



حدیث علوم ۱۰۹

فصلنامه علمی
سال بیست و هشتم، شماره سوم
پاییز ۱۴۰۲

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 و المسلمین دکتر رضا برنجکار
(استاد دانشکدهان فارابی)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر عبدالکریم بی آزار شیرازی
(دانشیار دانشگاه الزهراء)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر عباس پسندیده
(استاد دانشگاه قرآن و حدیث)
دکتر سهیلا پیروزفر
(دانشیار دانشگاه فردوسی)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر محمدباقر حجتی
(استاد دانشگاه تهران)
حجت الاسلام و المسلمین دکتر سید علی دلبری
(دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر علی راد
(دانشیار دانشکدهان فارابی)
دکتر فاطمه علایی رحمانی
(استادیار دانشگاه الزهراء)
دکتر سید کاظم طباطبایی
(استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
حجت الاسلام و المسلمین سید محمدکاظم طباطبایی
(استادیار دانشگاه علوم حدیث)
حجة الاسلام و المسلمین عبد الهادی مسعودی
(دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث)
دکتر مجید معارف
(استاد دانشگاه تهران)
حجة الاسلام و المسلمین محمدعلی مهدوی راد
(استاد دانشگاه تهران)

صاحب امتیاز:
دانشگاه قرآن و حدیث

مدیر مسئول:
سید علی قاضی عسکر

سر دبیر:
عبد الهادی مسعودی

جانشین سر دبیر:
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 - 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
اطلاعرسانی علوم و فناوری دارای ضریب تأثیر (IF) از پایگاه علوم جهان اسلام (ISC) بوده و در
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به نشانی (WWW.SID.ir) نمایه می شود.

فهرست مقالات

- حدیث حوزه در سده اخیر / سید محمدکاظم طباطبایی ۳
- گونه‌شناسی رویکردها به حدیث در حوزه علمیه قم در سده اخیر / سید مجتبی مجاهدیان ۲۴
- تحلیل گفتمان احادیث «نحن العرب» در تبار امامان شیعه / سعید عزیزی، علی راد ۶۶
- تخریج روایات ثقلین با محوریت جمله «ما این تمسکتکم بهما» ... / عباس یعقوب زاده مجرد، سید محمد ملائکه پور شوشتری ۹۰
- وجوب النظر و زبان احادیث اعتقادی / روح‌الله نادعلی، زهره نریمانی ۱۱۱
- اعتبارسنجی انتساب روایت «حد مفتی» ... / سید محمد موسوی نسب مبارکه، اصغر منتظر القائم، سید اصغر محمودآبادی ۱۳۰
- تحلیل مصدرشناختی منقولات الإمامة و التبصرة من الحیرة / انسی مخبری، مجتبی سلطانی احمدی، محمد غفوری نژاد ۱۶۰
- روش فهم خانواده حدیث؛ مطالعه موردی خانواده حدیثی «ایثار» / جواد سلمان زاده ۱۸۳
- واکاوی سندی و محتوایی حدیث «لعن الله الیهود» / مهدی عبادی، محسن مرزانی، علی عربی آیسک ۲۰۲
- تاریخ‌گذاری روایت «للمرأة ستران ...» / زینب اخباری، محمدحسین بیات ۲۲۶

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 نام خانوادگی نویسنده، مترجم، محل انتشار، ناشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.
ب) برای مقاله: عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده، نام نشریه، سال انتشار و شماره مجله.
۷. در ترجمه‌ها ارسال متن اصلی ضروری است.
۸. مقاله ارسالی نباید، در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۹. هزینه داوری و مسؤلیت مقالات بر عهده نویسندگان است.

حدیث حوزه در سده اخیر^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۰

سید محمدکاظم طباطبایی^۲

چکیده

دانش حدیث اسلامی، در صد ساله گذشته، ترقی و پیشرفتی قابل توجه در حوزه علمیه قم داشته است؛ تحولات چشمگیری که تمامی عرصه‌های آموزش، پژوهش و ترویج دانش را پوشش می‌دهد. بازیابی و احیای تلاش‌های پیشین، جمع‌نگاری‌های دانشی، پژوهش‌های میان‌رشته‌ای، ساماندهی به آموزش و پژوهش در عرصه تلاش‌های جامع و هدف‌مند و تأسیس مراکز، نهادها و مجلات علمی، ورود به عرصه‌های گوناگون معرفتی، مقارن‌پژوهی، ترجمه و ترویج منابع و یافته‌های حدیث‌پژوهی به زبان‌های گوناگون و ایجاد مراکز و تربیت دانش‌آموختگان توانمند در عرصه دفع شبهات و اشکالات مرتبط با دانش حدیث و معارف حدیث؛ همه نمودهایی است که تحول و ارتقای دانش حدیث را در صد سال گذشته نمایان می‌سازد. این مسیر ترقی، در این دوره، در پی دو عامل اثرگذار: حضور آیه الله بروجردی رحمته الله علیه در قم و انقلاب اسلامی ایران تقویت شده و تکامل یافته است.

کلیدواژه‌ها: حدیث اسلامی، صدسالگی حوزه علمیه قم، پیشبرد دانش.

۱. تفاوت معنادار حدیث حوزه در آغاز و انجام سده اخیر

حدیث اسلامی و دانش‌های پیرامونی آن، سهم بسزایی از پهنه اندیشه‌ای مسلمانان را به خود اختصاص داده است. از دوران حیات نبی مکرم صلی الله علیه و آله تا به امروز سالیان بسیاری است

۱. به مناسبت یک‌صدمین سال تأسیس حوزه علمیه قم.

۲. هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث (tabakazem@gmail.com).

که مسلمانان از گروه‌ها و نحله‌های اندیشه‌ای گوناگون، یکی از پایه‌های اندیشه‌ای خویش را بر حدیث بنیان نهاده و در تقویم و تقویت آن کوشیده‌اند.

اندیشمندان امامیه نیز از این قافله دور نمانده و در میانه بحث‌های فقیهانه، مباحثات کلامی، اخلاقی و حوزه‌های گوناگون اندیشه‌ای به حدیث اسلامی و جوانب دانشی آن پرداخته‌اند. مطالعه مجموع تلاش‌های حدیثی امامیه و مقایسه آن با تلاش‌های سده اخیر، در موضوع حدیث، اسلامی نمایان‌گر حرکت تحولی جدی در این حوزه اندیشه‌ای است. دو مقطع در حوزه علمیه قم، سیر پژوهش‌های حدیثی را شتاب بخشیده است.

الف: دوره حضور آیه الله بروجردی رحمته الله علیه،

ب: پس از انقلاب اسلامی ایران.

بازنگری تلاش‌های پیشینیان و بازپروری اندوخته‌های دانشی موجود، شناخت دقیق کاستی‌ها و نقایص پژوهشی در کارهای سابقین، در کنار بهره‌گیری از پژوهش‌های تام و تمام و دارای آثار علمی روشن، خود زمینه‌ای جدی برای تحول دانش را پدید می‌آورد؛ امری که اهتمام بدان در سده اخیر نمود و جلوه‌ای ویژه یافته است.

در پرتو بازنگری آثار سابقین و پیدایی و تفکیک نواقص از تلاش‌های تام و تمام، ترویجی سازی برآیند پژوهش‌های پیشین نیز از جمله تلاش‌های حدیث پژوهان شایسته در سده اخیر است. در پرتو این دست کوشش‌ها، بسیاری از اشتباهات و ناهمپی‌ها نسبت به تلاش حدیثی امامیه رخت بر بسته و دسترسی به مبانی و منابع امامیه و مستندسازی محتوای دانشی امامیه آسان‌تر شده است.

از دیگر جنبه‌های تمایز تلاش‌های حدیثی امامیه، در سده اخیر، تلاش برای تفکیک مباحث علوم حدیثی از آمیختگی‌های پیشین با مباحث کاربردی و توسعه عرصه و نطاق دانشی آن است؛ تلاشی که افزون بر نمایان‌سازی توان اندیشه‌ای امامیه در حوزه علوم حدیث، از تطبیق و کاربردی سازی قواعد نیز غافل نمانده و در مسیر توسعه کاربردی سازی، به استخراج مصادیق عینی و زمینه‌های نوین تطبیق قواعد حدیثی بر مصادیق نیز اهتمام ورزیده است؛ به گونه‌ای که می‌توان به صراحت ادعا کرد که پیشرفت و تطور دانش‌های مرتبط با علوم و معارف حدیث در سده اخیر، تا آنجا پررنگ بوده که آن را در بالاترین مرتبه پیشرفت دانشی در حوزه علمیه قم قرار داده است.

یعنی حدیث پژوهی حوزه علمیّه قم در سال ۱۴۰۱ش، در قیاس با سال آغازین تأسیس حوزه در سال ۱۳۰۱ش، به مراتب کمال مشهود خود رسیده است. این همه، زمینه جدی و روشنی را برای پژوهش در سده اخیر نمایان ساخته که از آن به آینده پژوهی دانش حدیث اسلامی می‌توان یاد کرد. اطلاع از تلاش‌های سابقین، رصد کردن آن و تفکیک کارهای صورت پذیرفته از زوایای بحثی متعدد، نمایان‌کننده نیازهای علمی دانش حدیث است. نیازسنجی پژوهی نیز از دیگر شاخصه‌هایی است که نمایی متفاوت به پژوهش‌های حدیثی سده اخیر داده است.

۱-۱. آموزش

حدیث‌آموزی و انتقال دانش حدیث محور استمرار و پویایی علوم و معارف حدیثی در بلندای تاریخ بیش از هزار ساله این دانش بوده و هست. رویکرد غالب، در بستر دوران‌های پیشین علوم و معارف حدیث، فردمحور و در قالب آموزش‌های محدود بوده است. رحلات حدیثی جویندگان حدیث و تکیه بر مشایخ اجازات و قرائت در محضر استاد و ... نمودهایی از تلاش‌های آموزشی در مسیر انتقال دانش حدیث است؛ نمودهایی که از محدوده تلاش‌های فردی فراتر نرفته و به شهادت تاریخ، همواره غربت و انزوای گاه‌طرد و توییح را به همراه داشته است.^۱

تحول در آموزش حدیث را می‌توان یکی از جدی‌ترین نمودهای علوم حدیث پس از انقلاب اسلامی دانست. رشد بی‌نظیر آموزش‌های حدیثی، فراتر از آموزش‌های فردی رایج در دوره‌های پیشین، حقیقتی غیرقابل انکار است؛ حقیقتی که بر پایه تغییر جدی از آموزش‌های حدیثی، از انحصارگرایی و فردمحوری، به آموزش‌های جمعی پدید آمد. به دنبال همین تغییر است که آموزش حدیث را، در سده اخیر، می‌توان نوعی آموزش فراگیر و همگانی دانست که تأثیر مستقیم برگسترش حدیث و رواج جدی آن داشته است.

نظام‌سازی و برنامه‌ریزی‌های کلان آموزشی در علوم و معارف حدیث نیز از دیگر نمودهای تحولی حدیث پس از انقلاب اسلامی در حوزه علمیّه است؛ امری که پیش‌نیاز آموزش فراگیر و ملازم و همراه آن بوده و هست. سازماندهی آموزش‌های جمعی بدون نیازسنجی، تبیین

۱. این واقعیت با مراجعه اجمالی به کتاب‌های تاریخ حدیث و مرور سیر تحول تلاش‌های دانشی در این حوزه نمایان می‌گردد؛ اگرچه این مطلب در بازپژوهی دانش حدیث در دوران معاصر نیز اشاره شده است. به عنوان نمونه رک: تاریخ حدیث شیعه، سید محمد کاظم طباطبایی، ج ۲، ص ۲۸۲.

دورنمای آموزشی، ظرفیت‌سنجی، در نظر گرفتن امکانات، سطح‌بندی آموزش‌ها و دانش‌پژوهان و... در آموزش‌های فراگیر، محورهایی است که برنامه‌ریزی آموزشی کلان در آغاز و در امتداد حرکت را مطالبه دارد. توجه به این حقیقت و سامان دادن بدان، در قالب‌هایی دارای نتیجه آموزشی روشن، از شاخص‌هایی است که دوران معاصر را به خوبی، از تلاش‌های پیشین متفاوت می‌نمایاند.

محدودیت امکانات آموزشی در دوره‌های پیشین شاید یکی از عوامل محدود ماندن آموزش به آموزش‌های فردمحور بوده است. دوره معاصر علوم و معارف حدیث را از این حیث نیز می‌توان متفاوت و بسیار متری تراز دوران‌های پیشین ارزیابی کرد. به‌روزرسانی ابزارهای آموزشی و بهره‌گیری از همه امکانات نوظهور در حوزه آموزش برای انتقال علوم و معارف حدیث، تسهیل در امر آموزش و سرعت انتقال را در پی داشته است. فراتراز آسان‌سازی انتقال مفاهیم و معارف و تطبیق و مقارنه‌ها، پدیده آموزش‌های برخط نیز کمک شایانی به در دسترس بودن آموزش و گسترش و فراگیری آن کرده است.

فراوانی نگارش‌ها در حوزه آموزش در سده اخیر و در دسترس بودن منابع به واسطه تحولات جدی در صنعت چاپ و نشر، افزون بر تسهیل امر آموزش، زمینه‌ساز پیدایی آموزش‌های متری و ویژه‌ای چون آموزش پژوهش‌محور گردیده است؛ آموزش‌هایی که سطوح بالای دانشی را در قالب ترکیبی انتقال و ارتقای بحث دانشی در میانه هم‌اندیشی استادان و دانش‌پژوهان رقم زده است.

در کنار همه این تحولات، از تعدد و تنوع جریان‌ها و رویکردهای آموزشی نیز نباید غافل ماند که بستری دانشی برای مطالعه مفاهیم از زوایای علمی گوناگون گردیده و نیافته‌های بی‌شمار، توسعه‌ی پایدار انتقال مفاهیم و معارف، تضارب آرا و ارتقای اندیشه و شکل‌گیری مراکز آموزشی متعدد در حوزه علوم و معارف حدیث را در پی داشته است.

۲-۱. پژوهش

پژوهش در حوزه حدیث در سده‌های پیشین دایره محدودتری را به خود اختصاص می‌داده است. اعتبارسنجی منابع و گزاره‌ها، شرح‌نگاری و تبیین‌گری مفاهیم و مدالیل، مشکل‌نگاری و حل‌تزام و تعارض میان گزاره‌ها، جمع‌نگاری‌ها و... مصادیق روشن و معهودی هستند که تا به امروز جریان یافته است.

اما در سده اخیر به واسطه انفتاح جهانی پدید آمده و روان شدن ارتباطات، به ویژه در

حوزه‌های دانشی، حجم فراوان مسائل نوپدید در جمیع جهات مبنایی، روشی، محتوایی و آورده و نتایج، متوجه حدیث اسلامی گردیده است. این زمینه گسترده بحث‌های علمی معاصر، پژوهش‌های حدیثی را رنگ‌ها و الوان متعدد و متنوعی بخشیده و چالش‌های جدی و نیازمند تلاش دانشی را پدید آورده است.

تلاش برای واکاوی روش‌های رایج میان پیشگامان حدیث امامیه در دوره‌های تاریخی مختلف به مثابه منهای عام، و مطالعات موردی روش پژوهشی یک عالم تراز چون: ثقة الاسلام کلینی، شیخ صدوق، سید مرتضی، شیخ طوسی و... نه تنها در آثار حدیثی، بلکه در قالب رویکرد حدیث پژوهانه در مجموع آثار یک عالم، از نمودهای تلاش پژوهشی سده اخیر در بازیابی و بازپروری داشته‌های روشی و مبنایی امامیه است؛^۱ امری که اگرچه در پیشینه تلاش‌های حدیث پژوهانه امامیه نیز بوده، اما نمودی بسیار محدود و گذرا از خود بر جای گذاشته است.

پژوهش‌های مرتبط با اعتبارسنجی، بر پایه قواعد روشن در تحلیل سند حدیث، متن حدیث و منابع دربردارنده حدیث، نیز در امتداد تلاش‌های پیشگامان امامیه در سده اخیر همراه با نویافته‌های تحلیلی و اثرگذار شده و نقطه تحولی روشنی را پدید آورده است.

راوی پژوهی‌های معاصر تابع نوع گزارش‌های راوی، فراتراز تصحیح و تضعیف‌های رجال‌شناسان، از جمله این نمودهای اثرگذار بر تحلیل راوی است. پژوهش‌های مرتبط با روش‌شناسی فهم متن و تحلیل‌های نوین در متن پژوهی انتقادی و تحلیل‌های بینامتنی، نیز از دیگر نمودهای اثرگذار بر تحول پژوهش‌های معاصر عالمان حوزوی است که دامنه گسترده‌ای از پژوهش‌های متنی و فرامتنی را به عرصه رسانده و به جریان انداخته است.

پژوهش‌های مرتبط با اعتبارسنجی منابع حدیثی نیز در دوره معاصر وجهه دانشی‌تری به خود گرفته و از اعمال سلیقه در ترجیح منابع به سوی مطالعه مؤلفه‌های دانشی مرتبط با کتاب، اعم از نسخه پژوهی، ردیابی انعکاس و انتشار کتاب و محتوایی آن در آثار پسین، تاریخ پژوهی‌های مرتبط با مؤلف و جایگاه دانشی و سبک پژوهشی وی و... که در کنار همه و در قالب مؤلفه‌های تجمیعی برآیندی جامع از اعتبار کتاب را در اختیار پژوهنده قرار می‌دهد.

۱. در سال‌های پس از انقلاب اسلامی ایران، بیش از ۱۵۰ مقاله ناظر به ثقة الاسلام کلینی و کتاب الکافی در ایران نوشته شده است که اکثر آن‌ها نگاهی پژوهش‌گران حوزه علمی قم و یا تحت تأثیر فضای حوزوی بوده است.

در کنار رویکردهای نوین سده اخیر در اعتبارسنجی - که تحول پژوهشی جدی در حوزه پژوهش‌های حدیثی محسوب می‌گردد - قاعده‌پردازی در قالب تفکیک و تمییز قواعد موجود و ترویج آن، نوپردازی مبتنی بر نیازهای پژوهشی و همچنین تطبیق قواعد بر مباحث حدیثی در دوره معاصر جریان پژوهشی جامعی را به خود اختصاص داده است.

قاعده‌پردازی در مباحث حدیثی، در دوره‌های پیشین، ناظر به مورد و محدود بوده و عمدتاً در ضمن مباحث دانشی دیگر مطرح شده است؛ در حالی که در سده اخیر تعدد به نگارش‌های مستقل در باب قواعد حدیثی بروز ظهور جدی یافته است. مستقل‌نگاری در: اصول الحدیث، قواعد الحدیث، قواعد فهم، روش‌شناسی و مرحله‌گذاری تحلیل و فهم حدیث، در کنار تقویت مباحث مستقل پیشین، چون قواعد رجال و سیر تحول و تاریخ‌نگاری تلاش‌های پیشین در این حوزه‌ها، همه نمودهایی است که مستقل‌نگاری در مباحث حدیثی را به وجهه قالب پژوهش‌های حدیثی تبدیل کرده است.^۱

واکاوی مبانی حدیثی و تفکیک تمییز آن بر اساس رویکردهای عالمان و امکان‌سنجی بهره‌گیری از هریک از مبانی در مقام تحلیل و کشف نقایص و کاستی‌های هر مبنا و نیازمندی‌های ایجاب‌کننده مباحث مبنایی جدید، نیز از مؤلفه‌هایی است که اگرچه در دوره‌های پیشین نیز بوده و در هر دوره متناسب با نیازهای عصری ارتقا یافته است، اما امروزه رشد فزاینده‌ای به خود گرفته و تلاش‌های عدیدی را به خود اختصاص داده است.

۱-۳. احیای متون

بازیابی و احیای آثار پیشین و تلاش در حفظ سابقه تاریخی و مستندات پایه دانشی همواره وجهه همت اندیشمندان مسلمان بوده است. اگرچه پیش از این دسترسی به نسخه کتاب‌ها امری صعب و دور از دسترس بود و همین امر تسلط و احاطه علمی ویژه‌ای را مطالبه می‌نمود و گاه کم‌توجهی بدان، آسیب‌های جدی در مسیر پژوهش بر جای گذاشته است، اما امروزه با گسترش امکانات، آسانی دسترسی و فراوانی متخصص، بخش زیادی از مشکلات پیشین مرتفع شده و دریچه‌های روشنی در حوزه احیای آثار گشوده شده است.

۱. نمونه‌های این نگارش‌هایی شمارند که از آن جمله می‌توان به این آثار اشاره کرد: شناخت نامه حدیث، محمد محمدی ری شهری و همکاران؛ منطق فهم حدیث، سید محمد کاظم طباطبایی؛ روش فهم حدیث، عبد الهادی مسعودی؛ فقه الحدیث، ربانی بیرجندی؛ تاریخ حدیث، سید محمد کاظم طباطبایی؛ اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق، مسلم داوری؛ تاریخ حدیث شیعه، جمعی از نویسندگان؛ جعل و وضع در حدیث، عبد الهادی مسعودی و ...

سده اخیر از جهت فراوانی اهتمام به احیای آثار اصیل پیشین، تفاوتی جدی را رقم زده و تحولی جامع و فراگیر در حوزه احیای متون را پدید آورده است. عالمان پیگیر و با اراده‌ای، با اطلاع از امکانات عصری و با احاطه و اشراف علمی بر آن، احیای متون را در سده اخیر چونان جریانی پر قدرت به پیش برده‌اند.

برخی چون: علی اکبر غفاری، محدث ارموی، علامه شعرانی، آیه الله العظمی بروجردی، آیه الله العظمی مرعشی نجفی و علامه حسن زاده آملی و بسیاری عالمان تراز در دوره معاصر، جریان ساز احیای متون شده، و برخی افراد و نهادها چون: انتشارات اسلامیة و نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، مؤسسه آل البيت علیهم السلام و... نیز با تمهید امکانات نشر به تحقق و قوت گرفتن این جریان کمک نموده‌اند.

اگرچه در آغازین روزهای این حرکت علمی و این جریان جدی در سده اخیر، مشکلات پیشین چون سختی دستیابی به نسخه‌ها همچنان وجود داشت، اما به مرور و با گسترش ارتباطات میان عالمان و مراکز علمی، و فور نسخه‌ها و آسانی دستیابی به مخطوطات، بستر مناسب غالب تلاش‌های احیای در سده اخیر شد؛ چنان که در احیای برخی آثار اصیل پیشین، چون: کتاب شریف «الکافی» ثقة الاسلام کلینی - که به همت دارالحدیث به انجام رسیده - بیش از هزار و ششصد نسخه خطی مورد پژوهش، ارزیابی، رده‌بندی دانشی و معرفی قرار گرفته و نزدیک به هفتاد نسخه خطی به عنوان مستند، پایه تصحیح کتاب قرار گرفته است.^۱ همچنین در تصحیح جدید از کتاب نهج البلاغه، بیش از هزار نسخه شناسایی و تحلیل شده و تنها از چهل نسخه در متن تصحیحی استفاده شده است.^۲

تنوع عرصه‌های دانشی در احیای متون در این دوره نیز امری خارق العاده و تحولی شگرف در حوزه احیای متون است که این سده را نسبت به دوره‌های پیشین، بی‌مانند و مثالی ساخته است. ردیابی و فهرست کردن نسخه‌های خطی موجود، دستیابی به نسخه‌ها و مخطوطات منابع اصیل امامیه در حدیث، به ویژه کتب اربعه و نهج البلاغه؛ همچنین بازیابی و احیای آثار عالمان تراز چون: شیخ صدوق، شیخ طوسی، فیض کاشانی و... همچنین احیای منابع شکل‌گرفته در زمینه مصادر حدیثی چون: شرح‌نگاری‌ها،

۱. رک: الکافی (ط - دارالحدیث)، ج ۱، ص ۱۱۴.

۲. این پژوهش هم اکنون در گروه احیای پژوهشکده علوم و معارف حدیث در دست انجام است.

حاشیه نویسی ها، تعلیقه ها، جمع نگاری ها، حدیث پژوهی های پیشگامان امامیه و همچنین احیای آثار میان رشته ای حدیث چون: تفاسیر مأثور، منابع تخصصی احادیث کلامی، مخطوطات مانده از احادیث اخلاقی و... نمودهای گسترده‌ای عرصه‌ها و تنوع تلاش‌های حدیث پژوهان در سده اخیر در مسیر احیای آثار پیشگامان امامیه است.^۱

۴-۱. حدیث نگاری / دانش نامه‌های حدیثی

جمع نگاری و جامع نویسی حدیث اسلامی از قرن دوم هجری تا به امروز یکی از حوزه‌های پژوهشی جدی و پرتکرار است. تلاش در جمع نگاری در مقارنه میان کتاب‌های حدیثی و جمع نگاری میان دو یا چند کتاب، در میانه یک مذهب، یا در قالب پژوهش میان مذاهب مختلف تا جامع نویسی حدیثی در موضوعات و رشته‌های مختلف علوم اسلامی، چون جامع نویسی در احادیث فقهی یا احادیث اخلاقی یا احادیث کلامی و... طیف گسترده‌ای از نگارش‌ها را به خود اختصاص داده است.

سده اخیر از جهت دانش نامه نگاری دورانی متفاوت از دوره‌های پیشین است. نه تنها در حوزه حدیث اسلامی، بلکه به اذعان جریان‌شناسان معاصر، دوران اخیر را می‌توان دوره دانش نامه نگاری‌ها در حوزه‌های مختلف دانشی دانست. طبیعی است که حدیث نگاران نیز از این رویکرد غالب غافل نمانده، بلکه از پیشگامان دانش نامه نگاری محسوب می‌گردند.

مرحوم آیه الله العظمی بروجردی را می‌توان پرچمدار جدی این حرکت در دوره معاصر دانست. آیه الله بروجردی با تربیت پژوهندگان مستعد و توانا در مطالعه و واکاوی جمع نگاری‌های پیشین چون: کتب اربعه و وسائل الشیعه و با طرح اشکالات و کاستی‌های جمع نگاری‌های پیشین و تبیین نیازهای مطالبه‌گرتدوین جدید در حوزه جامع نگاری حدیث، جمعی از شاگردان خویش را به سمت تدوین جامعی حدیثی در حوزه فقه جهت دهی نمود. «جامع احادیث شیعه» محصول این تلاش است؛ اگرچه نتیجه حاصل آمده تمام ایده آیه الله بروجردی را تأمین نمی‌کرد، اما خود منشأ مجموعه‌ای از حرکت‌های دانشی در تدوین جوامع حدیثی در دوره معاصر گردید.

بهره‌گیری از دانش روز در دانش نامه نویسی و تلاش برای تطبیق آن برداشته‌های حدیثی

۱. کنگره ثقة الاسلام کلینی و مجموعه ۷۰ جلدی آثار پیرامونی کتاب کافی که در آثار کنگره به انتشار رسیده و همچنین کنگره سید مرتضی علم الهدی و بسیاری تلاش‌های خرد و کلان همه نمودهای آشکار این دست تلاش‌هاست.

امامیه در امتداد حرکت آیه الله بروجردی، وجهه اهتمام بسیاری از محققان امامیه در عصر حاضر شد. تلاش برادران حکیمی در موسوعه الحیاء و تلاش آیه الله ری شهری در میزان الحکمة از نمودهای این دست تلاش هاست؛ امری که منحصر در حوزه قم نمانده و دیگر بلاد اسلامی، عالمان امامی آن بلاد را نیز به سوی دانش نامه نگاری سوق داد. موسوعه أحادیث أهل البيت علیهم السلام شیخ هادی نجفی و موسوعه الکلمة سید حسن شیرازی از نمودهای انتشار فکر در میان دیگر بلاد اسلامی است.

جدی ترین و کامل ترین تلاش در دوره معاصر را - که به حق، می توان مصداق دانش نامه نگاری دانست و مؤلفه های دانشی معاصر در جمع نگاری و تدوین دانش نامه را می توان در آن مورد پی جویی و نقد قرار داد، تلاش مرحوم آیه الله محمدی ریشهری در دانش نامه قرآن و حدیث است.

آیه الله ری شهری - که به حق، مجدد حدیث در دوران معاصر است - فراتر از دانش نامه قرآن و حدیث، سبک و دانش دانش نامه نگاری را در عرصه های مختلف دانشی به کار گرفت و دانش نامه های متعدد حدیثی از خویش به یادگار نهاده است؛ دانش نامه عقائد اسلامی، دانش نامه امام علی علیه السلام بر پایه قرآن حدیث و تاریخ، دانش نامه امام حسین علیه السلام بر پایه قرآن حدیث و تاریخ، دانش نامه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه بر پایه قرآن حدیث و تاریخ، حکمت نامه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و بسیاری تک نگاری ها و مجامیع که بر پایه سبک نوین دانش نامه نگاری تدوین و منتشر شده است. «دانشنامه قرآن و حدیث» سرآمد دانش نامه نگاری حدیثی به شمار می رود که تاکنون بیست جلد آن منتشر شده و نزدیک به شصت جلد آن در حال آماده سازی است.

به دنبال تلاش پیگیر آیه الله ری شهری در تدوین دانش نامه های حدیثی در حوزه های متنوع دانشی، مراکز و نهادها و عالمان بسیاری مبتنی بر همین رویکرد به دانش نامه نویسی در حوزه های مختلف روی آوردند و جریان دانش نامه نگاری منحصر در احادیث عام یا حدیث فقهی نماند و مجموعه ای گسترده از دانش نامه های حدیثی مرتبط با موضوعات و حوزه های دانشی مختلف پدید آمد.

۵-۱. پژوهش بین رشته ای

حدیث اسلامی و به ویژه حدیث امامیه در بردارنده جوانب گسترده محتوایی و مفهومی است. گستردگی و شمولی که موضوعات مختلف حیات و زندگی انسان در دنیا را دربر

می‌گیرد. همین طبیعت و ویژگی سبب ساز امکان تطبیق عصری حدیث با نیازهای انسان و جامعه انسانی گردیده است. در هر دوره‌ای، عالمان و متفکران مسلمان به تطبیق مفردات حدیث اسلامی با جوانب عصری و دانشی دوره خویش اهتمام ورزیده‌اند. این مهم را می‌توان در تلاش‌ها ابن‌خلدون در مبادی بحث‌های اجتماعی و ابوحامد عزالی در احیاء علوم الدین و ملاصدرا و ... ده‌ها تن از عالمان و متفکران تراز مسلمان به وضوح دریافت.

این زمینه‌های جدی پژوهش و طبیعت حدیث اسلامی در دوران معاصر و سده اخیر حوزه به واسطه رشد فزاینده دانش‌های بشری و توسعه مباحث دانشی در مجالات اندیشه‌ای متفاوت، چون: روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی، مدیریت و حکومت و ... بستر مساعدی برای تطبیق حدیث و انتقال معارف حدیث به حوزه‌های نوظهور قرار گرفت؛ بستری که مباحث میان‌رشته‌ای جدی میانه حدیث اسلامی و علوم روز را پدیدار ساخت.

شکل‌گیری حرکت انقلابی و موج انقلاب اسلامی در ایران و در پی آن، دخالت جدی حوزه و روحانیت در موضوعات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، تأثیرگذاری حوزه و عالمان تراز بر سیاست‌گذاری‌های کلان کشور نیز زمینه و نیاز جدی نسبت به مطالعات میان‌رشته بین حدیث به عنوان یکی از دو منبع پایه معرفت دینی و حوزه‌های تخصصی نوپدید را فراهم آورد. مطالعه مبنایی حدیث اسلامی برای دستیابی به رهیافت‌های اجتماعی، اداری، حکومتی و سیاسی، بر اساس همین نیاز از پایه‌ای‌ترین محورهای سده اخیر در مطالعات مقارن میان حدیث و دانش‌های روز شد.

ضرورت‌های اجتماعی و اولویت فرهنگ در نظام اسلامی، گرایش تربیت و در پی آن، روان‌شناسی را دیگر عرصه آشکار مطالعات میان‌رشته‌ای حدیث و علوم روز کرده است. تلاش در این مسیر، امروزه افزون بر تک‌نگاری‌های میان‌رشته‌ای، چنان توسعه یافته که منتهی به شکل‌گیری رشته‌های دانشی تخصصی چون علوم تربیتی اسلامی، روان‌شناسی اسلامی و جامعه‌شناسی اسلامی گردیده است. امروزه حوزه علمیه قم، در قالب مراکز تخصصی، جریان جدی و استواری را به این گرایش‌های دانشی اختصاص داده و فراتر از آن، این رویکرد به مراکز دانشی هم‌عرض نیز انتقال یافته است.

۱-۶. شخصیت‌های حدیث پژوه

در سده اخیر حوزه علمیه قم شخصیت‌های دانشی و عالمان ممتازی تربیت شده، بروز و ظهور یافته و اثرگذار بوده‌اند. اینان، گاه از قم آغاز کرده و در قم مانده‌اند و سیر دانشی خود را

در همین مکان مقدس پی گرفته‌اند و گاه عازم بلاد دیگر شده‌اند. گاه نیز همچون خود شیخ عبد‌الکریم حائری یزدی مؤسس حوزه علمیه قم و آیه الله العظمی بروجردی، محصول مدرسه علمی و حوزه‌ای دیگر از حوزه‌های علمیه امامیه بوده‌اند، اما بروز و ظهور جدی ایشان در حوزه علمیه قم بوده است. برخی چون مرحوم شیخ عباس قمی به سبب تألیف کتاب مفاتیح الجنان شهرتی عام یافته‌اند؛ اگر چه پژوهش‌های حدیثی دیگرایشان، همچون سفینه البحار، از منظر پژوهشی اهمیتی بیش از کتاب مفاتیح الجنان دارد.

بزرگانی همچون آیات بروجردی، شبیری زنجانی، سید احمد مددی، محمدی ری شهری، و... در رونق‌یابی حدیث در حوزه علمیه قم در سده اخیر جایگاهی سزایمند داشته‌اند و پژوهش‌های حدیثی در سده اخیر مرهون فعالیت آنان است. آیه الله بروجردی افزون بر گام‌های بلند حدیثی در سده اخیر، سردمدار و جریان‌ساز حرکت‌های دانشی متنوعی در حدیث پژوهی است. به کارگیری عالمان و متعلمان در مسیر احیای آثار سابقین، روش‌شناسی تلاش‌های حدیثی متقدمان، تدوین جامع حدیث فقهی، توسعه و تدقیق مباحث و قواعد علم رجال و تطبیقات فنی جدی مبانی و قواعد رجالی بر کتب اربعه و حل معضلات بحثی مرتبط با آن و بسیاری مصادیق کلان و خرد در حوزه حدیث امامیه، و همچنین توسعه حدیث پژوهی‌های امامیه به واکاوی منابع و مصادر حدیثی اهل سنت و جریان‌سازی مقارن پژوهی در حوزه حدیث اسلامی، از جمله فعالیت‌های حدیثی آیه الله بروجردی است.

اثربخشی امام خمینی بر حدیث پژوهی‌های معاصر را می‌توان در دو بعد مورد تأکید قرار داد: تلاش‌های فردی و عالمانه ایشان و بسترسازی‌های اجتماعی بی‌نظیری که منتهی به شکل‌گیری جریان‌ات و تدارک و تمهید مقدمات برای رواج حدیث پژوهی در دوران معاصر گردید. تلاش عالمانه امام خمینی علیه السلام در حدیث پژوهی، در شرح‌نگاری احادیث و ادعیه مأثور تجلی یافته است؛ اما فراتر از آن، اهتمام به حدیث و تمیید ظروف و مقدمات اجتماعی حدیث پژوهی و سوق دادن دانشمندان امامیه به سوی حدیث پژوهی حقیقتی است که جز با حمایت گسترده و همه‌جانبه امام راحل امکان تحقق نمی‌یافت.

آیه الله شبیری زنجانی افزون بر آموزش‌های تخصصی رجالی، با تصحیح کتاب رجال النجاشی و آیه الله بروجردی با نگارش کتاب‌هایی همچون ترتیب و تجرید اسانید الکافی و تهذیب الاحکام، رویکردی عالمانه و پیشرو در مباحث رجالی داشته‌اند. آیه الله مددی با

ابداع نظریه «شیوه فهرستی» در انتقال میراث حدیثی شیعه، نظریه‌ای نوپدید ارائه داد که مکمل مباحث رجالی است؛ هم‌چنان‌که مباحث دقیق و ریزبینانه ایشان در بحث میراث مکتوب امامیه در سده‌های نخست، پاسخ‌گوی شبهات و در تراز بالاتراز جدیدترین پژوهش‌های دانشگاهی خاورشناسان بوده است.

«محمد محمدی ری‌شهری» از جمله اثرگذارترین شخصیت‌های حدیثی سده اخیر امامیه است. وی با سبک نوین دانش‌نامه‌نگاری و با تدوین میزان الحکمه میدان‌داری در علم حدیث را آغاز کرد و یک مدرسه مستقل حدیثی معاصر بنیان نهاد که مؤلفه‌های دانشی، اعم از: مبانی منهج و شیوه متمایز، نسل و جمعیت گسترده‌ای از تلامیذ و شاگردان، جریان‌سازی در حوزه دانشی حدیث، اثرگذاری بر حدیث در ابعادی گسترده‌تر از حدیث امامیه و پیشتازی در حوزه‌هایی که پیش از او نمونه و مصداق نداشته را دارا بوده است. ری‌شهری با ورود به عرصه عصری‌سازی حدیث، میدان گسترده‌ای را در اندیشه حدیثی امامیه پی گرفت و پژوهش‌های حدیثی گروهی را با تأسیس مؤسسه دارالحدیث، در هر دو عرصه آموزش و پژوهش بنیان نهاد که تنها در دوران حیات وی هزاران حدیث پژوه، مراتب دانشی و پژوهشی حدیث را در این مرکز طی نمودند و معارف حدیث را وجهه تلاش دانشی خویش قرار داده‌اند.

آیه الله سبحانی با نگارش کتاب‌های چون کلیات فی علم الرجال، اصول الحدیث، الحدیث النبوی بین الروایة و الدارایة و آیه الله مکارم شیرازی با نگارش کتاب‌هایی همچون پیام امام، مفاتیح نوین و... نیز به نشر حدیث در حوزه و جامعه کمک کرده‌اند.

۷-۱. نهادهای حدیثی

استقرار نظام اسلامی در ایران مهم‌ترین واقعه تاریخی سده اخیر ایران و حوزه علمی قم است. این انقلاب، افزون بر بازتاب عمومی و جهانی، نقطه عطف اساسی در اندیشه و عمل امامیه نیز به شمار می‌آید. این واقعه عظیم از زوایا و جهات گوناگون اثربخشی در ارتقا و تکامل اندیشه امامیه و انتقال آن دارد؛ اما شاید یکی از مهم‌ترین نقش‌آفرینی نظام اسلامی را بتوان در ارتقای رویکرد امامیه از تلاش‌های فردی، محدود و غیر سازمان‌یافته به نگاه اجتماعی گسترده و تشکیلاتی دانست. این حقیقت، نه تنها در سطح کلان و اداره حکومت، بلکه حتی بر اندیشه افراد، فارغ از مباحث اداری و حکومتی نیز اثرگذار بوده و به نوعی سطح و رویکرد عمومی تفکر را تغییر جدی داده است.

در امتداد همین تغییر رویکرد، وجهه اهتمام اندیشمندان امامیه در تمامی حوزه‌های اندیشه‌ای، به ویژه در حوزه علوم و معارف حدیثی، از کارها و تلاش‌های فردمحور به پژوهش‌های جامع و همکاری‌های پژوهشی و تلاش‌های تشکیلاتی برای پیشبرد مباحث دانشی متوجه گردید. مراکز آموزشی و پژوهشی خرد و کلان بسیاری در حوزه علمیه قم اهتمام به علوم و معارف حدیث را وجهه تلاش خویش قرار داده‌اند.

برخی مراکز چون: دارالحدیث و مراکز تخصصی مرتبط با حدیث، تمرکز بر علوم و معارف حدیث یافته و تمامی جد و جهد و امکانات را برای سامان دادن به علوم و معارف حدیثی به کار گرفته‌اند. برخی چون انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، پژوهشگاه‌های رسمی حوزه علمیه، مجامع علمی وابسته به حوزه علمیه و حتی مراکز پیشگام در به کارگیری فن‌آوری‌های امروزی، همچون مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور و...، اگرچه رویکرد شامل و عمومی‌تری نسبت به علوم و معارف اسلامی اتخاذ کرده‌اند، اما بخش عمده‌ای از تلاش‌های جدی را متوجه علوم و معارف حدیث نموده‌اند.

مرکز تحقیقاتی نور با تولید برنامه‌های نرم‌افزاری کتب اربعه، بحار الأنوار و سایر کتب حدیثی، کتابخانه اهل بیت، دانش‌نامه علوی، جامع الاحادیث، درایه‌النور و... از جمله مراکزی است که به رواج حدیث در میان طلاب و دیگران کمک شایانی کرده است. تصحیح و احیای کتاب‌های وسائل الشیعه، مستدرک الوسائل و... نیز از جمله آثار ماندگار مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام است.

نشر و توزیع کتاب‌های حدیثی توسط مؤسسه کوشانپور در دهه چهل و پنجاه این سده نیز شایسته یادکرد خاص است.

۸-۱. مجلات حدیثی

نگارش‌های محدود و کوچک - که در دوره‌های پیشین در قالب رساله و تک‌نگاره‌های مختصر ضبط شده و انتشار می‌یافت - در دوران معاصر با روش‌ها و الگوهای نوین و در قالب مقاله بروز و ظهور جدی یافت. افزون بر شیوه و سبک ارائه مقاله‌نویسی در دوران معاصر نسبت به تک‌نگاره‌های مرتبط با علوم و معارف حدیثی در دوران‌های گذشته، از تفاوت جدی از نظر شماره و کثرت موردی و سرعت انتشار دارد.

در حقیقت، یکی از مظاهر تحولی در حوزه علوم و معارف در سده اخیر، شکل‌گیری مجلات تخصصی دانشی با هدف سامان دادن به تک‌نگاره‌های مختصر است. این فرایند

در حوزه علوم و معارف حدیث نیز رواج جدی یافته و فراوانی بیش از بیست مجله تخصصی را به خود اختصاص داده است.

همکاری پژوهشی در تدوین و به انجام رساندن مقالات، اعم از تلاش هم سطح و یا تلاش دانشی به اشراف و با نظارت اساتید در مقام راهنمایی برای به انجام رسیدن پژوهش را نیز می توان از نمودهای تفاوت و تحول در سده اخیر دانست.

ارزیابی، رده بندی و تعیین سطح دانشی نگاشته ها و مقالات نیز از دیگر وجوه امتیاز تلاش های معاصر در حوزه دانش محسوب می گردد که در انتقال علوم و معارف حدیثی نیز نمایان است. از همین رهگذر است که ضرورت سنجی پژوهش، جامعه مخاطب، روش پژوهش، نوع پرداخت و پاسخ گویی و مؤلفه های فراوان علمی متناسب با سطح مختلف مجلات حدیثی اعمال می گردد. این مهم از تکرار پژوهش ها و غفلت از ضرورت ها و نیازهای پژوهشی ممانعت نموده و مسیر پژوهش را جهت دهی می نماید. مجله علوم حدیث (به زبان فارسی)، علوم الحدیث (به زبان عربی) حدیث حوزه، حدیث اندیشه و... از نمونه های موفق مجلات حدیثی پس از انقلاب اسلامی است.

۹-۱. حوزه های معرفتی

به دلایل متفاوتی که اکنون جای پرداختن به آن ها نیست، در طول تاریخ حدیث شیعه، احادیث فقهی از اقبال بیشتری برخوردار بوده اند. مهم ترین جوامع حدیثی متقدم و متأخر شیعی معمولاً رویکرد فقهی داشته اند. از این رو، از نظم، اتقان، اقبال، شرح و ظرافت بیشتری برخوردار بوده اند. این موضوع سبب به محاق رفتن حوزه های معرفتی دیگر، همچون اعتقادات، اخلاق، تفسیر، تاریخ و سیره معصومان و... شده بود. امروزه فراوانی آثار حدیثی در حوزه های معرفتی غیر از فقه کاملاً مشهود و ملموس است. بیشتر نگاشته های حدیثی در سده اخیر، نگاشته های غیر فقهی هستند. تفسیر مآثور، مباحث کلامی و اعتقادی، اخلاق و سیره معصومان از جمله حوزه های پرمخاطب و پرنگارش در این سال ها بوده اند.^۱

۱. مراجعه به فراوانی این دست عناوین و جمع نگاری های حدیثی - که برخی از مهم ترین و مفصل ترین تلاش های آن: میزان الحکمة، محمد محمدی ری شهری؛ الحیة، برادران حکیمی؛ التفسیر الجامع الاثری، محمد هادی معرفت؛ دانش نامه قرآن و حدیث، محمد محمدی ری شهری؛ دانش نامه عقائد اسلامی، محمد محمدی ری شهری؛ دانش نامه امیر المؤمنین علیه السلام بر پایه قرآن و حدیث، محمد محمدی ری شهری و دانش نامه امام حسین علیه السلام بر پایه قرآن و حدیث، محمد محمدی ری شهری است - در قبال تنها تلاش ناقصی که به همت آیه الله بروجردی نسبت به جامع احادیث شیعه با تأکید بر رویکرد فقهی آغاز شد و تا ارتحال ایشان تنها یک مجلد از آن به انتشار رسید، گواه روشنی بر این واقعیت است.

۱۰-۱. حدیث مقارن

مقارن پژوهی در حوزه حدیث اسلامی سابقه‌ای دیرین و پرثمر دارد؛ اگرچه در مصادیق بسیار در دایره پژوهش‌های درون مذهبی محصور مانده و کمتر به مطالعه در میانه مذاهب اسلامی تفوق یافته است. همین امر است که پژوهش‌های حدیثی سده اخیر حوزه را در زمینه علوم و معارف حدیثی از سابقه تاریخی آن متمایز نموده است؛ چرا که یکی از جریان‌های دانشی پر قدرت در دوران معاصربه دنبال آسانی دسترسی و ارتباط جریان حدیث پژوهی مقارن است.

حضور آیه الله بروجردی در قم و احاطه دانشی ویژه ایشان بر مصادر و منابع حدیث اهل سنت را شاید بتوان جدی‌ترین زمینه قدرت گرفتن حدیث پژوهی‌های مقارن در حوزه معاصر دانست. اگرچه تلاش آیه الله بروجردی در تدوین جامع حدیثی در بردارنده مجموع حدیث فقهی مسلمانان متحقق نشده، اما اصل ایده و فکر و لزوم بازسازی فضای صدور روایات و خوانش تابع بازیابی گفتمان حدیثی دو قرن اول هجری در اندیشه عالمان امامیه تقویت شد. همین امر زمینه مقارن پژوهی‌های پرشماری معاصر گردید.

در میانه همه مقارن پژوهی‌ها - که توسط اعلام تلامیذ آیه الله بروجردی و اعلام حوزه قم و مراکز و معاهد علمی در دوران معاصر پدیدار شد - پژوهش گسترده و جامع آیه الله ری شهری در دانش نامه قرآن و حدیث و دانش نامه‌های تخصصی که بر پایه بهره‌گیری از جمیع مصادر حدیثی معتبر مسلمانان تدوین شده و کتاب «مدارک فقه اهل السنة علی نهج وسائل الشیعة» - که به نوعی بازیابی ایده آیه الله بروجردی در حوزه مقارن پژوهی حدیث فقهی محسوب می‌گردد - کامل‌ترین تلاش‌های صورت پذیرفته تا به امروز است.

افزون بر بازسازی گفتمان حدیثی دو قرن اول و فهم جامع گزاره‌ها در پرتو آن، دستیابی حداکثری به گزاره‌های حدیثی مشترک، نسبت سنجی دانشی حدود و جوانب مصادیق متفاوت میان مذاهب و تبیین مصادیق انفراد مذاهب نسبت به یکدیگر در حوزه معارف حدیثی، معرفت پایه و بنیادینی در اختیار پژوهندگان حدیث اسلامی قرار می‌دهد که بسیاری از کجی‌ها و سوء فهم‌ها را مرتفع نموده و چهره واقعی‌تری را از حدیث اسلامی نمایان می‌سازد.

۱۱-۱. شبهات حدیثی

کاستی‌ها و آسیب‌های آمده بر حدیث اسلامی در هزاره پیشین، شبهات و اشکالاتی را

متوجه حدیث اسلامی کرده است. از همین روی همواره یکی از دغدغه‌های عالمان مسلمان، دفاع از حدیث و رفع و دفع شبهات متوجه علوم و معارف حدیثی بوده است. در سده اخیر، اما با توجه به گسترش جدی ابعاد معرفتی بحث‌های دینی، شبهات و اشکالات بسیاری متوجه منابع اصیل معرفت دینی، یعنی کتاب و سنت شد. به واسطه جریان گرفتن هویت شیعی در انقلاب اسلامی ایران، فراتراز وجهه عام گسترش معرفت در عصر حاضر، جهات مذهبی و اختلاف نظر گروه‌ها و نحله‌های دیگر نسبت به امامیه نیز مزید بر علت در پیدایی و ترویج، بلکه تولید شبهات و اشکالات نسبت به حدیث امامیه شد. این همه زمینه‌ساز رویکردی محوری در شبهه‌شناسی و پاسخ‌گویی به شبهات در میان امامیه گردید. اختصاص مراکز ویژه دانشی در حوزه علمیه برای شناسایی شبهات و اشکالات و تفکیک و تمییز آن به نسبت حوزه‌های دانشی درگیر و تربیت دانش‌آموختگان صاحب اختصاص در شناسایی و علاج شبهات را می‌توان نوعی تحول دانشی دانست که به دنبال نیاز عصری در زمینه حدیث پژوهی‌های امامیه پدیدار گردید. افزون بر مراکز شبهه‌شناسی، مقالات حدیثی فراوانی ناظر به پاسخ‌گویی به شبهات حدیثی منتشر شده است که شمار آن فراتراز چند صد مقاله است.

۱۲-۱. پایان‌نامه‌های حدیثی

از ویژگی‌های دانش‌اندوزی در حوزه علمیه - که به جد نمودی معاصر و نوپیدا در سده اخیر محسوب می‌گردد - انتظام بخشی به فرایند آموزش در قالب ارزشیابی‌های شفاهی و کتبی، نسبت به یادگیری و توانمندسازی دانش‌آموختگان در مقام سامان دادن به مباحث علمی است که در قالب پایان‌نامه‌نویسی نمود و بروز یافت. ارزشیابی‌ها و مصاحبه‌های دانشی اگرچه با آمدن آیه الله بروجردی به قم قوت گرفت و طلاب ملزم به شرکت در ارزشیابی‌ها گردیدند، اما پایان‌نامه‌نویسی پدیده‌ای است که با شکل‌گیری انقلاب اسلامی و به دنبال اصلاحات پدید آمده پس از انقلاب و نظام‌سازی در حوزه علمیه نمودار گردید.

شکل‌گیری ساختار اندیشه‌ای روشن در حوزه علمیه قم، سبب‌ساز تفکیک و تمییز زمینه‌های مختلف دانشی گردید. به تبع رده‌بندی معارف دانشی، برنامه ریزی برای تخصصی‌سازی آموزش شکل گرفت. شناسایی اساتید توانمند برای هدایت طلاب و دانش‌پژوهان و تعیین حوزه تخصص و دانش استاد، زمینه‌ساز جهت‌دهی دانش‌آموختگان

به سوی آموزش‌های تکمیلی نوین چون پایان‌نامه‌نویسی گردید. علوم و معارف حدیث در این میان یکی از محوری‌ترین و پرمخاطب‌ترین حوزه‌های تخصصی پایان‌نامه‌نویسی است. پایان‌نامه‌نویسی در علوم و معارف حدیثی منحصر در نگارش‌های سطوح علمی حوزوی نمانده و بخش قابل توجهی از پایان‌نامه‌های دانشگاهی را نیز به خود اختصاص داده است.

۱-۱۳. کارهای ترویجی

بازتاب و انعکاس محتوای دانشی تولید شده در سده‌های پیشین عادتاً و عمدتاً منصرف به نگارش و تدریس بوده که هر دو گرفتار محدودیت‌های ویژه بوده‌اند؛ چنان‌که صعوبت استنساخ و انتشار کتاب و کاستی‌های فضای درس و نبود امکانات فراگیر برای انتقال مطالب استاد، محدودیت جدی در مسیر انتقال دانش پدید می‌آورد؛ اما امروزه و در امتداد تحولات سده اخیر حوزه علمیه، با بهره‌گیری حداکثری از امکانات، افزون بر رفع کاستی‌های کتابت و تدریس از شیوه‌های نوین برای ترویج اندیشه امامیه بهره می‌گیرد.

سطح‌بندی معارف و مفاهیم دینی برای گروه‌های مختلف به عنوان جامعه مخاطب و انتشار متناسب مفاهیم، تربیت طلاب به منظور پاسخ‌گویی متناسب با نیاز سطوح مختلف جامعه مخاطب، به کارگیری ابزارهای فرهنگی نوین در انتقال معارف و مفاهیم، همه از نمودهای بهره‌گیری از امکانات نرم‌افزاری و سخت‌افزاری معاصر برای ترویج اندیشه دینی است.

در علوم و معارف حدیث - که از محورهای دانشی پایه معارف اسلامی و موضوع اهتمام جدی حوزه علمیه است - نیز این حقیقت نمود و بروز جدی یافته است. انتقال معارف حدیثی از پایین‌ترین سطح آن‌که نگارش‌های ترویجی در قالب‌های مختلف داستان‌نویسی، تطبیق و کاربردی‌سازی مفاهیم متناسب با نیازهای مخاطب عصری و بسیاری نمودهای متنوع عصری است آغاز می‌گردد؛ اما بدان محدود نمی‌ماند. تلاش‌های ترویجی علوم و معارف حدیث در دوره معاصر قالب‌ها و اشکال نوین ویژه‌ای در سطوح عالی دانشی را نیز به خود اختصاص داده است. برگزاری نشست‌های تخصصی با هدف انتقال موردی معارف، کرسی‌های نقد و نظر میانه مثبتین و نافعین قاعده یا معرفتی، تولیدات متعدد و متنوع رسانه‌ای، دوره‌های کوتاه مدت آموزشی و... نمودهای تلاش ترویجی در حوزه انتقال دانش و اندیشه حدیثی امامیه در دوران معاصر است.

۱-۱۴. استفاده از ابزارهای نوین

سال‌های پایانی سده اخیر با حرکت شگرف و تحولات بسیار سریع توانمندسازی بشر به

ابزارهای الکترونیک همراه است که تحولات عظیمی را در جوانب مختلف حیات انسان معاصر پدیدار ساخته است.

حوزه علمیه را می‌توان به جد از پیشگامان بهره‌گیری از فن‌آوری‌های نوین برای به روزرسانی منابع معرفت دینی و واکاوی معارف آموزه‌های اسلام و انتقال معارف دانست؛ چنان‌که در فاصله زمانی اندک عمده منابع اصیل دین و منابع پیرامونی در قالب برنامه‌های الکترونیک سامان یافته و عرضه گردید. علوم و معارف حدیث در این میانه سهم جدی‌تری را به خود اختصاص داده است؛ چرا که افزون بر ضرورت‌های عام - که تمامی عرصه‌های دانش اسلامی در آن مشترک‌اند - سامان یافتگی عرصه‌های آموزشی و پژوهشی و فراوانی فارغ‌التحصیلان متخصص و تنوع عرصه‌های پژوهشی نیاز جدی‌تری را در عرصه الکترونیک‌سازی نمودار می‌ساخت. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور، پیشگام برنامه‌های حدیثی حوزه و زمینه‌ساز ترویج و تبلیغ معارف حدیثی به طلاب و دیگر مخاطبان است.

شکل‌گیری برنامه‌های الکترونیک متعدد و متنوعی بالغ بر سی عنوان برنامه تخصصی حدیث و علوم حدیث، پیشتازی در آموزش‌های برخط و ارتباط‌گیری با عالمان بلاد و نحله‌ها و گروه‌های اندیشه‌ای از مذاهب گوناگون اسلامی، در قالب ارتباط برخط، ارائه محصولات دانشی و پژوهشی در قالب صفحات برخط - که امکان دسترسی برای طیف گسترده‌ای از مخاطبان جهانی را فراهم می‌کند - و... همه نمودهایی از تقدم عرصه علوم و معارف حدیث در بهره‌گیری از ابزارهای نوین در حفظ و نشر معارف اهل بیت علیهم‌السلام است.

۱-۱۵. کارهای هنری

حدیث و هنر از دیرباز ارتباط و پیوستگی ویژه‌ای را در میان مسلمین و آثار اسلامی مانده به تصویر کشیده‌اند. بهره‌گیری از معارف حدیثی در معماری‌ها و خط نگاره‌های دوره‌های مختلف اسلامی، در تمامی بلاد مسلمان‌نشین و انتقال آن به شهرهای غیرمسلمان نمودی جدی از نفوذ و اثرگذاری فرهنگ دینی و تمدن اسلامی بوده و هست. اثرپذیری شعر مسلمانان از معارف حدیثی، بلکه اهتمام و تعمد شاعران مسلمان در انعکاس معارف حدیث نیز از دیگر نمودهای پیوستگی حدیث و هنر در میان مسلمانان است. این پیوستگی تابع عوامل و زمینه‌های بسیاری - که در دوران معاصر پدیدار شده - از فراوانی جدی‌تری برخوردار شده و روندی همراه با توسعه و گسترش را پی گرفته است.

آنچه دوران معاصر را متفاوت از دوره‌های پیشین می‌کند، ورود معرفت‌شناسانه عالمان و

اندیشمندان معارف حدیثی به عرصه هنر است. بازشناسی زیرساخت‌های اندیشه‌ای هنر دینی، نسبت‌سنجی معرفت‌شناسانه هنر و دین بر پایه معارف حدیث، واکاوی جلوه‌های هنری گزاره‌های دینی عرصه‌های نوظهوری است که پژوهندگان معاصر را به خود جلب نموده و آثار درخوری را رقم زده است.

۱-۱۶. مستشرقان

شرق‌شناسی عنوان عامی است که غربیان برنحله‌ای از پژوهش‌های تخصصی یافته به اندیشه و فرهنگ غیرنهاده‌اند؛ پژوهش‌هایی که دنیا را از زاویه دید غربیان به تصویر می‌کشد. گوشه‌ای از این پژوهش‌ها به اندیشه اسلامی و در پی آن، به حدیث اسلامی معطوف است. حدیث پژوهی غربیان حساسیت ویژه‌ای را در میان مسلمانان برانگیخته و جریان پژوهشی ویژه‌ای را به منظور واکاوی و نقد رویکردهای ایشان پدید آورده است. تا پیش از انقلاب اسلامی ایران، بیشتر مستشرقان با میراث حدیثی شیعه آشنا نبودند و تنها به واکاوی میراث حدیثی اهل سنت می‌پرداختند. وقوع انقلاب اسلامی آنان را با میراث جدیدی آشنا کرد که پایه‌گذار انقلابی بزرگ بود. از این رو نگاشته‌های مستشرقان نسبت به حدیث شیعه و معارف شیعی به شدت گسترش یافت.^۱

عالمان و اندیشمندان امامیه نیز در سده اخیر از آسیب‌های این جریان غافل نمانده و در مسیر شناخت و احاطه بر این جریان اندیشه‌ای گام‌های ویژه‌ای برداشته‌اند.

شناسایی روش‌ها و الگوهای مطالعاتی شرق‌شناسان، واکاوی کاستی‌های پژوهشی ایشان، صحت‌سنجی نتایج دانشی منتسب به حدیث اسلامی از سوی شرق‌شناسان و پاسخ‌گویی به شبهات آنان دغدغه‌ای است که کارهای دانشی امامیه در سده اخیر حوزه را به خود فراخوانده است.

در سده اخیر تلاش‌های امامیه را می‌توان تلاش‌هایی متمایز از مواجهه عمومی مسلمانان با شرق‌شناسان ارزیابی نمود؛ چرا که در بسیاری از رودررویی‌های مسلمانان با اندیشه شرق‌شناسی جانب انکار و تخطئه جانب اولی مواجهه بوده و هست؛ امری که تا مرز نادیده‌انگاری اشکالات و

۱. پیدایی رویکردی نوین به اسلام پژوهی بر پایه حدیث امامیه منحصر در ارائه مقالات و نگاشته‌ها و مکتوبات نمانده و برخی اندیشمندان معاصر در حرکت استشرق، برای حضور در همایش‌ها علمی و اندیشه‌ای درباره حدیث امامیه و بازدید از مراکز حدیث پژوهی در حوزه علمیه قم پژوهش تلاش و اهتمام ورزیده‌اند. حضور مایکل کوک در کنگره بزرگداشت کلینی و ارائه مقاله در این کنگره از مصادیق آن است.

یا انکار عامدانه برای کوتاه کردن دست آویز آنان مشهود است؛ حال آن که رویکرد امامیه در مطالعه آثار خاورشناسان رویکردی آزاداندیشانه بوده است. عالمان امامی از ره آورد بازخوانی حدیث اسلامی توسط غیرمعتقدان بدان به دنبال یافتن خلل‌ها و کاستی‌ها رفته‌اند تا برای جبران نقایص و آسیب‌های وارد شده بر حدیث تمهید و تدارک کنند. افزون بر آن، عالمان امامیه در سده اخیر تلاش کرده‌اند تا ابزارهای و شیوه‌های خاورشناسان را نیز ارزشیابی و اعتبارسنجی نموده و از آن در ارتقای مباحث دانشی حدیث بهره‌گیرند؛ نموده‌ها و نمونه‌هایی که نشان از پویایی علوم و معارف حدیث در میان امامیه دارد.^۱

۱-۱۷. ترجمه به زبان‌های دیگر

انقلاب اسلامی ایران که نقطه عطفی در سده اخیر حوزه محسوب می‌گردد، زمینه‌ساز به عرصه رسیدن قابلیت‌ها و توانمندی‌های بسیار است. یکی از این عرصه‌ها پویایی حوزه و حرکت فرامرزی در زمینه آموزش و پژوهش بود. پذیرش طلاب بلاد و کشورهای مختلف در حوزه علمیه قم زمینه‌پیدایی نیاز گسترده به علوم و معارف اسلامی در میان بلاد و اهل زبان‌های مختلف شد. بخشی زیادی از مطالبات مردمان سرزمین‌های دور و نزدیک نسبت به بازگردان معارف اصیل اسلام به زبان‌های دیگر انعکاس یافت و همت اهتمام متولیان امر را برای تدارک این نیاز برانگیخت.

در میانه نیازسنجی‌ها، اشتیاق و اقبال به علوم و معارف حدیث جایگاه ویژه و ممتازی یافت. از همین روی مراکز، نهادها و سازمان‌های گوناگون دست به کار ترجمه آثار حدیثی امامیه به زبان‌های مختلف شدند. حضور طلاب اهل زبان و به کارگیری ایشان در کنار بهره‌گیری از ایشان برای رسیدن به مترجمان متبحر و صاحب فن، جریان ترجمه علوم و معارف حدیثی را در قامت مجاهده‌ای گسترده در دوران معاصر نمودار ساخت؛ چنان که در بازه زمانی کوتاهی حجم بسیاری از آثار حدیثی امامیه به بسیاری از زبان‌های زنده دنیا

۱. روند روبه افزایشی از این دست نگارش‌ها در این دوره پدید آمده و در حرکت است. از اولین تلاش‌های شخصیت‌های برجسته چون مرحوم علامه شعرانی تا تک‌نگارش‌های ناظر به تلاش یک اندیشمند مانند: نگاشته‌های عمار ابورغیف در قبال فرضیه‌های کارل پوتر و پایان‌نامه‌هایی چون اتان کلبرگ و حدیث امامیه نوشته سید مصطفی مطهری و مقالات بی‌شماری که گلدزیهر و آرای او نسبت به حدیث اسلامی همچنین شناخت و رویکرد و مبانی وی در خوانش حدیث اسلامی و تلاش‌های هارالد موتسکی و دیگر شرق‌شناسان را مورد نقادی قرار داده‌اند و... این همه غیر از مباحث ضمنی است که در خلال بحث‌های دیگر، چون تاریخ حدیث، منطق و روش فهم حدیث، ویژگی‌های حدیث اسلامی، مبانی شناخت حدیث و... دیدگاه‌های شرق‌شناسان طرح و نقد شده است.

ترجمه شد و در بلاد و کشورهای مختلف به انتشار رسید. این جریان به تلاش‌های حوزه قم و مراکز پیرامون آن محدود نمانده و بر عالمان بسیاری از سرزمین‌های دیگر نیز اثر گذاشت و مشوق ایشان برای تلاش بیشتر در انتقال معارف حدیثی امامیه گردید. اکنون نام و نشان صدها اثر حدیثی که به افزون بر بیست زبان ترجمه شده، در اختیار است.

۱-۱۸. ترجمه از زبان‌های دیگر

در کنار ترجمه معارف حدیثی امامیه و به منظور انتقال دانش به اهل زبان، توجه به آثار شکل‌گرفته درباره حدیث امامیه نیز پدید آمد. در ضمن آثار خاورشناسان یا عالمان شیعی اهل دیگر زبان‌ها احیاناً نگاهی به درخوری یافت می‌شد که ارزش برگردان به زبان‌های پایه معرفت دینی، یعنی عربی و فارسی را دارا بود. ارزشمندی را البته باید طیفی فراتر از مطالب صحیح در نظر گرفت؛ چراکه گاه همه‌گیری یک اشکال شایستگی ترجمه را ایجاب می‌کند تا قرار گرفتن در بوته نقد عالمان تراز بتوان بر آن فایق آمد. همین امر زمینه شکل‌گیری روند ترجمه معکوس را نیز پدید آورد که البته کم‌رنگ‌تر از ترجمه به زبان‌های دیگر بروز و ظهور یافته است.

گونه‌شناسی رویکردها به حدیث در حوزه علمیه قم در سده اخیر^۱

سید مجتبی مجاهدیان*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۵

چکیده

بررسی اهتمام به حدیث در جهان اسلام، ما را با دورویکرد کلی تقابلی و تعاملی، از سوی مخالفان و موافقان حدیث آشنا می‌کند. این پژوهش توصیفی - تحلیلی، برای این است که رویکردهای مختلف به حدیث را در حوزه علمیه قم، مشخصاً در سده اخیر، احصا، برشماری و تحلیل نماید. در رویکرد تعاملی - با سه گرایش افراطی، تقریپی و اعتدالی - گونه‌ها و نمونه‌های متنوع در هر یک، شناسایی و تحلیل می‌شوند. در گرایش اعتدالی، ضمن دو نگره تعامل متعادل و هوشمندانه «قرآن‌محوری و حدیث‌مداری» و «دوگانه محوری» که اولی بر جامعیت قرآن و دومی بر اصالت و استقلال حدیث در جنب قرآن تأکید دارد، نقش‌های تقریری و تبیینی و به ویژه نوگستری سنت مورد تأمل است. این نوشتار مدعی است، جریان رو به رشد شکوفایی روشمند حدیث از یک/ دو دهه گذشته به این سوی، ریشه در نگاه اخیر دارد. در رویکرد تعاملی حداکثری، جریان‌ها و خرده‌جریان‌هایی که به نحو افراطی یا به جذب حداکثری از حدیث می‌اندیشند، مورد تحلیل قرار می‌گیرند؛ یعنی فرهنگستان علوم اسلامی، دغدغه‌مندان احیای نهج البلاغه، گروه باطنی - عرفانی متساهل، نص‌گرایان معاصر، نونص‌گرایان تفکیکی و مدعیان طب اسلامی. جریان قرآن‌بسندگان در تفسیر یا خرده‌جریان‌های عرضه به قرآن، با فصل مشترک نقد حیثیت استقلالی حدیث و عرضه آن بر قرآن، در تعاملی حداقلی، به نقد اسلام حدیث‌محور گرایش دارند. نیز خرده‌جریان بازخوانی حدیث و گفتگوی انتقادی با آن، و جریان روشن‌فکری دینی با اهتمام در فروگاهی نقش سنت، در تعامل تقریپی و انقادی با حدیث به سر می‌برند. و بالاخره در

۱. به مناسبت یک صدومین سال تأسیس حوزه علمیه قم.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث قم، و مدرس دانشگاه. mojahedian@gmail.com

رویکرد تقابلی، مواجهه شکاکانه قرآن‌بسندگان مخالف حدیث مورد تحلیل قرار می‌گیرد که در حاشیه حوزه‌اند، نه در متن آن.
کلیدواژه‌ها: حدیث، سنت، رویکرد به حدیث، تعامل و تقابل با حدیث، رویکرد هوشمندانه به حدیث، حوزه علمیه قم.

۱. طرح مسئله

اگر برای فهم دین از منبع دیگری به جز «قرآن» در بین اغلب مسلمانان سخن به میان آید، حتماً حرف به «حدیث» کشیده می‌شود. از همان ابتدا، جایگاه و اعتبار حدیث و اصطلاحاً «حجیت» آن در اندیشه همه مسلمانان یکسان نبوده و نیست. اصولاً گروه‌ها، فرقه‌ها، طیف‌ها و جریان‌های دینی، فکری، فرهنگی و حتی سیاسی در فضا و جغرافیای اسلامی، محصول نوع نگاه و چگونگی نگرش و میزان ارتباط و نسبت هر یک از آن‌ها با قرآن و حدیث بوده است. حتی اگر خود نیز پدیده این رویکرد نباشند، اعتبار و جایگاه آن‌ها به نسبت کمی و کیفی، با این دو منبع، سنجیده می‌شود.

نتیجه بررسی رویکردهای کلی به حدیث در جهان اسلام، ما را با دو رویکرد تقابل و تعامل با حدیث، از سوی مخالفان و موافقان آن آشنا کرده است. اما آنچه پرسش اصلی پژوهش پیش‌روست، این‌که آیا در حوزه علمیه قم در سده اخیر، مشخصاً از سال ۱۳۰۱ شمسی و تجدید حیات حوزه توسط حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی رحمته‌الله، نیز همین دو رویکرد کلی تاریخی به حدیث جریان دارد، یا یک رویکرد واحد و یا رویکردهای متعدد در جریان است؟ آیا ضمن بررسی مواجهه با حدیث در این حوزه، می‌توان گونه‌های محتمل متنوع و متعدد آن را مورد احصاء، برشماری و تحلیل قرار داد و نتیجه آن را تدوین نمود؟ لازم به ذکر است که مراد از «رویکرد» در این پژوهش توصیفی - تحلیلی گونه‌شناسانه، می‌تواند انواع: مواجهه، جهت‌گیری، موضع‌گیری، سوگیری، نگرش و گرایش، و راه و روش خاص ارتباط با هدف - که اینجا حدیث است - باشد.

۲. گونه‌های رویکرد به حدیث در حوزه معاصر قم

در بررسی انواع مواجهه با حدیث در حوزه علمیه قم در سده اخیر، با دو گونه رویکرد کلی موافقان و مخالفان حدیث مواجه می‌شویم. طبیعی است که به نسبت عمق و گستره و میزان تأثیرگذاری، تمرکز این پژوهش، بر رویکرد غالب و گرایش‌های ذیل آن قرار گیرد.

بنابراین، در این نوشتار، ماهیت معرفتی و اصول اندیشگی جریان‌های معاصر حوزه قم را - که در دورویکرد کلی تعاملی و تقابلی (به حد اعتدالی یا اکثری یا اقلی) با حدیث و سنت^۱ در ارتباط اند - مورد رصد و شناسایی قرار داده و طیف‌ها و نمایندگان هر یک، مجزا تبیین و تحلیل می‌شوند.

همچنین یادآور می‌شود که علاوه بر بیان نوع و گونه هر رویکرد و گرایش‌های ذیل آن، سیر تطور تاریخی بحث نیز در این بررسی محل امعان نظر است. همچنین، عمده‌ترین آسیب‌ها و نقدهای وارد بر هر جریان، به صورت گذرا مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۱-۲. رویکرد تعاملی (موافقان حدیث)

در ابتدا باید اذعان نمود که «تعامل» در اینجا می‌تواند ارتباط متقابل، تبادل و داد و ستد، هم‌کنشی، گفتگوی مستقیم، درک و جذب یکدیگر، کنار آمدن و همکاری نمودن معنا شود. با بررسی سیر تطور دانش حدیث در عصر حاضر، رویکردهای تعاملی چندی از سوی موافقان حدیث در حوزه علمیه قم قابل برشماری و ارزیابی است. البته جریان کلی موافقان حدیث، در دل خود، حاوی حداقل سه گرایش اعتدالی، حداکثری و حداقلی است که هر یک جریان‌ها یا خرده‌جریان‌هایی را در درون خود مدیریت می‌کند که عبارت‌اند از:

۱-۱-۲. رابطه هوشمندانه با حدیث (تعامل اعتدالی)

گرایش اعتدالی یا رویکرد تعامل متعادل و عالمانه و هوشمندانه با حدیث، دیدگاه غالب جامعه علمی - دینی در جهان شیعی معاصر، به ویژه در حوزه علمیه قم است؛ یعنی قاطبه علمای حوزه‌های علمیه همین نگاه را در مواجهه با دومین منبع اصیل دین دارند. این رویکرد کلی معتقد است که سنت در پرتویا در جنب قرآن، به عنوان مهم‌ترین گزاره دینی، در حیطه هدایت فردی و اجتماعی بشر دخیل است و با سرنوشت انسان ارتباط دارد. البته دو نگره در این گرایش اعتدالی قابل شناسایی و تفصیل است:

۱-۱-۱-۲. «اصالت حدیث» در جنب اصالت قرآن (نگره مشهور)

اصالت قرآن و حدیث و حجیت توأمان هر دو، نظریه مشهور فریقین است که علمای حوزه‌های علمیه شیعه و از جمله قم، از آن مستثنا نیست. شاید مهم‌ترین برهان بر این ادعا

۱. البته بین سنت و حدیث، تفاوت است؛ سنت، صادره بی‌واسطه معصوم علیه السلام است، اما حدیث گزارش از سنت است و چون واسطه در نقل دارد، حجثش به وثوق مخبرین است.

– که مشهور مسلمانان، به قرآن و سنت به عنوان دو منبع مستقل می‌نگرند – بر شمردن سنت در کنار قرآن به عنوان دومین منبع و مدرک استنباط احکام در کتب فقه و اصول عامه و خاصه باشد.^۱

اعتقاد به دوگانه محوری قرآن و حدیث، بر این دلیل استوار است که کلام الله مجید وحی قرآنی است و حدیث نیز وحی بیانی.^۲ پس هر دو در کنار هم، اصالت و حجیت دارند. علاوه بر این، از دیدگاه علمای امامیه، مهم‌ترین مستند اصالت و حجیت کتاب و سنت، حدیث متواتر ثقلین است.

در نظریه دوگانه محوری، سنت به عنوان منبعی مستقل در عرض قرآن قرار دارد؛ اما در تعامل و ترابط مدام با آن. طبق این نظریه، روابط و تعاملی وثیق میان قرآن و حدیث برقرار است. این نشان می‌دهد که قرآن بی‌نیاز از سنت نیست؛ از جمله در مواردی قرآن مجمل و حدیث مبین است، قرآن مطلق و حدیث مقید است و قرآن مفسر و حدیث مفسر است.^۳ به عبارت دیگر، سنت می‌تواند هم نقش تقریری، هم نقش تبیینی و هم نقش نوگستری داشته باشد؛ یعنی افق‌های نوینی را پیش روی ما بنمایاند. این قسم سوم (نوگستری)، جنبه استقلالی سنت را می‌رساند که وجه تمایز آن با نظریه علامه طباطبایی (در نگره بعدی) است. بر اساس نظریه دوگانه محوری، ضرورت ندارد که قرآن حاوی و جامع همه علوم باشد، بلکه با توجه به نقش نوگستری، سنت متکفل بخشی از آموزه‌ها و معارف دینی است.^۴

مستند به شواهد متعدد، امام سید روح‌الله موسوی خمینی (۱۲۸۱ – ۱۳۶۸ ش) بر نظریه اصالت عترت (ثقل کبیر) در جنب اصالت قرآن (ثقل اکبر) است؛ از جمله آنجا که به حدیث ثقلین اشاره کرده، از مهجور بودن از حقایق مقام والای «ثقل اکبر» و «ثقل کبیر» که از هر چیز اکبر است، جز ثقل اکبر که اکبر مطلق است،^۵ گله می‌کند و ضمن تفسیر بخش مهم آن، بر همپایگی ثقلین تأکید می‌ورزد:

۱. رابطه متقابل کتاب و سنت، ص ۲۷۹.

۲. رک: «وحی قرآنی و وحی بیانی»، ص ۴۹ – ۶۲.

۳. درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر، ص ۱۵۰.

۴. رابطه متقابل کتاب و سنت، ص ۲۸۷ – ۳۳۲.

۵. وصیت‌نامه سیاسی الهی امام خمینی علیه السلام، ص ۷. همین نگاه و نظرا قرآن‌شناس معاصر علامه سیدعلی کمالی دزفولی (۱۲۹۰ – ۱۳۸۳ ش) نیز دارد؛ چنان‌که حتی در نام‌گذاری دواثر مهمش نمود آن را می‌بینیم: «قرآن ثقل اکبر» و «عترت ثقل کبیر».

لَنْ يُفْتَرِقَا حَتَّىٰ يَرِدَا عَلَى الْحَوْضِ اشاره باشد بر این که ... مهجوریت هر یک مهجوریت دیگری است.^۱

آنگاه افتخار خود را بر پیگیری توأمان «مقاصد قرآن و سنت»^۲ برمی شمارد. امام در تفسیر سوره حمد به جنبه تبیینی و تفسیری سنت در قبال کتاب تصریح کرده، می فرماید:

ما یک صوتی، یک پرده‌ای از پرده‌های کتاب خدا را می فهمیم، و باقی اش محتاج به تفسیر اهل عصمت است، که معلّم به تعلیمات رسول الله بوده‌اند.^۳

همچنین می توان مستند به این جمله کلیدی آیه الله سیدعلی حسینی خامنه‌ای (زاده ۱۳۱۸ش)، دیگر دانش آموخته حوزه علمیه قم، که: «با یک نظر، حدیث، مادر بسیاری از علوم اسلامی یا همه آن هاست»^۴ اشاره معظم له را به وجه منبعی حدیث و ناظر به نقش نوگستری و تولیدگری آن دانست.

قرآن پژوه معاصر آیه الله محمد هادی معرفت (۱۳۰۹-۱۳۸۵ش)، نیز همچون استادش، زعیم حوزه نجف اشرف، آیه الله العظمی خویی،^۵ بر نگره مشهور دوگانه محوری بر اساس حجیت و منبعیت کتاب و سنت باورمند است. وی نقش و جایگاه ویژه‌ای برای روایات قایل است؛ به حدی که التفسیر الاثری الجامع را به عنوان آخرین تلاش علمی خود - که برآورد می شود در شصت جلد تدوین گردد - با دستیاری جمعی از شاگردان، به نگارش درآورد. معرفت در مقدمه این تفسیر، تصریح می کند:

پیامبر ﷺ در کنار قرآن، منبع دیگری برای تبیین و تفسیر قرآن است.^۶

وی در همین مقدمه به اشاره، همه نقش های قابل تصور سنت را، برای روایات قطعی الصدور و یقین آور برمی شمارد؛ هر چند خود یکی از طرفداران شیوه تفسیر قرآن به قرآن است و از این حیث گاه با نظرات همدلانه خود با نگره قرآن محوری و سنت مداری علامه، هم داستان می شود.^۷ البته می توان از برخی شاگردان مشهور علامه نام برد که برخلاف انتظار

۱. وصیت نامه سیاسی الهی امام خمینی (ره)، ص ۷.

۲. همان.

۳. تفسیر سوره حمد، ص ۹۳.

۴. «پیام به مناسبت افتتاح مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث»، به نقل از وبگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیه الله سیدعلی خامنه‌ای.

۵. البیان فی تفسیر القرآن، ص ۳۹۷-۳۹۸.

۶. تفسیر اثری جامع، ج ۱، ص ۱۷۳.

۷. معرفت قرآنی، ج ۱، ص ۱۷۵.

از معتقدان به نظریه مشهورند؛ مانند آیه الله محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۱۳-۱۳۹۹ش)؛ آنجا که بر جامعیت دین بر دو پایه تقلین پای می‌فشارد، نه بر جامعیت قرآن به تنهایی.^۱

۲-۱-۱-۲. «حجیت حدیث» در پرتو اصالت قرآن (نگره علامه)

برخی از قرآن پژوهان، مکتب «تفسیر اجتهادی قرآن به قرآن» علامه سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش) قرآن شناس بزرگ معاصر را به نوعی ذیل جریان کلی قرآنیون، به ویژه رویکرد عرضه به قرآنی‌ها، تعریف می‌کنند. البته متذکر می‌شوند:

در تعیین این‌که وی به نظریه دوم (قرآن‌بستگی در تفسیر) قابل است و یا آن را نیز قبول ندارد و قابل به نظریه سوم [یعنی توقف نداشتن اعتبار تفسیر بر وجود روایات و استفاده حداکثری از قرآن در تفسیر] است، به تأمل و دقت نیاز دارد.^۲

اما مستند به عباراتی از المیزان و دیگر آثار علامه، دقیق‌ترین است که باید نظریه وی را «قرآن‌محوری و سنت‌مداری»^۳ دانست؛ یعنی اصالت قرآن و حجیت حدیث. این دقت علامه در تمایز میان اصالت و حجیت، به جایگاه طولی سنت در برابر قرآن در اندیشه وی بر می‌گردد. به عبارت دیگر، اگر چه علامه به ضرورت حضور منبع تبیینی سنت در سایه قرآن در بعضی حوزه‌ها، به ویژه احکام، اعتقاد دارد و اذعان به حجیت و کارسازی آن می‌کند، اما برخلاف نگره مشهور، از نظریه سنت نمی‌تواند به طور مستقل آبشخور استخراج آموزه‌های دینی باشد. در این نظریه بدیع، اگر چه قرآن و سنت در طول هم قرار دارند نه در عرض یکدیگر، و سنت در اساس حجیت و محتوا، و امداد قرآن است، اما سنت در نقش معلم، متولی آموزش متن محوری و بنیادین شناخت دین یعنی قرآن است.^۴

در ادامه تلاش علمی علامه، شاگرد وی مفسر شهیر حوزه، آیه الله عبدالله جوادی آملی (زاده ۱۳۱۲ش) نیز بر همین نظر است؛ البته با تقریر خاص خود.^۵ وی در ترسیم رابطه کتاب و سنت، با تأکید بر حجیت بالفعل، ذاتی و مستقل قرآن در تبیین خطوط کلی معارف دین،

۱. رک: تبیین مفهوم مدیریت اسلامی، ص ۱۳. البته آیه الله جوادی آملی نیز در کتاب شریعت در آینه معرفت، ص ۱۳ و برخی آثار دیگر، بر جامعیت قرآن بر دو پایه قرآن و سنت، تأکید می‌کند.

۲. رک: مکاتب تفسیری، ج ۲، ص ۱۳۳.

۳. رک: رابطه متقابل کتاب و سنت، ص ۲۴۲ و ۲۵۳.

۴. همان، ص ۲۵۴؛ نیز: درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر، ص ۱۵۲.

۵. رک: تحلیل دیدگاه آیه الله جوادی آملی و مقایسه آن با نگرش علامه طباطبایی در: رابطه متقابل کتاب و سنت، ص ۲۶۴.

و بی‌نیازی آن از غیر، ولو سنت، در تفسیر آیات، سنت معصوم را بر اساس حدیث متواتر تقلین همتای قرآن می‌داند که برای دست‌یابی به دین کامل، تمسک به هر دو لازم است؛ ولی چنین تفسیری (یعنی تفسیر سنت از قرآن) به مثابه ثقل اصغراست، در قبال ثقل اکبر که قرآن باشد. به عبارت دیگر، در اندیشه جوادی آملی قرآن و سنت در طول همدیگرند، نه در عرض هم. و اگر سخن از معیت آن دو با هم می‌رود، معیت به نحو ملازم و به نهج طولی است، نه عرضی.^۱

با این اشارات و تنبیهات، روشن می‌شود که نگره به نسبت تازه قرآن محوری و سنت مداری علامه، نظریه مقبول شماری از قرآن‌پژوهان و مفسران حوزه علمیه قم قرار گرفته، چنان که جریان تفسیری را در سایه «المیزان» و «تسنیم» در روزگار ما پدید آورده است.

۲-۱-۱-۳. سیر شکوفایی حدیث در عصر حاضر

گرایش اعتدالی در عرصه حدیث پژوهی، منشا برکاتی در حوزه علمیه معاصر قم، به ویژه در یک دو دهه اخیر، بوده و هست. اگر نگاهی به پیش‌تریندازیم تا عصر حاضر، عمده نگاه‌ها و نگرش‌ها به حدیث و ضرورت فعالیت در این عرصه، در چند مورد بسیط و ساده خلاصه می‌شد: تدوین احادیث به اشکال مختلف، ترجمه احادیث به زبان فارسی، شرح مختصر و ترتیبی بر کتاب‌های حدیثی، و شاید تخصصی‌ترین فعالیت، انتشار برخی آثار در حوزه رجال و درایه بود. با سپری شدن دوران رکود دانش‌های حدیثی در سده دوازده و سیزده، از سده چهارده هجری جنبشی در این عرصه رخ داد. این رونق و شکوفایی فعالیت‌های حدیث پژوهی را نباید بی‌تأثیر از جنبش بازگشت به قرآن در عصر حاضر و نیاز به حدیث در فهم آن؛ و نیز کثرت برخوردهای انتقادی با حدیث و نیاز به دفع شبهات و رفع تشکیک‌ها از ساخت آن؛ و بالاخره سرازیری مسائل علوم جدید به سوی اسلام، و ضرورت تبیین جایگاه و نقش حدیث در این میان دانست.^۲

مجید حوزه علمیه قم، آیه الله العظمی شیخ عبدالکریم حائری یزدی (۱۲۳۸-۱۳۱۵ ش) - که در بحث‌های اجتهادی، پرورش یافته مکتب سامرابی بود و اعتقادی به کسب اجازه اجتهاد نداشت و تنها از اجازه روایت او از محدث نوری یاد می‌شود^۳ - به طور معمول به

۱. تفسیر تسنیم، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۱.

۲. رک: «نشست ارزش و جایگاه تحقیقات و پژوهش‌های حدیثی دوره معاصر»، به نقل از خبرگزاری حوزه.

۳. «حائری، حاج شیخ عبدالکریم»، به نقل از وب‌گاه مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

اخبار آل‌البیت توجه داشت و حتی کتابی با عنوان «اربعین حدیث» نیز نگاشت.^۱ اما این چیزی فراتر و یا فروتر از جریان محتوم حوزه در عرصه تعامل با حدیث نبود تا این که زعیم حدیث پژوه قم آیه الله العظمی سیدحسین طباطبایی بروجردی (۱۲۵۴ - ۱۳۴۰ ش) علاوه بر عطف توجه اجتهادی به تفقیه^۲ (فقهی سازی محدثان قرون اولیه اسلامی) آثار حدیثی بی سابقه‌ای را در دوران خود پدید آورد که بیشتر بر استعداد شخصی ایشان متکی بود تا بر پایه یک جریان پایدار حدیثی. بروجردی علاوه بر تدوین «جامع احادیث الشیعه»، کتاب‌های «الکافی، الفقیه، تهذیب الاحکام، الاستبصار، الخصال، الرجال، الامالی و علل الشرایع» را تجرید و ترمیم نمود و اسانیدی بر آن‌ها ضمیمه کرد. این در حالی است که وی رهبری منهج و ثاقت صدوری فقهای قم را بر عهده داشت که برخلاف منهج غالب علمای حوزه نجف، متن محوری و قراین‌مداری سیره اعتبارسنجی حدیثی ایشان بود، نه سندمحوری و عملیات‌های رجالی.

در ادامه، دور رجالی برجسته از میان شاگردان آیه الله بروجردی سربرآورد که در امتداد حرکت وی، نگاه به حدیث را در حوزه قم قوت بخشید. آیه الله سیدموسی شبیری زنجانی (زاده ۱۳۰۶ ش) حاشیه‌های متنی و سندی بر «جامع احادیث الشیعه» استاد زد و در درس خارج فقه، علاوه بر مباحث رجالی، بردقت‌های متنی و دلالتی روایات نیز تکیه کرد.^۳ آیه الله جعفر سبحانی تبریزی (زاده ۱۳۰۸ ش) نیز از ابتدا رویکردی جامع به سنت و نگاهی عالمانه به حدیث پژوهی داشت. وی «کلیات فی علم الرجال» و «اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراية» («حدیث‌شناسی» به فارسی) را طبق طرح تحول در نظام آموزشی حوزه علمیه پس از پیروزی انقلاب اسلامی نوشت.

اما با پیروزی انقلاب اسلامی، رویکردی کاملاً جدید، جدی و جامع به حدیث و هندسه دانش‌های مغفول آن در فضای حوزه علمیه، بروز یافت. نتایج این رویکرد همه‌جانبه روشمند، بنیاد مراکز آموزشی و پژوهشی مستقلی چون «مؤسسه دارالحدیث» و توابع آن، از آیه الله محمد محمدی‌ری شهری (۱۳۲۵ - ۱۴۰۱ ش) بود. تخصصی شدن مطالعات حدیثی، بررسی عمیق و نقادانه تاریخ حدیث، نقد و پالایش روایات و منابع روایی، تدوین تنظیم‌های

۱. «حائری یزدی عبدالکریم»، ج ۱۲.

۲. رک: «پرداختن به علم تاریخ حدیث در رأس واجبات حوزه علمیه قرار دارد»، به نقل از خبرگزاری خبرآنلاین.

۳. «روش معظم له در تدریس و ویژگی‌های آن»، به نقل از وب‌گاه دفتر آیه الله شبیری زنجانی.

جدید از احادیث، تصحیح نسخ و احیای آثار حدیثی پیشینیان، رواج مسندنویسی، تدوین فهرست‌های حدیثی، تدوین معجم‌ها و فرهنگ‌های روایی، تهیه نرم‌افزارهای حدیثی، تصویب رشته‌های حدیثی در مراکز آموزشی حوزه و دانشگاه، ترجمه احادیث به زبان‌های مختلف، انتشار مجلات تخصصی و پژوهشی در حوزه هندسه علوم حدیث، تدوین پایان‌نامه‌های حدیثی، ... و نیز راهیابی به عوالم جدید حدیث پژوهی، از جمله آثار این رویکرد جامع بوده است.

۲-۱-۱-۴. تحقّق نوگستری؛ با رویابی به عوالم جدید حدیثی

چنان که به اشاره گذشت، یکی از نقش‌های اساسی سنت به عنوان منبع مستقل در کنار قرآن، به ویژه در دیدگاه مشهور، نوگستری است؛ یعنی راهیابی به عوالمی فراتر از تقریر و تبیین‌های معمول سنت به منظور تولید علم. در اینجا مراد از نوگستری، صلاحیت منبعی و معدنی سنت است برای پی‌زدن و اکتشاف آن تا دستیابی به مناکب^۱ (قلل یا معادن) و خبایا^۲ (ذخایر پنهانی) یا همان معارف و علوم نهفته در سنت معصوم ﷺ.

تحقّق نوگستری در عرصه سنت - که مبتنی بر رویابی به عوالم جدید حدیثی است - در تعامل آن با علوم بشری به ظهور می‌رسد. در شناسایی رویکردهای تعاملی حدیث با دانش‌های دیگر در چند دهه اخیر، حداقل به سه دسته و رویکرد مطالعاتی عمده در حوزه علمیه قم برمی‌خوریم:^۳

۲-۱-۲. پژوهش بسیط؛ با اسلامیزه کردن علوم (انطباق‌سازی)

رویکردی که بیان‌گر نسل اول تحقیقات در این زمینه است. پژوهش‌گران این وادی در فضای غلیان احساسات دینی - مذهبی - انقلابی، تلاش می‌نمودند به موازات پیشرفت‌های علوم، گزاره‌ها و نظریه‌های علمی را با آیات و روایات اسلامی منطبق سازند. این مطالعه بسیط اگرچه در دوره‌ای بسیار رونق یافت، اما با آسیب‌های چندی مواجه بوده است.

۱. اشاره به: ﴿فَانشُوا فِي مَنَاصِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهَا﴾ (سوره ملک، آیه ۱۵).

۲. اشاره به: «أَطْلُبُوا الرِّزْقَ فِي خَبَايَا الْأَرْضِ» (فقه القرآن، ج ۲، ص ۲۲).

۳. رک: «تعامل حدیث با دانش‌های بشری»، ص ۱۷ تا ۳۴. و نیز: «نشست تعامل حدیث و دانش‌های بشری»، به نقل از خبرگزاری حوزه.

۳-۱-۲. پژوهش متوسط؛ یا مطالعه تطبیقی - انتقادی (تناظر گزاره‌ها)

رویکردی به نسبت روشمند است که پیشرفته‌تر از شیوه نخست می‌نماید، و در آن تلاش می‌شود گزاره‌ها و نظریه‌های علوم به گزاره‌ها و اجزای ریز تبدیل شود و سپس تناظری یک به یک بین آن‌ها و روایات برقرار گردد تا بدین وسیله آن گزاره‌ها سنجیده، تأیید و یا نقد شوند. این رویکرد گرچه حد متوسطی از روح پژوهش را داراست و از آسیب‌های روش نخست مبرا است - چون از ابتدا به دنبال تأیید قطعی داده‌های علمی در متون دینی نیست - اما مهم‌ترین آسیب آن، این است که ما را از نگاه کلی و مجموعی به حدیث بازداشته و با گزاره‌های جدا و جزئی جایگزین می‌نماید^۱ که البته با یک پژوهش منتج به تولید علم فاصله دارد.

۴-۱-۲. پژوهش پیشرفته؛ یا نظریه‌پردازی در عرصه حدیث و تولید علم

رویکردی روشمند است که در پی تئوریزه کردن معارف حدیثی است؛ به این معنا که اصول و قوانین پایه انسان (واقعیت‌های انسان‌شناختی و هستی‌شناختی) و حقایق پنهان علمی در منابع و متون روایی را پس از جستجو، کشف و استخراج، صورت‌بندی نظری کرده و به اصطلاح تئوریزه می‌نماید. این رویکرد تعاملی حدیث را با دانش‌های دیگر، برخی از منظر عملیات پژوهشی و شیوه گفتگوی تعاملی «گفتگوی گام به گام مشارکتی»^۲ می‌نامند و برخی دیگر از منظر هدف و نتیجه عمیق آن «فهم پیشرفته متن [حدیث]»^۳ - در برابر «روش فهم عمومی متون دینی»^۴ - می‌خوانند. در این نوشتار، مراد از رهیابی به عوالم جدید حدیثی برای تحقق نوگستری و تولید علم دینی، همین رویکرد پژوهشی است؛ که با شواهد بسیار می‌توان امیدوار بود، در میان پژوهشگران حوزوی در حال گسترش روزافزون است.

۲-۱-۲. بازگشت حداکثری به حدیث (تعامل حداکثری)

با گذر از تعامل اعتدالی و رابطه هوشمندانه با حدیث، به تعامل حداکثری می‌رسیم. در نمونه‌خوانی این رویکرد به گونه‌های چندی برمی‌خوریم که معمولاً راه افراط را در تحقق

۱. برای مطالعه بیشتر در لزوم مطالعه مجموعی احادیث (خانواده حدیث) رک: روش فهم حدیث، ص ۱۲۶.

۲. رک: «تعامل حدیث با دانش‌های بشری»، ص ۱۷ تا ۳۴. و نیز: «نشست تعامل حدیث و دانش‌های بشری»، به نقل از خبرگزاری حوزه.

۳. «درآمدی بر روش‌شناسی فهم معارف روان‌شناختی از احادیث»، ص ۸۸ - ۱۰۹. نیز رک: «نسل دوم حدیث پژوهی؛ معنا، مبنا و روش»، ص ۶۴ تا ۸۶. و نیز رک: «روش فهم روان‌شناختی متون دینی (فرمد): بررسی تک متن»، ص ۶۷ - ۹۱.

۴. رک: روش فهم عمومی متون دینی با رویکرد روان‌شناختی، مقدمه.

تعامل در پیش گرفته‌اند. البته این گونه‌ها نیز از نظررتبی و شأن حوزوی و توان تأثیرگذاری، در یک قد و قامت نیستند. ضرورت بازگشت حداکثری به حدیث و سنت - فارغ از بحث استقلال منبعی یا هم‌عرضی آن با کتاب - و جذب حداکثری از آن، محوری‌ترین سخن در این نوع مواجهه است. در این مجال به مهم‌ترین گونه‌های این گرایش اشاره می‌شود:

۱-۲-۱-۲. جریان فرهنگستان علوم اسلامی قم

همزمان با نخستین سال‌های پیروزی انقلاب اسلامی، برخی از پژوهش‌گران حوزوی، با استناد به روایات و آیاتی چون ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^۱ معتقد شدند، همه علوم و معارف بشری اعم از انسانی، تجربی، عقلی و حتی علوم دقیقه را می‌توان با شروطی از قرآن و سنت (توأمان) استخراج نمود و عنوان علوم اسلامی و دینی به آن داد و هر پژوهشی غیر از این، در دایره علم دینی قرار ندارد؛ اگر چه حتی علم تفسیر قرآن باشد.

«فرهنگستان (آکادمی) علوم اسلامی قم» با رویکرد «جذب حداکثری از» ثقلین، رسماً در سال ۱۳۵۸ ش، توسط سیدمنیرالدین حسینی الهاشمی (۱۳۲۴-۱۳۷۹ ش) بنیان نهاده شد و پس از مرگ وی، به همت شاگردش سید محمد مهدی میرباقری (زاده ۱۳۴۰)، در حاشیه حوزه علمیه قم، به حیات خود ادامه داد. قرائت فرهنگستان علوم اسلامی از سنت، خصلتی فعال و رو به جلو دارد؛ چنان‌که خواهان تحقق سنت اسلامی در کالبد تمدنی جدید در عرض تمدن غرب است.^۲ از این رو، این جریان فکری - دینی، مدعی است برای مهندسی تحقق تمدن اسلامی، در زمینه نظریه‌پردازی و «تولید علم دینی» فعال است. اتکای به مبانی اساسی اسلام، مفروض همه تولیدات فکری این جریان بوده است. از این دید، نظریه فرهنگستان درباره استخراج علم دینی از منابع کتاب و سنت، دیدگاهی حداکثری به شمار می‌آید.

در دهه‌های اخیر، اگر چه عده‌ای به تولید علم دینی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی، اعتقاد و اشتیاق داشته و دارند، اما جریان فرهنگستان بی‌توجه به دیگر نگاه‌ها و نظرها،^۳ چند گام فراتر نهاده، معتقد است که علم اسلامی همه ساحت‌های علمی را بی‌استثنا شامل می‌شود. به تعبیر دیگر، سخن آنان تنها درباره ساینس / science (علم تجربی و علم انسانی) نیست، بلکه نالاج /

۱. سوره نحل، آیه ۸۹.

۲. روحانیت و تجدد، ص ۲۷۱.

۳. «فرهنگستان علوم اسلامی در ترازوی علم: اشاراتی به ظرفیت‌ها و نقاط ضعف فرهنگستان علوم اسلامی قم»، ص ۶۸.

knowledge یعنی علم به معنای عام کلمه را - که شامل همه معرفت‌های بشری از قبیل عرفان و فلسفه و ریاضیات و منطق و فیزیک و شیمی و اخترشناسی و... است - نیز در بر می‌گیرد.^۱ البته اینان مدعی فیزیک و یا شیمی اسلامی به نحو بالفعل نیستند، بلکه می‌گویند این علوم در دلِ تقلین مستورند و نیازمند شناسایی و استخراج و صورت‌بندی علمی‌اند و امیدوارند روزی چنین توفیقی رفیق پژوهش‌گران اسلامی شود!

این یک رویکرد جذاب حداکثری از کتاب و سنت توسط جریان فرهنگستان است. روی دیگر، این است که از نظرایشان، دو شرط تحقق علم دینی، «تحت ولایت الهی قرار گرفتن» (هستی‌شناسی) و «حجیت شرعی داشتن» (روش‌شناسی) است؛ مانند کاری که فقها در علم اصول می‌کنند و تکلیف خود را با حجیت روشن می‌نمایند. بر این مبنا، اهالی فرهنگستان به صراحت، علومی چون تفسیر قرآن یا عرفان و یا فلسفه اسلامی موجود را علوم دینی و اسلامی نمی‌دانند؛ زیرا از نظرایشان شرط لازم را برای دینی بودن ندارند و از ابتدا ارتباط و نسبت منطقی خود (حجت) را با آیات و روایات مشخص نکرده‌اند.^۲ لذا این جریان به جد معتقد است که هنوز «علم اسلامی» به معنای واقعی کلمه، نه تنها در علوم انسانی دانشگاهی، بلکه حتی در علوم حوزوی نیز تحقق نیافته و آنچه ما با آن مواجهیم، صرفاً «علوم مسلمین» است، نه «علوم اسلامی». بنابراین، فرهنگستان استخراج روش و متد تولید علم از منابع دینی را یکی از گام‌های اولی و ضروری در این وادی می‌داند؛ چنان که معتقد است عالم دینی باید تمام دستگاه‌های معرفتی (عقل، شهود، حس و...) را ذیل وحی و ولایت انبیا و اولیا تعریف کند، نه در عرض آن.^۳

این نگاه و توجه حداکثری از اعتقاد به جامعیت منابع و نیز کارآمدی دین، نشأت می‌گیرد؛ اما اگر جریانی ادعا کند که دین در روش اثبات همه گزاره‌های علمی (اعم از تجربی و ریاضی و...) نقش دارد و روش‌شناسی اثبات علوم، همه دینی هستند، باید بتواند این مسئله را هم نشان دهد و هم اثبات کند؛ کاری که فرهنگستان تاکنون بر آن توفیق نیافته است.^۴

۱. «دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی»، به نقل از وب‌گاه مدرسه فقاقت.

۲. همان.

۳. «بررسی جریان فرهنگستان علوم اسلامی قم»، به نقل از خبرگزاری دانشجویان ایران (خبرگزاری فارس).

۴. جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، ص ۲۰۱-۲۱۲.

۲-۱-۲. خرده جریان احیای نهج البلاغه (محمد دشتی)

یک دهه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، خرده جریانی سنت‌گرا و دارای گرایش حداکثری به حدیث، مشخصاً نهج البلاغه، توسط محمد دشتی (۱۳۳۰ - ۱۳۸۰ ش) تحت عنوان مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امیرالمومنین علیه السلام قم شکل گرفت. وی در بحث از قلمرو دین، دیدگاهی حداکثری اتخاذ نمود؛ دیدگاهی که ناظر به نقش و جایگاه جامع دین در پاسخ به سؤال و نیاز انسان مدرن است.

دشتی دل در گرو کلام علی علیه السلام داشت و از مهوریت نهج البلاغه و صاحب آن رنج می‌برد. احیای بیان و بنان مولی علیه السلام، به ویژه معارف نهج البلاغه، محور فعالیت پژوهشی او در حوزه شد. کافی است تنها فهرست آثار این پژوهش‌گرو مترجم فعال نهج البلاغه را با نگاه مورد اشاره از نظر گذرانند؛ و یا فهرست موضوعات مستخرج از نهج البلاغه او را دید که چگونه این شیعه شیفته علی علیه السلام برای تعیین و تبیین حدود و ثغور قلمرو دین و علوم دینی، موضوعات بسیار متعدد در انواع علوم اسلامی، انسانی و طبیعی را از دل کلام حضرت علیه السلام بیرون می‌کشد؛ موضوعاتی مانند: انتومولوژی (حشره‌شناسی)، اتنولوژی (قوم‌شناسی، نژادشناسی)، انترناسیونالیسم (جهان‌وطنی)، آگزستانسیالیسم (اصالت انتخاب)، آگوستانتاریسم (خودمحوری)، دپراتیزه (انحراف افکار عمومی)، نقد امورالیسم (نفی ضرورت اخلاق)، نفی الیتیسیم (خودبرترینی)، روان‌شناسی حیوانی، مرز امنیت اقتصادی، جامعه‌شناسی، ... در نهج البلاغه.^۱

اصرار دشتی بر تأییدیابی و انطباق‌سازی هرآنچه در علوم انسانی و تجربی مدرن به آن رسیده‌اند، با بخش‌های نهج البلاغه، نمونه‌ای از اسلامیزه کردن علوم را نشان می‌دهد. این دسته پژوهش‌ها جزو نسل اول تحقیقاتی است که در نسبت میان حدیث و علوم دیگر، در دهه اول و دوم انقلاب اسلامی ایران رواج یافت؛ پژوهش‌های بسیطی که به تدریج از تب و تاب افتاد و خاطره‌ای برای نسل پژوهش‌های عمیق‌تر حدیثی و دینی پس از خود شد.

۲-۱-۳. جریان باطنی - عرفانی

عرفان، از جریان‌های باطن‌گرا و دارای گرایش حداکثری به حدیث است. اگرچه در حوزه معاصر قم گرایشی آشکار به سمت نحله‌های دیگر باطنی مانند صوفیه یا اسماعیلیه سراغ

۱. رک: فهرست موضوعی نهج البلاغه در: ترجمه نهج البلاغه دشتی، ص ۵۳۵ - ۶۶۸. نیز کتاب‌های: «فرهنگ موضوعات کلی نهج البلاغه» و «موضوعات مسابقتی نهج البلاغه» از همین نویسنده.

نداریم، اما گرایش‌های رسمی عرفانی چندی، در آن به وضوح قابل مشاهده است. جریان غالب عرفان متأخر در حوزه‌های علمیه و از جمله قم، موسوم به سلسله «عرفای متشرع»^۱ یا «مکتب اخلاقی - عرفانی نجف»^۲ است که با جمع میان شریعت و طریقت، سلسله‌داران آن نیز به طور معمول از فقهای اصولی هستند. برگزاری دروس و مباحث متعدد عرفان نظری، نشر آثار متنوع عرفانی و سلوکی، برقراری محافل رسمی عرفان عملی و جلسات معرفتی مستمر خانگی، از جمله فعالیت‌های معمول این جریان در حوزه علمیه قم است. اگرچه جریان عرفان شیعی تا چند دهه پیش، از فرقه‌گرایی‌های مرسوم تصوف برحذر و از آن پیراسته بود و وجهه همتش به دور از ظواهر و سیره شبه‌درویشی، ناظر به وجوه حکمی و علمی عرفان و معرفت منبعت از مبانی ثقلین بود، اما به نظر می‌آید که رفته رفته در چند دهه اخیر، به ویژه از دهه هفتاد شمسی به این سو، برخی میراث‌داران و انشعابات این سلسله بزرگ و بعضی دیگر سلاسل عرفانی رقیب، به دام ظواهر و رقابت‌های فرقه‌ای افتاده‌اند.^۳ با نظر به آثاری که از برخی داعیه‌داران منتشر می‌شود، فاصله‌گیری معناداران‌ها را با مبانی قرآنی و روایی می‌توان مشاهده و بررسی کرد.

از اصول جریانات باطنی از جمله عرفان حوزوی، جذب حداکثری روایات است که نشان از تساهل آن‌ها در برخورد با متون و منابع روایی می‌دهد. از این منظر، رویکرد عرفانی شباهت زیادی به رویکرد اخباری در دستاویزی به غث و سمین منابع روایی و منقولات دارد. نتیجه این رویکرد، اعتماد بر برخی متون غریب^۴ یا تمرکز بر منابع حدیثی دست‌چندم، مانند «مِصْبَاحُ الشَّرِيعَةِ» است که حدیث‌پژوهان، پایین‌ترین رتبه را در اعتبارسنجی منابع روایی به آن می‌دهند.^۵ و یا در بیان بعضی مسائل عرفانی به روایاتی متوسل می‌شوند که ضعف سندی و محتوایی آن‌ها محرز است؛ مانند حدیث مجهول «خطبة البیان»^۶ که بزرگان

۱. «حوزه عرفانی؛ گرایش‌های عرفانی در حوزه‌های علمیه ایران معاصر»، ص ۸۹ - ۹۲.

۲. رک: مکتب اخلاقی عرفانی نجف اشرف، مقدمه.

۳. به عنوان مثال رک: رقابت دو تن از مدعیان جانشینی یکی از این طریقه‌ها در سال‌های اخیر، که از قضا هر دو برادر و مدعی جانشینی پدر بودند.

۴. رک: هزار و یک نکته، ص ۱۰۴؛ «در اخبار» [در ص ۳۶۰ نیز می‌نویسد: «در اخبار اهل عصمت»] وارد است که الممکن لم یشم رائحة الوجود (در یک نسخه خطی (ص ۳۹) که در جواب پنج سؤال عرفانی است.)

۵. رک: منطق فهم حدیث، ص ۲۸۰.

۶. نیز رک: هزار و یک کلمه، ج ۱، ص ۱۰۷، که حدیث مرسلی از امام صادق علیه السلام از عمر بن محمد سهروردی (صوفی سنی قرن ۷) صاحب عوارف المعارف، نقل می‌کند: «قال صاحب العوارف: قال الصادق علیه السلام ... وانا البعض و انت الكل».

قابل اند، اساسی ندارد^۱ تا منتسب به امیرالمومنین علیه السلام باشد و حتی علمایی آن را ساخته غلات و صوفیه می دانند.^۲ همچنین تأکید بر برخی ادعیه و مناجات های غیرمأثور،^۳ از دیگر نتایج آسیب زای جذب حداکثری است. فراوانی روایات در این رویکرد چنان است که بخشی از احادیث مندرج در کتاب های مهم عرفانی، در منابع معتبر و مشهور شیعی یافت نمی شود.^۴

از اصول دیگر این جماعت، دست یازی به تأویل های گاه بی ضابطه و برداشت های ذوقی از روایات است. عارفان باطن گرا به تهذیب نفس و تصفیه درون به منظور آمادگی برای کسب انوار الهی و کشف و شهود عرفانی و برداشت های ناب از منابع، بسیار عقیده مندند. با این نگاه، راه عبور و رهایی از ظواهر نصوص روایی را پیش پای خود می گشایند. ایشان بر این باورند که عقل توان ندارد بطن ثقلین را درک کند و باید راهی به لایه های عمیق و ناپیدای متن یافت. این علم تأویل است که بهره راسخان و اولیای دین و نیز علمای ربانی می شود.^۵ با این تفسیر از آیه ۷ آل عمران، ایشان شیوخ جریان خود را مصداق راسخان می پندارند که دستشان در تأویل کتاب و سنت باز است. دستور به اذکار و اوراد غیرمأثوری که در حکم مأثور معصوم فرض می شوند، و اطاعت محض سالک از آن، با این استدلال که «لا فرق بین کلام الأستاذ والإمام، بل لا معنی له أبداً، لأن کل ما یقولهُ الأستاذُ الواصل، ... هو عن الإمام» خود داستانی دیگر در فرقه های عرفانی دارد.

مجموعه این نگرش ها و گرایش های جریان عرفانی، زمینه نقدها^۶ و موضع گیری هایی را علیه آن ها، حتی از سوی مراجع عظام تقلید^۷ فراهم آورده که نمونه آن کم نیست و روزافزون هم هست.

۱. «لا اساس لها»؛ صراط النجاه فی اجوبه الاستفتانات، القسم الاول، ص ۴۷۱.

۲. بحار الأنوار، ج ۷، ص ۵۴.

۳. رک: دعای «دوازده امام» یا «دعای توسل خواجه نصیرالدین طوسی» که بندهای زیبایی دارد، اما کلام معصوم نیست.

۴. برای مثال در بررسی جامع الأسرار سید حیدر آملی، ۴۵ درصد از منابع احادیث این کتاب به دست نیامد. رک: «رویکرد حدیثی سید حیدر آملی در کتاب جامع الأسرار»، ص ۶۵ - ۹۶.

۵. حوزه ها و مکاتب حدیثی، ص ۵۸ - ۶۴.

۶. الشمس المنيرة، ص ۲۹.

۷. برای نمونه رک: کتاب «سیری در آثار علامه سید محمد حسین طهرانی».

۸. برای نمونه رک: برخورد آیه الله صافی گلپایگانی با آثار علامه سید محمد حسین حسینی طهرانی (ما سمعت ممن رأیت، ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۴).

به موازات جریان تأویل‌گرایی عرفانی در قم، برخی مؤسسات پژوهشی به نام احیای عرفان روایی و اهل‌بیتی، نیز دست به فعالیت زده‌اند. عمده رویکرد این دسته، نص‌گرایی در ضمن ضدیت با تأویل‌های عرفانی - فلسفی جریان غالب است؛ مانند «مؤسسه فرهنگی دارالعرفان» که آثاری در زمینه ترجمه و تفسیر قرآن، نهج البلاغه، صحیفه سجادیه، مفاتیح الجنان و... تولید و منتشر می‌کند.

۲-۱-۲-۴. جریان نص‌گرایی معاصر (به معنای عام)

از رویکردهای افراطی به حدیث در دهه‌های اخیر، دیدگاه نص‌گرایی معاصر، اخباری‌گری به معنای عام، نه گروه خاص تاریخی است که در جذب حداکثری حدیث می‌کوشند. یادآور می‌شود که مقصود از اخباری‌گری در جریان تاریخی، «زیاده‌گویی بر جایگاه حدیث و کوشش در کنار نهادن دیگر بنیان‌های معرفت، به ویژه قرآن و عقل»^۱ توسط گروهی از علمای غیراصولی بود که از قرن یازدهم هجری، در حوزه‌های شیعی رشد و گسترش یافت، اما در عصر وحید بهبهانی متوقف گردید و از عرصه علمی اخراج شد و از زمان شیخ مرتضی انصاری نیز تا مدت‌ها به محاق فراموشی رفت. این جریان تاریخی تنها منبع فقه و فهم دین را سنت می‌دانست؛ حجیت «عقل» را منکر بود و فهم «قرآن» را ویژه معصومان علیهم‌السلام می‌پنداشت و «اجماع» را نیز از اساس به منزله مستند اهل سنت به کنار می‌نهاد.^۲ پس طبیعی بود که با این بعض‌نگری و ارزیابی تنگ‌نظرانه، ناچار از گرایش حداکثری به حدیث به منظور جبران کمبودهای منبعی و مبنایی خود شود.

اما در دوران معاصر، سوای از جریان تفکیک به عنوان میراث دار رسمی جریان تاریخی نص‌گرا، علائم حیات یک جریان عام و فراگیر حدیث‌گرا، بروز یافته است. صدای پای بازگشت روح اخباری به حوزه‌های علمیه شنیده می‌شود.^۳ کسانی که اغلب از منظر اخبار با جهان پیرامون خویش تماس دارند و بر حسب مفاد روایات به تفسیر زندگی می‌پردازند.^۴ برخی از محققان با استناد به شواهدی، معتقدند که این سنتی‌های ناب، ادامه همان گروه تاریخی خاص هستند.^۵ اما به نظر می‌رسد که اخباری‌گری معاصر، فراتر از یک گروه خاص، جریان عام و فعلاً بی‌نام است که در سطحی گسترده تراز دایره فقها و محدثان و حوزه‌های

۱. منطق فهم حدیث، ص ۴۴۵.

۲. همان.

۳. روحانیت و تجدد، ص ۴۲۷.

۴. همان، ص ۲۷۰ - ۲۶۹.

۵. رک: «ادوار اخباری‌گری»، به نقل از وب‌گاه سلسبیل.

علمیه، بلکه در دامنه جامعه دینی شیعی در حال رشد و گسترش است؛ جریانی که چندان نظام مند نمی نماید و علی رغم نگاه افراطی و تمسک حداکثری به حدیث، به ظاهر چونان گذشتگان متعرض دیگر منابع معرفت دینی نیز نمی شود.

به عبارت دیگر، جریان جدید، اگر چه به اصالت حدیث اعتقاد دارد، اما سخنی از عدم حجیت ظواهر قرآن نمی زند؛ یعنی علی رغم پذیرش و جذب حداکثری روایات و قطعی الصدور دانستن همه احادیث، اعم از کتب اربعه تا منابع دست دوم و سوم و چندم، و بی توجهی به بررسی های سندی و درایی روایات (مانند اخباریان)^۱، اما این گونه نیست که چون آن جریان تاریخی، با استناد به روایاتی مانند «إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ حُوِّطَ بِهِ»^۲ قرآن را سراسر لغز و معما تلقی کند که غیر معصوم قادر به زدودن نقاب اسرار از چهره آن نباشد؛ و یا بر روایاتی که به نهی از تفسیر به رأی اشاره دارند، پای نمی فشرد تا مردم را از مراجعه مستقیم به قرآن بر حذر دارد.^۳ البته تقدم حدیث در مقام رجوع، نزد این طایفه چنان است که قابل مقایسه به ارجاعات اندک آن ها به قرآن نیست.

ناگفته نماند که نص گرایان معاصر نیز چون اخباریان تاریخی، گروهی هم وزن و متوازن نیستند که با مترو معیار دقیق و یکسانی محک بخورند، بلکه اخبارگرایی معاصر نیز مقول به تشکیک است. اصولاً این جریان، نظم و نظام و یا نام و نشان ثبت شده ای ندارد، بلکه بیشتر به نام اصولی، در جان حوزه های شیعی فعال است و بالتبع نیز اگر خود هم بدانند که چه می کند، بالطبع تمایلی نخواهد داشت تا از جماعت اخباریان شمرده شود؛ همان گونه که نونص گرایان نشان داری که گاه نشان می دهند استمرار همان سلسله تاریخی اند، نیز از این که آن ها را به «اخباری» و «اخباری گری» بشناسند، ابا دارند^۴ و رویکرد خود را نه «اخباری گرا»، بلکه «اخبارگرا» می خوانند.^۵

با این اشاره، جریان جدید اخبارگرایان معاصر را می توان به چند طیف تقسیم کرد: یک. طیفی از اینان را باید فقیهانی دانست که اصولی حرف می زنند، ولی اخباری فتوا می دهند! برخی در بازشماری ادوار تاریخی جریان اخباری گری، این دسته را دوره پنجم

۱. نقدی بر اخباری گری، ص ۲۱-۲۰.

۲. بحار الأنوار، ج ۴۶، ص ۳۴۹.

۳. رابطه متقابل کتاب و سنت، ص ۲۳۵.

۴. مکتب تفکیک، ص ۳۷۱.

۵. رک: مقاله قرآنی، مقدمه به قلم محمدرضا حکیمی.

همان جریان تاریخی می‌دانند؛ کسانی که هم مخالفت با عقل و اجماع و شهرت‌ها و... می‌کنند و هم هم‌زمان اصول فقه را می‌پذیرند^۱ و سال‌ها به مباحث اجتهادی مشغول‌اند، اما به گاه صدور نظر، فتاوی‌ای آن‌ها بیش از هر چیز متعبد به ظواهر منقولات است. سید محمود موسوی دهرسخی (۱۳۰۷ - ۱۳۸۹ش) نویسنده «مفتاح الکتب الاربعه» (۳۸ جلد) فقیه حدیث محورا باید از این دسته دانست. وی به طرح مباحث فقهی چالش برانگیزی، به ویژه در حوزه مسائل زنان،^۲ می‌پرداخت که مبتنی بر ظواهر و منطوق روایات و بی‌توجه به دلالات و عملیات حدیث پژوهی بود. همچنین می‌توان از یعسوب‌الدین رستگار جویباری (زاده ۱۳۱۹ش) نویسنده «تفسیر البصائر» (۶۰ جلد) نام برد که اهتمامی ویژه بر دفاع از تشیع دارد و سعی می‌کند با تعصب بر هویت مذهبی، «حقیقت وحدت بین شیعه و سنی»^۳ را برملا سازد؛ فقیه‌ای که «نقل‌گرایی حتی به هنگام مراجعه به قرآن بر تفکرش حاکم است و رگه‌های ظریفی، به ویژه از طریق شیوه تفسیر استادش حبیب‌الله گلپایگانی او را به فضای ذهنی نقل‌گرایان مشهد پیوند می‌دهد».^۴ فتاوی‌ی تعجب برانگیز وی در حرمت تحدید نسل به‌ای نحوکان، حرمت استفاده از برنامه‌های صدا و سیما و... با استناد به مطلق ظواهر اخبار و حتی روایات تاریخی، جالب توجه است؛ از جمله آنجا که در پاسخ به استفتایی در وجوب قمه زنی، منبع خود را نیز ذکر می‌کند:

ان التطبير [قمه زنی] جائز لفعال السیده زینب الكبرى في هودجها حين الاسارة وقديجيب
علينا من زمن هجوم الاعداء وسعي اجرائهم لهدم العلة المبقية للاسلام وهي
قضية كربلا.^۵

دو. طیف دیگر نقل‌گرایان معاصر، واعظان و مبلغان و نیز نویسندگان دینی - مذهبی ژورنالیستی هستند که «هر خبری را ببینند بالای منبر، در تلویزیون و... می‌گویند؛ نه اقتضائات زمان و مکان را لحاظ می‌کنند و نه اقتضائات عقل را می‌بینند، و نه این روایت [ها] را در یک نظام حلقوی و هرمی سایر نصوص دینی مورد فهم قرار می‌دهند! اصولاً

۱. «ادوار اخباری‌گری»، به نقل از وب‌گاه سلسبیل.

۲. رک: آرای دهرسخی در دو کتاب «النساء فی الاسلام» و «النساء فی اخبار الفریقین»؛ از جمله: نقصان عقل زن، فتوا بر حرمت آموزش زنان، عدم خروج و حبس زن در خانه.

۳. عنوان کتابی است که ضد وحدت شیعه و سنی نگاشت.

۴. روحانیت و تجدد، ص ۲۹۵.

۵. التطبير و الشعائر الحسينية فی فتاوی العلماء و مراجع الامه، ص ۳۱.

توان چنین کاری در آن‌ها وجود ندارد!.^۱ شاید بتوان گفت که یکی از اسباب و علل این رویه نصّ‌گرایی افراطی، به ویژه حدیث‌گرایی غیرانتقادی و اخباری‌گونه رو به رشد در اسلام شیعی معاصر، عقلانیت واکنشی و تدافعی نسبت به تبلیغات دینی سلفی است.^۲

در مجموع، با بازخوانی سه عملیات بزرگ اخباریان در تاریخ حدیث، که به جایگاه ویژه روایات، آسیب‌های جدی وارد آورد؛ یعنی: الف. «تقلید از حدیث» به جای تقلید از مجتهد که موجب حاکمیت سلاطین خشک و نگاه‌های تنگ بر فقه و مجموعه علوم دین شد. ب. «تقطیع حدیث» که موجب دوری آن از فرصت‌قرااین داخلی شد. ج. «تجمیع حدیث»؛ با رویکرد بی‌اعتنایی به تمحیص (تصفیه) آن که موجب برهم خوردن منطق اهل بیت علیهم‌السلام و در نتیجه تضعیف آن در هم‌آوردی با دیگر اندیشه‌ها شد. اگر بپذیریم که اصولیان متأخر تا حدودی مشکل تقلید از حدیث را در فقه مرتفع ساختند، اما نمی‌توان نادیده گرفت که رسوبات آسیب‌های تقطیع حدیث و تجمیع بی‌اعتنا به تمحیص آن و نیز مشکل تقلید از مطلق حدیث در فضای فراتراز فقه معاصر ما، مثل منبر و عظ و خطابه و فضای رسانه، تا حدود قابل توجه‌ای همچنان به جا و پابرجاست.^۳

۲-۱-۲-۵. جریان تفکیک (نوصّ‌گرایان تاریخی):

جریان مدرسه معارفی خراسان، مشهور به «مکتب تفکیک»،^۴ اگر چه در سده اخیر، توسط آقا میرزا مهدی اصفهانی (۱۳۰۳-۱۳۶۵ق) از مشهد سربرآورد، اما پیروان این مدرسه سنت‌گرا، ریشه آن را بسیار پیش‌تر از علمای اخباری قرن یازده می‌دانند؛ بلکه آن را به عنوان گفتمان رایج اصحاب ائمه و اعلام علمای شیعه در قرون اولیه جستجو می‌کنند.^۵ میرزا مهدی لبّ اصول فکری خود را در رسائل «مصباح الهدی» منعکس کرد که بر دو ویژگی استوار بود: «یکی تکیه فراوان بر روایات معصومین علیهم‌السلام و تلاش برای خالص‌سازی معارف دینی از هر آنچه سخن غیر معصوم است؛ و دیگری مخالفت شدید با حکمت و عرفان». ^۶ شاگردان

۱. «ادوار اخباری‌گری»، به نقل از وب‌گاه سلسبیل.

۲. «حدیث‌گرایی، اتوریته مذهبی و مشکل اسلام معاصر»، به نقل از وب‌گاه مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

۳. رک: «پرداختن به علم تاریخ حدیث در رأس واجبات حوزه علمیه قرار دارد»، به نقل از خبرگزاری خبرآنلاین.

۴. نامی که نخستین بار محمدرضا حکیمی در ضمن مقاله «مکتب تفکیک» در کیهان فرهنگی شماره ۱۲، سال

۱۳۷۱ش، براین جریان نهاد؛ سپس به کتابی به همین نام ارتقا یافت؛ رک: مکتب تفکیک، ص ۱۴-۱۵.

۵. رک: نظریه تفکیک یا روش فقها و علماء امامیه در فهم معارف حقه، ص ۸. و نیز: مکتب تفکیک، ص ۱۳۶ و ۱۴۳؛ نیز

الهیات الهی یا الهیات بشری، اثر دیگر محمدرضا حکیمی.

۶. «تاریخ تفکیک؛ مروری بر شکل‌گیری جریان تفکیک»، ص ۱۲۹.

میرزا منشأ پیدایش دیدگاه خاص معرفتی او را، به جریان تشریفش مرتبط دانسته، مدعی اند: «در این ملاقات حضوری حضرت علیه السلام با میرزا به طور شفاهی سخن گفته‌اند و فرموده‌اند: «طلب المعارف من غیر طریقنا اهل البیت علیهم السلام مساوق لاینکارنا»^۱.

حجیت ظواهر کتاب و سنت و نفی تأویل، از ویژگی‌های تبلیغی نظریه میرزا است؛ چنان که می‌گوید:

«اخذ به همه ظواهر کتاب و سنت و بدون هیچ‌گونه تأویل و توجیهی واجب است»^۲.

لذا او و پیروانش چون از اساس معارف بشری را با معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام در تغایر و تضاد می‌بینند، در جداسازی و تفکیک معارف الهی و حیانی (قرآن و سنت) از سایر مکاتب، حتی عرفان و فلسفه اسلامی مصطلح، سعی بلیغ می‌نمایند^۳ و مدعی اند «تفکیک»، همان «اسلام» ناب است، و توده مردم - که بر فطرت خود می‌تند - آنچه را که تفکیکیان می‌گویند، آنان نیز معتقدند؛ چنان که «اگر ترجمه فارسی از قرآن در دست داشته باشند، به هر چه در آن بخوانند ایمان دارند؛ بدون این که ذهنشان به سوی موضوعات تأویل بلغزد»^۴. با این اشاره، مشخص است که گرایش حداکثری این جریان ظاهرگرای ضد تأویل به معارف و حیانی، در عمل به حدیث محوری ایشان ختم شود؛ آن هم با دأب اصالة القبولی.

جذب حداکثری روایات در هاضمه عقیدتی، پروژه در دست اجرای تفکیکیان است؛ یعنی کلام منهای فلسفه و به علاوه - بلکه متخذ از - کلام اهل بیت علیهم السلام. بهره‌وری اخباری‌گونه از احادیث و ساختن منظومه‌ای اعتقادی بر آن اساس و بدون توجه به نقد اخبار و نیز بی‌توجه به این که خود آنان هم در مقام تفسیر احادیث اهل بیت علیهم السلام ناگزیر از انتخاب و تفسیر مشابه تفسیرهای دیگران اند، و این که آنان نیز گاه خود گرفتار تأویل و آمیختگی عقاید کلامی و فلسفی با احادیث اهل بیت علیهم السلام می‌شوند،^۵ موج تازه خلوص یابی یک جریان مصمم

۱. رک: مقدمه مثاله قرآنی، به قلم محمد رضا حکیمی. البته میرزا مهدی خود این جریان را در رؤیا می‌دانست و در برخی کلمات آن نیز تردید داشت! رک: مستدرک سفینه البحار، ج ۱، ص ۱۰. و نیز: «میرزا مهدی اصفهانی و صاحب علم جمعی»، به نقل از وب‌گاه بررسی‌های تاریخی.

۲. بنیان مرصوص: فلسفه اسلامی از نگاه مکتب تفکیک، ص ۳۴۴. البته نسل‌های بعدی این جریان، تخفیف داده و در تفسیر آن، تأویل دلالی - نه تأویل ادبی یا مجاز اسنادی - را مراد می‌دانند؛ هر چند که خود در عمل به تأویل مصطلح نیز دست یازیده‌اند؛ رک: الحیة، ج ۳، ص ۳۴۰.

۳. مکتب تفکیک، ص ۴۷ - ۴۸.

۴. همان، ص ۱۷۸.

۵. «مکتب معارفی و ضرورت انتقاد علمی»، به نقل از کانال تلگرام از بررسی‌های تاریخی.

و پیگیر را در جان جهان شیعی به راه انداخت. مجموعه دوازده جلدی «الحیاء»، اثر استاد محمدرضا حکیمی و برادران، به عنوان مانیفست جریان تفکیک، تعالیم اسلام را بر پایه قرآن و حدیث گردآوری و تدوین نموده است که می‌تواند در ادامه نهضت پاکدینی و پالایش دین از اسلام تاریخی،^۱ و برای نظام‌سازی تفکیکیان برای تحقق جامعه اسلامی^۲ قلمداد شود.

برخی معتقدند مکتب تفکیک در دهه‌های اخیر، به ویژه با تأثیرپذیری از جریان محدثان متأخر و جریان انتشار آثار متنوع حدیثی با گرایش‌های اعتقادی، عملاً عقاید غالبانه را ترویج می‌کند؛ چرا که دلبستگی شدید به مآثرات روایی و تعامل اخباری‌گرایانه با احادیث و عدم التزام به شیوه‌های اصولی فقها، آنان را در عمل به مبلغان و ناشران احادیث و عقایدی مبدل ساخته که به دلیل فقدان نقد و بررسی آن اخبار، راه را بر نشر روایات جریان‌ات کهن غلوگرای شیعی و نیز احادیث برساخته جریان‌ات تاریخی عامه‌گرا در ادوار تشیع، هموار کرده است.^۳

نسل سوم تفکیک پا را از مشهد بیرون نهاده، به ویژه در قم، در حال فعالیت گسترده است.^۴ شاید با این پس‌زمینه فکری، که قم پیشینه‌ای تاریخی با رویکرد شدید حدیث‌محورانه داشته است. اما با مرور دوران اوج حوزه حدیثی قم در قرن سه و چهار هجری به عنوان نخستین مدرسه حدیث‌محور شیعی که «نص‌گرایی شدید»^۵ ویژگی بارز آن بود، به یاد می‌آوریم که «برخورد شدید با نقل احادیث ضعیف و مبارزه با متون غلوآمیز» نیز دو ویژگی اصلی دیگر این مدرسه حدیثی بوده است؛^۶ ویژگی‌هایی که در ناصیه تفکیکیان دیده نمی‌شود.

البته نمی‌توان حضور جوانان متأثر از جریان معارفی مشهد را در دو دهه اخیر در قم، نادیده گرفت که از آنان به «نوتفکیکیان» نام می‌برند و انتشار «فصلنامه معرفتی اعتقادی سمات»^۷ را در سابقه پژوهشی و تبلیغی خود دارند. جوانان به‌روزتری که نسل چهارم این جریان را تشکیل می‌دهند و از پیشینیان خود بی‌قراترند؛^۸ از یک سو سودای بازسازی فکرناب دینی

۱. «تفکر حکیمی ضد روش و ضد واقعیت است»، ص ۴۶.

۲. «الحیاء حکیمی محصول نگرانی‌های دهه چهل و پنجاه»، ص ۲۴۲-۲۴۳.

۳. «مکتب تفکیک؛ تحلیلی گفتمانی»، به نقل از وب‌گاه بررسی‌های تاریخی.

۴. رک: وب‌گاه الکترونیکی مؤسسه معارف اهل بیت (ع)، به نشانی: maaref.org.

۵. تاریخ حدیث شیعه، ج ۲، ص ۷۵-۷۲.

۶. همان، ص ۸۰.

۷. به مدیرمسئولی و سردبیری مهدی نصیری.

۸. «بیش از این آب را گل نکنیم؛ مرور تاریخی بر قصه پر غصه نزاع با فلسفه اسلامی»، ص ۴-۶.

را در سر می‌پرورانند و از سوی دیگر نسبت به مدرنیته و تجدد حساسیت ویژه دارند و در این میان گاه پیشینیان خود را بی‌نصیب از نقادی‌های خود نمی‌گذارند.

۲-۱-۲-۶. خرده‌جریان «طب اسلامی»

از مصادیق بارز رویکردهای تعامل افراطی با حدیث در یک دو دهه اخیر، دیدگاه مدعی «طب اسلامی» است که با تحلیل گفتمان این خرده‌جریان، می‌توان آن را از زمره جریان کلی نص‌گرایی معاصر (به معنای عام) نیز به حساب آورد؛ البته با سطح نازل‌تری از توان و توشه علمی.^۱

شیخ عباس تبریزیان (زاده ۱۳۴۱ ش) روحانی عراقی - ایرانی تحصیل کرده حوزه علمیه نجف، در دهه نود شمسی ضمن اقامت در قم، به تبلیغ «طب اسلامی» مشغول شد. وی در این سال‌ها «دراسة فی طب الرسول المصطفی» را نگاشت و آن را نخستین کتاب طب اسلامی خواند و خود را «پدر طب اسلامی» نامید و آموزه‌هایش را تنها مرجع درست پزشکی معرفی نمود و در مقابل، علم پزشکی جدید را سراسر دروغ و فریب خواند که «پروژه نفوذ رژیم صهیونیستی و آمریکا و استکبار جهانی برای نابودی مسلمانان و انقلاب اسلامی»^۲ است. بر این گمان، او طی مراسمی از پیش اعلام شده، کتاب «اصول طب داخلی هاریسون»، یکی از کتاب‌های درسی مشهور رشته پزشکی را به آتش کشید!^۳

تبریزیان مدعی است به بیش از یازده هزار روایت طب اهل بیت علیهم‌السلام دست یافته^۴ که نشان می‌دهند طب مستقل اسلامی وجود دارد و دارای مبانی و منابع خاص خود است و منشأ همه طب‌ها، حتی طب سنتی و یونانی نیز هست؛ و هم‌قادر است پاسخ‌گوی همه بیماری‌های صعب و لاعلاج جدید از جمله ایدز، ام‌اس و .. نیز باشد.^۵ وی به صراحت

۱. رک: «طب اسلامی از واقعیت تا خیال؛ نگاهی به تعرض جاهلانه نوابخاریان علیه جایگاه دانش پزشکی و منابع اسلامی»، ص ۸.

۲. «خانم هلندی به من گفت اتفاقاً شوهر ندارم!»، به نقل از انصاف نیوز.

۳. «واکنش حوزه علمیه به آتش زدن کتاب هاریسون توسط یک مدعی طب سنتی»، به نقل از همشهری آنلاین.

۴. در نتیجه مطالعه محققان موسسه دارالحدیث، حدود شش هزار روایت طب غیر تکراری (اعم صحیح و غیر صحیح) به دست آمد که از این تعداد، تنها پانزده درصد سند دارند! یعنی نزدیک به ۸۵ درصد روایات باب طب، اساساً فاقد سند هستند. باز از این تعداد تنها حدود پنج درصد، سند صحیح دارند که عموماً درباره خواص خوراکی‌هاست، نه در تشخیص بیماری‌ها یا درمان آن‌ها. رک: «۸۵ درصد روایات باب طب سند ندارند»، به نقل از وب‌گاه پژوهشگاه قرآن و حدیث.

۵. «طب اسلامی و جایگاه طب در روایات معصومین علیهم‌السلام»، به نقل از خبرگزاری حوزه.

اذعان می‌کند که دستیابی به علم طب اسلامی و درمان بیماری‌ها چیزی مانند علم فقه است که باید تنها از قرآن و حدیث استخراج شود؛^۱ و در ضمن، یادآور می‌شود که «روایات طب ما شبیه به روایات احکام بوده و هیچ تفاوتی با هم ندارند؛ با این بیان که در بیشتر موارد، قوانین کلی بیان می‌شود»؛^۲ اما با این حال، خود سال‌ها مدعی است براساس همین متن روایات طب، به تشخیص بیماری، تجویز دارو و درمان انواع امراض مشغول است. از ویژگی‌های این خرده‌جریان افراطی سنت‌محور، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- تمسک افراطی و پذیرش حداکثری روایات طب و بی‌توجهی به مباحث اعتبارسنجی و تحلیلی صدور حدیث؛ یعنی نهایت کاری که در این زمینه می‌کنند، نگاه صرفاً صفریای صدی به صرف روایات طب است؛ این‌که کلاً روایات صحیح‌اند و یا احیاناً ضعیف.

- نگاه سطحی به شکل‌گیری «طب اسلامی» برپایه متون روایی خام و قابل‌خداشه، و بسنده کردن به اظهار کلیات بسیط و غیرقابل اثبات؛ بدون ارائه طرح تحقیقی روشمند و عالمانه.^۳

- تقابل‌سازی بی‌وجه میان دین (قرآن و سنت) و علوم بشری و پیشرفت‌های علمی، به ویژه در حوزه پزشکی و ستیز کور با آن‌ها (مانند کتاب سوزی پزشکی).

- مغالطه همانند دانستن طب اسلامی و علم فقه؛ در صورتی که علم روشمند فقه مستند به آیات قطعی قرآن و احادیث معتبر است، ولی طب مورد ادعا، برپایه روایات معتبری سوار نیست.^۴

البته پیش از تبریزیان، سید محمود موسوی دهرسخی نیز ضمن پرهیز و برحذر داشتن از طب جدید، مفاتیح صحت و سلامت انسان را در عمل به طب نبی ﷺ می‌دانست که متخذ از منطوق روایات است؛^۵ اما این نگاه و نظر نیز چون متارکه او از روزگار، منحصر در جهان شخصی او شد و جریانی را در حوزه علمیه برنیا نگیخت.

۲-۲. مواجهه منتقدانه با حدیث (تعامل حداقلی)

تعامل حداقلی با حدیث، نگرشی «نقادانه» و گرایشی تفریطی به نقش و جایگاه حدیث در اندیشه دینی دارد. این رویکرد کلی، چونان دیگر رویکردهای معاصر، جریان‌ها و

۱. «عباس تبریزیان طلبه‌ای که کتاب طب هاریسون را آتش زد کیست؟»، به نقل از همشهری آنلاین.

۲. «طب اسلامی و جایگاه طب در روایات معصومین (علیهم‌السلام)»، به نقل از خبرگزاری حوزه.

۳. «پیش‌فرض‌های طب اسلامی: پرسش‌هایی برای پژوهش»، به نقل از وب‌گاه اطلاع‌رسانی آیه الله محمدتقی مصباح‌یزدی.

۴. «عباس تبریزیان طلبه‌ای که کتاب طب هاریسون را آتش زد کیست؟»، به نقل از همشهری آنلاین.

۵. مفاتیح الصحه فی طب النبی ﷺ، ص ۳.

خرده جریان‌هایی را در دل خود در درون حوزه علمیه قم، پدید آورد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱-۲-۲. جریان قرآن‌بسندگان در تفسیر (خرده جریان‌های عرضه به قرآن)

در بحث از شناسایی رویکردها و میزان مواجهه و نوع تعامل با حدیث، به دو دسته تأثیرگذار از جریان قرآنیان در حوزه معاصر قم برمی‌خوریم: «قرآن‌بسندگان» و «قرآن‌بسندگان در تفسیر»^۱ که اولی جزو مخالفان و دومی جزو موافقان حداقلی تعامل با حدیث به شمار می‌روند.

«قرآن‌بسندگان در تفسیر» به نقش پررنگ و جایگاه قابل حدیث در فهم دین و به ویژه در تفسیر قرآن، معتقد نیستند. البته ایشان را نباید در زمره «قرآن‌بسندگان» مطلق، از شکاکان و مخالفان ریشه‌ای سنت دانست؛ بلکه باید جزو موافقان حداقلی حدیث و از منتقدان حوزه‌های حدیث محور به شمار آورد. فروکاستن از نقش حدیث و در حاشیه نگه داشتن آن، وجه همت ایشان در تفسیر قرآن و فهم دین است. آنچه مشخص است، این‌که این طیف نیز مانند قرآنیون تندروی شیعه و مخالف حدیث، در بطن و متن جامعه علمی - دینی معاصر و نماد آن، یعنی حوزه علمیه، قرار ندارند.

قرآن‌بسندگان در تفسیر معتقدند که هر چند تفصیل معارف و جزئیات احکام و همه دانستنی‌های لازم دین را نمی‌توان از قرآن به دست آورد، ولی می‌توان همه آیات قرآن را به کمک خود قرآن تفسیر کرد و تشابه و ابهام هر آیه را با آیات دیگر برطرف نمود. پس در تفسیر قرآن اصلاً نیازی به غیر آن و مشخصاً حدیث، نیست.^۲ این طیف از قرآنیون شیعه، مستند به مشکلاتی که به ظاهر پیروی از سنت برای جوامع اسلامی پیش آورد، معتقد شدند که سنت برای عصر حاضر چندان اعتبار و ضرورتی ندارد. میرزا یوسف شعار (۱۲۸۱ - ۱۳۵۱ ش) نویسنده «رساله محکمت و متشابهات قرآن» و «تفسیر آیات مشکله»^۳ از نخستین طرفداران این نظریه در دوره معاصر است؛^۴ اگرچه وی به شکل رسمی در سلک روحانی نبود.

عمده نمایندگان قرآن‌بسندگان در تفسیر در زمانه ما، خرده جریان‌های عرضه به قرآن

۱. مکاتب تفسیری، ج ۲، ص ۱۲۷.

۲. همان.

۳. آیه الله جعفر سبحانی کتاب «تفسیر صحیح آیات مشکله» را در نقد و اصلاح آن نوشت.

۴. مکاتب تفسیری، ج ۲، ص ۱۳۰.

هستند. فصل مشترک عرضه به قرآنی‌ها، ضرورت بازگشت به قرآن در ضمن ضرورت نقد حیثیت استقلالی حدیث و لزوم عرضه حدیث بر قرآن در هر حال است؛ البته با نگاه‌ها و کاربری‌های جدا.

۲-۱-۱. بازگشت همه‌جانبه به قرآن (محمد صادقی تهرانی)

فقیه قرآنی دکتر محمد صادقی تهرانی (۱۳۰۵-۱۳۹۰ ش) شاگرد علامه طباطبایی و صاحب دو دوره تفسیری «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه»^۱ و «التفسیر الموضوعی بین الكتاب و السنه» هریک در سی جلد، از مروجان جدی نظریه قرآن‌بسنندگان و از مفسران روش تفسیر قرآن به قرآن بود^۲ که اساس تحول فکری و قرار گرفتن بر حرکت قرآنی را ثمره شرکت در حلقات دروس عرفانی و اخلاقی و تفسیری آیه الله میرزا محمدعلی شاه‌آبادی می‌دانست.^۳ وی که از فریگی فقه بر مدار روایت می‌نالید و مهجوریت قرآن در حوزه و در منظومه پژوهش‌های دینی را بر نمی‌تابید، خواهان بازگشت همه چیز به قرآن بود و به صراحت می‌گفت:

علاوه بر حدیث، ارکان اولیه فلسفه مرسوم حوزوی با نصوص قرآنی تضاد دارد و منطق حوزه نیز ... اصول فقه نیز روشی غیر معصومانه است ... باید همه چیز به قرآن بازگردد تا مشکلات کنونی ما حل و فصل گردد.^۴

پس قرآن برای او «متن» (Text) و اولین و آخرین منبع دین بود و هر آنچه خارج یا در ورای آن قرار داشت، امری برون دینی و یا حداقل حاشیه‌ای بر این متن به حساب می‌آمد که باید بر آن به عنوان تنها سنجه اعتبار عرضه می‌شد.^۵

از دیدگاه صادقی «کتاب و سنت، برهم تطابق دارند و محور احکام اخلاقی، عقیدتی، و... فقط قرآن و در رتبه دوم، سنت منطبق بر محور وحی قرآنی است؛ و بر حسب نصوص، فقط کتاب الله، دلیل است؛ هم مشرع و هم دلیل شرعی است».^۶ وی مدعی است ضمن بررسی ۱۸۰ جلد

۱. با تقریظ علامه طباطبایی؛ برگزیده سی امین دوره کتاب سال ایران ۱۳۹۰ ش.

۲. می‌نویسد: «إذا فمسالك التفسیر كلها هباء و خواء الا تفسیر القرآن بالقرآن» (الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، ج ۱، ص ۱۸).

۳. نقدی بر دین‌پژوهی فلسفه معاصر، ص ۴۱۳-۴۱۴.

۴. مفت‌خواران از دیدگاه کتاب و سنت، ص ۵۱-۵۲؛ نیز رک: نقدی بر دین‌پژوهی فلسفه معاصر، ص ۴۱۳-۴۲۶.

۵. روحانیت و تجدد، ص ۳۹۱.

۶. فقه گویا؛ نقد و بررسی فقه سنتی، ص ۱۹.

مهم‌ترین منابع روایی فریقین، بر مبنای قرآن به پالایش آن‌ها از تحریفات، جعلیات، اسرائیلیات و... همت گماشت و با عرضه آن‌ها به قرآن «عَوْضُ فِي الْبِحَارِ» را نگاهاشت.^۱ وی فرایند عرضه حدیث به قرآن و تمیز سنت قطعی از غیر قطعی را بسیار آسان می‌دانست و می‌گفت: به طور کلی روایات اینگونه‌اند: ۱. روایات موافق قرآن را گرچه سند ضعیف داشته باشند، قبول می‌کنیم؛ ۲. روایات مخالف قرآن را گرچه سند قوی داشته یا متواتر باشند، قبول نمی‌کنیم؛ ۳. احادیثی که نه موافق قرآن است و نه مخالف آن، اگر مبدأ قرآنی داشته و یا در زمینه احکام شرعی باشند، چنانچه متواترند، قبول می‌کنیم و چنانچه متواتر نباشند، اگر معارضی نداشته باشند، باز قابل پذیرشند؛ اما اگر احادیثی که نه موافق قرآن است و نه مخالف آن، و مبدأ قرآنی هم ندارند، اگر از طرق دیگری قابل اثبات و علم‌آور باشند، باز هم می‌پذیریم و اگر راه‌هایی براهبات این قسم نباشد، در برابر آن سکوت می‌کنیم. بنابراین، بحث‌هایی چون حجیت خبر واحد، تعادل و تراجیح، تخصیص قرآن با احادیث، ظنی الدلاله بودن قرآن، و سایر بحث‌های مرسوم اصول، به کلی منتفی و بیگانه با وحی الهی و اضافی است.^۲ اما آنچه از صادقی در صحنه عمل به ظهور می‌رسد، این است که به جز قرآن، تنها دو سه منبع روایی، یعنی صحیفه سجادیه، اغلب نهج البلاغه و مصباح الشریعه منسوب به امام صادق علیه السلام را بیشتر نمی‌پذیرد و سایر منابع حدیثی فریقین را عملاً از کار می‌اندازد.^۳

قرآن‌گرایی همزمان او با از کار انداختن حدیث، چنان بود که می‌کوشید ضمن پایبندی بر گفتمان قرآنی، همه استدلال‌ات خود را در همه علوم، قرآنی کند؛ حتی در فقه. وی در مقدمه رساله عملیه خود - که به توضیح المسائل نوین نام دارد - می‌نگارد:

این رساله تنها بر محور قرآن کریم و در حاشیه آن سنت قطعیه ...

در مجموع، پروژه مصلح قرآنی صادقی تهرانی را در ضرورت بازگشت همه چیز و به نحو همه جانبه به قرآن، هم‌زمان با نقادی حوزه حدیث محور، باید نقدی بر چارچوب رسمی فهم دین در مکتب امامیه قلمداد کرد.

۲-۱-۲-۲. خروج از اسلام حدیث محور (سیدکمال حیدری)

سیدکمال حیدری (زاده ۱۳۷۶ق) از شاگردان شهید سید محمدباقر صدر در عراق و از نواندیشان دینی مقیم قم، مدعی پروژه اصلاحی «الخروج من اسلام محورية الحدیث إلی

۱. نقدی بر دین‌پژوهی فلسفه معاصر، ص ۲۲۹.

۲. همان.

۳. پرسش و پاسخ از آیه الله صادقی تهرانی، مسئله ۴۳.

اسلام محوریة القرآن» است. وی در کتابی به همین نام،^۱ برنامه اصلاح دینی خود را با نام «اسلام قرآن محور» (نظریه اسلام محوریة القرآن) در مقابل «اسلام حدیث محور» یا اسلام علمایی، دنبال می‌کند. وی می‌گوید که با فرض پذیرش حدیث ثقلین^۲ و لزوم تمسک به عترت و سنت رسول الله ﷺ، اما سؤالی پیش می‌آید که با این فاصله زمانی واقعاً چگونه می‌توانیم به قول قطعی و بی‌شک و شبهه پیامبر ﷺ و اهل بیتش دست یابیم؟!

حیدری معتقد است که فعلاً قرآن برای شناخت دین کافی است؛ زیرا نه تنها روایات اهل سنت، که اغلب تحت تأثیر حکومت‌ها و فشارهای سیاسی حاوی انبوهی از خواسته‌های آن‌هاست، بلکه حتی اکثر روایات شیعی نیز به دلیل رویکرد واکنشی در مقابل آن‌ها، مشتمل بر انبوهی از ادعاها و دیدگاه‌های نامعتبر است.^۳ پس امروز، بی‌تعارف هیچ‌یک از منابع و موازین روایی و نیز مباحث و شاخه‌های حدیثی، نه قابل اعتبار و اعتناست و نه کارآمد و کارگشا؛ و تنها یک چیز قطعی من عند الله در دست ماست و آن قرآن است که باید به عنوان مرکز و محور منظومه اسلامی، همه معارف دینی از آن اخذ و به آن نیز عرضه و سنجیده شود.^۴ البته تذکر می‌دهد که ارجاع دادن روایات به قرآن به منظور تشخیص تطبیق یا عدم تطابق با آن، کاری ساده و پیش پا افتاده نیست، بلکه عملیاتی دشوار و فرایندوار است که منهج و منطق خود را می‌طلبد. وی بر آن است که شیوه‌ای خاص برای تحقق این مهم در کتاب «میزان تصحیح الموروث الروایی» ابداع نموده است؛ چنان‌که روایات به طور مطلق طرد و انکار نمی‌شوند، بلکه فقط ذیل میزان قرآن قرار می‌گیرند تا تنها اخبار معتبر و هماهنگ با مبانی قرآنی، در شناخت معارف دین مورد استفاده قرار گیرند و احادیث جعلی، نامعتبر و خلاف عقل قطعی و فطرت، از همان ابتدا مجال ورود به عرصه معرفت دینی را نیابند.^۵ پس مشخص است که حیدری معیار اعتبارسنجی احادیث را نه ملاک‌های رجالی و اسنادی، بلکه میزان مطابقت متن آن‌ها با قرآن بداند.^۶

۱. «من اسلام محوریة الحدیث إلى اسلام محوریة القرآن».

۲. رک: حدیث الثقلین سنداً و دلالةً.

۳. مفاصل الإصلاح فی الفكر الشیعی، ص ۴۵.

۴. رک: من اسلام محوریة الحدیث إلى اسلام محوریة القرآن، مقدمه.

۵. «چکیده‌ای از برخی مبانی و نظریات دین‌شناختی سید کمال حیدری»، به نقل از وب‌گاه اطلاع‌رسانی سید کمال حیدری.

۶. همان، ص ۳۲ - ۳۶.

بنابراین، از نظر حیدری، حدیث با این‌که تا کنون بیش از حدّ بها یافته، اما دیگر نباید محور اصلی دین باشد؛ بلکه تنها «قرآن و احکام قطعی عقلی» محورهای بنیادین دین‌اند و روایات آن هم با شرایطی، فقط نقش مفسّر اجمال‌های آن دورا به عهده دارند.^۱ با این تفسیر، وی مخالفت با سنت را نوعی تهمت بر خود می‌داند و تذکر می‌دهد که باید میان «سنت واقعی» - که معصومانه و نقدناپذیر است - با «سنت محکیه» - که غیر معصومانه و نقدپذیر است - تفاوت قایل شد.^۲ او در مواردی به صراحت اکتفای انحصاری قرآنیون را به قرآن، نادرست می‌خواند. از دید حیدری گرایش درست، «محور بودن قرآن و مدار بودن سنت»^۳ است که می‌تواند به نقش و جایگاه طولی سنت در برابر قرآن از دید وی تفسیر شود؛ هرچند این نظر تنها در حرف و حدیث وی تحقق یافته باشد، نه در عمل.

واقعیت، آن است عرضه به قرآنی‌ها، اگرچه در نظر قایل‌اند که اعتبارسنج همه مآثورات، قرآن است و باید همه را به آن عرضه داشت تا تنها سره مواریث، مورد بهره‌برداری قرار گیرند، اما در عمل نقش چندانی به سنت در منظومه دین نمی‌دهند. اگرچه تاکنون استنکاف دارند، اما برخی از اینان با این فرمانی که به جلومی‌روند، دور نمی‌نمایند که گونه‌ای از قرآنیون شکاک را در حوزه علمیه قم پدید آورند.

۲-۲-۲. بازخوانی حدیث و گفتگوی انتقادی با آن (صالحی نجف‌آبادی)

از خرده‌جریان‌های تعامل حداقلی با حدیث در حوزه معاصر قم، می‌توان به بازخوانی سنت و گفتگوی انتقادی با آن توسط صالحی نجف‌آبادی اشاره کرد. نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی (۱۳۰۲-۱۳۸۵ ش) نویسنده کتاب جنجال برانگیز «شهید جاوید»^۴ و از شاگردان آیه‌الله بروجردی بود که شیوه استاد را در مباحث حدیثی - رجالی و فقهی بسیار می‌ستود.^۵ برخی پروژه علمی صالحی را «خوانش مجدد متون دینی، فارغ از هژمونی مشهورات و مقبولات»^۶ می‌دانند. از این لحاظ او به جریان نواندیشی دینی نزدیک می‌گردد؛ اما

۱. میزان تصحیح الموروث الروایی، ص ۵۵.

۲. همان، مقدمه.

۳. من اسلام محورية الحديث الى اسلام محورية القرآن، ص ۶۰ - ۶۱.

۴. بیش از سیزده کتاب در نقد آن نوشته شد که از این نظر شاید «شهید جاوید» بحث‌انگیزترین کتاب تاریخ معاصر حوزه باشد؛ و جالب این‌که نویسنده هیچ‌یک از نقدها را نیز نپذیرفت. صالحی در «عصای موسی» و «نگاهی به حماسه حسینی شهید مطهری» به عمده این نقدها پاسخ داد.

۵. «نگاهی به زندگانی و آثار آیه‌الله نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی»، به نقل از وبگاه اطلاع‌رسانی محمدعلی کوشا.

۶. «آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی و نواندیشی دینی»، به نقل از وبگاه اطلاع‌رسانی محمدعلی کوشا.

نواندیشی‌ای که در چارچوب خود دین دنبال می‌شود. صالحی در پارادایم سنت، به گفتگوی انتقادی با آن دست زد؛ و از منظر درون دینی - مذهبی به بازخوانی منابع حدیثی و تاریخی به منظور اصلاح و احیای فکر دینی همت گماشت. وی از همان دهه چهل شمسی ضمن نوشتن مقالاتی در نشریه‌های «تشیع» و «مکتب اسلام»، به نقد و بررسی احادیث پرداخت که از منظروی به نگرش عوامانه، غالیانه و خرافه به دین و مذهب و تاریخ اسلام دامن می‌زدند.^۱ صالحی در «جمال انسانیت یا تفسیر سوره یوسف» با خرده‌گیری و ردّ بیش از پنجاه روایت تفسیری، آیات ۴۳ تا ۹۴ این سوره را برخلاف اجماع مفسران فریقین تفسیر کرد.^۲ سپس در بررسی و تحلیل قیام امام حسین علیه السلام در کتاب «شهادت جاوید»، به زعم خود، برای نخستین بار «شیوه عقلانی» را جایگزین «شیوه عاطفی» نمود؛ اما او با اختلافی که در موضوع علم امام علیه السلام و هدف امام علیه السلام از حرکت به سمت کوفه در آن کتاب با جریان غالب سنت مداران قم پیش آورد، از جانب ایشان نواخته شد.

صالحی «غلو» و «ظاهرگرایی» را عامل رکود فکر شیعی، به ویژه پس از دوره علمای اعلام قرون چهار و پنج قمری می‌دانست^۳ و به ضرورت مبارزه با آن دو آسیب، اعتقاد جدی داشت. به این منظور، نقد حدیث، محور کارهای وی در حوزه قم شد. شاگردانش هنراورا پیدا کردن روایات جعلی می‌دانستند که به لحاظ سندی و ظاهری مشکلی نداشتند. وی معتقد بود افرادی که روایات را جعل کرده‌اند، سه دسته‌اند؛ اول، عده‌ای دشمنان قسم خورده که می‌خواستند آبروی اسلام را ببرند؛ دوم، کسانی بودند که اهل اباحه و لابی‌گری بودند؛ سوم، عاشقان افراطی بودند که فکر می‌کردند هرچه به ائمه اضافه کنند، به آنان خدمت کرده‌اند.^۴ بر این مبنا صالحی به نگارش کتاب‌های «حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع البیان»، «غلو؛ درآمدی بر افکار و عقاید غالیان در دین»، «عصای موسی؛ یا درمان بیماری غلو» و... دست زد.

«دلیل عقلی» برای اعتبارسنجی دلایل نقلی، در اندیشه صالحی جایگاه منحصر به فردی دارد. وی «همه چیز را از فیلتر عقل و پرسش‌گری عبور می‌داد... اگر قول متواتری را حجت می‌گرفتی، مثال‌ها می‌زد از اقوال متواتری که کذب بوده‌اند و حجیتی محکم‌تر می‌طلبید. او

۱. روحانیت و تجدد، ص ۴۱۷.

۲. همان، ص ۴۲۰.

۳. همان، ص ۴۲۶.

۴. نشست «ستیز با تحجرو غلو در عرصه دین»، به نقل از وبگاه اطلاع‌رسانی محمدعلی کوشا.

شک دکارتی‌اش را بر همه چیز می‌افکند.^۱ اهم رویکردهای اجتهادی وی این بود که باید ابتدا با عقل و سپس با قرآن، روایات را محک زد نه این که فهم قرآن مبتنی بر روایات باشد. وی معتقد بود در فقه و مبانی آن «بیشترین ارزش مربوط به "عقل" و در مرحله دوم مربوط به "نقل معتبر" (قرآن و روایات معتبره) است. ارزش "عقل و قرآن" برای سره و ناسره کردن روایات منقول و معیار بودن این دو مقوله، با ترتیب: ۱. عقل، ۲. قرآن، در تمامی رویکردهای تحلیلی او و در حوزه‌های مختلف معارف اسلامی، سیره مستمره او را در شیوه اجتهادی‌اش نشان می‌دهد».^۲

با این اشاره، آنچه در آرای صالحی بدیع به نظر می‌رسد، آن است که او علاوه بر نص قرآن، «روح قرآن» را - که عدالت است - معیاری عام‌تر برای پذیرش یا رد حدیث می‌دانست و بر مبنای آن به فتاوی‌ای شاذی تن می‌داد که فقیهان سنت مدار به آن تن نمی‌دهند.^۳ حتی بررسی‌های حدیث پژوهانه او تنها به نقدهای سندی یا فقه الحدیثی محدود نمی‌شد، بلکه وی «به نقد کاربردی معنای متن»^۴ نیز نظر داشت؛ به عنوان مثال، در مسئله زنان، با تأکید بر این مطلب - که ترویج برخی از مفاد روایات، هم موجب عقده از سوی زنان و هم موجب تقبیح آن از سوی حقوق‌دانان غیرمسلمان می‌شود - روایاتی را به کنار نهاد. حتی وی پس از بررسی احادیث یک موضوع با سنجه عقل و قرآن و نیز از جهت سند و متن، آن اخبار را «آنگاه با واقعیت‌های تاریخی تطبیق می‌داد که آیا مثلاً فلان روایت از جهت مضمون و محتوا، مطابق با واقعیت‌های محسوس و ملموس خارج از ذهن هست یا خیر؟»^۵ کاری که نه در حوزه معمول بود و نه انتظار هم‌دلی با آن می‌رفت.

در ادامه این خرده‌جریان، محسن کدیور (زاده ۱۳۳۸ ش) شاگرد صالحی، در نظریه موسوم به «علمای ابرار»، ضرورت بازخوانی انتقادی سنت و گفتگوی صریح با آن را به نحو شفاف‌تری ابراز کرد؛ به طوری که به نظر برخی، وی از اصول و مبانی تشیع فاصله گرفته و حتی از شماری عقاید شیعه روی‌گردان شده است.^۶

۱. «آیه الله صالحی نجف‌آبادی از پایه‌گذاران عقل‌گرایی بود»، همان.

۲. «یادی از آیه الله صالحی نجف‌آبادی»، همان.

۳. روحانیت و تجدد، ص ۴۲۷.

۴. «متدولوژی نقد حدیث در جریان روشن‌فکری»، ص ۲۴.

۵. «نگاهی به زندگانی و آثار آیه الله نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی»، به نقل از وبگاه اطلاع‌رسانی محمدعلی کوشا.

۶. درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر، ص ۱۸۲.

۲-۳. فروگاهی سنت؛ در جریان روشن فکری دینی

شاید بتوان از نظرگاهی این گروه اندیشه ورز تجدید نظر طلب حوزوی را طیفی از همان جریان مشهور قرآنیون شیعه به شمار آورد؛ جماعتی که به فروکاستن نقش سنت در فرایند فهم دین اهتمام دارند. روشن فکری دینی یا نواندیشی دینی (Religious Intellectualism) خرده جریانی است که در چارچوب سنت های دینی و ارزش های گذشته زیست نمی کند، بلکه فراتر از آن و از منظر بیرونی به ارزیابی منابع و بازخوانی آموزه های دینی بر مبنای عقل مدرن می پردازد و فارغ از تعلق به چارچوب های رایج و خارج از آن، سعی در ارائه تعریف و تفسیری تازه از اسلام و مؤلفه های آن دارد.^۱ از این رو است که روشن فکری دینی یا همان تهذیب گرایی با رویکرد عقل گرایانه، پس از چهار دهه از فعالیت خود در حوزه علمیه قم، هنوز به یک جریان رسمی و فراگیر در این فضای سنتی شیعی تبدیل نشده است.^۲ روشن فکران دینی، حوزه را مروج اسلام سنتی و دین تقلیدی می دانند و خود را نماینده اسلام نوگرا و عقلانی و انسانی^۳ می شمارند. بنابراین، نواندیشی دینی، در برابر سنت و سنت گرایی قد علم کرده است؛ سنتی که حدیث و بلکه سنت (به معنای خاص)، عنصر اصلی مؤلفه آن است.

«اصلاح دین» به معنای پیراستن آن از غبار خرافه، بدعت و تحریف و «احیای دین» به قصد آراستن چهره آن و عنایت به جنبه های مغفول دین، عمده اهداف اعلامی این پروژه اصلاح و احیای فکر دینی است؛^۴ اهدافی که بی مهری به سنت و تفریط در مواجهه با موارد حدیثی شیعی را موجب شده و رویکرد جزء نگرانه و تبعیض آمیزی را، در مقابل جامعیت در نگاه، بر آثار مکتب اهل بیت علیهم السلام در این طیف نوگرا فراهم آورده است؛ چنان که برای مثال در نقد خطای روش شناسی این جماعت در فهم دین و چگونگی بهره برداری ایشان از روایات، به گزینشی عمل کردن آن ها خرده گرفته اند که رویه «این افراد در این گونه نوشته ها این است که یک حدیث را گرفته و فهم دین خود را بر آن بنا نهاده است؛ در حالی که روایات فراوان دیگر از معصوم درباره نماز صادر شده است که ... برای شناختن دین نباید

۱. رک: «آیه الله صالحی نجف آبادی از پایه گذاران عقل گرایی بود»، به نقل از وبگاه اطلاع رسانی محمدعلی کوشا.

۲. رک: «از روشنفکری حوزوی تا روشنفکران حوزوی (پرونده نواندیشی در حوزه ۱)»، ص ۴.

۳. رک: تأملاتی بر قرأت انسانی از دین.

۴. «دفاعیه ای برای روشن فکری دینی، پرونده»، به نقل از وبگاه ماهنامه مهرنامه.

یک روایت را ملاک قرار داد.^۱

فلسفه دین، زبان دین، انتظار بشر از دین، قرائت‌های گوناگون از دین، گونه‌های قرائت از سنت در عصر مدرنیته، مطالعات زنان، مباحث هرمنوتیکی کتاب و سنت،^۲ عقلانیت و معنویت،^۳ دین در ترازوی اخلاق و اخلاق دین‌شناسی^۴ و... از مباحث مدرن در حوزه‌های دین‌پژوهی (فلسفه و کلام، اخلاق و قرآن‌پژوهی ...) است که این جریان نواندیش دینی در ادبیات فقه‌ای و سنتی قم وارد کرده است. از پروژه‌های در دست اجرای این جریان، اخلاق در مقابل فقه، و معنویت در مقابل شریعت است؛^۵ فقه و شریعتی که بدون قرآن و سنت پا نمی‌گیرد. البته شماری از اندیشمندان این جریان نواندیش از حوزه علمیه (و مراکز علمی تابعه چون دفتر تبلیغات اسلامی و دانشگاه مفید) به دیگر مراکز علمی (تهران و غرب) عزیمت کرده‌اند؛ اما آثار و اندیشه‌های آن‌ها هنوز در حاشیه حوزه بازتاب و هوادار دارد.

نتیجه‌همنشینی عناصر مدرن انسان‌گرایی، تعبدگرایی و عرفی‌گرایی در اندیشه این جماعت نواندیش، به دین فردی تقلیل یافته که با خلط عناصر فکری سنتی حوزوی، مفهوم روشن فکری دینی را تا حدودی متناقض نماید. بر اساس عناصر پیش‌گفته، نواندیش بیش و پیش از بحث از «اهداف و وظایف دین»، از «انتظار بشر از دین» و از انتظار ما از پیامبران،^۶ فقه و سنت دم می‌زند.

این جریان که در مقابل گرایش و نگاه حداکثری به حدیث به عنوان منبع دین، قرار می‌گیرد، معتقد است دخالت گزاره‌های دینی یعنی قرآن و به ویژه سنت در همه عرصه‌ها و علوم دنیوی نه نیاز است و نه امکان پذیر؛ و در نتیجه حوزه دین را از دنیا جدا، و به معاد می‌کاهد.^۷ نتیجه بدیهی حصر دین در سعادت اخروی، انکار دخالت و حضور مؤثر آن در

۱. «نقد بر ابوالقاسم فنایی»؛ به نقل از وب‌گاه عبدالحسین خسروپناه.

۲. پروژه فکری محمد مجتهد شبستری (زاده ۱۳۱۵ش)؛ رک: کتاب‌های: هرمنوتیک، کتاب و سنت و سه‌گونه قرائت از سنت در عصر مدرنیته.

۳. پروژه فکری مصطفی ملکیان (زاده ۱۳۳۵ش)؛ رک: کتاب‌های: حدیث آرزومندی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت و راهی به راهی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت.

۴. پروژه فکری ابوالقاسم فنایی (زاده ۱۳۳۸ش)؛ رک: کتاب‌های: دین در ترازوی اخلاق: نسبت میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار و اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه.

۵. رک: پروژه‌های نواندیشان برخاسته از حوزه علمیه قم مانند: ابوالقاسم فنایی، مصطفی ملکیان، و...

۶. رک: «انتظار ما از پیامبران»، به نقل از وب‌گاه محمد مجتهد شبستری.

۷. به نظرمی‌آید جریان مفسران علمی - تجربی قرآن، بر این گرایش بی‌تأثیر نبوده است؛ به ویژه آخرین سخن و نوشته مهندس مهدی بازرگان؛ رک: «آخرت و خدا هدف بعثت انبیا»، ص ۴۶-۶۱.

همه عرصه‌های دنیا (اجتماع، سیاست، ...) است. نظریه دین حداقلی روشن‌فکران (در عقاید، احکام و اخلاق) برآیند بینش تفریطی و نگاه اقلی این جماعت به مبانی و منابع (کتاب و سنت) است. در مجموع مستند به شواهد و قراینی، به نظر می‌آید جریان روشن‌فکری دینی حوزه، متأثر از سه ضلع برجسته جریان روشن‌فکری دینی معاصر یعنی: مهدی‌بازرگان، علی شریعتی و عبدالکریم سروش بوده و هست.

۲-۳. رویکرد تقابلی (مخالفان حدیث)

اشاره شد که در بحث از شناسایی رویکردها به حدیث، به دو طیف تأثیرگذار از جریان قرآنیان در حوزه معاصر قم برمی‌خوریم: «قرآن‌بسندگان در تفسیر» یا موافقان حداقلی تعامل با حدیث که گذشت و «قرآن‌بسندگان» یا منکران حدیث و مخالفان هرگونه تعامل با آن؛ که در ادامه می‌آید.

البته باید اذعان نمود که قرآنیون، گروهی یکدست و منسجم نیستند که با یک حکم کلی مورد داوری دقیق و منصفانه‌ای قرار گیرند؛ بلکه بسته به مذهب و جغرافیای دینی و فرهنگی و حتی محیطی که در آنند، گونه‌های چندی را به نمایش می‌گذارند.

۲-۳-۱. خرده‌جریان قرآن‌بسندگان حوزوی

جریان افراطی منکران حدیث را در شیعه، باید وابسته به جریان تاریخی «قرآنیون» در جهان اسلام دانست؛ جریان مدعی اصلاح فکر دینی در دو قرن اخیر که از دل اهل سنت، از شبه قاره هند تا شمال آفریقا، سربرآورد و با شعار «بازگشت به قرآن» و «مبارزه با خرافات» و «اتحاد مسلمانان»، سعی در حذف نقش سنت در هندسه مسائل و فهم دین داشت. قرآنیون با استدلال به برخی از آیات مُشیر به جامعیت و بی‌نیازی قرآن، حجیت روایات نبوی ﷺ را انکار و مراجعه به آن را - به منظور رفع اختلافات مذهبی - مردود شمردند.^۱ سرسید احمد خان (۱۸۱۷-۱۸۹۸م) مفسر مادی‌گرای هندی^۲ و پیشگام این جریان اعتقاد داشت اگر سنت را کنار بگذاریم و تنها به قرآن برگردیم، اختلافات رخت برمی‌بندند و یا به حداقل می‌رسند. تأویل‌های بی‌قاعده و قرینه و تفسیر به رأی‌های بی‌ربط و ضابطه از آیات، رهاورد اندیشه تفسیری جماعتی است که مدعی مواجهه خالص با قرآن بوده‌اند. این اندیشه سنت‌گریز، ریشه در قول خلیفه دوم «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» دارد.

۱. القرآنیون و شبهاتهم حول السنة، ص ۹۹.

۲. نویسنده «تفسیرا لقرآن و هو الهدی و الفرقان» که از سوره حمد تا آخر سوره نحل است.

جریان کلی «قرآن‌بسنندگان شیعی» نیز به مانند نیای تاریخی خود، اعتقاد به اصالت قرآن و نفی حدیث دارد. اینان از شکاکان و مخالفان جدی تمسک به حدیث و هرگونه تعامل با آن به شمار می‌روند؛ چون *علة العلیل* عقب ماندگی مسلمانان را اختلافاتی می‌دانند که در اثر تعصب و پافشاری افراطی گروه‌ها و فرقه‌های مذهبی آن بر سنت‌های مورد قبول خود، از جمله حدیث، شکل می‌گیرد. بنابراین، چاره کار را در بازگشت و تمسک صرف به قرآن می‌دانند. اینان معتقدند که قرآن، اصل، کامل و جامع است و تنها سنت برجای مانده از پیامبر ﷺ است. بنابراین، حجیت حدیث را در فهم قرآن و دین، به شرط لا می‌شمرند؛ مثلاً برخی از آن‌ها معتقدند که اگر خداوند نمازهای پنج‌گانه را از ما می‌خواست، باید شیوه اجرای دقیق آن را نیز خود می‌فرمود، اما چون چنین نکرد؛ یعنی هدف اصلی و اولویت خداوند نبوده و البته نیز مطالبه اصلی خداوند از ما در قیامت نخواهد بود، بلکه آنچه مهم است نفس ارتباط با خدا، بای نحو کان، است!^۱

و اما «قرآن‌بسنندگان حوزوی» نیز در سده اخیر، خرده جریان تجدیدنظرطلب در عقاید امامیه هستند که با همان زاویه نگاه تاریخی قرآنیون به قرآن و سنت، در حاشیه فضای علمی - دینی حوزه‌های علمیه از جمله در قم شکل گرفته‌اند. قرآن‌گرایی در عین سنت‌گریزی و نوع مواجهه تقابلی ایشان را با حدیث، می‌توان عکس جریان اخباری و نقطه مقابل آن در حوزه‌های دینی - علمی دانست. این رویکرد تقابلی و شکاکانه به حدیث، گونه‌ای عمیق و گسترده و جریانی پایدار در متن حوزه‌های علمیه شیعه نبوده و نیست؛ بلکه خرده جریانی است که هر از چندگاه در حاشیه حوزه سر بر می‌آورد و پس از چندی دیگر بار به محاق می‌رود.

مشهور این است سید اسدالله خرقانی نخستین کسی است که با شعار بازگشت به قرآن، شکل‌گیری جریان قرآنیان شیعه را در ایران رقم زد؛^۲ اما پس از وی این محمدحسن شریعت سنگلجی (۱۲۷۱-۱۳۲۲ ش) بود که برای نخستین بار با کتاب‌های «کلید فهم قرآن»، «توحید عبادت»، «اسلام و رجعت» و «البدع و الخرافات» این جریان را در حوزه علمیه قم،^۳ دنبال نمود و تعدادی از عقاید شیعی مبتنی بر روایات، از جمله «رجعت»، را انکار کرد. البته او

۱. «نقد و بررسی دیدگاه‌های قرآنیون درباره نماز»، ص ۱۳۷-۱۵۷.

۲. «نقد دیدگاه روش تفسیر قرآن به قرآن، قرآنیان شیعه»، ص ۵-۲۶.

۳. هفتاد سال خاطره از آیه الله سیدحسین بدلا، ص ۲۱۳-۲۱۴.

پاسخ‌هایی از سوی حوزه و زعمیم آن دریافت نمود. پاسخ مدیرانه حاج شیخ عبدالکریم حائری، به استفتایی درباره ادعای سنگلجی،^۱ ناظر به تنش‌زدایی در مرکز تازه بالیده شیعه، ارزیابی می‌شود.

سپس علی‌اکبر حکمی‌زاده (۱۲۷۶-۱۳۶۶ ش) تحت تأثیر این جریان و نیز متأثر از احمد کسروی در «مجله پرچم» مطالب تندی در ردّ اعتقادات شیعیان نوشت و کتاب «اسرار هزار ساله» را در قم منتشر نمود و امام خمینی علیه السلام کتاب «کشف الاسرار» را در ردّ آن نگاشت.^۲ عبدالوهاب فرید تنکابنی (۱۲۸۶-۱۳۶۰ ش) شاگرد دیگر سنگلجی، که از او و برقی و استادشان، به سلفی‌های ایرانی نام می‌برند، با حمله به روایات و سنت‌های شیعی، «رجعت» در امت اسلام را نپذیرفت و اعتقاد به آن را غلوآمیز پنداشت و در ردّ امکان رجعت، ضمن استناد به آیاتی از قرآن، اکثر روایات این باب را مجهول، مرسل و ضعیف شمرد.^۳ سید ابوالفضل برقی قمی (۱۲۸۷-۱۳۷۰ ش) از شاگردان شیخ عبدالکریم، مؤلف کتاب‌های «تابشی از قرآن» و «احکام القرآن» و «قرآن برای همه»، از تندروترین قرآن‌بندگان در حوزه قم بود. وی قرآن را «حجت کافیه»^۴، «قابل فهم برای همه»^۵ و «کتابی که به تفسیر احتیاج ندارد»،^۶ توصیف نمود؛ چنان‌که در معنا و تفسیر آیه تطهیر^۷ تنها به استناد سیاق و بدون توجه به روایاتی که از نزول مستقل آن خبر داده‌اند، آیه را به همسران پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داد.^۸ وی با این دیدگاه، منابع روایی شیعی از جمله «الکافی» و «بحار الانوار» را مملو از احادیث ضد قرآن و عقل می‌دانست. وی که به گاه عمل، به پاره‌ای از عقاید خود پشت پا می‌زد،^۹ مجبور شد از قم به تهران عزیمت کند و برخی از کتاب‌هایش را در عربستان به چاپ برساند.^{۱۰} برقی بر برخی طلبه‌های جوان حوزه و نیز جوانان مذهبی مرکز تأثیرگذار بود.

۱. «حائری، حاج شیخ عبدالکریم»، به نقل از وب‌گاه مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۲. رک: ماجرای کتاب اسرار هزار ساله، ص ۱۹۵-۲۰۳.

۳. «بررسی آراء عبدالوهاب فرید تنکابنی و سید ابوالفضل برقی در نقد عقیده رجعت»، ص ۴۶.

۴. تابشی از قرآن، ج ۱، ص ۱۵.

۵. همان، ص ۲۱.

۶. همان، ص ۲۵.

۷. سوره احزاب، آیه ۳۳.

۸. تابشی از قرآن، ج ۲، ص ۴۱۲.

۹. طبیب خودساخته؛ چند روایت از زندگی استاد حسن عرفان، ص ۲۳۲ و ۲۷۸.

۱۰. «شخصیت‌شناسی و منبع‌شناسی قرآنیون»، ص ۱۳۵-۱۵۷.

سیدمصطفی حسینی طباطبایی (زاده ۱۳۱۴ش) - که بعدها در تهران به تأسی از استادش کتاب «نقد کتب حدیث» را نوشت - پس از خدشه وارد کردن بر اعتبار، متن و سند بسیاری از احادیث، کتاب «قرآن بدون حدیث هم قابل فهم است» را نگاشت.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

۱. نگره «قرآن محوری و حدیث مداری» علامه و «دوگانه محوری» مشهور فریقین، نمایندگان گرایش اعتدالی‌اند که تعاملی متعادل، عالمانه و هوشمندانه با حدیث برقرار کرده‌اند. دیدگاه علامه بر جامعیت انحصاری قرآن تأکید دارد و نظریه مشهور بر اصالت و منبعیت حدیث در جنب قرآن.
۲. قرآن‌بسندگان در تفسیر یا خرده‌جریان‌های عرضه به قرآن، در تعامل حداقلی و با نقد حیثیت استقلالی حدیث و در ضمن ضرورت عرضه حدیث بر قرآن، در واقع به نقد اسلام حدیث‌محور می‌پردازند. دو خرده‌جریان دیگر این رویکرد، یعنی روشن‌فکری دینی که اهتمام به فروگاهی نقش سنت در هندسه فهم دین دارد، و صالحی نجف‌آبادی که به بازخوانی و گفتگوی انتقادی با حدیث معتقد است، نیز در تعامل تفریطی با حدیث هستند.
۳. گرایش‌های افراطی در رویکرد تعاملی با حدیث، به تعامل و جذب حداکثری از آن می‌اندیشند. این رویکرد، بیشترین جریان‌ها و خرده‌جریان‌های مرتبط با حدیث را در حوزه علمیه قم نمایندگی می‌کند؛ یعنی فرهنگستان علوم اسلامی، دغدغه‌مندان احیای نهج البلاغه، گروه باطنی - عرفانی، نص‌گرایان معاصر، تفکیکان، و مدعیان طب اسلامی.
۴. قرآن‌بسندگان متأثر از قرآنیون تاریخی، تنها نماینده جریان رویکرد تقابلی و مخالفان افراطی حدیث در حاشیه حوزه علمیه قم است.
۵. نقش نوگستری سنت در نگره مشهور، امکان راهیابی به عوالم جدید حدیثی را میسر می‌کند. شروع جریان شکوفایی همه‌جانبه و مطالعات جدی و روشمند حدیث در دهه‌های اخیر تحقق این مهم را نویدبخش است. منطق فهم پیشرفته حدیث و گفتگوی مشارکتی گام به گام میان محدثان و دانشمندان علوم، ابزار و راه‌کار نظریه‌پردازی و تولید علم دینی است؛ که در میان پژوهش‌گران حوزه علمیه قم رو به گسترش روزافزون است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امیرالمومنین علیه السلام، شصتم، ۱۳۹۵ش.
- اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه، ابوالقاسم فنایی، نگاه معاصر، ۱۳۸۹ش.
- التطير و الشعائر الحسينية في فتاوى العلماء و مراجع الامه، بی‌نا، اول، ۱۴۲۷ق.
- الگوی اسلامی شادکامی با رویکرد روان‌شناسی مثبت‌گرا، عباس پسندیده، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، اول، ۱۳۹۲ش.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۸ش.
- بنیان مرصوص: فلسفه اسلامی از نگاه مکتب تفکیک، حسین مظفری، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، اول، ۱۳۸۶ش.
- پرسش و پاسخ از آیه الله صادقی تهرانی، گودرز نجفی، امید فردا، اول، ۱۳۸۸ش.
- تاریخ حدیث شیعه، سید محمدکاظم طباطبایی، ج ۲، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، چهارم، ۱۳۹۶ش.
- تأملاتی بر قرائت انسانی از دین، محمد مجتهد شبستری، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳ش.
- تبیین مفهوم مدیریت اسلامی، محمدتقی مصباح یزدی، مشکات، بی‌تا.
- تحف العقول عن آل الرسول علیهم السلام، ابن شعبه، حسن بن علی، مؤسسه النشر الإسلامی، اول، ۱۳۶۳ش.
- ترجمه تفسیرالمیزان، محمدحسین طباطبایی، ۲۰جلد، دفتر انتشارات اسلامی، پنجم، ۱۳۷۴ش.
- تفسیر اثری جامع، محمد هادی معرفت، مترجم جواد ایروانی، ج ۱، تمهید، اول، ۱۳۹۰ش.
- تفسیر تسنیم، ج ۱، عبدالله جوادی آملی، اسراء، اول، ۱۳۷۸ش.
- تفسیر سوره حمد، سید روح الله خمینی علیه السلام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۵ش.
- جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، عبدالحسین خسروپناه، دفتر نشر معارف، اول، ۱۳۹۴ش.

- حدیث آرزومندی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت، مصطفی ملکیان، نگاه معاصر، اول، ۱۳۸۹ش.
- حوزه‌ها و مکاتب حدیثی، مهدی مهریزی، دارالحدیث، دوم، ۱۳۹۸ش.
- طیب خودساخته؛ چند روایت از زندگی استاد حسن عرفان، سیدمهدی میرمسیب، پیک سروش، اول، ۱۴۰۰ش.
- درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر، مجید معارف، سعید شفیعی، سمت، دوم، ۱۳۹۶ش.
- دین در ترازوی اخلاق: نسبت میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار، ابوالقاسم فنایی، صراط، ۱۳۸۴ش.
- رابطه متقابل کتاب و سنت، علی نصیری، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول، ۱۳۸۶ش.
- راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، مصطفی ملکیان، نگاه معاصر، اول، ۱۳۸۱ش.
- رضایت از زندگی، عباس پسندیده، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، اول، ۱۳۸۴ش.
- روحانیت و تجدد، عبدالوهاب فراتی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اول، ۱۳۸۹ش.
- روش فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، سازمان سمت و دانشکده علوم حدیث، یازدهم، ۱۳۹۶ش.
- روش فهم عمومی متون دینی با رویکرد روان‌شناختی، عباس پسندیده، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، اول، ۱۳۹۹ش.
- سه گونه قرأت از سنت در عصر مدرنیته، محمد مجتهد شبستری، صراط، ۱۳۸۱ش.
- سیری در آثار علامه سیدمحمدحسین طهرانی، شعیب حدادی و سید محمود هاشمی نسب، دلیل ما، اول، ۱۳۹۹ش.
- الشمس المنيرة، السيد محمد محسن الحسيني الطهراني، مكتب وحی، اول، ۱۳۸۹ش.
- صراط النجاه فی اجوبه الاستفتائات، السيد ابوالقاسم الموسوی الخویی، القسم الاول، محشی: جواد تبریزی، دارالصدیقة الشهيدة عليها السلام، [بی جا]، اول، ۱۴۱۶ق.
- الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، محمد صادقی تهرانی، فرهنگ اسلام، ۱۳۶۳ش.
- فقه القرآن، سعید بن هبه الله قطب راوندی، ج ۲، کتابخانه مرعشی نجفی، اول، ۱۴۰۵ق.

- فقه گویا؛ نقد و بررسی فقه سنتی، محمد صادقی تهرانی، امید فردا، ۱۳۸۰ ش.
- القرآنیون و شبهاتهم حول السنة، خادم حسین الهی بخش، مكتبة الصديق، اول، ۱۴۲۱ ق.
- ما سمعت ممن رأیت، سید مجتبی بحرینی، ج ۲، ژیکان، اول، ۱۴۰۰ ش.
- متأله قرآنی، محمد حکیمی و محمد علی رحیمیان فردوسی، دلیل ما، دوم، ۱۳۸۳ ش.
- مستدرک سفینه البحار، علی نمازی شاهرودی، انتشارات جامعه مدرسین، اول، ۱۳۷۵ ش.
- معرفت قرآنی، محمد هادی معرفت، دانشگاه مفید، اول، ۱۳۹۵ ش.
- مفاتیح الصحه فی طب النبی ﷺ، سید محمود موسوی (دهسرخي)، مولف، اول، ۱۳۷۷ ش.
- مفاصل الإصلاح فی الفكر الشيعي، سید کمال حیدری، مؤسسه فرهنگی امام جواد علیه السلام، اول، ۱۴۳۸ ق.
- مفت خواران از دیدگاه کتاب و سنت، محمد صادقی تهرانی، شکرانه، اول، ۱۳۹۲ ش.
- مکاتب تفسیری، علی اکبر بابایی، ج ۲، سمت، اول، ۱۳۸۶ ش.
- مکتب اخلاقی عرفانی نجف اشرف، سید محمد سعید شفیعی، خلق، اول، ۱۳۹۹ ش.
- مکتب تفکیک، محمدرضا حکیمی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، اول، ۱۳۷۵ ش.
- من اسلام محورية الحديث إلى اسلام محورية القرآن، سید کمال حیدری، مؤسسه فرهنگی امام جواد علیه السلام، اول، ۱۳۹۶ ش.
- منطق فهم حدیث، سید محمد کاظم طباطبایی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، اول، ۱۳۹۰ ش.
- میزان تصحیح الموروث الروایي، سید کمال حیدری، مؤسسه فرهنگی امام جواد علیه السلام، اول، ۱۴۳۷ ق.
- نظریه تفکیک یا روش فقها و علماء امامیه در فهم معارف حقه، سید جعفر سیدان، پارسیران، اول، ۱۳۸۸ ش.
- نقدی بر اخباری گری، سید میر آقا محسنی، دارالنشر، اول، ۱۳۷۱ ش.
- نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، محمد صادقی تهرانی، امید فردا، اول، ۱۳۸۶ ش.
- وصیت نامه سیاسی الهی امام خمینی رضی الله عنه، سید روح الله موسوی خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رضی الله عنه، ۱۳۹۸ ش.
- هرمنوتیک، کتاب و سنت، محمد مجتهد شبستری، طرح نو، ۱۳۷۵ ش.
- هزار و یک کلمه، حسن حسن زاده آملی، ج ۱، بوستان کتاب، ششم، ۱۳۹۰ ش.

- هزار و یک نکته، حسن حسن‌زاده آملی، رجاء، هشتم، ۱۳۹۲ ش.
- هفتاد سال خاطره از آیه الله سیدحسین بَدَلَا، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، اول، ۱۳۷۸ ش.
- «آخرت و خدا هدف بعثت انبیا»، مهدی بازرگان، کیان، سال ۱۳۷۴ ش، شماره ۲۸.
- «بررسی آراء عبدالوهاب فرید تنکابنی و سید ابوالفضل برقعی در نقد عقیده رجعت، سیدعلی محمد طیبسی»، دو فصلنامه امامت‌پژوهی، سال ۱۳۹۶، دوره: ۷، شماره: ۲.
- «بیش از این آب را گل نکنیم؛ مرور تاریخی بر قوه نزع با فلسفه اسلامی»، سید مجتبی مجاهدیان، ماهنامه معارف، زمستان ۱۳۹۱، شماره ۹۵.
- «تعامل حدیث با دانش‌های بشری»، عبدالهادی مسعودی، فصلنامه حدیث حوزه، سال دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، شماره ۳.
- «تفکر حکیمی ضد روش و ضد واقعیت است»، ابراهیم فیاض، ماهنامه مهرنامه، ۱۳۹۴، شماره ۴۶.
- «حائری یزدی، عبدالکریم»، محمد رئیس‌زاده، دانش‌نامه جهان اسلام، ج ۱۲، اول، ۱۳۹۳ ش.
- «حوزه عرفانی؛ گرایش‌ات عرفانی در حوزه‌های علمیه ایران معاصر»، مهدی فدایی مهربانی، دو ماهنامه سوره اندیشه، (۶۸-۶۹) شماره دوازدهم.
- «درآمدی بر روش‌شناسی فهم معارف روانشناختی از احادیث»، عباس پسندیده، فصلنامه علوم حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، دوره ۱۲، شماره ۳-۴.
- «روش فهم روان‌شناختی متون دینی (فرمد): بررسی تک متن»، عباس پسندیده، فصلنامه پژوهش‌نامه روان‌شناسی اسلامی، دوره ۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶، شماره ۶.
- «شخصیت‌شناسی و منبع‌شناسی قرآنیون»، زهره اخوان مقدم و سیدمجید نبوی، فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه، سال پانزدهم، زمستان ۱۳۹۶، شماره ۵۷.
- «فرهنگستان علوم اسلامی در ترازوی علم: اشاراتی به ظرفیت‌ها و نقاط ضعف فرهنگستان علوم اسلامی قم»، احمد رهدار، دو ماهنامه سوره اندیشه، سال دوازدهم، اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۲، شماره ۶۸ (پیاپی ۶۹).
- «متدولوژی نقد حدیث در جریان روشن‌فکری»، بهزاد حمیدیه، روزنامه رسالت، ۱۳۸۵/۳/۳۱.
- «نسل دوم حدیث‌پژوهی؛ معنا، مبنا و روش»، عباس پسندیده، فصلنامه علوم حدیث، تابستان ۱۴۰۰، دوره ۲۶، شماره ۲.

- «نقد دیدگاه روش تفسیر قرآن به قرآن، قرآنیان شیعه»، علی تصدیقی شاه‌رضایی و سید رضا مؤدب، مجله پژوهش دینی، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، شماره ۲۹.
- «نقد و بررسی دیدگاه‌های قرآنیون درباره نماز»، محمدعلی تجری؛ فاطمه زین‌الدینی؛ سید محسن خلیلی نژاد، پژوهشنامه معارف قرآنی، سال ۶، مهر ۱۳۹۴، شماره ۲۲.
- «وحی قرآنی و وحی بیانی»، احمد عابدی، فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال چهارم، تابستان ۱۳۸۷ش، شماره سیزدهم.
- «ادوار اخباری‌گری»، ابوالقاسم علی دوست، وب‌گاه سلسبیل، ۱۶ آبان ۱۳۹۹ش.
- «انتظار ما از پیامبران»؛ سخنرانی در دانشگاه صنعتی اصفهان، وب‌گاه محمد مجتهد شبستری، ۱۳۸۷/۱۲/۳ش.
- «آیه الله صالحی نجف‌آبادی از پایه‌گذاران عقل‌گرایی بود»، عمادالدین باقی، وب‌گاه اطلاع‌رسانی استاد کوشا، ۱۳۹۶/۱۰/۱۶ش.
- «آیه الله صالحی نجف‌آبادی و نواندیشی دینی»، رضا بابایی، وب‌گاه اطلاع‌رسانی استاد کوشا، ۱۳۹۶/۱/۹ش.
- «بررسی جریان فرهنگستان علوم اسلامی قم»، سوده هرمزان و زهرا علیمردانی، قسمت سوم، خبرگزاری دانشجو، ۲۱ شهریور ۱۳۹۰ش.
- «پرداختن به علم تاریخ حدیث در رأس واجبات حوزه علمیه قرار دارد»، احمد مبلغی، خبرگزاری خبرآنلاین، ۲۱ مرداد ۱۳۹۶ش.
- «پیام به مناسبت افتتاح مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث»، سیدعلی خامنه‌ای، وب‌گاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیه الله سیدعلی خامنه‌ای، ۱۳۷۴/۸/۲۲ش.
- «پیش‌فرض‌های طب اسلامی: پرسش‌هایی برای پژوهش»، آیه الله محمدتقی مصباح‌یزدی، وب‌گاه اطلاع‌رسانی آیه الله محمدتقی مصباح‌یزدی، ۱۳۸۵/۱۲/۱۰ش.
- «حائری، حاج شیخ عبدالکریم»، علی تولایی، وب‌گاه مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، آخرین بروزرسانی: شنبه ۱۸ بهمن ۱۳۹۹ش.
- «حدیث‌گرایی، اتوریته مذهبی و مشکل اسلام معاصر»، حسن انصاری، وب‌گاه مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۵/۶/۳ش.
- «درس کلام: دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی»، استاد ربانی، وب‌گاه مجازی مدرسه فقهات، ۱۳۹۵/۶/۲۱ش.

- «دفاعیه‌ای برای روشن فکری دینی»، پرونده، وبگاه ماهنامه مهرنامه، ۲۴ ژوئن ۲۰۱۲ م.
- «روش معظم له در تدریس و ویژگی‌های آن»، وبگاه دفتر آیه الله سید موسی شبیری زنجانی، ۲ شهریور ۱۴۰۱ ش.
- «طب اسلامی و جایگاه طب در روایات معصومین (علیهم السلام)»، گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین تبریزیان، خبرگزاری حوزه، ۶ خرداد ۱۳۹۴ ش.
- «معرفی مؤسسه»، وبگاه الکترونیکی مؤسسه معارف اهل بیت (علیهم السلام): maaref.org.
- «مکتب معارفی و ضرورت انتقاد علمی»، حسن انصاری قمی، کانال تلگرام از بررسی‌های تاریخی، ۷ آبان ۱۳۹۶ ش.
- «نگاهی به زندگانی و آثار آیه الله نعمت الله صالحی نجف‌آبادی»، محمدعلی کوشا، وبگاه اطلاع‌رسانی استاد کوشا، پاییز، ۱۳۹۵ ش.
- نشست «ارزش و جایگاه تحقیقات و پژوهش‌های حدیثی دوره معاصر»، مهدی غلامعلی، خبرگزاری حوزه، ۱۸ آذر ۱۳۹۸ ش.
- نشست «ستیزبا تحجرو غلور در عرصه دین»، محسن کدیور، وبگاه اطلاع‌رسانی استاد کوشا، ۱۶/۱۰/۱۳۹۶ ش.
- نشست علمی «تعامل حدیث و دانش‌های بشری» عبدالهادی مسعودی، وبگاه دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، ۲۵ آذر ۱۳۹۹ ش.

تحلیل گفتمان احادیث «نحن العرب» در تبار امامان شیعه

سعید عزیزی^۱

علی راد^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۹

چکیده

در تراث حدیثی امامیه پاره‌ای گزارش‌ها وجود دارد که اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان مصداق حقیقی عرب و نژاد برتر و شیعیان ایشان نیز عرب و یا به عنوان «موالی» معرفی گردیده‌اند. در مقابل، دشمنان ایشان نیز با تعبیری چون بادیه‌نشین و «عجم» توصیف شده‌اند. نگارندگان در پژوهش حاضر برآن‌اند تا با تدوین «خانواده حدیثی» و کاربری روش تحلیل گفتمان تاریخی به فهم صحیحی از این احادیث دست یابند و مقصود اصلی از این احادیث را در بستر فرهنگی - اجتماعی تاریخ صدور آن‌ها تبیین نمایند. با بهره‌جویی از این دو روش در تحلیل احادیث مذکور، چنین به دست می‌آید که واژگانی چون «عرب، اعراب، موالی و عجم» در این احادیث، معنای لغوی آن‌ها مقصود اصلی نیست، بلکه معانی اصطلاحی آن‌ها مد نظر معصومان است که ناظر به جایگاه برتر ایمانی و معرفتی اهل بیت و شیعیان ایشان و انحراف و انحطاط اخلاقی و ایمانی مخالفان ایشان است. از سوی دیگر، چنین روایاتی در رویارویی با گفتمان رقیبی صدور و بازتاب یافته است که در صدد ترویج گفتمان برتری نژاد عرب بر غیر عرب بود و اهل بیت به نقد و ابطال این گفتمان پرداخته‌اند.

کلیدواژه‌ها: احادیث امامیه، اصطلاحات حدیثی، تحلیل گفتمان، عرب، عجم، موالی.

۱. پژوهشگر مرکز پژوهش‌های بین رشته‌ای معارف اسلامی و علوم سلامت دانشگاه علوم پزشکی شیراز (نویسنده مسئول) (saeedazizi24@gmail.com).

۲. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (ali.rad@ut.ac.ir).

۱. درآمد

میراث حدیثی شیعه مشتمل بر اخباری است که در آن‌ها به تقسیم‌بندی سه‌گانه اصناف مردم پرداخته شده است. در این احادیث، اهل بیت عصمت و طهارت به عنوان مصادیق حقیقی «بنی هاشم، قریش و عرب»، شیعیان «عرب، موالی و من العرب» و سایر مردم یا دشمنان ایشان با عناوینی چون «اعراب، عجم، علوج و همج» معرفی گردیده‌اند؛ برای نمونه در احادیث امامیه از امام باقر علیه السلام شده است:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ: نَحْنُ الْعَرَبُ وَشِيعَتُنَا مِنَّا وَ سَائِرُ النَّاسِ هَمَجٌ أَوْ هَبِجٌ. قَالَ قُلْتُ: وَمَا الْهَمَجُ؟ قَالَ: الْبَقُّ؛^۱

ما «عرب» هستیم و شیعیان ما از ما هستند و سایر مردم «همج یا هبج» هستند. معمر می‌گوید: پرسیدم: همج چیست؟ امام فرمودند: مگس. پرسیدم: هبج چیست؟ امام فرمودند: پشه (نوعی مگس بسیار ریز شبیه پشه که بر روی بدن چارپایان می‌نشیند).^۲

انشعاب سه‌گانه مذکور در این روایات در ظاهر، موجب پدیدار شدن پرسش‌های جدی از این قبیل در ذهن خواننده می‌گردد:

۱. مفهوم حقیقی واژگانی چون عرب، اعراب، موالی و عجم چیست؟
 ۲. چرا اهل بیت علیهم السلام و شیعیان ایشان تنها به عنوان مصادیق عرب معرفی شده‌اند؟
 ۳. مدالیل این گزاره‌های حدیثی چگونه با واقعیت خارجی مطابقت دارد؟
 ۴. حدیث دانان شیعه درباره این احادیث چه دیدگاهی دارند؟
 ۵. صدور و بازتاب چنین گزاره‌های حدیثی در احادیث امامیه در چه بستر گفتمانی شکل گرفته و در تعامل دیالکتیکی با چه گفتمان رقیبی است؟
- در پژوهش پیش رو برآنیم تا با کاربری روش تحلیل گفتمان^۳ تاریخی و بررسی روایات از منظر خانواده حدیثی، به فهم صحیحی از گزاره‌های حدیثی مذکور دست یابیم و پاسخ‌های مناسبی

۱. معانی الاخبار، ص ۴۰۴.

۲. اعتبارسنجی روایات این دسته از احادیث در بخش بعدی خواهد آمد.

۳. واژه «گفتمان» برگرفته از واژه فرانسوی «Discourse» و لاتین «Discursus» است و به معنای مکالمه یا گفت‌وگوست. مجموعه کنش‌های گفتاری فراوانی که در یک جامعه رخ می‌دهد، موجب شکل‌گیری دیالوگ‌ها و نهادینه شدن قالب‌های فکری خاصی گردیده که به آن گفتمان گفته می‌شود (رک: مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، ص ۱۰؛ تحلیل گفتمان دریچه‌ای برای کشف ناگفته‌ها، ص ۹؛ نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ص ۱۷-۱۸).

برای پرسش‌های مذکور بیابیم. یکی از روش‌های نوین و کارآمد در تحلیل تاریخی احادیث امامیه، کاربری رهیافت گفتمان‌کاوی تاریخی در مطالعات و پژوهش‌های حدیثی معاصر است. در این روش - که بر پایه نظریه آوای متعارض میخاییل باختین استوار است - پژوهش‌گر، پس از شناسایی و استخراج کنش‌های زبانی هدفمند و پرتکرار در روایات و بافت‌شناسی فضای علمی، فکری و فرهنگی جامعه در زمان صدور و پژواک آن‌ها، در صدد بازشناسی گفتمان‌های رایج در آن دوران برآمده و تناظر احادیث با آوای متعارض و گفتمان رقیب را بازخوانی و مورد تحلیل قرار می‌دهد. کاربری روش تاریخی تحلیل گفتمان در واکاوی احادیث امامیه، موجب دستیابی به نتایجی در زمینه فهم صحیح روایات، بسترشناسی صدور احادیث و شکل‌گیری متون حدیثی و بازتاب اندیشه‌های مکتب اهل بیت علیهم‌السلام می‌شود.^۱

از سوی دیگر، یکی از گام‌های کلیدی و مهم در روش فهم حدیث، تدوین «خانواده حدیثی» است که در رسیدن به فهم کامل و نهایی از کلام معصوم علیه‌السلام جایگاه مهم و بارزی دارد. منظور از تدوین خانواده حدیث، یافتن احادیث مشابه، هم‌مضمون و ناظر به یک موضوع محوری است که با شناخت ارتباط میان آن‌ها با یکدیگر، پژوهش‌گر را به فهم دقیق حدیث نزدیک می‌نماید. بر اساس اصل هماهنگی میان سخنان ائمه و پیوند گفته‌های آنان با یکدیگر، می‌توان چنین گفت که یافتن و کنار هم قرار دادن احادیث هم‌مضمون، چنینش قطعه‌هایی از یک تصویر نامشخص است که با نشان دادن هر قطعه در جایگاه واقعی و درست خود، به سیما و نمای نهایی تصویر نزدیک‌تر می‌شویم.^۲

شایان ذکر است با بررسی صورت پذیرفته چنین به دست آمد که تاکنون پژوهشی مستقل درباره فهم این احادیث با روش تحلیل گفتمان و تدوین خانواده حدیثی صورت نپذیرفته است و پژوهش پیش‌رو از این جهت دارای ابتکار و نوآوری است.

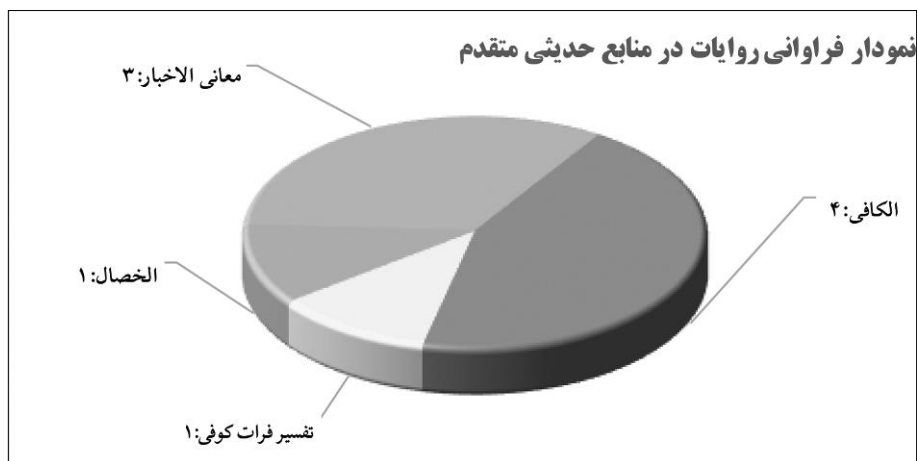
۲. فراوانی، اعتبارسنجی و کنش‌های زبانی روایات

با بررسی مجموع روایاتی که در منابع حدیثی دسته اول امامیه بازتاب یافته است، چنین

۱. رک: تحلیل انتقادی گفتمان، ص ۴۴-۴۵؛ «درآمدی بر گفتمان‌کاوی تاریخی؛ مطالعه موردی خطبه حضرت زینب علیها‌السلام در شام»، ص ۶۹-۷۱؛ نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه: رویکردها، گفتمان‌ها، انگاره‌ها و جریان‌ها، ص ۲۹؛ «تحلیل گفتمان کلامی احادیث ابن محبوب»، ص ۳۱-۵۰؛ «تحلیل گفتمان مهدویت در احادیث حسن بن محبوب»، ص ۳۳-۵۷.

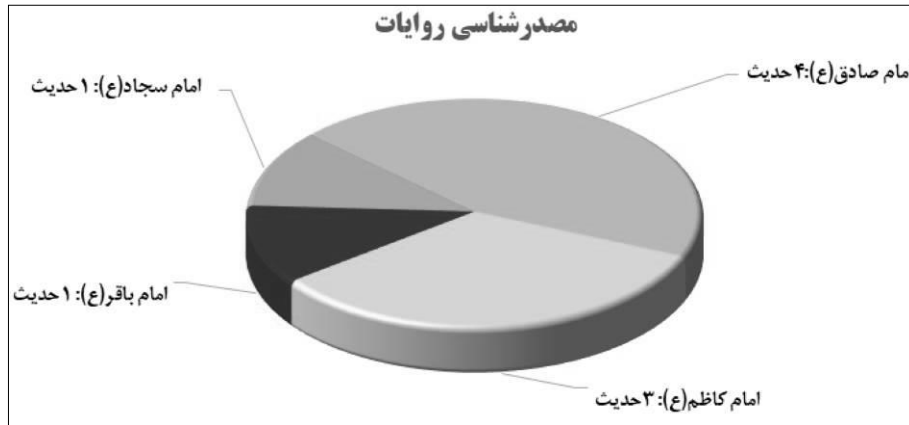
۲. درسنامه فهم حدیث، ص ۱۳۴.

به دست آمد که دست کم نه گزاره حدیثی وجود دارند که در صدد ارائه تقسیم بندی سه گانه «اهل بیت، شیعیان، سایر مردم» یا «اهل بیت، شیعیان، دشمنان اهل بیت» بوده و به توصیف ایشان پرداخته اند. فراوانی روایات مذکور را در نمودار ذیل قابل مشاهده است.



با بررسی اسناد روایات مذکور در نرم افزار درایه الحدیث و اسناد شیخ صدوق، چنین به دست آمد که سند سه روایت صحیح، یک روایت موثق و پنج روایت ضعیف (چهار حدیث مهممل بوده و یک حدیث مرفوع) است. البته با توجه به نوع مواجهه حدیث پژوهان کهن همچون علامه مجلسی، ملا صالح مازندارانی و فیض کاشانی - که در بخش های بعدی به گزارش آن خواهیم پرداخت - و بازتاب روایات مذکور در منابع دسته اول شیعه، چنین به دست می آید که احادیث مذکور از اعتبار سند و محتوایی قابل قبولی برخوردارند.

مصادر معصوم احادیث، از پیشوای چهارم تا هفتم شیعیان را شامل می شود. نخستین روایت را کلینی و فرات کوفی از امام سجاد علیه السلام گزارش نموده اند. روایت دوم را شیخ صدوق در کتاب معانی الاخبار از امام باقر علیه السلام نقل نموده است. کلینی در کتاب الکافی و شیخ صدوق در کتاب معانی الاخبار چهار حدیث از امام صادق علیه السلام گزارش نموده اند. همچنین این دو محدث بزرگ، سه حدیث را از امام کاظم علیه السلام در کتاب های الکافی، الخصال و معانی الاخبار گزارش داده اند. نمودار مصدرشناسی احادیث بدین قرار است:



کنش های زبانی توصیفی موجود در این روایات را در جدول ذیل می توان مشاهده نمود:

ردیف	موصوف	کنش زبانی توصیفی
۱	اهل بیت <small>علیهم السلام</small>	«الْعَرَبُ فَنَحْنُ»، «نَحْنُ الْعَرَبُ» ^۱
		نَحْنُ فُرَيْشٌ ^۲
		نَحْنُ بَنُو هَاشِمٍ ^۳
		الناس ^۴
۲	شیعیان	الْمَوْلَى فَمَنْ وَالَانَا ^۵
		وَشِيعَتُنَا الْعَرَبُ ^۶
		شيعتنا الموالى ^۷
		اشباه الناس ^۸

۱. الکافی، ج ۱۵، ص ۵۱۹؛ الخصال، ج ۱، ص ۱۲۳؛ معانی الأخبار، ص ۴۰۳-۴۰۴.
۲. الکافی، ج ۱۵، ص ۳۹۸؛ معانی الأخبار، ص ۴۰۴.
۳. الکافی، ج ۱۵، ص ۳۹۷.
۴. تفسیر فرات الکوفی، ص ۶۴؛ الکافی، ج ۱۵، ص ۵۵۶-۵۵۷.
۵. الخصال، ج ۱، ص ۱۲۳؛ معانی الأخبار، ص ۴۰۳.
۶. الکافی، ج ۱۵، ص ۳۹۷-۳۹۸؛ معانی الأخبار، ص ۴۰۴.
۷. الکافی، ج ۱۵، ص ۵۱۹.
۸. تفسیر فرات الکوفی، ص ۶۴؛ الکافی، ج ۱۵، ص ۵۵۶-۵۵۷.

ردیف	موصوف	کنش زبانی توصیفی
۳	سایر مردم یا دشمنان اهل بیت	وَأَمَّا الْعُلُجُ فَمَنْ تَبَرَّأَ مِنَّا وَنَاصَبَنَا ^۱ (علج: درازگوش و حشی فربه)
		وَعَدُوُّنَا الْعَجَمُ ^۲
		وَسَائِرُ النَّاسِ هَمَجٌ أَوْ هَبَجٌ ^۳ (همج: مگس؛ هبج: پشه)
		وَسَائِرُ النَّاسِ الْأَعْرَابُ ^۴
		وَسَائِرُ النَّاسِ عُلُوجُ الرُّومِ ^۵
		وَمَنْ لَمْ يَكُنْ عَلِيٍّ مِثْلَ مَا نَحْنُ عَلَيْهِ فَهُوَ عَلَجٌ ^۶
		النسناس ^۷ (حیوان انسان نما) ^۸

۳. بسترشناسی تاریخی و خوانش آوای متعارض

پس از درگذشت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عدم تحقق رهبری الهی در جامعه اسلامی موجب گردید رفته رفته برخی پنداره‌های ناروای جاهلی و تعصبات قبیله‌گرایانندیشه مساوات و برابری مسلمانان شود. در یکی از گزارش‌های تاریخی چنین آمده است که در دوان خلافت خلیفه دوم، هنگام ورود اسیران ایرانی به شهر مدینه، خلیفه قصد داشت آنان را به عنوان برده در بازار به فروش بگذارد، که امام علی عَلِيٌّ با این تصمیم مخالفت نمود و مانع تحقق آن گردید.^۹ این انحراف در عصر خلافت امویان به اوج خود رسید و آزار و تحقیر مسلمانان غیر عرب جایگزین مساوات و برابری

۱. النصل، ج ۱، ص ۱۲۳؛ معانی الأخبار، ص ۴۰۳.

۲. معانی الأخبار، ص ۴۰۴.

۳. همان.

۴. الکافی، ج ۱۵، ص ۳۹۷.

۵. همان، ص ۳۹۸.

۶. همان، ص ۵۱۹.

۷. تفسیر فرات الکوفی، ص ۶۴؛ الکافی، ج ۱۵، ص ۵۵۶-۵۵۷.

۸. رک: مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۶، ص ۲۱۰.

۹. دلائل الإمامة، ص ۱۹۴.

دینی گردید. سران بنی امیه به دنبال ترویج اندیشه ناصواب سیادت عربی بوده، نژاد عرب را اشرف مخلوقات می دانستند و به جعل روایاتی در این باره اقدام می نمودند؛ چنان که در این باره به سلمان فارسی نسبت داده شده که می گفت:

پیامبر ﷺ خطاب به من فرمود: ای سلمان، با من خصومت نورز که دینت را از دست خواهی داد! سلمان گوید: عرض کردم: چگونه چنین چیزی ممکن است؟! رسول خدا فرمودند که اگر با عرب خصومت ورزی با من دشمنی ورزیده ای.^۱

در حدیثی دیگر چنین آمده:

رسول خدا فرمودند: محبت عرب نشانه ایمان است و نفرت از آنان نشانه نفاق است.^۲

گرچه در سال های پایانی حکومت بنی امیه و در رویارویی با چنین اندیشه های جاهلی و متعصبانه نهضت منکرین فضیلت عرب بر عجم که بعدها با نام شعوبیه^۳ شناخته می شد، به وجود آمد، ولی وجود آن در پرده اختفا و حرکتش در رمز و راز و ابهام بود و تنها از آغاز خلافت بنی عباس است که این مکتب با آزادی ظهور کرده و در آغاز خلافت مامون - که مادرش ایرانی بود - این جنبش علنی تر شد.^۴

۳-۱. موالی

در زمینه تبعیض های نژادی که در قرون نخست از سوی متعصبان عرب نسبت به غیر عرب اعمال می شد، شواهد تاریخی دیگری نیز وجود دارد. از جمله این شواهد، مباحثی است که درباره «موالی» در آن زمان مطرح بود. موالی، جمع «مولی» است؛ گرچه بالغ بر بیست معنا برای آن بر شمرده اند،^۵ اما در اصطلاح تاریخی آن زمان، مسلمانان غیر عرب - که

۱. المستدرک علی الصحیحین، ج ۴، ص ۹۶.

۲. همان، ص ۹۷؛ همچنین رک: تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ج ۱۱، ص ۴۰.

۳. این که لفظ شعوبیه از چه تاریخی به کار رفته، دلیل قطعی در دست نیست، ولی احتمالاً میان سال های ۱۳۲ تا ۲۱۸ یا ۲۲۷ هجری، یعنی در عهد عباسی اول این کلمه شایع شده است (نهضت شعوبیه، ص ۲۰۰).

۴. رک: شعوبیه و تأثیرات آن در سیاست و ادب ایران و جهان اسلام، سرتاسر اثر؛ بررسی و نقد جریان فکری شعوبیه و تأثیر آن بر کلام شیعی، ص ۱۷۳-۱۷۵.

۵. رک: الغدیر، ج ۱، ص ۳۶۲.

در جنگ با مسلمین شرکت نکرده و اسیر نشده بودند - «موالی عرب» به شمار می‌آمدند؛ زیرا اعراب به این سبب که سرزمین و کشور آن‌ها را با جنگ فتح کرده بودند، آنان را بندگان «آزاد کرده خویش» می‌شمردند؛ چنان‌که اسیرانی که در طی جنگ‌ها گروه‌گروه به دست اعراب می‌افتادند، و کسانی که بعدها اسلام می‌آوردند و آزاد می‌شدند، هم در شمار موالی می‌آمدند. رفته رفته واژه «موالی» به عجم‌ها، یعنی غیرعرب‌هایی اطلاق شد که با ورود به حوزه اسلامی و پیمان بستن با قبایل عرب در شمار قبیله آن‌ها در می‌آمدند؛ به گونه‌ای که آن قبایل عربی، هنگام معرفی، نام آنان را به نام قبیله خود اضافه می‌کردند؛ مثلاً به هریک از موالی قبیله بنی تمیم، مولی بنی تمیم گفته می‌شد.^۱

۲-۳. منزلت اجتماعی موالی

به اعتقاد برخی محققان، به رغم برادری و مساوات مسلمانان، خلفا و کارگزاران آن‌ها موالی را با این‌که مسلمان بودند، همچون اسیران آزاد شده به شمار می‌آوردند. آن‌ها را در جنگ به عنوان پیاده همراه سوار نظام راهی سفر می‌کردند. از غنایم به آن‌ها سهمی نمی‌دادند و از پرداخت مستمری عادی هم به آن‌ها دریغ می‌کردند؛ چنان‌که در زمانه عمر بن عبدالعزیز تعداد بیست هزار تن از موالی در میدان‌های جنگ حضور داشتند که مستمری آن‌ها هم پرداخت نشده بود. موالی در بیرون از میدان جنگ نیز همه جا در معرض تحقیر و آزار بودند؛ چنان‌که به آن‌ها اجازه داده نمی‌شد از عرب همسرگزینند و اگر چنین می‌کردند، چه بسا که والی و حاکم عرب ایشان را به طلاق مجبور می‌کرد.^۲ در واقع، «موالی» همیشه از لحاظ منزلت اجتماعی، از عرب پست‌تر و پایین‌تر بود. موالی می‌توانستند تحصیل علم و ادب کنند، اما هیچ‌گاه مقام و جایگاه مهمی به ایشان واگذار نمی‌شد.^۳

از متون تاریخی چنین برمی‌آید که تا قبل از ورود حضرت علی علیه السلام به کوفه، سیاست حاکم و نیز رفتار مردمان عرب با موالی، بدین گونه بود که با آن‌ها به عنوان شهروند درجه دوم برخورد می‌کردند و آن‌ها را از بسیاری از حقوق طبیعی، اجتماعی و دینی محروم می‌کردند.

۱. رک: تاریخ ایران بعد از اسلام، ص ۳۷۷؛ کوفه و نقش آن در قرون نخستین اسلامی، ص ۱۳۲.

۲. رک: وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۶؛ تاریخ مردم ایران، ج ۲، ص ۳۴.

۳. التاريخ التمدن الاسلامی، ج ۴، ص ۶۸۹.

سهم بسیار اندکی از بیت المال به آن‌ها می‌دادند و هنگامی که برای اولین بار حضرت علی علیه السلام موالی را با عرب‌های کوفی در پرداخت عطا یکسان قرار داد، به شدت از سوی عرب‌ها مورد اعتراض واقع شد.^۱

شمار موالی در زمان معاویه، فقط در کوفه به بیست هزار تن می‌رسید. معاویه از این افزایش جمعیت بیمناک شده و گفته بود:

می‌بینم که ایشان زیاد شده‌اند و ممکن است یک‌باره بر عرب و اقتدار آن‌ها یورش برند. به همین جهت مصلحت این است که جمعی از آن‌ها را به قتل رسانم و بقیه را باقی گذارم تا کارها را انجام دهند.

ولی احنف بن قیس او را از این فکر منصرف ساخت.^۲

تبعیض‌های اعمال شده درباره موالی، در زمان تسلط بنی امیه بر حکومت اسلامی شدت بیشتری به خود گرفت؛ به گونه‌ای که از آن‌ها با عنوان «علوج»، یعنی «درازگوش‌های وحشی فربه» یاد می‌شد^۳ و هیچ‌گاه آنان را با کنیه - که نشانه احترام است - صدا نمی‌زدند. به آن‌ها اجازه خواندن نماز بر مردگان را نمی‌دادند و در هنگام حضور در سفره‌ها، آن‌ها را در کناری قرار می‌دادند تا موالی بودن آن‌ها مشخص باشد و حتی در محاکم قضایی، شهادت و گواهی موالی را نمی‌پذیرفتند و در جنگ‌ها، مناصب فرماندهی در اختیار آنان نمی‌گذاشتند.^۴

ردپای تداوم جریان برتری و مفاخره عرب بر موالی و عجم تا زمان پیشوای ششم و هفتم شیعیان قابل ره‌گیری است؛ چنان‌که در این باره گزارش شده:

مردی به امام صادق علیه السلام عرضه داشت: مردم می‌گویند هر کس که عربی اصل یا مولی و وابسته صریح نباشد، سفلی (دون‌مایه) و زبون است. امام پرسیدند: وابسته صریح کدام است؟ و آن مرد گفت: آن‌که پدر و مادرش برده بودند و او آزاد شده است. امام فرمودند: برای چه این را می‌گویند؟ آن مرد پاسخ داد: برای این‌که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده‌اند: مولی و آزاد کرده یک قوم از خود آن‌ها هستند. امام

۱. نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۱۲۶.

۲. فتوح البلدان، ص ۳۹۴.

۳. تاریخ التمدن الاسلامی، ج ۴، ص ۲۷۲.

۴. الحیاة الاجتماعية و الاقتصادية فی الكوفة، ص ۷۷-۷۸؛ همچنین رک: نقش موالی در تشیع، سرتاسر اثر.

فرمودند: سبحان الله!^۱

حسن بن محبوب نیز در بازتاب چنین اندیشه‌های ناصوابی روایتی چنین نقل کرده:

مردی از دوستان امام موسی بن جعفر علیه السلام گوید: مردی از قریش نزد آن حضرت آمده بود و از قریش و عرب (و مفاخر آنان) سخن می‌گفت. حضرت به او فرمود: این حرف‌ها را واگذار. سپس امام به بیان اصناف سه‌گانه مردم پرداخت و مرد قرشی در پاسخ گفت: تو چنین گویی پس تیره‌ها و خاندان‌های قریش و عرب چه می‌شوند؟ امام کاظم علیه السلام فرمود: مطلب همان بود که گفتم.^۲

۳-۳. احادیث مرتبط

پیش از آن‌که با توجه به بافت‌شناسی تاریخی فضای صدور روایات به تحلیل کنش‌های زبانی آن‌ها پردازیم، ضروری می‌نماید دیگر روایاتی را که مرتبط با مبحث «اصناف الناس» است، در قالب بررسی خانواده حدیثی پی‌جویی نماییم تا بتوان در تحلیل و فهم احادیث، معیارهای صحیحی برای تشخیص مفاهیم واژگانی چون قریش، عرب، اعراب، موالی، علوج و... به دست آورد. علامه مجلسی رحمته الله در جلد ۶۴ بحار الانوار - که آن را کتاب الایمان و الکفر نامیده - به بررسی ابواب ایمان و اسلام و تشیع، و معانی، فضیلت و صفات آن‌ها پرداخته است. ایشان در باب نهم، با عنوان «باب أصناف الناس فی الایمان»، ۲۳ حدیث را گزارش داده‌اند که هر یک به گونه‌ای ناظر به معرفی اصناف و گروه‌های مردم و بیان ویژگی‌های ایشان است. مرحوم فیض کاشانی نیز در کتاب الوافی، ذیل «أبواب خصائص المؤمن و مکارمه» بابی با عنوان «باب أن المؤمن لا یقاس بالناس» بیان کرده و در آن شش حدیث را در این باره گزارش داده است. این روایات شامل گزاره‌های حدیثی است که در صدد تبیین و توصیف مفاهیم و مدالیل واژگانی چون «عرب، عجم، مولی و...» است. کنش‌های زبانی این بخش^۳ را در جدول ذیل می‌توان مشاهده نمود.

۱. بحار الأنوار، ج ۶۴، ص ۱۶۹.

۲. الکافی، ج ۱۵، ص ۵۱۸-۵۱۹.

۳. رک: بحار الأنوار، ج ۶۴، ص ۱۶۶-۱۸۰؛ الوافی، ج ۵، ص ۸۲۹.

ردیف	موصوف	کنش زبانی توصیفی	مدلول
۱	عرب، عربی، عربیت	إِنَّ الْعَرَبَ لَا تُبْغِضُ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ	«عرب» با علی علیه السلام دشمن نیست
		مَنْ وُلِدَ فِي الْإِسْلَامِ حُرًّا فَهُوَ عَرَبِيٌّ	شخصی که در اسلام آزاد به دنیا آمده است، «عربی» است
		مَنْ وُلِدَ فِي الْإِسْلَامِ فَهُوَ عَرَبِيٌّ	شخصی که در اسلام متولد گردد «عربی» است
		الْمُؤْمِنُ عَرَبِيٌّ لِأَنَّ نَبِيَّهُ ﷺ عَرَبِيٌّ وَ كِتَابُهُ الْمُنَزَّلُ بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ	مؤمن عربی است، زیرا پیامبرش ﷺ عربی بوده و کتابش به زبان عربی آشکار است
		إِنَّ الْعَرَبِيَّةَ لَيْسَتْ بِأَبٍ وَالِدٍ وَ لَكِنَّهَا لِسَانٌ نَاطِقٌ	عربیت به پدری نیست که [شما را] به دنیا می آورد. بلکه عربیت یک زبان است که با آن سخن گفته می شود
۲	موالی	الْمَوْلَى هُوَ الَّذِي يُؤَخَذُ أُسِيرًا مِنْ أَرْضِهِ وَيَسْلَمُ	«مولی» کسی است که از سرزمین خودش به اسارت گرفته شده، و اسلام آورده است
۳	هاشمی	الْمُؤْمِنُ هَاشِمِيٌّ لِأَنَّهُ هَاشِمِيٌّ وَ الصَّلَاةُ	مؤمن هاشمی است، زیرا ضلالت و گمراهی را شکست می دهد
۴	قرشی	الْمُؤْمِنُ قُرَشِيٌّ لِأَنَّهُ أَقْرَبُ بِالشَّيْءِ الْمَأْخُودِ عَنَّا	مؤمن قرشی است، زیرا به امری که از ما اخذ شده اقرار دارد
۵	عجمی	الْمُؤْمِنُ عَجَمِيٌّ لِأَنَّهُ اسْتَعْجَمَ عَلَيْهِ أَبْوَابُ الشَّرِّ	مؤمن عجمی است، زیرا ابواب شرّ براو بسته است
۶	مهاجر	مَنْ دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ طَوْعًا فَهُوَ مُهَاجِرٌ	آن کس که به میل خود اسلام را اختیار کرد «مهاجر» است
		مَنْ دَخَلَ فِيهِ (الاسلام) بَعْدَ مَا كَبُرَ فَهُوَ مُهَاجِرٌ	شخصی که در پیروی اسلام را بپذیرد «مهاجر» است

با توجه به این کنش‌های زبانی موجود در گزاره‌های حدیثی مرتبط با روایات مورد بحث، به نظر می‌رسد در لسان روایات اهل بیت علیهم‌السلام مقصود از واژگانی چون عربی، عجمی، هاشمی و قرشی مفهومی غیر از معنای متداول و مرسوم آنان است. توضیحات بیشتر در خصوص تحلیل مفهوم و معنای مقصود از این واژگان را به بخش تحلیل احادیث در پایان پژوهش حاضر موقوف می‌نماییم.

۴. دیدگاه شارحان حدیث

شارحین حدیث نیز درباره روایاتی که در آن‌ها به تقسیم‌بندی مردم به اصناف سه‌گانه مردم پرداخته شده، نکات قابل توجهی را ارائه داده‌اند که در ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۱-۴. علامه مجلسی رحمته‌الله

علامه مجلسی بر این باور است که مقصود از عرب در عبارت «و شیعتنا العرب»، این است که عرب ممدوح و مورد ستایش، کسی است که شیعه ما باشد؛ حتی اگر عجمی و غیر عرب باشد و عجم مذموم، کسی است که دشمن ما باشد؛ حتی اگر عرب باشد.^۱ با توجه به این تقریر علامه می‌توان چنین گفته که مقصود از عرب در این روایات، دوستان اهل بیت علیهم‌السلام و معتقدین به ولایت ایشان هستند، گرچه غیر عرب باشند و منظور از عجم دشمنان ایشان و منکرین ولایت ائمه علیهم‌السلام هستند؛ حتی اگر از لحاظ نژاد و نسب عرب باشند. از این رو، ملاک دوستی اهل بیت علیهم‌السلام عرب بودن یا نبودن نیست، بلکه ملاک اعتقاد داشتن به اصل ولایت ائمه است و این گونه نیست که عجم‌ها به خاطر عرب نبودنشان دشمنان ائمه علیهم‌السلام محسوب می‌گردند.

علامه در بیان معنای «علوج الروم» نیز معتقد است که مقصود از این تعبیر، مخالفان اهل بیت و کافرانی هستند که همان عجم (مذموم) بوده و در روز رستاخیز با زبان ایشان محشور خواهند شد.^۲ ایشان در توضیح عبارت «شیعتنا الموالی» می‌گویند:

مقصود از موالی کسانی هستند که نسب خالص عرب ندارند، اما ملازم و هم‌پیمان با آن‌ها شده و در زمره ایشان قرار گرفته و در حکم آنان‌اند؛ گرچه در حقیقت از نسب و صلب ایشان نیستند.^۳

علامه در بخشی دیگر در تبیین معنای جمله «من ولد فی الإسلام حرافو عربی» چنین می‌گویند

۱. بحار الانوار، ج ۶۴، ص ۱۷۶.

۲. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۶، ص ۳۵-۳۶.

۳. همان، ص ۱۵۹.

که تمام اخباری که در زمینه مدح و ستایش «عرب» وارد شده، همه کسانی را که آزاد بر اسلام به دنیا آمده و بردین حق بوده‌اند، شامل می‌گردد؛ حتی اگر از جهت نژادی غیر عرب باشند.^۱ علامه در توضیح حدیثی که در آن امام صادق علیه السلام فرموده بودند «ما بنی هاشم هستیم و شیعیان ما عرب و مخالفان ما اعراب هستند»، می‌گوید:

هر آنچه در مدح بنی هاشم در روایات آمده است، منظور از آن اهل بیت علیهم السلام است، یا هر آن کس که در مسیر حق از ایشان تبعیت کند؛ نه آن کسی از بنی هاشم که از مسیر حق خارج گردد و با ادعای ناحق امامت، نسبت به خداوند کافر گردد؛ همچون بنی عباس و مانند آنان. و آنچه که در روایات در مدح و ستایش عرب وارد شده است، منظور از آن تمام شیعیان است؛ حتی اگر غیر عرب باشند و سایر مردم از مخالفین شیعه همان اعرابی هستند که خداوند در قرآن کریم درباره‌شان فرموده است: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا﴾. و مقصود از «اعراب» ساکنان صحرا است و خداوند آنان را به دلیل دوری‌شان از احکام دین و هجرت نکردشان برای یاری سرور پیامبران سرزنش کرده است و مخالفین شیعه با آنان در این امور شریک هستند.^۲

علامه در بخش دیگری از سخنان خویش، بر این عقیده است که پاره‌ای از روایات بر این دلالت دارد که بردگان هر قومی از خود ایشان است و غرض از بیان چنین مطلبی تشویق و تحریک مردم به اکرام موالی و احترام بردگان خویش، رعایت حقوق ایشان و پرهیز از آزار و تحقیر نَسَب ایشان است.^۳

۲-۴. ملاصالح مازندرانی

ملاصالح مازندرانی بر این باور است احادیثی که به بیان اصناف سه گانه مردم پرداخته‌اند، در واقع در صدد بیان این مطلب هستند که برتری و کمال و شرافتی که در شرع و عقل محل اعتبار است، شرافت دینی است و مقصود از «عرب» کسانی است که احکام شرعی را پایه‌گذاری کرده و آن را برای مردم واضح ساخته و امور دینی را برای آنان روشن ساخته‌اند و ایشان حضرت محمد صلی الله علیه و آله و جانشینان آن حضرت هستند. و مقصود از «موالی» کسانی است که از آنان پیروی کرده و آنان را یاری کرده و دوست داشته و به عهدشان وفا

۱. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۵، ص ۳۵۷.

۲. همان، ج ۲۶، ص ۳۵.

۳. بحار الانوار، ج ۶۴، ص ۱۶۹.

کرده‌اند و آنان شیعیان هستند و مقصود از «علج» - که درازگوش وحشی و کافر غیر عرب است - کسی است که اهداف و مقاصد شریعت و راه‌ها را از بی‌راهه نمی‌شناسد.^۱ ایشان در تبیین گزاره «من ولد فی الاسلام حرا فهو عربی» برای باورند که چه بسا منظور آن است که «عرب» پیامبر اکرم ﷺ است؛ چرا که او سید العرب است و نَسَب هم صوری است و هم معنوی. به عبارت دیگر، نَسَب هم جسمانی است و هم روحانی و منظور از نَسَب در این حدیث، نَسَب معنوی روحانی است؛ چنان‌که در ادامه روایت آمده است که آن نَسَبی که شایسته افتخار کردن است اسلام است.^۲

ملا صالح مازندرانی در تبیین معنای حدیثی که در بردارنده سه گانه «ناس، اشباه الناس، نسناس» است، می‌گوید:

منظور از «ناس» در این حدیث کسی است که ظاهر و باطنش کامل شده و به نهایت کمال رسیده است. و این چنین اشخاصی همان رسول خدا ﷺ و ائمه اطهار هستند. منظور از «اشباه الناس» پیروان ایشان و کسانی هستند که هر جا ایشان قدم نهادند، آنان نیز قدم نهاده و به واسطه همین پیروی و همراهی به آن حضرات شباهت پیدا کردند. و مقصود از دیگر مردم - که از آن‌ها تعبیر به «نسناس» شده - کسانی است که صورت ظاهریشان این چنین است، اما باطن و درونشان فاسد و تباه است و به همین خاطر، آنان را در عدم تدبیر و تفکر به چارپایان تشبیه کرده است، بلکه ایشان گمراه‌تر هستند؛ چرا که بر خلاف چارپایان، فطرت اصیل و قوه عاقله خویش را از بین برده و تعطیل کرده‌اند.^۳

۳-۴. فیض کاشانی

مرحوم فیض کاشانی، ذیل حدیثی که در آن از اهل بیت با وصف «بنی هاشم»، از شیعیان به «عرب» و سایر مردم با عنوان «اعراب» یاد شده، چنین می‌نگارد:

العرب یقال لأهل الأمصار، والأعراب لسكان البادية، والمراد بالعرب هاهنا العارف بمراسم الشرع والدين، لأن الغالب على أهل الأمصار ذلك، وبالأعراب الجاهل بها، لأن الغالب في سكان البوادی ذلك.^۴

از این سخن مرحوم فیض چنین به دست می‌آید که در این حدیث، مقصود از عرب، نژاد عرب نیست، بلکه به قرینه مقابله، منظور کسی است که به شرایع دین آگاه است؛ چنان‌که

۱. شرح الکافی - الأصول والروضه، ج ۱۲، ص ۲۸۸.

۲. همان، ص ۱۴۹.

۴. الوافی، ج ۵، ص ۸۲۹.

۳. همان، ص ۳۲۰-۳۲۱.

غالباً به کسانی که نسبت به شریعت جاهل بوده، اعراب بادیه نشین اطلاق می‌گردد.

۵. تحلیل احادیث

با در نظر داشتن بافت فکری و فرهنگی و شرایط اجتماعی مسلمانان در قرون نخست و اوچ‌گیری گفتمان تبعیض و تفضیل عرب بر غیر عرب و موالی در این زمانه، و نظریه دیدگاه شارحان حدیث نسبت به مفهوم و مدلول احادیث باب «اصناف الناس» و کنش‌های زبانی گزاره‌های حدیثی مرتبط با روایات مورد بحث، می‌توان تحلیل خود را از این روایات در قالب نکات ذیل تقریر نمود:

۱. هیچ‌یک از شارحین حدیث نسبت به مفاد این احادیث، موضع انتقادی نگرفته و ناظر به عدم صحت محتوای روایات مذکور سخنی بیان ننموده‌اند، بلکه رویکرد ایشان تبیین و تشریح محتوای روایات بوده و این مسئله نشان‌گر آن است که احادیث مورد بحث، در نگاه شارحان و مفسران حدیث از اعتبار خوبی برخوردار بوده و از جهت محتوایی فاقد اشکال و ضعف است.^۱

۲. منظور از گزاره‌هایی چون «نحن العرب»، «نحن قریش»، «شیعتنا العرب» و «عدوتنا العجم» در متن روایات، نمی‌تواند ناظر به برتری نژاد عرب یا تیره و قبیله خاصی از آن‌ها بر عجم باشد و تعیین مصداق خارجی و ظاهری اهل بیت و شیعیان برای نژاد عرب و تیره آن نیز نادرست است؛ چرا که چنین فرضی با حقائق مسلم و ثابت شده قرآن و سنت قطعی در تعارض خواهد بود؛ همچون آیه شریفه:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^۲

در این آیه، ملاک برتری و کرامت انسان تقوا بیان شده و مسئله تنوع نژادی و قومیتی صرفاً برای حصول شناخت و تعارف میان مسلمانان معرفی شده است. همچنین از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که آن حضرت بعد از فتح مکه، اصول اساسی دعوت خود را اعلام نمود و از جمله آن‌ها اصل خدشه‌ناپذیری است که در آیه شریفه ۱۸ حجرات به آن اشاره شد. ایشان در این باره فرموده:

به راستی، خدا نخوت و خودبینی و تکبر عرب و افتخار او به پدرانش و برتر شمردن نسل خود را از بین برد. همه شما از آدم هستید و آدم از خاک بود و برترین شما با

۱. رک: مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۶، ص: ۳۵-۳۶؛ بحار الانوار، ج ۶۴، ص ۱۷۶؛ شرح الکافی-الأصول و الروضة، ج ۱۲، ص ۲۸۸؛ الوافی، ج ۵، ص ۸۲۹.
۳. سوره حجرات، آیه ۱۸.

تقواترین شما است.^۱

بنا بر نقلی دیگر، آن حضرت در حجة الوداع، اصول اساسی دعوت و میراث خود را چنین بیان فرمود:

ای مردم، خدای شما یکی است و پدر شما یکی. هیچ فضلی برای عرب بر عجم نیست و نه برای سیاه بر سرخ؛ مگر به تقوا.

بعد حضرت خطاب به مردم فرمود:

آیا این اصل را ابلاغ کردم و رساندم؟ همگی عرض کردند: آری. سپس حضرت فرمود: پس شاهدان به غایبان این اصل را برسانند.^۲

از سوی دیگر، در مجامع حدیثی شیعه، روایات فراوانی را می‌توان یافت که به نهی و نکوهش مفاخره به نَسَب و نژاد توجه دارند. در این روایات، ملاک حسب و افتخار انسان، فضایل و کمالات اخلاقی چون فروتنی و تواضع معرفی شده است، نه وابستگی‌های نژادی و قبیله‌ای همچون قریشی و عربی بودن، و معیار کرامت انسان نیز تنها پرهیزگاری و تقوا بیان گردیده است.^۳ در کنار چنین گزاره‌هایی، گزارش‌های مسلم تاریخی نیز حاکی از آن است که بسیاری از شیعیان و اصحاب خاص و ممدوح و مورد توجه اهل بیت علیهم‌السلام همچون سلمان فارسی، غیرعرب بودند و در روایات متعددی مورد ستایش اهل بیت علیهم‌السلام قرار گرفته‌اند و منزلت ویژه‌ای نزد آنان داشته‌اند. در نقطه مقابل نیز افراد فراوانی از عرب و حتی از قریش بودند که مورد لعن و نفرین و طعن اهل بیت علیهم‌السلام قرار گرفتند. مصداق بارز این مدعا لعن و نفرین ابولهب عموی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است که هم از تبار عرب بوده و هم از قبیله قریش و هم از تیره بنی‌هاشم، اما با این حال در قرآن کریم مورد لعن قرار گرفته است. از این رو، امکان ندارد که مقصود از «عرب» و «غیرعرب» در این روایات، ناظر به نژاد و تبار عرب و غیرعرب باشد، بلکه بر پایه شواهد و قراین موجود چنین به دست می‌آید که مدلول این واژگان معنای دیگری است؛ چنان‌که در برخی روایات «اعراب بیابان گرد» که از نژاد «عرب» هستند، در مقابل «عرب» قرار گرفته است^۴ و اگر «عرب» صرفاً به معنای نژاد و تبار عربی بود، مفاد این احادیث چندان قابل توجیح نمی‌نمود. از این رو، ضروری می‌نماید که برای واژگان مذکور

۲. کنز العمال، ج ۳، ص ۶۹۹.

۱. بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۲۸۷.

۳. رک: الکافی، ج ۱۵، ص ۵۳۵؛ میزان الحکمه، ج ۹، ص ۶۵.

۴. رک: الکافی، ج ۱۵، ص ۳۹۷.

معنای دیگری غیر از آن چه ظاهر آن‌ها دلالت بر آن دارند، قایل شده تا در فهم معنای این دسته از احادیث دچار مشکل نشویم.

۳. با مراجعه به کتب لغت چنین به دست می‌آید که لغت‌شناسان اصل و ریشه ماده «عرب» را به معنای فصاحت، روشنی و صراحت دانسته^۱ و چه بسا عرب را نیز به خاطر همین فصاحت و شیوایی بیانش عرب نامیده باشند. از این رو، ممکن است این احتمال داده شود که در روایات مذکور نیز منظور از «عرب» کسانی است که دارای بیانی روشن و خالص و پاک باشد؛ چنان‌که یکی از روایاتی را که در باب «اصناف الناس» گزارش شده است، می‌توان مؤیدی بر این مدعا دانست:

ابن عماره از پدرش نقل کرده که امام صادق علیه السلام فرمودند: مؤمن، علوی است؛ چون در معرفت و شناخت به مقام عالی و بلندی رسیده است. مؤمن، هاشمی است؛ چون گمراهی را در هم شکسته است. مؤمن، قرشی است؛ چون به چیزی که از ما گرفته شده است اقرار دارد. مؤمن، عجم است؛ چون درهای شرّ و بدی به روی او بسته نشده است. مؤمن، عرب است؛ چون پیامبر او عرب است و کتاب او به زبان عربی روشن نازل شده است. مؤمن، نبطی است؛ چون علم و دانش را استنباط کرده است. مؤمن، مهاجر است؛ چون از گناهان و بدی‌ها هجرت و دوری کرده است. مؤمن، انصاری است؛ چون خدا و رسول او و اهل بیت پیامبرش را نصرت داده است و مؤمن، مجاهد است؛ چون با دشمنان خداوند تبارک و تعالی در دولت باطل از طریق تقیه جهاد می‌کند و در دولت حق با شمشیر^۲.

در این حدیث، به روشنی هویدا است که امام صادق علیه السلام از الفاظی چون «علوی، هاشمی، قرشی، عجمی، عربی، نبطی، مهاجری، انصاری، مجاهد» معنای دیگری غیر از آنچه میان مردم متداول و مشهور بوده، اراده کرده است. از این رو، می‌توان گفت که در روایاتی که اهل بیت علیهم السلام خود را مصداق قریش و بنی هاشم و شیعیان‌شان را عرب و دشمنان خویش را عجم معرفی نموده‌اند، هم‌چون: «نَحْنُ قُرَيْشٌ وَ شِيعَتُنَا الْعَرَبُ وَ عَدُوُّنَا الْعَجَمُ»، مقصود این است که ما قریش هستیم، یعنی فهیم‌ترین، خالص‌ترین و فصیح‌ترین مردم هستیم؛ چرا که قریش برترین نژاد در میان نژادهای مختلف عرب، و بنی هاشم برترین قریش و ائمه اطهار علیهم السلام برترین بنی هاشم بودند. و شیعیان ما عرب هستند، یعنی افرادی صاف، خالص و بی‌غل و غش هستند، رسا سخن می‌گویند و مقصود ما اهل بیت علیهم السلام را

۱. ابن منظور در این باره چنین گفته: «عَرَبٌ عَرَبِيَّةٌ وَ عَرَبِيَّةٌ: صُرْحَاءُ» (لسان العرب، ج ۱، ص ۵۸۶). و در کتاب العین این گونه آمده است: «العَرَبُ العَرَبِيَّةُ: الصَّرِيحُ مِنْهُمْ وَ اعْرَبَ الرَّجُلُ: اَفْصَحَ الْقَوْلَ وَ الْكَلَامَ، وَ هُوَ عَرَبَانِي اللِّسَانِ، أَيْ: فَصِيحٌ» (کتاب العین، ج ۲، ص ۱۲۸).

۲. بحار الأنوار، ج ۶۴، ص ۱۷۱-۱۷۲.

خوب فهمیده و هنگام تفهیم آن به دیگران با بیانی فصیح و سخنی شیوا منتقل می‌کنند؛ خواه از نژاد عرب باشند یا عجم. و مقصود از این که دشمنان ما عجم هستند، یعنی آنان افرادی ناآگاه و بی‌خبر از اندیشه‌های مکتب اهل بیت هستند و انسان‌های کم‌خردی‌اند که کلام نورانی و معارف ناب ایشان را منکر شده، با عترت نبوی دشمنی کرده و هنگام انتقال سخن ایشان به دیگران، آن را به راستی و درستی با بیانی شیوا و قابل فهم به مخاطب منتقل نمی‌کنند؛ چه از نژاد عرب باشند و چه عجم.

با توجه به این که بحث اصطلاحات تخصصی در لسان اهل بیت یکی از مباحث فنی فقه الحدیث است،^۱ به نظر می‌رسد این واژه‌ها در احادیث مورد بحث ما به معنای اصطلاحی آن به کار رفته است و نوعی نقد به گفتمان تفاخراموی - عباسی عرب دارد.

۴. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که مقصود از «عرب» در این روایات ناظر به بحث مقام و منزلت، دارا بودن صفات کمال و پسندیده و جایگاه ایمانی افراد و خلوص و پاکی ایشان است و شیعیان اهل بیت علیهم‌السلام نیز چون به واسطه پذیرش ولایت و تبعیت از اهل بیت دارای مقام و منزلتی والا هستند، مصداق «عرب» یا «مولی» به معنای منسوب به عرب می‌گردند؛ حتی اگر از جهت نژادی غیر عرب باشند. به دیگر سخن، واژگان «بنی هاشم»، «قریش»، «عرب»، «مولی»، «علوج» و «عجم» در این احادیث ناظر به جایگاه و منزلت فرد از حیث ایمان و تقرب به خدا و بهره‌مندی از کمالات و صفات نیک است و اتفاقاً قراین داخلی در این روایات نیز نشان می‌دهد که اهل بیت علیهم‌السلام در مقام پاسخ به کسانی که نژاد عرب را بر سایر نژادها برتری می‌دادند، چنین بیاناتی ارائه داده‌اند؛ چنان که در حدیثی که از ابن محبوب نقل شده، شخصی از قریش نزد حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام آمده و از قریش و عرب و مفاخر آنان سخن می‌گفت. امام در پاسخ به او فرمود:

این حرف‌ها را واگذار. مردم سه دسته‌اند: عربی، و مولی، و علج. و عرب ما هستیم، و مولی شیعیان ما هستند. و هر کس که بر طریقه ما نباشد، او علج است.

این شخص پس از شنیدن چنین دسته‌بندی مردم از سوی امام - که گویا مطلب برایش قابل هضم نبوده - از فرموده امام متعجب می‌گردد و از ایشان می‌پرسد:

پس تیره‌ها و خاندان‌های قریش و عرب چه می‌شوند؟ و امام کاظم علیه‌السلام در جواب سخن او می‌فرماید:

مطلب همان بود که گفتم.^۲

۱. رک: در سننامه فهم حدیث، ص ۹۲؛ منطق فهم حدیث، سرتاسر اثر.

۲. الکافی، ج ۱۵، ص ۵۱۹.

۵. قایلین به برتری نژاد عرب و به خصوص تیره قریش، پیوسته قریش را بر سایر اعراب و سایر اعراب را بر غیر ایشان برتری می‌دادند و این مسئله در تاریخ امری مشهور است، به خصوص در میان کفار و مشرکین قریش. از این رو، در واکنش به چنین گفتمانی - که رنگ و بوی تعصبات نژادی جاهلی داشته - اهل بیت علیهم‌السلام و اصحاب ایشان به صدور و نشر چنین روایاتی پرداخته‌اند و فرموده‌اند:

نَحْنُ قُرَيْشٌ، وَ شِيعَتُنَا الْعَرَبُ، وَ سَائِرُ النَّاسِ عُلُوجُ الرُّومِ» یا «نَحْنُ قُرَيْشٌ وَ شِيعَتُنَا الْعَرَبُ وَ عَدُوْنَا الْعَجَمُ».

یعنی ما اهل بیت به عنوان برگزیدگان الهی، آن «قریشی» هستیم که شما آن را قبیله برتر تصور می‌کنید و شیعیان ما آن «عربی» هستند که شما به آن افتخار می‌کنید و در واقع، مصداق حقیقی «عرب» آنان هستند و این مخالفان و دشمنان ما اهل بیت علیهم‌السلام هستند که «غیر عرب و درازگوشان وحشی» هستند که شما می‌پندارید. در واقع، متعصبان جاهل و نژادپرستان آن زمان، کمال و فضیلت را برای عرب قریش و حقارت و دون‌مایه‌گی را برای غیر عرب متصور بودند، و ائمه اطهار علیهم‌السلام در مقابل چنین اندیشه‌های بی‌پایه و جاهلان‌انه‌ای، به صدور چنین کنش‌های گفتمان‌سازی می‌پرداختند.

۶. با در نظر داشتن نکات پیشین، می‌توان چنین برداشت نمود که در بستر فکری و ایدئولوژیک زمانه صدور و بازتاب روایات مذکور، ریشه‌ها و ردپایی آشکار از آوای گفتمان رقیب مبنی بر تفاخر و برتری نژاد عرب بر غیر عرب از پیش از اسلام، و گرایش‌های نژادپرستانه‌ای در بطن جامعه اسلامی قابل مشاهده بود و این گفتمان طرفدارانی در میان حکمرانان اسلامی، توده مردم مسلمان و حتی برخی شیعیان نیز داشت؛ چنان‌که در بخش بسترشناسی تاریخی بدان اشاره گردید. پاره‌ای از گزارش‌های حدیثی برجای مانده در میراث حدیثی فریقین - که در ادامه خواهد آمد - نیز گواه بر این مدعاست. از این رو، به نظر می‌رسد صدور و انعکاس روایاتی که دال بر عرب بودن اهل بیت و شیعیان ایشان دارد، متناظر با چنین آوایی بوده و به عنوان کنشی از سوی گفتمان اصیل و ناب عترت نبوی در تعامل دیالکتیکی با گفتمان رقیب صورت پذیرفته است. بنابراین، پژواک چنین کنشی از جانب اهل البیت و پیروان ایشان از یک سو برای زدودن انگاره‌های تعصبات نژادی و قبیله‌ای بوده و از سوی دیگر، در صدد تقویت گفتمانی است که در آن معیار برتری و کرامت انسان ایمان، تقوا، تقرب به خدا، پیمودن مسیر بندگی و ولایت پذیری آل الله است.

ردیف	کنش های زبانی گفتمان اهل بیت	کنش های زبانی آوای متعارض و گفتمان رقیب
۱	فَنَحْنُ الْعَرَبُ، وَشِيعَتُنَا الْمَوَالِي، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مِثْلِ مَا نَحْنُ عَلَيْهِ فَهُوَ عَلِيٌّ	لا يبغيض العرب إلا منافق ^۱ حُبَّ الْعَرَبِ إِيْمَان، وَبُغْضُهُمْ نِفَاق - حُبُّ الْعَرَبِ إِيْمَان وَبُغْضُهُمْ كُفْر ^۲
۲	نَحْنُ الْعَرَبُ وَشِيعَتُنَا مِنَّا وَسَائِرُ النَّاسِ هَمَجٌ	إذا ذلت العرب ذل الإسلام ^۳
۳	نَحْنُ قُرَيْشٌ، وَشِيعَتُنَا الْعَرَبُ، وَسَائِرُ النَّاسِ عُلُوجُ الرُّومِ	فَمَنْ أَحَبَّ الْعَرَبَ فَقَدْ أَحَبَّنِي وَمَنْ أَبْغَضَ الْعَرَبَ فَقَدْ أَبْغَضَنِي ^۴
۴	فَأَمَّا الْعَرَبُ فَتَحْنُ وَأَمَّا الْمَوَالِي فَمَنْ وَالَانَا وَأَمَّا الْعُلُجُ فَمَنْ تَبَرَّأ مِنَّا وَنَاصَبَنَا	مَنْ غَشَّ الْعَرَبَ لَمْ يَدْخُلْ فِي شِفَاعَتِي، وَلَمْ تَنْلُهُ مَوَدَّتِي ^۵
۵	نَحْنُ بَنُو هَاشِمٍ، وَشِيعَتُنَا الْعَرَبُ، وَسَائِرُ النَّاسِ الْأَعْرَابُ	قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: يَا سَلْمَانَ لَا تُبْغِضْنِي فَتُفَارِقَ دِينَكَ. قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ أَبْغِضُكَ وَبِكَ هَدَانِي اللَّهُ؟ قَالَ: تُبْغِضُ الْعَرَبَ فَتُبْغِضُنِي ^۶
۶	فَرَسُوهُ اللَّهُ النَّاسُ... وَنَحْنُ مِنْهُ وَسَأَلْتُ عَنْ أَشْبَاهِ النَّاسِ فَهُمْ شِيعَتُنَا وَهُمْ مِنَّا وَهُمْ أَشْبَاهُنَا وَ سَأَلْتُ عَنِ النَّسَنَاسِ فَهُمْ هَذَا السَّوَادُ الْأَعْظَمُ	أَجِبُّوا الْعَرَبَ وَبِقَاءِهِمْ، فَإِنَّ بِقَاءَهُمْ نُورٌ فِي الْإِسْلَامِ، وَإِنَّ فَنَاءَهُمْ فَتَاءٌ فِي الْإِسْلَامِ ^۷
۷	نَحْنُ قُرَيْشٌ وَشِيعَتُنَا الْعَرَبُ وَعَدُوُّنَا الْعَجَمُ	أَنَّ قُرَيْشًا أَفْضَلُ الْعَرَبِ، وَأَنَّ بَنِي هَاشِمٍ أَفْضَلُ قُرَيْشٍ ^۸ حُبُّ قُرَيْشٍ إِيْمَانٌ وَبُغْضُهُمْ كُفْر ^۹

نتیجه

بافت شناسی تاریخی سده اول و دوم هجری حکایت از آن داشت که پس از رحلت رسول اکرم ﷺ، رفته رفته اندیشه های نژادپرستانه و پنداره برتری عرب بر موالی و عجم میان

۱. المسند، ج ۱، ص ۴۳۰، ح ۶۱۴.
۲. فیض القدير، ج ۳، ص ۳۶۹، ح ۳۶۶۶.
۳. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ۱۰، ص ۵۳.
۴. فیض القدير، ج ۳، ص ۳۶۹، ح ۳۶۶۶.
۵. سنن الترمذی، ج ۵، ص ۶۸۱، ح ۳۹۲۸.
۶. همان، ص ۶۸۰، ح ۳۹۲۷.
۷. طبقات المحدثین بأصبهان والواردين عليها، ج ۴، ص ۲۷۳.
۸. مسبوک الذهب فی فضل العرب، ص ۴۷.
۹. فیض القدير، ج ۳، ص ۳۷۰، ح ۳۶۶۸.

مسلمانان رواج یافت و موجب شکل‌گیری گفتمان برتری نژاد عرب گردید. خلفای اموی نیز از جمله هواداران چنین گفتمانی بودند و سیاست‌های کلان خود را در مواجهه با تازه مسلمانان غیر عرب بر پایه همین گفتمان پی‌ریزی می‌نمودند. امامان شیعه و پیروان مکتب ایشان برای مواجهه و مقابله با چنین گفتمانی به صدور و بازتاب روایاتی پرداختند که در آن‌ها به انشعاب‌های سه‌گانه‌ای همچون «عرب، موالی و عجم» پرداخته شده، اما مقصود از چنین واژگانی معنای اولیه و ظاهری آن‌ها نبود. مدالیل چنین واژگانی با تدوین خانواده حدیثی و خوانش صحیح بستر فکری و فرهنگی آن زمان روشن خواهد شد. با در نظر داشتن این دو نکته، چنین به دست آمد که اهل بیت علیهم‌السلام در ستیز با گفتمانی که کمال و فضیلت را برای عرب و قریش و حقارت و دون مایه‌گی را برای غیر عرب متصور بودند، واژگان مذکور را ناظر به جایگاه معرفتی و ایمانی افراد دانسته و ملاک برتری و کرامت انسان را ایمان و تقرب به خدا، پیمودن مسیر عبودیت و ولایت‌پذیری عترت نبوی بیان نموده‌اند. از این رو، اهل بیت علیهم‌السلام خود را به عنوان افراد برگزیده الهی، مصادیق قریش و عربی دانسته که در نظر مردم برترین تبار و نژاد بوده، شیعیان خویش را از خود دانسته و از حیث ایمان و معرفت و برتری پس از خویشتن در مرتبه دوم معرفی نموده و دشمنان خود را به عنوان کسانی که از پایین‌ترین سطح معرفت و درک و ایمان برخوردارند، با تعبیری چون عجم و اعراب (بادیه نشینان) که دارای بار معنایی ضعیف و نازلی در آن دوران بوده معرفی نموده‌اند.

کتابنامه

قرآن کریم

نهج البلاغه

بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، شمس الدین ذهبی، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۱ق.

تاریخ التمدن الاسلامی، جرجی زیدان، بیروت: دار مکتبة الحیة، بی تا.
تاریخ ایران بعد از اسلام، عبدالحسین زرین کوب، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۰ش.
تاریخ مردم ایران، عبدالحسین زرین کوب، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۴ش.
تحلیل انتقادی گفتمان، نورمن فرکلاف، ترجمه: فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۹ش.

- تحليل كفتمان دريچه‌ای برای كشف ناگفته‌ها، حسن بشير، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۵ش.
- تفسير فرات الكوفي، ابوالقاسم فرات بن ابراهيم فرات كوفي، تهران: مؤسسه الطبع و النشر في وزارة الارشاد الاسلامي، ۱۴۱۰ق.
- تفصيل وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن حسن حرعاملی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحياء التراث، ۱۴۱۳ق.
- الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الكوفة، محمد حسين زيدي، بغداد: جامعة بغداد، ۱۹۷۰م.
- الخصال، محمد بن علي صدوق، تحقيق: علي اكبر غفاري، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
- درسنامه فهم حديث، عبدالهادي مسعودي، قم: انتشارات زائر، ۱۳۸۹ش.
- دلائل الامامه، محمد بن جرير بن رستم طبري آملی صغیر، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية مؤسسه البعثة، قم: بعثت، ۱۴۱۳ق.
- سنن الترمذی، محمد بن عيسى ترمذی، مصر، دار الحديث، ۱۴۱۹ق.
- شرح الكافي - الأصول و الروضة، محمد هادی بن محمد صالح مازندرانی، تهران: المكتبة الإسلامية، ۱۳۸۲ق.
- طبقات المحدثين بأصبهان و الواردين عليها، أبو محمد عبد الله بن محمد ابوالشيخ اصبهاني، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، بيروت: مؤسسه الرسالة، ۱۹۹۲م.
- الغدیر، عبد الحسين اميني، تهران: كتابخانه بزرگ اسلامي، ۱۳۶۸ش.
- فتوح البلدان، احمد بن يحيى بلاذري، تهران: نشر نقره، ۱۳۶۷ش.
- فيض القدير شرح جامع الصغير، زين الدين محمد مناوي، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۵۶ق.
- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، قم: دار الحديث، ۱۴۲۹ق.
- كتاب العين، خليل بن أحمد فراهيدي، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
- كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، علي بن حسام الدين متقى هندي، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۹ق.
- كوفه و نقش آن در قرون نخستين اسلامي، محمد حسين رجبی دواني، تهران: انتشارات امام حسين علیه السلام، ۱۳۹۷ش.
- لسان العرب، محمد بن مكرم جمال الدين ميردامادي ابن منظور، بيروت: دارصادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.

- مجمع الزوائد و منبع الفوائد، علی بن ابوبکر هيثمی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
- مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، محمد باقر مجلسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- مسبوک الذهب فی فضل العرب و شرف العلم علی شرف النسب، مرعی بن یوسف مقدسی حنبلی، تحقیق: نجم عبد الرحمن خلف، ریاض: مکتبه الرشد للنشر والتوزیع، بی تا.
- المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، احمد ابن حنبل، تحقیق احمد محمد شاکر، قاهره: دارالحدیث، ۱۴۱۶ق.
- معانی الاخبار، محمد بن علی صدوق، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
- مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، دایان مک دائل، حسینعلی نودری، تهران: فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۰ش.
- منطق فهم حدیث، محمد کاظم طباطبایی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۹ش.
- میزان الحکمه، محمد محمدی ری شهری، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۳ش.
- نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه: رویکردها، گفتمان‌ها، انگاره‌ها و جریان‌ها، سید محمد هادی گرامی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۶ش.
- نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ماریا یورگنسن، لوئیز فیلیپس، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشرنی، ۱۳۹۲ش.
- نهضت شعوبیه، حسینعلی ممتحن، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۴ش.
- الوافی، محمد محسن بن شاه مرتضی فیض کاشانی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
- «بررسی و نقد جریان فکری شعوبیه و تأثیر آن بر کلام شیعی»، سید محمد رضا حسینی، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، سال چهاردهم پاییز ۱۳۹۱ شماره ۱ (پیاپی ۵۳).
- «تحلیل گفتمان کلامی احادیث ابن محبوب»، علی راد، سعید عزیزی، مجله تحقیقات کلامی، سال ۱۳۹۹ش، شماره ۲۸، ص ۳۱-۵۰.

«تحلیل گفتمان مهدویت در احادیث حسن بن محبوب»، علی راد، سعید عزیزی، مجله انتظار موعود، سال ۱۳۹۹، شماره ۷۰، ص ۳۳-۵۷.

«درآمدی برگفتمان کاوی تاریخی؛ مطالعه موردی خطبه حضرت زینب (س) در شام»، محمد نصرآوی، صحیفه مبین، سال ۲۱، شماره ۵۷، ۱۳۹۴ ش.

«شعوبیه و تأثیرات آن در سیاست و ادب ایران و جهان اسلام»، حمید بهرامی احمدی، مجله پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام، شماره ۱۸ و ۱۹.

«نقش موالی در تشیع»، نعمت الله صفری، مجله پرسمان، شماره ۲۳، مرداد ۱۳۸۳ ش.

تخریح روایات تقلین با محوریت جمله «ما إن تمسکتُم بهما» و تأثیرگذاری آن در معنای حدیث

عباس یعقوب زاده مجرد^۱

سید محمد ملائکه پور شوشتی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۹

چکیده

حدیث تقلین یکی از معروف‌ترین احادیث نزد فریقین است که هیچ شبهه‌ای در صحت صدور آن وجود ندارد. در عین حال متن روایات تقلین به شکل‌های مختلفی نقل شده که می‌توان متن حدیث را با محوریت جمله «ما إن تمسکتُم بهما لن تضلوا» در چهار دسته کلی تقسیم نمود. این تحقیق نشان می‌دهد دسته اول روایات مذکور، دارای معنای زاید بر سایر دسته‌هاست که ناشی از وجود «ما مصدریه زمانیه» در متن حدیث است. بنابراین تلاش شده است تعارض میان این چهار دسته روایات بررسی شود تا تخریح نهایی از متن حدیث حاصل گردد. حاصل تخریح نهایی در معنای حدیث آن است که حدیث تقلین، شرط هدایت و عدم گمراهی انسان را در ظرف تمسک دائمی به قرآن و عترت علیهم‌السلام تصویر می‌کند که ناشی از وجود «ما مصدریه زمانیه» در تخریح نهایی است، در حالی که در صورت نبود این قید، هدایت صرفاً معلق بر تمسک به آن دو شده که علی‌الظاهر با صدق مسماهی تمسک به قرآن و عترت، عدم گمراهی همیشگی حاصل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حدیث تقلین، تخریح، قید «ما إن تمسکتُم بهما»، ما مصدریه زمانیه.

۱. مقدمه

حدیث تقلین از روایات مشهور و منقول از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است که همواره مورد توجه مسلمانان و تفسیر محققان و متکلمان شیعه و اهل سنت بوده و با عبارات متفاوتی نقل

۱. مدرس ادبیات عرب، حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول) (a.yaghoobzadeh.87@gmail.com).

۲. دانش پژوه حوزه علمیه قم (mohammadps7071@gmail.com).

شده است. پیامبر اکرم ﷺ در این حدیث به مسلمانان درباره حرمت قرآن کریم و خاندان گرامی خود و تمسک به آن دو موکداً سفارش کرده است. بررسی تاریخ اسلام نشان می‌دهد که پیامبر اکرم ﷺ حدیث ثقلین را در مکان‌ها و زمان‌ها و مناسبت‌های مختلفی بازگو فرموده است؛ برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: بازگشت از طائف، حجة الوداع، عرفات، منا، غدیر خم، مسجد النبی و هنگامی که در بستری بیماری قرار داشتند.^۱ شیخ حرعاملی معتقد است که حدیث ثقلین بین عامه و خاصه متواتر و از پیامبر اکرم ﷺ روایت شده است.^۲ آیه الله بروجردی می‌گوید:

حدیث معروف، بین فریقین اجماعی است و سی و چهار هزار صحابه و اکثر اهل سنت آن را از پیامبر اکرم ﷺ روایت کرده‌اند و مشاهیر محدثان آنان در کتاب‌هایشان مثل صحاح، سنن و ... با اسانید صحیح آن را نقل کرده‌اند.^۳

تحقیقات بسیاری درباره حدیث ثقلین و تعداد راویان این حدیث در کتب اهل سنت و شیعه صورت گرفته است، اما آنچه به نظر می‌رسد مغفول مانده، این است که عموماً این روایات - که به آن‌ها استناد داده شده است - فاقد سند کامل است و مشخص نشده که کدام عبارت از روایت ثقلین توسط کدام راوی و چه تعداد روایت کننده نقل شده است.^۴ هرچند در صدور حدیث ثقلین شکی و تردیدی وجود ندارد، اما این حدیث با تعابیر و بیانات مختلفی روایت شده است؛ به عنوان نمونه نسبت به قید «ما إن تمسکتُم بهما» و «لن یفترقا حتی یردا» و «لن تضلوا یا لا تضلوا» و همچنین «إنهم اعلم منکم» اختلافاتی در متن‌های نقل شده مشاهده می‌شود و حتی در برخی روایات، این قیود ذکر نشده‌اند. قسمت «ما إن تمسکتُم بهما لن تضلوا» از متن حدیث با تعابیر مختلفی مانند «إن تمسکتُم بهما لن تضلوا»، «ما إن تمسکتُم بهما فلن تضلوا»، «من تمسک بهما» و «فتمسکوا بهما» نقل شده است. تعابیر مختلف از اصل تمسک به قرآن و عترت ﷺ، اطمینان و بلکه قطع به وجود چنین قیدی را در متن حدیث به دنبال می‌آورد و لزوم تمسک به قرآن و اهل بیت ﷺ را به وضوح نشان می‌دهد، اما این‌که کدام حالت گزارش حدیث در شکل نهایی

۱. الصواعق المحرقة، ص ۱۸۸؛ غایت المرام فی علم الکلام، ص ۳۲۱ و ۳۶۷؛ پیام قرآن، ج ۹، ص ۷۲-۷۴.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۳۳.

۳. جامع الاحادیث، ج ۱، ص ۲۰.

۴. «متن متواتر حدیث ثقلین در کتب شیعی و منابع اهل سنت»، ص ۱۶۱-۱۶۲.

متن حدیث قابل دفاع است، مورد تحقیق مستقل قرار نگرفته است و این تحقیق به دنبال آن است تا با قواعد ادبیات عرب و نسبت سنجی احادیث با یکدیگر تخریح نهایی را نسبت به قید «ما إن تمسکتُم بهما» ارائه دهد و معنای دقیقی را از متن برداشت نماید. از این رو، ابتدا مجموع احادیث فریقین مربوط به ثقلین، نسبت به جمله «ما إن تمسکتُم بهما لن تضلوا» به چهار دسته بندی کلی تقسیم شده و پس از آن تخریح نهایی از مجموع روایات ارائه می‌گردد تا اثر آن در برداشت از متن حدیث ثقلین روشن گردد.

۲. گزارش‌های مختلف حدیث ثقلین نسبت به قید تمسک

۲-۱. دسته اول احادیث به صورت «ما إن تمسکتُم... لن تضلوا»

تعداد زیادی از روایات ثقلین در منابع فریقین به صورت «ما إن تمسکتُم... لن تضلوا» به کار رفته‌اند. به دلیل طولانی شدن ذکر همه روایات، تنها به یکی از احادیث این دسته اشاره می‌کنیم:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْقَاسِمِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُؤُلُوبِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، قَالَ: حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زُرَّادٍ، عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذْ جَاءَ شَيْخٌ قَدِ احْتَمَى مِنَ الْكَبَرِ... فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا شَيْخُ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمُ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا...^۱

تعبیر مذکور «ما إن تمسکتُم... لن تضلوا» در کتب حدیثی شیعی^۲ و کتب اهل سنت^۳ یافت می‌شود. البته در برخی موارد عبارت «لن تضلوا» مقدم شده و به صورت «لن تضلوا ما إن تمسکتُم بهما» به کار رفته است که این حالت نیز ذیل همین دسته اول احادیث قرار می‌گیرد.^۴ همچنین در روایاتی به جای «تمسکتُم» از لفظ «أخذتم» یا «أتبعتم» استفاده شده است.^۵ البته از میان چهارده روایات این دسته، تنها چهار روایت صحیح وجود دارد که در ادامه از آن بحث خواهد شد.

۱. الأملی (للطوسی)، ص ۱۶۲.

۲. الغیبة للنعمانی، ص ۴۳ و ص ۵۴؛ کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر، ص ۱۶۳ و ص ۱۳۷.

۳. الروض الدانی (المعجم الصغیر)، ج ۱، ص ۲۳۲.

۴. الکافی، ج ۲، ص ۴۱۵؛ الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۱، ص ۵۶؛ الأصول الستة عشر (ط - دار الحدیث)، ص ۲۹۳؛

موطأ الإمام مالک، ج ۵، ص ۱۳۳۳.

۵. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص ۲۳۵؛ الأملی (للطوسی)، ص ۵۴۵؛ جزء من حدیث أبی الطاهر الذهلی، ج ۱، ص ۵۰.

پس از ذکر روایات دسته اول، باید سیاق مذکور را از حیث قواعد ادبیات عرب بررسی نماییم. در برخی روایات این دسته، عبارت «ما تمسکتُم» و «ما أخذتُم»، بدون همراهی «إن» به کار رفته است که «ما» در هر دو عبارت، «ما» مصدریه زمانیه است و به معنای «فی مده دوام تمسکتُم أو أخذتُم» است که نشان می‌دهند تا مدتی که تمسک و اخذ به قرآن و عترت حاصل باشد، گمراهی وجود نخواهد داشت.

اما در مابقی موارد - که به صورت «ما إن تمسکتُم» استعمال شده است - از حیث قواعد ادبی باید بررسی شود. مشهور، بلکه همه نحویون در این ترکیب معتقدند که «ما»، مصدریه زمانیه و «إن» زاید است، به خلاف دامامینی که «ما» را زاید و «إن» را شرطیه در نظر گرفته است. سیبویه (امام النحاة) در «الکتاب» می‌نویسد:

چنانچه «إن» بعد از «ما» مصدریه زمانیه قرار گیرد، ملغی شده و صرفاً برای تأکید خواهد بود.^۱

ابن سراج، یکی دیگر از سرشناسان مکتب بصره در نحو، به همین مطلب اذعان می‌کند.^۲ سیرافی در توضیح سخن سیبویه می‌گوید:

چنانچه «إن» بعد از کلمه‌ای که به معنای «حین» است، به کار رود، در این صورت برای تأکید است؛ مثلاً منظور متکلم در جمله «إنتظرنی الی ما جلس القاضی» آن است مادامی که قاضی نشسته است، منتظر من بمان. حال اگر این جمله به صورت «إنتظرنی ما إن جلس القاضی» هم استعمال شود، همان معنا حاصل خواهد شد.^۳

زاید بودن «إن» بعد از ما مصدریه، همانند زاید بودن «إن» بعد از «ما» نافیه است و برخی از ادبا علت زاید گرفتن «إن» بعد از «ما» مصدریه را شباهت و قیاس لفظی با «إن» بعد از «ما» نافیه توضیح داده‌اند:

همان طور که «إن» بعد از «ما» نافیه زاید است، «إن» بعد از ما مصدریه هم به خاطر شباهت لفظی، زاید خواهد بود.^۴

۱. تکون توکیداً أيضاً... كما كانت ان مع ما، وقد تلغى إن مع ما اذا كانت اسما و كانت حینا (الکتاب، ج ۲، ص ۳۶۸).

۲. الأصول فی النحو، ج ۲، ص ۳۵۵.

۳. و تکون توکیداً فی قولک: لما أن فعل... وقد تدخل أن المكسورة علی ما إذا استعملت اسما فی معنی الحین، و ذلك أنك تقول: انتظرنی الی ما جلس القاضی، ترید زمان جلوسه كأنه قال: انتظرنی جلوس القاضی ای حین جلوسه، و يجوز أن تدخل علی هذا أن فتقول: انتظرنی ما إن جلس القاضی (شرح کتاب سیبویه، ج ۵، ص ۹۹).

۴. الخصائص (ابن جنی)، ج ۱، ص ۱۵۰.

البته زاید بودن «إن» بعد از «ما» نافییه، طبق نظریه بصریون است؛ و گرنه کوفیون «إن» بعد از «ما» نافییه را تأکید نفی می‌دانند و آن را زاید در نظر نمی‌گیرند.^۱

اما وجود شباهت لفظی میان «إن» بعد از ما مصدری و «إن» بعد از ما نافییه در کلام نحویون متأخر رایج گردید؛ مثلاً ابن مالک می‌گوید:

إن بعد از ما مصدریه زاید است، به خاطر شباهت لفظی با ما نافییه.^۲

ابن حاجب هم در این رابطه می‌گوید:

فأما إن فتزاد بعد ما النافية قياساً كثيراً و بعد ما المصدرية قليلاً^۳

زاید واقع شدن «إن» بعد از ما نافییه زیاد استعمال شده است.

در حالی که بعد از ما مصدریه، هر چند مطابق قواعد ادبیات است، اما به طور نسبی کمتر واقع می‌شود. پس همان طور که روشن گردید، نظر مشهور نحویون، زاید بودن «إن» بعد از «ما» مصدریه است.

اما در مقابل، دمامینی یکی از شارحین کتاب مغنی اللیب، ذیل سخن ابن هشام - که «إن» بعد از ما مصدریه را زاید می‌داند - آن کلام را به چالش کشیده و این احتمال را مطرح کرده است که ممکن است «ما» زاید باشد و «إن» شرطیه.

دمامینی این طور می‌گوید:

ولا يتعين البيت (ورجّ الفتى للخير ما إن رأيتَه / على السنّ خيراً لا يزال يزيد) شاهدا لما ذكر لاحتمال أن تكون ما زائدة وإن شرطية.^۴

البته در روایات دسته اول، از آنجا که سیاق «ما إن تمسکتُم... لن تضلوا» شکل کلی حدیث است، «إن» نمی‌تواند شرطیه باشد؛ زیرا چنانچه «إن» شرطیه بود، باید حتماً در جواب شرط «فاء» جزاء ذکر می‌شد و به صورت «فلن تضلوا» به کار می‌رفت؛ زیرا «لن» از حروف استقبالیه است و چنانچه بر سر جمله جزاء قرار گیرد، لازم است فاء رابطه جواب بر

۱. الإنصاف فی مسائل الخلاف بین النحو البصریین و الكوفیین، ج ۲، ص ۵۱۲.

۲. ما فی هذا البيت مصدرية توقيتية، فزادوا إن بعدها لشيها في اللفظ بما النافية فتعين الحكم بالزيادة على التي بعد النافية (شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ج ۳، ص ۱۱۹۶).

۳. الإيضاح فی شرح المفصل، ج ۲، ص ۲۲۰.

۴. این بیت (ورجّ الفتى للخير ما إن رأيتَه / على السنّ خيراً لا يزال يزيد) نمی‌تواند شاهی برای مطلب مذکور باشد. زیرا محتمل است ما زائده و إن شرطیه باشد (شرح الدمامینی علی مغنی اللیب، ج ۱، ص ۱۰۶).

آن داخل شود؛^۱ در حالی که اگر «ما» مصدریه و «إن» زاید باشد، دیگر نیازی به آمدن «فاء» وجود ندارد؛ چراکه «ما إن تمسکتُم» ظرف و متعلق به «لن تضلوا» است. بنابراین، از دسته اول احادیث این نتیجه برداشت می‌شود که «ما» مصدریه زمانیه بوده و «إن» زاید و برای تأکید است.

۲-۲. دسته دوم احادیث به صورت «إن تمسکتُم ... لن تضلوا»

این دسته از احادیث به صورت «إن تمسکتُم بهما لن تضلوا» در کتب حدیثی شیعه^۲ و اهل سنت^۳ به کار رفته است و البته در برخی موارد به جای «تمسکتُم» از «أخذتُم» استفاده شده است. به دلیل طولانی شدن ذکر همه روایات، تنها به یکی از احادیث این دسته اشاره می‌کنیم:

أَبُو مُحَمَّدٍ الْفَضْلُ بْنُ شَاذَانَ فِي كِتَابِ الْعَيْبَةِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي نُجْرَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ حُمَيْدٍ، قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو حَمْرَةَ الثَّمَالِيُّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْعَبَّاسِ قَالَ... قَالَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ... إِنْ تَارَكَ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعَثَرْتِي أَهْلَ بَيْتِي إِنْ تَمَسَّكْتُمُ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا...^۴

در میان بیست و یک روایت دسته دوم، فقط یک روایت صحیح وجود دارد که بعداً درباره آن بحث خواهد شد. همچنین در روایتی دیگر از تعبیر «من» استفاده شده است که این حدیث در کتاب الکافی بوده و صحیح است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ، عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مَعَاوِيَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ... قَدْ بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي أُزِيلَ بِهِ فَالْزَمُوا وَصِيَّتَهُ وَمَا تَرَكَ فِيكُمْ مِنْ بَعْدِهِ مِنَ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَ أَهْلَ بَيْتِهِ الَّذِينَ لَا يَضِلُّ مَنْ تَمَسَّكَ بِهِمَا...^۵

در برخی روایات این دسته، تعبیر «إن أخذتُم» (تمسکتُم) ... لن (لا) تضلوا» به کار رفته

۱. مغنی اللیب، ج ۱، ص ۱۶۴.

۲. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۱، ص ۳۷۴؛ الکافی، ج ۱، ص ۲۹۴؛ بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ج ۱، ص ۴۱۳ و ۴۱۴؛ کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص ۲۳۵ و ۲۳۶ و ۲۳۷ و ۲۳۸؛ الأمالی (للسدوق)، ص ۴۷۷؛ الأمالی (للمفید)، ص ۴۵.

۳. المعجم الكبير، ج ۳، ص ۵۶ و ۸۱؛ الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، ج ۵، ص ۴۷۸؛ جمل من أنساب الأشراف، ج ۲، ص ۱۱۰؛ فضائل الصحابة، ج ۲، ص ۵۸۵ و ج ۱۷، ص ۱۷۱ و ۱۷۲؛ ترتیب الأمالی الخمیسیة للشجرى، ج ۱، ص ۲۰۳؛ مسند أبی یعلی، ج ۲، ص ۳۶۷؛ الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، ج ۵، ص ۴۷۹؛ إتحاف الخیرة المهررة بزوائد المسانید العشرة، ج ۱، ص ۱۹۰.

۴. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۱، ص ۳۷۴.

۵. الکافی، ج ۳، ص ۴۲۳.

است. در مابقی روایات دسته دوم، تعبیر «إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ (تَمَسَّكْتُمْ) بِهِ لَنْ تَضِلُّوا» به کار رفته است که «ما» در متن حدیث، ما موصوله یا ما نکره موصوفه است که بعد از آن جمله «إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا» قرار گرفته است. پس در همه احادیث این دسته، علی الظاهر جمله «لَنْ تَضِلُّوا» در جایگاه جواب «إِنْ» شرطیه است.

اما از نظر قواعد عربی درباره جمله «لَنْ تَضِلُّوا» که بتواند جواب شرط برای «إِنْ» واقع شود، اختلاف نظر وجود دارد. سیاق دسته دوم احادیث ثقلین، مانند آیه «وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ»^۱ است که جمله «إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ» به ظاهر جواب «إِنْ» شرطیه است. برخی از مفسرین ادبی قرآن کریم معتقدند که جمله «إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ» جواب شرط است؛ زیرا زمانی که جمله شرط ماضی باشد، نیازی نیست جمله جواب شرط - که یک جمله اسمیه است - همراه با «فاء» جزاء به کار رود.^۲ زیرا تأثیر شرط ماضی در جزاء ضعیف است. ثانیاً بسیاری از نحویون مثل مبرد و ابن مالک معتقدند اساساً حذف فاء جزاء، حتی در غیر ضرورت شعری، جایز است و چه بسا بتوان فاء جزاء را برای جواب شرط در تقدیر گرفت.^۳

در مقابل، بسیاری از ادبا حذف «فاء» جزاء را در مواردی که برای جواب شرط لزوم دارد، جایز نمی دانند.^۴ ابوحیان از مفسرین ادبی قرآن معتقد است که جمله «إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ» جواب شرط نیست، بلکه جمله جواب شرط در این حالت محذوف است و جمله «إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ» جواب قسم محذوف است. بنابراین، جمله جواب شرط به قرینه جمله جواب قسم «وَاللَّهِ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ» محذوف شده است.^۵

با توجه به دو احتمال مطرح شده، می توان احادیث دسته دوم را نیز بر همین اساس

۱. سوره انعام، آیه ۱۲۱.

۲. التبیان فی اعراب القرآن، ج ۱، ص ۱۵۴؛ انوار التنزیل و اسرار التاویل، ج ۲، ص ۱۸۰.

۳. التحریر و التنویر، ج ۷، ص ۳۳؛ وقوله ﷺ لهلال بن أمية (البينة وإلا حد في ظهرک). قلت: تضمن الحديث الأول حذف الفاء والمبتدأ معاً من جواب الشرط، فإن الأصل: إن تركت ورثتك أغنياء فهو خير. وهو مما زعم النحويون أنه مخصوص بالضرورة. وليس مخصوصاً بها، بل يكثر استعماله في الشعر ويقل في غيره. فمن وروده في غير الشعر، مع ما تضمنه الحديث المذكور، قراءة طاوس {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْبَيْتَامِ قُلْ أَصْلَحَ لَهُمْ خَيْرٌ أَيْ: أَصْلَحَ إِلَيْهِمْ فَهُوَ خَيْرٌ. وهذا وإن لم يصرح فيه بأداة الشرط، فإن الأمر مضمن معناها. فكان ذلك بمنزلة التصريح بها في استحقاق جواب، واستحقاق اقترانه بالفاء، لكونه جملة اسمية. ومن خص هذا الحذف بالشعر حاد عن التحقيق، وضيق حيث لا تضيق، بل هو في غير الشعر قليل، وهو فيه كثير (شواهد التوضيح و التصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، ص ۱۹۲).

۴. مغنی اللیب، ج ۱، ص ۱۶۵.

۵. البحر المحيط فی التفسیر، ج ۴، ص ۶۳۴.

توضیح داد؛ هرچند جمله «لن تضلوا» اگر بخواهد جواب شرط واقع شود، باید «فاء» جزاء داشته باشد. بنا بر آنچه ذکر شد، احتمال اول، آن است که جمله «لن تضلوا» جواب «إِن» شرطیه باشد و از آنجا که جمله شرط «إِن تَمَسَّكْتُمْ»، یک جمله ماضی است، آمدن «فاء» در جواب شرط لزوم ندارد.

احتمال دوم نیز آن است که جمله «لن تضلوا» جواب قسم محذوف مثل «والله» باشد که در این حالت باید جواب شرط «إِن» را به قرینه جواب قسم، محذوف در نظر گرفت. روایت آخر نیز - که با «مَنْ» شرطیه آمده است - جواب شرط به قرینه جمله ماقبلش، یعنی «لا یضَلُّ»، محذوف خواهد بود. ناگفته نماند در احادیثی که جمله «لا تضلوا» یا «لم تضلوا» به کار رفته است، منعی در جواب شرط بودن آن‌ها برای «إِن» شرطیه وجود ندارد؛ زیرا در این دو حالت، آمدن فاء جزاء بر سر جمله جواب لازم نیست.

بنابراین، در احادیث دسته دوم، «إِن» در جمله «إِن تَمَسَّكْتُمْ»، شرطیه بوده و جواب شرط به فراخور قواعد ادبی می‌تواند مختلف باشد که در حالتی که جواب شرط را به قرینه جمله جواب قسم، محذوف در نظر گرفتیم، با تأکیدی از ناحیه جمله قسم نیز همراه خواهد بود.

۲-۳. دسته سوم احادیث به صورت «إِن تَمَسَّكْتُمْ ... فَلَنْ تَضِلُّوا»

این دسته از احادیث، به صورت «إِن اعْتَصَمْتُمْ ... فَلَنْ تَضِلُّوا» به کار رفته است و البته در برخی موارد به جای «اعْتَصَمْتُمْ» از «تَمَسَّكْتُمْ» استفاده شده است. سه روایات در این دسته وجود دارد که همگی از منابع اهل سنت است؛^۱ به عنوان نمونه روایت زیر تقدیم می‌گردد:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُوسَى ابْنُ بِنْتِ السُّدِّيِّ، عَنْ أَبِي الْجَحَّافِ عَنْ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: تَرَكَتُ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ فَلَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ، وَأَهْلَ بَيْتِي.^۲

در دسته سوم از احادیث ثقلین، جمله «إِنِّي قَدْ تَرَكَتُ فِيكُمْ مَا إِنْ اعْتَصَمْتُمْ (تَمَسَّكْتُمْ) ... فَلَنْ تَضِلُّوا» به کار رفته است که «ما» در آن موصوله یا نکره مصوفه است و جمله «إِن اعْتَصَمْتُمْ (تَمَسَّكْتُمْ) ... فَلَنْ تَضِلُّوا» بعد از آن قرار گرفته است که در این حالت «إِن» شرطیه بوده و جمله «فَلَنْ تَضِلُّوا» جواب شرط خواهد بود. وجود فاء در جواب شرط

۱. فضائل الصحابة، ج ۱، ص ۱۷۱ و ج ۱۷، ص ۱۷۴؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۱۷۱.

۲. فضائل الصحابة، ج ۱، ص ۱۷۱.

مشکل دسته دوم از احادیث را ایجاد نمی‌کند و می‌توان به راحتی آن را جواب «إن» شرطیه در نظر گرفت. البته در هر سه روایت مذکور می‌توان مفعول فعل «ترکت» را کلمه «کتاب الله» در نظر گرفت که در این صورت تعبیر «ما إن تمسکت» به صورت ما مصدریه زمانیه خواهد بود و طبق این احتمال، سه روایت مذکور به همان دسته اول احادیث ملحق می‌شوند.

۲-۴. دسته چهارم احادیث به صورت «فتمسکوا بهما»

در این دسته از احادیث ثقلین، تمسک به قرآن و عترت به صورت فعل طلبی امر مطرح شده است و دیگر به صورت شرطیه یا به صورت مصدریه زمانیه به کار نرفته است. برخی از روایات این دسته در کتب حدیثی شیعه آمده است؛^۱ به عنوان نمونه می‌توان به روایت زیر اشاره نمود:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْجَمِيرِيِّ، عَنْ مُوسَى بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ قَالَتْ: كُنْتُ عِنْدَ الصَّادِقِ عليه السلام إِذْ أَتَاهُ شَيْخٌ كَبِيرٌ قَدْ انْحَنَى مُتَّكِنًا عَلَى عَصَاهُ فَسَلَّمَ فَرَدَّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الْجَوَابَ... فَقَالَ عليه السلام إِنِّي مُخَلِّفٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ فَتَمَسَّكُوا بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَعَشْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي.^۲

دسته چهارم از احادیث ثقلین، نسبت به تمسک به قرآن و عترت به شکل طلب امری به کار رفته است و در همین حد بسنده کرده است؛ بدون این‌که از لحاظ ادبیات عرب به صورت شرطیه یا ظرفیه آن را با عدم ضلالت مرتبط گرداند. البته عبارت «لن تضلوا» در ادامه این احادیث وجود دارد که به صورت نتیجه و حاصل فعل تمسک بیان شده است و غرض از تمسک را نشان می‌دهد.

۳. تخریج نهایی متن نسبت به قید «ما إن تمسکت» و اثرگذاری آن در معنا

در ابتدا باید به این نکته اشاره نمود که در احادیث مذکور، چه در مصادر شیعی و چه در مصادر عامه، در هر چهار دسته کلی احادیث ثقلین، روایات ضعیف و مرسل وجود دارد. اما هرچند در سند برخی از روایات منقول در مصادر شیعی، افراد ضعیفی به چشم می‌خورد، ولی هماهنگی محتوایی با مضامین احادیث صحیح‌السند مشکلی در اخذ آن روایات ایجاد نمی‌کند. توضیح، آن‌که دقت در کتب رجالی گویای این مطلب است که اصحاب در

۱. کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنتی عشر، ص ۳۴ و ۲۶۵؛ کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص ۲۷۴.

۲. کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنتی عشر، ص ۲۶۵.

نقل احادیث از ضعفها سه رویکرد داشته‌اند: چنانچه روایت آن راوی ضعیف را مخالف آموزه‌های دینی می‌دیدند، آن را کنار می‌گذاشتند؛ اما در صورتی که آن روایت را موافق و مشترک با سایر آموزه‌های دینی می‌یافتند، به آن عمل می‌کردند.

اما دسته سوم روایات منفرد بود که برخی اصحاب مثل احمد بن محمد بن خالد برقی و احمد بن محمد بن یحیی منفردات از راوی ضعیف را اخذ می‌کردند، اما اکثر عالمان درباره آن توقف می‌کردند و به آن عمل نمی‌کردند. تعابیری مثل «ضعیف و لایلتفت الی ما تفرد به»، «ضعیف و ما یستبد بروایته لا یعمل علیه» و «ضعیف و لا یشرکه فیه غیره لایعمل علیه» در کتب رجالی نشان می‌دهد چنانچه روایات راویان ضعیف هماهنگ با سایر آموزه‌های دینی می‌بود، آن را قبول می‌کردند، ولی به روایات منفرد راوی ضعیف عمل نمی‌کردند. پس راویان ثقه برای پذیرش احادیث اصحاب لازم نبوده که حتماً از ثقه نقل کنند، بلکه روایات معتضد به باورهای دینی را از ضعیف اخذ می‌کردند و تنها به منفردات راوی ضعیف و روایات مخالف باورهای دینی او عمل نمی‌کردند.

صاحب معالم در مقدمه «منتقی الجمان» معتقد است که قدمای براساس کثرت قراین دال بر صدق روایت، به صحت روایت حکم می‌نمودند؛ هرچند در طریق آن روایت، راوی ضعیف هم وجود داشته باشد. اما این سیره قدما به تدریج از بین رفت و برای اعتبارسنجی فقط به سند روایات توجه گردید.^۱

همچنین احادیث مصادر عامی، از آن جهت که محتوا و مضمون کلی آن‌ها با احادیث صحیح‌السند از حیث جمله «ما إن تمسکتُم بهما لن تضلوا» هماهنگ است، نیاز به بررسی سندی مستقل از این حیث نداشته و به همه آن‌ها از جهت مورد پژوهش، عمل می‌شود. البته سند برخی از روایات عامه مذکور، به امام حسن علیه السلام برمی‌گردد که برای اخذ آن روایات می‌توان به کلام شیخ طوسی تکیه نمود.

شیخ طوسی در کتاب العدة فی اصول الفقه می‌فرماید:

چنانچه راوی حدیث، مخالف با اعتقاد اصل مذهب شیعه باشد، ولی روایاتی را از اهل بیت علیهم السلام نقل کرده است، اگر با روایات موثوق الصدور نزد شیعیان مخالفت نداشته باشد، می‌توان به آن عمل نمود؛ حتی اگر موافق و مخالفی در روایات مورد

۱. منتقی الجمان فی الاحادیث الصحاح و الحسان، ج ۱، ص ۱۴.

اعتمادمان نداشته باشد، باز هم بنا به فرمایش امام صادق علیه السلام قابل تمسک است.^۱

پس احادیث عامی از جهت اصل تمسک و نحوه ارتباط آن با هدایت انسان قابل اعتماد است؛ چراکه در احادیث با منابع شیعی، همین مضامین با اختلافاتش وجود دارد. بنابراین، از حیث سندی مورد بررسی مستقل قرار نمی‌گیرد.

همان طور که قبلاً ذکر گردید، احادیث مربوط به ثقلین در زمان‌های مختلف، مثل حجة الوداع شامل مسجد خیف، عرفات، سرزمین منا و غدیر خم و همچنین در روز آخر زندگانی پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است. شواهد روایی مذکور نشان می‌دهد که از وقایع واحد، نقل‌های مختلفی روایت شده است. نقل به معنا خصوصاً در دوره پیامبر صلی الله علیه و آله - که کتابت حدیث به طور جدی مورد توجه نبوده است - سبب آن شده که روایت‌های مختلف با تغییرات جزئی از حادثه واحد بروز کند. البته نقل به معنا بیان‌گر تسامح روایان نیست، بلکه روایان با نقل همین مقدار الفاظ مطمئن بودند که منظور معصوم علیه السلام را انتقال داده‌اند.

همان طور که قبلاً توضیح داده شد، چنانچه متن روایت به صورت دسته اول احادیث، یعنی «ما إن تمسکتُم بهما لن تضلوا» باشد، طبق قواعد ادبی، «ما» مصدریه زمانیه و «إن» زاید و برای تأکید خواهد بود. معنای روایت به طور اجمالی آن است: مادامی که به قرآن و عترت تمسک داشته باشید، هرگز گمراه نخواهید شد؛ اما چنانچه متن روایت مطابق با شکل کلی دسته دوم، یعنی «إن تمسکتُم بهما لن تضلوا» باشد، دو احتمال ادبی مطرح است که در هر دو صورت، «إن» حرف شرط خواهد بود و جمله جواب شرط، طبق هرا احتمال ادبی، متفاوت می‌شود. شرطیه بودن «إن» به این معناست که اگر به قرآن و عترت تمسک کنید، هرگز گمراه نخواهید شد. دسته سوم احادیث ثقلین نیز همین معنا را افاده می‌کند و دسته چهارم احادیث نیز، اصل وجوب تمسک به قرآن و عترت و غرض آن را مطرح کرده است.

مقایسه احادیث مذکور نشان می‌دهد که تعبیر «ما إن تمسکتُم بهما» و تعبیر «إن تمسکتُم بهما» معنای روایت را تغییر می‌دهد و در فهم حدیث اثرگذار است. دسته اول احادیث ثقلین معنای موثر و زایدی نسبت به احادیث دسته دوم و سوم و چهارم دارد؛ از آن

۱. فأما إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب وروى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام نظر فيما يرويه. فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب إطرار خبره. وإن لم يكن هناك ما يوجب إطرار خبره، و يكون هناك ما يوافقّه وجب العمل به. وإن لم يكن من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه، ولا يعرف لهم قول فيه، وجب أيضاً العمل به، لما روى عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رويوا عنا فانظروا إلى ما رويوا عن علي عليه السلام فاعملوا به» (العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۴۸).

جهت که مفاد دسته اول روایات، شرط هدایت و عدم گمراهی را دوام تمسک به قرآن و عترت می‌داند و هدایت انسان را در ظرف تمسک دائمی به قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام تصویر می‌کند که خروج از ظرف ولایت قرآن و امامان علیهم‌السلام، گمراهی و گم کردن مسیر هدایت را به دنبال دارد؛ زیرا مادامی که شخص به قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام متمسک باشد؛ گمراه نخواهد بود؛ در حالی که دسته دوم و سوم احادیث، هدایت را صرفاً معلق بر تمسک به قرآن و عترت نموده است که علی‌الظاهر با صدق مسمای تمسک به قرآن و عترت، عدم گمراهی به طور ابدی حاصل می‌شود؛ چراکه با صرف تحقق خارجی شرط، جزای آن نیز محقق می‌شود. همچنین دسته چهارم احادیث نیز وجوب اصل تمسک به قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام و البته غرض از این طلب را متذکر شده است. با آوردن یک فرد از تمسک، به گونه‌ای که مسمای آن صدق کند، امثال امر محقق می‌شود. بله چنانچه در صدق آن شک شود، برای تأمین غرض مولا باید احتیاط نمود و همواره تمسک داشت.

در کتب لغت اصیل زبان عرب، تمسک به معنای «احتبس» و «حبس» است.^۱ همچنین راغب در «مفردات» تمسک را معادل «حفظ کردن» معنا نموده است.^۲ البته هرچند در ماده واژه «حبس» و «حفظ» نوعی دوام و استمرار وجود دارد، ولی پس از صدق مسمای عرفی حبس و حفظ، چنانچه تلبس به ماده منقضی گردد، بنا بر آن که حدیث را متضمن معنای شرط بدانیم، باید عدم گمراهی همیشگی حاصل شود؛ زیرا شخص متمسک به مقداری که عرفاً صدق معنای تمسک شده باشد، وظیفه خود را انجام داده و طبق احادیث دسته دوم و سوم و چهارم مشمول عدم گمراهی همیشگی می‌شود. این معنا ممکن است مستمسک برای آن دسته از افرادی باشد که تمسک برخی صحابه در مدت زمان حضور پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و یا حتی زمان بعد از ایشان را عامل هدایت دائمی آنان بدانند.

در هر صورت، برای آن که حجتی برای مدعی باقی نماند باید متن حدیث نسبت به قید «ما إن تمسکتم» مورد تحقیق قرار گیرد. دسته اول احادیث ثقلین دارای معنای زاید بر سایر دسته‌ها است که ناشی از وجود «ما» مصدریه زمانیه در متن حدیث است؛ در حالی که در متن سایر دسته‌ها ذکر نشده است. در چنین شرایطی با وجود تفاوت‌های معنایی در انواع

۱. أمسک به، و تمسک، و تماسک، و استمسک، و تمسک، کله: احتبس (المحکم و المحيط الاعظم، ج ۶، ص ۷۳۵)؛

اساس البلاغه، ص ۵۹۵.

۲. مفردات الفاظ قرآن، ص ۷۶۸.

مختلف روایت‌گری از واقعه‌ای مثل حجة الوداع چه باید کرد و کدام متن را باید به عنوان متن اصلی و نهایی از حدیث ثقلین برداشت نمود؟
برای پاسخ به این پرسش باید صدور روایات هر دسته را مورد مطالعه قرار داد. از روایات دسته اول، چهار روایت صحیح، به صورت «ما إِنْ تَمَسَّكْتُمْ... لَنْ تَضَلُّوا» وجود دارد. سند این چهار روایت به این صورت است:

۱. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ بْنِ قُؤْلُوبِ، عَنْ أَبِي، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّزَّادِ، عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام.

۲. أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ الْمُؤَصِّلِي، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِي بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ حَرِيْزِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِي، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ آبَائِهِ، عَنْ عَلِي عليه السلام.

۳. أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِي، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِي بْنِ فَصَّالٍ، عَنْ عَلِي بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام.

۴. أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِي، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِي بْنِ رَبَّابٍ، عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثُّمَالِيِّ، عَنْ أَبِي جَعْفَرِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِي الْبَاقِرِ عليه السلام.

در حالی که از دسته دوم، دو روایت صحیح وجود دارد که یکی از آن‌ها به صورت «إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا أَبَدًا» و دیگری به شکل «لَا يَضِلُّ مَنْ تَمَسَّكَ بِهِمَا» ذکر شده است. سند این دو روایت از این قرار است:

۱. أَبُو مُحَمَّدٍ الْفَضْلُ بْنُ شاذَانَ فِي كِتَابِ الْغَيْبَةِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي نَجْرَانَ عليه السلام قَالَ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ هُمَيْدٍ، قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو حَمْرَةَ الثُّمَالِيُّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْعَبَّاسِ، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ، عَنْ يُحْيَى الْحَلْبِيِّ، عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرِ عليه السلام.

همه روایان موجود در شش سند مذکور از ثقات هستند.^۱ تنها محمد بن علی بن ابراهیم بن هاشم و جد بزرگوارشان ابراهیم بن هاشم توثیقی در کتب رجالی ندارند که البته ضرری به

۱. رجال النجاشی، ص ۳۹۹، ۱۲۴، ۱۷۸، ۹۴، ۲۱۸، ۴۱۲، ۲۶۰، ۱۶، ۱۶۷، ۱۴۵، ۳۵، ۲۷۱، ۳۰۷، ۲۳۶، ۳۰۲، ۳۴۸، ۴۲۷، ۲۳۱؛ اختیار معرفة الرجال، ص ۵۵۶، ۱۲۰، ۱۸۵، ۲۳۸؛ رجال الطوسی، ص ۴۳۱؛ فهرست کتب الشیعه، ص ۲۶۳، ۱۰۵، ۱۵۰، ۶۸.

صحت سند نمی‌زند؛ زیرا دانشمندان رجالی متقدم، دو گونه کارکرد برای راویان در نظر می‌گرفتند: یکی، کارکرد صاحب اثر بودن که از آن به «نقش استقلالی» تعبیر می‌شود و دیگری کارکرد ناقل اثر بودن که آن را «نقش طریقی» می‌نامیم. پیامدهای توجه به نقش‌های گوناگون راویان در انتقال احادیث شیعه را می‌توان چنین برشمرد: نخست، آن‌که راویانی که تنها دارای نقش طریقی‌اند، به رغم پرکار بودن، برخی، هیچ توثیق یا تضعیفی از آنان در منابع رجالی یافت نمی‌شود؛ گویی نیاز به این پدیده نبوده است. دیگر، آن‌که راویان ضعیف در نقش استقلالی بی‌آن‌که ضعف ایشان مانع شود، می‌توانند در انتقال آثار حدیثی دیگران، نقش آفرینی کنند. در خور توجه است که حضور گسترده و فراگیر ابراهیم بن هاشم در تمام عرصه‌های دین‌شناختی و دست‌نیافتن صاحبان فهرست به بیش از دو کتاب نوادر و قضایا از وی، از سویی و توجه به واژه «حدیث الکوفیین» در عبارت «اول من نشر حدیث الکوفیین بقم»، می‌تواند پرده از گستردگی نقش طریقی ابراهیم بن هاشم بردارد.^۱ این مطلب درباره محمد بن علی بن ابراهیم نیز صادق است؛ زیرا ایشان هرچند صاحب کتاب «علل الاشیاء» بوده است و علامه مجلسی او را جلیل می‌داند، ولی انتقال‌دهنده آثار پدرش نیز بوده است و نقش طریقی داشته است که در کتاب «الغایات» نیز همین کارکرد از او برداشت می‌شود.^۲

دسته سوم و چهارم هم روایت صحیحی ندارد. بنابراین، دسته اول روایات با دسته دوم روایات درباره قید «ما إن تمسکتُم بهما» دچار تعارض هستند. آیه الله شبیری در تخریج روایات لاضرر نسبت به وجود یا عدم وجود قید «علی مومن»، معتقدند که تعارض روایات دارای قید «علی مومن» و روایات فاقد آن قید، یک تعارض بدوی است که عرف پس از تأمل در محتوای آن، می‌تواند آن را برطرف سازد؛ به این معنا که هرچند ظاهر کلام راویان، شهادت است، ولی عرف به قرینه شهادت اثباتی، از ظهور کلام در شهادت به عدم، رفع ید می‌کند؛ یعنی کلام راوی نقیصه هرچند ممکن است شهادت بر عدم محسوب شود، ولی به قرینه روایت دیگر، باید آن را حمل بر عدم شهادت کرد و در نهایت روایت دارای قید زاید را بر روایت نقیصه مقدم نمود؛ مثلاً دو نفر از یک سخنرانی گزارش می‌دهند که یکی ده صفحه و دیگری دوازده صفحه است. ابتدا وقتی نقل ده صفحه‌ای را می‌بینیم، خیال می‌کنیم در مقام بیان کامل بحث است، ولی وقتی نقل دوازده صفحه‌ای را دیدیم، می‌فهمیم نقل ده صفحه‌ای با

۱. ابراهیم بن هاشم، بازخوانی فرآیند انتقال حدیث کوفه به قم، گمانه‌های وثاقت، ص ۲۶.

۲. مستدرکات علم رجال الحدیث، ج ۷، ص ۲۱۲.

این‌که در مقام اختصار کامل نیست، ولی فی الجمله اختصاری داشته و برخی نکات نه چندان مهم را حذف کرده است.^۱

آیه الله سیستانی در نقد این مطلب می‌فرماید که تلخیص در مقدمات قضیه وجود دارد، ولی در اصل قضیه تلخیص نخواهیم داشت. بین بخش‌های حدیث - که مقدمات کلام است - و اصل مطلب - که حکم شرعی است - باید تفاوت قایل شد. در مطلب اصلی خیلی تلخیص نیست، خصوصاً که «علی مؤمن» دو کلمه بیشتر نیست و در حدیثی که چند خط است، دو کلمه نقش مهمی ندارد که بخواهد تلخیص شود.^۲ در محل بحث نیز - که تفاوت دو دسته روایات به بودن یا نبودن «ما مصدریه زمانیه» برمی‌گردد - نیابردن آن به دلیل تلخیص روایت بعید است. بنابراین، جمع عرفی بین دو دسته روایات قابل قبول نیست.

در تعارضات بین ادله و در فرض نبود مرجحی در مقام، قاعده عمومی، اصل تساقط ادله یا تخییر آن است؛ اما برخی از فقها در محل بحث به اصل ثانوی عدم زیادت تمسک کرده و از این جهت قایل به تقدیم جانب زیادت بر جانب نقیصه شده‌اند. آیه الله سیستانی برای اثبات اصل عدم زیادت، دو وجه را قابل ارائه می‌داند:

الف. احتمال غفلت در جانب زیادت نسبت به احتمال غفلت در جانب نقیصه احتمال ضعیف‌تری است؛ زیرا غفلت به معنای از یاد بردن، متناسب با ترک قید است و نه زیادت آن. بر این استدلال می‌توان اشکال کرد که محور ترجیح، فقط بر اساس احتمال غفلت نیست؛ زیرا برای زیادت و نقصان می‌توان مناشیء دیگری نیز در نظر گرفت؛ مثلاً تحقق زیادت ممکن است بر اساس نقل به معنای راوی باشد که با توجه به فهمی که از قراین روایت داشته است، قیدی را اضافه کرده باشد و تحقق نقیصه هم می‌تواند ناشی از عدم فهم عمیق راوی باشد.

ب. تنها توجیهی که برای زیادت قید وجود دارد، آن است که راوی ثقه دچار غفلت شده است که این احتمال با اصل عدم غفلت منتفی است؛ اما برای جهت نقیصه می‌توان توجیهات بیشتری ارائه کرد؛ مثل رعایت اختصار، توهم تساوی معنا در فرض وجود یا عدم وجود قید. البته این استدلال نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا علت زیادت همان طور که گذشت، منحصر در غفلت راوی نیست، بلکه می‌تواند ناشی از نقل به معنای راوی باشد که

۱. خارج اصول شیری زنجانی، ۱۳۹۸.

۲. قاعده لاضرر ولاضرار، ص ۱۰۰ تا ۱۰۱.

بر اساس قراین محتوایی به خاطر تناسب حکم و موضوع یا قراین مقامیه شکل گرفته باشد. ثانیاً صرف وجود احتمالات کمتر به تنهایی معیار مناسبی نیست، بلکه درجه احتمال در هر طرف هم اهمیت بسزایی دارد.

آیه الله سیستانی معتقد است: اولاً، اصل عقلایی برای تقدیم جانب زیادت وجود ندارد؛ زیرا معیار نزد عقلارسیدن به وثوق و اطمینان است و در موارد مختلفی ممکن است جانب نقیصه مقدم باشد و این طور نیست که بتوان ادعا کرد در تمامی موارد، اطمینان به وجود قید زاید حاصل می‌گردد. ثانیاً، چنین اصلی در میان علمای اهل سنت و شیعه، اجماعی نیست.

الزلیعی از علمای اهل سنت این قاعده را اجماعی نمی‌داند. همچنین محقق نائینی این قاعده را به نحو موجه کلیه نمی‌پذیرد.^۱

با توجه به اشکالات مطرح شده، نمی‌توان اصل عدم زیادت را به عنوان یک اصل ثانوی در تعارض ادله قبول کرد. پس باید به قواعد عمومی در تعارض رجوع نمود. اما برای تقدیم جانب زیادت می‌توان مرجحاتی را ذکر نمود. ویژگی اول، آن است که روایات صحیح مربوط به قید زاید (وجود ما مصدریه) در مصادر حدیثی نسبت به روایات بدون «ما مصدریه» بیشتر است. از طرف دیگر، بیشتر احادیث بدون «ما مصدریه زمانیه» مربوط به مصادر حدیثی عامه است که عمدتاً ناشی از آن است که جایگاه تمسک به قرآن و خصوصاً عترت برای آنان روشن نبوده است و لذا در فهم عمیق حدیث پیامبر ﷺ سهل‌انگاری صورت گرفته است؛ البته اگر قایل نباشیم که این تغییرات عمدی حاصل شده باشد. ویژگی دیگر برای ترجیح احادیث طرف زیادت، سند بهتر روایات آن است که در مقایسه با روایات طرف نقیصه از اعتبار بالاتری برخوردار است. در سند روایات صحیح دسته اول، راویان بسیار سرشناسی همچون حسن بن محبوب، ابن ابی عمیر، حماد بن عیسی، حسن بن علی بن فضال وجود دارد؛ در حالی که در سند روایات صحیح دسته دوم، برید بن معاویه و محمد بن مسلم از راویان بسیار برجسته هستند. همچنین در طریق یکی از روایات های صحیح دسته اول، امام صادق علیه السلام وجود دارد که حدیث را تا علی بن ابی طالب علیه السلام متصل می‌گرداند.

بنابراین، در تعارض روایات دو دسته اول و دوم، باز هم باید احادیث طرف زاید (دسته اول) مقدم گردد. در این حالت، حاصل معنای حدیث ثقلین آن است که عدم گمراهی

۱. قاعده لاضرر ولاضرار، ص ۹۶ تا ۹۸.

انسان در گرو تمسک دائمی به قرآن و اهل بیت علیهم السلام است و مادامی که اتصال با قرآن برقرار باشد و به ریسمان ولایت ائمه علیهم السلام چنگ داشت، هدایت الهی نیز وجود خواهد داشت. شانظری و طباطبایی پوده هرچند تلاش نموده‌اند متن متواتر حدیث ثقلین را استخراج کنند، اما نسبت به قید «ما إن تمسکتُم بهما» توجهی نداشته و آن را مورد مذاقه قرار نداده‌اند؛ به گونه‌ای که در متن نهایی حدیث ثقلین، تعبیر را به صورت «إن تمسکتُم بهما لن تضلوا» گزارش داده‌اند^۱ که با توجه به مباحث مذکور، معنای دقیقی از حدیث محسوب نمی‌شود.

۴. نتیجه

حدیث ثقلین یکی از معروف‌ترین احادیث نزد شیعه و عامه است که به دلیل جایگاه والای محتوایی آن، از ارزش دوچندانی برخوردار است. در صحت صدور این حدیث هیچ شک و شبهه‌ای وجود ندارد و مورد مسلم نزد شیعه و عامه محسوب می‌شود. متن احادیث ثقلین به شکل‌های مختلفی نقل شده است که در این پژوهش تلاش شده است تخریب حدیث ثقلین با محوریت جمله «ما إن تمسکتُم بهما لن تضلوا» مورد بررسی قرار گیرد تا حاصل آن در برداشت معنا از متن حدیث بروز پیدا کند.

۱. احادیث ثقلین را با محوریت جمله «ما إن تمسکتُم بهما لن تضلوا» می‌توان به چهار دسته کلی تقسیم نمود. دسته اول این احادیث در مصادر شیعه و عامه به صورت «ما إن تمسکتُم بهما لن تضلوا» و دسته دوم به شکل «إن تمسکتُم بهما لن تضلوا» است. دسته سوم احادیث به صورت «إن تمسکتُم بهما فلن تضلوا» به کار رفته است و دسته چهارم به شکل «فتمسکوا» است.

۲. طبق قواعد ادبی در سیاق «ما إن تمسکتُم»، «ما» مصدریه زمانیه و ظرف برای فعل «لن تضلوا» است و «إن» زاید است. در دسته دوم احادیث ثقلین به شکل «إن تمسکتُم بهما لن تضلوا»، «إن» شرطیه بوده، ولی درباره جمله جواب شرط بین نحویون اختلاف نظر است. احتمال اول، آن است که «لن تضلوا» جواب شرط باشد. طبق این احتمال، وجود «فاء» جزا بر سر جمله جواب شرط لازم نیست و یا اگر لازم باشد، در این حالت حذف شده است و باید آن را در تقدیر گرفت. احتمال دوم هم، آن است که جمله «لن تضلوا» جواب برای قسم محذوف باشد و جمله جواب شرط به قرینه جمله جواب قسم، حذف شده باشد. مطابق

۱. «متن متواتر حدیث ثقلین در کتب شیعی و منابع اهل سنت»، ص ۱۸۳.

این دیدگاه، وجود «فاء» یسر «لن» در جمله جواب شرط ضروری است و نمی‌توان آن را در تقدیر گرفت. البته در هر صورت، در دسته دوم احادیث، «ان» شرطیه خواهد بود؛ همان طور که در دسته سوم احادیث نیز «ان» شرطیه است.

۳. احادیث ثقلین در زمان‌های مختلف، مثل حجه الوداع (شامل مسجد خیف، عرفات، سرزمین منا و غدیر خم) و همچنین در روز آخر زندگانی پیامبر ﷺ نقل شده است. شواهد روایی نشان می‌دهد که از وقایع واحد، نقل‌های مختلفی روایت شده است. دسته اول احادیث ثقلین دارای معنای زاید بر سایر دسته‌ها است که ناشی از وجود «ما» مصدریه زمانیه در متن حدیث است؛ در حالی که در متن سایر دسته‌ها ذکر نشده است. در دسته اول، چهار روایت صحیح و در دسته دوم دو روایت صحیح وجود دارد.

۴. برخی از فقها برای رفع تعارض میان دو دسته، به اصل عدم زیادت تمسک نموده‌اند. این پژوهش نشان می‌دهد که نمی‌توان اصل عدم زیادت را به عنوان یک اصل ثانوی در تعارض ادله قبول کرد؛ اما در عین حال، به دلیل وجود مرجحاتی باید جانب زیادت را مقدم نمود. مرجح اول، آن است که روایات مربوط به قید زاید (وجود ما مصدریه) در مصادر حدیثی شیعه نسبت به روایات بدون «ما» مصدریه بیشتر است. از طرف دیگر، بیشتر احادیث بدون «ما» مصدریه زمانیه مربوط به مصادر حدیثی عامه است که عمدتاً ناشی از آن است که جایگاه تمسک به قرآن و خصوصاً عترت برای آنان روشن نبوده است و لذا در فهم عمیق حدیث پیامبر ﷺ سهل‌انگاری صورت گرفته است. همچنین سند روایات دسته اول از اعتبار بالاتری برخوردار است.

۵. حاصل تخریج نهایی در معنای حدیث، آن است که حدیث ثقلین، شرط هدایت و عدم گمراهی را در ظرف تمسک به قرآن و اهل بیت ﷺ تصویر می‌کند که نتیجه خروج از ظرف ولایت قرآن و امامان ﷺ، گمراهی و گم کردن مسیر هدایت است؛ در حالی که در صورت نبودن «ما» مصدریه زمانیه، هدایت صرفاً معلق بر تمسک به قرآن و عترت می‌شود که علی‌الظاهر با صدق مسمای عرفی تمسک به قرآن و عترت، عدم گمراهی حاصل می‌شود. اما ثمره پژوهش آن است که عدم گمراهی انسان در گرو تمسک دائمی به قرآن و عترت است.

کتابنامه

ابراهیم بن هاشم، بازخوانی فرآیند انتقال حدیث کوفه به قم، گمانه‌های وثاقت، سیدعلیرضا حسینی شیرازی، قم: نشر رودآبی، چاپ دوم، ۱۴۰۱ش.

- إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، ابوالعباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر البوصيري، رياض: دار الوطن للنشر، ١٤٢٠ق.
- الإحتجاج على أهل اللجاج، احمد بن على طبرسى، مشهد: نشر مرتضى، چاپ اول، ١٤٠٣ق.
- اختيار معرفة الرجال، محمد بن عمر كشي، مشهد: نشر دانشگاه مشهد، ١٤٠٩ق.
- اساس البلاغه، محموى بن عمر زمخشرى، بيروت: دار صادر، چاپ اول، ١٩٧٩م.
- الأصول الستة عشر، عده اى از علماء، قم: مؤسسه دار الحديث الثقافيه، چاپ اول، ١٤٢٣ق / ١٣٨١ش.
- الأصول فى النحو، ابن سراج، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، چاپ اول، بى تا.
- الأمالى، محمد بن الحسن طوسى، قم: دار الثقافه، چاپ اول، ١٤١٤ق.
- الأمالى، محمد بن على بن بابويه (صدوق)، تهران: كتابچى، چاپ ششم، ١٣٧٦ش.
- الأمالى، محمد بن محمد مفيد، قم: كنگره شيخ مفيد، چاپ اول، ١٤١٣ق.
- الإنصاف فى مسائل الخلاف بين النحو البصريين و الكوفيين، عبد الرحمن بن محمد انبارى، بيروت: المكتبة العصرية، چاپ اول، بى تا.
- انوار التنزيل و اسرار التاويل، عبدالله بن عمر بياضوى، بيروت: دار احياء التراث العربى، ١٤١٨ق.
- الإيضاح فى شرح المفصل، عثمان بن عمر بن حاجب، دمشق: دار سعد الدين، چاپ اول، بى تا.
- البحر المحيط فى التفسير، ابوحيان محمد بن يوسف، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠ق.
- بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد عليهم السلام، محمد بن حسن صفار، قم: مكتبة آية الله مرعشى نجفى، چاپ دوم، ١٤٠٤ق.
- پيام قرآن، ناصر مكارم شيرازى، تهران: دار الكتب الاسلاميه، چاپ نهم، ١٣٨٦ش.
- التبيان فى اعراب القرآن، عبدالله بن الحسين عكبرى، عمان - رياض: بيت الافكار الدوليه، بى تا.
- التحرير و التنوير، ابن عاشور، بيروت: مؤسسه التاريخ، بى تا.
- ترتيب الأمالى الخميسية للشجرى، يحيى (المرشد بالله) بن الحسين (الموفق) شجرى الجرجانى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ق.
- جامع الاحاديث، سيد حسين بروجردى، تهران: نشر فرهنگ سبز، ١٣٨٨ش.
- الجامع الصحيح و هو سنن الترمذى، محمد بن عيسى ترمذى، قاهره: دار الحديث، ١٤١٩ق.
- جزء من حديث أبى الطاهر الذهلى، أبو الحسن على بن عمر دارقطنى، الكويت: دار الخلفاء

- للکتاب الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
- جمل من أنساب الأشراف، أحمد بن یحیی بلاذری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ق.
- الخصائص، ابن جنی، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ سوم، بی تا.
- رجال الطوسی، محمد بن الحسن طوسی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۳ش
- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۶۵ش.
- الروض الدانی (المعجم الصغیر)، ابوالقاسم سلیمان بن أحمد الطبرانی، بیروت - عمان: المكتبة الإسلامی - دار عمار، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- شرح التسهیل المسمى تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد، محمد بن یوسف ناظرالجیش، قاهره: چاپ اول، بی تا.
- شرح الدمامینی علی مغنی اللیب، محمد بن ابی بکر دمامینی، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول، بی تا.
- شرح کتاب سیبویه، حسن بن عبدالله سیرافی، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، بی تا.
- شواهد التوضیح و التصحیح لمشکلات الجامع الصحیح، ابن مالک، قاهره: مکتبه ابن تیمیه، چاپ دوم، بی تا.
- الصواعق المحرقة، ابن حجر هیتمی المکی، بیروت: المکتبه العصریه، ۱۴۲۵ق.
- العهده فی اصول الفقه، محمد بن الحسن طوسی، قم: محمد تقی علاقبندیان، ۱۴۱۷ق.
- غایت المرام فی علم الکلام، سیف الدین آمدی، قاهره: المجلس الاعلی للثئون الاسلامیه، ۱۳۹۱ق.
- الغیبة، محمد بن ابراهیم نعمانی، تهران: نشر صدوق، چاپ اول، ۱۳۹۷ق.
- فضائل الصحابة، احمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشیبانی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۳ق.
- فهرست کتب الشیعه، محمد بن الحسن طوسی، قم: مکتبه المحقق الطباطبایی، ۱۴۲۰ق.
- قاعده لاضرر و لاضرار، سید علی سیستانی، قم: دفتر آیه الله سیستانی، ۱۴۱۴ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- کتاب سیبویه و یلیه تحصیل عین الذهب، عمرو بن عثمان سیبویه، بیروت: مؤسسه اعلمی، چاپ سوم، بی تا.
- کفاية الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، علی بن محمد خزاز رازی، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.

کمال الدین و تمام النعمة، محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، تهران: اسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.

المحکم و المحيط الاعظم، ابن سیده، بیروت: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسین بن محمد تقی نوری، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.

المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبد الله حاکم النیسابوری، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.

مستدرکات علم رجال الحدیث، علی نمازی شاهرودی، تهران: نشر فرزند مولف، ۱۴۱۴ق.
مسند ابی یعلی، ابویعلی، دمشق: دار المأمون للتراث، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.

المعجم الکبیر، ابوالقاسم سلیمان بن أحمد الطبرانی، قاهره: مکتبه ابن تیمیة، چاپ دوم، بی تا.
مغنی اللیب، ابن هشام عبد الله بن یوسف، قم: کتابخانه حضرت آیه الله العظمی مرعشی نجفی علیه السلام، چاپ چهارم، بی تا.

مفردات الفاظ قرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت: دار القلم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

منتقى الجمان فى الاحادیث الصحاح و الحسان، حسن بن زین الدین عاملی (صاحب معالم)، قم: مؤسسه نشر اسلامى، ۱۳۶۲ش.

موطأ الإمام مالک، مالک بن انس، ابوظبى: مؤسسه زايد بن سلطان آل نهیان للأعمال الخیریه و الإنسانیة، ۱۴۲۵ق.

وسائل الشیعه، حر عاملی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.

«متن متواتر حدیث ثقلین در کتب شیعی و منابع اهل سنت»، جعفر شانظری، و سیدمهران طباطبایی پوده، فصلنامه حدیث پژوهی، شماره ۱۲، ص ۱۶۱-۱۸۸، ۱۳۹۳ش.

درس خارج اصول، سیدمحمدجواد شیبری زنجانی، ۱۳۹۸، رک: (<https://taghrir.ismc.ir/teacher/40>).

وجوب النظر و زبان احادیث اعتقادی

روح الله نادعلی^۱

زهرة نریمانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۷

چکیده

از نگاه پیروان دیدگاه «وجوب النظر»، تنها راه فراگیر دستیابی به علم تفصیلی نسبت به امور معقول، قیاس منطقی است. لذا توحید، به عنوان مهم ترین اصل اعتقادی، و برخی دیگر از اعتقادات را در بیان ادله اثباتی خود به زبان قیاس منطقی متکی می دانند. این پژوهش، ضمن تحلیل ادله دیدگاه وجوب النظر، به صحت سنجی آن پرداخته و با نقد آماری، نقلی و برهانی آن نشان داده است که اولاً، ادله عقلی این دیدگاه مخدوش است؛ ثانیاً، استناد به مدلول آن دسته از آیات و روایات که به نوعی به وجوب النظر اشعار دارند، در اثبات نظریه وجوب النظر ناتمام است؛ ثالثاً بررسی احادیث کتاب شریف الکافی نشان می دهد این ادعا که زبان احادیث اعتقادی، زبان استدلال و برهان است، فاقد اعتبار بوده و با اندک دقتی در روایات اعتقادی چنین به دست می آید که علی رغم بهره گیری معصومین علیهم السلام از زبان برهان، زبان رایج مورد استفاده در احادیث اعتقادی زبان تحلیل، وصف و اخبار است.

کلیدواژه ها: وجوب النظر، زبان دین، احادیث اعتقادی، قیاس منطقی.

۱. طرح مسئله

کشف زبان مورد استفاده در احادیث اعتقادی برای پژوهش گران علم حدیث و علم کلام این امکان را فراهم خواهد کرد که به پرسش های متعددی پاسخ دهند. در این باره دیدگاه های متفاوت و گاه متناقضی وجود دارد که پذیرش هر یک نتایج متفاوتی را به دنبال

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه پیام نور تهران (Nadali@pnu.ac.ir) (نویسنده مسئول).

۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (narimani@quran.ac.ir).

خواهد داشت. یکی از دیدگاه‌های رایج این است که زبان مورد استفاده اهل بیت علیهم‌السلام در احادیث اعتقادی عمدتاً زبان قیاس منطقی و برهان است.^۱ این رویکرد نتایجی را به دنبال داشته است که از مهم‌ترین آن‌ها شکل‌گیری دیدگاه‌هایی نظیر «وجوب النظر» و نیز رونق به کارگیری روش‌های استدلالی و برهانی در تعلیم، تبیین و ترویج باورهای دینی به عموم مخاطبان از گذشته تاکنون است. در مقابل این نظر، دیدگاه دیگری وجود دارد که پیروان آن، زبان قیاس منطقی و برهان را ویژه متکلمان و فیلسوفان قلمداد کرده و بهره‌گیری از آن را در تبیین و فهم باورهای دینی، روشی ناصواب و حتی توطئه‌ای از جانب دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام به شمار آورده‌اند.^۲ اما وجه اشتراک هر دو دیدگاه، حصول علم به موضوع باور است و این نشان می‌دهد که اختلاف دیدگاه‌ها اغلب بر سر میزان علم، روش‌های کسب آن و اعتبار هر یک از روش‌ها است.

گروهی معتقدند که در باورها، علم تفصیلی و نیز تلاش برای دستیابی به آن واجب است (وجوب النظر).^۳ ادله معتقدین به وجوب النظر بر پایه تقسیم علوم به بدیهی و اکتسابی استوار است.^۴ علم بدیهی - که گاه از آن به علم ضروری نیز یاد کرده‌اند - علمی است که با کمترین توجهی برای نفس حاصل می‌شود و نفی آن به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست.^۵ این علم به محض تصوّر از سوی نفس تصدیق می‌گردد و به کسب و فکر احتیاج ندارد.^۶ علم اکتسابی یا نظری نیز علمی است که از راه کسب و تفکر به دست می‌آید.^۷ بر این مبنا، هر یک از اعتقادات دینی یا باید در شمار علوم بدیهی باشد و یا از راه قیاس منطقی حاصل شده باشد و در غیر این صورت، پذیرفته نخواهد بود.

گروهی دیگر بر این عقیده‌اند که در اصول دین، مانند توحید و نبوت و معاد، یقین معتبر است.^۸ حتی برخی مدعی اجماع بر وجوب تحصیل یقین در اعتقادات شده‌اند. از تحلیل‌های تاریخی و نقلی که این گروه ارائه می‌دهند، چنین استنباط می‌شود که ایشان راه

۱. «حکمت شیعی»، ص ۳۰-۲۹.

۲. معاد جسمانی در حکمت متعالیه، ص ۴۳.

۳. نهج الحق و کشف الصدق، ص ۹۷، پاورقی ۱۰۳.

۴. المنطق، ص ۲۱ و ۲۲.

۵. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۴، ص ۴۳.

۶. المنطق، ص ۲۱.

۷. همان، ص ۲۲.

۸. التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ص ۴۱۱.

حصول يقين را منحصر در تحصیل علم می دانند.^۱ گروهی نیز بر این عقیده اند که علم اجمالی به اعتقاد کافی است.^۲ و به نظر می رسد که منظور ایشان از علم اجمالی همان دلیل عقلانی است؛ زیرا در مثال هایی که برای روشن شدن بحث خویش آورده اند، از دلایل عقلی و قیاس منطقی بهره نچسته اند.^۳ برخی نیز بر این عقیده اند که جزم حاصل از تقلید کفایت می کند؛ زیرا دلیلی بر این که چیزی افزون بر معرفت و تصدیق و اعتقاد در عقاید لحاظ شده باشد، وجود ندارد و نیز دلیلی بر تقييد اعتقاد به راه خاصی وجود ندارد.^۴

۲. دلایل معتقدین به وجوب النظر

۱-۲. دلایل عقلی

معتزله بر این باورند که معرفت عقلاً واجب است. از نظر ایشان، وقتی عاقل از اختلافی که درباره پروردگار بین مردم پدید آمده، آگاه می گردد، احتمال می دهد که پروردگاری داشته باشد که معرفت خویش را بر او واجب کرده است. در این صورت، اگر آفریدگارش را نشناسد، او را گناهکار خواهد شمرد و مجازات خواهد کرد. از این رو، به او خوفی دست می دهد که مبادا بر اثر نشناختن آفریدگارش دچار ضرری شود. از سویی نیز دفع ضرر با وجود قدرت بر آن، عقلاً واجب است. در نتیجه، معرفت پروردگار عقلاً واجب است.^۵ ایشان در استدلالی مشابه، از طریق اثبات وجوب شکر منعم سعی نموده اند وجوب شناخت او را تبیین کنند.^۶ بسیاری از عالمان شیعه نیز از همان دلایلی بهره جسته اند که معتزله آورده اند. برخی از هر دو دلیل فوق استفاده کرده اند^۷ و برخی دیگر به یکی از این دو دلیل اشاره کرده اند.^۸ برخی نیز دلایل دیگری را ذکر کرده اند که موارد زیر از آن جمله است:

۱. شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۱۲۳، پاورقی ۱، حاشیه علامه شعرانی.

۲. مجموعه آثار کنگره حضرت عبدالعظیم حسنی عليه السلام، ج ۲۴، ص ۱۲۸.

۳. صراط النجاة، ج ۳، ص ۴۳۰.

۴. فراند الأصول، ج ۱، ص ۵۷۴ و ۵۷۵.

۵. الموافق، ج ۱، ص ۱۶۲.

۶. همان.

۷. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۴۸ و ۵۱؛ النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر، ص ۱۸؛ الإیمان و

الکفر، ص ۸۷ و ۸۸.

۸. تقریب المعارف، ص ۶۵؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۹۶ و ۹۷.

- معرفت خداوند واجب است؛ زیرا دفع کننده ضرری است که از خوف وعید برای انسان حاصل می شود.^۱

- معرفت خداوند واجب است؛ زیرا معرفت لطفی است در انجام واجبات.^۲

- اگر خوف آن برود که ترک معرفت موجب ضرر شود و امید آن باشد که ضرری که از نبود معرفت حاصل می شود با تلاش برای کسب معرفت زایل شود، معرفت واجب است و تلاش برای کسب آن نیز واجب است.^۳

مجموع استدلال های یاد شده گاهی به طور عام به عدلیه نسبت داده شده است. منظور از عدلیه، در برخی از کاربردها، تنها شامل امامیه و معتزله است.^۴ و در برخی از کاربردها، شامل تمام کسانی است که صفت عدل را برای خداوند اثبات می کنند که عبارت اند از امامیه، معتزله، زیدیه، کیسانیه و ظاهریه.^۵

۱-۲-۱. نقدهای وجوب عقلی علم

مشهورترین فرقه ای که وجوب علم در اصول عقاید و در رأس آن توحید را مأخوذ از سمع می دانند، اشاعره اند.^۶ ایشان از سویی به نقد دلایل وجوب عقلی پرداخته اند و از سوی دیگر، به شواهدی از نقل استناد جسته اند تا سمعی بودن وجوب علم را اثبات کنند. مهم ترین نقدهای اشاعره بر دلایل وجوب عقلی عبارت است از:

۱. وجوب معرفت خدا مبتنی بر امکان آن است و اگر معرفت خدا را ممکن بدانیم، نمی توانیم امکان وجوب معرفت خداوند را بپذیریم؛ زیرا وجوب آن قطعاً باید از جانب خداوند باشد و این غیر ممکن است؛ زیرا واجب شدن معرفت یا بر کسی است که خدا را می شناسد که این تحصیل حاصل است و یا بر کسی است که خدا را نمی شناسد و در این حالت کسی که خدا را نمی شناسد، چگونه می داند که به معرفت او مکلف شده است؟!^۷
۲. اگر وجوب شناخت خداوند عقلی باشد، این وجوب یا برای فایده دنیوی است که در

۱. المسلك فی أصول الدین، ص ۹۷.

۲. همان.

۳. المسلك فی أصول الدین، ص ۹۷، پاورقی ۱۰۳.

۴. الفصول المهمة فی أصول الأئمة، ص ۱۵۴.

۵. إحقاق الحق و إزهاق الباطل، ج ۱، ص ۱۵۵، پاورقی ۳.

۶. النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر، ص ۳۴۷؛ الموافق، ج ۱، ص ۱۴۷ و ۱۴۸.

۷. الموافق، ج ۱، ص ۱۴۹.

این صورت مخالف واقعیت است (چرا که شناخت خداوند برای سود اخروی است) و یا برای سود اخروی است که دست یابی به آن بدون نظرامکان پذیر است. پس واسطه قرار دادن تفکر بیهوده است.^۱

۳. اگر انسان به مطلوب (وجوب معرفت خدا) آگاه باشد، طلب آن محال است؛ چرا که تحصیل حاصل محال است و چنانچه به آن آگاه نباشد و ذهن از آن غافل باشد، محال است که چیزی که مغفول واقع شده است، مطلوب واقع شود.^۲

۴. علم به این که تلاش فکری برای تحصیل علم مفید است یا علمی بدیهی است و یا علمی نظری؛ اگر بدیهی باشد، باید تمام عقلا در آن مشترک باشند؛ در حالی که چنین نیست. و اگر نظری باشد، اثبات جنس شیء به فردی از افرادش لازم می آید که چنین چیزی محال است.^۳

۵. حقیقت خداوند قابل تصوّر نیست و اگر حقیقت چیزی قابل تصوّر نباشد، تصدیق به ثبوت آن و تصدیق به ثبوت صفتی از صفات آن محال است.^۴

۲-۲. دلایل نقلی

دلایل نقلی را می توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: ۱. استناد به مدلول آیات و روایاتی که به نوعی به وجوب النظر اشعار دارند؛ ۲. استناد به زبان آیات و احادیث اعتقادی

۲-۲-۱. مدلول آیات و روایات

۲-۲-۱-۱. آیات

عضدالدین ایجی برای اثبات نقلی وجوب شناخت خدا به آیات زیر استناد کرده است:^۵

- ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؛^۶

- ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾.^۷

۱. النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ص ۳۴۸.

۲. التفسير الكبير، ج ۲، ص ۹۲.

۳. همان.

۴. همان.

۵. الموافق، ج ۱، ص ۱۴۸.

۶. سوره یونس، آیه ۱۰۱.

۷. سوره روم، آیه ۵۰.

علامه حلّی نیز استناد اشاعره را به آیه ﴿مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^۱ دانسته است.^۲ معتقدین به سمعی بودن وجوب علم همچینین به آیه ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^۳ استناد کرده‌اند.^۴

۲-۲-۱-۱. روایات

اهل سنت در این موضوع به روایاتی از جمله دو روایت زیر استناد کرده‌اند:

۱. ابوهریره از قول پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند که:

خداوند فرمود: فرزند آدم مرا تکذیب کرد، در حالی که روا نبود چنین کند، و به من ناسزا گفت، در حالی که روا نبود چنین کند. اما تکذیبش این بود که گفت: خداوند مرا چنان که آفرید باز نمی‌گرداند؛ در حالی که خلقت اولیه‌اش بر من آسان‌تر از بازگرداندن او نیست. و اما ناسزاگویی‌اش به من چنین بود که گفت: خداوند فرزند گرفته است، در حالی که من خدای یکتای بی‌نیازم که نه زاده‌ام و نه زاده شده‌ام و مرا هیچ همتایی نیست.^۵

فخر رازی در تفسیر خود در ذیل این روایت می‌گوید:

بینی که چگونه خداوند تعالی در بخش اول روایت برای اثبات قدرت خویش بر اعاده مردگان، به قدرتش بر خلقت اولیه احتجاج کرده است و در بخش دوم روایت برای نفی تجسیم و والد و مولود بودن به یگانگی خویش احتجاج کرده است.^۶

فخر رازی توضیح خود را در مقام اثبات وجوب نظر و استدلال برای شناخت خداوند می‌آورد که از روایت مذکور گرفته است.

۲. عبادة بن صامت از پیامبر اکرم ﷺ روایت کرده است که فرمود:

هرکس دیدار خدا را دوست داشته باشد، خداوند نیز مشتاق دیدار اوست و هرکس دیدار خداوند را خوش ندارد، خداوند نیز دیدار او را خوش نمی‌دارد. عایشه پرسید: ای رسول خدا، مرگ را دوست نداریم، آیا این اکراه ما از دیدار خداوند است؟ پیامبر ﷺ فرمود: نه، بلکه مؤمن مشتاق دیدار خداوند است. پس خداوند نیز مشتاق دیدار اوست، و کافر از دیدار خداوند اکراه دارد، در نتیجه

۱. سوره اسراء، آیه ۱۵.

۲. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۶۱.

۳. سوره محمد، آیه ۱۹.

۴. الموافق، ج ۱، ص ۱۴۸.

۵. صحیح البخاری، ج ۶، ص ۹۵.

۶. التفسیر الکبیر، ج ۲، ص ۹۱.

خداوند نیز از دیدار او اکراه دارد.^۱

فخر رازی علاوه بر روایت اول به این روایت نیز استناد می‌کند و معتقد است که این روایات نشان می‌دهد که ما به نظر و فکر در دلایل مأمور شده ایم.^۲

از امامان شیعه نیز روایاتی صادر شده است که می‌توان از آن‌ها علم به عقاید را لازم شمرد. دو روایت زیر از آن جمله‌اند:

۱. امام صادق علیه السلام فرمود:

از دو خصلت پرهیز که هر کس هلاک شده است، در این دو هلاک شده است: پرهیز که مردم را به رأی خود فتوا دهی یا به آنچه نمی‌دانی متدین شوی.^۳

۲. عالم علیه السلام فرمود:

هر کس با علم به ایمان داخل شود، در آن ثابت می‌ماند و ایمانش به او سود می‌رساند و هر کس بدون علم به ایمان داخل شود، همان‌گونه که در آن داخل شده است، از آن خارج می‌شود.^۴

۲-۱-۲-۲. نقد

با مروری بر آیات و روایات اعتقادی می‌توان استناد به مدلول آن دسته از آیات و روایاتی را که به نوعی به وجوب النظر اشعار دارند، در اثبات نظریه وجوب النظر ناتمام دانست. در حقیقت، این استنباط بدون در نظر گرفتن مجموع آیات و روایات و صرفاً با استناد به برخی از آن‌ها صورت گرفته است. از این رو، با اشکالاتی رو به رو است که موارد زیر از آن جمله‌اند: اولاً، موافقان لزوم علم، تحصیل علم را امری اختیاری و علم را اکتسابی می‌دانند. این در حالی است که علم از منظر روایات موهبت خداوند است^۵ و تلاش فکری انسان تنها علت اعدادی تحصیلی آن است و علت تامه محسوب نمی‌شود؛ ثانیاً، ایشان راه‌های تحصیلی علم را در راه حسی و عقلی منحصر می‌دانند؛ در حالی که از نظر روایات دریافت‌های قلبی و کشف و شهود نیز از راه‌های دریافت علم است که مرتبه خاصی از علم به واسطه آن‌ها دریافت می‌شود؛^۶ ثالثاً، علم به یک موضوع را حقیقتی ثابت به شمار می‌آورند که انسان یا به

۱. صحیح ابن حبان، ج ۷، ص ۲۷۹.

۲. التفسیر الکبیر، ج ۲، ص ۹۲.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۴۲.

۴. لفظ «عالم» در الکافی بر امام صادق علیه السلام اطلاق شده است، ولی عموماً این عنوان برای امام رضا علیه السلام به کار رفته است.

۵. همان، ص ۷.

۶. علل الشرائع، ج ۲، ص ۴۶۸، ح ۲۸؛ نوادر الاخبار فی ما یتعلق بأصول الدین، ص ۵۹ و ۶۰.

۷. أوائل المقالات، ص ۱۶۲؛ الوافی، ج ۱، ص ۲۶۶.

آن دست می‌یابد و یا از آن بی‌بهره می‌ماند؛ در حالی که از منظر دین، علم به هر موضوع امری مشکک است که طالب آن تحت شرایطی به بخشی از آن دست می‌یابد؛^۱ رابعاً، عقل را فعلیتی در نظر گرفته‌اند که تنها مجانبین از آن بی‌بهره‌اند و سایر افراد به طور یکسان از آن برخوردارند؛ در حالی که از منظر متون دینی عقل قوه‌ای است که تحت تأثیر عوامل متعددی می‌تواند در مراتب مختلفی فعالیت یابد،^۲ لذا هرکس از مرتبه‌ای از آن بهره‌مند می‌شود؛ خامساً، تنها علمی از راه تفکر تحصیل می‌شود که راه تحصیل آن منحصر به تفکر باشد؛ در حالی که از نگاه دین، علم ممکن است از راهی غیر از تفکر و به واسطه برخورداری انسان از ملزومات دیگری، مثل تقوا، تحصیل شود؛^۳ سادساً، از منظر دین محصول تفکر لزوماً صحیح و مطابق با واقع نیست؛ چرا که قوای شناخت انسان، یعنی عقل و قلب، ممکن است تحت شرایطی به خطای در شناخت مبتلا شوند.^۴ بنابراین، شواهد نقلی دیدگاه وجوب النظر نیز حداکثر می‌تواند در موضوعاتی که راه تحصیل آن‌ها منحصر به تفکر است، ارشاد به حکم عقل و مؤید آن باشد.

۲. زبان آیات و احادیث اعتقادی

عمده‌ترین دلیلی که قایلین به تحقیقی بودن اعتقادات از آن یاد می‌کنند بهره‌گیری قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام از استدلال و برهان است. آن‌ها معتقدند قرآن و روایات در موارد بسیاری برای آموزش عقاید از برهان و استدلال بهره گرفته‌اند.^۵ کسانی نیز بهره‌گیری قرآن و حدیث از استدلال را انکار نمی‌کنند، ولی صورت مسئله را تغییر می‌دهند؛ بدین معنا که تعریف دیگری از استدلال ارائه می‌کنند. هاشم معروف الحسینی معتقد است قرآن خود بر هر چیزی استدلال می‌کند، لیکن راهی را که به اذهان نزدیک‌تر و پیچیدگی آن کمتر است برمی‌گزیند. از این رو، گاهی به محسوسات و گاهی هم به آثار و نتایجی که مترتب بر اسباب و عوامل است به استدلال می‌پردازد. بی‌شک این شیوه استدلال انسان را زودتر به تصدیق نتایج وامی‌دارد و اثر آن در نفس از استدلال به اشکال منطقی و طریقه‌هایی که دانشمندان برای رسیدن به نتایج دنبال می‌کنند قوی‌تر است؛ همان طریقه‌هایی که راه احتمالات مختلف را می‌گشاید و شبهه‌ای بر شبهات دیگر می‌افزاید تا همچنان صحنه‌نمایشی برای مجادله و کشمکش در قرون و اعصار باقی بماند.^۶ در پاسخ باید گفت که استدلال و برهان معنای مشخصی دارد. علامه طباطبایی رحمته‌الله برهان را حجتی می‌داند که مواد آن مقدماتی حق

۱. الوافی، ج ۱، ص ۱۲۵ و ۱۲۶

۲. همان؛ المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۵.

۳. سوره انفال، آیه ۲۹.

۴. نهج البلاغه (شرح شیخ محمد عبده)، ج ۳، ص ۵.

۵. «حکمت شیعی»، ص ۲۹ و ۳۰.

۶. شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ص ۱۴۲.

(واقعی) باشند؛ اگرچه مشهود یا مسلم نباشند. به عبارت دیگر، قضایایی باشند که انسان با شعور خدادادی خود اضطراراً آن‌ها را درک و تصدیق می‌کند؛ چنان‌که می‌دانیم عدد سه از چهار کوچک‌تر است.^۱ پس آنچه هاشم معروف الحسینی استدلال نامیده است، در حقیقت بهره‌گیری قرآن از روش‌های گوناگون تبیین و گاهی انذار است.

۳. میزان بهره‌گیری معصومین علیهم‌السلام از استدلال

برای صحت سنجی این ادعا لازم است با بررسی آماری نشان دهیم که در روایات اعتقادی تا چه میزان از روش قیاس منطقی استفاده شده است. سپس با تحلیل روایاتی که متضمن برهان‌اند، به تبیین جایگاه و نقش استدلال در بیان معصومین علیهم‌السلام و مواضع کاربرد آن پردازیم. البته مبنای ما در این بررسی، وجود مضامین استدلال‌پذیر در روایات نیست، بلکه مقصود احادیثی است که مشخصاً متضمن استدلال هستند. البته قضاوت دقیق درباره‌ی کمیت استدلال‌های به کار رفته در سخنان معصومین علیهم‌السلام تنها از طریق بررسی یک به یک روایات اعتقادی امکان‌پذیر است که هدف از این پژوهش چنین جستاری نبوده است. این بررسی به دامنه‌ی روایات کتاب شریف اصول الکافی محدود شده و اصول الکافی از این رو، برای این بررسی انتخاب شده است که اولاً نخستین کتاب حدیثی شیعه است که روایات معصومین علیهم‌السلام را از اصول استخراج کرده و در موضوعات مختلف اعتقادی دسته‌بندی کرده است و ثانیاً معتبرترین کتاب حدیثی شیعه به شمار می‌رود.^۲

اصول الکافی در بردارنده‌ی نزدیک به ۳۷۹۰ حدیث است که موضوع بیشتر آن‌ها اعتقادی است و از این رو، اصول الکافی بیشتر یک کتاب روایی اعتقادی به شمار می‌آید. در بررسی روایات اصول الکافی یافتن استدلال به معنای عام آن در نظر نبوده است، بلکه چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، تنها استدلال‌هایی جستجو شده است که به شیوه‌ی فلاسفه و با مقدمات بدیهی شکل گرفته است. محدود کردن دامنه‌ی استدلال‌ها به آنچه ذکر شد، بدان منظور صورت گرفته است که مجموعه‌ی علوم نظری انسان‌ها به طور طبیعی و فطری از راه استدلال به دست می‌آید. از این رو، طبیعی است که معصومین علیهم‌السلام در بسیاری از روایات اعتقادی به شیوه‌ی فطری انسان‌ها، یعنی استدلال، نتایجی را برای پیروانشان تبیین و بازگو کرده باشند، اما مقدمات مورد استفاده‌ی ایشان عموماً نشأت گرفته از علوم است که به سبب مقام امامت برای ایشان حاصل شده است و عموم انسان‌ها از تحصیل بی‌واسطه‌ی آن ناتوان‌اند.

جدول زیر نشانی و موضوع کلی این روایت را نشان می‌دهد:

۱. شیعه در اسلام، ص ۱۰۰.

۲. همان، ص ۱۰۵.

ردیف	راوی	معصوم <small>علیه السلام</small>	موضوع روایت	باب	کتاب	مخاطب حدیث	زبان حدیث	هدف گفتگو
۱	هشام بن حکم	امام صادق <small>علیه السلام</small>	اثبات وجود خدا	حدوث العالم و اثبات المحدث	۱	زندیق (دهری)	جدل - برهان	هدایت و تعلیم
۲	ابو منصور مطنب	امام صادق <small>علیه السلام</small>	اثبات وجود خدا	حدوث العالم و اثبات المحدث	۲	ابن ابی العوجاء (دهری)	جدل - برهان	دفاع از عقیده حق و مغلوب کردن عقیده باطل
۳	محمد بن عبدالله خراسانی	امام رضا <small>علیه السلام</small>	اثبات وجود خدا	حدوث العالم و اثبات المحدث	۳	زندیق	برهان	دفاع از عقیده حق و مغلوب کردن عقیده باطل
۴	هشام بن حکم	امام صادق <small>علیه السلام</small>	اثبات وجود خدا	حدوث العالم و اثبات المحدث	۴	عبدالله الدیصانی (ثوبی)	جدل - برهان	هدایت
۵	هشام بن حکم	امام صادق <small>علیه السلام</small>	اثبات یگانگی خداوند	حدوث العالم و اثبات المحدث	۵	زندیق	برهان	هدایت
۶	ابن ابی نجران	امام باقر <small>علیه السلام</small>	شیء بودن خدا	اطلاق القول بأنه شیء	۱	ابن ابی نجران	برهان	تعلیم
۷	هشام بن حکم	امام صادق <small>علیه السلام</small>	جستی خدا	اطلاق القول بأنه شیء	۶	زندیق	برهان	تعلیم
۸	محمد بن عبید	امام رضا <small>علیه السلام</small>	رؤیت خدا	فی ابطال الرؤیة	۳	محمد بن عبید	برهان	تعلیم
۹	احمد بن اسحاق	امام هادی <small>علیه السلام</small>	رؤیت خدا	فی ابطال الرؤیة	۴	احمد بن اسحاق	برهان	تعلیم
۱۰	یونس بن ظبیان	امام صادق <small>علیه السلام</small>	نفی جسمانیت خدا	النفی عن الجسم و الصورة	۶	یونس بن ظبیان	برهان	تعلیم
۱۱	حسن بن عبدالرحمن الحمائی	امام کاظم <small>علیه السلام</small>	نفی جسمانیت خدا	النفی عن الجسم و الصورة	۷	حسن بن عبد الرحمن الحمائی	برهان	تعلیم
۱۲	عبد الأعلى	امام صادق <small>علیه السلام</small>	توحید	حدوث الأسماء	۴	عبد الأعلى	برهان	تعلیم
۱۳	یعقوب بن جعفر الجعفری	امام کاظم <small>علیه السلام</small>	تنزیه خداوند از صفات مخلوقات	الحركة و الإنتقال	۱	یعقوب بن جعفر الجعفری	برهان	تعلیم
۱۴	ابن اذینة	امام صادق <small>علیه السلام</small>	توصیف خداوند	الحركة و الإنتقال	۵	ابن اذینة	برهان	تعلیم
۱۵	أبو بصیر	امام صادق <small>علیه السلام</small>	توحید	الحركة و الإنتقال	۹	أبو بصیر	برهان	تعلیم
۱۶	صفوان بن یحیی	امام رضا <small>علیه السلام</small>	تنزیه خداوند از صفات مخلوقات	العرش و الكرسي	۲	أبو قره المحدث	برهان	تعلیم
۱۷	داود الرقی	امام صادق <small>علیه السلام</small>	تفسیر آیه «وكان عرشه على الماء»	العرش و الكرسي	۷	داود الرقی	برهان	تعلیم
۱۸	حمزة بن بزيع	امام صادق <small>علیه السلام</small>	تفسیر «فلما أسفونا انتقمنا منهم»	النوادر	۶	حمزة بن بزيع	برهان	تعلیم
۱۹	هشام بن حکم	امام صادق <small>علیه السلام</small>	اثبات انبیاء	الإضطراب إلى الحجة	۱	زندیق	برهان	تعلیم

از بررسی روایات مذکور نکاتی به دست می‌آید که قضاوت درباره زبان احادیث اعتقادی را آسان تر می‌کند؛ اولاً، از مجموع ۳۷۹۰ روایت اصول الکافی، تنها قریب به بیست روایت وجود دارد که به شیوه استدلالی بیان شده است؛ ثانیاً، پاسخ‌های اجمالی معصومین علیهم‌السلام به پرسش‌گران نشان می‌دهد که از منظر ایشان شرط صحّت اعتقاد این نیست که تمامی ابعاد، زوایا، عوارض و نتایج متعلّق آن کاملاً برای انسان روشن باشد؛ چرا که دستیابی به چنین علمی برای غیر معصوم امکان‌پذیر نیست، بلکه علم اجمالی به اعتقاد کافی است؛ ثالثاً، قریب به اتفاق روایاتی که در آن‌ها از زبان استدلال استفاده شده به خداشناسی مربوط است. دیدگاه‌های متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره تحت عنوان «وجوب النظر»، با وجود اختلاف‌های جدی ایشان در مبانی معرفت‌شناسی دینی، نیز همگی به نقطه مشترکی می‌رسد که همان وجوب معرفت خداوند و به تعبیر دیگر وجوب علم به توحید است؛ رابعاً، به سبب وقوع پدیده تقطیع در برخی از روایات اعتقادی - که در آن‌ها از روش قیاس منطقی استفاده شده است - نمی‌توان با اطمینان ادعا کرد که زبان گفتگو در این روایات زبان قیاس منطقی و برهان است؛ خامساً، علومی که از طریق دریافت‌های حسی و به صورت بی‌واسطه برای انسان حاصل می‌شود، نه تنها از سوی فلاسفه اسلامی قابل اطمینان است و در شمار علوم بدیهی نام برده می‌شود، بلکه از نگاه معصومین علیهم‌السلام نیز چنین معرفتی در زمره علوم بدیهی و ضروری قرار می‌گیرد؛ تا جایی که معصومین علیهم‌السلام این علوم را مبنای استدلال‌های خویش قرار داده‌اند. نمونه این استدلال‌ها را می‌توان در پاسخ امام رضا علیه‌السلام به سؤال محمد بن عبید مشاهده کرد.^۱ علاوه بر دریافت‌های حس بینایی - که در این حدیث معتبر شمرده شده است - دریافت‌های حس شنوایی نیز معتبر است و مهم‌ترین شاهد این ادعا انتقال شفاهی دانش از سوی معصومین علیهم‌السلام به پیروانشان بوده است.

۴. مواضع به کارگیری استدلال

معصومین علیهم‌السلام اگرچه اعتقادات خویش را به شیوه استدلالی تحصیل نکرده‌اند، ولی چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، گاهی از استدلال برای اهداف خاصی بهره‌جسته‌اند. دقت در روایاتی که به شیوه استدلالی بیان شده است، نشان می‌دهد که بهره‌گیری از این شیوه عمدتاً به سه منظور صورت گرفته است: اولین و بارزترین موضع استفاده از استدلال در احتجاج با

۱. الکافی، ج ۱، ص ۹۶، ح ۳.

مخالفین است و دومین موضع در نفی صفات سلبی خداوند و سومین موضع نیز در آموزش نحوه احتجاج با مخالفین است.

۱-۴. احتجاج با مخالفین

بیشتر روایاتی که در آن‌ها از شیوه استدلالی استفاده شده، در مقام احتجاج با مخالفین صادر شده است. این روایات خود به دو دسته تقسیم می‌شود: دسته اول، روایاتی است که در احتجاج با افراد بی‌دین صادر شده است و نشانه دین‌دار نبودن مخاطب، این است که با عنوان «زندیق» از وی یاد شده است؛ دسته دوم، روایاتی است که در مقام احتجاج با کسانی صادر شده است که منکر امامت معصومین علیهم‌السلام بوده‌اند.

از نمونه‌های دسته اول می‌توان به احتجاج‌های امام صادق علیه‌السلام با عبدالملک زندیق،^۱ ابن ابی العوجاء،^۲ عبدالله دیصانی^۳ و زندیقی که امام علیه‌السلام در پاسخ او برهان فرجه را ارائه کرده است^۴ و نیز زندیقی که از چیستی خدا سؤال کرد^۵ و احتجاج امام رضا علیه‌السلام با زندیقی که خدا را انکار می‌کرد،^۶ اشاره نمود.

در دسته دوم نیز می‌توان به احتجاج هشام بن حکم با مردی از اهل شام در حضور امام صادق علیه‌السلام اشاره کرد.^۷

۲-۴. نفی صفات سلبی

نمونه‌های چنین استدلال‌هایی را می‌توان در روایت یعقوب بن جعفر جعفری از امام کاظم علیه‌السلام،^۸ روایت حمزة بن بزيع از امام صادق علیه‌السلام،^۹ و نیز روایت ابن اذینه از ایشان^{۱۰} و همچنین پاسخ مکتوب امام رضا علیه‌السلام به سؤال محمد بن عبید^{۱۱} مشاهده کرد.

۱. همان، ص ۷۴-۷۲.

۲. همان، ص ۸۷-۷۴.

۳. همان، ص ۷۹ و ۸۰.

۴. همان، ص ۸۰ و ۸۱.

۵. همان، ص ۸۳-۸۵.

۶. همان، ص ۷۸ و ۷۹.

۷. همان، ص ۱۷۳-۱۷۱.

۸. همان، ص ۱۲۵.

۹. همان، ص ۱۴۴ و ۱۴۵.

۱۰. همان، ص ۱۲۶ و ۱۲۷.

۱۱. همان، ص ۹۶ و ۹۷.

۳-۴. آموزش نحوهٔ احتجاج با مخالفین

گاهی معصومین علیهم‌السلام در تعلیم نحوهٔ احتجاج با مخالفین از شیوهٔ استدلالی بهره گرفته‌اند که از آن جمله می‌توان آموزش امام صادق علیه‌السلام به هشام بن حکم برای پاسخ‌گویی به سؤال عبدالله دیصانی^۱ و نیز تأیید شیوهٔ مناظرهٔ هشام با عمرو بن عبید در مسجد بصره از سوی ایشان^۲ را نام برد.

۵. عوامل تعیین کننده در شیوهٔ بیان

بررسی احادیث اعتقادی متضمن استدلال نشان می‌دهد که شیوهٔ بیان انتخاب شده از سوی معصومین علیهم‌السلام عمدتاً از دو مؤلفه تأثیر پذیرفته است:

۱-۵. مخاطب

روش به کار گرفته شده از سوی اهل بیت علیهم‌السلام در تبیین باورهای دینی به شکل معناداری مخاطب محور است. توجه به عنصر مخاطب، از مؤثرترین عوامل انتخاب روش گفتگواز سوی معصومین علیهم‌السلام بوده است. این اصل ناظر به مؤلفه‌هایی نظیر ویژگی‌های اکتسابی و غیر اکتسابی مخاطب است:

الف) ویژگی‌های غیر اکتسابی: مقصود از ویژگی‌های غیر اکتسابی آن دسته از ویژگی‌ها است که ارادهٔ انسان‌ها در داشتن آن نقش ندارد و یا تنها یک گزینه برای انتخاب وجود دارد. استعدادهای شخصی، نوع و میزان هوش، اسم، زادگاه، هنجارهای حاکم بر محیط زندگی در دوران کودکی و شغل در مناطق جغرافیایی خاص از این جمله‌اند.

ب) ویژگی‌های اکتسابی: این ویژگی‌ها شامل مواردی است که انسان در آن‌ها قدرت انتخاب دارد و از دو حال خارج نیست: ۱. ویژگی‌هایی که ارادهٔ انسان مستقیماً در انتخاب آن‌ها نقش دارد؛ مانند دانش‌ها، باورها، مهارت‌ها، سبک زندگی، هنجارهای اخلاقی، سؤال مخاطب و انگیزهٔ پرسش؛ ۲. ویژگی‌هایی که ارادهٔ انسان در پیشگیری از کسب آن‌ها نقش دارد؛ مانند آداب و رسوم غلط رایج در محیط زندگی.^۴

۱. همان، ص ۷۹ و ۸۰.

۲. همان، ص ۱۶۹ - ۱۷۱.

۳. روش فهم حدیث، ص ۱۲۱.

۴. همان، ص ۱۲۹.

۲-۵. عوامل محیطی

از جمله این عوامل می‌توان به زمینه‌های شکل‌گیری گفتگو، سایر حاضران در جلسه گفتگو و دفعات گفتگو اشاره کرد که در کیفیت و کمیت گفتگوی اعتقادی معصومین علیهم‌السلام نقش داشته است.

۶. منشأ علم معصومین علیهم‌السلام

علوم انسان‌های عادی دو گونه است: یکی بدیهی و دیگری نظری. علم بدیهی یا از طریق حواس ظاهری به دست می‌آید و یا منشأ کاملاً عقلانی دارد؛ مانند کوچک‌ترین عدد ۳ از عدد ۴. علم نظری در حقیقت دستاورد تلاش عقل در کشف مجهولات از طریق معلومات بدیهی است. در علوم بدیهی تنها وقتی احتمال خطا وجود دارد که انسان یا از عقل سلیم برخوردار نباشد و یا حواس سالمی نداشته باشد. در غیر این دو حالت، اعتبار علوم بدیهی نزد همه یکسان و پذیرفته است. آنچه مورد اختلاف است، یافته‌های نظری انسان‌ها است که به دلایل مختلفی، چون یکسان نبودن میزان برخورداری از علوم بدیهی اکتسابی و نیز رعایت نکردن اصول استنباط و استدلال، پدید آمده است. حال اگر بخواهیم امتیاز معصومین علیهم‌السلام را به بهره‌مندی از بالاترین حدّ توان استدلال عقلی بدانیم و چنین بیندازیم که همه علوم ایشان از طریق استدلال به دست آمده است، لازم است تمام علوم ایشان اولاً برای عقلاً قابل دستیابی و ثانیاً قابل درک و فهم باشد. این در حالی است که تا به حال چنین ادعایی نه از سوی کسی مطرح شده است و نه امکان دستیابی به عمق علم معصومین علیهم‌السلام از سوی ایشان تأیید شده است. افزون بر این‌ها، وجود معارف بسیاری در آثار اهل بیت علیهم‌السلام - که به وضوح از علم غیب ایشان خبر می‌دهد - ادعای مذکور را رد می‌کند. در هر صورت، ویژگی عصمت حاکی از آن است که منشأ علم معصومین علیهم‌السلام هرچه باشد، ایشان از علمی خطاناپذیر و یقینی برخوردارند و این ویژگی تنها از استدلال حاصل نمی‌شود. به همین سبب است که عقل‌گرای بزرگی چون میرابوالقاسم فندرسکی می‌گوید:

فلاسفه در علم و عمل گاه گاه خطا کنند و انبیا در علم و عمل خطا نکنند... آنچه نظری فلاسفه است، ایشان را اولی است و از این است که این‌ها خطا نکنند و آن‌ها خطا کنند، که خطا در اولیات نیفتد و در نظریات افتد.^۱

۱. معاد جسمانی در حکمت متعالیه، ص ۲۴۳.

این ویژگی نه تنها در علم معصومین علیهم السلام وجود دارد، بلکه تأیید ایشان نیز در حکم علم ایشان است؛ چنان که احمد عابدی می‌گوید:

چون ارزش کلام امام به حدی است که چون قیاس منطقی و شکل اول مفید یقین و اطمینان است، تأیید امام همچون یک دلیل قطعی و ضروری، بلکه فوق آن است.^۱
علاوه بر آنچه گفته شد، روایاتی نیز بر اولی و ضروری بودن علم معصومین علیهم السلام تأکید دارند. روایت زیر یکی از این نمونه‌هاست:

عن الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام [قال] قلت: أخبرني، عن علم عالمكم. قال: وراثته من رسول الله صلى الله عليه وآله ومن علي عليه السلام. قال: قلت: إنا نتحدث أنه يقذف في قلوبكم وينكت في آذانكم، قال: أو ذاك؟^۲

حارث بن مغیره می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مرا از نحوه عالم شدن خویش آگاه کنید. فرمود: از رسول خدا صلى الله عليه وآله و علی عليه السلام ارث می‌بریم. گفتم: به ما حدیث رسیده است که علم در قلب‌های شما قرار می‌گیرد و در گوش شما زمزمه می‌شود. فرمود: این چنین نیز هست.

روایاتی از این دست نشان می‌دهد که معصومین علیهم السلام از راه استدلال و با کنار هم نهادن معلومات خویش به معلومات جدید دست نمی‌یابند و به تعبیر دیگر، علومشان از نوع نظری نیست، بلکه بدیهی و اولی است. این حقیقت، سخن کسانی که اصول اعتقادات را تحقیقی می‌دانند، به کلی به چالش می‌کشد. بنا بر آنچه بیان شد، اگرچه در بسیاری از اعتقادات امکان استدلال منطقی وجود داشته باشد؛ ولی همین قدر کافی است که به مطابقت عقیده‌ای با عقیده معصوم قطع پیدا کنیم و نیازی نیست که برای اطمینان از صحت اعتقادات خود به دنبال استدلال برای آن‌ها بگردیم. همین امر نظریه لزوم داشتن برهان و استدلال برای عقاید را باطل می‌کند.

۷. رابطه علم و اعتقاد

به نظر می‌رسد نقش علم در اعتقاد را تنها می‌توان به دو مورد زیر محدود کرد:

۱-۷. تأثیر در شدت و ضعف اعتقاد

با توجه به این که جایگاه علم قلب آدمی است، چنانچه انسان به علم حقیقی دست

۱. مجموعه آثار کنگره حضرت عبدالعظیم حسنی علیه السلام، ج ۲۴، ص ۸۶.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۲۶۴.

یابد، قطعاً قلب شرایط پذیرش علم را دارا بوده است و چنین قلبی هرچه نور و وسعت بیشتری پیدا کند، به علم بیشتری دست می‌یابد و خداوند اطمینان و پیوند مستحکم‌تری بین آن و علم ایجاد می‌کند.

۷-۲. نقش ارزشی علم در اعتقاد

نقش ارزشی علم در اعتقاد بدین معنا است که اعتقادی ارزشمندتر است که متعلق آن روشن‌تر باشد؛ چرا که اعتقادی که از پشتوانه علم و معرفت برخوردار باشد، کمتر در معرض سستی و نابودی قرار می‌گیرد و موجب افزایش ایمان و رتبه مؤمن می‌شود.^۱

نتیجه

۱. ادله عقلی دیدگاه وجوب النظر، به معنای تحصیل علم از راه استدلال عقلی و برهان، مخدوش است.

۲. استناد به مدلول آن دسته از آیات و روایات که به نوعی به وجوب النظر اشعار دارند، در اثبات نظریه وجوب النظر ناتمام است؛ چرا که این استنباط بدون در نظر گرفتن مجموع آیات و روایات و صرفاً با استناد به برخی از آن‌ها صورت گرفته است.

۳. بررسی احادیث کتاب شریف الکافی نشان داد که این ادعا که زبان احادیث اعتقادی، زبان استدلال و برهان است، فاقد اعتبار است و با اندک دقتی در روایات اعتقادی چنین به دست می‌آید که معصومین علیهم‌السلام در حوزه اعتقادات از شیوه تحلیل و توصیف بهره‌جسته‌اند. این شیوه حتی در روایات مربوط به موضوع توحید هم به وفور به کار گرفته شده است؛ به خلاف نگاه رایج که معتقد است حتماً باید وجود و وحدانیت خداوند از طریق برهان اثبات شود. تقریباً در تمام مواردی که یکی از پیروان ائمه علیهم‌السلام درباره عقیده‌ای سؤال کرده است، ایشان معنا و مفهوم آن عقیده را برای پرسش‌گر تحلیل کرده‌اند. در مواردی نیز که اهل بیت علیهم‌السلام خود سخن را آغاز کرده‌اند، شیوه بیان کاملاً تحلیلی و توصیفی است؛ چنان که گویی ایشان از مشاهدات خویش سخن می‌گویند. تنها استثنای این شیوه نفی صفات سلبی است که معمولاً با استدلال همراه شده است. نمونه‌های چنین روایاتی فراوان است و به ویژه در موضوع توحید و نبوت - که توقع برهانی بودن روایات می‌رود - غالباً از تحلیل و توصیف استفاده شده است.

۱. معاد جسمانی در حکمت متعالیه، ص ۲۰۹ و ۲۱۰.

۴. ائمه عليهم السلام در تبلیغ، تعلیم و تبیین دین از شیوه استدلالی و برهانی بهره نگرفته‌اند و ظاهراً بر این اساس به تبلیغ پرداخته‌اند که همه انسان‌ها وجود خدا را به طور فطری قبول دارند و تنها در مصداق آن اختلاف وجود دارد. بنابراین، کوشیده‌اند تا خداوند را چنان‌که شایسته است به مردم بشناسانند و در این راه گزارش علم ایشان برای مردم کافی بوده است که نتیجه آن صدور صدها روایت به شیوه تحلیلی و توصیفی است و استدلال تنها در موارد یاد شده مورد استفاده بوده است؛ آن هم بدان دلیل که مخاطبان استدلال یا اصلاً دیندار نبوده‌اند و یا دست کم امامت ائمه عليهم السلام را قبول نداشته‌اند و در هر دو صورت، به عصمت امام و صحت سخنان او اعتقاد نداشته‌اند؛ به همین سبب امام عليه السلام با زبان مشترک همه انسان‌ها، یعنی قیاس منطقی، با آن‌ها سخن گفته است.

کتابنامه

- إحقاق الحق و إزهاق الباطل، سید نورالله حسینی مرعشی شوشتری، تعلیق: سید شهاب‌الدین مرعشی نجفی، تصحیح: سید ابراهیم میانجی، جلد ۱، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۱۱ق.
- أوائل المقالات، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی مفید، تحقیق: شیخ ابراهیم انصاری، بیروت: انتشارات دار المفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- الإیمان و الکفر، جعفر سبحانی، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق عليه السلام، ۱۴۰۹ق.
- التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، محمد بن عمر طبری شافعی فخر رازی، جلد ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
- تقریب المعارف، أبو الصلاح تقی بن نجم حلبی، بی‌جا، انتشارات فارس تبریزیان الحسون، ۱۴۱۷ق.
- التنقیح فی شرح العروة الوثقی، سید ابوالقاسم خوئی، کتاب الاجتهاد والتقلید، قم: نشر مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۳۷۷ش.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، صدرالدین محمد شیرازی، بیروت: انتشارات دار إحياء التراث العربی، ۱۳۸۳ش.
- روش فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین (سمت)، چاپ اول، ۱۳۸۴ش.

- شرح أصول الكافي، مولى محمد صالح مازندراني، تعليقات: ميرزا أبوالحسن شعراني، ضبط وتصحيح: سيد علي عاشور، جلد ۱، بيروت: انتشارات دار إحياء التراث العربي، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- شيعه در اسلام، سيد محمد حسين طباطبائي، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دهم، ۱۳۷۴ش.
- شيعه در برابر معتزله و اشاعره، هاشم معروف الحسني، ترجمه سيد محمد صادق عازف، مشهد: بنياد پژوهش های اسلامي آستان قدس رضوي، چاپ سوم، ۱۳۷۹ش.
- صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد، جلد ۷، شعيب ارنؤوط، بيروت: مؤسسه الرسالة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- صحيح البخاري، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن مغیره بخاري، جلد ۶، قم: انتشارات دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، افست از چاپ دار الطباعة العامرة استانبول، ۱۴۰۱ق.
- صراط النجاة، ميرزا جواد تبريزي، جلد ۳، قم: انتشارات مركز فرهنگي امين، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- علل الشرائع، محمد علي بن حسين بن بابويه قمي (صدوق)، تقديم: سيد محمد صادق بحر العلوم، جلد ۲، نجف اشرف، انتشارات المكتبة الحيدرية، ۱۳۸۵ش.
- فرائد الأصول، شيخ مرتضى أنصاري، جلد ۱، قم: مجمع انديشه اسلامي، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- الفصول المهمة في أصول الأئمة، محمد بن حسن حرّ عاملي، تحقيق: محمد بن محمد حسين قائيني، جلد ۱، قم: مؤسسه معارف اسلامي امام رضا (عليه السلام)، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، تصحيح وتعليق: علي اكبر غفاري، جلد ۱، تهران: انتشارات دار الكتب الإسلامية، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ش.
- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، علامه حسن بن يوسف بن مطهر حلي، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامي، چاپ هفتم، ۱۴۱۷ق.
- المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد برقي، تصحيح وتعليق: سيد جلال الدين حسيني (محدث)، جلد ۱، تهران: انتشارات دار الكتب الإسلامية، ۱۳۷۰ش.

المسلک فی أصول الدین، نجم الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن بن سعید محقق حلی، رضا استادی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ دوم، ۴۲۱ق. معاد جسمانی در حکمت متعالیه، محمدرضا حکیمی، قم: انتشارات دلیل ما، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.

المنطق، شیخ محمدرضا مظفر، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ش. المواقف، عضدالدین ایجی، جلد ۱، عبد الرحمن عمیره، لبنان: انتشارات دار الجیل، چاپ اول، ۴۱۷ق.

النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر، مقداد بن عبدالله بن محمد بن حسین بن محمد سیوری حلی أسدی، بیروت: انتشارات دار الأضواء، چاپ دوم، ۴۱۷ق. نوادر الاخبار فی ما یتعلق بأصول الدین، ملا محمد محسن بن مرتضی فیض کاشانی، تحقیق مهدی انصاری قمی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.

نهج البلاغة، محمد بن الحسین الرضی، شرح شیخ محمد عبده، جلد ۳، قم: انتشارات دار الذخائر، چاپ اول، ۴۱۲ق.

نهج الحق و كشف الصدق، علامه حسن بن یوسف بن مطهر حلی، تقدیم: سید رضا صدر، تعلیق: شیخ عین الله حسنی أرموی، قم: انتشارات دار الهجرة، ۴۲۱ق. السوافی، ملا محمد محسن بن مرتضی فیض کاشانی، تصحیح ضیاء الدین حسینی اصفهانی، جلد ۱، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین (ع)، چاپ اول، ۴۱۲ق. «حکمت شیعی»، رضا حق پناه، مجله اندیشه حوزه، سال پنجم (۱۳۷۸)، شماره سوم، آذر و دی ۷۸.

مقاله «نگاهی کوتاه به حدیث شریف عرض دین»، احمد عابدی، مجموعه آثار کنگره حضرت عبدالعظیم حسنی (ع)، ج ۲۴، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.

اعتبارسنجی انتساب روایت «حد مفتری» به علی بن ابی طالب علیه السلام:

جریان شناسی، بوم شناسی، تاریخ گذاری

^۱ سید محمد موسوی نسب مبارکه

^۲ اصغر منتظرالقائم

^۳ سید اصغر محمودآبادی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۶

چکیده

روایتی منسوب به امام علی بن ابی طالب علیه السلام حکایت از آن دارد که ایشان در دوران حکومتشان فرموده اند: «لَا يَفْضُلُنِي أَحَدٌ عَلَى أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ إِلَّا جَلَدْتُهُ حَدَّ الْمُفْتَرِي». با این حال، روایات دیگری از ایشان در تعارض با این موضع قرار دارد. نظر به این اختلاف، مسئله پژوهش حاضر اعتبارسنجی انتساب روایت حد مفتری به علی علیه السلام است. بدین منظور سعی شده با استفاده از فراین مختلف سندی و تاریخی، این روایت خارج از چارچوب کلامی، با رویکردی تاریخی مورد اعتبارسنجی قرار گرفته و ظرف زمانی و مکانی پیدایش و خاستگاه گفتمانی و جریانی آن تبیین گردد. این پژوهش از جمله نشان می دهد که به احتمال بسیار، تحریر ناظر به تفضیل این روایت در دهه ۹۰ قرن نخست هجری در بوم کوفه تکوین یافته و سپس تحریری دیگر از آن، حداکثر در طی نیمه نخست قرن دوم تطور یافته است. علاوه بر این، به لحاظ گفتمانی بستر اولیه پیدایش این خبر مسئله «رتبه بندی خلفا» بوده است.

کلیدواژه ها: علی بن ابی طالب علیه السلام، خلفا، روایت حد مفتری، جریان شناسی، بوم شناسی، تاریخ گذاری.

۱. دانشجوی دکتری رشته تاریخ تشیع، دانشگاه اصفهان (m67cid@gmail.com).

۲. استاد گروه تاریخ، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسؤول) (montazer@ltr.ui.ac.ir).

۳. استاد بازنشسته گروه تاریخ، دانشگاه اصفهان (asgharmahmoodabadi@gmail.com).

۱. درآمد

امام علی بن ابی طالب علیه السلام یکی از الهام بخش ترین شخصیت ها در تاریخ اسلام بوده و بدین رو جریان های فکری و سیاسی مسلمانان، بسته به مبانی و سوگیری خود، قرائت های کاملاً متفاوتی از باورهای ایشان به دست داده و اخبار گوناگونی از رویکردها و اقدامات ایشان روایت کرده اند. بدین سبب، اعتبارسنجی و تبارشناسی روایات منسوب به علی علیه السلام برای درکی نزدیک تر به واقع از دیدگاه های ایشان ضرورت بالایی داشته و البته با پیچیدگی های متعددی روبه روست.

در منابع حدیثی و تاریخی مختلفی، کلامی به علی بن ابی طالب علیه السلام منسوب شده است که طبق آن، ایشان هشدار می دهد که اگر کسی آن حضرت را افضل از دو خلیفه اول بینگارد، ایشان «حد مفتی» را بر تفضیل دهنده جاری خواهد ساخت.^۱ صورت دیگری از این خبر ناظر به «مفتی» بودن نکوهش کنندگان از دو خلیفه نخست و تهدید به جاری ساختن مجازات مفتی آنان است.^۲ تحریرهای این روایت علاوه بر منابع حدیثی و تاریخی، در رساله های مناظراتی جریان های مختلف مسلمانان نیز به چشم می خورد و مورد استناد یا نقد آنان قرار گرفته است.^۳ نکته قابل تأمل و چالش برانگیز، آن که روایت حد مفتی در چند گزارش از زبان خلیفه دوم نیز روایت شده است:

خَطَبَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: أَلَا إِنَّ خَيْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ، فَمَنْ قَالَ سِوَى ذَلِكَ بَعْدَ مَقَامِي هَذَا فَهُوَ مُفْتَرٍ عَلَيْهِ مَا عَلَى الْمُفْتَرِي. ^۴

گفتنی است که بررسی هایی درباره این روایت انجام شده که به شرح ذیل است:
سید علی حسینی میلانی،^۵ مؤسسه تحقیقاتی حضرت ولی عصر علیه السلام و جستاری در کانالی تلگرامی به طور بسیار مختصر^۶ به بررسی این روایت پرداخته اند. این پیشینه ها دارای کاستی هایی چون عدم شمول بررسی نسبت به جنبه های متنی، سندی و تاریخی و بعضاً رویکرد جدلی است.

۱. به عنوان نمونه: السنّة (ع)، ج ۲، ص ۵۷۵.

۲. به عنوان نمونه: معجم ابن الأعرابی، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۲. «... فَمَنْ أُوْتِيَتْ بِهِ بَعْدَ مَقَامِي هَذَا فَهُوَ مُفْتَرٍ عَلَيْهِ مَا عَلَى الْمُفْتَرِي».

۳. برای اطلاع از نمونه هایی از استنادات و نقدها به روایت حد مفتی در قرون متقدم و میانی، رک: العثمانيّة، ص ۲۳؛ السنّة (ع)، ج ۲،

ص ۵۷۵؛ العواصم من القواصم، ص ۲۷۴؛ الفصول المختارة، ص ۱۶۸-۱۶۷؛ شرح الأخبار فی فضائل الائمة الأطهار علیهم السلام، ج ۲،

ص ۲۵۱؛ عيون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۸۷-۱۸۵؛ الصراط المستقیم الی مستحقّی التقدیم، ج ۳، ص ۱۵۲ و...

۴. به عنوان نمونه: فضائل الصحابة، ج ۱، ص ۱۸۲.

۵. رک: تشييد المراجعات و تفنيد المكابرات، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۸۰.

۶. رک: www.valiasr-aj.com؛ کد سؤال: ۱۰۲۶۸.

۷. رک: <https://t.me/borghan/31475>.

نظربدین پیشینه، در پژوهش حاضر سعی شده تا خارج از نگاه کلامی و با بهره‌گیری از قراین سندی، متنی، گفتمانی و تاریخی انتساب این روایت به علی علیه السلام مورد تحلیل تاریخی قرار گیرد. دامنه منابع مورد بررسی در این مقاله تا پایان قرن پنجم هجری است.

۲. نگاهی گونه‌شناختی، جریان‌شناختی و تحلیلی به راویان و اسانید خبر «حد مفتری»

۱-۲. گونه‌شناسی اسانید

اسانید خبر حد مفتری را می‌توان بر حسب اولین راوی مستقیم از امام علی علیه السلام و یا اولین راوی مذکور در سند پس از ایشان، به هشت گونه تقسیم‌بندی نمود. هشت راوی نخست اسناد روایات حد مفتری به شرح زیر هستند:

۱. حکم بن جحل (زنده در ۱۱۰ق)، ۲. سُوید بن عَفَلَه (م ۸۰ یا ۸۲ق)، ۳. عطیة عوفی (م ۱۱۱ق)، ۴. علقمة بن قیس (م ۶۲ق)، ۵. عبدالله بن سلمه، ۶. عبدخیر (زنده در ۱۱۴ق)، ۷. ابوخصین عثمان بن عاصم کوفی (م ۲۸ق)، ۸. محمد بن مُنکدر (م ۱۳۰ق یا پس از آن). یادکردهای خبر حد مفتری به نقل از راویان نام‌برده، تا پایان قرن پنجم، در مصادر زیر قابل دسترسی است:

- حکم بن جحل،^۱
- سُوید بن عَفَلَه،^۲
- عطیة عوفی،^۳
- علقمة بن قیس،^۴
- عبدالله بن سلمه،^۵
- عبدخیر،^۶

۱. فضائل الصحابة، ج ۱، ص ۸۳ و ۲۹۴؛ هر دو از زیادات عبدالله بن احمد بن حنبل؛ السُّنَّة (ع)، ج ۲، ص ۵۷۵ السُّنَّة (عب)، ج ۲، ص ۵۶۲ المحلّی بالآثار، ج ۱۲، ص ۲۵۲؛ الاعتقاد والهدایة إلى سبیل الرشاد علی مذهب السلف و أصحاب الحدیث، ص ۳۵۸؛ در این یادکرد، بصره به عنوان محل ایراد کلام معرفی شده است؛ الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، ج ۳، ص ۹۷۳.

۲. تحریر ناظر به نکوهش: تاریخ واسط، ص ۱۶۸-۱۶۶؛ معجم ابن الأعرابی، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۲؛ من حدیث خیشمة بن سلیمان القرشی الأطرابلسی، ص ۱۲۴-۱۲۲؛ الشریعة، ج ۴، ص ۱۷۳۱-۱۷۲۵ و ج ۵، ص ۲۳۳۸-۲۳۴۰؛ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ۷، ص ۱۳۷۵-۱۳۷۳؛ فضائل الخلفاء الأربعة و غیرهم، ص ۱۸۵-۱۸۴؛ حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، ج ۷، ص ۲۰۱؛ تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۴۲۷؛ تحریر ناظر به تفضیل: طبقات المحدثین بأصبهان و الواردین علیها، ج ۳، ص ۴۲۵.

۳. فضائل أبی بکر الصدیق عبدالله بن عثمان التیمی، ص ۶۴.

۴. فضائل الخلفاء الأربعة و غیرهم، ص ۱۴۱-۱۴۰.

۵. الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۲۳۶ و ج ۲۶، ص ۳۶-۳۵.

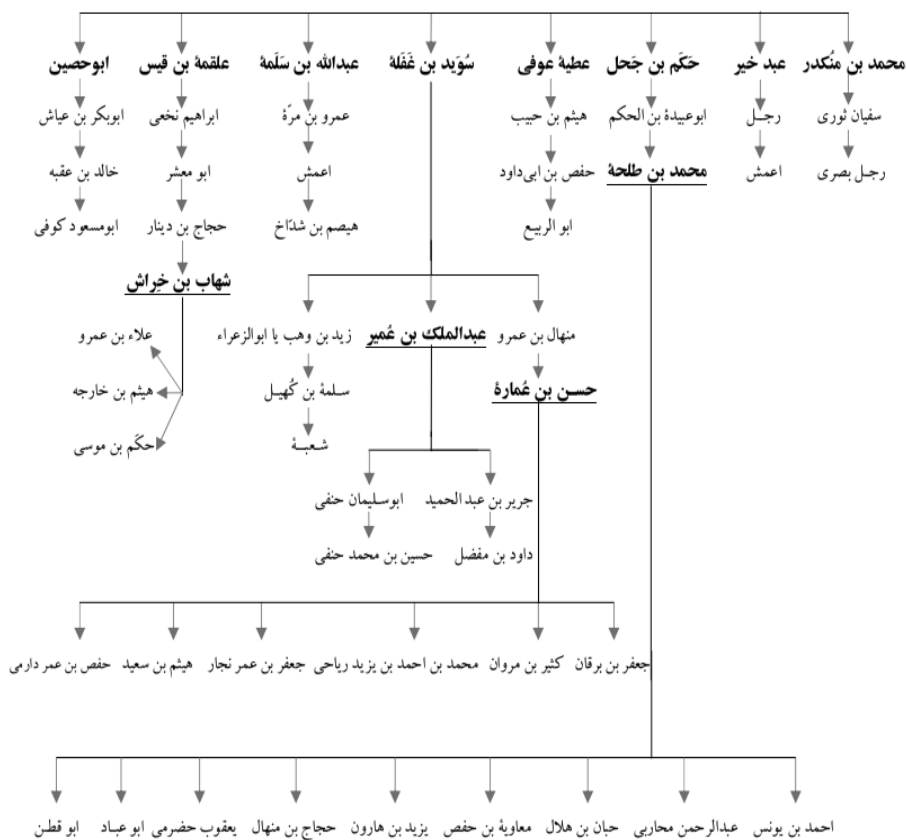
۶. الإلتصار للقرآن، ج ۲، ص ۴۹۷.

- ابوخصین عثمان بن عاصم کوفی،^۱
- محمد بن منکدر.^۲

نمودار اسانید خبر «حدّ مفتری»^۳

نمودار اسانید خبر «حدّ مفتری»^{۱۹}

امام علی بن ابی طالب (ع)



❖ تذکر: برخی طرق در اسناد بالا دچار ارسال خفی یا جلی هستند.

۱. کتاب جمل من انساب الاشراف، ج ۲، ص ۴۴۰-۴۳۹.

۲. اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۶۹۵.

۳. منابع مورد بررسی تا پایان قرن پنجم هجری را شامل می شود.

۲-۲. جریان شناسی راویان

۲-۲-۱. شیعیان به عنوان راوی مباشر در طبقه نخست

پنج تن از هشت راوی مذکور در طبقه نخست اسانید راویت حد مفتی، از شیعیان، به معنای اعم،^۱ و نزدیکان یا اصحاب موالی و اهل مودت نسبت به امیرالمؤمنین علیه السلام بوده‌اند. از میان این افراد، عبدخیر را از قایلین به «نَسَقُ الإمامة و تواتر الوصیة»^۲ و نیز از «أكابر أصحاب علی» دانسته‌اند.^۳ عطیه عوفی شیعی دیگری است که به سبب خودداری از ناسزا گفتن به علی علیه السلام به شدت مجازات شد.^۴ سُوید بن عَفَله نیز از «اولیای» علی بن ابی طالب علیه السلام معرفی شده^۵ و گزارش‌های متعددی حاکی از تشیع و مودت او نسبت به علی علیه السلام است.^۶ طبرسی به روایت از سُوید بن عَفَله، کلامی به شدت شکایت‌آمیز را از فاطمه دخت پیامبر علیها السلام خطاب به زنان مهاجر و انصار نقل کرده است.^۷ محتوای این کلام به روشنی صبغه «تشیع اعتقادی»^۸ دارد. علقمة بن قیس تابعی معروف نیز گرایش ضد اموی و تا حدی شیعه‌گرایانه داشته است.^۹ عبدالله بن سلمه راوی مباشر دیگر، از اصحاب علی علیه السلام بوده و از او درباره حضورش در نبردهای جمل و صفین در کنار علی علیه السلام، گزارش شده که گفته است: «دوست ندارم که به جای شرکت در آن دو نبرد، تمامی آنچه که بر زمین است را در اختیار داشته‌م».^{۱۰}

۱. برای اطلاع از گونه‌های تشیع، رک: تاریخ تشیع در ایران، ذیل عنوان: «تعریف تشیع و انواع آن».

۲. فرقه‌های اسلامی و مسئله امامت: [متن و] ترجمه «مسائل الامامة» و «مقتطفات من الكتاب الاوسط»، ص ۱۸۴-۱۸۳.

۳. أسد الغابة، ج ۳، ص ۳۱۸.

۴. الطبقات الكبرى (ص)، ج ۶، ص ۳۰۴؛ برای اطلاع از دیگر قراین تشیع وی رک: فضائل الصحابة، ج ۲، ص ۵۸۶؛ قاموس الرجال، ج ۷، ص ۲۱۱-۲۱۰.

۵. رجال البرقی، ص ۴.

۶. الأمالی، ص ۳۵۱؛ رک: الغارات، ج ۱، ص ۵۷-۵۶؛ الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج ۱، ص ۳۲۹؛ بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، ج ۱، ص ۲۹۸؛ من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۰۵.

۷. الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۰۸.

۸. منظور از تشیع اعتقادی یا امامتی، گونه‌ای از تشیع است که امامت را منصبی الهی و نه صرفاً سیاسی دانسته و علی بن ابی طالب علیه السلام را منصوب از جانب خدا و رسول او صلی الله علیه و آله می‌داند (رک: تاریخ تشیع در ایران، ذیل عنوان: «تشیع امامتی - اعتقادی»). در این مقاله از این گونه از تشیع به صورت «تشیع اعتقادی»، «تشیع امامتی» یا «تشیع امامتی - اعتقادی» یاد شده است.

۹. رک: الطبقات الكبرى، ص ۶، ص ۱۵۲-۱۴۶؛ وقعة صفین، ص ۲۸۷؛ تاریخ بغداد، ج ۱۴، ص ۲۴۰؛ اختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۲۸۶؛ کشف المحجّة لثمره المهجّة، ص ۲۳۶.

۱۰. المصنّف فی الأحادیث و الآثار، ج ۷، ص ۵۶۰ و...

همچنین از برخی از این پنج تن اخبار مهمی در فضل و برتری علی علیه السلام و خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده است. به عنوان نمونه عطیه عوفی در اسانید روایاتی چون حدیث ثقلین و منزلت مشاهده می‌شود.^۱ از سُوید بن غَفَله نیز خبری چون «أَنَا دَارُ الْحِكْمَةِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا» گزارش شده است.^۲ به طور کلی درباره این افراد می‌توان گفت که حداقل از موالیان و اهل مودت نسبت به علی علیه السلام بوده‌اند و برخی از آنان به ویژه عبدخیر در مظان «تشیع اعتقادی» قرار دارند.

روایت اعتراف علی علیه السلام به مفضول بودن و تهدید قایلین به افضلیت ایشان، از قول چنین افرادی برای یک ناظر بی طرف تردید برانگیز بوده و احتمال کار بست یک شیوه رایج در مناظرات فرقه‌ای و مذهبی را به نحو قابل ملاحظه‌ای تقویت می‌کند. یکی از پژوهش‌گران معاصر درباره این «روش مرسوم و رایج در مجادلات مذهبی آن روزگار» می‌نویسد:

...اندیشه‌ای را با نسبت دادن گفتاری علیه آن به پیشوایان آن مذهب، مورد تردید و تضعیف قرار می‌دادند، یا از زبان بزرگان مکتب مخالف، مطالبی علیه معتقدات پیروان آن مکتب به دروغ جعل می‌نمودند.^۳

وی در مواضع دیگری از کتاب یاد شده نیز، به این شیوه و نمونه‌هایی از آن توجه داده است.^۴ مدرّسی طباطبایی از جمله با ذکر نمونه‌ای توجه داده است که عثمانیه در مناظرات فرقه‌ای خود با شیعیان به منظور اسکات و الزام آنان، با جعل حدیث، عقاید و آرای ضد شیعی را از زبان شیعیان به علی علیه السلام نسبت می‌داده‌اند.^۵ این تحلیل با قرآینی که در ادامه مقاله ارائه می‌گردد، تقویت خواهد شد.

۲-۲-۲. عثمانیه و افراد زاویه‌دار با علی بن ابی طالب علیه السلام

در اسانید خبر حد مفتی همچنین روایاتی از طیف عثمانی یا نزدیک به عثمانیه به چشم می‌خورند. حداقل عبدالملک بن عُمیر (م ۱۳۶ق)، محمد بن طلحه (م ۱۶۷ق) و

۱. برای حدیث ثقلین رک: فضائل الصحابة، ج ۲، ص ۵۸۵؛ برای حدیث منزلت رک: همان، ج ۲، ص ۵۶۶.
 ۲. سنن الترمذی، ص ۳۷۴؛ تهذیب الآثار و تفصیل الثابت عن رسول الله من الأخبار، ج ۳، ص ۱۰۴-۱۰۵. دفاع طبری از این خبر و تضعیف ترمذی قابل مقایسه است.
 ۳. میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ص ۱۳۵.
 ۴. رک: همان، ص ۱۳۶-۱۳۵؛ ذیل مدخل جابر جعفی و ص ۹۴-۹۳؛ ذیل مدخل حارث اعور و ص ۱۲۳؛ ذیل مدخل زید بن وهب. به عنوان نمونه بارز دیگری از مصادیق این روش رک: الشئنة (خ)، ج ۱، ص ۲۸۸؛ بیان یک معجزه برای خلیفه سوم توسط ابوذر و ثناگویی این صحابی شیعی در حق او.
 ۵. میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ص ۹۳.

شهاب بن خراش (م. بین ۱۸۰-۱۷۴ق)، سه نفر از چهار حلقه مشترک^۱ اسناد این روایت، هر کدام به درجه‌ای در طیف این جریان قرار می‌گیرند.

عبدالملک بن عمیر از قاضیان امویان بوده و گزارش شده که عبدالله بن یقظر (برادر رضاعی حسین بن علی علیه السلام) یا قیس بن مسهر صیداوی را پس از به زیرافکنده شدن از دارالاماره سربریده است.^۲ شیخ مفید همچنین وی را از جمله جااعلان اخبار درباره دو خلیفه اول و طعن بر علی بن ابی طالب علیه السلام معرفی کرده است.^۳ برای اطلاع بیشتر از گرایش و اقدامات وی به منبع ذیل مراجعه نمایید.^۴

محمد بن طلحه (م ۱۶۷ق)، حلقه مشترک دیگر این خبر، فرزند طلحة بن مصرف یامی (م ۱۱۲ق) بود. وی پدرش را «عثمانی» توصیف کرده^۵ و شواهد هم حاکی از آن است که وی نسبت به عثمان حساسیت داشته و نسبت به شیعیان دیدگاهی به شدت منفی داشته است.^۶ محمد بن طلحة از چنین کانونی برخاسته بود و طبیعی است که گرایش پدر حداقل تا حدی بروی اثر گذاشته باشد.

یکی از راویان دیگر این روایت ابوخصین عثمان بن عاصم کوفی (م ۱۲۸ق) بوده که «عثمانی» دانسته شده^۷ و حدیث «من کنت مولاه فعلی مولاه» را اصیل نمی‌دانسته است.^۸ شهاب بن خراش و عمرو بن مَرّه نیز در زمره کوفیانی با وصف «یحملون علی علیه السلام»، دسته‌بندی شده‌اند.^۹ چنین مساهمتی از طیف عثمانی یا نزدیکان به این جریان، در نشر این خبر قابل تأمل و معنادار است.

باید توجه داشت که بخشی از عثمانیه از قرن دوم به بعد، افرادی بودند که برافضلیت عثمان نسبت به علی علیه السلام تأکید ورزیده، اما به ابراز عداوت صریح با علی علیه السلام نمی‌پرداختند و

۱. برای اطلاع از مفهوم «حلقه مشترک» و دیدگاه‌ها درباره آن، به عنوان نمونه رک: «بررسی اصالت روایت منقول از امام علی علیه السلام درباره اهمیت شناخت ناسخ و منسوخ با استفاده از روش تحلیل اسناد - متن»، ص ۶؛ «حلقه مشترک و پیوندش با مدار»، ص ۴۶۹-۴۷۸.

۲. تاریخ الأمم و الملوک، ج ۵، ص ۳۹۸؛ الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج ۲، ص ۷۱.

۳. الإفصاح فی الامامة، ص ۲۲۰.

۴. رک: «حدیث اُسَید بن صَفوان؛ نقش جریان شناسی راویان و ساختار اسناد در اصالت سنجی روایت»، ص ۴۱-۴۳.

۵. الکامل فی ضعف الرجال، ج ۷، ص ۴۷۴.

۶. رک: سیر اعلام النبلاء، ج ۵، ص ۱۹۱؛ التاریخ الکبیر، ج ۴، ص ۳۴۷؛ الطبقات الکبری، ج ۶، ص ۳۰۸.

۷. معرفة الثقات من رجال أهل العلم و الحدیث و من الضعفاء و ذکر مذاهبتهم و أخبارهم، ج ۲، ص ۱۲۹.

۸. التاریخ الکبیر، ج ۶، ص ۲۴۱.

۹. المسترشد فی امامة علی بن ابی طالب علیه السلام، ص ۲۰۸-۲۰۷.

بدین ترتیب، دارای مواضع حداکثری نسبت به علی علیه السلام نبودند.^۱ سوگیری عثمانی یا زاویه افراد فوق با علی علیه السلام را نیز نباید یکسان دانست و تماماً حداکثری تلقی کرد. می توان گفت که حلقه مشترک دیگر این خبر، حسن بن عماره نیز نظریه خبری که با مضمون ستایش بلیغ علی علیه السلام از عثمان روایت کرده،^۲ احتمالاً گرایش هایی عثمانی از نوع غیر حداکثری داشته است.

۲-۲-۳. تشیع عراقی غیر امامتی

جریان دیگری که به ویژه در طبقات دوم و سوم اسانید به چشم می خورد، طیف کوفیان متشیع غیر امامتی هستند و با توجه به این که چنین رویکردی در کوفه شیوع بالایی داشته است، طبیعی به نظر می رسد. باید توجه داشت که این جریان به افضلیت دو خلیفه نخست به شدت باورمند بوده و بدین رو با شیعیان تفضیلی چون بُتریه و نیز شیعیان امامتی - اعتقادی زاویه داشت. به عنوان نمونه، محدث متشیعی چون ابراهیم نخعی (م ۹۶ق)،^۳ از راویان خبر حد مفتری، در زمینه رتبه بندی خلفا و در واکنش به فردی که به وی گفته بود: «علی علیه السلام از ابوبکر و عمر برای من محبوب تر است»، گفته بوده: «أَمَّا إِنْ عَلِيًّا لَوْ سَمِعَ كَلِمَكَ لَأَوْجَعَ ظَهْرَكَ» و ادامه داده بود که راضی نیست با کسی که چنین باوری داشته باشد، هم نشینی کند.^۴ این گزارش نشان می دهد که حداقل از دهه نود قرن نخست، در کوفه بحث تفضیل علی علیه السلام بر شیخین علناً مطرح می شده و واکنش متشیعانی را که به افضلیت دو خلیفه نخست باور داشتند، بر می انگیزخته است. نکته بسیار مهم دیگر در پاسخ ابراهیم نخعی، آن که وی در پاسخ فرد تفضیل دهنده علی علیه السلام بر شیخین بدو گفته است که اگر علی علیه السلام سخن تو را می شنید، «لَأَوْجَعَ ظَهْرَكَ»، که طبیعتاً کنایه از تازیانه است و این معنا تطابق و همسانی غیر قابل انکاری با خبر «حد مفتری» دارد و اساساً می توان گفت که ابراهیم این کلام را به علت آگاهی از خبر حد مفتری و متأثر از آن بیان کرده است.

جریر بن عبدالحمید رازی (م ۱۸۷ق)، راوی دیگر خبر حد مفتری، نیز باوری مانند ابراهیم نخعی داشت و درباره رتبه بندی خلفا می گفت:

۱. رک: بخش «قراین گفتمان شناسی تاریخی» در همین مقاله.

۲. المجالسة و جواهر العلم، ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۴؛ تاریخ دمشق، ج ۳۹، ص ۴۶۶. محتوای این گزارش ذیل عنوان «گرایش به روایت مواضع ضد شیعی از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله» در همین مقاله ذکر شده است.

۳. رک: کلام و جامعه، ص ۳۳۸.

۴. الطبقات الکبری، ج ۶، ص ۲۸۳.

أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ ثُمَّ عَلِيٌّ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ عُثْمَانَ، وَلَئِنْ أَخْرَمَ السَّمَاءَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَنَاوَلَ
عُثْمَانَ بِسَوْءٍ، وَإِنِّي إِلَيَّ تَصَدِيقَ عَلِيٍّ أَعْجَبُ إِلَيَّ مِنْ [احتمالاً «مَنِّي إِلَيَّ»] تَكْذِيبِهِ.^۱

چه بسا که او اساساً تحت تأثیر ابراهیم نخعی چنین باوری داشت؛ چرا که او خود کلام سابق الذکر ابراهیم را نقل می‌کرد.^۲ ابومعشر زیاد بن کَلْبِیبِ کوفی (م ۱۹۱ق) از دیگر راویان خبر حد مفتری از «قدماء أصحاب إبراهيم [النخعی]» بود^۳ و می‌توان وی را نیز در زمره متشیعان غیر امامتی تلقی کرد.

۲-۲-۴. بُتْرِيه

حضور سلمة بن كهيل (م ۱۲۲ق) از بزرگان بُتْرِيه در سند تحریری از خبر حد مفتری که به طور خاص موضع شیعیان اعتقادی را هدف قرار می‌دهد، قابل تأمل است. بُتْرِيه با موضع شیعیان اعتقادی درباره دو خلیفه نخست مخالفت داشتند.^۴ این مخالفت به نوعی خصومت انجامید. کثیر التواء، از چهره‌های شاخص بُتْرِيه، با سندی هاشمی از قول حسن بن علی رضی الله عنه روایت کرده که علی رضی الله عنه گفته است:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: يَظْهَرُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يَسْمُونُ الرَّافِضَةَ بِرُفُضُونَ الْإِسْلَامِ.^۵

۲-۲-۵. گرایش به روایت مواضع ضد شیعی از خاندان پیامبر ﷺ

نکته بسیار مهم دیگری که در جریان شناسی فکری راویان این اسانید جلب توجه می‌کند، آن‌که افرادی چون حسن بن عماره، محمد بن طلحه، عبدالملک بن عمیر، شهاب بن خراش و حفص بن ابی داود^۶ به روایت ستایش خلفا از لسان خاندان پیامبر ﷺ و نشان دادن روابط وثیق و مودت آمیز میان ایشان علاقه مند بوده‌اند. وانگهی مهم‌تر آن‌که هر چهار حلقه مشترک و ناشر عمده این اسانید چنین رویکردی داشته‌اند.

به عنوان نمونه، علاوه بر روایت حد مفتری، محمد بن طلحه خبری مبنی بر اعلام آمادگی

۱. تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۱۸۴.

۲. الطبقات الكبرى، ج ۶، ص ۲۸۳.

۳. الجرح و التعديل، ج ۳، ص ۵۴۲.

۴. رک: فرق الشيعة، ص ۱۳ و ۲۰.

۵. مسند احمد، ج ۲، ص ۱۸۷-۱۸۶.

۶. به عنوان نمونه، الكامل في ضعفاء الرجال، ج ۳، ص ۲۷۱: «... عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هَذَا نَسِيدَا كَهُولِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ».

حسن بن علی علیه السلام برای شمشیر کشیدن در دفاع از عثمان بن عفان روایت کرده است.^۱ حسن بن عماره نیز در خبری نقل کرده است که به علی علیه السلام گفته شد: «آیا به جانشینی برای خود وصیت نمی‌کنی؟» او در پاسخ گفت:

رسول خدا ﷺ به کسی وصیت نمود تا من نیز وصیت کنم. ولیکن اگر خداوند خیر مردمان را بخواهد، آنان را بر بهترینشان مجتمع خواهد کرد؛ چنان که پس از پیامبرشان آنان را بر بهترینشان مجتمع کرد.^۲

در این نقل، مضمونی مشابه خبر «حد مفتری» نیز به چشم می‌خورد. روایت دیگری از ابن عماره حاکی از آن است که مردی از آل حاطب در زمان حکومت امام علی علیه السلام به نزد ایشان آمده و اظهار داشته که عازم مدینه است و مردم درباره عثمان از او خواهند پرسید؛ پس چه پاسخی باید به آنان بدهد. علی بن ابی طالب علیه السلام نیز بدو گفته است:

أَخْبِرْهُمْ أَنَّ عُثْمَانَ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ﴿...﴾ وَعَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَعَامَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يَجِبُ الْمُحْسِنِينَ ﴿...﴾^{۳، ۴}

عبدالملک بن عمیر نیز در خبری که ذهبی آن را «موضوع» دانسته،^۵ ستایش‌های متعدد و دال بر افضلیت ابوبکر بر همه مسلمین را از زبان علی بن ابی طالب علیه السلام نقل کرده است.^۶ همچنین شهاب بن خراش خبر «إِنَّ خَيْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَ نَبِيِّهَا أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ» را به نقل از برخی شیعیان از علی علیه السلام روایت کرده است^۷ که کاملاً در انسجام با مضمون خبر حد مفتری قرار دارد. این سوگیری در ناشران اصلی روایت «حد مفتری»، به لحاظ تاریخی اصالت چنین روایتی را با چالش مواجه می‌کند.

۳-۲. نگاهی به عملکرد روایی ناشران اصلی و اسانید خبر «حد مفتری»

۳-۲-۱. عملکرد روایی ناشران خبر «حد مفتری»

سه نفر از چهار حلقه مشترک این روایت، عبدالملک بن عمیر (م ۱۳۶ق)، حسن بن عماره

۱. المصنف فی الأحادیث والآثار، ج ۷، ص ۵۲۳.

۲. فضائل الصحابة، ج ۱، ص ۴۰۴.

۳. سوره مائده، آیه ۹۳.

۴. المجالسة و جواهر العلم، ج ۲، ص ۱۱۳؛ تاریخ دمشق، ج ۳۹، ص ۴۶۶.

۵. میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۳، ص ۱۸۰.

۶. رک: مسند البزار، ج ۳، ص ۱۴۰-۱۳۸؛ العقد الفرید، ج ۳، ص ۱۹۸-۱۹۷ و...

۷. فضائل الصحابة، ج ۱، ص ۳۱۰؛ به نقل از عبدخیر؛ ج ۱، ص ۳۰۲؛ به نقل از ابوجحیفه، با تعبیری مشابه در ارجاع اخیر.

(م ۱۵۳ق) و محمد بن طلحه (م ۱۶۷ق)، به ضعف‌های جدی در عملکرد روایی متهم بوده‌اند. حسن بن عماره به شدت از لحاظ عملکرد روایی تضعیف شده و مورد تخطئه رجال‌شناسان اهل سنت قرار گرفته است؛ به عنوان مثال، توصیفاتی چون «أجمع أهل الحديث على ترك حديثه»، «كَانَ يَضَعُ الْحَدِيثَ»، «لَيْسَ حَدِيثُهُ بِشَيْءٍ»، «ساقط»، «متروك الحديث»، «مُنْكَرُ الْحَدِيثِ»، «أَحَادِيثُهُ مَوْضُوعَةٌ» و «لَا يَكْتُبُ حَدِيثَهُ» درباره وی بیان شده است.^۱ شعبه بن حجاج (م ۱۶۰ق) ناقد مشهور رجال اهل سنت، به طور ویژه از احراز جعل سند توسط حسن بن عماره سخن گفته و با ذکر تجربه خود از راستی آزمایشی اخبار ابن عماره، اطلاعات مهمی را ارائه کرده است.^۲ سفیان ثوری هم تجربه‌ای مشابه با تجربه شعبه داشته است.^۳ ثوری همچنین به شخصه متوجه شده که خبری را که برای ابن عماره نقل کرده بود، وی با زیادتی الحاقی از جانب خود روایت کرده است.^۴ شواهد درباره ابن عماره بیش از این است، اما همین مقدار برای بیان مقصود کفایت می‌کند.

محمد بن طلحه توسط برخی، از کسانی معرفی شده که باید از حدیثشان اجتناب کرد.^۵ ارسال و عدم سماع مستقیم روایت از شیخ روایی مشکل دیگری بوده که موجب تضعیف او از این لحاظ در نظر برخی افراد شده بود.^۶ برای آگاهی از دیگر نظرات درباره وی به منابع زیر مراجعه نمایید.^۷ درباره عملکرد روایی عبدالملک بن عمیر نیز گفتنی است که وی به تدلیس مشهور بوده^۸ و چنان‌که پیش‌تر هم بیان شد، به جعل اخبار متهم شده است.^۹

نسبت به شهاب بن خراش عمدتاً رویکرد مثبتی وجود داشته است، اما با این حال، تعبیرهایی نظیر «له ما يستنكر» درباره او به کار رفته و ابن حبان به طور خاص اشتباهات وی

۱. تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ج ۶، ص ۲۷۰-۲۷۲.

۲. رک: أخبار القضاة، ج ۳، ص ۲۴۶-۲۴۵. برای اطلاع از مصادیقی دیگر از سند سازی ابن عماره و منسوب کردن مطلبی به علی رضی الله عنه توسط او به شهادت شعبه، رک: الضعفاء الکبیر، ج ۱، ص ۲۳۷؛ الکامل فی ضعف الرجال، ج ۳، ص ۹۴؛ به صورت خلاصه تر.

۳. رک: الضعفاء الکبیر، ج ۱، ص ۲۳۹.

۴. همان جا.

۵. الضعفاء الکبیر، ج ۴، ص ۸۵.

۶. رک: الطبقات الکبری، ج ۶، ص ۳۵۴؛ الجرح و التعديل، ج ۷، ص ۲۹۲-۲۹۱.

۷. رک: الضعفاء الکبیر، ج ۴، ص ۸۶-۸۵؛ تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ج ۲۵، ص ۴۲۱-۴۲۰؛ تقریب التهذیب،

ص ۴۸۵؛ میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۳، ص ۵۸۱-۵۸۷.

۸. طبقات المدلسین، ص ۴۱؛ الأنساب، ج ۱۰، ص ۳۲۹؛ «كان مدلساً».

۹. الإفصاح فی الامامة، ص ۲۲۰.

را تا حدی دانسته که مرویات وی را از قابلیت احتجاج خارج می‌داند.^۱

۲-۳-۲. اسانید خبر «حد مفتی»

اسانید منتهی به محمد بن مُنکدر (م ۱۳۰ق)، ابوخصین کوفی (م ۲۸۸ق) و حکم بن جحل (زنده در ۱۱۰ق)، نظریه طبقه این راویان، به احتمال بسیار زیاد مرسل بوده و به احتمال بسیار نمی‌توانسته‌اند سماعی از علی علیه السلام داشته باشند و حتی در صورت درک امام علیه السلام نیز کم سن و سال بوده‌اند. درباره حکم بن جحل برخی رجالیان تصریح کرده‌اند که روایت او از علی علیه السلام با واسطه بوده است.^۲ گفتنی است که اتصال سند منتهی به علقمة بن قیس نیز مورد تردید قرار گرفته و دارقطنی «الأشبه بالصواب» را نظر کسی دانسته که «قال: عن أبي معشرٍ وأُرسَله».^۳

از جمله دیگر آسیب‌هایی که در برخی اسانید خبر حد مفتی به چشم می‌خورد، حضور مجاهیل در برخی طبقات است. طرق منتهی به محمد بن منکدر و عبدخیر چنین آسیبی دارند. ابوعبیده بن الحکم، فرزند حکم بن جحل،^۴ نیز در نزد رجال شناسان اهل سنت به لحاظ وثاقت شناخته شده نبوده و تنها یک روایت از او مضبوط است که همین خبر «حد مفتی» است. چنین امری اصالت سند را به طور جدی با تردید مواجه می‌کند.

آسیب دیگر در برخی اسناد، وجود راویان شناخته شده به «دروغ‌پردازی» و «قلب سند» در آن‌ها است. علاوه بر این، عُمیر، ابن عُمارة و حفص بن ابی داود، در طریق منتهی به عطیه عوفی، «کذاب» خوانده شده^۵ و به قلب سند متهم شده است.^۶ هَیصَم بن شَدَاخ نیز، در طریق منتهی به عبدالله بن سلمه، از سویی توسط برخی مجهول خوانده شده^۷ و از سویی ابن حَبَّان احتجاج به مرویات وی را جائز ندانسته و به نکته‌ای توجه داده که کاملاً در ارتباط با سند مورد نظر ماست: «یروی عن شعبة والأعمش الطامات فی الروایات».^۸ ابوزرعة رازی

۱. رک: میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۲، ص ۲۸۲-۲۸۱.

۲. رک: الجرح و التعديل، ج ۳، ص ۱۱۴؛ تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ج ۷، ص ۹۱؛ قس: التاریخ الکبیر، ج ۲، ص ۳۳۶؛ «قال بعضهم سمع علیاً؛ المؤلف و المختلف، ج ۲، ص ۸۰۷».

۳. العلل الواردة فی الأحادیث النبویة، ج ۴، ص ۹۵.

۴. المؤلف و المختلف، ج ۲، ص ۸۰۷.

۵. الكامل فی ضعفاء الرجال، ج ۳، ص ۲۶۸.

۶. المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین، ج ۱، ص ۲۵۵؛ «کان یقلب الأسانید».

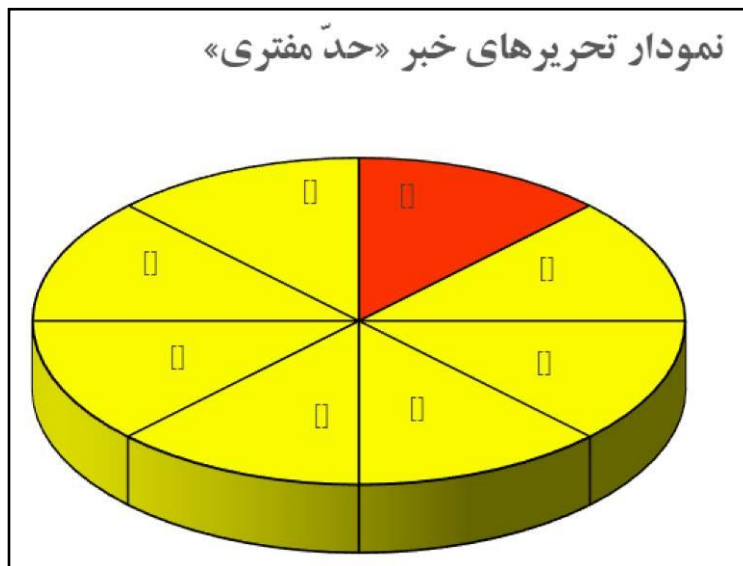
۷. الضعفاء الکبیر، ج ۳، ص ۲۵۲.

۸. المجروحین من المحدثین، ج ۲، ص ۴۴۶.

(م ۲۶۴ق) نیز حدیث هیصم بن شدّاخ از اعمش را «باطل» دانسته است.^۱ بدین ترتیب، هیچ‌یک از اسناد روایت حد مفتري خالی از آسیب و ضعف نیستند.

۳. مقایسه تحریرهای روایت «حد مفتري»

تحریرهای منسوب به حکم بن جحل، عطیه عوفی، علقمة بن قیس، عبدالله بن سلمه، عبد خیر، محمد بن منکدر و یک طریق از طرق منتهی به سُوید بن غفلة،^۲ همگی ناظر به اعتراض علی رضی الله عنه نسبت به «تفضیل» خود بردو خلیفه اول هستند؛ اما طرق منتهی به سُوید بن غفلة، به جزیک مورد مذکور، همگی حکایت از اعتراض امام رضی الله عنه نسبت به «نکوهش» از شیخین دارند؛ تفاوتی که نشان‌گر تطوری ملموس در متن کلام است.



- ❖ رنگ زرد: تحریر ناظر به تفضیل
- ❖ رنگ قرمز: تحریر ناظر به نکوهش

۴. نقد متن روایت «حد مفتري»

۱-۴. رویکرد امام علی رضی الله عنه دربارهٔ افضلیت خویش و انتقاد از خلفا

تحریرهای ناظر به تفضیل روایت حد مفتري با امتیازات دینی و نسبی علی رضی الله عنه، افتخارات

۱. أبو زرعة الرازی وجهوده فی السنة النبویة، ج ۲، ص ۵۰۲.
 ۲. طبقات المحدثین بأصبهان و الواردین علیها، ج ۳، ص ۴۲۵.

در سابقه، مساهمت بی رقیب ایشان در نبردها و نوع برخورد شیخین با علی علیه السلام پس از پیامبر صلی الله علیه و آله قابل تبیین و توضیح نیست. درباره نقد تحریر ناظر به تفصیل، گزارش های قابل اعتمادی وجود دارد که حاکی از باور علی بن ابی طالب علیه السلام به افضلیت خود بر دیگر صحابه است. حدیث منزلت از مهم ترین نمونه هایی است که علی علیه السلام را در جایگاهی برتر از هر مسلمان دیگری می شناساند و در میراث فریقین به نحو گسترده ای ضبط شده است.^۱ طبعاً علی علیه السلام منکر این فضیلت تصدیق شده از جانب دیگران نبود؛ به عنوان نمونه ای دیگر، علی علیه السلام در پاسخ نامه ای به معاویه از افضلیت خود و اهل بیت خویش یاد نموده است.^۲ ابن ابی الحدید از جمله با استناد به کلام علی علیه السلام مبنی بر پیشگامی در ایمان و ادای نماز، بیان می کند که ایشان پیوسته با بیان این کلام به اولین مسلمان بودن خود افتخار نموده و «یجعله فی افضلیته علی غیره». وی سپس با ذکر این که علی علیه السلام بارها می گفته: «أنا الصدیق الأكبر و الفاروق الأول أسلمت قبل إسلام أبي بكر و صلیت قبل صلاته»، اضافه می کند که این خبر را ابن قتیبه در المعارف آورده «و هو غیر متهم فی أمره».^۳ خبر مشابهی با گزارش اخیر به طور ویژه ای با خبر حد مفتری تناظر قابل توجهی دارد. از علی بن ابی طالب علیه السلام روایت شده که ایشان گفته است:

أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَ أَحْوَرُ سُوْلِهِ وَ أَنَا الصِّدِّيقُ الْأَكْبَرُ لَا يَقُوْهُمَا بَعْدِي إِلَّا كَذَّابٌ مُّفْتَرٍ وَ لَقَدْ صَلَّى قَبْلَ النَّاسِ بِسَبْعِ سِنِينَ.^۴

نکته قابل تأمل در این کلام، آن که امام علی علیه السلام تعبیر «مفتری» را برای کسی شایسته دانسته که ایشان را صدیق اکبر ندانسته و خود را بدین وصف بخواند؛ نقطه نظری که کاملاً در تعارض با روایت «حد مفتری» قرار دارد.

درباره نقد تحریر ناظر به نکوهش نیز مطالب بسیاری قابل ارائه است که به علت محدودیت مجال امکال تفصیل آن نیست. با این حال، حتی اگر جز خطبه ششقیه نبود، برای اطلاع از رویکرد انتقادی علی علیه السلام و محدودیت های ایشان برای ابراز انتقادات نسبت به خلفا کافی بود.^۵ برای تفصیل و شواهد بیشتر درباره رویکرد انتقادی امام علیه السلام نسبت به خلفا و

۱. الجامع لمعمر بن راشد، ج ۱۱، ص ۲۲۶؛ فضائل الصحابة، ج ۲، ص ۶۱۱ و ...

۲. رک: نهج البلاغة، ص ۳۶۹ و ۳۸۷-۳۸۵؛ کتاب الفتح، ج ۲، ص ۵۵۸؛ وقعة صفین، ص ۹۰-۸۹.

۳. شرح نهج البلاغة، ج ۴، ص ۱۲۲؛ هم چنین رک: السنّة (ع)، ج ۲، ص ۵۹۸.

۴. المصنّف فی الأحادیث و الآثار، ج ۶، ص ۳۶۸.

۵. برای اطلاع از اسناد این خطبه، به عنوان نمونه رک: نصوص و ابّحاث حول نهج البلاغة و مدوّنه، ص ۱۸-۱۴.

تمایزات سیره و عملکرد ایشان به منبع ذیل مراجعه نمایید.^۱

۲-۴. انتساب موازی روایت «حد مفتری» به عمر بن خطاب

انتساب موازی روایت «حد مفتری» به خلیفه دوم از جمله دیگر قراینی است که در کنار شواهد سابق الذکر، انتساب این خبر به علی بن ابی طالب عَلَيْهِ السَّلَامُ را با تردید مواجه می‌کند. از عبدالرحمن بن ابی لیلی نقل شده که عمر بن خطاب خطبه‌ای خوانده و در ضمن آن گفته:

أَلَا إِنَّ خَيْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ، فَسَنَ قَالَ سِوَى ذَلِكَ بَعْدَ مَقَامِي هَذَا فَهُوَ مُفْتَرٍ عَلَيْهِ مَا عَلَى الْمُفْتَرِي. ^۲

از عامر شعبی نیز نقل شده که عمر بن خطاب به کارگزاران خود ابلاغیه‌های کتبی صادر می‌کرد که:

مَنْ فَضَّلَنِي عَلَى أَبِي بَكْرٍ فَاصْرِبُوهُ حَدَّ الْمُفْتَرِي، أَوْ قَالَ أَرْبَعِينَ سَوْطًا. ^۳

همچنین باز به نقل از شعبی از خلیفه دوم گزارش شده که وی گفته است:

لَا أَسْمَعُ بِأَحَدٍ فَضَّلَنِي عَلَى أَبِي بَكْرٍ إِلَّا جَلَدْتُهُ أَرْبَعِينَ. ^۴

طبق نقلی دیگر، فردی عمر را افضل از ابوبکر معرفی می‌کند. خبر این امر به خلیفه دوم می‌رسد. او با تازیانه فرد مزبور را مورد ضرب قرار داده و با یاد از فضیلت ابوبکر هشدار می‌دهد:

مَنْ قَالَ غَيْرَ ذَلِكَ وَجَبَ عَلَيْهِ حَدَّ الْمُفْتَرِي. ^۵

چنین همسانی بالایی، حتی در الفاظ، میان روایت منسوب به علی عَلَيْهِ السَّلَامُ و گزارش منسوب به خلیفه دوم می‌تواند این فرض را تقویت کند که مضمون و جمله بندی خبر حد مفتری از قول منسوب به عمر بن خطاب برگرفته شده باشد.

۵. تاریخ‌گذاری روایت «حد مفتری»

در این بخش، بر اساس قراین گفتمان‌شناسی تاریخی و شواهد سندی، به تاریخ‌گذاری

۱. امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ و خلفا: نقدها و تمایزها، سرتاسر.

۲. فضائل الصحابة، ج ۱، ص ۱۸۲.

۳. کتاب جمل من انساب الاشراف، ج ۱۰، ص ۸۲.

۴. المصنف فی الأحادیث والآثار، ج ۶، ص ۳۴۹.

۵. المحلی بالآثار، ج ۱۲، ص ۲۵۱-۲۵۲.

خبر حد مفتری می‌پردازیم. در مقطع ناظر به گفتمان شناسی تاریخی، بازه زمانی و بستر شکل‌گیری اختلاف درباره رتبه‌بندی خلفا توضیح داده شده و سپس با کنار هم قرار دادن شواهد تاریخی مختص به زمان طرح اختلاف درباره رتبه علی (ع) نسبت به شیخین و مقایسه آن با طبقه ناشران اصلی خبر، تاریخ تقریبی پدیداری و تطور خبر تبیین گردیده است.

۱-۵. قراین گفتمان شناسی تاریخی

چنان که گذشت، واکنش ابراهیم نخعی (م ۹۶ق) به فردی که گفته بود: «علی (ع) از ابوبکر و عمر برای من محبوب‌تر است»، این کلام بود که:

أَمَا إِنَّ عَلِيًّا لَوْ سَمِعَ كَلَامَكَ لَأَوْجَعَ ظَهْرَكَ.^۱

این پاسخ، همسانی غیرقابل انکاری با خبر حد مفتری دارد و می‌توان گفت که اساساً ناظر به همین خبر و با آگاهی از آن بیان شده است. بدین رو، می‌توان نتیجه گرفت که این روایت حداقل از زمانی در دهه نود هجری، در کوفه شناخته شده بوده است. برای درک بهتر از چرایی و چگونگی این اختلاف نظر درباره رتبه علی (ع) نسبت به خلفا باید به تاریخ مسئله «تفاضل خلفا» و گفتمان‌هایی که بستر این مسئله شدند، توجه کرد.

۱-۱-۵. مناقشه درباره ترتیب «تفاضل خلفا» به مثابه بستر اولیه تکوین خبر «حد مفتری»

شواهد نشان می‌دهد که چگونگی تفاضل خلفا به ویژه، رتبه علی (ع) نسبت به شیخین، کم‌کم از اواخر قرن نخست هجری به بعد، به صورت یک مسئله مناقشه‌برانگیز عمومی مطرح شد. واکنش ابراهیم نخعی (م ۹۶ق) به تفضیل علی (ع) بر شیخین نشان می‌دهد که مسئله ترتیب تفاضل خلفا، حداقل از سال‌های پایانی قرن نخست در کوفه مورد توجه، مباحثه و اختلاف نظر قرار گرفته است. «کتاب الرد علی الحسن البصری (م ۱۱۰ق) فی التفضیل»، از تألیفات برشمرده شده برای فضل بن شاذان را،^۲ در کنار واکنش ابراهیم نخعی می‌توان شاهد دیگری بر مطرح بودن مسئله چگونگی تفاضل خلفا، حداقل در دهه نود هجری قرن اول و دهه آغازین قرن دوم دانست.

باید توجه داشت که اختلاف در تفاضل ورده‌بندی خلفا عمدتاً به طور طبیعی درباره خلفائی امکان بروز داشته که ابتدا مشروعیت آنان مورد پذیرش افراد اختلاف‌کننده باشد تا

۱. الطبقات الکبری، ج ۶، ص ۲۸۳.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۰۷.

سپس مسئله رده بندی آنان به لحاظ فضیلت مطرح گردد. به همین سبب نیز به مرور، از قرن دوم به بعد، با مطرح شدن نظریه تربیع در عراق^۱ و پیدایش طیف های تربیعی و کمتر متصلب میان عثمانیان و نیز شیعیان سیاسی عراقی، مسئله تفاضل خلفا حرارت بیشتری نیز یافت.^۲ در همین زمینه، تاریخ درگذشت چهار حلقه مشترک اسناد (۱۳۶ق، ۱۵۳ق، ۱۶۷ق و مابین ۱۸۰-۱۷۴ق) نیز نشان می دهد که این مسئله از همین قرن دوم بسیار مطرح نظر و مناقشه برانگیز شده است.

لازم به ذکر است که مسئله تفاضل خلفا از حدود این بازه زمانی به بعد، به عنوان یک مسئله مذهبی مناقشه برانگیز مطرح می شد و این بدان معنا نیست که قبلاً اظهار نظر خود خلفا یا پیروانشان در «تفضیل» وجود نداشته است. با این حال، شواهد قابل اتکائی در دست نیست که نشان دهد «تفاضل خلفا» پیش از سال های پایانی قرن نخست به صورت یک دغدغه مناقشه برانگیز مذهبی درآمده باشد. مهم تر از آن، شاهدی در دست نیست که نشان دهد پیش از سال های پایانی قرن نخست، در میان کسانی که همزمان به مشروعیت علی علیه السلام و شیخین باور داشتند، رتبه علی علیه السلام نسبت به دو خلیفه اول به صورت یک مسئله عمومی مورد مباحثه و اختلاف قرار گرفته باشد.

۵-۱-۱-۱. گفتمان تشیع غیر امامتی عراقی در برابر گفتمان تشیع بُتری (گونه ای از تشیع تفضیلی)

الف. بُتریه

می توان گفت اولین کسانی که تفضیل علی بن ابی طالب علیه السلام را بر شیخین، در عین پذیرش مشروعیت هر سه، مورد تأکید قرار دادند، بُتریه بودند که جریانی پیشازیدی^۳ بوده و

۱. رک: «عثمانیه و شیعه در دو قرن نخست هجری»، ص ۱۱۶، همچنین: «عثمانیه»، ص ۱۰۵-۱۰۴.

۲. با این حال به نظر می رسد که پیدایش تربیع حتی به زمانی متقدم تر از آنچه در دو منبع اخیر ذکر شده می رسد. تابعی مشهور قناده بصری (م ۱۸/۱۱۷ق) شنیده بود که گروهی «یَفْضَلُونَ عَلِيَا عَلَي عُثْمَانَ»، پس خشمگین شده و گفته بود: «وَاللَّهِ مَا كَانَ عَلِي هَذَا أَوْلِيَكُمْ. يَعْنِي أَهْلَ الْبَصْرَةِ» (مسند ابن الجعد، ص ۱۶۳-۱۶۴). این نشان می دهد که پیش از مرگ قناده در سال ۱۱۷ یا ۱۱۸ق، در بصره افرادی رتبه علی علیه السلام را افضل از عثمان می دانسته اند که طبیعتاً لازمه اش پذیرش مشروعیت علی علیه السلام و عثمان بوده است. این گزارش پیشینه نظریه تربیع را حداقل به دهه دوم قرن دوم می رساند.

۳. معجم ابن الأعرابی، ج ۲، ص ۴۹۰؛ تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۴۳۱؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۷، ص ۲۵۳؛ ایضاً رک: فرقه های اسلامی و مسئله امامت: [متن و] ترجمه «مسائل الامامة»، ص ۲۱۸-۲۱۷.

۳. به عنوان نمونه، حکم بن عتیبه از وجوه بُتریه دانسته شده است (فرق الشیعة، ص ۵۷). از شعبه نقل شده که او علی را بر ابوبکر و عمر تفضیل می داد (سیر اعلام النبلاء، ج ۵، ص ۲۰۹). حکم در سال ۱۱۵ق، از دنیا رفته (همان، ج ۵، ص ۲۱۲)؛ در حالی که قیام زید در سال ۱۲۲ق، به وقوع پیوست.

پس از قیام زید (۱۲۲ق) گرایش زیدی در آنان پدیدار شد. از مهم‌ترین وجه تمایزهای بُت‌ریه، تفضیل علی (ع) بر شیخین در عین پذیرش مشروعیت آنان بوده است.^۱ دیدگاه بُت‌ریه در پذیرش همزمان مشروعیت و مفضول بودن شیخین بحث فاضل و مفضول را در پی داشت و بدین سبب، از آنان با عبارت «هم الذین قالوا بالفاضل والمفضول» یاد شده است.^۲ برخی معتزله نیز از این لحاظ به آنان پیوستند.^۳

ب. شیعیان عراقی غیر امامتی

شیعیان عراقی غیر امامتی طیفی از کسانی بودند که قایل به مشروعیت شیخین و علی (ع) نه به عنوان امامی منصوب از جانب خدا، بوده و عثمان را نمی‌پذیرفتند؛ گرچه در طول زمان دچار تطور شدند.^۴ اینان ابوبکر و عمر را افضل از علی (ع) می‌دانستند.^۵ این متشیعان در کوفه در ماجرای نهی علی (ع) از به جماعت خواندن نماز تراویح، «وا عمراه» سر داده بودند.^۶ همچنین این متشیعان به علی (ع) گفته بودند:

أَعْطِنَا سُنَّةَ الْعُمَرَيْنِ.^۷

بنابراین، بُت‌ریه و شیعیان غیر امامتی عراقی که هر دو جریان قایل به مشروعیت شیخین و علی (ع) بودند، از لحاظ تفضیل شیخین یا علی (ع) بر یکدیگر، دیدگاه کاملاً متفاوتی داشتند.

ج. تضاد شیعیان عراقی غیر امامتی با شیعیان تفضیل‌دهنده علی (ع) بر شیخین

شریک بن عبدالله نخعی (م ۱۷۷ق) - که از «کبار الشیعه» بر شمرده می‌شد - می‌گفت: شیخین بهتر از علی (ع) هستند و اگر غیر از این بگویم شیعه علی نیستم. او در استدلال بر این دیدگاه خود می‌گفت که علی (ع) بر این منبر [منبر کوفه] رفته و گفته است: «أَلَا إِنَّ خَيْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَ نَبِيِّهَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ».^۸ گفته شریک را باید در چارچوب واکنش به تفضیل

۱. فرق الشیعة، ص ۲۰؛ درباره تفضیل علی (ع) بر شیخین توسط بُت‌ریه ایضاً رک: کلام و جامعه، ص ۳۴۴.

۲. گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری (الزینة)، ص ۲۴۷.

۳. رک: همان‌جا.

۴. برای اطلاع از ویژگی‌های انواع تشیع نظیر «تشیع عراقی (سیاسی)»، «تشیع امامتی - اعتقادی» و ... رک: تاریخ تشیع در ایران، ذیل عنوان: «تعریف تشیع و انواع آن».

۵. تثبیت دلائل النبوة، ج ۱، ص ۶۳-۶۲.

۶. تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۷۰.

۷. الکامل فی اللغة و الأدب، ج ۱، ص ۱۱۹. هم چنین رک: الصحیح من سیرة النبی الأعظم (ص)، ج ۳، ص ۲۳۸-۲۳۹.

۸. تثبیت دلائل النبوة، ج ۲، ص ۵۴۹.

علی علیه السلام بر شیخین فهمید. پاسخ ابراهیم نخعی (م ۹۶ق) به فردی که علی علیه السلام را بر شیخین برتری می داد^۱ نیز واکنش همین جریان را نمایندگی می کند. لیث بن ابی سلیم از محدثین کوفه بعد از سال ۶۰ق، و احتمالاً در حکومت یزید به دنیا آمده^۲ و گفته اند که در سال ۱۳۸ یا ۴۳ق، درگذشته است.^۳ از وی نقل کرده اند که گفته است:

أَذْرَكْتُ الشَّيْعَةَ الْأُولَى بِالْكَوْفَةِ وَمَا يَفْضُلُونَ عَلَيَّ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ أَحَدًا.^۴

«شیعیان نخستین» در کلام لیث ناظر به همین شیعیان عراقی است. مشابه همین نظراز ابوالقاسم بلخی (م ۳۱۹ق)، متکلم معتزلی، نیز گزارش شده است:

وقد كانت الشيعة الأولى تفضلُ أبا بكرٍ وعمرَ عليهِ عليه السلام.^۵

با توجه به تولد لیث در دهه شصت می توان گفت این شیعیان نخستینی که لیث درک کرده بود، طبیعتاً دست کم تا دهه هشتاد را شامل می شده و بدین سان می توان پذیرفت که حداقل تا حدود دهه هشتاد هنوز گفتمان تفضیل علی علیه السلام بر شیخین به نحو جدی در میان متشیعیان کوفی مطرح نبوده و یا حداقل بروز قابل توجهی نداشته و نظریه واکنش ابراهیم نخعی (م ۹۶ق) از حدود دهه نود هجری، گفتمان تفضیل علی علیه السلام بر شیخین (گفتمان بُتریه) چالش برانگیز شده بوده است. در واکنش به چنین چالشی بود که سفیان ثوری (م ۱۶۱ق) می گفت:

ما أرى من ترك تقديمِ أبي بكرٍ وعمرٍ إلا طاعناً على أصحابِ رسولِ الله صلى الله عليه وآله.^۶

حتی ابوالجحاف داود بن ابی عوف (م. مابین ۱۴۰-۱۳۱ق)، که «فی جملة متشیعی أهل الكوفة» دانسته می شد و «عامّة ما یرویه فی فضائل أهل البيت» بود،^۷ مصداق «غالی» در میان شیعیان متقدم را «الذی یفضل علیاً علی ابی بکرٍ وعمر» می دانست.^۸

۱. الطبقات الكبرى، ج ۶، ص ۲۸۳.

۲. سیر أعلام النبلاء، ج ۶، ص ۱۷۹.

۳. همان جا.

۴. سیر أعلام النبلاء، ج ۶، ص ۱۸۲.

۵. تثبیت دلائل النبوة، ج ۱، ص ۶۳-۶۲.

۶. معرفة الرجال عن یحیی بن معین بن معین، ج ۲، ص ۲۴.

۷. الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۳، ص ۵۴۴.

۸. معرفة الرجال عن یحیی بن معین بن معین، ج ۲، ص ۲۴.

۵-۱-۲. گفتمان عثمانیان در برابر بُتریه

عثمانیان در طول زمان دچار تطورهایی شدند. از جمله حداقل از اوایل قرن دوم طیفی از آنان در عین باور به افضلیت عثمان بر علی علیه السلام موضع برائت جوایه‌ای نسبت به امام علیه السلام نداشته و حتی برخی مشروعیت و افضلیت ایشان را پس از عثمان می‌پذیرفتند.^۱ این گفتمان کم‌کم گسترش یافت تا در قرن سوم توسط ابن حنبل تثبیت یافت. طبیعتاً این طیف از عثمانیه در مسئله تفاضل میان خلفای مشروع دغدغه‌مند بوده و با توجه به این‌که نمی‌توانستند حتی افضلیت علی علیه السلام بر عثمان را بپذیرند، به طریق اولی باور به برتری ایشان بر شیخین را نیز بر نمی‌تافتند.

۵-۱-۲. تقدم تحریر ناظر به «تفضیل» بر تحریر ناظر به «نکوهش»

نظربدین که متن روایت حد مفتری در اکثر یادکردها بر مسئله «تفضیل» و نه «مشروعیت» متمرکز است و با توجه به شهادت مبنی بر حس لیث بن ابی سلیم (م ۱۳۸ق یا ۴۳ق) و همچنین با توجه به سخن سابق الذکر ابراهیم نخعی (م ۹۶ق)، به نظر می‌رسد که خبر «حد مفتری» به احتمال بسیار در حدود دهه ۹۰ قرن نخست، ابتدا ناظر به بحث «تفضیل» و اصالتاً در تقابل با متشیعان تفضیلی (بُتریه) نشر یافته باشد و سپس ویرایش دیگری از آن، برای تقابل با باور شیعیان امامتی - اعتقادی درباره‌ی خلافت دو خلیفه نخست تطور یافته باشد؛ به ویژه که تشیع امامتی - اعتقادی کم‌کم از زمان محمد بن علی الباقر علیه السلام به نحو قابل توجهی بروز کرد و پیش از آن به سبب اختناق بیشتر و کم‌تعدادتر بودن نسبت به شیعیان غیر امامتی ظهور چشم‌گیری در جامعه مسلمانان نداشتند.

۵-۲. قراین سندی

تاریخ‌گذاری سابق‌الذکر با دوران حیات متقدم‌ترین ناشران عمده‌ی خبر حد مفتری نیز از انسجام قابل توجهی برخوردار است (عبدالملک بن عمیر (م ۱۳۶ق)، حسن بن عماره (م ۱۵۳ق) و محمد بن طلحه (م ۱۶۷ق)). طبیعتاً تحریر ناظر به نکوهش نیز با توجه به دوران زندگی دو ناشر اصلی آن تحریر، عبدالملک بن عمیر و حسن بن عماره، حداکثر باید در نیمه نخست قرن دوم پدید آمده باشد.

۶. بوم‌شناسی روایت «حد مفتری»

طبق بررسی انجام شده، در شش‌گونه از اسانید هشت‌گانه‌ی خبر حد مفتری، اکثر قریب به

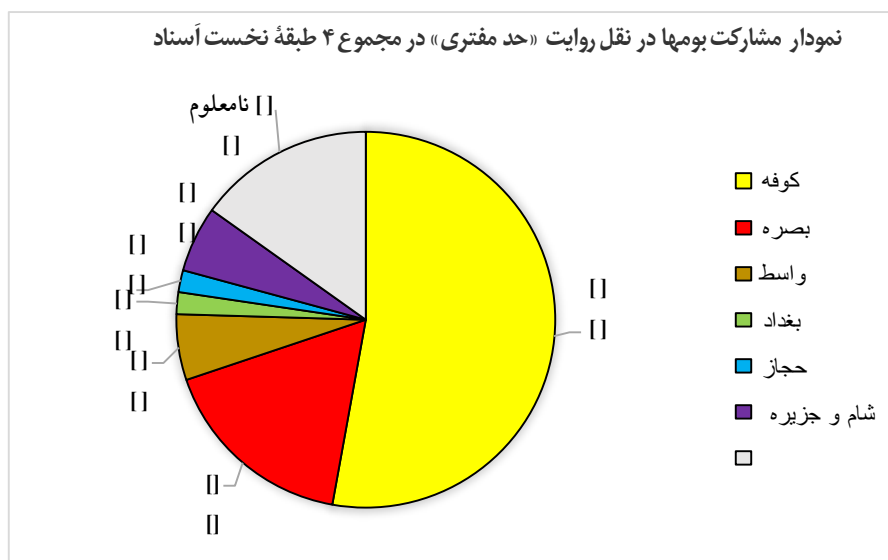
۱. رک: «عثمانیه و شیعه در دو قرن نخست هجری»، ص ۱۱۶، همچنین: «عثمانیه»، ص ۱۰۵-۱۰۴.

اتفاق راویان سه طبقه پس از امام علی علیه السلام کوفی بوده و یا در بخشی از عمر خویش ساکن کوفه بوده‌اند.^۱ در طبقه چهارم فراوانی بصریان بیش از دیگر بوم‌هاست. نهایتاً به طور کل و با فاصله بسیار، اکثریت راویان اسناد خبر حد مفتی تا طبقه چهارم را کوفیان تشکیل داده‌اند.

جدول فراوانی مشارکت بوم‌ها در نقل روایت «حد مفتی»			
بوم	سه طبقه نخست سند	طبقه چهارم سند	مجموع چهار طبقه اسناد
کوفه	۲۴	۴	۲۸
بصره	۲	۷	۹
واسط	-	۳	۳
بغداد	۱	-	۱
حجاز	۱	-	۱
شام و جزیره	-	۳	۳
نامعلوم	۳	۵	۸



۱. مانند حسن بن عماره (م ۱۵۳ق) که ساکن کوفه و نیز بغداد بوده است.



اکثریت کوفی راویان این خبر در سه طبقه نخست، می‌تواند دلالت بر آن داشته باشد که این روایت اساساً در بوم کوفه و در بستر مناظرات جریان‌های کوفی درباره چگونگی تفاضل خلفا پدید آمده است؛ به ویژه که هر سه ناشر متقدم و عمده این روایت، یعنی عبدالملک بن عمیر (م ۱۳۶ق)، محمد بن طلحه (م ۱۶۷ق) و حسن بن عماره (م ۱۵۳ق) کوفی بوده‌اند. همچنین قرینه دیگری می‌تواند کوفی المنشأ بودن روایت حد مفتری را تقویت کند و آن، تمرکز اکثر یادکردهای این روایت بر مسئله «تفضیل و تفاضل خلفا» است. طبیعتاً اختلاف بر سر رتبه علی علیه السلام

نسبت به شیخین، در شرایطی امکان پذیرتر است که مشروعیت ایشان به عنوان خلیفه پذیرفته شده باشد و چنین زمینه‌ای بیش از هر بوم دیگری در کوفه فراهم بوده است؛ چرا که از سویی در کوفه گونه‌های مختلفی از تشیع در کنار یکدیگر قرار داشته و زمینه برای اصطکاک دربارهٔ رتبهٔ فضل علی علیه السلام به عنوان خلیفه‌ای مشروع بیش از هر بوم دیگری در این منطقه وجود داشته است.

نتیجه

یافته‌های پژوهش حاضر به طور خلاصه عبارت‌اند از:

۱. خبر «حد مفتی» با دو تحریر به امام علی علیه السلام نسبت داده شده است. یک تحریر ناظر به «تفضیل دهندگان» علی علیه السلام و تحریر دیگر، ناظر به «نکوهش کنندگان» از شیخین است. اکثر طرق خبر حد مفتی متعلق به تحریر ناظر به «تفضیل» است.
۲. وجود روایان شناخته شده به کذب، وضع و تصرف در متون و اسانید، عثمانی‌گری، ارسال در سند و مجهول بودن برخی روایان از جمله آسیب‌هایی هستند که اعتبار اسناد این روایت را با چالش جدی مواجه می‌کنند. ناشران اصلی این روایت نیز بعضاً یا کلاً به ضعف در عملکرد روایی، وضع اسانید و اخبار و گرایش عثمانی شناخته شده‌اند.
۳. اکثر روایان خبر حد مفتی تا طبقهٔ چهارم نسبت کوفی داشته‌اند و تنها در طبقهٔ چهارم فراوانی بصریان به میزان چند تن بیش از کوفیان است. طبیعتاً فراوانی بیشتر گونه‌های تشیع در کوفه و گستردگی پذیرش مشروعیت علی علیه السلام در این بوم، زمینه بیشتری برای برخورد و اصطکاک جریان‌های مختلف دربارهٔ رتبهٔ فضل علی علیه السلام به عنوان خلیفه‌ای مشروع فراهم می‌کرده و این امر می‌تواند تبیین‌کنندهٔ اکثریت کوفی در نخستین طبقات اسانید این خبر پس از امام باشد.
۴. مناظرات کلامی و مذهبی دربارهٔ چگونگی «تفاضل خلفا»، به ویژه میان طیف‌های مختلف شیعی و نیز طیفی از عثمانیان، بستری‌پیدایش روایت حد مفتی بوده است.
۵. از قراین تاریخی و سندی استنباط می‌شود که به احتمال بسیار، ابتدا تحریر ناظر به «تفضیل» در حدود دههٔ ۹۰ قرن اول، در کوفه، شکل یافته و سپس تحریر دیگری از آن ناظر به نکوهش از شیخین، حداکثر در طی نیمهٔ نخست قرن دوم تطور یافته است.

تشکر و قدردانی

نگارندگان بر خود لازم می‌دانند مراتب سپاس و قدردانی خویش را از آقایان دکتر محمد قندهاری، علی عادل زاده و حامد صابر که لطف نموده و نقطه نظرات ارزشمند خویش را دربارهٔ این مقاله با آنان به اشتراک گذاشتند، اعلام نمایند.

کتابنامه

قرآن مجید

- أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية، سعدى بن مهدي الهاشمي، المدينة النبوية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٠٢ق.
- الإحتجاج على أهل اللجاج، احمد بن علي الطبرسي، تحقيق: محمد باقر خراسان، مشهد: نشر مرتضى، ١٤٠٣ق.
- أخبار القضاة، ابوبكر محمد وكيع الضبي، صححه وعلق عليه وخرج أحاديثه: عبدالعزيز مصطفى المراغي، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٦٦ق.
- اختيار معرفة الرجال، محمد بن عمر كشي، محقق: سيد مهدي رجائي، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٠٤ق.
- الإرشاد في معرفة حُجج الله على العباد، الشيخ المفيد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم: كنگره شيخ مفيد، ١٤١٣ق.
- الإستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد البر، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دارالجيل، ١٤١٢ق.
- أسد الغابة، ابن الأثير، بيروت: دارالفكر، ١٤٠٩ق.
- الإعتقاد و الهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف و أصحاب الحديث، ابوبكر احمد البيهقي، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، بيروت: دارالآفاق الجديدة، ١٤٠١ق.
- الإفصاح في الامامة، الشيخ المفيد، تحقيق: كنگره شيخ مفيد، قم: كنگره شيخ مفيد، ١٤١٣ق.
- الأمالي، الشيخ المفيد، تحقيق: حسين استاد ولي و علي اكبر غفاري، قم: كنگره شيخ مفيد، ١٤١٣ق.
- امام علي عليه السلام و خلفاء: نقدها و تمايزها، اكبر احمد پور، مشهد: بنياد پژوهش های اسلامي، ١٣٩٤ش.
- الإنتصار للقرآن، ابوبكر محمد الباقلاني، تحقيق: د. محمد عصام القضاة، عمان: دارالفتح، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٢ق.
- الأنساب، عبدالكريم بن محمد السمعاني، تحقيق: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، حيدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢م.

- بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد ﷺ، محمد بن حسن الصفار، تحقيق: محسن بن عباسعلى كوجه باغى، قم: مكتبة آية الله المرعشى النجفى، ۱۴۰۴ق.
- تاريخ الأمم و الملوك، محمد بن جرير الطبرى، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، بيروت: دار التراث، ط ۲، ۱۳۸۷ق.
- تاريخ الكبير، محمد بن اسماعيل البخارى، طبع تحت مراقبة: محمد عبدالمعيد خان، حيدرآباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، بى تا.
- تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامى، ۱۴۲۲ق.
- تاريخ تشيع در ايران، رسول جعفریان، تهران: نشر علم، ۱۳۹۵ش.
- تاريخ دمشق، ابن عساكر، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروى، بى جا: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۱۵ق.
- تاريخ واسط، ابوالحسن الواسطى بحشل، تحقيق: كوركيس عواد، بيروت: عالم الكتب، ۱۴۰۶ق.
- تثبيت دلائل النبوة، قاضى عبدالجبار، ابوالحسين معتزلى قاهره: دارالمصطفى، بى تا.
- تشبيد المراجعات و تنفيذ المكابرات، سيد على حسينى ميلانى، بى جا: مركز تحقيق و ترجمه و نشر آلاء، ط ۲، ۱۴۲۵ق.
- تقريب التهذيب، ابن حجر العسقلانى، تحقيق: محمد عوامة، سوريا: دار الرشيد، ۱۴۰۶ق.
- تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسى، تحقيق: حسن خرسان الموسوى، تهران: دار الكتب الاسلامية، ۱۴۰۷ق.
- تهذيب الآثار و تفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، محمد بن جرير الطبرى، محقق: محمود محمد شاكر، قاهره: المطبعة المدنى، بى تا.
- تهذيب الكمال فى أسماء الرجال، ابوالحجاج يوسف الميزى، تحقيق د. بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۰ق.
- الجامع لمعمر بن راشد، معمر بن راشد، طبع فى نهاية مصنف عبد الرزاق الصنعانى، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمى، صدر عن المجلس العلمى بباكستان و توزيع المكتب الإسلامى ببيروت، ۱۴۰۳ق.
- الجرح و التعديل، ابن ابى حاتم الرازى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۹۵۲م.
- حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، ابونعيم الأصفهانى، احمد بجوار محافظة مصر: السعادة، ۱۳۹۴ق.

- رجال البرقی، احمد البرقی، تحقیق: حسن مصطفوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
- رجال النجاشی، احمد بن علی النجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی، ج ۶، ۱۳۶۵ش.
- السنة (خ)، ابوبکر احمد بن خلال الحنبلی، تحقیق: د. عطية الزهرانی، الرياض: دارالراية. ابوبکر خلال، ۱۴۱۰ق.
- السنة (عا)، ابن ابی عاصم، تحقیق: محمد ناصرالدين الألبانی، بیروت: المكتب الإسلامی، ۱۴۰۰ق.
- السنة (عب)، عبدالله بن احمد بن حنبل، تحقیق: د. محمد بن سعید بن سالم القحطانی، الدمام: دار ابن القيم، ۱۴۰۶ق.
- سنن الترمذی، أبو عیسی الترمذی، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۹۹۸م.
- سير اعلام النبلاء، شمس الدين الذهبی، تحقیق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، بی جا: مؤسسة الرسالة، ط ۳، ۱۴۰۵ق.
- شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة، أبو القاسم اللالكائي، تحقیق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، السعودية: دار طيبة، ط ۸، ۱۴۲۳ق.
- شرح الأخبار فی فضائل الائمة الأطهار عليهم السلام، قاضي نعمان المغربي، محمد حسين حسيني جلالی، قم: جامعة مدرسین، ۱۴۰۹ق.
- شرح نهج البلاغة، ابن ابی الحديد، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهيم، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ق.
- الشريعة، أبوبكر محمد بن الحسين الآجری البغدادي، تحقیق: الدكتور عبدالله بن عمر بن سليمان الدميجي، ط: ۲، الرياض: دار الوطن، ۱۴۲۰ق.
- الصحيح من سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، سيد جعفر مرتضى عاملي، قم: دارالحديث، ۱۴۲۶ق.
- الصراط المستقيم الى مستحقى التقديم، علي بن محمد النباطي البياضي، تحقیق: ميخائيل رمضان، نجف: المكتبة الحيدرية، ۱۳۸۴ق.
- الضعفاء الكبير، ابوجعفر محمد العقيلي، تحقیق: عبد المعطى أمين قلججي، بيروت: دار المكتبة العلمية، ۱۴۰۴ق.

- الطبقات الكبرى (صا)، محمد بن سعد، محقق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ۱۹۶۸م.
- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۰ق.
- طبقات المحدثين بأصبهان و الواردين عليها، ابوالشيخ، تحقيق: عبدالغفور عبدالحق حسين البلوشي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ۲، ۱۴۱۲ق.
- طبقات المدلسين، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: د. عاصم بن عبدالله القريوتي، عمان: مكتبة المنار، ۱۴۰۳ق.
- العثمانية، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، بيروت: دارالجيل، ۱۴۱۱ق.
- عثمانية، مهدي فرمانيان و پاتريشيا كرون، در: مجموعه مقالات فرق تسنن، به كوشش: مهدي فرمانيان، قم: نشر اديان، ج ۳، ۱۳۸۸ش.
- العقد الفريد، ابن عبدربه، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۰۴ق.
- العلل الواردة في الأحاديث النبوية، ابوالحسن الدارقطني، المجلدات من الأول إلى الحادي عشر، تحقيق و تخريج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، الرياض: دارطيبة؛ المجلدات من الثاني عشر إلى الخامس عشر، علق عليه: محمد بن صالح بن محمد الدباسي، الدمام: دار ابن الجوزي، ۱۴۰۵ق و ۱۴۲۷ق.
- العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، ابوبكر بن العربي المالكي، تحقيق: محب الدين الخطيب و محمود مهدي الاستانبولي، بيروت: دارالجيل، ۱۴۰۷ق.
- عيون اخبار الرضا عليه السلام، ابن بابويه، تحقيق: مهدي لاجوردی، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
- الغارات، ابواسحاق ابراهيم الثقفي، تحقيق: عبدالزهراء حسيني، قم: دارالكتاب الاسلامي، ۱۴۱۰ق.
- فرق الشيعة، حسن بن موسى النوبختي، بيروت: دارالاضواء، ج ۲، ۱۴۰۴ق.
- فرقه های اسلامي و مسئله امامت: [متن و] ترجمه «مسائل الامامة» و «مقتطفات من الكتاب الاوسط»، عبدالله بن محمد ناشی اكبر، مترجم: علي رضا ايماني، قم: انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، ج ۳، ۱۳۹۶ش.
- الفصول المختارة، الشيخ المفيد، تحقيق: علي ميرشريفی، قم: كنگره شيخ مفيد، ۱۴۱۳ق.

- فضائل أبي بكر الصديق عبدالله بن عثمان التيمي رضى الله عنه، محمد بن عشارى الحنبلى، محقق: عمرو عبدالمنعم، طنطا: دار الصحابة للتراث، ١٤١٣ق.
- فضائل الخلفاء الأربعة وغيرهم، ابونعيم الأصفهاني، تحقيق: صالح بن محمد العقيل، المدينة المنورة: دار البخارى للنشر والتوزيع، ١٤١٧ق.
- فضائل الصحابة، احمد بن حنبل، تحقيق: دكتور وصى الله محمد عباس، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣ق.
- قاموس الرجال، محمد تقى شوشترى، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ج ٢، ١٤١٠ق.
- الكامل فى اللغة و الأدب، ابوالعباس مُبَرِّد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٣، قاهره: دار الفكر العربى، ١٤١٧ق.
- الكامل فى ضعفاء الرجال، عبدالله بن عدى، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود و على محمد معوض و عبدالفتاح أبوسنة، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ق.
- كتاب الفتوح، احمد بن اعثم، تحقيق: على شيرى، بيروت: دار الأضواء، ١٤١١ق.
- كتاب جمل من انساب الأشراف، احمد بن يحيى البلاذرى، تحقيق: سهيل زكار و رياض زركلى، بيروت: دار الفكر، ١٤١٧ق.
- كشف المَحَجَّة لثمره المُهَجَّة، سيد بن طاوس، محقق: محمد حسون، قم: بوستان كتاب، ج ٢، ١٣٧٥ش.
- الكشف و البيان عن تفسير القرآن، ابواسحاق ثعلبى، تحقيق: أبى محمد بن عاشور، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٢٢ق.
- كلام و جامعه، يوزف فان إس، مترجمان: فرزين بانكى، احمد على حيدرى، قم: انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، ١٣٩٧ش.
- گرايش ها و مذاهب اسلامى در سه قرن نخست هجرى (الزينة)، ابوحاتم الرازى، مترجم: على آقا نورى، قم: انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، ج ٢، ١٣٩٠ش.
- المجالسة و جواهر العلم، ابوبكر احمد الدينورى المالكى، محقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ام الحصم / بحرين: جمعية التربية الإسلامية، بيروت / لبنان: دار ابن حزم، ١٤١٩ق.
- المجروحين من المحدثين و الضعفاء و المتروكين، محمد بن حبان، تحقيق: محمود إبراهيم

- زايد، حلب: دار الوعى، ١٣٩٦ق.
- المجروحين من المحدثين، محمد بن حبان، محقق: حمدى عبدالمجيد السلفى، رياض: دار الصمىعى للنشر والتوزيع، ١٤٢٠ق.
- المحلى بالآثار، ابومحمد على بن حزم الأندلسى، بيروت: دار الفكر، بى تا.
- المسترشد فى إمامة على بن ابى طالب عليه السلام، محمد بن جرير الطبرى، تحقيق: احمد محمودى، قم: كوشانپور، ١٤١٥ق.
- مسند ابن الجعد، على بن الجعد البغدادى، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة نادر، ١٤١٠ق.
- مسند احمد، احمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: دكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركى، بى جا: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ق.
- مسند البزار، أبوبكر البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله (حقق الأجزاء من ١ إلى ٩) وعادل بن سعد (حقق الأجزاء من ١٠ إلى ١٧) وصبرى عبدخالق الشافعى (حقق الجزء ١٨)، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠٩-١٩٨٨م.
- المصنف فى الأحاديث والآثار، ابوبكر بن ابى شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩ق.
- معجم ابن الأعرابى، احمد بن الأعرابى، تحقيق وتخريج: عبدالمحسن بن إبراهيم بن أحمد الحسينى، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزى، ١٤١٨ق.
- معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، أبوالحسن أحمد العجلى، تحقيق: عبدالعليم عبدالعظيم البستوى، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٥ق.
- معرفة الرجال عن يحيى بن معين وفيه عن على بن المدينى وأبى بكر بن أبى شيبة ومحمد بن عبد الله بن نمير وغيرهم/ رواية أحمد بن محمد بن القاسم بن محرز، يحيى بن معين، محقق الجزء الأول: محمد كامل القصار، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٤٠٥ق.
- من حديث خيثمة بن سليمان القرشى الأذربائلى، خيثمة بن سليمان، تحقيق: د. عمر عبدالسلام تدمرى، لبنان: دارالكتاب العربى، ١٤٠٠ق.
- من لايحضره الفقيه، ابن بابويه، تحقيق: على اكبر غفارى، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعة مدرسين حوزه علمية قم، ٢، ١٣١٣ق.
- المؤتلف و المختلف، أبوالحسن الدارقطنى، تحقيق: موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، بيروت:

دار الغرب الإسلامی، ۱۴۰۶ق.

میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، سید حسین مدرسی طباطبائی، ترجمه: سید علی قرائی، رسول جعفریان، قم: نشر مورخ، ۱۳۸۶ش.

میزان الاعتدال فی نقد الرجال، شمس الدین الذهبی، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر، ۱۳۸۲ق.

نصوص و اباحت حول نهج البلاغة و مدونه، احمد پاکتچی، اعداد: مرتضی سلمان نژاد، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۹۲ش.

نهج البلاغة، الشریف الرضی، تحقیق: صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.

وقعة صفین، نصر بن مزاحم المنقری، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتبة آية الله المرعشی، ج ۲، ۱۴۰۴ق.

«بررسی اصالت روایت منقول از امام علی (علیه السلام) درباره اهمیت شناخت ناسخ و منسوخ با استفاده از روش تحلیل اسناد - متن»، علی آهنگ و مجتبی شکوری، فصلنامه علمی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (ع)، ۱۴۰۰ش، شماره ۴۹.

«حدیث اُسَید بن صفوان؛ نقش جریان شناسی راویان و ساختار اسناد در اصالت سنجی روایت»، علی عادل زاده و عمیدرضا اکبری، دو فصلنامه علمی علوم قرآن و حدیث (دانشگاه فردوسی مشهد)، ۱۴۰۰ش، شماره ۱۰۶.

«حلقه مشترک و پیوندش با مدار»، خالد اُزکان و سید علی آقایی، در: تاریخ گذاری حدیث: روش ها و نمونه ها، به کوشش و ویرایش سید علی آقایی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۴ش.

«عثمانیه و شیعه در دو قرن نخست هجری»، سید علی خیرخواه علوی، فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام، ۱۳۹۲ش، شماره ۵۵.

کانال تلگرامی برهان: <https://t.me/borrhhan>

مؤسسه تحقیقاتی حضرت ولی عصر (علیه السلام): <https://www.valiasr-aj.com>

Ulumhadith

Twenty-seventh No 3
Autumn(Sep2023-Dec2023)

فصلنامه علمی علوم حدیث

سال بیست و هشتم شماره ۳ (پیاپی ۱۰۹)
پاییز، ص ۱۶۱ - ۱۸۳

تحلیل مصدرشناختی منقولات الإمامة و التبصرة من الحيرة

از مشایخی جز سعد اشعری و محمد بن یحیی العطار

انسی مخبری^۱
مجتبی سلطانی احمدی^۲
محمد غفوری نژاد^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۱

چکیده

بازشناسی مصادر نخستین حدیثی، دارای فواید حدیثی، کتاب شناختی و تاریخی متعددی است. علی بن بابویه در کتاب الإمامة و التبصرة من الحيرة - که قدیمی ترین تک نگاری موجود در شیعه در موضوع امامت و غیبت است - غیر از منقولات از سعد اشعری و محمد بن یحیی، در مجموع، ۳۷ حدیث نقل کرده است که پانزده مورد آن ها را بلاواسطه از عبدالله بن جعفر حمیری، هفت مورد از احمد بن ادریس، چهار مورد از علی بن ابراهیم و سه مورد آن ها را از حمزه بن قاسم، حسن بن احمد مالکی و محمد بن موسی دریافته است. در این پژوهش، با استفاده از روش هایی هم چون شناسایی بخش مشترک اسانید در گروهی از روایات پراکنده، هماهنگی موضوع روایت با موضوع کتابی که نام مؤلفش در سند حدیث ذکر شده است و انطباق سند حدیث با طریق به برخی کتاب های رجال سند در منابع فهرستی دریافتیم که محتمل ترین منابع مورد استفاده ابن بابویه در این منقولات، کتاب های: الغیبه، الإمامه و یا الفترة و الحيرة حمیری، النوادر احمد بن ادریس، التفسیر محمد بن خالد برقی، الملاحم یا التفسیر صفوان بن یحیی،

۱. دانشجوی مقطع دکتری رشته مدرسی معارف مبانی نظری اسلام، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)
(ensi.mokhberi2021@gmail.com)

۲. استادیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه پیام نور تهران جنوب (soltani87@gmail.com)

۳. دانشیار گروه شیعه شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب و مدیر گروه مطالعات تطبیقی اسلام و ادیان، پژوهشگاه امام رضا (ع) (ghafoori@urd.ac.ir)

الإمامه و تفسیر القرآن محمد بن عیسی بن عبید، التفسیر، القائم یا الملاحم علی بن مهزیار، الإمامه یونس بن عبدالرحمن، الإمامه محمد بن احمد بن یحیی، الإمامه ابن ابی عمیر، الإمامه محمد بن حسین بن ابی الخطاب، الغیبه یا البشارات حسن بن سماعه و النوادر بکر بن عبدالله است.

کلیدواژه‌ها: علی بن بابویه، الإمامة و التبصرة من الحیرة، امامت، غیبت، منابع حدیثی نخستین.

۱. طرح مسئله

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

کتاب الإمامة و التبصرة من الحیرة، از تألیفات گران سنگ ابن بابویه است^۳ که به موضوع امامت به نحو عام و به موضوع غیبت امام مهدی علیه السلام به طور ویژه پرداخته است. طرفه، آن‌که مباحثی که درباره امامت در این اثر آمده، مباحثی است که با امر غیبت و شؤون آن مرتبط است. از این روی، سخن درباره این اثر با کسانی است که به «امامت» به عنوان اصلی از اصول مذهب باور دارند، ولی در شخص هر امامی، پس از امام دیگر، با هم اختلاف نظر پیدا نموده‌اند. این معنا از عناوین ابواب کتاب به خوبی پیداست. خط سیری که در این ابواب دنبال می‌شود، اتصال سلسله امامت از زمان حضرت آدم علیه السلام و خالی نبودن زمین از امام و حجت خدا (چه حاضر و چه غایب) و نیز انحصار امامت در خاندان حضرت محمد صلی الله علیه و آله حسب نصوص وارد شده است. مؤلف در ابواب ۶ تا ۱۷ کتاب به نقد دیدگاه‌های کسانی می‌پردازد که از امامت ائمه اثنا عشر علیهم السلام روی گردانده و به امامت کسانی دیگر از این خاندان معتقد شده و یا این‌که در یکی از ایشان متوقف شده‌اند.^۴ در برخی دیگر از ابواب

۱. رجال النجاشی، ص ۲۶۳؛ فهرست الطوسی، ص ۲۷۳.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۶۱.

۳. همان.

۴. الإمامة و التبصرة من الحیرة، ص ۵۴-۸۱.

کتاب، با اعتقاد فرقه‌هایی از شیعه که به انکار امامت برخی امامان دوازده‌گانه گراییده، یا در امامت ایشان دچار شک گردیده و یا کسی را با امام در امر امامت شریک ساخته‌اند به معارضه و مبارزه پرداخته است.^۱ مؤلف کتاب اما، در خصوص موضوع «غیبت»، دست به ابداع و نوآوری زده است؛ چرا که میان روش اهل حدیث که تنها برنصوص اعتماد می‌ورزند و بین اسلوب اهل کلام که به بحث آزاد از قید و بند نصوص ملتزمند، گرد آورده است. از این روی در مقدمه کتاب تمام فروض و تشکیکات را به روش متکلمان مورد بررسی قرار داده، سپس نتایج به دست آمده را برای رسیدن به محتوای نصوص به کار می‌گیرد.^۲ از سویی، چونان محدثی محض به بررسی حدیث از جوانب مختلف پرداخته تا سرانجام به نتایج مورد نظر براساس تعبد و انقیاد به سنت شریف معصومان علیهم‌السلام دست یابد. متأسفانه اثر حاضر دچار نقص و کاستی شده و بخشی که مرتبط با امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌و فرجه‌الشریفات و غیبت ایشان است، در دسترس نیست. اما خوشبختانه آن مقدار که از آن باقی مانده، خط سیر بحث را به نحو کلی برای ما ترسیم می‌نماید و هدف اصلی مؤلف را از نگارش آن بیان می‌دارد. این نقص و کاستی توسط محقق اثر، با توجه به همان سیر بحث که مؤلف ترسیم نموده است، جبران گردیده و ایشان درباره موضوع اصلی کتاب مطالبی نگاشته‌اند.^۳

کتاب الإمامة و التبصرة من الحيرة از گنجینه‌های ارزشمندی است که از هجوم حوادث و وقایع شکننده محفوظ مانده و به ویژه در موضوع غیبت قدیمی‌ترین اثری است که در دسترس ما قرار دارد؛ چرا که مؤلف آن، متوفای سال ۳۲۹ق، است و مؤلفان دیگر غیبت‌نگاری‌های موجود هم چون نعمانی، شیخ صدوق، شیخ طوسی، سید مرتضی و شیخ مفید همگی بعد از عصر ابن بابویه آثار خود را نگاشته‌اند.^۴

در هر روی می‌دانیم جوامع حدیثی که در سده‌های سوم و چهارم هجری به بعد، نگاشته شده‌اند، برگرفته از متونی هستند که در دوره‌های متقدم نوشته شده و غالباً به دست ما نرسیده‌اند.^۵ براین اساس، می‌توان ادعا کرد بسیاری از متون سلف، با کمک مجموعه‌های

۱. همان، ص ۹۰ و ۹۱.

۲. همان، بخش مقدمه.

۳. رک: همان، بخش استدراک.

۴. برای مطالعه بیش‌تر درباره جایگاه کتاب رک: مقدمه الإمامة و التبصرة من الحيرة، ص ۱۱-۱۹. برای رد برخی تردیدها در انتساب کتاب به ابن بابویه رک: «حدیث‌شناسی الإمامة و التبصرة من الحيرة»، ص ۱۸۱.

۵. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رک: مدخل «تدوین حدیث» در دانشنامه جهان اسلام، ج ۶، ص ۷۴۹-۷۵۵.

به جا مانده از سده‌های بعد قابل بازشناسی و بازسازی اند. ^۱گفتنی است که مفهوم «بازشناسی» متفاوت از مفاهیم «بازسازی» و «بازیابی» است؛ چرا که بازیابی به معنای گردآوری قطعات پراکنده و باقیمانده یک مصدر مفقود از مصادر بعدی و چیدن آن‌ها در کنار هم است؛ اما بازسازی عبارت است از ساختن دوباره مصدر بر اساس ویژگی‌های اصیل و اولیه آن. در حقیقت، به معنای بازگرداندن مصدر به شکل نخستین است. بنابراین، بازیابی متون مفقود را نباید با بازسازی آن‌ها یکی دانست؛ بلکه بازیابی یک اثر مفقود، مقدمه‌ای برای بازسازی آن به شمار می‌رود. ^۲

تحلیل مصدرشناختی احادیث شیعه فواید مهمی دارد؛ از آن جمله می‌توان به: بررسی کلی روایات راوی و کتاب او، شناخت نُسخ مختلف و حل تعارض روایات، شناخت بهتر محتوای آثار مفقود و بازیابی تمام یا قسمت‌هایی از آن‌ها، کمک به کشف اشتباه استنادات مشهور، کشف اضافات و الحاقات به کتب، و کشف کتاب یا مؤلف جعلی اشاره کرد. ^۳ اما بی‌تردید، مهم‌ترین فایده این تحلیل به اعتبارسنجی احادیث برمی‌گردد.

توضیح، آن‌که گزارش‌های فراوان برجای مانده از محدثان متقدم امامی، حکایت از آن دارد که منابع مکتوب حدیثی در فرآیند احراز صدور نزد محدثان متقدم امامی نقش بسزایی داشته است. ^۴

نمونه روشنی از توجه متقدمان به نقش و تأثیر مؤلفه‌های کتاب‌محور در ارزیابی‌های صدوری احادیث در مقدمه کتاب من لایحضره الفقیه شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) بازتاب یافته است. ^۵ شماری از عالمان متأخر، همچون شیخ بهایی، میرداماد، ملا محمدامین استرآبادی و فیض کاشانی نیز براین حقیقت تأکید دارند. تأثیر این مؤلفه‌ها تا بدان جاست که همین عالمان از آن به مثابه یکی از تفاوت‌های بنیادین میان

۱. برای نمونه می‌توان از این آثار نام برد: «کتاب حلبی منابعی مکتوب در تألیف الکافی»، «بازشناسی مصادر کتاب الغیبه طوسی»، «فهارش الشیعه»، «بازشناسی منابع کلینی در تدوین کافی»، «الکاتب النعمانی و کتابه الغیبه»، «تبارشناسی منابع روایات اعتقادی الکافی»، «بازشناسی مصادر حدیث کتاب الغیبه نعمانی» و مهدویت‌نگاری در سده‌های نخستین.

۲. برای مطالعه بیشتر درباره مفهوم بازیابی و تفاوت آن با بازسازی رک: بازسازی متون کهن حدیث شیعه، ص ۶۰-۶۴.

۳. «بازشناسی مصادر احادیث کتاب الغیبه نعمانی»، ص ۶.

۴. برای تفصیل رک: «نگاهی به نقش وجایگاه مؤلفه‌های کتاب‌محور در ارزیابی‌های حدیثی قدما در پرتوی تحلیل منابع فهرستی؛ «منبع معتبر و نشانه‌های آن نزد متحدان قدیم امامی: نگاهی به جایگاه منبع مکتوب در حدیث پژوهی قدما».

۵. رک: من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳-۴.

حدیث پژوهی متقدمان و متأخران یاد کرده‌اند.^۱

نتایج توجه قدما به اعتبار کتاب‌های اولیه حدیثی در اوصافی چون «مُعْتَمَدٌ»، «مُعْتَمَدٌ عَلَیْهِ» و «مَعْمُولٌ عَلَیْهِ / عَلَیْهَا» در فهرس کهن برجای مانده بازتاب یافته است.^۲ معیارهای متعددی در این جا مورد توجه بوده است که عرضه کتاب بر امام و تأیید آن از جمله آن‌هاست. گزارش‌های متعدد درباره عرضه کتب حدیثی بر ائمه علیهم‌السلام و پرسش از اعتبار آن‌ها نشان از وجود سازوکاری هرچند محدود میان شاگردان ائمه علیهم‌السلام برای اطمینان به صدور احادیث موجود در این کتاب‌ها دارد که همین محتوای تأیید شده از سوی ائمه علیهم‌السلام مورد توجه محدثان پسین نیز بوده است.^۳ مقبولیت کتاب نزد محدثان و مدارس حدیثی، معیار دیگر از این دست است. مقبولیت کتاب نزد محدثان و مدارس حدیثی و توجه به شهرت کتاب و روایت نیز، از جمله قرائن مهم بر صدور احادیث بوده است.^۴ ظاهراً توصیه ائمه علیهم‌السلام به روایات مشهور و کنار نهادن احادیث شاذ در تقویت این توجه موثر بوده است.^۵ وجود حدیث در کتاب و اصل یک مؤلف یا راوی از دیگر نشانه‌های توجه به ارزیابی کتاب محور از سوی قدماست. نمونه‌ای از کاربرد این معیار را می‌توان در ارزیابی شیخ مفید از حدیثی منقول از محمد بن یعقوب بن شعیب از پدرش از امام صادق علیه‌السلام مشاهده نمود.^۶

برای تحلیل مصدرشناختی احادیث کتاب الإمامة و التبصرة من الحيرة این احادیث را بر اساس مشایخ بلاواسطه ابن بابویه پدر دسته‌بندی کردیم. بر اساس این دسته‌بندی معلوم شد که ایشان احادیث کتاب را از هشت تن از مشایخ نقل کرده است که پربسامدترین آن‌ها سعد بن عبدالله اشعری با ۳۷ مورد و سپس محمد بن یحیی با ۲۳ مورد است. بررسی

۱. مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین، ص ۲۶۹؛ الروایح السماویة، ص ۱۶۱؛ الفوائد المدنیة و الشواهد المکیة، ص ۳۰، ۴۹، ۵۸، ۷۸-۷۹، ۸۱-۸۷، ۸۸-۱۰۹، ۱۱۳-۱۲۲، ۱۳۱-۱۷۷، ۱۷۸-۱۷۹؛ الوافی، ج ۱، ص ۲۲-۲۶.

۲. برای نمونه رک: رجال النجاشی، ص ۵۸؛ فهرست الطوسی، ص ۳۹، ۱۵۸، ۲۵۶، ۲۸۵، ۳۰۵ و ۳۳۵.

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

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

۵. رک: الکافی، ج ۱، ص ۶۷-۶۸.

۶. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۷۰؛ رک: «نگاهی به نقش و جایگاه مؤلفه‌های کتاب محور در ارزیابی‌های حدیثی قدما در پرتو تحلیل منابع فهرستی»؛ «منبع معتبر و نشانه‌های آن نزد محدثان متقدم امامی: نگاهی به جایگاه منبع مکتوب در حدیث پژوهی قدما».

مصدرشناختی منقولات ابن بابویه از این دو راوی، در دو نوشتار مجزا از همین قلم صورت گرفته است. از این رو، در این نوشتار به تحلیل مصدرشناختی روایات منقول از شش تن از مشایخ دیگر ابن بابویه، یعنی عبدالله بن جعفر حمیری، احمد بن ادريس، علی بن ابراهیم، حمزه بن قاسم، حسن بن احمد مالکی و محمد بن موسی همدانی می‌پردازیم که تعداد آن‌ها جمعاً به ۳۷ روایت می‌رسد.

۲. درآمدی روش شناختی

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

قرینه‌هایی تشخیص مصدر مکتوب احادیث را میسر می‌کنند:

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

پی‌درپی؛

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

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

۴. وجود تحویل یا اضممار در سند به‌گونه‌ای خاص؛

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

شده است؛

۶. اخذ مستقیم حدیث از مشایخ با واسطه؛

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

هفت مورد از مهم‌ترین قرائن هستند.^۲

در این پژوهش قرائن دوم، پنجم و هفتم بیشترین کارایی را داشته‌اند. در خلال این

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

۲. برای تفصیل رک: همان.

پژوهش، برای اشاره به این قراین، از آن‌ها با شماره ترتیب فوق نام برده شده و از توضیح مکرر هر قرینه، ذیل احادیث خودداری گردیده است. نیز، لازم به توضیح است که به طور معمول، پژوهش‌گران با اتکا به قراین مذکور، سعی در کشف مصادر نخستین احادیث می‌نمایند. در این تحقیق، علاوه بر استفاده از این شیوه، برای نخستین بار تلاش کرده‌ایم تا برخی طرق انتقال کتب حدیثی کهن را - که در منابع فهرستی منعکس نشده است - براساس اسناد احادیث بازیابی نماییم. توضیح، این‌که صاحبان فهارس، مشخصاً نجاشی و شیخ طوسی، خود در مقدمه آثارشان متذکر گردیده‌اند که ملتزم به ذکر تمام طرق خود به کتاب‌های گزارش شده نیستند.^۱ ما در این پژوهش در اسانیدی که طبق برخی قراین، به یک منبع مکتوب حدیثی منتهی می‌شود و در منابع فهرستی به عنوان طریق به کتاب مزبور منعکس نشده است، احتمال داده‌ایم که آن اسانید، در عرض طرق مذکور در منابع فهرستی، طریقی برای انتقال آن کتاب بوده و صاحبان فهارس به جهت اختصار از ذکر آن صرف نظر کرده‌اند. بدین ترتیب، در مواردی از دل اسانید، داده‌های فهرستی و کتاب‌شناختی نیز استخراج شده است.

۳. منقولات ابن بابویه از عبدالله بن جعفر حمیری

عبدالله بن جعفر حمیری محدث و فقیه بزرگ شیعه و از عالمان برجسته مکتب قم بوده است و جزو یاران امام هادی علیه السلام و امام حسن عسکری علیه السلام به شمار می‌رود.^۲ علامه حلی وی را شیخ قمیان و چهره‌ای برجسته در میان آنان معرفی می‌کند^۳ که جایگاهی بالاتر از وثاقت است. این محدث عظیم‌الشأن، کتب بسیاری تصنیف نموده است. شیخ طوسی پانزده کتاب از جمله: کتاب الإمامه، الغیبه، الفترة و الحیره، المسائل و التوفیعات، قرب الإسناد إلى صاحب الأمر و... را برای ایشان ذکر می‌کند.^۴ و نجاشی نیز، ۲۶ کتاب برای وی می‌شمارد.^۵ البته این کتب از بین رفته و یا تاکنون به دست ما نرسیده‌اند و تنها یک کتاب از این محدث بزرگ به یادگار مانده است و آن، کتاب معروف قرب الإسناد است که یکی از منابع و مأخذ

۱. رجال النجاشی، ص ۳؛ فهرست الطوسی، ص ۴.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۱۹؛ رجال الطوسی، ص ۳۸۹.

۳. رجال العلامة الحلی، ص ۱۰۶.

۴. فهرست الطوسی، ص ۲۹۴.

۵. رجال النجاشی، ص ۲۱۹.

کتب اربعه شيعه بوده است. علی بن بابويه در طریق انتقال تمامی کتب وی مذکور است.^۱ بنابراین، به احتمال بسیار قوی، ابن بابويه منقولات خود از عبدالله بن جعفر را از آثار وی گرفته است؛ در عین این که احتمالات دیگری نیز وجود دارد؛ اخذ حدیث از منابعی متقدم بر آثار عبدالله بن جعفر - که به واسطه وی به ابن بابويه رسیده است - از آن جمله است.

چنان که پیش تر گفته شد، ابن بابويه در کتاب خود، پانزده مورد از اسناد احادیثش را با نام عبدالله بن جعفر آغاز نموده است. تشخیص قطعی این که این احادیث به طور مستقیم از کتب مرتبط وی گرفته شده یا از کتب دیگران، مشکل و نیازمند بررسی های دقیق و تخصصی است. در تمام منقولات ابن بابويه از عبدالله بن جعفر، در کنار احتمال قوی اخذ حدیث از کتاب های عبدالله بن جعفر - که به خاطر پیش گیری از تکرار، در تحلیل های ذیل احادیث عمدتاً از ذکر آن صرف نظر کرده ایم - همواره این احتمال هم وجود دارد که عبدالله بن جعفر نیز، این احادیث را از منابع متقدم بر خود گرفته باشد. این، از آن رو است که بسیاری از رجال واقع در اسناد این احادیث، دارای تألیف یا تألیفاتی در زمینه امامت و غیبت بوده اند. بنابراین بسیاری از احتمالات و تحلیل های مصدرشناختی که در این تحقیق، در ذیل احادیث آورده ایم، در عرض یکدیگر نبوده و با هم قابل جمع است؛ در عین این که احتمالات دیگری نیز وجود دارد که در مواردی دریافت شفاهی احادیث، از آن جمله است.

لازم به یادآوری است تحلیل های مصدرشناختی در این تحقیق به ترتیب کهن ترین منبع مکتوب مرتب گردیده است.

در هر روی، منقولات حمیری در کتاب الإمامة و التبصرة من الحيرة از دوازده تن روایت شده و اسناد این منقولات با درج شماره حدیث در کتاب، در جداولی در ذیل ارائه گردیده است. در هر مورد، پس از ذکر اسانید و بازسازی آن در جداول، به تحلیل مصدرشناختی هر یک از احادیث پرداخته ایم.

۱-۳. منقولات حمیری از احمد بن محمد بن عیسی اشعری

حدیث ۷۵. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنِ الْبَرْقِيِّ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ جَمِيعاً: عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ، عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ، عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ، عَنْ

۱. همان، ص ۲۱۹؛ فهرست الطوسی، ص ۲۹۴.

مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام.

احمد بن محمد بن عیسی، بنا برسخن نجاشی شیخ قمیان، فقیه آنان و از چهره‌های برجسته‌ای است که درباره آنان حرف و حدیثی وجود ندارد.^۱ همه رجال این سند از اجلای اصحاب بوده و سند از ناحیه رجالی در رتبه بالایی از اعتبار قرار دارد. طبق قرینه هفتم^۲ کتاب یحیی حلبی از مصادر کهن این حدیث بوده است. به ادعای نجاشی، وی کتابش را بر امام صادق عليه السلام عرضه نموده و آن حضرت عليه السلام آن را تصحیح فرموده‌اند.^۳ این احتمال هم وجود دارد که نضر بن سوید نیز این حدیث را در کتاب خود^۴ که نجاشی آن را کتاب النوادر معرفی کرده است.^۵ به نقل از کتاب یحیی ذکر نموده است. قرینه هفتم^۶ و نیز، ذکرواژه «جمیعاً» در سند حدیث، این احتمال را تقویت می‌نماید.

همچنین، احتمال دارد حسین بن سعید در کتاب التفسیر یا الملاحم خود^۷ این حدیث را به نقل از کتاب نضر بن سوید و یا یحیی حلبی روایت کرده باشد. محتوای حدیث با عناوین هردو کتاب وی مرتبط است؛ اما ذکر آیات قرآن کریم در متن حدیث و توضیحات امام صادق عليه السلام پیرامون آن، احتمال نقل حدیث در کتاب التفسیر او را تقویت می‌نماید. نیز، می‌توان گفت محمد بن خالد برقی در کتاب التفسیر خود^۸ این حدیث را به نقل از کتاب حسین بن سعید یا نضر بن سوید و یا یحیی حلبی ذکر نموده است.

حدیث ۷۶. وَ [عبدالله بن جعفر]، عَنْهُ [احمد بن محمد بن عیسی]، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: قُلْتُ لَهُ

طبق قرینه پنجم، منبع مکتوب اخذ این حدیث، کتاب الملاحم یا التفسیر صفوان بن یحیی است.^۹ محتوای حدیث با عناوین هردو کتاب مرتبط است؛ اما ذکر آیه‌ای از قرآن

۱. رجال النجاشی، ص ۸۲.

۲. فهرست الطوسی، ص ۵۰۱.

۳. رجال النجاشی، ص ۲۳۱.

۴. فهرست الطوسی، ص ۴۸۱.

۵. رجال النجاشی، ص ۴۲۷.

۶. فهرست الطوسی، ص ۴۸۱.

۷. رجال النجاشی، ص ۵۸؛ فهرست الطوسی، ص ۱۴۹.

۸. رجال النجاشی، ص ۳۳۵؛ فهرست الطوسی، ص ۴۱۸.

۹. رجال النجاشی، ص ۱۹۷؛ فهرست الطوسی، ص ۲۴۱.

کریم و توضیحات امام صادق علیه السلام پیرامون آن در متن حدیث، احتمال اخذ حدیث از کتاب التفسیر را تقویت می‌نماید.

همچنین، طبق سند این حدیث، می‌توان گفت کتب صفوان بن یحیی به طریقی غیر از آنچه در فهرس ذکر شده به دست ابن بابویه رسیده است. به عبارت دیگر، سند این حدیث نیز، می‌تواند طریقی دیگری بر انتقال کتب صفوان بن یحیی باشد که در منابع فهرستی به آن اشاره‌ای نشده است. حدیث ۷۷. و [عبدالله بن جعفر]، عَنْهُ [احمد بن محمد بن عیسی]، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام اگر عبارت «له روایات»، که شیخ طوسی آن را درباره محمد بن عبدالجبار به کار برده^۱ به معنای «له کتاب» و یا «له کتاب نوادر» در نظر گرفته شود،^۲ طبق قرینه هفتم^۳ احتمال می‌رود این حدیث از کتاب محمد بن عبدالجبار اخذ شده باشد؛ هر چند این عبارت در فهرست شیخ طوسی، معانی متفاوتی را شامل می‌گردد.^۴ در هر روی، مصدر مستقیم این حدیث، کتاب الإمامه یا الفترة و الحيرة عبدالله بن جعفر است.^۵

۲-۳. منقولات حمیری از محمد بن عیسی بن عبید

حدیث ۸۲. وَعَنْهُ [عبدالله بن جعفر]، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيْعٍ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ، عَنْ جَلِيسٍ لَهُ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: قَالَ: قُلْتُ لَهُ.

حدیث ۸۴. وَعَنْهُ [عبدالله بن جعفر]، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ.

قوی‌ترین احتمال طبق قرینه دوم (اشتراک سند این دو حدیث با یکدیگر تا محمد بن عیسی بن عبید) و پنجم، مصدر مکتوب اخذ حدیث ۸۲، کتاب الإمامه و یا تفسیر القرآن محمد بن عیسی و در حدیث ۸۴، کتاب الإمامه وی است.^۶ مضمون حدیث ۸۲ با عناوین هر دو کتاب مرتبط است؛ اما با توجه به ذکر آیه‌ای از قرآن کریم در متن حدیث و توضیحات امام باقر علیه السلام درباره آن، احتمال نقل حدیث در کتاب تفسیر القرآن او تقویت می‌شود.

۱. فهرست الطوسی، ص ۴۱۵.

۲. برای مطالعه بیشتر در این باره رک: «کاربرد له روایات و ارتباط آن با کتب النوادر»، ص ۹۸-۱۲۵.

۳. فهرست الطوسی، ص ۴۱۵.

۴. رک: «کاربرد له روایات و ارتباط آن با کتب النوادر»، ص ۹۸-۱۲۵.

۵. رجال النجاشی، ص ۲۱۹؛ فهرست الطوسی، ص ۲۹۴.

۶. رجال النجاشی، ص ۳۳۳؛ فهرست الطوسی، ص ۴۰۲.

۳-۳. نقل حمیری از سنّدی بن محمد

حدیث ۱۴. الْحَمِيرِيُّ، عَنِ السِّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ.

طبق قرینه پنجم، مصدر مکتوب اخذ این حدیث، کتاب الغیبه یا الإمامه عبدالله بن جعفر است.^۱ با توجه به فقدان قراین فهرستی، احتمال اخذ شفاهی حمیری از مشایخ متقدم بر خود، تقویت می شود.

۳-۴. نقل حمیری از ابراهیم بن هاشم قمی

حدیث ۱۵. وَعَنْهُ [عبدالله بن جعفر]، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَفْصٍ، عَنْ عَيْشِمِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ ذَرِيحِ الْمُحَارِبِيِّ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ.

طبق قرینه پنجم، مصدر مکتوب اخذ این حدیث، کتاب الغیبه یا الإمامه عبدالله بن جعفر است.^۲ در این حدیث نیز، با توجه به فقدان قراین فهرستی، احتمال اخذ شفاهی حمیری از مشایخ متقدم بر خود، تقویت می شود.

۳-۵. نقل حمیری از ابی القاسم هاشمی

حدیث ۲۰. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ الْهَاشِمِيِّ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ قَيْسِ الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ سَمَاعَةَ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ.

طبق قرینه پنجم، مصدر مکتوب اخذ این حدیث، کتاب الغیبه یا البشارات حسن بن سماعه است.^۳

همچنین، مطابق سند این حدیث، می توان گفت کتب حسن بن سماعه به طریقی غیر از آنچه در فهرس ذکر شده، به دست ابن بابویه رسیده است. به عبارت دیگر، سند این حدیث نیز، می تواند طریقی دیگری بر انتقال کتب حسن بن سماعه باشد.

۳-۶. نقل حمیری از ابراهیم بن مهزیار

حدیث ۳۲. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَارٍ، عَنْ أَخِيهِ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ أَبِي سَلَامٍ، عَنْ سَوْرَةَ بْنِ كَلَيْبٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام.

۱. رجال النجاشی، ص ۲۱۹؛ فهرست الطوسی، ص ۲۹۴.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۱۹؛ فهرست الطوسی، ص ۲۹۴.

۳. رجال النجاشی، ص ۴۰؛ فهرست الطوسی، ص ۱۳۳.

طبق قرینه پنجم، مصدر مکتوب این حدیث، کتاب التفسیر فی القرآن محمد بن سنان است.^۱ و حسین بن سعید در کتاب التفسیر خود، از کتاب وی نقل نموده است.^۲ نیز، می توان گفت علی بن مهزیار هم، این حدیث را در کتاب التفسیر خویش به نقل از کتاب حسین بن سعید و یا محمد بن سنان، ذکر نموده است.^۳

از دیگر سو، محتمل است مطابق سند این حدیث، علی بن مهزیار، در طریق انتقال کتب حسین بن سعید و یا محمد بن سنان قرار داشته است؛ هرچند در کتب فهرستی به آن اشاره ای نشده است. همچنین می دانیم که ابراهیم بن مهزیار، کتب برادرش، علی را روایت نموده است.^۴

۳-۷. نقل حمیری از علی بن اسماعیل اشعری قمی

حدیث ۳۳. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ سَعْدَانَ، عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ.

طبق قرینه پنجم، مصدر مکتوب اخذ این حدیث، کتاب الإمامه عبدالله بن جعفر است.^۵ همچنین، فقدان قراین فهرستی، احتمال اخذ شفاهی حمیری از مشایخ متقدم بر خود را تقویت می نماید.

۳-۸. نقل حمیری از محمد بن اسحاق بغدادی

حدیث ۴۳. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ الْبَغْدَادِي، عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَارِثَةَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ رَجُلٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ.

طبق قرینه پنجم، این حدیث از کتاب الإمامه عبدالله بن جعفر گرفته شده است.^۶ در این حدیث نیز، با توجه به فقدان قراین فهرستی، احتمال اخذ شفاهی حمیری از مشایخ متقدم بر خود، تقویت می گردد.

۳-۹. نقل حمیری از محمد بن حسین بن ابی الخطاب

حدیث ۴۴. وَ عَنْهُ [عبدالله بن جعفر]، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَانَ بْنِ أَبِي

۱. رجال النجاشی، ص ۳۲۸؛ فهرست الطوسی، ص ۴۰۶.

۲. رجال النجاشی، ص ۵۸؛ فهرست الطوسی، ص ۱۴۹.

۳. رجال النجاشی، ص ۲۵۳؛ فهرست الطوسی، ص ۲۶۵.

۴. همان.

۵. رجال النجاشی، ص ۲۱۹؛ فهرست الطوسی، ص ۲۹۴.

۶. رجال النجاشی، ص ۲۱۹؛ فهرست الطوسی، ص ۲۹۴.

نَجْرَانَ، عَنْ سُلَيْمَانَ الْجَعْفَرِيِّ، عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ رَجُلٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ. طبق قرینه پنجم، منبع مکتوب اخذ این حدیث، کتاب الإمامه محمد بن حسین است.^۱

۱۰-۳. نقل حمیری از یعقوب بن یزید

حدیث ۴۵. وَعَنْهُ [عبدالله بن جعفر]، عَنْ يَعْقُوبِ بْنِ يَزِيدَ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظْتِينَ، عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ. احتمال می رود حمیری، حدیث را از کتاب النوادر یعقوب بن یزید گرفته باشد؛ زیرا شیخ طوسی او را دارای کتبی از جمله کتاب النوادر معرفی می نماید. در طریق شیخ طوسی به این کتاب، عبدالله بن جعفر حمیری ذکر شده است.^۲

۱۱-۳. نقل حمیری از محمد بن عبدالحمید عطار

حدیث ۸۱. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَانَ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام. به دلیل یکی بودن عنوان باب این حدیث با کتاب النوادر محمد بن عبدالحمید، می توان گفت که حدیث از کتاب وی اخذ شده است.^۳

۱۲-۳. نقل حمیری از محمد بن عمرو کاتب

حدیث ۸۳. وَعَنْهُ [عبدالله بن جعفر]، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو الْكَاتِبِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ الصَّبِيئِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ، قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ (صاحب العسکر) عليه السلام. طبق قرینه پنجم، مصدر مکتوب اخذ این حدیث، کتاب القائم یا الملاحم علی بن مهزیار است.^۴ مضمون حدیث با عناوین هردو کتاب مرتبط است؛ اما به قرینه سؤال از فرج در متن حدیث، احتمال اخذ از کتاب القائم تقویت می شود. نیز، می توان گفت که کتب وی به طریقی غیر از آنچه در فهرس آمده، به دست ابن بابویه رسیده است. به عبارت دیگر، سند این حدیث می تواند طریق دیگری بر انتقال کتب علی بن مهزیار باشد که در منابع فهرستی به آن اشاره ای نشده است.

۱. رجال النجاشی، ص ۳۳۴.

۲. رک: فهرست الطوسی، ص ۵۰۸.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۳۹.

۴. رجال النجاشی، ص ۲۵۳؛ فهرست الطوسی، ص ۲۶۵.

۴. منقولات ابن بابویه از احمد بن ادریس اشعری قمی

احمد بن ادریس، فقیه نام‌دار، محدث و یکی از چهره‌های شهرقم است که در قرن سوم هجری زندگی می‌نمود. نجاشی و شیخ طوسی او را ثقه، کثیرالحدیث و صحیح الروایه خوانده‌اند.^۱ او توفیق یافت به محضرامام حسن عسکری علیه السلام شرفیاب شود، ولی از ایشان علیه السلام روایت نکرده است.^۲ وی صاحب کتاب پرفایده النوادر بوده است.^۳ تعداد بالای اساتید و شاگردانش از دیگر ویژگی‌های احمد بن ادریس است که به عنوان تابعی از کثیرالحدیث بودن او قابل تحلیل است. در این میان، یکی از مشهورترین شاگردان او، علی بن بابویه است.^۴ همان‌گونه که پیش‌تر مذکور افتاد، ابن بابویه در این کتاب، هفت حدیث را با نام استاد خود، احمد بن ادریس آغاز نموده است. در این میان، در دو حدیث ۵۹ و ۸۶، در طبقه مشایخ ابن بابویه، احمد بن ادریس و محمد بن یحیی بریکدیگر عطف شده‌اند.

تشخیص قطعی این‌که این احادیث به طور مستقیم از کتاب النوادر احمد بن ادریس گرفته شده یا از کتب دیگران، مشکل و نیازمند بررسی‌های دقیق و تخصصی است. در تمام منقولات ابن بابویه از احمد بن ادریس در کنار احتمال قوی اخذ احادیث از کتاب النوادر احمد بن ادریس، همواره این احتمال هم، وجود دارد که این راویان نیز، این احادیث را از منابع متقدم بر خود گرفته باشند؛ چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، این از آن رواست که بسیاری از رجال واقع در اسناد این احادیث دارای تألیف یا تألیفاتی در زمینه امامت بوده‌اند.

در هر روی، منقولات احمد بن ادریس در کتاب الإمامة و التبصرة من الحیة از چهارتن روایت شده است:

۴-۱. منقولات احمد بن ادریس از عبدالله بن محمد بن عیسی ملقب به بُنان

حدیث ۱۳. أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْخَشَّابِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ كَرَّامٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام.

این حدیث می‌تواند از کتاب الرد علی الواقفیه حسن بن موسی گرفته شده باشد شود.^۵

۱. رجال النجاشی، ص ۹۲؛ فهرست الطوسی، ص ۶۴.

۲. رجال الطوسی، ص ۳۹۷.

۳. رجال النجاشی، ص ۹۲؛ فهرست الطوسی، ص ۶۴.

۴. معجم رجال الحدیث وتفصیل الروایة، ج ۲، ص ۴۲.

۵. رجال النجاشی، ص ۴۲؛ فهرست الطوسی، ص ۱۲۳.

محتمل است احمد بن ادریس نیز این حدیث را در کتاب النوادر خود، نقل نموده باشد.^۱ احتمال نقل شفاهی ابن بابویه از احمد بن ادریس را نیز، نمی‌توان از نظر دور داشت. حدیث ۶۶. أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْفَضْلِ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَانَ، قَالَ: مَاتَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام. طبق قرینه پنجم، مصدر مکتوب اخذ این حدیث کتاب الإمامه یونس بن عبدالرحمن است.^۲ این احتمال به قرینه حدیثی در کتاب علل الشرایع تقویت می‌شود؛^۳ زیرا شیخ صدوق در آن مجال، صدر این حدیث را با سندی متفاوت تا احمد بن فضل بیان نموده است؛ بدین معنا که احمد بن فضل و یونس بن عبدالرحمن در هر دو سند مشترک‌اند. احمد بن فضل که در کتب فهرستی صاحب تألیف معرفی نشده است؛ لذا احتمال اخذ حدیث از کتاب یونس بن عبدالرحمن تقویت می‌گردد.

همچنین، مطابق سند این حدیث، می‌توان گفت کتاب یونس بن عبدالرحمن به طریقی غیر از آنچه در کتب فهرستی ذکر شده به دست ابن بابویه رسیده است. به عبارت دیگر، سند این حدیث، می‌تواند طریق دیگری برای انتقال کتاب یونس بن عبدالرحمن تلقی گردد.

۲-۴. منقولات احمد بن ادریس از محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری

حدیث ۴۷. أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَدِيرٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام.

طبق قرینه دوم (اشتراک سند حدیث تا محمد بن احمد بن احمد با حدیث ۸۶) و پنجم، مصدر مکتوب اخذ این حدیث کتاب الإمامه محمد بن احمد است.^۴

حدیث ۸۶. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، وَأَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ.

قوی‌ترین احتمال به قرینه دوم (اشتراک سند حدیث تا محمد بن احمد با حدیث ۴۷) و پنجم، اخذ حدیث از کتاب الإمامه محمد بن احمد است.^۵ احتمالاً به دلیل یکی بودن

۱. رجال النجاشی، ص ۹۲؛ فهرست الطوسی، ص ۶۴.

۲. رجال النجاشی، ص ۴۴۶.

۳. علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۳۵.

۴. رجال النجاشی، ص ۳۴۸.

۵. همان، ص ۳۴۸.

عنوان باب این حدیث با عنوان کتاب النوادر احمد بن ادریس می‌توان حکم کرد که او این حدیث را در کتاب خود آورده بوده است.^۱

۳-۴. منقولات احمد بن ادریس از احمد بن محمد بن عیسی

حدیث ۵۱. أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ أَبِي الْجَارُودِ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ:

حدیث ۶۷. أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ النَّجَّاشِيِّ الْأَسَدِيِّ، قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا عليه السلام.

می‌تواند از یکی از کتب: الملاحم، النوادر و یا الطرائف محمد بن سنان گرفته شده باشد.^۲ همچنین، محتمل است هر دو حدیث در زمانی نزدیک تر به ابن بابویه و از کتاب النوادر احمد بن ادریس آمده باشد.^۳ درباره این احادیث نیز، با توجه به ضعف و کمبود قراین اخذ از منبع مکتوب، احتمال نقل شفاهی را نمی‌توان از نظر دور داشت.

۴-۴. نقل احمد بن ادریس از محمد بن عبد الجبار

حدیث ۵۹. أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ، عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ صَبِيحٍ، قَالَ

چنان‌که در ذیل حدیث ۷۷ در بخش ۳-۱. مقاله گذشت، اگر عبارت «له روایات» - که شیخ طوسی آن را درباره محمد بن عبد الجبار به کار برده - به معنای «له کتاب» و یا «له کتاب نوادر» در نظر گرفته شود، طبق قرینه هفتم احتمال می‌رود این حدیث از کتاب محمد بن عبد الجبار اخذ شده باشد.^۴ در این مورد این حدیث نیز، با توجه به ضعف و کمبود قراین اخذ از منبع مکتوب، احتمال نقل شفاهی را نمی‌توان از نظر دور داشت.

۵. منقولات ابن بابویه از علی بن ابراهیم بن هاشم قمی

علی بن ابراهیم از راویان بزرگ و موثق شیعه و از یاران امام هادی عليه السلام محسوب می‌شود؛ با این حال، در منابع معتبر شیعه، هیچ روایتی از امام هادی عليه السلام و نیز، دیگر امامان معصوم عليهم السلام

۱. همان، ص ۳۵۳.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۲۸؛ فهرست الطوسی، ص ۴۰۶.

۳. رجال النجاشی، ص ۹۲؛ فهرست الطوسی، ص ۶۴.

۴. فهرست الطوسی، ص ۴۱۵.

به نقل بی واسطه از ایشان در دست نیست. آیه الله خوبی معتقدند که نبودن روایت مستقیم از امامان علیهم السلام منافاتی با این ندارد که علی بن ابراهیم در زمره اصحاب امام هادی علیه السلام باشد.^۱ او از افراد مورد وثوق و قابل اعتماد در احادیث و روایات است و مذهب و افکار اعتقادی او کاملاً صحیح است.^۲

علی بن ابراهیم در نگارش و تألیف، زبردست بوده و آثار متعددی از خود برجای گذاشته که گویا جز کتاب التفسیر او، آثار دیگری در گذر زمان از بین رفته است. از جمله آثاری که برای او ذکر شده است، عبارت است از: التفسیر، قرب الإسناد، المناقب و ...^۳ وی از اساتید و مشایخ بی واسطه علی بن بابویه محسوب می شود.

ابن بابویه در کتاب خود، چهار مورد از اسناد احادیثش را با نام علی بن ابراهیم آغاز نموده است که همه این احادیث با سند: «علی بن ابراهیم عن ابيه عن محمد بن أبي عمير» آغاز شده اند:

حدیث ۶۰. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ أَوْ غَيْرِهِ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى علیه السلام، قَالَ: قُلْتُ لَهُ.

حدیث ۶۱. وَ عَنْهُ [علی بن ابراهیم]، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، قَالَ.

حدیث ۶۲. وَ عَنْهُ [علی بن ابراهیم]، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، قَالَ: قُلْتُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ.

حدیث ۷۳. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام.

طبق قرینه دوم (اشتراک اسناد احادیث ۶۰، ۶۱، ۶۲ و ۷۳ تا ابن ابی عمیر با یکدیگر)، پنجم و هفتم^۴ به نظر می رسد که مصدر مکتوب اخذ این احادیث، کتاب الاحتجاج فی الإمامه^۵ و یا الإمامه^۶ ابن ابی عمیر باشد. به نظر می رسد این دو عنوان به یک کتاب اشاره

۱. معجم رجال الحديث وتفصيل الرواة، ج ۱، ص ۱۸۹.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۶۰.

۳. همان؛ رجال الطوسی، ص ۲۶۶.

۴. رجال النجاشی، ص ۲۶۰؛ فهرست الطوسی، ص ۴۰۴.

۵. رجال النجاشی، ص ۳۲۶.

۶. فهرست الطوسی، ص ۴۰۴.

دارد. در واقع، ابن ابی عمیر، صاحب یک کتاب در زمینه امامت است که با دو عنوان از آن یاد شده است.

۶. نقل ابن بابویه از حمزه بن قاسم

حمزة بن قاسم، مکنی به «ابویعلی» از نوادگان حضرت عباس علیه السلام است که نسبش با پنج واسطه به ایشان علیه السلام می‌رسد. حمزه به دلیل انتساب به امام علی علیه السلام به «علوی» و به دلیل انتسابش به حضرت عباس علیه السلام به «عباسی» شهرت دارد.^۱ وی از اصحاب ثقه، جلیل القدر و کثیرالحدیث به شمار می‌آید. آثار او، نشان از تخصص او در رشته‌های فقه، کلام، تاریخ و رجال دارد. از تألیفات وی می‌توان به کتب: من روی عن جعفر بن محمد علیه السلام، التوحید، الزیارات و المناسک و الرد علی محمد بن جعفر الاسدی اشاره نمود.^۲

علی بن بابویه در این کتاب، یک حدیث را با نام او آغاز نموده است:

حدیث ۳۷. حَمَزَةُ بْنُ الْقَاسِمِ، قَالَ: حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبِيبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ بُهْلُولٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَسَّانَ الْوَاسِطِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَانَ بْنِ كَثِيرٍ الْهَاشِمِيِّ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام.

محتمل است این حدیث از کتاب النوادر بکر بن عبدالله گرفته شده باشد.^۳ احتمال نقل شفاهی از حمزه بن قاسم را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت.

۷. نقل ابن بابویه از حسن بن أحمد مالکی

شیخ طوسی در کتاب رجال خود وی را از اصحاب امام عسکری علیه السلام شمرده است.^۴ در دیگر منابع اصلی رجال عنوان ندارد و در مواضعی به عنوان واسطه نقل از او یاد شده است.^۵ تألیفی در منابع فهرستی به وی نسبت داده نشده است.

ابن بابویه، یک مورد از اسناد احادیثش را با نام وی آغاز نموده است:

حدیث ۵۲. الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ الْمَالِكِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمُؤْتَلِ: عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ علیه السلام، قَالَ.

۱. رجال الطوسی، ص ۴۲۴؛ معجم رجال الحدیث وتفصیل الرواة، ج ۷، ص ۲۹۰.

۲. رجال النجاشی، ص ۱۴۰.

۳. همان، ص ۱۰۹.

۴. رجال الطوسی، ص ۳۹۸.

۵. از جمله رک: رجال الطوسی، ص ۱۹؛ رجال النجاشی، ص ۲۱۷؛ درباره او نیز رک: معجم رجال الحدیث وتفصیل

الرواة، ج ۵، ص ۲۷۲.

این حدیث - که مبتلا به ارسال در سند نیز هست^۱ - در دیگر مصادر حدیثی وارد نشده است؛ هرچند مضمون آن در ضمن احادیثی در برخی مصادر از پیامبر اکرم ﷺ و امام سجاد علیه السلام نقل شده است.^۲ با توجه به این که در کتب فهرستی به حسن بن احمد مالکی و علی بن مؤمل، تألیفی نسبت داده نشده است، می توان ادعا نمود که علی بن بابویه، این حدیث را از استاد خود، حسن بن احمد به صورت شفاهی دریافت کرده است.

۸. نقل ابن بابویه از محمد بن موسی همدانی

حدیث ۷۴. مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ، عَنْ مُؤَدَّبٍ كَانَ لِأَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام، أَنَّهُ قَالَ. نجاشی به تضعیف محمد بن موسی همدانی از سوی قمیان به اتهام غلو اشاره کرده از ابن ولید نقل کرده که محمد حدیث وضع می کرده است. وی در این خصوص به جمله «و الله اعلم» اکتفا نموده و نفیاً یا اثباتاً اظهار نظری نکرده است.^۳ نجاشی همچنین در ترجمه محمد بن احمد بن یحیی به این نکته اشاره می کند که ابن ولید منقولات از محمد بن موسی همدانی را از روایات محمد بن احمد بن یحیی استثنا کرده و آن را روایت نمی نمود. وی همچنین به تأیید این موضع از ناحیه ابن نوح اشاره کرده است.^۴

در هرروی، به قرینه سندی در رجال الکشی، مراد از محمد بن موسی در سند حدیث فوق، همان محمد بن موسی همدانی است که با علی بن محمد بن قتیبه هم طبقه بوده است.^۵ نیز، به قرینه نقلی مشابه در بصائر الدرجات، ابی جعفر در سند این حدیث باید تصحیفی از ابی الحسن باشد که مراد از آن، امام هادی علیه السلام است.^۶ دواثری که در منابع فهرستی به محمد بن موسی همدانی نسبت داده اند، با محتوای این حدیث ارتباطی ندارد^۷ و محمد بن قتیبه نیز، در منابع فهرستی عنوان نشده است. بنابراین، حدیث ۷۴ از یافته های شفاهی ابن بابویه از محمد بن موسی تواند بود.

۱. زیرا علی بن بابویه (م ۳۲۹ق) نمی تواند با دو واسطه از امام موسی بن کاظم علیه السلام (م ۱۸۳ق) روایت نماید.

۲. رک: کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۲۵۳ و ۳۱۹.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۳۸.

۴. همان، ص ۳۴۸.

۵. رجال الکشی، ص ۲۱۰؛ قس: رجال النجاشی، ص ۳۳۸.

۶. رک: بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، ص ۴۶۷.

۷. رک: رجال النجاشی، ص ۳۳۸.

۹. نتیجه

در بررسی و تحلیل منقولات علی بن بابویه از شش تن از مشایخ خود در الإمامة و التبصرة من الحیة، نتایج کلی زیر به دست آمد:

۱. محتمل‌ترین منابع مورد استفاده ابن بابویه درباره پانزده حدیث منقول از حمیری، کتاب‌های: الغیبه، الإمامة ویا الفترة و الحیة وی، در هفت مورد از منقولات احمد بن ادريس، کتاب‌های: النوادر احمد بن ادريس، الإمامة محمد بن احمد بن یحیی و الإمامة یونس بن عبدالرحمن، در چهار حدیث منقول از علی بن ابراهیم، کتاب الإمامة ابن‌ابی عمیر و در حدیث حمزه بن قاسم، کتاب النوادر بکر بن عبدالله است. احادیث منقول از حسن بن احمد مالکی و محمد بن موسی نیز، به صورت شفاهی اخذ شده‌اند.

۲. مصادری که نسبت به عصر علی بن بابویه، کهن‌تر محسوب می‌شوند و محتمل است مصادر مورد استفاده وی از آن‌ها بهره برده باشند، عبارت است از: الإمامة محمد بن حسین بن‌ابی‌الخطاب، الإمامة و تفسیر القرآن محمد بن عیسی بن عبید، التفسیر محمد بن خالد برقی، الملاحم یا التفسیر صفوان بن یحیی، التفسیر، القائم ویا الملاحم علی بن مهزیار، الغیبه یا البشارات حسن بن سماعه، الملاحم یا التفسیر حسین بن سعید، التفسیر فی القرآن و النوادر، الملاحم یا الطرائف محمد بن سنان، الرد علی الواقیة حسن بن موسی خشاب، النوادر یعقوب بن یزید، کتاب نضر بن سُوید، کتاب یحیی حلبی، کتاب محمد بن عبدالجبار و النوادر محمد بن عبدالحمید.

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

۳-۱. طبق سند حدیث ۲۰، می‌توان گفت کتب حسن بن سماعه به طریقی غیر از آنچه در فهرس ذکر شده است، به دست ابن بابویه رسیده است. به عبارت دیگر، سند این حدیث می‌تواند طریقی دیگری بر انتقال کتب حسن بن سماعه باشد.

۳-۲. به نظر می‌رسد علی بن مهزیار به استناد سند حدیث ۳۲، در طریقی انتقال کتب حسین بن سعید و یا محمد بن سنان قرار دارد؛ هر چند در کتب فهرستی به آن اشاره‌ای نشده است.

۳-۳. احتمالاً کتب صفوان بن یحیی مطابق با سند حدیث ۷۵، به دست ابن بابویه رسیده است. به عبارت دیگر، سند این حدیث نیز، طریقی دیگری بر انتقال کتب صفوان بن

یحیی است.

۳-۴. درباره حدیث ۸۳، به نظر می‌رسد کتب علی بن مهزیار مطابق با سلسله سند این حدیث، به دست ابن بابویه رسیده که در منابع فهرستی ذکر نشده است.

۳-۵. نیز، می‌توان گفت کتاب الإمامه یونس بن عبدالرحمن بر اساس سند حدیث ۱۳، به دست ابن بابویه رسیده است. به عبارت دیگر، سند این حدیث، طریق دیگری بر کتاب یونس بن عبدالرحمن است که در کتب فهرستی بیان نشده است.

۳-۶. همچنین، مطابق سند حدیث ۳۷، می‌توان ادعا نمود حمزه بن قاسم از مشایخ بی‌واسطه علی بن بابویه محسوب می‌شود که تاکنون در هیچ کتاب فهرستی و رجالی به آن اشاره‌ای نشده است.

کتابنامه

الإمامه و التبصره من الحیره، علی بن حسین بابویه، قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ۱۴۰۴ق.

بازسازی متون کهن حدیث شیعه، سید محمد عمادی حائری، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۴ش.

بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد عليهم السلام، محمد بن حسن صفار قمی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.

تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، محمد بن حسین حرعاملی، قم: موسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۴ق.

خاتمه مستدرک الوسائل، حسین نوری طبرسی، قم: موسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۵ق.

رجال الطوسی، محمد بن حسن طوسی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین، ۱۳۷۳ش.

رجال العلامة الحلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر حلی، نجف اشرف: بی‌نا، ۱۴۱۱ق.

رجال الکشی (إختیار معرفة الرجال)، محمد بن عمر کشی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.

الرجال، احمد بن علی نجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفه، ۱۳۶۵ش.

الرواشح السماویه، محمد باقر بن محمد میرداماد، تحقیق: غلام حسین قیصریه‌ها و نعمت الله جلیلی، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۰ش.

علل الشرایع، محمد بن علی بن بابویه قمی، قم: کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ش.

- الفوائد المدنية و الشواهد المكيه، محمدا مين استرآبادى، تحقيق: رحمت الله رحمتى اراكى، قم: موسسه النشر الإسلامى، ۱۴۲۴ق.
- فهارس الشيعة، مهدي خداميان الآرانى، قم: موسسه تراث الشيعة، ۱۳۸۹ش.
- فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنّفين و أصحاب الأصول، محمد بن حسن طوسى، قم: مكتبة المحقق الطباطبائى، بى تا.
- الكاتب النعمانى و كتابه الغيبه، محمد جواد شبيرى زنجانى، فصل نامه علوم حديث، ۱۴۱۹ق، ش ۴، محرم-جمادى الثانيه، ص ۱۸۸-۲۰۸.
- الكافى، محمد بن يعقوب كلينى، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- كمال الدين و تمام النعمه، محمد بن على بن بابويه قمى، تهران: اسلاميه، ۱۳۹۵ق.
- مشرق الشمسین و إكسیر السعادتین، محمد بن حسين بهايى عاملى قم: مكتبه بصيرتى، بى تا.
- معجم رجال الحديث و تفصيل الرواة، سيد ابوالقاسم خويى، بى جا: بى نا، ۱۳۷۲ش.
- مقدمه الإمامة و التبصرة من الحيرة، سيد محمدرضا حسيني جلالى، ۱۴۰۴ق.
- من لا يحضره الفقيه، محمد بن على بن بابويه قمى، تحقيق: على اكبر غفارى، قم: موسسه النشر الإسلامى، ۱۴۰۴-۱۴۱۳ق.
- مهدويت نگارى در سده هاى نخستين، محمد معرفت، قم: دانشگاه اديان و مذاهب، ۱۳۹۹ش.
- الوافى، محمد محسن فيض كاشانى، اصفهان: مكتبه الإمام اميرالمؤمنين عليه السلام، ۱۴۰۶ق.
- «بازشناسى مصادر احاديث كتاب الغيبه نعمانى»، محمد معرفت و محمد غفورى نژاد، شيعه پژوهى، ۱۳۹۷ش، ش ۱۴، ص ۵-۲۶.
- «بازشناسى مصادر حديث كتاب الغيبه نعمانى»، محمد معرفت و محمد غفورى نژاد، شيعه پژوهى، ۱۳۹۷ش، سال ۴، ش ۱۴، بهار و تابستان، ص ۵-۲۶.
- «بازشناسى مصادر كتاب الغيبة طوسى»، محمد مسعودى، انتظار موعود، ۱۳۸۸ش، ش ۲۸، ص ۱۳۳-۱۵۲.
- «بازشناسى منابع كلينى در تدوين كافي»، عبدالرضا حمادى و سيد عليرضا حسيني، حديث پژوهى، ۱۳۹۳ش، ش ۱۱، ص ۱۸۱-۲۰۶.
- «تبارشناسى روايات اعتقادى الكافى»، اسماعيل اثباتى و سيد كاظم طباطبائى پور،

- کتاب قیم، ۱۳۹۶ش، ش ۱۷، ص ۲۵۶-۲۸۸.
- «تدوین حدیث»، مجید معارف، محسن معینی و لیلا هوشنگی، در دانش نامه جهان اسلام، زیر نظر: غلامعلی حداد عادل، ج ۶، ص ۷۴۹-۷۵۵، ۱۳۹۳ش.
- «حدیث شناسی الإمامه و التبصره من الحیره»، نجم الدین طبسی و محمد مهدی لطفی، انتظار موعود، ۱۳۸۵ش، ش ۱۸، بهار و تابستان، ص ۱۷۹-۲۰۸.
- «عرضه حدیث بر امامان علیهم السلام: قسمت اول»، عبدالهادی مسعودی، علوم حدیث، ۱۳۷۶ش، ش ۹، ص ۲۹-۵۴.
- «عرضه حدیث بر امامان علیهم السلام: قسمت دوم»، عبدالهادی مسعودی، علوم حدیث، ۱۳۷۷ش، ش ۹، ص ۱۲۰-۱۶۹.
- «کاربرد له روایات و ارتباط آن با کتب النوادر»، احسان سرخه‌ای، علوم حدیث، ۱۳۹۵ش، ش ۸۱، پاییز، ص ۹۸-۱۲۵.
- «کتاب حلّی منبعی مکتوب در تألیف الکافی»، احسان سرخه‌ای، علوم حدیث، ۱۳۸۸ش، ش ۵۱، ص ۳۴-۵۸.
- «منبع معتبر و نشانه‌های آن نزد محدثان متقدم امامی: نگاهی به جایگاه منبع مکتوب در حدیث پژوهی قدما»، حمید باقری، دز پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۱۳۹۳ش، ش ۱، ص ۱-۲۶.
- «نگاهی به نقش و جایگاه مؤلفه‌های کتاب محور در ارزیابی‌های حدیثی قدما در پرتو تحلیل منابع فهرستی»، حمید باقری، علوم حدیث، ۱۳۹۲ش، ش ۶۸، ص ۳-۲۸.
- «واکاوی زمینه‌های اعتبارسنجی منبع محور در تاریخ حدیث امامیه و اهل تسنن»، وحید صفا و سید محمد جواد شبیری، مطالعات اعتبارسنجی احادیث شیعه، ۱۳۹۹ش، ش ۳، بهار و تابستان، ص ۸۵-۱۱۴.

روش فهم خانواده حدیث؛ مطالعه موردی خانواده حدیثی «ایشان»

جواد سلمان زاده^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۹

چکیده

فهم حدیث به عنوان دومین منبع استنباط آموزه‌های دینی امری مهم قلمداد می‌شود. در فرآیند فهم حدیث، با مفهومی به نام خانواده حدیث مواجه هستیم که برای برخورداری از ویژگی‌هایی خاص، چون «تعدد»، «تشابه و تناسب موضوعی»، «جامعیت» و... نیازمند فهم و توجه ویژه است. از این رو، لازم است به اقتضای ویژگی‌های خانواده حدیث، روشی ویژه برای فهم آن در نظر گرفته شود. این پژوهش، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، تأمل در ویژگی‌های خانواده حدیث و نسبت سنجی میان احادیث هم خانواده به یافته‌هایی دست پیدا کرده است که به جهت نتیجه‌بخشی در فهم خانواده حدیث قابل توجه است. این یافته‌ها نشان می‌دهد که فهم خانواده حدیث از روشی سه مرحله‌ای به دست می‌آید که عبارت‌اند از: «فهم تک تک احادیث»، «فهم بینا حدیثی» و «جمع‌بندی و تحلیل مفاهیم به دست آمده». انجام این مراحل، نه تنها فهم درست، دقیق و جامعی از حدیث به دست می‌دهد؛ بلکه فراتر از آن، سؤال‌ها و مسائل جدید را پاسخی بروز ارائه خواهد کرد. کلیدواژه‌ها: فقه الحدیث، فهم حدیث، فهم بینا حدیثی.

۱. بیان مسئله

از مهم‌ترین قواعد در دانش فقه الحدیث، قاعده «خانواده حدیث» است که در فهم درست و دقیق حدیث جایگاهی اجتناب ناپذیر دارد و ضرورتاً در فرآیند فهم حدیث، همواره مورد توجه است. خانواده حدیث به معنای همه احادیث مشابه و مربوط با موضوع یا حدیث مورد نظر است.^۲ اما گردآوری احادیث مشابه و مرتبط، تنها گام نخست در کار با این قاعده

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه حکیم سبزواری (j.salmanzadeh@hsu.ac.ir).

۲. رک: منطق فهم حدیث، ص ۱۴۶؛ فقه الحدیث ۴، ص ۲۱.

است که منجر به تشکیل خانواده حدیث می‌شود. و گام دوم در کار با خانواده حدیث، تلاش برای فهم آن است که فرآیندی گسترده و پیچیده می‌نماید. در این گام است که حدیث، معنای خود و مراد گوینده‌اش را رومی‌نماید و هدایتش را به محدث منتقل می‌سازد. بنابراین، مهم‌ترین گام در کار با خانواده حدیث، فهم خانواده حدیث است که مقتضی طراحی روشی دقیق و کارآمد است. با وجود ارزشمندی و اهمیت بالای فهم خانواده حدیث، تاکنون روشی برای آن طراحی نشده است و خانواده حدیث به روشی غیرنظام‌مند یا ناکامل فهم و تفسیر می‌شده است.

این پژوهش بر آن است تا با استفاده از روش متداول در فهم حدیث و توجه به ویژگی‌های خانواده حدیث، چون ویژگی «تعدد احادیث»، «تشابه و تناسب موضوعی احادیث»، «جامعیت خانواده حدیث» و... روشی نظام‌مند و کارآمد طراحی کند. از آن جا که این روش بر پایه روش متداول فهم حدیث طراحی شده است و ویژگی‌های خانواده حدیث را در نظر گرفته است، می‌توان آن را مبتنی بر همان مبانی و پیش فرض‌های فهم حدیث و خانواده حدیث، چون «برخورداری ائمه علیهم‌السلام از فصاحت و بلاغت زبانی»،^۱ «لزوم بازیابی خانواده حدیث»،^۲ «امکان فهم حدیث»، «ضرورت فهم حدیث»، «تدوین موضوعی خانواده‌ای جوامع حدیثی» و... استوار دانست.

۱-۱. پیشینه

مطالعه آثار پیشین نشان می‌دهد که در زمینه روش فهم خانواده حدیث، تاکنون پژوهشی انجام نشده است و پژوهش‌های انجام شده بیشتر به ماهیت و جایگاه خانواده حدیث در فهم حدیث مرتبط است. برخی از این پژوهش‌ها عبارت‌اند از: روش فهم حدیث، اثر عبدالهادی مسعودی: این کتاب، از اولین درسنامه‌های نوشته شده در زمینه فقه الحدیث است که خانواده حدیث را در فهم حدیث مؤثر دانسته است. در این پژوهش، پس از معرفی خانواده حدیث و اثبات ضرورت و فوائد استفاده از خانواده حدیث، روش تشکیل خانواده حدیث را بیان کرده است؛ بی‌آن که از روش فهم خانواده حدیث سخنی به میان آمده باشد.

منطق فهم حدیث، اثر سیدکاظم طباطبایی: این کتاب نیز بر محور فقه الحدیث پژوهش

۱. فقه الحدیث، ۱، ص ۲۴

۲. منطق فهم حدیث، ص ۱۴۶.

شده است و از خانواده حدیث به عنوان قاعده‌ای فقه الحدیثی یاد کرده است. اما مطالعات این کتاب در حوزه خانواده حدیث محدود به مباحث نظری و روش بازیابی خانواده حدیث است و از روش فهم خانواده حدیث بحث نشده است.

دانش نامه قرآن و حدیث، اثر محمد محمدی ری شهری و همکاران: در این اثر، خانواده‌های حدیثی گوناگون به تفصیل و دقت جمع‌آوری شده‌اند و در ابتدای هر خانواده، تبیین گسترده‌ای از موضوع ارائه می‌شود. اما از روش فهم خانواده حدیثی سخنی به میان نیامده است؛ هر چند عملاً در ابتدای هر خانواده حدیثی، مراحل از روش فهم خانواده حدیث مورد استفاده بوده است.

فقه الحدیث ۱، اثر عبدالهادی مسعودی: در این کتاب، مهم‌ترین مفاهیم و قواعد مربوط به فهم حدیث و شناسایی معنای حدیث، چون «مبانی فقه الحدیث»، «فوائد فقه الحدیث»، «پیشینه فقه الحدیث»، «سیراجمالی فهم حدیث» و «گردآوری قرینه‌های متصل و منفصل» بیان شده است. از جمله قراین متصل و منفصل، خانواده حدیث است که تنها بدان اشاره شده است و توضیحی درباره آن ذکر نشده است. در واقع، این کتاب به سه قاعده مهم فقه الحدیث، اعم از «واژه‌شناسی»، «اصطلاح‌شناسی» و «ساختارشناسی» پرداخته است و فرصتی برای تبیین خانواده حدیث و روش فهم آن نیافته است.

فقه الحدیث ۳، اثر عباس پسندیده: این کتاب، با تمرکز بر خانواده حدیث تألیف شده است و ابعاد و جوانب مختلف آن را بررسی کرده است؛ به عنوان مثال، شیوه تشکیل خانواده حدیث در این کتاب به طور مفصل توضیح داده شده است، اما روشی جامع برای فهم خانواده در آن پیدا نشد؛ اگرچه از عناوین مهمی چون «دسته‌بندی احادیث»، «شناسایی مسائل»، «تعیین اطلاعات هر حدیث» و «دسته‌بندی اطلاعات» یاد کرده است که در روش فهم خانواده حدیث از آن‌ها استفاده می‌شود.

«خانواده حدیث و نقش آن در فقه الحدیث»، اثر مجید معارف: این مقاله پس از تعریف خانواده حدیث، فواید و دستاوردهای خانواده حدیث در فهم حدیث را یادآور شده است و درباره روش فهم خانواده حدیث پژوهشی انجام نداده است.

«نقش خانواده حدیث در فهم متون نهج البلاغه»، اثر مهدی مردانی: در این مقاله، پس از بیان ضرورت تشکیل خانواده حدیث، پیامدهای غفلت از خانواده حدیث را تذکر می‌دهد و سپس فواید بازیابی خانواده حدیث را تبیین می‌کند؛ حال، آن‌که به روش فهم خانواده حدیث

توجهی نشده است.

«توجه به خانواده حدیث در آثار معاصرین»، اثر علی رضا رجیبی: این مقاله دو کتاب «الحیة» و «میزان الحکمة» را به عنوان دو کتابی که بر محور خانواده حدیث تألیف شده اند، معرفی می‌کند، اما از روش فهم خانواده حدیث سخنی به میان نمی‌آورد.

۲. مفهوم‌شناسی

در این پژوهش، با سه واژه مهم «روش»، «فهم» و «خانواده حدیث» مواجهیم که معنا و تعریف آن‌ها در ذیل ارائه می‌شود:

۱-۲. روش

این واژه در لغت به معنای راه، قاعده و قانون، سبک، رسم و آیین به کار رفته است و در اصطلاح، مجموعه فعالیت‌های عقلانی،^۱ اندیشیده و سازمان یافته،^۲ تدریجی و مرحله به مرحله^۳ که با استفاده از ابزار یا منبع خاص^۴ جهت رسیدن به هدفی^۵ چون حقیقت دانش^۶ یا قدرت^۷ است که با به کارگیری اصول و قواعدی منطقی^۸ و براساس مبانی^۹ انجام می‌گردد.

پس روش را می‌توان شیوه و فرآیند استفاده مرحله به مرحله از منابع و ابزارهایی دانست که در فهم خانواده حدیث دخیل و سهیم هستند. برخی از این منابع و ابزارها عبارت‌اند از: جمله، حدیث، ارتباط میان جملات، ارتباط میان احادیث و ...

۲-۲. فهم

فهم در لغت، به معنای دانستن و به دل دریافتن است که نسبت به حفظ ارزش

۱. مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی، ص ۲۵.

۲. فرهنگ علوم اجتماعی، ص ۲۲۳.

۳. فلسفه علم و متدولوژی، ص ۹۱.

۴. درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیر قرآن، ص ۲۲.

۵. همان، ص ۲۱.

۶. لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۳، ص ۲۰۱۵۴.

۷. فرهنگ علوم اجتماعی، ص ۲۲۳.

۸. قرآن‌شناسی، ج ۲، ص ۱۵۱.

۹. مبانی و روش‌های تفسیر قرآن کریم، ص ۱۴.

والا تری برخوردار است.^۱ اما در اصطلاح، فهم برآیند یک عملیات فکری و ذهنی است؛ بدین ترتیب که ذهن از کنار هم چیدن یکسری معلومات درون ذهنی و یا دیدن و شنیدن اطلاعات برون ذهنی به یک درک و فهم جدیدی نایل می‌شود^۲ که نوعی اثرپذیری از خارج است و با حاضر شدن صورت خارج در ذهن محقق می‌گردد.^۳

این اصطلاح، در متونی چون متن قرآن، متن حدیث و... زیاد استفاده می‌شود و در این ساحت، به درک، شناخت و کشف مراد و مقصود مؤلف^۴ یا بازتولید و بازسازی ذهنیت و قصد مؤلف در مفسر^۵ گفته شده است. اما این تعریف از فهم متن، تعریفی ایده آل گرایانه است و از واقعیت فهم دور می‌نماید؛ زیرا فهم متن همان فهم معنای متن به همراه فهم مراد مؤلف است که گاه این دو با یکدیگر هم پوشانی دارند و گاه از هم متمایز هستند.

در برخی دیگر از منابع، فهم متن به ترکیب افق معنایی متن با افق معنایی مفسر^۶ تعریف شده است که از فهم مراد متکلم و مؤلف بازمانده است و بیشتر بر فهم مفسر تکیه کرده است؛ حال آن‌که فهم مفسر تنها در محدوده‌ای قابل پذیرش است که با معنای متن و مراد مؤلف تعارض نداشته باشد.

با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی فهم، این واژه به نوعی عملیات فکری اطلاق می‌شود که منجر به درک و شناخت مفهوم می‌گردد. و اگر مفهوم، ماهیتی متنی داشته باشد، شناخت معنای آن و مراد گوینده یا مؤلفش به فهم آن متن منجر خواهد شد.

۲-۳. خانواده حدیث

خانواده حدیث به احادیث هم‌مضمون گفته می‌شود^۷ که حول موضوع واحد هستند و با روایت اصلی - که در صدد فهم آن هستیم - ارتباط دارند. این ارتباط می‌تواند از نوع عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ و معارض باشد^۸ که با شناخت

۱. لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۰، ص ۱۵۲۱۰.

۲. «بررسی انتقادی نظام فلسفی هرمنوتیکی گادامر»، ص ۱۵۵.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۴۸.

۴. «بررسی تطبیقی تفسیر متن از دیدگاه هرمنوتیک و اصول فقه»، ص ۲۰۵.

۵. همان.

۶. «بررسی تطبیقی فهم از دیدگاه گادامر و علامه طباطبایی»، ص ۷۵.

۷. «توجه به خانواده حدیث در آثار معاصرین؛ بررسی دو کتاب میزان الحکمة والحیات»، ص ۲۷.

۸. روش فهم حدیث، ص ۱۳۴-۱۳۳.

نسبت میان آن‌ها با یک دیگر، به فهم دقیق حدیث نزدیک می‌گردیم.^۱ بنابراین، مجموعه احادیث مشابه و مرتبط در موضوعی واحد را خانواده حدیث می‌گویند که منظور از مشابه، احادیثی هستند که با موضوع اصلی یا روایت اصلی وحدت موضوعی دارند و منظور از مرتبط، این است که گاه موضوع حدیث با موضوع اصلی و موضوع روایت اصلی یکسان نیست، اما بدان مرتبط است و نوعی ارتباط مفهومی میان آن دو وجود دارد.

۳. مراحل فهم خانواده حدیث

فهم خانواده حدیث به اقتضای ماهیت و ویژگی‌هایش از مسیر مراحل گوناگون و گام‌هایی متعدد عبور می‌کند. در این مراحل و گام‌ها به گونه‌ای منطقی و نظام مند، فهم از تک تک احادیث آغاز می‌شود و با کشف ارتباط‌های مفهومی میان احادیث و رفع تناقض‌های احتمالی به جمع‌بندی مفاهیم به دست آمده از فهم حدیثی و خانوادگی می‌رسد. مراحل و گام‌های فهم خانواده حدیث به شرح زیر قابل توصیف است: «فهم تک تک احادیث»، «فهم بینا حدیثی» و «جمع‌بندی و تحلیل مفاهیم به دست آمده». این مراحل همراه با نمونه کاربردی «خانواده حدیثی ایثار» در ذیل توضیح داده می‌شوند:

۳-۱. فهم تک تک احادیث

اولین مرحله از روش فهم خانواده حدیث، فهم حدیثی در برابر فهم بینا حدیثی است که بر تک تک احادیث به صورت مستقل و جدا جدا تعلق می‌گیرد. برای فهم حدیثی لازم است گام‌های زیر برداشته شوند:

۳-۱-۱. تجزیه جمله‌ای

اولین گام در فهم تک تک احادیث، جمله‌بندی حدیث و تجزیه جمله‌ای آن است که در احادیث چند جمله‌ای انجام می‌شود و احادیث تک جمله‌ای از این گام بی‌نیاز هستند. این کار مبتنی بر این دلیل است که فهم حدیث چند جمله‌ای به صورت یک جا امری دشوار و احتمالاً محال است و با غفلت و بی‌توجهی نسبت به برخی مفاهیم همراه است؛ گوا این که حدیث معصوم معمولاً مشتمل بر مفاهیم متعدد و متنوع است و بررسی یک باره آن نمی‌تواند همه مفاهیم آن را یکجا و یکسره کشف نماید.

۱. «نقش خانواده حدیث در فهم متون نهج البلاغه»، ص ۶۵.

بنابراین، در گام نخست، حدیث به جمله‌های مستقل معنادار تجزیه می‌شوند. منظور از جمله مستقل معنادار، عبارت و گزاره‌ای است که همه اجزای جمله را، اعم از «مسند و مسند الیه»، «مبتدا و خبر» یا «فعل و فاعل و مفعول»، شامل باشد و معنایی کامل و مستقل را به مخاطب انتقال دهد؛ به عنوان مثال، احادیث خانواده ایشان در ذیل تجزیه جمله‌ای می‌شوند:

جمله‌ها	حدیث
تک جمله‌ای	الإیثار أعلى الإحسان.
جمله ۱: الإیثار أحسن الإحسان. جمله ۲: أعلى مراتب الإیمان.	الإیثار أحسن الإحسان وأعلى مراتب الإیمان.
تک جمله‌ای	الإیثار غاية الإحسان.
تک جمله‌ای	الإیثار أشرف الإحسان.
تک جمله‌ای	الإیثار أشرف الكرم.
جمله ۱: الإیثار أعلى مراتب الكرم. جمله ۲: أفضل الشیم.	الإیثار أعلى مراتب الكرم، وأفضل الشیم.
جمله ۱: الإیثار سجية الأبرار جمله ۲: شیمة الأخیار.	الإیثار سجية الأبرار، وشیمة الأخیار.
تک جمله‌ای	الإیثار أفضل عبادة وأجل سيادة.
تک جمله‌ای	الإیثار زينة الزهد.
تک جمله‌ای	الإیثار فضیلة، الاحتكار رذیلة.
تک جمله‌ای	من أحسن الإحسان الإیثار.
تک جمله‌ای	أفضل السخاء الإیثار.
تک جمله‌ای	كفى بالإیثار مكرمة.
تک جمله‌ای	من أفضل الاختيار التحلی بالإیثار.
تک جمله‌ای	من شیم الأبرار حمل النفوس على الإیثار.
جمله ۱: عامل سائر الناس بالإنصاف. جمله ۲: عامل المؤمنین بالإیثار.	عامل سائر الناس بالإنصاف، وعامل المؤمنین بالإیثار.

۳-۱-۲. مفهوم‌گیری تک‌تک جملات

پس از تجزیه جمله‌ای، این امکان فراهم است که حدیث از جمله نخستش به ترتیب، مفهوم‌گیری شود. منظور از مفهوم‌گیری این است که همه مفاهیم و پیام‌های قابل استنباط از جمله‌ها یادداشت گردد.^۱ در مفهوم‌گیری جملات، لازم است نکات زیر مورد توجه باشد:

- توجه به موضوع: در همان ابتدای مفهوم‌گیری، لازم است موضوع جمله شناسایی شود. منظور از موضوع، حوزه و حیطة‌ای است که جمله در آن حوزه بحث می‌کند. تعیین موضوع کمک می‌کند تا فضا و بستر مفهوم‌گیری مشخص شود و ذهن دچار پراکنده‌گویی نشود و در حوزه‌ای مشخص مفهوم‌گیری را پیش گیرد.

- توجه به همه واژه‌ها و ترکیبات: با توجه به دقت و حساسیت بالای متن حدیثی، لازم است همه واژه و ترکیبات به کار رفته در حدیث مورد معنایابی و مفهوم‌گیری واقع شوند. به کارگیری این درجه از دقت باعث می‌شود که هر واژه و ترکیب از دو حیث ساختاری و معنایی بررسی می‌شوند. منظور از حیث ساختاری، وجه صرفی و نحوی واژه و ترکیبات است که می‌تواند در تعیین معنا اثرگذار باشد و منظور از حیث معنایی، وجه لغوی واژه و ترکیبات است که دو معنای وضعی و استعمالی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

- توجه به واژه‌های غریب: هر جمله‌ای می‌تواند دارای واژه‌های دشوار و غریب باشد که شناسایی معنای آن‌ها در مفهوم‌گیری اثرگذار است.

- توجه به واژه‌های کانونی: هر جمله‌ای به فراخور موضوعش، حامل واژه‌های کانونی است.^۲ واژه کانونی به واژه‌ای گفته می‌شود که بیشترین ارتباط را با موضوع جمله برقرار می‌کند و بیشترین مفهوم را در موضوع مشخص شده به دست می‌دهد. این واژه، نقش محوری و پایه‌ای نسبت به دیگر واژه‌ها دارد و با همه واژه‌ها ارتباط مفهومی برقرار می‌کند. فایده توجه به واژه‌های کانونی این است که این واژه‌ها در فرآیند مفهوم‌گیری، بیشتر مورد توجه باشند و ارتباط آن‌ها با دیگر واژه‌ها تبیین شود.

- توجه به قواعد فقه الحدیثی: از دیگر نکات مهم در مفهوم‌گیری، توجه به قواعدی است که در فهم حدیث اثرگذار هستند؛ زیرا این قواعد، خارج از معنای ابتدایی حدیث، مفهومی جدید از حدیث به دست می‌دهند.

۱. رک: روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، ص ۶۵.

۲. رک: «بررسی تناسب معنایی آیات ۱۹-۱۶ سوره قیامت»، ص ۱۶۹.

به عنوان مثال، چندی از احادیث خانواده حدیثی ایثار با رعایت قواعد و نکات پیش گفته در جدول زیر مفهوم گیری می شوند:

مفاهیم	حدیث
<p>ایثار به معنای برتری دادن^۱ و مقدم داشتن دیگری بر خود^۲ در امور دنیا و آخرت^۳ است.</p> <p>ارزشمندی^۴ و شرافت^۵ در مقابل پستی^۶ است و مکارم جمع «مکرمه» است.^۷</p> <p>با توجه به روایت «انسی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»، مکارم خود قله است و ایثار در بلندای این قله جای می گیرد.</p> <p>مکارم درجه بندی و سلسله مراتب دارد؛ یعنی مشگک است.</p>	<p>«الإیثار أعلى المکارم»</p>
<p>جمله ۱: نحوه رفتار با سایر، انصاف است ریشه و ماده «نصف» در زبان عربی به معنای نیمه^۸ و بخش مساوی^۹ است.</p> <p>انصاف به معنای رضایودن به نصف و نیم^{۱۰} و دادن و گرفتن حق^{۱۱} است.</p> <p>جمله ۲: نحوه رفتار با مؤمن، ایثار است ایثار اطلاق ندارد.</p> <p>ایثار به معنای گذشت از حق خود و دادن آن به مؤمن است.</p>	<p>عامل سائر الناس بالإنصاف و عامل المؤمنین بالإیثار.</p>

۱. الصحاح، ج ۲، ص ۵۷۵؛ لسان العرب، ج ۴، ص ۷؛ مجمع البحرین، ج ۳، ص ۱۹۷.
۲. معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۵۳.
۳. تفسیر السلمی، ج ۲، ص ۳۱۸.
۴. معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۱۷۱-۱۷۲.
۵. العین، ج ۵، ص ۳۶۸.
۶. الصحاح، ج ۵، ص ۲۰۱۹.
۷. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۵۱۲.
۸. العین، ج ۷، ص ۱۳۲.
۹. الصحاح، ج ۴، ص ۱۴۳۲.
۱۰. معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۴۳۲.
۱۱. لسان العرب، ج ۹، ص ۳۳۲.

۳-۱-۳. کشف ارتباط مفهومی میان جملات

گام سوم در مرحله نخست، این است که جملات مختلف در حدیث واحد با هم مقایسه شوند تا ارتباط مفهومی میان آن‌ها روشن گردد. این اقدام برای مبنا انجام می‌شود که نظر به وحدت موضوعی و غایی جملات مختلف در هر حدیث، میان آن‌ها ارتباط مفهومی وجود دارد و همین ارتباط مفهومی است که جملات را در مسیری واحد قرار می‌دهد تا موضوع و غایت حدیث را تأمین کنند. به تعبیر معناشناسانه، جملات هم‌نشین در یک حدیث، در اثر هم‌نشینی با یکدیگر ارتباط معنایی برقرار می‌کنند و این ارتباط معنایی در فهم حدیث اثرگذار خواهد بود.

در کشف ارتباط مفهومی میان جملات، ارتباط میان همه جملات با یکدیگر تبیین می‌شود. این ارتباط را می‌توان با پاسخ به سؤال «چرا این جمله کنار جمله بعدی قرار گرفته است؟» پیدا کرد؛

به عنوان مثال، مفاهیم به دست آمده از روایت «عامل سائر الناس بالإنصاف، و عامل المؤمنین بالإيثار» عبارت‌اند از:

مردم دو گروه هستند: سائر و مؤمن. این دسته‌بندی، محوریت ایمان را در دسته‌بندی مردم نشان می‌دهد و بیان‌گراهمیت آن در سبک زندگی انسانی است. تقدم سائر بر مؤمن، تقدم کمی است نه کیفی؛ بدین معنا که واژه «سائر الناس» به جهت برخورداری از جمعیت بالا برواژه «مؤمن» پیشی گرفته است؛ هر چند این دسته از مردم به جهت کیفی و نوع سبک زندگی از مردم ایمانی عقب‌تر هستند.

۳-۱-۴. مفهوم‌گیری همه جملات در یک نگاه

پس از مفهوم‌گیری‌های جمله‌ای و ارتباطی، لازم است همه جملات حدیث در یک نگاه خوانده شوند تا اگر مفهومی باقی مانده است، کشف گردد. ضرورت نگاه دسته‌جمعی به همه جملات حدیث، از آن رو انجام می‌شود که نگاه دسته‌جمعی و یکباره به همه جملات، می‌تواند پیام کلی و غرض نهایی حدیث را روشن کند که این پیام و غرض در گام‌های قبل، احتمالاً خودش را نشان ندهد.

به عنوان مثال، از نگاه کلی به همه جملات حدیث «عامل سائر الناس بالإنصاف، و عامل المؤمنین بالإيثار»، این مفهوم برداشت می‌شود: معامله لازم و ضروری است و عزلت از تجارت و معامله پسندیده نیست. لذا انزوای از جامعه و کنار گذاشتن تجارت و داد و ستد

رفتاری ناپسند شمرده می‌شود.

۲-۳. فهم بینا حدیثی

پس از فهم هریک از احادیث عضو در خانواده، در مرحله دوم، لازم است خانواده حدیث به فهم بینا حدیثی گذاشته شود. منظور از فهم بینا حدیثی، این است که ارتباط‌های موجود میان احادیث خانواده بررسی شود. این ارتباط‌ها می‌توانند از نوع تأکیدی، تبیینی، تعلیلی یا احیاناً تعارضی باشند. از این رو، خانواده حدیث در دو گام مورد فهم قرار می‌گیرد:

۱-۲-۳. کشف ارتباط مفهومی میان احادیث

احادیث عضو در یک خانواده با یکدیگر تشابهات و تناسباتی دارند که آن‌ها را زیر سایه یک خانواده گرد آورده است. این تشابهات و تناسبات می‌توانند مفاهیمی جدید تولید کنند که به فهم جامع و دقیق حدیث کمک می‌رسانند. برای کشف تشابهات و تناسبات میان احادیث، لازم است همه احادیث با یکدیگر در دو سطح ذیل مقایسه شوند:

- سطح لفظی: منظور از سطح لفظی، این است که واژگان و گزاره‌های مشترک میان احادیث شناسایی شوند و با یکدیگر مقایسه گردند. این اقدام بدین جهت انجام می‌شود که واژه‌ها و گزاره‌های مشترک در هر حدیث، حامل معنایی برآمده از سیاق همان حدیث (معنای سیاقی) هستند که این معنای سیاقی همدیگر را تکمیل، تبیین و تعلیل خواهند کرد.

- سطح معنایی: در سطح معنایی، واژه‌ها و عبارات متفاوت، اما مترادف یا قریب المعنی با هم مقایسه می‌شوند. این مقایسه می‌تواند معنای و مفاهیم جدیدی به دست دهد؛ زیرا واژه‌ها و عبارات مترادف در سیاق‌های گوناگون، ابعاد و جوانب مختلفی از موضوع مورد نظر را روشن می‌سازند. از نگاه معناشناسانه، واژه‌ها و گزاره‌های مترادف یا قریب المعنی به کار رفته در چند حدیث، با یکدیگر ارتباط جانشینی برقرار می‌کنند و ارتباط جانشینی می‌تواند مفاهیم جدیدی را تولید کند که ابعاد، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های مختلفی از واژه‌های حدیثی را به دست می‌دهند؛^۱ چنان که دو واژه جانشین اگر چه انطباق کامل معنایی ندارند، ولی توانایی هم‌پوشانی در بخش‌هایی از مؤلفه‌های معنایی یکدیگر را دارا هستند.^۲

به عنوان نمونه، از مقایسه حدیث «الإیثار أعلی الإحسان» با حدیث «الإیثار سجیة الأبرار و

۱. رک: «دالات‌های معنایی نگاره سرومبتنی بر رابطه جانشینی، همنشینی و بافت موقعیت»، ص ۸۴-۷۸.

۲. «مطالعه حوزه‌های معنایی صبر در آیات قرآن»، ص ۱۴۲.

شیمه الأخیار» مفهوم زیرقابل استنباط است:

جانشیننی «اعلی» با «شیمه» نشان می‌دهد که «شیمه» به معنای ویژگی درونی عمیق است، نه یک ویژگی صوری، بیرونی و سطحی؛ زیرا بناست به وسیله ایثار، بالاترین مکارم به دست آید. از همین رو، در کتب لغت، واژه «شیمه» به معنای اخلاق^۱ قلمداد شده است؛ زیرا اخلاق انسان در درون انسان سکنا می‌گزیند و «انشیام» به معنای «داخل شدن در چیزی» است.^۲ همچنین برخی از اهل لغت، معنای طبیعت،^۳ غریزه و سرشت^۴ را برای واژه «شیمه» در نظر گرفته‌اند که مؤید درونی بودن و جبلی بودن آن است.

۲-۲-۳. علاج تعارضات احتمالی میان احادیث

خانواده حدیث، به جهت اشتغال بر احادیث متعدد، محتمل وقوع تعارض است. در صورت پیدایش تعارض بین احادیث خانواده، لازم است با استفاده از راهکارهای حل تعارض، اعم از جمع، ترجیح و کنارگذاشتن، رفع تعارض نمود.

به عنوان مثال، در خانواده حدیثی ایثار، برخی تعبیریه کاررفته در این خانواده با برخی تعبیر از دیگر احادیث ظاهراً تعارض می‌کنند؛ برای نمونه، تعبیر «الإیثار أفضل عبادة» است که ظاهراً با تعبیری چون «أفضل العبادة عفة البطن والفرج»، «أفضل العبادة العفاف»،^۵ «أفضل العبادة إيمان التفكير في الله وفي قدرته»،^۶ «أفضل العبادة قول لا اله إلا الله ولا حول ولا قوة إلا بالله»،^۷ «أفضل عبادة المؤمن انتظار فرج الله»،^۸ «أفضل العبادة العلم بالله»^۹ و «حبنا أهل البيت أفضل عبادة»^{۱۰} تعارض می‌کند؛ زیرا در همه این روایات، تعبیر «افضل» در معنای صفت عالی به کاررفته است و امکان جمع صفت عالی در چند موصوف مختلف وجود ندارد؛ زیرا صفت عالی تنها بر یک موصوف تعلق می‌گیرد و آن موصوف را در صفت مذکور

۱. العین، ج ۶، ص ۲۹۳؛ الصحاح، ج ۵، ص ۱۹۶۴.

۲. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۲۳۶.

۳. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۳۲۹.

۴. مجمع البحرین، ج ۶، ص ۱۰۰.

۵. الکافی، ج ۲، ص ۷۹.

۶. همان، ص ۵۵.

۷. المحاسن، ج ۱، ص ۲۹۱.

۸. همان.

۹. همان، ص ۲۹۰-۲۹۱.

۱۰. همان، ص ۱۵۰.

برترین مفهوم یا برترین موجود توصیف می‌کند.

در این تعارض، چند مفهوم «ایشار»، «عفت بطن و شکم»، «عفاف»، «استمرار تفکر در خدا»، «ذکر لا اله الا الله و حوقله»، «انتظار فرج»، «علم به خدا» و «حب اهل بیت» به عنوان برترین عبادت یاد شده است. برای رفع تعارض، لازم است به نکات زیر توجه شود:

مفاهیم مذکور چند مفهوم با ماهیت‌های مختلف هستند. برخی از آن‌ها چون ایشار، عفت و عفاف ماهیت رفتاری دارند و برخی چون استمرار تفکر، انتظار فرج و علم ماهیتی بیشتر با ماهیتی بینشی ظاهر می‌شوند و مفاهیمی مانند ذکر ماهیتی زبانی دارند. لذا می‌توان هر یک از این مفاهیم را در دسته ماهیت خود به عنوان برترین مفهوم قلمداد کرد.

اما با این وجود، باز میان مفاهیمی چون ایشار، عفت و عفاف - که ماهیتی رفتاری دارند - یا مفاهیمی چون استمرار تفکر، انتظار فرج و علم - که ماهیتی بینشی دارند - تعارض واقع می‌شود. برای رفع این تعارض، باید گفت که احادیث ناظر به شرایط مخاطب و شرایط جامعه خود صادر می‌شدند و چنانچه شرایط مخاطب و جامعه اقتضا می‌کرده که رفتاری یا بینشی به عنوان برترین رفتار یا بینش یاد شود تا مخاطب و جامعه بدان سوتمایل و گرایش پیدا کنند، آن رفتار یا بینش به عنوان برترین رفتار یا برترین بینش معرفی می‌شده است. در واقع، این برتری، نوعی برتری نسبی است که نسبت به همان شرایط مخاطب و جامعه قابلیت صدق پیدا می‌کند.

آخرین نکته قابل توجه، این است که در میان احادیث مذکور، تنها حدیث «انتظار الفرج» به واژه «مؤمن» مقید شده است و انتظار فرج را برترین عبادت مؤمن برشمرده است. این قید نشان می‌دهد که انتظار فرج نسبت به دیگر مفاهیم مذکور از جایگاه بالاتری برخوردار است. با توجه به نکات پیش گفته، ایراد مطرح شده تبیین شد و تعارض ظاهری برطرف گردید.

۳-۳. جمع‌بندی و تحلیل مفاهیم به دست آمده

در طی دو مرحله پیش، مفاهیم موجود در خانواده حدیث رونمایی شدند. اما این مفاهیم، صرفاً مفاهیم جداگانه و ناپیوسته هستند که نیازمند ترتیب، سامان‌دهی و تبدیل آن‌ها به متن پیوسته و معنادار هستند. در این مرحله، مفاهیم استنباط شده در دو مرحله قبل طی سه گام ذیل به متن پیوسته و معنادار تبدیل می‌شوند:

۳-۱-۳. موضوع‌گذاری همه مفاهیم

گام نخست، این است که همه مفاهیم موضوع‌گذاری شوند.^۱ منظور از موضوع‌گذاری،

۱. رک: روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، ص ۱۰۸.

این است که موضوع همه مفاهیم مشخص شود. موضوع‌گذاری را می‌توان در سامانه سه موضوعی «چیستی»، «چرایی» و «چگونگی» انجام داد. در این سامانه، موضوعات مربوط به چیستی موضوع با عنوان «چیستی» موضوع‌گذاری می‌شوند. موضوعات مربوط به چرایی موضوع با عنوان «چرایی» موضوع‌گذاری می‌گردند و موضوعات مربوط به چگونگی تحقق موضوع با عنوان «چگونگی» موضوع‌گذاری می‌شوند.

منظور از چیستی، مفاهیم مربوط به چیستی و ماهیت موضوع است که ذیل عناوین معنای لغوی، معنای اصطلاحی، عناصر معنایی، مترادفات و متضادها قابل جاگذاری است.

منظور از چرایی، مفاهیم مربوط به چرایی و ضرورت موضوع است که ذیل عناوین اهمیت و ضرورت، علت‌ها، دلایل، حکمت‌ها، فواید، آسیب‌ها، پیامدها، عوارض و عواقب قابل جاگذاری است.

و منظور از چگونگی، مفاهیم مربوط به چگونگی تحقق موضوع است که ذیل عناوین روش‌ها و راهکارها، مراحل و گام‌ها قابل سامان دهی است.

به عنوان نمونه، احادیث خانواده حدیثی ایثار در سامانه «چیستی، چرایی و چگونگی» موضوع‌گذاری می‌شوند:

موضوع	مفهوم
چیستی	ایثار به معنای تقدم دیگران بر خود است.
چیستی	مکارم از ماده «کرم» جمع «مکرمه» به معنای شرافت، نجابت، بزرگواری است که در مقابل پستی و خواری به کار می‌رود.
چیستی	با توجه به روایت «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»، مکارم خود قله است و ایثار در بلندای این قله جای می‌گیرد.
چیستی	مکارم درجه‌بندی و سلسله مراتب دارد؛ یعنی مشکک است.
چرایی	ایثار بالاترین احسان است.
چرایی	ایثار بالاترین درجه ایمان است.
چرایی	ایثار بالاترین عبادت است.
چگونگی	نحوه رفتار با مؤمن، ایثار است.
چگونگی	نحوه رفتار با سایر، انصاف است.
چگونگی	مردم دو گروه هستند: سائر و مؤمن.

۳-۳-۲. جاگذاری مفاهیم در موضوع خود

پس از موضوع‌گذاری لازم است مفاهیم هم موضوع کنار هم قرار گیرند؛ بدین صورت که مفاهیم مربوط به چیستی کنار یکدیگر جای می‌گیرند و مفاهیم مربوط به چرایی با هم یک دسته را تشکیل می‌دهند و مفاهیم موضوع‌گذاری شده با عنوان چگونگی در دسته‌ای دیگر جای می‌گیرند. سپس در دسته چیستی، مفاهیم مربوط به معنای لغوی، معنای اصطلاحی، مترادفات، متضادها و عناصر معنایی از یکدیگر تفکیک می‌شوند. همین اقدام برای دسته چرایی و چگونگی انجام می‌شود و موضوعات در نظام خرده موضوع‌ها تفکیک می‌شوند.

۳-۳-۳. تنظیم و ترکیب مفاهیم هم موضوع با یکدیگر

پس از این‌که هر مفهومی در موضوع خود قرار گرفت، زمینه برای اجرای گام سوم فراهم می‌آید که مفاهیم هم موضوع در متنی پیوسته، منطقی و معنادار تنظیم و ترکیب شوند. منظور از متن پیوسته و معنادار، متنی است که گزاره‌های گوناگون را به نظم منطقی درآورده است و آن‌ها را پشت سرهم چیدمان داده است.

برای تبدیل مفاهیم مربوط به موضوع چیستی به متن پیوسته، می‌توان از الگوی معنای لغوی، معنای اصطلاحی، مترادفات، متضادها و عناصر معنایی استفاده کرد. در این الگو، نظم منطقی رعایت شده است و مفاهیم به صورت منطقی و معنادار پشت سرهم چیدمان یافته‌اند. نیز برای تبدیل مفاهیم مربوط به موضوع چرایی به متن پیوسته، می‌توان از الگوی اهمیت و ضرورت، علت‌ها، حکمت‌ها، فواید و آسیب‌ها استفاده نمود. در بخش چگونگی، الگوی روش‌ها و راهکارها، مراحل و گام‌ها می‌تواند در تبدیل مفاهیم هم موضوع به متن پیوسته یاری رساند.

برای نمونه، به عبارات زیر - که از ترکیب و تلفیق مفاهیم هم موضوع در خانواده حدیثی ایشار به دست آمده است - اشاره می‌شود:

۳-۳-۳-۱. چیستی

ایشار در لغت از ریشه «اثر» و به معنای برگزیدن و ترجیح دادن به کار می‌رود. معنای اصطلاحی این واژه عبارت است از: تقدم دیگران بر خود و گذشت از حق خود و دادن حق خود به مؤمن. این از خودگذشتگی است که انسان را به بالاترین درجه مکارم ارتقا می‌دهد. قابل ذکر است که منظور از مکارم، همان شرافت، نجابت و بزرگواری است که انسان را به قله رشد و کمال انسانی برده و ستیغ این قله با ایشار فتح می‌شود. پس مکارم از مفاهیم مشکک

است و مراتب و درجات گوناگونی دارد که از بالاترین مراتب آن، ایثار است.

۳-۳-۲. چرایی

ایثار به عنوان فضیلتی برجسته همواره مورد توجه انسان‌ها بوده است؛ زیرا ایثار بالاترین درجه ایمان است و انجام آن، انسان را به بالاترین درجات ایمانی فراز می‌دهد. وانگهی، انسان برای انجام ایثار، بارقه، بلکه انباشته‌ای از ایمان را لازم دارد تا بتواند خود را مجاب به انجام ایثار نماید. وقتی بدین کار دست زد و در میدان ایثار قدم گذاشت، او به بالاترین احسان‌ها نایل آمده است و هر انسانی، فطرتاً داوطلب انجام بهترین احسان است. انسان ایثارگر در مقام عبادت، بالاترین عبادت‌ها را تحقق بخشیده است و به بالاترین مقامات عبادی دست یافته است؛ زیرا او در صحنه عبادات اجتماعی - که ارزشی بیش از عبادات فردی را به دست می‌دهند - پیشگام شده و ارزشمندترین عبادات اجتماعی را عملی ساخته است.

۳-۳-۳. چگونگی

بنا بر آنچه گذشت، ایثار از فضایل برجسته در اخلاق اسلامی است. بنابراین، احراز آن می‌تواند با دشواری و سختی همراه باشد و نحوه به کارگیری آن با دقایق و حساسیت‌های ویژه همراه است. در روایات پیش‌گفته، چند گزاره درباره چگونگی ایثار موجود بود که نحوه به کارگیری ایثار را به ما نشان می‌داد.

ایثار در مقابل مؤمن به کار گرفته می‌شود و با غیر مؤمن، از در انصاف برخورد می‌شود؛ زیرا تنها مؤمن ظرفیت، صلاحیت و شایستگی ایثار را داراست و غیر مؤمن به جهت معرفتی و رفتاری دارای این ظرفیت و صلاحیت نیست و از ایثار سوءاستفاده خواهد کرد. بنابراین ایثار، در آموزه‌های دینی، آموزه‌ای مطلق معرفی نشده است و برای همه به کار گرفته نمی‌شود. از گزاره‌های به دست آمده از روایات، می‌توان نتیجه گرفت که برای استفاده از آموزه ایثار، باید مخاطب‌شناسی کرد و ایثار را برای کسی استفاده کرد که ظرفیت و صلاحیت آن را دارا باشد و از فرصت ایثار سوءاستفاده نکند.

۴. نتیجه‌گیری

با توجه به مطالعه انجام شده روی خانواده حدیث و روش فهم آن، گزاره‌های زیر قابل نتیجه‌گیری است:

فهم خانواده حدیث به جهت ویژگی‌های خاصش چون تعدد احادیث، تنوع مفاهیم، تشابه و تناسب موضوعی، جامعیت و ... نیازمند روش و شیوه‌ای خاص است. در روش فهم خانواده حدیث، هم تک تک احادیث مورد فهم قرار می‌گیرند و هم فهم بیناحدیثی احراز می‌شود که جامعیت قابل توجهی به روش می‌بخشد که فهم بیناحدیثی در روش‌های پیشین مورد توجه نبود.

روش فهم خانواده حدیث شامل سه مرحله است: فهم تک تک احادیث، فهم بیناحدیثی، جمع‌بندی مفاهیم به دست آمده.

در مرحله نخست، چهار گام لازم به اجرا است: «تجزیه جمله‌ای»، «مفهوم‌گیری تک تک جملات»، «کشف ارتباط مفهومی میان جملات» و «مفهوم‌گیری همه جملات در یک نگاه». دو گام «تجزیه جمله‌ای» و «کشف ارتباط مفهومی میان جملات» از نوآوری‌های این روش است که یافته‌های نوینی از احادیث را فرادست می‌نهد. این یافته‌ها می‌توانند در حل مسائل جدید و امروزیین کارآمد و گره‌گشا باشند.

در مرحله دوم، دو گام برداشته می‌شود: «کشف ارتباط مفهومی میان احادیث» و «علاج تعارضات احتمالی». این دو گام از نوآوری‌های روش مذکور است و جامعیت و دقت این روش را دوچندان می‌سازد.

در مرحله سوم، سه گام «موضوع‌گزاری همه مفاهیم»، «جاگذاری مفاهیم در موضوع خود» و «تنظیم و ترکیب مفاهیم هم موضوع با یکدیگر» انجام می‌گردد. استفاده از سامانه «چیستی، چرایی و چگونگی» تا اندازه زیادی ابعاد و جوانب موضوع را رونمایی می‌کند و نظم و نظام خاصی به روش می‌بخشد.

روش مذکور جهت فهم خانواده حدیث بر مبانی و پیش فرض‌های محکمی چون «برخورداری ائمه علیهم‌السلام از فصاحت و بلاغت زبانی»، «لزوم بازیابی خانواده حدیث»، «امکان و ضرورت فهم حدیث»، «تدوین موضوعی خانواده‌ای جوامع حدیثی» و ... استوار است. این مبانی اعتبار و حجیت روش معرفی شده را تا اندازه زیادی تأمین می‌کنند.

با استفاده از روش سه مرحله‌ای مذکور، می‌توان همه مفاهیم موجود در خانواده حدیث را شناسایی کرد و آن‌ها را با استفاده از سامانه «چیستی، چرایی و چگونگی» در متن‌ها و محتوایی پیوسته و معنادار ارائه داد.

روش مذکور با بررسی ارتباط میان جملات و احادیث هم خانواده، مفاهیم قابل توجهی را به دست می‌دهد که در حل مسائل جدید کارآمدند.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- تفسیر السلمی، عبدالرحمان سلمی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
- دانش نامه قرآن و حدیث، محمد محمدی ری شهری و همکاران، ترجمه: حمیدرضا شیخی، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۰ش.
- درس نامه روش ها و گرایش های تفسیر قرآن، محمدعلی رضایی اصفهانی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش.
- روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، محمدعلی لسانی فشارکی و حسین مرادی زنجانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۶ش.
- روش فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، تهران: سمت، ۱۳۸۴ش.
- الصحاح، اسماعیل بن حماد جوهری، تحقیق: أحمد عبد الغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
- العین، خلیل فراهیدی، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، بی جا: مؤسسه دار الهجرة، ۱۴۱۰ق.
- فرهنگ علوم اجتماعی، آلن بیرو، ترجمه: باقر ساروخانی، تهران: کیهان، ۱۳۷۵ش.
- فقه الحدیث ۱، عبدالهادی مسعودی، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۸ش.
- فقه الحدیث ۳، عباس پسندیده، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۸ش.
- فلسفه علم و متدولوژی، محمود نوالی، تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۹۳ش.
- قرآن شناسی، محمدتقی مصباح یزدی، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۰ش.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵ش.
- لسان العرب، محمد بن منظور، قم: أدب الحوزة، ۱۴۰۵ق.
- لغت نامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، تهران: مؤسسه لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۷ش.
- مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی، علی دلاور، تهران: رشد، ۱۳۸۰ش.
- مبانی و روش های تفسیر قرآن کریم، سیدمحمدعلی ایازی، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، ۱۳۸۸ش.
- مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۲ش.

- المحاسن، احمد بن محمد برقی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۰ش.
- معجم مقاییس اللغة، احمد ابن فارس، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، قم: مكتبة الإعلام الإسلامي، ۱۴۰۴ق.
- منطق فهم حدیث، سید محمد کاظم طباطبایی، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۰ش.
- الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين طباطبایی، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۳۹۰ش.
- «بررسی انتقادی نظام فلسفی هرمنوتیکی گادامر»، ابوالفضل ساجدی و مهدی سرلک، کلام اسلامی، ش ۸۵، ۱۴۹-۱۷۴، ۱۳۹۲ش.
- «بررسی تطبیقی تفسیر متن از دیدگاه هرمنوتیک و اصول فقه»، محمود شربتیان و حسین داورزنی، مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه، دوره سوم، ش ۱، ۱۹۷-۲۱۰، ۱۳۹۶ش.
- «بررسی تطبیقی فهم از دیدگاه گادامر و علامه طباطبایی»، محمدفاکر میبدی و محمدباقر فرضی، مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، ش ۷، ۵۵-۸۰، ۱۳۹۵ش.
- «بررسی تناسب معنایی آیات ۱۹-۱۶ قیامت»، سیف علی زاهدی فر، مطالعات تفسیری، ش ۲۹، ۱۶۱-۱۷۰، ۱۳۹۶ش.
- «توجه به خانواده حدیث در آثار معاصرین؛ بررسی دو کتاب میزان الحکمة و الحیات»، علی رضا رجبی، کتاب ماه دین، ش ۱۹۱، ۲۷-۳۸، ۱۳۹۲ش.
- «دلالت های معنایی نگاره سرو مبتنی بر رابطه جانشینی، همنشینی و بافت موقعیت»، زهرا پارساپور و حسین لبانی مطلق، پژوهش های بین رشته ای ادبی، ش ۶، ۶۱-۸۸، ۱۴۰۰ش.
- «مطالعه حوزه های معنایی صبر در آیات قرآن»، رضا امانی و زهره عبادی و صدیقه رضایی، پژوهش نامه معارف قرآنی، ش ۲۵، ۱۳۳-۱۵۶، ۱۳۹۵ش.
- «نقش خانواده حدیث در فهم متون نهج البلاغه»، مهدی مردانی، حدیث حوزه، ش ۱، ۶۵-۷۷، ۱۳۸۹ش.

واکاوی سندی و محتوایی حدیث «لعن الله الیهود و النصراری اتخذوا قبور انبیائهم مساجد»

مهدی عبادی^۱
محسن مرزانی^۲
علی عربی آیسک^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۸

چکیده

حدیث نبوی مشهور «لعن الله الیهود و النصراری اتخذوا قبور انبیائهم مساجد» در بسیاری از مصادر حدیثی شیعه و سنی آمده و تفسیرهای متفاوتی از آن صورت گرفته است. برداشت‌های گوناگون از این حدیث سبب اختلافات عمیق علمی شده است. بنابراین، یکی از مسائل اختلافی میان مسلمانان و وهابیان، ساختن بنا و بارگاه و گنبد بر روی قبور انبیا، اولیا، صحابه و علما است. مسأله اصلی این است که سلفیان با تکیه بر مبانی خویش، تفسیری گسترده از این حدیث نموده و بر اساس آن، بسیاری از مسلمانان را به خاطر ساختن زیارتگاه و بناهای یادبود بر قبور بزرگان دین، متهم به شرک نموده‌اند. با توجه به این‌که این حدیث، به خاطر کثرت اسناد و طرق آن، از جهت سند قابل خدشه چندانی نبوده، لازم است بر روی دلالت روایت و سبب صدور و چگونگی تفسیر آن متمرکز شد و جایگاه حدیث مذکور با ظواهر قرآن و روایات معتبر دیگر و نیز واقعیات مسلم تاریخی بررسی شود. گفتنی است که ارائه تفسیر صحیح و مستند از این گونه نصوص دینی بهترین راهکار برای مقابله با پدیده تکفیر است. با رویکرد تحلیلی در این جستار معلوم شد که از بین احتمالات مطرح شده، فقط قبله قرار دادن قبر و عبادت صاحب قبر مصداق شرک و مدلول روایت است و تنها کسانی که آگاهانه دچار غلو شده و اولیای خدا را در کنار او پرستش می‌کنند، مشمول روایت هستند.

کلیدواژه‌ها: یهود و نصارا، مسلمانان، بنای قبور، شرک.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شاهرود، شاهرود، ایران. (نویسنده مسئول)

(mahdi.ebadi.mail@gmail.com)

۲. دانش پژوه سطح چهار کلام مقارن، مرکز تخصصی مطالعات تطبیقی مذاهبی اسلامی واحد مشهد

(mohzahfa1390@gmail.com)

۳. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول) (aliarabihadis@yahoo.com)

مقدمه

بر اساس منابع معتبر روایی اهل سنت، آخرین وصایای پیامبر ﷺ در واپسین روزهای زندگی پرمصیبتشان حاکی از نگرانی ایشان از غلو مسلمین درباره ایشان بود و لذا نگرانی خویش را در ضمن انتقاد شدید از عمل مشابهی که پیروان انبیای قبل مرتکب شده بودند، به اصحابشان ابراز نمودند و فرمودند:

لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور انبيائهم مساجد.^۱

درباره نهی آمده در این روایت چندین احتمال داده شده است: نهی شده از سجود بر قبور انبیا،^۲ نهی شده از قبله قرار دان قبور انبیا و خواندن نماز به سمت آن‌ها،^۳ نهی شده از تعظیم اموات و نماز در نزد آن‌ها، چون مانند تعظیم اصنام و تقرب به آن‌هاست؛^۴ یعنی حرمت در صورتی است که این کار به خاطر تعظیم نسبت به جایگاه انبیا و توجه در نماز به سمت ایشان یا ترس از اعتقاد غیرجایزی در این مورد باشد؛ نه مسجدسازی در جوار انسان صالح و با قصد تبرک جستن با نزدیک شدن به او.^۵ مراد از نهی، کراهت نماز در صورتی که رو به قبر باشد؛^۶ مگر در صورتی که ساتری بین نمازگزار و قبر باشد.^۷ برخی این حکم را مربوط به همان عهد و زمان صدر اسلام دانسته‌اند؛ چون نزدیک زمان عبادت بت‌ها بوده است.^۸ حنا بله معتقدند: اگر مسجد سه قبری یا بیشتر داشته باشد، نماز خواندن حرام و باطل است؛ اما اگر یک قبری یا دو قبر باشد، نماز در صورتی که رو به قبر باشد، کراهت دارد و در غیر این صورت، کراهت ندارد.^۹ برداشت‌های گوناگون از این حدیث سبب اختلافات عمیق علمی شده است و یکی از موضوعات و مسائل اختلافی میان مسلمانان و وهابیان، ساختن بنا و بارگاه و گنبد بر روی قبور انبیا، اولیا، صحابه و علما است. پیروان ابن تیمیه، به ویژه وهابیت، با تفسیر خاص از حدیث مذکور، اکثریت امت اسلام را به سبب ساخت بناهایی بر قبور اولیای الهی

۱. المعجم الكبير، ج ۱، ص ۱۶۴.

۲. تنویر الحوالک، ص ۱۸۹؛ التمهید، ج ۶، ص ۳۸۱.

۳. تنویر الحوالک، ص ۱۸۹؛ التمهید، ج ۶، ص ۳۸۱؛ الوهابیون و البیوت المرفوعة، ص ۸۳.

۴. المغنی، ج ۲، ص ۳۸۱.

۵. نظم المتناثر من الحدیث المتواتر، ص ۱۲۲.

۶. فقه السنة، ج ۱، ص ۲۵۴.

۷. المحلی، ص ۳۲.

۸. نیل الأوطار، ج ۴، ص ۱۴۰.

۹. فقه السنة، ج ۱، ص ۲۵۴.

تکفیر نموده و آن‌ها را به غلو و شرک متهم می‌کنند.^۱ ایشان با توجه به شمول حدیث مسجد ساختن در جوار پیامبری یا انسان صالحی را حتی به قصد برکت در عبادت و مجاورت با روح مطهر قبر تحریم کرده و زیارت قبور را مشروع نمی‌دانند و مورد انکار سلف می‌دانند.^۲

بنابراین، ضروری است این روایت واکاوی دقیق شود تا منظور حدیث روشن شود که بر فرض صحت سند، کدام یک از احتمالات در معنای روایت درست است یا با توجه به نقد سندی لازم است به کلی کنار گذاشته شود. محققین زیادی در ضمن مباحث عام اختلافی به این حدیث نیز توجه داشته‌اند و مقالات و رساله‌هایی نیز به بررسی این حدیث پرداخته است. در برخی پایگاه‌های اینترنتی مطالبی گاهی در تایید محتوای ظاهری روایت^۳ و گاهی در نقد و گاهی در جهت تبیین و شرح روایت مطرح شده است.^۴ در برخی از مقالات نیز اشاره به این روایت شده؛ هر چند این مقالات به موضوع بنای بر قبور یا روایتی مشابه این روایت توجه کرده‌اند؛ مانند مقاله «بررسی و نقد دیدگاه‌های آلبنی در تحریم بنای مساجد بر قبور» که مسأله آن، بررسی و نقد ادله مورد استناد آلبنی است، یا مقاله‌ای که به بررسی مفهوم روایت «اللهم لا تجعل قبری...» پرداخته است؛^۵ اما این که خود این روایت خاص، به صورت ویژه بررسی سندی و تحلیلی محتوایی شود، پژوهشی منسجم و مستقل صورت نگرفته است. در این جستار تلاش می‌شود با بررسی دوباره و ارائه مستندات جدید و تفسیر صحیح از این روایت مشهور، با نگاه تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای به شبهات سلفیان، به ویژه فرقه وهابیت، درباره دلالت آن، پاسخ مستدل داده شود.

۱. الفتاوی الکبری، ج ۱، ص ۵۱؛ ج ۲، ص ۵۶؛ ج ۳، ص ۳۴-۳۷؛ مجموعه الفتاوی، ج ۱، ص ۶۶-۶۷.

۲. التحفة الأخوذی، ج ۲، ص ۲۲۷.

3. <https://islamic-content.com/hadeeth/922/fa>؛ <https://www.islamweb.net/ar/article/229237>؛

<https://almaktaba.org/book/32480/1216>؛ <http://www.saaaid.net/Doat/assuhaim/omdah/170.htm>؛ https://www.naasan.net/index.php?page=YWR2aXNvcnk=&op=ZGlzcGxheV9kZHZpc29yeV9kZXRhaWxzX3U=&advisory_id=MTIyNA==&lan؛ <http://www.valiasr-aj.com/persian/shownews.php?idnews=9789>؛ <https://islamic-content.com/hadeeth/922/fa>

4. <https://www.alwahabiyah.com/fa/documentsview/14705/>؛ <http://www.valiasr-aj.com/persian/shownews.php?idnews=9789>؛ <https://hajj.ir/fa/74589>؛ <http://muslimna.ir/news/99-maghalat/1686-2017-08-30-11-55-57>

۵. «نگاه تطبیقی دیدگاه وهابیت و مذهب حنفی در موضوع مسجد قرار دادن قبور اولیا»، نشریه سلفی پژوهی، ۱۳۹۵ ش ۴؛

«بررسی و نقد دیدگاه آلبنی در تحریم بنای مساجد بر قبور»، اندیشه نوین دینی، ۱۴۰۱ ش ۶۸؛ «پژوهشی درباره حدیث

اللهم لا تجعل قبری و ثنا یعبد»، سراج منیر، ۱۳۹۳، ش ۱۴.

۱. بررسی سنڌی و دلالی روایت

۱-۱. بررسی سنڌی

با جستجو در مصادر روایی فریقین، این واقعیت آشکار می‌شود که آرای محققین درباره این روایت، مختلف و گاه متعارض است؛ اما غالب آن‌ها سند این روایت را از دو جهت کمی و کیفی در رتبه بالایی از قرار داده‌اند؛ زیرا اکثر محدثان متقدم فریقین این حدیث را در مصادر حدیثی با اسناد و عبارت متخلف نقل کرده‌اند،^۱ به علاوه، بیش از ده نفر از بزرگان صحابه و تعداد زیادی از تابعین در اسناد آن دیده می‌شود. آن چه بر اعتبار سنڌی این حدیث نزد غالب حدیث پژوهان اهل سنت می‌افزاید، وجود آن در معتبرترین منابع ایشان، به ویژه صحیح البخاری^۲ و صحیح مسلم^۳ است. از همه مهم‌تر، این که برخی از بزرگان اهل سنت قایل به تواتر آن شده‌اند.^۴ در منابع شیعه، شیخ صدوق در علل الشرائع بابی تحت عنوان «العله التي من أجلها لا تتخذ القبور قبلة» این روایت را با سند: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكَّلِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ حَرِيْزٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ...» می‌آورد^۵ که همه افراد سند ثقه هستند (محمد بن موسی بن المتوکل: ثقه؛^۶ علی بن ابراهیم بن هاشم ابوالحسن القمی: ثقه فی الحدیث ثبت معتمد صحیح المذهب؛^۷ ابراهیم بن هاشم: ثقه؛^۸ حماد بن عیسی الجهنی: ثقه؛^۹ حرز بن عبد الله

۱. الطبقات الكبرى، ج ۴، ص ۲۸؛ شرف المصطفى، ج ۳، ص ۱۵۷؛ تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۵۴؛ سنن أبی داود، ج ۳، ص ۲۱۶؛ السنن الكبرى، ج ۱، ص ۶۵۱؛ ج ۲، ص ۴۷۱؛ ج ۱، ص ۲۵۹؛ ج ۴، ص ۲۵۶؛ معرفة الصحابة، ج ۱، ص ۲۲۵؛ السنن الكبرى (البيهقي)، ج ۶، ص ۲۲۴ و ج ۹، ص ۳۵۰؛ مسند أحمد، ج ۱، ص ۲۱۸؛ ج ۵، ص ۲۰۳؛ ج ۵، ص ۱۸۴ و ص ۱۸۶؛ ج ۶، ص ۳۴ و ص ۸۰ و ص ۱۲۱ و ص ۲۲۹ و ص ۲۵۵ و ص ۲۷۵؛ ج ۸، ص ۱۹۴؛ سنن الدارمی، ج ۱، ص ۳۲۶؛ صحیح البخاری، ج ۱، ص ۱۱۰؛ ج ۱، ص ۱۱۲؛ ج ۲، ص ۹۱ و ص ۱۰۶؛ ج ۴، ص ۱۴۴؛ ج ۵، ص ۱۳۹؛ ج ۷، ص ۴۱؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۶۷؛ سنن النسائي، ج ۲، ص ۴۰؛ ج ۴، ص ۹۶؛ المصنف، ج ۵، ص ۴۳۲؛ المتقی من السنن المسندة، ص ۵۳؛ صحیح ابن حبان، ج ۱۴، ص ۵۸۶؛ التمهید، ج ۵، ص ۴۶؛ کنز العمال، ج ۷، ص ۳۴۴؛ المصنف، ج ۲، ص ۲۶۹؛ مسند ابن راهویه، ج ۱، ص ۳۲۹؛ ج ۲، ص ۲۶۳؛ مسند أبی داود الطيالسی، ص ۸۱؛ فضل الصلاة على النبي ﷺ، ص ۳۸؛ المعجم الكبير، ج ۱، ص ۱۶۴.

۲. صحیح البخاری، ج ۱، ص ۹۳.

۳. صحیح مسلم، ج ۱، ص ۳۷۷.

۴. جواب فی الحلف بغير الله و الصلاة إلى القبور، ص ۹؛ نظم المتناثر من الحدیث المتواتر، ص ۱۲۱؛ الفتح الرباني من فتاوی الإمام الشوكاني، ج ۴، ص ۱۹۱۲.

۵. علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۵۸.

۶. رجال ابن داود، ص ۳۳۷؛ الخلاصة للحلی، ص ۱۴۹.

۷. رجال النجاشی، ص ۲۶۰؛ رجال ابن داود، ص ۲۳۷.

۸. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)

۹. فهرست الطوسی، ص ۱۵۶؛ رجال الطوسی، ص ۳۳۴.

السجستانی: ثقة؛ زرارة بن أعین الشیبانی: ثقة^۲. همین طور، ایشان در من لایحضره الفقیه هم تحت عنوان «باب کراهیة الصلاة عند القبر» دو روایت به این مضمون می‌آورد؛^۳ یکی روایت سماعه بن مهران است که طریق شیخ صدوق به او صحیح است.^۴ سماعه بن مهران امامی ثقة و جلیل است و نسبت وقف به او صحیح نیست.^۵ عثمان بن عیسی العامری هم گفته شده که غیر امامی بود و بعد امامی شده و نقل مشایخ از او در زمان صحت مذهبش بوده و طبق قولی، او ثقة و از اصحاب اجماع است.^۶ روایت دیگر مرفوع است. البته آقای غفاری در حاشیه من لایحضر، ذیل این روایت، سند آن را قوی دانسته و بعد درباره علت منع مطرح شده در روایت توضیحاتی می‌آورد.^۷ شیخ حر نینز در چند باب از وسائل الشیعه، روایاتی بدین مضمون می‌آورد.^۸ البته تبیین‌هایی هم نسبت به روایت دارند که نشان از پذیرش سند روایت دارد.^۹ علامه مجلسی هم این روایات را آورده و در صدد تبیین آن برمی‌آید.^{۱۰}

بنابراین، حدیث مذکور، هم به خاطر کثرت اسناد و طرق و هم به خاطر اتفاق بخاری و مسلم بر نقل آن، از جهت سندی قابل خدشه زیادی نبوده و لازم است، پس از بررسی سبب صدور روایت و ماجرای مربوط به آن، بر نحوه دلالت حدیث و ثمرات علمی و عملی آن تمرکز باشد. با این وجود، برخی از محققین اهل سنت این روایت را جعلی و در تقابل آشکار با واقعیات قرآنی و تاریخی دانسته‌اند که در آینده از نظر خواهد گذشت. ما با توجه به غلبه قاطع موافقین صحت سند، از بررسی تفصیلی آن خودداری می‌کنیم.

۲-۱. بررسی دلالی

با فرض معتبر بودن سند روایت مزبور، و با توجه به رسالت نبی مکرم اسلام که تربیت و

۱. فهرست الطوسی، ص ۱۶۲.

۲. رجال الطوسی، ص ۳۳۷.

۳. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۷۸.

۴. همان، ج ۴، ص: ۴۲۷.

۵. تحقیق مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)

۶. نرم افزار درایه النور.

۷. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۷۸.

۸. وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۳۳۴ و ۳۳۵؛ ج ۲، ص ۸۸۷ و ۸۸۸؛ ج ۳، ص ۴۵۴-۴۵۶؛ ج ۵، ص ۱۶۰-۱۶۲.

۹. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۱۶۲؛ ج ۳، ص ۴۵۶.

۱۰. بحار الأنوار، ج ۷۹، ص ۲۰۱۹؛ ج ۷۹، ص ۵۶؛ ج ۸۰، ص ۳۱۳ و ۳۱۴؛ ج ۹۷، ص ۱۲۸.

تعلیم و هدایت انسان هاست، باید دید این روایت از جهت تاریخ‌شناسی در چه شرایطی صادر شده است و هدف اصلی پیامبر اسلام ﷺ از نفرین پیروان ادیان آسمانی گذشته چه بوده است. قطعاً ایشان با این سخن، پیروان خود را از گناهی بسیار بزرگ برحذر می‌دارند. علاوه بر این، فهم عرفی ظاهر این روایت نیز مهم است. آنچه علمای اسلام درباره دلالت این روایت با هم اتفاق نظر دارند و از ظاهر آن به خوبی فهمیده می‌شود، این است که معبود و قبله‌گاه قرار دادن قبور اولیا حرام است و چه بسا شرک به خداوند باشد؛ اما درباره بیش از این مقدار دلالت، اتفاق نظری وجود ندارد.

۱-۲-۱. سبب صدور (بررسی تاریخی)

برخی از صحابه‌ای که این حدیث را نقل کرده‌اند، به ماجرای که مربوط به ایراد آن می‌شود نیز اشاره کرده‌اند، طبق برخی نقل‌ها عایشه می‌گوید:

پیامبر ﷺ این حدیث را در بیماری منجر به رحلتشان ایراد فرمودند و آن موقعی بود که همسرانشان درباره کنیسه‌ای که در حبشه دیده بودند (و ظاهراً از جاذبه‌های معماری و زیبایی‌های آن) حرف می‌زدند. پیامبر ﷺ با تمجیدهای آن‌ها از آن بنای تاریخی، فرمودند: ساکنان آن دیار کسانی بودند که وقتی یکی از صالحان خود را از دست می‌دادند بر قبر او مسجدی بنا می‌کردند و بعد آن، صورت‌هایی را که دیدید، بر آن نقاشی می‌کردند. پس آن‌ها بدترین خلق خدایند.^۱

۲-۲-۱. بررسی مفهوم حدیث

حدیث مورد بحث از دو عبارت اصلی تشکیل شده است که در همه طرق، مشترک است و منظور مدعیان تواتر حدیث نیز همین دو عبارت است:

عبارت اول. «لعن الله اليهود والنصارى»: لعن، عبارت است از دعای علیه شخص که به آن نفرین می‌گویند و به معنای تعذیب و سبّ کردن و طرد کردن شخص و یا درخواست دوری متعلق آن از رحمت خدا و خیر است،^۲ و استعمال آن توسط پیامبر ﷺ می‌تواند بر

۱. التمهید، ج ۵، ص ۴۶؛ عون المعبود، ج ۹، ص ۳۴؛ السنن الکبری (البیہقی)، ج ۴، ص ۶۸۰ صحیح ابن حبان، ج ۷، ص ۴۵۴.
 ۲. در برخی از نقل‌ها الفاظ دیگری چون «غضب»، «اشتد غضب»، «قاتل» یا «قتلهم» نیز استعمال شده است که حاکی از عدم اصرار راویان بر ضبط الفاظ پیامبر ﷺ و اکتفا به نقل معنا است.
 ۳. کتاب العین، ج ۲، ص ۱۴۱؛ المحيط فی اللغة، ج ۲، ص ۵۰؛ الصحاح، ج ۶، ص ۲۱۹۶؛ معجم مقانئس اللغة، ج ۵، ص ۲۵۲؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۷۴۱؛ لسان العرب، ج ۱۳، ص ۳۸۷؛ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۵۴؛ مجمع البحرین، ج ۶، ص ۳۰۹؛ تاج العروس، ج ۱۸، ص ۵۱۰؛ أساس البلاغة، ج ۲، ص ۱۷۱.

شدت غضب ایشان از رفتار یهود و نصارا دلالت کند؛ چنان که در برخی از منابع به جای «لعن الله»، از تعبیر «غضب الله» استفاده شده است.^۱ پس بدون شک، آن رفتار از بزرگ‌ترین گناهان است.

عبارت دوم، «اتخذوا قبور انبياءهم مساجد»: این جمله علت لعنت و غضب شدید خداوند را بر یهودیان بیان می‌کند. اتخاذ از «أخذ» گرفته شده است؛ یعنی تحصیل و به دست آوردن و جمع کردن چیزی و مخالف عطا کردن است.^۲ اتخاذ، متعدی به دو مفعول می‌شود و همانند جعل است.^۳ در قرآن هم دو مفعولی فراوان به کار رفته است.^۴ أخذ در موارد مختلف دارای معانی مختلفی است که گاهی اخذ با ید،^۵ گاهی با قلب،^۶ گاهی با سمع،^۷ گاهی با قهر و رأفت^۸ و معانی دیگر است. اتخاذ، اخذ با دقت و توجه است و معنایی نزدیک به انتخاب دارد.^۹ این واژه در آثار مفسرین به معنای قرار دادن، قصد و شدت اهتمام و التزام به چیزی آمده است.^{۱۰} اتخاذ در این جا عمل قلب و ذهن است؛ یعنی قصد کردن اهتمام به چیزی به عنوان هدف و غیره و آنچه در خارج تحقق دارد، اثر آن است و از قبیل آیاتی است که از اتخاذ انداد و رب‌های گوناگون نهی می‌کند.^{۱۱} بنابراین، منظور از اتخاذ قبر به عنوان مسجد، اختیار کردن و انتخاب آگاهانه است.

۱-۲-۳. رویکرد عالمان اهل سنت در مواجهه با حدیث

آرای محققین درباره درستی متن حدیث، فراز و نشیب فراوان داشته و از انکار اصل حدیث تا تسلیم محض شدن آن را شامل می‌شود و دلیل آن هم بیشتر به نحوه تفسیر روایت برمی‌گردد. مهم‌ترین این دیدگاه‌ها عبارت‌اند از:

۱. التمهید، ج ۵، ص ۴۱ و ۴۳؛ ج ۵، ص ۴۳؛ کنز العمال، ج ۲، ص ۲۱۰؛ الموطأ، ج ۱، ص ۱۷۲؛ مسند أحمد، ج ۲، ص ۲۴۶؛ المصنف (الصنعانی)، ج ۱، ص ۴۰۶؛ معرفة السنن والآثار، ج ۳، ص ۲۰۸.
۲. معجم مقانیس اللغة، ج ۱، ص ۶۸؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۶۷؛ کتاب العین، ج ۴، ص ۲۹۸؛ المحيط فی اللغة، ج ۴، ص ۳۹۹ و ۴۰۰؛ الصحاح، ج ۲، ص ۵۵۹؛ لسان العرب، ج ۳، ص ۴۷۲.
۳. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۶۷؛ التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ص ۴۱.
۴. سوره مائده، آیه ۵۱ و ۱۱۶؛ سوره شوری، آیه ۹؛ سوره مؤمنون، آیه ۱۱۰؛ سوره نحل، آیه ۶۱.
۵. سوره توبه، آیه ۱۰۳؛ سوره اعراف، آیه ۱۵۴.
۶. سوره بقره، آیه ۶۳؛ سوره حشر، آیه ۷.
۷. سوره اعراف، آیه ۱۴۴.
۸. سوره آل عمران، آیه ۱۱؛ سوره نور، آیه ۲.
۹. التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ص ۴۱.
۱۰. تفسیر أبی السعود، ج ۲، ص ۹۰.
۱۱. سوره زمر، آیه ۳؛ سوره بقره، آیه ۱۱۶.

الف) توقف

برخی از مفسرین اهل سنت درباره این حدیث و مخالفت آن با ظاهر قرآن دچار تردید شده و نتوانسته اند دلالت هیچ کدام را بردیگری مقدم کنند. ابن کثیر ذیل آیه ای که در پایان ماجرای اصحاب کهف آمده، روایت مورد بحث را آورده است؛ اما در این که ساخت مسجد بر محل اختفای آن ها مورد مدح و تأیید خداوند است یا خیر، توقف نموده است؛ زیرا از طرفی، ساخت مسجد در مقابل ساخت بنیانی مجهول قرار گرفته است، و از طرفی، پیامبر ﷺ کسانی را که قبور انبیا را مسجد کرده اند، ملعون دانسته اند.^۱

ب) انکار روایت و ادعای تعارض با قرآن

هر چند سند حدیث، با صرف نظر از محتوای آن، رتبه خوبی دارد و در صحیحین با اسناد زیادی نقل شده است و علمای زیادی از متقدمین و متأخرین، به آن عمل کرده اند، اما برخی محققین اهل سنت معتقدند که اکثر علما به اشکالات متنی و دلالتی آن - که مانع عمل به مضمون حدیث است - توجه نکرده اند. لذا با ادعای تعارض متن روایت مذکور با ظواهر آیات مربوط به تاریخ یهود، آن را جعلی و باطل دانسته اند. این اشکالات را می توان در سه گروه دسته بندی کرد که همه آن ها به تعارض متن روایت با ظاهر برمی گردد و بلکه صریح آیات قرآن.

دسته اول. آیاتی که از تنقیص خداوند توسط یهود خبر می دهد؛ مانند نسبت فقر به خداوند و بی نیازی خودشان از او، نسبت ناتوانی و دست بسته بودن خدا یا استراحت کردن او در روز شنبه و یا نسبت پشیمانی و نسبت های دیگری که شایسته مقام احدیت نیست.^۲ روایت با توجه به معنایی که از اتخاذ شد، شدت اهتمام و توجه به عبادت را می رساند. با این توصیفی که این ها از خدا دارند، آیا به دنبال ساختن معبد و مسجد بوده و برای یاد او اهتمام می کنند؟!

دسته دوم و سوم - که تعارض روایت با آن بیشتر و آشکارتر است - آیات دال بر آزارها، اذیت ها و جنایات بی شمار یهود علیه پیامبران خود است؛^۳ به ویژه درباره قتل انبیا که در قرآن به صورت فعل مضارع آمده و گویای آن است که عادت روزمره یهودیان است و حتی بر

۱. تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص ۹۷.

۲. سوره آل عمران، آیه ۱۸۱؛ سوره مائده، آیه ۶۴.

۳. سوره نساء، آیه ۱۸۱؛ سوره احزاب، آیه ۶۹؛ سوره صف، آیه ۵؛ سوره بقره، آیه ۶۱؛ سوره نساء، آیه ۱۳...

اساس احادیث، نقشه قتل پیامبر اسلام ﷺ را هم کشیده بودند. با این توصیفات، چگونه می‌توان پذیرفت که یهود، بعد از تکذیب و قتل تعداد زیادی از انبیا، به قبور آن‌ها تبرک جسته و زیارتگاه و عبادتگاه بسازند؟!

ج) تقدیم دلالتی بر ظاهر قرآن

ابن تیمیه و پیروان فکری او با تمسک به این روایت، بسیاری از رفتارهای مسلمانان را در برخورد با قبور اولیای خدا و انبیا و بزرگان دین، مصداق عمل حرام و مستوجب لعن قرار می‌دهند. بنابراین، ساخت هرگونه بنا، خصوصاً مسجد ساختن بر روی قبور و نماز خواندن نزد قبرها به سمت آن، حرام است. همچنین زیارت و تبرک جستن به قبر، چون مصداق عبادت است، مصداق تبدیل قبر به مسجد و عبادتگاه بوده و حرام است. ادعای آن‌ها این است که تحریم این موارد از باب سد ذرایع است؛^۱ یعنی ساخت بنا بر قبر و سایر موارد مذکور چون منجر به سقوط در ورطه شرک و بت پرستی می‌گردد، حکم به حرمت آن داده‌اند.

۲. تفسیر و گستره دلالتی روایت و رابطه آن با مسلمّات

اختلاف اصلی سلفیان با سایر مسلمانان درباره این روایت که به شبهات مهمی دامن زده و منجر به مشرک خواندن اکثریت امت اسلام شده است، نحوه تفسیر و گستره دلالتی روایت است و این‌که در مقام جمع آن با ظواهر قرآن و روایات معتبر دیگر و نیز واقعیات مسلم تاریخی جایگاه این روایت چیست؟ در این مبحث آثار و احکام مترتب بر تفاسیر مختلف از این روایت مورد بررسی قرار می‌گیرد و با بررسی آرای سلفیان و به ویژه وهابیان درباره بنا بر قبور و نقد استدلال آن‌ها به روایت فوق، این مسائل حل خواهد شد.

۱-۲. گستره دلالتی روایت

ابن تیمیه و دنبال کنندگان مکتب فکری او ساخت هرگونه بنایی بر قبور اولیا را حرام و زیارت و طواف آن را عبادت قبور و شرک به خدا دانسته و فتوا به حرمت داده‌اند.^۲ این‌ها به خاطر همین روایات معتقدند و فتوا می‌دهند بر ولی امر مسلمین واجب است بناهای بر قبور در مساجد را خراب و نبش قبر کرده و جسد فرد حتی استخوان‌هایش را از مسجد خارج کند

۱. أیسر التفاسیر، ج ۳، ص ۲۴۸؛ الفتاوی الکبری، ج ۱، ص ۵۱؛ ج ۲، ص ۵۶؛ ج ۳، ص ۳۴-۳۷؛ مجموعة الفتاوی، ج ۱، ص ۶۶-۶۷.

۲. الرد علی البکری، ج ۲، ص ۵۶۷.

و به قبرستان عمومی ببرد و بعداً دیگر نماز در این مکان اشکال ندارد؛^۱ اما مشهور مسلمانان، فقط قبله قرار دادن قبر و عبادت صاحب قبر را مصداق شرک و مدلول روایت می‌دانند، به نظر می‌رسد معنایی که عرف از ظاهر روایت بدون وجود قرینه‌های دیگر، درک می‌کند، معنای دوم است و معنای مطابقی بر معنای التزامی اولویت دارد. با طرح تفصیلی مصادیق محتمل و بررسی نظرات و دلایل آن، معنای صحیح روایت آشکار خواهد شد.

۱-۱-۲. مسجد و قبله قرار دادن قبر

آنچه در این روایت بر اساس معنای اتخاذ، مورد نهی قرار گرفته؛ قصد مسجد کردن قبور است که چند مصداق می‌تواند داشته باشد.

۱. ساخت مسجد بر روی قبر و اطراف آن، به طوری که قبر داخل بنا قرار گیرد و مکانی که قبر در آن واقع است تبدیل به مسجد شود. در این صورت، بدون شک، روایت شامل دفن میت در مسجد یا هر بنای دیگری که از قبل ساخته شده نمی‌شود، و بیرون از شمول روایت است؛ زیرا ظاهر روایت دلالت بر این دارد که قبر تبدیل به مسجد شده و وجود قبر تقدم بر وجود مسجد دارد.

۲. قبله قرار دادن قبر، به گونه‌ای که توجه فرد به جای کعبه به سمت قبر باشد و به جای عبادت خدا، انسان شخص داخل قبر را مسجود و معبود خود قرار دهد.

۳. نماز خواندن بر روی قبر و قرار دادن قبر به عنوان سجده‌گاه و مکان نماز یا نماز خواندن در قبرستان، میان قبرها.

مشهور فقهای مذاهب اسلامی، به جز مالکی‌ها،^۲ نماز خواندن در مقابر و بین قبور را مکروه دانسته‌اند. البته یک دلیل آن‌ها برای حکم به کراهت، حدیث مورد بحث است.^۳ اما سلفیان با تمسک به همین روایت، این عمل را بدعت و حرام دانسته‌اند.

۲-۱-۲. ساخت بنا بر فراز قبور

فرقه وهابیت با تمسک به این روایت، ساخت هرگونه بنا و ضریح در اطراف قبر و روی آن را «مساجد ساخته شده بر روی قبور» معرفی می‌کنند، و به عبارت دیگر، معتقدند این کار، مسجد قرار دادن جایی است که در واقع، مسجد نیست؛ زیرا هدف از ساخت چنین

۱. فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة و الإفتاء، ج ۶، ص ۲۵۶.

۲. الفقه الإسلامی و أدلته، ج ۲، ص ۹۸۱.

۳. الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۱، ص ۲۵۳.

بناهایی جز برای عبادت نیست. شوکانی در مقاله‌ای درباره حدیث «لعن الله اليهود» اظهار تعجب و تأسف کرده از این‌که آخرین وصیت پیامبر ﷺ به اصحاب، نهی اتخاذ قبور به عنوان مسجد بود، اما اولین اقدامی که امت ایشان در عمل به این وصیت انجام دادند، دقیقاً برعکس آن بود. آن‌ها عمارت کنونی را از همان آغازین روزها بر مزار ایشان بنا کردند و پیشتاز ترویج این گناه بزرگ شدند.^۱

آن‌ها با استناد به روایت «لعن الله اليهود» و آیاتی مانند آیه: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا»^۲ می‌گویند: هدف از ساخت مساجد جز برای عبادت نیست و از طرفی، هر بنایی در اطراف قبور ساخته شود نیز در حکم اتخاذ آن قبر به عنوان مسجد است؛ زیرا ملاک ساخت مساجد و ساخت بنا بر قبور، مشترک است، و از آن‌جا که مسجد فقط باید عبادتگاهی برای خداوند باشد، پس ساخت هر بنایی در اطراف قبر، حرام و مقدمه شرک است.^۳

۲-۱-۳. زیارت و طواف قبور

وهابی‌ها می‌گویند: هر طوافی عبادت است و عبادت فقط باید برای خداوند باشد. پس زیارت و طواف قبور بزرگان دین و اهل بیت پیامبر ﷺ نیز عبادت ایشان و شرک محسوب می‌شود.^۴

۲-۲. بررسی گستره دلالتی روایت و تفسیر دقیق آن

همان گونه که مشهور فقها و حدیث پژوهان گفته‌اند، با توجه به لحن تند روایت - که در بیشتر نقل‌ها عبارت «لعن الله اليهود»^۵ و نیز «قاتل الله اليهود والنصارى»^۶ یا با تعبیر دیگری،

۱. الفتح الربانی من فتاوی الإمام الشوکانی، ج ۴، ص ۱۹۱۲.

۲. سوره جن، آیه ۱۸.

۳. الفتاوی الکبری، ج ۲، ص ۲۶۸.

۴. الأسئلة والأجوبة فی العقیة، ص ۵۰.

۵. مسند أحمد، ج ۱، ص ۲۱۸؛ ج ۵، ص ۲۰۳؛ ج ۶، ص ۳۴؛ ج ۶، ص ۸۰؛ ج ۶، ص ۱۲۱؛ ج ۶، ص ۲۲۹؛ ج ۶، ص ۲۵۵؛ ج ۶، ص ۲۷۵؛ التمهید، ج ۵، ص ۴۶؛ کنز العمال، ج ۷، ص ۳۴۴؛ صحیح البخاری، ج ۲، ص ۹۱ و ص ۱۰۶؛ سنن النسائی، ج ۴، ص ۹۶؛ المصنف (ابن أبی شیبة)، ج ۲، ص ۲۶۹؛ مسند ابن راهویه، ج ۱، ص ۳۲۹؛ ج ۲، ص ۲۶۳؛ مسند أحمد، ج ۵، ص ۱۸۴ و ص ۱۸۶؛ صحیح البخاری ج ۱، ص ۱۱۰، ج ۵، ص ۱۳۹؛ مسند أبی داود الطیالسی، ص ۸۸؛ فضل الصلاة علی النبی ﷺ، ص ۳۸؛ السنن الکبری، ج ۱، ص ۶۵۸؛ المعجم الکبیر، ج ۱، ص ۱۶۴.

۶. التمهید، ج ۱، ص ۱۶۶؛ ج ۶، ص ۳۸۳؛ کشف المشکل من حدیث الصحیحین، ج ۳، ص ۳۳۴؛ نصب الرایة، ج ۴، ص ۳۴۲؛ الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۳۹۶ و ۲۳۴؛ کنز العمال، ج ۷، ص ۱۴۷ و ۳۴۴؛ کتاب الأم، ج ۱، ص ۳۱۷؛ الموطأ، ج ۲، ص ۸۹۲؛ مسند أحمد، ج ۲، ص ۲۸۵؛ ج ۲، ص ۵۱۸؛ صحیح البخاری، ج ۱، ص ۱۱۳؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۶۷؛ ←

نظیر این به کار رفته است.^۱ همچنین معنایی که برای اتخاذ در کتب لغت دقیق آورده شد، به نظر می‌رسد روایت مورد بحث ظهور در یک امر دارد و آن، انتخاب آگاهانه (یا لاقبل بدون حجت شرعی) قبور انبیا و اولیا به عنوان معبد و بلکه معبود است و کسی در شرک بودن این عمل خدشه‌ای نمی‌کند. این مقدار از دلالت، با سیاق آیات قرآن - که شرک را ظلم بزرگ^۲ و کافران را ملعون^۳ می‌داند - هماهنگی بیشتری دارد؛ خصوصاً که قدر متیقن تمام اقوال نیز همین مقدار است؛ اما ادعاهای دیگر سلفیان مبنی بر تحریم و شرک دانستن هرگونه بنا بر قبور و یا نماز خواندن در مقابر، حال یا به خاطر قیاس زیارتگاه‌ها به مسجد و یا مبتنی بر تعریف موسعی است که از عبادت دارند - یعنی از طرفی نهایت خضوع را عبادت می‌دانند و از طرفی طواف و زیارت و نماز نزد قبر را عبادت صاحب قبر می‌دانند - هیچ‌کدام درست نیست.

محققان شیعه ذیل این روایت و آن برداشت موسع چنین فرموده‌اند: شهید در ذکری و علامه مجلسی معتقدند: این گونه اخبار خلاف مشی امامیه، هم در بحث احداث بنا و هم در بحث صلوات است؛ چنان‌که در مشاهد مقدس دیده می‌شود. لذا می‌گویند قدحی که به این روایات ممکن است، یا از ناحیه آحاد بودن این روایات است، یا از ناحیه ضعف اسناد آن و از طرف دیگر، اخبار مشهورتری که دلالت بر تعظیم قبور و بنا ساختن بر آن و نماز در آن محل دارد،^۴ هم با آن معارضه دارد.^۵

مجلسی اول نیز درباره نهی وارد در روایت می‌گوید:

ممکن است حمل بر کراهت نماز در آن جا شود، یا به اعتبار تضییق مکان برای اموات یا به اعتبار تغییر وقف هنگامی که وقف برای مقبره باشد و یا حکمت پنهانی دیگری باشد، مانند این که نهی به خاطر این باشد که آن را مانند کعبه قرار ندهند و بر آن سجده نکنند تا به مرور زمان، مانند کعبه قبله

→ سنن أبی داود، ج ۲، ص ۸۵؛ المصنف (الصنعانی)، ج ۱، ص ۴۰۶؛ ج ۶، ص ۵۴؛ ج ۱۰، ص ۳۶۰؛ منتخب مسند عبد بن حمید، ص ۱۰۹؛ مسند أبی یعلی، ج ۱۰، ص ۲۲۱؛ صحیح ابن حبان، ج ۶، ص ۹۵؛ معرفة السنن و الآثار، ج ۳، ص ۲۰۷؛ كشف المشكل من حدیث الصحیحین، ج ۳، ص ۳۳۴؛ علل الدارقطنی، ج ۷، ص ۲۹۶-۲۹۹.

۱. مسند أحمد، ج ۱، ص ۹۵؛ ج ۶، ص ۱۴۶؛ السنن الكبرى، ج ۱، ص ۶۵۸؛ كنز العمال، ج ۴، ص ۳۸۲؛ المصنف الصنعانی، ج ۱، ص ۴۰۵؛ كنز العمال، ج ۷، ص ۳۴۴-۳۴۵؛ ج ۸، ص ۱۹۳-۱۹۵؛ ج ۱۲، ص ۳۰۵ و ۳۰۶؛ ج ۱۲، ص ۵۰۱؛ ج ۱۴، ص ۱۶۷؛ مسند زید بن علی، ص ۷۷.

۲. سوره انعام، آیه ۸۲؛ سوره لقمان، آیه ۱۳.

۳. سوره بقره، آیه ۱۶۱.

۴. تهذیب الأحكام، ج ۶، ص ۱۰۷؛ ج ۲، ص ۲۲۸؛ الوافی؛ ج ۷، ص ۴۵۰؛ مرآة العقول؛ ج ۱۴، ص ۱۹۲.

۵. ذکری الشیعة، ج ۲، ص ۳۷؛ بحار الأنوار، ج ۷۹، ص ۲۰.

نشود و احتمال هم دارد که این اخبار تقیه‌ای باشد.^۱

ایشان در لوامع هم نهی را برای جلوگیری از توهم قبله قرار دادن قبر دانسته است.^۲ در وافی نیز مراد از نهی را در این روایت، در مقابل روایت معارض نهی از قبله قرار دادن و قرار دادن پیشانی بر آن می‌داند.^۳ شیخ حر نیز ضمن احتمال نسخ روایت و احتمال نهی از قبله قرار دادن قبر، مانند کعبه، آن را حمل بر کراهت کرده است.^۴ البته علامه مجلسی می‌فرماید:

این‌که در جوار انسان صالحی مسجدی بنا شود یا در مقبره‌ای نماز خواند شود، بدون تعظیم و توجه به قبر ایرادی ندارد؛ همان طور که نماز در حجر اسماعیل - که مرقد اوست - افضل است.^۵

ایشان در جای دیگری درباره قبور امامان علیهم‌السلام قول به عدم کراهت را قوی دانسته و می‌فرماید:

بعید نیست اخبار منع به خاطر شهرت آن روایات نزد مخالفین ما و نظر ایشان به حرمت، حمل بر تقیه شود و همین طور احتمال نسخ در آن نیز وجود دارد.

البته ایشان احتمال فرق بین قبر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با ائمه را هم می‌دهد؛ چون احتمال توهم معبودیت و مسجودیت درباره ایشان بیشتر است، یا وجه دیگر هم می‌فرماید.^۶ فاضل هندی نیز همین احتمال را داده است.^۷

بهترین شاهد قرآنی در این باره - که می‌تواند بیشترین ارتباط و یا حتی اصطکاک مفهومی با این روایت داشته باشد - داستان اصحاب کهف و واکنش مردم نسبت به مرگ اعجاز‌گونه آن‌هاست. خداوند در ذکر داستان این جوانمردان می‌فرماید:

﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَسْجِدًا﴾^۸

سلفیان معتقدند این گروه از مردم، درباره اصحاب کهف دچار غلوشدند و محل

۱. روضة المتقين، ج ۱، ص ۴۶۸.

۲. لوامع صاحبقرانی، ج ۲، ص ۴۶۲.

۳. الوافی، ج ۷، ص ۴۵۱.

۴. وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۱۶۲.

۵. بحار الأنوار، ج ۷۹، ص ۵۶.

۶. همان، ج ۸۰، ص ۳۱۴؛ ج ۹۷، ص ۱۲۸.

۷. كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۰۳.

۸. سوره کهف، آیه ۲۱.

اختفای آنان را بعد از مرگشان تبدیل به عبادتگاهی شبیه بتکده‌های مشرکین کردند و بدین سان مرتکب انحراف و بدعت در دین خود شدند؛^۱ در حالی که این ادعای آن‌ها خلاف ظاهر آیه مزبور و روایات متعدد و مشهور درباره ماجرای اصحاب کهف است؛ زیرا از طرفی مشهور مفسرین می‌گویند: منازعه‌ای که در آیه مطرح شده، بین مؤمنین و مشرکین بوده است.^۲ بعید است که خداوند در قرآن - که کتاب هدایت است - دو قول مردود را ذکر کند و مؤمنین را بدون دلیل در کنار مشرکین قرار دهد و قرینه‌ای بر حقانیت یا عدم حقانیت هیچ‌کدام از اقوال ارائه نکند؛ و از طرفی روایت مزبور که وهابیان تفسیر خود از آیه را با تمسک به آن ارائه می‌کنند، مدت زیادی بعد از نزول آیات سوره کهف و در آخرین روزهای حیات پیامبر ﷺ صادر شده است، پس باید گفت مسأله برعکس این است و نقل تنازع مشرکین با مؤمنین درباره نوع بنا، قرینه‌ای قوی بر حقانیت قول مؤمنین است. به نظر می‌رسد که این آیه با روایت مورد نظر تعارض و ضدیت ندارد؛ زیرا ساخت مسجد در مکان اطراف تدفین آن جوانمردان، غیر از تبدیل خود قبر به قبله و عبادتگاه است. به همین دلیل، برخی از مفسرین اهل سنت، با تمسک به همین آیه شریفه، قایل به جواز ساخت بنا بر قبور صالحان و ساخت مسجد و جواز نماز خواندن در آن مکان شده‌اند.^۳

علاوه بر آنچه گفته شد، شایسته توجه است که ظاهر روایت این احتمال را تقویت می‌کند که یهودیان به خاطر افراط در محبت انبیا و باورهای غلوآمیز درباره جایگاه انبیای خود، رفتارهایی شبیه کارهای بت پرستان انجام می‌داده‌اند؛ یعنی پیامبران را معبود خود قرار داده و قبور آن‌ها را تبدیل به عبادتگاه می‌کردند. اما تاریخ یهود و قوم بنی اسرائیل پر از جنایات و آزارها و بهانه تراشی‌ها و جهالت‌هایی است که انبیای الهی را هدف قرار داده بود؛ به طوری که این رفتارها جزء شاکله شخصیت جمعی قوم بنی اسرائیل بود و تا به امروز نیز این روحیات در آن‌ها وجود دارد. از این رو، بیشترین هجمه انتقادی قرآن نیز متوجه آن‌ها شده است و در مباحث گذشته نیز بیان شد که برخی محققین، با استناد به همین واقعیات تاریخی - قرآنی، روایت مزبور را از اساس باطل دانسته‌اند و از اعتبار بالایی سند آن، چشم پوشی کرده‌اند.

۱. الرد علی البکری، ج ۲، ص ۵۶۷.

۲. الدر المنثور، ج ۵، ص ۳۶۷ و ۳۷۰ و ۳۷۵؛ تفسیر القرآن العظیم (ابی حاتم الرازی)، ج ۷، ص ۲۳۴۹؛ تفسیر الشعلی، ج ۶، ص ۱۶۲؛ الهدایة إلى بلوغ النهایة، ج ۶، ص ۴۳۵۳.

۳. تفسیر آلوسی، ج ۱۵، ص ۲۳۷؛ التفسیر الوسیط، ج ۸، ص ۴۹۴.

بنابراین، حدیثی که مورد استفاده ابن تیمیه و ابن قیم و دنبال کنندگان ایشان برای تحریم نماز نزد قبور انبیا است، بر فرض صحت سندش، غیر قابل اعتماد است؛ چون مضمون آن مخالف صریح قرآن و سیره ثابته نزد قوم یهود است، چون ایشان اهل تکریم انبیا نبوده‌اند و کسانی که شماتت می‌شوند که قاتل انبیایند، چطور می‌خواهند قبور ایشان را مصلی قرار دهند. علاوه بر این، برای نصارا انبیایی نبوده است تا ایشان را بکشند و قبورشان را مسجد کنند؛ اما خود مسیح نزد ایشان إله متجسد است و نبی نیست؛ چون او را یکی از اقانیم ثلاثه می‌دانند، و غیر مسیح هم انبیایی ندارند و دیگران آباء تبلیغ و تبشیر بوده‌اند.^۱

سلفیان با تفسیر اشتباه از روایت، چتر دلالت را چنان گسترده‌اند که اگر تناقض آن را با روایات بی‌شمار و سیره سلف و خلف مسلمین تا به امروز، نادیده بگیریم، باز هم تعارض آشکار این برداشت‌ها با ظاهر و نص آیات قرآن بر هیچ مجتهد و بلکه هیچ مسلمان آشنا با معنای قرآن، پوشیده نیست؛ به ویژه که سازندگان بنا و زائرین می‌دانند که فرد داخل قبر معبود نیست و مانند همه انسان‌ها بنده خداست و از خود چیزی ندارد؛ اما اثبات بندگی به معنای این نیست که خداوند هم هیچ قدرت و امکانات فرابشری به اولیای خود نمی‌دهد و آن‌ها را واسطه اتصال بندگان به خودش قرار ندهد. بنابراین حتی اگر نظریه جعلی بودن^۲ یا شاذ و مردود بودن روایت^۳ یا تقیه‌ای بودن^۴ و مرسل بودن برخی از این گونه احادیث^۵ را نپذیریم و همانند برخی بگوییم که اهل سنت اتفاق بر صحت روایت «لعن الله...» از عایشه دارند،^۶ این تفسیر گسترده از روایت را هیچ حدیث‌پژوه بی‌طرفی نمی‌پذیرد. پس حقیقت این است که گفته شود در این روایات از قبله قرار دادن قبر نهی شده، لکن به معنای قرار دادن آن مانند کعبه، نه این‌که رو به آن به صورت مستقل و پشت به قبله نماز خواند، خیر این امری نیست که در ذهن هیچ مسلمانی حتی اضعف عوام هم بگذرد تا نیاز به نهی باشد، پس از مشارکت در این مطلب که فرد نماز را به طرف کعبه بخواند؛ اما با توجه خاطر به قبر شریف و

۱. الحدیث النبوی بین الروایة و الدرایة، ص ۲۲۰ و ۲۲۱، ص ۲۵۹؛ بحوث قرآنیة فی التوحید و الشریک، ص ۸۱-۸۸؛ الحصون المنیعة، ص ۱۳۱.

۲. جواهر التاریخ، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۳۰؛ ألف سؤال وإشکال، ج ۳، ص ۴۹.

۳. صحیح شرح العقیة الطحاویة، ص ۷۲۰-۷۲۳؛ ذکری الشیعة، ج ۲، ص ۳۷؛ بحار الأنوار، ج ۷۹، ص ۲۰؛ الحصون المنیعة، ص ۱۳۱.

۴. لوامع صاحبقرانی، ص ۴۶۴.

۵. تنویر الحوالمک، ص ۱۸۹.

۶. تلخیص الحبیر، ج ۵، ص ۱۹۹.

وجه الله دانستن آن مانند کعبه مشرفه نهی شده است، بله این امری است که ممکن است به ذهن برخی عوام بیاید و لذا نیاز به ردع و نهی است و این معنا با تعلیل آمده در آن روایات هم مناسبت دارد و با اخبار بیان کننده ثواب نماز در قبور اهل البیت هم منافات ندارد.^۱ و این که بعد از رحلت پیامبر ﷺ دیوار دایره‌ای دور قبر حضرت کشیدند، نیز نشان می‌دهد که می‌خواستند مانند کعبه نباشد که قبله قرار داده شود. و این دیوار مانع از صورت شرکته بود، نه مانع از اقامه صلاة بدون آن خصوصیات.

فهم بسیاری از علما از اهل سنت، مانند عسقلانی، نووی، سننی، شیخ علی قاری و دیگران از این روایات هم همین بوده است.^۲ بنابراین، دو امر است که باید تفکیک شود: یکی، وجوب بزرگداشت پیامبر ﷺ و بالاتر دانستن رتبه ایشان بر سایر خلائق و دوم، افراد الربوبیه و اعتقاد به این که فقط خداوند با ذات و صفات و افعالش واحد و بی‌نیاز از تمام مخلوقات است. پس اگر کسی معتقد به مشارکت فردی با خداوند در آن امور شد، جنایت کرده و مشرک شده است، و کسی هم که نسبت به مقام رسول الله ﷺ کوتاهی کند، جنایت کرده است. حال، روشن است که زیارت به قصد تبرک و تعظیم به درجه ربوبیت منتهی نمی‌شود و این چنین کاری در زمان حیات و بعد از حیات اتفاق نیفتاده تا منعی بیاید.^۳

درباره عمل یهود و نصارا گفته شده که بنی اسرائیل، بعد از این که از مصر رفتند و از دریا عبور کردند و از تیه گذشتند و به فلسطین رسیدند، بیت المقدس محل عبادتشان شد و غیر از آن، محل عبادتی نداشتند. و در عصر سلیمان هم فقط هیکل سلیمان وجود داشت. بنابراین، کجا قبور انبیایی بود که آن را مسجد قرار دهند؟ بیت المقدس و سرزمینشان هم قبل از عصر پیامبر ﷺ تحت نظر مسلمانان و عرب بود و باقی قبور انبیای ایشان، قبر آن خلیل ﷺ و موسی بن عمران ﷺ است که احدی نوشته که یهودیان این‌ها را بت قرار دادند و مانند کعبه در عبادت به سمت آن قبر رو می‌کردند. پس این مطلب کجاست؟ اگر این گونه احادیث از پیامبر ﷺ باشد، بحثی نیست؛ اما بحث در روایت این احادیث است که از خطا و سهو و نسیان معصوم نیستند. و از آن طرف، ادله‌ای وجود دارد که دلالت بر جواز محل عبادت قرار دادن قبور انبیا است. طواف کنندگان دور کعبه و حول حجر اسماعیل طواف می‌کنند و دیوار آن را مسح می‌کنند؛ در حالی که داخل آن قبر اسماعیل و مادرش است. و در

۱. کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۳۷۵ و ۳۷۶؛ لوامع صاحبقرانی، ص ۴۶۲.

۲. فی ظل اصول الإسلام، ص ۲۰۹-۲۲۰.

۳. شفاء السقام، ص ۲۵۷؛ التوسل بالنبی ﷺ و جهلة الوهابیین، ص ۱۴۰.

روایات آمده است که قبر اسماعیل بین رکن و بیت، زیر ناودان و قبر هود و شعیب و صالح علیهم السلام مابین زمزم و مقام است، و در کعبه قبر سیصد نبی و مابین رکن یمانی و رکن اسود قبر هفتاد پیامبر است. و همین طور گفته شده که قبر رسول الله صلی الله علیه و آله و دو خلیفه اول در بنای مسقفی از زمان رحلتشان تا امروز قرار دارد و خداوند هم در قرآن می فرماید:

﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾^۱

و در قصه اصحاب کهف هم می فرماید:

﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَسْجِدًا﴾^۲

نسبت به احادیث هم در این مورد اختلاف وجود دارد که منشأ اختلاف فهم مختلف است.^۳

برخی از پژوهشگران اساساً نگاهی دیگر نسبت به روایت داشته و از جهتی دیگر آن را کذب دانسته و نوشته اند که بعد از جریان سقیفه، وضعیت در مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله و خانه امیرالمؤمنین علیه السلام عادی نبود. آنان بعد از هجوم به خانه علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام مسجد النبی را مرکزشان قرار دادند و قوانین سفت و سخت در آنجا پیاده کردند، و از اقامه مجالس عزاء و تجمع در کنار قبر رسول الله صلی الله علیه و آله منع کردند تا ضد خلیفه اجتماعی نباشد. علاوه بر این، علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام همانند عادت عرب به قبر رسول الله صلی الله علیه و آله پناه می بردند و اعلان می کردند که ایشان شایسته خلاف و وصیت هستند و طلب وفا به بیعت خودشان و رد بیعت خلیفه می کردند. پس راه حل این بود که با آوردن نص دینی، مردم را از اجتماع کنار قبر رسول الله صلی الله علیه و آله حتی برای نماز منع کنند و بگویند آخرین فرمایش رسول الله صلی الله علیه و آله در آخرین لحظات حیات این روایت یا روایاتی مشابه این روایت بود. و تا امروز هیچ عالمی از پیروان خلفا نتوانسته ثابت کند که یهود و نصارا این کار را کرده باشد؛ جز این که خداوند در قرآن، کسانی را که مسجد بر روی قبور اصحاب کهف ساختند، مدح می کند.^۴ وضع کنندگان روایت نه تنها از تاریخ یهود و نصارا غفلت کرده و دروغ گفتند، بلکه از آیه شریفه هم غافل شدند و لذا منع کردند و با روایت های دیگر این نهی را تأکید هم کردند که خود پیامبر صلی الله علیه و آله از این که قبرشان

۱. سوره بقره، آیه ۱۲۵.

۲. سوره کهف، آیه ۲۱.

۳. معالم المدرستین، ج ۱، ص ۵۴ و ۵۳.

۴. سوره کهف، آیه ۲۱.

بت و محل تجمع باشد، ولو برای عبادت نهی کردند.^۱

نتیجه

حدیث نبوی مشهور «لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور انبيائهم مساجد» هرچند از جهت سننی مورد قبول اکثر محققین اسلام است، اما از جهت دلالت پرابهام است، و احتمالات متعددی در تبیین آن مطرح کرده‌اند. برداشت‌های گوناگون از این حدیث سبب اختلافات عمیق علمی شده است. بنابراین یکی از مسائل اختلافی میان مسلمانان و وهابیان، ساختن بنا و بارگاه بر روی قبور انبیا، اولیا، صحابه و علما است. سلفیان با تکیه بر مبانی خویش، تفسیری گسترده از این حدیث نموده و براساس آن، بسیاری از مسلمانان را به خاطر ساخت زیارتگاه و بناهای یادبود بر قبور بزرگان دین، متهم به شرک نموده‌اند. بعد از بررسی دلالت روایت و سبب صدور و نحوه تفسیر آن، جایگاه حدیث مذکور با ظواهر قرآن و روایات معتبر دیگر و نیز واقعیات مسلم تاریخی بررسی شد. گفتنی است ارائه تفسیر صحیح و مستند از این گونه نصوص دینی بهترین راهکار برای مقابله با پدیده تکفیر است. با رویکرد تحلیلی در این جستار معلوم شد که متن آن با ظواهر قرآن و واقعیات تاریخی تعارض دارد و از بین احتمالات مطرح شده، روایت فقط قبله قراردادن قبر و عبادت صاحب قبر را مصداق شرک و مدلول روایت می‌داند و تنها کسانی که آگاهانه دچار غلوشده و اولیای خدا را در کنار او پرستش می‌کنند، مشمول روایت هستند. بنابراین، فتوا دادن براساس آن، تنها رفتاری را شامل می‌گردد که صریحاً شرک آمیز و یا لازمه آن شرک باشد. لذا ساخت بنا بر مشاهد شریفه و اقامه مراسمات دینی در آن‌ها از جمله نماز و سایر عبادات، نزد قبور بزرگان دین، به منزله تبدیل قبر به مسجد نبوده و مصداق این روایت نیست.

کتابنامه

قرآن کریم.

أساس البلاغة، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد زمخشری، بیروت: دارالکتب العلمیة، الأولى، ۱۴۱۹ق.

الأسئلة والأجوبة فی العقیة، صالح بن عبد الرحمن بن عبد الله الأطرم، الرياض: دارالوطن،

۱. جواهر التاریخ، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۳۰؛ ألف سؤال و إشکال، ج ۳، ص ۴۹.

الأولى، ١٤١٣ق.

ألف سؤال وإشكال، على الكوراني العاملي، بيروت: دار السيرة، الأولى، ١٤٣٠ق.

أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، أبو بكر جابر بن موسى الجزائري، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، الخامسة، ١٤٢٤ق.

بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر بن محمد تقى مجلسى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، دوم، ١٤٠٣ق.

بحوث قرآنية فى التوحيد و الشرك، الشيخ السبحانى، بى جا، بى تا.

تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين واسطى زبيدى حنفى، سيد محمد مرتضى حسينى، بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع، اول، ١٤١٤ق.

تاريخ بغداد، الخطيب ابوبكر أحمد بن على بن ثابت بن أحمد البغدادى، بيروت: دارالكتب العلمية، الأولى، ١٤١٧ق.

تحفة الأحوذى، المباركفورى، بيروت: دارالكتب العلمية، الأولى، ١٤١٠ق.

تفسير أبى السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، بى تا.

تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، بى جا، دارالفكر، ١٤١٤ق.

تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن ابن أبى حاتم الرازى، المملكة العربية السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، الثالثة، ١٤١٩ق.

تلخيص التحبير، ابن حجر، بى جا، دارالفكر، بى تا.

التمهيد لما فى الموطأ من المعانى و الأسانيد، ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧ق.

التمهيد، ابن عبد البر، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧ق.

تنوير الحوالك، جلال الدين السيوطى، بيروت: منشورات محمد على بيضون - دارالكتب العلمية، الأولى، ١٤١٨ق.

التوسل بالنبي ﷺ و جهلة الوهابيين، أبى حامد بن مرزوق، إستانبول: مكتبة اشيق، ١٣٩٦ق.

تهذيب الأحكام، ابو جعفر محمد بن حسن طوسى، تهران: دارالكتب الإسلامية، چهارم، ١٤٠٧ق.

الجامع الصغير، جلال الدين السيوطى، بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع، الأولى، ١٤٠١ق.

- الجامع المسند الصحيح (صحيح البخارى)، محمد بن إسماعيل البخارى الجعفى، بى جا، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ق.
- جواب فى الحلف بغير الله و الصلاة إلى القبور، أحمد بن عبد الحلیم الحرانى (ابن تيمية)، الكويت: فواز محمد أحمد العوضى، الأولى، ١٤٣١ق.
- جواهر التاريخ، الشيخ على الكورانى العاملى، بى جا، دارالهدى، الأولى، ١٤٢٥ق.
- الحديث النبوى بين الرواية و الدراية، الشيخ السبحانى، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الأولى، ١٤١٩ق.
- الحصون المنبئة، حسن عبد الله على، بى جا، مؤسسة عاشوراء، الثانية، ١٤٢٦ق.
- الدر المنتور، جلال الدين السيوطى بيروت: دارالفكر، بى تا.
- ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة، الشهيد الأول، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الأولى، ١٤١٩ق.
- رجال ابن داود، حلى، حسن بن على بن داود، انتشارات دانشگاه تهران، تهران: ١٣٨٣ق.
- رجال الطوسى، ابو جعفر محمد بن حسن طوسى، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، سوم، ١٤٢٧ق.
- رجال العلامة (خلاصة الأقوال)، علامه حسن بن يوسف بن مطهر اسدى حلى، نجف اشرف: منشورات المطبعة الحيدرية، دوم، ١٣٨١ق.
- رجال النجاشى (فهرست أسماء مصنفى الشيعة)، ابوالحسن احمد بن على نجاشى، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤٠٧ق.
- الرد على البكرى (تلخيص كتاب الاستغاثة)، أحمد بن عبد الحلیم الحرانى (ابن تيمية)، المدينة المنورة: بى نا، الأولى، ١٤١٧ق.
- روضة المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقى مجلسى، تهران: مؤسسه فرهنگى اسلامى كوشانپور، دوم، ١٤٠٦ق.
- سنن أبى داود، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي الشجستاني بيروت: المكتبة العصرية، بى تا.
- سنن الدارمى، عبد الله بن الرحمن الدارمى، دمشق: مطبعة الاعتدال، ١٣٤٩ق.
- السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائى، بيروت: مؤسسة الرسالة، الأولى، ١٤٢١ق.
- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقى، بى جا، دارالفكر، بى تا.

- شرف المصطفى، عبد الملك بن محمد بن إبراهيم النيسابوري الخركوشي، مكة: دار البشائر الإسلامية، الأولى، ١٤٢٤ق.
- شفاء السقام، السبكي، بي جا، الرابعة، ١٤١٩ق.
- الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)، اسماعيل بن حماد جوهري، بيروت: دارالعلم للملايين، اول، ١٤١٠ق.
- صحيح ابن حبان، ابن حبان، بي جا، مؤسسة الرسالة، الثانية، ١٤١٤ق.
- صحيح البخاري، البخاري، بي جا، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١ق.
- صحيح شرح العقيدة الطحاوية، حسن بن علي السقاف، عمان - الأردن: دارالإمام النووي، الأولى، ١٤١٦ق.
- صحيح مسلم، مسلم النيسابوري، بيروت: دارالفكر، بي تا.
- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري، بيروت: دار صادر، الاولى، ١٩٦٨م.
- علل الدارقطني، الدارقطني، الرياض: دار طيبة، الأولى، ١٤٠٥ق.
- علل الشرائع، الشيخ الصدوق، النجف الأشرف: منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، ١٣٨٦ق.
- عون المعبود شرح سنن أبي داود و معه حاشية ابن القيم، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر العظيم آبادي بيروت: دارالكتب العلمية، الثانية، ١٤١٥ق.
- الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، بيروت: دارالكتب العلمية، الأولى، ١٤٠٨ق.
- الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، بي تا.
- فضل الصلاة على النبي ﷺ، الجهمي، بيروت: المكتب الإسلامي، الثانية، ١٣٩٧ق.
- الفقه الإسلامي و أدلته، وهبة بن مصطفى الزحيلي سورية: دارالفكر، الرابعة، بي تا.
- فقه السنة، سيد سابق، بيروت: دارالكتاب العربي، بي تا.
- الفقه على المذاهب الأربعة، الجزيري عبد الرحمن بن محمد عوض، بيروت: دارالكتب العلمية، الثانية، ١٤٢٤ق.
- الفهرست، ابو جعفر محمد بن حسن طوسي، نجف اشرف: المكتبة الرضوية، اول.
- في ظل أصول الإسلام، الشيخ السبحاني، قم: مؤسسة إمام الصادق عليه السلام، ١٤١٠ق.
- كتاب الأم، الإمام الشافعي، بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الثانية، ١٤٠٣ق.

- كتاب الصلاة، الشيخ محمد على الأراكى، بى جا، مكتب المؤلف رحمه الله، الأولى، ١٤٢١ق.
- كتاب العين، خليل بن احمد فراييدى، قم: نشر هجرت، دوم، ١٤١٠ق.
- كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، محمد بن حسن فاضل هندی اصفهاني، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه قم، اول، ١٤١٦ق.
- كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، الرياض: دار الوطن للنشر، الأولى، ١٤١٨ق.
- الكشف و البيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢ق.
- كنز العمال، المتقى الهندي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ق.
- لسان العرب، ابن منظور ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر والتوزيع - دار صادر، سوم، ١٤١٤ق.
- لوامع صاحبقراني، اصفهاني، مجلسي اول، محمد تقى، مؤسسه اسماعيليان، قم: دوم، ١٤١٤ق.
- مجمع البحرين، طريحي، فخرالدين، كتابفروشى مرتضوى، تهران: سوم، ١٤١٦ق.
- مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، بى جا، طبعة الشيخ عبد الرحمن بن قاسم، بى تا.
- المحلى، ابن حزم، بى جا، دارالفكر، بى تا.
- المحيط فى اللغة، كافي الكفاة صاحب بن عباد، بيروت: عالم الكتاب، اول، ١٤١٤ق.
- مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمد تقى مجلسي تهران: دارالكتب الإسلامية، دوم، ١٤٠٤ق.
- مسند ابن راهويه، إسحاق بن راهويه، المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، الأولى، ١٤١٢ق.
- مسند أبى داود الطيالسى، سليمان بن داود الطيالسى، بيروت: دارالمعرفة، بى تا.
- مسند أبى يعلى، أبو يعلى الموصلى، بى جا، دارالمأمون للتراث، الأولى، ١٤٠٧ق.
- مسند أحمد، الإمام أحمد بن حنبل، بيروت: دارصادر، بى تا.
- المسند الصحيح، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابورى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، بى تا.
- المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى، احمد بن محمد مقرئ فيومى، قم: منشورات دارالرضى، اول، بى تا.

- المصنف، ابن أبي شيبة الكوفي، بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الأولى، ۱۴۰۹ق.
- المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، بي جا، بي تا.
- معالم المدرستين، السيد مرتضى العسكري، بيروت: مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۰ق.
- المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني الرياض: دارالصميعي، الأولى، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، الثانية، ۱۴۱۵ق.
- معجم مقائيس اللغة، ابوالحسين، احمد بن فارس بن زكريا، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم، اول، ۱۴۰۴ق.
- معرفة السنن و الآثار، أحمد بن الحسين البيهقي، بيروت: دارالكتب العلمية، بي تا.
- معرفة الصحابة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، الرياض: دارالوطن للنشر، الأولى، ۱۴۱۹ق.
- المغنى، عبد الله بن قدامه، بيروت: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، چاپ جديدة بالأوفست، بي تا.
- مفردات ألفاظ القرآن، حسين بن محمد راغب اصفهاني، سوريه: دارالعلم - لبنان: الدار الشامية، اول، ۱۴۱۲ق.
- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تحقيق، تصحيح و تعليق: على أكبر الغفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الثانية، بي تا.
- منتخب مسند عبد بن حميد، عبد بن حميد بن نصر الكسي، بي جا، مكتبة النهضة العربية، الأولى، ۱۴۰۸ق.
- المنتقى من السنن المسندة، ابن الجارود النيسابوري، بيروت: دارالجنان للطباعة والنشر والتوزيع / مؤسسة الكتب الثقافية، الأولى، ۱۴۰۸ق.
- الموطأ، الإمام مالك، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۶ق.
- نصب الراية، الزيلعي، القاهرة: دارالحديث، الأولى، ۱۴۱۵ق.
- نظم المتناثر من الحديث المتواتر، الشيخ محمد جعفر الكتاني، مصر: دارالكتب السلفية للطباعة والنشر، الثانية المصححة، بي تا.
- الوافي، محمد محسن بن شاه مرتضى فيض كاشاني، اصفهان: كتابخانه امام اميرالمؤمنين علي عليه السلام، اول، ۱۴۰۶ق.
- وسائل الشيعة، الحر العاملي، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث بقم المشرفة، الثانية، ۱۴۱۴ق.

الوهابیون و البيوت المرفوعة، السنقرى، تحقيق: لجنة من العلماء، بی جا، الثانية، ۱۴۱۸ق.
الهداية إلى بلوغ النهاية، أبو محمد مكى بن أبى طالب القرطبى المالکى، جامعة الشارقة،
الأولى، ۱۴۲۹ق.
«بررسی و نقد دیدگاه آلبانى در تحریم بنای مساجد برقبور»، زرنوشه فراهانى، حسن، اندیشه
نوین دینی، ۱۴۰۱ش، ش ۶۸.
«پژوهشى درباره حدیث اللهم لاتجعل قبرى و ثنا يعبد»، محمد اصغرى نژاد، سراج منیر،
۱۳۹۳ش، ش ۱۴.
«نگاه تطبیقى دیدگاه وهابیت و مذهب حنفى در موضوع مسجد قرار دادن قبور اولیا»، محمد باقر
حیدرى نسب، حسین رجبى، على ابراهيم زاده، نشریه سلفى پژوهى، ۱۳۹۵ش، ش ۴.
پایگاه‌هاى اینترنتى: پایگاه تخصصى وهابیت پژوهى و جریان‌هاى سلفى؛ موسسه تحقیقاتى
ولى عصر عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ حوزه نمایندگى ولى فقیه در امور حج و زیارت؛ مسلمنا و... .

تاریخ‌گذاری روایت «للمرأة ستران...» بر مبنای روش تحلیلی اسناد - متن و کارکرد آن

زینب اخباری^۱
محمدحسین بیات^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۳۰

چکیده

عوامل متعددی در جوامع مختلف بر وضعیت زنان اثر گذاشته است. مطالعه سیرتاریخ زندگی بشر، از فراز و فرودهای زیادی در جوامع و وضعیت ایشان خبر می‌دهد. برهه‌ای از این زمان، سده اول و دوم هجری است که با ظهور اسلام، وضعیت زنان، ابتدا در منطقه حجاز و با فتوحات، در بخشی از غرب آسیا تحت تأثیر قرار گرفت. فرهنگ‌های مختلف با قوانین جدید اسلام در آمیخت و وضعیتی جدید را برای زنان به وجود آورد که بخشی از آن مربوط به قبل از اسلام و بخشی مربوط به بعد از اسلام بود؛ از جمله، خرده فرهنگ زنده در گور کردن زنان که قبل از اسلام وجود داشت و بعد از اسلام ممنوع شد. این پژوهش به بررسی یکی از گزاره‌های این فرهنگ می‌پردازد که در قالب روایت از پیامبر ﷺ آمده است. در این تعبیر، قبر و همسر برای زن به عنوان دو پوشش در نظر گرفته شده و قبر برای پوشاندن او برتر از همسر است. بر اساس روش تاریخ‌گذاری تحلیلی اسناد - متن و تعیین حلقه مشترک در مطالعه پیش رو، آشکار می‌شود که اصالت متنی این روایت به قبل از اسلام و ایجاد سند آن، به دوره بعد از اسلام بازمی‌گردد. کارکرد این تعبیر جاهلی، کنترل و محدودیت زنان در مسائل اقتصادی و کاهش نفوذ در مناصب حاکمیتی است؛ اگرچه این روایت در جریان فقهی احکام زنان نیز اثر گذاشته است.

کلید واژه‌ها: تاریخ‌گذاری، ستر، زنان، قبر، همسر، روایات و هن زنان.

۱. مقدمه

فروکاستن جایگاه زنان به عنوان امری آشکار در لایه‌های اجتماعی پیش از بعثت

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبایی (z_akhbari@yahoo.com) (نویسنده مسئول).

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبایی (dr.mohammadhoseinbayat@gmail.com).

پیامبر ﷺ وجود داشت. نابرابری‌های جنسیتی در ابعاد مختلفی از فرهنگ و اجتماع آن روز قابل رؤیت بود. گاهی این نابرابری‌ها ریشه اقتصادی داشت و بر مبنای فواید و منافع مالی صورت می‌گرفت. در زیست بیابانی و نیمه بیابانی مکه و اطرافش و سبک زندگی کوچ‌نشینی و صحراگردی - که آن مردمان داشتند - منفعت بخش بودن، اهمیت زیادی دارد؛ زیرا در این شیوه زندگی، به دلیل نبود امکانات طبیعی چون آب، زمین‌های حاصل‌خیز کشاورزی، گرمای زیاد و خشکی صحرا، شرایط زندگی سخت بود. در این صورت، مثمر‌تر بودن افراد، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد.

از طرفی، رواج جنگ و در مواردی غارت قبایل دیگر نیز در این جامعه به دلایل گوناگون وجود دارد. این منطقه از سایر مناطق دارای تمدن دور بوده و از مؤلفه‌های تمدن، فقط از تجارت کردن برخوردار است. وضعیت زنان در چنین جامعه به طور قطع، متأثر از بوم و نحوه زیست در آن خواهد بود. زنان به دلیل آن‌که در جنگ‌ها کارایی لازم را نداشته و نمی‌توانستند به عنوان نیروی نظامی مؤثر در جنگ‌های قبیله‌ای و غارت‌ها شرکت کنند، بهره‌وری اقتصادی کمتری داشتند. ایشان به طور معمول از ارث محروم بودند؛ زیرا در گرفتن غنیمت‌ها و جمع ثروت، نقشی برای قبیله نداشتند و یا به اندازه مردان اثربخش نبودند. آنان به عنوان یک امر اقتصادی، بعد از مرگ همسران، به ارث برده می‌شدند. به همین دلیل، از جایگاه فروتری نیز برخوردار بودند. یکی از مؤلفه‌های اثرگذار در به وجود آمدن جایگاه فروگاهی زنان و تولید ادبیات خاص در خانواده و جامعه برای آنان، اقتصاد است. ریشه این نابرابری جنسیتی را می‌توان در ساخت‌های اجتماعی جستجو کرد.

وضعیت اشتغال زنان نیز نسبت به مردان متفاوت بود. زنان به دلیل نقش اقتصادی کمتر نسبت به مردان، قدرت کمتر و جایگاه فروتری به دست می‌آوردند تا جایی که در مواردی برخی به حذف فیزیکی ایشان و کشتن نوزادان دختر دست می‌زدند.

مطالعات زیادی در مراکز علمی، پژوهشگاه‌ها و مراکز فرهنگی درباره مسائل زنان انجام گرفته است. این پژوهش‌ها در ابعاد گوناگون مسائل زنان، از جمله وضعیت اجتماعی، ویژگی‌های جنسیتی، تبعیض‌های آنان در طول تاریخ، نگاه ادیان به زنان و... است. جمع‌آوری آثار نگارش شده در حوزه زنان، خود نیازمند پژوهش‌های مجزایی است؛ زیرا صدها اثر در ابعاد مختلف، در قالب کتاب، مقاله، رساله و پایان‌نامه در جوامع و مراکز مختلف پژوهشی انجام شده است. مطالعاتی در زمینه تاریخ‌گذاری، در قالب کتاب و

مقاله نیز در داخل کشور منتشر شده است. برخی از این آثار به شرح و تبیین روش تاریخ‌گذاری و یا تاریخ‌گذاری برخی روایات پرداخته است که در میان این پژوهش‌ها، تاریخ‌گذاری برخی از روایات زنان نیز مشاهده می‌شود؛ همچون:

- «تاریخ‌گذاری روایات مذمت حضور اجتماعی زنان در منابع فریقین، براساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن»، معصومه ریعان، دانشگاه قم. در این رساله بخشی از روایات - که حضور زنان را در اجتماع مذمت می‌کند - تاریخ‌گذاری شده است.
- «تاریخ‌گذاری روایت مدح و ذم زنان با رویکرد اسنادی» از رضوان قیاسی که در مقطع کارشناسی ارشد انجام شده است. در این پژوهش، روایت‌های «نقصان عقل»، روایت «الجنة تحت اقدام امهات» و «النساء کلها خیر» تاریخ‌گذاری شده است.
- «تاریخ‌گذاری روایت "لن یفلح قوم ولوا امرأة" براساس روش تحلیل سند و متن»، معصومه ریعان، محمدکاظم رحمان ستایش.
- «بررسی سندی و دلالتی روایات حجاب در منابع حدیثی اهل سنت با تأکید بر روش تعیین حلقه مشترک»، زینب السادات حسینی، فاطمه قربانی.
- «تاریخ‌گذاری روایت "اذا كانت... امورکم الی نساءکم فبطن الارض خیر من ظهرها" بر مبنای تحلیل اسناد و متن»، محمد کاظم رحمان ستایش، معصومه ریعان.
- «اعتبارسنجی روایات فتنه زنان»، علی راد، زینب مجلسی راد.
- «تاریخ‌گذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد»، سیدعلی آقایی. در این مقاله روایت فتنه زنان تاریخ‌گذاری شده است.

علاوه بر این موارد، مطالعات دیگری نیز از این نوع انجام شده است؛ اما تاکنون پژوهشی درباره روایت «للمرأة ستران...» انجام نشده است. در این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که اصالت این گزاره چگونه است و تولید این تعبیر چه کارکرد و منافعی را در پی دارد؟ با روش تاریخ‌گذاری سندی و متنی، اصالت این گزاره، یعنی ستر زن به وسیله قبر مورد بررسی قرار می‌گیرد. روایات مربوط به پوشاندن زن با قبر را با اسم «ستر المرأة» نام‌گذاری می‌کنیم تا بهتر درباره آن بحث شود.

۲. روایت ستر المرأة

برخی گزاره‌های دینی در شبکه فرهنگی بزرگ‌تری از مفاهیم وجود دارند. یک چهارچوب فرهنگی

در موضوعی خاص، شئون مختلفی را در برمی‌گیرد. این امر به دلیل اهمیت و گستردگی موضوع است. موضوع پرده‌نشینی زنان، بعد از وفات پیامبر ﷺ مورد توجه قرار گرفت و دارای ابعاد گوناگون شد. این موضوع در دولت عباسیان، بعد از اموی‌ها، به دلیل دوری از منش و آموزه‌های نبوی و رواج خوی شاهانه در بُعد سیاسی، به حرم‌سراها و نقش شایان آنان در سیاست منجر شد.

بخشی از این موضوع دارای بعد خانوادگی است. یکی از این گزاره‌ها، موضوع ستر و پوشش زن توسط همسر و قبر است. به این مفهوم با الفاظ مختلف در فرهنگ آن روز اشاره شده است؛ تعابیری چون بهترین داماد قبر است^۱، برای زن ده عورت است. هنگام ازدواج، یکی از آن‌ها توسط همسر پوشیده و بقیه با قبر پوشانده خواهد شد. بهترین کُف برای زن قبر است.^۲ نیز همین مفاهیم را منتقل می‌کنند. از این میان، به بررسی روایت پوشش توسط همسر و قبر می‌پردازیم:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ جُمُهورٍ، ثنا هِشَامُ بْنُ خَالِدِ الْأَزْرَقِ، نا خَالِدُ بْنُ يَزِيدَ الْقَسْرِي، عَنْ أَبِي رُوَيْقٍ، عَنِ الصَّحَّاحِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لِلْمَرْأَةِ سِتْرَانِ»، قِيلَ: وَ مَا هُمَا؟ قَالَ: «الرَّوْحُ، وَالْقَبْرُ». قِيلَ: فَأَيُّهُمَا أَفْضَلُ؟ قَالَ: «الْقَبْرُ»؛

ابن عباس گفت که پیامبر ﷺ فرمودند: برای زن دو پوشش است. گفته شد: آن دو چیست؟ فرمودند: همسر و قبر. گفته شد: کدام یک پوشاننده‌تر است؟ فرمودند: قبر.^۳

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَزِيدَ الْعَسْكَرِيِّ بَدْمَشَقِ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ يَزِيدَ، حَدَّثَنَا أَبُو رُوَيْقٍ الْحَمْدَانِيُّ عَنِ الصَّحَّاحِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لِلْمَرْأَةِ سِتْرَانِ: الْقَبْرُ وَالرَّوْحُ فَأَيُّهُمَا أَفْضَلُ قَالَ الْقَبْرُ»^۴

در این زمینه، تاریخ‌گذاری سندی و متنی، به تحلیل و فهم متن کمک خواهد کرد.

۱-۲. تاریخ‌گذاری سندی روایت سترالمرأة

محور اصلی این روایت، ستر زن با قبر است که به سه طریق در معاجم طبرانی^۵ آمده و در

۱. عن النبي ﷺ قال: «نِعْمَ الصَّهْرُ الْقَبْرُ» (لسان العرب، ج ۴، ص ۴۷۱).

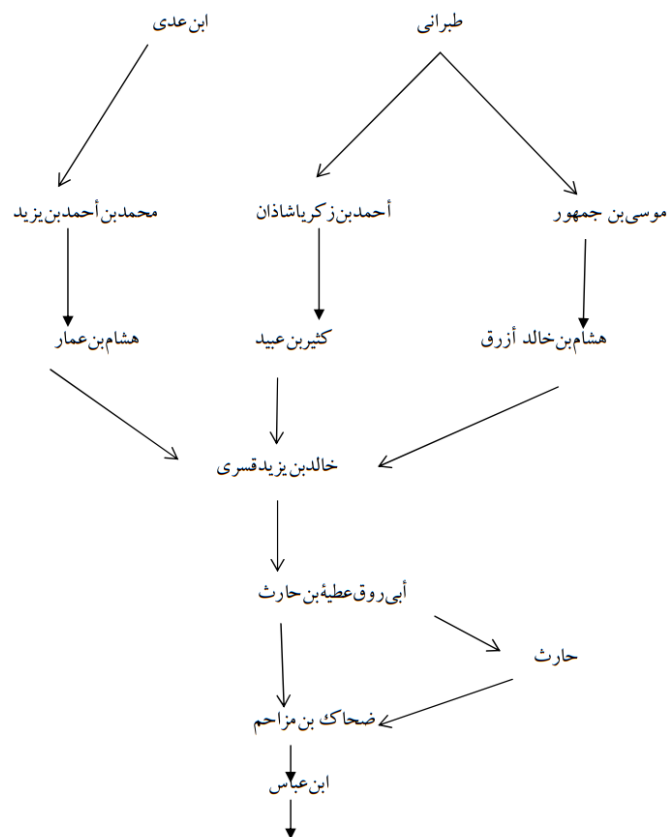
۲. «للمرأة عشر عورات، إذا تزوجت استترت عورة وإذا ماتت استترت عوراتها كلها» (الآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية، ج ۲، ص ۳۶۴؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة و أثرها السیء فی الامة، ج ۳، ص ۵۸۶)؛ «نعم الكفو القبر للجارية» (الفردوس، ج ۴، ص ۲۵۹).

۳. المعجم الاوسط، ج ۸، ص ۱۵۱.

۴. الكامل، ج ۳، ص ۱۵.

۵. المعجم الصغير، ج ۲، ص ۲۳۰؛ المعجم الاوسط، ج ۸، ص ۱۵۱؛ المعجم الكبير، ج ۱۲، ص ۹۶.

بخش‌هایی با هم اشتراک دارند. طریق ابن عباس، از ضحاک بن مزاحم، از ابی روق، از خالد بن یزید قسری از هشام بن خالد الأزرق از موسی بن جمهور نقل شده است. ابن عدی نیز از طریق دیگری این روایت را آورده که در بخش‌هایی با هم مشترک هستند.^۱



حلقه مشترک^۲ این روایت خالد بن یزید است. طریق اول، از طرق طبرانی با موسی بن جمهور بن زریق تنیسی آغاز می‌گردد و به ابن عباس می‌رسد. بغدادی می‌گوید که موسی بن

۱. الکامل، ج ۳، ص ۱۵.

۲. بنا بر تعریف ینبل، حلقه مشترک دیرین‌ترین راوی شبکه است که حدیث را برای بیش از یک نفر روایت کند و یا به تعبیر دیگر، نخستین جا از شبکه اسناد که همچون چتر باز شده است (رک: تاریخ‌گذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد، ص ۱۵۰).

جمهور، اهل بغداد بود، ولی در تنیس حدیث می‌گفت. تنیس جزیره‌ای در شمال مصر بود.^۱ ابن جزری او را ثقه مشهور و از بزرگان می‌داند که حدود سال ۳۰۰ق، وفات کرد.^۲ هشام بن خالد الأزرق در دمشق از وی حدیث شنیده است.^۳

هشام بن خالد در سال ۲۴۹ق، از دنیا رفت. کنیه او ابومروان و اهل دمشق است. درباره وثاقت او اختلاف نظر است. برخی او را صدوق^۴ و از ثقات دمشق می‌دانند.^۵ وی از خالد بن یزید حدیث نقل کرده؛ در حالی که خالد، زیاد خطا می‌کرد و حدیث منکر نیز در احادیثش وجود داشت. ابن حجر نیز به ضعف هشام قایل است.^۶

در حدیث خالد بن یزید قسری تردید است. جدّ او در دوران اموی‌ها حاکم عراق بود و در دشنام به حضرت علی علیه السلام به خاطر ترس از بنی‌امیه مبالغه کرده است.^۷ ابن منظور، قسرا نام قبیله‌ای از بجیلة می‌داند. جدّ او قبل از اسلام، در دوره جاهلیت کاهن بود. از نظری حدیث خالد غیر معتبر است و برای آن متابعی نیست.^۸

ابن عدی تمامی احادیث او را بدون متابع از لحاظ سند و متن می‌داند. خالد در نزد وی فردی ضعیف و دارای احادیث منفرد است.^۹ ابن عدیم، ابن عساکر، ابن حجر،^{۱۰} به تبعیت از ابن عدی او را تضعیف کرده‌اند. ذهبی نیز با تعبیر «لیس بقوی» از وی یاد کرده است که احادیث باطل و منکر نقل می‌کند.^{۱۱} طبرانی نیز می‌گوید که کسی جز خالد بن یزید این حدیث را از اَبی روق روایت نکرده است.^{۱۲} سال تولد و وفات وی نیز مشخص نیست. او حلقه مشترک روایت و احتمالاً عامل ایجاد و سپس انتشار این حدیث در اواخر قرن دوم بوده

۱. معجم البلدان، ج ۲، ص ۵۱.

۲. غاية النهاية فی طبقات القراء، ج ۲، ص ۳۱۸.

۳. تاریخ دمشق، ج ۶۰، ص ۴۰۲؛ تاریخ بغداد، ج ۱۵، ص ۵۰.

۴. تذهیب تهذیب الکمال، ج ۱، ص ۴۰۹.

۵. میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۲۹۸.

۶. لسان المیزان، ج ۹، ص ۴۴۰.

۷. البته خودش با نقل گمنامی احتمال خلاف آن را نیز داده است (اسد الغابه، ج ۱، ص ۱۱۱).

۸. مختصر تاریخ دمشق، ج ۸، ص ۳.

۹. وی می‌گوید متقدمین درباره خالد بن یزید به دو دلیل نظری نداده‌اند: یا از وی غفلت کرده‌اند و یا در نزد ایشان فرد مهمی در بین راویان نبوده است (الکامل، ج ۳، ص ۴۳۳).

۱۰. بغیة الطلب فی تاریخ حلب، ج ۷، ص ۳۱۸؛ تاریخ دمشق، ج ۱۶، ص ۲۸۸؛ لسان المیزان، ج ۳، ص ۳۴۸.

۱۱. تذهیب تهذیب الکمال، ج ۱، ص ۶۴۷.

۱۲. المعجم الصغیر، ج ۲، ص ۲۳۰.

است. او این حدیث را از ابی روق نقل می‌کند.

ابی روق عطیة بن حارث همدانی و ادعی نیز فردی غیر ثقه است.^۱ دارالقطنی او را متروک می‌داند.^۲ ابن جوزی، ابن حجر نیز او را ضعیف دانسته‌اند^۳ و از نظر ابن حجر مجهول و حدیثش نزد بخاری دارای اعتبار نیست.^۴ او این حدیث را از حارث نقل کرده است. سال وفات او نیز مشخص نیست. در طریق اول، از طرق نقل طبرانی، بین ابی روق و ضحاک بن مزاحم، حارث بن عبدالله همدانی وجود دارد.

حارث بن عبدالله همدانی کوفی، متوفی سال ۶۵ق، است. درباره وی در منابع رجالی اهل سنت اختلاف است. برخی او را توثیق و برخی جرح کرده‌اند.^۵ ذهبی و ابن حجر او را مصاحب امام علی علیه السلام،^۶ دارای علم زیاد و از جمله شیعیان می‌دانند؛ اما در حدیث، لین است. ذهبی در کتاب خویش وی را در حدیث ضعیف، کذاب و متهم به کذب معرفی می‌کند.^۷ ذهبی نیز قول شعبی را حمل بر خطا کردن وی به صورت غیر عمدی می‌داند.

عثمان بن سعید دارمی و احمد بن صالح مصری او را ثقه معرفی کرده‌اند و ابوبکر بن ابی داود می‌گوید وی فقیه‌ترین مردمان است که فرایض را از امام علی علیه السلام آموخت.^۸ باید توجه نمود که حکم ایشان به ضعف او، بنا بر همان قول شعبی است. تقریباً تمامی جرح‌های وی به همان یک قول شعبی باز می‌گردد که خود باعث ایجاد تردید است. حدیث حارث در سنن اربعه مورد توجه و قوی محسوب می‌شود. او از ضحاک بن مزاحم هلالی نیز حدیث نقل کرده است.^۹

۱. التکمیل فی الجرح و تعدیل، ج ۲، ص ۲۵۴.

۲. موسوعه اقوال ابی الحسن الدارقطنی، ج ۲، ص ۴۹۱.

۳. الموضوعات، ج ۲، ص ۲۳۰؛ لسان المیزان، ج ۴، ص ۳۷۱.

۴. لسان المیزان، ج ۴، ص ۳۷۱. این فرد با ابی روق عطیة بن الحارث الکوفی متفاوت است. وی در بین برخی از اهل سنت صالح و صدوق و برخی چون بخاری (التاریخ الکبیر، ج ۷، ص ۱۳) بدون مدح و ذمی و نسائی، ابن حنبل، ترمذی، ابن ماجه به نقل روایت از او پرداخته‌اند (الجرح و التعدیل، ج ۶، ص ۳۸۲؛ موسوعه اقوال ابی الحسن الدارقطنی، ج ۳، ص ۱۱؛ معانی الاخبار، ج ۲، ص ۳۲۷؛ تهذیب الکمال، ج ۳۳، ص ۳۱۹. در بین شیعیان هم وی جزو معتقدین به ولایت اهل بیت است (الذریعه، ج ۴، ص ۲۵۳).

۵. تنقیح المقال، ج ۱۷، ص ۶۲.

۶. لسان المیزان، ج ۷، ص ۱۹۲.

۷. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۴۳۵.

۸. غایه النهایه، ج ۱، ص ۲۰۱.

۹. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۴۳۵.

ضحاک بن مزاحم خراسانی از طبقه تابعان و کوفی است.^۱ بخاری کنیه او را ابوالقاسم و سال وفاتش را ۱۰۲ق، و یا ۱۰۵ق، بیان می‌کند که در سمرقند و بلخ نیز بوده است.^۲ مزی او را ثقه می‌داند. سفیان ثوری نیز می‌گوید تفسیر را از چهار نفر اخذ کنید: سعید بن جبیر، مجاهد، عکرمه و ضحاک.^۳ او مفسر بزرگی است و مرجع تفاسیر بزرگی چون تفسیر الطبری، مجمع البیان^۴ و از اصحاب امام سجاده علیه السلام است.^۵ در بین رجال یون شیعیه به مذهب او اشاره نشده و مدح و ذمی درباره اش نیامده است،^۶ اما برقی و کشی نیز در رجال خود او را از دوستان اران امیرالمومنین علیه السلام آورده‌اند.^۷ تستری از ظاهر کلام شیخ نتیجه گرفته که وی امامی بوده و به اختلاف درباره وضعیت او در عامه نیز اشاره کرده و در جمع بندی خود، او را عامی - که تشیع وی غیر معلوم است - اعلام می‌کند.^۸

ابن عدی در الثقات، ابوقتیبه، ابوداود و طیالسی ملاقات او با ابن عباس را به طور قطع رد کرده‌اند.^۹ تنها ذم رسیده به او از یحیی بن سعید است که ضحاک را ضعیف می‌داند.^{۱۰} ضحاک این روایت را از ابن عباس نقل می‌کند.

عبدالله بن عباس سه سال قبل از هجرت در شعب ابی طالب به دنیا آمد. در هنگام وفات پیامبر صلی الله علیه و آله سیزده ساله بود.^{۱۱} او سی ماه محضر پیامبر صلی الله علیه و آله را درک کرد^{۱۲} و از بزرگان صحابه پیغمبر صلی الله علیه و آله بود؛ به نحوی که افراد زیادی از او حدیث نقل کرده‌اند. در سال ۶۸ هجری در تبعیدگاهش در طائف درگذشت.^{۱۳} او از یاران امیرالمومنین علیه السلام و مورد تأیید آن حضرت

۱. رجال الطوسی، ج ۱، ص ۹۵.

۲. تاریخ الکبیر، ج ۴، ص ۳۳۲.

۳. تهذیب الکمال، ج ۱۳، ص ۲۹۴.

۴. تفسیر و مفسران، ج ۱، ص ۴۱۴.

۵. معجم الرجال، ج ۱۰، ص ۱۵۹.

۶. رجال الکشی، ج ۱، ص ۱۱۶.

۷. رجال البرقی، ج ۱، ص ۴.

۸. قاموس الرجال، ج ۵، ص ۵۳۸.

۹. تهذیب الکمال، ج ۱۳، ص ۲۹۴.

۱۰. اعیان الشیعیه، ج ۹۹۹، ص ۹۹۹.

۱۱. الاستیعاب، ج ۳، ص ۹۳۳.

۱۲. سیر اعلام النبلاء، ج ۳، ص ۳۳۲.

۱۳. اسد الغابه، ج ۳، ص ۲۹۱؛ الاصابه فی تمییز الصحابه، ج ۴، ص ۱۳۰.

بود و به عنوان فرماندار بصره، فرمانده سپاه در جنگ صفین، نماینده ایشان^۱ در ماجرای حکمیت بود و با ابوموسی اشعری مخالفت کرد.^۲ وی در نظر غالب علمای فریقین توثیق شده است. بدین روی او و راوی بعد از او جاعل حدیث نیستند.

خالد بن یزید حلقه مشترک این روایت است. در طریق اول هشام و خالد و عطیه جرح شده بودند؛ به نحوی که رجالیان، ایشان را از زمره نقل کنندگان روایت کذب، منکر و ضعیف می دانند. این روایت در ربع چهارم قرن دوم و یا اوایل قرن سوم، توسط خالد بن یزید و سپس هشام از او نقل شده است و خود خالد نیز این حدیث را از فردی ضعیف گرفته است.

در طریق دوم، طبری از احمد بن زکریا شاذان، از کثیر بن عبید، از خالد بن یزید روایت را نقل می کند. ابوعبدالله احمد بن زکریا شاذان در بصره، ولی دارای اصالت اهوازی است^۳ و از شیوخ طبرانی است. به همین دلیل، در منابع اهل سنت درباره ایشان ذم و مدحی نیست؛ جز ابوبکر اسماعیلی که وی را زاهد و منصور می داند.^۴ وی روایت را از کثیر بن عبید نقل کرده است.

کثیر بن عبید بن نمیر، معروف به ابوالحسن مذحجی حمصی است که در منطقه حمص از سوریه امروزی مقری و امام بود و در سال ۲۴۹ق، در گذشت. ابن منظور او را ثقه دانسته که به شغل کفش دوزی یا کفش فروشی پرداخت. او در سال ۲۵۵ق، نیز در آنجا حدیث نقل کرده است.^۵ ذهبی او را عارف، سید، خائف و عابد می داند.^۶ ابوالحسن این حدیث را از خالد بن یزید نقل می کند که جایگاهش اشاره شد. ادامه سند دوم با سند اول یکی است که شرح راویانش را گذرانندیم. طریق سوم نیز با دو سند قبلی اشتراکاتی دارد و دو راوی، با آنها (محمد بن احمد بن یزید عسکری و هشام بن عمار) متمایز است.

محمد بن احمد بن یزید ساکن دمشق بود و به حدیث گویی در آنجا پرداخت.^۷ وی در حدیث از جمله ضعفا بود و در مواردی به وضع، سرقت حدیث و بیان احادیث منکر نیز

۱. التکمیل فی جرح، ج ۸، ص ۳۳۴ و ۳۳۶.

۲. تاریخ الامم و المملوک، ج ۴، ص ۵۱.

۳. المعجم اسامی، ج ۱، ص ۳۴۷؛ ارشاد القاصی، ج ۱، ص ۱۱۶.

۴. ارشاد القاصی، ج ۱، ص ۱۱۶.

۵. مختصر تاریخ دمشق، ج ۲۱، ص ۱۴۲.

۶. تاریخ الاسلام، ج ۵، ص ۱۲۰۸.

۷. تاریخ دمشق، ج ۵۱، ص ۱۶۷.

پرداخته است.^۱ او متروک الحدیث و متوفای ۲۹۴ق، است و از عبید بن کثیر عامری کوفی و هشام بن عمار بن نصیر روایت نقل می‌کند.^۲

هشام بن عمار بن نصیر بن میسره بن أبان سلمی مشهور به ابوالولید دمشقی، خطیب و سخنران مسجد جامع دمشق بود^۳ و در سال ۲۴۵ق، ازدنیارفت و عمری طولانی داشت. هشام با الفاضلی چون ثقه، صدوق، کیس، کیس کیس (با تکرار) و لیس بالکذوب توثیق شده است. او برای سماع حدیث سفرکرد و از افراد زیادی حدیث شنید.^۴ هشام به صحت عقل و رأی، علم زیاد و رجوع مردم به وی برای دریافت حدیث شهرت داشت؛ اما احمد بن حنبل او را طیاش خفیف (لابالی‌گری) دانسته است.^۵ در این طریق بعد از هشام، خالد بن یزید است؛ اما خالد، جزء روایان هشام نیست.^۶ بنابراین سند از هشام تا خالد منقطع است. به نظر می‌آید این روایت توسط خالد بن یزید - که از اهالی دمشق ولی ساکن کوفه بود - در عهد عباسیان ایجاد شد و سپس توسط عده‌ای از روایان دیگر گسترش یافت که برخی از آن‌ها کوفی و برخی اهل منطقه شامات بودند. بیشتر روایان این حدیث شامی هستند و این روایت، حدیث شامیان است که بین کوفه و شام در گردش بوده است. برخی از روایان منتشرکننده بعد از خالد بن یزید و حتی قبل از خالد - که در هر سه سند ثابت هستند - نیز جرح شده و در مواردی نیز سند روایت تا خالد قطع است.

۲-۲. تاریخ‌گذاری متنی روایت سترالمراة

از نظر تاریخ‌گذاری، منبع انتشار این روایت قرن چهارم به بعد است. طبرانی، ابن عدی (با سند) و دیلمی (به صورت مرفوع) این گزاره را در کتب خویش آورده‌اند. متن روایت نیز در برخی منابع بعد از قرن چهارم به صورت کوتاه و یا مختصر شده با ارجاع به کتاب طبرانی وجود دارد.^۷ بنابراین، متن روایت در کتب بعدی به صورت کوتاه تر منتشر شده و از بین نقل‌های گوناگون در مواردی تصحیف نیز دیده می‌شود. طبرانی در المعجم الاوسط، به جای فایهما

۱. تاریخ الاسلام، ج ۲۳، ص ۵۵۷؛ الكامل فی الضعفاء، ج ۷، ص ۳۲۸.

۲. المغنی، ج ۲، ص ۴۲۰.

۳. اکمال تهذیب الکمال، ج ۱۲، ص ۱۵۱.

۴. معجم المفسرین، ج ۲، ص ۷۱۲.

۵. تهذیب الکمال، ج ۳۰، ص ۲۴۷ - ۲۵۰.

۶. سیر اعلام النبلاء، ج ۸، ص ۱۲۸.

۷. مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۳۱۲؛ الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۴۱۸؛ کنز العمال، ج ۱۶، ص ۴۰۹ و ۴۱۳؛ الموضوعات، ص ۲۱۸.

أستر، تعبیر فایهما أفضل آورده است. سپس دیگران به تقلید از وی در منابع خود عبارت را تصحیف شده نیز به کار برده‌اند.

ریشه تاریخی این تعبیر به روزگاری قبل از ظهور اسلام بازمی‌گردد؛ دورانی که در آن، امری چون زنده به گور کردن زنان وجود داشته است. جمعیت مکه در آستانه بعثت هزار نفر یا قبیله قریش با برخی طوایفش - که در مکه ساکن شده‌اند - هزار نفر بود.^۱ از طرفی، فردی به نام صعصعه بن ناجیه، نزد پیامبر ﷺ مدعی شد که جان ۲۸۰ دختر را در جاهلیت خرید و از زنده به گور کردن آنان ممانعت کرد.^۲ نسبت این دو عدد نشان می‌دهد که جمعیت هزار نفری، ظرفیت چنین کشتار گسترده‌ای ندارد، مگر در دو حالت: اول، آن‌که رسم کشتن دختران به صورت زنده به گور کردن غیر از مکه، در اطراف آن نیز وجود داشته باشد و دوم، آن‌که در تعداد کمی از قبایل این امر وجود داشته و در حال تبدیل شدن به یک پدیده اجتماعی بوده است؛ زیرا قرآن در آیات مختلفی، به طور مستقیم و غیرمستقیم زنده به گور کردن ایشان را مذمت کرده است.^۳ اشاره قرآن به این امر، اصل پنهان کردن دختران در خاک و قبر را برای کشتن ایشان تأیید می‌کند؛ به نحوی که باید برای مخاطب عصر نزول این پدیده آشنا باشد. بنابراین، حتی اگر کشتن دختران با پنهان کردن ایشان در قبر به صورت گسترده هم انجام نشود، اما برای مخاطب اولیه نزول، این آیات امری نامأنوس نیست.

روایت ستر، جنبه سلبی، نهی یا مذمت پوشاندگی قبر برای زنان و دختران ندارد، بلکه گویی مؤید حذف دختران است. برخی از اشعار، در دوره جاهلیت با رویکرد ایجابی، با این گزاره روایی، همخوانی دارد و با آن از نظر معنایی هماهنگ است،

لَکُلِّ أَبٍ بِنْتٌ یُّرْجَى بَقَاءِ وَهَآ	ثلاثه اصهار إذا ذکر الصَّهر
فبیت یغطمها و بعل یصونها	وقبریوارها وخیرهم القبر؛ ^۴

هر پدری دختری داشته که بخواهد ماندگار شود، هرگاه به یاد داماد می‌افتد، سه داماد دارد: خانه‌ای که پنهانش کند، شوهری که نگهش دارد و قبری که او را بپوشاند. و بهترین‌شان قبر است.

۱. نصب قریش، ص ۴۱۲ به بعد؛ ساکنان مکه، ص ۱۲۹.

۲. المحبر، ج ۱، ص ۱۴۱.

۳. سوره تکویر، آیه ۹ و ۱۰؛ سوره نحل، آیه ۵۸ و ۵۹.

۴. المحاسن و المساوی، ص ۴۱۰؛ الف باء فی انواع الاداب، ج ۱، ص ۴۳۷.

این اشعار نشان از آن دارد که ابتدای زمانی این تعابیر به قبل از بعثت پیامبر ﷺ باز می‌گردد؛ چون بازتاب آن در شعر جاهلی نشان‌دهنده پدیده‌ای است که مردمان با آن آشنا بوده‌اند و شعر تبلور آداب، رسوم و فرهنگ‌ها نیز بوده است. همچنین آثاری از این مفهوم با رویکرد ایجابی در تایید وجود این عبارت «پوشاندگی قبر و زوج برای زن» در اشعار قرون بعدی، چون قرن پنج و شش هم مشاهده می‌گردد؛ به نحوی که حتی شاعرانی بعد از اسلام به وجود چنین مفهومی در شعر اشاره کرده‌اند. بنابراین، از نظر تاریخ متنی، آغاز تعبیر ستر زنان توسط همسر و قبر به دوره پیشااسلام باز می‌گردد، نه عصر نبوی. همان‌طور که در تاریخ‌گذاری سندی مشخص شد، این روایت از دوره عباسیان به بعد احیا و بازنشر شد و از نظر تاریخ‌گذاری منبع، نیز مربوط به قرن چهارم و در کتب ابن عدی و طبرانی آمده است.

۲-۳. تاریخ‌گذاری سندی و متن روایت سترالمراه

از نظر سندی این روایت دارای افرادی است که به شدن جرح شده‌اند و از حلقه مشترک تا پیامبر ﷺ هم راویان تعدیل شده‌اند؛ اما نمی‌تواند محل اطمینان قرار گیرد. راوی حلقه مشترک یک شامی است که در کوفه و فضای آن روایت را مطرح نموده و جدّ وی نیز یک شامی، از والیان اموی در کوفه بوده است. برخی راویان دیگر از حلقه مشترک به بالا (سمت مجامع روایی) نیز کوفی و یا بصری بوده‌اند و سند از حلقه مشترک تا پیامبر ﷺ رشد وارونه^۱ دارد. اهمیت این مناطق جغرافیایی در این است که فضای آن‌ها می‌تواند در تولید مفاهیم سخت‌گیرانه علیه زنان مورد توجه باشد به خصوص بعد از جنگ جمل و کشتاری که در این جنگ با محوریت یکی از همسران پیامبر ﷺ اتفاق افتاد. از طرفی، در منطقه شامات، قبل از عباسیان تلاش‌هایی صورت گرفت تا برخی از فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های جاهلی دوباره احیا شود. خالد دارای جدی است که در جاهلیت کاهن بوده و بعد هم وارد شامات شده است. پس می‌توان احتمال داد این گفتار جاهلی از چه طریقی وارد کوفه شده و توسط خالد بیان شده است. از نظر تاریخ متنی این روایت نیز چند نکته مورد توجه است:

۱. یعنی یک روایت، در طبقه اول به صحابی یا تابعی نسبت داده شده است، ولی در برخی منابع دیگر در طبقات بعد، همان روایت به پیامبر ﷺ نسبت داده می‌شود؛ اصطلاحاً به این فرآیند رشد وارونه اسناد گفته می‌شود («نقد دیدگاه مستشرقان درباره حلقه مشترک با تکیه بر حدیث شیعه»، ص ۵۵).

۱. در آیاتی از قرآن، کشتن فرزند به شدت نهی شده است. خداوند در سوره اسراء از کشتن فرزندان به صورت عمومی، هم پسران و هم دختران، نهی می‌کند و آن را خطایی بزرگ می‌داند:

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾^۱

و از بیم تنگدستی فرزندان خود را مکشید. ماییم که به آن‌ها و شما روزی می‌بخشیم. آری کشتن آنان همواره خطایی بزرگ است.

همچنین در آیه ۵۱ سوره انعام نیز از این کار نهی می‌کند. اشاره این آیات به کشتن دختران، قبل از اسلام باز می‌گردد؛ اما در سوره تکویر، طور خاص، زنده به گور کردن دختران را مذمت می‌کند:

﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾^۲

پرسند چو زان دخترک زنده به گور، به کدامین گناه کشته شده است.

این روایت با صریح این آیات در تضاد است و بنابراین نمی‌تواند ایجاد چنین مفهومی را برای بعد از ظهور اسلام دانست؛ زیرا اسلام در پی ایجاد چنین مفهوم فرهنگی نیست، بلکه با توجه به وجود چنین رفتاری قبل از ظهور اسلام و مذمت و نهی آیات قرآن درباره این مسئله، مفهومی ماقبل اسلام، توسط یک شامی، در قالب تعبیری روایت‌گونه به پیامبر ﷺ منتسب و در عهد عباسیان احیا شده است.

۲. این امر در سیره نبوی اصلاً گزارش نشده و بعد از ایشان نیز در سیره عملی و گفتاری اهل بیت ایشان تا عصر امام دوازدهم علیه السلام وجود ندارد. بنابراین، اصالت این روایت به دوران حیات پیامبر ﷺ نرسیده و ایشان و هیچ‌یک از اهل بیت شان علیهم السلام دختری را به وسیله قبر نپوشانده‌اند و یا برستر زنان بدین شیوه تأکید نکرده‌اند. این روایت یک رفتار پیشااسلامی است که بعد از پیامبر ﷺ به صورت لفظی، نه عملی احیا شده است.

۳. وضعیت این روایت در معاجم روایی شیعه، خود تأکیدی بر استدلال پیشین و بر عدم اصالت این روایت در عهد حیات پیامبر ﷺ و عدم گفتار ایشان نیز هست. این روایت در هیچ‌یک از معاجم روایی شیعه نیامده، مگر در مسند زید بن علی، از شیعیان زیدیه، که

۱. سوره اسراء، آیه ۳۱.

۲. سوره تکویر، آیه ۸ و ۹.

روایت را بدون سند نقل کرده است. وی حدیث را از ابن عدی گرفته، که وضعیت این سند را به عنوان سند سوم در قسمت قبل بررسی کردیم.^۱

۴. علاوه بر موارد فوق - که تاریخ مفهوم و ایجاد متن را معین می‌کند - برخی از رجالیون اهل سنت این روایت را جعلی دانسته‌اند.^۲ همچنین فتنی این روایت را ذیل حکایت دفن رقیه، دختر پیامبر ﷺ آورده است و آن را جزء احادیث موضوع و جعلی می‌داند که به پیامبر ﷺ نسبت داده شده؛^۳ اما در منابع زیادی از منابع اهل سنت نیز این روایات آمده ورد نشده است.

اگر این احتمال را بپذیریم، با توجه به حلقه مشترک سندی این روایت می‌توان این تعبیر را به طور احتمالی، بخشی از اقوال مردمانی دانست که برای دفن دختر پیامبر ﷺ جمع شده‌اند؛ از آن جهت که بنا بر عادت جاهلی، دفن کردن دختران را سترایشان می‌دانستند، در این باب هم همان تعبیر را برای پیامبر ﷺ به کار بردند و این رسوبات فرهنگی جاهلی در آن جا بازتاب داده شده است.

۵. اهمیت متنی این روایت و روایات همگون این است که این روایت، با مجموعه دیگری از روایات فقهی - اجتماعی همراه شده است که در آن‌ها نیز بر برخی محرومیت‌های زنان تأکید شده و در سخت‌گیری بر ایشان اثر گذاشته است. در واقع، زمانی اهمیت این روایات، حتی در صورت جعل، برای ما روشن می‌شود که این روایات را در قالب مجموعه‌ای بزرگ‌تر بینیم که به صورت زنجیره‌وار با ادبیات متنی خاص و واژگانی مشترک در معنای کلامی یکسان به یکدیگر وصل می‌گردد.

۲-۴. روایات همگون با روایت سترالمراه

روایات همگون، روایاتی هستند که مشابهت معنایی نزدیک و در مواردی، مشابهت لفظی نیز با روایت اصلی دارند و در چهارچوب بزرگ‌تر یک جریان معنایی را شکل می‌دهند و باعث ایجاد یک فرهنگ می‌شوند. گاهی به مجموعه آن‌ها خانواده حدیثی می‌گویند. تعداد

۱. مسند زید بن علی، ج ۱، ص ۴۹۹

۲. رک: مجمع زواید، ج ۴، ص ۳۱۲؛ المعجم الکبیر، ج ۱۲، ص ۹۶؛ شرح جامع صغیر، ج ۵، ص ۳۷۱؛ تاریخ مدینه دمشق،

ج ۵۱، ص ۱۶۸ و...

۳. الموضوعات، ص ۲۱۸.

این روایات تقریباً زیاد است و جای بررسی آن در مجالی دیگر است؛ اما به صورت فهرست وار به برخی از این مضامین اشاره می‌گردد:

حدیثی بنی‌علی بن طالب - صلوات الله علیه - : «للمرأة عشر عورات، إذا تزوجت استترت عورة وإذا ماتت استترت عورتها كلها».^۱

«النساء عورة خلق من ضعف، فاستروا عورتهم بالبُيوت وداروا ضعفهن بالسكوت».^۲
 قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «المرأة عورة فإذا خرجت من بيتها استشرفها الشيطان وأعظم ما تكون المرأة من الله ما كانت في بيتها».^۳

قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «المرأة عورة فاحبسوها في البيوت».^۴

قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «خُلِقَتِ الْمَرْأَةُ مِنَ الرَّجُلِ فَجُعِلَتْ نَهْمُهَا فِي الرَّجُلِ، فَاحْبِسُوا نِسَاءَكُمْ».^۵
 قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «خزنتها النساء يلزمن الحجال».^۶

و...

این احادیث یک شبکه معنایی را تشکیل می‌دهند که با توجه به استفاده از واژه عورت برای زنان، تاریخ این متون به قبل از اسلام بازمی‌گردد. گسترش و نهادینه شدن این تعابیر به عنوان روایت، فرهنگی را در پی دارد که منجر به بسیاری از رفتارهای سخت برای زنان خواهد شد. باز نشر و احیای این روایات به بعد از دوران حیات پیامبر ﷺ بازمی‌گردد؛ اما اصالت متنی آن مربوط به قبل از اسلام و نوع نگاه جاهلی به زنان است. نگاه اسلام به استضعاف کشیدن زنان نیست. این تعابیر دارای کارکردهایی هستند که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

۳. کارکرد روایت سترالمراه

سؤالی در این بخش مطرح است، این‌که ایجاد چنین نابرابری جنسیتی در جامعه با تعابیر خاص چه اهداف و یا مزایایی را در پی خواهد داشت؟ به عبارت دیگر، چنین هندسه

۱. مسند زید، ص ۴۹۹.

۲. مداراة الناس، ج ۱، ص ۱۴۰ - ۲۸۱.

۳. المغنی فی الضعفاء، ج ۱، ص ۱۷۶.

۴. مجمع الزوائد، ج ۲، ص ۷۸.

۵. المحاسن و المساوی، ج ۱۰، ص ۲۲۱.

۶. المعجم الاوسط، ج ۳، ص ۲۵۶.

معنایی - که زنان دارای خلقتی ضعیف و ناقص، نوعی عورت هستند - چه کارکردی را در پی خواهد داشت و اهمیت آن در چیست؟ نگاهی عمیق روشن می‌کند که این نوع گفتمان، خالی از فایده نیست و می‌تواند منافی را داشته باشد.

۱-۳. کارکرد اقتصادی

این روایات، بنا بر نص صریح آیات قرآن، دارای کارکرد اقتصادی است. کشتن فرزندان در جاهلیت وجود داشته است؛ اما در بین فرزندان پسر و دختر، اولویت با کشتن دختران است؛ زیرا آنان سودآوری اقتصادی ندارند. دختران در جنگ‌ها به اندازه مردان جنگاوری و بهره‌مندند. در دفاع از قبیله و جلوگیری از ضرر و غارت طایفه به اندازه مردان کارایی ندارند. همچنین میزان زنان جنگاوری که می‌توانستند قبایل دیگر را غارت کنند و سود اقتصادی داشته باشند، نسبت به مردان کمتر است. دختران و زنان در جنگ‌ها ممکن است به اسارت درآیند و یا در صورت ازدواج با قبایل دیگر از قبیله خارج شده و با فرزندآوری به قبایل دیگر سود رسانند و این برای قبیله و طایفه خود زن، نوعی ضرر اقتصادی است. بنابراین، اولویت با کشتن و حذف فیزیکی زنان و فرزندان دختر است. آیات قرآن به صراحت، به همین دلیل اشاره دارد که در جاهلیت، فرزندان به خاطر ترس از فقر و منافع اقتصادی کشته می‌شدند و این کار را مذمت کرده و از آن نهی می‌کند.^۱ آیاتی از سوره تکویر و نحل به صراحت، به زنده به گور کردن دختران و مذمت این عمل اشاره دارد. بنابراین، اولین و مهم‌ترین کارکرد کشتن زنان و در گور کردن ایشان، در قبل از اسلام، اقتصاد و منافع مادی است. این روایات نیز به همان عمل جاهلی با ادبیاتی دیگر اشاره دارد؛ اما با ظهور اسلام این تعابیر کارکردهای دیگر هم یافت.

برخی گزارش‌های تاریخی نشان از آن دارد که علت اصلی زنده به گور کردن دختران در جاهلیت به دلیل وقوعی جنگی بوده است که در آن، برخی دختران به اسارت رفته‌اند و مدتی بعد از پایان جنگ، قرار بر بازگشت دختران به قبیله خویش شده است؛ اما یکی از دختران - که با یکی از افراد قبیله مقابل ازدواج کرده و صاحب فرزند بوده - حاضر به بازگشت به قبیله خود نمی‌شود و پدر دختر از آنجا به بعد تصمیم به کشتن و زنده در خاک کردن ایشان می‌گیرد.^۲ از این تعبیر، گاهی برای بیان غیرت در جاهلیت استفاده می‌شود، اما

۱. سوره اسراء، آیه ۳۱؛ سوره انعام، آیه ۵۱؛ سوره تکویر، آیه ۸-۹؛ سوره نحل، آیه ۵۸-۵۹.

۲. المفصل فی تاریخ العرب، ج ۵، ص ۹۸.

این دلیل استواری نیست؛ زیرا این جریان درباره قیس بن عاصم نقل شده است و او جزء نام‌آوران عرب نیست و نزدیک عهد رسالت زندگی کرده است. عمل او در این فرصت کوتاه، نمی‌تواند شایع شود.^۱ چه بسا اشاره قرآن به مذمت این عمل، برای رساندن نهایت پستی و بدی عمل باشد. در قرآن برای از بین بردن و سترایشان با قبردلیل مالی در نظر گرفته شده است و در صورت صحت این بیان و ننگ و عار دانستن دختر داشتن، این دلیل در درجه بعدی اهمیت قرار می‌گیرد. بنابراین، اولین و مهم‌ترین کارکرد کشتن دختران و پوشاندن ایشان به وسیله قبر و ادبیات تولید شده برای آن، کارکرد اقتصادی است.

۲-۳. کارکرد فرهنگی - اجتماعی

با ظهور اسلام، برخی از رفتارهای جاهلی از بین رفت، اما ادبیات، مثل‌ها، حکایات و گفتمان‌های آن باقی ماند. نمونه آن، تعبیر عورت بودن زنان و یا ستر عورت کردن ایشان است که به زنده در خاک کردن و پوشاندن ایشان توسط قبر و همسر اشاره می‌کند. بعد از اسلام، این ادبیات با کارکرد فرهنگی و اجتماعی بازتولید شد که می‌توان برای آن علل فرهنگی و اجتماعی را یافت،

۱. در دوره عباسیان حرمسراها گسترش یافت و کنیزان زیادی در داخل این حرمسراها قدرتمند و ذی نفوذ شدند. برخی از ایشان زنان توانمند و با استعدادی بودند که خواندن و نوشتن می‌دانستند و از نظر قیمت ارزش زیادی داشتند. برخی از آن‌ها به همسری برخی خلفا عباسی درآمدند و در بین‌شان رقابت سختی در تصاحب قدرت و صاحب ولیعهد شدن وجود داشت؛ به عنوان نمونه خیزران، مادر هارون الرشید، بعد از آن‌که صاحب فرزند شد، قدرت بسیاری در ممالک اسلامی به دست آورد و در شمار فرمانروایان قرار گرفت.^۲

برخی از ایشان بر خلفا تسلط و نفوذ داشتند؛ به نحوی که ثروت‌های زیادی را برهم زده بودند و یا وزیر و ... را منصوب و جا به جا می‌کردند. نمونه بارز این موارد در عصر عباسی، کنیزان زیبارویی بودند که اگر موسیقی می‌دانستند، اختیار فرمانروایی را از خلیفه می‌گرفتند.^۳ این کنیزان دارای گردش مالی بالایی بودند و خلفا برای آنان بهای گزافی

۱. رک: «تحلیل جامعه‌شناختی مسأله زنده به گور کردن دختران»، ص ۲۰۸.

۲. تاریخ تمدن اسلام، ص ۸۹۳.

۳. همان.

پرداخت می‌کردند. آنان در مقابل آوازخوانی، سرودن اشعار برای خلفا و حاکمان، تعلیم موسیقی و خوانندگی، درآمدهایی نیز داشتند. این زنان در خدمت برخی مردان تعلیم موسیقی و آواز می‌دیدند. این اتفاقات خود عامل بزرگی در مکشوفه بودن زنان در آن عصر بود. این ادبیات و گفتمان‌ها برای کنترل و جلوگیری از قدرت‌گرفتن ایشان در مواردی بازتولید شد. در واقع، کارکرد این تعابیر در این دوره، محدودکردن ایشان و قدرتشان بود؛ اما نه با حذف از طریق کشتن و زنده درگورکردن، بلکه از طریق حذف فیزیکی از برخی از عرصه‌های قدرت و ثروت در داخل کاخ‌ها و حرمسراها، قدرت آنان محدود و کنترل می‌شد؛ اما این بار این تعابیر جاهلی، متناسب با جامعه اسلامی و در قالب روایاتی احیا شد.

۲. عامل دیگر، وجود برخی احکام فقهی مربوط به کنیزان است. کنیزان در مواردی مانند نمازخواندن مکلف به پوشاندن سر خود نبودند؛ به عنوان مثال، مالکی‌ها، بدون پوشش بودن سر کنیزان را سنت می‌دانند.^۱ همچنین حنفی‌ها نیز سرزنان را عورت نمی‌دانند و نماز خواندن ایشان، بدون پوشش سر را جایز می‌دانند.^۲ آثار این‌گونه فتواها را تا عصر مرحوم مجلسی اول حتی در بین شیعیان می‌توان دید. وجود این نگاه‌ها، در دوران عباسیان، با ورود کنیزان زیاد در حرمسراها بزرگ، می‌تواند بر مکشوف بودن زنان اثر آشکار گذارد. صنعانی در بیانی علت هلاکی زنان این امت را برای سرهای ایشان می‌داند.^۳

فساد در مدینه و منطقه شامات نیز میراث دوران اموی بود که وضعیت اجتماعی خاصی را در ظواهر پوشش زنان به وجود آورد. بنابراین، تلاش برای بازخوانی و احیای این تعابیر جاهلی در قالب روایت، کارکرد فرهنگی دیگر این کلمات است. در واقع، این کلمات همان ابتدای اسلام به عنوان خرده‌فرهنگ به بعد اسلام منتقل شده بود؛ ولی با توجه به وضعیت اواخر قرن اول و دوم، ضرورت احیا و بازخوانی این تعابیر جهت کنترل و محدودکردن زنان به طور محسوس آشکار می‌شود. به همین دلیل، همان‌طور که در بخش تاریخ‌گذاری مشاهده شد، این ادبیات، در اواخر قرن دوم، دوباره طرح شده است. بدین روی، کارکرد فرهنگی - اجتماعی در اولویت دوم قرار می‌گیرد؛ اما این روایات کارکردهای دیگری نیز دارند.

۱. مواهب الجلیل، ج ۲، ص ۱۸۴.

۲. تحفه الفقهاء، ج ۱، ص ۱۴۶.

۳. المصنف، ج ۱۱، ص ۳۰۵.

۳-۳. کارکرد فقهی

قرارگرفتن در جریان فقهی، کارکرد دیگر این روایات با درجه سوم اهمیت است. این روایت بخشی از یک جریان روایی بزرگ تر است که در آن زنان عورت خوانده شده‌اند. در آن روایات نیز زن برای پوشیده و سترشدن باید در خانه محبوس شود. این دسته از روایات طعن و ذم زنان به حضور در جامعه است که در قسمت روایات همگون اشاره شد؛ به عنوان نمونه، روایت «المرأة عورة، و اقرب ما تكون من ربهها اذا كانت فی قعر بیته، فاذا خرجت استشرفها الشیطان»^۱ را افراد مختلفی چون طبرانی،^۲ ابن حبان،^۳ ترمذی^۴ و عبدالرزاق صنعانی^۵ در کتب خویش آورده‌اند. راوی اصلی این روایت ابی الاحوص است که از طریق ابن مسعود روایت را به پیامبر ﷺ می‌رساند و مورد توجه فقیهان اهل سنت در دوره‌های بعد از ابن مسعود قرار گرفت و اغلب افراد، این روایت را با سند ترمذی و از طریق وی نقل می‌کنند.^۶ این روایت به طور عمده برای لباس نمازگزار، مورد توجه این دسته از فقیهان قرار گرفت^۷ و برخی نیز آن را در باب اذن همسر برای خروج از منزل قرار داده‌اند.^۸ به هر صورت، عامل اصلی انتشار این روایت توجه فقیهان اهل سنت به آن است.

این روایت با روایات ممنوعیت خروج زنان از منزل همگون و مشابه است و همگی بعد وفات پیامبر ﷺ محل توجه فراوان قرار گرفتند. بعد وفات پیامبر ﷺ ابتدا کراهت خروج زنان برای نماز از منزل در قالب عباراتی طرح و براقامه نماز در منزل تأکید شد^۹ و برای آن افضلیت قایل شدند.^{۱۰} سپس در روایاتی خواسته شد که اگر زنان برای رفتن به مسجد اذن خواستند، برایشان سخت نگیرید.^{۱۱} برخلاف این اذن برخی صحابه چون فرزند خلیفه دوم

۱. المصنف، ج ۲، ص ۲۷۷.

۲. المعجم الصغیر، ج ۸، ص ۱۰۱.

۳. صحیح ابن حبان، ج ۱۲، ص ۴۱۲.

۴. سنن الترمذی، ج ۲، ص ۳۱۹.

۵. المصنف (صنعانی)، ج ۳، ص ۱۵۰.

۶. المغنی، ج ۴، ص ۴۵۴؛ الشرح الکبیر، ج ۷، ص ۳۴۲.

۷. عمده القاری، ج ۹، ص ۹۰.

۸. صحیح، ج ۱۲، ص ۴۱۳.

۹. المنهاج، ج ۶، ص ۱۷۸؛ المغنی، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۳.

۱۰. المصنف، ص ۱۵۰.

۱۱. همان، ص ۱۵۱.

اظهار داشتند، برای چنین اذنی کراهت دارند.^۱ مجموعه روایات دیگری که بر عدم خروج زنان و پرده‌نشینی ایشان تأکید دارد، روایاتی است که اشاره بر کم لباس یا گرسنه نگه داشتن زنان جهت عدم مراجعت به بیرون از خانه است.^۲ برخی از این روایات در بخش‌های قبل اشاره شد. بدین روی، بر اساس گفتار ذهبی، این روایات با مسائل نماز شروع شد؛ ولی با پرده‌نشینی و حبس و خانه‌نشینی آنان پایان یافت.^۳ با بررسی سندی این روایات می‌توان فهمید، انتشار این روایات در قرن دوم است.

بنابراین، روایات ستر عورت در قالب مجموعه بزرگ تراز روایات قرار دارند که جهت‌گیری کلی این روایات تأکید بر عدم خروج زنان از منزل، حتی برای رفتن به مسجد است؛^۴ تا آنجا که در روایاتی، نمازخواندن در مکان استراحت ایشان بهتر است.^۵ بنابراین، کارکرد سوم این روایات کمک و هم‌افزایی با روایت ممنوعیت حضور زنان در جامعه و مشارکت جمعی ایشان و سازوکاری برای مدلل کردن هدف محدودسازی زنان است.

۴. نتیجه

- این روایت به اواخر قرن اول و اواخر قرن دوم بازگشته و کلام پیامبر ﷺ نبوده؛ اما به ایشان منتسب شده و روایت رشد وارونه سند دارد. این روایت با روایات همگونش، عورت دانستن زنان را تقویت کرد و زمینه‌ساز یک جریان در احکام فقهی زنان بر مبنای عورت بودن ایشان شد.
- در سیره و سنت پیامبر ﷺ و اهل بیت ایشان و در آیات قرآن چنین نحوه پوششی برای زنان در مقام عمل و گفتار وجود ندارد.
- این تعابیر در شهرهای کوفه، بصره، مکه و شام توسط راویانی جا به جا شده و کم‌کم بین مردم منتشر شده است. سپس به عنوان امری فرهنگی که زنان باید توسط دیگران (همسر، قبر، خانه و خانواده) پوشیده و مستتر گردند، نهادینه شده است.

۱. همان، ص ۱۴۷؛ مسند احمد، ج ۲، ص ۷۶.

۲. استعینوا علی النساء بالعری (المعجم الصغیر، ج ۳، ص ۲۵۶؛ ج ۱۹، ص ۴۳۸). اعروا النساء یلزم الحجال، خزنتها النساء یلزم الحجال (مسند الشهاب، ج ۱، ص ۴۰۰؛ تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۳۷۴؛ تاریخ دمشق، ج ۲۵، ص ۲۱۴). اجیعوا النساء غیر مضر و اعروهن عریا غیر مبرح... (الکامل، ج ۴، ص ۳۳۲).

۳. المغنی، ص ۳۶۰.

۴. مسند احمد، ج ۶، ص ۲۹۷.

۵. سنن ابی داود، ج ۱، ص ۱۳۷.

۴. این روایت به واسطه انتساب به پیامبر ﷺ، بعد از ظهور اسلام، دارای کارکردهای گوناگونی شد. کارکرد اقتصادی آن برای ماقبل اسلام بود؛ اما کارکرد فرهنگی و فقهی آن، به صورت توأمان، بعد از اسلام، وجود داشته و به شرح زیر است:



کتابنامه

- قرآن کریم
- اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، شیخ محمد بن حسن طوسی، مشهد: موسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
- ارشاد القاصی و الدانی الی تراجم شیوخ الطبرانی منصورى ابوالطیب، نایف بن صلاح، ریاض: مکتبه ابن تیمیه - امارات: دارالکیان، بی تا.
- الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، ابن عبدالبر، بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۲ق.
- اسد الغابه فی معرفة الصحابه، ابن اثیر علی بن محمد، قاهره: دارالشعب، ۱۹۷۰م.
- الاصابه فی تمییز الصحابه، ابن حجر عسقلانی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- اکمال المعلم بفوائد مسلم، قاضی عیاض، مصر: دارالوفاء، ۱۴۱۹ق.
- اکمال تهذیب الکیمال فی اسماء الرجال، ابن قلیح بن عبدالله غلطای، الفاروق الحدیثه، ۱۴۲۲ق.

- البدايه و النهايه، ابن كثير، بيروت: داراحياء التراث العربى، بی تا.
- بغیه الطلب فی تاریخ حلب، ابن عدیم عمر بن احمد بن هبه الله، دارالفکر، بی تا.
- تاریخ الامم و الملوك، ابوجعفر محمد بن جریر طبری، لیدن: بریل، ۱۸۷۹م.
- التاریخ الكبير بحواشی المطبوع، محمد بن اسماعیل بخاری، هند: دائره المعارف العثمانیه، بی تا.
- تاریخ بغداد، ابوبکر خطیب بغدادی، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
- تاریخ تمدن اسلام، جرجی زیدان، ترجمه: علی جواهر کلام، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۲ش.
- تاریخ دمشق، ابوالقاسم ابن عساکر، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- تحفه الفقهاء، علاءالدین محمد سمرقندی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق.
- تذکره الموضوعات، محمد طاهر بن علی صدیقی، بی جا، الطباعه المنیریه، ۱۳۴۳ق.
- تعلیقات الدارقطنی علی المجروحین لابن حبان، ابوالحسن علی بن عمر دارقطنی، قاهره: الفاروق الحدیثه، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
- تفسیر و مفسران، محمد هادی معرفت، قم: موسسه فرهنگي التمهید، ۱۳۷۹ش.
- التکمیل فی الجرح و تعدیل و معرفه الثقات و الضعفاء و المجاهیل، ابن کثیر ابوالفداء اسماعیل بن عمر، یمن: مرکز النعمان للبحوث و الدراسات، ۱۴۳۲ق.
- تنزیه الشریعه المرفوعه فی الاخبار الشنیعه الموضوعه، نورالدین ابن عراق کنانی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۹ق.
- تنقیح المقال فی علم الرجال، عبدالله مامقانی، قم: موسسه آل البيت عليه السلام لأحیاء التراث، بی تا.
- تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، یوسف بن عبدالرحمن مزی، بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۰۰ق.
- الجامع الصغیر، عبدالرحمن بن ابوبکر سیوطی، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- الجرح و التعدیل، ابوحاتم محمد رازی، بیروت: داراحیاء التراث العربی - هند: دایره المعارف العثمانیه، ۱۲۷۱ق.
- الذریعه الی تصانیف الشیعه، آقا بزرگ طهرانی، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
- رجال البرقی، ابوجعفر برقی، تهران: منشورات جامعه طهران، بی تا.

- رجال الطوسي، محمد بن حسن طوسي، بي جا، بي تا.
- سلسلة الاحاديث الضعيفة و الموضوعة و اثرها السیء فی الامة، ابو عبد الرحمن الالباني، رياض: دارالمعارف، ١٤١٢ق.
- سنن ابی داود، ابوداود سليمان بن الاشعب سجستاني، بيروت: المكتبة العصرية صيدا، بي تا.
- سنن الترمذی، محمد بن عيسى ترمذی، بيروت: دارالفكر، ١٤٠٣ق.
- سير اعلام النبلاء، شمس الدين ذهبی، بيروت: موسسه الرساله، ١٤٠٥ق.
- الشرح الكبير على متن المقنع، عبدالرحمن عبدالرحمن بن محمد مقدسی، دارالكتاب العربي، بي تا.
- عمده القاری، بدرالدين محمود عینی، بيروت: داراحياء التراث العربي، بي تا.
- الف باء فی انواع الاداب و فنون المحاضرات و اللغه، يوسف بن محمد بلوی، بيروت: دارالكتب العلميه، ٢٠٠٩م.
- الفردوس بماثور الخطاب، شيرويه بن شهردار ديلمی، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤٠٦ق.
- قاموس الرجال، محمد تقی شوشتری، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسين، ١٤١٠ق.
- الكامل فی التاريخ، ابن اثير ابوالحسن على بن محمد، بيروت: دارصادر، ١٣٨٥ق.
- الكامل فی ضعفاء الرجال، ابن عدی جرجانی. بيروت: الكتب العلميه، ١٤١٨ق.
- الكتاب المصنف فی الاحاديث و الاثار، ابن ابی شيبه، رياض: مكتبه الرشد، ١٤٠٩ق.
- كنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، علاء الدين متقی هندی، بيروت: موسسه الرساله، ١٤٠١ق.
- اللالي المصنوعه فی الاحاديث الموضوعه، عبدالرحمن بن ابی بكر سيوطی، بيروت: دارالكتبه العلميه، ١٤١٧ق.
- لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم انصاری، بيروت: دارصادر، ١٤١٤ق.
- لسان الميزان، ابن حجر عسقلانی ابوالفضل احمد بن على، دارالبشائر الاسلاميه، ٢٠٠٢م.
- مجمع الزوايد و منبع الفوائد، ابوالحسن نورالدين هيثمی، قاهره: مكتبه القدسی، ١٤١٤ق.
- المجموع شرح المهذب، ابوزكريا محیی الدين نووی، دارالفكر، بي تا.
- المحاسن و المساوی، ابراهيم بن محمد بيهقی، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤٢٠ق.
- مختصر تاريخ دمشق، ابن منظور محمد بن مكرم انصاری، دمشق: دارالفكر، ١٤٠٢ق.

- مداراه الناس، ابن ابی الدنيا ابوبکر عبدالله بن محمد، بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۱۸ق
- مسند الامام احمد بن حنبل، ابوعبدالله احمد بن حنبل، بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۲۱ق.
- مسند الامام زید، زید بن علی، بیروت: دارمکتبه الحیاه، بی تا.
- مسند الشهاب، ابوعبدالله قضاعی، بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۰۷ق.
- المصنف، ابوبکر عبدالرزاق بن همام صنعانی، هند: المجلس العلمی، ۱۴۰۳ق.
- معانی الاخبار فی شرح اسامی الرجال معانی الاثار، بدرالدین ابومحمد عینی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
- المعجم اسامی شیوخ ابوبکر الاسماعیلی، ابوبکر جرجانی اسماعیلی، مدینه: مکتبه العلوم و الحكم، ۱۴۱۰ق.
- المعجم الاوسط، سلیمان بن احمد طبرانی، قاهره: دارالحرمین، بی تا.
- معجم البلدان، شهاب الدین یاقوت حموی، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵م.
- معجم الرجال الحدیث، ابوالقاسم خویی، موسسه الخویی الاسلامیه، بی تا.
- المعجم الصغیر، سلیمان بن احمد طبرانی، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
- المعجم الکبیر، سلیمان بن احمد طبرانی، قاهره: مکتبه ابن تیمیه، ۱۴۱۵ق.
- معجم المفسرین من صدر الاسلام، وحتى العصر الحاضر، عادل نویهض، بیروت: موسسه نویهض اثقافیه، ۱۴۰۹ق.
- المغنی فی الضعفاء، شمس الدین ذهبی، بی جا، بی تا.
- المغنی، ابن قدامه، ابومحمد موفق الدین، مصر: مکتبه القاهره، ۱۳۸۸ق.
- المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، جواد علی، دارالساقی، ۱۴۲۲ق.
- المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، ابوزکریا محیی الدین نووی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ق.
- مواهب الجلیل لشرح مختصر النخلیل، عبدالله محمد عینی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق.
- موسوعه اقوال ابی الحسن الدارقطنی فی رجال الحدیث و علله، محمود محمد خلیل، بیروت: عالم الکتب للنشر، ۲۰۰۱م.
- میزان الاعتدال، شمس الدین ذهبی، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۸۲ق.

«ساکنان مکه، تأملی بر چگونگی سکونت قبایل مکه و میزان جمعیت قریش در آستانه ظهور اسلام»، مصطفی پیرمردیان، مهدی عزتی، نشریه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، بهار ۱۳۹۳ش، شماره ۱۴.

«نقد دیدگاه مستشرقان درباره حلقه مشترک با تکیه بر حدیث شیعه»، بی‌بی‌زینب حسینی، علیه رضاداد، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۲۶، ۱۳۹۹ش.