



حدیث علوم

فصلنامه علمی
سال بیست و نهم، شماره اول
بهار ۱۴۰۳

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 پیروفر
(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
(دانشیار دانشگاه علوم حدیث)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر عبد الهادی مسعودی
(استاد 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 - نمابر: ۳۷۷۸۵۰۵۰

امور مشترکان: ۳۷۱۷۶۴۱۳

نشانی در اینترنت:

<http://www.ulumhadith.ir>

پست الکترونیک:

ulumhadith@hadith.net

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

فهرست مقالات

- مذهب حفص بن غیاث نخعی؛ عامی یا شیعه؟ / علی راد ۳
- دعائم الاسلام و روایات مخالف با مذهب امامیه / سید حسین فلاح زاده ابرقویی، محمدکاظم رحمان ستایش ۴۵
- نقش شیعه در پیدایش و گسترش مدرسه حدیثی قم / رضا سبحانی نیا ۶۶
- اعتبارسنجی داده‌های رجالی امامیه در پرتو منابع غیر رجالی - غیرشیعی / حمید باقری ۹۰
- بررسی روایت «الزیدیه هم النصاب»؛ از صحت تا جعل / مهدی عسگری، قاسم جوادی ۱۱۶
- تأثیر تمایزات فرهنگی در فهم تشبیه انسان به أَتَانٍ دَبْرَةٍ (الاغ زخم‌پشت) ... / پوران میرزایی، عطیه سلمان ۱۳۰
- ظرفیت متن مقدس در مبناسازی برای حقوق با برداشتی از خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه / محمدحسین صالح آبادی ۱۵۶
- دلایل جایگزینی الگوی فقاقت مکتب حله با مکتب بغداد / حامد مصطفوی فرد ۱۸۲
- تحلیلی نقادانه بر روایات عاشورایی سبط ابن جوزی در «تذکره الخواص» / محسن رفعت ۲۰۹
- تبارشناسی و تحلیل گفتمانی روایات مشعر بر مذمت پیشه معلمی / سارا خدری کیارسی، محمد حسن صالحی هفشجانی ۲۳۷

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 lulumhadith.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 مسؤولیت مقالات بر عهده نویسندگان است.

مذهب حفص بن غیاث نخعی؛ عامی یا شیعه؟

از روایت ابن ادریس تا نظریه شیخ طوسی

علی راد^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۱

چکیده

عبد الله بن ادریس (م ۱۹۲ق) با جمله «فوالله إنه [حفص] لشیعی وإن شریکاً لشیعی» بر تشیع حفص بن غیاث تأکید داشت. شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) در کتاب‌های الرجال و الفهرست خود، متأثر از دیدگاه مشهور رجالیان شیعه و اهل سنت، به عامی بودن حفص بن غیاث باورمند است. شیخ طوسی در کتاب العدة فی اصول الفقه هر چند با لحاظ مجموعه‌ای از شرایط، روایات حفص بن غیاث از ائمه شیعه را در فقه امامیه شایسته استناد می‌داند، ولی عامی بودن وی را نفی نمی‌کند و تلاش می‌کند از فاصله نظریه رجالی خود با رویکرد فقهی - اصولی خود بکاهد، اما این تلاش به پذیرش شیعه بودن حفص بن غیاث نمی‌انجامد. چپستی مضامین اصلی، زمینه‌های صدور، شواهد اعتبار روایت ابن ادریس، راهکار حل تعارض آن با دیدگاه شیخ طوسی و تعیین دیدگاه برتر از میان این دوازده جمله مسئله‌های این پژوهش هستند که با روش تحلیل انتقادی انجام شده است. این پژوهش تبیین می‌کند که معاصرت ابن ادریس با حفص بن غیاث، حسی بودن شهادت وی از تشیع حفص بن غیاث، شاگردی حفص نزد امام صادق (ع) و تصنیف کتابی مستقل از احادیث آن حضرت در قالب یک مسند حدیثی، هم‌گرایی سیاسی حفص با اندیشه‌های شریک بن عبدالله از جمله دلایل استواری روایت ابن ادریس است. هر چند ابن ادریس با استناد به آگاهی گسترده و طولانی مدت خود از اندیشه‌ها و مناسبات علمی حفص بن غیاث، داوری قطعی خود را درباره تشیع حفص اعلام داشت، ولی به دلایل مختلفی این داوری در رجال عامه و

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی (ali.rad@ut.ac.ir).

نظرگاه شیخ طوسی نادیده انگاشته شد. همچنین این تحقیق روشن می‌سازد که شماری از محققان متقدم و متأخر امامی در عامی بودن حفص بن غیاث تردید جدی دارند و با استناد به ادله اجتهادی و شواهد حدیثی بر تشیع وی باورمند هستند و حتی وی را از رازداران اسرار امامت می‌دانند. این گروه از رجال‌شناسان امامیه، اشتها حفص به عامی بودن را از روی تقیه و احتیاط او دانسته و ادله عامی بودن حفص را نقدپذیر می‌دانند و گروهی دیگر در تعیین مذهب حفص توقف نموده و برخی نیز چون نجاشی اساساً به عامی بودن حفص اشارتی ندارند. برپایه دستاورد این مقاله، هر دو دیدگاه رایج درباره مذهب حفص بن غیاث توجیه‌پذیر است و نباید رابطه این دو دیدگاه را تبیین تام و کلی دانست، اما قطعیت و شمولیت نظریه شیخ طوسی مخدوش است و عامی دانستن مذهب حفص بن غیاث در همه ادوار حیات وی نادرست می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: راویان امام صادق (ع)، مذهب حفص بن غیاث، عبد الله بن ادریس، کتاب الرجال و الفهرست طوسی، نقد الرجال.

درآمد

حفص بن غیاث در سال ۱۱۷ هجری،^۱ در دوران خلافت هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵ق) دهمین خلیفه اموی به دنیا آمد.^۲ در منابع امامیه از «حفص بن غیاث» با کنیه «ابوعمر القاضی»،^۳ «ابوعمر النخعی القاضی»^۴ و در منابع اهل سنت با «الامام الحافظ العلامة القاضی، أبو عمر النخعی الکوفی، قاضی الکوفة و محدثها»^۵ و «أبو عمر القاضی الکبیر الشهیر»^۶ یاد شده است که به مقام قضاوت در بغداد - کوفه و محدث بودن وی اشاره دارند.^۷ غیاث بن طلق پدر، طلق بن معاویة پدر بزرگ، معاویة بن حارث جد پدری و مالک بن نخع جد اعلی حفص بن غیاث است.^۸ در منابع موجود از شخصیت و شغل پدرش، شناختی حاصل نشد. پدر بزرگش، معروف به ابوغیاث،^۹ از مشایخ حدیث حفص بن غیاث

۱. التعلیل و التجریع، ج ۱، ص ۵۱۳.

۲. الطبقات، ج ۶، ص ۳۸۹ - ۳۹۰.

۳. رجال النجاشی، ص ۱۳۴.

۴. رجال الطوسی، ص ۱۸۸.

۵. سیر أعلام النبلاء، ج ۹، ص ۲۲.

۶. لسان المیزان، ج ۷، ص ۲۰۱.

۷. مشاهیر علماء الأمصار، ص ۲۷۲؛ رجال النجاشی، ص ۱۳۴ - ۱۳۵؛ تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۱۸۵ - ۱۸۹.

۸. أخبار القضاة، ج ۳، ص ۱۸۶ - ۱۸۷.

۹. التعلیل و التجریع، ج ۱، ص ۳۲۶.

است^۱ و احادیثی را به طریق سماع از وی روایت می‌کند.^۲ حضور در جنگ قادسیه (۱۴ق) را از سوابق جد پدری اش گفته‌اند.^۳ مرگ حفص بن غیاث را هم‌زمان با دوران خلافت محمد امین، پسر هارون، در دهم ذی حجه سال ۱۹۴ق،^۴ سال ۱۹۵ق،^۵ و برخی دیگر در سال ۱۹۶ق، گفته‌اند.^۶ ابن مزّی قول نخست را اصح اقوال^۷ می‌داند. از این رو، ذهبی مدت عمر حفص بن غیاث را ۷۵ سال گفته است.^۸ فضل بن عباس، امیر کوفه در آن روزگار، بر جنازه حفص بن غیاث نماز خواند^۹ که نشان از جایگاه برجسته اجتماعی حفص بن غیاث در کوفه دارد. حفص بن غیاث به خوش اقبالی قاضی، به مرگ در غیر حال قضاوت باورمند بود که خود نیز چنین از دنیا رفت.^{۱۰}

برپایه کتاب تهذیب الکمال مزّی (کامل‌ترین فهرست موجود از مشایخ حفص بن غیاث نخعی) وی از چهل و هشت شیخ و استاد، حدیث شنید که از جمله آن‌ها جعفر بن محمد (۱۴۸-۸۳ق) معروف به امام صادق (ع) بود.^{۱۱} حفص از همان آغاز نوجوانی به کتابت حدیث علاقه‌مند بود و هر حدیثی را که می‌شنید، آن را کتابت می‌کرد.^{۱۲} معاذ بن معاذ دست‌نوشته‌های قضایی حفص را به دلیل سبک نگارش آن‌ها تحسین می‌نمود.^{۱۳} حفص کتاب‌های حدیثی خود را پیش از اشتغال به قضاوت تألیف نمود و نسخه‌هایی از آن در اختیار دیگران نهاد.^{۱۴} در روزگار خود از جمله سه محدث برجسته کوفه بود، صحت و اعتبار کتاب جامع حدیثی نزد دانشیان حدیث شناخته شده بود؛^{۱۵} به گونه‌ای که اگر حفص در کتابش در گزارش حدیثی از

۱. تهذیب الکمال، ج ۷، ص ۱۶۹.

۲. رک: مسند احمد، ج ۲، ص ۴۱۹؛ صحیح مسلم، ج ۸، ص ۴۰.

۳. أخبار القضاة، ج ۳، ص ۱۸۶.

۴. الطبقات، ج ۶، ص ۳۹۰؛ تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۱۹۵ - ۱۹۶.

۵. تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۱۹۶.

۶. التعلیل و التجریح، ج ۱، ص ۵۱۳.

۷. تهذیب الکمال، ج ۷، ص ۱۶۹.

۸. العبر فی خبر من غیر، ج ۱، ص ۳۰۴.

۹. تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۱۹۶.

۱۰. أخبار القضاة، ج ۳، ص ۱۸۶.

۱۱. تهذیب الکمال، ج ۷، ص ۵۶ - ۶۴.

۱۲. المصنّف (ابن ابی شیبّه)، ج ۶، ص ۲۳۰.

۱۳. تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۱۹۰.

۱۴. همان، ج ۸، ص ۱۹۲.

۱۵. همان، ج ۸، ص ۱۹۳.

استادش أعمش، سلیمان بن مهران (۶۱-۱۴۷ق) متفرد بود، به دلیل اعتبار کتابش، روایت وی مقبول بود،^۱ اما اگر این حدیث را فقط از حافظه اش نقل می کرد، تضعیف می شد؛ زیرا در اواخر عمرش حافظه اش او را یاری نمی کرد.^۲ حفص بن غیاث از معدود شاگردان جوان^۳ أعمش بود که جرأت داشت از استادش پرسش کند.^۴ حفص اهتمام جدی به حفظ اسانید احادیث أعمش داشت^۵ و شبهه تدلیس در روایات وی را با بیان طریق و شیوه تحمل حدیث خود از أعمش پاسخ داد.^۶ محتوای کتاب جامع حدیثی حفص - که شامل بیشترین روایات اعمش بود - هرگونه تردید یحیی بن سعید قطان را برطرف ساخت.^۷ حفص افزون بر جایگاه برجسته حدیثی، مرجع اصحاب اعمش در پاسخ به مسائل فقهی و قضا نیز بود.^۸ أعمش نیز فراست و خردورزی حفص بن غیاث را به اشاره مد نظر داشت^۹ که از نبوغ و نباهت خاص حفص بن غیاث حکایت دارد. این مهم برای دیگران نیز روشن بود و ابن مهدی در میان شاگردان اعمش همواره حفص را مقدم می نمود.^{۱۰} یحیی بن سعید کتاب حفص بن غیاث را دلیل بر جایگاه ممتاز حفص در میان شاگردان اعمش می دانست.^{۱۱} برخی نیز أبو معاویه^{۱۲} (به دلیل ملازمه بیست ساله با أعمش)^{۱۳} و عبدالله بن إدريس^{۱۴} را بر حفص بن غیاث مقدم می داشتند. أبو معاویه در معرکه مرجعیت میان شاگردان أعمش، به برتری جایگاه خود نسبت به حفص تأکید داشت.^{۱۵} این گزارش از نوعی رقابت میان شاگردان اعمش حکایت دارد که در نهایت حفص بن غیاث به مرجعیت رسید.

۱. علل الترمذی الکبیر، ص ۲۴۶.

۲. تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۱۹۲.

۳. با توجه به سال تولد حفص در ۱۱۷ق، و سال مرگ أعمش به نظر می آید که حفص بیش از بیست سال امکان دانش اندوزی از محضر أعمش را نیافت و این مقطع مصادف با دوره نوجوانی یا جوانی حفص است.

۴. تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۱۹۰ - ۱۹۱.

۵. همان، ج ۸، ص ۱۹۱.

۶. همان، ج ۸، ص ۱۹۴ - ۱۹۵.

۷. همان، ج ۸، ص ۱۹۳.

۸. همان جا.

۹. همان، ج ۱۱، ص ۱۹۲.

۱۰. همان، ج ۸، ص ۱۹۳.

۱۱. همان، ج ۸، ص ۱۸۳.

۱۲. همان، ج ۲، ص ۳۰۲.

۱۳. همان جا.

۱۴. تاریخ أسماء الثقات، ص ۱۲۷ - ۱۲۸.

۱۵. تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۳۰۲.

کتاب جامع حدیثی حفص بن غیاث در اختیار مؤلفان جوامع اولیه حدیثی عامه بود و فراوان از آن روایت نقل کرده‌اند. احادیث این کتاب به دلیل مبانی خاص امامیه در اعتبارسنجی حدیث، به جوامع حدیثی شیعه راه نیافت، ولی کتاب مجموعه احادیث بدون واسطه حفص بن غیاث از امام صادق (ع) با استقبال مؤلفان منابع متقدم شیعی مواجه شد؛ «له کتاب معتمد» ارزش‌گذاری شیخ طوسی از اصالت و محتوای این کتاب است^۱ و حفص بن غیاث در این نگاشته به اسناد مستقیم خود، احادیث امام صادق (ع) را روایت می‌کند که بدون واسطه از ایشان دریافت کرده است.^۲ بنابراین، حفص بن غیاث از جمله مؤلفان میراث مکتوب نخستین امامیه است؛ هر چند امروزه اصل مسند حفص از احادیث امام صادق (ع) در اختیار ما نیست، ولی نزد متقدمان امامیه و عامه شناخته شده بود. پیش از شیخ طوسی شماری از مشایخ و محدثان امامیه به این کتاب دسترسی داشته‌اند^۳ و از این طریق به شیخ طوسی انتقال یافته بود.^۴ پسر حفص بن غیاث، عمر بن حفص، از جمله مشایخ بخاری و مسلم،^۵ اصل نسخه این کتاب را برای جویندگان حدیث چون ابن اسامه کلبی^۶ و داوود سجستانی^۷ و دیگران قرائت کرد است. اسناد موجود گویای آشنایی محدثان عامه با مسند حفص بن غیاث از امام صادق (ع) نزد و اهتمام برخی از ایشان به سماع و کتابت احادیث آن است.

تخریج، بازسازی، تبویب، تحقیق و تعلیقه‌نویسی مسند حفص بن غیاث از امام صادق (ع) همراه با مقدمه‌ای تحلیلی از سوی نویسنده این مقاله انجام شده است. در روند تحقیق این مسند، این پرسش‌ها همراه در ذهنم خطور می‌کرد که چرا حفص از میان مشایخ خود، احادیث امام صادق (ع) را در یک کتاب مستقل تدوین کرد؟ این اقدام با اندیشه‌های اعتقادی و مذهب کلامی حفص چه پیوندی دارد؟ و چگونه با دیدگاه مشهور در عامی خواندن مذهب حفص قابل جمع است؟ تلاش برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها، زمینه‌ساز

۱. فهرست الطوسی، ص ۱۵۸.

۲. رجال الطوسی، ص ۱۸۸.

۳. رجال النجاشی، ص ۱۳۵.

۴. فهرست الطوسی، ص ۱۱۶.

۵. تاج العروس، ج ۳، ص ۲۴۴؛ صحیح البخاری، ج ۱، ص ۶۹؛ ج ۲، ص ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۷۹، ۲۱۲ و ۲۴۸؛ صحیح مسلم، ج ۱،

ص ۱۶۴؛ ج ۲، ص ۶۰؛ ج ۳، ص ۸۰؛ ج ۴، ص ۴۳.

۶. الولاية، ص ۸۰.

۷. تاریخ مدینه دمشق، ج ۲۲، ص ۱۹۵.

پژوهش گسترده درباره این مسئله شد که یک بخش از نتایج آن در این مقاله به بوته نقد فرهیختگان سپرده می شود.

در نسخه موجود از کتاب های الرجال و الفهرست شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) مذهب حفص بن غیاث نخعی، عامی بیان شده است.^۱ شیخ طوسی افزون بر اظهار نظر موجزش در کتاب های الرجال و الفهرست، در کتاب اصولی خود، عده الاصول، به مناسبت تقریر دیدگاه خود درباره حجیت منقولات حدیثی عامه از امامان شیعه، بر عامی بودن حفص بن غیاث تأکید دارد و مبنای اعتبار این گونه از احادیث را در تقریر خود با استدلال موجه می سازد.^۲ در آثار دیگر شیخ طوسی، دیدگاه جدیدی به دست نیامد.

در نقطه مقابل دیدگاه شیخ طوسی، از عبد الله بن ادریس روایت شده است که بر تشیع حفص بن غیاث تأکید داشت:

فوالله إنه [حفص] لشیعی وإن شریکاً لشیعی.^۳

عبد الله ابن ادریس اودی کوفی (۱۱۵-۱۹۲ق)^۴ با کنیه ابومحمد^۵ از قبیلہ مذحج بود.^۶ او افزون بر پدرش ادریس بن یزید اودی کوفی^۷ از مشایخ متعددی از جمله أعمش و حفص بن غیاث حدیث شنید.^۸ ابن ادریس در فقه تابع مدرسه فقهی مدینه بود و با مالک بن انس مرآده داشت.^۹ ابن سعد، عبد الله بن ادریس را با «وكان ثقة مأمونا كثير الحديث حجة صاحب سنة و جماعة» وصف نموده است^{۱۰} و منابع دیگر نیز به وثاقت او تصریح دارند.^{۱۱} عبد الله ابن ادریس کتاب حدیثی داشت که از آن روایت می خواند،^{۱۲} از نظر سیاسی عثمانی

۱. «عامی»: رجال الطوسی، ص ۱۳۳؛ «عامی المذهب له کتاب معتمد»: فهرست الطوسی، ص ۱۵۸.

۲. عده الاصول، ج ۱، ص ۱۴۹.

۳. همین مقاله، جستار اول.

۴. الطبقات الکبری، ج ۶، ص ۳۸۹؛ التاريخ الکبیر، ج ۵، ص ۴۷.

۵. الطبقات الکبری، ج ۶، ص ۳۸۹؛ طبقات خلیفه، ص ۲۹۰؛ الجرح و التعديل، ج ۵، ص ۸ - ۹.

۶. همان جا.

۷. التاريخ الکبیر، ج ۲، ص ۳۷.

۸. تهذيب الکمال، ج ۱۴، ص ۲۹۳.

۹. همان جا.

۱۰. الطبقات الکبری، ج ۶، ص ۳۸۹.

۱۱. تاريخ ابن معین، ج ۱، ص ۲۷۲؛ معرفة الثقات، ج ۲، ص ۲۱.

۱۲. العلل و معرفة الرجال، ج ۱، ص ۳۷۰ - ۳۷۱.

مذهب بود^۱ و به حرمت شرب نبیذ اعتقاد داشت.^۲ ابوحنیفه را «ضال مضل» و شاگردش ابویوسف را «فاسق من الفاسقین» می خواند.^۳ عبد الله ابن ادریس و حفص بن غیاث از جمله شاگردان هم طبقه اعمش بودند^۴ و رقابت علمی میان ایشان وجود داشت و مشایخ رجال عامه در پرسش از دقت و قدرت ضبط حدیث این دو، به اثبات بودن حفص بن غیاث و ترجیح وی بر ابن ادریس تصریح دارند.^۵ ابن ادریس در دوران قضاوت حفص بن غیاث را احترام می کرد و در پاسخ به چرایی بلند شدن در مقابل حفص و سلام نمودن به او چنین پاسخ داد:

قاضینا و شیخ من شیوخنا.^۶

مسئله اصلی این پژوهش تحلیل و ارزیابی روایت عبد الله بن ادریس، از معاصران و راویان حفص بن غیاث، به مثابه رقیب نظریه شیخ طوسی است که با جمله «فوالله إنه [حفص] لشیعی وإن شریکا لشیعی» بر تشیع حفص بن غیاث تأکید داشت. برای حل این مسئله ناگزیریم به پرسش هایی ذیل پاسخ دهیم:

- یک. متون، زمینه های صدور و مضامین اصلی روایت ابن ادریس کدام است؟
- دو. شواهد اعتبار مفاد روایت ابن ادریس کدام است؟
- سه. راهکار حل تعارض دیدگاه شیخ طوسی با روایت ابن ادریس کدام است؟
- چهار. از میان این دو دیدگاه کدام یک از اعتبار بیشتری برخوردار است؟

با محوریت این پرسش ها به پژوهش نشر یافته به زبان های فارسی، عربی و انگلیسی دست نیافتیم. از روش تحلیل مضمون با رهیافت انتقادی در پاسخ به پرسش های پژوهش بهره جستیم. این مقاله را پس از اتمام بازایی و تحقیق مسند حفص بن غیاث از امام صادق (ع) تألیف نموده ایم. لذا در ترسیم شخصیت، مذهب و اندیشه های حفص بن غیاث تا حد امکان از تحمیل هرگونه پیش فرض ایدئولوژیک و رویکرد ذهنی و انتزاعی در حل مسئله اصلی احتراز جستیم، در اعتماد به داده های کتاب های رجال و تراجم جانب

۱. معرفة الثقات، ج ۱، ص ۴۸۰؛ ج ۲، ص ۲۱.

۲. همان جا.

۳. ضعفاء العقیلى، ج ۴، ص ۴۴۰.

۴. تاریخ أسماء الثقات، ص ۱۲۷ - ۱۲۸؛ معرفة الثقات، ج ۱، ص ۳۱۰ - ۳۱۱.

۵. الجرح و التعديل، ج ۵، ص ۸-۹.

۶. معرفة الثقات، ج ۱، ص ۳۱۰-۳۱۱.

احتیاط را رعایت نمودیم، به تمایز ماهوی تحقیق و تقلید پایبند بودیم، از نتایج مطالعات جریان شناسی قرن دوم، طیف شناسی مشایخ و محتوای احادیث حفص بن غیاث بهره جسته ایم و تلاش نمودیم تقریری مستند از چالش مذهب حفص بن غیاث ارائه نماییم. در این مقاله به دلیل محدودیت مجال بحث در مقالات پژوهشی فقط به تحلیل و ارزیابی روایت ابن ادریس در تشیع حفص بن غیاث پرداخته ایم. لذا مقاله فرارو در مقام ارزیابی، تحلیل و ارزیابی تمامی شواهد و ادله نظریه های موافق و مخالف درباره مذهب نیست.

۱. روایت عبد الله بن ادریس

در این جستار برپایه اصول دانش تخریج الحدیث، متون روایت عبدالله بن ادریس را از جوامع حدیثی ارزیابی و تحلیل می نماییم، سپس مضامین اصلی و کانونی، تفاوت و تمایزهای متون را توضیح و تفسیر می کنیم. گزارش های مشابه را با یکدیگر مقایسه می کنیم و آن ها را استخراج می کنیم.

۱-۱. متون

در منابع موجود از عامه دو متن ذیل از روایت عبدالله بن ادریس به دست آمد. هر چند در برخی از منابع رجالی معاصر امامیه به این روایت استناد جسته اند، ولی اثری از آن در منابع کهن امامیه یافت نشد:

۱-۱-۱. متن اول

حدثنا عبد الله بن حمدويه البغلائی، قال: حدثنا علي بن خشرم، قال: {الف} حدثني حفص بن غياث، قال: سمعت شريكا يقول: قبض النبي - صلى الله عليه وسلم - فاستخلف المسلمون أبا بكر فلو علموا أن فيهم أحدا أفضل منه، قالوا: قد غشونا ثم استخلف أبو بكر عمر فقام بما قام به من الحق والعدل، فلما حضرته الوفاة جعل الأمر شوري بين ستة نفر من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - فاجتمعوا على عثمان، فلو علموا أن فيهم أفضل منه كانوا قد غشونا. {ب} قال علي وأخبرني بعض أصحابنا من أهل الحديث: أنه عرض هذا الحديث علي عبد الله بن إدريس. فقال عبد الله بن إدريس: أنت سمعت هذا من حفص بن غياث؟ قال: قلت: نعم. قال: الحمد لله الذي أنطق بهذا لسانه فوالله إنه لشيوعي وإن شريكا لشيوعي.^۱

۱. ضعفاء العقيلي، ج ۲، ص ۹۴.

۱-۱-۱-۱. تحلیل

یک. سند این متن مسند و متصل است و از مشایخ نامدار قرن دوم هجری روایت شده است. این متن را ابوجعفر محمد عقیلی (م ۳۲۲ق)، از عبد الله بن حمدویه بغلانی، از علی بن خَشرم، از حفص بن غیاث نخعی شنیده است. ابن عساکر^۱ (م ۵۷۱ق) و ذهبی^۲ (م ۷۴۸ق) نیز این متن را از طریق منابع مکتوب گزارش کرده و در اعتبار آن را تردیدی روا نداشتند. عبد الله بن حمدویه بغلانی با کنیه ابومحمد (زنده در قرن سوم) و معروف به کاتب از منطقه بَغْلان خراسان بزرگ^۳ / طخارستان بلخ،^۴ برادر محدث نامدار ابورجاء قتیبه بن سعید بَغْلانی (م ۲۴۰ق)،^۵ از مشایخ محمد بن سلیمان کوفی،^۶ محمد بن مخلد دوری،^۷ أحمد بن جعفر بن سلم ختلی^۸ و از جمله راویان بشر بن موسی،^۹ محمد بن یونس کدیمی،^{۱۰} ابوداود سنجدی نحوی،^{۱۱} محمد بن أحمد بن ماهان بلخی،^{۱۲} اسماعیل بن عیاش،^{۱۳} محمود بن آدم^{۱۴} است. عبد الله جرجانی از وی در مکه حدیث شنید.^{۱۵} عبد الله بن حمدویه بغلانی در بغداد نیز حدیث خواند.^{۱۶} شماری از فضایل اهل بیت علیهم السلام و کرامات نبوی^{۱۷} در منابع امامیه و سیره نبوی در منابع عامه از وی روایت شده است.^{۱۸}

۱. تاریخ مدینه دمشق، ج ۳۹، ص ۲۰۳.
۲. سیر أعلام النبلاء، ج ۸، ص ۲۰۹ - ۲۱۰؛ میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۲۷۳ - ۲۷۴.
۳. معجم ما استعجم، ج ۱، ص ۲۶۲.
۴. الاساب، ج ۱، ص ۳۷۶.
۵. همان جا.
۶. مناقب الامام الامیر المؤمنین، ج ۱، ص ۴۱.
۷. تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۴۵۲.
۸. همان جا.
۹. مناقب الامام الامیر المؤمنین، ج ۱، ص ۴۷.
۱۰. همان، ج ۱، ص ۵۸.
۱۱. تهذیب الکمال، ج ۱۲، ص ۶۸.
۱۲. مناقب الامام الامیر المؤمنین، ج ۱، ص ۶۸.
۱۳. همان، ج ۱، ص ۷۹؛ تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۴۵۲.
۱۴. الکامل، ج ۲، ص ۹؛ تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۴۵۲.
۱۵. الکامل، ج ۲، ص ۹.
۱۶. تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۴۵۲.
۱۷. مناقب الامام الامیر المؤمنین، ج ۱، ص ۵۸، ۶۸ و ۷۹.
۱۸. الکامل، ج ۲، ص ۹؛ النکت علی کتاب ابن حجر، ص ۲۶۶؛ تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۴۵۲.

علی بن خشرم (۱۶۰-۲۵۷ق) با کنیه ابوالحسن مروزی،^۱ از جمله اهل حدیث،^۲ از راویان ابوبکر بن عیاش^۳ و وکیع بن جراح^۴ است. نسائی و ابن حبان او را ثقه گفته‌اند.^۵ ذهبی نیز او را آخرین راوی درای علواسناد در مرو، هرات و ماوراء النهر شمرده است.^۶ علی بن خشرم از مشایخ مسلم نیشابوری است. لذا روایات متعددی از وی در صحیح مسلم نقل شده است.^۷ و حدیثی نیز از وی در صحیح بخاری روایت شده است.^۸ پسرش عبدالرحمن از وی حدیث کساء در تفسیر آیه تطهیر با خوانش شیعی را روایت کرده است.^۹ ابن خشرم در اسناد شماری از احادیث شیخ صدوق در الخصال،^{۱۰} علل الشرائع^{۱۱} و معانی الأخبار^{۱۲} حضور دارد.

دو. به لحاظ ساختارشناسی متن به دو بخش «الف و ب» تفکیک پذیر است. محتوای بخش الف، گزارش شفاهی و مستقیم حفص از دیدگاه شریک بن عبدالله و محتوای بخش ب، عرضه گزارش حفص بر عبدالله بن ادریس به منظور نقد و ارزیابی است که خود حاوی پرسش ابن ادریس برای اطمینان از نقل دیدگاه شریک توسط شخص حفص بن غیاث و در نهایت استنباط و استنتاج گرایش‌های شیعی حفص و شریک از این روایت است. بخش الف را ابن خشرم (راوی اصلی و کامل این حدیث) به طور مستقیم از حفص بن غیاث شنیده است. ظاهر اسناد بخش ب نشان می‌دهد که ابن خشرم آن را از واسطه خود - که از شمار اهل حدیث است - از عبدالله بن ادریس روایت می‌کند. ممکن است بغلانی به دلایلی نام واسطه ابن خشرم را ذکر نکرده باشد و در گزارش ابن خشرم نام این واسطه معلوم بوده است. این نکته نیز از ظاهر اسناد بخش ب استنباط می‌شود که افزون بر ابن خشرم دیگران

۱. بشر بن حارث (بشر حافی معروف) پسر عمویا پسرخواهراواست (تاریخ بغداد، ج ۷، ص ۷۱؛ شرح صحیح مسلم، ج ۱،

ص ۷۹؛ تهذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۴۲۱).

۲. معرفة علوم الحدیث، ص ۳، ص ۶۶.

۳. همان، ص ۳.

۴. معرفة علوم الحدیث، ص ۳؛ المجروحین، ج ۳، ص ۱۵؛ تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۳۰۴.

۵. سیر أعلام النبلاء، ج ۱۱، ص ۵۵۲.

۶. تهذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۴۲۳ - ۴۲۱؛ الکاشف، ج ۲، ص ۳۹؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۱۱، ص ۵۵۲.

۷. رک: صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۱؛ ج ۲، ص ۳۳، ۹۳، ۱۴۳، ۱۵۳، ۱۶۱، ۱۷۱ و ۱۹۸.

۸. صحیح البخاری، ج ۴، ص ۱۲۹.

۹. تاریخ بغداد، ج ۱۰، ص ۲۷۷.

۱۰. الخصال، ص ۱۶۳، ۱۶۴، ۳۱۶ و ۴۷۱.

۱۱. علل الشرائع، ج ۲، ص ۴۶۸.

۱۲. معانی الاخبار، ص ۳۱۸.

نیز روایت حفص را با واسطه یا بدون واسطه وی شنیده بودند و ابن ادریس را مرجع مناسبی برای ارزیابی آن تشخیص داده بودند، اما ابن خشرم نقشی در ارزیابی و عرضه آن نداشته است.

سه. سوگند ابن ادریس به هم‌گرایی اعتقادی - سیاسی حفص با شریک بن عبدالله در بخش ب مهم‌ترین دلیل ابن ادریس بر تشیع حفص بن غیاث است. لذا آشنایی با شخصیت و اندیشه شریک برای فهم بهترین روایت ضروری است. شریک بن عبدالله بن سنان نخعی (م ۱۷۷ق) از فقیهان، محدثان و مفسران سرشناس کوفه و قضات دوران مهدی عباسی^۱ است که مدتی را در بصره به نشر حدیث پرداخت. از این رو، در حدیث وی را بصری نیز گفته‌اند.^۲ وثاقتش مقبول رجالیان است، جایگاهش در حدیث را هم‌سان منزلت با علی بن مدینی (م ۲۳۴ق)، از ائمه بزرگ حدیث بصره و متمایل به تشیع^۳، گفته‌اند و عمده احادیثش را معتبر دانسته‌اند.^۴ فراوانی اندوخته‌های حدیثی شریک بن عبدالله تا حدی زیاد بود که فقط إسحاق بن یوسف أزرق واسطی از وی نه هزار حدیث شنید.^۵ شریک بن عبدالله به تصنیف احادیثش در قالب کتاب حدیثی پرداخت^۶ و نگاشته‌های حدیثی وی در روزگار حیاتش در اختیار راویان بود.^۷ برآیند تلاش مستمر و نستوه شریک در دانش اندوزی چنان شد که نزد کوفیان به داناترین عالم به حدیث شهرت یافت.^۸ أعمش از جمله مشایخ شریک بن عبدالله بود.^۹ در نگاه حفص بن غیاث شبیه‌ترین فرد به أعمش، شریک بن عبدالله بود.^{۱۰} بر پایه پیش‌بینی أعمش جانشین وی، فردی از شمار صاحبان خرد و اندیشه است که شریک بن عبدالله از جمله گزینه‌های جانشینی وی بود.^{۱۱}

۱. تاریخ مدینه دمشق، ج ۳۹، ص ۲۰۲.

۲. معرفة الثقات، ج ۱، ص ۱۱۹.

۳. تهذیب الکمال، ج ۲۱، ص ۵ - ۳۵.

۴. معرفة الثقات، ج ۱، ص ۱۱۹.

۵. همان، ج ۱، ص ۴۵۳.

۶. تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۲۸۶.

۷. الکامل، ج ۴، ص ۶.

۸. الجرح و التعديل، ج ۴، ص ۳۶۵ - ۳۶۷.

۹. همان، ج ۴، ص ۳۶۵.

۱۰. الکامل، ج ۴، ص ۸.

۱۱. تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۲۸۲.

شریک میانه خوبی با جریان های بدعت ساز و شک و تردید نداشت و بر آنان سخت می گرفت.^۱ شریک از منتقدان جدی رویکرد ابوحنیفه در فقه بود، آرای وی را قبول نداشت و به شدت جایگاهش را تضعیف می کرد و قاسم بن معن را از حضور در مجلس درس ابوحنیفه بر حذر می داشت.^۲ شریک، سفیان ثوری را همانند پدرش اهل نوشیدن نبیذ می دانست.^۳ شریک خاستگاه تاریخی جواز نوشیدن نبیذ را رأی خلیفه دوم می دانست و از حکم به حریت و جواز آن علی رغم طرفداران جدی آن در کوفه خودداری می کرد.^۴ این رویکرد کاملاً هم سوی با فقه اهل بیت است که بر حرمت نوشیدن نبیذ تأکید داشتند و حتی در بیان حرمت آن تقیه نیز نمی کردند.^۵ جالب این که در فرهنگ عمومی مکه و مدینه - که متأثر از سنت رسول خدا ﷺ بود - نبیذ را در حکم شراب می دانستند^۶ تا بر حرمت آن تأکید نمایند، ولی در کوفه و بصره وری متأثر از آرای فقیهان مدرسه خلافت جواز نوشیدن نبیذ شایع بود^۷ و مخالفان آن در اقلیت بودند.^۸

شریک از اعمش روایات برتری و فضیلت امام علی علیه السلام را گزارش می کرد^۹ که چندان بر مذاق دیگران خوشایند نبود^{۱۰} و با دشمنان امام علی علیه السلام رابطه نداشت.^{۱۱} شریک از سوی مخالفان خود متهم به سب خلیفه اول و دوم بود و مخالفانش تلاش داشتند از این طریق وی را به حاشیه رانده و نزد دستگاه حاکمیت و طرفداران مدرسه خلافت منزوی و تحت فشار قرار دهند. از این رو، شریک در مجلسی ناگزیر شد در ظاهر خود را از این اتهام خود را تبرئه کرد.^{۱۲} هم چنین شریک به دلیل

۱. الضعفاء، ج ۲، ص ۱۹۴.

۲. الکامل، ج ۴، ص ۹.

۳. همان، ص ۱۰.

۴. همان، ص ۱۰ - ۱۱.

۵. الکافی، ج ۲، ص ۲۱۷.

۶. سیر أعلام النبلاء، ج ۹، ص ۱۴۹.

۷. العلل و معرفة الرجال، ج ۱، ص ۲۹۴ و ۴۰۷؛ تاریخ ابن معین، ج ۱، ص ۵۶.

۸. العلل و معرفة الرجال، ج ۲، ص ۳۵۱. محتمل است که مقصود از نبیذ شایع در میان کوفیان، نبیذ حرام نباشد، بلکه نوعی نوشیدنی بود که از ترکیب خرما با آب به دست می آمد، ولی سکرآور نبود و به آن نبیذ تمر نیز گفته می شد. برای آگاهی از حکم نبیذ تمر رک: المجموع، ج ۱، ص ۹۳؛ المحلی، ج ۷، ص ۵۱۰.

۹. الکامل، ج ۴، ص ۱۰.

۱۰. المجروحین، ج ۱، ص ۱۴۰.

۱۱. الکامل، ج ۴، ص ۱۰.

۱۲. تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۲۸۸.

حاشیه‌های سیاسی و فکری نزد اهل بصره مطرود بود. لذا در سفر خود به بصره از نقل حدیث برای آنان خودداری کرد که به مشاجره و پرتاب سنگ به سوی وی منجر گردید.^۱ یکی از مهم‌ترین دلایل این امر، اظهار نظر صریح شریک درباره جنگ جمل بود که آرزومند بود به لحاظ تاریخی امکان حضور در جنگ جمل را می‌داشت^۲ تا امام علی (ع) را یاری کند و شمشیر خود را به خون مخالفان امام علی (ع) آغشته نماید.^۳ از این رو، شریک از سوی مخالفان به شک و تردید در حمایت از عثمان و جریان جنگ جمل متهم بود. از گزارش‌های تاریخی چنین برمی‌آید که شریک در اظهار مذهب و گرایش سیاسی خود اهل احتیاط و کتمان نبود و آشکارا فضایل و حق بودن امام علی (ع) و برتری وی بر امت را اظهار می‌داشت^۴ و بردشمنان ایشان سخت می‌تاخت و مخالفت و جنگ با امام علی (ع) را از معیارهای داوری درباره اشخاص بهره می‌جست^۵ و روایات متعددی از اهل بیت را در حفظ داشت.^۶

دلیل اصلی عزل شریک از منصب قضاوت از سوی مهدی عباسی، اظهار نظر صریح وی درباره شایستگی امام علی (ع) بر خلافت و نقد مبانی سیاسی عباسیان بود.^۷ عبد الله بن إدريس با استناد به برخی از آرای سیاسی شریک بن عبد الله باورمند به تشیع شریک بود و حفص بن غیاث را نیز به دلیل نقل آرای وی و عدم نقد آن‌ها و به ملاحظات دیگری که وی از روابط و دوستی حفص با شریک داشت، شیعه می‌دانست.^۸ ذهبی ضمن تصریح به تشیع شریک بن عبد الله تلاش دارد شریک را دوستدار عثمان نشان دهد.^۹ احمد بن حنبل در پاسخ به پرسش از مذهب شریک در گرایش به عثمان یا امام علی (ع) خودداری می‌کرد.^{۱۰} برآیند شخصیت و گرایش سیاسی و فکری شریک برخلاف ادعای ذهبی است و نصوص

۱. همان، ص ۲۹۲.

۲. تاریخ الاسلام، ج ۱۱، ص ۱۷۰.

۳. همان، ص ۱۷۶.

۴. همان، ج ۱۱، ص ۱۷۲.

۵. ضعفاء العقیلى، ج ۲، ص ۱۹۴ - ۱۹۵.

۶. میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۲۷۰.

۷. تاریخ مدینه دمشق، ج ۳۹، ص ۲۰۲.

۸. همان، ص ۲۰۳.

۹. وی بعد از گزارش «...لوددت أنى كنت مع على فخضبت یدی بسیفی من دمائهم» چنین می‌نویسد: «قلت: كان فى

شریک یسیر تشیع مع ثنائہ علی عثمان» (تاریخ الاسلام، ج ۱۱، ص ۱۷۶). بخش ثنائی عثمان از سوی شریک مستند

معتبری ندارد.

۱۰. ضعفاء العقیلى، ج ۲، ص ۱۹۴.

روشنی در طرفداری شریک از عثمان وجود ندارد. به همین سان، ابن قتیبہ، شریک را از رجال شیعه می‌دانتست^۱ و محققان امامیه نیز با واکاوی اهتمام شریک در گزارشات نصوص فضایل امام علی (علیه السلام)^۲ و آرای سیاسی شریک بر تشیع وی تصریح دارند.^۳

چهار. در نگاه ابتدایی در سخن شریک بن عبدالله ابهام و ابهام وجود دارد تا حدی که تناسب صدر و ذیل روایت ابن خشرم را دچار مشکل کرده است؛ زیرا ظاهر سخن شریک ترجمان همان دیدگاه شایع نزد غالب مسلمین بود که به مشروعیت و شایستگی خلافت شیخین قایل بودند. اگر این تفسیر از ظاهر سخن شریک را حجت بدانیم، بازگویی آن نباید سبب گردد که ابن خشرم به دنبال اعتبارسنجی آن باشد و ابن ادریس در داوری خود حفص و شریک را شیعی بخواند؛ زیرا غالب مسلمین به همین امر اعتقاد داشتند و در صورت درستی معنای ظاهر سخن شریک، باید غالب مسلمین را شیعه دانست؛ ولی نیک می‌دانیم که مرزبندی روشنی میان عامه و جماعه با شیعیان در زمان صدور این روایت وجود دارد و از جمله شاخصه‌های تمایز شیعیان از دیگران اعتقاد ایشان به افضلیت و حقانیت علی (علیه السلام) در مسئله جانشینی پیامبر اکرم و عدم مشروعیت سقیفه و شورا برای تعیین خلیفه بود و از همان آغاز با استناد به نص غدیر با رویکرد سقیفه و شورا مخالف بودند. شاید دلیل این مقدار ابهام‌گویی در این روایت، اهمیت بسیار زیاد مسئله خلافت، احتمال وجود جاسوس در جلسه و احتیاط شخص حفص بن غیاث یا ابن خشرم در گزارش دیدگاه شریک بن عبدالله باشد که ایشان را به این حد از ابهام‌گویی واداشته است و شاید این ابهام برآیند نقل به معنا و اختصار ابن خشرم باشد که نتوانسته است عبارات حفص بن غیاث را به درستی و به دقت تمام روایت کند. با توجه به این که شریک در اظهار نظرهای خود صریح بود، بعید می‌نماید که گفتارش به این حد از ابهام دچار باشد و محتمل است که شریک شرایط حفص را در زمان استماع این حدیث لحاظ نموده و جانب احتیاط را نگاه داشته است و تلویح را بر تصریح ترجیح داده است. به هر حال، برپایه این متن، از نگاه شریک دلیل سکوت و عدم اعتراف مسلمانان به خطا در استخلاف ابوبکر، عمرو عثمان، عدم آگاهی ایشان از وجود فردی افضل از ایشان در میان امت هنگام انتخاب این افراد به عنوان خلیفه مسلمین بود. در واقع، مسلمانان عصر خلفای سه‌گانه از وجود فرض افضل از ایشان برای امر خلافت آگاه نبودند. لذا به خطای خود اعتراف نکرده و در مقام تدارک و جبران آن نیز بر نیامدند.

۱. المعارف، ص ۲۴۱.

۲. الکنی و الألقاب، ج ۳، ص ۲۳۶.

۳. رک: المراجعات، ص ۱۳۴-۱۳۷؛ معجم رجال الحديث، ج ۱۰، ص ۲۷-۲۹؛ رجال الشيعة في أسانيد السنة، ص ۱۷۳-۱۷۹.

این نکته شایان درنگ است که ابن ادریس از دیدگاه شریک با روایت حفص چنین استنباط می‌کند که این دیدگاه شیعی است و با رأی عامه و جماعت تفاوت دارد و براین استنباط خود با سوگند بر خداوند تأکید نموده و حفص و شریک را شیعه می‌خواند. بنابراین، داوری ابن ادریس قرینه تفسیری استواری برای رفع ابهام از صدر روایت است که ظاهر آن در بیان قصد و اراده جدی شریک دارای وضوح لازم نیست. شریک قصد دارد مخاطب خود را درباره مشروعیت خلافت خلفای سه‌گانه، با طرح فرضیه وجود شخص افضل از ایشان در میان امت، به تردید افکند و زمینه را برای گفتگو با مخاطب درباره شخص افضل فراهم سازد که البته در این روایت از آن سخن به میان نمی‌آورد، ولی برآیند اندیشه‌شناسی شریک نشان می‌دهد که مقصود وی علی (ع) بود که از هر جهت برای مقام خلافت از دیگران شایسته‌تر بود و در مقام واکاوی این پرسش است که چگونه شایستگی علی (ع) برای خلافت در نگاه امت مورد غفلت قرار گرفت؟ و حال که دوران سقیفه و شورا سر آمده است، باید حقیقت را بیان کرد. در واقع، چالش اصلی بخش الف روایت تردید در مشروعیت خلافت سه خلیفه نخست با تأکید بر افضلیت علی (ع) است و البته که با رویکرد سیاسی امویان نیز هم‌سو نیست و ایشان نیز در امتداد جریان سقیفه - شورا، منکر شایستگی امام علی (ع) و فرزندان ایشان برای خلافت بود. لذا باید در بیان این مهم، واقعیت سیاسی جاری در روزگار شریک و حفص را در نظر گرفت.

پنج. شریک بن عبدالله به خطای امت در تعیین خلفای سه‌گانه باورمند است؛ زیرا به وجود فردی افضل از ایشان برای مقام خلافت بعد از رسول خدا (ص) باورمند بود. پیش فرض شریک، افضلیت علی (ع) بر خلفای پیشین است که امت به دلایلی در تشخیص آن دچار خطا شدند و خلافت افرادی را پذیرفتند که شایسته مقام خلافت نبودند. تکرار معنادار و هدفمند جمله «قالوا قد غشونا» از زبان امت بر این نکته تأکید دارد که شریک معتقد بود جریان سقیفه، شورای خلیفه دوم با هوشمندی و برنامه‌ریزی قبلی، خطای امت در تشخیص شخص افضل برای خلافت را سبب گردیدند و امت اگر از وجود افضل آگاهی داشت، به طور قطع به آن اعتراف می‌کرد و در مقام جبران برمی‌آمد، اما کار چنان پیش رفت که افضلیت علی (ع) دچار تردید و کتمان شد و امت ناگزیر به گزینه منتخب سقیفه و شورا تن دادند. هم‌چنین، روایت شریک برناموجه بودن فرآیند خلافت خلفای سه‌گانه پیش از علی (ع) نیز دلالت دارد؛ زیرا با وجود شخص افضل نیاز به شورا و سقیفه نبود. این نگرش به

مسئله خلافت را نمی‌توان به تشیع حداقلی رایج میان برخی از پیروان جریان‌های فکری - مذهبی متنوع عامه در قرن دوم هجری فروکاست که ضمن این‌که دوستدار علی علیه السلام بودند، به مشروعیت خلافت خلفای سه‌گانه و افضلیت شیخین نیز باورمند بودند.

شش. روایت شریک نقطه مقابل تشیع زیدی و دوستداران اهل بیت از عامه (تشیع حُبی) قرار دارد و به گفتمان تشیع اصیل امامی تعلق دارد که به نظریه نص و انتصاب الهی در تعیین علی علیه السلام به عنوان تنها گزینه برای خلافت بعد از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم باورمند بود و جریان سقیفه و شورا را غاصب حق علی علیه السلام و مسلمین می‌دانست.^۱ بنابراین، دیدگاه شریک را باید در تقابل با تفکر رایج میان عامه تفسیر کرد که خلافت شیخین در اندیشه آنان از جایگاه قدسی و نقد ناپذیر برخوردار بود و به افضلیت شیخین بر علی علیه السلام قابل بودند و در وجود یا دلالت صریح نصوص بر خلافت علی علیه السلام تردید داشتند. روایت شریک در مقام نقد این تفکر شایع از امامت و خلافت در روزگار خود است و در مقام ترسیم تقابل شیعه امامی با جریان‌های دیگر است. بنابراین، تلاش ذهنی برفروکاست مفاد روایت شریک و تنظیم آن با قتل عمار یاسر^۲ در تسامح یا تجاهل او ریشه دارد؛ زیرا ذهنی بهتری داند که این روایت نقد سیاسی شریک بر معیارهای جریان سقیفه و شورا در انتخاب خلیفه است و اساساً قیاس آن با ترور عمار و جنگ‌های داخلی نادرست است.

هفت. تأکید در سوگند ابن ادریس دلالت دارد که حفص بن غیاث تا زمان گزارش این متن اعتقاد و باور خود را درباره چالش امامت و خلافت سیاسی و افضلیت امام علی علیه السلام کتمان می‌نمود و در اظهار آن تقیّه می‌کرد. ابن ادریس گویی سالیان درازی بود که در انتظار ظهور گواهی روشن از ضمیر و ذهن حفص بن غیاث بود و اینک با شنیدن این روایت، همه تردیدهایش در گرایش وی به تشیع زدوده شد و حقیقت اندیشه سیاسی او آشکار گردید. ابن ادریس این مهم را از لطف خداوند می‌داند که در نهایت ضمیر پنهان حفص را برای او آشکار ساخت. اسناد دادن این واقعه به خداوند نشان از شدت تقیّه حفص بن غیاث دارد.

۱-۲. متن دوم

خبرنا أبو القاسم إسماعیل بن أحمد بن السمرقندی، أنا أبو محمد أحمد بن علی بن الحسن بن أبی عثمان، أنا أبو أحمد عبید الله بن محمد بن أبی مسلم الفرضی، أنا أبو عمر حمزة بن القاسم الهاشمی، نا

۱. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۴۷ و ۱۶۳-۱۶۴.

۲. سیر اعلام النبلاء، ج ۸، ص ۲۰۹ - ۲۱۰.

عبدالله بن محمد بن أبي علي الحجاب، حدثني محمد بن يونس بن عمي، {الف} نا حفص بن غياث، قال: شريك بن عبدالله: مرض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأمر أبا بكر أن يصلي الناس، فلو علم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن في أصحابه أحدا أفضل من أبي بكر لأمر ذلك الرجل، وترك أبا بكر، فلما احتضر أبو بكر استخلف عمر بن الخطاب، فلو علم أبو بكر أن في أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم - أحدا أفضل من عمر لما قدم عمرو وترك ذلك الرجل، لقد كانوا غشوا هذه الأمة. {ب} فأتيت عبد الله بن إدريس فقلت له: يا أبا محمد، كلما سمعته الساعة من حفص بن غياث، قال: فأستند، ثم قال: هات، قال: فحدثته بالحديث، قال: أنت سمعته؟ قلت: الساعة وكتبته في ألواح، قال: الحمد لله الذي أنطق بذلك لسانه، فوالله إنه لشيعي وإن شريكا لشيعي. {ج} قال: قلت له: يا أبا محمد، ما تقول في الوقوف عنه: علي وعثمان؟ قال: لا بل نضعه حيث وضعه أصحابه - قال أبو عمر الإمام: يعني يقال: عثمان وعلي، ثم رجع إلى الحديث - وكان الواحد منهم فردا، ولقد قتل يوم قتل، وهو عندنا أفضل منه.^١

١-٢-١-١. تحلیل

یک. ابن عساکر این روایت را به شکل مسند و متصل با واسطه مشایخ متعدد خود از محمد بن یونس بن عمی، از حفص بن غیاث روایت می‌کند. با توجه به این که متن اول را نیز ابن عساکر روایت کرده است، در این روایت طریق دیگری از آن را گزارش می‌کند. بر پایه تعلیق محقق کتاب تاریخ مدینه دمشق، این روایت در نسخه خطی از تاریخ مدینه دمشق - که در اختیار وی بوده است - به دلیل افتادگی صفحه قبل آن موجود نبوده است، ولی در نسخه چاپی کتاب این روایت به همراه روایات دیگری گزارش شده است که البته وی به جای درج در متن اصلی آن را در پانویس روایت می‌کند.^٢

دو. مقصود از محمد بن یونس بن عمی،^٣ محمد بن یونس الجمال با کنیه ابو عبد الله بغدادی مخرمی^٤ (مخزومی)^٥ از جمله راویان حفص بن غیاث نخعی، سفیان بن عیینة،

١. تاریخ مدینه دمشق، ج ٣٩، پاورقی ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

٢. همان جا.

٣. درباره جدی وی اطلاعی به دست نیامد. احتمال تصحیف این بخش «عن ابن عیینة» وجود دارد (رک: الکامل،

ج ٦، ص ٢٨٠؛ میزان الاعتدال، ج ٤، ص ٧٣).

٤. الکامل، ج ٦، ص ٢٨٠؛ میزان الاعتدال، ج ٤، ص ٧٣.

٥. خلاصة تذهیب تهذیب الکمال، ص ٣٦٥؛ لسان المیزان، ج ٧، ص ٣٨٠.

عبد المجید بن عبد العزیز بن ابی رواد، عبد الوهاب بن عبد المجید ثقفی، و محمد بن جعفر غندر، و یحیی بن سعید قطان است.^۱ به گفته مزّی، مسلم نیشابوری از وی روایت دارد،^۲ ولی ذهبی وجود روایت مسلم از وی در الصحیح را انکار^۳ و ابن حجر آن را اثبات ناپذیر خوانده است.^۴ محمد بن یونس نزد محمد بن جهم متهم بود.^۵ ابن عدی نیز او را با سرقت احادیث دیگران تضعیف می نمود.^۶ ابن حجر نیز وی را در حدیث ضعیف می دانست^۷ و پرسش به درج احادیث دیگران در احادیث پدرش متهم است.^۸ با توجه به احتمال دستبرد در احادیث محمد بن یونس از سوی پرسش^۹ فرضیه تصرف در مضمون روایت اصلی حفص بن غیاث در این متن بسیار قوی است و باید در دراستناد به گزاره های متفرد و غیر مشترک آن با روایت ابن خشرم در گزارش روایت حفص بن غیاث احتیاط نمود.

سه. به لحاظ ساختارشناسی متن به سه بخش «الف، ب و ج» تفکیک پذیر است. محتوای بخش الف گزارش شفاهی و مستقیم حفص از دیدگاه شریک بن عبدالله به روایت شفاهی ابن یونس از وی است و محتوای بخش ب عرضه گزارش حفص بر عبدالله ابن ادریس توسط محمد بن یونس به منظور نقد و ارزیابی است. برپایه دلالت بخش ب این عرضه بلافاصله پس از استماع روایت حفص توسط محمد بن یونس صورت گرفت که نشان از اهمیت موضوع خلافت و جانشینی دارد که ابن یونس را واداشت نظر ابن ادریس را در این باره جويا شود. همچنین این بخش حاوی پرسش ابن ادریس برای اطمینان از نقل دیدگاه شریک توسط شخص حفص بن غیاث است که ابن یونس تصریح دارد که آن را خود از حفص شنید و در دفتر حدیثی خود نگاشته است. جمله پایانی این بخش استنباط و استنتاج گرایش شیعی حفص و شریک از این روایت است. مضمون بخش ج پرسش ابن

۱. رک: تهذیب الکمال، ج ۲۷، ص ۸۱.

۲. همان جا.

۳. میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۷۳. البته در غیر از صحیح روایت مسلم از وی را قبول دارد و در مقابل ابن عدی بدان استناد می کند (رک: تاریخ الاسلام، ج ۲، ص ۱۵۸-۱۵۹).

۴. تقریب التهذیب، ج ۲، ص ۱۵۰.

۵. تهذیب الکمال، ج ۲۷، ص ۸۱-۸۲.

۶. الکامل، ج ۶، ص ۲۸۰.

۷. تقریب التهذیب، ج ۲، ص ۱۵۰.

۸. رک: تهذیب الکمال، ج ۲۷، ص ۸۱.

۹. همان، ص ۸۱-۸۲.

یونس و پاسخ ابن ادریس درباره توقف یا اظهار نظر درباره شخص افضل از میان عثمان و علی علیه السلام است که علی رغم ابهام در پاسخ ابن ادریس با توجه به ایضاح ابو عمر حمزة بن قاسم هاشمی مذکور در جمله معترضه پیش از جمله پایانی به نظر می رسد ابن ادریس ضمن رد قول به توقف در این مسئله به افضلیت عثمان تصریح دارد.

چهار. بخش الف این متن با بخش الف روایت اول تفاوت متنی و مفهومی دارد، ولی بخش ب هر دو متن تفاوت معنایی و عبارتی چندانی با یکدیگر ندارند. بخش ج در تتمه روایت دوم در امتداد و سیاق گفتگوی ابن یونس با ابن ادریس است، ولی مشابه آن در روایت علی بن خشرم نیامده است. مضمون بخش الف به خلافت شیخین اختصاص دارد و در بخش ج به خلافت عثمان و علی علیه السلام اشاره شده است. محتمل است که مقصود از «بعض أصحابنا من أهل الحديث» در روایت اول، محمد بن یونس باشد؛ زیرا از شخص دیگری عرضه حدیث حفص بن غیاث نزد ابن ادریس گزارش نشده است.

پنج. چالش اصلی ظاهر بخش الف توجیه مشروعیت خلافت شیخین است. بر پایه ظاهر مفاد این بخش وجود شخص افضل - ذلک الرجل - در میان اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله برای جانشینی پس از ایشان به دلیل عدم انتصاب چنین فردی از سوی رسول خدا صلی الله علیه و آله منتفی است؛ زیرا اگر در واقع چنین شخصی - ذلک الرجل - وجود داشت پیامبر صلی الله علیه و آله نباید ابوبکر را به جای خود برای اقامه نماز می فرستاد و ابوبکر نیز نباید عمر بن خطاب را به عنوان خلیفه بعد از خودش معرفی می کرد و حال که چنین شده است، پس شخص افضل از ابوبکر و عمر در میان امت برای خلافت وجود نداشت. در غیر این صورت، باید این تالی فاسد را بپذیریم که ایشان امت را در مسئله خلافت دچار خطا کرده اند و این امری محال است؛ زیرا با سیره رسول خدا و عدالت شیخین تعارض دارد.^۱ در واقع این روایت، وجود نص صریح و دلالت حدیث غدیر بر شایستگی علی علیه السلام بر خلافت را انکار یا کتمان نموده یا به تفسیری غیر از افضلیت علی علیه السلام از آن باورمند است. از سوی دیگر، روایت در صدد تثبیت مشروعیت خلافت شیخین نیز هست و اقامه نماز ابوبکر به نیابت از رسول خدا صلی الله علیه و آله را دلیل بر افضلیت و شایستگی وی بر خلافت وی می پندارد و انتصاب عمر از سوی ابوبکر را دلیل بر شایستگی خلیفه دوم پنداشته است و حتی اندیشه تردید در این موضوع و فرضیه وجود شخص افضل

۱. برای خواننده فهیم روشن است که چنین استدلال و استنتاجی استوار نیست و هیچ کدام از ادله مذکور بر افضلیت ابوبکر و عمر دلالت ندارد و با نصوص آشکار افضلیت امام علی علیه السلام برای جانشینی در تعارض آشکار است که محققان امامیه در آثار سترگ خود چون الغدير و عیقات الانوار بدان پرداخته اند.

از شیخین را نوعی ساختارشکنی سیاسی و اعتقادی می‌داند و این از جمله نقاط اشتراک امویان با تفکر سقیفه و شورا بود که مسئله جانشینی را در غیر از خاندان رسول خدا می‌جست و برای علویان حقی قابل نبودند.

شش. اگر تفسیر پیش گفته از ظاهر سخن شریک را درست بدانیم، بازگویی آن نباید سبب گردد که محمد بن یونس به دنبال اعتبارسنجی آن باشد و ابن ادریس در داوری خود حفص و شریک را شیعی بخواند؛ زیرا غالب مسلمین همین اعتقاد داشتند و غالب مسلمین را باید شیعه می‌دانست؛ در حالی که واقعیت این نیست و ابن ادریس فقط باورمند به مضمون روایت حفص از شریک را شیعه معرفی می‌کند. پس ظاهر سخن شریک با مقصود و مراد جدی وی تفاوت دارد و شریک از بیان این سخنان به دنبال نقد و تردید در بنیان‌های سست خلافت شیخین بود، ولی هوشمندانه آن را در لفافه بیان می‌کرد.^۱

۲-۱. مضامین

بر پایه تحلیل متون روایت ابن ادریس مضامین اصلی آن عبارت‌اند از:

- وجود شخص افضل در میان اصحاب رسول خدا ﷺ برای خلافت.
- خطای سقیفه و شورا در تعیین جانشین محمد ﷺ.
- تردید جدی در مشروعیت خلافت خلفای سه‌گانه.
- هم‌گرایی حفص بن غیاث با اندیشه‌های شیعی شریک بن عبدالله.
- تقیّه حفص بن غیاث در کتمان باورهای شیعی.
- قطعیت تشیع حفص بن غیاث در ارزیابی ابن ادریس.
- اشتها تشیع حفص بن غیاث نزد معاصران و مؤلفان کتب رجال عامه.

حداقل برآیند این مضامین، تردید جدی در عامی بودن حفص بن غیاث از زمان روایت اندیشه شریک بن عبدالله درباره مسئله جانشینی محمد ﷺ است؛ به ویژه این‌که نقد و تردیدی از حفص بن غیاث درباره این روایت گزارش نشده است و سیاق روایت‌گری وی از موافقت او با مضمون روایت شریک بن عبدالله است.

۳-۱. مقایسه

یک. نظربه تعدد و سبک متمایز روایت راویان، تفاوت‌های متنی صدر و ذیل متن ب با متن الف فرضیه تعدد روایت از حفص بن غیاث از قوت بیشتری برخوردار است و حفص در

۱. رک: بند چهارم از جستار تحلیل متن اول، همین مقاله.

مجالس متعدد دیدگاه شریک بن عبد الله را روایت کرده است.

دو. هر دو متن در بخش ب از قدر مشترک در معنا و پیام برخوردارند. هر دو متن تصریح دارند که عبد الله بن ادریس به تشیع حفص و شریک بن عبد الله باور راسخ و استواری داشت. جمله «الحمد لله الذی أنطق بذلک لسانه، فوالله إنه لشیعی وإن شریکا لشیعی» از عبد الله بن ادریس در تشیع حفص بن غیاث و شریک بن عبد الله نیز در هر دو روایت یکسان است و نقل به معنا در آن رخ نداده است.

سه. متن اول فاقد بخش ج متن دوم است و در آن ابن ادریس به افضلیت خلفای سه‌گانه تصریح دارد.

۲. تحلیل شواهد روایت عبد الله ابن ادریس

در این جستار شواهد و تحلیل‌های برای تبیین دلالت‌های پنهان روایت ابن ادریس ارائه می‌شود. برآیند مجموعه این شواهد تحلیل روشن‌تری از روایت ابن ادریس در اختیار ما قرار می‌دهد.

۱-۲. زمینه‌های گرایش به مدرسه عترت

در دوران دانش‌اندوز حفص بن غیاث مذهب تشیع در حال ظهور اجتماعی - سیاسی و اثرگذاری در جامعه اسلامی است و امام باقر علیه السلام و صادق علیه السلام پس از یک دوره خفقان نهایت تلاش خود را برای تبیین و تثبیت آموزه‌های شیعی و عرضه میراث مذهب تشیع به فرهیختگان دارند و فقه شیعی وارد مرحله جدید و متمایز از گذشته خود می‌شود.^۱ در گفتمان کلام سیاسی مسلمین، مسئله جانشینی محمد صلی الله علیه و آله همچنان چالش برانگیز و موضوع نقد و نظر است^۲ و در درون جامعه نوپای شیعی کوفه جریان‌های فکری در باب امامت در حال گفتگو با یکدیگرند.^۳ نزاع عثمانیان بصره با علویان کوفه همچنان ادامه دارد. نهضت ترجمه آثار یونانی به اسلامی در حال سرعت و شدت است و پیامدهای فکری و فرهنگی آن در جهان اسلام و ذهن و زبان دانشوران مسلمان در حال ظهور است. انگاره‌های الحاد و زندقه‌گرایی، مرجئه و قدریه با قوت در حال عرض اندام در مراکز دینی هستند. در عرصه فکری دینی جریان عقل - رأی‌گرا در تقابل حدیث‌گرا در دو دانش فقه و کلام در حال ظهور و پدیداری است و مدارس فقهی به تثبیت و تفکیک خود می‌اندیشند و تقابل اشاعره و

۱. «کاوشی در چگونگی عمل شیعیان به فقه تا پیش از امام باقر علیه السلام»، ص ۵۵-۷۴.

۲. رک: جانشینی محمد صلی الله علیه و آله: بررسی خلافت اولیه.

۳. بوم‌شناسی تاریخی جریان‌های فکری اصحاب ائمه با تأکید بر دو مفهوم امامت و عقل، ص ۷۸-۱۱۲.

معتزله در حال جوانه زدن است. ابن مبارک (۱۱۸ - ۱۸۱ق) از نگاه خود تنوع جریان‌های فکری این روزگار را چنین توصیف می‌کند:

الكذب للروافض و سوء التدبير لآل أبي طالب و الخصومة للمعتزلة و الزهد للخوارج و الاستحلال لأهل الرأي و الدين لأهل الحديث.^۱

در این فضا تیره و تار، پُراز التهاب و تردید، تب‌آلود و فتنه‌آمیز بسیار طبیعی است که دانش‌اندوزان تیزبین و با فراستی چون حفص بن غیاث به مدرسه راسخان و دانایان به اسلام اصیل و ناب (اسلام با خوانش عترت رسول خدا ﷺ) تمایل پیدا کنند، شیفته علم ناب^۲ و اخلاق پیامبرانه ایشان شوند، از خرمن دانش و اخلاق ایشان روزگار خود توشه بگیرند و دست به تألیف آموزه‌های ایشان در قالب کتاب حدیثی بزنند؛ هرچند که گفتمان فکری - سیاسی غالب بر جامعه آن را بر نتابد یا ناخوشایند بر شمرد و این دانش‌اندوزان را به احتیاط و تقیه سوق دهد. پیش از امام صادق (ع)، با تلاش‌های سترگ و فاخر امام باقر (ع)، دانشوران کوفه با بُن جان و از عمق وجود خود، تفاوت جوهری دانش ممتاز و بدون منازع امام باقر (ع) در دین‌شناسی را با دیگران تجربه کرده بودند و دستگاه خلافت اموی نگران سلطه و نفوذ پیامبران ایشان در میان کوفیان بود^۳ و امامت علمی ایشان بر اهل عراق شهره آفاق و امصار بود.^۴ همچنین، با تلاش‌های امام صادق (ع) آشنایی کوفیان با اسلام شیعی به اوج خود رسید و در مساجد و مدارس کوفه نقل احادیث ایشان به شدت و سرعت افزایش یافت و مدار و محور مباحثات و گفتگوهای علمی قرار گرفت.^۵ سکونت هر چند کوتاه امام صادق (ع) در کوفه،^۶ فرصت گرانسنگی بود که نخبگان و دانشوران کوفی از محضر ایشان توشه بگیرند و حفص بن غیاث نیز از این فرصت کمال استفاده را برد و در برخی از محاضرات خود با

۱. دم الکلام و أهله، ج ۵، ص ۲۱۰ - ۲۱۲.

۲. ابن شیفتهگی و ترس حاکمیت از دانش ناب امام صادق (ع) در سفر اول ایشان به عراق آشکار است (الکامل، ج ۲، ص ۱۳۲).

۳. جمله «هَذَا نَبِيُّ أَهْلِ الْكُوفَةِ هَذَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ...» (الکافی، ج ۸، ص ۱۲۰) از هشام بن عبدالملک، خلیفه اموی، گویای مرجعیت خاص و اثرگذاری امام باقر (ع) در کوفه است؛ بدون این که در این شهر حضور یافته و کرسی درسی داشته باشند.

۴. گزارش کهن‌ترین کاربرد تعبیر «امام اهل العراق» درباره امام باقر (ع) را رک: الکافی، ج ۶، ص ۴۲۹.

۵. گزارش حسن بن علی بن وشاء «... فَأَتَى أَدْرَكَتَ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ تَسْعَمَانَةَ شَيْخٍ كُلِّ يَقُولُ: حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَشْكَارًا لِإِبْرَاهِيمَ دَلَالَتٍ مُهِمَّةٍ دَارِدَ (رَجَالُ النِّجَاشِيِّ، ص ۴۰).

۶. در حضور دوم، ایشان در منطقه هاشیمه کوفه تحت نظر بودند (الکافی، ج ۶، ص ۴۴۵).

حضرت به این حضور اشاره دارد.^۱

۲-۲. دفاع حفص از امام صادق (ع) در مقابل بصریان

حفص بن غیاث در دفاع از جایگاه ممتاز و فاخر استادش امام صادق (ع) اهتمام ویژه‌ای دارد؛ برای نمونه، در پاسخ به بصریان که بر سانسور و عدم نقل احادیث امام صادق (ع) اصرار داشتند، پاسخی درخور و معنادار می‌دهد:

قال یحیی: و خرج حفص بن غیاث إلى عبادان، وهو موضع رباط، فاجتمع إليه البصريون، فقالوا له: لا تحدثنا عن ثلاثة أشعث بن عبد الملك، وعمرو بن عبید، و جعفر بن محمد. فقال: أما أشعث فهو لكم وأنا أتركه لكم، وأما عمرو بن عبید فأنتم أعلم به، وأما جعفر بن محمد فلو كنتم بكوفة لأخذتكم النعال المطرقة.^۲

و به دو دلیل، احادیث امام صادق (ع) را بایسته نقل و ترویج می‌داند؛ فضیلت و نسب:

حدثنا أبو مسلم، حدثني أبي، حدثني حسين الجعفي، عن حفص بن غياث، قال: قدمت البصرة، فقالوا: لا تحدثنا عن ثلاثة، جعفر بن محمد، وأشعث بن سوار، وأشعث بن عبد الملك، فقلت: أما جعفر بن محمد فلم أكن لأدع الحديث عنه لقرايته من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - و لفضله، وأما أشعث بن سوار فهو رجل منا من أهل الكوفة، فلم أكن لأدع الحديث عنه، وأما أشعث بن عبد الملك فهو رجل من أهل البصرة، فأنا أدعه لكم.^۳

حفص در مقام نقل احادیث امام صادق (ع) از ایشان به «خیر الجعافر» یاد می‌کرد:

سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث، أنه كان إذا حدثنا عن جعفر بن محمد (ع)، قال: حدثني خير الجعافر جعفر بن محمد.^۴

از منظر گفتمان‌شناسی تاریخی - تحلیلی این پاسخ‌ها به ریشه‌های عمیق اعتقادی و علمی حفص بن غیاث درباره اصالت، حجیت و منزلت سترگ امام صادق (ع) دلالت دارند و همانند عقاید یک شیعه امامی درباره جایگاه امام است.

۲-۳. تمایلات شیعی و فرهنگی قبیله نخع

حفص بن غیاث به لحاظ تعلق به خاندان نخعی و اعتبار جد پدری اش فردی شناخته

۱. همان، ج ۸، ص ۱۴۴.

۲. الکامل، ج ۲، ص ۱۳۱.

۳. معرفة الثقات، ج ۱، ص ۲۷۱.

۴. الامالی، ص ۳۱۵.

شده در کوفه بود. حفص بن غیاث از خاندان نخعی معروف به بنی نخع از قبیله مذحج است^۱ که اصالتاً از منطقه بیشه یمن بودند^۲ که با ظهور اسلام به مکه مهاجرت کردند و اسلام آوردند و از سوی رسول خدا تکریم شدند.^۳ بعد از رحلت رسول خدا ﷺ عمده مذحجیان به کوفه مهاجرت کردند^۴ و در فتوحات عراق و ایران، شام حضور جدی داشتند و ظهور شخصیت‌های فقهی، نظامی، حدیثی و سیاسی - با گرایش‌های مختلف - از مذحجیان در تاریخ ثبت شده است.^۵ پیش از حفص بن غیاث شخصیت‌های برجسته‌ای چون شریک بن عبدالله نخعی، علقمة بن قیس نخعی، الأسود بن یزید بن قیس نخعی، ابراهیم بن یزید نخعی، مالک بن حارث اشتر نخعی، کمیل بن زیاد نخعی و ... از این خاندان ظهور کردند که در کوفه شناخته شده بودند.^۶ خاندان نخعی همواره حامی مدرسه اهل بیت بودند. از این رو، امویان با نخعی‌ها رابطه خوبی نداشتند و تلاش نمودند تا آن‌ها را از میان بردارند.^۷

بر پایه پژوهش انجام شده در اندیشه‌شناسی این قبیله، «موضع‌گیری این طایفه عرب در مقایسه با دیگر طوایف مذحجی در حوادث سیاسی و فرهنگی تاریخ اسلام، به طور مستقل بوده است. برخی از بزرگان نخعی با فراگیری علوم اسلامی و تبعیت از سیره علمی و عملی اهل بیت ﷺ، میراثی عظیم از وفاداری و اطاعت در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی بر جای گذاشتند. نخعی‌ها در جبهه‌های گوناگون تاریخ اسلام حضور داشته‌اند و همین امر باعث شده است اخبارشان به کرات نقل شود. قبیله نخع مورد توجه اهل بیت ﷺ بوده و بزرگان این قبیله، به ویژه در مراحل حساس تاریخ تشیع، در کنار اهل بیت ﷺ حضوری اثرگذار داشته‌اند».^۸ تعلق حفص بن غیاث به خاندان نخعی نیز در گرایش وی به مدرسه اهل بیت ﷺ بسیار اثرگذار بود؛ زیرا شخصیت‌های برجسته خاندان نخعی محبت قلبی و گرایش سیاسی به اهل بیت ﷺ داشتند و همواره از مدرسه اهل بیت ﷺ حمایت می‌کردند. افزون بر فضل و دانش، اشتهار قبیله نخع در کوفه و شهرت خاندان وی در انتخاب حفص

۱. المعارف، ص ۵۱۰.

۲. أنساب الأشراف، ج ۱، ص ۲۷؛ معجم البلدان، ج ۱، ص ۵۲۹؛ اللباب فی تهذیب الأنساب، ج ۳، ص ۳۰۴.

۳. الطبقات، ج ۱، ص ۳۴۶.

۴. تاریخ الکوفة، ص ۲۲۵.

۵. الأنساب، ج ۵، ص ۲۴۰ - ۲۴۱؛ جمهرة أنساب العرب، ص ۴۱۴ - ۴۱۶؛ قبیلة النخع، ص ۹۴.

۶. «جایگاه بزرگان قبیله نخع در علوم و فرهنگ اسلامی در دو قرن نخست هجری...»، ص ۶۳-۹۸.

۷. قبیلة النخع، ص ۲۵ - ۹۳.

۸. نقش قبیله نخع در تاریخ اسلام در قرن نخست هجری، ص ۲۱۵-۲۴۲.

سلیمان از انس بن مالک، ابی قلابه، عبد الله بن سرجس بصری، عکرمه، ابی عثمان النهدی، حسن بصری^۲ و عامر شعبی^۳ روایت شنید. عاصم بن سلیمان از اصحاب و روایان امام صادق علیه السلام است^۴ و خلیل بن أحمد فراهیدی از عاصم روایت شنید.^۵ عاصم بن در کارنامه خود قضاوت مدائن در دوران حکومت منصور عباسی،^۶ و سرپرستی امور حسبه در کوفه دارد.^۷ رجالیان وثاقت، اتقان^۸ و حفظ عاصم در نقل حدیث را پذیرفته‌اند،^۹ ولی یحیی بن سعید^{۱۰} و عبد الله بن إدريس احادیث عاصم را تضعیف می‌کردند.^{۱۱} عاصم از عبد الله بن شقیق بصری (طرفدار مذهب عثمانی و از دشمنان امام علی علیه السلام) روایت نمی‌کرد.^{۱۲} حفص بن غیاث از روایان عاصم احوال است^{۱۳} و شک عاصم را به سان یقین می‌دانست.^{۱۴} روایات حفص از عاصم در جوامع حدیثی اهل سنت^{۱۵} و شیعه^{۱۶} با موضوع احادیث و آرای فقهی و تفسیری صحابه و تابعین گزارش شده است. تحلیل مضمون روایات حفص از عاصم نشان از این مهم دارد که حفص بیشتر از اندوخته‌های فقهی عاصم بهره برد

۱. تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۳۸؛ تاریخ الاسلام، ج ۵، ص ۶۱۰.

۲. تهذیب التهذیب، ج ۲، ص ۲۳۱.

۳. العلل و معرفة الرجال، ج ۳، ص ۲۳۲.

۴. الفائق فی رواة و أصحاب الإمام الصادق علیه السلام، ج ۲، ص ۱۸۶.

۵. الفهرست، ص ۴۸.

۶. أخبار القضاة، ج ۳، ص ۳۰۴؛ الأنساب، ج ۱، ص ۹۳؛ المعارف، ص ۵۰۸.

۷. المعارف، ص ۵۰۸؛ تاریخ ابن معین، ج ۱، ص ۳۲۲.

۸. تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۳۹.

۹. تاریخ ابن معین، ج ۱، ص ۱۶۱؛ الجرح و التعديل، ج ۶، ص ۳۴۴؛ تهذیب الکمال، ج ۱۳، ص ۴۸۹ - ۴۹۰.

۱۰. ضعفاء العقيلي، ج ۳، ص ۳۳۶.

۱۱. تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۳۹؛ ضعفاء العقيلي، ج ۳، ص ۳۳۷؛ تاریخ الاسلام، ج ۹، ص ۱۸۹.

۱۲. تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۳۹.

۱۳. همان، ج ۵، ص ۳۸؛ تهذیب الکمال، ج ۱۳، ص ۴۸۷.

۱۴. تهذیب الکمال، ج ۱۳، ص ۴۸۹.

۱۵. الطبقات الكبرى، ج ۸، ص ۴۸۴؛ صحيح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۴؛ سنن أبي داود، ج ۱، ص ۷۵؛ فتح الباری، ج ۱، ص ۱۱۱؛

المصنف (ابن أبي شيبة)، ج ۱، ص ۱۰۱، ۱۲۶، ۴۰۱، ۴۶۳ و ۴۷۹؛ ج ۲، ص ۱۶۸، ۱۷۹، ۳۱۴، ۳۴۲، ۳۸۹، ۴۷۵ و ۴۷۶؛

ج ۳، ص ۵۶، ۶۱، ۶۴، ۶۶، ۱۰۷، ۲۰۶، ۲۰۸، ۳۳۴، ۳۶۳ و ۴۴۰؛ همان، ج ۴، ص ۲۴۷ و ۵۲۳؛ ج ۵، ص ۳۶۱؛ ج ۶، ص ۱۴۱ و

۲۰۱؛ ج ۷، ص ۱۷۹، ۲۹۵، ۵۸۸، ۶۰۵، ۶۴۴ و ۷۰۲؛ المحلى، ج ۴، ص ۱۲۹؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۹۲۴؛ سنن

الترمذی، ج ۱، ص ۹۴؛ ج ۴، ص ۵۰۲؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۲۲۶؛ المعجم الصغير، ج ۱، ص ۲۴۱؛

ج ۲، ص ۲۱؛ سنن الدار القطنی، ج ۱، ص ۳۳۸؛ معرفة السنن و الآثار، ج ۳، ص ۳۸۸.

۱۶. الأمالی (مفيد)، ص ۳۱۷.

و شمار زیادی از روایات عاصم از طریق حفص گزارش شد. بنابراین، عاصم از مشایخ فقهی حفص به شمار می‌آید.

۵-۲. عدم تصریح نجاشی به عامی بودن حفص

نجاشی (م ۴۵۰ یا ۴۶۳ ق) در ترجمه حفص بن غیاث به عامی بودن او اشاره ندارد. او به قضاوت، کوفی بودن و روایت از امام صادق (ع) در ترجمه حفص بن غیاث اکتفا کرده است.^۱ می‌دانیم که نجاشی کتاب الرجال خود را به هدف گزارش میراث مکتوب مؤلفان امامی مذهب نگاشته تا ایراد برخی از کژاندیشان را درباره فقدان نقش امامیه در تاریخ علم دینی پاسخ دهد و در واقع، این کتاب فهرست مصنفات مؤلفان امامی مذهب از عصر حضور معصومان (ع) است. لذا به فهرست اسماء مصنفی الشيعة نیز شهرت دارد. نجاشی در مقدمه این کتاب تصریح دارد که این کتاب به مصنفات سلف صالح از امامیه اختصاص دارد.^۲

از این رو، شماری از محققان امامیه، همانند میرداماد،^۳ خویی،^۴ بحر العلوم^۵ و کلباسی^۶ بر این باور هستند که اگر نجاشی به مذهب راوی اشاره نکند، بیان‌گر این است که وی به امامی بودن مذهب این راویان اعتقاد دارد؛ زیرا اساساً غرض تألیف کتاب وی گزارش تألیفات راویان امامی مذهب است و اگر راوی غیر امامی باشد، به مذهب او چون واقفیه^۷ یا از عامه بودن^۸ اشاره دارد. در مواردی که برای نجاشی عامی بودن مؤلف احراز شده باشد، بدان تصریح می‌کند، ولی درباره حفص سکوت کرده است.^۹ به هر حال، این اصل درباره کتاب رجال نجاشی باید مدنظر باشد؛ هر چند که برخی از محققان، آن را به شکل قاعده غالبی در این کتاب پذیرفته‌اند؛ زیرا در مواردی نجاشی در بیان مذهب راویانی که به طور

۱. رجال النجاشی، ص ۱۳۴-۱۳۵.

۲. همان، ص ۳.

۳. الرواشح السماویه، راسحه ۱۷، ص ۶۷.

۴. معجم الرجال الحديث، ج ۱، ص ۹۶.

۵. الفوائد الرجالية، ج ۲، ص ۲۴.

۶. الرسائل الرجالية، ج ۳، ص ۱۹۹-۲۰۰.

۷. تعبیر «ووقف» از نجاشی را در ارزیابی مذهب راویان، رک: رجال النجاشی، ص ۲۴، ۹۲، ۱۱۸، ۱۷۱ و ۱۷۶ و ۴۳۱.

۸. تعبیر «کان من العامة» از نجاشی را در ارزیابی مذهب راویان رک: رجال النجاشی: (اسحاق بن بشر) ص ۷۲، (خالد بن طهمان) ص ۱۵۱، (يعقوب بن شيبه) ص ۴۵۱.

۹. الرسائل الرجالية، ج ۳، ص ۱۹۹-۲۰۰.

حتم غیر امامی، چون فطحی یا ناصبی هستند، نیز سکوت کرده است و احتمال داده‌اند که در این موارد نجاشی به اشتها را این افراد به غیر امامی بودن اعتماد نموده است، ولی در نهایت پذیرفته‌اند که با این مصادیق نمی‌توان از قاعده کلی (امامی بودن راویان مذکور در رجال النجاشی) دست برداشت؛ مگر این که خلاف آن ثابت شود.^۱

با عنایت به تألیف رجال النجاشی پس از الفهرست شیخ طوسی و در تناظر و به منظور تصحیح آن،^۲ تبخرو تخصص ویژه نجاشی در رجال و انساب، سکونت نجاشی در کوفه و تأثیر آن در شناخت دقیق احوال راویان کوفی، بهره‌مندی نجاشی از اساتید متضلع در رجال و حدیث،^۳ در صورت تعارض میان قول شیخ طوسی و رأی نجاشی، ترجیح با رأی نجاشی است. لذا محقق بروجردی رجال النجاشی را حاشیه بر کتاب الفهرست شیخ طوسی می‌داند.^۴

۲-۶. تقیّه حفص در کتمان مذهب

روزگار دانش‌اندوزی حفص بن غیاث، عصرگذار از گذار مذهب - سیاست و روزگار رویش اندیشه‌ها در تفکر اسلامی است. این فصل از زندگانی حفص آبستن جریان‌ها و حوادث مهم اثرگذار در عرصه سیاست، فرهنگ، مذهب و مکاتب فکری مسلمین است؛ جریان‌های فکری، مذهبی، فقهی، حدیثی در کشاکش رقابت و ستیز با یکدیگر هستند و مسائل مورد اختلاف مذاهب با یکدیگر در حال توسعه است. روزگار جوانی حفص بن غیاث با دوران خلافت مروان بن محمد الجعدی (۱۲۷ - ۱۳۲ق) معروف به مروان حمار،^۵ آخرین خلیفه اموی است و در این مقطع با دوره حکومت بنی‌امیه در حال فروپاشی است و قدرت سیاسی در حال انتقال به عباسیان است.^۶ هر چند قیام‌های مسلحانه علیه دستگاه خلافت اموی در حال سرکوب است، ولی اندیشه‌های جهادی - حماسی، اعتراض علیه خلافت امویان و انکار مشروعیت حکومت ایشان همچنان از پویایی برخوردار هستند و عباسیان دامنه دعوت و قیام خود را از خراسان تا عراق و کوفه توسعه داده‌اند و خوارج کوفه

۱. پژوهشی در علم رجال، ص ۹۳.

۲. کلیات فی علم الرجال، ص ۶۳.

۳. الفوائد الرجالیة، ج ۲، ص ۴۶-۵۴.

۴. کلیات فی علم الرجال، ص ۶۳.

۵. وی را به دلیل روحیه خشن در جنگ طلبی حمار الجزیره گفته‌اند (انساب الاشراف، ج ۴، ص ۱۵۹).

۶. دولت امویان، ص ۲۳۰-۲۴۵.

مترصد قیام و ضربه برپیکره نیمه جان خلافت اموی هستند و آشوب و التهاب تا کوفه و حیره کشانده شده است.^۱ دستگاه خلافت به شدت از جریان‌های علوی در هراس است و با رهبران علمی و شاگردان برجسته مذهب شیعه با سخت‌گیری برخورد می‌کند.^۲

محققان رجال امامیه، چون موحدی ابطحی و سید محسن امین اعتقاد دارند که حفص بن غیاث در مقابل دستگاه خلافت و اصحاب حدیث به شدت تقیه می‌کرد و تمایلات شیعی خود را آشکار نمی‌ساخت.^۳ لذا شاکری به دلیل وجود قراین بر تقیه حفص بن غیاث در عامی خواندن وی توقف نموده و از عامی خواندن وی خودداری کرده است.^۴ از روایت این ادریس نیز می‌توان تقیه حفص بن غیاث را حدس زد، ولی چون حفص بن غیاث در نگاه محدثان و رجالیان عامه از وثاقت و صداقت لازم برای نقل حدیث برخوردار بود و مهم‌تر این‌که احادیث خود را با اسناد کامل در کتاب جامع حدیثی خود ثبت و ضبط کرده بود، علی‌رغم گرایش شیعی حفص به روایت از وی اعتماد نمودند؛ همان‌طور که در تعامل با احادیث عباد بن یعقوب رواجی عصفری (۱۵۰-۲۵۰ ق) این برخورد را از سوی محدثان عامه شاهد هستیم که با وجود اظهار تشیع^۵ و نقل احادیث افضلیت علی (علیه السلام) بر صحابه،^۶ تنقیص عثمان^۷ و مذمت شیخین^۸ و مهدورالدم بودن معاویه^۹ احادیث او به منابع عامه راه یافته است.^{۱۰} ابن حجر دلیل آن را صدوق بودن عباد بن یعقوب،^{۱۱} و ابن خزیمه وثاقت او در نقل حدیث گفته‌اند.^{۱۲} جالب، این‌که شیخ طوسی در الفهرست، عباد بن یعقوب را عامی معرفی

۱. انساب الأشراف، ج ۹، ص ۲۱۸ - ۲۵۱؛ دولت امویان، ص ۲۱۶-۲۲۴.

۲. إختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۵۳۳-۵۳۵.

۳. تهذیب المقال فی تنقیح کتاب رجال النجاشی، ج ۵، ص ۱۴۶ - ۱۶۰؛ أعیان الشیعة، ج ۶، ص ۲۰۵ - ۲۰۶؛ الإمام الصادق (علیه السلام)، ج ۲، ص ۱۴۵-۱۴۶.

۴. موسوعة المصطفی و العترة، ج ۱۰، ص ۳۴۳.

۵. مقدمه فتح الباری، ص ۴۱۱.

۶. شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، ج ۱، ص ۶۵؛ شرح الإخبار، ج ۲، ص ۳۶۹؛ الامالی (طوسی)، ص ۵۰۳.

۷. مقدمه فتح الباری، ص ۴۱۱.

۸. نقد الرجال، ج ۳، پاورقی ص ۱۸.

۹. الإنساب، ج ۳، ص ۹۵.

۱۰. صحیح البخاری، ج ۸، ص ۲۱۲؛ سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۴۱۷؛ سنن الترمذی، ج ۲، ص ۱۰؛ ج ۳، ص ۳۳۶؛ ج ۵، ص ۲۵۳؛ السنن الکبری، ج ۱، ص ۵۶؛ ج ۳، ص ۱۱۰.

۱۱. تقریب التهذیب، ج ۱، ص ۳۶۹ - ۳۷۰.

۱۲. صحیح ابن خزیمه، ج ۲، ص ۳۷۷.

می‌کند،^۱ ولی نجاشی به کوفی بودن و کتاب حدیث او اکتفا نموده و به عامی بودنش اشاره ندارد.^۲ از نگاه محقق خوئی دلیل آن عدم اطلاع شیخ طوسی از باطن عقاید شیعی عباد بن یعقوب است.^۳ چه بسا شیخ طوسی نیز از عقاید شیعی حفص بن غیاث آگاهی نیافته و ناگزیر به دلیل تلقی به قبول احادیث وی در جوامع حدیثی اهل سنت او را عامی خوانده است.

۷-۲. مشروعیت قضاوت حفص در دستگاه عباسی

پذیرش منصب قضاوت از سوی هارون الرشید (۱۴۵-۱۹۳ق) به عنوان دلیلی برای اثبات عامی بودن مذهب حفص بن غیاث با مناقشات ذیل رو به روست:

انتصاب شیعیان به منصب قضاوت در دوران خلافت هارون عباسی امری رایج و شایع بوده است و اختصاص به حفص بن غیاث ندارد. نمونه آن، انتصاب نوح بن دراج نخعی (م ۱۸۲ق) به قضاوت در کوفه پیش از حفص بن غیاث است.^۴ نجاشی به تقیه وی در کتمان مذهب تشیع تصریح دارد.^۵ دلیل همکاری نوح بن دراج با دستگاه عباسی فقر مالی او بود.^۶ نوح بن دراج آشکارا در مقابل اعتراض مهدی عباسی (۱۲۶-۱۶۹ق) به برخی از احکام صادره وی، چنین پاسخ می‌داد که برآیین قضاوت امام علی (ع) حکم می‌دهد.^۷ شایان ذکر است نیمه دوم قرن دوم هجری سرآغاز تحول جدی در فقه اسلامی است که با شتاب خاص و غیرقابل قیاس با عصر تابعین به روند خود ادامه داد. طبیعی است که تحولات فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی پدید آمده در این مقطع تاریخی نیز فقیهان را در پاسخ به مسائل جدید و مطالبات حاکمیت به تکاپو و چالش می‌کشاند؛ به ویژه این که خلافت عباسیان برای جبران نارضایتی جریان‌های فکری و سیاسی و اقناع مردم نیاز به تنوع در مذاهب و اختلاف در آرای و انظار فقیهان داشت. از این رو، در ظاهر، نوعی فضای باز علمی را در جامعه ایجاد کردند تا از دستاوردهای سیاسی آن بهره‌مند شوند^۸ و از این طریق، مخالفان خود را شناسایی کرده و همانند امویان با آنان به شدت برخورد کنند.^۹ عباسیان

۱. الفهرست، ص ۱۹۲.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۹۳.

۳. معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۲۳۷.

۴. تاریخ خلیفه بن خياط، ص ۳۸۱؛ العلل و معرفة الرجال، ج ۲، ص ۴۵۶؛ رجال النجاشی، ص ۱۰۲.

۵. رجال النجاشی، ص ۱۲۶-۱۲۷.

۶. إختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۵۲۱.

۷. التشریف بالمنن فی التعریف بالفتن، ص ۳۵۷.

۸. فقه ابن الماجشون، ص ۳۶.

۹. همان، ص ۲۵-۳۸.

برخی از فقیهان سرشناس را به دلیل حمایت از نهضت‌های سیاسی - جهادی مخالف حاکمیت به شکل مشکوکی (با سم) از پای درآوردند^۱ یا به شلاق محکوم کردند؛ حتی مالک بن انس نیز از تیغ شلاق حاکمیت در امان نماند و به دلیل فتوا به عدم اعتبار بیعت با خلیفه عباسی به دلیل اجباری بودن آن خانه‌نشین شد.^۲ سپس از سوی خلیفه هفتاد شلاق بر جسم او جاری شد؛ چرا که خلیفه از فتوای وی ناراضی بود.^۳

- حفص بن غیاث با جمله «لولا غلبة الدین و العیال ما ولیت»^۴ دلیل اصلی پذیرش شغل قضاوت را ناتوانی از تأمین مخارج زندگی و پرداخت دیون خود بیان می‌کند و با عبارت «لأن یدخل الرجل أصبعه فی عینه فیقتلعه فیومی بها، خیر له من أن یكون قاضياً»^۵ ناخرسندی و اضطراب خود را از این شغل ابراز می‌داشت.

- ابطحی، از شارحان رجال النجاشی، احتمال می‌دهد که پذیرش منصب قضاوت توسط حفص بن غیاث با اذن و دستور امام صادق (ع) بوده است تا از این طریق بتواند خدماتی برای پیروان اهل بیت (ع) داشته باشد؛ همان طور که علی بن یقطین با اذن حضرت کاظم (ع) با دستگاه عباسی همکاری کرد تا ظلم و جور عباسیان علیه اولیای الهی را دفع نماید.^۷

- محتمل است پذیرش قضاوت توسط حفص بن غیاث در امتداد مخالفت وی با فقه ابوحنیفه (۸۰ - ۱۵۰ق) و برای تقابل با قضات پیرو فقه ابوحنیفه باشد که دستگاه عباسی زمینه حضور گسترده آن‌ها را در مناصب قضایی فراهم کرده بود. ابویوسف یعقوب بن ابراهیم (م ۱۸۲ق) برترین شاگرد ابوحنیفه،^۸ ترویج‌دهنده فقه حنفی، قاضی دربار عباسیان از دوره مهدی عباسی تا خلافت هارون الرشید^۹ و اولین قاضی القضاة جهان اسلام بود.^{۱۰} نقش وی را در تدوین اصول فقه بر پایه مذهب ابوحنیفه و توسعه این مذهب در جهان اسلام

۱. همان، ص ۲۵.

۲. تاریخ الطبری، ج ۶، ص ۱۹۰.

۳. المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، ج ۸، ص ۱۰۶.

۴. أخبار القضاة، ج ۱، ص ۲۷.

۵. تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۱۸۶.

۶. تهذیب المقال فی تنقیح کتاب رجال النجاشی، ج ۵، ص ۱۴۶ - ۱۶۰.

۷. إختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۷۳۱، ص ۷۳۵.

۸. سیر أعلام النبلاء، ج ۸، ص ۵۳۶.

۹. برای آشنایی با شخصیت ابویوسف قاضی رک: موسوعة تراجم قضاة بغداد: الخلافة العباسية، ص ۱۷ - ۲۶.

۱۰. تاریخ بغداد، ج ۱۴، ص ۲۴۵.

بسیار برجسته است.^۱ فقه حفص بن غیاث در قضاوت فقه کوفی - مدنی بود و از فقه حنفی به عنوان گرایش غالب قضات عصر عباسی رویگردان بود؛ همان طور که خود حفص نیز از مبانی فقهی ابوحنیفه (م ۱۵۰ق) اعراض داشت و هیچ اهمیتی از خود به فقه حنفی نشان نداد. حفص بن غیاث، مدتی در درس فقه ابوحنیفه حاضر شد، ولی دیری نپایید که آن را ترک و به منتقدان منهج فقهی ابوحنیفه پیوست.^۲

در این مقطع تاریخی و در این فضای فرهنگی است که مدرسه اهل بیت علیهم السلام با زعامت امام صادق علیه السلام بر بطلان قیاس در فقه تأکید دارند که می توان این مهم را یکی دیگر از نشانه های همدلی و هم گرایی حفص با مدرسه امام صادق علیه السلام بر شمرد و با پذیرش منصب قضاوت به تقابل با قضات پیرو فقه ابوحنیفه در دستگاه عباسیان رفت.

۸-۲. شواهد و نصوص صریح در تشیع حفص

درون مایه احادیث حفص بن غیاث حاوی شواهد صریحی بر تشیع وی است. لذا محققان امامیه دلالت این دسته قسم از احادیث حفص بر مذهب تشیع را استوار و آشکار دانسته اند. سید محسن امین در این باره می نویسد:

و مما یبعد عامیته و یقرب إمامیته ما... و فیه مواضع تشهد بتشیعه، ثم شرح علیه السلام الخمسة فی کلام طویل لم یعهد منهم علیه السلام إلقائه إلی غیر شیعتهم، فلاحظ، و هو کالنص فی تشیعه، والمراد بالاخوان: شیعة الذین انوا یعتقدون حجة کلامه علیه السلام.^۳

وحید بهبهانی روایت امام صادق علیه السلام «کن ذنبا ولا تکن رأسا» را خطاب به حفص بن غیاث، گواه بر تشیع حفص تفسیر می کند:

...إلی ان قال یا حفص کن ذنبا ولا تکن رأسا، إلی اخر الحدیث، و فیه شهادة علی کون حفص من الشیعة.^۴

برخی از محققان، پذیرش وصیت نامه مکتوب امام کاظم علیه السلام بروصی و قیم بودن امام رضا علیه السلام از سوی حفص بن غیاث در زمان قضاوتش را دلیل استواری بر تشیع امامی وی دانسته اند.^۵

۱. همان، ص ۲۴۹.

۲. استخراج المرام من استقصاء الإفحام، ج ۳، ص ۲۴۶.

۳. أعیان الشیعة، ج ۶، ص ۲۰۵ - ۲۰۶.

۴. تعلیقة علی منهج المقال، ص ۱۵۲ - ۱۵۳.

۵. تهذیب المقال فی تنقیح کتاب رجال النجاشی، ج ۵، ص ۱۶۰؛ أعیان الشیعة، ج ۶، ص ۲۰۵ - ۲۰۶.

سید محسن امین به دلالت مضامین شماری از احادیث، حفص بن غیاث را از اصحاب خاص و رازدار امام صادق (ع) می‌داند:

قال: وفي الكافي في باب فضل القرآن عنه، عن موسى بن جعفر (ع) انه قال: يا حفص، من مات من أوليائنا و شيعتنا الحديث، وفيه أيضا شهادة على ما قلنا، قال: بل ربما يظهر من سائر رواياته كونه من الشيعة اه. و ما مر عن روضة الكافي لا يخاطب به الامام غير الشيعة وفيه دلالة أيضا على كونه موضع سر الصادق (ع).^۱

از قدمای امامیه نیز شیخ طوسی در کتاب عدّة الاصول، حفص بن غیاث را در شمار راویان عامی قرار داده و به دلیل ثقه و صدوق بودن، عدم مخالفت محتوای روایات ایشان با احادیث امامیه، عمل به مضمون احادیث فقهی آنان از ائمه شیعه در فقه امامیه بدون اشکال است. استدلال شیخ طوسی چنین است که اگر از شیعه اثنی عشری روایتی موافق یا غیر مخالف با احادیث این گونه از راویان عامی موجود نبود و فقهای امامیه مضمون آن‌ها را عاری از اشکال بدانند، عمل به مضمون روایات ایشان واجب است؛ زیرا امام صادق (ع) به اصحاب خود فرمودند:

در حوادث و مسائلی که روایتی از ما اهل بیت نیافتند، به آنچه عامه از امام علی (ع) روایت می‌کنند، عمل نمایند.

به همین دلیل، طایفه امامیه به احادیث راویان عامه چون حفص بن غیاث نخعی و دیگران از امامان شیعه، عمل می‌کنند؛ هر چند که مذهب آنان شیعه نباشد.^۲ البته در صورتی که احادیث این راویان با روایات امامیه در تعارض بوده یا موافق با مبانی و اصول امامیه نباشد و قابل حمل بر تقیه نباشد، فقهای امامیه از عمل به محتوای آن‌ها خودداری می‌کنند.^۳ یکی از ویژگی‌های نظام حدیثی شیخ طوسی اعتماد به منابع و روایات شایع میان اصحاب امامیه متقدم است که دامنه احادیث معتبر و شایسته استناد در فقه و غیر آن را توسعه بخشید.^۴ شاهد التزام عملی شیخ طوسی به این مبنا گزارش احادیث حفص بن غیاث از امام صادق (ع) و دیگران در ابواب مختلف در کتاب‌های حدیثی - فقهی شیخ

۱. أعيان الشيعة، ج ۶، ص ۲۰۵ - ۲۰۶.

۲. عدّة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۹.

۳. الرسائل التسع، ص ۶۱.

۴. ملاذ الأخبار فی فهم تهذیب الأخبار، ج ۱، ص ۲۴ - ۲۳.

طوسی است.^۱ پیش‌تر اشاره گردید که نزد شیخ طوسی مسند حفص از امام صادق (ع) کتابی معتمد است و طریق شیخ به این کتاب، در الفهرست با تهذیب الأحکام یکی است. همچنین بیان شد که حفص راوی احادیث شریک بن عبدالله است که مضامین شیعی آشکاری دارند.

۹-۲. ناکارآمدی دوگانه عامی - شیعی در ارزیابی مذهب راویان دوره پیشا فرقه‌ای - مذاهب

ارزیابی دوگانه رجالی مذهب حفص بن غیاث به عامی یا شیعی الگوی دقیقی نیست؛ زیرا فارغ از تردید در شیوع این الگو در قرن دوم، فرضیه «از عامی تا تشیع» نیز در ارزیابی مذهب حفص و امثال وی محتمل است. برپایه این فرضیه محتمل است که حفص بن غیاث از عامه گسسته و به سوی تشیع پیوسته باشد، ولی به دلایلی آن را کتمان کرده باشد.

۱۰-۲. اغماض اجتناب ناپذیر عامه از تشیع حفص

جایگاه اجتماعی حفص بن غیاث به عنوان قاضی منصوب از سوی دستگاه خلافت و فراوانی احادیث وی از مشایخ متعدد، تقیه شدید حفص بن غیاث در کتمان مذهب اصلی خود، اقبال مشایخ و راویان عامی به احادیث و میراث حدیثی حفص بن غیاث، سبب گردید در رجال عامه با گزارش ابن ادریس از تشیع حفص بن غیاث با تسامح و اغماض برخورد شود؛ زیرا اساساً صرف شیعه بودن (تشیع اعتدالی) راوی دلیل بر ترک احادیث وی نیست.^۲ لذا شمار زیادی از مشایخ و راویان شیعی هستند که در منابع عامه علی‌رغم تصریح به «متشیعاً» توثیق شده‌اند^۳ و حتی به هنگام ضرورت استناد به احادیث راویان موصوف به «کان فی التشیع مفرطاً» را اجتناب ناپذیر دانسته‌اند.^۴

از سوی دیگر، روی آورد محدثان عامه به کتاب جامع حدیثی حفص بن غیاث به دلیل گستردگی نقل آرا و مضامین فقه صحابه و تابعین و کارآمد آن در دوره تأسیس مذاهب فقهی باشد. لذا اقبال مؤلفان جوامع فقهی - حدیثی اهل سنت به این کتاب، دلیل استواری بر عامی پنداشتن مذهب حفص نمی‌تواند باشد. فرضیه رقیب، در عامی خواندن مذهب

۱. رک: الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۱، ص ۲۰۷ و ۴۲۰؛ ج ۳، ص ۱۲۴ و ۱۷۸؛ تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۱۵۱؛ ج ۳، ص ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۱۹۵، ۲۴۸ و ۲۸۹؛ ج ۴، ص ۱۱۵، ۱۱۶ و ۳۳۳؛ ج ۵، ص ۱۲۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵-۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۲، ۲۶۱، ۳۱۴، ۳۷۷ و ۳۹۶.

۲. مقدمه فتح الباری، ص ۳۹۸.

۳. رک: الطبقات، ج ۶، ص ۱۲۶ و ۳۷۵ و ۳۸۹؛ ج ۷، ص ۹۹؛ تهذیب التهذیب، ج ۲، ص ۲۵۱؛ ج ۵، ص ۷۲؛ ج ۱۲، ص ۱۱.

۴. الطبقات، ج ۶، ص ۴۰۶.

حفص، در استناد به این دلیل باید به این اصل مهم تاریخی توجه داشته باشد که در روزگار حفص بن غیاث مرزبندی روشن و دقیقی از فقه و حدیث عامه و شیعه شکل هنوز نگرفته است و به عبارت دیگر، میراث مکتوب حفص به مرحله پیشا مذاهب فقهی - حدیثی تعلق دارد. لذا مصادره این میراث به نفع یکی از مذاهب بعدی درست نیست. از سوی دیگر، در این روزگار هنوز منع صریحی از ائمه شیعه در عدم تدوین یا تلمذ نزد تابعین صادر نشده بود، بلکه برعکس آن شایع بود و امام صادق علیه السلام بر آرای تابعین معاصر خود اشراف کامل داشت و شاگردان برجسته ایشان با اقران خود از گرایش‌های مختلف مرادوات علمی داشتند. این مهم، ضرورت گفتمان در حال تثبیت مدرسه عترت بود که باید به جریان‌های رقیب خود در فقه و حدیث توجه ویژه‌ای مبذول می‌داشت و این مهم بدون رصد و پایش آرای ایشان میسر نبود.

همچنین جامعیت کتاب حفص بر تطبیقی - تقریبی بودن رویکرد وی در فقه و حدیث نیز تفسیرپذیر است که محدثان و فقیهان دوره‌های بعدی از اهل سنت را گریزی از مراجعه و نقل از محتوای آن نبود. لذا دلیل استواری برای اثبات عامی بودن مذهب حفص نخواهد بود. همچنین عکس این استدلال نیز صحیح نیست؛ زیرا نقل احادیث ائمه شیعه در منابع عامه نیز به معنای شیعه بودن مذهب مؤلف نیست و ادله کلامی استواری بر این ادعا لازم است.

۳. دستاورد

این جستار به ارائه پاسخ پرسش‌های چهارگانه این پژوهش با مرور سریع نتایج اختصاص دارد. در تبیین مسئله اصلی این پژوهش بیان کردیم که این مقاله به تبیین نسبت روایت ابن ادریس با دیدگاه شیخ طوسی اختصاص دارد. از این رو، بازیابی متون و مضامین اصلی، شواهد اعتبار روایت ابن ادریس پرسش‌های دوگانه معطوف به این روایت بودند و سویه دوم مسئله ناظر به چگونگی جمع میان دیدگاه شیخ طوسی با روایت ابن ادریس و تعیین دیدگاه برتر از میان این دو بود. پاسخ دو پرسش اخیر مبتنی بر اتمام فرآیند تحقیق بود و نوع پاسخ نیز می‌تواند از نسبیت برخوردار باشد. لذا در این جستار نویسنده دیدگاه منتخب خود را در پاسخ به پرسش‌های این پژوهش ارائه می‌کند.

در تقریر محل نزاع بحث، پس از معرفی اجمالی حفص بن غیاث به عنوانی محدث و قاضی سرشناس کوفه، اشاره کردیم که وی شماری از احادیث بدون واسطه خود از امام صادق علیه السلام را در مسندی گردآوری نمود. این کتاب نزد عامه و شیعه شناخته شده بود و مشایخ متقدم امامیه از جمله شیخ طوسی نیز به آن دسترسی داشته و ضمن اعتبارسنجی

محتوای آن از احادیث آن فراوان در کتب حدیثی خود روایت کرده‌اند. سپس با اتکای به داده‌های کتاب الرجال و الفهرست شیخ طوسی بیان نمودیم که در نگاه شیخ، حفص بن غیاث عامی مذهب است، ولی در روایت عبد الله بن ادریس بر تشیع حفص بن غیاث تأکید شده است. در ادامه متون روایت ابن ادریس را بازبینی و تحلیل محتوا کردیم و از مضامین اصلی آن تشیع حفص بن غیاث بیان شد. در تحلیل مضامین توضیح دادیم که مذهب و گرایش سیاسی شریک بن عبد الله، چالش جدی مخالفان وی بود و این مهم به دلیل ارتباط حفص با شریک بر شخصیت وی نیز سایه انداخت. محققان امامیه نیز با واکاوی اهتمام شریک در گزارش نصوص فضایل امام علی (ع) و آرای سیاسی شریک بر تشیع وی تصریح دارند هر چند عملکرد تقیه‌آمیزی در برخی از مواقع و مواضع حساس شائبه تهافت در نگرش سیاسی شریک را نزد ذهبی برانگیخت. ظاهراً حفص بن غیاث در دوره دوم از ارتباط خود با شریک، به مصلحت از ارتباط با وی فاصله گرفت و علی رغم اذعان به جایگاه والای وی در میان شاگردان استادش اعمش به وی نزدیک نشد. از گزارش‌های تاریخی و داوری معاصران حفص بن غیاث چنین بدست می‌آید که حفص با شریک روابط علمی داشت و از آرای سیاسی و اعتقادی وی متأثر بود؛ به ویژه این که شریک شغل قضاوت را بر عهده داشت و از جمله محدثان قبیله نخعی بود و حفص با توجه به جایگاه علمی و اجتماعی وی تلاش داشت از دانش وی بهره‌مند شود، لکن این ارتباط پیامدهای خاص برای حفص بن غیاث به دنبال داشت. به هر روی، شریک بن عبد الله نخعی از مشایخ اثرگذار در شخصیت حفص بن غیاث بود و در روی آورد حفص به مدرسه اهل بیت و اندیشه سیاسی شیعه در مسئله خلافت تأثیر مضاعفی داشت.

معاصرت ابن ادریس با حفص بن غیاث، حسی بودن شهادت وی بر تشیع حفص، مشایخ علوی حفص بن غیاث، ارتباط ویژه حفص بن غیاث با امام صادق (ع) و عنایت خاص حضرت به ایشان، تصنیف احادیث امام صادق (ع) در کتاب مستقل از سوی حفص، انطباق روایت ابن ادریس با فرآیند و برآیند دانش اندوزی حفص، تقدم تاریخی بر دیدگاه شیخ طوسی از جمله دلایلی هستند که با استناد به آن‌ها روایت ابن ادریس را می‌تواند به عنوان نظریه رقیب دیدگاه شیخ طوسی در عامی خواندن مذهب حفص بن غیاث مطرح نماید؛ زیرا شواهد زیادی بر تشیع حفص بن غیاث وجود دارد. حداقل دلالت روایت ابن ادریس و شواهد آن، جانمایی حفص بن غیاث در شمار راویان متشیع اعتدالی

است که در اظهار تبری از خلفا تقیه می‌کرد، ولی به افضیلت امام علی (ع) در امامت سیاسی و علمی ایشان باورمند بود. با این حال، شیخ طوسی نظربه اشتها حفص بن غیاث در منابع حدیثی و رجال عامه، به عامی بودن وی معتقد شد، ولی شیخ طوسی در زمان تدوین کتاب اصول فقه خود، احادیث حفص بن غیاث از ائمه شیعه را به عنوان مدارک فقه امامیه مطرح کرد و از این طریق فاصله نظریه رجالی شیخ طوسی با رویکرد فقهی - اصولی او جبران شد.

بنابراین، فرضیه تشیع حفص بن غیاث خالی از قوت نیست و نباید شواهد آن را نادیده گرفت. با توجه به تحلیل مضامین روایت ابن ادریس، این دیدگاه فراتر از یک روایت به مثابه یک نظریه چالش جدی فرا روی دیدگاه شیخ طوسی قرار دارد. روایت عبد الله بن ادریس حداقل این دلالت را دارد که حفص بن غیاث در مقطعی از حیات فکری و سیاسی خود به شیعیان علوی (تشیع امامی) بسیار نزدیک شد، ولی به دلیل فضای حاکم بر روزگار حفص امکان اظهار صریح آن را نداشت. شیخ طوسی با آگاهی از تشیع اعتدالی حفص در این مقطع تاریخی و با استناد به اعتبار محتوای احادیث مسند وی از امام صادق (ع)، کتاب معتمد، همسوی با دیگر مشایخ متقدم امامیه احادیث حفص از امام صادق (ع) را در میراث فقهی خود گزارش نمود و بدین سان از نظریه رجالی شایع در روزگار خود درباره عامی بودن حفص که مستلزم عدم اعتبار احادیث حفص بن غیاث در گفتمان حدیثی - رجالی شیعه بود، اجتناب ورزید.

با تحلیل ارائه شده از مضامین روایت ابن ادریس روشن گردید که حفص بن غیاث تا پیش از اهتمام به روایت دیدگاه شریک بن عبدالله، در ظاهر همسوی با اندیشه‌های سیاسی و کلامی عامه درباره خلافت شیخین بود و تشیع خود را به شدت کتمان می‌کرد. از این رو، عامی بودن تصویر شایع از مذهب حفص بن غیاث همان بود که در منابع رجالی عامه و شیعه بازتاب یافت. بنابراین، عامی خواندن حفص بن غیاث از سوی شیخ طوسی با روایت ابن ادریس منافاتی ندارد؛ زیرا این روایت در مقابل دیدگاه مشهور، شناخته شده نبود یا به دلایلی مورد اقبال واقع نشد. همچنین می‌توان مضمون روایت ابن ادریس را در عرصه کلام سیاسی تحلیل کرد و حفص بن غیاث را براساس این روایت شیعه سیاسی خواند که می‌توان شواهد بازتاب آن را در اهتمام حفص به شاگردی نزد امام صادق (ع) بازجست، ولی حفص به دلایلی از جمله تقیه امکان اظهار تشیع سیاسی خود و مرزبندی آشکار با عامه را نداشت و چه بسا این مهم با نظر امام صادق (ع) بوده است. به هر روی، هر دو روایت ابن

ادریس و رای شیخ طوسی در کتاب‌های الرجال و الفهرست در عامی بودن مذهب حفص بن غیاث از اعتبار برخوردار است، ولی تفاوت آن دو را باید در تفاوت قلمروهای کارکردی این دو دیدگاه در کلام سیاسی و فقه بازجست که البته هر کدام معیارهای خاص خود را در تحلیل، استنتاج و داوری دارد. ابن ادریس، حفص بن غیاث را شیعه سیاسی می‌دانست، ولی برای شیخ طوسی این بُعد از اندیشه‌های کلامی - سیاسی حفص احراز نشده بود و نظر به برآیند مجموعه میراث فقهی - حدیثی حفص بن غیاث - که همسوی با حدیث و فقه عامه بود - ناگزیر او را عامی خوانده بود و به دیگر لایه‌های کلامی و سیاسی حفص بن غیاث عنایت نشان نداده بود؛ زیرا چنین رهیافتی در راوی پژوهی در رجال شیعه رایج نبوده یا اشتها حفص به عامی بودن مانع اتخاذ این رهیافت در بازخوانی مذهب وی برای شیخ طوسی گردیده بود. در نتیجه، هر دو خوانش عامی و شیعی از مذهب حفص بن غیاث دارای دلایل و مستندات معتبر است و تفاوت در نوع رهیافت و رویکرد تحلیلی رجال پژوه است که وی را به ترجیح یکی از این دو نتیجه یا پذیرش هر دو با توجه به فرآیند و روند دانش‌اندوزی حفص بن غیاث سوق می‌دهد.

کتابنامه

- الأبواب (رجال الطوسی)، محمد طوسی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
 أخبار القضاة، محمد وکیع، بیروت: عالم الكتب، بی‌تا.
 اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، محمد طوسی، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۴ق.
 الاصابة، ابن حجر عسقلانی، بیروت: دار الكتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
 أعيان الشيعة، محسن امین، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، بی‌تا.
 الأمالی (للمفید)، محمد مفید، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
 الإمام أبو حنيفة و نسبه إلى القول بخلق القرآن و کتاب الحیل المنسوب الیه، سلیم، عمرو عبد العلیم، طنطا: دار الضیاء للنشر، ۲۰۰۷م.
 انساب الأشراف، احمد بلاذری، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.
 الأنساب، عبد الکرم سمعانی، بیروت: دار الجنان، ۱۹۸۸م.
 بلوغ الأمانی فی سیرة الإمام محمد بن الحسن الشیبانی، محمد زاهد کوثری، قاهره: مکتبة الأهرية للتراث، ۱۴۱۸ق.
 بوم‌شناسی تاریخی جریان‌های فکری اصحاب ائمه با تأکید بر دو مفهوم امامت و عقل، محمد

- علی چلونگرو دیگران، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷ش.
- پژوهشی در علم رجال، اکبر ترابی شهر رضایی، قم: پژوهشگاه بین المللی المصطفی، ۱۳۹۷ش.
- تاریخ ابن معین، یحیی بن معین الدوری، بیروت: دار القلم، بی تا.
- تاریخ ابن معین، یحیی بن معین دارمی، دمشق: دار المأمون للتراث، بی تا.
- تاریخ أسماء الثقات، عمر بن شاهین، تونس: الدار السلفية، ۱۹۸۴م.
- تاریخ الاسلام، محمد ذهبی، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- التاریخ الصغیر، محمد بخاری، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۶ق.
- التاریخ الکبیر، محمد بخاری، تركيا: المكتبة الإسلامية، بی تا.
- تاریخ بغداد، خطیب بغدادی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
- تاریخ دمشق، ابن عساکر، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
- تاریخ مدرسة فقهية الانتشار المبكر للمذهب الحنفی، نوریت تسافریر، ترجمه: محمد خالد دراج و محمود محمد المراغی، بیروت: ابداع، ۲۰۱۷م.
- تذکره الحفاظ، محمد ذهبی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- التعدیل و التجریح، ابن آیوب باجی، سلیمان، مراکش: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بی تا.
- تهذیب التهذیب، ابن حجر عسقلانی، بیروت: دار الفکر، ۱۹۸۴م.
- تهذیب الکمال، یوسف مزّی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۵ق.
- جانشینی محمد ﷺ: بررسی خلافت اولیه، ویلفرد مادلونگ، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۶ش.
- الجرح و التعدیل، ابن أبی حاتم رازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۱ق.
- الحیل الفقهیة: ضوابطها و تطبیقاتها علی الاحوال الشخصية، صالح بوبسیش، ریاض، ۱۴۲۶ق.
- الخصال، محمد صدوق، قم: جماعة المدرسين، ۱۳۶۲ش.
- دولت امویان، طقوش، محمد سهیل، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۴۰۰ش.
- الذریعة الی تصانیف الشیعه، آقا بزرگ طهرانی، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۳ق.
- رجال الشیعة فی أسانید السنة، طبسی، محمد جعفر، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۲۰ق.
- رجال النجاشی، أحمد نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۸ق.

- الرسائل التسع، جعفر حلى، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى، ١٤١٣ق.
- سنن ابى داود، سليمان سجستاني، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٠م.
- سنن الترمذى، محمد ترمذى، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣م.
- سنن الدار القطنى، على دارقطنى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.
- السنن الكبرى، أحمد بيهقى، بيروت: دار الفكر، بى تا.
- السنن الكبرى، احمد نسائى، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٩٩١م.
- السنن، محمد ابن ماجه، بيروت: دار الفكر، بى تا.
- سير اعلام النبلاء، ذهبى، بيروت: مؤسسه رساله، ١٤١٤ق.
- صحيح مسلم، مسلم نيشابورى، بيروت: دار الفكر، بى تا.
- ضعفاء العقيلى، عقيلى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ق.
- الضعفاء و المتروكين، احمد نسائى، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٦م.
- الضعفاء، محمد بخارى، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٦ق.
- الطبقات الكبرى، ابن سعد، بيروت: دار صادر، بى تا.
- طبقات خليفة، خليفة بن خياط عصفرى، بيروت: دار الفكر، ١٤١٤ق.
- العبر فى خبر من غير، محمد ذهبى، كويت: دار الكتب المصرية، ١٩٦١م.
- عدة الأصول (ط. ج)، محمد طوسى، قم: ستاره، ١٤١٧ق.
- علل الشرائع، محمد صدوق، نجف: المكتبة الحيدرية، ١٩٦٦م.
- العلل و معرفة الرجال، احمد بن حنبل، الرياض: دار الخانى، ١٤٠٨ق.
- الفائق فى رواة و أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام)، عبد الحسين شبيستري، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤١٨ق.
- فتح البارى، احمد عسقلانى، بيروت: دار الفكر، ١٣٧٩ق.
- فقه ابن الماجشون: جمع و دراسة، عبد اللطيف بو عبدلاوى، بيروت: دار الكتب العلميه، بى تا.
- الفهرست، ابن نديم، تهران: مطبعة جامعة، ١٣٩١ق.
- الفهرست، محمد طوسى، قم: مؤسسه نشر اسلامى، ١٤١٧ق.
- الكاشف فى معرفة من له رواية فى كتب الستة، محمد ذهبى، جدة: دار القبلة للثقافة الاسلاميه، ١٩٩٢م.
- الكافى، محمد كلينى، قم: دار الحديث، ١٣٨٧ش.

- الكامل فى ضعفاء الرجال، عبدالله جرجانى، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨م.
- كتاب الأصل المعروف بالمبسوط، محمد شيبانى، بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٠م.
- كتاب الحيل، محمد شيبانى، تحقيق: يوزوف شاخت، آلمان: لايبزيك، ١٩٣٠م.
- الكنى و الألقاب، شيخ عباس قمى، تهران: مكتبة الصدر، بى تا.
- لسان الميزان، ابن حجر عسقلانى، بيروت: منشورات اعلمى، ١٩٧١م.
- المجروحين، ابن حبان، مکه: دار الباز، بى تا.
- المحلى، ابن حزم، بيروت: دار الفكر، بى تا.
- المراجعات، عبدالحسين شرف الدين، بيروت: بى تا، ١٤٠٢ق.
- المستدرک على الصحيحين، حاكم نيسابورى، بيروت: دار المعرفة، بى تا.
- مسند احمد، احمد ابن حنبل، بيروت: دار صادر، بى تا.
- مشاهير علماء الأمصار، ابن حبان، المنصوره: دار الوفاء، ١٤١١ق.
- المصنّف، ابن أبى شيبة، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩م.
- المعارف، عبدالله دينورى (ابن قتيبة)، قاهرة: دار المعارف، ١٣٨٨ق.
- معانى الاخبار، محمد صدوق، قم، انتشارات اسلامى، ١٣٦١ش.
- المعجم الصغير، سليمان طبرانى، بيروت: دار الكتب العلميه، بى تا.
- المعجم الكبير، سليمان طبرانى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤١٨ق.
- معجم رجال الحديث، سيد ابوالقاسم خوئى، بى جا، بى تا، ١٤١٣ق.
- معجم ما استعجم، عبدالله بكرى اندلسى، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣م.
- معرفة الثقات، احمد عجلى، مدينة: مكتبة الدار، ١٩٨٥م.
- معرفة السنن و الآثار، أحمد بيهقى، بيروت: دار الكتب العلمية، بى تا.
- معرفة علوم الحديث، حاكم نيسابورى، بيروت: دار الآفاق الحديث، ١٩٨٠م.
- مقدمه فتح البارى، ابن حجر عسقلانى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٩٩٨م.
- ملاذ الأخيار فى فهم تهذيب الأخبار، محمد باقر مجلسى، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى، ١٤٠٦ق.
- الملل و النحل، محمد شهرستانى، بيروت: دار المعرفة، بى تا.
- مناقب الامام الامير المؤمنين، محمد كوفى، قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ١٤١٢ق.
- المنحول، ابو حامد غزالى، دمشق، دار الفكر، ١٤١٩ق.

- موسوعة المصطفى و العترة، حسين شاكرى، قم: الهادى، ۱۴۱۷ق.
- موسوعة تراجم قضاة بغداد: الخلافة العباسية، إبراهيم عبد الغنى الدروبي، دمشق: دار الوثائق، ۲۰۰۹م.
- موسوعة طبقات الفقهاء، جعفر سبحانى، قم: مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ۱۴۱۸ق.
- ميزان الاعتدال، محمد ذهبى، بيروت: دار المعرفة، ۱۹۶۳م.
- النكت على كتاب ابن صلاح، ابن حجر عسقلانى، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۴م.
- «جايگاه بزرگان قبیله نخع در علوم و فرهنگ اسلامى در دو قرن نخست هجرى (با رویکرد به خدمات رجال نخع به تشیع و اهل بیت (علیهم السلام))»، مریم سعیدیان جزى، مجله ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه شهرکرد) «بهار و تابستان ۱۳۸۸، شماره ۱۲ و ۱۳.
- «كاوشى در چگونگى عمل شیعیان به فقه تا پیش از امام باقر (علیه السلام)»، مرتضى عادلى، قاسم جوادى، پژوهش نامه مذاهب اسلامى، سال چهارم، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۶ش،
- «نقش قبیله نخع در تاریخ اسلام در قرن نخست هجرى»، مریم سعیدیان جزى، اصغر منتظر القائم، فصلنامه شیعه شناسى، ش ۲۲، تابستان ۱۳۷۸ش.

دعائم الاسلام و روایات مخالف با مذهب امامیه

سید حسین فلاح زاده ابرقویی^۱محمدکاظم رحمان ستایش^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۸

چکیده

دعائم الاسلام، تألیف قاضی نعمان مغربی (م ۳۶۳ق)، برجسته‌ترین فقیه و محدث اسماعیلی، حاوی بیش از سه هزار روایت منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام است. وجود برخی فروع ناسازگار با مذهب امامیه در این کتاب، از عواملی است که در کنار مرسل بودن روایات و انتساب مؤلف به مذهب اسماعیلیه، اعتبار کتاب را نزد دانشمندان امامیه پایین آورده است. به همین دلیل، شماری از فقهاء از استناد به روایات آن برای استدلال‌های فقهی خودداری کرده‌اند. شناسایی روایات مخالف با مذهب امامیه در این کتاب، گامی برای تعامل صحیح با مجموعه‌ای متنوع از روایات فقهی اهل بیت علیهم‌السلام است که توجه به آن‌ها در غنای معارف امامیه و گشودن برخی گره‌های فقهی مؤثر است. بررسی تطبیقی روایات دعائم الاسلام با منابع حدیثی امامیه، گواه هم‌سویی و موافقت عمده روایات آن با مذهب امامیه است. براساس پژوهش حاضر، در مجموع روایات این کتاب، کمتر از پنجاه حدیث مخالف با مذهب امامیه یافت شد که برای برخی از آن‌ها در منابع روایی امامیه نظایری نیز یافت می‌شود. شواهد متعدد نشان می‌دهد که عامل راهیابی این روایات به کتاب دعائم الاسلام، بهره گرفتن از منابع زیدیه در تألیف آن است.

کلیدواژه‌ها: دعائم الاسلام، قاضی نعمان، حدیث اسماعیلیه، روایات مخالف امامیه.

۱. طرح مسأله

کتاب دعائم الاسلام، تألیف قاضی نعمان مغربی، مهم‌ترین میراث روایی پیروان آیین

۱. دکتری قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (fallahzadeh.h@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه قم (krsetayesh@gmail.com).

اسماعیلیه است که در طول تاریخ، مقبولیت شایان توجهی نزد اسماعیلیان داشته است.^۱ برخلاف برخی گروه‌های اسماعیلی مذهب که چندان پایبند به احکام ظاهری شریعت نیستند، قاضی نعمان از عالمان پایبند به احکام عملی اسلام است. وی در حوزه احکام ظاهری شریعت، جز از اهل بیت علیهم‌السلام (شش امام نخست امامیه) روایت نقل نکرده است. این مطلب توجه حدیث پژوهان امامیه را به این کتاب جلب کرده و ایشان را به بهره‌گیری از آن تشویق نموده است. در عین حال، افزون بر انتساب مؤلف به آیین اسماعیلیه و ارسال روایات کتابش، وجود برخی فروع مخالف با مذهب امامیه در این کتاب، موجب کاهش اعتبار آن نزد فقهای امامیه گردیده و تردیدهای جدی در بهره‌گیری از آن به دنبال داشته است. هر چند برخی دانشمندان برای رفع تردید درباره اعتبار کتاب، قرآینی بر امامی بودن مذهب مؤلف اقامه کرده و شهادت او بر صحت روایات کتابش را عامل جبران ارسال اسانید آن دانسته‌اند؛ ولی وجود روایات مخالف مذهب در این کتاب، همواره مانع جدی برای معتبر دانستن آن به شمار آمده است. از همین رو، ضروری است برای واکاوی میزان اعتبار کتاب، به مخالفت‌های روایی موجود در آن نسبت به حدیث امامیه نیز پرداخته شود.

نوشتار حاضر با هدف بررسی این موضوع، ضمن جستجوی کامل در روایات دعائم الاسلام، روایات مخالف با مذهب امامیه در این کتاب را گرد آورده است. نگارنده می‌کوشد با ردیابی این روایات در منابع روایی کهن، ضمن تبیین پیشینه آن‌ها در منابع روایی، به این پرسش‌ها پاسخ دهد: آیا وجود این روایات در دعائم الاسلام، ناشی از اختلافات روایی موجود در حدیث اهل بیت علیهم‌السلام است، یا فساد مذهب مؤلف عامل آن است؟ منشأ راهیابی این مخالفت‌ها به دعائم الاسلام چیست؟ با وجود این روایات در دعائم الاسلام، مذهب قاضی نعمان چگونه ارزیابی می‌شود؟

۱-۱. پیشینه تحقیق

پیش از این، کتاب دعائم الاسلام موضوع برخی پژوهش‌ها قرار گرفته که در آن‌ها اعتبار کتاب با محوریت شخصیت و مذهب مؤلف مورد بحث قرار گرفته است. از مهم‌ترین این پژوهش‌ها می‌توان به پژوهش محدث نوری در خاتمه مستدرک الوسائل اشاره نمود که برای پرداختن به مذهب مؤلف، به وجود روایات مخالف در کتابش اشاره کرده

۱. اسماعیل پونا والا، که خود از پیروان آیین اسماعیلیه است و تحقیقات گسترده‌ای در زمینه میراث اسماعیلیه انجام داده است، کتاب دعائم الاسلام را مهم‌ترین کتاب در فقه اسماعیلی خوانده و بر این باور است که فقه اسماعیلی با قاضی نعمان شروع و با وی خاتمه یافته است (رک: «قاضی نعمان و فقه اسماعیلی»، ص ۱۵۰).

است.^۱ مقاله «ارزش و جایگاه کتاب دعائم الاسلام در فقه شیعه» نوشته علی اکبر کلانتری نیز در این زمینه نوشته شده که بیشتر به مذهب و جایگاه علمی قاضی نعمان پرداخته و اعتبار دعائم الاسلام را در کلمات چند تن از فقها بررسی نموده است. «دعائم الاسلام از ورای دیدگاه‌ها»، نوشته سید مجتبی حسین نژاد، دیگر جستار مرتبط با پژوهش حاضر است که بر تجزیه و تحلیل سخنان محدث نوری و نقد مستندات دیدگاه مقابل ایشان درباره قاضی نعمان و کتابش سامان یافته و برخی مناقشات را بررسی نموده است. برخی از فقها نیز، در بحث‌های خارج فقه خود، از دعائم الاسلام یاد نموده و شماری از روایات مخالف آن را متذکر شده‌اند.^۲ با این همه، تا کنون روایات مخالف این کتاب به صورت کامل گردآوری نشده و تحلیل جامعی از آن‌ها صورت نگرفته است. تلاش حاضرگامی نوبرای تعیین جایگاه کتاب دعائم الاسلام نسبت به حدیث امامیه و میزان اعتبار آن است که با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به خامه آمده است.

۲. معیار مخالفت روایی

به طور مسلم، رسیدن به ارزیابی دقیق درباره کتاب دعائم الاسلام و تبیین نسبت آن با مذهب امامیه، در گرو پژوهشی جامع درباره روایات آن و شناسایی تمام روایات مخالف در این مجموعه است. لازمه به ثمر نشستن چنین پژوهشی، شناخت دیدگاه مشهور عالمان امامیه در هریک از موضوعات مطرح شده در این کتاب است. از آنجا که دستیابی به دیدگاه مسلم و قطعی عالمان امامیه در طول تاریخ، امری دشوار است، برای گردآوری نقاط افتراق روایات قاضی نعمان با مذهب امامیه، ناگزیر از قرار دادن سنجه‌ای هستیم؛ سنجه‌ای که ما را به دیدگاه رایج عالمان امامیه و روایات مشهور نزد ایشان در موضوعات مختلف فقهی راهنمایی کند.

برای این منظور، عناوین موجود در کتاب وسائل الشیعة را در نظر گرفتیم؛ چرا که شیخ حر عاملی با مد نظر قرار دادن محتوای روایات کتاب‌های مشهور و معتبر نزد امامیه،^۳ به جمع‌بندی دیدگاه اهل بیت (علیهم‌السلام) در موضوعات مختلف فقهی پرداخته و حاصل تلاش خود را در قالب عناوینی برای هریاب بیان نموده است. وی در موارد اختلاف بین روایات، به دیدگاه مشهور توجه داشته و روایات مخالف را براموری حمل کرده است. همچنین روایات

۱. رک: خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۴۶.

۲. رک: مصباح الفقاهة فی المعاملات، ج ۱، ص ۴۵، پاورقی: دراسات فی مکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۱۴۰.

۳. رک: وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۱۵۱-۱۶۰.

موافق با دیدگاه مخالفان مذهب را، بر تقیه حمل نموده و محتوای آن‌ها را نپذیرفته است. وجود این ویژگی‌ها در وسائل الشیعة کافی است تا عناوین آن را معیاری مورد اعتماد، برای شناسایی دیدگاه امامیه در موضوعات گوناگون بدانیم.

براین اساس، در پژوهش حاضر، هرگاه محتوای روایتی در تعارض قطعی با عناوین کتاب وسائل الشیعة باشد، به عنوان نقطه افتراق حدیث قاضی نعمان با دیدگاه مشهور عالمان امامیه شناخته می‌شود. از این رو، برای تعیین وضعیت آن نسبت به حدیث امامیه، به واکاوی آن در منابع روایی متقدم پرداخته می‌شود؛ به عنوان نمونه، قاضی نعمان در دعائم الاسلام، روایتی را به امام صادق (ع) نسبت داده که براساس آن، برای تذکیر گاو و استفاده از گوشت آن، افزون بر «ذبح»، می‌توان از شیوه «نحر» نیز استفاده نمود.^۱ شیخ حرعاملی در وسائل الشیعة در جمع‌بندی روایات امامیه درباره این موضوع، از عنوان «باب أنَّ الإبل مختصةً بالتحرو ما سواها بالذبح وأنه لو ذبح المنحور أو نُحر المذبح لم يحل أكله و كان ميتة» استفاده نموده است.^۲ با توجه به تعارض و ناسازگاری قطعی روایت دعائم الاسلام با این عنوان، آن را به عنوان روایت مخالف مشهور امامیه می‌شناسیم. به همین دلیل، وضعیت آن را در منابع روایی متقدم امامیه بررسی می‌کنیم.

با وجودی که عملکرد مشهور و شناخته‌شده نزد عالمان امامیه برخلاف محتوای روایتی است که با روش گفته‌شده شناسایی می‌شوند، برای برخی از این روایات، نظایری در منابع روایی امامیه یافت می‌شود. در حقیقت، اختلافات روایی قاضی نعمان با امامیه بر دو گونه است:

۱. برخی روایات مخالف در دعائم الاسلام، به این کتاب اختصاص دارند؛ به طوری که در هیچ یک از منابع موجود امامیه اثری از لفظ و مضمون آن‌ها دیده نمی‌شود؛ به عنوان نمونه، در منابع روایی امامیه، نه تنها از لفظ و مضمون روایت جواز نحر گاو اثری یافت نشد، بلکه روایات متعدد بر حرمت گوشت گاو نحرشده دلالت دارند.^۳

۲. گروهی از روایات دعائم الاسلام، با وجود مخالفت با عملکرد مشهور امامیه، در برخی از آثار محدثان امامیه نیز نقل شده و به این کتاب اختصاص ندارند؛ برای نمونه، قاضی نعمان در دعائم الاسلام، روایتی را ثابت دانسته که براساس آن‌ها جواز و حلیت خوردن از شکار

۱. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۱۸۰.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۴، ص ۱۴.

۳. رک: الکافی، ج ۶، ۲۲۸؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۲۹.

شاهین، بازویوزپلنگ آموزش دیده فهمیده می‌شود.^۱ با وجودی که این مطلب با عناوین کتاب وسائل الشیعة تعارض دارد،^۲ در برخی روایات امامیه جواز خوردن از شکار این حیوانات مطرح شده است.^۳ این مطلب گواه آن است که قاضی نعمان، همچون صاحبان کتب حدیثی امامیه، روایات مردود از نظر امامیه را گزارش کرده است؛ با این تفاوت که برخلاف رویه محدثان امامی مذهب، وی مضمون این روایات را ثابت^۴ دانسته است.^۵ محدثان امامی مذهب چنین روایاتی را براموری همچون تقیه حمل نموده و محتوای آن‌ها را نپذیرفته‌اند.

هرچند اختلافات روایی دسته دوم، از نقاط مخالفت دعائم الاسلام با آثار حدیثی امامیه به شمار نمی‌آید، ولی به دلیل مردود بودن محتوای آن‌ها نزد مشهور امامیه، از آن‌ها به عنوان موارد مخالفت حدیث دعائم الاسلام با مذهب امامیه یاد می‌شود. بدون تردید، فراوانی این روایات در دعائم الاسلام، در تعیین اعتبار و جایگاه کتاب نزد امامیه مؤثر است.

شایان ذکر است که قاضی نعمان در شرح و توضیح برخی روایات، تحلیل‌هایی ارائه نموده که با مذهب امامیه ناسازگارند؛ برای نمونه، ظاهر روایتی را که حبوه (شمشیر، انگشتر، مصحف و زره) از موارد ارث خارج نموده، با آیات ارث مخالف دانسته است. وی معتقد است که محتوای این روایت از اختصاصات ائمه بوده و به سایر مردم مربوط نیست.^۶ با توجه به تمرکز این پژوهش بر شناسایی مخالفت‌های روایی دعائم الاسلام، از ذکر مواردی که فقط مخالفت فقهی قاضی نعمان با امامیه محسوب می‌شوند، خودداری شده است.

۳. مخالفت‌های روایی و اعتبار دعائم الاسلام

بر اساس یک تقسیم، روایات دعائم الاسلام در مقایسه با حدیث امامیه بر سه دسته‌اند: روایات مخالف، روایات مشترک و روایاتی که با وجود مخالف نبودن با حدیث امامیه، در هیچ یک از منابع روایی امامیه اثری از آن‌ها باقی نمانده است (متفردات). بر اساس

۱. رک: دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۱۷۰.

۲. رک: وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۳۳۹، ۳۴۳ و ۳۴۸.

۳. رک: تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۲۹، ۳۱ و ۳۲؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۲۹۴ و ۲۹۵.

۴. ثابت همان فتاوی قاضی نعمان است که محتوای آن‌ها را دیدگاه واقعی اهل بیت علیهم‌السلام دانسته و حجیت آن‌ها نزد او

ثابت است (رک: «اعتبار سنجی حدیث در اندیشه قاضی نعمان مغربی»، ص ۹-۱۲).

۵. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۲.

۶. همان، ج ۲، ص ۳۹۳.

جستجوی نگارنده، از مجموع ۳۴۵۵ روایت^۱ در دعائم الاسلام، بیش از ۳۴۰۰ روایت مربوط به دو قسم اخیرند و تنها کمتر از پنجاه روایت، با دیدگاه پذیرفته شده نزد مشهور امامیه مخالف‌اند. به بیان دیگر، تنها محتوای ۱/۱۸ درصد از روایات دعائم الاسلام با عناوین کتاب وسائل الشیعة ناسازگار هستند که در جدول «مخالفات‌های روایی دعائم الاسلام با مذهب امامیه» به تفصیل گزارش شده‌اند.

بررسی محتوای این روایات، بیان‌گران است که موارد مخالفت از نظراهمیت در یک سطح نیستند؛ به طوری که برخی از آن‌ها نماد مخالفت با مذهب به شمار نمی‌آیند؛ برای نمونه، منابع روایی امامیه در باب آداب غذا خوردن، به اتفاق بر غذا خوردن با سه انگشت یا تمام انگشتان دست تأکید نموده‌اند.^۲ قاضی نعمان در دعائم الاسلام دو روایت نقل نموده که در آن‌ها برخلاف روایات امامیه، از غذا خوردن با سه انگشت نهی شده است.^۳ نه تنها در هیچ یک از منابع روایی امامیه روایتی مشابه لفظ و مضمون این دو روایت نقل نشده است، بلکه در این منابع، به سیره رسول خدا ﷺ در غذا خوردن به وسیله سه انگشت تأکید شده است.^۴ شمار اندکی از روایات مخالف در دعائم الاسلام، از این قبیل‌اند که منجر به جا به جا شدن حلیت و حرمت در احکام یا صحت و بطلان در عبادات نمی‌شوند. از سویی، چنین مواردی از قبیل مخالفت با یکی از نمادهای مذهب امامیه به شمار نمی‌آیند. به همین دلیل تأثیر چندانی در کاستن از اعتبار کتاب ندارند.

در مقابل، برخی موارد مخالفت به گونه‌ای هستند که طرفداران هریک از مذاهب اسلامی، دیدگاه صریح و مخصوص به خود در موضوع آن‌ها دارند؛ به طوری که مخالفت در این موارد، نشانه تقابل با اندیشه امامیه است. وجود برخی از این نمونه‌ها در دعائم الاسلام، به ضمیمه ثابت بودن آن‌ها نزد قاضی نعمان، نشان‌گر اختلاف جدی اندیشه مؤلف با مذهب امامیه است؛ برای نمونه، براساس روایتی در دعائم الاسلام، مسح سر در وضو، با هر دو دست انجام می‌گیرد و شامل مسح بخش جلو و پشت سر، مسح ظاهر و باطن گوش‌ها و مسح گردن می‌شود؛^۵ در حالی که براساس روایات امامیه، در هنگام وضو کافی است

۱. این آمار براساس شمارش نرم افزار «جامع الاحادیث ۳/۵»، از روایات دعائم الاسلام است.

۲. رک: المحاسن، ج ۲، ص ۴۶۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۴، ص ۳۷۲.

۳. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۱۱۹.

۴. رک: الکافی، ج ۶، ص ۲۹۷؛ من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۵.

۵. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۱۰۸.

مقداری از جلوی سربه وسیله انگشت یا انگشتان مسح گردد و مسح تمام سر، گردن و گوش‌ها لازم نیست.^۱ آنچه در روایت دعائم الاسلام درباره ویژگی‌های وضو مطرح شده، مطابق با مذهب اهل سنت است که در منابع روایی ایشان نیز روایاتی موافق با آن گزارش شده است.^۲ در منابع روایی زیدیه نیز، روایات متعددی درباره کیفیت وضوی پیامبر ﷺ نقل شده است که در آن‌ها ویژگی‌های مذکور در روایت دعائم الاسلام بیان شده است.^۳

بر خلاف مخالفت‌های نوع نخست، اختلافات روایی نوع دوم منجر به جا به جایی حلال و حرام الهی یا صحت و بطلان عبادات می‌شوند و نمی‌توان از آن‌ها در ارزیابی اعتبار کتاب چشم پوشید. از نمونه‌های این نوع مخالفت در دعائم الاسلام، می‌توان به روایات حرام دانستن ازدواج موقت، جواز سجده بر پوشاک، صحت اقتدا به جماعت از بیرون مسجد، حلیت گوشت خرگوش، وجوب زکات برای غسل و جواز فرو رفتن روزه‌دار در آب اشاره نمود که با وجود اختصاص داشتن به مخالفان مذهب امامیه، در دعائم الاسلام به عنوان قول ثابت ائمه علیهم‌السلام مطرح شده‌اند. وجود محدود این روایات در دعائم الاسلام، بیش از آن‌که از اعتبار مجموع روایات کتاب بکاهد، نماد مذهب مؤلف است. همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، شمار قابل توجهی از این موارد، نظایری در حدیث امامیه داشته و اختصاص به دعائم الاسلام ندارند؛ با این تفاوت که محدثان امامی محتوای آن‌ها را نپذیرفته‌اند، ولی قاضی نعمان از آن‌ها به عنوان قول قطعی اهل بیت علیهم‌السلام یاد نموده است.

۴. پیشینه مخالفت‌ها در حدیث امامیه

جستجو در منابع روایی موجود امامیه نشان‌گر آن است که لفظ یا مضمون نیمی از مخالفت‌های روایی دعائم الاسلام، در منابع روایی امامیه پیشینه‌ای نداشته و این روایات به این کتاب اختصاص دارند. در مقابل، برای نزدیک به بیست مورد از مخالفت‌های روایی این کتاب، نظایری در منابع روایی امامیه یافت می‌شود؛ به طوری که الفاظ یا محتوای آن‌ها توسط صاحبان کتاب‌های حدیثی امامیه نقل شده است. آثار این روایات در منابع حدیثی امامیه، بیش از هر کتاب دیگری در کتاب تهذیب الاحکام به چشم می‌خورد. شیخ طوسی

۱. رک: وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۸۷، ص ۴۰۴ و ۴۱۰.

۲. برای نمونه رک به: صحیح البخاری، ج ۱، ص ۵۵؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۴۵؛ سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۲.

۳. رک: مسند زید بن علی، ص ۵۴؛ الأمالی (رأب الصدع)، ج ۱، ص ۶.

نزدیک به بیست مورد از روایت‌های مخالف دعائم الاسلام را در کتابش گزارش کرده و در عین حال، محتوای هیچ یک را نپذیرفته و آن‌ها را به عنوان روایات معارض قلمداد نموده است. از این رو، هر چند وجود شماری از مخالفت‌های روایی دعائم الاسلام در میراث امامیه قابل انکار نیست، ولی عالمان امامیه آن‌ها را، به خاطر ناسازگاری با دیدگاه پسندیده نزد امامیه، به عنوان معارض در نظر داشته و در مقام عمل به آن‌ها پایبند نبوده‌اند؛ برای نمونه، در مذهب امامیه خوردن گوشت مسوخ (حیواناتی نظیر فیل، خوک، میمون و سگ) حرام است. براساس برخی روایات، خرگوش از مسوخ است و به همین دلیل، امامیه خوردن گوشت آن را حرام می‌دانند.^۱ برخلاف امامیه، اهل سنت خوردن گوشت خرگوش را مباح دانسته^۲ و زیدیه نیز، با وجود مکروه دانستن گوشت آن، خوردنش را حرام نمی‌دانند.^۳ با وجودی که جواز خوردن گوشت خرگوش از نمادهای مخالفت با مذهب امامیه است، قاضی نعمان، روایتی را به رسول خدا ﷺ نسبت داده است که براساس آن، خوردن گوشت خرگوش جایز است.^۴ این روایت در منابع حدیثی امامیه دارای پیشینه است؛ به طوری که شیخ طوسی در تهذیب الاحکام روایاتی مبنی بر حرام نبودن و کراهت خوردن آن نقل نموده است.^۵ محدثان و فقهای امامیه، این روایات را به عنوان معارض شناخته و با ارائه تأویل و یا حمل بر تقیه، ظاهرشان را نپذیرفته‌اند.^۶

براین اساس، وجود مخالفت‌های روایی در دعائم الاسلام، به این معنا نیست که تمام روایات مخالف آن، در منابع امامیه بدون سابقه هستند، بلکه برای شماری از آن‌ها در منابع روایی امامیه موافقانی وجود دارد. این مطلب بیان‌گر آن است که شماری از این روایات، از راه‌های شناخته شده نزد اصحاب نقل شده و در اصول و کتاب‌های اولیه موجود بوده‌اند؛ هر چند محدثان و فقهای امامیه، مضامین آن‌ها را نپذیرفته‌اند. از این رو، شماری از

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۴، ص ۱۰۴.

۲. رک: المغنی، ج ۱۱، ص ۷۰. شایان ذکر است در منابع روایی ایشان روایاتی در جواز این مطلب نقل شده است (برای نمونه رک: مسند احمد، ج ۳، ص ۱۱۸؛ صحیح البخاری، ج ۶، ص ۲۳۱؛ سنن الترمذی، ج ۳، ص ۱۶۰).

۳. رک: مسند زید بن علی، ص ۲۵۰؛ الأمالی (رأب الصلح)، ج ۲، ص ۳۶۳.

۴. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۱۲۳.

۵. تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۴۳.

۶. همان، ج ۹، ص ۴۳؛ الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۷، ص ۲۳۶؛ روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه،

ج ۷، ص ۴۵۰؛ جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۲۹۶.

مخالفت‌های روایی دعائم الاسلام، در نصوص روایی منسوب به امامیه دارای پیشینه هستند و نمی‌توان آن‌ها را از دایره حدیث امامیه خارج دانست.

۴-۱. جدول مخالفت‌های روایی دعائم الاسلام با مذهب امامیه

رقم	موضوع	محتوای روایت دعائم الاسلام	نشانی روایت	عنوان وسائل الشیعة	محتوا یا الفاظ روایت در تهذیب الاحکام
۱	مسح سر در وضو	به وسیله هر دو دست	ج ۱، ص ۱۰۸	باب کیفیة الوضوء و جملة من أحكامه	غیر موجود در منابع روایی امامیه
۲		لزوم مسح گردن	ج ۱، ص ۱۰۸	باب وجوب کون مسح الرأس علی	ج ۱، ص ۶۲
۳		لزوم مسح پشت سر	ج ۱، ص ۱۰۸	مُقَدِّمِهِ	
۴		لزوم مسح ظاهر و باطن گوش‌ها	ج ۱، ص ۱۰۸	باب أَنَّهُ لَا یَجِبُ غَسْلُ الْأَذْنِینِ مَعَ الْوَجْهِ وَلَا مَسْحُهُمَا مَعَ الرَّأْسِ	
۵	نواقض وضو	مذی	ج ۱، ص ۱۰۱	باب أن المذی والوذی ... لا ینقض شیء منها الوضوء	ج ۱، ص ۱۸، ۱۹ و ۲۱
۶		خروج کرم، خون و نظایر آن از مخرج	ج ۱، ص ۱۰۲	باب أن ما یمخرج من الدبر من حب القرع والدیدان لا ینقض الوضوء، إلا أن یکون متلطخا بالعذرة	ج ۱، ص ۱۱
۷	موارد وجوب غسل	اسلام آوردن کافر	ج ۱، ص ۱۱۴	باب وجوب غسل الجنابة وعدم وجوب غسل غیر الأغسال المنصوصة	غیر موجود در منابع روایی امامیه
۸		به هوش آمدن از اغشاء و جنون	ج ۱، ص ۱۱۴		
۹		فرو رفتن در نجاست	ج ۱، ص ۱۱۴		
۱۰	شرایط غسل جنابت	لزوم وضو گرفتن قبل از غسل جنابت	ج ۱، ص ۱۱۴	باب عدم جواز الوضوء مع غسل الجنابة قبله ولا بعده	ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۴۰
۱۱		لزوم پیاپی انجام دادن اجزای غسل	ج ۱، ص ۱۱۴	باب عدم وجوب المُوَالَاةِ وَالتَّابَعَةِ بَیْنَ الْأَعْضَاءِ فِی الْغُسْلِ وَجَوَازِ التَّرَاخِی بَیْنَهَا	
۱۲	تقیه در نماز	جاری نبودن تقیه در جهر به "بسم الله"	ج ۲، ص ۱۳۲	باب جواز ترک البسملة للتقیة و جواز ترک الجهریة فی محل الإخفات و فی التقیة	غیر موجود در منابع روایی امامیه
۱۳	اذان	رو کردن به چپ و راست هنگام گفتن «حی علی الصلاة» و «حی علی الفلاح»	ج ۱، ص ۱۴۴	عنوان مناسب در وسائل الشیعة یافت نشد. صاحب جواهر الکلام براین باور است که در منابع روایی امامیه، هیچ نص و روایتی برنهی از این کار نقل نشده، و فقهای امامیه، به خاطر مخالفت با فتوای برخی از فقهای اهل سنت، با این کار مخالفت کرده‌اند. ^۱	

۱. جواهر الکلام، ج ۹، ص ۱۲۹. فقهای امامیه به کراهت التفات به چپ و راست در اذان فتوا داده‌اند. فاضل جواد، به تاریخچه رویکرد فقهای امامیه در این مسأله اشاره کرده است (رک: مفتاح الکرامه، ج ۶، ص ۵۳۰).

رقم	موضوع	محتوای روایت دعائم الاسلام	نشانی روایت	عنوان وسائل الشیعة	محتوای الفاظ روایت در تهذیب الاحکام
۱۴		جواز غنا در اذان گفتن	ج ۱، ص ۱۴۵	عنوان مناسب در وسائل الشیعة یافت نشد. علامه مجلسی معتقد است هیچ یک از اصحاب امامیه، جواز غنا در اذان را نگفته‌اند و حمل روایت دعائم بر تقیه محتمل است. ^۱	
۱۵		ممنوعیت پاسخ به سلام در حال نماز	ج ۱، ص ۱۷۲	باب جواز ردّ المصلی السّلام بل وجوبه	
۱۶		جواز سجده بر مو، پشم و پوشاک در شرایط عادی	ج ۱، ص ۱۷۸	باب عدم جواز السجود اختیاراً علی القطن والکتان والشعر والصوف وکل ما یلبس أو یؤکل	ج ۲، ص ۳۰۷ و ۳۰۸
۱۷	شرایط صحت نماز	مبطل نبودن شک بین یک و دو	ج ۱، ص ۱۸۸	باب بطلان الصّلاة بالشّک فی عدد الأولتین من الفریضة دون الآخرتین	ج ۲، ص ۱۷۷ و ۱۷۸
۱۸		جواز وجود مانع بین امام و مأموم	ج ۱، ص ۱۵۲	باب أنّه لا یجوز أن یكون بین الإمام و المأموم حائل کالمقاصیر والجدران إذا کان المأموم رجلاً	منابع روایی امامیه غیر موجود در
۱۹		وجوب اعاده نماز بر مأموم، در صورت طهارت نداشتن امام جماعت	ج ۱، ص ۱۵۲	باب أنّه إذا تبین کون الإمام علی غیر طهارة وجبت علیه الإعادة لا علی المأمومین	ج ۳، ص ۲۴۰
۲۰		انجام قنوت نماز وتر بعد از رکوع	ج ۱، ص ۲۰۵	در برخی روایات برانجام قنوت نماز وتر قبل از رکوع تأکید شده و با انجام آن بعد از رکوع مخالفت شده است. ^۲	
۲۱	نماز نافله	عدد نوافل روزانه (۲ رکعت صبح+ ۱۰ رکعت ظهر+ ۴ رکعت عصر+ ۶ رکعت مغرب+ ۴ رکعت عشاء+ ۳ رکعت شب+ ۱ رکعت نشسته)	ج ۱، ص ۲۰۸	باب عدد الفرائض الیومیة و نوافلها و جملة من أحكامها	منابع روایی امامیه غیر موجود در
۲۲	نماز میت	اولویت بستگان زن برای خواندن نماز بر پیکرش	ج ۱، ص ۲۳۵	باب أن الرّویح أولى بالمرأة من جمیع أقاربها حتّی الأخ والولد والأب	ج ۳، ص ۲۰۵
۲۳		سلام دادن در نماز میت	ج ۱، ص ۲۳۷	باب أنّه لا تسلیم فی صلاة الجنائزة	ج ۳، ص ۱۹۱ و ۳۳۰ و ۳۱۸
۲۴	زکات	وجوب زکات برای مطلق رویدنی‌ها	ج ۱، ص ۲۶۵	باب وجوب الزّکاة فی تسعة أشياء الذهب والفضة والإبل والبقر والغنم و	ج ۴، ص ۶۴

۱. بحار الانوار، ج ۸۱، ص ۱۵۸.

۲. رک: الکافی، ج ۳، ص ۳۴۰؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۹۳؛ تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۱۳۱.

رقم	موضوع	محتوای روایت دعائم الاسلام	نشانی روایت	عنوان وسائل الشیعة	محتوا یا الفاظ روایت در تہذیب الاحکام
۲۵		وجوب زکات برای غسل	ج ۱، ص ۲۶۶	الحنطة و الشَّعیر و التَّمرو الرِّبیب و عدم وجوبها فی شئٍ سوى ذلك من الحبوب و غيرها	غیر موجود در منابع روایی امامیه
۲۶	مبطلات روزه	بطلان روزه در اثر خوابیدن روزه‌دار محتمل	ج ۱، ص ۲۷۳	باب عدم بطلان الصوم بالاحتلام فيه نهائراً و يكره له النوم حتى يغتسل و لا يحرم	
۲۷		جواز فرو رفتن روزه‌دار در آب	ج ۱، ص ۲۷۵	باب وجوب إمساك الصَّائم عن الارتماس فی الماء	ج ۴، ص ۲۰۹
۲۸	اطعمه	نهی از خوردن غذا با سه انگشت	ج ۲، ص ۱۱۹	باب استحباب الأكل بالید بثلاث أصابع أو بجمیع الأصابع لا بإصبعین	غیر موجود
۲۹		حلیت گوشت خرگوش	ج ۱، ص ۱۲۳	باب تحریم لحوم المسوخ و بیضها من جمیع أجناسها	ج ۹، ص ۴۳
۳۰	صيد و ذبح	حلیت خوردن از شکار شاهین، باز و یوزپلنگ	ج ۲، ص ۱۷۰	باب أنه لا یحلُّ أكل ما صاده غیر الكلب من البازی و الصَّقرو العقاب و الظیرو السَّبع و غیر ذلك إلّا أن تدرک ذکاته	ج ۹، ص ۲۹ و ۳۱ و ۳۲
۳۱		جواز نحر کردن گاو	ج ۲، ص ۱۸۰	باب أنَّ الإبل مختَصَّة بالتَّحر و ما سواها بالدَّبیح و أنه لو ذبح المنحور أو نُحر المذبوح لم یحلَّ أكله و كان میتة	غیر موجود در منابع روایی امامیه
۳۲		بطلان ازدواج بدون ولی	ج ۲، ص ۲۱۸	باب جواز التَّزویج بغیر ولی	
۳۳		زنا بودن ازدواج موقت	ج ۲، ص ۲۲۸	أبواب المتعة: باب اباحتها	
۳۴	نکاح	تحقق حرمت رضاعی با یک بار مکیدن	ج ۲، ص ۲۴۰	باب ثبوت التَّحریم فی الرِّضاع برضاع یوم و لیلة و بخمس عشرة رضعة متوالیات بشرطها لا بما نقص عن ذلك	ج ۷، ص ۳۱۶ و ۳۱۷
۳۵		واقع شدن طلاق در صورت دادن حق انتخاب آن به زن	ج ۲، ص ۲۶۸	باب أنَّ من خیر امرأته لم یقع بها طلاق بمجرّد التَّخییر وإن اختارت نفسها	ج ۸، ص ۸۹-۹۰
۳۶	طلاق	کفارة واحد: برای ظهار متعدد یک زن یا ظهار زن‌های متعدد در یک مجلس	ج ۲، ص ۲۷۵	باب أنَّ من ظاهر من امرأة واحدة مرّات متعدّدة فعليه لكلّ ظهار كفّارة؛ «باب أنَّ من ظاهر من نساء متعدّدة وجب علیه لكلّ واحدة كفّارة وإن كان بلفظ واحد»	ج ۸، ص ۲۱ و ۲۳

رقم	موضوع	محتوای روایت دعائم الاسلام	نشانی روایت	عنوان وسائل الشیعة	محتوای الفاظ روایت در تہذیب الاحکام
۳۷		سه ماه عدہ طلاق برای زنان یانسه و دختران نابالغ	ج ۲، ص ۲۸۷	«باب أنَّه لا عدَّة على البائسة إذا طَلَّقت...»؛ «باب أن الصَّغيرة قبل بلوغ التسع سنين إذا طَلَّقت فلا عدَّة عليها وإن كان دُخِلَ بها...»	ج ۸، ص ۶۷
۳۸		بی اثر بودن ازدواج با محلل در کمتر از سه طلاق	ج ۲، ص ۲۹۹	باب أن المحلل يهدم الطَّلقة واليَّنتين كما يهدم الثلاث	ج ۸، ص ۳۱ و ۳۲
۳۹	وصیت	ممنوعیت هر گونه وصیت برای افزودن سهم میراث‌بر	ج ۲، ص ۳۵۸	باب جواز الوصية للوارث	ج ۹، ص ۱۶۲ و ۲۰۰
۴۰	سایر	عذاب دادن میت به خاطر بی‌تابی بازماندگان	ج ۱، ص ۲۶۶	—	غیر موجود در منابع روایی امامیه
۴۱	موارد	۳۳ تکبیر در تسبیحات حضرت زهرا (علیها السلام)	ج ۱، ص ۱۶۸	باب كيفية تسبيح فاطمة (علیها السلام) و كثيِّته و ترتیبه	

۵. منشأ مخالفت‌های روایی دعائم الاسلام

برای روشن ساختن منشأ مخالفت‌های روایی در دعائم الاسلام، لازم است با منابع قاضی نعمان در نگارش آثار فقهی‌اش آشنایی حاصل نمود. پیش از این، ویلفرد مادلونگ با بررسی و شناسایی منابع کتاب الايضاح، مقاله‌ای با عنوان «منابع فقه اسماعیلی» به نگارش آورده است.^۱ با توجه به این که قاضی نعمان آثار فقهی خود را براساس کتاب الايضاح به نگارش آورده،^۲ می‌توان این تلاش را گامی برای شناسایی منابع دعائم الاسلام نیز به شمار آورد. از نگاه مادلونگ، فقه اسماعیلیه در کتاب الايضاح، توافقی بین فقه امامیه و زیدیه است.^۳ به بیان دیگر، فقه قاضی نعمان، افزون بر منابع روایی امامیه، مبتنی بر منابع روایی زیدیه نیز هست. مهم‌ترین دلیل مادلونگ بر این مدعا، وجود روایاتی از پیشوایان زیدیه در کتاب الايضاح است که نعمان آن‌ها را از کتب محمد بن سلام (نویسنده زیدی مذهب) برگرفته

۱. مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ص ۲۵۲. پژوهش‌گر ارجمند آقای محمد کاظم رحمتی (مصحح کتاب الايضاح)، تکمله‌ای بر مطالب مقاله مادلونگ افزوده، و منابع الايضاح را، اعم از فقهی و غیرفقهی، در نوزده عنوان تنظیم نمودند (ر.ک: مقدمه تحقیق الايضاح، ص ۴۷).

۲. به گفته برخی پژوهش‌گران، کتاب دعائم الاسلام خلاصه و مختصر کتاب الايضاح است. نگارنده این مدعا را در مقاله «اعتبار سنجی حدیث در اندیشه قاضی نعمان مغربی»، به تفصیل بررسی کرده و با ارائه شواهد متعدد به اثبات رسانیده است (ر.ک: «اعتبار سنجی حدیث در اندیشه قاضی نعمان مغربی»، ص ۶).

۳. مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ص ۲۵۷.

است.^۱ با توجه به پژوهش مادلونگ، جای این پرسش است که آیا می‌توان منشأ مخالفت‌های روایی دعائم الاسلام را با مذهب امامیه، بهره‌گیری او از منابع زیدیه در تألیف دعائم الاسلام دانست؟

همان طور که مادلونگ تصریح کرده، قاضی نعمان در سراسر کتاب الایضاح، برای بیان دیدگاه اهل بیت (علیهم‌السلام)، بارها از پیشوایان زیدیه، همچون: زید بن علی، قاسم بن ابراهیم، احمد بن عیسی بن زید و عبدالله بن موسی یاد نموده است.^۲ همچنین با وجود حذف کردن اسانید روایات در دعائم الاسلام، در مواردی از امامان زیدی یاد نموده است؛ به عنوان نمونه، در برخی ابواب از زید بن علی^۳ و قاسم بن ابراهیم علوی^۴ روایاتی نقل نموده است. وی این افراد را آگاه به اقوال اهل بیت (علیهم‌السلام) دانسته و سخنان ایشان را در ردیف روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) مطرح کرده است. از این رو، منابع روایی زیدیه را باید از مصادر او در تألیف آثارش به شمار آورد.

بررسی مخالفت‌های روایی دعائم الاسلام، گویای آن است که قاضی نعمان در گزینش این روایات، از مصادر روایی زیدیه متأثر بوده است. در حقیقت، این روایات از موارد مخالفت حدیث زیدیه با حدیث امامیه هستند که به دلیل بهره‌گیری نعمان از آثار زیدیه، به کتاب او نیز راه یافته‌اند. شواهد زیرگواه آن است که منشأ مخالفت‌های دعائم الاسلام با حدیث امامیه، روایاتی است که از منابع روایی زیدیه به این کتاب راه یافته‌اند:

۱-۵. نقل مستقیم از ائمه زیدیه

یکی از موارد مخالفت دعائم الاسلام با حدیث امامیه، روایتی است که براساس آن پرداخت زکات برای مطلق روییدنی‌های زمین واجب است. قاضی نعمان این روایت را از قاسم بن ابراهیم علوی نقل کرده است^۵ که از ائمه زیدیه به شمار می‌آید.^۶

۲-۵. نقل روایت از منابع زیدیه

از دیگر موارد مخالفت با حدیث امامیه در دعائم الاسلام، روایتی است که اقتدا به نماز

۱. رک: همان، ص ۲۵۶.

۲. رک: الایضاح، ص ۲۷، ۲۹، ۳۲، ۳۴، ۳۸، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۶۳ و

۳. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۳۴۴؛ ج ۲، ص ۱۴۷.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۵۹، ص ۲۶۵.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۶۵.

۶. زرکلی در الاعلام تصریح دارد که اوفقیه، شاعر و از ائمه زیدیه است (رک: الاعلام، ج ۵، ص ۱۷۱).

جماعت از بیرون مسجد را جایز می‌داند.^۱ با وجودی که در منابع حدیثی امامیه اثری از این روایت نیافتیم، قاضی نعمان این روایت را در کتاب الايضاح در باب «ذکر ائتمام من هوفی غیر المسجد بالامام» نقل نموده است.^۲

وی در این باب، به دو دسته روایت اشاره نموده که براساس روایات دسته نخست، وجود مانع بین امام جماعت و مأوم جایز نیست، ولی براساس روایات دسته دوم، این مطلب جایز است و به صحت نماز آسیبی وارد نمی‌کند. قاضی نعمان روایت دسته نخست را از کتاب حماد بن عیسی^۳ آورده، و روایت دسته دوم را از کتب محمد بن سلام. با وجودی که در منابع روایی امامیه تنها روایت دسته اول گزارش شده است، قاضی نعمان در دعائم الاسلام آن را ثابت ندانسته و با ذکر روایت امیرمؤمنان (علیه السلام) - که در کتب محمد بن سلام نقل شده - جواز جماعت با وجود مانع را ثابت دانسته است. براساس قراین موجود در کتاب الايضاح، کتب محمد بن سلام مجموعه‌ای از میراث زیدیه هستند.^۴ از مهم‌ترین این قراین می‌توان به اسانید این کتاب‌ها اشاره نمود که برخی از آن‌ها طرق مشهور و اختصاصی زیدیه هستند؛ به عنوان نمونه، براساس اطلاعات موجود در کتاب الايضاح، سند «أبی جعفر محمد بن منصور المرادی، عن أبی عبد الله أحمد بن عیسی بن زید، عن حسین بن علوان، عن أبی خالد عمرو بن خالد الواسطی، عن زید، عن آبائه»^۵ یکی از اسانید این کتاب‌ها است. این سند از طرق مشهور نزد زیدیه است و شمار فراوانی از روایات کتاب الامالی تألیف احمد بن عیسی بن زید (از ائمه زیدیه) با این طریق گزارش شده است.^۶

قاضی نعمان روایت جواز اقتدا به جماعت در بیرون مسجد را از کتب محمد بن سلام و با سند «زید بن احمد عن خاله زید بن الحسین عن ابی بکر بن عبد الله بن ابی اویس عن حسین بن عبد الله بن ضیمرة عن أبیه عن جده ضیمرة عن امیرالمؤمنین (علیه السلام)» نقل کرده که این سند در کتاب الأحکام فی الحلال و الحرام تألیف یحیی بن الحسین (از ائمه زیدیه)،

۱. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۱۵۲.

۲. رک: الايضاح، ص ۱۱۶.

۳. این کتاب از منابع مورد اعتماد دانشمندان امامیه است و مؤلف آن را به وثاقت ستوده‌اند (رک: رجال النجاشی، ص ۱۴۲، ش ۳۷۰).

۴. رک: مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ص ۲۶۱؛ مقدمة تحقیق الايضاح، ص ۵۲.

۵. رک: الايضاح، ص ۳۲، ص ۳۴، ص ۶۴، ص ۶۸، ص ۹۷، ص ۹۸ و ...

۶. برای نمونه رک: الأمالی (رأب الصدع)، ج ۱، ص ۲، ۱۱، ۲۱، ۲۷، ۴۶، ۷۷، ۸۲، ج ۲، ص ۷، ۱۵، ۲۲، ص ۲۹، ص ۳۱ و ...

بارها آمده است. نمونه‌هایی از این دست نشان می‌دهد، برخی مخالفت‌های روایی دعائم الاسلام از منابع زیدیه به این کتاب راه یافته‌اند.

۳-۵. اعتماد به اسانید و طرق زیدیه

برخی مخالفت‌های روایی دعائم الاسلام، با واژگانی مشابه در منابع زیدیه نقل شده‌اند. نکته‌ی شایان توجه این است که این روایات در منابع زیدی، با اسانیدی که قاضی نعمان در گردآوری روایات آثارش به آن‌ها اعتماد داشته نقل شده‌اند.^۱ به عنوان نمونه روایات زنا بودن و حرمت ازدواج موقت، ممنوعیت پاسخ به سلام در حال نماز، اولویت بستگان زن برای خواندن نماز میت، بطلان روزه در اثر خوابیدن روزه‌دار محتمل و عذاب مرده‌ها به خاطر بی‌تابی بازماندگان، همگی با سند «حدَّثنا محمد قال: حدثني أحمد بن عيسى عن حسين بن علوان عن أبي خالد عن زيد عن آبائه عن علي (عليه السلام)» در الأمالی (رأب الصدع) تألیف احمد بن عیسی بن زید نقل شده‌اند.^۲ این سند از سندهایی است که قاضی نعمان در کتاب الايضاح، بارها از آن استفاده نموده و به آن اعتماد داشته است.^۳ مشابهت الفاظ یا محتوای روایت دعائم الاسلام با روایت کتاب الامالی (رأب الصدع)، و نیز سند روایات که از اسانید قاضی نعمان در گردآوری روایات است، شاهی بر راهیابی این روایات از منابع زیدیه به دعائم الاسلام است.

۴-۵. وجود الفاظ روایات در منابع زیدیه

همان طور که پیش از این گذشت، برای نیمی از مخالفت‌های حدیثی دعائم الاسلام با حدیث امامیه، نظیری در منابع روایی امامیه یافت نشد؛ در حالی که برخی از این موارد با الفاظ مشابه در منابع روایی زیدیه نقل شده است؛ به عنوان نمونه، روایات جواز اذان گفتن با حالت غنا، ممنوعیت پاسخ دادن به سلام در نماز، محرمیت شیردهی با یک بار مکیدن و برخی موارد دیگر، مشابه با الفاظ دعائم الاسلام در مصادر زیدیه نقل شده‌اند.^۴ با توجه به آنچه گذشت، می‌توان منشأ مخالفت‌های روایی دعائم الاسلام را بهره‌گیری از

۱. هر چند قاضی نعمان در دعائم الاسلام اسانید روایات را حذف کرده است ولی می‌توان برخی از اسانید او را با کمک کتاب الايضاح شناسایی نمود.

۲. رک: الأمالی (رأب الصدع)، ج ۱، ص ۱۱۱، ۳۴۰، ۴۲۰ و ۴۴۱؛ ج ۲، ص ۱۵.

۳. رک: الايضاح، ص ۳۴، ۶۴، ۶۸، ۹۷، ۹۸، ۱۰۸، ۱۱۸ و

۴. الأمالی (رأب الصدع)، ج ۱، ص ۸۳ و ۱۱۱؛ ج ۲، ص ۶۳.

مصادر زیدیه در تألیف آن دانست. به طور مسلم، عامل بهره‌گیری او از منابع روایی زیدیه، گرایش به باورهای زیدیان و تأیید حرکت امامان ایشان نیست؛ زیرا از نگاه وی، به جز پیروان آیین اسماعیلیه، طرفداران سایر فرقه‌های شیعه به بیراهه رفته‌اند. قاضی نعمان به طور ویژه از زید بن علی علیه السلام به عنوان مدعی امامت یاد کرده و قیام او را نادرست خوانده است.^۱ براین اساس، با وجود بهره‌گیری از منابع روایی زیدیه، تمایلی به آیین زیدیه نشان نداده است.

آنچه نعمان را به بهره‌گیری از مصادر روایی زیدیه وا داشته، اهتمام او به گردآوری روایات اهل بیت علیهم السلام است. با توجه به فقر شدید اسماعیلیه از جهت منابع حدیثی،^۲ وی معیار گردآوری روایات را کتاب‌های منسوب به اهل بیت علیهم السلام قرار داده است.^۳ براساس اطلاعات موجود در کتاب الايضاح، این کتاب‌ها افزون بر منابع حدیثی امامیه و برخی منابع ناشناخته، شامل منابع حدیثی زیدیه نیز می‌باشند.^۴ از این رو قاضی نعمان، از منابع روایی زیدیه در کنار سایر کتاب‌های حاوی روایات اهل بیت علیهم السلام، برای گردآوری روایات شش امام نخست بهره گرفته است. همین امر عامل راهیابی برخی روایات مخالف با مذهب امامیه به کتاب او شده است.

۶. مخالفت‌های روایی و مذهب مؤلف

در میان روایات مخالف دعائم الاسلام، مخالفت‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد اختلاف اندیشه مؤلف با امامیه جدی است. وجود این موارد در دعائم الاسلام، نماد اندیشه و مذهب قاضی نعمان است؛ زیرا او مطالب کتابش را به عنوان مذهب حق و دیدگاه قطعی اهل بیت علیهم السلام مطرح نموده و بر ثابت و صحیح بودنشان در آغاز کتابش گواهی داده است.^۵

۱. شرح الأخبار فی فضائل ائمة الأطهار، ج ۲، ص ۲۹۶.

۲. مهم‌ترین شاهد بر فقر اسماعیلیه از جهت منابع حدیثی این است که تا پیش از تشکیل دولت فاطمیان مصر و به قدرت رسیدن اسماعیلیان، از هیچ راوی و اثر روایی منسوب به پیروان این فرقه یاد نشده است. پس از به قدرت رسیدن فاطمیان نیز، در نوشته‌های دانشمندان اسماعیلی، اثری از منابع روایی و راویان اسماعیلی دیده نمی‌شود. این مطلب به خاطر آن است که داعیان و بزرگان اسماعیلی نخستین، به حدیث و جنبه‌های ظاهر شریعت توجه نداشته و بیشتر همت آن‌ها صرف امور باطنی شده است.

۳. رک: الاقتصار، ص ۱۰. قاضی نعمان در جای جای کتاب الايضاح، منابع روایی خود را، «کتب منسوب به اهل بیت علیهم السلام» خوانده است (به عنوان نمونه رک: الايضاح، ص ۴۶، ۵۷، ۶۵ و ...).

۴. رک: «اعتبار سنجی حدیث در اندیشه قاضی نعمان مغربی»، ص ۱۸.

۵. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۲.

این در حالی است که دیدگاه او در برخی مسائل (کیفیت وضو، ازدواج موقت، مواضع جواز سجده و ...) اختصاص به مخالفان مذهب امامیه دارد. در سده‌های اخیر، شماری از دانشمندان امامیه، در اسماعیلی بودن قاضی نعمان و مخالفت اندیشه او با امامیه تشکیک کرده و برخی به صراحت او را امامی اثناعشری دانسته‌اند.^۱ به طور کلی در سخنان طرفداران این دیدگاه، برای توجیه مخالفت‌های روایی قاضی نعمان با مذهب امامیه، سه احتمال مطرح شده است:

۱-۶. تأثیرپذیری از مالکیه

برخی معتقدند قاضی نعمان در ابتدا مالکی مذهب بوده است. به همین دلیل، پس از گرایش به مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام)، آموخته‌های قبلی در اندیشه حدیثی وی تأثیرگذار بوده است.^۲ براساس این دیدگاه، ریشه مخالفت‌های قاضی نعمان با امامیه را باید در آموزه‌های اهل سنت جستجو نمود.

۲-۶. تقیه از حاکمان فاطمی

مشهورترین دیدگاه در توجیه مخالفت‌های قاضی نعمان با امامیه و اکتفا کردن وی به روایات شش امام نخست، تقیه او از خلفای فاطمی است. به بیان دیگر، با وجودی که وی در گزارش اخبار اهل بیت (علیهم‌السلام) همسو با محدثان امامیه عمل نموده، آثار خود را به گونه‌ای به نگارش آورده که با عقیده حاکمان وقت سازگار باشد.^۳

۳-۶. عذر داشتن به خاطر مخالفت با امامیه

دیدگاه دیگر این است که قاضی نعمان به خاطر شرایط زندگی در مصر در مخالفت‌های خود با محدثان امامیه بی‌تقصیر است. از یک سو دور بودن او از مراکز اصلی حدیث امامیه، و از سوی دیگر مشخص نبودن مرز دقیق احکام در آن روزگار، عامل مخالفت‌های وی با امامیه است.^۴ همان طور که پیش از این اشاره شد، وجود این روایات در دعائم الاسلام به خاطر اعتماد مؤلف به آثار روایی زیدیه است و با اسماعیلی بودن او سازگاری دارد؛ به عنوان نمونه، یکی از

۱. مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۵۳۸.

۲. مقابس الانوار، ص ۶۶.

۳. بحار الانوار، ج ۱، ص ۳۸؛ الفوائد الرجالية، ج ۴، ص ۱۴.

۴. خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۴۶.

مهم‌ترین اختلافات روایی او با امامیه، نقل روایاتی است که بر حرمت ازدواج موقت وزنا بودن آن تأکید دارند.^۱ به باور برخی، این روایات با امامی بودن او منافات ندارند و از باب تقیه چنین روایاتی را در کتابش نقل کرده است.^۲

بررسی این روایات در منابع روایی زیدیه نشان می‌دهد در منابع روایی ایشان نیز، بر حرمت ازدواج موقت تأکید شده است.^۳ در برخی از این منابع، الفاظ روایات دعائم الاسلام درباره نهی از متعه دقیقاً نقل شده است.^۴ این روایات در این منابع با سند «حدَّثنا محمد قال: حدثني أحمد بن عيسى، عن حسين بن علوان، عن أبي خالد، عن زيد، عن آبائه، عن علي بن أبي حمزة» نقل شده که قاضی نعمان در کتاب الايضاح، روایات متعددی را با این طریق از کتب محمد بن سلام نقل کرده است. مشابهت الفاظ روایت دعائم الاسلام با روایت کتاب الامالی، و نیز نقل این روایت در منابع زیدیه با طریق مورد اعتماد قاضی نعمان، قرینه‌ای است بر این که وی روایت دعائم الاسلام را از منابع زیدیه گزارش کرده است.

براین اساس، احتمالاتی همچون تأثیرپذیری از اهل سنت، تقیه از خلفای فاطمی و عذر در مخالفت - که برای زدودن فساد از مذهب مؤلف مطرح شده‌اند - پذیرفتنی نیستند. با وجودی که وی در گزارش روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)، به روایات شش امام نخست بسنده نموده، نمی‌توان او را از محدثان امامی مذهب به شمار آورد. افزون بر این، پذیرش این احتمالات تأثیری در بالا رفتن میزان اعتبار دعائم الاسلام نخواهد داشت؛ زیرا همگی وجود روایات و فروع مخالف با مذهب امامیه را در آن تأیید می‌کنند. بهترین روش برای رسیدن به اطمینان درباره اعتبار این کتاب و روشن نمودن نسبت آن با معارف امامیه، ارزیابی محتوای آن است که جستار حاضر براساس آن سامان یافته است. از این رو، شایسته است برای تکمیل نتایج نوشتار حاضر، پژوهش‌های مستقلی درباره محتوای روایات مشترک دعائم الاسلام با امامیه و نیز متفردات آن انجام شود تا در نهایت داوری مناسبی درباره میزان اعتبار این کتاب صورت پذیرد.

۱. رک: دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۲۲۸.

۲. رک: خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۱۴۵.

۳. رک: الأمالی (رأب الصدع)، ج ۲، ص ۷. احمد بن عیسی بن زید در کتاب الامالی، بابی با عنوان «ما ذکر فی تحریم المتعة» آورده است که در آن، روایات متعددی درباره حرمت متعه و شباهت آن به زنا از برخی ائمه (علیهم‌السلام)، صحابه و تابعین نقل شده است.

۴. رک: الأمالی (رأب الصدع)، ج ۲، ص ۱۱ و ۱۵.

۷. نتیجه

۱. در مجموع روایات دعائم الاسلام، محتوای کمتر از پنجاه روایت با دیدگاه مشهور نزد عالمان امامیه در برخی موضوعها ناسازگار است. برخی از این موارد، به مخالفان مذهب امامیه اختصاص داشته و نماد تقابل با اندیشه امامیه هستند.
۲. وجود این روایات در کتاب دعائم الاسلام، بیش از آنکه نشانه فاصله حدیث دعائم الاسلام از حدیث امامیه باشد، نشانه فاصله مذهب مؤلف از مذهب امامیه است؛ زیرا برای نیمی از این مخالفتها، نظایری در منابع روایی امامیه یافت می شود. این مطلب نشان می دهد چنین مطالبی از دایره حدیث امامیه خارج نیستند.
۳. بدون تردید، برخی از مخالفت های روایی دعائم الاسلام، در اصول و کتاب های روایی اولیه حدیث امامیه نقل شده اند. شاهد این مطلب وجود شمار قابل توجهی از این موارد در کتب اربعه حدیث امامیه نظیر تهذیب الاحکام است که روایات آنها از اصول اولیه اخذ شده است.
۴. هر چند برخی از مخالفت های روایی دعائم الاسلام در منابع امامیه نظایری دارند، عالمان امامی مذهب تمام آنها را به عنوان روایات معارض تلقی کرده و محتوای هیچ یک را نپذیرفته اند.
۵. سبب راهیابی این روایات به دعائم الاسلام، مبنای او در گردآوری روایات است که بر اساس آن اعتماد به روایات موجود در کتاب های مشهور و شناخته شده شیعیان، اعم از امامیه و زیدیه، در دستور کار قرار گرفته است. بر اساس برخی شواهد، بیشتر این موارد از منابع زیدیه به دعائم الاسلام راه یافته اند.
۶. با توجه به این که قاضی نعمان به ثابت بودن روایات دعائم الاسلام باور دارد، وجود مخالفت های روایی، به ضمیمه بسنده نمودن به روایات شش امام نخست در این کتاب، تأییدی بر امامی نبودن و پایبندی او به آیین اسماعیلیه است.

کتابنامه

- الاعلام، خیرالدین زرکلی، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۰م.
- الاقتصار، نعمان بن محمد بن منصور (قاضی نعمان مغربی)، تحقیق: عارف تامر، بیروت: دارالاضواء، ۱۹۹۶م.
- الأمالی (رأب الصدع)، احمد بن عیسی بن زید، تحقیق: علی بن اسماعیل بن عبد الله، بیروت: دار النفائس، بی تا.

- الایضاح، نعمان بن محمد بن منصور (قاضی نعمان مغربی)، بیروت: مؤسسة الاعلمی، اول، ۱۴۲۸م.
- بحار الانوار، محمد باقر بن محمد تقی (علامه مجلسی)، بیروت: مؤسسة الوفاء، دوم، ۱۴۰۳ق.
- تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تهران: المكتبة العلمية الاسلامية، ۱۳۸۰ق.
- تهذیب الاحکام، محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی)، تحقیق: سید حسن موسوی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، سوم، ۱۳۶۴ش.
- جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، تحقیق: عباس قوچانی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، دوم، ۱۳۶۷ش.
- خاتمة مستدرک الوسائل، حسین بن محمد تقی نوری، تحقیق: مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، قم: مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، اول، ۱۴۱۶ق.
- دراسات فی مکاسب المحرمة، حسینعلی منتظری، قم: نشر تفکر، اول، ۱۴۱۵ق.
- دعائم الاسلام، نعمان بن محمد بن منصور (قاضی نعمان مغربی)، تحقیق: آصف فیضی، قاهره: دارالمعارف، ۱۳۸۳م.
- رجال النجاشی (فهرسة أسماء مصنفي الشيعة)، احمد بن علی نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، پنجم، ۱۴۱۶ق.
- الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين بن علی (شهيد ثانی)، قم: داوری، اول، ۱۴۱۰ق.
- روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقی مجلسی، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
- سنن ابن ماجه، محمد بن یزید ابن ماجه قزوینی، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- سنن الترمذی، محمد بن عیسی ترمذی، تحقیق: عبد الوهاب عبد اللطیف، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
- شرح الأخبار فی فضائل ائمة الأطهار، نعمان بن محمد بن منصور (قاضی نعمان مغربی)، تحقیق: سید محمد حسینی جلالی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، اول، ۱۴۱۴م.
- صحیح البخاری، محمد بن اسماعیل بخاری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.

- صحیح مسلم، مسلم بن حجاج نيسابوری، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- الفوائد الرجالية، محمد مهدی بحر العلوم، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم، قم: مكتبة الصادق، ۱۳۶۳ ش.
- «قاضی نعمان وفقه اسماعیلی»، اسماعیل پونا والا، در: تاریخ و اندیشه های اسماعیلی در سده های میانه، سرویراستاری: فرهاد دفتری، مترجم: فریدون بدره ای، تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۱ ش.
- الكافي، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، سوم، ۱۳۶۳ ش.
- مجالس المؤمنین، قاضی سید نورالله شوشتری، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۵ ش.
- المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد برقی، تصحیح: سید جلال الدین حسینی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ ش.
- مسند احمد، احمد بن حنبل، بیروت: دار صادر، بی تا.
- مصباح الفقاهة فی المعاملات، ابوالقاسم خویی، قم: مكتبة الداوری، اول، بی تا.
- المغنی، عبد الله بن احمد (ابن قدامة)، بیروت: دارالكتاب العربی، بی تا.
- مفتاح الکرامه، سید محمد جواد حسینی، تحقیق: محمد باقر خالصی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، اول، ۱۴۱۹ ق.
- مقابس الانوار، اسدالله کاظمی، تحقیق: سید محمد علی بن محمد حسینی، تهران: بی جا، ۱۳۲۲ ش.
- مکتب ها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، ویلفرد مادلونگ، مترجم: جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷ ش.
- من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، (شیخ صدوق)، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، دوم، بی تا.
- وسائل الشیعة، محمد بن حسن عاملی (شیخ حر عاملی)، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، دوم، ۱۴۱۴ ق.
- «اعتبارسنجی حدیث در اندیشه قاضی نعمان مغربی»، سید حسین فلاح زاده ابرقوئی، حمیدرضا فهیمی تبار، محمد کاظم رحمان ستایش، فصلنامه علوم حدیث، ۱۴۰۱ ش، ۱۰۴.
- «مقدمه تحقیق الايضاح»، محمد کاظم رحمتی، در: میراث حدیث شیعه (دفتر دهم)، به کوشش: مهدی مهریزی و علی صدرايي خویی، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۳ ش.

نقش شیعه در پیدایش و گسترش مدرسه حدیثی قم

رضا سبحانی نیا^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۵

چکیده

همزمان با آغاز سده سوم هجری، جمعیت یکدست شیعی قم، تعداد نسبتاً زیاد عالمان و محدثان، دور بودن از ستمگری‌های حاکمان عباسی و پدیداری روحیه دانش‌گستری، باعث شد که فعالیت حدیثی عالمان این شهر روز به روز پرفایده‌تر شود، به طوری که حرکت روبه کمال خود را تا پایان سده چهارم، در حدود دویست سال، ادامه دهد و در این بازه زمانی به یکی از اصلی‌ترین حوزه‌های حدیثی مکتب تشیع تبدیل شود.

تعداد راویان و محدثان قمی تا زمان شیخ طوسی و نجاشی نزدیک به چهارصد نفر است که ۳۶ تن از آن‌ها از مشاهیر و شخصیت‌های بزرگ هستند. این راویان و عالمان پرشمار، اما تألیفات و نگاشته‌های حدیثی بسی فراوان تر داشته‌اند، چرا که گاهی یکی از آن‌ها ده‌ها کتاب تألیف کرده است. در کتاب رجال النجاشی ۶۷ عالم و محدث قمی معرفی شده‌اند که ۵۳۷ کتاب را تألیف کرده‌اند. البته تعداد واقعی نگاشته‌های آن‌ها بیش از این مقدار است. برخی از آثار تا زمان ما باقی مانده است و در جهت نشر معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) نور افشانی می‌کند. همچنین تشکیل بیوتات و خاندان‌های علمی نشانه دیگری بر رونق علم و حدیث در این شهر در آن دوران است. انحصار فعالیت‌های علمی به شیعیان در این شهر، سخت‌کوشی و پرکاری، تألیف منابع حدیثی نو (میراث‌داری)، نص‌گرایی و پرهیز از دخالت عقل در فهم متون از اصلی‌ترین ویژگی‌های حوزه حدیثی قم به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: مدرسه حدیثی، حوزه حدیثی، مرکز حدیثی قم، راویان قمی.

۱. مربی دانشگاه قرآن و حدیث (mrsobhaninia@gmail.com).

۱. درآمد

حدیث، آینه دانش و فرزاندگی پیشوایان دین، پس از تولد در شهر مدینه، مکان‌ها و زمان‌های گوناگون را پشت سر نهاد و پس از سیراب ساختن جان عالمان کوفه به واسطه تنی چند از آنان به شهر قم رسید. اگرچه آثار حدیثی در دوره‌های نخستین بدون ساختار و نظم ویژه‌ای به وجود آمد، اما با گذر زمان و اندوخته شدن تجارب علمی و وجود ابتکارات و سلیقه‌های نو، کتاب‌های تازه‌ای در انواع و روش‌های جدید پدید آمد و قم در قرن سوم خاستگاه این نوآوری‌ها بود.

پس از شهادت امام صادق (ع) و اقتدار بیشتر منصور عباسی و وجود عوامل دیگری که موجب کم‌رنگ‌تر شدن فعالیت علمی شیعیان در کوفه شد، اندک اندک شهر قم مرکزیت خود را به دست آورد و به یکی از پایگاه‌های علمی و حدیثی شیعه مبدل شد. عالمان فراوان در شهری که مورد عنایت امامان معصوم (ع) بود، گرد آمدند و آثار حدیثی ارزشمندی پدید آوردند و با سخت‌کوشی و نوآوری به این شهروییگی‌های تازه‌ای بخشیدند.

پرداختن به حوزه حدیثی قم یک بحث فقط تاریخی است، اما ضرورت شناخت مسائل تاریخ حوزه‌های حدیثی شیعه بسیار روشن است. از آنجا که همه دانش‌های اسلامی ریشه در قرآن و حدیث دارد و حدیث به لحاظ حجم و کمیت، حتی از آیات شریف قرآن نیز در دانش‌های اسلامی تأثیرگذارتر است، عبارت «حدیث مادر بسیاری از علوم اسلامی یا همه آن‌هاست» عبارت عالمانه‌ای تلقی می‌شود. از این رو، دانستن تاریخ حدیث شیعه و عوامل و آثار فراز و فرود آن در نقاط مختلف جغرافیایی - که در پیدایش علوم اسلامی یا گسترش کمی و کیفی آن‌ها اثر فراوان دارند - اهمیت بسزایی دارد. این امر در مورد حوزه حدیثی قم - که یکی از مهم‌ترین حوزه‌های حدیثی جهان تشیع است - از اهمیت بالاتری برخوردار است. اگر حوزه عقل‌گرای بغداد در قرن چهارم و پنجم را مکتب ساختارساز تمدن شیعی و الگوی روشمندساز برای اجتهاد فقهی و کلامی و اخلاقی شیعه بدانیم، بلاشک حوزه حدیثی قم را می‌توان حوزه پردازش‌گر میراث حدیثی شیعه دانست؛ چرا که بسیاری از کتب و متون حدیثی شیعه در قرن‌های چهارم و پس از آن، از بستر حوزه قم گذر کرده و معیارها و سخت‌گیری‌های تفکر موجود در میان عالمان قم بر آن اثر جدی گذاشته است.

می‌توان مکتب شیعه را به لحاظ روشی و ساختاری وام‌دار حوزه بغداد و به لحاظ محتوایی و حدیثی وام‌دار حوزه قم دانست؛ قمی که آثار فراوان شیخ صدوق، برقی و مرحوم کلینی از اهم آن آثار است.

۲. مفاهیم بحث

در این نوشتار، پیش از ورود به بحث حوزه حدیثی قم، نگاهی کوتاه به مفهوم حوزه و مدرسه حدیثی و مؤلفه‌های تشکیل دهنده آن خواهیم داشت. آنگاه در صدد اثبات این مؤلفه‌ها برای قم در قرن سه و چهار خواهیم بود و در ضمن این مباحث نگاهی به عوامل پدیداری این حوزه، زمان شکل‌گیری آن و ارتباطش با سایر حوزه‌های اثرگذار حدیثی شیعه خواهیم داشت.

۱-۲. مدرسه حدیثی

نخستین پرسش در این موضوع، آن است که کدام نقطه جغرافیایی مدرسه یا مرکز حدیثی خوانده می‌شود؟ و اصولاً رُخداد چه اتفاقاتی در برهه‌ای از زمان می‌تواند یک نقطه جغرافیایی را به مرکز حدیثی تبدیل کند؟ برای پاسخ به این سؤالات، نیم‌نگاهی به معانی لغوی و اصطلاحی این واژه‌ها می‌اندازیم.

مرکز در لغت به معنای مکان تمرکز و تجمّع و نقطه ثقل هر چیزی است.^۱ در برخی دیگر از منابع لغوی مرکز به معدن ترجمه شده است.^۲ همچنین به محلّ مشخص شده و نشان‌دار مرکز گفته‌اند.^۳

حوزه نیز در معنای لغوی تفاوت آشکاری با مرکز ندارد. در لغت حوزه را نیز مکان تجمّع و گردآمدن افراد یا اشیا دانسته‌اند. ابن فارس می‌گوید:

الحاء والواو والزاء اصل واحد وهو الجمع والتجمع، يقال لكلّ مجمع وناحية حوزة حوزة؛^۴

ترکیب این سه حرف به یک ریشه برمی‌گردد و آن، جمع شدن و گردآمدن است و به هر تجمّع و مکان گردهم‌آیی حوزه می‌گویند.

اما در اصطلاح، سخن از حوزه‌های حدیثی ذهن را به سوی حوزه‌های علمیه برمی‌گرداند. اصطلاح حوزه علمیه، عنوانی است برای مراکز آموزشی نظام‌مند علوم دینی در میان شیعه امامیه که اشتغال اصلی آن، بحث و بررسی مطالب دینی در همه ساحت‌های قرآن، تفسیر،

۱. الصحاح، ج ۶، ص ۲۱۶۳.

۲. معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۴۳۴.

۳. تاج العروس، ج ۸، ص ۷۱.

۴. معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۱۱۷.

حدیث، کلام، فقه و اخلاق و نیز علوم مرتبط به آن‌ها بوده است.^۱

در این بحث، تفاوت قابل توجهی میان اصطلاح مرکز حدیثی و حوزه حدیثی اثبات نمی‌شود و اما مفهوم مدرسه حدیثی - که در لغت به معنای مکان درس خواندن و تعلیم و تعلم است - در اصطلاح، به موضوعی اطلاق می‌شود که دانش‌آموزان در آن‌جا دانش و مهارت می‌آموزند و استعداد هایشان شکوفا می‌شود.^۲

نتیجه سخن، آن که در فرهنگ و تاریخ حدیثی شیعه تفاوت محسوس و اثبات شده‌ای میان مفاهیم حوزه، مرکز و مدرسه حدیثی وجود ندارد. با توجه به این معانی لغوی درباره کاربرد اصطلاح مرکز حدیثی می‌توان گفت که اگر در شهری در یک زمان محدود مجموعه‌ای از تلاش‌های مرتبط با دانش‌های حدیثی رخ دهد و تجمع این اقدامات به حدی برسد که آن مکان را در میان سایر نقاط ممتاز گرداند، مرکز حدیثی شکل گرفته است. به دیگر سخن، می‌توان مرکز حدیثی را این گونه تعریف کرد: مرکز حدیثی شهر و دیاری خاص است که در مقطع مشخصی از زمان شاهد تلاش‌های علمی فراوان مرتبط با بیان، تدوین، نقل و فهم حدیث از سوی امامان علیهم‌السلام یا عالمان ساکن در آن شهر است.

۲-۲. مؤلفه‌های مدرسه حدیثی

با تعریف فوق، انتظار می‌رود مدرسه حدیثی از میان مؤلفه‌های ذیل، تعداد قابل توجهی را داشته باشد:

۱. حضور یکی از معصومان علیهم‌السلام که منشأ صدور حدیث هستند در آن شهر و یا عنایت و توجه خاص آن‌ها به آن منطقه.
۲. فراوانی راویان و محدثان بومی یا مهاجر در آن منطقه که به نشر و تعمیق دانش‌های حدیثی بپردازند.
۳. وجود کتاب‌های پرشمار حدیثی یا علوم حدیثی که در آن شهر از سوی آن عالمان تدوین شده باشد.
۴. وجود حلقه‌های درسی و اماکن عمومی علمی که در آن، استادان بزرگ و شاگردان زیاد به فعالیت فهم و نشر حدیث اشتغال دارند.
۵. پدیداری خاندان‌های علمی مرتبط با حدیث که نشانه وسعت و عمق دانش پژوهی در

۱. دانش‌نامه جهان اسلام، ج ۱۴، ص ۳۴۶.

۲. لسان العرب، ج ۶، ص ۸۰؛ نیز ر.ک: لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۲، ص ۱۸۱۳۷.

مردم آن دیار است. روشن است که پدیداری خاندان‌ها و بیوتات علمی نشانه فراوانی راویان و رواج نقل، تدوین و فهم حدیث در میان عالمان یک شهر است.

۶. وجود تفکرونگرشی خاص نسبت به حدیث، موافق یا نقاد، که در آن مکان شکل گرفته است و وجود جریان فکری موافق یا مخالف نسبت به یک موضوع علمی در یک نقطه جغرافیایی خود شاهی مستقل است بر رواج مباحث علمی و رونق اندیشه‌ورزی در این موضوعات علمی.

گفتنی است که برای به وجود آمدن یک مرکز حدیثی تعداد قابل توجهی از مؤلفه‌های فوق لازم است و وجود هر چه بیشتر این مؤلفه‌ها در هر منطقه، حوزه حدیثی وسیع، عمیق و ماندگارتری را در آن شهر و دیار موجب می‌شود. اگر در منطقه‌ای، تعداد کمی از محورهای شش‌گانه فوق وجود داشته باشد، نشانه آن است که آن منطقه، اگرچه در نشر علوم حدیثی سهمی داشته است، اما به مرکز حدیثی تبدیل نشده است.

اگرچه عوامل شش‌گانه فوق در نامیده شدن یک منطقه به مرکز حدیثی کفایت می‌کند و وجود یا عدم آن موارد نشان‌دهنده کیفیت یک مرکز حدیثی است، اما محورهای دیگری هم هستند که در بحث مراکز حدیثی قابل مطالعه هستند. این محورها عبارت‌اند از:

۱. آگاهی از زمان شکل‌گیری و فراز و فرود آن مرکز.

۲. زمینه‌های مساعد اجتماعی و فرهنگی که موجب پیدایش و رشد آن مرکز شده است.

۳. ارتباط هر مرکز با سایر مراکز علمی و حدیثی.

۳. پدیداری حوزه حدیثی قم

با فتح شهر قم در اواسط سده اول هجری به دست سائب بن مالک اشعری^۱، ندای رحمانی اسلام و آهنگ محبت اهل بیت پیامبر ﷺ در این شهر طنین‌انداز شد. در نیمه دوم سده اول، اولین گروه از خاندان اشعری - که از شیعیان عرب‌زبان کوفه و اصالتاً اهل حجاز بودند - به قم آمدند. اینان به دلیل ظلم و جور حاکمان بنی‌امیه از مناطق مرکزی عراق هجرت کرده و شهر قم را - که از مراکز خلافت دور بود و از جاذبه‌های اقتصادی یا جغرافیایی خالی بود - برای زندگی و دین‌داری آزادانه انتخاب کردند. آغاز فعالیت‌های حدیثی اینان در دوره امامت پیشوای پنجم و ششم است؛ چرا که اولین گروه از راویان ائمه علیهم‌السلام - که قمی

۱. مکتب حدیثی قم، ص ۸۵.

هستند - گروهی از راویان امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام هستند. شیخ طوسی رحمه الله در زمره اصحاب امام باقر علیه السلام به نام سه نفر^۱ و در میان اصحاب امام صادق علیه السلام به نام پانزده نفر^۲ از اهل قم اشاره می‌کند. این تعداد، در دوره‌های بعد بیشتر می‌شود؛ به طوری که در آغاز سده سوم و از دوره امامت امام رضا علیه السلام به بعد، عده‌ای از مشهورترین راویان ائمه علیهم السلام و ناشران معارف اهل بیت علیهم السلام از اهل قم، و شمار قابل توجهی از آنان از خاندان اشعری هستند.^۳ رواج تشیع در قم در این زمان به حدی است که قم را نخستین مرکز ویژه شیعیان می‌شمارند که هیچ فردی از اهل سنت در آن وجود نداشت.^۴

این فضا سبب شد تا علاوه بر مهاجرت عالمان و راویان، گروه زیادی از فرزندان و نوادگان اهل بیت علیهم السلام برای دور ماندن از ظلم و ستم حاکمان عباسی (از هارون تا متوکل و معتز) از مناطق مرکزی عراق^۵ و سایر بلاد اسلامی به قم مهاجرت نمایند. وجود آرامگاه چهارصد تن از امامزادگان در شهر قم و اطراف آن، این ادعا را ثابت می‌کند. حضرت فاطمه معصومه علیها السلام، خواهر امام رضا علیه السلام یکی از اصلی‌ترین این امامزادگان است که با حضور پربرکت و سپس ارتحال در این شهر در حدود سال دویست هجری، بر شهرت قم و رونق مذهب تشیع در آن مهر تأیید زد.

جمعیت یک‌دست شیعی قم، تعداد نسبتاً زیاد عالمان و محدثان، دور بودن از ستمگری‌ها حاکمان عباسی و پدیداری روحیه دانش‌گستری، باعث شد که این شهر روز به روز کامل‌تر و پرفایده‌تر شود؛ به طوری که حرکت رو به کمال خود را تا پایان سده چهارم، در حدود دویست سال، ادامه دهد و در این بازه زمانی به یکی از اصلی‌ترین حوزه‌های حدیثی مکتب تشیع تبدیل شود. در این حوزه پربرکت نگاشته‌های علمی و حدیثی فراوانی تولید شد. وجود برخی از این آثار در طول قرن‌های متمادی، و استفاده عالمان و مسلمانان از آن‌ها، نشان از حسن و قوت علمی آن‌ها دارد. برخی از این آثار تا زمان ما باقی مانده است و در جهت نشر معارف اهل بیت علیهم السلام نورافشانی می‌کند.

۱. رجال الطوسی، ص ۱۲۶ - ۱۴۶.

۲. همان، ص ۱۵۵ - ۳۲۸.

۳. مکتب حدیثی قم، ص ۱۵۴ - ۱۶۸.

۴. معجم البلدان، ج ۴، ص ۲۹۷.

۵. در زمان خلافت عباسیان بغداد پایتخت سرزمین‌های پهناور اسلامی بوده است.

۱-۳. عنایت امامان علیهم السلام به قم

یکی از اصلی‌ترین عواملی که یک نقطه جغرافیایی را به حوزه حدیثی مُبدّل می‌سازد، حضور امام معصوم علیه السلام در آن منطقه یا عنایت او به آنجاست. امامان بزرگوار شیعه در شهر قم حضور نداشته‌اند، اما روایات قابل توجهی از ایشان در مدح شهر قم و اهالی آن صادر شده است که برخی از آن‌ها ویژه ساکنان قم در آن زمان است و برخی دیگر می‌تواند متعلق به همه دوره‌ها باشد. در هر صورت، این روایات با وجود قراینی که بر اعتبار آن‌ها وجود دارد، خود عامل مهمی بر تقویت تفکر شیعی در این شهر و تشویق شیعیان به مهاجرت به این شهر به شمار می‌رود. مرحوم محمد باقر مجلسی در بحار الانوار پانزده روایت از این مجموعه را می‌آورد^۱ که به یک مورد آن‌ها اشاره می‌کنیم:

امام کاظم علیه السلام درباره اهل قم می‌فرماید:

رضی الله عنهم، إِنَّ لِلجَنَّةِ ثَمَانِيَةَ ابْوَابٍ، وَاحِدٌ مِنْهَا لِأَهْلِ قَمٍ، وَهَمَّ خِيَارُ شِيعَتِنَا مِنْ سَائِرِ الْبِلَادِ، حَمَّرَ اللَّهُ وَلاَتِنَا فِي طِينَتِهِمْ؛^۲

خداوند از آنان خشنود باشد. همانا بهشت هشت در دارد که یکی از آن‌ها به روی اهل قم گشوده می‌شود. اهل قم برگزیدگان از شیعیان ما در میان مردمان سایر سرزمین‌ها هستند، خداوند گِل آن‌ها را با ولایت ما سرشته است.

۲-۳. وجود عالمان و محدثان

اوج فعالیت حوزه حدیثی قم به سده‌های سوم و چهارم اختصاص دارد. با این وجود از حدود سال صد هجری و همزمان با دوران امامت امام محمد باقر علیه السلام برخی از اهالی قم خدمت امام رسیده و از ایشان حدیث دریافت کردند. این به آن معناست که محدثان قمی از دوره امام پنجم به بعد در نشر احادیث پیشوایان دین ایفای نقش کردند. برخی از این افراد با هجرت به کوفه یا مدینه مستقیماً از ائمه اطهار علیهم السلام حدیث شنیدند و نقل کردند و برخی دیگر، اگر چه در عصر حضور می‌زیستند و به حفظ و نشر میراث حدیثی اهتمام داشتند، اما ائمه معصوم را مستقیماً درک نکرده‌اند، بلکه احادیث آنان را از افراد دیگر دریافت کرده‌اند. شیخ طوسی رحمته الله در کتاب الرجال، نزدیک به ۷۵ نفر از اهالی قم را از اصحاب امامان در دوره حضور شمرده است. براساس اطلاعات این کتاب، تعداد اصحاب قمی هریک از پیشوایان

۱. بحار الانوار، ج ۵۷، ص ۲۱۲ - ۲۲۱.

۲. همان، ص ۲۱۶، ح ۳۴.

دین به این قرار است:

اصحاب امام باقر علیه السلام: ۳ نفر

اصحاب امام صادق علیه السلام: ۱۵ نفر

اصحاب امام کاظم علیه السلام: ۸ نفر

اصحاب امام رضا علیه السلام: ۱۶ نفر

اصحاب امام جواد علیه السلام: ۸ نفر

اصحاب امام هادی علیه السلام: ۱۷ نفر

اصحاب امام عسکری علیه السلام: ۸ نفر

این ارقام، شمار افرادی است که از معصومان علیهم السلام مستقیماً حدیث شنیده و پسوند قمی در نام آنان تصریح شده است، اما رقم کسانی که در دریافت و ثبت و نشر معارف حدیثی در این شهر، سعی و تلاش نمودند، اما مستقیماً به حضور امامان نرسیدند و از روایان آنها به شمار نیامدند و گاهی همچون جناب کلینی مؤلف گرانقدر کتاب الکافی با پسوند قمی معروف نشده‌اند و یا از روایان عصر حضور نبوده‌اند، بلکه در دوره غیبت صغریا یا پس از آن به فعالیت‌های علمی مباشرت داشتند، بسیار بیشتر از این عدد است. مؤلف کتاب مکتب حدیثی قم، تعداد روایان و محدثان قمی را تا قرن پنجم هجری، نزدیک به چهارصد نفر می‌داند^۱ که ۳۶ تن از آنها از مشاهیر و شخصیت‌های بزرگ هستند. اینک به برخی از مؤثرترین عالمان شهر قم اشاره می‌شود:

۱. زکریا بن آدم: او از اصحاب امام صادق علیه السلام، امام کاظم علیه السلام، امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام^۲ و مورد اعتماد و توثیق امام رضا علیه السلام است.^۳

۲. احمد بن اسحاق قمی: او از شناخته شده‌ترین و مورد اعتمادترین عالمان قم است که توفیق درک امام جواد علیه السلام، امام هادی علیه السلام و امام عسکری علیه السلام را داشته است.^۴ او وکیل امام حسن عسکری علیه السلام در قم بوده است.^۵

۳. احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی: او از بزرگ‌ترین عالمان شهر قم بوده و توفیق

۱. مکتب حدیثی قم، ص ۱۵۱.

۲. رجال الطوسی، ص ۲۱۰، ۳۵۸ و ۳۷۵.

۳. إختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۵۷.

۴. رجال الطوسی، ص ۳۷۳؛ رجال النجاشی، ص ۹۱.

۵. فهرست الطوسی، ص ۷۰، رقم ۷۸.

درک سه امام معصوم از امام رضا علیه السلام تا امام هادی علیه السلام را داشته است.^۱ ریاست مقتدرانه او بر حوزه قم سبب شهرت این حوزه و معروف شدن قم به دقت و سخت‌گیری در نشر معارف حدیثی شده است.

۴. ابراهیم بن هاشم: او از دانشمندان و راویان برجسته کوفه است که به قم مهاجرت کرد و در آن جا ماندگار شد. بیش از ۶۴۰۰ حدیث از او در کتب اربعه روایت شده است.

۵. علی بن ابراهیم قمی: او فرزند ابراهیم بن هاشم و استاد کلینی است و بیش از هفت هزار حدیث از او در کتب اربعه نقل شده است.

۶. احمد بن محمد بن خالد برقی: این دانشمند بزرگ و پرکار مؤلف کتاب ارزشمند المحاسن است که امروزه تنها قسمتی از آن موجود است.

۷. عبدالله بن جعفر حمیری: مؤلف کتاب مشهور قرب الاسناد و از اصحاب امام هادی علیه السلام و امام عسکری علیه السلام است.^۲

۸. محمد بن حسن صفار: از عالمان پرکار قم در نشر معارف اهل بیت علیهم السلام و از اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام بوده^۳ است. مشهورترین کتاب او بصائر الدرجات است که اکنون در دسترس ماست. نام او در بیش از هشتصد سند از احادیث کتب اربعه دیده می‌شود.

۹. محمد بن علی بن بابویه، شیخ صدوق: وی قطعاً یکی از بزرگ‌ترین عالمان مذهب تشیع است که همگان به گستره دانش، وثاقت و درجات معنوی او معترف‌اند. معروف‌ترین کتاب او کتاب من لا یحضره الفقیه است که یکی از کتب اربعه شیعه به شمار می‌رود.

۱۰. محمد بن یعقوب کلینی: عالم بزرگ شیعه، زنده در دوران غیبت صغرا و زاده روستای کلین از توابع شهرری و درگذشته به بغداد است. اثر جاودان و گرانسنگ او الکافی است که مهم‌ترین کتاب حدیثی شیعیان به شمار می‌رود. به جهت آن که تقریباً تمامی احادیث کتاب ارزشمندش را در قم از اساتید مختلف دریافت کرده است، او را در زمره عالمان قم و کتابش را از میراث حدیثی قم به شمار می‌آوریم.

۳-۳. تألیفات پرشمار

آن گونه که بیان شد، راویان و عالمان قمی پرشمار بوده‌اند، اما تألیفات و نگاشته‌های

۱. رجال النجاشی، ص ۸۲.

۲. رجال الطوسی، ص ۳۸۹ و ۴۰۰.

۳. فهرست الطوسی، ص ۲۱۹.

حدیثی آن‌ها بسی فراوان تر بوده است؛ چرا که گاهی یکی از آن‌ها ده‌ها کتاب تألیف کرده است. در کتاب رجال النجاشی ۶۷ عالم و محدّث قمی معرفی شده‌اند. نویسنده این کتاب، نام ۵۳۷ کتاب را - که این ۶۷ نفر تألیف کرده‌اند - ذکر می‌کند؛ اگرچه تعداد واقعی نگاشته‌های آن‌ها بیش از این مقدار است؛ چرا که نجاشی تصریح می‌کند که برخی از تألیفات آن‌ها را نام می‌برد؛^۱ به عنوان مثال، در مورد احمد بن محمد بن حسین قمی می‌نویسد که وی یکصد تألیف داشته کرده که ۷۷ مورد از آن‌ها را نام می‌برد.^۲ یا در مورد شیخ صدوق - که به شهادت شیخ طوسی نزدیک به سیصد کتاب داشته است^۳ - نجاشی فقط ۲۰۸ عنوان از کتاب‌های او را نام می‌برد.^۴ غیر از این دو عالم پُرکتاب، افراد دیگری نیز بوده‌اند که تألیفات فراوان داشته‌اند:

سعد بن عبد الله اشعری قمی، ۳۶ کتاب.

محمد بن حسن صفّار، ۲۷ کتاب.

محمد بن علی بن محبوب، ۱۶ کتاب.

علی بن حسین بن بابویه (پدر شیخ صدوق)، ۱۶ کتاب.

برخی از این کتاب‌ها کم حجم بوده‌اند، اما تعدادی از آن‌ها پُر حجم و روایات آن‌ها پُر شمار بوده است؛ به عنوان مثال، کتاب العروس، نگاشته جعفر بن احمد قمی شامل ۷۸ روایت و کتاب الغایات او دارای ۲۵۰ حدیث است. یا کتاب صفات الشیعه صدوق شامل ۷۱ حدیث و کتاب فضائل اشهر ثلاثه او ۱۵۸ حدیث دارد. این در حالی است که کتاب قرب الإسناد حمیری نزدیک به ۱۴۰۰ حدیث و کتاب الخصال صدوق بیش از ۲۱۰۰ حدیث دارد. هم‌چنین کتاب من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق نزدیک به شش هزار حدیث را شامل می‌شود و کتاب مدینه العلم او - که امروزه به دست ما نرسیده است - بیش از دو برابر من لا یحضره الفقیه حجم داشته است.

کتاب المحاسن برقی نمونه دیگری از کتاب‌های پُر حجم آن زمان است. المحاسن - که امروزه موجود است - فقط یازده باب دارد و شامل ۲۷۰۶ حدیث است، اما اصل کتاب

۱. رجال النجاشی، ص ۳.

۲. همان، ص ۸۹، رقم ۲۲۳.

۳. فهرست الطوسی، ص ۲۳۷، رقم ۷۱۰.

۴. رجال النجاشی، ص ۳۸۹، رقم ۱۰۴۹.

المحاسن - که جناب برقی تألیف کرده است - به تصریح نجاشی^۱ و طوسی^۲ ۹۳ یا ۹۸ باب، یعنی بیش از هشت برابر حجم فعلی آن داشته است. در این میان، یکی از بزرگ‌ترین و معتبرترین کتب حدیثی شیعه که تدوین آن در شهر قم انجام گرفته است کتاب ارجمند الکافی با بیش از شانزده هزار حدیث است.

۳-۴. خاندان‌های علمی

بیان شد حوزه حدیثی قم در طول بیش از دویست سال زنده و پویا بوده است. در چنین حوزه فعالی به راحتی می‌توان حدس زد که خاندان‌های مختلف علمی شکل گرفته است و دانش حدیث و معارف دینی از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. در این جا برای نمونه، به برخی از مهم‌ترین خاندان‌های حدیثی قم اشاره می‌شود:

۳-۴-۱. خاندان اشعری

همان‌گونه که در بحث پدیداری حوزه قم بیان شد، مذهب تشیع در این شهر با مهاجرت خاندان اشعری به آن رواج یافت. این خاندان آن چنان بزرگ و پربرگ و بار بود که پژوهش‌های متعددی درباره آن انجام گرفته است^۳. براساس یکی از این پژوهش‌ها، خاندان اشعری شامل ۱۷۸ راوی می‌شوند که ۱۳۲ نفر آن‌ها مشهور و دارای تألیفات بوده‌اند. برخی از عالمان معروف قم - که پیش از این نام آن‌ها ذکر شد - از این خاندان هستند.

۳-۴-۲. خاندان صلت

خاندان صلت یکی دیگر از شجره‌های پربرکت عالمان قم است. هر چند از خود صلت اطلاع چندانی در دست نیست، اما سه فرزند او علی و عبدالله و ریان از اصحاب امام رضا (ع) و امام جواد (ع) بوده و از محدثان عالی مقام شیعه به حساب آمده‌اند. علی فرزند عبد الله، احمد فرزند علی، و محمد و علی فرزندان ریان ادامه دهندگان راه علمی پدران خود بوده و از اصحاب امام هادی (ع) و امام عسکری (ع) محسوب شده‌اند. از نسل اینان، عالمان زیادی به وجود آمد که تا پایان سده چهارم باعث سرفرازی بیشتر این خاندان شد. شیخ

۱. همان، ص ۷۶، رقم ۱۸۲.

۲. فهرست الطوسی، ص ۶۲، رقم ۶۵.

۳. رک: «تحقیقی در رجال و تاریخ اشعریین»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رضا فرشچیان، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۶۹؛ مقاله «شجره علمی خاندان اشعری قم»، محمد حاجی تقی، فصلنامه علوم حدیث، ش ۵؛ مقاله «الاشعریون فی تاریخ قم»، سید محمد سید علی، مجله الهادی، ش ۴، سال ۱۳۵۱.

صدوق در کتاب کمال الدین از خاندان صلت با تجلیل فراوان یاد می‌کند.^۱ بسیاری دیگر از عالمان شیعه از یکایک افراد این خانواده به بزرگی و اعتبار نام برده‌اند.^۲

۳-۴-۳. خاندان برقی

یکی دیگر از خاندان‌های علمی که به قم مهاجرت کرده و در آن ماندگار شد، خاندان برقی است. تعداد راویان و عالمان این خانواده بیش از ده نفر است. محمد بن خالد برقی از اصحاب امام کاظم علیه السلام، امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام بوده است و نام او در سند بیش از چهارصد حدیث از کتب اربعه آمده است.^۳ فرزند او، احمد مؤلف کتاب المحاسن مشهورترین فرد این خاندان است و جناب کلینی در الکافی، بیش از ۱۲۰۰ حدیث از او نقل می‌کند. نوه صاحب المحاسن، احمد بن عبد الله، کتاب الرجال برقی را تألیف کرده و فرزند او، علی بن احمد از مشایخ شیخ صدوق است.^۴

۴. ویژگی‌های حوزه حدیثی قم

حوزه حدیثی قم از اصلی‌ترین مراکز علمی و حدیثی شیعیان در قرن سوم و چهارم هجری بوده است و بیشتر محورهایی که یک منطقه جغرافیایی را به حوزه و مرکز حدیثی تبدیل می‌کند، به کامل‌ترین صورت در آن دیده می‌شود. پس قاعدتاً در آن ویژگی‌هایی به وجود آمده است که به واسطه آن‌ها از سایر مراکز، به ویژه از حوزه بغداد متمایز می‌شود.

۴-۱. اولین پایگاه خاص شیعیان

نخستین ویژگی قم، به عنوان یک مرکز حدیثی شیعه، آن است که زمینه فعالیت‌های علمی بر اساس مذهب تشیع در این شهر، به سبب خالی بودن از مخالفان فراهم بود. در بحث پدیداری حوزه حدیثی قم، بیان شد که تشیع اهالی قم وابسته به مهاجرت گروهی از خاندان اشعری، یعنی فرزندان سعد بن مالک اشعری به این شهر است. یاقوت حموی در معجم البلدان می‌نویسد:

۱. کمال الدین و تمام النعمه، ص ۳.

۲. رجال النجاشی، ص ۱۶۵، رقم ۴۳۷ و ص ۲۷۸، رقم ۷۳۱؛ رجال الطوسی، ص ۳۵۸، رقم ۵۲۹۳؛ خلاصه الأقوال، ص ۱۸۵، رقم ۳۷.

۳. معجم رجال الحديث، ج ۱۷، ص ۵۹، رقم ۱۰۷۰۳.

۴. رک: رجال النجاشی، ص ۷۶، رقم ۱۸۲.

آن قم بین اَصْبَهان و ساوه، و هی کبیره حسنة طيبة، و اهلها کلهم شیعة امامیه ...؛
قم شهری میان اصفهان و ساوه، شهری بزرگ، زیبا و نیکو بود و اهالی آن همگی شیعه
امامیه بودند ...

و در ادامه می نویسد:

عبدالله بن سعد بن مالک فرزندی داشت در مذهب امامیه که در کوفه بزرگ شده بود.
او پس از مهاجرت به قم، مذهب تشیع را با خود به این شهر آورد و کار به جایی رسید
که در این شهر هیچ فردی از اهل سنت یافت نمی شد.

و باز در ادامه می نویسد:

در این شهر هیچ فردی که هم نام خلفای اول و دوم باشد، یافت نمی شد.^۱
این فضا باعث شد تا مهاجرت شیعیان و علاقه مندان به مکتب اهل بیت (علیهم السلام) و همچنین
سادات و نسل امامان به قم روزه روز بیشتر شود.

۲-۴. سخت کوشی و پرکاری

یکی از ویژگی های برجسته راویان بزرگ قم، سخت کوشی و تلاش خستگی ناپذیر آنان در
راه نشر معارف دین است. پیش تر در معرفی کتاب های تألیف شده در قم، بیان شد که
برخی از عالمان قمی تألیفات بسیاری داشته اند و گاهی حجم و کمیت تألیفات آن ها وسیع
و گسترده بوده است. با پرهیز از بیان تکراری موارد پیشین، به موارد جدیدی از باب نمونه
اشاره می شود:

- شیخ طوسی در کتاب الفهرست، در معرفی محمد بن ابی عمیر می گوید:

او از اصحاب امام رضا (علیه السلام) و امام جواد (علیه السلام) بود و تألیفات بسیار داشت.

سپس می نویسد:

احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی کتاب های یکصد تن از اصحاب امام
صادق (علیه السلام) را از او روایت کرده است.^۲

معنای این سخن، آن است که احمد بن محمد بن عیسی با مهاجرت به کوفه کتاب های

۱. معجم البلدان، ج ۴، ص ۳۹۷-۳۹۸.

۲. فهرست الطوسی، ص ۲۱۸، رقم ۶۱۷.

یکصد نفر از اصحاب امام صادق (ع) را - که احتمالاً بیشتر از شمار نویسندگان آن‌ها بوده است - از ابن ابی عمیر دریافت کرده و پس از کسب اجازه نقل از او، از آن‌ها نسخه برداری نموده است.

یکی دیگر از نمونه‌های پرکاری و تلاش‌گری، شیخ صدوق است که به تنهایی صدها کتاب تألیف کرده است. کتاب من لایحضره الفقیه - که یکی از ارزشمندترین نگاشته‌های اوست - اگرچه به تصریح مؤلف در مقدمه خود نوشت، در قم تألیف نشده، بلکه در سرزمینی دور، در خراسان قدیم تألیف شده است، اما پشتکار و تلاش تحسین‌برانگیز این عالم قمی را نشان می‌دهد. صدوق در مقدمه این کتاب می‌نویسد:

دست تقدیر، او را به آبادی ایلاق از توابع شهر بلخ رساند و سفارش دوستی از سادات سبب شد تا این کتاب را با استفاده از کتاب‌های مشهور و مرجع - که ۲۴۵ مورد از آن‌ها همراه شیخ بوده است - تألیف کند.^۱

نکته جالب توجه، آن است که افراد بزرگی همچون شیخ صدوق حتی در سفرهای سخت آن زمان، کتاب‌خانه‌ای ارزشمند خود به همراه داشته‌اند و در سفر، کتاب‌هایی نوشته‌اند که هزار سال منبع حدیثی عالمان شیعه می‌شود.

۳-۴. میراث‌داری

فراوانی راویان و عالمان بزرگ در حوزه حدیثی قم و سخت‌کوشی و تلاش‌گری بسیاری از آنان و ارتباط با حوزه‌های دیگر - که به لحاظ تاریخی نسبت به حوزه قم متقدم یا هم‌زمان و یا متأخرند - به آن جا رسید که علاوه بر دریافت گنجینه ارزشمند معارف حدیثی کوفه، آثار و تألیفات گوناگون حدیثی در عدد و حجم بسیار در قم تولید شد که الکافی، من لایحضره الفقیه و المحاسن نمونه آن‌ها هستند. فراوانی احادیث این کتاب‌ها این ادعا را تأیید می‌کند که می‌توان حوزه حدیثی قم در سده‌های سوم و چهارم را، مرکزی فعال و موفق در پاسداری از میراث حدیثی شیعیان و عامل حفظ و تهذیب و انتقال معارف مکتب اهل بیت (ع) به حوزه‌ها و دوره‌های دیگر دانست.

۴-۴. نص‌گرایی و پرهیز از عقل‌گرایی

یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های حوزه حدیثی قم نص‌گرایی و پای‌بندی به ظواهر متون بود.

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲ و ۳.

عالمان قم در آن زمان، به متون حدیثی از طریق قواعد علم رجال و درایه اعتماد می‌کردند و احادیث را از منابع مشهور و مورد اعتماد می‌پذیرفتند و نقل می‌کردند؛ اما متون آن احادیث را با عقل خود تحلیل نمی‌کردند و از کاربرد فهم بشری در تشخیص میزان اعتبار متن حدیث به شدت پرهیز می‌نمودند. در نگاه آنان، حدیث، تنها عامل ساماندهی تفکر دینی بود و امر فقاہت و اجتهاد در مباحث فقهی و عقل‌گرایی در مباحث اعتقادی - که بعدها رایج شد - در میان ایشان جایی نداشت.

به عنوان نمونه شیخ صدوق رحمہ اللہ - که نماینده قدرتمند عالمان قمی در سده چهارم است - با وجود تألیف صدها کتاب حدیثی، هیچ تألیف کلامی و فقهی به معنای مصطلح امروزی ندارد. کتاب‌های کلامی او، الاعتقادات و التوحید، مجموعه‌ای از روایات اعتقادی شیعیان است و دانش و خبرگی نویسنده در انتخاب و تبویب احادیث نمایان شده است و اگر مؤلف در لا به لای احادیث، بیان و شرح یا استدلالی می‌آورد، تبیین و تفهیم نظام معرفتی درون روایات است و حکمی که از مستقلات عقلی استخراج شده باشد و متکی بر عقل صرف باشد و منتهی به نظریه پردازی او شود، در آثار او دیده نمی‌شود.

هم چنین کتاب‌های فقهی او المقنع و من لا یحضره الفقیه نیز کتاب‌هایی حدیثی و به اصطلاح فقه مأثور هستند. در کتاب‌های فقه مأثور، فقیه به جای آن که حکم فقهی مورد استناد خود را با عبارات خویش برای مقلدانش بیان کند، با متون احادیث با آنان سخن می‌گوید و تفاوت فقه مأثور با کتاب‌های حدیثی در آن است که در فقه مأثور گاهی از بیان اسناد احادیث و یا حتی گوینده آن خودداری می‌شد و یا احادیث را تقطیع یا ادغام کرده و از قاعده نقل به معنا استفاده می‌کردند.

تأکید می‌شود که نص‌گرایی و پای‌بندی به متون حدیثی در مدرسه قم به معنای سهل‌انگاری در پذیرش حدیث یا اعتماد به هر آنچه ادعای حدیث بودن دارد نیست، بلکه چنان‌که در بحث بعدی خواهد آمد، عالمان قمی در قبول حدیث و منابع حدیثی سخت‌گیر بودند و احادیثی را که دارای سند قابل قبول نبوده یا با تفکر شیعی آنان ناسازوار بود، طرد کرده و با ناقلان آن‌ها برخورد می‌کردند؛ اما اگر حدیث یا کتابی با معیارهای آنان مطابقت داشت و مورد پذیرش قرار می‌گرفت، نقد محتوایی به آن وارد نمی‌ساختند و بر طبق مضامین آن عمل می‌کردند. در کنار خودداری از دخالت دادن فهم شخصی در تشخیص میزان اعتبار متن حدیث، توجه به سازگاری کلی مضامین روایات با باورهای پذیرفته شده شیعی نیز وجود

داشت. این امر تا آن جا مهم بود که سنت و روش آن عالمان بزرگ توثیق و تضعیف راویان ناظر به متون و مضامین احادیث نقل شده آنان بود؛ یعنی اگر مضامین روایات فردی را می پذیرفتند، او را توثیق می کردند و اگر به مضمون حدیث یا صدور آن از معصوم علیه السلام اطمینان نمی یافتند، آن را نقل نمی کردند؛ چنان که صدوق از نقل بخشی از روایات سعد بن عبدالله و نوادر الحکمه محمد بن احمد بن یحیی خودداری کرد، اما قسمت هایی از روایات ابن اورمه را - با آن که تضعیف شده بود - روایت کرد.^۱ این، همان مبنای وثاقت صدور است که میان قدما رایج بوده است.

پرهیز از دخالت دادن فهم شخصی در تفسیر متون روایی، عکس العمل طبیعی عالمان قم در برابر روش رأی گرای پیروان ابوحنیفه و روش اجتهادی و نظریه پردازانه افرادی نظیر یونس بن عبدالرحمان در کوفه بود. محدثان قمی از هر آنچه که بوی قیاس و تفسیر به رأی و یا حتی اجتهاد عقلی داشت، دوری می گزیدند و نه تنها قیاس را در احکام فقهی مردود می دانستند و حرمت احکام تعبّدی و اعتباریات شارع را پاس می داشتند، بلکه حتی در حوزه های معرفتی و اعتقادی - که محل حضور تعقل و اندیشه ورزی است - نیز از تعقل و تفکر اجتناب می کردند. از این رو بود که شیخ صدوق با استناد به روایاتی که در آن از جدل و کلام انتقاد شده است، بحث در امور اعتقادی دین را نیز مردود می شمارد.^۲

البته کاربرد این روش، یعنی پذیرش حدیث بر اساس اعتماد به سند یا منبع و پرهیز از نقد محتوایی آن، گاهی نتایج مطلوبی نداشت. آرا و فتاوی شاذّ شیخ صدوق، همچون باور به سهو النبی صلی الله علیه و آله در امور غیر مرتبط با وظایف رسالت، سی روزه دانستن همیشگی ماه مبارک رمضان و واجب دانستن غسل جمعه و قنوت در نمازها^۳ از جمله نتایج کاربرد این روش است.

۴-۵. برخورد شدید با نقل احادیث ضعیف

قم در آغاز سده سوم شهری شیعه نشین بود و به سوی تبدیل شدن به یک مرکز فعال حدیثی پیش می رفت. بیشتر میراث حدیثی موجود در قم از کوفه به این شهر آمده بود. انتقال گسترده این میراث مکتوب توسط دو گروه از عالمان انجام پذیرفت: دسته اول، افرادی

۱. فهرست الطوسی، ص ۱۳۶، رقم ۳۱۶ و ص ۲۲۲، رقم ۶۲۲ و ص ۲۲۰، رقم ۶۲۰.

۲. الاعتقادات، ص ۴۲، باب ۱۱.

۳. جوامع حدیثی شیعه، ص ۱۰۵ و ۱۰۶.

همچون حسین بن سعید اهوازی و ابراهیم بن هاشم که با مهاجرت از کوفه به قم میراث ارزشمند کوفه را با خود همراه آوردند؛ و دسته دوم، عالمان قمی همچون احمد بن محمد بن عیسی اشعری و احمد برقی و پدرش محمد که با مهاجرت به کوفه و دریافت میراث حدیثی عالمان آن شهر و بازگشت به قم عامل این انتقال بودند. یکی از عوامل رکود فعالیت‌های حدیثی کوفیان، وجود جریان‌های انحرافی و تفکر غالیان بود. با این بیان، بسیار طبیعی می‌نماید که عالمان قم نسبت به انتقال میراث ناب حدیثی کوفه به قم و مراقبت و دقت در جلوگیری از ورود تفکرات انحرافی و غالیانه حساس و سخت‌گیر باشند؛ با این حال، در میان مشایخ حدیث در قم شیوه یکسان در برخورد با نقل احادیث ضعیف یا رسوخ جریان‌های انحرافی وجود نداشت. در برخی موارد، پاره‌ای از روایات یک راوی مورد حذف و گزینش قرار می‌گرفت و در مواردی نقل نکردن کامل میراث یک راوی در دستور کار قرار می‌گرفت و در مواردی نیز به برخورد فیزیکی و طرد و اخراج راوی از قم کشیده می‌شد. محمد بن حسن بن ولید، استاد شیخ صدوق، کتاب‌های محمد بن حسن صفار را نقل کرد، اما کتاب بصائر الدرجات او را نقل نکرده و به آن بی‌اعتماد بود.^۱ شاگرد او شیخ صدوق نیز به تبع استاد، برخی از راویان موجود در کتاب نوادر الحکمه را تضعیف کرده و روایات این گروه را غیر معتبر شمرد.^۲ و از نقل بخشی از روایات سعد بن عبد الله اشعری خودداری کرد، اما قسمت‌هایی از روایات ابن اورمه را - با آن‌که تضعیف شده بود - روایت کرد.^۳

اما مشهورترین برخورد با راویان احادیث ضعیف به احمد بن محمد بن عیسی اشعری اختصاص دارد. او که پیشوای عالمان قم در آغاز سده سوم بود و ریاست و جایگاه اجتماعی والایی داشت، برخوردی شدیدتر با راویان روایات ضعیف و جریان‌های انحرافی داشت و سه یا چهار تن از محدثان حاضر در قم را از این شهر اخراج و به شهرری یا مکانی دیگر تبعید نمود.^۴ یکی از این چند نفر احمد بن محمد بن خالد برقی بود. او که خود از بزرگان محدثان قم و عامل انتقال بخشی از میراث حدیثی کوفه به قم است، به اتهام نقل حدیث از افراد ناشناخته و ضعیف طرد و تبعید شد. این اقدام، اگرچه بعدها توسط اشعری

۱. فهرست الطوسی، ص ۲۲۱، رقم ۶۲۱.

۲. همان، ص ۲۲۲، رقم ۶۲۲.

۳. همان، ص ۱۳۶، رقم ۳۱۶ و ص ۲۲۰، رقم ۶۲۰.

۴. این افراد عبارت‌اند از: احمد بن محمد بن خالد برقی، سهل بن زیاد آدمی، محمد بن علی ابوسمینه و حسین بن عبید الله محزّر (رک: رجال النجاشی، رجال ابن الغضائری و فهرست الطوسی).

جبران شد و او با بازگرداندن برقی به قم و عذرخواهی و دل‌جویی از او، عمل خود را جبران کرد،^۱ اما در هر صورت، نمادی از برخورد سخت‌گیرانه حوزه حدیثی قم با نقل حدیث ضعیف و پاسداری از اصالت و اعتبار میراث علمی این شهر شد. نکته قابل ذکر، آن که این عمل، در این حدّ از صراحت و جدّیت فقط به احمد اشعری اختصاص دارد و سخت‌گیری عالمان قم در دوره‌های بعد، نسبت به حضور و فعالیت راویان احادیث ضعیف در درجات نازل‌تری بوده است تا جایی که گاهی راویان حدیث‌ساز و دروغ‌پردازی همچون سیاری نیز در قم به چشم می‌آیند.

۴-۶. مبارزه با غلو و غالیان

عالمان و محدثان، برای محافظت از حوزه نوپای حدیثی قم همان‌گونه که نسبت به احادیث ضعیف یا مرسل و راویان آن، حساس بودند و از آن‌ها پرهیز می‌کردند، نسبت به جریان انحرافی تازه وارد به قم یعنی تفکر غلو، نیز برخورد شدید و دامن‌داری داشتند. افراد متهم به غلو در قم همگی اصالتاً اهل کوفه بودند و تقریباً جزء اولین مهاجران به قم بودند. مقابله و مبارزه با آنان و احادیث‌شان نیز با به شکل نقل نکردن میراث حدیثی آنان صورت گرفت و یا به صورت اخراج و تبعید آنان بروز کرد. البته در مواردی نیز مردم قم از ارتباط با آن فرد و شنیدن احادیثش نهی شدند و در یک مورد نیز قصد اعدام یکی از غالیان را داشتند و چون اشتغال او را به خواندن نماز دیدند، از اعدام منصرف شدند. شاخص‌ترین این برخوردها از آن رییس و پیشوای حوزه قم، یعنی احمد بن محمد بن عیسی اشعری بود که سه نفر از این متهمان به غلو به نام‌های ابوشمینه کوفی، سهل بن زیاد و حسین بن عبید الله محرّرا از قم اخراج و تبعید کرد. البته افراد دیگری هم بودند که با وجود متهم بودن به غلو از قم اخراج نشدند. محمد بن اورمه، احمد بن حسین بن سعید و عبد الرحمان بن ابی حمّاد از آن جمله هستند.^۲

با مطالعه تاریخ و سیره بزرگان و محدّثان می‌توان دریافت که شدّت عمل در برخورد با متهمان به غلو و اخراج آن‌ها از شهر اختصاص به احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی داشته و در دوره‌های دیگر این چنین عمل نشده است. عالمان دیگر، با شناخت نسبت به این افراد و جریان فکری آنان، در نقل حدیث از آنان با احتیاط عمل کرده‌اند. با بیانی که

۱. رجال ابن الغضائری، ص ۳۹، رقم ۱۰.

۱. رک: جستارهایی در مدرسه کلامی قم؛ «اخراج راویان از قم، اقدامی اجتماعی یا اعتقادی»، ص ۶۹ - ۸۴.

گذشت، نوبت طرح این مسأله می‌رسد که با توجه به فراین تاریخی، غلو در اندیشه برخی عالمان آن دوره قم مفهومی خاص و گسترده داشته است؛ به طوری که افراد زیادی از راویان مهاجر به قم را فراگرفته است و حال آن‌که آنان در کوفه یا حوزه‌های دیگر غالی شمرده نمی‌شدند. از شواهد این امر، انفراد شیخ صدوق در اعتقاد به سهوالنبی علیه السلام است. او به پیروی از استادش ابن ولید اعتقاد دارد پیامبر صلی الله علیه و آله در امور بشری خود دچار سهو و فراموشی می‌شده است و انکار سهوالنبی را از ویژگی‌های غالیان می‌شمارد و آن‌ها را لعن می‌کند.^۱ این دیدگاه در مقایسه با نظر مشهور شیعیان پس از شیخ مفید رحمته الله - که پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام را از اشتباه و فراموشی در همه امور منزه می‌شمارند - عجیب و منحصر به فرد است. جالب‌تر این‌جاست که صدوق همزمان با پذیرش سهوالنبی علیه السلام و مذمت شدید کسانی که آن را نمی‌پذیرند، خود راوی زیارت جامعه کبیره است؛ زیارتی که برای پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام مقامی بس والا ترسیم می‌نماید و سهو و اشتباه و فراموشی به هیچ وجه با مقامات بلند عرفانی امامان در این زیارت جمع نمی‌شود. راز پذیرش سهوالنبی علیه السلام از یک سو و نقل متن زیارت جامعه از سوی دیگر، آن است که عالمان قم و از جمله شیخ صدوق نقد احادیث را با دلایل عقلی و فهم بشری نمی‌پذیرفتند و هر روایتی که به روش قابل قبول آن‌ها به دستشان می‌رسید، می‌پذیرفتند و نقل می‌کردند.

۴-۷. ارتباط با سایر حوزه‌ها

ارتباط هر مرکز با سایر مراکز علمی و حدیثی گاهی از جنس مهاجرت عالمان یک منطقه به منطقه دیگر و انتقال میراث علمی به آن مقصد است و گاهی نیز از سنخ تبادل فکرو اندیشه دو حوزه است که در برخی موارد به صورت پذیرش و تقویت، و در مواردی دیگر به صورت نقد آرا و مبانی و روش‌های دیگران خود را نشان می‌دهد.

قم شهری با ویژگی‌های منحصر به فرد در فعالیت‌های حدیثی بود، ویژگی‌های علمی و حدیثی که گاهی در نقاط دیگر کم‌تریافته می‌شد، اما با این وجود نمی‌توان این شهر را یک محیط بسته فکری دانست که با مکان‌های دیگر ارتباطی ندارد، بلکه عالمان قمی با بیشتر مراکزی که دارای میراث علمی و فرهنگی بوده‌اند، ارتباط داشته‌اند. اصلی‌ترین نوع ارتباط، سفرهای علمی فراوانی است که از مبدأ قم به سرزمین‌های دیگری از مناطق دیگر به مقصد قم انجام می‌گرفته است و در این سفرها اصلی‌ترین کالایی که مبادله می‌شده، کالای

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۵۹ و ۳۶۰.

فرهنگی مورد بحث این نوشتار، یعنی حدیث بوده است، پس این مسافرت‌ها اصلی‌ترین عامل در انتقال دانش دینی از نقطه‌ای به نقطه دیگر بوده است. عالمان سخت‌کوش آن زمان، با ابزارهای ساده و اولیه - که مسافرت با آن‌ها معمولاً همراه با رنج و خستگی فراوان بوده است - از شهری به شهر دیگری رفتند تا از دانش موجود در مکان‌های دیگر بهره ببرند. این سفرها گاه چنان به درازا می‌کشید که مسافری در شهری غیر از وطن خود وفات می‌کرد و در آن جا به خاک سپرده می‌شد. وفات احمد بن ادریس قمی در سال ۳۰۶ در مسیر مکه مکرمه در منطقه‌ای به نام قرعاء^۱ و درگذشت احمد بن اسحاق قمی، وکیل امام عسکری (ع) و امام زمان (ع) در راه بازگشت از سامرا در منطقه‌ای به نام حُلوان^۲ و درگذشت حسین بن سعید اهوازی در قم^۳ از نمونه این موارد هستند. بخشی از این مسافرت‌ها در مورد شهر قم، به زمان پدیداری حوزه قم اختصاص دارد که پیش از این، از آن‌ها سخن به میان آمد. مهاجرت اصحاب قمی امام باقر (ع)، و امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) از قم به مقصد شهر محل استقرار ائمه (ع) - که معمولاً شهر مدینه بوده است - از جمله این سفرها بوده است. تعداد قابل توجه راویان قمی این امامان، نشان از رواج این مسافرت‌ها به مقصد مدینه به هدف دریافت معارف اهل بیت (ع) دارد.

احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی^۴ و احمد بن محمد بن خالد برقی و پدرش محمد با سفر به کوفه، بخش عظیمی از میراث حدیثی کوفیان را به قم آوردند.^۵ شیخ صدوق (ع) نیز در حدود بیست سال از عمر خود را در یک سفر دوره‌ای گذراند و به مناطق گوناگون خراسان و ماوراءالنهر، شهرهای شمالی و مرکزی ایران و آنگاه به شهرهای عراق و حجاز مهاجرت کرد و ضمن دریافت احادیث از مشایخ آن شهرها، خود نیز به برپایی جلسات نشر و نقل حدیث مبادرت می‌ورزید^۶ و حتی گاهی در این شهرها به تألیف کتابی اقدام می‌کرد. نگارنده کتاب مکتب حدیثی قم، فصل چهارم کتاب خود را در حجمی نزدیک به سی صفحه به روابط حدیثی متقابل محدثان قمی با عالمان دیگر مناطق اختصاص داده است و در ضمن آن، به ده‌ها مورد از این مسافرت‌ها و مهاجرت‌ها اشاره می‌کند که یا از آغاز هدف علمی داشته

۱. فهرست الطوسی، ص ۷۱، رقم ۸۱.

۲. اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۳۱، ح ۱۰۵۲.

۳. فهرست الطوسی، ص ۱۱۲، رقم ۲۳۰.

۴. همان، ص ۲۱۸، رقم ۶۱۷.

۵. رک: جستارهایی در مدرسه کلامی قم، ص ۹۳ و ۹۸.

۶. مکتب حدیثی قم، ص ۱۰۹-۱۱۱.

است و یا به انگیزه‌های دیگری همچون تجارت انجام می‌گرفته، اما در نتیجه دستاورد علمی و حدیثی نیز در بر داشته است.^۱

یکی از اصلی‌ترین شهرهایی که عالمان قم در سده چهارم هجری به صورت متعدّد و فراوان با آن ارتباط داشته و مهاجرت‌های گوناگونی به آن مقصد انجام داده‌اند، شهر بغداد است. اتصاف برخی از راویان قمی به وصف بغدادی - که نشانه سکونت آن‌ها در شهر بغداد است - شاهدی بر این مُدعاست. بغداد در دوران بسیار طولانی حکومت خلفای عباسی مرکز حکومت پهناور اسلامی و پایتخت حاکمان بنی عباس بوده است و این مسأله طبیعتاً شهر بغداد را به مرکزی برای مبادلات علمی و پدیداری حوزه علمی و حدیثی تبدیل کرد. بغداد در دوران غیبت صغرا (۲۶۰ - ۳۲۹ق) محل استقرار و زندگی نایبان امام عصر (ع) نیز بوده است. ارتباط با بغداد گاهی به صورت مکاتبه با نایبان حضرت مهدی (ع) انجام می‌گرفته است و گاهی خود راوی و عالم به بغداد سفر می‌کرده است. از جمله مشهورترین عالمانی که از قم به بغداد سفر کرده‌اند، شیخ کلینی مؤلف کتاب الکافی است که در حدود سال‌های ۳۲۰ به این شهر نقل مکان کرده و احادیث کتابش را در معرض شاگردان قرار داده و آنان کتاب الکافی را از استاد خویش روایت کرده‌اند.^۲ همچنین شیخ صدوق از عالمان بزرگی است که به بغداد رفته و احادیث خود را در آن شهر ارائه کرده است. نجاشی درباره شیخ صدوق می‌نویسد:

کان ورد بغداد سنة خمس و خمسين و ثلاثاً، و سمع منه شیوخ الطائفة و هو حدث السن.^۳

او در سال ۳۵۵ وارد بغداد شد و بزرگان شیعه در بغداد از او حدیث شنیدند؛ در حالی که او در سن جوانی بود.

دانشمند نامدار دیگری که از قم به بغداد سفر کرد و میراث حدیثی خود را به آنجا برد، جعفر بن محمد بن قولویه نویسنده کتاب کامل الزیارات است. او که از شاگردان کلینی به شمار می‌رود، تا پایان عمر در بغداد ماند و مزار شریفش در جوار حرم موسی بن جعفر (ع) و در کنار مقبره شاگردش شیخ مفید، زیارت‌گاه علاقه‌مندان است. نجاشی درباره او می‌نویسد:

۱. همان، ص ۱۱۷-۱۴۷.

۲. الاستبصار، ج ۴، ص ۳۱۰.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۸۹، رقم ۱۰۴۹.

كان ابوالقاسم من ثقات اصحابنا، واجلّهم في الحديث والفقه ... و عليه قرأ ابو عبدالله الفقه ومنه حمل.^۱

ابوالقاسم (ابن قولویه) از اساتید مورد وثوق ما بود و از بزرگ‌ترین عالمان شیعه در حدیث و فقه به شمار می‌رفت. شیخ مفید در فقه از محضر او خوشه چید و از او حدیث شنید و نقل کرد.

۵. نتیجه‌گیری

مدرسه حدیثی قم یکی از مهم‌ترین و اثرگذارترین حوزه‌های علمی و حدیثی جهان اسلام در سده‌های سوم و چهارم بوده است. این مرکز، تقریباً همه مؤلفه‌های یک حوزه فعال حدیثی را در آن زمان داشته است. عنایت و توجه امامان معصوم علیهم‌السلام به قم، حضور پرتعداد راویان و عالمان حدیث‌پژوه قمی، تألیف کتاب‌های فراوان حدیثی در کمیت و کیفیت بالا، تأسیس حلقات و جلسات علمی و حدیثی، پدیداری خاندان‌ها و بیوتات علمی و وجود تفکر و نگرشی خاص نسبت به حدیث، از عواملی است که قم را در این بازه زمانی به مدرسه فعال حدیثی شیعه مبدل ساخته است.

تأسیس، پویایی و اثرگذاری در میراث علمی مسلمانان در این حوزه فعال، مدیون تلاش عالمان بسیاری است که پای بندی به مذهب تشیع و تبعیت از امامان هدایت را پیوسته افتخار خود می‌دانستند. پیشوایان ارجمند مذهب تشیع نزدیک به هشتاد درصد عصر حضور را در شهر مدینه سکونت داشتند. بنابراین، شهر مدینه اولین زادگاه حدیث و بزرگ‌ترین منبع آن بوده است. در نیمه اول سده دوم، راویان پرشمار کوفی صادقین علیهم‌السلام آموزه‌های آن بزرگواران را پس از انتقال به کوفه در اصول و کتب گوناگون تدوین کردند. از آغاز سده سوم، نقش عالمان قم آن بود که این میراث عظیم و ارزشمند را از کوفه به قم انتقال داده و در این شهر با پالایش و انتخاب نودر کتاب‌های بزرگی همچون المحاسن و الکافی تدوین کردند و جوامعی را پدید آوردند که تا هزار سال بعد به عنوان اصلی‌ترین منابع علمی و دینی مذهب تشیع باقی ماند و نورافشانی کرد. لذا بدون هیچ مسامحه و مجامله‌ای باید پذیرفت که نقش قم و عالمان پرشمار و بزرگ آن در سده‌های سوم و چهارم در توسعه دانش‌های اسلامی نقشی بی‌بدیل و اثرگذار بوده است.

۱. همان، ص ۱۲۳، رقم ۳۱۸.

کتابنامه

- اختیار معرفة الرجال، محمد بن حسن الطوسی، قم: موسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۴ق، الطبعة الاولى.
- الاستبصار، محمد بن حسن الطوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش، الطبعة الرابعة.
- الاعتقادات، محمد بن علی بن بابویه الصدوق، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق، الطبعة الاولى.
- بحار الانوار، محمد باقرالمجلسی، بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- تاج العروس، محمد الزییدی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق، الطبعة الاولى.
- جستارهایی در مدرسه کلامی قم، محمد تقی سبحانی و گروه پژوهش گران، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۵، چاپ اول.
- جوامع حدیثی شیعه، هادی حجت، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی (سمت)، ۱۳۹۰ش، چاپ سوم.
- خلاصه الاقوال، حسن بن یوسف العلامه الحلّی، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق، الطبعة الاولى.
- دانشنامه جهان اسلام، غلامعلی حداد عادل، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری کتاب مرجع، ۱۳۸۹ش، چاپ اول.
- رجال النجاشی، احمد بن علی النجاشی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۹ق، الطبعة التاسعة.
- الرجال، احمد بن حسین ابن الغضائری، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۰ش، الطبعة الاولى.
- الرجال، محمد بن حسن الطوسی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- الصحاح، اسماعیل بن حماد الجوهري، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق، الطبعة الرابعة.
- الفهرست، محمد بن حسن الطوسی، قم: موسسه نشرالفقاهه، ۱۴۳۷ق، الطبعة الاولى.
- کتاب من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه الصدوق، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، الطبعة الثانية.
- کمال الدین و تمام النعمه، محمد بن علی بن بابویه الصدوق، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۵ق، الطبعة الاولى.
- لسان العرب، محمد ابن منظور، قم: نشرادب الحوزه، ۱۴۰۵ق، الطبعة الاولى.
- لغت نامه، علی اکبر دهخدا، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش، چاپ اول.

معجم البلدان، یاقوت بن عبد الله الحموی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ق.
 معجم رجال الحديث، سید ابوالقاسم الخویی، ۱۴۱۳ق، الطبعة الثانية.
 معجم مقاییس اللغة، احمد ابن فارس، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق، الطبعة الاولى.
 مکتب حدیثی قم، محمدرضا جباری، قم: انتشارات زائر، ۱۳۸۴ش، چاپ اول.
 «شجره علمی خاندان اشعری قم»، محمّد حاج تقی، فصلنامه علوم حدیث، ش ۵.
 «الاشعریون فی تاریخ قم»، سید محمّد سید علی، مجله الهادی، ش ۴، سال ۱۳۵۱ش.
 «تحقیقی در رجال و تاریخ اشعریین»، رضا فرشچیان، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه
 امام صادق علیه السلام، ۱۳۶۹ش.

اعتبارسنجی داده‌های رجالی امامیه در پرتو منابع غیررجالی - غیرشیعی

مطالعه موردی إسحاق بن محمد الأحمر نخعی بصری

حمید باقری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۱۶

چکیده

بررسی راویان و زنجیرهٔ اسناد روایات یکی از معیارهای محدثان مسلمان در ارزیابی احادیث بوده است که این امر، موجب تولید داده‌های انبوه رجالی و به تبع، شکل‌گیری دانش رجال در میان دانش‌های حدیثی شده است. در دوران معاصر، گاه در واقع‌نمایی ارزیابی‌های عالمان رجالی دربارهٔ راویان تشکیک شده است. این تردیدها زمانی تشدید می‌شود که میان مضمون روایات برجای مانده از راوی و داده‌های رجالی تناقض وجود داشته باشد. اسحاق بن محمد الأحمر نخعی یکی از راویان شیعی است که از سوی رجالیان متقدم عمدتاً به دلیل فساد مذهب و انتساب او به جریان غلات شیعی تضعیف شده است. بنا بر داده‌های رجالی متقدم، این گرایش‌های غالیانه به مضمون و محتوای کتاب‌های تألیفی او نیز راه یافته بود، تا آنجا که موجب شد روایات او به سبب ناهمگونی با اندیشه‌های اصیل امامیه، جعلی و خود او کذاب و دروغ‌گو معرفی شود. این نوشتار می‌کوشد تا به شیوهٔ کتابخانه‌ای و با استناد به داده‌های موجود در منابع غیررجالی همچون آثار فرق‌نگاری و تألیفات مسلمانان غیرشیعی مانند خطیب بغدادی (م ۴۶۳ق) و نیز تحلیل داده‌های فرارجالی، ایدهٔ بهره‌گیری از این منابع در ارزیابی میزان واقع‌نمایی گزارش‌های رجالیان دربارهٔ اسحاق بن محمد الأحمر نخعی را مورد سنجش قرار دهد. ثمرهٔ این مطالعه، تأیید داده‌های رجالی با واقعیت‌های تاریخی سده‌های میانه است. با توجه به داده‌های فرارجالی دربارهٔ اسحاق احمر، صحت و اعتبار اطلاعات رجالی در کتاب‌های رجالیان متقدم دربارهٔ تضعیف وی و گرایش‌های

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (Bagheri.h@ut.ac.ir)

غالبانه منسوب به او نتیجه‌گیری می‌شود.

کلیدواژه‌ها: رجالیان متقدم امامیه، داده‌های رجالی، اعتبارسنجی اقوال رجالی، داده‌های فرارجلالی، اسحاق بن محمد احمر.

۱. مقدمه

عموم عالمان مسلمان بر این باورند که «سنت» پس از قرآن کریم دومین منبع شناخت آموزه‌ها و معارف دینی است. امروزه «سنت» معصومان علیهم‌السلام به واسطه احادیث - که حکایت‌گر سنت به شمار می‌روند - در دسترس است. اما آنچه بهره‌گیری از این منبع اصیل معرفتی را با چالش جدی مواجه می‌سازد، آن‌که همه احادیث در مسير دستيابی به سنت قابل اعتماد نیستند. وقوع آسیب‌های متعددی همانند جعل و تحریف و تصحیف و مانند آن‌ها، اعتماد مطلق و بی‌چون و چرا به احادیث را مختل می‌سازد. عالمان و حدیث‌شناسان برای تمایز احادیث معتبر از نامعتبر، معیارهایی را بنیان نهاده‌اند که پسان غربال‌هایی قابل اعتماد در فرایند اعتبارسنجی احادیث به کار می‌روند. این معیارها هر دو عرصه سند و متن را شامل می‌شود. در عرصه سند، اوصاف و خصوصیات راوی - که اعتماد یا بی‌اعتمادی به روایت راوی را در پی دارد - جایگاهی محوری دارند. رجالیان و راوی‌شناسان تلاش کرده‌اند تا با سنجش ناقلان احادیث بر پایه آن ویژگی‌ها و جداسازی راویان قابل اعتماد (ثقة) از راویان غیرقابل اعتماد (ضعیف) به ارزیابی احادیث یاری رسانند. این شیوه به گفته شیخ طوسی از روزگار معصومان علیهم‌السلام مورد توجه و استفاده بوده است.^۱

داوری‌های رجالیان به نوبه خود چالشی دیگر را به همراه داشت؛ و آن این‌که آیا این داوری‌ها، قابل اعتماد هستند؟ خاستگاه این پرسش شگاکانه مختلف و گونه‌گون است؛ از جمله آن‌که ریشه در این مسأله بنیادین دارد که این داوری‌ها تا چه میزان با واقعیت‌های عینی درباره راویان منطبق است؟ این چالش‌ها و تردیدها همواره کارآمدی داوری‌های رجالیان را تحت تأثیر خود قرار داده است تا آنجا که برخی انگاره‌ها در مخالفت با دانش رجال را نتیجه داده است. امروزه این مواجهه تردیدآمیز با داوری‌های رجالیان، دست‌کم در خصوص برخی راویان ضعیف نیز قابل مشاهده است. برخی کوشیده‌اند تا از رهگذر مطالعه تحلیلی روایات این دست راویان و اثبات همسویی محتوایی آن‌ها با آموزه‌های اصیل امامیه

۱. الغدّة، ج ۱، ص ۱۴۱.

و هم‌آوایی با مضامین روایات راوی ثقه، تضعیف‌های مطرح شده از سوی رجالیان را نادرست جلوه دهند. این نوشتار تلاش دارد تا مسأله واقع‌نمایی داوری‌های رجالی را با مطالعه موردی دیدگاه‌ها درباره اسحاق بن محمد أحمر به بوته سنجش و ارزیابی نهد. نمونه این راوی از آن رو اهمیت می‌یابد که داده‌های موجود درباره او محدود به منابع رجالی و کتاب‌های امامیه نمی‌شود. وجود دو دسته منبع غیر رجالی و غیر امامی این امکان را فراروی پژوهش‌گرافهم می‌سازد تا صحت گزارش‌ها و داوری‌های رجالیان متقدم امامی درباره او را به بوته ارزیابی و نقادی نهاد.

۲. اسحاق الأحمر در منابع رجالی امامیه

کامل‌ترین اطلاعات درباره نام و نسب وی را نجاشی گزارش کرده است. بنا بر گزارش وی، نام کامل او اسحاق بن محمد بن احمد بن أبان بن مزار بن عبدالله بن حارث احمر نخعی است. به گفته همو، جدّ اعلای وی عبدالله برادر مالک اشتر، صحابی جلیل‌القدر امیرالمؤمنین علی علیه السلام، به نام‌های «عُقبه» و «عَقّاب» نیز شناخته می‌شده است.^۱ کنیه اسحاق، «ابویعقوب» گزارش شده است.^۲ هیچ اشاره‌ای به دلیل شهرت او به «احمر» در منابع رجالی امامیه دیده نمی‌شود.^۳

نسبت «نخعی» (نام قبیله‌ای عرب ساکن کوفه)^۴ - که در گزارش نجاشی دیده می‌شود - اشاره به اصالت کوفی او دارد. اسحاق بن محمد در برخی منابع با نسبت «بصری» نیز معرفی شده است^۵ که می‌تواند اشاره به سکونت او در این شهر باشد. وی همچنین در بغداد نیز سکونت داشته است؛ چه به گفته ابو عمرو کثّی، استادش ابوالنضر محمد بن مسعود

۱. رجال النجاشی، ص ۷۳، ش ۱۷۷. نیز رک: الرجال، الرجال، ابن الغضائری، ص ۴۱؛ خلاصة الأفعال، ص ۲۰۱؛ ایضاح الإشتباه، ص ۹۴-۹۵، ش ۴۲. ابطحی بیان نسب وی تا برادر مالک اشتر را اشاره‌ای مدح‌گونه از سوی نجاشی تعبیر کرده است (تهذیب المقال، ج ۳، ص ۹۶، توضیح ش ۲).

۲. رجال ابن الغضائری، ص ۴۱؛ اختیار معرفة الرجال، ش ۳۶۴، ۸۰۴، ۱۰۱۴، ۱۰۴۳ و ۱۰۸۴؛ رجال الطوسی، ص ۳۹۷، ش ۵۸۲۷.

۳. در ادامه خواهیم گفت که این خلأ اطلاعاتی با مراجعه به منابع اهل سنت قابل جبران است.

۴. الأنساب، ج ۵، ص ۴۷۳.

۵. تقریباً در همه جای رجال الکشی با همین نسبت معرفی شده است. رک: اختیار معرفة الرجال، ش ۴۲، ۴۴، ۱۲۵، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۴۴، ۳۴۷، ۳۶۳، ۳۶۴، ۴۱۴، ۵۰۵، ۵۸۳، ذیل ۵۸۴، ۵۹۱، ۵۹۷، ۷۴۲، ۷۴۸، ۸۰۴، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۸، ۱۰۴۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۷ و ۱۱۴۶؛ رجال الطوسی، ص ۳۸۴، ش ۵۶۵۳ و ص ۳۹۷، ش ۵۸۲۷.

عیّاشی، معاصر شیخ کلینی (م ۳۲۹ق)، برای ملاقات او به این شهر سفر کرد.^۱

از سال ولادت اسحاق اطلاعی در دست نیست. شیخ طوسی از اسحاق بن محمد بصری در شمار اصحاب امام هادی (ع) (۲۱۲-۲۵۴ق) و امام حسن عسکری (ع) (۲۳۲-۲۶۰ق) نام برده است؛^۲ هرچند که علامه حلی او را جزو شاگردان امام جواد (ع) (۱۹۵-۲۲۰ق) نیز معرفی کرده است.^۳ چنانچه مطلب اخیر درست باشد، زمان تقریبی ولادت اسحاق را می‌توان اوایل سده سوم هجری و احتمالاً بعد از شهادت امام رضا (ع) (شهادت ۲۰۳ق) بیان کرد.

شیخ طوسی از راوی دیگری به نام اسحاق بن محمد در شمار اصحاب امام کاظم (ع) نام برده و او را «ثقه» دانسته است.^۴ بی‌شک، او اسحاق احمر مورد گفتگوی ما نیست.

کشی روایتی را از نصر بن صباح غالی، از اسحاق بن محمد بصری درباره سلمان فارسی نقل کرده و همان جا اسحاق را «متهم» معرفی کرده است.^۵ کشی در جای دیگر در لا به لای سند روایتی که نصر بن صباح از ابویعقوب اسحاق بن محمد بصری درباره مفضل بن عمر جعفری روایت کرده، اسحاق را «غالی و از ارکان آن‌ها» معرفی کرده است.^۶ او ذیل روایتی با سند «حدثنی محمد بن مسعود، قال: حدثنی إسحاق بن محمد البصری، قال: حدثنی عبد الله بن القاسم، عن خالد الجوان»، باز هم درباره مفضل بن عمر جعفری، هرسه نفر اسحاق و عبدالله و خالد را از غلات (من أهل الإرتفاع) معرفی کرده است.^۷ ریشه این اظهارنظرهای کشی پرسش او از استادش محمد بن مسعود عیّاشی است. او از استادش درباره علی بن حسن بن علی بن فضال، محمد بن فارس، محمد بن یزید رازی و اسحاق بن محمد بصری سؤال کرده است. عیّاشی در پاسخ درباره اسحاق بصری گفته است:

فإنه كان غالیا، وصرت إليه إلى بغداد لأكتب عنه، وسألته كتاباً أنسخه؟ فأخرج إلى من أحاديث المفضل بن عمر في التفويض، فلم أرغب فيه، فأخرج إلى أحاديث منتسخة^۸

۱. اختیار معرفة الرجال، ش ۱۰۱۴.

۲. رجال الطوسی، ص ۳۸۴، ش ۵۶۵۳ و ص ۳۹۷، ش ۵۸۲۷؛

۳. خلاصة الأقوال، ص ۳۱۸،

۴. رجال الطوسی، ص ۳۳۱، ش ۴۹۲۳.

۵. اختیار معرفة الرجال، ش ۴۲.

۶. همان، ش ۵۸۴.

۷. همان، ش ۵۹۱.

۸. این واژه در برخی منابع به نقل از الکشی، «مشيخته» ثبت شده است. برای نمونه رک: التحرير الطاوسی، ص ۴۳؛

المقال فی أحوال الرجال، ج ۲، ص ۳۱؛ معجم رجال الحديث، ج ۳، ص ۲۲۹.

من الثقات، و رأيت مولعا بالحمامات المراعيش، ويمسكها، ويروى في فضل إمساكها أحاديث، قال: وهو أحفظ من لقيتها.^۱

او غالی است. برای ملاقاتش به بغداد رفتم تا از او بنویسم و از او کتابی بخواهم که استساخ کنم. مجموعه‌ای از احادیث مفضل بن عمر در تفویض را به من داد، رغبتی به آن نیافتم. سپس مجموعه‌ای از احادیث استساخ شده از ثقات را به من داد. او را بسیار شیفته کبوتران بلندپرواز یافتیم. آن‌ها را می‌گرفت و در فضیلت گرفتن کبوتر احادیثی نقل می‌کرد. عیاشی افزود که او را حافظ‌ترین کسانی یافتیم که ملاقات کرده بودم.

اسحاق مروج اندیشه‌های غالیانه نیز بوده است. گزارش ابو عمرو کثی از ملاقات استادش ابوالنضر محمد بن مسعود عیاشی با اسحاق احمر و ماجرای که میان این دو گذشت،^۲ شاهد خوبی در این باره است. افزون بر این، اسحاق احمر، به سند خود، سفارش امام صادق (ع) به شیعیان در تعلیم اشعار سفیان بن مضع عبیدی بر فرزندان خود را که: «ای شیعیان، به فرزندان خود اشعار عبیدی را بیاموزید؛ چه او بر دین خدا بوده است»، نقل کرده است که آشکارا این روایت، زبانی مدح‌آمیز درباره خود سفیان و تأیید باورهای اعتقادی او دارد. نکته جالب توجه عبارت کثی در پی این روایت است که می‌نویسد:

در اشعار وی دلالت‌هایی وجود دارد که وی از طیاره^۳ بوده است.^۴

ابن غضایری نیز در داوری خود درباره اسحاق احمر، او را «دارای مذهبی فاسد، دروغ‌گودر روایت، واضع و جاعل حدیث» معرفی کرده است که «به روایت او توجهی نمی‌شود و

۱. إختیار معرفة الرجال، ش ۱۰۱۴.

۲. همان، ش ۱۰۱۴. نیز رک: قاموس الرجال، ج ۱، ص ۷۷۶-۷۷۷.

۳. ظاهراً در کاربردهای عالمان رجالی امامیه، اصطلاح طیاره بر عموم جریان‌های غالی اطلاق می‌شده است. وحید بهبهانی در این باره می‌نویسد: «اگر گفته شد کسی از اهل طیاره و اهل ارتقا و امثال این‌ها است، مراد آن است که وی غالی است» (الفوائد الرجالية، ص ۳۸). شاید با توجه به این سخن عبدالله مامقانی در تنقیح المقال فی علم الرجال (ج ۲، ص ۱۴۱) که «اگر کسی از مذهب حق عدول می‌کرد، درباره او می‌گفتند: «طار، یعنی پرید»، بتوان وجه تسمیه طیاره را معلوم کرد. در مقابل، بنا بر نظری دیگر، «طیاره» تنها بر طیف خاصی از گروه‌های غالی اطلاق می‌شده است. بنابراین، نظر، سده دوم با دو جریان غالی مواجه بود؛ جریانی که امام را خدا می‌پنداشت و جریانی که به تفویض خلق و رزق و حساب و کتاب بندگان به امامان اعتقاد داشت. در متون شیعی به طور معمول بر جریان نخست نام غلات طیاره یا به طور خلاصه طیاره نهاده شده و جریان دوم به نام «مفوضه» مشهور شده است. رک:

Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiite Islam, pp. 20-28.

۴. إختیار معرفة الرجال، ش ۷۴۸.

احادیث وی بر موارد مشابه مقدم داشته نمی‌شود». او همچنین ماجرای عیاشی با اسحاق را - که به جعل حدیث از سوی او دلالت دارد - مشهور دانسته است:

فَاسِدُ الْمَذْهَبِ، كَذَّابٌ فِي الرِّوَايَةِ، وَصَّاعٌ لِلْحَدِيثِ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى مَا رَوَاهُ، وَلَا يَرْتَفَعُ بِحَدِيثِهِ. وَلِلْعِيَّاشِيِّ مَعَهُ خَبَرٌ - فِي وَضْعِهِ لِلْحَدِيثِ - مَشْهُورٌ.^۱

احتمالاً سخن اخیر ابن غضائری درباره‌ی ماجرای میان عیاشی و اسحاق به ملاقات او اشاره دارد که کشتی گزارش کرده است.^۲

نجاشی نیز او را «معدن التخلیط» معرفی کرده است^۳ که اشاره به گرایش‌های شدید غالیانه‌ی وی دارد.^۴ وی همانجا به تدوین کتاب‌هایی در تخلیط (غلو) از سوی اسحاق اشاره دارد. از عبارت «له كتب في التخلیط» قابل برداشت است که نجاشی خود این کتاب‌ها را دیده است. او از میان آثار اسحاق، تنها کتاب مجالس هشام و کتاب أخبار السید را نام برده است. از تعابیر نجاشی روشن نیست که آیا اندیشه‌ی تخلیط در دو اثر مذکور اسحاق نیز وجود داشته است یا خیر. این دو کتاب را محمد بن سالم جعابی، از علی بن حسن جرمی مشهور به طاطری، از مؤلف روایت کرده است.^۵ نجاشی در جای دیگر، در شرح حال محمد بن حسن بن شَمُون (م ۲۵۸ق) اشاره دارد که اسحاق

۱. رجال ابن الغضائری، ص ۴۱-۴۲، ش ۱۴.

۲. قاموس الرجال، ج ۱، ص ۷۷۶.

۳. رجال النجاشی، ص ۷۳، ش ۱۷۷.

۴. «تخلیط» در لغت به معنای درهم آمیختگی و مخلوط شدن است (رک: لسان العرب، ج ۷، ص ۲۹۱؛ تاج العروس، ج ۱۰، ص ۲۴۲). این معنا از تخلیط در پاسخ ابن ابی عمیر به سؤال شاذان بن خلیل نیشابوری نیز دیده می‌شود (اختیار معرفة الرجال، ص ۵۹۰-۵۹۱، ش ۱۱۰۵). ابوالمعالی الکلباسی (م ۳۱۵ق) (الرسائل الرجالية، ج ۳، ص ۳۸۶-۳۹۰)، موارد کاربرد «تخلیط» در کتاب‌های رجال را گردآوری و با بررسی آن‌ها چنین نتیجه گرفته است که این واژه از سوی رجالیان شیعه در ارتباط با خود راوی، کتاب حدیثی یا اسناد حدیث به کار رفته است. با دقت در موارد کاربرد این واژه می‌توان دریافت که این واژه در چهار معنا به کار رفته است: ۱. درهم آمیختن عقیده صحیح با عقیده فاسد؛ ۲. درهم آمیختن روایات منکر با دیگر احادیث؛ ۳. درهم آمیختن اسناد اخبار با یکدیگر؛ ۴. درهم آمیختن مطالب صحیح با مطالب دیگر (نیز رک: سماء المقال، ج ۲، ص ۲۸۵-۲۹۲). برای تشخیص معنای آن باید به قراین دیگر و سیاق عباراتی که این واژه در آن به کار رفته است، مراجعه کرد. بنا بر شواهد موجود، «تخلیط» در خصوص اسحاق احمر به معنای نخست است.

۵. «أخبرنا محمد بن محمد قال: حدثنا محمد بن سالم الجعابی عن الجرّمي، عن إسحاق» (رجال النجاشی، ص ۷۳-۷۴). از محتوای این دو کتاب اطلاع دقیقی در دست نیست، اما احتمال می‌رود که کتاب اخیر، در اختیار الکلباسی بوده و روایاتی از آن را در الکافی نقل کرده است. در این باره رک: «الکافی وروایات اسحاق بن محمد آخر نخعی: تلاشی برای شناسایی منبع کلینی در نقل روایات اسحاق»، ص ۹-۲۸.

حدیثی از او روایت کرده که بر امامت امام ابوالحسن ثالث امام هادی علیه السلام دلالت دارد.^۱ در صورت درستی این نقل، سال ولادت اسحاق احمر به حدود سال ۲۵۰ یا پیش از آن بازمی‌گردد؛ هرچند نجاشی همانجا می‌افزاید که اسحاق در روایت خود مشکوک است. شیخ طوسی نیز همچون دیگر رجالیان پیش و معاصر خود، در شمار اصحاب امام هادی علیه السلام گرایش‌های غالبانه را به اسحاق نسبت داده است (یرمی بالغلو).^۲

بنا بر گزارش‌های موجود، وی در عصر غیبت صغری و در زمان نیابت ابوجعفر محمد بن عثمان عُمَری (م ۳۰۴ یا ۳۰۵ ق) ادّعیای نیابت امام زمان علیه السلام را داشت. ابوالعباس احمد بن دینوری سراج گزارشی از ملاقات خود با وی و باقطنی (شخص دیگری که مدّعی بابیت بود) در بغداد ارائه کرده است.^۳

بنا بر این گزارش‌ها، روشن است که رجالیان متقدم اعتمادی به اسحاق احمر نداشته‌اند. عوامل این بی‌اعتمادی دروغ‌گویی، فساد عقیده، غلو یا متهم به غلو بوده است. این بی‌اعتمادی به وی نزد رجالیان متأخر با بازگویی عبارات متقدمان نیز قابل مشاهده است. ابن داود حلی، همان عبارات ابن غضائری و نجاشی را ذیل عنوان اسحاق بن محمد بن احمد بن أبان^۴ و تعابیر کَشّی و ابن غضائری را در ترجمه اسحاق بن محمد بصری^۵ نقل کرده است. علامه حلی نیز تعابیر شیخ طوسی (یرمی بالغلو) را ذیل اسحاق بن محمد بصری^۶ و عبارات ابن غضائری و نجاشی را ذیل عنوان اسحاق بن محمد بن احمد بن أبان^۷ تکرار کرده است. حسن بن زین

۱. رجال النجاشی، ص ۳۳۶. در منابع حدیثی امامیه، دو روایت در الکافی (ج ۱، ص ۵۱۰، ح ۱۶ و ۱۷)، در دست است که اسحاق احمر از محمد بن حسن بن شَمُون نقل کرده است. هردو روایت نامه‌نگاری با امام حسن عسکری علیه السلام است. روایتی دیگر نیز از اسحاق احمر از ابن شَمُون در اختیار معرفة الرجال (ش ۱۰۸۴) نقل شده است که پیراهن امام حسن عسکری علیه السلام در تشییع جنازه پدر بزرگوارشان امام هادی علیه السلام پاره شده بود. پس از آن أبوعون قرابة نجاش بن سلمة نامه‌ای اعتراض‌آمیز به آن حضرت نوشت که «کدام یک از ائمه را دیدی یا درباره آنان شنیدی که در چنین موردی پیراهن خود را پاره کرده باشد؟» امام علیه السلام نیز در پاسخ او نوشتند که: «ای احمق، توجه می‌دانی عظمت این امر را [و اهمیت این مصیبت را]! همانا حضرت موسی علیه السلام در عزای هارون علیه السلام پیراهن خود را پاره کرد». روایت مورد اشاره نجاشی، متفاوت از این سه روایت موجود به نقل از اسحاق احمر از ابن شَمُون است.

۲. رجال الطوسی، ص ۳۸۴، ش ۵۶۵۳.

۳. رک: دلائل الإمامة، ص ۵۱۹-۵۲۴، ش ۴۹۳؛ فَرج المَهموم، ص ۲۴۰.

۴. رجال ابن داود، ص ۴۲۶، ش ۵۰، ص ۵۴۶.

۵. همان، ص ۴۲۶، ش ۵۱.

۶. خلاصة الأقوال، ص ۲۰۰، ش ۳.

۷. همان، ص ۲۰۱، ش ۵.

الدین عاملی نیز اسحاق احمر را ضعیف دانسته است.^۱ محمد علی اردبیلی نیز همچون ابن داود حلی و علامه حلی، دو نام اسحاق بن محمد بن احمد بن أبان و اسحاق بن محمد بصری را متمایز از یکدیگر آورده است.^۲ در نگاه نخست، این احتمال می‌رود که این عالمان قابل به تعدد این دو شخص بوده‌اند؛ چنان که آیه الله خویی آن را به علامه حلی نسبت داده است؛^۳ حال آن که این دو به تصریح شماری از رجالیان امامی بی‌تردید یکی بوده‌اند.^۴ کنیه یکسان و غالی بودن هر دو از جمله مؤیدات این نظر است.

۳. سنجش اعتبار داوری رجالیان: اجتهاد یا واقع‌نما

بنا بر گزارش‌های رجالیان دیدیم که اسحاق احمر در منابع رجالی امامیه به عنوان شخصیتی دروغ‌گو، فاسد العقیده، غالی یا متهم به غلو و فردی بی‌اعتبار در روایت معرفی شده است. این بی‌اعتمادی به وی نزد رجالیان متأخر نیز قابل مشاهده است. با وجود شهرت تضعیف اسحاق احمر از سوی رجالیان شیعه و اهل سنت،^۵ سید محمد علی موحد ابطحی، از عالمان معاصر (م ۱۳۸۱ ش / ۱۴۲۳ ق)، معتقد است که هیچ‌یک از تضعیفات مبتنی بر روایات و کتاب اسحاق درست نبوده، بلکه مستندی برای آن وجود ندارد. او معتقد است که نجاشی در داوری خود درباره اسحاق احمر بر احمد بن حسین بن عبیدالله غضائری تکیه کرده است که به باور او داوری‌های ابن غضائری به هیچ‌رو قابل اعتماد نیستند. وی همچنین معتقد است که رجالیان اهل سنت نیز همگی بر اظهار نظر خطیب بغدادی تکیه دارند که به اعتراف ذهبی،^۶ بزرگان جرح و تعدیل از اسحاق در شمار راویان ضعیف یاد نکرده‌اند که به نوبه خود دلیل قوی بر عدم ضعف اوست.^۷ ظاهراً این عالم معاصر در واقع نمایی داوری‌های رجالیان متقدم درباره اسحاق احمر تردید و تشکیک کرده است.

۱. التحریر الطاووسی، ص ۲۴، ۴۳-۴۴، ۵۳۸.

۲. جامع الرواة، ج ۱، ص ۸۷-۸۸.

۳. معجم رجال الحديث، ج ۳، ص ۲۲۹.

۴. نقد الرجال، ج ۱، ص ۱۹۷-۱۹۸ ش ۴۳۱ و ۴۳۲؛ تعلیقه علی منهج المقال، ج ۲، ص ۲۸۴؛ معجم رجال الحديث، ج ۳، ص ۲۲۸-۲۳۱، ش ۱۱۷۷ و ۱۱۷۹، ص ۲۳۳، ش ۱۱۸۵؛ قاموس الرجال، ج ۱، ص ۷۷۷ و ۷۷۹.

۵. در ادامه به دیدگاه عالمان اهل سنت اشاره خواهد شد.

۶. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۱۹۷. نیز رک: لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۷۰. رجالیان اهل سنت را به دلیل عدم ذکر نام اسحاق در شمار ضعیفا ستوده است؛ چرا که به باور وی او زندق بوده و شایسته همین مقدار نیز نبوده است.

۷. تهذیب المقال، ج ۳، ص ۱۲۰-۱۲۶.

در این مورد خاص گفتنی است که اشاره ابو عمرو کثی به نام و باورهای اسحاق احمر، اثرپذیری نجاشی از ابن غضائری را در غالی خواندن اسحاق رد می‌کند؛ چه آن‌که انتساب گرایش‌های غلوآمیز به اسحاق منحصر در ابن غضایری نبوده است. این امر همچنین این احتمال را که رجالیانی همچون نجاشی یا شیخ طوسی اطلاعات خود درباره اسحاق را لزوماً از منابع اهل سنت همچون تاریخ بغداد خطیب بغدادی دریافت کرده‌اند، منتفی می‌سازد. برخی دیگر، چنین تردیدهایی را در مقیاسی وسیع‌تر درباره همه داوری‌های رجالی متقدمان اظهار داشته‌اند؛ برای نمونه، شیخ محمد سند در کتاب الاجتهاد و التقليد فی علم الرجال و اثره فی التراث العقائدی داوری رجالیان متقدم را استوار بر عنصر اجتهاد (و نه حس) می‌داند.^۱ از این رو، تکیه بر آرای رجالیانی همچون نجاشی و ابن غضایری را در ارزیابی میراث روایی امامیه امری خطیر برشمرده که نیازمند دقت و حساسیت ویژه است.^۲ او بر آن است که مقصود این دو عالم رجالی از مفهوم غلو، تصلب شخص در برائت از شیخین و خلفای سه‌گانه و دشمنان اهل بیت از میان امویان و عباسیان بوده است؛ معنایی که آن را هم‌راستا با تلقی عالمان عامه می‌داند:

يظهر من ابن الغضائري والنجاشي في جملة من موارد تراجم الرواة أنهما يطلقان الغلو على التصلب في البراءة من الشيخين والخلفاء الثلاثة وأعداء أهل البيت من بني أمية و بني العباس، وقد التزم بهذا المعنى من الغلو البتية... بل إن هذا المعنى من الغلو قد دأب عليه أرباب الجرح والتعديل من العامة، فإتهم إذا رأوا من الراوي رواية مثالب الخلفاء و جماعة السقيفة طعنوا على بالغلو في أهل البيت عليه السلام.^۳

او در بخش پایانی همین کتاب از ۲۳ راوی که خود از آن‌ها با عنوان «راویان معارف» یاد کرده، بحث می‌کند و تلاش می‌کند تا نادرستی تضعیفات نجاشی درباره آن‌ها را نشان دهد.^۴ سید محمد جواد شبیری نیز اساساً تضعیفات ائمه رجال را به خاطر قوت حدسی بودن آن‌ها - که به اعتقاد او با قراین متعدد قابل اثبات است - و همچنین مبتنی بودن تضعیفات بر متن‌شناسی، معتبر نمی‌داند.^۵ هرچند این امر با مسئله مبانی و مدارک حجیت

۱. الاجتهاد و التقليد، ص ۲۱-۲۵.

۲. همان، ص ۷۱-۷۷.

۳. همان، ص ۷۷. درستی این ادعا، موضوعی است که باید در جای خود مورد سنجش قرار گیرد.

۴. همان، ص ۳۳۱-۴۵۸.

۵. وی مکرر در درس خارج فقه و اصول این مبنا را بیان کرده و استدلالات خویش بر آن را تبیین نموده‌اند. رک:

قول رجالیان مرتبط است و از منظر برخی از آن‌ها حدسی و اجتهادی بودن داوری‌های رجالیان لزوماً مشکل‌زا نخواهد بود، اما صحت این اجتهادها خود نیز موضوعی محل تأمل است؛ چه آن‌که لازمه وثوق و اعتماد به آن داوری‌ها درستی آن‌هاست.

۴. درونمایه روایات اسحاق احمر در جوامع حدیثی امامیه

امروزه روایات بسیار کمی از اسحاق احمر در کتب حدیثی متقدم شیعی در دست است. با بررسی جوامع حدیثی متقدم آشکار شد که از میان کتب اربعه، تنها روایات معدودی از وی در الکافی نقل شده است که بیشترین حجم روایات وی مشتمل بر سخنان امام حسن عسکری (ع) است.^۱

پرسشی که در اینجا قابل طرح است، آن‌که آیا این کم بودن روایات وی در جوامع روایی امامیه به سبب شهرت او به جعل، ضعف روایت و فساد مذهب و اتهامش به غلو است که از سوی رجالیان گزارش شده است یا آن‌که سبب دیگری دارد؟ پاسخ این پرسش می‌تواند زوایای پنهانی را از شیوه عمل محدثان متقدم در نقل روایات راویان و نیز جایگاه و اعتبار داوری‌های رجالی در ارزیابی روایات برایمان روشن سازد.

نکته جالب توجه درباره روایات برجای مانده از اسحاق احمر در کتاب الکافی آن‌که همه این روایات با اعتقادات اصیل اسلامی - شیعی سازگار است. چه بسا این هماهنگی به عنوان شاهد و قرینه‌ای بر نادرستی داوری‌های رجالیان متقدم درباره اسحاق تعبیر شود؛ چنان‌که در بخش پیشین همین نوشتار دیدیم که مرحوم موحد ابطحی به گونه‌ای بر آن تأکید داشته است. اما در مقابل این دیدگاه، برخی همچون محمدتقی شوشتری معتقدند که این سازواری میان درونمایه روایات اسحاق با باورهای تشیع امامی نتیجه مواجهه گزینشی کلینی با روایات او بوده است و از میان آن‌ها تنها روایاتی را که با تعالیم امامیه همخوانی داشته، نقل کرده است. او تأکید دارد که نقل روایات اسحاق در الکافی پس از نقادی و پالایش آن‌ها بوده است:

وإنَّ الكليني روى عن معلى بن محمد، عنه أحاديث كثيرة في كتابه، فلا بدَّ أنَّهم نقدوا أحاديثه وتركوا الزيف منها وأخذوا الجيد منه، حسب قاعدتهم في أخبار نظرائه من

۱. برای نمونه رک: الکافی، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۲۸، ح ۹-۱۲، ص ۳۴۷، ح ۴، ص ۵۰۸-۵۱۲، ح ۹-۲۲؛ ج ۴، ص ۱۸۱، ح ۶؛ ج ۷، ص ۸۵، ح ۲.

الغالین والمخلّطین.^۱

بنابراین، باید توجه داشت که همگونی میان درونمایه روایات اسحاق و باورهای تشیع امامی می‌تواند بریکی از این دو امر دلالت داشته باشد:

یک. این سازواری واقعی و قطعی است و اسحاق احمر راوی ای ثقة و قابل اعتماد بوده است و از سوی دیگر، ضعف‌های منتسب به او از سوی رجالیان نادرست است؛ دو. این سازواری محتوایی روایات موجود از او در الکافی با تعالیم اصیل تشیع امامی نتیجه مواجهه گزینشی محدثان امامی، به ویژه شیخ کلینی با روایات او و پالایش آن‌ها از آرای باطل یا احادیث برساخته‌اش است.

از میان این دو دیدگاه، کدام یک درست است؟ پاسخ به این پرسش در گرو صحت سنجی داوری‌ها و اظهارنظرهای رجالیان متقدم امامی درباره اسحاق احمر است. در اینجا مراجعه به دو گونه منابع می‌تواند راهگشا باشد: یکی، منابع غیر رجالی و دیگری، منابع غیر امامی. گفتنی است که مراجعه به سایر منابع، خصوصاً منابع فرارجالی با هدف دستیابی به اطلاعاتی درباره راوی، شیوه‌ای است که از سوی عالمان مورد تأکید قرار گرفته است؛ برای نمونه، میرداماد (م ۱۰۴۱ق) در کتاب خود الرواشح السماویة در این باره اظهار می‌دارد:

بر مجتهد واجب است تا تمامی مواردی که احتمال دستیابی به اطلاعی درباره راوی وجود دارد، مانند طبقات، اسناد، مشیخه‌ها، اجازات، سیره‌ها، تاریخ و انساب و مانند آن‌ها را جستجو کند. پس چنانچه به مطلبی دست یافت که اعتماد بدان درست است، چنین کند، اما در غیر این صورت، واجب است که در این امر [اعتماد به راوی] توقف کند.^۲

از این کلام روشن می‌شود که گاه میان برخی منابع گوناگون که در طبقه‌بندی رایج علوم اسلامی و حدیثی در زمره کتب و منابع رجالی دسته‌بندی نمی‌شوند، اطلاعاتی درباره راوی نهفته است و بر پایه آن‌ها می‌توان به اعتماد یا بی‌اعتمادی نسبت به راوی دست یافت.

۵. اسحاق احمر در منابع غیر امامی / در منابع غیر رجالی

نام اسحاق احمر علاوه بر آثار رجالی امامی، در دیگر آثار امامی و غیر امامی نیز دیده می‌شود. در یک نگاه می‌توان منابع مربوط به اسحاق احمر را در دو گونه منابع شیعی و منابع

۱. قاموس الرجال، ج ۱، ص ۷۸۰.

۲. الرواشح السماویة، ص ۱۰۵. نیز رک: المراسع، ص ۳۱۱.

سنتی دسته‌بندی کرد. وجود منابع شیعی با انتساب اسحاق به جریان فکری تشیع امری طبیعی است، اما آنچه در این میان جالب توجه است، وجود اطلاعاتی درباره او در منابعی با مؤلفانی از اهل سنت است. این امر به روشنی حاکی از آن است که اسحاق احمر در روزگار خود نه تنها فردی شناخته شده برای جامعه شیعی، بلکه معروف اهل سنت نیز بوده است. از این رو، وی را باید شخصیتی شناخته شده نزد هر دو جریان شیعه و اهل سنت به شمار آورد. به عبارت دیگر، او هر چند به لحاظ مذهبی در زمره شیعیان قلمداد می‌شده است، اما آشنای معاصران و پسینیان خود از اهل سنت نیز بوده است. دلیل این امر به نوبه خود حایز اهمیت است. احتمالاً باورهای خاص غلوآمیزی و تأسیس جریان فکری خاص در دوران حیاتش نباید بی‌تأثیر در این امر بوده باشد؛ جریانی که بعدها با عنوانی منسوب به خود او فرقه «اسحاقیه» را در میان فرقه‌های اسلامی شکل داد. به سبب همین جریان فرقه‌ای منسوب به وی است که گونه‌ای دیگر از منابع حاوی اطلاعاتی درباره او، آثار فریق‌نگاری اسلامی است. همچنان اسحاق و فرقه منتسب به او، یعنی اسحاقیه مورد توجه و علاقه فریق‌نگارانی از هر دو طیف شیعه و اهل سنت است. او از این منظر (داشتن باورهای کفرآمیز غالیانه) مورد انتقاد جدی عالمان هر دو جریان تشیع امامی و اهل سنت است.

۵-۱. اسحاق احمر در منابع غیررجالی و فریق‌نگاری

بنا بر اطلاعات موجود، نخستین اظهارنظرها درباره اسحاق احمر و جریان فرقه‌ای وی از سوی حسن بن موسی نوبختی، از متکلمان بزرگ امامی (زنده در اوایل قرن چهارم هجری) باقی مانده است. بنا بر گزارش خطیب بغدادی (م ۴۶۳ق) از کتاب تألیفی ابو محمد حسن بن یحیی نوبختی^۱ در رد غلات، اعتقاد خاص اسحاق احمر در الوهیت امام علی (ع) و ارسال رسول اکرم (ص) به پیامبری توسط آن حضرت هویدا است. بغدادی از کتاب نوبختی گزارش می‌دهد که:

در عصر ما کسی که به گزافه‌گویی دچار شده، اسحاق بن احمد معروف به احمر است. او از کسانی بود که می‌پنداشتند علی خداست و در هر زمانی ظهور می‌یابد.

۱. قطعاً مقصود خطیب بغدادی، ابو محمد حسن بن موسی نوبختی بوده است. او از متکلمان و فلاسفه امامیه در روزگار خود است. وی از نخستین دانشمندان مسلمانی است که در موضوع ملل و نحل کتاب نوشته‌اند. در میان آثار وی، کتاب الرد علی الغلاة یا کتاب الرد علی أصحاب التناسخ و الغلاة در منابعی فهرستی یاد شده است. درباره او و آثارش برای نمونه رک: رجال النجاشی، ص ۶۳-۶۴؛ فهرست کتب الشيعة و أصولهم، ص ۱۲۱.

در زمان حسن همان حسن بود و در زمان حسین همان حسین. او [یعنی علی علیه السلام] همانی است که محمد را به رسالت مبعوث کرده است.^۱

نوبختی سپس این عبارت را از کتاب تألیفی اسحاق گزارش کرده است که:

چنانچه هزار باشند، یکی خواهند بود (لَوْ كَانُوا أَلْفًا لَكَانُوا وَاحِدًا).

او ادامه می دهد که:

اسحاق، راوی حدیث بوده و کتابی با عنوان کتاب التوحید تألیف کرد که در آن جنون و تخلیط - که در وهم نگنجد - آمده است و بر آن ها دلالت دارد. از جمله آنچه او در این کتاب گفته است، این که «باطن نماز ظهر، محمد است، به خاطر اظهار دعوی [نبوت]. چنان که باطن نماز ظهر محمد باشد، دیگر این رکوع و سجود معنای آیه ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ نخواهد بود؛ زیرا نهی کردن جز از موجودی زنده و دارای قدرت، صادر نمی شود».^۲

مشابه این نقل قول از اسحاق احمر مبنی بر تأویل و تطبیق باطن نماز بر پیامبر صلی الله علیه و آله را می توان در نقل قول های ابن شعبه حزان از دو اثر منسوب به اسحاق، یعنی کتاب باطن التکلیف و کتاب الصلاة مشاهده کرد.^۳

خطیب بغدادی پس از نقل سخن نوبختی درباره اسحاق و نقل عبارتی از کتاب وی می نویسد که نوبختی، مواردی را از کتاب اسحاق و روایات آن در احتجاج به باور خودش آورده که کمتر از آن ها موجب خروج از دایره دین اسلام می شود.^۴

این گزارش نوبختی، تعلق اسحاق احمر به اندیشه های فرقه غالیانه «علیائیه» را به خوبی نشان می دهد. بنا بر گزارش فرق نگاران، پیروان فرقه اخیر علی بن ابی طالب را به عنوان خداوند می پرستیدند و معتقد بودند که وی محمد را به عنوان رسول خود مبعوث کرده است. همچنین گفته شده است که آن ها، حسن و حسین و فاطمه را نیز می پرستیدند.^۵

۱. تاریخ مدینه السلام، ج ۷، ص ۴۱۰-۴۱۱. ۲. همان، ج ۷، ص ۴۱۰-۴۱۱.

۳. برای نمونه رک: حقائق أسرار الدین، ص ۱۱۲، ۱۱۳-۱۱۴.

۴. تاریخ مدینه السلام، ج ۷، ص ۴۱۱.

۵. کتاب المقالات و الفرق، ص ۵۹-۶۰؛ اختیار معرفة الرجال، ش ۵۹۱، ۷۴۴، ۱۰۱۴ و ۱۰۸۲؛ کتاب الزینة، ص ۳۰۷؛ الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۷۵؛ تاریخ مدینه السلام، ج ۷، ص ۴۱۰-۴۱۱، به نقل از نوبختی؛ رجال الطوسی، ص ۴۱۱، ۴۲۸؛

الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ج ۵، ص ۴۶-۴۷؛ لسان المیزان، ج ۲، ص ۷۱-۷۵؛ منتهی المقال، ج ۲، ص ۳۰-۳۱. "Das Buch der Schatten: Die Mufaddal Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairiismus", p. 245-246;

"Ulyaiyya; Die Islamische Gnosis, Zürich and Munich, pp. 278-282.

گزارش ابومحمد علی با احمد، معروف به ابن حزم ظاهری (م ۴۵۶ق) در کتاب الفصل فی الملل و الأهواء و النحل خود درباره اسحاق احمر، به روشنی نشان از تعلّق او به فرقه علیانیه دارد. ابن حزم در معرفی فرقه‌هایی از غلات - که باور به خدایی فردی جزا لله داشته‌اند - به دیدگاه اصحاب عبدالله بن سبأ حمیری در باور به الوهیت امام علی (ع) اشاره دارد. به گفته ابن حزم، این فرقه تا روزگار خود او تحت عنوان علیانیه وجود داشته و پیروان بسیاری داشته است. از جمله پیروان این فرقه اسحاق بن محمد نخعی احمر کوفی را نام برده است که از متکلمان آن‌ها بوده و در باورهای این فرقه کتابی با عنوان الصراط داشته است. این فرقه اعتقاد داشتند که محمد (ص) رسول و فرستاده علی (ع) است.^۱ به گفته برخی منابع، ردیه‌هایی بر کتاب الصراط اسحاق احمر نوشته شده بود که نام دو تن از ردیه‌نویسان دانسته است: بهنکی / نهیکی و فیاض بن علی بن محمد بن فیاض.^۲ به گفته برخی، اثر فیاض کتاب القسطاس نام داشته است.^۳ این دو خود از پیروان فرقه‌ای دیگر از غلات بودند که با عنوان «محمّدیه» شناخته می‌شدند.^۴ این ردیه‌نگاری حکایت از تقابل و مجادلات کلامی و فرقه‌ای میان این دست فرقه‌های غالیانه دارد.

بنا بر گزارش فرق‌نگاران متقدم اسلامی، اسحاق احمر توانست طرفدارانی را به خود جلب نماید و گروهی را شکل دهد که از آن به «اسحاقیه» تعبیر شده است^۵ که بنا بر یک اظهار نظر کلی، اعتقاد ایشان مشابه باورهای نصارا در خصوص حضرت عیسی (ع) عنوان شده است.^۶

→ گفتنی است که در برخی از این منابع، این فرقه با عنوان «علبائیة» معرفی شده است. دلیل این گونه‌گونی، به اختلاف در نام مؤسس این فرقه مرتبط است. در برخی منابع (برای نمونه رک: الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۷۵)، «العلباء بن ذراع» و در برخی دیگر (برای نمونه رک: کتاب الزینة، ص ۳۰۷) «العلباء بن ذراع» معرفی شده است. گفتنی است که ابو عمرو کشی (اختیار معرفة الرجال، ش ۷۴۴) وجه تسمیه دیگری را نیز برای نام این فرقه (العلبائیة) گزارش کرده است. برخی (کتاب المقالات و الفرق، ص ۵۹-۶۰؛ نیز رک: اختیار معرفة الرجال، ش ۷۴۴) فرقه «العلبائیة» را پیروان بشار شعیری دانسته است.

۱. الفصل، ج ۵، ص ۴۷.

۲. درباره ردیه‌های کتاب الصراط رک: مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۶۵-۲۶۶؛ الفصل، ج ۵، ص ۴۷؛ لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۷۲.

۳. همانجا.

۴. الفصل، ج ۵، ص ۴۷-۴۸. درباره فرقه «محمّدیه» رک: کتاب المقالات و الفرق، ص ۶۱.

۵. در برخی منابع متأخرتر، در میان گروه‌های صوفیه نیز گروهی تحت نام اسحاقیه معرفی شده است که به نام کازرونیه نیز نامبردار بوده است. این گروه پیروان شیخ ابواسحاق ابراهیم کازرونی (۳۵۲-۴۲۶ق) بودند. درباره این فرقه رک: تاریخ کامل ایران، ج ۲، ص ۷۰۵؛ فرقه‌های اسلامی، ص ۸۵.

۶. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۸۹؛ الزافی بالوفیات، ج ۸، ص ۲۷۴.

پیروان فرقه اسحاقیه باورهای مؤسس خود را درباره الوهیت علی و ارتباطش با محمد بازگو می کردند و بر این اعتقاد بودند که هر کس علم فرزندان محمد را داشته باشد، پیامبر است. از عقاید غلوآمیز این گروه - که شباهت زیادی به اعتقادات فرقه نصیرییه نیز دارد - این که آن ها جزئی شکل دهنده از وجود علی علیه السلام و فرزندانش را الهی (خدایی) می دانستند. برخی از ایشان نیز معتقد بودند که علی علیه السلام با رسول الله صلی الله علیه و آله در نبوت شراکت داشته است. تناسخ ارواح نیز یکی دیگر از عقاید این فرقه معرفی شده است.^۱ شریف جرجانی (م ۸۱۶ق) این فرقه را همانند نصیرییه از غلات معرفی کرده و اصلی ترین اعتقاد باطل ایشان را حلول خدا در امیرالمؤمنین علی علیه السلام می داند.^۲

اسحاق احمر احتمالاً رابطه ای نزدیک با نصیرییه داشته است که برخی از تعالیم اساسی خود را با آن ها به اشتراک گذاشته بود. این ارتباط تا بدان حد سبب شباهت باورهای او به آموزه های این فرقه شده بود که ذهبی باورهای او را همان اعتقادات نصیرییه دانسته است.^۳ شاید این ارتباط و تعالیم مشترک سبب شده تا نقل قول های متعددی از آثار وی در میراث مکتوب نصیرییه تا به امروز باقی مانده و نامش در سلسله اسناد راویان در متون آن ها آمده است.^۴

حسن بن شعبه خزّانی، یکی از مؤلفان نصیری مذهب، پیروان وی را اهل توحید و موحد بر شمرده است.^۵ از این رو، اسحاقیه نیز دارای روابط نزدیکی با نصیریان بودند؛^۶ هرچند که در برخی موضوعات همچون کیفیت اطلاق اسم الهی بر ائمه علیهم السلام با یکدیگر اختلاف داشتند.^۷ با این همه، نهایت امر اسحاق، شاید به خاطر رقابتی که با رهبر نصیریان، یعنی محمد بن نصیرنمیری داشت، از این گروه جدا شد.^۸

اسحاقیه بیش از همه در شهر مدائن فعالیت داشتند و احتمالاً در سده سوم هجری به

۱. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۸۹؛ الوافی بالوفیات، ج ۸، ص ۲۷۴.

۲. کتاب التعریفات، ص ۲۷.

۳. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۱۹۷؛ لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۷۱؛ اللباب فی تهذیب الأنساب، ج ۱، ص ۵۲؛

۴. درباره آثار منسوب به وی در لا به لای میراث نصیرییه در ادامه به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۵. حقائق، ص ۵۸.

۶. کتاب الحاوی فی علوم الفتاوی، ص ۵۹، ۶۳، ۷۴؛ کتاب الدلائل فی المسائل، ص ۱۵۳.

۷. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۸۸. برای تفاوت های میان اعتقادات این دو فرقه رک: الرسالة الرستاشیة، ص ۳۷-۳۸.

۸. الأکوار النورانیة، ص ۳۴، ۵۸، ۶۲-۶۵؛ حقائق، ص ۳۴-۳۵؛ مجموع الأعیاد، ص ۱۳۰، ۱۹۵، ۲۰۵؛

شام هجرت کردند.^۱ درباره محیط جغرافیایی این فرقه گفتنی است که از حلب تا کوهستان لازقیه به مرکزیت جبله نهایت حوزه جغرافیائی این فرقه گزارش شده است.^۲ هرچند - چنان که گفته شد - اندیشه‌های اسحاق احمر پس از وی مورد توجه گروهی از شیعیان غالی قرار گرفت و فرقه اسحاقیه در میان فرق اسلامی پدیدار شد،^۳ اما به جزوی تنها افراد معدودی از این فرقه شناخته شده است. با مرگ اسحاق، پیروانش به جانشین او^۴ یعنی همام اعسر رجوع کردند و بعد از وی شخصی به نام لقینی ریاست این فرقه را به عهده گرفت تا آن‌که ابوذهبیة اسماعیل بن خلاد بعلبکی^۵ رهبری این فرقه را به دست گرفت.^۶ بنا بر برخی گزارش‌ها، اسحاقیه به دست امیر حسن مکزون سنجاری (۵۸۳-۶۳۸ق)، یکی از پیروان نصیری، در سده هفتم هجری به طور کامل نابود شد.^۷

۵-۲. اسحاق احمر در منابع رجالی غیرامامی

گونه‌ای دیگر از آثار حاوی اطلاعاتی درباره اسحاق احمر، کتاب‌های رجال و تراجم اهل سنت است. هرچند مشابه بخشی از اطلاعات موجود در این کتاب‌ها در منابع رجالی امامیه نیز بازتاب یافته است، اما بخشی از خلأ اطلاعاتی ما درباره اسحاق را می‌توان جبران کرد. سال وفات اسحاق از دیگر اطلاعاتی درباره اوست که می‌توان در منابع اهل سنت به آن دست یافت. افزون بر این، اهمیت دیگر اطلاعات موجود در منابع سنی، تأیید داده‌های رجالیان متقدم امامی است.

۱. تاریخ مدینه السلام، ج ۴، ص ۴۶۷، ج ۷، ص ۴۱۰؛ الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۹۰؛ تلبیس ابلیس، ص ۱۹۱، ۵۹۳؛ لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۲۷.

۲. حقیقة الطائفة النصيرية الباطنية (العلویة)، ص ۵.

۳. تاریخ مدینه السلام، ج ۴، ص ۴۶۷؛ ج ۷، ص ۴۱۰؛ تلبیس ابلیس، ص ۱۹۱؛ الأنساب، ج ۱، ص ۱۳۶؛ خلاصة الأقوال، ص ۲۰۱.

۴. گروه الذهبیه از جمله شاخه‌های اسحاقیه، به وی منسوب است. درباره وی رک: تاریخ العلویین، ص ۲۶۵، ۲۵۷.

۵. حقیقة الطائفة النصيرية الباطنية (العلویة)، ص ۵. در همین اثر، ابوسعید میمون سرور بن قاسم الطبرانی جانشین ابوذهبیة بعلبکی معرفی شده است، اما بنا بر نظر مشهور، ابوسعید الطبرانی از شاگردان حسین بن حمدان الخصیبی و بعدها از رهبران فرقه نصیری بوده است؛ چنان که آثار وی در میان نصیری از جایگاه خاصی برخوردار است. با این حال، منبع مؤلف کتاب حقیقة الطائفة النصيرية در معرفی ابوسعید الطبرانی به عنوان یکی از رهبران اسحاقیه دانسته نیست.

۶. الرسالة الرستبائية، مقدمه تحقیق، ص ۳۸.

۷. "Das Buch der Schatten," pp. 252-253; *The Nusayri-Alawis*, p. 53.

از جمله این آثار، کتاب تاریخ مدینه السلام، مشهور به تاریخ بغداد احمد بن علی خطیب بغدادی (م ۴۶۳ق) است. پیش‌تر گفتیم که اسحاق احمر علاوه بر کوفه، دوره‌ای از زندگانی خود را در شهر بغداد سپری کرده است، از همین روست که خطیب بغدادی نیز شرح حال وی را در این کتاب خود آورده است.^۱ اطلاعاتی که خطیب بغدادی درباره اسحاق احمر فراهم آورده شامل این موارد است: مشایخ حدیثی اسحاق و راویان از او، دو نمونه از روایاتش، وضعیت رجالی وی، وجه شهرت او به «الأحمر»، فرقه سازی اسحاق، گزارش برخی باورهای غالیانه او.

خطیب بغدادی نیز همچون رجالیان امامیه، کنیه اسحاق را «ابویعقوب» گزارش کرده است. به گفته وی، عمده روایات اسحاق، اخبار و حکایات است.^۲ گزارش اخیر خطیب بغدادی می‌تواند مؤیدی درباره آثار منسوب به اسحاق از سوی نجاشی باشد. چنانکه دیدیم نجاشی، کتاب مجالس هشام و کتاب أخبار السید را از تألیفات اسحاق معرفی کرده است، آثاری که بنا بر عناوین آن‌ها، حاوی اخبار و حکایاتی در موضوعات خود هستند.

به گفته خطیب بغدادی، اسحاق از این راویان نقل حدیث کرده است: حسن بن عبدالله اصفهانی، عبدالله بن ابی بکر عتکی، عبدالله بن فضل بن عبدالله بن ابی هتاج بن محمد بن ابی سفیان بن حارث ابن عبدالطلب، عبیدالله بن محمد بن عائشه،^۳ مهدی بن سابق، محمد بن سلام جمحی، ابراهیم بن یسار رمادی، محمد بن عبیدالله عتبی، أبو عثمان مازنی و این راویان نیز از او نقل حدیث کرده‌اند: محمد بن خلف وکیع، محمد بن داود بن جراح، محمد بن خلف بن مرزبان، حرّمی بن ابی العلاء، عبدالله بن محمد بن ابی سعید بزاز، عبید بن هیشم، ابوسهل احمد بن محمد بن عبدالله بن زیاد قطن - که به هنگام بازگشت از مجلس تحدیث ابراهیم خربی از او سماع حدیث کرد - و بشر بن موسی، با وجود سن بالا و تقدّم او بر اسحاق. در منابع رجالی متقدّم امامی، تصریحی به نام مشایخ حدیثی و راویان از اسحاق نشده است. خطیب بغدادی به سند خود، دو نمونه از روایات اسحاق احمر را نقل کرده است. روایت نخست، سخن مشهور امام علی علیه السلام به کمال بن زیاد نخعی است که ابن شعبه حرانی در تحف العقول^۴ و سید رضی آن را در بخش حکمت‌های نهج البلاغه آورده

۱. تاریخ مدینه السلام، ج ۷، ص ۴۰۸-۴۱۱، ش ۳۳۶۶. ابن الجوزی نیز در المنتظم فی تاریخ الملوك و الأمم (ج ۱۲، ص ۴۰۴-۴۰۶، ش ۱۹۳۱) همه مطالب خطیب بغدادی را درباره اسحاق احمر گزارش کرده است.

۲. تاریخ مدینه السلام، ج ۷، ص ۴۰۸، ش ۳۳۶۶. نیز رک: لسان المیزان، ج ۷، ص ۱۲۳، ش ۱۳۵۲.

۳. در کتاب میزان الاعتدال (ج ۱، ص ۱۹۸)، عبیدالله [بن محمد] عیشی معرفی شده است.

۴. تحف العقول، ص ۱۶۹-۱۷۱.

است.^۱ روایت دیگر، اشعار عرب بادیه نشینی است که نزد عبدالله بن جعفر انشا کرده است. عبدالله نیز دستور داد تا هزار دینار به او صله دهند.^۲

خطیب بغدادی به نقل از استاد خود ابوالقاسم عبدالواحد بن علی اسدی وراق^۳ (م ۳۷۷ق)، اسحاق را فردی دارای مذهب و اعتقادی فاسد معرفی کرده است که علی (ع) را الله می‌دانست. او همچنین به سبب شهرت اسحاق به «احمر» نیز چنین اشاره داشته است که وی به بیماری برص مبتلا بوده و برای دفع آن به صورت خود داروئی می‌مالید تا گلگون (احمر) شود. به گفته ابوالقاسم وراق، جماعتی از غلات در شهر مدائن - که به اسحاقیه شهرت دارند - به او منتسب هستند.

سمعت أبا القاسم عبد الواحد بن علي الأسدي يقول: إسحاق بن محمد بن أبان النخعي الأحمر كان خبيث المذهب، ردئ الاعتقاد، يقول: إن علياً هو الله، جل جلاله وأعز، قال: وكان أبرص، فكان يطلى البرص بما يغير لونه فسمى الأحمر لذلك، قال: وبالمدائن جماعة من الغلاة يعرفون بالإسحاقية ينسبون إليه.^۴

خطیب بغدادی می‌افزاید که مشابه این سخن استادش عبدالواحد وراق را برخی از شیعیان نیز به او گفته‌اند. او در ادامه، عباراتی از نوبختی مبنی بر خداانگاری علی (ع) را گزارش کرده است که پیش‌تر گذشت. گذشته از این باورها، اسحاق به حلول خداوند به شکل امامان نیز اعتقاد داشت؛ باوری که تقریباً مشترک میان همه گروه‌های غلات نیز بود.^۵ عبدالکریم سمعانی (م ۵۶۲ق) نیز در الأنساب خود گروهی از غلات شیعه به نام اسحاقیه را منسوب به اسحاق احمر دانسته که به الوهیت علی (ع) باور داشتند.^۶

۱. نهج البلاغة، حکمت ۱۴۷.

۲. تاریخ مدینه السلام، ج ۷، ص ۴۰۸-۴۱۰.

۳. درباره وی رک: همان، ج ۱۲، ص ۲۵۶-۲۵۷، ش ۵۶۱۸.

۴. همان، ج ۷، ص ۴۱۱.

۵. همان، ج ۷، ص ۴۱۰-۴۱۱؛ تلبیس ابلیس، ص ۵۹۳؛ لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۷۲؛

Die Islamische Gnosis, pp. 278-282.

درباره حلول پی در پی خداوند در اندیشه غلات رک: کتاب الصراط، ص ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۷۶؛ کتاب المقالات و الفرق، ص ۵۶؛ فرق الشیعة، ص ۴۰؛

Crisis and Consolidation, 1993, p. 21; Tucker, pp. 42, 107.

۶. الأنساب، ج ۱، ص ۱۳۵. در برخی منابع، ایجاد فرقه اسحاقیه به اسحاق بن زید بن حارث نسبت داده شده است: «صاحب المقالة المعروفة بالاسحاقية». شرح نهج البلاغة، ج ۸، ص ۱۲۲.

خطیب بغدادی در شرح حال ابوبکر محمد بن مزید خُزاعی معروف به ابن ابی الأَزهَر (م ۳۲۵ق)، یکی دیگر از روایات اسحاق احمر را گزارش کرده است که به سند خود، از علی عليه السلام نقل کرد که:

پیامبر صلی الله علیه و آله را در صفا دیدم که به سوی شخصی به شکل یک فیل پیش می‌رفت و او را لعن می‌کرد. گفتم: ای فرستاده خدا، این کیست که او را لعن می‌کنی؟ گفت: شیطان رانده شده است. گفتم: به خدا سوگند! ای دشمن خدا، تو را خواهم کشت و امت را از دست تو راحت خواهم ساخت. شیطان گفت: این جزای من از تو نیست. گفتم: ای دشمن خدا، جزای تو از من چیست؟ گفت: به خدا سوگند! هیچ کس بغض تو را نخواهد داشت، جز این که با پدرش در رحم مادرش مشارکت داشتم.

او ذیل این روایت، دوباره به گرایش‌های غالبانه اسحاق احمر و خدا باوری علی عليه السلام از سوی فرقه اسحاقیه اشاره کرده و چنین اظهار داشته است که این داستان از سوی او جعل شده و با چنین سندی ترکیب شده است.^۱ ذهبی نیز این روایت را از مجعولات احتمالی خود اسحاق احمر دانسته است. او روایت کردن آن را گناهی مکرر دانسته است که خود آن را با هدف بی‌آبرو ساختن اسحاق نقل کرده است. دزدی این روایت را از او (یعنی اسحاق) دزدیده و سندی برای آن نهاده است.^۲ ابن جوزی (م ۵۹۷ق) نیز این روایت را در کتاب الموضوعات خود آورده است.^۳

نمونه‌ای دیگر از روایات اسحاق احمر را ابن جوزی در الموضوعات خود، جزو احادیث جعلی آورده است. در این روایت - که اسحاق آن را از پدر خود، با سندش از امام علی عليه السلام، از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده - حکم به پاکی بول حمار داده شده است. ابن جوزی خود با تصریح به جعلی بودن روایت، اسحاق احمر را متهم به جعل این حدیث دانسته و اظهار نظر عبدالواحد وراق درباره او را گزارش کرده است:

هذا حدیث موضوع. و محمد بن موسی و أبوه مجهولان، و المتهم بوضعه إسحاق بن محمد النخعی. قال أبوبکر الخطیب: سمعت عبد الواحد الأسدی يقول: كان إسحاق ردی الاعتقاد، خبیث المذهب، يقول: إنَّ علیاً هو الله، تعالی الله عن ذلك.^۴

۱. تاریخ مدینه السلام، ج ۴، ص ۴۶۴-۴۶۷.

۲. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۱۹۷.

۳. الموضوعات، ج ۱، ص ۳۸۵-۳۸۶.

۴. الموضوعات، ج ۲، ص ۷۵.

شمس الدین ذهبی (م ۷۴۸ق) نیز اسحاق احمر را فردی دروغ‌گو و از غلات دانسته و مذهب او را خبیث معرفی کرده است.^۱ وی، عدم ذکر نام اسحاق احمر در شمار ضعفا از سوی بزرگان رجال اهل سنت را ستوده است؛ چرا که به باور وی او زندیق بوده و شایسته همین مقدار نیز نبوده است. او باور به خدایی علی علیه السلام را حتی از سوی گردنکشان رافضه نیز بعید دانسته است و شخص معتقد به آن را کافرو ملعون و از برادران نصارا دانسته است. وی این باور را به نصیرییه نسبت داده است. او نیز روایت منقول از اسحاق درباره گفتگوی امام علی علیه السلام و شیطان را بازگو کرده و وی را جاعل احتمالی آن دانسته است.^۲

ابن کثیر دمشقی (م ۷۷۴ق) نیز مشابه این اطلاعات و داده‌ها را درباره اسحاق احمر با تصریح به منابعی همچون نوبختی، خطیب بغدادی و ابن جوزی بازگو کرده است. او نیز بر خداانگاری علی علیه السلام نزد وی و انتقال این الوهیت به حسن علیه السلام و پس از آن حسین علیه السلام اشاره دارد که گروهی از نابخردان نیز پیرو این اندیشه او شده‌اند. سپس ابن کثیر به وجه تسمیه اسحاق به «احمر» و نیز به نقل قول‌های نوبختی از باورهای کفرآمیز او اشاره می‌کند. در نهایت نیز نتیجه گرفته است که روایت کردن از او روا نیست و نام او را جز به ذم نباید بر زبان آورد.^۳ همه آنچه را درباره اسحاق احمر گذشت، ابن حجر عسقلانی نیز بازگو کرده است.^۴ او همچنین از ملاقات ابن ابی الفوارس با اسحاق احمر در کوفه در سال ۲۷۰ق، یاد کرده است. جالب توجه آن‌که وی برخی اطلاعات را از شیخ طوسی درباره اسحاق احمر گزارش کرده است. او به طور اختصاصی به تاریخ درگذشت اسحاق احمر اشاره کرده است. به گفته او، اسحاق در سال ۲۸۶ق از دنیا رفته است.^۵ در صورت درستی این تاریخ، زمان ملاقات ابوالنضر محمد بن مسعود عتاشی، استاد ابو عمرو گشی، با اسحاق احمر در شهر بغداد باید پیش از این سال بوده باشد.

نسبت «نخعی» (نام قبیله‌ای عرب ساکن کوفه) در گزارش نجاشی برای اسحاق را می‌توان با برخی اطلاعات موجود در منابع اهل سنت در هم آمیخت و به آگاهی‌های بیشتری درباره او دست یافت. بنابراین، نسبت و نیز حضور اعضای خاندان وی در شهر

۱. المغنی فی الضعفاء، ج ۱، ص ۱۱۱، ش ۵۷۸؛ میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۸.

۲. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۷.

۳. البداية و النهایة، ج ۱، ص ۹۳.

۴. لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۷۰-۳۷۳.

۵. همان، ج ۱، ص ۳۷۳.

کوفه،^۱ احتمالاً این شهر را باید زادگاه وی دانست. از همین رو، معرفی او با نسبت «کوفی»^۲ در برخی منابع می‌تواند اشاره به زادگاه او باشد. به واسطه اطلاعات نسب شناختی سمعانی درباره مالک اشتر نخعی^۳ (م ۳۷ق) می‌توان نسب اسحاق را نیز به این صورت کامل کرد: اسحاق بن محمد بن احمد بن أبان بن مزار بن عبدالله بن حارث بن عبد یغوث بن مسلمة بن ربیعة بن حارث بن جذیمة بن سعد بن مالک بن أشجع نخعی.

۶. نتیجه

همخوانی مضمون و محتوای روایات منقول از راویان ضعیف - خصوصاً آن دست راویانی که فساد مذهب و گرایش‌های غالبانه سبب تضعیف آن‌ها شده - با باورهای و آموزه‌های اصیل امامیه، واقع‌نمایی و اعتبار داوری‌های رجالیان را با چالش جدی مواجه می‌سازد. نمونه اسحاق بن محمد بن احمد بن أبان بن مزار بن عبدالله بن حارث اشتر نخعی از این موارد است. او از سوی رجالیان متقدم عمدتاً به دلیل فساد مذهب و انتسابش به جریان غلات تضعیف شده است. روایات او در منابع حدیثی امامیه همخوان و سازوار با باورهای شیعه امامی است. این امر می‌تواند از یکسو داوری‌های رجالی را بی اعتبار سازد و از سوی دیگر، شاهی برای قابل اعتماد بودن او تلقی شود. بررسی‌ها نشان داد که اطلاعات و داده‌ها در منابع غیر رجالی امامی را می‌توان برای سنجش اعتبار این داوری‌ها به کمک طلبید. در این خصوص، دو گونه منبع حاوی اطلاعات و داده‌هایی است که توجه به آن‌ها برای برون رفت از این چالش راهگشاست. گونه نخست، منابعی عموماً جدلی و توصیفی از باورها و جریان فرقه‌ای منتسب به اوست. نوبختی در کتاب امروزه مفقود الرد علی الغلاة، به او تاخته و باورهای غالبانه‌ای را که با گرایش‌های علیائیه در خداانگاری علی (ع) همخوان است، به نقد کشیده است. ابن حزم ظاهری نیز در کتاب الفصل فی الملل و الأهواء و التحل مشابه این عبارات را درباره اسحاق گزارش کرده است. این باورهای کفرآمیز غالبانه او از سوی گروهی از مردمان زمانش و پس از او مورد پذیرش قرار گرفت و موجب شکل‌گیری فرقه‌ای به نام او، یعنی اسحاقیه شد. این فرقه در هسته اولیه خود در شهر مدائن شکل گرفت، اما تا سده‌های پسین نیز به حیات خود در مناطقی از شام ادامه داد. در منابع

۱. برای شماری از آن‌ها رک: الأنساب، ج ۵، ص ۴۷۳-۴۷۶.

۲. الأنساب، ج ۱، ص ۱۳۶؛ اللباب، ج ۱، ص ۵۲؛ تهذیب المقال، ج ۳، ص ۱۳۲.

۳. الأنساب، ج ۵، ص ۴۷۶.

فرقه‌نگاری، مشابه این باورها از جمله باور به خدا بودن علی، تناسخ ارواح و مانند آن به فرقه اسحاقیه نسبت داده شده است. در این منابع، اعتقادات اسحاقیه خیلی شبیه به نصیرییه گزارش شده است. این اطلاعات به روشنی داده‌های رجالی موجود در کتب رجالی متقدم امامی را تأیید می‌کند. گونه‌ای دیگر از منابع - که مؤید داوری‌های رجالیان متقدم امامی است - کتاب‌های رجالی و تراجم غیرشیعی است. بارزترین این آثار، تاریخ بغداد خطیب بغدادی است. او - که به منابع مکتوب و غیرمکتوب نزدیک به دوران اسحاق احمر دسترسی داشته - اطلاعاتی را به ویژه درباره باورهای اعتقادی او گزارش داده است که آشکارا انتساب او به باور کفرآمیز خداانگاری علی علیه السلام را تأیید می‌کند. این اطلاعات به گونه‌هایی دیگر نیز در آثار عالمان اهل سنت بازتاب یافته است. بدین ترتیب، با دستیابی به این داده‌ها و اطلاعات و روشن شدن هم‌راستایی آن‌ها با داده‌های رجالیان متقدم امامی، واقع‌نمایی و به تبع اعتبار داوری‌های آن‌ها روشن می‌گردد.

کتابنامه

- الإجتهد و التقليد فی علم الرجال و أثره فی التراث العقائدي: دراسة نقدية لمدرسة النجاشي (تقريراً لأبحاث الشيخ محمد السند)، حسن كاشاني و همكاران، قم: باقيات، ۲۰۱۰م.
- إختيار معرفة الرجال، محمد بن حسن طوسي، تحقيق: حسن مصطفوي، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.
- الأكوار النورانية والأدوار الروحانية، محمد بن نصير نميري، چاپ شده در سلسله التراث العلوي (ج ۱)، تحقيق: ابو موسى و شيخ موسى، ديار عقل: دار لأجل المعرفة، ۲۰۰۶م.
- الأنساب، عبدالكريم بن محمد سمعاني، تحقيق: عبدالله عمر بارودي، بيروت: دار الجنان، ۱۴۰۸ق.
- إيضاح الإشتباه، حسن بن يوسف حلي، تحقيق: محمد حسون، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۱ق.
- البدایة و النهایة، اسماعیل بن كثير، تحقيق: علی شیری، بيروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- تاج العروس من جواهر القاموس، سيد محمد مرتضى زبيدي، تحقيق: علی شیری، بيروت: دار الفكر، ۱۹۹۴م.
- تاريخ العلويين، محمد امين غالب الطويل، بيروت: دارالاندلس، بی تا.

- تاریخ کامل ایران، سرجان ملکم، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، تصحیح: مهدی قمی نژاد، تهران: افسون، ۱۳۷۹ ش.
- تاریخ مدینه السلام مشهور به تاریخ بغداد، احمد بن علی خطیب بغدادی، تحقیق: بشّار عوّاد معروف، بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۲۰۰۱ م.
- التحریر الطاووسی، حسن بن زین الدین عاملی، تحقیق: فاضل جواهری، قم: مكتبة المرعشی، ۱۴۱۱ ق.
- تعليقة برمنهج المقال، محمد باقر وحید بهبهانی، چاپ شده درمنهج المقال فی تحقیق أحوال الرجال، محمد بن علی استرآبادی، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۲۲ ق.
- تلبیس إبلیس، عبدالرحمن بن علی ابن جوزی، تحقیق: احمد بن عثمان المزیّد، ریاض، ۲۰۰۲ م.
- تنقيح المقال فی علم الرجال، عبدالله مامقانی، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۲۳ ق.
- تهذيب المقال فی تنقيح كتاب رجال النجاشی، محمد علی ابطحی، قم: ابن المؤلف، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.
- جامع الرواة وإزاحة الإشتباهات عن الطرق و الأسناد، محمد علی اردبیلی، مكتبة المحمدی، بی تا.
- حقائق أسرار الدين، حسن بن علی بن شعبة حرانی، چاپ شده در سلسله التراث العلوی: مجموعة الحرّانيين، ج ۴، تحقیق: ابو موسی و شیخ موسی، لبنان: دار لأجل المعرفة، ۲۰۰۶ م.
- حقیقة الطائفة النصيرية الباطنية (العلوية)، به نقل از نوشتاری در معرفی فرقه «اسحاقیه» به قلم سید حسین میرنور الهی است به نشانی:
- <http://www.pajoohe.com/fa/index.php?Page=definition&UID=3880204/01/2016>
- خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، حسن بن یوسف حلی، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- دلائل الإمامة، محمد بن جریر طبری، قم: مؤسسة البعثة، ۱۴۱۳ ق.
- رجال الطوسی، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ ق.

- الرجال، احمد بن حسين غضائری، تحقيق: سيد محمد رضا حسینی جلالی، قم: دار الحديث، ۱۴۲۲ق.
- رجال، ابن داود حسن بن علی حلی، تحقيق: سيد محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: منشورات مطبعة الحيدرية، ۱۳۹۲ق.
- الرسالة الرستبائية، حسين بن حمدان خصیعی، تحقيق: رواء جمال علی، ۲۰۱۴م.
- الرسائل الرجالية، ابوالمعالی محمد بن محمد إبراهيم كلباسی، تحقيق: محمد حسين درایتی، قم: دار الحديث، ۱۴۲۲ق.
- سماء المقال فی علم الرجال، ابوالهدی كلباسی، تحقيق: سيد محمد حسینی قزوینی، قم: مؤسسة ولی العصر (ع) للدراسات الإسلامية، ۱۴۱۹ق.
- شرح نهج البلاغة، ابن ابی الحديد، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۷۸ق.
- العدة فی أصول الفقه، محمد بن حسن طوسی، تحقيق: محمد رضا انصاری قمی، قم: [بی جا]، ۱۴۱۷ق.
- فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم، علی بن موسى بن طاووس، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۳ش.
- فرق الشيعة، حسن بن موسى نوبختی، تحقيق: سيد محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: المكتبة المرتضوية، ۱۳۵۵ق.
- الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، علی بن احمد بن حزم، تحقيق: محمد ابراهيم نصر و عبدالرحمن عُميرة، بيروت: دار الجيل، ۱۹۹۶م.
- فهرست أسماء مصنفی الشيعة المشتهر بر رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۶ق.
- فهرست كتب الشيعة و أصولهم، محمد بن حسن طوسی، تحقيق: سيد عبدالعزيز طباطبائی، قم: مكتبة العلامة الطباطبائي، ۱۴۲۰ق.
- الفوائد الرجالية، محمد باقر وحید بهبهانی، [بی جا]، [بی تا].
- قاموس الرجال، محمد تقی تستری، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۹ق.
- الكافي، محمد بن يعقوب كلینی، تحقيق: علی اكبر غفاری، طهران: دار الكتب الإسلامية، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ش.

- «الكافي وروایات اسحاق بن محمد أَحْمَرَنَخَعِي: تلاشی برای شناسایی منبع کلینی در نقل روایات اسحاق»، حمید باقری، رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال ۴۹، ش ۹۸.
- کتاب التعریفات، سید شریف علی بن محمد جرجانی، تحقیق: گوستاو فلوگل، بی‌تا.
- کتاب الحاوی فی علوم الفتاوی، ابوسعید میمون طبرانی، چاپ شده در سلسله التراث العلوی، ج ۳، تحقیق: ابو موسی و شیخ موسی، لبنان: دار لأجل المعرفة، ۲۰۰۶م.
- کتاب الدلائل فی المسائل، ابوسعید میمون طبرانی، چاپ شده در سلسله التراث العلوی، ج ۳، تحقیق: ابو موسی و شیخ موسی، لبنان: دار لأجل المعرفة، ۲۰۰۶م.
- کتاب الزینة، احمد بن حمدان رازی، جزء سوم، چاپ شده در الغلو و الفرق الباطنية فی الحضارة الإسلامية، عبدالله سلوم سامرائی، بغداد و لندن: دار واسط للنشر، چاپ سوم، ۱۹۹۸م.
- کتاب الصراط، مفضل بن عمر جعفی (منسوب)، تحقیق: المنصف بن عبدالجلیل، بنغازی: دارالمدار الإسلامي، ۲۰۰۵م.
- کتاب المقالات و الفرق، سعد بن عبدالله اشعری قمی، تصحیح: محمد جواد مشکور، طهران: مطبعة حیدری، ۱۹۶۳م.
- اللباب فی تهذیب الأنساب، ابن اثیر جزری، بیروت: دار صاد، بی‌تا.
- لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، قم: نشر أدب الحوزة، بی‌تا.
- لسان المیزان، ابن حجر عسقلانی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
- مجموع الأعیاد، میمون بن قاسم طبرانی، تصحیح: اشتراثن، مجله Der Islam، ش ۲۷، ۱۹۴۶م.
- مروج الذهب و معادن الجواهر، علی بن حسین مسعودی، قم: منشورات دارالهجرة، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، سید ابوالقاسم خویی، بی‌جا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ق.
- المغنی فی الضعفاء، محمد بن احمد ذهبی، تحقیق: ابوالزهراء حازم القاضي، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
- الملل و النحل، محمد بن عبدالکریم شهرستانی، تحقیق: محمد سید کیلانی، بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.

- المنتظم فی تاریخ الملوك و الأمم، عبدالرحمن بن علی ابن جوزی، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق.
- منتهی المقال فی أحوال الرجال، ابوعلی محمد بن اسماعیل حائری، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۹۹۵م.
- الموضوعات، عبدالرحمن بن علی ابن جوزی، تحقیق: عبدالرحمن محمد عثمان، المدینة: المكتبة السلفية، ۱۹۶۶م.
- میزان الاعتدال فی نقد الرجال، محمد بن احمد ذهبی، تحقیق: علی محمد بجاوی، بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر، ۱۳۸۲ق.
- نقد الرجال، سید مصطفی تفرشی، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۸ق.
- نهج البلاغة، سید رضی، تحقیق: چاپ محمد عبده، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
- الوافی بالوفیات، خلیل بن أبیك صفدی، تحقیق: احمد أرناؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۴۲۰ق.
- "Ulyaiyya", Heinz Halm, s.v. in *EI2* X, 2000.
- "Das Buch der Schatten: Die Mufaddal Tradition der Ġulat und die Ursprünge des Nusairierts", Heinz Halm, *Der Islam* 55, 1978.
- Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiite Islam*, Hossein Modarressi, Princeton, 1993.
- Die Islamische Gnosis*, Heinz Halm, Zürich and Munich, 1982.
- Mahdis and Millenarians: Shiite Extremists in Early Muslim Iraq*, William F. Tucker, Cambridge University Press, 2008.
- The Nusayri-Alawis: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Yaron Friedman, Brill (Leiden • Boston), 2010.

بررسی روایت «الزیدیه هم النصاب»: از صحت تا جعل

مهدی عسگری^۱قاسم جوادی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۲۹

چکیده

در روایاتی که از ائمه علیهم السلام روایت شده، به پاره‌ای از فرقه‌های اسلامی صفاتی منتسب شده است. شیخ طوسی در تهذیب الأحکام و کشی در الرجال روایتی را از امام جعفر صادق علیه السلام روایت کرده‌اند که در آن روایت، زیدی‌ها با ناصبی‌ها یکسان انگاشته شده‌اند. آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد، متن و سند این روایت است و بعد از آن، بررسی‌های تاریخی درباره زیدی‌ها انجام می‌گیرد. اهمیت این پژوهش در آن است که می‌تواند ما را با یکی از احادیثی که تا به حال درباره آن تأمل چندانی نشده، آشنا کند و به نزاع‌های میان فرقه‌ها اشاره کند. روش این پژوهش تاریخی و هرمنوتیکی است. نتیجه اجمالی که مقاله به آن دست یافته، این است که این روایت یا از جعل جاعلان بوده که در دعواهای فرقه‌ای به جعل این روایت مبادرت کرده‌اند و یا معنای جدیدی از ناصبی بودن را می‌خواهد بیان کند. شاید بتوان گفت که با توجه به داده‌های تاریخی، احتمال وضع و جعل این حدیث قابل دفاع‌تر است.

کلیدواژه‌ها: ناصبی، زیدیه، بُثْرَیّه، تهذیب الأحکام، شیخ طوسی.

۱. مقدمه

شیعیان همچون دیگر فرقه اسلامی، یعنی اهل تسنن، به فرقه‌های گوناگونی تقسیم شده‌اند. یکی از این فرقه‌ها، فرقه‌ای موسوم به زیدیه است. این دسته از شیعیان، به گزارش

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) (mehdiaskari1371@gmail.com).

۲. استادیار مدرسه عالی امام خمینی (javadi608@yahoo.com).

برخی از تاریخ نگاران فِرَق، به چند فَرَقه تقسیم شده اند. بُثْرِیّه، سلیمانیه، یعقوبیه، نعیمیه و جارودیه. در این میان، فرقه ای دیگر در میان مسلمانان وجود دارد که به دلیل بغض و عداوتی که نسبت به امیرالمؤمنین (علیه السلام) داشتند، به ناصبی ها مشهور شدند. در برخی از روایات - که شیعیان اثنی عشری از امامان (علیهم السلام) نقل کرده اند - زیدیه نکوهش شده اند و در برخی دیگر از روایات به این مقدار بسنده نشده است، بلکه زیدیه را هم سنگ با واقفه و ناصبی ها قرار دادند و در برخی دیگر از روایات زیدیه را همان ناصبی خوانده اند. در این مقاله به بررسی روایت تهذیب الأحکام شیخ طوسی اشاره خواهد شد که در آن زیدیه با ناصبی ها یکسان دانسته شده اند. البته این روایت در منابع دیگر نیز نقل شده است، اما در این میان تهذیب الأحکام به دلیل این که از کتب اربعه است، مورد توجه قرار گرفت. بعد از بیان معانی برای نصب به اصل حدیث و احادیث مشابه آن اشاره و بعد از آن به رجال حدیث و اقوال علمایی که این حدیث را تفسیر کردند، نظری خواهد شد.

۲-۱. پیشینه پژوهش

درباره این روایت تا به حال پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. درباره این حدیث تحلیل مختصری در این مقاله موجود است: «کبریت احمر، عنقاء مغرب و اسلام شناسی (نکاتی از تهذیب الأحکام شیخ طوسی)»، قاسم جوادی، فصلنامه علمی علوم حدیث، ش ۱۰۰، ۱۴۰۰، ص ۲۰۹-۲۳۴. در صفحات ۲۱۸-۲۱۹ این مقاله تحت عنوان «زیدیه همان ناصبی ها هستند»، به این حدیث اشاره شده است. آنچه در این مقاله اشاره شده، تنها اشاره به اصل روایت است.

۲. روایت تهذیب الأحکام

شیخ طوسی در تهذیب الأحکام، باب «مستحق الزکاة للفقروالمسکنة من جملة الأصناف» این حدیث را نقل می کند:

وَعَنْهُ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَدَّافٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّدَقَةِ عَلَى النَّصَابِ وَعَلَى الزَّيْدِيَّةِ، قَالَ: لَا تَصَدَّقْ عَلَيْهِمْ بِشَيْءٍ، وَلَا تَسْقِهِمْ مِنَ الْمَاءِ إِنْ اسْتَطَعْتَ، وَقَالَ: الزَّيْدِيَّةُ هُمُ النَّصَابُ.^۱

همان طور که از متن روایت برمی آید، امام (علیه السلام) صدقه دادن و آب دادن به زیدی ها را ممنوع

و آن‌ها را ناصبی اعلام می‌کند.

امامی که این روایت از ایشان نقل شده، در روایت تهذیب الأحکام ذکر نشده است، اما همین حدیث در رجال الکشی در ذکر «فی الزیدیه» با این سند روایت شده است:

حَمْدَوِيهِ، قَالَ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ، قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَدَّافٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الصَّدَقَةِ عَلَى النَّاصِبِ وَعَلَى الزَّيْدِيَةِ فَقَالَ: لَا تَصَدَّقْ عَلَيْهِمْ بِشَيْءٍ، وَلَا تُسْقِهِمْ مِنَ الْمَاءِ إِنْ اسْتَطَعْتَ، وَقَالَ لِي: الزَّيْدِيَّةُ هُمُ النَّصَابُ.^۱

همان طور که سند روایت پیدا است، جزیک راوی، بقیه راویان حدیث با روایت تهذیب الأحکام یکسان هستند و عمر بن یزید از حضرت امام صادق عليه السلام روایت را نقل کرده است.

۲. روایات دیگر در یکسانی ناصبی‌ها با زیدیه

کشی در رجال روایتی را با این مضمون از امام رضا عليه السلام نقل می‌کند:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْبَرَاءِيِّ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو قَعْلٍ، قَالَ حَكِي مُنْصُورٌ، عَنِ الصَّادِقِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الرِّضَا عليه السلام: أَنَّ الزَّيْدِيَّةَ وَالْوَاقِفَةَ وَالنَّصَابَ عِنْدَهُ بِمَنْزِلَةِ وَاحِدَةٍ.^۲

در روایتی دیگر، کشی از امام رضا عليه السلام نقل می‌کند که:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، قَالَ حَدَّثَنِي الْفَارِسِيُّ يَعْنِي أَبَا عَلِيٍّ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَمَّنْ حَدَّثَهُ قَالَ، قَالَ: سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ الرِّضَا عليه السلام عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ﴾، قَالَ: نَزَلَتْ فِي النَّصَابِ وَالزَّيْدِيَّةِ وَالْوَاقِفَةِ مِنَ النَّصَابِ.^۳

البته در برخی از روایات، میان ناصبی و زیدی تفاوتی مطرح شده است؛ فی‌المثل در روایتی از وجود مقدس ابوالحسن عليه السلام (عنوان مشترک برای امام موسی بن جعفر و امام رضا عليه السلام) این گونه روایت شده است:

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ،

۱. رجال الکشی، ص ۲۲۹.

۲. همان، ص ۴۶۰. «از امام رضا عليه السلام نقل شده است که: نزد حضرت زیدیه، واقفه و ناصبی‌ها در یک مرتبه و جایگاه هستند».

۳. همان؛ البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۶۴۴. از امام جواد عليه السلام درباره آیات ۲ و ۳ سوره غاشیه پرسیدند، حضرت فرمودند: این آیات درباره ناصبی‌ها، زیدی‌ها و واقفی‌ها که همان ناصبی‌ها هستند نازل شده است.

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ عَزْوَانَ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُغِيرَةِ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام): إِنَّ لِي جَارَيْنِ أَحَدُهُمَا نَاصِبٌ وَالْآخَرُ زَيْدِي وَلَا بُدَّ مِنْ مُعَاشَرَتِهِمَا فَسَنُ أَعَاشِرُهُ؟ فَقَالَ: هُمَا سَيَانِ مَنْ كَذَّبَ بِآيَةِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ، فَقَدْ نَبَذَ الْإِسْلَامَ وَرَاءَ ظَهْرِهِ، وَهُوَ الْمُكَذِّبُ بِجَمِيعِ الْقُرْآنِ وَالْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، قَالَ: ثُمَّ قَالَ: إِنَّ هَذَا نَصَبٌ لَكَ وَهَذَا الزَّيْدِيُّ نَصَبٌ لَنَا.^۱

مرحوم مجلسی این حدیث را ضعیف دانسته است.^۲

از مجموع این روایات و روایات مشابه دانسته می‌شود که زیدی‌ها در کنار دیگر فرقه‌هایی که از دیدگاه شیعیان امامی گمراه هستند، قرار گرفته‌اند و در عداد با ناصبی‌ها قرار دارند. در ادامه، به اشکال‌هایی که می‌توان به روایت تهذیب الأحکام و روایات مشابه آن داشت، به صورت تفصیلی اشاره خواهد شد؛ اما به صورت اجمال می‌توان گفت که عدم تطابق با حقایق تاریخی و جعل به سبب دعوای فرقه‌ای را می‌توان به عنوان دو اشکال عمده در پذیرش این روایت بیان کرد. برای توضیح هرچه بهتر درباره روایت، معانی نصب، رجال حدیث و تفسیر مجلسی اول و دوم بر این روایت را بیان کرده و سپس به نقد و بررسی درباره داده‌های تحقیق پرداخته می‌شود.

۳. معانی نصب

برای نصب و ناصبی تعاریف گوناگونی ارائه شده که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

النصب: هو بغض علی و عداوته.^۳

النصب بغض علی و تقدیم غیره علیه.^۴

برخی از فقهای شیعه با نظریه برخی از روایات معتقدند:

۱. الکافی (الروضة)، ج ۸، ص ۲۳۵، ح ۳۱۴. عبد الله بن مغیره می‌گوید: به حضرت ابوالحسن (علیه السلام) عرض کردم: من دو همسایه دارم یکی ناصبی و دیگری زیدی و من ناگزیرم با آن‌ها رفت و آمد داشته باشم. با کدام یک آمد و شد کنم؟ امام (علیه السلام) فرمود: هر دو بد هستند، هر که آیه‌ای از کتاب خدا را تکذیب کند اسلام را پشت سرخویش رها کرده است و همه قرآن و انبیا و پیامبران را تکذیب نموده. امام (علیه السلام) سپس فرمود: این یکی [ناصبی] دشمن توست و آن زیدی دشمن ما (بهشت کافی / ترجمه روضه کافی، ص ۲۷۹).

۲. مرآة العقول، ج ۲۶، ص ۱۸۰.

۳. الکشاف، ج ۴، ص ۷۲۲؛ شواهد التنزیل، ج ۲، ص ۴۵۱.

۴. هدی الساری، ص ۴۵۹؛ تدریب الروای، ج ۱، ص ۴۷۹.

فالذی يظهر من بعض الأخبار: أنَّ النصب لا يختص ببغض أهل البيت عليهم السلام، بل هو مطلق من قَدَم الحب و الطاغوت.^۱

در برخی از روایات دشمن شیعیان نیز ناصبی خوانده شده است:

باب معنی الناصب: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيهِ عليه السلام قَالَ: حَدَّثَنِي عَمِّي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ، عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنِ الْمُثَعَّلِيِّ بْنِ خُنَيْسٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، يَقُولُ: لَيْسَ النَّاصِبُ مَنْ نَصَبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ، لِأَنَّكَ لَا تَجِدُ أَحَدًا يَقُولُ: أَنَا أُبْغِضُ مُحَمَّدًا وَآلَ مُحَمَّدٍ، وَلَكِنَّ النَّاصِبَ مَنْ نَصَبَ لَكُمْ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّكُمْ تَتَوَلَّوْنَ أَوْ تَتَّبِعُونَ مِنْ أَعْدَائِنَا....^۲

البته آنچه گفته شد، تمام معانی نیست که برای ناصبی ذکر شده است و می توان موارد دیگری را نیز ذکر کرد.^۳

بعد از بیان معنایی نصب به روایت تهذیب الأحکام و مسائل مربوط به آن اشاره خواهد شد.

۴. بررسی رجال حدیث تهذیب الأحکام

در سلسله راویان حدیث به اولین راوی با ضمیر «ه» اشاره شده که به محمد بن حسن صفار - که در روایت قبل از او روایت شده - بازمی گردد. نجاشی درباره او می نویسد:

محمد بن الحسن بن فروخ الصفار: مولى عيسى بن موسى بن طلحة بن عبيد الله بن السائب بن مالك بن عامر الأشعري، أبو جعفر الأعرج، كان وجهًا في أصحابنا القميين، ثقة عظيم القدر راجحًا قليل السقط في الرواية.^۴

نفر دوم در سلسله راویان این حدیث، یعقوب بن یزید انباری است. درباره او نوشته اند:

۱. کتاب الطهارة، ج ۵، ص ۱۴۵. آنچه از بعضی اخبار به دست می آید این است که نصب اختصاصی به بغض اهل بیت عليهم السلام ندارد، بلکه مطلق مقدم کردن جبت و طاغوت را شامل می شود.

۲. معانی الأخبار، ص ۳۶۵. معلى بن خنيس گوید: از امام صادق عليه السلام شنیدم که می فرمود: ناصبی کسی نیست که با ما خاندان جملگی دشمنی ورزد، چون نمی توانی فردی را پیدا کنی که آشکارا بگوید: «من با محمد و آل محمد دشمن هستم»، و لکن «ناصب» کسی است که در مقابل شما قد علم کند، در حالی که می داند شما دوستان ما هستید و یا دشمن دشمنان ما هستید (ترجمه معانی الأخبار، ج ۲، ص ۳۵۷).

۳. برای نمونه رک: الفوائد المدنية، ص ۴۵۱ به بعد؛ الحقائق الناضرة، ج ۵، ص ۱۸۶ به بعد. در این باره کتابی مفصل نیز توسط بدر بن ناصر بن محمد العواد تحت عنوان النصب و النواصب دراسة تاريخية عقديّة در هزار صفحه نوشته شده است.

۴. رجال النجاشی، ص ۳۵۴، رقم ۹۴۸؛ رجال العلامة، ص ۱۵۷، رقم ۱۱۲.

كان ثقة صدوقاً.^۱

در جایی دیگر از او «کثیر الروایة، ثقة» یاد شده است.^۲

نفر سوم محمد بن عمر بن بیاع السابری است. در کتاب های رجال درباره او مطلب چندانی وجود ندارد. ابن داود از او یاد کرده^۳ و شیخ طوسی در رجال او را در زمره اصحاب امام رضا علیه السلام آورده است^۴ و همو درباره محمد بن عمر می نویسد:

محمد بن عمر بن یزید. له کتاب. أخبرنا ابن أبي جيد، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن عبد الحميد، عن محمد بن عمر بن یزید.^۵

آیه الله خویی در جمع بندی خود درباره نقل ابن داود و شیخ طوسی می نویسد:

وعَدَّه ابن داود، في القسم الأول (۱۴۴۳) ولَعَلَّه مبنی على أصالة العدالة و كيف كان، فطريق الشيخ إليه صحيح، وإن كان فيه ابن أبي جيد، فإنه ثقة على الأظهر.^۶

نفر چهارم در روایت، محمد بن عذافر صیرفی است. نجاشی او را «ثقه» دانسته است.^۷

شیخ طوسی ضمن ثقه دانستن صیرفی، معتقد است که او کتاب داشته است.^۸

نفر آخر نیز عمر بن یزید بن بیاع السابری است. شیخ طوسی او را ثقه دانسته است.^۹

مرحوم علامه مجلسی دوم درباره سند این روایت معتقد است که روایت مجهول است.^{۱۰}

مرحوم مجلسی اول معتقد است که سند حدیث قوی است.^{۱۱} مرحوم مقدس اردبیلی،

محقق سبزواری و ملا احمد نراقی سند روایت را صحیح دانسته اند.^{۱۲} با توجه به آنچه درباره

۱. رجال النجاشی، ص ۴۵۰، رقم ۱۲۱۵؛ رجال العلامة، ص ۱۸۶، رقم ۱ از باب الخامس.

۲. رجال الطوسی، ص ۳۹۳، رقم ۵۷۹۷؛ فهرست کتب الشیعة، ص ۵۰۸، رقم ۸۰۷.

۳. الرجال (لابن داود)، ص ۳۲۹-۳۳۰.

۴. رجال الطوسی، ص ۳۶۶، رقم ۵۴۴۱.

۵. فهرست کتب الشیعة، ص ۴۰۰، رقم ۶۰۷.

۶. معجم رجال الحديث، ج ۱۷، ص ۶۹.

۷. رجال النجاشی، ص ۳۵۹، رقم ۹۶۶؛ رجال العلامة، ص ۱۳۸، رقم ۹ از باب الأول محمد.

۸. رجال الطوسی، ص ۳۴۳، رقم ۵۱۱۳.

۹. رجال الطوسی، ص ۳۳۹، رقم ۵۰۴۶؛ فهرست کتب الشیعة، ص ۳۲۴، رقم ۵۰۳.

۱۰. ملاذ الأخیار، ج ۶، ص ۱۴۳.

۱۱. روضة المتقين، ج ۳، ص ۵۲.

۱۲. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۴، ص ۲۷۲؛ ذخيرة المعاد فی شرح الإرشاد، ج ۲، ص ۴۵۷؛ مستند الشیعة فی أحكام الشریعة،

ج ۹، ص ۲۹۷.

راویان این حدیث بیان شد و اقوال برخی از علما، می‌توان این حدیث را از حیث سند صحیح دانست.

۵. تفسیر روایت تهذیب الأحکام نزد مجلسی اول و دوم

مجلسی اول در تفسیر این روایت می‌نویسد:

و کالصحیح منقول است از عمر بن یزید که گفت: از آن حضرت علیه السلام سؤال کردم از تصدق دادن به ناصبی و زیدی؟ حضرت فرمودند که: تصدق به ایشان مده و اگر توانی آب به ایشان مده و زیدی نیز ناصبی است و عداوت با ائمه معصوم علیهم السلام دارند که چرا جهاد نمی‌کنند؛ چنان که زید یک ساعت خروج کرد و خود را با جمعی کثیر به کشتن داد و از این جهت است که سنیان با زیدی [بد] نیستند؛ چون در بطلان شریک‌اند و اکثر فسادها از علما زیدیه شد و چندین هزار کس از سادات و شیعیان را به کشتن دادند و مباحثاتی که با حضرات ائمه هدی - صلوات الله علیهم - همیشه می‌کردند، مشهور است و بعضی از آن‌ها در کافی مذکور است.^۱

مجلسی دوم درباره این حدیث می‌نویسد:

قوله عليه السلام: «الزيدية هم النصاب» قيل: المراد البترية من الزيدية، لتصريحهم عليهم السلام بأن النصاب هم الذين قدموا فلاناً على علي عليه السلام.^۲

علامه مجلسی در جایی دیگر می‌نویسد:

أقول: كتب أخبارنا مشحونة بالأخبار الدالة على كفر الزيدية وأمثالهم من الفطحية و الواقفة وغيرهم من الفرق المضلة المبتدعة...^۳

۶. نقد و بررسی

از آنچه تاکنون گفته شد، دانسته می‌شود که در حدیث تهذیب الأحکام امام علیه السلام زیدیه را با

۱. لوامع صاحبقرانی، ج ۵، ص ۵۱۶.

۲. ملاذ الأنوار، ج ۶، ص ۱۴۳. قول امام علیه السلام که فرمود: «زیدی‌ها همان ناصبی‌ها هستند» [این گونه تفسیر می‌شود که] گفته شده است: مراد فرقه بُتریه از میان زیدی‌ها هستند؛ به سبب تصریح ائمه علیهم السلام که ناصبی را کسی می‌دانند که فلانی را بر علی علیه السلام مقدم می‌کنند.

۳. بحار الأنوار، ج ۳۷، ص ۳۴. می‌گوییم: کتاب‌های روایی ما پُر است از اخباری که دلالت بر کفر زیدی‌ها و امثال آن‌ها مثل فطحی‌ها و واقفی‌ها از فرقه‌های گمراه‌کننده بدعت‌گذار دارد.

ناصبی‌ها یکسان دانسته و در احادیث دیگر نیز این معنا مورد تأکید قرار گرفته است. سند حدیث نیز صحیح است. در ضمن، مجلسی دوم - که درباره این حدیث اظهار نظر کرده - معتقد است که این حدیث بیان‌گر ناصبی بودن فرقه‌ای از زیدی‌ها، یعنی بُثْرَیّه است. اما با رجوع به کتاب‌هایی که در بیان أهواء و ملل نوشته شده است می‌توان گفت که زیدیه فرقه‌های گوناگونی داشته و تمامی این فرقه‌ها از محبان امیرالمؤمنین بوده‌اند. از این رو، حکم به ناصبی بودن آن‌ها دشوار است. برای توضیح مطلب به بیان فرقه‌های مختلف زیدیه اشاره خواهد شد.

الف) بُثْرَیّه: نوبختی درباره عقاید این فرقه از زیدیه می‌نویسد:

(و فرقة) قالت أنّ علیا كان أولى الناس بعد رسول الله ﷺ بالناس لفضله وسابقته و علمه، وهو أفضل الناس كلّهم بعده، وأشجعهم وأسخاهم وأورعهم وأزهدهم، وأجازوا مع ذلك إمامة أبي بكر وعمر و عدوها أهلاً لذلك المكان والمقام. وذكروا أنّ علیاً ﷺ سلّم لهما الأمر ورضی بذلك و بايعهما طائعا غير مكره، وترك حقه لهما، فنحن راضون كما رضی الله المسلمين له و لمن بايع، لا يحل لنا غير ذلك، ولا يسع منا أحداً إلا ذلك، و أنّ ولاية أبي بكر صارت رشداً وهدى لتسليم على ورضاه، ولولا رضاه وتسلميه لكان أبو بكر مخطئاً ضالاً هالكاً، وهم أوائل «البترية».^۱

همان‌طور که از این عبارت نوبختی بر می‌آید، بُثْرَیّه مبغض امیرالمؤمنین ﷺ نبودند، بلکه امامت ابوبکر و عمر را جایز می‌دانستند؛ با این فرض که امیرالمؤمنین ﷺ خود این مسئله را با رضایت پذیرفته بودند.

در روایت ابوالحسن اشعری از بُثْرَیّه، این فرقه از پیروان حسن بن صالح بن حی و کثیر النواء دانسته شده‌اند. اشعری نیز معتقد است که این دسته از زیدیه امیرالمؤمنین ﷺ را به ابوبکر و عمر تفضیل می‌دادند، لکن بیعت ابوبکر و عمر را نیز خطا نمی‌دانستند؛ زیرا امیرالمؤمنین ﷺ بیعت را به نفع این دو ترک کردند؛ اما درباره عثمان توقف می‌کردند و سخنی درباره او نمی‌گفتند.^۲ بغدادی معتقد است که این فرقه از زیدیه «أحسن حالاً» نزد اهل سنت هستند. از این رو، امام مسلم در صحیح از حسن بن صالح بن حی نقل روایت کرده است.^۳

۱. فرق الشیعة، ص ۲۰.

۲. مقالات الإسلامیین، ص ۶۸-۶۹؛ الأنساب، ج ۲، ص ۷۸.

۳. الفرق بین الفرق، ص ۲۴.

همان طور که از این عبارات به دست می آید، بُثْرَیّه نه دیگران را بر امیرالمؤمنین (علیه السلام) مقدم می کردند تا سخن مرحوم مجلسی دوم در تفسیر حدیث تهذیب الأحکام صحیح باشد و نه بغض امیرالمؤمنین (علیه السلام) را داشتند تا بتوان به آن ها ناصبی گفت. البته در برخی از روایات، سران این فرقه مذمت شده اند؛ فی المثل، در تفسیر العیاشی از ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که حضرت فرمودند:

إِنَّ الْحَكَمَ بْنَ عَتِيبَةَ وَ سَلْمَةَ وَ كَثِيرَ بْنَ النَّوَاءِ وَ أَبَا الْمَقْدَامِ وَ التَّمَارَ يَعْنِي سَالِمًا أَضَلُّوا كَثِيرًا مِّنْ ضَلِّ مِنْ هَؤُلَاءِ النَّاسِ، وَ إِنَّهُمْ مِّنْ قَالَ اللَّهُ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾، وَ إِنَّهُمْ مِّنْ قَالَ اللَّهُ: ﴿أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَاصْبِرُوا خَاسِرِينَ﴾.^۱

در این روایت از کثیر النواء - که از سران بُثْرَیّه است - در کنار دیگران با تعبیر «کسانی که مردم را گمراه می کنند» یاد شده است؛ اما این مذمت ها دلالتی بر ناصبی بودن آن ها ندارد. یا در تفسیر فرات کوفی آمده است:

قُرْتُ قَالَ: حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ الْعَبَّاسِ مُعَنَّأً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الْأَرْحَبِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ عَمِّي يَقُولُ: كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ [الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ] أَبِي طَالِبٍ (علیه السلام) وَ كَثِيرٍ النَّوَاءِ عِنْدَهُ فَتَكَلَّمْتُ كَثِيرًا فَدَخَلَ رَجُلَانِ [رَجُلَيْنِ] فَأَظْرَاهُمَا فَقَالَ زَيْدُ بْنُ عَلِيٍّ: يَا كَثِيرُ، قَالَ: مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَ أَصْلَحْ وَ لَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ فَخَلَفَ وَ اللَّهُ أَبُونَا رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) وَ أَصْلَحَ وَ لَا وَاللَّهِ مَا سَلَّمَ وَ لَا رَضِيَ وَ لَا اتَّبَعَ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ. وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ.^۲

در این مکالمه زید بن علی به نوعی به عقیده کثیر النواء درباره رضایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در مورد خلافت دیگران طعنه می زند. شاید بتوان گفت این روایات تعریف دیگری از ناصبی بودن را بیان می کند و آن تعریف، این است که کسی که قابل باشد که امیرالمؤمنین (علیه السلام) رضایت به خلافت ابوبکر و عمر داشته است، ناصبی است و این دسته از زیدیه به این عقیده قابل بوده اند. از این رو ناصبی هستند. هرچند می توان این معنا را بیان کرد، اما این معنا از نصب، خلاف معنای اصطلاحی است که در میان علما رواج داشته است و باید ادله

۱. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۲۶.

۲. تفسیر فرات الکوفی، ص ۱۴۴.

بیشتری برای آن اقامه کرد.

(ب) جارودیه: نوبختی درباره این فرقه می نویسد:

«و فرقة» منهم یسمون الجارودية. قالوا: بتفضیل علی ؑ و لم یروا مقامه یجوز لأحد سواه. وزعموا أن من دفع علیا عن هذا المكان فهو کافرو أن الأمة کفرت و ضلّت فی ترکها بیعتہ و جعلوا الإمامة بعده فی الحسن بن علی ؑ ثم فی الحسین ؑ ثم هی شوری بین أولادهما فَن خرج منهم مستحقًا للإمامة فهو الإمام.^۱

اشعری در روایت خود از این فرقه از زیدیه بیان می کند که این فرقه از پیروان ابوجارود است. این فرقه معتقدند که رسول خدا ﷺ امیرالمؤمنین ؑ را با نص به جانشینی خود برگزیده است.^۲

همان طور که از گزارش نوبختی و اشعری دانسته می شود، جارودیه همچون شیعیان اثنی عشری امامت امیرالمؤمنین را به نص می دانند و برخلاف بُثریّه، معتقدند که هرکس امیرالمؤمنین ؑ را از این جایگاه تنزل دهد، کافر است. از این رو نمی توان این دسته از زیدیه را ناصبی دانست.

(ج) سلیمانیه: این فرقه از زیدیه اصحاب سلیمان بن جریر زیدی هستند. این فرقه بر این باورند که امامت به شورا است و امامت با بیعت دو مرد از بهترین امت نیز بسته می شود. همچنین این فرقه معتقدند که مفضول با وجود فاضل می تواند امامت کند.^۳ این گزارش از سلیمانیه نیز بیان گر هیچ گونه اثبات ناصبی بودن بر این فرقه نیست.

(د) نعیمیّه: این فرقه از پیروان نعیم بن یمان هستند. آن ها معتقدند:

أن علیا کان مستحقًا للإمامة، وأنه أفضل الناس بعد رسول الله - صلی الله علیه وسلم -، و أن الأمة لیست بمخطئة خطأ أثم فی إن ولّت أبا بکرو عمر - رضوان الله علیهما -، و لكنها مخطئة خطأ بیئًا فی ترک الأفضل، و تبرّءوا من عثمان، و من محارب علی و شهدوا علیه بالکفر.^۴

با توجه به این گزارش نیز نمی توان گفت که این فرقه از زیدیان ناصبی هستند.

۱. فرق الشیعة، ص ۲۱.

۲. مقالات الإسلامیین، ص ۶۷.

۳. همان، ص ۶۸.

۴. همان، ص ۶۹.

ه) یعقوبیه: این دسته از زیدیان امامت ابوبکرو عمر را جایز می دانستند، اما از کسانی که از ابوبکرو عمر تبری می جستند، تبری نمی کردند.^۱ با توجه به این گزارش هم نمی توان این فرقه را جزء نواصب به حساب آورد.

و) اشعری فرقه ای دیگر از زیدیان را تحت عنوان «الفرقة الخامسة من الزيدية» آورده که از ابوبکرو عمر تبری می جستند.^۲ این فرقه را نیز نمی توان جزء فرقه ناصبی ها دانست. با توجه به آنچه درباره فرقه های مختلف زیدیه بیان شد، شاید بتوان گفت که حدیث تهذیب الأحکام را بتوان به دو گونه توضیح داد:

۱. معتقد شویم که اصل حدیث جعلی است و کسی که متن آن را جعل کرده، سند آن را هم به خوبی جعل کرده است تا حدیث از لحاظ سند صحیح و قابل احتجاج باشد، اما واضح به این مسئله توجه نداشته که جعل و وضع او با واقعیت های تاریخی درباره زیدیه هم خوانی ندارد و هیچ کدام از فرقه های زیدیه را نمی توان به ناصبی بودن متهم کرد؛ زیرا هیچ کدام از این فرقه ها بغض امیرالمؤمنین (علیه السلام) را نداشته اند.

۲. تفسیر دیگر از این روایت این است که به خاطر عدم تبری از خلفا - که به اعتقاد امامیه غاصب حق مسلم امیرالمؤمنین (علیه السلام) بودند - می توان آن ها را به نوعی دوست دار دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) دانست و این خود معنایی از نصب است. اگر این معنا را ثابت بدانیم، آنگاه این عقیده تنها برای بُثْرَیّه ثابت نخواهد شد؛ همان طور که مجلسی دوم تنها برای بُثْرَیّه با لفظ «قیل» بیان کرده است، بلکه برای دیگر فرقه های زیدیه - که از ابوبکرو عمر تبری نمی جویند - نیز این معنا ثابت خواهد بود.

البته تفسیری دیگر نیز می توان از ناصبی ارائه داد که ذیل بُثْرَیّه به آن اشاره شد. به هر حال با توجه به روایاتی که در مذمت کثیرالنواء آمده و وی نیز از بنیان گذاران بُثْرَیّه بوده، این فرقه از زیدیان در مظان بیشتری برای ناصبی بودن قرار داشته اند. هر چند شواهد تاریخی و عقیدتی این فرقه گمراهی آن ها را ثابت می کند، اما ناصبی بودن آن ها محل تأمل است.

۷. نتیجه گیری

با توجه به آنچه گفته شد می توان به نتایج زیر اشاره کرد:

۱. الفرق بین الفرق، ص ۲۵.

۲. مقالات الإسلامیین، ص ۶۹.

۱. روایت تهذیب الأحکام از لحاظ سندی صحیح است و از این رو، باید به آن توجه ویژه کرد و علاوه بر سند صحیح این روایت، روایات دیگر نیز مؤید آن هستند که ناصبی‌ها با زیدی‌ها در یک ردیف قرار دارند.
۲. مجلسی اول و دوم - که دست به تفسیر این روایت زدند - هر چند یکی این حدیث را در جایی قوی و در جای دیگر مانند صحیح (کالصحیح) می‌دانند و دیگر مجهول، اما هر دو در این اتفاق دارند که زیدی‌ها از فرق گمراه شیعه هستند و مجلسی دوم حکم به کفر آن‌ها نیز می‌کند.
۳. در تفسیر روایت از فرقه‌های زیدیه بُترّیه را به عنوان مصداق در حدیث دانسته‌اند، اما با توجه به گزارش‌هایی که درباره این فرقه وجود دارد نسبت نصب به آن‌ها دادن بسیار دشوار است، مگر این‌که گفته شود ناصبی کسی است که معتقد باشد، امیرالمؤمنین به امامت ابوبکر و عمر راضی بوده است که این معنا از نصب نیز چندان پژوهیده نشده است.
۴. شاید بتوان گفت که این روایت در دعوای فرقه‌ای - که میان امامیه و زیدیه و دیگر فرق شیعه بوده - جعل شده است. این نظریه به دلیل عدم همراهی واقعیات تاریخی و اطلاعاتی که از فرقه‌های مختلف زیده به دست ما رسیده، از جهاتی قابل دفاع تر است.

کتابنامه

- کتاب الطهارة، مرتضی بن محمد امین انصاری دزفولی، تصحیح: گروه پژوهش در کنگره، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری [تراث الشيخ الأعظم رحمته الله]، ۱۴۱۵ق.
- ذخيرة المعاد فی شرح الإرشاد، محمدباقر بن محمد مؤمن سبزواری، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۲۷ق.
- الأنساب، ابوسعید عبدالکریم بن محمد سمعانی، تحقیق: عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۹۶۲م.
- البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم بن سلیمان بحرانی، تحقیق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسه البعثة، قم: مؤسسه بعثه، ۱۳۷۴ش.
- بهشت کافی (ترجمه روضه کافی)، محمد بن یعقوب کلینی، ترجمه: حمیدرضا آذیر، قم: انتشارات سرور، ۱۳۸۱ش.
- بحار الانوار، محمدباقر مجلسی، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، جلال الدین سیوطی، بعنایة: مازن بن محمد السرساوی، المملكة العربیة السعودیة: دار ابن الجوزی، ۱۴۳۱ق.

- تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
- تفسیر فرات الکوفی، فرات بن ابراهیم کوفی، تحقیق: محمد کاظم، تهران: مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامي، ۱۴۱۰ق.
- تهذیب الأحکام، محمد بن حسن طوسی، تحقیق حسن خراسان الموسوی، تهران: دار الكتب الإسلامية، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- رجال الطوسی، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسه، سوم، ۱۳۷۳ش.
- رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)، محمد بن عمر کشی، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چاپ ششم، ۱۳۶۵ش.
- الرجال، حسن بن علی (ابن داود) تقی الدین حلی، تصحیح: محمد کاظم میاموی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
- رجال، حسن بن یوسف بن مطهر علامه حلی، تصحیح: محمد صادق بحر العلوم، نجف اشرف: دار الذخائر، چاپ دوم، ۱۴۱۱ق.
- رجال، حسن بن یوسف علامه حلی، تصحیح: محمد صادق بحر العلوم، قم: الشریف الرضی، چاپ دوم، ۱۴۰۲ق.
- روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه، محمد تقی بن مقصود علی مجلسی، تصحیح: حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهااردی، قم: مؤسسه فرهنگي اسلامي کوشانبور، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، عبید الله بن عبد الله حسان، تصحیح: محمد باقر محمودی، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي، ۱۴۱۱ق.
- فرق الشيعة، حسن بن موسی نوبختی، بیروت: دارالأضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم، عبد القاهر بغدادی، بیروت: دارالجيل و دارالآفاق، ۱۴۰۸ق.
- فهرست کتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: عبد العزيز طباطبائي، گردآورنده: مكتبة المحقق الطباطبائي، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ۱۴۲۰ق.

الكافي (فروع)، محمد بن يعقوب كليني، تقديم و تعليق على اكبر غفاري و محمد آخوندي، تهران: دارالكتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر زمخشري، تصحيح مصطفى حسين احمد، بيروت: دارالكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۷ق.

لوامع صاحبقراني المشتهر بشرح الفقيه، محمدتقي بن مقصود علي مجلسي، قم: مؤسسه اسماعيليان، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.

مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، احمد بن محمد اردبيلي، تصحيح: مجتبی عراقی، علی پناه اشتهاړدی، حسین یزدي اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.

مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمدباقر بن محمدتقي مجلسي، تحقيق: سيد هاشم رسولي محلاتي، تهران: دارالكتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.

مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مولى احمد بن محمد مهدي نراقي، تصحيح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، ۱۴۱۵ق.

معاني الأخبار، محمد بن علي (شيخ صدوق) ابن بابويه، ترجمه: عبد العلي محمدي شاهرودي، تهران: دارالكتب الإسلامية، دوم، ۱۳۷۷ش.

معاني الأخبار، محمد بن علي (شيخ صدوق) ابن بابويه، تصحيح: علي اكبر غفاري، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.

معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، ابوالقاسم خويي، بی نا، بی جا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ق.

مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين، ابوالحسن اشعري، آلمان - ويسبادن: فرانس شتاينر، چاپ سوم، ۱۴۰۰ق.

الوافي، محمد محسن فيض كاشاني، اصفهان: كتابخانه امام أمير المؤمنين علي (عليه السلام)، ۱۴۰۶ق.

وسائل الشيعة، محمد بن حسن شيخ حر عاملي، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ۱۴۰۹ق.

هدى الساري مقدمة فتح الباري، احمد بن علي ابن حجر عسقلاني، تصحيح: محب الدين خطيب، بی جا، المكتبة السلفية، بی تا.

تأثیر تمایزات فرهنگی در فهم تشبیه انسان به أَتَانٍ دَبْرَةٍ (الاغ زخم پشت) در نامه ۴۵ نهج البلاغه

پوران میرزایی^۱عطیه سلمانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۲۰

چکیده

یکی از نکات ضروری در مواجهه با متون کهن به ویژه متون دینی، توجه به واژگانی است که در معنای لغوی به کار نرفته اند، بلکه متکلم متناسب با فرهنگ گفتاری رایج در عصر خود، مفهومی مجازی، اراده کرده است. تشبیه رخدادیست که گاه کاربری آن در متون کهن، مانند نهج البلاغه موجب پیچیدگی معنا شده است. معادل‌گزینی صحیح برخی از این گزاره‌های تشبیهی به ویژه آن دسته که از معنای مستعمل کهن خود فاصله گرفته اند، دقتی دوچندان می‌طلبد و عدم توجه به مجاز بودن، برداشت ناصواب از کلام را به همراه دارد. نامه ۴۵ نهج البلاغه - که امیرمؤمنان علیه السلام در آن خود را به «ماده الاغی پشت زخم» تشبیه کرده اند - از این سنخ گزاره‌ها به شمار می‌رود که در وهله اول، معنای ظاهری آن کژتاب است و در ادبیات معاصر، نامتعارف جلوه می‌کند؛ موضوعی که چرایی کاربری آن، مسئله نوشتار حاضراست که به شیوه کتابخانه‌ای و با روش توصیفی - استنتاجی، با مراجعه به کاربری در متون اصیل، توجه به فضای صدور، سیاق و بهره‌گیری از شاخصه‌های گفتاری فرهنگ عرب متقدم، به نفی پندار رایج برانحصار این تعبیر در معنای منفی می‌پردازد. اثبات چند کاربردی بودن این تعبیر و کاربری توأم مثبت و منفی، در سده نخستین، از مهم‌ترین ثمرات این پژوهش به شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها: تشبیه انسان به حیوان، نامه ۴۵ نهج البلاغه، أَتَانٍ دَبْرَةٍ، مشکل الحدیث.

۱. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (mirzaee785@gmail.com).

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث (Fzm.mah@gmail.com).

۱. مقدمه

استفاده از صنایع ادبی مانند تشبیه و استعاره ... در متون، هر چند در هر کلام رسا و شیوا بایسته است، اما گاه موجب دشواری در کشف مراد حقیقی متکلم و فهم معنای دقیق متن می‌گردد. این تعابیر - که آینه تمام‌نمای تاریخ، فرهنگ و اندیشه هر جامعه هستند - باید در گذر همان فرهنگ و اندیشه معنا گردند. این قاعده در فهم برخی تعابیر نهج البلاغه، به عنوان متنی کهن که از تشبیه و مجازگویی سرشار است، نیز مستثنا نیست به ویژه آنجا که انسان به حیوان تشبیه شده باشد که ثمره اکتفا به معنای ظاهری، جز پدیداری کج فهمی و یا ایجاد شبهه نخواهد بود. شناخت و تسلط ناکافی نسبت به فرهنگ گفتاری زمان صدور کلام، مانع از درک لایه‌های معنایی سخن شده و فهم درست و از مال دنیا نگرفتیم مگر به اندازه قوت ماده الاغیکه پشتش زخمی است روبه رو می‌سازد. نوشتار حاضر در پی به تصویر کشیدن یکی از مصادیق کثرتاب در تشبیه انسان به حیوان در فرهنگ معاصر است تا لزوم توجه به فرهنگ و بستر صدور کلام در مواجهه با متون دینی را نمایان سازد.

۱-۱. بیان مسئله

تشبیه، یکی از مهم‌ترین اسلوب‌های علم بیان و از مؤثرترین راه‌کارهای بیانی برای رساندن عمیق‌تر مفاهیم ذهنی و انتزاعی، بر جان مخاطب و افزودن بر شدت تأثیر است. اهمیت این تأثیرگذاری در کتابی همچون نهج البلاغه - که متن رایج دینی در میان عموم مردم و الگویی برای مخاطبان به شمار می‌آید - دوچندان است و چون زبان در تشبیه، مجاز است و بار معنایی عبارت در زمان‌های مختلف یکسان نیست، دست‌یابی به مقصود اصلی معصوم علیه السلام و مفهوم‌یابی صحیح این صنعت بیانی در فرهنگ رایج زمانی خود ضروری می‌نماید.

به عنوان نمونه، امام علی علیه السلام در نامه ۴۵ نهج البلاغه برای بیان بهره‌گیری اندکشان از دنیا، از تشبیهات متعددی استفاده کرده‌اند تا دریافت حقایق برای مخاطبان از مفاهیم عقلی و انتزاعی، ملموس‌تر و محسوس‌تر باشد. ایشان سهم خود از خوراک دنیا را به قوت ماده الاغی که پشتش زخمی است و کم خوراک شده تشبیه می‌کنند و می‌فرمایند:

فَوَاللَّهِ مَا كُنْزْتُ مِنْ دُنْيَاكُمْ تَبْرًا... لَا حُرْتُ مِنْ أَرْضِهَا شَبْرًا وَلَا أَخَذْتُ مِنْهُ إِلَّا كَقُوتِ أَتَانٍ دَبْرَةٍ.^۱

۱. نهج البلاغه، نامه ۴۵.

درک چرایی به کار رفتن این تعبیر در زبان امیرالمؤمنین علیه السلام برای مخاطبان امروزی، به ویژه فارسی زبان دشوار است؛ چرا که تشبیه به این حیوان در نگره فارسی زبانان معاصر، قبیح و نامحترمانه می نماید؛ به گونه ای که بسیاری از عالمان از ترجمه این بخش صرف نظر کرده! یا فقط به بیان وجه شبه (قلّت خوراک) بسنده نموده اند.

شایان ذکر است که در رجوع به نسخه های اصیل و کهن نهج البلاغه، همچون نسخه اصلاحی قیس العطار،^۱ ابن السکون و نسخه یمانی (الدیباج)،^۲ این بخش از کلام یافت نمی شود و این عبارت تنها در برخی نسخ چون ابن ابی الحدید گزارش شده است.^۳ در نتیجه، انتساب آن به امام علی علیه السلام نیازمند اثبات است؛ به گونه ای که برخی عالمان اصل را بر نبود عبارت گذاشته و کفه الحاقی بودن آن را بر کفه اصالت آن، ترجیح داده اند.^۴ این پژوهش نیز در مقام مسلم انگاشتن صدور این عبارت نیست، بلکه در مقام توجه دهی به این نکته است که به فرض صدور نیز کشف معنای دقیق، با عنایت به قراین کلامی و مقامی، به ویژه تأثیر تمایزات فرهنگی در برداشت از متون کهن، امکان پذیر خواهد بود.

دغدغه پژوهشی این نوشتار پاسخ به این پرسش هاست که:

۱. قبحی که از ظاهر تشبیه به «الاغ» به ذهن می نشیند، در گذر از فرهنگ گفتاری رایج یک زبان به زبان دیگر تا چه حد تغییر پذیر است؟
۲. گذر از فرهنگ گفتاری معاصر به فرهنگ کهن تا چه برداشت از متن واحد را دگرگون می سازد؟

۳. کشف شاخصه های گفتاری کهن عرب تا چه حد می تواند کژتابی ظاهری این گونه تعبیرات را بزدايد؟

مقاله حاضر با روش کتابخانه ای در گردآوری مطالب و توصیفی - استنتاجی در تحلیل داده ها سعی بر آن دارد تا با واکاوی فرهنگ کهن عرب و بررسی آرای لغویان و ادیبان، توجه به سیاق کلام، فرهنگ رایج عرب متقدم و دیگر قراین متصل و منفصل کلامی و مقامی به تحلیل معنای صحیح و امروزی این تعبیر بپردازد تا به خوانشی متفاوت از این عبارت دست

۱. نهج البلاغه، بهجت رضا قیس العطار، ص ۵۵۴.

۲. الدیباج الوضی، ص ۲۴۴۴.

۳. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۶، ص ۲۰۸.

۴. نهج البلاغه؛ ترجمه های جعفر شهیدی، عبدالمحمد آیتی، سید جمال الدین دین پرور، علی نقی فیض الاسلام، حسین انصاریان، سید کاظم ارفع.

یابد و با تکیه بر یافته‌های پژوهش، ترجمه‌های فارسی موجود از عبارت مذکور را به نقد بکشد و به شرح دقیق‌تری از کلام بپردازد.

۲-۱. پیشینه پژوهش

پیش از این برخی مقالات و نگاشته‌های پژوهشی معاصر، همچون «صور بیانی وصف حیوانات در نهج البلاغه» از شریفی، دهقان ضاد و شریف عسکری (۱۳۹۳) و یا «یادکرد حیوانات در نهج البلاغه، کارکرد حقیقی و تصویرآفرینی هنری» از فاتحی و قائمی (۱۳۹۵) به بررسی کاربرد انواع صنعت تشبیه به حیوان در نهج البلاغه پرداخته‌اند؛ اما این کاوش‌ها تنها از باب مباحث بلاغی، ادبی و به شکل آماری عمل کرده‌اند و هیچ‌یک از منظر مفهوم‌شناسی و فقه‌الحديثی به چرایی جویی کاربرست تشبیهات نامتعارف انسان به حیوان در نهج البلاغه نپرداخته‌اند.

همچنین مقاله‌ای مختصر و موجز، با عنوان «نگاهی معناشناختی به حیوان‌انگاری انسان‌ها در زبان نهج البلاغه و لزوم حفظ حرمت انسان» از عشایری منفرد که در «همایش ملی نهج البلاغه و ادبیات» (۱۳۹۱) منتشر شده است با رویکردی تحلیلی و از جنبه بلاغی و معناشناسی لغوی در بستر تاریخ، کلیت تشبیه انسان به حیوان واکاوی شده، اما درباره نام ۴۵ و نیز سایر مصادیق، سخن به میان نیامده و تنها به طرح مباحث کلی اکتفا شده است. در مقاله‌ای از اقبالی و طالبیان با نام «خوانش سایه معنایی نامه امام علی (ع) به عثمان بن حنیف» (۱۳۹۸) با نگاهی هنری و زیباشناختی به نامه ۴۵ نهج البلاغه، سعی شده از معنای نهفته در پس ظاهر عبارات این نامه پرده برداشته شود، اما علی‌رغم پرداختن مبسوط به بحث تشبیه و بررسی جزء جزء عبارات‌های این نامه، از پرداختن به مفهوم‌شناسی عبارت مدنظر این پژوهش (أَتَانٍ دَبْرَةٍ) صرف نظر شده و به ترجمه ساده و مختصر بسنده شده است؛ عملکردی که در بسیاری از شروح نهج البلاغه نیز به چشم می‌خورد.

همچنین مقاله‌ای با عنوان «المواصفات الفنية والبلاغية للحيوانات في نهج البلاغه» از ثقیل‌پور، همایونی و حاجی‌پور طالبی (۱۴۳۸)، به توصیف تصویرگری بلاغی از استفاده از حیوانات در نهج البلاغه پرداخته است.

پژوهش حاضر با بازخوانی فرهنگ و ادبیات کهن عرب و توجه به بستر صدور و دیگرقراین به تحلیل معنای صحیح این عبارت به کمک مبانی فهم حدیث پرداخته است که به نوبه خود کم‌سابقه است.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

بی‌توجهی به معنای مستعمل کلام در زمان صدور و تفهیم آن متناسب با فرهنگ و بستر تاریخی خود، همچنین عدم توجه به سبب صدور و سایر قرائین، موجب می‌شود مراد حقیقی معصوم علیه السلام مبهم جلوه کند و مخاطب در فهم آن به خطا بیفتد که این کژفهمی خود می‌تواند منجر به شیوع شبهات و پیدایش رخداد دین‌گریزی و سبک جلوه کردن معارف دینی شود. زدایش این شبهه، وقتی در کلام امام معصوم علیه السلام به عنوان اسوه و الگوی پیروانش رخ دهد، اهمیتی دوچندان می‌یابد.

۲. بحث

برای کشف مراد حقیقی از به کارگیری تشبیه انسان به ماده الاغ زخم پشت در نهج البلاغه، لازم است به واکاوی جلوه‌های حضور این حیوان در آداب و رسوم کهن عرب به عنوان فرهنگ عرب معاصر امیرالمؤمنین علیه السلام پرداخته شود. بدین منظور در این مقاله ابتدا به بررسی جایگاه سمبلیک این حیوان در لغت و ادبیات کهن عرب توجه شده است. سپس با نگاه به ترجمه‌ها و شروح مختلف، کاربرست این تعبیر در نهج البلاغه تشریح شده و خوانشی جدید، مستند و مستدل از آن ارائه شده است.

۱-۲. جایگاه حیوان در فرهنگ عرب

به طور کلی می‌توان گفت حضور حیوان در زندگی اعراب همانند دیگر جوامع بشری، پیش از اسلام تاکنون چشمگیر بوده است. این حضور با توجه به زیستگاه جزیره العرب، با طبیعت و شرایط خاص خود، به ویژه بادیه و بادیه‌نشینی دور از انتظار نیست. عرب به خاطر محصور بودن در بیابان‌ها و کوهستان‌های عربی و صعب‌العبور بودن راه‌ها و به تبع دوری از سایر تمدن‌ها برای گذران زندگی خود نیازمند حیواناتی بود که با آن اقلیم سازگاری داشتند و یاری‌دهنده او در سایر امور زندگی بودند. از سوی دیگر، زندگی مردم در آن عهد بر پایه زندگی قبیله‌ای و بر محور دامداری و کوچ‌نشینی استوار بود؛ به طوری که مظاهر این نوع زندگی در آثار ادبی و فرهنگی باقی‌مانده از آن دوران، به خوبی انعکاس دارد و حضور حیوانات در جای جای زندگی عرب را نمایان می‌سازد.

البته باید گفت حیوان، نزد عرب جاهلی فقط به وسیله‌ای برای گذر از بیابان و رفع حوائج مادی خلاصه نمی‌شد، بلکه نماد زندگی و بخشی از وجود وی بوده است. حیوان شریک غم

و شادی و یاری دهنده او برای رسیدن به اهدافش بود تا جایی که ممکن بود با حیوان نجوا کند و آن را مونس و همدم و رفیق شفیق خود بداند.^۱

اثرگذاری حیوانات در زندگی اعراب بدوی به قدری گسترده بود که بین او و حیوان وابستگی، علاقه و احترام خاصی مشاهده می شد تا آنجا که ارتباطشان رنگ و بوی تقدس به خود می گرفت و برخی مورخان از آن نتیجه گرفته اند که یک نظام توتم گونه پرستش حیوان و تقدیس آن در میان عرب های اولیه وجود داشته است و اعراب، حیوانات را با نسبت دادن به برخی خدایان تقدیس می کردند.^۲ البته هر جا که حیوان نقش مهمی در زندگی مردم داشته، این نگاه مقدس مابانه دیده می شود؛ مانند پرستش و تقدیس گاو در آیین هندو و...^۳

ارتباط اعراب با حیوانات وحشی از رهگذر اقامت در بیابان ها و شکار موجب شده بود که صفاتی چون قدرت، صبر، شجاعت، صلابت و حتی درنده خوئی آن ها برای انسان جاهلی آشنا باشد و حتی آن را بپسندد و تحسین کند و به حیواناتی با این اوصاف به چشم موجوداتی اسطوره ای و ماورایی بنگرد و آن را مایه تأسی و سرمشق خود قرار دهد. پس بسیار بدیهی به نظر می آید که از تشبیه شدن به حیوان در گفتار و کردار و یا تشبیه عملی به آنان نه تنها ابایی نداشته باشد، بلکه گاهی آن را شایسته نیز بداند. البته این حکم کلیت ندارد و عرب از ابعاد مختلف به حیوان می نگرد و در هر حیوان برخی صفات را پسندیده و تحسین می کند و برخی صفات دیگر را بد می داند و از آن اجتناب می کند و در تفهیم مراد خود به مخاطبان از تمثیل و تشبیه به صفات حیوان بهره جوید؛ چرا که محسوس ترین موجود حی و زنده که مخاطب با آن آشناست، «حیوان» است.

بسیاری از علوم در عصر جاهلی مرهون همین ارتباط تنگاتنگ با حیوانات بوده است؛ علمی همچون کهانت، طبابت، نجوم و...^۴

کثرت واژگانی که برای توصیف گونه های مختلف جانوران در کتب لغت یافت می شود، نشان از توجه بسیار اعراب به حیوانات و نیز جزئیات وجودی آن ها دارد و این که تا چه اندازه حیوانات در زندگی انسان ها جا باز کرده بودند. اعراب از لحاظ سن، جنس، توانایی تولید مثل، رنگ پوست یا پر، شکل اعضای بدن و... میان جانوران تمایز قابل بودند و گاه تا

۱. «عالم حیوان و نقش آن در توسعه و غنای ادبیات عرب جاهلی»، ص ۱۹۱-۲۰۷.

۲. الاساطیر العربیة قبل الاسلام، ص ۷۹-۱۰۷.

۳. آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۳۳.

۴. الطب النبوی، ص ۱۳۷؛ تاریخ تمدن اسلام، ص ۴۱۳.

بیش از هزار اسم بر حیوانی اطلاق می‌کردند. کثرت حجم بخشی از کتب لغت که به این اسامی اختصاص یافته، گویای این مطلب است.^۱

حیوان منبع و سرچشمه مهم بسیاری از حکایات، داستان‌ها، ضرب‌المثل‌ها و کنایه‌ها در میان قوم عرب است و همه آن‌ها برگرفته از زندگی بدوی و اخلاق و عاداتی است که با بیابان، حیوانات و سبک زندگی آن دوران، ارتباط تنگاتنگ دارد.

بنابراین، حضور حیوان در زندگی عرب متقدم بسیار گسترده بوده و سلطه حیوان بر تمام شئون زندگی آنان مشهود است تا آن‌جا که برای معنا بخشیدن به بسیاری از مفاهیم پیرامونشان از تشبیه به وجوه متعدد معنایی برخاسته از نام هر حیوان استفاده می‌کرده‌اند. این امر نشان می‌دهد که «حیوان» از هر عنصر دیگری در ذهن اعراب آن زمان شناخته‌تر بود. از این رو، یکی از محسوس‌ترین عناصر در تشبیه به شمار می‌آید که متکلم می‌تواند با استمداد از آن مراد خود را دقیق‌تر برای مخاطب تبیین کند.

دیگران که هر حیوان با توجه به صفات بارزش نمادهایی از مفاهیم نیک و بد را در منظر عرب متقدم به خود اختصاص می‌دهد و کمتر دیده می‌شود که یک حیوان منحصرراً سنبلی برای خوبی باشد یا منحصرراً سمبل بدی باشد، بلکه عمدتاً هر حیوان هم سمبل خوبی است و هم سمبل بدی و برای تفکیک مراد متکلم از تشبیه خود، باید به سایر قراین فهم اعم از سیاق کلام، فضای صدور، حالات و شرایط حاکم در ایجاد کلام، آثاری که کلام روی مخاطبان داشته، شرایط و احوال مخاطبان و ... نیز تمسک جست.

«حمار» نیز از کلیت گفته شده، جدا نیست و استفاده از نام این حیوان در مقام تشبیه و یا تمثیل در بردارنده هر دو وجه معنایی مثبت و منفی است که با توجه به دیگر قراین باید بدان دست یافت.

۲-۲. مفهوم‌شناسی «أَتَانٍ دَبْرَةٍ» در ادبیات و فرهنگ کهن عرب

واژه «أَتَان» در لغت عرب به معنای «الاغ ماده» است؛ همان حیوان شناخته شده‌ای که مطلق آن در کلام عرب «حمار» نامیده می‌شود. بنا بر نظر لغت‌شناسان عرب ریشه «ح م ر» بر دو اصل معنایی دلالت دارد؛ اولی رنگ قرمز و دیگری «الاغ»، چهارپای معروف، اعم از اهلی و وحشی آن.^۲ مؤنث آن «حِمَارَة» و «أَتَان» است و با عباراتی چون «أَحْمَرَة»، «الْحُمْر»،

۱. «استعاره‌های برگرفته از نام‌های حیوانات در زبان عربی»، ص ۲۳۵-۲۷۱.

۲. معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۱۰۱.

«الحمیر» و ... جمع بسته می‌شود^۱ و با کنیه «أبو صابر» و «أبو زیاد» برای «حمار»^۲ و «أم وهب» و «أم الهنبر»^۳ برای «أتان» شناخته می‌شود.^۴

برخی حیوانات، از جمله «الاغ»، از آن جهت که در رفع نیازهای زندگی انسان در گذشته، بسیار تأثیرگذار بودند و اموری مانند بارکشی و کار بر روی زمین کشاورزی و ... به آن‌ها وابسته بود، جزء لاینفکی از زندگی گذشتگان به شمار می‌رفتند و همین قرابت موجب شده بود که فرهنگ کلامی متقدم نیز تحت تأثیر و آمیخته با این حیوان - که دائم در انتظار عموم مردم بود - باشد. از همین رو کاربرست صفات این حیوان در ادبیات گفتاری بسیار به چشم می‌خورد تا جایی که حتی الاغ اشخاص مختلف که دارای ویژگی‌های خاصی بودند، مشهور می‌شدند. نتیجه این امتزاج و آمیختگی، پیدایش مثل‌های فراوان و رواج آن در میان مردم بود؛ برای مثال «حمار طیب»^۵ و «بغلة ابو دلامه»^۶ از آنجا که دارای عیب‌های فراوان بودند، به مثلی برای کثرت و نقصان زیاد در میان مردم بدل شدند. «عیر ابو سیاره»^۷ مظهر سلامتی و «حمار ابو هذیل»^۸ نشانی از حقارت و بی‌قدری به شمار می‌آمد و برای هریک داستان‌هایی ساخته شد که در جای جای کتب ادبی کهن عرب به تصویر کشیده شده‌اند.

جایگاه تمثیلی این حیوان به همین جا ختم نمی‌شد و علاوه بر آن، به کمی غذا، قناعت و توانایی بالا در حمل بار و سختی‌ها شهره بود.

از این رو به نظر می‌رسد استفاده از نام این حیوان و تشبیه به آن در هر دو وجه معنایی مثبت و منفی رایج بوده، اگرچه که کاربرست در مقام مذمت بیشتر رخ نموده است؛ به گونه‌ای که تشبیه به الاغ در اموری که نشان از «حقارت و پستی»، «عجز و ناتوانی»، «حماقت و نادانی» و «نکوهش و ناپسندی» دارد، به سان سمبلی در ادبیات آن دوران خودنمایی می‌کند؛ اما با وجود کثرت استعمال در بار معنایی منفی، یک کاربرد تشبیهی نیز به چشم می‌خورد که نشأت گرفته از صفتی ممدوح در این حیوان است و بار معنایی مثبتی در بردارد

۱. العین، ج ۳، ص ۲۲۷.

۲. حیاة الحیوان الکبری، ج ۱، ص ۳۳۸.

۳. تهذیب اللغة، ج ۶، ص ۲۸۲.

۴. علاوه بر ماده الاغ لقب گفتار نیز «ام هنبر» است

۵. ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب، ص ۳۶۶.

۶. همان، ص ۳۶۷.

۷. همان، ص ۳۶۹.

۸. همان، ص ۳۶۵.

که تشبیه به آن را دو وجهی می‌کند و آن، تشبیه انسان در مقام «صبر و قناعت» به این حیوان است. در ادامه با ارائه مستندات از فرهنگ گفتاری عرب متقدم، چند کاربردی بودن تمثیل به این حیوان، به تصویر کشیده شده است.

۲-۱. سنبل صبوری و قناعت

توانمندی و صبر مثال‌زدنی این حیوان در حمل بار، تحمل گرسنگی و تشنگی و نیز قناعت به غذای کم، موجب شده تا مردمان آن عصر در صبوری و کم خوراکی بدان مثل بزنند. «أصبر من الحمار»^۱ و «أخلى من جوف الحمار»^۲ امثالی است که از این دو خصلت الاغ گرفته شده است و در مقام تشبیه برای شکیبایی و کم‌توقعی از آن استفاده می‌شود. همان گونه که گفته شد، این تنها موضعی است که عرب، از تشبیه به حمار، بار معنایی مثبت اراده کرده است.

البته شواهد دیگری مبنی بر نگرش مثبت به این حیوان در نزد عرب زبانان متقدم در دست است که از تفاوت‌های فرهنگی میان اعراب متقدم با فرهنگ معاصر عرب و بالأخص فرهنگ فارسی‌زبانان معاصر نشان دارد.

در متون کهن آمده، عرب برای نام‌گذاری فرزندان خود از خانه بیرون می‌آمد و چنانچه حیوانی را مشاهده می‌کرد یا صدای حیوانی را می‌شنید، نام آن را برای فرزند خود انتخاب می‌کرد. بنا به گفته جاحظ، ادیب و متکلم بزرگ عرب در قرن سوم - که در کلام و ادبیات عرب سرآمد دوران خود بود - عرب متقدم اگر به الاغی برمی‌خورد، نام آن را برمی‌گزید. او ادعا می‌کند که عرب از نام این حیوان «طول عمر»، «قدرت» و «تحمل سختی و مشکلات» را طلب می‌کرد و تسمیه به این حیوان از امور متداول و پسندیده میان آنان به حساب می‌آمد. این نگرش در اعمال و حرکات عرب متقدم نیز ظهور داشته، به طوری که یکی از عادات رایج در فرهنگ عرب، این بود که وقتی می‌خواست وارد شهری شود، اگر از بیماری‌های واگیردار یا جن یا امثال آن می‌ترسید، در ورودی شهر می‌ایستاد و دستش را پشت گوش نهاده، همچون الاغ ده مرتبه عرعر می‌کرد. سپس استخوان خرگوشی را به گردن آویخته، وارد شهر می‌شد.^۳ چون درازگوش معمولاً در هر مرتبه آواز سردادن، ده بار صدا می‌کند، آن را

۱. مجمع الأمثال، ج ۱، ص ۴۱۷.

۲. جمهرة الأمثال، ج ۱، ص ۴۳۵.

۳. الحیوان، ج ۶، ص ۵۰۴.

«تعشیر» می‌گفتند که از ریشه عشر گرفته شده است.^۱ به طور کلی، اعراب متقدم برای این باور بودند که اگر در موقع ترس مانند الاغ نعره بزنند، از آن‌ها دفع شر خواهد شد. این فرهنگ اگرچه از خرافه‌گرایی و خرافه‌پرستی اعراب جاهلی نشأت می‌گیرد، اما در نگره پژوهشی مقاله حاضر، خود شاهی است برنامسانی قبح این تشبیه و تمایز فرهنگی عرب کهن با فرهنگ معاصر، به ویژه فرهنگ معاصر فارسی.

نمونه‌های دیگری از نگرش مثبت به این حیوان در منابع تاریخی موجود است؛ مثلاً عرب رأس هر صد سال را «سنة الحمار» می‌نامید^۲ یا لقب «مروان دوم»، آخرین خلیفه اموی، به خاطر جرأت نظامی، شکیبایی و پایمردی خاصی که در جنگ‌ها داشت، «مروان الحمار» بود.^۳ یکی از شاعران بزرگ عرب «نمر بن تولب» (ببر فرزند کره الاغ) نام داشت.^۴ همچنین عبد الله حمار، نام یکی از صحابیان شوخ طبع پیامبر اکرم ﷺ بود.^۵

«اوس بن حجر»، از شعرای متقدم عرب، ضمن مرثیه‌ای که برای «فضالة بن کلدی اسدی» سروده، با بیان سختی‌ها و مرارت‌های روزگار و توصیف صحنه ترحم‌برانگیزی که در آن، مادری کودک ناآرام و گرسنه خود را با آب آرام می‌کند، به دل‌داری و تسکین دردش می‌پردازد و در سروده خود، فرزند را از زبان مادر «تولب» (کره الاغ)، می‌خواند.^۶ قطعاً شاعر در اینجا با تشبیه فرزند زن فقیر به کره الاغ قصد توهین به او را نداشته، بلکه با توجه به برداشت معنای تحمل سختی و گرسنگی و صبوری از آن در فرهنگ عرب، با تشبیه به این حیوان قصد دارد شدت گرسنگی و سرسختی فرزند را نشان دهد. این نمونه‌ها همگی گویای آن است که تشبیه به این حیوان و صفاتش مربوط به طبقه ضعیف و یا نامحترمی از جامعه نبوده، بلکه در میان تمام اقشار جامعه کاربرد داشته است.

در ادبیات کهن عرب آمده حکیمی از باب اندرزگویی می‌گفت:

۱. الصحاح، ج ۲، ص ۷۴۷.

۲. ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب، ص ۳۷۲.

۳. سیر أعلام النبلاء، ج ۶، ص ۷۵.

۴. نمر بن تولب عکلی، از قبیله مضر، صحابی پیامبر اسلام ﷺ و شاعری بود که دوره جاهلیت را درک کرد. وی از پیامبر ﷺ حدیث نقل کرده و پس از عمری طولانی، سرانجام در سال ۱۴ هجری قمری درگذشت (رک: نمر بن تولب عکلی. ویکی فقه. <http://www.wikifqh.ir>).

۵. أسد الغابة فی معرفة الصحابة، ج ۳، ص ۱۱۲.

۶. الحیوان، ج ۴، ص ۲۷۲.

خذ من الحمار شكره وصبره، ومن الكلب نصحه لاهله، ومن الغراب كتمانہ للفساد؛^۱
از الاغ، سپاس‌گزاری و شکیبایی را، از سگ، خیرخواهی برای بستگان و از کلاغ،
مخفیانه آمیزش کردن را بیاموز.

چنین نگره‌ای مختص به زمان گذشته و یا فرهنگ اعراب نیست و هنوز هم بسیاری از
کشورها یا احزاب دنیا هستند که نماد ملی خود را از میان حیوانات برمی‌گزینند؛ مثلاً نماد
حزب دموکرات آمریکا «الاغ» و نماد حزب جمهوری خواه این کشور «فیل» است. این دو نماد
برای دو حزب اصلی آمریکا آن قدر مطلوب است که حتی برای تبلیغات نامزدهای مورد
اعتماد خود، گفته می‌شود نامزدی را مناسب ارزیابی می‌کنند که همچون یک درازگوش
باشد؛^۲ یعنی پرنرزی، فعال و با رفتاری آرام که در هنگام لزوم بتواند هیجان ایجاد کند.
نمونه‌های یاد شده حاکی از آن است که برخلاف فرهنگ معاصر فارسی - که نام این
حیوان در آن تداعی‌کننده و قرین با مفاهیم نامطلوبی چون کودنی و نفهمی است - فرهنگ
کهن عرب فقط بار معنایی منفی از تشبیه به این حیوان افاده نمی‌کند؛ اگرچه که این
حقیقت هم مشهود است که بیشترین کاربرد تشبیه به این حیوان منفی است که در ادامه
بدان پرداخته شده است.

۲-۲-۲. سمبل حماقت و نادانی

عرب برای اشاره به نادانی از عبارت «أجهل من الحمار»^۳ بهره می‌جوید. این مثل برگرفته
از فرهنگ عامه مردم است که به شخص نادان «حمار» می‌گفتند. از سخنان شگفت در این
باب، این مصرع از «ابن معتز»، فرزند خلیفه عباسی است که در این باره می‌گوید:

هَذَا الْحِمَارُ مِنَ الْحَمِيرِ حَمَارٌ^۴

این الاغ در نادانی از الاغ کم ندارد.

در اشعار جاهلی نیز بسیار به چشم می‌خورد که شاعران برای نشان دادن حماقت و نادانی
به تشبیه انسان به الاغ روی آورده‌اند؛ برای مثال شاعر از قول الاغ «تومای طیب» می‌گوید:

۱. ربیع الأبرار و نصوص الأخیار، ج ۵، ص ۳۶۰.

۲. چرا نماد حزب جمهوری خواه و دموکرات آمریکا فیل و الاغ است؟ (رک: خبرگزاری میزان، ۱۳۹۵/۰۸/۱۸،
<https://www.mizan.news>).

۳. ربیع الأبرار و نصوص الأخیار، ج ۴، ص ۳۳۴.

۴. أشعار أولاد الخلفاء و أخبارهم، ص ۲۶۲.

قال حمار الطيب توما لوأنصفوني لكنت أركب؛^۱

اگر در مورد من انصاف داشتید، باید من سوار بودم؛ زیرا جهل من ساده است، اما جهل صاحبم مرکب است.

این کلام به روشنی اشاره دارد که یکی از مظاهر سمبلیک گفتاری عرب متقدم، حماقت و نادانی الاغ بوده است.

۳-۲-۲. سمبل نکوهش و ناپسندی

در میان اشعار کلاسیک تشبیه به حمار برای هجو و نکوهش نیز به کار رفته است. بنا بر نقل بیضاوی، این حیوان و به ویژه صدایش مثلی برای نکوهش و ناپسندی است؛^۲ چنان که در قرآن کریم هم به این مسئله اشاره شده و خدای متعال فرموده است:

﴿إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾.^۳

عرب در مثل می‌گوید:

لا يَأْبَى الْكَرَامَةَ إِلَّا الْحَمَارُ؛^۴

بزرگواری را، جز الاغ رد نمی‌کند.

این نکوهیدگی به حدی بارز است که به قول شاعر عرب:

ولولبس الحمار ثياب خَزٍّ لقال الناس: يا لك من حمار؛^۵

اگر الاغی لباسی از پوست خز بر تن کند، باز هم مردم در موردش می‌گویند: عجب الاغی هستی.

۴-۲-۲. سمبل عجز و ناتوانی

در داستان‌های قدیمی چنین آمده که «طیاب سقا» خری داشت که با آن روزگار درازی در بارکشی همدمی کرده بود، به حدی که سخت لاغر، نزار و بدحال شده بود تا آنجا که وقتی نام «حمار طیاب» به میان می‌آمد، تمام اذهان به سمت ناتوانی و عیوب فراوانش متوجه می‌شد. از این رو، به

۱. المثل السائر فی أدب الکاتب و الشاعر، ج ۳، ص ۲۱۵.

۲. أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ج ۴، ص ۲۱۵.

۳. سوره لقمان، آیه ۱۹.

۴. الفاخر، ص ۲۹۰.

۵. التمثیل و المحاضرة، ص ۳۴۵.

مثلی در میان مردم معروف شده تا آنجا که سروده‌هایی در وصف آن نیز سرودند.^۱
 «ابودلامه» هم ماده الاغی داشت بسیار مشهور که عرب در عیب بسیار، به آن مثل می‌زند. او خود، در قصیده‌ای بلند عیب‌های الاغش را برشمرده است.^۲

۲-۵. سمبل حقارت و پستی

وقتی شخص دون مایه و پست، عمل ناپسندی انجام می‌دهد و دیگران او را همراهی می‌کنند عرب این گونه مثل می‌زند:

بال الحمار فاستبال أحمرة؛^۳

الاغ ادرار کرد پس دیگر الاغان نیز چنین کردند.

ناگفته نماند که پست‌ترین نوع الاغ، الاغ ماده است. به گفته ثعالبی مثل «کان حماراً فاستأثن»^۴ در مورد انسان عزیزی است که اکنون ذلیل شده باشد؛ یعنی الاغی بود که تبدیل به ماده الاغ شده است. مجدداً این کاربرد بسیار واضح، نشان می‌دهد که تشبیه به این حیوان منحصر به افراد پایین جامعه نیست، بلکه انسان‌های شریف و عزیز هم در لسان عرب کهن به این حیوان تشبیه می‌شدند.

۲-۳. کاریست در نهج البلاغه و رویکرد عالمان

در نهج البلاغه دو بار انسان به «الاغ» تشبیه شده است؛ یک بار ضمن نامه‌ای به یکی از کارگزاران، از کمی خوراک امیرمؤمنان (علیه السلام) با تعبیر «كُفُوتِ أَتَانٍ دَبْرَةٍ» یاد شده و یک بار نیز در نامه‌ای با برشمردن ویژگی‌های دوران فتنه، در تشبیه عملکرد دسته‌ای خاص از مردم، از تعبیر «الْحُمُرُ فِي الْعَانَةِ»^۵ (چونان گورخران در گله) استفاده شده است.

۲-۳-۱. نامه ۴۵ (در توبیخ عثمان بن حنیف)

متن:

لَا أَخَذْتُ مِنْهُ إِلَّا كُفُوتِ أَتَانٍ دَبْرَةٍ.^۶

۱. ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب، ص ۳۴۵.

۲. همان، ص ۳۶۷.

۳. التمثیل و المحاضرة، ص ۳۴۵.

۴. العقد الفريد، ج ۳، ص ۳۲.

۵. نهج البلاغه، نامه ۱۵۱.

۶. همان، نامه ۴۵.

ترجمه ابتدایی:^۱

من از قوت این دنیا نگرفتم، مگر به مقدار توشه جاننداری که پشتش مجروح شود و غذایش کم گردد.^۲

این نامه را حضرت علیه السلام در عتاب به عثمان بن حنیف انصاری فرماندار بصره، پس از آن که او دعوت مهمانی جمعی از اشراف اهل بصره را پذیرفت و بر سر سفره پرزرق و برق آنان حاضر شد، نوشتند. در این نامه ابتدا حضرت علیه السلام متذکر می شوند که هر کس باید در زندگی برای خود پیشوا و رهبری داشته باشد که به آن اقتدا کند. سپس زندگی خود را شرح می دهند که با وجود این که زمامدار مردم هستند، اما چگونه از لذات و زرق و برق دنیوی پرهیز می کنند. ایشان در توصیف رویکرد خود نسبت به نعمت های دنیا از تعابیر و تشبیهات متعددی برای نشان دادن بی ارزشی و خواری مطامع دنیوی استفاده می کنند و خود را در بی توجهی به خوراک دنیا به الاغ ماده ای تشبیه می نمایند که به دلیل بیماری به حداقل غذا بسنده می کند.

در انتهای همین نامه نیز دوباره از این دست تشبیهات به چشم می خورد که حضرت علیه السلام در آن ها وجود شریف خود را این گونه وصف می کنند:

فَمَا خُلِفْتُ لِيَشْغَلَنِي أَكُلُ الطَّيِّبَاتِ كَالْبَهِيمَةِ الْمَرْبُوطَةِ هُمُهَا عَلَفُهَا، أَوِ الْمُرْسَلَةِ شُغْلُهَا تَقَعُمُهَا، تَكْتَرِشُ مِنْ أَغْلَافِهَا وَتَلْهُو عَمَّا يَرَادُ بِهَا، أَوْ أَثْرَكَ سُدَى أَوْ أَهْمَلَ عَابِثًا؛^۳

مرا نیافریده اند تا خوردنی های گوارا سرگرم سازد، چون چهارپای بسته که به علف پردازد، یا آن که واگذاشته است و خاکروب ها را به هم زند و شکم را از علف های آن پرسازد و از آنچه بر سرش آرند غفلت دارد، یا مرا وانهند یا به بازی سردهند یا ریسمان گمراهی را کشان باشم و یا بی خودانه در سرگردانی ها گردان.^۴

همچنین حضرت علیه السلام در دو موضع دیگر از این نامه دوباره خود را از این که همچون چهارپایانی باشند که در چراگاه شکم خود را از علف پر می کند یا همچون چهارپایی باشد

۱ با وجود این که مبنای پژوهش حاضر در ترجمه اولیه، تکیه بر ترجمه شهیدی است، اما به دلیل این که این عبارت در ترجمه شهیدی نیامده، از ترجمه علامه جعفری استفاده شده است. عبارت داخل [] از نگارنده است.

۲. ترجمه نهج البلاغه، محمد تقی جعفری، ص ۹۱۵.

۳. نهج البلاغه، نامه ۴۵.

۴. نهج البلاغه، ترجمه جعفر شهیدی، ص ۳۱۸.

که برای پرواربندی نگهداری می‌کنند، مبرا دانسته و فرموده‌اند:

أَتَمَلُّ السَّائِمَةَ مِنْ رَعِيهَا فَتَبْرَكَ وَتَشْبَعُ الرِّبِيضَةُ مِنْ عُشْبِهَا فَتَرْيَضَ وَيَأْكُلُ عَلَى مِنْ
زَادِهِ فَيَهْجَعُ؟ قَرَّتْ إِذَا عَيْنُهُ إِذَا افْتَدَبَعْدَ السِّنِينَ الْمُتَطَوَّلَةِ بِالْبَهِيمَةِ الْهَامِلَةِ وَالسَّائِمَةِ
الْمَرْعِيَةِ؛

آیا چرنده، شکم را با چرا کردن پر سازد و بخفتد و گوسفند در آغل سیر از گیاه بخورد
و بیفتد و علی از توشه‌اش خورد و آرام بخوابد؟ چشمش روشن باد که از پس سالیانی
دراز چون چهارپایی به سر برد رها، یا چرنده‌ای سر داده به چرا.

همان گونه که از متن نامه برمی‌آید، امام علی علیه السلام در توصیف خود از تشبیه سلبی و
ایجابی توأمان استفاده کرده‌اند و در عین این‌که زندگی خود را از شباهت به زندگی
چهارپایان بری دانسته‌اند، اما آنجا که یکی از اوصاف جانداران مثبت است، خود را به آن
تشبیه کرده‌اند. از این سبک گویش دو نکته قابل توجه است؛ اول، این‌که اصل تشبیه انسان
به حیوان، چه در قالب بیانی سلبی و چه ایجابی، در میان عرب متقدم امری شایع و رایج
است و به کثرت از آن بهره جسته می‌شود. دوم، این‌که تشبیه به آنان، محکوم به بار معنایی
منفی نیست، بلکه آنچه تعیین‌کننده منفی یا مثبت بودن تشبیه است؛ وجه شبه و خصلتی
است که در آن حیوان بدان تمسک جسته شده است.

شایان ذکر است که در برخی از نسخه‌های نهج البلاغه عبارت: «لَا أَخَذْتُ مِنْهُ إِلَّا كَقَوْتِ
أَتَانٍ دَبْرَةٍ» نیامده است^۱ و اغلب بزرگان اساس ترجمه خود را بر نسخه‌های تهی از این عبارت
بنا نهاده و از تبیین این تشبیه سخنی به میان نیاورده‌اند^۲ و به نوعی حذف صورت مسئله را
به وارد شدن در مناقشات مطرح حول این تعبیر ترجیح داده‌اند؛ اما آنجا که نسخه‌های دارای
این عبارت مبناست، دورویکرد دیده می‌شود؛ اول، آن‌که از ترجمه دقیق لفظ «أتان»
خودداری شده و آن را مطلق حیوان یا جاندار ترجمه نموده‌اند که بیمار است و خوراکی
مختصر و ناچیز دارد^۳ و یا آن‌که در ترجمه خود تشبیه به این حیوان را اصلاً نیاورده و تنها به

۱ در بررسی نسخه‌های مشهور از نهج البلاغه، در نسخه فیض الاسلام و محمد عبده جمله‌ای که این تشبیه در آن آمده
است، وجود ندارد، ولی در دیگر نسخه‌های معروف چون صبحی صالح و ابن ابی الحدید و آنچه بنیاد نهج البلاغه نشر
داده است، این جملات به چشم می‌خورد

۲ نهج البلاغه، ترجمه‌های شهیدی، آیتی، دین‌پور، فیض الاسلام، انصاریان، ارفع

۳ نهج البلاغه، ترجمه محمد تقی جعفری. نامه ۴۵، ص ۹۱۵؛ همان، ترجمه علی شیروانی، ص ۲۸۳؛ همان، ترجمه
محمد بهشتی، ص ۳۲۹؛ همان، ترجمه محمود افتخارزاده، ص ۸۷۵؛ همان، ترجمه داریوش شاهین، ص ۱۰۷۷.

ذکروجه شبه اکتفا کرده‌اند.^۱ دوم، برخی ضمن مطرح کردن این ادعا که این عبارت در نسخ دانشمندان شیعی نیست، از آوردن ترجمه در متن خودداری نموده و فقط در پاورقی به این نکته متذکر شده‌اند که «أتان دیره» حیوانی است که پشت او زخمی و غذایش کم شده است.^۲ با این وصف، در هیچ یک از ترجمه‌های به دست آمده از این تشبیه نامی از «الغیرمستقیم» ماده برده نشده است.

اما در برخی شروح سعی کرده‌اند واژه «أتان» را معنا کنند و گفته‌اند که حضرت (ع) از این تشبیه به استفاده اندک خویش از دنیا در خورد و خوراک (به اندازه خوراک ماده الاغی که به خاطر کار زیاد پشتش زخمی است و از این رو، کم خوراک شده) اشاره دارند.^۳ برخی از شارحان نیز، مانند مترجمان مدعی شده‌اند که این بخش تنها در نسخ غیر شیعی مثل متن شرح ابن ابی الحدید، آمده است و به آن اعتنای چندانی نکرده‌اند.^۴ گروهی، در شرح این عبارت کلمه چهارپا را جایگزین کرده^۵ و برخی نیز علی‌رغم استفاده از متنی که شامل این عبارت بوده، اصلاً توجهی به شرح این بخش نداشته‌اند.^۶

عملکرد شارحان و مترجمان به روشنی نشان می‌دهد که همگی به نوعی، تشبیه به این حیوان را قبیح می‌دانند و از پذیرفتن واضح کراهت دارند؛ چرا که تشبیه به الاغ ماده از نگاه ایشان جالب نیست و نوعی کژتابی و قباحیت در آن نهفته است. از همین رو شاهد گریز اندیشه‌وران از تفسیر یا بیان واضح آن هستیم؛ اما به راستی آیا این تشبیه در فرهنگ رایج عصر امیرمؤمنان (ع) نیز قبیح بوده است؟

۴-۲. نقد و تحلیل

گفته آمد که در نگاه نخست، از تعبیر «أتان دیره» تشبیه ناپسندی به ذهن متبادر می‌شود که در آن شأن و موقعیت اجتماعی حضرت (ع) نادیده گرفته شده؛ زیرا اصولاً در فرهنگ معاصر، تشبیه انسان به «الغیرمستقیم» امری مذموم و نکوهیده است و با معنای کم‌ارزشی و حقارت - که تنها در مقام استخفاف و توهین به کار می‌رود - آمیخته شده و چنانچه کسی خود را به

۱. ترجمه نهج البلاغه، مکارم و همکاران، ج ۳، ص ۱۱۱.

۲. ترجمه نهج البلاغه، دشتی، ص ۵۵۲.

۳. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۶، ص ۲۰۸؛ شرح نهج البلاغه ابن میثم، ج ۵، ص ۱۰۳.

۴. ترجمه نهج البلاغه هاشمی خویی و همکاران، ج ۲۰، ص ۹۴.

۵. پیام امام امیرالمؤمنین (ع)، ج ۱۰، ص ۱۸۸.

۶. نهج الصباغه، ج ۶، ص ۴۷۲.

این حیوان تشبیه کند، پیش از هر چیز، ارزشمندی اخلاقی و جایگاه اجتماعی خود را زیر سؤال برده است؛ حتی شارحان و مترجمان نیز چون چنین تعبیری را منفی می‌انگارند واکنش‌هایی همچون: سکوت، تغییر بار معنایی و حتی در برخی از موارد، پاک کردن صورت مسئله را ترجیح داده‌اند. از همین رو، در میان عبارات ایشان نفی وجود چنین تعبیری در نسخ شیعی و انتساب آن به نسخ اهل سنت و یا غرض ورزانه جلوه دادن بیان چنین تعبیری در نهج البلاغه و یا نیاوردن و حذف عبارت بدون توضیح و... به چشم می‌خورد.

توجه به کاربرد دیگری از تشبیه انسان به الاغ در نهج البلاغه و واکنش عالمان نسبت به آن، می‌تواند مؤید دیگری بر این مدعا باشد:

خطبه ۱۵۱ ضمن بیان خصوصیات دوران فتنه، مردم را از فروافتادن در پرتگاه بر حذر داشته است که در یکی از عبارت‌های آن «سردمداران فتنه» یا «مردمان گرفتار آمده در فتنه» به «خران وحشی جمع شده در گله» تشبیه شده‌اند که یکدیگر را گاز می‌گیرند و به هم آزار می‌رسانند:

يَتَكَادُمُونَ فِيهَا تَكَادُمَ الْحُمُرِ فِي الْغَنَاءَةِ.

تصریح به تشبیه انسان به الاغ در قلم مترجمان و شارحان، به صورت تحت اللفظی و کاملاً متفق و یکسان، نمود داشته است و همگان به روشنی و با صراحت این تشبیه را آورده‌اند و از ترجمه واژه «حُمُر» به «الاغ» باکی نداشته‌اند. تنها تفاوت در مرجع ضمیر، فعل «يَتَكَادُمُونَ» است که باعث مغایرت در تعیین مشبه شده است. برخی آن را به فتنه‌گران^۱ و برخی به عموم مردم^۲ بازگردانده‌اند و برخی نیز بدون ارجاع ضمیر به مرجع خاصی کلام را وانهاده‌اند.^۳

تأثیرگذاری فرهنگ و پیش فرض‌های ذهنی در معادل‌گزینی‌ها، اینجا نیز هویدا است و با وجود این‌که معنای عبارت اینجا نیز توهین است، اما چون «مشبه»، جماعت فتنه‌گرای مردمی که تحت تأثیر فتنه به آزار همدیگر روی آورده‌اند، هستند و بار معنایی کلام متوجه شخص یا افراد محترم یا مشخص نیست، همه متفق القول و به راحتی، این تشبیه را بدون

۱. همان، ترجمه حسین انصاریان، ص ۱۳۱؛ همان، ترجمه سید کاظم ارفع، ص ۵۳۱؛ همان، ترجمه محمد دشتی، ص ۲۷۹؛ همان، ترجمه علی شیروانی، ص ۲۵۳؛ ترجمه گویا و شرح فشرده‌ای بر نهج البلاغه، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، محمدجعفر امامی، محمدرضا آشتیانی، ج ۲، ص ۱۳۹؛ خورشیدی غروب (ترجمه نهج البلاغه)، ص ۱۶۹.

۲. نهج البلاغه، ترجمه علی نقی فیض الاسلام اصفهانی، ج ۳، ص ۴۶۶؛ همان، ترجمه سید مهدی حجتی، ص ۲۱۸؛ همان، ترجمه محمد تقی جعفری، ص ۴۳۹؛ نهج البلاغه (با ترجمه فارسی قرن پنجم و ششم)، ج ۱، ص ۳۴۵.

۳. نهج البلاغه، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۳۴۳؛ همان، ترجمه سید جعفر شهیدی، ص ۱۴۸؛ همان، ترجمه سید محمد مهدی جعفری، ص ۲۱۴.

تغییر یا حذف آورده و هیچ کدام از تصریح بر آن گریزان نیستند؛ حال آن که این تشبیه نیز برخاسته از فرهنگ عرب متقدم و برای مخاطبان ملموس است و نباید معنای توهینی بر آن بار کرد. با توجه به رسالت و جایگاه حاکمیتی آن حضرت (علیه السلام) در جامعه، به نظر می رسد که هدف ایشان از این بیانات تبیین شرایط و روشن گری احوالات جامعه و تحذیر از برخی پیشامدهاست؛ مسئله ای که غیر مستقیم در برخی شروح نیز بدان اشاره شده است.^۱

بنابراین، تشبیه انسان به ماده الاغ پشت زخم در نهج البلاغه از دو جهت نیازمند واکاوی است؛ یکی، اصل قبیح بودن یا نبودن این سخن و دیگری، یافتن معنای حقیقی و مراد از کار بست آن.

پرواضح است که توهین به خود در سیره عقلا جایگاهی ندارد و حتی انسان هایی که از حداقل تعقل و اندیشه بهره مندند نیز در رفتارهای خود به درایت و ارزشمندی های اخلاقی پایبند هستند و توهین به خود را ناپسند می دانند و از آن روی گردانند؛ چه رسد به وجود امام معصوم (علیه السلام).

گزارش های سیره علوی نیز در تاریخ نگاری های به جا مانده از متقدم تا کنون، با اتصاف ایشان به خوی های پسندیده و ارزشمندی های اخلاقی آمیخته است. آن گونه که مورخان و سیره نگاران از ابعاد شخصیتی امام علی (علیه السلام) پرده برداشته اند، توهین حتی در مقابل دشمنان و معاندان نیز در نگاه ایشان منفور بوده و یاران خود را از آن منع می نمودند. از این رو، این احتمال که شاید معنای دیگری پس این عبارت خفته باشد، تقویت می شود.

سیره عملی عرب کهن در استفاده از حیوان برای رساندن مقاصد خویش با مثال هایی که پیش تر زده شد، روشن شد که حاکی از مؤانست کلامی عرب با تشبیه به حیوان است. این تشبیهات در فرهنگ و زبان عرب لزوماً و فقط از مصادیق توهین، به شمار نمی رود و آنچه موجب می شود این تشبیهات آبستن تحقیر و توهین محسوب شوند، قیاس نابجای تشبیهات زبان عربی با تشبیهات، در سایر زبان ها و فرهنگ ها و یا فرهنگ معاصر است؛ در حالی که نگرش فرهنگ عرب، آن هم عرب کهن، به حیوانات با نگرش سایر فرهنگ ها تفاوت عمده دارد. توجه به این نکته یعنی در نظر گرفتن فرهنگ گفتاری عرب متقدم و نحوه تمثیل به این حیوان، به تنهایی و به طور عام می تواند شبهه توهین تابی کلام را از میان بردارد.

همچنین روشن شد که تشبیه به این حیوان در فرهنگ عرب کهن در بردارنده هر دو وجه معنایی مثبت و منفی است. پس لزوماً خواننده محکوم به برداشت معنای منفی از این کلام

۱. پیام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ج ۶، ص ۲۴.

نیست و برای رسیدن به معنای واقعی و تشخیص این که مراد امام علی علیه السلام بر کدام وجه معنایی تعلق دارد، باید سایر قراین مقامی و کلامی را نیز از نظر گذرانند.

توجه به دیگر عبارت های این نامه و صدر و ذیل کلام، مشخص می نماید که حضرت علیه السلام از این تشبیه، کاربرست سمبلیک منفی را اراده کرده یا کاربرست سمبلیک مثبت؟

گویی می بینم گوینده ای از شما می گوید: اگر غذا و توشه فرزند ابی طالب همین است، پس ناتوانی، او را از جنگ آوری با امثال خود و پیکار با دلاوران بازداشته است. اینان بدانند درختی که در بیابان می روید، چوب سخت تری دارد؛ در حالی که پوست سبزه های زیبا نازک تر و بی دوام تر است و رویدنی هایی که تنها از آب باران سیراب می شوند، دارای شعله های قوی ترند و خاموشی آنان زمانی طولانی می خواهد.

این بخش از نامه تداعی کننده مفهوم قناعت و صبر در عین حال استقامت و سرسختی است. درست همان تنها معنای سمبلیک مثبت در تشبیه و تمثیل به این حیوان در ادبیات کهن عرب.

پس رویکرد مترجمان و شارحانی که این عبارت را نادیده گرفته و از آن سخنی به میان نیاورده اند تا مبدا اسائه ادبی شود، وجهی ندارد و این برداشت اشتباه، نشأت گرفته از قیاس نابجای تشبیهات ادبیات کهن عرب با تشبیهات زبان معاصر است. این امر نشان می دهد که فهم معنای یک زبان منوط به آن است که در بستر صدوری فرهنگ خود فهم شود و نمی توان آن را ضمیمه فرهنگی دیگر کرد و در بستری خارج از بستر صدوری اش فهمید.

از طرفی نیز باید توجه داشت که ترجمه آزاد و نیاوردن تشبیه و اکتفا به رساندن مفهوم با تکیه بر حذف موارد کژتاب، از بار بلاغی کلام می کاهد و در عین آن که تأثیرگذاری را کم رنگ می کند، مراد متکلم را هم به درستی منعکس نمی نماید. از سوی دیگر، ترجمه واژه ای که در بردارنده معنایی خاص است، به صورت کلی و عام نیز صحیح نیست؛ برای مثال، همان طور که پیش تر گفته شد، واژه «أتان» در لغت عرب به معنای «الاغ ماده» است، نه مطلق جاندار یا حیوان. پس در تشبیه به آن حتماً مفهوم خاصی مدنظر متکلم بوده است که باید به دنبال فهم آن بود، نه تغییر و تحریف آن. اگر متکلم می خواست فقط به حیوان بیمار مثال بزند، می توانست به همین شکل عمل کند، ولی تشبیه به «الاغ ماده» که به خاطر بیماری کم خوراک شده، قطعاً تمثیلی ملموس تر و روشن گرانه تر برای مخاطبان است و متکلم از انتخاب آن غرضی دارد.

خالی گذاشتن ترجمه، از واژه مورد نظر نیز می‌تواند راهکار دیگری برای فرار از کژتابی معادل‌گزینی باشد، اما این راهکار قطعاً چیزی جز سردرگمی مخاطب را در پی نخواهد داشت و علاوه بر دشوارتر کردن فهم کلام، ممکن است خود شبیه جدیدی بیافریند و به نوعی پذیرش قبح کلام و فرار از آن را به ذهن مخاطب القا کند.

برخی راهکارهای دیگری ارائه داده‌اند و به معناگزینی تحت اللفظی در ترجمه یا شرح روی آورده‌اند؛ حال آن‌که بسنده کردن به این نوع معنایابی بدون توجه‌دهی به فرهنگ گفتاری عصر صدور کلام، ممکن است باعث برداشت نادرست از متن مبدأ شود و حتی شبیه توهین‌آمیز بودن کلام را اعاده کند. پس در این گونه معادل‌یابی‌ها لازم است به این تفاوت فرهنگ و بار معنایی مثبت، در قالب توضیحی در درون متن یا پانوشته اشاره شود تا مطلب برای خواننده از پیچیدگی، غرابت و ابهام خالی شود.

در ترجمه به دلیل دست‌بسته بودن مترجم در تفصیل و تفسیر کلام، انتظار تبیین مبسوط نمی‌رود، اما شروح که چنین محدودیتی ندارند، نیاز است به این نکات توجهی دوچندان داشته باشند و با تبیین و تفسیر دقیق تر حق مطلب را ادا کنند.

در آخر باید گفت، مترجم در برگردان تعابیر فرهنگ بنیاد باید متن را از صافی فرهنگی بگذراند و نمی‌تواند بدون توجه به حُسن و قُبْح برخی تعابیر فرهنگی به ترجمه لفظی دست بزند. با این‌که یکی از این صافی‌های فرهنگی، همان حذف یا متن‌کاهی است، اما این امر، فقط در صورتی پذیرفتنی است که بازآفرینی و معادل‌یابی آن در زبان مقصد میسر نباشد. در حقیقت، مترجم باید فرهنگ زبان مقصد را هم در نظر بگیرد و اگر مقوله‌ای در فرهنگ عربی سده‌های نخستین معنای قبیح و نامانوسی نداشته، ولی امروز در فرهنگ ایرانی قُبْح تعبیر دارد، باید مد نظر مترجم قرار گیرد؛ نه این‌که فرهنگ مقصد را نادیده انگارد؛ زیرا ترجمه فقط انتقال زبانی نیست و امروزه قریب به اتفاق ترجمه‌شناسان بر این باورند که ترجمه انتقال از یک محیط فرهنگی به محیط فرهنگی جدید است. لذا باید تمامی انگاره‌های فرهنگی لحاظ شود و در موارد این‌چنینی حُسن تعبیر، گزیده‌گویی، نزاهت و ادب‌ورزی جایگزین قُبْح تعبیر شود.

بنا بر آنچه بیان شد، راهبرد پژوهش حاضر در معادل‌گزینی تعبیر «أتان دبره» در این نامه، جایگزینی آن با عبارات دال بر قناعت و بسنده کردن بر اندک به حسب نیاز و نیز توجه‌دهی به بار معنایی مثبت این تشبیه در ادبیات کهن عرب است. چه بسا با به کار بردن

ضرب المثل های فارسی معادل، معنا را بهتر به مخاطب منتقل کرد که: به کم خوردن کسی را تب نگیرد.

۳. ترجمه پیشنهادی

گفته آمد که در ترجمه این عبارات بایسته است به گونه ای تدبیر شود که انتقال معنا از زبان مبدأ به زبان مقصد در عین گویایی، حامل بار معنایی به کار رفته در عصر صدور باشد. از این رو، دو رویکرد در ترجمه صحیح می نماید:

۱. چنانچه مترجم شیوه ترجمه تحت اللفظی را برگزیده و مصرانه پایبند به لفظ باشد، یعنی بخواهد ضمن حفظ امانت در معنا، لفظ به لفظ لغات را ترجمه کند تا متهم به حذف و برون رفت از مسئله نباشد، نیاز است در کنار تصریح به تشبیه، به صورت تفسیری در متن، داخل پراوتزویا پانوشست توضیحات مبسوطی را ارائه دهد. در این حالت چنین ترجمه ای پیشنهاد می شود:

«از مال دنیا نگرستم، مگر به اندازه ماده الاغی که پشتش زخمی است». [تعبیری کنایی در عرب کهن، به معنای سخت کوشی در عین کم خوراکی و قناعت]

۲. چنانچه از نظر مترجم تنها انتقال معنا به زبان مقصد کفایت کند، باید این تشبیه با معادلی در زبان مقصد جایگزین شود که هم رساننده معنای اصلی کلام باشد و هم فاقد بار معنایی توهین آمیز. در این صورت معادل یابی از میان ضرب المثل ها، اشعار یا عبارات و اصطلاحات کنایی آشنا در فرهنگ زبان مقصد مطلوب ترمی نماید. در این حالت چنین ترجمه ای پیشنهاد می شود:

«از مال دنیا بجز حداقل قوتی بهره نجستم».

به نظر می آید چنین روشی برای ترجمه های عمومی که مخاطبان آن اکثریت هستند و نگاهی پژوهش محورانه در درک معنا از متن ندارند و ممکن است فقط معنای منفی بدون چرایی یابی در ذهنشان تداعی شود، بهتر باشد. در هر صورت، مترجم وظیفه دارد از ابتدا راهی در پیش گیرد که منقح و بی پیرایه باشد و در ذهن مخاطب ایجاد ابهام یا شبهه ننماید. در این حالت، ترجمه معادل و بدون تبصره پسندیده تر به نظر می رسد.

۴. نتیجه گیری

۱. واکاوی آداب و رسوم و فرهنگ عرب نشان می دهد که «تشبیه به حیوان» بخشی

- جداناشدنی از فرهنگ گفتاری عرب کهن بوده؛ به گونه‌ای که گویی معنا بخشیدن به اجزای زندگی بدون کمک گرفتن از مفاهیم حیوانی ممکن نبوده است. این امر - که برخاسته از شرایط جغرافیایی و زیستی است - در اعتقادات، نام‌گذاری‌ها، القاب، کنیه‌ها، تشبیهات عملی، حرفه‌ها، محاورات روزمره و دیگر عرصه‌های زندگی عرب به وفور نمایان و رایج است.
۲. تشبیه انسان به حیوان در فرهنگ عرب متقدم فقط در مقام ذم به کار نمی‌رفته، بلکه گاه برای مدح، ترغیب، توصیف، تنبه و دستیابی به دیگر اغراض استعمال می‌شده است.
۳. برخلاف تصور رایج، تشبیه به (الغ) در ادبیات عرب کهن، تنها بار معنایی منفی ندارد، بلکه بسته به شرایط استعمال، در هر دو وجه معنایی مثبت و منفی کاربرد داشته است.
۴. معانی متعددی از تشبیه به (الغ) در ادبیات کهن عرب قابل استخراج است که اهم آن عبارت است از: «صبر و قناعت»، «حقارت و پستی»، «عجز و ناتوانی»، «حماقت و نادانی» و «نکوهش و ناپسندی» که هریک به شکل سمبلی در این فرهنگ خودنمایی می‌کند.
۵. تشبیه به این حیوان در فرهنگ و زبان عرب لزوماً و فقط از مصادیق توهین به شمار نمی‌رود و آنچه موجب می‌شود این تشبیهات آستن تحقیر و توهین محسوب شوند، قیاس نابجای تشبیهات زبان عربی با تشبیهات سایر زبان‌ها و فرهنگ‌ها به ویژه مقایسه با فرهنگ معاصر است.
۶. در نامه ۴۵ نهج البلاغه، با توجه به شاخصه‌های فرهنگ گفتاری عرب، تشبیه به «أتان دبره» (ماده (الغ زخم پشت) سمبلی برای قناعت و صبر است.
۷. به نظر می‌آید به منظور ترجمه و معادل‌گزینی صحیح برای این گونه تعابیر، لازم باشد ضمن ترجمه یا شرح به تفاوت‌های فرهنگی، در قالب توضیحی در درون متن یا پانوشت اشاره داشت تا برداشت از مطلب برای خواننده به دور از خطا، پیچیدگی، غرابت و خالی از ابهام باشد.
۸. چنانچه مترجم شیوه ترجمه تحت‌اللفظی را برگزیده و مصرانه پایبند به لفظ باشد، یعنی بخواهد ضمن حفظ امانت در معنا، لفظ به لفظ لغات را ترجمه کند تا متهم به حذف و برون‌رفت از مسئله نباشد، نیاز است در کنار تصریح به تشبیه، به صورت تفسیری در متن، داخل پرانتز و یا پانوشت توضیحات مبسوطی را ارائه دهد. در این حالت چنین ترجمه‌ای پیشنهاد می‌شود:
- «از مال دنیا نگرفتم، مگر به اندازه ماده (الغی) که پشتش زخمی است» [تعبیری کنایی در

عرب کهن، به معنای سخت‌کوشی در عین کم‌خوراکی و قناعت].

۹. چنانچه از نظر مترجم تنها انتقال معنا به زبان مقصد کفایت کند، باید این تشبیه با معادلی در زبان مقصد جایگزین شود که هم رساننده معنای اصلی کلام باشد و هم فاقد بار معنایی توهین‌آمیز. در این صورت معادل‌یابی از میان ضرب‌المثل‌ها، اشعار یا عبارات و اصطلاحات کنایی آشنا در فرهنگ زبان مقصد مطلوب‌تر می‌نماید. در این حالت چنین ترجمه‌ای پیشنهاد می‌شود:

«از مال دنیا بجز حداقل قوتی بهره نجستم».

کتابنامه

- الاساطیر العربية قبل الاسلام، محمد عبد المعید خان، بی‌تا.
- أسد الغابة فی معرفة الصحابة، عزالدین بن ثیر جزری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۹ق.
- أشعار أولاد الخلفاء و أخبارهم، محمد بن یحیی صولی، بی‌جا: مطبعة الصاوی، ۱۳۵۵ق.
- أنوار التنزیل و أسرار التأویل، عبدالله بن عمر بیضاوی، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- آشنایی با ادیان بزرگ، حسین توفیقی، تهران: کتاب طه، ۱۳۷۹ش.
- بهج الصباغه، محمد تقی شوشتری، تحقیق: موسسه نهج البلاغه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶ش.
- پیام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ناصر مکارم شیرازی، پدیدآورنده: جمعی از فضلا، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۵ش.
- تاریخ تمدن اسلام، جرجی زیدان، ترجمه: علی جواهر کلام، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۲ م.
- ترجمه گویا و شرح فشرده‌ای بر نهج البلاغه، ناصر مکارم شیرازی، محمد جعفر امامی و همکاران، قم: هدف، بی‌تا.
- ترجمه نهج البلاغه، سید کاظم ارفع، تهران: انتشارات فیض کاشانی، چاپ دوم، ۱۳۷۹ش.
- ترجمه نهج البلاغه، جعفر شهیدی، تهران: دفتر انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۸ش.
- ترجمه نهج البلاغه، حسین انصاریان، قم: دارالعرفان، ۱۳۸۸ش.
- ترجمه نهج البلاغه، داریوش شاهین، تهران: جاویدان، ۱۳۷۹ش.
- ترجمه نهج البلاغه، سید محمد مهدی جعفری، تهران: ذکر، ۱۳۸۸ش.

- ترجمه نهج البلاغه، سید مهدی حجتی، تهران: فاخر، ۱۳۸۲ ش.
- ترجمه نهج البلاغه، عبدالمحمد آیتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۷ ش.
- ترجمه نهج البلاغه، علی شیروانی، قم: دفتر نشر نسیم حیات، ۱۳۸۱ ش.
- ترجمه نهج البلاغه، علی نقی فیض الاسلام اصفهانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات فقیه.
- ترجمه نهج البلاغه، محمد بهشتی، تهران: تابان، ۱۳۶۸ ش.
- ترجمه نهج البلاغه، محمد تقی جعفری، تهران: شرکت تعاونی کارآفرینان فرهنگ و هنر، ۱۳۸۶ ش.
- ترجمه نهج البلاغه، محمد دشتی، قم: موسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین، ۱۳۸۰ ش.
- ترجمه نهج البلاغه، محمود افتخارزاده، تهران: روزگار، ۱۳۵۸ ش.
- التمثیل و المحاضره، ابومنصور ثعالبی، تحقیق: عبد الفتاح محمد الحلو، بی جا: دار العربیة للكتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۱ ق.
- تهذیب اللغة، ازهری، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۱ م.
- ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب، ابومنصور ثعالبی، قاهره: دارالمعارف، بی تا.
- جمهرة الأمثال، ابوهلال حسن بن عبدالله عسکری، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- حیة الحیوان الکبری، کمال الدین محمد دمیری، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ دوم، ۱۴۲۴ ق.
- الحیوان، عمرو بن بحر جاحظ، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
- خورشید بی غروب (ترجمه نهج البلاغه)، عبدالمجید معادیخواه، تهران: نشر ذره، ۱۳۷۴ ش.
- الديباج الوضی، یحیی بن حمزه موید، صنعاء: موسسه الامام زید بن علی، ۱۴۲۴ ق.
- ربیع الأبرار و نصوص الأخیار، محمود بن عمر زمخشری، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۱۲ ق.
- سیر أعلام النبلاء، شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، تحقیق: جمعی از محققین به إشراف شعيب الأرناؤوط، بی جا: مؤسسة الرسالة، چاپ سوم، ۱۴۰۵ ق.
- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحديد، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ق.
- شرح نهج البلاغه، میثم بن علی (ابن میثم)، تهران: دفتر نشر کتاب، (۱۴۰۴ ق).
- الصحيح، ابن حماد جوهری، تحقیق: أحمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
- الطب النبوی، محمد بن ابی بکر بن قیم جوزیه، بیروت: دارالهلال، بی تا.
- العقد الفريد، ابن عبد ربه اندلسی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۴ ق.

- العين، خليل بن احمد فراهیدی، تحقیق: مهدی المخزومی و إبراهيم السامرائی، بی جا: دار و مكتبة الهلال، بی تا.
- الفاخر، أبوطالب مفضل بن سلمه، تحقیق: عبد العليم الطحاوی، بی جا: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، ۱۳۸۰ق.
- المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، ضياء الدين نصرالله بن محمد بن اثير جزري، تحقیق: احمد الحوفي و طبانة بدوي، قاهره: دار نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، بی تا.
- مجمع الأمثال، أبوالفضل ميداني نيشابوري، تحقیق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار المعرفة، بی تا.
- معجم مقاييس اللغة، ابوالحسين احمد بن فارس، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، بی جا: دارالفكر، ۱۳۹۹ق.
- منهاج البراعه، حبيب الله بن محمد هاشمي خويي و همكاران، تهران: مكتبة الاسلاميه، ۱۴۰۰ق.
- نهج البلاغه، بهجت رضا قيس العطار، گردآورنده: محمد بن حسين، قم: مؤسسه الرافد للمطبوعات، ۱۴۳۱ق.
- نهج البلاغه (با ترجمه فارسی قرن پنجم و ششم)، عزيز الله جويني، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷ش.
- نهج البلاغه پارسى، سيد جمال الدين دين پرور، تهران: بنياد نهج البلاغه، ۱۳۷۹ش.
- نهج البلاغه، محمد بن حسين سيد رضى، تحقیق: صبحی صالح، بيروت: دار الكتب اللبناني، ۱۹۸۰م.
- نهج البلاغه، محمد بن حسين سيد رضى، تصحيح: عزيز الله عطاردی قوچانی، تهران: بنياد نهج البلاغه، ۱۳۷۲ش.
- «استعاره‌های برگرفته از نامهای حیوانات در زبان عربی»، يحيى معروف، نشر پژوهشی ادب فارسی (ادب و زبان)، ش ۱۸، ص ۲۳۵-۲۷۱، ۱۳۸۶ش.
- «چرا نماد حزب جمهوری خواه و دمکرات آمریکا فیل و الاغ است؟» خبرگزاری میزان، <https://www.mizan.news>، ۱۳۹۵/۰۸/۱۸.
- «عالم حیوان و نقش آن در توسعه و غنای ادبیات عرب جاهلی»، افسانه قاسم پور و محمد علی آذرشب، مجله ادب عربی، ش ۲، ص ۱۹۱-۲۰۷، ۱۳۹۵ش.

«المواصفات الفنية والبلاغية للحيوانات في نهج البلاغه»، ناديا ثقیل پر، سعد اله همایونی و جلیل حاجی پور طالبی، مجله اللغة العربیة و آدابها علمیة محکمه، سال سیزدهم، شماره ۱، ۱۴۳۸ق.

«نمر بن تولب عکلی»، ویکی فقه، <http://www.wikifeqh.ir>.

ظرفیت متن مقدس در مبناسازی برای حقوق با برداشتی از خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه

محمدحسین صالح آبادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷

چکیده

جوشش بسیاری از معارف و علوم در حوزه‌های مختلف از حدیث، به معنای ظرفیت بی‌ظیر آن در هدایت بشر به علوم و معارف الهی و بشری است. به نظر می‌رسد عرضه حوزه‌های معرفتی جدید بر حدیث، به دریافت رهنمودهای کلان و مبنایی و راه‌گشا در معرکه آرای متعارض و گسیج‌کننده، منجر خواهد شد. در این نوشتار بحثی از حوزه معرفتی فلسفه حقوق، یعنی «مبنای الزام در حقوق» که معرکه آرا و کشمکش بین فلاسفه و همین‌طور حقوق‌دانان است، بر حدیث عرضه شده است. از گذشته، گروهی، عدالت و گروهی قدرت حکومت‌ها را، مبنای الزام قواعد حقوقی می‌دانستند. در این میان، متنی از خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه در دسترس ماست که می‌تواند در مبناسازی برای حقوق، نگرش تازه‌ای ایجاد کند: «... لِقُدْرَتِهِ عَلَى عِبَادِهِ وَلِعَدْلِهِ فِي كُلِّ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ صُرُوفُ قَضَائِهِ». امام (علیه السلام)، برخلاف حقوق‌دانان، هم عدالت و هم قدرت را، توأم با هم، مبنای حقوق دانسته است. نویسنده با بررسی این عبارت، تأکید دارد که براساس این متن، دو امر عدالت و قدرت مکمل و در طول یکدیگرند و رقابت و تضادی با هم ندارند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه حقوق، مبنای حقوق، قانون طبیعی، حق، عدالت، قدرت.

مقدمه

بحث از حقوق و مباحث پیرامونی آن، از دیرباز مورد توجه اندیشمندان قرار داشته و ثمره تلاش‌های آنان، گنجینه ارزشمندی از معارف را به حافظه تاریخی بشر، سپرده است. در تعریف حقوق گفته‌اند:

۱. پژوهش‌گر علوم و قرآن حدیث (saleh@hadith.net).

مجموعه‌ای از قواعد الزام آور و کلی است که به منظور ایجاد نظم و استقرار عدالت، بر زندگی اجتماعی انسان حکومت می‌کند و اجرای آن از طرف دولت تضمین می‌شود.^۱

مراد از «الزام» در این قواعد، حتمی بودن، ضرورت عمل به آن و لزوم اطاعت از آن است و این‌که انسان ناگزیر است روابط فردی و اجتماعی خود را براساس آن سامان دهد. این التزام باید باشد؛ چه به حکم عقل و فطرت برخاسته از قناعت وجدانی و چه به دلیل ترس از کیفری که در صورت مخالفت با قانون، متوجه فرد می‌شود و چه به هر دلیل دیگر.^۲ چنان‌که در تعریف آمده، از حقوق به عنوان «قواعد الزام آور» یاد شده است. در بین مباحث فراوان علم حقوق، دلیل و مبنای الزام در این قواعد و این‌که بر چه اساسی الزام آورند از جمله مباحث مشترک بین فلاسفه و حقوقدانان است و از این رو، مبحث «مبنای حقوق» در «فلسفه حقوق» بحث می‌شود.

از این رو، نخستین پرسشی که به ذهن هر اندیشمند کنجکاو می‌رسد، این است که نیروی الزام آور حقوق از کجا سرچشمه می‌گیرد و چه مقامی ارزش قواعد آن را تأمین می‌کند؟ به بیان دیگر، چرا باید از قانون اطاعت کرد؟ چه نیرویی پشتیبان آن است و چه جاذبه‌ای ما را به اجرای قواعد آن وادار می‌سازد؟ این منبع پنهانی و نیرومند را - که پایه همه قواعد و توجیه کننده الزام ناشی از آن‌هاست - در اصطلاح «مبنای حقوق» می‌گویند.

تمیز مبنای حقوق، یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل «فلسفه حقوق» است که فهم آن نقش اساسی در شناخت مسائل گوناگون حقوقی دارد.^۳ و جایگاه آن در منظومه مباحث حقوقی، در رأس هرم این مباحث است و بر همگی آن‌ها اشراق و احاطه دارد. از این روست که گفته شده: مبانی حقوق، خصوصیتی فراگیر دارد و کلیت وسیع در هر نظام حقوقی است، به نحوی که نظام حقوقی مشروعیت و الزامی بودن خود را از آن کسب می‌کند؛ همچنان‌که الزامی بودن مقرراتش نیز، از آن نشأت می‌گیرد.^۴

بحث در این باره، پیشینه‌ای درخشان دارد و از زمان حکیمان یونان تا کنون اندیشه

۱. فلسفه حقوق، ناصر کاتوزیان، ج ۱، ص ۶۶۶.

۲. «تطبیق نظام حقوقی اسلام با حقوق و وضعی معاصر».

۳. فلسفه حقوق، ناصر کاتوزیان، ج ۲، ص ۳۹.

۴. فلسفه حقوق، غفور خویینی، ص ۶۲.

هزاران نویسنده و متفکر و دانشمند را به خود مشغول داشته است. از این رو، مناسب است مروری داشته باشیم بر پیشینه این بحث.

پیشینه بحث از مبانی حقوق^۱

هم‌زمان با شروع مباحث عقلی در یونان باستان، برخی فلاسفه و اندیشمندان به این بحث نیز توجه نشان دادند. تأمل در این باره، آن‌ها را به این نتیجه رساند که افزون بر قوانین مکتوبی که دولت‌ها وضع می‌کنند - و به پشتوانه قدرت و زورشان، دیگران را وادار به اطاعت از این قوانین می‌کنند - چیز دیگری در متن طبیعت وجود دارد که ما را به انجام و یا رعایت برخی امور الزام می‌کند و آن «عدالت» است که حکم می‌کند چه کاری باید انجام بگیرد و از چه کارهایی باید پرهیز کرد. از این رو، بدان «عدالت طبیعی» گفتند.

پیش از سقراط، کسی چون «آناکسیمندر» برایین باور بود که عدالت مرجع جهانی میان قدرت‌های متخاصم در طول زمان است^۲ و موجودات باید در طول زمان، عدالت و رضایت را جایگزین بی‌عدالتی خود کنند.^۳ برایین اساس، تصویری چنین بوده که عدالت، امری است که بشر باید به سوی آن حرکت کند. یک نسل پس از وی، «آناکسیمنس» قوانین را به دو دسته تقسیم نمود:

- قانون مکتوب که دولت آن را وضع می‌کند.

- قانون نانوشته که در اصطلاح، «عدالت طبیعی جهان‌شمول»^۴ نام دارد.

بدین ترتیب، تصور اولیه از «عدالت طبیعی» این بود که عدالت باید و نبایدهایی برای بشر ارائه می‌کند که از حیث ویژگی، همانند قوانین وضع شده توسط دولت‌هاست؛ با این تفاوت که در تمام سرزمین‌ها، قدرتی یکسان دارد؛ برخلاف قانون وضع شده توسط دولت‌ها که در دیگر سرزمین‌ها اعتباری ندارند؛ همچنان که اعتبار خود را از پذیرش افراد نمی‌گیرد، بلکه در ذات خود دارای اعتبار است؛ خواه پذیرفته شود و خواه مورد بی‌مهری قرار گیرد.

۱. از آنجا که در بحث پیشینه و سیر تطور مفهوم قانون طبیعی در بین فلاسفه غرب، «حجة الاسلام محمد حسین طالبی» بیش از دیگر نویسندگان، تحقیق و مطالعه داشته‌اند. مقالات ایشان منبع اصلی این نوشتار قرار گرفت و نویسنده بهره فراوانی از آثار وی برده است.

۲. «قانون طبیعی و نقش آن در فلسفه حقوق یونان باستان».

۳. همان به نقل از:

Alfred William Benn, The Greek Philosophers, p. 5.

4. Unwritten law or universal natural justice.

همانندی عدالت طبیعی با قانون وضع شده توسط دولت‌ها، در «الزام افراد»، باعث شد تا حکمای یونان در تفسیر «عدالت طبیعی» از اصطلاح «قانون طبیعی» استفاده کنند و بدین گونه، این اصطلاح، جایگزین اصطلاح «عدالت طبیعی» شد.^۱

در سده‌های اخیر، اندیشمندان غربی، به تجربه روی آوردند و یافتن علت رویدادها جای آرمان‌گرایی و تحلیل‌های عقلی را گرفت. در نتیجه، آموزه «قانون طبیعی» از جهات گوناگون مورد انتقاد قرار گرفت. اینان با مراجعه به عقل، برای کشف قوانین (طبیعی) مخالف بودند و برخی از آنان، بر این باور بودند که تنها با اتکال به دانش‌های تجربی، می‌توان به قانون دست یافت.

اصطلاح «تجربه‌گرایی» - که بدین اندیشه اطلاق می‌شود - برگرفته از معنای واژه لاتینی «پوزیتیو»^۲ است که به معنای موجود متحقق و غیرمفهوم است.^۳

بر اساس این اندیشه، قوانین ریشه در امری طبیعی و عقلی ندارند، بلکه این واقعیت‌های^۴ خارجی اجتماع بشری هستند که خاستگاه و سازنده قوانین و الزام‌کننده افراد به اجرای آن‌ها هستند. در این زمینه، برخی چون «ساوینی» جامعه و ملت در طول زمان را سازنده حقوق و قواعد آن دانستند که به «مکتب تاریخی» مشهورند. برخی نیز چون «اگوست کنت» معتقدند که «وجدان عمومی» خاستگاه قواعد و الزام‌کننده افراد به اجرای آن‌هاست و بر این باورند که وجدان عمومی، امری ذهنی و خارج از واقعیت خارجی نیست؛ چرا که با ملاحظه پدیده‌های اجتماعی، می‌توان آن را حس و تجربه کرد. از تفکر این دسته با عنوان «مکتب تحقیقی اجتماعی» یاد می‌شود. گروه دیگری که از اندیشه آنان با عنوان «مکتب تحقیقی حقوقی» یاد می‌شود، بر این باورند که قوانین و قواعد حقوقی، از سوی دولت‌ها وضع و اجرای آن‌ها تضمین می‌شود و هیچ قانون عالی و طبیعی برتری از آن‌ها وجود ندارد. بر این اساس بود که «ریپر»، استاد فرانسوی می‌گفت:

حقوق (مجموعه قوانین) ناشی از قدرت دولت است. البته دولت نیز خود تابع ضرورت‌های اجتماعی و اخلاقی و مذهب و تمدن مردم خود است.^۵

در هر صورت، در نگاه تجربه‌گرایان، جایی برای اعتقاد به قانونی عالی و نهفته در نهاد طبیعت و

۱. رک: «قانون طبیعی و نقش آن در فلسفه حقوق یونان باستان».

2. Positive

۳. مقدمه علم حقوق، ص ۱۶؛ «آشنایی با مفاهیم حقوق عمومی و بررسی مفهوم مکاتب حقوقی».

۴. رک: «نقش واقعیت در ایجاد قاعده حقوقی».

۵. مقدمه علم حقوق، ص ۱۹-۲۳.

قابل فهم برای عقل - که افراد را به انجام یا ترک برخی امور وامی دارد - نمی ماند و تنها امور محسوس و قابل تجربه، مثل عادات و آداب و رسوم جوامع و قدرت دولت ها هستند که می توانند افراد را به انجام یا ترک امور وادارند. بنابراین، مبنای الزام در قواعد حقوقی، قدرت و زوری است که دولت ها دارند و آن را پشتوانه اجرای قوانین موضوعه قرار می دهند؛ خواه، این قوانین برآمده از عادات و آداب و رسوم باشند و خواه، مستقیماً از سوی دولت ها، برای مصالحی وضع شده باشند.^۱

عدالت یا قدرت؛ دو نظریه رایج درباره مبنای حقوق

به نظر می رسد حاصل تلاش های گوناگون درباره مبانی حقوق، در دو نظریه کلی، قابل جمع است:^۲

۱. عدالت، مبنای الزام در قانون و حقوق است. این عدالت است که باید ها و نبایدها را برای انسان روشن می سازد و آدمی به حکم فطرت خویش، خواهان آن است و به اصول و قواعدی که این هدف را تأمین کند، احترام می گذارد. طرفداران این نظریه که «آرمان گرایان» نامیده شده اند بر این باورند که فراتر از اراده قدرت ها و حکومت ها، قواعدی والا و طبیعی در عالم واقع وجود دارند که دولت ها وظیفه دارند، آن قواعد را به دست آورند و از آن ها حمایت کنند. از این نظریه به عنوان «مکتب قانون طبیعی» یاد می شود.
۲. قدرت و زور، پشتوانه الزام در قانون و حقوق است. در یک نگاه واقع بینانه، اگر قدرت و زور نباشد، الزام در قانون و حقوق نیز معنایی ندارد و معمولاً این حکومت ها هستند که پشتوانه این الزام را تأمین می کنند. امروزه بر حسب تغییر نگرش ها درباره فلسفه سیاسی، طرفداران این نظریه - که به «واقع گرایان» شناخته می شوند - مبنای این الزام در حقوق را اموری چون توافق جمعی و یا وجدان عمومی می دانند که متأثر از فلسفه تحقیقی است و در حقیقت، چون قدرت سیاسی در دوره معاصر با مراجعه به آرای عمومی شکل می گیرد، بدیهی است مبنای الزام نیز همان مبنای قدرت سیاسی باشد. بدین ترتیب، باز هم منشأ الزام در حقوق، قدرت و زور است که کانون شکل گیری آن نسبت به گذشته فرق کرده است. طرفداران این نظریه، حقوق را ناپایدار و ناشی از وضع حکومت و سیر تاریخی هر جامعه می دانند و بدین جهت، بدان «مکتب تحقیقی» گفته می شود.

۱. «قرائت دانشمندان غرب از آموزه قانون طبیعی در عصر جدید».

۲. فلسفه حقوق، ناصر کاتوزیان، ج ۱، ص ۳۹.

مبنای حقوق در متون دینی

در بین متون دینی - که درباره مسائل اجتماعی و حقوق سخن گفته‌اند - خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه از حیث پرداختن به فلسفه، خاستگاه و مبنای حقوق، اهمیت ویژه‌ای دارد و عبارات مرتبط با فلسفه و مبنای حقوق آن به کار می‌آید. از این رو، موضوع بحث این نوشتار است. امیرمؤمنان در این خطبه، با اشاره به حقوق متقابل امام و مردم، این چنین به بحث حق و مبنای الزام به آن، ورود پیدا می‌کنند:

الْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَاضُّعِ، وَأَضْيَقُهَا فِي التَّنَاضُّعِ، لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ، وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ، وَلَوْ كَانَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْرِيَ لَهُ، وَلَا يَجْرِيَ عَلَيْهِ لَكَانَ ذَلِكَ خَالِصًا لِلَّهِ سُبْحَانَهُ دُونَ خَلْقِهِ، لِقُدْرَتِهِ عَلَى عِبَادِهِ وَلِعَدْلِهِ فِي كُلِّ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ صُرُوفُ قَضَائِهِ، وَ لِكَفِّهِ سُبْحَانَهُ جَعَلَ حَقَّهُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَطِيعُوهُ، وَ جَعَلَ جَزَاءَهُمْ عَلَيْهِ مُضَاعَفَةَ الثَّوَابِ تَفَضُّلاً مِنْهُ، وَ تَوْشِعاً بِمَا هُوَ مِنَ الْمَزِيدِ أَهْلُهُ.^۱

حق در مقام بیان و توصیف و سخن، گسترده‌ترین دامنه را دارد، ولی در مقام عمل بدان و ادای حق دیگران، محدودترین دامنه را. ویژگی دیگر حق، این است که دوسویه است؛ یعنی اگر به نفع کسی جریان یابد، به ضرر او نیز جریان می‌یابد؛ چنان که اگر به ضرر کسی جریان یابد، به نفع او نیز جریان می‌یابد (به عنوان مثال، اگر فرد «الف» بر منزل شخصی خود، حق مالکیت دارد و دیگران نمی‌توانند در ملک تصرف کنند و باید حق مالکیت او را رعایت کنند. همین فرد نیز باید حق مالکیت دیگران را رعایت کند و نمی‌تواند در ملک شخصی آن‌ها تصرف کند). این قاعده نسبت به همه صادق است و اگر قرار باشد جایی این قاعده به هم بخورد و فقط به نفع کسی جریان یابد و نه بر ضررش. این فرض، تنها در مورد خداوند صادق خواهد بود، به دو دلیل: نخست، این که، او بر بندگانش چیرگی و قدرت دارد (در حالی که بندگانش بر او هیچ قدرت و چیرگی ندارند)؛ و دوم، آن که او در تمام تصمیماتی که می‌گیرد، عدل را رعایت می‌کند (و با وجود عدالت - که افراد را به رعایت حق دیگران، الزام می‌کند - حقی ضایع نمی‌شود تا بدهکار حقوق دیگران باشد و عدالت بخواهد او را به دادن حق و بازگرداندن آن به جایگاهش وادارد. بنابراین، کسی بر خدا حقی نخواهد داشت؛ چون تمام رفتارش عادلانه است و جایی برای حکم‌فرمایی عدالت باقی نمی‌ماند).

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

در این فرض، رابطه یکسویه، برقرار است و فقط خداوند بر بندگان حق دارد و نه آنان. با این حال، خداوند این قانون کلی را در مورد خود نیز به گونه‌ای جاری ساخت؛ به این صورت که حق خود را اطاعت بندگان از خودش قرار داد و در عوض این اطاعت - که حق خداست و بندگان وظیفه دارند انجام دهند - اجر و پاداش چند برابر قرار داد نه بدان خاطر که بندگان استحقاق این اجرا دارند، بلکه به خاطر لطف و فضلش بر بندگان؛ چرا که او اهل این گونه تفضل‌ها و زیاده بخشیدن‌هاست.

در متن فوق، شاهد سخن، عبارت: «لِقُدْرَتِهِ عَلَى عِبَادِهِ وَلِعَدْلِهِ فِي كُلِّ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ صُرُوفُ قَضَائِهِ» است که بر مبنای حقوق دلالت دارد.

بر اساس این عبارت، هیچ‌کس بر خدا حقی ندارد و نمی‌تواند او را به چیزی الزام کند (مگر آن‌که خود خدا، چنین حقی را به او داده باشد)، به دو جهت: نخست، این که خداوند قدرت مطلق دارد و کسی نمی‌تواند او را به چیزی وادارد و الزام کند؛ و دوم، این که خداوند در تصمیماتی که می‌گیرد، عدالت را رعایت می‌کند و عدالت نمی‌تواند او را به چیزی وادارد. بدین ترتیب، دو چیز می‌تواند افراد را به رعایت حقوق دیگران وادارد؛ عدالت و قدرت.

چگونگی دلالت روایت بر مبنای حقوق در توضیح دلالت این عبارت، بر مبنای حقوق می‌توان چنین گفت که امام علیه السلام وقتی دو سویه بودن حق و الزام هر طرف، در مقابل طرف دیگر، رعایت حقوق را گوشزد کردند. برای آن‌که مطلب را به طور کامل و با تمام زوایا بیان کنند، به استثنای فرضی این قاعده نیز اشاره کردند تا مخاطبان بدانند شأن خداوند، اجل از آن است که کسی او را به چیزی الزام کند، مگر آن‌که خودش از روی لطف و فضل، به کسی چنین حقی داده باشد. از این رو، تصریح کردند که قاعده طرفینی الزام به حق، در مورد خداوند صدق نمی‌کند و الزام به حق، در اینجا یک سویه است و خداوند نسبت به بندگان حق و الزام دارد، ولی آنان بر او حق و الزامی ندارند.^۱ وقتی سخن از الزام دیگران به رعایت حق می‌شود، بدون این‌که دیگری

۱. امیرمؤمنان در ادامه تأکید می‌کنند حتی حقوقی که مردم برگردن همدیگر دارند، ریشه در حقوق الهی دارد؛ بدین معنا که خداوند برخی از حقوق خود را به عنوان حق الناس بین مردم قرار داده و اگر چنین نبود، هیچ‌کس حقی نداشت: «ثُمَّ جَعَلَ شُبْحَانَهُ مِنْ حُقُوقِهِ حُقُوقاً افْتَرَضَهَا لِبَعْضِ النَّاسِ عَلَى بَعْضٍ فَجَعَلَهَا تَتَكَافَأُ فِي وُجُوهِهَا وَ يَوْجِبُ بَعْضُهَا بَعْضاً وَ لَا يَسْتَوْجِبُ بَعْضُهَا إِلَّا بَعْضُ؛ خداوند برخی از حقوق خود بر بندگان را به صورت حق الناس بین آن‌ها قرار داد و بر آن‌ها واجب کرد که نسبت به دیگران آن‌ها را رعایت کنند (بدین ترتیب حقوقی که مردم بر یکدیگر دارند ریشه‌اش حق خداست که اراده کرده، آن‌ها در قالب حقوق انسانی، برخی بر برخی دیگر، حقی داشته باشند). بدین ترتیب، حقوقی که مردم برگردن همدیگر دارند، موهون لطف الهی در جعل و پی‌ریزی حقوق خود در قالب حقوق مردم، بر یکدیگر است که برای مصالحی آن‌ها را به بندگان ارزانی داشته است.

متقابلاً چنین الزام به حقی داشته باشد و دلیل و چرایی چنین الزامی بیان می‌شود، در حقیقت، به مبنای «الزام» به حق اشاره شده است و بدین جهت است که عبارت «لِقُدْرَتِهِ عَلَى عِبَادِهِ وَ لِعَدْلِهِ فِي كُلِّ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ ضُرُوفُ قَضَائِهِ»، در نگاه اولیه، بازگوکننده دو مبنای معروف در خصوص قوانین و قواعد حقوق است؛ با این تفاوت که هر دو از حقوقدانان یکی از دو مؤلفه قدرت یا عدالت را به عنوان مبنای قواعد حقوق پذیرفته‌اند، اما در این عبارت، هر دو مؤلفه به صورت مشترک و توأمان مبنای الزام به حق دانسته شده‌اند.

اعتبارسنجی متن حدیث

این متن - که بخشی از خطبه ۲۱۶ کتاب شریف نهج البلاغه است - به دلیل قرار گرفتن در یکی از منابع مشهور، تأثیرگذار و پرمراجعه حدیث شیعه، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. گرچه، نویسنده این کتاب، نام مصادر حدیثی و اسناد احادیث را به جهت اختصار، حذف کرده، اما محققان با جست‌وجو در منابع حدیثی، متون این کتاب را از مصادر یافته و این اثر را مستند کرده‌اند.

این متن، افزون بر کتاب نهج البلاغه، در کتاب التذکرة الحمدونی^۱ و کتاب الروضة الکافی^۲ ثقة الاسلام کلینی نیز آمده است. در کتاب الکافی این متن با سند آمده است. در این سند، به جز دو نفر از رجال حدیث - که در منابع رجالی از آن‌ها نام برده نشده (علی بن الحسین بن شاذویه المؤدب و عبد الله بن الحارث) - باقی افراد ثقة هستند.

متون مشابه

برای این عبارت: «لِقُدْرَتِهِ عَلَى عِبَادِهِ وَ لِعَدْلِهِ فِي كُلِّ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ ضُرُوفُ قَضَائِهِ»، با توجه به ارتباط آن با عبارات قبل: «لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَزَى عَلَيْهِ وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَزَى لَهُ وَ لَوْ كَانَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْرِيَ ذَلِكَ لَهُ وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ لَكَانَ ذَلِكَ لِلَّهِ خَالِصاً دُونَ خَلْفِهِ»، متن مشابه و اصطلاحاً خانواده حدیثی نیافتیم؛ اما به صورت تفکیک شده برای عبارت‌های: «لِقُدْرَتِهِ عَلَى عِبَادِهِ» و «لِعَدْلِهِ فِي كُلِّ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ ضُرُوفُ قَضَائِهِ» مشابه‌هایی وجود دارد که کمکی به بحث ما نمی‌کند؛ زیرا عبارات حدیثی فراوانی به قدرت یا عدل خداوند پرداخته‌اند، اما به این که مبنای حق باشند، هیچ اشاره‌ای نکرده‌اند.

۱. التذکرة الحمدونیة، ج ۱، ص: ۲۹۴، الرقم ۷۸۴.

۲. الکافی، ج ۸، ص ۳۵۳، ح ۵۵۰.

کلیدواژه‌ها

در بررسی کلید واژه‌های بحث، افزون بر کلیدواژه مهم «حق»، باید دو کلیدواژه «قدرت» و «عدالت» نیز به عنوان واژه‌های محوری مورد توجه قرار گیرند و مراد از آن‌ها در عبارت یادشده مشخص شود.

معنای لغت حق

در منابع لغت، برای ریشه «ح ق ق» و مشتقات آن معانی گوناگونی گفته‌اند؛ مانند: استحکام و صحت، نقیض باطل، وجوب،^۱ مطابقت با واقع، موجود ثابت،^۲ نصیب و بهره خالص و محض هرشیء.^۳

ابن فارس در مقایس اللغة معنای اصلی حق را «استحکام» و «صحت» دانسته و معتقد است که بازگشت دیگر معانی «حق» به همین معناست.^۴ براین اساس می‌توان گفت که سیر توسعه معانی این واژه به جهت تناسب و نقطه اشتراک معانی جدید با معنای اصلی است. به نظر می‌رسد که معنای واقعی «حق»، همان استحکام باشد که به دلیل دوام و استقامت امر محکم، این واژه در اموری که افاده ثبوت می‌کنند، به کار رفته است؛ چون امر ثابت از استحکام برخوردار است، هر امر محکم و ثابت از صحت و سلامت برخوردار است، و امور معیوب به دلیل رو به زوال بودن از استحکام و ثبات به دورند. بدین ترتیب، امور ثابت - که از صحت و سلامت برخوردارند - معیار تشخیص امور ناقص و معیوب قرار می‌گیرند و چنانچه امری مطابق با امر مستحکم و ثابت قرار گیرد، بدان «حق» گفته می‌شود. گویی در نظام آفرینش برای امور قالبی طراحی شده که همان قالب، اصل است و استحکام و ثبوت دارد و هر آنچه در آن قالب قرار گیرد، از ثبوت برخوردار است و هر آنچه بیرون از آن باشد، خلاف معیار است و فاقد صحت و سلامت و دوام است و بدان «باطل» گفته می‌شود.

از این رو، برای این که هر چیزی بتواند ثبات پیدا کند، باید در آن قالب و جایگاه قرار گیرد. بدین جهت واژه «حق» در خصوص لزوم قرار گرفتن امور در آن قالب نیز به کار رفت و به امر

۱. کتاب العین، ج ۳، ص ۶؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۱۵.

۲. مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۴۶.

۳. النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، ص ۴۱۵.

۴. معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۱۵: الحاء والقاف أصل واحد، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته. فالحق نقیض الباطل، ثم يرجع كل فرع إليه بجملة الاستخراج، وحسن التلخیص، ويقال حق الشيء وجب.

لازم و واجب از آن جهت که به سوی جایگاه خودش، یعنی جایگاه ثبوت و استحکام کشانده می‌شود، «حق» گفته می‌شود.

از این جهت، به هر وظیفه‌ای که دیگران در قبال یک فرد دارند و ملزم هستند آن را رعایت کنند، «حق» گفته می‌شود. بنابراین، از «الزام به نفع فرد» به «حق فرد» یاد می‌شود. همین امر باعث شده در مورد بهره و نصیب هم - که نوعی الزام دیگران به رعایت آن بهره است - به کار رود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود مزد، حق کارگراست، یا فقیر، مستحق زکات است، بدین معناست که صاحب کار، وظیفه دارد مزد را به او بپردازد و دیگران وظیفه دارند زکات را به فقیر بدهند. یا اگر گفته می‌شود که فلان زمین برای فلانی است و حق اوست، بدین معناست که کسی نباید متعرض تصرف مالکانه او شود. در همه این موارد، دیگران ملزم شده‌اند منفعت کسی را به رسمیت بشناسند.

بدین ترتیب، یکی از کاربردهای رایج این واژه در معنای «وجوب» و «لزوم» است؛ چنان که در قرآن کریم و احادیث نیز به این معنا به کار رفته است؛ مانند تعبیر: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾^۱ و ﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾^۲ در قرآن کریم و موارد ذیل در احادیث:

الإمام الصادق (ع): مَنْ أَشْبَعَ مُؤْمِنًا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ، وَمَنْ أَشْبَعَ كَافِرًا كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَمْلَأَ جَوْفَهُ مِنَ الرَّقُومِ مُؤْمِنًا كَانَ أَوْ كَافِرًا.^۳

چنان که در حدیث امام صادق (ع) مشاهده می‌شود، واژه «حقاً» که با حرف جرّ «علی» آمده، مترادف با «وجوب» در جمله قبل به کار رفته است. در احادیث دیگر نیز تعبیر «حقاً علی» به معنای «وجوب» و «الزام» آمده است؛ مانند:

رسول الله (ص): مَنْ شَفَعَ لِأَخِيهِ شَفَاعَةً طَلَبَهَا إِلَيْهِ، نَظَرَ اللَّهُ عِزُّوْهُ إِلَيْهِ، وَكَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَلَّا يَعَذِّبَهُ أَبَدًا.^۴

در دیگر سخنان امیرمؤمنان نیز، چنین کاربردی دیده می‌شود؛ مانند نمونه‌های ذیل؛

۱. الإمام علی (ع) فی کتابه إلى امرائه علی الجیش: حَقًّا عَلَى الْوَالِي أَلَّا يَغَيِّرُهُ عَلَى رَعِيَّتِهِ فَضْلٌ نَالَهُ، وَلَا طَوْلٌ خُصَّ بِهِ؛^۵

۱. سوره بقره، آیه ۱۸۰.

۲. سوره بقره، آیه ۲۳۶.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۲۰۰، ج ۱.

۴. ثواب الأعمال، ص ۳۴۴، ح ۱، عن عبد الله بن عباس.

۵. نهج البلاغه، نامه ۵۰.

امام علی علیه السلام در نامه به فرماندهان سپاهش: بر زمامدار است که اگر به زیادتى [از اموال] رسید یا به نعمتى مخصوص شد، رفتارش را با زیردستان خود تغییر ندهد.

۲. الإمام علی علیه السلام: أیها الناس، إن لی علیکم حقاً، ولکم علی حق: فأما حقکم علی فالتصیحة لکم، وتوفیر فیئکم علیکم، وتعلیمکم کى لا تجهلوا، وتادیبکم کما تعلموا، وأما حقى علیکم فالوفاء بالبیعة، والتصیحة فی المشهد والمغیب، والإجابة حین أدعوکم، والطاعة حین أمرکم؛^۱

امام علی علیه السلام: مردم، مرا بر شما حقى است، و شما را بر من حقى. بر من است که خیرخواهى از شما دریغ ندارم و حقى را که از بیت المال دارید، به طور کامل به شما بدهم، و شما را تعلیم دهم، تا نادان نمانید و آداب آموزم تا بدانید. اما حق من بر شما این است که به بیعت، وفا کنید و در نهان و آشکارا حق خیرخواهى ادا کنید. چون شما را بخوانم، بیایید و چون فرمان دهم، بپذیرید و از عهده برآید.

گفتنى است که معنای «حق» در رساله حقوق امام سجاد علیه السلام نیز بدین معناست؛ یعنى بیانگر مجموعه‌ای از «الزام» هاست که فرد موظف است آن‌ها را انجام دهد و بدان‌ها پایبند باشد.

چنان که گذشت، «حق» در این گونه موارد به مفهوم «الزام» و «وجوب» آمده است و به نظر می‌رسد «حق» در متن مورد بحث نیز به همین معناست. ویژگی این الزام، این است که شامل همه می‌شود؛ از آن رو که عضوی از اجتماع هستند و در جامعه همه دارای حقوق هستند و رعایت آن حقوق بر همه لازم است و بدین ترتیب، هر فرد هم در مواردی صاحب حق است و هم در مواردی ملزم به به رعایت حق.

بنابراین، در متن مورد بحث، سخن از مبنای الزام و وظیفه است؛ یعنى آنچه افراد را به انجام وظیفه و رعایت منافع دیگران وامی‌دارد، قدرت و عدالت است؛ بدین معنا که یا باید قدرت و زور آن‌ها را بدین رفتار بکشاند یا عدل.

معنای قدرت

ابن فارس در معنای ریشه «قدر» گفته است:

این ریشه بر بلوغ و نهایت و کنه هر چیز دلالت دارد. پس اگر گفته می‌شود خداوند بر مخلوقاتش قدرت دارد، یعنى در مورد آنان به هر چه اراده کند، تواناست. یا اگر گفته

۱. همان، خطبه ۳۴.

می شود فلانی دارای قدرت است، یعنی دستش باز است و به خاطر توانایی که دارد، به هر چه اراده کند، می رسد.^۱

برخی نیز گفته اند که قدرت یعنی توانایی و تمکّن بر چیزی.^۲ معنای قدرت تا حدودی روشن است و نیاز به تفصیل بیشتر نیست.

معنای عدل

در منابع لغت برای ریشه «عدل» و مشتقات آن معانی گوناگونی گفته اند. ابن فارس در مقاییس اللغة، معنای اصلی ریشه «عدل» را «استواء»^۳ دانسته است. استواء یعنی روی پای خود ایستادن و استواری و عدم اعوجاج و تمایل نداشتن به این سو و آن سو.^۴ از این رو، برخی «عدل» را به معنای استقامت^۵ و برخی «عدل و رزی» را به معنای بازداشتن امری از تمایل به چپ و راست^۶ دانسته اند. درباره هرطرف بار خورجین - که بر روی شتر یا دیگر حیوانات بارکش قرار داده می شود - نیز این واژه به کار می رود و هرطرف را «عدل» طرف دیگر می گویند؛ چون دو طرف مثل هم و برابر هم هستند و این باعث می شود بار بر پشت شتر قرار و ثبات پیدا کند و استوار و پابرجا بماند و بار، این سو و آن سو تمایل پیدا نکند. کاربرد «عدل» در خصوص هرطرف از خورجین - که با طرف دیگر در وزن برابر و همانند است - به دیگر همانند ها نیز سرایت کرده و به هر نظیر و مشابه و برابر یک چیز، «عدل» آن چیز، گفته می شود. به کارگیری این واژه درباره مساوات نیز از همین روی است؛ چرا که در تساوی، تمایلی به یک طرف نیست و مفهوم پابرجایی و استواری و عدم اعوجاج در آن نهفته است.^۷ بدین ترتیب، می توان کاربرد عدل در دیگر معانی را به نحوی به معنای «استواء» برگرداند؛ مثلاً اگر در معنای «راه» به کار رفته، از آن روست که «راه» مسیر درست رسیدن به مقصد

۱. معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۶۲.

۲. المصباح المنیر، ص ۴۹۲.

۳. عدل: ... یدلّ علی استواء ... العدل من الناس: المرضی المستوی الطریقة. یقال: هذا عدلٌ ... والعدل: الحكم بالاستواء. ویقال للشئ یسأوی الشئ: هو عدله. وعدلتُ بفلانٍ فلاناً، وهو یعادلُه (معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۲۴۶).

۴. لسان العرب، ج ۱۴، ص ۴۱۴.

۵. تهذیب اللغة، ج ۲، ص ۱۲۴.

۶. المخصص، ج ۱۲، ص ۱۱۳.

۷. کتاب العین، ج ۲، ص ۳۹.

است و فرد را از تمایل به راست و چپ و اعوجاج و گمراهی نجات می‌دهد و مسیری استوار و پابرجاست. بنابراین، اگر در مورد «حکم به حق»^۱ از سوی قاضی و داور، به کار رفته، بدین جهت است که او امری را که دچار کجی و اعوجاج شده و از جایگاه درستش خارج شده و به سوی دیگری رفته، به جایگاه حقیقی آن برمی‌گرداند (در بررسی معنای «حق» گذشت که قالب اصلی هرامر را گویند که در صورت قرار گرفتن در آن، استحکام، ثبات و دوام پیدا می‌کند) و از این طریق، به اجتماع نظم، قوام و استقرار بخشیده که نتیجه آن استواری جامعه در برابر تلاطم‌ها و آفات است؛ چنان که کاربرد آن در خصوص عدالت حاکم و رهبر سیاسی جامعه نیز به همین جهت است؛ یعنی هر چیزی را در جایگاه خود (همان قالب اصلی) قرار دهد تا بدین وسیله، امور جامعه تحت رهبری او قوام یافته و استوار گردد؛ در مقابل رفتار غیر عادلانه حاکم جور که باعث سستی و از بین رفتن قوام جامعه می‌شود.^۲

در رفتار عادلانه، فرد عادل خود را ملزم می‌داند که امور را به جایگاه واقعی خود هدایت کند. توصیف از عدل با تعبیر: «الْعَدْلُ يَضْعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا»^۳ گویا ریشه در همین معنای لغوی عدل دارد.

از سوی دیگر، در معنای «حق» گذشت که در عالم واقع، امور قالب و جایگاهی دارند که در صورت قرار گرفتن در آن، استحکام می‌یابند و دوام و ثبات پیدا می‌کنند و اگر از آن قالب خارج شوند، دچار فساد و تباهی می‌گردند. از این رو، آنچه در قالب خودش قرار دارد، حق است و آنچه از قالب خارج شده، ناحق و باطل و در معرض تباهی. گویی قالب هرامر، آن را به سوی خود می‌کشاند. تقارن و ارتباط تنگاتنگ دو معنای «حق» و «عدل» بدین گونه روشن می‌شود؛ زیرا هرامری، اگر در جایگاه خود باشد، ثبات و صحت و دوام پیدا می‌کند که از آن به «حق» تعبیر می‌شود و اگر کسی امور را از جایگاهشان، خارج نکند یا اگر خارج شده به جایگاهشان برگرداند، عادل خواهد بود.

۱. وَالْعَدْلُ: الْحَكَمُ بِالْحَقِّ (کتاب العین، ج ۲، ص ۳۸).

۲. گفتنی است کاربرد عدل در مورد بار حیوان - که دارای دو طرف است و باید برای حمل راحت، دو طرف آن مساوی باشند - به خاطر مضمون استواست؛ زیرا بار در این صورت به مقصد می‌رسد؛ برخلاف بار کج که به دلیل برابری نبودن بار دو طرف خورجین به مقصد نمی‌رسد. کاربرد آن در مورد نظیر و مشابه و معادل نیز تابع کاربرد آن در مواردی چون برابری بار خورجین حیوان است؛ زیرا نوعی مساوت در بین نظیرها وجود دارد. و همین طور به کار رفتن آن در مورد قیمت کالا و فداء؛ زیرا فدایی با اصل مساوی انگاشته شده و به جای آن قبول می‌شود.

۳. نهج البلاغة، حکمت ۴۳۷.

فردی که راه درست را در مسیر زندگی می‌طلبد، به طور بدیهی تلاش دارد تا هر چیزی را در قالب اصلی‌اش قرار دهد. شاید دلیل کاربرد دیگر «عدل» در معنای «طریق» نیز همین نکته باشد که مسیر رسیدن به مقصد، «عدل» نام گرفته است.^۱ بدین گونه روشن شد که «حق»، چه در معنای اولیه استحکام و ثبات که قالب اصلی هر چیزی است و چه در معنای ثانوی الزام، رابطه تنگاتنگی با عدل دارد؛ زیرا این حق به معنای قالب اصلی امور است که بشر را ملزم می‌کند درست رفتار کند و هر چیزی را در جایگاه اصلی‌اش بخواهد و بگذارد. از آنجا که استحکام، دوام و صحت امور در صورتی تحقق می‌یابد که در قالب خود قرار گیرند، برای قرار گرفتن امور در این قالب، ضرورت و بایستگی روشنی استنباط می‌شود و همین بایستگی است که قرین مفهوم «عدل» شده و بدان مفهومی، الزام آور داده است. به بیان دیگر، هر انسانی در نهاد خود می‌فهمد که هر چیزی باید در جایگاه و قالب خود قرار گیرد تا دوام و استحکام یابد و کار درست، همین است و این ویژگی‌ی کشاندن آدمی به سوی رفتار مطابق با قالب و قرار دادن هر امر در جایگاهش «عدل» نام گرفته است.

از این رو، وقتی گفته می‌شود خداوند در تمام تصمیمات آفرینش و تقدیر به «عدل» رفتار کرده، یعنی همه امور در جایگاه واقعی خود قرار گرفته‌اند و دیگر معنا ندارد او بدین کار فراخوانده شده و ملزم گردد؛ در حالی که در مورد انسان‌ها، چنین فراخوان و الزامی متصور است. فهم این نکته که هر امر جایگاهی دارد که باید در آن قرار گیرد، هر انسانی را وامی‌دارد که چنین رفتار کند و تخطی‌کنندگان از این کار، نابهنجار و ستم‌پیشه شناخته شوند.

به نظر می‌رسد که مقصود فلاسفه قدیم از قانون طبیعت و الزام‌آوری آن، همین مفهوم است؛ به عنوان مثال، نظریه «مُثُل» افلاطون یعنی امور جایگاه واقعی دارند و باید در آن قالب قرار گیرند و آن «قالب طبیعی» در حکم قانونی است که بشر را به سوی آن وامی‌دارد. بنابراین، مبنای الزام بشر به رفتارهای درست و از آن جمله در حوزه حقوق همین قانون طبیعی است که از آن به «عدالت» نیز یاد می‌شود.

معنایی که از عدل ارائه شد در احادیث دیگر، به ویژه کلام امیر مؤمنان (علیه السلام) نمونه‌های دیگری دارد، مانند:

۱. حکمت ۴۳۷ نهج البلاغه که تصریح دارد عدل یعنی قرار دادن هر چیزی در جایگاه خود:

۱. والعدل: الطريق (کتاب العین، ج ۲، ص ۴۰).

وَسُئِلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَيُّهُمَا أَفْضَلُ الْعَدْلُ أَوِ الْجُودُ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَالْجُودُ يَخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا وَالْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ وَالْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَأَفْضَلُهُمَا؛

وقتی از امام علی علیه السلام پرسیدند عدل برتر است یا جود؟ فرمود: عدل امور را در جایگاه خودشان قرار می‌دهد در حالی که جود، آن‌ها را از مسیر خودشان بیرون می‌برد. عدالت، تدبیر کننده همگانی است و منفعتش به همه می‌رسد؛ ولی جود، فرد خاصی را بهره‌مند می‌کند. بنابراین، از میان این دو، عدالت، شریف‌تر و برتر است.

۲. از امیر مؤمنان علیه السلام در تفسیر آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»^۱ چنین نقل شده است:
الْعَدْلُ: الْإِنْصَافُ؛^۲

منظور از عدل، انصاف است.

در کتب لغت، انصاف را به «اعطای حق به صاحبش» معنا کرده‌اند که با مفهوم ارائه شده از عدل، سازگار است؛ یعنی برگرداندن امری به جایگاهش. امام در تعلیل این که بندگان نمی‌توانند او را به چیزی الزام کنند به دو علت اشاره می‌کنند:

یکم. خداوند قدرت مطلق نسبت به بندگان دارد و آنان نمی‌توانند او را به چیزی الزام کنند. تأکید بر «نبود قدرت» در بندگان به عنوان عامل «عدم امکان الزام خداوند» بیان‌گر این حقیقت است که الزام به نفع افراد، نیازمند «قدرت» است و در صورت وجود «قدرت» الزام ممکن می‌شود. بدین ترتیب، امام در این عبارت «قدرت» را به عنوان مبنا و خاستگاه الزام معرفی کرده است.

دوم. خداوند در تمام امور آفرینش و تدبیر مخلوقات به عدل رفتار کرده است. تأکید بر این که، بندگان نمی‌توانند خداوند را به چیزی الزام کنند؛ چون رفتارش براساس عدل است؛ بدین معناست که دلیل دیگر الزام، «عدل» است که می‌تواند دیگران را به چیزی الزام کند و برهمین اساس است که اگر کسی رفتارش عادلانه باشد، الزامی متوجه او نیست و هر کس استعداد خروج از دایره عدل را داشته باشد و این امکان درباره او متصور باشد که

۱. سوره نحل، آیه ۹۰.

۲. نهج البلاغة، حکمت ۲۳۱.

جایگاه واقعی امور را رعایت نکند. این عدل است که او را به قرار دادن هر امر در جایگاهش فرامی خواند و بدان سوکشانده و بدان وامی دارد.

بنابراین، دو عامل می توانند کسی را به نفع دیگران ملزم کنند: یکی قدرت و دیگری عدل.^۱ هر دو عامل در مورد خداوند صدق نمی کنند، اما در مورد آدمیان، نقش خود را به درستی ایفا می کنند.

نکته

برخی با توجه به عبارت بعدی امام در این خطبه:

... لَكِنَّهُ سُبْحَانَهُ جَعَلَ حَقَّهُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَطِيعُوهُ وَ جَعَلَ جَزَاءَهُمْ عَلَيْهِ مُضَاعَفَةً الثَّوَابِ تَفَضُّلاً مِنْهُ وَ تَوْسَعاً بِمَا هُوَ مِنَ الْمَزِيدِ أَهْلُهُ ثُمَّ جَعَلَ سُبْحَانَهُ مِنْ حُقُوقِهِ حُقُوقاً افْتَرَضَهَا لِبَعْضِ النَّاسِ عَلَى بَعْضٍ فَجَعَلَهَا تَتَكَافَأُ فِي وُجُوهِهَا وَ يَوْجِبُ بَعْضُهَا بَعْضاً وَ لَا يَسْتَوْجِبُ بَعْضُهَا إِلَّا بِبَعْضٍ. وَ أَعْظَمُ مَا افْتَرَضَ سُبْحَانَهُ مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَةِ وَ حَقُّ الرَّعِيَةِ عَلَى الْوَالِي فَرِيضَةٌ فَرَضَهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ عَلَى كُلِّ؛

... لکن خداوند حق خود را بر بندگان، اطاعت خویش قرار داده، و پاداش آن را دوچندان کرده است، از روی بخشندگی، و گشایشی که خواسته به بندگان عطا فرماید. پس، خدای سبحان برخی از حقوق خود را برای بعضی از مردم واجب کرد، و آن حقوق را در برابر هم گذاشت که برخی از حقوق برخی دیگر را واجب گرداند، و حقی بر کسی واجب نمی شود مگر همانند آن را انجام دهد و در میان حقوق الهی، بزرگ ترین حق، حق رهبر بر مردم و حق مردم بر رهبر است، حق واجبی که خدای سبحان، بر هر دو گروه لازم شمرد.

و عبارت آغازین رساله حقوق امام سجاد (علیه السلام) که فرموده است:

... وَ أَكْبَرُ حُقُوقِ اللَّهِ عَلَيْكَ مَا أُوجِبَهُ لِنَفْسِهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى مِنْ حَقِّهِ الَّذِي هُوَ أَضَلُّ

۱. البته عواملی چون محبت و علاقه نیز می توانند فرد را در منفعت رساندن به غیر وادارند، اما این گونه رفتارها در دایره رفتارهای حقوقی و اجتماعی نمی گنجند. وقتی سخن از الزام افراد به رعایت منافع دیگران است منظور رفتاری است که عموماً تمایلی به انجام آن ندارند و قدرت و زور یا روحیه عدالت طلبی عمومی آن رفتار را از فرد می خواهد و این کشش درونی عموم جامعه به قرار گرفتن هر چیز در جایگاهش هست که از فرد می خواهد منفعت دیگران را حرمت بگذارد و آن را به صاحبش برگرداند. بنابراین، رفتارهای از سرمحبت و علاقه به دلیل فردی بودن خاستگاه آن ها و عمومی نبودن الزام در آن ها خارج از دایره بحثند.

الْحُقُوقِ وَمِنْهُ تَفَرَّعٌ ثُمَّ أُوجِبَهُ عَلَيْكَ لِنَفْسِكَ مِنْ قَوْلِكَ إِلَى قَدَمِكَ عَلَى اخْتِلَافِ
جَوَارِحِكَ؛^۱

... و بزرگ‌ترین حقوق خداوند بر تو همان است که برای نفس خویش بر تو واجب ساخته و ریشه و اصل همه حقوق است. آن‌گاه نوبت به حقوقی می‌رسد که برای نفس خودت بر تو واجب ساخته؛ حقوقی بر همه اعضای بدنت از سر تا قدم.

چنین برداشت کرده‌اند که مبنای حقوق «اراده حکیمانه الهی» است؛ چون در این عبارات تأکید شده که خداوند از حق خودش بر بندگان - که همان اطاعت است - حقوق متقابل بین مردم را جعل کرده و چنین خواسته که برخی بر برخی حقوقی داشته باشند (مردم در مقابل هم مکلف به رعایت اموری باشند) و ریشه این تکلیف و الزام، همان الزام به اطاعت از خداوند است.

بنابراین، الزامات یادشده بین مردم بالاصالة نیست، بلکه با جعل و قراردادن خداوند، پدید آمده، پس مبنایش جعل الهی است، براساس حکمت الهی.

در پاسخ باید گفت که بین این دو عبارت با عبارت مورد بحث و برداشت ما، منافاتی وجود ندارد؛ با این توضیح که این دو گونه بیان، به دو حقیقت در طول هم اشاره دارند. امیر مؤمنان در عبارت نخست - که مورد بحث ماست - از دو سویه بودن حق سخن گفته‌اند و فرموده‌اند حق هم به نفع افراد است و هم علیه آنان. اما این سخن مورد بحث از امام، هیچ منافاتی با سخنانی که ایشان در ادامه فرموده‌اند، ندارد و همچنین سخنانی که امام سجاد علیه السلام در رساله حقوق فرموده‌اند؛ چرا که سخنان معصوم علیه السلام در این دو متن به ظاهر متعارض با برداشت ما، تلاشی است برای توجه دادن مخاطب مباحث حقوقی به یک مبحث توحیدی. ابتدا سخن از چارچوب‌ها و رابطه علت و معلولی امور حقوقی به میان آمده و سپس برای توجیه مناسب مخاطب، به ریشه و خاستگاه این قواعد و قوانین حقوقی اشاره شده که اراده و خواست خداوند است و این که این قوانین از خود استقلال و هویتی ندارند و اگر چیزی دارند، خداوند برایشان مقدر کرده است.

این شیوه تبیین توحیدی در قرآن کریم (مانند: «و ما رمیت اذ رمیت») و در کلام امیر مؤمنان علیه السلام کم نیستند. بدین ترتیب، متن مورد بحث ما در ذیل و در طول بحث توحیدی قرار دارد. نتیجه، آن‌که قدرت و عدل مبنای حقوق و عامل الزام افراد به رعایت حقوق دیگران و

۱. تحف العقول، ص ۲۵۵.

انجام تکالیف و وظایف هستند؛ اما باید بدانیم که این رابطه را خود خداوند بدین صورت قرارداد و جعل کرده است.

بدین ترتیب، در این ماجرا نیز عامل و ریشه اصلی، خود خداوند است مثل تمام امور و روابط علت و معلولی که نتیجه جعل و قرارداد و در یک کلام، تدبیر و تقدیر خداوند هستند. بنابراین، هم پشتوانه و مبنای حقوق، قدرت و عدل است و هم اراده حکیمانه الهی؛ چرا که در نظام آفرینش همه چیز با رابطه علت و معلولی به راس «هرم علل»، یعنی خداوند برمی گردد و البته علت ها و معلول ها، هر کدام، جایگاه خود را دارند و در این نظام برای آن ها نقشی تعیین شده است؛ مثلاً در بحث ما، خداوند اراده کرده که مردم روابط مالکانه نسبت به امور داشته باشند و دیگران در رابطه خود با مالکان، خود را ملزم و مکلف به رعایت رابطه مالکیت افراد کنند و در ملک دیگری دست درازی نکنند. این الزام، طرفینی است و همه بدان باید پایبند باشند.

نگاهی به فهم شارحان از این عبارت

عبارت مورد بحث تا کنون به طور مستقل و از منظر فلسفه حقوق، مورد توجه قرار نگرفته، اما شارحان نهج البلاغه به تناسب کار خود، به شرح این عبارت همت گماشته اند. از این رو در مرور تلاش های صورت گرفته در فهم این عبارات، سخن شارحان در ذیل، مورد بررسی قرار گرفته است.

شارحان متقدم همچون ابن ابی الحدید (م ۶۵۶ق)^۱، ابن میثم بحرانی (م ۹۹۹ق)^۲ و ابن حمزه علوی (م ۷۴۹ق)^۳ تفسیر نزدیک تری به مضمون و منطوق عبارت ارائه کرده اند.^۴ این گروه در شرح «لقد رتبه علی عباده» توجه به مقصود امام علیه السلام داشته اند که قدرت الهی، مانع از الزام او، به چیزی است؛ در حالی که غالب شارحان تفسیری به عکس داشته اند و از قدرت مطلق الهی به عنوان عامل الزام بندگان به اطاعت یاد کرده اند. ابن ابی الحدید و ابن میثم در شرح «لعدله...» نیز، از پیش فرض های کلامی، تأثیر پذیری کمتری داشته و به منطوق عبارت توجه بیشتری کرده اند. این دو، مفهوم الزام آوری عدل، نسبت به انسان ها را

۱. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۱، ص ۸۹.

۲. شرح نهج البلاغه ابن میثم، ج ۴، ص ۴۲.

۳. الدیاج الوضی فی الكشف عن اسرار کلام الوضی، ج ۴، ص ۱۷۴۱.

۴. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۱، ص ۸۹.

پذیرفته‌اند؛ چرا که بشرزمینه خروج از چارچوب‌های حق را دارد و این عدل است که او را به قرار گرفتن در قالب حق، وامی‌دارد؛ اما خداوند، چون در تمام کارها به عدل رفتار می‌کند و هر چیزی را در جایگاه خود قرار می‌دهد، دلیلی برای نقش‌آفرینی عدل و الزام او به کاری، باقی نمی‌ماند.

احمد بن محمد شرفی زیدی (م ۱۰۵۵ق)^۱ و شهید مطهری (م ۱۳۵۸ش)^۲ دلیل «یک سویه بودن حق» را عدم انتفاع خداوند از اطاعت بندگان دانسته‌اند؛ یعنی الزام بندگان به اطاعت، الزام آنان به نفع خدا نبوده که در مقابلش الزام خدا به نفع بندگان را در پی داشته باشد. علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ق)^۳ و ملا صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱ق)^۴ میرزا حبیب الله خوبی (م ۱۳۲۴ق)^۵ و آیه الله مکارم^۶ عبارت «لعدله...» را لازمه عبارت «لقدرته...» می‌دانند؛ با این توضیح که وقتی خداوند به خاطر قدرتش بندگان را به اطاعت ملزم می‌کند، ولی دیگران نتوانند او را به هیچ چیزی ملزم کنند، بدین معناست که آنان در مقابل اطاعت و تحمل سختی‌ها و مصائب هیچ دست‌آوردی نداشته باشند و این خلاف رویه عادلانه است. عبارت «لعدله...» برای پاسخ به این توهّم آمده تا ساحت الهی را از شائبه ظلم و بی‌عدالتی پاک کند و بر بی‌نیازی خداوند از اطاعت بندگان، عدل و حکمت الهی تأکید کند. بدین ترتیب، در نگاه این دسته از شارحان، عبارت «لعدله...» نقش مستقلی ندارد و تابع «لقدرته...» است.

شارح دیگر نهج البلاغه جناب سید محمد حسینی شیرازی (م ۱۳۸۰ش)^۷ بر الزام‌آوری «عدل» تمرکز دارد. وی بر این باور است که قدرت مطلق خداوند باعث می‌شود او عطا کننده به همه باشد و به خاطر این لطف، برگردۀ آنان، حق اطاعت داشته باشد؛ در مقابل، بندگان نسبت به او لطف و عطایی نکرده‌اند که طلبکار چیزی باشند و اگر اطاعت می‌کنند، در عوض لطف اوست. از سوی دیگر، او به کسی ظلمی نکرده که به او بدهکار باشد و عدالت بخواهد خداوند را به بازگرداندن حق او ملزم کند و اگر اموری چون فقر و بلا در

۱. عدة الأكياس فی شرح معانی الأساس، ج ۲، ص ۳۱۶.

۲. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۱، ص ۲۱۲.

۳. بحار الانوار، ج ۳۴، ص ۱۸۹.

۴. شرح أصول الکافی، ج ۱۲، ص ۴۷۸.

۵. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، ج ۱۴، ص ۱۲۵.

۶. پیام امام، ج ۸، ص ۲۳۳.

۷. توضیح نهج البلاغة، ج ۳، ص ۳۳۲.

تقدیر عالم هست، براساس عدل است.

وی در ادامه تصریح می‌کند که مبنای حق یا لطف و تفضل است یا ظلم ظالم و چون کسی به خدا لطف و تفضلی ندارد و از طرف دیگر، خدا عادل است و ظلم نمی‌کند، پس کسی نمی‌تواند بر او حق داشته باشد و حق یک طرفه می‌شود.

با سخن پایانی وی روشن می‌گردد که در تفسیر ایشان از مبنای حق، فقط به عدل توجه شده و از قدرت به عنوان عامل الزام فرد به نفع دیگری غفلت شده است؛ زیرا چه بگوییم که لطف دیگری ما را ملزم کرده که به نفع او کاری کنیم یا بگوییم چون به او ظلم کردیم و منفعتی از او سلب کردیم، الان باید آن را بدو برگردانیم و جبران کنیم، هر دو در دایره عدل می‌گنجند و این عدل است که ما را به تلافی لطف دیگران یا جبران خسارتشان وامی‌دارد.

از بین شارحان معاصر، محمد جواد مغنیه (م ۱۴۰۰ق) معتقد است این که امام فرموده حق دوسویه است، خودش نقطه آغازین عدل و انصاف است و اصلاً قانون طبیعت نیز همین است و در توجیه استثنا بودن خداوند از این قانون می‌نویسد:

هیچ کس بالاتر از طبیعت نیست، جز خالق طبیعت.^۱

بدین ترتیب، روشن می‌شود که وی به بحث مورد نظر ما ورود نکرده است، اما با این حال، قاعده دوسویه حق را براساس عدل و قانون طبیعت می‌داند. این سخن بدین معناست که او قبول دارد عدل به معنای قانون طبیعت است که افراد را به سوی کارهای بایسته وامی‌دارد. بدین ترتیب، این شارح در بیان خود به مفهومی که از عدل ارائه کردیم، بسیار نزدیک شده است. همچنین هم‌سویی و ارتباط این مفهوم با همان مفهومی که فلاسفه و حقوقدانان از الزام‌آوری عدل یا قانون طبیعت داشتند، مشهود است. بنابراین، وی در خصوص قانون طبیعت و عدل، با تأثیرپذیری از این گروه، آن را با مفهوم عدل، همسان دانسته است.

او در خصوص استثناء بودن خداوند از این قاعده دوسویه، نیز نظر جالبی دارد. وی بر این باور است که نباید انتظار داشت هر قاعده‌ای که در عالم مخلوقات و طبیعت بین مخلوقات جاری است، در خصوص خالق آن طبیعت و مخلوقات نیز، صادق باشد.

علامه جواد مغنیه نیز هر چند به بحث «یک سویه بودن حق» ورود نکردند، اما به قانون طبیعت و عدل به عنوان عامل الزام مردم به رعایت منافع یکدیگر اذعان کرده است.

نتیجه، آن که عمده شارحان به دو عامل «قدرت» و «عدل» به عنوان «مبنای الزام» توجهی

۱. فی ظلال نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۶۸.

نداشته‌اند؛ هر چند که کسانی چون ابن ابی الحدید به بحث و تفسیر مورد نظر ما نزدیک شده‌اند. شاید از آن رو که این متن، متنی تخصصی و مربوط به فلسفه حقوق بوده، غالب شارحان توجهی بدان نداشته‌اند و از این رو، از مقصود عبارت دور شده‌اند و متأثر از پیش‌فرض‌های کلامی، تفاسیری ارائه کرده‌اند که به فهم عبارت کمکی نکرده است. مرحوم میزرا حبیب الله خویی (م ۱۳۲۴ق)، یکی از شارحان نهج البلاغه، تصریح کرده که:

شارحان در شرح این عبارت دچار حیرت و سرگردانی شدند.^۱

اما به نظر می‌رسد که خود ایشان نیز از مفهوم و منطوق عبارت دور شده‌اند. شاید بدین خاطر که نسبت به مباحث پیرامونی حق و مبانی آن، ناآشنا بوده و باور نمی‌کرده عبارت، خود حوزه دلالت معنایی مستقلی داشته باشد که اهل فن بحث‌های فراوانی درباره آن دارند. البته این اشکال نسبت به دیگر شارحان نیز تا حدودی وارد است.

نتیجه‌گیری

با تأمل در تاریخ زندگی جمعی بشر در می‌یابیم که هرگاه رعایت منافع غیر مطرح بوده، دو عامل، نقش تعیین‌کننده‌ای در الزام بشر به رعایت آن داشته است. نخستین عامل، فهم و وجدان عمومی بشر نسبت به قرار گرفتن هر چیزی در جایگاه خودش بوده؛ بدین معنا که فهم عمومی آحاد بشر چنین دریافت می‌کرده که دست‌اندازی به منافع دیگران و تحت اختیار گرفتن آن‌ها، خلاف قاعده است و عقل و وجدان حکم می‌کند هر چیزی در جایگاه خود قرار گیرد. از این فهم عمومی - که کشش درونی در افراد ایجاد می‌کرده تا خود را به رعایت منافع دیگران ملزم کنند - با تعبیری مثل «عدل» و «قانون طبیعت» یاد شده است. دومین عامل، قدرت بوده که افراد را وادار به رعایت این منافع کرده است. پس مبنای الزام آدمی بر کاری به نفع دیگری، یا عاملی درونی است که در این بحث همان «عدالت» است و یا عاملی خارجی است که در این بحث، زور و قدرت است.

با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌گردد که امام علیه السلام با توجه به این واقعیت، وقتی از الزام افراد به رعایت منافع یکدیگر، به صورت دوسویه، بحث می‌کنند، به این واقعیت تاریخی توجه دارند که دو عامل، آن‌ها را بدین کار وامی‌دارد و چون این دو عامل در مورد الزام خداوند کارایی ندارند، تصریح می‌کنند که الزام یک سویه است؛ زیرا نه کسی چنان قدرتمند است

۱. وقد تاه فيه أفهام الشراح فمنهم من طوى عن تحقيقه كشحا ومنهم من خبط فيه خطبة عشواء، فانظر ما ذاترى.

که بتواند او را به چیزی الزام کند و نه او رفتارش خارج از چارچوب عدل است که عدل او را به رفتار درست الزام کند.

بنابراین، قاعده نخست در رفتار آدمی این است که باید براساس عدل باشد؛ یعنی خودش را به رعایت منافع دیگران وادارد؛ اما اگر از حدود عدل خارج شد و به ندای عامل درونی توجه نکرد، نوبت به عامل خارجی، یعنی قدرت و زور می‌رسد که باید او را به رعایت منافع دیگران ملزم کند. شناخته‌ترین قدرت در الزام افراد به رعایت منافع دیگران، قدرت حاکمیت است که باید براساس عدل، فرد را به رفتار درست (حق) وادارد. بدین روی، آنچه اصل است، «عدالت» است و حاکمیت باید براساس آن، افراد متخلف را به رفتار درست وادارد. از سوی دیگر، حکومت‌ها نیز نمی‌توانند با استفاده از قدرت، افراد را به اموری غیر از آنچه عدالت بدان فراخوانده، وادارند. از این رو، آحاد جامعه، در صورت مشاهده چنین شرایطی، می‌توانند این الزام را قبول نکنند و بدان پایبند نباشند. گویی عبارت امیر مؤمنان (علیه السلام) خطاب به مردم مصر در هنگام انتصاب مالک به استانداری آن دیار، بازگوکننده همین نکته است:

فَقَدْ بَعَثْتُ إِلَيْكُمْ عَبْدًا مِنْ عِبَادِ اللَّهِ، ... فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا أَمْرَهُ فِي مَا طَابَقَ الْحَقُّ؛^۱

من بنده‌ای از بندگان خدا را به سوی شما فرستادم ... پس از او حرف شنوی داشته باشید و از دستوراتش پیروی کنید در هر جا که آن را مطابق با حق، دریافتید.

اکنون روشن شد که در تدبیر جهان هستی، دو ابزار برای الزام آدمیان به رفتار درست در جامعه، در نظر گرفته شده است: نخستین عامل، کششی درونی است که او را به قرار گرفتن در مسیر درست وامی‌دارد که از آن به عنوان «عدل» یا «قانون طبیعت» یاد می‌شود؛ عامل دوم، «قدرت» است که عمدتاً از ناحیه حکومت اعمال می‌شود تا افراد متخلف از قانون عدل را به حرکت در مسیر درست وادارد. این دو عامل برای مخلوقی به نام انسان تدبیر شده و تطبیق آن‌ها در خصوص رفتار خالق هستی، بی‌معنی است؛ زیرا او تمام رفتارش براساس عدل است و هرکاری را به شکل درست و صحیحش انجام داده و دیگر لازم نیست عدل او را به مسیر درست بکشاند. از سوی دیگر، او قادر مطلق است و دیگری نمی‌تواند او را با استفاده از قدرت به چیزی وادارد. حال می‌توان گفت که پاسخ سؤال نخست و راز در کنار

۱. نهج البلاغه، نامه ۳۸.

هم قرار گرفتن «قدرت» و «عدل» به عنوان مبنای الزام، روشن شده است. برخلاف فلاسفه و حقوقدانان که هر گروه، تنها یکی از این دو عامل را به عنوان مبنای حقوق پذیرفته‌اند، امام علیه السلام هر دو را عامل الزام آدمی دانسته‌اند. بنابراین، در بیان ایشان، این دو، مکمل هم هستند و نه رقیب و نقیض.

نکته دیگر، آن‌که ظرفیت این متن در دلالت بر مبنای حقوق و تبیین راه میانه در معرکه آرای دو سوی مسیر، حکایت از آن دارد که اگر مباحثی این چنین، به درستی مشخص و معلوم شوند و بر متون دینی عرضه شوند، می‌توان از رهنمودهای متون مقدس برای رفع نیاز بهره گرفت؛ البته به شرط رعایت ضوابط استنباط از متون دینی.

و کلام آخر، آن‌که می‌توان گفت دلالت این متن بر رابطه طولی بین عدالت و سپس قدرت در تعاملات و نظم اجتماعی گویای آن است که کشش درونی افراد به رعایت عدالت، حلقه نخست ادای حقوق است؛ هر چند که بیشتر در اخلاق بحث می‌شود و تکیه بر قدرت و زور حکومت‌ها، در حلقه دوم قرار دارد که بیشتر در علم حقوق یا سیاست بحث می‌شود. بدین ترتیب، روشن می‌گردد که هرگاه اخلاق دچار ضعف و اختلال شود و افراد در برابر کشش درونی به رعایت حقوق و الزامات در روابط اجتماعی بی‌تفاوت باشند، نوبت به قدرت و زور مشروع می‌رسد تا آنان را به رعایت وادار کند.

کتابنامه

- الأَنْوَارُ السَّاطِعَةُ فِي شَرْحِ الزِّيَارَةِ الْجَامِعَةِ، شیخ جواد کربلایی، مصحح: محسن اسدی، قم: دار الحدیث، ۱۳۷۷ ش.
- بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (م ۱۱۱۰ق)، محقق / مصحح: جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- پیام امام امیر المؤمنین علیه السلام، ناصر مکارم شیرازی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶ ش.
- تحف العقول، حسن بن علی ابن شعبه حرانی، انتشارات اسلامی، قم: ۱۳۶۳ ش.
- التذکرة الحمدونیة، ابن حمدون (م ۵۶۲ق)، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۶ م.

توضیح نهج البلاغه، سید محمد حسینی شیرازی (م ۱۳۸۰ ش)، تهران: دار تراث الشیعه، بی‌تا.

ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، شیخ صدوق محمد بن علی ابن بابویه (م ۳۸۱ق)، قم: دار

- الشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ق.
- دانشنامه امام حسین علیه السلام بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ، محمد محمدی ری شهری، ترجمه عبدالهادی مسعودی، قم: دارالحديث، ۱۳۸۸ش.
- ديجاج الوضی فی الكشف عن اسرار كلام الوصی، يحيى بن حمزه بن علی الحسينی (م ۷۴۹ق) مصحح: خالد بن قاسم بن محمد المتوكل، صنعاء، موسسه الامام زيد بن علی الثقافیه، ۱۴۲۴ق.
- شرح الكافي - الأصول و الروضة، محمد صالح بن احمد مازندرانی (م ۱۰۸۱ق)، محقق / مصحح: ابوالحسن شعرانی، تهران: المكتبة الإسلامية، ۱۳۸۲ق.
- شرح نهج البلاغة، ابن أبی الحديد عبد الحمید بن هبة الله (م ۶۵۶ق)، تحقیق و تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۴ق.
- شرح نهج البلاغة، كمال الدين میثم بن علی بن میثم بحرانی (م ۶۸۹ق)، تهران: دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۴ق.
- عدة الأكياس فی شرح معانی الأساس، احمد بن محمد بن صلاح شرفی زیدی (م ۱۰۵۵ق)، صنعاء: دار الحکمة الیمانیة، ۱۴۱۵ق.
- عوالی اللثالی العزیزية فی الأحادیث الدینیة، ابن أبی جمهور محمد بن زین الدین (زنده در ۹۰۱ق)، محقق / مصحح: مجتبی عراقی، قم: دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.
- فلسفه حقوق، غفور خوئینی، تهران: انتشارات مجد، ۱۳۹۳ش.
- فلسفه حقوق، ناصر کاتوزیان، ج ۱، تهران: نشر شرکت سهامی انتشار، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ش.
- فی ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنیه (م ۱۴۰۰ق)، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۷۹م.
- الكافی، محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ق)، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- کتاب العین، خلیل بن أحمد فراهیدی (م ۱۷۵ق)، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
- کشف الریبة، شهید ثانی زین الدین بن علی (م ۹۶۶ق)، بی جا، دار المرتضوی للنشر، ۱۳۹۰ق.
- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، مرتضی مطهری (م ۱۳۵۸ش)، قم، صدرا، ۱۳۷۲ش.
- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسین بن محمد تقی نوری (م ۱۳۲۰ق)، محقق / مصحح: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.

- مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول، محمد بن طلحه نصیبی، تصحیح: سید عبدالعزیز طباطبائی، بیروت: مؤسسة البلاغ، ۱۴۱۹ق.
- معجم مقایس اللغة، أحمد بن فارس (م ۳۹۵ق)، محقق / مصحح: عبد السلام محمد هارون، قم: مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی (م ۵۰۲ق)، محقق / مصحح: صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق: دار القلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
- مقدمه علم حقوق، دکتر ناصر کاتوزیان، چاپ پانزدهم ۱۳۷۱ش.
- منهاج البراعة، سعید بن هبه الله قطب راوندی (م ۵۷۳ق)، تحقیق: عبد اللطیف حسینی کوه کمری، قم: مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ق.
- النهاية فی غریب الحديث و الاثر، ابن اثیر جزری (م ۶۰۶ق)، محقق / مصحح: محمود محمد طناحی، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
- نهج البلاغة، محمد بن حسین شریف الرضی (م ۴۰۶ق)، محقق / مصحح: صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
- «بازخوانی انتقادی آموزه قانون طبیعی در حکمت عملی یونان باستان»، محمد حسین طالبی، معرفت فلسفی، سال هشتم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۹ش.
- «تطبیق نظام حقوقی اسلام با حقوق وضعی معاصر»، عباس کعبی، فصلنامه فقه اهل بیت، شماره ۳۶، ۱۳۸۸ش.
- «قانون طبیعت فیلسوف» در سایت راسخون، ۲۵ خرداد ۱۴۰۰،
(<https://rasekhoon.net/article/show/862578>)
- «قانون طبیعی و عدالت در فلسفه اخلاق لایب نیتس» در سایت جام جم آنلاین؛
<https://jamejamonline.ir/fa/news/236994>، ۲۸ بهمن ۱۳۸۷. این مقاله ترجمه ای از بخش ۱۲ کتاب
(The Cambridge companion To Leibniz) Nicholas jolley
- با عنوان Leibniz، (Gregory Brown) s moral philosophy است. نویسنده کتاب: گری گوری براون، مترجم: محمد مهدی میرلوی علی تازیکی نژاد.
- «قانون طبیعی و نقش آن در فلسفه حقوق یونان باستان» محمد حسین طالبی، معرفت فلسفی، سال سوم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۵ش.
- «قرائت دانشمندان غرب از آموزه قانون طبیعی در عصر جدید»، محمد حسین طالبی،

فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۶۲.

- «قرائت‌های گوناگون از حقوق طبیعی»، ناصر قربان نیا، فقه و حقوق، شماره ۱، ۱۳۸۳ش.
- «کاستی‌های قانون طبیعی در عصر نوزایی»، محمدحسین طالبی، حکومت اسلامی / سال شانزدهم، شماره دوم، تابستان ۹۰، پیاپی ۶۰.
- «نظریه حقوق طبیعی در فلسفه حقوق»، محمد حسین طالبی، فصلنامه معرفت، شماره ۴۶.
- «نظریه حقوق طبیعی در فلسفه حقوق»، محمد حسین طالبی، فصلنامه معرفت، شماره ۴۶.
- «نقد و بررسی آموزه قانون طبیعی از آغاز مسیحیت تا پایان قرون میانه»، محمد حسین طالبی، حکومت اسلامی، سال شانزدهم، بهار ۱۳۹۰ش، شماره ۱ (پیاپی ۵۹).
- «نقد و بررسی قانون طبیعی در اندیشه پروتستان اولیه»، محمد حسین طالبی، حکومت اسلامی / سال شانزدهم، شماره سوم، پاییز ۹۰، پیاپی ۶۱.
- «نقش واقعیت در ایجاد قاعده حقوقی»، منوچهر توسلی نائینی و مهدی شهابی و مرضیه نیکوئی، مطالعات حقوقی معاصر، دوره ۲، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۵۷-۸۸.
- سایت کتاب نیوز، ششم خرداد ۱۳۸۵، به نقل از کتاب «۵۰ فیلسوف بزرگ، نوشته دایانه کالینسون. ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی. انتشارات عطایی، (<https://ketabnews.com/fa/news/3375>).
- «آشنایی با مفاهیم حقوق عمومی و بررسی مفهوم مکاتب حقوقی»، حسین محمدی و محمدرضا نجارزاده، دفتر مطالعات نظام سازی اسلامی، شماره مسلسل ۱۷۸/۱۳۹۴ مورخه ۱۳۹۴/۱۲/۲۶، پژوهشکده شورای نگهبان.

دلایل جایگزینی الگوی فقاہت مکتب حله با مکتب بغداد

(چرایی اقبال عالمان امامیه به نظریه حجیت خبر واحد)

حامد مصطفوی فرد^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴

چکیده

از زمانی که شیخ مفید در درون مکتب متکلمان بغداد، نظریه عدم حجیت اخبار آحاد را پایه‌گذاری می‌کند، این نظریه سلطه‌ای بلامنازع در جامعه علمی امامیه داشت تا این‌که با مرور زمان، خلأها و کاستی‌های این الگوی کلان فکری آشکارتر شد و الگوی حجیت اخبار آحاد مطرح شد که با تلاش‌های علامه حلی در بین عالمان امامیه مقبولیت پیدا کرد. مهم‌ترین عامل رویگردانی از نظریه محوری و بنیادین مکتب متکلمان (نظریه عدم حجیت اخبار آحاد)، از دست رفتن اصول و مصنفات نخستین بود که به عنوان مهم‌ترین قرینه قطع به صدور روایات به شمار می‌رفتند. علاوه بر این، ضعف الگوی فقاہت مکتب متکلمان در فقاہت ابن ادریس بیش از پیش خود را نشان داد و از طرف دیگر، بساطت فقه شیعه نیز - که غالباً ریشه در نظریه عدم حجیت اخبار آحاد داشت - موجب شد تا متأخران (علامه حلی و پیروانش) نظریه حجیت اخبار آحاد را مطرح کرده و به منظور ارزیابی روایات بر روی معیارهای سندی تأکید کنند؛ مطلبی که با توجه به تخصص رجالی ابن طیف، دور از انتظار نبود. کلیدواژه‌ها: مکتب حله، علامه حلی، مکتب بغداد، حجیت اخبار آحاد، تنويع رباعی.

طرح مسئله

یکی از مکاتبی که بر تاریخ حدیث شیعه سلطه‌ای بلامنازع داشت، مکتب متکلمان و به تعبیر دیگر، مکتب بغداد است که بین سده‌های پنجم تا هفتم با کنارزدن مکتب محدثان،

۱. استادیار دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان (h.mostafavifard@vru.ac.ir).

الگوی فکری خود را برگزیده تشیع حاکم کرده بود. مهم‌ترین نظریه‌ای که در درون این مکتب تولید شد، نظریه عدم حجیت اخبار آحاد بود و همان گونه که فاضل تونی، به عنوان یکی از طرفداران نظریه حجیت خبر واحد،^۱ تصریح کرده است:

در بین پیشینیان علامه حلی، قابلی صریح به حجیت خبر واحد را نمی‌یابیم.^۲

ظاهراً تعبیر «لم نجد قائلًا صریحاً بحجّية خبر الواحد» به این دلیل است که اگرچه شیخ طوسی به دلیل عباراتش در دو کتاب الاستبصار^۳ و عدة الاصول^۴ به پذیرش نظریه حجیت خبر واحد مشهور شده است، اما وی در اکثر آثار خود و حتی در اواخر کتاب عدة الاصول عباراتی دارد که حاکی از پذیرش نظریه عدم حجیت اخبار آحاد توسط وی است (که در ادامه خواهد آمد).^۵

مشهورترین عالمان این مقطع که قول به عدم حجیت اخبار آحاد را برگزیده‌اند، از این قرارند: شیخ مفید (م ۴۱۳ق)،^۶ سیدمرتضی (م ۴۳۶ق)،^۷ شیخ طوسی (م ۴۶۰ق)،^۸ ابوالصلاح حلبی (م ۴۴۷ق)،^۹ سلار دیلمی (م ۴۴۸ق)،^{۱۰} ابوالفتح کراچکی (م ۴۴۹ق)،^{۱۱} ابن البراج (م ۴۸۱ق)،^{۱۲} طبرسی (م ۵۴۸ق)،^{۱۳} ابن حمزه طوسی (م قرن ۶ق)،^{۱۴} ابوالفتح رازی (م واسط

۱. الوافیة، ص ۱۵۹.

۲. همان، ص ۱۵۸.

۳. الاستبصار، ج ۱، ص ۴.

۴. العده، ج ۱، ص ۱۰۰.

۵. برای مشاهده و تحلیل چگونگی و چرایی این تذبذب در رأی از جانب شیخ طوسی، رک: «چگونگی مواجهه شیخ طوسی با گفتمان مفید و مرتضی در مسئله حجیت خبر واحد».

۶. التذکره، ص ۳۸؛ الفصول المختارة، ص ۳۰۷؛ أوائل المقالات، ص ۱۲۲.

۷. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۱؛ الانتصار، ص ۱۲۰.

۸. التبیان، ج ۶، ص ۴۷۷؛ الخلاف، ج ۱، ص ۴۵؛ المبسوط، ج ۱، ص ۲؛ الاستبصار، ج ۲، ص ۶۹؛ تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۷۲؛ الاقتصاد، ص ۱۸۸؛ العده، ج ۲، ص ۵۳۸.

۹. تقریب المعارف، ص ۳۰۸.

۱۰. هدایه الابزار، ص ۸۳.

۱۱. کنز الفوائد، ص ۱۹۰.

۱۲. المهذب، ج ۲، ص ۱۴۱؛ جواهر الفقه، ص ۵۸.

۱۳. مجمع البیان، ج ۶، ص ۶۴۱.

۱۴. هدایه الابزار، ص ۸۳.

قرن ششم)،^۱ قطب الدین راوندی (م ۵۷۳ق)،^۲ ابن زهره (م ۵۸۵ق)،^۳ ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق)،^۴ ابن ادریس حلی (م ۵۹۸ق)،^۵ سدیدالدین حمصی (م اوایل قرن ۷)^۶ و محقق حلی (م ۶۷۶ق).^۷

اما نظریه «عدم حجیت اخبار آحاد»، خصوصاً با گذشت زمان و از دست رفتن قرائن، موجب تغییراتی در شیوه فقاہت فقیهان این جریان شد و لذا شاهد پیدایش آثار سوء این نظریه به مرور زمان هستیم که حکایت از ناکارآمدی آن برای عالمان متأخر داشت و همین امر زمینه تغییر الگوی کلان فکری عالمان امامیه را فراهم کرد و الگوی جدید فکری (حجیت اخبار آحاد) در ابتدا توسط علی بن طاووس،^۹ احمد بن طاووس،^{۱۰} فاضل آبی^{۱۱} و محقق حلی^{۱۲} مطرح شد تا این که با قدرت علمی و استدلال علامه حلی^{۱۳} در بین عالمان امامیه مقبولیتی عام یافت و تا زمان پیدایش اخباری گری توسط عالمان بعدی، همچون فخرالمحققین (م ۷۷۱ق)،^{۱۴} شهید اول (م ۷۸۶ق)،^{۱۵} فاضل مقداد (م ۸۲۶ق)،^{۱۶} ابن فهد حلی (م ۸۴۱ق)،^{۱۷} محقق کرکی (م ۹۴۰ق)،^{۱۸} شهید ثانی (م ۹۶۶ق)،^{۱۹} حسین بن عبدالصمد

۱. روض الجنان، ج ۶، ص ۸۳.

۲. فقه القرآن، ج ۲، ص ۴۲۸.

۳. غنیة النزوع، ص ۲۰۸.

۴. متشابه القرآن، ج ۲، ص ۱۵۳.

۵. السرائر، ج ۱، ص ۱۰۹.

۶. المنقذ، ج ۵، ص ۴۴۲.

۷. المعتبر، ج ۱، ص ۲۵؛ الرسائل التسع، ص ۷۴.

۸. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رک: «حاکمیت پارادایم عدم حجیت اخبار آحاد برگزیده فقهای شیعی سده ۵-۷».

۹. فرج المهموم، ص ۴۲.

۱۰. بناء المقالة الفاطمية، ص ۳۲۲.

۱۱. كشف الرموز، ج ۱، ص ۳۴۴.

۱۲. معارج الاصول، ص ۱۴۸.

۱۳. نهاية الوصول، ج ۳، ص ۳۸۳-۴۱۰.

۱۴. ايضاح الفوائد، ج ۳، ص ۱۲۴.

۱۵. ذكرى الشيعة، ج ۱، ص ۴۸.

۱۶. التنقيح الرائع، ج ۱، ص ۴۸۶؛ كنز العرفان، ج ۱، ص ۸۵.

۱۷. المذهب البارع، ج ۱، ص ۶۶.

۱۸. رسائل، ج ۳، ص ۴۳.

۱۹. الرعاية، ص ۷۴.

عاملی (م ۹۸۴ق)،^۱ محقق اردبیلی (م ۹۹۳ق)،^۲ صاحب مدارک (م ۱۰۰۹ق)^۳ و صاحب معالم (م ۱۰۱۱ق)^۴ پیگیری شد.

چه عامل و عواملی موجب شد که مکتب متکلمان جای خود را به مکتب حله بدهد و نظریه عدم حجیت اخبار آحاد، به عنوان مهم ترین نظریه تولید شده در درون مکتب بغداد، بعد از سه قرن سلطه، جای خود را به نظریه حجیت اخبار آحاد بدهد؟ نویسنده در این اثر این علل و عواملی می پردازد که دست در دست هم دادند تا الگوی کلان فکری حاکم جای خود را به الگوی جایگزین بدهد.

۱. از دست رفتن اصول و مصنفات نخستین در گذر زمان

متقدمان امامیه، حدیث را به دو نوع معتبر و غیرمعتبر تقسیم می کردند و حدیثی را که قرائن دال بر صدور آن از معصوم باشد، تأیید می کردند و معتبر می دانستند و احادیثی را که قرائن کافی برای صدور آن ها از معصوم وجود نداشت، نامعتبر قلمداد می کردند. برخی از این قرائن را شیخ بهایی^۵ و سپس فیض کاشانی^۶ بر شمرده اند. مجلسی اول نیز به عنوان یک اخباری، بر این عقیده است که:

مجملاً چیزهائی که سبب علم قدما بود، بسیار بود و به واسطه تسلط سلاطین جور بسیاری از کتب از دست رفت.

و سپس به برخی از این قرائن اشاره کرده است.^۷

این قرائن - که وجه مشترک آن ها «تأکید بر اصالت منبع حدیث» است - جملگی موجب شدند تا متقدمان به صحت احادیث برخی از راویان حکم کنند، هر چند که آن ها از امامیه نباشند؛ زیرا قرائن کافی برای اطمینان به آن ها و اعتماد بر احادیث شان وجود داشته است. اما متأخران، برخلاف متقدمان، به جای تقسیم روایات به دو دسته معتبر و نامعتبر، احادیث را به چهار گروه «صحیح»، «مؤثق»، «حسن» و «ضعیف» تقسیم کردند و انگیزه ایشان برای تغییر این

۱. وصول الاخبار، ص ۹۳.

۲. زبدة البیان، ص ۶۹۰.

۳. مدارک الاحکام، ج ۱، ص ۱۳۳.

۴. معالم الدین، ص ۱۸۸.

۵. مشرق الشمسین، ص ۲۶۹.

۶. الوافی، ج ۱، ص ۲۲.

۷. لواصق صاحبقرانی، ج ۱، ص ۱۸۷.

تقسیم بندی، آن بود که با مرور زمان، قراین مورد اشاره - که اطمینان به صدور حدیث می آورد - بسیار کم شد و دست یافتن به چنین قراینی به سختی ممکن بود؛ چرا که گم شدن اصل ها و مصنفات مؤلفین ثقه، آنان را مجبور به روی آوردن به تقسیم های چهارگانه ای کرد که مبتنی بر بررسی سند و احوال راویان حدیث است و لذا علامه حلی و پیروانش نسبت به الگوی فقاقت پیشینیان بی اعتنا شدند و سند را مبنای کار خود قرار دادند.

به عنوان مثال، شهید ثانی با وجود اقرار به این که روایتی در کتابی مشهور در بین اصحاب آمده است، مثل اصل ظریف بن ناصح که از جمله اصول عرضه شده بر امامان علیهم السلام است، به دلیل ضعف طریق کنارش می گذارد.^۱ و یا ایشان معیار تکرار حدیث در یک یا دو اصل و یا بیشتر با طرق مختلف را نقد کرده و برای پذیرش روایت کافی نمی داند.^۲

گفتارهای متعددی که از عالمان مکتب حله نقل شده، جملگی حکایت از آن دارد که قراینی که روایات را در زمره اخبار متواتر و محفوف به قراین قرار می داد، از بین رفته اند و لذا با فرض عدم حصول علم، ناگزیر به تمسک به ظن هستیم؛ به عنوان مثال، علامه حلی - که زعامت مکتب حله را بر عهده دارد و از مبتکران تنويع رباعی است - از یک سواقرار می کند: امت اجماع دارند بر این مسئله که هنگامی که می توان به یقین و قطع دست یافت، عمل به ظن جایز نیست.^۳

و از سوی دیگر، در نقد خود بر آرای فقهی ابن ادریس بیان می کند:

اخبار آحاد، اگرچه افاده ظن می کنند، اما حکم به آنها قطعی است؛ و الا اکثر آنچه که وی در کتابش نوشته است، از اعتبار ساقط می شود.^۴

مجموعه گفتارهای علامه حلی، جملگی گواه بر این مطلب است که در شرایطی به سر می بریم که با از دست رفتن قراین، اخبار محفوف به قراین علم آور به اخبار آحاد ظنی تبدیل شده اند؛ به عنوان مثال، وی در موضعی با اشاره به فتوای سیدمرتضی می گوید:

لعله قد کان الخبر الذی رواه متواتراً فی زمانه.^۵

۱. مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۴۰۳؛ ج ۱۵، ص ۴۲۹؛ ج ۱۵، ص ۴۳۷.

۲. الروضه البهیة، ج ۳، ص ۳۴۶؛ ج ۱۰، ص ۱۳۰؛ ج ۵، ص ۲۰۶؛ ج ۶، ص ۱۲۸.

۳. الرسالة السعدیة، ص ۲۹.

۴. مختلف الشیعه، ج ۲، ص ۲۳۹.

۵. مختلف الشیعه، ج ۸، ص ۴۹۰.

و یا نائینی تصریح کرده است که سیدمرتضی می‌توانست نسبت به صدور اخبار و دس در آن‌ها علم حاصل کند.^۱ عراقی نیز گفته است:

إنکار سید و منع وی از عمل به اخبار آحاد غیر علمی، به دلیل عدم احتیاج او به اخبار مجرد از قرائن قطعی بوده است؛ زیرا باب علم در زمان وی باز بود و معظم فقه در نزد او معلوم بود.^۲

صاحب معالم نیز شیوه متقدمان را اعتماد بر قرائنی می‌داند که اقتضای قبول روایاتی را دارند و طریقتشان ضعیف است و یا اعتماد بر اماراتی که روایات با وثوق پایین را به روایات مورد وثوق ترملمحق می‌کنند؛ کما این که شیخ در الفهرست به این امر اشاره کرده است و می‌گوید:

بسیاری از مصنفان اصحاب ما و اصحاب اصول به مذاهب فاسد گرایش پیدا می‌کنند؛ در حالی که کتاب‌هایشان مورد اعتماد است.^۳

همودر جایی دیگر، علت بی‌نیازی قدما از اصطلاحات حدیثی متأخران (تنويع رباعی) را این گونه بیان می‌کند:

آن‌ها غالباً به دلیل کثرت قرائن دال بر صدق خبر، هر چند که طریق روایت مشتمل بر ضعفی باشد، از این تقسیم‌بندی بی‌نیاز بودند و لذا برای حدیث صحیح مزیت چندانی نبود تا موجب شود با جعل اصطلاح از غیر آن متمایز شود؛ اما زمانی که این آثار از بین رفتند و مستندات روایات از اخبار منفک شدند، متأخران از تمایز بین روایات خالی از شک و دور از شک مضطر شدند و لذا دست به تأسیس تنويع رباعی حدیث زدند.^۴

شیخ بهایی نیز با اشاره به تفاوت تقسیم‌بندی احادیث در نزد قدما و متأخران، می‌گوید:

چیزی که متأخران را واداشت تا از شیوه قدما عدول کنند و این اصطلاح جدید را وضع کنند، این است که گذشت زمان و فاصله زمانی بین متقدمان و متأخران و اندراس کتب اصول مورد اعتماد، به دلیل تسلط حکام جور و ضلال و ترس از اظهار و نسخه‌برداری از آن‌ها و نیز گردآوری هر آنچه که از کتب اصول به آن‌ها رسیده بود در اصول مشهور در این زمان، همگی موجب شدند تا احادیث مأخوذه از اصول معتمد

۱. فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۵۹.

۲. نهایه الافکار، ج ۳، ص ۱۳۷.

۳. منتقى الجمال، ج ۱، ص ۲.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۴.

با احادیث أخذ شده از غیر معتمد در آمیزد و احادیث متکرر در کتب اصول با احادیث غیر متکرر اشتباه شوند و برای متأخران، بسیاری از این امور - که سبب وقوف قدما به بسیاری از این احادیث می شد - مخفی بماند. از این رو، برای متأخران پیروی از شیوه قدما در تمییز بین آنچه که به آن اعتماد دارند و آنچه که به آن اعتماد ندارند، ممکن نبود؛ پس به قانونی نیاز داشتند تا با آن احادیث معتبر را از غیر آن و احادیث مورد وثوق را از دیگر احادیث متمایز کنند. لذا این اصطلاح جدید را تقریر کردند.^۱

سید نعمت الله جزایری نیز، به عنوان یک اخباری معتدل، علت تفاوت سیره قدما و متأخران را این گونه بازگو می کند:

به عقیده مجتهدان، قدمای اصحاب به اجتهاد و تنويع اخبار به انواع مذکور در کتب درایة (صحیح، حسن، موثق، ضعیف، موقوف، مرسل و ...) محتاج نبودند، زیرا اصول اربعمائه - که اکثرشان بر ائمه علیهم السلام عرضه شده اند - در نزدشان موجود بود و از طریق آن، حدیث صحیح را از غیرش و متواتر را از آحاد و معلول را از سالم می شناختند. لذا با این وجود نیازی به تنويع اخبار و عمل به أدله عقلی و قوانین اصولی نداشتند. محمدون ثلاثه به دلیل کمی انتشار و نیز ضبط روایات در ابواب مناسب، این اصول اربعه را جمع کردند و با اقبال مردم به آنها، اصول مورد کم توجهی و نابودی قرار گرفتند و آثار آنها از زمان شیخ طوسی تا عصر علامه حلی و حوالی آن ناپدید شد و لذا شناخت انواع روایات بر طبق اصطلاح قدیم برایشان دشوار شد و قراین تقویت کننده روایت و این که آیا روایت در اصول اربعمائه موجود بوده است و یا نه، پنهان ماند. بنابراین، متأخران نیازمند وضع این اصطلاح جدید (تنويع رباعی احادیث) شدند. البته همین تقسیم بندی نیز برگرفته از کلام متقدمان در ابواب جرح و تعدیل است.^۲

مشابه همین عبارات از جانب متأخران مثل میرزای قمی،^۳ کجوری^۴ و سبحانی^۵ تکرار

۱. مشرق الشمسین، ص ۲۷۰.

۲. منبع الحیاء، ص ۵۵.

۳. القوانين المحکمه، ص ۴۸۵.

۴. الفوائد الرجالیه، ص ۸۹.

۵. ادوار الفقه الامامی، ص ۱۹۹.

شده است. لازم به توضیح است که تا پیش از پیدایش مکتب حله، متقدمان شیعه، حدیث را به دو دسته صحیح و ضعیف تقسیم می‌کردند؛^۱ اما در عصر متأخران، این تقسیم دوگانه جای خود را به تقسیم چهارگانه حدیث داد و توسط آیندگان نیز تکامل پیدا کرد. اولین متنی که به ذکر این تقسیم‌بندی نوین حدیثی پرداخته، منتهی المطلب علامه حلی است.^۲ البته این ابتکار علامه حلی (و یا احتمالاً استاد وی سید بن طاوس)^۳ در تنويع رباعی حدیث، واکنش‌های متفاوتی را با خود به همراه داشت و سه رویکرد متفاوت را در این زمینه شاهدیم: اخباریان تنويع رباعی حدیث را بدعت و برگرفته از اهل سنت می‌دانند؛^۴ پیروان مکتب حله تنويع رباعی را نه بدعت، بلکه ابتکاری جدید توسط علامه حلی می‌دانند^۵ و برخی از متأخران رجالی همچون خواجه‌ی در الفوائد الرجالیه، ملا علی کنی در توضیح المقال، مامقانی در مقباس الهدایه و تنقیح المقال و... به این امر گرایش پیدا کرده‌اند که این اصطلاحات قبل از علامه حلی نیز وجود داشته است.^۶

۲. آشکار شدن ناکارآمدی نظریه عدم حجیت اخبار آحاد در فقهات ابن ادریس حلی

همان گونه که بیان شد، قدما مبتنی بر قراین، به صحت احادیث راویان حکم می‌کردند، هرچند که آن‌ها از امامیه نباشند؛ زیرا قراین کافی برای اطمینان به آن‌ها و احادیث‌شان وجود داشت؛ اما متأخران، برخلاف متقدمان، به جای تقسیم روایات به دو دسته معتبر و نامعتبر، احادیث را به چهار گروه «صحیح»، «مؤثق»، «حسن» و «ضعیف» تقسیم کردند و بعدها اصطلاح «قوی» توسط شیخ بهائی نیز به آن‌ها اضافه شد. انگیزه ایشان نیز برای خلق تقسیم‌بندی‌ای نوین، این بود که با مرور زمان و با گم شدن اصل‌ها و مصنفات مؤلفین ثقه، قراین اطمینان‌آور به صدور حدیث، بسیار کم شدند و دست یافتن به چنین قراینی به سختی ممکن بود و لذا متأخران مجبور به روی آوردن به تقسیم چهارگانه‌ای شدند که مبتنی بر بررسی سند و احوال راویان حدیث است. اما عنصری را که روند این تغییر پارادایم را تسریع

۱. مشرق الشمسین، ص ۲۶۹؛ الفوائد المدنیة، ص ۳۶۰.

۲. منتهی المطلب، ج ۱، ص ۹.

۳. منتقى الجمال، ج ۱، ص ۱۴؛ أعيان الشيعة، ج ۳، ص ۱۹۰.

۴. الفوائد المدنیة، ص ۳۶۸؛ هدایه الابزار، ص ۱۰۲؛ الوافی، ج ۱، ص ۲۴.

۵. منتقى الجمال، ج ۱، ص ۱۴؛ مشرق الشمسین، ص ۲۷۰.

۶. نظریه السنه، ص ۱۸۸.

بخشید، باید در فقاہت ابن ادریس جستجو کرد.

اگر نظام فقاہتی مبتنی بر قراین بنا شده باشد، طبیعی است که با از دست رفتن قراین از یک سو و اصرار بر همین مدل اعتبارسنجی احادیث از سوی دیگر، شاهد ورود موجی از فتاوای شاذ فقهی به درون گفتمان فقه امامیه باشیم. هر دوی این مؤلفه‌ها را در حیات علمی ابن ادریس با هم شاهدیم. به تعبیر دیگر، او از یک طرف در شرایطی می‌زیست که دستیابی به قراین بسیار دشوار بود و از طرف دیگر، پایبندی بسیاری به این مدل فقاہتی داشت و لذا ثمره این امر چیزی نشد جز این‌که وی بسیاری از اخبار را به دلیل خبر واحد بودن و عدم علم‌آوری کنار گذاشت و لذا شاهد ظهور آراء و نظریات شاذی در عرصه فقاہت ایشان هستیم.

برخی از آراء شاذ فقهی ایشان از این قرار است:

بیع وقف مطلقاً جایز است.

ولد الزنا مطلقاً کافر و نجس است و لذا دیه‌اش مثل دیه کافر است.

کلب و خنزیر بحری نجس است.

ذبیحه غیر شیعه حلال نیست.

نفقه زن صغیره واجب است.

فقط شیعیان دوازده امامی پاک هستند.

شستن صورت از پایین به بالا و شستن دست‌ها از سرانگشتان تا مرفق در وضو جایز است.

سید حتی اگر فقیر نباشد، می‌تواند خمس بگیرد.

واجب نبودن قضا و کفاره بر کسی که در ماه مبارک رمضان عمدتاً قی کند.

هم مهمان باید زکات فطره خود را بپردازد و هم میزبان.

وطی صغیره موجب حرمت ابدی او نمی‌شود.

زوجه در صورت فقر زوج، نباید از تسلیم نفس خود تا قبض مهریه‌اش امتناع کند.

در صورتی که مطلقه بین چهار نفر اشتباه شده و زوج با نفر پنجم ازدواج کرده باشد، باید

قرعه‌کشی نمود و این در صورتی است که زوج قبل از تعیین فوت کند؛

و....^۱

کرکی (م ۱۰۷۶ق) در کتاب هدایة الابرار الی طریق ائمة الاطهار می‌نویسد:

عمل قدما به اخبار مدونه به دلیل علم به صحت اخبار بوده و لذا اختلافی درباره آنها

۱. فقه و فقه‌های امامیه، ص ۱۴۰.

در میان آنان وجود نداشت. این شیوه تا زمان ابن ادریس ادامه داشت. وی نیز در استنباط احکام شرعی از منابع بر طریقه قدما بود که فقط به علم عمل می‌کردند و ظنون را کافی نمی‌دانستند و چون ابن ادریس گمان می‌برد که اخبار تدوین شده در کتاب‌ها اخبار آحاد است و از قراین علمیه عاری است، لذا بر عدم اعتبار آن‌ها نظر داد. وی از تصریحات متقدمین بر این که اخبار مذکور دارای قراین علمیه هستند و قهراً صحیح‌اند، غفلت کرد. چیزی که ابن ادریس را به این اشتباه انداخت، عدم تأمل در مطالب قدما بود و نیز اعتماد ابتدایی او بر شیوه ظاهری تدوین اخبار. از این رو، گمان برد که این اخبار آحاد از سنخ اخبار آحاد بدون قرینه است.^۱

دلیل براین مدعای صاحب هدایة الابرار - که «ابن ادریس از تصریحات متقدمین بر این که اخبار موجود در مصنفات امامیه دارای قراین علمیه هستند و قهراً صحیح‌اند، غفلت کرد. چیزی که ابن ادریس را به این اشتباه انداخت، عدم تأمل در مطالب قدما بود» - این است که وی حتی گاهی شیخ مفید و سیدمرتضی را نیز به عمل به اخبار آحاد و مخالفت با اجماع متهم می‌کند. ابن ادریس نه تنها در برخی از موارد، نظریات اصحاب حدیث (همچون ابن بابویه) را مورد نقد قرار داده است و این فتوای شیخ صدوق را که «نماز خواندن در لباسی که خمر با آن اصابت کرده است، جایز است»، این گونه پاسخ داده است:

هذا اعتماد منه على أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً.^۲

بلکه گاه همین خرده‌گیری را به سیدمرتضی نیز روا داشته است و در باب کیفیت فعل صلاة با اشاره به فتوای وی می‌گوید:

ذهب السيد المرتضى رحمته الله إلى وجوبه واحتج بما روى عنه رحمته الله من قوله: «مفتاحها التكبير و تحليلها التسليم» وهذا أولاً خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً، خصوصاً عند هذا السيد، وأيضاً لو كان متواتراً فهو دليل الخطاب، و دليل الخطاب أيضاً عنده و عندنا متروك بدليل آخر.^۳

و گاهی نیز به فتاوای شیخ مفید نیز خرده گرفته و می‌گوید:

لا يلتفت إلى مقالة شيخنا في مقننته، فإنه خلاف أصول مذهبنا وإجماع طائفتنا ومصير

۱. هدایه الابرار، ص ۹۴.

۲. السرائر، ج ۱، ص ۲۷۷.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۴۶.

إلى مذهب المخالفين لنا.^۱

محمد امین استرآبادی نیز از جمله کسانی است که به خرده‌گیری از ابن ادریس می‌گوید: تا آنجا که من می‌دانم، ابن ادریس اولین کسی است که گمان برد بیشتر احادیث اصحاب ما - که از اصولی که به امر امامان علیهم‌السلام تألیف شده و بین آنان متداول گردیده و مأمور به حفظ و نشر آن‌ها بین اصحاب ما برای عمل طائفه به آن‌ها بخصوص در زمان غیبت کبرای امام زمان علیه‌السلام بوده‌اند - اخبار آحاد خالی از قراینی است که موجب علم به صدور آن‌ها از اصحاب معصومین نیست. وی به همین دلیل، اکثر فتاوی شیخ الطائفه را - که از این اصول اتخاذ شده - مورد اشکال قرار داده است. حاصل، این‌که او در عدم جواز عمل به خبر واحد خالی از قرینه‌ای که باعث قطع شود، با رئیس طایفه و علم الهدی و متقدمین بر آن دو، در عدم جواز عمل به خبر واحد خالی از قراین قطع‌آور موافقت کرد، ولی از این‌که احادیث اصحاب ما از این قبیل نیست (اخبار آحاد خالی از قرینه نیست)، غفلت ورزیده است.^۲

این نوع مواجهه ابن ادریس با روایات امامیه باعث شد تا وی در آرای خود مذبذب عمل کند و لذا علامه حلی بارها در این زمینه به وی اشکال می‌گیرد؛ به عنوان مثال، در موضعی می‌گوید:

به نظریه مختار ابن ادریس نگاه کنید که ابتدا دیدگاهی را برمی‌گزیند و کلام شیخ در النهایه را خبر واحد می‌داند که ایجاب علم و عمل نمی‌کند. سپس کلام ابن ابی عقیل را با آن‌که به مخالف اجماع بودنش اقرار می‌کند، تقویت می‌کند و سپس دیدگاهی را برمی‌گزیند که پیشتر تضعیفش کرده و آن را به اخبار آحاد منتسب کرده بود ... این مرد نسبت به تناقض و اختلاف اقوال بی‌توجه است.^۳

و یا درجایی دیگر می‌گوید:

این اخبار متظاهر و مشهور و صحیح‌السند هستند و اکثر علما به آن‌ها عمل کرده‌اند. پس چگونه ابن ادریس بدون دلیل آن‌ها را شاذ می‌داند؟! این نیست جز جهل ابن ادریس به مواقع ادله و مدارک احکام شرع.^۴

۱. همان، ج ۵، ص ۴۵۵.

۲. الفوائد المدنیه، ص ۷۹.

۳. مختلف الشیعہ، ج ۹، ص ۳۷۰.

۴. همان، ج ۴، ص ۳۵۶.

و یا در موردی دیگر، ابن ادریس در اول کتاب النکاح گفته است که نظریه صحیح (اظهر و مقتضای اصول) در مذهب امامیه این است که ده بار شیردادن متوالی، موجب حرمت می شود و مستند نظریه پانزده بار شیردادن را خبر واحدی از عمار سابطی فطحی مذهب مخالف حق می داند؛ حال این که به اخبار آحاد، حتی اگر از عدول نقل شده باشند، عمل نمی شود. سپس وی در اول باب الرضاع می گوید: طبق قول اظهر، پانزده بار شیرخوردن معتبر است و علامه حلی بعد از نقل این مطلب، در نقد ابن ادریس این گونه می گویند:

این دلالت بر اضطراب اقوال وی و کم توجهی وی به آنچه که می گوید، است و نیز به مشایخ امامیه نسبت می دهد که در فتوا خطا کرده اند و به چیزی که دلیل و حجت نیست (خبر واحد) اسناد داده اند. کدام تواتر (در مدت زمان) بین فتوای وی به ده و فتوای وی به پانزده حاصل شده است که ابتدا دومی را به خبر واحد غیر ثقه نسبت دهد، اما بعداً به آن اعتماد کرده و فتوا دهد؟!^۱

حمصی نیز محمد بن ادریس حلی را مغلط نامیده است.^۲ ابن داود حلی نیز در کتاب رجال خود، با این که ابن ادریس را با اوصافی همچون «شیخ الفقهاء بالحلة»، «متقناً فی العلوم» و «کثیر التصانیف» توصیف می کند، اما همو می گوید:

ابن ادریس بالکلیه از أخبار أهل البيت اعراض کرد.^۳

البته این اتهام را به سادگی نمی توان پذیرفت؛ زیرا همان گونه که شوشتری نیز گفته است:

چگونه می توان به وی نسبت اعراض از اخبار اهل بیت علیهم السلام داد، حال این که سراسر کتاب السرائر وی از طهارت تا دیات، مبتنی بر اخبار ائمه علیهم السلام است و از طرف دیگر، وی رجلی از علمای امامیه است و عاقلانه نیست که عالم امامی از اخبار ائمه علیهم السلام اعراض کند، بلکه وی همچون مفید و مرتضی به اخبار آحاد عمل نمی کرد.^۴

شوشتری نیز در قاموس الرجال با نقد عملکرد ابن ادریس می گوید:

ابن ادریس نیز همچون مفید و مرتضی به اخبار آحاد عمل نمی کرد؛ الا این که وی اخبار آحاد را از غیر آن نمی شناخت. لذا شستن دست در وضو را از انگشتان جایز

۱. همان، ج ۷، ص ۵.

۲. قاموس الرجال، ج ۹، ص ۹۳.

۳. رجال ابن داود، ص ۴۹۸.

۴. قاموس الرجال، ج ۹، ص ۹۳.

می دانست، به این گمان که آیه بر این مطلب دلالت دارد و اخبار وجوب ابتدا به شستن از آرنج را خبر واحد می دانست. همچنین وی در فقه و اسانید حدیث و متون حدیث و آداب و تاریخ و لغت مغلط بود... همچنین او بسیار به اتباع شیخ انتقاد می کند که چرا مقلد او هستند، در حالی که خود وی نیز یکی از مقلدان شیخ است و لذا هرگاه می بیند که فتاوی شیخ طوسی در کتاب هایش مختلف است، به فتاوی شیخ که مستند به خبر است، اعتراض می کند که این فتوا مبتنی بر خبر واحد است (ولو این که مستند به اخبار ملحق به تواتر باشد) و هر گاه می بیند که فتاوی شیخ متفق است، از وی تبعیت می کند (هرچند که مستند به خبر واحد باشد).^۱

۳. بساطت فقه شیعه و طعن مخالفان

فقاہتی که شیخ مفید و سیدمرتضی آن را بنا کردند، نسبت به فقاہت متأخران دارای بساطتی دو چندان بود. دلیل این امر را نیز می توان از گفتارهای پرچمداران مکتب یقین فہمید. مهم ترین این ادله قول به عدم حجیت اخبار آحاد از یک سو و روی آوردن به دیگر ادله، همچون اجماع، عقل و اصول عملیه از سوی دیگر است. طرح کلی ای که سیدمرتضی ارائه می دهد و از لابه لای نوشتارهای ایشان مشهود است، از این قرار است:

عمل در ابتدا باید بر اساس اخبار متواتر (سنت قطعیہ) باشد، و در صورت فقدان آن به اجماع امامیه رجوع می کنیم و اگر بین امامیه اختلاف بود، به نص کتاب رجوع کرده (و قولی را برمی گزینیم که با عمومات قرآنی موافق باشد) و در غیر این صورت، به حکم عقل استناد می کنیم و در نهایت بین انتخاب اقوال مختلف مخیر هستیم.^۲

همچنین سیدمرتضی درباره این که با عدم پذیرش اخبار آحاد، در فقه بر چه چیزی اعتماد می کند، می گوید:

در معظم فقه، به وسیله اخبار متواتر، علم ضروری به روش ائمہ علیہم السلام در آن داریم... و در غیر این ها که بسیار کم است، به اجماع امامیه اعتماد می کنیم؛ چرا که می دانیم قول امام زمان علیہ السلام در زمره این اقوال است و هر چه که امامیه بر آن اجماع کنند، صحتش قطعی است.^۳

۱. همانجا.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۳۱۲.

۳. همانجا.

علاوه بر این، ایشان (به دلیل مبانی مکتبشان) به مباحث تعادل و ترجیح نیز - که در کتب اصولی متأخران به طور مبسوط مورد بحث قرار می‌گرفت - کمتر پرداخته بودند؛ به عنوان مثال، سیدمرتضی با اشاره به موقعیتی که در آن، دو خبر واحد با هم تعارض دارند و ما شاهد عمل امامیه و یا اجماع آن‌ها مطابق با یکی از این دو نیستیم، با تنبّه دادن به مقتضای ادله شرعی و عقل می‌گوید:

به هیچ یک از این دو خبر عمل نمی‌کنیم، بلکه هر دو در نزد ما مطروح و به منزله روایت نشده، قلمداد می‌شوند و ما در این احکامی که اخبار وارده از طریق آحاد متضمن آن‌ها است، بر اساس آنچه که ادله شرعی آن را اقتضا می‌کند، عمل می‌کنیم و اگر دلیلی شرعی در این زمینه نداشتیم، بر اساس آنچه که عقل اقتضا می‌کند، رفتار می‌کنیم.^۱

ارجاعات زیاد به اصول عملیه، حکم عقل، عمومات آیات و اجماع از شاخصه‌های مکتب تاسیسی مفید و مرتضی است؛ به عنوان نمونه، با نگاهی به کتاب غنیة النزوع ابن زهره نیز آشکار می‌شود که استناد فراوان به آیات قرآن و همچنین اجماع از ویژگی‌های بارز این کتاب است. وی در این اثر خود به بیش از ۲۵۰ آیه قرآن کریم استناد کرده و همچنین در بیش از ۶۵۰ مورد به اجماع استدلال کرده و در بیشتر موارد از تعبیر «اجماع الطائفة» (بیش از دویست مرتبه) استفاده کرده‌اند و گاهی نیز از تعبیری همچون «اجماع الإمامیه»^۲ و «اجماع آل محمد ﷺ»^۳ سخن به میان آورده‌اند و این نشان از جایگاه استدلال به این دلایل، با توجه به عدم حجّیت اخبار آحاد در نزد ایشان، در مباحث فقهی است.

این امر از یک طرف جواب‌گوی نیازهای فقهی امامیه نبود و از طرف دیگر زمینه طعن مخالفان شیعه را نیز فراهم کرده بود، تا آنجا که محمدامین استرآبادی در تبیین چرایی و چگونگی شکل‌گیری مکتب حله در درون جامعه علمی امامیه، می‌گوید:

از برخی از مشایخ شنیدم که زمانی که جماعتی از علمای عامه بر اصحاب امامیه عیب‌جویی کردند که شما دارای فتی نیستید، مثل کلامی مدون، اصول فقهی مدون، فقهی مستنبط، و چیزی ندارید جز روایات منقول از ائمّه‌تان، جماعتی از متأخران اصحاب امامیه متصدی رفع این مشکل شدند و فنون ثلاثه را بر وجهی که مشاهده

۱. همان، ج ۱، ص ۲۰.

۲. غنیة النزوع، ص ۳۵ و ۶۳ و ۷۱.

۳. همان، ص ۱۵۳.

می‌کنید، تصنیف کردند.^۱

طعنه‌هایی این گونه از جانب مخالفین، موجب شد تا پس از ابن ادریس، موج مخالفت با خبر واحد به تدریج فروکش کرد؛ چه آن‌که نیازهای فقهی به تدریج گسترده‌تر گردیده بود و فقها هر روز با مسائل تازه رو به رو شده بودند. اهل سنت با استفاده از قیاس و استحسان، کتاب‌های مبسوط فقهی نگاشته بودند، فقهای شیعه هم به شدت جانب احتیاط را رعایت می‌کردند که در فتاوی خود از اجتهاد به رأی و تکیه بر معقولات دوری نمایند. این امر فقه شیعه را مختصر کرده و زمینه طعن بر شیعه را فراهم آورده بود و فقیهان را بر آن داشت تا در صدد یافتن راه حلی برای گسترش فقه شیعه برآیند. در نهایت، مکتب حله به ریاست علامه حلی به جد به مقابله با الگوی فکری مکتب متکلمان در مواجهه با اخبار پرداخت و دست به بازطراحی نظریه طوسی زد و هم‌اولین کسی است شیخ طوسی را «شیخ الطائفه» خواند و لذا برخی^۲ بر این عقیده‌اند که اندیشه شیخ طوسی بر فاضلین (محقق حلی و علامه حلی) تأثیرگذار بود و این امر سببی شد برای احداث طریقه متأخران در اقتصار بر ترجیح به سبب سند و کنار گذاشتن سایر قرائن در نزد علما.

آری، همان گونه که بیان شد، ابن ادریس با رد اخبار آحاد از یک سو و اقرار به خبر واحد بودن بسیاری از روایات مصنفات امامیه از سوی دیگر، برای خود محدودیت‌های زیادی را در زمینه استنباط احکام فقهی ایجاد کرد و لذا به ناچار عناصر دیگری همچون مقتضای اصول مذهب، اصول عملیه، ظواهر، عمومات کتاب، سنت قطعی و... را جایگزینی برای پر کردن این خلأ به کار گرفت. علامه حلی و پیروانش نیز در پذیرش این مدعا (خبر واحد بودن روایات مصنفات امامیه) از وی تبعیت کردند؛ اما مهم‌ترین مشکل پیش روی مکتب حله ظنی بودن خبر واحد بود و ایشان باید برای حجیت ظن حاصل از آن، اقامه دلیل می‌کردند.

از این رو، اصولیان و اخباریان متأخر، هم‌زمان خود را با دو جبهه رودررو می‌دیدند. ایشان از یک طرف باید با اقامه دلیل بر جواز شرعی عمل به ظن حاصل از خبر واحد با مکتب مفید و مرتضی مقابله می‌کردند و از طرف دیگر، باید به مخالفان سنی مذهب خود - که فقه شیعه را محدود و مختصر می‌دانستند - پاسخی دندان‌شکن می‌دادند؛ چرا که تا این زمان اهل سنت با استفاده از قیاس و استحسان کتاب‌های مبسوطی را در حوزه فقه تدوین کرده

۱. الفوائد المدنیه، ص ۷۷.

۲. قاموس الرجال، ج ۹، ص ۹۳.

بودند؛ حال این که شیعه از یک طرف احتیاط می کرد که در دام رأی و قیاس نیفتد و از طرف دیگر، در پذیرش اخبار نیز به غایت سخت گیر بود و فقط اخبار متواتر و محفوف به قراین را قابل استناد می دانست و این خود زمینه اختصار فقه شیعه و طعن مخالفانش را فراهم کرد. اصولیان و اخباریان هرگز نمی توانستند توسعه فقه شیعه را با روی آوردن به قیاس رقم بزنند، چرا که شیعه خصومتی دیرینه با این امر داشت. اما در مواجهه با خبر واحد، وضع به گونه دیگری بود؛ زیرا جریان اهل حدیث شیعه پیش تر پابندی خود را به اخبار آحاد، حتی در عقاید، نشان داده بودند و لذا این رویکرد، بی سابقه و بدعتی در درون گفتمان تشیع به شمار نمی رفت و از طرف دیگر، توجه به مباحث سندی و عدالت راویان، به عنوان مبنای پذیرش و عدم پذیرش اخبار آحاد، نیز با توجه به نگارش آثار متقدم رجالی از گذشته مورد توجه امامیه بوده است و شیخ الطائفه طوسی نیز گام هایی را در این زمینه برداشته بود (که اجمالاً در طرح مسئله به رویکرد ایشان نسبت به حجیت اخبار آحاد پرداخته شد) و مؤیداتی نیز از کتاب و سنت نیز می توان برای تقویت این نظریه یافت، کما این که علامه حلی در نهاییه الوصول مبسوط بحث حجیت خبر واحد را مطرح کرده و عمده دلیل وی در طرح ریزی نظریه خود، تعبد (آیات و روایات) است.^۱

۴. تأثیر پذیری علامه حلی از الگوی فقاہت اهل سنت

این دیدگاه، نظریه ای است که بیشتر از جانب اخباریان مطرح شده است و اساساً یکی از دلایل شکل گیری اخباری گری، سنی زدگی فقاہت مکتب حلہ بوده است؛ چرا که بسیاری از علومی که پیروان مکتب حلہ وارد گفتمان تشیع کردند و یا این که آن را بسط و توسعه دادند، اصالتاً سنی بودند و رنگ و بویی سنی داشتند؛ علومی مثل فقه، اصول فقه، کلام، درایه الحدیث و ... از این جمله اند. یکی از مهم ترین این انتقادات، نسبت به تقسیم بندی چهارگانه احادیث صورت گرفته که به دنبال پذیرش حجیت اخبار آحاد وارد گفتمان تشیع شد و با توسعه این اصطلاحات، دانش درایه الحدیث را شکل داد تا آنجا که محمدمامین استرآبادی مهم ترین نقد خود را به دانش اصول فقه و درایه الحدیث وارد کرده و می گوید:

دو مرتبه تخریب دین واقع شد؛ یک بار روزی که پیامبر ﷺ فوت کردند و بار دیگر، روزی که قواعد اصولی و اصطلاحاتی که عامه در کتاب های اصولی و کتاب های درایه

۱. نهاییه الوصول، ج ۳، ص ۳۸۳-۴۱۰.

الحديث بیان کرده بودند، در احکام ما و احادیث ما اجرا شد.^۱

علامه حلی در مباحث خود، ادله عامه و خاصه را می‌آورد و به نقد و تحلیل آن‌ها می‌پردازد و دو کتاب تذکره الفقهاء و منتهی المطلب گواه این مدعا است. برخی از معاصران^۲ نیز به دلیل همین تلاقی فقه شیعه و عامه، و تأثیر و تأثرهای آن‌ها بر یکدیگر، مکتب علامه حلی را مکتب فقه مقارن نام‌گذاری کرده‌اند. لذاست که به عقیده استرآبادی، علامه و هم‌فکران وی بین طریقه عامه و طریقه اصحاب عصمت علیهم‌السلام تلفیق کردند و این گونه طریقه حق به باطل درآمیخت.^۳ همین تشابهات لفظی و حتی محتوایی فقاقت مکتب حله با اهل سنت موجب شد تا استرآبادی سنی‌زدگی فقه را به عنوان یکی از مهم‌ترین انتقادات خود در کتاب الفوائد المدنیة مطرح کند و او و هم‌فکرانش در آثار خود به نقد این علوم بپردازند. اینان چهار عامل عمده را موجب گرایش متأخران به شیوه فقاقت اهل سنت دانسته‌اند.

۱. طعن و عیب‌جویی مخالفان بر اصحاب امامیه که شما دارای فتی نیستید؛ مثل کلامی مدون، اصول فقهی مدون، فقهی مستنبط و چیزی ندارید، جز روایات منقول از ائمه‌تان؛^۴

۲. اصولیان متأخر امامیه به دلیل انس ذهن آن‌ها با کتب عامه از دوران کودکی از نهی ائمه علیهم‌السلام نسبت به این امور غفلت کردند و سبب این الفت نیز این بوده است که متعارف این گونه بود که در مدارس و مساجد و غیر این دو کتاب‌های آن‌ها را تعلیم می‌دادند؛ زیرا پادشاهان و دولت‌مردان از آن‌ها بودند و مردم نیز با ملوک و ارباب دول هستند؛^۵

۳. علامه حلی و موافقان وی از متأخران اصحاب اصولی امامیه کتاب‌های عامه را به قصد تبخیر در علوم و یا غیر آن از اغراض صحیح مطالعه کردند و بسیاری از قواعد کلامی و اصول فقهی آن‌ها و تقسیمات و اصطلاحات متعلق به امور شرعی آن‌ها را به اعجاب واداشت. پس آن‌ها را در کتاب‌هایشان وارد کردند، نه این‌که ضرورتی منجر به این امر شود، بلکه به دلیل غفلتشان ...؛^۶

۱. الفوائد المدنیة، ص ۳۶۸.

۲. فقه و فقهای امامیه، ص ۳۶.

۳. الفوائد المدنیة، ص ۴۹۸.

۴. همان، ص ۷۷.

۵. همان، ص ۲۷۳ و ۱۷۲؛ هدایه الابرار، ص ۲۱۹؛ الشهاب الثاقب، ص ۹۲؛ الوافی، ج ۱، ص ۱۴؛ رسائل فیض کاشانی، ج ۴، ص ۲۹۹.

۶. الفوائد المدنیة، ص ۱۲۳.

۴. آنان دیدند که به حسب ظاهر و به دلیل مماشات با عامه و الزام آنان با آنچه که معتقد به صحت آن هستند (و نه به این دلیل که در نزدشان صحیح بود)، متقدمان امامیه مثل شیخین و سیدمرتضی در استدلال بر بعضی از مسائل شرعی، مسلک عامه را پیموده‌اند، لکن از باب جدل و دفع باطل به باطل؛ اما آنان از مقاصد قدما غفلت کردند و دقت آنان متأخران را به اعجاب از این طریق واداشت و خیال کردند که این طریق صحیح است و به آن عمل کردند.^۱

البته در این بین، برخی مثل کرباسی نیز با نقد تعلیل شیخ بهایی (که قبلاً گذشت)، علت اصلی رویکرد مکتب حله را اختلاط فقه‌های امامیه با فقه‌های عامه عنوان کرده‌اند.^۲ در این زمینه باید توجه داشت که هم علامه حلی و پیروانش و هم پیش‌ترازوی، شیخ طوسی، در رقابتی با اهل سنت به منظور تطبیق فقه خود با شرایط زمان بودند و از آنجا که فقه اهل تسنن فقه رایج در میان عموم و فقه مورد تایید و ترویج حکومت‌ها بود، فقه‌های شیعه از آفت تقلید در طرح مسائل و تقسیم‌بندی ابواب و موضوعات در امان نماندند و چنین تأثیرپذیری امری طبیعی است و فقه‌های شیعه پا به پای فقهات اهل سنت پیش می‌رفتند تا استقلال و قوت استدلال فقه شیعه را ثابت کنند. این سنی‌زدگی و عقل‌گرایی در فقهات شاخه‌های متأخر مکتب حله بیشتر خود را نمایان کرد و روز به روز جنبه عقل‌گرایی فقه شیعه بر نص‌گرایی آن غلبه پیدا می‌کرد.

البته اخذ از عامه به خودی خود اشکال و انحراف تلقی نمی‌شود، بلکه این گونه داد و ستدها زمینه شکوفایی علوم را فراهم می‌کند؛ همان گونه که در تفسیر، فقه و کلام شاهد آن هستیم. بلکه بحث بر سر این است که آیا ارزیابی سندی به عنوان معیار اعتبارسنجی حدیث و بلکه یگانه معیار اعتبارسنجی، با زیرساخت‌های نقل و انتقال احادیث امامیه هماهنگ است؟! این الگوی پذیرش روایات در صورت بی‌توجهی به اقتضاءات انتقال حدیث در امامیه - که مبتنی بر نقل مکتوب بوده است (برخلاف اهل سنت که بر اساس سنت شفاهی و سینه به سینه بوده) - منجر به مشکلاتی خواهد شد، از جمله تمرکز بر روی راویان به جای مصادر اولیه روایات که اگرچه در میان عامه کارآمد است، اما با شیوه نقل روایات امامیه هماهنگ نیست و جمود بر آن در نهایت منجر به کنار گذاشتن بخش عظیمی

۱. هدایه الارار، ص ۲۱۹.

۲. اکلیل المنهج، ص ۳۲۹.

از میراث روایی خواهد شد؛ چنان که در عرصه فقاہت حلقه فکری محقق اردبیلی آن را شاهدیم و در مجالی دیگر باید بدان پرداخت.

۵. تبخّر عالمان مکتب حلّه در علم رجال

واضح است که تخصص افراد بر روی گرایش و تمایلات آنان تأثیرگذار است. وحید بهبهانی درباره اهمیت و تأثیر تخصص اصلی فقیهان بر نوع گرایش آنان می‌گوید:

فقیه و مجتهد نباید عمرش را در علم کلام یا ریاضی یا نحو و یا غیر این‌ها - که طریقتشان غیر طریقت فقه است - تباه کند و سپس وارد علم فقه شود؛ زیرا این رویکرد فقه را به سبب انس ذهنش به غیر طریقت فقه و آلفت فهمش با طریقت کلام و أمثال آن، تخریب می‌کند؛ کما این که بسیاری از ماهران در علوم از أصحاب اذهان دقیق سلیم را مشاهده می‌کنیم که فقه را از جهتی که بیان کردیم، تخریب کرده‌اند.^۱

بعد از عبور از مکتب شیخ مفید و مرتضی - که می‌توان از آن به عنوان مکتب متکلمان شیعی یاد کرد - جریان فکری‌ای نوبرس‌کار می‌آید که می‌توان سید بن طاووس را سردمدار آن و علامه حلّی را بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز آن دانست. از این جریان می‌توان به عنوان مکتب رجال‌یون شیعه یاد کرد. تخصص اصلی این جریان را باید در نقد، بررسی و ارزیابی آرای رجال دانست؛ همان گونه که در تفسیر قرآن شاهد روش‌ها و گرایش‌های مختلف تفسیری هستیم و این انواع مواجهه با متن، ریشه در ابزارها، دغدغه‌ها و تخصص‌های مفسران دارد. در رویارویی با حدیث نیز وضع به همین صورت است و فقها و محدثان مبتنی بر تخصص‌ها و دغدغه‌های متفاوتی که دارند، با ابزارهای متفاوتی به سراغ متن می‌روند تا هم اصالت متن را اثبات کنند و هم به تفسیر آن بپردازند. بنابراین، کاملاً طبیعی است که بعد از حاکمیت جریان فکری سید بن طاووس و ادامه دادن راه ایشان توسط شاگردانشان، پرداختن و اهمیت دادن به مباحث رجال و سندی، خصوصاً با توجه به از دست رفتن قراین - که مبحث آن پیش‌تر گذشت - از اولویت خاصی برخوردار باشد.

اثری رجالی مهم سید بن طاووس حل الأشکال فی معرفة الرجال نام داشت که طبق گزارش شهید ثانی، این کتاب تا زمان ایشان و به خط مؤلف موجود بوده است.^۲ در اهمیت

۱. الفوائد الحائریه، ص ۳۴۰.

۲. تعلیقہ أمل الآمل، ص ۱۰۰.

پژوهش‌های رجالی ابن طاووس همین بس که شاگرد وی، ابن داود، در کتاب رجالی خود، بعد از سخن از تعداد تألیفات استادش می‌گوید:

له غیرذلک تمام اثنین و ثمانین مجلدا من أحسن التصانیف وأحقها، حقق الرجال و الروایة والتفسیر تحقیقا لا مزید علیه، ربانی و علمنی وأحسن إلی، وأكثر فوائد هذا الكتاب من إشاراته و تحقیقاته.^۱

این سخن حکایت از آن دارد که مباحث رجالی ابن طاووس، فقط گردآوری نبوده، بلکه ایشان اهل اجتهاد در این دانش بوده است. مشابه همین مطلب از محدث نوری نیز درباره فخامت جایگاه ابن طاووس در علم رجال و اهمیت پژوهش‌های رجالی وی نقل شده است.^۲

بنابراین، ابن طاووس نه فقط ناقل علم رجال، بلکه ناقد در این فن بوده است و علم رجال را از حالت خبری محض خارج کرده و به آن صبغه اجتهادی داده بود. راه ابن طاووس نیز توسط شاگردانش همچون علامه حلی و ابن داود ادامه پیدا کرد و شباهت زیاد بین دو کتاب رجال علامه حلی و ابن داود حلی به خوبی نشان می‌دهد که هردو یک آبشخور داشته‌اند و به تصریح برخی از معاصران،^۳ علامه حلی و ابن داود حتماً در تألیفات خود ارشاداتی را از سید بن طاووس دریافت کرده‌اند که در پاره‌ای از موارد با یکدیگر شبیه هستند.

لذا در دورانی که زعامت شیعه را این جریان برعهده داشت، پرداختن به پژوهش‌های رجالی و مباحث سندی در اولویت قرار داشت و شهید ثانی نیز مجتهدان را به تعمقات رجالی و تجدیدنظر در میراث رجالی گذشتگان دعوت کرده^۴ و در زمانی که زعامت این جریان را محقق اردبیلی برعهده می‌گیرد، این رویکرد با قوت بیشتری به راه خود ادامه می‌دهد تا آنجا که می‌توان گفت که یکی از ویژگی‌های بارز مکتب فقهی محقق اردبیلی، اهمیت زیادی بود که وی به بررسی‌های سندی می‌داد. لذا وی و شاگردانش اطلاعات و یافته‌های رجالی فراوانی را به جامعه علمی عرضه کردند. این امر ریشه در اعتقاد محقق اردبیلی به پذیرش اخبار آحاد از یک سو، و عدم حجیت شهرت و فقدان قراین از سوی دیگر دانست. وی نسلی از دانشمندان رجالی ممتازی را نیز پرورش داد که این نسل نقشی مهم در

۱. رجال ابن داود، ص ۴۶.

۲. خاتمه مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۴۳۷.

۳. کلیات فی علم الرجال، ص ۱۷۳.

۴. الرعایه، ص ۱۷۹.

چگونگی برخورد با سندهای اخبار و نیز بررسی‌های رجالی داشتند؛ از جمله، عنایه الله قهبایی (مقرن ۱۱)، مولی عبدالله تستری (م ۱۰۲۱ق)، شیخ حسن صاحب المعالم (م ۱۰۱۱ق)، سید محمد بن علی عاملی (م ۱۰۰۹ق)، میرزا محمد استرآبادی (م ۱۰۲۸ق) و میرفیض الله تفرشی (م ۱۰۲۵ق).^۱ از مشاهده شاگردان و نیز گستردگی تألیفات ایشان در می‌یابیم که علم رجال در نزد شاگردان اردبیلی به پیشرفت قابل توجهی دست یافته بود؛ امری که اشاره به نقش تفکرات اردبیلی در اهتمام بیشتر به ارزیابی رجالی سندها دارد.^۲ این روند تکاملی در توجه به معیارهای سندی ادامه داشت تا این‌که اخباریان به مقابله با این جریان پرداختند و الگوی فکری مکتب شیخ مفید و سیدمرتضی را بازتولید کردند.

نتیجه

۱. از زمانی که شیخ مفید نظریه عدم حجیت اخبار آحاد را پایه‌گذاری می‌کند تا قرن هشتم، این نظریه سلطه‌ای بلامنازع داشت تا این‌که با پیدایش خلأ و کاستی‌هایی در درون این مکتب از جانب برخی از عالمان سده هشتم الگوی جدیدی (حجیت اخبار آحاد) مطرح می‌شود که با تلاش‌های علامه حلی تا قرن یازدهم بر حیات علمی تشیع سیطره داشت.
۲. با مرور زمان و با گم شدن اصل‌ها و مصنفات نخستین، قراین اطمینان‌آور به صدور حدیث، بسیار کم شدند و لذا متأخران به منظور ارزیابی روایات مجبور به روی آوردن به تقسیم چهارگانه‌ای شدند که مبتنی بر بررسی سند و احوال راویان حدیث است.
۳. ابن ادریس حلی در شرایطی می‌زیست که دستیابی به قراین بسیار دشوار بود و از طرف دیگر، پایبندی بسیاری به نظریه عدم حجیت اخبار آحاد داشت و لذا وی بسیاری از اخبار را به دلیل خبر واحد بودن کنار گذاشت و موجی از آرای شاذ فقهی در فتاوی وی ظهور کرد و همین ضعف الگوی فکری مکتب متکلمان را بیشتر آشکار کرد.
۴. فقاهت مکتب متکلمان بسیار بسیط بود و این امر از یک طرف جواب‌گوی نیازهای فقهی امامیه نبود و از طرف دیگر زمینه طعن مخالفان شیعه را نیز فراهم کرده بود. لذا علامه حلی برای پاسخ‌گویی به نیاز زمانه و با تسلطی که نسبت به متون عامه و شیوه فقاهت آنان داشتند، دست به تغییر الگوی فقاهت امامیه زدند.

۱. نظریه السنه، ص ۲۰۶.

۲. همان، ص ۲۰۷.

۵. مکتب حله، مکتب رجالیون شیعه است و تخصص اصلی این جریان در نقد و ارزیابی آرای رجالی است. بنابراین، کاملاً طبیعی است با سلطه این جریان فکری، پرداختن به مباحث رجالی و سندی، خصوصاً با توجه به ازدست رفتن اصول و مصنفات نخستین، از اولویت خاصی برخوردار باشد.

کتابنامه

- ادوار الفقه الامامی، جعفر سبحانی تبریزی، قم: امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۴ق.
- الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، أبوجعفر محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی)، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۳ش.
- أعیان الشیعة، سید محسن امین، بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۶ق.
- الإقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، أبوجعفر محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی)، تهران: مکتبة جامع چهلستون، ۱۴۰۰ق.
- اکلیل المنهج فی تحقیق المطلب، محمد جعفر بن محمد طاهر کرباسی، قم: دارالحديث، ۱۴۲۵ق.
- الاتتصار، ابوالقاسم علی بن حسین موسوی بغدادی (سید مرتضی)، قم: النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
- أوائل المقالات، محمد بن محمد بن نعمان ثلُعکبری (شیخ مفید)، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- إيضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد، محمد بن حسن بن یوسف حلّی، (فخر المحققین)، قم: المطبعة العلمية، ۱۳۸۷ش.
- بناء المقالة الفاطمية فی نقض الرسالة العثمانية، سید جمال الدین أحمد بن موسی بن طاووس، قم: آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۱ق.
- التذکرة بأصول الفقه، محمد بن محمد بن نعمان ثلُعکبری (شیخ مفید)، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- تعليقه امل الآمل، عبدالله بن عیسی افندی اصفهانی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ق.
- تقریب المعارف، أبی الصلاح تقی بن نجم حلبی، بی جا، فارس تبریزیان الحسون، ۱۴۱۷ق.

- التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، مقداد بن عبدالله سيوري حلي (فاضل مقداد)، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤ق.
- تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد، أبوجعفر محمد بن حسن طوسي (شيخ طوسي)، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٤ش.
- جامع الخلاف و الوفاق بين الإمامية و بين أئمة الحجاز و العراق، علي بن محمد سبزواري، قم: زمينه سازان ظهور إمام عصر (عج)، ١٣٧٩ش.
- جلاء الأذهان و جلاء الأحزان، ابوالمحاسن حسين بن حسن جرجاني، تهران: دانشگاه تهران، ١٣٧٧ش.
- جواهر الفقه، عبدالعزيز بن براج طرابلسي، قم: النشر الإسلامي، ١٤١١ق.
- خاتمة مستدرک الوسائل، ميرزا حسين بن محمد تقی نوری طبرسي، قم: آل البيت (ع)، ١٤١٦ق.
- الخلاف، أبوجعفر محمد بن حسن طوسي (شيخ طوسي)، قم: النشر الإسلامي، ١٤١٠ق.
- دقائق التأويل و حقائق التنزيل، أبوالمكارم محمود بن محمد حسني، تهران: ميراث مكتوب، ١٣٨١ش.
- ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ابو عبدالله محمد بن مكي عاملي (شهيد اول)، قم: آل البيت (ع)، ١٤١٩ق.
- رجال ابن داود، حسن بن علي بن داود حلي، تهران: دانشگاه تهران، ١٣٨٣ش.
- الرسالة السعدية، ابو منصور حسن بن يوسف بن مطهر اسدي (علامه حلي)، قم: كتابخانه عمومي حضرت آية الله العظمى مرعشي نجفي، ١٤١٠ق.
- الرسائل التسع، جعفر بن حسن حلي (محقق حلي)، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي، ١٤١٣ق.
- رسائل الشريف المرتضى، ابوالقاسم علي بن حسين موسوي بغدادی (سيد مرتضى)، قم: دار القرآن الكريم، ١٤٠٥ق.
- رسائل المحقق الكركي، علي بن الحسين كركي (محقق كركي)، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٩ق.
- رسائل فيض كاشاني، محمد محسن بن شاه مرتضى (فيض كاشاني)، تهران: مدرسه عالي شهيد مطهري (كنگره فيض كاشاني)، ١٣٨٧ش.

- الرعاية فى علم الدراية، زين الدين بن نورالدين عاملی (شهيد ثانى)، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، ۱۴۰۸ق.
- روض الجنان و روح الجنان فى تفسير القرآن، حسين بن على نيشابورى (ابوالفتوح رازى)، مشهد: بنياد پژوهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى، ۱۳۷۱ش.
- الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين بن نورالدين عاملی (شهيد ثانى)، قم: مكتبة الداورى، ۱۴۱۰ق.
- زبدة البيان فى أحكام القرآن، احمد بن محمد اردبيلی (محقق اردبيلی)، تهران: المكتبة المرتضوية، ۱۴۱۲ق.
- السرائر (موسوعة ابن إدريس الحلّی)، ابى عبدالله محمد بن إدريس عجلّی حلّی، نجف: العتبة العلوية المقدسة، ۱۴۲۹ق.
- الشهاب الثاقب (فى وجوب الجمعة العينية)، محمد محسن بن شاه مرتضى (فيض كاشانى)، قم: رؤوف جمال الدين، ۱۴۰۱ق.
- العدة فى أصول الفقه، أبوجعفر محمد بن حسن طوسى (شيخ طوسى)، قم: بى نا، ۱۴۱۷ق.
- غنية النزوع، سيد حمزة بن على بن زهره حلبى، قم: الإمام الصادق عليه السلام، ۱۴۱۷ق.
- فرج المهموم فى تاريخ علماء النجوم، سيد رضى الدين على بن موسى بن طاووس، قم: الرضى، ۱۳۶۳ش.
- الفصول المختارة، محمد بن محمد بن نعمان ثلّعكبرى (شيخ مفيد)، قم: كنزى شيخ مفيد، ۱۴۱۳ق.
- فقه القرآن، قطب الدين سعيد بن هبة الله راوندی، قم: مكتبة آية الله العظمى النجفى المرعشى، ۱۴۰۵ق.
- فقه و فقهائى اماميه در گذر زمان، محمد حسن ربّانى، تهران: چاپ و نشر بين الملل، ۱۳۹۰ش.
- فوائد الأصول، محمد حسين نائينى، قم: جامعه مدرسين، ۱۳۷۶ش.
- الفوائد الحائرية، محمد باقر بن محمد اكمل بهبهانى (وحيد بهبهانى)، قم: مجمع الفكر الاسلامى، ۱۴۱۵ق.
- الفوائد الرجالية، محمد مهدى كجورى شيرازى، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۳ق.
- الفوائد المدنية و الشواهد المكية، ملا محمد امين و سيد نورالدين عاملی استرآبادى، قم: النشر الإسلامى، ۱۴۲۴ق.

- قاموس الرجال، محمد تقی بن محمد کاظم تستری، قم: النشر الإسلامی، ۱۴۱۹ق.
- القوانين المحكمة فی الأصول، ابوالقاسم بن محمد حسن گیلانی (میرزای قمی)، قم: احیاء الكتب الاسلامیة، ۱۴۳۰ق.
- کلیات فی علم الرجال، جعفر سبحانی تبریزی، قم: النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ق.
- کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، حسن بن أبی طالب یوسفی (فاضل آبی)، قم: النشر الإسلامی، ۱۴۰۸ق.
- کنز العرفان فی فقه القرآن، مقداد بن عبدالله سیوری حلی (فاضل مقداد)، تهران: المكتبة الرضویة، ۱۳۸۴ش.
- کنز الفوائد، أبی الفتح محمد بن علی کراجکی، قم: المصطفوی، ۱۳۶۹ش.
- لتبیان فی تفسیر القرآن، قم: أبوجعفر محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی)، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
- لوامع صاحبقرانی (شرح الفقیه)، محمد تقی بن مقصود علی مجلسی، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۵ش.
- المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران: أبوجعفر محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی)، المكتبة المرتضویة، ۱۳۵۱ش.
- متشابه القرآن و مختلفه، محمد بن علی بن شهر آشوب مازندرانی، تهران: مصطفوی، ۱۳۲۸ش.
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، احمد بن محمد اردبیلی (محقق اردبیلی)، قم: النشر الإسلامی، بی تا.
- مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ابومنصور حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (علامه حلی)، قم: النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
- مدارک الأحکام فی شرح شرائع الاسلام، سید محمد بن علی موسوی عاملی، قم: آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۱۰ق.
- مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، زین الدین بن نورالدین عاملی (شهید ثانی)، قم: المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۳ق.
- مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین، محمد بن الحسین بن عبدالصمد عاملی (شیخ بهائی)، قم: بصیرتی، بی تا.

- معارج الأصول، جعفر بن حسن حلّي (محقق حلّي)، قم: آل البيت، ١٤٠٣ق.
- معالم الدين و ملاذ المجتهدين (المقدمة في اصول الفقه)، حسن بن زين الدين عاملي، قم: النشر الإسلامي، ١٤١٧ق.
- معالم الدين و ملاذ المجتهدين (قسم الفقه)، حسن بن زين الدين عاملي، قم: الفقه، ١٤١٨ق.
- المعتبر في شرح المختصر، جعفر بن حسن حلّي (محقق حلّي)، قم: سيد الشهداء، ١٤١٩ق.
- المقتصر من شرح المختصر، جمال الدين أحمد بن محمد بن فهد حلّي، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٠ق.
- منيع الحياة و حجية قول المجتهد من الأموات، سيد نعمة الله جزائري، بيروت: الأعلمي، ١٤٠١ق.
- منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح و الحسان، حسن بن زين الدين عاملي، قم: النشر الإسلامي، ١٣٦٢ش.
- المنقذ من التقليد، سديد الدين محمود بن علي حمصى رازى، قم: بى نا، ١٤١٢ق.
- المهذب البارع في شرح المختصر النافع، جمال الدين أحمد بن محمد بن فهد حلّي، قم: النشر الإسلامي، ١٤٠٧ق.
- المهذب، عبدالعزيز بن براج طرابلسي، قم: النشر الإسلامي، ١٤٠٦ق.
- نظرية السنّة في الفكر الامامى الشيعى (التكون و الصيرورة)، حيدر حب الله، بيروت: الانتشار العربى، ٢٠٠٦م.
- نهاية الأفكار، ضياء الدين على بن ملامحمد عراقى، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٧ق.
- نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام (في تتميم مجمع الفائدة و البرهان)، سيد محمد بن على موسوى عاملي، قم: النشر الإسلامي، ١٤١٣ق.
- نهاية الوصول الى علم الأصول، ابومنصور حسن بن يوسف بن مطهر اسدى (علّامه حلّي)، قم: الامام الصادق، ١٤٢٥ق.
- الوافى، محمد محسن بن شاه مرتضى (فيض كاشانى)، اصفهان: الامام أمير المؤمنين على، ١٤٠٦ق.
- الوافية في أصول الفقه، مولى عبد الله بن محمد بشروى خراسانى (فاضل تونى)، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٢ق.
- وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، حسين بن عبد الصمد عاملي، قم: مجمع الذخائر الإسلامية، ١٤٠١ق.

هدایة الأبرار إلى طریق الأئمة الأطهار، حسین بن شهاب الدین کرکی عاملی، بی جا، بی نا، بی تا.

«چگونگی مواجهه شیخ طوسی با گفتمان مفید و مرتضی در مسئله حجیت خبر واحد»، حامد مصطفوی فرد و سید کاظم طباطبایی پور و غلامرضا رئیسیان، فقه و اصول، ۱۳۹۶، ش ۱۱۱، ص ۱۵۳-۱۸۱.

«حاکمیت پارادایم عدم حجیت اخبار آحاد برگفتمان فقههای شیعی سده ۵-۷»، حامد مصطفوی فرد و سید کاظم طباطبایی پور و غلامرضا رئیسیان، فقه و اصول، ۱۳۹۷، ش ۱۱۳، ص ۱۳۵-۱۵۹.

تحلیلی نقادانه بر روایات عاشورایی سبط ابن جوزی در «تذکرة الخواص»

محسن رفعت^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴

چکیده

مقتل الحسین علیه السلام تذکرة الخواص در زمره مقاتل تاریخی - روایی قرن هفتم هجری است که از جهت مذهب نویسنده، محتوای گزارش های عاشورایی و اثرگذاری بر مقاتل دوران پس از خود قابل توجه است. بخشی از گزارشی که سبط بن جوزی از قیام امام حسین علیه السلام ترسیم کرده، برخاسته از روایات مقاتل متقدم است و بخشی دیگر جزء متفردات او به شمار می آید. در متفردات وی گاه، آشفتگی های متنی دیده می شود که با وقایع مسلم تاریخی ناسازگار بوده و در مواردی بنا بر رویکرد شیعی شأن امام معصوم خدشه دار شده است؛ به گونه ای که پایه و اساسی برای نقل دانشوران قرون بعدی محسوب می شود. لذا مقتل وی مخاطب را در موطن تأمل و تردید می افکند و حتی در برخی موارد، شیعه را متأثر از اعتقاداتی خاص معرفی می کند. این مقاله - که با رویکردی تحلیلی - انتقادی سامان یافته - می کوشد تا با بررسی جامع تک تک گزاره های عاشورایی این کتاب به برخی از هجمه های تحریفی که نخستین بار در میان ۳۳ روایات عاشورایی جای گرفت، اشاره کند و نیز مطالب تاریخی و روایی آن را - که عمده ترین مباحث مورد تردید و دقت در این مقتل است - مورد ارزیابی قرار دهد. کلیدواژه ها: تذکرة الخواص، سبط ابن جوزی، روایات عاشورایی، مقتل الحسین علیه السلام، نقد متن.

مقدمه

مطالعه تاریخ اسلام و روایات تاریخی در میان مسلمانان به مثابه بخشی از معرفت دین به

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه حضرت معصومه علیه السلام (mohsenrafaat@gmail.com).

شمار می‌رود. از سوی دیگر تأکید فراوان قرآن و دیگر آموزه‌های دینی بر عبرت از گذشتگان و اسوه قرار دادن پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت، بر اهمیت آن افزود. نگارش مقاتل و خصوصاً مقتل امام حسین علیه السلام گرچه در میان فرق مختلف اسلامی رواج یافت، اما در میان شیعیان به عنوان یکی از رسالت‌های مذهبی برای پاسداشت اهداف واقعه کربلا، بیان احساسات مذهبی و الگوگیری مقاومت در برابر ظالم از اهمیتی خاص برخوردار شد. گزارش‌های فراوان در این مورد و مقاتل گوناگونی که در طول اعصار به نگارش درآمده خود مؤید اهمیت آن است. سوا از انگیزه‌های سیاسی و مذهبی که موجب تحریف بسیاری وقایع این رویداد عظیم شد، درآمیخته شدن برخی از این مقاتل با احساسات و عواطف و یا پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌های نویسندگان آنان، نتوانست تصویر روشن و به دور از تناقض را در مقابل دیدگان مخاطبان خود قرار دهد و از همین رو، تلاش برای به دست آوردن چهره واقعی این مقطع از تاریخ و بررسی مجعولات و محرفات ثبت شده در مقاتل، همواره یکی از دغدغه‌های خاطر پژوهش‌گران حوزه دینی به شمار رفته و بزرگانی چون محدث نوری اقدام به نگارش کتبی در این زمینه کردند.

در حال حاضر می‌توان گفت در متن شماری از مقاتل اصلی که فراروی ما قرار دارند - که از آغاز تا پایان، حدود چهل مقتل اصلی است^۱ - مباحثی وجود دارد که یا از حیث سند مورد خدشه و تأمل اند یا از جهت متن و دلالت با قیام و انگیزه امام حسین علیه السلام منافات دارند. یکی از مقاتل مطرح در مورد امام حسین علیه السلام، تذکرة الخواص سبط ابن جوزی است. هدف این مقاله، تحقیق جوانب مواجعه با نهضت عاشورا و بررسی راهیابی تحریف در سازوکار مورخان، با محوریت مطالعه موردی روایات عاشورایی سبط ابن جوزی در تذکرة الخواص است. سؤال تحقیق چنین است که در این کتاب چه روایاتی جزء نخستین گزارش‌های عاشورایی قرار گرفته است؟ آنچه در پی می‌آید، جستاری است درباره قسمتی از تحریفات این کتاب در حوزه احادیثی که در مورد امام حسین علیه السلام ثبت و نقل شده است؛ ضمن آن‌که ما رویدادهای تاریخی آن را با سنجه‌هایی چون دلایل قرآنی، حدیثی، شواهد تاریخی و عقلی نقد و بررسی کرده‌ایم.

لازم به ذکر است که پیش از این تحقیق، درباره روایات به صورت عام و حتی خاص،

۱. گفتنی است که این چهل مقتل علاوه بر کتب تاریخی دسته اول، کتب مناقب و مانند آن را در برمی‌گیرد. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رک: «روایات عاشورایی الفتوح ابن اعثم کوفی در میزان نقد و بررسی»، ص ۸۱.

یعنی روایات عاشورایی کتاب تذکره الخواص، با مختصات و شرایط مذکور، مقاله یا کتابی تدوین نشده است. البته دو مقاله از محسن رنجبر درخور توجه است: «معرفی و بررسی کتاب تذکره الخواص، نگاشته سبط ابن جوزی»، نشریافته در نشریه تاریخ اسلام در آینه پژوهش و «تحلیل و نقد شیوه و رویکرد تاریخ‌نگاری سبط ابن جوزی در گزارش واقعه عاشورا براساس کتاب تذکره الخواص»، منتشر شده در نشریه پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی. وجه تمایز دو تحقیق با اثر حاضر در تحلیل جزئی روایات عاشورایی است؛ حال آن‌که معرفی و یا نقد رویکرد و روش تاریخ‌نگاری سبط مورد توجه آثار فوق قرار گرفته است.

۱. سبط ابن جوزی، شخصیت و تألیفات

شمس‌الدین ابوالمظفر یوسف بن حسام‌الدین قزاوغلی بن عبدالله، معروف به سبط ابن جوزی، از علمای بزرگ اهل تستن است که در سال ۵۸۱ق، در بغداد متولد شد.^۱ مادرش رابعه دختر عبدالرحمان بن جوزی بود^۲ و به همین سبب به سبط ابن جوزی معروف شد. سبط ابن جوزی تحت توجه جدش، ابن جوزی پرورش یافت. در بغداد از جد خویش و از عبدالمنعم بن کلیب، ابن قبیطی، عبدالله بن ابی بکر معروف به ابن سدان حربی، موفق‌الدین عبدالله مقدسی، ابوحفص بن طبرزد، ابوالیمن کندی و برخی دیگر حدیث شنید. ادب را نزد ابوالبقا و فقه را نزد حصیری خواند و همچون دایی اش محیی‌الدین ابن جوزی از دست شیخ ضیاءالدین عبدالوهاب ابن سکینه خرقه پوشید.^۳ خود می‌نویسد که الجامع الصغیر را نزد جمال‌الدین محمود حصیری و صحاح جوهری را نزد تاج‌الدین کندی خوانده است.^۴ برخی علمای اهل سنت، مانند ابن حجر و ذهبی وی را رافضی دانسته‌اند و براین امر تأکید کرده‌اند.^۵ به نظر می‌رسد مسبب این سخن، تألیف کتاب تذکره الخواص بوده است.^۶ اما برخی دیگر وی را ابتدا حنبلی دانسته‌اند که سپس حنفی مذهب شد.^۷ یافعی در مورد او می‌نویسد:

۱. لسان المیزان، ج ۶، ص ۳۲۸؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۲۳، ص ۲۹۷؛ هدیة العارفین، ج ۲، ص ۵۵۴.

۲. تاریخ الاسلام، ج ۴۰، ص ۶.

۳. سیر اعلام النبلاء، ج ۲۳، ص ۲۹۷؛ شذرات الذهب، ج ۷، ص ۴۶۱؛ تذکره الخواص، ص ۴-۵.

۴. تذکره الخواص، ص ۳.

۵. لسان المیزان، ج ۶، ص ۳۲۸؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۲۳، ص ۲۹۷؛ میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۴۷۱.

۶. نفحات الأزهرا، ج ۱، ص ۹۹.

۷. الوافی بالوفیات، ج ۲۹، ص ۱۲۱.

در شهر دمشق مردم را موعظه می‌کرد و چون چهره و سخنش جذاب بود، مورد قبول و پذیرش عموم قرار گرفت...^۱

سبط ابن جوزی مردی ظریف، متواضع، هوشیار، دارای محفوظات زیاد و صاحب خطی خوش بود. با اهل علم و فضل منصف و با ارباب جبر و جهل ناسازگار بود. ملوک و قدرتمندان به دیدار او می‌آمدند، و حدود پنجاه سال نزد خواص و عوام مقامی والا داشت و مجلس وعظ او نشاط‌انگیز و خوشایند بود. سرانجام وی در ۷۲ سالگی در ذی حجه سال ۵۴۶ق، در خانه خویش واقع در جبل صالحیه دمشق درگذشت و بر جنازه او الملک الناصر صلاح‌الدین یوسف و سایر امرا و بزرگان حاضر شدند.^۲ آثاری چند برای او بر شمرده‌اند؛ از جمله: الانتصار لامام أئمة الأمصار أعنى أبا حنيفة، إثار الانصاف، الإيضاح لقوانين الاصطلاح، تذكرة الخواص من الأمة في ذكر مناقب الأئمة، جوهرة الزمان، كنز الملوك في كيفية السلوك، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، معادن الإبريز في التاريخ، المقتصر اللامع في أحاديث المختصر، الجامع و...^۳

۲. ویژگی‌های تذكرة الخواص و روش تاریخ‌نگاری سبط ابن جوزی

تذكرة الخواص کتابی است در ذکر مناقب علی بن ابی طالب علیه السلام و ائمه اثنا عشری، که گویا به سبب همین تألیف، برخی مانند ابن حجر و ذهبی او را شیعه دانسته‌اند.^۴ کتاب، با یادکرد نسب امام علی بن ابی طالب علیه السلام آغاز می‌شود.^۵ وجه تسمیه علی علیه السلام، کنیه،^۶ ایمان ابوطالب،^۷ مادر و فرزندان علی علیه السلام،^۸ فضایل و خلقت نوری امام،^۹ حدیث غدیر خم^{۱۰} و ایام خلافت،^{۱۱} از موضوعات ابواب مربوط به امام علی علیه السلام است. در ابواب بعدی تا پایان کتاب

۱. مرآة الجنان، ج ۴، ص ۱۳۶.

۲. سیر أعلام النبلاء ج ۲۳، ص ۲۹۷؛ میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۴۷۱؛ الوافی بالوفیات، ج ۲۹، ص ۱۲۱.

۳. هدیه العارفین، ج ۲، ص ۵۵۴؛ الأعلام، ج ۸، ص ۲۴۶.

۴. لسان المیزان، ج ۶، ص ۳۲۸؛ میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۴۷۱؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۲۳، ص ۲۹۷.

۵. تذكرة الخواص، ص ۱۴.

۶. همان، ص ۱۵-۱۷.

۷. همان، ص ۱۷-۲۰.

۸. همان، ص ۲۰-۲۳، ۵۷-۶۰.

۹. همان، ص ۵۱.

۱۰. همان، ص ۲۳-۵۶.

۱۱. همان، ص ۶۰-۱۰۴.

بررسی زندگانی ائمه علیهم السلام و اوصاف و فضایل ایشان را مورد توجه قرار می‌دهد.^۱ سبط ابن جوزی گزارش خود را بدون سند نقل کرده که بیشتر با گزارش‌های داستانی مشابه است. از این رو، آن را می‌توان شبیه به گزارش سید بن طاووس دانست که بدون ذکر سلسله اسناد در نقل حوادث، سعی در به دست دادن متنی یک‌دست و برگزیده از اخبار تاریخی کرده‌اند.^۲ بنابراین، ظاهراً روش سبط ابن جوزی ترکیبی و نه روایی است؛ گرچه وی از عباراتی بهره‌جسته است که طرق تحمل حدیث را نتیجه می‌دهد؛ تعابیری مانند آخرین،^۳ حَدَّثَنَا،^۴ قَرَأْتُ عَلَى،^۵ سَمَاعًا،^۶ اجازةً^۷ و ... عمده گزارش وی از هشام بن محمد کلبی (م ۲۰۴/۲۰۶ هجری) است. سبط ابن جوزی، مانند طبری، تمام روایات ابومخنف را به روایت هشام بن محمد کلبی روایت کرده^۸ و به نظر می‌رسد که ابومخنف این روایات را نوشته بوده و هشام با اضافه کردن چند روایت، آن را ترتیبی نوبخشیده، آنگاه کسانی مانند طبری و سبط از روی نوشته هشام، مقتل ابومخنف را در تاریخ خویش نوشته‌اند؛ زیرا طبری و سبط به طور مستقیم از هشام نقل می‌کنند؛ در حالی که هشام در سال ۲۰۴ یا ۲۰۶ ق،^۹ طبری ۳۱۰ ق،^{۱۰} و سبط ۶۵۴ ق،^{۱۱} فوت کرده‌اند. البته گاه در بین متقدمان از ابن اسحاق،^{۱۲} واقدی،^{۱۳} مدائنی،^{۱۴} شعبی،^{۱۵} ابن ابی‌الدنیا^{۱۶} و ... گفتنی است که وی در مقتل خویش در سه

۱. همان، ص ۱۰۵-۳۳۷.

۲. رک به مقاله «روایات عاشورایی مقتل شیخ صدوق در میزان نقد و بررسی» و مقاله «نقد روایت انگاره‌ها و گزاره‌های متفرد عاشورایی در اسرار الشهادة ملا آقا فاضل دربندی».

۳. تذکره الخواص، ص ۱۹، ۲۲، ۳۱، ۵۲، ۲۴۰ و ...

۴. همان، ص ۴۰.

۵. همان، ص ۱۴۶، ۱۱۴، ۳۳۰، ۳۳۱.

۶. همان، ص ۲۱.

۷. همان‌جا.

۸. رک: همان، ص ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۸.

۹. الفهرست لابن‌النديم، ص ۱۰۸؛ میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۳۰۵.

۱۰. میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۴۹۹؛ وفيات الأعيان، ج ۴، ص ۱۹۱.

۱۱. سير اعلام النبلاء، ج ۲۳، ص ۲۹۷.

۱۲. تذکره الخواص، ص ۲۲۰.

۱۳. همان، ص ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۲، ۲۴۰.

۱۴. همان، ص ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۴۴.

۱۵. همان، ص ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۴.

۱۶. همان، ص ۲۳۲، ۲۳۵.

گزارش، سه سند کامل^۱ ارائه کرده است.

۳. سبط ابن جوزی و مقتل الحسین (ع)

اختصاص دادن بخش قابل توجهی از تذکرة الخواص به امام حسین (ع) سبب می شود به دورویکرد سبط به عاشورا و روش مقتل نگاری اشاره شود. در ذیل به این دو مهم پرداخته خواهد شد.

۳-۱. رویکرد سبط به عاشورا

ابن کثیر میزان رویکرد سبط به عاشورا و امام حسین (ع) را چنین تشریح کرده، می نویسد:

روزی از او خواسته شد تا درباره مقتل امام حسین (ع) برای مردم سخنی بگوید. وی بر منبر رفت، مدتی طولانی سکوت کرد، دستمال خود را بر صورتش نهاد و گریه شدیدی کرد و سپس دو بیت شعر خواند: وای بر کسی که چون در صور دمیده شود و مردم پراکنده گردند، شفیعانش دشمنانش باشند. ناگزیر فاطمه در قیامت باز می گردد، در حالی که پیراهنش به خون حسین آغشته است. سپس در حالی که می گریست، از منبر پایین آمد.^۲

سبط ابن جوزی در باب نهم کتاب خود، پس از نقل گزارشی از سیره امام حسین (ع)، به بیان حرکت مسلم بن عقیل و امام حسین (ع) و در نهایت حوادث عراق می پردازد. پس از مقتل امام و ذکر اولاد ایشان، فصلی در مورد عقوبت قاتلان امام باز کرده و در پایان، درباره یزید مطالبی جذاب آورده که درخور توجه است.^۳ اما در نحوه منقولات خویش نشان می دهد که رویکرد وی، مانند برخی مورخان، همچون ابن سعد، ابن عساکر و ... - که نسبت به بنی امیه جانب دارانه مقتل نویسی کرده اند - نبوده و با ارادت خود به خاندان پیامبر (ص) همواره تلاش کرده گزارش هایی گرد آورد که چهره سیاه بنی امیه را در تاریخ رقم زند. مطلبی که از رویکرد سبط ابن جوزی می توان فهمید، آن است که وی به سان دیگر هم کیشان خود، گرچه مقام امامت معصومان (ع) را ارج می نهاد، اما با خلافت و حکومت داری ایشان سخت مخالفت می کرد که با مطالعه مفهومی و کلی کتاب می توان این مطلب را دریافت کرد.^۴ اما

۱. تذکرة الخواص، ص ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۶.

۲. البداية و النهاية، ج ۱۳، ص ۱۹۴-۱۹۵.

۳. رک: تذکرة الخواص، ص ۲۱۰-۲۶۲.

۴. برای مثال رک: همان، ص ۲۲۶ و ۲۳۸.

در عین حال، به سخافت عملکرد یزید و اتباعش و بی‌شرمی و گستاخی وی ایمان داشت؛^۱ چرا که عقیده او مانند جدّش ابن جوزی بوده است. البته با مطالعه کتاب می‌توان پی برد که عقیده وی به دیدگاه تشیع به مراتب نزدیک‌تر از عقیده جدّش است.

۲-۳. سبط و مقتل الحسین (علیه السلام)

بیشترین حجم کتاب، پس از تذکره امام علی (علیه السلام)، به تذکره و مقتل امام حسین (علیه السلام) اختصاص دارد. سبط ابن جوزی با این‌که در بیشتر موارد، منابع خود را نام می‌برد، اما سندی از گزارش خود ارائه نکرده است و از طرفی، در مطالبی که نقل می‌کند، فاقد دقت لازم است. او در کتاب خود از منابع مختلفی استفاده کرده است؛ از جمله روایاتی از سدی، واقدی، هشام بن محمد، مسعودی، ابن ابی‌الدنیا، شعبی، عبدالله بن عمر بن وراق و جدّ خود ابن جوزی.^۲ نکته قابل توجه، آن است که به برخی از این مقاتل غیرموجود می‌توان از طریق روایات سبط ابن جوزی دست یافت. این نکته حاکی از آن است که مقاتل یاد شده تا قرن هفتم و پیش از یورش مغول به بلاد اسلامی موجود بوده است.^۳

ظاهراً سبط ابن جوزی نیز گزارش خود را هم نقل به معنا کرده و هم از منابع شفاهی آورده است؛ حتی مطالبی را که به کتابی نسبت می‌دهد، از خود کتاب هم نقل نکرده، بلکه مطالب را براساس سخن دیگران از کتابی نقل کرده است که در بدو امر چنین به نظر می‌رسد جزء متفردات وی به شمار رود، اما با تطبیق بر گزارش‌های دیگر می‌توان آن‌ها را به بیانی دیگر و در مقتل سبط به صورت نقل به معنا یافت؛ به عنوان نمونه، می‌توان به قضایای ارسال سرها و اسرا به نزد ابن زیاد،^۴ جسارت ابن زیاد به اسرا،^۵ اقامه سه روز عزاداری زنان به دستور یزید،^۶ درخواست مرد شامی مبنی بر هبه دختر امام به او،^۷ آمدن خون از زیر سنگ‌ها^۸ و ... اشاره کرد. با تطبیق این نمونه‌ها با منابعی مانند الطبقات ابن سعد و تاریخ الطبری

۱. همان، ص ۲۶۱.

۲. همان، ص ۱۴۲، ۱۶۰، ۱۴۸، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶ و ۲۵۲.

۳. رک: «معرفی و بررسی کتاب تذکره الخواص، نگاشته سبط بن جوزی»، ص ۸۰.

۴. تذکره الخواص، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ تطبیق داده شود با تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۵۵.

۵. تذکره الخواص، ص ۲۳۱؛ تطبیق داده شود با تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۵۷-۴۵۸.

۶. تذکره الخواص، ص ۲۳۶؛ تطبیق داده شود با الطبقات الکبری، خامسه ۱، ص ۴۸۹.

۷. تذکره الخواص، ص ۲۳۸؛ تطبیق داده شود با تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۶۱-۴۶۲.

۸. تذکره الخواص، ص ۲۴۶؛ تطبیق داده شود با الطبقات الکبری، الطبقة الخامسة ۱، ص ۵۰۶.

می‌توان چنین نتیجه گرفت که وی گزارش‌ها را تلخیص و نقل به معنا کرده است. البته برخی تفردات وی را با تطبیق برقراین موجود در منابع پیشین خود می‌توان قطعی تلقی کرد. یکی از این تفردات مهم «تَقْوِیرَ رَأْسِ مَطْهَرِ اِمَامِ حَسَنِ عَلَیْهِ السَّلَام» است. البته این گزارش به واسطه برخی گزارش‌های پرنقل دیگر می‌تواند مورد تأیید واقع گردد. سبط ابن جوزی این گزارش را از کتاب مقتل عبدالله بن عمرو و زَاق (م ۲۷۴ یا ۲۷۷ ق^۲) هجری نقل کرده است؛ کتابی که امروزه در دست نیست و نویسنده‌اش توسط خطیب بغدادی و ابن جوزی توثیق شده است.^۳ عبارت سبط ابن جوزی چنین است:

أَنَّهُ لَمَّا حَضَرَ الرَّأْسَ بَيْنَ يَدَيِ ابْنِ زِيَادٍ أَمْرَ حَاجِمًا، فَقَالَ: قُورَهُ فَقُورَهُ، وَ أَخْرَجَ لَغَادِيدَهُ؛ وَ نَخَاعَهُ، وَ مَا حَوْلَهُ مِنَ اللَّحْمِ ...^۴

هنگامی که سر پیش روی ابن‌زیاد گذاشته شد، به حَاجَمی دستور داد و گفت: سر او را «تَقْوِیر» کن، او نیز «تَقْوِیر» کرد: گوشت‌های اطراف حلق [در انتهای دهان تا زیر گوش] و نخاع [مغز] را خارج ساخت و در نهایت گوشت‌های داخل سر را نیز جدا کرد.

۴. مطالب غیر واقعی و تحریفی تذکرة الخواص

بنا بر تتبع و ارزیابی نگارنده، متفردات روایی تذکرة الخواص شش روایت و نقل‌های تحریفی دیگرش - که در منابع پیش از او قابل بازیابی است - سبزه روایت است که مجموع نوزده مورد خواهد شد. در این پژوهش تلاش شده گزارش‌های اثرگذار بر نقل‌ها مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد و گزین روایات ذیل - که در این کتاب قابل رؤیت است - جزء متفردات وی نیست، اما وی در کتاب خویش آن‌ها را تکرار کرده است؛ مطالبی مانند:

خروج امام حسین علیه السلام از مکه در هفتم ذی حجة^۵ (موجود در الفتوح ابن‌اعثم کوفی)^۶ دیدار امام با فرزندق شاعر در بستان بنی‌عامر^۷ (موجود در الطبقات الکبری ابن‌سعد)،^۸ تصمیم امام

۱. تاریخ بغداد، ج ۱۰، ص ۲۸؛ تاریخ الاسلام، ج ۲۰، ص ۳۷۷.

۲. المنتظم، ج ۱۲، ص ۲۶۳.

۳. تاریخ بغداد، ج ۱۰، ص ۲۷؛ المنتظم، ج ۱۲، ص ۲۶۳.

۴. تذکرة الخواص، ص ۲۳۳.

۵. همان، ص ۲۱۷. در موضعی دیگر از قول هشام در هشتم ذی الحجة بعنوان یوم الترویة می‌نویسد (همان، ص ۲۲۱).

۶. الفتوح، ج ۵، ص ۲۱.

۷. تذکرة الخواص، ص ۲۱۷.

۸. الطبقات الکبری، ص ۴۵۲، ۴۵۵-۴۵۶.

به ادامه حرکت خود تنها به دلیل دلسوزی و همراهی با برادران مسلم^۱ (موجود در تاریخ الطبری)،^۲ ممانعت از برداشتن آب و پُر کردن مشک‌ها در شامگاه هفتم^۳ (موجود در الأخبار الطوال دینوری)،^۴ نوزده شهید هاشمی از نسل حضرت فاطمه علیها السلام^۵ (موجود در المعجم الكبير طبرانی)،^۶ سخن گفتن راهب نصرانی در دیر با سر امام حسین علیه السلام^۷ (موجود در مناقب آل ابی طالب علیه السلام)،^۸ هدایت یافتن یزید و معاویه در مشاجره حضرت زینب علیها السلام و یزید^۹ (موجود در تاریخ الطبری)،^{۱۰} گریستن و اظهار ندامت یزید بر قتل امام حسین علیه السلام^{۱۱} (موجود در الطبقات الكبرى ابن سعد)،^{۱۲} کور شدن مردی که در سپاه ابن سعد فقط حضور یافته بود و دیدن پیامبر صلی الله علیه و آله در خواب و شکایت ایشان از او^{۱۳} (موجود در شرح الأخبار قاضی نعمان)^{۱۴} و اصابت تکه‌ای از آتش به تن مردی که ادعا می‌کرد برای شاهدان قتل امام هیچ اتفاقی رخ نداد^{۱۵} (موجود در شرح الأخبار قاضی نعمان).^{۱۶}

۱-۴. امام حسین علیه السلام به دنبال حکومت و فردی دنیا طلب

در موضعی سبط ابن جوزی می‌نویسد:

چون عبدالله بن عمر خبر تصمیم حسین علیه السلام را شنید، او را توبیخ و سرزنش کرد و

۱. تذکره الخواص، ص ۲۲۲.

۲. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۸۹. طبری شبیه این گفته را در نقلی دیگر آورده است که وقتی خبر شهادت مسلم و هانی را به امام دادند برادران مسلم به نزد امام دویدند و گفتند: «به خدا نمی‌رویم تا انتقاممان را بگیریم، یا همانند برادرمان کشته شویم؛ حسین در آن‌ها نگریست و گفت: «از پس اینان زندگی خوش نباشد». رک: همان، ج ۵، ص ۳۹۷.

۳. تذکره الخواص، ص ۲۲۳.

۴. الأخبار الطوال، ص ۲۵۵.

۵. تذکره الخواص، ص ۲۳۰.

۶. المعجم الكبير، ص ۳۹؛ مقتل الحسين بن علی بن ابی طالب علیه السلام، ج ۳، ص ۱۱۹.

۷. تذکره الخواص، ص ۲۳۷.

۸. مناقب آل ابی طالب علیه السلام، ج ۴، ص ۶۰.

۹. تذکره الخواص، ص ۲۳۸.

۱۰. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۶۱-۴۶۲.

۱۱. تذکره الخواص، ص ۲۳۸.

۱۲. الطبقات الكبرى، خامسة ۱، ص ۴۸۶؛ ترجمة الإمام الحسين علیه السلام من طبقات ابن سعد، ص ۸۲.

۱۳. تذکره الخواص، ص ۲۵۲.

۱۴. شرح الأخبار، ج ۳، ص ۱۷۱.

۱۵. تذکره الخواص، ص ۲۵۳.

۱۶. شرح الأخبار، ج ۳، ص ۱۷۱-۱۷۲.

گفت: ای ابا عبدالله، از جدّت رسول خدا ﷺ شنیدم که می گفت: مرا با دنیا چکار و دنیا را با من چکار؟ تو نیز پاره تن او بی؟^۱

در جایی دیگر می نویسد:

حسن علیه السلام وقتی در احتضار بود، به برادرش حسین علیه السلام گفت: برادر، آنچه می گویم بشنو، زمانی که پیامبر درگذشت، پدرت تصور می کرد خلافت به او خواهد رسید، ولی دیگری صاحب آن شد و چون ابوبکر در احتضار افتاد، باز تصور کرد او خلیفه خواهد شد، ولی به عمر رسید و چون عمر در حالت احتضار بود، گمان داشت حکومت به او می رسد، ولی به عثمان رسید. پدرت با شمشیر خواست آن را به دست آورد، اما به آن نرسید. خداوند هرگز نبوت و دنیا و خلافت و حکومت را در میان ما اهل بیت قرار نداده است. پس بر حذر باش از بی خردان کوفه که تو را بخواهند و بیرون بکشند، ولی تو را به دشمن تسلیم کنند و آن گاه پشیمان شوی.^۲

پرواضح است که مفهوم دو عبارت درصدد القای این مطلب است که امام حسین علیه السلام به دنبال تشکیل حکومت بود و قیام او رویکرد دنیایی داشته، گرچه حکومت یزید از فساد و هرزه گی ها مالا مال بوده که در موضعی این نکته را گوشزد می کند.^۳ گرچه اهداف امام حسین علیه السلام را برپایی حکومت اسلامی،^۴ شهادت،^۵ امر به معروف و نهی از منکر،^۶ عزّت نفس و غیرت دینی،^۷ گریه و عزاداری،^۸ کفاره گناهان^۹ و افشاگری و نفاق زدایی^{۱۰} دانسته اند، اما صرف توجه مادی گرایانه به هدف امام حسین علیه السلام از تحریف های بزرگ قیام عاشورا است که

۱. تذکرة الخواص، ص ۲۱۷.

۲. همان، ص ۲۲۶.

۳. همان، ص ۲۱۵.

۴. تنزیه الانبیاء، ص ۱۷۵؛ شهید جاوید، ص ۱۵۹.

۵. کامل الزیارات، باب ۱۶ تا ۶۱؛ امالی الصدوق، ص ۱۳۳-۱۶۸؛ اللهوف، ص ۳، ۲۵، ۲۸، ۳۰؛ مشیر الأحزان، ص ۱۱؛ تسلیة المجالس، ج ۲، ص ۱۵۹، ۱۴۲، ۱۲۶، ۲۱۸ و ۲۳۰؛ بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۲۲۳-۲۶۸؛ ج ۴۵، ص ۶۸-۱۰۰؛ مرآة العقول، ج ۳، ص ۱۲۳؛ عوالم العلوم، ج ۱۷، ص ۱۵۷، ۱۰۱ و ۳۲۲؛ ص ۱۵۴؛ الحسین علیه السلام و بطله کربلاء، ص ۲۴-۴۱.

۶. رک: حماسه حسینی.

۷. رک: عاشورا پژوهی، ص ۳۳۳-۳۳۵.

۸. اسرار الشهادة، ص ۵ و ۱۱۵؛ ناسخ التواریخ، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۶.

۹. رک: قیام حسین علیه السلام، ص ۷؛ عاشورا پژوهی، ص ۳۳۸.

۱۰. عاشورا پژوهی، ص ۳۴۳.

بیشتر اهل سنت بدان دامن زده‌اند.

روایت دوم نیز با تاریخ و سیره اهل بیت علیهم‌السلام ناسازگار است. اولاً، علی علیه‌السلام با این سخن صریح به عمر که «أحلب حلباً لك شطره...»^۱ به یقین می‌دانسته که عمر تنها جانشین ابوبکر است؛ ثانیاً، عدم اجتماع نبوت و خلافت، سخن عمر^۲ و معاویه^۳ است که خلافت علی علیه‌السلام و امام حسن علیه‌السلام ابطال چنین سخنی است و امیرمؤمنان علیه‌السلام برای ابطال این سخن، وارد شورای خلافت شد؛^۴ ثالثاً، هرگز علی علیه‌السلام با شمشیر حکومت را به دست نگرفت. رونوشت از تبلیغات اموی و ضدّ اهل بیت در این روایت، به طور کامل مشهود است و هم چنین در پایان، کوفه را آماج تهمت و بدنامی قرار داده که این خط تبلیغی - سیاسی است که از همان ابتدا خواسته است قیام شیعیان کوفه را محکوم کند و آنان را مسببان اصلی فاجعه کربلا معرفی نماید.^۵

نکته دیگر، این که گزارش سبط ابن جوزی با گزارش ابن سعد مشابه است. سخن ابن عمر - که «رسول الله آخرت را بر دنیا ترجیح داد و توپاره تن او هستی و به دنیا نمی‌رسی» - نگرش بنی‌امیه را درباره هدف امام بیان می‌دارد.^۶ ابن سعد در جلوه‌نمایی این موضوع پیشگام است. ابن سعد با در کنار هم قرار دادن سخنان بزرگان در صدد القای این مطلب است که امام شورش بوده و هدف قیام او مشخص نیست؛ به ویژه آنجا که ابوسعید خدری می‌گوید: حسین در خروج به عراق، بر من چیره شد. به او گفتم: از خدا بر جانت بترس و در خانه‌ات بنشین و بر امامت شورش نکن.^۷

و یا سخن ابوسلمة بن عبدالرحمان که معتقد است که ابن‌زبیر امام را بر خروج علیه حکومت تحریک کرده است.^۸ این عبارت نیز بی‌هدفی قیام امام را القا می‌کند. یا نامه عمر بن سعید بن عاص که به امام نوشت:

۱. أنساب الأشراف، ج ۱، ص ۵۸۷؛ الإمامة والسياسة، ج ۱، ص ۲۹.

۲. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ۱، ص ۱۸۹.

۳. التشریف بالمنن، ص ۲۳۹.

۴. رک: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ۱، ص ۱۸۹.

۵. برای مطالعه بیشتر، رک: بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا، ص ۱۱-۱۳.

۶. معرفی و نقد منابع عاشوراء، ص ۶۰.

۷. الطبقات الكبرى، خامسة ۱، ص ۴۴۵.

۸. همان، ص ۴۴۶.

از خدا می‌خواهم که صواب را به تو الهام کند و از این راه که می‌خواهی بروی، برگردی...^۱

که نشان می‌دهد صواب و مصلحت در این بوده است که امام به سمت کوفه نرود و از قیام خود صرف نظر کند؛ چرا که خدا هر آنچه الهام می‌کند، صواب و صحیح است و الهام اندیشه شیطنانی و ناصحیح از سوی خدا به دور است. از این رو، چون در ادامه آورده که عمرو بن سعید بن عاص به امام نوشته است: «... و از این راه که می‌خواهی بروی، برگردی»، حرکت امام الهام خدا نبوده و فقط اندیشه‌ای نارسا از سوی غیر خدا تلقی می‌شود. قصد ابن سعد و پیروانش از نقل چنین منقولاتی ترسیم دنیاطلبی امام حسین علیه السلام به عنوان هدفی غایی برای حرکت به سمت کوفه بوده است. ایشان حرکت امام را با توجه به نقل اخبار نکوهش و ممانعت‌های بزرگان از حرکت امام به سمت عراق، از نظر دینی خروج بر امام و دنیاطلبی و از نظر سیاسی اشتباه، معرفی می‌کنند.

۲-۴. طلب آب برای کودک شیرخواره

سبط ابن جوزی در گوشه‌ای از وقایع عاشورا می‌نویسد:

حسین علیه السلام متوجه طفلی شد که از تشنگی می‌گریست. او را روی دست بلند کرد و گفت: ای قوم، اگر بر من رحم نمی‌کنید، بر این کودک رحم کنید. پس مردی از لشکر عمر سعد تیری به سوی این کودک انداخت و او را کشت. حسین علیه السلام گریست و گفت: خدایا، میان ما و قومی که ما را دعوت کردند تا یاری‌مان کنند، اما ما را کشتند، حکم کن. آنگاه ندایی از آسمان بلند شد که ای حسین علیه السلام او را رها کن، چرا که برای او شیردهنده‌ای در بهشت است.^۲

این نقل در گزارش‌های دیگر - که بُعد عاطفی آن بر دیگر ابعاد عاشورا غلبه دارد - دیده نمی‌شود. تا قرن هفتم در کتابی مسئله آب‌خواهی از لشکر عمر بن سعد جز در این کتاب وجود ندارد، اما این روایت امروزه به شهرت رسیده و جزء ضروریات عاشورا محسوب شده است. شاید نخستین منبع از منابع موجود در مورد کیفیت شهادت شیرخواره امام حسین علیه السلام الطبقات ابن سعد باشد که نوشته:

کودکی از کودکش آمد و در دامانش نشست که تیری بر گلویش نشست.^۳

۱. همان، ص ۴۴۸.

۲. تذکره الخواص، ص ۲۲۷.

۳. الطبقات الکبری، الطبقة الخامسة ۱، ص ۴۷۱.

دینوری پس از اوست که معتقد است امام کودک خویش را در دامان خود نشانند، مردی از بنی اسد او را هدف تیری بلند قرار داد و او را به شهادت رساند.^۱ یعقوبی از طفلی تازه متولد شده سخن گفته که به هنگام گفتن اذان و برداشتن کام توسط امام، تیری برگلوی او می‌نشیند.^۲ ابن اعثم کوفی نیز در الفتوح چنین می‌نویسد:

حسین علیه السلام تنها ماند و نفر دومی با او نبود، مگر پسر او علی که در آن وقت هفت سال داشت. همچنین پسر دیگری داشت که شیرخواره بود و علی خوانده می‌شد. حسین علیه السلام به سمت خیمه رفت و گفت: آن طفل را به من دهید تا با او وداع کنم. پسر بچه را به او دادند. حسین شروع به بوسیدن او کرد و گفت: پسرکم، وای بر این قوم که با جدّت محمد صلی الله علیه و آله این چنین در جنگند. در همین حین بود که تیری از جانب دشمن بر سر و مغز این طفل جای گرفت و او را در جا شهید کرد...^۳

روایت مورخان دیگر نیز با تغییرهای اندکی همانند روایت دینوری است.^۴ اکثر آن‌ها شهادت را در آغوش یا در دامان امام کنار خیمه‌ها ثبت کرده‌اند. به قدر متیقّن اقوال، یعنی قول شیخ مفید بسنده می‌کنیم، وی می‌نویسد:

سپس آن حضرت بر در خیمه نشست و فرزندش عبدالله بن حسین - که کودکی بود - نزد او آمد. آن حضرت او را در دامان خود نشانید. مردی از بنی اسد تیری به سوی او پرتاب کرد که آن بچه را کشت. حسین علیه السلام خون آن کودک را در دست خود گرفت و چون دستش پر شد، آن را بر زمین ریخت. سپس گفت: بار پروردگارا، اگر یاری را از سمت آسمان از ما جلوگیری کردی، پس آن را قرار ده برای آنچه بهتر است، و انتقام ما را از این مردم ستمکار بگیر. سپس آن کودک را برداشته، آورد در کنار کشتگان از خاندان خویش نهاد.^۵

۱. الأخبار الطوال، ص ۲۵۸.

۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۵.

۳. الفتوح، ج ۵، ص ۱۱۵.

۴. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۴۸؛ الإرشاد، ج ۲، ص ۱۰۸؛ المحبر، ص ۴۹۱؛ شرح الأخبار، ج ۳، ص ۱۷۷؛ رجال الطوسی، ص ۱۰۲؛ مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ج ۴، ص ۱۱۳؛ الکامل، ج ۴، ص ۷۵؛ البداية و النهایة، ج ۸، ص ۱۸۶ و...

۵. الإرشاد، ج ۲، ص ۱۰۸. برای مطالعه شبیه این قول، رک: الطبقات الکبری، الطبقة الخامسة ۱، ص ۴۷۱؛ الأخبار الطوال، ص ۲۵۸؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۴۸؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۵؛ تاریخ بلعمی، ج ۴، ص ۷۱۰؛ مقاتل الطالبیین، ص ۹۵؛ الکامل، ج ۴، ص ۷۵؛ مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ج ۴، ص ۱۰۹؛ روضة الواعظین، ج ۱، ص ۱۸۸؛ اعلام الوری، ص ۲۴۷؛ البداية و النهایة، ج ۸، ص ۱۸۶؛ الدر النظیم، ص ۵۵۶.

گزارشی که امروزه به شهرت رسیده و منطبق بر نقل سبط است، در ترجمه الفتوح نیز قابل رؤیت است که به این نحو روایت شده است:

[امام] طفل شیرخوار خود را - که علی اصغر نام داشت و از تشنگی اضطراب می نمود - در پیش زین گرفته، میان هردو صف برد و آواز بر آورد: «ای قوم، اگر من به زعم شما گناهکارم، این طفل گناهی نکرده او را جرعه ای آب دهید». چون آواز حسین شنیدند، یکی از آن گروه تیری به سوی آن حضرت روان کرد. آن تیر بر گلولی آن طفل شیرخواره آمده و از آن سوی بر بازوی حسین رسید. آن حضرت تیر را بیرون آورد و هم در آن ساعت آن طفل جان بداد. آن سرور آن طفل را آورد و به مادرش داد و فرمود: «بگیر فرزند خود را که از حوض کوثر سیراب گردید».^۱

گویا مستوفی هروی (متوفی قرن هفتم و معاصر سبط ابن جوزی) در نقل کیفیت شهادت طفل شیرخوار، اشتباهی مرتکب شده و از شهادت طفل هفت ساله ای با نام عمر، فرزند امام حسن علیه السلام سخن به میان آورده که امام حسین علیه السلام برای وداع با او به درخیمه زنان آمد و ایشان در همان حین که او را می بوسید، تیری بر سینه طفل جای گرفت و او را دردم شهید کرد. امام از اسب پیاده شد و پس از حفر گودالی، او را دفن کرد.^۲ به نظر می رسد مستوفی هروی نحوه شهادت عبدالله رضیع را با طفلی از امام حسن علیه السلام خلط کرده است. مستوفی هروی چنین روایتی را آورده^۳ که بدون تردید، از کتاب سبط ابن جوزی نقل کرده است.

محمد تقی سپهر مشابه این عبارت را در ناسخ التواریخ آورده و مطلبی بدان افزوده و آن، این که امام پس از تقاضای آب فرمود:

از شدت عطش در پستان مادرش بخوشیده [خشکیده].^۴

همین خبر در مقتل منسوب به ابومخنف، تقریباً شبیه گفته مستوفی هروی آمده است:

فَقَالَتْ [زینب] له: يَا أَخِي، إِنَّ هَذَا اللَّطْفَ لَهُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ مَا شَرِبَ الْمَاءَ، فَاطْلُبْ لَهُ شَرِبَةً مِنَ الْمَاءِ. فَأَخَذَ الطِّفْلَ، وَتَوَجَّهَ نَحْوَ الْقَوْمِ، وَقَالَ: يَا قَوْمُ، قَدْ قَتَلْتُمْ أَخِي وَأَوْلَادِي وَأَنْصَارِي، وَمَا بَقِيَ غَيْرَ هَذَا الطِّفْلِ، وَهُوَ يَلْظِيْ عَطْشًا، فَاسْقُوهُ شَرِبَةً مِنَ الْمَاءِ، فَبَيْنَمَا هُوَ

۱. ترجمه الفتوح، ص ۹۰۸.

۲. همان جا.

۳. همان جا.

۴. ناسخ التواریخ، ج ۲، ص ۳۶۴.

یخاطبهم، إذ أتاه سهم مشوم من ظالم غشوم، فذبح الطفل من الأذن إلى الأذن...^۱

گونه‌گونی‌های گزارش‌ها به صورتی بود که گفته آمد، اما براساس نقل سبط ابن جوزی پرسشی که بر جاست، این که آیا طفل چند ماهه نیاز به آب دارد یا تغذیه او با شیر کفایت می‌کند؟! به نظر می‌رسد طفل شیرخواره زمانی به آب نیازمند می‌شود که غذا و هضم آن در معده او سنگینی کند، نه این که کسان او متوجه شوند که او به آب نیازمند شده است و در جستجوی آب برآیند. بنابراین، شیرمادر همان آب اوست. از لقب «رضیع»^۲ هم می‌توان فهمید که او شیرخواره است و نیازی به آب ندارد. آری اگر سینه مادر از شیر تهی گردد، بدیهی است مادر باید به دنبال غذا باشد تا سینه خود را برای شیردهی به طفل شیرخوار آماده سازد؛ ضمن این که سه روز آب نخوردن طفل شیرخواره وابسته به منابع متأخر غیرمعتبر است؛^۳ چرا که در روز هفتم آب به روی خیمه امام بسته شد^۴ و این دلیل بر آن نیست که در خیمه امام آبی وجود نداشته باشد!

این امر طبیعی است که چون فاجعه عاشورا بسیار سنگین و دهشتناک بوده، کسانی که فقط ناقل وقایع و حوادث بوده‌اند، به اخباری روی آورند که بُعد عاطفی آن بیشتر و مخاطب را سریع‌تر مورد تأثیر قرار دهد. از این رو، قول دوم - که امروزه رایج شده - این مقصود را بهتر رسانده است؛ و گرنه در مقاتل اولیه شبیه قول شیخ مفید آمده است. این در حالی است که در مقاتل مکتوب از قرن هفتم به بعد، گزارش کیفیت شهادت براساس قول دوم ذکر شده است. در روضه الشهداء کاشفی، این خبر به همان شکل که در ترجمه الفتوح موجود است، نقل شده است.^۵

۱. مقتل الحسين (ع)، ص ۱۳۰. ذکر این نکته خالی از لطف نیست که برای عبارت «إِنَّ هَذَا الْوَلَدَ لَهُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ مَا شَرِبَ الْمَاءَ» دو وجه می‌توان در نظر گرفت، یکی، این که این طفل سه روزه هنوز آبی نخورده و دیگری، این که این طفل سه روز است که آبی ننوشیده است.

۲. ابن اعثم کوفی از طفل شیرخوار با عنوان «الصَّبِيءُ» یاد کرده است (الفتوح، ج ۵، ص ۱۱۵). فضیل بن زبیر، ابومخنف [در دو موضع] و دیگر مورخان نام این کودک [صَبِيءٌ] را «عبدالله» گفته‌اند (تسمیة من قتل مع الحسين (ع)، ص ۱۵۰؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۴۸، ۴۶۸؛ المجبر، ص ۴۹۱؛ أنساب الأشراف، ج ۳، ص ۲۰۱؛ سُرَّ السِّلْسِلَةِ العُلُوِيَّة، ص ۳۰؛ مقاتل الطالبیین، ص ۹۴؛ مقتل الحسين بن علی بن ابی طالب (ع)، ج ۳، ص ۱۰۳؛ شرح الأخبار، ج ۳، ص ۱۷۸؛ الإشاد، ج ۲، ص ۱۳۵، ۱۰۸؛ رجال الطوسی، ص ۱۰۲)، اما کسانی مانند ابن اعثم نخستین کسی است که نام او را علی نهاده و با تعبیر «علی فی الرضاع» از او نام برده است (الفتوح، ج ۵، ص ۱۱۵). خوارزمی نیز - که اکثر مطالبش را از کتاب ابن اعثم گرفته - از او با عنوان «علی الطفل» یاد کرده است (مقتل الحسين (ع) للخوارزمی، ج ۲، ص ۳۷).

۳. تذکره الشهداء، ج ۱، ص ۵۱۲-۵۱۳، ۵۲۷، ۵۲۹؛ ج ۲، ص ۴۲.

۴. الأخبار الطوال، ص ۲۵۵؛ أنساب الأشراف، ج ۳، ص ۱۸۱، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۱۲.

۵. روضة الشهداء، ص ۷۵۳-۷۵۶.

در این باره دو نکته قابل توجه است:

۴-۲-۱. نکته اول

در بررسی محتوایی این دست روایات تاریخی - که به شهرت میان عوام رسیده - از عملکرد ائمه در طول زندگانی خود می توان به جعلی بودن این رویداد پی برد؛ به این دلیل که ائمه هیچ گاه تن به ذلت ندادند و از هیچ کسی دیگر ذلیلانه، منقادانه و ملتسمانه هیچ سؤال و درخواستی نکردند تا از همین رو، عزت نفس خود را زیر پای گذارند. آیات قرآن، روایات و سیره ایشان دلالت بر همین مطلب می کند. در قرآن نیز اشاره به عزت مؤمن شده است و عزت و تن به خواری ندادن را از ویژگی ها و صفات خاص خداوند، پیامبر و مؤمنان برشمرده است؛ چنان که می فرماید:

﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^۱

و عزت تنها از آن خدا و از آن پیامبر او و از آن مؤمنان است.

امام صادق علیه السلام ذیل این آیه می فرماید:

فَالْمُؤْمِنُ يَكُونُ عَزِيزًا، وَلَا يَكُونُ ذَلِيلًا، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ، إِنَّ الْجَبَلَ يَسْتَقِلُّ مِنْهُ بِالْمَعَاوِلِ، وَالْمُؤْمِنُ لَا يَسْتَقِلُّ مِنْ دِينِهِ شَيْءٌ».^۲

رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز می فرماید:

مَنْ أَقْرَبَ الذَّلِيلِ طَائِعًا، فَلَيْسَ مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ؛^۳

هر که داوطلبانه تن به خواری و ذلت سپارد، از خاندان ما نیست.

در این روایت پیامبر صلی الله علیه و آله نشانه ای که برای خاندان خویش مشخص می کنند، عدم خواری است که بدون شک و بر فرض صحت این گونه اخبار، امام حسین علیه السلام از اهل بیت علیهم السلام محسوب نمی شوند!

امام سجاد علیه السلام نیز در مذمت ذلت پذیری چنین فرموده اند:

مَا يُسْرُنِي بِنَصِيْبِي مِنَ الذَّلِيلِ حُمُرُ النَّعَمِ؛^۴

۱. سوره منافقون، آیه ۸.

۲. رک: الکافی، ج ۵، ص ۵۳، ح ۱.

۳. تحف العقول، ص ۵۸.

۴. کشف الغمّة، ج ۲، ص ۱۰۰؛ بحار الانوار، ج ۴۶، ص ۱۰۰، ح ۸۸. و به نقلی دیگر، مَا أُحِبُّ أَنْ لِي بِذَلِّ نَفْسِي حُمُرُ النَّعَمِ (رک: الکافی، ج ۲، ص ۱۰۹).

دوست ندارم با ذلت نفس خویش به بهترین نعمت‌ها و سرمایه‌ها (یعنی شتران سرخ‌موی) دست یابم.

امام صادق (ع) نیز در حدیثی می‌فرمایند:

خداوند هر چیزی را بر مؤمن تفویض کرده، جز این که خود را خوار و ذلیل کند.^۱

سخنانی که امام حسین (ع) در طول مسیر حرکت به سمت کربلا و یا در روز عاشورا فرمودند، دلیل بر نفی چنین اخباری است. امام حسین (ع) مرگ با عزت را بهتر از زندگی با ذلت معرفی می‌کنند و در روز عاشورا در زشتی و نکوهیدگی ذلت‌پذیری می‌فرمایند:

موت فی عزّ، خیر من حیة فی ذلّ.

در روزی که به شهادت رسیدند چنین سرودند:

المُوتُ خَيْرٌ مِنْ رُكُوبِ الْعَارِ وَالْعَارُ أَوْلَى مِنْ دُخُولِ النَّارِ
وَاللّٰهُ مَا هَذَا وَهَذَا جَارِي^۲

از تمامی روایات برمی‌آید که مؤمن تا پای جان، هیچ‌گاه تن به ذلت نمی‌دهد؛ چنان که خداوند اختیار خوار کردن خود را به او نداده است. مشی پیشوایان حق نفی استرحام و زدودن آن از درون افراد و پیکر اجتماع بود تا جامعه با عزت محقق شود و زندگی سالم معنا پیدا کند.^۳

۲-۲-۴. نکته دوم

ممکن است برخی استدلال کنند امام برای اتمام حجت با دشمن خود، طفل شیرخواره را نزد دشمن به روی دست گرفت و جملاتی، نه از روی ذلت، بلکه براساس باور به برگشت دشمن از موضع خویش فرمود.^۴ از این رو، نباید بنای فعل امام را ذلیلانه تصور کرد.

در پاسخ می‌توان چنین گفت که امام از ابتدای ورود به کربلا تا شروع نبرد، از هر روشی برای اتمام حجت با سپاه مقابل استفاده کرد. به علاوه، اگر اتمام حجت وقتی صورت گیرد که تمامی اصحاب و خاندان امام به شهادت رسیده باشند، دیگر نمی‌توان معنای اتمام حجت را بر آن حمل کرد، بلکه نام آن را باید استرحام گذاشت و استرحام در منطق عملی

۱. الکافی، ج ۵، ص ۶۳، ح ۳. برای مطالعه بیشتر این دست روایات، رک، میزان الحکمة، کتاب الذلّة، ج ۲، ص ۹۸۲-

۹۸۴؛ کتاب العزّة، ج ۳، ص ۱۹۵۵ و ۱۹۶۴؛ نیز رک: سیره نبوی، ص ۵۱۳-۵۹۲.

۲. نزهة الناظر، ص ۸۸؛ مناقب آل ابی طالب (ع)، ج ۴، ص ۶۸؛ کشف الغمّة، ج ۲، ص ۳۲؛ بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۱۹۲، ح ۴.

۳. رک: سیره نبوی، ص ۱۶۹.

۴. رک: اسرار الشّهادة، ج ۲، ص ۷۶۹.

پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام مذموم شمرده شده است.^۱

در یکی از این اتمام حجت‌ها آمده است:

وقتی جماعت نزدیک وی رسیدند، مرکب خویش را خواست و نشست و با صدای بلند - که بیشتر افراد می‌شنیدند - گفت: «ای مردم، سخن مرا بشنوید و در کار من شتاب مکنید تا درباره حقی که بر شما دارم، سخن آرم و بگویم که به چه سبب سوی شما آمده‌ام. اگر گفتار مرا پذیرفتید و سختم را باور کردید و انصاف دادید، نیک‌روز می‌شوید که بر ضد من دستاویزی ندارید و اگر نپذیرفتید و انصاف ندادید، شما و شریکان (عبادت) تان یک دل شوید که منظور تان از خودتان نهان نباشد و درباره من هر چه خواهید کنید و مهلتم ندهید».^۲

در تاریخ یعقوبی نیز چنین آمده است:

چون فردا شد، بیرون آمد و با سپاه دشمن سخن گفت و بزرگی حق خود را بر ایشان یادآوری کرد و خدا و پیامبرش را به یاد ایشان داد ... پس شروع کرد به سخن گفتن با این دسته و آن دسته و این مرد و آن مردشان، و در پاسخ وی می‌گفتند: نمی‌دانیم چه می‌گویی ...^۳

چنین سخنانی از امام معنای اتمام حجت دارد. امام با آن‌که می‌دانست که آن گروه با او خواهند جنگید، اصرار داشت که استدلال‌هایش را به دشمن برسانند تا آن‌که نزد خداوند حجت را بر آنان تمام کرده باشد و کسانی که می‌توانند از شناخت حق و حقیقت بهره‌مند شوند، نجات یابند و عموم امت و نسل‌های آینده از طریق بیانات استدلالی ایشان به حقانیت قیامش و به شایسته‌تربودن ایشان به خلافت مسلمانان پی ببرند. از این رو، استدلال‌ات امام، بدون تردید، براساس عقل و منطق و با برهان‌هایی خواهد بود که برای اغلب مردم قابل درک بود. کسانی که مُصِرّ برایین هستند که گزارش بر روی دست گرفتن طفل و اظهار ترحم طلبی امام را پس از قرن‌ها بعد از واقعه عاشورا به جامعه تحمیل کنند، بی‌شک، براساس منطق به نقل چنین گزارش‌هایی نپرداخته و فقط سعی در برانگیختگی احساسات و عواطف مردم در مقابل حکومت جور و بی‌عاطفگی سپاه عمر بن سعد داشته و

۱. برای مطالعه بیشتر، در این زمینه، رک: سیره نبوی، بخش عدم استرحام.

۲. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۲۴.

۳. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۴.

به استدلالات امام در جریان نُه روز حضور در کربلا، از استدلالاتی که با حَرَبین یزید ریاحی در ملاقات با او و دیگران داشتند^۱ تا استدلالات ابتدای روز دهم با شخص و سپاه عمر بن سعد^۲ دقت نظر نداشته‌اند.

۳-۴. عباس بن علی علیه السلام نخستین کشته بنی هاشم

سبط ابن جوزی نخستین کسی است که حضرت عباس علیه السلام را اولین شهید بنی هاشم معرفی کرده است.^۳ این در حالی است که برخی مقاتل ایشان را جزء آخرین افرادی دانسته‌اند که در رکاب امام حسین علیه السلام به شهادت رسید.^۴

۴-۴. سیاه شدن چهره حرمله بن کاهل حامل رأس عباس بن علی علیه السلام

سبط ابن جوزی، از قول هشام کلبی، از قاسم بن اصبح بن نباته نقل می‌کند که وقتی سرها را به کوفه آوردند، ناگهان سوارکاری خوش چهره و زیبا دیدم که برسینه اسبش سر جوانی نورس آویزان کرده بود که صورتش چون ماه شب چهارده می‌درخشید و مرکبش سرمست شده بود. ناگاه سرش را کج کرد تا سرش به او رسید، به او گفتم: او کیست؟ گفت: این سر عباس بن علی است. گفتم: و تو کیستی؟ گفت: حرمله بن کاهل اسدی. گوید: روزهایی بر من گذشت که ناگاه حرمله را سیاه چهره دیدم. بدو گفتم: من تو را در روز حمل سرها دیدم، در عرب کسی خوش چهره‌تر از تو ندیده بودم، اما اکنون سیه چهره گشته‌ای و سیاه‌تر از تو تاکنون ندیده‌ام. گریست و گفت: به خدا سوگند! از زمانی که آن سر را حمل کردم، شبی بر من نگذشته، مگر این که دو نفر من را به سمت آتشی که شعله می‌کشد، سوق می‌دهند، در حالی که من به عقب برمی‌گردم. مرا کنار زد و پس از مدتی به زشت‌ترین حال ممکن مرد.^۵

از آنجا که روش سبط ابن جوزی آن است که از منابع مورد اعتماد خود، یعنی طبری،

۱. رک: الأخبار الطوال، ص ۲۴۹؛ أنساب الأشراف، ج ۳، ص ۱۷۱؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۹۲؛ الکامل، ج ۴، ص ۴۶ و ...

۲. الطبقات الکبری، خامسة ۱، ص ۴۶۸؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۲۴؛ الإشاد، ج ۲، ص ۹۷-۹۹؛ الکامل، ج ۴، ص ۶۱؛ مشیر الأحزان، ص ۵۱؛ المنتظم، ج ۵، ص ۳۳۸؛ البدایة و النهایة، ج ۸، ص ۱۷۸.

۳. تذکره الخواص، ص ۲۳۰.

۴. أنساب الأشراف، ج ۳، ص ۲۰۱؛ الأخبار الطوال، ص ۲۵۷؛ الإرشاد، ج ۲، ص ۱۰۹. نیز، رک: روضة الواعظین، ج ۱، ص ۱۸۸؛ اعلام الوری، ص ۲۴۸؛ اللهوف، ص ۱۱۷؛ الدر النظیم، ص ۵۵۷؛ بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۵۰؛ عوالم العلوم، ج ۱۷، ص ۲۹۲.

۵. تذکره الخواص، ص ۲۵۳.

بالذری، مسعودی و یا جدّ خود نقل کند، اما در مواردی که فضیلت‌گویی به مشام می‌خورد، به منقولات دیگران روی آورده که اعتماد را از چنین اخباری را سلب می‌کند؛ چرا که نه اجماع تقریبی کتب تاریخی را می‌توان از آن دریافت کرد و نه عقل در آن دخیل است و نه می‌توان نتیجه و آثار چنین اطلاعات و اخباری را فهمید، البته اگر بنا را بر فطرت گذاشتیم، این دست مطالب قابل درک خواهند بود. لازم به ذکر است مشابه با این روایت، روایات دیگری در کتب فضایل و مناقب اهل بیت وجود دارد که حاکی از این است که افراد حاضر در سپاه ابن سعد به عذاب‌هایی سخت دچار شده^۱ که سوای ضعف سندی، از نظر دلالتی با اضطراب و تعارض‌ها و آشفتگی‌های دیگر رنج می‌برد.^۲

۵. نابینا شدن ابن عباس پس از شهادت امام

سبط در موضعی علت نابینا شدن ابن عباس را گریه برای شهادت امام حسین علیه السلام نوشته است:

لما قتل الحسين علیه السلام لم يزل ابن عباس يبكي عليه، حتى ذهب بصره.^۳

این در حالی است که در بخش دیگری از کتاب خود گفته است که ابن عباس به هنگام وفات حسن بن علی علیه السلام نابینا بود که در شام بر معاویه وارد شد...^۴ مطلب اخیر در منابع متعدد نقل شده است؛^۵ حتی برخی نابینایی وی را از گریه بسیار بر فقدان علی بن ابی طالب علیه السلام گزارش کرده‌اند.^۶ برخی منابع هم علت را گریه بر علی، حسن و حسین علیهم السلام دانسته‌اند.^۷ برخی نیز این نابینایی را در پایان عمرش گزارش کرده‌اند.^۸ برخی چنین گزارش کرده‌اند که وقتی خبر مرگ معاویه را برای وی آوردند، او نابینا بود.^۹ اگر قول سبط قابل پذیرش باشد، بدین معناست که پیش از حرکت امام به سوی کربلا وی بینا بوده و لذاست که عدم

۱. الهدایة الكبرى، ص ۲۰۷-۲۰۹؛ شرح الأخبار، ج ۳، ص ۱۷۱-۱۷۳ و...

۲. رک: «بازخوانی نقادانه و واکاوی روایات عاشورایی کتاب الهدایة الكبرى خصیبه»، ص ۱۴۳-۱۴۹؛ «روایات

عاشورایی «شرح الأخبار» قاضی نعمان در میزان نقد»، ص ۸۴-۹۲.

۳. تذکرة الخواص، ص ۱۴۱.

۴. همان، ص ۱۹۴.

۵. الطبقات الكبرى، خامسه ۱، ص ۳۶۱؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۷۳، ص ۲۰۸.

۶. تیسیر المطالب، ص ۸۳؛ سعد السعود، ص ۲۸۵.

۷. مروج الذهب، ج ۳، ص ۱۰۱؛ رجال الکشی، ج ۱، ص ۲۷۲.

۸. الاستیعاب، ج ۳، ۹۳۸؛ الکامل، ج ۳، ص ۱۹۰.

۹. أخبار الدولة العباسیة، ص ۱۲۳.

همراهی او با امام در کربلا توجیه پذیر نخواهد بود. اما برخی به جهت گزارشی از ابن قتیبه^۱ و در جمع اخبار مذکور، چنین قابل شده اند که چشمان وی از اواخر دوران معاویه تا دوران امام حسین علیه السلام کم سو و در نهایت با شهادت امام نابینا شد.^۲ اشکالی که به این نتیجه گیری وارد است، این که ابن قتیبه از کلمه «مکفوف» استفاده کرده که به معنای نابینایی است^۳ و نه کم سویی و ظاهراً مؤلف چنین نتیجه ای را برای پیش فرض خویش - که نابینایی ابن عباس علت عدم همراهی امام بوده - اختیار کرده است. ایشان از تعبیری مانند «كَفَّ بَصَرَهُ فِي آخِرِ عُمُرِهِ»^۴ نیز کم سویی در آخر عمر را نتیجه گرفته که از جهت لغوی صحیح نیست؛ ضمن این که تعبیری دیگر در روایت استغاثه ام سلمه پس از شهادت امام، مانند: «فَخَرَجْتُ يَتَوَجَّهَ بِي قَائِدِي إِلَى مَنْزِلِهَا»، به کار گرفته شده که حاکی از وجود راهنما برای ابن عباس است و نشان می دهد که وی پیش از شهادت امام نابینا و نه کم سو بوده است.^۵

۶. شش هزار نفر شمار سپاه ابن سعد

سبط ابن جوزی در مورد سپاه دشمن می نویسد:

و لم يحضر قتال الحسين أحد من أهل الشام، بل كلهم من أهل الكوفة ممن كاتبه، و كانوا ستة آلاف مقاتل.^۶

تعداد نفرات سپاه دشمن در برابر امام به عنوان یکی از مقوله های مرتبط با نهضت امام حسین علیه السلام تلقی می شود. صاحب نظران در این مقوله گزارش های مختلفی را ارائه کرده اند. گزارش سایر منابع چنین است:

الف) چهار هزار نفر،^۷ ب) شش هزار نفر،^۸ ج) یازده هزار نفر، [بلاذری این تعداد را همواره در حال کم و زیاد شدن می داند، چرا که برخی از افراد گسیل شده از سپاه کم و برخی به

۱. المعارف، ص ۵۸۹.

۲. رک: عبدالله بن عباس، از محمد محسن طبسی.

۳. رک: العین، ج ۵، ص ۲۸۳؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۱۳۰.

۴. رجال الکشی، ج ۱، ص ۲۷۳.

۵. امالی الطوسی، ص ۳۱۵.

۶. تذکره الخواری، ص ۲۲۶.

۷. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۳؛ البداية و النهایة، ج ۸، ص ۱۷۴.

۸. تذکره الخواری، ص ۲۲۶.

اجبار فرستاده می شدند^۱، (د) دوازده هزار نفر،^۲ (ه) شانزده هزار نفر،^۳ (و) بیست هزار نفر،^۴ (ز) بیست و دو هزار نفر،^۵ (ح) بیست و هشت هزار،^۶ (ط) سی هزار نفر،^۷ (ی) سی و پنج هزار نفر،^۸ (ک) چهل هزار نفر^۹ و ... قابل ذکر است که در بندی، در گزارشی افسانه‌ای و خیالی، آمار لشکر عمر بن سعد را بالغ بر یک میلیون و ششصد هزار نفر^{۱۰} و در موضعی دیگر، ۴۶۰ هزار نفر دانسته است. اگرچه اختلاف در شمارش سپاه اموی بسیار است و بنا بر مستندات تاریخی، باید قدر متیقن شمار آن را بین یازده تا بیست و اندی هزار نفر دانست و دلایل و مستندات این دیدگاه را می‌توان با توجه به اسامی فرماندهان و نظامیانی که به کربلا اعزام شدند و تعداد آنان با تکیه بر منابع تاریخی معتبر بررسی کرد، اما می‌توان نتیجه گرفت که تعداد سپاه اموی با در نظر نگرفتن روایت ضعیف السند امام حسن علیه السلام به خاطر مجهول بودن دو راوی نخست آن،^{۱۱} یا روایت امام سجاد علیه السلام^{۱۲}، بین یازده هزار تا بیست و اندی هزار بوده است. از این رو، اقوال بدون سند و مدرک که تعداد را از ۲۵ تا بیش از پنجاه هزار نفر معرفی کرده‌اند، عقلاً و سنداً پذیرفتنی نیستند؛^{۱۳} ضمن آن‌که نباید شمار جمعیت کوفه و اطراف آن را نیز از یاد برد. بنابراین، در مورد قول کسانی مانند سبط می‌توان گفت که گرچه گفتارش به مسعودی مستند است، اما شواهد و قراین نشان می‌دهد که اعتمادی به قول وی نیست.

۱. أنساب الأشراف، ج ۳، ص ۱۷۸-۱۷۹.

۲. الدر المنظم، ص ۵۵۱.

۳. همان جا.

۴. الصواعق المحرقة، ص ۱۹۷.

۵. شذرات الذهب، ج ۱، ص ۲۷۴؛ كشف الغمة، ج ۲، ص ۴۷؛ تسلیة المجالس، ج ۲، ص ۲۷۵.

۶. اثبات الوصية، ص ۱۶۶.

۷. عمدة الطالب، ص ۱۹۲؛ تسلیة المجالس، ج ۲، ص ۲۶۰.

۸. مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ج ۴، ص ۹۸. البته وقتی ابن شهر آشوب شماره سپاه را با سرداران نشان می‌نویسد، تعداد آن‌ها بیست و پنج هزار می‌شود.

۹. نور العین فی مشهد الحسین علیه السلام، ص ۲۳.

۱۰. اسرار الشهادة، ج ۳، ص ۴۳.

۱۱. امالی الصدوق، ص ۱۱۶؛ مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ج ۴، ص ۸۶.

۱۲. امالی الصدوق، ص ۴۶۲.

۱۳. المنتخب، ص ۳۷؛ اسرار الشهادة، ج ۳، ص ۳۹-۴۳؛ تذکرة الشهداء، ج ۱، ص ۲۵۶-۲۵۹.

نتیجه

از مباحثی که در این نوشتار بازتاب یافت، نتایج ذیل قابل استفاده است:

۱. سبط ابن جوزی - که از عالمان برجسته اهل سنت به شمار می‌رود - کتابی در فضیلت ائمه اطهار (علیهم‌السلام) نگاشته که همواره مورد توجه شیعیان بوده است؛ از این حیث که فضایل منقول در لسان اهل سنت، همواره در خور توجه است. وی با این که در بیشتر موارد، منابع خود را نام می‌برد، اما سندی از گزارش خود ارائه نکرده است و از طرفی، در مطالبی که نقل می‌کند، فاقد دقت لازم است. وی گرچه مقام امامت معصومان را ارج می‌نهد، اما با خلافت و حکومت داری ایشان سخت مخالفت می‌کند و در مواردی با ارائه نقل‌هایی، ایشان را به دنیادوستی متهم می‌کند.

۲. یکی از گزارش‌های قابل توجه در این کتاب کیفیت شهادت طفل شیرخواره به روایت هشام کلبی، شاگرد ابومخنف است که با گزارش‌های منابع متقدم متفاوت است. طلب آب برای کودک شیرخواره را نخستین بار در کتاب تذکره الخواص می‌توان یافت که در منابع بعدی به ویژه مقتل منسوب به ابومخنف راه یافته و به تدریج در میان افواه عموم شهرت یافته است. شهرت این گزارش نکته‌ای که نتیجه می‌دهد، آن است که عموم، بیشتر به دنبال گزارش‌های پراحساس و عاطفی بوده تا تکیه به روایاتی که رویداد اتفاق افتاده را گزارش دهد.

کتابنامه

قرآن کریم.

اثبات الوصیة، علی بن حسین مسعودی. قم: انصاریان، ۱۴۲۶ق.

أخبار الدولة العباسية، مجهول المؤلف، بیروت: دارالطبعة، ۱۳۹۱ق.

الأخبار الطوال، ابوحنيفة احمد بن داود دینوری، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۸ش.

الإرشاد، محمد بن محمد بن نعمان مفید، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

الإستیعاب فی معرفة الأصحاب، ابن عبد البر یوسف بن عبد الله، بیروت: دارالجلیل، ۱۴۱۲ق.

أسد الغابة فی معرفة الصحابة، عزالدین ابی الحسن ابن‌أثیر، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.

إعلام الوری بأعلام الهدی، فضل بن حسن طبرسی، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۰ق.

الأعلام، خیرالدین زرکلی، بیروت: دارالعلم، ۱۹۸۰م.

اکسیر العبادات فی أسرار الشهادات (أسرار الشهادة)، آغا بن عابد شیروانی حائری دربندی، بحرین: شركة المصطفی، ۱۴۱۵ق.

الأمالی، أبوجعفر محمد بن بابويه الصدوق، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.

الأمالی، محمد بن الحسن الطوسی، تحقیق: مؤسسة البعثة، قم: دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.

الإمامة و السياسة، عبدالله بن مسلم بن قتيبة دينوري، بيروت: دارالأضواء، ۱۴۱۰ق.

أنساب الأشراف، أبوالحسن أحمد بن يحيى بلاذري، بيروت: دارالتعارف، ۱۳۹۷ق.

بازتاب تفكر عثمانی در واقعه كربلا، محمدرضا هدایت پناه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸ش.

بحار الانوار، محمداقرا مجلسی، بيروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

البداية و النهاية، أبوالفداء إسماعيل بن كثير دمشقي، بيروت: دارالمعرفة، ۱۴۲۲ق.

تاريخ الإسلام، شمس الدين محمد ذهبي، بيروت: دارالكتاب العربی، ۱۴۱۰ق.

تاريخ الطبري، أبوجعفر محمد بن جرير طبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ق.

تاريخ اليعقوبي، احمد بن أبي يعقوب بن واضح يعقوبي، بيروت: دارصادر، بی تا.

تاريخ بغداد، ابوبكر احمد بن علي خطيب بغدادی، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۷ق.

تاريخ مدينة دمشق، أبو القاسم علي بن حسن ابن عساكر، تحقيق: علي شيري، بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۵ق.

تاريخ نامه طبري، ابوعلی بلعمی، تحقيق: محمد روشن، تهران: سروش و البرز، ۱۳۷۸ش.

تحف العقول، ابن شعبة حرانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.

تذكرة الخواص، أبوالمظفر يوسف بن قزأوغلی سبط بن جوزی، قم: منشورات الشريف الرضي، ۱۴۱۸ق.

تذكرة الشهداء، حبيب الله شريف كاشاني، تهران: شمس الضحی، ۱۳۹۰ش.

ترجمة الإمام الحسين عليه السلام من طبقات ابن سعد، محمد بن سعد، تحقيق: سيد عبدالعزیز طباطبائی، الهدف، بی تا.

ترجمه الفتوح، ابومحمد احمد بن علي ابن أعثم كوفي، ترجمه: محمد بن احمد مستوفی

هروی، تصحيح: غلامرضا محمد مجد طباطبائی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ش.

تسلية المُجالس و زينة المُجالس، محمد بن أبي طالب حسينى موسى، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۸ق.

التشريف بالمنن، على بن موسى ابن طاووس، تحقيق و چاپ: اصفهان: مؤسسة صاحب الأمر، ۱۴۱۶ق.

تنزيه الأنبياء، على بن حسين علم الهدى، قم: دارالشرىف الرضى، ۱۳۷۷ش.
تيسير المطالب فى أمالى أبى طالب، جعفر بن احمد بهلولى يمانى، صنعاء: مؤسسه الإمام زيد بن على، ۱۴۲۲ق.

الحسين (عليه السلام) و بطله كربلاء، محمد جواد مغنیه، قم: دارالكتاب الاسلامى، ۱۴۲۶ق.
حماسه حسينى، مرتضى مطهرى، قم: صدرا، ۱۳۸۶ش.

الدر النظيم فى مناقب الأئمة الالهاميم، يوسف بن حاتم شامى، قم: جامعه مدرسين، ۱۴۲۰ق.
رجال الطوسى، محمد بن حسن طوسى، تحقيق: جواد قيومى اصفهانى، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۳۷۳ش.

روضة الشهداء، ملاحسين كاشفى سبزوارى، تصحيح: ابوالحسن شعرانى، تهران: انتشارات اسلاميه، بى تا.

روضة الواعظين، محمد بن احمد فتال نيشابورى، قم: رضى، ۱۳۷۵ش.
سر السلسلة العلوية، أبونصر سهل بن عبدالله بخارى، قم: شريف رضى، ۱۴۱۳ق.
سعد السعود للنفوس منضود، على بن موسى ابن طاووس، قم: دار الذخائر، بى تا.
سير اعلام النبلاء، شمس الدين محمد ذهبى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.
سيره نبوى، منطق عملى، دفتر اول: سيره فردى. مصطفى دلشاد تهرانى، تهران: دريا، ۱۳۸۵ش.

شذرات الذهب، ابن العماد شهاب الدين ابوالفلاح حنبلى دمشقى، دمشق - بيروت: دار ابن كثير، ۱۴۰۶ق.

شرح الأخبار، قاضى نعمان مغربى، قم: جامعه مدرسين، ۱۴۰۹ق.
شرح نهج البلاغة، عبد الحميد بن هبة الله ابن أبى الحديد، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، مصر: داراحياء الكتب العربية، ۱۳۷۸ق.

شهيد جاويد، نعمت الله صالحى نجف آبادى، تهران: جيبى نلج، ۱۳۶۱ش.
الصواعق المحرقة، احمد بن محمد بن حجر هيثمى، تهران: بى جا، بى تا.

- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، تحقيق: محمد بن صامل السلمي، طائف: مكتبة الصديق، ١٤١٤ق.
- عاشورائزوهي بارويكردي به تحريف شناسي تاريخ امام حسين (عليه السلام)، محمد صحتي سردرودي، قم: خادم الرضا، ١٣٨٥ش.
- عمدة الطالب، أحمد بن علي ابن عنبه، نجف: المطبعة الحيدرية، ١٣٨٠ق.
- عوالم العلوم، عبدالله بن نورالدين بحراني اصفهاني، قم: مؤسسة الامام المهدي (عج)، ١٤١٣ق.
- الفتوح، ابو محمد احمد بن علي ابن أعثم كوفي، تحقيق: علي شيري، بيروت: دارالأضواء، ١٤١١ق.
- الفهرست، محمد بن ابى يعقوب ابن نديم، تحقيق: رضاتجدد، بي جا، بي نا، بي تا.
- قيام حسين (عليه السلام)، سيد جعفر شهيدى، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ١٣٨٦ش.
- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٣٨٨ق.
- كامل الزيارات، جعفر بن محمد ابن قولويه، نجف: دارالمرتضوية، ١٣٥٦ش.
- الكامل في التاريخ، عز الدين ابى الحسن ابن أثير، بيروت: دارصادر - داربيروت، ١٣٨٥ق.
- كتاب العين، خليل بن أحمد فراهيدى، قم: هجرت، ١٤٠٩ق.
- كشف الغمة في معرفة الأئمة، على بن عيسى اربلى، تبريز: بنى هاشمى، ١٣٨١ق.
- لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر عسقلاني، بيروت: مؤسسة الأعلمى، ١٣٩٠ق.
- اللهوف على قتلى الطفوف، على بن موسى ابن طاووس، ترجمه: احمد فهري زنجاني، تهران: جهان، ١٣٤٨ش.
- المحبر، محمد بن حبيب بن امية هاشمى بغدادى، بيروت: دارالآفاق الجديدة، بي تا.
- المحيط فى اللغة، اسماعيل صاحب بن عباد، بيروت: عالم الكتاب، ١٤١٤ق.
- مرآة الجنان و عبرة اليقظان، عبدالله بن اسعد يافعى، بيروت: دارالكتب العلمية، بي تا.
- مرآة العقول، محمد باقر المجلسي، تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٤٠٤ق.
- مروج الذهب، أبو الحسن على بن حسين المسعودى، قم: دارالهجرة، ١٤٠٩ق.
- المعارف، ابن قتيبة دينورى، تحقيق: ثروت عكاشة، القاهرة: الهيئة المصرية، ١٩٩٢م.
- المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد طبراني، بيروت: دار إحياء التراث العربى، بي تا.
- معجم مقاييس اللغة، أحمد ابن فارس، تصحيح: عبدالسلام محمد هارون، قم: مكتب

الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

معرفی و نقد منابع عاشورا، سید عبدالله حسینی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ش.

مقتل الحسین بن علی بن ابی طالب (علیه السلام)، أبو القاسم سلیمان بن أحمد طبرانی، کویت: دارالأوراد، ۱۴۱۲ق.

مقتل الحسین (علیه السلام)، مجهول المؤلف، کویت: مكتبة الألفین، ۱۴۰۸ق.

مناقب آل ابی طالب، محمد بن علی بن شهر آشوب مازندرانی، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.

میزان الاعتدال فی نقد الرجال، شمس الدین محمد ذهبی، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۸۲ق.

میزان الحکمة، محمد محمدی نیک ری شهری، قم: دارالحديث، ۱۴۱۶ق.

ناسخ التواریخ امام حسین (علیه السلام) به قلم روان، میرزا محمد تقی سپهر، مصحح و بازنویس: محمد محمدی اشتهازی، قم: ناصر، ۱۳۸۳ق.

نزهة الناظر و تنبيه الخاطر، حسین بن محمد حلوانی، قم: مدرسة الإمام المهدي، ۱۴۰۸ق.

نفحات الأزهار فی خلاصة عبقات الأنوار، سید علی میلانی، قم: مؤلف، ۱۴۱۴ق.

نور العين فی مشهد الحسین (علیه السلام)، ابراهیم محمد اسفراینی، قاهره: المطبعة العلمية، بی تا.

هدية العارفين، إسماعیل باشا بغدادی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۵۱م.

الوافی بالوفیات، صلاح الدین خلیل صفدی، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۴۲۰ق.

وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن خلکان، لبنان: دارالثقافة، بی تا.

«بازخوانی نقادانه و واکاوی روایات عاشورایی کتاب الهدایة الكبرى خصیصی»، محسن رفعت،

وحید شریفی گرم دره، پژوهش نامه امامیه، ش ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۱۹-۱۵۸.

«بررسی گزارش محمد بن سعد از زندگی و قیام امام حسین (علیه السلام)»، سید عبدالله حسینی، سخن

تاریخ، ش ۵، ۱۳۸۸ش.

«بررسی و نقد روایت انگاره‌ها و گزاره‌های متفرد عاشورایی در أسرار الشهادة ملافا فاضل

در بندی»، محسن رفعت، فاطمه ژیان، پژوهش نامه امامیه، بهار و تابستان ۱۴۰۰،

ص ۱۶۱-۱۹۳.

«تحلیل و نقد شیوه و رویکرد تاریخ نگاری سبط ابن جوزی در گزارش واقعه عاشورا بر اساس

کتاب تذکره الخواص»، محسن رنجبر، پژوهش نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی،

ش ۱۸، دی ۱۳۹۷، ص ۱۳۱-۱۴۵.

«تسمیه من قتل مع الحسین (علیه السلام)»، فضیل بن زبیر کوفی، تحقیق: سید محمدرضا حسینی جلالی، تراثنا، محرم، صفر و ربیع الأول ۱۴۰۵ ق.

«روایات عاشورایی «شرح الأخبار» قاضی نعمان در میزان نقد»، محسن رفعت، حدیث پژوهی، ش ۲۱، تابستان ۱۳۹۸، ص ۶۹-۱۰۴.

«روایات عاشورایی الفتوح ابن اعثم کوفی در میزان نقد و بررسی»، محمدکاظم رحمان ستایش و محسن رفعت، حدیث پژوهی، ش ۳، بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۷۹-۱۱۶.

«روایات عاشورایی مقتل شیخ صدوق در میزان نقد»، محسن رفعت، شیعه پژوهی، ش ۱۰، بهار ۱۳۹۶، ص ۱۱۳-۱۴۲.

«سیری در مقتل نویسی و تاریخ نگاری عاشورا از آغاز تا عصر حاضر (۲)»، محسن رنجبر، تاریخ در آینه پژوهش، سال چهارم، ش ۱۵، پاییز ۱۳۸۶، ص ۵۳-۹۰.

«عبدالله بن عباس»، محمد محسن طبسی، کوثر، ش ۵۳، بهار ۱۳۸۱ ش.

«معرفی و بررسی کتاب «تذکرة الخواص»، نگاشته سبط بن جوزی»، محسن رنجبر، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ش ۳۵، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۰۱-۱۲۰.

تبارشناسی و تحلیل گفتمانی روایات مشعر بر مذمت پیشه معلمی

سارا خدیری کیارسی^۱محمد حسن صالحی هفشجانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۶

چکیده

علامه مجلسی در روایت را در بحار الانوار با محتوای نکوهش معلم نقل کرده است. این روایات - که مضمون آن‌ها در تعارض با ادله عقلی و نقلی اند - در ساختار زبانی مشترک با صنف بافندگان و زنان قرار گرفته‌اند که حکایت‌گرفضای فکری و فرهنگی عصر تکوین خود هستند. اگرچه این روایات از حوزه حدیث خارج‌اند و نمی‌توان آن‌ها را حدیث نامید، از آنجایی که متن در خلأ شکل نمی‌گیرد، پی‌جویی این منقولات در متون متقدم برای کشف و دست‌یابی به شرایط و بستر تولید متن و گفتمان حاکم ضروری می‌نماید. در نوشتار پیش‌رو، به روش تحلیلی-توصیفی، ضمن تبارشناسی احادیث در منابع فریقین و یافتن خاستگاه نقل این گزارش‌ها به بررسی و تحلیل گفتمانی منقولات مورد بحث پرداخته شده است. در واقع، روایات محل بحث فاقد سند هستند که در منابع روایی متقدم شیعه اثری از آن‌ها یافت نشد. نخستین نقل این احادیث در قرن هفتم در کتاب شرح نهج البلاغه کیدری رؤیت شد که به نظری می‌رسد مصدری جز فرهنگ عامیانه نداشته باشد. از سویی دیگر، سرچشمه نقل این روایات در منابع عامه، متون ادبی است که در حقیقت، امثال و حکمی است که بین مردم در قرن سوم رایج بوده است.

کلیدواژه‌ها: معلم، تبارشناسی، گفتمان، گزاره، مذمت.

۱. مقدمه

«حدیث نیز همانند دیگر متون بر جای مانده از گذشته، بخشی از یک فضای فرهنگی و

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (Skhedri668@gmail.com).

۲. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث (Mhsalehi1366@gmail.com).

اجتماعی است و نباید از آغاز تا پایان کوشش برای فهم حدیث، تنها به الفاظ با اعتبارسنجی اسناد آن بسنده کرد، بلکه باید به مسائل مهمی از جمله عناصر زبانی و فرازبانی مرتبط با آن نیز توجه کرد. این عناصر همانند قرینه‌های مقامی بوده و گویای شرایط اجتماعی، تاریخی و فرهنگی عصر صدور حدیث هستند که توجه به آن‌ها و استفاده از دیگر دانش‌های بشری در نهایت منجر به فهم صحیح و کامل حدیث خواهد شد.^۱ در طول تاریخ پرفراز و نشیب حدیث، گزاره‌ها و اخباری وارد نظام و مجموعه حدیث شده که ذهن هر پرسش‌گری را به درنگ و تأمل درباره این گزاره‌ها وامی‌دارد و این پرسش مطرح می‌شود که آیا گزاره‌هایی که در تضاد با منابع معرفتی (عقل و نقل) هستند، می‌توانند از ناحیه قدسی معصوم (ع) صادر شده باشند و می‌شود آن‌ها را در زمره احادیث به شمار آورد؟ روایاتی در مذمت گروه‌ها و اصناف مختلف جامعه همچون زنان، بافندگان، قصابان، حجامان و معلمان در جوامع حدیثی نقل شده که نیاز به مذاقه، تحقیق و بررسی جدی دارد. به این مناسبت باید گفت با این‌که در اندیشه دینی، مقام معلم بزرگ داشته شده و به اکرام ایشان سفارش شده است، مشاهده می‌شود در برخی منابع ایشان موصوف به صفت حُقم شده و از مشورت با این گروه بر حذر داشته شده است. این تعارض و تهاافت موجب شده تا جستجوی اصالت و هویت این روایات و گفتمان حاکم بر آن‌ها محور و مسئله اصلی نوشتار حاضر قرار گیرد.

در باب پیشینه نوشتار حاضر باید گفت که تا کنون تحقیقی نگارش نیافته تا تبارشناسی و کشف فضای حاکم بر عصر تولید گزاره‌های حدیث‌گونه در باب مذمت معلم جزء دغدغه علمی محقق باشد. مقاله‌ای تحت عنوان «راویان مُکْتَب: کاربرد داده‌های رجالی برای شناسایی جریانی فرهنگی» از حامد خانی تألیف شده که نویسنده با محوریت راوی بودن برخی از افراد طبقه مُکْتَبان (معلمان) و با تحلیل داده‌های رجالی و تاریخی سعی نموده به اطلاعاتی در زمینه جایگاه و نقش روایت‌گری این پیشه دست یابد.^۲ نگارندگان در تحقیق حاضر سعی کرده‌اند به وسیله تبارشناسی روایات محل بحث، ابتدا به هویت اصلی آن‌ها دست پیدا کرده، سپس با بررسی کاربرد واژه «معلم» در منابع حاوی اخبار مذمت معلم به فضا و گفتمان حاکم بر این گزارش‌ها دست یابند.

۱. روش فهم حدیث، ص ۱۹.

۲. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۵۱، ۱۳۹۱ ش.

۲. مفهوم شناسی

۱-۲. تبارشناسی^۱

تبار واژه‌ای فارسی و به معنای دودمان، نسل، اولاد، آل، طایفه، خویشان و اقرباست.^۲ تبارشناسی اصطلاح فارسی علم الانساب در عربی است. حاجی خلیفه در تعریف علم الانساب آن را علمی می‌داند که به واسطه آن انساب مردم شناخته می‌شود و غرض از آن پرهیز از خطا در نسب شخص است.^۳ تبارشناسی در مقایسه با نسب‌شناسی توسعه معنایی پیدا کرده و علاوه بر مطالعه نسب و تبار اشخاص به مطالعه و تجزیه و تحلیل پدیده‌ها از لحاظ اصالت و ماهیت و ارتباط و نسبت بین آن‌ها می‌پردازد.

۲-۲. گفتمان^۴

«گفتمان (discourse) واژه‌ای برگرفته از فعل یونانی discurrere به معنای حرکت سریع در جهات مختلف (dis = در جهات مختلف و currere = دویدن یا وسیع حرکت کردن) است».^۵ گفتمان به لحاظ رویکردهای متفاوت، دارای تعاریف متعدد است که به تناسب رویکرد نوشتار حاضر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. «استوبز» معتقد است گفتمان زبان و رای جمله و عبارت است و تحلیل گفتمان را مطالعه استفاده از زبان در و رای مرزهای جمله / پاره گفته؛ مطالعه روابط متقابل زبان و جامعه؛ مطالعه خصائص تعاملی و گفت و گویی ارتباط روزمره می‌داند.^۶ «گی» گفتمان را متضمن چیزی بیش از زبان دانسته و بر این باور است که گفتمان‌ها همواره متضمن هماهنگ کردن زبان با شیوه عمل، تعامل، ارزش‌گذاری، باور داشتن، احساس، بدن‌ها، لباس‌ها، نمادهای غیرزبانی، اشیاء، ابزارها، تکنولوژی‌ها، زمان و مکان است.^۷ برخی دیگر گفتمان را قطعه معناداری از زبان می‌دانند که دارای اجزای متصل به هم و هدفی خاص است.^۸ در واقع، «گفتمان مقوله‌ای است که به عوامل بیرون از متن

1. Genealogical

۲. لغت‌نامه دهخدا، ج ۴، ص ۵۵۵۰.

۳. کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، ج ۱، ص ۱۷۸.

4. Discourse

۵. «درآمدی بر گفتمان یا گفتمانی درباره گفتمان»، ص ۴۸.

6. James Paul Gee

۷. «گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی»، ص ۸۲.

۸. «گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی»، ص ۱.

می‌پردازد و چارچوبی است که افراد درباره یک موضوع فکر می‌کنند. گفتمان شبکه‌ای مفهومی. اندیشگانی است که درباره موضوعی خاص و در زمانی خاص در یک جامعه شکل می‌گیرد.^۱ در میان روش‌های تجزیه و تحلیل متن، روش تحلیل گفتمان تلاش دارد به موضوع بافت و بسترهای زمانی و مکانی تولید متن پرداخته و با شناخت و به کارگیری دلالت‌های برون زبانی، مانند آشنایی با شخصیت صاحب کلام و اندیشه‌های او، وضعیت تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و جغرافیایی مؤلف و نیز دلالت‌های درون زبانی، مانند معناهای زیرین و زیرین برون متن در نهایت رابطه میان متن و زمینه و مؤلف را کشف کند.^۲

۳. تبارشناسی روایات مذمت معلم در منابع دینی

۳-۱. منابع حدیثی شیعه

علامه مجلسی (م ۱۰۷۷ق) محدث قرن یازدهم و دوازدهم در بحار الانوار، ذیل «باب الصناعات المکروهة» به نقل دو روایت از امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام می‌پردازد که در طریق اسنادی آن تنها ابن میثم، شارح نهج البلاغه در قرن هفتم مشاهده می‌شود. در واقع، این دو حدیث، مرسل و بدون سند در بحار الانوار از کتاب شرح نهج البلاغه ابن میثم نقل شده است:

شَرُّ النَّهْجِ لِابْنِ مَيْثَمٍ رَوَى عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ علیه السلام: عَقْلُ أَرْبَعِينَ مُعَلِّمًا عَقْلُ حَائِكٍ، وَ عَقْلُ حَائِكٍ عَقْلُ امْرَأَةٍ، وَ الْمَرْأَةُ لَا عَقْلَ لَهَا. وَ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ: لَا تَشْتَشِيرُوا الْمُتَعَلِّمِينَ وَ لَا الْحَوَكَةَ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ سَلَبَهُمْ عُقُولَهُمْ.^۳

در روایت منسوب به امام صادق علیه السلام به نقص عقل سه گروه از اصناف و افراد جامعه؛ یعنی معلمان، بافندگان و زنان اشاره شده که در حدیث فوق، عقل چهل معلم با عقل یک بافنده و عقل یک بافنده به میزان عقل یک زن توصیف و زن فاقد عقل شمرده شده است. در حدیث دیگر - که از قول امام کاظم علیه السلام نقل شده - از مشورت با معلمان و بافندگان نهی شده و علت آن، سلب عقل از ایشان از جانب خداوند مطرح شده است. محدث نوری (م ۱۳۲۰ق) در کتاب مستدرک الوسائل، ذیل باب «أنه يكره أن يكون الانسان حائكاً و

۱. «تاریخ‌نگاری گفتمان‌های حدیثی بر اساس تحلیل عناوین کتب متقدم امامیه»، ص ۱۱۳.

۲. «روش‌شناسی فهم حدیث در فرایند سه گانه تحلیل متن، تحلیل محتوا و تحلیل گفتمان»، ص ۳۰۹.

۳. بحار الانوار، ج ۱۰۰، ص ۷۸.

یستحب کونه صیقلاً» (کراهت حرفه بافندگی و استحباب شغل خیاطی) این دو روایت را به نقل از ابن میثم در شرح نهج البلاغه می‌آورد.^۱ شیخ عباس قمی (م ۱۳۵۹ق) در کتاب سفینه البحار - که گزیده‌ای از کتاب بحار الانوار است - روایات محل بحث، ذیل باب «ما ورد فی ذم الحائک» آورده شده است.^۲ از معاصرین آیه الله بروجردی (م ۱۳۸۰ق) در کتاب جامع الاحادیث، در بابی مشابه مستدرک الوسائل، با عنوان «باب کراهة کون الانسان حائکاً و استحباب کونه صیقلاً» و به نقل از این کتاب، دو حدیث را ذکر می‌کند.^۳

۲-۳. کتب شرح نهج البلاغه

پی جویی دو روایت ذکر شده در منابع دینی شیعه، ما را به شروع نهج البلاغه هدایت می‌کند. گویا اولین اثری که این دو حدیث را با نقل کرده، کتاب حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه قطب الدین کیدری (م ۵۷۶ق) شارح قرن ششم است. این دو روایت ذیل خطبه هجدهم نهج البلاغه - که متضمن گفتگوی امام با اشعث است - و به مناسبت این سخن امام که خطاب به اشعث او را «حائک بن حائک» می‌خواند، نقل شده است.

قطب الدین کیدری قول یکی از محققان را گزارش می‌کند که می‌گوید: حرفه «حیاکه» بی‌ارزش و پست است و بافنده، ریسنده، پنبه فروش معلم ضعفاء العقول هستند؛ چون با زنان و کودکان آمیزش و مخالطت دارند. عقول زنان ضعیف و صبیان هم اصلاً عقلی ندارند؛ پس هر کس با ضعفاء العقول اختلاط کند ضعیف العقل می‌شود. او در ادامه و گویا برای تأیید این سخن دو حدیث را که به صورت وجاده و به گفته خود از یکی از ثقات به آن دست یافته بود، نقل می‌کند. عبارت کتاب به این صورت است:

وقد وجدت خط بعض الثقات عن الصادق عليه السلام انه قال: عقل اربعین معلماً عقل حائک، و عقل حائک عقل امرأة، والمرأة لا عقل لها. و عن موسى بن جعفر: لا تستشیروا المعلمین ولا الحاکة، فان الله قد سلهم عقولهم، واحق عليهم مکاسبهم.^۴

مشاهده می‌شود که روایت دوم با زیادت در الفاظ حدیث نسبت به نقل علامه مجلسی از

۱. رک: مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۹۷.

۲. رک: سفینه البحار، ج ۲، ص ۵۰۰.

۳. رک: جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۷۲۰.

۴. حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۴۰۴.

ابن میثم است.

بحث درباره پیشه بافندگی و تبیین احادیث مربوط به آن مجال دیگری می‌طلبد، ولی با توجه به این اخبار، به نظر می‌رسد که بافندگی شغلی پست و بی‌ارزش و بافنده، ضعیف‌العقل و ضعیف‌الرأی شمرده می‌شده است و براساس بافت زبانی دو روایت مذکور، می‌توان گفت که در عصر تکوین این اخبار نه زن ارزش و جایگاهی در جامعه داشت و نه مشاغلی همچون بافندگی و معلمی.

بعد از قطب الدین کیدری، ابن میثم بحرانی (م ۶۹۹ق)، از علمای قرن هفتم، ذیل خطبه هجدهم، پس از این که تعبیر «حائک بن حائک» را استعاره به کنایه می‌داند، به این مطلب اشاره می‌کند که این عبارت استعاره‌ای است که به نقصان عقل و قلت استعداد اشعث در قرار دادن هر چیزی در جای خود دلالت می‌کند و بر عدم شایستگی او بر اعتراض نسبت به امام علی علیه السلام اشاره دارد؛ زیرا حائک در مظان نقصان عقل است و به دلیل این که باید حرکت دست و پایش منظم صورت بگیرد، ذهن و فکرش کاملاً متوجه صنعت و کار بافندگی خود است و چون تمام فکرش مشغول کارش است، از سایر امور غافل و نسبت به آن نادان است. ابن میثم، همچنین علت ضعف رأی و تدبیر حائک را آمیزش و معامله با زنان و کودکان می‌داند. وی بعد از این توضیحات، دو روایت محل بحث را می‌آورد و در ادامه اشاره می‌کند که در این روایات درباره نقص عقول سه گروه (معلمان، بافندگان و زنان) مبالغه شده است.^۱ میرزا حبیب الله هاشمی خویی (م ۱۳۲۴ق) در کتاب منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة نیز بعد از اذعان به قلت تدبیر و نقص عقل حائک، معلمان را نیز موصوف به صفت ناقص‌العقل دانسته و علت آن را معامله و معاشرت زیاد با زنان و کودکان مطرح می‌کند.^۲ فیض کاشانی (م ۱۰۹۰ق)، عالم شیعی معاصر علامه مجلسی نیز در کتاب اخلاقی خود با نام المحجة البيضاء، اشتها حواکه (بافنده)، قطانون (پنبه‌زن)، مغازلون (ریسنده پشم) و معلمان را به ضعف رأی، نشأت گرفته از جریان فکری حاکم در بین مردم می‌داند. او همانند دیگران، معتقد است همان گونه که مخالطت با عقلاً موجب از یاد عقل می‌شود، مخالطت و معاشرت بسیار با زنان و صبیان - که ضعیف‌العقل هستند - نیز موجب تضعیف قوه تعقل این اصناف می‌گردد. فیض کاشانی از مجاهد نقل می‌کند که روزی مریم علیها السلام به دنبال

۱. شرح نهج البلاغة ابن میثم، ج ۱، ص ۳۲۴.

۲. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، ج ۳، ص ۲۸۵.

عیسی علیه السلام به راه می افتد. در مسیر بافنده ای را می بیند و از او نشانی راه را طلب می کند. حائک او را به طریق دیگری راهنمایی می کند. مریم در این هنگام چنین دعا می کند:

اللَّهُمَّ انزع البركة من كسبهم، وأمتهم فقراء، وحقّرهم في أعين الناس.

خداوند هم دعای او را مستجاب نمود. در ادامه، دو حدیث محل بحث را به نقل از شرح ابن میثم را آورده است.^۱

سید نعمت الله جزایری (م ۱۱۱۲ق)، شاگرد علامه مجلسی، در کتاب زهر الربیع، ضمن نقل دو حدیث مذکور، نظر ابن میثم را درباره علت انتساب ضعف عقل به حائک و معلم را بیان کرده است.^۲

۳-۳. منابع حدیثی اهل سنت

احادیث مورد بحث در صحاح سته - که نزد اهل سنت جزو منابع معتبر حدیثی شناخته می شوند - نقل نشده است. این در حالی است که در بین منابع متقدم، در مسند ابن جعد و عیون الاخبار ابن قتیبه روایاتی نسبتاً مرتبط با این دو حدیث ذکر شده است:

ابن جعد جوهری بغدادی (م ۲۳۰ق)، از علمای قرن سوم، روایتی در کتاب خود با نام مسند ابن جعد آورده که حکایت از این می کند که عقل از سه گروه معلم، مُکاری (کرایه دهنده ستوران به ویژه الاغ و قاطر) و حائک گرفته نشده است:

حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ زُهَيْرٍ، نَا الْحَوْطِيُّ، نَا عُثْمَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، نَا أَبُو عُبَيْدَةَ النَّاجِي، عَنْ بَجْرِ السَّقَاءِ قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا يُؤْخَذُ عَنْهُمْ الْعَقْلُ: الْمُتَعَلِّمُ، وَالْحَائِكُ، وَالْمُكَارِي.^۳

همان طور که مشاهده می شود، حدیث مذکور بر نادرستی احادیث مذمت معلم گواهی می دهد. ابن قتیبه دینوری (م ۲۷۶ق)، از عالمان قرن سوم هجری، در کتاب عیون الاخبار، ذیل باب «المشاورة والرأی» روایتی را از کعب نقل می کند:

لا تستشروا الحاکة، فإن الله سلبهم عقولهم، ونزع البركة من كسبهم.^۴

همان طور که مشخص است، این روایت درباره عدم مشورت با حائک است و سخنی از معلم در آن نیامده است.

۱. المحجة البيضاء، ج ۳، ص ۱۹۲.

۲. رک: زهر الربیع، ج ۱، ص ۱۷۶.

۳. مسند ابن الجعد، ج ۱، ص ۴۸۸.

۴. عیون الأخبار، ج ۱، ص ۸۷.

ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰ق) حدیثی از شعبی نقل کرده که عقل یک زن با هفتاد حائک و عقل یک حائک با عقل هفتاد معلم برابر دانسته شده است:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ بَنْدَارٍ، ثنا عَبْدُ الرَّحْمَنِ أَبُو مُسْلِمٍ الصَّيْرَفِيُّ، ثنا مَسْعُودُ بْنُ يَزِيدَ الْقَطَّانُ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، ثنا أَبُو الْمُعَدَّلِ الْجُرْجَانِيُّ، عَنْ زَكْرِيَاءَ، عَنْ أَبِي زَائِدَةَ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، قَالَ: عُدِلَ عَقْلُ امْرَأَةٍ بِسَبْعِينَ حَائِكًا، وَوُزِنَ عَقْلُ حَائِكٍ بِعَقْلِ سَبْعِينَ مُعَلِّمًا؛^۱

عقل یک زن معادل عقل هفتاد بافنده است و میزان عقل بافنده، عقل هفتاد معلم است.

خطیب بغدادی (م ۴۳۶ق) حدیثی را به نقل از ابوامامه از پیامبر ﷺ روایت کرده که در آن نبی اکرم ﷺ از مشورت با بافندگان و معلمان نهی کرده است:

لَا تَسْتَشِيرُوا الْحَاكَةَ، وَلَا الْمُعَلِّمِينَ.^۲

ابوطاهر احمد بن محمد سلفی اصفهانی (م ۵۷۶ق) در کتاب خود با عنوان الطیوریات - که برگزیده کتب استاد خود ابوالحسن المبارک بن عبد الجبار الصیرفی الطیوری (م ۵۰۰ق) است - حدیث زیر را - که به گفته ابوطاهر دارای اسناد صحیح است - نقل می‌کند:

سمعت أحمد يقول: سمعت أبا علي الحسين بن ميمون بن حسن بن البرزنجي بمصر يقول: سمعت القاضي أبا طاهر يقول كان يقال: عقل امرأتين كاملتين حُرَّتَيْنِ عقل رجلٍ، وعقل أربع خُصَيَّان عقل امرأةٍ، وعقل أربعين حائكا عقل حصيٍّ، وعقل أربعين معلما عقل حائكٍ.^۳

به این معنا که عقل دوزن آزاد و کامل به اندازه عقل یک مرد و عقل چهار خواجه به اندازه عقل یک زن و عقل چهل بافنده به میزان عقل یک خواجه و عقل چهل معلم به اندازه عقل یک بافنده است. در این روایت، شأن و جایگاه زن و بافنده و معلم از نظر عقل و اندیشه بسیار پایین مطرح شده است.

ابن جوزی (م ۵۹۷ق) در کتاب الموضوعات، ذیل باب «فی مشاوره الحاکة والمعلمین» حدیث ابوامامه از پیامبر ﷺ نقل و آن را حدیث موضوع اعلام می‌کند. همچنین او می‌گوید: یحیی بن ایوب از عبید الله بن زخراز علی بن یزید عبارت «إِنَّ اللَّهَ ﷻ سَلَبَهُمْ عُقُولَهُمْ، وَنَزَعَ الْبَرَكَهَ مِنْ أَكْسَابِهِمْ» را در حدیث اضافه نموده است. در واقع، این حدیث بر سلب عقل از ایشان و گرفتن برکت از کسبشان توسط خدا دلالت می‌کند. پس نباید از این دو گروه

۱. تاریخ أصبهان، ج ۲، ص ۸۰.

۲. تاریخ بغداد أو مدينة السلام، ج ۱۳، ص ۶۱۷.

۳. الطیوریات، ج ۲، ص ۶۵۹.

مشورت خواست. ابن جوزی به وضعیت رجالی هریک از راویان در طریق حدیث می‌پردازد و با استناد به قول محدثانی همچون دارقطنی و یحیی بن معین، به متروک، بی اعتبار بودن، مجهول، ضعیف و متجاهر به فسق راویان حدیث اشاره می‌کند.^۱

ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ق)، از علمای قرن هشتم و نهم در کتاب لسان المیزان، روایت مشابه ابن قتیبه می‌آورد؛ با این تفاوت که ناقل حدیث ابوامامه است:

احمد بن یعقوب الحناط أتی مجدث موضوع، فقال: حدثنا محمد بن عبد الحكم، ثنا بن وارة، ثنا سعيد بن أبي مریم، عن يحيى بن أيوب، عن ابن زحر، عن علي بن يزيد، عن القاسم، عن أبي أمامة مرفوعاً: «لا تستشيروا الحاكّة ولا المعلمين، فإن الله سلبهم عقولهم، ونزع البركة من أكسابهم».^۲

از علمای معاصراهل سنت أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدین الألبانی (م ۱۴۲۰ق)، صاحب کتاب سلسله الأحادیث الضعيفة و الموضوعة و أثرها السيئ في الأمة، نیز حدیث «لا تستشيروا الحاكّة ولا المعلمين، فإن الله سلبهم عقولهم ونزع البركة من أكسابهم» را حدیث جعلی و موضوع اطلاق کرده است.^۳ جوزقانی (م ۵۴۳ق) نیز این روایت را نقل کرده و آن را حدیث باطل می‌داند و راویان طریق حدیث را منکر الحدیث و ضعیف الحدیث معرفی می‌کند. او همچنین روایت دیگری را - که نسبتاً مشابه حدیث مذکور است - با طریق سندی متفاوت می‌آورد:

لَا تُشَاوِرُوا الْحَاكَّةَ وَالْمُعَلِّمِينَ، فَإِنَّ اللَّهَ سَلَبَهُمْ عُقُولَهُمْ وَحَقَّقَ اكْتِسَابَهُمْ.

جوزقانی این حدیث را با ذکر ضعیف بودن راویان آن، باطل اعلام می‌کند.^۴ شایان توجه است که روایت دیگری درباره مذمت معلمان نقل شده که اغراض نفسانی و انگیزه‌های شخصی گوینده در آن نمایان است. سیوطی (م ۹۱۱ق) در التدریب الروای، ضمن اشاره به نقش راوی در جعل حدیث، این روایت را با اسناد حاکم از سیف بن عمر این گونه نقل می‌کند:

وَمِنْ أَمْثِلَةٍ مَا دَلَّ عَلَى وَضْعِهِ قَرِينَةٌ فِي الرَّأْيِ، مَا أَسْنَدَهُ الْحَاكِمُ، عَنْ سَيْفِ بْنِ عُمَرَ التَّمِيمِيِّ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ، فَجَاءَ ابْنُهُ مِنَ الْكُتَّابِ يَبْكِي، فَقَالَ: مَا

۱. الموضوعات، ج ۱، ص ۲۲۴.

۲. لسان المیزان، ج ۱، ص ۳۲۶.

۳. سلسله الأحادیث الضعيفة و الموضوعة و أثرها السيئ في الأمة، ج ۲، ص ۲۳۸.

۴. رک: الأباطیل و المناکیر و الصحاح و المشاهیر، ج ۲، ص ۳۸۵-۳۸۸.

لَكَ؟ قَالَ: ضَرَبَنِي الْمُعَلِّمُ، قَالَ: لِأَخْزِيَّتِهِمُ الْيَوْمَ، حَدَّثَنِي عِكْرِمَةُ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، مَرْفُوعًا: «مُعَلِّمُو صِبْيَانِكُمْ شِرَارُكُمْ، أَقْلُهُمْ رَحْمَةً لِلْيَتِيمِ، وَأَعْلَظُهُمْ عَلَى الْمَسَاكِينِ»؛^۱

نزد سعید بن طریف بودم که فرزندش با حالی گریان از مدرسه آمد. سعید علت را پرسید. او گفت: معلم مرا تنبیه کرده است. سعید گفت: امروز آن‌ها را رسوا می‌کنم. سپس گفت: عکرمه از ابن عباس حدیث مرفوعی را برایم خواند: شرورترین شما معلمان کودکان هستند. آن‌ها را کم‌رحم‌ترین به یتیم و سخت‌گیرترین به مساکین می‌یابی.

ابن جوزی در الموضوعات، سعید بن طریف را واضح حدیث و به نقل از دارقطنی او را مشهور به نقل اباطیل معرفی کرده است.^۲ سیف بن عمر نیز به وضع حدیث مشهور و متهم به زنادقگی است.^۳

جوزقانی در کتاب الاباطیل و المناکیر، علاوه بر حدیث فوق، روایت دیگری شبیه آن به این شکل نقل می‌کند:

أَخْبَرَنَا أَبِي، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، أَخْبَرَنَا أَبِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ فَنَجَوِيهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا ظَفَرُ بْنُ الْحُسَيْنِ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ الْحَسَنِ الْحَرَبِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْحَاقَ الْعَطَّارُ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَيْفُ بْنُ عُمَرَ، قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا إِلَى سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ، فَأَقْبَلَ بَنِي لَهُ يَبْكِي، فَقَالَ لَهُ: مَا يَبْكِيكَ؟ قَالَ: ضَرَبَنِي مُعَلِّمِي، قَالَ: حَدَّثَنِي عِكْرِمَةُ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «شِرَارُ أُمَّتِي مُعَلِّمُوهَا، أَشَدُّهُمْ عَلَى الْيَتِيمِ، وَأَقْلُهُمْ رَحْمَةً لِلْمَسْكِينِ».^۴

سیوطی در اللآلی المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة وابن جوزی در الموضوعات، این روایت را در کتب خود به عنوان حدیث موضوعة نقل کرده‌اند.^۵

۴. تبارشناسی روایات در منابع ادبی و تاریخی

۴-۱. البیان و التبیین و رساله المعلمین جاحظ (م ۲۵۵ق)

جستجوها نشان می‌دهد که پیش از قرن سوم نمی‌توان اثری از این نقل‌ها یافت که

۱. تدریب الراوی فی شرح تقریب النوای، ج ۱، ص ۳۲۷.

۲. الموضوعات، ج ۳، ص ۴۶.

۳. میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۲۵۶.

۴. الاباطیل و المناکیر و الصحاح و المشاهیر، ج ۲، ص ۳۸۳.

۵. رک: تدریب الراوی فی شرح تقریب النوای، ج ۲، ص ۳۹۰؛ الموضوعات، ج ۱، ص ۲۲۳.

اطلاعاتی در خصوص جایگاه معلمان در اختیار ما قرار بدهد. جاحظ (م ۲۵۵ق) - که سرآمد ادبا و علمای زمان خویش است - آثار متعدد و پرشمارش به خوبی منعکس کننده و ترسیم کننده اوضاع فرهنگی و اجتماعی عصر و زمان خود است. او به اصناف و طبقات مختلف جامعه توجه نشان داده و رساله‌هایی به رشته تألیف در آورده است. رساله القیان (کنیزان آوازه‌خوان)، الحیوان، الغلمان و الجواری (غلامان و کنیزان)، الحجاب و المعلمین نمونه‌ای از دقت نظر جاحظ نسبت به گروه‌های مختلف جامعه است. علاوه بر رساله معلمین، جاحظ در کتاب البیان و التبیین خود نیز حکایات و اقوالی را بیان می‌کند که درباره پیشه معلمی است. او در آغاز رساله معلمین به کسانی که با معلمان برخورد شایسته‌ای ندارند، اعتراض می‌کند و آن‌ها را به خاطر هجو و شکوه معلمان و محاجه و بحث با ایشان سرزنش می‌کند.^۱

جاحظ ذیل عنوان «فی ذکر المعلمین» در کتاب البیان و التبیین، امثال، اشعار و داستان‌هایی را نقل می‌کند که از فضای فرهنگی جامعه سده سوم حکایت می‌کند. عبارت «احمق من معلم کتاب» از نظر جاحظ ضرب المثلی است که در بین عامه مردم رواج دارد. جاحظ این عبارت «لا تستشروا معلما و لا راعی غنم و لا کثیر القعود مع النساء؛ با معلم و چوپان و کسی که با زنان معاشرت می‌کند مشورت نکنید» را از قول حکما نقل می‌کند و به نقل اقوال و شنیده‌های خود در خصوص ضعف عقل زنان و احمق بودن چوپان و دفاع از این پیشه نیز می‌پردازد. بنابراین، از ظاهر کلام جاحظ برمی‌آید که این سخنان جزء شنیده‌های او بوده است. باز در جای دیگر به این قول اشاره می‌کند که گویندگان آن مشخص نیست و او آن را شنیده است: «الحمق فی الحاکة و المعلمین و الغزالین». در این سخن، علاوه بر زنان و معلمان، بافندگان و ریسندگان نیز واجد صفت حمق هستند. حماقت و ضعف رأی معلمان در شعر هم نمایان است:

و کیف یرجی الرأی و العقل عند من یروح علی انثی و یغدو علی طفل^۲

چطور می‌شود به رأی و عقل کسی امید داشت که شب را با زنان سپری می‌کند و صبح را با کودکان!

در این سروده، سخن از معلم اطفال است که مورد نکوهش قرار گرفته است. معلمان نزد جاحظ دو قسم‌اند: گروهی از تعلیم فرزندان مردم عام دست برداشته و به

۱. رسائل الجاحظ، ج ۱، ص ۱۹۷.

۲. البیان و التبیین، ج ۱، ص ۲۰۹.

آموزش فرزندان خواص اهتمام کردند و گروه دیگر، از تعلیم فرزندان خواص خودداری کرده و به تعلیم فرزندان ملوک و فرمانروایان - که برای خلافت در آینده آماده می‌شوند - می‌پردازند. در ادامه، با برشمردن اسامی دانشمندانی که معلمان فرزندان خلفا نیز بوده‌اند، اتصاف معلمان را به صفت حماقت محکوم می‌کند. علی بن حمزه کسایی، قطرب، کمیت بن زید، عبد الحمید کاتب، قیس بن سعد، عطاء بن رباح، عبد الکریم بن ابی امیه، حسین المعلم و ابوسعید معلم از علمایی هستند که جاحظ در خیل فقها، شعرا و خطبا از آن‌ها نام می‌برد. نکته جالب توجه، این است که که جاحظ بعد از این سخن، نام کسانی را ذکر می‌کند که به گفته او جزء معلمان هستند: ضحاک بن مزاحم (در روستای بروقان تعلیم قریب به سه هزار کودک را برعهده داشت)،^۱ عامر شعبی و معبد جهنی - که هر دو به فرزندان عبد الملک بن مروان آموزش می‌دادند - و ابوسعید مؤدب که غیر از ابوسعید معلم است و از هشام بن عروه و دیگران حدیث نقل می‌کرد.^۲ طبق سخن جاحظ، مؤدب با معلم متفاوت است و در عصر جاحظ غیر از معلمان، کسانی با عنوان مؤدب به امر آموزش اشتغال داشتند. آمدن لقب معلم و مؤدب در پایان برخی از اسامی علمای قرن سوم نیز نشان‌دهنده تمایز و تفاوت بین دو واژه مذکور است.

جاحظ نقل دیگری می‌آورد که نشان می‌دهد مؤدب در قرن سوم به کسانی اطلاق می‌شده که در علوم و ادبیات عرب، مانند نحو و بلاغت و شعر عرب مهارت و تخصص داشتند:

مَرَجِلٌ مِنْ قَرِيشٍ بَفْتَى مِنْ وَلَدِ عَتَّابِ بْنِ أُسَيْدٍ، وَهُوَ يَقْرَأُ كِتَابَ سَيَبَوِيه، فَقَالَ: أَفْ لَكُمْ، عِلْمُ الْمُؤَدِّبِينَ وَهَمَةُ الْمُحْتَاجِينَ!^۳

البته مضمون این نقل مذمت مؤدبان است. جاحظ داستان‌هایی در قالب طنز درباره معلمان نقل می‌کند که به وضوح شأن و مقام ایشان را در عصر خود به تصویر می‌کشد. او از معلمی سخن می‌گوید که از شاگردان خود کتک می‌خورد و جاحظ را تحذیر می‌کند که سرش را بپوشاند مبادا شاگردان او را به عنوان معلم خود اشتباه بگیرند و او را آن قدر سیلی بزنند تا کور شود. در روایت دیگر، جاحظ معلمی را می‌بیند که از دست شاگردان خود گوشه‌ای عزلت گزیده و گریه می‌کند. هنگامی که علت را او می‌پرسد، در پاسخ می‌گوید:

۱. تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ج ۱۳، ص ۲۹۵.

۲. البیان و التبیین، ج ۱، ص ۲۱۰.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۱۶.

شاگردان نان او را به سرقت بردند.^۱

۲-۴. نثر الدر فی المحاضرات ابوسعید الآبی (م ۴۲۱ق)

ابوسعید الآبی در کتاب خود بابی را به نوادر معلمین اختصاص داده و به نقل حکایاتی طنزآمیز دربارهٔ معلمان پرداخته است. او از ابو عثمان نقل می‌کند که ابن شبرمه شهادت معلم را نمی‌پذیرفت و چه بسا شهادت و گواهی مؤدب را قبول می‌کرد. شبرمه (م ۱۴۴ق) از فقهای عراق در زمان منصور عباسی و قاضی کوفه بود. از خصوصیات او ترجیح مقام اجتماعی و نزدیکی با حاکمان بر شورش و همراهی با جریان‌های مختلف بر شمرده‌اند.^۲ یحیی بن اکثم، قاضی القضاات در بغداد در زمان مأمون، بدترین مردم از لحاظ رأی بود از مکاری و حائک و ملاح برای شهادت سوگند نمی‌گرفت. دعایی درباره طلب خیر برای حمال و معلم کتاب (مدرسه) نیز نقل شده است:

اللهم انی استخیرک فی الحمال و معلم الکتاب.^۳

۳-۴. الطائف و الظرائف ابو منصور ثعالبی (م ۴۲۹ق)

ثعالبی ذیل باب ذم التعلیم به اشعار شاعران با مضامین نکوهش معلم کودکان (صبیان) و ضعف و نقص عقل ایشان اشاره می‌کند:

معلم صبیان و حامل ذرة	ولیس له عقل بمثقال ذرة
معلم صبیان یروح و یغتدی	علی أنفه ألوان ریح فسائهم
وقد أفسدوا منه الدماغ بفسوهم	ورفعهم أصواتهم وندائهم
إنّ المعلم حیث کان معلم	ابتنی فوق السماک بناء
أو کان علّم ساعة من دهره	أو کان علّم آدم الأسماء
لا بد من نقص یكون بعقله	فاخلص بنفسک حیث کان الداء ^۴

در ابیات فوق، معلم صبیان فاقد ذره‌ای عقل تلقی شده است؛ به گونه‌ای که مورد

۱. همان، ج ۱، ص ۲۱۱.

۲. «ابن شبرمه»، ج ۴، ص ۱۳۶۷.

۳. نثر الدر فی المحاضرات، ج ۵، ص ۲۲۰.

۴. الطائف و الظرائف، ج ۱، ص ۲۹۰.

ریشخند واقع می‌شود. جایگاه معلم در این سروده به شکلی توصیف شده که او در هر موقعیتی قرار گیرد، مثلاً حتی اگر روی آسمان، ساختمانی بنا کند یا اسامی را که به حضرت آدم عليه السلام آموخته شده تعلیم دهد، باز گرفتار نقص عقل است.

ثعالبی همچنین در ادامه، عبارت «عقل مائة معلم عقل امرأة و عقل مائة امرأة عقل حائك» را به جاحظ نسبت می‌دهد.^۱ این در حالی است که در هیچ یک از آثار جاحظ چنین سخنی که گوینده آن خود جاحظ باشد، یافت نشد.

۴-۴. المحاضرات راغب اصفهانی (م ۵۰۲ق)

نوادر المعلمین عنوانی است که در برخی از آثار ادبی بخشی را به خود اختصاص داده است. در آثار پیش از راغب چنین عنوانی نیز مشاهده می‌شود. راغب اصفهانی نیز در المحاضرات، ذیل باب نوادر المعلمین و در بخش «ذم التأدیب و کونه نقصاً لذی الفضل»، داستان‌هایی با مضامین ذم پیشه معلمی و احق و نادان شمردن معلمان نقل می‌کند. در نقلی، عبد الله بن مقفع، اسماعیل بن علی را مکلف می‌کند که یک روز در هفته در مکتب خانه، در کنار پسرش بنشیند. او در واکنش به کلام ابن مقفع می‌گوید: می‌خواهی نامم در دیوان نادانان ثبت شود.

در روایت دیگر، ابن شبرمه برای رفع گرفتاری سعید بن سلم به او پیشنهاد تعلیم فرزندان امین را می‌دهد. عبد الله ابن مقفع با دیدن سعید بن سلم و آگاهی از احوال سعید بن سلم او را از این کار نهی و سرزنش می‌کند و به او می‌گوید که با این کار (تعلیم) شأن خود را پایین می‌آورد.^۲

به نظر می‌رسد، با توجه به قراینی که در متون گزارش شده و اغلب بر بی‌ارزش نشان دادن مقام معلم صبیان دلالت داشته، در این نقل نیز به همین مطلب اشاره کرده که در آن زمان تعلیم کودکان موجب پایین آمدن شأن معلم می‌شده است.

همان طور که گفته شد، تفکر پست شمردن مقام معلم و متصف شدن او به حماقت در سروده‌های شاعران نیز آشکار است:

کفی المرء نقصاً أن یقال بأته معلّم صبیان، وإن کان فاضلاً^۳

۱. همان، ج ۱، ص ۲۹۰.

۲. المحاضرات، ج ۱، ص ۷۵.

۳. همان، ج ۱، ص ۷۵.

برای نقص یک مرد همین بس که گفته شود او معلم کودکان است هر چند فاضل باشد.

در این جا هم معلم صبیان بودن به عنوان یک نقص تلقی شده است
راغب اصفهانی در کتابش، در بخش «حماقة المعلمین» از یعقوب دورقی نقل می‌کند که:

إن الله أعان على عرامة الصبيان، بحماقة المعلمين؛

خداوند با حماقت معلمان ایشان را در تحمل بدخویی شاگردان یاری نموده است.

سهل بن هارون نیز چنین می‌گوید:

لم أرقاضيا ولا عدلا معلم كتاب، لا في تافه حقير ولا في ثمين خطير.^۱

راغب بعد از بیان اقوال در باب حماقت معلمان، بخشی با نام «ما وصف من ذكاء الصبيان و كيسهم في الكتاب» در کتابش آورده که ذیل آن حکایاتی نقل می‌کند که برهوش فرزندان خلفای اموی (یزید بن عبد الملک) و عباسی (المعتز بالله و مأمون) اشاره می‌کند.^۲
نکته در خور توجه این است که در اشعاری که در مذمت و نکوهش معلم سروده شده، واژه «مؤدب» نیامده، بلکه واژه «معلم» استعمال شده است. افزون بر این، کسانی که به امر تعلیم و آموزش فرزندان خلفا اشتغال داشتند، در این کتاب با عنوان مؤدب از آنان نام برده شده است:

قال مؤدب يزيد بن عبد الملك: لم لحت؟ فقال: الجواد يعثر. فقال المؤدب: أئى والله و يضرب حتى يستقيم.

قال أبو محمد يحيى - وكان مؤدب المأمون في صغره ...

و حَدَّثَ الأَخير النحوى و كان مؤدب الأَمن اتخذ عليه بعد حماد عَجْرَد...^۳

مطلب دیگر این که این مؤدبان در ادب عربی و علم نحو و شعر عرب متخصص بودند. به عنوان مثال احمر نحوی (م ۱۹۴ق) نحوی کوفی و بسیار در امر نحو اشتها و مهارت داشت و هزار شاهد نحوی و قصائد و ابیات غریب را حفظ بود.

۴-۵. الاخبار الحمقى و المغفلين ابن جوزى (م ۵۹۷ق)

ابن جوزى، از علمای قرن ششم، در کتاب الاخبار الحمقى و المغفلين، داستان‌ها و

۱. همان، ج ۱، ص ۷۸.

۲. رک: همان، ج ۱، ص ۷۸.

۳. همان، ج ۱، ص ۷۸.

لطایفی از ابلهان و کم‌خردان می‌آورد. او اثر دیگری در برابر این کتاب با نام «الاذکیاء» نوشته است که مطالعه هریک در ترسیم و تصویر فرهنگ قرون گذشته سودمند خواهد بود. ابن جوزی ذیل باب «فی ذکر المغفلین من المعلمین»، به نقل حکایات و اقوال و لطیفه‌های طنزآمیز دربارهٔ معلمان می‌پردازد. او سبب غفلت معلمان را معاشرت با صبیان مطرح می‌کند. یکی از مؤدبان مأمون، او را در کودکی بسیار بد تأدیب می‌کرد. مأمون دربارهٔ عقل ایشان چنین می‌گوید:

کسی که عقول ما را با ادب خودش جلا می‌دهد و عقلش به خاطر ما زایل می‌شود، پیوسته علمش با جهل ما معارضه و مقابله می‌کند و ما را از غفلت بیدار می‌کند و با کمال خودش نقص ما را از بین می‌برد تا این‌که ما را غرق صفات و خصایل محمود خود می‌کند و خود از صفات مذموم ما پر می‌شود.

ابن جوزی مطالبی را از جاحظ نقل می‌کند. از جمله این‌که ابن شبرمه شهادت معلمان را نمی‌پذیرفت و بعضی از فقها قایل به این بودند که شهادت زنان نسبت به شهادت معلمان به عدالت نزدیک‌تر است.^۱

ابن جوزی حکایاتی از قرائت عجیب معلم از آیات قرآن، حيله‌های معلمان برای نگه داشتن شاگرد در مکتب‌خانه، تنبیه بدنی شاگردان، سرقت قوت معلم توسط شاگردان و انتقام معلم از شاگردان گزارش می‌کند.^۲

۴-۶. معجم الادباء یاقوت حموی (م ۶۲۶ق)

یاقوت حموی ضمن بیان مطالبی مبنی بر این‌که معلمان به عنوان خلق خدا دست کم گرفته شده‌اند، بزرگی‌شان از بین رفته و عقلشان کوچک شمرده شده، اشعاری را نقل می‌کند که مضمون آن‌ها بر رایج و شایع بودن حماقت معلمان در بین مردم و تبدیل شدن این مسئله به ضرب المثل در جامعه دلالت می‌کند:

وَأَنَّ الْأُمَّ خَلَقَ اللَّهُ كُلَّهُمْ	من کان للفضل بالتعلیم مشغلاً
اللَّهُ صَاغَهُمْ حَمَقًّی، وَأَوْجَدَهُمْ	نوکی، و صیرهم دون الوری سفلاً
شاعت حماقتهم فی الناس، فاشتهرت	بین البریة حتی أصبحوا مثلاً ^۳

۱. اخبار الحمقى والمغفلين، ج ۱، ص ۱۴۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۴۹ و ۱۵۰.

۳. معجم الادباء ارشاد الاریب الی معرفة الادیب، ج ۳، ص ۱۳۹۸.

در نقلی دیگر از ابن حبیب آورده که از مردی پرسید به چه کار مشغول هستی او در پاسخ گفت: معلم کودکان هستم. ابن حبیب او را تحقیر کرد و این شعر را برای او خواند:

إِنَّ الْمَعْلَمَ لَا يَزَالُ مَعْدَمًا لَوْ كَانَ عِلْمُ آدَمَ الْأَسْمَاءِ
مِنْ عِلْمِ الصَّبِيَّانِ أَصْبَاوَا عَقْلَهُ حَتَّى بَنَى الْخُلَفَاءُ وَالْخُلَفَاءُ

ابن حبیب خود از عالمان بغداد در شعر و اخبار و انساب و مؤدب است.^۱
در این سروده نیز معلم صبیان مورد مذمت و نکوهش قرار گرفته شده است.

۵. تحلیل و تبیین فضای گفتمانی گزارش‌های نقل شده

نقل‌هایی که با محتوای نکوهش معلم در منابع غیرروایی گزارش شده است، در واقع امثال و حکمی هستند که بین مردم جامعه سده سوم رایج شده و در آثار ادبی نمایان شدند. سپس در قالب حدیث، در منابع روایی عامه و خاصه (به شکل مرسل) نقل شده است. آثار جاحظ - که گویا نخستین منبع نقل گزارش‌های مذمت معلم است - نشان‌گر واقعیت‌ها و زمینه‌ها و فضای تولید و صدور این سخنان است. بنابراین، به نظر می‌رسد که نقطه آغاز این جریان فکری به طور جدی در قرن سوم بوده و تا قرون بعدی نیز این فضا حاکم بوده است. برای یافتن فضای گفتمانی اخبار منقول می‌توان از ساختار زبانی این گزاره‌های حدیث‌نما بهره برد. بر این اساس، توجه به دلالت زبانی گزارش‌های مطرح شده نشان می‌دهد که اولاً، معلمان صبیان (نه معلم به طور مطلق) مورد مذمت و نکوهش واقع شده‌اند. ثانیاً، سایر اصناف و افراد جامعه همچون بافندگان، مکاری، خصی، چوپانان و زنان و کودکان در کنار معلمان، جزء طبقه پست جامعه به شمار آمده‌اند که ناقص‌العقل و ضعیف‌الرأی هستند و نمی‌توان از ایشان مشورت خواست. نکته دیگر، این است که محور اصلی آموزش معلمان صبیان در قرون متقدم، تعلیم اقراء و کتابت بود. بنابراین، هر کس که قادر به خواندن و نوشتن بود، به این کار اشتغال داشت. شواهد و قراینی که از آثار ادبی به دست آمد، نحوه آموزش معلمان و اشتباهات فاحش، عجیب و مضحکانه ایشان در تدریس و شیوه برخورد با شاگردان و همچنین روش رفتاری شاگردان با معلمان نشان می‌دهد که معلمان صبیان از نظر فرهنگی و اجتماعی و همچنین علمی از جایگاه مناسب و شایسته‌ای نداشتند؛ به گونه‌ای که شهادت ایشان هم از سوی قضات پذیرفته نمی‌شد.

۱. همان، ج ۶، ص ۲۴۸۰.

گفتنی است که این مطلب درباره معلمانی است که به کودکان طبقه عوام آموزش می‌دادند. از سویی دیگر، جاحظ معلمان را به دو گونه تقسیم می‌کند؛ گروهی فرزندان خواص جامعه و گروه دیگر فرزندان خلفا را تعلیم می‌دادند. گویا در نظر جاحظ، تنها این دو گروه به عنوان معلم شناخته می‌شوند و سزاوار نیست به ایشان نسبت حمق و بی‌خردی داده شود و معلم صبیان ارزش خاصی نداشته که محور اعتراض جاحظ قرار گیرد.

در سده سوم، غیر از معلمان - که عنوان عامی برای تعلیم بود - کسانی با عنوان مؤدب جزء اصناف جامعه قرار گرفتند. مؤدبان از عالمان سرشناس و متخصص در علوم عربی، فقه، حدیث و شعر بودند که در عصر بنی‌امیه و بنی‌عباس به دربار خلافت به منظور آموزش فرزندان خلفا راه پیدا کردند. به نظر می‌رسد پست شمردن معلمان با ظهور مؤدبان بی‌ارتباط نباشد. با به دست آوردن اطلاعاتی در این مورد می‌توان نسبت به فضا و گفتمان حاکم بر متون گزارش شده به شکل دقیق‌تری آگاه گردید.

مصطفی صادق رافعی (م ۱۳۵۶ق) در کتاب تاریخ آداب العرب، ذیل عنوان «المؤدبون» درباره وجه تمایز مؤدبون و معلمون چنین می‌نویسد:

«مؤدبین» برای تمیز از معلمینی که در کتاتیب (جمع مکتب) به کودکان آموزش اقرار می‌دادند، به کار برده شده است؛ زیرا تنها به این گروه «معلم» اطلاق می‌شود که در حماقت و بی‌خردی ضرب‌المثل شده‌اند. درباره آن‌ها گفته شده است: «الحق فی الحاکمة و المعلمین و الغزالی». در عرف مردم، اطلاق «حمق» به طور خاص در مورد معلمان باقی ماند. مؤدبون همان کسانی هستند که از تعلیم فرزندان عامه، خود را رها کرده و به تعلیم فرزندان خواص جامعه یا خلفا پرداختند. از آنجا که ایشان فنون آداب از جمله خبر، شعر، عربی و مانند آن را آموزش می‌دادند، به آنان مؤدبین می‌گویند.^۱

مصطفی صادق رافعی، از بزرگان علم و ادب عربی - که جاحظ نامشان را آورده - با عنوان مؤدب یاد می‌کند و یادآور می‌شود که اینان به تأدیب فرزندان خلفای اموی و عباسی مشغول بودند: معبد جهنی و عامر شعبی (تعلیم فرزندان عبد الملک بن مروان را بر عهده داشتند)، یزید بن مساحق (تأدیب ولید بن عبد الملک)، عبد الصمد بن الاعلی (تأدیب ولید بن عبد العزیز)، جعد بن درهم (تعلیم مروان بن محمد آخرین خلیفه اموی)، ابوسعید

۱. تاریخ آداب العرب، ج ۱، ص ۲۶.

مؤدب (تأدیب موسی الهادی)، قطرب (تأدیب مهدی عباسی)، ابو عبیده (مؤدب رشید)، الأحمر نحوی و کسایی (مؤدبان امین) و فراء (مؤدب فرزندان مأمون).^۱ این افراد از بزرگان علم نحو و بلاغت و ادبیات عرب در قرن سوم هستند.

جواد علی گزارشی را از امتاع الأسماع تقی الدین مقریزی (م ۸۴۵ق) نقل می‌کند که به گفته او اگر این خبر صحیح باشد، نشان دهنده استعمال واژه معلم در دوران اولیه ظهور اسلام است:

وورد أن غلاماً جاء يبيكي إلى أبيه، فقال: ما شأنك؟ قال: ضربني معلمی، قال: الخبيث! يطلب بذحل البدر والله لا يأتيه أبدا.

در جای دیگری نویسد:

هر کس نوشتن بلد بود، به کودکان خواندن و نوشتن می‌آموخت.^۲ به «معلم»، «مکتب» نیز اطلاق می‌شده است؛ زیرا معلم صاحب «کتاب» بود. معلم یا مکتب در کتاب (مدرسه) به مردم خواندن و نوشتن و قصار السور آموزش می‌داد.^۳

در عصر عباسی اول معلمان سه دسته بودند: گروهی به فرزندان طبقه عوام و پایین جامعه آموزش می‌دادند و از دانش آموزان اجرت و دستمزد کمی می‌گرفتند که بعضی اوقات از چند قرص نان بیشتر نمی‌شد. میزان و نوع دستمزد با توجه به شرایط والدین، فقیر و غنی متفاوت بود. گروه دیگری به تعلیم فرزندان طبقه متوسط جامعه می‌پرداختند که لغوی، اخباری، محدث، فقیه و قاری بودند و وضعشان بهتر از معلمان عوام بود؛ اما گروه سوم کسانی هستند که به کار آموزش فرزندان خلفا، وزرا و خانواده عباسی و نظامیان اشتغال داشتند. این دسته دارای مراتب بالایی بودند و از نظر اقتصادی و وسعت مالی در رفاه به سر می‌بردند.^۴ اغلب بزرگان علم نحو و لغت قبل از این که به شهرت علمی برسند، در ابتدا معلم صبیان بودند؛ مانند ابن سکیت که همراه پدرش فرزندان عامه را آموزش می‌داد.^۵ بدین ترتیب، براساس شواهد ادبی و تاریخی می‌توان گفت که معلمان کودکان طبقه عوام شأن و جایگاه مقبولی در بین مردم نداشتند و حق الزحمه درخور و کافی دریافت نمی‌کردند.

۱. همان جا.

۲. المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۱۵، ص ۲۹۳.

۳. شرح سنن ترمذی، ج ۹، ص ۲۱.

۴. تاریخ الادب العرب فی العصر العباسی الاول، ج ۳، ص ۹۸.

۵. تاریخ بغداد أو مدینة السلام، ج ۱۴، ص ۲۷۳.

۶. نتیجه

تبارشناسی گزاره‌های حاوی نکوهش معلم نشان می‌دهد که: اولاً این گزارش‌ها در منابع حدیثی شیعه پیشینه کهنی ندارند. علامه مجلسی در روایت را در بحار الانوار به نقل از ابن میثم گزارش می‌کند. نخستین بار، آن هم به شکل مرسل، از امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام در کتاب شرح نهج البلاغه قطب الدین کیدری نقل شده‌اند که حدیث امام کاظم علیه السلام با زیادت لفظی نسبت به گزارش ابن میثم روایت شده است. با توجه به این که روایات فاقد سند هستند و تنها در کتب شروح نهج البلاغه روایت شده‌اند، به نظر می‌رسد نقل این سخنان بیش از هر چیزی متأثر از فرهنگ عصر مؤلفان است. با جستجو در مصادر حدیثی، ادبی و تاریخی اهل سنت روشن شد که روایات محل بحث در واقع، گزارش‌های حدیث‌نمایی هستند که از متون ادبی به این آثار وارد شده‌اند و حکایت از فرهنگ عامیانه دارد. نحوه استعمال واژه معلم در این منقولات، حکایت‌گر گفتمان فکری و فرهنگی حاکم بر عصر تکوین این گزارش‌هاست. معلم مذموم در این متون، در واقع معلم صبیان بوده که به آموزش و تعلیم فرزندان طبقه عوام اشتغال داشته و سطح علمی مناسبی نداشته است. توجه به آنچه در متون ادبی و تاریخی آمده - که فضای اندیشه‌ای سده سوم را نسبت به جایگاه این معلمان ترسیم کرده - گواه این مطلب است. نکته دیگر، این است که ظهور معلمانی با عنوان مؤدب - که از علمای عربی‌دان، شاعر و لغوی بودند و در دربار خلفای اموی و عباسی به کار تعلیم فرزندان خلفا می‌پرداختند - می‌تواند با ورود اخبار محکی مذمت معلمان صبیان و گفتمان فکری نکوهش ایشان مرتبط باشد. بنابراین، گویا ظهور مؤدبان - که از نظر علمی در سطح مقبول و بالایی بودند و در مقابل حضور معلمان صبیان که به جهت فکری و دانشی در مرتبه شایسته‌ای قرار نداشتند - می‌تواند عامل ایجاد گفتمان مذمت معلم و ورود گزاره‌های حاوی نکوهش به متون محسوب شود.

کتابنامه

الأباطیل و المناکیر و الصحاح و المشاهیر، حسین بن إبراهیم بن الحسین بن جعفر جوزقانی، تحقیق و تعلیق: عبد الرحمن بن عبد الجبار الفریوئی، چاپ چهارم، ریاض: دار الصمیعی للنشر، ۱۴۲۲ق.

اخبار الحمقی و المغفلین، عبد الرحمن بن علی بن محمد جوزی، چاپ اول، بیروت: دار

الفکر اللبنانی، ۱۴۱۰ق.

بحار الانوار، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

البيان و التبيين، عمرو بن بحر بن محبوب جاحظ، بیروت: مكتبة الهلال، ۱۴۲۳ق.

تاریخ أصبهان، ابونعیم أحمد بن عبد الله اصبهانی، محقق: سید کسروی حسن، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.

تاریخ الادب العرب فی العصر العباسی الاول، احمد شوقی ضیف، چاپ اول، مصر: دار المعارف، ۱۹۶۰م.

تاریخ آداب العرب، مصطفی صادق رافعی، بیروت: دار الکتب العربی، بی تا.

تاریخ بغداد أو مدينة السلام، خطیب أبی بکر أحمد بن علی بغدادی، محقق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.

تدریب الراوی فی شرح تقریب النوای، جلال الدین سیوطی، محقق: أبوقتیبة نظر محمد الفاریابی، ریاض: دار طیبه، بی تا.

تهذیب الاحکام، محمد بن حسن طوسی، محقق: حسن موسوی خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.

تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، یوسف بن عبد الرحمن بن یوسف مزی، محقق: بشار عواد معروف، چاپ اول، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۰ق.

جامع أحادیث الشيعة، آقا حسین بروجردي، چاپ اول، تهران: بی تا، ۱۳۸۶ش.

حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه، محمد بن حسین کیدری، محقق: عزیز الله عطاردی، قم: بنیاد نهج البلاغه، ۱۴۱۶ق.

رسائل الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب جاحظ، تحقیق و شرح: عبد السلام محمد هارون، قاهره: مكتبة الخانجي، ۱۳۸۴ق.

روش فهم حدیث، عبد الهادی مسعودی، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۶ش.

زهر الربيع، نعمت الله بن عبد الله جزایری، بیروت: مؤسسه العالمیة للتجلید، ۱۴۲۱ق.

سفينة البحار، عباس قمی، چاپ اول، قم: بی تا، ۱۴۱۴ق.

سلسلة الأحادیث الضعيفة و أثرها السيئ فی الأمة، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألبانی، چاپ اول، ریاض: دار المعارف، ۱۴۲۲ق.

- شرح سنن ترمذی، عبد‌الکریم خضیر، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- شرح نهج البلاغه، ابن میثم بحرانی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۵ش.
- الطیوريات، ابوطاهر سلفی اصفهانی، دراسة وتحقیق: دسمان یحیی معالی و عباس صخر الحسن، چاپ اول، ریاض: مكتبة أضواء السلف، ۱۴۲۵ق.
- عیون الأخبار، ابن قتیبه أبو محمد عبد الله بن مسلم دینوری، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
- كشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون، حاجی خلیفه، بیروت: دار احیاء التراث الاسلامی، بی‌تا.
- گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی، لطف الله یارمحمدی، تهران: هرمس، ۱۳۸۳ش.
- اللاالی المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة، جلال الدین سیوطی، المحقق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عویضة، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
- لسان المیزان، ابن حجر ابوالفضل احمد بن علی عسقلانی، محقق: دائرة المعارف النظامیة الهند، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
- اللطائف و الظرائف، ابو منصور ثعالبی، بیروت: دار المناهل، بی‌تا.
- لغت‌نامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، محقق: جعفر شهیدی و محمد معین، تهران: روزنه، ۱۳۷۳ش.
- محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلغاء، حسین بن محمد راغب اصفهانی، چاپ اول، بیروت: دار الارقم، ۱۴۲۰ق.
- المحجة البيضاء، محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- مسند ابن الجعد، ابن الجعد علی بن الجعد بن عبید الجوهري البغدادي، تحقیق: عامر أحمد حیدر، چاپ اول، بیروت: مؤسسة نادر، ۱۴۱۰ق.
- معجم الادباء ارشاد الاریب الی معرفة الادیب، یاقوت بن عبد الله حموی، محقق: إحسان عباس، بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۴۱۴ق.
- المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، جواد علی، چاپ چهارم، بی‌جا: دارالساقی، ۱۴۲۲ق.
- من لایحضره الفقیه، محمد بن علی ابن بابویه، محقق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
- منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، میرزا حبیب الله هاشمی خویی، چاپ چهارم، تهران: بی‌نا، ۱۴۰۰ق.
- الموضوعات، جمال الدین عبد الرحمن بن علی بن محمد جوزی، ضبط و تقدیم و تحقیق: عبد الرحمن محمد عثمان، چاپ اول، مدینه: محمد عبد المحسن صاحب المكتبة

السلفية بالمدينة المنورة، ۱۳۸۶.

میزان الاعتدال، شمس الدین ذهبی، محقق، علی محمد البجاوی، چاپ اول، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۸۲ق.

نثر الدر فی المحاضرات، منصور بن حسین آبی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.

«ابن شبرمه»، ناصر گذشته، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، بی جا: بی نا، بی تا.

«تاریخ نگاری گفتمان های حدیثی براساس تحلیل عناوین کتب متقدم امامیه»، محمد هادی گرامی، رویکردهای نوین در حدیث پژوهی شیعه، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۷ش.

«درآمدی برگفتمان یا گفتمانی درباره گفتمان»، حمید عضدانلو، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، ش ۱۰۳ و ۱۰۴، ۱۳۷۵ش.

«روش شناسی فهم حدیث در فرایند سه گانه تحلیل متن، تحلیل محتوا و تحلیل گفتمان»،

محمد عترت دوست، دوفصلنامه علمی پژوهشی حدیث پژوهی، ش ۲۱، ۱۳۹۸ش.

«گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی»، محمد فاضلی، پژوهش نامه علوم انسانی و اجتماعی، ش ۱۴، ۱۳۸۳ش.