



# حدیث علوم ۱۱۳

فصلنامه علمی  
سال بیست و نهم، شماره سوم  
پاییز 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 پیروزفر  
(دانشیار دانشگاه فردوسی)  
حجة الاسلام و المسلمین دکتر محمدباقر حجتی  
(استاد دانشگاه تهران)  
حجت الاسلام و المسلمین دکتر سید علی دلبری  
(دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)  
حجة الاسلام و المسلمین دکتر علی راد  
(دانشیار دانشکدهان فارابی)  
دکتر فاطمه علایی رحمانی  
(استادیار دانشگاه الزهراء)  
دکتر سید کاظم طباطبایی  
(استاد دانشگاه فردوسی مشهد)  
حجت الاسلام و المسلمین سید محمدکاظم طباطبایی  
(استادیار دانشگاه علوم حدیث)  
حجة الاسلام و المسلمین دکتر عبد الهادی مسعودی  
(دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث)  
دکتر مجید معارف  
(استاد دانشگاه تهران)  
حجة الاسلام و المسلمین محمدعلی مهدوی راد  
(استاد دانشگاه تهران)

صاحب امتیاز:  
دانشگاه قرآن و حدیث

مدیر مسئول:  
سید علی قاضی عسکر

سر دبیر:  
عبد الهادی مسعودی

جانشین سر دبیر:  
سید محمدکاظم طباطبایی

مدیر اجرایی:  
محمدکریم صالحی

ویراستار:  
محمد قنبری

صفحه آرا:  
مهدی خوشرفتار اکرم

□

نشانی مجله:

قم، بلوار پانزده خرداد، شهرک جهاد،  
مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث  
ص. پ: ۳۴۳۱ - ۳۷۱۸۵

تلفن: ۳۷۱۷۶۱۳۱ - نمابر: ۳۷۷۸۵۰۵۰

امور مشترکان: ۳۷۱۷۶۴۱۳

نشانی در اینترنت:

<http://www.ulumhadith.ir>

پست الکترونیک:

[ulumhadith@hadith.net](mailto:ulumhadith@hadith.net)

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

## فهرست مقالات

- ۳..... معنایابی اصطلاح‌های درون حدیثی / عبدالهادی مسعودی
- ۲۳..... آواز خوانی زن در روایات شیعی: ... / مریم سادات صدر، مهدی مهریزی، مژگان سرشار، کاظم قاضی زاده
- ۴۰..... تبیین مفهوم روایت «خَيْرٌ لِلنَّسَاءِ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرِّجَالَ وَ لَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالَ»... / آزاده عباسی، الهه هادیان رسنانی
- ۶۵..... بررسی دلایل روایی عدم طرح ملکات در دانش فقه / سید محمد باقر میرصانع
- ۹۳..... معناشناسی اطعام مؤمن در روایات، با تأکید بر کتاب الکافی / علی‌رضا نوری فروشانی
- ۱۱۴..... معنایابی اصطلاح‌های درون حدیثی / مریم پیمانی مهدی مطیع
- ۱۳۹..... هویت‌شناسی چهار «مسعدة» در آرای رجالیان / خدیجه مهدیان مهر، مهدی اکبرنژاد، زهرا رحمتی
- ۱۵۹..... واکاوی روش‌های شناسایی راویان مجهول از منظر محدث جزائری / زهرا اشعری، مهدی ایزدی، عاطفه زرسازان
- ۱۸۱..... اعتبارسنجی راویان مدرسه امامیه ری در سند زیارت جامعه کبیره / فرهاد نعمتی

### قابل توجه نویسندگان محترم

۱. نشریه در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.
۲. مقاله‌ها به شرط پژوهشی و مستندبودن منتشر می‌شوند.
۳. مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) تجاوز نکند.
۴. مقاله ارسالی، باید دارای مقدمه، فصل‌بندی مناسب، نتیجه و کتابنامه بوده، حروفچینی شده و از طریق پایگاه [lumhadith.ir](http://lumhadith.ir) ارسال شود.
۵. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:  
الف) چکیده فارسی مقاله، حداقل ۱۲۰ و حداکثر ۱۵۰ کلمه و حتی‌الامکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.  
ب) واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها (حداقل ۳ و حداکثر ۵ واژه).  
ج) تعیین رتبه علمی نویسنده.
۶. فهرست منابع در آخر مقاله، برحسب 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.

## معنایابی اصطلاح‌های درون حدیثی

عبدالهادی مسعودی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴

### چکیده:

برخی واژه‌ها یا عبارات‌ها به اصطلاح تبدیل می‌شوند و معنایی نودر کنار معنای لغوی خود می‌یابند. معنای بیشتر این کاربردهای جدید را نمی‌توان در لغت‌نامه‌ها یافت. مقاله پیش رو، در پی بیان سه شیوه اقتباسی، تبیینی و اجتهادی برای معنایابی اصطلاح‌های به کار رفته در متون حدیثی، همراه با ارائه برخی نمونه‌ها است. شیوه نخست، مراجعه به کتاب‌های غریب الحدیث و شرح حدیث و برگرفتن معنا از آن‌ها است. شیوه دوم، مراجعه به تبیین سازنده یا کاربران نخستین اصطلاح است. این شیوه راهی مطمئن و آسان، ولی ناکافی برای همه اصطلاحات است. در شیوه سوم، همه کاربردهای اصطلاح را گردمی‌آوریم و سپس به تحلیل و اجتهاد و حدس زدن معنای پردازیم. در پایان می‌توان با جایگزینی معنا در همان سیاق اصطلاح، آن را راستی آزمایی کنیم. کلیدواژه‌ها: معنایابی اقتباسی، معنایابی اجتهادی، گزاره‌های تبیینی، گونه‌شناسی اصطلاحات.

### ۱. چستی اصطلاح

در هر زبان، واژه‌ها و گاه عبارات‌هایی وجود دارند که معنای لغوی وضع شده و عمومی آن‌ها با معنای کاربردی‌شان نزد افراد یا گروهی خاص، متفاوت است. بسیاری از این واژه‌ها و عبارات‌ها، هم‌زمان در معنای اصلی خود و نیز معنایی متفاوت به کار می‌روند. به دلیل توافق و مصالحه کاربران بر همین کاربرد نو و متفاوت است که به این واژه یا عبارت به کار رفته در معنای نو، مصطلح (علیه) یا اصطلاح می‌گویند؛ برای نمونه، کاربرد عمومی و معمول واژه

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

«سید» در زبان عربی برای اشاره به آقا و سرور است؛ اما در عرف شیعیان ایران، تنها به شخصی «سید» گفته می‌شود که نسبش به بنی‌هاشم برسد. یکی از علّت‌های ساخت و کاربرد اصطلاح‌ها، رساندن معنایی گسترده در قالب واژه‌هایی اندک است.

## ۲. دسته‌بندی اصطلاح‌ها

اصطلاح‌ها را می‌توان دست‌کم به دوگونه دسته‌بندی نمود. برپایه سازندگان و کاربران آن‌ها، یا برپایه شکل و ساختارشان. به سخن دیگر، اصطلاح‌ها، گاه ساخته عرف مردم هستند و در محاوره عمومی به کار می‌روند و گاه به وسیله عالمان و متخصصان در یک حوزه خاص علمی و مهارتی ساخته می‌شوند و نزد همان دسته خاص هم کاربرد دارند. فراوانی دسته اول، بیشتر، ولی فهمشان آسان است. دسته دوم کم‌شمارترند، اما فهم و رسیدن به معنای دقیق‌شان دشوارتر است. هر دوگونه اصطلاح، در متون دینی و حدیث به کار رفته‌اند که در این جا به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

### ۲-۱. دسته‌بندی برپایه سازنده یا کاربر

اصطلاح‌ها برپایه سازندگان یا کاربران آن‌ها و فرهنگ شکل‌دهنده‌شان، به سه گونه اصطلاح عرفی، علمی و دینی قابل دسته‌بندی‌اند. سازندگان یا کاربران اصطلاح عرفی، توده مردم هستند؛ برای نمونه، واژه «عیار» - که در لغت به معنای «فرد چالاک و تندرو» بوده و گاه به معنای شبروی راهزن به کار رفته است<sup>۱</sup> - در دوره خلافت عباسی در خراسان، سیستان، بغداد و نواحی دیگر، برانسان‌هایی دلیر، جوانمرد و حامی ضعفا صدق می‌کرد.<sup>۲</sup> نمونه اصطلاح علمی نیز واژه «مرسل» است که معنای لغوی اش «رها و فرستاده شده» است؛ اما در دانش حدیث و رجال، به سند حدیثی گفته می‌شود که دست‌کم یکی، دو حلقه آن ذکر نشده باشد.<sup>۳</sup> نمونه اصطلاح دینی هم، «صلوات» است که در لغت به معنای دعاها و در اصطلاح به معنای نمازها است.

۱. لغت نامه دهخدا، واژه «عیار».

۲. فرهنگ عمید، واژه «عیار».

۳. المرسل فی الاصطلاح: هو ما رواه عن المعصوم من لم یدرکه، سواء كان الساقط واحداً أم أكثر، و سواء رواه بغير واسطة أو بواسطة، نسیها أو ترکها مع علمه بها، أو أیهمها کقولہ: «عن رجل» أو «عن بعض أصحابنا» (الرعاية فی علم الدراية، ص ۳۶؛ وصول الأخیار، ص ۱۰۶؛ الوجیزة، ص ۴؛ مقباس الهدایة، ج ۱، ص ۳۳۸).

مسأله ما، معنایابی همین اصطلاح‌های دینی و شیوه آن است.

## ۲-۲. دسته‌بندی برپایه ساختار اصطلاح

اصطلاح‌ها را برپایه ساختار آن‌ها، می‌توان به مفرد و مرکب دسته‌بندی کرد. اصطلاح‌های مفرد، یک کلمه‌ای هستند؛ مانند سه اصطلاح عرفی و علمی و دینی «آقا»، «حدّ» و «صلاة» که معنای لغوی آن‌ها به ترتیب، «بزرگ و سرور» و «مرز میان دو چیز» و «دعا» هستند؛ اما هر سه دارای معنای اصطلاحی نیز هستند و برای اشاره به «فرد مؤدّب و موقر» (اصطلاح عرفی)، «مجازات دقیق و مشخص شرعی» (اصطلاح فقهی) و «نماز» (اصطلاح دینی) به کار می‌روند.

«اصطلاح مرکب» نیز حاصل ترکیب دست‌کم دو واژه است؛ مانند «چشم سفید»، «طلاق خُلع» و «تزییح مُقام» که به ترتیب، برای اشاره به «انسان گستاخ و بی‌شرم»، «گونه‌ای طلاق در علم فقه» و «ازدواج دائم» به کار می‌روند.<sup>۱</sup> همان‌گونه که دیده می‌شود، هر دو دسته اصطلاح‌های مفرد و مرکب، در عرف و علم و دین نمونه دارند.

## ۲-۲-۱. مشکل دستیابی به معنای اصطلاحی

برخی از اصطلاح‌ها، به ویژه اصطلاح‌های علمی و قانونی، وضع‌تعیینی دارند؛ یعنی از آغاز و به طور مشخص، برای یک معنا ساخته و وضع می‌شوند؛ ولی بیشتر اصطلاح‌ها، وضع‌تعیینی ندارند؛ یعنی به مرور زمان، برای معنای خاصی، نشانه می‌شوند و با کاربرد مکرر و مستمر، به تدریج معنایی جدید و خاص می‌یابند. در این حالت، معنای اصطلاحی، حاصل یک قرارداد از پیش طرّاحی شده و توافق و مصالحه معین نیست. گروه‌های شغلی، فرقه‌های اجتماعی و سیاسی یا علمی و هنری می‌توانند با به کار بردن فراوان یک واژه در معنایی متفاوت با معنای لغوی آن، سازنده یک اصطلاح باشند؛ بی‌آن‌که این معنا در لغت نامه‌ها بازگوشود یا فرآیند شکل‌گیری و ساخت آن‌ها روشن شده باشد. این بدان معنا است که برای یافتن معنای اصطلاح‌ها، نیازمند مرجع روشن و آسان‌یابی هستیم که جای آن در پژوهش‌های حدیثی خالی است.<sup>۲</sup> افزون بر این، آگاهی یافتن از زمان آغاز پیدایش یا کاربرد

۱. اصطلاح‌های بیش از دو کلمه نیز داریم، مانند «ماتٌ حَتْفٌ أُنْفِه» که به معنای مرگ طبیعی در برابر کشته یا مسموم شدن است (رک: المَجَازَاتُ النّبَوِیَّة، ص ۶۹، ح ۴۰).

۲. امروزه برای آشنایی با اصطلاحات علمی، اصطلاح‌نامه‌های بسیاری در دسترس است، ولی رویکرد اغلب این اصطلاح‌نامه‌ها توجه به متون علمی و تخصصی است و کاربرد چندانی در یافتن معنای اصطلاح در متون دینی ندارند.

یک اصطلاح، دشوار است. از این رو، نیازمند شیوه‌ای برای اثبات کاربرد واژه به معنای اصطلاحی و دستیابی به این معنا هستیم. افزون بر این دشواری، گاه معنای اصطلاح را می‌دانیم، ولی به سبب آمیختگی با معنای لغوی و ابهام در این که کدام معنا اراده شده است، در فهم حدیث سرگردان می‌شویم و مقصود حدیث را متوجه نمی‌شویم. یک دو نمونه را می‌آوریم.

## ۲-۲-۲. نمونه‌ها

برخی واژه‌های اشاره کننده به واجبات شرعی، نمونه خوبی برای نشان دادن تفاوت معنای لغوی و اصطلاحی هستند. «صلاة» برای عبادت خاص اصطلاح شده است و با شنیدن آن یا کلمات هم خانواده اش، معنای نماز به ذهن می‌آید. از این رو، در فهم مقصود حدیث نبوی «إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى الطَّعَامِ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ»<sup>۱</sup> به تردید می‌افتیم. راه حل ساده این مشکل، به یاد آوردن معنای لغوی آن، یعنی دعا کردن است. این معنا اگرچه متروک نیست و در قرآن<sup>۲</sup> و دعاها و برای اشاره به ذکر مشهور «صلوات» به کار می‌رود؛ اما به سبب انس ذهنی با معنای اصطلاحی، کم‌تر و دیرتر به ذهن خطور می‌کند. از این رو، ممکن است حدیث مزبور را در ابتدا به گونه دیگری بفهمیم، اما در این حدیث، به همان معنای لغوی اش، یعنی «دعا کردن» به کار رفته است. این معنا با تفسیر برخی از شارحان حدیث سازگاری دارد.<sup>۳</sup>

نمونه دیگر، واژه «وضو» است که بیشتر طهارت مصطلح را - که مقدمه عباداتی چون نماز است - از آن می‌فهمیم؛ اما هنگام تفسیر احادیث مربوط به آداب غذا خوردن، باید به معنای لغوی آن (نظافت)<sup>۴</sup> توجه داشت. بسیاری از محدثان و فقیهان، از احادیثی که وضو را پیش و پس از طعام، مستحب می‌دانند، استحباب شستن دست‌ها را و نه وضوی اصطلاحی را فهمیده‌اند. این احادیث در وسائل الشیعة گردآمده و با آن که در بسیاری از احادیث این باب، واژه «وضو» و نه «غسل الیدین / شستن دست‌ها» به کار رفته است، شیخ حرّ عاملی بر اساس فهم درست خود، عنوان «غسل الیدین» را برای مجموع این احادیث برگزیده است.<sup>۵</sup>

۱. سنن الترمذی، ج ۲، ص ۱۳۹، ح ۷۷۷.

۲. «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (سوره احزاب، آیه ۵۶).

۳. رک: تحفة الأحوذی (شرح صحیح الترمذی)، ج ۳، ص ۳۰۸؛ فتح الباری، ج ۹، ص ۲۱۴.

۴. معجم مقانیس اللغة، ج ۶، ص ۱۱۹.

۵. وسائل الشیعة، ج ۲۴، ص ۳۳۴، باب ۹۴، باب «استحباب غسل الیدین قبل الطعام وبعده». حدیث اول باب برای

نمونه: صَفْوَانَ الْجَمَّالِ، عَنْ أَبِي حَذْرَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ: يَا أَبَا حَذْرَةَ! الْوُضُوءُ قَبْلَ الطَّعَامِ وَبَعْدَهُ يُذَيِّبَانِ الْفَقْرَ؛ قُلْتُ: يَا أَبَى وَأُمَى يَذْهَبَانِ بِالْفَقْرِ؟ فَقَالَ: يُذَيِّبَانِ؛ إِمَامٌ بَاقِرٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِهِ ابُو حَمْرَةَ فَرَمُودُ؛ إِي ابُو حَمْرَةَ، وَضُو بِيْشِ از غذا و بعد از آن فقرا ذوب می‌کنند. عرض کردم: پدر و مادرم به فدایتان، فقرا می‌برند؟ فرمود: ذوب می‌کنند.

مشکل دیریابی معنا و نیافتن آن در لغت نامه‌ها، مختص اصطلاح‌های ساده و یک کلمه‌ای نیست. در اصطلاح‌های مرکب از دو کلمه یا بیشتر نیز این مشکل هست. اگر معنای اجزای یک اصطلاح مرکب را در لغت نامه پی‌جویی کنیم، نمی‌توانیم با کنار هم نهادن آن‌ها به معنای مجموع دست یابیم؛ زیرا معنای اصطلاح مرکب، حاصل جمع معنای اجزای آن نیست. آیا «دست فروش» دست خود را می‌فروشد؟<sup>۱</sup>

یک نمونه «ام‌الکتاب» است که نمی‌توان آن را «مادر نوشته» معنا نمود. این اصطلاح در احادیث بسیاری برای اشاره به سوره حمد به کار رفته؛ چون مشتمل بر مطالب اساسی قرآن است. در یک حدیث نبوی آمده است:

كُلُّ صَلَاةٍ لَا يُقْرَأُ فِيهَا بِأَمِّ الْكِتَابِ فَهِيَ خِدَاخٌ؛

هر نمازی که در آن سوره حمد خوانده نشود، ناقص است.<sup>۲</sup>

گفتنی است سوره حمد نیز «فاتحة الكتاب» نامیده می‌شود؛ چون مصحف قرآن با آن آغاز می‌شود.

## ۲. شیوه‌های معنایی اصطلاح

روشن شد که ترجمه لغوی نمی‌تواند معنای اصطلاح را روشن کند. بسیاری از کتاب‌های لغت، اصطلاح‌ها را تبیین نکرده‌اند یا دست‌کم همه کاربردهای اصطلاحی واژه را ارائه نداده‌اند. از این رو، برای به دست آوردن معنای کاربردی و دقیق اصطلاح‌های ساده و مرکب، باید به یکی از سه شیوه پیش رو، عمل کنیم.

### ۲-۱. شیوه اقتباسی<sup>۳</sup>

مقصود از این شیوه، مراجعه به تبیین‌های عالمان و اعتماد بر شرح و تفسیر ایشان است. در این شیوه، از دستاورد علمی آنان استفاده می‌کنیم و بدون آن‌که نیازی به بررسی و تحلیل

۱. تفاوت معنای ترکیب اصطلاحی مانند «دست فروش» با ترکیب ساده مانند «میوه فروش» را به زبان ریاضی چنین بیان می‌کنیم: معنای «میوه فروش» = معنای «میوه» + معنای «فروش»؛ معنای «دست فروش» ≠ معنای «دست» + معنای «فروش».

اصطلاح‌های «تنگ دست»، «سبک سر» و «کم رو»، نمونه‌های دیگری برای نشان دادن این عدم تساوی هستند.

۲. المَجَازَاتُ النَّبَوِيَّةُ، ص ۱۱۱، ح ۷۹؛ برای شواهد دیگر، رک: بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۴۶، ح ۲۴؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۹، ح ۱ و ص ۲۰، ح ۸، ۹ و ...

۳. نام زیبای شیوه اقتباسی بر پایه پیشنهاد داور و ناقد محترم مقاله انتخاب شد.

آن‌ها ببینیم، از آن‌ها اقتباس می‌نماییم. حدیث پژوه در این شیوه با مراجعه به کتاب‌های غریب‌الحدیث و شرح حدیث، معنای برگرفته از عالمان را مبنای تبیین حدیث و حل مشکل فهم آن قرار می‌دهد.

مقصود از غریب‌الحدیث‌ها کتاب‌هایی‌اند که واژه‌های نامأنوس به کار رفته در احادیث را تبیین می‌کنند. این تبیین بر پایه مطالعه خرده فرهنگ حدیثی و یافتن معنای کاربردی واژه در حوزه حدیث صورت گرفته است.<sup>۱</sup> مقصود از شرح حدیث‌ها هم دو دسته کتاب هستند؛ کتاب‌های ویژه شرح حدیث مانند مرآة العقول در حدیث شیعه و فتح الباری در حدیث اهل سنت و نیز جوامع حدیثی که در میان یا ابتدا یا انتهای ابواب کتاب خود، به توضیح و تبیین برخی از احادیث پرداخته‌اند، مانند الوافی و بحار الانوار. در این میان، ترجمه مترجمان توانمند و تبیین ادیبان آگاه از حدیث نیز می‌تواند یاری‌رسان خوبی برای درکی بهتر و اطمینانی بیشتر باشد. این شیوه ساده، افزون بر آن که برای ابتدای کار مناسب است، بخشی مهم از شیوه اجتهادی را نیز تشکیل می‌دهد؛ هر چند برای عالمان و شارحان نیازمند به کار تفصیلی و اجتهادی، به تنهایی قابل اعتماد نیست و برخی مطالعات دیگر در کنار آن نیز لازم است. توضیح شیوه اجتهادی بزودی می‌آید.

## ۲-۱-۱. سه نمونه: حدث و صرف و عدل

حدیث مشهور پیامبر اکرم ﷺ در باره احکام شهر مدینه مشتمل بر چند اصطلاح است که با مراجعه به کتاب‌های غریب‌الحدیث و شرح حدیث معنای آن‌ها روشن می‌شود.

المَدِينَةُ حَرَمٌ مَا بَيْنَ عَائِرِ إِلَى كَذَا، مَنْ أَحَدَثَ فِيهَا حَدَّثًا أَوْ أَوَى مُحَدِّثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ  
الْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يَقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ.<sup>۲</sup>

ابن اثیر، غریب‌نگار مشهور، در شرح اصطلاح نخست (حدث) و بخش اول حدیث (من أحدث فيها حدثاً أو أوى محدثاً) نوشته است:

حدث به معنای امر نوپدید، زشت، بدون پیشینه و ناشناخته در سنت است. و مُحَدِّثٌ یا مُحَدِّثٌ اسم فاعل و اسم مفعول هستند. اسم فاعل به معنای کسی که جنایتکاری را یاری و جا و پناه می‌دهد تا خصمش به او دست نیابد و بتواند او را قصاص کند. اسم مفعول نیز به

۱. توضیح بیشتر درباره کارکرد کتاب‌های غریب‌الحدیث و معرفی مهم‌ترین آن‌ها را پیش‌تر در مقاله «سیرت‌دوین غریب‌الحدیث» در شماره ۱۳ همین مجله ارائه کرده‌ام.

۲. صحیح البخاری، ج ۲، ص ۶۶۲، ح ۱۷۷۱، از امام علی علیه السلام.



معنای همان امر زشت بدعت‌گونه است. [آوی] نیز به معنای رضایت دادن به کار زشت و مقاومت بر آن است؛ یعنی اگر به بدعت‌گذاری کسی رضایت داد و انجام دهنده آن را پذیرفت و کارش را انکار نکرد، پی او را پناه داده و حمایت کرده است.<sup>۱</sup>

وی همچنین در باره دو اصطلاح پرکاربرد و آمده در پایان حدیث چنین آورده است:

عدل به معنای فدیة یا جان فداست، ولی گفته شده به معنای فریضه و واجب الهی نیز هست. صرف نیز به معنای توبه است، ولی در این جا نیز گفته شده به معنای نافله و عمل مستحبی است.<sup>۲</sup>

بر پایه تبیین ابن اثیر، توبه بدعت‌گذار و همانندان او، پذیرفته نمی‌شود و در آن دنیا، خطاهایشان با هیچ فدیة و جان‌فدایی جبران‌شدنی نیست. معنای گفته شده دیگر، این است که نه اعمال واجب چنین افرادی پذیرفته می‌شود و نه اعمال مستحبی‌شان. این معنا در برخی شروح حدیثی نیز بازتاب یافته و تأیید شده است. فیض کاشانی و علامه مجلسی همین معناها را برای این دو اصطلاح آورده‌اند؛ هر چند احتمالات معنایی دیگری نیز افزوده‌اند.<sup>۳</sup>

## ۲-۲. شیوه تبیینی

گاه سازنده اصطلاح یا کاربر آن، خود مقصود خویش را از اصطلاح بیان می‌کند. دستیابی به این تبیین، شیوه‌ای مطمئن برای آگاهی از معنای اصطلاح خواهد بود. بر این پایه، برای فهم اصطلاح‌های حدیثی، باید در پی احادیث مفسر و مبین باشیم؛ احادیثی که در آن معصوم گوینده حدیث یا یکی از راویان فهمیم، اصطلاح به کاررفته در حدیث را تبیین کرده باشند. شیخ صدوق رحمته‌الله بسیاری از این احادیث را در منبعی غنی به نام معانی الاخبار گرد آورده است. چند نمونه از این کتاب را در دو بخش اصطلاح ساده و مرکب می‌آوریم.

### ۲-۲-۱. اصطلاح‌های ساده: أصغریه و أكبریه و هیئتیة

در یک حدیث کوتاه از امیر مؤمنان علیه‌السلام سه اصطلاح ساده آمده که هر سه را نیز خود تبیین

۱. الحدیث: الأمر الحادث المنکر الذی لیس بمعتاد ولا معروف فی السنتة، والمحدث یروی بکسر الدال وفتحها علی الفاعل والمفعول. فمعنی الکسر من نصر جانیا و آواه و أجاره من خصمه و حال بینة و بین أن یقتض منه. و الفتح هو الأمر المبتدع نفسه، و یرکون معنی الإیواء فیہ الرضا به و الصبر علیہ، فإنه إذا رضی بالبدعة و أقر فاعلمها و لم ینکرها علیه فقد آواها (النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۱، ص ۳۵۱).

۲. العدل: الفدیة و قیل: الفرضة. و الصرف: التوبة. و قیل: النافلة (همان، ج ۲، ص ۱۹۰).

۳. رک: الوافی، ج ۱۰، ص ۵۶۱؛ ملاذ الاخبار فی شرح تهذیب الاخبار، ج ۱۵، ص ۴۷.

فرموده است. حدیث را شیخ صدوق با سندش از امیر مؤمنان علیه السلام آورده است:

كَمَالُ الرَّجُلِ بِبَسِّ خِصَالٍ: بِأَصْغَرِيهِ وَأَكْبَرِيهِ وَهَيْبَتِيهِ؛ فَأَمَّا أَصْغَرَاهُ: فَقَلْبُهُ وَلِسَانُهُ، إِنَّ قَاتَلَ قَاتَلَ بِجَنَانٍ وَإِنْ تَكَلَّمَ تَكَلَّمَ بِلِسَانٍ؛ وَأَمَّا أَكْبَرَاهُ: فَعَقْلُهُ وَهَمَّتُّهُ؛ وَأَمَّا هَيْبَتَاهُ: فَمَالُهُ وَجَمَالُهُ؛<sup>۱</sup>

کمال مرد به شش چیز است: به دو کوچک‌ترینش و دو بزرگ‌ترینش و دو نشان‌گرش. دو کوچک‌ترین او عبارت‌اند از: دل و زبان او. اگر بجنگد، دلیرانه می‌جنگد و اگر سخن بگوید، گویا [و رسا] سخن می‌گوید. دو بزرگ‌ترین او عبارت‌اند از: خرد و همت او. و دو نشان‌دهنده‌اش عبارت‌اند از: دارایی و زیبایی او.

## ۲-۲-۲. اصطلاح‌های مرکب

ترکیب‌های اصطلاح شده فراوان‌اند. چند نمونه را می‌آوریم.

نمونه ۱: «الحال المرتحل»

در احادیث نبوی متن زیر در دست داریم:

سنن الدارمی، عن زرارة بن أبي أوفى: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ: أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: الْحَالُ الْمُرْتَحِلُ. قِيلَ: وَمَا الْحَالُ الْمُرْتَحِلُ؟ قَالَ: صَاحِبُ الْقُرْآنِ يَضْرِبُ مِنَ أَوَّلِ الْقُرْآنِ إِلَى آخِرِهِ، وَمِنْ آخِرِهِ إِلَى أَوَّلِهِ، كَلَّمَا حَلَّ ارْتَحَلَ؛<sup>۲</sup>

سنن الدارمی، به نقل از زرارة بن ابی اوفی: از پیامبر صلی الله علیه و آله سؤال شد: چه کاری، برتر است؟ فرمود: «[عمل] بارافکن کوچکده». کسی گفت: بارافکن کوچکده، یعنی چه؟ فرمود: «مصاحب قرآن که از اول قرآن به آخر آن و از آخرش به اولش سیر می‌کند. هر بار که بارمی‌افکند، کوچ می‌کند».

گفتنی است محمد بن شهاب زهری، از عالمان اهل سنت و معاصر امام سجاده علیه السلام نیز معنای این اصطلاح را از ایشان پرسیده و پاسخ مشابه امام را نقل کرده است.<sup>۳</sup>

نمونه ۲: مدینه حصینه

ترکیب «مدینه حصینه / شهردارای برج و باروی محکم» در ضمن روایات مشهور به

۱. معانی الاخبار، ص ۱۵۰، ح ۱.

۲. سنن الدارمی، ج ۲، ص ۹۲۴، ح ۳۳۵۰؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۷۵۷، ح ۲۰۸۱؛ شعب الإيمان، ح ۲، ص ۳۶۷، ح ۲۰۶۹، کلاهما عن ابن عباس نحوه؛ کنز العمال، ج ۱، ص ۶۱۲، ح ۳۸۱۳.

۳. معانی الأخبار، ص ۱۹۰، ح ۱؛ الکافی، ح ۲، ص ۶۰۵، ح ۷.

«صعب مستصعب» آمده است.<sup>۱</sup> این روایات در صدد بیان این نکته هستند که حدیث اهل بیت، آسان و برای همگان دست یافتنی نیست و تنها در دسترس چهار دسته قرار می‌گیرد: فرشتگان مقرب، پیامبران فرستاده شده، مؤمن آزموده شده و نیز «مدینه حصینه». متن یک روایت را می‌آوریم.

عَمْرُو بْنُ الْيَسَعِ عَنْ شُعَيْبِ الْحَدَّادِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ، لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ، أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ، أَوْ عَبْدٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ، أَوْ مَدِينَةٌ حَصِينَةٌ.

قَالَ عَمْرُو: فَقُلْتُ لِشُعَيْبٍ: يَا أَبَا الْحَسَنِ، وَأَيُّ شَيْءٍ الْمَدِينَةُ الْحَصِينَةُ؟ قَالَ: فَقَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْهَا؟ فَقَالَ لِي: الْقَلْبُ الْمُجْتَمِعُ.<sup>۲</sup>

عَمْرُو بْنُ يَسَعٍ به نقل از شُعَيْبِ حَدَّاد: شنیدم امام صادق عليه السلام می‌فرماید: حدیث ما، سخت و دست‌نیافتنی است و کسی آن را تحمل نمی‌کند، جز فرشته مقرب، یا پیامبر فرستاده شده و یا بنده‌ای که خدا دلش را به ایمان آزموده و یا شهری دارای برج و باروی محکم.

عمر و می‌گوید: به شعیب گفتم: ای ابوالحسن، شهر دارای برج و باروی محکم چیست؟! گفت: من این را از امام صادق عليه السلام پرسیدم. به من فرمود: یعنی دل فراهم آورده.

گفتنی است مفهوم «دل فراهم آورده» نیاز به توضیح دارد. به نظر می‌رسد مقصود دل و جانی است که قوای خود را گرد آورده و آن‌ها را متمرکز کرده و از تشویش و نگرانی و پریشانی دور است. چنین دل و جانی ظرفیت خوبی دارد و می‌تواند پذیرنده معارف بالا و والای اهل بیت عليهم السلام باشد. آیه الله ری شهری رحمته الله نیز در این باره چنین نوشته است:

قلب فراهم آمده، یعنی دل دارای ظرفیت باطنی که ظرفیت کافی برای پذیرش علوم امامان عليهم السلام داشته باشد.<sup>۳</sup>

## ۲-۳. شیوه اجتهادی

این شیوه بر پایه گردآوری همه اطلاعات اصلی و جانبی درباره اصطلاح مورد نظر، به ویژه

۱. مقصود از احادیث صعب و مستصعب را در مقاله‌ای دیگر آورده‌ام (رک: «روایات صعب مستصعب»، مجله علوم

حدیث، شماره ۷۵، بهار ۱۳۹۴).

۲. معانی الأخبار، ص ۱۸۹.

۳. شرح زیارت جامعه کبیره، ص ۵۷۵.

کاربردهای حدیثی آن استوار است. پس از آن و از پی تحلیل و اندیشه‌ورزی، معنای اصطلاحی حدس زده می‌شود و سپس با جای دادن آن در متن و سنجش با سیاق متنی و مقامی، حدس خود را راستی آزمایی می‌کنیم. در واقع، کوشش اصلی برای به دست آوردن معنای اصطلاحی، برعهده حدیث‌پژوه است و اطلاعات به دست آمده مرحله اولیه کار را سامان می‌دهد. این شیوه، قسیم و در عرض دو شیوه دیگر نیست، بلکه در این شیوه از اطلاعات به دست آمده در دو شیوه پیشین، یعنی بهره‌گیری از نظرات غریب‌نگاران و شارحان حدیث و نیز گردآوری احادیث متعدد مشتمل بر اصطلاح مورد کاوش، استفاده می‌کنیم، ولی به این دو کار محدود نمی‌مانیم. سخن عالمان و روایات راویان را به دقت در هم می‌آمیزیم و با تحلیل و دقت ذهنی می‌کوشیم به معنای اصلی و حتمی اصطلاح دست یابیم.

شیوه اجتهادی، آسان و پیمودن مراحل آن کوتاه نیست؛ ولی روش بهتری را نمی‌شناسیم. ما نیاز داریم پس از گردآوری کاربردهای گوناگون هر اصطلاح و دسته‌بندی و اندیشه‌ورزی و تحلیل دقیق آن‌ها، معنای اصطلاحی را حدس بزنیم؛ مسیری که غریب‌نگاران و شارحان حدیث نیز به احتمال فراوان، همان را پیموده‌اند. اکنون و با دسترسی به نرم‌افزارهای حدیثی، ما نیز می‌توانیم با گردآوری کاربردها و شواهد بیشتر، به تحلیل آن‌ها پردازیم و معنای اصطلاحی واژه‌ها و عبارات‌های اصطلاح شده را دریابیم.

## ۲-۳-۱. مراحل پیشنهادی در شیوه اجتهادی

در گام نخست و به صورت پیش نیاز باید مطمئن بشویم که واژه یا ترکیب مشکل‌زای حدیث در معنای اصطلاحی و نه معنای لغوی به کار رفته است. برای حصول این اطمینان، احادیث مشتمل بر واژه و کلمات هم‌خانواده آن را گردمی‌آوریم. آنگاه می‌کوشیم کاربردهای واژه یا ترکیب را دسته‌بندی کنیم. مقدمه این کار از رهگذر دقت به تفاوت‌های ظریف احتمالی میان کاربردها میسر است. اگر در کاربردها هیچ تفاوتی نیابیم و معنای مشترک یکسان آن‌ها با معنای لغوی نیز تفاوتی نداشته باشد، به سادگی می‌توان نتیجه گرفت که اصطلاحی در کار نیست و واژه یا ترکیب در معنای لغوی خود به کار رفته است. حال اگر متوجه تفاوت معنایی شدیم، نیاز به پیمودن گام دوم داریم.

در گام دوم و پس از احساس وجود تفاوت میان کاربردها و نیز عدم تطابق برخی از آن‌ها با معنای لغوی، همه آن‌ها در دو دسته کاربردهای لغوی و کاربردهای اصطلاحی دسته‌بندی می‌شوند؛ یعنی کاربردهای عمومی واژه و کاربردهای اختصاصی آن را از هم متمایز می‌کنیم.

کاربردهای عمومی، یعنی کاربردهایی که در گفتگوها و نوشته‌های رایج میان افراد، نامه‌های رسمی و غیررسمی و حتی کتاب‌ها موجود است. وجه مشخص این کاربردها آن است که می‌توان با استفاده از لغت نامه و جایگزین کردن معنای لغوی در متن، به معنایی روشن و مقبول دست یافت. در این کاربردها گوینده یا نویسنده در پی این نیست که معنا و مفهومی جدید یا کاربردی نوساخته نوپدید از واژه ارائه دهد و همان معنای لغوی را اراده کرده است.

در کاربردهای اختصاصی اما، کاربردهای واژه به گونه ویژه و مختص محیطی کوچک تراز محیط عمومی جامعه است؛ محیطی که مخاطبان آن متن سخن بیشتر در آن به سر می‌برند و خرده‌فرهنگی خاص خود شکل داده‌اند. در این حالت محتمل است سازنده یا کاربر اصطلاح درصدد ارائه کاربرد نوساخته خود باشد یا چون پیش‌تر آن واژه به اصطلاح تبدیل شده، آن را برای ارائه معنای نوبه کار ببرد؛ برای نمونه، در عرصه حدیث و جامعه راویان و محدثان، مکاتبات و گفت‌وگوهای راویان با معصومان یا با یکدیگر، محیط ویژه‌ای شکل داده‌اند و اصطلاحات میان خود را به سادگی می‌فهمند و به فراوانی به کار می‌برند.

در گام سوم و پس از دسته‌بندی، به تحلیل اطلاعات دسته دوم کاربردها یعنی کاربردهای متفاوت از معنای لغوی می‌پردازیم. در این تحلیل می‌کوشیم به یک معنای مشترک میان این کاربردها دست یابیم و آن را حدس بزنیم. این کار در موارد فراوانی از طریق گردآوری خانواده حدیثی ناظر به کاربرد امکان پذیر است. با نیل به این معنا، به مرحله بعد گام می‌نهم.

در گام چهارم معنای به دست آمده را در درون احادیث مشتمل بر اصطلاح جای می‌دهیم تا آن را در سیاق خود بسنجیم؛ یعنی سازگاری آن را با سیاق متنی و مقامی و کاربردی دریابیم. اگر پس از جایگزین کردن معنای به دست آمده به جای اصطلاح، معنای درست و مقبولی از مجموع حدیث به دست آید، می‌توانیم حدس خود را تا حدودی صائب بدانیم. برای اطمینان بیشتر، باید به دیگر قرینه‌ها توجه کرد و از آن‌ها نیز سود جست؛ چه قرینه‌هایی برآمده از درون حدیث مانند تلمیح و اقتباس و چه قرینه‌های بیرونی، مانند اسباب صدور حدیث. روشن است که با مشاهده ناسازگاری، باید دوباره چرخه کار را از سر گرفت و با تحلیل دقیق‌تر و حدس درست، به معنایی دست یافت که قابل جای‌گذاری در احادیث باشد و مقبولیت بیشتر و صلاحیت افزون‌تری برای انتساب به معصوم علیه السلام داشته باشد.

## نمونه: نومة

«نومة» از ماده «نوم / خواب» است. این واژه با سکون و ضمّ حرف «واو» خوانده می‌شود که می‌تواند دو معنا داشته باشد. این واژه در روایات و گزارش‌های تاریخی متعددی به معنای لغوی خود به کار رفته است.<sup>۱</sup> یک نمونه را می‌آوریم:

عَمْرُو بْنُ الْأَشْعَثِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: يُسْأَلُ الرَّجُلُ فِي قَبْرِهِ، فَإِذَا أَتَبَتِ فُسْحَ لَهُ فِي قَبْرِهِ سَبْعَةَ أَذْرُجٍ، وَفُتِحَ لَهُ بَابٌ إِلَى الْجَنَّةِ، وَقِيلَ لَهُ: نَمِ نَوْمَةَ الْعُرُوسِ قَرِيرَ الْعَيْنِ؛<sup>۲</sup>

از آدمی در قبر سؤال می‌شود و چون درست و استوار پاسخ گوید، هفت ذراع فبرش گشاد می‌شود و از آن دری به سوی بهشت برایش گشوده می‌شود و به او گفته می‌شود: چشمت روشن باد، مانند عروس آرام بخواب.

حال اگر جستجو را ادامه دهیم به کاربردهایی از این واژه دست می‌یابیم که نمی‌توان آن را به معنای لغوی دانست و مقصود از آن، معنای دیگری است. یک نمونه حدیث زیر است:

الْفَضِيلِ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: طُوبَى لِكُلِّ عَبْدٍ نَوْمَةَ عَرَفٍ النَّاسِ قَبْلَ مَعْرِفِهِمْ بِهِ؛<sup>۳</sup>

امام صادق عليه السلام: خوشا به حال بنده‌ای («نومة») که پیش از آن‌که مردم او را بشناسند، او مردم را می‌شناسد.

روشن است که مقصود از «نومة» در این حدیث به معنای «خفته» نیست. از این رو، برای دستیابی به معنایی دیگر به کتاب‌های لغت و غریب‌الحدیث و سپس به شرح محدثان مراجعه می‌کنیم. در کتب لغت چنین آمده است:

ورجل نَوْمَةٌ، بالتحريك: ينام كثيراً. ورجل نَوْمَةٌ إذا كان خاملاً الذِّكْر... وقال ابن المبارك: هو الغافل عن الشرِّ، وقيل: هو العاجز عن الأمور، وقيل: هو الخامل الذِّكْر الغامض في الناس. ويقال للذي لا يُؤبِّه له نَوْمَةٌ، بالتسكين.<sup>۴</sup>

در برخی از لغت‌نامه‌ها قدیمی و نیز معاصران<sup>۵</sup> و همچنین مفردات قرآن و غریب‌الحدیث

۱. برای نمونه رک: الزهد (حسین بن سعید اهوازی)، ص ۸۶، ح ۲۳۱ و ۲۳۲ و ص ۸۸، ح ۲۳۶؛ المحاسن، ج ۱،

ص ۲۲۸ و ج ۲، ص ۳۴۷، ح ۱۹؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۲۲، ح ۵؛ العدد القویة لدفع المخاوف اليومية، ص ۲۵۰؛

شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ۴، ص ۹۵؛ شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام، ج ۱، ص ۲۱۲ و...

۲. الکافی، ج ۳، ص ۲۳۸، ح ۹.

۳. الزهد، ص ۴، ح ۲.

۴. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۵۹۶.

۵. والنومة: الذي ينام كثيرا، والخامل الذِّكْر والغافل والعاجز عن الأمور (كتاب الماء، ج ۳، ص ۱۲۸۳) والنومة: أن که پُر

خواب و یا بسیار خواب باشد. گنج و خرفت، گمنام (فرهنگ ابجدی، متن ۹۴۱).

نیز همین معناها آمده است.<sup>۱</sup> یک نمونه را از النهایه ابن اثیر می‌آوریم:

فی حدیث علی: «أنه ذكر آخر الزمان والفتن، ثم قال: خير أهل ذلك الزمان كل مؤمن نُومَةٍ؛ النُّومَةُ، بوزن الهمزة: الخامل الذكر الذي لا يؤبه له. وقيل: الغامض في الناس الذي لا يعرف الشر وأهله. وقيل: النُّومَةُ بالتحريك: الكثير النوم. وأما الخامل الذي لا يؤبه له، فهو بالتسكين. ومن الأول: حدیث ابن عباس «أنه قال لعلی: ما النُّومَةُ؟ قال: الذي يسكت في الفتنة، فلا يبدو منه شيء».<sup>۲</sup>

همان گونه که مشاهده می‌شود، چند نظر درباره معنای «نومه» گزارش شده است. یک نظر «نومه» را «الخامل الذكر الذي لا يؤبه له / فرد گمنامی که به او توجهی نمی‌شود»، دانسته است. در نظر دیگر، «نومه» «الغامض في الناس الذي لا يعرف الشر وأهله / فردی ناشناخته میان مردم که شرارت و شروران را نمی‌شناسد» است. بنا به نقل لسان العرب ابن مبارک «العاجز عن الأمور» را نیز افزوده است.

بر پایه این چند تعریف، خواه آن‌ها را مشابه بخوانیم یا متفاوت بدانیم، «نومه» دارای بار ارزشی منفی است یا دست‌کم بار مثبت در خور توجهی ندارد. این در حالی است که حدیث آورده شده از امام علی علیه السلام و نیز احادیثی که به زودی خواهیم آورد، به روشنی نشان می‌دهند که بار ارزشی بسیار مثبتی در این واژه وجود دارد.

مراجعه به برخی شارحان حدیث نیز چندان کارگشا نیست. فیض کاشانی به آوردن معنای نخست ابن اثیر بسنده کرده است.<sup>۳</sup> علامه مجلسی نیز در یک جا عبارت ابن اثیر<sup>۴</sup> و در جایی دیگر توضیح سید رضی را با ذکر منبع نقل کرده است.<sup>۵</sup>

گفتنی است علامه مجلسی، توضیحی را در ذیل عبارت: «طوبى لعبد نُومَةٍ عَرَفَهُ اللهُ وَ لَمْ يَعْرِفُهُ النَّاسُ» از خود افزوده است.<sup>۶</sup>

۱. النُّومَةُ أيضاً: خامل الذكر (مفردات ألفاظ القرآن، ص ۸۳۰)؛ والنُّومَةُ: الخامل الذكر الذي لا يُؤبِه له، على وزن هُمزة... و هو أيضاً الكثير النوم (الفايق في غريب الحديث، ج ۳، ص ۳۳۶).

۲. النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۵، ص ۱۳۱.

۳. الوافی، ج ۵، ص ۷۰۱، بیان: النومة - بضم النون وإسكان الواو وفتحها - الخامل الذكر الذي لا يؤبه له.

۴. بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۸۰.

۵. وقال السيد رضی الله عنه: قوله عليه السلام: كل مؤمن نُومَةٍ، فإنما أراد به الخامل الذكر، القليل الشر (همان، ج ۶۶، ص ۲۷۳).

۶. وقوله عليه السلام: «عرفه الله» على بناء المجرد كأنه تفسير للنومة، أى عرفه الله فقط دون الناس، أو عرفه الله بالخير والإيمان و الصلاح، أى اتصف بها واقعا «ولم يعرفه الناس» بها، ويمكن أن يقرأ على بناء التفعيل أى عرفه الله نفسه وأولياءه و دينه بتوسط حججه عليهم السلام، ولم تكن معرفته من الناس، أى من سائر الناس ممن لا يجوز أخذ العلم عنه، لكنه بعيد (بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۸۰؛ مرآة العقول، ج ۹، ص ۱۹۷).

حال، با توجه به این نکته، نیاز است از تبیین خود سازندگان اصطلاح یا کاربران نخستین آن بهره ببریم. در این باره چند حدیث در دست است که هر یک تعریف‌هایی از «نومه» به دست داده‌اند. اگر این تعریف‌ها واحد و یکسان بودند، کار در همین مرحله تمام می‌شد و نیازی به تحلیل و دقت نبود. نیاز به شیوه اجتهادی در همین جا نمود می‌یابد که احادیث و روایات در دسترس، عبارت‌های متعدد و متنوعی در توصیف «نومه» آورده‌اند. ما نیاز داریم تفاوت‌های ریز و ظریف این عبارت‌ها را دریابیم؛ سپس بکوشیم آن‌ها را به یک معنا ارجاع دهیم و توصیف‌های مختلف را ناظر به جلوه‌های گوناگون یک خُلق و خود در عرصه‌های متفاوت زندگی بدانیم. احادیث را به ترتیب معصومان علیهم‌السلام می‌آوریم. در حدیث پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، «نومه» با عبارت «عَرَفَهُ اللهُ وَلَمْ يَعْرِفُهُ النَّاسُ» توصیف شده است:

رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: طُوبَى لِعَبْدٍ نَوْمَةٍ عَرَفَهُ اللهُ وَلَمْ يَعْرِفُهُ النَّاسُ، أُولَئِكَ مَصَابِيحُ الْهُدَى، وَ يَتَابِعُ الْعِلْمَ يَنْجَلِي عَنْهُمْ كُلُّ فِتْنَةٍ مُظْلِمَةٍ لَيْسُوا بِالْمَدَائِيعِ الْبُدْرِ وَلَا بِالْجَفَاةِ الْمُرَائِينَ؛<sup>۱</sup>

پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: خوشا بنده‌ای «نومه» که خدا او را شناخته، ولی مردم او را نشناخته‌اند! اینان چراغ‌های هدایت و چشمه‌های دانش‌اند که هیچ فتنه تیره و تاری آنان را از راه به در نمی‌برد، نه سخن پراکن و افشاگر اسرارند و نه جفاکار ریاکار.

مشابه این حدیث از امیرمؤمنان علیه‌السلام نیز نقل شده است. تفاوت این دو حدیث در توصیف «نومه» است. توصیف «نومه» در صدر حدیث با خط‌کشی نشان دار شده است:

أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام: طُوبَى لِكُلِّ عَبْدٍ نَوْمَةٍ لَا يُؤْبَهُ لَهُ، يَعْرِفُ النَّاسُ وَلَا يَعْرِفُهُ النَّاسُ، يَعْرِفُهُ اللهُ مِنْهُ بِرِضْوَانٍ. أُولَئِكَ مَصَابِيحُ الْهُدَى يَنْجَلِي عَنْهُمْ كُلُّ فِتْنَةٍ مُظْلِمَةٍ، وَيُفْتَحُ لَهُمْ بَابُ كُلِّ رَحْمَةٍ لَيْسُوا بِالْبُدْرِ الْمَدَائِيعِ، وَلَا الْجَفَاةِ الْمُرَائِينَ؛<sup>۲</sup>

خوشا به حال هر بنده «نومه» که اهمیتی به او داده نمی‌شود. مردم را می‌شناسد و مردم او را نمی‌شناسند. خداوند او را به خشنودی [از خدا] می‌شناسد. اینان چراغ‌های هدایت‌اند، خداوند هر گونه فتنه تیره و تاری را از آنان دور می‌کند؛ نه سخن پراکن و فاش‌کننده اسرار هستند و نه جفاکار ریاکار.

در حدیثی صریح‌تر، معنای واژه را از امیرمؤمنان علیه‌السلام پرسیده‌اند و امام علی علیه‌السلام به روشنی

۱. الکافی، ج ۲، ص ۲۲۵، ح ۱۱.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۲۵، ح ۱۲.



آن را تبیین کرده‌اند. این حدیث اندکی مفصل است و مفضل بن عمر آن را از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. بخش مربوط را می‌آوریم و توصیف «نومه» را با خط‌کشی نشان‌دار می‌کنیم:

إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ عَلَى مِثْرِ الْكُوفَةِ: إِنَّ مِنْ وَرَائِكُمْ فِتْنًا مُظْلِمَةً عَمِيَاءٌ مُنْكَسِفَةٌ لَا يَجُومُ مِثْهَا إِلَّا التُّومَةُ. قِيلَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، وَمَا التُّومَةُ؟ قَالَ: الَّذِي يَعْرِفُ النَّاسَ وَلَا يَعْرِفُونَهُ؛<sup>۱</sup>

امیر مؤمنان علیه السلام بر بالای منبر کوفه فرمود: پس از این، فتنه‌هایی تیره و تار خواهد آمد که جز «نومه» از آن نمی‌رهد. پرسیدند: ای امیر مؤمنان، «نومه» کیست؟ فرمود: آن که مردم را می‌شناسد و مردم، او را نمی‌شناسند.

این پرسش و پاسخ به شکل مشابهی نقل شده، ولی توصیف «نومه» در آن متفاوت است:

مَعْرُوفُ بْنُ خَرْبُودَ، عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَقُولُ: إِنَّ بَعْدِي فِتْنًا مُظْلِمَةً عَمِيَاءٌ مُسْكِكَةٌ، لَا يَبْقَى فِيهَا إِلَّا التُّومَةُ. قِيلَ: وَمَا التُّومَةُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ قَالَ: الَّذِي لَا يَدْرِي النَّاسَ مَا فِي نَفْسِهِ؛<sup>۲</sup>

معروف بن خربوذ از ابوطفیل نقل می‌کند که شنیده است امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید: پس از من فتنه‌هایی تاریک و کور و شک‌برانگیز پدید خواهد آمد که تنها شخص گمنام از آن‌ها جان به سلامت می‌برد. عرض کردند: ای امیر مؤمنان، گمنام کیست؟ فرمود: کسی که مردم نمی‌دانند در درون او چه می‌گذرد.

از امام صادق علیه السلام نیز روایت زیر در دست است که تقریباً همه آن توصیف «نومه» است:

طُوبَى لِعَبْدٍ نَوْمَةٍ، عَرَفَ النَّاسَ فَصَاحِبَهُمْ بِيَدْنِهِ، وَلَمْ يُصَاحِبْهُمْ فِي أَعْمَالِهِمْ بِقَلْبِهِ، فَعَرَفَهُمْ فِي الظَّاهِرِ، وَلَمْ يَعْرِفُوهُ فِي البَاطِنِ؛<sup>۳</sup>

خوشا به حال بنده‌ای «نومه» که مردم را می‌شناسد و با پیکرش با آنان مصاحبت می‌کند، ولی در دل با اعمال ایشان همراهی نمی‌کند. مردم را در ظاهر می‌شناسد، ولی مردم از باطن او خبر ندارند.

برپایه مراحل پیشنهاد شده اکنون به تحلیل همه این توصیف‌ها می‌پردازیم تا بتوانیم معنا را حدس بزنیم. توصیفات آورده شده در روایات چنین‌اند:

۱. الغيبة (نعمانی)، ص ۱۴۱، ح ۲.

۲. معانی الأخبار، ص ۱۶۷، باب معنی النومة، ح ۱.

۳. الخصال، ص ۲۷، ح ۹۸.

۱. «عَرَفَ النَّاسَ قَبْلَ مَعْرِفَتِهِمْ بِهِ»؛ ۲. «عَرَفَهُ اللَّهُ وَلَمْ يَعْرِفْهُ النَّاسُ»؛ ۳. لَا يُؤْبَهُ لَهُ، يَعْرِفُ النَّاسَ وَلَا يَعْرِفُهُ النَّاسُ، يَعْرِفُهُ اللَّهُ مِنْهُ بِرِضْوَانٍ»؛ ۴. «الَّذِي يَعْرِفُ النَّاسَ وَلَا يَعْرِفُونَهُ»؛ ۵. «الَّذِي لَا يَدْرِي النَّاسُ مَا فِي نَفْسِهِ»؛ ۶. «عَرَفَ النَّاسَ فَصَاحَبَهُمْ بِبَدَنِهِ، وَلَمْ يُصَاحَبْهُمْ فِي أَعْمَالِهِمْ بِقَلْبِهِ، فَعَرَفَهُمْ فِي الظَّاهِرِ، وَلَمْ يَعْرِفُوهُ فِي البَاطِنِ».

همان گونه که مشاهده می شود، تعریف های ارائه شده، با تعریف های لغت دانان و غریب نگاران متفاوت است و دست کم تطابق ندارد؛ یعنی برخی از معانی لغوی، بخشی از معنای مورد نظر، یعنی ناشناختگی و گم نام بودن را بازگو کرده اند و همه شخصیت «نومه» را نشان نمی دهد. همچنین اکتفا به یک یا دو حدیث رهنزن است و معنای کامل را نمی فهماند. بر پایه سه توصیف دوم تا چهارم می توان عنصر ناشناختگی را پررنگ دید، ولی بر پایه نگاه مجموعی، این نه به معنای نداشتن ارزش و جایگاه اجتماعی، بلکه به معنای توانایی در رازداری و پنهان کاری به هنگام نیاز است. دلیل این سخن، توصیف پنجم و ششم است. افزون بر این، دیگر مؤلفه شخصیت «نومه»، شناخت او از مردم است. او مردم را خوب می شناسد و از ظاهر و باطن آنان آگاه است. از این رو، در جامعه ای ناسالم - که گرفتار فتنه های تیره و تار شده - تنها در روابط ظاهری با مردم فتنه زده رفت و آمد می کند، ولی خود را همراه بدکاری و زشت کاری ایشان نمی کند.

این معنا با همه روایات گردآمده سازگار است و جایگزین کردن آن در همه آنها، مشکلی پدید نمی آورد. در این میان، ممکن است عبارت «لَا يُؤْبَهُ لَهُ<sup>۱</sup> / به او توجهی نمی شود» در توصیف سوم، کمی مشکل ساز باشد. در واقع، چنین توصیفی می تواند به معنای کم اهمیت بودن چنین شخصی و پایین بودن جایگاه اجتماعی او باشد. برای حل این مشکل، نیاز است حدیث پیامبر اکرم ﷺ را به یاد آوریم که فرمود:

كَمْ مِنْ أَشْعَثَ أَغْبَرْدَى طَمْرِينٍ قَدْ تَمَرَّقَا عَلَى مَنْكِبِيهِ، يَتَخَلَّلُ الرِّقَاقَ وَيَجْتَازُ الْأَسْوَاقَ  
لَا يُؤْبَهُ لَهُ، لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لِأَبْرَةٍ كَعَمَّارٍ وَحَبَابٍ؛<sup>۲</sup>

بسی ژولیده موی غبارآلود جامه از شانه دریده که در میان کوچه ها می رود و از بازارها رد می شود؛ بی آن که به او توجهی شود، اما اگر خدا را سوگند دهد، اجابتش می کند،

۱. لَا يُؤْبَهُ لَهُ: آی لا يحتفل به لحقارته (النهاية، ج ۱، ص ۲۲).

۲. سنن الترمذی، ج ۵، ص ۶۹۲، ح ۳۸۵۴؛ التوحید، ص ۴۰۰؛ الامالی (طوسی)، ص ۵۳۹، ح ۱۱۶۲، الامالی (صدوق)، ص ۴۷۰، ح ۶۲۷ کَلِّهَا نَحْوَهُ.

مانند عمّار و خَبّاب.<sup>۱</sup>

گفتنی است احادیث مشابهی در دست است که نشان می‌دهد عبارت «لَا يُؤْبَهُ لَهُ» به صورت لزومی معنای ضدارزشی ندارد و شاید بتوان گفت بیشتر بار ارزشی مثبت دارد.<sup>۲</sup> با توجه به این روایات، مقصود از توصیف «نومة» به این عبارت را می‌توان ناشناختگی و گمنامی ارادی و اختیاری و نه پستی و تعلق به طبقه فرودست جامعه دانست است؛ یعنی شخص «نومة» در پی تظاهر و خودنمایی و جلوه‌فروشی نیست. او در کشاکش درگیری‌ها، با خاموشی و گمنامی، خود را از دید فتنه‌انگیزان دور می‌کند. او در همان حال که مواضع خود را از دشمن بیرونی پنهان می‌دارد، می‌کوشد با شناخت دقیق مردم و جریان‌های سیاسی و اجتماعی، گرفتار انحراف و فریب و سوسه‌های درونی و تزئین‌های شیطانی نگردد تا در فضای فتنه‌آلود اجتماعی - سیاسی، آب به آسیاب دشمن نریزد. او از افشای راز درون می‌پرهیزد و با رضایت به فقر و گمنامی یا هر چیز دیگری که رضایت الهی را در آن می‌بیند،<sup>۳</sup> صراط مستقیم را می‌یابد و آن را می‌پیماید و در آن می‌پاید.

### نتیجه

برای معنایابی بسیاری از اصطلاح‌ها نمی‌توان به لغت‌نامه‌ها اتکا نمود. به این منظور نیازمند کاربست روشی متفاوت از روش معنایابی متداول هستیم. برای معنایابی اصطلاح‌های حدیثی، به کار بستن سه شیوه اقتباسی، تبیینی و اجتهادی امکان‌پذیر است. در شیوه نخست، مراجعه به کتاب‌های غریب‌الحدیث و شرح‌الحدیث را کافی می‌دانیم. در شیوه تبیینی نیازمند دستیابی به تبیین سازنده اصطلاح یا اولین کاربران آن از طریق گردآوری خانواده حدیث و گزاره‌های تبیینی هستیم. در شیوه اجتهادی، نیازمند به کارگیری دو شیوه پیشین و سپس تحلیل و زمینه‌سازی برای حدس معنای کاربردی اصطلاح هستیم.

### کتابنامه

بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، شیخ محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۰ق)،

۱. عمار بن یاسر برده‌زاده‌ای بود که بیشترین سختی و شکنجه را به خاطر ایمانش تحمل کرد و تا آخر با حق و عدالت بود.

خَبّاب بن ارت نیز از سختی و شکنجه دیدگان در راه اسلام بود.

۲. رک: الغیبة (نعمانی)، ص ۱۶۸، ح ۸ در توصیف امام زمان عليه السلام؛ دعائم الاسلام، ص ۳۳۳، ح ۱۲۶۱ در توصیف یکی از پیامبران؛ الامالی (طوسی)، ص ۵۳۹، ح ۱۱۶۲ در توصیف بهشتیان. این عبارت می‌تواند یک مورد خوب برای به کارگیری شیوه اجتهادی به منظور فهم معنای کاربردی آن باشد.

۳. رضایت از خدا در این عبارت آمده است: يَعْرِفُهُ اللهُ مِنْهُ بِرِضْوَانٍ (الكافی، ج ۲، ص ۲۲، ح ۱۲، بابُ الْكَيْفِيَّةِ).

- بيروت: مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- بصائر الدرجات، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار (م ۲۹۰ق). تصحيح: حاج ميرزا حسن كوچه باغی، تهران: منشورات الأعلمی، ۱۴۰۴ق.
- تحفة الأحوذین بشرح جامع الترمذی، أبو العلاء محمد عبدالرحمن المباركفوری (م ۱۲۸۲ق)، تحقيق و نشر: دارالكتب العلمیة، بيروت: الطبعة الأولى، ۱۴۱۰ق.
- تفسير العیاشی، محمد بن مسعود السلمی السمرقندی (العیاشی) (م ۳۲۰ق)، تحقيق: هاشم الرسولی المحلّاتی، تهران: المكتبة العلمیة، چاپ اول، ۱۳۸۰ق.
- التوحيد، أبو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابويه قمی (شيخ الصدوق) (م ۳۸۱ق) تصحيح و تعليق: سيد هاشم حسینی طهرانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، الطبعة الأولى، ۱۳۶۳ش.
- روش فهم حديث، عبد الهادی مسعودی، تهران: سمت، ۱۳۸۴ش.
- الزهدي، حسين بن سعيد الأهوازي، تحقيق: مهدي غلامعلي، قم: دار الحديث، ۱۴۲۶ق.
- سنن الترمذی (الجامع الصحيح)، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذی (م ۲۷۹ق)، تحقيق: عبد الوهاب عبداللطيف، أحمد محمد شاکر، بيروت: دار الفكر، دار إحياء التراث، ۱۳۵۷ق.
- شرح اصول الكافي، مولى محمد صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱ق)، بيروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، قاضی أبو حنیفه نعمان بن محمد التميمی مغربی (م ۳۶۳ق)، تحقيق: سيد محمد حسینی جلالی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، الطبعة الأولى، ۱۴۱۲ق.
- شرح زیارت جامعه کبیره، محمد محمدی ری شهری (م ۱۴۰۱ش) با همکارى احمد غلامعلي، قم: انتشارات در الحديث، ۱۳۸۹ش.
- شرح نهج البلاغه، عبد الحمید بن هبة الله ابن ابی الحديد (م ۶۵۵ق)، بيروت: دار احیاء الكتب العربیة، ۱۳۷۸ق.
- صحيح البخاری، محمد بن إسماعيل البخاری (م ۲۵۶ق)، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ۱۴۱۰ق.
- العدد القويّة لدفع المخاوف اليوميّة، أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي مطهر حلي

- (م ۷۲۶ق)، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- الغیبة، ابو عبد الله محمد بن ابراهيم بن جعفر نعماني (م ۳۵۰ق)، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: کتابخانه صدوق، ۱۳۵۵ق.
- فتح الباری (شرح صحیح البخاری). أبو الفضل أحمد بن علی بن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ق)، تحقیق: فؤاد عبد الباقي عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ۱۳۷۹ق.
- الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۸۸ق.
- المجازات النبوية، أبو الحسن محمد بن الحسين الموسوي المعروف بالشریف الرضي (م ۴۰۶ق)، تحقیق: مهدی هوشمند، دار الحديث، قم ۱۳۸۲ش.
- المحاسن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد برقي (م ۲۷۴ق)، تحقیق: سید جلال الدين محدث ارموي، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۷۱ق.
- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ﷺ، محمد باقر بن محمد تقی المجلسي (العلامة المجلسي) (م ۱۱۱ق)، تحقیق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى، ۱۴۰۴ق.
- معاني الأخبار، أبي جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه قمي (شيخ الصدوق) (م ۳۸۱ق)، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ۱۳۶۱ش.
- معجم مقانيس اللغة: احمد بن فارس (م ۳۹۵ق)، به كوشش: عبد السلام محمد هارون، قم: مكتبة الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ق.
- ملاذ الأخبار في فهم تهذيب الأخبار، محمد باقر بن محمد تقی مجلسي (م ۱۱۱ق) تحقیق: سید مهدی رجائي، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، ۱۴۰۶ و ۱۴۰۷ق.
- النهاية في غريب الحديث و الأثر، ابن اثير مبارك بن محمد بن محمد جزري (م ۶۰۶ق)، قم: مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، ۱۳۶۴ش.
- الوافي، محمد محسن بن مرتضى فيض كاشاني (م ۱۰۹۱ق)، تحقیق: مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ ؑ، إصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين ؑ، الطبعة الأولى والثانية.

وسائل الشیعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملی، تحقیق و نشر قم: مؤسّسة آل البيت علیہم السلام  
لإحياء التراث، ۱۴۰۸ق.

«روایات صعب مستصعب»، عبدالهادی مسعودی، فصل نامه علوم حدیث، شماره ۷۵، بهار  
۱۳۹۴ش.

«سیرتدوین غریب الحدیث»، عبدالهادی مسعودی، فصل نامه علوم حدیث، شماره ۱۳، پاییز  
۱۳۷۸ش.

## آوازخوانی زن در روایات شیعی: تحلیل صدوری و فقه الحدیثی

۱. مریم سادات صدر

۲. مهدی مهریزی

۳. مزگان سرشار

۴. کاظم قاضی زاده

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۷

### چکیده

از دیرباز محققان، محدثان و فقیهان برای تشخیص احادیث سره از ناسره با استفاده از مطالعات رجالی و صدوری و تحلیل متن به پالایش روایات مبادرت ورزیده و با پژوهش‌های فقه الحدیثی به تنقیح مراد و مقصود احادیث همت گماشته‌اند. با این همه تا کنون پژوهش مستقلی در روایات مرتبط با آوازخوانی زنان صورت نگرفته است. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی احادیثی را که فقها مستند صدور حکم نهی یا جواز آوازخوانی زنان قرار داده‌اند، دسته‌بندی کرده و آن‌ها را از نظر صحت صدور و دلالت فقه الحدیثی مورد تحلیل قرار داده‌ایم تا پاسخ‌گوی این سؤال اصلی تحقیق باشد: روایات شیعی در باب آوازخوانی زنان از نظر صحت صدور و دلالت فقه الحدیثی چگونه است؟ نتیجه این تحقیق نشان می‌دهد که اولاً در میان دو دسته روایت‌های دلالت کننده بر جواز و عدم جواز، احادیث معتبر کم نیست و ثانیاً در میان این دو دسته تعارض مفهومی وجود ندارد و ثالثاً این احادیث بر حکم آوازخوانی صرف نظر از امور دیگر دلالتی ندارد.

**کلیدواژه‌ها:** آوازخوانی زنان، غنا، صحت صدور، حجیت متن، فقه الحدیث، موسیقی.

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات (m\_sadr90@yahoo.com).

۲. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، نویسنده مسئول (toosi217@gmail.com).

۳. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات (sarshar2008@gmail.com).

۴. استادیار دانشگاه تربیت مدرس (ghazizadeh\_kazem@yahoo.com).

## مقدمه

آن چه در منابع اسلامی درباره موسیقی<sup>۱</sup> یا آوازخوانی آمده، بیشتر با واژه «غنا» همراه است. گرچه فقیهان به واژه‌ها و تعبیرهای دیگر موجود در احادیث، مانند لغو، لهو، قول زور و غیره نیز استناد کرده‌اند، «غنا» در زبان عربی از مقوله «آواز»، بوده که بخشی از موسیقی اصطلاحی است. هم‌چنین به سازهای مختلف رایج آن زمان «آلات الملهی» و به صدای حاصل از آن‌ها «صوت اللهو» گفته می‌شده که بخش دیگری از موسیقی اصطلاحی است. بنابراین، در منابع اسلامی به لفظ موسیقی - که هم در بردارنده آواز (غنا) و هم آهنگ سازهای موسیقی (آلات الملهی) است - اشاره‌ای نشده است.<sup>۲</sup>

فقیهان غنا را در مواضع مختلفی از فقه بحث کرده‌اند؛ از جمله در کتاب الشهادت، که گاهی به پیروی از فقیهان عامه بوده است، ولی در منابع حدیثی و کتب اربعه - که متأثر از عامه نبوده‌اند - احادیث غنا را در کتاب الشهادت نیآورده‌اند؛ مثلاً مرحوم کلینی آن‌ها را در دو جای الکافی، یعنی کتاب الأشربة، ذیل عنوان «باب الغناء»<sup>۳</sup> و کتاب المعیشة، ذیل عنوان «باب کسب المغنیة و شرائها»<sup>۴</sup> نقل کرده و احادیث آلات غنا را نیز در «باب الغناء» آورده است.

شیخ صدوق نیز احادیث غنا را در من لایحضره الفقیه ذیل عنوان «باب حدّ شرب الخمر و ما جاء فی الغناء و الملهی»<sup>۵</sup> و در المقنع ذیل عنوان «باب شرب الخمر و الغناء و ما یجب فی ذلک من الحدّ و الحکم» و «باب الملهی»<sup>۶</sup> آورده و در «باب المکاسب و التجارات» المقنع<sup>۷</sup> و الهدایه<sup>۸</sup> اشاره‌ای به حرمت کسب مغنیه کرده است.

همچنین این گونه احادیث در فقه الرضا<sup>۹</sup> ذیل عنوان «باب شرب الخمر و الغناء» درج

۱. موسیقی از واژه یونانی «Mousike» است و موزیک از موزا (Mousa)؛ یعنی هریک از نُه الهه اساطیری یونان که حامی هنرهای زیبا بوده‌اند، گرفته شده است (حاشیه برهان قاطع، ذیل موسیقار؛ رک: لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۳، ص ۱۹۲۵۷).

۲. «تأملی در فقه موسیقی».

۳. الکافی، ج ۶، ص ۴۳۱-۴۳۵.

۴. همان، ج ۵، ص ۱۱۹-۱۲۰.

۵. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۱-۴۲.

۶. المقنع، ص ۴۵۵-۴۵۸.

۷. همان، ص ۳۶.

۸. الهدایة، ص ۳۱۴-۳۱۵.



شده است.<sup>۱</sup> شیخ طوسی هم در التهذیب و الاستبصار<sup>۲</sup> در کتاب المکاسب، به ترتیب، ذیل عنوان «باب المکاسب» و «باب أجر المغتیه» فقط احادیث مربوط به خرید و فروش و اجرت مغتیه و نائحه را نقل کرده و سایر احادیث غنا را درج نکرده است.

از آن جا که گذشت قرن‌ها از صدور روایات ممکن است آن‌ها را دستخوش تغییر، تحریف یا جعل قرار داده باشد، تحلیل و نقد آن‌ها همواره مورد توجه و اهتمام محققان بوده است. بررسی روایات از طریق مطالعات رجالی و صدوری و تحلیل متن قابل انجام است؛ چنان‌که در باب فهم مقصود و مراد گوینده نیز باید مطالعات فقه‌الحدیثی صورت پذیرد. گرچه محققان تلاش چشم‌گیری در این زمینه نموده‌اند، اما هنوز خلأهای بسیاری در این عرصه به چشم می‌خورد. یکی از حوزه‌هایی که از خلأ تحقیقاتی در رنج است، پژوهش درباره روایات مرتبط با آوازخوانی زنان است که تا کنون پژوهش مستقلی در این باره صورت نگرفته است.

این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، از طریق مراجعه به منابع معتبر کتابخانه‌ای، احادیثی را که فقها مستند صدور حکم قرار داده‌اند، استخراج نموده، سپس آن‌ها را در دو گروه: روایات دال بر جواز (حلیت) آوازخوانی زن و روایات دال بر نهی (حرمت) آوازخوانی زن دسته‌بندی کرده و آن‌ها را از نظر صحت صدور و دلالت فقه‌الحدیثی تحلیل می‌کند تا پاسخ‌گوی این سؤال اصلی تحقیق باشد: روایات شیعی در باب آوازخوانی زنان از نظر صحت صدور و دلالت فقه‌الحدیثی چگونه است؟

- براین اساس ساختار مقاله بدین شکل است:
۱. اعتبارسنجی و فقه‌الحدیث احادیث جواز؛
  ۲. اعتبارسنجی و فقه‌الحدیث روایات منع؛
  ۳. تحلیل و بررسی.

### ۱. روایات دال بر جواز (حلیت) آوازخوانی زن

برخی از روایات شیعه بر جواز آوازخوانی زنان و دف‌زنی آنان در مجالس عروسی دلالت می‌کند. بازه زمانی این روایات از دوران پیامبر ﷺ شروع و تا زمان امام صادق علیه السلام را شامل

۱. فقه الرضا علیه السلام، ص ۲۸۱-۲۸۲.

۲. تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۵۶-۳۵۹؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۶۱-۶۲.

می‌شود. در این روایات، پیامبر ﷺ یا خودشان آوازخوانی زنان را شنیده و تأیید نموده‌اند و یا وصفی درباره آواز و آن موسیقی داشته‌اند. همچنین روایاتی مبنی بر آوازه‌خوانی در حضور اصحاب هم در منابع اهل سنت وجود دارد<sup>۱</sup> که از حوزه این پژوهش خارج است. در این جا نخست، این روایت‌ها را با سند آورده و آنگاه به اعتبارسنجی صدوری و سپس فقه‌الحدیثی آن‌ها می‌پردازیم.

۱. وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّ رَجُلًا مِنْ شِيعَتِهِ آتَاهُ، فَقَالَ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، وَرَدْتُ الْمَدِينَةَ فَتَزَلْتُ عَلَى رَجُلٍ أَعْرَفُهُ وَلَا أَعْرِفُهُ بِشَيْءٍ مِنَ اللَّهِ، فَإِذَا جَمِيعُ الْمَلَاحِي عِنْدَهُ، وَقَدْ وَقَعْتُ فِي أَمْرٍ مَا وَقَعْتُ فِي مِثْلِهِ، فَقَالَ لَهُ: أَحْسِنِ جَوَارِ الْقَوْمِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ عِنْدِهِمْ. فَقَالَ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، فَمَا تَرَى فِي هَذَا الشَّأْنِ؟ قَالَ: أَمَا الْقَيْئَةُ الَّتِي تُتَّخَذُ لِهَذَا فَحْرًا، وَأَمَا مَا كَانَ فِي الْعُرْسِ وَأَشْبَاهِهِ فَلَا بَأْسَ بِهِ.<sup>۲</sup>

۲. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ كَسْبِ الْمُغَنِّيَاتِ، فَقَالَ: الَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ حَرَامٌ، وَالَّتِي تُدْعَى إِلَى الْأَعْرَاسِ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ، وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهُوَ الْحَدِيثُ لِيضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ).<sup>۳</sup>

۳. رَوَى أَيُّوبُ بْنُ الْحُرِّ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِأَجْرِ النَّائِحَةِ الَّتِي تَنْوَحُ عَلَى الْمَيِّتِ وَأَجْرِ الْمُغَنِّيَةِ الَّتِي تُزْفُّ الْعَرَائِسَ، لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَلَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ.<sup>۴</sup>

۱. موسوعة المرأة، ج ۲، ۲۶۲.

۲. مردی از شیعیان ایشان نزد او آمد و گفت: ای پسر رسول خدا، وارد مدینه شدم و نزد مردی رفتم که می‌شناختمش و می‌دانستم که او اهل لهو و لعب نیست، اما همه آلات لهو و لعب پیشش بود. پس در موقعیتی قرار گرفتم که هیچ وقت نبودم. سپس گفت: تا زمانی که در کنار قومی هستی، به آن‌ها نیکی کن تا این‌که از نزد آن‌ها بروی. گفت ای پسر رسول خدا، نظر شما در این باره چیست؟ فرمود: زن آوازه‌خوانی که برای چنین کاری به کار گرفته شود، حرام است؛ ولی اگر برای عروسی و یا امری شبیه آن باشد، اشکالی ندارد (دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۲۰۵، ح ۷۵۱؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۹۱، باب ۱۳، ح ۲؛ ج ۱۴، ص ۳۰۶، باب ۱۱۸، ح ۱۴).

۳. ابو بصیر گوید: از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ دربارهٔ مرد زنان آوازه‌خوان پرسیدم، فرمود: آن‌جا که مردان حضور دارند، حرام است. آنان که به عروسی دعوت می‌شدند، مانعی ندارد. خداوند در قرآن فرموده است: «برخی مردم در پی لهو الحدیث هستند تا از راه خدا گمراه شوند» (الکافی، ج ۵، ص ۱۱۹، ح ۱).

۴. امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: مرد زنان نوحه‌گر که بر مردگان شیون می‌کنند، حلال است و نیز مرد زنان آوازه‌خوان در عروسی‌ها بلامانع است؛ به شرطی که مردان حضور نداشته باشند (من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۹۸، ح ۳۷۶).

۴. الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنِ النَّضْرِ عَنِ الْحَلْبِيِّ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحُرِّ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: لَا بَأْسَ بِأَجْرِ النَّائِحَةِ الَّتِي تَنُوحُ عَلَى الْمَيِّتِ.<sup>۱</sup>

۵. أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ، حَدَّثَنِي مُوسَى، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ عليه السلام قَالَ: قَالَتِ الْأَنْصَارُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله، مَاذَا نَقُولُ إِذَا زَفَيْنَا عَرَائِسَنَا؟ فَقَالَ صلى الله عليه وآله: أَتَيْنَاكُمْ أَتَيْنَاكُمْ فَحَيُّونَا نُحْيِيكُمْ، لَوْلَا الْهَدِيَّةُ [الذَّهَبُ] الْحَمْرَاءُ مَا حَلَّتْ فَتَاتُنَا بِوَادِيكُمْ.<sup>۲</sup>

۶. عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ آبَائِهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَنَّهُ مَرَّ بِبَنِي زُرَيْقٍ فَسَمِعَ عَرَفًا، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَكَحَ فُلَانٌ. فَقَالَ: كَمَلْ دِينُهُ، هَذَا النَّكَاحُ لَا السِّفَاحَ، وَلَا يَكُونُ نِكَاحٌ فِي السِّرِّ حَتَّى يَرَى دُخَانٌ، أَوْ يَسْمَعَ حِسَّ دَفٍّ. وَقَالَ: الْفَرْقُ مَا بَيْنَ النَّكَاحِ وَالسِّفَاحِ ضَرْبُ الدَّفِّ.<sup>۳</sup>

۷. وَعَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا كَانَتِ اللَّيْلَةُ الَّتِي بَنَى فِيهَا عَلِيُّ عليه السلام بِفَاطِمَةَ سَمِعَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله ضَرْبَ الدَّفِّ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذِهِ أَسْمَاءُ بِنْتُ عَمِّيسٍ تَضْرِبُ بِالدَّفِّ، أَرَادَتْ فِيهِ فَرَحَ فَاطِمَةَ عليها السلام لِئَلَّا تَرَى أَنَّهُ لِمَا مَاتَتْ أُمَّهَا لَمْ تَجِدْ مَنْ يَقُومُ لَهَا، فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ يَدَهُ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ أَدْخِلْ عَلَيَّ أَسْمَاءَ ابْنَةِ عَمِّيسِ السُّرُورِ كَمَا أَفْرَحَتْ ابْنَتِي، ثُمَّ دَعَا بِهَا، فَقَالَ: يَا أَسْمَاءُ، مَا تَقُولُونَ إِذَا تَقَرَّرْتُمْ بِالدَّفِّ؟ فَقَالَتْ: مَا نَدْرِي مَا نَقُولُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فِي ذَلِكَ، وَإِنَّمَا أَرَدْتُ فَرَحَهَا. قَالَ: فَلَا تَقُولُوا هُجْرًا.<sup>۴</sup>

۱. امام صادق عليه السلام فرمود: مزد زنان نوحه‌گری که بر مردگان شیون می‌کنند، حلال است (تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۵۹، ب ۹۳، ح ۱۴۹؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۶۰، ب ۳۵، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۱۲۷، ح ۲۲۱۶۲).
۲. امام علی عليه السلام فرمود: انصار به رسول خدا صلى الله عليه وآله گفتند: در عروسی‌ها چه بخوانیم؟ فرمود: این شعر را بخوانید: آمدیم، آمدیم. به ما خوش آمد بگویید تا ما هم به شما خوش آمد بگوییم. اگر هدیه طلا نبود، دختران ما به منزل شما نمی‌آمدند (الجعفریات، ص ۱۱۰؛ النوادر (راوندی) ص ۴۰؛ بحار الانوار، ج ۷۶، ص ۲۵۳ و ج ۱۰۰، ص ۲۶۷).
۳. پیامبر از کنار قبیله بنی زُرَیْق می‌گذشتند، صدای سازی شنیدند، پرسیدند چه خبر است؟ گفتند فلانی عروسی دارد. فرمود: دینش کامل شد. این ازدواج است، نه فحشا. عروسی پنهانی نمی‌شود. باید دودی بلند شود یا صدای سازی شنیده شود. و فرمود: فرق میان ازدواج و فحشا، ساز زدن است (دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۲۰۵، باب ۴، ح ۷۵۲؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۴، ص ۳۰۵، باب ۱۱۸، ح ۱۳).
۴. امام باقر عليه السلام فرمود: شب عروسی فاطمه، رسول خدا صلى الله عليه وآله صدای ساز شنید و فرمود: این چیست؟ ام سلمه گفت: اسماء دختر عمیس دف می‌زند. می‌خواهد فاطمه را خوشحال کند تا احساس بی‌مادری نکند. رسول خدا صلى الله عليه وآله دست به سوی آسمان بلند کرد و فرمود: خدایا، برای دختر عمیس شادی نازل کن؛ همان گونه که دخترم فاطمه را خوشحال کرد. آنگاه رو به اسماء فرمود: وقتی دف می‌زنید، چه می‌گویید؟ اسماء گفت: ای رسول خدا، نمی‌دانیم. می‌خواهیم فاطمه را خوشحال کنیم. آنگاه رسول خدا فرمود: مواظب باشید حرف یاهو بر زبان نیاورید (دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۲۰۶، ب ۴، ح ۷۵۲).

۸. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ حَكِّمِ الْحَنَاطِ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْمُغَنِّيَةُ الَّتِي تَرْفُ الْعَرَائِسَ لَا بَأْسَ بِكَسْبِهَا.<sup>۱</sup>

۹. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحُرِّ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَخْبِرُ الْمُغَنِّيَةَ الَّتِي تَرْفُ الْعَرَائِسَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ لَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ.<sup>۲</sup>

۱۰. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ جَمِيعًا، عَنْ حَنَانَ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ: كَانَتْ امْرَأَةٌ مَعَنَا فِي الْحَيِّ وَ لَهَا جَارِيَةٌ نَائِحَةٌ فَجَاءَتْ إِلَى أَبِي فَقَالَتْ: يَا عَمِّ، أَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ مَعِيشَتِي مِنَ اللَّهِ ﷻ ثُمَّ مِنْ هَذِهِ الْجَارِيَةِ النَّائِحَةِ، وَ قَدْ أَحْبَبْتُ أَنْ تَسْأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ ذَلِكَ، فَإِنْ كَانَ حَلَالًا وَإِلَّا بَعْتُهَا وَ أَكَلْتُ مِنْ ثَمَنِهَا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِالْفَرَجِ، فَقَالَ لَهَا أَبِي: وَاللَّهِ إِنِّي لِأَعْظُمُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنْ أَسْأَلَهُ عَنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ. قَالَ: فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَيْهِ أَخْبَرْتُهُ أَنَا بِذَلِكَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَتَشَارِطُ؟ قُلْتُ: وَاللَّهِ مَا أَذْرِي تَشَارِطُ أَمْ لَا. فَقَالَ: قُلْ لَهَا: لَا تَشَارِطُ وَ تَقْبَلُ مَا أُعْطِيَتْ.<sup>۳</sup>

از این ده حدیث، چهار حدیث در کتاب الکافی است (شماره های ۲، ۸، ۹، ۱۰). حدیث سوم در کتاب من لایحضره الفقیه صدوق آمده است. حدیث چهارم در دو کتاب شیخ طوسی یعنی تهذیب الاحکام و الاستبصار نقل شده است. و سه حدیث تنها در دعائم الاسلام قاضی نعمان آمده و مصادر بعدی از این کتاب نقل کرده اند (حدیث ۱، ۷ و ۶). حدیث پنجم نیز منقول از کتاب الجعفریات است و منابع بعدی از آن نقل کرده اند. کتاب الجعفریات را در سده اخیر حاجی نوری مورد توجه و توثیق قرار داد،<sup>۴</sup> ولی عالمان رجالی نسبت به کتاب و نویسنده تردیدهای جدی دارند و در کتب فقهی بسیار اندک مورد

۱. امام صادق عليه السلام فرمود: زن آوازه خوانی که در عروسی ها می خواند، مزدش حلال است (الکافی، ج ۵، ص ۱۲۰، ح ۲).  
۲. امام صادق عليه السلام فرمود: مزد زنان آوازه خوانی که در عروسی ها می خوانند حلال است به شرطی که مردان حضور نداشته باشند (الکافی، ج ۵، ص ۱۲۰، ح ۳؛ تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۵۷-۳۵۸، ح ۱۰۲۲-۱۰۲۴؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۹۲، ح ۷۵).

۳. حنان بن سدر می گوید، زنی در محله ما بود که کنیزی داشت که در عزاداری نوحه گری می کرد. زن نزد پدرم آمد و گفت: عمو، می دانی که روزی من پس از خدا از طریق این کنیز است؟! دوست دارم از امام صادق بپرسی اگر حلال است، نگاهش دارم، وگرنه او را بفروشم و از پول فروشش زندگی کنم تا خداوند گشایشی ایجاد کند. پدرم گفت: به خدا نمی توانم این را از امام صادق بپرسم. حنان می گوید: یک بار که خدمت امام رسیدیم، من پرسیدم. امام فرمود: آیا برای مزد شرط می گذارد؟ گفتم: به خدا نمی دانم. فرمود: بگو شرط نگذارد و هر چه دادند، بپذیرد (الکافی، ج ۵، ص ۱۱۷ و ۱۱۸).

۴. مستدرک الوسائل، الخاتمة، ج ۱، ص ۱۵-۳۸؛ نیز رک: «ارزیابی بی اعتباری اشعثیات»، فاطمه ژیان، ص ۲۷-۵۲.

توجه قرار می‌گیرد و گاه در حد شاهد روایاتش آورده می‌شود؛ تا آن جا که شیخ حرعاملی که خود از محدثان اخباری است این کتاب را جزء منابع نیاورده است. او بعد از فهرست کردن ۸۲ کتاب می‌گوید:

کتاب‌هایی دیگر نزد من است که برخی نسخه صحیح ندارند و برخی از ضعف مؤلف و کتاب برخوردارند و برخی قابل اعتماد نیستند.<sup>۱</sup>

در مورد کتاب دعائم نیز اختلاف نظر جدی وجود دارد؛<sup>۲</sup> افزون بر این که غالب روایاتش مرسل است؛ از جمله سه روایت منقول در این مقاله. بلی، کتاب الکافی و کتاب‌های شیخ صدوق و شیخ طوسی مورد وفاق فقهیان و محدثان شیعه‌اند.

حدیث دوم و سوم و چهارم ظاهراً یک حدیث بوده که اختلاف در زیاده و نقیصه دارند و اشتراک راوی آخر و نیز قسمت‌های اصلی متن روایات، شاهد خوبی بر این امر است. اگر از اعتبارسنجی صدوری بگذریم، در جانب فقه‌الحدیثی چند مضمون در این هشت روایت مطرح شده است:

۱. جواز اجیر شدن زنان برای نوحه‌گری مردگان؛
۲. جواز آوازه‌خوانی کنیزکان در عروسی و مانند آن؛
۳. ممنوعیت آوازه‌خوانی کنیزکان در غیر عروسی؛
۴. حلیت مزد آوازخوانی زنان در عروسی به شرط عدم اختلاط زن و مرد؛
۵. حلیت مزد زنان نوحه‌گر بدون اشتراط مزد؛
۶. جواز شعرخوانی در عروسی؛
۷. خوشحالی پیامبر از دف زنی اسماء در عروسی فاطمه.

## ۲. روایات دلالت‌کننده بر نهی آوازخوانی زنان

در این قسمت نیز مانند بخش پیشین، پس از آوردن روایت‌ها به ارزیابی صدوری و نیز امر فقه‌الحدیثی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱. أَخْبَرَنَا ابْنُ بُشَيْرَانَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدِ الصَّفَّارِ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْحُلَوَانِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ بَحْرِ، قَالَ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ بْنُ

۱. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۱۵۹.

۲. «دعائم الاسلام از ورای دیدگاه‌ها»، ص ۸۲.

الْفَضْلِ، قَالَ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ الْعَازِ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ رِبِيعَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا مَالِكٍ صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: يَكُونُ فِي أُمَّتِي الْخَسْفُ وَ الْمَسْحُ وَالْقَذْفُ. قَالَ: قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، بِمَ قَالَ: بِاتِّخَاذِهِمُ الْقَيْنَاتِ، وَشُرْبِهِمُ الْخُمُورِ.<sup>۱</sup>

۲. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: يَا أَبِي أَنْتَ وَأُمِّي! إِنِّي أَدْخُلُ كِنِيفًا لِي وَلِي جِرَانٌ عِنْدَهُمْ جَوَارٍ يَتَغَنَّيْنَ وَبِضْرِبِنَ بِالْعُودِ، فَرُبَّمَا أَطَلْتُ الْجُلُوسَ اسْتِمَاعًا مِنِّي لِهِنَّ، فَقَالَ: لَا تَفْعَلْ. فَقَالَ الرَّجُلُ: وَاللَّهِ! مَا آتِيهِنَّ إِلَّا مَا هُوَ سَمَاعٌ أَسْمَعُهُ بِأَذُنِي. فَقَالَ: اللَّهُ أَنْتَ أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ ﷻ يَقُولُ: (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)؟ فَقَالَ: بَلَى، وَاللَّهِ! لَكَأَنِّي لَمْ أَسْمَعْ بِهَذِهِ الْآيَةِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مِنْ أَعْجَمِي وَلَا عَرَبِي، لَا جَرَمَ أَنَّنِي لَا أَعُودُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَآتَى اسْتَغْفِرُ اللَّهَ. فَقَالَ لَهُ: فَمَ فَاغْتَسِلَ وَ سَلَّ مَا بَدَا لَكَ! فَإِنَّكَ كُنْتَ مُقِيمًا عَلَى أَمْرِ عَظِيمٍ مَا كَانَ أَسْوَأَ حَالِكَ، لَوْ مَتَّ عَلَى ذَلِكَ أَحْمَدُ اللَّهِ وَ سَلَّهُ التَّوْبَةَ مِنْ كُلِّ مَا يَكْرَهُ، فَإِنَّهُ لَا يَكْرَهُ إِلَّا كُلَّ فَيْحٍ وَالْقَبِيحِ دَعَا لَهُ لِأَهْلِهِ فَإِنَّ لِكُلِّ أَهْلًا.<sup>۲</sup>

۳. مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبِلَادِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ ﷺ: جَعَلْتُ فِدَاكَ، إِنْ رَجَلًا مِنْ مَوَالِكَ عِنْدَهُ جَوَارٍ مُغْتَنَاتٍ قِيمَتُهُنَّ أَرْبَعَةَ عَشَرَ أَلْفَ دِينَارٍ، وَ قَدْ جَعَلَ لَكَ ثُلُثُهَا. فَقَالَ: لَا حَاجَةَ لِي فِيهَا، إِنْ تَمَنَّ الْأَكْلِبِ وَالْمُغْتَنِيَةَ سُحْتًا.<sup>۳</sup>

۱. شنیدم که رسول خدا ﷺ فرمود: در اتمم خوارى و رسوايى و تهمت زنى وجود دارد. گفت: گفتيم اى رسول خدا، براى چه؟ فرمود: به خاطر گرفتن زنان آواز ه خوان و شرب خمر (نوشيدن شراب) (الامالى (طوسى)، ص ۳۹۷، ح ۸۸۲، مجلس ۱۴، ح ۳۰؛ بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۴۵۲، ح ۱۰ و ج ۷۶، ص ۲۴۴، ح ۱۸).

۲. مسعده بن زياد مى گويد: نزد امام صادق ﷺ بودم كه مردى از ايشان پرسيد: وارد دستشويى مى شوم و همسايگانى دارم كه كنيزكان آن ها ساز مى زنند و آواز مى خوانند. گاهى عمداً مى نشينم تا بيشتربشنوم. فرمود: چنين نكن. مرد پرسيد: نزد آنان كه نرفته ام، صدا به گوشم خورده است. فرمود: امان از دست تو. مگر اين آيه را نشنيده اى كه از گوش و چشم و دل سؤال مى شود؟ گفت: شنيده ام، ولى گوي اين را از قرآن نشنيده ام. ديگر تكرر نمى كنم و استغفار خواهم كرد. فرمود: برخيز و غسل كن و از خداوند هر چه دوست دارى، بخواه. به كار زشت بزرگى عادت كرده بودى. و اگر بر چنين حالى مى مردى، بد عاقبتى داشتى. از خداوند طلب توبه كن از آن چه نمى پسندد. خداوند زشتى ها را نمى پسندد و آن ها را به اهلس واگذار كه هر كار اهلى دارد (الكافى، ج ۶، ص ۴۳۲، ح ۱۰؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۴۵-۴۶، ح ۱۷۷؛ الوافى، ج ۱۷، ص ۲۱۱-۲۱۲، ح ۱۸-۱۹؛ وسائل الشيعه، ج ۳، ص ۳۳۱؛ بحار الانوار، ج ۷۹، ص ۲۴۶-۲۴۷).

۳. گفتيم به ابى الحسن اول (امام كاظم ﷺ): فدايت شوم! مردى از پيروان شما كنيززانى آواز ه خوان دارد كه قيمتشان چهارده هزار دينار است، و براى شما يك سومش را قرار داده است. امام فرمود: من به آن نيازى ندارم. پول سگ وزن آوازخوان حرام و نامشروع است (قرب الاسناد، ص ۳۰۵، ح ۱۱۹۵؛ وسائل الشيعه، ج ۱۷، ص ۱۲۳، باب ۱۶، ح ۴؛ بحار الانوار، ج ۷۹، ص ۲۴۲، ح ۱۰).

۴. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبِلَادِ قَالَ: أَوْصَى إِسْحَاقُ بْنُ عُمَرَ عِنْدَ وَفَاتِهِ بِجَوَارٍ لَهُ مُعْتَبَاتٍ أَنْ يَبِيعَهُنَّ وَنَحْمِلَ ثَمَنَهُنَّ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ إِبْرَاهِيمُ: فَبِعْتُ الْجَوَارِيَ بِثَلَاثِمِائَةِ أَلْفٍ دِرْهَمٍ وَحَمَلْتُ الثَّمَنَ إِلَيْهِ، فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ مَوْلَى لَكَ يُقَالُ لَهُ: إِسْحَاقُ بْنُ عُمَرَ قَدْ أَوْصَى عِنْدَ مَوْتِهِ بِبَيْعِ جَوَارٍ لَهُ مُعْتَبَاتٍ وَحَمَلِ الثَّمَنَ إِلَيْكَ، وَقَدْ بَعْتُهُنَّ وَهَذَا الثَّمَنُ ثَلَاثِمِائَةَ أَلْفٍ دِرْهَمٍ، فَقَالَ: لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ، إِنَّ هَذَا سُخْتُ، وَتَعْلِيمُهُنَّ كُفْرٌ، وَالِاسْتِمَاعُ مِنْهُنَّ نِفَاقٌ، وَتَمَنُّهُنَّ سُخْتُ.<sup>۱</sup>

۵. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ فَصَّالٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ مُحَمَّدٍ الظَّاهِرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ بَيْعِ الْجَوَارِي الْمُعْتَبَاتِ، فَقَالَ: شِرَاؤُهُنَّ وَبَيْعُهُنَّ حَرَامٌ، وَتَعْلِيمُهُنَّ كُفْرٌ، وَاسْتِمَاعُهُنَّ نِفَاقٌ.<sup>۲</sup>

۶. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ قَالَ: سُئِلَ أَبُو الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام عَنْ شِرَاءِ الْمُعْتَبَةِ، فَقَالَ: قَدْ تَكُونُ لِلرَّجُلِ الْجَارِيَةَ تُلْهِبُهُ وَمَا تَمْنَاهَا إِلَّا تَمَنُّ كَلْبٍ، وَتَمَنُّ الْكَلْبِ سُخْتُ، وَالسُّخْتُ فِي النَّارِ.<sup>۳</sup>

۷. أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ إِسْحَاقِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ نَصْرِ بْنِ قَابُوسٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «الْمُعْتَبَةُ مَلْعُونَةٌ مَلْعُونٌ مَنْ أَكَلَ كَسْبَهَا».<sup>۴</sup>

۸. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ، عَنْ إِسْحَاقِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ نَصْرِ بْنِ

۱. اسحاق بن عمر هنگام وفاتش وصیت می‌کند که کنیز زن آوازخوانی که دارد را بفروشند و پول فروش آن را به امام کاظم عليه السلام بدهند. ابراهیم گفت: کنیز را به سیصد هزار درهم فروختم و پول آن را برای امام عليه السلام آوردم و گفتم: یکی از دوستان شما به نام اسحاق بن عمرو وصیت کرده که بعد از مرگش کنیز آوازخوانش را بفروشم و پولش را به شما بدهم و من آن را فروختم و این هم پول آن که سه هزار درهم است. امام عليه السلام فرمود: «من به این پول احتیاجی ندارم، این پول، سُخْتُ است. آموزش دادن به آن کنیزان، کفر و گوش سپردن به آن‌ها نفاق و بهای آن‌ها سُخْتُ است» (الکافی، ج ۵، ص ۱۲۰، کتاب المعیشة، باب کسب المعنیة و شرائها، ح ۷).

۲. (۲) و کذا فی التهذیب. و فی الاستبصار «سعد».

۳. مردی از امام صادق عليه السلام درباره خرید و فروش زنان آوازخوان پرسید. در جواب فرمود: خرید و فروش حرام است. آموزش دادن به آنان کفر است و شنیدن نفاق است (الکافی، ج ۵، ص ۱۲۰، ح ۵؛ تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۵۶-۳۵۷، ح ۱۰۱۸-۱۰۱۹؛ دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۲۰۹، ح ۷۶۷).

۴. از امام رضا عليه السلام درباره زن آوازخوان پرسیدم، فرمود: مردی که آوازخوانی دارد که او را به لهو و لعب می‌اندازد، قیمتش مانند سگ حرام است و جایش دوزخ است (الکافی، ج ۵، ص ۱۲۰، ح ۴).

۵. زن آوازخوان ملعون است و ملعون است کسی که مزد او را بخورد (الکافی، ج ۵، ص ۱۲۰، ح ۶؛ تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۵۷، ح ۱۰۲۰؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۶۱، ح ۲۰۳؛ الوافی، ج ۱۷، ص ۲۰۷-۲۰۸، ح ۶؛ وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۱۲۱، ح ۴).

قَابُوسُ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: الْمُنْجِمُ مَلْعُونٌ وَالْكَاهِنُ مَلْعُونٌ وَالسَّاحِرُ مَلْعُونٌ وَالْمُعْتَبَةُ مَلْعُونَةٌ، وَمَنْ آوَاهَا وَآكَلَ كَسِبَهَا مَلْعُونٌ. وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْمُنْجِمُ كَالْكَاهِنِ وَالْكَاهِنُ كَالسَّاحِرِ وَالسَّاحِرُ كَالْكَافِرِ وَالْكَافِرُ فِي النَّارِ.<sup>۱</sup>

۹. حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادِ الْأَدْمِيِّ، عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الرَّضَا، عَنْ أَبِيهِ الرَّضَا، عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَفَاطِمَةُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَوَجَدْتُهُ يَبْكِي بُكَاءً شَدِيدًا، فَقُلْتُ: فِدَاكَ أَبِي وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الَّذِي أَنْكَأَكَ؟ فَقَالَ: يَا عَلِيُّ، لَيْلَةٌ أُسْرِي بِي إِلَى السَّمَاءِ رَأَيْتُ نِسَاءً مِنْ أُمَّتِي فِي عَذَابٍ شَدِيدٍ... وَأَمَّا الَّتِي كَانَتْ عَلَيَّ صُورَةَ الْكَلْبِ وَالنَّارُ تَدْخُلُ فِي ذُبُرِهَا وَتَخْرُجُ مِنْ فِيهَا، فَإِنَّهَا كَانَتْ قَيْتَةً تَوَاحَةَ حَاسِدَةً.<sup>۲</sup>

روایت های منع از جهت مصادر چنین وضعیتی دارند:

پنج حدیث در کتاب الکافی منقول است (شماره های ۲، ۴، ۵، ۶، ۷). دو حدیث در آثار صدوق یعنی الخصال و عیون اخبار الرضا علیه السلام نقل شده است (شماره های ۸ و ۹). یک حدیث در کتاب الامالی شیخ طوسی آمده است (شماره ۱) و یک حدیث در کتاب قرب الاسناد حمیری نقل شده است (شماره ۳).

کتاب الکافی معتبرترین کتاب حدیث شیعه است و در رتبه پس از آن ها کتاب های صدوق قرار دارد. گرچه درباره الامالی<sup>۳</sup> طوسی و قرب الاسناد<sup>۴</sup> ایرادهایی مطرح می شود، ولی در مجموع جایگاه قابل قبولی دارند. بنابراین، مصادر این احادیث در وضعیت مطلوب قرار

۱. امام صادق علیه السلام فرمود: منجم و کاهن و ساحر ملعون اند، زن آوازه خوان ملعون است و کسی که به وی پناه دهد و مزدش را استفاده کند نیز ملعون است. و فرمود: منجم مثل کاهن است و کاهن مثل ساحر است و ساحر مثل کافر است و کافر در آتش است (الخصال، ج ۱، ص ۲۹۷، باب الخمسة، ح ۶۷۲؛ بحار الانوار، ج ۷۹، ص ۲۴۲، ح ۹؛ و ج ۱۰۳، ص ۵۸، ح ۲).

۲. امام علی علیه السلام گوید: من و فاطمه بر رسول خدا ﷺ وارد شدیم و دیدیم به شدت گریه می کنند. گفتم: پدر و مادرم فدای شما! چه چیزی شما را چنین گریان کرد؟ فرمود: در شب معراج زنانی از اتمم را در عذاب شدید دیدم... و آنانی که به صورت سگ بودند و آتش از پایین بدنشان وارد می شد و از دهانشان بیرون می زد، زنان آوازه خوان و نوحه گر بودند (عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۰ و ۱۱؛ بحار الانوار، ج ۸، ص ۳۰۹ - ۳۱۰، ح ۷۵؛ و ج ۱۸، ص ۳۵۲، ح ۶۲؛ و ج ۸۲، ص ۷۶، ح ۹؛ و ج ۱۰۳، ص ۲۴۵ - ۲۶۶، ح ۲۴).

۳. رک: «شیخ طوسی و کتاب الامالی»، ص ۷ - ۲۳.

۴. رک: «قرب الاسناد در نگارش های امامیه»، ص ۱۵۵ - ۱۸۶.



دارد و همه روایت‌ها دارای سند متصل اند. سهل بن زیاد تضعیف شده است<sup>۱</sup> و نیز در توثیق علی بن ابی حمزه اختلاف نظرهایی میان رجالیان متأخر مطرح شده است.<sup>۲</sup> عبارت‌های حدیث آخر را برخی از محققان نادرست و جعلی دانسته‌اند؛<sup>۳</sup> گرچه در اعتبار و اصالت حدیث معراج تردیدی نیست. به نظرمی‌رسد حدیث ۳ و ۴ نیز در اصل یک حدیث باشند که با اختلاف در زیاده و نقیصه به دست ما رسیده است.

مضامین مندرج در این احادیث نه‌گانه عبارت‌اند از:

۱. وجود زنان آوازه‌خوان سبب بی‌اخلاقی و بلا؛
۲. حرمت شنیدن آواز زنان آوازه‌خوان؛
۳. حرمت اجرت زنان آوازه‌خوان؛
۴. حرمت خرید و فروش کنیزکان آوازه‌خوان؛
۵. کیفر زنان آوازه‌خوان در دوزخ.

### ۳. تحلیل و بررسی

این تحلیل را در دو قسمت صدوری و فقه الحدیثی پی می‌گیریم:

از جهت صدوری این نتایج به دست آمده است:

اولاً، در روایت‌های جواز و منع احادیث معتبر - که در منابع اصیل و دارای سند متصل و با راویان موثق منقول باشد - بسیار است و لذا مضمون کلی آن‌ها را می‌توان صادر شده از پیشوایان معصوم دانست.

ثانیاً، روایت مربوط به داستان معراج در سندش سهل بن زیاد است که تضعیف شده است و چنان که برخی محققان نشان داده‌اند، نشانه‌های جعل در آن بسیار است.

ثالثاً، روایت‌های منقول از کتاب الجعفریات، قابل توثیق نیست؛ چنان‌که درباره کتاب الامالی و دعائم الاسلام نیز گفتگوی انتقادی وجود دارد.

با این همه، چنان‌که گفته شد، مضمون کلی قابل نسبت به پیشوایان است و می‌توان از

۱. فهرست الطوسی، ص ۱۴۲؛ رجال النجاشی، ص ۱۸۵؛ معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۳۴۰.

۲. رک: «روایات علی بن ابی حمزه بطائنی بین رد و قبول»، صفحه ۱۱۱ - ۱۳۳.

۳. رک: نواندیشی دینی و مسأله زن، ص ۳۴۵ - ۳۴۶.

صدورش دفاع کرد.

از جهت فقه الحدیثی می‌گوییم:

برای فهم درست و روشن مضمون این روایت‌ها لازم است ابتدا صورت مسأله به خوبی تبیین شود:

• در باب غنا به صورت کلی، فارغ از جنسیت، اختلاف نظر جدی میان فقیهان و عالمان دین وجود دارد. این اختلاف هم در محدوده مفهومی غنا وجود دارد و هم در تطبیق بر مصادیق.<sup>۱</sup>

• غنا که مربوط به آواز است، فارغ از به کار بردن آلات لهو و لعب، مانند دف و غیره است که درباره آن‌ها نیز در فقه اختلاف نظر جدی مطرح است.<sup>۲</sup>

• روشن است که پاره‌ای اختلاط‌های زن و مرد در مجالس - که همراه با لهو و لعب است - حرام است.

اینک مسأله این است که آیا این روایت‌ها بر امر چهارمی به عنوان غنای زن دلالت دارد یا فراتر از موارد پیش گفته دلالتی ندارد.

یکم، مطالعه و بررسی این دو دسته از احادیث نشان می‌دهد که نمی‌توان آن‌ها را معارض با یکدیگر دانست؛ چرا که در موضوع واحد نفی و اثبات صورت نمی‌گیرد. مضمون هر دو دسته روایت قابل جمع در کنار یکدیگر است؛ زیرا در مجموع این روایت‌ها، این مضمون مورد تأکید قرار می‌گیرد که مزد و اجرت کسب و کار زنان آوازه‌خوان حرام است، مگر در عروسی‌ها، به شرط آن که اختلاط محرم و نامحرم نباشد.

دوم، قرآینی در این روایت‌ها وجود دارد که موضوع را از آوازه‌خوانی زنان به صورت مطلق خارج ساخته و در موارد خاص مطرح می‌کند. این قرآین عبارت‌اند از:

۱. اقتران به شرب خمر که در حدیث نخست از روایات منع آمده است.

۲. طرح مسأله عدم اختلاط رجال که در روایت‌های دوم و سوم از احادیث جواز مطرح شده است.

۳. همراه شدن با لهو الحدیث که در حدیث دوم از روایت‌های جواز به چشم می‌خورد.

۱. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۱۹۸؛ جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۴؛ مستند الشیعة، ج ۲، ص ۶۴.

۲. رک: فقه پژوهی، ج ۱، ص ۲۸۸ - ۲۶۷، مقاله «ابزار لهو و دگرگونی‌های زمان».

۴. استثنای عروسی که در روایت‌های عدیده‌ای مطرح شده، خود دلالت دارد که منظور از نهی و منع، لهو و لعب‌های غیر متعارف و احياناً غیر عقلانی و غیر انسانی است؛ و گرنه آن چه کاربرد معروف دارد و در عرف و جامعه انسانی شناخته شده است، جای منع نیست.

۵. تعبیر مغنیه و قینه که اصطلاحی برای یک حرفه است و نیز این که غالباً با تعبیرهایی مثل جاریه، یعنی کنیز همراه می‌شود، این امر را تقویت می‌کند که امور لهو و لعب، مورد تحریم و منع قرار دارد.

از یک سونگه به کنیز در آن فرهنگ نگاه ابزاری بوده و هر نوع بهره‌وری از آنان را روا می‌دانستند و از سوی دیگر، کالایی برای کسب و درآمد بود که در روایات مورد پرسش قرار گرفته است.

سوم، نگاه توصیه‌ای و اخلاقی را نیز نباید از این احادیث دور دانست و آن‌ها را تنها در قالب حرمت و حلال دید. بسیاری از امور در زندگی انسان‌ها وجود دارد که حرام به تعبیر فقهی بر آن‌ها صادق نیست، اما در شأن زندگی انسان‌ها نیست و کاری اخلاقی نیست. در روایت مربوط به عروسی فاطمه و دف زدن اسماء، پیامبر توصیه می‌فرمایند که مراقب باشید گرفتار هجر (یاوه) نشوید.

چهارم، غنا و موسیقی، در زمان نزول آیات و صدور روایات فقط کاربرد لهوی داشته که موجب غفلت از یاد خداوند می‌شده است. از همین رو ادله حرمت غنا تنها این قسم از غنا و موسیقی را شامل می‌شده است. اما امروزه هریک از انواع هنر موسیقی، مجسمه‌سازی، نقاشی و غیره نوع خاصی از تبیین را برمی‌تابند. به همین جهت می‌توان گفت که این نحواز تبیین معانی احتمالاً مصداق عناوین محرمه نیست.<sup>۱</sup>

پنجم، قرآن کریم با تعبیری لطیف در مواجهه با صدای زن، نکته‌ای را مطرح کرده است؛ آن‌جا که می‌فرماید:

﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾<sup>۲</sup>

پس به ناز سخن مگوئید تا آن‌که در دلش بیماری است طمع ورزد و گفتاری شایسته گوئید.

نمی‌گوئید زنان با مردان سخن نگویند. مفروض آیه سخن گفتن زنان با مردان است؛ لکن

۱. غنا و موسیقی، ص ۲۰

۲. سوره احزاب، آیه ۳۲.

می‌گوید به صورتی سخن نگوید که مریض‌ها گمان بد بزنند. البته این تعلیل قاعده‌ای عام به دست می‌دهد و آن، این است که زنان از هرکاری که خارج از عرف جاری جامعه باشد و زمینه سوء استفاده‌های بیمارستان را فراهم می‌کند، پرهیز و اجتناب کنند.

### نتیجه

بعد از ذکر مقدمات نوزده روایت ذکر شد، ده روایت در جواز و نه روایت در نهی. از جهت صدور در میان آن‌ها روایات متعددی که قابل قبول باشد، وجود دارد. لذا مصمون کلی قابل استناد است؛ هرچند که برخی روایات در منابع قابل مناقشه ثبت شده و یا از ارسال سند برخوردارند و یا برخی از راویان غیر موثق‌اند.

از جهت فقه الحدیثی این مضامین در روایات مطرح شده است:

۱. جواز اجیر شدن زنان برای نوحه‌گری مردگان؛
۲. جواز آوازه‌خوانی کنیزکان در عروسی و مانند آن؛
۳. ممنوعیت آوازه‌خوانی کنیزکان در غیر عروسی؛
۴. حلیت مزد آوازخوانی زنان در عروسی به شرط عدم اختلاط زن و مرد؛
۵. حلیت مزد زنان نوحه‌گر بدون اشتراط مزد؛
۶. جواز شعرخوانی در عروسی؛
۷. خوشحالی پیامبر از دف زنی اسما در عروسی فاطمه.
۸. وجود زنان آوازه‌خوان سبب بی‌اخلاقی و بلا؛
۹. حرمت شنیدن آواز زنان آوازه‌خوان؛
۱۰. حرمت اجرت زنان آوازه‌خوان؛
۱۱. حرمت خرید و فروش کنیزکان آوازه‌خوان؛
۱۲. کیفیت زنان آوازه‌خوان در دوزخ

حاصل تحلیل و بررسی فقه الحدیثی این است که از این روایات نمی‌توان حکمی فراتر از حرمت غنا یا اصل اختلاط‌های غیرمشروع را به دست آورد و برای این ادعا شواهد متعددی ذکر شد.

نیز از آن‌جا که این روایات با مسائل دیگری قرین شده (لهو و لعب، شرب خمر و اختلاط‌های نامشروع) که جملگی از محرمات‌اند، چه بسا صدای آواز زن در شرایطی که مقرون به محرمات ذکر شده نباشد، در حضور مردان هم جای اشکال نباشد.

## کتابنامه

- الاستبصار، محمد بن حسن بن علی بن حسن طوسی، محقق: سید حسن خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۳ش.
- الامالی، محمد بن حسن بن علی بن حسن طوسی، محقق / مصحح: مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
- بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر مجلسی، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱ش.
- تهذیب الاحکام، محمد بن حسن طوسی، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، الاولى، ۱۴۲۶ق.
- الجعفریات، محمد بن محمد بن الأشعث، تحقیق: احمد صادقی اردستانی، تهران، کوشانپور، اول، ۱۴۱۷ق.
- جواهر الکلام، محمد حسن بن باقر بن عبدالرحیم نجفی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۲۵۷ق.
- الخصال، محمد بن علی بن الحسين بن بابويه القمّي (شيخ صدوق)، تصحيح: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسين، ۱۳۶۲ش.
- دعائم الاسلام، نعمان بن محمد تمیمی مغربی، تحقیق: آصف بن علی اصغر فیضی، مصر: دار المعارف، چاپ دوم، ۱۱۱۹م.
- رجال النجاشی، ابوالحسین احمد بن علی بن احمد نجاشی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۶۵ش.
- عیون اخبار الرضا علیه السلام، محمد بن علی بن الحسين بن بابويه القمّي (شيخ صدوق)، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
- غنا و موسیقی، رضا مختاری و محسن صادقی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- فقه الرضا علیه السلام، محمد بن علی بن الحسين بن بابويه القمّي (شيخ صدوق)، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۰۶ق / ۱۳۶۴ش.
- الفهرست، محمد بن حسن بن علی بن حسن طوسی، تحقیق: الشيخ جواد القيومی، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، ۱۴۱۷ق.

قرب الاسناد، عبد الله بن جعفر حمیری، تحقیق: مؤسسة آل البيت، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۳۷۱ ش.

الكافی، محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ ش.

لغت نامه دهخدا، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳ ش.

مستدرک الوسائل و مُسْتَبْتَبُ الْمَسَائِل، میرزا حسین نوری، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۷ ق.

مستند الشيعة، احمد بن محمد مهدی النراقی، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۱۵ ق.

معجم رجال الحديث، سيد ابوالقاسم خويي، مركز نشر الثقافة الاسلامية في العالم، ۱۳۹۰ ق.

المقنع، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (شيخ صدوق).

المكاسب المحرمة، سيد روح الله خميني، قم: مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر و

التوزيع.

من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (شيخ صدوق)، تحقيق:

علي اكبر غفاري، قم: انتشارات اسلامي جامعه مدرسين، دوم، ۱۴۰۴ ق.

موسوعة المرأة في اخبار و الاثار، مهدي مهريزي، رسول جعفريان، قم: علم، ۱۳۹۱ ش.

النوادر، سيد فضل الله راوندي، قم: دارالحديث، ۱۳۷۷ ش.

نوانديشي ديني و مسأله زن، مهدي مهريزي، قم: انتشارات بشري، ۱۳۹۴ ش.

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

وسائل الشيعة، محمد بن حسن حرعاملی، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الأولى،

۱۴۰۹ ق.

الهداية في الأصول و الفروع، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (شيخ صدوق)،

قم: مؤسسة الإمام الهادي (عليه السلام)، ۱۴۱۸ ق.

«ابزار لهو و دگرگونی های زمان»، مهدي مهريزي، مجله فقه، ش ۱۰، دی ۱۳۷۵، ص ۲۶۱-

۲۸۲.

«ارزيابي بي اعتباري اشعثيات»، فاطمه ژيان، پژوهشنامه اديان و مذاهب، شماره ۶، ۱۳۹۶،

ص ۵۲ - ۲۷.

«تأملی در فقه موسیقي»، مركز پژوهش های اسلامي صدا و سيما

(<http://pajuhesh.irc.ir/product/book/show.text/id>)

«روایات علی بن ابی حمزه بطائنی بین رد و قبول»، مصطفی سلیمی زارع، علوم قرآن و حدیث (رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث)، ۱۳۸۷، ش ۸۱، ص ۱۱۱-۱۳۳.

«شیخ طوسی و کتاب الامالی»، مجید معارف و مرتضی قاسمی حامد، منهج، ۱۳۸۹، شماره ۱۱، ص ۷-۲۳.

«قرب الاسناد در نگارش‌های امامیه»، حسین ستار، محمدرضا نایینی منوچهری، سیدحسین فلاح زاده ابرقوئی، حدیث‌پژوهی، ۱۴۰۰، شماره ۲۵، ص ۱۵۵-۱۸۶.

## تبیین مفهوم روایت «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالَ»

## در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت

آزاده عباسی<sup>۱</sup>الهه هادیان رسنانی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵

## چکیده

در برخی منابع متقدم و متأخر شیعه و اهل سنت روایتی آمده است با این مضمون که حضرت زهرا (علیها السلام) در پاسخ سؤال رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالَ»؛ «بهترین چیز برای زنان این است که مردی را نبینند و مردان نیز آنان را نبینند» (با اختلافاتی در نقل). بررسی سندی و دلالتی روایت یادشده، هدف این پژوهش است. نتیجه بررسی سندی حدیث نشان می‌دهد که حدیث یادشده، در مصادر شیعه مرسل است و در مصادر اهل سنت نیز دچار ضعف رجال سند است؛ اما در بررسی متن و دلالت روایت، صرف نظر از بحث سند و به ویژه با توجه به معاضدت این حدیث توسط احادیث دیگر، اولاً از این روایت، حرمت حضور زنان در اجتماع به دست نمی‌آید و ثانیاً این حدیث، بیان‌گر هیچ حکم الزامی دال بر فعل یا ترک نیست، بلکه در مقام بیان یک اصل ارشادی و ارزش اخلاقی و حقیقت دینی و واقعیت اجتماعی است و آن این‌که: ارتباط مستقیم زن و مرد نامحرم هرچه کمتر باشد، بهتر است. به لحاظ فقهی، در باب نکاح برخی کتاب‌های فقهی و گاه سایر ابواب مانند باب «سترو پوشش» و «حرمت نظر» به این حدیث استناد شده و برای اثبات عدم جواز نگاه زن به مرد بیگانه، به ادله‌ای استناد کرده‌اند که از جمله آن دلایل، همین روایت است. در مقابل، برخی فقیهان دلالت روایت «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ...» بر حکم مذکور را به جهت مرسل بودن و ضعف سند ناکافی می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: حدیث «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ»، بررسی سندی، بررسی فقهی، بررسی دلالتی متن.

۱. عضو هیات علمی دانشگاه قرآن و حدیث (abbasi.a@hadith.ir).

۲. عضو هیات علمی دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (hadian.e@qhu.ac.ir).



در حدیثی از رسول خدا ﷺ نقل شده است که روزی به اصحاب خویش فرمودند: «مَا خَيْرُ لِلنِّسَاءِ»؛ چه چیزی برای زنان از همه بهتر است؟ اصحاب ندانستند در جواب چه بگویند. امیرالمؤمنین علیؑ به سوی حضرت زهراؑ آمده و این مطلب را به اطلاع ایشان رسانید. حضرت زهراؑ فرمود: چرا نگفتی: «خَيْرُ لِهِنَّ أَنْ لَا يَرِينَ الرِّجَالَ وَلَا يَرُوْنَهُنَّ»؛ از همه بهتر برای آن‌ها این است که نه آنان مردان بیگانه را ببینند و نه مردان بیگانه آن‌ها را. علیؑ بازگشت و این پاسخ را به رسول خدا ﷺ عرض کرد. رسول خدا ﷺ فرمود: «مَنْ عَلَّمَكَ هَذَا»؛ چه کسی این پاسخ را به تو آموخت؟ عرض کرد: فاطمهؑ. رسول خدا ﷺ فرمود: «إِنَّهَا بَضْعَةٌ مِنِّي»؛ او پاره وجود من است.

این حدیث با تفاوت‌هایی در طرق و نقل - که بدان‌ها خواهیم پرداخت - در برخی مصادر روایی متقدم و متأخر شیعه و اهل سنت نقل شده است. واکاوی این احادیث و بررسی آن‌ها به لحاظ سند و دلالت متن، هدف اصلی این پژوهش است.

اهمیت پرداختن به حدیث یادشده از این جهت است که این حدیث با وجود شهرت و مورد استناد واقع شدن در کتاب‌های متعدد فقهی و اخلاقی، اما با بررسی صورت گرفته در این پژوهش، به لحاظ سند دچار ضعف است و به لحاظ متن نیز هیچ حکم الزامی دال بر فعل یا ترک، از آن بر نمی‌آید. این مسأله در این مقاله واکاوی شده است.

درباره پیشینه پژوهش درباره این مسأله باید گفت که در برخی کتاب‌های فقهی، در ابواب نکاح یا باب «سترو پوشش» و «حرمت نظر» به این حدیث استناد شده است که در بحث بررسی جایگاه حدیث مزبور در کتاب‌های فقهی به برخی از این آثار اشاره خواهد شد.

اما درباره کارهای پژوهی مستقل درباره این حدیث، در مقاله‌ای با عنوان «دفاع از حدیث»، به مناسبت نقد این حدیث توسط دکتر محمد تیجانی سماوی (تونسی) در کتاب *كلّ الحلول عند آل الرسول ﷺ* (با ترجمه فارسی: «اهل بیت، کلید مشکل‌ها»)،<sup>۱</sup> نویسنده مقاله در قالب نه نکته، سعی کرده است که از این حدیث دفاع کند که به نظر می‌رسد با توجه به پیش فرض نویسنده، این روایت در ابتدا به عنوان یک اصل در ارتباط زن و مرد پذیرفته شده و آنگاه در قالب نه نکته و استناد به برخی روایات دیگر، سعی در دفاع از محتوای حدیث شده است؛ از جمله استناد به احادیثی که دلالت بر استحباب معاف

دانستن زن از شرکت در جماعت و نماز جماعت دارد و روایات دیگری از این قبیل.<sup>۱</sup> رساله مستقل کوچکی نیز توسط خانم أم عبدالرحمن بنت النوبی در مصر با عنوان إمارة الجهل بحال حدیثی «ما خیر للنساء؟» و «عقدة الحبل»، در حدود بیست صفحه زیر نظر همسر وی ابو عبدالرحمن محمد عمرو بن عبداللطیف نوشته شده که در آن، به بررسی ضعف رجال سند حدیث در مصادر اهل سنت پرداخته شده و در نهایت، ضعف حدیث به لحاظ ضعف سند در مصادر اهل سنت اثبات شده است.

ألبانی نیز در کتاب خود (سلسلة الأحادیث الضعیفة و أثرها السیء فی الأمة) این حدیث را در شمار احادیث ضعیف آورده و ضعف حدیث را با توجه به ضعف سند و رجال آن از منظر اهل سنت اثبات کرده است.<sup>۲</sup>

بحث‌های پراکنده‌ای نیز در برخی کتاب‌ها درباره نوع دلالت حدیث مزبور صورت گرفته است؛ برای نمونه، سید جعفر مرتضی در کتاب مأساة الزهراء با این‌که سند را ضعیف معرفی می‌کند، ولی درباره دلالت متن بحثی را آورده است که از آن سخن خواهیم گفت.

نوآوری این پژوهش نسبت به پژوهش‌های دیگر، ریشه‌یابی و مصدريابی حدیث در منابع متقدم و متأخر شیعه و اهل سنت به تفکیک و نیز بررسی سندی حدیث و نیز بررسی فقهی آن در کتاب‌های فقهی و پس از آن واکاوی دلالتی حدیث به لحاظ متن است.

براین اساس، پرسش‌هایی که در این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ‌گویی بدان‌ها هستیم، عبارت‌اند از:

۱. اعتبار حدیث یادشده به لحاظ سندی در مصادر شیعه و اهل سنت چگونه است؟
۲. چه برداشت فقهی از این حدیث در کتاب‌های فقهی فقها صورت گرفته است؟ و پس از آن، صرف نظر از بحث سند، دلالت متن حدیث چیست؟
۳. و در نهایت، چگونه میان منطوق حدیث و واقعیت اجتماعی زن و سیره اجتماعی حضرت زهرا علیها السلام می‌توان جمع نمود؟

### ۱. جایگاه حدیث در کتاب‌های فقهی شیعه

در باب نکاح برخی کتاب‌های فقهی و گاه سایر ابواب مانند باب «سترو پوشش» و

۱. رک: «دفاع از حدیث» (۶)، ص ۱۷۲-۱۷۹.

۲. سلسلة الأحادیث الضعیفة و أثرها السیء فی الأمة، ج ۱۲، ص ۵۳۸-۵۴۱.

«حرمت نظر» به این حدیث استناد شده و برای اثبات عدم جواز نگاه زن به مرد بیگانه، به ادله‌ای استناد کرده‌اند که از جمله آن دلایل، همین روایت است.<sup>۱</sup>

در برخی کتاب‌های فقهی نیز در مسأله «یستحب حبس المرأة فی البیت فلا تخرج إلا لضرورة» به این روایت استناد کرده‌اند.<sup>۲</sup> گاهی نیز از روایت یادشده، حکم احتیاط را برداشت کرده و در بیان مسأله احتیاط پوشاندن صورت زن و عدم نگاه، به این روایت استناد کرده‌اند.<sup>۳</sup>

از این رو، برخی فقیهان با ترجیح روایت «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ...»، آن را در نقد برخی روایات دال بر جواز نگاه استفاده کرده‌اند؛ برای نمونه، حدیثی در کتاب الکافی آمده است که:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ يَرِيدُ فَاطِمَةَ وَأَنَا مَعَهُ، فَلَمَّا انْتَهَيْتُ إِلَى الْبَابِ وَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهِ فَدَفَعَهُ، ثُمَّ قَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ. فَقَالَتْ فَاطِمَةُ: عَلَيْكَ السَّلَامُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: أَذْخُلُ؟ قَالَتْ: أَذْخُلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: أَذْخُلُ أَنَا وَمَنْ مَعِيَ؟ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَيْسَ عَلَيَّ قِتَاعٌ. فَقَالَ: يَا فَاطِمَةُ، خُذِي فَضْلَ مِلْحَافَتِكَ، فَتَقَبَّعِي بِهِ رَأْسَكَ، فَفَعَلْتُ، ثُمَّ قَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالَتْ فَاطِمَةُ: وَعَلَيْكَ السَّلَامُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: أَذْخُلُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: أَنَا وَمَنْ مَعِيَ؟ قَالَتْ: وَمَنْ مَعَكَ. قَالَ جَابِرٌ: فَدَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ وَدَخَلْتُ، وَإِذَا وَجْهُ فَاطِمَةَ أَصْفَرُ كَأَنَّهُ بَطْنُ جَرَادَةٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَا لِي أَرَى وَجْهَكَ أَصْفَرَ؟ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ الْجُوعُ...<sup>۴</sup>

برخی فقها درباره روایت اخیر، علاوه بر ضعف سند و اشکالات و اضطراب متن، به تعارض آن با برخی روایات، مانند روایت «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالَ» استناد کرده‌اند.<sup>۵</sup>

۱. برای نمونه رک: الشهاب فی مسألة الحجاب، ص ۳۷۴-۳۷۵ و ۴۴۷ و ۴۵۰.

۲. برای نمونه رک: مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام، ج ۲۴، ص ۲۶.

۳. مدارک العروة، ج ۱۲، ص ۴۸۴.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۸. مضمون روایت چنین است: جابر می‌گوید: در خدمت رسول خدا ﷺ به در خانه فاطمه ﷺ آمدم. رسول خدا ﷺ سلام کرد و اجازه ورود خواست. فاطمه ﷺ اجازه داد. رسول خدا ﷺ فرمود: با کسی که همراه من است، وارد شوم؟ حضرت زهرا ﷺ گفت: پدر جان، چیزی بر سر ندارم. رسول خدا ﷺ فرمود: با قسمت‌های اضافی روپوش خود، سرت را ببوشان. سپس دوباره استعلام کرد که آیا داخل شویم؟ پاسخ شنیدیم که بفرمایید. وقتی وارد شدیم، چهره حضرت زهرا ﷺ آن چنان زرد بود که مانند شکم ملخ می‌نمود. رسول خدا ﷺ پرسید: چرا چنین هستی؟ پاسخ داد از گرسنگی است.

۵. مدارک العروة، ج ۱۲، ص ۴۸۵-۴۸۶.

برخی نیز درباره این روایت جابر گفته‌اند که اولاً ممکن است که نظر جابر به حضرت زهرا علیها السلام از روی اتفاق بوده باشد؛ ثانیاً، محتمل است، بنا بر تفسیری که در «غیرأولی الإربة» در آیه ۳۱ سوره نور شده است، جابر هم از «تابعین غیرأولی الإربة» بوده باشد که در آن صورت، به نص آیه خارج می‌شود و بر این اساس، به این خبر (حدیث جابر) نمی‌توان برای جواز نگاه به نامحرم استناد کرد.<sup>۱</sup>

در مقابل، برخی فقیهان دلالت روایت «خیر للئساء...» بر حکم مذکور را به جهت مرسل بودن و ضعف، سند ناکافی می‌دانند؛<sup>۲</sup> برای نمونه، آیه الله خوئی پس از نقل و نقد ادله این گروه از فقها، دلالت هر یک از آن ادله را بر این مسأله رد می‌کند و درباره روایت مذکور نیز معتقد است که علاوه بر مشکل ارسال در سند، دلالت بر ضرورت هم ندارد:

وفیه: أنها مرسلة. علی أنه لا دلالة فیها علی اللزوم.<sup>۳</sup>

از جمله دیگر ادله این گروه - که آیه الله خوئی آن را نقد می‌کند - روایتی است که بر اساس آن، مرد نابینایی خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله رسید. زن‌های رسول خدا صلی الله علیه و آله نشستند و پیامبر صلی الله علیه و آله به آن‌ها دستور داد که پشت پرده بروند. آن‌ها عرض کردند: یا رسول الله، این مرد نابینا است و کسی را نمی‌بیند. آن حضرت فرمودند: ولی او شما را می‌بیند:

استأذن ابن أم مكتوم علی النبی صلی الله علیه و آله و عنده عائشة و حفصة، فقال لهما: قوما فاذخلا  
البيت! فقالتا: إنه أعمى، فقال: إن لم یرکما فاتکما تریانه.<sup>۴</sup>

نظیر این روایت از ام سلمه نیز نقل شده است:

و عن أم سلمة قالت: كنت عند رسول الله صلی الله علیه و آله و عنده ميمونة، فأقبل ابن أم مكتوم، و ذلك بعد أن أمر بالحجاب، فقال: احتجبا! فقلنا: يا رسول الله، أليس أعمى لا يبصرنا؟  
قال: أعمى وإن أتما ألتما تبصرانه؟<sup>۵</sup>

برخی فقها به این‌گونه روایات درباره حرمت نگاه جز برای ضرورت استناد کرده و گفته‌اند:

۱. رسائل حجابیه، ج ۱، ص ۴۳۵-۴۳۶: «ضیائیه در موضوع حجاب» (تألیف در صفر ۱۳۴۶ ق / مرداد ۱۳۰۷ ش) آقا موسی کاظمینی طبرسی (ضیائی).

۲. دروس تمهیدیه فی الفقه الإسلامی علی المذهب الجعفری، ج ۲، ص ۳۰۷-۳۰۹: مبانی منهاج الصالحین، ج ۹، ص ۵۷۸.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۳۹.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۴.

۵. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۲.

و کذا يحرم على المرأة أن تنظر إلى الأجنبي أو تسمع صوته إلا لضرورة وان كان أعمى.<sup>۱</sup>

آیه الله خویی در نقد این روایت می گوید:

وفيه: أنها ضعيفة مرسلة، باعتبار أن البرقي يرويها عن النبي ﷺ من دون ذكر الواسطة، و من المعلوم أن الفصل الزمني بينهما كثير جداً فلا يمكن الاعتماد عليها. على أنها قابلة للمناقشة من حيث إنها تكفلت ببيان فعل النبي ﷺ، وهو لا يدل على اللزوم.<sup>۲</sup>

به نظر می رسد سبب چنین رویکردی توسط برخی فقها آن باشد که در فقه، فقها درباره احکام شرعی درباره دلالت احادیث سخت گیر هستند و برخلاف آداب و مستحبات، در احکام فقهی دقت نظر دارند؛ چنان که آیه الله مشکینی به جهت ضعف سند این حدیث معتقد است که هیچ حکمی از آن به دست نمی آید.<sup>۳</sup>

## ۲. بررسی سندی حدیث

برای بررسی موضع صدور روایت و اكاوی نقل های موجود از نظر سندی، در دو بخش منابع متقدم و منابع متأخر این حدیث و نقل های مربوط و سلسله راویان آن مورد بررسی قرار می گیرد:

### ۱-۲. منابع حدیثی متقدم شیعه

در میان منابع متقدم شیعه، روایت یادشده با تفاوت هایی در نقل، در چهار مصدر به صورت مرسل و بدون سند آمده است که دیگر مصادر متأخر نیز از همین مصادر نقل می کنند.

#### ۱. دعائم الاسلام؛ ابن حیون (م ۳۶۳ق)

ظاهراً نخستین مصدر نقل کننده این حدیث در میان مصادر شیعه، کتاب «دعائم الاسلام» ابن حیون (م ۳۶۳ق) است که حدیث را بدون ذکر سند از امیرالمؤمنین علیه السلام چنین نقل می کند:

وَعَنْ عَلِيٍّ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلْمَرْأَةِ؟ فَلَمْ يَجِبْهُ أَحَدٌ مِنَّا، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِفَاطِمَةَ علیها السلام فَقَالَتْ: مَا مِنْ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلْمَرْأَةِ مِنْ أَنْ لَا تَرَى رَجُلًا وَلَا يَرَاهَا. فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: صَدَقَتْ إِنَّهَا بَصْعَةٌ مِنِّي.<sup>۴</sup>

گفتنی است درباره میزان اعتبار کتاب «دعائم الاسلام»، میان عالمان شیعه اختلاف

۱. النجعة في شرح اللعة، ج ۸، ص ۳۲۱.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۳۹.

۳. التعليقة الاستدلالية على العروة الوثقى، ج ۳، ص ۱۶۷؛ نیز رک: دليل تحرير الوسيلة، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۱.

۴. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۲۱۵.

است. نویسنده این کتاب، ابوحنیفه نعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حیون (قاضی نعمان) است.<sup>۱</sup> او در ابتدا سنی مذهب بود و سپس تشیع را اختیار کرد؛<sup>۲</sup> ولی در این که او شیعه اسماعیلی بوده و یا اثناعشری اختلاف است. ابن شهر آشوب از جمله کسانی است که او را شیعه دوازده امامی نمی داند.<sup>۳</sup>

به اعتقاد آیه الله خویی، امامی بودن او ثابت نشده است و باید او را مجهول الحال (از این حیث که امامی است یا اسماعیلی) دانست.<sup>۴</sup>

روایات این کتاب مرسل است و قاضی نعمان برای روایات آن سندی ذکر نمی کند و تنها به ذکر نام رسول خدا ﷺ و ائمه معصومین اکتفا می کند. برخی عالمان شیعه بر این اساس، روایات این کتاب را تنها در صورتی معتبر می دانند که متن یا محتوای آن در منابع معتبر دیگر آمده باشد. بنابراین، حتی اگر قاضی نعمان را شیعه دوازده امامی بدانیم، روایات این کتاب در صورتی معتبر خواهد بود که متن یا محتوای آن در منابع معتبر دیگر آمده باشد.

## ۲. مناقب آل ابی طالب، ابن شهر آشوب مازندرانی (م ۵۸۸ق)

مصدر دیگر نقل کننده روایت یاد شده با فاصله بیش از دو قرن از مصدر نخست، کتاب المناقب ابن شهر آشوب مازندرانی است که به نقل از حسن بصری چنین نقل می کند:

الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ: مَا كَانَ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ أَعْبُدُ مِنْ فَاطِمَةَ، كَأَنَّكَ تَقُومُ حَتَّى تَوَرَّمَ قَدَمَاهَا، وَ قَالَ النَّبِيُّ لَهَا: أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلْمَرْأَةِ؟ قَالَتْ: أَنْ لَا تَرَى رَجُلًا وَلَا يَرَاهَا رَجُلٌ. فَصَمَّهَا إِلَيْهِ وَ قَالَ: ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ.<sup>۵</sup>

## ۳. مکارم الأخلاق؛ طبرسی (م قرن ۶ق)

حسن بن فضل طبرسی نیز بدون ذکر سندی از امام صادق ع چنین نقل می کند:

وَعَنْهُ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي قَالَتْهُ فَاطِمَةُ ع: خَيْرُ النِّسَاءِ أَنْ لَا يَرِينَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّهَا مِنِّي.<sup>۶</sup>

۱. وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، ج ۵، ص ۴۱۵.

۲. الأعلام، ج ۸، ص ۴۱.

۳. بحار الانوار، ج ۱، ص ۳۹.

۴. رک: معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، ج ۲۰، ص ۱۸۵.

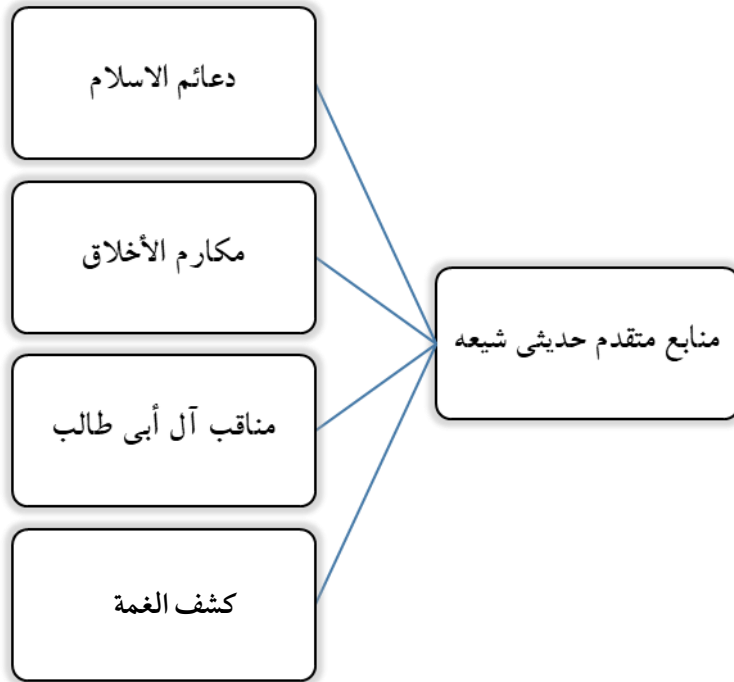
۵. مناقب آل ابی طالب ع، ج ۳، ص ۳۴۱.

۶. مکارم الأخلاق، ص ۲۳۳.

#### ۴. کشف الغمة، علی بن عیسیٰ اربلی (م ۶۹۲ق)

در این کتاب این روایت به چند شیوه نقل شده است؛ از جمله:

وَرَوَى عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: أَخْبِرُونِي أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ! فَعَيَيْنَا بِذَلِكَ كُلَّنَا حَتَّى تَفَرَّقْنَا، فَرَجَعْتُ إِلَى فَاطِمَةَ ﷺ فَأَخْبَرْتُهَا الَّذِي قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنَّا عَلِمَهُ وَلَا عَرَفَهُ، فَقَالَتْ: وَ لَكَيْتِي أَعْرِفُهُ، خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرِينَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالُ. فَرَجَعْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَأَلْتُنَا أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ، وَخَيْرٌ لِهِنَّ أَنْ لَا يَرِينَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالَ، قَالَ: مَنْ أَخْبَرَكَ، فَلَمْ تَعْلَمْهُ وَأَنْتَ عِنْدِي؟ قُلْتُ: فَاطِمَةُ، فَأَعْجَبَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ: إِنَّ فَاطِمَةَ بَصُعَّةٌ مِنِّي.<sup>۱</sup>



همان گونه که ملاحظه می شود، افزون بر تفاوت در نقل متن مصادر، در برخی از این نقل ها، رسول خدا ﷺ به صورت مستقیم از حضرت زهرا ﷺ سؤال کرده است و در برخی دیگر به واسطه امیرالمؤمنین ﷺ از حضرت زهرا ﷺ سؤال شده است. همچنین به جز کتاب مکارم الأخلاق - که در آن تعبیر «خَيْرُ النَّسَاءِ» آمده است - در سه

۱. کشف الغمة فی معرفة الأئمة، ج ۱، ص ۴۶۶.

کتاب دیگر، نقل با تعبیر «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ» یا «خَيْرٌ لِلْمَرْأَةِ» است که دلالت مفهومی متفاوتی با تعبیر نخست دارد و بدان خواهیم پرداخت.

## ۲-۲. منابع حدیثی متأخر شیعه

بررسی های صورت گرفته نشان دهنده آن است که این روایت در آثار عالمان حدیث متأخر شیعه بدین گونه وارد شده است:

### ۱. بحار الانوار؛ علامه مجلسی (م ۱۱۰ ق)

در کتاب بحار الانوار - که یکی از مهم ترین جوامع متأخر حدیثی شیعه به شمار می آید - روایت یادشده چندین مرتبه با نقل های متفاوت و نیز به سند های گوناگون چنین آمده است:

الف) نقل از کتاب «مَوْلِدِ فَاطِمَةَ»<sup>۱</sup> ابن بابویه (م ۳۸۱ ق) از طریق امیرالمؤمنین علیه السلام:

وَمِنْ كِتَابِ مَوْلِدِ فَاطِمَةَ لِابْنِ بَابُوِيَه ... وَرَوَى عَنْ عَلِيٍّ علیه السلام قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله فَقَالَ: أَخْبِرُونِي أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ؟ فَعَيَّنَا بِذَلِكَ كُلُّنَا حَتَّى تَفَرَّقْنَا، فَرَجَعْتُ إِلَى فَاطِمَةَ علیها السلام، فَأَخْبَرْتُهَا الَّذِي قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله، وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنَّا عَلِمَهُ، وَلَا عَرَفَهُ، فَقَالَتْ: وَ لَكَيْتِي أَعْرِفُهُ، خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرِيَنَّ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالُ، فَرَجَعْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ سَأَلْتَنَا أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ وَخَيْرٌ لِهِنَّ، أَنْ لَا يَرِيَنَّ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالَ. قَالَ: مَنْ أَخْبَرَكَ، فَلَمْ تَعْلَمْهُ وَأَنْتَ عِنْدِي؟ قُلْتُ: فَاطِمَةُ، فَأَعَجَبَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله وَقَالَ: إِنَّ فَاطِمَةَ بَضْعَةٌ مِنِّي.<sup>۲</sup>

ب) نقل از «مکارم الاخلاق» حسن بن فضل طبرسی (م ۵۴۸ ق) از طریق امام صادق علیه السلام به صورت ذیل:

وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله فِي الْحَدِيثِ الَّذِي قَالَتْ فَاطِمَةُ خَيْرٌ

۱. کتاب «مولد فاطمه» کتابی بوده است درباره زمان و مکان و چگونگی ولادت حضرت زهرا علیها السلام. مولدنگاری یکی از شیوه های شناخته شده در سده های نخستین اسلامی بوده است. بخش هایی از این کتاب در آثار و نوشته های پس از عصر شیخ صدوق، مانند المناقب ابن شهر آشوب و کشف الغممة اربلی نقل شده است که با گردآوری آن ها می توان به آن چه شیخ صدوق نوشته است، نزدیک شد و آن ها را بازسازی کرد.؛ چنان که کتاب «مولد فاطمه» شیخ صدوق بر اساس منابع موجود نقل کننده از آن کتاب، توسط محمد هادی یوسفی غروی در نشریه میراث حدیث شیعه، دفتر نوزدهم، در قالب ۵۵ روایت بازسازی شده است که روایت مورد نظر، روایت هفدهم از آن متن است (رک: مولد فاطمه، ص ۱۷۳ - ۱۹۰).

۲. بحار الانوار، ج ۴۳، ص ۵۳ - ۵۴.



**لِلنِّسَاءِ: أَلَّا يَرَيْنَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّهَا مِنِّي.<sup>۱</sup>**

نکته قابل توجه، آن است که در نقل روایت فوق در کتاب بحار الانوار و نیز وسائل الشیعه و دیگر منابع متأخر حدیثی، با تعبیر «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ» از مکارم الأخلاق نقل شده است؛ ولی در کتاب مکارم الأخلاق موجود، روایت مذکور به صورت «خَيْرُ النِّسَاءِ» آمده است که به نظر می‌رسد در استنساخ و چاپ دچار تصحیف شده است:

**وَعَنْهُ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي قَالَتْهُ فَاطِمَةُ ﷺ خَيْرُ النِّسَاءِ: أَنْ لَا يَرَيْنَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّهَا مِنِّي.<sup>۲</sup>**

(ج) نقل از المناقب آل ابی طالب، نوشته ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق)، از طریق حسن بصری:

**الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ: مَا كَانَ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ أَعْبَدُ مِنْ فَاطِمَةَ، كَأَنَّكَ تَقُومُ حَتَّى تَوَرَّمَ قَدَمَاهَا. وَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَهَا: أَي شَيْءٍ خَيْرٌ لِّلْمَرْأَةِ؟ قَالَتْ: أَنْ لَا تَرَى رَجُلًا وَلَا يَرَاهَا رَجُلٌ، فَضَمَّهَا إِلَيْهِ وَقَالَ: ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ.<sup>۳</sup>**

(د) نقل از کتاب مصباح الأنوار، از طریق امیرالمؤمنین ﷺ:

**مِصْبَاحُ الْأَنْوَارِ، رَوَى عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: أَخْبِرُونِي أَي شَيْءٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ، فَقَالَتْ فَاطِمَةُ ﷺ: أَنْ لَا يَرَيْنَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالَ، فَأَعْجَبَ النَّبِيُّ ﷺ وَ قَالَ: إِنَّ فَاطِمَةَ بَعْضَةٌ مِنِّي.<sup>۴</sup>**

گفتنی است درباره کتاب مصباح الأنوار و نویسنده احتمالی آن، تردیدها و گفتگوهایی وجود دارد. این کتاب، منسوب به شخصی به نام هاشم بن محمد است که هویت مشخصی ندارد و نسبت این کتاب به شخص مذکور نیز ظاهراً مستند دقیق و روشنی ندارد. از این کتاب در منابع قدیم یادی نشده است. نسخه خطی این کتاب در برخی کتابخانه‌ها موجود است.

(د) بدون ذکر مرجعی مشخص، علامه مجلسی از «سعید بن مسیب» نقل روایت می‌کند:

**وَعَنْهُ أَيْضًا، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ، عَنْ عَلِيٍّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ - أَنَّهُ قَالَ لِفَاطِمَةَ: مَا**

۱. نقل از: مکارم الأخلاق، ص ۲۶۷؛ بحار الانوار، ج ۱۰۱، ص ۳۶.

۲. مکارم الأخلاق، ص ۲۳۳.

۳. بحار الانوار، ج ۴۳، ص ۸۴.

۴. همان، ج ۱۰۰، ص ۲۳۸-۲۳۹.

خَيْرَ النَّسَاءِ؟ قَالَتْ: [لَا يَرِينِ النَّسَاءِ] وَأَنْ لَا يَرِينَ الرِّجَالَ وَلَا يَرُونَهُنَّ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: إِنَّمَا فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِنِّي.<sup>۱</sup>

احتمال دارد که این طریق نقل مجلسی از سعید بن مسیب، همان طریق نقل بزار (از طرق نقل اهل سنت) باشد که ذکر خواهیم کرد.

۲. وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴ق)

کتاب وسائل الشیعه نوشته شیخ حر عاملی یکی دیگر از جوامع حدیثی متأخر شیعی است که این حدیث را با نقل های گوناگون آورده است:

الف) نقل از کشف الغمّة، به نقل از کتاب «أخبار فاطمة» نوشته شیخ صدوق:

عَلَى بْنِ عِيسَى فِي كَشْفِ الْغُمَّةِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ أَخْبَارِ فَاطِمَةَ ؑ لِابْنِ بَابُوِيَه، عَنْ عَلِيٍّ ؑ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: أَخْبِرُونِي أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ؟ فَعَيَّنَا بِذَلِكَ كُلُّنَا حَتَّى تَفَرَّقْنَا، فَرَجَعْتُ إِلَى فَاطِمَةَ ؑ فَأَخْبَرْتُهَا بِالَّذِي قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنَّا عَلِمَهُ وَلَا عَرَفَهُ، فَقَالَتْ: وَلَكِنِّي أَعْرِفُهُ، خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرِينَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالُ، فَرَجَعْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَأَلْتَنَا أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ، خَيْرٌ لِهِنَّ أَنْ لَا يَرِينَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالُ، فَقَالَ: مَنْ أَخْبَرَكَ فَلَمْ تَعْلَمْهُ وَأَنْتَ عِنْدِي؟ فَقُلْتُ: فَاطِمَةُ، فَأَعْجَبَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ: إِنَّ فَاطِمَةَ بَضْعَةٌ مِنِّي.<sup>۲</sup>

این همان روایتی است که در بحار الانوار به نقل از کتاب «مولد فاطمة» شیخ صدوق نقل شده است.

گفتمنی است که افزون بر کتاب «مولد فاطمة»، کتاب «أخبار فاطمة» یا «أخبار الزهراء» نیز نام اثر مستقل دیگری از ابن بابویه است که شواهدی از وجود آن در آثار و نوشته های پس از عصر شیخ صدوق می توان یافت.

ب) نقل از مکارم الاخلاق طبرسی:

الْحَسَنُ الطَّبْرَسِيُّ فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: أَنَّ فَاطِمَةَ قَالَتْ لَهُ فِي حَدِيثٍ: خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرِينَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالُ، فَقَالَ ﷺ: فَاطِمَةُ مِنِّي.<sup>۳</sup>

۱. همان، ج ۳۷، ص ۶۹.

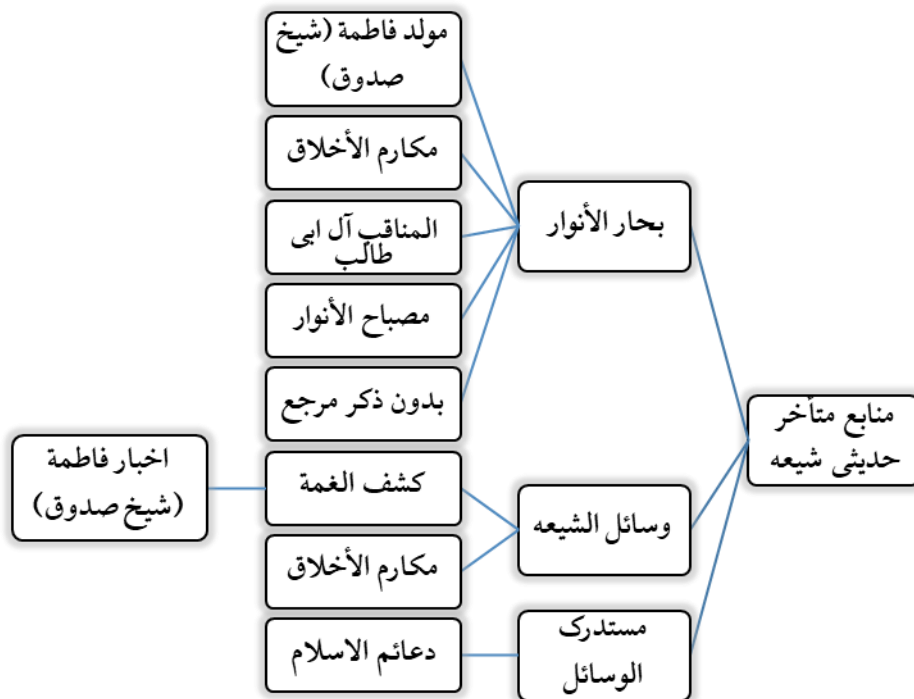
۲. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۶۷.

۳. همان، ج ۲۰، ص ۲۳۲.

۳. مستدرک الوسائل؛ میرزا حسین نوری (م ۱۳۲۰ق)

این حدیث را به نقل از علی علیه السلام از دعائم الاسلام نقل کرده است:

وَعَنْ عَلِيٍّ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلْمَرْأَةِ؟ فَلَمْ يَجِبْهُ أَحَدٌ مِنَّا، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِفَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ، فَقَالَتْ: مَا مِنْ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلْمَرْأَةِ مِنْ أَنْ لَا تَرَى رَجُلًا وَلَا يَرَاهَا، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: صَدَقَتْ إِنَّهَا بَضْعَةٌ مِنِّي.<sup>۱</sup>



۳-۲. منابع متقدم حدیثی اهل سنت

در منابع متقدم اهل سنت، ظاهراً قدیمی ترین مصدر نقل کننده این حدیث، دو کتاب العیال ابن ابی الدنیا و نیز مسند بزار هستند:

۱. العیال، ابن ابی الدنیا (م ۲۸۱ق)

حدثنی أبی، حدثنا محمد بن یزید الواسطی، حدثنا العوام بن حوشب، قال: بلغنی أنّ

۱. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۴، ص ۱۸۲-۱۸۳.

علیاً قال سألتني رسول الله ﷺ عن شيء، قال: «أى شيء خير للنساء؟»، فلم أدر ما أقول، فذكرت ذلك لفاطمة. فقالت: ألا قلت له: خير للنساء أن لا يرين الرجال ولا يروهن. قال: فذكرت قول فاطمة للنبي ﷺ فقال: «إنها بضعة مني»<sup>١</sup>.

٢. مسند بزار (م ٢٩٢ق)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْكُوفِيُّ، قَالَ: نَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، قَالَ: نَا قَيْسٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ، عَنْ عَلِيٍّ ﷺ: أَنَّهُ كَانَ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلْمَرْأَةِ؟ فَسَكَتُوا، فَلَمَّا رَجَعْتُ قُلْتُ لِفَاطِمَةَ: أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ؟ قَالَتْ: أَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالُ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: «إِنَّمَا فَاطِمَةُ بِضْعَةٌ مِنِّي» ﷺ.

بزار پس از نقل روایت، تصریح می‌کند که جزاز طریقی که ذکر کرده، طریقی دیگری برای این روایت وجود ندارد:

وهذا الحديث لا نعلم له إسناداً عن علي ﷺ إلا هذا الإسناد<sup>٢</sup>.

٣. الأفراد، دار قطنی (م ٣٨٥ق)

حدثنا محمد بن منصور بن أبي الجهم الشيعي، ثنا أبي منصور بن النضر بن اسماعيل قال: ثنا أبو بلال، ثنا قيس بن الربيع، عن عبد الله بن عمران المدائني، عن عمر بن عبيد البصري، عن الحسن البصري قال: قال علي بن أبي طالب: قال لنا رسول الله ﷺ ذات يوم: «أى شيء خير للمرأة؟» قال: فلم يكن عندنا لذلك جواب، فلما رجعت إلى فاطمة ؓ قلت: يا بنت محمد، إن رسول الله ﷺ سألنا عن مسألة، فلم ندر كيف نجيبه، فقالت: وعن أي شيء سألكم؟ قال: «أى شيء خير للمرأة»، فقالت: فلم تدرؤا ما الجواب؟ فقلت لها: لا، فقالت: ليس خير للمرأة من أن لا ترى رجلاً، ولا يراها، فلما كان العشي جلسنا إلى رسول الله ﷺ، فقلت له: يا رسول الله، إنك سألتنا عن مسألة، فلم نجيبك فيها، قال: فقلت له: ليس للمرأة شيء خير من أن لا ترى رجلاً، ولا يراها، فقال: «ومن قال ذلك؟» فقلت: فاطمة ؓ، فقال: «صدقت، إنها بضعة مني».

از دیدگاه وی، أبو بلال أشعری در نقل این حدیث متفرد است و براین اساس، حدیث

١. العیال، ج ١، ص ٥٩٣؛ ش ٤١٢.

٢. البحر الزخار المعروف بمسند بزار، ج ٢، ص ١٥٩-١٦٠.

غريب است.<sup>۱</sup>

۴. حلية الأولياء، أبو نعيم أحمد بن عبدالله اصفهاني (م ۴۳۰ق)

ابونعيم اصفهاني در كتاب حلية الأولياء، در بخش فاطمه بنت رسول الله ﷺ چنين نقل مي كند:

حدثنا عبدالله بن محمد بن عثمان الواسطي، ثنا يعقوب بن ابراهيم بن عباد بن العوام، ثنا عمرو بن عون، ثنا هشيم، ثنا يونس، عن الحسن، عن انس. قال: قال رسول الله ﷺ: «ما خير للنساء»؟ فلم ندر ما نقول، فسار على إلى فاطمة فاخبرها بذلك. فقالت: فهلا قلت له خير لهن أن لا يرين الرجال ولا يرونهن فرجع فاخبره بذلك. فقال له: «من علمك هذا»؟ قال: فاطمة. قال: «إنها بضعة مني». رواه سعيد بن المسيب، عن علي نحوه. حدثنا ابراهيم بن أحمد بن أبي حصين، ثنا جدي أبو حصين، ثنا يحيى الحماني، ثنا قيس، عن عبد الله بن عمران، عن علي ابن زيد، عن سعيد بن المسيب، عن علي أنه قال لفاطمة: ما خير للنساء؟ قالت: لا يرين الرجال ولا يرونهن. فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: «إنما فاطمة بضعة مني».<sup>۲</sup>

۵. احياء علوم الدين، ابو حامد غزالي (م ۵۰۵ق)

قال رسول الله ﷺ لابنته فاطمة ؓ: أي شيء خير للمرأة؟ قالت: ألا ترى رجلا ولا يراها رجل. فضمها إليه وقال: «ذرية بعضها من بعض» فاستحسن قولها.<sup>۳</sup>

اختلاف نقل غزالي با ديگر اقوال، آن است كه سؤال رسول خدا ﷺ در اين نقل مستقيماً از حضرت زهرا ؓ است؛ برخلاف نقل های ديگر كه سؤال رسول خدا ﷺ متوجه صحابه است و در آن ها علي ؓ سؤال را از رسول خدا ﷺ دريافت کرده و پس از طرح نزد حضرت زهرا ؓ، پاسخ ايشان را نزد رسول خدا ﷺ می آورد.

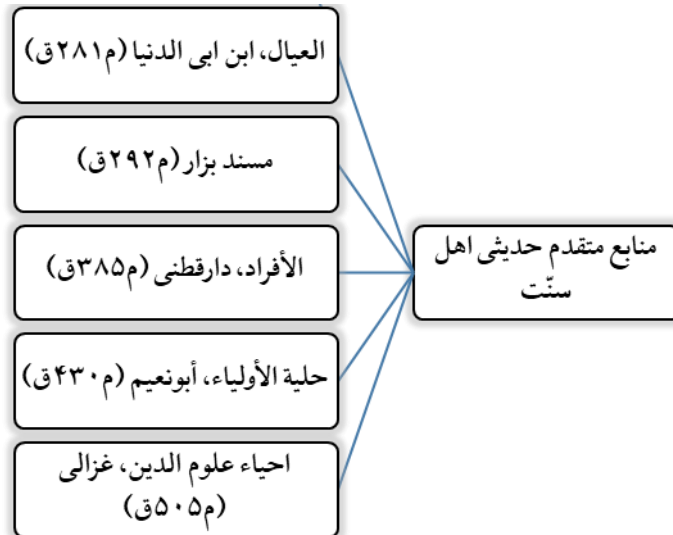
همچنين تفاوت ديگر اين نقل، آن است كه در ديگر نقل ها معمولاً در انتهای حديث، عبارت «آنها بضعة مني» از زبان رسول خدا ﷺ درباره حضرت زهرا ؓ آمده است؛ و نيز در اين نقل، تنها مضمون عبارت «ألا ترى رجلا ولا يراها رجل» با ديگر نقل ها مشترك است،

۱. أطراف الغرائب والأفراد، ج ۲، ص ۵۵۴. ابن قيسراني در اين اثر، كتاب الافراد دارقطني را بر اساس حروف معجم مرتب کرده است.

۲. حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، ج ۲، ص ۴۰ - ۴۱.

۳. احياء علوم الدين، ج ۲، جزء ۴، ص ۱۴۲.

ولی دیگر بخش های نقل متفاوت است.



#### ۲-۴. منابع متأخر حدیثی اهل سنت

روایت یاد شده با نقل های گوناگون در منابع روایی متأخر اهل سنت نیز نقل شده است که مهم ترین آن ها عبارت اند از:

##### ۱. کشف الأستار عن زوائد البزّار علی الکتب السنیّة، هیثمی (م ۸۰۷ ق)

ابوالحسن نورالدین علی بن ابی بکر هیثمی شافعی در کتاب کشف الأستار عن زوائد البزّار علی الکتب السنیّة، «باب أي شیء خیر للنساء» چنین آورده است:

حدثنا محمد بن الحسين الكوفي، ثنا مالك بن اسماعيل، ثنا قيس، عن عبد الله بن عمران، عن علي بن يزيد، عن سعيد بن المسيب، عن علي - رضي الله عنه - أنه كان عند رسول الله ﷺ فقال: أي شيء خير للمرأة؟ فسكتوا، فلما رجعت. قلتُ لفاطمة: أي شيء خير للنساء؟ قالت: لا يراهن الرجال، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: إنما فاطمة بضعة مني. قال البزار، لا نعلم له إسناداً عن علي إلا هذا.<sup>۱</sup>

##### ۲. كنز العمال، متقی هندی (م ۹۷۵ یا ۹۷۷ ق)

که به دو طریق روایت را نقل می کند:

۱. کشف الأستار عن زوائد البزّار علی الکتب السنیّة، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۱.

عن الحسن البصری قال: قال علی بن أبی طالب علیه السلام: قال لنا رسول الله صلی الله علیه و آله ذات یوم: أى شیء خیر للمرأة؟ فلم یکن عندنا لذلك جواب، فلما رجعت إلى فاطمة علیها السلام قلت: یا بنت محمد، إن رسول الله صلی الله علیه و آله سألنا عن مسألة فلم ندر کیف نجیبه، فقالت: وعن أى شیء سألكم؟ فقلت: قال: أى شیء خیر للمرأة؟ قالت: فما تدریون ما الجواب؟ قلت لها: لا، فقالت: لیس خیر للمرأة من أن لا ترى رجلا ولا یراها، فلما كان العشی جلسنا إلى رسول الله صلی الله علیه و آله فقلت له: یا رسول الله، إنک سألتنا عن مسألة فلم نجبک فیها، لیس للمرأة شیء خیر من أن لا ترى رجلا ولا یراها، قال: ومن قال ذلك؟ قلت: فاطمة، قال: صدقت إنها بضعة منی.

عن علی أنه كان عند النبی صلی الله علیه و آله فقال: أى شیء خیر للمرأة؟ فسکتوا، قال: فلما رجعت قلت لفاطمة: أى شیء خیر للنساء؟ قالت: لا یرین الرجال ولا یرونهن، فذکرت ذلك للنبی صلی الله علیه و آله فقال: إنما فاطمة بضعة منی. (البخاری، حل و ضعف).<sup>۱</sup>

۳. اسعاف الراغبین، محمد بن علی الصبان شافعی حنفی مصری (م ۱۲۰۶ق)

وروی البخاری عن علی علیه السلام قال: كنت عند رسول الله صلی الله علیه و آله فقال النبی صلی الله علیه و آله: أى شیء خیر للمرأة؟ فسکتوا. فلما رجعت قلت لفاطمة: أى شیء خیر للنساء؟ قالت: لا یراهن الرجال. فذکرت ذلك للنبی صلی الله علیه و آله فقال: إن فاطمة بضعة منی....<sup>۲</sup>

### ۳. بررسی طرق حدیث در منابع روایی اهل سنت

همان گونه که ملاحظه می شود، در منابع روایی اهل سنت، این حدیث به طرق زیر نقل شده است که در همه طرق دارای ضعف سند است:

#### ۱. روایت علی علیه السلام از سه طریق

الف) سعید بن مسیب از علی علیه السلام که در کتاب ابونعیم اصفهانی در کتاب حلیة الأولیاء در بخش فاطمه بنت رسول الله صلی الله علیه و آله آمده است که اشاره گردید.<sup>۳</sup>  
در این حدیث، همان گونه که گذشت، سؤال کننده، علی علیه السلام است و نه رسول خدا صلی الله علیه و آله. برخی عالمان اهل سنت، سبب این امر را ضعف یکی از روایان طرق این حدیث، یعنی

۱. کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، ج ۱۶، ص ۲۵۳.

۲. اسعاف الراغبین فی سیرة المصطفی و فضائل اهل بیته الطاهرین، ص ۶۶.

۳. حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، ج ۲، ص ۴۱.

«یحیی الحمانی» می دانند که در کتاب های رجالی اهل سنت متهم به سرقت و تخلیط (نقل روایات معتبر و غیرمعتبر با هم) است. ابن حجر درباره او می گوید:

حافظ إلا أنهم اتهموه بسرقة الحديث.<sup>۱</sup>

احمد بن حنبل درباره او می گفت:

كان يكذب جهاراً.

و نیز می گفت:

ما زلنا نعرفه أنه يسرق الأحاديث أو يلتقطها أو ينقلها.

دارمی نیز او را به سرقت حدیث متهم کرده است.<sup>۲</sup>

همچنین در سند این نقل، قیس بن ربیع و نیز عبدالله بن عمران و علی بن زید بر اساس کتاب های رجالی اهل سنت، متهم به ضعف و جهالت هستند.<sup>۳</sup>

ب) طریق حسن بصری از علی رضی الله عنه که در نقل دارقطنی در کتاب الأفراد ملاحظه شد؛ چنان که در کتاب کنز العمال نیز اشاره گردید. در سند این نقل نیز مرداس أبو بلال اشعری ضعیف است.<sup>۴</sup>

ج) طریق عوام بن حوشب از علی رضی الله عنه که در کتاب العیال ابن ابی الدنیا ذکر شد.<sup>۵</sup> این حدیث نیز معضل و منقطع است.<sup>۶</sup>

## ۲. روایت انس

ابونعیم اصفهانی در کتاب حلیة الأولیاء، در بخش فاطمه بنت رسول الله صلی الله علیه و آله این روایت را آورده که گذشت.<sup>۷</sup>

این حدیث نیز به لحاظ سند، ضعیف بوده و رجال سند آن متهم به وضع و جعل حدیث هستند.<sup>۸</sup>

۱. تقریب التهذیب، ج ۱، ص ۵۹۳، ش ۷۵۹۱.

۲. معجم الصحابة، ج ۲، ص ۷۳۵؛ نیز رک: الأنساب، ج ۴، ص ۲۳۸.

۳. در این باره رک: سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السیء فی الأمة، ج ۱۲، ص ۵۳۹؛ نیز: إمطة الجهل بحال حدیثی «ما خیر للنساء؟» و «عقدة الحبل»، ص ۱۱-۱۵.

۴. در این باره رک: إمطة الجهل بحال حدیثی «ما خیر للنساء؟» و «عقدة الحبل».

۵. العیال، ج ۱، ص ۵۹۳؛ ش ۴۱۲.

۶. رک: إمطة الجهل بحال حدیثی «ما خیر للنساء؟» و «عقدة الحبل»، ص ۲۴-۲۵.

۷. حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، ج ۲، ص ۴۰.

۸. رک: سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السیء فی الأمة، ج ۱۲، ص ۵۳۸-۵۴۱؛ نیز: إمطة الجهل بحال حدیثی «ما خیر للنساء؟» و «عقدة الحبل»، ص ۲۱-۲۳.



نتیجه بررسی سندی این حدیث، آن است که حدیث یادشده با نقل های گوناگون آن، در مصادر شیعه مرسل است و در مصادر اهل سنت نیز رجال سند ضعیف هستند.

#### ۴. معاضدت و تقویت روایت به وسیله برخی روایات دیگر

متن این روایت، به وسیله برخی روایات دیگر تقویت می شود و بر همین اساس، نگاه به متن و به دست آوردن دلالت صحیح آن ضروری به نظر می رسد؛ برای نمونه، در روایتی آمده است که مردی نایبنا بر حضرت زهرا علیها السلام وارد شد. حضرت از وی حجاب گرفت (حجاب در این جا ظاهراً به این معناست که حضرت در پشت پرده و یا دیواری قرار گرفت). رسول خدا صلی الله علیه و آله از حضرت زهرا علیها السلام سؤال کرد: برای چه حجاب می گیری او که تو را نمی بیند؟ حضرت زهرا علیها السلام فرمود: اگر او مرا نمی بیند، من که او را می بینم و او بوی مرا استشمام می کند. رسول خدا صلی الله علیه و آله در پی این سخن حضرت زهرا علیها السلام فرمودند: گواهی می دهم که تو پاره تن من هستی:

وَعَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ رضی الله عنه أَنَّهُ قَالَ: اسْتَأْذَنَ أَعْمَى عَلَى فَاطِمَةَ رضی الله عنها فَحَجَبَتْهُ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صلی الله علیه و آله: لِمَ تَحْجُبِينَهُ وَهُوَ لَا يَرَاكَ؟ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ: إِنَّ لَمْ يَكُنْ يَرَانِي، فَأِنِّي أَرَاهُ، وَهُوَ يَشْمُ الرِّيحَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: أَشْهَدُ أَنَّكَ بَضْعَةٌ مِنِّي.<sup>۱</sup>

این روایت در کتاب بحار الانوار به نقل از النوادر راوندی، از علی رضی الله عنه نیز نقل شده است.<sup>۲</sup> نظیر این روایت درباره عایشه و حفصه و ام سلمه نیز به این گونه نقل شده است که عبد الله بن ام مکتوم نایبنا بر رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد شد، در حالی که عایشه و حفصه و در نقلی دیگر ام سلمه نزد آن حضرت بودند. رسول خدا صلی الله علیه و آله به آن ها فرمود: برخیزید و به داخل خانه بروید (و در نقل ام سلمه، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: حجاب بگیرید). آن ها گفتند: یا رسول الله، او نایبنا است و ما را نمی بیند. حضرت فرمود: درست است که او نایبنا است، ولی شما او را می بینید.<sup>۳</sup>

#### ۵. بررسی متن و دلالت روایت

در بررسی متن و دلالت روایت، صرف نظر از بحث سند و به ویژه با توجه به معاضدت و

۱. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۲۱۴.

۲. بحار الانوار، ج ۴۳، ص ۹۱.

۳. رک: الکافی، ج ۵، ص ۵۳۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۲؛ در میان منابع اهل سنت، رک: مسند أحمد بن حنبل، ج ۴۴، ص ۱۵۹؛ سنن ابی داود، ج ۴، ص ۱۷۶۲؛ الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، ج ۴، ص ۵۱۷؛ السنن الکبری (نسائی)، ج ۵، ص ۳۹۳ و ۳۹۴.

تقویت این حدیث توسط احادیث دیگر، باید به این نکات توجه داشت:  
اولاً، از این روایت، حرمت حضور زنان در اجتماع به دست نمی‌آید؛ زیرا این مسأله با سیره حضرت زهرا علیها السلام مخالف است و تاریخ و سیره نیز حضور اجتماعی آن حضرت در مواقع ضرورت را به قطع ثابت می‌کند.

ثانیاً، این حدیث در بیان این حکم شرعی نیست که به هیچ وجه زنان و مردان مجاز به دیدن و گفت‌وگو با یکدیگر نیستند. و به عبارتی، این حدیث، بیان‌گر هیچ حکم الزامی دال بر فعل یا ترک نیست، بلکه در مقام بیان یک اصل ارشادی و ارزش اخلاقی و حقیقت دینی و واقعیت اجتماعی (عاری از حکم تکلیفی یا حکم حرمت) است و آن، این‌که: ارتباط مستقیم زن و مرد نامحرم هرچه کمتر باشد، بهتر است؛ یعنی تا جایی که امکان دارد، ارتباط و برخوردهای میان زنان و مردان نامحرم به حداقل ممکن برسد و بدون ضرورت مسأله اختلاط میان زن و مرد پیش نیاید؛ برای نمونه، حضور غیر ضروری زنان در کوچه و بازار و مکان‌هایی که در معرض نگاه نامحرم قرار می‌گیرد و یا مراودات بی‌جهت آنان با مردان نامحرم در شأن و مقام زن مسلمان نیست.

و این مسأله یک ارزش ثابت شده دینی است که حفظ حریم و دوری از اختلاط و روابط فسادزاست و این پیام یعنی: «ارتباط زن و مرد نامحرم هرچه کمتر، بهتر» از احادیث فراوان دیگری به دست می‌آید؛ گرچه باید گفت در شرایط ویژه و به هنگام تزامم احکام و ضرورت‌ها ممکن است این اصل تخصیص بخورد؛ ولی در شرایط عادی و عمومی، اصل همان است و همان گونه که متن حدیث نیز بر دلالت دارد با توجه به تعبیر حدیث که «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ» است و نه «خَيْرُ النِّسَاءِ»، «بهترین حالت برای زن آن است که نه مردی او را ببیند و نه او مردی را ببیند» و این یک واقعیت اجتماعی است که برای مثال حضور اجتماعی زن در محیط‌های زنانه برای او بهترین و راحت‌ترین حالت است و بر این اساس، شایسته است که برنامه‌ریزی جامعه اسلامی به گونه‌ای باشد که چنین حضور اجتماعی راحت‌تری برای زنان در اجتماع مهیا باشد که زنان به رغم فعالیت اجتماعی و بهره‌گیری از استعدادها و اثرگذاری بر محیط پیرامونی خود، کمتر در معرض نگاه و برخورد با نامحرم قرار گیرند.

سید جعفر مرتضی در کتاب مأساة الزهراء، با این‌که سند حدیث «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ...» را ضعیف معرفی می‌کند، ولی درباره دلالت متن به همین مسأله عدم اختلاط زن و مرد اشاره می‌کند؛ چنان‌که بیرون رفتن حضرت زهرا علیها السلام با رسول خدا صلی الله علیه و آله در غزوات موجب نمی‌شود که

مردان چهره یا جمال آن حضرت را ببینند. درباره پذیرش زنان از سوی رسول خدا ﷺ نیز لازم نبود که آن حضرت، میان خود و زنان مراجعه‌کننده مانع یا پرده‌ای بکشند و به آنان فرمان دهند که از پشت پرده با او سخن گویند؛ فقط همین کافی بود که زنان با حجاب کامل با آن حضرت سخن گویند.

افزون بر این، به گفته سید جعفر مرتضی، رجحان ندیدن زن و مرد یکدیگر را و اجتناب از اختلاط آن‌ها منحصر به حدیث یادشده نیست، بلکه احادیث فراوان دیگر نیز این مسأله را اثبات می‌کند که برخی از آن‌ها همانند آن چه را که اشاره کردیم، می‌آورد.<sup>۱</sup>

بنابراین، به نظر می‌رسد خیریت مطرح شده در این روایت، غالبی است؛ یعنی در غالب اوقات و در بیشتر فعالیت‌ها و حیطه‌های اجتماعی، اداری، آموزشی، خدماتی، سیاسی و غیره بهتر آن است و بلکه شایسته است که زن به گونه‌ای عمل کند که با مردی مواجه نشود و مردی نیز با او مواجه نگردد و از اختلاط و استیناس با مردان و موارد غیر ضروری فسادآور و فتنه‌خیز اجتناب شود؛ ولی در عین حال، موارد و مصادیقی وجود دارد که ترک آن‌ها نه تنها خیریتی ندارد، بلکه ترک آن‌ها مذموم و از دایره شمول روایت نیز خارج است؛ مانند دفاع از حق و امر به معروف و نهی از منکر، مانند آن چه در سیره حضرت زهرا علیها السلام و حضرت زینب علیها السلام در تاریخ مشاهده می‌شود و نیز همیاری و همکاری در انجام عمل صالح و انسان‌ساز در چهارچوب رفتارهای عقیفانه که در چنین مواردی، حضور عقیفانه و محترمانه زن، نه تنها بدون اشکال، بلکه لازم و ضروری است.

نمونه‌های دیگر در تاریخ نیز نشان‌دهنده همین نوع حضور لازم و ضروری زن در اجتماع است؛ برای نمونه، دختران حضرت شعیب علیه السلام بنا بر تصریح قرآن<sup>۲</sup> با عفت و پاکدامنی مورد تصریح خداوند، چوپانی می‌کردند و در اجتماع با مردان مواجه می‌شدند، ولی حریم نگه می‌داشتند و از اختلاط و گفتگوهای غیر ضروری و فسادخیز اجتناب داشتند. همچنین دستور به پوشش و عفاف در قرآن کریم<sup>۳</sup> ناظر بر چگونگی حضور اجتماعی زن در اجتماع است.

### نتیجه

با توجه به واکاوی‌های صورت گرفته درباره روایات یادشده، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. رک: مأساة الزهراء علیها السلام، ج ۱، ص ۲۵۷-۲۶۲.

۲. سوره قصص، آیه ۲۵.

۳. مانند سوره نور، آیه ۳۰ و ۳۱ و سوره احزاب، آیه ۵۹.

۱. حدیث «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ» با نقل‌های گوناگون آن، در مصادر روایی شیعه مرسل است و در مصادر اهل سنت نیز رجال سند ضعیف هستند.
۲. با آن‌که در باب نکاح برخی کتاب‌های فقهی و در اثبات برخی احکام، مانند حرمت نظرزن به مرد بیگانه، به این حدیث استناد شده است، ولی برخی فقها به جهت ضعف سند این حدیث معتقدند که هیچ حکمی از آن به دست نمی‌آید.
۳. علاوه بر ضعف سند، بر مضمون روایت نیز نقدهایی وارد است؛ برای نمونه، یکی از اشکالاتی که در نگاه نخست به این حدیث، خود را می‌نمایاند، این است که چگونه امیرالمؤمنین علیه السلام، جواب را نمی‌دانست و چرا حضرت از همان ابتدا پاسخ را به حضرت زهرا علیها السلام مستند نکرد تا مورد سؤال رسول خدا صلی الله علیه و آله واقع نشود که جواب را از چه کسی گرفته‌ای؟!
  ۴. صرف نظر از بحث سند و به ویژه با توجه به معاضدت و تقویت این حدیث توسط احادیث دیگر، اولاً از این روایت، حرمت حضور زنان در اجتماع به دست نمی‌آید؛ زیرا این مسأله با سیره حضرت زهرا علیها السلام مخالف است و تاریخ و سیره نیز حضور اجتماعی آن حضرت در مواقع ضرورت را به قطع ثابت می‌کند. ثانیاً، این حدیث، بیان‌گر هیچ حکم الزامی دالّ بر فعل یا ترک نیست، بلکه در مقام بیان یک اصل ارشادی و ارزش اخلاقی مبنی بر عدم اختلاط میان زن و مرد در اجتماع است. بنابراین، این‌گونه احادیث، بیان‌گر ضرورت حفظ عفت و حرمت و رهنمون به سوی عفت و حیا و پوشش و پرهیز دادن از اختلاط‌های بی‌جا و غیر ضروری و فساد انگیز زن و مرد در اجتماع است و روشن است که دور بودن از نامحرم به معنای گوشه‌نشینی نیست.
  ۵. ادله‌ای که در این روایت و یا دیگر روایات تقویت‌کننده آن توسط حضرت زهرا علیها السلام و در روایت دیگر توسط رسول خدا صلی الله علیه و آله نسبت به حفصه و عایشه یا ام سلمه ارائه می‌گردد، این است که حتی در برابر مرد نابینای نامحرم، اگر او زن را نمی‌بیند، ولی بوی زن را استشمام می‌کند و در مقابل، زن او را می‌بیند و لذا دستور به مستوری داده شده است. نکته‌ای که به نظر می‌رسد از این قبیل روایات به دست آید، اهمیت حفظ حیای زن توسط خود اوست؛ چنان‌که حتی در برابر مرد نابینا، با توجه به مسأله یادشده، تلاش در حفظ حیا داشته باشد.

## کتابنامه

قرآن کریم.

احياء علوم الدين، ابو حامد غزالي، شرح: عبدالقادر بن شيخ عيدروس، بی جا: دارالکتاب العربی، بی تا.

إسعاف الراغبين في سيرة المصطفى و فضائل اهل بيته الطاهرين، محمد بن علي الصبان، بی جا: بی نا، بی تا، نسخه خطی.

أطراف الغرائب و الأفراد للدار قطني، محمد بن طاهر ابن قيسراني، نسخه و صححه: جابر بن عبدالله السريع، بی جا: بی نا، ۱۴۲۸ق.

الأعلام، خيرالدين زركلي، بيروت: دارالعلم للملايين، چاپ هشتم، ۱۹۸۹م.

إمطة الجهل بحال حديثي «ما خير للنساء؟» و «عقدة الحبل»، أم عبد الرحمن بنت النوبى، قدم له و راجعه و حرّره و عقب عليه: أبو عبد الرحمن محمد عمرو بن عبد اللطيف. -

الجيزة، مصر: مكتبة التوعية الإسلامية، ۱۴۱۳ق، ۳۶ ص (من أبواب النكاح؛ ۱).

الأنساب، عبدالكريم بن محمد سمعاني، تصحيح: عبد الرحمن بن يحيى معلمى، هند - حيدرآباد: مطبعة مجلس، دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۸۲ق.

اهل بيت كليلد مشكلها، محمد تيجانى سماوى، ترجمه: محمد جواد مُهرى، قم: بنياد معارف اسلامى، ۱۳۸۶ش.

بحار الانوار، محمد باقر بن محمد تقى مجلسى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.

البحر الزخار المعروف بمسند البزار، ابى بكر احمد بن عمرو بن عبد الخالق العتكى البزار، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ۲۰۰۹م / ۱۴۳۰ق.

التعليقة الإستدلالية على العروة الوثقى، على مشكينى، تحقيق: محمد حسين درايتى، قم: مؤسسة دارالحديث العلمية والقافية، ۱۴۳۴ق.

تقريب التهذيب، ابن حجر عسقلانى، تحقيق: محمد عوامة، سوريه: دار الرشيد، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م.

- الجامع الصحيح و هو سنن الترمذی، محمد بن عیسیٰ ترمذی، تحقیق و شرح: احمد محمد شاکر، قاهره: دارالحدیث، ۱۴۱۹ق.
- حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، أحمد بن عبد الله أبو نعیم اصفهانی، بیروت: دارالفکر، قاهره: مكتبة الخانجي، ۱۴۱۶ق.
- دروس تمهيدية في الفقه الإستدلالي على المذهب الجعفري، باقرايواني، قم: مؤسسة الفقه، للطباعة والنشر، چاپ دوم، ۱۴۲۷ق.
- دعائم الاسلام، ابن حيون، تحقيق و تصحيح: آصف فيضي، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، چاپ دوم، ۱۳۸۵ق.
- «دفاع از حدیث (۶)»، مهدي حسینیان قمی، فصلنامه علوم حدیث، ش ۹، ۱۳۷۷ش، ص ۱۷۲-۱۷۹.
- رسائل حجابیه، شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب (مجموعه ۳۳ رساله و کتاب که از سال ۱۲۹۰ تا ۱۳۴۸ش درباره حجاب نوشته شده و توسط رسول جعفریان به زبان فارسی گرد آمده است)، رسول جعفریان، قم: دلیل ما، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.
- سلسلة الأحادیث الضعيفة و أثرها السیء في الأمة، محمد ناصر الدین ألبانی، ریاض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ۱۴۲۵ق.
- سنن أبي داود، سليمان بن اشعث ابوداود سجستاني، شرح و تحقیق: سيد محمد و ديگران، قاهره: دارالحدیث، ۱۴۲۰ق.
- السنن الكبرى، احمد بن علی نسائی، تحقیق عبدالغفار سليمان بندگان و ديگران، گردآورنده: احمد شمس الدين، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۱ق.
- الشهاب فی مسألة الحجاب، مصطفى شریعت موسوی اصفهانی، تحقیق: محمد حسن شریعت موسوی، قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۵ش.
- العیال، ابن أبی الدنيا البغدادي، تحقیق و تعلیق: نجم الدين عبدالرحمن خلف، المملكة العربية السعودية: دار ابن القيم، ۱۴۱۰ق.
- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، تحقیق و تصحيح: علی اكبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

- «كتاب مولد فاطمة»، بازسازی و گردآوری: محمد هادی یوسفی غروی، میراث حدیث شیعه، دفتر نوزدهم، به کوشش مهدی مهریزی و علی صدرايي خويي، مركز تحقيقات دارالحدیث، ۱۳۸۷ش، ص ۱۷۳ - ۱۹۰.
- كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة، حافظ نورالدین علی بن ابی بکر هیشمی، تحقیق: حبیب الرحمن الأعظمی، مؤسسة الرسالة، ۱۳۹۹ق.
- كشف الغمة في معرفة الأئمة، علی بن عیسی اربلی، تحقیق و تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، تبریز: بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
- كنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، علاء الدین علی متقی بن حسام الدین الهندی، تحقیق: محمود عمر الدمیاطی، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ق.
- مأساة الزهراء عليها السلام، جعفر مرتضی عاملی، بیروت: دار السیرة، چاپ دوم، ۱۴۱۸ق.
- مبانی منهاج الصالحین، سید تقی طباطبایی قمی، باشراف: عباس حاجیان، قم: قلم الشرق، ۱۴۲۶ق.
- مدارك العروة، علی پناه اشتهاړدی، تهران: منظمة الاوقاف والشؤون الخيرية. دار الأسوة للطباعة والنشر، ۱۴۱۷ق.
- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسین بن محمد تقی نوری، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۸ق.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، احمد ابن حنبل، تحقیق: عامر غضبان و دیگران، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ق.
- معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ابوالقاسم خویی، بی جا: بی نا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ق.
- معجم الصحابة، عبد الباقي بن قانع بغدادی، تحقیق: خلیل ابراهیم قوتلای، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۴ق.
- مكارم الأخلاق، حسن بن فضل طبرسی، قم: الشریف الرضی، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق.
- مناقب آل أبی طالب عليهم السلام، ابن شهر آشوب مازندرانی، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
- موسوعة الإمام الخوئي، ابوالقاسم خوئي، قم: مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئي، ۱۴۱۸ق.
- مذهب الأحكام في بيان الحلال و الحرام، عبد الاعلی موسوی سبزواری، قم: مؤلف، ۱۴۱۳ق.

النجعة في شرح اللمعة، محمد تقى شوشتری، تهران: كتابخانه صدوق، ۱۳۶۴ ش.  
النوادر، فضل الله بن على راوندى كاشانى، تحقيق و تصحيح: احمد صادقى اردستانى، قم:  
دارالكتاب، بى تا.  
وسائل الشيعة، محمد بن حسن شيخ حر عاملى، تحقيق و تصحيح: مؤسسة آل البيت عليه السلام،  
قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۴۰۹ ق.  
وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر،  
۱۹۹۰-۱۹۹۴ م.



## بررسی دلایل روایی عدم طرح ملکات در دانش فقه

سید محمد باقر میرصانع<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱/۱۸

### چکیده

نسبت دانش فقه و اخلاق یکی از مباحث مهم و تأثیرگذار بر مباحث میان رشته‌ای این دو دانش است. دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص این نسبت وجود دارد که می‌توان آن‌ها را در سه دسته اتحاد، تنافر و تعامل طبقه‌بندی کرد. طرفداران تمایز، چه در معتقد به تنافر و چه تعامل، یکی از تفاوت‌های اساسی میان فقه و اخلاق را در موضوع می‌دانند: موضوع فقه به رفتار انسانی مربوط می‌شود، در حالی که اخلاق به ملکات و منش‌ها می‌پردازد. این پژوهش به بررسی دلایل روایی که امکان دارد ملکات و منش‌ها را از حوزه فقه خارج کنند و داخل در علم اخلاق کنند، می‌پردازد. روش تحقیق به صورت جمع‌آوری و تحلیل دلالتی گزاره‌های نقلی بوده است. نتایج نشان می‌دهد که سه دلیل روایی ممکن برای عدم موضوعیت ملکات در فقه، از قوت کافی برخوردار نیستند. در پایان هم یک دلیل عقلی و انسان‌شناسانه - که دست به تأویل روایات دال بر حرمت رذایل اخلاقی زده - بررسی و نقد شده است.

کلیدواژه‌ها: نسبت فقه و اخلاق، تمایز موضوعی، احادیث، رفتار، ملکات.

### مقدمه

نسبت دانش فقه و اخلاق در دوران معاصربه یکی از مسائل بحث برانگیز و پردامنه تبدیل شده است. برخی میان این دو علم تمایز و ارتباط، برخی تمایز و تباین و برخی وحدت را قایل هستند. در حالت پذیرش تمایز، چیستی تمایز آن‌ها محل بحث و تأمل

۱. استادیار گروه اخلاق نظری، پژوهشکده اخلاق و روانشناسی اسلامی، پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، [mirsanea.m@riqh.ac.ir](mailto:mirsanea.m@riqh.ac.ir).

است. غالب طرفداران تمایز موضوعی، تمایز را این گونه تبیین می‌کنند: موضوع دانش فقه «رفتار» و موضوع دانش اخلاق «ملکات و درونیات انسان» است.<sup>۱</sup>

یکی از مسائل مهم در بررسی رابطه فقه و اخلاق، دیدگاه منابع دینی نسبت به این رابطه و پذیرش تفکیک یا عدم تفکیک آن‌ها از یکدیگر است. در سال‌های اخیر، در کتاب‌ها و مقالات بسیاری به موضوع نسبت فقه و اخلاق پرداخته شده است. در برخی از این آثار، صرفاً به گزارش تمایزها و اشتراکات فقه و اخلاق توجه شده و از تحلیل و بررسی موضوع خودداری شده؛ مانند کتاب‌های فقه و اخلاق اسلامی؛ مقایسه‌ای علم‌شناختی (۱۳۹۵ش) از مهدی احمدپور و مناسبات فقه و اخلاق در گفت‌وگوی اندیشوران (۱۳۹۲ش) از محمد هدایتی.

در برخی دیگر نیز با مسلم پنداشتن تمایز فقه و اخلاق فقط افتراق محوری میان آن‌ها جست‌وجو شده است؛ از جمله در مناسبات فقه و اخلاق (۱۳۹۵) به قلم محمد هدایتی، فصل چهارم کتاب آشنایی با فقه اخلاق؛ درآمدی بر دانش اخلاق اجتهادی و استنباطی (۱۴۰۰ش) از محمد عالم‌زاده نوری و فصل دوم کتاب اخلاق اسلامی و کاربرست قاعده

۱. برای مطالعه بیشتر و آشنایی بیشتر با این دیدگاه‌ها رک:

برخی تصریحات بزرگان که موضوع علم اخلاق را نفس و ملکات نفسانی دانسته‌اند:

«موضوع این علم، نفس ناطقه انسانیه است» (معراج السعادة، ص ۳۲، احمد بن محمد مهدی نراقی، قم: هجرت، ۱۳۷۸ش).

«موضوع این علم نفس انسانی بود از آن جهت که از افعال جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر تواند شد بحسب اراده او» (اخلاق ناصری، ص ۱۴، نصیرالدین محمد بن محمد طوسی، تهران: علمیه اسلامی، ۱۴۱۳ق).

«النفس الانسانية ليس فعلها الذي يختص بها ادراك المعقولات فقط، بل لها بمشاركة البدن أفعال أخرى لها بحسبها سعادات، وذلك اذا كانت هي على ما ينبغي، وذلك أن تكون تلك الأفعال سائقة الى العدالة» (المبدأ والمعاد، ص ۱۰۹، حسین بن عبد الله بن سینا، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳ش).

«هو الفن الباحث عن الملكات الإنسانية المتعلقة بقواه النباتية والحيوانية والإنسانية، وتميز الفضائل منها من الرذائل ليستكمل الإنسان» (الميزان في تفسير القرآن، ج ۱، ص ۳۷۰، محمد حسین طباطبایی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق).

برخی تصریحات بزرگان که موضوع علم فقه را رفتار دانسته‌اند:

«افعال مکلفین از جهتی که اقتضاء یا تخیر دارد» (نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، ص ۵. فاضل مقداد، قم: کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی، ۱۳۶۱ش).

«فعل مکلف از جهتی که مکلف است» (ذکری الشیعه، ج ۵، ص ۵. شهید اول، قم: مکتب الاعلام اسلامی فی الحوزة العلمیة، اول، ۱۴۳۰ق).

تسامح در ادله سنن (۱۳۹۰) به قلم محمدتقی اسلامی.

افزون بر این، در برخی از کتاب‌ها نسبت مشهور میان فقه و اخلاق تحلیل و نقد شده است؛ مانند: از فقه و اخلاق تا فقه اخلاقی؛ تأملاتی بنیادین در تفکیک اخلاق از فقه (۱۴۰۰ش) نوشته مجتبی رحیمی که البته در این کتاب نسبت فقه و اخلاق از نگاه روایات بررسی نشده است؛ چیزی که در پژوهش حاضر کوشیده شده است از نظر تمایز موضوعی بررسی شود. البته در مقالاتی نیز به این مهم پرداخته شده که بیشتر به پژوهش حاضر نزدیک هستند؛ مانند «عدم تمایز گزاره‌های اخلاقی و فقهی قرآن کریم (از حیث موضوع، محمول، هدف، قلمرو و ضمانت اجرا)» (۱۳۹۸ش) نوشته صدیقه مهدوی کنی. نویسنده مقاله یاد شده فقه و اخلاق را در قرآن یکی می‌داند؛ اما این مهم را در نتیجه‌ای برای نقد میان نسبت فقه و اخلاق به منزله دو علم قرار نداده و دلایل روایی را مطرح نکرده است. در دو مقاله دیگر با عنوان «رابطه فقه و اخلاق از دیدگاه قرآن کریم» (۱۴۰۱ش) به قلم سوسن نریمانی و «نسبت فقه و اخلاق در آموزه‌های امام رضا (علیه السلام)» (۱۳۹۲ش) از احمد پاکتچی نیز، با پیش فرض قرار دادن تمایز فقه و اخلاق تنها به نحوه ارتباط این دو علم در قرآن و روایات پرداخته شده است.

در مقاله‌ای با عنوان «بررسی انگاره تمایز موضوعی فقه و اخلاق بر اساس قرآن و حدیث»<sup>۱</sup> به سود اتحاد فقه و اخلاق به لحاظ موضوعی دلایلی از قرآن و احادیث طرح شده است. در آن مقاله فقط روایات و آیاتی که اثبات‌کننده وحدت موضوعی فقه و اخلاق هستند، مطرح شده است؛ اما دلایل روایی که دال بر تمایز فقه و اخلاق به لحاظ موضوعی هستند، طرح نشده است.

پرسشی که در این مجال به آن خواهیم پرداخت، این است که چه دلایلی روایی احتمالاً موجب شده تا فقها و اندیشمندان اسلامی فقه و اخلاق را به لحاظ موضوعی جدا بدانند و بخش معظمی از ملکات را از فقه خارج کرده و در اخلاق وارد کنند. به بیان دیگر، در مقاله حاضر قصد داریم دلایل طرح شده یا احتمالی نقلی که ممکن است بر خروج ملکات و خصوصیات درونی از فقه را بررسی کنیم.

پیش از شروع در مقاله چند نکته را متذکر می‌شوم:

اول. این که دلایلی که در این جا طرح می‌شود، جز دلیل چهارم، دلایل احتمالی است که

۱. «بررسی انگاره تمایز موضوعی فقه و اخلاق بر اساس قرآن و حدیث»، سید محمد باقر میرصانع، فصلنامه علمی پژوهشی مشکاة، شماره ۱۶۰، آذر ۱۴۰۲ش.

به نظر نویسنده رسیده و ممکن است مدنظر علمای فقه و اخلاق بوده است. بنابراین، این مقاله می‌تواند پیشنهادی به قایلین تمایز باشد که به دلایل روایی توجه کنند و اشکالاتی را که به آن وارد است، در نظر بگیرند. برخی دلایل در ذهن و ضمیر علما وجود دارد، اما تا کنون به عرصه طرح و انتشار نرسیده است. ممکن است، مباحثی از این دست جرقه‌ای برای ایجاد مباحثات جدیدی در این مسیر باشد.

دوم. نویسنده این مقاله به مباحث سندی اهتمام داشته و آن‌ها را در نظر گرفته است، اما به دلیل اهمیت مباحث دلالتی و محتوایی سعی کرده، مباحث سندی را به اختصار در پاورقی مطرح کند؛ البته به جز دلیل سوم - که با تفصیل بیشتر و در متن به بحث سند پرداخته شده - به دلیل اهمیت تک روایتی که در آن دلیل طرح شده است.

سوم. بحث از نسبت فقه و اخلاق دامنه وسیعی دارد که شامل انواع تمایزات می‌شود؛ تمایز موضوعی، محمولی، منبعی، هدفی، روشی و غیر این موارد. هر کدام از این تمایزات، تقریرها و دلایل مختلفی برایشان مطرح شده است که بحث ما در این مقاله مربوط می‌شود به دلایل تمایز موضوعی فقه و اخلاق، با این تقریر که ملکات مربوط به اخلاق و رفتار مربوط به فقه است. با همان پرسشی که پیش‌تر مطرح شد؛ چه دلایلی روایی موجب شده تا فقها و اندیشمندان اسلامی فقه و اخلاق را به لحاظ موضوعی جدا بدانند و بخش معظمی از ملکات را از فقه خارج کرده و در اخلاق وارد کنند؟

در پژوهش حاضر تلاش می‌شود دلایل روایی را که بر خروج ملکات و خصوصیات درونی از فقه ممکن است طرح شود و یا طرح شده است، بررسی و ارزیابی کنیم. در آثار متقدم فقهی توضیح و تبیین صریحی نسبت به چرایی عدم توجه به ملکات در فقه بیان نشده است. دو دلیل اول، دلایل روایی احتمالی است که ممکن است منشأ این تمایز باشد؛ به این صورت که ملکات و امور درونی را مشمول حکم شرعی نمی‌داند. در این دو دلیل، مباحث بسیار مشابه مباحث فقهی است. دلیل سوم، دلیل روایی است که گمان شده دال بر وجود سه علم کلام، فقه و اخلاق اسلامی است. در بررسی این روایت بحث سندی و فقه الحدیثی بیشتر پررنگ شده است. دلیل چهارم، در برخی آثار معاصر ذکر شده که به نوعی دست به تأویل روایاتی زده است که دلالت التزامی بر وحدت فقه و اخلاق دارند و با این تأویل ملکات را از ذیل مباحث فقهی خارج کرده است.

در ادامه به دلایل و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

### دلیل اول. اهتمام به حسنات

دسته‌ای از اخبار و روایات است که مدلول آن‌ها این است که کسی که قصد سیئه یا کار خطایی داشته باشد، گناهی برای او نوشته نمی‌شود. چهار روایت از این روایات را می‌توان در کتاب شریف الکافی در این باب ملاحظه کرد: «بَابُ مَنْ يَهُمُّ بِالْحَسَنَةِ أَوِ السَّيِّئَةِ».<sup>۱</sup> در این جا یکی از آن‌ها را می‌آوریم که در بقیه نیز همین مضمون تکرار نشده است:

«إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - جَعَلَ لِأَدَمَ فِي ذُرِّيَّتِهِ: مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا، كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ؛ وَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ وَعَمِلَهَا، كُتِبَتْ لَهُ عَشْرًا؛ وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا، لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ؛ وَمَنْ هَمَّ بِهَا وَعَمِلَهَا، كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ».<sup>۲</sup>

سند این روایت<sup>۳</sup> صحیح بوده و وثوق صدوری دارد و سه روایت دیگر<sup>۴</sup> در این باب نیز به ترتیب موثق و دو روایت آخر ضعیف هستند.

این دلیل و روایات مشابه آن، ممکن است مستمسک علما و فقها باشد؛ هر چند تصریحی به آن نشده است. تبیین دلالت این روایت به این صورت است که:

۱. کسانی که قصد عملی را بکنند و آن را انجام ندهند، حکم شرعی ندارد.
۲. اگر قصد عمل را تعمیم دهیم و هر امر درونی که به فعل نرسد، دارای حکم شرعی نیست.

۳. چون این امور حکم شرعی ندارند، موضوع فقه قرار نمی‌گیرد.

۴. و در نتیجه امور درونی اعم از قصد و ملکه و مشابه آن‌ها از موضوع فقه خارج هستند و باید در علم دیگری مانند اخلاق بررسی شوند.

اما چگونه از گزاره یک به دور رسیدیم، با این بیان که اولاً، با فحوای کلام ثابت می‌شود مقدمات قصد و همت، مانند تصور، تصدیق به فایده و شوق اکید نیز در دایره دلالت روایت

۱. الکافی، ج ۴، ص ۲۲۲.

۲. همان.

۳. سند عبارت است از «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَلِيدٍ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ ذَرَّاجٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِ السَّلَامُ».

۴. الکافی، ج ۴، ص ۲۲۲-۲۲۴.

قرار می‌گیرند و ثانیاً، با الغای خصوصیت از قصد و نیت می‌توان تمام امور درونی را مشمول حکم مذکور در این دلیل کرد. کسی که صفتی درونی مانند کبریا حسد دارد تا ابراز نکرده باشد، برای او چیز نوشته نمی‌شود و گناهی بر او نیست. الغای خصوصیت بعد از بررسی تمام روایات مشابه و دریافت تناسب حکم و موضوع صورت می‌گیرد؛ یعنی فقیه با دیدن تمام ادله و یافتن این نکته که شارع تا امری در برون آدمی بروز و ظهور نیابد، حکمی تکلیفی صادر نخواهد کرد، در این دسته روایات الغای خصوصیت می‌کند و می‌گوید بحث نیت و قصد تنها به عنوان نمونه ذکر شده است و قصد انحصار در آن نبوده است.

در جواب به این دلیل باید گفت:

۱. برای بررسی این روایت و مشابه آن ابتدا باید کل روایت را مورد نظر قرار داد. در بخش اول روایت آمده است که کسی که قصد کار نیکی را بکند، همین قصد، اجر دارد و اگر آن کار نیک را انجام دهد، به آن کار نیک هم ثواب جدایی داده می‌شود. اگر کار نیک را انجام نداد، تنها یک ثواب و آن هم بابت قصدی که داشته به او می‌دهند.

در بخش دوم روایت، قصد به کار قبیح و زشت مطرح می‌شود که فقط زمانی که در رفتار فرد بروز پیدا کند، یک گناه نوشته می‌شود.

بخش اول روایت قصد کار نیک را مأجور و بخش دوم قصد کار سیئه را بدون جزا می‌داند. اگر این چنین دلیلی در ذهن علما و در ذهنیت جامعه علمی مطرح بود، باید میان کار نیک و بد تفاوت بگذارند؛ یعنی قصد و نیت و فضایل و درونیات نیکورا بررسی فقهی کنند و امور سیئه را مورد بررسی قرار ندهند؛ چون مورد عفو قرار گرفته است.

ممکن است بیان شود که فقه مرز ما با امور سیئه را مشخص می‌کند؛ یعنی علمی است که با شناساندن امور واجب و حرام قصد مواظبت بر این دارد که انسان مرتکب حرام نشود و پرداختن به واجبات نیز از این باب است که ترک آن حرام است.

بعید است فقیهی این گونه سخن کند؛ چرا که خلاف آن چیزی است که در فقه محقق شده است. کتب فقهی پراز پرداختن به امور مستحب و مکروه و مباح هستند. همچنین نمی‌توان همه این‌ها را خروج از چارچوب فقه دانست و تبعی پنداشت.

با توجه به آن چه ذیل شماره یک آمد، اولاً این روایت اگر دلالتی داشته باشد، تنها محدود به سیئات است. همچنین باید فقها به امور حسنه درونی پردازند؛ چرا که آن‌ها ثواب دارند. با توجه به بخش اول روایت مشخص است که روایت در مقام ترغیب به کار نیک و بازداشتن

از کار زشت است. در بخش اول روایت، قصد کار نیک را هم مأجور می‌داند. فردی که به هر دلیل نتوانست کار نیک را انجام دهد، اهتمام به کار نیک را از دست ندهد. از سوی دیگر، اگر قصد کار زشت هم سیئه و جزا داشته باشد، به نوعی ناامید کننده است و برداشتن سیئه کار بد باعث می‌شود فرد تا دست به کار نشده، خود را آلوده به گناه نبیند و راه برگشت را باز بداند.

۲. با پذیرش دلالت این دست روایات، بسته به الفاظشان، عموم یا اطلاق شکل می‌گیرد که اگر روایتی برخی فضایل و رذایل را از تحت آن خارج کرد، باید این عموم یا اطلاق تخصیص خورده یا مقید شود. آیات و روایاتی که در بخش قبل اشاره شد، همه مقید و مخصص این عموم یا اطلاق می‌شود.

برای نمونه، برخی ظنون به حکم آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ»<sup>۱</sup> حرام شده، هر چند امری درونی است از تحت عموم یا اطلاق بالا خارج می‌شوند. همچنین توکل هر چند امری درونی است، ولی به حکم آیه «تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا»<sup>۲</sup> حداقل مراتبی از آن وجوب پیدا می‌کند.

۳. نکته دیگر، تعارض این روایات با دسته دیگر روایات است که نیت را مهم و مؤثر دانسته‌اند. در صحیح هروی آمده است:

«قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، مَا تَقُولُ فِي حَدِيثِ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ عليه السلام قَتَلَ ذُرَّيَّ قَتَلَةَ الْحُسَيْنِ عليه السلام بِفِعَالِ آبَائِهِمْ؟ فَقَالَ عليه السلام: هُوَ كَذَلِكَ. فَقُلْتُ: وَقَوْلُ اللَّهِ عز وجل: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) مَا مَعْنَاهُ؟ قَالَ: صَدَقَ اللَّهُ فِي جَمِيعِ أَقْوَالِهِ، وَلَكِنْ ذُرَّيُّ قَتَلَةَ الْحُسَيْنِ عليه السلام يَرْضَوْنَ بِأَفْعَالِ آبَائِهِمْ، وَ يَفْتَحِرُونَ بِهَا، وَمَنْ رَضِيَ شَيْئًا كَانَ كَمَنْ أَتَاهُ، وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا قَتَلَ بِالْمَشْرِقِ فَرَضِيَ بِقَتْلِهِ رَجُلٌ فِي الْمَغْرِبِ، لَكَانَ الرَّاضِي عِنْدَ اللَّهِ عز وجل شَرِيكَ الْقَاتِلِ، وَإِنَّمَا يَقْتُلُهُمُ الْقَائِمُ عليه السلام إِذَا خَرَجَ لِرِضَاهُمْ بِفِعَالِ آبَائِهِمْ. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: بِأَيِّ شَيْءٍ يَبْدَأُ الْقَائِمُ عليه السلام مِنْكُمْ إِذَا قَامَ؟ قَالَ: يَبْدَأُ بِبَنِي شَيْبَةَ فَيَقَاطِعُ أَيْدِيَهُمْ، لِأَنَّهُمْ سَرَّاقُ بَيْتِ اللَّهِ عز وجل»<sup>۳</sup>.

۱. سوره حجرات، آیه ۱۲.

۲. سوره احزاب، آیه ۴۸.

۳. عیون اخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۲۷۳. سند روایت نیز صحیح است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادِ بْنِ جَعْفَرِ الْهَمْدَانِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ».

در روایتی از امام علی علیه السلام بیان شده است:

«الرَّاضِي بِفِعْلِ قَوْمٍ كَالدَّخِيلِ فِيهِ مَعَهُمْ، وَعَلَى كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ إِثْمَانٌ: إِثْمُ الْعَمَلِ بِهِ  
وَإِثْمُ [الرِّضَا] الرِّضَى بِهِ»<sup>۱</sup>.

ممکن است ادعا شود که این روایات ناظر به فعل دیگری است و درباره نیت فرد نیست.<sup>۲</sup> پاسخ، این است که اولاً رضایت به کاری و نیت انجام آن از یک سنخ است. بنابراین، می توان الغای خصوصیت از رضای به فعل دیگری کرد. در هر دو روایت رضایت به منزله انجام فعل قرار داده شده است و عنصر مشترک میان رضایت به یک فعل و انجام آن، نیت و اهتمام به آن است.

در صحیح یحیی الطویل آمده است:

«حَسْبُ الْمُؤْمِنِ عِزًّا إِذَا رَأَى مُنْكَرًا أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ نَبِيِّهِ أَنَّهُ لَهُ كَارَةٌ»<sup>۳</sup>.

این روایت مؤید تلازم رضایت و کراهت با نیت فرد است. نیت فرد برای انجام یک فعل نشان دهنده رضایت او برای آن کار است و کراهت از کاری نیز نشانگر عدم انجام دادن آن در حالت عادی از آن فرد است.

روایات دیگری هم وجود دارند که نیت را برتر از عمل دانسته و ثواب و عقاب را به آن منتسب می کنند:

۱. امام صادق فرمودند:

«إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللَّهَ  
أَبَدًا، وَإِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ  
يُطِيعُوا اللَّهَ أَبَدًا؛ فَبِالنِّيَّاتِ خُلِدَ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ»، ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: (فُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى  
شَاكِلَتِهِ)، قَالَ: «عَلَى نِيَّتِهِ»<sup>۴</sup>.

۲. امام صادق علیه السلام فرمودند:

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ، وَنِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ، وَكُلُّ عَامِلٍ

۱. نهج البلاغه، حکمت ۱۵۴.

۲. مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الاساسية، ج ۵، ص ۵۱.

۳. تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۷۸. سند صحیح است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ إِبْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ يَحْيَى الْكَطْوِيلِ  
صَاحِبِ الْمُنَقَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ».

۴. الکافی، ج ۳، ص ۲۲۰. سند ضعیف است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْمُنَقَرِيِّ، عَنْ  
أَحْمَدَ بْنِ يُونُسَ، عَنْ أَبِي هَاشِمٍ».



يَعْمَلُ عَلَى نِيَّتِهِ»<sup>۱</sup>.

۳. امام باقر علیه السلام فرمودند:

«إِنَّ نِيَّةَ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ»<sup>۲</sup>.

در روایت اول تفصیل میان مؤمن و کافر بسیار مشهود است. دو روایت بالا نیز دال بر اهمیت نیت در مقایسه با رفتار است.

۴. امام علی علیه السلام:

از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که می گفت: «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ أَبْلَغُ مِنْ عَمَلِهِ، وَكَذَلِكَ الْفَاجِرِ»<sup>۳</sup>.

اگر واژه «ابلاغ» در این روایت را به معنای رساتر و بُزنده تر در نزد خداوند بدانیم، هم معنا با دو روایت قبل خواهد بود.

تعارض میان این روایات و روایات «من هم» زمانی شکل می گیرد که اصرار شود آن روایات دلالت بر عدم حکم شرعی و اهمیت فقهی نیت و مشابه های آن دارند. همچنین طبق این دلالت روح حاکم بر آن روایات با روایاتی که دال بر اهمیت نیت هستند سازگار نیست. روایات «من هم» دلالتی بر عدم حکم شرعی و یا حتی الزامی نیت و صفات درونی انسان ندارند؛ اولاً، با صدر خود روایت سازگار نیست. ثانیاً، در صورت اثبات دلالت به واسطه دیگر ادله تخصیص خورده است. ثالثاً، با برخی روایات دیگر تعارض دارد.

### دلیل دوم. رفع حسد و وسوسه

دلیل دیگری که ممکن است به نوعی امور درونی را از اهمیت برای فقها انداخته باشد و از ذیل فقه خارج کرده باشد، روایات رفع یا وضع است. شیخ صدوق نقل کرده است؛

۱. همان، ج ۳، ص ۲۱۸. سند موثق است، به دلیل وجود سکونی در سند: «عَلِيٌّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ التَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ. البته مرحوم مجلسی این روایت را ضعیف مشهور می داند (رک: مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۸، ص ۹۳).

۲. تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۴۲. سند صحیح است. [مشیخه فقد أخبرني به الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان و الحسين بن عبید الله و أحمد بن عبدون کلهم، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه، عن [محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد و عبد الله بن محمد، عن علي بن مهزيار، قال: كتب إليه أبو جعفر عليه السلام و قرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة قال].

۳. الامالی، ص ۴۵۴؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۵۶. سند ضعیف است. «الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الطُّوسِيِّ فِي الْأَمَالِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَمَاعَةٍ، عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ سَيَابَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ الْهَاشِمِيِّ، عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ عَمْرِ بْنِ أُذَيْنَةَ، عَنِ الْفَضَّلِيِّ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام».

امام صادق علیه السلام می فرماید:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: رُفِعَ عَنِّ تِسْعَةٌ: الْخَطَأُ، وَالتَّسْيَانُ، وَمَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَالْحَسَدُ، وَالطَّيْرَةُ، وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَقَةٍ»<sup>۱</sup>.

مشابه این روایت را کلینی نقل کرده است؛

امام صادق علیه السلام فرمودند:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَضِعَ عَنِّي تِسْعُ خِصَالٍ: الْخَطَأُ، وَالتَّسْيَانُ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَالتَّكْفُرُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ، وَالْحَسَدُ مَا لَمْ يُظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ»<sup>۲</sup>.

روایاتی مانند روایت نبوی عامی:

«إِنَّ اللَّهَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا حَدَّثْتُ بِهِ أَنْفُسَهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ، أَوْ تَكَلَّمْ بِهِ»<sup>۳</sup>.

نیز مضامینی شبیه همین روایت رفع دارند.

طبق این روایت با نسخ های مختلف آن حسد و تفکر در وسوسه خلق تا زمانی که به زبان نیاید و در رفتار ظاهر نشود، مورد عفو و بخشش قرار گرفته است. مانند دلیل پیشین می توان از حسد و تفکر الغای خصوصیت کرد و تمام صفات درونی و افکار را مشمول عفو و رفع قرار داد؛ به قید آن که به زبان و رفتار ظهور و بروز پیدا نکند. اگر از تفکر و حسد الغای خصوصیت شود، می توان تمام خصوصیات درونی مشمول حدیث رفع دانست.

اما اولاً این الغای خصوصیت و تعمیم بسیار مشکل است و الغای خصوصیت و تعمیم بدون دلیل است. در دسته قبلی روایات چون بحث اهتمام و نیت بود و به طور کلی ذکر شده بود، این الغای خصوصیت امکان بیشتری داشت، اما در این حدیث اولاً، در مقام امور عفو شده و عقوبات رفع شده از امت پیامبر است و مقام، مقام ذکر مصادیق نیست.

۱. الخصال، ج ۲، ص ۴۱۷. سند صحیح است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: حَدَّثَنَا

سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ حَرِيْزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ.

۲. الكافي، ج ۴، ص ۲۸۹. سند ضعیف و مرفوع است: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ التَّهْدِي رَفَعَهُ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».

۳. المسند الصحيح (صحيح مسلم)، ج ۱، ص ۱۱۶؛ شرح الكافي - الأصول و الروضة، ج ۱۰، ص ۱۳۸؛ مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۱، ص ۲۶۷.

بنابراین، همچنان که خطا و نسیان به صورت کلی بیان شده است، لازم بود اگر مقصود کل رذایل درونی است به صورت کلی بیان شود.

ثانیاً، باز مانند دلیل قبلی باید میان این دلیل و ادله دال بر حرمت صفات قلبی و نفسانی جمع کرد. در دلیل قبل چون اطلاق وجود داشت، باید تقيید می‌زدیم، ولی در این جا چون اطلاقی نیست، فقط حدیث رفع را محصور در مورد مذکور در آن که حسد و تفکر باشد می‌کنیم.

ثالثاً، روایت نسبت به حرمت حسد و یا افعال مبتنی بر آن ساکت است. برای روشن شدن بحث، باید فرضی را در مورد حسادت مطرح کنیم. البته این فرض را در مورد دیگر فضایل و رذایل اخلاقی نیز می‌توان مطرح کرد.

۱. حسد در فرد باشد و با فعل حلال بروز پیدا کند؛ مثل این که حسادت خود را به زبان بیاورد و برای محسود بد بخواهد.

۲. حسد در فرد باشد و با فعل حرام بروز پیدا کند؛ مثل این که حسادت را با غیبت و تهمت بروز دهد.

۳. حسادت در فرد باشد و بروز پیدا نکند و فرد نسبت به وجود آن بی تفاوت باشد.

۴. حسادت در فرد باشد و بروز پیدا نکند و فرد از وجود حسادت راضی است.

۵. حسادت در فرد باشد و بروز پیدا نکند و فرد از وجود آن ناراضی باشد و در صورت توان بخواهد حسادت را از بین ببرد.

طبق روایت، حسادت در فرض اول و دوم در مظان حرمت است و فرض دیگر طبق روایت نیست. فرض پنجم مطمئناً نیست، اما دو فرض دیگر جای بحث دارند.

در فرض اول و دوم بحث این است که خود رذیلت حرمت پیدا می‌کند یا فعل مُبرز؟ مرحوم نراقی معتقد است در فرض اول و دوم - که حسد آثار اختیاری پیدا می‌کند - چه حرام و چه حلال، حسد حرام است. این حرمت هم به خود حسادت موجود در قلب انسان تعلق پیدا کرده و نه به فعل ابراز کننده. البته اگر فعل ابراز کننده حسد حرام باشد، فعل هم حرام است. مرحوم نراقی در فرض سوم و چهارم هم حکم به حرمت می‌کنند؛ چرا که ملاک حرمت را در این چهار فرض رضایت از این صفت رذیله می‌دانند.<sup>۱</sup>

صفتی که در میل طبیعی ما ریشه دارند، مانند حسد و غضب، سه صورت قابل فرض

۱. جامع السعادات، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۸.

است که در این جا مثال حسد را محور قرار می دهیم:

۱. حسد جوانحی انفعالی: حسد در این جا یک اتفاق در نفس و یک میل طبیعی است که فرد اختیاری در به وجود آمدن آن نداشته است.

۲. حسد جوانحی فعلی: حسد در این جا از انفعالی بودن خارج شده و قابلیت انتساب به فرد را پیدا می کند. در قسم فرد رضایت از وجود حسادت دارد و رضایت در این جا منظور یک فعل جوانحی اختیاری است.

۳. حسد جوارحی: بعد از حسد جوانحی فعلی فرد با رفتارهای اختیاری حسد را در جوارح و اعضای ظاهری خود بروز می دهد.

در جایی که فرد از حسد خود رضایت ندارد، بلکه از آن ناراحتی و کراهت دارد، حسد از مرتبه اول، یعنی حسد جوانحی انفعالی بالاتر نیامده است. به محض این که از حسادت رضایت پیدا کند، حسادت از حالت انفعالی خارج شده و فعل نفس او به حساب خواهد آمد و مرتبه بعد فعل اعضای ظاهری می شود.

طبق آن چه بیان شد، اگر از روایت رفع بخواهیم در مورد حسادت الغای خصوصیت کرده و آن را به بقیه رذایل نفسانی سرایت دهیم، باید به این نکات دقت کنیم:

اولاً، الغای خصوصیت تنها در جایی است که این سه حالت انفعالی، فعلی و جوارحی وجود داشته باشد و در حالت انفعالی حکم حرمت برداشته شده است؛ مثلاً غضب هم انفعال دارد، هم فعل جوانحی و هم فعل جوارحی. بر فرض دلیلی حرمت غضب را ثابت کند، طبق حدیث رفع در مورد غضب جوانحی انفعالی حرمت برداشته می شود. همچنین روایت حمران از امام صادق مؤید همین مطلب است:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوسوسة وإن كثرت، فقال: «لا شيء فيها، تقول: لا إله إلا الله».<sup>۱</sup>

ثانیاً، بسیار مهم است که ملاک رفع حرمت حسد را در حدیث رفع چه باشد. اگر مانند مرحوم نراقی ملاک را عدم رضایت به این صفت رذیله بدانیم، میان حسد جوانحی فعلی و حسد جوارحی تفاوتی نخواهد بود و حرمت روی رضایت به صفت می رود. اما اگر ملاک رفع را تنها عدم بروز در افعال بدانیم، تنها صورت حسد جوارحی حرام خواهد بود.

در آخر، این که این دلیل توان اثبات خروج صفات باطنی از فقه را ندارد. اولاً، تعمیم به هم صفات باطنی نمی توان داد. ثانیاً، تعیین نمی کند بعد از رضایت و بروز فعلی، خود حسد

حرام است یا رفتار میرزا یا رضایت به آن.

### دلیل سوم. العلم ثلاثة

ممکن است یکی از دلایل نقلی که برای جدا ساختن ملکات از فقه طرح شود، روایتی از پیامبر ﷺ است علم را به سه دسته تقسیم کرده است. به طور طبیعی در صورتی که این روایت دال بر تقسیم علوم اسلامی به سه علم کلام، فقه و اخلاق باشد، مباحث مربوط به ملکات درون قسم اخلاق آن قرار گیرد.

اما متن روایت از امام کاظم علیه السلام:

«أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام قَالَ: دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم الْمَسْجِدَ، فَإِذَا جَمَاعَةٌ قَدْ أَطَافُوا بِرَجُلٍ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ فَقِيلَ: عَلَامَةٌ. فَقَالَ: وَمَا الْعَلَامَةُ؟ فَقَالُوا لَهُ: أَعَلِمَ النَّاسَ بِأَنْسَابِ الْعَرَبِ، وَوَقَائِعِهَا، وَأَيَّامِ الْجَاهِلِيَّةِ، وَالْأَشْعَارِ الْعَرَبِيَّةِ. قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله وسلم: ذَاكَ عِلْمٌ لَا يَضُرُّ مَنْ جَهَلَهُ وَلَا يَنْفَعُ مَنْ عِلِمَهُ، ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله وسلم: إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ، آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ، أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ، وَمَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ»<sup>۱</sup>

ابو الحسن موسی علیه السلام فرمود: رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم وارد مسجد شد و بناگاه جمعی را دید گرد مردی را گرفتند. فرمود: این چیست؟ گفتند: علامه است. فرمود: علامه یعنی چه؟ گفتند: داناترین مردم است به انساب عرب و نبردهای عرب و ایام جاهلیت و اشعار عرب و علوم عربیت. فرمود که: پیغمبر صلى الله عليه وآله وسلم فرمود: این علمی است که ندانستن آن زیانی ندارد و دانستنش سودی ندهد. سپس پیغمبر صلى الله عليه وآله وسلم فرمود: همانا علم سه است: آیه محکم، فریضه عادلانه، سنت زنده و بر جا و جز اینها فضل است.<sup>۲</sup>

### بحث سندی

در این دلیل چون تک روایت است و اثبات سند بسیار تعیین کننده است، بحث سندی را کمی با تفصیل بیشتر از دو دلیل قبل و در متن مطرح می‌کنم. کلینی به دو سند این روایت را نقل کرده است. سند روایت به خصوص به خاطر تضعیف نجاشی درباره عبید الله بن عبید الله الدیهقان محکوم به ضعف است؛ هرچند درباره بقیه راویان نیز اما و اگرهایی مطرح است. مرحوم مجلسی در مرآة العقول نیز روایت را ضعیف می‌داند.<sup>۳</sup> مرحوم نراقی هم روایت

۱. همان، ج ۱، ص ۳۲.

۲. أصول الكافي، ترجمه کمراهی، ج ۱، ص ۸۹.

۳. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱، ص ۱۰۲.

را ضعیف می‌داند و شیوع آن را موجب انجبار سند نمی‌داند.<sup>۱</sup> البته برخی این روایت را تأیید و توثیق کرده، چرا که محدثان فریقین با همان تعبیر از پیغمبر اسلام ﷺ روایت کرده‌اند و در حکم متواتر است. و دوم از نظر شیوایی و بلاغت هم مانند کلیات احادیث مأثور از پیغمبر اسلام است.<sup>۲</sup> در این جا چون قصد تفصیل در مباحث سندی نداریم، به همین تأیید اکتفا کرده و به بحث دلالتی آن می‌پردازیم.

برای این روایت بیش از بیست تفسیر متفاوت ارائه شده است که در جدول زیر به اختصار به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

سنت قائمه	فریضه عادله	آیه محکمه	قایل	
استمرار و دوام در عمل داشته	ظلم و باطلی در آن نیست	شبه و اختلافی در آن نیست	آل غازی <sup>۳</sup>	۱
سنت نبوی که دائماً به آن عمل شده است.	۱. واجبات بین افراط و تفریط ۲. واجبات نسخ نشده ۳. امور اجتماعی بین مسلمانان ۴. امور مذکور در کتاب و سنت که غیر ظالمانه است ثم قال: ويحتمل أنها مستنبطة من الكتاب والسنة فتكون هذه الفريضة تعدل بما اخذ عنهما	۱. نسخ نشده ۲. غیر متشابه ۳. بی‌نیاز به تأویل	ملاصالح مازندرانی <sup>۴</sup>	۲
۱. مستحبات ۲. آن چه از سنت دریافت شود و هر چند واجب باشد که نسخ نشده و باقی است.	مطلق واجبات یا واجبات قرآنی که افراط و تفریطی ندارد.	دارای دلالت واضح و نسخ نشده به اعتبار دو علم دیگر اینها متعلق به اصول و غیر احکام است	مجلسی <sup>۵</sup>	۳
سنت ترک نشده	احادیث نسخ نشده	آیات نسخ نشده	طریحی <sup>۶</sup>	۴
۱. مستحبات ۲. آن چه از سنت دریافت شود و هر چند واجب باشد	واجبات غیر افراطی و تفریطی	دارای دلالت واضح و نسخ نشده	مجلسی <sup>۷</sup>	۵

۱. عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۵۵۱.
۲. أصول الكافي، ترجمه کمره‌ای، ج ۱، ص ۵۱۲.
۳. بیان المعانی، ج ۶، ص ۵۰۷.
۴. شرح الكافي، الأصول و الروضة، ج ۲، ص ۲۵.
۵. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱، ص ۱۰۳.
۶. مجمع البحرین، ج ۶، ص ۴۸.
۷. بنادر البحار، ص ۱۳۰.

سنت قائمه	فریضه عادله	آیه محکمه	قابل	
که نسخ نشده و باقی است.				
علم دریافت شده با واسطه از معصومین که تاقیامت باقی است	علم دریافت شده به واسطه حجت معصوم، درخواست این علم واجب است و گیرنده آن عدل مشافهه است و ناقل آن بایستی عادل باشد	علم دریافت شده بدون واسطه بشرکه محکم ترین و ظاهرترین است	مجدوب تبریزی <sup>۱</sup>	۶
علم به سنن رسول خدا	علم به واجباتی که خدا واجب ساخته و نسخ نشده	علم به آیات محکم که نسخ نشده و نیاز به تأویل ندارد؛ اعم از معارف و احکام	سید نائینی به نقل از مجدوب تبریزی <sup>۲</sup>	۷
علم به کل شریعت	اطلاع از معارف اصلی که قائم به نفوس است.	اطلاع از آیه محکم و فهم آن	احتمالی از نائینی به نقل از مجدوب <sup>۳</sup>	۸
	۱. سهم ارث فریضه که عادلانه قسمت شود ۲. مستنبط از کتاب و سنت که منصوص نیست ۳. مورد اتفاق مسلمانان		ابن اثیر <sup>۴</sup>	۹
مستحبات و مکروهات یا واجبات دانسته شده از سنت که نسخ نشده	هرآن چه وجوبش در شریعت دانسته شده یا از خصوص قرآن	آیه غیر متشابه غیر منسوخ	بروجردی <sup>۵</sup>	۱۰
سنت نبوی ثابت	۱. تقسیم عادلانه فرائض ارثی ۲. مستنبط از کتاب و سنت که عدل آن دواست	علم به قرآن محکمت و غیر منسوخها	خطابی به نقل از قرطبی <sup>۶</sup>	۱۱
عادات اخذ شده از نبی و وصی	علوم نفسانی که متعلق به رذایل و فضایل است که بین افراط و تفریط است	آیاتی که شک و شبهه ای در آن نیست	حائری تهرانی <sup>۷</sup>	۱۲

۱. الهدایا لشیعة أئمة الهدی، ج ۱، ص ۳۲۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۲۳.

۳. همان.

۴. النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۳، ص ۴۳۳.

۵. تفسیر الصراط المستقیم، ج ۱، ص ۱۹۶.

۶. الجامع لأحكام القرآن، ج ۵، ص ۵۶.

۷. تفسیر مقتنیات الدرر، ج ۱، ص ۲۰۹.

سنت قائمه	فريضة عادله	آيه محكمه	قابل	
امور مربوط به فروع دين از واجبات و مكروهات	اصول دين كه نسخ نشده و هميشگى است	داراى دلالت واضح	مجلسى روضة المتقين <sup>۱</sup>	۱۳
سنت ماندگار و باقى	علوم مربوط به فرائض كه از قرآن، سنت و اجماع استنباط شود	شناخت قرآن و علوم مرتبط با آن	قائنى به نقل از مجذوب تبريزى <sup>۲</sup>	۱۴
سنت	آن چه معادل قرآن و سنت است كه اجماع و قياس باشد.	قرآن	محدث دهلوى <sup>۳</sup>	۱۵
سنن، آداب، عقود، ايقاعات، احكام و اخلاق	علمى كه برمكلفين دانستنش واجب است از واجبات و محرمات كه افراط و تفريط ندارد.	علم به كتاب و تفسير و علوم مرتبط آن	بروجردى <sup>۴</sup>	۱۶
سنن و نوافل و اعمال مؤثر بر قلب و اخلاق	واجبات و محرمات	اصول اعتقادى	صدرا <sup>۵</sup>	۱۷
تهذيب اخلاق	شرايع و احكام	كلام و فقه اكبر	ميرداماد <sup>۶</sup>	۱۸
احكام خمس شرعى	حكمت عملى	حكمت نظرى	شريف شيرازى <sup>۷</sup>	۱۹
شرايع اعم از حلال و حرام	اخلاق و متعلقات آن كه واجب و حد وسط است.	اصول عقايد متخذ از آيات	فيض كاشانى <sup>۸</sup>	۲۰
شرايع احكام و حلال و حرام	فضايل اخلاقى حد وسط	اصول عقايد مبتنى بر قرآن	احمد نراقى <sup>۹</sup>	۲۱
راه و طريقي كه در امور غير قطعى به آنها تمسك مى كنيم، علم اصول فقه	منظور از فريضة فروع فقهى كه در قرآن ذكر نشده	علم به مضمون محكمى از محكمات قرآن كه نسخ نشده باشد	برهان الفضلاء به نقل از مجذوب تبريزى <sup>۱۰</sup>	۲۲
علم اصول فقه	مسائل و احكام فقهى	آيات قطعى الدلاله	ملاخليل قزوينى <sup>۱۱</sup>	۲۳
احكام شريعت	علم اخلاق	اصول عقايد	مصطفوى <sup>۱</sup>	۲۴

۱. روضة المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه، ج ۱۲، ص ۱۵۸.
۲. الهدايا لشيعه أئمة الهدى، ج ۱، ص ۳۲۶.
۳. الاصول الاربعه فى ترديد الازهابيه، ص ۳۸.
۴. تفسير الصراط المستقيم، ج ۱، ص ۱۹۷.
۵. شرح أصول الكافى (صدرا)، ج ۲، ص ۳۷.
۶. التعليقات على أصول الكافى، ص ۶۷.
۷. الكشف الوافى فى شرح أصول الكافى، ص ۱۱۸.
۸. الوافى، ج ۱، ص ۱۳۴.
۹. عوائد الأيام فى بيان قواعد الأحكام، ص ۵۵۱.
۱۰. الهدايا لشيعه أئمة الهدى، ج ۱، ص ۳۲۲.
۱۱. الشافى فى شرح الكافى، ج ۱، ص ۲۹۲.



سنت قائمه	فریضه عاده	آیه محکمه	قایل	
شرایع احکام و حلال و حرام	تهذیب أخلاق	اصول عقاید مبتنی بر قرآن	جزایری <sup>۲</sup>	۲۵
علم ظاهر و علوم آداب قلبیه	علم اخلاق و تصفیة قلوب	علوم عقلیه و عقاید حقه و معارف الهیه	امام خمینی <sup>۳</sup>	۲۶



۱. أصول الكافي، ترجمه مصطفوی، ج ۱، ص ۳۸.

۲. التحفة السنیة فی شرح النخبة المحسنیة، ص ۲۱.

۳. شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، ص ۳۹۱.

### نمودار نظریات مختلف در تفسیر روایت علوم سه‌گانه

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، تفسیر و تأویل‌های روایت بسیار فراوان است و هر عالمی به گونه‌ای به بیان منظور از آن پرداخته است. ممکن است مطرح شود که منظور از علم در روایت چیست؟ علم می‌تواند به چند معنا استعمال شود:

۱. شناخت (به انگلیسی: Cognition) به عمل یا فرایند به دست آوردن دانش و مفهوم از طریق تفکر، تجربه و حواس گفته می‌شود که از هنگام تولد شروع شده و باعث درک و ارتباط معانی جهان پیرامون می‌شود.

۲. دانش یا معرفت (به انگلیسی: Knowledge) آشنایی، آگاهی، یا درک فرد یا چیزی مانند حقایق، اطلاعات، شرح یا مهارت‌ها است که از طریق تجربه یا آموزش از طریق ادراک، کشف یا یادگیری به دست می‌آید.

۳. دانش علمی را مجموعه‌ای از آگاهی‌های قابل اتکا می‌داند که از لحاظ منطقی، قابل توضیح باشند. همچنین گاه به مجموعه گزاره‌ها و اطلاعاتی گفته می‌شود که دانشمندان در کاوش‌های علمی حول یک موضوع یا برای تأمین یک هدف گردآورده‌اند و بین آنان بر اساس زبان علوم مورد گفتگو قرار می‌گیرد.

مسئله‌ی منظور پیامبر ﷺ شناخت نبوده؛ چرا که یک فرایند ذهنی است و ارتباطی به موضوع روایت ندارد. اما این‌که منظور معرفت است یا دانش علمی، نیاز به بررسی دارد. در میان اندیشمندان، کسانی که علوم مذکور در روایت را به علمی مانند تفسیر، حدیث، کلام، فقه، اصول و اخلاق تأویل بردند، علم را به معنای دانش علمی گرفتند و کسانی که آیات نسخ نشده و روشن، علوم واجب، احادیث و سنت تأویل بردند، علم را به معنای معرفت گرفتند.

از عبارات خود روایت به نفع هر کدام می‌توان شواهدی را اقامه کرد:

یک. این‌که در روایت، آن فردی که در مسجد علامه خوانده می‌شد، عالم به علم انساب، تاریخ و شعر بود و این‌ها از علوم متداول آن زمان بود، این مطلب قرینه‌ای است بر این‌که آیه محکمه و توابعش نیز منظور دانش علمی است. در مقابل این‌که در مورد آن فرد تعبیر علم الناس آمده ممکن است استظهار شود، منظور اعلم العلماء یا اعلم المورخین یا عالمان به انساب نیست، بلکه منظور همین آگاهی‌هایی است که همه دارند و تلاش می‌کنند داشته

باشند و این آقا که علامه خوانده شده، بیشتر از همه می‌داند. و روایت، بحثی درباره طبقه‌بندی علوم نکرده است.

به هر حال، همان معرفت‌ها و آگاهی‌های در اختیار مردم نیز در علمی به صورت تخصصی بررسی می‌شود. به همین دلیل مشخص شدن منظور پیامبر ﷺ از علم که دانش علمی بوده یا معرفت در مسأله ما به کار نخواهد آمد. مسأله مقاله با توجه به این روایت، این است که آیا پیامبر اخلاق را علمی جدا از فقه دانسته و اگر دانسته، آیا ملکات را به آن اختصاص داده است یا نه؟

برای فهم بهتر روایت باید به نکات زیر اذیت کرد:

۱. منظور از علم هرچه باشد، به تصریح خود روایت (ذَاكَ عِلْمٌ لَا يَضُرُّ مَنْ جَهَلَهُ وَلَا يَنْفَعُ مَنْ عِلِمَهُ) مقید به نافع بودن است.

۲. متن روایت دلالتی بردینی بودن علوم مذکور ندارد، مگر به قرینه صدور روایت از پیامبر ﷺ و این که رسالت ایشان تبلیغ و تبیین دین است، به این معنای پی ببریم که البته قابل اثبات نیست. البته در روایتی شبیه این روایتی از پیامبر ﷺ آمده است:

«مَنْ أَدْمَنَ إِلَى الْمَسْجِدِ، أَصَابَ الْخِصَالَ الثَّمَانِيَةَ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، أَوْ فَرِيضَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ، أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ، أَوْ عِلْمٌ مُسْتَظَرَّفٌ، أَوْ أَحْ مُسْتَفَادٌ، أَوْ كَلِمَةٌ تَدُلُّهُ عَلَى هُدًى أَوْ تَزُدُّهُ عَنْ رَدًى، وَتَرْكُهُ الذَّنْبَ خَشِيئَةً أَوْ حَيَاءً»<sup>۱</sup>

کسی دائماً به مسجد رود هشت خصلت می‌یابد: آیه محکم یا فریضه مستعمل یا سنت قائم یا علم مستطرف یا برادر مفید یا سخنی که او را هدایت کند و پستی دور سازد یا ترک گناه.

و در روایتی دیگر از امام علی علیه السلام آمده است:

«الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، وَ سُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ، وَ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ، وَ مِلَاكُهَا أَمْرُنَا»<sup>۲</sup>

از دو قرینه، این که در روایت اول این علوم در مسجد یافت می‌شود و در روایت دوم ملاک این علوم امراضه علیه السلام دانسته شده است، ممکن است به علم دینی بودن آن‌ها حکم کنیم؛ اما متن خود روایت عاری از هرگونه اشعار به دینی بودن این علوم است.

۳. تفکیک علوم به صورتی که امروزه در میان مجامع علمی شیوع دارد، در زمان صدور

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۴۸.

۲. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۵۳۵.

روایت مطرح نبوده است. علمی مانند فقه و کلام از اواخر قرن اول با تشخیص و تمایز مکاتب کلامی و فقهی شروع به شکل‌گیری کرد و اخلاق نیز با التقاط فرهنگ یونانی و خراسانی در نیمه قرن دوم مطرح شد.

۴. کلمات موجود در عناوین این سه علم در روایت، یعنی آیه محکم، فریضه عادل و سنت قائم نیز روشن و عاری از ابهام است.

آیه محکم به خصوص با توجه به آیه هفتم سوره آل عمران<sup>۱</sup> و برداشت بسیاری از مفسران این روایت، منظور آیاتی است که نسخ نشده، ابهام دلالتی و نیاز به تأویل و تفسیر خاصی برای فهم ندارد.

فریضه عادل نیز منظور امور ثابت و معین در حوزه عمل آدمی بوده که اولاً گاه به نحو تریخ‌ص ثابت شده است و گاه به نحو الزام ثابت شده،<sup>۲</sup> اما تعیین‌کننده حدود رفتاری انسان است و ثانیاً ظلم و جوری در آن نیست. در بسیاری از موارد نیز قرآن از این واژه در همین معنا استفاده کرده است.<sup>۳</sup> معنای دقیق آن را می‌توان قانون عادلانه دانست. تفسیر عدل به حد وسط افراط و تفریط، آن گونه که در برخی تفاسیر روایت آمد، چیزی است که با ورود اخلاق یونانی به جهان اسلام مطرح شد و پیش از آن عدالت به حد وسط تفسیر نمی‌شد.

سنت قائم نیز منظور سیره و طریقه زندگی است که مردم زندگی خود را بر اساس آن جریان داده، تنظیم می‌کنند.<sup>۴</sup> واژه قائم در توصیف سنت، نیز به معنای پابرجا، باقی و مورد اعتنا است. البته در میان مسلمانان بعدها سنت به سیره زندگی و کلمات پیامبر ﷺ اطلاق شد.

۵. در میان شارحان این روایت دو دسته کلی وجود دارد؛ کسانی که روایت را توضیح دادند و کسانی که روایت را تفسیر و تأویل کردند. در جدول هرچه به سمت انتها می‌رویم، تفسیر و تأویل بر توضیح و تشریح غلبه می‌کند. ورود در تفسیر و تأویل کار این مقاله و نویسنده آن نیست، اما در ادامه با توجه به نکات معنای روایت را توضیح خواهم داد.

مقصود روایت، آن چنان که قابل استناد به روایت باشد و از ظاهر آن برمی‌آید این است: آیه محکمه: منظور از آیه محکم، همان آیات محکم قرآنی است که غیر متشابه، بی‌نیاز از

۱. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (سوره آل عمران، آیه ۷).

۲. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۶۳۰.

۳. مجمع البحرين، ج ۵، ص ۴۲۲.

۴. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۶۰.

تأویل و نسخ نشده است. فایده آن نیز این است که می‌توان به وسیله آن، آیات متشابه و نسخ شده را شناخت و تبیین کرد. اما یادگیری صرف آیات متشابه باعث بحث‌های بی‌فایده و بی‌ثمر خواهد شد. در آیه محکمه قید نشده در حوزه عقاید باشد. ممکن است آیه محکمی در حوزه رفتار باشد. به همین خاطر، انحصار آن در عقاید و علم کلام بدون دلیل است. حال اگر بخواهیم آیه محکم را فرادینی تعریف کنیم و منظور از آن را نشانه‌های محکم بدانیم، باز قابل فهم است؛ چرا که بهترین است که ابتدا نشانه‌ها و افکار و افعال قطعی را بشناسیم و یا به تعبیر دیگر، ام القضا یا چه عقل نظری و چه عملی را بشناسیم و بعد دیگر نشانه‌های فکری و عملی را با آن بسنجیم.

فریضة عادلة: منظور حدود ثابت شده در حوزه رفتار آدمی است که در آن‌ها ظلم و جوری نباشد. در واژه فریضة الزام به معنای واجب نخواهیده، اما براین امر دلالت دارد که باید زندگی را برآن اساس تنظیم کرد. فرایض تعیین کننده حدود قانونی زندگی است، اعم از حدود ترخیصی و حدود الزامی.<sup>۱</sup> لذا بر هر کسی لازم است آن‌ها را فراگرفته افکار و رفتار خود را براساس آن‌ها تنظیم کند. نفع آن کاملاً مشخص است به زندگی نظم و سعادت دنیوی و اخروی را تضمین می‌کند. اما این که ظلم و جوری در آن نباشد، اگر حدود و مرزها توسط خدا مشخص شده باشد، که قید عادلانه توضیحی خواهد بود، اما اگر فریضة عادله را فرادینی تعریف کنیم، یعنی حدودی که در هر جامعه و فرهنگی مطرح است، این سؤال مطرح می‌شود کدام حدود را باید شناخت و به آن تن داد و عمل کرد؟ پاسخ، حدودی است که عادلانه وضع شده باشد و در این صورت قید عادلانه احترازی خواهد بود.

سنة قائمة: منظور طریقه و جریان زندگی است که پابرجا و ثابت شده است. طریقه و جریان گاه سنت الله است که منظور قوانین حاکم بر عالم که خداوند به لحاظ تکوینی در جهان به ودیعه گذاشته و فرد باید خود را با این جریان ثابت شده و پابرجا تنظیم کند؛ مثلاً خداوند هیچ تغییری در قومی رقم نمی‌زند، مگر به واسطه تغییر خود آن‌ها.<sup>۲</sup> طریقه و جریان، گاه شیوه زندگی اولیای الهی مانند پیامبر ﷺ است. شناخت سنت الهی و سنت اولیای او نیز به سعادت و زیست بهتر فرد کمک می‌کند. البته در نگاه فرادینی به این فقره می‌توان سنت قائمه را آداب و جریان زندگی هر فرهنگ دانست؛ برای زندگی بهتر هم باید به فرایض

۱. مفردات الفاظ القرآن، ج ۱، ص ۶۳۰.

۲. سوره رعد، آیه ۱۱.

هر فرهنگی احترام گذاشت و هم طریقه زندگی آن‌ها. به همین خاطر شناخت هر دو مفید زندگی را بهتر خواهد کرد.

آن چه مسلم است، در مدلول ظاهری این روایت به هیچ وجه علمی چون کلام، فقه و اخلاق با تعاریف معمول آن‌ها نخواهید است. آن چه علمای عظام خصوصاً در پایین جدول فرمودند، به نوعی تأویل یا استحسان از روایت است و قابل استناد به روایت نیست. برخی اختلافات آن‌ها نیز کاشف همین تأویل یا استحسان است؛ مثلاً برخی چون امام خمینی، مرحوم مصطفوی و جزایری فریضه عادل را اخلاق و سنت قائمه را فقه دانسته‌اند و برخی دیگر همچون ملاصدرا، میرداماد و بروجردی به عکس تأویل کرده‌اند. در نتیجه، این روایت دلالتی بر علوم سه گانه ندارد که در نتیجه بخواهیم بحث از خلیات و ملکات را به عهده اخلاق بگذاریم و فقه را از آن تهی نگه داریم.

#### دلیل چهارم

دلیل چهارمی که برخی بزرگان به آن تصریح کرده‌اند، هر چند انسان‌شناسانه و عقلی است، اما به این دلیل که دست به تفسیر و تأویل روایات متضمن حرمت ملکات زده است، در این جا به عنوان آخرین دلیل می‌آوریم. دلیل، عبارت است از این که صفاتی چون عجب صفاتی غیراختیاری است که عارض بر طبیعت انسان است و احیاناً مربوط به خلقت و وراثتی هستند؛ به همین امکان تعلق حکم شرعی به آن وجود ندارد، هر چند ظاهر برخی روایات تعلق حکم باشد و چیزی که نتواند متعلق حکم شرعی قرار گیرد از تحت علم فقه خارج است و باید در علم دیگری مانند اخلاق مطرح شود. او می‌نویسد:

و به هر حال در بحث رذایل اخلاقی وجود دارد که از عبارات قوم تعلق حرمت به آن ظاهر می‌شود و شیخ حر عاملی در عناوین ابواب کتاب وسائل آن‌ها را از محرمات شماره کرده است، بلکه از ظواهر نصوص نیز حرمت ظاهر می‌گردد؛ رذایلی همچون کبر، حسد، ناامیدی از خداوند، ایمنی از مکرالهی، بدبینی به خداوند، حرص، طمع، بغض مؤمن، بخل، قساوت قلب، تعصب، حمیت، نیت بد و غیر این‌ها از رذایل اخلاقی. با این که شماردن بیشتر این‌ها مطلقاً از حرام‌های شرعی ممکن نیست، بلکه حرام عقلی نیز نیست و احدی از اصحاب نیز به حرمت فتوا نداده‌اند. دلیل این مطلب این است که اکثر این صفات یا ملکات ذاتی و غیراختیاری است که عارض بر

طبیعت و نفس انسان می‌شود و دست خلقت و وراثت این‌ها را در طبیعت انسان به ودیعه گذاشته است.<sup>۱</sup>

او در ادامه بیان می‌کند:

اگر قایل به حرمت شویم، به ناچار باید ابقا و تلاش نکردن در رفع آن را حرام بدانیم و پذیرش این مطلب هم سخت است؛ چرا که متعلق حرمت مشخص نیست. آیا هر لحظه یا ساعتی یا روزی که فرد این صفت را دارد، حرام است؟ پس چاره‌ای نیست جز این که قایل به تعلق حرمت به افعالی که از این صفت بر می‌خیزند شویم؛ مثل گفتن، رفتار، نوشتن و مانند این‌ها.<sup>۲</sup>

مرحوم مشکینی دو دلیل را برای عدم توجه و التفات فقهاء به صفات و منش‌های درونی ذکر کرده است: اول، غیراختیاری بودن آن‌ها، و دوم، مشخص نبودن متعلق حکم شرعی است. آیا هر لحظه که فرد این صفت را دارد، مرتکب حرام شده است یا هر روز و یا یک حرمت دارد؟

شاید مهم‌ترین دلیل انسان‌شناسانه که فقها برای خروج مباحث باطنی از فقه آورده‌اند، خروج این امور از اختیار بشر است: اولاً، این دلیل در صورت اثبات، صفات و ملکات درونی را از حوزه اخلاق هم بیرون می‌کند و ثانیاً، این دلیل به راحتی قابل پاسخ‌گویی است. خود فقها به قاعده «الممتنع/ الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار»<sup>۳</sup> بسیار تمسک کرده‌اند و بسیاری افعال ظاهری را که اینک غیراختیاری شده‌اند، ولی مقدمات آن اختیاری بوده، مشمول احکام فقهی دانسته‌اند؛ مانند کسی که تا آستانه زنا پیش می‌رود، ممکن است لحظه آخر که تمام اسباب فراهم است، گفته شود دیگر اختیاری از خود ندارد؛ ولی اگر حتی این درست باشد، منافاتی با اختیار ندارد. کسی که به اختیار خود را به اضطرار خوردن گوشت حرام می‌اندازد، منافاتی با اختیار ندارد.

نکته مهم در حل این امور، آن است که تکلیف می‌رود روی مقدمات یا آثار اختیاری این امور. مرحوم آیه الله مشکینی نیز به این نکته اشاره می‌کنند:

۱. مصطلحات الفقه، ص ۳۹۰.

۲. همان.

۳. برای اطلاع بیشتر رک؛ موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت، ج ۱۷، ص ۷۵.

چاره‌ای از اعتقاد به تعلق حکم به آنچه محصول آن‌ها در خارج است مانند گفتار، رفتار و نوشتار.<sup>۱</sup>

در ذیل دلیل دوم نیز با تشریح حسد در جایی که صفت جوانحی فعلی است و یا به جوارح سرایت کرده است را اختیاری دانسته و مشمول حکم دانستیم. اما پاسخ دلیل دوم ایشان که عبارت بود از این که متعلق حکم شرعی در این موارد معلوم نیست؛ چرا که مشخص نیست لحظه‌ای باید محاسبه کرد یا روزانه یا یکپارچه یعنی هر صفت یک حرام؟

اولین نکته در پاسخ، همان است که مرحوم مشکینی در همین کتاب خود ذیل بحث حسد بیان کرده است. او ذیل عنوان حسد به بحث نگاهی دیگری افکنده است. بعد از بیان برخی موارد که در ذیل دلیل دوم ذکر شد، این عبارت را آورده و بحث را در فقه غیرمنتقح می‌داند:

نظیره ما یترائی من تعلق التحريم أو الوجوب بصفات النفس فی موارد كثيرة: كقوله العامل بالظلم والمعين له والراضی به شركاء ثلاثتهم، فإن ظاهره الشركة فی الإثم والعقاب، وما ورد فی ذم قسوة القلب من قوله ﷺ والقاسی القلب منی بعید والبعد من آثار العصیان، وقوله ﷺ رأس كل خطیئة حب الدنيا، وقوله ملعون من ترأس ملعون من حدّث بها نفسه، ووجوب الصبر علی الطاعة وترك المعصية، ووجوب حسن الظن بالله، وحرمة سوء الظن، ووجوب الخوف من الله تعالى، ووجوب اليقين بالله فی الرزق والعمر وغير ذلك من الموارد، والمسألة غیر متفحة فی الفقه.<sup>۲</sup>

متأسفانه در مباحث فقهی این بحث‌ها به خوبی تنقیح نشده است. همه این موارد نیاز به بحث تام فقهی دارد تا مشخص شود آیا این‌ها دلایل خوبی برای خروج یک موضوع از مباحث فقهی هست یا نه؟

اشکال دومی که ایشان می‌فرماید، فقط درباره صفات نیست، بلکه درباره وقوف در ملک غصبی نیز وارد است. فرض کنید کسی چهارروز در ملک غصبی مانده است، آیا متعلق حکم وقوف در ملک غصبی است که فقط یک حرام حساب شود یا هر لحظه وقوف در زمین غصبی است که هزاران هزار حرام برای فرد ثبت شود؟ هرچه در آن جا گفته شد در این جا نیز باید بیان شود. اساساً هر فعلی در یک آن واحد واقع نمی‌شود، بلکه در لحظات مستمری صورت می‌گیرد؛

۱. مصطلحات الفقه، ص ۳۹۰.

۲. همان، ص ۲۲۶.



مثلاً کسی که یک داستان دروغی را در نیم ساعت تعریف می‌کند، یک حرام مرتکب شده یا به ازای هر لحظه یک حرام انجام داده است؟ در این جا در پی پاسخ به این پرسش‌ها نیستیم، اما قایلیم هر چه در موارد مشابه حکم شده در این جا نیز باید انجام گیرد؛ چرا که این اشکال دامن خیلی از مباحث فقهی را که امروزه پذیرفته شده است، می‌گیرد و اختصاصی به صفات و خصوصیات درونی انسان ندارد. بلکه فقط ملکات استمرار بیشتری نسبت به موارد مشابه مذکور در فقه دارند، اما این در اصل بحث تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

### نتیجه

در بحث، چهار دلیل مطرح شده یا احتمالی برای عدم پرداختن به موضوعات درونی، به خصوص ملکات در فقه، ارائه و نقد شد. سه دلیل اول، نقلی و دلیل چهارم مربوط به مناسبات حکم و موضوع و عقلی است. تفاوت دو دلیل اول و دو دلیل بعدی در این است که طبق دو دلیل اول ملکات موضوعات فقهی به شمار می‌روند، ولی به واسطه دلیل از تحت مباحث فقهی خارج می‌شود. اما طبق دلیل سوم، گویی شارع خروج ملکات را مفروض گرفته است و طبق دلیل چهارم، چون اختیاری نیستند و یا امکان تعلق حکم ندارند، در ابتدا نیز موضوع احکام فقهی به شمار نمی‌روند.

دو دلیل اول، هر چند به لحاظ سندی در وضعیت خوبی قرار داشتند، اما توان دلالتی لازم را برای خروج ملکات از دایره احکام فقهی نداشتند. همچنین هر دو با دیگر ادله تعارض هم داشتند. دلیل اول به واسطه برخی ادله تخصیص می‌خورد و دلیل دوم توان تعمیم به دیگر موضوعات را نداشت.

ذیل دلیل دوم، ساحات مختلف حسد و ملکات مشابه مطرح شد و بیان شد حسد اگر در مرحله صفت جوانحی انفعالی نفس باشد، فرد مسئولیت اخلاقی نسبت به آن ندارد، ولی اگر به صفت جوانحی فعلی که همراه با رضایت فرد است تبدیل شود و یا رفتار جوانحی برخاسته از آن انجام گیرد، حکم فقهی داشته و فرد نسبت به آن مسئول خواهد بود.

دلیل سوم، مرزبندی علوم چون اخلاق و فقه را مستند به روایتی از پیامبر ﷺ می‌دانست و از این رو، ملکات را از فقه خارج می‌کرد و بیان شد روایت دلالتی بر این امر ندارد.

دلیل چهارم، صفات درونی را غیر اختیاری می‌دانست. نیز مهم‌ترین اشکالش این بود که با این منطق صفات و ملکات از تحت احکام اخلاقی هم خارج می‌شوند و این اختصاصی

به خروج از مباحث فقهی ندارد.

### کتابنامه

قرآن کریم.

الاصول الاربعه فی تردید الارهاویه، حکیم معراج الدین، اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶ش.

أصول الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ترجمه: کمره ای، قم: اسوه، سوم، ۱۳۷۵ش.  
أصول الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ترجمه: مصطفوی، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامی، اول، ۱۳۶۹ش.

الامالی، محمد بن الحسن طوسی، قم: کتابچی، اول، ۱۴۱۴ق.  
بنادر البحار، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، مترجم: فیض الاسلام اصفهانی، تهران: انتشارات فقیه، بی تا.

بیان المعانی، عبدالقادر آل غازی، دمشق: مطبعة الترقی، اول، ۱۳۸۲ق.  
التحفة السنیة فی شرح النخبة المحسنة، عبد الله بن نور الدین جزائری، تهران: بی تا، بی تا.  
التعلیقة علی أصول الکافی، محمد باقر بن محمد میرداماد، قم: الخیام، اول، ۱۴۰۳ق.  
تفسیر الصراط المستقیم، حسین بن رضا بروجردی، قم: انصاریان، اول، ۱۴۱۶ق.  
تهذیب الاحکام، محمد بن الحسن طوسی، تحقیق: خراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چهارم، ۱۴۰۷ق.

جامع السعادات، مهدی بن ابی ذر نراقی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بی تا.  
الجامع لأحكام القرآن، محمد بن احمد قرطبی، تهران: ناصر خسرو، اول، ۱۳۶۴ش.  
الخصال، ابن بابویه صدوق، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول، ۱۳۶۲ش.  
دعائم الاسلام، ابن حیون نعمان بن محمد مغربی، قم: مؤسسه آل البيت، دوم، ۱۳۸۵ق.  
روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، محمد تقی بن مقصود علی مجلسی، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، دوم، ۱۴۰۶ق.

الشافی فی شرح الکافی، ملاخلیل بن غازی قزوینی، قم: دارالحدیث، اول، ۱۳۸۷ش.  
شرح أصول الکافی، محمد بن ابراهیم ملاصدرا، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، اول، ۱۳۸۳ش.

- شرح الکافی - الأصول و الروضة، محمد صالح بن احمد مازندرانی، تهران: المكتبة الإسلامية، اول، ۱۳۸۲ق.
- شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، امام خمینی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰ش.
- عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، مولی احمد بن محمد مهدی نراقی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، اول، ۱۴۱۷ق.
- عیون اخبار الرضا علیه السلام، محمد بن علی ابن بابویه، تهران: نشر جهان، اول، ۱۳۷۸ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، قم: دارالحدیث، اول، ۱۴۲۹ق.
- الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی، شریف شیرازی، قم: دارالحدیث، اول، ۱۳۸۸ش.
- مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهية الاساسية، علی اکبر سیفی مازندرانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۲۵ق.
- مجمع البحرين، فخرالدین بن محمد طریحی، تهران: مرتضوی، سوم، ۱۳۷۵ش.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، تهران: دارالکتب الإسلامية، دوم، ۱۳۷۱ق.
- مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، تهران: دارالکتب الإسلامية، دوم، ۱۴۰۴ق.
- المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله - صلی الله علیه و سلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشیری النیسابوری، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصطلحات الفقه، علی مشکینی اردبیلی، قم: دارالحدیث، اول، ۱۳۹۲ش.
- معجم مقاییس اللغة، أحمد بن فارس، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، اول، ۱۴۰۴ق.
- مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت: دارالقلم، اول، ۱۴۱۲ق.
- مقتنیات الدرر، علی حائری طهرانی، تهران: دارالکتب الإسلامية، اول، ۱۳۳۸ش.
- النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، ابن الأثیر، تحقیق: طاهر أحمد الزاوی و محمود محمد الطنّاحی، بیروت: المكتبة العلمية، ۱۳۹۹ق.
- نهج البلاغة، محمد بن حسین سید الرضی، تحقیق: صبحی صالح، قم: هجرت، اول، ۱۴۱۴ق.
- الوافی، محمد محسن بن شاه مرتضی فیض کاشانی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین

علیؑ، اول، ۱۴۰۶ق.  
الهدایا لشیعة أئمة الهدی، محمد مجذوب تبریزی، قم: دارالحدیث، اول، ۱۳۸۷ش.

## معناشناسی اطعام مؤمن در روایات، با تأکید بر کتاب الکافی

علی رضا نوری فروشانی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴

### چکیده

آثاری که برای اطعام در روایات شیعی، به خصوص کتاب الکافی مطرح شده، بسیار عظیم است و چگونه می‌شود این آثار بر اطعام مترتب باشد؟ برای پاسخ به این سؤال - که مقصود از اطعام مؤمن در روایات چیست و چرا چنین آثار عظیمی را به دنبال دارد - ما با روش تحلیلی و توجه به مجموعه روایات موجود در کتاب الکافی، بر آن شدیم تا نشان دهیم که مراد از اطعام، معنا و مصداقی کاملاً مناسب با این احکام و آثار، مقصود نظر اهل بیت بوده و این عمل نشانه‌ای روشن برایمان عامل و سبب تمایز او از غیر مؤمن است. و اطعام مصداقی از رفع حاجت ضروری مؤمن است که یا حیات مادی او بر آن متوقف است یا حیثیت ایمانی او، به نحوی که اگر برآورده نگردد، او را به اجبار به سوی دشمنان اهل بیت می‌کشاند و از سوی دیگر، ارتباط منطقی بین این مجموعه روایات و جایگاه خاص روایت اول و حدیث آخر توسط کلینی برای بیان این مقصود نشان داده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اطعام مؤمن، احتیاج تام، حب ایمان.

### مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائلی که می‌تواند انسان را در فهم صحیح مقاصد اهل بیت و معصومان علیهم‌السلام در مجموعه‌های روایی کمک کند، شناخت صحیح از الفاظ و ترکیب‌های به کار رفته در روایات است، به ویژه اگر این الفاظ موضوع و محوریت احکام و توصیه‌های موجود در محتوای روایات را نیز به خود اختصاص داده باشد؛ چرا که اگر موضوع این احکام

۱. کارشناسی ارشد علوم و قرآن حدیث، اصفهان (an1142287440@gmail.com).

شناخته نشود، عملاً نتوانسته‌ایم از مفاد روایات بهره علمی و عملی مناسب ببریم. یکی از موضوعاتی که در روایات مورد تأکید قرار گرفته و آثار مهمی بر آن مترتب شده، اطعام مؤمن است. سؤالی که در ابتدای ذهن خواننده این روایات را به خود معطوف می‌کند، این است که مگر اطعام چه اهمیتی دارد که چنین آثار عجیب و بسیار ارزشمند برای آن بیان شده است؟ چه تناسبی بین آن‌ها وجود دارد؟ تعدد روایت در این باره برای چیست؟ چینی این روایات در کتاب الکافی با چه غرضی انجام شده است؟

استبعاد خواننده از این موضوع آن‌جا است که سنجیده ایمان انسان در برخی از روایات این باب چیزی بیشتر از اطعام بیان نشده است. بنابراین، ضرورت کاوش در شناخت مفهوم اطعام مؤمن و تعیین حدود و صغور این موضوع برای رفع استبعاد و جواب به این سؤال بسیار پررنگ است. از طرفی به غیر از شروح موجود بر کتاب الکافی کاوشی مستقل برای پاسخ به این سؤال یافت نمی‌شود و شروح هم برای پاسخ به این رویکرد و پاسخ به این نگرانی تالیف نشده‌اند. بنابراین، با وجود این شرح‌ها باز نیاز به پژوهش مستقل ضروری می‌نماید.

ما در این مقاله قصد داریم تا به این سؤالات پاسخ مناسب دهیم و این استبعاد را برطرف کنیم. پس برای دسترسی به موفقیت محتاج هستیم تا خانواده روایی و مجموعه روایات در این موضوع را ملاحظه کنیم تا بتوانیم با کمک این قرینه مهم،<sup>۱</sup> پاسخی درخور بدهیم و چون مجموعه‌های روایی تقریباً دارای احادیث مشابه هستند و برای این‌که کار ما به دشواری کشیده نشود، با وجود نگاه جامع به بقیه مجموعه‌های روایی، تکیه را بر کتاب الکافی قرار دادیم تا هم انسجام نگارش حفظ شود و هم از اعتبار غیرقابل انکار کتاب الکافی بهره برده باشیم

### اطعام در لغت

لفظ «اطعام» همانند سایر مشتقات، از ماده و هیئت تشکیل شده است. هیئت آن باب افعال است و اگر چه برای آن معانی متعددی شمرده‌اند، مثل تعدیه، صیرورت، تعریض و غیره،<sup>۲</sup> ولی به نظر می‌رسد که حروف و آن چه به منزله حروف است، نمی‌توانند معانی متعدد داشته باشند و تمام این معانی در واقع خصوصیات مورد ناشی از اعمال آن‌ها است. لذا

۱. خانواده حدیث به احادیث مرتبط اعم از مباین یا مماثل گفته می‌شود که از کنار هم قرار دادن آن‌ها بتوانیم مقصود اصلی گوینده را کشف کنیم (رک: روش فهم حدیث، ص ۱۳۴).

۲. شرح الشافی، ج ۱، ص ۸۷ تا ۹۲.

می‌توان برای این موارد اعمالی باب افعال، جامعی را فرض کرد که آن جامع در واقع معنای اصلی این باب است. آن جامع را می‌توان<sup>۱</sup> «ایصال مبدء الی المحل» دانست. بنابراین، مفاد جمله: «اقام زیّد عمراً»؛ یعنی ایصال و رساندن قیام به عمر. ماده «اطعام» نیز «طعم» است. لغت‌شناسان درباره این لغت آورده‌اند:

الطعم: الاكل، اسم جامع لكل ما يؤكل، وكذلك الشراب لكل ما يشرب.<sup>۲</sup> ذا طعم ای ذا شهوة ورجل ذو طعم ای ذوعقل و حزم. زوی عن ابن عباس أنه قال فی زمزم: إنه طعامٌ طُعِمَ و شفاءٌ سُقِمَ. قال ابن شميل: طعامٌ طُعِمَ أي يشبع منه الإنسان. و يقال: إني طاعِمٌ عن طعامكم أي مستغنٍ عن طعامكم. و يقال: هذا الطعام طعام طُعِمَ أي يطعم من أكله أي يشبع، وله جُزءٌ من الطعام ما لا جُزء له. و ما يُطعمُ أكل هذا الطعام أي ما يشبع. قال: و الطُّعْمُ أيضاً: القُدرة،<sup>۳</sup> اسم جامع لما يوكل.<sup>۴</sup>

بنابراین، از مجموع استعمالات می‌توان فهمید که «طعام» به چیزی گفته می‌شود که «مأکول» باشد و اقتضای سیر کردن و اشباع را داشته باشد و سبب نیرو و قوت در انسان شود. لذا در مورد شرب آب، آن جایی که شخص بسیار تشنه باشد، این ماده همانند: «اطعمونی ماءً»<sup>۵</sup> به کار گرفته می‌شود. در این صورت می‌توان گفت «اطعام» به معنای رساندن مأکولی است که سبب اشباع می‌شود. در این صورت، «اطعام مؤمن» یعنی رساندن مأکولی به مؤمن که سبب اشباع او شود و اقتضای اشباع دارد.

### بررسی روایات کتاب الکافی در باب اطعام مؤمن

بخشی از کتاب ایمان و کفر الکافی شریف به اطعام مؤمن اختصاص دارد که در حدود بیست روایت است. برای این‌که بتوانیم به مقصود خود نایل آییم، این روایات را مورد بررسی

۱. الاشتقاق، ص ۳: این مطلب که معانی حروف و آن‌چه به منزله آن‌هاست، نمی‌تواند متعدد باشد و این‌که این جامع‌گیری چه ملاکی دارد، باید در مقاله و کتاب مستقلی مورد بحث قرار گیرد. لذا خواننده عزیز را به کتاب الاشتقاق و کتاب اساس النحو سید علی بهبهانی ارجاع می‌دهم.

۲. کتاب العین، ج ۲، ص ۲۵.

۳. تهذیب اللغة، ج ۲، ص ۱۱۴.

۴. المحکم و المحيط الاعظم، ج ۱، ص ۵۶۰.

۵. معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۴۱۱.

قرار می دهیم:

... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَنْ أَشْبَعَ مُؤْمِنًا، وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ؛ وَمَنْ أَشْبَعَ كَافِرًا، كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَمْلَأَ جَوْفَهُ مِنَ الرَّقُومِ، مُؤْمِنًا كَانَ أَوْ كَافِرًا»<sup>۱</sup>؛

هر که مؤمنی را سیر کند، بهشت برایش واجب شود و هر که کافری را سیر کند، بر خدا سزاوار است که درونش را از زقوم پر کند، چه مؤمن باشد و چه کافر.

این روایت اولین روایت این باب است. بنابراین، از چند جهت با اهمیت است:

۱. اولین روایت معمولاً قوی ترین روایت باب از جهت صدور است؛
  ۲. بیانگر مضمون عنوانی است که کلینی برای این باب اختیار کرده است؛ یعنی اطعام به معنای اشباع است؛ چون که در روایت بحث از اشباع شده است. بنابراین، «اشباع» حاق معنای لغت «اطعام» است که در بررسی لغوی به آن پرداختیم و معلوم شد که اطعام در لغت یعنی «طعام دادن و اشباع کردن مؤمن».
- اگر این روایت یا برخی از روایت دیگر این باب مرسل یا ضعیف هم باشند، لیکن مرحوم کلینی درصدد این بوده است که خواننده را از مجموع این روایات به یک مضمون واحد برساند و با توجه به تعدد این روایات، اطمینان به صدور مضمونی پیدا شود. علاوه بر این، کثرت روایات به عنوان خانواده حدیثی صلاحیت دارند که از مجموعه آن‌ها به یک مضمون واحد برسیم و با تعدد و تکرار آن‌ها اطمینان به صدور این مضمون پیدا کنیم.

#### اطعام همراه با حب و رضای به کفر ممنوع است

روایت اول نشان می دهد که اشباع و اطعام کافر توسط هر کسی، چه مؤمن چه کافر، استحقاق عذاب را برای اعطا کننده آن به همراه دارد. در این روایت، اطعام کافر اطلاق دارد و ظاهراً این حکم درباره مطلق کافر جاری است، ولی اطلاق مذکور نمی تواند مقصود باشد؛ چرا که فقها وقف برای کافر ذمی را جایز دانسته اند.<sup>۲</sup> و وقتی وقف برای کافر ذمی صحیح است، به طریق اولی اطعام باید جایز باشد یا حتی اطعام پدر و مادر کافر در حالی که فقیر و واجب النفقه هستند، نه تنها جایز است، بلکه واجب است.<sup>۳</sup> پس روایت با اطلاقش مقصود نیست.

۱. ترجمه: ؟؟؟

۲. تحریر الوسيلة، ج ۲، ص ۷۱.

۳. جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۳۷۲.



یا این که می‌تواند مراد از روایت این باشد که اگر کسی کافری را به جهت کافر بودنش - که نشانه «حب و رضای به کفر» است - اکرام کند، آثار مذکور در روایت بر اکرامش مترتب است. در روایت هشتم نیز به آن اشاره شده است که حضرت اطعام از روی حب را ملاک آثار بر شمرده است. در این صورت، اطلاقش منافاتی با این فتاوی‌ای فقهی پیدا نمی‌کند؛ چون وجوب نفقه پدر و مادر فی حد نفسه و از آن جهت که واجب النفقه هستند و به عنوان اولی واجب است، ولی اطعام و انفاق اگر از روی حب به کفر باشد، حرام است و آثار مذکور را خواهد داشت. اجتماع این دو عنوان در مقام امثال، در عین حال که ارتکاب حرام است، ادای واجب و خروج از عهده واجب توصلی است. بنابراین، صرف اطعام یا سیراب کردن کافر نمی‌تواند دارای این آثار باشد. مؤید برداشت مذکور تفاسیری است که در ذیل آیه شریف:

﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾<sup>۱</sup>

و به [پاس] دوستی [خدا]، بینوا و یتیم و اسیر را اطعام می‌کردند.

وارد شده است. و مضمون آن‌ها این است که اهل بیت علیهم‌السلام به اسیر غیرمسلمان اطعام داده‌اند.<sup>۲</sup> شهید ثانی روایات نهی از اطعام کافر را بر کراهت حمل کرده است،<sup>۳</sup> ولی با توضیحی که درباره روایت مطرح شد، محتاج به حمل ظاهر روایت از حرمت به کراهت نیستیم. برخی، ظهور احادیث در نهی را این طور توجیه کرده‌اند که مراد از روایات یا اطعام به قصد مودت است یا اطعامی که باعث تقویت کافر و اضرار مسلمان شود.<sup>۴</sup> برخی دیگر، در توجیه و جمع ظاهر این روایات با روایاتی که بر جواز اطعام غیر کافر دلالت می‌کنند، به نقل از شهید آورده‌اند که منظور از نهی، اطعام از روی معصیت و طغیان بر خداوند است، و الا از جهت این که او انسان و مخلوق محتاج است، اشکالی ندارد و روایت نهی شامل حال آن‌ها نمی‌شود؛ ولی اگر از روی طغیان و معصیت و یا حب کافر باشد، روایت نهی این موارد را شامل می‌شود.<sup>۵</sup>

۱. سوره انسان، آیه ۸.

۲. التبیان، ج ۱۰، ص ۲۱۰.

۳. مرآة العقول، ج ۹، ص ۱۲۳.

۴. همان، ج ۹، ص ۲۱۰.

۵. شرح الکافی، ج ۹، ص ۸۵.

## مقصود از «الناس» و «مؤمن» در روایات باب اطعام

... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «لَأَنْ أُطْعِمَ رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُطْعِمَ أَفْقًا مِنَ النَّاسِ». قُلْتُ: وَمَا الْأَفْقُ؟ قَالَ: «مِائَةُ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ»؛

یک مسلمان را اشباع کنم، از اشباع کردن افقی از مردم نزد من بهتر است. عرض کردم: افق چقدر است؟ فرمود: صد هزار کس یا بیشتر.

در این روایت نیز منظور از اطعام، همان معنای اشباع است؛ چون ملاک در معنای اطعام در روایت اول دانسته شد. نکته مبهم در این روایت لفظ «الناس» است. مراد از «الناس» در این روایت روشن نیست. از طرف دیگر، «المسلمین» اعم از مؤمن و غیر مؤمن است؛ اما به قرینه روایت اول مراد از مسلمین مؤمنین است، نه مطلق مسلمانان. بنابراین، با توجه به این نکته و قرینه مقابله رجل مسلمان مؤمن با الناس معلوم می شود که مراد از لفظ الناس «غیر مؤمنین از مسلمانان» است و چون اطعام مسلمان از آن جهت که مسلمان است، محبوب است، لذا مقابله تفضیل بین اطعام مؤمن و اطعام غیر مؤمن در این روایت مطرح شده؛ در حالی که در روایت نخست، بحث از حبّ اطعام مؤمن و بغض اطعام کافر بود، نه بین محبوب و محبوب تر. بنابراین، مراد از الناس، مسلمانانی است که مخالف شیعه و امامت امامان معصوم علیهم السلام بوده اند. مؤید این برداشت، روایت کتاب المحاسن از امام باقر علیه السلام است:

قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «يَا بَا الْمِقْدَامَ، وَاللَّهِ لَأَنْ أُطْعِمَ رَجُلًا مِنْ شِيعَتِي أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُطْعِمَ أَفْقًا مِنَ النَّاسِ». قُلْتُ: كَيْمُ الْأَفْقُ؟ قَالَ: «مِائَةُ أَلْفٍ»؛<sup>۱</sup>

ای ابی المقدام، به خدا قسم اطعام مردی از شیعیان من در نزد من محبوب تر است از اطعام افقی از مردم. عرض کردم: افق از مردم چه مقدار است؟ فرمود: صد هزار نفر.

در این روایت، بدل از مسلمین، از لفظ شیعتی استفاده شده است. علامه مجلسی آورده است:

مراد از مسلمین، یا کامل در ایمان است یا کسی که ایمانش برای ما به معاشرت ثابت شده است ... مراد از الناس، یا مستضعفین از مخالفین ماست ... یا اعم از ایشان و موافقینی که در ایمان کامل نیستند.<sup>۲</sup>

۱. المحاسن، ج ۲، ص ۳۹۱.

۲. مرآة العقول، ج ۹، ص ۱۲۳.

از توضیح، آن چه بیان نمودیم، روشن می‌شود، ولی مراد از روایت نمی‌تواند مؤمن کامل باشد؛ چون دلیل و قرینه‌ای بر این که ملاک آثار ایمان کامل است، وجود ندارد. از طرفی، استضعاف غیرمؤمن به دلالت اقتضا<sup>۱</sup> استفاده می‌شود؛ چرا که اگر عدم پذیرش ولایت از روی عناد باشد، در حکم کافر بوده و اطعام چنین شخصی نه تنها محبوب نیست، بلکه با توجه به روایت اول، مبعوض است. پس تفضیل بین اطعام مؤمن و اطعام مخالف صحیح نخواهد بود. بنابراین، علامه مجلسی مخالف را مقید به مستضعف کرده است. به نظر می‌رسد که استضعاف قید حکم باشد، نه موضوع. به همین خاطر، ملاصالح در ذیل این روایت، مراد از الناس را مخالفین دانسته است و مراد از مسلمین را مؤمن و شیعه تلقی کرده و قیودی را که علامه بیان کرده، ذکر نکرده است.<sup>۲</sup>

کلینی در همین باب روایتی را ذکر کرده که مطلب مذکور را نشان می‌دهد. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

«لَأَنْ أُطْعِمَ رَجُلًا مُسْلِمًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُعْتِقَ أَفْقًا مِنَ النَّاسِ». قُلْتُ: وَكَيْمُ الْأَفْقِ؟ فَقَالَ: «عَشْرَةُ آلَافٍ»؛

این که مرد مسلمانی را اطعام کنم، پیش من محبوب‌تر از این است که افقی از ناس را آزاد کنم. گفتم: مقدار افق چقدر است؟ پس فرمود: ده هزار نفر.

با این تفاوت که در این روایت اثر اطعام مؤمن افضل از عتق گروه کثیری از مخالفین دانسته شده، در صورتی که در روایت قبل، این عمل افضل از اطعام گروه کثیری از مخالفین به حساب آمده است. اشاره است به این که عمل مذکور از جهات مختلف با فضیلت است و چیزی با فضیلت آن برابری نمی‌کند.

... عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: مَنْ أُطْعِمَ ثَلَاثَةَ نَفَرٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، أَطْعَمَهُ اللَّهُ مِنْ ثَلَاثِ جَنَّاتٍ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ: الْفِرْدَوْسِ، وَجَنَّةِ عَدْنِ، وَطُوبَى، وَ شَجَرَةَ تَخْرُجُ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ غَرَسَهَا رَبُّنَا بِيَدِهِ»؛

هر که سه نفر از مسلمین را اطعام کند، خدا او را از سه بهشت در ملکوت آسمان‌ها اطعام کند: ۱. فردوس، ۲. جنت عدن، ۳. طوبی و آن درختی است که از جنت عدن

۱. دلالت اقتضا در اصول فقه به معنای دلالت لفظ است بر معنایی که یا صدق کلام متکلم به آن متوقف است یا صحت کلام عقلاً یا شرعاً یا لغةً (اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۳۲).

۲. شرح الکافی، ج ۹، ص ۸۵.

بیرون آید و پروردگار ما آن را به دست خود کاشته است.

با توجه به آن چه در روایت گذشته بیان شد، مقصود از مسلمین، همان مؤمنین است و مراد از اطعام، اشباع است و مفاد روایت منطبق بر مباحث گذشته است.

### ترتیب آثار بر «حفظ حیات مؤمن»

... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)، قَالَ: «مَا مِنْ رَجُلٍ يُدْخِلُ بَيْتَهُ مُؤْمِنِينَ، فَيُطْعِمُهُمَا شَبْعَهُمَا، إِلَّا كَانَ ذَلِكَ أَفْضَلَ مِنْ عَثْرِ نَسَمَةٍ»؛

مردی نیست که دو تن از مؤمنین را به خانه خود برد و به قدر سیری به آنها طعام دهد، جز آن که این عملش بهتر از آزاد کردن یک بنده باشد.

«نسمه» در لغت به معنای «مملوک» است،<sup>۱</sup> چه مذکر باشد و چه مؤنث. و مقصود از «شبع»، اگر به فتح خوانده شود، یعنی شَبَعَ مصدر به معنای «سد جوع کردن و برطرف کردن گرسنگی» است، ولی اگر به کسر خوانده شود، یعنی شَبَعَ اسم به معنای «هر آن چه انسان را سیر کند و سبب رفع گرسنگی گردد» خواهد بود.<sup>۲</sup> پس در این روایت، معنای اطعام و بخشش طعام به معنای آن چیزی است که با آن گرسنگی برطرف می شود. لذا مناسب این است که شَبَعَ خوانده شود تا با معنای اطعام و سیاق روایت تناسب داشته باشد. در این صورت، معنای روایت چنین است: «هیچ مردی دو مؤمن را داخل خانه اش نمی برد تا این که آنها را اطعام کند، به خاطر این که گرسنگی ایشان را رفع کند، مگر این که این عملش افضل از آزاد کردن بنده ای است».

صراحت این روایت در ملاک بودن اشباع برای ترتیب آثار، بیشتر از دو روایت گذشته است و با روایت اول تناسب تام دارد. از طرفی، در این روایت آمده است که اثر اطعام، افضل بودن از عتق بنده و آزادی بخشی به یک انسان است؛ یعنی اشباع یک مؤمن از نجات یک انسان گرفتار در دام رقیت و عبدیت بیشتر است. در ابتدای امر چنین افضلیتی دور از ذهن است، ولی با کمی تأمل و آن چه در روایت دیگر بیان شده - که مقصود از اطعام و اشباع، حفظ حیات مؤمن و آبروی اوست که فی حد نفسه از آزادی بخشی به عبد ارزشمندتر است - غرابتش بر طرف می شود.

۱. العین، ج ۷، ص ۲۷۵.

۲. مرآة العقول، ج ۹، ص ۱۲۹.

ملاصالح در این باره آورده است:

شاید مراد از افضلیت اطعام این باشد که اطعام سبب حفظ حیات آن دو نفر است، در حالی که عتق چنین اثری ندارد.<sup>۱</sup>

بنابراین، با توجه به این روایت، اطعام، قید دیگری پیدا کرد؛ یعنی مقصود از اطعامی که از آثار خاصی برخوردار است و از مولفه‌های ایمان به حساب می‌آید، اشباع مؤمن و نجات جان او و یا آبروی او از هلاکت و نابودی است. پس نتیجه بحث، مؤمن گرسنه‌ای است که گرسنگی حیات او را به خطر انداخته است. به همین منظور در روایت بعدی به «جوع مؤمن» اشاره شده است.

ممکن است روایت:

... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «سُئِلَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمَا -: مَا يَعْدِلُ عِتْقَ رَقَبَةٍ؟ قَالَ: إِطْعَامُ رَجُلٍ مُسْلِمٍ»؛

از امام باقر عليه السلام سوال شد که چه چیزی معادل عتق رقبه است؟ امام فرمودند: اطعام مرد مسلمان مؤمن.

با افضلیتی که بیان شد، منافی به نظر برسد، یعنی این روایت دلالت دارد بر این که اطعام مؤمن معادل عتق رقبه در آثار است که با مضمون کلی روایات - که دال بر افضلیت اطعام است - منافات دارد؛ لیکن باید گفت که مراد از معادل، تساوی نیست، بلکه منظور در عدل بودن در اصل فضیلت است، نه در مقدار فضیلت و شدت و ضعف آن؛ به این معنا که حقیقت آثار این دو از یک سنخ هستند و لیکن روایت از جهت خصوصیات ساکت است و در مقام بیان نیست. لذا تنها در اصل مضمون اطعام به عنوان مؤید است؛ علاوه بر این که از حیث سند ضعیف دانسته شده است.<sup>۲</sup> و ذکر آن توسط مرحوم کلینی به تمام مضمونش نمی‌تواند موضوعیت داشته باشد. با توجه به این که مضمون کلی روایات غیر از ظاهراین روایت است:

... عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليهما السلام، قَالَ: «مَنْ أَطْعَمَ مُؤْمِنًا مِنْ جُوعٍ، أَطْعَمَهُ اللَّهُ مِنْ ثَمَارِ الْجَنَّةِ؛ وَ مَنْ سَقَى مُؤْمِنًا مِنْ ظَمَأٍ، سَقَاهُ اللَّهُ مِنَ الرَّحِيقِ الْمَخْتُومِ»؛

۱. شرح الکافی، ج ۹، ص ۸۶.

۲. مرآة العقول، ج ۹، ص ۱۳۰.

هر که مؤمنی را از گرسنگی سیر کند، خدایش از میوه‌های بهشت خوراند و هر که مؤمن تشنه‌ای را آب دهد، خدایش از شراب بهشتی سر به مهر بنوشاند.

در این حدیث، مؤمن مقید به جوع شده است و جوع در لغت «اسم جامع المخصصة» دانسته شده است؛<sup>۱</sup> یعنی جوع به حالتی گفته می‌شود که انسان از فرط گرسنگی به ناچاری گرفتار شده باشد. در این صورت، با معنای روایت گذشته، یعنی این‌که مؤمنی که از گرسنگی حیاتش در خطر است، ملازمه و مناسبت تام دارد. در روایت بعدی نیز اطعام مؤمنی دارای آثار مذکور دانسته شده است که منجر به اشباع و نجات مؤمن از گرسنگی باشد؛ چون در لغت، جوع در تضاد با شبع به شمار آمده است.<sup>۲</sup> پس جایی که بحث از «شبع» است، باید بحث از «جوع» باشد.

...عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: «مَنْ أَطْعَمَ مُؤْمِنًا مُوسِرًا، كَانَ لَهُ يَغْدِلُ رَقَبَةً مِنْ وُلْدِ إِسْمَاعِيلَ يُنْقِذُهُ مِنَ الذَّبْحِ؛ وَمَنْ أَطْعَمَ مُؤْمِنًا مُحْتَاجًا، كَانَ لَهُ يَغْدِلُ مِائَةَ رَقَبَةٍ مِنْ وُلْدِ إِسْمَاعِيلَ يُنْقِذُهَا مِنَ الذَّبْحِ»؛

کس که مؤمن مؤسری (ولی محتاج) را اطعام کند، معادل اسیری از فرزندان اسماعیل است که او را از ذبح شدن نجات داده است. و اگر مؤمن محتاجی را اطعام کند، عملش معادل این است که صد فرزند از فرزندان اسماعیل را - که اسیر شده‌اند - از ذبح شدن نجات دهد.

در این حدیث نیز آن چه می‌تواند در معناشناسی اطعام کمک کند، این است که اطعام اثری معادل با انقاذ و نجات جان یک انسان شریف و محترم در نزد خداوند دارد. لذا انقاذ فرزند اسماعیل - که یک نبی‌زاده است - به غرض بیان احترام و عظمت کسی است که مورد انقاذ قرار گرفته تا بر اهمیت این انقاذ تأکید کرده باشد. فرض این معادله تنها در صورتی موجه می‌نماید که نیاز مؤمن به اطعام نیاز حیاتی باشد تا این اطعام با انقاذ و نجات جان انسانی از ذبح برابری کند، والا با روح حاکم برفقه و مذاق شارع سازگاری ندارد؛ زیرا هیچ خدمتی به مؤمن نمی‌تواند معادل نجات جان او باشد، مگر جایی که دلیل صریح علمی بر تقدم چیزی بر حفظ جان داشته باشیم، مثل حفظ بیضة الاسلام.

۱. العین، ج ۲، ص ۱۸؛ الفائق، ج ۱ ص ۲۱۱.

۲. مقایس اللغة، ج ۱، ص ۴۹۵.

## عدم دخالت خصوصیت اطعام در ترتب آثار

... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «مَنْ أَطْعَمَ مُؤْمِنًا حَتَّى يُشْبِعَهُ، لَمْ يَدِرْ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ مَا لَهُ مِنَ الْأَجْرِ فِي الْآخِرَةِ، لَأَمْلِكُ مُقَرَّبًا، وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ، إِلَّا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ». ثُمَّ قَالَ: «مَنْ مُوجِبَاتِ الْمَغْفِرَةِ إِطْعَامُ الْمُسْلِمِ السَّعْبَانَ». ثُمَّ تَلَا قَوْلَ اللَّهِ تعالى: ﴿أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْجَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾؛

هر که مؤمنی را اطعام کند تا سیر شود، هیچ یک از مخلوق خدا اجر اخروی او را نداند، نه فرشته مقرب و نه پیغمبر مرسل، جز خداوند پروردگار جهانیان. سپس فرمود: از اسباب آمرزش اطعام کردن مسلمان گرسنه است، آنگاه قول خدای عز و جل را تلاوت فرمود «یا اطعام کردن یتیم خویشاوند یا مستمند خاک نشین در روز قحطی و گرسنگی».

در این روایات، آثار اطعام، غیر قابل شمارش دانسته شده است؛ چون ملاک در چنین عملی حفظ حیات مؤمن است و در قرآن کریم حفظ حیات یک مؤمن معادل نجات و حفظ حیات جمیع انسان‌ها دانسته شده است.<sup>۱</sup> از همین جهت، افضلیت این عمل بر عتق عبد مؤمن نیز شناخته می‌شود. در این روایت کتاب الکافی در تبیین معنای جوع صفت «سغبان» را برای اطعام مطرح می‌کند تا معنای دقیق آن مشخص شود؛ چرا که سغب به «جوع مع تعب» گفته می‌شود. ملاصالح نیز به این معنا در شرح الکافی اشاره کرده است.<sup>۲</sup> لذا حضرت به آیه شریفه ﴿أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْجَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾<sup>۳</sup> استناد می‌فرمایند؛ چرا که آیه در مقام بیان مولفه‌های انسان مؤمن و اصحاب یمین در مقابل انسان کافر است که در آیات بعدی به خصوصیاتش پرداخته می‌شود. بنابراین، اطعام مؤمن - یعنی نجات یک انسان مؤمن گرسنه و گرفتارای که با مرگ دست و پنجه نرم می‌کند - از مولفه‌های ایمان دانسته شده و آثار ایمان را ظهور و بروز می‌بخشد.

نتیجه مباحث تا کنون این است که ملاک در ترتب آثار موجود در روایات بر اطعام، در واقع آثار مترتب بر ابراز ایمان است که این ابراز با توجه به مولفه‌ها و نیازهای حیاتی مؤمن دیگری شکل می‌گیرد و یکی از مصادیق آن اطعام با خصوصیات مذکور است. پس نفس

۱. سوره مائده، آیه ۳۲: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾.

۲. شرح الکافی، ج ۹، ص ۸۷.

۳. سوره بلد، آیه ۱۴.

اطعام موضوعیت ندارد؛ اگر چه یکی از مصادیق است. بلکه می توان گفت با وجود شرایط شیعیان و مؤمنین در زمان صدور این روایات و این که از ناحیه مخالفین کثیری از ایشان به نان شب و سد جوع محتاج بوده اند، مسأله اطعام موضوعیت یافته است، وگرنه منحصر در آن نیست. پس در روایت بعدی مسأله سقایت و رفع تشنگی نیز به اطعام افزوده شده است و به حسب مقتضی زمان و مکان بر آن تأکید شده است:

...عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ سَقَى مُؤْمِنًا شَرْبَةً مِنْ مَاءٍ مِنْ حَيْثُ يَفْقِدُ عَلَى الْمَاءِ، أَعْطَاهُ اللَّهُ بِكُلِّ شَرْبَةٍ سَبْعِينَ أَلْفَ حَسَنَةٍ، وَإِنْ سَقَاهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَفْقِدُ عَلَى الْمَاءِ، فَكَأَنَّمَا أَعْتَقَ عَشْرَ رِقَابٍ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ»؛

هر که جرعه آبی در جایی که بدان توانائی دارد، به مؤمنی بیاشامند، خدا در برابر هر شربتی هفتاد هزار حسنه به او دهد. و اگر در جایی که به آب توانائی ندارد (یعنی به سختی فراهم می شود)، به او بیاشامند، مثل این است که ده بنده از فرزندان اسماعیل را آزاد کرده است.

از این روایت به دست می آید که مقصود، ابراز ایمان و عمل به مقتضی آن است و اطعام فی حد نفسه موضوعیت ندارد و جایی که مؤمنین احتیاج تام به آب دارند و انسان مؤمن درصدد رفع نیاز ایشان باشد و حفظ حیات مؤمنین به سقایت بکند، آثار معنوی و اخروی مذکور بر آن مترتب است و تا جایی پیش می رود که از آزاد کردن تعدادی از فرزندان اسماعیل - که در بند گرفتار شده باشند - اجر بزرگ تری را به همراه دارد.

مؤید این که زمان سختی و محرومیت مقصود است، عبارت «من حیث یقدر» موجود در روایت است؛ چرا که معنای عبارت این است که در صورت قادر بودن بر سقایت بتواند چنین عملی را مرتکب شود که دلالت می کند مورد در فرض سختی ملاحظه و بیان شده است.

...عَنْ حُسَيْنِ بْنِ نُعَيْمِ الصَّخَّافِ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَتُحِبُّ إِخْوَانَكَ يَا حُسَيْنُ؟» قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: «تَنْفَعُ فُقَرَاءَهُمْ؟». قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: «أَمَّا إِنَّهُ يَحِقُّ عَلَيْكَ أَنْ تُحِبَّ مَنْ يُحِبُّ اللَّهُ، أَمَا وَاللَّهِ، لَا تَنْفَعُ مِنْهُمْ أَحَدًا حَتَّى تُحِبَّهُ، أَتَدْعُوهُمْ إِلَى مَنَزِلِكَ؟» قُلْتُ: نَعَمْ، مَا أَكُلُ إِلَّا وَمَعِيَ مِنْهُمْ الرَّجُلَانِ وَالثَّلَاثَةُ وَالْأَقْلُ وَالْأَكْثَرُ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَمَّا إِنْ فَضَّلْتَهُمْ عَلَيْكَ أَعْظَمُ مِنْ فَضْلِكَ عَلَيْهِمْ». فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَطْعِمُهُمْ طَعَامِي، وَأَوْطِئُهُمْ رَحْلِي، وَيَكُونُ فَضْلُهُمْ عَلَيَّ أَعْظَمَ؟ قَالَ: «نَعَمْ، إِنَّهُمْ إِذَا



دَخَلُوا مَنْزِلَكَ، دَخَلُوا بِمَغْفِرَتِكَ وَمَغْفِرَةِ عِيَالِكَ؛ وَإِذَا خَرَجُوا مِنْ مَنْزِلِكَ، خَرَجُوا بِذُنُوبِكَ  
وَذُنُوبِ عِيَالِكَ»؛

ای حسین، برادرانت را دوست داری؟ گفتم: آری، فرمود: به فقرای ایشان سود رسانی؟ گفتم: آری. فرمود: همانا بر تو لازم است که دوست داشته باشی کسی را که خدا دوست دارد. به خدا به هیچ یک از آن‌ها سود نرسانی، جز آن‌که دوستش داشته باشی. آیا آن‌ها را به خانه‌ات دعوت می‌کنی؟ گفتم: آری، غذا نمی‌خورم، مگر آن‌که دو تن و سه تن یا کمتر و بیشتر از آن‌ها همراهم باشند. امام صادق علیه السلام فرمود: همانا فضیلت آن‌ها بر تو بیش از فضیلت تو بر آن‌هاست. عرض کردم: قربانت کردم! غذای خود را به آن‌ها خورانم و آن‌ها را روی فرشم نشانم و باز فضیلت آن‌ها بر من بیشتر است؟! فرمود: آری، هر گاه به منزلت درآیند، به همراه مغفرت تو و خانواده‌ات درآیند و چون از منزلت بیرون روند، با گناه تو و خانواده‌ات بیرون روند.

این روایت به طور صریح، ملاک آثار مترتب بر اطعام را بیان می‌کند و آن ملاک، این است که انسان مؤمن باید مشتغل به عملی باشد که محبوب الهی است و رفع حاجت و نیاز مؤمنین از محبوب‌ترین اعمال در نزد باری تعالی است و این‌که باید حب و دوستی ایشان منشأ ایمانی داشته باشد. لذا از لفظ «اخ» در روایت استفاده شده و حضرت این طور سؤال را مطرح کرده‌اند که «آیا برادرهایت را دوست داری؟». و در این روایت تعبیر «اخ» به جای مؤمن اشاره به همین نکته است که اطعام مؤمن و امثال آن به لحاظ حب ایمان و عرق به آن باید مد نظر باشد و ایمان صادق نخواهد بود، الا با محبت نسبت به محبوبین خداوند و لازم بین چنین دوستی، تلاش در رفع نیازها و اهتمام به امور ایشان است، و الا ایمان - که چیزی غیر از حب الله نیست - کذب و دروغ خواهد بود. بنابراین، فرموده است:

«أَمَا وَاللَّهِ، لَا تَنْفَعُ مِنْهُمْ أَحَدًا حَتَّى تُحِبَّهُ، أَتَدْعُوهُمْ إِلَىٰ مَنْزِلِكَ».

علامه مجلسی می‌نویسد:

غرض امام این است که دعوی محبت بدون نفع رساندن کذب است و اگر در ادعای محبت راستگو باشد، باید به محبوبین الهی نفع برساند.<sup>۱</sup>

از همین رو، وجه عقاب و عذابی که در اطعام کافر در روایت اول وعده داده شده بود،

۱. مرآة العقول، ج ۹، ص ۱۲۷.

روشن می‌شود؛ به این معنا که اگر اطعام از روی حبّ کفر و کافر باشد، استحقاق عقاب را به همراه می‌آورد؛ همان‌طور که از روی حبّ مؤمن، آثار عدید و عظیمی را به همراه دارد. مرحوم ملا صالح مازنداری نیز معتقد است نفع رساندن تابع محبت یا لازمه آن است و از همین جهت عقاب مترتب بر اطعام کافر موجه می‌شود.<sup>۱</sup>

### تعبیر «اخ» در روایات اطعام و تفاوت آن با تعبیر «مؤمن»

...عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ رَبِيعٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «مَنْ أَطْعَمَ أَخَاهُ فِي اللَّهِ، كَانَ لَهُ مِنْ الْأَجْرِ مِثْلُ مَنْ أَطْعَمَ فِتْنَامًا مِنَ النَّاسِ». قُلْتُ: وَمَا الْفِتْنَامُ؟ قَالَ: «مِائَةُ أَلْفٍ مِنَ النَّاسِ»؛

اطعام دادن به مرد مسلمانی نزد من محبوب‌تر است از این که افقی از مردم را آزاد کنم. راوی گوید عرض کردم: افق چه مقدار است؟ فرمود: ده هزار.

در این حدیث شریف از تعبیر «مؤمن و رجل مسلم»، به تعبیر «اخ» عدول شده است. همانند این تعبیر در روایت هشتم وارد شده بود. این عدول بر حبّ و مودت دلالت دارد؛ چرا که انسان به طور غریزی و فطری نسبت به بستگان، به خصوص بستگان نزدیکی چون برادر و امثال آن گرایش و محبت دارد. لذا تعبیر به اخ دلالت دارد که اطعام مؤمن به خاطر حبّ به او - که ناشی از علقه ایمان است - باید صورت گیرد. این علقه و محبت سرمنشایی جز محبت و ایمان به خدا ندارد. پس لازمه و نشانه ایمان انسان است و با هزاران هزار اطعامی که از روی ایمان نباشد و فقط کاری بشردوستانه باشد، متفاوت است؛ علاوه بر این، در نظر گرفتن خداوند و ملاک بودن حبّ الهی در اخوت و محبوبیت را با لفظ «فی الله» تأکید فرموده است و به عنوان احتیاط<sup>۳</sup> در رفع توهم این که حبّ و مودت اطعام‌کننده منشأ غریزی و شهوانی داشته باشد، کوشیده است و به طور کامل با مباحثی که تا به حال گذشت، مطابقت دارد.

...عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «أَكَلَةٌ يَأْكُلُهَا أَخِي الْمُسْلِمُ عِنْدِي أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُعْتِقَ رَقَبَةً».

۱. شرح الکافی، ج ۹، ص ۸۷.

۲. فئام نیز مانند افق در این روایت عدد کثرت است و بر همین نکته بیان الوافی دلالت دارد، به این که: «الفئام جماعة من الناس» (الوافی، ج ۵، ص ۶۷۶).

۳. احتیاط از موارد اطناب بلاغی است که غرض از آن دفع توهم است (جواهر البلاغة، ص ۱۸۷).

این روایت با روایت بعدی تأکید بر همان اخوت دارد، ولی در این روایت، علامه مجلسی در لغت «اکلة» دو فرض را محتمل دانسته است؛ یکی این که برفتح باشد، یعنی اكلة که در این صورت مصدر مرة است و مفادش خوردن یک مرتبه یا یک دفعه است و دیگری برضم همزه یعنی اكلة که در این صورت، اسم است به معنای لقمه و خوراک.<sup>۱</sup> و صاحب الوافی تنها صورت دوم را بیان کرده است.<sup>۲</sup> به نظر نگارنده صورت اول با مفاد روایات سازگاری بیشتری دارد؛ چون همان طور که بیان شد، بحث در رفع نیاز و احتیاج است و رفع نیاز با لقمه واحدی صورت نمی‌گیرد تا افضل از عتق باشد، مگر این که منظور از لقمه و خوراکی باشد که سد جوع می‌کند و اشباع انسان را به همراه دارد. در کتاب مصادقة الاخوان روایتی وارد شده است که دلالت دارد بر این که مراد از «اکلة» معنای «اشباع» است، نه مطلق هر لقمه یا خوراکی:

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: لِأَكْلَةِ أَطْعَمَهَا أَخًا لِي فِي اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُشْبِعَ عَشْرَةَ مَسَاكِينَ...»<sup>۳</sup>

لقمه‌ای که به برادر دینی ام اطعام کنم و او را سیر کند، برای من محبوب‌تر از آن است که ده مسکین مخالف را سیر کنم.

همان طور که روشن است، قرینه مقابله بین اكلة و اشباع دلالت دارد بر این که منظور از اكلة هر لقمه و خوراکی نیست، بلکه خوراکی است که سبب اشباع شود.

... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «لَأَنْ أَخَذَ خَمْسَةَ دَرَاهِمٍ، وَأَدْخَلَ إِلَيَّ سُوفِيَكُمْ هَذِهِ، فَأَتْبَاعَ بِهَا الطَّعَامَ، وَأَجْمَعَ نَفْرًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُعْتِقَ نَسَمَةً»؛

این که پنج درهم بگیرم و به بازار شما وارد شوم، سپس طعامی را تهیه کنم که گروهی را سیر می‌کند و گروهی از مؤمنین را گرد آورم، برای من از این که بنده‌ای را آزاد کنم، محبوب‌تر است.

این حدیث نیز همانند احادیث قبلی است و مؤید مطالب گذشته است و علی الظاهر مرحوم کلینی در تأیید مضمون احادیث گذشته آن را بیان کرده است

۱. مرآة العقول، ج ۹، ص ۱۳۰.

۲. الوافی، ج ۵، ص ۶۷۷.

۳. مصادقة الاخوان، ص ۴۴.

## ملاک در آثار اطعام مؤمن است نه فقر مؤمن

... عَنْ سَدِيرِ الصَّرْفِيِّ، قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تُعْتِقَ كُلَّ يَوْمٍ نَسَمَةً؟» قُلْتُ: لَا يَحْتَمِلُ مَالِي ذَلِكَ، قَالَ: «تُطْعِمُ كُلَّ يَوْمٍ مُسْلِمًا» فَقُلْتُ: مُوسِرًا أَوْ مُعْسِرًا؟ قَالَ: فَقَالَ: «إِنَّ الْمُوسِرَ قَدْ يَشْتَهِي الطَّعَامَ»؛

امام فرمودند: چه مانعی داری که هر روز بنده‌ای آزاد نمی‌کنی؟ عرض کردم: دارای من به این مقدار نیست. فرمودند: هر روز مسلمان مؤمنی را اطعام کن! عرض کردم: توانگر باشی یا ناتوان؟ فرمودند: حق این است که گاهی توانگر نیز اشتها می‌یابد و محتاج طعام می‌شود.

این روایت از جهتی منحصر به فرد است؛ چرا که در این حدیث راوی از امام سؤال می‌پرسد که مؤمن نیازمند را باید اطعام کرد تا ثواب معادل عتق داشته باشد یا انسان غیرنیازمند را هم شامل می‌شود؟ حضرت در جواب می‌فرمایند: مؤسریا توانگر هم گاهی احتیاج تام به طعام پیدا می‌کند. در این جا اگر چه مسلم را مطلق آورده است، اما به قرینه روایات گذشته و آن چه بیان شد، مقصود مسلمان مؤمن با شرایط مذکور است، ولی روایت در صدد بیان خصوصیت دریافت‌کننده طعام از جهاتی که تا به حال مطرح کردیم، نیست تا به اطلاقش با مطالب گذشته منافات پیدا کند و محتاج به جمع عرفی باشیم؛ ولی از این جهت که وضعیت مؤمن برای دریافت اطعام تابع حال اوست، نه تابع اقتضائات زندگی او، در مقام بیان است؛ یعنی اگر فی الحال مؤمن حیات مادی یا شخصیتی‌اش در گرو طعامی است، وظیفه مؤمن رفع حاجتش از همان جهات بیان شده است.

برای فهم دقیق این مطلب لغت «اشتهاء» را باید مورد بررسی قرار داد. این لفظ از ماده «شهو» گرفته شده است. راغب معنای این ماده را «نزوع نفس و کنده شدن نفس نسبت به چیزی که مورد اراده است» دانسته است. لذا درباره شهوت نفس این طور نوشته است: ما يختل البدن من دونه كشهوة الطعام عند الجوع.<sup>۱</sup>

از این عبارت فهمیده می‌شود که شهوت در فرض «جوع» معنا پیدا می‌کند و مفهوم این ماده در نظر لغت‌شناسان امری بدیهی است. پس تنها به موارد استعمالی آن پرداخته‌اند؛<sup>۲</sup> اما هیئت این لفظ - که از باب افتعال است - مفاد آن باب مطاوعه است و مطاوعه به

۱. المفردات، ص ۴۶۹.

۲. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۲۲۰؛ العین، ج ۴، ص ۶۸؛ المحيط فی اللغة، ج ۴، ص ۲۶.

معنای اقبال و وفاق با چیزی از روی میل و رغبت.<sup>۱</sup> این معنا مطابق با ماده طوع است و اثرپذیری که ادبا مطرح کرده‌اند، تناسبی با مفاد مطاوعه ندارد. بنابراین، معنای لفظ اشتها یعنی «مطالبه نفس چیزی را از روی اقتضا و طبیعتش و نیازش». و چون بحث اقتضای نفس مطرح است، مراد از اشتها در حقیقت، جایی است که مطالبه از ناحیه علائم حیاتی و تابع نیاز نفس باشد. در این صورت است که تقابل اشتها طعام با جوع معنا پیدا می‌کند. بنابراین، مراد امام از «إِنَّ الْمُؤْمِرَ قَدْ يَشْتَهِي الطَّعَامَ»، یعنی انسانی که توانگر است می‌تواند گاهی نیاز و احتیاج حیاتی به طعام پیدا کند.

علامه مجلسی در این باره این گونه نگارش کرده است که:

إِنَّ الْمُؤْمِرَ قَدْ يَشْتَهِي الطَّعَامَ.

برای تعمیم و بیان علت فضل است و آن علت، این است که ادخال سرور در قلوب مؤمنین و اکرام ایشان و قضای نیازهای مهم و مورد اهتمامشان از اموری است که شامل موسر هم می‌شود.<sup>۲</sup> لذا در روایتی در مصادقة الاخوان شیخ صدوق ادخال سرور به اشیاع مؤمن تفسیر شده است.<sup>۳</sup> بنابراین، ملاک در اطعام فقر نیست، بلکه ملاک نیاز و حاجت و جوع است یا به معنای عامش بحث در نیاز و احتیاج حیاتی مؤمنین است، اعم از مادی و غیرمادی. البته با توجه به آن چه در حدیث هیجدهم - که مورد بررسی قرار خواهد گرفت - اطعام مؤمن معسر افضل از اطعام مؤسر است و علامه مجلسی به این افضلیت اشاره کرده است.<sup>۴</sup>

ارتباط مفهومی «زیارت مؤمن» با «اطعام مؤمن»

... عَنْ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «مَا أَرَى شَيْئًا يَغْدُلُ زِيَارَةَ الْمُؤْمِنِ إِلَّا إِطْعَامَهُ، وَحَقٌّ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُطْعِمَ مَنْ أَطْعَمَ مُؤْمِنًا مِنْ طَعَامِ الْجَنَّةِ».

در این روایت نکته‌ای وجود دارد که می‌تواند تمام آن چه را که در مباحث قبل تبیین شد، تأیید و تحکیم کند. زیارت مؤمن معادل اطعام او انگاشته شده است. زیارت از ماده «زور» گرفته شده است و این ماده به معنای «میل» است.<sup>۵</sup> البته به هر میلی زور نمی‌گویند، بلکه به

۱. تحقیقات و اشارات، ص ۵۴ و ۵۵.

۲. مرآة العقول، ج ۹، ص ۱۳۰.

۳. مصادقة الاخوان، ص ۴۴.

۴. مرآة العقول، ج ۹، ص ۱۳۰.

۵. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۳۶؛ العین، ج ۷، ص ۳۷۹.

«میل همراه با رو کردن و انصراف از غیر» گفته می‌شود. لذا از آن تعبیر به «عوج»<sup>۱</sup> و «عدل»<sup>۲</sup> هم شده است. هیئت این لفظ «فعالة» است و مصدر ثالث به حساب می‌آید و بر اتصاف بر وجه منصب و تصدی دلالت می‌کند.<sup>۳</sup> لذا مجموعاً این لفظ دلالت دارد بر «تصدی میل و توجه و انصراف از غیر و رو کردن زائر به مزور»؛ به این صورت که زائر عهده‌دار تمایل به مزور و انصراف از غیر است. بنابراین، معنای زیارت با «حب و مودت» تناسب تام دارد؛ چون فرض دیگری غیر از تمایل و درصدد انجام این میل بودن، در حال محبت به مزور و تعظیم او ندارد و چون از طرفی اطعام هم در فرض محبت و اخوت ایمانی صورت دیگری نداشت، پس اطعام مؤمن نوعی زیارت مؤمن است؛ البته زیارتی با قید رفع حاجت و سد جوع مؤمن. بنابراین، اطعام، زیارت به همراه رفع حاجت از مؤمن است. لذا در آثار، اطعام مقدم بر نفس زیارت بدون این قید است. به همین جهت در روایت بعدی به افضلیت اطعام بر نفس زیارت اشاره دارد.

... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «لَأَنْ أَطْعِمَ مُؤْمِنًا مُحْتَاجًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَزُورَهُ، وَ لَأَنْ أَزُورَهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُعْتِقَ عَشْرَ رِقَابٍ»؛

به تحقیق، اطعام مؤمن محتاج برای من محبوب‌تر از زیارت کردن اوست و زیارت کردن او برای من محبوب‌تر از عتق ده بنده است.

در این حدیث شریف، علاوه بر بیان افضلیت اطعام و زیارت بر عتق بر افضلیت اطعام نسبت به نفس زیارت نیز تأکید شده است که متناسب با آن چیزی است که در روایت گذشته بیان کردیم. نیز در این روایت به احتیاج مؤمن به عنوان ملاک در افضلیت اطعام بر زیارت اشاره شده است.

#### حکمت اطعام حفظ عزت مؤمن است

... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «لِإِطْعَامِ مُؤْمِنٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ عَشْرِ رِقَابٍ وَ عَشْرٍ حَجَجٍ». قَالَ: قُلْتُ: عَشْرَ رِقَابٍ وَ عَشْرٍ حَجَجٍ؟! قَالَ: فَقَالَ: «يَا نَصْرُ، إِنْ لَمْ تُطْعِمُوهُ مَاتَ، أَوْ تَدُلُّوهُ فَيَجِيءُ إِلَى نَاصِبٍ فَيَسْأَلُهُ، وَ الْمَوْتُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ مَسْأَلَةِ نَاصِبٍ؛ يَا نَصْرُ،

۱. اساس البلاغه، ص ۲۷۸.

۲. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۳۶.

۳. مصباح الهدایه، ص ۱۳۷-۱۳۹.

مَنْ أَحْيَا مُؤْمِنًا فَكَأَنَّهَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا، فَإِنْ لَمْ تُطْعِمُوهُ فَقَدْ أَمْتُمُوهُ، وَإِنْ أَطْعَمْتُمُوهُ فَقَدْ أَحْيَيْتُمُوهُ»؛

به تحقیق، اطعام مؤمنی در نزد من محبوب‌تر از عتق ده بنده و ده حج است. سائل می‌گوید که به تعجب عرض کردم: عتق ده بنده و ده حج؟ حضرت فرمودند: ای نصر، اگر اطعامش نکنید، می‌میرد و یا او را به ذلت انداخته‌اید. پس در نتیجه به ناصبی رجوع می‌کند و احتیاجش را به اجبار از او طلب می‌کند و مرگ برای او از ابراز نیاز ناصبی بهتر است. ای نصر، کسی که مونی را احیا کند، گویا هممه مردم را احیا کرده است. پس اگر او را اطعام نکنید، قطعاً او خواهد مرد و اگر او را اطعام کنید، او زنده خواهد ماند.

این روایت شریف - که آخرین روایت این باب است - از یک جهت بسیار ممتاز است. و این امتیاز این است که سائل از وجود مبارک امام با تعجب درباره این آثار مترتب بر اطعام می‌پرسد و امام سرّان را بیان می‌کند. حضرت می‌فرمایند که اگر او را اطعام نکنند، او خواهد مرد و یا این که عزت ایمانی او به ذلت تبدیل شده و برای نجات جان خود مجبور می‌شود که به دشمنان اهل بیت مراجعه کند. در این صورت، مرگ از این ذلت برای او بهتر است. لذا اطعام احیای مؤمن خواهد بود و این مطلب کاملاً منطبق با برداشت ما از مجموعه روایات است.

### نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که اطعام مؤمن به معنای صرف ضیافت و مهمانداری نیست، بلکه وجهی از وجوه ابراز ایمان انسان و از مظاهرایمان است و به واسطه آن، مؤمن از غیر مؤمن شناخته می‌شود. لذا اطعام مؤمن یعنی رفع نیاز مؤمن، از جهت این که او مؤمن است. و محبوب خداوند است، به خاطر ایمانی که دارد که منشأ آن حبّ الهی است. و به خاطر عشقی که به خدا دارد، درصدد برآوردن نیاز و حاجت برادر ایمانی خود برآید و حیات مادی و غیرمادی برادر ایمانش را به خاطر خدا و حبّ الهی به عهده گیرد تا او محتاج به دشمنان خداوند نباشد. این امر همانی است که آثارش با عتق رقبه و یا حج مقبول برابری نخواهد کرد و از طرفی، مقدم بر زیارت مؤمن و حتی نجات جان نبی و زاده انبیا است.

از طرفی، روشن شد که تمام روایات این باب با ارتباط منطقی خاص توسط مرحوم کلینی

کنار هم قرار داده شده و روایت‌ها کاملاً برای رساندن مخاطب به مقصود اصلی چینش شده‌اند. همچنین روشن شد که روایت اول و حدیث آخر در نشان دادن مقصود نقش مهمی داشته و همه آن‌ها را به یک مقصود راهنمایی می‌کند و خانواده حدیثی با چینش و ترتیب عالمانه مرحوم کلینی مفاد و معنای این روایات را منطقی و موجه ساخته است.

### کتابنامه

- اساس البلاغه، محمود بن عمر زمخشری، بیروت: دارالصادر، چاپ اول، ۱۹۷۹م.  
 الاشتقاق، سید علی بهبهانی، تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۱ش.  
 اصول الفقه، محمد رضا مظفر، قم: دارالتفسیر، چاپ هشتم، ۱۳۸۸ش.  
 التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، بی تا.  
 تحریر الوسیله، سید روح الله موسوی خمینی، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، بی تا.  
 تحقیقات و اشارات، جواد تارا، قم: المطبعة العلمية، ۱۳۸۵ق.  
 تهذیب اللغة، محمد بن احمد ازهری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.  
 جواهر البلاغه، احمد الهاشمی، قم: دارالعلم، چاپ سوم، ۱۳۹۲ش.  
 جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ق.  
 روش فهم حدیث، عبد الهادی مسعودی، تهران: سمت، چاپ چهاردهم، ۱۳۹۹ش.  
 شرح الکافی، محمد صالح مازندرانی، تهران: المكتبة الاسلامية، چاپ اول، ۱۳۸۲ق.  
 شرح شافیه ابن حاجب، رضی الدین محمد بن حسن استرآبادی، بیروت: دارالکتب العلمية، بی تا.  
 الفائق فی غریب الحدیث، زمخشری، بیروت: دارالکتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.  
 الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، قم: دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.  
 کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.  
 المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، قم: دارالکتب الاسلامية، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.  
 المحکم و المحيط الاعظم، ابن سیده، بیروت: دارالکتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.  
 المحيط فی اللغة، صاحب بن عباد، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.  
 مرآة العقول، محمد باقر مجلسی، تهران: دارالکتب الاسلامية، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.



مصادقة الاخوان، ابن بابويه (صدوق)، محمد بن علی، الكاظمیه، مكتبة الامام صاحب الزمان العامة، چاپ اول، ۱۴۰۲ق

مصباح الهدایه، سید علی، بهبهانی، قم: مؤسسه انتشارات آیه الله بهبهانی، چاپ اول، ۱۴۳۰ق.

معجم مقاییس اللغة، احمد بن فارس، قم: مكتبة الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.  
مفردات الالفاظ القرآن، حسین بن محمد راعب اصفهانی، بیروت: دارالقلم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

الوافی، ملامحسن فیض کاشانی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.

## معنایابی اصطلاح‌های درون حدیثی

مریم پیمانی<sup>۱</sup>

مهدی مطیع<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۷

### چکیده

بخش زیادی از روایات منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام به نامه‌ها و مکاتبات ایشان اختصاص دارد. قالب روایی نامه به دلیل مکتوب بودنش اندکی با سایر قالب‌های روایی متفاوت است و گمان می‌رود کمتر در معرض تغییر و تحریف قرار گرفته باشد، اما تبارشناسی و پیگیری سرگذشت تاریخی نامه‌ها نشان می‌دهد که این گونه روایی نیز دستخوش تغییراتی شده است. در این مقاله نامه‌های امیرالمؤمنین به ابن عباس با استفاده از روش نقد متن - که از رهگذر تشخیص تغییرات و افزوده‌ها و تفاوت گزارش‌های مختلف یک روایت انجام پذیر است - تبارشناسی شده است. بر این اساس، مجموعه نامه‌های امام به ابن عباس از منابع گوناگون گردآوری و نسبت آن با مبدأ صدور سنجیده شد. برای این منظور معیارهایی مثل تعداد منابع روایت‌کننده و میزان اختلاف این منابع در نقل یک نامه گزینش و متن نامه‌ها از صافی این معیارها گذرانیده شد. حاصل کار، دسته‌بندی این مجموعه نامه در سه رده با تفاوت در میزان اصالت و اعتبار است.

کلیدواژه‌ها: تبارشناسی، نقد متن، نامه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام، ابن عباس.

### ۱. مقدمه

نامه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام نیز به سان سایر روایات به دلیل فاصله زمانی میان اصل رویداد

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (Maryampeymani290@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (m.motia@ltr.ui.ac.ir).

و ثبت آن، متنی کهن محسوب شده و هر متن کهن نیز نیازمند اصالت سنجی است.<sup>۱</sup> از آنجا که تعداد نامه‌های امام در منابع مختلف تاریخی و روایی فراتر از گنجایش یک مقاله است، لازم می‌شود پیش از آغاز گردآوری نامه‌ها، گزینشی در این باره انجام گیرد. به این ترتیب، پژوهش حاضر می‌کوشد نامه‌های امام به ابن عباس را بررسی کند، به عنوان شخصیتی که هم خویش امام بود و هم مورد اعتمادشان، به قدری که از ابتدا تا اواخر خلافت امام، فرماندار بصره بود و در جنگ‌ها نیز امام را همراهی می‌کرد.

مجموعه نامه‌های امام به ابن عباس به دلیل تعداد زیادش، از تنوع لازم برخوردار است و می‌تواند نمونه نسبتاً کاملی برای هدف این مقاله باشد. تنوع این نامه‌ها به گونه‌ای است که در میان‌شان علاوه بر نامه‌های سیاسی - که بیشترین حجم این مجموعه را دربرمی‌گیرد - نامه‌های تربیتی و اخلاقی نیز وجود دارد. در آن میان، حتی نامه‌هایی به چشم می‌آید که با هدف گفت‌وگوی دوستانه با ابن عباس نگاشته شده است. بر این اساس، در وهله اول لازم است این مجموعه نامه‌ها از منابع گوناگون جمع‌آوری گردد و پس از آن از رهگذر نقد متن، تبارشناسی شود. نقد متن بر اساس تشخیص تغییرات و افزوده‌ها و تفاوت گزارش‌های مختلف از یک روایت انجام می‌گیرد. به عبارت دیگر، وقتی تحقیق بر روی یک سند تاریخی از نظر شکل ظاهری انجام گرفته، زمان و مکان صدور، منابع و راویان مختلف بررسی و طبقه‌بندی شود، نقد متن انجام گرفته است. تبارشناسی نیز به معنای نسب‌شناسی روایت و تحقیق درباره تولد یک روایت و تغییراتی است که در طول تاریخ نقل پیدا می‌کند.

پژوهش حاضر می‌کوشد با گردآوری نامه‌های امیرالمؤمنین به ابن عباس، روش نقد متن را با هدف نشان دادن نتایج آن در تبارشناسی به کار برد و ضمن آن، اعتبار این تعداد روایت را نیز بررسی کند.

## ۲. پیشینه پژوهش

تحقیق بر روی نامه‌های امام به ویژه در قالب پایان‌نامه از سوی محققان و نویسندگانی چند انجام شده است؛ به عنوان مثال، می‌توان از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «تحلیل نامه‌های امیرالمؤمنین به مخالفین در نهج البلاغه بر مبنای سبب صدور» با تحقیق زائری امیرانی در سال ۹۶ و پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «زیبایی‌شناسی نامه‌های نهج

۱. «دفاع از اصالت ادعیه»، ص ۹.

البلاغه براساس نقد فرمالیستی» با تحقیق محدثی نژاد در سال ۹۵ و پایان نامه دکتری با عنوان «تحلیل گفتمان انتقادی نامه‌های امام علی به معاویه» با تحقیق اثنی عشری در سال ۹۷ یاد کرد. علاوه بر روش تحلیل نامه‌ها که در این نوشتار متفاوت است و حداکثر در بخشی از روش به کارگرفته با این تحقیقات مشابهت دارد، از جهت هدف نیز کاملاً متفاوت و نو است. هم چنین در هیچ یک از تحقیقات نام برده و سایر تحقیقاتی که احتمالاً در این باره انجام گرفته و در پیشینه ذکر نشده، از نتایج روشی نو مثل نقد متن در تبارشناسی روایات استفاده نشده است.

### ۳. پیگیری نامه‌های امام به ابن عباس در منابع

بر اساس منابع مختلف تاریخی و روایی فریقین، امام علی علیه السلام در طول پنج سال حکومتش، در مجموع هفده نامه به ابن عباس، صحابی و کارگزارش در بصره، نگاشته است که این تعداد پس از بررسی و دقت ورزی و با اعمال صافی‌های نقد تاریخی به ده نامه کاهش می‌یابد و از این تعداد هم پنج نامه نیازمند بررسی بیشتر برای سنجش است. در ادامه با اختصاص یک نام به هر نامه و با تلاش برای رعایت ترتیب زمانی نگارش، تبارشناسی این نامه‌ها بررسی می‌شود. یادآوری می‌شود که دلیل رعایت حدود مقاله، متن نامه‌ها در فایل پیوست گزارش می‌شود.

#### ۳-۱. نامه‌های زمان دار

این دسته به نامه‌هایی تعلق دارد که می‌توان براساس نقل راویان و منابع یا شواهد درون متنی زمان تقریبی نگارش آن‌ها را تخمین زد.

#### ۳-۱-۱. ورود ابن عباس به بصره و آغاز فرمانداری

کهن‌ترین منبعی که این نامه را گزارش می‌کند، نهج البلاغه سید رضی است. مطلع نامه بر اساس این روایت چنین است: «و اعْلَمُ أَنَّ الْبَصْرَةَ مَهْبِطُ إِبْلِيسَ وَمَعْرِسُ الْفِتَنِ». طول این نامه دوازده جمله است و با توجه به محتوای سیاسی و کوتاهی نامه، انسجام لازم در آن دیده می‌شود. دومین منبع نقل‌کننده، شرح نهج البلاغه ابن میثم بحرانی، متوفای قرن هفتم است. روایت بحرانی در مقایسه با روایت سید رضی، دارای شش جمله اضافه در ابتدای نامه است.<sup>۱</sup> این جمله‌های اضافی، موعظه‌هایی است که به اندازه سایر توصیه‌های سیاسی

۱. شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۳۹۵.

نامه، اختصاص به آن موضوع خاص و جریان درگیری ابن عباس با بصریان ندارد، اما بی‌ارتباط هم نمی‌تواند باشد، بنابراین، فارغ از ضرورت پیگیری این اضافات در دیگر منابع، نمی‌توان به این دلیل در اصالت و اعتبار این نامه تردید کرد.

جست‌وجو در منابع برای ردیابی عبارت‌های اضافه روایت ابن میثم نتیجه درخور توجهی در بردارد: نصر بن مزاحم در وقعة صفین، این بخش را با احتساب اندکی اختلاف لفظ در قالب نامه‌ای مستقل از امام به عبدالله بن عامر گزارش می‌کند.<sup>۱</sup> نصر این نامه را بعد از نامه‌ای نقل می‌کند که امام در پاسخ به نامه ابن عباس مبنی بر اختلاف میان بصریان می‌نویسد. این نامه در ادامه با عنوان «اخبار از اهل بصره» بررسی خواهد شد، اما پیش از آن لازم است گفته شود که نصر هیچ توضیح روشن‌کننده‌ای در این باره ندارد، ولی شواهد حاکی از آن است که این نامه در سال ۳۶ با هدف آرام کردن بصریان، به اسود و ابن عامر نگاشته شده است. این، در حالی است که در پایان نامه عبارتی ذکر می‌کند که در تناقض با تاریخ تعیین شده است:

و کتب عبدالله بن ابي رافع فی ذی القعدة سنة سبع و ثلاثين.<sup>۲</sup>

بر اساس این عبارت، نامه به عبدالله بن عامر در سال ۳۷ نوشته شده، یعنی زمانی که امام در بحبوحه جنگ صفین بوده یا شاید به تازگی از آن فارغ شده و سپاهش را به سمت خوارج گسیل می‌داشت. آن چه درباره نامه ابن عامر دقت و توجه بیشتری می‌طلبد، تذکر محقق بحار الانوار در حاشیه این کتاب است. وی معتقد است که مخاطب این نامه عبدالله بن عباس است و روایت آن به عنوان نامه به عبدالله بن عامر، خطای راویان است؛ چراکه ابن عامر در هیچ زمانی کارگزار امام نبوده است.<sup>۳</sup> آن چه این ادعا را تقویت می‌کند، روایت ابن میثم است و نوع جملات و هشدارها و توصیه‌های امام که واضح است در خطاب به یک مسئول بلند پایه است، نه یک شهروند عادی.

گذشته از این دو منبع، نامه مورد بحث در هیچ یک از منابع تاریخی و روایی قبل و بعد از نهج البلاغه یافت نمی‌شود، مگر این که به نقل از یکی از همین دو منبع روایت شده باشد. با این حال، ردیابی از آن را می‌توان در چهار منبع ادبی دید. ابن اثیر در النهایه بدون تصریح بر گونه کلام و مخاطب آن، به فراخور بحث فقط به یک جمله از آن اشاره می‌کند که یگانه

۱. وقعة صفین، ص ۱۰۶.

۲. همان.

۳. بحار الانوار، ج ۳۲، ص ۴۰۱.

اشتراک این گزارش با دو منبع قبلی گوینده آن، یعنی امام علی علیه السلام است:

وَفِي حَدِيثِ عَلِيٍّ: وَإِنَّ بَنِي تَمِيمٍ لَمْ يُسَبِّقُوا بَوَعْمٍ فِي جَاهِلِيَّةٍ وَلَا إِسْلَامٍ.<sup>۱</sup>

ابن منظور هم در لسان العرب دقیقاً به همین شیوه عمل کرده است.<sup>۲</sup> حسینی علوی در الطراز لاسرار البلاغه نیز با اشاره به گونه کلام و مخاطب آن، پنج جمله ابتدایی روایت سید رضی را بدون اختلاف لفظ نقل می‌کند.<sup>۳</sup> طریحی در مجمع البحرين با عمل به شیوه ابن اثیر، فقط نخستین جمله از روایت سید رضی را گزارش می‌کند.<sup>۴</sup> نکته قابل توجه در این چهار منبع این است که هیچ یک به منبع یا سلسله سند خود در نقل این روایت اشاره‌ای ندارند.

### ۳-۱-۲. اخبار از اهل بصره

متن نامه در گزارش نصر، حاوی چهارده جمله با محتوایی آموزشی جهت برخورد مناسب با گروه‌های مختلف بصری است. در انتها امام به فرمانداریش توصیه می‌کند که با یکی از قبایل ربیعه و نیز با همه اقشار مردم به نیکی رفتار کند.<sup>۵</sup> عبارت سؤال برانگیز در این روایت، عبارت «أحسن إلى هذا الحي من ربیعة» است که نشان می‌دهد در نامه ابن عباس اشاره‌ای درباره این قبیله وجود داشته که امام نیز در پاسخ از ایشان به طور خاص نام می‌برد. در هیچ یک از منابع تاریخی و منابع نقل‌کننده این نامه، نکته‌ای که کمترین کمکی به پاسخ این سؤال کند، دیده نمی‌شود. جست‌وجوی عبارت در منابع مختلف نیز نتیجه خاص و پرباری دربر ندارد. ناگفته نماند که این عبارت فقط در روایت نصر و روایت دمشقی باعونی،<sup>۶</sup> از محدثان قرن نهم، به چشم می‌خورد، نه همه منابع روایت‌کننده. تنها منبعی که تلاش می‌کند به نوعی این ابهام را برطرف کند و البته تنها چاره را در ترکیب دو نامه می‌بیند، تمام نهج البلاغه به گردآوری موسوی، مستدرک نویس معاصر است. وی با حذف جمله شامل عبارت مورد بحث، سعی می‌کند علت نامه‌نگاری بین امام و ابن عباس را همان درگیری ابن عباس با مردم بصره و شکایت بنی تمیم به امام جلوه دهد و بر همین اساس ترجیح می‌دهد این دو

۱. النهایة، ج ۵، ص ۲۰۹.

۲. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۶۴۱.

۳. الطراز لاسرار البلاغه، ج ۱، ص ۱۱۴.

۴. مجمع البحرين، ج ۳، ص ۲۲۶.

۵. وقعة صفین، ص ۱۰۵.

۶. جواهر المطالب فی مناقب الامام علی، ج ۱، ص ۳۶۹.

نامه، یعنی نامه «ورود ابن عباس به بصره و آغاز فرمانداری» و نامه «اخبار از اهل بصره» را با هم ترکیب کرده و گزارش کند.<sup>۱</sup> وی هیچ توجیهی برای این راه حل خود ذکر نمی‌کند و بنابراین، تلاشش از نظر منطق پژوهش معتبر نیست.

دومین منبعی که این نامه را با طولی کوتاه‌تر از روایت نصر گزارش می‌کند، انساب‌الاشراف است. تعداد جملات روایت بلاذری، چهار جمله است. در واقع بلاذری نیمه اول روایت نصر بن مزاحم را با اندک اختلاف لفظ نقل می‌کند.<sup>۲</sup> بعد از نصر بن مزاحم و بلاذری، می‌توان از الصناعتین ابوهلال عسکری و اعجاز القرآن باقلانی نام برد که هر دو منبعی غیرروایی و غیرتاریخی هستند و فقط به یک جمله از نامه اشاره داشته‌اند؛ یکی با تصریح بر کتبی بودن کلام و دیگری با تلویح به شفاهی بودن آن.<sup>۳</sup>

با معیار قرار دادن روایت بلاذری از جهت طول آن می‌توان در قرن پنجم نیز به دو منبع اشاره کرد که نامه را به طور کامل روایت کرده‌اند: نثر الدر ابوسعده آوی و دیگری نزهة الناظر حلوانی که این دو روایت با چشم‌پوشی از اختلاف نقل در یک واژه که آن هم می‌تواند تصحیف تلقی شود، کاملاً یکسان‌اند<sup>۴</sup> و اندک اختلاف لفظ‌هایی که با روایت بلاذری دارند نیز می‌توان ناشی از تصحیف و نسخه‌برداری در دوران‌های بعدی دانست. گذشته از منابع یادشده، منبعی نه چندان مشهور در قرن نهم هجری نامه را شبیه به روایت نصر بن مزاحم گزارش می‌کند. دمشقی باعونی شافعی در کتاب جواهر المطالب فی مناقب الامام علی تلاش می‌کند که محتوای گزارش دوازده جمله‌ای نصر را در پنج جمله خلاصه و نقل کند. دیگر تفاوت این دو گزارش، جایگزینی چند واژه با واژه‌های مترادف در نقل دمشقی باعونی است.<sup>۵</sup>

تمرکز بر اختلاف الفاظ منابع نشان می‌دهد با وجود این که وقعة صفین اولین منبع نقل کننده است، روایت انساب‌الاشراف است که توجه منابع بعدی را به خود جلب کرده است. همان گونه که پیش از این گفته شد، بلاذری فقط نیمی از روایت نصر بن مزاحم را نقل می‌کند و همان نیمه را نیز در حد حذف و اضافه و جابه‌جایی عبارات و کاربرد واژگان مترادف تغییر می‌دهد. گزارش منابع بعد از بلاذری عمدتاً با تقلید از آن است.

۱. تمام نهج البلاغة، ص ۷۹۱.

۲. انساب‌الاشراف، ج ۲، ص ۱۵۸.

۳. الصناعتین، ج ۱، ص ۲۷۷؛ اعجاز القرآن، ج ۱، ص ۶۸.

۴. نثر الدر، ج ۱، ص ۲۱۹؛ نزهة الناظر، ص ۶۳.

۵. جواهرالمطالب، ص ۴۶۴.

## ۳-۱-۳. موعظه در آستانه فرمانداری

نامه ۷۶ نهج البلاغه نیز به اتفاق منابع روایت کننده زمانی صادر شده که امام، ابن عباس را به فرمانداری بصره انتخاب کرده و پیش از راهی شدن به سمت کوفه، فرماندارش را موعظه می‌کرد. این کلام را چهار منبع<sup>۱</sup> روایت می‌کنند که هیچ کدامشان اشاره‌ای به نامه بودن آن نکرده‌اند و از گزارش همه آن منابع برمی‌آید که این گفتار توصیه شفاهی امام به ابن عباس است. حتی خود سیدرضی هم که آن را در رده نامه‌های نهج البلاغه طبقه بندی می‌کند، هیچ اسمی از نامه به میان نمی‌آورد و عبارت «من کتاب له عليه السلام» را هم - که عبارت رایج وی در ابتدای هر نامه است - ذکر نمی‌کند، بلکه در ابتدای آن می‌نویسد: «و من وصیة له عليه السلام». موسوی نیز در تمام نهج البلاغه این نامه را در رده «الوصایا الشفهیه» ذکر می‌کند.<sup>۲</sup>

## ۳-۱-۴. تقسیم فیء

نصر بن مزاحم در خلال وقایع سال ۳۶، نامه‌ای از امام به ابن عباس روایت می‌کند که حاکی از آموزش تقسیم غنائم و فیء به ابن عباس است. ایشان به کارگزار خود می‌فرماید غنائم را میان اطرافیان تقسیم کن و اضافه‌اش را به سوی من بفرست تا چنین کنم.<sup>۳</sup> نصر یگانه روایت کننده این نامه در طول تاریخ است و هیچ‌یک از منابع متقدم و متأخر کم‌ترین اشاره‌ای به این نامه نداشته‌اند، مگر مجلسی در بحار الانوار و نیز محمودی و میرجهانی از مستدرک نویسان نهج البلاغه به نقل از نصر بن مزاحم.<sup>۴</sup>

## ۳-۱-۵. شرکت در جنگ صفین

اولین منبعی که این نامه کوتاه چهار جمله‌ای را نقل می‌کند، وقعه صفین است.<sup>۵</sup> معاصر با نصر بن مزاحم، ابوحنیفه دینوری در اخبار الطوال به چنین نامه‌ای اشاره کرده، اما متن آن را روایت نکرده است.<sup>۶</sup> بر خلاف ابوحنیفه، ابن قتیبه دینوری در الامامة و السياسة با این که ماجرای پیوستن ابن عباس و اهل بصره به سپاه امام را نقل می‌کند، هیچ نامی از نامه امام به

۱. الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۰۵؛ الجمل و النصرة لسید العترة فی حرب البصرة، ص ۴۲۰؛ نهج البلاغه، ص ۴۰۱؛ الطراز لاسرار البلاغه، ج ۲، ص ۱۵۳.

۲. تمام نهج البلاغه، ص ۷۴۳.

۳. وقعه صفین، ص ۱۰۶.

۴. بحار الانوار، ج ۳۲، ص ۴۰۲؛ نهج السعادة، ج ۵، ص ۲۹۶؛ مصباح البلاغه، ج ۴، ص ۳۷.

۵. وقعه صفین، ص ۱۱۶.

۶. اخبار الطوال، ص ۱۶۵.



ابن عباس و فرمان به شرکت در جنگ به میان نمی‌آورد.<sup>۱</sup> همین‌گونه است روایت ابن اثیر در الکامل.<sup>۲</sup>

دیگر منبعی که علاوه بر اشاره به نامه، متن آن را نیز گزارش می‌کند، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید است. وی با این‌که نامه را به نقل از وقعة صفین می‌نویسد، اختلاف الفاظی در حد حذف و تغییر واژگان با روایت نصر دارد.<sup>۳</sup>

### ۳-۱-۶. گفت‌وگو با خوارج

در ماجرای حکمیت، تعدادی از سپاهیان امام سربه شورش و اعتراض گذاشته و امام را به خاطر پذیرش حکمیت سرزنش و متهم به کفر کردند. امام تصمیم به سرکوبی این شورش گرفت و پیش از آن ابن عباس را برای گفت‌وگو با خوارج روانه کرد. ایشان پیش از فرستادن نماینده‌اش، او را درباره چگونگی احتجاج با خوارج موعظه فرمود. به گواهی همه منابع روایت‌کننده، موعظه امام شفاهی بوده و نامه‌ای به این عنوان نوشته نشده است. شفاهی بودن توصیه امام به ابن عباس بر اساس تمام منابع<sup>۴</sup> محرز است. حتی خود سید رضی هم با این‌که آن را در رده نامه‌ها طبقه‌بندی کرده، عبارت «و من وصیة له» را برای آن به کار برده است.<sup>۵</sup> مستدرک نویسان و شارحان نهج البلاغه هم آن را گفت‌وگویی شفاهی می‌دانند، نه نامه کتبی.<sup>۶</sup>

### ۳-۱-۷. مقابله با خزیت بن راشد

بعد از فرونشاندن آشوب خوارج، فردی از بنی‌ناجیه به نام خزیت بن راشد و قبیله‌اش - که تا جنگ نهروان همراه امام بودند - به بهانه پذیرش حکمیت از ایشان مفارقت کردند. پس از گفت‌وگوها و رفت‌وآمدهایی، درگیری بین دو گروه اتفاق افتاد. پس از آن خزیت به سمت اهواز فرار کرد. زیاد بن خصفه به امام نامه نوشت و کسب تکلیف کرد. امام بعد از نظرخواهی از اصحاب، معقل بن قیس را روانه اهواز کرد و به ابن عباس نامه نوشت که سپاهی به یاری

۱. الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۰۵.

۲. الکامل، ج ۲، ص ۶۳۱.

۳. شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۱۸۷.

۴. الطبقات الکبری، ص ۱۸۰؛ تاریخ الأمم و الملوک، ج ۵، ص ۷۳؛ نهج البلاغه، ص ۴۰۱؛ ربیع الابرار، ج ۲، ص ۶۶؛

النهاية، ج ۱، ص ۴۴۴؛ تذکرة الخواص، ص ۱۱۵ و ۱۱۹.

۵. نهج البلاغه، نامه ۷۷.

۶. شرح نهج البلاغه، ج ۱۸، ص ۷۱؛ منهاج البراعة، ج ۲۰، ص ۴۰۷؛ تمام نهج البلاغه، ص ۷۵۰.

معقل تجهیز کند.

اولین منبعی که به این موضوع اشاره کرده، انساب الاشراف بلاذری است. وی متن نامه را نقل کرده و فقط ماجرای خرید و خروجش علیه امام و برنامه ریزی امام برای مقابله با او را گزارش می‌کند و از جمله به نامه امام به ابن عباس برای فرستادن لشکری از بصره به کمک معقل بن قیس اشاره‌ای دارد.<sup>۱</sup> الغارات ثقفی نخستین منبعی است که متن نامه را نقل می‌کند. امام ابن عباس را فرمان می‌دهد که سپاهی به فرماندهی فردی شجاع از بصره خارج کند. به محض این‌که این سپاه به معقل بن قیس رسید، لازم است از او اطاعت کنند. در پایان نامه نیز ضمن تمجید از زیاد بن خصفه و قبيله اش با عبارت «فنعلم المرء زیاد و نعم القبیل قبيله»، او را نیز ملزم به شرکت در جنگ می‌کند.<sup>۲</sup>

با احتساب اختلاف الفاظی اندک در حد تغییر و حذف، طبری نیز این نامه را در تاریخ خود روایت کرده است.<sup>۳</sup> ناگفته نماند محقق الغارات معتقد است که طبری جمله در تمجید زیاد را به صورت «و نعم القتیله قتیله» ضبط کرده است،<sup>۴</sup> در حالی که با جست‌وجو در چاپ‌ها و حتی سایر منابع چنین عبارتی یافت نشد. ابن ابی الحدید نیز نامه را کاملاً یکسان با روایت ثقفی گزارش می‌کند.<sup>۵</sup> دیگر منبعی که این نامه را روایت می‌کند، الکامل ابن اثیر است. وی متن نامه را به طور غیرمستقیم نقل کرده، بنابراین، برای رسیدن به اصل الفاظ نمی‌توان به این منبع استناد کرد، هرچند الفاظش شبیه و نزدیک به سایر منابع است. گذشته از این، ابن اثیر به سه جمله پایانی نامه هیچ اشاره‌ای ندارد.<sup>۶</sup>

### ۳-۱-۸. لشکرکشی دوم به شام

بعد از سرکوب خوارج، امام تصمیم گرفت تجهیز قوا کرده و برای بار دوم به سمت شام حرکت کند. پیش از آن‌که سپاهیان امام به بهانه‌های مختلف از فرمان ایشان سرباز زنند، امام به جهت جمع‌آوری سپاه، نامه‌ای به کارگزارانش و از جمله ابن عباس نوشت. این نامه به روایت اخبار الطوال حاوی سه جمله است. محل تجمع نخيله تعیین می‌شود و فرماندار

۱. انساب الاشراف، ج ۲، ص ۴۱۴.

۲. الغارات، ج ۱، ص ۳۴۹.

۳. تاریخ الأمم و الملوك، ج ۵، ص ۱۲۱.

۴. همان.

۵. شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۱۳۶.

۶. الکامل، ج ۳، ص ۳۶۷.

ملزم است سپاه بصره را برای پیش‌روی به سوی دشمن شامی آماده کند.<sup>۱</sup> ابن‌قتیبه در الامامة و السیاسة همین‌نامه را با حذف محل تجمع نقل می‌کند.<sup>۲</sup> طبری نیز در اثر خود مضمون را حفظ کرده، گاهی الفاظ را تغییر می‌دهد یا جمله‌ای می‌افزاید. تفاوت مهم روایت طبری با دو منبع قبلی در توصیف دشمن است. در حالی که دو منبع قبلی دشمن را از اهل شام معرفی می‌کنند، طبری او را مغربی می‌خواند: «عدونا من أهل المغرب».<sup>۳</sup> ابن‌اثیر هم در الکامل به راه طبری رفته و تقریباً جزء به جزء گزارشش را شبیه به روایت طبری حکایت می‌کند.<sup>۴</sup>

### ۳-۱-۹. بعد از فتح مصر

پس از شهادت مالک اشتر، امام برای بار دوم محمد بن ابی‌بکر را به فرمانداری مصر منصوب کرد. از آن‌سو معاویه نیز - که از ابتدا ادعای خلافت داشت و فرمانداری مصر را به عمرو عاص وعده داده بود - از فتنه‌انگیزی و کارشکنی برای رسیدن به هدف خود فروگذار نمی‌کرد. در نهایت مصر به دست معاویه فتح شد و محمد بن ابی‌بکر به شهادت رسید. اقوال تاریخی حاکی از این است که امام از شهادت کارگزار خود بسیار اندوهگین شد و حزن و اندوه در چهره‌اش نمایان بود. در همین زمان بود که به ابن‌عباس نامه نوشت و از ماجرای شهادت محمد بن ابی‌بکر و اندوه عمیقش از بحران پیش‌آمده سخن گفت. برخی از منابع نیز معتقدند که امام نامه نوشت، بلکه با مضمونی شبیه به مضمون نامه یاد شده، خطبه‌ای در حضور مردم قرائت فرمود.

بلاذری در انساب الاشراف متن نامه را روایت نکرده و فقط به وجود چنین نامه‌ای اشاره می‌کند. وی بر این باور است که در نهروان بین امام و ابن‌عباس جدایی افتاد و این نامه پیش از این جدایی نوشته شد.<sup>۵</sup>

نخستین منبعی که متن نامه را نقل کرده، الغارات ثقفی است. بر اساس این روایت، امام بعد از اطلاع از فتح مصر و شهادت محمد بن ابی‌بکر، از این‌که مردم به پیش‌بینی‌اش در وقوع چنین حادثه‌ای توجه نکرده و کارگزار را یاری نرسانده‌اند، ابراز ناخرسندی می‌کند و از

۱. اخبار الطوال، ص ۲۰۶.

۲. الامامة و السیاسة، ص ۱۱۶.

۳. تاریخ الأمم و الملوك، ج ۵، ص ۷۸.

۴. الکامل، ج ۲، ص ۶۸۹.

۵. انساب الاشراف، ج ۲، ص ۴۰۵.

خداوند درخواست فرج و رهایی زود هنگام می نماید.<sup>۱</sup> دقیقاً همین مضمون و تقریباً همین الفاظ را طبری در تاریخش نقل می کند. تغییرات وی به جز حذف و تغییر جملات دعایی آغازین نامه، اندک و جزئی است.<sup>۲</sup> نامه ۳۵ نهج البلاغه نیز نامه امام به ابن عباس بعد از فتح مصر و شهادت کارگزار آن است. تغییرات سید رضی اندکی بیش از طبری است. وی چند عبارت به توصیف محمد بن ابی بکر می افزاید و یک جمله به اواخر نامه، جمله دعایی پایان نامه را حذف می کند و آرزوی مرگ امام را به درخواست فرج عاجل کاهش می دهد. ابوسعید آوری و ابن عساکر اساساً نامی از چنین نامه ای نبرده و خطبه ای از امام بعد از شهادت محمد بن ابی بکر نقل می کنند، با الفاظ و مضمونی که اندکی به نامه یاد شده شباهت دارد. ابن عساکر این خطبه را ذیل ترجمه «عبدالرحمن بن شیبیب فرازی»، جاسوس امام در شام، ذکر کرده است.<sup>۳</sup> مجلسی در بحار الانوار این نامه را به نقل از مدائنی روایت می کند. روایت وی کم ترین تفاوت را با روایت ثقفی دارد و با چشم پوشی از اختلاف جزئی در لفظ می توان گفت که همان روایت الغارات را نقل کرده است.<sup>۴</sup>

### ۳-۱-۱۰. برداشت از بیت المال

یکی از چالشی ترین یا شاید یگانه نامه چالشی امام، نامه یا به عبارت بهتر، نامه های امام به ابن عباس درباره نسبت اختلاسی است که به او وارد شده است. این نامه به حکم جایگاه ابن عباس در اسلام و نسبتی که با امیرالمؤمنین علیه السلام دارد و به شهادت سایر نامه ها و روایات محل تردید و تأمل است و با ابهامات و گره های زیادی مواجه است.

بنا بر اقوال تاریخی در سال چهارم هجری، فرماندار بصره با تعیین جانشین، بصره را ترک می کند. جانشینش در برخی منابع ابوالاسود دوئلی است و در برخی منابع، زیاد بن ابیه. در غیاب ابن عباس بین این دو تن درگیری و مشاجره لفظی اتفاق می افتد و ابوالاسود به زیاد توهین می کند. زیاد پس از بازگشت ابن عباس، داستان را در قالب شکایت برای او بازگو می کند و ابن عباس هم برخورد ناشایستی با ابوالاسود دارد. ابوالاسود هم در پاسخ به این برخورد، طی نامه ای امام را از برداشت نابجای ابن عباس از بیت المال مطلع می کند. امام

۱. الغارات، ج ۱، ص ۲۹۹.

۲. تاریخ الأمم و الملوک، ج ۵، ص ۱۰۹.

۳. نثر الدر، ج ۱، ص ۲۱۳؛ تاریخ دمشق، ج ۳۴، ص ۴۳۲.

۴. بحار الانوار، ج ۳۳، ص ۵۶۵.

بعد از آگاهی از این ماجرا نامه‌ای به ابن عباس نوشته و از او توضیح می‌خواهد. ابن عباس در ابتدا انکار می‌کند و پس از پافشاری امام، در پاسخ به ایشان می‌نویسد که آن چه از بیت‌المال خارج کرده، بیش از حق دخل و تصرفی است که در آن دارد و دوباره در پاسخ اصرار بر بازگرداندن اموال عمومی، بیان می‌دارد که برداشت از بیت‌المال بهتر از خون‌ریزی است. پس از آن، بنا بر روایاتی امام از مکاتبه با فرماندارش دست می‌کشد و بنا بر برخی روایات در آخرین نامه می‌نویسد که خود توهم در این جنگ‌ها و خون‌ریزی‌ها شرکت داشتی. نهایتاً ابن عباس از مقامش کناره می‌گیرد و بیت‌المال را با همراهی خویشان مادری‌اش به مکه منتقل می‌کند.<sup>۱</sup>

گره‌گشایی از پیچیدگی این بخش از تاریخ بسیار مهم و ضروری است، اما از عهده این نوشتار خارج است. بنابراین، در ادامه به توصیف روایات مختلفی پرداخته می‌شود که از چهار نامه رد و بدل شده بین امام و ابن عباس در این جریان حکایت دارد.

#### نامه اول

امام در این نامه بدون اشاره به نام ابوالاسود، از ابن عباس درباره خبری که به دستش رسیده توضیح می‌خواهد و نیز حساب اموال را درخواست می‌کند و در پایان حساب‌رسی شدید خداوند را به او یادآور می‌شود.

بلاذری اولین کسی است که این نامه را در هفت جمله روایت می‌کند.<sup>۲</sup> روایت دوم از این نامه در الفتوح ابن اعثم دیده می‌شود. این روایت با دست‌کاری‌های زیادی نسبت به روایت بلاذری مواجه است. اگر روایت بلاذری معیار قرار گیرد، ابن اعثم علاوه بر ترکیب نامه اول و دوم، حذف و اضافه‌های زیادی هم در نامه صورت داده که با چشم‌پوشی از جمله اول، بهتر است گفته شود نامه جدیدی روایت شده که نه نامه اول است و نه نامه دوم، بلکه ترکیب دلخواهی است از هردو.<sup>۳</sup>

العقد الفرید همان روایت بلاذری را با اندک اختلاف در لفظ، نقل می‌کند.<sup>۴</sup> و آخرین منبع روایت‌کننده، نهج البلاغه است. روایت سید رضی در مقایسه با روایت ابن اعثم وضعیت مطلوب‌تری دارد؛ چرا که با وجود حذف و اضافه‌ها و تغییر در واژگان، چارچوب نامه برپایه

۱. برای نمونه رک. انساب الاشراف، ج ۲، ص ۱۶۹؛ تاریخ الأمم و الملوک، ج ۵، ص ۱۴۱؛ الکامل، ج ۳، ص ۳۸۶.

۲. انساب الاشراف، ج ۲، ص ۱۶۹.

۳. الفتوح، ج ۴، ص ۲۴۰.

۴. العقد الفرید، ج ۵، ص ۱۰۳.

کهن‌ترین روایت، نقل شده است. تفاوت عمده روایت سید رضی با سایر منابع در تعیین نکردن مخاطب نامه است. وی با عبارت «و من کتاب له الی بعض عماله» مخاطب نامه را مبهم و نامشخص معرفی می‌کند.<sup>۱</sup>

#### نامه دوم

پاسخ ابن عباس به نامه اول امام انکار واقعه و تلاش برای جلب اعتماد ایشان بود. امام در نامه دوم پرسش‌ها و حساب‌رسی خود را جزیی‌تر و دقیق‌تر مطرح کرد و ابن عباس را به رعایت تقوا در امانت فراخواند.

نخستین منبع روایت‌کننده انساب الاشراف با نامه‌ای هفت جمله‌ای است. نکته جالب توجه در روایت بلاذری که در دیگر روایت‌ها دیده نمی‌شود، جمله سوم نامه است که نشان می‌دهد اطلاع امام از چند و چون این اختلاس بیش از آن چیزی است که تاریخ روایت می‌کند. براین اساس، امام آگاه بوده که ابن عباس بخشی از بیت‌المال را به مصلحت دید خویش خرج کرده است؛ چراکه از وی درباره آن میزان از بیت‌المال که برداشت کرده و هزینه نموده با عبارت «و فیما وضعت ما أنفقت منه» توضیح می‌خواهد.<sup>۲</sup> مؤید این ادعا روایاتی است که پیش از این به آن اشاره شد و حاکی از اعتراف ابن عباس به برداشت از بیت‌المال و توجیه آن با صرف کردنش در میان نیازمندان به عنوان ابراز پشیمانی در محضر امام است.

منبع دومی که این نامه را روایت می‌کند تاریخ الطبری است. روایت طبری فقط سه جمله اول روایت بلاذری را داراست و آن هم با تغییرات. وی توصیه‌های پایانی امام را نقل نکرده است.<sup>۳</sup>

منبع سوم الفتوح ابن اعثم است که شمایل متفاوت و ترکیبی آن در نامه اول به طور کامل شرح شد.<sup>۴</sup> گذشته از اختلاف اندک در لفظ، العقد الفرید در نقل این نامه پیرو انساب الاشراف است و البته در حذف عبارت «و فیما وضعت ما أنفقت منه» تابع سایر منابع<sup>۵</sup> و الکامل دقیقاً و جزء به جزء به راه طبری رفته است.<sup>۶</sup>

آخرین منبع تذکره الخواص است که آن هم در حذف نیمه دوم نامه به راه دو منبع

۱. نهج البلاغه، نامه ۴۰.

۲. انساب الاشراف، ج ۲، ص ۱۶۹.

۳. تاریخ الأمم و الملوک، ج ۵، ص ۱۴۱.

۴. الفتوح، ج ۴، ص ۲۴۰.

۵. العقد الفرید، ج ۵، ص ۱۰۳.

۶. الکامل، ج ۳، ص ۳۸۶.

پیش از خود رفته و در اعمال تغییرات در نیمه اول نامه شدیدتر از طبری عمل می‌کند.<sup>۱</sup>

#### نامه سوم

وقتی ابن عباس با اصرار امام برای توضیح و اعتراف رویه رو شد، به امام نوشت که این عمل من بهتر از جنگ و خون‌ریزی برای رسیدن به حکومت است و اعلام کرد که از فرمانداری کناره می‌گیرد. در این زمان بود که با فراخوانی خویشان مادری اقدام به انتقال اموال به حجاز کرد و در مسیر با مخاطراتی رویه رو شد، اما نهایتاً به هدف خود رسید.

طولانی‌ترین نامه از بین این چهار نامه، نامه سوم است با ۲۷ جمله به روایت بلاذری. امام در پاسخ، ابتدا جایگاه والا و مطمئن ابن عباس را نزد خودش یادآور می‌شود و پس از آن زبان به گلایه می‌گشاید که چرا این خیانت زمانی اتفاق می‌افتد که حکومت علوی ضعیف و بحران زده است و از نزدیکان توقع بیشتری می‌رود. در جملات بعدی، چهره واقعی عامل استخراج بیت المال را نشان داده و با لحنی تند توبیخش فرموده، با تهدید برابرگرداندن اموال عمومی پا می‌فشارد و به تقوای الهی دعوت می‌کند.<sup>۲</sup> آن چه می‌تواند تاریخ تقریبی نگارش این نامه را در اختیار پژوهش‌گر قرار دهد. اشاره صریح امام به انتقال اموال به حجاز و هزینه کردن آن در امور شخصی است.

به نظر می‌رسد این نامه بعد از رسیدن اموال به مکه و هزینه کردن آن، به مقصد مکه نگارش یافته است. روایت ابن قتیبه در عیون الاخبار حاوی هشت جمله است و آن هم با اندکی تغییر. وی جملات میانی و پایانی نامه را حذف کرده و آن را نامفهوم و ناتمام روایت می‌کند.<sup>۳</sup>

منبع سوم العقد الفرید است که همان روایت بلاذری را نقل می‌کند، با اندکی تغییر در واژگان و جابه‌جایی در جملات و البته حذف دو جمله. تغییرات روایت ابن عبدربه هرچه به پایان نزدیک‌تر می‌شود، افزایش می‌یابد تا جایی که یک جمله به انتهای آن افزوده می‌شود که در دو منبع قبلی وجود ندارد، ولی منابع پس از آن به جز نثر الدر ابوسعده آوی، همگی آن را نقل می‌کنند. در این جمله امام به جهت نشان دادن قباحت این عمل و حتمی بودن جزای آن می‌فرماید که اگر فرزندانم نیز چنین عملی مرتکب می‌شدند، از کیفر من در امان نبودند.<sup>۴</sup>

۱. تذکرة الخواص، ص ۱۵۱.

۲. انساب الاشراف، ج ۲، ص ۱۶۹.

۳. عیون الاخبار، ج ۱، ص ۱۲۱.

۴. العقد الفرید، ج ۵، ص ۱۰۳.

چهارمین منبع روایت‌کننده رجال الکشی است که علاوه بر تغییر در واژگان، شش جمله از روایت بلاذری کاسته، اما چهارچوب آن را حفظ کرده است.<sup>۱</sup>

منبع بعدی البصائر و الذخائر ابوحیان توحیدی است. مؤلف جمله اول را به کلی تغییر داده، از جمله دوم تا دهم را حذف کرده و جملات بعدی را با کمی تغییر هم‌سان با روایت بلاذری نقل کرده است.<sup>۲</sup>

نامه ۴۱ نهج البلاغه - که مخاطب نامشخصی دارد - ترکیب نامه سوم و چهارم این موضوع است به روایت بلاذری که سید رضی بخشی از حجم آن را نیز کاسته است. تغییرات و حذف و اضافه‌ها در جملات پایانی بیشتر دیده می‌شود؛ با این حال، مضمون روایت بلاذری تغییری نیافته است. ابوسعید آوی در نثر الدر به راه ابن قتیبه در عیون الاخبار رفته و جزء به جزء نامه را به پیروی از او می‌نویسد. این دو منبع در نقل این نامه به جز ضبط دو واژه که به احتمال زیاد ناشی از تصحیف است، دقیقاً شبیه یکدیگر عمل می‌کنند. تنها تفاوت این دو منبع در این است که به روایت آوی نامه سوم و چهارم از یکدیگر مجزا نیست.<sup>۳</sup>

آخرین منبع روایت‌کننده تذکرة الخواص است که در نقل این نامه تا حدود زیادی مانند رجال الکشی عمل می‌کند. سبط ابن جوزی در حذف جملات پا را فراتر از کشی گذاشته و شش جمله بیش از او، از نامه می‌کاهد. تغییر و حذف و اضافه واژگان اندکی با روایت کشی تفاوت دارد. وی جملات حاوی «خیانت به امت محمد» را حذف کرده و «تنکح النساء» را به «تنکح الحرام» تبدیل می‌کند.<sup>۴</sup>

#### نامه چهارم

با معیار قرار دادن کهن‌ترین روایت، یعنی روایت بلاذری در انساب الاشراف، در این مجموعه و با موضوع برداشت نابجای ابن عباس از بیت المال، این نامه آخرین نامه امام به فرماندار مستعفی و حاکی از شگفت‌زدگی ایشان از پاسخ ابن عباس به نامه پیشین است. براساس روایت بلاذری، ابن عباس ادعا می‌کند که حقش از بیت‌المال بیش از آن مقداری است که استخراج کرده است. امام وقتی با ادعای عجیب ابن عباس روبه‌رو

۱. رجال الکشی، ج ۱، ص ۲۷۹.

۲. البصائر، ج ۲، ص ۱۸۷.

۳. نثر الدر، ج ۱، ص ۲۱۰.

۴. تذکرة الخواص، ص ۱۵۱.



می‌شود، از اصرار برای بازگرداندن اموال دست کشیده و خشم خود را از انتقال اموال به مکه و هزینه کردن آن در امور شخصی در قالب شگفتی و هشدار به عاقبت اخروی این عمل نشان می‌دهد.<sup>۱</sup>

ابن قتیبه هم چون نامه قبلی بسیاری از جملات را حذف می‌کند. وی فقط دو جمله پایانی روایت بلاذری را نقل می‌کند و آن هم با حذف تضمین به آیه «ولات حین مناص»<sup>۲</sup>. العقد الفرید به عنوان سومین منبع نقل‌کننده این نامه هرده جمله بلاذری را روایت می‌کند و تغییراتش اغلب در حد جابه‌جایی عبارات است و حذف و اضافه کم‌تر دیده می‌شود.<sup>۳</sup> کشی نیز همه جملات را روایت می‌کند، اما با جابه‌جایی و تا حدی حذف و اضافه.<sup>۴</sup> ابوحیان توحیدی در البصائر و الذخائر همان روایت کشی را نقل می‌کند، هرچند با اندکی تغییر و جابه‌جایی در عبارات<sup>۵</sup> در نامه قبلی درباره تفاوت روایت سید رضی با روایت بلاذری، هم از جهت محتوا و هم از جهت تعیین مخاطب نامه توضیح داده شد. سید رضی در نامه ترکیبی خود فقط سه جمله از جملات پایانی روایت بلاذری را و آن هم با دخل و تصرف در لفظ و البته با حفظ معنا نقل کرده است.<sup>۶</sup> همان‌گونه که پیش از این گفته شد، ابوسعده آوی نامه سوم و چهارم را در قالب یک نامه واحد نقل می‌کند؛ با این حال جملات مربوط به نامه چهارم را بی‌کم‌وکاست از عیون الاخبار ابن قتیبه روایت می‌کند و تنها واژه متفاوت این دو منبع از باب تصحیف به نظر می‌رسد.<sup>۷</sup> هشتمین منبع تاریخ دمشق ابن عساکر است. وی در این موضوع فقط دو جمله پایانی نامه چهارم را به نقل از مدائنی و با اختلاف جزئی شبیه به روایت ابوسعده آوی حکایت می‌کند. تفاوت عمده روایت این مورخ با روایت آوی در استفاده از عبارت «الی بعض عماله» به عنوان مخاطب نامه است.<sup>۸</sup>

تذکره الخواص علاوه بر حذف سه جمله از روایت بلاذری و تغییرات جزئی، چند جمله

۱. انساب الاشراف، ج ۲، ص ۱۶۹.

۲. عیون الاخبار، ج ۱، ص ۱۲۱.

۳. العقد الفرید، ج ۵، ص ۱۰۷.

۴. رجال کشی، ج ۱، ص ۲۷۹.

۵. البصائر، ج ۲، ص ۱۸۷.

۶. نهج البلاغه، نامه ۴۱.

۷. نثر الدر، ج ۱، ص ۲۱۰.

۸. تاریخ دمشق، ج ۴۲، ص ۵۱۵.

به نامه افزوده است که در هیچ منبع دیگری به عنوان بخشی از این نامه دیده نمی شود.<sup>۱</sup> آخرین منبعی که این نامه را روایت می کند البدایه و النهایه ابن کثیر است. وی روایتش را دقیقاً شبیه به روایت ابن عساکر نقل می کند و حتی در مبهم گذاشتن مخاطب نامه نیز به راه او می رود.<sup>۲</sup>

تا جایی که بررسی شد، بعد از این نامه هیچ یک از منابع، مکاتبه ای بین امام و ابن عباس گزارش نکرده اند، مگر تذکرة الخواص. بر اساس روایت سبط ابن جوزی، پاسخ ابن عباس به نامه چهارم این بود که دیدار خداوند را با چنین اعمالی راغب تراست تا با خون و خون ریزی. امام در پاسخ مشارکت ابن عباس را در خون ریزی هایی که ادعا می کند، یادآوری کرده و در نهایت می نویسد که اگر از ارتکاب چنین اعمالی ابا ندارد، پس در انجامش آزاد است.<sup>۳</sup>

### ۲-۳. نامه های بی زمان

این دسته از نامه ها به موعظه هایی اختصاص پیدا می کند که چون اغلب محتوایی سیاسی ندارند، نمی توان تاریخ احتمالی نگارش آن را تخمین زد. در گزارش مورخان و محدثان نیز درباره تاریخ آن اشاره ای دیده نمی شود.

### ۱-۲-۳. موعظه اول، آخرت گرایی

این نامه را نصر بن مزاحم برای اولین بار در میان نامه هایی نقل کرده که امام در هنگام عزیمت به سمت شام و آغاز جنگ با معاویه به کارگزاران و فرماندهان خود نگاشته است. نامه یادشده به طول شش جمله محتوایی زاهدانه دارد.

انساب الاشراف دومین منبعی است که این نامه را روایت می کند. بلاذری برای نخستین بار تغییر گفته شده را در نامه اعمال کرده و برخی جملات را جابه جا می کند و اغلب منابع بعدی در ایجاد این تغییرات دنباله رو او هستند.<sup>۴</sup>

سومین منبع روایت کننده تاریخ یعقوبی است. در روایت یعقوبی امام نامه را با سلام به ابن عباس آغاز کرده و او را با لفظ «یا اخی» خطاب قرار می دهد. وی علاوه بر این افزایش ها، همان دو جمله ای را که بلاذری تغییر داده، حذف می کند و در جابه جایی جملات نیز به راه

۱. تذکرة الخواص، ص ۱۵۲.

۲. البدایة و النهایة، ج ۸، ص ۸.

۳. تذکرة الخواص، ص ۱۵۲.

۴. انسب الاشراف، ج ۲، ص ۱۱۶.

او می‌رود. یعقوبی این نامه را بعد از یکی از نامه‌های مرتبط با برداشت نابجای ابن عباس از بیت‌المال گزارش می‌کند.<sup>۱</sup> روایت ابن عبدربه در مقایسه با کهن‌ترین شکل این نامه یعنی نصر بن مزاحم، با اندکی اختلاف همان روایت بلاذری ارزیابی می‌شود.<sup>۲</sup>

الامالی قالی پنجمین منبع نقل‌کننده نامه پیش‌گفته است. گذشته از جمله نخست، قالی در روایت این نامه پیرو یعقوبی است، با احتساب اختلاف‌هایی جزئی در نقل چند واژه. وی هم چنین برای اولین بار عبارتی به جمله پایانی نامه می‌افزاید که به روایتی در آخرین جمله نامه ۶۶ نهج البلاغه نیز به چشم می‌آید.<sup>۳</sup> پس از منابع پیشین - که تا حدی از معیار کهن‌ترین روایت منحرف شدند - الکافی کلینی نخستین منبعی است که با چشم‌پوشی از اختلاف‌هایی جزئی همان روایت نصر را نقل می‌کند. وی ردپای دنیا را از روایتش پاک نمی‌کند، اگرچه واژه‌های نصر بن مزاحم را به واژگانی هم‌راستا تبدیل می‌نماید.<sup>۴</sup>

در حالی که کلینی برای دست‌یابی به کهن‌ترین روایت، چهار منبع پیش از خود را کنار می‌نهد، حزانی در تحف العقول با وجودی که معاصر با کلینی به حساب می‌آید، دوباره به روایت بلاذری تأسی جسته و برخی از جملات را نیز مؤکد می‌کند.<sup>۵</sup> سید رضی این نامه را به دو صورت روایت می‌کند؛ یکی در قالب نامه ۲۲ - که همان را عیناً در خصایص نیز تکرار می‌کند - و یکی در قالب نامه ۶۶. در نقل نامه ۲۲ با اختلاف جزئی به راه بلاذری می‌رود،<sup>۶</sup> اما نامه ۶۶ را متفاوت روایت می‌کند؛ به طوری که اگر عبارت «فَلَايَكُنْ أَفْضَلَ مَا نَلَيْتَ فِي نَفْسِكَ مِنْ دُنْيَاكَ بُلُوغٌ لَدَّةٍ أَوْ شِفَاءٌ غَيْظٍ وَ لَكِنْ إِطْفَاءٌ بَاطِلٍ وَ إِحْيَاءٌ حَقٍّ» نادیده گرفته شود، می‌توان گفت نقل به معنای نامه ۲۲ است.

روایت ابوسعده آوری در نثر الدر نیز بیشتر برگرفته از روایت بلاذری است، جز این‌که درباره تعداد اندکی از واژه‌ها مترادف آن را به کار می‌برد.<sup>۷</sup> البصائر و الذخائر ابوحیان توحیدی هم وضعیتی مشابه نثر الدر آوری دارد.<sup>۸</sup>

۱. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۱۹۰.

۲. العقد الفرید، ج ۳، ص ۸۴.

۳. الامالی، ج ۲، ص ۹۴.

۴. الکافی، ج ۸، ص ۲۴۰.

۵. تحف العقول، ص ۲۰۰.

۶. نهج البلاغه، ص ۹۵.

۷. نثر الدر، ج ۱، ص ۱۹۱.

۸. البصائر، ج ۹، ص ۱۵۶.

ابن عساکر این نامه را به دو شکل روایت می‌کند. متن روایت اول دقیقاً همان روایتی است که از قالی نقل شد. مدائنی یکی از افراد سلسله سند این روایت است، اما سند روایت دوم طبق گفته ابن عساکر به ابن عباس می‌رسد. ناگفته نماند راویان هر دو سندی که مؤلف برای این روایت ذکر می‌کند، از مأمون تا ابن عباس همگی از خلفای عباسی و بنی عباس هستند. وی در نقل این نامه تغییراتی اعمال می‌کند که روایتش را ترکیبی از روایات پیشین نشان می‌دهد. ابن عساکر نامه را به شکلی متفاوت با سایر روایات و همراه با سلام و خطاب «یا اخی» می‌آغازد؛ ضمائر جمله اول را از غایب به مخاطب تبدیل کرده و علاوه بر ایجاد تغییرات جزئی دیگر، دو جمله از آن را حذف می‌کند.<sup>۱</sup>

در روایت تذکرة الخواص دو عبارت جمله اول جابه جا شده و یک جمله از میانه نامه حذف می‌شود. گذشته از این دو تغییر، باقی جملات و عبارات مشابه روایت بلاذری است.<sup>۲</sup> متقی هندی روایتش را با همه تغییرات ابن عساکر، جزء به جزء مشابه روایت او نقل می‌کند.<sup>۳</sup> گذشته از منابع یادشده، آمدی در غرر الحکم و مجلسی در بحار الانوار این روایت را در قالب یک حکمت پندآموز از امام نقل کرده و اشاره‌ای به نامه بودنش نکرده‌اند.<sup>۴</sup>

یادآور می‌شود موسوی، مؤلف تمام نهج البلاغه، ضمن این که روایتی نقل می‌کند که معجونی از روایات پیش گفته است، جمله «وَلَوْ أَنَّهُ فَكَّرَ لِأَبْصَرَ، وَ لَعَلِمَ أَنَّهُ مُدْبِرٌ، وَ افْتَصَرَ عَلَيَّ مَا تَيْسَّرَ، وَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِمَا تَعَسَّرَ، وَ اسْتَرَاحَ قَلْبُهُ مِمَّا اسْتَوْعَرَ» را به نامه می‌افزاید و ادعا می‌کند که از نصر بن مزاحم و کلینی و مجلسی نقل کرده، در حالی که این جمله در هیچ یک از این سه منبع، حتی بحار الانوار - که آن را متفاوت نقل نموده - دیده نشد.<sup>۵</sup>

### ۳-۲-۲. موعظة دوم، زهدگرایی

در تحف العقول حرّانی نامه کوتاهی با محتوایی زهدآمیز دیده می‌شود که ساختار و مفهوم کلی‌اش به موعظة اول یا همان نامه ۲۲ نهج البلاغه شباهت دارد.<sup>۶</sup> مجلسی نیز در

۱. تاریخ دمشق، ج ۴۲، ص ۵۰۳.

۲. تذکرة الخواص، ص ۱۵۰.

۳. کنز العمال، ج ۳، ص ۷۲۰.

۴. غرر الحکم، ص ۲۳۷؛ بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۲۰.

۵. تمام نهج البلاغه، ص ۷۷۰.

۶. تحف العقول، ص ۲۱۸.

بحار الانوار همین نامه را بدون اشاره به منبع به نام امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کند.<sup>۱</sup> به جز این دو منبع، در هیچ منبع دیگری اثری از این نامه دیده نمی‌شود، مگر در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید و نهج السعادة محمودی و آن هم به نام گوینده‌ای به جزام علی. ابن ابی الحدید بخشی از این نامه را با انتسابی مبهم و نامعین در شرح یکی از حکمت‌های امام<sup>۲</sup> و محمودی نیز همان بخش از نامه را با انتساب به زید بن علی در شرح یکی از وصیت‌های امام روایت می‌کنند.<sup>۳</sup> هم چنین این کلام را به همان شکل که حرّانی و مجلسی نقل کرده‌اند، برخی از منابع نه چندان مشهور مثل الابانة ابن بطه منسوب به زید بن علی و خطاب به فرزندش دانسته‌اند.<sup>۴</sup>

### ۳-۲-۳. موعظه سوم، حق طلبی

ابن شهر آشوب در مناقب نامه‌ای کوتاه روایت می‌کند که توصیه به جانب‌داری از حق و دفع باطل است. الفاظ و محتوای این نامه شباهت زیادی به نامه ۶۶ نهج البلاغه دارد.<sup>۵</sup> همین نامه را و دقیقاً به همین شکل و شمایل مجلسی در بحار الانوار نقل می‌کند، جز این که ضبط یکی از کلمات در روایت مجلسی متفاوت است.<sup>۶</sup>

### ۳-۲-۴. موعظه چهارم، جبرگرایی در مواجهه با دنیا

نامه ۷۲ نهج البلاغه حاوی نکاتی حکمت‌آمیز و رویکردی جبرگرا به دهر و دنیا است. این کلام مشهور شامل دو بخش اصلی است که یکی با جمله «الدهر یومان...» و دیگری با جمله «الدنیا دار دول...» آغاز می‌شود. تنها منبعی که این کلام را در قالب نامه‌ای از امام علی به ابن عباس نقل کرده، نهج البلاغه سید رضی است. سایر منابع آن را حداکثر حکمتی یا بخشی از یک کلام یا خطبه‌ای نسبتاً طولانی (خطبه وسیله) از امیرالمؤمنین علیه السلام می‌دانند، گذشته از منابعی که اساساً گوینده کلام را فردی به جزام علی معرفی می‌کنند. نخستین منبعی که قسمتی از این کلام را خطبه‌ای از امیرالمؤمنین علیه السلام تلقی می‌کند،

۱. بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۵۷.

۲. شرح نهج البلاغه، ج ۱۸، ص ۱۰۰.

۳. نهج السعادة، ج ۷، ص ۲۳۵.

۴. الابانة، ص ۴۱۸.

۵. المناقب، ج ۲، ص ۱۰۱.

۶. بحار الانوار، ج ۴۰، ص ۳۲۸.

الکافی کلینی است.<sup>۱</sup> منابع پیش از کلینی، یکی المحاسن و المساوی بیهقی است که قسمتی از نامه سید رضی را با عنوان «قال بعضهم» روایت می‌کند.<sup>۲</sup> دیگر منبع پیش از کلینی العقد الفرید است که آن را حدیثی قدسی می‌داند.<sup>۳</sup> شیخ صدوق در الخصال بخشی از این حکمت را با اضافاتی دیگر منسوب به امام باقر علیه السلام تلقی می‌کند.<sup>۴</sup> تعداد زیادی از روایان بخشی از این موعظه را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منتسب می‌کنند: تحف العقول،<sup>۵</sup> التمحیص،<sup>۶</sup> الامالی،<sup>۷</sup> ادب الدنيا و الدین،<sup>۸</sup> مشکاة الانوار<sup>۹</sup> و بحار الانوار.<sup>۱۰</sup>

علاوه بر العقد الفرید، زمخشری نیز در ربیع الابرار گوشه‌ای از این موعظه را به عنوان حدیث قدسی روایت کرده است و نیز گوشه‌ای دیگر از آن را با عنوان «وقع ذوالریاستین»<sup>۱۱</sup> عنوان اخیر در البصائر ابوحنبل توحیدی نیز دیده می‌شود. وی حدیث قدسی زمخشری را به ابو حازم الاعرج منتسب می‌کند.<sup>۱۲</sup> تعدادی از منابع شیعه و سنی هم قسمتی از این کلام را وصیت اکثم بن صیفی به قبیله طی می‌دانند، از جمله کمال الدین،<sup>۱۳</sup> المنتظم،<sup>۱۴</sup> مجمع الامثال<sup>۱۵</sup> و بحار الانوار.<sup>۱۶</sup>

ناگفته نماند مجلسی علاوه بر روایات پیش گفته، قسمتی از این موعظه را به نقل از عیون اخبار الرضا نیز نقل می‌کند اما محقق بحار الانوار معتقد است که چنین روایتی در عیون وجود ندارد.<sup>۱۷</sup>

۱. الکافی، ج ۸، ص ۲۱.
۲. المحاسن و المساوی، ج ۱، ص ۱۲۹.
۳. العقد الفرید، ج ۳، ص ۱۵۷.
۴. الخصال، ج ۱، ص ۱۵۸.
۵. حزانی، ص ۴۰.
۶. التمحیص، ص ۵۳.
۷. الامالی، ص ۲۲۵.
۸. ادب الدنيا و الدین، ج ۱، ص ۲۲۸ و ۲۳۰.
۹. مشکاة الانوار، ص ۱۳۱.
۱۰. بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۱۳۵؛ ج ۷۴، ص ۱۴۳.
۱۱. ربیع الابرار، ج ۵، ص ۳۳۴ و ۳۳۵.
۱۲. البصائر، ج ۲، ص ۱۲۸ و ج ۴، ص ۱۸۰.
۱۳. کمال الدین، ج ۲، ص ۵۳۷.
۱۴. المنتظم، ج ۲، ص ۳۷۲.
۱۵. مجمع الامثال، ج ۲، ص ۱۸۲ و ج ۱، ص ۳۳۷.
۱۶. بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۲۵۰.
۱۷. عیون اخبار الرضا، ج ۶۹، ص ۳۲۷.

#### ۴. نتیجه‌گیری

با عنایت به آن‌چه درباره ماهیت نامه و اهمیت لحاظ کردن فاصله رویداد و ثبت آن در پژوهش‌های نقد متنی گفته شد، نقد نامه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام به ابن عباس با هدف تبارشناسی و بررسی نسبتشان به مبدأ صدور، به دسته‌بندی آن‌ها در سه دسته با اعتبار متفاوت انجامید. تبارشناسی این مجموعه روایت حاکی از آن است که گونه‌ی روایی نامه نیز سرگذشتی شبیه به سایر گونه‌های روایی دارد و به همان اندازه در طول تاریخ نقل با تغییراتی روبه‌رو شده؛ با این‌که به دلیل ماهیت کتبی‌اش به نظر می‌رسد کمتر دچار دگرگونی شده باشد. همین دگرگونی‌ها، بررسی اعتبار متنی نامه‌ها و تعیین تبار برتر از میان روایت‌های مختلف را ضروری می‌سازد.

کاربرد روش نقد متن با در نظر گرفتن معیارهایی چون تعداد منابع روایت‌کننده، اتفاق یا افتراق این منابع بر کلیت روایت، عصر و دوره نخستین منبع روایت‌کننده و نیز میزان اختلاف منابع در نقل لفظ و معنای یک نامه، این مجموعه نامه را در سه دسته جای می‌دهد. بر این اساس، نامه‌ی مربوط به «موعظه اول» پس از گذشتن از صافی معیارهای گفته شده، اعتباری بیش از سایر نامه‌ها می‌یابد. نامه‌هایی که درباره برداشت ابن عباس از بیت‌المال روایت شده هم در همین رده قابل دسته‌بندی است. صحت و اعتبار این روایات از این منظر تحقیق شده که منابع هم در مکتوب بودنشان هم داستان باشند و هم در انتسابشان به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام. در رده دوم نامه‌هایی قرار می‌گیرند که از لحاظ صحت و اعتبار در درجه پایین‌تری دسته‌بندی می‌شوند. «موعظه‌های دوم و سوم»، «تقسیم فیء» و «شرکت در جنگ»، نامه‌هایی هستند که به دلیل تعداد اندک منابع روایت‌کننده در این دسته جای می‌گیرند. دو نامه «گفت‌وگو با خوارج» و «موعظه در آستانه فرمانداری» منسوب به امام علی علیه السلام گزارش شده‌اند، اما به عنوان کلام و توصیه‌ای شفاهی. منابع روایت‌کننده «موعظه چهارم» نیز بسیار زیاد و متنوع‌اند، اما گذشته از شفاهی یا کتبی بودن آن، اختلاف منابع در تعیین گوینده این کلام در حد اضطراب است. رده سوم متعلق به نامه‌هایی است که درجه اطمینان به آن‌ها و اعتبارشان نه به اندازه رده اول است و نه چندان ضعیف‌اند که در رده دوم جای گیرند، بلکه لازم است برای تعلق به یکی از دو رده اول در پژوهشی مستقل از صافی‌های دقیق‌تر و متفاوتی مثل روش‌های زبان‌شناختی عبور داده شوند.

### کتابنامه

- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية و مجانبه الفرق المذمومة، ابو عبدالله عبيدالله بن محمد بن بطة، رياض: دارالرايه، ١٤١٥ق.
- اخبار الطوال، ابوحنيفة احمد بن داود دينورى، قاهره: داراحياء الكتب العربى، ١٩٦٠م.
- اخبار الطوال، ابوحنيفة احمد بن داود دينورى، قم: منشورات الرضى، ١٣٦٨ش.
- اختيار معرفة الرجال، محمد بن عمر كشى، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، بى تا.
- ادب الدنيا و الدين، ابوالحسن على بن محمد ماوردى، بى جا، دارمكتبة الحياه، ١٩٨٦م.
- اعجاز القرآن، ابوبكر محمد بن طيب باقلانى، مصر: دارالمعارف، ١٩٩٧م.
- الامالى، ابوعلی قالى، مصر: دارالكتب المصریه، ١٣٤٤ق.
- الامالى، محمد بن حسن طوسى، قم: دارالثقافه، ١٤١٤ق.
- الامامة و السياسه، ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتيبه دينورى، بيروت: دارالاضواء، ١٤١٠ق.
- الامامة و السياسه، ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتيبه دينورى، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٩٩٧م.
- انساب الاشراف، احمد بن يحيى بلاذرى، تحقيق: محمد باقر المحمودى، بيروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ١٩٧٤م.
- بحار الانوار، محمد باقر مجلسى، بيروت: داراحياء التراث العربى، ١٤٠٣ق.
- البداية و النهايه، اسماعيل بن عمر بن كثير دمشقى، تحقيق: على شيرى، بيروت: داراحياء التراث العربى، ١٤٠٨ق.
- البصائر و الذخائر، ابوحيان توحيدى، بيروت: دار صادر، ١٤٠٨ق.
- تاريخ الأمم و الملوك، أبوجعفر محمد بن جرير طبرى، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، بيروت: دارالتراث، ١٩٦٧م.
- تاريخ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب يعقوبى، بيروت: دار صادر، بى تا.
- تاريخ دمشق، ابوالقاسم على بن حسن الشهير بابن عساكر، تحقيق: عمر بن غرامة العمري، بيروت: دارالفكر، ١٩٩٥م.
- تحف العقول، ابن شعبه حسن بن على حزانى، تصحيح: على اكبر غفارى، قم: جامعه مدرسین، ١٤٠٤ق.



- تذكرة الخواص، يوسف بن فرغلى الشهير بسبط ابن جوزى، بى جا، بى تا.
- تمام نهج البلاغه، سيد صادق موسى، تهران: مؤسسه امام صاحب الزمان، ۱۳۷۶ ش.
- التمحيص، ابن همام اسكافى، قم: مدرسه الامام المهدي، ۱۴۰۴ ق.
- جواهر المطالب فى مناقب الإمام على، شمس الدين ابى البركات محمد بن احمد دمشقى باعونى، بى جا، مجمع احياء الثقافه الاسلاميه، ۱۴۱۵ ق.
- الخصال، محمد بن على بن بابويه، قم: جامعه مدرسين، ۱۳۶۲ ش.
- ربيع الابرار و نصوص الاخبار، محمود بن عمر زمخشري، بيروت: مؤسسه الاعلمى، ۱۴۱۲ ق.
- شرح نهج البلاغه، عزالدين ابوحامد ابن ابى الحديد، تصحيح: محمد ابوالفضل ابراهيم، قم: كتابخانه مرعشى نجفى، ۱۳۳۷ ش.
- شرح نهج البلاغه، ميثم بن على بن ميثم بحراني، بى جا، دفتر نشر الكتاب، ۱۳۶۲ ش.
- الصناعتين، ابوهلال عسكرى، بيروت: المكتبة العنصرية، ۱۴۱۹ ق.
- الطراز لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز، حسينى علوى، بيروت: المكتبة العنصرية، ۱۴۲۳ ق.
- العقد الفريد، ابو عمر شهاب الدين الشهير بابن عبدربه، بيروت: دارالكتب العلميه، ۱۴۰۴.
- عيون الاخبار، ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبه دينورى، بيروت: دارالكتب العلميه، ۱۴۱۸ ق.
- الغارات، ابواسحاق ثقفى، تحقيق: جلال الدين حسينى ارموى، تهران: انجمن آثار ملي، ۱۳۵۳ ش.
- غرر الحكم و درر الكلم، عبدالواحد بن محمد تميمى آمدى، قم: دارالكتاب الاسلامى، ۱۴۱۰ ق.
- الفتوح، ابو محمد احمد بن اعثم، تحقيق: على شيرى، بيروت: دارالأضواء، ۱۴۱۱ ق.
- الكافى، محمد بن يعقوب كلينى، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ ق.
- الكامل فى التاريخ، عزالدين ابوالحسن الشهير بابن اثير، بيروت: دار صادر، ۱۹۶۵ م.
- الكامل فى التاريخ، عزالدين ابوالحسن الشهير بابن اثير، بيروت: دارالكتاب العربى، ۱۴۱۷ ق.
- كمال الدين، محمد بن على بن بابويه، تهران: اسلاميه، ۱۳۹۵ ق.
- كنز العمال، على بن حسام الدين متقى هندی، بيروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۱ ق.

- لسان العرب، محمد بن مکرم بن منظور، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- مجمع البحرين، فخرالدين بن محمد طريحي، تحقيق: احمد حسيني اشكوري، تهران: مرتضوى، ۱۳۷۵ش.
- مجمع الامثال، ابوالفضل احمد ميدانى، بيروت: دارالمعرفه، بى تا.
- المحاسن و المساوى، ابراهيم بن محمد بيهقى، بى جا، بى تا.
- مشكاة الانوار فى غرر الأخبار، على بن حسن طبرسى، نجف: المكتبة الحيدريه، ۱۳۸۵ق.
- مصباح البلاغة فى مشكاة الصياغه، سيد حسن ميرجهانى طباطبايى، بى جا، ۱۳۴۶ق.
- مناقب آل ابى طالب، محمد بن على بن شهرآشوب، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
- المنتظم فى تاريخ الامم و الملوك، ابوالفرج ابن جوزى، بيروت: دارالكتب العلميه، ۱۴۱۲ق.
- منهاج البراعه فى شرح نهج البلاغه، ميرزا حبيب الله هاشمى خوئى، تصحيح: سيد ابراهيم ميانجى، تهران: المكتبة الاسلاميه، ۱۳۵۸ش.
- نثر الدر، ابوسعده آوى، بيروت: دارالكتب العلميه، ۱۴۲۴ق.
- نزهة الناظر و تنبيه الخاطر، حسين بن محمد حلوانى، قم: مدرسه الامام المهدي، ۱۴۰۸ق.
- النهايه فى غريب الحديث و الاثر، عزالدين ابوالحسن الشهير بابن اثير، قم: مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، ۱۳۶۷ش.
- النهايه فى غريب الحديث و الاثر، عزالدين ابوالحسن الشهير بابن اثير، بيروت: المكتبه العلميه، ۱۳۹۹ق.
- نهج البلاغه، محمد بن حسين شريف الرضى، تصحيح: عزيزالله عطاردى، تهران: بنياد نهج البلاغه، ۱۳۷۲ش.
- نهج السعاده فى مستدرک نهج البلاغه، محمد باقر محمودى، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ۱۳۷۶ش.
- وقعة صفين، نصر بن مزاحم، قم: مكتبة المرعشى النجفى، ۱۴۰۴ق.
- «دفاع از اصالت ادعيه: مطالعة موردی دعای عرفه»، فرهنگ مهروش، دوفصلنامه علمى - پژوهشى حدیث پژوهی، ۱۳۹۲، شماره دهم.

## هویت‌شناسی چهار «مسعدة» در آرای رجالیان

۱ خدیجه مهدیان مهر

۲ مهدی اکبرنژاد

۳ زهرا رحمتی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۱۲

### چکیده

اشتراک دو یا چند راوی در عنوان از جمله مواعی است که اعتبارسنجی روایات را با چالش‌هایی روبه رو کرده است. یکی از این موارد، اشتراک، چهار مسعدة با عناوین «مسعدة بن صدقه»، «مسعدة بن یسع»، «مسعدة بن زیاد» و «مسعدة بن فرج» است. رجالیان هم در وثاقت و هم در مذهب این چهار نفر دچار اختلاف نظر شده‌اند. در این مقاله، پس از ذکر شرح حال مسعدة در منابع رجالی فریقین، فرضیه‌های مختلف مبنی بر اتحاد و یا تعدد مسعدة‌ها مورد مطالعه قرار گرفت و سپس به بررسی ادله وثاقت و تضعیف مسعدة در منابع امامیه پرداخته شد. با توجه به ادله مذکور، از جمله اسناد الکافی، یکسان بودن محتوای روایات، انتساب قبیله‌ای و مشترک بودن کنیه، اگر نتوان اتحاد تمام مسعدة‌ها را ثابت کرد، اما به نظر می‌رسد حداقل مسعدة بن صدقه و مسعدة بن یسع یکی باشد که امامی بوده و دارای وثاقت است. با توجه به ذکر نام مسعدة بن زیاد در منابع زیدی و محتوای روایات او دال بر زیدی بودنش و این‌که بین رجالیان در مذهب و وثاقت مسعدة‌ها اختلاف است، گمان می‌رود این اختلاف را بتوان در تمییز بین مسعدة بن صدقه و مسعدة بن زیاد توجیه کرد.

**کلیدواژه‌ها:** مسعدة بن صدقه، مسعدة بن یسع، مسعدة بن زیاد، مسعدة بن فرج، راویان مشترک، توحید مختلفات، تمیز مشترکات.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام (kh.mahdianmehr@gmail.com) (نویسنده مسئول).

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام (m.akbarnezhad@yahoo.com).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام (zahrarahmati367@gmail.com).

## مقدمه

یکی از موضوعات مورد بحث در اعتبارسنجی اسناد روایات - که از دیرباز موجب بروز مشکلاتی در استناد به متون روایی شده - تکرار عناوینی است که مشترک بین دو یا چند راوی است که تحت عنوان «تمییز مشترکات» در علم رجال مطرح می‌شود. این اشتراکات، ارزیابی شخصیت رجالی راویان را دشوار می‌کند؛ به طوری که گاه نمی‌توان به نظر واحدی رسید. یکی از دلایل ایجاد اشتراک نام راویان، تکیه نویسنده بر سند قبل و حذف لقب، کنیه و یا نسب از راویان به منظور اختصار است که با انتقال این حدیث به منابع دیگر، قراین از دست رفته و مشکل اشتراک پیش می‌آید.

این بحث در علم رجال از آن جهت مهم است که عدم شناسایی دقیق روایان مشترک، به ویژه اگر در میزان وثاقت با یکدیگر متفاوت باشند، سبب خطا در ارزیابی سندی روایات می‌شود و در صورت عدم دستیابی به تمییز آنان، گاه محدثان حدیث را تضعیف کرده و کنار می‌گذارند.<sup>۱</sup>

یکی از این موارد، اشتراک چهار مسعدة با عناوین «مسعدة بن صدقه»، «مسعدة بن یسع»، «مسعدة بن زیاد» و «مسعدة بن فرج» است. البته راویان دیگری با عنوان مسعدة در کتب رجال یافت شد، اما به دلیل برخی تشابهات و نیز نحوه گزارش رجالیان از مسعدة که به تفصیل بیان می‌شود، اختلاف نظر در اتحاد یا تعدد بر سر این چهار نفر، موضوع این پژوهش است. با توجه به این که روایات مسعدة به وفور در منابع حدیثی به ویژه در بیان سیره و سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام وجود دارد، بر اهمیت تبیین شخصیت او می‌افزاید. این مقاله در پی آن است که ضمن تبیین و تحلیل این چهار عنوان در منابع رجالی امامیه و اهل سنت به ارزیابی وثاقت او نیز پردازد. با جستجو در مقالات و پایان نامه‌ها هیچ پژوهش مستقلی درباره مسعدة صورت نگرفته است. با این حال، در تعلیقات و تقریرات درس خارج برخی مراجع و علما همچون آیه الله شبیری، آیه الله مروی، آیه الله مددی و آیه الله شب زنده دار تحلیل‌ها و کاوش‌هایی ارزشمند و قابل تأملی گزارش شده است که در واکاوی فرضیه‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد.

## ۱. شرح حال و شخصیت رجالی

اصلی‌ترین منابع در شناسایی راویان، کتاب‌های رجالی است که متخصصین این امر با

۱. خلاصة الاقوال، ج ۳، ص ۴۹۱.

دسته بندی راویان و ثبت اطلاعات رجالی آنان، شناخت راوی و اعتبارسنجی او را تسهیل می‌کند. از این رو، برای یافتن شرح حال مسعدة و اطلاع از شخصیت رجالی او، کتب رجالی فریقین به تفکیک مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

#### ۱-۱. منابع امامیه

کشی مسعدة را با عنوان مسعدة بن صدقه آورده و با ذکر نام او همراه سران بتربه، او را بتربه مذهب می‌خواند.<sup>۱</sup>

برقی بر اساس رویکرد خود مبتنی بر ارائه طبقه بندی راویان در کتاب رجالش، مسعدة را به ترتیب تحت چهار عنوان مسعدة بن فرج، مسعدة بن صدقه، مسعدة بن زیاد، مسعدة بن یسع در شمار راویان امام صادق علیه السلام آورده اما اطلاعاتی از وثاقت و یا مذهب وی ذکر نمی‌کند.<sup>۲</sup>

طوسی در الرجال در یک جا نام نه نفر را با عنوان مشترک مسعدة در شمار راویان امام صادق علیه السلام ذکر می‌کند که چهار مسعدة مورد نظر ما نیز در بین آنهاست و در جای دیگر، دو نفر را با عنوان مسعدة بن صدقه و مسعدة بن زیاد از اصحاب امام باقر علیه السلام نقل می‌کند؛ با این تفاوت که مسعدة بن صدقه را عامی برمی‌شمرد.<sup>۳</sup> از آن جا که هدف طوسی در نگارش الرجال، همان گونه که در مقدمه خود آورده، شناسایی راویان ائمه علیهم السلام است، کمتر وارد به وادی جرح و تعدیل راویان می‌شود.<sup>۴</sup>

طوسی در الفهرست بابی را تحت عنوان مسعدة می‌آورد و به همان ترتیب برقی، چهار مسعدة را نام برده و همه را مؤلف کتاب می‌داند، اما گزارشی از مذهب او بیان نکرده است.<sup>۵</sup> عدم ذکر اطلاعات رجالی کافی درباره مسعدة و یا سایر راویان در کتب رجالی طوسی می‌تواند به دلیل نوعی مصلحت‌اندیشی متأثر از شرایط سیاسی مذهبی عصر او باشد و یا این که اطلاعات بیشتری در دست نداشته و به دلیل مشغله علمی در موضوعات مختلف فرصت دسترسی و تکمیل اطلاعات فراتر را نیافته است.<sup>۶</sup>

۱. اختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۲۱۰.

۲. رجال البرقی، ص ۳۸.

۳. رجال الطوسی، ص ۱۴۶ و ۳۰۶.

۴. همان، ص ۱۷.

۵. فهرست الطوسی، ص ۴۶۶.

۶. «بررسی و ارزیابی روش شیخ طوسی در نقد رجال و آثار»، ص ۱۳۸.

نجاشی در باب المیم کتابش، مانند الفهرست بخشی را به راویان «مسعدة» نام اختصاص داده است. از این رو، چینش نجاشی را می‌توان برگرفته از شیخ طوسی دانست که به ترجمه چهار مؤلف می‌پردازد؛ با این تفاوت که اطلاعات کامل‌تری نسبت به طوسی ارائه می‌دهد.

اول، مسعدة بن صدقه العبدی که کنیه معروف او ابامحمد است، اما ابابشر نیز برای او گفته شده است. از راویان امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام و دارای کتبی است که از میان آن‌ها از کتاب خطب امیرالمؤمنین علیه السلام نام می‌برد.

دوم، مسعدة بن زیاد الربعی ثقة، عین، از راویان امام صادق علیه السلام و دارای کتاب فی الحلال والحرام.

سوم، مسعدة بن یسع که تنها به ذکر این که او دارای کتبی است اکتفا می‌کند. چهارم، مسعدة بن الفرّج الربعی که دارای کتابی است.<sup>۱</sup> از این رو، گمان می‌رود نجاشی قایل به تمیز این چهار نفر است.

ابن داود، مسعدة را هم با نام مسعدة بن صدقه العبدی و هم ربعی آورده و او را بتری و در شمار ضعفا قرار می‌دهد.<sup>۲</sup> مامقانی نیز مسعدة را بتری معرفی می‌کند.<sup>۳</sup>

محتوای گزارش و تذبذب آرا در معرفی مسعدة باعث شده برخی از بزرگان این احتمال را مطرح کنند که دو نفر به نام مسعدة بن صدقه داریم که یکی از آن دو از اصحاب امام باقر علیه السلام و از اهل سنت است و دیگری از اصحاب امام صادق علیه السلام و از بتریه است.<sup>۴</sup>

مجلسی اول در این باره معتقد است آن چه از روایات او در کتاب‌ها ظاهر می‌شود، آن است که او ثقة است؛ زیرا همه احادیثی که روایت کرده در غایت متانت و موافق با روایات اصحاب ثقة مان است و به همین جهت طایفه شیعه به روایات او و امثالش از عامه، عمل کرده‌اند، بلکه اگر تتبع کنی در می‌یابی که روایات او متقن‌تر و متین‌تر از روایات اصحاب اجماع است.<sup>۵</sup>

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، مجلسی اول، به قول شیخ طوسی اعتماد کرده و مسعدة

۱. رجال النجاشی، ص ۴۱۵.

۲. الرجال ابن داود، ص ۱۸۸.

۳. تنقیح المقال فی علم الرجال، ج ۱۳، ص ۳۴۱.

۴. قاموس الرجال، ج ۱۰، ص ۵۶.

۵. روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۲۶۶.

بن صدقه را عامی نامیده و در عین حال او را ثقه و مورد اعتماد دانسته است. خوبی قایل به تعدد است:

آن مسعدة بن صدقه که عامی است؛ از اصحاب امام باقر علیه السلام است و مسعدة بن صدقه - که از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده - ثقه است که هارون بن مسلم از او نقل می‌کند.<sup>۱</sup>

## ۲-۱. منابع اهل سنت

در منابع اهل سنت روایانی با عناوین مسعدة بن صدقه و مسعدة بن زیاد شناخته شده نیست. تنها دو روایت از مسعدة بن صدقه آمده است و جز نقلی منسوب به دارقطنی از سوی متأخرین - که او را متروک خوانده<sup>۲</sup> - هیچ اشاره‌ای به شخصیت رجالی او نمی‌شود.<sup>۳</sup> با این حال، مسعدة بن یسع باهلی در منابع اهل سنت تضعیف شده است. او را «ذاهب الحدیث» و «منکر الحدیث» خوانده‌اند و متهم به دروغ بستن بر امام صادق علیه السلام است.<sup>۴</sup> همچنین روایان هم عصر مسعدة از نقل حدیث از او اجتناب می‌کرده‌اند تا جایی که احمد بن حنبل کتاب‌های او را به آتش کشیده است.<sup>۵</sup>

## ۲. تحلیل فرضیه‌های محتمل درباره مسعدة‌ها

همان‌طور که در شرح حال مسعدة ذکر شد، رجالیان امامیه دیدگاه‌های مختلف و گاه متضادی درباره او و مذهبش دارند. برای این‌که بهتر بتوان درباره این اختلاف آرا اظهار نظر کرد، ابتدا مهم‌ترین فرضیه‌های محتمل مورد مذاقه قرار می‌گیرد و سپس به بررسی وثاقت او خواهیم پرداخت.

### ۱-۲. اتحاد مسعدة بن صدقه با مسعدة بن الیسع

برای اثبات این مطلب، به سه دلیل می‌توان استناد کرد.

#### ۱-۱-۲. عنوان «مسعدة بن صدقه ابن الیسع» در کتاب الکافی

در سند روایتی در کتاب الکافی آمده است:

۱. معجم رجال الحدیث، ج ۱۹، ص ۱۵۱.

۲. در کتاب دارقطنی چنین نظری از جانب او مطرح نشده است.

۳. موسوعة أقوال أبي الحسن الدارقطني في رجال الحدیث و عله، ج ۲، ص ۶۴۵.

۴. الجرح و التعديل، ج ۸، ص ۳۷۱.

۵. الكامل في ضعفاء الرجال، ج ۶، ص ۳۹۰.

علی بن ابراهیم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة ابن یسع، عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال امیر المؤمنین علیه السلام: لا تدمنوا اكل السمک، فانه یذیب الجسد.<sup>۱</sup>

در این روایت، مسعدة با عنوان «مسعدة بن صدقة بن یسع» آمده است. از این عنوان چنین برداشت می‌شود که نام پدر مسعدة، «صدقه» و نام جدش، «یسع» بوده است. بر این اساس می‌توان گفت این دو مسعدة در واقع یک نفرند که گاه به پدرش و گاه به جدش نسبت داده شده است.

البته در برخی از نسخ الکافی، مانند دارالکتب الاسلامیه این سند این گونه آمده است:

علی بن ابراهیم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة عن ابن یسع عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال امیر المؤمنین علیه السلام...<sup>۲</sup>

در این سند، «مسعدة بن صدقه» از «ابن یسع» نقل می‌کند. احتمال دارد مقصود از «ابن یسع» در این سند، «مسعدة بن یسع» باشد. نتیجه این می‌شود که «مسعدة بن صدقه» و «مسعدة بن یسع» دو فرد هستند که در این جا «ابن صدقه» از «ابن یسع» نقل کرده است و علی القاعده معاصر همدیگر بوده‌اند و هر دو از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام هستند که «هارون بن مسلم» از آنان روایت می‌کند.

خوبی معتقد است حتی اگر بپذیریم که نسخه کتاب الکافی صحیح باشد، اما این نکته باعث اتحاد این دو عنوان نمی‌شود؛ زیرا طبق این نسخ (یعنی نسخه‌ای که در آن «مسعدة بن صدقه بن یسع» آمده است) ثابت می‌شود که مسعدة‌ای که پدرش «صدقه» بوده، جدا و «یسع» بوده است؛ اما این احتمال هست مسعدة‌ای که پدرش «صدقه» است، عموی به نام «مسعدة» داشته؛ یعنی «صدقه» دارای برادری به نام «مسعدة» بوده است. بنابراین، در اسنادی که گفته می‌شود: «مسعدة بن یسع»، مقصود، عموی «مسعدة بن صدقه» است و وقتی «مسعدة بن صدقه» گفته می‌شود، مقصود، پسر برادر «مسعدة بن یسع» است.<sup>۳</sup> شبیری زنجانی ضمن پذیرش اتحاد مسعدة بن صدقه با مسعدة بن یسع در پاسخ به این نظر خوبی دو نکته را بیان می‌کند؛ اول، این که احتمال وجود دو راوی در میان اصحاب امام صادق علیه السلام - که با وجود غرابت بر هر دوی آنان مسعدة بن یسع اطلاق شود - بسیار بعید به نظر می‌رسد.

۱. الکافی، ج ۱۲، ص ۴۶۳.

۲. همان، ج ۶، ص ۳۲۳.

۳. معجم رجال الحدیث، ج ۱۹، ص ۱۵۵.



دوم، این‌که سخن خوبی تنها می‌تواند درباره این سند در الکافی صدق کند. این در حالی است که همین روایت در المحاسن با عنوان مسعدة بن یسع ذکر شده است. وی در ادامه، با استناد به عدم ذکر نظر خوبی در کتب رجالی فریقین و همچنین اختصار سند در انتقال توسط ناسخان به رد نظر خوبی و تأکید بر اتحاد این دو مسعدة می‌پردازد.<sup>۱</sup> وجود این سند در الکافی و تکرار محتوای روایت با عنوان مسعدة بن یسع و همچنین استدلال شبیری زنجانی احتمال درستی این دیدگاه مبنی بر اتحاد مسعدة بن یسع و مسعدة بن صدقه را تقویت می‌کند.

#### ۲-۱-۲. استفاده از کنیه مشترک

در روایتی در الکافی، امام باقر علیه السلام، «مسعدة بن یسع» را با کنیه «یا ابا بشر»، خطاب فرموده‌اند<sup>۲</sup> و از طرف دیگر، نجاشی در معرفی «مسعدة بن صدقه» می‌فرماید:

یکنی ابا محمد، قاله ابن فضال و قیل یکنی ابا بشر.<sup>۳</sup>

این احتمال تشابه کنیه می‌تواند قرینه‌ای در جهت اثبات اتحاد مسعدة بن صدقه و مسعدة بن یسع باشد، اما به تنهایی دلیل قاطعی نیست؛ زیرا منافاتی بین این‌که هم کنیه «مسعدة بن یسع» و هم کنیه «مسعدة بن صدقه»، «ابوبشر» باشد، وجود ندارد.

#### ۲-۱-۳. یکسان بودن محتوای روایات

این نظریه آیه الله بروجردی نسبت داده شده است.<sup>۴</sup> بر این اساس، با مطالعه روایات منقول از مسعدة بن صدقه و مسعدة بن یسع، شباهت محتوای روایات - که عموماً با موضوع اطعمه است - مشهود است. نکته قابل توجه این است که این روایات مشابه گاه از مسعدة بن صدقه و گاهی نیز از مسعدة بن یسع گزارش شده است. بدین ترتیب، احتمال اتحاد این دو مسعدة را تقویت می‌کند.

#### نتیجه‌گیری از دیدگاه اول

اگر چه به طور قطعی نمی‌توان گفت که مسعدة بن صدقه و مسعدة بن یسع، یک نفرند، اما قراین و ادله ذکر شده در اتحاد این دو قوی‌تر از تعدد آنهاست.

۱. «کامل الزیارات و شهادت ابن قولویه به وثاقت راویان»، ص ۱۹۸ - ۲۰۲.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۶۵۲.

۳. رجال النجاشی، ص ۱۹.

۴. «کامل الزیارات و شهادت ابن قولویه به وثاقت راویان»، ج ۱، ص ۱۰۱.

## ۲-۲. توحید تمام مسعده‌ها

دیدگاه دیگر این است که تمام مسعده‌ها در واقع یک نفرند که هر بار با کنیه و یا انتساب متفاوتی آمده‌اند. در اثبات این دیدگاه دو دلیل اصلی وجود دارد.

## ۲-۲-۱. شباهت در انساب

دلیل اول، شباهت در انساب مسعده‌هاست. همان‌طور که در شرح حال مسعده گذشت، مسعده به قبایل مختلفی منسوب شده است: «عبدی»، «رَبَعی»، «عبیسی» و «باهلی». با مراجعه به کتب انساب مشخص شد، «عبدی»، منسوب به عبدالقیس از تیره ربیع بن نزار است که گاه «عبسی» هم خوانده شده است.<sup>۱</sup> «رَبَعی»، نیز منسوب به ربیع النزار، قبیله‌ای با شعب فراوان در بصره، که به دلیل همین گستردگی از انتساب افراد به آن خودداری می‌شده است.<sup>۲</sup> «باهلی» نیز منتسب به باهله، که عرب از انتساب خود به این قبیله به دلیل این‌که افراد بزرگ و سرشناسی در آن زندگی نمی‌کرده، استنکاف داشته است.<sup>۳</sup> با این تعاریف، گمان می‌رود، مسعده به دلیل گستردگی شعب قبیله‌اش هر بار به یکی منسوب شده است<sup>۴</sup> و انتساب مسعده به این عناوین، تضادی با یکدیگر ندارد. از طرفی، همان‌طور که در یکی از اسناد الکافی گفته شده، احتمال جا به جایی و یا اشتباه مستسخین در ثبت کنیه‌ها و انساب راویان وجود دارد.

## ۲-۲-۲. الگوی سندی مشابه

دومین دلیلی که در فرضیه اتحاد مسعده‌ها می‌توان به آن تمسک کرد، مشابهت در الگوی سندی آن‌هاست؛ به این صورت که منقولات مسعده‌ها به صادقین علیهم‌السلام رسانده شده و در جز موارد اندک، «هارون بن مسلم» از مسعده‌ها نقل می‌کند.<sup>۵</sup> این حد از مشابهت در سبک روایی برای مسعده‌ها نمی‌تواند اتفاقی باشد. از طرفی، این الگوی سندی به وفور تکرار شده است. احتمال این‌که این شباهت در سبک روایی و تکرار زیاد آن به چهار مسعده متفاوت

۱. الانساب، ج ۴، ص ۱۳۵؛ اللباب فی تهذیب الأنساب، ج ۲، ص ۳۱۴.

۲. الانساب، ج ۳، ص ۴۳.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۷۵.

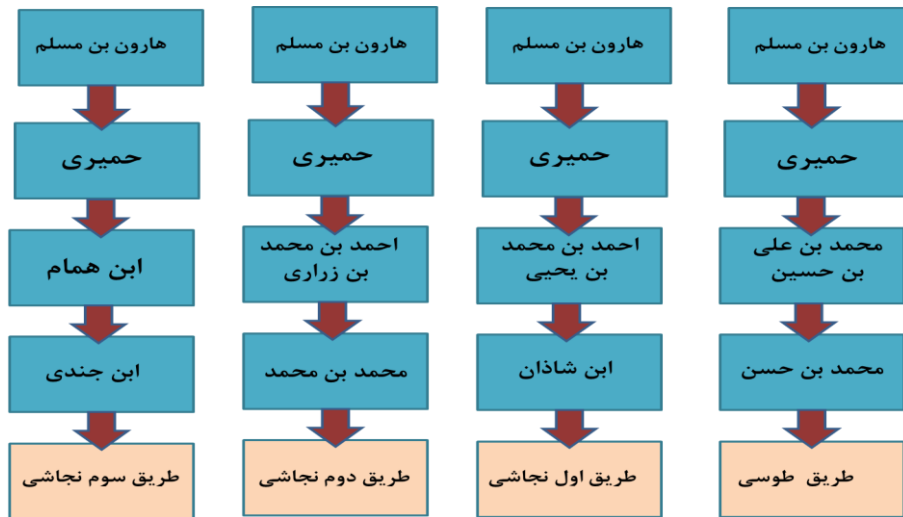
۴. «تأثیر زیدیه بر حدیث امامیه»، ص ۱۱۵.

۵. برای مثال، رک: من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۷؛ ج ۱، ص ۴۴۰؛ ج ۲، ص ۱۲۲؛ ج ۴، ص ۱۱۳؛ الخصال، ج ۱، ص ۱۲۱، ۲۳۶ و ۳۴۷؛ الکافی، ج ۲، ص ۸۷۷؛ ج ۴، ص ۵۶؛ رجال البرقی، ص ۳۴ و ۴۰؛ الاستبصار فیما اختلف من

الاحبار، ج ۳، ص ۲۶۰؛ ج ۴، ص ۲۹۹ و ...

برگردد، بعید به نظر می‌رسد.

۲-۳. طرق کتاب مسعده در گزارش نجاشی و طوسی



با توجه به داده‌های نموداری از طرق کتاب رجال النجاشی و الفهرست طوسی، راوی اول در همه طرق هارون بن مسلم است. سپس حمیری از چند طریق گزارش کتاب‌های مسعده را به طبقات بعد از خود انتقال می‌دهد. بنابراین، در مسیر انتقال کتاب‌های مسعده تشابهات قابل تأملی وجود دارد که در کنار مشابهت در سبک روایی و الگوی سندی می‌تواند قرینه خوبی در اثبات اتحاد مسعده‌ها باشد.

۲-۳. تعدد مسعده‌ها

بهترین دلیلی که در این باره می‌توان بیان کرد، اظهار نظر قدمای رجال مانند برقی، طوسی و نجاشی است. نجاشی هر یک از مسعده‌ها را به طور جداگانه و با توضیحاتی خاص ذکر کرده است؛<sup>۱</sup> یعنی نجاشی شهادت می‌دهد که این چهار عنوان برای چهار نفر است و در مقابل این شهادت نجاشی - که از قدمای علو رجال است - نمی‌توان گفت که نجاشی اشتباه کرده است و این چهار نفر در اصل یکی‌اند. از طرفی، تعدد عنوان مسعده در سایر کتب رجالی متقدم، همچون رجال برقی و طوسی، احتمال تعدد مسعده‌ها را تقویت می‌کند. با توجه به این قراین، احتمال یکسان بودن همه مسعده‌ها تضعیف می‌شود.

۱. رجال النجاشی، ص ۴۱۵.

## ۲-۴. عامی شمردن مسعدة از سوی طوسی

در بین رجال متقدم، تنها شیخ طوسی است که یک بار مسعدة را امامی و یک بار عامی خوانده است. دلایلی وجود دارد که نظر شیخ طوسی دال بر عامی بودن مسعدة را تضعیف می‌کند. درصد قابل توجهی از محتوای روایات مسعدة‌ها را سخنان و سیره امیرالمؤمنین علیه السلام تشکیل می‌دهد. همچنین او کتابی با نام «خطبه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام» دارد. از طرفی تضعیف و تکذیب شدید اهل سنت، به ویژه احمد حنبل، شواهدی است که امامی بودن مسعدة را تقویت می‌کند. از طرفی، گمان می‌رود که عامی شمردن مسعدة به بتری شمردن او توسط کشی برگردد. بتریه شاخه‌ای از فرقه زیدیه است که عقاید آنان در پذیرفتن خلافت خلیفه اول و دوم<sup>۱</sup> و عمل به احکام براساس مذهب شافعی<sup>۲</sup> آنان را به اهل سنت نزدیک کرده است. از این رو، ممکن است رجالیان امامی گاه راویان بتری را در شمار عامه محسوب کرده باشند. انتساب راویان بتری مذهب به عامه تنها به مسعدة محدود نمی‌شود. گواه دیگر بر این احتمال، «حکم بن عتیه» است که در برخی منابع رجالی به عنوان یک بتری ثبت شده است،<sup>۳</sup> اما کشی به نقل از ابن فضال، او را از فقهای اهل سنت می‌داند.<sup>۴</sup>

## ۲-۵. بتری شمردن مسعدة

بتری دانستن مسعدة در کنار اعلام مذاهبی چون امامیه یا عامه برای مسعدة می‌تواند نشان از تعدد مسعدة‌ها باشد؛ زیرا برای یک شخص همزمان چند مذهب گزارش نمی‌شود. کشی نام مسعدة بن صدقه را همراه سران بتریه قرار داده.<sup>۵</sup> با تتبع در روایات مسعدة در منابع امامی و عامه، هیچ نشانی مبنی بر بتری مذهب او یافت نشد؛ اما در برخی از منابع زیدیه روایاتی از مسعدة بن زیاد در مدح و ستایش نفس زکیه آمده است<sup>۶</sup> که نشان از باورهای زیدی اوست. با توجه به نظر خوبی دال بر تعدد مسعدة‌ها و تأکید بر بتری بودن یکی از آنها، دیدگاه کشی درباره مسعدة و این که اسمی از مسعدة بن صدقه در منابع زیدی ذکر نشده و تنها از مسعدة بن زیاد روایت شده است، به نظر می‌رسد احتمال تمیز بین مسعدة بن زیاد و

۱. فرقه‌های شیعه، ص ۴۴.

۲. الملل و النحل، ص ۱۸۷.

۳. رجال الطوسی، ص ۸۶؛ الرجال ابن داود، ص ۲۴۳.

۴. اختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۲۱۰.

۵. همان.

۶. المصابیح، ص ۴۰۱ و ۴۰۲.

مسعده بن صدقه وجود دارد؛ بدین صورت که مسعده‌ای که بتری و یا عامی و گاه ضعیف شمرده شده است، همان مسعده بن زیاد باشد که از راویان امام باقر علیه السلام است و مسعده امامی و ثقه، مسعده بن صدقه باشد.

### ۳. بررسی ادله وثاقت مسعده

همان گونه که درباره اتحاد و تعدد مسعده‌ها و همچنین مذهب مسعده بن صدقه اختلاف نظراتی وجود داشت، درباره وضعیت وثاقت او نیز دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ به طوری که برخی او را توثیق و برخی تضعیف می‌کنند. در ادامه ادله هر یک به تفکیک مورد بررسی قرار می‌گیرد.

#### ۳-۱. ذکر نام مسعده بن صدقه در اسناد کامل الزیارات

نام «مسعده بن صدقه» در بین اسانید و روایت کتاب کامل الزیارات آمده است. خوبی به دلیل ذکر نام «مسعده بن صدقه» در کتاب کامل الزیارات و همچنین ذکر نام او در تفسیر علی بن ابراهیم، قایل به وثاقت ایشان شده، مگر این‌که قرینه‌ای بر تضعیف وارد شود که بر فرض قوت قرینه، حکم به تضعیف راوی شود.<sup>۱</sup>

از این نظر خوبی این گونه برداشت می‌شود که شهادت ابن قولویه به وثاقت تمام راویان به شهادت‌های متعدد انحلال یافته است؛ چنان که گویا به وثاقت هر یک از راویان به صورت مجزا شهادت می‌دهد. حال اگر ضعف یک راوی به اثبات برسد، تنها منجر به ضعف آن راوی می‌شود و اعتبار سایر راویان خدشه‌دار نمی‌شود. با بررسی اسناد این کتاب، ادعای وثاقت تمام راویان در کتاب کامل الزیارات با نقض‌های فراوانی همراه است و مفاد عبارت ابن قولویه در مقدمه این کتاب تنها درباره مشایخ بی‌واسطه او قابل قبول است. با مراجعه به کامل الزیارات نیز موردی یافت نشده است که بتواند احراز کند «مسعده بن صدقه»، واسطه بین معصوم و ابن قولویه شده باشد؛ زیرا او معمولاً بدون واسطه از امام علیه السلام نقل روایت می‌کند؛ برای مثال:

حَدَّثَنِي أَبِي عليه السلام وَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليهما السلام، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمِ بْنِ سَعْدَانَ، عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ قَالَ: ...<sup>۲</sup>

۱. معجم رجال الحديث، ج ۱۹، ص ۱۵۱.

۲. کامل الزیارات، ص ۱۶۴؛ برای موارد بیشتر رک: همان، ص ۱۶، ۱۷۹، ۲۶۱ و ...

حضور مسعدة در اسناد کامل الزیارات به تنهایی موجب وثاقت او نمی‌شود. با این حال، این دیدگاه خوبی در کنار توثیق رجالیان متقدم چون نجاشی، قرینه خوبی در اثبات وثاقت مسعدة است تا زمانی که قرینه‌ای بر ضعف او یافت نشود.

### ۳-۲. وجود «مسعدة بن صدقه» در روایان تفسیر علی بن ابراهیم قمی

«مسعدة بن صدقه» از روایان تفسیر علی بن ابراهیم است. طبق مبنای کسانی که روایت این کتاب را توثیق عام نموده‌اند، می‌توان گفت که ایشان هم‌تقه است.<sup>۱</sup> این استدلال در توثیق مسعدة بسیار قوی و قابل توجه است. تنها یک اشکال ممکن است مطرح شود که اگر بتری و یا عامی بودن مسعدة اثبات شود، موجب خروج او از شمول توثیق مورد نظر علی بن ابراهیم است؛ زیرا علی بن ابراهیم در تفسیر خود، از عبارت «مشایخنا و ثقاتنا» استفاده کرده که معنای آن، روایان امامی و شیعه است.<sup>۲</sup> پاسخی که به این اشکال می‌توان داد، این است که حتی در صورت اثبات غیر امامی بودن مسعدة، باز هم وثاقت او پابرجاست؛ زیرا علی بن ابراهیم در مورد رجال سندش دو شهادت می‌دهد؛ یکی شیعه بودن اسناد رجالش و دیگری تقه بودن آن‌هاست.<sup>۳</sup>

### ۳-۳. نقل هارون بن مسلم از مسعدة بن صدقه

همان گونه که قبلاً اشاره شد، با مطالعه الگوی سندی روایات مسعدة، می‌توان گفت اصلی‌ترین راوی مسعدة، هارون بن مسلم است. نجاشی با الفاظی چون «تقه» و «وجه» وثاقت هارون را اعلام می‌کند.<sup>۴</sup> بر این اساس، یکی از دلایل وثاقت مسعدة را می‌توان نقل هارون از او دانست؛ زیرا هارون با چنین شخصیتی راوی و مروج کتاب «مسعدة بن صدقه» بوده است. اگر هارون بن مسلم اعتماد و اعتقاد به مسعدة نداشت، مروج و راوی و ناشر کتاب او نمی‌شد.<sup>۵</sup>

این نظر به طور مطلق، صحیح به نظر نمی‌آید؛ زیرا اولاً، نقل روایت شخص جلیل‌القدر از یک راوی همیشه به دلیل تقه دانستن ایشان نیست، بلکه نقل روایت گاهی به سبب عوامل

۱. معجم رجال الحدیث، ج ۱۹، ص ۱۵۱.

۲. توثیقات عام و خاص، ص ۴۲.

۳. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۴.

۴. رجال النجاشی، ص ۴۳۸.

۵. شرح عروة الوثقی، ج ۲، ص ۴۶۴.

دیگری هم ممکن است؛ مثلاً روایات ایشان دارای اتقانی باشد که روایات اجلا برخوردار است. همچنین ممکن است هارون بن مسلم کتاب مسعده را معتمد می‌دانسته، نه این که خود شخص مورد اعتماد ایشان بوده باشد. در کتب رجال، دیده شده است که رجالیان افرادی را تضعیف کرده، ولی به کتاب ایشان اعتماد نموده‌اند؛ مانند ابوالبختری که طوسی در الفهرست او را تضعیف کرده، اما به کتابش اعتماد می‌کند.<sup>۱</sup>

### ۳-۴. نظر مجلسی اول مبنی بر وثاقت مسعده

مجلسی اول در روضة المتقین می‌گوید:

طایفه امامیه به روایات مسعده بن صدقه عمل کرده‌اند.<sup>۲</sup>

اگر نظر مجلسی درست باشد، از دو جهت برای ما فایده دارد:

فایده اول. وقتی طایفه امامیه به روایات ایشان عمل کرده‌اند، معلوم می‌شود که روایاتش تمام و حجت است؛ اگر چه وثاقت «مسعده بن صدقه» اثبات نشود. فایده دوم. وقتی طایفه امامیه به روایات ایشان عمل می‌کنند، معلوم است که او راستگو و ثقة است؛ زیرا خیلی بعید است که شخص، دروغگو باشد، ولی اتفاقاً تمام روایاتش درست باشد و همه طایفه به آن‌ها عمل کرده باشند.

نظر مجلسی که: «طایفه امامیه به اخبار مسعده بن صدقه عمل می‌کردند»، به طور کامل درست نیست؛ زیرا بسیاری از بزرگان طایفه امامیه، مانند علامه حلی و سابقین او در مباحث فقهی خود، روایاتی را - که «مسعده بن صدقه» در اسانید آن ذکر شده - کنار گذاشته و فرموده‌اند:

لضعف السند لانه لم تثبت وثاقه مسعده بن صدقه.<sup>۳</sup>

مجلسی اول نظر دیگری دارد که می‌گوید:

مسعده بن صدقه، ثقة است؛ زیرا تمام روایات ایشان در غایت متانت و مطابق آن چیزی است که مسلم الوثاقه‌ها نقل می‌کنند. بلکه با تتبعی که در روایات مسعده بن صدقه کردیم، ملاحظه می‌کنیم که روایات ایشان از روایات حریر بن عبدالله سجستانی که از ثقات اصحاب است و از روایات جمیل بن درّاج، ادقّ و اتمن است؛

۱. فهرست الطوسی، ص ۲۵۶؛ جستارهای رجالی، ص ۱۹.

۲. روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۲۶۶.

۳. المعبر فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۳۷۰.

با این که جمیل از اصحاب اجماع است و این نکته، اماره بر وثاقت مسعدة بن صدقه است.<sup>۱</sup>

شهید صدر در اعتبارسنجی سند روایتی که مسعدة در آن حضور دارد، یکی از اشکالات سندی روایت را عدم اثبات وثاقت مسعدة بن صدقه می‌داند و در پاسخ به مجلسی درباره مسعدة معتقد است که این ادعا که تمام روایات مسعدة در غایت متانت، نهایت چیزی که دلالت دارد، این است که «مسعدة بن صدقه» شخص فاضلی بوده و حرف‌های محکمی می‌زده و یا در نقل به معناها، قالب‌های خوبی انتخاب می‌کرده است. اما آیا نشان هم می‌دهد که او شخص موثقی است؛ به طوری که اگر در موردی شک داشت، حرفی نزند؟ و به تعبیر دیگر، صرف نقل سخنان محکم و متقن، با وثاقت فرق دارد. وثاقت، تحرز از کذب و تحرز از قول به غیر علم است. بنابراین، صرف این که روایات کسی متقن و محکم باشد، کاشف از این نیست که ایشان از خداوند ترس دارد. در حالی که ما باید این را اثبات کنیم.<sup>۲</sup>

#### ۴. بررسی ادله تضعیف مسعدة بن صدقه

در مقابل مستنداتی که بر وثاقت مسعدة ذکر شد، عده‌ای نیز قایل به ضعف بوده و برای تضعیف «مسعدة بن صدقه» ادله‌ای را بیان می‌کنند که به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

##### ۴-۱. ذکر «مسعدة بن صدقه» در قسم ثانی از کتاب علامه حلی

علامه حلی کتاب رجال خود را به دو بخش تقسیم کرده است. قسم اول کتاب را به افراد موثق اختصاص داده، اما عنوان قسم دوم کتاب ایشان چنین است: «القسم الثانی مختص بذكر الضعفاء و من ارد قوله اواقف فيه». ایشان «مسعدة بن صدقه» را در فهرست باب ثانی ذکر کرده است.<sup>۳</sup>

این سخن که «علامه حلی، مسعدة بن صدقه را در قسم ثانی نقل نموده»، اعم از مدعاست؛ زیرا خود علامه اذعان دارد که بخش ثانی، هم شامل ضعفا و هم شامل کسانی است که «اقف فيه»؛ یعنی حالشان را نمی‌دانم. بنابراین، ممکن است «مسعدة بن صدقه» از کسانی بوده که علامه حالشان را نمی‌دانسته است و ندانستن حال، با دلیل وثاقت معارضه

۱. روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۲۶۶.

۲. بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۳.

۳. خلاصة الاقوال، ص ۳۱۳.



نمی‌کند. از طرفی، با تتبع در مبانی رجالی علامه حلی می‌توان گفت که ایشان فساد مذهب را عامل ضعف راوی می‌داند و به راوی فاسد المذهب را هر چند دارای توثیق قدما باشد، اعتماد نمی‌کند؛<sup>۱</sup> برای مثال، راویانی همچون «عمرو بن خالد واسطی» زیدی مذهب با این‌که طوسی توثیق می‌کند،<sup>۲</sup> اما علامه او را در قسم دوم کتاب خود می‌آورد<sup>۳</sup> و یا «حنان بن سدید» واقفی در الفهرست طوسی به صراحت توثیق می‌شود،<sup>۴</sup> اما علامه در روایتش توقف می‌کند؛ با این توصیف ذکر نام مسعدة در قسم دوم خلاصة الاقوال به تنهایی دلیل بر جرح مسعدة نیست.

#### ۴-۲. «ذکر مسعدة بن صدقه» در قسم ثانی از کتاب رجال ابن داود

ابن داود، «مسعدة بن صدقه» را در قسم ثانی از کتاب رجال خود با عنوان «القسم الثانی المختص بالمجروحین و المجهولین» ذکر کرده،<sup>۵</sup> اما این دیدگاه ابن داود به طور مطلق دلیل بر جرح مسعدة نیست؛ زیرا ابن داود گفته است که قسم ثانی از کتاب مختص به «مجروحین و مجهولین» است و ممکن است وضعیت مسعدة برای او مجهول باشد. علاوه بر این، ابن داود عبارتی در مورد «مسعدة بن صدقه» دارد که باید مورد توجه قرار گیرد. ایشان «مسعدة بن صدقه» را در قسم اول ذکر کرده و سپس فرموده است:

عامی و لذلک ذکرناه فی القسم الثانی.

این عبارت نشان می‌دهد که ابن داود فساد مذهب را هم موجب ضعف می‌داند؛ در حالی که فساد مذهب، ملازمه با ضعفی که به معنای عدم حجیت روایت باشد، ندارد. دلیل بر این ادعا وجود اشخاصی مانند «عبدالله بن بکیر» در این قسم است.<sup>۶</sup> این در حالی است که ابن بکیر از اصحاب اجماع بوده و رجالیان متقدم در وثاقت او اتفاق نظر دارند.<sup>۷</sup> بنابراین، اگر ابن داود کسی را در قسم ثانی ذکر کرد، به دو دلیل نمی‌توان حکم به ضعف آن شخص نمود؛ زیرا ممکن است درج نام در قسم ثانی به علت مجهول بودن شخص و یا به علت فاسد المذهب بودن آن شخص باشد.

۱. همان، ص ۴۴ و ۳۷۹ و...؛ «بررسی مبانی رجالی علامه حلی در خلاصة الاقوال»، ص ۱۱۷.

۲. اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۶۸۷.

۳. خلاصة الاقوال، ص ۳۷۷.

۴. فهرست الطوسی، ص ۱۶۴.

۵. الرجال ابن داود، ص ۵۱۵.

۶. همان، ص ۲۵۳؛ برای موارد بیشتر رک: همان، ص ۲۳۶-۲۴۰.

۷. فهرست الطوسی، ص ۱۰۶؛ رجال النجاشی، ص ۲۲۲.

## ۴-۳. تضعیف «مسعدة بن صدقه» از سوی علامه مجلسی دوم در وجیزه

علامه مجلسی دوم در الوجیزه، مسعدة بن زیاد ربعی را توثیق و «مسعدة بن صدقه» را تضعیف کرده است.<sup>۱</sup>

تضعیف مرحوم علامه مجلسی قطعاً اجتهادی است؛ چون حال ایشان هم مثل ماست. مرحوم علامه مجلسی، کتب رجالی دیگری غیر از آن چه ما در اختیار داریم، نداشته است. از این رو، خبر ایشان محتمل الحس و الحدس نیست. این ادعای ایشان با ادعای پدر بزرگوارش - که او را ثقه و حتی بالاتر از روای مانند جمیل و حریم می داند - معارضه می کند؛ در حالی که این دو ادعا، دو اجتهاد مختلف، در عصر واحد است. البته بین توثیقات و تضعیفات علامه حلی و ابن داود، با توثیقات و تضعیفات علامه مجلسی فرق است؛ زیرا مطالعه زمان و امکانات موجود در عصر علامه و ابن داود نشان می دهد که عصر آن دو بزرگوار، عصری بوده که احتمال حس و حدس هنوز وجود داشته است؛ چون این دو شاگردان مرحوم محقق ابن طاووس بوده اند.

ابن طاووس دارای کتابخانه بسیار عظیمی بوده که حتی یکی از مستشرقین کتاب مفصلی به عنوان کتابخانه ی ابن طاووس نوشته است.<sup>۲</sup> در کتابخانه ایشان بسیاری از اصول اربعه مائة و کتب قدمای اصحاب وجود داشته است که در حال حاضر یا نامی از آن ها نیست، یا اگر نامی از آن ها هست، وجود خارجی ندارند. خود ابن طاووس کتابی به نام «سعد السعود» دارد که در این کتاب مختصری از عبارات کتاب های قدما را گلچین کرده است. این دو شاگردان ایشان بوده و به کتابخانه ایشان راه داشته اند و در نتیجه، احتمال حسیت و احتمال این که به منابعی دست یافته اند که به دست ما نرسیده، یک احتمال عقلایی است.

علامه کتاب بزرگی در رجال به نام «رجال کبیر» داشته است. خلاصه الاقوال، کتاب رجالی مختصر علامه است و خود ایشان در فهرست کتاب هایش می فرماید ما کتاب «رجال کبیر» داریم که این سخنان را در آن جا آورده ایم. البته متأسفانه آن کتاب به دست متأخرین نرسیده است. مخصوصاً اگر به متن کتاب مرحوم ابن داود مراجعه کنید، مشاهده خواهید کرد که ایشان بارها فرموده کتاب رجال الطوسی به خط خود مصنفین ممکن بوده است. لذا وقتی این ها خبری می دهند، احتمال حسیت به نحو عقلایی در آن است؛ اگر چه احتمال

۱. الوجیزة فی الرجال، ص ۱۷۸.

۲. اتان کلبرگ

حدسیت هم وجود دارد.

اما در مورد مجلسی به هیچ وجه این احتمال وجود ندارد؛ زیرا ایشان کتاب‌هایی را که در دست داشته، بیان کرده که همین کتب خمسہ رجالیه است. از این رو، اگر علامه مجلسی کسی را فراتر از کتب خمسہ رجالیه توثیق یا تضعیف نماید، اجتهادی است. لذا احتمال حسیت در مورد ایشان وجود ندارد؛ مگر این که بگوییم سینه به سینه مطالبی به او رسیده و به دست کس دیگر نرسیده، که این هم احتمال خیلی ضعیفی است.<sup>۱</sup>

### نتیجه

تمییز اشتراک بین مسعده‌ها در جهت اعتبارسنجی روایات او ضرورت دارد؛ به ویژه این که درباره وثاقت او اختلاف نظر است. تذبذب آری رجالیان درباره مسعده، اظهار نظر قطعی درباره او را دشوار می‌کند. شخصی با عنوان مسعده بن فرج در روایات یافت نشد. پس اختلاف نظر بین مسعده بن صدقه با مسعده بن زیاد و مسعده بن یسع است. با توجه به ادله مذکور از جمله اسناد الکافی، یکسان بودن محتوای روایات، مشترک بودن کنیه و انتساب قبیله‌ای، طرق انتقال کتاب‌ها، احتمال اتحاد مسعده‌ها درست ترمی نماید. در هر صورت، حتی اگر نتوان اتحاد تمام مسعده‌ها را ثابت کرد، اما به نظر می‌رسد حداقل مسعده بن یسع و مسعده بن صدقه یکی باشند که امامی بوده و دارای وثاقت است. در صورت پذیرش این نظر، حداقل ارزیابی وثاقت مسعده بن صدقه - که در کتب مهمی چون الکافی، قرب الاسناد و عیاشی بیشتر از سایر عناوین مسعده تکرار شده است - تسهیل خواهد شد. با توجه به ذکر نام مسعده بن زیاد در منابع زیدی و محتوای روایات او دال بر زیدی بودنش و این که بین رجالیان در مذهب و وثاقت مسعده‌ها اختلاف است، گمان می‌رود این اختلاف را بتوان در تمییز بین مسعده بن صدقه و مسعده بن زیاد توجیه کرد. در این صورت، با ادله‌ای که در باب وثاقت و تضعیف مسعده رفت و با در نظر گرفتن توحید مسعده صدقه و مسعده بن یسع، شاید بتوان گفت آن مسعده‌ای که در زنجیره اسناد کامل الزیارات و مشایخ علی بن ابراهیم قمی آمده و مجلسی دوم به توثیق او پرداخته، همان مسعده بن صدقه است و آن مسعده‌ای که کشی و طوسی او را بتری خوانده‌اند و برخی منابع رجالی ثانویه همچون رجال علامه حلی و ابن داود او را تضعیف کرده‌اند، همان مسعده بن زیاد است.

۱. جستارهای رجالی، ص ۲۹.

## کتابنامه

- «أحسن الفوائد في أحوال المساعد»، محمد جواد شبیری زنجانی، تراثنا، ۱۴۱۹ق.
- اختیار معرفة الرجال، مرکز تحقیقات و مطالعات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.
- الاستبصار فيما اختلف من الاخبار. محمد بن حسن طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ش.
- الانساب، عبدالکریم سمعانی، حیدرآباد: دائرة المعارف عثمانیه. ۱۳۸۲ق.
- بحوث فی شرح العروة الوثقی، سید محمد باقر شهید صدر، محقق: محمود هاشمی، قم: مجمع الشهید آیه الله الصدر العلمی، ۱۴۰۸ق.
- «بررسی و ارزیابی روش شیخ طوسی در نقد رجال و آثار»، رحیمه شمشیری و مهدی جلالی، نشریه مطالعات اسلامی، شماره ۸۰، ۱۳۸۶ش.
- «بررسی مبانی رجالی علامه حلی در خلاصه الاقوال»، علی انجم شعاع، دو فصلنامه حدیث حوزه، شماره ۶، سال ۳، بهار - تابستان ۱۳۹۲ش.
- «تأثیر زیدیه بر حدیث امامیه»، اعظم فرجامی، پایان نامه دکتری. دانشگاه قم، ۱۳۹۰ش.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، محقق: طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
- تنقیح المقال فی علم الرجال، مامقانی، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۱۲ق.
- توثیقات عام و خاص، محمد کاظم رحمان ستایش، قم: انتشارات دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۸۷ش.
- تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة، محمد بن حسن طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- جستارهای رجالی، محمد مهدی شب زنده دار، قم: مؤسسه فقهی ذکر، ۱۳۹۸ش.
- الجرح و التعديل، ابن ابی حاتم رازی، حیدرآباد هند: دائرة المعارف العثمانیه، ۱۲۷۱ق.
- الخصال، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی (شیخ صدوق)، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه حوزه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
- خلاصه الاقوال فی معرفة الرجال، علامه حلی، قم: نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ق.
- روضه المتقین، محمد تقی مجلسی، تهران: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشان پور، ۱۴۰۶ق.

- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، تحقیق: موسی شبیری زنجانی. قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۵ش.
- الرجال، ابن داود حلی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۴۱۷ق.
- الرجال، احمد بن محمد برقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
- الرجال، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم: نشر فقاها، ۱۴۱۵ق.
- شرح البدایه فی علم الدرايه، شهید ثانی، قم: نشر محلاتی، ۱۴۲۱ق.
- شرح عروة الوثقی، مرتضی حائری، قم: جامعه حوزه مدرسین، ۱۴۲۹ق.
- فرقه‌های شیعه، علی ربانی گلپایگانی، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمی، ۱۳۹۳ش.
- الفهرست، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی، نشر فقاها، ۱۴۱۷ق.
- قاموس الرجال، محمدتقی تستری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمی، ۱۴۱۰ق.
- «کامل الزیارات و شهادت ابن قولویه به وثاقت راویان»، پژوهش‌های رجالی، شماره اول، ۱۳۹۷.
- کتابخانه ابن طالس، اتان کلبرگ، مترجمان: سید علی قرائی و رسول جعفریان، قم: کتابخانه عمومی آیه الله عظمی مرعشی نجفی، ۱۳۷۱ش.
- الکافی، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- الکامل فی ضعفاء الرجال، عبدالله بن عدی، بیروت: دار الجیل، ۱۴۲۲ق.
- کامل الزیارات، جعفر بن محمد بن قولویه، تحقیق: عبد الحسین امینی. نجف اشرف: دار المرتضویه، ۱۳۶۵ق.
- اللباب فی تهذیب الأنساب، ابن اثیر، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۵ق.
- موسوعة أقوال أبي الحسن الدارقطني فی رجال الحديث و علله، جمعی از نویسندگان: محمد مهدی المسلمی - أشرف منصور عبد الرحمن - عصام عبد الهادی محمود - أحمد عبد الرزاق عید - أيمن إبراهيم الزاملی - محمود محمد خلیل، بیروت: عالم الکتب للنشر و التوزیع، ۲۰۰۱م.
- المصابیح، حسنی، احمد بن ابراهیم، بی‌جا، مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافية، ۱۴۲۲ق.
- مختلف الشیعه، علامه حلی، قم: جامعه مدرسین قم: ۱۴۱۳ق.
- معجم الرجال الحديث و تفصیل طبقات الرواه، سید ابوالقاسم خویی، قم: نشر دفتر آیه الله خویی، ۱۴۰۹ق.

المعتبر فی شرح المختصر، محقق حلی، قم: انتشارات سید الشہداء علیہ السلام، ۱۴۰۷ق.  
 الملل و النحل، محمد بن عبد الکریم شہرستانی، بیروت: دارالمعرفہ، ۱۴۰۴ق.  
 من لا یحضرہ الفقیہ، محمد بن علی بن الحسین بن بابویہ القمّی (شیخ صدوق)، تحقیق:  
 علی اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین، دوم، ۱۴۰۴ق.  
 نکاح: تقریرات درس آیة اللہ شبیری زنجانی، سید موسی شبیری زنجانی، تہران: مؤسسہ  
 پژوهشی رأی پرداز، ۱۳۸۲-۱۳۸۳ش.  
 الوجیزة فی الرجال، محمد باقر مجلسی، تہران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۰ق.

## واکوی روش‌های شناسایی روایان مجهول از منظر محدث جزایری

۱ زهرا اشعری

۲ مهدی ایزدی

۳ عاطفه زرسازان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷

### چکیده

جهالت روایان از جمله آسیب‌های سند احادیث به شمار می‌آید. برخی عالمان، مجهول بودن راوی را معضل دانسته و احادیث را به سبب این معضل، طرد کرده‌اند. برخی دیگر طرد احادیث به سبب این معضل را نپذیرفته و با اتخاذ روش‌های مختلف سعی کرده‌اند روایان مجهول را شناسایی کنند. محدث جزایری از علمای عصر صفوی با مسلک اخباری معتدل است که با روش‌های متعدد درصدد ترمیم این معضل برآمده است و تا جایی که توانسته از روایان کشف جهالت کرده است. پژوهش حاضر درصدد است روش‌هایی را که سید جزایری برای کشف شخصیت روایان مجهول به کار گرفته بررسی کند تا مشخص شود این عالم از چه روش‌هایی برای شناسایی مدد گرفته است. آشنایی با طرق کشف شخصیت روایان مجهول باعث می‌شود روایان بسیاری شناسایی و معتبر شده و به تبع آن، روایات بسیاری به چرخه اعتبار برگردانده شوند. از جمله روش‌های محدث جزایری در کشف جهالت روایان می‌توان به «بهره‌گیری از آرای رجالیان متأخر»، «تکیه بر تصحیحات علامه حلی»، «قرار داشتن در طریق شیخین و حکم به صحت آن»، «کثرت نقل صاحبان کتب اربعه از شخص مجهول» و... اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: روایان مجهول، شناسایی روایان، محدث جزایری.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی (zashfeb@gmail.com).

۲. استاد دانشگاه امام صادق (Dr.mahdi.izadi@gmail.com).

۳. دانشیار دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی (a.zarsazan@mazaheb.ac.ir).

## مقدمه

احادیث منقول از پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام از دو بخش سند و متن تشکیل شده‌اند. بخش اصلی حدیث همان متن است و سند حدیث بعدها به متن ملحق شده است؛ چرا که یکسری موانع و آفات مانع از آن شد که متن احادیث پاک و بی‌آلایش به دست برسد. از این رو، عالمان چاره کار را در آن دیدند که هیچ حدیثی را بدون سند و مشخص بودن ناقل و طریق نقل نپذیرند.<sup>۱</sup> الحاق سند به متن نیز تنها تا حدودی مشکل را برطرف کرد، اما باز ناقدان و عالمان نیاز داشتند تا افرادی که متن حدیثی را نقل کرده، بشناسند که مبادا افراد جاعل و دروغ‌گو در طریق نقل وجود داشته باشند.

به دنبال احساس نیاز به هویت‌شناسی و شخصیت‌شناسی افراد موجود در طریق نقل احادیث، دانش رجال و کتب رجالی شکل گرفتند. کتب رجال تا حدود زیادی توانستند اطلاعات مختلفی درباره راویان در اختیار بگذارند، اما نتوانستند از تمام راویان اطلاعات به دست دهند و همچنان راویان متعددی هستند که با مراجعه به کتب رجال و حدیث نمی‌توان اطلاعاتی از شخصیت آنان به دست آورد. از این رو، سند احادیث به واسطه وجود این راویان ناشناس و مجهول با ضعف روبه‌رو هستند که اجازه اطمینان را به استفاده کنندگان از آن‌ها نمی‌دهند.

عالمان حدیثی و فقها در مواجهه با احادیثی که راوی مجهول و ناشناس در سند آن‌ها وجود دارد، رویه یکسانی در پیش نگرفته‌اند. برخی به واسطه وجود این راویان، سند را ضعیف و فاقد اعتبار دانسته‌اند.<sup>۲</sup> برخی بر آن‌اند که هر چند سند ضعیف بوده، ولی با قراین دیگری توان اعتبار نسبی برای حدیث ایجاد کرد. گروه دیگری برای جبران این خلأ از قواعد عام (توثیقات عام) کمک گرفته‌اند و شماری نیز قایل‌اند که می‌توان به روش‌های متعددی از شخصیت راویان کسب اطلاع کرد.<sup>۳</sup> علامه جزایری، از اندیشوران عصر صفوی، از جمله

۱. در سخن امام علی علیه السلام نیز به این مطلب اشاره شده است. شاید یکی از مستندات عالمان برای مراجعه به سند حدیث همین سخن امام علیه السلام بوده باشد: آن‌جا که فرموده است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ النَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: إِذَا حَدَّثْتُمْ بِحَدِيثٍ فَأَسْنِدُوهُ إِلَى الَّذِي حَدَّثَكُمْ، فَإِنْ كَانَ حَقًّا فَلَكُمْ، وَإِنْ كَانَ كَذِبًا فَعَلَيْهِ» (الكافي، ج ۱، ص ۵۲).

۲. منتقى الجمان فى الاحاديث الصحاح و الحسان، ج ۲، ص ۲۸۵.

۳. اردبیلی از جمله عالمان پیشگام در این زمینه بوده که تلاش کرده است برای شناخت راویان و تمییز مشترکات با توسل به روش‌های مختلف راه حل پیدا کند و توانسته از بسیاری از راویان مجهول رفع ابهام کرده و اسانید متعدد ←



عالم‌ان حدیثی است که در باب شناسایی شخصیت روایان مجهول اظهار نظر کرده و معتقد است می‌توان با طرق و روش‌های مختلفی از شخصیت روایان، کسب اطلاع کرد. از این رو، پژوهش حاضر درصدد است روش‌هایی را که علامه جزائری برای کشف شخصیت روایان مجهول به کار گرفته بررسی کند تا مشخص شود این عالم از چه روش‌هایی برای شناسایی مدد گرفته است.

آشنایی با طرق کشف شخصیت روایان مجهول باعث می‌شود روایان بسیاری شناسایی و معتبر شده و به تبع آن روایات بسیاری به چرخه اعتبار برگردانده شوند. روش کار در این پژوهش بدین صورت است که روایان مجهول را در کتب حدیثی علامه جزائری مانند «کشف الاسرار فی شرح الاستبصار» و «غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام» پی گرفته تا به دست بیاید این عالم از چه روش‌هایی برای آگاهی از اعتبار روایی روایان مجهول بهره گرفته است.

### ۱. پیشینه تحقیق

درباره موضوع مورد بحث، طبق تتبع، هیچ‌گونه مقاله، کتاب یا پایان‌نامه‌ای تدوین نشده است. تنها یک مقاله با عنوان «شیوه‌های استنباط مذهب راوی مجهول یا مهمل برپایه تحلیل متنی»<sup>۱</sup> چاپ شده است که نویسنده در این مقاله با استفاده از تحلیل متنی روایات روایان مجهول، تلاش کرده است مذهب راوی مجهول را کشف کند تا مقداری از جهالت راوی کاسته شود. البته این مقاله ارتباط چندانی با موضوع مقاله نداشته، تنها از آن جهت که درباره راوی مجهول است، ارتباط پیدا می‌کند.

### ۲. راوی مجهول

راوی مجهول، راوی‌ای است که حال او نامعلوم است و هیچ‌گونه یادکردی درباره شخصیت، مذهب و اعتبار روایی او در دست نیست<sup>۲</sup> و اصحاب در کتب رجال به احوال او اشاره‌ای نکرده‌اند.<sup>۳</sup>

→ به ظاهر مرسل را مسند ساخته و روایات ضعیف را از ضعف رهانده است. ویژگی چنین روشی، شناسایی و معرفی بسیاری از روایات امامیه است که در منابع معمول رجالی شرح حال آن‌ها ذکر نشده است. اردبیلی تصریح کرده قریب دوازده هزار روایت را که عالمان به صورت‌های یاد شده می‌پنداشتند، با این شیوه تصحیح کرده است (جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الأئمة، ج ۱، ص ۶).

۱. نشریه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال هیجدهم، زمستان ۱۴۰۰ش، شماره ۴.

۲. منتقى الجمال فی الاحادیث الصحاح و الحسان، ج ۱، ص ۴۵.

۳. همان، ج ۳، ص ۲۲۸.

مجهول، راوی ای است که در کتاب‌های رجالی نام او ذکر نشده است<sup>۱</sup> و اگر ذکر شده، درباره احوال او نه مدحی ذکر شده و نه هیچ‌گونه مذمتی از او شده است.<sup>۲</sup> برخی کتب رجالی، اصطلاحات «مهمل» و «مجهول» را به جای همدیگر به کار گرفته و بین آن‌ها تفاوتی نگذاشته‌اند.<sup>۳</sup> اما برخی دیگر به تفاوت بین آن‌ها اشاره کرده و گفته‌اند:

مجهول راوی ای است که در کتب رجال مدح و قدحی درباره او ذکر نشده است، اما مهمل راوی ای است که اصلاً در کتاب‌های رجالی ذکر نشده و یادش در کتب رجال اهمال شده است.<sup>۴</sup>

نویسنده دیگری اصطلاح مجهول را دو قسم دانسته است؛ یک قسم آن «مجهول اصطلاحی» که عبارت است از تصریح عالمان، درباره یک راوی به جهالت و اطلاق لفظ مجهول بر او؛ قسم دیگر، «مجهول لغوی» است که عبارت از راوی مجهول الحال است که کتاب‌های رجالی درباره او مدح یا قدحی ذکر نکرده‌اند. این نویسنده همچنین معتقد است اگر در سلسله سند راوی باشد که مجهول اصطلاحی باشد، سند به واسطه آن ضعیف قلمداد می‌شود؛ اما اگر مجهول لغوی باشد، نمی‌توان سند را ضعیف دانست؛ چون درباره او تصریح به جهالت نشده است، بلکه حال او نامعلوم است و باید درباره او توقف کرد و تتبع و جستجو کرد تا حال او مشخص شود.<sup>۵</sup>

یکی دیگر از محققان بر آن است که قدما بین اصطلاحات «مجهول» و «مهمل» فرق می‌گذاشتند، اما در دوره متأخر بین آن دو خلط شده است؛ بدین گونه که قدما با راوی مهمل به مانند راوی ممدوح برخورد می‌کردند و راوی مجهول کسی بود که در مورد او تصریح به جهالت کرده و گونه‌ای جرح به شمار می‌آمد؛ اما در دوره متأخران بین مجهول و مهمل خلط شده و هر دو اسباب جرح به شمار می‌آیند و هر دو بر راوی اطلاق می‌شود که درباره احوال او قدح یا مدحی در دست نباشد.<sup>۶</sup>

در نزد پاره‌ای از فقها هم چون شهید ثانی و سیّد محمّد عاملی صرف جهل و اهمال باعث

۱. معراج أهل الكمال إلى معرفة الرجال، ص ۲۴۹.

۲. همان، ص ۲۶۱.

۳. الفوائد الرجالية، ص ۳۵۱.

۴. رجال السيد بحر العلوم، ج ۴، ص ۱۴۲.

۵. منتهی المقال فی أحوال الرجال، ص ۴۹.

۶. کلیات فی علم الرجال، ص ۱۲۲.

ضعف راوی می‌شود،<sup>۱</sup> اما از منظر برخی دیگر ذکر نشدن راوی در کتب رجال، دلیل ضعف او نمی‌شود. از این رو، مجتهد باید در مظانّ بحث جستجو کند و حالش را تحقیق نماید؛ طبقات اسانید، مشیخات، اجازات، احادیث، سیره‌ها، تواریخ و کتاب‌های انساب را بررسی کند، شاید به اطلاعاتی درباره او دست یافت.

طبق موارد مذکور اصطلاح مجهول بین قدما و متأخران دارای تفاوت بوده و منظور از آن در این مقاله همان مجهول به اصطلاح اهل درایه و متأخران است که به معنای راوی‌ای است که در کتب رجال هیچ‌گونه قدح یا مدحی از او در دست نباشد.

### ۳. روش‌های رفع جهالت روایان از منظر سید جزائری

سید جزائری از جمله محدثانی است که معتقد به پذیرش حداکثری احادیث بوده است و برای تحقق این امر در دانش رجال و اعتبارسنجی روایان تسامح به خرج داده است تا این‌که روایان را در چرخه اعتبار نگه داشته و کمتر از چرخه اعتبار بیاندازد. در مواردی که راوی مجهول بوده نیز به واسطه مجهولیت، روایت را کنار نگذاشته و سعی کرده با تلاش فراوان از راوی رفع جهالت کند. وی از روش‌های مختلفی برای رفع جهالت روایان بهره گرفته است که به آن‌ها پرداخته می‌شود:

#### ۳-۱. واقع شدن راوی مجهول پس از اصحاب اجماع

سید جزائری بر آن است که اگر در سند حدیث، راوی مجهول وجود داشته باشد و آن شخص پس از یکی از اصحاب اجماع واقع شده باشد، این جهالت مضرّ به حال سند نخواهد بود؛ چرا که اصحاب اجماع، روایان و فقهای بزرگی بوده و به گفته و نقل آن اطمینان وجود دارد.

#### نمونه اول:

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغْبِرَةِ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ مَيْسَرَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ فِي السَّفَرِ لَا يَجِدُ الْمَاءَ، ثُمَّ صَلَّى ثُمَّ أَتَى الْمَاءَ وَعَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْوَقْتِ، أَيَمْضِي عَلَى صَلَاتِهِ أَمْ يَتَوَضَّأُ وَيُعِيدُ الصَّلَاةَ؟ قَالَ: يَمْضِي عَلَى صَلَاتِهِ، فَإِنَّ رَبَّ الْمَاءِ هُوَ رَبُّ التُّرَابِ.<sup>۲</sup>

۱. الرعايه في علم الدرايه، ج ۷، ص ۲۴۰؛ مدارک الأحكام في شرح عبادات شرانع الإسلام، ج ۶، ص ۷۷.

۲. تهذيب الاحكام، ج ۱، ص ۱۹۵.

در سند روایت «معاویه بن میسر» اگرچه مجهول است، لکن از آن جا که عبد الله بن مغیره از اصحاب اجماع است، این جهالت مضر به حال سند نبوده و سند صحیح به حساب می آید.<sup>۱</sup>

نمونه دوم:

و يَهْدَا الْإِسْنَادَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُكَيْنٍ وَ غَيْرِهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قِيلَ لَهُ: إِنَّ فُلَانًا أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ وَ هُوَ مَجْدُورٌ، فَغَسَلُوهُ فَمَاتَ. فَقَالَ: قَتَلُوهُ، أَلَا سَأَلُوا، أَلَا يَمَمُوهُ، إِنَّ شِفَاءَ الْعِيِّ السُّؤَالُ. قَالَ وَ رَوَى ذَلِكَ فِي الْكَسِيرِ وَ الْمَبْطُونِ يَتِيمٌ وَ لَا يَغْتَسِلُ.<sup>۲</sup>

«محمد بن سکین» اگرچه مجهول است، اما چون از باب مراسیل ابی عمیر است، سند حدیث حسن است.<sup>۳</sup>

نمونه سوم:

وَ عَنْهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ نَاجِيَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَمَّنْ بَاتَ لَيْلَى مَنَى بِمَكَّةَ، فَقَالَ: عَلَيْهِ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْغَنَمِ يَذْبَحُهُنَّ.<sup>۴</sup>

در سند روایت «جعفر بن ناجیه» حضور دارد که مجهول است، اما چون بعد از ابن مسکان - که از جمله اصحاب اجماع است - قرار گرفته، جهالت ابن ناجیه مضر به حال سند نبوده و می توان به روایت اعتماد کرد.<sup>۵</sup>

### ۳-۲. صاحب کتاب و اصل اعتباربخش راوی

علامه جزایری بر آن است که راوی مجهول چنانچه در کتب رجال در شمار صاحبان کتاب و اصل ذکر شده باشد، همین دلالت بر اعتبار او و خروج او از چرخه مجاهیل می کند؛ چون صاحبان کتاب و اصل از بزرگان اصحاب بوده که روایات را از لسان مبارک ائمه علیهم السلام شنیده یا کسانی بوده اند که اعتنای بسیاری به روایات ائمه علیهم السلام داشته و همین باعث اعتبار آنان می شود.

۱. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۱۸۶.

۲. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۱۸۴.

۳. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۱۸۰.

۴. تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۵۷.

۵. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۱۲.

### نمونه اول:

وَأَخْبَرَنِي الشَّيْخُ - رَحِمَهُ اللَّهُ - عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ فُلُوَيْهِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ شَرِيحٍ قَالَ: سَأَلَ عَدَا فِرَّأبَا عَبْدَ اللَّهِ عليه السلام وَأَنَا عِنْدَهُ، عَنْ سُورِ السَّنُونُورِ، وَالشَّاةِ، وَالْبَقْرِ، وَالْبَعِيرِ، وَالْحِمَارِ، وَالْفَرَسِ، وَ الْبِغَالِ، وَالسَّبَاعِ يُشْرَبُ مِنْهُ أَوْ يُتَوَضَّأُ مِنْهُ، فَقَالَ: نَعَمْ، اشْرَبْ مِنْهُ وَتَوَضَّأْ. قَالَ: قُلْتُ لَهُ: الْكَلْبُ، قَالَ: لَا، قُلْتُ: أَلَيْسَ هُوَ بِسَبْعٍ؟ قَالَ: لَا وَاللَّهِ إِنَّهُ نَجَسٌ، لَا وَاللَّهِ إِنَّهُ نَجَسٌ.<sup>۱</sup>

در سند روایت «معاویه بن شریح» حضور دارد که کتب رجال اطلاعاتی درباره شخصیت وی به دست نداده تنها گفته اند دارای کتاب بوده است. علامه جزایری گفته همین که گفته شده دارای کتاب بوده است مستند خوبی است که او را معتبر بدانیم.<sup>۲</sup>

نمونه دوم: «موسی بن القاسم، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ يَزِيدَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَدَا فِرٍّ، عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ أَغْفَلَ رَمَى الْجِمَارِ أَوْ بَعْضَهَا حَتَّى تَمْضِيَ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَزِيمَهَا مِنْ قَابِلٍ فَإِنْ لَمْ يَحْجَّ رَمَى عَنْهُ وَلَيْتَهُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ اسْتَعَانَ بِرَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَزِيمِي عَنْهُ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ رَمَى الْجِمَارِ إِلَّا أَيَّامَ التَّشْرِيقِ».<sup>۳</sup>

هر چند در سند روایت «محمد بن عمر بن یزید» حضور دارد که مجهول است، اما علامه جزایری سند را صحیح دانسته است؛ چرا که «محمد بن عمر بن یزید» را صاحب کتاب می داند و معتقد است همین برای اعتبار بخشی به او کافی است و با این مستند، راوی از چرخه جهالت خارج شده و می توان به راوی و به تبع آن به سند استناد کرد.<sup>۴</sup>

### نمونه سوم:

رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ أَبِي الْمِقْدَامِ، عَنْ عَمَّارِ السَّابِطِيِّ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: الرَّجُلُ يَتَجَرُّ، وَإِنْ هُوَ آجَرَ نَفْسَهُ أُعْطِيَ أَكْثَرَ مِمَّا يُصِيبُ فِي تَجَارَتِهِ؟ قَالَ: لَا يُؤَا جِرَ نَفْسَهُ، وَ لَكِنْ يَسْتَرْزُقُ اللَّهُ تَعَالَى وَيَتَجَرُّ، فَإِنَّهُ إِذَا آجَرَ نَفْسَهُ حَظَرَ عَلَى نَفْسِهِ الرِّزْقَ.<sup>۵</sup>

در سند روایت «محمد بن عمرو بن ابی المقدام» حضور دارد که از نظر اعتبار رجالی

۱. الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۱، ص ۱۹.

۲. كشف الأسرار فی شرح الاستبصار، ج ۲، ص ۱۸۴.

۳. تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۶۴.

۴. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۱۴.

۵. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۷۴.

مجهول است؛ چرا که شخصیت او برای عالمان شناخته شده نیست. علامه جزایری می‌گوید هر چند راوی مذکور مجهول است، اما چون گفته شده دارای کتاب بوده است، همین برای دلالت مدح او کفایت می‌کند تا او را از جهالت خارج کرده و بتوان به وی اعتماد کرد.<sup>۱</sup>

#### نمونه چهارم:

وَأَخْبَرَنِي الشَّيْخُ - أَيَّدَهُ اللهُ تَعَالَى - أَيضاً، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ مَيْسَرَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنْ إِنْشَادِ الشَّعْرِ، هَلْ يَنْقُضُ الْوُضُوءَ؟ قَالَ: لَا.<sup>۲</sup>

سند روایت مذکور طبق نظر و اصطلاح متأخران، به خاطر وجود «معاویه بن میسر» مجهول است، لکن از آن جا که مبانی ارزیابی سندی جزایری مطابق قدمای اصحاب است و ارزیابی متأخران را نوپدید و از زمان علامه حلی می‌داند، از این رو، با اجتهاد خود، راوی مذکور را از جهالت خارج کرده و سند را صحیح می‌داند. استدلال او این است که «معاویه بن میسر» دارای کتبی است که ثقات آن‌ها را نقل کرده‌اند و این بیان‌گر مدح و حسن راوی است؛ چرا که هر کس در اخبار قدما تتبع کند، برای او حاصل می‌شود که اهل کتبی که ناقل اخبار بوده‌اند، هرگاه درباره آنان مذمت اعتقادی و کرداری گزارش نشده باشد، از بزرگان و ائمه اخبار به حساب می‌آیند. این عدم گزارش جرح به منزله منزلت والای آنان و عدم احتیاج به بیان مدح آنان است؛ همان‌طور که افرادی را که ما هیچ‌گونه شکی درباره وثاقتشان نداریم، توثیق نکرده و گزارشی از وثاقت آنان به میان نیاورده‌اند.<sup>۳</sup>

#### ۳-۳. تلقی به قبول شدن از جانب اصحاب

مقبولیت حدیث از جانب اصحاب ابزار دیگری است که سید جزایری به وسیله آن، از سند حدیثی که راوی یا راویان مجهول در آن وجود داشته، رفع جهالت کرده است؛ چرا که معتقد است وقتی حدیث از جانب اصحاب تلقی به قبول شده است، این اطمینان را به دست می‌دهد که راویان سند آن افراد مطمئن بوده‌اند، و گرنه از جانب آنان مقبول واقع نمی‌افتاد.

۱. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۴۵.

۲. همان، ج ۱، ص ۵۷.

۳. همان، ج ۱، ص ۵۸.

نمونه اول:

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ يَاسِينَ الضَّرِيرِ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قُلْتُ لِلشَّيْخِ: خَبِّرْنِي عَنِ الرَّجُلِ يَدْعِي قِبَلَ الرَّجُلِ الْحَقِّ، فَلَا يَكُونُ لَهُ الْبَيْتَةُ بِمَا لَهُ؟ قَالَ: فَيَمِينُ الْمُدْعَى عَلَيْهِ فَإِنْ حَلَفَ فَلَا حَقَّ لَهُ، وَإِنْ لَمْ يَحْلِفْ فَعَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ الْمَظْلُوبُ بِالْحَقِّ قَدْ مَاتَ، فَأُقِيمَتْ عَلَيْهِ الْبَيْتَةُ، فَعَلَى الْمُدْعَى الْيَمِينُ بِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَقَدْ مَاتَ فَلَانَّ، وَإِنْ حَقَّهُ لَعَلَيْهِ، فَإِنْ حَلَفَ، وَإِلَّا فَلَا حَقَّ لَهُ؛ لِأَنَّا لَا نَدْرِي لَعَلَّهُ قَدْ وَفَاهُ بَيْتَهُ لَا نَعْلَمُ مَوْضِعَهَا أَوْ بَعِيرَ بَيْتِهِ قَبْلَ الْمَوْتِ، فَمِنْ ثَمَّ صَارَتْ عَلَيْهِ الْيَمِينُ مَعَ الْبَيْتَةِ، فَإِنْ ادَّعَى وَلَا بَيْتَةَ لَهُ فَلَا حَقَّ لَهُ؛ لِأَنَّ الْمُدْعَى عَلَيْهِ لَيْسَ بِحَيٍّ، وَلَوْ كَانَ حَيًّا لَأَلَزِمَ الْيَمِينَ أَوْ الْحَقَّ أَوْ يَزِدُّ الْيَمِينَ عَلَيْهِ، فَمِنْ ثَمَّ لَمْ يَبْنُثْ لَهُ عَلَيْهِ حَقٌّ.<sup>1</sup>

در سند روایت «یاسین ضریر» حضور دارد که مجهول است. علامه جزایری جهالت راوی را مضر به حال سند ندانسته است و معتقد است با تلقی به قبول شدن حدیث از جانب اصحاب ضعف آن جبران شده است و می توان به حدیث استناد کرد.<sup>2</sup>

نمونه دوم:

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ الْبَغْدَادِيِّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ آبَائِهِ: قَالَ: أَتَى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ بِقِدَامَةَ بْنِ مَطْعُونٍ وَقَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ، فَشَهِدَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ، فَشَهِدَا أَحَدَهُمَا أَنَّهُ رَأَى يَشْرِبُ، وَشَهِدَ الْآخَرَ أَنَّهُ رَأَى يَقِيءُ الْخَمْرَ. فَأَرْسَلَ عُمَرُ إِلَى نَاسٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فِيهِمْ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، فَقَالَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: مَا تَقُولُ يَا أَبَا الْحَسَنِ، فَإِنَّكَ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَنْتَ أَعْلَمُ هَذِهِ الْأُمَّةَ وَأَقْضَاهَا بِالْحَقِّ، وَإِنَّ هَذَيْنِ قَدْ اخْتَلَفَا فِي شَهَادَتَيْهِمَا؟ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: مَا قَاءَ هَا حَتَّى شَرِبَهَا، فَقَالَ: وَهَلْ تَجُوزُ شَهَادَةُ الْخَصِيِّ؟ فَقَالَ: مَا ذَهَابَ لِحَيْتِهِ إِلَّا كَذَهَابِ بَعْضِ أَعْضَائِهِ..<sup>3</sup>

در سند روایت «موسی بن جعفر بغدادی» و «جعفر بن یحیی» وجود دارند که اولی از نظر شخصیتی مجهول و دومی هویتش مجهول است. علامه جزایری اما معتقد است که چون حدیث به وسیله اصحاب تلقی به قبول شده است، پس جهالت واسطه ها مضر به حال

۱. تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۳۰.

۲. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۱۲۴.

۳. تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۸۰.

سند نیست و کاملاً قابل استناد است.<sup>۱</sup>

### ۳-۴. بهره‌گیری از آرای رجالیان متأخر

در باب پذیرش اقوال رجالیان متأخرین اندیشوران اختلاف نظر وجود دارد. برخی قایل به پذیرش و اکثراً قایل به عدم پذیرش هستند:

الف) مخالفان معتقدند اقوال رجالی متأخران بر حدس و گمان مبتنی بوده و از طریق حس نبوده است؛ چون با روایان اختلاف زمانی بسیاری داشته و امکان درک روایان و اطلاع مستقیم از احوال آنان از طریق حس برایشان ممکن نبوده است. بنابراین، اظهار نظر آنان درباره روایان ناشی از حدس و اجتهاد بوده که پذیرفته نیست. این گروه دنباله رجالیان متقدم را تا زمان ابن شهر آشوب و منتجب الدین می‌دانند، اما رجالیانی مانند علامه حلی، ابن داود، سید بن طاوس، شهید ثانی، اردبیلی و مجلسی را جزء متأخران دانسته و آرای رجالی شان را فاقد اعتبار می‌دانند.<sup>۲</sup>

ب) موافقان بر این باور هستند که آرای رجالی متأخران در حد آرای متقدمان است؛ با این استدلال که متقدمان هر چند به زمان روایان نزدیک بوده‌اند، اما چنین نبوده که همه روایان را از روی حس توثیق کرده باشند، بلکه آرای آنان مستند به مذهب روایت، خصوصیات آنان و اعتنای بزرگان اصحاب بر آنان بوده است و چنین نبوده که به دلیل معاشرت و درک روایان بوده باشد. بنابراین، فرق واضحی بین آرای متأخران با متقدمان وجود ندارد.<sup>۳</sup>

محدث جزایری هم به مانند موافقان، بین آرای رجالی متقدمان و متأخران تفاوتی قایل نشده و در موارد متعدّد از نظرات رجالی علامه حلی، اردبیلی، شهید ثانی، شیخ بهائی و مجلسی استفاده کرده است.

#### نمونه اول:

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ وَالْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْخَنَّابِ جَمِيعاً، عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ هَارُونَ بْنِ حَمْرَةَ الْعَنْبُوتِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْفَأْرَةِ وَالْعَقْرَبِ وَأَشْبَاهِ ذَلِكَ يَقَعُ فِي الْمَاءِ فَيَخْرُجُ حَيًّا هَلْ يُشْرَبُ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ وَيُتَوَضَّأُ مِنْهُ، قَالَ: يُسْكَبُ مِنْهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَقَلِيلُهُ وَكَثِيرُهُ بِمَنْزِلَةِ

۱. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۱۷۴.

۲. استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، ج ۵، ص ۱۸۵؛ الرعايه فی علم الدرايه، ص ۱۸۰.

۳. بحوث فی فقه الرجال، ص ۹۷؛ الفوائد الرجالية، ص ۶۸.



وَاحِدَةٍ ثُمَّ يُشْرَبُ مِنْهُ وَيَتَوَضَّأُ مِنْهُ غَيْرَ الْوَرِخِ فَإِنَّهُ لَا يُتَنَفَّعُ بِمَا يَقَعُ فِيهِ.<sup>۱</sup>

در سند روایت «یزید بن اسحاق» حضور دارد که کتب رجال در اعتبار وی مطلبی نقل نکرده‌اند، اما شهید ثانی در کتب درایه او را توثیق کرده است.<sup>۲</sup> بنابراین، علامه جزیری نیز به تبع شهید ثانی او را توثیق کرده است.<sup>۳</sup>

نمونه دوم:

مَا أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِيانٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَفَضَّالَةَ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ ذَرَّاجٍ، عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنٍ قَالَ: حَكَى لَنَا أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام وَضُوءَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فَدَعَا بِقَدَحٍ مِنْ مَاءٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ الْيُمْنَى فَأَخَذَ كَفًّا مِنْ مَاءٍ فَأَسْدَلَهَا عَلَى وَجْهِهِ مِنْ أَعْلَى الْوَجْهِ، ثُمَّ مَسَحَ بِيَدِهِ الْحَاجِبَيْنِ جَمِيعاً، ثُمَّ أَعَادَ الْيُسْرَى فِي الْإِنَاءِ فَأَسْدَلَهَا عَلَى الْيُمْنَى، ثُمَّ مَسَحَ جَوَانِبَهَا، ثُمَّ أَعَادَ الْيُمْنَى فِي الْإِنَاءِ، ثُمَّ صَبَّهَا عَلَى الْيُسْرَى، فَصَنَعَ بِهَا كَمَا صَنَعَ بِالْيُمْنَى، ثُمَّ مَسَحَ بِيَقِيَّتِهِ مَا بَقِيَ فِي يَدَيْهِ رَأْسَهُ وَرِجْلَيْهِ وَلَمْ يُعِدَّهَا فِي الْإِنَاءِ.<sup>۴</sup>

«حسین بن حسن بن ابان» یکی از راویان ذکر شده در سند حدیث است که کتب رجال برای او توثیقی ذکر نکرده‌اند. محدث جزیری گفته چون شیخ بهائی او را ثقه و از وجوه اصحاب دانسته است، پس به تبع استادش شیخ بهائی او را ثقه دانسته است.<sup>۵</sup>

نمونه سوم:

عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكَيْرٍ، عَنْ حَمْرَةَ بْنِ حُمْرَانَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ يُعْطِي الدُّنْيَا مَنْ يُحِبُّ وَيُبْغِضُ وَلَا يُعْطِي الْإِيمَانَ إِلَّا أَهْلَ صَفْوَتِهِ مِنْ خَلْقِهِ.<sup>۶</sup>

در سند روایت «عمر بن حنظله» حضور دارد که جرح و تعدیلی برای او در کتب رجال ذکر نشده است. از این رو، مجهول الحال است. محدث جزیری اما او را توثیق کرده است. استدلال او نیز این است که شهید ثانی او را توثیق کرده است. سید جزیری گفته چون

۱. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ۱، ص ۲۳.

۲. الرعايه في علم الدرايه، ص ۳۷۷.

۳. كشف الأسرار في شرح الاستبصار، ج ۲، ص ۱۹۴.

۴. تهذيب الاحكام، ج ۱، ص ۵۵.

۵. غاية المرام في شرح تهذيب الاحكام، ج ۱، ص ۱۷۸.

۶. المحاسن، ج ۱، ص ۲۱۷.

شهادتانی عمر بن حنظله را توثیق کرده، کسانی که پس از ایشان آمده‌اند نیز او را توثیق کرده؛ بدون آن که از او پرسیده باشند از کجا و به چه دلیل او را توثیق کرده‌ای. منظور سید جزایری آن است که کسانی که پس از شهادتانی آمده‌اند، به او اعتماد داشته و مطمئن هستند که شهادتانی با دلیل و مدرک او را توثیق کرده است. پس آنان نیز به تبع او راوی مذکور را توثیق کرده‌اند.<sup>۱</sup>

#### نمونه چهارم:

سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَارٍ، عَنْ أَخِيهِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنِ ابْنِ مُسْكَانٍ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَبِضَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَهُوَ ابْنُ سَبْعٍ وَأَرْبَعِينَ سَنَةً فِي عَامِ خَمْسِينَ عَاشَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعِينَ سَنَةً.<sup>۲</sup>

در سند روایت «ابراهیم بن مهزیار» وجود دارد که مدح و قدحی برای او در کتاب رجال موجود نیست. محدث جزایری گفته است که سید بن طاووس او را از سفرای امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ دانسته و توثیق کرده است. از این رو، خودش نیز به تبع سید بن طاووس او را توثیق کرده است.<sup>۳</sup>

#### ۳-۵. تکیه بر تصحیحات علامه حلی

علامه حلی در کتب خویش به هنگام شرح احادیث، درباره سند احادیث اظهار نظر کرده است. گاهی اوقات بدون این که درباره تک تک راویان اظهار نظر کرده باشد، سند را صحیح نامیده است. حال از آن جا که گاهی در سند روایت، راوی مجهول یا مهمل وجود داشته که کتب رجالی نظری درباره او نداده‌اند، علامه جزایری از حکمی که علامه حلی به صحت حدیث داده چنین برداشت کرده که حتماً آن راوی از منظر او ثقه بوده که سند حدیث را صحیح دانسته است و چه بسا علامه از قرائنی به این مطلب دست یافته که در اختیار متأخران نیست.

#### نمونه اول:

مَا أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى وَالْحُسَيْنِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ

۱. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۶۶.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۴۶۲.

۳. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۶۶.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُفَيْيِّ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: فِي الدَّمِ يَكُونُ فِي التَّوْبِ إِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ قَدْرِ دَرَاهِمٍ فَلَا يُعِيدُ الصَّلَاةَ وَإِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدَّرَاهِمِ وَكَانَ رَأَهُ فَلَمْ يَغْسِلْهُ حَتَّى صَلَّى فَلْيُعِدْ صَلَاتَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ رَأَهُ حَتَّى صَلَّى فَلَا يُعِيدُ الصَّلَاةَ.<sup>۱</sup>

در سند روایت «حسین بن حسن بن ابان» حضور دارد که چون در کتب رجال توثیقی برای او ذکر نشده، متأخران او را مجهول دانسته‌اند، اما علامه جزایری می‌گوید چون علامه احادیث زیادی را - که این راوی «حسین بن حسن بن ابان» در سند آن‌ها حضور داشته - صحیح دانسته، پس مشخص است که این راوی در نزد او موثق بوده است. بنابراین، علامه جزایری به تبعیت از علامه حلی این راوی را موثق دانسته است.<sup>۲</sup>

نمونه دوم:

وَأَخْبَرَنِي الشَّيْخُ - أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى - عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ وَالْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْخَشَّابِ جَمِيعاً، عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِسْحَاقَ شَعْرٍ، عَنْ هَارُونَ بْنِ حَمَزَةَ الْغَنَوِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْفَأْرَةِ وَالْعَقْرَبِ وَأَشْبَاهِ ذَلِكَ يَقَعُ فِي الْمَاءِ فَيَخْرُجُ حَيًّا هَلْ يُشْرَبُ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ وَيَتَوَضَّأُ مِنْهُ قَالَ يُسْكَبُ مِنْهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَقَلِيلُهُ وَكَثِيرُهُ بِمَنْزِلَةِ وَاحِدَةٍ ثُمَّ يُشْرَبُ مِنْهُ وَيَتَوَضَّأُ مِنْهُ غَيْرَ الْوَزْغِ فَإِنَّهُ لَا يُنْتَفَعُ بِمَا يَقَعُ فِيهِ.<sup>۳</sup>

«یزید بن اسحاق شعر» اگرچه در کتب رجال به طور صریح توثیق نشده است، اما علامه حلی طریق شیخ صدوق به هارون بن حمزه را - که «یزید بن اسحاق شعر» در خلال آن است - تصحیح کرده است که علامه جزایری تصحیح علامه حلی را دال بر اعتبار «یزید بن اسحاق» می‌داند.<sup>۴</sup>

### ۳-۶. قرار داشتن در طریق شیخین و حکم به صحت آن

یکی دیگر از ابزارهایی که سید جزایری به وسیله آن از راویان کشف جهالت کرده، این

۱. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۲۵۵.

۲. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۵۴.

۳. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۲۳۸.

۴. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۲۴.

بوده که راوی در طریق یکی از شیخ طوسی یا شیخ صدوق واقع شده و اصحاب حکم به صحت آن طریق کرده‌اند. سید جزایری معتقد است که تصحیح اصحاب بیان‌گروثاقت افراد واقع شده در طریق در نزد آنان بوده است. بنابراین، اگر چه اطلاعاتی از راوی در کتب رجال در دست نبوده، اما همین حکم به صحت برای رفع جهالت راوی کافی است.

#### نمونه اول:

وَأَخْبَرَنِي الشَّيْخُ، عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْكُرْمِ مِنَ الْمَاءِ كَمْ يَكُونُ قَدْرُهُ؟ قَالَ: إِذَا كَانَ الْمَاءُ ثَلَاثَةَ أَشْبَارٍ وَ نِصْفًا فِي مِثْلِهِ ثَلَاثَةَ أَشْبَارٍ وَ نِصْفٍ فِي عُمُقِهِ فِي الْأَرْضِ فَذَلِكَ الْكُرُّ مِنَ الْمَاءِ.<sup>۱</sup>

سند به خاطر مجهول بودن «احمد بن محمد بن محمد بن یحیی» دارای مشکل است؛ چرا که رجالیان او را توثیق نکرده‌اند، لکن توثیق او از طرق دیگری به دست می‌آید. آنان طریق شیخ طوسی به «حسین بن سعید» را - که «احمد بن محمد» نیز در طریق آن است - صحیح دانسته‌اند.<sup>۲</sup>

#### نمونه دوم:

وَأَخْبَرَنِي الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ وَالْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْخَشَّابِ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ هَارُونَ بْنِ حَمْرَةَ الْغَنَوِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: يُجْزِيكَ مِنَ الْغُسْلِ وَالِاسْتِنْجَاءِ مَا بَلَلَتْ يَدَكَ.<sup>۳</sup>

«یزید بن اسحاق» یکی از راویان سلسله سند است که در کتاب‌های رجالی مطلبی در باب او ذکر نشده است، اما سید جزایری می‌گوید چون عالمان و محدثان، طریق شیخ صدوق به «هارون بن حمزه غنوی» را صحیح دانسته و «یزید بن اسحاق» در سلسله آن است، این امر حاکی از وثاقت «یزید بن اسحاق» در نزد آنان است. از این رو، سید جزایری بدین وسیله از راوی مجهول «یزید بن اسحاق» رفع جهالت کرده است.<sup>۴</sup>

۱. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۲.

۲. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۱۳۲.

۳. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۱۳۸.

۴. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۳۱۶.

نمونه سوم:

أَخْبَرَنِي الشَّيْخُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ التُّعْمَانِ - رَحِمَهُ اللَّهُ - قَالَ: أَخْبَرَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ وَ سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَالْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمَاءِ تَبَوُّلٍ فِيهِ الدَّوَابُّ وَ تَلَعٌ فِيهِ الْكِلَابُ وَ يَغْتَسِلُ مِنْهُ الْجُنُبُ، قَالَ: إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدَرٌ كَرِّ لَمْ يَنْجِسْهُ شَيْءٌ.<sup>۱</sup>

در سند روایت «احمد بن محمد بن حسن بن ولید» حضور دارد که در کتب رجال درباره احوال اطلاعاتی در دست نیست. بنابراین، مجهول به حساب می آید. سید جزایی می گوید هر چند راوی مذکور مجهول است، اما از آن جایی که عالمان، طرقی از شیخ طوسی را - که «احمد بن محمد بن حسن بن ولید» در آن ها حضور داشته - صحیح دانسته اند، حتما ابن ولید از منظر آنان ثقة بوده که آن طرق را صحیح دانسته اند. بنابراین، با این روش از راوی کشف جهالت کرده است.<sup>۲</sup>

### ۳-۷. کثرت نقل صاحبان کتب اربعه از شخص مجهول

اگر در کتاب های رجالی درباره یک راوی اطلاعاتی در دسترس نباشد، اما آن راوی از جمله روایانی باشد که صاحبان کتب اربعه از آنان زیاد نقل کرده باشند، همین امر دلالت بر وثاقت او می کند؛ چرا که صاحبان کتب اربعه امکان ندارد از شخصی که در نزدشان مجهول بوده یا اعتماد کافی به او نداشته اند، به صورت گسترده حدیث نقل کرده باشند. سید جزایی از این روش برای رفع جهالت روایان بهره گرفته و روایان مجهولی را بدین وسیله به چرخه اعتبار برگردانده است.

نمونه اول:

مَا أَخْبَرَنِي بِهِ جَمَاعَةٌ، عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ هَارُونَ بْنِ مُوسَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ وَ أَحْمَدَ بْنِ عُبَيْدُونَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ حَرِيزٍ، عَنْ زُرَّارَةَ وَ

۱. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ۱، ص ۶.

۲. كشف الأسرار في شرح الاستبصار، ج ۲، ص ۱۳۵.

مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الْحَائِضُ وَالْجُنُبُ يَقْرَأُ شَيْئًا؟ قَالَ: نَعَمْ مَا شَاءَ إِلَّا السَّجْدَةَ وَيَذْكُرَانَ اللَّهَ تَعَالَى عَلَى كُلِّ حَالٍ.<sup>۱</sup>

از احمد بن عبدون در کتب رجال اطلاعاتی در دست نیست. بنابراین، مجهول به حساب می‌آید، اما شیخ طوسی از او زیاد نقل کرده است و این کثرت نقل شیخ از او دلالت بر مدح او و بلکه بالاتر از آن، یعنی وثاقت او می‌کند.<sup>۲</sup>

نمونه دوم:

أَخْبَرَنِي الشَّيْخُ رَجْمَهُ اللَّهُ، عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ عَلَى ظَهْرٍ يَأْخُذُ مِنْ أَظْفَارِهِ أَوْ شَعْرِهِ أَوْ يُعِيدُ الْوُضُوءَ، فَقَالَ: لَا وَلَكِنْ يَمْسَحُ رَأْسَهُ وَأَظْفَارَهُ بِالْمَاءِ، قَالَ: قُلْتُ: فَإِنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ فِيهِ الْوُضُوءَ، فَقَالَ: إِنْ خَاصَمُوكُمْ فَلَا تَخَاصِمُوهُمْ وَ قُولُوا هَكَذَا الشَّنَّةَ.<sup>۳</sup>

در سند روایت «محمد بن اسماعیل» حضور دارد که مجهول است. سید جزایری اما معتقد است که به احتمال زیاد منظور از «محمد بن اسماعیل» ابن بزیع باشد و هر چند در کتب رجال درباره او مطلبی گفته نشده است، اما چون کلینی بسیار از او نقل کرده است، نشان‌گر آن است که راوی معتبر و مورد اطمینانی بوده است که روایات بسیاری را از او نقل کرده است و این دلالت بر حسن حال او به وثاقت او می‌کند و بدین طریق، راوی از جهالت خارج می‌شود.<sup>۴</sup>

### ۳-۸. مشایخ اجازه بی‌نیاز از توثیق

در زنجیره سند برخی احادیث، راویانی حضور دارند که کتب رجال درباره آنان مطلبی بیان نکرده‌اند. علامه جزایری معتقد است که آن افراد از جمله مشایخ اجازه باشند، عدم ذکر توثیق مضر به حال آنان نیست؛ چون آنان اصولی را - که انتسابشان به مولفانشان قطعی بوده - روایت کرده‌اند؛ مانند کسی که در عصر امروزی کتاب الکافی و التهذیب را بر کسی که عادل نیست بخواند و این مضر به حال التهذیب و روایات آن نیست.

۱. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۱۲۹.

۲. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۳۰۲.

۳. الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۱، ص ۹۵.

۴. کشف الأسرار فی شرح الاستبصار، ج ۳، ص ۱۰۴.

نمونه اول:

مَا أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عُمَانَ بْنِ عَيْسَى، عَنْ سَمَاعَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَتَأَمُّ وَهُوَ سَاجِدٌ قَالَ يَنْصَرِفُ وَيَتَوَضَّأُ.<sup>۱</sup>

در سند روایت «احمد بن محمد» وجود دارد که مشترک اسمی است و بین دو راوی «احمد بن محمد بن حسین بن ولید» یا «احمد بن محمد بن یحیی عطار» متردد است، لکن در کتب رجال درباره هیچ یک از این دو نفر مطلبی بیان نشده است و هردو مجهول به حساب می آیند. سید جزایری معتقد است که جهالت این راوی مضر به حال سند نیست؛ چرا که مراد از این راوی هر یک از این دو نفر باشد، ضرری به سند نمی زند؛ چون هردو جزء مشایخ اجازه هستند و مشایخ اجازه به خاطر اتصال سند به صاحب کتاب ذکر نمی شوند، بلکه از باب تیمن و تبرک ذکر می شوند.<sup>۲</sup>

نمونه دوم:

وَ أَخْبَرَنِي أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِوَنٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَالٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ ذُرَّازَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْحَلْبِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: غُسْلُ الْجَنَابَةِ وَالْحَيْضِ وَاحِدٌ، قَالَ: وَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْحَائِضِ عَلَيْهَا غُسْلٌ مِثْلُ غُسْلِ الْجُنْبِ، قَالَ: نَعَمْ.<sup>۳</sup>

این روایت نزد بیشتر اصحاب بخاطر «علی بن محمد بن زبیر» مجهول است اما جزایری از آن رفع جهالت کرده است بدین روش که گفته او جزء مشایخ اجازه بوده و مشایخ اجازه نیازی به بیان احوالشان در کتب رجال نبوده است چون آنان معروف بوده و نزد اصحاب شناخته شده بوده اند.<sup>۴</sup>

۳-۹. روایات راوی در کتب حدیثی

محدث جزایری معتقد است برای یافتن احوال راویان تنها نباید به کتب رجال بسنده کرد، بلکه در لابه لای کتب حدیثی نیز گهگاهی احادیث یا قراینی یافت می شود که به محقق

۱. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۶.

۲. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۸۸.

۳. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۱۰۶.

۴. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۱۳۵.

این امکان را می دهند که درباره احوال راوی مطلع بشود.

نمونه اول:

مَا أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى، عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ وَ عَمْرٍو بْنِ عَثْمَانَ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ سَعِيدِ الْمَدَائِنِيِّ، عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ، عَنْ عَمَّارِ السَّابِطِيِّ، قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ ذَنَحَ طَيْرًا فَوَقَعَ بِدَمِهِ فِي الْبُئْرِ؟ فَقَالَ: يُنَزَّحُ مِنْهَا دَلَاءٌ هَذَا إِذَا كَانَ ذَكِيًّا فَهُوَ هَكَذَا، وَ مَا سِوَى ذَلِكَ مِمَّا تَقَعُ فِي بُئْرِ الْمَاءِ فَيَمُوتُ فِيهِ، فَأَكْثَرُهُ الْإِنْسَانُ يُنَزَّحُ مِنْهَا سَبْعُونَ ذَلْوًّا، وَ أَقَلُّهُ الْعُصْفُورُ يُنَزَّحُ مِنْهَا ذَلْوً وَاحِدًا، وَ مَا سِوَى ذَلِكَ فِيمَا بَيْنَ هَذَيْنِ.<sup>۱</sup>

«عمرو بن سعید المدائنی» را - که در سند مذکور حضور دارد - برخی «عمرو بن سعید بن هلال» دانسته و به خاطر عدم تصریح رجالیان به او در کتب رجال، سند را مجهول و ضعیف دانسته اند، اما علامه جزائری می گوید به واسطه روایتی که شیخ طوسی از او نقل کرده، مشخص می شود که او از اصحاب امام باقر علیه السلام بوده و ثقة است.<sup>۲</sup>

نمونه دوم:

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو الرِّيَّاتِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ مَاتَ فِي الْمَدِينَةِ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي الْأَمِينِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْهُمْ يَحْيَى بْنُ حَبِيبٍ وَ أَبُو عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءُ وَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْحَجَّاجِ.<sup>۳</sup>

«یحیی بن حبیب» از جمله راویانی است که در اسناد روایات متعددی حضور دارد اما درباره شخصیت او اطلاع و مستندات در دسترس نیست. از این رو، محدثان و فقهاء روایاتی را که این راوی در آن حضور دارد را بواسطه جهالت او ضعیف به شمار می آورند. علامه جزائری معتقد است هر چند این راوی مجهول است اما روایتی در کتاب الکافی وجود دارد که می تواند، مدرک معتبری دال بر وثاقت یا حداقل مدح او باشد.<sup>۴</sup>

۳-۱۰. نقل در اصول چهارگانه حدیثی

اگر در سند روایت، راوی مجهول وجود داشته باشد، به واسطه ضعف سند قاعدتاً باید

۱. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۲۳۵.

۲. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۲۱۰.

۳. الکافی، ج ۴، ص ۵۵۸.

۴. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۷.



روایت را کنار گذاشت، اما اگر این روایت با وجود راوی مجهول در کتب اربعه حدیثی نقل شده باشد، حاکی از آن است که قرینه معتبری در نزد صاحبان آن کتب بوده که همگی آن روایت را نقل کرده‌اند. بنابراین، می‌توان به چنین روایتی اعتماد کرد. سید جزایری از این روش برای رفع جهالت بهره گرفته است.

نمونه:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: كُنَّا بِمَكَّةَ فَأَصَابَنَا غَلَاءٌ مِنْ الْأَصْحَابِ، فَأَشْتَرْنَا بِدِينَارٍ، ثُمَّ بِدِينَارَيْنِ، ثُمَّ لَمْ نَجِدْ بِقَلِيلٍ وَلَا كَثِيرٍ، فَرَفَعَ هِشَامُ الْمُكَارِي رُقْعَةً إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَخْبَرَهُ بِمَا اشْتَرَيْنَا، ثُمَّ لَمْ نَجِدْ بِقَلِيلٍ وَلَا كَثِيرٍ، فَوَقَّعَ: انظُرُوا الثَّمَنَ الْأَوَّلَ وَالثَّانِيَّ وَالثَّلَاثَ، ثُمَّ تَصَدَّقُوا بِمِثْلِ ثُلُثِهِ.<sup>۱</sup>

در سند روایت «عبدالله بن عمر» هست که شخصیت او و اعتبار روایی اش ناشناخته است. از این رو، مجهول به حساب می‌آید. علامه جزایری درباره سند حدیث - که راوی مجهول «ابن عمر» در آن است - می‌گوید: هر چند در سند راوی مجهول وجود دارد، اما چون روایت در کتاب‌های الکافی، تهذیب الاحکام و من لا یحضره الفقیه نقل شده است، همین باعث اعتبار سند شده است. در نتیجه، جهالت «عبدالله بن عمر» مضر به حال سند نخواهد بود.<sup>۲</sup>

### نتیجه‌گیری

۱. سید جزایری را باید در شمار عالمانی قرار داد که معتقد بوده، نباید روایات را به دلیل وجود راوی مجهول کنار گذاشت، بلکه بر محدث یا هر عالمی بایسته دانسته نهایت تلاش خود را به کار بگیرد تا بتواند از راوی مجهول اطلاعاتی به دست آورده و از اعتبار روایی او اطمینان و از طرد روایت جلوگیری به عمل آید.

۲. سید جزایری با کمک روش‌ها و قراین متعددی از روایان مجهول، رفع جهالت کرده است. البته برخی از قراینی که به کار گرفته، مانند «واقع شدن راوی پس از اصحاب اجماع» و «تکیه بر تصحیحات علامه حلی» و همچنین «صاحب اصل بودن» را مشهور عالمان

۱. الکافی، ج ۴، ص ۵۴۴.

۲. غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۰۴.

باعث اعتباربخشی به راوی نمی‌دانند که به اختلاف مبانی عالمان برمی‌گردد و چون سید جزایری قایل به پذیرش حداکثری احادیث بوده و در دانش رجال اهل تسامح بوده و این موارد را اعتباربخش راوی مجهول دانسته است.

۳. برخی قراین که سید جزایری برای رفع جهالت راویان ارائه داده، حایز اهمیت است و باید مد نظر قرار بگیرد؛ مانند این که نباید تنها به کتب رجالی متقدم برای دست‌یابی به احوال راویان بسنده کنیم، بلکه باید کتب حدیثی و نیز کتب رجالی متأخر را مد نظر قرار بدهیم.

۴. بهره‌گیری از تصحیحات علامه حلّی و نیز قرار داشتن راوی مجهول در طریقی که عالمان حکم به صحت آن طرق داده‌اند نیز ملاک‌های حایز اهمیتی هستند که از آن‌ها می‌توان برای رفع جهالت راویان بهره گرفت.

۵. هر چند در نزد اکثر عالمان معاصر، توثیقات عالمان میانی، مانند علامه حلّی، ابن داود و سید طاووس و همچنین رجالیان معاصر به دلیل دوری از عصر روایات غیر قابل قبول است، اما جزایری توثیقات هر عالم شیعی را که درباره یک راوی اظهار نظر کرده پذیرفته است؛ البته به شرطی که خود عالم فرد موثقی بوده باشد.

### کتابنامه

- الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: حسن موسوی خراسان، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ اول، ۱۳۹۰ش.
- استقصاء الإعتبار فی شرح الاستبصار، محمد بن حسن عاملی، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- بحوث فی فقه الرجال، سید علی حسین مکی عاملی، بیروت: مؤسسه العروة الوثقی، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- تهذیب الاحکام، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: حسن موسوی خراسان، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

- جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد، محمد بن علی اردبیلی، بیروت: دار الأضواء، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- رجال السيد بحر العلوم «المعروف بالفوائد الرجالية»، محمد مهدی بحر العلوم، محمد صادق بحر العلوم، تهران: مكتبة الصادق عليه السلام، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
- الرعاية في علم الدراية، زين الدين بن علی شهيد ثانی، تحقيق: عبدالحسين محمد علی بقال، قم: مكتبة آية الله المرعشي العامة، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين بن علی شهيد ثانی، محسني: كلانتر، قم: كتابفروشي داوری، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- «شیوه‌های استنباط مذهب راوی مجهول یا مهمل بر پایه تحلیل متنی»، محمد مهدی خیبر، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال هیجدهم، زمستان ۱۴۰۰ش، شماره ۴.
- غاية المرام في شرح تهذيب الاحكام، نعمت الله جزایری، بی جا، بی نا، بی تا.
- الفوائد الرجالية، اسماعیل خواجویی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- الفوائد الرجالية، محمد مهدی کجوری شیرازی، تحقيق: محمد کاظم رحمان ستایش، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- كشف الأسرار في شرح الاستبصار، نعمت الله جزایری، تحقيق: مؤسسه علوم آل محمد عليهم السلام، قم: انتشارات مؤسسه دارالکتاب، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- کلیات فی علم الرجال، جعفر سبحانی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، تحقيق: جلال الدين محدث، تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۳۷۱ش.
- مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، محمد بن علی موسوی عاملی، بیروت: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- معراج أهل الكمال إلى معرفة الرجال، سليمان بحرانی، تحقيق: عبد الزهراء عویناتی، بی جا، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

من لا یحضرہ الفقیہ، محمد بن علی صدوق، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابستہ بہ جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.

منتقى الجمان فی الاحادیث الصحاح و الحسان، حسن بن زین الدین شہید ثانی، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: جماعۃ المدرسین فی الحوزۃ العلمیۃ بقم، مؤسسۃ النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.

منتہی المقال فی أحوال الرجال، محمد بن اسماعیل مازندرانی حائری، تحقیق: مؤسسۃ آل البيت لإحياء التراث، قم: انتشارات مؤسسۃ آل البيت لإحياء التراث، اول، ۱۴۱۶ق.

## اعتبارسنجی روایان مدرسه امامیه ری در سند زیارت جامعه کبیره

فرهاد نعمتی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۹

### چکیده

روایان مدرسه امامیه ری روایت‌های زیادی از جمله زیارت جامعه کبیره را در اختیار صدوق قرار داده‌اند. منابع امامیه داده‌های کمتری از این روایان به دست می‌دهند تا جایی که از سوی برخی استادان صدوق مجهول معرفی شده‌اند. سؤال پژوهش این است که این روایان چه جایگاه علمی داشته و چه نوع اخباری را در اختیار صدوق قرار داده‌اند؟ فرضیه مطرح این است که این روایان جایگاه علمی بالایی داشته و روایات پر محتوا و همگرا با باورهای امامیه در اختیار داشتند. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به معرفی، تبیین جایگاه علمی و اثرگذاری این روایان در آثار صدوق پرداخته است. یافته‌ها بیان‌گر مورد اعتماد بودن این روایان امامی است که در موارد فراوانی گزارش‌های آنان با معارف امامیه سازگاری دارد. بهره‌مندی از استادانی چون سعد بن عبدالله اشعری، علی بن ابراهیم، محمد بن جعفر اسدی، محمد بن یعقوب کلینی و دیگران جایگاه حدیثی آنان را تثبیت کرده است.

کلیدواژه‌ها: اعتبارسنجی، زیارت جامعه کبیره، روایان، مدرسه امامیه ری، شیخ صدوق.

### ۱. مقدمه

#### ۱-۱. طرح مسأله

زیارت جامعه کبیره از امام هادی علیه السلام، از سوی روایان مدرسه امامیه ری به آثار شیخ صدوق راه یافت. زیارت در منبعی از محمد بن اسماعیل بزمکی به نقل از موسی بن عبدالله

۱. دکتری مدرسی معارف اسلامی گرایش تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه شهید بهشتی تهران (fzm56@yahoo.com).

نخعی است.<sup>۱</sup> شکل بازسازی شده آن از مشیخه این گونه است:

علی بن احمد بن موسی و محمد بن احمد سنانی و حسین بن ابراهیم بن احمد بن هشام المکتب، از محمد بن ابی عبدالله کوفی از محمد بن اسماعیل برمکی.<sup>۲</sup>

در منبع دیگر چنین است:

عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِمْرَانَ الدَّقَاقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ السِّنَانِيِّ، وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ، وَالْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامِ الْمُكْتَبِيِّ قَالُوا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ، وَأَبُو الْحُسَيْنِ الْأَسَدِيُّ قَالُوا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْمَكِّيُّ الْبُرْمَكِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ النَّخَعِيُّ.<sup>۳</sup>

این سند، علی بن عبدالله وراق را افزوده و چهار راوی بین استادان صدوق نیازمند بررسی است. افزون بر عدم تبیین جایگاه علمی استادان شیخ صدوق (م ۳۸۱ق)، راویان این زیارت نامه و نیز دیگر راویان به خوبی اعتبارسنجی نشده‌اند. برخی از رجالی‌ها، استادان صدوق را مجهول، یا با استفاده از مشایخ ثقات مورد مدح قرار داده‌اند. اما جایگاه علمی راویان یاد شده با توجه به مفاهیم والای زیارت، نیازمند بررسی مفصل و بازخوانی محتوای روایات آنان است. این پژوهش با اعتبارسنجی روایات و راویان این زیارت نامه در منابع به ویژه آثار صدوق به تبیین جایگاه علمی این راویان پرداخته است.

#### ۱-۲. پیشینه

پژوهش‌گران با نگارش کتاب، پایان نامه و مقالات از زوایای مختلف این زیارت نامه را مورد مطالعه قرار داده‌اند که معرفی همه آن‌ها در این مجال نمی‌گنجد. در بخش کتاب، آثاری نظیر الاعلام اللامعة فی شرح زیارت الجامعة محمد بن سید عبدالکریم، کتاب شرح الزيارة الجامعة الکبيرة احمد بن زین العابدین احسائی (م ۱۲۴۳ق) و در دوره معاصر، کتاب با پیشوایان هدایت‌گر سیدعلی حسینی میلانی در شرح این زیارت نوشته شده‌اند.

در بخش مقالات، ناصرالدین انصاری قمی در مقاله «کتاب شناسی زیارت جامعه کبیره» به معرفی و توصیف پنجاه و پنج شرح و ترجمه درباره این زیارت نامه پرداخته است. مقاله

۱. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۰۹.

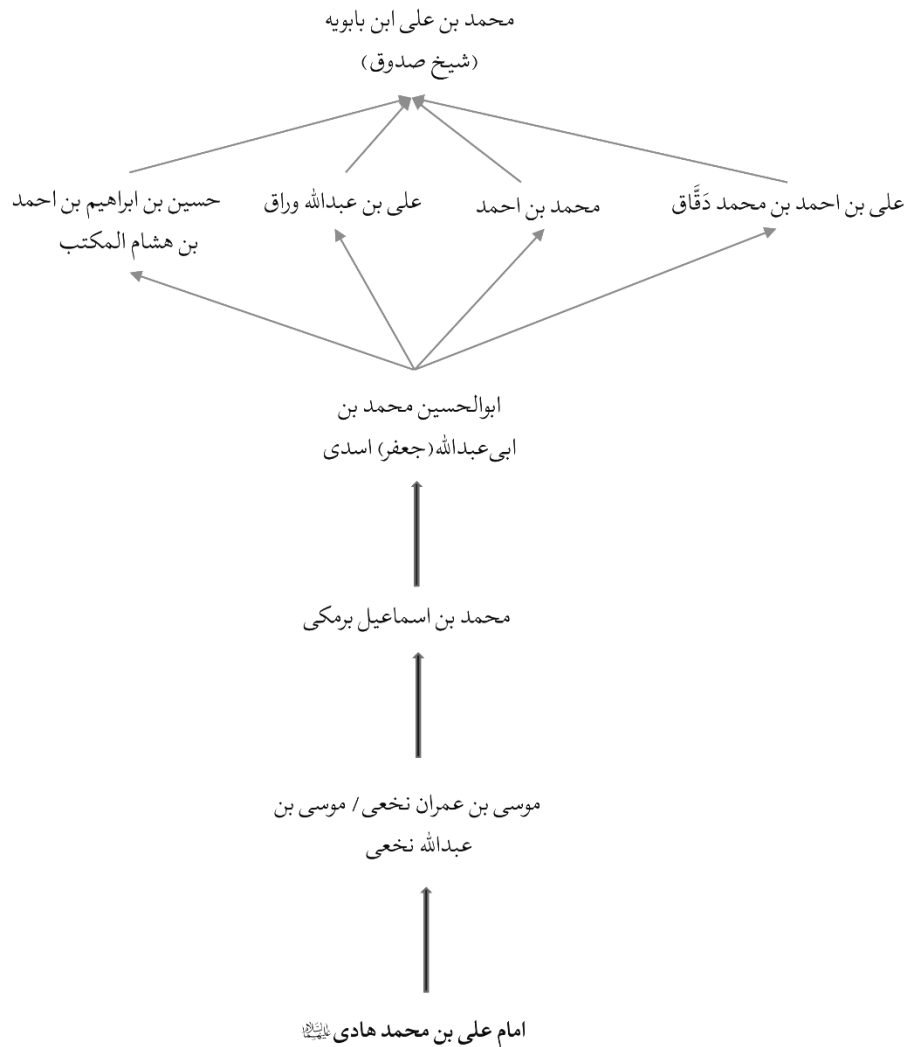
۲. همان، ج ۴، ص ۵۱۲.

۳. عیون اخبار الرضا ع، ج ۲، ص ۲۷۲.

«تحلیل انتقادی دیدگاه‌های موضوع‌انگارانه موجود درباره زیارت جامعه کبیره» نوشته عبدالهادی فقهی‌زاده و مهدی هادیان است. در این پژوهش، نقدهای متنی بیان شده در مورد این زیارت - که به موضوع‌انگاری آن منجر شده - بررسی و براساس شواهد قرآنی، ضوابط تفسیری و فقه‌الحدیثی غیرموجه بودن آن‌ها اثبات شده است.

مقاله «سازواری قالب و مفاد زیارت جامعه کبیره و نیاز معرفتی امامیه در عصر امام هادی علیه السلام» نوشته روح‌الله توحیدی‌نیا برای نشان دادن جواب‌گویی قالب و مفاد زیارت‌نامه به نیازهای خطیر معرفتی امامی‌مذهبان دوره امام هادی علیه السلام است. «تأملی در اصالت متن زیارت جامعه کبیره» نوشته محمدفاکر میبیدی به ادعای تحریف متن زیارت جامعه پاسخ داده است. «پژوهشی درباره زیارت‌های جامعه» نوشته سیدکاظم طباطبایی پس از توصیف و بررسی زیارت‌های جامعه، نگاهی به سند زیارت جامعه کبیره داشته است. «تحلیلی سندی و محتوایی بر زیارت‌نامه جامعه کبیره امام هادی علیه السلام» نوشته عباسعلی محمدی و محمد سپهری است. «بررسی سندی زیارت جامعه کبیره» نوشته شیخ محمد سند و مهناز فرحمند به بررسی سند پرداخته و بیشترین تمرکز را روی موسی بن عمران نخعی دارد.

پایان‌نامه‌هایی نیز اندیشه‌های امامیه را براساس این زیارت‌نامه مورد بررسی قرار داده‌اند. «بررسی مباحث توحیدی در زیارت جامعه کبیره و تطبیق آن با آیات قرآن کریم» نوشته آمنه اکبرزاده (۱۳۹۵/دانشگاه تبریز)، «بررسی غلو و تقصیر در روایات با محوریت زیارت جامعه کبیره» نوشته محمد نظیر (۱۴۰۱/جامعه المصطفی‌العالمیه) و «تحلیل طبقات اوصاف امامان بر مبنای زیارت جامعه کبیره (تحقیق موردی شئون چهارگانه علم، عصمت، ولایت و انتصاب امامان علیهم السلام)» نوشته زینب نقوی (۱۳۹۴/دانشکده اصول‌الدین) از جمله آن‌ها است. پژوهش حاضر، ضمن بهره‌مندی از این تلاش‌ها، بر آن است تا با تبیین جایگاه علمی روایان یاد شده، اثرگذاری این جایگاه در اعتماد صدوق به آن‌ها را واکاود.



## ۱-۲. استادان صدوق

۱-۲-۱. ابوالقاسم علی بن احمد بن محمد بن عمران دقاق / علی بن احمد بن موسی  
 وی از مشایخ روایی صدوق در مدرسه ری است. شواهدی نظیر اشتراک در استادان،  
 طریق روایی صدوق به افرادی نظیر محمد بن جعفر اسدی و محمد بن یعقوب کلینی،  
 اشتراک در اسناد از جمله دلایل اتحاد دو عنوان ذکر شده است.  
 نام وی با عناوین مختلف در اسناد نزدیک به ۲۵۰ روایت صدوق آمده است. تعداد



بالای روایت‌های صدوق از وی را می‌توان به جهت جایگاه علمی وی ارزیابی کرد. او بیشترین روایات (بیش از ۱۷۰ مورد) را از محمد بن جعفر اسدی نقل کرده است. وقوع در اسناد بیش از شصت روایت در کتاب التوحید صدوق اهمیت مسأله را دوچندان می‌کند. استاد دیگر او محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ق) محدث نامدار امامیه است که حدود ۲۵ روایت از وی نقل کرده است.

استاد برجسته دیگرش ابوالقاسم حمزه بن قاسم علوی عباسی (دوازده روایت)<sup>۱</sup> از نوادگان عباس بن علی (م ۶۱ق) و راویان جلیل‌القدر امامیه است.<sup>۲</sup> بررسی روایات و استادان علی بن احمد حکایت از امامی بودن و هم‌گرایی محتوای روایاتش با معارف امامیه دارند. بیشتر روایات وی از معصومان علیهم‌السلام بوده است. وی نزدیک به صد روایت از امام صادق علیه‌السلام و بیش از پنجاه روایت از امام رضا علیه‌السلام نقل کرده است. نام او در سلسله سند روایت‌هایی با موضوعات خداشناسی، تاریخ معصومان، حضرت حجت علیه‌السلام، امام‌شناسی، مشخصات امامان و خلقت نوری، زیارت جامعه کبیره و رساله حقوق به چشم می‌خورد.<sup>۳</sup>

#### ۲-۱-۲. محمد بن احمد سنانی

محمد بن احمد سنانی یا شیبانی از راویان حدیثی ری است که ۶۲ روایت در آثار صدوق دارد. بیشتر روایات وی از محمد بن جعفر اسدی به تعداد چهل مورد و احمد بن یحیی بن زکریا قطان با بیست روایت است.<sup>۴</sup> نام حمزه بن قاسم علوی عباسی<sup>۵</sup> و محمد بن هارون صوفی<sup>۶</sup> نیز در بین استادان وی دیده می‌شود.

او روایات کلامی درباره نفی زمان و مکان از خداوند<sup>۷</sup> و نیز قدرت الهی<sup>۸</sup> همخوان با آموزه‌های امامیه نقل کرده است. اخباری نیز درباره حیات، کودکی و جوانی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، سفرهای تجاری وی به شام و ملاقات با راهبان مسیحی، نظیر بحیرا را نقل کرده است.<sup>۹</sup> او بر

۱. رک: التوحید، ص ۱۳۰ و ۲۵۳.

۲. رجال النجاشی، ص ۱۴۰.

۳. برای اطلاع بیشتر رک: «گونه‌شناسی روایات مدرسه امامیه ری در آثار شیخ صدوق، مطالعه موردی علی بن احمد بن محمد دقاق».

۴. الامالی (صدوق)، ص ۳۴۱.

۵. علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۸۴.

۶. النخصل، ج ۱، ص ۱۸۸.

۷. التوحید، ص ۱۸۳ و امالی، ص ۵۰.

۸. عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص ۱۱۷.

۹. علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۸۲ و ۱۸۸ و ۱۹۰.

این باور بود که علی علیه السلام امام مسلمین، امیرالمؤمنین، حجت الهی،<sup>۱</sup> وصی و خلیفه رسول خدا صلی الله علیه و آله است که برای امامت برگزیده شده<sup>۲</sup> و منکر ولایت ایشان مانند منکر رسالت رسول خدا صلی الله علیه و آله است.<sup>۳</sup>

بر اساس روایتی، سد ابواب را امری الهی می دانست.<sup>۴</sup> بخشی از روایت های محمد بن احمد در حیطة امام شناسی با مبانی فکری امامیه سازگار است؛ مفاهیمی چون نیاز به امام، امان برای مردم روی زمین، واسطه فیض الهی و خالی نبودن زمین از حجت و این که امامان حجت الهی هستند، به چشم می خورد و در نهایت، با حجت غایب الهی پیوند دارد.<sup>۵</sup> روایتی از وی در کنار علی بن احمد و علی بن عبدالله وراق به نقل از امام سجاد در موضوع وجوب اطاعت و اقتدا به ائمه علیهم السلام و انتخاب الهی آنان، وجود دوازده امام بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله و غیبت دوازدهمین آنان نقل شده است.<sup>۶</sup> اندیشه استمرار امامت در فرزندان امام حسین علیه السلام تا قیامت<sup>۷</sup> نیز سازگار با اندیشه های امامیه است. توجه به انحراف واقفیه در امامت امام رضا علیه السلام نیز در این زمینه بوده و روایتی مربوط به امامت آن حضرت و رد این اندیشه از محمد بن جعفر اسدی نقل کرده است.<sup>۸</sup>

اخباری درباره طول عمر،<sup>۹</sup> غیبت و طولانی بودن آن، مخفی بودن ولادت و نبودن بیعت کسی برگردن قائم علیه السلام هنگام ظهور<sup>۱۰</sup> گویای باورمندی وی به مهدویت امام دوازدهم است. هم نام و هم کنیه بودن با رسول خدا صلی الله علیه و آله، پر کردن زمین از عدل و داد، مخفی بودن ولادت او بر مردم، غیبت آن حضرت و یاران اولیه ایشان به تعداد ۳۱۳ نفر محتوای روایت وی از استادش اسدی با یک واسطه از عبدالعظیم حسنی به فرموده امام جواد علیه السلام است.<sup>۱۱</sup>

۱. الامالی (صدوق)، ص ۳۰۰.

۲. همان، ص ۳۳۲-۳۳۱.

۳. النخصال، ج ۲، ص ۶۵۲.

۴. علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۰۱.

۵. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۲۰۷.

۶. همان، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۱۹.

۷. معانی الاخبار، ص ۱۳۲.

۸. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۲۱۷.

۹. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۳۲۲.

۱۰. همان، ج ۱، ص ۲۰۷.

۱۱. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۳۷۸-۳۷۷.

روایاتی از طریق این راویان درباره زیارت امام رضا علیه السلام از خود آن حضرت<sup>۱</sup> و از سوی امام هادی علیه السلام<sup>۲</sup> و نیز درباره جایگاه زیارت ائمه علیهم السلام از سوی امام صادق علیه السلام نقل شده است.<sup>۳</sup> شاید نخعی با توجه به همین سفارش‌ها برای زیارت، بر آن شد زیارت‌نامه جامعی از امام هادی علیه السلام درخواست کند.

### ۲-۱-۳. علی بن عبدالله وراق

نام این راوی امامیه ری<sup>۴</sup> در اسناد بیش از هفتاد روایت به چشم می‌خورد. او از سعد بن عبدالله اشعری حدود ۳۵ روایت و از علی بن ابراهیم پانزده روایت نقل کرده است. نام‌هایی چون محمد بن جعفر اسدی،<sup>۵</sup> محمد بن یعقوب کلینی،<sup>۶</sup> حمزه بن قاسم علوی<sup>۷</sup> و احمد بن یحیی بن زکریا<sup>۸</sup> در بین استادان وی به چشم می‌خورد. واکاوی روایت‌های برجای مانده از وی نشان‌دهنده همسانی آن‌ها با باورهای امامیه است. نفی جبر و تفویض،<sup>۹</sup> نفی مکان و تشبیه،<sup>۱۰</sup> روایت‌هایی با موضوع باور به وصایت امام علی علیه السلام و برابری منکران با انکارکنندگان رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله،<sup>۱۱</sup> ایمان ابوطالب،<sup>۱۲</sup> وجوب اطاعت از پیامبر و امامان و همسانی آن با اطاعت از خداوند،<sup>۱۳</sup> چگونگی نصب امام و وظایف او،<sup>۱۴</sup> عصمت امامان،<sup>۱۵</sup> عصمت پیامبران،<sup>۱۶</sup> رد اندیشه‌های واقفیه،<sup>۱۷</sup> دلیل شهرت امام هشتم به رضا،<sup>۱۸</sup> پذیرش اجباری

۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۲۵۵.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۵۵.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۶۲.

۴. همان، ج ۱، ص ۶۴.

۵. رک: علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۳۱؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۰، ۸۸، ۲۵۵ و ۲۷۲.

۶. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۲۲؛ کمال‌الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۴۳۵.

۷. الخصال، ج ۲، ص ۵۴۲.

۸. رک: التوحید، ص ۲۴۱؛ الخصال، ج ۲، ص ۴۳۰ و ۵۷۲.

۹. التوحید، ص ۳۶۱.

۱۰. علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۳۲.

۱۱. الخصال، ج ۲، ص ۶۵۲.

۱۲. معانی الاخبار، ص ۲۸۵.

۱۳. الامالی (صدوق)، ص ۴۷۶.

۱۴. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۱۶؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۹۸.

۱۵. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۶۴.

۱۶. همان، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۱.

۱۷. همان، ج ۲، ص ۲۱۶.

۱۸. همان، ج ۱، ص ۱۳.

ولایت عهدی از سوی امام رضا علیه السلام و رویدادهای مرتبط با آن،<sup>۱</sup> بخش های دیگر از زندگی و شهادت امام رضا علیه السلام،<sup>۲</sup> نقل برخی رویدادهای خارق العاده در زندگی امام رضا علیه السلام،<sup>۳</sup> و برخی از فرازهای مرتبط با امام دوازدهم<sup>۴</sup> از جمله این موضوعات است.

در زمینه نقل نصوص امامت، این روایات به چشم می خورد: امام صادق علیه السلام فرزندش موسی علیه السلام را برای جانشینی خود معرفی و سپس وعده می دهد که او نیز صاحب جانشینی فقیه خواهد شد.<sup>۵</sup> گزارش وی به همراه علی بن احمد دقاق درباره عرضه دین عبدالعظیم حسنی بر امام هادی علیه السلام، که محتوای آن درباره خداشناسی، نبوت، معاد و امام شناسی است. این خبر به نوعی نص درباره امامت امامان اثناعشری است و براساس آن، امام به صراحت به جانشینی فرزندش حسن علیه السلام و جانشینی قائم علیه السلام بعد از ایشان اشاره می کند.<sup>۶</sup>

#### ۲-۱-۴. حسین بن ابراهیم بن احمد بن هشام

حسین بن ابراهیم، ملقب به «المُؤَدَّب»<sup>۷</sup> و «المُکْتَب»<sup>۸</sup> است. پسوند «الرازی» او را از محدثان ری معرفی می کند،<sup>۹</sup> اما برخی او را از محدثان مقیم قم دانسته اند که کتابی درباره فرائض نوشته است.<sup>۱۰</sup> نام وی در سند نزدیک به پنجاه روایت قرار دارد و از علی بن ابراهیم (هیجده روایت)، محمد بن جعفر اسدی (نوزده روایت)، کلینی،<sup>۱۱</sup> حمزه بن قاسم علوی عباسی<sup>۱۲</sup> و احمد بن یحیی بن زکریا (ده روایت) استفاده کرده است. عدم رؤیت خداوند،<sup>۱۳</sup> نفی مکان از خداوند،<sup>۱۴</sup> نفی زمان و مکان از خداوند از طریق خط

۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۴۱ و ۱۴۹-۱۵۱.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۴۱ و ۱۵۱-۱۴۹.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۲۱-۲۰۵.

۴. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۳۸۴-۳۸۵ و ۴۰۷ و ۴۱۲-۴۱۳.

۵. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۳۰-۲۹.

۶. التوحید، ص ۸۲-۸۱.

۷. علل الشرائع، ج ۲، ص ۴۰۳.

۸. همان، ج ۲، ص ۴۴۹. المُکْتَب گویای داشتن شغل دولتی است.

۹. علل الشرائع، ج ۱، ص ۷۰-۶۰ و ج ۲، ص ۴۰۳.

۱۰. لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۷۱.

۱۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۲۲.

۱۲. الامالی (صدوق)، ص ۶۵۷.

۱۳. همان، ص ۴۰۹.

۱۴. علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۳۱.

فکری علی بن ابراهیم قمی (که یونس بن عبدالرحمن از امام کاظم علیه السلام روایت کرد)،<sup>۱</sup> رضایت به قضاء و ایمان به قدر الهی<sup>۲</sup> بخشی از روایات کلامی است. گزارش‌هایی درباره کلام خدا بودن قرآن از امام صادق علیه السلام و کاظم علیه السلام در جریان بحث مخلوق بودن قرآن یا عدم آن نیز نقل شده است.<sup>۳</sup> معصوم بودن حجت الهی در اندیشه این افراد<sup>۴</sup> و حدیثی که محدثان مختلف راوی آن بودند، در حیطه انتخاب امام و امام‌شناسی نیز در بین روایات وی دیده می‌شود.<sup>۵</sup> او روایت‌هایی نیز در فضایل علی علیه السلام نقل کرده و منکر ولایت آن حضرت را منکر رسالت رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌دانست. وی روایاتی نیز درباره حیات امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام با خلفای عباسی نقل کردند.<sup>۶</sup> آوردن امام رضا علیه السلام به خراسان از سوی مأمون و نیز پذیرش ولایتعهدی با اکراه و شروط خاصی از جمله آن است.<sup>۷</sup> پیش‌گویی دفن امام رضا علیه السلام در کنار هارون عباسی از سوی آن حضرت، مسمومیت به وسیله انگور و شهادت امام، حضور امام جواد علیه السلام در کنار پدرشان در آخرین لحظات حیات نیز از محتوای روایات وی است.

مسأله درخور توجه عبارت «حجة الله علیک» از سوی امام جواد علیه السلام بر اباصلت هر وی (م ۲۳۶ق) راوی این روایت است.<sup>۸</sup> پیش‌گویی امام صادق علیه السلام از دفن نواده خود در خراسان و فضیلت زیارت او<sup>۹</sup> و نیز فضیلت زیارت امام رضا علیه السلام از سوی امام هادی علیه السلام<sup>۱۰</sup> از روایات حسین بن ابراهیم است.

## ۲-۱-۵. شواهد اعتماد این راویان

منابع نخستین رجالی درباره آنان داده‌های زیادی به دست نمی‌دهند و منابع متأخر نیز تنها آنان را از استادان صدوق دانسته‌اند. نبود توثیق صریح درباره این مشایخ سبب شده

۱. علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۳۲.

۲. التوحید، ص ۳۷۱.

۳. همان، ص ۲۲۴.

۴. همان، ص ۴۰۶-۴۰۷.

۵. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۲۲.

۶. الامالی (صدوق)، ص ۴۴۱-۴۳۵؛ الخصال، ج ۲، ص ۶۵۲.

۷. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۸۸.

۸. همان، ج ۲، ص ۱۵۱-۱۴۹.

۹. همان، ج ۲، ص ۲۴۵-۲۴۲.

۱۰. همان، ج ۲، ص ۲۵۹.

۱۱. همان، ج ۲، ص ۲۶۲.

برخی مسیر روایات آنان را صحیح ندانند.<sup>۱</sup> با این حال، شواهدی برای حل وثاقت یا حداقل اعتماد بر آنان می‌توان ذکر کرد.

۱. صدوق به فراوانی از آنان با تعبیر «رحمه الله» و «رضی الله عنه» یاد کرده است. برخی با توجه به جایگاه بزرگانی از جمله صدوق، با شواهدی مانند ذکر این افراد در مشیخه آنان، نقل روایات زیاد و التزام برای به کار بردن عبارات «رضی الله»، «رحمه الله» در مورد آنان، تلاش کردند که این شخصیت‌ها را مورد اعتماد و احادیث آنان را صحیح بدانند؛ اگرچه درباره آنان توثیق صریحی وارد نشده باشد. این افراد نیز از جمله استادان صدوق هستند که توثیق صریحی درباره آنان وجود ندارد.<sup>۲</sup> بحرالعلوم نیز سخنان وی را بازنشر کرده است.<sup>۳</sup> برخی نیز بر این باورند در صورتی که مطلق مشایخ ثقات توثیق نشوند، نسبت به صدوق چنین امری را نمی‌توان گفت. دلیل این امر سخت‌گیری صدوق در اخذ حدیث ذکر شده که برای دریافت آن نزد شیخ مجهول الحال یا معلوم الضعف شاگردی نمی‌کند و قول به اصالة العدالة و نظیر آن در مورد صدوق سخن مقبولی نیست.<sup>۴</sup>

۲. عبارت صدوق در من لایحضره الفقیه مبنی بر آوردن روایاتی است که بر اساس آن‌ها فتوا داده و از نظر وی صحیح هستند.<sup>۵</sup> و این بارزترین راه برای مدح آنان است. اعتماد صدوق به روایات محمد بن جعفر اسدی در من لایحضره الفقیه و فتوا بر اساس آن در افطار عمدی روزه از این دست است.<sup>۶</sup> این افراد طریق روایی به اخبار او هستند.<sup>۷</sup>

۳. این روایت، همان توقیع ناحیه مقدسه به اسدی است که به واسطه محمد بن عثمان انجام شده است.<sup>۸</sup> صدوق در جایی به مناسبت نقل بخشی از این توقیع، در مورد این راویان «رَوَى لِي جَمَاعَةٌ مِنْ مَشَائِخِنَا» را آورده که این تعبیر نشان از جایگاه علمی آنان دارد.<sup>۹</sup>

۱. معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۹۳ و ۱۵۴.

۲. الرواشح السماویه، ص ۱۷۰-۱۷۳.

۳. الفوائد الرجالیه، ج ۴، ص ۷۰-۷۳.

۴. کتاب النکاح، ج ۱، ص ۴۲۰-۴۳۰.

۵. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳؛ برای اطلاع بیشتر رک: «واکاوی نظریه وقوع در مشیخه من لایحضره الفقیه و دلالت آن بروثاقت مؤلف، با تأکید بر کتاب النوادر ابراهیم بن هاشم».

۶. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۱۸.

۷. همان، ج ۴، ص ۴۲۹ و ۴۷۶ و ۵۱۲.

۸. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۵۲۰.

۹. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۹۷.

برخی با بازنشر این طریق صدوق به روایات اسدی، آن‌ها را صحیح دانسته‌اند.<sup>۱</sup> برخی نیز گفته‌اند اگرچه این توقیع به سبب توثیق نشدن این چهار راوی، به حسب اصطلاح، صحیح شمرده نمی‌شود، اما روایت هر کدام که دیگری آن را روایت کرده است و نبود احتمال هماهنگی برای جعل، اطمینان قوی به صحت نقل را می‌رساند.<sup>۲</sup> بنابراین، می‌توان چنین سخنی را در نقل زیارت جامعه کبیره از سوی این چهار راوی نیز مطرح کرد.

۴. جایگاه بالای علمی استادان این راویان، مانند سعد بن عبدالله اشعری، علی بن ابراهیم، محمد بن جعفر اسدی و محمد بن یعقوب کلینی شاهی دیگر است. افزون بر روایت از این افراد، نسخه‌ای از کتاب الکافی در اختیار شاگردان کلینی، از جمله علی بن احمد دقاق، محمد بن احمد سنانی و محمد بن محمد بن عصام کلینی بود و واسطه روایات کلینی و تمام الکافی به صدوق بودند.<sup>۳</sup> با مقایسه برخی ابواب من لایحضره الفقیه و الکافی، بهره‌گیری فراوان و مستقیم صدوق از کلینی در گزینش و چینش روایات، به روشنی قابل برداشت است.<sup>۴</sup> دریافت چنین اثر ارزشمند حدیثی امامیه از سوی این شخصیت‌ها حاکی از جایگاه بالای علمی آنان و اعتماد کلینی و صدوق به این افراد است.

۵. بهره‌گیری فراوان صدوق از روایات این راویان در آثار مختلف، به ویژه کتاب التوحید است که برای دفاع از اندیشه‌های کلامی در برابر اتهامات مخالفین نوشت. نقل فراوان روایات در یکی از مهم‌ترین منابع کلام امامیه، نشان از اعتماد صدوق به آنان دارد.

۶. با توجه به سخت‌گیری صدوق در امر حدیث، فراگیری گزارش‌هایی حاوی معارف مهم نظیر زیارت جامعه کبیره و رساله حقوق امام سجاد (ع) (از علی بن احمد دقاق)<sup>۵</sup> نیز اعتماد صدوق به آنان را تقویت می‌کند.

۷. صدوق برای نقل مسائل محمد بن سنان<sup>۶</sup> از دو مسیر محدثان قم و یک مسیر از طریق این افراد درری بهره برده است.<sup>۷</sup> با این حال، در کتاب من لایحضره الفقیه طریق خود به آن را

۱. مجمع الرجال، ج ۷، ص ۲۷۳.

۲. موسوعه الامام الخونی، ج ۱۱، ص ۳۶۳.

۳. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۵۳۴.

۴. «واکاوی نظریه وقوع در مشیخه من لایحضره الفقیه و دلالت آن بر وثاقت مؤلف، با تأکید بر کتاب النوادر ابراهیم بن هاشم»، ص ۱۹.

۵. الامالی (صدوق)، ص ۳۶۸.

۶. رجال النجاشی، ص ۳۲۸.

۷. عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۸۸.

همین افراد ذکر کرده که در اسناد آن، اسدی به روایت از محمد بن اسماعیل برمکی نیز قرار دارد.<sup>۱</sup> همچنین، بیش از سی مورد نیز به صورت بخش بخش، از مسیر علی بن احمد دقاق آمده که حاکی از اعتماد صدوق به طریق مدرسه ری است.

## ۲-۲. محمد بن ابی عبدالله (م ۳۱۲ق)

ابوالحسین محمد بن جعفر اسدی از مردمان کوفه در ری سکونت داشت. برخی او را ثقه و دارای احادیث صحیح دانسته و با این حال یادآور شده‌اند که از ضعف نقل حدیث می‌کرد.<sup>۲</sup> تعابیری نظیر «از ارکان دین که روایات زیادی در علوشان او روایت شده»،<sup>۳</sup> جلیل،<sup>۴</sup> ثقه و جلیل<sup>۵</sup> و ثقه<sup>۶</sup> در اعتماد بر او است. ثقه دانستن وی<sup>۷</sup> و تأیید آن با باز نشر عبارت طوسی «وی از ثقاتی است که برایشان توقیع وارد شده و بر عدالت از دنیا رفت»، دیدگاه حر عاملی است.<sup>۸</sup> برخی منابع با باز نشر اخبار و کالت وی اشاره کرده‌اند که این اخبار منصوص در وثاقت اسدی هستند.<sup>۹</sup> شاید اتهام اعتقاد به جبر و تشبیه و یا نقل از ضعف<sup>۱۰</sup> سبب توقف حلی (م ۷۲۶ق) در مورد احادیث او<sup>۱۱</sup> و ذکرش در بین ضعف از سوی ابن داود (م بعد از ۷۰۷ق) باشد.<sup>۱۲</sup>

وجود نام محمد بن جعفر در سازمان وکالت،<sup>۱۳</sup> آن هم از سفرای ستایش شده و مورد وثوق که بر عدالت، بدون تغییر عقیده و هیچ طعنی از دنیا رفت،<sup>۱۴</sup> بیان‌گر مورد اعتماد بودن او، فعالیت اجرایی و مالی وی در کنار فعالیت‌های علمی است. اسدی بر اساس گزارش‌هایی

۱. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۹.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۷۳.

۳. روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۳۳۰.

۴. قاموس الرجال، ج ۴، ص ۴۵-۴۶.

۵. مستدرکات علم رجال، ج ۱، ص ۴۴۷.

۶. جامع الرواه، ج ۲، ص ۴۶۵.

۷. وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۴۵۶.

۸. الرجال حر عاملی، ص ۲۱۴.

۹. تنقیح المقال، ج ۲، القسم الثانی، ص ۹۲.

۱۰. همان.

۱۱. خلاصه الاقوال، ص ۱۶۰.

۱۲. رجال ابن داود، ص ۳۰۲.

۱۳. رجال الطوسی، ص ۴۳۹.

۱۴. الغیبه (طوسی)، ص ۴۱۵-۴۱۷.



با محمد بن عثمان عمری (م ۳۰۵ق) در ارتباط بود<sup>۱</sup> و به نوعی زیر نظر او در منطقه ری فعالیت داشت. همچنین گزارشی بر فعالیت وی قبل از سال ۲۹۰ حکایت دارد که تا آخر عمر، یعنی ۳۱۲ هجری ادامه داشت.<sup>۲</sup>

اسدی دارای کتاب الجبر و الاستطاعه<sup>۳</sup> و یا «الرد علی اهل الاستطاعه» بود<sup>۴</sup> و حسن بن حمزه (م ۳۵۸ق) و احمد بن حمدان قزوینی راوی این اثر بودند.<sup>۵</sup> روایت این کتاب از سوی گروهی به واسطه هارون بن موسی تلعبکری (۳۸۵ق)، بیانگر توجه عالمان به این کتاب بوده است.<sup>۶</sup> در کنار آن، وجود نامش در اسناد حدود سیصد روایت، جایگاه علمی وی را دوچندان می‌کند. البته حدود ۳۳ روایت از آن به صورت قطعاتی از مسائل محمد بن سنان است. او با عناوینی نظیر «محمد بن ابی عبدالله»، «محمد بن ابی عبدالله الاسدی»، «محمد بن ابی عبدالله الاسدی الکوفی»، «محمد بن جعفر الاسدی»، «محمد بن ابی عبدالله الکوفی» و «محمد بن جعفر الکوفی» روایت نقل کرده است.<sup>۷</sup> وجود نام این شخصیت در اسناد الکافی شاگردش کلینی (حدود شصت مورد) نیز حاکی از جایگاه ارزشمند وی در عرصه روایت است. علی بن ابراهیم نیز با او ملاقات داشته و در تفسیر وی پنج مورد از روایات اسدی آمده است.<sup>۸</sup> دو مورد از این روایات از موسی بن عمران نخعی است.<sup>۹</sup> ابن قولویه نیز با یک واسطه از روایات اسدی بهره برده که یک روایت آن از نخعی است.<sup>۱۰</sup> بیشترین روایات محمد بن جعفر اسدی به صورت تقریبی نزدیک به ۲۵۰ مورد در آثار صدوق آمده که هفده مورد آن در الکافی نیز آمده است. دو مورد در کفایه الاثر و هیجده مورد نیز در آثار شیخ طوسی دیده می‌شود.

شاگردی نزدیک به سی استاد و داشتن شاگردان بزرگ نیز بیانگر وسعت علمی اسدی

۱. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۵۲۰.

۲. الغیبه (طوسی)، ص ۴۱۷-۴۱۵.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۷۳.

۴. فهرست الطوسی، ص ۴۲۵.

۵. رجال النجاشی، ص ۳۷۳.

۶. فهرست الطوسی، ص ۴۲۶-۴۲۵.

۷. معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۲۷۳-۲۷۱.

۸. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۸۸؛ ج ۲، ص ۵۹ و ۲۵۳ و ۳۴۲ و ۳۵۱.

۹. همان، ج ۱، ص ۳۸۸؛ ج ۲، ص ۳۴۲.

۱۰. کامل الزیارات، ص ۳۵ و ۲۵۰.

است. بیشترین حجم روایات وی به ترتیب از محمد بن اسماعیل برمکی، موسی بن عمران نخعی و سهل بن زیاد است. او از مدرسه حدیثی قم با سعد بن عبدالله اشعری نیز دیدار و هشت روایت دریافت کرد؛<sup>۱</sup> از جمله در گزارشی برگزیده شدن امام رضا علیه السلام به امامت را از سوی امام کاظم علیه السلام نقل کرده و آن حضرت این انتخاب را از سوی خدا دانسته است.<sup>۲</sup> معاویه بن حکیم از یاران برجسته امام رضا علیه السلام و محدثان سرشناس امامیه در کوفه<sup>۳</sup> نیز با هفت روایت در بین استادان وی دیده می‌شود. اسدی در تک روایتی درباره مهدویت گفتگوی احمد بن ابراهیم با حکیمه دختر امام جواد علیه السلام را در سال ۲۶۲ هجری در مدینه نقل کرده است. نام بردن از حضرت حجت علیه السلام، پنهان بودن ایشان، وصیت امام حسن عسکری علیه السلام به مادرش، نظیر وصیت امام حسین علیه السلام به خواهرش زینب به صورت ظاهری و در حالی که امام سجاد علیه السلام جانشین پدرش بود و یادآوری روایت تقسیم شدن میراث نهمین امام از نسل امام حسین علیه السلام در حالی که زنده است، محتوای این گزارش است.<sup>۴</sup>

علاوه بر حسن بن حمزه، احمد بن حمدان قزوینی<sup>۵</sup> و تلعبیری<sup>۶</sup> راویان کتاب وی، کلینی و علی بن ابراهیم نیز از شاگردان او بودند. علی بن احمد بن موسی، محمد بن احمد سنانی، حسین بن ابراهیم بن هشام مؤدب،<sup>۷</sup> محمد بن موسی بن متوکل،<sup>۸</sup> علی بن عبدالله وراق،<sup>۹</sup> محمد بن علی بن بشار قزوینی و مظفر بن احمد قزوینی<sup>۱۰</sup> نیز از شاگردان اسدی هستند و اخبار او را در اختیار صدوق قرار دادند. نام عبدالله بن جعفر حمیری از بزرگان حدیثی قم و علی بن احمد بن مهزیار نیز در بین شاگردان وی دیده می‌شود.<sup>۱۱</sup> برخی گزارش‌ها حکایت از این دارند که فرزندش ابوعلی اسدی، راوی یک توقیع از محمد بن عثمان عمری به پدرش

۱. الغیبه (طوسی)، ص ۱۵۸ و ۱۶۱ و ۲۸۷؛ تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۷۶ و ۹۱ و ۹۵ و ۹۹.

۲. الغیبه (طوسی)، ص ۴۱-۴۰.

۳. رجال النجاشی، ص ۴۱۲.

۴. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۵۰۷ و ۵۰۱؛ الغیبه (طوسی)، ص ۲۳۰؛ الهدایه الکبری، ص ۳۶۶.

۵. رجال النجاشی، ص ۳۷۳.

۶. فهرست الطوسی، ص ۴۲۶-۴۲۵.

۷. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۷۶.

۸. الامالی، ص ۵۸۶ و ۶۵۵.

۹. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۵۲۰.

۱۰. معانی الاخبار، ص ۲۹۲؛ علل الشرایع، ج ۱، ص ۶۸-۶۷ و ۲۲۵ و ج ۲، ص ۴۸۹؛ کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱،

ص ۳۲۲ و ج ۲، ص ۵۲۴.

۱۱. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۵۰۷ و ۵۰۱.

درباره تزییع مال امام به ناحق بوده<sup>۱</sup> و نیز یک فهرست بلندی از کسانی که در شهرهای مختلف به معجزات حضرت حجت علیه السلام آگاه شده یا ایشان را دیده‌اند، ارائه کرده است.<sup>۲</sup>

اتهام باور به جبر و تشبیه از سوی برخی<sup>۳</sup> و احتمالاً کتاب «الرد علی محمد بن الاسدی» حمزه بن قاسم علوی عباسی از نوادگان عباس بن علی (م ۶۱ق)<sup>۴</sup> در این زمینه از سوی عالمان امامیه رد شده است.<sup>۵</sup> این مسأله با ادعای شیخ طوسی - که اسدی با عدالت از دنیا رفت و هیچ طعنی بر او وارد نیست - معارض است. همچنین فتوای صدوق بر اساس روایت اسدی<sup>۶</sup> و اعتماد به روایتش بیان‌گر حسن عقیده و ایمان او است. شاهد دیگر، روایاتی که بر مدح و عدالت وی دلالت دارند. کثرت روایات کلینی از او نیز شاهد دیگری بر آشنایی وی با اندیشه‌های اسدی و عدم پذیرش این ادعا است. با این حال، بهترین دلیل در رد این ادعا روایاتی است که کلینی در باطل بودن اندیشه تشبیه و جبر از وی آورده است.<sup>۷</sup>

صدوق کتاب التوحید را با هدف دفاع از اندیشه‌های کلامی، به ویژه رد نسبت تشبیه و جبر در برابر مخالفان شیعه نوشت و نقل بیش از چهل روایت در یکی از مهم‌ترین منابع کلام امامیه، نشان از اعتماد صدوق به اسدی و رد اندیشه جبر در باورهای او دارد. آیه الله مددی بر این باورند که قایل به جبر بودن اسدی به این سبب است که اصحاب فقه عموماً اخبار کلامی را تحمل نکرده و با رمی به غلو، جبر و تشبیه اصحاب کلام را تضعیف می‌کردند.<sup>۸</sup> از سوی دیگر، برخی متکلمان امامیه، محدثان قمی (بیشتر حدیث‌گرا بودند) به غیر از شیخ صدوق را در شمار اهل تشبیه و جبر قرار دادند<sup>۹</sup> و شاید اتهام اسدی نیز از همین نوع نگاه‌ها باشد. متکلمان برجسته در رد اتهام تشبیه از سوی معتزله به امامیه و نیز دیدگاه برخی در مسأله تجسیم به روایت اسدی استناد کرده‌اند.<sup>۱۰</sup> بهره‌گیری شیخ مفید، جعفر بن

۱. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۵۵۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۴۴۳-۴۴۲.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۷۳.

۴. همان، ص ۱۴۰.

۵. تنقیح المقال، ج ۲ القسم الثانی، ص ۹۵؛ قاموس الرجال، ج ۹، ص ۱۷۵؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۱۶۸.

۶. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۱۸.

۷. الکافی، ج ۱، ص ۹۹ و ۹۵ و ۱۰۰ و ۱۶۰-۱۵۹ و ۱۶۲.

8. <https://www.ostadmadadi.ir/persian/article/13492/>

۹. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۳۱۰.

۱۰. الحکایات فی مخالقات المعتزلیه من العدلیه، ص ۸۱-۷۷.

قولویه<sup>۱</sup> کلینی و حتی صدوق<sup>۲</sup> از این روایت، حاکی از اعتماد بزرگان امامیه بر روایات وی و رد این اندیشه است. گفتنی است که بیشتر اندیشه‌های اسدی و محتوای روایاتش در بررسی شاگردان وی گذشت.

### ۲-۳. محمد بن اسماعیل برمکی رازی

محمد بن اسماعیل، معروف به صاحب صومعه و ساکن قم، ثقه و دارای اعتقاد صحیح و کتاب‌هایی از جمله «التوحید» بود که از سوی اسدی روایت می‌شد.<sup>۳</sup> با این حال، تضعیف ابن غضائری<sup>۴</sup> سبب شد برخی در تعارض این دو دیدگاه، نظر نجاشی را ترجیح دهند<sup>۵</sup> و برخی نیز با توجه به عدم درستی انتساب کتاب موجود به ابن غضائری، توثیق نجاشی را بدون معارض بدانند.<sup>۶</sup>

نام او در اسناد نزدیک به صد مورد از روایات قرار دارد و مواردی از مسائل محمد بن سنان است. در بین حدود بیست استاد وی، نام‌هایی مانند علی بن عباس خراذینی، حسین بن حسن بن برد دینوری، مندل بن علی، عبدالله بن احمد بن داهر، حسین بن هیثم و جعفر بن سلیمان دیده می‌شود. شاگرد اصلی وی محمد بن جعفر اسدی بوده و اکثر این روایات از سوی علی بن احمد دقاق به دست صدوق رسیده است. در این بین، نام ابوالقاسم حمزه بن قاسم علوی از نوادگان عباس بن علی علیه السلام،<sup>۷</sup> احمد بن محمد بن یحیی بن زکریا قطان<sup>۸</sup> هر کدام در سه روایت و سهل بن زیاد در یک مورد<sup>۹</sup> به عنوان شاگرد وی دیده می‌شود.

### ۲-۴. موسی بن عمران / عبدالله نخعی

وی از راویان کوفی<sup>۱۰</sup> ساکن ری بود و در اسناد حدود صد روایت قرار دارد. اکثر قریب به اتفاق

۱. الحکایات فی مخالقات المعتزلیه من العدلیه، ص ۸۱-۷۷.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۰۶؛ التوحید، ص ۹۹.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۴۱.

۴. رجال ابن غضائری، ص ۹۷.

۵. خلاصه الاقوال، ص ۱۵۵-۱۵۴.

۶. معجم رجال الحدیث، ج ۱۶، ص ۱۰۲.

۷. التوحید، ص ۲۵۳ و ۲۴۳ و ۱۳۰.

۸. علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۶۱، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۱۸۲ و ۱۷۳.

۹. ثواب الاعمال، ص ۴۹.

۱۰. التوحید، ص ۱۶۴.

روایاتش از عمویش حسین بن یزید نوفلی از محدثان کوفه درری است.<sup>۱</sup> در چهار روایت اسم ابراهیم بن حکم (بن ظهیر)<sup>۲</sup> و در تک روایتی نام حسین بن سعید در بین مشایخ او دیده می‌شود.<sup>۳</sup> شاگرد اصلی وی نیز محمد بن جعفر اسدی بیشتر روایات او را روایت کرده است. در منابع متقدم رجالی نامی از وی به میان نیامده و در منابع متأخر به سبب روایات او در آثار صدوق و نیز نقل زیارت جامعه کبیره مورد توجه قرار گرفته است. روایت این زیارت دلیل آشکاری بر امامی و اعتقاد صحیح وی، قرار دادن زیارت مفصل با محتوای بلند در اختیار وی از سوی امام هادی علیه السلام شاهد جایگاه علمی و فضل نخعی است و این شخصیت از ممدوحین و مقبول الروایه است.<sup>۴</sup> بهره‌گیری صدوق از روایات اسدی و موسی بن عمران نخعی حاکی از اعتماد صدوق به آنان است.<sup>۵</sup> صدوق در کتاب الوصیه گوید اخبار صحیح با اسناد قوی وارد شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله به امر الهی علی بن ابی طالب را وصی خود قرار داد.<sup>۶</sup> و در بین روایات این بخش، خبری به روایت اسدی از نخعی است و بر اساس آن، امامان بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله دوازده نفر با مفاهیمی چون خلفا، اوصیای آن حضرت و حجت الهی بر امت ذکر شده که علی بن ابی طالب اولین نفر و قائم علیه السلام آخرینشان است.<sup>۷</sup> این خبر به روایت علی بن احمد دقاق از این مسیر در منابع دیگر صدوق وجود دارد.<sup>۸</sup> برخی وقوع وی در اسناد کامل الزیارات را دلیل بر وثاقت او دانسته‌اند.<sup>۹</sup>

محتوای روایات موسی بن عمران حاکی از وابستگی او به گفتمان امامی است. نفی رؤیت الهی با چشم و رد نظریه مشبهه و ملحدان در این باره،<sup>۱۰</sup> نفی زمان، مکان، حرکت، انتقال و سکون از خداوند،<sup>۱۱</sup> رد توصیف خدا به مکان،<sup>۱۲</sup> روایتی در نفی تشبیه که در مدرسه قم نیز

۱. رجال النجاشی، ص ۳۸.

۲. الامالی، ص ۳۴۸ و ۴۰۴.

۳. علل الشرائع، ج ۲، ص ۴۴۷.

۴. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۲۵۷.

۵. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۱۳.

۶. همان، ج ۴، ص ۱۷۷.

۷. همان، ج ۴، ص ۱۸۰-۱۷۹.

۸. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۵۹؛ کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۲۵۹.

۹. موسوعه الامام الخوئی، ج ۲۶، ص ۶۱.

۱۰. التوحید، ص ۱۱۷.

۱۱. همان، ص ۱۸۴.

۱۲. علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۳۱.

روایت می‌شد<sup>۱</sup> و گزارش‌هایی در رد قدریه<sup>۲</sup> همخوان با باورهای کلامی امامیه از سوی او روایت می‌شد. خبری درباره پدران رسول خدا ﷺ که هیچ‌وقت آلوده به سفاح نبوده و همیشه از اصلاب پاکیزه به ارحام پاک انتقال یافته است،<sup>۳</sup> با اندیشه امامیه درباره موحد بودن آنان سازگاری دارد.

خبری در فضیلت اهل بیت ﷺ، پیش‌گویی حوادث مربوط به آنان و نیز شهادتشان است که با خلافت علی ﷺ گره خورد<sup>۴</sup> و اخباری در فضیلت علی ﷺ با عناوینی چون امام مسلمین، امیرالمؤمنین، حجت الهی بر مردم<sup>۵</sup> و ولایت پس از رسول خدا ﷺ برای علی ﷺ<sup>۶</sup> در روایات موسی بن عمران وجود دارد. براساس روایتی، او براین باور بود که امامان علمی را که خداوند در اختیار ملائکه مقرب و انبیای مرسل قرار داده، می‌دانند.<sup>۷</sup> استمرار امامت از نسل امام حسین ﷺ و این‌که نهمین نفر آنان قائم اهل بیت ﷺ است<sup>۸</sup> و تطبیق آیه ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ﴾ بر امامت - که خداوند آن را تا قیامت در فرزندان حسین ﷺ قرار داد - از روایات این محدث امامیه است.<sup>۹</sup>

در گزارشی دیگر، امام صادق ﷺ در برابر پرسش ابوبصیر، قائم ﷺ را پنجمین نفر از فرزندان پسرش موسی ﷺ دانست.<sup>۱۰</sup> در روایت نص امام صادق ﷺ بر امامت فرزندش امام کاظم ﷺ بود که از طریق خط فکری مفضل بن عمر روایت می‌شد و براساس آن، خلف منتظر فرزند امام حسن عسکری ﷺ پیشگویی شد.<sup>۱۱</sup> براساس روایتی دیگر امام صادق ﷺ فرزندش موسی بن جعفر را امام اعلام کرد که بقیه امامان دوازده‌گانه از نسل ایشان است.<sup>۱۲</sup> این اخبار ضمن رد اندیشه‌های فرقه واقفیه، با مهدویت نیز گره خورده است. نحعی در گزارشی که در نهایت به

۱. التوحید، ص ۵۹ و ۷۵.

۲. ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ص ۲۱۳.

۳. الامالی، ص ۶۲۴.

۴. الامالی، ص ۱۱۵-۱۱۴.

۵. همان، ص ۳۰۰.

۶. همان، ص ۳۴۸ و ۶۵۷.

۷. التوحید، ص ۱۳۸.

۸. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۲۵۷.

۹. معانی الاخبار، ص ۱۳۲-۱۳۱.

۱۰. همان، ج ۲، ص ۳۴۵.

۱۱. همان، ج ۲، ص ۳۳۴.

۱۲. همان، ج ۲، ص ۶۴۷.

رسول خدا ﷺ منتهی می‌شد، مرگ فرد انکارکننده قائم ﷺ در زمان غیبت آن حضرت را مرگ جاهلی دانست.<sup>۱</sup> خبر ولادت امام علی ﷺ در کعبه،<sup>۲</sup> دلیل برنگرداندن فدک از سوی امام علی ﷺ در دوره حکومت خود،<sup>۳</sup> دفن شبانه فاطمه ﷺ به خاطر وصیت آن حضرت برای عدم حضور فردی در نماز او<sup>۴</sup> و خطبه‌ای طولانی از رسول خدا ﷺ - که حاوی مسائل و مواعظ اخلاقی است - بخش دیگری از روایات موسی بن عمران است.<sup>۵</sup>

### ۳. تصحیف در سند زیارت جامعه

در برخی منابع به جای موسی بن عمران نخعی،<sup>۶</sup> راوی زیارت از امام فردی به نام موسی بن عبدالله نخعی<sup>۷</sup> است و تنها روایتی است که این راوی در منابع دارد. در آثار رجالی درباره وی مدح و ذمی وارد نشده است و چنین نامی در بین اصحاب امام هادی ﷺ دیده نمی‌شود. برخی منابع بعدی نیز بر اساس همین مشیخه سند را کامل آورده<sup>۸</sup> و محققانی بر اساس آن راوی از امام را موسی بن عبدالله دانسته‌اند.<sup>۹</sup> برخی با توجه به ذکر نام موسی بن عبدالله نخعی از سوی طوسی، این طریق را صحیح از موسی بن عمران نخعی دانسته‌اند<sup>۱۰</sup> این در حالی است که طوسی از روایت صدوق در من لایحضره الفقیه بهره برده است؛ ضمن آن‌که سند برخی منابع به روایت حسن بن محمد طوسی از پدرش شیخ طوسی به روایت شیخ مفید از صدوق عنوان «موسی بن عمران نخعی» دارد.<sup>۱۱</sup> پذیرش این سند بیان‌گرو وجود این نام و توجه بزرگان امامیه به این زیارت است.

از سوی دیگر، برخی به اتحاد این دو عنوان رأی داده‌اند که در یکی به اسم جدش نسبت داده شده است.<sup>۱۲</sup> استدلال به سند روایتی در الکافی «موسی بن عمران، عن عمه الحسین

۱. معانی الاخبار، ج ۲، ص ۴۱۲.

۲. علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۳۵.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۵۵ - ۱۵۴.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۸۵.

۵. ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ص ۲۹۵ - ۲۸۰.

۶. عیون اخبار الرضا ﷺ، ج ۲، ص ۲۷۲.

۷. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۰۹.

۸. تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۹۵.

۹. با پیشوایان هدایتگر، ج ۱، ص ۵۹-۵۸.

۱۰. قاموس الرجال، ج ۱۰، ص ۲۸۵.

۱۱. المزار ابن المشهدی، ص ۵۲۳.

۱۲. مستدرکات علم رجال، ج ۸، ص ۲۱.

بن عیسی بن عبدالله<sup>۱</sup> است که عیسی تصحیف یزید و عبدالله جد او است.<sup>۱</sup> برخی این توجیه را پذیرفته و تصور تصحیف را براساس آن رد کرده‌اند؛<sup>۲</sup> در حالی که در ترجمه عموی موسی بن عمران، تعبیر «حسین بن یزید بن محمد بن عبدالملک» آمده که براساس آن، نام جد وی «محمد» است.<sup>۳</sup> همچنین صحیح روایت الکافی «الحسین، عن عیسی بن عبدالله» و منظور عیسی بن عبدالله بن محمد بن عمر بن علی علیه السلام می‌تواند باشد. شاهد آن، روایت نوفلی (حسین بن یزید) از عیسی بن عبدالله<sup>۴</sup> و روایت سهل بن زیاد به واسطه نوفلی از عیسی بن عبدالله بن محمد بن عمر است؛<sup>۵</sup> ضمن این‌که روایت کتاب عیسی بن عبدالله از سوی نوفلی به همراه محمد بن علی کوفی مؤید این تصحیف است.<sup>۶</sup>

### بررسی سند در این گزارش

بررسی درباره این اسناد حاوی نکاتی است و حکایت از این دارند گویا دو تصحیف در سند زیارت جامعه کبیره روی داده است. نکته اول. موسی بن عمران نخعی استاد محمد بن جعفر اسدی یا همان محمد بن ابی عبدالله کوفی وکیل ری است. عنوان موسی بن عمران نخعی در آثار صدوق نزدیک به صد مورد تکرار شده است. به غیر از این سند زیارت جامعه کبیره، در تمام موارد روایات نخعی از طریق اسدی نقل شده است و اکثر قریب به اتفاق آن را از عمویش حسین بن یزید نخعی فراگرفت. بنابراین، محمد بن جعفر اسدی در ری به روایات نخعی دست یافت و تمام این روایات از طریق همین شاگردانش و برخی دیگر در اختیار صدوق قرار گرفت.

نکته دوم. محمد بن اسماعیل برمکی نیز استاد محمد بن جعفر اسدی و با موسی بن عمران در یک طبقه است. هر چند روایت از هم طبقه ایرادی ندارد، ولی چنان که گفته شد، در تمام موارد محمد بن جعفر اسدی راوی از نخعی است، نه محمد بن اسماعیل برمکی. تنها شاهی که می‌تواند این سند را پشتیبانی کند، گزارشی در منبعی<sup>۷</sup> با پذیرش این فرض

۱. «بررسی سندی زیارت جامعه کبیره»، ص ۹۸.

۲. «تحلیل سندی و محتوایی زیارت جامعه کبیره»، ص ۱۲.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۸.

۴. الکافی، ج ۴، ص ۶۰.

۵. همان، ج ۷، ص ۴۶۳.

۶. فهرست الطوسی، ص ۳۳۱.

۷. «... حَدَّثَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ الْأَسَدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي مَرْيَمَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ الْعِمْرَانَ [عَمْرَانَ] النَّخَعِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعَيْبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيُّ...» (كفاية الأثر، ص ۴۳).



که محمد بن اسماعیل برمکی به اسماعیل بن محمد برمکی تصحیف شده باشد.<sup>۱</sup> نکته سوم. تردیدی نیست که ابوالحسین اسدی کنیه محمد بن ابی عبدالله کوفی است. پس حرف عطف «واو» در بین این دو اضافی و احتمالاً به نوعی در نسخه برداری ها افزوده شده است. بنابراین، نیازی به لفظ «قالوا» نیز نیست و کلمه قال کفایت می کند. نکته چهارم. در مشیخه من لایحضره الفقیه، طریق به یحیی بن عباد مکی<sup>۲</sup> و حدیث سلیمان<sup>۳</sup> محمد بن ابی عبدالله از موسی بن عمران آمده<sup>۴</sup> و خبری از محمد بن اسماعیل برمکی نیست.

نکته پنجم. با توجه به نکات فوق، به نظر می رسد با توجه به فراوانی روایت اسدی از محمد بن اسماعیل برمکی - که به نوعی ملکه ذهن بوده - و یا جا به جایی روایات در آثار صدوق سبب تصحیفی در سند این روایت شده و نامش در سند افزوده شده است. همچنین در تمام موارد، روایات نخعی از طریق اسدی به صورت مستقیم نقل شده است؛ چرا تنها در این مورد با واسطه استاد دیگرش نقل شود؟ آیا زیات نامه به این مهمی را - که حاوی معارف بلندی است - خودش از نخعی نشنیده است؟ به عنوان شاهد به این دو سند دقت شود:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ السِّنَانِيِّ، وَعَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ الدَّقَّاقِ، وَالْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامِ الْمُؤَدَّبِ، وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالُوا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ الْأَسَدِيُّ، عَنْ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ النَّخَعِيِّ.<sup>۵</sup>

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُوسَى الدَّقَّاقِ، وَالْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامِ الْمُكْتَبِ، وَمُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ السِّنَانِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالُوا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْأَسَدِيُّ الْكُوفِيُّ أَبُو الْحُسَيْنِ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ النَّخَعِيِّ.<sup>۶</sup>

مسیر اسدی از نخعی به واسطه شاگردان اسدی به فراوانی در آثار صدوق تکرار شده است و حتی در یک مورد هم برمکی به عنوان واسطه این دو راوی دیده نشد. چنین

۱. تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۱۸۶؛ بشاره المصطفی، ص ۱۵۰.

۲. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۳۴.

۳. همان، ج ۴، ص ۴۳۹.

۴. همان، ج ۴، ص ۴۳۴.

۵. علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۳۱.

۶. الخصال، ج ۲، ص ۵۴۳.

تصحیف‌هایی در آثار صدوق شواهد متعددی دارد؛ به عنوان مثال، در طریق روایی وی به مسائل محمد بن سنان (م ۲۲۰ق)<sup>۱</sup> به طور مکرر همین راویان از اسدی با اسنادی هستند؛ اما در جایی محمد بن یعقوب قبل از اسدی افزوده شده است:

حدثنا علی بن احمد بن محمد، قال: حدثنا محمد بن یعقوب، قال: حدثنا محمد بن ابی عبدالله، عن محمد بن اسماعیل، عن علی بن العباس قال حدثنا القاسم بن ربیع الصحاف، عن محمد بن سنان أن ابا الحسن علی بن موسی الرضا علیه السلام كتب الیه فیما كتب من جواب مسائله...<sup>۲</sup>

در نگاه اول، شاید وجود محمد بن یعقوب به عنوان شاگرد اسدی مشکلی نداشته باشد، اما بررسی آثار صدوق نشان دهنده آن است که وی در طریق روایی مسائل ابن سنان نبوده است؛ ضمن این‌که علی بن احمد شاگرد کلینی و اسدی بوده و از هر دو بی‌واسطه روایت نقل می‌کند و هیچ روایتی به واسطه کلینی از اسدی رؤیت نشد. نمونه دیگر در سند این روایت است:

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ رضي الله عنه قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ الْكُوفِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ التَّخَمِي، عَنْ عَمِّهِ...<sup>۳</sup>

گویا در این مورد نیز تصحیف شده و درست آن محمد بن ابی عبدالله باشد که در شانزده مورد طریق روایی محمد بن موسی بن متوکل به احادیث موسی بن عمران است. اگرچه محمد بن یحیی عطار نیز استاد محمد بن موسی بوده، اما وی از محدثان بزرگ قم بود، نه کوفه یا حتی شهرری؛ یا این‌که محمد بن یحیی با نخعی ملاقات داشته و «الکوفی، عن ابیه» اضافه است؛ کما این‌که در بازنشر آن در منابع بعدی وجود ندارد؛<sup>۴</sup> چرا که در منابع نامی از یحیی عطار دیده نشد.

درباره تصحیف موسی بن عمران به موسی بن عبدالله نیز چنین تصحیف‌هایی در آثار صدوق وجود دارد؛ به عنوان مثال، حسین بن یزید در مواردی «حسن بن یزید»، «حسین بن زید» و «الحسن بن زید» آمده است که بعضا با عنوان «و بهذا الاسناد، عن الحسين بن

۱. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۹؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۸۸.

۲. علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۱۷.

۳. صفات الشیعه، ص ۲.

۴. بحار الانوار، ج ۶۵، ص ۱۶۷؛ وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۵۷.

۵. به ترتیب: ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ص ۱۵ و ۲۱۴ و ۲۰۷.

یزید» شاهی برای تصحیف است. تصحیف محمد بن جعفر به موسی بن جعفر؛<sup>۱</sup> تصحیف موسی بن عمران به «محمد بن موسی بن عمران» نیز قابل ردیابی است.<sup>۲</sup> چنین مواردی در منابع دیگر نیز وجود دارد مثلاً طوسی خبری را از این راوی<sup>۳</sup> با عنوان موسی بن عمران نخعی و در اثری دیگر با عنوان موسی بن عمرو نخعی آورده است.<sup>۴</sup>

### بررسی یک مشکل

آنچه در این جا به عنوان مشکل باقی می ماند، همان سند من لایحضره الفقیه است. گویا صدوق این اخبار را در دفاتر خود داشته و هنگام نگارش آثار آن ها را در باب مخصوص خود قرار می داده است؛ برای مثال، در علل الشرائع ضمن نقل حدیثی، گفته آن را در عیون اخبار الرضا<sup>۵</sup> نقل کرده<sup>۵</sup> و این تداعی نگارش آن قبل از علل الشرائع است و از سوی دیگر، بعد از نقل مطالبی در کتاب عیون اخبار الرضا<sup>۶</sup> اشاره کرده که آن را در کتاب علل الشرائع آورده است.<sup>۶</sup> گویا به این رفت و آمدها در نگارش آثار صدوق - که بعضی هم زمان بوده و یا در ادامه مواردی به آن افزوده می شده - اشاره شده است. با توجه به چنین شواهدی به نظر می رسد من لایحضره الفقیه را بعد از علل الشرائع<sup>۷</sup> و عیون اخبار الرضا<sup>۸</sup> نوشته است. در این صورت، احتمال دارد این تصحیف به نوعی با غفلت و شاید هم از طریق نساخ به آن راه یافته و موسی بن عمران نیز به موسی بن عبدالله تغییر کرده است.

با پذیرش این نکته، موسی بن عمران نخعی استاد ابوالحسین اسدی بوده است و نام برمکی تصحیف شده است. نقل فراوان اسدی به عنوان وکیل ناحیه ری با آن جلالتی که مطرح شده می تواند با برخی دلایل رجالی و حدیثی مدح موسی بن عمران نخعی را تقویت کند. بنابراین، نام وی تنها در سند زیارت نیامده و راوی روایات فراوانی است و به نوعی از مجهول بودن وی کاسته می شود. همچنین با پذیرش موسی بن عمران می توان گفت در جایگاهی از علم بوده و ظرفیت پذیرش آن را داشته که امام هادی<sup>۹</sup> چنین محتوای بالای

۱. همان، ص ۲۱۳.

۲. همان، ص ۴۹.

۳. اصل خبر: من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۱۳.

۴. تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۱۷۸؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۷۰.

۵. علل الشرائع ج ۱، ص ۲۷.

۶. عیون اخبار الرضا<sup>۵</sup>، ج ۲، ص ۸۶.

۷. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۱۵.

معارفی را در اختیار او قرار دهد.

مشکل دیگر در کتاب من لایحضره الفقیه این است که نام محمد بن اسماعیل برمکی هم در متن و هم در مشیخه ذکر شده است و احتمال دو اشتباه در این جا دور از ذهن است. پاسخ، این که روایات برمکی و طریق به وی در مشیخه مورد بحث نیست؛ چرا که در منابع صدوق در اکثر موارد مسیر به روایات او همین طریق است. آن چه مورد گفتگو است، تنها در همین گزارش از زیارت جامعه کبیره است که اشتباه رخ داده است و زمانی که صدوق مشیخه را تنظیم می کرده، با دیدن نام برمکی طریق خود را آورده است. عدم ذکر موسی بن عمران در مشیخه برای این است که نام اسدی به عنوان راوی در سه روایت وی آمده است.<sup>۱</sup> و تنها طریق روایی اسدی ذکر شده است؛ در حالی که در طریق به یحیی بن عباد، نام نخعی به روایت از عمویش - که شاگرد یحیی بود - ذکر شده است.<sup>۲</sup>

### نتیجه گیری

مشایخ روایی شیخ صدوق در سند زیارت جامعه کبیره از راویان مدرسه امامیه ری هستند. مرور روایات آنان فرضیه امامی اثناعشری بودن، جایگاه بالای علمی آنان، اعتماد صدوق و ممدوح بودن آنان را تقویت می کند. نقل های زیاد از امامان شیعه وابستگی آنان به گفتمان امامی را تأیید کرده و محتوای اخبار آنان با باورهای امامی سازگاری می نماید. نام آنان در سلسله اسناد احادیث با موضوعات کلامی، تاریخ معصومان، حضرت حجت علیه السلام، امام شناسی، مشخصات امامان و خلقت نوری به چشم می خورد. جایگاه بالای علمی آنان بیان گر ظرفیت آنان برای پذیرش و انتشار زیارت جامعه کبیره، رساله حقوق و مواردی از این دست به آثار صدوق است. فراگیری علمی آنان از محدثانی نظیر سعد بن عبدالله اشعری، علی بن ابراهیم، محمد بن جعفر اسدی، محمد بن یعقوب کلینی و دیگران در جایگاه علمی آنان بی تأثیر نبود. شواهد نیز افزوده شدن محمد بن اسماعیل برمکی در سند و تصحیف موسی بن عمران به موسی بن عبدالله دارد.

### کتابنامه

الاستبصار، محمد بن حسن طوسی، محقق: حسن الموسوی خراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.

۱. همان، ج ۳، ص ۳۱۳ و ج ۴، ص ۱۷۹ و ۳۵۱.

۲. همان، ج ۴، ص ۴۳۴.

- الامالی، محمد بن علی بن بابویه، بیروت: اعلمی، چاپ پنجم، ۱۴۰۰ق.
- آداب الصلاة، روح الله خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ش.
- با پیشوایان هدایت‌گر، سید علی حسینی میلانی، قم: الحقائق، ۱۳۹۳ش.
- بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- بشارة المصطفى لشيعة المرتضى، محمد بن ابى القاسم طبرى، نجف: المكتبة الحيدريه، ۱۳۸۳ق.
- تاريخ الأمم و الملوك، محمد بن جرير طبرى، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، بيروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق.
- تاريخ خليفه، خليفة بن خياط، تحقق: فواز، بيروت: دارالكتب العلميه، ۱۴۱۵ق.
- تفسير القمى، على بن ابراهيم، تحقيق: طيب موسى جزائرى، قم: دارالكتاب، ۱۴۰۴ق.
- تنقيح المقال فى علم الرجال، عبدالله مامقانى، بى نا، بى جا، بى تا.
- التوحيد، محمد بن على بن بابويه، محقق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
- تهذيب الاحكام، محمد بن حسن طوسى، محقق: حسن الموسوى خرسان، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ق.
- الثقات الاخيار من رواة الاخبار، حسين مظاهرى، قم: مؤسسه الزهراء، الثقافيه الدراسيه، ۱۴۲۸ق.
- ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، محمد بن على بن بابويه، قم: دارالشریف الرضى للنشر، ۱۴۰۶ق.
- جامع الرواه، محمد بن على اردبیلی، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳ق.
- الحکایات فى مخالقات المعتزلیة من العدلیة، محمد بن محمد شیخ مفید، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- الخصال، محمد بن على بن بابويه، محقق: على اكبر غفارى، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
- خلاصة الاقوال، حسين بن يوسف حلى، قم: دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
- رجال الطوسى، محمد بن حسن طوسى، محقق: جواد قیومى، قم: مؤسسه النشر الاسلامی لجامعه المدرسين، ۱۳۷۳ش.

- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم: انتشارات جامعہ مدرسین، ۱۴۰۷ق.
- الرجال، احمد ابن غضایری، محقق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: مؤسسہ علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۴۲۲ق.
- الرجال، حسن بن علی حلی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
- الرجال، محمد بن حسن حرعاملی، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۷ق.
- رسائل الشریف المرتضی، سیدمرتضی علم الهدی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
- الرواشح السماویہ، محمدباقر میرداماد، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۲ق.
- روضۃ المتقین، محمدتقی مجلسی، تهران: کوشان پور، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- السیرۃ النبویہ، عبدالملک بن ہشام، تحقیق: مصطفی سقا و ابراہیم ایبیری و عبدالحفیظ شبلی، بیروت: دارالمعرفہ، بی تا.
- صفات الشیعہ، محمد بن علی بن بابویہ، تهران: اعلمی، ۱۳۶۲ش.
- علل الشرایع، محمد بن علی بن بابویہ، قم: داوری، ۱۳۸۵ش.
- عیون اخبار الرضا علیہ السلام، محمد بن علی بن بابویہ، تهران: نشر جہان، ۱۳۷۸ق.
- الغیبہ، محمد بن ابراہیم نعمانی، محقق: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.
- الغیبہ، محمد بن حسن طوسی، محقق: عبداللہ تهرانی و علی احمد ناصح، قم: دارالمعارف السلامیہ، ۱۴۱۱ق.
- الفوائد الرجالیہ، محمد مهدی بحر العلوم، تهران: مکتبہ الصادق علیہ السلام، ۱۳۶۳ش.
- فہرست کتب الشیعۃ و اصولہم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول، محمد بن حسن طوسی، قم: ستارہ، ۱۴۲۰ق.
- قاموس الرجال، محمدتقی شوشتری، قم: مؤسسہ نشر اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیہ، ۱۴۰۷ق.
- کامل الزیارات، جعفر ابن قولویہ، محقق: عبدالحسین امینی، نجف: دارالمرتضویہ.
- کتاب النکاح، سید موسی شبیری، قم: مؤسسہ پژوهشی رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
- کفایۃ الاثر فی النص علی الائمۃ الاثنا عشر، علی بن محمد خزاز، مصحح: عبداللطیف حسینی، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.
- کمال الدین و تمام النعمہ، محمد بن علی بن بابویہ، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران:

اسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.

لسان المیزان، احمد بن علی عسقلانی، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۰ق.

مجمع الرجال، عنایت الله قهپائی، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۴ش.

المزار الكبير، محمد بن جعفر ابن المشهدی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.

مستدرکات علم رجال الحديث، علی نمازی، تهران: فرزند مؤلف، ۱۴۱۴ق.

معانی الأخبار، أبی جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (شیخ الصدوق)

(م ۳۸۱ق)، تحقیق: علی اکبر غفّاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة الأولى،

۱۳۶۱ش.

معجم رجال الحديث، سید ابوالقاسم خویی، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.

من لایحضره الفقیه، محمد بن علی ابن بابویه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه

مدرسین، ۱۴۱۳ق.

موسوعة الإمام الخوئی، سید ابوالقاسم خویی، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، قم: ۱۴۱۸ق.

موسوعة طبقات الفقهاء، جعفر سبحانی، قم: مؤسسه الامام الصادق عليه السلام، ۱۴۱۸ق.

وسائل الشیعه، محمد بن حسن حر عاملی، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث،

۱۴۱۶ق.

الهدایة الكبرى، حسین بن حمدان خصیبی، بیروت: البلاغ، ۱۴۱۹ق.

«بررسی سندی زیارت جامعه کبیره»، شیخ محمد سند و مهناز فرحمند، سفینه، ۱۳۸۶، ش ۱۵.

«تحلیل سندی و محتوایی زیارت جامعه کبیره»، عباس علی محمدی و محمد سپهری،

فصلنامه تاریخ، ۱۳۹۹، ش ۵۷.

«گونه شناسی روایات مدرسه امامیه ری در آثار شیخ صدوق، مطالعه موردی علی بن احمد

بن محمد دقاق»، فرهاد نعمتی، نشریه علم و تمدن در اسلام، ۱۴۰۲ش، شماره ۱۵.

«واکاوی نظریه وقوع در مشیخه من لایحضره الفقیه و دلالت آن بر وثاقت مؤلف، با تأکید بر

کتاب النوادر ابراهیم بن هاشم»، سیدعلیرضا حسینی شیرازی، دانش ها و آموزه های قرآن

و حدیث، ۱۳۹۹ش، شماره ۹.

<https://www.ostadmadadi.ir/persian/article/13492>

<https://www.ostadmadadi.ir/persian/book/11460/8654/>