



حدیث علوم ۱۱۶

فصلنامه علمی
سال سی ام، شماره دوم
تابستان ۱۴۰۴

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

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

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

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

فهرست مقالات

- ۳..... بررسی پیوند معصومان (ع) با قرآن به لحاظ حکمی در روایات اقسام آیات فاطمه زهرا آل ابراهیم دهکردی، محمدکاظم رحمان ستایش
- ۳۰..... اصالت نقل عین الفاظ سخنان معصومان (ع) در روایات شیعه خلیل عارفی
- ۵۸..... فرضیه‌های انتساب کتاب فضائل الصحابه به دارقطنی در بونه نقد علی راد، بهناز محمدکاظمی
- ۸۶..... تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های عبدالزهره حسینی خطیب و صبری ابراهیم السید درباره منابع نهج البلاغه سعید شفیعی خوزانی
- ۱۱۳..... غلوآمیز بودن روایات تفاسیر عیاشی و قمی از ادعا تا واقعیت در نقد مقاله... سعید شعبانی، سید محسن موسوی
- ۱۳۵..... واکاوی انگاره حدیث‌های خیالی در مجمع البیان؛ داوری بر نقض و ابرام‌ها مجتبی پورموسی محمدتقی دیاری بیدگلی
- ۱۶۰..... بررسی تطبیقی دعای سمات با نسخه‌های مختلف کتاب مقدس محمدمهدی سیاهکلی مرادی
- ۱۸۰..... بررسی انتقادی کارکرد اصل «عدالت صحابه» نزد عسقلانی، با هدف توثیق راویان در لسان المیزان مهدی آذری فرد، حمیدرضا فهیمی تبار، حسین ستار
- ۱۹۵..... فریضه‌دانی «طلب العلم» در بونه نقد و بازآفرینی فهم سید نقی موسوی
- ۲۱۴..... تحلیل انتقادی ادعاها و مستندات یُنبُل درباره جایگاه سنت نبوی در میان مسلمانان علی حسن بیگی

قابل توجه نویسندگان محترم

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

بررسی پیوند معصومان علیهم السلام با قرآن به لحاظ حکمی در روایات اقسام آیات

فاطمه زهرا آل ابراهیم دهکردی^۱
محمدکاظم رحمان ستایش^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵

چکیده

پیوند معصومان علیهم السلام با قرآن، مقوله‌ای بنیادین در مطالعات تفسیرروایی به شمار می‌آید. شناخت این پیوند، مبنای نظری تفسیر امام‌محور را شکل می‌دهد؛ تفسیری که درصدد تبیین نمادهای قرآنی به صورت تطبیقی با معصومان علیهم السلام، دوستان و دشمنان ایشان است. در روایات امامیه، پیوند معصومان علیهم السلام با قرآن، از منظر حکم آیات مورد توجه قرار گرفته و در قالب دسته‌بندی‌های موسوم به «اقسام آیات»، نمود یافته است. بنا براین روایات، حدود یک‌سوم یا یک‌چهارم آیات قرآن به گونه‌ای با معصومان علیهم السلام، یاران یا دشمنان ایشان ارتباط دارد. با وجود نگاشته شدن آثار ارزشمند درباره نسبت اهل بیت علیهم السلام با قرآن، این دسته از روایات (اقسام آیات) به صورت مستقل و تحلیلی، به ویژه از حیث اعتبارشناسی، کمتر مورد بررسی قرار گرفته‌اند. پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی - تحلیلی، به بررسی اعتبار این روایات از دو جهت سندی و متنی پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که دیدگاه دانشوران در قبال این روایات به سه دسته تقسیم می‌شود: دیدگاه پذیرش: ناظر به پذیرش مضمون و اعتبار این روایات؛ دیدگاه انکار: که مدلول این روایات را ناصحیح و خلاف واقع می‌داند؛ دیدگاه استبعاد: که نه تنها اعتبار این روایات را محل تردید می‌داند بلکه تحقق مدلول آن را دور از ذهن می‌شمارد. در این میان، دیدگاه مختار پژوهش، پذیرش این روایات است. استدلال به کثرت نقل، قوت دلالت و سازگاری با مبانی قرآنی و روایی، جایگاه این روایات را از جهت اعتبار ارتقا می‌بخشد. تحلیل و تبیین صحیح این دسته از روایات می‌تواند به

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (fatemehzahra.aalebrahim@gmail.com).

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

خوبی شبهات وارد شده از ناحیه منکران یا مستبعدان را پاسخ دهد و راه را برای تفسیر امام‌محرور قرآن هموار سازد.

کلیدواژه‌ها: روایات تثلیث، روایات تربیع، پیوند معصومان علیهم‌السلام با قرآن.

بیان مسأله

بر پایه روایات معتبر، قرآن و عترت علیهم‌السلام دو میراث هدایت‌گرنبوی و جدایی‌ناپذیر در مسیر دستیابی به هدایت الهی‌اند. پیوند و ارتباط معصومان علیهم‌السلام با قرآن، در سطح مصداقی، در قالب روایات تفسیری امام‌محرور تبلور یافته و در سراسر جوامع روایی تفسیری شیعه به خوبی قابل مشاهده است.

در مسیر تبیین این پیوند، روایاتی با موضوع‌شناسی رابطه قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام گزارش شده‌اند که در آن‌ها قاعده‌ای کلی درباره نحوه نگرش به شکل و میزان این پیوند ارائه گردیده است. پژوهش حاضر به تبیین و تحلیل این دسته از روایات پرداخته است.

در این روایات، آیات قرآن بر اساس محتوای معارفی به الگوهایی سه‌گانه یا چهارگانه تقسیم شده‌اند. از این رو، در اصطلاح حدیثی از آن‌ها با عنوان «روایات اقسام آیات» یا «روایات تثلیث و تربیع» یاد می‌شود. این روایات، از منظر حکمی، نشان‌گر پیوند اهل بیت علیهم‌السلام با قرآن‌اند و در مقابل، روایات تفسیری امام‌محرور، تجلی‌های مصداقی و عملی این پیوند به شمار می‌روند.

به عبارت دیگر، روایات اقسام آیات، مبنای نظری تفسیر امام‌محرور را فراهم می‌سازند و روایات تفسیری، تجلی خارجی و مصداقی این مبنا در حوزه فهم قرآن‌اند. از این رو، می‌توان روایات تفسیری را به مثابه مظاهر تحقق‌یافته آن اصل نظری دانست که در روایات اقسام آیات به صورت قاعده‌مند ترسیم شده است.

بر پایه الگوهای تثلیث و تربیع، بخشی از آیات قرآن ناظر به معصومان علیهم‌السلام، دوستان یا دشمنان آنان بوده و بخش‌های دیگر به سنن الهی، امثال قرآنی، فرائض و احکام اختصاص دارد.^۱

برخی مفسران و متفکران امامیه این روایات را در شمار روایات معتبر و قابل استناد

۱. طبق یک نظر، هریک از اقسام ارائه شده در این روایات، به شکلی نشانگر زاویه نگاه امام‌محرور به آیات است و منطق نهفته در این امر آن است که اگرچه آیه‌ای به حسب سیاق، سبب نزول، شأن نزول و یا شواهد دیگر، در ظاهر قرآن مربوط به موضوعی خاص است، اما می‌تواند بر معصومان علیهم‌السلام، دوستان یا دشمنان ایشان تطبیق داده شود.

دانسته‌اند. برخی از آنان فصل‌هایی مستقل از آثار تفسیری خود را به این روایات اختصاص داده‌اند و در تبیین دلالت‌های آن‌ها، به بررسی‌های مبسوطی در حوزه‌های روایی، کلامی و فلسفی پرداخته‌اند.^۱ برخی دیگر نیز در خلال مباحث تفسیری خود، با پذیرش اعتبار این روایات، به آن‌ها استناد کرده‌اند و آن‌ها را مبنای تفسیر امام‌محرور قرار داده‌اند.^۲

در مقابل، پذیرش و استناد به این دسته از روایات، انتقاداتی را از سوی برخی قرآن‌پژوهان اهل سنت، به ویژه ذهبی، برانگیخته است. وی در اثر خود، شیعیان را به چند امر متهم می‌کند: نخست، آن‌که چون قرآن را موافق با اغراض خود نیافته‌اند، ادعای وجود ظاهر و باطن در قرآن را مطرح کرده و علم به آن را منحصر در ائمه (ع) دانسته‌اند؛ در نتیجه، عقل را تعطیل کرده و سخن گفتن درباره قرآن را بدون سماع از امام (ع) ممنوع شمرده‌اند. دوم، آن‌که ادعا کرده‌اند اکثریت یا تمام آیات قرآن درباره معصومان (ع)، دوستان و دشمنان آنان نازل شده است.

و سوم، آن‌که به ادعای وی، شیعیان قائل به تحریف قرآن نیز شده‌اند.^۳ این مسئله موجب شده است که برخی از متفکران معاصر شیعه، در مقام دفاع از مکتب تشیع، بر آن شوند که نسبت چنین باوری را به شیعه مردود بشمارند. آنان با استناد به اصول کلامی و روش‌شناسی حدیثی، تلاش کرده‌اند ساحت شیعیان را از اعتقاد به نزول اکثر یا تمام آیات قرآن درباره معصومان (ع) یا دشمنان و دوستان آنان، پاک و منزّه نشان دهند. بر این اساس، این دسته از پژوهش‌گران، روایات اقسام آیات را از حیث سند، ضعیف و از حیث محتوا، پریشان و نامنسجم دانسته و انتساب آن‌ها به معصومان (ع) را بعید و غیرقابل پذیرش تلقی کرده‌اند.^۴

وجود سه دیدگاه مطرح‌شده در زمینه روایات اقسام آیات - یعنی پذیرش و استناد، انکار و اتهام، و در نهایت استبعاد - تردیدی جدی در پذیرش این روایات پدید آورده است؛ تردیدی که رفع آن مستلزم ارائه تحلیلی خردپذیر از متن این روایات است. برای برون‌رفت از این چالش و آسیب‌های ناشی از آن، افزون بر تأمل در محتوای روایات، بررسی سند آن‌ها نیز ضروری است. این بررسی باید به گونه‌ای انجام گیرد که از نگاه صرفاً فضیلت‌محور نسبت

۱. مجد البیان فی تفسیر القرآن، ص ۸۸ - ۹۸؛ تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۲۴ - ۲۸.

۲. مرآة الانوار و مشکوة الاسرار، ص ۴ - ۵.

۳. رک: التفسیر و المفسرون، ج ۲، ص ۲۷.

۴. روش‌های تأویل قرآن، ص ۱۵۳.

به روایات مندرج در کتاب کافی کلینی تأثیر نپذیرد و از چارچوب اندیشه‌ورزی علمی و دقیق خارج نگردد.

با وجود گستردگی نگاشته‌ها درباره روایات تفسیری، مانند مقاله «گونه‌شناسی احادیث تفسیری؛ از نظریه تا تطبیق» نوشته راد در مجله تفسیر اهل بیت، مقاله «پژوهشی نودر گونه‌شناسی مدالیل روایات تفسیری و فواید آن» از شکرانی و سیدناری در مجله حدیث‌پژوهی، مقاله «تحلیل نظریه‌ها در کارکرد روایات تفسیری» از قمرزاده و دیگران در مجله پژوهش‌های قرآنی، و مقاله «گونه‌شناسی و روش‌شناسی روایات تفسیری امام صادق (ع)» از مؤدب و اوایی در پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، مقالاتی که به طور مستقل به موضوع روایات تفسیری مبتنی پیوند معصومان (ع) با قرآن پرداخته باشند، اندک‌اند.

علاوه براین، در همین آثار اندک نیز - که با استناد به حدیث ثقلین^۱ و با هدف تبیین آیات مرتبط با ولایت نگاشته شده‌اند - به پیوند معصومان (ع) با قرآن از منظر حکمی در قالب روایات اقسام آیات اشاره‌ای نشده است. به عنوان نمونه، در مقاله «گونه‌شناسی روایات تفسیری در فضیلت امام حسین (ع)» از موسوی و خلیلی در مجله حدیث حوزه، برخی روایات تفسیری که به نوعی مبتنی پیوند امام حسین (ع) با آیات قرآن‌اند بررسی شده و گونه‌های این روایات گزارش گردیده است؛ اما پیوند معصوم با قرآن فقط از حیث مصداقی در روایات تفسیری مورد بحث قرار گرفته، نه از حیث حکمی در روایات اقسام آیات که موضوع پژوهش حاضر است.

براین اساس، نویسنده در صدد است تا با رویکردی توصیفی - تحلیلی، در گام نخست، اعتبار روایات اقسام آیات را در ساحت سند بررسی کند و در گام دوم، به تحلیل و بررسی اعتبار آن‌ها در ساحت متن بپردازد.

۱. سنجش اعتبار روایات اقسام آیات در ساحت سند

یکی از نخستین کتب حدیثی موجود شیعه که روایات اقسام آیات را گزارش کرده است، بصائر الدرجات اثر صفار (م ۲۹۰ق) است. از جمله جوامع حدیثی معتبر شیعه که این روایات را در خود جای داده، الکافی اثر کلینی (م ۳۲۹ق) است. افزون بر منابع حدیثی، این روایات در منابع تفسیری نیز نقل شده‌اند؛ از جمله در تفسیر فرات الکوفی (م ۳۰۷ق) و تفسیر

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۴.

العیاشی (م ۳۲۰ق).

در محتوای این روایات آمده است که یک سوم یا یک چهارم آیات قرآن درباره معصومان (ع)، دوستان یا دشمنان ایشان نازل شده است. از این رو، بررسی سند این روایات را می توان در دو محدوده مستقل پی گرفت:

۱ - ۱. بررسی سندی در محدوده روایات تثلیث

روایت صفار:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ (بن ابی الخطاب، ثقة)،^۱ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ (الكنانی، ثقة واقفی)،^۲ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِيِّ (مورد اختلاف، ترجیح ثقة)،^۳ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ (ثقة)،^۴ عَنْ أَبِي الْحِجَازِ (مجهول)، قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ... أَنَّ ثُلْثِي الْقُرْآنَ فِينَا وَفِي شِيعَتِنَا، فَمَا كَانَ مِنْ خَيْرٍ فَلَنَا وَلِشِيعَتِنَا، [وَأ] ثُلُثُ الْبَاقِي أَشْرَكْنَا فِيهِ النَّاسَ، فَمَا كَانَ فِيهِ مِنْ شَرٍّ فَلِعَدُوِّنَا...^۵

سند این روایت به جهت ناشناخته بودن راوی اول، ضعیف است.

روایت ۴ فرات:

فُرَاتُ (بن ابراهیم الکوفی، مجهول) قَالَ: حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْفَرَارِيُّ (مورد اختلاف، ترجیح ثقة)،^۶ مُعْتَمِدًا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع): ... يَا حَيِّثُمُ، إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ [نَزَلَتْ] أَثْلَاثًا: فَثُلُثٌ فِينَا، وَثُلُثٌ فِي عَدُوِّنَا، وَثُلُثٌ فَرَائِضُ وَأَحْكَامٌ. وَلَوْ أَنَّ آيَةَ نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتُوا أُولَئِكَ مَاتَتِ الْآيَةُ، إِذَا مَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ، إِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِي مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ، وَآخِرُهُ إِلَى أَوَّلِهِ مَا قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ، فَلِكُلِّ قَوْمٍ آيَةٌ يَتْلُونَهَا [هُمْ مِنْهَا فِي خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ]...^۷

سند این روایت با توجه به وجود راویان مجهول متعدد - که نام آن ها ذکر نشده - ضعیف است.

روایت ۲ عیاشی:

۱. رجال النجاشی، ص ۳۳۴.

۲. همان، ص ۲۱۶.

۳. رجال الطوسی، ص ۳۳۶.

۴. رجال النجاشی، ص ۱۱۵.

۵. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، ج ۱، ص ۱۲۱.

۶. رجال الطوسی، ص ۴۱۸.

۷. تفسیر فرات الکوفی، ص ۱۳۸ - ۱۳۹.

عن الأصمغ بن نباتة (ثقه)،^١ قال: سمعت أمير المؤمنين يقول: نزل القرآن أثلاثاً: ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن وأمثال وثلث فرائض وأحكام.^٢

سند این روایت به جهت ارسال، ضعیف است.

روایت ۳ عیاشی:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ بْنِ الْحَجَّاجِ الْكَرْخِيِّ (مجهول)، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ رَفَعَهُ إِلَى خَيْثَمَةَ (حسن)،^٣ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: يَا خَيْثَمَةُ، الْقُرْآنُ نَزَلَ أَثْلَاثًا: ثُلُثٌ فِينَا وَفِي أَحِبَّائِنَا، وَثُلُثٌ فِي أَعْدَائِنَا وَعَدُوِّ مَنْ كَانَ قَبْلَنَا، وَثُلُثٌ شَيْءٌ وَمَثَلٌ، وَلَوْ أَنَّ الْآيَةَ إِذَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتَ أُولَئِكَ الْقَوْمُ مَاتَتِ الْآيَةُ لَمَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ، وَلَكِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِي أَوَّلُهُ عَلَى آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ، وَلِكُلِّ قَوْمٍ آيَةٌ يَتْلُونَهَا [وَأَ هُمْ مِنْهَا مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍ].^٤

سند این روایت به جهت ارسال و مجهول بودن راوی، ضعیف است.

روایت ۱ کلینی:

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا (معتمد)، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ (الآدمي، مورد اختلاف، ترجیح ثقه)،^٥ وَعَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ (بن هاشم قمی، ثقه)،^٦ عَنْ أَبِيهِ (ابراهيم بن هاشم القمي، معتمد عند الاصحاب)،^٧ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ (السرد، ثقه)،^٨ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ (ثابت بن دينار الثمالي، ثقه)،^٩ عَنْ أَبِي يَحْيَى (زكريا بن ميسرة، مجهول)، عَنْ الْأَصْمَغِ بْنِ نُبَاتَةَ (ثقه)،^{١٠} قَالَ: سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَقُولُ: نَزَلَ الْقُرْآنُ أَثْلَاثًا: ثُلُثٌ فِينَا وَفِي عَدُونَا، وَثُلُثٌ سُنَنٌ وَأَمْثَالٌ، وَثُلُثٌ فَرَائِضٌ وَأَحْكَامٌ.^{١١}

١. رجال النجاشي، ص ٨.

٢. تفسير العیاشی، ج ١، ص ٩.

٣. رجال النجاشی، ص ١١٠.

٤. تفسير العیاشی، ج ١، ص ١٠.

٥. رجال الطوسی، ص ٣٨٧.

٦. رجال النجاشی، ص ٢٦٠.

٧. همان، ص ١٦.

٨. رجال الطوسی، ص ٣٥٤.

٩. رجال النجاشی، ص ١١٥.

١٠. همان، ص ٨.

١١. الکافی، ج ٢، ص ٦٢٧.

در سند این روایت دو سند همراه هم گزارش شده است که هر دو به جهت مجهول بودن ابویحیی، ضعیف شمرده می شوند.

۱ - ۲. بررسی سندی در محدوده روایات تربیع

روایت ۱ فرات:

أَخْبَرَنَا أَبُو الْخَيْرِ مَقْدَادُ بْنُ عَلِيٍّ الْحِجَازِيُّ الْمَدَنِيُّ (مجهول)، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْعَلَوِيُّ الْحُسَيْنِيُّ (مجهول)، قَالَ: حَدَّثَنَا الشَّيْخُ الْفَاضِلُ أَشْتَاذُ الْمُحَدِّثِينَ فِي زَمَانِهِ فُرَاتُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْكُوفِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ (مجهول)، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سَعِيدٍ بْنِ رَجِيمٍ الْهَمْدَانِيُّ (مجهول) وَمُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ زَكْرِيَّا (مجهول)، قَالَا [قَالَ]: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَرَّاجٍ (مجهول)، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ أَعْيَنَ (مجهول)، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ (مجهول)، عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ (ثقه)^۱، عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ أَرْبَعَةَ أَرْبَاعٍ: رُبْعٌ فِينَا وَرُبْعٌ فِي عَدُونَا، وَرُبْعٌ فَرَائِضُ وَأَحْكَامٌ، وَرُبْعٌ حَلَالٌ وَحَرَامٌ، وَلَنَا كَرَائِمُ الْقُرْآنِ.^۲

سند این روایت به جهت وجود راویان مجهول، ضعیف است.

روایت ۲ فرات:

قَالَ: حَدَّثَنَا فُرَاتُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْكُوفِيُّ (مجهول)، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ صَبِيحٍ (مجهول)، وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عُثَيْدَةَ بْنِ عُثْبَةَ بْنِ نِزَارِ بْنِ سَالِمِ السَّلُولِيِّ (ثقه)^۳، قَالَا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ مُطَهَّرٍ (مجهول)، قَالَ: حَدَّثَنَا صَالِحُ يَغْنِي ابْنَ أَبِي [الْأَسْوَدَ] (مجهول)، عَنْ جَمِيلِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ النَّخَعِيِّ (مجهول)، عَنْ زَكْرِيَّا بْنِ مَيْسَرَةَ (ابویحیی، مجهول)، عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ (ثقه)^۴، قَالَ: قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: نَزَلَ الْقُرْآنُ أَرْبَاعًا: رُبْعٌ فِينَا، وَرُبْعٌ فِي عَدُونَا، وَرُبْعٌ سُنَنٌ وَ أَمْثَالٌ، وَرُبْعٌ فَرَائِضُ وَأَحْكَامٌ، وَلَنَا كَرَائِمُ الْقُرْآنِ.^۵

سند این روایت به جهت وجود راویان مجهول، ضعیف است.

۱. رجال النجاشی، ص ۸.

۲. تفسیر فرات الکوفی، ص ۴۵ - ۴۶.

۳. رجال النجاشی، ص ۸.

۴. همان.

۵. تفسیر فرات الکوفی، ص ۴۶ - ۴۷.

روایت ۳ فرات:

قَالَ: حَدَّثَنَا فُرَاتٌ (بن ابراهیم الکوفی، مجهول)، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُوسَى (مجهول)، قَالَ: حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ ثَابِتٍ (مجهول)، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي (مجهول)، عَنْ شُعْبَةَ بْنِ الْحَجَّاجِ (عامی مشهور)،^۱ عَنِ الْحَكَمِ (بن عتیبة الکندی، مذموم)،^۲ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ (مجهول)، قَالَ: أَخَذَ النَّبِيُّ ﷺ يَدَ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ: إِنَّ الْقُرْآنَ أَرْبَعَةٌ [أَرْبَعٌ] أَرْبَاعٌ: رُبُعٌ فِينَا أَهْلَ الْبَيْتِ خَاصَّةً، وَرُبُعٌ فِي أَغْدَائِنَا، وَرُبُعٌ حَلَالٌ وَحَرَامٌ، وَرُبُعٌ فَرَائِضٌ وَأَحْكَامٌ، وَإِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ فِي عَلِيٍّ كَرَامِ الْقُرْآنِ [مَا نَزَلَ فِي الْقُرْآنِ آيَةً يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِلَّا كَانَ عَلِيٌّ أَمِيرَهَا].^۳

سند این روایت به جهت وجود راویان مجهول، ضعیف است.

روایت ۱ عیاشی:

عن أبي الجارود (زياد بن منذر، مجهول)، قال: سمعت أبا جعفر يقول: نزل القرآن على أربعة أرباع: ربع فينا، وربع في عدونا، وربع في فرائض وأحكام، وربع سنن وأمثال، و لنا كرائم القرآن.^۴

سند این روایت به جهت ارسال و مجهول بودن راوی، ضعیف است.

روایت ۳ کلینی:

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ (احمد بن ادریس القمی، ثقه)،^۵ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ (القمی، ثقه)، عَنْ صَفْوَانَ (بن یحیی البجلی، ثقه)،^۶ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ (الصیرفی، ثقه)،^۷ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ (یحیی الاسدی، ثقه)،^۸ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، قَالَ: نَزَلَ الْقُرْآنُ أَرْبَعَةَ أَرْبَاعٍ: رُبُعٌ فِينَا، وَرُبُعٌ فِي عَدُوِّنَا، وَرُبُعٌ سُنَنٌ وَأَمْثَالٌ، وَرُبُعٌ فَرَائِضٌ وَأَحْكَامٌ.^۹

۱. الجرح و التعديل، ج ۴، ص ۳۷۰.

۲. خلاصة الاقوال، ص ۲۱۸.

۳. تفسير فرات الكوفي، ص ۴۷ - ۴۸.

۴. تفسير العياشي، ج ۱، ص ۹.

۵. رجال النجاشي، ص ۹۲.

۶. رجال الطوسي، ص ۳۹۱.

۷. رجال النجاشي، ص ۱۲۰.

۸. همان، ص ۷۱.

۹. رجال النجاشي، ص ۴۴۱.

۱۰. الكافي، ج ۲، ص ۶۲۸.

سند این روایت صحیح است.

البته در الکافی کلینی الگوی روایی دیگری نیز در تقسیم بندی آیات موجود است که به نحو غیر مستقیم بر نزول بخشی از آیات در مورد معصومان علیهم السلام، دوستان یا دشمنان ایشان دلالت دارد:

روایت ۲ کلینی:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا (گروهی از ثقات)، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ (بن عیسی الاشعری، ثقة)،^۱
عَنِ الْحَجَّالِ (عبد الله بن محمد، ثقة)،^۲ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ (بن خالد، ثقة)،^۳ عَنْ دَاوُدَ
بْنِ فَرْقَدٍ (الاسدی، ثقة)،^۴ عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ أَرْبَعَةَ أَرْبَاعٍ:
رُبُّعٌ حَلَالٌ، وَرُبُّعٌ حَرَامٌ، وَرُبُّعٌ سُنَنٌ وَأَحْكَامٌ، وَرُبُّعٌ خَبَرٌ مَا كَانَ قَبْلَكُمْ وَنَبَأٌ مَا يَكُونُ
بَعْدَكُمْ وَفَصْلٌ مَا بَيْنَكُمْ.^۵

سند این روایت با توجه به این که به راوی اول از امام صادق علیه السلام به صورت مبهم اشاره شده است، به جهت ارسال ضعیف است، هر چند دیگر راویان همه از ثقات هستند. چنان که مشاهده می شود، غیر از یک روایت صحیح، بقیه روایات در این موضوع ضعیف هستند، اما تعدد آن ها یک تقویت کننده اعتباری برای آن ها است، علاوه بر این که در جوامع روایی تفسیری شیعه روایات بسیاری وجود دارند که مصادیق این اقسام را ذکر کرده اند و حجم وسیعی از آن ها آیات متعددی را به معصومان علیهم السلام ارتباط داده اند. این نوع روایات تأیید و تأکید بر این بنیان را بیشتر می کنند.^۶ لذا ادعای تواتر معنوی روایات در این موضوع قریب به ذهن می نماید.

۲. سنجش اعتبار روایات اقسام آیات در ساحت متن

بر پایه روایات اقسام آیات، پرسش هایی بنیادین ذهن را به خود مشغول می سازد. نخست آن که، مراد از تعبیر «فینا»، «فی أحبائنا» و «فی أعدائنا» در این روایات چیست؟ آیا این

۱. رجال النجاشی، ص ۸۱.

۲. همان، ص ۲۲۶.

۳. همان، ص ۲۷۱.

۴. همان، ص ۱۵۸.

۵. الکافی، ج ۲، ص ۶۲۷.

۶. به عنوان نمونه رک: تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۳۱۷، ح ۳۷ (سوره آل عمران، آیه ۷) و ص ۳۲۴، ح ۷۵ (سوره آل عمران، آیه ۲۶) و ص ۳۵۶، ح ۱۹۸ (سوره آل عمران، آیه ۷۷) و ص ۲۸۱ - ۲۸۲، ح ۲۵۵ (سوره نساء، آیه ۴۱) و ص ۵۰۲ - ۵۰۳، ح ۳۴۳ (سوره نساء، آیه ۵۹) و ص ۵۱۳، ح ۳۸۳ (سوره نساء، آیه ۶۹).

عبارات فقط به معنای مصداق داشتن آیه برای معصومان علیهم‌السلام و اطرافیان ایشان است یا مفهومی گسترده‌تر را شامل می‌شود؟ افزون بر این، با توجه به وفور آیات قرآنی که به ظاهر ارتباط مستقیمی با معصومان علیهم‌السلام، دوستان یا دشمنان آنان ندارند، این پرسش نیز مطرح می‌شود که مقصود از تعبیر «ثُلث» و «رُبْع» در این روایات چیست؟ آیا این نسبت‌ها حقیقی‌اند یا تعبیری تأویلی و تقریبی برای بیان میزان اهمیت این دسته از آیات؟ همچنین، با عنایت به تفاوت سبک و سیاق بیانی در این روایات، این پرسش نیز به ذهن می‌رسد که چه وجه جمعی میان آن‌ها قابل تصور است؟

به منظور پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها، ابتدا الفاظ و عبارات به کاررفته در این روایات بررسی می‌شود و در گام بعد، به تحلیل دلالات و مفاهیم نهفته در آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۲-۱. بررسی عبارتی روایات تثلیث و تربیع

چنان‌که ملاحظه می‌شود و برخی از محققان نیز بدان اشاره کرده‌اند، روایات اقسام آیات، چه در محدوده روایات تثلیث و چه در محدوده روایات تربیع، به لحاظ متنی دچار نوعی اضطراب و تنوع در بیان هستند. این اضطراب، البته امری قابل توجیه است و در پایان بررسی‌های عبارتی این روایات، به تبیین آن پرداخته خواهد شد.

به عنوان مقدمه‌ای برای ورود به این بحث، لازم است دو نکته روشن گردد: نخست، آن‌که برخی از آیات قرآن در ساحت ظاهری، و برخی دیگر در ساحت باطنی، با معصومان علیهم‌السلام، دوستان یا دشمنان ایشان ارتباط دارند. از این رو، پذیرش اعتبار روایات اقسام آیات، منوط به پذیرش وجود دو ساحت ظاهری و باطنی برای قرآن کریم است. دوم، آن‌که تعبیراتی مانند «نَزَلَ فینا» یا صرف «فینا» در این روایات، در واقع به معنای «تطبیق آیات بر ما اهل بیت» است و نه لزوماً نزول ابتدایی و انحصاری آیه در شأن آنان.

در منابع لغوی نیز واژه «نزول» به معنای حلول، فرود آمدن و قرار گرفتن آمده است که این معنا می‌تواند دلالت بر شمول و انطباق مفاد آیات بر وجود مقدس اهل بیت علیهم‌السلام داشته باشد، نه آن‌که آیه لزوماً در مرحله نخستین، فقط درباره آنان نازل شده باشد.^۱

همچنان‌که حرف «فی» به معنای ظرفیت، دلالت بر آن دارد که ظرف ظهور و تحقق عینی آیات، وجود معصومان علیهم‌السلام است. بر این اساس، مراد از روایات اقسام آیات، دست برداشتن از ظاهر آیات و تفسیر آن‌ها برخلاف قواعد زبانی نیست، بلکه هدف، کشف مصادیق خارجی

۱. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۶۵۶.

آیات است؛ آن هم بر پایه روش‌هایی که در روایات معتبر و شناخته شده تبیین شده‌اند. این روایات در واقع به نوعی تطبیق آیات بر مصادیق خاص، یعنی معصومان (ع)، دوستان یا دشمنان ایشان می‌پردازند، نه تأویل بی‌ضابطه یا انحراف از معنای لغوی و عرفی آیات.^۱ به عبارت دیگر، این روایات موجب دخل و تصرف در ظاهر آیات نیستند، بلکه ابزاری هستند در شناخت عینیت‌های موجود در حقیقت آیات که به تدبیر در آن‌ها و شناخت محدوده و وسعت آن‌ها کمک می‌کند.

در محدوده روایات تثلیث چهار نوع بیان مشهود است:

الف. طبق مضمون روایت صفار، دو سوم آیات مربوط به معصومان (ع) و شیعیان ایشان است و مردم در یک سوم باقی‌مانده با ایشان شریک هستند.

ب. طبق مضمون روایت ۴ فرات، یک سوم آیات مربوط به معصومان (ع)، یک سوم آیات مربوط به دشمنان معصومان (ع) و یک سوم آیات مربوط به فرائض و احکام است.

ج. طبق مضمون روایت ۲ عیاشی و روایت ۱ کلینی، یک سوم آیات مربوط به معصومان (ع) و دشمنان ایشان، یک سوم آیات مربوط به سنن و امثال و یک سوم آیات مربوط به فرائض و احکام است.

د. طبق مضمون روایت ۳ عیاشی، یک سوم آیات مربوط به معصومان (ع) و دوستان ایشان، یک سوم آیات مربوط به دشمنان معصومان (ع) و دشمنان پیشینیان ایشان و یک سوم آیات مربوط به سنن و امثال است.

اما در محدوده روایات تربیع سه نوع بیان مشهود است:

الف. طبق مضمون روایت ۱ و روایت ۳ فرات، یک چهارم آیات مربوط به معصومان (ع)، یک چهارم آیات مربوط به دشمنان معصومان (ع)، یک چهارم آیات مربوط به فرائض و احکام و یک چهارم آیات مربوط به حلال و حرام است، با این تفاوت که در روایت ۱ کرائم القرآن برای معصومان (ع) دانسته شده است، اما در روایت ۳ این چنین آمده که خداوند کرائم القرآن را در حق علی (ع) نازل کرده است.

ب. طبق مضمون روایت ۲ فرات و روایت ۱ عیاشی و روایت ۳ کلینی، یک چهارم آیات مربوط به معصومان (ع)، یک چهارم آیات مربوط به دشمنان معصومان (ع)، یک چهارم آیات مربوط به سنن و امثال و یک چهارم آیات مربوط به فرائض و احکام است، با این تفاوت که

۱. ان شاء الله در مقالی دیگر به شکل تفصیلی به این موضوع خواهیم پرداخت.

در روایت ۲ فرات و روایت ۱ عیاشی کرائم القرآن برای معصومان علیهم السلام دانسته شده است، اما در روایت ۳ کلینی هیچ بحثی از کرائم القرآن به میان نیامده است.

ج. طبق مضمون روایت ۲ کلینی، یک چهارم آیات مربوط به حلال، یک چهارم آیات مربوط به حرام، یک چهارم آیات مربوط به سنن و احکام و یک چهارم آیات مربوط به خبر گذشتگان و آیندگان و حل و فصل دعاوی است. ناگفته پیداست با لحاظ این اعتبار که بخشی از اخبار قرآن درباره سیره معصومان علیهم السلام، دوستان یا دشمنان ایشان است و یا با لحاظ این اعتبار که معصومان علیهم السلام مرجع حل اختلاف میان سایر مردم بودند، هر سه گروه می توانند در قسم چهارم تقسیم، یعنی «آیات مربوط به خبر گذشتگان و آیندگان و حل و فصل دعاوی» جای گیرند.

هرچند نوعی اضطراب در تقسیم بندی موجود در روایات اقسام آیات وجود دارد، اما با توجه به این که به شکل معمول، تقسیم بندی های موجود در روایات، به شکل حقیقی نیست و حصرها نسبی است. لذا مشکل مهمی نیست. به عبارت دیگر، معصومان علیهم السلام با توجه به مقامات، موقعیت ها و مخاطبان مختلف، شکل های مختلف بیانی داشته اند. این روایات، قدر مشترکی دارند - نزول بخشی از آیات در مورد معصومان علیهم السلام، دوستان یا دشمنان ایشان - که همان قابل پذیرش است.

اما در مقام جمع بندی می توان گفت میان آیات و معصومان علیهم السلام، دوستان یا دشمنان ایشان، نوعی ارتباط وجود دارد که شکل و مقدار این ارتباط در این روایات به شکل اجمالی بیان شده است. این روایات بنای حصر حقیقی و تقسیم بندی دقیق عددی آیات ندارند، بلکه وسعت محدوده ارتباطی - قابلیت ارتباط حجم وسیعی از آیات با معصومان علیهم السلام، دوستان یا دشمنان ایشان - را تبیین می کنند.

۲ - ۲. بررسی دلالتی روایات تثلیث و تربیع

علاوه بر ضعف سندی و اضطراب متنی، دلالت روایات اقسام آیات نیز زمینه ساز پیدایش دیدگاه های مخالف شده است. لذا لازم است بررسی شود که آیا قرآینی وجود دارد که دلالت این روایات بر مبنای آن ها ملموس تر شود. اهمیت بررسی این قرآین زمانی آشکارتر می شود که توجه کنیم در سنت حدیث پژوهی، گذار از ظهور تصویری یا مراد استعمالی و رسیدن به ظهور تصدیقی یا مراد جدی، مستلزم حرکتی چند مرحله ای تحت عنوان فحص القرآین است.^۱ بررسی ها نشان می دهد که در متون حدیثی و تفسیری، قرآینی منفصل وجود

۱. روش فهم حدیث، ص ۱۰۹.

دارند که می‌توانند شاهی برای اعتبار روایات اقسام آیات - و مظاهراین روایات یعنی روایات تفسیری امام‌محور - باشند و بر روشنی دلالت این روایات بیفزایند.

۲ - ۱. واژه‌نامه ابوالحسن عاملی

یکی از شواهد درستی تقسیم‌بندی موجود در روایات اقسام آیات، واژه‌نامه حدیثی - قرآنی ابوالحسن عاملی، در تطبیق واژگان قرآن بر معصومان (علیهم السلام)، دوستان یا دشمنان ایشان است که در تفسیر مرآة الانوار و مشکوة الاسرار منعکس شده است.^۱

با توجه به این‌که عاملی از علمای بزرگ زمان خود و اهل تتبع در متون روایی بوده است، انگاره او در استفاده از روایات تفسیری امام‌محور و نهایتاً تنظیم این واژه‌نامه، انگاره‌ای قابل تأمل است که می‌تواند حاکی از اعتقادش به اعتبار روایات اقسام آیات باشد؛ به خصوص این‌که او در مقدمه اول تفسیرش، در فصل اول از مقاله اول - که در صدد ارائه اخباری در خصوص ورود بطن قرآن در دعوت به ولایت و امامت است - به عنوان یکی از مستندات روایی، به یکی از روایات اقسام آیات، یعنی روایت خیثمه از امام باقر (علیه السلام)، اشاره کرده است تا نشان دهد مفاد فقرات قرآن بر اهل یک زمان محدود نبوده و برای هر یک تأویلی است که در هر زمان و بر اهل هر زمان جاری است.^۲

چنان‌که در بررسی سندی روایات گذشت، در این روایت پس از ارائه الگودر تقسیم آیات، به جریان تاریخی قرآن اشاره شده است.^۳ حجم وسیعی از تعبیر موجود در روایات تفسیری امام‌محور که نشان‌گر ارتباط ظاهری باطن آیات با معصومان (علیهم السلام)، دوستان یا دشمنان ایشان است، خود گویای قوت تقسیم‌بندی موجود در روایات اقسام آیات است.

۲ - ۲. جواب‌نامه امام صادق (علیه السلام)

شاهد دیگر نامه امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به نامه مفضل بن عمر، درباره مبانی فکری فرقه باطنیه است که در کتاب مختصر البصائر یا مختصر البصائر تألیف حسن بن سلیمان حلی آمده است.^۴ ظاهراً این کتاب گزیده‌ای از کتاب بصائر الدرجات تألیف سعد بن عبدالله

۱. مرآة الانوار و مشکوة الاسرار، ص ۶۹ - ۳۴۸.

۲. همان، ص ۴ - ۵.

۳. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۰.

۴. مختصر البصائر، ص ۲۳۸ - ۲۵۴.

اشعری قمی است.^۱ اواز محدثان جلیل القدر بوده و به عنوان «شیخ هذه الطائفة» یاد می شده است.^۲

در این نامه، امام علیه السلام با تصحیح مبانی فکری فرقه باطنیه در باب ملازمه دین با معرفت، بر قبح ترک واجبات و اتیان محرمات به بهانه تطبیق بر رجال استدلال کرده است و ربوبیت قائل شدن برای پیامبر صلی الله علیه و آله و تحریف صفات ائمه علیهم السلام را مردود دانسته است.

طبیعی است که فهم الفاظ و عبارات نامه امام علیه السلام، مجرای دستیابی به دیدگاه‌هایی است که در ورای این الفاظ و عبارات قرار دارد و نظام اندیشه امام علیه السلام را شکل داده است. لذا لازم است بخش‌های کلیدی نامه استخراج شده و دیدگاه‌های پس‌زمینه این بخش‌ها استنباط شود و نهایتاً نظام اندیشه امام علیه السلام درباره روایات اقسام آیات و مظاهراین روایات، یعنی روایات تفسیری امام محور تبیین گردد.

در بخش ابتدایی جواب نامه اشاره شده است:

انبیاء علیهم السلام آورندگان فرائض دین و دعوت‌کنندگان به آن‌اند و فرائض دینی به واسطه ایشان شناخته می‌شود. از این رو، اصل دین، معرفت نسبت به انبیاء علیهم السلام و اوصیای علیهم السلام آنان است. با این حال، این معرفت باید معرفتی باطنی باشد که به اطاعت از اوامر ایشان بینجامد؛ چرا که معرفت ظاهری، اگر به اطاعت نینجامد و در عمل متجلی نشود، سالک را به مقام دین‌شناسی و دینداری نخواهد رساند.

افزون بر این، انبیاء علیهم السلام و اوصیای آنان، امرکنندگان به امور حلال‌اند؛ به این معنا که فروع حلال از ایشان منشعب می‌شود. در مقابل، دشمنان انبیاء علیهم السلام و اوصیای آنان، امرکنندگان به امور حرام‌اند و فروع حرام از آنان سرچشمه می‌گیرد. بر این اساس می‌توان گفت انبیاء علیهم السلام و اوصیای ایشان، باطن امور حلال قرآن و دشمنان‌شان، باطن امور حرام قرآن‌اند.

از سوی دیگر، خداوند می‌خواهد تنها به واسطه انبیاء علیهم السلام و اوصیای ایشان شناخته شود و تنها از طریق اطاعت از آنان مورد اطاعت قرار گیرد. در این میان، فرقه «باطنیه» - به عنوان واضعان حدود شخصی، مدعیان عرفان بی‌عمل و تارکان ظواهر دین - در حقیقت مشرکانی‌اند که نه به شناخت رسیده‌اند و نه اطاعت کرده‌اند.

۱. کتابشناسی جامع الاحادیث.

۲. معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۹، ص ۷۷ - ۷۹.

نکته پایانی این که، نسخه تصحیح شده مستند روایی این فرقه، یعنی عبارت «إذا عرفت فافعل ما شئت»، چنین است: «إذا عرفت فافعل ما شئت من الخیر». بنابراین، معنای آن پذیرش اعمال مستحب به قدر توان فرد، پس از انجام واجبات با رعایت حدود شرعی خاص خود است، نه تأیید دیدگاه شرک‌آمیز آنان.^۱

اما در بخش میانی جواب نامه صحبت از این اصل است:

سنن و امثال، همیشگی اند و تاریخ، پدیده‌ای تکرارشدنی است. از این رو، همان گونه که برخی از پیروان آیین مسیحیت به الوهیت حضرت عیسی علیه السلام باور داشتند، برخی از مسلمانان، از جمله فرقه باطنیه، نیز پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را «رب العالمین» دانسته‌اند. این در حالی است که خداوند، پیامبران صلی الله علیه و آله را واسطه شناخت خویش قرار داده و با ایشان بر مخلوقات احتجاج نموده است. بنابراین، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دلیل و راهنمایی به سوی خداوند است، نه خود معبود؛ او مربوبی است که برای رسالت برگزیده شده است.^۲

نهایتاً بخش پایانی جواب نامه در بیان این دو مطلب است:

اولاً، فرقه باطنیه با تحریف سخنان ائمه علیهم السلام در باب ملازمه دین با معرفت، اعمال ناپسند خود را به ایشان نسبت می‌دادند. از این رو، اتهاماتی که از سوی مردم علیه ائمه علیهم السلام مطرح شده، نادرست و ناشی از همین انتساب‌های دروغین است.

ثانیاً، خداوند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را از ویژگی‌های فرقه باطنیه مبرا ساخته است. بنابراین، بیم و نگرانی مفضّل از نسبت دادن این صفات به پیامبر صلی الله علیه و آله وجهی ندارد. پیامبر صلی الله علیه و آله نیز همانند ائمه علیهم السلام، برخوردار از صفاتی بود که شأن نبوت و امامت را در خود جمع کرده‌اند.^۳

اکنون، پس از بازخوانی و درک ذهنیت امام علیه السلام در تبیین نظام اندیشه ایشان درباره مظاهر روایات اقسام آیات - یعنی روایات تفسیری امام محبور - می‌توان گفت:

اولاً، اصل این روایات غالیانه نیست؛ چرا که در صورت غلو، غلات به سبب جعل این روایات از جانب امام علیه السلام مورد نکوهش قرار می‌گرفتند. با این حال، فهم این روایات در حوزه فکری فرقه باطنیه، غالیانه بوده است؛ و از همین رو امام علیه السلام با تعبیر مختلف، فهم صحیح این روایات را ارائه کرده است.

۱. مختصر البصائر، ص ۲۳۹ - ۲۴۸.

۲. همان، ص ۲۵۳.

۳. همان، ص ۲۵۴.

ثانیاً، این روایات با در نظر گرفتن دو ساحت ظاهری و باطنی برای قرآن، معتبر خواهند بود؛ زیرا امام علیه السلام ارتباط بخشی از آیات را با معصومان علیهم السلام، دوستان یا دشمنان ایشان، در ساحت باطن مورد بررسی قرار داده است.^۱

همچنین، بر پایه پاسخ نامه امام علیه السلام و به دلالت التزامی، می توان درباره روایات اقسام آیات چنین اظهار نظر کرد که این روایات، روایاتی معتبر بوده اند که در معرض بدفهمی قرار گرفته اند و اعتبار آن ها مشروط به پذیرش دو ساحت ظاهری و باطنی برای قرآن است.

الفاظ و تعابیر قرآن، هریک افزون بر ظاهر مفهومی و تاریخی خود، دارای مصادیق خارجی و نمادهای عینی اند که برای فهم عمیق قرآن و مراد آن، توجه به آن ها ضروری است. از این رو، در روایات معصومان علیهم السلام، این طرز فکر که هر لفظ و تعبیر قرآن به مصداقی خارجی و نمادی عینی اشاره دارد، تأیید شده است؛ اما فهم غالیانه از آن ها مورد رد و تخطئه قرار گرفته است.

در این مرحله، به عنوان شواهدی دیگر بر درستی تقسیم بندی موجود در روایات اقسام آیات، به چند تبیین در کلام بزرگان دین نسبت به این روایات اشاره می شود:

۲ - ۲ - ۳. تبیین علی بن ابراهیم قمی

علی بن ابراهیم قمی در مقدمه تفسیرش، در توجیه ارتباط آیات نازل شده در مورد امت های گذشته با دشمنان معصومان علیهم السلام، مطلب را متوقف بر سه امر دانسته است که به اختصار می آید:

الف. معصومان علیهم السلام، غرض آفرینش افلاک هستند و خداوند، خود غرض خلقت معصومان علیهم السلام است. به عبارت دیگر، خداوند به قصد عبودیت، آفرینش را آغاز کرد و لازمه عبودیت، معرفت است. این معرفت، وابسته به شناخت پیامبری است که واسطه شناخت خداوند است، و این شناخت نیز منوط به شناخت امامی است که واسطه شناخت پیامبر خداست.

ب. شناساندن معصومان علیهم السلام به سایر انسان ها، بنا بر دلیل عقلی، بر خداوند واجب است و این شناسایی با نزول قرآن درباره ایشان و برای ایشان تحقق می یابد.

ج. خداوند از پیش به عملکرد امت محمد صلی الله علیه و آله در بهره گیری ابزاری از دین پس از رحلت آن حضرت آگاه بود. از این رو، به منظور حفظ قرآن از دستبرد تحریف و نقصان، گاه در ساحت ظاهرو به کنایه، و گاه در ساحت باطن، از معصومان علیهم السلام و فضایل آنان یاد کرده است. بر همین اساس، اگرچه ظاهر قرآن ناظر به فرد یا زمانی خاص باشد، اما باطن آن تا روز

۱. همان، ص ۲۴۳ و ۲۴۵.

قیامت بر هر کس که اهل آن باشد، منطبق خواهد بود.

این دیدگاه، ناظر به تفسیر کلام امام باقر (ع) خطاب به خیثمه است که در بررسی سندی روایات پیش تر به آن اشاره شد و ناظر به همین حقیقت است. همچنین، بر همین مبنا وجه ارتباط آیات نازل شده درباره امت های پیشین با دشمنان معصومان (ع) نیز روشن می شود. به بیان دیگر، حکمت ذکر امت های گذشته و بازگویی اعمال زشت و رفتارهای ناپسند آنان، عبرت آموزی و آگاهی بخشی به امت های پسین است.^۱

از کلام این مفسر نکات زیر برداشت می شود:

نکته ۱: در قرآن به منظور شناسایی واسطه های شناخت خداوند و برای تسهیل مسیر عبودیت، از معصومان (ع) یاد شده است. لذا رسالت قرآن دعوت به خداوند است، نه دعوت به معصومان (ع).

نکته ۲: در قرآن به منظور حفاظت از دستبرد تحریف به نقصان، یادکرد معصومان (ع) در ساحت باطن و یا به کنایه در ساحت ظاهر بوده است. لذا عدم ذکر نام معصومان (ع) در قرآن، دلیل بر عدم پیوند مفاهیم قرآنی با ایشان نیست.

نکته ۳: ارتباط آیات نازل شده در مورد امت های گذشته با معصومان (ع)، دوستان یا دشمنان ایشان، بر مبنای تطبیق «قاعده مند» آیات بر مصادیق خارجی قابل توجیه است. لذا ملاک پیوند مفاهیم قرآنی با مصادیق خارجی، اهلیت داشتن است.

۲ - ۲ - ۴. تبیین محمد صالح مازندرانی

محمد صالح مازندرانی ذیل سه نمونه از روایات اقسام آیات مذکور در الکافی کلینی، غرض از این روایات را اخبار از واقع به همراه تحریض به اقرار به ولایت و برائت از دشمنان ولایت و عبرت پذیری از عبرت ها و امثال و سنن و فرائض و احکام دانسته است.^۲

او معتقد است چنین تقسیمی که تقسیم کل بر اجزا است، به حسب اعتبار متفاوت است و در آن تساوی در مقدار واجب نیست.^۳ در اندیشه او مهم این است که جزئی از اجزا از تقسیم خارج نشود، اما اگر جزئی در جزئی داخل شود یا دو جزء یک جزء به حساب آید، به صحت تقسیم خدشه ای وارد نمی شود.^۴

۱. تفسیر القمی، مقدمه، ص ۱۷ - ۲۲.

۲. شرح الکافی، ج ۱، ص ۶۱.

۳. همان.

۴. همان.

او بر همین مبنا داخل شدن ثلث اول از روایت امام علی علیه السلام: «ثُلُثٌ فِینَا وَفِی عَدُوِّنَا»^۱ در ربع آخر از روایت امام صادق علیه السلام: «رُبْعٌ خَبَرُ مَا كَانَ قَبْلَکُمْ وَنَبَأُ مَا یُکُونُ بَعْدَکُمْ وَفَضْلٌ مَا بَیْنَکُمْ»^۲ و تبدیل شدن این ثلث به دو جزء در روایت امام باقر علیه السلام: «رُبْعٌ فِینَا وَرُبْعٌ فِی عَدُوِّنَا»^۳ را توجیه کرده و منافاتی میان تقسیم اول با دو تقسیم دیگر ندیده است و در پایان، در قالب برهان خلف این سؤال را مطرح کرده است که چگونه ممکن است آیات فرائض و احکام ثلث حقیقی آیات باشند، در حالی که تعداد آن‌ها پانصد آیه است؟^۴

از کلام این محدث نکات زیر برداشت می‌شود:

نکته ۱: هدف از روایات اقسام آیات، تحریض به اقرار به ولایت و برائت از دشمنان ولایت بوده است. لذا انعکاس پیوند معصومان علیهم السلام با قرآن در این روایات، به منظور وارد کردن انسان‌ها به عرصه ولایت‌پذیری و دشمن‌گریزی بوده است، نه اصالت بخشی به معصومان علیهم السلام.

نکته ۲: قرآن - به بیان دقیق‌تر بخشی از قرآن - متنی ناظر به واقع است و زبان قرآن زبانی واقع‌نما است. لذا ارتباط آیات بیانگر «وضعیت مورد نزول» با روایات بیانگر «وضعیت غیر مورد نزول خواه در عصر نزول و خواه ورای عصر نزول» با تمسک به قاعده جری و تطبیق قابل توجیه است. به بیان دیگر، قرآن در مقام ثبوت نازل شده است، نه در مقام اثبات؛ به این معنا که رسالت قرآن فقط معرفت بخشی در مورد فردی خاص در یک بازه زمانی خاص نیست، بلکه معارف قرآن بر سایر افراد در همان بازه زمانی و یا سایر بازه‌های زمانی قابل جری و تطبیق است.

نکته ۳: تقسیم یک کل بر اجزایش به حسب اعتبارات مختلف می‌تواند متفاوت باشد. لذا تفاوت روایات اقسام آیات - که برخی آن را اضطراب متنی دانسته و مغل اعتبار این روایات قلمداد کرده‌اند - در حقیقت ناشی از تفاوت در اعتبار است.

نکته ۴: در روایات اقسام آیات، تساوی در مقدار اجزای تقسیم واجب نیست. لذا زیادت یا نقصان اجزا از ثلث یا ربع، خدشه‌ای به اعتبار این روایات وارد نمی‌سازد.

نکته ۵: در روایات اقسام آیات، آن‌چه محل اعتنا است، خارج نشدن جزئی از اجزا از

۱. الکافی، ج ۲، ص ۶۲۷.

۲. همان.

۳. همان، ج ۲، ص ۶۲۸.

۴. شرح الکافی، ج ۱۱، ص ۶۱.

تقسیم است. لذا داخل شدن جزئی در جزء دیگریا یک جزء به حساب آمدن دو جزء، خدشه‌ای به صحت تقسیم وارد نمی‌کند.

۲ - ۲ - ۵. تبیین ملامحسن فیض کاشانی

ملاحسن فیض کاشانی در مقدمه سوم تفسیرش، پس از ذکر برخی از روایات اقسام آیات، گفته است که بنای این تقسیم بر تسویه حقیقی و تفریق از جمیع وجوه نیست. لذا اختلاف این روایات در تثلیث و تربیع، زیادت برخی اقسام از ثلث یا ربع یا نقصان از این دو و ورود برخی اقسام در برخی دیگر بلا اشکال است. سپس در توجیه روایتی از امام صادق (ع) که حقی را برای معصومان (ع) در قرآن بیان کرده است:

ما حقی در کتاب خداوند داریم که اگر آن را از قرآن محو کرده و بگویند از جانب خداوند نازل نشده است و یا نسبت به آن ناآگاه باشند، یکسان است؛ زیرا در هر دو حالت به حق ما ستم می‌شود و مردم از شناسایی ما و حقوقمان محروم می‌شوند و در نتیجه راه صحیح را نخواهند یافت.^۱

به صدور روایات فراوان در تأویل بسیاری از آیات به معصومان (ع)، دوستان یا دشمنان ایشان اشاره کرده^۲ و در بیان سرائین امر به بسط کلام و تحقیق مقام پرداخته است که به اختصار می‌آید:

عبادت خداوند، منوط به معرفت اوست و معرفت به خداوند، وابسته به وجود انبیا (ع) و اوصیا (ع) است. سایر انسان‌ها نیز مأمور به شناخت آنان، پذیرش ولایتشان و برائت از دشمنان ایشان اند تا به میزان این شناخت، به معرفت خداوند نائل آیند. تمامی گزاره‌های بشارتی، انذاری، امری، نهی، نصیحتی و موعظه‌ای قرآن، در راستای تحقق همین هدف نازل شده‌اند.

نسبت دادن فضیلت‌هایی که به انبیا (ع) و اوصیا (ع) منسوب است، به سیدالانبیا (ع) و سیدالاصیا (ع)، با توجه به اتصاف ایشان به کمالات و مقامات دیگران، صحیح بوده و بر همین اساس، تأویل آیات به آن دو بزرگوار و سایر اهل بیت (ع)، قابل توجیه است. احکام خداوند در قرآن بر حقایق کلی و مقامات نوعی بدون لحاظ اشخاص جاری‌اند. از

۱. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۳.

۲. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۲۴ - ۲۵.

این رو، هر خطاب یا فعلی که به قومی نسبت داده شده، شامل هر فردی است که با آن قوم در طینت و سنخیت شریک باشد. به همین اعتبار، هر خطابی با محتوای خیر، ناظر به صفوة الله و دوستان ایشان است و هر خطابی با محتوای شر، متوجه دشمنان آنان است؛ و این شامل تمام افراد هم طینت از اولین تا آخرین می شود.

هر کس را خداوند و رسولش دوست بدارند، تمامی مؤمنان نیز از آغاز تا انجام آفرینش، او را دوست می دارند و او شیعه ایشان است؛ و هر کس را خداوند و رسولش دشمن بدارند، تمامی مؤمنان دشمن اویند و او را مخالف خود می شمارند. همچنین، هر جاحدی که با چنین کسی دوستی ورزد، در حقیقت با حق دشمنی کرده و هم سنخ اوست.

در مناظره امام صادق (ع) با مفضل بن عمر در تبیین وجه توصیف امام علی (ع) به صفت «قسیم الجنة و النار»، به همین معنا اشاره شده است. نمونه ای از اجرای این اصل در قرآن، آیات خطاب به بنی اسرائیل است که با وجود آن که ناظر به اعمال اسلاف آنان است، به نسل های بعد نیز تسری یافته است؛ چرا که طینت و سنخیت آنان با اسلافشان یکی است. چنین اسلوبی در قرآن، با عادت زبانی عرب هم خوانی دارد؛ چنان که در روایتی از امام سجاد (ع) نیز به آن اشاره شده است. با این مبنا، بسیاری از مشکلات و شبهات در تأویل آیات قرآن، به درستی رفع خواهد شد.^۱

از کلام این مفسر نکات زیر برداشت می شود:

نکته اول: در روایات مربوط به اقسام آیات، مبنای تقسیم بندی نه بر تساوی کامل و نه بر تفکیک مطلق از همه جوانب استوار است. از این رو، اختلاف در این روایات، مانند تقسیم به سه یا چهار دسته، افزونی برخی اقسام بر ثلث یا ربع، کاستی از این دو، یا تداخل برخی اقسام با یکدیگر، به اعتبار و صحت این روایات خللی وارد نمی سازد.

نکته دوم: قرآن کریم برای شناساندن انبیا و اوصیا (ع)، که دروازه معرفت الهی و راهگشای مسیر عبودیت خداوند هستند، نازل شده است. از این رو، همه گزاره های معرفتی مربوط به خداوند در قرآن، در راستای تحقق هدف اصلی آن، یعنی هدایت به سوی عبودیت پروردگار، قرار دارند.

نکته سوم: تأویل آیات مرتبط با انبیا و اوصیای (ع) پیشین بر معصومان (ع)، با توجه به انتصاف ایشان به کمالات و مقامات سایرین، موجه و قابل دفاع است. بنابراین، بسیاری از

شبهات مطرح شده در باب تأویل آیات، بی اساس و مخدوش اند.

نکته چهار: احکام الهی در قرآن بر حقایق کلی و مقامات نوعی استوار است و به ویژگی های فردی اشخاص توجه ندارد. از این رو، شمول خطاب ها یا افعال منتسب به برگزیدگان الهی، دوستان یا دشمنان ایشان، بر افرادی که از نظر سنخیت و همگونی با معصومان (علیهم السلام)، دوستان یا دشمنانشان هم سنخ اند، بی هیچ اشکالی جاری است.

نکته پنجم: محبوب خداوند و رسولش، نزد هر مؤمن محبوب و نزد هر کافر مبغوض است و این امر از آغاز تا پایان آفرینش برقرار است. به همین ترتیب، مبغوض خداوند و رسولش، نزد هر مؤمن مبغوض و نزد هر کافر محبوب است. بنابراین، دوستی و دشمنی میان معصومان (علیهم السلام) و محبان یا مبغضان ایشان در سه بازه زمانی، یعنی دوران حیات معصومان، پیش از آن و پس از آن، قابل تصور و تعریف است.

نکته ششم: دوستی با علی (علیه السلام) معیار ایمان و شرط ورود به بهشت است، و دشمنی با ایشان نشانه کفر و سبب ورود به دوزخ. از این رو، حضرت علی (علیه السلام) به صفت «قسیم الجنة و النار» (توزیع کننده بهشت و دوزخ) متصف است.

۲ - ۶. تبیین محمد حسین اصفهانی نجفی

محمد حسین اصفهانی نجفی در مقدمه پنجم تفسیرش، پس از اشاره به برخی از روایات اقسام آیات، بحث خود را ذیل روایت خیثمه از امام باقر (علیه السلام)^۱، این گونه آغاز کرده که ظاهراً بنای تقسیم بر تعدیل سهام و تسویه اقسام نیست، بلکه بر منضبط بودن اقسام است.^۲ سپس شرحی در مورد قسم اول و دوم روایت ارائه داده، آنگاه جایگاه فرائض و احکام را - که در این روایت نیامده، اما در برخی از روایات یک قسم مجزا است - تعیین فرموده و نهایتاً به شرح قسم سوم روایت پرداخته است:

آنچه درباره دوستان معصومان (علیهم السلام) روایت شده، به یقین درباره خود معصومان نیز صادق است؛ زیرا هر آنچه به دوستان ایشان به سبب دوستی با آنان نسبت داده می شود، به طریق اولی به خود معصومان ملحق است. دوستان معصومان از ایشان اند و از بقایای طینت پاکشان آفریده شده اند، و هر خیر و کمالی که به دوستانشان نسبت داده می شود، در اصل در وجود معصومان ریشه دارد. دشمنان انبیا و اوصیا (علیهم السلام)

۱. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۰.

۲. مجد البیان فی تفسیر القرآن، ص ۸۸ - ۹۰.

پیشین، دشمن معصومان به شمار می‌روند، همان‌گونه که دوستان پیشینیان، دوست معصومان محسوب می‌شوند؛ زیرا هرگاه ذکر خیری صورت پذیرد، معصومان علیهم‌السلام سرچشمه، اصل، فرع، معدن، مأوا و منتهای آن خیرند. هر کمالی که به فردی ناقص نسبت داده شود، به واسطه سنخیت طینت، در وجود فرد کامل، یعنی معصومان، نیز حضور دارد.

در باب فرایض و احکام، امکان گنجاندن آن‌ها در قسم نخست وجود دارد؛ زیرا از یک‌سو معصومان علیهم‌السلام برپاکندگان فرایض و احکام‌اند و این امور بازتاب احوال و افعال ایشان است، و از سوی دیگر، باطن این فرایض و احکام به ولایت ایشان بازمی‌گردد. مراد از «سنت» احتمالاً سنت الهی در عالم دنیاست که برای پیشینیان و آیندگان تغییرناپذیر است. از این رو، قصص و اخبار گذشته و آینده، و نعمت‌های خداوند بر بندگان در این قسم مندرج است، جز حکایت احوال مؤمنان و کافران که در قسم مربوط به خود جای می‌گیرد. حکایت سرای آخرت را نیز می‌توان در همین قسم (سنن) یا در قسم‌های اول و دوم جای داد.^۱

این مفسر، پس از توضیحات پیشین، با استناد به روایات فراوان در تأویل آیات قرآنی به معصومان علیهم‌السلام، دوستان یا دشمنان ایشان، بحث جامعی را مطرح کرده است. این بحث شامل اختصاص ولایت مطلق کلی به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه هدی علیهم‌السلام، توصیف حضرت علی علیه‌السلام به صفت «قسیم الجنة والنار» (توزیع‌کننده بهشت و دوزخ)، و نزول قرآن براساس مثل «ایاک أعنی واسمعی یا جارة» (منظورم تویی، اما توای همسایه بشنو) است که به اختصار بیان می‌شود:

نبوت، وصایت و به طور کلی ولایت مطلق و فراگیر بر همه مخلوقات، مختص پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه هدی علیهم‌السلام است، در حالی که انبیا و اوصیای پیشین علیهم‌السلام از ولایت مقید و جزئی بر مردم زمان یا قریه خود برخوردار بودند. این ولایت مطلق، تجلی خلافت کامل الهی است؛ زیرا چهارده معصوم علیهم‌السلام مظاهر تمامی حروف اسم اعظم الهی‌اند، جزیک حرف که هیچ نشانه‌ای در عالم ندارد، در حالی که سایر معصومان مظهر برخی از این حروف‌اند. از آنجا که معصومان علیهم‌السلام مظهر سلطنت مطلق الهی‌اند، همه مخلوقات، از جمله انبیای پیشین، تحت سلطنت ایشان قرار دارند.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دارای نبوت مطلق است و سایر انبیا علیهم السلام به بخشی از شریعت او بشارت داده‌اند؛ زیرا شریعت کامل و تام تنها در شریعت ایشان تحقق یافته و انبیای پیشین دعوت‌کنندگان به بخشی از این شریعت‌اند. خداوند از سایر انبیا علیهم السلام بر نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله میثاق گرفته است. از این رو، ایشان تابع مقام نبوت و ولایت ایشان و مبشران به آن حضرت‌اند. اخبار مربوط به نبوت‌ها، ولایت‌ها، مؤمنان و کافران پیشین، همگی به اخبار اتباع چهارده معصوم علیهم السلام و دوستان یا دشمنانشان بازمی‌گردد؛ زیرا دشمنی با جزء و تابع، دشمنی با کل و متبوع است. نبوت‌ها و ولایت‌های پیشین اجزای یک بیت‌اند و نبوت و ولایت مطلق، بیت تام است. بنابراین، هر کس با معرفت، ایمان، محبت، متابعت و تسلیم به اجزای بیت نسبت یابد، به همان میزان به بیت تام منتسب است و هر کس با اجزای بیت دشمنی ورزد، با بیت تام دشمنی کرده است.

این مطالب با روایتی که صدوق در علل الشرایع از مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام نقل کرده، تأیید می‌شود که فرمود:

علی علیه السلام قسیم الجنة و النار است؛ زیرا دوستی با او ایمان و دشمنی با او کفر است، و بهشت برای اهل ایمان و جهنم برای اهل کفر آفریده شده است.

از آنجا که حضرت علی علیه السلام محبوب خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله است، به تبع، انبیا و اوصیای پیشین علیهم السلام و مؤمنان امتشان دوست او و دشمنانشان دشمن او هستند. روایت دیگری از کلینی در الکافی، از عبدالله بن بکیر از امام صادق علیه السلام، مؤید این معناست که قرآن بر اساس مثل «إياك أغنى واسمعي يا جارة» نازل شده است. این مثل به کلامی اشاره دارد که مخاطب ظاهری آن غیر از مراد اصلی است. چنان‌که امام صادق علیه السلام فرمود:

در مواضع عتاب قرآن نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله، مراد خود آن حضرت نیست.

این مثل می‌تواند معنای عام‌تری نیز داشته باشد؛ یعنی کلام به مورد خاصی اشاره کند، اما مقصود بیان حال دیگری باشد، مانند اخبار امت‌های گذشته که نمونه‌های آن در این امت از حیث شخص، فعل و مجازات جاری است؛ مثلاً کلامی درباره فرعون خاص بیان شده، اما مقصود تبیین حال دیگری است. این تعمیم از تخصیص مناسب‌تر است؛ زیرا تغییر مخاطب به لحاظ ظاهر در اکثر موارد جایز نیست.

از این مباحث، وجه جمع میان روایات مربوط به اقسام آیات و روایت امام صادق علیه السلام روشن می‌شود که فرمود:

إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ أَرْبَعَةَ أَرْبَاعٍ: رُبْعٌ حَلَالٌ وَرُبْعٌ حَرَامٌ وَرُبْعٌ سُنَنٌ وَأَحْكَامٌ وَرُبْعٌ خَبَرٌ مَا كَانَ قَبْلَكُمْ وَنَبَأٌ مَا يَكُونُ بَعْدَكُمْ وَفَضْلٌ مَا بَيْنَكُمْ^۱.

از کلام این مفسر، نکات زیر برداشت می شود:

نکته اول: در روایات مربوط به اقسام آیات، تقسیم بندی براساس تساوی دقیق و تعدیل سهام نیست، بلکه بر نظم و انضباط اقسام استوار است. بنابراین، افزونی یا کاستی اجزای اقسام از ثلث یا ربع، به اعتبار این روایات خللی وارد نمی کند.

نکته دوم: هر خیر و کمالی که به دوستان معصومان علیهم السلام نسبت داده شود، ریشه در خود معصومان دارد. از این رو، آیاتی که درباره دوستان معصومان نازل شده، به یقین در مورد خود معصومان نیز صادق است.

نکته سوم: هرگاه در قرآن ذکر خیری از انبیا و اوصیای پیشین علیهم السلام شود، معصومان علیهم السلام به دلیل سنخیت طینت و به طریق اولی در آن داخل اند. بنابراین، دشمن پیشینیان، دشمن معصومان و دوست پیشینیان، دوست معصومان به شمار می رود.

نکته چهارم:

«فرائض و احکام» در قسم معصومان علیهم السلام قابل درج است.

«قصص، اخبار گذشته و آینده، مخلوقات و نعمت های الهی بر بندگان» در قسم سنن جای می گیرد.

«اخبار قیامت و مقدمات آن» در قسم سنن یا در اقسام معصومان، دوستان یا دشمنان ایشان قابل درج است.

«صفات خداوند» در قسم معصومان یا در قسم سنن و امثال جای می گیرد.

«اخبار نبوت ها، ولایت های پیشین، مؤمنان و کافران پیشین» در اقسام معصومان، دوستان یا دشمنان ایشان مندرج است.

از این رو، بسیاری از شبهات درباره روایات اقسام آیات بی اساس و مخدوش اند. نکته پنجم: ولایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام، برخلاف انبیا و اوصیای پیشین، ولایتی مطلق و فراگیر است که تجلی خلافت کامل الهی و مظهریت اسم اعظم خداوند است. بنابراین، ایشان بر همه مخلوقات، از جمله انبیا و اوصیای پیشین، سلطنت دارند.

۱. الکافی، ج ۲، ص ۶۲۷.

۲. مجد البیان فی تفسیر القرآن، ص ۹۲ - ۹۸.

نکته ششم: نبوت مطلق و شریعت کامل و تام مختص پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است و خداوند از سایر انبیا (علیهم السلام) بر نبوت ایشان میثاق گرفته است. از این رو، انبیا تابع مقام نبوت و ولایت ایشان و دعوت کنندگان و مبشران به او هستند.

نکته هفتم: ولایت‌های پیشین اجزای یک بیت‌اند و ولایت مطلق بیت تام است. بنابراین، هر کس با دوستی یا دشمنی به اجزای بیت نسبت یابد، به همان میزان به دوستی یا دشمنی با بیت تام منتسب است.

نکته هشتم: دوستی با حضرت علی (علیه السلام) نشانه ایمان و دشمنی با ایشان نشانه کفر است. از آنجا که بهشت برای اهل ایمان و جهنم برای اهل کفر آفریده شده، حضرت علی (علیه السلام) «قسیم الجنة و النار» است.

بر اساس روایات اقسام آیات، پیوند عمیق معصومان (علیهم السلام) با قرآن به روشنی آشکار است. مقصود این روایات، تقسیم‌بندی ریاضی دقیق و ارائه اقسام برابر نیست، بلکه تبیین اجمالی شکل و میزان این پیوند است. بررسی دقیق این پیوند در تک‌تک آیات نیازمند تحلیل روایات مربوطه است که مجالی دیگر می‌طلبد.

از این رو، روایاتی که تفسیری امام‌محور از آیات ارائه می‌دهند و در ظاهر معنای دیگری دارند، شایسته توجه‌اند. این روایات باید در مرحله فقه الحدیث، بر اساس این مبنای اصلی تحلیل شوند. قواعد استفاده از این روایات نیز نیازمند پژوهشی مستقل است.

نتیجه بحث

روایات اقسام آیات، چنان‌که روشن شد، به پیوند عمیق معصومان (علیهم السلام) با قرآن اشاره دارند. سنجش این روایات از منظر معرفت‌شناسی نشان می‌دهد که از میان سه دیدگاه مطرح شده در این زمینه - پذیرش و استناد، انکار و اتهام، و استبعاد - دیدگاه نخست به دلایل زیر پذیرفتنی است:

۱. افزون بر کثرت نقل این روایات، وجود روایتی معتبر در کافی کلینی، گواهی بر صدق این ادعاست.

۲. تقسیم یک کل به اجزای آن بر اساس اعتبارات مختلف می‌تواند متفاوت باشد. از این رو، تفاوت در روایات اقسام آیات - که برخی آن را اضطراب متنی و مخل اعتبار دانسته‌اند - در واقع ناشی از تفاوت در نوع اعتبار است.

۳. قرائن منفصل، مانند واژه نامه ابوالحسن عاملی، پاسخ نامه امام صادق (ع)، و تبیین های عالمانی چون علی بن ابراهیم قمی، محمد صالح مازندرانی، ملامحسن فیض کاشانی، و محمد حسین اصفهانی نجفی، براعتبار این روایات گواهی می دهند و دلالت آن ها را روشن تر می سازند.

۴. در نتیجه، بخش مهمی از آیات قرآن به صورت صریح، تطبیقی، یا حتی از طریق تأویل (خاستگاه آیات) با معصومان (ع) مرتبط اند. این پیوند، اهمیت دریافت صحیح آیات را با استناد به نمادهای عینی برگرفته از روایات نشان می دهد.

کتابنامه

- بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، محمد بن حسن صفار، تحقیق: محسن بن عباسعلی کوچه باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چ ۲، ۱۴۰۴ق.
- تفسیر الصافی، ملامحسن فیض کاشانی، تحقیق: حسین اعلمی، تهران، انتشارات الصدر، چ ۲، ۱۴۱۵ق.
- تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمية، چ ۱، ۱۳۸۰ق.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، تحقیق: طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب، چ ۳، ۱۴۰۴ق.
- تفسیر فرات الکوفی، فرات بن ابراهیم کوفی، تحقیق: محمد کاظم محمودی، تهران، مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
- تفسیر نور الثقلین، عبد علی بن جمعه حویزی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چ ۴، ۱۴۱۵ق.
- التفسیر و المفسرون، محمد حسین ذهبی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- الجرح و التعديل، ابن ابی حاتم رازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۱، ۱۳۷۱ق.
- رجال الطوسی، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۳، ۱۴۲۷ق.
- خلاصة الاقوال فی معرفة احوال الرجال، حسن بن یوسف حلی، قم، الشریف الرضی، چ ۲، ۱۴۰۲ق.

- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، تحقیق: موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چ ۱، ۱۳۶۵ ش.
- روش فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، تهران، سمت، قم، دانشگاه قرآن و حدیث، چ ۱۰، ۱۳۹۵ ش.
- روش های تأویل قرآن، محمد کاظم شاکر، قم، بوستان کتاب، چ ۳، ۱۳۷۶ ش.
- شرح الکافی، محمد صالح مازندرانی، تحقیق: ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الاسلامية، چ ۱، ۱۳۸۲ ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.
- لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، تحقیق: جمال الدین میردامادی، بیروت، دار صادر، چ ۳، ۱۴۱۴ ق.
- مجد البیان فی تفسیر القرآن، محمد حسین اصفهانی نجفی، تهران، مؤسسة البعثة قسم الدراسات الاسلامیة، چ ۱، ۱۴۰۸ ق.
- مختصر البصائر، حسن بن سلیمان حلی، تحقیق: مشتاق مظفر، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چ ۱، ۱۴۲۱ ق.
- مرآة الانوار و مشکوة الاسرار، ابوالحسن عاملی، قم، مؤسسة دار التفسیر، چ ۱، ۱۴۱۷ ق.
- معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ابوالقاسم خویی، بی جا، بی نا، چ ۵، ۱۴۱۳ ق.
- وسائل الشیعة، محمد بن حسن حرعاملی، تحقیق: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، چ ۱، ۱۴۰۹ ق.

اصالت نقل عین الفاظ سخنان معصومان علیهم السلام در روایات شیعهخلیل عارفی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۳

چکیده

احادیث از منابع اصلی تمام علوم اسلامی اند و برای پایه ریزی این علوم براساس احادیث، شیوه نقل آن‌ها اهمیت بسزایی دارد. اگر قاعده اولیه نقل، حفظ عین الفاظ احادیث باشد، در صورت تردید و نبود قرینه بر نقل به معنا، صدور الفاظ احادیث معتبر از معصوم علیهم السلام مفروض گرفته می‌شود و جزئیات و ظرافت‌های عبارات این احادیث معتبر تلقی می‌گردد. ائمه علیهم السلام نقل به معنای روایات را در صورت ناتوانی راوی از حفظ عین الفاظ جایز دانسته‌اند، اما این جواز به معنای رواج گسترده این شیوه در میان اصحاب معصومان علیهم السلام یا کثرت روایات نقل شده به معنا در احادیث موجود نیست؛ زیرا نقل به معنا مشروط به محدودیت‌هایی است و انتقال کامل معانی روایات ذووجه برای راویان دشوار بوده است. با تأمل در روایات و تحلیل تاریخ حدیث شیعه، روشن می‌شود که اصل اولیه در روایات معتبر شیعه، نقل عین الفاظ احادیث است. ائمه علیهم السلام بر کتابت و نقل عین سخنانشان تأکید داشته و این شیوه را ارجح دانسته‌اند. ایشان در جلساتی سخنان خود را بر اصحاب املا می‌کردند و اصحاب برجسته‌ای که روایاتشان به کتب اربعه و دیگر کتب حدیثی معتبر متقدم راه یافته، در مجالس صدور حدیث، عین الفاظ را می‌نوشتند. در نتیجه، غالباً عین الفاظ احادیث ثبت و نقل شده است.

کلیدواژه‌ها: نقل به معنا، نقل عین الفاظ، نقل لفظ روایت، انتقال حدیث.

۱. مقدمه

احادیثی که به دست ما رسیده، ثمره قرن‌ها تلاش معصومان علیهم السلام و محدثان بزرگ است.

۱. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث (arefy313.1367@gmail.com).

ائممه علیهم السلام با آینده‌نگری برای عصر غیبت امام، به اصحاب خود دستور دادند تا سخنانشان را ثبت و نقل کنند تا همه انسان‌ها در تمام دوران‌ها از رهنمودهایشان بهره‌مند شوند.^۱ اهمیت احادیث و انتقال آن‌ها چنان است که پیامبر اکرم ﷺ در روایتی، راویان حدیث را جانشینان خود پس از خویش معرفی کرده و برای آنان طلب رحمت نموده‌اند.^۲ همچنین، امام صادق علیه السلام در روایتی دیگر، سخنانشان را مایه احیای دل‌ها دانسته‌اند.^۳

اکثر علوم اسلامی وابسته به احادیث است. مقام معظم رهبری در این باره فرموده‌اند:

حدیث، مادر بسیاری از علوم اسلامی یا همه آن‌هاست و از این روست که عالم و دین‌شناس بزرگ، مرحوم کلینی رحمه الله، در مقدمه الکافی شریف، حدیث را برابر با علم دین دانسته است.^۴

برای پایه‌گذاری علوم اسلامی بر احادیث، ابتدا باید چگونگی صدور حدیث از معصوم علیهم السلام بررسی شود تا مشخص گردد آیا تک‌تک الفاظ روایت از معصوم صادر شده یا مضمون سخنان ایشان نقل شده است. اگر الفاظ روایت به طور کامل از معصوم علیهم السلام نباشد، نمی‌توان احکام را بر جزئیات و ظرافت‌های عبارات آن استوار کرد. در اصطلاحات حدیثی، نقل مضمون و معنای سخنان معصوم علیهم السلام را «نقل به معنا» می‌گویند.

در کتب اصولی و علوم حدیث، مباحث فراوانی درباره نقل به معنا مطرح شده است، اما برخی جنبه‌های این موضوع، از جمله قاعده اصالت نقل عین الفاظ احادیث، کمتر مورد توجه قرار گرفته و نوشته‌ای در این باره یافت نشده است. مباحث نقل به معنا را می‌توان از زوایای مختلفی بررسی کرد. سه جهت اصلی این مباحث عبارت‌اند از:

۱. جواز یا عدم جواز نقل به معنا؛

۲. حجیت احادیث نقل شده به معنا؛

۳. اصالت نقل به معنا یا اصالت نقل عین الفاظ سخنان معصومان علیهم السلام در روایات

موجود.

درباره جواز یا عدم جواز نقل به معنا، در کتب اصولی بحث‌های گسترده‌ای صورت گرفته

۱. رک: الکافی، ج ۱، ص ۵۲، ح ۱۱۱۰.

۲. رک: معانی الاخبار، ص ۳۷۵.

۳. رک: الخصال، ج ۱، ص ۲۲.

۴. پیام مقام معظم رهبری به مناسبت افتتاح مؤسسه دارالحدیث، در تاریخ ۱۳۷۴/۸/۲۲.

است.^۱ همچنین محدثان نیز در برخی از شروح و توضیحات خود بر احادیث، مطالبی را در این مورد بیان کرده‌اند.^۲ برخی از فقها و محدثان نقل به معنای احادیث را جایز دانسته‌اند، برخی آن را غیرجایز شمرده‌اند، و گروهی با تفصیل، نقل به معنا را در موارد خاصی مجاز قلمداد کرده‌اند. این مقاله به این موضوع نمی‌پردازد و از تکرار مباحث مرتبط با آن پرهیز می‌کند. در ادامه، نظر برگزیده همراه با مطالب ضروری و پیش‌نیازهای آن ارائه خواهد شد.

حجیت یا عدم حجیت احادیث نقل شده به معنا به جواز یا عدم جواز نقل به معنا وابسته است. اگر کسی نقل به معنا را جایز بداند و شرایط آن رعایت شده باشد، آن سخن به عنوان روایت معتبر تلقی می‌شود. اما اگر کسی نقل به معنا را جایز نداند، روایت نقل شده به معنا برای او حجیت ندارد و روایت محسوب نمی‌شود. کسانی که قائل به تفصیل‌اند، بر اساس شرایطی که در قول تفصیلی خود پذیرفته‌اند، با روایات برخورد می‌کنند. با این حال، این مقاله به این جنبه نمی‌پردازد.

جنبه سوم بحث نقل به معنا به وضعیت روایات موجود مربوط است: آیا روایات موجود در کتب مشهور حدیثی، مانند کتب اربعه، آثار شیخ صدوق، نهج البلاغه، صحیفه سجادیه، و حتی جوامع حدیثی متأخر مانند بحار الانوار و وسائل الشیعه، غالباً به صورت نقل به معنا هستند یا به ندرت نقل به معنا در آن‌ها دیده می‌شود و عمدتاً عین سخنان معصومان (علیهم‌السلام) نقل شده است؟ به عبارت دیگر، آیا قاعده اولیه در این روایات، نقل عین الفاظ است یا نقل به معنا؟ این پژوهش به این جنبه می‌پردازد؛ زیرا این موضوع کمتر مورد توجه قرار گرفته و نوشته مستقلی درباره اصالت نقل به معنا یا نقل عین الفاظ احادیث یافت نشده است.

هدف این پژوهش، تبیین قاعده اولیه در نقل روایات شیعه است: آیا اصل اولیه در روایات موجود شیعه نقل به معناست یا نقل عین الفاظ احادیث؟ در این باره، سه حالت برای روایات موجود متصور است:

- با وجود قرائن و دلایل، نقل به معنا بودن یک روایت اثبات شود؛ در این حالت، نیازی به اعمال قاعده اولیه نیست.
- با وجود قرائن و دلایل، اثبات شود که راویان در یک روایت عین سخنان معصوم (علیهم‌السلام) را

۱. رک: نهاية الوصول الى علم الأصول، ج ۳، ص ۴۷۰ - ۴۷۵؛ القوانين المحکمة فی الأصول، ج ۲، ص ۵۲۲؛ انیس المجتهدین فی علم الأصول، ج ۱، ص ۲۹۲.

۲. رک: مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱، ص ۱۷۴.

نقل کرده‌اند؛ در این حالت نیز قاعده اولیه کاربردی ندارد.

- هیچ قرینه‌ای بر نقل به معنا یا نقل عین الفاظ وجود نداشته باشد؛ در این حالت، قاعده اولیه اعمال می‌شود.

اکثر روایات موجود در چنین حالتی‌اند که قرینه‌ای بر نقل به معنا یا نقل عین الفاظ ندارند. در این صورت، اگر قاعده اولیه نقل عین الفاظ باشد، حکم به صدور عین آن الفاظ از معصوم علیه السلام می‌شود، مشروط بر این که حدیث معتبر و موثق الصدور (یا صحیح السند) باشد. اثبات قاعده اصالت نقل عین الفاظ، وجود روایات نقل شده به معنا در کتب حدیثی مذکور را نفی نمی‌کند، بلکه احتمال نقل به معنا وجود دارد؛ اما غالب راویان احادیث شیعه عین الفاظ روایات را منتقل کرده‌اند و در اکثر روایات کتب حدیثی معتبر شیعه، عین الفاظ احادیث نقل شده است. موضوع این بحث به کتب حدیثی شیعه محدود است؛ زیرا اثبات اصالت نقل عین الفاظ در منابع روایی اهل سنت به دلیل منع صدساله کتابت حدیث دشوار است. در این مدت، نقل احادیث به صورت شفاهی بوده و در نقل شفاهی، احتمال نقل به معنا تقویت می‌شود. از این رو، این مقاله به منابع حدیثی اهل سنت نمی‌پردازد.

۲. تعریف نقل عین الفاظ

اصطلاح تأسیسی «نقل عین الفاظ و معنای آن» در مقابل «نقل به معنا» قرار دارد. به عبارت دیگر، اگر در حدیثی نقل به معنا صورت نگرفته باشد، انتقال آن حدیث به صورت نقل عین الفاظ صادر شده از معصوم علیه السلام است. استاد مسعودی در تعریف جامعی از نقل به معنا فرموده‌اند:

نقل به معنا، یعنی انتقال محتوای یک خبر بدون اصرار بر واژه‌ها و تعبیر آن.^۱

بر این اساس، نقل عین الفاظ را می‌توان چنین تعریف کرد: «نقل عین الفاظ، یعنی انتقال همان الفاظ صادر شده از معصوم علیه السلام در احادیث معتبر». در این تعریف، عبارت «احادیث معتبر» به کار رفته است. درباره این که چه حدیثی معتبر است، میان علما اختلاف مبنایی وجود دارد. دو مبنای رایج در اعتبار احادیث، «اعتبار خبر موثق الصدور» و «اعتبار خبر صحیح السند» است که در علم حدیث به تفصیل بررسی شده‌اند. مبنای برگزیده در این مقاله، اعتبار خبر موثق الصدور است که بر اساس آن، حدیثی معتبر شمرده

۱. آسیب‌شناخت حدیث، ص ۱۱۳.

می‌شود که با گردآوری قرائن، اطمینان به صدور آن از معصوم علیه السلام حاصل شود. با این حال، اکثر روایات مورد استفاده در این پژوهش، براساس هردو مبنا معتبرند.

نقل به معنا ممکن است با تغییر واژه، حذف یا افزودن کلمه یا کلماتی صورت گیرد. با این حال، باید توجه داشت که نقل به معنا با پدیده‌های تصحیف و تحریف تفاوت اساسی دارد. تفاوت اصلی نقل به معنا با این موارد در اتحاد معنای عبارت نقل شده با عبارت اصلی حدیث است؛ به گونه‌ای که در نقل به معنا، معنای حدیث حفظ می‌شود، اما در تصحیف و تحریف، غالباً معنای روایت تغییر می‌کند. هرچند در برخی تصحیف‌ها معنای عبارت ممکن است تغییر نکند، اتحاد معنا شرط ضروری تصحیف نیست.

به دلایل مختلفی، امکان تغییر در الفاظ روایات وجود دارد. برای مثال، ممکن است در فرآیند نسخه‌برداری، کلمه یا عبارتی به اشتباه تغییر کند، واژه‌ای افزوده شود، یا کلمه‌ای حذف گردد. بنابراین، باید دقت کرد که مثال‌های ارائه شده برای نقل به معنا، در واقع نمونه‌هایی از تصحیف نباشند.

۳. ادله اثبات قاعده اصالت نقل عین الفاظ در احادیث

هدف این مقاله، اثبات قاعده اصالت نقل عین الفاظ در احادیث معتبر است. برای این منظور، در ادامه شش دلیل ارائه خواهد شد. این دلایل، هرچند به صورت مستقل مطرح می‌شوند، در مجموع استدلال را تقویت می‌کنند. برخی از ادله‌ای که برای اثبات این قاعده می‌توان اقامه کرد، به شرح زیر است:

۳-۱. سازگاری قول برگزیده در جواز نقل معنا، با اصالت نقل عین الفاظ

مرحوم مامقانی در خاتمه کتاب تنقیح المقال، درباره جواز یا عدم جواز نقل به معنای احادیث، هشت قول مطرح کرده است. دو قول نخست به جواز و عدم جواز نقل به معنا اختصاص دارد و شش قول دیگر به تفصیلات موجود در این بحث می‌پردازد.^۱ مرحوم مامقانی در تبیین قول ششم فرموده است:

هرگاه راوی الفاظ سخن معصوم علیه السلام را فراموش کند و از نقل عین الفاظ حدیث ناتوان باشد، مجاز به نقل به معناست، اما در غیر این صورت، نقل به معنا جایز نیست. این قول با روایات صادر شده درباره جواز نقل به معنا سازگاری بیشتری دارد و از این رو به عنوان قول

۱. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۱۰۸.

برگزیده پذیرفته شده است. از اکثر روایات دال بر جواز نقل به معنا برمی آید که تغییر عبارات حدیث باید غیر عمدی و ناشی از ناتوانی در نقل عین الفاظ باشد، به گونه ای که می توان غیر عمدی بودن تغییر عبارات را از شروط جواز نقل به معنا دانست.

در روایتی صحیح^۱ و معتبر، که دلیل اصلی جواز نقل معناست، آمده است، فردی به نام داود بن فرقد گفت:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ: إِنِّي أَسْمَعُ الْكَلَامَ مِنْكَ فَأُرِيدُ أَنْ أُزَوِّيهُ كَمَا سَمِعْتُهُ مِنْكَ فَلَا يَجِيءُ. قَالَ: فَتَعَمَّدُ ذَلِكَ؟ قُلْتُ: لَا. فَقَالَ: تُرِيدُ الْمَعَانِيَ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَلَا بَأْسَ؛^۲

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: من سخن شما را می شنوم و می خواهم آن را همان گونه که از شما شنیده ام روایت کنم، اما نمی توانم [عین الفاظ را حفظ کنم]. حضرت فرمودند: آیا این کار را عمداً انجام می دهی؟ گفتم: خیر. فرمودند: آیا قصد تو انتقال معانی است؟ گفتم: آری. فرمودند: در این صورت اشکالی ندارد..

همچنین در روایتی دیگر به امام صادق علیه السلام گفته شده است:

أَسْمَعُ الْحَدِيثَ مِنْكَ فَلَعَلِّي لَا أُزَوِّيهُ كَمَا سَمِعْتُهُ. فَقَالَ: إِذَا أَصَبْتَ الصُّلْبَ مِنْهُ فَلَا بَأْسَ، إِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ تَعَالَى وَهَلَمَّ وَاقْعُدْ وَاجْلِسْ؛^۳

[راوی گفت:] حدیثی از شما می شنوم، اما شاید نتوانم آن را همان گونه که شنیده ام روایت کنم. [امام علیه السلام] فرمودند: اگر جوهره و معنای اصلی آن را درست منتقل کنی، اشکالی ندارد. این [تفاوت در الفاظ] مانند تفاوت میان [گفتن] «بیا»، «بشتاب»، «بنشین» و «جای گیر» است.

در هر دو روایت پیشین، سائل الفاظ صادر شده از معصوم علیه السلام را فراموش کرده و قصد نقل عین الفاظ حدیث را دارد، اما توانایی انجام آن را ندارد؛ زیرا در هر دو روایت، عبارت «أُزَوِّيهُ كَمَا سَمِعْتُهُ» (آن را همان گونه که شنیدم روایت کنم) آمده است. در این شرایط، امام علیه السلام نقل به معنا را جایز دانسته اند. این مطلب نشان می دهد که اصل اولیه در میان راویان، نقل عین الفاظ حدیث بوده است. روایت اول این موضوع را روشن تر می کند؛ زیرا امام از راوی

۱. ارزیابی روایاتی که در این مقاله به صحیح بودن آن تصریح شده است، طبق ارزیابی برنامه درایة النور است.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۵۱.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۵.

می پرسد: «آیا عمداً از نقل عین الفاظ من خودداری کرده و معانی را نقل می کنی، یا نقل به معنا غیرعمدی و ناشی از ناتوانی تو در نقل عین الفاظ است؟» راوی پاسخ می دهد که غیرعمدی است، و امام با این شرط، نقل به معنا را جایز می شمارد. بنابراین، براساس این دو روایت، ناتوانی راوی در نقل عین الفاظ و غیرعمدی بودن نقل به معنا از شروط لازم برای جواز آن است. بدین ترتیب، استدلال قول برگزیده در جواز نقل به معنا روشن می شود.

با توجه به سؤالات راویان در این دو روایت و مشروط شدن جواز نقل به معنا به غیرعمدی بودن، می توان دریافت که سیره نقل عین الفاظ احادیث در میان راویان رایج بوده است؛ زیرا براساس سؤال این دو راوی، راویان در حالت عادی و در صورت توانایی، عین الفاظ احادیث را نقل می کردند.

اگر سیره نقل به معنا رایج بود، پرسشی درباره جواز نقل به معنا در صورت ناتوانی از نقل عین الفاظ برای راویان مطرح نمی شد.

مشروط شدن نقل به معنا به غیرعمدی بودن و ناتوانی در نقل عین الفاظ، کاربرد این شیوه را در میان راویان محدود می کند؛ زیرا راویان در صورت توانایی، عین سخنان ائمه علیهم السلام را نقل می کردند و تنها در موارد ضرورت به نقل به معنا روی می آوردند.

در نتیجه، قاعده اولیه در نقل احادیث، نقل عین الفاظ است.

علامه شعرانی نیز درباره جواز نقل به معنا فرموده است:

واجب نیست که عین الفاظ حدیث نقل شود، بلکه نقل به معنا نیز جایز است، مشروط بر این که به تدلیس منجر نشود؛ یعنی ناقل صراحتماً بیان کند که نقل به معنا کرده است، یا عادت بر این شیوه جاری باشد، مانند نقل احادیث در منابع به زبانی غیرعربی.^۱

مفهوم سخن علامه شعرانی - که به صورت جمله شرطیه بیان شده - این است که اگر نقل به معنا موجب تدلیس شود، یعنی ناقل صراحتماً اعلام نکند که نقل به معنا کرده و عادت بر نقل به معنا نباشد (مانند نقل احادیث در کتب معتبرروایی به زبان عربی)، نقل به معنا جایز نیست و نقل عین الفاظ حدیث واجب می شود. در نتیجه، دیدگاه علامه شعرانی نیز بر اصال نقل عین الفاظ احادیث تأکید دارد؛ زیرا در مواردی که راوی صراحتماً نقل به

۱. ترجمه نفس المهموم، ص ۳۵۵؛ رک: در پرتو حدیث، ص ۲۳۰.

معنا بودن را بیان کند یا عادت بر نقل به معنا جاری باشد، قرینه‌ای بر نقل به معنا وجود دارد. اما در صورت نبود قرینه، قاعده اولیه بر نقل عین الفاظ استوار است.

۳-۲. وجود شروط و محدودیت‌هایی در جواز نقل معنا

به اعتقاد محدثان، جواز نقل به معنای احادیث مشروط به محدودیت‌ها و شرایط متعددی است. این محدودیت‌ها سبب می‌شود که در منابع روایی شیعه، تعداد روایات نقل شده به معنا در مقایسه با کل روایات بسیار اندک باشد. به عبارت دیگر، بحث جواز یا عدم جواز نقل به معنا تنها به گروه محدودی از روایات مربوط می‌شود. احادیث فراوانی، مانند روایات منقول در باب ادعیه و اذکار، از دایره این نزاع خارج‌اند و به یقین، نقل به معنا در آن‌ها جایز نیست.^۱

در مکتوبات روایی، نامه‌ها، و تمامی مصنفات روایی ائمه علیهم السلام، نقل به معنا جایز نیست.^۲ به بیانی دیگر، شروط فراوانی برای جواز نقل معنا وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱. روایت نقل شده به معنا، از حیث معنا هیچ‌گونه کاستی یا افزونی نسبت به روایت اصلی نداشته باشد^۳ و تمامی معانی برداشت شده از روایت اصلی، از روایت نقل شده نیز قابل استنباط باشد.^۴

۲. روایت نقل شده به معنا، از نظر وضوح یا ابهام معنا با روایت اصلی یکسان باشد.^۵
۳. ناتوانی راوی در نقل عین الفاظ و غیر عمدی بودن نقل به معنا، طبق روایات، از شروط لازم الرعایه برای جواز آن است.^۶

۴. روایاتی قابلیت نقل به معنا دارند که از احادیث ادعیه، اذکار، و مناجات نباشند؛ زیرا این روایات از راز و نیازهای معصومان علیهم السلام با خداوند متعال‌اند و الفاظ آن‌ها چنان دقیق و زیبا انتخاب شده که هیچ‌کس نمی‌تواند همان معانی را در قالبی دیگر منتقل کند.^۷

۱. تنقیح‌المقال، ج ۳، ص ۱۱۰.

۲. همان.

۳. نهاية الوصول الی علم الاصول، ج ۳، ص ۴۷۱.

۴. این شرط از روایتی قابل برداشت است، آنجا که امام در جواب سائلی که از نقل معنا پرسیده بود، فرمودند: «إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ مَعَانِيَهُ فَلَا بُدَّ». (الكافی، ج ۱، ص ۵۱، ح ۲).

۵. نهاية الوصول الی علم الاصول، ج ۳، ص ۴۷۱.

۶. این شرط از روایتی، از کتاب کافی، که در قول برگزیده در جواز نقل معنا گذشت، قابل برداشت است. رک: الکافی، ج ۱، ص ۵۱، ح ۳.

۷. رک: آسیب‌شناخت حدیث، ص ۱۱۸.

۵. روایاتی که از مصنفات، مکاتبات، یا رساله‌های ائمه علیهم‌السلام نباشند؛ زیرا هیچ توجیهی برای تغییر بی‌دلیل الفاظ مکتوب توسط معصوم یا روایات ثبت شده در کتب محدثان وجود ندارد.^۱

رعایت شروط اول و دوم در نقل به معنا کاری دشوار است و کمتر راوی‌ای توانایی انتقال معنا با رعایت این شروط را دارد. از این رو، نقل عین الفاظ رواج یافته و نقل به معنا محدود شده است؛ زیرا نقل عین الفاظ آسان‌تر بوده و اصحاب معصومان علیهم‌السلام برای حفظ رهنمودهای ائمه تلاش فراوانی می‌کردند. در نتیجه، غالباً عین الفاظ احادیث نقل شده است.

با توجه به شروط فوق، در بسیاری از روایات موجود، به دلیل ویژگی‌های خاص روایت یا شرایط راوی، نقل به معنا جایز نیست. بنابراین، در غالب روایات، عین الفاظ نقل شده است. اگر کسی اشکال کند که ممکن است برخی راویان این شروط را رعایت نکرده، در رعایت آن‌ها اشتباه کرده، یا از آن‌ها بی‌اطلاع بوده باشند و از این رو نتوان گفت تعداد روایات نقل شده به معنا اندک است، در پاسخ گفته می‌شود:

محدثان شیعه در پذیرش روایات، دقت بسیاری به ناقلان حدیث داشته و از راویانی نقل می‌کردند که عادل، ضابط، و آگاه به مسائل نقل حدیث بودند. بنابراین، احتمال چنین خطاهایی با سیره و دقت محدثان شیعه سازگار نیست.

اصل عقلایی عدم خطا در این جا جاری است و اصل اولیه بر نبود خطا و اشتباه در راویان است. خطاهای احتمالی اندک و قابل چشم‌پوشی اند.

بر اساس شرط چهارم، قاعده اولیه در صحیفه سجاده و دیگر کتب روایی ادعیه، نقل عین الفاظ است؛ زیرا نقل به معنا در این روایات جایز نیست و اکثر راویان به این شروط و دستورات معصومان علیهم‌السلام پایبند بوده‌اند. در پایان این مقاله، روایاتی در تأیید شرط چهارم ارائه خواهد شد. همچنین، بر اساس شرط پنجم، در بخش نامه‌های نهج البلاغه و دیگر مکتوبات روایی شیعه، قاعده اولیه نقل عین الفاظ جاری است.

افزون بر شروط پیش گفته، برخی محققان معتقدند در احادیث کوتاه، مانند حکمت‌های امیرالمؤمنین علیه‌السلام، و روایاتی که چندان طولانی نیستند، انگیزه راویان برای نقل عین الفاظ بیش از نقل به معناست.^۲

۱. همان.

۲. رک: آسیب‌شناخت حدیث، ص ۱۱۸.

هنگام انشا و قرائت احادیث و خطبه‌های طولانی، به ویژه خطبه‌های حکومتی، کاتبان حضور داشته‌اند و کمتر کسی به حفظ شفاهی این متون اقدام می‌کرده است.^۱ به طور طبیعی، حفظ احادیث و خطبه‌های بلند امری دشوار است. از این رو، راویانی که در حفظ این احادیث همت می‌گماردند، برای جلوگیری از زوال این آثار، چاره‌ای جز نگارش عین الفاظ احادیث، هم‌زمان با انشا و املاي آن‌ها توسط امام علی (ع)، نداشته‌اند. در ادامه، روایاتی دال بر وجود این سیره در میان راویان ارائه خواهد شد.

در نتیجه، در تمامی روایات نهج البلاغه، قاعده اولیه بر نقل عین الفاظ استوار است؛ زیرا بخش نامه‌های آن، همان‌گونه که پیش‌تر ذکر شد، از مکتوبات است و در بخش حکمت‌ها و خطبه‌های نهج البلاغه نیز قاعده اصالت نقل عین الفاظ جاری است. حکمت‌ها غالباً کوتاه‌اند و انگیزه نقل به معنا در آن‌ها اندک است، و خطبه‌ها عموماً طولانی‌اند و امکان نقل به معنا با رعایت شروط آن به صورت عادی وجود ندارد.

افزون بر این، وجود سجع، فصاحت، و بلاغت بالای سخنان ائمه علیهم السلام نقل به معنا را منتفی می‌سازد؛ زیرا بازآفرینی عبارات سجع‌دار، بلیغ، و فصیح به گونه‌ای که معنای اصلی حدیث حفظ شود، کاری بسیار دشوار است. از این رو، در احادیثی که دارای سجع و فصاحت و بلاغت والا هستند، قاعده اصالت نقل عین الفاظ جاری است. روایات نهج البلاغه و صحیفه سجاده از برجسته‌ترین نمونه‌های این گونه احادیث‌اند.

علامه مجلسی در مرآة العقول، ذیل روایتی، مطالب مفصلی درباره نقل به معنا بیان فرموده و در پایان، به نقل از برخی افاضل، مطلبی را ذکر کرده که مؤید شرط پنجم (عدم جواز نقل به معنا در مصنفات) است:

بعضی از فضلا گفته‌اند: نقل به معنا تنها در نقل‌های شفاهی جایز است و در مصنفات و کتب، اکثر اصحاب شیعه معتقدند که نقل به معنای سخن و تغییر الفاظ جایز و صحیح نیست.^۲

علامه مجلسی پس از نقل قول برخی افاضل، ظاهراً با عبارت «وَهُوَ أَحْوَط» نظر نهایی خود را در تأیید این قول بیان فرموده و شیوه نقل عین الفاظ را مطابق با احتیاط دانسته است. استفاده از عبارت «بعض الأفاضل» نیز مؤیدی بر پذیرش این دیدگاه توسط ایشان است.

۱. همان، ص ۱۱۹.

۲. رک: مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱، ص ۱۷۵.

بر اساس شرط پنجم، در احادیثی که به صورت مصنفات و اصول نگاشته شده‌اند، نقل به معنا جایز نیست. از سوی دیگر، منابع تاریخ حدیث شیعه نشان می‌دهند که اکثر اصحاب برجسته، به ویژه اصحاب امام باقر و امام صادق علیه السلام، دارای اصل یا کتابی بودند که سخنان ائمه علیهم السلام را در آن گردآوری و ثبت می‌کردند. بنابراین، اگر ثابت شود که اصحاب در جلسات صدور حدیث، عین الفاظ سخنان معصومان علیهم السلام را در کتب خود می‌نوشتند، قاعده اصالت نقل عین الفاظ تأیید می‌شود. برای اثبات این موضوع، در ادامه به بررسی کتابت و تدوین حدیث در عصر ائمه علیهم السلام پرداخته خواهد شد.

۳ - ۳. سیره کتابت حدیث

سیره کتابت حدیث توسط اصحاب در عصر معصومان علیهم السلام و شیوه انتقال مکتوبات حدیثی، در مقابل نقل شفاهی، امری مسلم است که در تاریخ و علوم حدیث به اثبات رسیده است. ائمه علیهم السلام حتی شیوه انتقال مکتوبات حدیثی و چگونگی نسخه‌خوانی را به اصحاب خود آموخته‌اند.^۱

معصومان علیهم السلام گاه خود مقدمات و زمینه کتابت سخنانشان را فراهم می‌کردند و به برخی از افراد حاضر در جلسه دستور می‌دادند تا برای روایانی که توانایی کتابت نداشتند، مانند ابوبصیر، سخنانشان را ثبت کنند. سپس، پس از فراهم شدن شرایط کتابت، به بیان سخنان خود می‌پرداختند.^۲

گاه برخی راویان، مانند مفضل، برای نگارش احادیث در جلسات املاي حدیث توسط معصوم علیه السلام اعلام آمادگی می‌کردند.^۳ ائمه علیهم السلام نیز در برخی روایات، دلیل کتابت را جلوگیری از فراموشی و زوال عین الفاظ سخنانشان بر شمرده‌اند. از جمله، امام صادق علیه السلام در حدیثی صحیح و معتبر فرموده‌اند:

اَكْتُبُوا فَإِنَّكُمْ لَا تَحْفَظُونَ حَتَّى تَكْتُبُوا؛^۴

بنویسید؛ زیرا تا ننویسید، حفظ نمی‌کنید.

این روایات، همراه با قرائن پیش گفته، نشان می‌دهد که کتابت حدیث در زمان صدور آن

۱. رک: الکافی، ج ۱، ص ۵۱، ح ۵.

۲. رک: دلائل الإمامة، ص ۵۵۵.

۳. رک: توحید المفضل، ص ۴۴.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۵۲.

در میان راویان امری رایج بوده و ظاهراً املائی حدیث توسط معصومان (علیهم السلام) نیز سیره‌ای متداول داشته است. ادله این مطالب در ادامه ارائه خواهد شد.

سیره کتابت حدیث در میان اصحاب ائمه (علیهم السلام) قول برگزیده در جواز نقل به معنا را نیز تأیید می‌کند. عمومی دانستن جواز نقل به معنا برای همه راویان به صورت مطلق و رضایت معصومان (علیهم السلام) به نقل به معنا در صورت توانایی بر نقل عین الفاظ، با تأکیدهای مکرر ائمه بر کتابت حدیث و فصاحت بالای سخنانشان سازگار نیست. بعید است ائمه (علیهم السلام)، که در اوج فصاحت و بلاغت بودند، هر شخصی را در هر شرایطی مجاز به تغییر الفاظ سخنانشان دانسته باشند، در حالی که کتابت عین الفاظ، بلاغت کلام را حفظ می‌کند. چنان که امام صادق (علیه السلام) در حدیثی صحیح و معتبر فرموده‌اند:

أَعْرِضُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ^۱

حدیث ما را با اعراب صحیح نقل کنید؛ زیرا ما خاندانی فصیح‌زبانیم.^۲

در ادامه، مسئله کتابت حدیث از پنج جهت مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که با اثبات این پنج گفتار و کنار هم نهادن آن‌ها، اصالت نقل عین الفاظ احادیث موجود به وضوح ثابت می‌شود.

بیان مسئله چنین است: معصومان (علیهم السلام) در روایات فراوانی بر نوشتن و ثبت گفتارشان تأکید داشته‌اند. اصحاب معروف ایشان، که همان ناقلان احادیث موجودند، به این دستور عمل کرده و در مجالس صدور حدیث، سخنان امامان را کتابت می‌کرده‌اند. افزون بر آن، امامان، به ویژه امام باقر و امام صادق (علیهم السلام)، در جلساتی رسمی، مطالب را املا می‌کرده‌اند تا اصحاب حاضر بتوانند عین الفاظ ایشان را ثبت کنند؛ زیرا اگر امامان، گفتار خود را به شیوه‌ای ایراد می‌کردند که نوشتن آن برای اصحاب ممکن نبود، این عمل با تأکیدهای مکرر آنان بر کتابت حدیث در تضاد می‌بود. بدیهی است که فردی حکیم به امری فرمان نمی‌دهد که اجرای آن عملاً ممکن نباشد. بنابراین، از نظر عقلی^۳ و نقلی، امکان ثبت عین الفاظ احادیث در جلسات صدور وجود داشته است.

با توجه به روایت‌ها و شواهد عقلی، و نیز با در نظر گرفتن دقت، ضبط بالا و عدالت راویان

۱. همان.

۲. ترجمه مصطفوی، ج ۱، ص ۶۷.

۳. در ادامه این روایات و تبیین دلیل عقلی خواهد آمد.

موثق، سیره رایج میان اصحاب امامان بر نقل عین الفاظ استوار بوده است. از این رو، اصول اولیه حدیثی غالباً بر پایه نقل دقیق و مکتوب الفاظ روایات نگاشته شده اند.

به طور طبیعی، هر کتابی که در آن نقل الفاظ حدیث با دقت بیشتری انجام شده باشد، نزد محدثان از اعتبار و شهرت بیشتری برخوردار بوده است. بر همین اساس، مؤلفان کتب اربعه و سایر آثار معتبر حدیثی، گزینش احادیث خود را از اصول و منابع حدیثی شناخته شده و مشهور انجام داده اند. بنابراین، در کتب اربعه و تمام آثار شیخ صدوق و دیگر متقدمان، قاعده اصالت نقل عین الفاظ احادیث جاری و معتبر است.

مطابق با گفتار پنجم، نقل به معنا تنها در جایی فرض دارد که نقل شفاهی رایج باشد. حال آنکه در سنت حدیثی شیعه، نقل مکتوب اصل بوده است. مجموعه های متأخر مانند بحار الأنوار و وسائل الشیعه نیز از منابع مکتوب و مورد اعتماد بهره گرفته اند. از این رو، تا زمانی که دلیل خاصی برای نقل به معنا در روایتی وجود نداشته باشد، اصل بر نقل عین الفاظ استوار خواهد بود.

افزون بر این، ادله ارائه شده در این نوشتار بر اثبات قاعده مذکور در تمام احادیث منابع معتبر شیعه قابل تطبیق است، مگر آن که نشانه ای برخلاف آن وجود داشته باشد. بنابراین، در مورد بحار الأنوار و وسائل الشیعه نیز که از کتب روایی نسبتاً معتبرند، می توان گفت قاعده اصالت نقل عین الفاظ احادیث جاری است.

در ادامه، تأثیر کتابت حدیث بر قاعده اصالت نقل عین الفاظ در قالب پنج گفتار به تفصیل بررسی خواهد شد که عبارت اند از:

۳ - ۳ - ۱. تأکید ائمه بر کتابت و ثبت احادیث

از نظر عقلی بدیهی است که نگارش عین سخنان معصومان علیهم السلام به حفظ احادیث و جلوگیری از هرگونه تغییر عمدی یا غیر عمدی در الفاظ آن ها منجر می شود. از سوی دیگر، ائمه علیهم السلام بر کتابت احادیث تأکید کرده اند تا سخنانشان محفوظ بماند. بنابراین، تشویق ائمه به کتابت، ترغیب اصحاب به نقل عین الفاظ سخنانشان بوده است. با توجه به اهتمام اصحاب ائمه به حفظ احادیث و التزام آن ها به دستورات ائمه در امر کتابت، قاعده اصالت نقل عین الفاظ اثبات می شود.

از جمله احادیثی که معصومان علیهم السلام در آن بر کتابت حدیث تأکید کرده و دلیل آن را حفظ احادیث دانسته اند، روایتی صحیح و معتبر از الکافی است که ابوبصیر می گوید از امام

صادق علیه السلام شنیدم که فرمودند:

اَكْتُبُوا فَإِنَّكُمْ لَا تَحْفَظُونَ حَتَّى تَكْتُبُوا؛^۱

بنویسید؛ زیرا تا ننویسید، حفظ نمی‌کنید.

براساس ظاهر روایت فوق، منظور امام صادق علیه السلام حفظ الفاظ احادیث است، نه فقط معانی آن‌ها؛ زیرا دستور به کتابت کلام معمولاً برای حفظ عین الفاظ آن است. ظاهراً عبارت «اَكْتُبُوا» بر حفظ احادیث از نابودی دلالت دارد، هرچند ممکن است مقصود حفظ الفاظ در حافظه پس از نگارش باشد. به هر حال، امام علیه السلام برای حفظ عین الفاظ احادیث به کتابت دستور داده‌اند.

روایات دیگر نیز این مطلب را تأیید می‌کنند. از جمله، امام صادق علیه السلام در حدیثی صحیح و معتبر به مفضل فرموده‌اند:

الْكِتَابَةُ... وَلَوْلَا... دَرَسَتِ الْعُلُومُ وَصَاعَتِ الْأَدَابُ وَعَظُمَ مَا يَدْخُلُ عَلَى النَّاسِ مِنَ الْخَلَلِ فِي أُمُورِهِمْ وَمَعَامَلَاتِهِمْ وَمَا يَخْتَاجُونَ إِلَى التَّظَرُّفِ مِنْ أَمْرِ دِينِهِمْ وَمَا رَوَى لَهُمْ مِمَّا لَا يَسَعُهُمْ جَهْلُهُ؛^۲

اگر نگارش نبود، علوم مندرس می‌شد، آداب از بین می‌رفت، و خلل عظیمی در امور، معاملات، و مسائل دینی و ضروری مردم پدید می‌آمد. همچنین، در روایتی دیگر، امام صادق علیه السلام به مفضل فرموده‌اند:

اَكْتُبْ وَبُتَّ عِلْمُكَ فِي إِخْوَانِكَ فَإِنْ مِتَّ فَأَوْرِثْ كُتُبَكَ بَيْنَكَ فَإِنَّهُ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ هَرَجٌ لَا يَأْنُسُونَ فِيهِ إِلَّا بِكُتُبِهِمْ؛^۳

[احادیث ما را]^۴ بنویس و علمت را در میان برادرانت منتشر کن، و چون درگذشتی، کتب خود را به فرزندان به ارث بگذار؛ زیرا زمانی پر از فتنه بر مردم می‌آید که جز با کتب خود انس نمی‌گیرند.

این روایت، افزون بر تأکید بر کتابت حدیث، آینده‌نگری ائمه علیهم السلام و توجه ایشان به حفظ

۱. الکافی، ج ۱، ص ۵۲.

۲. توحید المفضل، ص ۸۰.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۵۲.

۴. ملا صالح مازندارانی در شرح جمله اکتب فرموده است: «یعنی اکتب الأحادیث» (شرح الکافی، ج ۲، ص ۲۶۷).

میراث حدیثی شیعه را نشان می دهد. براساس این حدیث، امام صادق علیه السلام به اصحاب خود دستور داده اند که به حافظه خود تکیه نکنند، احادیث را بنویسند، و کتب خود را در اختیار دیگران و آیندگان قرار دهند. از این رو، سیره اصحاب برجسته نیز پرهیز از اعتماد به حافظه و نگارش احادیث بوده است. در نتیجه، شیوه غالب انتقال احادیث شیعه، نقل مکتوبات بوده و هرچند نقل شفاهی نیز ممکن است وجود داشته باشد، نقل مکتوبات از اعتبار بیشتری برخوردار بوده و قاعده اولیه بر نقل مکتوبات استوار است.

۳ - ۲. وجود سیره کتابت حدیث توسط راویان در مجالس صدور حدیث

اصحاب ائمه علیهم السلام، به ویژه محدثان برجسته ای که به دلیل دقت و ضبطشان مورد اعتماد بودند، غالباً به دستورات ائمه عمل می کردند. هنگامی که معصومان علیهم السلام به کتابت حدیث دستور می دادند، این اصحاب در اولین فرصت، احادیث را ثبت می کردند. بهترین فرصت برای ضبط دقیق سخنان معصومان، نگارش در جلسات صدور حدیث بود. روایات فراوانی نیز بر سیره کتابت حدیث در این مجالس دلالت دارند. از این رو، محدثان غالباً در مجالس انشای حدیث، سخنان معصومان علیهم السلام را می نوشتند.

از جمله احادیث دال بر سیره نگارش حدیث در جلسات صدور، روایتی در رجال الکشی است که ابن بکیر نقل می کند:

زراره برای پرسیدن سؤالی فقهی نزد امام صادق علیه السلام آمد و الواح همراه خود را برای ثبت سخنان امام باز کرد.^۱

در حدیثی دیگر، ابوالوضاح از پدرش نقل کرده است:

كَانَ جَمَاعَةٌ مِنْ خَاصَّةِ أَبِي الْحَسَنِ علیه السلام مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَشِيعَتِهِ يَحْضُرُونَ مَجْلِسَهُ وَمَعَهُمْ فِي أَكْثَامِهِمُ الْوَاحُ أَبْنُوسٌ لَطَافٌ وَأَمِّيَالٌ فَإِذَا نَطَقَ أَبُو الْحَسَنِ علیه السلام بِكَلِمَةٍ أَوْ أَفْتَى فِي نَازِلَةٍ أَثَبَّتَ الْقَوْمُ مَا سَمِعُوا مِنْهُ فِي ذَلِكَ؛^۲

گروهی از شیعیان و یاران خاص امام کاظم علیه السلام در مجالس ایشان حاضر می شدند و الواح نازک آبنوس و قلم هایی در آستین خود داشتند. هرگاه امام سخنی می فرمود یا در مسئله ای فتوا می داد، آن چه می شنیدند را همان گونه ثبت می کردند.

۱. رجال الکشی، ص ۱۴۳: ...وَفَتَحَ الْوَاحَةَ لِيَكْتُبَ مَا يَقُولُ.

۲. مهج الدعوات و منهج العبادات، ص ۲۲۰.

همچنین، در الکافی آمده است که امام صادق علیه السلام در پاسخ به سؤالی فقهی فرمودند:

هنگامی که امیرالمؤمنین علیه السلام فتوا می دادند، مردم فتوای ایشان را می نوشتند و آن حضرت این نوشته ها یا نسخه های کتاب شده آن ها را برای حاکمان شهرها و فرماندهان لشکر می فرستادند.^۱

سپس امام پاسخ راوی را از آن نوشته ها ارائه کردند.

این روایات نشان می دهند که سیره کتابت حدیث در مجالس صدور حدیث در میان راویان امری رایج بوده است. حتی برخی راویانی که توانایی نگارش نداشتند، مانند ابوبصیر که به دلیل ناینبایی نمی توانست بنویسد، کاتبی را برای ثبت احادیث در این مجالس به کار می گرفتند. ائمه علیهم السلام نیز به کتابت حدیث در جلسات صدور اهمیت فراوان می دادند؛ چنان که در یکی از مجالس، هنگامی که کاتب ابوبصیر همراهش نبود، امام صادق علیه السلام به او فرمودند:

آن که برای من نوشت کجاست؟

و چون ابوبصیر پاسخ داد که کاتب به دلیل کاری غایب است، امام به یکی از افراد حاضر دستور دادند سخنانشان را برای ابوبصیر بنویسد.^۲

۳ - ۳ - وجود سیره املائی حدیث توسط معصومان علیهم السلام

پس از اثبات تأکید ائمه علیهم السلام بر کتابت حدیث و سیره نگارش آن توسط اصحاب برجسته در جلسات صدور حدیث، در این گفتار اثبات می شود که غالباً معصومان علیهم السلام به گونه ای سخن می گفتند که اصحاب بتوانند سخنانشان را در همان جلسه ثبت کنند. به عبارت دیگر، معصومان علیهم السلام سخنان خود را بر اصحاب املا می کردند. این مطلب با دلایل عقلی و نقلی قابل اثبات است.

از نظر عقلی، هنگامی که معصومان علیهم السلام در جلسات صدور حدیث به نگارش سخنانشان دستور می دادند، باید آهسته و با وقفه سخن می گفتند تا اصحاب فرصت ثبت آن ها را داشته باشند. تند سخن گفتن با دستور به کتابت در همان جلسه و حکمت معصومان ناسازگار است؛ برای مثال، در دعای کمیل، امیرالمؤمنین علیه السلام به کمیل دستور می دهند دعا را در همان جلسه بنویسد و از عبارت «اُکْتُب» استفاده می کنند.^۳

۱. الکافی، ج ۷، ص ۳۳۰: أَمَّا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: أَقْبَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَكَتَبَ النَّاسُ فُتْيَاهُ وَ كَتَبَ بِهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى أُمَرَائِهِ وَ رُؤُسِ أَجَنَادِهِ.

۲. رک: دلائل الإمامة، ص ۵۵۵.

۳. إقبال الأعمال، ج ۲، ص ۷۰۶.

از برخی روایات نیز سیره املائی حدیث توسط معصومان علیهم السلام و نگارش آن توسط اصحاب اثبات می شود. این سیره، هرچند در میان اصحاب امام باقر و امام صادق علیهم السلام رواج بیشتری داشته، در میان اصحاب دیگران نیز وجود داشته است. البته، اکثر روایات موجود از این دو امام صادر شده اند. یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام نقل می کند:

كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ عِنْدَهُ قَوْمٌ مِنَ الْبَصَرِيِّينَ، فَحَدَّثَهُمْ بِحَدِيثِ أَبِيهِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ فِي الْحَجِّ أَمْلَاهُ عَلَيْهِمْ؛^۱

نزد امام صادق علیه السلام بودیم و گروهی از مردم بصره حضور داشتند. حضرت روایتی را که از پدرشان از جابر بن عبدالله درباره حج نقل شده بود، برای آن ها املا فرمودند.

این گزارش به وضوح سیره املا در میان اصحاب امام صادق علیه السلام را نشان می دهد. همچنین، روایتی در الکافی برای سیره دلالت دارد. احمد بن محمد بن ابی نصر، از یاران امام موسی کاظم علیه السلام، می گوید:

قَالَ لِي يَوْمًا وَأَمْلَى عَلَيَّ مِنْ كِتَابِ التَّحْتُمِ بِالزُّمَرْدِ يُسْرًا عُسْرًا فِيهِ؛^۲

روزی حضرت از روی کتابی به من املا فرمودند که انگشتر زمرد در دست کردن گشایش می آورد و دشواری در آن نیست.

افزون بر این، در ابتدای روایت طولانی توحید المفضل، مفضل نقل می کند:

فَقُلْتُ: يَا مَوْلَايَ، أَتَأْذُنُ لِي أَنْ أَكْتُبَ مَا تَشْرَحُهُ وَكُنْتُ أَعْدَدْتُ مَا أَكْتُبُ فِيهِ؟ فَقَالَ لِي: افْعَلْ يَا مُفَضَّلُ؛^۳

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: ای مولای من، آیا اجازه می دهید سخنان شما را بنویسم، در حالی که وسایل نگارش را آماده کرده بودم؟ حضرت فرمودند: ای مفضل، این کار را انجام بده.

در معنای عبارت «أَتَأْذُنُ» دو احتمال وجود دارد: نخست، این که مفضل از امام اجازه نگارش حدیث را طلب کرده باشد، که این احتمال بعید است؛ زیرا با توجه به تأکیدات مکرر معصومان علیهم السلام بر کتابت، چنین پرسشی ضرورتی نداشت و کتابت احادیث از بدیهیات

۱. الأملی (طوسی)، ص ۱۵۸.

۲. الکافی، ج ۶، ص ۴۷۱.

۳. توحید المفضل، ص ۴۴.

بود. احتمال دوم، که قوی تر است، این است که مفضل از امام فرصت خواسته تا با نگارش همراه با املاي آهسته حضرت، سخنانشان را ثبت کند. امام نیز این درخواست را پذیرفتند. از این رو، این روایت طولانی نیز نمونه‌ای از املاي حدیث است.

محقق کتاب توحید المفضل، آقای کاظم مظفر، نیز در مقدمه این کتاب به این مطلب اشاره کرده است.^۱

روایات فوق به وضوح وجود سیره املاي حدیث توسط معصومان (علیهم السلام) را اثبات می‌کنند. این سیره، هرچند در روایات غیر ادعیه نیز رایج بوده، در ادعیه و اذکار صادره از معصومان (علیهم السلام) رواج بیشتری داشته است. این امر در صحیفه سجادیه با وضوح بیشتری قابل اثبات است. متوکل بن هارون، راوی صحیفه سجادیه، می‌گوید:

ثُمَّ أَمَلَى عَلَيَّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) الْأَدْعِيَةَ؛^۲

سپس امام صادق (علیه السلام) دعاهای صحیفه را بر من املا فرمودند.

در روایات دیگر نیز عبارت «أَمَلَى عَلَيَّ»^۳ به کار رفته که بر سیره املاي سخنان ائمه (علیهم السلام) بر اصحاب دلالت دارد.

۳ - ۳ - ۴. وجود سیره نگارش عین الفاظ احادیث در راویان معروف

با اثبات سیره املاي حدیث توسط معصومان (علیهم السلام) و نگارش احادیث در جلسات صدور، سیره کتابت عین الفاظ احادیث نیز تأیید می‌شود؛ زیرا املاي حدیث به این معناست که گوینده به نویسندگان فرصت دهد تا عین الفاظ حدیث را ثبت کنند. بنابراین، کتابت عین الفاظ در مفهوم املاي حدیث نهفته است.

از سوی دیگر، در جلسات صدور حدیث، برای حفظ تمامی معانی و زوایای پنهان کلام معصومان (علیهم السلام)، نگارش عین الفاظ به مراتب آسان‌تر از نقل به معناست. اگر کاتب بخواهد هم‌زمان با گوش دادن به حدیث، معانی کلام را درک کند، آن را در قالبی جدید بریزد، و با الفاظ خود بنویسد، کاری بسیار دشوار و زمان‌بر خواهد بود. همچنین، چنین فرآیندی احتمال تحریف معانی را به شدت افزایش می‌دهد. از این رو، راویان به طور طبیعی روشی را انتخاب می‌کردند که هم آسان‌تر بود و هم احتمال تحریف را کاهش می‌داد، یعنی کتابت

۱. همان، ص ۳۰: الصادق (علیه السلام) ان أَمَلَى عَلَيَّ كتاب التوحيد.

۲. الصحیفة لسجادیة، ص ۲۰.

۳. رک: الکافی، ج ۲، ص ۵۸۳.

عین الفاظ احادیث.

افزون بر دلایل عقلی، روایات متعددی بر سیره نگارش عین الفاظ احادیث در میان راویان دلالت دارند. دسته‌ای از روایات با عباراتی صریح بر نقل عین الفاظ تأکید می‌کنند. برای مثال، در گزارشی آمده است:

فَتَحَّ الْأَوَاحُ لِيَكْتُبَ مَا يَقُولُ؛^۱

زراره لوح‌های خود را گشود تا دقیقاً آن چه امام می‌فرماید بنویسد.

در عبارتی دیگر نقل شده:

فَإِذَا نَطَقَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام بِكَلِمَةٍ أَوْ أَفْتَى فِي نَازِلَةٍ أَثَبَّتَ الْقَوْمَ مَا سَمِعُوا مِنْهُ؛^۲

هرگاه امام کاظم عليه السلام سخنی می‌فرمود یا فتوایی می‌داد، افراد آن چه می‌شنیدند را همان‌گونه ثبت می‌کردند.

همچنین، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند:

نَصَّرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَأَذَاهُ كَمَا سَمِعَ؛^۳

خداوند روی کسی را سفید کند که حدیثی از ما بشنود و آن را همان‌گونه که شنیده به دیگران برساند.

دسته‌ای دیگر از روایات با صراحت بیشتری بر نقل عین الفاظ دلالت دارند. روایات دسته اول نشان می‌دهند که برخی اصحاب دقیقاً آن چه از امام می‌شنیدند را ثبت می‌کردند. در دسته دوم، ائمه عليهم السلام صراحتاً تأکید کرده‌اند که احادیث باید همان‌گونه که شنیده شده، بدون کم و کاست، نوشته و منتقل شود. آن‌ها نقل عین الفاظ را بهترین و مطمئن‌ترین شیوه نقل حدیث دانسته و بر آن تأکید کرده‌اند. اصحاب ائمه نیز غالباً به این دستورات عمل می‌کردند.

از جمله روایات دسته دوم، روایتی مشهور از سلیم است که در آن امیرالمؤمنین عليه السلام راویان را به چهار دسته تقسیم کرده و درباره دسته چهارم، که مورد تأیید ایشان‌اند، می‌فرماید:

حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَى وَجْهِهِ فَجَاءَ بِهِ كَمَا سَمِعَ، لَمْ يَزِدْ فِيهِ وَلَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ؛^۴

۱. رجال الکشی، ص ۱۴۳.

۲. مهج الدعوات و منهج العبادات، ص ۲۲۰.

۳. کنز الفوائد، ج ۲، ص ۳۱.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۶۳.

[راوی حدیث باید] همان‌گونه که حدیث را از معصوم شنیده است، آن سخن را ثبت کند [و از آن نگهداری کند] هیچ کلمه‌ای از آن نکاهد و هیچ کلمه‌ای نیز بدان اضافه نکند.

همچنین، امام صادق علیه السلام در روایتی صحیح و معتبر فرموده‌اند:

هُوَ الرَّجُلُ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَيَحَدِّثُ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ لَا يَزِيدُ فِيهِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ؛^۱

[پیروی کننده از احادیث] کسی است که زمانی که حدیثی را می‌شنود آن را چنان‌که شنیده بی‌کم و زیاد بازگو کند.

هرچند ممکن است برخی محدثان از این سیره پیروی نکرده و احادیث را به صورت نقل به معنا ثبت کرده باشند، اکثر راویان برجسته و شناخته شده، که احادیث از آن‌ها اخذ می‌شد و کتبشان در میان محدثان معتبر بود، به ضبط دقیق احادیث شهرت داشتند. صاحبان کتب اربعه و دیگر محدثان نیز غالباً از منابعی استفاده می‌کردند که صاحبان آن‌ها در میان راویان معتبر بودند. بنابراین، قاعده اولیه بر کتابت و نقل عین الفاظ احادیث استوار است.

۳ - ۳ - ۵. نگاشته شدن اصول اولیه توسط راویان معروف و انتقال آن‌ها به جوامع روایی شیعه «اصل» به نوشته‌هایی اطلاق می‌شود که اصحاب معصومان علیهم السلام سخنان شنیده شده از ائمه را در آن‌ها ثبت می‌کردند. به گفته پدر علامه مجلسی، مراد از اصول چهارصدگانه اولیه، کتبی است که محدثان به آن‌ها اعتماد داشته و از آن‌ها حدیث نقل می‌کردند. هرچند مصنفات فراوانی در عصر ائمه علیهم السلام وجود داشته و برخی گفته‌اند اصحاب امام صادق علیه السلام تا چهار هزار نوشته داشته‌اند، اصول چهارصدگانه به مصنفات معتبری گفته می‌شود که صاحبان آن‌ها از راویان برجسته و مورد اعتماد بودند.^۲

در گفتارهای پیشین ثابت شد که اکثر اصول معتبر توسط راویان معروف در جلسات صدور حدیث نگاشته می‌شدند. غالباً هنگامی که ائمه علیهم السلام، به ویژه امام باقر و امام صادق علیهم السلام، سخن می‌گفتند، اصحاب عین آن سخنان را ثبت می‌کردند و بدین سان اصول معتبر اولیه پدید آمدند. در این گفتار اثبات می‌شود که صاحبان کتب اربعه و دیگر کتب حدیثی متقدم، احادیث خود را از میان همین اصول معتبر انتخاب و در کتب خود نقل

۱. همان، ج ۱، ص ۵۱.

۲. رک: روضة المتقين فی شرح من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۶.

کرده‌اند. در نتیجه، در این کتب، قاعده اولیه برنقل عین الفاظ احادیث استوار است. این مطلب با مراجعه به سخنان محدثان بزرگ شیعه قابل اثبات است.^۱ پدر علامه مجلسی فرموده است:

اخْتَارُوا مِنْ جُمْلَتِهَا وَجُمْلَةِ مَا نَقَلَهُ أَصْحَابُ بَقِيَّةِ أَيْمَتِنَا عليهم السلام أَرْبَعَمَائَةِ كِتَابٍ وَ سَمَّوْهَا الْأُصُولَ وَ كَانَتْ هَذِهِ الْأُصُولُ عِنْدَ أَصْحَابِنَا وَ يَعْمَلُونَ عَلَيْهَا مَعَ تَقْرِيرِ الْأَيْمَةِ الَّذِينَ فِي أَرْبَعَتِهِمْ إِيَّاهُمْ عَلَى الْعَمَلِ بِهَا وَ كَانَتْ الْأُصُولُ عِنْدَ ثِقَةِ الْإِسْلَامِ وَرِيسِ الْمُحَدِّثِينَ وَ شَيْخِ الطَّائِفَةِ وَ جَمَعُوا مِنْهَا هَذِهِ الْكُتُبَ الْأَرْبَعَةَ؛^۲

از میان کتب نگاشته‌شده توسط اصحاب ائمه عليهم السلام، چهارصد کتاب برگزیده شد و اصول نامیده شدند. این اصول نزد اصحاب شیعه بود و با تأیید ائمه‌ای که در زمان آن‌ها می‌زیستند، بر اساس آن‌ها عمل می‌کردند. این اصول نزد ثقه الاسلام [کلینی]، رئیس‌المحدثین [شیخ صدوق]، و شیخ الطائفة [شیخ طوسی] موجود بود و کتب اربعه از آن‌ها گردآوری شد.

بنابراین، با استناد به این پنج گفتار و دلایل ذکرشده، در روایات کتب اربعه، کتب حدیثی شیخ صدوق، و دیگر کتب حدیثی معتبر متقدم، قاعده اولیه برنقل عین الفاظ احادیث است.

۴. رجحان و مطلوبیت نقل عین الفاظ احادیث نسبت به نقل معنا

بدیهی است که با توجه به بار معنایی خاص هر لفظ و عبارت، و تفاوت معنایی آرایه‌های ادبی در هر زبان، نقل دقیق گفتار بر تصرف و تغییر الفاظ اصلی برتری دارد. این برتری در زبان عربی، به دلیل ظرافت و دقت آن، آشکارتر است و در تعبیر دینی ظریف معصومان عليهم السلام این رجحان دوچندان می‌شود. از این رو، قاعده اولیه برنقل عین الفاظ سخنان معصومان عليهم السلام در احادیث استوار است.

به بیان دیگر، با امکان حفظ ذهنی یا ثبت کتبی عین الفاظ احادیث، تردیدی در اولویت این شیوه برنقل به معنا وجود ندارد. روایان شیعه، که غالباً در نقل احادیث دقت داشته و در حفظ رهنمودهای معصومان عليهم السلام اهتمام می‌ورزیدند، قاعداً از این روش برتر بهره برده و عین

۱. رک: منع تدوین حدیث، ص ۶۷۳ - ۶۹۶.

۲. روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۸۶.

الفاظ سخنان ائمه علیهم السلام را منتقل کرده اند.

روایات متعددی نیز صراحتاً بر برتری نقل عین الفاظ بر نقل به معنا دلالت دارند. از جمله، ابوبصیر در روایتی صحیح و معتبر نقل می کند:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: قَوْلَ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»، قَالَ: هُوَ الرَّجُلُ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَيُحَدِّثُ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ لَا يَزِيدُ فِيهِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ؛^۱

به امام صادق عليه السلام درباره آیه «کسانی که سخنان را می شنوند و از بهترین آن پیروی می کنند» عرض کردم. حضرت فرمودند: او کسی است که حدیثی را می شنود و آن را همان گونه که شنیده، بی کم و کاست بازگو می کند.

همچنین، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند:

نَصَّرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَأَذَاهُ كَمَا سَمِعَ؛^۲

خداوند روی کسی را سفید کند که حدیثی از ما [معصومان] شنود و آن را همان گونه که شنیده [با همان الفاظ و بدون هیچ زیادی و نقصانی] به دیگران برساند.

۵. عدم انتقال تمام معانی و مقاصد احادیث توسط نقل معنا، در اکثر روایات

تمامی معانی احادیث و مراد معصومان علیهم السلام از صدور آن ها از طریق نقل به معنا منتقل نمی شود؛ زیرا احادیث، مانند قرآن، دارای معانی باطنی و پنهان اند و هر کلامی از ائمه علیهم السلام ممکن است تا هفتاد بطن و وجه داشته باشد. چنین کلامی، که دارای بطون و وجوه متعدد است، باید با همان الفاظ نقل شود تا معانی پنهان آن حفظ گردد؛ زیرا تغییر الفاظ به نقل به معنا، بطون و وجوه کلام را از بین می برد. اکثر اصحاب معصومان علیهم السلام به این امر آگاه بوده و در حفظ و انتقال تمامی معانی سخنان ایشان اهتمام داشتند. از این رو، قاعده اولیه و سیره رایج میان آن ها نقل عین الفاظ احادیث بوده است.

روایات متعددی بر وجود بطون و وجوه پنهان در سخنان معصومان علیهم السلام دلالت دارند. از جمله، امام صادق عليه السلام در حدیثی صحیح و معتبر فرمودند:

۱. الکافی، ج ۱، ص ۵۱.

۲. کنز الفوائد، ج ۲، ص ۳۱.

إِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلَامِنَا لَتَنْصَرِفُ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمَخْرُجُ^۱

هر کلمه از کلام ما بر هفتاد وجه قابل تعبیر است و ما از همه آن‌ها راه برون‌رفت داریم.

این روایت مطلق است و ظاهراً شامل تمام سخنان معصومان علیهم‌السلام می‌شود.

چنان‌که در شروط نقل به معنا ذکر شد، جواز آن منوط به انتقال کامل معانی کلام اصلی، بدون هیچ زیاده یا نقصانی، و حفظ وضوح یا خفای معنا مطابق با کلام اصلی است. با وجود این شروط و با توجه به بطون متعدد روایات، نقل به معنا بسیار دشوار می‌شود. از این رو، قاعده اولیه در روایات، نقل عین الفاظ است.

افزون بر این، احادیث، مانند قرآن، دارای محکم و متشابه‌اند و فهم متشابهات نیازمند ارجاع به محکّمات است. درک متشابهات روایات فرآیندی پیچیده و زمان‌بر است و نیاز به تسلط بر روایات دارد. بنابراین، بعید است راوی بتواند هم‌زمان با گوش دادن به حدیث و نگارش آن، معنای متشابهات را درک کرده، آن را با الفاظ جدید معادل‌سازی کند و بنویسد. این مطلب، هرچند به قوت دلایل پیشین نیست، مؤیدی بر اصالت نقل عین الفاظ است.

۶. تأکید معصومان علیهم‌السلام بر نقل عین الفاظ سخنانشان

در برخی روایات، اصحاب ائمه علیهم‌السلام سخنان معصوم را با الفاظی دیگر بازگو کرده^۲ یا کلمه‌ای به آن افزوده یا کاسته‌اند.^۳ معصومان علیهم‌السلام در این موارد، آن‌ها را از این کار نهی کرده و به نقل عین الفاظ سخنانشان دستور داده‌اند، با این بیان که: «هرچند سخن توصیح است، دقیقاً همان الفاظی را که گفته‌ام بازگو کن». در این روایات، استفاده از عبارت «قُلْ كَمَا أَقُولُ» صراحتاً بر اصالت نقل عین الفاظ احادیث دلالت دارد. به عنوان نمونه، در روایتی صحیح و معتبر، امام صادق علیه‌السلام برای آموزش دعای غریق به یکی از اصحاب فرمودند:

يَقُولُ يَا اللَّهُ يَا رَحْمَانُ يَا رَحِيمُ يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ.

راوی گفت:

۱. معانی الاخبار، ص ۲.

۲. رک: الکافی، ج ۲، ص ۵۲۷: امام صادق علیه‌السلام فرمودند: إِنَّ بِيَدِهِ الْخَيْرَ، وَلَكِنْ قُلْ كَمَا أَقُولُ.

۳. رک: الخصال، ج ۲؛ ص ۴۵۲: فَقَالَ [الصادق علیه‌السلام]: يَا هَذَا لَا شَكَّ فِي أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَيُثَبِّتُ وَيُخَيِّبُ، وَلَكِنْ قُلْ كَمَا أَقُولُ.

يَا اللَّهُ يَا رَحْمَانُ يَا رَحِيمُ يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ.

امام او را از افزودن کلمه «الْأَبْصَارِ» نهی کرده و فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ يُقَلِّبُ الْقُلُوبَ وَالْأَبْصَارَ، وَلَكِنْ قُلْ كَمَا أَقُولُ لَكَ: يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ، ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ؛^۱

خداوند مقلب القلوب و الابصار است، اما همان گونه که می گویم بگو: ای مقلب القلوب، قلبم را بر دینت استوار کن.

این روایت به وضوح نشان دهنده توجه معصومان علیهم السلام به نقل عین الفاظ است.

اگر کسی اشکال کند که این روایات به ادعیه و اذکار اختصاص دارند و نمی توان حکم آن ها را به سایر احادیث تعمیم داد؛ زیرا در روایت در الکافی جواز نقل به معنا را بیان کرده اند^۲ و در صورت عدم اختصاص این روایات به ادعیه، تضادی میان این دو دسته روایت پدید می آید، در پاسخ گفته می شود:

اولاً، طبق قول برگزیده در جواز نقل به معنا، هیچ تضادی میان این دو دسته روایت وجود ندارد. همان گونه که با دلایل متعدد بیان شد، جواز نقل به معنا محدود به مواردی است که راوی توانایی نقل عین الفاظ را نداشته باشد و این نقل غیر عمدی باشد. بنابراین، روایاتی که بر نقل عین الفاظ تأکید دارند، مختص ادعیه نیستند. در روایاتی که امام فرموده اند «قُلْ كَمَا أَقُولُ»، مقصود این است که در حالت عادی و با توانایی، عین الفاظ بازگو شود. در روایت الکافی نیز ناظر به حالتی است که راوی قادر به نقل عین الفاظ نیست. با این تبیین، دلیلی بر اختصاص این روایات به ادعیه وجود ندارد.

ثانیاً، در برخی روایات، ائمه علیهم السلام به صورت مطلق به اصحاب دستور داده اند در نقل سخنانشان دقت کنند و این دستور شامل همه احادیث، نه فقط ادعیه، می شود. برای مثال، امام صادق علیه السلام در حدیثی صحیح و معتبر فرمودند:

أَعْرِضُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ؛^۳

احادیث ما را با اعراب صحیح نقل کنید؛ زیرا ما خاندانی فصیح زبانیم.

علامه مجلسی در مرآة العقول برای این حدیث چهار احتمال ذکر کرده است:

۱. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۳۵۲.

۲. رک: الکافی، ج ۱، ص ۵۱، ح ۳۰۲.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۵۲.

(۱) مشخص کردن حروف احادیث برای جلوگیری از اشتباه با حروف مشابه؛

(۲) نمایان کردن سکون و حرکات الفاظ برای پرهیز از خطا؛

(۳) نگارش دقیق الفاظ احادیث برای تمایز از کلمات دیگر؛

(۴) رعایت اعراب گذاری مصطلح امروزی در احادیث.^۱

ایشان در پایان، رعایت همه این موارد را احتیاط آمیزتر دانسته اند.^۲

تمامی این احتمالات، اصالت نقل عین الفاظ را تأیید می کنند. احتمال سوم به صراحت بر نگارش دقیق الفاظ دلالت دارد. در احتمالات اول، دوم، و چهارم نیز تأکید بر رعایت حرکات، اعراب، و حروف، به طریق اولی بر لزوم نقل عین الفاظ دلالت می کند؛ زیرا بدون حفظ عین الفاظ، رعایت اعراب و حرکات آن ها ناممکن است. بنابراین، این حدیث به صورت مطلق بر نقل عین الفاظ تأکید دارد و به روایات خاصی محدود نیست.

۷. اشکال و جواب

چنانچه کسی به قاعده اصالت نقل عین الفاظ احادیث اشکال کند و بگوید به دلیل وجود دو روایت در کتاب الکافی^۳ که بر جواز نقل به معنا دلالت دارند و نیز حضور روایات به معنا در کتب حدیثی معتبر که ادعای اصالت نقل عین الفاظ در آن ها شده، این قاعده پذیرفتنی نیست، در پاسخ گفته می شود:

اولاً، قاعده اصالت نقل عین الفاظ با جواز نقل به معنا، چه به صورت مطلق و چه به صورت مشروط، سازگار است. این قاعده با هیچ یک از اقوال جواز نقل به معنا تعارضی ندارد؛ زیرا موضوعی کاملاً متفاوت را دنبال می کند. جواز نقل به معنا به این معناست که معصومان (علیهم السلام) در شرایط خاصی آن را مجاز دانسته اند، اما قاعده اصالت نقل عین الفاظ بیان می کند که در روایاتی که دلیلی بر نقل به معنا یا نقل عین الفاظ آن ها وجود ندارد، به نقل عین الفاظ حکم می شود.

ثانیاً، جریان قاعده اصالت نقل عین الفاظ در کتب حدیثی معتبر، وجود روایات نقل به معنا در این کتب را نفی نمی کند. ممکن است در برخی روایات، با قرائن و ادله، نقل به معنا بودن آن ها

۱. ظاهراً احتمال چهارم و اول یکسان است، ولی در کلام علامه مجلسی این دو احتمال جدا از یکدیگر آمده است.

۲. مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۸۲: الإعرابُ الإبانهُ والإفصاحُ، والمرادُ إظهارُ الحروفِ وإبانةُها بحيث لا تُشَبَّهُ بمقارباتها، وإظهارُ حرکاتها و سکناتها بحيث لا تُرْجَبُ اشتباهاً. ويَحْتَمَلُ أَنْ يُرَادَ بِهِ إعرابه عند الكتابة بأن تُكْتَبَ الحروفُ بحيث لا تُشَبَّهُ بعضها ببعض، أو يُجْعَلَ عليها ما يُسمَّى اليوم عند الناس إعراباً، كما كان دأب القدماء، ورعاية الجمع أحوط.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۵۱، حدیث ۳ و ۲.

اثبات شود که در این موارد قاعده مذکور جاری نمی‌گردد. این قاعده برای مواردی تأسیس شده که هیچ دلیلی بر نقل به معنا یا نقل عین الفاظ بودن روایت وجود نداشته باشد. ثالثاً، براساس روایات مربوط به آداب نقل و تحمل حدیث در شیعه، شیوه رایج میان راویان، نقل عین الفاظ سخنان معصومان علیهم السلام بوده است. در هیچ روایتی راویان درباره جواز نقل عین الفاظ سؤال نکرده‌اند، اما در دو روایت مورد استناد مستشکل، راوی از جواز نقل به معنا پرسیده و امام علیه السلام با شروطی آن را مجاز دانسته‌اند. این پرسش راویان نشانه خلاف سیره بودن نقل به معنا در میان اصحاب است. همچنین، در یکی از این دو روایت، راوی می‌گوید قصد نقل عین الفاظ را دارد، اما توانایی آن را ندارد و می‌پرسد در این حالت چه کند. این سؤال، رواج سیره نقل عین الفاظ را میان اصحاب تأیید می‌کند. رابعاً، با توجه به ادله ارائه شده در این مقاله، قاعده اصالت نقل عین الفاظ احادیث اثبات شده است. دو روایت مورد استناد مستشکل و وجود روایات نقل به معنا در کتب معتبر، هیچ‌گونه تعارض یا تنافی با این قاعده ندارند. بنابراین، اشکالی بر این قاعده وارد نیست و دلیلی برای رد آن وجود ندارد.

۸. کارکرد قاعده اصالت نقل عین الفاظ احادیث

قاعده اصالت نقل عین الفاظ احادیث، کارکردی اساسی در شیوه تعامل با روایات دارد. براساس این قاعده، الفاظ موجود در مصادر معتبر روایی، همان الفاظ صادرشده از معصومان علیهم السلام تلقی می‌شوند، مگر این که دلیلی بر خلاف آن اقامه شود. بنابراین، راویان شیعه غالباً همان الفاظ صادرشده از ائمه علیهم السلام را نگاشته و منتقل کرده‌اند. این قاعده ایجاب می‌کند که نادیده گرفتن الفاظ هر حدیث معتبر یا بی‌توجهی به دقت‌ها و ظرافت‌های تعبیر روایات، نیازمند دلیل کافی و قانع‌کننده‌ای باشد که تغییر در الفاظ حدیث و عدم صدور آن‌ها از معصوم علیه السلام را اثبات کند.

در نتیجه، در صورت تردید در صدور یا عدم صدور عین الفاظ یک حدیث معتبر، بنا بر صدور آن‌ها گذاشته می‌شود و الفاظ و ظرافت‌های عبارات آن حدیث معتبر شمرده می‌شوند. علما و فقها نیز تک‌تک الفاظ احادیث و عبارات روایات را در استنباط احکام مؤثر دانسته و گاه بریک حرف یا کلمه از حدیث تمرکز کرده و براساس آن استدلال کرده‌اند. این سیره رایج میان علما و فقها و شیوه تعامل آن‌ها با احادیث، مؤیدی بر صحت و استحکام قاعده اصالت نقل عین الفاظ است.

۹. نتیجه‌گیری

ائمہ علیہم السلام نقل به معنا را در صورتی جایز دانسته‌اند که راوی توانایی نقل عین الفاظ را نداشته باشد و این نقل غیر عمدی باشد. با توجه به شروط معصومان علیہم السلام برای جواز نقل به معنا، مشخص است که در حالت عادی و در صورت امکان، راویان عین الفاظ صادر شده را ثبت و منتقل می‌کردند. اکثر راویانی که صاحبان کتب معتبر شیعه از آن‌ها حدیث اخذ کرده‌اند، ضابط و عادل بوده و به شروط ائمہ برای نقل احادیث پایبند بودند. از دیگر شروط جواز نقل به معنا، اتحاد معنا و یکسانی وضوح معنایی عبارت نقل شده با عبارت اصلی حدیث است. در ادعیه مأثور، مصنفات مکتوب، روایات طولانی، و حکمت‌های کوتاه نیز غالباً نقل به معنا صورت نمی‌گیرد. با وجود این شروط و محدودیت‌ها، نقل به معنا به گروه خاصی از روایات محدود می‌شود و هر راوی توانایی رعایت این شروط را ندارد. از این رو، راویان غالباً راه آسان‌تر و مطمئن‌تر، یعنی نقل عین الفاظ، را برمی‌گزیدند. بنابراین، قاعده اولیه در کتب معتبر روایی، نهج البلاغه، و کتب ادعیه روایی مانند صحیفه سجادیه، نقل عین الفاظ است.

ائمہ علیہم السلام بر کتابت حدیث تأکید فراوان داشتند و گاه به اصحاب دستور می‌دادند سخنانشان را در جلسات صدور حدیث بنویسند. برخی از ایشان نیز سخنان خود را در این جلسات بر اصحاب املا می‌کردند. اصحاب برجسته معصومان علیہم السلام، که روایاتشان به ما رسیده، در جلسات صدور حدیث عین الفاظ را ثبت می‌کردند. اصول اولیه، که منابع اصلی کتب اربعه و دیگر کتب حدیثی متقدم بودند، به این شیوه نگاشته شده‌اند. از این رو، قاعده اولیه در کتب اربعه و کتب حدیثی شیخ صدوق، نقل عین الفاظ احادیث است. این قاعده به کتاب یا روایت خاصی محدود نیست و در تمام کتب و روایات معتبر شیعه، که دلیلی بر نقل به معنای آن‌ها وجود ندارد، جاری می‌شود.

افزون بر این، برتری و مطلوبیت نقل عین الفاظ نسبت به نقل به معنا، ناتوانی نقل به معنا در انتقال کامل معانی و مقاصد احادیث در اکثر موارد، و تأکید معصومان علیہم السلام بر نقل عین الفاظ، از ادله‌ای هستند که قاعده اصالت نقل عین الفاظ را اثبات می‌کنند. براساس این قاعده، نادیده گرفتن دقت‌ها و ظرافت‌های تعبیر روایات معتبر، نیازمند دلیل کافی و قانع‌کننده‌ای است که تغییر در الفاظ حدیث را اثبات کند. بنابراین، در صورت تردید در صدور یا عدم صدور عین الفاظ یک حدیث معتبر، بنا بر صدور آن‌ها گذاشته می‌شود و الفاظ و ظرافت‌های عبارات آن حدیث معتبر شمرده می‌شوند.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- إقبال الأعمال، علی بن موسی ابن طاووس، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- الأمالی، محمد بن حسن طوسی، قم، دارالثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- آسیب شناخت حدیث، عبدالهادی مسعودی، قم، انتشارات زائر، چاپ اول، ۱۳۸۹ش.
- تنقیح المقال فی علم الرجال، عبدالله مامقانی، بی نا (۳ جلدی)، بی جا، چاپ اول، بی تا.
- توحید المفضل، مفضل بن عمر، قم، نشر داوری، چاپ سوم، بی تا.
- الخصال، محمد بن علی ابن بابویه، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.
- در پرتو حدیث، عبدالهادی مسعودی، قم، دارالحدیث، چاپ دوم، ۱۳۹۱ش.
- دلائل الإمامة، محمد بن جریر طبری آملی، قم، بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)، محمد بن عمر کشتی، مشهد، دانشگاه مشهد، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، محمد تقی مجلسی، قم، مؤسسه فرهنگی کوشانبور، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- شرح الکافی، محمد صالح مازندرانی، تهران، المكتبة الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
- الصحیفة السجادیة، علی بن الحسین، قم، الهادی، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
- عیون أخبار الرضا، محمد بن علی ابن بابویه، تهران، نشر جهان، چاپ اول، ۱۳۷۸ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- کنز الفوائد، محمد بن علی کراجکی، قم، دارالذخائر، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- کمال الدین و تمام النعمة، محمد بن علی ابن بابویه، تهران، اسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.
- مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر مجلسی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- معانی الأخبار، محمد بن علی ابن بابویه، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- مہج الدعوات و منہج العبادات، علی بن موسی ابن طاووس، قم، دارالذخائر، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- نہایة الوصول إلى علم الأصول، حسن بن یوسف علامه حلی، قم، مؤسسه الإمام الصادق، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.

فرضیه‌های انتساب کتاب فضائل الصحابه به دارقطنی در بوته نقد

علی راد^۱

بهناز محمدکاظمی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۶

چکیده

امام دارقطنی، از فقیه - محدثان برجسته شافعی مذهب اهل سنت و سرآمد در علم علل الحدیث، مؤلف کتاب ارزشمند السنن است. یکی از آثار منسوب به وی، کتاب «فضائل الصحابه و مناقبهم و قول بعضهم فی بعض» است که نسخه کامل آن در دسترس نیست و تنها جزء یازدهم آن یافت شده و به چاپ رسیده است. به عبارت دیگر، این اثر در زمره آثاری از دارقطنی قرار دارد که بخشی از آن مفقود و بخشی در دسترس است.

پژوهش حاضر با گردآوری و بررسی ادله موجود، دسته‌بندی و تحلیل قرائن، و با رویکردی تحلیلی، توصیفی و انتقادی به روش کتابخانه‌ای و رایانه‌ای، به ارزیابی دقیق دلایل موافقان و مخالفان صحت یا عدم صحت انتساب این کتاب به دارقطنی پرداخته است. این مطالعه با تحلیل تک‌تک ادله و قرائن، به جمع‌بندی متقنی در تأیید اصالت کتاب فضائل الصحابه و صحت انتساب آن به دارقطنی دست یافته است. بررسی دلایل و قرائن موجود، صحت این انتساب را تأیید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: دارقطنی، فضائل الصحابه، اصالت سنجی، صحت انتساب کتاب، فضائل نگاری.

مقدمه

بحث فضائل خلفای راشدین و حضرت علی (ع) از موضوعات دیرینه‌ای است که از زمان

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران. دانش‌آموخته سطح چهار تفسیر و علوم قرآن حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول) (ali.rad@ut.ac.ir).

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران (behnaz.mkazemi@ut.ac.ir).

حیات پیامبر اکرم ﷺ مطرح بوده و با رحلت ایشان و طرح مسئله خلافت، اهمیتی مضاعف یافته است. در قرن چهارم هجری و پس از آن، با اوج‌گیری مباحث میان مسلمانان و شکل‌گیری انتقاداتی به عملکرد صحابه و خلفا، دوشیوه برای حفظ جایگاه صحابه به کار گرفته شد: نخست، نگارش کتب فضائل؛ و دوم، تألیف آثار با عنوان معرفة الصحابه یا صحابه‌نگاری. این آثار با هدف تبیین جایگاه صحابه پیامبر ﷺ، به ویژه خلفای راشدین، نگاشته شدند.

کتاب فضائل الصحابه، منسوب به امام دارقطنی، از جمله آثار فضائل‌نگاری قرن چهارم هجری است. بررسی این اثر نشان می‌دهد که مانند دیگر منابع تاریخی و مذهبی، اثری بی‌طرف نبوده و بازتاب‌دهنده اندیشه‌ها و رویکردهای نگارنده است. نسخه خطی موجود از این کتاب شامل دو بخش است: بخش نخست به روایات منسوب به حضرت علی (ع) درباره عمر، و بخش دوم به روایات خاندان ایشان درباره ابوبکر و عمر اختصاص دارد. برخی روایات این کتاب فقط به رد باورهای شیعی، مانند امامت و خلافت الهی ائمه (ع)، پرداخته‌اند. برآیند احادیث این اثر - که تأیید کامل دو خلیفه نخست را نشان می‌دهد - با دیگر داده‌های تاریخی و حدیثی ناسازگار بوده و محتوای آن‌ها را با چالش مواجه می‌سازد.

مسئله اصلی این پژوهش، بازپژوهی اصالت و صحت انتساب فضائل الصحابه به دارقطنی است. این مطالعه با روش کتابخانه‌ای - رایانه‌ای و رویکردی تحلیلی، توصیفی و انتقادی، به بررسی ادله صحت و چگونگی انتساب این کتاب می‌پردازد. تاکنون پژوهش مستقلی به زبان فارسی یا عربی درباره اصالت این اثر یافت نشده است، اما پیشینه‌هایی عمومی درباره شخصیت دارقطنی، کتاب فضائل الصحابه، و دیگر آثار وی وجود دارد. مهم‌ترین منبع، مقاله‌ای با عنوان «بررسی فضائل خلفا از لسان اهل بیت (ع)» در کتابی منسوب به دارقطنی^۱ (مستخرج از رساله دکتری «اعتبارسنجی روایات فضائل خلفا در آثار منقول از اهل بیت (ع) و ارزیابی تلقی اهل سنت از آن‌ها») است. این مقاله برای اثبات یارد صحت انتساب، از ادله کافی بهره نبرده و به حداقل قرائن اکتفا کرده است. کتاب الإمام أبوالحسن الدارقطنی و آثاره العلمیة به زبان عربی نیز به شخصیت دارقطنی و روش وی در آثارش، به ویژه السنن، پرداخته است.^۲

۱. «بررسی روایات فضائل خلفا از لسان اهل بیت (ع)» در کتابی منسوب به دارقطنی، ص ۲۴۷ - ۲۷۱.

۲. رک: الامام أبوالحسن الدارقطنی و آثاره العلمیة، سراسر اثر.

۱. مفهوم شناسی

در پژوهش حاضر مفهوم برخی واژگان برای واضح شدن مقصود دقیق از کاربری آنها ارائه شده است:

۱-۱. دارقطنی

دارقطنی، ابوالحسن علی بن عمر (م ۳۸۵ق)، محدث مشهور قرن چهارم، به نقلی در سال ۳۰۵ق،^۱ و بنا بر قول مشهور در سال ۳۰۶ق،^۲ در دارقطن بغداد به دنیا آمد.^۳ دارقطنی به دلیل حفظ دیوان شعر سید حمیری به تشیع نیز متهم شده، اما در او تمایلی به تشیع دیده نمی شود.^۴ آورده اند که او در علم قرائت، فقه و ادب جایگاهی ارجمند داشته است،^۵ اما مهم ترین و برجسته ترین تخصص دارقطنی در حدیث است.^۶ از او به عنوان امیرالمؤمنین در حدیث یاد کرده اند.^۷ دارقطنی بسیار به دقت در ضبط پافشاری داشت،^۸ اما از چند جهت بر دارقطنی خرده گرفته و او را به تدلیس خفی متهم نموده اند.^۹ دارقطنی به لحاظ فقهی، شافعی دانسته شده است.^{۱۰} همچنین از جمله اخباری مسلکانی بوده که از ورود به علم کلام نهی می نمود و همچون بسیاری از محدثان هم عصر خود بر مسلک اهل حدیث بود.^{۱۱} او صاحب السنن و از منتقدان برخی اسناد صحیحین بوده است^{۱۲} و در تعامل با حدیث اهتمام به مباحث فقه الحدیثی نداشته و تمام توجه خود را به بحث اسناد و راویان معطوف

۱. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۴۹۳ - ۴۹۴.

۲. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۴۴۹؛ الامام ابوالحسن الدارقطنی و آثاره العلمیه، ص ۲۱.

۳. الانساب، ج ۲، ص ۴۳۸؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۴۴۹.

۴. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۴۸۸؛ الامام ابوالحسن الدارقطنی و آثاره العلمیه، ص ۹۹ - ۱۰۱.

۵. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۴۸۷ - ۴۸۸؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۴۵۰ - ۴۵۷؛ الامام ابوالحسن الدارقطنی و آثاره العلمیه، ص ۴۶؛ طبقات الشافعیة الکبری، ج ۳، ص ۴۶۲.

۶. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۴۸۷ - ۴۸۸.

۷. همان، ج ۱۳، ص ۴۸۷ - ۴۸۹؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۴۵۴.

۸. تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۳۶؛ المنتظم، ج ۱۴، ص ۳۷۹.

۹. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۴۵۱؛ الامام ابوالحسن الدارقطنی و آثاره العلمیه، ص ۹۷ - ۹۹.

۱۰. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۴۸۷ - ۴۸۸؛ وفیات الاعیان، ج ۳، ص ۲۹۷.

۱۱. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۴۵۷؛ الامام ابوالحسن الدارقطنی و آثاره العلمیه، ص ۲۳ - ۲۵.

۱۲. السنن، ص ۴۹؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۴۴۹؛ الامام ابوالحسن الدارقطنی و آثاره العلمیه، ص ۲۱؛ تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۴۹۳ - ۴۹۴.

ساخته است.^۱ نهایت علم علل الحديث را به او منتهی دانسته‌اند.^۲ ابن عقده عالم شیعه از مشایخ اوست.^۳ رحیلی شمار مشایخ دارقطنی را فقط در کتاب السنن ۲۹۰ نفر می‌داند.^۴ بسیاری از عالمان برجسته همچون ابونعیم اصفهانی و حاکم نیشابوری از شاگردان دارقطنی بوده‌اند.^۵ آثار دارقطنی را می‌توان به کتاب‌های حدیثی، کتاب‌های تراجم و طبقات، کتاب‌های عقاید، کتاب‌های علل و سؤالات و کتاب‌هایی که به صورت تک‌نگاری در موضوعی خاص نگاشته شده‌اند، دسته‌بندی نمود.^۶

۱- ۲. فضائل‌نگاری

فضائل جمع «فضیلة» و در لغت به معنای برتری‌ها و پاکدامنی‌هاست.^۷ مناقب جمع واژه «منقبه» و به معنای کردار برجسته، اوصاف حمیده، سجایای پسندیده است.^۸ محدّثان، به کلامی که گویای خصال نیک و اوصاف پسندیده شخصیت‌های شناخته شده است، منقبت یا فضیلت می‌گویند و کتاب‌هایی را که در بردارنده این گونه گزارش‌ها است، «مناقب» یا «فضائل» می‌نامند.^۹ فضائل‌نگاری یا مناقب‌نویسی یکی از شیوه‌های گردآوری احادیث است.^{۱۰} این شیوه از آغاز دوران تدوین حدیث در میان مسلمانان رایج بوده است. در این روش احادیثی که موضوعی در خصوص فضائل پیامبر و سایر اهل بیت علیهم‌السلام یا صحابه ایشان دارند، در مجموعه‌ای گردآوری می‌شوند. فضائل و مناقب‌نگاری از شیوه‌های مرسوم میان شیعیان بوده و سپس در میان اهل سنت نیز رواج یافته است.^{۱۱} بیشترین آثار مربوط به

1. Criticism of the Proto - Hadith Canon: al - Daraqutni's adjustment of the Sahihayn, p13.

۲. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۴۵۰.

۳. الانساب، ج ۲، ص ۴۳۸.

۴. الامام ابوالحسن الدارقطنی و آثاره العلمیه، ص ۵۵ - ۷۳.

۵. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۴۸۷؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۴۵۱ - ۴۵۴؛ الامام ابوالحسن الدارقطنی و آثاره العلمیه، ص ۸۱ - ۹۱.

۶. ذکر أسماء تابعین، ج ۱، ص ۱۵۱؛ الانساب، ج ۲، ص ۴۳۸؛ تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۳۷ - ۳۸؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۴۵۷؛ لسان المیزان، ج ۱۱، ص ۱۳۰.

۷. مجمع البحرين، ج ۵، ص ۴۴۳.

۸. لسان العرب، ج ۱، ص ۷۶۸؛ مجمع البحرين، ج ۴، ص ۳۵۸.

۹. سیطره سبک مناقب‌نگاری در سده ششم و هفتم هجری، ص ۳۱۸.

۱۰. کتاب‌شناسی تاریخی مناقب‌نگاری اهل بیت علیهم‌السلام از آغاز تا پایان قرن سوم، ص ۱۳۰.

۱۱. سیطره سبک مناقب‌نگاری در سده ششم و هفتم هجری، ص ۳۲۳.

مناقب و فضائل اهل بیت علیهم‌السلام در اهل سنت میان عالمان شافعی مذهب است.^۱

۱ - ۳. کتاب فضائل الصحابه دارقطنی

کتاب «فضائل الصحابه و مناقبهم و قول بعضهم فی بعض» منسوب به علی بن عمر دارقطنی است. جزء یازدهم این کتاب موجود و بقیه اجزای آن مفقود است. جزء یاد شده دارای دو چاپ است. نخستین بار این جزء از کتاب در سال ۱۴۱۹ق، توسط انتشارات مکتبه الغرباء الاثریه در ریاض و به تحقیق محمد بن خلیفه الزباح، با مقدمه‌ای مفصل و دقیق چاپ شد و سه سال پس از آن، در ۱۴۲۲ق، در جده و به تحقیق ابومصعب الحلوانی توسط دارماجد عسیری با مقدمه‌ای اجمالی توسط عربستان به چاپ رسید. با این‌که تاریخ کتابت نسخه، خود یکی از قرائن صحت یا ضعف انتساب کتاب به دارقطنی محسوب می‌شود، ولی نسخه یافت شده تاریخ کتابت ندارد. لذا این پژوهش با چالش تاریخ‌گذاری کتابت نسخه مواجه است. پژوهش‌گران نسخه‌ها نیز نسبت به آن اظهار نظر نکرده و فقط وجود اصل نسخه را ذکر کرده‌اند.

مشخصات نسخه موجود در کتابخانه ظاهریه به شرح زیر است: مجموع ۴۷ / ۲ القسم الحادی عشر، ۱۱۴ - ۲۴ب، ۱۴ق.^۲

بنابراین، کتابی که در کتابخانه ظاهریه محفوظ است، شامل یازده لوح از شماره ۱۴ تا شماره ۲۴ است. برخی از صفحات لوح دارای هجده سطرو برخی کمتر و هفده سطر بوده و نوع خط آن مشرقی (شامی) است.^۳

در تحقیق نخست، کتاب دارای ۷۵ روایت است که نوزده مورد آن ذیل عنوان «اخبار علی فی عمر» و ۵۶ مورد آن ذیل عنوان «اخبار خاندان علی فی ابی بکر و عمر» ذکر شده‌اند.^۴

کتاب در مرتبه دوم توسط حلوانی تحقیق شده است که در این چاپ، شمار روایات موجود در کتاب و ترتیب دسته‌بندی آن با چاپ نخست متفاوت است. کتاب در این چاپ دارای ۸۱ روایت است که ۲۱ مورد آن از حضرت علی علیه‌السلام و شصت مورد آن به نقل از خاندان ایشان است.^۵

۱. تحلیل روش و آسیب‌های مناقب‌نگاری علمای شافعی درباره امیرالمؤمنین، ص ۸.

۲. تاریخ التراث العربی، ج ۱، ص ۴۲۴.

۳. فضائل الصحابه دارقطنی، ص ۲۳.

۴. رک: فضائل الصحابه دارقطنی (ط - ریاض)، سراسر اثر.

۵. رک: همان.

بررسی‌ها حاکی از آن است که علت تفاوت آماری روایات موجود در دو تحقیق جزء یازدهم کتاب، تفاوت در نوع شماره‌گذاری روایات آن است، به طوری که محقق در تحقیق دوم کتاب، برخی اسنادی را که دارای حیلولة بودند، تفکیک و هرسند را به صورت مجزا شماره‌گذاری کرده است. این نکته براساس تحقیق نخست کتاب در روایت‌های شماره: ۶، ۱۰، ۲۰، ۴۱، ۴۴، ۶۶ و ۶۷ وجود دارد.^۱ از این کتاب در سایر آثار، با نام مختصر «فضائل الصحابه» یاد شده است.

۱- ۴. اصالت کتاب

یکی از معانی اساسی «اصالت» چنین است: وثیقه یا عملی که از صاحب خود صادر شود و یا وثیقه‌ای که نویسنده عادلی آن را نوشته باشد. اصالت در این معنا در مقابل مجعول قرار می‌گیرد^۲ و در پژوهش حاضر به این معناست که نسخه در واقع توسط نویسنده کتاب تألیف شده باشد.

۲. تحلیل فرضیه‌های موجود و نقد آن‌ها

در بررسی اصالت کتاب فضائل الصحابه و به طور کلی در مواجهه با مباحثی از سنخ تاریخ، مطالب فاقد قطعیت است و نمی‌توان درباره آن‌ها داوری قطعی نمود، ولی با استفاده از شیوه‌های بازیابی میراث مفقود و راهکارها و قواعدی که پژوهش‌گران پیشین در اختیار گذاشته‌اند و کاربست آن قواعد، می‌توان به اطمینانی نسبی در انتساب یا عدم انتساب آثار به مؤلفان مربوطه دست یافت.^۳ به همین دلیل، در این موضع به جای نظریه‌پردازی در بررسی اصالت کتاب فضائل الصحابه منسوب به دارقطنی، دو فرضیه اصلی مورد طرح است: اول فرضیه اصالت انتساب کتاب به دارقطنی و دوم فرضیه عدم صحت انتساب. در این پژوهش دلایلی که قائلان به صحت انتساب کتاب فضائل الصحابه به دارقطنی برای این فرضیه مطرح نموده‌اند، ذکر شده است. البته به برخی از دلایلی که در این جستار برای تأیید صحت این انتساب به دارقطنی اشاره شده، ضمن ادله قائلان به صحت انتساب تصریح نشده، بلکه نگارنده سعی در گردآوری همه ادله و قرائن موجود - که مؤید این انتساب

۱. رک: همان؛ فضائل الصحابه دارقطنی (ط - جده)، سراسرائر.

۲. فرهنگ فلسفی، ج ۱، ص ۱۴۳.

۳. رک: شیوه‌های بازیابی میراث مفقود اسلامی، سراسرائر.

هستند - نموده است. همچنین لازم به ذکر است که همین شیوه برای قائلان به عدم انتساب کتاب فضائل الصحابه به دارقطنی نیز پی گرفته شده است.

۲- ۱. فرضیه صحت انتساب کتاب به دارقطنی

برپایه این فرضیه کتاب فضائل الصحابه منتسب به دارقطنی و نوشته اوست. این فرضیه به عنوان فرضیه نخست به شواهد، ادله و مدارکی به مثابه مستندات زیراستناد جسته است:

۲- ۱- ۱. استمرار تاریخی یادکرد کتاب فضائل الصحابه دارقطنی در منابع متقدم تاریخی و تراجم‌نگاری

اولین منابعی که این کتاب را برای دارقطنی دانسته‌اند، مربوط به قرن ششم هجری هستند. با فحص در منابع پیشین، نخستین منبعی که دارقطنی را دارای کتابی با عنوان فضائل الصحابه دانسته، کتاب تاریخ مدینه دمشق است.^۱ ابن عساکر روایتی را ذیل نام حضرت علی (ع) آورده که براساس آن، علاوه براین که دارقطنی دارای کتابی با عنوان فضائل الصحابه بوده، روایتی را از این کتاب با سند خود نقل کرده است.

عتیقی که در آن روایت، ناقل متن از دارقطنی بوده، همان «ابوالحسن احمد بن محمد بن احمد بن منصور المجهز»^۲ و از جمله راویان دارقطنی است.^۳ رجالیان او را امام، ثقه، محدث و صدوق دانسته‌اند.^۴ البته روایت ذکر شده در کتاب ابن عساکر، در جزء یازدهم از کتاب فضائل الصحابه که یافت شده است، وجود ندارد. گویا این روایت از اجزای دیگر کتاب نقل شده که در اختیار راویان دارقطنی بوده‌اند.

به ترتیب تاریخی، پس از تاریخ مدینه دمشق، رافعی قزوینی در کتاب التدوین فی اخبار قزوین، ذیل نام «عبدالوهاب بن اسماعیل بن عمر الصیرفی أبو الفتوح»، دارقطنی را دارای کتاب فضائل الصحابه دانسته و طریقی برای آن ارائه می‌دهد.^۵ البته محققان کتاب فضائل الصحابه در مقدمه کتاب و ضمن ذکر منابعی که از فضائل الصحابه دارقطنی نام برده‌اند، اشاره‌ای به این منبع نکرده‌اند. آنچه در این منبع مورد توجه است، وجود طریقی به کتاب فضائل الصحابه دارقطنی است که با طریق ذکر شده در نسخه یافت شده از کتاب فضائل

۱. تاریخ مدینه دمشق، ج ۴۲، ص ۳۴۱.

۲. الانساب، ج ۵، ص ۸۶.

۳. تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۳۴؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۴۵۰.

۴. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، ص ۶۰۲؛ البدایة و النهایة، ج ۱۲، ص ۶۰.

۵. التدوین فی اخبار قزوین، ج ۱، ص ۳۴۶.

الصحابه منسوب به دارقطنی متفاوت و طریق تحمل آن نیز سماع است.

از جمله منابع دیگری که دارقطنی را دارای کتاب فضائل الصحابه دانسته‌اند، می‌توان تاریخ اربل را نام برد که ذیل نام «عبدالعزیز عزی» طریق دیگری به کتاب فضائل الصحابه دارقطنی ارائه کرده است.^۱ طریق ذکر شده به جزء یازدهم کتاب و دقیقاً همان جزء یافت شده از کتاب فضائل الصحابه منسوب به دارقطنی است. به علاوه، این سند همانند طریق موجود به نسخه یافت شده، در بغداد از ارموی - که راوی سند به نسخه موجود نیز هست - به طریق سماع نقل شده است.

کتاب تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر در شرح حال «مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْفَرَجِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي الْفَرَجِ بْنِ أَبِي الْمَعَالِي» کتبی را که او سماع کرده، ذکر نموده و کتاب فضائل الصحابه دارقطنی از جمله آن‌هاست.^۲ این منبع نیز ضمن اشاره به این که دارقطنی دارای کتاب فضائل الصحابه بوده، طریق دیگری برای جزء نهم این کتاب ارائه نموده است که در آن محمد بن ابی الفرج این جزء را از ابن صرما سماع نموده است.

ذهبی در همین منبع، ذیل شرح حال «ابن صرما»، سماع ابن صرما از ارموی برای جزء نهم کتاب فضائل الصحابه دارقطنی را بیان نموده است.^۳ بنابراین، دارقطنی را دارای کتاب فضائل الصحابه دانسته و طریقی را برای جزء نهم این کتاب ذکر کرده که ارموی به عنوان راوی مشترک در این طریق و طریق موجود در جزء یازدهم یافت شده از نسخه موجود، شناخته می‌شود، گرچه این دو سند در راویان دیگر مشترک نبوده و این سند، طریق متفاوتی برای کتاب دانسته می‌شود.

ذهبی در سیر اعلام النبلاء به عنوان منبع بعدی، ذکر کتاب فضائل الصحابه برای دارقطنی همانند آنچه که در کتاب تاریخ الاسلام در شرح حال «ابن صرما» ذکر کرده بود، آورده است.^۴ لذا مؤید این است که ابن صرما جزء نهم کتاب فضائل الصحابه دارقطنی را از ارموی شنیده است.

در کتاب برنامه، ذیل عنوان «هَذَا ذِكْرُ مَا حَضَرَنِي ذِكْرُهُ مِمَّا شَرَحَ فِي أَوَّلِ التَّأْلِيفِ سره» در شماره ۱۰۰ وادی‌آشی، ضمن تأیید وجود کتاب فضائل الصحابه برای دارقطنی، سندی به جزء نهم کتاب فضائل الصحابه دارقطنی ارائه کرده است که در دو راوی آخر، یعنی ارموی و ابی الغنائم، با سند ذکر شده در نسخه موجود از جزء یازدهم کتاب فضائل الصحابه منسوب به دارقطنی، مشترک است.^۵

۱. تاریخ اربل، ج ۱، ص ۲۱۵.

۲. تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ج ۵۱، ص ۲۴۷.

۳. همان، ج ۴۵، ص ۵۵.

۴. سیر اعلام النبلاء، ج ۲۲، ص ۱۹۲.

۵. برنامه، ص ۲۶۱.

موارد فوق همگی مؤید وجود کتابی با عنوان فضائل الصحابه برای دارقطنی است. لذا منقولات و ارجاعات چه به جزء نهم کتاب باشد و چه جزء یازدهم آن و یا صرف انتساب کتابی با عنوان فضائل الصحابه به دارقطنی باشد، از این جهت که برای هریک از منقولات طریقی ارائه شده، می‌تواند مؤید صحت انتساب کتاب فضائل الصحابه به شخص دارقطنی باشد. به علاوه، طرق فوق‌الذکر که بیانگر بخشی از روایات دارقطنی است، ولو این‌که در جزء یافت شده از کتاب منسوب به دارقطنی وجود نداشته باشند، چون با اسناد دیگری به جز طریق موجود نقل شده‌اند، بیانگر پراکندگی طرق برای کتاب فضائل الصحابه دارقطنی هستند.

در منابع فوق، به جز کتاب تاریخ مدینه دمشق که ابن عساکر روایتی را از کتاب فضائل الصحابه دارقطنی به نقل از عتیقی با سه طریق ذکر می‌کند، بقیه اسناد همگی به «أرموی» می‌رسند و این راوی حلقه مشترک تمامی طرق موجود به کتاب فضائل الصحابه دارقطنی است.

۲ - ۱ - ۱. نقد و ارزیابی دلیل اول

دارقطنی متوفی اواخر قرن چهارم هجری بوده و نخستین منبعی که از فضائل الصحابه دارقطنی نام برده و چنین کتابی را به وی نسبت داده، کتاب تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر (م ۵۷۱ق) در قرن ششم هجری است. با توجه به این نکته، تقریباً یک قرن هیچ نامی از چنین کتابی در یادکرد آثار دارقطنی وجود ندارد که این، خود محل اشکال است؛ زیرا دارقطنی در میان اهل سنت شخصیت ناشناخته‌ای نبوده که کتب و آثار او به دست فراموشی سپرده شود و مدت زمانی طولانی سخنی از آن‌ها به میان نیاید. به علاوه، بررسی‌ها نشان می‌دهد برخی از منابعی که در قرون معاصر و نزدیک به عصر حیات دارقطنی از روایات موجود در کتاب فضائل الصحابه منسوب به او بهره برده‌اند نیز به نقل آن روایات از کتاب دارقطنی اشاره‌ای نکرده‌اند.^۱ لذا ممکن است اشکال شود که وجود کتاب فضائل الصحابه برای دارقطنی با توجه به فاصله زمانی حیات دارقطنی و نخستین یادکرد این کتاب، در آثار قدما محل تردید است و حتی اگر وجود اصل کتاب با توجه به قرائن فوق برای دارقطنی اثبات شود، این‌که نسخه‌ای که در حال حاضر موجود است، همان کتاب فضائل الصحابه دارقطنی باشد، قابل اثبات نیست. البته همان‌طور که گذشت، هریک از منابع، طریقی را برای کتاب فضائل الصحابه دارقطنی ذکر کردند که برخی از آن‌ها دارای راویان مشترک با طریق نسخه موجود از کتاب منسوب به دارقطنی است.

۱. برای نمونه: الزهد الکبیر، ص ۱۹۳؛ تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۴۲۵؛ شعب الایمان، ج ۵، ص ۳۶.

۲- ۱- ۲. یادکرد روایات منقول از کتاب فضائل الصحابه

آنچه صحت این قطعه یافت شده از کتاب فضائل الصحابه را تأیید می‌کند، نقل اخباری هم‌مضمون با محتوای اخبار این قطعه، در آثار دیگران به نقل از دارقطنی است. رباح، محقق چاپ نخست قطعه یافت شده از کتاب نیز به همین نکته اذعان داشته که با روایات بسیاری از این کتاب در آثار دیگران به نقل از دارقطنی، مواجه شده است؛^۱ به عنوان نمونه می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

عشاری (م ۴۵۱ق) از عالمان قرن پنجم هجری، در کتاب فضائل ابی بکر الصدیق روایات بسیاری را به نقل از دارقطنی آورده است.^۲ چنانچه در تمامی روایاتی که عشاری در ابتدای آن‌ها از فردی به نام «علی» نقل کرده است، منظور علی بن عمر دارقطنی باشد، باید اظهار نمود که عشاری روایات بسیاری را در کتاب خویش از دارقطنی نقل کرده است که برخی از آن‌ها در کتاب فضائل الصحابه موجود از دارقطنی با مضمون مشابه و سند یکسان وجود دارد و برخی دیگر در کتاب موجود یافت نمی‌شود.^۳

در کتاب الحجة فی بیان المحجة نیز روایتی آمده است که یکی از راویان آن دارقطنی بوده و روایات هم‌مضمون آن روایت، با سند متفاوت در قطعه یافت شده وجود دارد.^۴

همچنین ابن عساکر در کتاب تاریخ مدینه دمشق روایتی را آورده است که سند آن در وجود دوراوی، یعنی ابوالغنائم و ارموی با طریق موجود در نسخه یافت شده از کتاب فضائل الصحابه دارقطنی مشترک است. گرچه روایت این سند در قطعه موجود از کتاب فضائل الصحابه منسوب به دارقطنی وجود ندارد.^۵

در کتاب تهذیب الکمال، ذیل شرح حال «جعده مخزومی» روایتی با سند تقریباً طولانی از ارموی، ابوالغنائم و دارقطنی آمده است. چنانچه از متن موجود در کتاب به دست می‌آید، مزی روایتی را با سندی که مشابه با طریق موجود در قطعه یافت شده از کتاب است، در بغداد ذکر کرده که روایت‌گری ارموی از ابی الغنائم از دارقطنی را نشان می‌دهد. این سند نیز می‌تواند مؤیدی بر طریق جزء یادشده در نقد نظر قائلان به عدم انتساب به علت بعید بودن

۱. فضائل الصحابه دارقطنی (ط - ریاض)، مقدمه محقق.

۲. فضائل ابی بکر صدیق، ص ۳۴ و ۵۹.

۳. برای مطالعه روایات بیشتر، رک: فضائل ابی بکر صدیق، سراسر اثر.

۴. الحجة فی بیان المحجة، ج ۲، ص ۳۶۰.

۵. تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۳، ص ۳۷۷.

نقل این راویان از یکدیگر به دلیل فاصله زمانی طولانی باشد.^۱

ذهبی در کتاب سیر اعلام النبلاء، ضمن شرح حال «جعفر بن محمد (ع)» چند روایت را به نقل از دارقطنی ذکر کرده است^۲ که محتوای برخی از این روایات گاه با همان تعابیر در قطعه یافت شده از کتاب فضائل الصحابه منسوب به دارقطنی وجود دارد، به عنوان نمونه: امام هدایت بودن ابوبکر و عمر، دوبار زادگی امام صادق (ع) از ابوبکر، امید داشتن به شفاعت ابوبکر و...^۳

روایات موجود در این کتاب ها با طریق دارقطنی یا غیر از طریق او، مؤید محتوای برخی روایات کتاب فضائل الصحابه موجود است. اگرچه از بقیه اجزای کتاب چیزی باقی نمانده، ولی چنانچه گذشت، ذهبی از ابن صرما (م ۶۲۱ق) نقل کرده که جزء نهم آن را از ارموی - که همان راوی جزء موجود از کتاب منسوب به دارقطنی است - شنیده است.^۴ با توجه به این مدعا به فرض نادیده گرفتن دلیل اول صحت انتساب کتاب به دارقطنی، حتی اگر عنوان کتابی به نام فضائل الصحابه برای دارقطنی وجود نداشته باشد، در صحت انتساب محتوای کتاب به دارقطنی تشکیکی ایجاد نخواهد شد؛ زیرا روایات این کتاب در منابع دیگری به نقل از دارقطنی وجود دارد. به علاوه، وجود روایات کتاب در منابع دیگر با طریقی غیر از دارقطنی نیز بیانگر اصالت محتوای کتاب است.

۲ - ۱ - ۲. نقد و ارزیابی دلیل دوم

در تحلیل و نقد این دلیل نیز باید گفت روایات این چنینی که موارد مشابه در دیگر آثار داشته باشند، شامل همه روایات موجود در جزء یازدهم کتاب فضائل الصحابه منسوب به دارقطنی نمی شوند. به علاوه، اساس گرد آمدن چنین روایاتی در این قطعه موجود از کتاب منتسب به دارقطنی - که دارای یک سیاق خاص هستند - محل تأمل است؛ زیرا علت جمع آوری این روایات در سیاقی که همگی نمایانگر نوعی ارتباط پسندیده و عدم اختلاف میان اهل بیت (ع) و شیخین است، مبهم بوده و وضوح آن نیازمند پی بردن به رویکرد و دیدگاه مؤلف است. به هر حال، دارقطنی به عنوان یک فضائل نگار آگاهانه یا به طور ناخود آگاه با کنار هم قرار دادن عباراتی، ضمن طرد گفتمان ها و نظریات رقیب، به برجسته سازی گفتمان مطلوب و مورد نظر خویش پرداخته است.

۱. تهذیب الکمال، ج ۴، ص ۵۶۸.

۲. سیر اعلام النبلاء، ج ۶، ص ۳۶۵.

۳. فضائل الصحابه دارقطنی (ط - ریاض)، ص ۵۱ - ۵۸.

۴. رک: همان، ص ۲۲.

۲- ۱- ۳. استمرار تاریخی یادکرد کتاب فضائل الصحابه دارقطنی در منابع تاریخی و تراجم‌نگاری متأخر محققان برخی از کتب شاگردان دارقطنی در مقدمه کتاب‌ها خود، کتاب «فضائل الصحابه» را در شمار آثار دارقطنی برشمرده‌اند. این آثار عبارت‌اند از: «سؤالات السلمی للدارقطنی»،^۱ «سؤالات البرقانی للدارقطنی»^۲ و «سؤالات حمزة بن یوسف السهمی للدارقطنی».^۳

محققان این کتب غالباً با ارجاع به کتاب تاریخ التراث العربی،^۴ دارقطنی را دارای کتاب فضائل الصحابه دانسته‌اند. علاوه بر کتبی که مؤلفان آن‌ها شاگردان و راویان دارقطنی بوده‌اند، در مقدمه تحقیق دیگر آثار نگاشته شده توسط دارقطنی و دیگران نیز او صاحب کتاب فضائل الصحابه دانسته شده است؛ برای نمونه: الضعفاء و المتروکون،^۵ المؤتلف و المختلف،^۶ ذکر اسماء تابعین،^۷ معجم الصحابه،^۸ فضائل الصحابه،^۹ المجموع فی الضعفاء و المتروکین.^{۱۰}

ابن تیمیّه در کتاب منهاج السنه با نام «ثناء الصحابه علی القرايه و ثناء القرايه علی الصحابه» از آن یاد کرده و دارقطنی را مصنف فضائل الصحابه دانسته است.

در تاریخ الادب العربی نیز ذیل نام دارقطنی، از کتاب فضائل الصحابه‌ای که نسخه آن در کتابخانه ظاهریه موجود است،^{۱۱} نام برده شده است.

در برخی منابع تراجم‌نگاری همچون: کشف الظنون نوشته حاجی خلیفه، ایضاح المکنون اثر اسماعیل پاشا، معجم المؤلفین تألیف کحاله، الاعلام زرکلی نامی از کتاب فضائل الصحابه دارقطنی نیامده است. همچنین برشماری کتاب فضائل الصحابه در مقدمه آثار دارقطنی توسط متأخران و محققان کتاب‌ها، به عنوان دلیل مجزا دارای استحکام و اتقان لازم برای اثبات صحت انتساب کتاب فضائل الصحابه به دارقطنی نیست، ولی به عنوان قرینه در کنار ادله بیان شده تا حدی مؤید این فرضیه است.

۱. سؤالات السلمی للدارقطنی، ص ۳۱.

۲. سؤالات البرقانی للدارقطنی، ص ۱۵.

۳. سؤالات حمزة بن یوسف للدارقطنی، ص ۳۶.

۴. تاریخ التراث العربی، ج ۱، ص ۴۲۴.

۵. الضعفاء و المتروکون، ص ۴۴.

۶. المؤتلف و المختلف، ج ۱، ص ۵۰.

۷. ذکر اسماء التابعین و من بعدهم، ج ۱، ص ۲۹.

۸. معجم الصحابه، ج ۱، ص ۷۰.

۹. فضائل الصحابه ابن حنبل، ج ۱، ص ۲۳.

۱۰. المجموع فی الضعفاء و المتروکین، ص ۲۶۱.

۱۱. تاریخ الادب العربی، ج ۳، ص ۲۱۲.

۲- ۱- ۳- ۱. نقد و ارزیابی دلیل سوم

برشمردن کتاب فضائل الصحابه برای دارقطنی در آثار شاگردان وی، در مقدمه کتاب‌ها ذکر شده که این مقدمه‌ها توسط محققان کتب نوشته شده و نگاشته شاگردان دارقطنی نیست. لذا استمرار یادکرد کتابی با عنوان فضائل الصحابه در شمار آثار دارقطنی در کتب شاگردان دارقطنی مربوط به قرن چهارده و همزمان با چاپ و تحقیق این کتاب‌ها بوده است و به زمان دارقطنی و شاگردان وی مربوط نیست. به علاوه، چون مقدمه این آثار غالباً بعد از یافتن جزء یازدهم کتاب فضائل الصحابه منسوب به دارقطنی نگاشته شده است، ملاحظه می‌شود که ارجاع این محققان به کتاب تاریخ تراث العربی فؤاد سزگین است که خود کتابی متأخر محسوب می‌شود.

۲- ۲. فرضیه عدم صحت انتساب کتاب به دارقطنی

بر پایه این فرضیه، کتاب فضائل الصحابه نوشته دارقطنی نیست. این فرضیه نیز به مثابه مستندات زیر استناد جسته است:

۲- ۲- ۱. وجود یک طریق متفرد و ضعیف برای کتاب

طریق دستیابی به جزء یازدهم کتاب فضائل الصحابه در صفحه نخست نسخه، به صورت زیر است:



تصویر ۱: صفحه نخست نسخه خطی یافت شده

و طریق کتاب با ذکر طرق تحمل، در سرآغاز بحث، براساس آنچه در نسخه خطی موجود است، پیش از ذکر سند نخستین روایت چنین آمده است:

أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ الصَّالِحُ أَبُو بَكْرٍ مِسْمَارُ بْنُ عُمَرَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْعَوَيْسِ النَّيَّارُ الْمُقَرِّيُّ
الْبَغْدَادِيُّ، بِقِرَاءَةِ الْحَافِظِ جَلَالِ الدِّينِ أَبِي إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْقَاضِي السَّعِيدِ أَبِي
عَمْرِو عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى بْنِ دُرْبَاسَ الْمَازَنِيِّ عَلَيْهِ، يَزِيدُ فِي يَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ رَابِعَ عَشَرَ ربيع
الْأَوَّلِ مِنْ سَنَةِ أَرْبَعِ عَشْرَةَ وَسِتِّمِائَةَ، قَالَ: أَنَا الْقَاضِي أَبُو الْفَضْلِ مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ
يُوسُفَ الْأَرْمَوِيِّ، بِقِرَاءَةِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ الْقَوَارِيرِيِّ عَلَيْهِ فِي صَفَرِ سَنَةِ سَبْعٍ وَأَرْبَعِينَ
وَحَمْسِمِائَةَ، قَالَ: أَنَا الشَّرِيفُ أَبُو الْغَنَائِمِ عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْفَضْلِ بْنِ
الْمَأْمُونِ أَيْدَهُ اللَّهُ، قَالَ: أَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ عُمَرَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مَهْدِيٍّ الدَّارْقُطَنِيُّ
الْحَافِظُ، قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ، يَوْمَ الثَّلَاثَاءِ لَيْسَتْ بَقِيَّةٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ مِنْ سَنَةِ خَمْسٍ
وَعِشْرِينَ وَثَلَاثِمِائَةَ.^۱

(۱) ابی الغنائم عبدالصمد بن علی بن محمد بن الحسن بن الفضل بن المأمون الهاشمی (م ۴۶۵ق): خطیب بغدادی اورا صدوق دانسته و سمعانی اورا ثقه، شریف و کثیرالسماع معرفی کرده است. به علاوه، ذهبی اورا به شیخ، امام، ثقه، جلیل و معمر توصیف کرده است.^۲

(۲) ابی الفضل یوسف بن محمد بن محمد بن عمر بن یوسف الأرموی الأصل الشافعی البغدادی أبو إسحاق بن أبي حامد بن القاضي (م ۵۴۷ق): سمعانی اورا فقیه، امام، متدین، ثقه، صالح و کثیرالتلاوة دانسته؛ ابن جوزی اورا متدین، ثقه، تالی و شاهد خوانده و اورا فقیه، متکلم، مناظر، صالح، کبیرالقدر توصیف کرده اند و در مطلع شرح او به صورت شیخ، فقیه، امام، معمر و قاضی مسند عراق آمده است.^۳

(۳) ابی بکر مسمار بن عمر بن محمد بن عیسی بن العویس النیاری (م ۶۱۹ق): از أرموی بسیار حدیث شنید. در کودکی برای سماع می نشست. مشهور به خوبی است. اورا فاضل، ثقه، عالم، قاری، صالح، خیر و مسند خوانده اند.^۴

۱. فضائل الصحابه دارقطنی (ط - ریاض)، ص ۳۱.

۲. تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۴۶؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۲۲۱.

۳. الانساب، ج ۱، ص ۱۷۴؛ المنتظم، ج ۱۶، ص ۱۴۹؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۲۰، ص ۱۸۳.

۴. سیر اعلام النبلاء، ج ۲۲، ص ۱۵۴.

۴) یوسف بن احمد بن محمد بن احمد الدمشقی: شرح حالی از این راوی در کتب رجالی به دست نیامد و لذا وی فردی مهمل و ناشناخته است.

با توجه به آنچه ذکر شد و براساس آنچه که مخالفان انتساب کتاب فضائل الصحابه به دارقطنی بیان نمودند، کتاب با سند صحیح و قابل اعتنایی نقل نشده، گرچه ابی‌الغنائم و أرموی و ابن‌العویس همگی توسط رجالیان توثیق شده‌اند، ولی یوسف الدمشقی حلقه مفقوده این سند است که شخصی ناشناخته و مبهم بوده و حال رجالی وی در هیچ یک از کتب رجالی شیعه و اهل سنت ذکر نگردیده است. به علاوه، سلسله ناقلان سند این کتاب در هر طبقه یک نفر و سند روایت متفرد است.^۱ برپایه این استدلال، کتاب سند معتمدی ندارد و ممکن نیست کتاب فردی شناخته شده همچون دارقطنی، تنها با یک سند ضعیف و متفرد موجود باشد.

۲ - ۱ - ۱. نقد و ارزیابی دلیل اول

راوی مجهول به کسی گفته می‌شود که هیچ اطلاعاتی نسبت به عقیده و مذهب وی در دسترس نبوده و از فرد هیچ مدح و قدحی مشاهده نشود.^۲ ولی یوسف دمشقی با نام پدر و جدش در طریق کتاب ذکر شده است. با توجه به این نکته که در کتب رجالی نام وی ذکر نشده، این راوی درسند کتاب مهمل است و سبب ضعف طریق می‌شود. بنابراین ممکن است ضعف سند قرینه‌ای جهت تضعیف محتوای موجود در کتاب باشد ولی واضح است که دلیلی برای جعلی بودن انتساب کتاب به دارقطنی محسوب نخواهد شد. از سوی دیگر، با توجه به این که نوع کتابت نام راوی آخر، یعنی یوسف دمشقی، در نسخه اصلی کتاب، با نوع کتابت دیگر راویان طریق در همان نسخه یافت شده از کتاب متفاوت است و نام این راوی با خط دیگری به نسخه افزوده شده است؛ همچنین یوسف دمشقی با بررسی سیر تاریخی راویان موجود در طریق کتاب متعلق به قرون هفتم و هشتم هجری است، پس می‌توان چنین اظهار داشت که مهمل بودن و ضعف این راوی مؤیدی قوی برای رد انتساب و یا جعلی خواندن انتساب آن به دارقطنی نیست. به علاوه، شیوه مرسوم در جعل، چنین نبوده که کتابی را جعل نموده و به نگارنده‌ای منتسب نمایند، بلکه غالباً به صورت دستبرد در سند و یا بخشی از متون و محتوای کتب بوده است؛ چرا که بر ساختن نسخه‌ای و

۱. رک: «بررسی روایات فضائل خلفا از لسان اهل بیت علیهم‌السلام» در کتابی منسوب به دارقطنی، ص ۱۶۰.

۲. درایة الحدیث، ص ۱۱۸ - ۱۱۹.

انتساب آن به یک فرد و جعل به این شیوه به راحتی هویدا خواهد شد؛^۱ به خصوص که دارقطنی در میان اهل سنت فردی سرشناس و از جمله ناقدان صحیحین بوده که نظرات او تا کنون محل ارجاع و استناد بسیاری از عالمان اهل سنت است.

همچنین نقل برخی اخبار موجود در فضائل الصحابه توسط ابن عساکر - که از محدثان برجسته اهل سنت در قرن ششم هجری محسوب می‌شد - خود قرینه دیگری برای ردّ جعلی بودن انتساب این کتاب به دارقطنی است؛ زیرا اگر ابن عساکر به نقل اخباری از دارقطنی بپردازد، در حالی که به صحت انتساب آن‌ها به دارقطنی اطمینان نداشته یا وی را شناسد، سبب تضعیف اعتبار خود شده است. همچنین بنا بر نکاتی که پیش‌تر گذشت، واضح است که طریق به کتاب فضائل الصحابه متفرد نبوده و وجود اسناد مختلف برای جزء نهم و یازدهم این کتاب، خود حکایت‌گر متفرد نبودن طریق کتاب فضائل الصحابه دارقطنی است.

۲ - ۲ - ۲. فواصل زمانی طولانی بین راویان موجود در سند کتاب

از دیگر دلایل قائلان به عدم انتساب کتاب فضائل الصحابه به دارقطنی، وجود فاصله زمانی طولانی بین سال‌های حیات راویان جزء یافت شده از کتاب است. توجه به سال وفات راویان موجود در طریق جزء یازدهم کتاب نشان می‌دهد که بین ابی‌الغنائم و دارقطنی هشتاد سال و بین ابی‌الغنائم و ارموی نیز هشتاد و دو سال فاصله است که باعث تشکیک می‌شود؛ زیرا بر اساس اظهارات مخالفان انتساب کتاب به دارقطنی، در شرح حال ارموی، رجالیان او را دارای عمر طو لانی ندانسته‌اند. علاوه بر آن، میان تاریخ وفات ابن‌العویس و ارموی نیز هفتاد و دو سال فاصله است که درباره ابن‌العویس نیز مدرکی دال بر معمر بودن وی در دست نیست.^۲ بنابراین، وجود چنین فاصله زمانی بین راویان یک کتاب که نگارنده آن نیز شخصیتی همچون دارقطنی باشد، به لحاظ عقلی قابل پذیرش نیست.

۲ - ۲ - ۱. نقد و ارزیابی دلیل دوم

با توجه به بررسی مجدد احوال راویان موجود در طریق کتاب، ملاحظه می‌شود بر اساس قول رجالیان، ابی‌الغنائم فردی معمر بوده و می‌توان چنین نتیجه گرفت که در کودکی و نوجوانی از دارقطنی سماع حدیث کرده باشد.^۳ به علاوه، در خصوص ارموی نیز رجالیان او را

۱. برای آگاهی بیشتر، رک: درس‌نامه وضع حدیث، ص ۱۶۱ - ۱۷۴.

۲. «بررسی روایات فضائل خلفا از لسان اهل بیت (علیهم‌السلام) در کتابی منسوب به دارقطنی»، ص ۱۶۰.

۳. تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۴۶؛ الانساب، ج ۱۸، ص ۲۲۱.

از راویان معمر و دارای عمری طولانی دانسته‌اند.^۱ لذا این نکته می‌تواند دلیل دوم از دلایل قائلان به عدم انتساب کتاب فضائل الصحابه به دارقطنی را کم قوت نماید. به علاوه، طریق کتاب با سماع و قرائت بوده است. لذا در این گونه موارد، هنگامی که طرق تحمل در اسناد مشخص است، فاصله بین راویان دلیل قابل اعتنایی برای رد و تضعیف جدی سند نخواهد بود.^۲

۲ - ۳. در دسترس بودن جزء یازدهم کتاب فضائل الصحابه و مفقود بودن بقیه اجزای آن
از فضائل الصحابه منسوب به دارقطنی تنها جزء یازدهم کتاب در دسترس است که بنا بر اظهارات محقق کتاب در پایان این جزء نیز نقضی وجود دارد و ناتمام است. بنا بر اظهارات قائلان به عدم صحت انتساب جزء یادشده به دارقطنی، با توجه به این که هدف ابن عساکر از تألیف کتاب، حتی المقدور گردآوری همه آنچه که درباره فضائل خلفا در اختیار داشته، بوده است. این که از کتاب فضائل الصحابه دارقطنی استفاده حداکثری نکرده، خود محل اشکال و دلیل بر کم اعتبار شدن انتساب این کتاب به دارقطنی است.

ابن عساکر^۳ روایت را با سند خود از دارقطنی درباره فضائل خلفا نقل کرده که این تعداد با در نظر داشتن حجم کتاب اصلی دارقطنی سازگاری ندارد. به علاوه، شش روایتی که ابن عساکر با سند دارقطنی از امام صادق (ع) در باب فضیلت ابوبکر نقل کرده، از همین جزء یافت شده، است. اگر فرض شود که ابن عساکر نیز تنها جزء یازدهم کتاب فضائل الصحابه دارقطنی را در اختیار داشته است، چرا از بین قریب به هشتاد روایت این جزء، تنها به نقل^۴ نه روایت اکتفا کرده است؟^۵ اول، این که احتمالاً ابن عساکر دیگر روایات موجود را قابل پذیرش نمی‌دانسته و لذا از نقل آن‌ها امتناع کرده است و دوم، این که با توجه به نزدیکی دوران حیات ابن عساکر به دوران زندگانی دارقطنی، طبیعی است که کتاب کامل دارقطنی را در اختیار داشته باشد، ولی اگر ابن عساکر فقط همین جزء یاد شده را در اختیار داشته، باید سنجد چه عواملی سبب از بین رفتن سریع کتاب دارقطنی شده است. دیگر، این که دارقطنی اهل بغداد است و خطیب بغدادی در تألیف کتاب تاریخ بغداد از مشاهیر بغداد معمولاً عبور نمی‌کند و حتی کسانی را که موقتاً در بغداد سکونت داشتند، توجه کرده است.

۱. الانساب، ج ۱، ص ۱۷۴؛ المنتظم، ج ۱۶، ص ۱۴۹؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۲۰، ص ۱۸۳.

۲. الرعاية فی علم الدراية، ص ۲۳۳ - ۲۳۴؛ علم الحديث، ص ۱۹۷ - ۱۹۸.

۳. «بررسی روایات فضائل خلفا از لسان اهل بیت (ع) در کتابی منسوب به دارقطنی»، ص ۲۵۲.

خطیب بغدادی که تقریباً یک قرن پس از دارقطنی می‌زیسته در تاریخ بغداد به عنوان نزدیک‌ترین منبع به زمان حیات دارقطنی در شمار آثار او، نامی از فضائل الصحابه به میان نیاورده است و اطلاعاتی در این خصوص نمی‌دهد،^۱ در حالی که در تاریخ دمشق و تاریخ اربل درباره انتساب کتاب فضائل الصحابه به دارقطنی اطلاعاتی یافت می‌شود.

تحلیل داده‌های موجود در کتاب تاریخ مدینه دمشق ابن عساکرو این‌که او به دیگر روایات دارقطنی در باب فضائل خلفا توجهی نکرده است و تمام قرائن پیش‌گفته خود دلیلی بر عدم انتساب این کتاب به دارقطنی بوده و انتساب این کتاب را به شخص دارقطنی با اشکال مواجه می‌سازد.

۲ - ۲ - ۳. نقد و ارزیابی دلیل سوم

گرچه پیدا شدن تنها جزء یازدهم از کتاب قرینه‌ای برای کم‌اعتبار دانستن صحت انتساب کتاب فضائل الصحابه به دارقطنی محسوب می‌شود، ولی دلیل کافی برای رد این انتساب نیست؛ زیرا علاوه بر آن‌که در برخی منابع کتابی با عنوان فضائل الصحابه به دارقطنی نسبت داده شده، گاهی از جزء نهم و یازدهم آن نیز نام برده‌اند و حتی برخی نویسندگان قائل به مشاهده جزء نهم کتاب بوده‌اند.^۲ در خصوص این‌که خطیب بغدادی در میان آثار دارقطنی نامی از فضائل الصحابه نبرده است، نیز گرچه دوران حیات خطیب بغدادی به دوران زندگی دارقطنی نزدیک بوده، ولی به گفته خود خطیب، الزاماً اگر اثری را نام نبرده، دلیل بر عدم وجود آن اثر نیست.^۳ به علاوه، با توجه به این‌که بسیاری از نسخ به تازگی یافت می‌شوند، این دلیل که یافتن این جزء از کتاب پس از یازده قرن مورد وثوق نیست و صحت انتساب اصل کتاب را خدشه دار می‌نماید، صحیح نیست.

۲ - ۲ - ۴. عدم یادکرد محتوای کتاب فضائل الصحابه منسوب به دارقطنی در پژوهش‌های اخیر اهل سنت

محتوای این کتاب در آثار پژوهش‌گران جدید اهل سنت - که در صدد جمع‌آوری روایات فضائل خلفا برآمدند - ذکر نشده است. کتاب الاحادیث الواردة فی فضائل الصحابه تألیف «دکتر سعود بن عید بن عمیر الصاعدی» که در آن تمامی روایات فضائل از کتب معتبر

۱. تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۲۳۹ - ۲۴۱.

۲. همان، ج ۱۱، ص ۲۳۸؛ برنامه، ص ۲۶۱.

۳. تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۲۵.

اهل سنت تحقیق شده است. همچنین کتاب سلسله الآثار الصحيحة أو الصحيح المسند من اقوال الصحابة و التابعين تألیف «شیخ ابوعبدالله الدانی بن منیر آل زهوی» و تحت اشراف «شیخ عبدالله بن صالح العبیان» که روایات موثق از اقوال صحابه و تابعان در خصوص فضائل را گردآوری کرده است، حاوی هیچ یک از روایات موجود در کتاب فضائل الصحابه منسوب به دارقطنی نیستند که گویای ضعف محتوای کتاب دارقطنی است.^۱ به علاوه، می توان از آن عدم انتساب کتاب موجود به دارقطنی را نتیجه گرفت؛ زیرا دارقطنی و آثار او به گونه ای نبوده اند که مورد بی توجهی دانشیان اهل سنت قرار گیرند.

۲ - ۲ - ۴ - ۱. نقد و ارزیابی دلیل چهارم

توجه دانشمندان اخیر اهل سنت به فضائل الصحابه دارقطنی و عدم اهتمام متأخران به منقولات این کتاب، به عنوان دلیل برای رد انتساب حجیت ندارد و دلیل بر عدم انتساب کتاب به وی نخواهد بود، بلکه آنچه دارای اهمیت است، اعراض قدما از این کتاب است که با توجه به مطالب پیش گفته، واضح شد در برخی آثار نگاشته شده در دوران نزدیک به حیات دارقطنی از این اثر نام برده شده است.^۲ لذا این دلیل قوت کافی برای رد انتساب ندارد.

۲ - ۲ - ۵. تعارض میان ضعف اسناد روایات کتاب فضائل الصحابه و ناقد الحدیث بودن دارقطنی

بر اساس شهادت محقق نخست کتاب فضائل الصحابه، بیشتر روایات کتاب ضعیف و غیرقابل پذیرش است. نگاشتن چنین اثری و این که دارقطنی در صدد جمع آوری شماری از روایات ضعیف، در یک مجموعه حدیثی باشد که با هدفی مشخص نوشته شده است، با شخصیت حدیثی او تناسب ندارد؛ زیرا دارقطنی صاحب تألیفاتی در زمینه رجال و جرح و تعدیل راویان و ارزیابی روایات است؛ مانند سه کتاب: الضعفاء و المتروکون، العلل الواردة فی الأحادیث النبویه، الزامات و التتبع، که کتاب الزامات دارقطنی شامل روایاتی می شود که وی به صحت آن ها اطمینان داشته و معتقد است طبق شرط های بخاری و مسلم آورده شده است.

بنابراین، به جمع آوری احادیث صحیح اهتمام داشته و شرایط بخاری و مسلم را نیز مدنظر قرار داده است. با توجه به موارد فوق چگونه ممکن است دارقطنی با این جایگاه علمی کتابی تألیف کند که بیشتر مرویات آن غیرقابل استناد بوده و از درجه اعتبار کمی

۱. «بررسی روایات فضائل خلفا از لسان اهل بیت علیهم السلام در کتابی منسوب به دارقطنی»، ص ۲۵۴.

۲. التدوین فی اخبار قزوین، ج ۱، ص ۳۴۶؛ تاریخ اربل، ج ۱، ص ۲۱۵؛ المجموع فی الضعفاء و المتروکین، ص ۲۶۱.

برخوردار باشد؟ مگر چنین توجیه شود که تعصب مذهبی و پافشاری بر عقاید فرقه‌ای، دارقطنی را بر آن داشته است که هر سخن منقولی را گرد هم آورد تا کتابی برای شاد ساختن عوام متعصب فراهم کرده باشد.^۱

۲ - ۵ - ۱. نقد و ارزیابی دلیل پنجم

مخالفان انتساب کتاب، محتوای آن را با روحیه نقدالحديثی دارقطنی در تضاد دانسته‌اند؛ زیرا اسناد بیشتر روایات موجود در این کتاب ضعیف است، ولی باید اظهار داشت که ممکن است دارقطنی همچون برخی دیگر از عالمان اهل سنت به طور کلی در بیان فضائل قائل به صحت اسناد نبوده و اهل تساهل و تسامح بوده باشد.^۲ دارقطنی از محدثان سرشناس اهل سنت و از شاگردان بی‌واسطه جعابی است. او چهار تعبیر درباره جعابی در چند سند حدیثی به کار برده که با وجود جایگاه عظیمش نزد اهل سنت، در معرض اتهام به تدلیس است؛^۳ زیرا این تعابیر در نام بردن از جعابی کاملاً نامتعارف بوده است. همچنین دارقطنی در خصوص برخی دیگر از روایان تعابیر نامأنوسی به کار برده است که بیانگر عدم انحصار استفاده او از این تعابیر در خصوص جعابی است.^۴ دارقطنی همچون دیگر محدثان تدلیس را مذموم دانسته و برخی روایان را به علت تدلیس تضعیف کرده است،^۵ ولی در نقل از جعابی دست به تدلیس زده که این تعارض در عملکرد، از او که محدثی اهل دقت است، نیازمند تأمل است. بنابراین، علی‌رغم شخصیت برجسته دارقطنی در بین محدثان اهل سنت، انتساب چنین کتابی با محتوای خاص و طرق ضعیف به دارقطنی محال و دور از ذهن به نظر نمی‌رسد.

۲ - ۶. تعارض ساختاری کتاب فضائل الصحابه منسوب به دارقطنی با دیگر کتب فضائل‌نگاری معاصر خود

شیوه نگارش مطالب در جزء یازدهم کتاب فضائل الصحابه، مشابه با دیگر کتب

۱. رک: «بررسی روایات فضائل خلفا از لسان اهل بیت (علیهم‌السلام) در کتابی منسوب به دارقطنی»، ص ۱۶۱.

۲. الامام ابوالحسن الدارقطنی و آثاره العلمیه، ص ۲۳۰.

۳. موضع اوهام الجمع و التفریق، ج ۲، ص ۴۵۱؛ تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۲۳۷.

۴. موضع اوهام الجمع و التفریق، ج ۲، ص ۴۵۱؛ «روش کشف تدلیس و انگیزه‌های آن در مناسبات روایی اسلامی»، ص ۹۳ - ۱۱۴.

۵. المؤلف و المختلف، ج ۱، ص ۵۳۲؛ سؤالات الحاکم النیسابوری للدارقطنی، ص ۱۷۴؛ سؤالات السملی للدارقطنی، ص ۲۸۴؛ تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۴۳۰.

فضائل نگاری مرسوم در اهل سنت نیست. براساس نسخه موجود، ساختار این کتاب با دیگر کتب فضائل الصحابه هم عصر یا نزدیک به عصر خود متفاوت است. آثار حدیثی در قرون اولیه بیشتر به سبک مسندنویسی و یا مصنف‌نویسی بوده‌اند،^۱ ولی به قطعه یافت شده و منسوب به دارقطنی نمی‌توان دوشیوه فوق را منطبق نمود. بررسی دیگر کتب فضائل الصحابه که تقریباً مقارن با حیات دارقطنی نگاشته شده‌اند، نشان می‌دهد ترتیب بیان در نگارش این دسته از کتب با جزءبندی فضائل الصحابه منسوب به دارقطنی هماهنگ نیست. به عبارت دیگر، نظریه سیاسی اهل سنت در نگارش فضائل به این شیوه نیست، چرا که در آثار دیگران ابتدا فضائل پیامبر ﷺ و سپس فضائل ابوبکر، عمر، عثمان و علی علیه السلام ذکر شده است، ولی در جزء یازدهم از این کتاب - که موجود است - به ترتیب ذکر فضائل عمرو سپس ابوبکر به نقل از علی علیه السلام و سپس خاندان ایشان بیان شده است.^۲

۲ - ۲ - ۶ - ۱. نقد و ارزیابی دلیل ششم

واژه جزء در عنوان کتاب فضائل الصحابه به معنای «قسمت، بخش، فصل» بوده و اطلاق «الجزء الحادی عشر» به آن، یعنی یازدهمین بخش از کتاب فضائل الصحابه منسوب به دارقطنی در دسترس است و مابقی بخش‌های آن به دست دانشوران نرسیده است. بنابراین، واژه «جزء» در آن به معنای اصطلاحی اجزای حدیثی و بحث جزءنگاری در اهل سنت نیست. علاوه بر آن، گرچه ساختار کتاب فضائل الصحابه منسوب به دارقطنی موجود مطابق با شیوه متداول تألیف در میان اهل سنت نیست، ولی همواره باید به این نکته نیز دقت نظر داشت که این کتاب تنها قطعه‌ای از اصل کتاب است که یافت شده و بقیه کتاب در دسترس نبوده و مفقود است. لذا با در دست داشتن جزئی ناقص از یک کتاب نمی‌توان به صورت قطعی درباره ساختار کلی کتاب نظر داد. به علاوه، حتی پذیرش قرائن موجود در دلیل فوق دلیل بر ردّ انتساب کتاب به دارقطنی نمی‌شود؛ چرا که در این صورت می‌توان چنین ادعا کرد که تفاوت ساختاری کتاب ممکن است نشأت گرفته از رویکرد سوگیرانه مؤلف آن باشد. آنچه واضح است، کافی نبودن دلیل فوق برای ردّ انتساب کتاب فضائل الصحابه به دارقطنی است.

۱. اضواء على السنة المحمدية، ص ۲۶۷؛ منطق فهم حدیث، ص ۷۵؛ الرسالة المستطرفة، ج ۲، ص ۵۲ - ۶۴.

۲. رک: فضائل الصحابه ابن حنبل، سراسرائر؛ فضائل الصحابه نسائی، سراسرائر؛ فضائل الصحابه دارقطنی، سراسرائر.

۳. دیدگاه منتخب درباره اصالت کتاب فضائل الصحابه

بنا بر آنچه گذشت، هم ادله صحت انتساب کتاب فضائل الصحابه به دارقطنی و هم ادله عدم صحت انتساب کتاب به وی مورد نقد و خدشه است، ولی ادله صحت انتساب کتاب به دارقطنی از استحکام بیشتر برخوردار بوده و این فرضیه مستدل‌تر و قوی‌تر است. لذا در بیان دیدگاه منتخب و جمع‌بندی از بحث انتساب و اصالت کتاب فضائل الصحابه به دارقطنی می‌توان علاوه بر دو فرضیه انتساب و عدم انتساب کتاب فضائل الصحابه به دارقطنی، دو فرضیه دیگر نیز در نظر گرفت:

بر اساس فرضیه سوم، کتاب فضائل الصحابه منسوب به دارقطنی دانسته می‌شود، ولی این همانی در این کتاب قطعیت ندارد. در صورتی که بنا بر فرضیه نخست، این همانی قطعی بوده و کتاب از آن دارقطنی دانسته شد، چرا که ادله آنان قطعی بود، ولی بنا بر این فرضیه، این که دارقطنی کتاب فضائل الصحابه داشته اثبات شده است، ولی این که آیا این نسخه یافت شده همان کتاب فضائل الصحابه اوست، به طور قطعی قابل اثبات نیست. البته چون منقولات از فضائل الصحابه دارقطنی در کتب دیگر فراوان نیست، این فرضیه در عمل سودمند و ثمربخش نخواهد بود؛ زیرا راه احراز این همانی، مقایسه بین منقولات کتاب با دیگر منقولات دارقطنی در کتاب‌های دیگر اوست.

فرضیه چهارمی که در بحث اصالت کتاب فضائل الصحابه قابل طرح است، چنین تقریر می‌شود که ممکن است جریانی فکری یا سیاسی، قطعه یافت شده از کتاب را وضع کرده و به نام و اعتبار دارقطنی در دسترس قرار داده باشد؛ گرچه همان طور که پیش‌تر گذشت، شیوه مرسوم در جعل این گونه نیست که کتابی را بر سازند و به فردی منتسب کنند، ولی راه تشخیص صحت فرضیه مذکور چنین است که محتوای این کتاب مورد بررسی قرار گیرد تا روشن شود این کتاب بیانگر دیدگاه و مبانی فکری چه جریانی است.

۴. نتیجه

درباره صحت انتساب کتاب فضائل الصحابه به امام دارقطنی (۳۰۶ - ۳۸۵ ق)، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. برخی این کتاب را به وی منسوب می‌دانند، در حالی که برخی دیگر این انتساب را معتبر نمی‌شمارند.

دیدگاه مخالفان: مخالفان معتقدند که دارقطنی محدثی برجسته و شناخته شده بود و

آثارش همواره مورد توجه عالمان اهل سنت قرار داشته است. با این حال، کتاب فضائل الصحابه تنها از طریق یک سلسله سند تک روایتی به ما رسیده که در هر طبقه آن، تنها یک راوی از دیگری نقل کرده است. همچنین، با توجه به جایگاه علمی و دقت دارقطنی، انتظار می رود روایات کتاب او در دیگر جوامع حدیثی اهل سنت بازتاب یافته باشد، اما اکثر روایات این کتاب در چنین منابعی یافت نمی شود. علاوه بر این، مستنداتی در منابع اهل سنت درباره روابط خلفا و اهل بیت علیهم السلام وجود دارد که با محتوای این کتاب تعارض آشکاری دارد. دیدگاه موافقان: موافقان استدلال می کنند که استمرار ذکر نام این کتاب برای دارقطنی در منابع تاریخی یا وجود برخی منقولات این کتاب در آثار نزدیک به دوران حیات وی، از صحت انتساب آن حکایت دارد.

با این حال، هریک از این دلایل، به دلیل نقص هایی که در پژوهش حاضر بررسی شد، خدشه پذیر است. با جمع بندی قرائن موجود درباره اصالت فضائل الصحابه و با توجه به دشواری اظهار نظر قطعی در مباحث تاریخی، می توان چهار فرضیه درباره اصالت این کتاب مطرح کرد:

- پذیرش قرائن صحت انتساب و معتبر دانستن کتاب فضائل الصحابه به عنوان اثر دارقطنی.
 - پذیرش قرائن عدم انتساب و رد این که دارقطنی کتابی به نام فضائل الصحابه تألیف کرده باشد.
 - پذیرش این که دارقطنی کتابی با عنوان فضائل الصحابه داشته، اما کتاب موجود همان اثر او نیست.
 - جعلی دانستن کتاب موجود و فرض این که جریانی سیاسی- عقیدتی آن را بر ساخته و به دارقطنی منتسب کرده است.
- از میان این فرضیه ها، فرضیه نخست از قوت بیشتری برخوردار است و احتمال صحت انتساب کتاب موجود فضائل الصحابه به دارقطنی قوی تر به نظر می رسد.

کتابنامه

قرآن کریم.

الاختصاص، محمد مفید، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، ۱۴۱۳ق.

- الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر عسقلاني، تحقيق: علي محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٥ق.
- اضواء على السنة المحمدية، محمود ابوريه، بي جا، البطحاء، بي تا.
- الاعلام، خيرالدين زركلي، بيروت، دارالعلم للملأين، ١٩٨٠م.
- الزامات و التتبع، علي بن عمر دارقطني، تحقيق: مقبل هادي الوداعي، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٠٥ق.
- الامام ابوالحسن الدارقطني و آثاره العلمية، عبدالله رحيلي، جده، الخضراء، بي تا.
- الانساب، عبدالكريم سمعاني، تحقيق: عبدالله عمر البارودي، بيروت، دارالجنان، ١٤٠٨ق.
- ايضاح المكنون، اسماعيل باشا، بيروت، داراحياء التراث العربي، بي تا.
- البداية و النهاية، اسماعيل ابن كثير، تحقيق: علي شيري، بيروت، دارالتراث العربي، ١٤٠٨ق.
- برنامج، محمد بن جابر وادي آشي، تحقيق: محمد محفوظ، بيروت، دارالمغرب الاسلامي، ١٤٠٠ق.
- تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، ترجمه: عبدالحليم نجار، قم، دارالكتاب الاسلامي، ٢٠٠٦م.
- تاريخ التراث العربي، فؤاد سزگين، مترجم: محمود فهمي حجازي، رياض، تعليم العالي، ١٤١١ق.
- تاريخ بغداد، احمد خطيب بغدادي، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٧ق.
- تاريخ اربل، شرف الدين ابن مستوفى، تحقيق: سامي الصقار، عراق، وزارة الثقافة و الاعلام، ١٩٨٠م.
- تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير و الأعلام، محمد بن احمد ذهبي، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٤١٣ق.
- تاريخ مدينة دمشق، علي بن حسن ابن عساكر، تحقيق: علي شيري، بيروت، دارالفكر، ١٤١٥ق.
- التدوين في أخبار قزوين، عبدالكريم رافعي قزويني، تحقيق: عزيزالله عطاردی، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٠٨ق.

- تقريب التهذيب، ابن حجر عسقلانى، تحقيق: محمد عوامه، حلب، دار الرشيد، ١٤١١ق.
- تمدن اسلامى در قرن چهارم هجرى يا رنسانس اسلامى، آدام متز، ترجمه: على رضا ذكاوتى، تهران، اميركبير، ١٣٦٢ش.
- تهذيب التهذيب، احمد ابن حجر عسقلانى، بيروت، دار صادر، ١٣٢٥ق.
- تهذيب الكمال، يوسف مزى، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، الرسالة، ١٤٠٦ق.
- الجزء الحادى عشر من فضائل الصحابة، على بن عمر دارقطنى، تحقيق: حلوانى، جده، دار ماجد عسىرى، ١٤٢٢ق.
- الجزء الحادى عشر من فضائل الصحابة، على بن عمر دارقطنى، تحقيق: محمد رباح، مدينه، مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٩ق.
- الحجة فى بيان المحجة، ابوالقاسم طليحى، تحقيق: محمد بن ربيع، رياض، دارالراية، ١٤١٩ق.
- دراية الحديث، كاظم شانه چى، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ١٣٩٦ش.
- درس نامه وضع حديث، ناصر رفيعى محمدى، قم، نشر المصطفى، ١٣٩٠ش.
- ذكر أسماء تابعين، على بن عمر دارقطنى، تحقيق: كمال يوسف حوت، بيروت، دار الكتب الثقافية، ١٤٠٦ق.
- الرسالة المستطرفة، محمد بن جعفر كتانى، بيروت، دار البشائر الاسلامية، ١٤١٤ق.
- الرعاية فى علم الدراية، زين الدين شهيد ثانى، تحقيق: عبدالحسين بقال، قم، مكتبة آية الله مرعى، ١٤٠٨ق.
- رؤية الله، على بن عمر دارقطنى، تحقيق: ابراهيم محمد العلى و احمد فخرى الرفاعى، اردن، المنار، ١٤١١ق.
- الزهد الكبير، احمد بن حسين بيهقى، تحقيق: عامر احمد حيدر، بيروت، دار الجنان، ١٤٠٨ق.
- السنن، على بن عمر دارقطنى، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، الرسالة، ١٤٢٤ق.
- سؤالات البرقانى للدارقطنى، احمد برقانى، تحقيق: عبد الرحيم القشقرى، لاهور، جميلى، ١٤٠٤ق.
- سؤالات الحاكم النيسابورى للدارقطنى، محمد حاكم نيشابورى، تحقيق: موفق بن عبد القادر، رياض، المعارف، ١٤٠٤ق.

- سؤالات السلمی للدارقطنی، محمد بن حسین سلمی، تحقیق: سعد بن عبدالله و خالد بن عبدالرحمن، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۲۷ق.
- سؤالات حمزة بن یوسف للدارقطنی، حمزة بن یوسف سهمی، تحقیق: موفق بن عبدالله، ریاض، المعارف، ۱۴۰۴ق.
- سیر أعلام النبلاء، محمد بن احمد ذهبی، تحقیق: شعيب الأرناؤوط، بیروت، الرسالة، ۱۴۱۴ق.
- سیر تدوین و تطور صحابه‌نگاری، محمدرضا هدایت‌پناه، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه، ۱۳۹۸ش.
- سیطره سبک مناقب‌نگاری در سده ششم و هفتم هجری، مهدی غلامعلی، قم، دارالحديث، ۱۳۹۱ش.
- شعب الإیمان، احمد بن حسین بیهقی، تحقیق: زغلول، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
- الضعفاء الصغیر، محمد بن اسماعیل بخاری، تحقیق: محمود ابراهیم زائد، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۶ق.
- ضعفاء و المتروکون، علی بن عمر دارقطنی، تحقیق: موفق بن عبدالله، ریاض، المعارف، ۱۴۰۴ق.
- طبقات الشافعية الكبرى، تاج‌الدین سبکی، تحقیق: محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، بی‌تا، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۳ق.
- العلل، علی بن عمر دارقطنی، تحقیق: محفوظ الرحمن السلفی، ریاض، دارالطیبه، ۱۴۰۹ق.
- علم الحديث، کاظم شانه‌چی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۷ش.
- فرهنگ فلسفی، جمیل صلیبا، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بییدی، بی‌جا، حکمت، ۱۳۶۶ش.
- فضائل أبی بکر الصديق، محمد بن علی عشاری، تحقیق: عمرو عبدالمنعم، بی‌جا، دارالصحابة، ۱۴۱۳ق.
- فضائل الصحابة، احمد بن حنبل، تحقیق: وصی‌الله بن محمد عباس، قاهره، دار ابن الجوزی، ۱۴۳۰ق.

- فضائل الصحابة، احمد بن شعیب نسائی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۵ق.
- الفهرست، محمد بن اسحاق ابن ندیم، تحقیق: رضا تجدد، تهران، بی نا، بی تا.
- کشف الظنون، مصطفی عبدالله حاجی خلیفه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، تحقیق: جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- لسان المیزان، ابن حجر عسقلانی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
- لغتنامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش.
- مباحثی در تاریخ حدیث، مجید معارف، تهران، نباء، ۱۳۹۶ش.
- مجمع البحرین، فخرالدین طریحی، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
- المجموع فی ضعفاء و المتروکین، عبدالعزیز سیروان، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۵ق.
- معجم الصحابة، عبدالباقی ابن قانع، تحقیق: صالح بن سالم المصراتی، مدینه، مکتبة الغرباء الأثرية، ۱۴۱۸ق.
- معجم المؤلفین، عمر رضا کحاله، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- المنتظم، عبدالرحمن ابن جوزی، تحقیق: محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق.
- منطق فهم حدیث، محمد کاظم طباطبائی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۰ش.
- مؤتلف و مختلف، علی بن عمر دارقطنی، تحقیق: موفق بن عبدالقادر، بیروت، مغرب الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
- موضع أوهام الجمع و التفريق، احمد خطیب بغدادی، تحقیق: عبدالْمُعْطی قلعجی، بیروت، المعرفة، ۱۴۰۷ق.
- النجوم الزاهرة، یوسف ابن تغری، قاهره، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ۱۳۸۳ق.
- وفیات الأعیان، احمد ابن خلکان، تحقیق: احسان عباس، قم، منشورات الرضی، بی تا.
- «بررسی روایات فضائل خلفا از لسان اهل بیت (علیهم السلام) در کتابی منسوب به دارقطنی»، امیر رشیدی و حامد دژآباد، پژوهشنامه امامیه، ش ۹، ۱۳۹۸ش.
- «تحلیل روش و آسیب های مناقب نگاری علمای شافعی درباره امیرالمؤمنین»، علیرضا آزادی و محمدحسن زمانی، حدیث و اندیشه، ش ۱۹، ۱۳۹۴ش.

«روش کشف تدلیس و انگیزه‌های آن در مناسبات روایی اسلامی»، محمد عافی خراسانی و روح‌الله شهیدی، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۶۹، ۱۴۰۰ ش.

«شیوه‌های بازیابی میراث مفقود اسلامی»، علی راد، آینه پژوهش، ش ۱۰۱، ۱۳۸۵ ش.

«کتاب‌شناسی تاریخی مناقب‌نگاری اهل بیت (علیهم‌السلام) از آغاز تا پایان قرن سوم»، حسن اصغرپور، مشکوة، ش ۱۰۲، ۱۳۸۸ ش.

"Criticism of the Proto-Hadith Canon: al-Daraqutni's adjustment of the Sahihayn", Jonathan A.

C. Brown, Journal of Islamic studies, vol. 15, no. 1(2004); EI2, s. v .

تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های عبدالزهره‌ا حسینی خطیب و صبری ابراهیم السید درباره منابع نهج البلاغه

مطالعه موردی: سخنان مشترک (منتسب به دیگران)

سعید شفیعی خوزانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱

چکیده

پژوهش‌گران معاصر تلاش‌های گسترده‌ای برای شناسایی منابع و اسناد نهج البلاغه انجام داده‌اند. عبدالزهره‌ا حسینی خطیب با نگارش کتاب مصادر نهج البلاغه و آسانیده‌اثری ارزشمند در ردیابی منابع سخنان امام علی (ع) در نهج البلاغه‌ا ارائه کرده است. صبری ابراهیم السید، پژوهش‌گرد دیگری است که با نگاهی انتقادی به نهج البلاغه، برای یافتن منابع بیشتر آن کوشیده است. هدف این مقاله، بررسی رویکرد این دو پژوهش‌گر به منابع نهج البلاغه است. با توجه به گستردگی موضوع، تنها متونی از نهج البلاغه تحلیل می‌شوند که در منابع پیش از سید رضی (م ۴۰۶ ق) به افرادی جز امام علی (ع) منتسب شده‌اند. براساس یافته‌های پژوهش، از میان هجده خطبه‌ای که صبری ابراهیم السید آن‌ها را به دیگران نسبت داده، هشت مورد صحیح و ده مورد نادرست است. بخشی از این تشخیص‌های نادرست به استقرای ناقص بازمی‌گردد، اما بخشی دیگر از باورهای آشکار یا پنهان مؤلف نشأت می‌گیرد. همچنین، بررسی روش استناد در مصادر نهج البلاغه و آسانیده نشان می‌دهد که عبدالزهره‌ا حسینی خطیب در بسیاری از موارد به شروط تعیین شده برای منابع پایبند بوده، اما در پاره‌ای موارد چنین نیست یا با فرض‌هایی به اشکالات پاسخ داده که از نظر تاریخی اثبات‌پذیر نیستند. **کلیدواژه‌ها:** عبدالزهره‌ا حسینی خطیب، صبری ابراهیم السید، منابع نهج البلاغه، سخنان مشترک (منتسب به دیگران).

۱. درآمد

گذشته از شارحان اولیه نهج البلاغه، مانند ابن ابی‌الحدید، و عالمانی چون علامه محمد

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث (s.shafiei@ut.ac.ir).

باقر مجلسی که در بحار الأنوار به برخی منابع و مستندات سخنان امیرالمؤمنین علی علیه السلام اشاره کرده‌اند، پژوهش‌گران معاصر تلاش‌های گسترده‌ای برای شناسایی منابع و اسناد نهج البلاغه انجام داده‌اند. سید عبدالزهره حسینی خطیب با تألیف کتاب چهارجلدی مصادر نهج البلاغه و آسانیده اثری ارزشمند در ردیابی منابع سخنان امام علی علیه السلام ارائه کرده است. صبری ابراهیم السید، پژوهش‌گر دیگری است که با نگاهی انتقادی به نهج البلاغه، برای یافتن منابع بیشتر آن کوشیده و در بسیاری از موارد، دقیقاً مشخص کرده است که هر منبع کدام بخش از مطالب نهج البلاغه را در بردارد. این ویژگی امتیازی است که در بسیاری از آثار پیشین دیده نمی‌شود.

هر دو پژوهش‌گر در زمانی به نگارش آثار خود پرداخته‌اند که استفاده از نرم‌افزارهای پژوهشی رایج نبوده و دسترسی به منابع با دشواری‌هایی همراه بوده است.^۱ در دهه‌های اخیر، انتشار کتاب‌ها و منابع جدید، و ارائه چاپ‌هایی از آثار پیشین با نمایه‌ها و فهرست‌های جامع، یافتن مطالب را آسان‌تر کرده است، حال آن‌که در گذشته چنین امکانی محدود بود. از این رو، بخشی از خطاها یا ناتوانی در یافتن سخنان امام علی علیه السلام در منابع موجه است. با این حال، رویکرد بی‌طرفانه پژوهش‌گران، رعایت دقت‌های علمی، و پرهیز از تعصبات مذهبی و فرقه‌ای، ویژگی‌ای است که یک اثر را شایسته تقدیر می‌سازد. هدف این مقاله، بررسی رویکرد این دو پژوهش‌گر معاصربه منابع نهج البلاغه است. با توجه به گستردگی مطالب نهج البلاغه، مطالعه موردی این پژوهش به متونی محدود شده است که در منابع پیش از سید رضی به افرادی جز امام علی علیه السلام منتسب شده‌اند.

۲. معرفی دو کتاب

۲-۱. مصادر نهج البلاغه و آسانیده

سید عبدالزهره حسینی خطیب کتاب چهارجلدی مصادر نهج البلاغه و آسانیده را با مقدمه‌ای مفصل آغاز می‌کند که بخش عمده جلد نخست را در بر می‌گیرد. وی ابتدا

۱. کتاب حسینی خطیب از سال ۱۹۶۶م/۱۳۸۶ق، توسط ناشرانی در لبنان و عراق چاپ شده است و اثر صبری ابراهیم، سال‌ها پس از آن در ۱۹۸۶م/۱۴۰۶ق (= ۱۳۶۴ یا ۱۳۶۵ش). اما صبری ابراهیم از کتاب حسینی خطیب بهره نبرده و برای نظرات شیعه درباره نهج البلاغه، به آثار هبة الله شهرستانی (ما هو نهج البلاغه؟ ۱۳۵۲ق)، هادی کاشف الغطاء (مدارک نهج البلاغه: ۱۳۵۴ق، و مستدرک نهج البلاغه: ۱۳۵۴ق)، امتیاز علی عرشی (استناد نهج البلاغه) و بیشتر به کتاب مصادر نهج البلاغه: ۱۹۷۲م، تألیف عبدالله نعمة ارجاع می‌دهد.

گزارش‌هایی ارائه می‌دهد تا نشان دهد در زمان سید رضی (م ۴۰۶ق) کتاب‌ها و منابع فراوانی در دسترس بوده، اما بسیاری از آن‌ها در پی حملات مغول، تاتار، یا دیگر رویدادهای تاریخی نابود شده‌اند. از این رو، نمی‌توان انتظار داشت که تمامی مصادر نهج البلاغه با تمام الفاظ و عبارات آن‌ها، امروزه در دسترس باشند. حسینی خطیب سپس به روش گردآوری سید رضی در تألیف نهج البلاغه پرداخته و آن را بررسی می‌کند^۱ و آنگاه درباره منابع نهج البلاغه سخن می‌گوید. سید عبدالزهراء حسینی خطیب منابع خود را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

الف) منابعی که پیش از سال چهارم هجری قمری (سال تألیف نهج البلاغه) نگاشته شده، اکنون در دسترس‌اند و مستقیماً از آن‌ها نقل شده است؛^۲

ب) منابعی که پیش از نهج البلاغه نوشته شده‌اند، اما اکنون در دسترس نیستند و به صورت غیرمستقیم از آن‌ها نقل شده است؛^۳

ج) کتاب‌هایی که پس از سید رضی تألیف شده‌اند، اما سخنان امیرالمؤمنین (ع) را با اسناد متصل نقل کرده‌اند و سید رضی یا نهج البلاغه در سلسله اسناد آن‌ها قرار ندارد؛^۴

د) کتاب‌هایی که پس از رضی نگاشته شده‌اند، اما سخنان امام علی (ع) را به گونه‌ای متفاوت از نهج البلاغه روایت می‌کنند و هیچ نشانه‌ای از اتکا به نهج البلاغه در آن‌ها وجود ندارد.^۵

۱. مصادر نهج البلاغة و أسانیده، ج ۱، ص ۱۹ - ۲۹.

۲. درباره منابع دسته الف، که پیش از سال چهارم هجری قمری (زمان تألیف نهج البلاغه) نگاشته شده و اکنون در دسترس‌اند، می‌توان گفت که در صورت اثبات وجود این آثار در زمان سید رضی، حتی اگر مؤلف آن‌ها ناشناخته باشد، قابل اعتماد هستند. این اعتماد شامل کتاب‌هایی مانند الإمامة و السياسة، منسوب به ابن قتیبه و اثبات الوصیة، منسوب به مسعودی نیز می‌شود. گرچه در انتساب این دو اثر به مؤلفانشان تردیدهای جدی وجود دارد، اما ظاهراً وجود آن‌ها پیش از زمان سید رضی مورد تردید قرار نگرفته است.

۳. منابع این دسته را در صورتی می‌توان معتبر دانست که الفاظ متن مورد بحث را روایت کنند. شاید شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید بهترین نمونه برای این گونه منابع باشد.

۴. منابع دسته ج نیز معتبرند، زیرا اعتبار در این جا به معنای اثبات وجود روایتی از امام علی (ع) در زمان سید رضی است و وجود سند این اعتبار را تأمین می‌کند. منابعی مانند حلیة الأولیاء ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰ق)، تاریخ مدینة دمشق ابن عساکر (م ۵۷۱ق)، و بسیاری از منابع حدیثی و تاریخی متأخر که روایات خود را با سند یا از منابع دیگر نقل کرده‌اند، در این دسته قرار می‌گیرند.

۵. منابع این دسته تنها در صورتی معتبر شمرده می‌شوند که قرینه‌ای کافی برای عدم نقل از نهج البلاغه وجود داشته باشد؛ به این معنا که بتوان با استدلالی تاریخی یا متنی نشان داد متن از نهج البلاغه یا دیگر آثار سید رضی گرفته نشده است. بسیاری از آثار ادبی معاصر یا نزدیک به زمان سید رضی، مانند نشر الدرآبی (م ۴۲۱ق) و زهر الآداب قیروانی (م ۴۵۳ق)، دارای این ویژگی هستند. همچنین، برخی مؤلفان مطالب خود را از منابعی در سنت فکری و اعتقادی خود نقل کرده‌اند، مانند خطبه ۷۹ نهج البلاغه که در دو سنت متفاوت روایت شده است؛ یکی توسط محدثان شیعه و دیگری در آثار عرفانی و صوفیانه سده‌های سوم هجری به بعد. بنابراین، حتی روایت غزالی (م ۵۰۵ق) از این خطبه ارتباطی با نهج البلاغه ندارد، زیرا از منابع صوفیانه اهل سنت اخذ شده است.

حسینی خطیب از ۱۱۴ منبع در دسته‌های اول و دوم نام برده و افزوده است که منابع دسته‌های سوم و چهارم در بخش‌های بعدی معرفی خواهند شد.^۱

وی در ادامه به آثاری می‌پردازد که درباره سخنان امیرالمؤمنین (ع) نوشته شده‌اند و به ترتیب تاریخی، منابع پیش و پس از نهج البلاغه را معرفی می‌کند.^۲ سپس، به تفصیل شبهات مرتبط با نهج البلاغه را بررسی می‌کند؛ ابتدا سخنان ابن خلکان را مطرح و پاسخ می‌دهد، سپس به شبهات دیگری از جمله نسبت سخنان به صحابه، وصی و وصایت، اطناب و ایجاز، سجع و تنمیق، دقت در توصیف و تقسیمات عددی، علم غیب، زهد و ذم دنیا، توصیف زندگی اجتماعی، سخنان مشترک، و افزوده‌های نهج البلاغه می‌پردازد.^۳

حسینی خطیب همچنین به معرفی شروح نهج البلاغه پرداخته و ۱۱۱ شرح را نام می‌برد که نخستین آن‌ها اعلام نهج البلاغه تألیف علی بن ناصر، از معاصران سید رضی است. وی سپس کتاب‌هایی را که درباره نهج البلاغه نوشته شده و نیز مستدرکات آن را معرفی می‌کند. در پایان، شرح مختصری از زندگی و شخصیت شریف رضی ارائه می‌دهد.^۴

۲-۲. نهج البلاغة نسخة جديدة محققة و موثقة تحتوي ما ثبتت نسبته للإمام علی (رضی الله

عنه و کرم الله وجهه) من خطب و رسائل و حکم

صبری ابراهیم السید کتاب خود را با عنوانی مفصل و مقدمه‌ای نسبتاً جامع تحت نام «تمهید» آغاز می‌کند. در این مقدمه، اشکالات و شبهات مطرح شده درباره نهج البلاغه و پاسخ‌های آن‌ها را گزارش کرده است. وی شبهه انتساب نهج البلاغه به سید مرتضی را صراحتاً رد می‌کند،^۵ اما درباره دلایل تشکیک در نسبت خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌ها به امام علی (ع) کمتر موضوعی شفاف اتخاذ می‌کند. صبری ابراهیم در مقدمه به سه دیدگاه خود اشاره دارد:

- (۱) تعریض و کنایه‌های امام علی (ع) به خلفا را نمی‌پذیرد و از این رو خطبه شقشقیه را رد می‌کند؛
- (۲) سجع و آهنگ در سخنان امیرالمؤمنین (ع) را تنها در صورتی که کلام از آغاز تا پایان مسجع نباشد، می‌پذیرد؛

- (۳) برخی خطبه‌ها یا جملات نهج البلاغه را دارای غرض مذهبی یا حزبی می‌داند.^۶

۱. مصادر نهج البلاغة و أسانیده، ج ۱، ص ۲۹-۴۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۴۲-۹۹.

۳. همان، ص ۱۰۰-۱۹۹.

۴. همان، ص ۲۵۵-۲۷۹.

۵. نهج البلاغة: نسخة جديدة....، ص ۱۳-۲۰.

۶. همان، ص ۶۶-۶۷.

مؤلف سپس به مواردی از نهج البلاغه که به دیگران منتسب است یا تکراری اند پرداخته و متون آن را به پنج دسته تقسیم می کند:

(۱) متونی که نسبت آن ها به امام علی علیه السلام اثبات شده است (۴۴/۵) درصد خطبه ها، ۶۵/۸ درصد نامه ها، ۲۶/۹ درصد حکمت ها، ۴۴/۴ درصد غریب الحدیث)؛

(۲) متونی که تنها شیعیان روایت کرده اند (۱۳/۳) درصد خطبه ها، ۶/۳ درصد نامه ها، ۱۰/۴ درصد حکمت ها)؛

(۳) متونی که هیچ منبعی روایت نکرده است (۲۵/۸) درصد خطبه ها، ۲۶/۶ درصد نامه ها، ۵۱/۵ درصد حکمت ها، ۵۵/۶ درصد غریب الحدیث)؛

(۴) متونی که به دلایلی، نسبت آن ها به امام علی علیه السلام مشکوک است (۹/۸) درصد خطبه ها و یکی از حکمت ها)؛

(۵) متونی که به دیگران منسوب شده اند (۶/۶) درصد خطبه ها، یکی از نامه ها، ۱۱ درصد حکمت ها).

۳. پیشینه

ظاهراً درباره کتاب مصادر نهج البلاغه و آسانیده تألیف عبدالزهره حسینی خطیب، اثر آکادمیکی منتشر نشده است، اما در مورد کتاب صبری ابراهیم السید، دو نقد وجود دارد: نخست، پایان نامه ای با عنوان «نقد و بررسی روش دکتر صبری ابراهیم السید در نهج البلاغه» و دوم، مقاله ای با عنوان «تحلیل نقدی آراء و افکار صبری ابراهیم السید فی تحقیق نهج البلاغه». نویسندگان پایان نامه بیان می کنند که صبری ابراهیم در تقسیم بندی پنج گانه مطالب نهج البلاغه، روشی مبتنی بر سه محور بررسی اسناد، مصادر کهن، و نقد متن به کار برده است، اما این روش دو نقص جدی دارد: الف) به صورت یکسان در همه بخش های نهج البلاغه اعمال نشده است؛ ب) در تطبیق قواعد این سه محور بر مطالب نهج البلاغه، دچار خطاهای آشکاری شده که تحت تأثیر تعصبات مذهبی، اعتقادات خاص، و حب و بغض است.

نویسندگان مقاله دوم، ضمن ستایش تلاش های صبری ابراهیم در تخریج مطالب نهج البلاغه از منابعی مانند وقعة صفین و العقد الفرید و رعایت امانت و دقت در نقل و اسناد، اثر او را دارای خطاها و کاستی هایی می دانند، از جمله: الف) تقطیع مطالب و حذف بیش از پنجاه درصد آن ها، به گونه ای که کتاب با نهج البلاغه سید رضی تفاوت بسیار دارد؛ ب) شماره گذاری جدید خطبه ها، نامه ها، و حکمت ها که با شماره گذاری های رایج نهج البلاغه

مغایر است؛ ج) انتقال یا حذف نظرات سید رضی از ذیل مطالب به پاورقی‌ها، که گاه به خطا یا حذف تفسیر رضی انجامیده است؛ د) تعصبات دینی و مذهبی، که مثلاً در حذف خطبه شقشقیه آشکار است.

این مقاله می‌کوشد رویکرد حسینی خطیب و صبری ابراهیم را با معیارهای پذیرفته‌شده خودشان تحلیل و نقد کند، یعنی بررسی پابندی آن‌ها به شرایط تعیین‌شده برای منابع. تقسیم‌بندی حسینی خطیب از منابع پیش‌تر بیان شد، اما صبری ابراهیم به صورت موجز اظهار می‌کند که متون تنها در صورتی معتبرند که علمای شیعه و سنی بر صحت نسبت آن‌ها به امام علی علیه السلام اجماع داشته باشند.^۱ از این رو، در کمتر از نیمی از بخش‌های نهج البلاغه که در نسخه او باقی مانده‌اند، علاوه بر منابعی مانند البیان و التبيين، العقد الفرید، الأخبار الطوال، وقعة صفین، تاریخ الطبری، و حلیه الأولیاء، به آثاری چون تاریخ یعقوبی، الإمامة و السياسة، و حتی المحاسن برقی به عنوان منابع معتبر برای سخنان امام علی علیه السلام ارجاع می‌دهد.^۲

۴. سخنان مشترک (منتسب به دیگران) در نهج البلاغه

بر اساس آمار صبری ابراهیم السید، متونی که به دیگران منتسب شده‌اند، ۶٫۶ درصد از خطبه‌ها، یکی از نامه‌ها، و یازده درصد از حکمت‌های نهج البلاغه را شامل می‌شوند. در مقابل، عبدالزهره حسینی خطیب میزان اشتراکات نهج البلاغه با دیگر متون را بسیار اندک برآورد می‌کند و این‌گونه سخنان را چنین توضیح می‌دهد:

خطبه‌های امام علی علیه السلام در میان مردم رواج داشته و افراد آن‌ها را در سخنان خود به کار می‌بردند، گاه به نام خود ثبت می‌کردند یا به دلایل مختلفی مانند تقیه یا غفلت، از ذکر انتساب آن‌ها به امیرالمؤمنین علیه السلام خودداری می‌ورزیدند.^۳

با این حال، باید توجه داشت که بیشتر سخنان مشترک در نهج البلاغه، احادیث نبوی، سخنان منسوب به اهل بیت علیهم السلام، یا صحابه خوشنام هستند و روشن است که این حکم کلی در چنین مواردی صادق نیست.

۱. نهج البلاغه: نسخة جدیدة...، ص ۸۱.

۲. درباره المحاسن، مثلاً رک: نهج البلاغه: نسخة جدیدة...، ص ۱۰۳ خطبه ۵ که برقی تنها منبع اوست و درباره تاریخ یعقوبی، ص ۲۱۱، نامه ۱۵.

۳. مصادر نهج البلاغه و أسانیده، ج ۱، ص ۱۸۱.

۴ - ۱. خطبه‌ها

از میان ۲۴۱ خطبه نهج البلاغه، صبری ابراهیم، هجده خطبه را منتسب به دیگران دانسته است (۶. ۶ درصد).^۱

۴ - ۱ - ۱. خطبه (به جز فقره اول)

صبری ابراهیم^۲ فقط بخش اول این خطبه را از امام علی (ع) و بقیه خطبه را از امام رضا (ع) می‌داند. او بخش اول (از «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مَدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ» تا «وَلَا وَفَتْ مَعْدُودٌ») را از ابن عبدربه اندلسی (م ۳۲۸ ق) نقل کرده، که آن را از سخنان امام علی بر منبر کوفه و راوی آن را نافع بن کلیب دانسته است.^۳

۴ - ۱ - ۱ - ۱. بررسی

سخن صبری ابراهیم درباره بخش اول خطبه درست است، با این توضیح که جز ابن عبدربه، این بخش را چند منبع دیگر هم آورده‌اند: ابوجعفر اسکافی (م ۲۲۰ ق)،^۴ ابراهیم بن محمد ثقفی (م ۲۸۳ ق)،^۵ کلینی (م ۳۲۹ ق)،^۶ و صدوق.^۷ اما دیدگاه وی درباره بخش‌های بعدی خطبه دقت چندانی ندارد؛ زیرا گرچه در برخی روایات بخش‌هایی از این خطبه به امام رضا (ع) و امام کاظم (ع) منسوب شده است،^۸ ولی اولاً این روایات همه خطبه را در بر نمی‌گیرد و ثانیاً جملاتی از ادامه خطبه به خود امام علی (ع) نیز نسبت داده شده است:

۱. نهج البلاغه: نسخة جديدة...، ص ۸۷.

۲. همان، ص ۶۸.

۳. العقد الفريد، ج ۴، ص ۱۶۴.

۴. المعيار و الموازنة، ص ۲۵۵، در روایتی بدون سند موسوم به خطبة الزهراء.

۵. الغارات، ج ۱، ص ۱۷۲، با سندی مرسل به نقل از ابراهیم بن اسماعیل بيشکری.

۶. الکافي، ج ۱، ص ۱۳۴، در باب «جوامع التوحيد» با سندی مرفوع از محمد بن أبي عبدالله و محمد بن يحيى از امام صادق (ع) از امير المؤمنين (ع).

۷. التوحيد، ص ۴۲، با روایتی که هم در لفظ و هم سبب صدور مانند روایت کلینی است، اما صدوق سند آن را کامل آورده است.

۸. نزدیک‌ترین متن را کلینی (الکافي، ج ۱، ص ۱۴۰ - ۱۴۱) با سندی از فتح بن عبدالله مولى بنی هاشم، از امام کاظم (ع) روایت کرده که امام آن را در پاسخ به سؤال فتح درباره توحيد برایش نوشته است: ... فتح بن عبدالله مولى بنی هاشم قال: كتبت إلى أبي إبراهيم (ع) أسأله عن شيء من التوحيد، فكتب إلي بخطه: «الحمد لله الملهم عباده حمده» تا «وفوق ما يصفه الوصفون». همچنین، ابن بابويه (التوحيد، ص ۵۶ - ۵۷) روایتی مشابه، ولی بلندتر از نقل کلینی را از فتح بن يزيد جرجانی آورده است که در این روایت، فتح از ابوالحسن الرضا (ع) سؤال می‌کند و امام رضا (ع) به خط خود این سخنان را می‌نویسد؛ ابن بابويه در روایت دیگری (عيون أخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۳۵ - ۱۳۸) متن بلندتری را خطبه‌ای از امام رضا (ع) در حضور مأمون عباسی می‌داند.

بخش دوم خطبه (از «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ» تا «وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ» را ابن شعبه حرانی در خطبه‌ای که آن را درباره «اخلاص التوحید» نامیده، با برخی تفاوت‌های لفظی (و معنایی) از امام علی علیه السلام روایت کرده است:

إن أول عبادة الله معرفته وأصل معرفته توحیده ونظام توحیده نفی الصفات عنه، لشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق وشهادة كل مخلوق أن له خالفاً ليس بصفة ولا موصوف وشهادة كل صفة وموصوف بالافتراق وشهادة الافتراق بالحدث... ومن قال: فيم فقد ضَمَنَهُ... باطن لا بمدخله ظاهراً بمزايلة... فاعل لا باضطراب حركة... موجود لا بعد عدم.^۱

بخش سوم (از «أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِنْشَاءً» تا «وَرَقِيمَ مَائِرٍ») را قاضی نعمان مغربی در خطبه پنجم کتاب التوحید آورده است:

انشاء الخلق انشاء وابتداً بلاروية أجالها ولا فكرة أحدثها ولا همّة اضطرب لها لا فتعاليه ما اراد افتعاليه... غرز غرائزها وألزم لها أشباحها لم يزل عالماً بها قبل كونها محيطاً بتحديداتها وأسبابها... ابتداءً فتق الاجوية ورتق الاهوية وأنشا ماء متلاطماً وجعل تياره متراكماً وموجة مترادياً متقاذفاً فحمله على متون الرياح العاصفة فالهواء من فوقه فتيق والريح من تحته خريق والماء بين ذلك مضطرب دفيق... ثم انشأ الريح العقيم فأمرها فشَقَّتْ الماء الزاخر فمخضته مخض السقاء وقلّبتة تقلب الاناء وعصفت عصفها عليه فردّت أوّله على آخره وساكنه على زاخره وساجيه على طائره حتى صار زبدًا ركاماً.^۲

اما جملاتی مشابه با بخش چهارم را (که درباره اوصاف فرشتگان است: از «ثُمَّ فَتَقَّ مَا بَيْنَ السَّمَوَاتِ الْعُلَا فَمَلَأَهُنَّ أَطْوَاراً مِنْ مَلَائِكَتِهِ» تا «وَلَا يَشِيرُونَ إِلَيْهِ بِالنَّظَائِرِ»)، ابن عبدربه در ضمن «خطبة الزهراء» و نیز علی بن ابراهیم قمی از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت کرده اند:

وملائكة خلقتهم وأسكنتهم سمواتك وليست فيهم فترة ولا عندهم غفلة ولا بهم معصية، هم أعلم خلقك بك وأخوفهم لك وأقومهم بطاعتك،^۳ ليس يغشاهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الأبدان.^۴

۱. تحف العقول، ص ۶۱ - ۶۷.

۲. التوحید، خطبه ۵، ص ۲۸۴ - ۲۸۵.

۳. جملاتی مشابه با این سطر در خطبه ۱۰۹ نهج البلاغه هم آمده است.

۴. العقد الفريد، ج ۴، ص ۱۶۷ - ۱۶۸؛ التفسير، ج ۲، ص ۲۰۷.

حسینی خطیب درباره منابع خطبه اول، به مؤلفانی پس از سید رضی اشاره کرده است، یعنی محمد بن سلمه، مشهور به قاضی قضاعی (م ۴۵۴ق) در دستور معالم الحکم، علی بن محمد بن شاکرواسطی (م ۴۵۷ق) در عیون المواعظ و الحکم، زمخشری (م ۵۳۸ق) در ربیع الأبرار، فخررازی (م ۶۰۶ق) در تفسیر مفاتیح الغیب، محمد بن طلحه شافعی (م ۶۵۲ق) در مطالب السؤل، که بخش هایی از مباحث مرتبط به آفرینش در این خطبه را با اختلافاتی نقل کرده اند.^۱ این استنادات درست به نظر نمی رسد؛ زیرا منابع مورد بحث پس از سید رضی تألیف شده و نشانه یا سندی ندارند که بتوان دریافت آن ها خطبه را از منبع دیگری جز نهج البلاغه نقل می کنند.^۲

۴- ۱- ۲. خطبه ۸

صبری ابراهیم این خطبه کوتاه را - که درباره زبیر است - از امام حسن علیه السلام می داند. او در این زمینه به کتاب الجمل مفید استناد می کند.^۳

۴- ۱- ۲. بررسی

سخن صبری ابراهیم در مورد این خطبه درست است، با این توضیح که این خطبه را علاوه بر مفید،^۴ ابن اعثم کوفی^۵ نیز آورده است و هر دو مؤلف گفته اند که این سخنان امام حسن علیه السلام در پاسخ به خطبه توهین آمیز عبدالله بن زبیر است که وقتی خبر دشنام ابن زبیر به امام علی علیه السلام رسید، به امام حسن علیه السلام فرمود که پاسخ او را بدهد، اما به هیچ کس دشنام ندهد. حسینی خطیب معتقد است که این جملات را نخست امیرالمؤمنین علیه السلام بر زبان آورده و امام حسن علیه السلام آن ها را شنیده و در خطبه خود جای داده است. او می افزاید که شریف رضی آنچه را دیده، روایت کرده است و شاید بتوانیم مصدر آن را پیدا کنیم.^۶

۴- ۱- ۳. خطبه ۱۸

صبری ابراهیم درباره این خطبه می نویسد:

۱. مصادر نهج البلاغة و أسانیده، ج ۱، ص ۲۹۵ - ۲۹۷.

۲. حسینی خطیب در برخی موارد وجود افزوده ای بر متن را نشانه داشتن روایتی متفاوت با نهج البلاغه می گیرد، در حالی که ممکن است یک منبع بخشی از متن نهج البلاغه را با بخش دیگری از همین کتاب یا کتاب دیگری سرهم کرده باشند و تصور شود که منبع آن ها نهج البلاغه نیست. یک نمونه از این موارد در خطبه ۲۲۵ خواهد آمد.

۳. نهج البلاغة: نسخة جديدة...، ص ۶۸.

۴. الجمل، ص ۱۷۴ - ۱۷۵، به نقل از الجمل واقدی.

۵. مناقب، ج ۲، ص ۴۶۶ - ۴۶۷.

۶. مصادر نهج البلاغة و أسانیده، ج ۱، ص ۳۳۵.

این خطبه منسوب به عمر بن اذینه، از اصحاب امام صادق علیه السلام، است که آن را قاضی نعمان مغربی در کتاب دعائم الاسلام آورده است. او می‌افزاید که ابونعیم نیز روایتی از ابوبکر نقل کرده است که دو سطر آخر این خطبه را در بر دارد.^۱

۴ - ۱ - ۳ - ۱. بررسی

آنچه صبری ابراهیم درباره انتساب این جملات در کتاب دعائم الاسلام قاضی نعمان مغربی^۲ به عمر بن اذینه می‌گوید، درست است،^۳ اما درباره انتساب دو سطر اخیر خطبه به ابوبکر در حلیه الاولیاء باید گفت که روایت ابونعیم فقط در یک جمله سه کلمه‌ای (لا تفنی عجائبه) با خطبه نهج البلاغه شباهت دارد.^۴ نکته دیگری که از چشم صبری ابراهیم دور مانده است، انتساب جمله‌ای از بخش دوم خطبه توسط ابوحیان توحیدی به امام علی علیه السلام است:
ظاهر اُنیق و باطنه عمیق.^۵

۴ - ۱ - ۴. خطبه ۳۲

صبری ابراهیم این خطبه را در هر چهار منبع اصلی آن، یعنی جاحظ (م ۲۵۵ق)،^۶ ابن قتیبه (م ۲۷۶ق)،^۷ ابن عبدربه^۸ و باقلانی (م ۴۰۳ق)^۹ منسوب به معاویه می‌داند.^{۱۰}

۴ - ۱ - ۴ - ۱. بررسی

چنان‌که خود شریف رضی می‌گوید، برخی این خطبه را به معاویه نسبت داده‌اند، اما جاحظ پس از نقل خطبه می‌گوید:
در این خطبه شگفتی‌هایی وجود دارد، از جمله این که سببی که برای نسبت دادن آن به

۱. نهج البلاغه: نسخة جديدة...، ص ۶۸.

۲. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۹۲ - ۹۵.

۳. حسینی خطیب (مصادر...)، ص ۳۶۳ - ۳۶۶ به روایت قاضی نعمان استناد می‌کند تا بیان نماید که این سخن امیرالمؤمنین در میان اصحاب ائمه مشهور بوده است.

۴. حلیه الاولیاء، ج ۱، ص ۳۵.

۵. البصائر و الذخائر، ج ۱، ص ۷.

۶. البیان و التبیان، ج ۲، ص ۳۹ - ۴۰.

۷. عیون الأخبار، ج ۲، ص ۲۵۹ - ۲۶۰.

۸. العقد الفرید، ج ۴، ص ۱۷۶ - ۱۷۷.

۹. اعجاز القرآن، ص ۱۴۸ - ۱۴۹.

۱۰. نهج البلاغه: نسخة جديدة...، ص ۶۸.

معاویه گفته شده است، هیچ ارتباطی با متن خطبه ندارد. سببی که برای نسبت خطبه به معاویه بیان شده، این است که وقتی معاویه در بستر بیماری مرگ افتاد، به یکی از غلامانش گفت: چه کسی در دربار است؟ غلام گفت: گروهی از قریش که مؤذنه مرگ تو را به یکدیگر می دهند. معاویه گفت: وای بر تو! به خدا سوگند، پس از من هر کسی بیاید، به آن‌ها بدی خواهد کرد. سپس اجازه داد مردم وارد شوند و آنگاه این خطبه را ایراد کرد.

نکته دیگری که جاحظ می گوید این است که ما در احوال معاویه چیزی نمی یابیم که او سلوک زاهدانه در کلامش پیموده یا مذهب عابدانه در پیش گرفته باشد.^۱ با توجه به این نقد تیزبینانه جاحظ - که اولین منبع خطبه نیز هست - روشن نیست چرا مؤلفان بعدی، بدون هیچ توضیح یا انتقادی، خطبه را به معاویه نسبت داده اند و همین روش نادرست را صبری ابراهیم هم در دوران معاصر می پیماید. حسینی خطیب^۲ به این نکته توجه می دهد که فردی که خطبه را به معاویه نسبت داده، شعیب بن صفوان است که توسط رجالیان تضعیف شده و احادیثش را قابل اعتماد ندانسته اند.^۳

۴ - ۱ - ۵. خطبه ۵۲

صبری ابراهیم بخش اول این خطبه را منتسب به دیگران می داند، بدون آن که توضیحی درباره آن بدهد.^۴

۴ - ۱ - ۵. بررسی

درباره بخش اول خطبه ۵۲، گویا منظور صبری ابراهیم جمله مشابهی از امام حسین (ع) در یکی از خطبه های آن حضرت در کربلا (یا در مسیر کربلا) باشد:

إن هذه الدنيا قد تغيرت وتنكرت وأدبر معروفها فلم يبق منها إلا صباية كصباية الاناء.^۵
همچنین، جمله دیگری شبیه به این را به یکی از صحابه پیامبر (ص) با نام عتبة بن غزوان

۱. البیان و التبیین، ج ۲، ص ۳۹ - ۴۰.

۲. مصادر نهج البلاغة و أسانیده، ج ۱، ص ۴۱۸.

۳. رک: الجرح و التعديل، ج ۴، ص ۳۴۸؛ الكامل، ج ۴، ص ۵؛ میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۲۷۶.

۴. نهج البلاغة: نسخة جديدة...، ص ۸۷.

۵. تاریخ الطبری، ج ۴، ص ۳۰۵؛ العقد الفرید، ج ۵، ص ۱۲۹؛ شرح الأخبار، ج ۳، ص ۱۵۰؛ تحف العقول، ص ۲۴۵؛ تیسیر

المطالب، ص ۱۴۳؛ نزهة الناظر، ص ۸۷؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۴، ص ۲۱۷.

(م ۱۷ق) در ضمن خطبه ای در بصره نسبت داده اند.^۱ به هر حال، جمله اول خطبه در منابع به امام علی علیه السلام منتسب نیست.^۲

۴ - ۱ - ۶. خطبه ۵۷

صبری ابراهیم، بخش اول این خطبه را نیز، بدون هیچ توضیحی، منتسب به دیگران می داند.^۳

۴ - ۱ - ۶. ۱. بررسی

گویا منظور صبری ابراهیم، رسیدن سند بخش اول این خطبه از امیرالمؤمنین علیه السلام به پیامبر صلی الله علیه و آله باشد که در بیشتر منابع از طریق سفیان بن اللیل (یا لیلی / ابی لیلی) به امام حسن علیه السلام و امیرالمؤمنین علیه السلام می رسد و به پیامبر صلی الله علیه و آله ختم می شود و این روایت برای محدثان و رجالیان متقدم شناخته شده بوده است.^۴ حسینی خلیب^۵ نیز به این نکته اشاره می کند که بخشی از این خطبه حدیث نبوی است.

۴ - ۱ - ۷. خطبه ۶۱

صبری ابراهیم به این نکته اشاره می کند که این خطبه را صدوق در علل الشرائع به امام حسن علیه السلام نسبت داده است.^۶

۴ - ۱ - ۷. ۱. بررسی

این خطبه دو بخش دارد: الف: «لَا تُقَاتِلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِي»، ب: «فَلَيْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَذْرَكَهُ».

۱. المصنف (عبدالرزاق صنعانی)، ج ۱۱، ص ۴۲۱؛ الطبقات، ج ۷، ص ۶؛ المصنف (ابن ابی شیبہ)، ج ۸، ص ۱۹۹؛ المسند، ج ۴، ص ۱۷۴، ج ۵، ص ۶۱؛ البیان و التبيين، ج ۲، ص ۳۸؛ صحیح مسلم، ج ۸، ص ۲۱۵؛ تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۹۱؛ العقد الفريد، ج ۴، ص ۲۱۷؛ المستدرک، ج ۳، ص ۲۶۱؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۶۰، ص ۳۴.

۲. صاحب مصادر نهج البلاغه و أسانیده، ج ۲، ص ۲۲ - ۲۳ به این مطلب دقت نکرده است.

۳. نهج البلاغه: نسخه جدیدة...، ص ۸۷.

۴. رک: الضعفاء، ج ۲، ص ۱۷۵ - ۱۷۶؛ مقاتل الطالبيين، ص ۴۳ - ۴۴ (لا تذهب الليالي والأيام حتى يجتمع امرهذه الأمة على رجل واسع السرم ضخيم البلعوم يأكل ولا يشبع)؛ المستدرک، ج ۳، ص ۱۷۰ - ۱۷۱؛ اختيار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۳۲۷ - ۳۲۸؛ شواهد التنزيل، ج ۲، ص ۴۵۷ (به نقل از مدائنی)؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۵۹، ص ۱۵۱؛ میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۱۷۱ - ۱۷۲؛ كنز العمال، ج ۱۱، ص ۳۴۸ - ۳۴۹؛ ج ۱۳، ص ۵۸۸ - ۵۸۹ (به نقل از كتاب الفتن نعيم بن حماد). روایت محمد بن سليمان كوفي (مناقب، ج ۲، ص ۱۲۸ و ۳۱۵) بر امام علی علیه السلام متوقف شده است و به پیامبر صلی الله علیه و آله نمی رسد.

۵. مصادر...، ج ۲، ص ۳۱.

۶. نهج البلاغه: نسخه جدیدة...، ص ۶۸.

سخن صبری ابراهیم درباره بخش ب درست است؛ صدوق جمله دوم را به نقل از امام حسن علیه السلام خطاب به معاویه درباره خوارج آورده است:

هنگامی که جویریة بن ذراع یا ابن وداع یا یکی دیگر از خوارج علیه معاویه در کوفه قیام کرد، معاویه به حسن علیه السلام گفت: به میدان برو و با آنان نبرد کن! امام حسن علیه السلام فرمود: خداوند این کار را برای من نمی پسندد. معاویه گفت: چرا؟ آیا آنان دشمن تو و من نیستند؟ فرمود: آری، ای معاویه، اما «لیس من طلب الحق فأخطأه کمن طلب الباطل فوجده».^۱

حسینی خطیب معتقد است که امام حسن این سخن را از پدرش علیه السلام گرفته است.^۲ اما درباره بخش اول خطبه باید گفت که مضمون این سخن را دو منبع شیعه به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام آورده اند؛ صدوق^۳ و طوسی^۴ چنین روایت کرده اند که وقتی سخن از حروریه نزد علی علیه السلام به میان آمد، فرمود:

ان خرجوا مع جماعة أو علی امام عادل فقاتلوهم، وان خرجوا علی امام جائر فلا تقاتلوهم فان لهم فی ذلک مقالا.

طوسی، همچنین، روایت دیگری نقل کرده است که برطبق آن، امام علی علیه السلام پس از جنگ نهروان درباره خوارج فرمود:

لا یقاتلهم بعدی إلا من هم أولى بالحق منه.^۵

۴ - ۱ - ۸. خطبه ۶۴

صبری ابراهیم به العقد الفرید استناد می کند که این خطبه را به مأمون عباسی نسبت داده است.^۶

۴ - ۱ - ۸. بررسی

این سخن درستی است و برخی منابع پیش از رضی، این خطبه را از خطبه های جمعه

۱. علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۱۸.

۲. مصادر...، ج ۲، ص ۴۱.

۳. علل الشرائع، ج ۲، ص ۶۰۳.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۴۵.

۵. همان، ج ۶، ص ۱۴۴.

۶. نهج البلاغة: نسخة جدیدة...، ص ۶۹.

مأمون دانسته‌اند.^۱

حسینی خطیب درباره منابع این خطبه به دو منبع متأخر از نهج البلاغه، یعنی غرر الحکم آمدی و تذکرة الخواص سبط ابن جوزی ارجاع می‌دهد که خطبه را بدون سند از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) روایت کرده‌اند.

حسینی خطیب معتقد است که سبط ابن جوزی در آغاز کتابش گفته است که از سخنان امیرالمؤمنین (علیه السلام) چیزی نقل نمی‌کند، مگر این که به آن سند داشته باشد. بنابراین، برخی اسانید را برای اختصار حذف کرده است.^۲ این سخن درست به نظر نمی‌رسد و در این جا نشانه‌ای وجود ندارد که بتوان اثبات کرد این دو کتاب خطبه را از منبعی جز نهج البلاغه روایت می‌کنند.

۴ - ۱ - ۹. خطبه ۹۰

صبری ابراهیم درباره این خطبه می‌گوید که بخش آخر خطبه، یعنی از «زنوا أنفسکم» تا آخر خطبه در حلیة الاولیاء به عمر بن خطاب منسوب شده است.^۳

۴ - ۱ - ۹. بررسی

نکته اول در مورد این سخن صبری ابراهیم این که در روایت ابونعیم اصفهانی، تنها دو جمله کوتاه از کلام منسوب به عمر بن خطاب با خطبه نهج البلاغه شباهت دارد، نه تا پایان خطبه، که این دو جمله چنین است:

زنوا أنفسکم قبل أن توزنوا وحاسبوها قبل أن تحاسبوا.^۴

نکته دوم این که گویا این خطبه در منابع پیش از نهج البلاغه نیامده است، جز چند جمله که آن را قاضی نعمان مغربی در خطبه هشتم کتاب التوحید به امام علی (علیه السلام) نسبت داده است:

مبدئ الخلق و وارثه و کالیه و رازقه... و جعل الشمس و القمر آیتین تختلفان تبلیان کلّ جدید و تقرّبان کلّ بعید... أحصى آثارهم و قدّر أعمارهم و علّم الفاظهم و عدّد أنفاسهم و خاتمة أعینهم و ما تخفی صدورهم و مستقرهم و مستودعهم.^۵

۱. عیون الأخبار، ج ۲، ص ۲۷۶ - ۲۷۷؛ العقد الفرید، ج ۴، ص ۱۹۲؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۳۳، ص ۳۰۰ (به نقل از یحیی بن اکثم).

۲. مصادر نهج البلاغة و أسانیده، ج ۲، ص ۴۷ - ۴۸.

۳. نهج البلاغة: نسخة جدیدة...، ص ۶۹.

۴. حلیة الاولیاء، ج ۱، ص ۵۲.

۵. التوحید، ص ۳۳۶ - ۳۳۷.

حسینی خطیب خطبه را از منابع متأخر (عیون الحکم و المواعظ واسطی و غرر الحکم آمدی) نقل می کند،^۱ که آن ها را نمی توان منبع نهج البلاغه تلقی کرد.

۴ - ۱ - ۱۰. خطبه ۱۴۷

صبری ابراهیم می گوید که این خطبه را ابن شعبه^۲ به امام حسن (علیه السلام) نسبت داده است.^۳

۴ - ۱ - ۱۰. بررسی

چنان که حسینی خطیب می گوید،^۴ این خطبه را کلینی در روایت بلندی از امام علی (علیه السلام) روایت کرده است.^۵

۴ - ۱ - ۱۱. خطبه ۱۵۲

صبری ابراهیم برای منبع این خطبه به کتاب التوحید صدوق استناد می کند، که آن را به امام رضا (علیه السلام) نسبت داده است.^۶

۴ - ۱ - ۱۱. بررسی

سخن صبری ابراهیم درباره نسبت این خطبه به امام رضا (علیه السلام) درست است،^۷ اما آنچه او به آن توجه نکرده، روایت دیگری است که آن را کلینی از امام صادق (علیه السلام) از امیرالمؤمنین (علیه السلام) آورده است.^۸

۴ - ۱ - ۱۲. خطبه ۱۶۳

صبری ابراهیم برای منبع این خطبه به ابونعیم در حلیه الاولیاء استناد می کند، اما می گوید خطبه به نعمان بن سعد منسوب است.^۹

۱. مصادر نهج البلاغة و أسانیده، ج ۲، ص ۱۴۱.

۲. تحف العقول، ص ۲۲۷.

۳. نهج البلاغة: نسخة جديدة...، ص ۶۹.

۴. مصادر نهج البلاغة و أسانیده، ج ۲، ص ۳۳۱.

۵. الکافی، ج ۸، ص ۳۸۶ - ۳۹۱.

۶. نهج البلاغة: نسخة جديدة...، ص ۶۹.

۷. التوحید، ص ۵۶ - ۵۷.

۸. الکافی، ج ۱، ص ۱۳۹ - ۱۴۰. گویا صاحب مصادر (ج ۲، ص ۳۵۰) نیز روایت کلینی را ندیده است و بنابراین،

برای منبع خطبه به غرر الحکم آمدی (م ۵۵۵ق) و الطراز لأسرار البلاغة نوشته یحیی بن حمزه علوی (م ۷۰۵ق) ارجاع می دهد.

۹. نهج البلاغة: نسخة جديدة...، ص ۶۹.

۴ - ۱ - ۱۲ - ۱. بررسی

این سخن درست نیست؛ زیرا ابونعیم این خطبه را با استناد به ابن اسحاق از نعمان بن سعد به عنوان راوی از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت کرده است، نه این که نعمان خود صاحب خطبه باشد. شاید منشأ این خطای صبری ابراهیم، سخن ابونعیم در پایان روایت است که می نویسد:

این حدیثی غریب از احادیث نعمان است و همچنین این که ابن اسحاق روایت را به صورت مرسل از نعمان نقل کرده است.

اما این سخن ابونعیم ناظر به سند روایت است، نه این که خطبه را به نعمان نسبت داده باشد.^۱

۴ - ۱ - ۱۳. خطبه ۱۷۹

صبری ابراهیم درباره این خطبه می گوید که مقدسی آن را به امام باقریا امام صادق علیه السلام نسبت داده است.^۲

۴ - ۱ - ۱۳ - ۱. بررسی

سخن صبری ابراهیم درست است و این خطبه را مقدسی از امام باقریا امام صادق علیه السلام روایت می کند،^۳ اما او به این نکته اشاره نکرده است که خطبه با روایات مشابهی در چندین منبع حدیثی و عرفانی - که بیشتر آن ها از مؤلفان اهل سنت اند - به امام علی علیه السلام نیز منسوب است.^۴ حسینی خلیب از میان این آثار، به منابع حدیثی شیعه (الکافی، التوحید و الإرشاد) و سنی (تذکره الخواص) اشاره کرده است.^۵

۴ - ۱ - ۱۴. خطبه ۲۲۵

صبری ابراهیم می نویسد که این دعای مکارم الاخلاق در صحیفه سجاده و منسوب به

۱. حلیه الاولیاء، ج ۱، ص ۷۲ - ۷۳. حسینی خلیب (مصادر، ج ۱، ص ۳۸۴) درباره این موضوع بحثی نکرده و خطبه را علاوه بر حلیه الاولیاء ابونعیم، به منابع متأخر از رضی نیز ارجاع داده است.

۲. نهج البلاغه: نسخه جدید...، ص ۶۹.

۳. البدء و التاریخ، ج ۱، ص ۷۴. منابع دیگری که این سخن را به امام باقریا امام صادق علیه السلام نسبت داده اند، عبارت اند از: الکافی، ج ۱، ص ۹۷ (به روایت از امام صادق)؛ الأمالی (صدوق)، ص ۳۵۲؛ التوحید، ص ۱۰۸ (از امام باقر)؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۵۴، ص ۲۸۲ (از امام باقر)؛ علم القلوب، ص ۸۴ - ۸۵ (از امام صادق)؛ تهذیب الأسرار فی أصول التصوف، ص ۲۹ (از امام صادق)؛ زهر الآداب و ثمر الآلباب، ج ۱، ص ۱۱۷ (از امام باقر)؛ مکاشفة القلوب، ص ۱۲۵ (از امام باقر).

۴. رسائل الجنید، ص ۹۶؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۳۸ - ۱۳۹؛ الأمالی (صدوق)، ص ۴۲۳ - ۴۲۴؛ التوحید، ص ۳۰۵ - ۳۰۶؛ تهذیب الأسرار، ص ۲۹؛ الإرشاد (ج ۱، ص ۲۲۴ - ۲۲۵)؛ شرح التعریف (ج ۱، ص ۱۹۹)؛ روضة الطالبین و عمدة السالکین، ص ۱۱۲؛ تذکره الخواص، ص ۱۴۴ (به نقل از عطیه عوفی از ابن عباس).

۵. مصادر نهج البلاغه و أسانیده، ج ۲، ص ۴۳۷.

امام علی بن حسین علیه السلام است.^۱

۴ - ۱ - ۱۴ - ۱. بررسی

گفته صبری ابراهیم درست بوده و این دعا در صحیفه سجادیه^۲ آمده است. اما قطب الدین راوندی (م ۵۷۳ق) این دعا را از امیرالمؤمنین علیه السلام دانسته است.^۳ روایت راوندی ذیلی هم دارد که در این خطبه نیست:

اللَّهُمَّ اجْعَلْ نَفْسِي أَوَّلَ كَرِيمَةٍ تَنْتَزِعُهَا مِنْ كَرَائِمِي، وَأَوَّلَ وَدِيعَةٍ تَرْجِعُهَا مَنْ وَدَائِعِ نِعَمِكَ عِنْدِي.

حسینی خطیب معتقد است که این ذیل نشان می دهد که راوندی دعا را از منبعی جز نهج البلاغه گرفته است.^۴ این دیدگاه با این اشکال روبه روست که امکان دارد راوندی ذیل خطبه را از دعای دیگری منتسب به امیرالمؤمنین علیه السلام گرفته و با خطبه ۲۲۵ ترکیب کرده باشد؛ شاهد این که این ذیل در خطبه ۲۱۵ (که دعای دیگری از امیرالمؤمنین علیه السلام است) آمده است.

۴ - ۱ - ۱۵. خطبه ۲۲۸

صبری ابراهیم^۵ درباره این خطبه تنها به روایت طبری اشاره می کند که بر طبق این روایت، بخشی از این خطبه سخنی است به روایت مغیره بن شعبه از دختر ابو حثمه^۶ در هنگام مرگ عمر بن خطاب. مغیره در ادامه این روایت، جمله مشابهی را به امام علی علیه السلام نسبت می دهد که تأیید سخن دختر ابو حثمه است.

۴ - ۱ - ۱۵ - ۱. بررسی

این ماجرا را طبری^۷ و ابن شبه نمیری (م ۲۶۲ق)^۸ آورده اند و ابن قتیبه^۹ نیز به آن اشاره کرده است. روایت ابن شبه به عبدالله بن مالک بن عیینه اُزدی می رسد و به خطبه نهج البلاغه

۱. نهج البلاغه: نسخه جدید...، ص ۶۹.

۲. صحیفه سجادیه، ص ۱۱۵.

۳. الدعوات، ص ۱۳۳، در نقلی بدون سند.

۴. مصادر نهج البلاغه و أسانیده، ج ۳، ص ۱۶۰.

۵. نهج البلاغه: نسخه جدید...، ص ۶۹ - ۷۰.

۶. خلیفه بن خیاط (ص ۱۲۰) این زن را مادر عبدالله بن عامر بن ربیع و ابو حثمه را پسر حذیفه بن علی بن عامر بن عبدالله معرفی کرده است.

۷. تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۲۸۵.

۸. تاریخ المدینة، ج ۳، ص ۹۴۱ - ۹۴۲.

۹. غریب الحدیث، ج ۱ ص ۲۹۱.

نزدیک تراست:

لما انصرفنا مع علی - رضی الله عنه - ... ثم قال ﷺ: لله بلاء نادبة عمر لقد صدقت ابنة أبي خثمة حين قالت: وا عمره، أقام الأود و أبدأ العهد، وا عمره ذهب نقى الثوب قليل العيب... والله لقد أصاب عمر خيرها وخلف شرها... وتركهم فى طرق متشعبة لا يدرى الضال ولا يستيقن المهتدى.

ابن عساکر^۱ دو روایت با اسنادی متفاوت از طبری و ابن شبه آورده است، اما به لحاظ متن، روایات او به دو منبع اصلی نزدیک است.^۲

به هر حال، این خطبه در منابع پیش از نهج البلاغه به امیرالمؤمنین نسبت داده شده است و به لحاظ منبع مشکلی ندارد، حتی اگر تأیید قول دیگری باشد. حسینی خطیب نیز به این نکته اشاره می‌کند که در هر صورت، این خطبه را طبری پیش از رضی نقل کرده است.^۳

۴ - ۱ - ۱۶. خطبة ۲۳۹

صبری ابراهیم بدون توضیح، این خطبه را منسوب به فرد دیگری جز امیرالمؤمنین ﷺ می‌داند.^۴

۴ - ۱ - ۱۶. ۱. بررسی

چنان‌که حسینی خطیب می‌نویسد،^۵ این کلام بخشی از خطبة ۱۴۷ است و همانند آن خطبه، کلینی آن را ذیل روایت بلندی که گفته شد، از امام علی ﷺ نقل کرده است.^۶

۱. تاریخ مدینه دمشق، ج ۴۴، ص ۴۵۷ - ۴۵۸.

۲. ابن ابی الحدید در شرح این خطبه می‌نویسد: مقصود از واژه «فلان» در این خطبه عمر بن خطاب است و می‌افزاید که او نسخه‌ای از نهج البلاغه به خط سید رضی در اختیار دارد که زیر واژه «فلان» نوشته شده است: «عمر». ابن ابی الحدید، سپس به نقل از یکی از زیدیه می‌گوید: چنین مدحی برای عمر از سوی امام علی امکان دارد، گرچه امامیه می‌گویند این تقیه است و جارودیه زیدیه معتقدند که این کلامی است درباره عثمان و معنای ذم دارد. اما ابن ابی الحدید معتقد است که از این جملات معنای مدح و ثنا برمی‌آید، نه ذم. او دیدگاه راوندی را نیز نقل می‌کند که می‌گوید: این سخن امیرالمؤمنین علی ﷺ در مدح یکی از یاران اوست، اما ابن ابی الحدید این دیدگاه را بعید می‌داند؛ زیرا الفاظ خطبه نشان می‌دهد که ممدوح یک والی و سرپرست مردم است (شرح نهج البلاغه، ج ۱۲، ص ۳ - ۴).

۳. مصادر نهج البلاغة و أسانیده، ج ۳، ص ۱۷۱.

۴. صبری ابراهیم (نهج البلاغة: نسخة جديدة...، ص ۸۷) خطبة ۱۱۱ و ۲۱۶ را نیز، بدون هیچ توضیحی، منتسب به دیگران می‌داند، حال آن‌که خطبة ۱۱۱ را ابو جعفر اسکافی (المعیار و الموازنة، ص ۲۶۴ - ۲۶۸) و ابن شعبه حرانی (تحف العقول، ص ۱۸۰ - ۱۸۳) و خطبة ۲۱۶ را کلینی (الکافی، ج ۸، ص ۳۵۲ - ۳۶۰) از امام علی ﷺ روایت کرده‌اند.

۵. مصادر نهج البلاغة و أسانیده، ج ۳، ص ۱۸۸.

۶. الکافی، ج ۸، ص ۳۹۱.

۵. نامه‌ها

از میان ۷۹ نامه نهج البلاغه، صبری ابراهیم فقط نامه ۷۱ را منتسب به دیگران دانسته است^۱ که گویا برطبق جمله ناقصی که در صفحه ۷۰ کتاب آمده است،^۲ مقصود او جمله ذیل نامه («إِنَّهُ لَنَنْظُرَ فِي عِظْفَيْهِ، مُخْتَالٌ فِي بُرْدِيهِ، تَقَالُ فِي شِرَاكِيهِ») باشد که جاحظ آن را منسوب به صعصعة بن صوحان درباره منذر بن جارود می‌داند، نه امام علی علیه السلام.

۵-۱. بررسی

جاحظ گزارش کرده است که هنگامی که علی بن ابی طالب (رضی الله عنه) سخن خود را درباره منذر بن جارود به صعصعة بن صوحان بیان فرمود، صعصعه در پاسخ گفت:

لَئِنْ قُلْتَ ذَلِكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّهُ لَنَنْظُرَ فِي عِظْفَيْهِ، تَقَالُ فِي شِرَاكِيهِ، نُعْجِبُهُ جَمْرَةً بَرْدِيَّةً.^۳

صبری ابراهیم به این سخن جاحظ اشاره کرده، اما به این نکته پرداخته است که دو منبع تاریخی این نامه، یعنی بلاذری^۴ و یعقوبی^۵ ذیل نامه امیرالمؤمنین به منذر، این جمله را نیز از امام علی علیه السلام دانسته‌اند.

حسینی خطیب اشاره‌ای به روایت جاحظ از خطبه نکرده و تنها به روایات بلاذری و یعقوبی پرداخته است.^۶

۶. حکمت‌ها

از میان ۴۸۰ حکمت نهج البلاغه، صبری ابراهیم، ۵۱ حکمت (یازده درصد) را منسوب به افرادی جز امام علی علیه السلام دانسته است، که از این میان بیشترین موارد حدیث نبوی است و سپس سخنانی منسوب به برخی از اهل بیت علیهم السلام، مانند حضرت فاطمة الزهراء (س)، امام حسن علیه السلام و امام زین العابدین علیه السلام، و نیز برخی صحابه مانند حذیفه بن یمان، ابوالدرداء و همچنین، عیسی مسیح علیه السلام.^۷ با این حال، چندین مورد از این حکمت‌ها در منابع پیش از

۱. نهج البلاغة: نسخة جديدة...، ص ۸۷.

۲. ظاهراً بخشی از متن در این صفحه افتاده است.

۳. البیان و التبيين، ج ۳، ص ۷۶؛ الحيوان، ج ۵، ص ۳۱۱.

۴. انساب الأشراف، ص ۱۶۳ - ۱۶۴.

۵. تاریخ، ج ۲، ص ۲۰۳ - ۲۰۴.

۶. مصادر نهج البلاغة و أسانیده، ج ۳، ص ۴۷۱ - ۴۷۳.

۷. نهج البلاغة: نسخة جديدة...، ص ۷۰ - ۷۷، ۸۷.

نهج البلاغه هم به امام علی علیه السلام منتسب شده‌اند و هم به دیگران، اما صبری ابراهیم فقط به دلیل انتساب به دیگران، آن‌ها را از فهرست سخنان امام علی علیه السلام کنار گذاشته است (مانند حکمت‌های ۹۸، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۴۳، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۷۲، ۲۶۸، ۳۶۹، ۳۸۷، ۴۶۰).

همچنین، او در توضیح حکمت‌های منتسب به دیگران نیز چنان بی‌نظم و ناهماهنگ است که برخی موارد که در جدول ص ۸۷ منسوب به دیگران دانسته، بدون توضیح رها کرده است. برای نمونه، حکمت اول را تنها به دیگران منتسب دانسته، اما هیچ اشاره‌ای نکرده است که منابع پیش از نهج البلاغه گوینده این سخن را حذیفة (بن‌أسید)^۱ دانسته‌اند.^۲

حسینی خطیب این حکمت را از سخنان مشهور امیرالمؤمنین علیه السلام می‌داند، اما از منابع پیش از نهج البلاغه تنها به الإمتاع و المؤانسة اشاره می‌کند.^۳ او به کتاب العدد القویة^۴ (علی بن یوسف حلّی) نیز ارجاع می‌دهد که مؤلف آن از متأخران (م ۷۰۵ ق) است، اما این روایت که عنوان آن «من وصیة امیرالمؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام لولده الحسن علیه السلام» است، با حکمت نهج البلاغه تفاوت دارد و جمله «ولا وبر فی سلب» را نیز به حکمت افزوده است که در نهج البلاغه و دیگر منابع نیست.

نتایج

۱. بررسی انتساب هجده خطبه به امام علی علیه السلام:

از میان هجده خطبه‌ای که صبری ابراهیم آن‌ها را منتسب به افرادی غیر از امام علی علیه السلام می‌داند، تشخیص وی در هشت مورد درست و در ده مورد نادرست به نظر می‌رسد.

۱. وی از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله بوده که در صلح حدیبیه به مسلمانان پیوسته و در کوفه اقامت گزیده است (الجرح و التعديل، ج ۳، ص ۲۵۶).

۲. رک: البیان و التبیین، ج ۲، ص ۶۶؛ المستدرک، ج ۴، ص ۵۲۹ - ۵۳۰.

۳. حسینی خطیب (مصادر، ج ۴، ص ۷) به چاپ مصر کتاب الإمتاع و المؤانسة (ج ۲، ص ۳۱) ارجاع می‌دهد، اما هم در این چاپ (قاهره، ۱۹۴۴ م) و هم دو چاپ دیگر (المکتبة العصرية، ۲۰۱۱ م، ج ۲، ص ۱۷۹ و هندای، ۲۰۱۷ م، ج ۲، ص ۲۴۷) پیش از این جمله نوشته شده: «قال حذیفة». شاید منشأ این اشکال جمله بالای حکمت باشد که ابوحیان نوشته است: «هذا کلام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب کرم الله وجهه». اما دو منبع دیگر این حکمت، یعنی جاحظ و حاکم نیشابوری فقط نام حذیفة را آورده‌اند (جاحظ نوشته است: «ابواسحاق: قال حذیفة: ...» و حاکم نیشابوری نام کامل گوینده سخن را حذیفة بن أسید، از صحابه در کوفه، دانسته و جمله را در بافتی آخرالزمانی روایت کرده است: «ثم قال: انا لغير الدجال أخوف علی و علیکم، قال: فقلنا: ما هو یا أبا سريجة؟ قال: فتن كأنها قطع الليل المظلم...» قال: فکن کابن اللبون لا ظهر فیرکب و لا ضرع فیحلب».

۴. العدد القویة، ص ۳۵۷ - ۳۵۹.

موارد درست عبارت‌اند از خطبه‌های: ۱ (جز چند جمله منقول در منابع شیعه)، ۸، ۱۸ (جزیک جمله)، ۵۲، ۵۷، ۶۱، ۶۴ و ۲۲۵.

مواردی که او در انتسابشان به خطا رفته، شامل خطبه‌های ۳۲، ۹۰، ۱۱۱، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۶۳، ۱۷۹، ۲۱۶، ۲۲۸ و ۲۳۹ است.

دلیل حذف برخی از این خطبه‌ها در نسخه نهج البلاغه صبری ابراهیم را می‌توان در شرط او برای وثاقت سخنان امام علی (ع) جست‌وجو کرد؛ به این معنا که سخن باید هم در منبع شیعه و هم در منبع سنی آمده باشد. براین اساس، می‌توان حذف شش خطبه (۹۰، ۱۱۱، ۱۴۷، ۱۵۲، ۲۱۶ و ۲۳۹) را براساس این شرط توجیه کرد. اما برای حذف خطبه‌های ۳۲، ۱۶۳، ۱۷۹ و ۲۲۸ چنین توجیهی وجود ندارد.

در مورد نامه ۷۱ نیز، نسبت دادن آن به صعصعة بن صوحان توسط صبری ابراهیم قابل تأمل است. حتی اگر جمله‌ای خاص از صعصعة باشد، آن جمله ذیل نامه است، نه بخشی از متن اصلی. با این حال، او به استناد همین موضوع، کل نامه را حذف کرده است.

۲. ارزیابی روش‌شناسی صبری ابراهیم:

برخی از تشخیص‌های نادرست او ممکن است ناشی از استقرای ناقص یا دشواری در دسترسی به منابع متعدد باشد. اما در برخی موارد نمی‌توان این نارسایی را تنها به کمبود منابع نسبت داد.^۱

برای مثال، او شگفتی خود را از شیعیان ابراز می‌کند که چرا تنها در موارد تأیید جاحظ به او استناد می‌کنند و در مخالفت‌هایش، او را کنار می‌گذارند؛ اما خود وی نیز در این دام گرفتار شده است.

در مورد خطبه ۳۲، جاحظ با استدلال انتساب آن را به معاویه رد کرده است؛ ولی صبری این نظر را نادیده می‌گیرد. اما در مورد نامه ۷۱، تنها براساس روایت غیرمستدل جاحظ، آن را از شمار سخنان امام علی (ع) حذف می‌کند و روایات بلاذری و یعقوبی را نادیده می‌گیرد. یکی دیگر از کاستی‌های کتاب او، بی‌نظمی ساختاری و فقدان توضیح کافی درباره برخی مطالب است که در جای خود به آن‌ها اشاره شده است.

۳. بررسی کتاب مصادر نهج البلاغه و آسانیده:

۱. او به دیدگاه عبدالله نعمة در کتاب مصادر نهج البلاغه درباره خطبه‌های ۳۲ و ۱۱۱ اشاره می‌کند (نهج البلاغة: نسخة جدیدة...، ص ۷۷).

در این اثر، منظور از «مصدر» یا منبع نهج البلاغه، هر کتابی است که احتمال داده می‌شود سید رضی از آن بهره برده باشد. معیار اصلی برای پذیرش این احتمال، وجود روایت منتسب به امام علی (ع) در زمانی پیش از نگارش نهج البلاغه است.

براین اساس، کتابی می‌تواند منبع نهج البلاغه تلقی شود که یا پیش از نگارش آن تألیف شده باشد، یا اگر متأخر است، نقل خود را از طریق غیر از نهج البلاغه اخذ کرده باشد.

مؤلف مصادر در بسیاری از موارد به این اصل پایبند است؛ ولی در برخی موارد که منبعی پیش از نهج البلاغه نمی‌یابد، به آثار متأخر استناد می‌کند، بی‌آن که سند یا قرینه‌ای ارائه دهد مبنی بر این که آن نقل از نهج البلاغه گرفته نشده است.

۴. تحلیل فرضیات حسینی خطیب:

در پاسخ به برخی اشکالات، حسینی خطیب به فرض‌هایی متوسل می‌شود که از نظر تاریخی قابل اثبات نیستند. از جمله:

سید رضی منبعی در اختیار داشته که اکنون در دست نیست؛

امام حسن (ع) جملاتی از پدرش شنیده و در خطبه‌ای بیان کرده است؛

آنچه سید رضی دیده، فقط روایت کرده و شاید بتوانیم منبع آن را بیابیم.

این فرض‌ها، فقط بیانگر احتمال هستند و در عرصه تحلیل تاریخی کفایت نمی‌کنند و برای منتقدان اقناع‌آور نیستند.

۵. ضرورت بررسی موردی در سخنان مشترک:

درباره سخنان مشترک میان نهج البلاغه و سایر منابع، نمی‌توان حکم کلی صادر کرد؛ نه می‌توان همه را بدون بررسی به امام علی (ع) نسبت داد و نه مانند صبری ابراهیم، فقط به دلیل نسبت داشتن به دیگران، از شمار سخنان ایشان حذف کرد.

در بررسی هر سخن باید مراحل زیر رعایت شود:

۱. آیا این سخن در منابع پیش از سید رضی به فردی خاص منسوب شده است؟

۲. نسبت آن به امام علی (ع) از نظر تاریخی چقدر قابل دفاع است؟

۳. کدام یک از دو انتساب (به امام علی یا به غیر) از نظر شواهد قوی‌تر است؟

برای نمونه، درباره حکمت اول نهج البلاغه، روایت منابع قدیم آن را به صحابی‌ای به نام حذیفه بن أسید نسبت داده‌اند. این روایت بافتی آخرالزمانی دارد و از منظر تاریخی نیز با فضای زمان امام علی (ع) که دوران مقابله با مخالفان بوده، سازگار نیست؛ چراکه ایشان مردم

را به جبهه گیری در برابر باطل دعوت می کرد، نه به بی طرفی.
با این حال، اگر نقل علی بن یوسف حلی درست باشد که این جمله را به عنوان پندی
برای آینده بیان کرده، باید دلایل او را در برابر دلایل انتساب به حذیفه سنجید و براساس
قوت شواهد، انتساب درست را تعیین کرد.

کتابنامه

- الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، محمد بن محمد بن نعمان مفید، تحقیق: مؤسسة
آل البيت (علیه السلام)، بیروت، دار المفید، چاپ اول، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.
الإعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطیب باقلانی، تحقیق: السيد أحمد الصقر، قاهره، دار
المعارف، بی تا.
الإمتاع و المؤانسة، أبو حیان توحیدی، تحقیق: أحمد أمين/أحمد الزین، قاهره، مطبعة لجنة
التألیف والترجمة والنشر، چاپ اول، ۱۹۴۴م.
الإمتاع والمؤانسة، أبو حیان توحیدی، تحقیق: أحمد أمين/أحمد الزین، مؤسسة هندوی،
۲۰۱۷م.
الإمتاع والمؤانسة، أبو حیان توحیدی، تحقیق: هیثم خليفة الطعیمی، بیروت، المكتبة
العصرية، ۱۴۳۲ق/۲۰۱۱م.
الإحتجاج علی أهل اللجاج، احمد بن علی طبرسی، تحقیق: محمد باقر خراسان، مشهد، نشر
مرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
البدء والتاریخ، مطهر بن طاهر مقدسی، بورسعيد، مكتبة الثقافة الدينية، بی تا.
البصائر والذخائر، أبو حیان توحیدی، تحقیق: أحمد أمين/السید أحمد صقر، قاهره، مطبعة
لجنة التألیف والترجمة والنشر، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م.
البيان والتبيين، جاحظ، بیروت، دار و مكتبة هلال، ۱۴۲۳ق.
تاریخ الأمم و الملوك، محمد بن جریر طبری، تحقیق: نخبة من العلماء، بیروت، مؤسسة
الأعلمی، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
تاریخ خليفة بن خياط، خليفة بن خياط، تحقیق: سهیل زیار، بیروت، دار الفكر، بی تا.
تاریخ المدينة، ابن شبه نمیری، تحقیق: فهیم محمد شلتوت، قم، ۱۴۱۰ق/۱۳۶۸ش.

- تاریخ مدینة دمشق، علی بن حسن ابن عساکر، تحقیق: علی شیر، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م.
- تحف العقول، ابن شعبه حرانی، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق.
- تذکره الخواص، سبط بن جوزی، بیروت، مؤسسة أهل البيت (علیه السلام)، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م.
- التفسیر، علی بن إبراهیم قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۷ق.
- تهذیب الأحکام، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: سید حسن موسوی خراسان، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۴ش.
- تهذیب الأسرار فی أصول التصوف، أبوسعید عبد الملئ بن محمد خرگوشی، تحقیق: محمد علی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۷ق.
- التوحید، محمد بن علی بن حسین قمی صدوق، تصحیح و تعلیق: سید هاشم الحسینی، بی‌تا.
- التوحید، قاضی نعمان مغربی، تهران، نشر حکمت فراز، ۱۴۰۰ش.
- تیسیر المطالب فی أمالی أئی طالب، یحیی بن حسین بن هارون، تحقیق: عبد الله بن حمود العزی، صنعاء، مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافية، چاپ اول، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۲م.
- الجرح و التعديل، ابن أبی حاتم الرازی، بیروت / حیدرآباد هند، دار إحياء التراث العربی، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م.
- الجمال، محمد بن محمد بن نعمان مفید، قم، مكتبة الداوری، بی‌تا.
- حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء، أبو نعیم أحمد بن عبد الله الأصفهانی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.
- الحيوان، جاحظ، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
- دعائم الإسلام، قاضی نعمان مغربی، تحقیق: آصف بن علی أصغرفیضی، قاهره، دار المعارف، بی‌تا.
- روضة الطالبین و عمدة السالکین (مجموعه رسائل الإمام الغزالی)، أبو حامد غزالی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
- زهر الآداب و ثمر الألباب، إبراهیم بن علی القیروانی، بیروت، دار الجلیل، بی‌تا.
- شرح الأخبار، قاضی نعمان مغربی، تحقیق: سید محمد حسینی جلالی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۴ق.

- شرح التعرف لمذهب التصوف، مستملی بخاری، تحقیق: محمد روشن، تهران، انتشارات أساطیر، ۱۳۶۳ش.
- شرح نهج البلاغة، ابن أبی الحدید، تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم، قاهره، دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۷۸ق/ ۱۹۵۹م.
- شواهد التنزیل، عبید الله بن أحمد حکیم حسانانی، تحقیق: محمد باقر محمودی، تهران، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۰م.
- الصحيح، مسلم بن الحجاج النیشابوری، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- الصحيفة السجادية، الإمام زين العابدين (ع)، تحقیق: محمد باقر موحد أبطحی، قم، مؤسسة الإمام المهدي (ع)، مؤسسة الأنصاريان، ۱۴۱۱ق.
- الضعفاء، محمد بن عمرو عقیلی، تحقیق: عبد المعطی أمين قلجی، بیروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۸ق.
- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، تحقیق: إحسان عباس، بیروت، دار صادر، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م.
- العدد القوية، علی بن یوسف حلّی، تحقیق: سید مهدی رجائی، إشراف: سید محمود مرعشی، قم، مكتبة آية الله المرعشي العامة، ۱۴۰۸ق.
- العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسی، تحقیق: عبد المجید الترچینی، بیروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۳م.
- علل الشرائع، محمد بن علی بن حسین قمی صدوق، نجف اشرف، المكتبة الحيدرية، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م.
- علم القلوب، أبوطالب مکی، تحقیق: عبد القادر أحمد عطا، بیروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۴ق.
- عیون الأخبار، عبد الله بن مسلم ابن قتیبة، بیروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۸ق.
- الغارات، إبراهیم بن محمد ثقفی، تحقیق: جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۵ش.
- غریب الحديث، عبد الله بن مسلم ابن قتیبة، تحقیق: عبد الله جبوری، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م.
- الكافي، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۳ش.

- الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدى جرجاني، تحقيق: سهيل زياد، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩ق/١٩٨٨م.
- كتاب الدعوات، قطب الدين راوندي، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، ١٤٠٧ق.
- كتاب السر في أنفاس الصوفية (رسائل الجنيد)، جنيد بغدادى، أبو القاسم، تحقيق: جمال رجب سيد بى، دمشق، دار اقرأ، ١٤٢٥ق.
- كتاب الفتوح، ابن أعثم الكوفى، چاپ على شيرى، بيروت، دار الأضواء، ١٤١١ق.
- كنز العمال، علاء الدين على متقى بن حسام الدين هندی، تحقيق: بكرى حيانى، بيروت، ١٤٠٩ق/١٩٨٩م.
- المستدرک على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم النيشابورى، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشى، بيروت، دار المعرفة، بى تا.
- المسند، أحمد بن حنبل، بيروت، دار صادر، بى تا.
- مصادر نهج البلاغة وأسانيده، السيد عبد الزهراء حسيني خطيب، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥ق/١٩٨٥م.
- المصنف، ابن أبى شيبة الكوفى، چاپ سعيد اللحام، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩ق/١٩٨٩م.
- المصنف، عبد الرزاق صنعانى، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمى، بيروت، إصدارات المكتب الإسلامى، ١٣٩١ق/١٩٧٢م.
- المعيار والموازنة، أبو جعفر اسكافى، تحقيق: محمد باقر محمودى، ١٤٠٢ق/١٩٨١م.
- مقاتل الطالبين، أبو الفرج أصفهاني، تحقيق: كاظم المظفر، نجف اشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥ق/١٩٦٥م.
- مكاشفة القلوب المقرب إلى علام الغيوب، أبو حامد غزالى، تحقيق: عبد المجيد طعمة حلبى، بيروت، دار المعرفة، ١٤٢٢ق.
- مناقب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، محمد بن سليمان كوفى، تحقيق: محمد باقر محمودى، قم، ١٤١٢ق.
- ميزان الاعتدال، شمس الدين محمد بن أحمد ذهبى، تحقيق: على محمد البجاوى، بيروت، دار المعرفة، ١٣٨٢ق/١٩٦٣م.
- نزهة الناظر وتنبية الخاطر، حسين بن محمد حلوانى، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، ١٤٠٨ق.

نهج البلاغة، صبرى إبراهيم السيد، نسخه جديدة محققة وموثقة، قطر-الدوحة، دار الثقافة، ١٤٠٦ق/١٩٨٦م.

نهج البلاغة، سيد رضى، تحقيق: صبحى صالح، تصحيح: محمد دشتى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١٧ق.

«تحليل نقدى لآراء وأفكار صبرى إبراهيم السيد فى تحقيق نهج البلاغة»، بكرتشاغ، محمد رضا ومرتضى قدسيان، دراسات حديثه فى نهج البلاغة، السنة الخامسة، العدد الأول، خريف وشتاء ١٤٠٠ش/١٤٤٣ق، من صفحة ٤٥ إلى ٦٢.

«نقد و بررسى روش دكتر صبرى إبراهيم السيد فى نهج البلاغة»، شاه محمدى، سیده زهرا، استاد راهنما: مهدى مهریزی، دانشگاه قرآن و حديث، اسفند ١٣٩١ش.

غلوآمیز بودن روایات تفاسیر عیاشی و قمی از ادعا تا واقعیت در نقد مقاله
«واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان»

سعيد شعبانی^۱
سيد محسن موسوی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶

چکیده

تفسیرهای عیاشی و قمی از جمله تفاسیر متقدم شیعی هستند که مضامین گوناگونی، از جمله مسائل مربوط به امامت، را دربرمی گیرند. در مواجهه با احادیث امامتی، پالایش روایات از مسائل مرتبط با غلو اهمیت ویژه‌ای دارد. از این رو، بررسی روایاتی که در این دو تفسیر نقل شده و احتمال برداشت غلوآمیز از آن‌ها وجود دارد، نقش مهمی در فهم صحیح آموزه‌های امامتی ایفا می‌کند. از سوی دیگر، عدم تشخیص درست این روایات می‌تواند به حذف بخشی از میراث حدیثی شیعه منجر شود. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای، به نقد و بررسی بخشی از مقاله «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی» پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که با ترجمه دقیق، آگاهی از روایات هم‌مضمون، تأویل صحیح، بهره‌گیری از نظرات عالمان حدیث، بررسی تقطیعات، و تحلیل و رفع تعارضات، می‌توان برخی آموزه‌های امامتی را که در نگاه اولیه غلوآمیز به نظر می‌رسند، از این روایات پالایش کرد.

کلیدواژه‌ها: روایات غلوآمیز، عیاشی، قمی، امامت.

۱. مقدمه

تفاسیر روایی از جمله منابعی هستند که در تبیین آیات قرآنی نقش دارند. تفسیرهای

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) (alavi1176@gmail.com).

۲. دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (m.musavi@umz.ac.ir).

عیاشی و علی بن ابراهیم قمی از تفاسیر روایی متقدم شیعی اند که در دوره‌ای ابتدایی شکل گرفته‌اند. این دو تفسیر همه آیات قرآن را دربرنگرفته و تنها ذیل برخی آیات، بخش‌هایی از قرآن را شامل می‌شوند. یکی از موضوعات مورد توجه در این تفاسیر، آموزه‌های امامتی است. در بررسی این آموزه‌ها، نکته برجسته، خلوص آن‌ها از مباحث غلوآمیز است.

مسئله غلو و برداشت‌های متفاوت از آن، سبب شده است که افراد با سلیقه‌ها و مبانی گوناگون، روایات مرتبط را نقد و بررسی کنند. این نقدها غالباً به صدور حکم بر عدم اعتبار این روایات منجر شده است. در سال‌های اخیر، پژوهشی با عنوان «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی» انجام شده است.^۱ پژوهش‌گران این مقاله به تحلیل روایاتی پرداخته‌اند که به نظرشان حاوی مضامین غلوآمیز بوده و نتیجه گرفته‌اند که چنین روایاتی در هر دو تفسیر وجود دارد، با این تفاوت که تفسیر القمی روایات بیشتری از این نوع را دربرمی‌گیرد.

این پژوهش قصد دارد با بازنگری مجدد این روایات، ابتدا شیوه مواجهه پژوهش‌گران مذکور با آن‌ها را ارزیابی کند. نقدهای ایشان عمدتاً مبتنی بر تفاسیر متفاوت، مغایرت با قواعد عربی، تأویل‌های نامناسب، و بررسی سندی روایات بوده است. سپس، با بررسی و اعتبارسنجی دلایل موجود، به بازخوانی روایات پرداخته و تبیین جدیدی از آن‌ها ارائه دهد.

۲. غلو در تفاسیر عیاشی و قمی

معمولاً در ابتدای مقالات به تبیین مسائل اصلی، از جمله تعریف تفسیر عیاشی، تفسیر علی بن ابراهیم قمی، و تعیین حدود غلو پرداخته می‌شود. با این حال، با توجه به معرفی‌های انجام شده در مقاله مورد نقد، برای جلوگیری از افزایش حجم مقاله، از تکرار این مباحث صرف نظر می‌شود.

باین حال، نکته‌ای که نیازمند توجه دقیق است، این است که غالیان، گرچه با ویژگی‌هایی مانند ادعای الوهیت، رازقیت و نظایر آن شناخته می‌شوند، در تطبیق این شاخص‌ها بر روایات باید نهایت دقت را به خرج داد تا به اشتباه روایتی مورد نقد یا رد قرار نگیرد.

۳. الوهیت و ربوبیت^۲

نویسندگان در این بخش ابتدا به آیه ۵۱ سوره نحل: ﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ إِلَّا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ و

۱. «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی»، ص ۳۳۹ - ۳۶۰.

۲. عناوین و ترتیب موضوعات براساس ساختار مقاله مورد نقد در این پژوهش پیش رفته است.

روایت ذیل آن در تفسیر عیاشی پرداخته‌اند و بیان کرده‌اند که این روایت تحت تأثیر افکار غالیانه شکل گرفته و دلیل آن، تأویل نادرست واژه «إله» به امام است. از این رو، مفسران شیعه چنین تفسیری را نپذیرفته‌اند.

در بخش دوم، به آیه ۵۵ سوره فرقان: ﴿وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا﴾ و آیه ۶۹ سوره زمر: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ اشاره کرده‌اند.^۱

۳- ۱. بررسی آیه ۵۱ سوره نحل: اشکال ترجمه‌ای نویسندگان

در مورد این آیه روایت تفسیر العیاشی:

أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: ﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾، يَغْنِي بِذَلِكَ: وَلَا تَتَّخِذُوا إِمَامَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِمَامٌ وَاحِدٌ.^۲

را نویسندگان بدین صورت بیان کرده‌اند.

روایتی نقل کرده که در آن واژه «الیهین» به دو امام و «اله» به یک امام تأویل شده است.^۳

نخست باید توجه داشت که نویسندگان در نقل دقیق روایت و معنای آن دچار اشتباه شده‌اند. اگر روایت به گونه‌ای بود که واژه «إله» به امام تفسیر می‌شد، ادعای نویسندگان درست می‌بود، اما در واقع امام صادق ﷺ در این روایت فرموده‌اند: همان گونه که آیه ۵۱ سوره نحل بر نفی وجود دو اله تأکید دارد، به همان ترتیب نباید دو امام را پذیرفت و امام باید واحد باشد. از این رو، روشن است که منظور امام صادق ﷺ الوهیت امام نیست، بلکه هدف، تبیین این آموزه است که اعتقاد به چند امام در یک زمان نادرست است و باید در هر عصر به یک امام معتقد بود. این مفهوم، یعنی وحدت امام در زمان خود و نبود بدل، معادل، مثل یا نظیر برای او، در روایت امام رضا ﷺ نیز آمده است:

الْإِمَامُ وَاحِدٌ دَهْرًا لَا يُدَانِيهِ أَحَدٌ وَلَا يُعَادِلُهُ عَالَمٌ وَلَا يُوجَدُ مِنْهُ بَدَلٌ وَلَا لَهُ مِثْلٌ وَلَا نَظِيرٌ...^۴

۳- ۲. بررسی آیه ۵۱ سوره نحل: نظر علما در مورد روایت

استناد عالمان برجسته به روایت مورد بحث، دلیل دیگری بر این است که برداشت آن‌ها

۱. «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی»، ص ۳۴۴.

۲. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۶۱.

۳. «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی»، ص ۳۴۴.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۲۰۱.

از این روایت با نظر نویسندگان مقاله متفاوت بوده است. نمی‌توان ادعا کرد که محدثان به محتوای روایات بی‌توجه بوده و فقط به گردآوری آن‌ها پرداخته‌اند؛ زیرا دقت آن‌ها در انتخاب عناوین ابواب، تبیین و شرح روایات، نشان‌دهنده توجه به مضمون آن‌هاست.

صاحب تفسیر کنز الدقائق پس از تبیین آیه ۵۱ سوره نحل - که وحدت إله را از لوازم الوهیت می‌داند - به روایت مورد نظر اشاره کرده است.^۱ پرسش این‌جاست که آیا می‌توان گفت صاحب کنز الدقائق، با وجود تأکید بر وحدت إله، به تناقض احتمالی این روایت با الوهیت الهی توجه نداشته و آن را در ادامه تفسیر خود ذکر کرده، یا این‌که برداشت دیگری از روایت داشته که الوهیت را به اهل بیت علیهم‌السلام نسبت نمی‌دهد؟

بررسی بحار الأنوار نشان می‌دهد که علامه مجلسی آیه مذکور را در «باب ۶: التوحید و نفی الشریک و معنی الواحد و الأحد و الصمد و تفسیر سورة التوحید»^۲ آورده و همان برداشت صاحب کنز الدقائق را تأیید کرده است. وی در جای دیگر بیان می‌دارد که اعتقاد به امامتی که خداوند آن را تعیین نکرده، مخالفت با خداست. همچنین، در روایات متعدد، آیات مربوط به شرک به خداوند در ظاهر قرآن، به شرک در ولایت تأویل شده‌اند.^۳ از این دیدگاه‌ها برمی‌آید که عالمانی مانند مجلسی، با تأکید بر نفی شریک برای خداوند، این روایات را از نوع تأویل و بطون قرآنی دانسته‌اند که به ارتباط خداوند با حجت او اشاره دارد.

۳ - ۳. بررسی آیه ۵۱ سوره نحل: بررسی استنادات و مطالب ذکر شده توسط نویسندگان

در تفاسیر التبیان شیخ طوسی و مجمع البیان طبرسی، برخلاف ادعای نویسندگان، هیچ نقدی بر روایت مورد بحث وارد نشده است. این تفاسیر تنها بر این نکته تأکید دارند که عبادت غیر خدا در کنار او به شرک منجر می‌شود.^۴ نویسندگان با ادعای «از همین رو این نوع تفسیر را مفسران والامقام شیعه نظیر شیخ طوسی و طبرسی برنرفته‌اند»^۵، در نقد این حدیث تکیه گاهی را نیافته و از جهتی این‌گونه بیان داشته‌اند که نظرات این دو مفسر ردی بر این روایت است.

۱. کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۷، ص ۲۲۱.

۲. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۱۹۸.

۳. همان، ج ۲۳، ص ۳۵۷.

۴. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۳۸۹ - ۳۹۰؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۵۶۴.

۵. «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی»، ص ۳۴۴.

نویسندگان مدعی اند تأویل واژه «إله» به امام از منظر لغوی، قواعد زبان عربی، و مبانی کلامی شیعه پذیرفتنی نیست:^۱

الف) همان گونه که در ترجمه روایت نشان داده شد، تأویلی مبنی بر نسبت الوهیت به امام صورت نگرفته است.

ب) حتی در صورت وجود تأویل، سازگاری با قواعد عربی از شروط لازم تأویل نیست؛ زیرا تأویل می تواند فراتر از ظاهر لغوی باشد.

از منظر مبانی کلامی شیعه، روایت کاملاً معتبر به نظر می رسد؛ زیرا اعتقاد به دو امام در یک زمان نادرست است و هر فرد باید تنها یک امام را به عنوان امام زمان خود بپذیرد. این مفهوم با حدیث مشهور بین شیعه و سنی تأیید می شود: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً». همچنین، اگر در آیه به جای «إله» واژه «امام» قرار گیرد، سیاق آیه مخدوش نمی شود و می توان آن را چنین خواند: «وَقَالَ اللَّهُ» که خداوند فرمود: دو امام برای خود برگزینید و تنها یک امام داشته باشید.

۳ - ۴. آیه ۵۵ سوره فرقان و ۶۹ سوره زمر

درباره آیه ۵۵ سوره فرقان: «وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا»، نویسندگان ادعا کرده اند که در تفسیر القمی، مقصود از «کافر» خلیفه دوم و از «رب» امام علی (ع) دانسته شده است. درباره آیه ۶۹ سوره زمر: «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا»، با استناد به راوی روایت، مفضل بن عمر، او را به غلو متهم کرده و روایت وی از امام صادق (ع) را چنین ترجمه کرده اند:

خدای زمین امام است!

که بر اساس این باور غالیانه، امامان خدایان زمین اند که زمین با نور آن ها روشن^۲ می شود.^۳ در ادامه، نویسندگان اظهار داشته اند که منظور از اشراق و روشنایی، نور الهی به معنای عدالت است که خداوند در آن روز زمین را نورانی می کند. برخی دیگر معتقدند این نور، غیر از نور خورشید و ماه است و خداوند آن را در آن روز می آفریند.^۴ نخست باید روشن شود که ذیل آیه ۵۵ سوره فرقان در تفسیر القمی، روایتی نقل نشده،

۱. همان، ص ۳۴۴.

۲. در خود مقاله «روش» به جای روشن نوشته شده است. برای حفظ امانت بدین گونه ذکر کردیم.

۳. «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی»، ص ۳۴۴.

۴. همان، ص ۳۴۴.

بلکه نظر علی بن ابراهیم قمی بیان شده است. از آنجا که هدف مقاله بررسی روایات غلوآمیز است، نه نظرات غالبانه،^۱ این ادعا با موضوع مقاله ناسازگار است.

۳ - ۴ - ۱. عدم دقت در ترجمه دقیق واژگان

واژه «رب» همان گونه که پژوهش‌گران بیان کرده‌اند،^۲ معانی متعددی از جمله صاحب و مالک دارد. این معنا در قرآن، مانند تعبیر حضرت یوسف علیه السلام برای پادشاه مصر،^۳ و در کلام لغت‌شناسان تأیید شده است.^۴ برای نمونه، در روایات می‌توان به سخن عبدالمطلب به سپاه ابرهه اشاره کرد که فرمود: «عَبْدُ الْمُطَّلِبِ أَنَا رَبُّ الْإِبِلِ وَلِهَذَا الْبَيْتِ رَبٌّ»،^۵ که به روشنی معنای مالکیت و سرپرستی را منتقل می‌کند. بنابراین، در تفسیر القمی، که علی بن ابراهیم واژه «رب» در آیه ۵۵ سوره فرقان را به امیرالمؤمنین علیه السلام تفسیر کرده، می‌توان گفت منظور او معنای صاحب و مالک بوده و نه لزوماً ربوبیت الهی که نویسندگان مدعی آن‌اند.

نویسندگان در ترجمه آیه ۶۹ سوره زمر: «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا»، روایت را به صورت «خدای زمین امام است»، ترجمه کرده‌اند، در حالی که متن روایت چنین است:

قَالَ رَبُّ الْأَرْضِ يُعْنَى إِمَامُ الْأَرْضِ... فَإِذَا خَرَجَ يَكُونُ مَاذَا؟ قَالَ إِذَا يَسْتَعْنِي النَّاسُ عَنْ ضَوْءِ الشَّمْسِ وَنُورِ الْقَمَرِ وَيَجْتَزُونَ بِنُورِ الْإِمَامِ.^۶

در این روایت، دقت در ترجمه واژگان ضروری است.

در ابتدا لازم است معنای واژه «يُعْنَى» مشخص شود. واژه «يُعْنَى» از ریشه «عنو» در معانی مختلفی مانند اسیر،^۷ خضوع، یا مقصود کلام^۸ به کار می‌رود. در این جا، معنای «مقصود کلام»^۹ مناسب است.^{۱۰}

۱. همان، ص ۳۴۰.

۲. «چند معنایی ریشه‌های (رب، ربو) در قرآن کریم»، ص ۱۱۳.

۳. سوره یوسف، آیه ۴۱، ۴۲ و ۵۰.

۴. کتاب العین، ج ۸، ص ۲۵۶؛ تاج اللغة و صحاح العربی، ج ۱، ص ۱۳۰.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۴۴۷.

۶. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۵۳.

۷. کتاب العین، ج ۲، ص ۲۵۲.

۸. مفردات ألفاظ القرآن، ج ۱۵، ص ۱۰۲؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ج ۲، ص ۴۳۴.

۹. مجمع البحرین، ج ۱، ص ۳۰۹.

۱۰. النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۴، ص ۳۱۴.

بنابراین، ترجمه دقیق روایت چنین می‌شود: «مقصود از رب زمین در این آیه، امام زمین است». این ترجمه با ادعای نویسندگان که «خدای زمین امام است!» و در ادامه «امامان خدایان زمین‌اند» تفاوت آشکاری دارد و روایت از این برداشت غلوآمیز پشتیبانی نمی‌کند.

۳ - ۴ - ۲. بررسی استنادات و مطالب ذکر شده توسط نویسندگان

نویسندگان برای رد روایت، مفضل بن عمر را فردی با باورهای غالیانه معرفی کرده و او را راوی این روایت از امام صادق (ع) دانسته‌اند. اما درباره مفضل بن عمر نظرات متفاوتی وجود دارد. آیه الله خویی، به عنوان رجالی سخت‌گیر، با بررسی دقیق، او را ثقه دانسته است.^۱ از این رو، نسبت‌های داده شده به مفضل بن عمر با مشکلات جدی مواجه است و نمی‌توان به سادگی او و روایاتش را رد کرد. برای پرهیز از خروج از بحث، از بررسی بیشتر در این باره خودداری می‌شود.

در بخش دوم روایت که بیان می‌دارد با خروج امام، مردم از روشنایی خورشید و نور ماه بی‌نیاز شده و به نور امام اکتفا می‌کنند، نویسندگان اظهار داشته‌اند که برخی، اشراق و روشنایی را به معنای حق و عدالت تفسیر کرده‌اند که خداوند در آن روز زمین را با آن نورانی می‌کند، و برخی دیگر نور را غیر از نور خورشید و ماه دانسته‌اند که خداوند در آن روز می‌آفریند.^۲

این ادعاها پرسش‌هایی را مطرح می‌کند:

(۱) حق و عدالت چگونه محقق می‌شود؟

(۲) چرا تفسیر نور الهی به حق و عدالت بلامانع است، اما تأویل آن به امام، غالیانه تلقی می‌شود؟

(۳) مبنای تفسیر نور الهی به حق و عدالت، بدون استناد به آیه یا روایت، چگونه است؟

(۴) منظور از «آن روز» چیست و چگونه محقق می‌شود؟

(۵) ادعای خلق نور مخصوص توسط خداوند در آن روز چه مبنای قرآنی، روایی یا عقلی دارد؟

(۶) چرا تأویل نور به امام غالیانه است، اما خلق نوری جدید توسط خداوند در آن روز

۱. معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۱۹، ص ۳۳۰.

۲. «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی»، ص ۳۴۴.

پذیرفتنی دانسته شده است؟

علامه طباطبایی برخی از این مسائل را مطرح و تعبیری در این باره ارائه کرده است.^۱ با این پرسش‌ها، دلیل اصلی رد روایت توسط نویسندگان و پذیرش تفسیرهای پیشنهادی آن‌ها، با ابهامات یادشده، روشن نیست.

جست‌وجو در روایات نشان می‌دهد که از تعبیر رایج برای معصومان (علیهم‌السلام) این است: «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا نُورَ اللَّهِ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ».^۲ این تعبیر دو نکته را روشن می‌کند: الف) امام نور خداست؛ ب) این نور در زمینی ظلمت گرفته حضور دارد. این روایت، علاوه بر الکافی، در کتب معتبر دیگری مانند کامل الزیارات،^۳ من لا یحضره الفقیه،^۴ عیون اخبار الرضا،^۵ المزار مفید،^۶ المقنعة^۷ و تهذیب الأحکام^۸ آمده است. همچنین، تعبیر دیگری مانند «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا نُورَ اللَّهِ الَّذِي لَا يُظْفَأُ»^۹ و «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا نُورَ اللَّهِ الَّذِي يُسْتَضَاءُ بِهِ»^{۱۰} بر خاموش ناشدنی بودن و کسب روشنائی از این نور تأکید دارند.

در ذیل آیه ۸ سوره صف: ﴿يُرِيدُونَ لِيُظْفَئُوا نُورَ اللَّهِ﴾، روایات متعددی نور خدا را به امام تفسیر کرده‌اند. بنابراین، روشن است که نسبت دادن نور خدا به امام^{۱۱} لزوماً غالیانه نیست، بلکه با مؤیدات روایی در کتب متقدمان تأیید شده است.

بررسی روایات ذیل آیه «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» در برخی کتب^{۱۲} نشان می‌دهد که این آیه

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۲۹۵ - ۲۹۶.

۲. الکافی، ج ۴، ص ۵۷۸.

۳. کامل الزیارات، ص ۳۰۱، ۳۱۲ و ۳۱۸.

۴. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۰۱ و ۶۰۴.

۵. عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۶۹.

۶. المزار للمفید، ص ۱۹۳.

۷. المقنعة، ص ۴۸۳.

۸. تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۸۳، ۸۸ و ۹۱.

۹. المزار الکبیر (لابن المشهدی)، ص ۵۸۷.

۱۰. إقبال الأعمال، ج ۲، ص ۶۰۴.

۱۱. کتاب سلیم بن قیس الهمالی، ج ۲، ص ۸۵۷؛ بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (علیهم‌السلام)، ج ۱، ص ۴۸۷؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۹۶.

۱۲. الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج ۲، ص ۳۸۱؛ الغیبة (طوسی)، ص ۴۶۸.

به زمان قیام امام عصر علیه السلام تفسیر شده است. در دوران غیبت، که در روایات «عصر ظلمانی»^۱ نامیده شده، بهره‌گیری از نور امام برای رفع تاریکی و کدورت این دوران، حقیقتی انکارناپذیر است.

۳ - ۴ - ۳. تفاسیر عیاشی و قمی در مورد قائلین به الوهیت

باید این پرسش را مطرح کرد که چگونه می‌توان پذیرفت افرادی مانند محمد بن مسعود عیاشی و علی بن ابراهیم قمی، که در کتب رجالی متقدم به عنوان افراد ثقه، مورد اعتماد، و صحیح‌المذهب^۲ توصیف شده‌اند، روایاتی نقل کرده باشند که برداشت غالیانه و اعتقاد به الوهیت اهل بیت علیهم السلام از آن‌ها شود؟ وجود روایاتی در تفسیر القمی که بر یگانگی خداوند و نفی شریک برای او تأکید دارند،^۳ دست‌کم نشان‌دهنده آن است که علی بن ابراهیم چنین اندیشه‌ای نداشته است. برای نمونه، در روایت ذیل آیات ۱۶ تا ۳۰ سوره شعراء، که به داستان فرعون و حضرت موسی علیه السلام مربوط است، حضرت موسی به وضوح بر یکتایی خداوند و ربوبیت او به عنوان رب العالمین تأکید کرده است.^۴ روایات متعدد دیگری از این دست در تفسیر علی بن ابراهیم وجود دارد. بنابراین، نمی‌توان پذیرفت که این افراد به اندیشه غالیانه الوهیت اهل بیت علیهم السلام معتقد بوده‌اند.

۴. خلقت غیر عادی

در این بخش نویسندگان با بیان روایتی ذیل آیه ۱۱۵ سوره انعام: «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»^۵ که روایتی از تفسیر القمی^۶ است، در مورد ابتدای خلقت امامان و بعد از وفات آن‌ها بیان شده که خلقت آن‌ها توسط شربتی است که خداوند از زیر عرش تهیه کرده است. هرگاه امامی متولد شود، بین دو چشم او آیه مذکور نوشته می‌شود.

در ادامه روایت آمده که هرگاه امام قبلی فوت کرد، برای او مکانی نورانی برپا می‌شود که به وسیله آن اعمال بندگان را مشاهده می‌کند. خدا این چنین با خلقت امام در برابر بندگان

۱. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص ۲۵۸؛ إعلام الوری بأعلام الهدی، ج ۱، ص ۳۹۸.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۶۰ و ۳۵۰.

۳. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۴.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۱۸ - ۱۱۹.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۱۵.

احتجاج می‌کند.^۱

نویسندگان با بیان این‌که خلقت امامان و پیامبران مانند دیگران بوده، به این روایت اشکال وارد کرده‌اند. در ادامه بیان داشته‌اند انتهای روایت که در آن نوشته برپیشانی امام و برپا کردن مقام نورانی برای دیدن اعمال بندگان وارد شده، از جمله مسائل عجیب و غریب است که تنها از سوی غالیان ابراز شده است؛ زیرا روایاتی وجود دارد که نشان می‌دهد این نوع آگاهی‌ها در اثر عبودت حاصل می‌شود و نیازی به این نوع خلقت نیست.^۲

۴ - ۱. بررسی شواهد متنی روایت در منابع دیگر

متن عربی روایت که نویسندگان باید در معنای تعبیر دقت بیشتری انجام می‌دادند. شامل قسمت‌های مهمی است که بدان‌ها اشاره می‌شود. موارد مورد اشکال نویسندگان بر این روایت در سه دسته تقسیم بندی می‌شود:

قسمت اول، نحوه خلقت امام: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَحَبَّ أَنْ يَخْلُقَ الْإِمَامَ - أَخَذَ شَرْبَةً مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ مِنْ مَاءِ الْمُؤْمِنِ - أَعْطَاهَا مَلَكًا فَسَقَاهَا إِيَّاهُ فَمِنْ ذَلِكَ يَخْلُقُ الْإِمَامَ»، قسمت دوم، نوشته شدن آیه «يَكْتُبُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ» و قسمت سوم، عمود نور برای مشاهدی اعمال بندگان «رَفَعَ لَهُ مَنَارًا يُبْصِرُ بِهِ أَعْمَالَ الْعِبَادِ».^۳

قبل از بیان شواهد روایت در منابع دیگر باید بیان شود که قسمت دوم به چند شکل بیان شده که دو صورت آن در تفسیر القمی بیان شده، اول «يَكْتُبُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ» و دوم به صورت «يَكْتُبُ عَلَى عَضُدِهِ الْأَيْمَنِ».^۴

با جستجوی در کتب قدما این گونه یافت می‌شود که قسمت دوم در کتاب المحاسن برقی^۵ بیان شده است. در دو روایت تفسیر العیاشی به هر سه قسمت اشاره شده^۶ در کتاب الکافی «بَابُ مَوَالِيدِ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ»^۷ هشت روایت موجود است که روایت‌های ۲ و ۳ به قسمت اول و روایات ۱، ۲، ۳، ۴، ۶ به قسمت دوم و روایات ۲، ۳، ۴، ۶، ۷ قسمت سوم را مورد اشاره قرار داده‌اند. در کتاب الخرائج و الجرائح^۸ قسمت‌های اول و دوم مورد تأکید قرار گرفته است.

۱. «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی»، ص ۳۴۵.

۲. همان، ص ۳۴۵.

۳. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۱۵.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۱۵.

۵. المحاسن، ج ۲، ص ۳۱۵.

۶. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۷۴.

۷. الکافی، ج ۱، ص ۳۸۵.

۸. الخرائج و الجرائح، ج ۲، ص ۷۸۱.

فراوانی روایات سه قسمت در کتاب بصائر الدرجات به شرح جدول زیر است.

باب‌های کتاب بصائر الدرجات	تعداد روایات باب	شماره روایات مرتبط با قسمت اول	شماره روایات مرتبط با قسمت دوم	شماره روایات مرتبط با قسمت سوم
فی الأئمة أنهم تعرض عليهم الأعمال في أمر العمود الذي يرفع للأئمة وما يصنع بهم في بطون أمهاتهم	۱۱	۸، ۷، ۵، ۴، ۱	۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱	۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱
فی أن الإمام يرى ما بين المشرق والمغرب بالنور	۳	-	۳، ۱	۳، ۲، ۱
فی الإمام يرفع له في كل بلد منار وينظر فيه إلى أعمال العباد	۷	-	۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱	۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱
الأحاديث التي في الإمام أنه يكون في قرية فيرى ما في غيرها	۳	-	۲	۳، ۲، ۱
باب فصل الأحاديث في الأئمة ليس فيها ذكر الرؤية	۵	۵، ۲	۵، ۴، ۳، ۲، ۱	۴، ۲
باب الفصل الذي فيه الأحاديث النوادر مما يفعل بالأئمة من الأبواب التي فيها ذكر العمود والنور وغير ذلك	۹	۳	۶، ۴، ۳	۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱

به طور کلی می‌توان بیان داشت که قسمت اول با اختلاف نقل‌هایی در مورد زمان و نحوه خلقت موجود بود که البته از این اختلاف‌ها برداشت تعارض به معنای نفی روایت نمی‌شود، در نظر گرفت، بلکه به احتمال زیاد، این روایات چون با الفاظ هم‌مضمون، ولی مختلفی نقل شده است، با احتمال نقل به معنا و در برخی موارد، تصحیف از آسیب‌های انتقال حدیث^۱ مواجه شده‌اند.

در قسمت دوم در کل با چهار نوع نقل مواجه هستیم اول «يَكْتُبُ عَلَى عَصْدِهِ الْأَيْمَنِ»^۲ دوم «يَكْتُبُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ»^۳ سوم «فَإِذَا وُلِدَ خُطَّ بَيْنَ كَتِفَيْهِ»^۴ و صورت چهارم «فَإِذَا وُلِدَ خُطَّ عَلَى مَنْكِبِهِ»^۵ که به ترتیب بیان شده شامل بیشترین تکرار را داشته‌اند. از شارحین اصول کافی با اشاره به این مضمون که چند عبارت برای این موضوع بیان شده چند مورد مذکور را صحیح و محتمل دانسته است.^۶ البته نکته مهم در این موارد مکتوب شدن است که در تمامی این موارد اشاره شده است.

بخش سوم با کمترین اختلاف نقل شده و در همه روایات، به وجود عمود نور برای

۱. آسیب‌شناسی فهم حدیث، ص ۵ - ۶.

۲. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ع)، ج ۱، ص ۴۳۹.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۳۷.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۳۷.

۵. همان، ج ۱، ص ۴۳۷.

۶. شرح الکافی - الأصول و الروضة، ج ۷، ص ۳۵۷.

مشاهده اعمال بندگان توسط امام تصریح شده است. بنابراین، اگر نویسندگان به روایات مرتبط مراجعه کرده و احادیث مشابه و هم‌مضمون را جمع می‌کردند، این روایت را معتبر می‌یافتند، هرچند معنای دقیق برخی فقرات آن به درستی روشن نیست.

نکته قابل توجه، استناد نویسندگان به روایتی از امام رضا علیه السلام است که زاد و ولد، صحت و بیماری^۱ را از ویژگی‌های بشری امام می‌داند،^۲ برای اثبات مشابَهت خلقت امام با دیگران. اما آن‌ها ابتدای این روایت را که می‌فرماید: «بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ عَمُودٌ مِنْ نُورِ يَرَى فِيهِ أَعْمَالُ الْعِبَادِ»^۳، ذکر نکرده‌اند. شگفت‌آور است که نویسندگان، با نادیده گرفتن این بخش، ادامه روایت را پذیرفته و در مقاله خود ادعا کرده‌اند: «نوشتن بر پیشانی و برپایی مکان نورانی برای مشاهده اعمال بندگان از امور عجیب و غریبی است که تنها از سوی غالیان مطرح شده است».^۴ این تقطیع نادرست، که بخش ابتدایی روایت حذف و تنها ادامه آن ذکر شده، چگونه قابل توجیه است؟ چرا ابتدای روایت رد شده، اما ادامه آن پذیرفته شده است؟

همچنین، برخلاف ادعای نویسندگان مبنی بر تعارض روایت تفسیر القمی با روایت امام رضا علیه السلام، هیچ تعارضی بین این دو وجود ندارد. این دو روایت به دو ساحت زمانی متفاوت اشاره دارند: روایت تفسیر القمی به پیش از تولد و نحوه خلقت امام می‌پردازد، در حالی که روایت امام رضا علیه السلام به زندگی امام پس از خلقت و نحوه معاش او در میان مردم مربوط است. نکته دیگر، رویکرد امام رضا علیه السلام در این روایت است که علاوه بر بیان ویژگی‌های جسمانی، بر مخلوق بودن امام تأکید دارد تا از نسبت الوهیت به ایشان جلوگیری کند، بدون آن‌که به نحوه خلقت اشاره‌ای داشته باشد.

۵. تأویل مسجد، ساعت، ... به امام

در این قسمت به تأویل‌های موجود در تفسیر القمی و تفسیر العیاشی می‌پردازد.

۵ - ۱. بررسی آیه اول تأویل مسجد به امام

نویسندگان ادعا کرده‌اند که در روایت مورد بحث، امام صادق علیه السلام مراد از «مسجد» در آیه را امامان دانسته‌اند،^۵ در حالی که عبارت عربی روایت چنین برداشتی را تأیید نمی‌کند.

۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۱۴؛ كشف الغمة فی معرفة الأئمة، ج ۲، ص ۲۹۱.

۲. «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی»، ص ۳۴۵.

۳. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۱۴.

۴. «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی»، ص ۳۴۵.

۵. همان.

با توجه به معنای واژه «يُعْنَى» به معنای مقصود و منظور، می‌توان گفت مقصود از «مسجد» در آیه ۱۸ سوره جن: «وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ»، امامان هستند؛ به این معنا که امامان کسانی‌اند که در هر جایگاه عبادی، عبادت را با توجه کامل به جا آورده‌اند. این برداشت با تفسیر علامه طباطبایی در ذیل آیه، که وجوب انقطاع به سوی خدا و اشتغال کامل به عبادت را مطرح کرده،^۱ سازگار است؛ زیرا امامان تنها کسانی‌اند که در عبادت، انقطاع و توجه کامل به خدا دارند. به نظر می‌رسد تأویل «مسجد» به امام با این توضیح اشکالی ندارد. علامه مجلسی نیز برای این تأویل دو احتمال ذکر کرده است: (۱) مراد از مسجد، خانه اهل بیت (علیهم‌السلام) است که اطاعت از آن‌ها واجب شده؛ (۲) خود امامان هستند؛ زیرا الف) اهل مسجدند و ب) خداوند فرمان به خضوع و اطاعت از آن‌ها داده است.^۲

از منظر ساختاری و روش‌شناختی، رویکرد نویسندگان مقاله محل تأمل است. آن‌ها انتظار دارند تأویل ارائه‌شده در روایت، در تفاسیر مختلف منعکس شود و برای رد تأویل «مسجد» به امام استدلال کرده‌اند که این تفسیر در جوامع تفسیری رایج نیست و مفسران معانی دیگری مانند توجه به قبله در نماز، حضور در مسجد، حضور قلب، نیت خالص در عبادت، یا مبارزه با شرک برای آیه ذکر کرده‌اند.^۳ تفاسیر مورد استناد آن‌ها شامل جامع البیان طبری، با رویکرد روایی اما از منظر اهل سنت، و مجمع البیان طبرسی، که فقط روایی نیست، می‌شود. طبیعتاً روایت مذکور در تفسیر طبری، به دلیل دیدگاه سنی مؤلف، انتظار نمی‌رود و مجمع البیان نیز لزوماً همه روایات را دربر نمی‌گیرد. اساساً این دیدگاه که تأویل قرآنی مبتنی بر روایت باید در همه تفاسیر ذکر شود، نادرست است؛ زیرا روش و مبنای تفاسیر متفاوت است و ممکن است نقل روایت در برخی تفاسیر کم‌رنگ یا غایب باشد، بسته به رویکرد مؤلف. بنابراین، نتیجه‌گیری نویسندگان که این تأویل به دلیل عدم ذکر در تفاسیر دیگر معتبر نیست یا متعارض است، شگفت‌آور و فاقد اعتبار است. در مقابل، جست‌وجو در تفاسیر روایی مانند البرهان،^۴ نور الثقلین^۵ و کنز الدقائق^۶ نشان می‌دهد که این روایت در آن‌ها

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۷۴.

۲. بحار الأنوار، ج ۲۳، ص ۳۳۲.

۳. «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی»، ص ۳۴۵.

۴. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۵۲۸.

۵. تفسیر نور الثقلین، ج ۲، ص ۱۷.

۶. کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۵، ص ۶۶.

ذکر شده است.

تفاسیر دیگری که نویسندگان ذکر کرده‌اند، مانند حضور قلب، نیت خالص، توجه به قبله، یا حضور در مساجد، هیچ تناقضی با تأویل روایی مذکور ندارند. همان‌گونه که بیان شد، روایت احتمالاً درصدد معرفی کسانی است که این اعمال را به صورت کامل انجام داده‌اند، چنان‌که پژوهش‌گران در بحث جری و تطبیق روایات تفسیری بر آن تأکید کرده‌اند.^۱ نکته دیگر، ابهام در روش‌شناسی نویسندگان است که مشخص نیست آیا تأویل روایات را اصولاً می‌پذیرند یا خیر، و مبانی پذیرش یا رد خود را روشن نکرده‌اند. آیا می‌توان ادعا کرد چون واژه‌های «مسجد» و «امام» از نظر لغوی هم‌خوان نیستند، تأویل نادرست است؟ در کدام پژوهش، سازگاری لغوی به عنوان شرط تأویل روایت مطرح شده است؟

۵ - ۲. بررسی آیه دوم تأویل مسجد به امام

نویسندگان در ذیل آیه ۱۸ سوره جن: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾،^۲ به روایتی از امام رضا (علیه السلام) اشاره کرده‌اند که مراد از «مساجد» در این آیه، امامان هستند. این روایت در تفسیر فرات الکوفی،^۳ الکافی،^۴ و تأویل الآیات^۵ نقل شده است. فیض کاشانی در الوافی بیان می‌دارد که سجود به معنای خضوع است و مساجد به اوصیاء (علیهم السلام) نسبت داده شده؛ زیرا خداوند بندگان را به خضوع در برابر آن‌ها به منظور امتثال امر الهی و تقرب به ایشان فرمان داده است.^۶ این روایت، علاوه بر تفاسیر روایی دیگر، در تفسیر الصافی^۷ نیز آمده است.

در حدیثی از امام جواد (علیه السلام)، مواضع هفت‌گانه سجده، شامل پیشانی، دو کف دست، دو زانو، و انگشتان پا، به عنوان «مسجد» معرفی شده‌اند.^۸ این پرسش مطرح می‌شود که آیا خوانش «مسجد» به این مواضع از نظر لغوی صحیح است؟ روشن است که استدلال

۱. فقه الحدیث ۴، ص ۲۳ - ۲۹.

۲. سوره جن، آیه ۱۸.

۳. تفسیر فرات الکوفی، ص ۵۱۱.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۴۲۵.

۵. تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، ص ۷۰۵.

۶. الوافی، ج ۳، ص ۸۹۶.

۷. تفسیر الصافی، ج ۵، ص ۲۳۷.

۸. الکافی، ج ۳، ص ۳۱۲.

نویسندگان مبنی بر عدم هم خوانی لغوی در تأویل ها نادرست است.

۵ - ۳. در مورد تأویل ساعت به امام

نویسندگان درباره آیه ۱۱ سوره فرقان: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا﴾، ادعا کرده اند که روایت ذیل این آیه، امیرالمؤمنین (علیه السلام) را بهترین ساعت از دوازده ساعت معرفی کرده و به دلیل حضور احمد بن هلال عبرتایی در سند، این روایت غیرقابل قبول است.^۱

از اشکالات روش شناختی این مقاله، ارزیابی فقط یک نفر از سند تنها در این روایت است. چرا این بررسی در سایر روایات انجام نشده و تنها در این مورد به آن پرداخته شده است؟ همچنین، نویسندگان در آیات پیشین، نبود روایات در تفاسیر دیگر را اشکال می دانستند، که نشان داده شد این ادعا دقیق نیست. اما در این مورد، اظهار داشته اند که متأسفانه این روایت در برخی تفاسیر نقل شده است.^۲ نویسندگان باید روشن کنند که آیا وجود روایت در تفاسیر اشکال دارد یا عدم وجود آن؟ در هر دو حالت، از نظر آن ها مشکل وجود دارد: در حالت اول، روایت فاقد مقبولیت است و در حالت دوم، راه یابی چنین روایاتی به تفاسیر، دردناک و غیرقابل قبول تلقی شده است.

این روایت با مضمونی مشابه، از دو طریق مختلف و بدون حضور احمد بن هلال عبرتایی، در الغیبة نعمانی نقل شده است.^۳ اگر اشکال روایت به وجود احمد بن هلال در سند باشد، این دو طریق این مشکل را برطرف می کنند.

نویسندگان بیان کرده اند که در روایات، «ساعة» به معنای قیامت است، که از جهتی درست است. اما نکته مهم این است که: الف) این نوع روایات ذیل این آیه نقل نشده اند؛ ب) حصری وجود ندارد که «ساعة» تنها به قیامت اشاره کند. بنابراین، تأویل «ساعة» به امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز بلامانع است.

۵ - ۴. در مورد تأویل غمام به حضرت علی (علیه السلام)

در روایت ذیل آیه ۲۵ سوره بقره: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ...﴾، واژه «غمام» به امیرالمؤمنین (علیه السلام) تأویل شده است. مفسران «غمام» را به ابرسفيد و پوشاننده ترجمه

۱. «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفاسیر عیاشی و قمی»، ص ۳۴۶.

۲. همان، ص ۳۴۶.

۳. الغیبة (نعمانی)، ص ۸۴ و ۸۵.

کرده اند،^۱ اما این ترجمه خللی به تأویل روایت وارد نمی کند؛ زیرا تأویل لزوماً با سیاق ظاهری آیه سازگار نیست. بنابراین، ادعای نویسندگان که «این نوع تفسیر غیر علمی است؛ زیرا با سیاق آیه هم خوانی ندارد»،^۲ دقیق و علمی نیست.

علامه مجلسی برای این تأویل دو احتمال مطرح کرده اند: (۱) مراد، آمدن امیرالمؤمنین (علیه السلام) از آسمان در میان ابرسفید است؛ (۲) «غمام» به دلیل فضل، علم، و واسطه فیض بودن، کنایه از امیرالمؤمنین (علیه السلام) است؛ زیرا در زبان عربی، ابر را استعاره از فرد سخاوتمند و عالم می دانند.^۳ این تبیین های علامه مجلسی تا حد زیادی تأویل روایت را روشن کرده است.

۵ - ۵. مقصود از میزان امیرالمؤمنین (علیه السلام)

در روایت ذیل آیه ۱۷ سوره شوری: «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ...»، «میزان» به امیرالمؤمنین (علیه السلام) تأویل شده و برای تأیید، به آیه ۷ سوره الرحمن: «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» استناد شده است. نویسندگان این روایت را رد کرده اند، با این استدلال که مفسران «میزان» را قرآن دانسته اند،^۴ به عنوان معیاری برای تشخیص حق از باطل.^۵

یکی از دلایل مکرر نویسندگان برای رد روایات، عدم تطابق معنای لغوی با تأویل یا تفسیر ارائه شده در روایت است. اما پرسش این جاست: «میزان» در تفسیر به قرآن، از نظر لغوی چه سنخیتی با آن دارد؟ در کدام کتاب لغت، چنین معنایی برای قرآن ذکر شده است؟ اگر ادعا شود که با مقدماتی می توان این سنخیت را پذیرفت، به همان ترتیب می توان با مقدماتی مشابه، تأویل روایی «میزان» به امام را نیز تبیین کرد. در آیه: «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ»^۶، اگر «میزان» قرآن باشد، پس مراد از «کتاب» چیست؟ اگر هر دو به قرآن اشاره کنند، مترجم در ترجمه با مشکل مواجه می شود. بررسی غالب ترجمه های قرآن نشان می دهد که «کتاب» و «میزان» دو چیز متفاوت در نظر گرفته شده اند.^۷ بنابراین، نزول «کتاب» (قرآن) و «میزان» (چیزی غیر از قرآن) به صورت دو مقوله متمایز در این

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۲۰۲؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۴۸۴.

۲. «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی»، ص ۳۴۷.

۳. بحار الأنوار، ج ۳۶، ص ۱۹۰.

۴. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۳۶۳.

۵. «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی»، ص ۳۴۸.

۶. سوره شوری، آیه ۱۷.

۷. ترجمه قرآن (گرمارودی)، ص ۴۸۵؛ ترجمه قرآن (فولادوند)، ص ۴۸۵.

آیه مطرح شده است.

گرچه نویسندگان اذعان دارند که امام نیز می‌تواند معیار تشخیص حق از باطل باشد،^۱ دلیل اصرار آن‌ها بر نفی تأویل «میزان» به امام، بدون استدلال روشن، مشخص نیست. شگفت‌آور است که نویسندگان بخشی از تفسیر مجمع البیان را نقل کرده و از ذکر بخش دیگری که «میزان» را به معنای عدل یا به حضرت محمد ﷺ تفسیر کرده،^۲ خودداری کرده‌اند. این گزینش، خطایی در نگارش علمی است. همچنین، برخلاف ادعای نویسندگان، علامه طباطبایی در ذیل آیه ۱۷ سوره شوری، «میزان» را به معنای دین با اصول و فروع آن تفسیر کرده و دیدگاه‌های مختلف درباره «میزان» را بررسی نموده است.^۳ با این اوصاف، نویسندگان در گزارش خود درباره این آیه، بدون دلیل روشن، به خطا رفته‌اند.

۵ - ۶. مراد از «قوة» در آیه ۸۰ سوره هود

نویسندگان درباره آیه ۸۰ سوره هود: «قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ»، اظهار داشته‌اند که این آیه به حضرت لوط علیهِ السلام و دفاع ایشان از مهمانان خود در برابر مهاجمان اشاره دارد. از این رو، روایتی که «قوة» را به حضرت قائم علیهِ السلام و «رکن شدید» را به اصحاب ایشان تأویل کرده، با ظاهر آیه در تعارض است.^۴ همچنین، نویسندگان مدعی شده‌اند که این تأویل تنها در تفسیر القمی نقل شده و در تفسیر العیاشی نیامده است. اما جست‌وجو در تفسیر العیاشی نشان می‌دهد که این روایت به همان صورت در آن ذکر شده است.^۵ این خطا احتمالاً ناشی از عدم بررسی کامل منابع بوده است.

روایت دیگری با همین مضمون، اما با سلسله سند متفاوت،^۶ در کمال الدین شیخ صدوق نقل شده که نشان می‌دهد مراد حضرت لوط علیهِ السلام از این بیان، آرزوی داشتن قدرتی مانند حضرت قائم علیهِ السلام و یارانی چون اصحاب ایشان برای مقابله با مهاجمان بوده است. علامه مجلسی نیز به این معنا اشاره کرده‌اند.^۷ بنابراین، روشن است که نویسندگان این

۱. «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی»، ص ۳۴۸.

۲. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۴۰.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، ص ۳۸ - ۳۹.

۴. «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی»، ص ۳۴۸.

۵. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۱۵۷.

۶. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۶۷۳.

۷. بحار الأنوار، ج ۱۲، ص ۱۷۰.

روایت را از زاویه مناسب بررسی نکرده‌اند و به همین دلیل به این دیدگاه نادرست رسیده‌اند.

۵ - ۷. تفسیر «مثنی» به اهل بیت علیهم‌السلام

نویسندگان در ذیل آیه ۸۷ سوره حجر: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾، به روایتی از امام باقر علیه‌السلام در تفسیرهای قمی^۱ و عیاشی^۲ اشاره کرده‌اند که اهل بیت علیهم‌السلام را به عنوان «مثنی» معرفی می‌کند که به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اعطا شده‌اند. سپس، اقوال مفسران درباره علت مثنی بودن را ذکر کرده‌اند.

در تفسیرهای قمی و عیاشی، علاوه بر این روایت، به روایات دیگری نیز اشاره شده که «مثنی» را سوره حمد دانسته‌اند. احتمالاً این خطای نویسندگان ناشی از سهو علمی یا پیش فرض‌های غیرقطعی آن‌هاست. آن‌ها باید به هر دو دسته روایات در این تفاسیر اشاره می‌کردند و سپس به بحث درباره تعارض ظاهری میان این دو تفسیر، یعنی امکان وجود دو معنای متفاوت برای یک آیه، می‌پرداختند، نه آن‌که تنها یک روایت را مطرح کرده و آن را نقد کنند.

همان گونه که در هر دو تفسیر آمده، «مثنی» می‌تواند به سوره حمد اشاره داشته باشد، اما نکته قابل توجه این است که قرآن دارای بطون متعدد است. ممکن است در یک بطن، مراد سوره حمد باشد و در بطنی دیگر، اهل بیت علیهم‌السلام مقصود باشند. با توجه به این بطون مختلف، تعارض ظاهری میان این دو تفسیر نیز رفع می‌شود.

نتیجه‌گیری

در مجموع، می‌توان گفت برخی نویسندگان در تلاش برای ارزیابی روایات مربوط به غلو - به ویژه در موضوعاتی همچون الوهیت، ربوبیت، و خلقت غیرعادی معصومان علیهم‌السلام - کوشیده‌اند تا موضعی نقادانه اتخاذ کنند، اما بررسی‌های آنان با کاستی‌هایی همراه بوده است. مهم‌ترین این موارد عبارت‌اند از:

الف) در مواردی نویسندگان در استناد به اشکال در روایت، ترجمه دقیق و لغوی روایت را رعایت نکرده و دچار خطاهای مهم ترجمه‌ای شده‌اند که نتیجه‌گیری‌شان را مخدوش می‌کند.

ب) بی‌توجهی به فهم راویان.

پ) محل قرارگیری روایت در ابواب مختلف و نیز عنوان بابی که صاحبان کتب حدیثی

۱. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۷۷.

۲. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۴۹.

برای آن باب برگزیده‌اند، می‌تواند در فهم مقصود حدیث مؤثر باشد. بی‌توجهی به این نکته، گاه منجر به برداشت نادرست از محتوای روایت شده است.

ت) در پاره‌ای موارد ادعا شده است که تفاسیر معتبر، مفاهیم خاص روایت را ذکر نکرده‌اند، حال آن‌که با بررسی دقیق‌تر، روشن می‌شود مفسران مختلف آن مفاهیم را ذکر کرده‌اند، اما از سوی نویسندگان یا دیده نشده یا نادیده گرفته شده است.

ث) برخی تأویل‌ها یا تفسیرهای روایی با این استدلال رد شده‌اند که از لحاظ لغوی یا سیاق آیات هم خوان نیستند، در حالی‌که همین معیارها در تأیید دیدگاه نویسندگان در موارد دیگر رعایت نشده‌اند. این دوگانگی معیار، موجب ضعف در استدلال می‌شود.

ج) برداشت از روایت به صورت منفرد، بدون مقایسه و جمع‌بندی با روایات مشابه یا هم‌سو (یعنی تشکیل خانواده حدیث)، سبب شده که برخی روایات به طور ناصواب، مصداق غلو دانسته شوند.

چ) در نشان دادن تعارض روایت به روایات دیگر اشاره می‌کنند، در صورتی که به دلایل نامعلوم از ذکر کامل روایت که مخالف نظر آن‌هاست خودداری می‌کنند و از جمله مصادیق تقطیع نادرست را انجام می‌دهند.

ح) برخورد گزینشی با تفاسیر و روایات.

خ) عدم توجه به بحث جری و تطبیق در روایات تفسیری.

کتابنامه

قرآن

الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، محمد بن محمد مفید، قم، کنگره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ق.

آسیب‌شناسی فهم حدیث، سید علی دلبری، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی، دوم، ۱۳۹۶ش.
إعلام الوری بأعلام الهدی، فضل بن حسن طبرسی، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، اول، ۱۴۱۷ق.

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

بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۳ق.

البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم بن سلیمان بحرانی، قم، مؤسسه بعثه، اول، ۱۳۷۴ش.

- بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد عليه السلام، محمد بن حسن صفار، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، دوم، ۱۴۰۴ق.
- تاج اللغة و صحاح العربي، اسماعيل بن حماد جوهري، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۴۰۷ق.
- تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، علي استرآبادي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، اول، ۱۴۰۹ق.
- التيان في تفسير القرآن، محمد بن حسن طوسي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، اول، بي تا.
- ترجمه قرآن، محمد مهدي فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاريخ و معارف اسلامي، سوم، ۱۴۱۸ق.
- ترجمه قرآن، علي موسوي گرمارودي، تهران، قدياني، دوم، ۱۳۸۴ش.
- تفسير الصافي، محمد محسن بن شاه مرتضى فيض كاشاني، تهران، مكتبة الصدر، دوم، ۱۴۱۵ق.
- تفسير العياشي، محمد بن مسعود عياشي، تهران، المطبعة العلمية، اول، ۱۳۸۰ق.
- تفسير القمي، علي بن ابراهيم قمي، قم، دار الكتاب، سوم، ۱۴۰۴ق.
- تفسير فرات الكوفي، فرات بن ابراهيم كوفي، تهران، مؤسسة الطبع والنشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، اول، ۱۴۱۰ق.
- تفسير نور الثقلين، عبد علي بن جمعة حويزي، قم، اسماعيليان، چهارم، ۱۴۱۵ق.
- تهذيب الأحكام، محمد بن حسن طوسي، تهران، دار الكتب الإسلامية، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- الخراج و الجرائح، سعيد بن هبة الله قطب الدين راوندي، قم، مؤسسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، اول، ۱۴۰۹ق.
- رجال النجاشي، احمد بن علي نجاشي، قم، مؤسسة النشر الاسلامي التابعه لجامعه المدرسين بقم المشرفه، ششم، ۱۳۶۵ش.
- شرح الكافي - الأصول و الروضة، محمد صالح بن احمد ملاصالح مازندراني، تهران، المكتبة الإسلامية، ۱۳۸۲ق.
- عيون اخبار الرضا عليه السلام، محمد بن علي ابن بابويه، تهران، نشر جهان، اول، ۱۳۷۸ش.
- الغيبة، محمد بن حسن طوسي، قم، دار المعارف الإسلامية، اول، ۱۴۱۱ق.

- الغیبة، محمد بن ابراهیم نعمانی، مترجم: علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، دوم، ۱۴۱۸ق.
- فقه الحديث ٤، عبد‌الهادی مسعودی، قم، مؤسسه علمی-فرهنگی دار‌الحديث، ششم، ۱۴۰۳ش.
- الكافي، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دار‌الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- کامل الزیارات، جعفر بن محمد ابن قولویه، نجف، دار‌المرتضویه، اول، ۱۳۵۶ش.
- کتاب العین، خلیل بن أحمد فراهیدی، قم، نشر هجرت، دوم، ۱۴۰۹ق.
- کتاب المزار - مناسک المزار، محمد بن محمد مفید، قم، کنگره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ق.
- کتاب سلیم بن قیس الهلالی، سلیم بن قیس هلالی، قم، الهادی، اول، ۱۴۰۵ق.
- کشف الغمة فی معرفة الأئمة، علی بن عیسی اربلی، تبریز، هاشمی، اول، ۱۳۸۱ق.
- کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، علی بن محمد خزاز رازی، قم، بیدار، ۱۴۰۱ق.
- کمال الدین و تمام النعمة، محمد بن علی ابن بابویه، تهران، اسلامیه، دوم، ۱۳۹۵ق.
- مجمع البحرين، فخرالدین بن محمد بن علی طریحی، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵ش.
- کنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد بن محمد رضا قمی مشهدی، ایران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات، اول، ۱۳۶۸ش.
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، تهران، ناصر خسرو، سوم، ۱۳۷۲ش.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، بی‌جا، دار‌الکتب الاسلامیه، دوم، ۱۳۷۱ق.
- المزار الكبير، محمد بن جعفر ابن مشهدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول، ۱۴۱۹ق.
- مصباح المتجّد و سلاح المتعبّد، محمد بن حسن طوسی، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة، اول، ۱۴۱۱ق.
- المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، أحمد بن محمد فیومی، قم، مؤسسه دار‌الهجرة، اول، ۱۴۱۴ق.
- معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ابوالقاسم خویی، بی‌جا، بی‌نا، پنجم، ۱۴۱۳ق.
- المفردات، حسین راغب اصفهانی، بیروت، دار‌العلم الدار‌الشامیه، ۱۴۱۲ق.

المقنعة، محمد بن محمد مفید، قم، کنگره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ق.
 من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی ابن بابویه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه
 مدرسین حوزه علمیه قم، دوم، ۱۴۱۳ق.
 المیزان فی تفسیر القرآن، محمد حسین طباطبائی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات،
 دوم، ۱۳۹۰ق.
 النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، مبارک بن محمد ابن اثیر جزری، قم، مؤسسه مطبوعاتی
 اسماعیلیان، چهارم، ۱۳۶۷ش.
 الوافی، محمد محسن بن شاه مرتضی فیض کاشانی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین
 علی (علیه السلام)، اول، ۱۴۰۶ق.
 «چند معنایی ریشه های (رب، ربو) در قرآن کریم»، محمد حسن شیرزاد، پژوهش های
 ادبی-قرآنی، ۱۳۹۶ش، ش ۲.
 «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی»، فرحناز پرویزی،
 حدیث پژوهی، ۱۳۹۸ش، ش ۲۲.

واکاوی انگاره حدیث‌های خیالی در مجمع البیان؛ داوری بر نقض و ابرام‌ها

^۱ مجتبی پورموسی

^۲ محمدتقی دیاری بیدگلی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

چکیده

حدیث، به عنوان حکایت‌گر سنت، مانند هر خبری روایت دیگری، قابلیت صدق و کذب دارد و نیازمند اعتبارسنجی است. تلاش‌های متعددی در قرون مختلف برای اعتبارسنجی حدیث انجام شده که برخی موفق و برخی با نقص‌ها و نقض‌هایی مواجه بوده‌اند. یکی از آثار مرتبط با این موضوع، کتاب حدیث‌های خیالی در مجمع البیان است که مؤلف آن ادعا می‌کند مراد از «ابوجعفر»‌ها در الثبیتان شیخ طوسی، ابوجعفر طبری بوده، اما طبرسی در بهره‌گیری از این کتاب در شناسایی مصداق دچار اشتباه شده و این موارد را به امام باقر (ع) نسبت داده است. این خطا، به زعم مؤلف، منجر به تولید احادیث خیالی منسوب به امام باقر (ع) در مجمع البیان شده است. این مقاله با انتقاداتی مواجه بوده و آثاری به صورت پراکنده در نقد آن نگاشته شده است. نوشتار حاضر با هدف ارائه منسجم نقض‌ها و تأییدهای صورت گرفته، تحلیل و نقد ادله ارائه شده توسط طرفین، و ارزیابی میزان واقع‌نمایی آن‌ها تدوین شده است. همچنین، به برخی ادعاهای کمتر مورد توجه، مانند عدم دسترسی طبرسی به تفسیر طبری و دستکاری نسخه‌های خطی الثبیتان توسط ناسخان، و ارائه آمارهای کمی در این زمینه پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: مجمع البیان، احادیث خیالی، صالحی نجف‌آبادی، تفسیر الثبیتان، امام باقر (ع)، ابوجعفر طبری، دس و ادراج.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم (نویسنده مسئول)
(Mojtabapormusa313@gmail.com)

۲. استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم.

مقدمه

حدیث به معنای حکایت‌گر گفتار یا کردار یا تأیید معصومان علیهم‌السلام برای جمهور شیعه در تفسیر آیات قرآن حجّیت دارد. البته حدیث نیز به دلیل نقش حکایت‌گر خود، مانند هر خبر دیگر قابلیت صدق و کذب داشته و برای بهره‌ای از آن باید اعتبار آن و صادق بودنش در حکایت از معصوم علیهم‌السلام احراز شود. در نتیجه، محققان در بررسی این احادیث با بهره‌گیری از قرائن متعدد به اعتبارسنجی آن‌ها می‌پردازند.

یکی از محققان معاصر در این زمینه، نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی (م ۱۳۸۵ش) است. او با نگارش یک مقاله با عنوان «نقدی‌سندشناسانه بر احادیث مجمع البیان» به ارزیابی برخی گزارش‌های امین‌الاسلام طبرسی (م ۱۴۰۸ق) در کتاب گرانسنگ «مجمع البیان لعلوم القرآن» وی از ابوجعفر پرداخته است.

در مجمع البیان - که بر محور «التبیین» شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) نگاشته شده - مواردی که شیخ طوسی در تفسیر آیات از ابوجعفر نقل می‌کند، طبرسی آن را کنیه امام باقر علیه‌السلام دانسته و صالحی در این زمینه با او هم عقیده نبوده و با ارائه شواهدی این کنیه را حاکی از محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ق)، صاحب کتاب «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»^۱ دانسته است. همچنین او از قرائنی مانند امکان دسّ برخی نسخه‌برداران بر التبیین طوسی و نقل طبرسی از نسخه مُحرّف، عدم دسترسی طبرسی به تفسیر طبری در زمان نگارش کتابش و... نیز بهره برده است. این مقاله صالحی بعدها دستمایه تألیف کتابی حاوی پنج مقاله از وی با عنوان «حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع البیان به همراه چهار مقاله تفسیری» شد که فقط مقاله اول آن مربوط به این بحث است. او در این مقاله مدعی است که:

در کتاب ارجمند تفسیر مجمع البیان مواردی وجود دارد که ابوجعفر طبری با ابوجعفر امام محمد باقر علیه‌السلام اشتباه شده و قول ابوجعفر محمد بن جریر طبری، مفسّر معروف اهل سنت (م ۳۱۰ق)، به عنوان قول ابوجعفر باقر علیه‌السلام معرفی شده و حدیث امام محمد باقر علیه‌السلام تلقی گشته و تصور رفته که روایتی از امام معصوم است.^۲

۱. گرچه وی نام کتابش را در مقدمه تفسیر خود ذکر نکرده، اما در کتاب تاریخش نام آن را این چنین ذکر کرده است: «جامع البیان عن تأویل آی القرآن» (رک: تاریخ الامم و الملوک، ج ۱، ص ۸۹).

۲. «نقدی‌سندشناسانه بر احادیث مجمع البیان»، ص ۱۴۶؛ حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع البیان به همراه چهار مقاله تفسیری، ص ۲۳.

او همچنین مدعی است که این اشتباه به صورت سلسه‌وار در کتب تفسیر مآثور پس از طبرسی مانند نورالثقلین نیز ادامه پیدا کرده است.^۱

این اظهار نظر جنجالی در نوع خود، موجب نگارش آثاری در رد یا تأیید این مقاله در سال‌های بعد شد. از جمله این آثار می‌توان به مقالات و کتبی در این زمینه از پژوهش‌گرانی مانند احمد عابدینی،^۲ مهدی حسینیان قمی،^۳ علی [شاه] علیزاده،^۴ سیدرضا مؤدب و عبدالحسین هوشمند^۵ اشاره کرد. آنچه مهم می‌نماید، تحلیل و نقد ادله طرفین در این زمینه و رسیدن به داوری صحیحی در این مسئله است. از جمله فواید این بحث می‌توان به مواردی مانند:

۱. مشخص شدن میزان صحت انتساب دایره گسترده‌ای از اقوال به امام معصوم (علیه السلام)؛
 ۲. مشخص شدن میزان دقت طبرسی در نقل احادیث و آرای مفسران؛
 ۳. تعیین مراد از ابوجعفرها در التبیان و مجمع البیان و انتساب آرای تفسیری ذیل آیات به قائلش؛
 ۴. مشخص شدن دس و ادراج بر التبیان توسط ناسخان یا عدم آن و ارزش‌گذاری نسخ خطی و... اشاره کرد.
- نوشتار حاضر با تحلیل انتقادی تمامی آثار موجود در این زمینه، تلاش دارد تا راه را به منظور قضاوت صحیح در این مسئله برای مخاطبانش فراهم سازد.
- همچنین نوآوری‌های مقاله حاضر را می‌توان موارد زیر دانست:
۱. بررسی برخی ادعاهای مغفول در آثار ناقدان صالحی، مانند عدم دسترسی صاحب مجمع البیان به تفسیر طبری؛
 ۲. بررسی ادعای صالحی مبنی بر مُحَرَف بودن نسخه‌های التبیان و نقل طبرسی از آن‌ها؛
 ۳. جمع‌آوری تمام دیدگاه‌های موافق و مخالف در یک نگاه منسجم و بررسی میزان واقع‌نمایی آن‌ها؛

۱. حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع البیان به همراه چهار مقاله تفسیری، ص ۲۴.

۲. «بررسی حدیث‌های خیالی در مجمع البیان و التبیان»، ص ۲۰۷ - ۲۱۸.

۳. «پاسخی به کتاب حدیث‌های خیالی»، ص ۱۵۶ - ۱۸۱؛ «نقدی بر حدیث‌های خیالی»، ص ۸۷ - ۱۰۶؛ دفاع از حدیث؛ دفتر دوم: نقد ادعای جعل گسترده در احادیث شیعه.

۴. «احادیث خیالی یا شواهد خیالی (نقدی بر کتاب حدیث‌های خیالی در مجمع البیان)»، ص ۱۲۵ - ۱۴۸.

۵. «نقد دیدگاه صالحی نجف‌آبادی در مورد روایات امام باقر (علیه السلام) در مجمع البیان»، ص ۲۵ - ۴۴.

۴. ارائه نقض و ابرام‌ها در ساختاری جدید؛

۵. ارائه آمارهای موجود در زمینه انطباق ابوجعفر بر امام باقر علیه السلام و صحت سنجی آن‌ها؛

۶. و ...

بحث

صالحی ادعای خود را با بررسی بیست مورد از گزارش‌های منسوب به امام باقر علیه السلام در مجمع البیان پیگیری کرده است. او در این زمینه می‌نویسد:

ما نمی‌دانیم در کل مجمع البیان در چندجا چنین اشتباهی رخ داده است. استقصای این موارد نیازمند بررسی سراسر مجمع البیان است که هر جا از امام محمد باقر علیه السلام حدیثی نقل شده، بررسی شود. ما در این اوراق فقط مواردی را که به طور اتفاقی به آن‌ها برخورد کرده و دانسته‌ایم که چنین اشتباهی در آن‌ها رخ داده است، می‌آوریم.^۱

در ادامه وی به اقامه چند شاهد بر مدعای خود پرداخته که با نقد دیگران مواجه شده است. در ادامه به هریک از این موارد و نقدهای وارده بر آن‌ها خواهیم پرداخت.

۱. منظور از ابوجعفر در تفاسیر

صالحی معتقد است مواردی که در تفسیر التبیان با عنوان ابوجعفر وجود دارد، منظور از همه آن‌ها ابوجعفر طبری است. او استدلال می‌کند که ابوجعفر کنیه طبری بوده و او از مفسران معروف است، و یکی از منابع شیخ در التبیان، تفسیر طبری بوده، پس مراد از ابوجعفر هموست.^۲ همچنین در جای دیگر می‌نویسد:

در جوّ تفسیر و مفسران، ابوجعفر مطلق، ابوجعفر طبری است؛ زیرا او شخصیتی برجسته و مورد توجه همه مفسرانی است که پس از وی آمده‌اند. کسی که در التبیان شیخ طوسی دقت کند، درمی‌یابد که شیخ عنایت خاصی به تفسیر طبری دارد و در بسیاری از موارد در تفسیر آیات فقط گفته‌های طبری را با تلخیص می‌آورد، بدون این که نام طبری را بیاورد.^۳

عابدینی نیز در طلیعه مقاله خود، ابتدا سخنان صالحی را بسیار موشکافانه و دقیق

۱. حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع البیان به همراه چهار مقاله تفسیری، ص ۲۴.

۲. رک: همان، ص ۲۳ - ۲۵.

۳. همان، ص ۷۱ و ۷۲.

ارزیابی کرده و با او در اصل ادعا هم صدا شده، اما در ادامه، به احتمال، به دلیل مقالاتی که ادعای صالحی را نقد ورد کرده‌اند، در صحت تمامی فقرات عبارات آورده شده توسط صالحی تشکیک کرده است.^۱ برای نمونه او همه ابوجعفرهای التبیان را طبری ندانسته و تصریح می‌کند که در مواردی مراد از ابوجعفر، امام باقر (ع) یا ابوجعفر مدنی قاری است.

ناقدان صالحی، مانند علیزاده و حسینیان نیز ادعای اول او را چنین رد کرده‌اند:

الف) شیخ طوسی در بیش از صد مورد در التبیان از طبری با این عناوین یاد کرده است: الطبری: مقدمه و اکثر قریب به اتفاق موارد با عباراتی مانند «ما اختاره الطبری». و با عبارت «محمد بن جریر الطبری» فقط در یک مورد. همچنین هیچ‌گاه شیخ از طبری با عنوان «ابوجعفر» به صورت مطلق، یاد نکرده است.^۲

ب) تعبیر «ابوجعفر» در التبیان، در حدود ۳۳۰ مورد به کار رفته که از این میان حدود هشتاد مورد در مورد ابوجعفر [یزید بن قعقاع] مدنی (م ۱۳۰ق) و در بخش قرائات، و حدود ۲۵۰ مورد باقی مانده در مورد امام باقر (ع) است.^۳ همچنین در مجمع البیان، در بحث قرائات نام ابوجعفر در کنار کسائی و دیگر قراء آمده و مشخص است که مراد امام باقر (ع) نیست. و در چاپ‌های این کتاب نیز عبارت «ع» یا «علیه السلام» پس از آن وجود ندارد.^۴ یعنی خلطی در این زمینه از سوی طبری صورت نگرفته است. اما در چاپ بیروت کتاب التبیان، این خلط رخ داده است.^۵

۱-۱. قرائن دال بر اتحاد «ابوجعفر» با امام باقر (ع)

مجموعه قرائنی در این زمینه از سوی ناقدان اراده شده که به آن‌ها خواهیم پرداخت:

۱-۱-۱. تفاوت آرای ابوجعفر با طبری

مواردی که شیخ هم از ابوجعفر و هم از طبری در یک موضع نقل کرده و مشخص است که دو نفر مختلف هستند که حتی آرای ایشان متفاوت است. برای نمونه:

۱. «بررسی حدیث‌های خیالی در مجمع البیان و التبیان»، ص ۲۰۸.

۲. بنگرید: «پاسخی به کتاب حدیث‌های خیالی»، ص ۱۵۸؛ «احادیث خیالی یا شواهد خیالی (نقدی بر کتاب

حدیث‌های خیالی در مجمع البیان)»، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.

۳. رک: «نقدی بر حدیث‌های خیالی»، ص ۱۰۱.

۴. رک: «بررسی حدیث‌های خیالی در مجمع البیان و التبیان»، ص ۲۱۰.

۵. همان.

قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوَصِّ جَنْفًا أَوْ إِيْثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِيْثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^۱ وإذا جنف الموصى فى وصيته، فللموصى أن يردّها الى العدل، وهو المروى عن أبى عبد الله عليه السلام. وبه قال الحسن، وقتادة، وطاوس. وقال قوم واختاره الطبرى: ان قوله ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوَصِّ﴾ فى حال مرضه الذى يريد أن يوصى فيه، ويعطى بعضاً، ويضرب بعض، فلا إثم أن يشير عليه بالحق، ويرده الى الصواب ويسرع فى الإصلاح بين الموصى، والورثة، و الموصى له حتى يكون الكل راضين، ولا يحصل جنف، ولا ظلم، ويكون قوله ﴿فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ﴾ يريد فيما يخاف من حدوث الخلاف فيه - فيما بعد - ويكون قوله ﴿فَمَنْ خَافَ﴾ على ظاهره، فيكون مترقباً غير واقع. وهذا قريب ايضاً، غير أن الأول أصوب، لأن عليه أكثر المفسرين، وهو المروى عن أبى جعفر وأبى عبد الله عليه السلام.^۲

در این جا، قول ابوجعفر، جواز بازگرداندن وصیت توسط وصی به حق و عدالت، در صورت سهل انگاری وصیت کننده در حق، و تمایل وصیت او به غیر عدالت است. حال آن که قول طبرى این است که موصی در حال مرض مشرف به موت، در صورت جنف و تمایل او به ظلم در حق ورثه، اگر وصی، موصی را اشاره و نصیحت به بازگشت به حق کند، گناهی براو نیست. در این جا قول طبرى عدم گناه بودن اشاره و نصیحت به موصی است؛ حال آن که در عبارت مروی از امام صادق عليه السلام و نیز ابوجعفر، این جواز برای وصی هست که مستقیم اقدام به اصلاح وصیت موصی کند. بازگشت ضمیر «ها» در عبارت «فللموصى أن يردّها الى العدل»، به کلمه «وصیت» است و نمى تواند به موصی برگردد تا اشکال شود که شاید مراد بازگرداندن موصی توسط وصی به حق باشد؛ چه آن که در این صورت باید عبارت به این شکل می آمد: «فللموصى أن يردّه الى العدل». همچنین این جا از مواردی است که ابی جعفر در کنار ابی عبد الله ذکر شده که مشخص است منظور امام باقر عليه السلام است. نمونه دیگر:

قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾^۳ آية واحدة بلا خلاف.

۱. سوره بقره، آیه ۱۸۲.

۲. التبيان فى تفسير القرآن، ج ۲، ص ۱۱۲.

۳. سوره بقره، آیه ۲۳۰.

المعنى: قوله: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ» المعنى فيه التطبيقية الثالثة على ما روى عن أبي جعفر (ع). و به قال السدى، والضحاك، والزجاج، والجبائى، والنظام. وقال مجاهد: هو تفسير لقوله: «أَوْ تَسْرِحُ بِإِحْسَانٍ» فانه التطبيقية الثالثة، و هو اختيار الطبرى.^۱

در این مورد، به صورت واضح، مراد از ابوجعفر غیر از طبرى است و به این مطلب نیز تصریح شده است. در بخش اول، شیخ طوسى به این که این مطلب از ابوجعفر روایت شده اشاره کرده و در بخش پایانی این عبارت، به این که این قول از جمعى از مفسران نقل شده و قول مختار طبرى نیز همین است، تصریح می کند. پُر واضح است در صورتی که مراد از ابوجعفر در این جا طبرى باشد، این نوع عبارت پردازی غلط است؛ چه آن که در صدر آن، این قول را منسوب به ابوجعفر دانسته و در ذیل، آن را مختار طبرى بداند!

اگر مراد از ابوجعفر همان طبرى باشد، این تردید در صدر، و جزم در ذیل، با هم ناخوانا بوده و به علاوه، یادکرد مجدد از کسی که پیش تر نیز این قول به وی منتسب شده، بی معناست. در نتیجه در این جا به طور حتم مراد از ابوجعفر هر که باشد، طبرى نیست. گفتنی است که موارد دیگری از این دست^۲ در مقالات حسینیان و علیزاده بررسی شده است.

۱- ۲. نقل معاصران طبرى از التبیان

فهم معاصران طبرى مانند قطب الدین راوندی (م ۵۷۳ق) که هم زمان با او به تألیف کتاب تفسیر مشغول بوده، از ابوجعفرهای التبیان راهگشا است. راوندی هم این موارد را بر امام باقر (ع) تطبیق کرده است. برای نمونه: در تفسیر آیه ۳۱ اعراف، در مراد خدای متعال راوندی چنین می نویسد:

وَقَوْلُهُ «عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فِي الْجُمُعَاتِ وَالْأَعْيَادِ.^۳

طبرى نیز در مجمع البیان می نویسد:

«خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ»، أَيْ خُذُوا ثِيَابَكُمْ الَّتِي تَتَزَيَّنُونَ بِهَا لِلصَّلَاةِ فِي الْجُمُعَاتِ وَالْأَعْيَادِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع).^۴

در التبیان نیز - که منبع هر دو کتاب است - شیخ طوسى نوشته است:

۱. همان، ج ۲، ص ۲۴۸.

۲. همان، ج ۳، ص ۱۱۰، ۱۵۰، ۲۴۵، ۳۲۹، ۴۳۵، ۵۰۴ و...

۳. فقه القرآن، ج ۱، ص ۹۶.

۴. مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۳۷.

روی عن أبی جعفر علیه السلام أنه قال فی الجمعات والأعیاد.^۱

پیداست که برداشت راوندی نیز از التبیان، با برداشت طبرسی مبنی بر این که این قول، از امام باقر علیه السلام نقل شده، یکی است.

جالب آن که این قول با قول طبری تفاوت دارد. طبری معنای آیه را نهی از عریان بودن در زمان طواف دانسته و گزارش هایی از صحابه و تابعان در این زمینه نقل کرده است.^۲ می توان موارد دیگری از این دست را در کتاب راوندی پیدا کرد.^{۳ و ۴}

۱ - ۳. مؤیدات روایی برای اقوال منسوب به ابوجعفر

در فقراتی، همان نقل از ابوجعفر در التبیان، در کتب دیگری مانند تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم از امام باقر علیه السلام نقل شده است. برای نمونه، نهمین موردی که جناب صالحی در ضمن موارد بیست گانه خود ذکر کرده،^۵ دست بر قضا یکی از نمونه های تغایر میان ابوجعفر با طبری است. این مورد در ذکر مراد خدای متعال از ﴿وَأَخْرَوْا اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^۶ است.

طبری در این زمینه قائل به این است که مراد منافقان مدینه هستند که عده ای توبه وعده دیگر هنوز توبه نکرده و در این آیه دستور به اقرار گناه داده شده است.^۷ اما شیخ طوسی از ابوجعفر نقل کرده که مراد فقط ابولبابه در جریان تبوک است. و در ادامه، آن را قول اکثر مفسرین برمی شمارد.^۸

در تفسیر القمی نیز این مطلب تصریح شده که آیه در مورد ابولبابه است؛ اما قائل آن

۱. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۳۸۶.

۲. ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾، يقول تعالى ذكره لهؤلاء الذين يتعرون عند طوافهم ببیته الحرام و یبدون عوراتهم هنا لك من مشركی العرب، والمحرمین منهم أكل ما لم یحرمه الله علیهم من حلال رزقه تبرأ عند نفسه لربه: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ﴾. من الكساء واللباس، ﴿عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا﴾ من طیبات ما رزقتكم، و حللته لكم، ﴿وَأَشْرَبُوا﴾ من حلال الأثرية، ولا تحرموا إلا ما حرمت علیكم فی كتابی أو علی لسان رسولی محمد - صلى الله علیه و سلم - و بنحو الذي قلنا فی ذلك قال أهل التأویل (جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۱۱۸).

۳. فقه القرآن، ج ۲، ص ۴۰، ۹۷ و ...

۴. «احادیث خیالی یا شواهد خیالی (نقدی بر کتاب حدیث های خیالی در مجمع البیان)»، ص ۱۳۱.

۵. حدیث های خیالی در تفسیر مجمع البیان به همراه چهار مقاله تفسیری، ص ۵۵ - ۵۷.

۶. سوره توبه، آیه ۱۰۲.

۷. يقول تعالى ذكره: و من أهل المدینة منافقون مردوا علی النفاق، و منهم آخرون اعترفوا بذنوبهم، يقول: أقرأوا بذنوبهم (جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۱، ص ۱۰).

۸. قال ابو جعفر علیه السلام: نزلت فی أبی لبابة، و لم يذكر غیره، و كان سبب نزولها فيه ما جرى منه فی غزوة بنی قریظة و به قال مجاهد. و قال الزهري: نزلت فی أبی لبابة خاصة حين تأخر عن تبوک. و اکثر المفسرین ذكروا أن أبا لبابة كان من جملة المتأخرین عن تبوک (التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۹۰).

مشخص نشده است.^۱ البته برخی از ناقدان این مورد را به احتمال از روایات امام باقر(ع) در تفسیر القمی می‌دانند و آن را به سند دو صفحه قبل یعنی ابوجارود از امام(ع) ارتباط می‌دهند؛ حال آن‌که متن دلالتی بر این مسئله ندارد.^۲ به هر روی، این متن به نظر روایتی از امام باقر(ع) است و بر فرض عدم اثبات این مطلب، انتساب آن به طبری نیز صحیح نیست؛ چه آن‌که قول طبری با این متن به طور کامل تفاوت دارد.

نمونه دیگر:

شیخ طوسی ذیل آیه ۱۶۷ اعراف می‌نویسد:

قال ابو جعفر(ع) و ابن عباس و قتادة و سعيد بن جبیر و الحسن: أراد به أمة محمد(ص) يأخذون منهم الجزية.^۳

صالحی این مورد را از جمله اشتباهات شیخ طبرسی در تفکیک بین طبری و امام باقر(ع) دانسته است؛ حال آن‌که این متن با مضمونی مشابه از امام باقر(ع) در تفسیر القمی نقل شده است.^۴ طبرسی نیز در این زمینه نوشته است:

المعنى به أمة محمد(ص) عند جميع المفسرين، وهو المروى عن أبي جعفر(ع).^۵

حسینیان مواردی از این دست را ذکر کرده است.^۶

همچنین در التبیان مؤیداتی دیگری مانند نقل ابوالجارود^۷ یا دیگر راویان از ابوجعفر وجود دارد که مشخص است منظور امام باقر(ع) بوده و نمی‌تواند طبری باشد؛ چه آن‌که کتاب طبری - بنا به تصریح صالحی - در اختیار شیخ بوده است و نیازی به عباراتی مانند «هو المروى عن...» یا نقل با واسطه یک راوی از او وجود ندارد.

دسته‌ای از راویان نیز، شناخته شده و از راویان امام باقر(ع) بوده و جای شبهه‌ای باقی

۱. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۰۳.

۲. «پاسخی به کتاب حدیث‌های خیالی»، ص ۱۷۶.

۳. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۸.

۴. وَ فِي رِوَايَةِ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ(ع) فِي قَوْلِهِ الَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ قَالَ نَزَلَتْ فِي آلِ مُحَمَّدٍ وَأَشْيَاعِهِمْ. وَأَمَّا قَوْلُهُ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لِيُبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ فَهَمْ فِي أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ يَسُومُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ سُوءَ الْعَذَابِ - يَأْخُذُونَ مِنْهُمْ الْجِزْيَةَ. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۴۶.

۵. مجمع البیان، ج ۴، ص ۷۶۰.

۶. «پاسخی به کتاب حدیث‌های خیالی»، ص ۱۶۲ تا پایان مقاله.

۷. همان، ص ۱۶۱.

نمی‌گذارد. برای نمونه:

وروی عبد الملك بن حميد قال: قال أبو جعفر: كان أبي لا يصوم في السفر ويتهيأ عنه.^۱
 با جستجوی این عبارت، آن را از قول امام باقر(ع) در کتاب راوندی^۲ نیز می‌یابیم.
 همچنین چنانچه بخواهیم این مورد را بر طبری تطبیق دهیم، شیخ چه انگیزه‌ای برای نقل
 سیره پدر طبری داشته است؟
 همچنین در موارد فراوانی در التبیان کاربرد کنیه ابوجعفر همراه با تصریح به نام امام باقر(ع)
 است که مشخص می‌سازد:
 الف) کنیه ابوجعفر در فقرات فراوانی برای حضرت به کار رفته، به خلاف طبری که بدان
 خواهیم پرداخت؛

ب) با تصریح به اسم ایشان جای شبهه‌ای برای اشتباه با طبری باقی نمی‌ماند؛ برای نمونه:
 روی عن علی(ع) وأبی جعفر الباقر(ع)،^۳ عن أبي جعفر الباقر(ع)،^۴ روی ذلك عن أبي جعفر
 محمد بن علی الباقر(ع)،^۵ و بوجوب الإفطار في السفر قال عمر بن الخطاب، و عبد الله ابن
 عمر، و عبد الله بن عباس، و عبد الرحمن بن عوف، و أبو هريرة، و عروة ابن الزبير، و أبو جعفر
 محمد بن علی بن الحسين،^۶ روی عن محمد بن علی الباقر(ع) انه قال.^۷
 موارد فراوان دیگری از این دست نیز در آثار برخی از ناقدان جستجو و گردآوری شده است.^۸
 یا عبارتی مانند هو المروی عن أبي جعفر و أبي عبد الله «عليه السلام» که مشخص است مراد از آن
 امام باقر(ع) است.^۹ برای نمونه: در ذیل آیه «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»^{۱۰} طوسی می‌نویسد:

۱. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۱۷.

۲. وَقَالَ الْبَاقِرُ(ع): كَانَ أَبِي لَا يُصُومُ فِي السَّفَرِ وَيُتَّهَى عَنْهُ (فقه القرآن، ج ۱، ص ۱۷۷).

۳. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۹۱.

۴. همان، ج ۴، ص ۵۵۹.

۵. همان، ج ۱، ص ۴۳۶.

۶. همان، ج ۲، ص ۱۱۷.

۷. همان، ج ۱، ص ۴۶۲.

۸. دفاع از حدیث؛ دفتر دوم: نقد ادعای جعل گسترده در احادیث شیعه، ج ۱، ص ۵۱ - ۵۳.

۹. «پاسخی به کتاب حدیث‌های خیالی»، ص ۱۶۱؛ «احادیث خیالی یا شواهد خیالی (نقدی بر کتاب حدیث‌های

خیالی در مجمع البیان)»، ص ۱۳۴؛ عابدینی نیز فقراتی مانند کنیه ابوعبدالله با تصریح به نام امام باقر(ع)، یا کنار هم

آمدن ابوجعفر و ابوعبدالله و نیز تصریح به نام راویان مشهور امام(ع) در نقل از ابوجعفر را از جمله موارد نقض ادعای

صالحی برمی‌شمارد (رک: «بررسی حدیث‌های خیالی در مجمع البیان و التبیان»، ص ۲۰۸).

۱۰. سوره بقره، آیه ۱۲۴.

وقال مجاهد: هو الامامة وهو المروى عن أبي جعفر، وأبي عبد الله «عليه السلام».^۱

نمونه دیگر: شیخ ذیل آیه ۱۲۷ بقره نیز این دو کنیه را در کنار یکدیگر می‌آورد:
قد كان آدم عليه السلام بناه ثم عفى أثره، فجدده ابراهيم. وهو المروى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام.
همچنین در بخشی دیگر می‌نویسد:

قد روى فى اخبارنا ان أول من حج البيت آدم وذلك يدل على انه قد كان قبل ابراهيم.
مشخص است که در این نمونه‌ها و موارد مشابه، منظور از ابوجعفر، امام باقر علیه السلام است.^۲

۱ - ۴. موارد یادکرد از طبری در تفاسیر فریقین

با مراجعه به کتب تفسیری می‌بینیم که مفسران فریقین هیچ‌گاه به صورت مطلق از طبری با عنوان «ابوجعفر» به صورت مطلق یاد نکرده‌اند. عموماً در تمامی موارد با عناوینی مانند «الطبری، محمد بن جریر الطبری، ابوجعفر بن جریر الطبری» یاد می‌کنند.

برای نمونه علیزاده این مسئله را در تفاسیر ابوجعفر النحاس (م ۳۳۸ ق)^۳ سید رضی (م ۴۰۶ ق)،^۴ حاکم حسکانی (م ۵ ق)،^۵ مجمع البیان طبرسی (م ۵۶۰ ق)،^۶ راوندی (م ۵۷۳ ق)،^۷ ابن جوزی (م ۵۹۷ ق)،^۸ قرطبی (م ۶۷۱ ق)،^۹ ابن قتیبه (م ۷۵۱ ق)،^{۱۰} ابن کثیر

۱. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۴۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۴۶۲.

۳. ذکر آرای طبری با عنوان: «محمد بن جریر». برای نمونه: معانی القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۲۸ و ۲۶۵ و ۳۲۰ و ۴۱۰؛ نیز همان، ج ۲، ص ۳۶ و ۱۰۶ و ۱۹۶ و ۲۸۹ و ... با عنوان «محمد بن جریر الطبری»، همان، ج ۱، ص ۲۱۹.

۴. «الطبری»: حقائق التأویل فی مشابه التزیل، ص ۹۲.

۵. ذکر آرای طبری با عبارت «الطبری»: شواهد التزیل، ج ۲، ص ۷۸؛ و با عبارت «محمد بن جریر الطبری»: همان، ج ۲، ص ۱۹۶ و ۴۴۷.

۶. «الطبری»: مجمع البیان، ج ۲، ص ۴۳۴، ۴۷۴، ۴۷۶؛ ج ۳، ص ۱۶، ۲۴، ۴۱ و ... «ابن جریر»: همان، ج ۱، ص ۲۲۵؛ ج ۶، ص ۲۰۸؛ «محمد بن جریر»: همان، ج ۴، ص ۴۰.

۷. «الطبری»: فقه القرآن، ج ۱، ص ۱۶، ۱۸، ۳۹؛ «ابن جریر»: همان، ج ۲، ص ۷۷، ۱۵۷، ۲۳۳، ۳۸۰؛ «محمد بن جریر»: همان، ج ۲، ص ۱۸۸، ۲۹۹.

۸. با عنوان «ابوجعفر بن جریر الطبری»: نواسخ القرآن، ص ۵۳ و ۱۴۵ و ۱۶۵ و ۱۷۷ و ۲۳۹؛ عنوان «ابن جریر»: همان، ص ۱۹۱؛ عنوان «ابن جریر»: زاد المسیر فی علم التفسیر، ج ۱، ص ۴۲ و ۶۵ و ۷۲ و ۹۷ و ۱۳۸؛ عنوان «ابوجعفر الطبری»: همان، ج ۱، ص ۴۲؛ عنوان «ابوجعفر الطبری»: همان، ج ۴، ص ۳۶۹.

۹. با عبارت «الطبری»: الجامع لأحكام القرآن، ج ۱، ص ۱۳۶، ۱۵۱، ۱۶۷، ۲۰۰ و ... عبارت «ابوجعفر الطبری»: همان، ج ۳، ص ۴۱۶؛ ج ۴، ص ۸۹؛ ج ۵، ص ۳۶۶.

۱۰. «محمد بن جریر الطبری»: الامثال فی القرآن الکریم، ص ۲۴.

(م ۷۷۴ق)،^۱ زرکشی (م ۷۹۶ق)،^۲ ثعالبی (م ۸۷۵ق)^۳ و... بررسی کرده است.^۴ جالب آن‌که در هیچ موردی در التبیان، شیخ طوسی از طبری با کنیه ابوجعفر یاد نکرده است.^۵ برای نمونه، عبارات «ابوجعفر الطبری»، «ابوجعفر محمد بن جریر» و مانند آن در نرم‌افزارها جستجو شد، اما در این کتاب، هیچ موردی در متن اصلی یافت نشد.

۱- ۵. عدم وجود بسیاری از آرای ابوجعفر در تفسیر طبری

موارد فراوانی وجود دارد که اقوال منسوب به ابوجعفر در التبیان و مجمع البیان، در تفسیر طبری موجود نیست. حسینیان^۶ و علیزاده^۷ فقرات متعددی از این دست را در مقالات خود نشان داده‌اند. این نیز از دیگر مواردی است که می‌تواند نشان‌گر عدم اتحاد میان این عنوان با طبری باشد. برای نمونه، حسینیان ۱۸۷ مورد مغایرت قول ابوجعفر با قول طبری را به عنوان آمار ذکر کرده است؛ بدین بیان که طبری نظری را نقل کرده و نپذیرفته و یا این‌که اثری از این قول در تفسیر طبری دیده نمی‌شود.^۸

۱- ۲. آمار موارد کار بست واژه «ابوجعفر» در التبیان

حسینیان در یک آمار کلی، موارد استعمال ابوجعفر را - که به نظر می‌رسد به طور حتم ناظر به امام باقر (ع) باشند - حدود ۲۷۰ مورد برمی‌شمارد.^۹ به منظور صحت سنجی آمار ارائه شده از طرف ناقدان، بخشی از آن با کلیدواژه‌های مفرد («ابوجعفر» دویست مورد، «ابی جعفر»

۱. «ابن جریر»: تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۹۰، ۱۳۳؛ همان، ج ۲، ص ۱۵؛ «ابوجعفر بن جریر الطبری»: همان، ج ۱، ص ۱۳۳؛ ج ۲، ص ۲۵۴ و ۲۹۸؛ «ابوجعفر الطبری»: همان، ج ۱، ص ۱۳۶، ۲۲۵، ۳۹۷؛ ج ۲، ص ۳۹۳، ۵۶۳ و...
 ۲. «الطبری»: البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۱۳، ۲۸۹، ۲۹۰؛ «محمد بن جریر الطبری»: همان، ج ۱، ص ۲۲۰، ۲۸۷؛ ج ۲، ص ۱۵۹؛ «ابن جریر الطبری»: همان، ج ۲، ص ۶۰؛ «ابوجعفر الطبری»: همان، ج ۱، ص ۲۲۳ و ۲۴۲.
 ۳. «الطبری»: تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۲۵.
 ۴. رک: «احادیث خیالی یا شواهد خیالی (نقدی بر کتاب حدیث‌های خیالی در مجمع البیان)»، ص ۱۲۹ - ۱۳۲.
 ۵. برخی از محققان فهرست تمامی موارد یادکرد شیخ طوسی از طبری در کتاب التبیان را گردآوری کرده‌اند که برای روشن شدن این مطلب بسیار سودمند است (رک: دفاع از حدیث؛ دفتر دوم: نقد ادعای جعل گسترده در احادیث شیعه، ج ۱، ص ۵۴ - ۷۰).
 ۶. ایشان ۲۴ مورد از این دست را در مقاله خود ذکر کرده و نیز متذکر می‌شود که حدود شصت مورد از این فقرات را در اختیار دارد (رک: «نقدی بر حدیث‌های خیالی»، ص ۹۶ و ۹۷).
 ۷. رک: «احادیث خیالی یا شواهد خیالی (نقدی بر کتاب حدیث‌های خیالی در مجمع البیان)»، ص ۱۳۱ - ۱۳۳.
 ۸. دفاع از حدیث؛ دفتر دوم: نقد ادعای جعل گسترده در احادیث شیعه، ج ۱، ص ۳۳.
 ۹. رک: همان، ج ۱، ص ۳۳.

۲۰۵ مورد) و ترکیبی (قرا ابوجعفر) در کتاب التبیان جستجوی مجدد انجام شد. آمار دقیق آن مطابق جستجوی نگارندگان در نرم افزار جامع التفاسیر نور بدین شرح است:

تعداد عبارات	منظور از «ابوجعفر»	شاهد
۱۲۸	ابوجعفر یزید بن قعقاع مدنی (قاری)	۱. همنشینی با قراء مشهوری مانند کسایی، ورش، ابوعمرو، قالون، حمزه، ابن عامر و... و ذکر آن در بخش القراءه ۲. ترکیب عبارت «قرا ابوجعفر» در تمام موارد ۳. تصریح به لقب «المدنی» در یازده مورد ۴. عدم تصریح به نام امام باقر علیه السلام و نیز عدم ذکر عبارت «ع/ علیه السلام» ۵. طبرسی در هیچ یک از این موارد، آن‌ها را بر امام باقر علیه السلام تطبیق نکرده است. ^۱ ۶. ذکر طریق در برخی فقرات با عباراتی همچون: «من طریق النهرانی» (شش مورد) و «من طریق ابن العلاف» (دو مورد)
۱	ابوجعفر مدنی	در این مورد به اشتباه در چاپ فعلی التبیان پس از عبارت ابوجعفر، عبارت «ع» قرار گرفته، ^۲ اما در مجمع البیان چنین اشتباهی رخ نداده است؛ ^۳ ضمن این که شواهد ۱، ۲، ۳ و ۵ ذکر شده در مورد قبل، در این مورد هم جاری هستند.
۲	امام باقر علیه السلام	در این موارد که قرائت منسوب به امام باقر علیه السلام هستند، به نام حضرت تصریح شده است: «ابوجعفر محمد بن علی علیه السلام » ^۴ و «قرأ نافع (لا تسأل)، بفتح التاء و جزم اللام، علی النهی، و روی ذلک عن أبي جعفر محمد بن علی الباقر علیه السلام ». ^۵
۱۴	امام باقر علیه السلام	۱. تصریح به نام: ابی جعفر محمد بن علی (هفت مورد) ۲. تصریح به لقب «الباقر»: (هفت مورد)
۸۱	امام باقر علیه السلام	هم نشینی عبارت ابوجعفر با عبارت ابوعبدالله علیه السلام و با عباراتی

۱. گویا او به نیکی می دانسته که مراد از این عبارت، ابوجعفر مدنی، قاری مشهور است.

۲. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۵۲۷.

۳. مجمع البیان، ج ۳، ص ۳۰۳.

۴. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۹۷.

۵. همان، ج ۱، ص ۴۳۶.

تعداد عبارات	منظور از «ابوجعفر»	شاهد
		همچون «روی ذلک عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیه السلام »، «هو المروى عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیه السلام »
۱۳	امام باقر علیه السلام	علی ما رواه ابوالجارود عن ابی جعفر علیه السلام
۷	امام باقر علیه السلام	علی ما رواه جابر عن ابی جعفر علیه السلام
جمع کل		۲۴۶ مورد (بررسی شده توسط نگارندگان)

لازم به ذکر است که در این آمار، موارد تکراری لحاظ نشده است. حسینیان نیز در آمار خود با درصد کمی اختلاف، برخی از این موارد را گزارش کرده، که درصد اختلاف زیاد نبوده و به احتمال، به دلیل کلیدواژه‌های تعریفی و نیز کیفیت در جستجو و خطاهای احتمالی نرم‌افزاری یا دخیل کردن موارد تکراری است که درصدی اختلاف را به وجود آورده است، اما در مجموع، آمارهای او در این قسمت را می‌توان به نسبت، دقیق ارزیابی کرد.

نتیجه آن‌که با در نظر گرفتن مجموع شواهد و قرائن، به نظر می‌رسد ادعای صالحی مبنی بر این‌که طبری با کنیه ابوجعفر در تفاسیر فریقین شناخته می‌شود، نارساست. همچنین مطابق بررسی‌های صورت گرفته ناقدان و همچنین نگارندگان این مقاله، شیخ طوسی در کتاب تفسیر خود هیچ‌گاه از طبری با کنیه و به صورت مطلق یا ترکیبی، یاد نکرده است؛ حال آن‌که از امام باقر علیه السلام در فقرات فراوانی به صورت مطلق یا ترکیب با اسم یا لقب ایشان، یاد کرده است. البته نمی‌توان تمامی فقرات «ابوجعفر» در التبیان را بر امام باقر علیه السلام منطبق دانست؛ چه آن‌که برخی از این موارد به کسانی مانند ابوجعفر مدنی قاری منصرف است.

۲. ذکر نام معصوم علیه السلام در کنار دیگر مفسران

صالحی در انتهای بررسی مورد هفتم از موارد بیست‌گانه خود چنین می‌نگارد:

شگفت این‌که چگونه مرحوم طبرسی از لحن و اسلوب عبارت شیخ - که نوشته است قال ابوجعفر و کثیر من المفسرین... - پی نبرده است که این ابوجعفر از مفسران شناخته شده است و نمی‌تواند امام محمد باقر علیه السلام باشد؟ و توجه نکرده که علمای امامیه به خاطر احترام خاصی که برای ائمه علیهم السلام قائل‌اند، هرگز نام امام معصوم را در ردیف مفسران و مورخان ذکر نمی‌کنند و شیخ طوسی از هر عالم امامی دیگری سزاوارتر است که نام امام معصوم را در ردیف نام مفسران نیاورد و با تغییر لحن و اسلوب، نام او را به طور مستقل و با احترام خاص ذکر کند. شاید این مطلب به ذهن

او خطور می‌کرده است، ولی تصورش این بوده است که شیخ طوسی برای مباحثات با عامه مردم، امام معصوم را در ردیف مفسران آورده است تا او را متهم به افراط و غلو درباره ائمه علیهم‌السلام نکنند.^۱

ناقدان وی قائل‌اند که چنین اشکالی به طبرسی وارد نیست و کنار هم آمدن عبارت «ابوجعفر» در کنار اسامی جمعی از صحابه و تابعان و مفسران، هیچ دلالتی بر این‌که مراد از این عبارت، طبری باشد، ندارد؛ چه آن‌که در بسیاری از موارد در کتب شیعه و به خصوص آثار شیخ طوسی همچون التبیان و الخلاف،^۲ عناوین مشیر به ائمه علیهم‌السلام در کنار دیگران ذکر شده است. در این زمینه می‌توان با توفیقی در التبیان و یا جستجوی نرم‌افزاری در این کتاب، به موارد فراوانی هم‌نشینی آرای منقول از امام علی علیه‌السلام، امام سجاد علیه‌السلام، امام صادق علیه‌السلام و... دست یافت. برای نمونه:

هوالمروی عن علی علیه‌السلام و عن علی بن الحسین مثله، و به قال مسروق، و السدی.^۳

و هوالمروی عن علی علیه‌السلام و عن أبی عبد الله علیه‌السلام.^۴

روی عن علی علیه‌السلام و ابن عباس: أنهما قالَا: إن لأرجی آیه فی کتاب الله قوله ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾، فقال عبد الله بن عمرو بن العاص: بل أرجی آیه فی کتاب الله قوله: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ و هوالمروی عن علی ایضاً.^۵

غیر از نمونه‌هایی که توسط نگارنده ذکر شد، علیزاده و حسینیان به فهرست بلندی از نمونه‌های این موارد اشاره کرده‌اند.

۳. عدم دسّ نسخه التبیان توسط ناسخان

صالحی در این زمینه چنین می‌نگارد:

شیخ طوسی در تفسیر التبیان در بسیاری از موارد که قول طبری را نقل می‌کند می‌گوید: ابوجعفر چنین گفته است، چون ابوجعفر کنیه محمد بن جریر طبری است و کاتبان تفسیر التبیان در مواردی تصور کرده‌اند مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر، امام

۱. حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع البیان به همراه چهار مقاله تفسیری، ص ۵۱.

۲. برای نمونه رک: الخلاف، ج ۱، ص ۲۱۰.

۳. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۵۴.

۴. همان، ج ۴، ص ۱۱۹.

۵. همان، ج ۹، ص ۳۷.

محمد باقر علیه السلام است و از این رو، بعد از ابوجعفر عبارت «علیه السلام» را نوشته اند. سپس طبرسی صاحب مجمع البیان - که هنگام تفسیر آیات قرآن به کتاب التبیان شیخ طوسی رجوع می کرده - ... با دیدن لفظ «علیه السلام» بعد از نام ابوجعفر تصور کرده است که مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر، امام محمد باقر علیه السلام است. از این رو، مطلبی را که شیخ طوسی از ابوجعفر طبری نقل کرده، به امام محمد باقر علیه السلام نسبت داده است.^۱

صالحی با عبارتی که آورده، در واقع ادعای تصرف ناسخان بر نسخه تبیان را مطرح می سازد. اما آیا به واقع چنین امری عادی و مرسوم بوده که بلای آن دامنگیر تفسیر شیخ الطائفه شود؟ یا این که طبرسی از نسخه مدسوس التبیان نقل کرده و دقت لازم را برای انتخاب نسخه ای از این کتاب به کار نگرفته است؟

عابدینی نیز در تأیید این سخن، ادعا می کند در جایی از التبیان - که مأخذ آن را نیز ذکر نکرده - قرائتی از ابوجعفر نقل شده که طبق برداشت او مراد همان ابوجعفر مدنی است و پس از کنیه علامت (ع) / (علیه السلام) قرار گرفته و با رجوع به مجمع البیان مشاهده کرده که همان عبارت تبدیل به الباقر علیه السلام شده است که در واقع به دلیل دس یا اشتباه ناسخان بوده است.^۲

ناقدان صالحی با او و عابدینی در این زمینه موافق نیستند. آن ها با رهگیری واسطه های طبرسی تا شیخ طوسی، مسئله را جور دیگری ترسیم می کنند. در واقع، آن ها قائل اند که تعابیر «علیه السلام» توسط خود شیخ طوسی یا با نظارت ایشان نگارش در التبیان نوشته شده است.

مؤدب و هوشمند واسطه های شیخ طبرسی با شیخ طوسی را سه تن از بزرگان شیعه معرفی می کنند:

۱. ابوالوفاء عبد الجبار بن عبدالله بن المفید الرازی، از اکابر علمای امامیه و فقیه و محدثی مشهور در ری، شاگرد طوسی و استاد طبرسی (نفر اصلی که نسخه موجود با تأیید شیخ طوسی بر آن از وی امروزه موجود است) که طبرسی نیز در فقراتی به وی اشاره می کند.^۳

۲. ابومحمد حسن بن حسین بن بابویه قمی،

۳. ابوعلی حسن بن محمد (فرزند شیخ طوسی) که هر دو اساتید طبرسی هستند.

۱. حدیث های خیالی در تفسیر مجمع البیان به همراه چهار مقاله تفسیری، ص ۲۳.

۲. رک: «بررسی حدیث های خیالی در مجمع البیان و التبیان»، ص ۲۰۸.

۳. برای نمونه: مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۱۹.

در نتیجه، همگی این افراد شاگردان مستقیم شیخ طوسی و نیز اساتید مستقیم طبرسی هستند. آن‌ها در ادامه دو سؤال در این زمینه مطرح می‌کنند که حال چگونه امکان دارد این وسائط که همگی از فقها و بزرگان هستند، اشتباه کنند؟ و چگونه ممکن است طبرسی با یک واسطه در نقل از شیخ این چنین اشتباه کند؟^۱

البته آن‌ها فرض وقوع اشتباه در این زمینه (نسبت دادن قول طبری به امام باقر^{علیه السلام} در مجمع البیان) را به طور کلی رد نکرده و در صورت کشف مواردی در این زمینه، نسبت دادن آن‌ها را به ناسخان ووراقان مجمع البیان مناسب ترمی دانند؛ چه آن‌که در نظر ایشان، مرتبه مرحوم طبرسی بالاتر از انجام چنین اشتباهاتی است.^۲

حسینیان^۳ در این زمینه به نسخه خطی در کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی به شماره ۸۳ مربوط به قرن پنجم هجری - که بلاغی^۴ به خط خود شیخ طوسی دارد - اشاره می‌کند.^۵ در این نسخه - که مشایخ ثلاثه پیش‌گفته طبرسی^۶ آن را در تاریخ ربیع الاول سال ۴۵۵ق، بر شیخ طوسی عرضه کرده و تأیید او را گرفته‌اند - در موارد فراوانی پس از عنوان «ابوجعفر» عبارت «علیه السلام» ذکر شده است.^۷

با این وصف، چگونه ممکن است این عبارت بعدها و توسط نسخه‌برداران التبیان اضافه شده باشد؟ به نظر می‌رسد این ادعایی است که صالحی هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای آن ارائه نکرده است.

مؤدب و هوشمند هم در بخشی از مقاله خود به این نسخه اشاره کرده‌اند.^۸ نکته دیگر در این زمینه، عدم ارائه مستند و شاهی از نسخه‌های خطی التبیان و مجمع

۱. «نقد دیدگاه صالحی نجف‌آبادی در مورد روایات امام باقر^{علیه السلام} در مجمع البیان»، ص ۳۱ - ۳۴.

۲. همان، ص ۳۱.

۳. رک: «نقدی بر حدیث‌های خیالی»، ص ۱۰۵.

۴. نسخه خطی پس از نگارش گاه توسط مولف و گاه به واسطه شخص دیگری غیر از مولف با نسخه اصلی مقابله می‌شده است. پس از مقابله با عبارات متنوع اصل این مقابله و به طور معمول شیوه مقابله را گزارش می‌کردند که همگی این علامات و عبارات را «بلاغ» می‌نامند (رک: «دانش فهرست نویسی نسخه‌های خطی (۲)»، ص ۱۴۹؛ «روش‌های فهرست نویسی نسخه‌های خطی»، ص ۴۱ و ۴۰).

۵. در پیوست‌های همین نوشتار تصاویر این نسخه خطی تقدیم شده است.

۶. ابوالوفاء عبدالجبار بن عبدالله بن المفید الرازی، ابومحمد حسن بن حسین بن بابویه قمی و ابوعلی حسن بن محمد فرزند شیخ طوسی.

۷. رک: «نسخه خطی التبیان فی تفسیر القرآن (قرن ۵)».

۸. «نقد دیدگاه صالحی نجف‌آبادی در مورد روایات امام باقر^{علیه السلام} در مجمع البیان»، ص ۳۰ و ۳۱.

البیان توسط صالحی است. او در جایی ناسخان التبیان را متهم به دست بردن در کتاب کرده؛ اما به هیچ شاهی در این زمینه استناد نکرده است.

افزون بر این که صالحی در حدود سیزده فقره به نسخه التبیان چاپ بیروت و وجود عبارت «علیه السلام» پس از عبارت «ابی جعفر» اشاره می‌کند، اما ارتباط آن را با ادعای خویش مبنی بر لغزش طبرسی در تمییز بین طبری و امام باقر (ع) بیان نمی‌کند.^۱

عابدینی نیز در سخن از مشکل بودن کار بر روی نمونه‌های ادعایی صالحی، وجود «علیه السلام» پس از ابوجعفرهایی که مصداق آن‌ها ابوجعفر مدنی قاری است، در چاپ بیروت کتاب التبیان را از جمله این مشکلات نام می‌برد. البته در ضمن بررسی ادعاهای صالحی به این نکته اشاره شد که گرچه این اشتباه در نسخه چاپ بیروت التبیان رخ داده، اما در نسخه مجمع البیان چنین اشتباهاتی وجود ندارد؛^۲ ضمن این که عابدینی نیز در جایی از مقاله خود به این مطلب تصریح کرده است.^۳

گفتنی است این سخنان به شکلی بیان شده‌اند که اگر مخاطبی از عصر زندگانی طبرسی (م ۵۴۸ق) اطلاع نداشته باشد، ممکن است گمان برد که نکند او نسخه چاپ بیروت (معاصر) را در اختیار داشته و به این دلیل دچار خطا شده است!

افزون بر این که نقل طبرسی از یک نسخه بازاری مغلوپ نیز عجیب به نظر می‌رسد. می‌دانیم که در عصر قدما، مانند قرون ۵ و ۶ هجری، صنعت نشر کتاب به شکل گسترده وجود نداشته و چنانچه کسی قصد در اختیار گرفتن نسخه‌ای داشته، باید زحمت استنساخ آن را یا خود به جان می‌خریده، یا این که از کاتبی مورد اطمینان بهره می‌گرفته است. نیز از محقق بزرگی مانند طبرسی بسیار بعید است که با وجود یک واسطه تا شیخ طوسی، و در دسترس داشتن سه تن از شاگردان ایشان - که همگی استاد او بوده‌اند - نسخه اساتید خود را رها کند و از یک نسخه مُحَرَّف بهره بجوید.

همچنین بسیار بعید می‌نماید که او توان تشخیص اسامی اعلامی را که در آن نسخه است، نداشته باشد و از اساتید خویش هم که این کتاب را از شیخ طوسی فراگرفته‌اند، استفسار نکنند. افزون بر این که کتاب او در جو علمی آن زمان منتشر شود و اقران او نیز متوجه

۱. رک: «نقدی سندناسانه بر احادیث مجمع البیان»؛ حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع البیان به همراه چهار مقاله تفسیری، ص ۲۳ - ۸۳.

۲. برای نمونه در ضمن جدول آمارها این ادعا بررسی و نقد شده است.

۳. رک: «بررسی حدیث‌های خیالی در مجمع البیان و التبیان»، ص ۲۱۰.

اشتباه بزرگی که در این کتاب رخ داده، نشده و او را از اشتباه رخ داده آگاه نساخته باشند؟ مجموع این شواهد و سؤالات بی پاسخ، ما را به نوعی اطمینان تاریخی مبنی بر بی پایه بودن ادعای مطرح شده از سوی صالحی رهنمون می سازد.

۴. دسترسی طبرسی به تفسیر طبری

صالحی همچنین مدعی است:

گمان می رود تفسیر الطبری نزد صاحب مجمع البیان نبوده است؛ زیرا اگر نزد او بود با رجوع به آن درمی یافت که آنچه در التبیان بوده، همان چیزی است که در تفسیر الطبری آمده است و در نتیجه پی می برد که مقصود از ابوجعفر در کلام شیخ طوسی ابوجعفر طبری است، نه امام محمد باقر علیه السلام.^۱

با جستجویی در کتاب مجمع البیان، دست کم به بیش از چهل مورد نقل قول او از طبری برمی خوریم.^۲ دو احتمال در این جا به ذهن می رسد:

۱. طبرسی همه این موارد را از التبیان نقل کرده باشد که در این صورت تمامی این منقولات باید در کتاب شیخ طوسی هم باشند.

۲. طبرسی خود به کتاب تفسیر طبری دسترسی داشته است. این احتمال زمانی تقویت می شود که شواهد نقضی برای مورد اول پیدا شود. چه آن که فقراتی در میان این منقولات طبرسی از طبری وجود دارد که اثری از آن ها در التبیان کنونی نیست. برای نمونه طبرسی ذیل آیه ۱۷۸ سوره بقره از طبری چنین نقل می کند:

و کذلک رواه الطبری فی تفسیره عن علی.^۳

حال آن که چنین نقلی از طبری در التبیان به چشم نمی خورد.^۴ به علاوه، صالحی دلیلی در این مورد ارائه نداده و مهم ترین سخن او در این زمینه آن است که مراد از ابوجعفر در التبیان، طبری بوده و چون طبرسی این را تشخیص نداده، لابد کتاب را در اختیار نداشته، و گرنه به خطا نمی افتاد. پیداست که چنین دلیلی فراتر از مدعا بوده و قابل اثبات نیست.

۱. حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع البیان به همراه چهار مقاله تفسیری، ص ۳۹.

۲. آمار با کلیدواژه «الطبری» در نرم افزار جامع التفاسیر نور استخراج شده است.

۳. رک: مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۷۹.

۴. رک: التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۹۹ - ۱۰۴.

۵. نقد موارد بیست‌گانه در آثار ناقدان

نقد موردی موارد بیست‌گانه‌ای که صالحی در مقاله و کتاب خود در زمینه اثبات مدعایش ارائه داده، در دستور کار ناقدان وی قرار گرفته است. عابدینی به بررسی هشت مورد،^۱ مؤدب و هوشمند به بررسی سه مورد،^۲ علیزاده یازده مورد را به عنوان نمونه^۳ و حسینیان تمامی موارد بیست‌گانه را به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار داده است.^۴ به دلیل دوری از تطویل مباحث، از ورود به بررسی این موارد خودداری شده است، اما لازم به ذکر است که جدی‌ترین پژوهش‌ها در این زمینه - فارغ از نقاط قوت و ضعف احتمالی آن - از سوی حسینیان ارائه شده است. او در دو جلد کتاب، به تفصیل به نقد ادعاهای صالحی پرداخته است. وی در جلد دوم مجموعه مذکور، شواهد تطبیق «ابوجعفر» بر امام باقر(ع) را ذیل ۳۲ سوره قرآن پی گرفته است.^۵

۶. نتیجه‌گیری

صالحی در تثبیت ادعای اصلی خود مبنی بر این‌که مراد از «ابوجعفر» در التبیان طبری است و نه امام باقر(ع)، شواهدی ذکر کرده است. از جمله این‌که: ۱. ابوجعفر کنیه طبری بوده و میان مفسران بدین کنیه مشهور است؛ ۲. شیعه و به ویژه شیخ طوسی نام امام معصوم(ع) را در کنار دیگر مفسران نمی‌آورد؛ ۳. طبری به دلیل استفاده از نسخه محرف التبیان و عدم دسترسی به نسخه تفسیر طبری، منظور از ابوجعفر را متوجه نشده و گمان کرده منظور امام باقر(ع) است. وی در ادامه بیست مورد را به عنوان مواردی که به آن‌ها در این زمینه برخورد داشته، ذکر کرده است.

ناقدان وی نیز به تحلیل و نقد این ادله و نمونه‌ها پرداخته‌اند. از جمله:

۱. تفاوت آرای ابوجعفر با طبری در موارد فراوان؛

۲. عدم نقل آرای نقل شده از ابوجعفر در تفسیر طبری؛

۱. «بررسی حدیث‌های خیالی در مجمع البیان والتبیان».

۲. «نقد دیدگاه صالحی نجف‌آبادی در مورد روایات امام باقر(ع) در مجمع البیان»، ص ۳۴ - ۴۳.

۳. موارد ۳، ۶، ۸، ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۸ و ۲۰. «احادیث خیالی یا شواهد خیالی (نقدی بر کتاب حدیث‌های خیالی

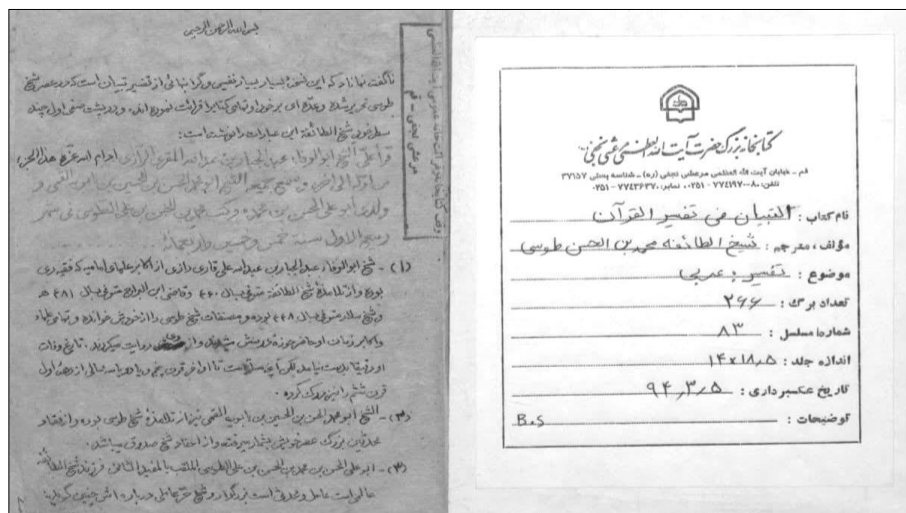
در مجمع البیان)»، ص ۱۳۴ - ۱۴۷.

۴. دفاع از حدیث؛ دفتر دوم: نقد ادعای جعل گسترده در احادیث شیعه، ج ۱، ص ۱۱۹ - ۲۱۱.

۵. همان، ج ۲، ۲۷ - ۴۸۷.

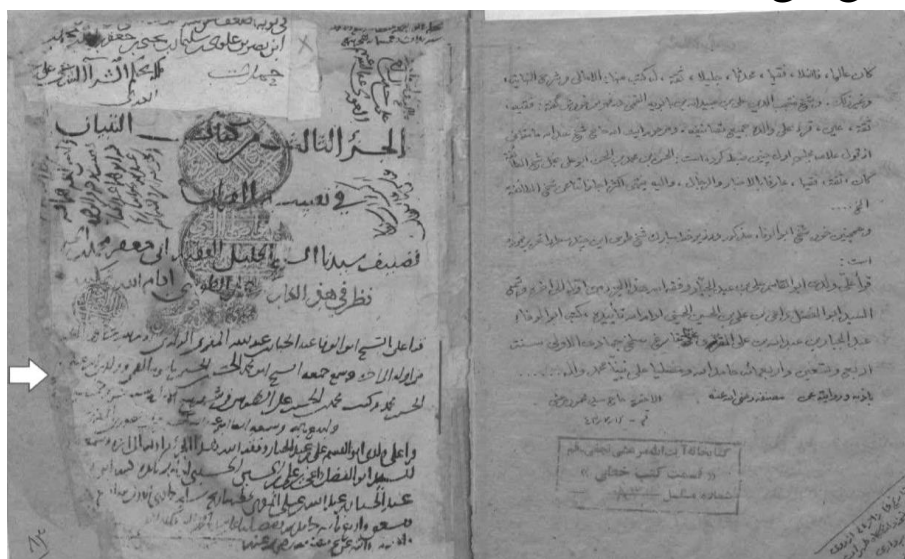
۳. وجود مؤیدات روایی در کتب شیعه برای برخی از این آراء؛
 ۴. عدم اشتها طبری به ابوجعفر در تفاسیر فریقین و عدم یادکرد از او با این کنیه به صورت مطلق در این تفاسیر و تفسیر التبیان؛
 ۵. ذکر نام معصومان (علیهم‌السلام) در کنار دیگر مفسران در برخی کتب شیعه، به ویژه دو کتاب التبیان و خلاف شیخ طوسی؛
 ۶. نقد موارد بیست‌گانه.
- همچنین با بررسی نگارندگان مشخص شد که ادعای صالحی در مورد عدم دسترسی طبرسی به تفسیر طبری و نیز استفاده از نسخه محرف التبیان توسط او ادعای صحیح نبوده و شواهد فراوانی بر خلاف آن موجود است. در نتیجه، طبرسی در تشخیص مراد از «ابوجعفر» در التبیان اشتباه نکرده است. او از طریق سه تن از اساتید خود به صورت مستقیم شاگرد شیخ طوسی بوده و آنان این کتاب را از استادشان بدون واسطه تحمل کرده‌اند.
- از حدود چهارصد مورد کاربرد واژه «ابوجعفر» در التبیان، حدود ۱۲۹ مورد منطبق بر ابوجعفر مدنی قاری، و حدود ۲۷۰ مورد منطبق بر امام باقر (علیه‌السلام) است.

۷. پیوست‌ها



تصویر ش ۱: مشخصات نسخه التبیان مرحوم شیخ طوسی در قرن ۵ ق، موجود در خزانه کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی

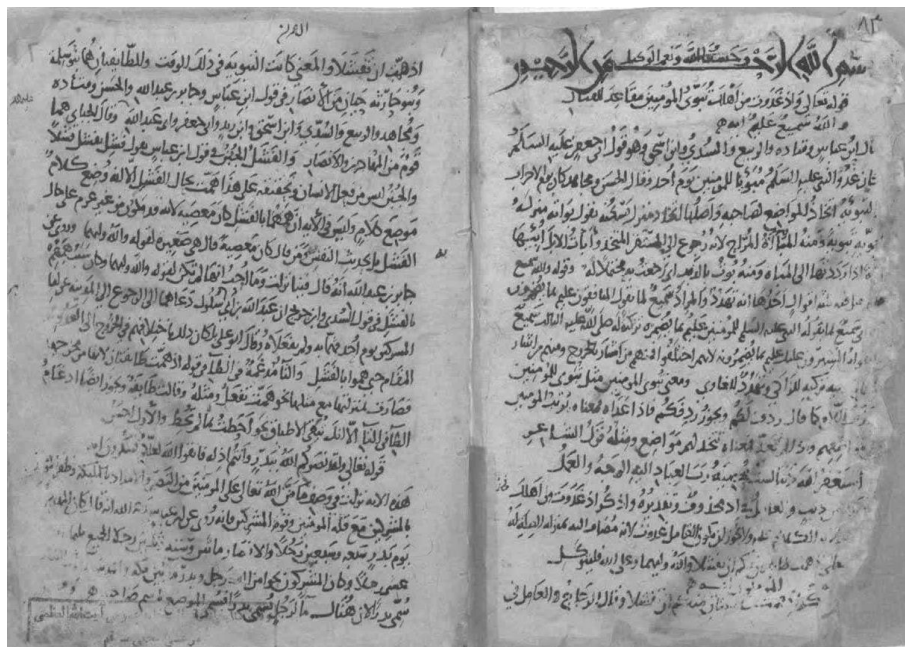
این نسخه در سال ۴۵۵ ق، توسط سه تن از شاگردان ایشان یعنی شیخ ابوالوفاء عبد الجبار بن عبد الله قاری رازی، شیخ ابومحمد حسن بن حسین بن بابویه قمی و ابوعلی حسن بن محمد بن حسن بن علی طوسی (فرزند شیخ طوسی) - که همگی از علمای بزرگ زمان خود و نیز اساتید مرحوم طبرسی بوده‌اند - نگارش و مقابله شده است. مطابق قرائن، وسائط طبرسی تا شیخ طوسی نیز همینان‌اند. برگ آخرین نسخه حاوی مشخصات این کاتبان و نیز «بلاغ» شیخ الطائفه است.



تصویر شماره ۲: اسامی گروه نسخه‌بردار تفسیر التبیان (شاگردان شیخ طوسی و اساتید طبرسی) به همراه تأیید و

امضای «بلاغ» مرحوم شیخ طوسی

در میانه صفحه ابتدایی، شیخ طوسی نوشته که کتاب را شیخ ابوالوفاء عبد الجبار بن عبد الله مقرر رازی خوانده، و شیخ ابومحمد الحسن بن حسین بن بابویه قمی و ابوعلی الحسن ابن محمد (پسر شیخ طوسی) به تاریخ ربیع الاول ۴۵۵ شنیده‌اند. وزیر خط شیخ طوسی، شیخ ابوالوفاء درج کرده که کتاب را فرزندم ابوالقاسم علی بن عبد الجبار بر من خوانده و سید ابوالفضل داعی بن علی بن الحسن بن حسین بن علی به تاریخ ۴۹۴ ق، شنیده است.



تصویر شماره ۳: بخشی از تفسیر سوره آل عمران از همان نسخه

در این تصویر به وضوح در بالای برگه راست، عبارت «علیه السلام» پس از عبارت «ابوجعفر» آمده است.

کتابنامه

- الامثال فی القرآن الکریم، محمد بن ابی بکر ابن قیم جوزیه، بیروت، دارالمعرفة، ۱۹۸۱م.
- البرهان فی علوم القرآن، محمد بن بهادر زرکشی، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- تاریخ الامم و الملوک، محمد بن جریر طبری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
- التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- التبیان فی تفسیر القرآن (نسخه خطی قرن ۵)، محمد بن حسن شیخ طوسی، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، شماره مسلسل ۸۳، بی تا.
- تفسیر الثعالبی، المسمى بـ «الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن»، عبدالرحمن بن محمد ثعالبی، بیروت، داراحیاء التراث العربی / مؤسسة التاریخ العربی، بی تا.
- تفسیر القرآن العظیم، اسماعیل بن عمر ابن کثیر، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.

- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، بیروت، دارالکتاب / مكتبة الهدی، بی تا.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن احمد قرطبی، تهران، ناصر خسرو، بی تا.
- جامع البیان فی تفسیر القرآن، محمد بن جریر طبری، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- حدیث های خیالی در تفسیر مجمع البیان به همراه چهار مقاله تفسیری، نعمت الله صالحی نجف آبادی، تهران، کویر، ۱۳۹۰ ش.
- حقائق التأویل فی متشابه التزیل، محمد بن حسین شریف الرضی، قم، جامع تفاسیر نور، دار الأضواء، بی تا.
- الخلاص، محمد بن حسن شیخ طوسی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، جماعة المدرسین، بی تا.
- دفاع از حدیث؛ دفتر دوم: نقد ادعای جعل گسترده در احادیث شیعه، مهدی حسینیان قمی، ۲ جلد، بی تا.
- زاد المسیر فی علم التفسیر، عبدالرحمن بن علی ابن جوزی، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.
- شواهد التزیل، عبیدالله بن عبدالله حسکانی، ترجمه: احمد روحانی، قم، دارالهدی، بی تا.
- فقه القرآن، سعید بن هبة الله قطب راوندی، قم، کتابخانه عمومی حضرت آية الله مرعشی نجفی، بی تا.
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- معانی القرآن الکریم، احمد بن علی نحاس، مکه، جامعه ام القری، ۱۴۲۸ ق.
- نواسخ القرآن، عبدالرحمن بن علی ابن جوزی، نجف، شركة أبناء شریف الأنصاری، بی تا.
- «احادیث خیالی یا شواهد خیالی (نقدی بر کتاب حدیث های خیالی در مجمع البیان)»، علی علیزاده، مجله علوم حدیث، ش ۳۶ و ۳۷، ۱۳۸۴، ص ۱۲۵-۱۴۸.
- «بررسی حدیث های خیالی در مجمع البیان والتبیان»، احمد عابدینی، مجله بینات، ش ۷۲، ۱۳۹۰، ص ۲۰۷-۲۱۸.
- «پاسخی به کتاب حدیث های خیالی»، مهدی حسینیان قمی، مجله علوم حدیث، ش ۳۴، ۱۳۸۳، ص ۱۵۶-۱۸۱.
- «دانش فهرست نویسی نسخه های خطی (۲)»، علی صدراپی خویی، مجله پژوهش و حوزه، ش ۹، بی تا، ص ۱۳۹-۱۵۲.
- «روش های فهرست نویسی نسخه های خطی»، علی صدراپی خویی و عباس محمودی، مجله علوم و معارف قرآن و حدیث، ش ۱۰، بی تا، ص ۲۳-۵۸.

«نقد دیدگاه صالحی نجف‌آبادی در مورد روایات امام باقر^{علیه السلام} در مجمع البیان»، سیدرضا مؤدب و عبدالحسین هوشمند، حدیث‌پژوهی، ش ۱۹، ۱۳۹۷، ص ۲۵-۴۴.

«نقدی بر حدیث‌های خیالی»، مهدی حسینیان قمی، مجله بینات، ش ۷۴، ۱۳۹۱، ص ۸۷-۱۰۶.

«نقدی سندشناسانه بر احادیث مجمع البیان»، نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، پژوهش‌های قرآنی، ش ۳۰ و ۳۱، ۱۳۸۱، ص ۱۴۶-۱۷۱.

بررسی تطبیقی دعای سمات با نسخه‌های مختلف کتاب مقدس

محمد مهدی سیاهکلی مرادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰

چکیده

ارتباط دعای سمات با کتاب مقدس از دیرباز برای اهل نظر آشکار بوده است. این مقاله با فرض وجود این ارتباط، بررسی می‌کند که آیا دعای سمات به متن اصلی عبری کتاب مقدس وابسته است یا به یکی از ترجمه‌های آن. با تحلیل پنج عبارت کلیدی دعای سمات و مقایسه آن‌ها با متن عبری و پنج ترجمه کتاب مقدس (به زبان‌های آرامی، سریانی، و عربی) که در قرون اولیه اسلامی رواج داشتند، نتیجه گرفته می‌شود که دعای سمات با ترجمه سریانی معروف به «پشیطتا» مرتبط است. احادیث اسلامی به دفعات به تسلط امامان شیعه بر زبان سریانی اشاره دارند، نکته‌ای که تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از این رو، در پژوهش‌های حدیثی، به ویژه در مواردی که متون حدیثی به کتاب مقدس ارجاع دارند، باید به ترجمه سریانی کتاب مقدس توجه ویژه‌ای شود.

کلیدواژه‌ها: دعای سمات، کتاب مقدس، پشیطتا، سریانی، مطالعات تطبیقی.

۱. مقدمه

دعای سمات دعایی شیعی است که در آن خدا به لحظات تجلی خود بر پیامبران و در معجزات طبیعی و تاریخی، سوگند داده می‌شود تا خواسته دعاکننده را برآورده کند. این دعا اغلب در غروب جمعه خوانده می‌شود. منابع مختلف، از جمله مصباح المتهجد^۲ و البلد الامین^۳ این دعا را از محمد بن عثمان عمری (م ۳۰۵ق)، دومین نائب خاص امام زمان، نقل

۱. گروه ادیان ابراهیمی، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (siahkaly@gmail.com).

۲. مصباح المتهجد، ج ۱، ص ۴۱۷.

۳. البلد الامین، ص ۸۹ - ۹۰.

کرده‌اند. جمال الاسبوع^۱ سند آن را از محمد بن عثمان عمری به امام صادق (ع) می‌رساند. مجلسی در بحار الانوار پس از نقل متن دعا، آن را شرح می‌کند.^۲

دعای سمات در خلال اشاره به تجلیات الهی بر پیامبران، به وقایعی اشاره می‌کند که در قرآن یافت نمی‌شوند و تنها در کتاب مقدس روایت شده‌اند، همچون تجلی خدا بر اسحاق در بئر شبع^۳ و بر یعقوب در بیت ایل.^۴ این ارتباط تنها در اشارات داستانی نیست، بلکه در بخش‌های دعایی نیز، به هنگام ستایش قدرت و عظمت خدا، از مضامین کتاب مقدس استفاده می‌شود و حتی گاه عبارت‌پردازی‌ها یادآور تعبیر کتاب مقدس است.

ارتباط میان دعای سمات و کتاب مقدس از دیرباز براهل نظر آشکار بوده است. مجلسی در شرح خود بردعای سمات، بارها به ترجمه عربی کتاب مقدس که در اختیار داشته، مراجعه کرده که نشان می‌دهد ارتباط سمات و کتاب مقدس را مفروض گرفته است.^۵ به تازگی نکونام و اسماعیلی سوق، و همچنین نیکونژاد و دیگران ارتباط سمات و کتاب مقدس را در مقاله‌های جداگانه‌ای بررسی کرده‌اند.^۶ گرچه تنها به برخی از اشارات برجسته‌تر سمات بسنده کرده‌اند و بسیاری از ارتباطات ظریف‌تر از چشمشان دور مانده است.

با فرض گرفتن این‌که سمات در حال گفتگو با کتاب مقدس است، این سؤال پیش می‌آید که کدام نسخه و ترجمه کتاب مقدس مدّ نظر دعای سمات بوده است؟

کتاب مقدس بارها توسط یهودیان و مسیحیان به زبان‌های مختلف، از یونانی و آرامی تا سریانی و عربی، ترجمه شده است. برخی از این ترجمه‌ها مورد استفاده یهودیان بوده و برخی مورد استفاده مسیحیان قرار داشته است. این ترجمه‌ها همیشه با متن عبری کتاب مقدس تطابق عین به عین ندارند و گاه در جمله‌بندی و معادل‌گزینی با یکدیگر متفاوت‌اند.

در نظر بدوی، محتمل‌ترین گزینه آن است که تصور کنیم دعای سمات به طور مستقیم، متن عبری کتاب مقدس (موسوم به نسخه ماسورتی) یا یکی از ترجمه‌های عربی را پیش چشم داشته است. اما مطالعه دقیق و مقایسه جمله‌بندی‌ها و معادل‌گزینی‌ها نشان می‌دهد

۱. جمال الاسبوع، ص ۵۳۲.

۲. بحار الأنوار، ج ۸۷، ص ۱۰۱ - ۱۲۶.

۳. رک: سفر پیدایش، باب ۲۶، آیه ۲۳ - ۲۴.

۴. رک: همان، باب ۲۸، آیه ۱۰ - ۱۹.

۵. برای مثال: بحار الأنوار، ج ۸۷، ص ۱۱۴ و...

۶. «بازتاب نبوت موسوی در دعای سمات»، ص ۱۰۷ - ۱۲۴؛ «بررسی بینامتنیت در دعای سمات»، ص ۵۴۹ - ۵۷۶.

که سمات از این دو گزینه - که در نظر ما بدیهی ترند - استفاده نکرده، بلکه با ترجمه سریانی (پشیطتا) در ارتباط است.

ارتباط این دعا با پشیطتا نشان‌گر آن است که مسلمانان با این ترجمه از کتاب مقدس آشنا بوده‌اند و از آن استفاده می‌کردند. پیش از این جوزف ویتزوم نیز براساس نقل قول‌هایی از طبری استدلال کرده که ابن اسحاق به ترجمه پشیطتا دسترسی داشته است.^۱

با این حساب، باید در تحلیل روایاتی که از کتاب مقدس نقل قول می‌کنند نیز به ترجمه پشیطتا توجه داشت. در منابع حدیثی می‌بینیم که امامان شیعه توجه خاصی به زبان سریانی داشته‌اند. در برخی احادیث آدم، شیث، خنوخ، ادریس و نوح سریانی زبان معرفی شده‌اند،^۲ و در برخی احادیث، امامان خود جملاتی سریانی بر زبان رانده‌اند^۳ که نشان‌گر آشنایی ایشان با این زبان است. باور شیعی به علم الهی امامان علیهم‌السلام باعث شده که این دسته روایات - که دلالت بر سریانی‌دانی امامان دارند - بدیهی به نظریایند و در نتیجه، بدون توجه کافی کنار گذاشته شوند. امید است پژوهش حاضر این دسته روایات را دوباره به مرکز توجه بازگرداند.

در نهایت این پژوهش نشان می‌دهد که در حیطه‌های بین‌الادیانی آشنایی با دیگر زبان‌های سامی (عبری، آرامی و سریانی) و منابع مسیحی و یهودی مربوطه، در حدیث پژوهی اهمیتی وافردارد. پیش از این برقرآن‌پژوهان ثابت شده که مطالعه دقیق قرآن، علاوه بر تسلط بر عربی، به آشنایی با دیگر زبان‌های سامی، به خصوص عبری، آرامی، سریانی و گعز، نیازمند است؛ اما معمولاً در حدیث پژوهی این نیاز احساس نمی‌شود و تصور، آن است که زبان جهان اسلام در قرون اولیه هجری تنها عربی بوده است.

این پژوهش و دیگر پژوهش‌های مشابه نشان می‌دهند که مسلمانان در فضایی چندزبانه می‌زیستند و با برخی از زبان‌های محیط خود (به خصوص سریانی که زبان مسیحیان عراق و

1. Ibn Ishaq and the Pentateuch in Arabic, pp 1 - 71.

۲. النخصل، ج ۲، ص ۵۲۴

۳. برای مثال در روایتی از امام رضا علیه‌السلام، جمله‌ای سریانی به نقل از نوح آمده که به هنگام طوفان گفت: «هلولیا الف الف الف یا ماریا اتقن» (الامالی، ص ۴۵۷). یا روایت مفضل بن عمر که نقل می‌کند روزی به خانه امام صادق علیه‌السلام رفت و از بیرون در صدای امام علیه‌السلام را شنید که به زبان سریانی سخن می‌گوید و می‌گرید. چون وارد خانه شد، از امام علیه‌السلام پرسید که چه می‌خواند؟ امام علیه‌السلام گفت دعای الیاس نبی علیه‌السلام را می‌خواند. پس آن دعا را به زبان سریانی و با لهجه‌ای شیوا خواند و به عربی ترجمه کرد (الکافی، ج ۱، ص ۲۲۷ - ۲۲۸).

شام بود) آشنا بوده‌اند. فهم دقیق برخی از روایات مشروط بدان است که ما نیز با این زبان‌ها آشنا باشیم.

۲. روش‌شناسی

در این پژوهش اشارات مختلف دعای سمات (حتی اشاراتی که محققان پیشین به ارتباطشان با کتاب مقدس اشاره نکرده بودند) به کتاب مقدس با نسخه عبری و ترجمه‌های مختلف کتاب مقدس مقایسه می‌شود و ارتباط و تفاوت‌های آن‌ها تحلیل می‌شود. از آن‌جا که بررسی تک‌تک این اشارات فرصت زیادی می‌خواهد و فایده‌ای اندک در بردارد، تنها پنج عبارت - که می‌توان از آن‌ها استنباطی در خور کرد - به تفصیل بررسی می‌شوند.

ترجمه‌های مورد استفاده در این اثر، ترجمه‌های اصلی کتاب مقدس در عصر اسلامی و پیش از آن بودند که عبارت‌اند از:

۱. ترجمه آرامی موسوم به ترگوم اونکلوس، که قدیمی‌ترین ترجمه مورد استفاده یهودیان بود و در انتهای قرن اول و ابتدای قرن دوم میلادی تدوین شده است. ترگوم اونکلوس می‌کوشد به متن کتاب مقدس وفادار باشد و هرچه کمتر در متن دست ببرد.^۱

۲. ترجمه آرامی موسوم به ترگوم یوناتان، که مبتنی بر ترگوم اونکلوس است و تغییراتی در عبارت‌پردازی و افزودگی‌هایی تفسیری آن را از اونکلوس متمایز می‌کند. ترگوم یوناتان ترجمه‌ای به شدت تفسیری است و تفاسیر مفسران یهودی را در ترجمه خود وارد می‌کند. شکل فعلی ترگوم یوناتان پس از ظهور اسلام تدوین شده است.^۲

۳. ترجمه سریانی موسوم به پشیطتا که در قرن اول یا دوم میلادی در الرها تدوین شد. پشیطتا اصلی‌ترین ترجمه مورد استفاده مسیحیان شرق بود. این ترجمه ابتدا از عبری به سریانی ترجمه شد و در دوره‌های بعد با ترجمه یونانی (سبعینی) تطبیق یافت و اصلاحاتی در آن اعمال شد.^۳

۴. ترجمه عربی سعدیا گائون، عالم بزرگ یهودی قرن سوم و چهارم هجری. این ترجمه برای استفاده یهودیان عرب‌زبان سرزمین‌های اسلامی، به زبان عربی ولی به الفبای عبری نگاشته شد. سعدیا گائون علاوه بر ترجمه، تفسیری نیز بر کتاب‌های پیدایش ۱-۲۸، خروج،

1. The New Encyclopaedia Britannica, v 14, p 910.

2. Ibid, v 14, p 910.

3. Ibid, v 14, p 912; ibid, v 9, p 321.

لاویان، و برخی کتاب‌های دیگر نوشته بود، اما بخش زیادی از این تفسیر از دست رفته است.^۱

۵. ترجمه عربی یفت بن علی، عالم قرائی معاصر سعدیا، که حوالی ۳۵۰ هجری تدوین شده است. این ترجمه سویه زبان شناختی پررنگی دارد و می‌کوشد به سیاق آیات کتاب مقدس توجه کند، و از ترجمه تفسیری که میان حلقه‌های خاخامی رایج بود، اجتناب نماید.^۲ ترجمه یفت بن علی تنها به صورت تکه تکه به ما رسیده و استفاده از آن در تمام عبارت‌های مورد مطالعه در این پژوهش میسر نیست. اما می‌توان از بخش‌های باقی‌مانده برخی نتایج مهم گرفت، چنان که خواهد آمد.

انتخاب این دو ترجمه عربی به دو جهت اهمیت داشت: نخست این‌که از نظر زبانی، نزدیک‌ترین ترجمه به دعای سمات بودند و در نتیجه در بدو امر احتمال می‌رود که دعای سمات از این دو ترجمه که سهل‌الوصول‌تر بودند بهره برده باشد. دوم این‌که از نظر زمانی، این دو ترجمه کمابیش همزمان با محمد بن عثمان عمری تدوین شده‌اند که دعای سمات از او روایت شده است. اگر شباهتی اساسی بین متن سمات و این ترجمه‌ها وجود داشته باشد، دو احتمال مطرح می‌شود:

۱. شکل نهایی سمات پس از این دو ترجمه تدوین شده، در نتیجه محمد بن عثمان عمری خود مؤلف سمات در شکل نهایی آن بوده و این دعا نمی‌تواند به همین شکل فعلی از امام صادق نقل شده باشد.

۲. این دو ترجمه بر اساس ترجمه عربی قدیمی‌تری تدوین شده‌اند که به ما نرسیده، و دعای سمات با آن ترجمه مفروض قدیمی‌تر در ارتباط است.

در هر حال، خواهیم دید که دعای سمات ارتباطی با این ترجمه‌های عربی ندارد. ترجمه یونانی موسوم به سبعینی، از آن‌جا که از نظر زبانی و جغرافیایی فاصله زیادی با محیط تدوین دعای سمات دارد، کنار گذاشته شد.

در این پژوهش برای متن عبری کتاب مقدس، ترجمه انگلیسی JPS و ترجمه‌های آرامی و ترجمه عربی سعدیا گائون، از پایگاه اینترنتی Sefaria استفاده شده است.

1. Ibid, v 14, pp 912 - 913; ibid, v 10, p 274.

2. The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Abraham Narratives (Genesis 11:10 - 25:18), pp 12 - 13.

برای ترجمه سریانی از مجموعه Surath Kthobh ویراسته George Anton Kiraz و Andreas Juckel استفاده شده است.

برای ترجمه یفت بن علی از مجموعه Karaite Texts and Studies ویراسته Meira Polliack و Michael G. Wechsler استفاده شده است.

۲- ۱. نکته‌ای در خصوص نویسه‌گردانی‌های کلمات عبری، آرامی و سریانی

در زبان‌های عبری، آرامی و سریانی، شش حرف «ب گ د ک پ ت» دو تلفظی هستند. اگر پیش از آن‌ها مصوتی نیامده باشد، به صورت انسدادی (یعنی به همین صورت که در بالا نوشته شد) تلفظ می‌شوند و اگر پیش از آن‌ها مصوتی آمده باشد، به صورت سایشی تلفظ می‌شوند؛ یعنی تلفظشان به این صورت تغییر می‌کند: «ب < و»، «گ < غ»، «د < ذ»، «ک < خ»، «پ < ف» و «ت < ث». در این پژوهش برای اجتناب از آشفتگی و کمک به مخاطب برای شناسایی ریشه کلمات و تطبیقشان با ریشه‌های معادل عربی، تنها شکل اصلی تلفظ حروف نوشته می‌شود. اما اگر تلفظ حرف به شکل سایشی باشد در زیر آن خطی کشیده می‌شود. برای مثال اگر «ب» به صورت «و» تلفظ شود، به صورت «ب» و اگر «پ» به صورت «ف» تلفظ شود، به صورت «پ» نوشت خواهد شد.

۳. مقایسه اشارات

۳- ۱. قبة الرمان

وَبِمَجْدِكَ الَّذِي ظَهَرَ لِمُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى قُبَّةِ الرُّمَّانِ؛

و به مجدت^۱ که برای موسی بن عمران علیه السلام بر خیمه رمان ظهور کرد.

۱. مجد ترجمه‌ای است از ܡܝܕܐ یا کاپود به معنای جلال. در برخی کتاب‌های کتاب مقدس نه خود خدا، بلکه «جلال» خداست که بر انسان‌ها ظاهر می‌شود. این جلال احتمالاً چیزی شبیه درخشش و نور بوده است، چنان که از این عبارات برمی‌آید: «در همان حال که هارون با تمامی جماعت بنی اسرائیل سخن می‌گفت، ایشان به سوی صحرا می‌نگریستند که اینک جلال خداوند در ابر ظاهر شد» (سفر خروج، باب ۱۶، آیه ۱۰). «جلال خداوند در نظر بنی اسرائیل به سان آتشی سوزاننده بر قله کوه می‌نمود» (سفر خروج، باب ۲۴، آیه ۱۷). ترجمه‌های آرامی این لفظ را ܡܝܕܐ یا ܡܝܕܐ ترجمه می‌کنند. ترجمه سریانی آن را ܡܝܕܐ یا ܡܝܕܐ (یا ܡܝܕܐ و ܡܝܕܐ) یا شویحا ترجمه می‌کند. ترجمه عربی سعدیا گائون آن را «نور» و ترجمه عربی یفت بن علی در یوشع ۷، آیه ۱۹ آن را «وقار» ترجمه می‌کند. تنها می‌توان با اطمینان گفت که ترجمه سعدیا گائون مدّ نظر دعای سمات نبوده، اما دیگر ترجمه‌ها از لفظی یکسان (یقار، وقار) برای کاپود استفاده می‌کنند و نمی‌توان تمایزی بینشان قائل شد.

مجلسی این کلمه را به صورت «قبة الزمان» ثبت کرده و آن را اشاره به خیمه ملاقات دانسته است، خیمه‌ای که موسی در طول سرگردانی در بیابان ساخت و صندوق عهد در آن جای داشت. خیمه ملاقات دو کارکرد داشت: هم در آن قربانی انجام می‌شد و هم خدا در آن با موسی گفتگو می‌کرد.^۱

مجلسی بیان می‌کند که برخی این ترکیب را به صورت «قبة الرمان» ثبت کرده‌اند و رمان را اشاره به انارهایی می‌داند که از ردای هارون آویخته بود.^۲ اما اضافه خیمه موسی به انارهای ردای هارون چندان وجهی ندارد.

خیمه موسی در متن عبری کتاب مقدس با دو نام متفاوت نامیده شده است:

۱. אֹהֶל הָעֵדוּת یا אֹהֶל هָעֵדוּת

لفظ عِدوت به معنای شهادت دادن است و خیمه از آن جهت که صندوق شهادت (نام دیگر صندوق عهد) در آن جای داشت، خیمه شهادت نامیده می‌شد.^۳

۲. אֹהֶל מוֹעֵד یا אֹהֶל מוֹעֵד

لفظ موعِد به معنای جلسه از پیش تعیین شده (appointed meeting) است.^۴ ترجمه رایج اَهِل موعِد خیمه ملاقات، خیمه میعاد یا خیمه اجتماع است. تمام این ترجمه‌های امروزی متفقند که موعِد معنای جلسه دارد و نه «زمان».

اما لفظ موعِد در خود کتاب مقدس به معنای زمان معین (appointed time) یا عید نیز به کار رفته است.^۵ برای مثال:

خداوند گفت: «چراغ‌هایی در گنبد آسمان باشند تا روز را از شب جدا کنند و تا نشانه‌هایی باشند برای نمایاندن زمان‌ها (موعِدیم) و روزها و سال‌ها».^۶

در نتیجه، عجیب نیست که کسی با دانش توراتی این دو موعِد را به جای هم بگیرد و اَهِل موعِد را خیمه زمان ترجمه کند. اما آیا مؤلف دعای سمات خود با رجوع مستقیم به متن عبری چنین ترجمه‌ای از آن کرده، یا پیش از او دیگر ترجمه‌های کتاب مقدس خیمه موسی

1. The Emergence of Judaism, p 8.

۲. بحار الأنوار، ج ۸۷، ص ۱۱۹؛ رک: سفر خروج، باب ۲۸، آیه ۳۳

3. BDB, p 730.

4. BDB, p 417.

5. BDB, p 417.

۶. سفر پیدایش، باب ۱، آیه ۱۴

را به صورت خیمه زمان ترجمه کرده بودند؟

ترجمه عربی سعدیا گائون، اهل موعِد را «خبأ المحضر» ترجمه می‌کند، و اهل هاعِدوت را «خبأ الشهادة». خبأ به معنای خرگاه کلمه چندان رایجی نیست و در دعای سمات نیز استفاده نشده است. در هر حال، این ترجمه در این ترکیب مورد توجه دعای سمات نبوده است؛ چرا که موعِد را به معنای زمان نگرفته است.

ترجمه عربی یفت بن علی از کتاب خروج از دست رفته؛ اما اهل موعِد در جاهای دیگر کتاب مقدس از جمله یوشع (باب ۱۸، آیه ۱) نیز به کار رفته است. در آن جا یفت بن علی بدون ترجمه کردن این ترکیب، آن را عیناً به صورت «اهل موعِد» به عربی نقل می‌کند. با این حساب، سمات نمی‌تواند به ترجمه یفت بن علی نظر داشته باشد. ترجمه آرامی موسوم به ترگوم اونکلوس اهل موعِد را با تعبیری کاملاً مشابه سمات ترجمه کرده است:

«ܡܝܢ ܕܝܡܢܐ ܕܝܡܢܐ» یا مَشْكَنَ زَيْمَنَّا «به معنای خیمه زمان».^۱

و ترگوم یوناتان که مبتنی بر اونکلوس است نیز همین ترکیب را به کار برده است. ترجمه سریانی موسوم به پشیطتا هم از ترکیب مشابهی استفاده کرده است:

«ܡܝܢ ܕܝܡܢܐ ܕܝܡܢܐ» یا مَشْكَنَ زَيْمَنَّا «به معنای زمان است».^۲

در نتیجه ترجمه‌های آرامی و ترجمه سریانی می‌توانند سرچشمه «زمان» در ترکیب «قبة الزمان» بوده باشند.

جالب است که البداية و النهاية ابن کثیر (م ۷۷۴ق) نیز هنگام نقل قول از اهل کتاب، از عبارت «قبة الزمان» برای خیمه موسی استفاده می‌کند.^۳ این نشان‌گر آن است که احتمالاً هر دو اثر (دعای سمات، البداية و النهاية) مستقیم یا با واسطه از ترجمه یکسانی از کتاب مقدس استفاده می‌کردند.

۳ - ۲. احساس الکروبین

وَأَسْأَلُكَ اللَّهُمَّ بِمَجْدِكَ الَّذِي كَلَّمْتَ بِهِ عَبْدَكَ وَرَسُولَكَ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عَلَيْهِ

1. Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature, p 404.

2. A Compendious Syriac Dictionary, p 109.

۳. البداية و النهاية، ج ۱، ص ۳۵۸.

السَّلَامُ فِي الْمَقْدَسِينَ، فَوْقَ إِحْسَاسِ الْكُرُوبِينَ، فَوْقَ غَمَائِمِ الثُّورِ، فَوْقَ تَابُوتِ الشَّهَادَةِ، فِي عَمُودِ النَّارِ

و خداوندا، از تو درخواست می‌کنم، به حقّ مجدت که به وسیله آن با بنده و فرستاده‌ات موسی بن عمران علیه السلام در مقدّسین، بر فراز احساس کروب‌ها، بر فراز ابرهای نور، بر فراز تابوت شهادت،^۱ در ستونی از آتش، سخن گفتی.

مجلسی احساس را به صورت «احساس» می‌خواند و آن را جمع «حسیس» به معنای زمزمه می‌داند و می‌گوید خدا بر فراز زمزمه تسبیح کروب‌ها با موسی سخن گفت. از همین رو، سمات خدا را «فوق احساس الکرویین» توصیف کرده است.^۲ اگر این خوانش درست باشد، چه بسا دعای سمات اشاره به صدای بال‌های کروب‌ها در این عبارت کتاب مقدّس داشته باشد:

چون به حرکت در می‌آمدند، صدای بال‌هایشان را می‌شنیدم که چونان خروش آب‌های بسیار بود و همچون صدای قادر مطلق و غوغای لشکریان.^۳

یا به تسبیح سراف‌ها در این عبارت:

هر یک از آن‌ها به دیگری ندا در داده می‌گفت: «قدوس قدوس قدوس، خداوند لشکرها؛ تمامی زمین از جلال او آکنده است».^۴

اشکال عمده این خوانش آن است که در کتاب مقدّس موسی خدا را بر فراز موجوداتی فرشته‌گون ملاقات نمی‌کند، بلکه تنها حزقیال و اشعیا چنین تجربه‌ای از شهود الهی دارند. احتمال بیشتر آن است که جمله «فی المقدّسین فوق احساس الکرویین فوق غمائم النور فوق تابوت الشهادة فی عمود النار» با حضور خدا در خیمه موسی مرتبط باشد. بنا به کتاب

۱. دعای سمات ترکیب «تابوت الشهادة» را مستقیم از هیچ ترجمه‌ای نگرفته، بلکه جزء اول، یعنی تابوت واژه‌ای است که قرآن برای صندوق عهد به کار می‌برد: «إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ» (سوره بقره، آیه ۲۴۸). نه کتاب مقدّس و نه هیچ یک از ترجمه‌ها صندوق عهد را «تابوت» نمی‌خوانند. جزء دوم یعنی شهادت معادلی است که ترجمه‌های آرامی، سریانی و عربی همگی در مقابل لفظ عبری יְהוָה یا عِدוּת استفاده کرده‌اند. این نشان می‌دهد که دعای سمات تنها به گونه‌ای منفعل از کتاب مقدّس گرفته‌برداری نمی‌کند، بلکه خود به گونه‌ای فعال از تعبیر قرآنی برای ارائه ترجمه‌ای اسلامی از ترکیب‌های کتاب مقدّس استفاده می‌کند.

۲. بحار الأنوار، ج ۸۷، ص ۱۰۹.

۳. حزقیال، باب ۱، آیه ۲۴.

۴. اشعیا، باب ۶، آیه ۳.

مرتبط شده است. دیدیم که کروب‌ها در خیمه فرشتگانی حقیقی نبودند، بلکه دو مجسمه بودند که بر درپوش صندوق عهد یا جایگاه کفّاره قرار داشتند.

بر دو سر جایگاه کفّاره دو کروب زرکوب بساز، یک کروب بریک سرو کروب دیگر بر سر دیگر آن. جایگاه کفّاره و کروب‌های دو سر آن را یکپارچه بساز. کروب‌ها با بال‌هایی گشاده از بالا بر جایگاه کفّاره سایه گسترده باشند، روی‌هایشان به سوی یکدیگر و نگاهشان به جانب جایگاه کفّاره باشد.^۱

درپوش صندوق عهد در عبری « כַּפֹּרֶת یا کپّورت» خوانده شده که به معنای کفّاره است؛^۲ چرا که کاهن اعظم در روز کفّاره (یوم کیپور) با پاشیدن خون قربانی بر این درپوش، گناهان قوم را کفّاره می‌کرد.^۳ با این حال سعدیا گائون این لفظ را از ریشه «کفر» عربی به معنای پوشاندن گرفته و آن را به معنای پوشش فهمیده و به صورت «الغشاء» به عربی ترجمه کرده است. ترجمه یفت بن علی در جاهایی که این اصطلاح استعمال شده از دست رفته و نمی‌توان دانست او این اصطلاح را چگونه ترجمه کرده بود. ترجمه‌های آرامی (ترگوم اونکلوس و ترگوم یوناتان) بدون ترجمه، عین لفظ را به آرامی نقل کرده‌اند و درپوش را « כַּפֹּרֶת » یا کپّورتا» خوانده‌اند.

با مراجعه به ترجمه سریانی (پشیطتا) مشاهده می‌کنیم که درپوش صندوق عهد که کروب‌ها بر آن قرار دارند، « ܕܐܝܬܐ » یا حوّسایا» نامیده شده است. حوّسایا به معنای کفّاره از ریشه «ح‌سی» به معنای پاک کردن است.^۴ وزن فوعّال در سریانی، اسم مصدر باب «فَعَّل» است.^۵ محتمل است که «احساس» در ترکیب «احساس الکرویین» اشاره به همین درپوش صندوق داشته باشد که در فارسی «جایگاه کفّاره» ترجمه شده و در ترجمه پشیطتا «حوّسایا». مؤلف دعا به درستی تشخیص داده که حوّسایا مصدر است و آن را به صورت مصدری «احساس» ترجمه کرده؛ اما چه بسا به خاطر مشدّد بودن حرف س در حوّسایا، مؤلف دعا این لفظ را به ریشه «ح‌س‌س» عربی مرتبط دانسته است.

۱. سفر خروج، باب ۲۵، آیه ۱۸ - ۲۰.

۲. BDB, p 408.

۳. لاویان، باب ۱۶، آیه ۱۴.

۴. A Compendious Syriac Dictionary, p 132.

۵. Classical Syriac, pp 30 - 31.

۶. در این بخش از راهنمایی نیما جمالی بهره‌مند شدم و از او متشکرم.

با توجه به این که تمام اجزای جمله مذکور از دعای سمات اشاره به اجزای مختلف خیمه ملاقات دارد، منطقی آن است که «احساس» نیز به بخشی از خیمه، یعنی درپوش صندوق عهد اشاره داشته باشد. این نشان می‌دهد که دعای سمات تنها ترجمه سریانی کتاب مقدس را در نظر دارد و تنها با این ترجمه در حال گفتگو است. چرا که نه متن عبری، نه ترجمه‌های عربی و نه ترجمه‌های آرامی هیچ یک از تعبیری مشابه برای درپوش صندوق استفاده نکرده‌اند.

۳ - ۳. ساعیر و فاران

وَيُطْلَعُ فِي سَاعِيرٍ، وَظُهُورِكَ فِي جَبَلِ فَارَانَ، بِرَبَّوَاتِ الْمُقَدَّسِينَ وَجُنُودِ الْمَلَائِكَةِ الصَّافِينَ، وَخُشُوعِ الْمَلَائِكَةِ الْمُسَبِّحِينَ؛

و به طلوع در ساعیر و ظهورت در کوه فاران به همراه جماعات مقدسین و سپاهیان فرشتگان صف کشیده و خشوع فرشتگان تسبیح کننده.

این عبارت با سرود موسی در فصل ۳۳ کتاب تثنیه متناظر است:

خداوند از سینا آمد و از سعیر بر آنان طلوع کرد؛ او از کوه فاران درخشید، و از نزد جماعات قدسیان آمد، و در دست راست خویش شریعتی آتشین برای ایشان داشت.^۱

در کتاب حبقوق نیز سرود مشابهی آمده، اما در آن جا به جای سینا از تیمان یاد شده:

خدا از تیمان آمد، آن قدوس از کوه فاران. جلال او آسمان‌ها را پوشانید و ستایش او زمین را آکنده ساخت.^۲

با این که ترجمه‌های مختلف کتاب مقدس در کلیت آیه تثنیه با همدیگر هم‌گرایی دارند، اما تفاوت‌های ظریفی میان ترجمه‌ها وجود دارد و دوباره دعای سمات با جمله‌بندی شیطنتا هم خوانی دارد.

بر سه بخش تمرکز خواهیم کرد:

۳ - ۳. ۱. ساعیر، کوه فاران

در دعای سمات کوه سعیر به صورت «ساعیر» و بدون «جبل» آمده، و کوه فاران به همراه «جبل» به صورت «جبل فاران» آمده است. در متن عبری تثنیه نیز این تمایز برقرار است.

۱. سفر تثنیه، باب ۳۳، آیه ۲.

۲. حبقوق، باب ۳، آیه ۳.

سعیر بدون «کوه» و فاران به همراه «کوه» به صورت «کوه فاران» آمده است.

از میان ترجمه‌های آرامی، ترگوم اونکلوس نیز این تمایز را رعایت کرده است؛ اما ترگوم یوناتان در این آیه به شدت تفسیری شده، نام‌ها را تغییر داده (مثلاً نام سعیر را به «גִּבְלָא» یا «גִּבְלָא» تغییر داده) و شکل آیه را به کلی به هم زده است. بی‌تردید، ترگوم یوناتان نمی‌تواند منبع این عبارت از سمات باشد.

ترجمه سعیدیا گائون این دو کوه را یکدست کرده و هر دو را به همراه «جبل»، به صورت «جبل سعیر» و «جبل فاران» ترجمه کرده است. این ترجمه نیز با جمله‌بندی دعای سمات هم‌خوانی ندارد. چنان‌که خواهیم دید تفاوت این ترجمه با سمات بیشتر هم خواهد شد. ترجمه یفت بن علی در این عبارت باقی‌نمانده است.

۳ - ۲ - ۳. طلوع، ظهور

دعای سمات برای تجلی خدا در کوه سعیر و کوه فاران، دو تعبیر مختلف به کار می‌برد: طلعت برای سعیر و ظهور برای فاران. این دو گانه تنها در ترجمه پشیپتا به همین شکل وجود دارد و نسخه‌های دیگر از مفاهیم دیگری برای تجلی خدا استفاده می‌کنند.

در متن عبری تجلی خدا در کوه سعیر با لفظ «גִּבְלָא» یا «זֶהֱרָא» به معنای طلوع کردن و برآمدن^۱ توصیف می‌شود که با دعای سمات هم‌خوان است؛ اما تجلی خدا در کوه فاران با لفظ «זֶהֱרָא» یا «הוֹפִיעַ» به معنای درخشیدن^۲ توصیف شده که با ظهور و آشکار شدن دعای سمات ارتباط کمی دارد.

از میان ترجمه‌های آرامی، ترگوم اونکلوس برای تجلی خدا در کوه سعیر از لفظ «גִּבְלָא» یا «זֶהֱרָא» به معنای درخشیدن^۳ استفاده می‌کند که با دعای سمات ناهم‌خوان است. این ترجمه برای تجلی خدا در کوه فاران از «גִּבְלָא» یا «אֵתְגַלָּא» به معنای تجلی کردن و آشکار شدن^۴ استفاده می‌کند،^۵ این با «ظهور» دعای سمات هم‌خوان است.

1. BDB, p 280.

2. BDB, p 422.

3. Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature, p 382.

4. Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature, p 248.

۵. ترگوم اونکلوس اغلب به متن عبری وفادار است، اما در مواردی که کتاب مقدس عبارتی برای خدا استفاده می‌کند که معنایی انسان‌انگارانه دارد، اونکلوس از متن عبری دور می‌شود و آن عبارات را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که معنای انسان‌انگارانه را از آن‌ها بزداید. در آیه مورد بحث نیز تعبیری همچون «آمدن» از کوه سینا و درخشیدن و طلوع کردن ←

ترگوم یوناتان برای تجلی خدا در کوه سعیر از لفظ « נִתְגַלֵּי یا נִתְגַלֵּי » استفاده می‌کند که در آرامی معنای درخشیدن دارد،^۱ و برای تجلی خدا در کوه فاران از لفظ « נִתְגַלֵּי یا נִתְגַלֵּי » به معنای درخشیدن و ظهور کردن^۲ استفاده می‌کند که در معنای اول با متن عبری و در معنای دوم با دعای سمات هم خوانی دارد.

ترجمه عربی سعدیا گائون برای تجلی خدا در کوه سعیر از « $\text{أَشْرَقَ بِنُورِهِ}$ » استفاده می‌کند و برای تجلی خدا در کوه فاران از « لُوحَ بِهِ »، که هر دو معنای درخشیدن دارند. هیچ یک از این دو عبارت با دعای سمات سازگار نیست. ترجمه یفت بن علی در این بخش از دست رفته است.

می‌بینیم که در این ترجمه‌ها گاه یکی از دو عبارت «طلوع، ظهور» با دعای سمات هم خوانی دارد، اما عبارت دیگر ناهم خوان است. تنها ترجمه‌ای که در هر دو عبارت با دعای سمات هم خوان است، ترجمه سریانی موسوم به پشیطناست. در پشیطنا برای تجلی خدا در کوه سعیر از لفظ « נִתְגַלֵּי یا נִתְגַלֵּי » استفاده شده که در سریانی به معنای طلوع کردن است،^۳ و برای تجلی خدا در کوه فاران از لفظ « נִתְגַלֵּי یا נִתְגַלֵּי » به معنای تجلی کردن و آشکار شدن.^۴

۳ - ۳ - ۳. ربوات المقدسین

آیه مذکور از سفر تثنیه (باب ۳۳، آیه ۲) بیان می‌کند که خدا « וַיִּרְבֹּבֶנּוּ یا וַיִּרְבִּיבוּ » آمد. این ترکیب در ترجمه‌های مختلف به صورت «جماعات قدسیان» یا تعابیر مشابه ترجمه شده. در زبان عبری « וַיִּרְבֹּבֶנּוּ یا וַיִּרְבִּיבוּ » به معنای جماعت پرشمار و گروه ده هزار نفره (کرور) است.^۵ و וַיִּרְבִּיבוּ جمع آن است.^۶

→ برای خدا به کار رفته که بیم آن می‌رود دلالتی انسان انگارانه داشته باشند. از همین رو، ترگوم اونکلوس کلمات را تغییر می‌دهد و برخی کلمات را به متن می‌افزاید تا این دلالت خنثی شود. بدین ترتیب، «آمدن» خدا از کوه سینا به «تجلی کردن» تبدیل شده، «طلوع» خدا از کوه سعیر به «درخشش و قار» خدا تبدیل شده، و «درخشیدن» خدا از کوه فاران به «تجلی جبروت» خدا تبدیل شده است. این گرایش در ترجمه‌های دیگر نیز وجود دارد و علت اصلی تفاوت ترجمه‌ها با متن عبری است.

1. Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature, p 315.

2. Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature, p 586.

3. A Compendious Syriac Dictionary, p 95.

4. A Compendious Syriac Dictionary, p 69.

5. BDB, p 914.

۶. ترجمه JPS (ترجمه انگلیسی معیار یهودی) « וַיִּרְבֹּבֶנּוּ یا וַיִּרְבִּיבוּ » را اسم خاص به شمار می‌آورد و آن را به « וַיִּרְבִּיבוּ یا وַיִּרְבִּיבוּ » مرتبط می‌داند که چند آیه قبل تر (سفر تثنیه، باب ۳۲، آیه ۵۱) ذکر شده. مریت قاش نام مکانی است که موسی عصای خود را بر سنگ زد و دوازده چشمه از آن جوشید (رک: سفراعدا، باب ۲۷، آیه ۱۴).

از ترجمه‌های آرامی، ترگوم اونکلوس این لفظ را به صورت «רַבְּבַת קִיִּישׁׁי» یا رِبِیִּית قَدִישִׁין» به معنای جماعت مقدّسان ترجمه می‌کند. ترگوم یوناتان آن را «רַבְּבַת קִיִּישׁׁי» یا رِبِیִּין رִיבִּין מִלְּאִכִּין» یا کروور کروور فرشتگان ترجمه می‌کند. ترجمه عربی سعدیا گائون از «رَبَّوَاتِ الْقُدُس» استفاده می‌کند که در «ربوات» با دعای سمات هماهنگ است، اما در «القدس» سازگاری کمتری دارد؛ قدس مصدر و مفرد است، در حالی که مقدّسین صفت و جمع است. ترجمه یفت بن علی در این بخش از دسته رفته است. ترجمه پشیطنا همچون همیشه بیشترین سازگاری با دعای سمات را دارد و از تعبیر $\text{חַיִּי}^\circ \text{fi} \text{רַבְּבַת}$ «یا رَبَّوَاتِ د-قَدִישִׁה» استفاده می‌کند که هم در «ربوات» و هم در صفت جمع «قَدִישִׁה» که به معنای قَدִישִׁין است، با دعای سمات هم‌خوانی دارد. جالب است که دعای سمات برای «جماعت پرشمار» از لفظ سریانی «ربوات» استفاده می‌کند، در حالی که در قرآن لفظ «رَبَّوَات» برای این معنا استفاده شده است؛^۱ یعنی با این‌که عربی قرآنی معادلی برای «רַבְּבַת» یا رِبِیִּיوت» تورات داشته، اما مؤلف سمات ترجیح داده از تعبیر پشیطنا استفاده کند.

۳ - ۴. سلطان

وَحَلَقْتَ بِهَا الشَّمْسَ وَجَعَلْتَ الشَّمْسَ ضِيَاءً، وَحَلَقْتَ بِهَا الْقَمَرَ وَجَعَلْتَ الْقَمَرَ نُورًا؛
وَحَلَقْتَ بِهَا الْكَوَاكِبَ... وَسَخَّرْتَهَا بِسُلْطَانِ اللَّيْلِ وَسُلْطَانِ النَّهَارِ وَالسَّاعَاتِ وَعَدَدِ
السِّنِينَ وَالْحِسَابِ؛

و نیز با آن [کلمه] خورشید را آفریدی و خورشید را روشن ساختی و با آن ماه را آفریدی و ماه را نورانی ساختی؛ و با آن ستارگان را آفریدی... و آن‌ها را برای سلطنت شب و سلطنت روز تسخیر کردی و ساعات و شمارش سال‌ها و حساب را [به وسیله آن‌ها معین ساختی].

این عبارت از دعای سمات با آفرینش خورشید و ماه به روایت کتاب مقدس ارتباط دارد: خدا گفت: «چراغ‌ها در گنبد آسمان باشند تا روز را از شب جدا کنند و تا نشانه‌هایی باشند برای نمایاندن زمان‌ها و روزها و سال‌ها...» خدا دو چراغ عظیم ساخت: چراغ بزرگ را برای فرمانروایی بر روز، و چراغ کوچک را برای فرمانروایی بر شب، و نیز

۱. فرهنگ تطبیقی قرآن و تورات، ص ۴۱۴.

ستارگان را.^۱

لفظی که کتاب مقدس برای فرمانروایی به کار می‌برد، «מְשִׁלֵּת یا מְשִׁלֵּת» است. ترجمه‌های آرامی این لفظ را به صورت «מְשִׁלֵּת یا מְשִׁלֵּط» ترجمه می‌کنند. این لفظ از نظر ریشه با «سلطان» دعای سمات هم خوانی دارد، اما از نظروزن، بروزن مصدر میمی است. سعدیا گائون آن را «الإضائة» ترجمه کرده، و مشخص است که فرمانروایی خورشید و ماه را استعاره از نورافشانی گرفته و این لفظ را به شکلی تفسیری ترجمه کرده است. ترجمه یفت بن علی مثل همیشه باقی نمانده است. این بار هم پشیطتا نزدیک‌ترین تعبیر به دعای سمات را دارد. پشیطتا فرمانروایی ماه و خورشید را «עֲטִיט» یا شولطانا» ترجمه کرده که هم از لحاظ ریشه و هم از لحاظ وزن، با «سلطان» دعای سمات هم خوانی دارد.

۳ - ۵. الغمر

وَعَقَدَتْ مَاءَ الْبَحْرِ فِي قَلْبِ الْغَمْرِ كَالْحِجَارَةِ؛

و آب دریا را در دل ژرفا همچون سنگ بستی.

این عبارت اشاره‌ای مستقیم به سرود دریاست، سرودی که موسی و بنی اسرائیل پس از گذشتن از دریا خواندند و خدا را به خاطر کارهای عظیمش ستایش کردند. در بخشی از این سرود شکافتن آب دریا این گونه توصیف می‌شود:

و آب‌های ژرف در دل دریا منجمد گشت.^۲

اهمیت خاص این عبارت آن است که با الگویی که تا این جا اثبات کردیم، ناسازگار است. تا این جا نشان دادیم که تعابیر دعای سمات از میان ترجمه‌های مختلف، با ترجمه پشیطتا هم خوانی دارد؛ اما در این آیه ترجمه پشیطتا عملاً متن عبری را ترجمه نمی‌کند، بلکه دو لفظ کلیدی، یعنی «آب‌های ژرف» و «منجمد» را بدون ترجمه کردن، از عبری به سریانی نقل می‌کند. از سوی دیگر، ترجمه سعدیا گائون شباهتی قابل توجه با متن دعای سمات دارد که احتمال ارتباط را تقویت می‌کند، گرچه نباید زود قضاوت کرد. دو لفظ کلیدی آیه «آب‌های ژرف» و «منجمد» است. آب‌های ژرف در متن عبری به

۱. سفر پیدایش، باب ۱، آیه ۱۴، ۱۶.

۲. سفر خروج، باب ۱۵، آیه ۸.

صورت «תְּהוֹמוֹת» یا تِهوموت آمده است. تِهوموت جمع مؤنث است و مفرد آن، تِهوم نامی است که کتاب مقدس برای آب‌های ژرف به کار می‌برد، همچون آب‌های زیرزمینی، دریا‌های عمیق، و آب‌هایی ازلی که پیش از آفرینش جهان وجود داشتند:^۱

در آغاز، خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید. زمین بی‌شکل و خالی بود و تاریکی بر روی ژرفا (تِهوم).^۲

«منجمد شدند» در متن عبری به صورت «תְּהוֹמוֹת» یا قاپئو آمده که به معنای سخت شدن و متصلب شدن است.^۳

نه ترجمه‌های آرامی و نه ترجمه سریانی این دو کلمه را ترجمه نکرده‌اند، بلکه مستقیم از عبری به آرامی و سریانی برده‌اند؛ اما ترجمه عربی سعدیا گائون تِهوموت را «الغمور» ترجمه کرده است. الغمور جمع الغمر به معنای غرقاب است.^۴ الغمور با «الغمر» دعای سمات انطباق دارد، گرچه در ترجمه سعدیا گائون به پیروی از متن عبری جمع به کار رفته و در دعای سمات مفرد. این انطباق، احتمال ارتباط میان دعای سمات با ترجمه سعدیا گائون را مطرح می‌کند، که خلاف چیزی است که تا این جا اثبات کردیم.

با این حال، سعدیا گائون دومین کلمه کلیدی، یعنی منجمد شدن را به صورت «انجمد» ترجمه کرده است، در حالی که دعای سمات منجمد شدن را به صورت «عقدت... کالحجارة» ترجمه می‌کند. این دو تعبیر ارتباطی با هم ندارند. اگر دعای سمات در این عبارت ترجمه سعدیا گائون را مدّ نظر داشت، انتظار داشتیم که در این لفظ نیز با آن هم‌خوانی داشته باشد.

به علاوه، ترجمه «تِهوم» کتاب مقدس به «الغمر» منحصر به سعدیا گائون نبوده، و دیگران نیز از همین لفظ برای ترجمه تِهوم استفاده کرده‌اند. به نظر می‌رسد که الغمر معادل رایج آن زمان برای تِهوم کتاب مقدس بوده است. ترجمه یفت بن علی از سرود موسی باقی نمانده، اما در ایوب (باب ۲۸، آیه ۱۴ و باب ۳۸، آیه ۳۰) او نیز تِهوم را الغمر ترجمه کرده است. در نتیجه صرف استفاده سمات از الغمر نمی‌تواند دلیلی بر ارتباط میان ترجمه سعدیا گائون و سمات باشد. چه بسا هر دو از سنت زبانی مشترکی بهره برده‌اند که در آن الغمر معادل تِهوم کتاب مقدس بوده است.

1. BDB, pp 1062 - 1063.

۲. سفر پیدایش، باب ۱، آیه ۱ - ۲.

3. BDB, p 891.

۴. لسان العرب، ج ۵، ص ۲۹.

نتیجه‌گیری

با مقایسه تعابیر و معادل‌گزینی‌های دعای سمات با ترجمه‌های مختلف کتاب مقدس، مشاهده کردیم که دعای سمات به شکلی نظام‌مند با ترجمه سریانی موسوم به پشیطتا هماهنگی دارد، اما با ترجمه‌های دیگر یا به کلی بی‌ارتباط است و یا به گونه‌ای موردی و اتفاقی هم‌خوانی دارد. در نتیجه می‌توان با اطمینان گفت که دعای سمات برای ارجاع به مضامین و روایات کتاب مقدس، از ترجمه سریانی موسوم به پشیطتا بهره برده است. این با یافته‌های جوزف ویتزتوم تأیید می‌شود چنان که پیش از این گذشت، نشان داده است ترجمه پشیطتا مورد استفاده مسلمانان، به طور خاص ابن اسحاق، بوده است. البته دیدیم که دعای سمات به گونه‌ای منفعل از تعابیر پشیطتا گرفته برداری نمی‌کند، بلکه خود فعالانه این تعابیر را با واژگان قرآنی می‌آمیزد و معادلی اسلامی عرضه می‌کند. نمونه این معادل‌گزینی فعال را در «تابوت الشهادة» ملاحظه کردیم.

نتیجه دیگری که می‌توان از پژوهش حاضر گرفت، در خصوص منشأ دعای سمات است. در خصوص منشأ شیعی دعای سمات تشکیک‌هایی شده و برخی آن را متنی یهودی‌الاصیل قلمداد کرده‌اند.^۱ یافته‌های این مقاله منشأ یهودی این دعا را رد می‌کند. پشیطتا ترجمه مورد استفاده مسیحیان بود و یهودیان از ترجمه‌های دیگری (همچون ترگوم‌های آرامی و ترجمه‌های یهودی-عربی) استفاده می‌کردند. گفتگوی دعای سمات با ترجمه مسیحی کتاب مقدس نشان می‌دهد که دعای سمات نمی‌تواند منشأ یهودی داشته باشد.

کتابنامه

قرآن کریم

کتاب مقدس، ترجمه هزاره نو (Sefaria.org).

الأمالی، محمد بن علی بن بابویه صدوق، تهران، کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶ ش.
بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
البدایة و النهایة، اسماعیل بن کثیر، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.

۱. «بازتاب نبوت موسوی در دعای سمات»، ص ۱۰۸.

- البلد الامین و الدرع الحصین، ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- الخصال، محمد بن علی بن بابویه صدوق، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.
- دفاع از حدیث؛ دفتر دوم: نقد ادعای جعل گسترده در احادیث شیعه، مهدی حسینیان قمی، ۲ج، بی تا.
- زاد المسیر فی علم التفسیر، عبدالرحمن بن علی جوزی، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
- شواهد التنزیل، عبیدالله بن عبدالله حسکانی، ترجمه: احمد روحانی. بی جا، دار الهدی، بی تا.
- فرهنگ تطبیقی قرآن و تورات، حیدر عیوضی، قم، مؤسسه انتشاراتی دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۰۲ش.
- فقه القرآن، سعید بن هبة الله قطب راوندی، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیه الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، بی تا.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، محمد بن حسن طوسی، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- لسان العرب، محمد بن مکرم بن منظور، تحقیق: جمال الدین میردامادی، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع- دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- «بازتاب نبوت موسوی در دعای سمات»، جعفر نکونام، سید فخرالدین اسماعیلی سوق، پژوهش دینی، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، شماره ۲۹.
- «بررسی بینامتنیت در دعای سمات»، زهرا نیکونژاد، حسین خاکپور، ولی الله حسومی، پژوهش نامه ثقلین، پاییز ۱۳۹۴ شماره ۳.

The New Encyclopaedia Britannica, Edited by Peter B. Norton, Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc, 1989.

BDB, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament With an Appendix Containing

the Biblical Aramaic, Francis Brown, S. R. Driver, Charles A. Briggs, London, Oxford University Press, 1962.

The Emergence of Judaism: Classical Traditions in Contemporary Perspective, Christine Hayes, Minneapolis, Fortress Press, 2007.

Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature, Marcus Jastrow, London and New York, Luzac, 1903.

The Syriac Peshiṭta Bible with English Translation: Exodus, George A. Kiraz, Joseph Bali, Piscataway, New Jersey, Gorgias Press, 2017.

The Syriac Peshiṭta Bible with English Translation: Genesis, George A. Kiraz, Joseph Bali, Piscataway, New Jersey, Gorgias Press, 2019.

Classical Syriac: A Basic Grammar with a Chrestomathy, Takamitsu Muraoka, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2005.

The Qur'an and the Bible: Text and Commentary, Gabriel Said Reynolds, New Haven and London, Yale University Press, 2018.

The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Book of Joshua, James T. Robinson, Leiden and Boston, Brill, 2015.

The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Book of Job, Arik Sadan, Leiden and Boston, Brill, 2019.

A Compendious Syriac Dictionary, R. Payne Smith, London, Oxford University Press, 1957.

Ibn Ishaq and the Pentateuch in Arabic, Joseph Witztum, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, No. 40, 2013.

The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Abraham Narratives (Genesis 11:10–25:18), Marzena Zawadowska, Leiden and Boston, Brill, 2012.

بررسی انتقادی کارکرد اصل «عدالت صحابه» نزد عسقلانی، با هدف توثیق راویان در لسان المیزان

مهدی آذری فرد^۱
حمیدرضا فهیمی تبار^۲
حسین ستار^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

چکیده:

ادعای عدالت تمامی صحابه یکی از مبانی بنیادین رجالی نزد اغلب اهل سنت است که مرزهای حدیثی - رجالی آنان را از دیگر مذاهب متمایز می‌کند. هرچند رجالیان اهل سنت در تألیفات خود صراحتاً به عدالت صحابه اشاره کرده‌اند، بررسی عمیق‌تر اظهارات یک رجالی می‌تواند میزان پایبندی او به این مبنا را روشن سازد. ابن حجر عسقلانی، رجالی اهل سنت در قرون هشتم و نهم هجری، از جمله معتقدین به عدالت تمامی صحابه است. وی صاحب آثار متعدد رجالی، از جمله لسان المیزان است که آن را در نقد و تکمیل میزان الاعتدال فی نقد الرجال ذهبی نگاشته است. ذکر نام برخی صحابه در میزان الاعتدال و معرفی آن‌ها به عنوان ضعیف یا مجهول توسط ذهبی، ابن حجر را بر آن داشت تا ضمن انتقاد از ذهبی، با شیوه‌های مختلف از صحابه دفاع کند. چپستی این شیوه‌ها پرسش اصلی پژوهش حاضر است. از این رو، با روش توصیفی - تحلیلی و رویکردی نقادانه، به بررسی لسان المیزان پرداخته شد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد ابن حجر با روش‌هایی مانند مراجعه به مصادر اصلی مورد استفاده ذهبی، ادعای تصحیف در نام صحابی، استناد به تعدد روایات صحابه، تأویل سخنان رجالیان، و نقل روایاتی در مدح صحابی، به دفاع از صحابه پرداخته است. با این حال، برخی از مستندات وی فاقد استحکام کافی بوده و با نقدهایی مواجه است.

کلیدواژه‌ها: عسقلانی، لسان المیزان، مبانی رجالی، عدالت صحابه.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (m.azarifard@grad.kashanu.ac.ir).

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (fahimitabar@kashanu.ac.ir) (نویسنده مسئول).

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (sattar@kashanu.ac.ir).

۱. مقدمه

دفاع اهل سنت از صحابه، در ابعاد و اشکال گوناگون، ریشه در اعتقاد به نظریه «عدالت تمامی صحابه» دارد. اغلب اهل سنت تمامی صحابه پیامبر ﷺ را عادل می‌دانند.^۱ از این رو، باور به عدالت تمامی صحابه یکی از معروف‌ترین و اساسی‌ترین مبانی رجالی آنان به شمار می‌رود.^۲ ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ق)، از رجالیان برجسته اهل سنت، نیز به این عقیده پایبند است. او در کتاب الإصابة فی تمییز الصحابة به صراحت اظهار می‌دارد:

اهل سنت اتفاق دارند که همه صحابه عادل‌اند و جز اندکی از اهل بدعت، کسی در این دیدگاه اختلاف نکرده است.^۳

این اعتقاد راسخ در اندیشه عسقلانی، بر عملکرد او نیز اثر گذاشته و او را واداشته تا در لسان المیزان، که ناظر بر میزان الاعتدال فی نقد الرجال ذهبی نگاشته شده،^۴ این اعتقاد راسخ در اندیشه عسقلانی، بر عملکرد او نیز اثر گذاشته و او را واداشته تا در لسان المیزان، که ناظر بر میزان الاعتدال فی نقد الرجال ذهبی نگاشته شده، با روش‌های مختلف از صحابه دفاع کند. ذهبی، برخلاف وعده خود در مقدمه میزان الاعتدال مبنی بر عدم ذکر نام صحابه به دلیل جایگاه والای آنان،^۵ در مواردی (هرچند اندک) به ذکر نام برخی صحابه پرداخته و آن‌ها را مجهول یا دارای روایات غیر صحیح معرفی کرده است.^۶

۱. اختصار علوم الحديث، ص ۱۸۱؛ الإصابة فی تمییز الصحابه، ج ۱، ص ۱۶۲.

۲. الصحيح، ج ۱، ص ۱۶۱ - ۱۶۲؛ نیز رک: مبانی حجیت آرای رجالی، ص ۲۳.

۳. الإصابة فی تمییز الصحابه، ج ۱، ص ۱۶۲.

۴. ابن حجر عسقلانی لسان المیزان را ناظر بر میزان الاعتدال فی نقد الرجال ذهبی نگاشته است. روش وی در تألیف لسان المیزان چنین است: شرح حال راویانی که مؤلفان صحیحین یا سنن اربعه از آن‌ها حدیث نقل کرده‌اند و شرح حالشان به تفصیل در تهذیب الکمال مزی آمده، از میزان الاعتدال حذف کرده و به جای آن‌ها، مستدرکات عراقی بر میزان الاعتدال را با علامت «ذ» افزوده است. همچنین، مستدرکاتی را خود گردآوری کرده و با علامت «ز» مشخص نموده است. عسقلانی در موارد متعدد، پس از نقل سخنان ذهبی درباره روایان، مطالبی به آن افزوده و برای تفکیک کلام خود از ذهبی، ابتدا سخن ذهبی را با عبارت «انتهی» پایان داده و سپس مطالب خود را ذکر کرده است (لسان المیزان، ج ۱، ص ۱۹۲ - ۱۹۳).

۵. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۲.

۶. این که چرا ذهبی برخلاف وعده خود در مقدمه میزان الاعتدال عمل کرده و نام برخی صحابه را ذکر نموده، نکته‌ای قابل تأمل است. آیا ذهبی مرتکب خطا یا غفلت شده یا از صحابی بودن این افراد آگاه نبوده، پرسش‌هایی است که ذهن را به خود مشغول می‌کند. یک احتمال این است که تعریف صحابی نزد رجالیان اهل سنت متفاوت باشد. هرچند نویسندگان این پژوهش به تعریف دقیق صحابی از منظر ذهبی دست نیافتند، تعریف ابن حجر عسقلانی از صحابه، در مقایسه با دیگر عالمان اهل سنت، گسترده‌تر است (سیری در آیات امامت و ولایت: نقد نظریه عدالت صحابه، ص ۱۷ - ۱۸). ابن حجر می‌گوید: «صحیح‌ترین تعریف این است که صحابی کسی است که پیامبر ﷺ را ←

عسقلانی، ضمن انتقاد از ذهبی، پس از نقل سخنان او درباره این افراد، کوشیده است تا ضعف‌های مطرح‌شده را از چهره صحابه بزدايد.^۱

کاوش نویسندگان این پژوهش در مجلدات لسان المیزان نشان می‌دهد که عسقلانی از راهکارهایی مانند مراجعه به مصادر اصلی مورد استفاده ذهبی، ادعای تصحیف در نام صحابی، استناد به تعدد راویان صحابه، تأویل سخنان رجالیان، و نقل روایات در مدح صحابی بهره برده است. این پژوهش هریک از این روش‌ها را بررسی و تحلیل کرده و میزان قوت و ضعف آن‌ها را ارزیابی نموده است.

۲. پیشینه تحقیق

در موضوع عدالت صحابه، تاکنون پژوهش‌های متعددی از سوی پژوهش‌گران شیعه و اهل سنت نگاشته شده است. پژوهش‌های امامیه، به دلیل دیدگاه خاص آن‌ها به عدالت صحابه، عمدتاً بر نقد این نظریه متمرکز است. به عنوان نمونه، می‌توان به کتاب سیری در آیات ولایت و امامت اثر ثریبی (۱۳۹۰ش) اشاره کرد که نویسنده به صورت مبسوط نظریه عدالت صحابه را بررسی، صحابه را در ترازوی تاریخ سنجیده و مستندات قرآنی و حدیثی اهل سنت را نقد کرده است. نمونه دیگر، مقاله «تأملی در اسناد احادیث ناظر به عدالت صحابه» از فهیمی تبار و آذری فرد (۱۳۹۳ش) است که راویان احادیث مورد استناد علمای اهل سنت در این موضوع را از نگاه رجالیان خود اهل سنت بررسی کرده و نشان داده که بسیاری از این راویان در منابع رجالی اهل سنت مورد جرح قرار گرفته‌اند. همچنین، مقاله «بررسی دیدگاه فخر رازی در عدالت صحابه» از میرفخرایی و اعرابی (۱۴۰۱ش) دیدگاه فخر رازی به عدالت صحابه را با توجه به تفسیر او از آیه ۱۰۰ سوره توبه، با استناد به ادله تاریخی و

→ ملاقات کرده، به ایشان ایمان داشته و با اعتقاد به اسلام از دنیا رفته باشد، چه این ملاقات طولانی یا کوتاه، همراه با نقل حدیث یا بدون آن، همراه با شرکت در جنگ یا بدون آن باشد، و حتی اگر پیامبر را تنها دیده باشد، بدون همنشینی یا به دلیل نابینایی ندیده باشد» (الإصابة فی تمییز الصحابة، ج ۱، ص ۱۵۸). بنابراین، ممکن است افرادی که ذهبی در میزان الاعتدال ذکر کرده، از نظراً و صحابی محسوب نمی‌شده‌اند.

۱. شایان ذکر است که ابن حجر عسقلانی خود نیز در مواردی راویانی را به لسان المیزان افزوده که برخی رجالیان آن‌ها را مجهول دانسته‌اند، با وجود آن‌که این افراد صحابی تلقی می‌شوند. با این حال، عسقلانی درباره آن‌ها اظهار نظری نکرده است، از جمله: کنانة بن اوس (لسان المیزان، ج ۶، ص ۴۲۵؛ نیز رک: الإصابة فی تمییز الصحابة، ج ۵، ص ۴۹۵) و ناجية بن الأعجم (لسان المیزان، ج ۸، ص ۲۴۴؛ نیز رک: أسد الغابة، ج ۵، ص ۲۷۹). همچنین، در مواردی درباره صحابیانی که ذهبی نام آن‌ها را ذکر کرده، نظری ارائه نداده است، مانند محرز بن جارية، که به «ابن حارثة» نیز معروف است (لسان المیزان، ج ۶، ص ۴۶۸؛ نیز رک: أسد الغابة، ج ۵، ص ۶۶).

مفهوم آیه نقد کرده است.

در مقابل، آثار اهل سنت عمدتاً رویکردی دفاعی از نظریه عدالت صحابه دارند. به عنوان مثال، می‌توان به پایان‌نامه «عدالة الصحابة في القرآن، دراسة مقارنة بين تفاسير أهل السنة و المبتدعة الشيعة الإثني عشرية أنموذجاً» اثر شنک (۲۰۱۹م) اشاره کرد. نویسندگان در این پژوهش، آیات دال بر عدالت صحابه را گردآوری، دیدگاه مفسران سنی و شیعه را به صورت تطبیقی بررسی، و به زعم خود به آیاتی که مفسران شیعه برای نقد عدالت صحابه استناد کرده‌اند پاسخ داده و عدالت صحابه را با استناد به نصوص قرآنی اثبات کرده است.

آنچه این مقاله را از پژوهش‌های پیشین متمایز می‌کند، عبارت است از:

الف) عدم تمرکز بر مستندات قرآنی - حدیثی اهل سنت در موضوع عدالت صحابه و نقد آن‌ها، بلکه بررسی و تحلیل شیوه‌های یک عالم رجالی اهل سنت (ابن حجر عسقلانی) در دفاع از صحابه.

ب) نقد منقولات شمس‌الدین ذهبی، رجالی اهل سنت، توسط رجالی دیگر از همین مکتب (ابن حجر عسقلانی)، برخلاف اکثر پژوهش‌ها که در آن‌ها دانشمندان شیعه و سنی دیدگاه طرف مقابل را نقد کرده‌اند.

۳. شیوه‌های عسقلانی در دفاع از صحابه

در ادامه، به راهکارهای ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان برای دفاع از صحابه و بررسی و تحلیل هریک از آن‌ها پرداخته‌ایم. در اغلب موارد ذکر شده، تنها به یک نمونه و در یک مورد به بیش از یک نمونه اشاره شده است.

۳-۱. مراجعه به مصادر اصلی مورد استفاده ذهبی

یکی از راهکارهای ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان برای دفاع از صحابه، رجوع به مصادر اصلی مورد استفاده ذهبی، به منظور سنجش صحت کلام اوست. به عنوان نمونه: عسقلانی ذیل نام «بشرین عصمة المزنی»، پس از نقل کلام ذهبی که گفته: «قال أبوحاتم: مجهول. قلت: يقال له صحبة، لكن لا يصح خبره؛ أبوحاتم گفته بشر مجهول است. من می‌گویم: گفته شده او صحابی بوده، ولی روایتش صحیح نیست»، می‌نویسد:

وأما قول المصنف: إن أباحاتم قال: إنه مجهول، ففيه نظر. فإن الذي في كتاب ابن أبي حاتم: بشرين عصمة المزنی سمعت النبي يقول: خراعة مني وأنا منهم. روى عنه

کثیر بن أفلح مولى أبى أيوب، من رواية محمد بن عبد الله عتبة بن القراح عن إبراهيم بن عطاء عن كثير، شيخ مجهول؛^۱

کلام ذهبی که ابوحاتم بشر را مجهول دانسته، جای تأمل دارد. آنچه در الجرح و التعديل ابن أبی حاتم آمده این است: بشر بن عصمة المزنی گفته از پیامبر شنیدم که فرمود: قبيله خزاعة از من و من از آنهاست. این روایت را کثیر بن أفلح، مولى أبی أيوب، از بشر نقل کرده، از طریق محمد بن عبدالله بن عتبة بن قراح، از إبراهيم بن عطاء، از کثیر، شیخ مجهول.

عسقلانی در ادامه می افزاید:

و كأن قوله: شيخ مجهول، عائد إلى محمد بن عبد الله بن عتبة، ومما يؤيده أن ابن عبد البر قال في الاستيعاب لما ذكر بشر بن عصمة: في إسناده حديثه شيخ مجهول؛^۲

گویی عبارت «شیخ مجهول» به محمد بن عبدالله بن عتبة باز می گردد و مؤید آن، سخن ابن عبدالبر در الاستيعاب است که پس از ذکر بشر بن عصمة گفته: در سند روایت او شیخ مجهولی وجود دارد.

نویسندگان این پژوهش با مراجعه به الجرح و التعديل ابن أبی حاتم و الاستيعاب ابن عبدالبر،^۳ صحت منقولات عسقلانی را تأیید کردند. به نظر می رسد عسقلانی به دو دلیل کلام ذهبی درباره بشر بن عصمة را نپذیرفته است:

۱) نفی صحابی بودن بشر توسط ذهبی: ذهبی با استناد به اینکه روایت «خزاعة منی وأنا منهم» (که دلالت بر صحابی بودن بشر دارد) به دلیل وجود راوی مجهول معتبر نیست، بشر را صحابی نمی داند. ذهبی «مجهول» را نشانه عدم شهرت به صدق و راستی می داند که روایت چنین فردی قابل استناد نیست.^۴

۲) معرفی بشر بن عصمة المزنی به عنوان مجهول توسط ذهبی. هر چند در منبع مورد استفاده ذهبی، یعنی الجرح و التعديل ابن أبی حاتم، به فرد مجهول تنها با عبارت «شیخ مجهول» و بدون ذکر نام اشاره شده، ذهبی بلافاصله پس از نام بشر گفته:

قال أبو حاتم: مجهول.

۱. لسان المیزان، ج ۲، ص ۳۰۱.

۲. همان؛ الاستيعاب فی معرفة الاصحاب، ج ۱، ص ۱۷۰.

۳. الجرح و التعديل، ج ۲، ص ۳۶۰؛ الاستيعاب فی معرفة الاصحاب، ج ۱، ص ۱۷۰.

۴. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۳.

اما باید افزود که این سخن به ابوحاتم رازی (م ۲۷۷ق) تعلق ندارد، بلکه از عبدالرحمان بن اُبی حاتم (م ۳۲۷ق)، پسراوست؛ زیرا عبدالرحمان هنگام نقل قول از پدرش از عبارت «سمعت اُبی یقول» استفاده می‌کند.^۱ بنابراین، ذهبی به اشتباه مجهول بودن بشر را به ابوحاتم نسبت داده است.

به هر حال، عسقلانی به این دلیل که ذهبی «مجهول» را نشانه عدم شهرت به صدق و راستی و مانع احتجاج به روایت فرد می‌داند، و این با مبنای عدالت تمامی صحابه که عسقلانی به آن معتقد است در تعارض قرار دارد، کلام ذهبی را نقد کرده است. او برای اثبات ادعایش، با رجوع به منبع اصلی ذهبی (الجرح و التعديل) و تحلیل سند، مجهول بودن بشر را رد کرده و این صفت را به راوی دیگر، یعنی «محمد بن عبدالله بن عتبة»، نسبت داده است. عسقلانی کلام ابن عبدالبر را مؤید این نظر می‌داند که گفته: «فی إسناد حدیثه شیخ مجهول؛ در سند روایت بشر شیخ مجهولی وجود دارد». همچنین، با استناد به ذکر نام بشر در الاستیعاب ابن عبدالبر و نقل روایتی از او از پیامبر ﷺ، تلاش کرده ادعای مجهول بودن و نفی صحابی بودن بشر را رد کند. ممکن است گفته شود کلام ابن عبدالبر نیز صراحتاً محمد بن عبدالله بن عتبة را شیخ مجهول معرفی نمی‌کند. اما باید توجه داشت که مراد ابن عبدالبر نمی‌تواند خود بشر باشد؛ زیرا او الاستیعاب را برای معرفی صحابه نگاشته، نه افراد مجهول، و در مقدمه کتاب بر عدالت تمامی صحابه تأکید کرده است.^۲

با این حال، نقدی بر عسقلانی وارد است: هرچند او در هدف خود مبنی بر رد مجهول بودن بشر بن عصمة المزنی موفق بوده، اما در هدف دیگرش، یعنی اثبات صحابی بودن بشر، از این نکته غفلت کرده که محمد بن عبدالله بن عتبة، که مجهول بودنش را اثبات کرده، از روایان روایتی است که صحابی بودن بشر از آن استنباط می‌شود. طبق گفته خود عسقلانی در نزهة النظر، یکی از دلایل مردود بودن روایت، «طعن راوی» است، و مجهول بودن راوی از جمله اسباب طعن محسوب می‌شود. بنابراین، نمی‌توان از این روایت برای اثبات صحابی بودن بشر استفاده کرد.^۳ بنابراین، نمی‌توان از این روایت مردود، صحابی بشر را اثبات کرد.

۱. برای نمونه رک: الجرح و التعديل، ج ۲، ص ۳۶۰؛ ج ۳، ص ۵۰۰؛ ج ۴، ص ۲۰۰؛ ج ۵، ص ۱۶۰.

۲. الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، ج ۱، ص ۲.

۳. نزهة النظر فی توضیح نخبة الفكر فی مصطلح أهل الأثر، ج ۱، ص ۲۲۳.

مثال دیگری از این روش را می توان ذیل عنوان «الحکم بن عمیر» مشاهده کرد. عسقلانی پس از نقل کلام ذهبی که گفته: «عن النبی، جاء فی أحادیث منكرة. لا صحبة له. قال أبوحاتم: ضعيف الحديث؛ او احادیث منكري از پیامبر ﷺ نقل کرده، صحابی نیست، و ابوحاتم گفته: او ضعيف الحديث است»، می نویسد:

وما رأيت تضعيفه في كتاب ابن أبي حاتم. ثم إن الدارقطني قال: كان بدرياً. كذا ذكره في الصحابة أبو منصور الباوردي وابن عبد البر وابن منده وأبونعيم. ووصفه بالصحبة الترمذي والبرقي والعسكري والطبري والطبراني والبعوي وابن قانع وابن حبان والخطيب. وقد شرط المؤلف أن لا يذكر صحابياً، فناقض شرطه. فإن الآفة في نكارة الأحاديث المذكورة من الراوي عنه؛^۱

در الجرح و التعديل ابن أبي حاتم، تضعيف ابوحاتم درباره حکم را ندیدم. دارقطنی گفته: او از اهل بدر بود. ابومنصور الباوردي، ابن عبد البر، ابن منده، و أبونعيم او را در زمره صحابه ذکر کرده اند. ترمذی، برقی، عسکری، طبري، طبراني، بغوی، ابن قانع، ابن حبان، و خطيب نیز او را صحابی دانسته اند. ذهبی شرط کرده بود که نام صحابه را ذکر نکنند، اما این شرط را نقض کرده؛ زیرا منکر بودن احادیث به راوی حکم بازمی گردد، نه خود او.

در مثال فوق، ذهبی معتقد است هر چند حکم بن عمیر احادیثی از پیامبر ﷺ نقل کرده، اما این احادیث منکرند و او صحابی پیامبر نبوده است. همچنین، ذهبی به نقل از ابوحاتم رازی، حکم را ضعيف الحديث معرفی کرده است. عسقلانی با رجوع به منبع اصلی ذهبی، یعنی الجرح و التعديل اثر ابن أبي حاتم رازی، نشان می دهد که ابوحاتم عبارت «ضعيف الحديث» را درباره حکم بن عمیر به کار نبرده، بلکه این عبارت را برای «موسی بن أبي حبيب»، راوی حکم، استفاده کرده است. نویسندگان این پژوهش با مراجعه به الجرح و التعديل، صحت این ادعای عسقلانی را تأیید کردند.^۲

عسقلانی در ادامه، علاوه بر آن که صحابی بودن حکم را از قول تعداد قابل توجهی از علمای اهل سنت ذکر می کند، ذهبی را نیز مورد انتقاد قرار می دهد که چرا وعده خود مبنی بر

۱. لسان المیزان، ج ۳، ص ۲۵۱. برای اطلاع از نمونه ای دیگر از این دست، رک: لسان المیزان، ج ۲، ص ۳۱۳، ذیل نام «بشر بن معاوية البکائی».

۲. الجرح و التعديل، ج ۳، ص ۱۲۵.

عدم ذکر نام صحابه را نقض کرده و نام حکم را در کتاب خود آورده است، در حالی که ضعف در احادیث صحابه از سوی راویان آنان است.

۳ - ۲. حکم به تصحیف نام صحابی

یکی دیگر از روش‌های ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان برای دفاع از صحابه، آشکار ساختن تصحیف در نام صحابی است. او تلاش می‌کند نشان دهد که فردی که ذهبی به عنوان مجهول یا دارای روایت غیر صحیح معرفی کرده، در واقع شخص دیگری است که نامش دچار تصحیف شده است. در ادامه، نمونه‌ای از این روش ذکر می‌شود:

عسقلانی ذیل نام «سَلَام بن قیس» پس از نقل کلام ذهبی که گفته: «عن الحسن وعنه عمرو بن ربیعة، لا يعرفان. وقال البخاری: لا یصح حدیثه؛ سَلَام از حسن روایت کرده و عمرو بن ربیعة از او نقل کرده است. هر دو ناشناخته‌اند و بخاری گفته: حدیث سَلَام صحیح نیست»، می‌نویسد:

فهذا صحابی، ما كان ينبغي للمصنف أن يورد ترجمته. وكأن النسخة التي رأها من الكامل ابن عدي، كان فيها عن الحسن، لا عن النبي، فظنّه من أتباع التابعين. ومع ذلك وقع فيه في الأصل تصحيف، وإنما هو سلامة بن قيس يروي عنه عمرو بن ربیعة؛^۱

این فرد صحابی است و شایسته نبود ذهبی شرح حال او را ذکر کند. گویی نسخه‌ای از الكامل ابن عدی که ذهبی دیده، آمده که سَلَام از حسن روایت کرده، نه از پیامبر، لذا او را از اتباع تابعین پنداشته است. با این حال، در میزان الاعتدال در نام او تصحیف رخ داده و در اصل، او سلامة بن قيس است که عمرو بن ربیعة از او روایت کرده است.

ذهبی اظهار داشته که سَلَام بن قيس از حسن روایت کرده، که در این صورت باید از اتباع تابعین باشد. اما عسقلانی با مراجعه به مصادر ذهبی، یعنی التاریخ الکبیر بخاری و الكامل فی ضعفاء الرجال ابن عدی، متوجه می‌شود که در این منابع آمده سَلَام بن قيس از پیامبر ﷺ حدیث شنیده، یعنی صحابی است، نه از اتباع تابعین. از این رو، ذهبی را به دلیل ذکر نام او مورد انتقاد قرار می‌دهد. همچنین، ذهبی، بخاری، و ابن عدی حدیث سَلَام را غیر صحیح و او را مجهول دانسته‌اند، که این با مبنای عدالت صحابه نزد عسقلانی - که مستلزم پذیرش بی‌چون و چرای

۱. همان، ج ۴، ص ۱۰۱.

گفتار صحابی است - در تعارض است. لذا عسقلانی برای رفع این نقص از چهره سَلَام تلاش می‌کند. او ابتدا احتمال می‌دهد که ذهبی به نسخه‌ای از الکامل ابن عدی دسترسی داشته که در آن سَلَام از حسن روایت کرده، نه از پیامبر، و به همین دلیل او را تابعی دانسته است. اما در ادامه نتیجه می‌گیرد که در میزان الاعتدال، نام سَلَام بن قیس دچار تصحیف شده و در اصل، او «سلامة بن قیصر» است که عمرو بن ربیعة از او روایت کرده است.

عسقلانی در اثبات وقوع تصحیف دقیق عمل کرده است. این امر با مراجعه به التاریخ الکبیر بخاری، که نام «سلامة بن قیس» را ذکر کرده،^۱ و الضعفاء الصغیر بخاری، که نام «سلامة بن قیصر» را آورده،^۲ و نیز چاپ دیگری از التاریخ الکبیر با حواشی محمود محمد خلیل، که به تصحیف «قیصر» به «قیس» اشاره دارد،^۳ تأیید می‌شود. همچنین، صحابی بودن «سلامة بن قیصر الحضرمی» در منابعی چون الاستیعاب ابن عبدالبر و أسد الغابة ابن اثیر آمده است. هرچند ابن عبدالبر پس از ذکر نام او و نقل حدیثی از پیامبر، می‌گوید:

جز این روایت، شواهد دیگری بر دیدار او با پیامبر و نقل حدیث از ایشان یافت نشده، و به همین دلیل ابوزرعة صحابی بودن او را انکار کرده است.^۴

در نهایت، تلاش عسقلانی در اثبات تصحیف نام راوی صحیح است، اما احتمال او مبنی بر اینکه ذهبی به دلیل رجوع به نسخه‌ای از الکامل ابن عدی که سَلَام را روایت کننده از حسن معرفی کرده، او را تابعی دانسته، درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا ذهبی به التاریخ الکبیر بخاری نیز مراجعه کرده که در آن سَلَام از پیامبر روایت کرده است.^۵ همچنین، ذهبی پس از معرفی «سَلَام بن قیس»، نام «سلامة بن قیصر» را نیز ذکر کرده و او را تابعی شمرده، بدون اشاره به تصحیف.^۶ بنابراین، به نظر می‌رسد ذهبی اساساً این دو را یک نفر ندانسته و هیچ‌یک را صحابی نشمرده است.

۳ - ۳. استناد به تعدد راویان صحابه

یکی دیگر از روش‌های ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان برای دفاع از صحابه، استناد به

۱. التاریخ الکبیر، ج ۴، ص ۱۹۴.

۲. الضعفاء الصغیر، ج ۱، ص ۵۶.

۳. التاریخ الکبیر، ج ۴، ص ۱۹۴.

۴. الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، ج ۲، ص ۶۸۷؛ أسد الغابة، ج ۲، ص ۲۶۲.

۵. التاریخ الکبیر، ج ۴، ص ۱۹۴.

۶. میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۱۸۴.

تعدد راویان از یک صحابی است. گاهی حدیث یک صحابی به دلیل جرح راوی آن غیر صحیح دانسته شده است. عسقلانی در این موارد کوشیده با معرفی راویان دیگر از همان صحابی، غیر صحیح بودن احادیث او را رد کند؛ زیرا از نظر او صحابه عادل اند و کلامشان حجت است. در ادامه، نمونه‌ای از این روش ذکر می‌شود:

عسقلانی ذیل نام «عبدالله بن جراد» پس از نقل کلام ذهبی که گفته: «مجهول. لا یصح خبره، لأنه من رواية یعلی بن الأشدق (الراوی عنه) الکذاب. قال أبوحاتم: لا یعرف ولا یصح خبره؛ عبدالله مجهول است و روایتش صحیح نیست؛ زیرا یعلی بن أشدق، که فردی کذاب است، از او روایت کرده. ابوحاتم گفته: شناخته شده نیست و حدیثش صحیح نیست»، می‌نویسد:

قلتُ وقد روی عنه غیر یعلی. وما أدری لم ذکره المؤلف، ولم لا اکتفی بذکر یعلی علی قاعدته، من أنه لا یذكر الصحابة، لأن الضعف إنما جاء فی أحادیثهم من قبل الرواة عنهم. أن البخاری قال فی التاریخ الكبير و قد تبع البخاری، أبو القاسم بن عساکر فی التاریخ، عبدالله بن جراد له صحبة، روی عنه أبوقتادة الشامي و یعلی؛^۱

غیر از یعلی، فرد دیگری نیز از عبدالله روایت کرده است. نمی‌دانم چرا ذهبی نام عبدالله را ذکر کرده و چرا به ذکر یعلی، طبق قاعده خود که نام صحابه را نمی‌آورد، اکتفا نکرده است؟ زیرا ضعف در احادیث صحابه از راویان آن‌هاست، نه خودشان. بخاری در التاریخ الكبير و ابن عساکر در تاریخ دمشق گفته‌اند: عبدالله بن جراد صحابی است و ابوقتاده شامی و یعلی از او روایت کرده‌اند.

به نظر می‌رسد عسقلانی به دو دلیل تلاش کرده نشان دهد یعلی بن أشدق تنها راوی عبدالله بن جراد نیست، بلکه ابوقتاده شامی نیز از او روایت کرده است:

(۱) مجهول خواندن عبدالله توسط ذهبی: یکی از اسباب طعن راوی، مجهول بودن اوست، و به گفته خود عسقلانی، مجهول بودن می‌تواند به این دلیل باشد که تنها یک نفر از او روایت کرده باشد.^۲

(۲) غیر صحیح دانستن روایات عبدالله: ذهبی و ابوحاتم روایات عبدالله را به دلیل ضعف یعلی بن أشدق، تنها راوی او، غیر صحیح دانسته‌اند.

تلاش عسقلانی در این زمینه از اعتقاد او به عدالت صحابه نشأت می‌گیرد؛ زیرا از نظر او

۱. لسان المیزان، ج ۴، ص ۴۴۷ - ۴۴۸؛ التاریخ الكبير، ج ۵، ص ۳۵؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۲۷، ص ۲۴۰.

۲. لسان المیزان، ج ۱، ص ۲۳۱.

روایات صحابی به دلیل عدالتش صحیح است. اما ذهبی گویی غیر از یعلی، که ضعیف است، راوی دیگری از عبدالله ذکر نکرده و روایات او را غیر صحیح دانسته است. عسقلانی با معرفی ابوقتاده شامی به عنوان راوی دیگر، سعی در رد این ضعف دارد. با این حال، برخی علمای اهل سنت، مانند ابن المدینی و ابن عبدالبر، گفته اند که جز یعلی بن أشدق، فرد دیگری از عبدالله بن جراد روایت نکرده است.^۱

۳ - ۴. تأویل کلام رجالیون

ابن حجر عسقلانی گاهی برای دفاع از صحابه، به تأویل کلام رجالیان درباره صحابی پرداخته است. نمونه زیر این روش را نشان می دهد:

عسقلانی ذیل نام «أغر غفاری» پس از نقل کلام ذهبی که گفته: «تابعی». قال ابن منده: فیه نظر؛ أغر غفاری تابعی است و ابن منده گفته: حدیث او ترک می شود»، می نویسد:

وهذا صحابی. ذكره البغوی والطبرانی وابن منده وغيرهم فی الصحابة. وأوردوا له من طریق أنه صَلَّى خلف رسول الله. ذكر ابن عبدالبر وغيره أنه غفاری، وأخرج الطبرانی حدیثه فی ترجمة الأغر المزنی. وأظن قول ابن منده: فیه نظر، من أجل الاختلاف فی تسميته وفی نسبه ولم یقل: إنه تابعی. ولو تدبر سیاق حدیثه لجزم بأنه صحابی وقد اشترط أنه لا یذكر الصحابة فذهل فی ذکر هذا؛^۲

این فرد صحابی است. بغوی، طبرانی، ابن منده و دیگران او را در میان صحابه ذکر کرده اند. با سندی آورده اند که او پشت سر پیامبر ﷺ نماز خوانده است. ابن عبدالبر و دیگران او را غفاری دانسته اند و طبرانی روایتش را ذیل ترجمة أغر مزنی آورده است. گمان می کنم مقصود ابن منده از «فیه نظر» اختلاف در نام و نسبت او باشد، نه این که او را تابعی دانسته باشد. اگر سیاق روایتش بررسی شود، یقیناً صحابی بودن او ثابت می شود. ذهبی شرط کرده بود نام صحابه را ذکر نکند، اما در این مورد غفلت کرده است.

عبارت «فیه نظر» - که ابن منده درباره أغر غفاری به کار برده - از الفاظ جرح راوی است. ذهبی الفاظ جرح را به پنج مرتبه تقسیم کرده و این لفظ را در مرتبه سوم قرار داده است.^۳

۱. الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، ج ۳، ص ۸۰.

۲. لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۱۴ - ۲۱۵.

۳. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۴.

سخاوی نیز الفاظ جرح را به شش مرتبه تقسیم کرده و «فیه نظر» را در مرتبه سوم آورده، با این توضیح که بخاری آن را برای راویانی به کار برده که حدیثشان ترک می‌شود.^۱ اما عسقلانی این عبارت را تأویل کرده و معتقد است مراد ابن منده از «فیه نظر» اختلاف در نام و نسبت اغتر در منابع مختلف است، نه جرح او به عنوان راوی.

۳- ۵. ذکر روایت در مدح صحابی

یکی دیگر از روش‌های ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان برای دفاع از صحابه، نقل روایاتی است که به گفتار یا رفتار پیامبر در مدح صحابی مورد نظر اشاره دارد و مورد استناد علما قرار گرفته است. در ادامه، نمونه‌ای از این روش ذکر می‌شود:

عسقلانی ذیل نام «بشر بن معاویه البکائی» پس از نقل کلام ذهبی که گفته: «روی عنه یعقوب بن محمد الزهري. ذكره أبوحاتم مجهول؛ یعقوب بن محمد الزهري از بشر روایت کرده و ابوحاتم او را مجهول دانسته»، می‌نویسد:

و بشر هذا صحابی. ما أعلم أحداً ممن صنف في الصحابة أهمل هذا. وكلهم ذكر أن معاوية بن ثور وابنه بشراً قدما على النبي - صلى الله عليه وسلم - وافدين، فمسح رأس بشراً وأعطاه أعنزا. فقال ابنه محمد بن بشر في ذلك وأبى الذي مسح النبي برأسه - ودعا له بالخير والبركات؛^۲

بشر صحابی است و هیچ‌یک از کسانی که درباره صحابه تألیف کرده‌اند، او را نادیده نگرفته‌اند. همه آن‌ها ذکر کرده‌اند که معاویه بن ثور و پسرش بشر به عنوان نمایندگان قبیله به حضور پیامبر ﷺ رسیدند. پیامبر بر سر بشر دست کشید، عصایی به او داد و برایش خیر و برکت طلب کرد. پسرش، محمد بن بشر، نیز در این باره گفت: پدرم کسی است که پیامبر سرش را مسح کرد و برای او خیر و برکت دعا نمود.

با مراجعه به الجرح و التعديل، مشخص نیست که مراد ابوحاتم از «مجهول»، یعقوب بن محمد الزهري است یا بشر بن معاویه؛ زیرا ابوحاتم نوشته:

بشر بن معاوية بن ثور البکائی، روی یعقوب بن محمد الزهري عن عمران بن معاذ بن العلاء بن بشر بن معاوية عنه. سمعت أبي يقول ذلك ويقول: هو مجهول وعمران مجهول.

۱. فتح المغیث، ج ۱، ص ۳۹۹.

۲. لسان المیزان، ج ۲، ص ۳۱۳.

اما ذهبی ظاهراً از این کلام، مجهول بودن بشر را برداشت کرده؛ زیرا این موضوع را ذیل نام او در میزان الاعتدال آورده و در مقدمه کتاب خود تأکید کرده که براساس الجرح و التعديل ابوحاتم، بسیاری از افراد ذکر شده در کتابش مجهول اند.^۱

عسقلانی، در نقد ذهبی، ابتدا بشر را صحابی ای معرفی می‌کند که نزد همه علمای نگارنده کتب صحابه شناخته شده است تا مجهول بودن او را رد کند. نویسندگان این پژوهش با مراجعه به برخی منابع صحابی نگاری، مانند الإصابة و أسد الغابة، صحت گفتار عسقلانی را تأیید کردند. با این حال، اگر عسقلانی نام و آثار علمای مورد نظر خود را که بشر را صحابی دانسته اند مشخص می‌کرد، استدلالش استحکام بیشتری می‌یافت. عسقلانی نه تنها صحابی بودن بشر را تأیید می‌کند، بلکه برای نشان دادن جایگاه والای او، روایتی در مدحش نقل می‌کند که به دست کشیدن پیامبر ﷺ بر سر او، اهدای عصا، و دعای خیر برایش اشاره دارد.^۲

نتیجه گیری

باور به عدالت تمامی صحابه یکی از برجسته ترین و اساسی ترین مبانی رجالی نزد اغلب اهل سنت است، به گونه ای که هر گزاره ای که به نقد یا تضعیف صحابه منجر شود، از سوی علمای اهل سنت پذیرفته نیست. به همین دلیل، ذهبی، رجالی برجسته اهل سنت، در مقدمه میزان الاعتدال فی نقد الرجال متعهد شده که به دلیل جایگاه والای صحابه، از ذکر نام آن‌ها در این کتاب خودداری کند؛ زیرا مقام آنان را فراتر از آن می‌داند که در چنین اثری نامشان آورده شود. بنابراین، افرادی که نامشان را ذکر کرده، از نظر او صحابی محسوب نمی‌شوند. اما ابن حجر عسقلانی، که لسان المیزان را ناظر بر میزان الاعتدال ذهبی نگاشته، نشان داده که ذهبی، خواسته یا ناخواسته، در مواردی از وعده خود تخلف کرده و نام برخی صحابه را در کتابش آورده و آن‌ها را ضعیف یا دارای روایات غیر صحیح معرفی کرده است. عسقلانی این اقدام ذهبی را نپذیرفته، او را مورد انتقاد قرار داده و با روش های خاصی از صحابه دفاع کرده است.

این پژوهش به بررسی روش های عسقلانی در دفاع از صحابه پرداخته است. نتیجه آن که

۱. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۳.

۲. لسان المیزان، ج ۲، ص ۳۱۳.

عسقلانی با استفاده از راهکارهایی چون: مراجعه به مصادر اصلی مورد استفاده ذهبی، نقل روایات در مدح صحابی، آشکار ساختن تصحیف در نام صحابی، معرفی راویان دیگر غیر از راوی ضعیف برای یک صحابی، و تأویل کلام رجالیان، کوشیده است از صحابه دفاع کند. با این حال، برخی از مستندات او فاقد استحکام کافی است و با نقدهایی مواجه است.

کتابنامه

- اختصار علوم الحديث، اسماعیل بن عمر بن کثیر، تحقیق: احمد محمد شاکر، بیروت، دار الکتب العلمية، بی تا.
- الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۲ق.
- أسد الغابة فی معرفة الصحابة، عزالدین بن اثیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
- أسد الغابة فی معرفة الصحابة، عزالدین بن اثیر، بیروت، دارالکتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
- الاصابة فی تمییز الصحابه، احمد بن علی عسقلانی، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دارالکتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
- التاریخ الكبير، محمد بن اسماعیل بخاری، با حواشی: محمود محمد خلیل، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، بی تا.
- تاریخ دمشق، ابوالقاسم بن عساکر، تحقیق: عمرو بن غرامة العمروی، بی جا: دارالفکر للطباعة والنشر، ۱۴۱۵ق.
- الجرح و التعديل، عبدالرحمان بن أبی حاتم رازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۲۷۱ق.
- سیری در آیات ولایت و امامت (نقد نظریة عدالت صحابه)، محمد یثربی، قم، علامه بهبهانی، ۱۳۹۰ش.
- الصحيح، محمد بن حبان، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۸ق.
- الضعفاء الصغیر، محمد بن اسماعیل بخاری، تحقیق: محمود ابراهیم زائد، حلب: دارالوعی، ۱۳۹۶ق.
- فتح المغیث، محمد بن عبدالرحمان سخاوی، تحقیق: صلاح محمد عویضة، بیروت، دار الکتب العلمية، ۱۴۱۴ق.

لسان المیزان، احمد بن علی عسقلانی، تحقیق: عبدالفتاح أبوغدة، بیروت، دار البشائر الاسلامیة، ۱۴۲۳ق.

مبانی حجیت آرای رجالی، سیف الله صرامی، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۰ش.

میزان الاعتدال فی نقد الرجال، شمس الدین ذهبی، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر، ۱۳۸۲ق.

نزهة النظر فی توضیح نخبة الفكر فی مصطلح أهل الأثر، احمد بن علی عسقلانی، تحقیق: عبدالله بن ضیف الله الراحیلی، ریاض، مطبعة سفیر، ۱۴۲۲ق.

«بررسی دیدگاه فخررازی در عدالت صحابه»، طاهره سادات میرفخرائی و غلامحسین اعرابی، پژوهش نامه قرآن و حدیث، ۱۴۰۱ش، شماره ۳۰.

«تأملی در اسناد احادیث ناظر بر عدالت صحابه»، حمیدرضا فهیمی تبار و مهدی آذری فرد، فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۳۹۳ش، شماره ۳.

«عدالة الصحابه فی القرآن، دراسة مقارنة بین تفاسیر أهل السنة والبدعة الشيعة الاثنا عشرية أنموذجا»، عمر عبدالرحمان محمود شنک، پایان نامه کارشناسی ارشد، جامعة الخیل، كلية الدراسات العليا، ۲۰۱۹م.

فریضه دانی «طلب العلم» در بوته نقد و بازآفرینی فهم

سید نقی موسوی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶

چکیده

نوشتار حاضر در صدد است تا مستند دیدگاه «فریضه دانی طلب العلم برهمگان»، یعنی حدیث مشهور «طلب العلم فریضه» را بر اساس معیارهای سندی و دلالی بررسی نماید. روش تحقیق، روش توصیفی استنباطی است. در ابتدا به گزارش نقل‌های متعدد این حدیث پرداخته شده و سپس بر اساس موازین فهم متن، معنای حدیث و حکم مستنبط از آن استنباط شده است. طبق بررسی‌ها این نتیجه حاصل شده که هر چند اطمینان به صدور این حدیث - که در هیچ نقلی، سند معتبری به همراه ندارد - قابل تحصیل است، اما این حدیث، بر «وجوب عینی طلب علم برهمگان» دلالت ندارد و دیدگاه «فریضه دانی علم جویی» به استناد این حدیث، قابل قبول نیست، بلکه منتهای دلالت این حدیث عبارت است از «وجوب تعلم آگاهی‌ها/ علوم دینی مبتلابه واجب». در پایان برخی دلالت‌ها و استلزامات این نتایج در احکام مربیان و متریان تبیین شد.

کلیدواژه‌ها: سیاست علم، سیاست آموزش، حدیث تربیتی، فقه تربیتی.

۱. بیان مسأله

نهاد علم، پژوهش و فناوری از دیرباز، به ویژه در عصر حاضر، نقش مهمی در پیشرفت جوامع ایفا کرده است. علم‌آموزی مورد تأکید دین مبین اسلام بوده و حدیث مشهور نبوی «طلب العلم فریضه» از گذشته جایگاه والای علم و علم‌جویی را نشان داده و محل بحث و اختلاف نظر بوده است، به گونه‌ای که غزالی اظهار می‌دارد این حدیث نزد شارحان دارای بیست تفسیر است.^۲

۱. استادیار گروه آموزشی علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان (snmosavi57@cfu.ac.ir).

۲. احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۲۴.

«فریضه دانی طلب العلم» و «طلب علم چنین می نگارد:

به عقیده ما، درست نبوده که از اول دایره علوم دینی را محدود کنند به علم به فرائض دینی. این ارزش یک اصطلاح را بیشتر ندارد، بلکه هر علمی که مقدمه عمل به فرائض عینی یا کفایی دینی است، باید جزء علوم دینی شمرده شود.^۱

ایشان در جایی دیگر پذیرش انواع علوم و کتاب های نجوم، طب، منطق و حیوان شناسی و... و عدم انتقاد به آن ها را در سیره اهل بیت علیهم السلام شاهدهی برمدعای خود می داند و با توجه به آیات قرآنی چنین می نگارد:

گذشته از همه این ها، منطق خود قرآن درباره علم به شکلی است که قابل تخصیص نیست. قرآن، علم را نور می داند و مطلقاً نور را بر ظلمت ترجیح می دهد. قرآن، صریحاً مسائلی را به عنوان موضوع مطالعه و تفکر پیشنهاد می کند. این موضوعات، همان هاست که نتیجه مطالعه آن ها همین علوم طبیعی و ریاضی و زیستی و تاریخی و غیره است که امروز در دنیا می بینیم.^۲

این دیدگاه شهید در اسناد بالادستی مورد استناد قرار گرفته مبنی بر این که «طلب علم، فریضه ای واجب بر همگان [است]».^۳

برداشت مشهور از حدیث «طلب العلم فریضه»، قابل نقد و بررسی است و این حدیث، نیازمند به بازآفرینی فهم است؛ چرا که در بادی نظر سندی این روایت ضعیف است و در برداشت دلالتی ابهاماتی چون تعارض وجوب و اطلاق وجود دارد. از سوی دیگر رشد مطالعات «فقه تربیتی» و تعیین موضع نسبت به «تعلّم و یادگیری» (علم آموزی و طلب العلم) ضرورت بررسی مستقل این حدیث را دوچندان می کند. بنابراین، مسأله نوشتار حاضر عبارت است از نقد «فریضه دانی طلب العلم و نقد و بازآفرینی فهم آن». برای این اساس سؤالات این پژوهش به قرار زیر است:

۱. این حدیث با چه نقل هایی در مجامع روایی گزارش شده است؟
۲. براساس موازین رجالی، وضعیت حدیث مشهور «طلب العلم فریضه» چگونه است؟
۳. براساس موازین فهم متن، دلالت این حدیث درباره حکم طلب علم چیست و آیا «فریضه دانی طلب العلم» قابل دفاع است؟

۱. همان، ص ۳۳۷.

۲. بیست گفتار، ص ۲۶۰ - ۲۶۱؛ تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۳۰ - ۳۵؛ اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۷۸ - ۸۱.

۳. مبانی نظری تحول بنیادین، ص ۱۰۳.

هرچند آزمون «فریضه دانی علم جویی» با یک دسته از احادیث، به لحاظ روش شناسی اجتهادی، ناقص است و برای این که نظر شریعت اسلامی کاوش شود، لازم است «استفراغ وُسع» صورت گیرد، اما به دلیل محدودیت حجم مقاله و مطلوبیت فی حد ذاته مطالعات حدیثی و به عنوان گامی از گام های فرآیند «اجتهاد در تربیت» و «تفقه تربیتی» این پژوهش در تلاش است یک بار برای همیشه تکلیف حدیث مشهور «طلب العلم فریضه» را کاوش نماید. روش شناسی نوشتار حاضر، روش توصیفی استنباطی است که با روش اجتهادی به اعتبارسنجی سند این حدیث و سپس کشف معنای آن براساس روش «فقه تربیتی» می پردازد. این پژوهش از یک منظر، پژوهشی فقط حدیثی است و در زمره مطالعات «حدیث تربیتی» قرار می گیرد و از منظری دیگر به بسط ادبیات «فقه تربیتی» کمک خواهد کرد؛ چرا که تعیین حکم تعلّم و یادگیری یکی از مسائل بنیادین در آموزش و پرورش است.

در باب پیشینه پژوهش، باید خاطر نشان کرد که حسب بررسی تحقیقات مستقل چندانی در این موضوع یافت نشد، مگر یک مورد^۱ که در مقاله خود به این حدیث پرداخته است و در مقاله حاضر درصدد است تا بررسی جدیدتری نسبت به کاوش سندی و دلالتی و نقد و بازفهم «فریضه دانی طلب علم» ارائه نماید.

برای بررسی دقیق تر دیدگاه «فریضه دانی طلب علم» در ابتدا روایات مربوطه نقل و سپس مورد بررسی سندی و دلالتی قرار می گیرد.

۲. نقل روایات و بررسی سندی

این حدیث مشهور در مجامع حدیثی شیعه نقل های متعددی دارد. در این مجال تلاش می شود به ترتیب تاریخی از کتاب های قدیمی تر آغاز شود. شاید اولین کتاب در دسترس ما که این حدیث را نقل کرده، المحاسن برقی (م ۲۷۴ یا ۲۸۰) است؛ اما اگر مصباح الشریعه را منسوب به امام صادق (علیه السلام) (شهادت ۱۴۸ ق) بدانیم، دو نقل در این کتاب وجود دارد. انتساب این کتاب، مخالفین جدی دارد. البته نزاع در مورد مؤلف این کتاب و جعلی بودن مباحث عرفانی در آن، تأثیری در بحث حاضر ندارد؛ زیرا این حدیث در اصول و مجامع دیگر نیز نقل شده است.^۲

۱. «پژوهشی در حدیث طلب العلم».

۲. قَالَ الصَّادِقُ (علیه السلام): أَلْعِلْمُ أَضَلُّ كُلِّ خَالٍ سَنِيٍّ وَ مُنْتَهَى كُلِّ مَنْزِلَةٍ زُفِيعَةٍ، وَلِذَلِكَ قَالَ النَّبِيُّ (ص): طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ، أَيْ عِلْمُ التَّقْوَى وَ الْيَقِينِ. وَ قَالَ عَلَيْهِ (علیه السلام): أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصِّينِ، وَ هُوَ عِلْمٌ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ وَ فِيهِ مَعْرِفَةُ الرَّبِّ عَزَّ وَ جَلَّ (مصباح الشریعه، ج ۱، ص ۱۳)؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ، وَ هُوَ عِلْمُ الْأَنْفُسِ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ نَفْسُ الْمُؤْمِنِ عَلَى كُلِّ خَالٍ فِي شُكْرٍ أَوْ عُذْرٍ، عَلَى مَعْنَى إِنْ قُبِلَ فَفَضْلٌ، وَإِنْ رُدَّ فَعَذْلٌ (همان، ص ۲۲).

قدیمی ترین نقل این حدیث را احمد بن محمد خالد برقی (قرن ۲) در کتاب المحاسن انجام داده که به قرار زیر است:

حدیث شماره ۱

عَنْهُ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ، قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: طَلَبَ الْعِلْمَ فَرِيضَةً عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، أَلَا وَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ.

ملاحظه می شود که این نقل، مرفوع است. مرحوم کلینی نیز به نقل از المحاسن، همین روایت را نقل کرده است.^۱

بُغَاة^۲ جمع باغی به معنای طالب است^۳ و «بغاه العلم» به معنای دانش جویان است. در ادامه سیرتاریخی، این حدیث را محمد بن حسن صفار (م ۲۹۰ق) در بصائر الدرجات نقل کرده است:

حدیث شماره ۲

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ الْمَعْرُوفُ بِمَمُولَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ هَاشِمٍ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: طَلَبَ الْعِلْمَ فَرِيضَةً عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، أَلَا وَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ.^۴

سند این روایت، حداقل به خاطر عدم توثیق حسن بن زید، معتبر نیست.

حدیث شماره ۳

يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: طَلَبَ الْعِلْمَ فَرِيضَةً عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ.^۵

حرعاملی همین حدیث را از بصائر الدرجات نقل کرده است.^۶ این سند مرسل است؛ زیرا ابن ابی عمیر نام مروی عنه خود را ذکر نکرده و بنا بر دیدگاه مقبول، مرسلات ابن ابی عمیر

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۵.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۳۰.

۳. لسان العرب، ج ۱۴، ص ۷۶.

۴. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲.

۵. همان، ج ۱، ص ۳.

۶. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۷.

نیز مورد پذیرش نیست؛ برخلاف تعبیر «عدة من اصحابنا» مرحوم کلینی که مضبوط و معتبر است.

حدیث شماره ۴

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَسَّانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ عِيسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْغُمَرِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: طَلَبَ الْعِلْمَ فَرِيضَةً مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ.^۱

در این سلسله سند، محمد بن علی ابوسمینه به غلومتهم است^۲ و محمود بن حسان رازی، تضعیف دارد^۳ و عیسی هم توثیق ندارند.^۴

حدیث شماره ۵

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَسَّانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ عِيسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْغُمَرِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: طَلَبَ الْعِلْمَ فَرِيضَةً عَلَى كُلِّ حَالٍ.^۵

این سند همان سند ضعیف حدیث قبل است.

در ادامه سیر تاریخی به کتاب الکافی مرحوم کلینی (م ۳۲۹ق) برمی‌خوریم. ایشان در جلد یک الکافی، در کتاب فضل العلم، بابی بنام «بَابُ فَرَضِ الْعِلْمِ وَوُجُوبِ طَلْبِهِ وَالْحَثِّ عَلَيْهِ» ترتیب داده و سه روایت ظاهراً جدید را نقل کرده است که در ادامه خواهد آمد. البته یک حدیث مرفوع را از برقی نقل نموده است (حدیث شماره ۱ صفحات پیشین).

حدیث شماره ۶

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي الْحُسَيْنِ الْفَارِسِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) «طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، إِلَّا إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ بُعَاةَ الْعِلْمِ».^۶

سند این حدیث هم معتبر نیست؛ زیرا حسن بن ابی حسین توثیق ندارد؛^۷ همچنان که

۱. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲.

۲. رجال النجاشی، ص ۵۴۶.

۳. همان، ص ۳۳۸.

۴. معجم رجال الحديث، ج ۱۳، ص ۲۰۰.

۵. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲.

۶. الکافی، ج ۱، ص ۳۰.

۷. معجم رجال الحديث، ج ۴، ص ۲۷۶ - ۲۷۷.

حسن بن زید بن علی^۱ و پدرش^۲ توثیق ندارند.

حدیث شماره ۷

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عِيسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ
الْعُمَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ.^۳

گفتیم که عیسی بن عبدالله توثیق ندارد.

کتاب بعدی که این حدیث را نقل کرده، کتاب الامالی شیخ مفید (م ۴۱۳ق) است.

حدیث شماره ۸

أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ الْأَجَلُ الْمُفِيدُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ التُّعْمَانِ، أَدَامَ اللَّهُ
تَأْيِيدَهُ وَتَوْفِيقَهُ، قِرَاءَةً عَلَيْهِ فِي هَذَا الْيَوْمِ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْجَعَابِيُّ،
قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ الْهَمْدَانِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مُوسَى
هَارُونُ بْنُ عَمْرِو الْمُجَاشِعِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ عليه السلام، عَنْ
آبَائِهِ عليهم السلام، عَنْ جَدِّهِ عليه السلام، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: «الْعَالِمُ بَيْنَ الْجَهَالِ كَالْحَيِّ بَيْنَ
الْمَوْتِ، وَإِنَّ طَالِبَ الْعِلْمِ لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ، حَتَّى حَيْتَانِ الْبَحْرِ وَهَوَامُ الْأَرْضِ وَسَبَاحُ
الْبَرِّ وَأَنْعَامُهُ، فَاطْلُبُوا الْعِلْمَ فَإِنَّهُ السَّبَبُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، وَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ
عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ».^۴

این سند، دست کم به خاطر عدم توثیق هارون، معتبر نیست.

در ادامه سیر تاریخی، کتاب کنز الفوائد کراچکی (م ۴۴۹ق) قرار دارد که بدون سند، این

گونه نقل کرده است:

حدیث شماره ۹

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ.^۵

۱. همان، ج ۱۰، ص ۱۶۷ - ۱۶۸.

۲. همان، ج ۵، ص ۲۳۹ - ۲۴۰.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۳۰.

۴. الامالی، ج ۱، ص ۲۹.

۵. کنز الفوائد، ج ۱، ص ۱۰۷.

حدیث شماره ۱۰

عن علی (علیه السلام) عَلَیْكُمْ بِطَلَبِ الْعِلْمِ، فَإِنَّ طَلَبَهُ فَرِيضَةٌ، وَهُوَ صِلَةٌ بَيْنَ الْإِخْوَانِ، وَدَالٌّ عَلَى الْمُرُوءَةِ، وَتُخَفَّةٌ فِي الْمَجَالِسِ، وَصَاحِبٌ فِي السَّفَرِ، وَأُنْسٌ فِي الْغُرْبَةِ، وَمَنْ عَرَفَ الْحِكْمَ لَمْ يَضِرَّ عَلَى الْإِزْدِيَادِ مِنْهَا.^۱

شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) نیز در الامالی خود این گونه نقل کرده است:

حدیث شماره ۱۱

وَعَنْهُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ، عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الْحَسَنِ الْحَسَنِيُّ فِي رَجَبِ سَنَةِ سَبْعٍ وَثَلَاثِمِائَةٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ [بْنِ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ] بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (علیه السلام)، قَالَ: حَدَّثَنِي الرِّضَا عَلِيُّ بْنُ مُوسَى، عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (علیه السلام) قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) يَقُولُ: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، فَاطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنْ مَظَاهِيهِ، وَاقْتَبِسُوهُ مِنْ أَهْلِهِ، فَإِنَّ تَعْلِيمَهُ لِلَّهِ حَسَنَةٌ، وَطَلَبُهُ عِبَادَةٌ، وَالْمَذَاكِرَةُ فِيهِ تَسْبِيحٌ، وَالْعَمَلُ بِهِ جِهَادٌ، وَتَعْلِيمُهُ مَنْ لَا يَغْلُمُهُ صَدَقَةٌ، وَبَذْلُهُ لِأَهْلِهِ قُرْبَةٌ إِلَى اللَّهِ (تَعَالَى)، لِأَنَّهُ مَعَالِمُ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَمَنَازِلُ سَبِيلِ الْجَنَّةِ، وَالْمُؤْنِسُ فِي الْوَحْشَةِ، وَالصَّاحِبُ فِي الْغُرْبَةِ وَالْوَحْدَةِ، وَالْمُحَدِّثُ فِي الْخَلْوَةِ، وَالِدَّلِيلُ عَلَى السَّرَاءِ وَالصَّرَاءِ، وَالسَّلَاحُ عَلَى الْأَعْدَاءِ، وَالزَّيْنُ عِنْدَ الْأَخْلَاءِ، يَرْفَعُ اللَّهُ بِهِ أَقْوَامًا وَيَجْعَلُهُمْ فِي الْخَيْرِ [قَادَةً].^۲

این نقل را حرعاملی نیز از الامالی طوسی نقل کرده است.^۳ این زنجیره سندی ضعیف است؛ زیرا محمد بن عبدالله شیبانی تضعیف دارد^۴ و هارون مجاشعی نیز توثیق ندارد و محمد بن علی بن حسین (از نوادگان زید) نیز توثیق ندارد.^۵ در نتیجه، سند ضعیف است؛ هرچند شهید ثانی در منیة المرید با تعبیر «باسنادنا الصحيح»^۶

۱. همان، ص ۳۱۹.

۲. الامالی، ج ۱، ص ۵۹۶ و ۴۸۷.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۸.

۴. رجال النجاشی، ص ۳۹۶.

۵. همان، ص ۳۶۸.

۶. منیة المرید، ص ۱۰۸.

و فیض کاشانی^۱ این سند را ظاهراً بنا بر اصاله العداله، معتبر می دانند. در قرون بعدی نیز این روایت در کتاب هایی مانند روضه الواعظین فتال نیشابوری و مجموعه ورام و کشف الغمه اربلی (قرن ۶ق) و نیز کتاب ارشاد القلوب دیلمی (قرن ۸ق) به صورت بی سند، نقل شده است که ظاهراً دارای تعبیری جدید نیست و در واقع منقول از منابع و اصول پیشین با حذف اسناد است که در ادامه گزارش می شود:

حدیث شماره ۱۲

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام الشَّاحِصُ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَكَمْ مِنْ مُؤْمِنٍ يَخْرُجُ مِنْ مَنَازِلِهِ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ فَلَا يَرْجِعُ إِلَّا مَغْفُورًا.^۲

حدیث شماره ۱۳

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصَّيْنِ فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ.^۳

حدیث شماره ۱۴

رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله أَنَّهُ قَالَ: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَعَمَلٌ قَلِيلٌ فِي عِلْمٍ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ فِي جَهْلٍ.^۴

حدیث شماره ۱۵

عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ فَاطْلُبُوهُ فِي مَطَائِهِ وَاقْتَبِسُوهُ مِنْ أَهْلِهِ فَإِنَّ تَعْلِيمَهُ لِلَّهِ حَسَنَةٌ وَ طَلَبُهُ عِبَادَةٌ وَ الْمَذَاكِرَةُ بِهِ تَسْبِيحٌ وَ الْعَمَلُ بِهِ جِهَادٌ وَ تَعْلِيمُهُ مَنْ لَا يَعْلَمُهُ صَدَقَةٌ وَ بَذْلُهُ لِأَهْلِهِ قُرْبَةٌ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى.^۵

حدیث شماره ۱۶

قَالَ عليه السلام: عَلَيْكُمْ بِطَلَبِ الْعِلْمِ فَإِنَّ طَلَبَهُ فَرِيضَةٌ وَ الْبَحْثُ عَنْهُ نَافِلَةٌ وَ هُوَ صَلَّةٌ

۱. المحجة البيضاء، ج ۱، ص ۲۵ - ۲۶.

۲. روضه الواعظین، ج ۱، ص ۱۰.

۳. همان، ص ۱۱.

۴. تنبيه الخواطر، ج ۲، ص ۱۴.

۵. همان، ج ۲، ص ۱۷۶.

بَيْنَ الْإِخْوَانِ وَدَلِيلٌ عَلَى الْمُرُوءَةِ وَتُخَفَّةٍ فِي الْمَجَالِسِ وَصَاحِبٌ فِي السَّفَرِ وَأُنْسٌ فِي الْغُرَبَةِ.^۱

حدیث شماره ۱۷

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْعَالِمُ بَيْنَ الْجَهَالِ كَالْحَيِّ بَيْنَ الْأَمْوَاتِ وَإِنَّ طَالِبَ الْعِلْمِ يَسْتَغْفِرُ لَهُ كُلَّ شَيْءٍ فَاطْلُبُوا الْعِلْمَ فَإِنَّهُ السَّبَبُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ.^۲

این سیرتاریخی، تا قرن هشتم کافی است و به دلیل جامعیت کتاب و سائل الشیعة، گزارشی از آن ارائه می شود. مرحوم حرعاملی (م ۱۱۰۴ ق) در وسائل الشیعة، ج ۲۷، در باب ۴ (باب عدم جواز القضاء و الافتاء بغير علم) سیزده نقل در این باره آورده است که از حدیث شماره ۱۵ این باب آغاز می شود^۳ که چهار حدیث از الکافی کلینی و چهار حدیث از بصائر الدرجات و دو حدیث از روضه الواعظین، دو حدیث از الامالی طوسی نقل می کند و همگی در صفحات پیشین از منابع اصلی خود، در این جا گزارش شد. یک حدیث جدید است که به قرار زیر نقل می کند:

حدیث شماره ۱۸

وَقَالَ الشَّهِيدُ الثَّانِي فِي كِتَابِ الْأَدَابِ وَالطَّبَرِيسِيُّ فِي مَجْمَعِ الْبَيَانِ رَوَيْنَا بِإِسْنَادِنَا الصَّحِيحِ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا، عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ - فَاطْلُبُوا الْعِلْمَ فِي مَطَائِهِ وَاقْتَبِسُوهُ مِنْ أَهْلِهِ الْحَدِيثِ.^۴

ملاحظه می شود که این حدیث نیز محتوای جدیدی ندارد و مبنای معتبر خواندن شهید نیز در صفحات پیشین را متذکر شدیم.

این مضمون در منابع حدیثی اهل سنت نیز از پیامبر اعظم ﷺ نقل شده است که از کنز العمال گزارش می شود:

۱. كشف الغمه، ج ۲، ص ۳۴۷.

۲. ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۶۵.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۵ - ۳۰.

۴. همان، ج ۲۷، ص ۳۰.

۱۹. «طلب العلم فريضة على كل مسلم».^۱
۲۰. «طلب العلم فريضة على كل مسلم فاغد ايها العبد عالماً او متعلماً ولا خير فيما بين ذلك».^۲
۲۱. «اطلبوا العلم ولو بالصين؛ فان طلب العلم فريضة على كل مسلم ان الملائكة تضع اجنحتها لطالب العلم رضى بما يطلب».^۳
۲۲. «طلب العلم فريضة على كل مسلم وواضع العلم عند غير اهله كمقلد الخنازير الجواهر واللوء لوء والذهب».^۴
۲۳. «طلب العلم فريضة على كل مسلم والله يحب اغائة اللّهفان».^۵
۲۴. «طلب العلم فريضة على كل مسلم وان طالب العلم يستغفر له كل شيء حتى الحيتان فى البحر».^۶
۲۴. «اطلبوا العلم ولو بالصين؛ فان طلب العلم فريضة على كل مسلم».^۷
۲۵. «طلب العلم واجب على كل مسلم».^۸
- اين حديث در اهل سنت مشهور است. ابى بكر محمد بن حسين آجرى (م ۳۶۰ق) در كتاب «فرض طلب العلم» حدود ۱۵ نقل از حديث «طلب العلم فريضه على كل مسلم» گزارش مى نمايد و برخى را بلحاظ سندى معتبر مى داند.^۹ همچنين جلال الدين سيوطى (م ۹۱۱ق) در رساله اى درباره همين حديث، مى گويد طبق تتبع من ۵۰ طريق و نقل براى اين حديث وجود دارد.^{۱۰}

۱. كنز العمال، ج ۱۰، ح ۲۸۶۵۱.

۲. همان، ح ۲۸۸۲۴.

۳. همان، ح ۲۸۶۹۸.

۴. همان، ح ۲۸۶۵۲.

۵. همان، ح ۲۸۶۵۴.

۶. همان، ح ۲۸۶۵۳.

۷. همان، ح ۲۸۶۹۷.

۸. همان، ح ۲۸۸۲۲.

۹. فرض طلب العلم.

۱۰. «طلب العلم فريضه على كل مسلم»، ص ۱۴.

وضعیت سند و متن روایات فوق در جدول زیر خلاصه شده است:

حدیث	وضعیت سند	منبع	مضمون	متن حدیث
۱	مرفوعه	بصائر الدرجات	امام صادق علیه السلام	طلب العلم فریضة على كل مسلم الا ان الله يحب عبادة العلم
۲	مسند- ضعیف	بصائر الدرجات	رسول الله صلی الله علیه و آله	طلب العلم فریضة على كل مسلم الا ان الله يحب عبادة العلم
۳	مرسل	بصائر الدرجات	رسول الله صلی الله علیه و آله	طلب العلم فریضة على كل مسلم
۴	مسند- ضعیف	بصائر الدرجات	امام صادق علیه السلام	طلب العلم فریضة على كل مسلم
۵	مسند- ضعیف	بصائر الدرجات	امام صادق علیه السلام	طلب العلم فریضة على كل حال
۶	مسند- ضعیف	الکافی	رسول الله صلی الله علیه و آله	طلب العلم فریضة على كل مسلم الا ان الله يحب عبادة العلم
۷	مسند- ضعیف	الکافی	امام صادق علیه السلام	طلب العلم فریضة
۸	مسند- ضعیف	الامالی مفید	رسول الله صلی الله علیه و آله	فاطلبوا العلم فانه السبب ببتکم و بین الله عز و جل و ان طلب العلم فریضة على كل مسلم
۹	بحی سند	کنز العمال	رسول الله صلی الله علیه و آله	طلب العلم فریضة على كل مسلم و منیمة
۱۰	بحی سند	کنز العمال	امام علی علیه السلام	علیکم یطلب العلم و ان طلبه فریضة
۱۱	مسند- ضعیف	الادعی طوسی	رسول الله صلی الله علیه و آله	طلب العلم فریضة على كل مسلم، فاطلبوا العلم من مقامه و اقبسوه من أهله و ان تعلیمه لله حنیفة و طایفه عبادة و التذاکرة به تسبیح...
۱۲	بحی سند	روضة الواعظین	امام علی علیه السلام	الساجد فی طلب العلم کالجاهد فی سبیل الله ان طلب العلم فریضة على كل مسلم
۱۳	بحی سند	روضة الواعظین	رسول الله صلی الله علیه و آله	اطلبوا العلم و لو بالصدن فان طلب العلم فریضة على كل مسلم
۱۴	بحی سند	تنبيه الخواطر	رسول الله صلی الله علیه و آله	طلب العلم فریضة على كل مسلم و عمل قليل فی علم خیر من كثير فی جهل.
۱۵	بحی سند	تنبيه الخواطر	رسول الله صلی الله علیه و آله	طلب العلم فریضة على كل مسلم و منیمة فاطلبوه فی مقامه و اقبسوه من أهله و ان تعلیمه لله حنیفة و طایفه عبادة و التذاکرة به تسبیح
۱۶	بحی سند	كشف الغممة	امام علی علیه السلام	علیکم یطلب العلم فان طلبه فریضة و البحت عنه ذیابة و هو صلبة بین الاخوان و ذیل علی المروعة و فحقة فی المجالس و صاحب فی السفر و ائس فی المروزة
۱۷	بحی سند	ارشاد القلوب	امام علی علیه السلام	العلم بین الجهال کالحی بین الثوب و ان طالب العلم یتتبعه لئلا یل شیه و فاطلوا العلم فانه السبب ببتکم و بین الله عز و جل و ان طلب العلم فریضة على كل مسلم
۱۸	بحی سند	الآداب	رسول الله صلی الله علیه و آله	طلب العلم فریضة على كل مسلم- فاطلبوا العلم فی مقامه و اقبسوه من أهله الحدیث

ملاحظه می‌شود که هیچ‌یک از احادیث، سند معتبری به همراه ندارند؛ اما یک مضمون مشترک (طلب العلم فریضه علی کل مسلم) در طرق و اسناد مختلف تکرار شده است و این تعدد با توضیحاتی ضعف اسناد را جبران می‌نماید. توضیح آن‌که هرچند احادیث مورد بحث به حد تواتر لفظی نمی‌رسد، اما شاید در حد «شبه استفاضه» باشد و بتوان با چند قرینه به صدور، اطمینان پیدا کرد.

تکثر نقل این مضمون با سندهای مختلف از چند معصوم، هم از طریق شیعه و هم سنی و آن هم در محتوایی که در شمار موارد اختلافی فریقین نیست، عدم ناسازگاری با درک عقل و قواعد کلی کتاب و سنت، همه این قرائن نوعی اطمینان به صدور برای این روایت را تقویت می‌کند. از باب تنظیر، می‌توان گفت اگر شهرت روایی جابر ضعف سند است، با نگاهی فوقانی به این مجموعه روایات مشهور، اطمینان به صدور این روایات با اعتبار مساعد است.

از باب نفی استبعاد باید اضافه کرد که توجه به مضمون مشترک با شرایط فوق الذکر، کمتر از حجیت خبر واحد در سیره عقلا نیست. البته نکته دقیق در اطمینان به صدور مضمون مشترک (طلب العلم فریضه علی کل مسلم) این است که این گزاره دارای اطلاق نیست. توضیح، آن‌که در تواتر اجمالی تلاش می‌شود یک گزاره مشترک که در اکثر نقل‌های صحیح‌السند تکرار شده است، اخذ شود و در واقع، یک مدلول و معنا به صورت قدر متیقن آن هم به صورت مهمل، معتبر دانسته می‌شود و البته اطلاق وجود ندارد که بدان تمسک شود. این سخن در بحث حاضر نیز جاری است و باید متذکر شد که عبارت «طلب العلم فریضه علی کل مسلم» که قدر متیقن احادیث مذکور است، دارای اطلاق نیست و به صورت مُهمل، معتبر می‌شود.

۳. بررسی دلالتی

برای کشف مدلول مضمون مشترک باید معنای سه واژه طلب، علم و فریضه بررسی شود. معنای علم و فریضه به همدیگر وابسته است و در تعیین دایره «علم مفروض» اختلاف وجود دارد، اما معنای طلب تنها به معنای اراده و فرآیندهای روان‌شناختی و فعل جوانحی مدنظر است و در نتیجه طلب علم به معنای تعلّم به مثابه فعلی جوارحی (مستبطن و مستظهر به افعال جوانحی) است.

در مورد معنای «علم مفروض» ابو حامد غزالی می‌گوید بیست تفسیر در این زمینه وجود

دارد و هرکسی آن را علمی می‌داند که متخصص آن است. برای مثال، متکلمان، علم مفروض در این حدیث را علم کلام و فقیهان، علم فقه و اهل حدیث و تفسیر آن را علم کتاب و سنت و عرفا و صوفیان آن را عرفان و تصوف می‌دانند.^۱

در مورد واژه العلم چند نکته حائز اهمیت است:

اول، آن‌که منظور از علم، معرفت و اصطلاحاً تک‌گزاره‌ها مدنظر است، نه علم به معنای دیسیپلین و رشته و مجموعه گزاره‌های متلائم حول یک موضوع یا روش. پس الزاماً علم در این حدیث به معنای علوم رایج در اعصار پس از معصومان (علیهم السلام) نیست و آنچه غزالی نقل کرده، قابل قبول نیست.

نکته دیگر در مورد ال در واژه العلم است که ال جنس است و بر شمول دلالت دارد و احتمال عهد ذهنی بودن ضعیف است. همین شمول و جنسیت واژه علم با دلالت واژه فریضه بر وجوب تعارضی بدوی خواهد داشت.

علم در کاربردهای قرآنی و حدیثی چند معنا دارد:

۱. در برخی استعمالات به معنای «مطلق العلم» بکار رفته است؛ مانند «الْعِلْمُ عِلْمَانِ عِلْمُ الْأَذْيَانِ وَ عِلْمُ الْأَبْدَانِ»؛^۲ «الْعُلُومُ أَرْبَعَةُ الْفُقَهَاءِ لِلْأَذْيَانِ وَالطَّبُّ لِلْأَبْدَانِ وَالتَّحْوِيلُ لِلْسَّانِ وَالتَّجْوُمُ لِمَعْرِفَةِ الْأَزْمَانِ»؛^۳

۲. در برخی کاربردها، «علم» هدایت و مسائل دینی مدنظر است؛ مانند «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»^۴ و علامه نیز در تفسیر بر چنین باوری است.^۵ در مباحث آتی خواهیم گفت که در اکثر استعمالات علم به معنای علم الهی و مربوط به هدایت است؛

۳. در شماری از استعمالات، واژه علم به معنای علم خاص تری بکار رفته؛ مانند علم همراه با عمل، علم همراه با ایمان، علم همراه با تواضع و خشیت و غیره «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ»^۶.

با توجه به کاربردهای فوق‌الذکر، سه احتمال در معنای «علم مفروض» در این حدیث

۱. احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۲۴.

۲. بحار الانوار، ج ۱، ص ۲۲۰.

۳. همان، ص ۲۱۸.

۴. طه، ۱۱۴.

۵. المیزان، ج ۱۴، ص ۲۱۵.

۶. سوره فاطر، آیه ۲۸.

وجود دارد.

بنا بر احتمال اول، تعلم مطلق علم بر همگان واجب است. این احتمال مردود است؛ زیرا گفتیم که بنا بر استفاضه، عبارت قدر متیقن، اطلاق ندارد. اشکال دیگر آن که با وفاداری به شمول واژه علم، تعارضی میان آن و ظهور واژه فریضه در وجوب رخ می نمایاند؛ چرا که به قرائن ثبوتی وجوب تعلم همه علوم و دانش ها تکلیف بمالایطاق است. تعبیر «طلب العلم فریضه علی کل حال» در حدیث شماره ۵ فوق طاقت بودن را بیشتر آشکار می کند. چند راه حل برای برون رفت از این تعارض وجود دارد:

الف) از شمول علم دست بکشیم و علم را به علم مربوط به هدایت و سعادت و امور دینی و الهی مضیق کنیم و ظهور فریضه را بر وجوب نگهداریم. در این صورت، معنا چنین خواهد بود: طلب علم دینی و هدایتی بر هر مسلمانی واجب عینی است.

ب) راه حل دیگر دست شستن از ظهور فریضه در وجوب است. در این صورت، علم آموزی در همه علوم و رشته ها بر هر مسلمانی مستحب است.

در قضاوت میان این دو راه حل به نظر می رسد ظهور فریضه اقوی است؛ چرا که هم لغت^۱ و هم کاربردهای قرآنی و روایی (مانند ﴿فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾^۲، ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾^۳ و ﴿فِيْمَا فَرَضَ اللَّهُ﴾^۴ این ظهور، تأیید می کند.

احتمال دوم (مبنی بر کاربردهای علم) این است که علم را به معنای علم الهی و مرتبط با هدایت بدانیم و احتمال سوم هم این است که علم را به معنای علم خاص (که به درجات و مراتب عمیق دین داری و ایمان اشاره دارد) بدانیم. با مردود دانستن احتمال اول (مطلق علم) این دو احتمال - که رابطه اقل و اکثر ارتباطی دارند - متعین می شود.

در برخی از احادیث شواهد درونی وجود دارد که به مثابه قرینه لفظی متصل، علم را علم دینی و الهی می داند؛ مانند حدیث ۸ که از استغفار همه چیز برای طالب علم سخن می گوید و یا حدیث ۱۱ که تعلیم و تعلم را عبادت می داند و آن را تسبیح و صدقه و مایه نزدیکی به خدا می خواند و با صراحت آن را معالِم حلال و حرام و راه بهشت می داند و یا حدیث ۱۲ که طالب علم را مجاهد فی سبیل الله می خواند و روشن است که چنین اوصافی با مطلق علم

۱. لسان العرب، ج ۷، ص ۲۰۲.

۲. سوره توبه، آیه ۶۰؛ سوره نساء، آیه ۱۱.

۳. سوره بقره، آیه ۱۹۷.

۴. سوره احزاب، آیه ۳۸.

سازگار نیست و به تناسب حکم و موضوع، علم الهی و دینی مدنظر است.

در داوری میان احتمال دوم (علم دین و هدایت) و احتمال سوم (علم خاص ترناظر به مراتب اعلی دین داری) از باب اخذ به قدر متیقن و اخذ به معنای اقل (در شک میان دوم معنای اقل و اکثر ارتباطی) احتمال دوم را مقدم می‌کنیم.

تقریر دیگر در ترجیح احتمال دوم (علم دین) نسبت به احتمال اول (مطلق علم) این است که به نظر می‌رسد با مرور مجموعه روایات باب علم^۱ می‌توان گفت که واژه علم در معنای علم دین و هدایت، به «حقیقت شرعی» بدل شده و در این حدیث، علم به علم دین منصرف است.

نکته دیگر، این که آیا مطلق علم دین، و همه علوم و معارف دینی مدنظر است؟ با توجه به مباحث پیشین، پاسخ منفی است و باید گفت آن میزان از علوم و معارف اعتقادی، عبادی و اخلاقی که الزامی است، مشمول این معناست. به عبارت دیگر، بنا بر این حدیث «تعلم عقاید، احکام و اخلاقیات الزامی بر هر مسلمانی واجب است» و معیار الزامی بودن، اهمیت و ابتلا است؛ یعنی در اعتقادات، اصول عقاید و در عبادات و اخلاق، پایه‌های اصلی که مبتلا به مکلف هستند، دارای وجوب‌اند.

شارحان حدیث نیز این دیدگاه (تقیید علم در این حدیث به آگاهی‌های دینی لازم) را تأیید کرده‌اند. علامه مجلسی «علم مفروض» در این حدیث را علم خداشناسی و شناخت شریعت و مقدمات آن می‌داند.^۲ غزالی نیز آن را علمی می‌داند که مقدمه افعال واجب یا مقدمه خداشناسی است.^۳ فیض کاشانی نیز این دیدگاه را برمی‌گزیند.^۴ شارحان و فقیهان دیگری چون ملاصدرا،^۵ ملا صالح مازندرانی،^۶ آیه الله خویی^۷ نیز این دیدگاه را برگزیدند. این دیدگاه را امام خمینی ره نیز اختیار کرده و چنین نگاشته است:

لا شبهة فی عدم کون المراد منه، أن جميع العلوم واجبة علی جميع الناس، فلا بد من

۱. رک: العلم والحکمه فی الکتاب والسنه.

۲. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۷۳؛ مرآة العقول، ج ۱، ص ۹۸.

۳. احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۲۴.

۴. المحجة البيضاء، ج ۱، ص ۴۴؛ الوافی، ج ۱، ص ۱۲۶.

۵. الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۴.

۶. شرح الکافی، ج ۲، ص ۳ - ۵.

۷. صراط النجاه، ج ۲، ص ۴۵۲.

إرادة كونه في الجملة من الفرائض، ولعل المراد به هو العلم بأصول الدين.^۱

علامه طباطبایی نیز در این باره چنین می‌نویسد:

طبق اخباری که با شواهد قطعی تأیید شده است، مراد از علم، دانستن اصول سه‌گانه اسلامی «توحید»، «نبوت» و «معاد» با لوازم قریب آن است و دانستن تفصیل احکام و قوانین اسلامی است برای هر فرد به اندازه ابتلا و احتیاج وی.^۲

الآجری فقیه و محدث اهل سنت (قرن ۴ق) در جمع‌بندی گزارش خود از نقل‌های حدیث «طلب العلم فریضه»، علم را علم به واجبات الهی معنا می‌نماید.^۳ نتیجه‌گیری از این احادیث این است که «فریضه بودن مطلق علم‌آموزی و وجوب طلب همه علوم» صحیح نیست، بلکه «یادگیری آگاهی‌های دینی واجب و مبتلا به، واجب عینی است». باید تأکید کرد که این حکم صرفاً در دایره دلالت حدیث مشهور «طلب العلم فریضه» است و نه بررسی جامع موضوع در شریعت و فقه تربیتی. با این حال، به عنوان یک فرض پژوهشی، به نظر می‌رسد پس از بررسی جامع، علاوه بر «عدم وجوب مطلق علم‌آموزی»، «استحباب مطلق علم‌آموزی» قابل استنباط باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مسأله نوشتار حاضر بررسی حدیث مشهور «طلب العلم فریضه» به مثابه منبع اسناد سیاستی تربیتی کشور از منظر فقه و سیاست تربیتی بود. در پاسخ به پرسش اول، این نتیجه حاصل شد که دیدگاه «فریضه‌دانی طلب علم» مستند به حدیث مشهور نبوی است؛ با این استدلال که منظور از علم در این حدیث، «مطلق علوم و آگاهی‌ها» است.

در پاسخ به سؤال دوم دانستیم که هرچند هیچ‌یک از نقل‌های این حدیث سند معتبری به همراه ندارند، اما تکرار نقل‌ها کمتر از حد استفاضه است و با توجه به تکرار مضامین، تعدد نقل از معصومین و فریقین، در مضمونی که مخالف عقل و قواعد کتاب و سنت نیست، موجب نوعی اطمینان به صدور به مضمون قدرمتیقن حدیث ایجاد می‌کند؛ مانند جابریّت شهرت روایی برای ضعف سند.

در پاسخ به سؤال سوم، بیان شد که مدلول حدیث «طلب العلم فریضه» نمی‌تواند

۱. کتاب البیع، ج ۳، ص ۵۹۰.

۲. شیعیه در اسلام، ص ۹۶.

۳. فرض طلب العلم، ص ۸۴.

«وجوب مطلق علم آموزی» باشد و تفسیر «فریضه بودن طلب علم» با ضوابط فهم متن سازگار نیست. معنای حدیث، «وجوب یادگیری آگاهی‌ها یا علوم دینی ضروری و مبتلابه» است. در پایان، ذکر چند نکته ضروری است:

۱. عدم دلالت بر نفی استحباب علم آموزی: نتیجه پژوهش حدیثی مبنی بر عدم اثبات «وجوب مطلق علم آموزی» به معنای نفی استحباب علم آموزی، عدم وظیفه‌مندی مرییان، حاکمیت یا دیگران نیست. ممکن است ادله دیگری استحباب یا وظیفه‌مندی را تأیید کنند. به ویژه، این نتیجه به «عدم استحباب» تعمیم نمی‌یابد؛ زیرا چنین برداشتی غیرفنی است. این حدیث اساساً به حوزه عمومی دانش یا «مطلق تعلم علوم» توجه ندارد؛ زیرا واژه «علم» به علوم دینی منصرف است. به تعبیر منطقی، «اثبات شیء، نفی ماعدا نمی‌کند». لذا حدیث درصدد بیان حکم «مطلق تعلم علوم» نیست.

۲. ادله استحباب تعلم علوم: به عنوان یک فرض پژوهشی قوی، به نظرمی‌رسد ادله عقلی و نقلی کافی برای اثبات «استحباب تعلم مطلق علوم» وجود داشته باشد، مانند استدلال عقلی بر نورانیت و انکشاف بخشی علم و تعلم، یا اطلاعات نقلی که به یادگیری ترغیب می‌کنند.

۳. سیاست‌گذاری آموزشی: از منظر سیاستی و رویکرد «سیاست علم و آموزش»، یادگیری آگاهی‌های دینی ضروری و مبتلابه برای دانش‌آموزان واجب است. مدلول التزامی این سخن، به عنوان یک ترجیح سیاستی، این است که اولیای تربیت (مانند والدین، علما، حاکمان، و جامعه که شریعت وظیفه آموزش و پرورش را بر عهده آن‌ها نهاده) مکلف به فراهم‌سازی شرایط مناسب برای این یادگیری‌اند. این حکم، افق گسترده‌ای از برنامه‌ریزی درسی، طراحی آموزشی، تربیت معلم، ارزشیابی تحصیلی و غیره را از استاد تا صف در برمی‌گیرد.

۴. احکام ثانوی و ولایی: حکم مذکور، حکم اولی تعلیم و تمهید تعلم است. اما به حکم ثانوی یا ولایی، و حتی براساس اصل تعاهد در قانون اساسی (مورد پذیرش ملت ایران)، ممکن است تکلیف شدیدتری، تا حد وجوب، بر متولیان آموزش بار شود.

کتابنامه

احیا علوم الدین، ابو حامد غزالی، بیروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر، بی‌تا.
 إرشاد القلوب، حسن بن ابی‌الحسن دیلمی، قم، شریف رضی، ۱۴۱۲ ق.
 الاسفار الاربعه، صدرالدین شیرازی، بی‌جا، دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم، بی‌تا.

- اسلام و مقتضیات زمان، مرتضی مطهری، تهران، صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۰ ش.
- الامالی، محمد بن محمد مفید، الامالی، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- الامالی، محمد بن الحسن طوسی، قم، دار الثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، محمد بن حسن صفار، محقق / مصحح: محسن کوچه باغی، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- بیست گفتار، مرتضی مطهری، تهران، صدرا، بی تا.
- تعلیم و تربیت در اسلام، مرتضی مطهری، تهران، صدرا، چاپ بیست و هفتم، ۱۳۷۰ ش.
- تنبيه الخواطر و نزهة النواظر، مسعود بن عیسی ورام، قم، مكتبة الفقيه بیروت، دار صعب و دارالتعارف، بی تا.
- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم، جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۷ ق.
- روضة الواعظین، محمد بن فتال نیشابوری، تحقیق: سید حسن الخراسان، قم، منشورات الرضی، بی تا.
- شرح الکافی؛ الاصول والروضة، محمد صالح مازندرانی، تحقیق: ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الاسلامیة، چاپ اول، ۱۳۸۲ ق.
- شیعه در اسلام، سید محمد حسین طباطبایی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوازدهم، ۱۳۶۷ ش.
- صراط النجاه، باحواشی شیخ جواد تبریزی، ابوالقاسم خویی، تحقیق: موسی مفیدالدین عاصی، قم، مكتب نشر المنتخب، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- طلب العلم فريضه على كل مسلم، جلال الدین سیوطی، تحقیق: علی حسن علی عبدالحمید، عمان، دار عمار للنشر، ۱۹۸۸ م.
- العلم و الحكمه فی الكتاب و السنه، محمد ری شهری، بمساعدته: رضا برنجکار، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۰ ش.
- فرض طلب العلم، محمد بن حسین آجری، تحقیق: علی بن احمد الرازجی، ریاض، مكتبه المعارف للنشر والتوزيع، چاپ اول، ۱۴۳۱ ق.
- كتاب البیع، روح الله خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا.
- كشف الغمه فی معرفه الانمه، علی بن عیسی اربلی، مقدمه: محمد تقی سبحانی و تحشیه، هاشم رسولی، تبریز، بنی هاشمی، ۱۳۸۱ ق.

- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- کنز العمال فی سنن و الاقوال و الافعال، علاءالدین متقی هندی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق.
- کنز الفوائد، محمد بن علی کراجکی، قم، دارالذخائر، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، بیروت، دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی ایران، شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰ش.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
- المحجة البيضاء، ملامحسن فیض کاشانی، قم، چاپ دفتر انتشارات اسلامی، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ق.
- مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر مجلسی، تصحیح: سیدهاشم رسولی، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- مصباح الشریعه، [منسوب به] امام صادق (علیه السلام)، بیروت، اعلمی، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.
- معجم رجال الحديث، سید ابوالقاسم خویی، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
- منية المرید فی آداب المفید والمستفید، زین الدین عاملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۹ق.
- المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبائی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم، بی تا.
- الوافی، ملامحسن فیض کاشانی، تصحیح: ضیاء الدین حسینی اصفهانی، اصفهان، مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
- وسائل الشیعة، محمد بن حسن حرّ عاملی، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- یادداشت‌های استاد مطهری، مرتضی مطهری، تهران، صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
- «پژوهشی در حدیث طلب العلم»، ابوالقاسم حسین پور، مجله الهیات و حقوق، شماره ۱۱، ۱۳۸۳، ص ۱۷۱-۱۹۶.

تحلیل انتقادی ادعاها و مستندات یُنْبُل درباره جایگاه سنت نبوی در میان مسلمانان

علی حسن بیگی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۶

چکیده

یُنْبُل درباره جایگاه سنت نبوی معتقد است که سنت نبوی خاستگاه و حیانی ندارد، اما در حل مشکلات نقش فیصله بخش داشته است. این نوشتار به بررسی چهار ادعای یُنْبُل می پردازد:

الف) فقدان خاستگاه و حیانی سنت نبوی. ب) فیصله بخشی سنت نبوی در حل مشکلات. ج) هم عرضی سنت نبوی با قرآن. د) اصل بودن سنت نبوی و فرع بودن قرآن. نویسنده با بهره گیری از روش توصیفی-تحلیلی به این نتایج رسیده است: ۱. سنت نبوی خاستگاه و حیانی ندارد، اما خداوند به پیامبره اختیاراتی در رهبری امت تفویض کرده که براساس آن، پیامبر دستوراتی صادر کرده است. ۲. دیدگاه یُنْبُل درباره فیصله بخشی سنت نبوی نادرست است، زیرا مسلمانان صدر اسلام چنین نگرشی به سنت نداشتند و حجیت سنت نبوی به سال های پس از رحلت پیامبره بازمی گردد. ۳. ادعای هم عرضی سنت با قرآن مبتنی بر خبر واحدی است که نه به معصوم و نه به صحابه منتسب است، بلکه ریشه در اجتهاد یکی از تابعین دارد. بنابراین، نمی توان از یک مورد جزئی نتیجه ای کلی گرفت. ۴. اصل بودن سنت و فرع بودن قرآن دیدگاه برخی افراد است و نمی توان آن را به همه مسلمانان تعمیم داد. همچنین، این ادعا مانند مورد پیشین با یک خبر واحد قابل اثبات نیست.

کلیدواژه ها: سنت نبوی، یُنْبُل، دارمی.

۱. مقدمه

اگر از قرآن بسندگان صرف نظر کنیم، بسیاری از عالمان مسلمان معتقدند قول و فعل

۱. استاد تمام و عضو هیئت علمی گروه الهیات دانشگاه اراک (a_hasanbagi@araku.ac.ir).

پیامبر ﷺ (سنت نبوی) حجت است و پس از قرآن، مهم‌ترین منبع معرفتی به شمار می‌رود. رویکرد غالب در میان عالمان مسلمان - که پیشینه‌ای طولانی دارد - این است که قول و فعل پیامبر خاستگاهی وحیانی دارد. آنان برای اثبات این دیدگاه به آیات قرآنی و احادیث تمسک کرده‌اند. در دوره معاصر، برخی دگرانیشان مانند حامد ابوزید معتقدند قول و فعل پیامبر ریشه در آداب و رسوم قریش دارد و فاقد خاستگاه وحیانی است.^۱ در میان مستشرقان، یُنْبُل درباره سنت نبوی چهار ادعا مطرح کرده است:

- الف) سنت نبوی فاقد خاستگاه وحیانی است.
 ب) سنت پیامبر ﷺ در حل مسائل و مشکلات جامعه عصر نبوی نقش فیصله بخش داشته است.
 ج) شواهد حدیثی نشان می‌دهد سنت نبوی در صدر اسلام هم‌رتبه با قرآن بوده است.
 د) در دوره‌های بعد، سنت نبوی اصل و قرآن فرع شد.
 این نوشتار به بررسی و نقد این ادعاها می‌پردازد.

۲. پیشینه جایگاه سنت در میان عالمان مسلمان

بسیاری از عالمان مسلمان معتقدند قول و فعل پیامبر ﷺ خاستگاه وحیانی دارد. مالک بن انس پیشوای مالکی‌ها می‌گفت:

كان رسول الله ﷺ إمام المسلمين، يسأل عن الشيء فلا يجيب حتى يأتي الوحي من السماء.^۲

«دارمی» از عالمان و محدثان اهل سنت معتقد است که قول و فعل پیامبر ﷺ خاستگاه وحیانی دارد. او در این باره می‌نویسد:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ حَسَّانَ، قَالَ: كَانَ جِبْرِيلُ يَنْزِلُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ بِاللَّيْلَةِ، كَمَا يَنْزِلُ عَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ؛^۳

حَسَّان گفت: جبرئیل بر پیامبر سنت را نازل می‌کرد، چنان که قرآن را بر او نازل می‌کرد.

۱. الامام الشافعي و تأسيس الایدیولوجیه الوسطیه، ص ۹۷.

۲. جذوة المقتبس فی تاریخ علماء الأندلس، ص ۱۷۸؛ الصلة مع التكملة و صلة الصلة، ج ۱، ص ۲۸۰.

۳. مسند الدارمی، ج ۱، ص ۴۷۴.

حتی یحیی بن ابی کثیر پارا فراتر گذاشته و معتقد بود که سنت نبوی بر قرآن حاکم و مقدم است.^۱

دارمی در این باره می نویسد:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْفَرَارِيِّ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، قَالَ: السُّنَّةُ قَاضِيَةٌ عَلَى الْقُرْآنِ، وَلَيْسَ الْقُرْآنُ بِقَاضٍ عَلَى السُّنَّةِ؛^۲

یحیی بن ابی کثیر گفت: سنت بر قرآن حاکم و مقدم است، ولی قرآن بر سنت حاکم و مقدم نمی شود.

سعید بن جبیر بر این باور بود که حدیث منقول از پیامبر ﷺ هیچ گاه مخالف قرآن نیست. دارمی می نویسد:

أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ يَعْلَى بْنِ حَكِيمٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ: أَنَّهُ حَدَّثَ يَوْمًا بِحَدِيثٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ رَجُلٌ: فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا يُخَالِفُ هَذَا، قَالَ: لَا أُرَانِي أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَتُعَرِّضُ فِيهِ بِكِتَابِ اللَّهِ، كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَعْلَمَ بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْكَ؛^۳

روزی سعید بن جبیر حدیثی را از پیامبر ﷺ نقل کرد. شخصی به او گفت: این حدیث با قرآن مخالف است. سعید بن جبیر گفت: نبینم که وقتی حدیثی از پیامبر نقل می کنم، تو طعنه زنی که حدیث مخالف با قرآن است، در صورتی که پیامبر از توبه قرآن داناتر بود.

در قرن سوم از احمد بن حنبل پرسیدند نظرت درباره حدیثی که می گوید: «السُّنَّةُ قَاضِيَةٌ عَلَى الْقُرْآنِ، وَلَيْسَ الْقُرْآنُ بِقَاضٍ عَلَى السُّنَّةِ؛ سنت بر قرآن حاکم و مقدم است»، چیست؟ او حدیث مذکور را رد نکرده، گفت من جسارت نمی کنم، ولی سنت مُبَيِّن و مُفَسِّر قرآن است. فضل بن زیاد می گوید:

سمعت أحمد بن حنبل - وسئل عن الحديث الذي روى «إن السنة قاضية على الكتاب»، فقال أحمد: ما أجسر على هذا أن أقوله، ولكن السنة تفسر الكتاب و تبينه.^۴

۱. همان.

۲. همان، ج ۱، ص ۴۷۴.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۷۵.

۴. طبقات الحنابلة، ج ۱، ص ۲۵۲..

به نظر می‌رسد هر چقدر از صدر اسلام فاصله گرفته می‌شود، جایگاه سنت نبوی ارتقای بیشتری یافته است، به گونه‌ای که ابوالحسن اشعری، بنیان‌گذار مکتب اشاعره - که در واقع عقاید اهل سنت را تدوین کرده است - می‌نویسد:

السنة لا تنسخ بالقرآن وإنَّ السنة تنسخ القرآن وتقضى عليه، وإنَّ القرآن لا ينسخ السنة ولا يقضى عليها؛^۱

سنت به وسیله قرآن نسخ نمی‌شود، ولی سنت ناسخ و حاکم بر قرآن است. قرآن ناسخ و حاکم بر سنت نیست.

مکحول و اوزاعی می‌گویند:

القرآن أحوج إلى السنة، من السنة إلى القرآن الكريم؛^۲

نیاز قرآن به سنت بیشتر از نیاز سنت به قرآن است.

در دوره معاصر سنت و حدیث همچنان از اعتبار بالایی برخوردار بود. عالمانی از قبیل ابوشهبه در «دفاع عن السنة وردَّ الشبه المستشرقين و الكتاب المعاصرين» (قاهره، ۱۴۰۹ق)، احمد عمر هاشم با تألیف «دفاع عن الحديث النبوي» (قاهره، ۱۴۲۱ق)، محمد لقمان سلفی با نگارش «مكانة السنة في التشريع الاسلامي و دحض مزاعم المنكرين» (ریاض، ۱۴۲۰ق)، مصطفی سباعی با نوشتن «السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي» (بیروت، ۱۴۱۹ق) و ابوزهور «الحديث و المحدثون» (قاهره، ۱۳۷۸ق) و «مكانة السنة في الاسلام» (بیروت، ۱۹۸۴م) از حجیت سنت و حدیث دفاع کردند. رشید رضا نیز احادیث را از مقوله وحی دانسته و بر حجیت آن تأکید می‌ورزید، گرچه او نسبت به حجیت خبر واحد ملاحظاتی داشت.^۳

ناگفته نماند عالمان معتزلی چنین دیدگاهی نداشته‌اند؛ برای مثال، ابواسحاق اسفراینی^۴ معتقد بود که سنت نبوی هیچ گاه قرآن را نسخ نمی‌کند. او می‌گفت:

۱. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ص ۲۵۱ و ۲۹۹.

۲. جامع بیان العلم، ص ۲۳۴.

۳. تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، ج ۹، ص ۳۴۲.

۴. ابواسحاق ابراهیم بن محمد الاسفراینی (۳۳۷ق / ۹۴۹م - ۴۱۸ق / ۱۰۲۷م) ولد فی اسفراین التي تقع بین نيسابور و جرجان، و لا تذكر المصادر تاريخاً محدداً لمولده إلا أنه و بناء على بعض المعلومات يكون قد توفي في الثمانين من عمره، و بالتالي يكون تاريخ ولادته حوالي عام ۳۳۷ق / ۹۴۹م. و يعتقد أنه ذهب إلى بغداد قبل عام ۳۵۱ق / ۹۶۲م، و تلقى مع ابن فريق و الباقلانی علم الکلام و أصول الفقه عن أبي الحسن الباهلي، و هو أحد تلاميذ أبي الحسن الأشعري، و تلقى العلم عن علماء من أمثال أبي محمد دعلج بن أحمد الشجری، و محمد ابن علی الجوزکاني، ←

أَنَّ السَّيِّئَةَ لَا تَنْسَخُ الْقُرْآنَ.^۱

به احتمال فراوان، مقصود شافعی از منکرین حجیت حدیث^۲ معتزلیان هستند. در دوره معاصر توفیق صدقی، نویسنده «الاسلام هو القرآن وحده»، اولین کسی بود که در حجیت سنت و حدیث تردید کرد.

در میان شیعیان نیز مرحوم صدوق از طرفداران و حیانی بودن خاستگاه سنت است.^۳ آصف محسنی، از عالمان معاصر شیعه، از طرفداران رویکرد و حیانی بودن خاستگاه وحی است. او می نویسد:

طبق آیه شریفه ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^۴ خاستگاه همه سخنان پیامبر ﷺ وحی است.^۵

علامه طباطبائی معتقد است که دستورات پیامبر ﷺ گاهی جنبه حکم شرعی دارد و گاهی دستوراتی است که از سوی او به عنوان ولی امر صادر می شود. او در ذیل آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾^۶ می نویسد:

خداوند در این آیه به کسانی را که ایمان آورده اند، امر می کند به رعایت تقوا و به ایمان آوردن به رسول، با این که چنین کسانی دعوت پیامبر را پذیرفته اند. بر این اساس، به خدا و رسول نیز ایمان آورده اند. پس دستور مجدد به ایمان آوردن به رسول شاهد و قرینه ای است بر این که مقصود از این ایمان، تبعیت و پیروی کامل و اطاعت بدون چون چرا از رسول است، تفاوتی نمی کند که دستور و نهی رسول مربوط به حکمی از

→ و أبی بکر أحمد بن إسماعیل الإسماعیلی، و أبی بکر محمد بن یزید. و بعد أن أكمل تحصيله للعلم درّس العلم فی موطنه، إسفرابین، فترة من الزمن، ثم دعی بعد ذلك إلى نیسابور، و درّس العلم فی مسجد عقیل و فی المدرسة التي أنشئت خصیصاً لأجله و تخرج علی یدیهِ الكثير من طلاب العلم. و توفي الإسفرابینی فی ۱۰ محرم عام ۴۱۸ ق، الموافق ل ۲۰ فبراير ۱۰۲۷ م، و دفن فی مقابر الحیرة، إلا أن ابنه قدم فی جمع غفیر من إسفرابین و ذلك بعد ثلاثة أيام من وفاة أبيه و نقل نعشه إلى موطنه إسفرابین و دفن بها (موسوعة أعلام العلماء و الأدباء العرب و المسلمین، ج ۱، ص ۶۱۲).

۱. همان، ج ۱، ص ۶۱۲.

۲. کتاب الام، ج ۷، ص ۲۸۷.

۳. الاعتقادات، ص ۸۴ - ۸۵.

۴. سوره نجم، آیه ۳.

۵. مشرعة البحار، ج ۱، ص ۳۱۷.

۶. سوره حدید، آیه ۲۸.

احکام شرع باشد، و چه اعمال ولایتی باشد که پیامبر بر امور امت دارد.

در جای دیگر نیز بر این نکته تأکید می‌کند که اوامر پیامبر نه از سوی خداوند، بلکه به دلیل ولایت پیامبر بر مردم صادر شده است.^۱

علامه در ذیل آیه «يَتَنَاجَوْنَ بِالْأِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ»^۲ می‌نویسد:

از تقابلی که در این آیه بین اثم و عدوان و معصیت رسول واقع شده استفاده می‌شود که مقصود از «اثم» آن گونه اعمالی است که اثری بد دارد، ولی اثر بدش صرفاً متوجه انجام‌دهنده آن است و به دیگری سرایت نمی‌کند. شراب خواری، قماربازی و ترک نماز که منحصرأ ارتباط با حق الهی دارد. مقصود از واژه «عدوان» آن اعمال زشتی است که آثار بدش به دیگران سرایت می‌کند. این معصیت‌ها مرتبط به حق مردم است که آنان از آن ضرر دیده و اذیت می‌شوند. این دو گونه، هر دو، از مصادیق معصیت الهی است. سومی که نافرمانی رسول باشد، عبارت است از اعمالی که مخالفتی با خداوند ندارد. این سری از اعمال از نظر شرعی جائز و رسول خدا (علیه السلام) از طرف خداوند متعال در مورد آن‌ها نه دستوری داده و نه منعی کرده، ولی از سوی خویش و برای تحقق مصالح امت دستوری داده است.^۳

۳. ینبل و سنت نبوی

مستشرقان معتقدند که سنت به معنای مجموعه گفتار و اعمال لازم الاتباع پیامبر (صلی الله علیه و آله) در دورانی متأخر از حیات وی به عنوان مکمل قرآن در جهت حل و فصل مسائل و مشکلات اجتماعی و اقتصادی و اعتقادی جامعه رو به گسترش اسلامی شکل گرفته است. این بدان معنا است که در زمان حیات پیامبر سنت نبوی وجود نداشته و یا حجیتی نداشته است.^۴ آنان ادعا می‌کنند که عمده احادیث رایج در قرن سوم حاصل جعل و ابداع ناقلان بوده است.^۵

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۱۹۹.

۲. سوره مجادله، آیه ۸.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۲۱۳ - ۲۱۴.

۴. العقیده و الشریعه، ص ۵۱؛ حدیث اسلامی: خاستگاه‌ها و سیر تطور، ص ۱۷؛ حدیث در نگاه خاورشناسان، ص ۳۱ - ۳۲.

۵. حدیث اسلامی: خاستگاه‌ها و سیر تطور، ص ۱۹.

ینبل در تعریف سنت می گوید:

بنا بر بیان مشهور، «سنت» عبارت از سخن، رفتار و تأیید پیامبر است که در شکل حدیث به صورت زبانی یا نوشتاری ثبت شده است.^۱

ینبل معتقد است پیامبر بسیاری از مسائل را نه با وحی، بلکه با حکم و دستور خودش فیصله می داد و قول و فعل و تقریر او حتی در زمان حیاتش الگوی برتر شناخته می شد.^۲ ینبل با استناد به شواهد حدیثی استنباط کرده است که در صدر اسلام، سنت نبوی مرتبه ای هم ردیف با قرآن داشته و سپس این انگاره شکل گرفت که جبرئیل علیه السلام سنت را بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل کرده، همان گونه که قرآن را نازل کرده است. در ادامه، برخی از مسلمانان از این نیز فراتر رفته و به این باور رسیدند که برترین معیار، قرآن نیست، بلکه سنت است:

السُّنَّةُ قَاضِيَةٌ عَلَى الْقُرْآنِ، وَلَيْسَ الْقُرْآنُ بِقَاضٍ عَلَى السُّنَّةِ.^۳

ارزیابی

همان گونه که مشاهده می شود، ینبل درباره جایگاه سنت نبوی چهار ادعا مطرح کرده است:

الف) بسیاری از اقوال و افعال پیامبر صلی الله علیه و آله که به سنت معروف اند، خاستگاه وحیانی ندارند.

ب) قول و فعل پیامبر صلی الله علیه و آله فیصله بخش مسائل و مشکلات جامعه بود.

ج) شواهد حدیثی نشان می دهند که سنت نبوی در صدر اسلام مرتبه ای هم ردیف با قرآن داشته است.

د) در دوره های بعد، سنت اصل و قرآن فرع شد.

به نظر می رسد هریک از این ادعاها باید به صورت جداگانه بررسی و ارزیابی شود.

۳ - ۱. ینبل و فقدان وحیانی بودن سنت

همان گونه که اشاره شد، ینبل معتقد است سنت نبوی فاقد خاستگاه وحیانی است و پیامبر صلی الله علیه و آله بر اساس تشخیص خود راهکارهایی برای حل مسائل ارائه می کرد. این دیدگاه با

۱. حدیث در نگاه خاورشناسان، ص ۴۵.

۲. همان، ص ۴۵.

۳. مسند الدارمی، ج ۱، ۴۷۴؛ حدیث در نگاه خاورشناسان، ص ۴۶.

نظر عالمان مسلمان، اعم از شیعه و اهل سنت، که پیش‌تر به آن اشاره شد، در تعارض است. بررسی قرآن و احادیث شیعه نشان می‌دهد که سنت نبوی لزوماً به معنای وحیانی بودن کلی آن نیست، اما خداوند به پیامبر (ص) اختیاراتی تفویض کرده است. به عبارت دیگر، خداوند برای هدایت مردم و حل مسائل و مشکلات آنان، امر دین را به پیامبر واگذار کرده است. آیاتی مانند:

«مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»^۱

«وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»^۲

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^۳

«وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»^۴

گویای این است که سخنان، رفتار و تصمیمات پیامبر (ص) خاستگاه وحیانی ندارد؛ زیرا در غیر این صورت، رسول و پیامبر اطاعت جداگانه نداشت و نیازی به این همه تأکید بر اطاعت از رسول و پیامبر نبود.

مرحوم کلینی در الکافی بابی با عنوان «بَابُ التَّفْوِیْضِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَإِلَى الْأَئِمَّةِ (علیهم السلام) فِي أَمْرِ الدِّينِ» گشوده و براساس داوری آصف محسنی در ذیل آن، حدیثی صحیح^۵ نقل می‌کند که امام صادق (ع) می‌فرماید:

همانا خداوند پیامبرش (ص) را نیکو تربیت کرد. هنگامی که تربیت او به کمال رسید، فرمود: «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ». سپس امر دین و امت را به او واگذار کرد تا سیاست بندگانش را عهده‌دار شود. آنگاه فرمود: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا». همانا رسول خدا (ص) استوار، موفق، و مؤید به روح القدس بود و در سیاست و تدبیر خلق هیچ لغزش و خطایی نداشت. او به آداب الهی تربیت شده بود. خداوند نمازهای پنج‌گانه را دو رکعت دو رکعت واجب کرد که جمعاً ده رکعت شد. سپس رسول خدا (ص) به نمازهای ظهر، عصر، و عشا دو رکعت و به مغرب یک رکعت افزود.

۱. سوره نساء، آیه ۸۰.

۲. سوره نساء، آیه ۶۹؛ سوره نور، آیه ۵۲؛ سوره احزاب، آیه ۷۱؛ سوره فتح، آیه ۱۷.

۳. سوره نساء، آیه ۵۹؛ سوره نور، آیه ۵۴.

۴. سوره حشر، آیه ۷.

۵. الاحادیث المعتمدة، ج ۱، ص ۴۷۴.

خداوند شراب انگور را تحریم کرد و رسول خدا ﷺ هر نوشیدنی مست کننده را حرام نمود و خداوند این تحریم را تأیید کرد.^۱

همان گونه که مشاهده می شود، حدیث مذکور صراحتاً بیان می کند که خداوند به پیامبر ﷺ اختیاراتی تفویض کرده است. پیامبر براساس این اختیار، برای هدایت و حل مسائل مردم به بنیان گذاری برخی امور اقدام کرده است. به احتمال فراوان، عدم مراجعه یُنْبُل به منابع حدیثی شیعه، که بسیاری از آن ها مکتوب شده بودند^۲ و مثل احادیث اهل سنت با مشکل نقل شفاهی و فاصله میان صدور و کتابت، مواجه نیست، سبب شده که یُنْبُل به نکته تفویض به پیامبر از سوی خداوند توجه نکند.

۳ - ۲. یُنْبُل و فیصله بخشی قول و فعل پیامبر

یُنْبُل معتقد است که قول و فعل پیامبر ﷺ، یا همان سنت نبوی، در عصر پیامبر فیصله بخش مسائل و مشکلات جامعه بود.^۳ به نظر می رسد این دیدگاه فاقد استحکام کافی است؛ زیرا یُنْبُل در استنباط خود دچار تعمیم گرایی شده است. یکی از آسیب های تحلیل رویدادهای تاریخی، تعمیم گرایی است؛ به این معنا که گاهی تحلیل گریک رویکرد، اعتقاد، یا مواجهه گروهی در یک دوره زمانی را به دوره های دیگر تسری می دهد. مسلمانان پس از صدر اسلام برای سنت نبوی جایگاه رفیعی قائل بوده و آن را منبعی پس از قرآن تلقی می کردند. اما آیا مسلمانان صدر اسلام نیز نسبت به قول و فعل پیامبر چنین دیدگاهی داشتند؟ مطالعات قرآنی و حدیثی - که در ادامه به آن ها اشاره می شود - نشان می دهند که مسلمانان صدر اسلام نگاه قدسی به پیامبر نداشتند و در نتیجه، گاه به خود اجازه می دادند با دستورات و سنت پیامبر مخالفت کنند. در ادامه، به برخی شواهد این ادعا اشاره می شود.

۳ - ۲ - ۱. قرآن و مواجهه صحابه با پیامبر ﷺ

قبلاً اشاره شد که آیاتی از قبیل آیاتی از قبیل:

﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^۴

۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۶۶.

۲. معالم العلماء، ص ۲۲؛ تاریخ عمومی حدیث، ص ۲۵۲.

۳. حدیث در نگاه خاورشناسان، ص ۴۵.

۴. سوره نساء، آیه ۸۰.

﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^۱

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^۲

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^۳

از مقاومتی حکایت دارند که برخی صحابه در اجرای فرامین پیامبر صلی الله علیه و آله نشان می دادند. به عبارت دیگر، صحابه گاه از اطاعت و فرمان برداری پیامبر خودداری می کردند. به همین دلیل، به آنان گوشزد می شود که اطاعت از پیامبر همان اطاعت از خداست. قابل ذکر است که مستندات تاریخی این ادعا در بخش بعدی تحت عنوان «تکیه صحابه بر دیدگاه خویش و مخالفت با تصمیم های پیامبر» ارائه شده است.

۳ - ۲ - ۲. صحابه و ممانعت از نوشتن سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله

همان گونه که اشاره شد، رویکرد برخی صحابه به دستورات پیامبر صلی الله علیه و آله مبتنی بر اطاعت و تسلیم کامل نبود. برای مثال، در حدیثی معتبر نقل شده است که برخی صحابه مکی (مهاجرین از مکه به مدینه)، پیامبر صلی الله علیه و آله را مانند بشری عادی تلقی می کردند و معتقد بودند نیازی به ثبت و ضبط سخنان ایشان نیست. عبدالله بن عمرو بن عاص می گوید:

آنچه از پیامبر صلی الله علیه و آله می شنیدم، می نوشتم تا این که قریشیان مرا از نوشتن سخنان ایشان نهی کردند و گفتند: پیامبر نیز بشری مانند دیگر انسان هاست و در حال خشم و خوشنودی سخن می گوید (پس ضرورتی به نوشتن سخنان او نیست). پس از آن، از نوشتن سخنان پیامبر خودداری کردم و ماجرا را به ایشان گزارش دادم. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: سخنانم را بنویس، قسم به آن که جانم در دست اوست! آنچه از دهانم بیرون می آید، حق است.^۴

۳ - ۲ - ۳. تکیه صحابه بر دیدگاه خویش و مخالفت با تصمیم های پیامبر صلی الله علیه و آله

گزارش های تاریخی و حدیثی از مخالفت برخی صحابه با تصمیم ها و دستورات

۱. سوره نساء، آیه ۱۳، ۶۹؛ سوره نور، آیه ۵۲؛ سوره احزاب، آیه ۷۱؛ سوره فتح، آیه ۱۷.

۲. سوره نساء، آیه ۵۹؛ سوره نور، آیه ۵۴.

۳. سوره حشر، آیه ۷.

۴. مسند الدارمی، ج ۱، ص ۴۲۹؛ سنن ابی داود، ج ۳، ص ۱۵۷۸؛ مستدرک الصحیحین، ج ۱، ص ۱۰۶؛ المصنف فی الاحادیث و الآثار، ج ۶، ص ۲۲۹؛ مسند أحمد بن حنبل، ج ۱۱، ص ۵۸. شعبی از نووط محقق و مصحح مسند احمد حنبل در ذیل حدیث مذکور در آن کتاب می نویسد: «إسناده صحیح، رجاله ثقات» (مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۵۸).

پیامبر ﷺ حکایت دارند. در ادامه، به برخی از این نمونه‌ها اشاره می‌شود:

(الف) در سال سوم هجری، به پیامبر ﷺ خبر رسید که مشرکان مکه، برای تلافی شکست خود در جنگ بدر، به سوی مدینه حرکت کرده‌اند. به همین منظور، شورای نظامی میان پیامبر و مسلمانان تشکیل شد. در این شورا، دو پیشنهاد برای مقابله با مشرکان مهاجم مطرح گردید: یکی ماندن در مدینه و دفاع از شهر، و دیگری خروج از مدینه و رویارویی با دشمن در خارج از شهر، که اکثریت از آن حمایت کردند. پیامبر ﷺ در نهایت بر رأی اکثریت صحنه گذاشت و تصمیم گرفت نبرد با مشرکان را در بیرون از مدینه (احد) رقم بزند. گزارش‌ها حاکی است که هنگام حرکت سپاه مسلمانان به سوی میدان نبرد احد، تعداد آنان حدود هزار نفر بود، اما یک سوم از این گروه، به بهانه اینکه چرا پیامبر نظر آن‌ها مبنی بر ماندن در شهر و دفاع از مدینه را نپذیرفت، از همراهی با پیامبر خودداری کرده و جدا شدند.^۱

(ب) در سال ششم هجری، پیامبر ﷺ به همراه گروهی از مسلمانان برای زیارت خانه خدا به سوی مکه حرکت کردند. مشرکان مکه، پس از اطلاع، در صدد جلوگیری از ورود مسلمانان به مکه برآمدند. در نتیجه، مسلمانان ناچار در منطقه حدیبیه توقف کردند. پس از گفت‌وگوی نماینده مشرکان با پیامبر ﷺ، صلحی میان پیامبر و مشرکان برقرار شد که در تاریخ به «صلح حدیبیه» معروف است. اما از آن‌جا که برخی مفاد صلح‌نامه به مذاق صحابه خوش نیامد، آنان از اجرای دستور پیامبر مبنی بر ذبح قربانی و خروج از احرام سرباز زدند. زهری نقل می‌کند:

پس از عقد قرارداد میان پیامبر ﷺ و مشرکان مکه در حدیبیه، پیامبر به یارانش رو کرد و فرمود: برخیزید، شترانی را که با خود آورده‌اید نحر کنید و حلق و تقصیر کنید. پیامبر این سخن را سه بار تکرار کرد، اما هیچ‌یک از یارانش برنخواستند و دستور ایشان را اطاعت نکردند.^۲

پیامبر ﷺ در حالی که ناراحت بود، برام سلمه وارد شد و فرمود:

عَجَبًا يَا أُمَّ سَلَمَةَ، إِنِّي قُلْتُ لِلنَّاسِ انْحَرُوا وَاحْلِقُوا وَحَلُّوا مِرَازًا، فَلَمْ يُجِئْنِي أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ إِلَى ذَلِكَ وَهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامِي وَيَنْظُرُونَ فِي وَجْهِي؛^۳

۱. السيرة النبوية، ج ۳، ص ۸۳.

۲. صحيح البخاری، ج ۴، ص ۴۳۱.

۳. المغازی، ج ۲، ص ۶۱۳؛ تاریخ الإسلام، ج ۳۹، ص ۹۶؛ سبیل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد، ج ۵، ص ۵۶.

شگفتا ای ام سلمه، به یارانم چندین بار گفتم: شترانی را که با خود آورده‌اید نحر کنید، سپس حلق کنید و از احرام خارج شوید، اما هیچ‌یک از آنان، در حالی که سخنانم را می‌شنوند و به چهره‌ام نگاه می‌کنند، پاسخ ندادند.

ج) پیامبر (ص) در روزهای پایانی عمر خویش، اسامه بن زید را به فرماندهی سپاه منصوب کرد و دستور داد که مسلمانان به او پیوندند و به سوی شام حرکت کنند. ابن سعد نقل می‌کند:

عده‌ای گفتند: چرا پیامبر (ص) نوجوانی را بر مهاجرین با سابقه امیر و فرمانده کرده است؟ پیامبر از این سخن خشمگین شد. در حالی که دستمالی بر پیشانی بسته و پارچه‌ای بر بدن آویخته بود، به منبر رفت، حمد و ثنای خداوند را به جا آورد و فرمود: ای مردم، این چه سخنی است که درباره فرماندهی اسامه می‌گویید؟ درباره فرماندهی او از سوی من طعنه می‌زنید، چنان‌که درباره فرماندهی پدرش نیز چنین می‌گفتید. به خدا سوگند، پدرش شایستگی فرماندهی داشت، چنان‌که پسرش نیز این شایستگی را دارد.^۱

د) در روزهای پایانی عمر پیامبر (ص)، اصحاب به عیادت ایشان آمدند. پیامبر (ص) فرمود: نوشت افزاری بیاورید تا مطلبی را برایتان بنویسم که از گمراهی شما جلوگیری کند. برخی از صحابه، از جمله عمر بن خطاب، ممانعت کردند و نگذاشتند پیامبر این مطلب را مکتوب کند. منابع حدیثی اهل سنت در این باره گزارش می‌دهند که در نزدیکی ارتحال پیامبر (ص)، عده‌ای در خانه ایشان حضور داشتند. پیامبر فرمود: نوشت افزاری بیاورید تا مطلبی را برایتان بنویسم که از گمراهی شما جلوگیری کند. عمر گفت: تب بر پیامبر چیره شده است. با وجود قرآن، نیازی به نوشته‌ای نیست و افزود: حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ؛ کتاب خدا برای ما کافی است.^۲

هـ. شعار «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» - که در ماجرای قلم و دوات مطرح شد - آغاز رسمی و آشکاری برای گرایش به قرآن‌بسندگی و بی‌نیازی از سیره و قول پیامبر (ص)، یعنی سنت نبوی، بود. بعدها، با ممانعت از نقل و تدوین حدیث^۳ (حدیث: قول، فعل، یا تقریر معصوم)، به طور طبیعی سنت و سیره پیامبر کنار گذاشته شد. از سوی دیگر، سیره و سنت خلیفه دوم (عمر

۱. الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۴۸۰.

۲. صحیح البخاری، ج ۷، ص ۹۵؛ صحیح المسلم، ج ۳، ص ۱۲۶۰؛ سنن النسائی، ج ۳، ص ۴۳۳؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۵، ص ۱۳۵. شعب ابی‌نویس، ج ۱، ص ۱۳۵. مسند احمد بن حنبل، ج ۵، ص ۱۳۵.

۳. الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۴۰۰؛ انساب الاشراف، ج ۱۰، ص ۳۱۶؛ الغدیر، ج ۶، ص ۲۹۷؛ منع تدوین الحدیث، ص ۳۵؛ اضواء علی السنه المحمديه، ص ۴۹ - ۵۰؛ معالم المدرستین، ج ۲، ص ۵۰ - ۵۳.

بن خطاب) در میان برخی مسلمانان رواج یافت و هم ردیف یا حتی برابر با سنت پیامبر تلقی شد. برای مثال، عبدالرحمن بن عوف در شورای شش نفره برای تعیین خلیفه، به طور رسمی شرط کرد که خلیفه باید به سیره و سنت ابوبکر و عمر، در کنار سیره و سنت پیامبر ﷺ، پایبند باشد.^۱

در گزارشی آمده که عبدالرحمن بن عوف به امام علی علیه السلام گفت:

أَبَايُعُكَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَسُنَّةِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ؟^۲

با تو بیعت می‌کنم به شرط عمل به قرآن، سنت پیامبر، و سنت ابوبکر و عمر.

احمد بن حنبل از ابوالثعلبی نقل می‌کند که وی گفت: به عبدالرحمن بن عوف گفتم: چگونه با عثمان بیعت کردید و علی را کنار گذاشتید؟ عبدالرحمن پاسخ داد: گناه من چیست؟ ابتدا به علی رو کردم و گفتم: با تو بیعت می‌کنم به شرط عمل به قرآن، سنت پیامبر، و سیره ابوبکر و عمر. علی گفت: به آنچه در توانم باشد، عمل می‌کنم. سپس به عثمان رو کردم و او همه شرایط را پذیرفت.^۳

در برخی موارد، سنت خلیفه اول و دوم حتی بر سنت پیامبر ترجیح یافت. برای نمونه، ربیع بن شداد حاضر نشد طبق کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ با امام علی علیه السلام بیعت کند و گفت: با تو بر اساس سنت ابوبکر و عمر بیعت می‌کنم. امام علی علیه السلام فرمود: وای بر تو! اگر ابوبکر و عمر طبق قرآن و سنت پیامبر رفتار نکرده باشند، در مسیر حق نبوده‌اند.^۴

و. در زمان پیامبر ﷺ و ابوبکر، نمازهای مستحبی شب‌های ماه رمضان (معروف به قیام رمضان یا تراویح) به صورت فردا (انفرادی) خوانده می‌شد، اما در زمان خلافت عمر بن خطاب، وی دستور داد این نمازها به جماعت اقامه شود. عمر این اقدام خود را «بدعت نیکو» دانست و گفت: «نِعْمَةُ الْبِدْعَةِ هَذِهِ؛ چه بدعت خوبی است». در گزارشی آمده است که مردم کوفه در زمان حکومت امام علی علیه السلام حاضر نشدند نماز تراویح را - که از زمان عمر مرسوم شده بود - به صورت فردا بخوانند و هنگام جلوگیری از اقامه جماعت، فریاد «وَأَعْمَرَا» سردادند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

۱. تاریخ الطبری، ج ۴، ص ۲۳۸.

۲. تاریخ مدینه دمشق، ج ۳۹، ص ۲۰۲.

۳. مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۵۶۰.

۴. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۷۶.

هنگامی که امیرالمؤمنین علی علیه السلام وارد کوفه شد، به امام حسن علیه السلام دستور داد که اقامه نمازهای مستحبی شب‌های ماه رمضان به صورت جماعت ممنوع شود. مردم پس از شنیدن سخن امام حسن علیه السلام، فریاد زدند: **وَأَعْمَرَاهُ، وَأَعْمَرَاهُ**.^۱

۳ - ۲ - ۴. تفکیک میان فرمان خدا با فرمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

گزارش‌های حدیثی و تاریخی گویای این است که برخی صحابه هنگام مواجهه با دستور و سخنان پیامبر می‌گفتند: این دستور و سخن از سوی خداوند است یا از سوی تو؟ به نمونه‌های ذیل توجه شود.

الف) مسلمانان در مورد جنگ بدر و محلی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دستور دادند فرود آمده و بمانند، گفتند: ای پیامبر، آیا به دستور خدا در این جا فرود آمده‌ای که ما هم به ناچار باید فرود آئیم یا رأی و نظر خودت براین است که در این جا فرود آئیم؟^۲

ب) مسلمانان درباره جنگ احزاب و نقض عهد یهودیان مدینه گفتند: ای پیامبر، در این باره نظر خودت چنین است و دوست داری آن را انجام دهیم یا از سوی خداوند دستوری رسیده که باید انجام دهیم یا فقط تدبیری است از سوی شما برای آسودگی ما؟^۳

ج) دو تن از عالمان و مورخان درباره رویدادهای پس از غدیر می‌نویسند:

حلبی نویسنده سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم گزارش کرده، هنگامی که سخن پیامبر در غدیر خم - که فرموده بود: **مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَى مَوْلَاهُ** - منتشر شد، حارث بن نعمان فهری وارد مدینه شد و از پیامبر پرسید: اعلان ولایت علی از سوی خداوند بود یا از سوی خودت؟ پیامبر چهره‌اش سرخ شد و فرمود: **وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ أَنَّهُ مِنَ اللَّهِ، وَ لَيْسَ مِنِّي قَالَهَا ثَلَاثًا**.^۴

۳ - ۲ - ۵. صحابه و اجتهاد در مقابل نص

تاریخ اسلام نشان‌دهنده مخالفت برخی صحابه تأثیرگذار با سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، یا به عبارتی اجتهاد در برابر نص، است. برای مثال، عمر بن خطاب، خلیفه دوم، متعه حج و متعه زنان را تحریم کرد.^۵

۱. تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۷۳.

۲. السیره النبویه، ج ۲، ص ۲۷۲؛ أسد الغابة فی معرفة الصحابة، ج ۱، ص ۴۳۶.

۳. السیره النبویه، ج ۳، ص ۲۳۴.

۴. اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۳۶۶؛ الغدیر، ج ۱، ص ۴۰۶.

۵. صحیح مسلم، ج ۲، ص ۸۹۶؛ ح ۱۰۲۳؛ سنن النسائی، ج ۲، ص ۳۴۹؛ سنن ابی داود، ج ۲، ص ۹۰۳.

همچنین، همان طور که پیش تر اشاره شد، وی دستور داد نمازهای مستحبی شب های ماه رمضان (تراویح) به صورت جماعت اقامه شود. در زمان پیامبر ﷺ و ابوبکر، بیت المال به صورت مساوی میان مسلمانان تقسیم می شد، اما عمر از سال ۲۰ هجری، ثروت را براساس نژاد و سوابق دینی افراد تقسیم کرد. وقتی به او گفته شد که ابوبکر بیت المال را به طور مساوی تقسیم می کرد، پاسخ داد: من کسی را که همراه پیامبر با مشرکان جنگید با کسی که علیه پیامبر جنگید، برابر نمی دانم.^۱

قابل توجه است که مسلمانان و صحابه در برابر این تغییرات اعتراضی نکردند و بعدها سیره خلفای اول و دوم و عملکرد صحابه به عنوان یکی از منابع فقهی و حقوقی مسلمانان پذیرفته شد.^۲

این موارد نشان دهنده نگاه خاص برخی صحابه به جایگاه و مقام پیامبر ﷺ است. بر این اساس، مشخص می شود که دیدگاه ابوجعفر یحیی بن زید (نقیب البصرة) تا چه حد با واقعیت های جامعه زمان پیامبر هم خوانی دارد. ابن ابی الحدید، شاگرد او، می نویسد:

گفتم: از نقیب البصرة، ابوجعفر یحیی بن محمد بن ابی زید، پرسیدم و اخباری (درباره فضائل امیرالمؤمنین علی علیه السلام) را نزد او خواندم. به او گفتم: این گزارش ها نزدیک است که بر نص [بر خلافت علی] دلالت کنند، اما بعید می دانم صحابه نص پیامبر درباره شخص خاصی را نادیده گرفته باشند، چنان که نادیده گرفتن نص درباره قبله بودن کعبه، وجوب روزه رمضان، یا دیگر معالم دین را بعید می دانیم. او گفت: تو نمی توانی از گرایش به اعتقادات معتزله فاصله بگیری. سپس افزود: صحابه خلافت را از معالم دین، مانند نماز و روزه، که احکام شرعی عبادی هستند، نمی دانستند، بلکه آن را امری دنیوی، مانند انتخاب فردی به عنوان امیر، اداره جنگ، یا مدیریت جامعه، تلقی می کردند. آن ها در چنین اموری، اگر مصلحتی می دیدند، باکی نداشتند که با نصوص پیامبر ﷺ مخالفت کرده و برخلاف آن عمل کنند.^۳

۳ - ۲ - ۶. ممانعت از نقل و تدوین حدیث.

گرچه برخی مسلمانان با نگاهی غیرقدسی به پیامبر ﷺ، توجه چندانی به حدیث (به

۱. الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۵۵؛ فتوح البلدان، ص ۴۳۷؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۵.

۲. تاریخ فقه و فقهها، ص ۸۴ - ۸۵.

۳. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۲، ص ۸۲.

معنای اعم: قول، فعل، و تقریر) نداشتند، اما ممانعت خلفای اول و دوم این بی توجهی را تشدید کرد. نقل شده که ابوبکر پانصد حدیث نبوی را سوزاند. عایشه، دختر ابوبکر، خلیفه اول، می گوید:

شبی در کنار پدرم خوابیده بودم، دیدم بیدار است و در بستر خود آرام ندارد. اندوهگین شدم که چرا خوابش نمی برد. صبح به من گفت: هَلِّمِی الْأَحَادِیثَ الَّتِی عِنْدَکِ، فَحِثُّهُ بِهَا فَأَحْرِقْهَا؛ دخترم، احادیثی که نزدت داری بیاور. آن ها را آوردم و او همه را سوزاند.^۱

پس از سوزاندن احادیث، ابوبکر مردم را گرد آورد و در سخنرانی خود به آنان گفت:

شما از رسول خدا ﷺ احادیثی نقل می کنید و در آن ها اختلاف می ورزید. کسانی که پس از شما می آیند، اختلافشان از شما بیشتر خواهد بود. پس از پیامبر حدیثی نقل نکنید. هرگاه کسی از شما درباره حکمی پرسید، بگویید حلال و حرام هایی که در قرآن آمده، برای ما و شما کافی است.^۲

پس از ابوبکر، عمر، خلیفه دوم، از تدوین و نقل احادیث نبوی جلوگیری کرد. عمر برای سنت پیامبر ﷺ جایگاهی قائل نبود و تنها پیام های قرآن را جاودانه می دانست. این رویکرد معتقد است که آموزه های حدیثی و سنت پیامبر ﷺ تنها در زمان حیات ایشان حجیت و لزوم اجرا داشته و پس از آن الزام آور نیست. این اندیشه در اقدامات و سخنان عمر قابل پیگیری است. پیش تر اشاره شد که در ماجرای قلم و دوات، هنگامی که پیامبر ﷺ در اواخر عمر خود درخواست نوشت افزار کرد تا مطلبی برای جلوگیری از گمراهی امت بنویسد، عمر مخالفت کرد و گفت: حَسْبُنَا کِتَابُ اللَّهِ. همچنین، وقتی یکی از مسلمانان از عمر پرسید: چرا عمره را در ماه های حج حرام کردی، در حالی که رسول خدا ﷺ آن را حلال می دانست؟ و چرا متعه زنان را حرام کردی، در حالی که پیامبر ﷺ آن را جایز شمرده بود؟ عمر پس از سخنانی، رو به او کرد و گفت: أَنَا زَمِيلُ مُحَمَّدٍ؛ من همدریف پیامبر هستم.^۳ عمر در عبارت «أَنَا زَمِيلُ مُحَمَّدٍ» از اندیشه خود پرده برداشت. یکی از نویسندگان در این باره می نویسد:

۱. تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۵.

۲. همان، ج ۱، ص ۲ - ۳.

۳. تاریخ الطبری، ج ۴، ص ۲۲۵.

معنای امروزی «زَمیل» هم‌کلاسی است، اما در گذشته به دو نفری اطلاق می‌شد که سوار بر یک شتر بودند و هر یک در یک سوی آن نشسته بود، یا دو نفری که با هم بر شتری سفر می‌کردند. عمر با این عبارت ادعا می‌کند که هم‌ردیف پیامبر ﷺ است، به گونه‌ای که همان‌طور که پیامبر می‌توانست امر و نهی کند، چیزی را حلال یا حرام نماید، او نیز چنین اختیاری دارد.^۱

ممانعت از نقل و تدوین حدیث نبوی، بخش عمده‌ای از احادیث را از دسترس خارج کرد. برای مثال، پیامبر ﷺ طی ۲۳ سال در مکه و مدینه (حدود ۸۲۸۰ روز) به تبیین دین پرداخت و در مواجهه با افراد و گروه‌های مختلف، متناسب با زمان و مکان، سخنان و رفتارهایی داشت که بسیاری از آن‌ها از بین رفته است. یکی از برجسته‌ترین گنجینه‌های سخنان پیامبر، خطبه‌های نمازهای جمعه و عید در مدینه است. ایشان در مدت ده سال، حدود پانصد خطبه ایراد کردند که به دلیل جایگاه امامت و رهبری اجتماعی، حاوی نکات مهمی بودند، اما امروزه حتی یکی از این خطبه‌ها در دسترس نیست.

۳ - ۳. سنت نبوی هم‌عرض با قرآن

گفته شد ینبل از خلال شواهد حدیثی استنباط کرده که در آغاز، سنت مرتبه‌ای هم‌ردیف قرآن داشته است.^۲ به نظر می‌رسد این ادعا چندان واضح نیست؛ زیرا معلوم نیست مقصود ینبل از «آغاز» چه زمانی است. اگر مقصود از آن، عصر پیامبر و صحابه باشد، قبلاً اشاره شد که سنت پیامبر چنین جایگاهی نداشته است. اگر مقصود از «آغاز» اواخر قرن اول و ابتدای قرن دوم است، بله این ادعا پذیرفتنی است که سنت پیامبر جایگاه مهمی یافت، ولی در کنارش سنت خلفا و صحابه نیز از منابع حقوقی شمرده می‌شد. به نظر می‌رسد مقصودش از آغاز عصر پیامبر ﷺ و صحابه است؛ زیرا او در ادامه می‌نویسد:

و سرانجام این انگاره پدید آمد که جبرئیل سنت را بر محمد نازل کرد، همان‌طور که قرآن را نازل کرد.

سپس به سخن دارمی استناد می‌کند:^۳

۱. تاریخ خلفا، ص ۸۱.

۲. حدیث در نگاه خاورشناسان، ص ۴۶.

۳. همان، ص ۴۶.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ حَسَّانَ، قَالَ: كَانَ جَبْرِيلُ يُنْزِلُ عَلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِالسُّنَّةِ، كَمَا يُنْزَلُ عَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ.^۱

از سوی دیگر، انگاره پرداز و حیانی بودن سنت، چنان که در متن دارمی دیده می شود، حسان بن عطیه محاربی، شیخ حدیثی اوزاعی است که در سال های پس از ۱۲۰ق، از دنیا رفته و از زمره تابعین بوده است.^۲

همان گونه که ملاحظه می شود، ینبل بر پایه سخن حسان بن عطیه محاربی ادعای و حیانی بودن خاستگاه سنت را مطرح کرده است، در صورتی که اولاً، سخن حسان بن عطیه محاربی خبر واحد غیرمقترن به قرائن است؛ ثانیاً، دارای حجیت نیست؛ زیرا طبق مبانی شیعیان، حسان بن عطیه سخن خویش را از معصوم نقل نکرده است. در نتیجه، چنین سخنی از فاقد حجیت است. طبق مبانی اهل سنت نیز از فاقد حجیت است؛ زیرا ادعای حسان بن عطیه به پیامبر یا صحابه منسوب نیست تا از حجیت برخوردار باشد. گذشته از این، چنین ادعایی (و حیانی بودن خاستگاه سنت نزد مسلمانان صدر اسلام) هیچ گاه با یک گزارش اثبات نمی شود. به عبارت دیگر، دلیل و مستندات، اخص از مدعاست و با یک مورد جزئی نمی توان نتیجه کلی اخذ کرد.

۳ - ۴. سنت اصل و قرآن فرع.

ینبل معتقد است مسلمانان از انگاره هم عرض بودن سنت با قرآن عبور کرده و به این انگاره رسیدند که برترین معیار، قرآن نیست، بلکه سنت است. در این باره ینبل به گزارش دارمی استناد می کند:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْفَرَارِيِّ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ «السُّنَّةُ قَاضِيَةٌ عَلَى الْقُرْآنِ، وَلَيْسَ الْقُرْآنُ بِقَاضٍ عَلَى السُّنَّةِ».^۳

در گزارش های دیگر، مطلب مذکور به همان مضمون نقل شده است:

۱. مسند الدارمی، ج ۱، ص ۴۷۴.

۲. ذکر أسماء التابعین و من بعد هم ممن صحت روايته عن الثقات عند البخاری و مسلم، ج ۱، ص ۱۰۷؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۲، ص ۴۳۸.

۳. مسند الدارمی، ج ۱، ص ۴۷۴؛ حدیث در نگاه خاورشناسان، ص ۴۶.

السنة قاضية على الكتاب وليس الكتاب بقاض على السنة.^۱

همان گونه که ملاحظه می شود، دارمی اصل بودن سنت و فرع انگاشتن قرآن را از یکی از تابعین - که از مُدَلّسین به نام یحیی بن ابی کثیر^۲ بوده - نقل کرده که او سخن خویش را نه به پیامبر نسبت داده و نه به صحابه. به عبارت دیگر، سخن یحیی بن ابی کثیر مصداق اجتهاد او و خبری واحد است و ادعای یک تن دلیل نمی شود بقیه نیز چنین رویکردی دارند. برای مثال از احمد بن حنبل - که از زمره محدثان و سنت گرایان بود - در این باره پرسش شد، او از پذیرش این انگاره امتناع کرد، بلکه سنت را به عنوان مُبَیّن قرآن پذیرفت. به گزارش ذیل توجه شود:

و أخبرنا عبيد الله بن البقال، أخبرنا أبو محمد الخلال، أخبرنا عمر الواعظ، أخبرنا أحمد بن محمد بن اسماعيل، حدثنا الفضل بن زياد، سمعت أحمد بن حنبل - وسئل عن الحديث الذي روى «إن السنة قاضية على الكتاب» - فقال أحمد: ما أجسر على هذا أن أقوله، ولكن السنة تفسر الكتاب وتبينه.^۳

همچنین ابن قتیبه پس از نقل سخن یحیی بن ابی کثیر، به تأویل سخن او روی آورده است و در این باره می نویسد:

اراد أن لها مبينة للكتاب منبئة عما اراد الله تعالى فيه.^۴

بنابراین، نمی توان بر پایه یک گزارش، چنین ادعایی (سنت اصل و قرآن فرع) را اثبات کرد و چنین استنادی مصداق اخصّ بودن دلیل از مدعاست.

نتیجه

از این پژوهش به دست آمد که خوترین ببل درباره جایگاه سنت نبوی چهار ادعا کرده است: الف) سنت نبوی خاستگاه وحیانی ندارد. همان گونه که توضیح داده شد، در این که سنت نبوی خاستگاه وحیانی ندارد، می توان با ینبل همراه شد، ولی او به دلیل عدم مراجعه

۱. تأویل مختلف الحديث، ص ۱۹۹.

۲. ذکر أسماء التابعين و من بعد هم ممن صحت روايته عن الثقات عند البخاري و مسلم، ج ۱، ص ۴۰۱؛ لسان الميزان، ج ۹، ص ۲۹۹.

۳. طبقات الحنابلة، ج ۱، ص ۲۵۲.

۴. تأویل مختلف الحديث، ص ۱۸۶.

به منابع حدیثی شیعه یا نداشتن آن‌ها نتوانسته تصور کند که پیامبر در تشریع سنت دارای اختیار بوده و احادیث شیعه به دلیل کتابت آن از سوی راویان مشکل احادیث اهل سنت در فاصله شدن میان صدور و کتابت را ندارد.

ب) ادعای دوم ینبل این است که سنت پیامبر فیصله بخش مسائل و مشکلات بود. او توجهی به آیات قرآن، احادیث و گزارش‌های تاریخی نکرده که همگی گویای این است که بسیاری از صحابه نگاهشان به پیامبر قداست آمیز نبوده تا این که سنت نبوی فیصله بخش مشکلات آنان باشد.

ج) ینبل ادعا می‌کند که شواهد حدیثی گویای این است که سنت نبوی در صدر اسلام مرتبه‌ای هم‌ردیف قرآن داشته است. این ادعا مبتنی است بر یک خبر واحد که حاصل اجتهاد گوینده آن خبر است. به عبارت دیگر گوینده، سخن خویش را به پیامبر ﷺ یا صحابی نسبت نداده است.

د) بعدها سنت اصل و قرآن فرع شد. این ادعا نیز همچون ادعای پیشین مصداق خبر واحد است که حاصل اجتهاد گوینده آن است.

کتابنامه

قرآن کریم

أسد الغابة في معرفة الصحابة، علی بن محمد ابن اثیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ق.

اسرار البلاغة، عبد القاهر جرجانی، بیروت، دار المعرفة، بی‌تا.

اعتقادات، محمد بن علی صدوق، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

اعیان الشیعه، محسن امین، بیروت، دار التعارف، ۱۴۰۳ق.

الامام الشافعی و تأسيس الایدیولوجیه الوسطیه، نصر حامد ابوزید، قاهره، مکتبه مدبولی، ۱۹۹۶م.

انساب الاشراف، احمد بن یحیی بلاذری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۴ق.

اضواء علی السنه المحمدیه، محمود ابوریه، قم، انصاریان، ۱۳۷۵ش.

الام، محمد بن ادريس شافعی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ق.

البدایة و النهایة، اسماعیل ابن کثیر، تحقیق: علی شیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.

- تاریخ الاسلام، شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، تحقیق: عمر عبد السلام تدمری، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۱۳ق.
- تاریخ خلفاء رسول جعفریان، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- تاریخ عمومی حدیث، مجید معارف، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۷ش.
- تاریخ فقه و فقهاء ابوالقاسم گرگی، تهران، سمت، ۱۳۷۵ش.
- تاریخ مدینه دمشق، علی بن حسن ابن عساکر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
- تاریخ یعقوبی، یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۳ق.
- تأویل مختلف الحدیث، محمد بن عبدالله ابن قتیبہ، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- تذکره الحفاظ، شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، بی جا، مکتبه الحرم المکی، بی تا.
- تفسیر المنار، محمد رشید رضا، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
- تهذیب الاحکام، محمد بن حسن طوسی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- جامع بیان العلم، یوسف بن عبدالله ابن عبدالبر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
- جذوة المقتبس فی تاریخ علماء الأندلس، محمد بن فتوح حمیدی، تونس، دار الغرب الإسلامی، ۱۴۲۹ق.
- حدیث اسلامی: خاستگاه ها و سیر تطور، هارالد موتسکی، ویراست: مرتضی کریمی نیا، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۴ش.
- حدیث در نگاه خاورشناسان، فروغ پارسا، تهران، دانشگاه الزهراء (س)، ۱۳۸۸ش.
- درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر، مجید معارف و سعید شفیعی، تهران، سمت، ۱۳۹۶ش.
- الذریعة إلى أصول الشریعة، سید مرتضی، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه، بی تا.
- ذکر أسماء التابعین، علی بن عمر دارقطنی، بی جا، مؤسسه الکتب الثقافیة، ۱۴۰۶ق.
- سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد، محمد بن یوسف الصالحی الشامی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق.
- سنن أبی داود، ابی داود، سلیمان بن اشعث، بی جا، دارالحدیث، بی تا.
- السنن الکبری، احمد بن علی نسائی، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- السیره النبویه، عبد الملک بن هشام، بیروت، دار احیاء التراث العربیه، بی تا.

- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحديد عبد الحمید بن محمد، تهران، جهان، بی تا.
- صحیح البخاری، محمد بن اسماعیل بخاری، قاهره، وزارة الأوقاف، بی تا.
- صحیح مسلم، مسلم بن حجاج، تصحیح: محمد فؤاد عبد الباقي، قاهره، دار الحديث، ۱۴۱۲ق.
- الصلة مع التكملة و صلة الصلة، خلف بن عبد الملك ابن بشکوال، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۹ق.
- طبقات الحنابلة، محمد بن ابی یعلی، بیروت، دار المعرفة، بی تا.
- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
- العقیده والشریعه، ایگناس تسهیر، تعریب: محمد موسی عبد الحق، قاهره، ۱۹۹۶م.
- الغدير، عبد الحسين امینی، قم، مرکز الغدير، ۱۴۱۶ق.
- فتوح البلدان، احمد بن یحیی بلاذری، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۳۹۸ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۸۸ق.
- لسان المیزان، ابن حجر احمد بن علی عسقلانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- مستدرک الصحیحین، حاکم محمد بن عبد الله نیشابوری، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۶ق.
- مسند أحمد بن حنبل، احمد بن حنبل، محقق: شعيب ارنؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق.
- مسند الدارمی، عبد الله بن عبد الرحمن دارمی، ریاض، دار المغنی، ۱۴۲۱ق.
- مشرعة البحار، محمد آصف محسنی، قم، مكتبة العزیزی، ۱۴۲۳ق.
- المصنف فی الاحادیث و الآثار، ابن ابی شیبہ کوفی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
- معالم العلماء، محمد بن علی ابن شهر آشوب، قم، نشر الفقاهه، ۱۴۲۵ق.
- معالم المدرستین، مرتضی عسکری، بی جا، نشر توحید، ۱۴۱۶ق.
- معجم الاحادیث المعتبرة، محسنی، محمد آصف، قم، دار النشر الادیان، ۱۴۳۴ق.
- المغازی، محمد بن عمرو اقدی، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۹ق.
- مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، تصحیح: هلموت ریتز، بی جا، دار النشر، ۱۴۰۰ق.
- منع تدوین الحديث، علی شهرستانی، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۸ق.

الموطأ، مالك بن انس، ابوظبى: مؤسسه زايد، ١٤٢٥ق.
موسوعة أعلام العلماء و الأدباء العرب و المسلمين، منجى بوسنينه، تونس، جامعة الدول
العربية، ١٤٢٥ق.
الميزان فى تفسير القرآن، محمد حسين طباطبايى، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ١٣٦٢ش.