



حدیث علوم ۱۲۱

فصلنامه علمی
سال سی و یکم، شماره سوم
پاییز ۱۴۰۵

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 دانشکدگان 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 دانشکدگان 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

- مبانی و روش‌های اعتبارسنجی آیه الله سید مجتبی خامنه‌ای / سیدمحمدحسین میرشاه‌ولایتی، مجتبی پورموسی ۳
- گونه‌شناسی روایات شرح‌الحديثی / پریسا آدینه، پوران میرزایی، حبیب الله حیدری فرد ۳۰
- واکاوی روایات علم اهل بیت به «ما کان و ما یکون» و نقد انگاره غلوآمیز بودن آن‌ها / داوود افقی ۵۶
- ضابطیت عمار بن موسی ساباطی بر پایه بررسی تطبیقی و محتوایی / سعید مهرایی مهدی غلامعلی ۷۳
- میزان تأثیرپذیری دانشیان از آرای شیخ صدوق رحمته الله علیه / سیده فرناز اتحاد، سید محسن موسوی، محمود دیانی ۹۶
- جانمایی مسجدالاقصی در تراث حدیثی امامیه / امیررضا توکلی، مصطفی قناعتگر، عباس مفید ۱۱۶

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.

مبانی و روش‌های اعتبارسنجی آیه الله سید مجتبی خامنه‌ای؛
برپایه تقریرات درس خارج طهارت یا نجاست خمر

سید محمدحسین میرشاه‌ولایتی^۱
مجتبی پورموسی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۵/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۱۱

چکیده

اعتبارسنجی حدیث از مسائل بنیادین در استنباط فقهی و فهم میراث روایی امامیه است. پژوهش حاضر با هدف تبیین مبانی و روش‌های اعتبارسنجی احادیث در اندیشه آیه الله سید مجتبی حسینی خامنه‌ای سامان یافته است. مسئله اصلی آن است که ایشان در ارزیابی روایت، بر چه معیارهایی تکیه می‌کند و نسبت میان منبع گزارش‌گر، راویان و متون حدیثی را چگونه می‌سنجد. داده‌های پژوهش از طریق مطالعه دقیق تقریرات درس خارج طهارت خمر گردآوری شده و تحلیل آن‌ها با روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته است. یافته‌ها نشان می‌دهد مبنای محوری در این دستگاه فکری، وثوق عقلایی به صدور است؛ بدین معنا که اعتبار حدیث نه بر پایه اتصال سند و وثاقت یکایک راویان، بلکه بر اساس مجموعه‌ای از قرائن وثوق‌زا و وثوق‌زدا ارزیابی می‌شود. در این چارچوب، منهج رجالی، فهرستی و مشایخی به صورت تلفیقی به کار می‌رود و شهرت کتاب، اصالت منبع، جایگاه مؤلف، تلقی اصحاب و ساختار تألیف از مهم‌ترین قرائن اعتبار به شمار می‌آیند. در مقابل، تفرد، جهالت راوی، فساد مذهب، تضعیف رجالی و ناسازگاری مضمون با عنوان کتاب از عوامل تضعیف‌کننده وثوق‌اند. برآیند پژوهش آن است که در اندیشه آیه الله خامنه‌ای، اعتبار حدیث حاصل ارزیابی مجموعی و عقلایی شواهد است.

کلیدواژه‌ها: آیه الله خامنه‌ای، شواهد وثوق‌زا، شواهد وثوق‌زدا، روش فهرستی، اعتبارسنجی.

۱. دکترای علوم حدیث تطبیقی دانشگاه المصطفی (نویسنده مسئول) (Mostahfez257@gmail.com).

۲. دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (mojtabapormusa313@gmail.com).

مقدمه

در سنت دیرپای دانش اسلامی، بررسی مبانی فکری و روش شناختی عالمان دینی، همواره یکی از موضوعات مهم در شناخت و تحلیل اندیشه‌های آنان بوده است. هر اندیشمند برجسته در قلمرو علوم اسلامی، افزون بر آرا، نظریات و فتاوای صریح خود، بر مجموعه‌ای از مبانی معرفتی، اصول روش شناختی و پیش فرض‌های اجتهادی تکیه دارد که نحوه مواجهه او با منابع دینی و شیوه استنباط و تحلیل وی را شکل می‌دهد. از این رو، شناخت و تحلیل این مبانی، صرفاً برای بازسازی دیدگاه‌های یک عالم دینی اهمیت ندارد، بلکه در ارزیابی علمی آرا، سنجش میزان انسجام و استحکام استنباط‌ها و تبیین منطق حاکم بر دستگاه فکری او نیز نقشی اساسی دارد. بر این اساس، مطالعه آرا و فتاوای یک فقیه بدون توجه به مبانی و روش‌هایی که در پس این آرا قرار دارد، ممکن است به برداشتی ناقص یا سطحی از اندیشه او بینجامد.

این مسئله هنگامی اهمیت بیشتری می‌یابد که موضوع پژوهش، اندیشه فقهی باشد که افزون بر جایگاه علمی و فقهی، عهده‌دار رهبری و هدایت جامعه اسلامی نیز هست. در چنین شرایطی، مبانی و روش‌های فقهی و حدیثی وی تنها در قلمرو مباحث نظری و علمی محدود نمی‌ماند، بلکه می‌تواند در عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی، حقوقی و سیاسی جامعه اسلامی نیز منشأ آثار و پیامدهایی باشد. از این رو، شناسایی و تحلیل دقیق مبانی علمی و روش اجتهادی رهبران فکری و دینی جامعه، افزون بر ارزش معرفتی و روش شناختی، از حیث ارزیابی علمی دیدگاه‌ها و فهم دقیق‌تر نحوه مواجهه آنان با منابع دینی نیز اهمیت دارد. بر همین اساس، بررسی نظام‌مند مبانی و روش اجتهادی آنان را می‌توان از جمله وظایف علمی حوزه‌های علمیه و پژوهشگران علوم اسلامی دانست.^۱

در این میان، آیه الله سید مجتبی حسینی خامنه‌ای، به مثابه فقهی برجسته و در عین حال رهبر جامعه اسلامی، جایگاهی ممتاز در هدایت فکری و دینی جامعه دارد. از منظر نظری، انتظار می‌رود تعالیم اسلام بر پایه منابع اصیل، یعنی قرآن کریم، سنت رسول خدا و سیره معصومان (علیهم‌السلام)، استخراج، فهم و تبیین شود و سپس در ساختار اجتماعی و نظام حکمرانی اسلامی مجال تحقق یابد.^۲ تحقق چنین مأموریتی، طبعاً بر دستگاه اجتهادی و

۱. رک: «رسالت دین، وظایف حوزه و دستاورد نظام آموزشی و مدارس علمیه».

۲. رک: ولایت فقیه، ص ۵۹؛ دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۳۰۱ - ۳۱۸.

مبانی روش‌شناختی فقیه استوار است. از این رو، شناخت مبانی علمی و روش استنباطی ایشان، افزون بر آن‌که برای فهم دقیق آرای فقهی و حدیثی وی ضرورت دارد، می‌تواند زمینه ارزیابی علمی و، در صورت وجود کاستی، اصلاح و ارتقای آن را نیز فراهم سازد.

یکی از مهم‌ترین عرصه‌های ظهور این مبانی، حوزه اعتبارسنجی احادیث است؛ حوزه‌ای که نقشی اساسی در فرایند استنباط احکام و معارف دینی ایفا می‌کند. اهمیت این مسئله از آن رو مضاعف است که به نظر می‌رسد ایشان در سنجش اعتبار حدیث، رویکردی متفاوت از مسیر مشهور بسیاری از معاصران خود برگزیده‌اند. هرچند نشانه‌های این تمایز روشی را می‌توان به صورت پراکنده در آثار و بیانات ایشان باز یافت، این موضوع تاکنون به صورت منسجم و تحلیلی بررسی نشده است. بنابراین، پژوهش در مبانی اعتبارسنجی حدیث نزد ایشان، گامی مهم در جهت شناخت دقیق‌تر منهج اجتهادی وی و نیز تبیین جایگاه این رویکرد در منظومه روش‌شناسی حدیث پژوهی معاصر شیعه خواهد بود.

بر همین اساس، پژوهش حاضر می‌کوشد به این پرسش اساسی پاسخ دهد که «مبانی و روش‌های حاکم بر اعتبارسنجی احادیث در اندیشه آیه الله سید مجتبی خاмене‌ای چیست و ایشان در ارزیابی روایات از چه معیارها و روش‌هایی بهره می‌گیرد؟»

شایان ذکر است که مباحث این مقاله با تکیه بر تقریرات درس خارج آیه الله سید مجتبی خاмене‌ای تنظیم شده است؛ از این رو، توجه به چند ملاحظه روش‌شناختی در استفاده از این منابع ضروری است. نخست آن‌که تقریرات، بازتاب فهم و تقریر شاگردان از مباحث استاد است و از این رو، احتمال بروز برخی کاستی‌ها یا خطاهای ناخواسته در فرایند تقریر وجود دارد. دوم آن‌که این مطالب در فضای درس خارج طرح شده است، نه در قالب نگارش نهایی مؤلف؛ و روشن است که درس خارج، بیش از آن‌که جایگاه تثبیت رأی نهایی باشد، عرصه طرح احتمالات، نقد اقوال و آزمون استدلال‌هاست. بنابراین، همه آنچه در این فضا بیان می‌شود، لزوماً نظر قطعی و نهایی استاد تلقی نمی‌گردد. سوم آن‌که تقریرات مورد استفاده، مربوط به بیش از پنج سال پیش است و در نتیجه، احتمال تحول یا بازنگری در برخی جزئیات آرا را نمی‌توان به کلی منتفی دانست؛ هرچند این احتمال بیشتر در سطح فروعات و جزئیات قابل تصور است، نه در اصول و چارچوب‌های کلان. با این همه، در این پژوهش کوشش شده است با مراجعه دقیق به متن تقریرات و ملاحظه سیاق مباحث، مبانی و رویکردهای ایشان با حداکثر دقت و امانت علمی گزارش و تبیین شود.

پیشینه پژوهش

با وجود آن‌که بررسی مبانی رجالی و روش‌های اعتبارسنجی حدیث نزد فقیهان و عالمان امامیه در دهه‌های اخیر، به مثابه یکی از محورهای مهم مطالعات حدیثی و اجتهادی، پیشینه‌ای قابل توجه یافته است و در این زمینه، پژوهش‌هایی در تحلیل مبانی رجالی برخی شخصیت‌های علمی معاصر و متقدم - از جمله مقاله مهدی غلامعلی درباره مبانی رجالی «رهبر شهید: آیه الله العظمی خامنه‌ای»، پژوهش میرشاه ولایتی درباره مبانی رجالی «آیت الله علوی گرگانی» و پژوهش حسینی زیدی در بررسی مبانی رجالی «شیخ انصاری» و... - انجام پذیرفته است، تاکنون پژوهشی مستقل، منسجم و روشمند درباره مبانی و روش‌های اعتبارسنجی آیه الله سید مجتبی خامنه‌ای سامان نیافته است. از این رو، مقاله حاضر واجد جنبه‌ای نوآورانه و بدیع است و می‌تواند خلأ موجود در مطالعات ناظر به مبانی رجالی و حدیث پژوهی فقیهان معاصر شیعه را تا حدی جبران کند.

۱. اعتبارمندی خبر واحد

مسئله حجیت خبر واحد از مباحث دیرپا و بنیادین در اصول فقه و حدیث پژوهی اسلامی است^۱ این مسئله از سده‌های نخستین، محل گفت‌وگو و مناقشه عالمان بوده است.^۲ در تقسیم مشهور، اخبار از حیث شمار ناقلان به دو قسم متواتر و غیرمتواتر تقسیم می‌شوند. خبر متواتر به روایتی گفته می‌شود که به سبب کثرت ناقلان در طبقات مختلف، تبانی آنان بر کذب عادتاً ناممکن است؛ از این رو، چنین خبری مفید علم دانسته شده و اعتبار آن مورد اتفاق است. در مقابل، خبر غیرمتواتر گاه همراه با قرائن و شواهدی است که برای فقیه اطمینان یا علم به صدور ایجاد می‌کند و در این صورت نیز پذیرش آن بی‌اشکال خواهد بود. اما اگر فاقد این قرائن علم‌آور باشد، از آن با عنوان خبر واحد ظنی یاد می‌شود.^۳

درباره حجیت خبر واحد ظنی، در میان عالمان شیعه دیدگاه‌های متفاوتی شکل گرفته است. مشهور متقدمان امامیه حجیت آن را نمی‌پذیرفتند و بر این باور بودند که در استنباط احکام شرعی نمی‌توان بر خبری که مفید علم نیست، تکیه کرد. این وضعیت تا اندازه‌ای در دوره علامه حلی دگرگون شد؛ او کوشید حجیت خبر واحد را - البته با قیود و شرایطی

۱. کفایة الاصول، ص ۲۹۳.

۲. برای آگاهی بیشتر رک: «سیرتاریخی حجیت خبر واحد در اصول شیعه»، ص ۹۹ - ۱۳۸.

۳. برای آگاهی بیشتر رک: اصول الحدیث، ص ۶۹ - ۹۵.

مشخص - اثبات کند و از این رهگذر، زمینه پذیرش گسترده‌تر آن را در میان فقیهان متأخر فراهم آورد.^۱

در تبیین حجیت خبر واحد، در رویکرد اصلی قابل تشخیص است: حجیت تعبدی و حجیت عقلایی. در رویکرد نخست، برای پذیرش خبر، معیارهای معینی همچون صحت سند، وثاقت یا عدالت راویان، مخالفت نداشتن با کتاب و نقل در منابع معتبر اصحاب، به منزله حد و مرز تعیین می‌شود. اما در رویکرد عقلایی یا موثق به، این امور نه معیارهای قطعی، بلکه قرائن و شواهدی‌اند که در مجموع می‌توانند موجب وثوق به صدور روایت شوند.^۲

آنچه از تقریرات رهبر معظم انقلاب برمی‌آید، گرایش ایشان به مبنای حجیت عقلایی و وثوق به صدور است. از این رو، اعتبار حدیث نه فقط بر پایه شرایط سند و راویان، بلکه بر پایه اطمینان عقلایی به صدور آن از معصوم (علیه السلام) سنجیده می‌شود. بر این اساس، موافقت با کتاب الهی و سنت، وضعیت کتاب در فهرس متقدم شیعه، وثاقت راوی، اتصال سند و... همگی در جایگاه شاهد و قرینه قرار می‌گیرند. ایشان تصریح کرده‌اند که مسیرشان با چارچوب رایج حجیت تعبدی خبر واحد ظنی همسو نیست^۳ و ملاک اصلی را نه صرف تحقق معیارهای مربوط به سند و راوی، بلکه وثوق به صدور می‌دانند.^۴ همچنین، وی یادآور شده است که برخی فقیهان برجسته، همچون شیخ انصاری، نیز بر همین مسیر بوده‌اند.^۵

۱-۱. چرایی بحث از سند و آحاد راویان

با آن‌که در رویکرد حدیثی آیه الله خامنه‌ای، ملاک نهایی اعتبار روایت، حصول وثوق و اطمینان به صدور آن از معصوم (علیه السلام) بر پایه مجموعه‌ای از قرائن و شواهد است، در آثار و تقریرات ایشان همچنان به بررسی سند و تحلیل احوال راویان توجه شده است. این امر نشان می‌دهد که ارزیابی سندی و رجالی، هرچند به عنوان معیار نهایی اعتبار روایت تلقی نگشته، اما در اندیشه وی جایگاهی مهم دارد. در پاسخ به چرایی پرداخت نسبتاً فراگیر به مباحث رجالی و سندی در تقریرات ایشان، می‌توان گفت:

۱. «سیرتاریخی حجیت خبر واحد در اصول شیعه»، ص ۹۹ - ۱۳۸.

۲. برای آگاهی بیشتر، رک: «خبر واحد؛ سیرتاریخی بحث»، مصاحبه با آیت الله مددی.

۳. تقریر فقه معظم له، ص ۹۷.

۴. همان، ص ۳۳ و ۸۵.

۵. همان، ص ۹۷؛ فراند الاصول، ج ۱، ص ۳۶۶.

نخست آن که بررسی سند و راویان در این رویکرد، نه به عنوان حدّ قطعی اعتبار، بلکه به منزله یکی از قرائن مؤثر در حصول وثوق به صدور حدیث تلقی می‌شود. بدین سان، وثاقت راویان، اتصال سند و جایگاه رجالی ناقلان می‌تواند در کنار قرائنی چون موافقت با کتاب، شهرت فتوایی یا نقل در منابع معتبر، در شکل‌گیری اطمینان به صدور روایت نقش‌آفرین باشد.^۱ دوم آن که این توجه را می‌توان ناظر به همراهی با سنت رایج حدیث‌پژوهی معاصر شیعه دانست؛ زیرا بخش مهمی از ادبیات فقهی موجود بر تحلیل‌های سندی و رجالی استوار است و بی‌اعتنایی کامل به آن، به گسست از چارچوب‌های متعارف پژوهش‌های فقهی مبتنی بر حدیث می‌انجامد. و سوم آن که در مقام تعارض روایات نیز ویژگی‌های سندی و رجالی می‌تواند به عنوان یکی از مرجحات ایفای نقش کند.^۲

۲-۱. منهج تلفیقی در ارزیابی روایات

بررسی شیوه عملی آیه الله خامنه‌ای در ارزیابی روایات نشان می‌دهد که روش ایشان را می‌توان روشی تلفیقی دانست؛ روشی که در آن از عناصر و ظرفیت‌های چند شیوه شناخته‌شده در دانش حدیث، یعنی منهج رجالی، فهرستی و مشایخی، به صورت پیوسته بهره گرفته می‌شود. این رویکرد ترکیبی با مبنای وثوق به صدور نیز کاملاً سازگار است؛ زیرا در این مبنا، حصول اطمینان به صدور روایت از رهگذر مجموعه‌ای از قرائن و شواهد گوناگون دنبال می‌شود و هریک از این روش‌ها می‌تواند بخشی از این منظومه قرائن را فراهم سازد. در چارچوب منهج رجالی، بررسی سلسله سند و ارزیابی شخصیت راویان از حیث وثاقت و عدالت، مذهب، جایگاه علمی و میزان اعتماد عالمان رجال به آنان صورت می‌گیرد. این عناصر در منظومه روشی ایشان، نه معیار نهایی اعتبار، بلکه قرائنی برای تقویت یا تضعیف احتمال صدور روایت‌اند. در کنار آن، توجه به منهج فهرستی نیز در شیوه ایشان آشکار است؛ بدین معنا که افزون بر راویان، خود کتاب حدیثی و جایگاه آن در سنت علمی اصحاب نیز مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. از این رو، اموری چون شهرت و رواج کتاب، قدمت آن، میزان اعتماد اصحاب به آن و جایگاه مؤلف، در ارزیابی اعتبار روایات مؤثر شمرده می‌شود.^۳

۱. برای نمونه رک: تقریر فقه معظم له، ص ۱۴۴.

۲. همان، ص ۷۷.

۳. برای آگاهی بیشتر رک: التحلیل الفهرستی، ص ۲۴۳ - ۲۷۴؛ حدیث و اعتبار کتاب محور، سرتاسر؛ «ارزیابی حدیث به روش تحلیل فهرستی، دیدگاه‌ها و مبانی»، ص ۲۵ - ۵۶.

افزون بر این، بهره‌گیری از منهج مشایخی نیز در این چارچوب قابل تشخیص است؛ بدین معنا که حضور برخی محدثان بزرگ و نقادان برجسته در سلسله سند، خود می‌تواند قرینه‌ای بر اعتبار روایت باشد.^۱ بدین سان، روش آیه الله خاмене‌ای در اعتبارسنجی حدیث، روشی جامع و قرینه‌محور است که از مجموع این شواهد، اطمینان عقلایی به صدور روایت حاصل می‌شود.

۲. شواهد وثوق‌زا

بر پایه مبناي وثوق به صدور، اعتبار روایت در نگاه آیه الله خاмене‌ای از کنار هم قرار گرفتن قرائن و شواهد گوناگون به دست می‌آید. با این حال، بررسی تقریر درس خارج فقه طهارت خمر نشان می‌دهد که در میان این قرائن، شواهد کتاب جایگاهی برجسته‌تر و کاربردی‌گسترده‌تر دارد. مقصود از شواهد کتاب، قرائنی است که به منبع حدیث، مؤلف آن، جایگاه کتاب در میان اصحاب و میزان اعتماد عالمان به آن بازمی‌گردد.^۲ در این رویکرد، منبع روایی صرفاً ظرف نقل حدیث نیست، بلکه خود می‌تواند یکی از مهم‌ترین عوامل تقویت اطمینان به صدور روایت باشد.

۱-۲. جوامع حدیثی

از منظر آیه الله سید مجتبی خاмене‌ای، یکی از سطوح مهم در ارزیابی اعتبار روایات، توجه به شواهد کتاب در قلمرو جوامع حدیثی است. مراد از این سطح، بررسی جایگاه و اعتبار آثاری است که در سنت حدیثی امامیه، به منزله جوامع مادر و منابع سامان یافته نقل حدیث شناخته می‌شوند؛ آثاری که وثاقت و اعتبار آن‌ها صرفاً تابع بررسی تک‌تک اسناد نیست، بلکه از رهگذر منزلت علمی مؤلف، دقت روشی او، نحوه تلقی اصحاب و قرائن همراه کتاب، منشأ وثوق به صدور روایات می‌گردد. ایشان در تبیین اعتبار احادیث کتاب الکافی می‌فرماید:

صدور تمامی روایات الکافی از امامان معصوم علیهم‌السلام حتمی است. البته این مبنا به معنای اخباری‌گری نیست، بلکه بسیاری از اصولیون، مانند نائینی، نیز همین مبنا را

۱. برای نمونه رک: دراسات فی مبانی علم الرجال، ص ۶۷؛ برای نمونه رک: تقریر فقه معظم له، ص ۲۸، ۳۳، ۴۱، ۵۶، ۱۳۱ و...

۲. برای آگاهی بیشتر رک: ملاک‌های اعتبارسنجی منابع حدیث شیعه، سرتاسر کتاب.

قبول کرده و فارغ از مباحث سندی، حکم به صدور قطعی مضامین همه روایات الکافی داده‌اند.^۱

نقطه اتکای اصلی در این باب، شهادت کلینی در مقدمه الکافی است؛ شهادتی که حاکی از صحت و اعتمادپذیری احادیث کتاب است.^۲ از این رو، این گواهی صرفاً یک بیان مقدماتی یا تعارف علمی شمرده نمی‌شود، بلکه قرینه‌ای جدی بر اعتبار احادیث کتاب و قابلیت استناد به آن‌ها در مقام عمل است. براساس همین مبنا، حتی اگر از قلمرو دقیق این شهادت فراتر نرویم، دست کم می‌توان گفت کلینی در تدوین الکافی از روایانی که به کذب یا غلو متهم بوده‌اند، نقل حدیث نکرده است؛ زیرا اتصاف راوی به دروغ‌پردازی یا غلو، با وصف صحیح بودن احادیث او قابل جمع نیست. بنابراین، شهادت کلینی دست کم متضمن نوعی پالایش رجالی در سطح کلان بوده و نشان می‌دهد شبکه روایی کتاب از راویان متهم به این دو آفت شدید حدیثی، خالی یا تا حد زیادی مصون بوده است.^۳

با این حال، آیه الله خامنه‌ای دامنه این شهادت را مطلق و شامل همه مضامین الکافی نمی‌داند، بلکه آن را مختص آموزه‌های فقهی تلقی می‌کند. براین اساس، گزارش‌های غیر فقهی موجود در کتاب، اعم از روایات اخلاقی، اعتقادی، تفسیری، تاریخی و مانند آن، مشمول شهادت کلینی در مقدمه کتاب نیستند. این تفکیک از آن جهت اهمیت دارد که مانع از تعمیم بی‌ضابطه اعتبار اجمالی کتاب به همه ابواب آن می‌شود.^۴

افزون براین، ایشان به منهج تألیف کلینی نیز توجه ویژه دارد. براساس تحلیلی که از مقدمه الکافی ارائه می‌کند، کلینی در مقام تألیف، درصدد گردآوری تمامی روایات موجود نبوده است، بلکه کوشیده روایاتی را در کتاب خود گرد آورد که با تشخیص و مبانی حدیثی وی سازگار بوده‌اند. از این رو، از ذکر روایات متعارض خودداری کرده است.^۵

این نکته، از نظر آیه الله خامنه‌ای، شاهدی مهم برگزینش‌گری آگاهانه کلینی و نیز بر اعتبار روایی مجموعه کتاب به شمار می‌رود. در نتیجه، الکافی در این سطح، نه صرفاً

۱. تقریر فقه معظم له، ص ۷۵-۷۶.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۸.

۳. همان، ص ۷۹.

۴. همان، ص ۸۱.

۵. برای آگاهی بیشتر رک: «بررسی تطبیقی روش محدثین متقدم در رفع تعارض اخبار»، ص ۱۱۰.

مجموعه‌ای روایی، بلکه منبعی حدیثی برخوردار از قرائن متعدد تلقی می‌شود؛ منبعی که در آن، شهادت مؤلف، منهج گزینش و جایگاه تاریخی کتاب، همگی در ایجاد وثوق به صدور روایات نقش دارند.

همچنین، درباره کتاب من لا یحضره الفقیه می‌فرماید:

دیدگاه شیخ صدوق در روایات کتاب من لا یحضره الفقیه نیز نظیر کلینی در الکافی است و قائل به صحیح بودن روایات خود در کتاب من لا یحضر بوده‌اند؛ زیرا شیخ صدوق در مقدمه من لا یحضر فرموده است:

«... بل قصدت إلى إيراد ما أفتی به، و أحکم بصحته، و أعتقد فيه أنه حجة فیما بینی و بین ربی تقدس ذکره ...»^۱

آیت الله خامنه‌ای با تکیه بر تصریح شیخ صدوق در مقدمه کتاب من لا یحضره الفقیه،^۲ احادیث مندرج در این کتاب را برگرفته از مصادر مشهور، معتبر و مورد اعتماد امامیه می‌داند. از نظرایشان، اهمیت این شهادت در آن است که صدوق روایات کتاب خویش را نه از مجاری ناشناخته و غیرمطمئن، بلکه از اصول و منابعی اخذ کرده است که در میان اصحاب از شهرت و مقبولیت برخوردار بوده‌اند؛ از این رو، همین انتساب به مصادر مشهور، خود به منزله قرینه‌ای مهم در تقویت وثوق به روایات من لا یحضره الفقیه به شمار می‌آید. افزون بر این، ایشان به منهج تألیف و شیوه گزینش روایات در کتاب من لا یحضره الفقیه نیز توجه دارد. برپایه آنچه صدوق در مقدمه کتاب بیان کرده است، وی در مقام گردآوری تمامی روایات یک باب نبوده، بلکه تنها آن دسته از احادیث را در کتاب خود درج کرده است که براساس آن‌ها فتوا می‌داده و به صحت و حجیت آن‌ها اعتماد داشته است.^۳ لازمه چنین رویکردی آن است که کتاب من لا یحضره الفقیه صرفاً یک جامع حدیثی ناقل همه وجوه روایی نباشد، بلکه کتابی گزینشی و ناظر به فتوای مؤلف باشد. بر همین اساس، صدوق از نقل روایات متعارض و گزارش‌هایی که با مبنای فقهی مختار او سازگار نبوده‌اند، خودداری کرده است. در نتیجه، از منظر آیه الله خامنه‌ای، هم اعتبار مصادر مأخذ کتاب و هم گزینش‌گری فتوایی مؤلف، دو شاهد کتابی مهم در تقویت اعتبار روایات من لا یحضره

۱. تقریر فقه معظم له، ص ۸۳.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳.

۳. همان.

الفقیه به شمار می آیند.^۱

آیت الله خامنه ای به منهج حدیثی و شیوه تنظیم روایات در کتاب تهذیب الأحکام عنایت ویژه ای دارد و همین نکته را در ارزیابی اعتبار احادیث این اثر دخیل می داند. به نظر ایشان، تهذیب الأحکام صرفاً یک جامع حدیثی عادی نیست، بلکه کتابی است که شیخ طوسی آن را با غرضی روشن و روشی سنجیده سامان داده است؛ چه آن که وی این اثر را در مقام شرح کتاب المقنعه شیخ مفید و با هدف تحلیل روایات متعارض و ارائه راه حل های گوناگون برای رفع یا تدبیر تعارضات روایی تألیف کرده است.^۲ از همین رو، نحوه چینش احادیث در این کتاب، خود حاوی دلالت روشی و دارای ارزش اعتبار سنجانه است.

بر پایه این تحلیل، شیخ طوسی در تهذیب الأحکام غالباً سه دسته روایت را در کنار یکدیگر می آورد: نخست، روایاتی که مضمون آن ها با دیدگاه برگزیده شیخ مفید و نیز رأی خود شیخ طوسی هماهنگ است؛ دوم، روایاتی که در تعارض با دسته نخست قرار دارند و شیخ معمولاً آن ها را با تعبیری مانند «أما ما رواه...» وارد بحث می کند؛ و سوم، روایاتی که شیخ آن ها را به عنوان مؤیدات وجوه جمع میان دو دسته پیش گفته ذکر می نماید.^۳ از منظر آیه الله خامنه ای، التفات به این ساختار روشمند در تنظیم ابواب تهذیب الأحکام، در فهم جایگاه هر روایت و درجه اتکای شیخ به آن نقشی اساسی دارد. ایشان روایاتی را که پیش از تعبیر «أما ما رواه...» در تهذیب الأحکام آمده اند، واجد اعتبار بیشتری می دانند؛ زیرا این دسته، در واقع، احادیثی اند که شیخ آن ها را در مقام تقریر دیدگاه برگزیده و هماهنگ با مبنای فقهی مورد قبول خویش و استادش ذکر کرده است. در مقابل، روایات پس از این تعبیر، غالباً در مقام طرح معارض و برای تکمیل فرایند حل تعارض وارد شده اند. از این رو، جایگاه روایت در ساختار استدلالی تهذیب الأحکام، به مثابه یک شاهد اعتبار، در سنجش میزان اعتماد به آن مؤثر است.^۴

افزون بر این، آیه الله خامنه ای به شیوه اسنادی شیخ طوسی نیز توجهی دقیق دارد. ایشان تصریح می کند که شیخ در موارد فراوان، سند روایت را با نام مؤلف یا صاحب کتاب آغاز

۱. تقریر فقه معظم له، ص ۸۳.

۲. برای نمونه رک: همان، ص ۸۳ و ۸۵.

۳. رک: استناد در روش شناخت رجال اسناد، ص ۸۹ - ۹۵.

۴. تقریر فقه معظم له، ص ۷۷ و ۸۵ و ۱۱۵ و ۱۱۷.

می‌کند؛ روشی که نشان می‌دهد روایت را از متن یک کتاب یا اصل حدیثی اخذ کرده است، نه آن که سند کامل را ذکر کند. در چنین مواردی، برای ارزیابی دقیق سند، باید طریق شیخ طوسی به آن کتاب را در بخش مشیخه یا فهرس مرتبط پی جویی کرد.^۱

۲-۲. اصول و مصنفات محدثان معاصر معصومان علیهم‌السلام

سطح دوم از شواهد کتاب در منظومه فکری آیه الله خاмене‌ای، به اصول و مصنفات اصحاب ائمه علیهم‌السلام اختصاص دارد؛ آثاری که به منزله هسته نخستین و زیرساخت اصلی شکل‌گیری جوامع حدیثی، نقشی بنیادین در انتقال میراث روایی امامیه ایفا کرده‌اند. از منظر ایشان، این دسته از منابع در فرایند اعتبارسنجی حدیث جایگاهی محوری دارند. در این چارچوب، می‌توان شواهد مربوط به این سطح را در دو گام مستقل، اما مرتبط، بررسی کرد: نخست، شواهد ناظر به مؤلف و دوم، شواهد ناظر به خود کتاب.

۲-۲-۱. شواهد مرتبط با مؤلف

به عنوان مقدمه باید گفت که راویان واقع در اسناد احادیث شیعی، همواره دو گونه نقش‌آفرینی داشته‌اند. گونه نخست، نقش اصلی یا تألیفی است. این نقش متعلق به راویانی است که خود صاحب اثر مکتوب، اصل یا مصنف حدیثی بوده‌اند و روایت مندرج در جوامع پسین، مستقیماً یا با واسطه، از کتاب ایشان اخذ و اقتباس شده است. در حقیقت، این دسته از راویان، پایه‌گذاران و حافظان اصلی میراث مکتوب شیعه هستند. گونه دوم، نقش تبعی یا روایتگری است. این کارکرد ناظر به راویانی است که صرفاً به عنوان حلقه‌های واسطه و گزارشگری، نسخه‌ها و تألیفات راویان صاحب‌اثر را به طبقات بعدی منتقل کرده‌اند.^۲

آیت الله خاмене‌ای با بازخوانی روش متقدمان امامیه، بر این باورند که هسته سخت اعتبارسنجی رجالی باید بر راویان مؤلف و صاحبان آثار حدیثی متمرکز باشد. در عصر متقدمان، اهتمام محوری عالمان شیعه معطوف به احراز استواری مذهب، وثاقت و ضابط بودن صاحبان اصول و مصنفات بوده است؛^۳ چراکه بر پایه توصیه‌های ائمه علیهم‌السلام بر

۱. همان، ص ۱۴۶.

۲. برای آگاهی بیشتر از نقش طریقی و تألیفی راویان رک: «منابع مکتوب، طرق تحمل و نقش چندگانه راویان در اعتبارسنجی احادیث امامیه»، سرتاسر: اعتبارسنجی احادیث شیعه، ص ۱۹۴ - ۱۹۷.

۳. برای آگاهی بیشتر رک: التحلیل الفهرستی، ص ۲۴۵ - ۲۶۰.

کتابت و مدیریت بی نقص ایشان در تدوین و انتقال تراث، کتاب و ویژگی‌های گوناگون آن، محور اعتبارسنجی احادیث میان اصحاب امامیه به شمار می‌رفت. بدین سان، در منظومه فکری معظم له، تلاش اصلی برای احراز وثاقت و ارزیابی رجالی باید متوجه صاحبان کتاب باشد؛ زیرا با اثبات اصالت کتاب و وثاقت مؤلف آن، ضعف یا ناشناخته بودن راویان واسطه، به ویژه در فرض شهرت کتاب یا وجود قرائن صحت انتساب، آسیب بنیادینی به حجیت و اعتبار روایت وارد نخواهد ساخت. از این رو، عمده توجه ایشان معطوف به ویژگی‌های راوی از آن جهت است که مؤلف یا نهایتاً ناقل کتاب است. برای نمونه، وی پس از اشکال به فساد مذهب بنی فضال و این که فساد مذهب ایشان، به ویژه در فرض تعارض، مانع از پذیرش گزارش‌های ایشان است، می‌فرماید:

زیرا عمار بن موسی سبابی در سند روایت وجود دارد. عمار بن موسی، فارغ از توثیق شخصی، دارای کتاب معتبر در نزد اصحاب بوده است. کتب فهرستی - رجالی با تعبیری همچون «یرویه جماعة» و «کبیر جید معتمد» از کتاب وی تجلیل نموده‌اند... حتی شیخ طوسی تعبیری بهتر از عبارت نجاشی در مورد کتاب عمار بن موسی ذکر نموده است. شیخ درباره او فرموده است: «عمار بن موسی السبابی و کان فطحاً له کتاب کبیر جید معتمد»... درباره اعتبار و عدم اعتبار سند فطحیه می‌توان چنین حکم کرد که اگر عمار سبابی در سند وجود داشته باشد و از طرفی روایت مورد نظر در کتب اربعه باشد، سند روایت بدون بررسی معتبر است، ولو این که در چنین سندی فرد فاسقی چون شمر وجود داشته باشد؛ ولی اگر روایت در غیر کتب اربعه منقول از عمار سبابی باشد، سند روایت بدون فحص معتبر نیست.^۱

این تعبیر به روشنی بر ترجیح رویکرد کتاب محور در مبانی اعتبارسنجی معظم له دلالت دارد؛ بدین معنا که در فرآیند نقادی حدیث، هرگز نمی‌توان نقش رجالی راوی را منفک و مجزا از جایگاه آثار مکتوب وی سنجید. در حقیقت، اصالت و اعتبار کتاب راوی، به مثابه یک قرینه متنی نیرومند، ضعف‌ها یا موانع گوناگون موجود در سلسله سند را تحت الشعاع قرار داده و آن را ترمیم می‌نماید. وی در نمونه‌ای دیگر می‌فرماید:

سند روایت بسیار معتبر است. وجه اعتبار سند روایت، شخص ابو علی أحمد بن إدريس اشعری قمی است. نجاشی و شیخ، فارغ از تأیید وثاقت شخصی ابن إدريس،

۱. تقریر فقه معظم له، ص ۳۷ - ۳۹.

در تعبیری مشابه و فوق‌العاده‌ای نظیر «صحيح الرواية» و «كثير الحديث» از او تجلیل نموده‌اند. نجاشی در توصیف أحمد بن إدريس فرموده است: «كان ثقة فقيهاً في أصحابنا كثير الحديث صحيح الرواية له كتاب نوادر». هم‌چنین شیخ طوسی در مدخل او فرموده است: «أحمد بن إدريس أبو علي الأشعري القمي كان ثقة في أصحابنا فقيهاً كثير الحديث صحيحه له كتاب النوادر، كتاب كثير الفوائد».

تعبیری همچون «كثير الحديث» و «كتاب كثير الفوائد» نشان‌دهنده اعتبار عالی و توثیق عملی کتاب أحمد بن إدريس در میان اصحاب و فقها بوده است.^۱

این تحلیل موردی نیز به شایستگی نشان می‌دهد که در مبانی رجالی معظم‌له، نقش‌های دوگانه راوی در سلسله سند - نقش تألیفی در برابر روایتگری - پیوند وثیقی با اصالت تراث مکتوب دارد؛ امری که اثبات می‌کند در اعتبارسنجی احادیث، انفکاک شخصیت رجالی راوی از سرنوشت و اعتبار کتاب‌های حدیثی وی ناممکن است.

۲-۲-۲. شواهد مرتبط با کتاب

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در منظومه فکری آیه الله خاмене‌ای، شواهد ناظر به کتاب حدیثی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اعتبارسنجی احادیث به شمار می‌آید؛ تا آنجا که بررسی رجالی راوی، بدون التفات به چگونگی نقش‌آفرینی او در سند، رویکردی کافی تلقی نمی‌شود. در این میان، شهرت کتاب نزد معظم‌له از جایگاهی ویژه برخوردار است. مراد از شهرت کتاب آن است که یک اثر حدیثی، بلافاصله پس از تألیف یا اندکی پس از آن، مورد اقبال محدثان امامیه قرار گرفته و شمار بسیاری از راویان، آن را از مشایخ خود تحمل و تلقی کرده باشند؛ به گونه‌ای که نسخه‌های متعددی از آن پدید آمده باشد.^۲ ایشان برای این شهرت، پیامدهای مهم و اثرگذاری قائل‌اند که در ادامه بدان‌ها پرداخته خواهد شد.

۱-۲-۲-۲. وثاقت و جلالت نگارنده

نخستین اثر مترتب بر شهرت یک اثر حدیثی، احراز وثاقت مؤلف آن و، بلکه فراتر از آن، کشف جلالت و منزلت علمی وی است. آیه الله خاмене‌ای در نمونه‌ای می‌نویسد:

روایت مورد بحث نیز مانند روایت سابق معتبر است؛ زیرا علاء بن رزین القلاء از

۱. همان، ص ۵۶.

۲. برای آگاهی بیشتر رک: التحليل الفهرستی، ص ۱۵۹ - ۱۶۶.

راویان ثقه و مؤلف کتاب‌های مشهور است. ذیل نام علاء با تعبیر «له کتب یرویهها جماعه» در جلالت او کفایت می‌کند.^۱

با این حال، در منابع رجالی مواردی نیز یافت می‌شود که با وجود شهرت کتاب منسوب به برخی راویان، تضعیف آنان گزارش شده است.^۲ تبیین چرایی این پدیده و تحلیل نسبت میان شهرت کتاب و تضعیف رجالی صاحب آن، نیازمند بررسی مستقل و تفصیلی است و مجالی دیگر می‌طلبد.

۲-۲-۲. اعتبار احادیث کتاب مشهور

دومین پیامد شهرت کتاب، اعتبار و حجیت اجمالی گزارش‌های مندرج در آن اثر مشهور است. آیه الله خامنه‌ای در تبیین این مبنا، سخنی نزدیک به بیان اجماع تقریری^۳ ارائه می‌کند. ایشان در تبیین این نظریه می‌فرماید:

بنابراین این نکته اعتبار بالایی به روایت می‌بخشد و اگر روایتی هم بر مسئله مورد نظر دلالت و هم در چنین کتبی وجود داشته باشد، درجه اعتبار روایت بسیار بالا می‌رود. عمل اصحاب به کتب روایی عبدالله بن سنان، کاشف از صحت مضامین روایات اوست؛ چراکه امکان ندارد چنین فردی خلاف واقع بگوید و امام در موردش ردی نفرموده باشد. طبق این بیان، تمام روایاتی که در کتب مشهور بوده‌اند، مورد امضای معصوم قرار گرفته‌اند؛ زیرا اگر خلاف واقع می‌بود، امام باید کلام و روایت صحیح را به مؤمنین می‌رساند و این به شهرت خاتمه می‌داد و لذا اکنون که این شهرت شکسته نشده است، دلالت بر نوعی امضای معصوم بر کتب روایی او دارد...^۴

توضیح، آن‌که اگر محتوای کتاب‌های مشهور، واجد انحراف یا کثری غیرقابل‌پذیرش بود، مقتضای لطف و هدایت آن بود که معصوم علیه السلام با القای خلاف، اصحاب را از انحراف عملی بازدارد. از این رو، استمرار شهرت کتاب و تلقی به قبول آن میان اصحاب، خود قرینه‌ای بر اعتبار اجمالی و حجیت روایات مندرج در آن‌ها به شمار می‌آید.

۱. تقریر فقه معظم له، ص ۳۰ - ۳۱.

۲. برای نمونه رک: رجال نجاشی، ص ۲۰۰، ش؛ ص ۲۲۶، ش ۵۹۴، ص ۲۴۴، ش ۶۴۱ و...

۳. رک: البنیان، ص ۴۰۵ - ۴۰۶.

۴. تقریر فقه معظم له، ص ۹۷.

۲-۲-۳. بی‌نیازی از بررسی احوال راویان تا مولف

سومین برون داد شهرت کتاب، بی‌نیازی راویان ناقل آن - که صرفاً نقش روایت‌گری داشته‌اند، نه نقش تألیفی - از احراز وثاقت مستقل است. توضیح آن‌که، چنان‌که گذشت، راویان در اسناد حدیثی از دو سنخ کارکرد برخوردارند: نقش تألیفی و روایت‌گری؛ برپایه مبنای آیه الله خامنه‌ای، در مواردی که سخن از کتاب‌های مشهور در میان است، بررسی رجالی راویان واقع در طریق این آثار، لزوماً متوقف بر احراز وثاقت تک‌تک آنان نیست. وی در تبیین این دیدگاه می‌فرماید:

... بنابراین، بر طبق آنچه بیان شد، روایات موجود در کتب عبدالله بن سنان صحیح و صدور آن‌ها از امام محرز است و اصلاً نیازی به بررسی سندی ندارد. حتی در فرض عدم وثاقت برخی رجال در سند، صرف وجود عبدالله بن سنان در شمار راویان برای اعتبار این روایت کافی است؛ زیرا کتاب او نزد شیخ طوسی و نجاشی موجود بوده است و این موجودیت کتاب از عبارتی مانند «وصف الكتب المشهورة...» در رجال نجاشی و نیز از نقل مستقیم شیخ از علی بن مهزیار در تهذیب الأحکام استظهار می‌شود.

پس در نظر مختار، اگر بین شیخ و علی بن مهزیار و نیز میان او و امام، افرادی مانند شمر هم وجود داشته باشند، به اعتبار روایت خدشه‌ای وارد نمی‌کند. مثلاً اگر کتاب مفاتیح الجنان را انتشارات بهایی‌ها چاپ کند، لطمه‌ای به اعتبار کتاب وارد نمی‌شود و اگر آنان در آن دخل و تصرف کنند، میان اهل فن سر و صدا خواهد شد. البته احتمال تغییرات جزئی محتمل است؛ اما تغییرات اساسی در متن و محتوا ممکن نیست و تغییرات جزئی نیز مانع از حجیت کتاب نیست. کتب مشهوری نظیر کتب عبدالله بن سنان و علی بن مهزیار نیز از همین قبیل‌اند...^۱

بدیهی است که ایشان در عبارات خویش، به صراحت بر انحصار بی‌نیازی از توثیق واسطه‌ها در خصوص کتب مشهور تصریح نفرموده‌اند؛ با این حال، از سیاق عملی ایشان، که تنها در مواجهه با کتب دارای شهرت، از احراز وثاقت راویان طریق چشم‌پوشی نموده‌اند و نیز در مواردی که کتاب از شهرت کافی برخوردار نبوده، به ارزیابی رجالی سلسله روات

۱. تقریر فقه معظم له، ص ۹۸.

منتهی بدان همت گماشته‌اند، به روشنی استنباط می‌گردد که قاعده یادشده مختص به آثار مشهور است..^۱ مؤید این مدعا، تعلیل ایشان است که فرموده‌اند:

اگر کتاب مفاتیح الجنان را انتشارات بهایی‌ها چاپ کند، لطمه‌ای به اعتبار کتاب وارد نمی‌شود و اگر آن‌ها در آن دخل و تصرف کنند، بین اهل فن سر و صدا خواهد شد.^۲

از این بیان برمی‌آید که صرف احتمال دخل و تصرف در متون غیرمشهور - که از گزند دش و تحریف و فزونی و کاستی مصون نیستند - اقتضا می‌کند که راویان طرق آن‌ها، برخلاف کتب مشهور، همچنان نیازمند احراز وثاقت باشند.

۲-۲-۴. ترجیح روایات کتاب مشهور هنگام تعارض

دیگر برون داد شهرت کتاب، نقش‌آفرینی آن در فضای تعارض اخبار و در مقام «ترجیح» یکی از دو دلیل است. معظم‌له حضور حدیث در کتب مشهور را از معیارهای بنیادین در ترجیح یک دسته از اخبار بر دسته دیگر دانسته است. ایشان در متن تفصیلی بحث طهارت و نجاست خمر، با عنایت به این سنجه، چنین اذعان می‌دارد:

همان‌گونه که گفته شد، شهرت روایات طهارت کمتر از روایات نجاست نیست که در ذیل شهرت هر دو دسته بررسی شده است؛ بنابراین، نمی‌توان به آسودگی از کنار آن‌ها گذشت.^۳

این تعبیر، به روشنی گویای آن است که در نگاه وی، نقل حدیث در کتاب مشهور کفه ترازو را به گاه تعارض، به نفع آن سنگین می‌سازد. از این رو، روایات فاقد این پشتوانه ترائی، در برابر اخبار موجود در کتب مشهور، از توان اثباتی کمتری برخوردار بوده و در مقام تعارض، مرجوح واقع می‌شوند.

۲-۲-۵. شهرت روایی و عملی حدیث

در دانش اصول فقه امامیه، «شهرت روایی» به معنای مشهور بودن یک حدیث نزد عالمانی که واجد شأنیت حدیث‌شناختی هستند، به عنوان یکی از مرجحات در تعارض دو دسته روایات متعارض مطرح شده است. همچنین، «شهرت عملی» - که به معنای استناد

۱. تقریر فقه معظم‌له، ص ۱۴۵ - ۱۴۶.

۲. همان، ص ۱۴۶.

۳. همان، ص ۲۰۵.

مشهور فقیهان به یک روایت خاص در استنباط احکام است - در صورت ضعف در سند یا صدور حدیث، می‌تواند به عنوان جبران‌کننده آن ضعف عمل نماید. با این حال، درباره اعتبار حجیت این دو نوع شهرت، در کنار «شهرت فتوایی» میان اصولیان امامیه اختلاف نظری جدی وجود دارد.^۱

محقق بروجردی - که در تحقیقات فقهی خود به میراث فقه‌های متقدم شیعه اهتمام ویژه‌ای داشته - در تحلیل مفهوم شهرت، دیدگاهی متمایز ارائه می‌دهد. ایشان معتقد است که اگر شهرت در محدوده آن دسته از کتب حدیثی شکل گرفته باشد که با هدف گردآوری اصول متلقات از معصومان (علیهم‌السلام) و بیشتر در فاصله زمانی اواخر عصر حضور ائمه (علیهم‌السلام) تا اوایل غیبت صغری تألیف شده‌اند، آنگاه این شهرت، هم به عنوان دلیل مستقل، هم به عنوان جابر ضعف در مسئله صدور روایت و هم به عنوان مرجح در مقام تعارض روایات، دارای کارآمدی و اعتبار خواهد بود.^۲

آیت الله خامنه‌ای نیز همسوبا دیدگاه آیه الله بروجردی و با تأکید بر محوریت شهرت کتاب، برداشتی فراتر از نگاه محقق بروجردی از این مفهوم ارائه می‌نماید. از منظر معظم له، مفهوم «شهرت کتاب» معادل و دربرگیرنده هر دو مفهوم شهرت روایی و شهرت عملی است. توضیح آن که، شهرت یک کتاب حدیثی به این معناست که اثر مذکور، بلافاصله پس از تألیف یا در فاصله‌ای کوتاه، با اقبال گسترده محدثان معاصر و پسین مواجه شده و این امر به تکثیر و انتشار نسخه‌های متعددی از آن انجامیده است. این پدیده، عیناً به معنای شهرت روایی است؛ زیرا حاکی از تلقی و تحمّل آن احادیث از سوی جامعه محدثان است. ایشان سپس استدلال می‌فرماید که این پذیرش جمعی، بی‌تردید با قصد عمل به مضامین آن روایات همراه بوده است؛ بنابراین، این شهرت، حاوی شهرت عملی نیز هست.^۳

۳. شواهد و ثوق زدا

۱-۳. شواهد مرتبط با منبع حدیثی

در این جستار به تحلیل شواهدی پرداخته خواهد شد که از منظر آیه الله سید مجتبیٰ

۱. برای آگاهی بیشتر رک: «واکاوی ماهیت شهرت روایی در اندیشه عالمان شیعه و فرآیند شناسایی آن»، ص ۱۷۷ - ۲۰۱.

۲. برای آگاهی بیشتر رک: «سید الطائفة البروجردی»، ص ۸۰ - ۹۳.

۳. تقریر فقه معظم له، ص ۱۲۵. نیز رک: همان، ص ۱۱۲.

خامنه‌ای موجب خدشه در اعتبار حدیث یا تضعیف وثوق به محتوای حدیث می‌شوند. این قرائن در سه حوزه منبع حدیثی، راویان و متن حدیث قابل دسته‌بندی است.

۳-۱-۱. انفراد طریق کتاب حدیثی

تفرد در نقل یا انفراد راوی در گزارش یک حدیث، از جمله شواهد رجالی و حدیثی است که می‌تواند اطمینان به اعتبار روایت را کاهش دهد؛ زیرا در حالت انفراد، روایت از تأییدهای بیرونی و نقل‌های همسو محروم می‌ماند و تمام بار اثباتی آن بر صحت عملکرد یک ناقل متمرکز می‌شود. در تقریرات درس معظم له، این قاعده در تحلیل روایات یونس بن عبد الرحمن منعکس شده است؛ بدین معنا که کتب روایی یونس معتبر تلقی می‌شوند، مگر در مواردی که ناقل منفرد آن‌ها محمد بن عیسی بن عبید باشد و شخص دیگری آن را روایت نکرده باشد؛ زیرا در چنین فرضی به روایت وی اعتماد نشده و برونق آن فتوا داده نمی‌شود.^۱ اهمیت این معیار در آن است که از منظر ایشان، روایات منفرد سنگ محک اصلی در سنجش میزان وثاقت و اعتبار واقعی راوی به شمار می‌روند؛ چرا که در روایات غیرمنفرد، اعتبار نقل ممکن است تحت تأثیر قرائن و مؤیدات دیگران حاصل شود. ایشان پس از گزارش دیدگاه شیخ صدوق درباره عبیدی می‌فرماید:

... منفردات روایی محمد بن عیسی اعتبار ندارد، حال آن‌که اعتبار مهم در توثیق شخص، همان اعتبار روایات منفرد است؛ زیرا در غیر منفردات هر شخصی می‌تواند معتبر باشد.^۲

نمود عینی این مبنا در بررسی آرای شیخ صدوق و شیخ طوسی درباره مستثنیات ابن ولید آشکار می‌شود؛ زیرا تکیه بر استثنای منفردات محمد بن عیسی نشان‌دهنده سلب اعتماد از وی در فرض تفرد است:

عبارات شیخ و نجاشی در نقل مستثنیات ابن ولید ظهور در عدم اعتماد به روایات منفرد محمد بن عیسی دارد.^۳

همچنین اثر تضعیفی تفرد با «انقطاع سند» تشدید می‌شود و حتی می‌تواند بسترساز کشف تدلیس سندی باشد؛ چنان‌که در نقل محمد بن عیسی از حسن بن محبوب، اتصال

۱. تقریر فقه معظم له، ص ۶۴ و ۶۶.

۲. همان، ص ۶۵.

۳. همان، ص ۶۶.

ظاهری سند در واقع، منقطع بوده و واجد نوعی تدلیس دانسته شده است.^۱

۳-۲. ناهمسویی مضمون حدیث با عنوان و موضوع کتاب

از دیگر قرائنی که در منظومه اعتبارسنجی آیه الله خامنه‌ای می‌تواند به تضعیف وثوق به صدور حدیث بینجامد، ناهمسویی مضمون روایت با عنوان و موضوع کتابی است که روایت در آن ثبت و گزارش شده است. در این نگاه، کتاب حدیثی صرفاً ظرفی بی‌طرف برای گردآوری اخبار نیست، بلکه خود واجد ساختار، غایت و جهت‌گیری موضوعی خاصی است. از این رو، انتظار می‌رود روایات مندرج در آن با عنوان و محتوای کلی کتاب تناسب داشته باشند. بر همین اساس، اگر روایتی در کتابی ثبت شده باشد که مضمون آن با شأن و موضوع آن کتاب ناسازگار باشد، می‌تواند قرینه‌ای بر اختلال در انتساب، خطا در نقل یا تردید در اعتبار روایت باشد. ایشان تصریح می‌کنند که همسویی مضمون حدیث با عنوان کتابی که در آن ثبت و گزارش شده، از معیارهای اعتبارسنجی است و فارغ از اعتبار یا عدم اعتبار سند روایت، مضمون روایت نیز باید با عنوان کتاب خود تناسب داشته باشد.^۲

نکته اساسی آن است که آیه الله خامنه‌ای تناسب محتوای روایات با موضوع و عنوان کتاب را امری حاشیه‌ای تلقی نمی‌کند، بلکه آن را یکی از شواهد مؤثر در ارزیابی حدیث می‌داند. از این رو، حتی اگر از حیث سند، راویان همگی ثقه باشند، این وثاقت لزوماً برای اثبات صدور روایت کافی نیست؛ زیرا ممکن است روایت در فرایند انتقال، انتساب یا ثبت، دچار اختلال شده باشد. برای نمونه، در بحث از میراث ابوبصیر، با آن‌که نجاشی «کتاب یوم وليلة» و شیخ طوسی «کتاب مناسک الحج» را برای او ذکر کرده‌اند، درباره برخی روایات منسوب به این کتاب، چنین اشکال می‌شود:

کتاب یوم وليلة تناسبی با برخی مسائل نظیر موضوع روایت نهم ندارد...^۳

و نیز:

... روایت سیزدهم غیر از ضعف سندی، به لحاظ عدم تناسب با عنوان کتاب راوی

نیز تضعیف می‌شود.^۴

۱. تقریر فقه معظم له، ص ۶۴ و ۶۸.

۲. همان، ص ۵۴.

۳. همان.

۴. تقریر فقه معظم له، ص ۵۴ و ۵۵.

۳-۲. شواهد مرتبط با راویان

۳-۲-۱. فساد مذهب

در منظومه اعتبارسنجی آیه الله خامنه‌ای، «فساد مذهب» به عنوان یکی از شواهد مؤثر در تضعیف راوی تلقی می‌شود. اما این اثرگذاری مطلق و یک‌نواخت نیست. انحراف مذهبی راوی، مانند فطحی‌گری یا واقفی‌گری، همواره ملازم با کذب و جعل حدیث دانسته نمی‌شود. از این رو، فساد مذهب با آن‌که قرینه‌ای بر کاهش اعتماد به خبر است، دلیل روشنی بر سقوط روایت از اعتبار نخواهد بود.^۱ بر همین اساس، ایشان میان «فساد مذهب» و «اتهام به دروغ‌پردازی» تفکیک کرده و این دورا از حیث آثار رجالی و حدیثی هم‌سنخ نمی‌داند.^۲

نمونه روشن این رویکرد، عمار بن موسی سباطی است. هرچند او فطحی مذهب است، اما در فهرس، برای او کتابی «کبیر، جید و معتمد» گزارش شده و بر شهرت نقل آن میان اصحاب نیز تأکید گردیده است.^۳ از همین رو، اگر روایت او در کتب اربعه ثبت شده باشد، همین ثبت روایی در کنار شهرت کتاب، می‌تواند در جبران اثر منفی فساد مذهب مؤثر واقع شود؛ اما در صورت نقل روایت از او خارج از کتب اربعه و بدون قرائن تکمیلی، چنین سندی به تنهایی برای اثبات اعتبار کافی نخواهد بود.^۴

این مبنا درباره احمد بن حسن بن علی بن فضال نیز صادق است. با این‌که در برخی نقل‌ها از وجاهت شخصی او یاد شده است، فطحی بودن وی در ارزیابی نهایی بی‌اثر نبوده و موجب می‌شود که در فرض انفراد یا فقدان قرائن جبران‌کننده، روایت او فاقد مرتبه اطمینان لازم باشد.^۵ همچنین درباره عبدالله بن محمد حجاج، با وجود گزارش واقفی بودن، شهرت کتاب و نقل آن توسط «عده من أصحابنا» به عنوان قرینه‌ای جبران‌گر در اعتبارسنجی نقش می‌یابد.^۶ بر این اساس، فساد مذهب به خودی خود موجب بی‌اعتباری روایت نمی‌شود، بلکه صرفاً از میزان وثوق به صدور آن می‌کاهد؛ به گونه‌ای که در صورت وجود قرائن

۱. برای آگاهی بیشتر رک: تضعیف راویان؛ بازخوانی مبانی و معیارهای عالمان رجالی در پنج قرن نخست هجری، ص ۱۹۳ - ۲۰۸.

۲. تقریر فقه معظم له، ص ۳۸.

۳. رجال النجاشی، ص ۲۹۰، ش ۷۷۹؛ فهرست الطوسی، ص ۱۸۹، ش ۵۲۶.

۴. تقریر فقه معظم له، ص ۳۸.

۵. همان.

۶. همان، ص ۱۳۲.

جبران کننده، می‌توان این کاستی را جبران کرد و به اعتبار روایت اطمینان یافت.

۳-۲-۲. تضعیف راوی

یکی از چالش‌های بنیادین در فرایند اعتبارسنجی سند، مواجهه با «تضعیف راوی» از سوی رجالیان متقدم است. در رویکرد وثوق محور آیه الله خامنه‌ای، تضعیف رجالی به مثابه یک گزاره تعبیدی محض که ملازم با سقوط روایت از اعتبار باشد، تلقی نمی‌شود. ایشان تصریح می‌کند که برپایه اشکال در اصل حجیت تعبیدی امارات رجالی، طرد کلی چنین روایاتی صرفاً به مجرد ضعف [سند] صحیح نیست؛ لکن کیفیت و میزان اتکای به آن‌ها متفاوت است.^۱ از این رو، جرح یا تضعیف راوی نه نقطه پایان تحلیل، بلکه آغاز واکاوی قرائن و ارزیابی شواهد پیرامونی است.

گام نخست در این تحلیل، تفکیک گونه‌های تضعیف است. از دیدگاه آیه الله خامنه‌ای، روایات ضعیف از حیث منشأ تضعیف به دو دسته اساسی تقسیم می‌شوند: نخست، ضعف اعتقادی، مانند غلو و جبر، که ملازم با دروغ‌گویی در نقل یا عدم وثاقت در روایت نیست؛ چنان که می‌فرماید:

گاهی ضعف اعتقادی، مثل غلو و جبر، به راوی نسبت داده شده است که با مسائلی مانند طهارت بئر ارتباطی ندارد.^۲

دوم، اتهام به کذب و وضع حدیث، که اساس قابلیت اعتماد به نقل را نشانه می‌رود؛ در این فرض، روایت دیگر، روایت ضعیف به معنای مصطلح نیست، بلکه ممکن است از اساس بی‌ریشه باشد.^۳

نمونه بارز این قسم اخیر، محمد بن موسی بن عیسی همدانی است. نجاشی به نقل از ابن ولید قمی درباره او می‌نویسد:

ضعفه القمیون بالغلو وکان ابن الولید یقول: إنه کان یضع الحدیث.^۴

و شیخ طوسی نیز از ابن ولید نقل می‌کند^۵ که به دلیل موضوع بودن روایات او، از نقل آن‌ها

۱. تقریر فقه معظم له، ص ۳۵.

۲. همان، ص ۷۹.

۳. همان.

۴. رجال النجاشی، ص ۳۳۸، ش ۹۰۴.

۵. فهرست الطوسی، ص ۱۷۴، ش ۲۶۹.

خودداری می‌کرده است.^۱

از دیگر پیچیدگی‌ها، تعارض میان آرای رجالیان درباره یک راوی است. آیه الله خامنه‌ای در تحلیل تعارض توثیق و تضعیف رجالیان درباره سهل بن زیاد آدمی، دو مبنای رجالی ارائه می‌دهند: نخست، تقدم فهرست شیخ بر رجال او؛ زیرا از دیدگاه آیه الله بروجردی، رجال شیخ به منزله مُسَوِّدَه و یادداشت‌های اولیه بوده و نظر نهایی وی در فهرست آمده است. دوم، تفکیک نقد رفتاری از تضعیف روایی؛ چنان‌که درباره تعبیر فضل بن شاذان در حق سهل «هو الأحمق»، این احتمال مطرح می‌شود که چنین عبارتی ناظر به رفتار و درک او باشد، نه شخصیت حدیثی وی.^۲

در نهایت، تضعیف راوی در این نظام فکری زمانی به بی‌اعتباری روایت می‌انجامد که با قرائن جبران‌کننده همراه نشود. درباره سهل بن زیاد، با وجود تضعیفات متعدد، کثرت روایات او در کافی و تهذیب و پذیرش عملی کلینی، قرینه‌ای قوی بر جبران تضعیفات منقول درباره وی می‌انجامد.^۳ در مقابل، تضعیف راویانی چون احمد بن حسن بن علی بن فضال یا محمد بن عیسی بن عبید، در فرض انفراد یا تعارض با روایات اقوی، به سبب نبود قرائن جبران‌کننده، روایتشان را فاقد حجیت و توان معارضه می‌سازد.^۴ بنابراین، تضعیف راوی در مبنای آیه الله خامنه‌ای شأنی قرینه‌ای دارد. جرح مبتنی بر کذب و جعل اثر تخریبی شدیدی بر اعتبار حدیث دارد، در حالی که تضعیفات اعتقادی یا جرح‌های متعارض، با ضمیمه برخی قرائن، قابل ترمیم و جبران‌اند.

۳-۲-۳. جهالت نسبت به راوی

جهالت راوی در نظام اعتبارسنجی حدیث، از مهم‌ترین عوامل تضعیف سند به شمار می‌آید؛^۵ زیرا در منطق وثوق‌محور، هرگاه هویت راوی، شرح حال او، یا وضعیت وثاقت و ضعفش به طور روشن احراز نشود، امکان وثوق به امانت و اتقان نقل مختل می‌گردد. آیه الله خامنه‌ای نیز در تقریرات خویش بر این مبنا تأکید کرده است. برای نمونه تصریح می‌کند:

۱. تقریر فقه معظم له، ص ۴۳ و ۴۴.

۲. رک: همان، ص ۷۸.

۳. رک: همان، ص ۷۹.

۴. همان، ص ۳۸ و ۷۱.

۵. برای آگاهی بیشتر رک: آسیب‌شناسی حدیث، ص ۱۰۴ - ۱۱۱.

سند روایت به جهت مجهول بودن شرح حال حسن بن مبارک نیز ضعیف است؛ زیرا نامی از وی در کتب معجم رجالی و فهرستی ذکر نشده است.^۱

همچنین می‌نویسد:

دو جهالت موجود در سند، اعتبار روایت را تحت الشعاع قرار داده‌اند.^۲

براین بنیان، جهالت در نگاه نخست، قرینه‌ای وثوق‌زدا و مانعی در برابر حجیت سند است؛ هرچند این حکم، مطلق و غیرقابل تخصیص نبوده و گاه با قرائن بیرونی، توثیق عام یا پذیرش عملی جبران می‌شود.

ناشناخته بودن راوی گونه‌های متعددی دارد. نخستین صورت، آن است که راوی در سند حضور دارد، اما فقدان هرگونه معرفی رجالی یا فهرستی درباره او، خود به تنهایی برای تضعیف سند کفایت می‌کند. صورت دیگر جهالت، ابهام در هویت ناقل است؛ یعنی جایی که شخص راوی به طور معین شناخته نمی‌شود. نمونه بارز آن تعبیر «بعض أصحابنا» است که درباره آن فرموده است:

مراد از تعبیر «بعض أصحابنا» نامشخص است.^۳

در چنین فرضی، نه تنها وثاقت فرد قابل بررسی نیست، بلکه اصل مصداق راوی نیز روشن نیست.

گونه دیگر جهالت، مربوط به راویانی است که نامشان در سند آمده، اما شرح حال توصیفی آنان در منابع رجالی و فهرستی نامعلوم است.^۴ همچنین اشتراک عنوان میان ثقه و غیرثقه، یکی از صور ابهام هویتی است؛ چنان‌که عنوان «أحمد بن حسین» میان دو راوی مشترک است و از آن‌جا که عنوان در سند قابل انطباق بر هر دو نفر است، غیرقابل اعتماد ارزیابی می‌شود.^۵

با این همه، جهالت در مبنای آیه الله خامنه‌ای، مانعی مطلق و غیرقابل علاج نیست. در سندی مشتمل بر احمد بن حسین، ابوسعید و ابوجمیل بصری، تصریح می‌شود که:

۱. تقریر فقه معظم له، ص ۴۵.

۲. همان، ص ۵۲.

۳. همان، ص ۵۲.

۴. همان.

۵. همان، ص ۴۷ - ۴۸.

رفع تضعیف سه راوی مذکور به واسطه نقل روایت محمد بن أحمد بن یحیی اشعری قمی از هر سه راوی در کتاب نوادر الحکمة محتمل است؛ زیرا ابن ولید توثیق عامی درباره اسانید کتاب نوادر الحکمة بیان کرده است.^۱

افزون بر این، باید میان فقدان توثیق لفظی و جهالت حقیقی تفکیک کرد؛ زیرا نبود تصریح رجالی، همیشه مساوی با جهالت نیست. نمونه آن، محمد بن حسن طائی رازی است که: اگرچه دارای توثیق لسانی در کتب رجالی نیست، توثیق عملی اصحاب و فقها درباره روایات وی نظیر ابراهیم بن هاشم قمی، در وثاقت او کفایت می‌کند.^۲

۳-۳. شواهد مرتبط با متن حدیث

مسئله انفراد مضمونی یکی از متغیرهای متنی و دلالتی در فرآیند اعتبارسنجی احادیث است.^۳ در مبانی وثوق محور آیه الله خامنه‌ای، صرف عدم وجود نقل موازی در منابع موجود، دلیلی بر تفرد تاریخی راوی و در نتیجه سقوط روایت نیست. ایشان با تفکیک میان مقام ثبوت و اثبات، احراز انفراد را واجد پیچیدگی‌های روش شناختی دانسته و می‌پرسد ملاک و دلیل منفرد بودن چیست و چگونه می‌توان آن را احراز کرد؟ زیرا احتمال دارد دیگران نیز همان مضمون را نقل کرده باشند، یا روایات منفرد واقعی در فرایند تاریخی پالایش و گزینش اصول اولیه توسط اصحاب حذف شده باشد و آنچه به دست ما رسیده، مصداق انفراد حقیقی نباشد.^۴ همچنین تفرد را بر حسب ماهیت حکم تفکیک کرده و بر این باور است که در احکام الزامی و مسائل شایع فقهی، روایات متفرد بسیار نادر است؛ اما در مسائل غیرالزامی، احتمال تفرد بالاست. از این رو، تا زمانی که انفراد مضمونی به صورت قطعی احراز نشود، نمی‌توان روایت را به بهانه تفرد رد کرد.^۵

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین مبانی و اصول اعتبارسنجی احادیث در اندیشه آیه الله سید

۱. تقریر فقه معظم له، ص ۴۹-۵۰.

۲. همان، ص ۵۲.

۳. رک: حدیث ضعیف، ص ۶۸-۶۹.

۴. تقریر فقه معظم له، ص ۷۴.

۵. همان، ص ۷۴-۷۵.

مجتبی حسینی خامنه‌ای و برپایه بررسی تقریرات درس خارج طهارت و نجاست خمرانجام شد. یافته‌ها نشان داد که مبنای محوری ایشان در ارزیابی روایات، وثوق عقلایی به صدور است؛ بدین معنا که اعتبار حدیث نه براساس پاره‌ای از شرایط سندی، بلکه بر بنیان جمع میان قرائن گوناگون و حصول اطمینان عقلایی به صدور روایت از معصوم (علیه السلام) احراز می‌شود. از این رو، سند و وثاقت راویان، هرچند از عناصر مهم در فرایند سنجش‌اند، اما به تنهایی معیار نهایی اعتبار حدیث به شمار نمی‌آیند و در کنار سایر شواهد، نقشی تکمیلی و قرینه‌ای دارند.

براساس این رویکرد، روش ارزیابی حدیث در اندیشه ایشان، روشی تلفیقی است که ظرفیت‌های منهج رجالی، فهرستی و مشایخی را در یک منظومه واحد به کار می‌گیرد. در این منظومه، افزون بر بررسی احوال راویان، اصالت و شهرت کتاب، نحوه تداول آن در میان اصحاب، ساختار تألیف و جایگاه روایت در متن کتاب نیز به مثابه شواهد وثوق‌زا مورد توجه قرار می‌گیرد. در مقابل، عواملی مانند تفرد در نقل، جهالت راوی، فساد مذهب، تضعیف رجالی و ناسازگاری مضمون با عنوان کتاب، از جمله شواهد وثوق‌زدا هستند که می‌توانند از میزان اعتماد به روایت بکاهند؛ هرچند بسیاری از آن‌ها در صورت وجود قرائن جبران‌کننده، قابل ترمیم‌اند. البته اتهام به کذب یا جعل، از شدیدترین عوامل تضعیف‌کننده است و اثر آن در سلب وثوق، بسیار فراتر از دیگر قرائن منفی است.

کتابنامه

استناد در روش شناخت رجال اسناد، سید محمد جواد شبیری زنجانی، قم، انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر (علیه السلام)، ۱۴۰۲ ش.

أصول الحديث، عبد الهادی فضلی، بیروت، لبنان، مؤسسة أم القرى للتحقیق والنشر، ۱۴۲۰ ق.

اعتبارسنجی احادیث شیعه، سید علیرضا حسینی شیرازی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۷ ش.

آسیب‌شناسی حدیث، محمد حسن ربانی بیرجندی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۸ ش.

البنیان فی علم الأصول، محمد حسین عبدی، قم، دار الاجتهاد، ۱۴۰۳ ش.

التحلیل الفهرستی: دراسة فی منهج قدماء الإمامیة و مسلکهم فی العمل بالأخبار و دور

- الفهرس فيه، محمد باقر ملکيان، قم، مؤسسه معارف اهل بيت عليه السلام، ۱۴۰۴ق.
- تضعيف راويان؛ بازخوانی مبانی و معیارهای عالمان رجالی در پنج قرن نخست هجری، مهدی غلامعلی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۹۹ش.
- تقریرات درس خارج فقه طهارت و نجاست خمر، سید مجتبی خامنه‌ای، قم، بی‌نا، بی‌تا.
- حدیث ضعیف، امین حسین پوری، قم، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، ۱۳۹۷ش.
- حدیث و اعتبار کتاب‌محور، احسان سرخه‌ای، قم، انتشارات مؤسسه معارف اهل بيت عليه السلام، ۱۴۰۰ش.
- خبر واحد: سیر تاریخی بحث، مصاحبه با آیه الله مددی، دسترسی در تاریخ ۱۴۰۰/۱۱/۰۵، B2n.ir/yx2843.
- دراسات فی مبانی علم الرجال: الحلقة الأولى (چاپ اول)، محمد باقر ملکيان، قم، مؤسسه کتاب طه، ۱۴۰۰ش.
- دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، حسین علی منتظری، قم، المركز العالمی للدراسات الإسلامية، ۱۴۳۱ق.
- الرجال (جواد قیومی، محقق)، محمد بن الحسن طوسی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۷ق.
- رجال النجاشی (سید موسی شبیری، محقق)، احمد بن علی نجاشی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۵ش.
- سید الطائفة البروجردی و معالم مدرسة الفقهية، حسن شراخی، قم، دار الاجتهاد، ۱۴۴۶ق.
- فراند الاصول، مرتضی انصاری، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۲۸ق.
- الفهرست (سید عبد العزيز طباطبائی، محقق)، محمد بن الحسن طوسی، قم، مكتبة المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ق.
- الكافي (علی اكبر غفاری و محمد آخوندی، مصححان)، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۳ش.
- كتاب من لا يحضره الفقيه (علی اكبر غفاری، مصحح)، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
- كفاية الاصول، محمد كاظم خراسانی، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
- ملاك‌های اعتبارسنجی منابع حدیث شیعه، محمد مهدی احسانی فر، قم، انتشارات مؤسسه معارف اهل بيت عليه السلام، ۱۴۰۴ش.

ولایت فقیه، سید روح الله خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۳۴ ق.

«ارزیابی حدیث به روش تحلیل فهرستی: دیدگاه‌ها و مبانی»، سیدرضا شیرازی و محمود ملک، مطالعات قرآن و حدیث، ش ۳۰، ۱۴۰۱ ش، ص ۲۵ - ۵۶.

«بررسی تطبیقی روش محدثین متقدم در رفع تعارض اخبار»، محسن نیل فروش زاده، سراج منیر، ش ۳۷، ۱۳۹۸ ش، ص ۱۰۵ - ۱۳۳.

«رسالت دین، وظایف حوزه و دستاورد نظام آموزشی و مدارس علمیه»، عباس فیروزی، فصلنامه پیام حوزه، ش ۳۴ - ۳۵، ۱۳۸۱ ش.

«سیرتاریخی حجّیت خبر واحد در اصول شیعه»، سید محمد صادق علم الهدی، پژوهش‌های اصولی، ش ۱۷، ۱۳۹۲ ش، ص ۹۹ - ۱۳۸.

«منابع مکتوب، طرق تحمل و نقش چندگانه راویان در اعتبارسنجی احادیث امامیه»، احسان سرخه‌ای، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۷۰، ۱۴۰۰ ش، ص ۲۶۸ - ۲۹۳.

«واکاوی ماهیت شهرت روایی در اندیشه عالمان شیعه و فرآیند شناسایی آن»، سید محمدحسین میرشاه ولایتی، اصول فقه حوزه، ش ۱۳، ۱۴۰۳ ش، ص ۱۷۷ - ۲۰۱.

گونه‌شناسی روایات شرح‌الحديثی

پریسا آدینه^۱پوران میرزایی^۲حبیب‌الله حیدری فرد^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۲۶

چکیده

بخشی از ابهام‌ها و برداشت‌های ناصواب از احادیث، ناشی از بی‌توجهی به روایاتی است که خود، شارح اخبارند. این دسته از روایات را می‌توان ذیل عنوان «شرح الأخبار بالأخبار» بررسی کرد. با وجود نقش تعیین‌کننده این روایات در فهم مراد معصومان (علیهم‌السلام)، تاکنون پژوهشی مستقل، سامان‌مند و گونه‌شناسانه درباره آن‌ها صورت نگرفته است. فقدان چنین پژوهشی موجب شده است ساختار و کارکرد این دسته از روایات به درستی شناخته نشود. پژوهش حاضر با روش کتابخانه‌ای و تحلیل توصیفی، به بررسی روایاتی می‌پردازد که در آن‌ها یک حدیث، با استناد به حدیث یا احادیث دیگر، تبیین و توضیح داده می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) در موارد متعددی ظرفیت تبیین اجزای همان حدیث یا سایر روایات را دارند. براین اساس، روایات شارح را می‌توان در دو دسته کلان جای داد: نخست، روایاتی که به ایضاح واژگانی (مفردات) خود یا اخبار دیگر می‌پردازند؛ و دوم، روایاتی که به تبیین محتوای (عبارات) خود یا دیگر احادیث می‌پردازند. تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که این دو دسته، دست‌کم براساس یازده شاخصه قابل‌بازشناسی‌اند: چهارگونه ایضاح مستقیم، چهارگونه ایضاح بدل و سه گونه تبیین باورهای رایج حدیثی در جامعه. از آنجا که این شاخصه‌ها بر دلالت تطابقی استوارند، از اختلاف‌پذیری‌های تفسیری مصون‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که گونه‌شناسی نظام‌مند این روایات، افزون بر فراهم کردن امکان فهم دقیق‌تر معارف حدیثی، می‌تواند در کاهش و رفع ابهام‌های تاریخی - اعتقادی و نیز فراهم‌سازی زمینه‌ای روشن برای تحلیل‌های میان‌رشته‌ای مؤثر باشد.

کلیدواژه‌ها: شرح‌الحديث، گونه‌شناسی روایات شرح‌الحديثی، معانی الأخبار.

۱. دانشجوی دکتری مدرسی قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث، تهران (parisaadineh1369@gmail.com).

۲. دانشیار گروه حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران (نویسنده مسئول) (mirzae.p@qhu.ac.ir).

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث، تهران (habibollahheydarifard@gmail.com).

۱. بیان مسئله

فهم دقیق و روشمند احادیث اهل بیت علیهم‌السلام همواره از دغدغه‌های اصلی دانشوران معارف دینی بوده است. توصیه‌های مکرر معصومان علیهم‌السلام درباره ضرورت درک معانی سخنان ایشان، از جمله تصریحات امام صادق علیه‌السلام درباره تنوع وجوه معنایی کلام و تمایز میان «روایت» و «درایت»، نشان می‌دهد که تفسیر، شرح و رفع ابهام از احادیث، بخشی جدایی‌ناپذیر از سنت معرفتی امامیه است. این توصیه‌ها که در منابعی چون معانی الأخبار، بصائر الدرجات و الاختصاص به روشنی انعکاس یافته‌اند، بر نقش بنیادین شرح و تبیین روایی در صیانت از مراد حقیقی معصومان علیهم‌السلام تأکید دارند.

بررسی اجمالی میراث حدیثی امامیه نشان می‌دهد که روایات شارح و مفسر، جایگاهی گسترده در منابع اولیه حدیثی دارند و اهل بیت علیهم‌السلام خود، نخستین شارحان احادیث به شمار می‌آیند. با این حال، این ظرفیت عظیم معرفتی غالباً به صورت پراکنده و غیرمستقل در آثار حدیثی انعکاس یافته و تاکنون پژوهشی جامع که این گونه روایات را گردآوری، طبقه‌بندی و تحلیل کند، صورت نگرفته است. از این رو، بخشی از برداشت‌های نادرست، سوءفهم‌های اعتقادی و تفسیری و نیز تفسیرهای گسسته از منظومه معرفتی اهل بیت علیهم‌السلام، می‌تواند ناشی از بی‌توجهی به همین دسته از روایات باشد.

فقدان نظامی دسته‌بندی شده از روایات شارح، افزون بر ایجاد ابهام در تفسیر متون صامت حدیثی، در تاریخ فهم حدیث نیز پیامدهای روش‌شناختی داشته است؛ زیرا روایاتی که با دلالت تطابقی بر شرح حدیث دلالت دارند، از اختلاف‌پذیری‌های تفسیری نسبتاً مصون‌اند و می‌توانند به عنوان یکی از استوارترین ابزارها برای کشف مراد معصومان علیهم‌السلام به کار گرفته شوند. با این حال، غفلت از بررسی مستقل و منسجم این روایات موجب شده است که این ظرفیت بنیادین در تحلیل‌های کلامی، تاریخی، فرهنگی و فقه‌الحدیثی کمتر مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

از سوی دیگر، بخشی از جامعه دانشگاهی و پژوهشگران میان‌رشته‌ای، به دلیل دشواری روش‌های سنتی فقه‌الحدیث، عمدتاً رویکردی قرآن‌پسند یا متن‌محور اتخاذ می‌کنند؛ رویکردی که در نبود نظامی روشن از روایات شارح، ممکن است به حذف یا کم‌رنگ شدن نقش حدیث در تحلیل‌های علمی بینجامد. فراهم کردن مجموعه‌ای منسجم از این روایات می‌تواند دسترسی محققان به این منابع را تسهیل کند و بستری مطمئن برای بهره‌گیری

صحیح از متون حدیثی در پژوهش‌های نوین فراهم آورد.

بر همین اساس، مسئله اصلی پژوهش حاضر پاسخ به این نیاز بنیادین است: «استخراج، گردآوری و گونه‌شناسی روایات ناظر بر شرح الأخبار، با هدف ارائه چارچوبی علمی و برآمده از متون روایی برای فهم دقیق‌تر معانی احادیث».

شایان ذکر است که این پژوهش، شرح الأخبار را یگانه راه فهم روایات نمی‌شمارد، بلکه آن را یکی از مستقیم‌ترین و قابل‌اعتمادترین روش‌ها برای دستیابی به مراد حقیقی معصومان علیهم‌السلام تلقی می‌کند.

در تبیین مسئله پژوهش حاضر، توجه به تمایزهای زبان‌شناختی میان «واج»، «تک‌واژه» و «واژه» اهمیت دارد؛ زیرا بخشی از روایات ناظر به شرح الأخبار، به توضیح یک واژه و بخشی دیگر به رفع ابهام از یک عبارت یا ترکیب می‌پردازند.^۱ بر این اساس، مقصود از «مفردات» در این پژوهش، واژه‌ها یا همان تک‌واژه‌های آزاد است؛ یعنی عناصری معنادار در جمله که می‌توانند ساده یا مرکب باشند. از این رو، هرگاه ترکیب دو یا چند تک‌واژه آزاد، اعم از ترکیب‌های وصفی، اضافی یا اصطلاحات مرکب،^۲ در مجموع یک واحد معنایی مستقل را شکل دهد، همه آنها ذیل عنوان «مفردات» قرار می‌گیرند.

در مقابل، «عبارات» مجموعه‌ای از چند واژه‌اند که در کنار یکدیگر، معنایی گسترده‌تر یا مدلول مورد نظر گوینده را القا می‌کنند و دلالتی فراتر از معنای واژگان تشکیل‌دهنده خود دارند. بنابراین، روایات مورد بررسی در این پژوهش در دو گروه قرار می‌گیرند: نخست، روایاتی که به تحلیل و توضیح دقیق یک واحد معنادار ساده یا مرکب (مفردات) می‌پردازند؛ و دوم،

۱. در ساختار زبانی، «واج» کوچک‌ترین واحد صوتی بی‌معنایی است که تغییر آن می‌تواند به تغییر معنای واژه بینجامد؛ مانند تبدیل «س» به «پ» در «سر» و «پر»، یا تغییر واژه در «گل» و «گل». در مقابل، «تک‌واژه» واحدی معنادار است که از یک یا چند واج تشکیل می‌شود. تک‌واژه‌ها گاه معنا و کاربرد مستقل دارند، مانند «چوب»، «تند» یا «به»، که در این صورت «تک‌واژه آزاد» نامیده می‌شوند و خود یک واژه به شمار می‌آیند. در مقابل، بسیاری از تک‌واژه‌ها استقلال کاربردی ندارند و تنها در ساختمان واژه‌های دیگر معنا می‌یابند؛ مانند «بان» در «دیده‌بان» یا «مند» در «دانشمند» که «تک‌واژه وابسته» نامیده می‌شوند (آسیب شناخت حدیث، ص ۱۲۶).

۲. برخی واژه‌ها یا ترکیب‌های چندواژه‌ای، افزون بر معنای اولیه خود، معنای دیگری را به صورت حقیقی در میان اهل آن زبان پیدا می‌کنند که «اصطلاح» نامیده می‌شود (فقه الحدیث ۱، ص ۱۵۳ - ۱۴۹). از این رو، در هر زبان ترکیب‌هایی از چند واژه وجود دارد که لزوماً معنای ترکیب از حاصل جمع معانی اجزای آن به دست نمی‌آید. برای نمونه، معنای «دست‌فروش» با حاصل جمع معنای «دست» و «فروش» یکسان نیست (درسنامه فهم حدیث، ص ۹۲) و این ترکیب در مجموع، همچون واژه‌ای با معنایی مستقل و واحد عمل می‌کند.

روایاتی که ابهام موجود در یک ساختار زبانی گسترده‌تر (عبارات) را برطرف می‌کنند. همچنین باید توجه داشت که مراد پژوهش حاضر از «شرح الحدیث» و «روایات شارح»، صرفاً روایاتی نیست که به طور مستقیم به تفسیر و تشریح معنای حدیث پرداخته‌اند، بلکه مقصود، هر روایتی است که به هر نحو بتواند در فهم حدیث مؤثر باشد و در قلمرو دانش فقه الحدیث قرار گیرد. از این رو، روایاتی که در ارتباط معنایی با یکدیگر، در بردارنده قرائن کلامی و مقامی‌اند، و نیز روایاتی که به عنوان شاهد، مصداق، مستند و مانند آن در فهم حدیث به کار می‌روند، در تعریف روایات شارح قرار می‌گیرند.

۱-۱. پیشینه پژوهش

بخش عمده پژوهش‌های پیشین در حوزه گونه‌شناسی روایات، معطوف به روایات تفسیری یا روایات منسوب به یک معصوم خاص بوده است. پژوهش‌هایی همچون «گونه‌شناسی روایات تفسیری امام علی (ع)»، «گونه‌شناسی روایات امام صادق (ع) براساس مسند ایشان»، «گونه‌شناسی مدالیل روایات تفسیری»، «گونه‌شناسی روایات تفسیری در فضیلت امام حسین (ع)»، «روایات تفسیری امام حسن مجتبی (ع)»، «تحلیل گونه‌شناسی روایات تفسیری معصومان (ع)»، «گونه‌شناسی و روش‌شناسی روایات تفسیری امام صادق (ع)»، «روایات تفسیری شیعه: گونه‌شناسی و حجیت» و نیز «گونه‌شناسی روایات تفسیری»، همگی در زمره پژوهش‌هایی قرار می‌گیرند که موضوع بررسی آن‌ها روایات تفسیری قرآن است. این مطالعات، اگرچه به توسعه مباحث روش‌شناسی تفسیر روایی کمک کرده‌اند، اما به طور طبیعی ذیل تفسیر قرآن سامان یافته‌اند، نه در قلمرو شرح الحدیث یا تبیین درون حدیثی.

در مقابل حجم قابل توجه پژوهش‌ها درباره گونه‌شناسی روایات تفسیری، حوزه‌ای که می‌توان آن را «شرح روایت به روایت دیگر» یا تبیین درون حدیثی نامید، تاکنون از منظر روشمند و مبتنی بر خود روایات بررسی نشده است. آثاری که در زمینه شرح الحدیث نگاری نوشته شده‌اند، اعم از آثار سنتی شارحان حدیث یا مطالعات روش‌شناختی متأخر، عموماً تحلیل دیدگاه‌های عالمان را موضوع قرار داده‌اند، نه استخراج و گونه‌شناسی روایات شارح یا دیگر احادیث. بنابراین، اگرچه پژوهش‌های حدیثی در زمینه شیوه‌های شرح و فهم روایت غنی است، اما پژوهشی که به صورت خاص به روایاتی بپردازد که خود عهده‌دار تبیین دیگر روایات‌اند، وجود ندارد و خلأ این حوزه همچنان باقی مانده است.

مرور آثار پیشین نشان می‌دهد که تمامی پژوهش‌های موجود یا در حوزه تفسیرروایی قرآن بوده‌اند یا گونه‌شناسی احادیث صادرشده از یک معصوم خاص را دنبال کرده‌اند. هیچ‌یک از این مطالعات، «روایات شارح» را به عنوان مسئله‌ای مستقل در دانش حدیث موضوع بررسی قرار نداده و ساختار، شاخصه‌ها و گونه‌های آن را استخراج نکرده‌اند. در نتیجه، پژوهش حاضر با گردآوری و گونه‌شناسی روایاتی که به دلالت تطابقی ناظر به تبیین دیگر روایات هستند و سامان‌دهی آن‌ها در چارچوبی موضوع‌محور، می‌تواند گامی نو در این عرصه تلقی شود و خلأ موجود در ادبیات علمی این حوزه را پوشش دهد.

۲. گونه‌شناسی روایات شرح‌الحديثی

روایات «معانی الأخبار» یا «شرح الأخبار»، بخش قابل توجهی از میراث حدیثی مسلمانان را تشکیل می‌دهند که در فهم روایت و دستیابی به مقصود معصوم علیه السلام، که همان هدف غایی فقه‌الحديث است، تأثیر بسزایی دارند. همچنین، گاه رفع ابهام از طریق کشف عام و خاص، مطلق و مقید، اسباب نزول، نسخ، تقیه و بسیاری از رخدادها و آسیب‌های نقل و انتقال حدیث، از طریق استخراج زبان تبیینی روایات به دست خواهد آمد؛ لذا دسته‌بندی و گونه‌شناسی این دسته از روایات، ضروری می‌نماید. مطابق با یافته‌های پژوهش حاضر، در یک نگاه کلی، یازده گونه روایی (به دلالت تطابقی) را می‌توان در این حوزه مشاهده کرد. برخی از این گونه‌ها اختصاص به احادیثی دارند که در مقام تشریح پیچیدگی‌های واژگانی خود (مفردات) یا دیگر احادیث، و یا بیان مصداقی برای حکم آن‌ها هستند و برخی دیگر نیز ناظر به روایاتی‌اند که به تبیین محتوا و عبارات خود (ترکیبات) یا دیگر گزاره‌های روایی می‌پردازند.

پیش از ورود به تبیین تفصیلی گونه‌های روایات شرح‌الأخبار، لازم است به چارچوب نظری این گونه‌شناسی و مبنای شمارش آن اشاره شود. بر اساس تحلیل منطقی نسبت‌های ممکن میان «حدیث شارح» و «حدیث مشروح» و با در نظر گرفتن متغیرهایی چون وجود یا عدم درخواست از سوی مخاطب، اتکای ایضاح بر همان حدیث یا حدیثی دیگر و تعلق شرح به کل گزاره یا جزئی از آن (مفردات و ترکیبات)، می‌توان دست‌کم یازده گونه متمایز از روایات ناظر به شرح‌الأخبار را به صورت عقلایی فرض کرد:

۱. ایضاح خبر به درخواست مخاطب از همان حدیث؛
۲. ایضاح خبر به درخواست مخاطب از حدیث دیگر؛

۳. ایضاح خبر بدون درخواست مخاطب از همان حدیث؛
۴. ایضاح خبر بدون درخواست مخاطب از حدیث دیگر؛
۵. ایضاح با بدل به درخواست مخاطب از همان حدیث؛
۶. ایضاح با بدل به درخواست مخاطب از حدیث دیگر؛
۷. ایضاح با بدل بدون درخواست مخاطب از همان حدیث؛
۸. ایضاح با بدل بدون درخواست مخاطب از حدیث دیگر؛
۹. ایضاح باور یا اطلاعات حدیثی رایج در جامعه با درخواست مخاطب؛
۱۰. ایضاح باور یا اطلاعات حدیثی رایج در جامعه بدون درخواست مخاطب؛
۱۱. ایضاح کلام خود با استناد یا استمداد از احادیث دیگر.

این یازده گونه، ناظر به تمام حالت‌های معقول و ممکن در تبیین درون حدیثی است؛ با این حال، «امکان عقلایی» لزوماً به معنای «تحقق خارجی» نیست. از این رو، پژوهش حاضر با تتبع گسترده در متون روایی امامیه، به بررسی میزان تحقق خارجی این گونه‌های مفروض در میراث حدیثی پرداخته است.

حاصل این بررسی نشان می‌دهد که از میان یازده گونه مفروض، نه گونه به صورت روشن و قابل استناد در متون روایی تحقق خارجی یافته‌اند و برای هریک از آن‌ها می‌توان شواهد متعدد و صریح ارائه کرد. در مقابل، دو گونه دیگر [گونه ششم و هشتم]، اگرچه از حیث نظری و عقلایی کاملاً محتمل و قابل فرض‌اند، اما در تتبع انجام‌شده، مصداقی صریح از تحقق خارجی آن‌ها احراز نشد. در ادامه، برای نه گونه‌ای که تحقق خارجی آن‌ها احراز شده است، نمونه‌های روایی تحلیلی شده ارائه می‌شود و دو گونه‌ای که صرفاً در حد امکان نظری باقی مانده‌اند، با تصریح بر عدم احراز مصداق خارجی، یادآوری خواهند شد. این تفکیک، ضمن حفظ جامعیت گونه‌شناسی، از خلط میان «امکان عقلایی» و «تحقق خارجی» جلوگیری می‌کند و چارچوبی دقیق برای مطالعات بعدی فراهم می‌سازد.

۱-۲. گونه اول: ایضاح خبر به درخواست مخاطب از همان حدیث

در این نوع از روایات شرح الحدیثی، امام علیه السلام با تبیین و توضیح واژه یا عبارت به کاررفته در متن روایت، مقدمات فهم صحیح آن را فراهم می‌سازد. در واقع، بخش متمم حدیث، کارکرد قرینه متصل برای رفع ابهام را دارد که از طریق پرسش مستقیم راوی از امام علیه السلام پدید می‌آید. به بیان دیگر، هرچند مراد امام علیه السلام در مرتبه نخست فراتر از فهم مخاطب بوده است، اما با

طرح پرسش از سوی راوی، ابهام در همان جا و در همان مجلس توسط امام علیه السلام رفع و معنا روشن می‌شود.

برای نمونه، عبدالسلام هرّوی می‌گوید:

امام رضا علیه السلام فرمودند: «کردار بندگان مخلوق است.» من پرسیدم: ای فرزند رسول خدا، مقصود از مخلوق چیست؟ حضرت فرمودند: «یعنی در علم الهی مقدر و اندازه‌گذاری شده است...»^۱

این روایت از روشن‌ترین مصادیق «ایضاح مفردات» به درخواست راوی از همان حدیث است؛ بدین معنا که راوی، آنگاه که مراد امام علیه السلام را از کلام ایشان درنیافته است، در همان مجلس، با استعلام از ایشان، ابهام را مطرح و از زبان امام علیه السلام تبیین آن را دریافت کرده است. امام علیه السلام با «مقدّرة» خواندن واژه «مخلوقه» و محدود ساختن مفهوم آن به «تقدیر الهی»، از یک سو معنای مخلوق بودن افعال را از شائبه جبر می‌پیراید و از سوی دیگر، با نفی استقلال رأی و عمل از سوی انسان، راه تفویض مطلق را نیز می‌بندد.

همین اتفاق در تبیین مفهوم احادیثی که از نگاه راویان عبارتی مبهم دارند نیز رخ داده است. در روایتی از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله چنین گزارش شده است که ایشان می‌فرمایند:

«فقیهان، تا زمانی که داخل دنیا نشده‌اند (مَا لَمْ يَدْخُلُوا فِي الدُّنْيَا)، امینان و نگهبانان پیامبران‌اند». پرسیده شد: ای رسول خدا، داخل دنیا شدن آنان چگونه است؟ فرمود: «پیروی و رفت‌وآمد با صاحبان قدرت. پس هنگامی که چنین کردند، از آنان بر دین خود بر حذر باشید».^۲

عبارت «دخول در دنیا» از جهت معنا گستره‌ای وسیع دارد و می‌تواند بر انواع تعلقات یا دل‌بستگی‌های دنیوی دلالت کند؛ از این رو، فهم مراد پیامبر صلی الله علیه و آله بدون قرینه‌ای توضیحی دشوار است. راوی با پرسش «وَمَا دُخُولُهُمْ فِي الدُّنْيَا؟» از معنای بخش مبهم می‌پرسد تا حقیقت عبارت روشن شود. پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ، مفهوم «دخول در دنیا» را، به جای آن که به مجموعه‌ای گسترده از تعلقات تعبیر کند، به مصداقی مشخص فرو می‌کاهد و می‌فرماید: «اتِّبَاعُ السُّلْطَانِ»؛ یعنی وابستگی فقیه به قدرت سیاسی، معیار حقیقی نیازدگی اوست.

۱. معانی الأخبار، ص ۳۸۰؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۳۱۵؛ بحار الأنوار، ج ۵، ص ۳۰.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۴۶.

این پاسخ، متمم روایت و روشن کننده معنای عبارت نخست است و نشان می‌دهد مراد پیامبر ﷺ از «دنیا زدگی» امری عام و غیر قابل تشخیص نیست، بلکه پیروی از صاحبان قدرت و ورود به مدار سلطه است.

۲-۲. گونه دوم: ایضاح خبر به درخواست مخاطب از حدیث دیگر

در این گونه از روایات شرح الأخبار، پرسش مخاطب ناظر به ابهام او در محتوای حدیث دیگری است که در زمره مسموعات پیشین وی از سایر معصومان قرار دارد. در این ساختار، کلام معصوم دوم، نه به عنوان شاهد، مؤید یا دلیل مستقل، بلکه به منزله قرینه‌ای منفصل و شارح حدیث مورد پرسش مخاطب عمل می‌کند؛ به گونه‌ای که بدون لحاظ آن، فهم دقیق حدیث مورد پرسش یا ممکن نیست یا به برداشت‌های نادرست می‌انجامد.

ابن ابی عمیر می‌گوید:

از امام موسی بن جعفر علیه السلام درباره معنای سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله پرسیدم که فرموده بودند: «الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ؛ شقی کسی است که در شکم مادرش شقی می‌شود، و سعید کسی است که در شکم مادرش سعید می‌گردد». امام علیه السلام فرمودند: «مقصود آن است که شقی کسی است که خداوند، در همان حالی که او در شکم مادر است، می‌داند که در آینده اعمال اشقیا را انجام خواهد داد؛ و سعید کسی است که خداوند، در همان حال می‌داند که او اعمال سعادتمندان را انجام خواهد داد».

ابن ابی عمیر ادامه می‌دهد:

عرض کردم: پس معنای این سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله چیست که فرمودند: «اعْمَلُوا فُكُلٌ مُيسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ؛ هر کاری می‌خواهید بکنید که هر کس برای آنچه آفریده شده آسان می‌گردد»؟ امام علیه السلام فرمودند: «خدای عز و جلّ جنّ و انس را آفرید تا او را عبادت کنند، نه این که معصیت او را برگزینند. و این همان فرمایش الهی است: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^۱. پس خداوند هر انسان را برای همان هدفی که او را آفریده، آماده و مهیا می‌سازد؛ و وای بر کسی که کوردلی را بر هدایت ترجیح دهد»^۲.

۱. سوره ذاریات، آیه ۵۶.

۲. التوحید، ص ۳۵۶؛ بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۵۷.

این روایت نمونه‌ای برجسته از «ایضاح خبر به درخواست مخاطب از حدیث دیگر» است که به تبیین حدیث مورد پرسش می‌انجامد؛ زیرا ابن‌ابی عمیر پرسش خود را درباره معنای یک حدیث نبوی مطرح می‌کند و امام علیه السلام برای تبیین آن، به بسط عبارت پیامبر صلی الله علیه و آله با بهره‌گیری از سایر معارف دینی می‌پردازد. توضیح امام علیه السلام در واقع نقش «قرینه منفصل» را ایفا می‌کند که معنای عبارت مجمل «الشقی من شقی فی بطن أمه» و نیز «اعملوا فکل میسر لما خلق له» را از برداشت‌های جبرگرایانه خارج و در چارچوب «علم پیشین الهی» سامان می‌دهد.

۲-۳. گونه سوم: ایضاح خبر بدون درخواست مخاطب از همان حدیث

در برخی از روایات شرح الأخبار، معصوم علیه السلام بدون آن که پرسشی از سوی مخاطب مطرح شده باشد، خود به توضیح و تفسیر بخشی از حدیث می‌پردازد. در این گونه، برخلاف گونه اول که ایضاح در پاسخ به پرسش مستمع صورت می‌گرفت، ابتکار توضیح بر عهده معصوم علیه السلام است و ایشان خود، به طور خودانگیخته، توضیحی تکمیلی به کلام خویش می‌افزاید تا از سوءفهم احتمالی جلوگیری کند یا محدوده معنایی خبر و ... را روشن سازد. از این رو، وجه تمایز محوری این روایات در آن است که ایضاح، جزئی از ساختار نقل است، نه واکنش به پرسش مخاطب. بنابراین، ایضاح در این گونه، نه تابع نیاز مخاطب، بلکه تابع تشخیص‌گوینده از حساسیت یا ظرافت معنایی خبر است.

اهمیت پژوهشی این گونه در آن است که چنین روایاتی می‌توانند شاخصی از ساحت هدایتی کلام معصوم علیه السلام باشند؛ زیرا در آن‌ها امام، فراتر از نقل صرف، به آموزش معنای درست یا اصلاح احتمالی فهم نادرست می‌پردازد. از این رو، ایضاح‌های این گونه در تحلیل‌های کلامی، تفسیری و فقه‌الحديث، از شواهد مهم به شمار می‌آیند؛ زیرا نشان می‌دهند که کدام بخش از یک خبر بالقوه محل سوء برداشت بوده و امام چگونه آن را از پیش روشن کرده است.

در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است:

إِيَّاكُمْ وَالْجَدَلَ فَإِنَّهُ يُورِثُ الشَّكَّ فِي دِينِ اللَّهِ.^۱

این روایت از نمونه‌های روشن روایاتی است که در آن، ایضاح و تبیین مراد خبر، درون همان حدیث و بدون درخواست مخاطب صورت می‌گیرد. در این ساختار، معصوم علیه السلام پس

۱. کنز الفوائد، ج ۱، ص ۲۷۹؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۳۸.

از صدور یک نهی یا گزاره هدایتی، خود، به صورت پیش‌دستانه، علت، پیامد یا جهت معنایی آن را بیان می‌کند تا مخاطب دچار برداشت‌های ناقص یا ناصواب نشود.

در این روایت، نهی اصلی در عبارت «إِيَّاكُمْ وَالْجَدَلَ» متجلی است. این جمله، به تنهایی، نهی‌ای کلی و مجمل به شمار می‌آید؛ زیرا واژه «جدل» در استعمال‌های زبانی و حتی در متون دینی می‌تواند معانی متعددی را دربرگیرد؛ از گفت‌وگوی علمی و مناظره عقلانی گرفته تا ستیزه‌گری لفظی و مجادله هوی‌محور. اگر روایت به همین مقدار اکتفا می‌کرد، این احتمال وجود داشت که مخاطب هر نوع گفت‌وگوی انتقادی یا مناظره علمی را مشمول نهی بداند یا، بالعکس، از شدت نهی بکاهد.

اما معصوم علیه السلام، بی‌آن‌که مخاطب پرسشی مطرح کند، بلافاصله با جمله «فَإِنَّهُ يُورِثُ الشَّكَّ فِي دِينِ اللَّهِ» به ایضاح مراد می‌پردازد. این بخش از روایت، قرینه‌ای متصل و درون حدیثی است که محدوده معنایی «جدل» را روشن می‌سازد. براساس این توضیح، مقصود از جدل نهی شده، جدلی است که پیامد آن ایجاد تزلزل، تردید و شک در باورهای دینی است، نه هرگونه گفت‌وگو یا احتجاج عقلانی که در مسیر کشف حق صورت می‌گیرد. از این رو، رابطه میان دو بخش روایت، رابطه «خبر و ایضاح همان خبر» است؛ به این معنا که بخش دوم، کارکردی توضیحی و تحدیدی نسبت به بخش نخست دارد و مانع توسعه ناروا یا تفسیر موشع از نهی ابتدایی می‌شود. این ایضاح، نه به واسطه حدیثی دیگری و نه در پاسخ به پرسش مخاطب، بلکه در متن همان گفتار و به ابتکار خود معصوم علیه السلام ارائه شده است..

۲-۴. گونه چهارم: ایضاح خبر بدون درخواست مخاطب از حدیث دیگر

در این گونه از روایات شرح الأخبار، امام علیه السلام بدون آن‌که پرسش یا درخواست تبیین از سوی مخاطب مطرح شده باشد، حدیثی دیگر را تشریح می‌کند. در این ساختار، منشأ ایضاح، نه ابهام اظهارشده از سوی مخاطب، بلکه تشخیص پیش‌دستانه معصوم علیه السلام، متناسب با علم امامت، نسبت به حساسیت، اجمال یا امکان سوءفهم مضمون روایت دیگر است.

نکته محوری در این گونه آن است که کلام صادرشده از معصوم علیه السلام، به منزله قرینه‌ای منفصل است که معنای حدیث دیگری را تبیین یا بازتعریف می‌کند؛ از این رو، نسبت میان دو حدیث، نسبت «شرح و مشروح» است. برخلاف گونه‌هایی که تبیین در پاسخ به پرسش مخاطب صورت می‌گیرد، در این جا ابتکار شرح به طور کامل در اختیار معصوم علیه السلام است و نشان‌دهنده نقش فعال ایشان در هدایت فهم حدیثی و پیشگیری از کژفهمی‌های احتمالی

در فهم سایر روایات به شمار می‌رود.

روایت امام هادی علیه السلام به روشنی در زمره «ایضاح خبر بدون درخواست مخاطب از حدیث دیگر» قرار می‌گیرد؛ حضرت علیه السلام بدون آن که پرسشی از سوی مخاطب یا راوی مطرح شده باشد، به تبیین مراد یک حدیث نبوی مشهور از طریق بازخوانی و بازتعریف همان حدیث می‌پردازد و میدان معنایی آن را به صورت پیش‌دستانه تحدید می‌کند. حدیث مورد شرح، گفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که فرمودند: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ». این حدیث، به دلیل اجمال و قابلیت برداشت‌های موسّع، از دیرباز زمینه‌ساز قرائت‌های ناصواب در عرصه حجیت اجماع، تعارض کتاب و سنت و حتی توجیه پیروی از روایات جعلی شده است.

در این روایت، امام علیه السلام بی‌آن که مخاطب تقاضای توضیح کرده باشد، خود ابتکار ایضاح را بر عهده می‌گیرد و با تصریح به این که «فَهَذَا مَعْنَى الْحَدِيثِ»، مراد صحیح پیامبر صلی الله علیه و آله را بازتعریف می‌کند. ایشان توضیح می‌دهند که مقصود از «اجتماع امت»، اتفاقی است که در آن هیچ‌یک از افراد امت با دیگری مخالفت نکنند و نتیجه چنین اجماعی، کشف حق است؛ نه آنچه جاهلان یا معاندان از این حدیث تأویل کرده‌اند. بدین ترتیب، امام علیه السلام حدیث نبوی را از قرائت‌هایی که به تعطیل حکم کتاب، پیروی از اخبار مجعول یا تبعیت از اهوای مخالف نصوص قرآنی می‌انجامد، صریحاً برائت می‌دهند.^۱

نکته بنیادین در این روایت آن است که ایضاح حدیث نبوی، از طریق کلام امام هادی علیه السلام، بدون آن که ابهامی از سوی راویان مطرح شده باشد، صورت گرفته است و کلام امام علیه السلام به منزله قرینه‌ای منفصل، دامنه معنایی حدیث نبوی «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ» را تحدید و آن را از توسعه‌های ناموجه و کارکردهای انحرافی مصون می‌سازد.

از این رو، نسبت میان این دو بیان، نسبت «شرح و مشروح» است، نه نسبت استشهاد یا جمع روایات؛ زیرا حدیث شارح، مستقیماً ناظر به رفع ابهام، تصحیح فهم و تعیین مراد حدیث مشروح است. همچنین، از آن جا که این ایضاح بدون درخواست مخاطب و به تشخیص پیش‌دستانه معصوم علیه السلام صورت گرفته است، روایت حاضر نمونه‌ای کامل و روشن از گونه چهارم در گونه‌شناسی روایات شرح الأخبار به شمار می‌آید و نشان می‌دهد که معصومان علیهم السلام چگونه با بهره‌گیری از شبکه درونی احادیث، فهم صحیح سنت نبوی را صیانت و هدایت کرده‌اند.

۱. الإحتجاج، ج ۲، ص ۴۵۰؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۲۵.

۵-۲. گونه پنجم: ایضاح خبر با بَدَل به درخواست مخاطب از همان حدیث

«بدل» در لغت به معنای جانشین است.^۱ در اصطلاح نحو، تابعی است که حکم نسبت داده شده به متبوع در جمله، به آن (تابع) نیز نسبت داده می شود و در واقع، تابع (بدل)، مقصود حقیقی گوینده است.^۲

«بدل» در دستور زبان عربی محدود به اسم نیست، بلکه فعل و جمله نیز به عنوان بدل آورده می شوند.^۳ بدل، به طور کلی، بر چهار نوع است:

۱. بدل کل از کل (یا بدل مطابق): در این نوع، بدل از نظر معنا با مبدل منه کاملاً برابر و در لفظ غالباً متفاوت است و هر دو جزء (بدل و مبدل منه) بر یک ذات و امر واحد دلالت می کنند.^۴

۲. بدل جزء از کل: در این نوع، بدل ناظر به جزئی از یک کل مرکب است و اتصال آن به ضمیری که به مبدل منه بازمی گردد، ضروری دانسته شده است.^۵ باید توجه داشت که تحقق بدل جزء از کل، متوقف بر آن است که مبدل منه دارای ساختاری ترکیبی و اجزای متعدد باشد؛ از این رو، بدل جزء از کل در مفردات بسیط معنا ندارد و بدل مفرد، به عنوان یک ساختار مستقل، در این مقام قابل تصور نیست. بررسی روایات نشان می دهد که بیشترین حجم تحقق خارجی این نوع بدل، در قالب ترکیبات عددی ظهور یافته است؛ به گونه ای که عدد یا یک مؤلفه عددی، به عنوان بدل، نقش تبیینی نسبت به مجموعه ای مرکب از اوصاف، اعمال یا احکام ایفا می کند.

۳. بدل اشتمال (یا انتقال): در این نوع، بدل خصوصیتی است که مبدل منه دارنده آن است و وجود ضمیر آشکار یا پنهان در آن نیز ضروری است.^۶

۴. بدل مبین: در این نوع، بدل با مبدل منه مغایرت دارد.^۷ با توجه به تعریف و کارکرد «شرح الأخبار»، سه نوع نخست بدل (بدل کل از کل، بدل جزء

۱. کتاب العین، ج ۸، ص ۴۵؛ لسان العرب، ج ۱۱، ص ۴۸.

۲. الهدایة فی النحو، ص ۱۳۸.

۳. الکتاب، ج ۳، ص ۸۷؛ نحو الزمخشري بین النظرية و التطبيق، ج ۱، ص ۲۴۸ تا ۲۵۲.

۴. النحو الوافی، ج ۳، ص ۶۶۶.

۵. حاشیة الصبان، ج ۳، ص ۱۹۶.

۶. الکواکب الدریة، ج ۲، ص ۱۰۷.

۷. بداءة النحو، ص ۲۴۵.

از کل و بدل اشتغال)، از حیث نظری، می‌توانند ذیل روایات شرح الأخبار قرار گیرند؛ زیرا این سه نوع بدل، رابطه‌ای معنایی و مستقیم با مبدل منه برقرار می‌کنند و قابلیت آن را دارند که معنای حدیث را روشن، محدود، بازتعریف و... کنند. اما بدل مباین، به دلیل انتقال معنا به معنایی دیگر و مغایرت مفهومی با مبدل منه، نه تنها فاقد کارکرد ایضاحی در کلام معصوم است، بلکه وجود آن در روایات نیز غیرقابل تصور است؛ زیرا لازمه پذیرش آن در کلام معصوم (علیه السلام)، پذیرش وجود خطا در کلام ایشان است.

روایت «أَرْبَعٌ يَلْزَمُنَ كُلَّ ذِي حِجْبٍ وَ عَقْلٍ مِنْ أُمَّتِي...» نمونه‌ای روشن از گونه پنجم در گونه‌شناسی روایات شرح الأخبار است؛^۱ گونه‌ای که در آن، ایضاح خبر از طریق بدل و در پاسخ به درخواست مخاطب، در همان حدیث صورت می‌گیرد. در این روایت، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با بیان این که «هر عاقلی از امت اسلام لازم است چهار صفت را داشته باشد»، در آغاز، با یک گزاره کلی و اجمالی، مخاطب را با حکمی عام مواجه می‌سازند.

عبارت «أَرْبَعٌ يَلْزَمُنَ كُلَّ ذِي حِجْبٍ وَ عَقْلٍ مِنْ أُمَّتِي» در مقام مبدل منه، گزاره‌ای مرکب و در عین حال مجمل است. عدد «أربع» در این جا بر مجموعه‌ای از امور الزام‌آور دلالت دارد، اما ماهیت و مصادیق این امور مشخص نشده است و همین اجمال، زمینه‌ساز طرح پرسش از سوی مخاطب می‌شود. از این رو، سؤال «قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هُنَّ» برای رفع همین اجمال و تعیین مراد دقیق حدیث از سوی راوی مطرح می‌گردد.

در پاسخ، پیامبر (صلی الله علیه و آله) با بیان «اسْتِمَاعُ الْعِلْمِ وَ حِفْظُهُ وَ نَشْرُهُ عِنْدَ أَهْلِهِ وَ الْعَمَلُ بِهِ» به ایضاح حدیث می‌پردازند. این بیان، نه افزودن حکمی جدید و نه تغییر در مضمون بخش نخست حدیث است، بلکه جایگزینی تبیینی برای همان گزاره اجمالی «أربع» به شمار می‌آید و مصادیق آن را به صورت روشن و مستقیم مشخص می‌سازد. بدین ترتیب، بخش دوم روایت در حکم «بدل» برای بخش نخست قرار می‌گیرد.

نکته قابل توجه آن است که بدل به کاررفته در این روایت، در بستریک ساختار ترکیبی عددی تحقق یافته است؛ به این معنا که عدد «أربع»، به عنوان یک کل مرکب، با مجموعه‌ای از چهار مؤلفه رفتاری و معرفتی جایگزین شده است. این ویژگی، روایت حاضر را در زمره نمونه‌های شاخص بدل مبتنی بر ترکیب قرار می‌دهد؛ همان‌گویی که بیشترین حجم تحقق خارجی بدل در روایات شرح الأخبار را تشکیل می‌دهد.

۱. تحف العقول، ص ۴۱۳؛ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۶۸.

از حیث نسبت معنایی، رابطه میان دو بخش روایت، رابطه «شرح و مشروح» است؛ زیرا بیان دوم، مستقیماً در مقام رفع ابهام از بیان نخست قرار دارد و بدون آن، مقصود حدیث به صورت کامل برای مخاطب روشن نمی‌شود. همچنین، ایضاح در این روایت به صراحت در پاسخ به درخواست مخاطب صورت گرفته است و از این رو، با شاخصه‌های گونه پنجم - یعنی ایضاح با بدل به درخواست مخاطب در همان حدیث - کاملاً منطبق است.

۶-۲. گونه ششم: ایضاح خبر با بدل به درخواست مخاطب از حدیث دیگر

مراد از «ایضاح خبر با بدل به درخواست مخاطب از حدیث دیگر»، گونه‌ای از روایات شرح الأخبار است که در آن، مخاطب به صورت مستقیم پرسشی ناظر به فهم بخشی از یک حدیث مطرح می‌کند؛ اما حدیث مورد پرسش، حدیثی غیر از روایت حاضر در متن گفت‌وگوست و به واسطه سؤال مخاطب به میدان تبیین احضار می‌شود. در این ساختار، معصوم علیه السلام در پاسخ به پرسش مخاطب، توضیح مورد نظر را نه از طریق بسط همان حدیث مبنا، بلکه با بیانی جایگزین و توضیحی ارائه می‌کند که در حکم «بدل» برای بخش مورد پرسش تلقی می‌شود.

ویژگی متمایز این دسته از روایات آن است که هم «حدیث کل» و هم «بخش مورد پرسش» خارج از متن گفت‌وگوی آغازین قرار دارند و تنها از طریق پرسش مخاطب وارد فضای تبیین می‌شوند. از این رو، تعامل روایی در این گونه از دو لایه تشکیل می‌شود: نخست، طرح پرسش از سوی مخاطب درباره بخشی از حدیثی دیگر؛ و دوم، ارائه ایضاح از سوی معصوم علیه السلام که به منزله بیان بدل برای آن بخش عمل می‌کند. این ساختار، جلوه‌ای روشن از پیوند درون‌متنی و میان‌حدیثی در منظومه معرفتی معصومان علیهم السلام را نشان می‌دهد؛ جایی که پرسش مخاطب، نقش واسطه‌ای در انتقال از حدیثی به حدیث دیگر ایفا می‌کند. با این حال، تتبع در متون روایی نشان می‌دهد که، با وجود امکان عقلایی چنین ساختاری، نمونه‌ای روشن و غیرقابل تردید از تحقق خارجی این گونه در میراث حدیثی به دست نیامده است. از این رو، گونه ششم را باید در شمار گونه‌های مفروض و عقلایی شرح الأخبار دانست که از حیث نظری قابل تصویر است، اما تحقق عملی آن در دایره روایات موجود احراز نشده است. ذکر این گونه، نه از باب گزارش مصداق خارجی، بلکه به منظور تکمیل چارچوب گونه‌شناختی و نشان دادن تمام حالات معقول تبیین درون حدیثی صورت گرفته است.

۷-۲. گونه هفتم: ایضاح خبر با بدل بدون درخواست مخاطب از همان حدیث

«ایضاح خبر با بدل بدون درخواست مخاطب از همان حدیث»، گونه‌ای از روایات شرح الأخبار است که در آن، معصوم علیه السلام در جریان بیان یک حدیث یا گزاره روایی، بی آن که پرسش یا تقاضای توضیحی از سوی مخاطب مطرح شده باشد، خود به ایضاح بخشی از همان حدیث می‌پردازد؛ به گونه‌ای که این ایضاح در حکم «بدل» برای جزء مورد نظر از کل روایت قرار می‌گیرد. در این ساختار، بیان بدل گونه نه افزوده‌ای بیرونی، بلکه جایگزینی تبیینی برای بخشی از حدیث است که به سبب اجمال، پیچیدگی یا قابلیت سوء برداشت، نیازمند توضیح تلقی می‌شود.

از جمله روایاتی که می‌توان به عنوان نمونه‌ای از بدل کل از کل در قسم هفتم از آن یاد کرد، روایتی است که امام کاظم علیه السلام در مقام تبیین آنچه رسول خدا صلی الله علیه و آله برای امت به ارمغان آورده‌اند، ابتدا یک گزاره کلی و تام را بیان می‌کنند و سپس همان معنا را با بیانی دیگر و هم‌ارز جایگزین می‌سازند. در این روایت آمده است:

أَتَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله بِمَا يَسْتَغْنُونَ بِهِ فِي عَهْدِهِ وَمَا يَكْتَفُونَ بِهِ مِنْ بَعْدِهِ؛ كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ.^۱

در عبارت «أَتَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله بِمَا يَسْتَغْنُونَ بِهِ فِي عَهْدِهِ وَمَا يَكْتَفُونَ بِهِ مِنْ بَعْدِهِ»، امام علیه السلام بیانی کلی و جامع ارائه می‌دهند که از حیث دلالت، تمام آنچه امت برای هدایت و بی‌نیازی دینی، در عصر حضور پیامبر صلی الله علیه و آله و پس از ایشان، بدان نیاز دارند، دربرمی‌گیرد. این گزاره، به لحاظ مفهومی کامل است، اما همچنان قابلیت اجمال دارد؛ زیرا «مَا يَسْتَغْنُونَ بِهِ» و «مَا يَكْتَفُونَ بِهِ» می‌تواند به صورت‌های مختلفی تفسیر شود. در ادامه، امام علیه السلام بدون آن که به توضیح جزئی یا تحدید معنایی بپردازند، همان مضمون را با تعبیر «كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ» باز بیان می‌کنند.

این تعبیر دوم، نه بخشی از گزاره نخست و نه توسعه یا تضييق آن است، بلکه بیانی هم‌عرض و کاملاً مطابق با بیان پیشین به شمار می‌آید؛ زیرا «کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله» تمام مصادیق آن چیزی را که مایه استغنا و کفایت امت است، به طور کامل دربرمی‌گیرد و چیزی بر آن نمی‌افزاید یا از آن نمی‌کاهد. از این رو، نسبت میان دو بخش روایت، نسبت

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۲۷۰؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۷۰.

«بدل و مبدل منه» از نوع بدل کل از کل است؛ بدین معنا که بدل، جانشین کامل مبدل منه بوده و هر دو بر یک حقیقت واحد دلالت می‌کنند، بدون آن که رابطه جزء و کل یا نقش قرینه‌ای توضیحی میان آن‌ها برقرار باشد.

در این روایت، بدل نه برای تحدید معنا و نه برای رفع ابهام جزئی به کار رفته، بلکه کارکرد آن، بازگویی همان معنا با تعبیری دیگر و صریح‌تر است.

۸-۲. گونه هشتم: ایضاح با بدل بدون درخواست مخاطب از حدیث دیگر

این گونه از روایات شرح الأخبار، احادیثی را دربرمی‌گیرد که در آن، ایضاح و تبیین یک مضمون روایی از طریق بیان بدل، نه در همان حدیث و نه در پاسخ به پرسش مخاطب، بلکه در حدیثی دیگر و به ابتکار خود معصوم علیه السلام تحقق می‌یابد. در این ساختار، حدیث نخست مشتمل بر مضمونی کلی، اجمالی یا قابل توسعه است و حدیث دوم، با بیانی جایگزین و تبیینی، در حکم «بدل» برای بخشی از آن مضمون کلی عمل می‌کند و مراد مورد نظر را روشن می‌سازد.

در این گونه، مقصود از «بدل» به صورت عام به کار می‌رود و ناظر به هرگونه بیان جایگزینی است که در حدیثی مستقل، عهده‌دار تبیین بخشی از مضمون حدیث نخست می‌شود. آنچه این دو حدیث را به یکدیگر پیوند می‌دهد، نه اتصال لفظی یا گفت‌وگویی، بلکه نسبت معنایی «شرح و مشروح» است؛ به گونه‌ای که حدیث دوم به روشنی ناظر به همان مضمون کلی مطرح شده در حدیث نخست است و بدون لحاظ آن، فهم دقیق مراد حدیث نخست با ابهام یا توسعه ناموجه همراه خواهد بود.

ویژگی متمایز این دسته آن است که ایضاح بدل گونه در فضایی کاملاً غیرگفت‌وگویی رخ می‌دهد؛ بدین معنا که نه در حدیث نخست و نه در حدیث دوم، پرسش یا درخواست توضیحی از سوی مخاطب مطرح نشده است. ایضاح در این جا حاصل پیش‌دستی و ابتکار معصوم علیه السلام در هدایت فهم مخاطب و سامان‌دهی شبکه معنایی احادیث هم‌موضوع است. از این رو، بدل در این گونه، کارکردی فراتر از رفع ابهام موضعی دارد و در خدمت بازسازی تدریجی معنا از طریق تعدد نصوص روایی قرار می‌گیرد.

با این حال، تتبع در متون روایی نشان می‌دهد که، با وجود امکان عقلایی چنین ساختاری، نمونه‌ای روشن و قابل استناد از تحقق خارجی این گونه در میراث حدیثی به دست نیامده است. به بیان دیگر، هرچند می‌توان به صورت نظری فرض کرد که معصوم علیه السلام

با صدور حدیثی مستقل، در مقام بدل و ایضاح بخشی از حدیثی پیشین برآمده باشد، اما شواهد موجود، تحقق صریح این الگورا تأیید نمی‌کند. از این رو، گونه هشتم - همانند گونه ششم - در شمار گونه‌های مفروض و عقلایی شرح الأخبار قرار می‌گیرد که ذکر آن، به منظور تکمیل چارچوب گونه‌شناختی و ترسیم تمامی حالات معقول ایضاح درون حدیثی صورت پذیرفته است، نه گزارش یک الگوی محقق در متون روایی.

۹-۲. گونه نهم: ایضاح باورهای حدیثی رایج در جامعه با درخواست مخاطب

این دسته از روایات به مواردی اختصاص دارد که سؤال راوی برخاسته از باورها یا تلقی‌های شایع در جامعه است؛ باورهایی که از متون دینی و روایات نشئت گرفته‌اند و مخاطبان، این باورهای رایج را، خواه درست و مطابق با نصوص و خواه آمیخته با خطا، ابهام یا توسعه‌های معنایی مردمی، نزد معصوم مطرح و درخواست توضیح، تصحیح یا تبیین می‌کنند. در پاسخ به این درخواست، معصوم به تفسیر، اصلاح یا تحدید دلالتی آن باور رایج می‌پردازد و بدین وسیله، حقیقت معنا، حدود دقیق و گاه بطلان یا ناتمامی آن باور را بیان می‌فرماید.

نقش اصلی این روایات، تنقیح فضای فهم عمومی و تصفیه برداشت‌های جامعه از احادیث نقل شده یا آموزه‌های متداول است؛ چراکه بسیاری از این باورهای رایج، نه برگرفته از پرسش‌های علمی، بلکه نتیجه برداشت‌های عمومی، نقل‌های شفاهی یا تعبیر مشهور اما غیردقیق بوده است. ویژگی محوری این دسته آن است که درخواست توضیح از سوی مخاطب، نه برخاسته از متن همان حدیث معصوم، بلکه مرتبط با یک باور حدیثی موجود در جامعه است؛ یعنی مخاطب از معصوم می‌پرسد: «مردم چنین می‌گویند یا چنین شنیده‌ایم؛ آیا درست است؟ معنایش چیست؟ دایره‌اش کجاست؟»

علاوه بر این، این دسته از روایات، از اهمیت روش‌شناختی مهمی در تاریخ فهم حدیث برخوردار است؛ زیرا نشان می‌دهد که چگونه معصومان در مواجهه با توده‌ای از روایات شفاهی رایج، نقش «تنظیم‌گری معرفتی» را ایفا و با پاسخ به پرسش‌های مردم، صورت معتبر فهم دینی را تثبیت می‌کنند. بدین ترتیب، این دسته برای تحلیل تطور مفاهیم روایی در ذهن جمعی مسلمانان و نیز تشخیص مرز میان «شهرت مردمی» و «حجیت نقلی یا معنایی یک روایت» اهمیت چشمگیری دارد.

روایتی که می‌توان به عنوان نمونه‌ای روشن از این گونه دانست، گزارشی است از عبدالله بن سلیمان، مبنی بر این که امام باقر (ع) در مجلسی حضور دارند که مردی از اهل بصره،

معروف به عثمان اعمی، سخنی منسوب به حسن بصری را مطرح می‌کند: «يَزْعُمُ أَنَّ الَّذِي يَكْتُمُونَ الْعِلْمَ يُؤْذِي رِيحَ بُطُونِهِمْ أَهْلَ النَّارِ» مضمون این سخن، ناظر به یک باور حدیثی - اخلاقی رایج در فضای عمومی آن روزگار است؛ باوری که براساس آن، کسانی که علم را کتمان می‌کنند، در دوزخ به عذابی خاص مبتلا می‌شوند، به گونه‌ای که بوی شکم آنان اهل آتش را آزار می‌دهد. این تلقی، گرچه رنگ و ظاهر حدیثی دارد و در قالب هشدار اخلاقی بیان شده است، اما در عین حال، واجد اطلاق و پیامدی است که می‌تواند با آموزه‌های بنیادین دینی ناسازگار جلوه کند.

نکته محوری در این روایت آن است که پرسش یا طرح مسئله، نه ناظر به فهم یک حدیث مشخص از امام، بلکه معطوف به باوری شایع و منسوب به یک چهره دینی شناخته شده است. عثمان اعمی در واقع، یک تلقی رایج را - که در فضای فکری بصره رواج داشته است - نزد امام باقر (ع) مطرح می‌کند تا صحت و معنای آن روشن شود. بدین ترتیب، منشأ ایضاح، «باور حدیثی موجود در جامعه» است، نه متن یک روایت معین از معصوم.

امام باقر (ع) در پاسخ، به جای پذیرش اطلاق این باور یا توضیح جزئی آن، اساس این تلقی را با استدلالی نقضی و تاریخی مورد نقد قرار می‌دهند:

فَهَلْكَ إِذْنُ مُؤْمِنٍ آلِ فِرْعَوْنَ مَا زَالَ الْعِلْمُ مَكْتُومًا مُنْذُ بَعَثَ اللَّهُ نُوحًا عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَلْيَذْهَبِ الْحَسَنُ يَمِينًا وَشِمَالًا، فَوَاللَّهِ مَا يُوجَدُ الْعِلْمُ إِلَّا هَاهُنَا.

ایشان با اشاره به وضعیت «مؤمن آل فرعون» تصریح می‌کنند که اگر ملاک چنین باشد، باید او نیز هلاک شده باشد؛ حال آن‌که بنا بر تصریح قرآن، ایمان خود را پنهان می‌داشت. سپس امام باقر (ع) دامنه بحث را گسترش داده و می‌فرمایند که علم الهی، از زمان بعثت نوح (ع) تا دوره‌های طولانی، در خفا و کتمان بوده است. این بیان نشان می‌دهد که «کتمان علم» به خودی خود نه تنها همواره مذموم نیست، بلکه در بسیاری از مقاطع تاریخی، اقتضای شرایط ایمانی، سیاسی یا اجتماعی بوده است.^۱

بدین سان، امام باقر (ع) با این پاسخ، یک باور حدیثی رایج را - که ظاهری پسندیده، اما نادقیق دارد - تحدید دلالتی می‌کنند؛ یعنی نشان می‌دهند که نمی‌توان هر نوع کتمان علم را مشمول وعید شدید دانست. این ایضاح، نه از طریق تفسیر لفظی یک حدیث خاص، بلکه

۱. الکافی، ج ۱، ص ۵۳؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۹ و ۱۰.

از راه بازسازی فهم صحیح از یک تلقی عمومی حدیث نما صورت می‌گیرد. جمله پایانی امام علیه السلام، «فَلْيَذْهَبِ الْحَسَنُ يَمِينًا وَشِمَالًا، فَوَاللَّهِ مَا يُوجَدُ الْعِلْمُ إِلَّا هَاهُنَا»، نیز، افزون بر نفی مرجعیت حسن بصری در این باب، بر جایگاه اهل بیت علیهم السلام به عنوان مرجع معتبر علم دینی تأکید می‌کند.

از این رو، روایت حاضر از چند جهت به روشنی ذیل گونه نهم قرار می‌گیرد: نخست آن که منشأ طرح مسئله، یک باور حدیثی رایج در جامعه است؛ دوم آن که درخواست ایضاح از سوی مخاطب و درواکنش به همان باور صورت می‌گیرد؛ و سوم آن که پاسخ امام علیه السلام ناظر به تصحیح، تحدید و بازتعریف آن باور است، نه شرح یک حدیث خاص. این روایت به خوبی نشان می‌دهد که معصومان علیهم السلام چگونه در مواجهه با تلقی‌های رایج برخاسته از نقل‌های غیرمنقح، نقش تنظیم‌گرفهم دینی جامعه را ایفا کرده و با ایضاح روشمند، از تثبیت بدفهمی‌های حدیثی جلوگیری می‌کرده‌اند.

۲-۱۰. گونه دهم: ایضاح باورهای حدیثی رایج در جامعه بدون درخواست مخاطب

این دسته به روایاتی اختصاص دارد که در آن‌ها معصوم علیه السلام، بی‌آن که پرسشی مطرح شده باشد یا مخاطب درخواست توضیحی کرده باشد، خود به صورت پیش‌دستانه به تصحیح، نقد یا تبیین باورها یا برداشت‌های رایج میان مردم یا گروه‌های مذهبی می‌پردازد؛ باورها و برداشت‌هایی که برخاسته از روایات و منسوب به آن‌هاست.

تمایز این گونه با گونه نهم آن است که در گونه نهم، ایضاح باورهای حدیثی درواکنش به سؤال مخاطب صورت می‌گیرد؛ اما در این گونه، انگیزه صدور روایت، درونی و ناشی از تشخیص خود معصوم است و با هدف اصلاح فهم عمومی از آموزه‌های دینی، پیش از آن که پرسشی طرح شود، صورت می‌گیرد.

این دسته معمولاً در مواردی شکل می‌گیرد که امام علیه السلام احساس خطر می‌کند جامعه به سمت بدفهمی در حال حرکت است، یا باورهای نادرست درباره احادیث، سنت یا مفاهیم دینی در میان مردم شایع شده است، و یا برخی آیات یا روایات با تفسیرهای نادرست در حال کسب مقبولیت اجتماعی‌اند. از این رو، این پیش‌دستی نشان‌دهنده نقش هدایت‌گرانه امام در سامان‌دهی فهم عمومی جامعه است.

در برخی روایات، مسئله «استطاعت» - که یکی از مفاهیم بنیادین در تبیین تکلیف حج به شمار می‌رود - در فضای حدیثی اصحاب امامان علیهم السلام با قرائت‌های متفاوتی مطرح بوده

است. در یکی از این گزاره‌ها، راوی از رواج دیدگاهی سخن می‌گوید که در آن، تفسیر خاصی از استطاعت به یکی از اصحاب برجسته امامان علیهم‌السلام نسبت داده شده و همین انتساب، موجب پذیرش و تداول آن در میان اهل حدیث شده است. این روایت نمونه‌ای روشن از روایاتی است که در آن، معصوم علیه‌السلام به صورت پیش‌دستانه و بدون آن‌که درخواست مستقیم و ابتدایی تبیین از سوی مخاطب مطرح شده باشد، به تصحیح و تنقیح یک باور حدیثی - کلامی رایج در جامعه می‌پردازد. مسئله محوری روایت، مفهوم «استطاعت» است؛ مفهومی که به واسطه استناد مستقیم به آیه قرآن «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» و نیز طرح آن در روایات متعدد، در فضای فقهی و حدیثی جامعه اسلامی به عنوان یک باور دینی تثبیت شده و در عین حال، محل اختلاف قرائت میان اصحاب و جریان‌های فکری بوده است.

در متن روایت، امام باقر یا امام صادق علیه‌السلام - از طریق نقل راوی - به وجود قرائتی رایج از «استطاعت» اشاره می‌کنند که به زراره، به عنوان یکی از چهره‌های شناخته شده حدیثی، نسبت داده می‌شود. تصریح روایت به این‌که «مذهب زراره» در این مسئله «خطا» است، نشان می‌دهد که باوری جاافتاده و معتبر در ذهن جامعه حدیثی وجود داشته که، به دلیل انتساب آن به یک راوی بزرگ، از مقبولیت اجتماعی برخوردار بوده است. بدین ترتیب، مسئله صرفاً اختلاف نظر فردی یا پرسش شخصی نیست، بلکه با یک فهم رایج و اثرگذار در تفسیر حکم شرعی مواجه ایم.

ایضاح در این روایت، نه در قالب پاسخ به یک پرسش صریح و آغازین، بلکه در بستر گفت‌وگویی شکل می‌گیرد که هدف اصلی آن، تعیین مرز صحیح فهم دینی است. امام با ارجاع به قول امام صادق علیه‌السلام، معنای درست «استطاعت» را به دو مؤلفه مشخص، یعنی «صحت بدن» و «توان مالی»، محدود می‌سازند. این تحدید دلالتی، کارکردی اصلاح‌گرانه دارد؛ زیرا برداشت‌های موسع یا کلامی شده از استطاعت را - که می‌توانست به گرایش‌های قدری یا تفسیرهای نادرست از تکلیف شرعی بینجامد - کنار می‌نهد و فهمی روشن، عملی و منطبق با فقه امامیه ارائه می‌کند.

عبارت تأییدی پایانی روایت «هَذَا هُوَ الْحَقُّ» نقش دآوری نهایی را ایفا می‌کند و نشان می‌دهد که مداخله امام صرفاً نقل یک نظر در کنار آرای دیگر نیست، بلکه تصحیح رسمی و هدایتی یک باور رایج حدیثی است. از این رو، این روایت به خوبی در زمره گونه دهم قرار

می‌گیرد؛ زیرا منشأ ایضاح، باور شایع جامعه است، نه ابهام در یک روایت خاص، و ابتکار تبیین نیز از سوی معصوم و بدون درخواست مستقیم مخاطب صورت گرفته است. این نمونه نشان می‌دهد که یکی از کارکردهای بنیادین شرح الأخبار، پالایش فهم عمومی از مفاهیم دینی و جلوگیری از تثبیت برداشت‌های نادرست منتسب به سنت روایی است.^۱

۱۱-۲. گونه یازدهم: ایضاح کلام خود با استناد یا استمداد از احادیث دیگر

مراد از این گونه روایات، آن دسته از بیانات معصومان علیهم‌السلام است که در آن‌ها امام علیه‌السلام برای توضیح، تقویت، تکمیل یا تبیین سخن خود، به حدیث دیگری از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا امامان پیشین علیهم‌السلام استناد می‌کند. در این سنخ از روایات، امام علیه‌السلام نه در مقام پاسخ به پرسشی مستقل از سوی مخاطب است و نه در مقام شرح حدیثی مشخص، بلکه خود امام علیه‌السلام در جریان گفتار، برای رفع ابهام یا بیان وجه استدلال کلام خویش، به نقل حدیثی دیگر روی می‌آورد و آن را شاهد و مبتین سخن خود قرار می‌دهد.

این پدیده، نشان‌دهنده انسجام درونی سنت معصومان علیهم‌السلام و نیز جریان یافتن معارف اهل بیت علیهم‌السلام در قالب ارجاعات حدیثی است؛ به گونه‌ای که امامان علیهم‌السلام در مقام استشهاد، استناد و تبیین کلام خود، گاه با آوردن حدیثی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا امامان علیهم‌السلام، استمرار معرفت را در سلسله حجج الهی نشان می‌دهند. باید به این نکته توجه داشت که اکثر روایات استنادی ائمه علیهم‌السلام به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام، به دلیل شرایط حاکم بر مردم، از باب تأیید نظر بوده است، نه به دلیل آن که استناد به آن حدیث، لزوماً جنبه تبیینی داشته یا صرفاً برای اثبات صحت استناد صورت گرفته باشد.

نمونه‌ای روشن از گونه یازدهم، روایتی است که در آن ابن ابی لیلی و نعمان (ابوحنیفه) به محضر امام صادق علیه‌السلام مشرف می‌شوند. چون نعمان اهل قیاس بود، امام علیه‌السلام برای آگاه کردن او از نادرستی قیاس، با ذکر چند مثال، عجز و ناتوانی او را حتی در شناخت اجزای بدن خود از طریق قیاس به او تفهیم می‌کند؛ چه رسد به شناخت مباحث دینی. سپس او را از قیاس برحذر می‌دارد و می‌فرماید:

يَا نُعْمَانُ، إِيَّاكَ وَالْقِيَاسَ.

امام علیه‌السلام برای اثبات نادرستی قیاس و توجیه دقیق ابوحنیفه، به کلامی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که

۱. رجال الکشی، ص ۳۵۷؛ بحار الأنوار، ج ۵، ص ۴۴.

مورد توافق فریقین استناد می‌کند و بیان می‌فرماید که هر کس در امور دینی اهل قیاس باشد، خداوند او را با ابلیس در آتش همنشین خواهد کرد؛ زیرا نخستین کسی که قیاس کرد، ابلیس بود؛ آن‌گاه که خلقت خود را با خلقت آدم علیه السلام مقایسه کرد:

فَإِنِّي أَخْبَرْتُكَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ قَاسَ شَيْئًا مِنَ الدِّينِ بِرَأْيِهِ قَرَنَهُ اللَّهُ مَعَ إِبْلِيسَ فِي النَّارِ، فَإِنَّهُ أَوَّلُ مَنْ قَاسَ جِئْنَ قَالَ: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾، فَدَعُوا الرَّأْيَ وَالْقِيَاسَ، وَمَا قَالَ قَوْمٌ لَيْسَ لَهُ فِي دِينِ اللَّهِ بُرْهَانٌ، فَإِنَّ دِينَ اللَّهِ لَمْ يُوضَعْ بِالْأَرْأِ وَالْمَقَاسِ.^۱

این روایت نمونه‌ای روشن برای ایضاح کلام معصوم علیه السلام با استناد یا استمداد به احادیث دیگر معصومان علیهم السلام و از جمله روایاتی است که در آن، امام پس از تبیین یک گزاره دینی، از طریق استناد به قول مشهور پیامبر صلی الله علیه و آله، به اثبات کلام خود، برای مخاطب می‌پردازد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر مسئله‌ای مغفول در مطالعات حدیثی، یعنی «روایات ناظر به شرح الأخبار»، در پی آن بود که نشان دهد بخشی مهم از میراث روایی امامیه، خود به عنوان ابزاری برای تبیین و شرح سایر احادیث عمل می‌کند و فهم دقیق مراد معصومان علیهم السلام، بدون توجه روشمند به این دسته از روایات، با نقصان جدی مواجه خواهد بود.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که پاسخ به این پرسش، در قالب کشف و بازسازی الگویی گونه‌شناختی و منسجم از درون متون روایی امکان‌پذیر است. نتیجه اصلی این تحقیق آن است که روایات شرح الأخبار، برپایه نسبت‌های ممکن میان حدیث شارح و حدیث مشروح، دست کم در یازده گونه عقلایی قابل صورت‌بندی‌اند. این یازده گونه، تمام حالات معقول تبیین درون حدیثی را پوشش می‌دهند و نشان می‌دهند که شرح حدیث در سنت روایی امامیه، پدیده‌ای تصادفی یا پراکنده نیست، بلکه از ساختارهایی قابل تحلیل و تکرار پذیر پیروی می‌کند. این یازده گونه عبارت‌اند از:

۱. ایضاح خبر به درخواست مخاطب از همان حدیث؛
۲. ایضاح خبر به درخواست مخاطب از حدیث دیگر؛
۳. ایضاح خبر بدون درخواست مخاطب از همان حدیث؛

۴. ایضاح خبر بدون درخواست مخاطب از حدیث دیگر؛
۵. ایضاح با بدل به درخواست مخاطب از همان حدیث؛
۶. ایضاح با بدل به درخواست مخاطب از حدیث دیگر؛
۷. ایضاح با بدل بدون درخواست مخاطب از همان حدیث؛
۸. ایضاح با بدل بدون درخواست مخاطب از حدیث دیگر؛
۹. ایضاح باورهای حدیثی رایج در جامعه با درخواست مخاطب؛
۱۰. ایضاح باورهای حدیثی رایج در جامعه بدون درخواست مخاطب؛
۱۱. ایضاح کلام خود با استناد یا استمداد از احادیث دیگر.

بررسی‌های تطبیقی و تتبع گسترده در منابع حدیثی امامیه نشان داد که از میان این یازده گونه مفروض، نه گونه به صورت روشن دارای تحقق خارجی و شواهد معتبرروایی‌اند و می‌توان برای هر یک، نمونه‌های صریح و تحلیل پذیر ارائه کرد. در مقابل، دو گونه، هرچند از حیث نظری و منطقی کاملاً معقول و قابل فرض‌اند، اما در تتبع انجام شده، نمونه‌ای غیرقابل تردید از تحقق آن‌ها در متون روایی به دست نیامد. از این رو، این دو گونه نه به عنوان گونه‌های منتفی، بلکه به مثابه گونه‌های محتمل غیرمحرز معرفی شدند. این تفکیک، از یک سو جامعیت نظری گونه‌شناسی را حفظ می‌کند و از سوی دیگر، مانع خلط میان امکان عقلی و تحقق تاریخی می‌شود.

دلالت غالب این روایات، دلالت تطابقی است؛ بدین معنا که حدیث شارح، به طور مستقیم در مقام شرح حدیث مشروح قرار دارد، نه در جایگاه شاهد، مؤید یا استدلال بیرونی. همین ویژگی سبب می‌شود که روایات شرح الأخبار، نسبت به بسیاری از روش‌های تفسیری دیگر، از اختلاف‌پذیری‌های ذهنی و قرائت‌های متکثر مصون‌تر باشند و به عنوان یکی از مطمئن‌ترین ابزارهای کشف مراد معصوم علیه السلام شناخته شوند.

از دیگر نتایج فرعی قابل توجه، نقش فعال معصومان علیهم السلام در هدایت پیش‌دستانه فهم حدیثی است. تحلیل گونه‌هایی که بدون درخواست مخاطب تحقق یافته‌اند، نشان می‌دهد که امامان علیهم السلام تنها پاسخ‌گوی پرسش‌های مخاطبان نبوده‌اند، بلکه خود، با تشخیص نقاط ابهام‌زا یا لغزش خیز در گفتار خویش یا دیگر احادیث، به تبیین و تحدید معنا پرداخته‌اند. این امر، از وجود نوعی «آگاهی زبانی - هدایتی» در سنت حدیثی اهل بیت علیهم السلام حکایت دارد که در آن، پیشگیری از کژفهمی، بخشی از ساختار کلام معصوم است.

در نهایت، نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که گردآوری و گونه‌شناسی روایات شرح الأخبار، نه تنها یک کار توصیفی، بلکه اقدامی بنیادین در روش‌شناسی فقه‌الحديث است. این چارچوب می‌تواند مبنایی روشن برای تحلیل‌های کلامی، فقهی، تاریخی و میان‌رشته‌ای فراهم آورد، از مهجوریت حدیث در پژوهش‌های دانشگاهی بکاهد و راه را برای استفاده روشمند و ایمن از متون روایی هموار سازد. براین اساس، پژوهش حاضرگامی اولیه، اما ضروری، در بازشناسی زبان تبیینی حدیث و بازیابی ظرفیت درونی روایات در شرح یکدیگر به شمار می‌آید.

کتابنامه

قرآن کریم.

آسیب شناخت حدیث، عبدالهادی مسعودی، قم، انتشارات زائر، ۱۳۸۹ش.
الاحتجاج، احمد بن علی طبرسی، تعلیق و ملاحظات: السید محمد باقر الخرسان، نجف، دار النعمان للطباعة والنشر، ۱۹۶۶م.

اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی، محمد بن عمر کشی، تلخیص: طوسی، محمد بن حسن، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۴ق.
الإختصاص، محمد بن محمد مفید، تحقیق: علی أكبر الغفاری والسید محمود الزندی، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.

بداء النحو، غلامعلی صفائی بوشهری، قم، مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۶ش.
بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد عليه السلام، محمد بن حسن صفار، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۴ق.

التوحيد، محمد بن علی صدوق، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، بی تا.
تفسير العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تهران، مكتبة العلمية الاسلامية، ۱۳۸۰ق.
تفسير القمی، علی بن ابراهیم قمی، قم، دارالکتب، ۱۴۰۴ق.
حاشية الصبان علی شرح الأشمونی علی ألفية ابن مالک، محمد بن علی الصبان، بیروت، المكتبة العصرية، بی تا.

درسنامه فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، قم، انتشارات زائر، ۱۳۸۹ش.

- علل الشرائع، محمد بن علی صدوق، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ش.
- عیون أخبار الرضا، محمد بن علی صدوق، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۴ق.
- فقه الحدیث (۱)، عبدالهادی مسعودی، قم، دارالحدیث، ۱۴۰۰ش.
- الكافی، محمد بن یعقوب کلینی، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۷ق.
- الکتاب، عمرو سیبویه، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، قم، هجرت، ۱۴۰۹ق.
- کنز الفوائد، محمد بن علی کراجکی، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۰ق.
- الکواکب الدریة، محمد اهدل، بیروت، ۱۴۱۷ق.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۰ش.
- مصباح الشریعة، جعفر بن محمد علیه السلام، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۰ق.
- معانی الأخبار، محمد بن علی صدوق، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
- منية المريد، زين الدين بن عربي (شهيد ثانی)، قم، بوستان کتاب، ۱۴۱۴ق.
- نحو الزمخشري بين النظرية و التطبيق، زکریا فقی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- النحو الوافی، عباس حسن، دارالمعارف، بی تا.
- «پژوهشی نو در گونه شناسی مدالیل روایات تفسیری و فواید آن»، رضا شکرانی و طاهره سادات سید ناری، حدیث پژوهی، شماره ۱۹، ۱۳۹۷ش.
- «تحلیل گونه شناسی روایات تفسیری معصومین علیهم السلام»، سیده زینب وحدتی شبیری، حدیث و اندیشه، ۱۳۹۲ش.
- «روایات تفسیری شیعه، گونه شناسی و حجیت»، مهدی مهریزی، علوم حدیث، شماره ۵۵، ۱۳۸۹ش.
- «گونه شناسی احادیث منقول از امام سجاد علیه السلام»، روح الله محمدی و دیگران، مجموعه مقالات همایش امام سجاد علیه السلام، ۱۳۹۴ش.
- «گونه شناسی روایات امام حسن مجتبی علیه السلام در تفسیر قرآن کریم»، سهیلا جلالی کندری و فریده امینی، حدیث پژوهی، ۱۳۹۳ش.
- «گونه شناسی روایات امام صادق علیه السلام، با تکیه بر مسند ایشان»، زهرا صدیقین و دیگران، سراج منیر، شماره ۳۸، ۱۳۹۹ش.
- «گونه شناسی روایات تفسیری»، مهدی رستم نژاد، حسنا، شماره ۱، ۱۳۸۸ش.

- «گونه‌شناسی روایات تفسیری امام رضا علیه السلام»، عباس مصلائی پور یزدی و دیگران، حدیث پژوهی، شماره ۳، ۱۳۸۹ ش.
- «گونه‌شناسی روایات تفسیری امام علی علیه السلام»، یحیی نورمحمدی نجف آبادی و دیگران، مطالعات علوم قرآن، شماره ۱، ۱۴۰۱ ش.
- «گونه‌شناسی روایات تفسیری در فضیلت امام حسین علیه السلام»، سید محسن موسوی و میثم خلیلی، حدیث حوزه، شماره ۱۳، ۱۳۹۵ ش.
- «گونه‌شناسی و روش‌شناسی روایات تفسیری امام صادق علیه السلام»، رضا مؤدب و کامران اویسی، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۱۰، ۱۳۹۱ ش.

واکاوی روایات علم اهل بیت به «ما کان و ما یکون» و نقد انگاره غلوآمیز بودن آن‌ها

داوود افقی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۱۸

چکیده

روایاتی در منابع حدیثی شیعه، از جمله «الکافی» و «بصائر الدرجات»، نقل شده است که در آن‌ها اهل بیت علیهم‌السلام از آگاهی خود نسبت به «ما کان و ما یکون» یا «ما مضی و ما بقی إلى يوم القيامة» خبر داده‌اند. ظاهراً این عبارات، نشان‌دهنده گستردگی و وسعت این آگاهی است. در اغلب روایات، عبارت «ما کان و ما یکون» در کنار عباراتی چون «آگاهی از آسمان‌ها و زمین» و «علم به بهشت و دوزخ» آمده است و به نظر می‌رسد ائمه علیهم‌السلام در صدد بیان گستره و محدوده وسیعی از آگاهی خویش بوده‌اند و با کنار هم قرار دادن این عبارات، می‌خواسته‌اند احاطه علمی خود بر حقایق عالم را گوشزد کنند. برخی، به این روایات با دیده تردید و انکار نگریسته و آن‌ها را حاصل تلاش غالیان قلمداد کرده‌اند. پژوهش فراور به واکاوی این روایات از حیث ثبوتی و اثباتی پرداخته و با بررسی دلایل معارض، انگاره غلوآمیز بودن آن‌ها را رد کرده است. کلیدواژه‌ها: علم اهل بیت، ما کان و ما یکون، غلو.

درآمد

فضائل و مقامات اهل بیت علیهم‌السلام، از جمله موضوعات مهم و مطرح در طول تاریخ فرهنگ اسلامی است. افزون بر خود اهل بیت علیهم‌السلام که اهتمام ویژه‌ای به شناساندن و معرفی این مقامات داشتند، بخش بزرگی از جامعه اسلامی، به ویژه اصحاب و شیفتگان اهل بیت علیهم‌السلام، در جست‌وجو و کنکاش برای فهم و، به دنبال آن، بازگویی این فضائل بودند. از این رو، بخش وسیعی از منابع حدیثی شیعه به نقل و تبیین این مقامات و فضائل اختصاص یافته و این

۱. استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (ofoghi@azaruniv.ac.ir).

مطالب در قالب روایات پرشماری انعکاس یافته است.

یکی از ابعاد علوم اهل بیت علیهم‌السلام که در روایات ذکر شده، آگاهی از وقایع گذشته و حوادث آینده است. در این روایات، با عباراتی چون «عِلْمُ مَا كَانَ وَمَا يَكُونُ»، «عِلْمُ مَا مَضَى وَمَا بَقِيَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» و تعبیری مشابه، نوعی آگاهی وسیع و گسترده به اهل بیت علیهم‌السلام نسبت داده شده است. با توجه به این که تعبیرات دیگری چون «علم به آنچه در آسمان‌ها و زمین است» یا «آنچه در بهشت و جهنم است» نیز همراه با «علم ما کان وما یكون» در روایات آمده، به نظر می‌رسد این تعبیر از شمول و دایره گسترده‌تری نسبت به دیگر جنبه‌های علم اهل بیت علیهم‌السلام برخوردار است.

در یکی از این روایات، امیرالمؤمنین علیه‌السلام با اشاره به این نکته که دانش همه پیامبران پیشین در پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم جمع شده است و ایشان از وقایع گذشته و حوادث آینده تا روز قیامت آگاهی دارد، خود را وارث علم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌خواند و می‌فرماید:

سوگند به کسی که جانم در دست اوست، من نیز از آنچه پیامبر می‌دانست آگاهم و از حوادثی که تاکنون واقع شده است و تا قیامت روی خواهد داد، خبر دارم.^۱

این طیف از علم و آگاهی، با مدلول برخی از آیات و روایات که بر اختصاص برخی علوم و آگاهی‌ها به خدای متعال دلالت دارند، متعارض به نظر می‌رسد. همین مسئله موجب ایجاد شبهه شده است؛ به گونه‌ای که برخی از محققان با تردید و انکار به این روایات نگریسته و آن‌ها را غیرقابل قبول قلمداد کرده‌اند. از جمله، صاحب کتاب «مکتب در فرایند تکامل» بسیاری از این روایات را که در کتاب‌هایی چون «الکافی» و «بصائر الدرجات» و... نقل شده‌اند، حاصل تلاش غالیان و مفوضه دانسته است.^۲

در این تحقیق، با کنار هم گذاشتن روایات و تشکیل خانواده احادیث مربوط به موضوع، تلاش شده است تا اولاً تلقی و فهمی درست از این نوع علم و آگاهی اهل بیت علیهم‌السلام ارائه شود و، با تبیین روایات و دقت و تأمل در محتوای آن‌ها، جنبه‌ها و محدودیت‌های این گستره از علوم اهل بیت علیهم‌السلام روشن شده و نادرستی غلوآمیز انگاشتن آن‌ها معلوم شود. ثانیاً، با بررسی دلایل معارض و حل تعارض این روایات با برخی آیات قرآن و روایات دیگر، سازگاری آن‌ها با مجموعه متون دینی نشان داده شود.

۱. بصائر الدرجات، ص ۱۲۷، ح ۱.

۲. رک: مکتب در فرایند تکامل، ص ۷۰ - ۱۰۷.

از نظرگاه پیشینه، باید گفت که با وجود نقل روایات علم اهل بیت علیهم السلام به «ما کان و ما یکون» در بسیاری از منابع حدیثی شیعه، مطالعات و جست و جوی نگارنده نشان می دهد پژوهشی که با رویکرد این مقاله تطابق داشته باشد، صورت نگرفته است و این بحث را می توان یکی از کاستی های نوشته ها و تحقیقات مربوط به علوم اهل بیت علیهم السلام برشمرد. از این رو، می توان گفت که بحث حاضر فاقد پیشینه ای مطابق با رویکردهای این مقاله است. با این حال، در بیشتر نوشته هایی که درباره «علم امام» به رشته تحریر درآمده، به ویژه در بحث «گستره علم امام»، به موضوع علم اهل بیت علیهم السلام به «ما کان و ما یکون» به عنوان یکی از مصادیق گستره علوم آنان اشاره شده است که به دلیل عام بودن موضوع و کثرت منابع و پژوهش ها، از ذکر آن ها خودداری می شود.

۱. روایات و منابع

جناب کلینی در جلد اول «الکافی» و ذیل بابی با عنوان «باب أَنَّ الْأَئِمَّةَ يَعْلَمُونَ عِلْمَ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ وَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِمُ الشَّيْءُ»، شش روایت در این زمینه نقل کرده است.^۱ محمد بن حسن صفار، صاحب «بصائر الدرجات»، نیز در دو باب از جزء سوم کتاب خود، مجموعاً نه روایت در این مورد نقل کرده است.^۲ البته، سه روایت دیگر نیز در بخش های مختلف کتاب آورده است که به این موضوع اشاره دارند.^۳ در برخی منابع روایی دیگر نیز روایات مشابهی وجود دارد.^۴

۱-۱. نمونه ای از روایات

۱. عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ، وَ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، مِنْهُمْ عَبْدُ الْأَعْلَى، وَ أَبُو عُبَيْدَةَ، وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بَشِيرٍ الْخَنَعَمِيُّ، سَمِعُوا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «إِنِّي لَأَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ، وَ أَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْضِينَ، وَ أَعْلَمُ مَا فِي الْجَنَّةِ، وَ أَعْلَمُ مَا فِي النَّارِ، وَ أَعْلَمُ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ». ثُمَّ مَكَثَ هُنَيْئَةً، فَرَأَى أَنَّ ذَلِكَ كَبُرَ عَلَى مَنْ سَمِعَهُ، فَقَالَ: «عَلِمْتُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِيهِ: ﴿تَبَيَّنَ كُلُّ شَيْءٍ﴾».^۵

۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۶۲، ح ۱-۶.

۲. بصائر الدرجات، ص ۱۲۷ - ۱۲۹.

۳. همان، ص ۱۵۱، ح ۳؛ ص ۲۰۲، ح ۵؛ ص ۳۵۸، ح ۱۴.

۴. رک: الامالی، ص ۳۴۲؛ الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۵۸؛ الاختصاص، ص ۲۳۵ و....

۵. الکافی، ج ۱، ص ۲۶۱، ح ۲؛ بصائر الدرجات، ص ۱۲۸، ح ۵.

۲. عَنْ أَبِي بصيرٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَلِيُّ عليه السلام عَنْ عِلْمِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله، فَقَالَ: «عِلْمُ النَّبِيِّ عِلْمُ جَمِيعِ النَّبِيِّينَ، وَ عِلْمُ مَا كَانَ، وَ عِلْمُ مَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ». ثُمَّ قَالَ: «وَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنِّي لَأَعْلَمُ عِلْمَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله، وَ عِلْمُ مَا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ فِيمَا بَيْنِي وَ بَيْنَ قِيَامِ السَّاعَةِ»^۱.

۳. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حَمَّادٍ، عَنْ سَيْفِ الثَّمَارِ، قَالَ: كُنَّا مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ جَمَاعَةٍ مِنْ الشَّيْعَةِ فِي الْحَجْرِ، فَقَالَ عليه السلام: «وَرَبِّ الْكَعْبَةِ وَ رَبِّ النَّبِيَِّّةِ» ثَلَاثَ مَرَّاتٍ: «لَوْ كُنْتُ بَيْنَ مُوسَى وَ الْخَضِرِ عليهما السلام، لَأَخْبَرْتُهِمَا أَنِّي أَعْلَمُ مِنْهُمَا، وَلَأَنْبَأْتُهُمَا بِمَا لَيْسَ فِي أَيْدِيهِمَا؛ لِأَنَّ مُوسَى وَ الْخَضِرَ أُعْطِيَا عِلْمَ مَا كَانَ، وَلَمْ يُعْطِيَا عِلْمَ مَا يَكُونُ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ، وَ قَدْ وَرَّثَاهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَرِثَةً»^۲.

۴. الْإِمَامُ الصَّادِقُ عليه السلام: «اللَّهُمَّ يَا مَنْ أَعْطَانَا عِلْمَ مَا مَضَى وَ مَا بَقِيَ، وَ جَعَلَنَا وَرَثَةَ الْأَنْبِيَاءِ، وَ خَتَمَ بِنَا الْأُمَمِ السَّالِفَةَ، وَ خَصَّنَا بِالْوَصِيَّةِ»^۳.

از روایات فوق برمی آید که یکی از گستره های علوم و آگاهی های منحصر به فرد اهل بیت علیهم السلام، آگاهی از «ما کان و ما یکون» است؛ یعنی آگاهی از آنچه بوده و آنچه خواهد بود تا روز قیامت. این تعبیر، در کنار تعابیری چون «آگاهی از آسمان ها و زمین» و «علم به بهشت و دوزخ»، نشان دهنده گستره وسیعی از آگاهی هاست. از محتوای روایات برمی آید که درهایی از علوم به روی اهل بیت علیهم السلام گشوده و گنجینه هایی از علوم برای آنان آشکار شده است که چنین آگاهی هایی برای افراد عادی میسر نیست.

لازم به ذکر است که در اغلب روایات، به مبادی و منابع این سنخ از آگاهی نیز اشاره شده است. یکی از مبادی علم «ما کان و ما یکون» در این روایات، کتاب الهی، قرآن کریم، معرفی شده است. البته، در مجموعه پرشماری از روایاتی که در منابع حدیثی آمده است، تصریح شده که علم کامل به قرآن، شامل تمامی ظواهر و بواطن آن، انحصاراً در اختیار اهل بیت علیهم السلام است و یکی از مهم ترین مبادی علوم اهل بیت علیهم السلام، قرآن است.^۴

منبع دیگری که در برخی از روایات فوق به آن اشاره شده، آموختن از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و، به

۱. بصائر الدرجات، ص ۱۲۷، ح ۱.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۲۶۰، ح ۱؛ بصائر الدرجات، ص ۱۴۹، ح ۱.

۳. بصائر الدرجات، ص ۱۲۹، ح ۳.

۴. رک: الکافی، ج ۱، ص ۶، ح ۸ و ص ۲۶۱، ح ۲؛ بصائر الدرجات، ص ۱۹۳، ح ۱ و ص ۱۹۴، ح ۷ و

تعبیر دیگر، به ارث بردن علم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. در روایات، به این موضوع، یعنی جریان استمرار علم آموزی و به ارث بردن علم پیامبران، به ویژه پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، تصریح شده است. در این روایات تأکید شده که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وارث علوم همه انبیا و اوصیای پیشین بوده و تمامی علوم آنان نزد پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است و پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، اوصیای ایشان، یکی پس از دیگری، واجد این علوم بوده و آن‌ها را به یکدیگر منتقل کرده‌اند.^۱ طبعاً، این تعالیم و بهره‌گیری از علوم پیامبر و امام سابق، همواره به صورت عادی نبوده است و چه بسا فراگیری آن‌ها به نحو ویژه و استثنایی صورت گرفته باشد که ما از حقیقت آن اطلاعی نداریم.

۲. بررسی و تحلیل روایات

پیش از ورود به بحث و بررسی روایات، بایستی گفت که مبنای ما در پذیرش روایات اعتقادی، حجیت خبر واحد و پذیرش روایات ظنی اعتقادی، مشروط به محفوف بودن آن‌ها به قرائن اطمینان‌آور است؛ یعنی روایات غیرقطعی و ظنی را در صورتی معتبر می‌دانیم که از صدور آن‌ها اطمینان حاصل شود. شیوه ما در حصول این اطمینان و وثوق، «وثوق صدوری» است، نه «وثوق سندی».^۲ بنابراین، سند روایت و ثقه بودن راویان، یکی از قرائن و عوامل تأثیرگذار در حصول این اطمینان و وثوق است، نه همه آن، بلکه عوامل دیگری، از جمله سلامت متن و سازگاری محتوای حدیث با مجموعه متون دینی، نیز در حصول این اطمینان تأثیرگذار هستند.

در میان روایاتی که درباره علم اهل بیت علیهم السلام به «ما کان و ما یکون» در منابع حدیثی نقل شده است، روایتی وجود دارد که در آن، امیرالمؤمنین علیه السلام، ضمن اذعان به آگاهی از «ما کان و ما هو کائن إلى يوم القيامة»، این آگاهی را در معرض محو و اثبات می‌داند. براساس بیان این روایت، آگاهی اهل بیت علیهم السلام از «ما کان و ما یکون» قطعی و حتمی نیست؛ چراکه امکان تحقق بداء در مورد آن وجود دارد. در التوحید صدوق، به نقل از امام علی علیه السلام، چنین آمده است:

۱. رک: الکافی، ج ۱، ص ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۳۸، ۲۹۳، ۲۹۶، ج ۷، ص ۴۴۲، ج ۸، ص ۱۱۵؛ الخصال، ص ۶۴۶؛ کمال‌الدین و تمام النعمه، ص ۲۱۷ و ۲۲۳؛ علل الشرائع، ص ۵۹۱؛ الاختصاص، ص ۲۷۹ و ۲۸۰؛ الإمامة و التبصرة من الحيرة، ص ۸۷؛ الأصول الستة عشر، ص ۱۵۰ و دیگر منابع حدیثی شیعه.

۲. در سنجش اعتبار روایات، دو شیوه عمده وجود دارد: وثوق سندی و وثوق صدوری. وثوق سندی، راه دستیابی به اعتبار روایت را سند آن می‌داند؛ اما وثوق صدوری، معیار اعتبار را اطمینان به صدور حدیث از معصوم می‌داند. در این شیوه، نه به صرف صحت سند، به درستی حدیث حکم می‌شود و نه به صرف ضعف سند، حدیث کنار گذاشته می‌شود (رک: روش فهم حدیث، ص ۱۴).

وَلَوْلَا آيَةُ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَاحْبَزْتُكُمْ بِمَا كَانَ وَبِمَا يَكُونُ وَ مَا هُوَ كَائِنْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ هِيَ هَذِهِ: ﴿يَمَحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^۱.

مرحوم صدوق این روایت را در الامالی نیز نقل کرده است.^۳ در الاحتجاج و الاختصاص نیز عیناً از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده است.^۴ در تفسیر العیاشی، روایت به امام زین العابدین (علیه السلام) نسبت داده شده است.^۵ شاید به دلیل امکان حصول بداء بوده است که در روایت صحیحی که کلینی در الکافی نقل کرده^۶ و جناب صفار نیز در ص ۱۵۱ بصائر الدرجات آن را با سند صحیح دیگری نقل کرده است، امام صادق (علیه السلام) علم به «ماکان و ما یكون» را علم کامل و حقیقی نمی‌دانند. در بخشی از این روایت طولانی که ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده، آمده است:

ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ عِنْدَنَا عِلْمَ مَا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنْ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ». قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، هَذَا وَاللَّهِ هُوَ الْعِلْمُ. قَالَ: «إِنَّهُ لَعِلْمٌ، وَ مَا هُوَ بِذَاكَ». قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَأَيُّ شَيْءٍ هُوَ الْعِلْمُ؟ قَالَ: «مَا يَخْدُثُ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ، الْأَمْرُ بَعْدَ الْأَمْرِ، وَ الشَّيْءُ بَعْدَ الشَّيْءِ، إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».^۷

در توضیح این مطلب باید گفت که در روایات بسیاری که از ائمه هدی (علیهم السلام) نقل شده است.^۸ آن بزرگواران علم خود را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. علم به گذشته («ماکان»);
۲. علم به آینده («ما یكون»);
۳. علم به اموری که پشت سرهم و پی در پی حادث می‌شود («ما یخْدُثُ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ»).

طبق این روایات، اهل بیت (علیهم السلام) از امور و حوادث گذشته و آینده و نیز از اموری که در هر

۱. سوره رعد، آیه ۳۹.

۲. التوحید، ص ۳۰۵.

۳. الامالی، ص ۳۴۲.

۴. الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۵۸؛ الاختصاص، ص ۲۳۵.

۵. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۱۵، ح ۵۹.

۶. الکافی، ج ۱، ص ۲۳۹، ح ۱.

۷. بصائر الدرجات، ص ۱۵۲، ح ۳.

۸. رک: بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۱۸ - ۶۶.

لحظه حادث می شود، اطلاع دارند؛ اما علم کامل و حقیقی را علمی می دانند که مربوط به حوادث و رویدادهایی است که در عالم به طور مداوم به وقوع می پیوندد. در واقع، این علم، همان اطلاع و آگاهی اهل بیت علیهم السلام از قضای حتمی الهی است که براساس روایات، از طریق الهام، در زمان وقوع آن رویدادها به ایشان القا می شود و یا اگر امام بخواهد، می تواند از وقوع این حوادث مطلع شود.

اما آگاهی از «ما کان»، یا علم به گذشته، طبق احادیث، علمی است که برای اهل بیت علیهم السلام تفسیر شده است و اطلاع از «ما یکون» نیز در معرض محو و اثبات قرار دارد. از نظر ثبوتی،^۱ آگاهی اهل بیت علیهم السلام از «ما کان و ما یکون» و نسبت دادن آن به ایشان، هیچ وجه غلوآمیزی ندارد و با هیچ یک از ملاک های غلو تطابق و همخوانی ندارد.^۲ در واقع، این آگاهی بخشی از دانش های ویژه اهل بیت علیهم السلام است که از سوی خداوند به آنان بخشیده شده است و با دقت و تأمل در مبادی و دیگر جهات علوم اهل بیت علیهم السلام، انتساب این آگاهی به آنان منطقی و قابل قبول خواهد بود.

نکته مهمی که باید مورد توجه قرار گیرد، آن است که انتساب «ما کان و ما یکون» به معنای انتساب علم نامحدود یا مساوی انگاشتن علم اهل بیت علیهم السلام با علم الهی نیست. همان گونه که پیش تر معلوم شد، «ما کان و ما یکون» نیز محدودیت های خاص خود را دارد؛ از قبیل در معرض بداء بودن. اساساً کیفیت و نحوه علوم اهل بیت علیهم السلام با علم الهی متفاوت است.

از نظر اثباتی، اولاً، این روایات در بسیاری از منابع معتبر نقل شده اند و تعداد قابل توجهی از آن ها با سند صحیح روایت شده اند. به عنوان نمونه، از شش روایتی که کلینی نقل کرده است^۳ پنج روایت (۱، ۲، ۴، ۵ و ۶) دارای سند صحیح و موثق هستند و تنها سند یک روایت ضعیف است. از شش روایتی نیز که صفار در ششمین باب از جزء سوم بصائر الدرجات نقل کرده است، سه روایت (۱، ۳ و ۵) از سند صحیح برخوردار هستند. گذشته از این، در جای خود و در مباحث فقه الحدیثی اثبات شده است که تلازمی میان ضعف سند و عدم اعتبار

۱. منظور از مقام ثبوت، واقع و نفس الامر است و در این جا، امکان اتصاف این گونه از آگاهی به اهل بیت علیهم السلام بررسی می شود، بدون آن که وضعیت و موقعیت روایت و دلیل، از حیث سند و محتوا و سایر قرائن و شواهد، لحاظ شود.

۲. رک: «معیارهای غلو در قرآن و روایات».

۳. الکافی، ج ۱، ص ۲۶۰ - ۲۶۲، ح ۱-۶.

وجود ندارد.^۱

ثانیاً، روایات مربوط به «ما کان و ما یكون» اختصاص به منابع حدیثی شیعه ندارد، بلکه در بسیاری از منابع مهم حدیثی اهل سنت نیز روایات فراوانی درباره علم به «ما کان و ما یكون» نقل شده است. از بررسی این روایات در منابع حدیثی اهل سنت برمی آید که بحث احاطه علمی پیامبر اکرم ﷺ و علم ایشان به «ما کان و ما یكون»، امری مسلم، قطعی و مورد توافق صحابه و محدثان بوده است؛ تا جایی که حتی رسول خدا ﷺ بخشی از آگاهی خود از «ما کان و ما یكون» را به برخی از صحابه تعلیم داده اند.

سنن ترمذی که از صحاح سته اهل سنت^۲ است، بابی دارد با عنوان «بَابُ مَا أَخْبَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَصْحَابَهُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».^۳ در این باب آمده است که پیامبر اکرم ﷺ به تعدادی از صحابه، علم «ما کان و ما یكون» را آموخته اند:

عَنْ حُذَيْفَةَ، وَأَبِي مَرْثَمٍ، وَأَبِي زَيْدٍ بْنِ أَخْطَبٍ، وَالْمُعِيزَةِ بْنِ شُعْبَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ حَدَّثَهُمْ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ.^۴

در صحیح مسلم، در بابی با عنوان «بَابُ إِخْبَارِ النَّبِيِّ ﷺ فِيَمَا يَكُونُ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ»، چهار روایت دیگر نقل شده است.^۵ این گونه روایات را در منابع دیگری از اهل سنت نیز می توان مشاهده کرد.^۶

طبق این روایات، پیامبر اکرم ﷺ واجد «علم ما کان و ما یكون» بوده اند و از صحابه نیز کسانی بوده اند که مورد تعلیم قرار گرفته و به درجه ای از این علم رسیده اند. البته، سخن این نیست که همه این روایات صحیح اند و تمام کسانی که ادعا شده است این علم را دارند، واقعاً واجد آن بوده اند، بلکه سخن ما درباره اصل برخورداری پیامبر ﷺ از علم «ما کان و ما یكون» است که مورد اتفاق شیعه و اهل سنت است. طبق روایات اهل سنت، برخی از

۱. رک: روش فهم حدیث، ص ۱۷-۲۱.

۲. صحاح سته، شش کتاب حدیثی است که از نظر اهل سنت صحیح و قابل استناد شمرده می شوند و عبارت اند از: صحیح البخاری، صحیح مسلم، سنن الترمذی، سنن ابی داود، سنن النسائی و سنن ابن ماجه.

۳. سنن الترمذی، ج ۴، ص ۴۸۳.

۴. همان، ص ۴۸۴.

۵. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۲۱۶-۲۲۱۷، ح ۲۲-۲۵.

۶. رک: سنن ابی داود، ج ۲، ص ۲۹۹؛ سنن النسائی، ج ۱، ص ۲۹۷؛ صحیح ابن حبان (الاحسان فی...)، ج ۱۵، ص ۶؛ المعجم الكبير، ج ۱۹، ص ۲۷۵ و ج ۲۰، ص ۴۴ و...

صحابه بخشی از این علم را از پیامبر ﷺ فرا گرفته‌اند و طبق روایات شیعه، پس از پیامبر ﷺ، اهل بیت ایشان واجد این علوم بوده‌اند.

۳. بررسی دلائل معارض با علم اهل بیت علیهم‌السلام به «ما کان و ما یکون» و پاسخ به آن‌ها

۱-۳. تعارض روایات علم به «ما کان و ما یکون» با آیه ۳۴ سوره لقمان

﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.

طبق این آیه، اموری وجود دارد که آگاهی از آن‌ها اختصاص به خداوند دارد و احدی غیر از او از آن‌ها آگاه نیست. این امور عبارت‌اند از:

۱. علم الساعة (زمان وقوع قیامت)؛

۲. زمان نزول باران؛

۳. آگاهی از آنچه در رحم مادران است (جنسیت و...)

۴. آنچه در آینده برای فرد اتفاق می‌افتد؛

۵. آگاهی از مکان و زمان مرگ.

در روایات نیز از زبان معصومان علیهم‌السلام، مدلول آیه مورد تأکید قرار گرفته است. به عنوان نمونه، از ابی اسامه از امام صادق علیهم‌السلام نقل شده است:

قَالَ لِي أَبِي: أَلَا أُخْبِرُكَ بِخَمْسَةٍ لَمْ يُطْلِعِ اللَّهُ عَلَيْهَا أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ؟ قُلْتُ: بَلَى. قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ، وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ، وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا، وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ، إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.^۱

بنابراین، براساس مدلول آیه و تأکید روایات، فقط خداوند از این امور آگاه است. حال، چگونه ادعا می‌شود که اهل بیت علیهم‌السلام از «ما کان و ما یکون» اطلاع دارند؟

الف) پاسخ اول

این آیه که بر اختصاص آگاهی از برخی امور به خداوند دلالت دارد، همانند آیاتی است که بر اختصاص علم غیب به خداوند دلالت می‌کنند. بنابراین، همان‌گونه که آیات دال بر اختصاص علم غیب به خداوند، با آیاتی که بیانگر امکان آگاهی برخی افراد از غیب با

۱. الخصال، ص ۲۹۰، ح ۴۹.

عنایت الهی بودند، در تعارض ظاهری قرار داشتند، این آیه نیز با همان آیات در تعارض است.

از این رو، راه حل تعارض آن است که بگوییم این آیه دلالت دارد که علم ذاتی به این امور اختصاص به خداوند دارد و این مسئله منافاتی با آن ندارد که برخی افراد، به خواست الهی، بتوانند از این امور آگاه شوند. از سخنان مرحوم مظفر نیز مضمونی مشابه آنچه گفته شد، برمی آید.^۱

ب. پاسخ دوم

همان گونه که پیش تر اشاره شد، از برخی روایات برمی آید که علم اهل بیت علیهم السلام به «ماکان و ما یکون» در معرض بداء قرار دارد. از این رو، ممکن است بگوییم که اهل بیت علیهم السلام به این امور آگاهی دارند، اما با این حال می دانند که امکان تغییر و بداء در این موارد وجود دارد. بنابراین، علم قطعی و حتمی به این امور اختصاص به خداوند دارد و آیه و روایات نیز در صدد بیان همین مطلب هستند.

مرحوم مجلسی در ضمن تعلیقات خود به این پاسخ اشاره کرده است. ایشان در این باره می نویسد:

وَأَمَّا الْأُمُورُ الْخَمْسَةُ الَّتِي وَرَدَتْ فِي الْآيَةِ فَتَحْتَمِلُ وَجُوهًا: ... الرَّابِعُ: مَا أَوْمَأْنَا إِلَيْهِ سَابِقًا، وَ هُوَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يُظْلِعْ عَلَى تِلْكَ الْأُمُورِ كُلِّيَّةً أَحَدًا مِنَ الْخَلْقِ عَلَى وَجْهِ لَا بَدَاءَ فِيهِ، بَلْ يُرْسِلُ عِلْمَهَا عَلَى وَجْهِ الْحُتْمِ فِي زَمَانٍ قَرِيبٍ مِنْ حُصُولِهَا، كَلَيْلَةِ الْقَدَرِ أَوْ أَقْرَبَ مِنْ ذَلِكَ، وَ هَذَا وَجْهٌ قَرِيبٌ تَدُلُّ عَلَيْهِ الْأَخْبَارُ الْكَثِيرَةُ، إِذْ لَا بُدَّ مِنْ عِلْمِ مَلِكِ الْمَوْتِ بِخُصُوصِ الْوَقْتِ، كَمَا وَرَدَ فِي الْأَخْبَارِ، وَ كَذَا مَلَائِكَةُ السَّحَابِ وَالْمَطَرِ يَوْقَتِ نُزُولِ الْمَطَرِ، وَ كَذَا الْمُدَبِّرَاتُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِأَوْقَاتِ وَقُوعِ الْحَوَادِثِ.^۲

این پاسخ با مضمون برخی روایات مطابقت دارد؛ از جمله، در روایتی که در الکافی آمده است، می خوانیم:

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ لَمَّا أُشْرِيَ بِهِ لَمْ يَهْطِ حَتَّى أَعْلَمَهُ اللَّهُ جَلَّ ذِكْرُهُ عِلْمَ مَا قَدْ كَانَ وَمَا سَيَكُونُ، وَ كَانَ كَثِيرٌ مِنْ عِلْمِهِ ذَلِكَ جُمْلَةً، يَأْتِي تَفْسِيرُهَا فِي لَيْلَةِ الْقَدَرِ...^۳

۱. رک: علم امام، ص ۴۲.

۲. بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۱۰۳.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۲۵۱، ح ۸.

مرحوم علامه طباطبائی درباره آیه شریفه مورد بحث می نویسد:

وَقَدْ عَدَّ سُبْحَانَهُ أُمُورًا ثَلَاثَةً مِمَّا تَعَلَّقَ بِهِ عِلْمُهُ، وَهِيَ الْعِلْمُ بِالسَّاعَةِ، وَهُوَ مِمَّا اسْتَأْثَرَهُ اللَّهُ عِلْمُهُ لِنَفْسِهِ، لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ، وَيَدُلُّ عَلَى الْقَصْرِ قَوْلُهُ: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾، وَتَنْزِيلُ الْغَيْثِ وَعِلْمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ، وَيَخْتَصُّ بِهِ تَعَالَى إِلَّا أَنْ يَعْلَمَهُ غَيْرُهُ. وَعَدَّ أُفْرَيْنِ آخَرَيْنِ يَجْهَلُ بِهِمَا الْإِنْسَانُ، وَبِذَلِكَ يَجْهَلُ كُلُّ مَا سَيَجْرِي عَلَيْهِ مِنَ الْحَوَادِثِ، وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿وَلَا تَذَرِي نَفْسٌ مَادَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ وَقَوْلُهُ: ﴿وَلَا تَذَرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾.^۱

طبق بیان مرحوم علامه، در آیه شریفه، آگاهی از زمان قیامت اختصاص به خداوند دارد و از آیه فهمیده می شود که خداوند هیچ کس دیگری را از آن آگاه نساخته و این امر از اختصاصات علم الهی است. دو مورد دیگر، یعنی نزول باران^۲ و علم به ارحام، نیز اختصاص به خداوند دارد، مگر آن که خداوند کس دیگری را از آن آگاه کند؛ همانند دیگر امور غیبی که خداوند برخی از بندگان خود را از آن ها آگاه ساخته است.

ذیل آیه نیز تنها بر عدم آگاهی انسان ها از حوادث آینده و مکان مرگ دلالت دارد و البته، با توجه به دلایل بسیاری که بر آگاهی پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام از این امور داریم، اهل بیت علیهم السلام از مدلول آیه استثنا می شوند.

مرحوم علامه طباطبائی درباره روایت منقول از ابی اسامه نیز می نویسد:

أَقُولُ: هُنَاكَ رَوَايَاتٌ كَثِيرَةٌ جَدًّا عَنِ النَّبِيِّ وَالْأَئِمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ تُخْبِرُ عَنْ مُسْتَقْبَلِ حَالِهِمْ وَعَنْ زَمَانِ مُوْتِهِمْ وَمَكَانِهِ، وَهِيَ تُقَيِّدُ هَذِهِ الرِّوَايَةَ وَمَا فِيهَا مِنْ مَعْنَاهَا مِنَ الرِّوَايَاتِ بِالتَّعْلِيمِ الْإِلَهِيِّ.^۳

۲-۳. تعارض روایات علم به «ما کان و ما یكون» با روایات دال بر علم خاص الهی

طبق برخی روایات، خداوند دو گونه علم دارد: علم خاص و علم عام. علم خاص الهی، اختصاص به او دارد و هیچ کس را از آن آگاه نکرده است.

از ابی بصیر، از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

إِنَّ اللَّهَ ﷻ عِلْمَيْنِ: عِلْمًا عِنْدَهُ لَمْ يُطْلَعْ عَلَيْهِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ، وَعِلْمًا نَبَّذَهُ إِلَى مَلَائِكَتِهِ وَ

۱. المیزان، ج ۱۶، ص ۲۳۸.

۲. دقت شود که در آیه نزول باران از دیگران نفی شده، نه آگاهی از زمان نزول باران.

۳. المیزان، ج ۱۶، ص ۲۴۰.

رُسُلِهِ، فَمَا تَبَدُّهُ إِلَى مَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ فَقَدْ انْتَهَى إِلَيْنَا.^۱

و روایات دیگری که با عباراتی چون «عِلْمٌ مَوْقُوفٌ عِنْدَهُ»^۲ و یا «عِلْمٌ اسْتَأْثَرِيهِ»^۳ از وجود علمی خبر می‌دهند که از مخلوقات پنهان داشته شده‌اند. پس چگونه می‌توان علم به «ما کان و ما یكون» را به اهل بیت علیهم‌السلام نسبت داد؟

پاسخ از دلیل دوم

ما در عین اعتراف به آگاهی اهل بیت علیهم‌السلام از «ما کان و ما یكون»، اگر با دلایل متقن به اثبات برسد که موردی از حیطه آگاهی آنان خارج است، آن را می‌پذیریم؛ چرا که مدعی این موضوع نیستیم که اهل بیت علیهم‌السلام به تمام چیزهایی که خدا می‌داند، عالم‌اند و احیاناً هیچ موردی از علم الهی نیست که آنان ندانند. بنابراین، آنچه در دلیل دوم آمده، مبنی بر وجود علمی خاص نزد خداوند که هیچ‌کس را از آن آگاه نساخته است، مورد قبول و اعتراف ماست و اصولاً علم الهی قابل مقایسه با علوم مخلوقات، حتی انبیا و اوصیا، نیست. در این زمینه می‌توان به روایات اسم اعظم اشاره کرد.^۴ طبق مدلول این روایات، اسم اعظم ۷۳ حرف است و یک حرف از آن به ذات الهی اختصاص دارد و این نشانگر اختصاص برخی آگاهی‌ها به خداوند است. اما این مسئله نمی‌تواند دلیلی بر نفی آگاهی‌هایی باشد که اهل بیت علیهم‌السلام با دلایل متقن از آن‌ها برخوردارند.

۳-۳. تعارض روایات علم به «ما کان و ما یكون» با روایات دال بر ازدیاد مداوم علوم اهل بیت

روایاتی در منابع حدیثی نقل شده است که بر ازدیاد علوم اهل بیت علیهم‌السلام دلالت دارد. طبق این روایات، به طور مداوم بر علوم اهل بیت علیهم‌السلام افزوده می‌شود و اگر چنین نشود، علوم آنان از بین می‌رود. همچنین، در برخی روایات آمده است که هر شب جمعه، روح آنان به آسمان‌ها و عرش عروج می‌کند و پس از سرشار شدن از علم و معرفت، به ابدان خود بازمی‌گردد. علامه مجلسی در جایی از بحار الأنوار،^{۳۷} مورد از این روایات را گردآوری کرده است.^۵ به عنوان نمونه، به یک مورد اشاره می‌شود:

۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۵۵، ح ۲.

۲. رک: بصائر الدرجات، ص ۱۱۳، ح ۱.

۳. رک: الکافی، ج ۱، ص ۲۵۵، ح ۱.

۴. رک: الکافی، ج ۱، ص ۲۳۰؛ بصائر الدرجات، ص ۲۰۸، ح ۱ و ۲؛ دانش نامه عقاید اسلامی، ج ۵، ص ۱۹۶-۲۱۹.

۵. رک: بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۸۶-۹۷.

عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَخْبَرَنِي أَبُو بَصِيرٍ أَنَّهُ سَمِعَكَ تَقُولُ: لَوْلَا أَنَا نَزَّادُ لَأَنْفَعْنَا. قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: تَزَادُونَ شَيْئًا لَيْسَ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله? فَقَالَ: لَا، إِذَا كَانَ ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَحَيًّا، وَإِلَيْنَا حَدِيثًا.^۱

حال، این سؤال مطرح می شود که اگر اهل بیت علیهم السلام علم به «ما کان و ما یكون» دارند، دیگر چه نیازی به افزوده شدن بر علوم آنان وجود دارد؟

الف) پاسخ اول

مقصود ائمه علیهم السلام از این سخنان، آگاه کردن مردم به این حقیقت بوده است که اهل بیت علیهم السلام، هر قدر هم که شأن و مقامشان والا باشد، باز هم در تمام لحظات حیات خود محتاج فضل الهی هستند؛ به گونه ای که اگر این اتصال قطع شود، آنچه را دارند از دست می دهند. از این رو، علم اهل بیت علیهم السلام که از سوی خداوند به ایشان عطا شده است، نیازمند استمرار فیض الهی و اتصال با درگاه ربوبی است.

ب) پاسخ دوم

زیاد شدن مستمر علوم اهل بیت علیهم السلام مربوط به ارائه تفصیل آگاهی هایی است که آنان به طور اجمالی از آن ها برخوردارند.

ج) پاسخ سوم

از آن جا که علم اهل بیت علیهم السلام به «ما کان و ما یكون» در معرض بداء قرار دارد، بنابراین، آنچه به طور مداوم به ایشان افزوده می شود، یا خبر از تغییر در آن چیزی است که می دانستند، یا تأکیدی است بر این که آنچه می دانستند، حتمی و قطعی است.

د) پاسخ چهارم

علامه مجلسی با اشاره به وقوع تعارض میان روایات دال بر افزوده شدن مداوم علوم اهل بیت علیهم السلام و روایات دال بر فعلیت علوم اهل بیت علیهم السلام و آگاهی آنان از «ما کان و ما یكون»، راه حل و پاسخ مقبول خود را ارائه می دهد:

وَيُمْكِنُ أَنْ يُجَابَ عَنْهُ بِوُجُوهِ: ... الرَّابِعُ كَمَا هُوَ أَقْوَى عِنْدِي، وَهُوَ أَنََّّهُمْ عليهم السلام فِي النَّشَاطَيْنِ سَابِقًا عَلَى الْحَيَاةِ الْبَدَنِيَّةِ وَلَا حَقًّا بَعْدَ وَفَاتِهِمْ يَعْزُجُونَ فِي الْمَعَارِفِ الرَّبَّانِيَّةِ غَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ عَلَى مَدَارِجِ الْكَمَالِ، إِذْ لَا غَايَةَ لِعِرْفَانِهِ تَعَالَى وَقُرْبِهِ، وَبُظْهَرُ ذَلِكَ مِنْ كَثِيرٍ مِنَ الْأَخْبَارِ وَ

۱. همان، ج ۲۶، ص ۸۶، ح ۱.

ظَاهِرُ أَنَّهُمْ إِذَا تَعَلَّمُوا فِي بَدْوِ إِمَامَتِهِمْ عِلْمًا، لَا يَقِفُونَ فِي تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ، وَيَحْصُلُ لَهُمْ بِسَبَبِ مَزِيدِ الْقُرْبِ وَالطَّاعَاتِ زَوَائِدُ الْعِلْمِ وَالْحِكْمِ وَالتَّرَقِّيَّاتُ فِي مَعْرِفَةِ الرَّبِّ تَعَالَى، وَكَيْفَ لَا يَحْصُلُ لَهُمْ وَيَحْصُلُ ذَلِكَ لِسَائِرِ الْخَلْقِ مَعَ نَقْصِ قَابِلِيَّتِهِمْ وَاسْتِعْدَادِهِمْ؟ فَهُمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْلَى بِذَلِكَ وَآخَرَى...^۱

برطبق این پاسخ، افزوده شدن علوم اهل بیت علیهم السلام مربوط می شود به سیرمستمر آنان در درجات نامتناهی کمال، معرفت و قرب الهی و این مطلب منافاتی با علم آنان به «ما کان و ما یکون» ندارد.

۳-۴. تعارض روایات علم به «ما کان و ما یکون» با روایات دال بر افضلیت برخی از اهل بیت بر برخی دیگر در مراتب علم

روایاتی در بصائر الدرجات نقل شده است که بر تفاوت مراتب علمی اهل بیت علیهم السلام دلالت دارد؛ درحالی که مقتضای آگاهی آنان از «ما کان و ما یکون»، مساوی بودن ایشان در علم است. گفتنی است که در این روایات تصریح شده است که ائمه علیهم السلام در علم به حلال و حرام، تفسیر قرآن، حجت بودن و لزوم اطاعت از آنان و نیز شجاعت، با یکدیگر مساوی اند.

نمونه ای از این روایات:

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، كُلُّنَا نَجْرِي فِي الطَّاعَةِ وَالْأَمْرِ مَجْرًى وَاحِدًا، وَبَعْضُنَا أَعْلَمُ مِنْ بَعْضٍ.^۲

عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحُرِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قُلْنَا: الْأَيْمَةُ بَعْضُهُمْ أَعْلَمُ مِنْ بَعْضٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَعِلْمُهُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَتَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَاحِدٌ.^۳

پاسخ از دلیل چهارم

اولاً، باید توجه داشت که افضلیت برخی از ائمه علیهم السلام در مراتب علم، به معنای ناقص بودن برخی دیگر نیست، بلکه سخن از تفاوت میان «کامل» و «اکمل» است. با توجه به نامحدود بودن مسیر معرفت الهی، تفاوت در درجات کمال اهل بیت علیهم السلام در این مسیر امری قابل تصور است و چنین تفاوتی لزوماً به معنای کاستی یا نقص در علم دیگران نیست.

۱. بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۲۱.

۲. بصائر الدرجات، ص ۴۷۹، ح ۱.

۳. همان، ح ۲.

- ثانیاً، این افضلیت و تفاوت در مراتب علم می‌تواند ناظر به اموری باشد که اساساً از محدوده بحث حاضر، یعنی آگاهی از «ما کان و ما یکون»، خارج است؛ از جمله:
۱. تفاوت در علوم ظاهری و آگاهی‌های حاصل از حواس، تجربه و امارات ظاهری؛
 ۲. تفاوت در میزان بهره‌مندی از برکات، فواید و آثار علوم؛
 ۳. تفاوت در کیفیت آگاهی از علوم، با وجود تساوی در کمیت و گستره آن‌ها؛
 ۴. تفاوت در درجات معرفت و تقرب به حق تعالی؛ زیرا مسیر کمال و معرفت الهی نامحدود است و برای مخلوقات، حد نهایی و نقطه پایانی قابل وصولی در این مسیر نمی‌توان تصور کرد؛
 ۵. تفاوت در طرق، اسباب و شیوه‌های دریافت و تلقی علوم و معارف؛ و دیگر جهاتی که لزوماً به میزان و گستره آگاهی از «ما کان و ما یکون» ارتباطی ندارد.

نتیجه

روایات مربوط به علم اهل بیت علیهم‌السلام به «ما کان و ما یکون» در منابع معتبر حدیثی، از جمله الکافی و بصائر الدرجات، نقل شده است و تعداد زیادی از این روایات دارای اسناد صحیح و معتبر هستند. در منابع حدیثی اهل سنت نیز در تعداد پرشماری از روایات، بر علم پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به «ما کان و ما یکون» تصریح شده است.

در خلال بحث معلوم شد که آگاهی اهل بیت علیهم‌السلام از «ما کان و ما یکون» و نسبت دادن این نوع علم به آنان، هیچ وجه غلوآمیزی ندارد؛ زیرا این انتساب به معنای یکسان‌انگاشتن علم اهل بیت علیهم‌السلام با علم الهی، به لحاظ کیفیت و نحوه آگاهی، نیست. گذشته از تفاوت علم الهی با علم اهل بیت علیهم‌السلام از حیث بالذات و بالغیر بودن، طبق تصریح برخی روایات، علم اهل بیت علیهم‌السلام به «ما کان و ما یکون» به لحاظ در معرض بداء بودن، دارای محدودیت است و مصداق علم کامل و حقیقی اهل بیت علیهم‌السلام نیست، بلکه، به تعبیر خود اهل بیت علیهم‌السلام، علم کامل و حقیقی، علمی است که به صورت مستمر، از طریق وحی و الهام به آنان ارائه می‌شود.

در نهایت، با بررسی دلایل معارض، روشن شد که تعارض میان روایات «ما کان و ما یکون» و معارض‌های آن‌ها، تعارضی بدوی است و به نحو تباین و تعارض مستقر نیست؛ به عبارت دیگر، رابطه دو دسته روایات به نحو عموم و خصوص یا مطلق و مقید است. از این رو، با راه‌حل‌ها و پاسخ‌های ارائه شده، سازگاری دو طرف و قابل جمع بودن ادله با یکدیگر

محرز شد و معلوم گردید که این دلایل هرگز نمی‌توانند توجیه گرنفی علم اهل بیت علیهم‌السلام به «ماکان و ما یکون» باشند.

کتابنامه

- الأمالی، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۰ق.
- الاحتجاج، احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی، تحقیق: ابراهیم بهادری و محمد هادی به، قم، انتشارات اسوه، ۱۴۱۳ق.
- الاختصاص، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی (شیخ مفید)، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۴ق.
- الأصول الستة عشر من الأصول الأولية، تحقیق: ضیاء الدین محمودی، قم، انتشارات دارالحديث، ۱۴۲۳ق.
- الإمامة و التبصرة، علی بن الحسین بن بابویه قمی، تحقیق: محمدرضا حسینی، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۷ق.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر مجلسی، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- بصائر الدرجات، محمد بن حسن صفّار قمی، قم، مكتبة آية الله مرعشي، ۱۴۰۴ق.
- تفسير العياشي، محمد بن مسعود سلمی سمرقندی (عیاشی)، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة العلمية، ۱۳۸۰ق.
- الخصال، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، تحقیق: علی اکبر غفاری، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۴۱۴ق.
- دانش نامه عقاید اسلامی، محمد محمدی ری شهری، قم، دارالحديث، ۱۳۸۵ش.
- روش فهم حدیث، عبد الهادی مسعودی، تهران، انتشارات سمت - دانشکده علوم حدیث، ۱۳۸۴ش.
- سنن الترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی بن سوره (ترمذی)، تحقیق: ابراهیم عطوه عوض، بیروت، دار إحياء التراث الإسلامی .
- سنن أبي داود، ابوداود سليمان بن اشعث سجستانی، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، بیروت، دار إحياء السنة النبوية .

- سنن النسائی، ابوبکر عبدالرحمن احمد بن شعيب نسائی، بيروت، دارالمعرفة، ١٤١٤ق.
- صحيح ابن حبان (الإحسان في...)، على بن بلبان فارسی، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤ق.
- صحيح مسلم، مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربی، ١٩٧٢م.
- علل الشرايع، محمد بن علی بن الحسين بن بابويه قمی (شيخ صدوق)، قم، مكتبة الدّاوری، ١٣٨٥ق.
- علم امام، محمد حسين مظفر، ترجمه: علی شیروانی، تهران، انتشارات الزهراء .
- الكافي، محمد بن يعقوب بن اسحاق كليني، تحقيق: علی اكبر غفاری، تهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٩ق.
- كمال الدين و تمام النعمة، محمد بن علی بن الحسين بن بابويه قمی (شيخ صدوق)، تحقيق: علی اكبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ق.
- مكتب در فرايند تكامل، حسين مدرسی طباطبائی، ترجمه: هاشم ايزدپناه، تهران، انتشارات كوير، ١٣٨٦ش.
- المعجم الكبير، ابوالقاسم سليمان بن احمد طبرانی، تحقيق: حمدي عبدالمجيد سلفی، بيروت، دار إحياء التراث العربی، ١٤٠٤ق.
- الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين طباطبائی، قم، مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، ١٣٩٣ق.

ضابطیت عمار بن موسی سبابی بر پایه بررسی تطبیقی و محتوایی

سعيد مهرايى^۱
مهدى غلامعلى^۲

چکیده

عمار بن موسی سبابی، از جمله راویان پرکار در منابع روایی شیعه امامیه است. وی با گزارش ۲۲۸ روایت از ائمه معصومان (علیهم السلام)، در شکل‌گیری میراث حدیثی شیعه نقش ایفا کرده است. بررسی تفصیلی روایات منقول از وی نشان می‌دهد که ۲۱۱ مورد از این روایات در زمره روایات فقهی قرار می‌گیرند. با این حال، تحلیل محتوایی این دسته از روایات حاکی از آن است که حدود یک سوم آن‌ها، به لحاظ محتوای فقهی، با اشکالات محتوایی مواجه‌اند.

در خصوص وثاقت عمار سبابی، اتفاق نظر واحدی در میان علمای رجال متقدم وجود ندارد. از منظر علمای رجال، ملاک اساسی در تعیین ضابطیت یک راوی، تطابق محتوای روایات او با روایات صحیح و پذیرفته شده است. براساس این معیار، احراز ضابطیت عمار سبابی با چالش‌های جدی روبه‌روست. پژوهش حاضر، با بهره‌گیری از روش «شاهد و تتابع»، به بررسی تطبیقی روایات عمار بن موسی سبابی با روایات صحیح در ابواب مختلف فقهی می‌پردازد. هدف از این بررسی، ارزیابی دقیق‌تر میزان انطباق روایات وی با معیارهای پذیرفته شده و، در نهایت، ارائه قضاوتی مستند درباره ضابطیت وی است.

نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که به دلیل وجود اشکالات متعدد ناشی از فقدان ضبط کافی در روایات عمار بن موسی سبابی، اعتماد به این روایات با احتیاط فراوان همراه است. رویه غالب فقهای شیعه در طول تاریخ نیز عدم استناد به روایات شاذ عمار سبابی در استنباط احکام شرعی بوده است.

کلیدواژه‌ها: عمار بن موسی سبابی، ضابطیت راوی، وثاقت راوی، روایات فقهی، شاهد و تتابع.

۱. سطح چهار حوزه علمیه، گرایش فقه و اصول (s.mehrabi.qom@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث (mahdigh53@gmail.com).

مقدمه

یکی از مباحثی که در مسیر استنباط احکام شرعی دارای اهمیت است، شناخت راویان حدیث و بررسی صحت روایات آنان است. با مراجعه به کتب علم رجال روشن می‌شود که یکی از ملاک‌های مهم در احراز وثاقت راوی، ضابطیت اوست و برای احراز ضبط راوی، روایات وی با سایر روایات بررسی و مقایسه می‌شود.

عمار بن موسی، معروف به عمار ساباطی، منسوب به ساباط مدائن و زاده کوفه است.^۱ کنیه وی ابوالفضل و ابوالیقظان گزارش شده است.^۲ نام پدر وی موسی است^۳ که درباره او مطلبی در آثار رجالی یافت نشد. عمار دو برادر به نام‌های «صَبَّاح» و «قیس» داشته است که نجاشی هر دو را توثیق کرده است.^۴

درباره تاریخ ولادت و وفات وی گزارش معتبری در دست نیست؛ گرچه از برخی روایات، حیات وی تا زمان امام رضا (ع) قابل استفاده است.^۵ وی دوران زندگانی امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) را درک کرده^۶ و از هر دو روایت نقل کرده است؛ اما از امام رضا (ع) روایتی نقل نکرده است.

عمار ساباطی نخست به امامت امام صادق (ع) باور نداشته و در جریان سفر حج و دیدار با برخی از اصحاب امام صادق (ع)، به ایشان متمایل و سپس معتقد به مذهب جعفری می‌شود.^۷ وی پس از شهادت امام صادق (ع) فطحی شده است^۸ و دلیل متقنی بر رجوع وی از این عقیده به دست نیامده است.

فقها و رجالیان درباره وثاقت وی هم‌داستان نیستند. نجاشی^۹ و شیخ طوسی^{۱۰} وی را توثیق کرده‌اند، اما علامه حلی در مختلف الشیعة فی احکام الشریعة^{۱۱} وی را تضعیف نموده و در خلاصة

۱. رجال الطوسی، ص ۳۴۰.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۹۰.

۳. همان.

۴. همان.

۵. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۱۷۷.

۶. رجال البرقی، ص ۳۶ و ۴۸.

۷. دلائل الامامة، ص ۲۶۳.

۸. الإستبصار، ج ۳، ص ۷۵.

۹. رجال النجاشی، ص ۲۹۰.

۱۰. الإستبصار، ج ۳، ص ۷۵.

۱۱. مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۲۷۱.

الأقوال^۱ عمل به روایات وی را ترجیح می‌دهد. تضعیف عمار سبابلی بر پایه دو امر است: نخست، مذهب وی و دیگری، مشکل ضبط روایت که در این نوشتار بررسی می‌شود. عمار سبابلی احادیث فقهی فراوانی، بالغ بر دویست روایت، نقل کرده است که پذیرش تعداد قابل توجهی از آن‌ها نزد فقها مورد تردید است. این تردید، ناشی از محتوای این روایات است. گرچه این امر در کلمات رجالیان و فقها تصریح شده است،^۲ تاکنون روایات وی به صورت موردی و تک تک بررسی نشده و قضاوتی دقیق بر پایه بررسی موردی روایات صورت نگرفته است. از این رو، لازم است با بررسی محتوای روایات فقهی عمار سبابلی، ضابطیت وی مورد بررسی قرار گیرد.

درباره عمار بن موسی سبابلی، آثار مشابهی یافت شد؛ از جمله:

۱. مقاله «شیوه مواجهه فقهای متقدم با مفاد احادیث عمار سبابلی در کتاب طهارت»، نوشته مصطفی بارگاهی، در مجله علوم حدیث، سال ۲۷، شماره ۱۰۴، تابستان ۱۴۰۱ ش، منتشر شده است. این مقاله با رویکردی تاریخی - فقهی، نحوه برخورد فقهای متقدم با روایات عمار سبابلی در باب طهارت را بررسی کرده و نشان می‌دهد که بسیاری از فقها، به دلیل غرابت یا دشواری فهم، از روایات او اعراض کرده‌اند.

۲. مقاله «بررسی شنود و عجمیت الفاظ روایات عمار سبابلی در دیدگاه آیه الله سید احمد مددی»، نوشته سیدرضا موسوی صدر و عباس نوری احمدآبادی، در مجله رجال، شماره ۶، سال ۱۴۰۲ ش، منتشر شده است. این مقاله با رویکردی رجالی - ادبی، مشکلات واژگانی و شنود در روایات عمار سبابلی را تحلیل کرده و دیدگاه آیه الله مددی درباره این روایات را به بحث گذاشته است.

۳. مقاله «شخصیت فردی و رجالی عمار بن موسی سبابلی؛ وثاقت و مذهب»، نوشته مجتبی وظیفه دوست، در نشریه حدیث حوزه، شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش، منتشر شده است. این مقاله بیشتر بر جنبه رجالی و فردی تمرکز دارد و با بررسی اقوال رجالیان، موضوع وثاقت و مذهب عمار سبابلی را تحلیل کرده و اختلاف نظرهای درباره باقی ماندن او بر مذهب فطحیه یا بازگشت به امامیه را نیز مطرح می‌کند.

مقاله حاضر با عنوان «ضابطیت عمار بن موسی سبابلی بر پایه بررسی تطبیقی و

۱. خلاصة الأقوال، ص ۳۱۴.

۲. جواهر الکلام، ج ۷، ص ۳۰۵.

محتوایی»، رویکردی نوآورانه دارد؛ زیرا به جای تمرکز صرف بر وثاقت یا مذهب عمار ساباطی، مانند وظیفه دوست، یا بررسی تاریخی - فقهی، مانند بارگاهی، و یا تحلیل فقهی - ادبی روایات، مانند موسوی صدر و نوری احمدآبادی، به ارزیابی دقیق ضابطیت عمار ساباطی از طریق روش «شاهد و تنابیع» پرداخته و با بررسی محتوایی و تطبیقی روایات او نشان داده است که بخش قابل توجهی از روایات وی با روایات صحیح و مشهور سازگار نیست. بدین ترتیب، این مقاله خلأ موجود در مطالعات پیشین را پر کرده و بحث ضابطیت را به طور مستقل و مستند مطرح می‌کند.

نوآوری این نوشتار، قضاوت درباره ضابطیت عمار ساباطی بر اساس روش «شاهد و تنابیع» است. بر اساس این روش، برای احراز ضابطیت راوی، بررسی تطبیقی روایات وی با سایر روایات صحیح لازم است. در صورتی که بخش قابل توجهی از روایات وی با روایات صحیح ناسازگار باشد، امکان احراز ضابطیت و، در نتیجه، وثاقت راوی وجود ندارد. بر این اساس، نخست، شناخت روایات عمار ساباطی در فقه از جهت ویژگی و تعداد و، سپس، بررسی سازگاری محتوایی آن‌ها با روایات صحیح یا روایاتی که مورد قبول مشهور فقهاست، لازم است. در نوشتار حاضر، تکیه بر شهرتی است که از عمل فقهای شیعه به یک روایت در طول سده‌های مختلف، در میان قدما و متأخران، حاصل شده است.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. ضبط روایت

ضبط در لغت به معنای حفظ و نگهداری است.^۱ یکی از شروط مؤثر در وثاقت راوی، ضابطیت اوست؛ بدین معنا که راوی آنچه را روایت می‌کند به درستی حفظ کند، غافل نباشد، کتاب خود را به خوبی در ذهن داشته باشد، آن را از غلط، تصحیف و تحریف حفظ کند و در صورتی که روایت را به نقل معنا می‌کند، اسباب اختلال در معنا را بشناسد.^۲ ضابطه اصلی در ضبط راوی این است که وی روایت را به شکل صحیح و بدون تحریف نقل کند.^۳ و محتوای روایات او به گونه‌ای باشد که بتوان به مضامین آن اعتماد کرد. دانشمندان علم حدیث معمولاً ضبط راوی را در سه عرصه «ضبط در قول»، «ضبط در

۱. لسان العرب، ج ۷، ص ۳۴۰؛ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۵۷.

۲. الرعاية فی علم الدراية، ص ۱۸۵؛ اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراية، ص ۱۳۵.

۳. معجم مصطلحات الرجال و الدراية، ص ۹۲.

حفظ» و «ضبط در کتابت» مطرح می‌کنند.^۱ ضبط راوی، نقشی مستقیم در وثاقت او دارد و بدون برخورداری از این صفت، نمی‌توان راوی را توثیق کرد.^۲

روش احراز ضابطیت راوی آن است که روایات وی با سایر روایات صحیحی که از ثقات و ضابطان نقل شده است، مقایسه شود؛ به تعبیر دیگر، بررسی تطبیقی و محتوایی روایات راوی، راه اصلی تشخیص ضابطیت اوست. در صورتی که بخش قابل توجهی از روایات وی از جهت محتوا با سایر روایات صحیح تطابق نداشته باشد، ضبط راوی قابل احراز نخواهد بود. در میان شیعه، شیخ بهایی^۳ و برخی دیگر^۴ و در میان غیر شیعه، سیوطی، برهمین ملاک تصریح دارند.^۵

۲. گونه‌شناسی روایات عمار سابطی

بر اساس بررسی دقیق منابع حدیثی، از عمار سابطی ۲۲۸ روایت در کتب اربعه و آثار حدیثی شیخ صدوق گزارش شده است. محقق خوبی، روایات عمار سابطی را ۱۲۸ مورد دانسته است.^۶ سرتفاوت این دو آمار آن است که محقق خوبی روایاتی را که با عنوان «عمار بن موسی» آمده‌اند، شمارش کرده است؛ در حالی که روایات این راوی در منابع حدیثی با عناوین دیگری، چون «عمار» یا «السابطی» نیز قابل مشاهده است.

روایات عمار سابطی را می‌توان با اعتبارات مختلفی تقسیم کرد؛ از جمله:

۱-۲. به اعتبار موضوع

بیش از نود درصد روایات عمار سابطی، یعنی ۲۱۱ روایت از مجموع ۲۲۸ روایت، با موضوع فقهی است و روایات اعتقادی و اخلاقی وی بسیار اندک است.^۷

۱. تدریب الراوی، ج ۱، ص ۳۵۸.

۲. الرواشح السماویة، ص ۷۵.

۳. مشرق الشمسین، ص ۴۰.

۴. الرعاية فی علم الدراية، ص ۱۹۲؛ سماء المقال فی علم الرجال، ج ۲، ص ۲۰۹.

۵. تدریب الراوی، ج ۱، ص ۳۵۸.

۶. معجم رجال الحديث، ج ۱۳، ص ۲۷۷.

۷. برای بررسی موردی روایات عمار سابطی، ابتدا همه روایات گزارش شده از وی که در کتب اربعه و آثار حدیثی شیخ صدوق نقل شده است، با کمک نرم افزار درایة النور استخراج شد. با توجه به این که این نرم افزار یک روایت را با اسناد مختلف ذکر می‌کند و از جهتی، برای هر روایت گاهی بیش از ده سند بازسازی شده است، ابتدا روایاتی که در چند کتاب یا در چند بخش از یک کتاب نقل شده بودند، شناسایی و سپس موارد تکرار حذف شد. پس از آن، از ←

روایات فقهی وی از جهت کمی به این شرح است:

باب طهارت: ۵۱ روایت؛ باب صلات: ۷۲ روایت؛ باب صوم: سیزده روایت؛ باب حج: یازده روایت؛ ابواب معاملات: سیزده روایت؛ باب نکاح: هجده روایت؛ باب طلاق: پنج روایت؛ باب وصیت: چهار روایت؛ باب حدود: پنج روایت؛ باب اطعمه و اشربه: نه روایت؛ و در سایر ابواب فقهی نیز یازده روایت از وی نقل شده است. مجموع روایات راوی، به همراه مصدر هر حدیث، در جدول پیوست مقاله آمده است.

روایات عمار ساباطی تقریباً در تمام موارد، از جهت سند، مشتمل بر راویان ضعیف نیست، بلکه تنها وجود نام عمار ساباطی و برخی دیگر از فطحیه، همچون مصدق بن صدقه، در سند حدیث، باعث شده است که در کتب فقه و حدیث از روایات وی با تعبیر «موثق» یاد شود.^۱

۲-۲. به اعتبار مروی عنه

طبق آماري که از استخراج همه روایات عمار ساباطی از مصادر حدیثی و بررسی موردی آن‌ها به دست آمده است، وی در کتب اربعه و آثار حدیثی شیخ صدوق، در مجموع ۲۲۸ روایت نقل کرده است. از این میان، دو روایت از امام باقر (ع)؛^۲ یک روایت از امام کاظم (ع)؛^۳ و بقیه روایات از امام صادق (ع) است.

نام راوی مورد بحث در مجامع روایی، تحت عناوین زیر دیده می‌شود:

«عمار»، «عمار بن موسی»، «عمار الساباطی»، «عمار بن موسی الساباطی» و «الساباطی».

۳. وضعیت سنجی روایات عمار ساباطی بر اساس بررسی موردی

با بررسی موردی تمام روایات عمار ساباطی، به دست آمد که از میان ۲۱۱ روایت فقهی، هفتاد

→ میان اسناد مختلف یک روایت، تنها یک سند - که از اعتبار بیشتری برخوردار بود - مورد توجه قرار گرفت و محور کار قرار داده شد؛ به عبارت دیگر، از آن‌جا که هدف این نوشتار بررسی محتوای روایات بوده است، از میان روایات متعددی که محتوای مشترکی داشتند، تنها یک مورد در شمارش قرار گرفت و معیار کار قرار داده شد. در خلال این کار، در موارد متعددی مشاهده شد که اولاً، یک روایت در دو یا چند منبع حدیثی تکرار شده است؛ ثانیاً، گاهی یک روایت، مثلاً پنج سطر که در تهذیب الأحکام نقل شده است، به صورت تقطیع شده در چند کتاب دیگر نیز قابل مشاهده است. تشخیص وحدت این روایات و تنظیم آن‌ها ذیل یک روایت نیز نیازمند دقت فراوان بود که انجام شد.

۱. جواهر الکلام، ج ۴، ص ۵۹؛ ج ۴، ص ۱۶۷؛ ج ۲۴، ص ۶۱.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۲۳۲؛ ج ۵۰، همان، ج ۷، ص ۳۱۵؛ ج ۱۲.

۳. همان، ج ۷، ص ۳۷۸؛ ج ۵.

روایت از جهت محتوا قابل پذیرش نیست. علت عدم پذیرش این روایات، چند امر است: شذوذ روایت، مخالفت روایات وی با روایات صحیحه، اعراض مشهور فقها از روایت، مخالفت روایت با مسلمات فقه شیعه و مواردی از این قبیل. اکنون، از باب نمونه، در ابواب مختلف فقهی، مواردی از روایات عمار سباطی که دارای اشکالات مذکور است، نقل می شود.

۱-۳. مقدمات عبادت

عمار سباطی در ابواب مقدمات عبادات، تنها یک روایت درباره سن بلوغ نقل کرده است که مضمون آن مورد اعراض مشهور فقهاست.^۱ مفاد روایت این است که سن تکلیف پسر و دختر سیزده سال است، مگر آن که پسر پیش از آن محتمل شود یا دختر حیض شود:

عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْغُلَامِ مَتَى تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ؟ فَقَالَ: إِذَا أَتَى عَلَيْهِ ثَلَاثَ عَشْرَةِ سَنَةً، فَإِنْ اخْتَلَمَ قَبْلَ ذَلِكَ فَقَدْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَجَرَى عَلَيْهِ الْقَلَمُ، وَالْجَارِيَةُ مِثْلُ ذَلِكَ، إِنْ أَتَى لَهَا ثَلَاثَ عَشْرَةِ سَنَةً أَوْ حَاصَتْ قَبْلَ ذَلِكَ، فَقَدْ وَجَبَتْ عَلَيْهَا الصَّلَاةُ وَجَرَى عَلَيْهَا الْقَلَمُ.^۲

این روایت، به گفته صاحب جواهر، مخالف اجماع علمای شیعه است.^۳ روایت، از شذوذات عمار سباطی است که فقهای شیعه از آن اعراض کرده اند و با سایر روایات درباره سن بلوغ نیز سازگاری ندارد. در تاریخ فقه شیعه، کسی به این روایت عمل نکرده است و مفاد آن با اجماع فقهای شیعه مبنی بر این که سن بلوغ دختر بیش از ده سال نیست، سازگاری ندارد.^۴

۲-۳. باب طهارت

عمار سباطی در باب طهارت ۵۱ روایت نقل کرده است که شمار قابل توجهی از آن ها با روایات صحیح مخالفت دارد و مورد اعراض فقهاست؛ از جمله:

۱. مفتاح الکرامة، ج ۵، ص ۲۳۸؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج ۹، ص ۱۸۹.

۲. از امام صادق عليه السلام درباره نوجوانی پرسیدم که از چه زمانی نماز براو واجب می شود. فرمود: «هنگامی که سیزده سال از عمر او بگذرد؛ پس اگر پیش از آن محتمل شود، نماز براو واجب شده و قلم تکلیف براو جاری است. دختر نیز چنین است؛ اگر سیزده سال از عمر او بگذرد یا پیش از آن حیض شود، نماز براو واجب شده و قلم تکلیف براو جاری است» (تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۲۸۰، باب ۱۸، ح ۵).

۳. جواهر الکلام ج ۲۶، ص ۳۵.

۴. همان.

روایت وی مبنی بر وجوب اعاده نماز و وضو در صورت تطهیر با احجار ثلاثه:

عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الرَّجُلِ يَنْسَى أَنْ يَغْسِلَ دُبْرَهُ بِالْمَاءِ حَتَّى صَلَّى، إِلَّا أَنَّهُ قَدْ تَمَسَّحَ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ، قَالَ: إِنْ كَانَ فِي وَقْتِ تِلْكَ الصَّلَاةِ، فَلْيُعِدِ الصَّلَاةَ وَلْيُعِدِ الْوُضُوءَ.^۱

این روایت، علاوه بر آن که مخالف با نظریه مشهور فقهای متقدم و متأخر است،^۲ با شماری از روایات صحیح که تطهیر با «احجار ثلاثه» را مجزی دانسته اند، سازگاری ندارد.^۳ به ویژه آن که در این روایت، اعاده وضو نیز ذکر شده است که از جهت فقهی، ارتباط آن با مورد روایت مشخص نیست و نوعی ابهام در روایت ایجاد می کند؛ از همین رو، علامه مجلسی این روایت را از جهات مختلف، مخالف فقه مذهب شیعه می داند.^۴ ذیل همین روایت آمده است:

سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَمْسُ بِطَافِنِ دُبْرِهِ، قَالَ: قَدْ نَقَضَ وَضُوءَهُ.^۵

این مطلب نیز، مانند برخی دیگر از روایات عمار ساباطی، موافق فتوای عامه و مخالف فتوای علمای شیعه است.^۶ با وجود تکرار این مشکل در روایات متعدد و با در نظر گرفتن سابقه عمار در مذهب، حمل این روایات بر تقيه آسان نیست.

روایت دیگر، روایت عمار ساباطی مبنی بر وجوب اعاده نماز در صورت نسیان طهارت است:

عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا نَسِيَ أَنْ يَسْتَنْجِيَ مِنَ الْغَائِطِ حَتَّى يُصَلِّيَ، لَمْ يُعِدِ الصَّلَاةَ.^۷

۱. از عمار ساباطی، از امام صادق عليه السلام، در مورد کسی که فراموش کرده است پشت خود را با آب بشوید تا این که نماز خوانده و با سنگ های سه گانه مسح کرده است، نقل شده که فرمود: اگر در وقت نماز است، باید نماز را اعاده کند و وضو را نیز اعاده کند (الاستبصار، ج ۱، ص ۵۲، ح ۴).

۲. المبسوط، ج ۱، ص ۱۷؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۳؛ موسوعة ابن ادریس، ج ۸، ص ۱۷۲؛ مصباح الفقیه، ج ۲، ص ۸۳.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۴۸، باب ۳۰ از ابواب خلوة.

۴. ملاذ الأخیار، ج ۱، ص ۱۹۸.

۵. سؤال شد در مورد مردی که وضو می گیرد سپس باطن دبر خود را مس می کند، فرمود: وضویش را باطل می کند (تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴۵، ح ۶۶).

۶. ملاذ الأخیار، ج ۱، ص ۲۰۰.

۷. از عمار بن موسی از امام صادق عليه السلام شنیدم که می فرماید: اگر مردی فراموش کند که خود را از غائط طاهر کند و نماز بخواند، نماز را اعاده نمی کند (همان، ج ۲، ص ۲۰۱، ح ۹۰).

این روایت نیز با فتوای مشهور فقها مخالف است. شیخ طوسی در المبسوط،^۱ محقق حلی و شهید ثانی^۲ قول به وجوب اعاده نماز را نقل کرده اند و مخالفی در مسئله ذکر نکرده اند. شیخ انصاری نیز فتوای وجوب اعاده نماز را به مشهور فقها در اعصار مختلف نسبت داده است.^۳ به گفته علامه مجلسی، تنها شیخ صدوق به این روایت عمل کرده است. همچنین، برخی از فقها روایت را حمل بر تقيه کرده یا آن را برخارج وقت حمل کرده اند.^۴ این در حالی است که حمل روایت بر خارج وقت، بدون قرینه است؛ چنان که حمل روایات عمار سبابلی بر تقيه نیز، با وجود اشکالات متعددی که در این زمینه وجود دارد، از جمله مطابقت آن ها با فتاوای عامه در موارد گوناگون، با مشکل مواجه است.

روایت دیگر در باب طهارت، روایت عمار سبابلی مبنی بر شستن پاها در وضوست که، علاوه بر مخالفت با ظاهر قرآن،^۵ با مسلمات فقه شیعه نیز سازگار نیست و در میان شیعه کسی به این روایت عمل نکرده است.^۶ متن روایت چنین است:

عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، فِي الرَّجُلِ يَتَوَضَّأُ الْوُضُوءَ كُلَّهُ إِلَّا رِجْلَيْهِ، ثُمَّ يَخْوُضُ بِهِمَا الْمَاءَ خَوْضًا، قَالَ: أَجْزَأُ ذَلِكَ.^۷

۳-۳. باب صلات

در میان ۷۲ روایتی که عمار سبابلی در باب صلات نقل کرده است نیز موارد متعددی یافت می شود که با روایات معتبر و فتوای فقها سازگاری ندارد. از جمله:

روایت وی در باب خلل در نماز؛ مفاد روایت این است که اگر کسی در رکعات نماز صبح شک کند، باید بنا را بر بیشتر بگذارد، سپس نماز را تمام کرده و نماز احتیاط بخواند. در مورد نماز مغرب نیز همین طور است:

۱. المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۱، ص ۹۰.

۲. مسالک الأفهام، ج ۱، ص ۴۴.

۳. کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۴۹۴.

۴. ملاذ الأخیار، ج ۱، ص ۲۱۶.

۵. «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (سوره مائده، آیه ۶).

۶. الحدائق الناضرة، ج ۲، ص ۲۸۸.

۷. از امام صادق عليه السلام درباره کسی که وضو می گیرد و همه اعضا را می شوید، جز پاها که آن ها را در آب فرو می برد، فرمود: همین مقدار کفایت می کند (تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۶۶، باب ۴ از کتاب الطهارة، ح ۶۶؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۴۲۱، باب ۲۵ از ابواب الوضوء، ح ۱۴).

عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ لَمْ يَدْرِ صَلَّى الْفَجْرَ رُكْعَتَيْنِ أَوْ رُكْعَةً، قَالَ: يَتَشَهَّدُ وَيَنْصَرِفُ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رُكْعَةً... قُلْتُ: فَصَلَّى الْمَغْرِبَ فَلَمْ يَدْرِ اثْنَتَيْنِ صَلَّى أَمْ ثَلَاثًا، قَالَ: يَتَشَهَّدُ وَيَنْصَرِفُ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رُكْعَةً...^۱

روایت دیگری با همین مضمون درباره نماز مغرب از عمار ساباطی نقل شده است.^۲ فقهای شیعه^۳ در سده‌های مختلف از این روایت اعراض کرده و شک در نماز صبح و مغرب را مبطل می‌دانند. در این خصوص، ادعای اجماع نیز شده است.^۴ افزون بر این، محتوای روایت با روایات صحیحیه مخالفت دارد.^۵

همچنین، روایت دیگری از وی درباره تعداد نوافل نقل شده است. مضمون روایت این است که تمام نمازهای واجب، دو رکعت نافله دارند، جز نماز عصر:

عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّابَّاطِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: لِكُلِّ صَلَاةٍ مَكْتُوبَةٍ لَهَا نَافِلَةٌ رُكْعَتَيْنِ إِلَّا الْعَصْرَ، فَإِنَّهُ تَقْدُمُ نَافِلَتُهَا، فَيَصِيرَانِ قَبْلَهَا، وَهِيَ الرُّكْعَتَانِ اللَّتَانِ تَمَّتْ بِهِمَا الثَّمَانِيَةُ بَعْدَ الظُّهْرِ.^۶

در میان فقهای شیعه کسی به این روایت عمل نکرده است^۷ و محتوای آن با دیدگاه برخی از فقهای عامه سازگاری دارد.^۸ آنچه تردید در مضمون این گونه روایات را تشدید می‌کند، این است که عمار ساباطی سابقه عامی بودن داشته و سپس به مذهب جعفری گرایش پیدا کرده است. نمونه دیگری از این مورد نیز پیش تر نقل شد.

۱. عمار ساباطی گفت: از امام صادق عليه السلام درباره کسی سؤال کردم که نمی‌داند نماز صبح را دو رکعت خوانده یا یک رکعت. فرمود: «تشهد بخواند و نماز را تمام کند، سپس بایستد و یک رکعت دیگر بخواند...». گفتم: پس اگر نماز مغرب را خوانده و نمی‌داند دو رکعت خوانده یا سه رکعت، چه کند؟ فرمود: «تشهد بخواند و نماز را تمام کند، سپس بایستد و یک رکعت دیگر بخواند» (تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۱۸۲، باب ۱۰ من کتاب الصلاة، ح ۲۹).

۲. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۱۸۲، ح ۲۸.

۳. الخلاف، ج ۱، ص ۴۴۷؛ الحقائق الناضرة، ج ۹، ص ۱۶۲.

۴. الخلاف، ج ۱، ص ۴۴۷، مهذب الأحکام، ج ۸، ص ۲۴۲.

۵. وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۱۹۳، باب ۲ از ابواب الخلل الواقع فی الصلاة.

۶. عمار بن موسی ساباطی از امام صادق عليه السلام نقل کرده است که فرمود: «برای هر نماز واجبی، دو رکعت نافله است، مگر نماز عصر که نافله آن پیش از آن خوانده می‌شود و بر آن مقدم شده است. این دو رکعت، همان دو رکعتی است که هشت رکعت نافله پس از ظهر با آن کامل می‌شود» (تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۲۷۳، باب ۱۳، ح ۱۲۳).

۷. الحقائق الناضرة، ج ۶، ص ۳۳؛ مستمسک العروة الوثقی، ج ۵، ص ۸.

۸. الفقه علی المذاهب الخمسة، ج ۱، ص ۷۷.

۳-۴. باب صوم

در میان سیزده روایت باب صوم نیز روایات غیرقابل قبولی از عمار سبابی نقل شده است؛ از جمله:

روایت وی درباره افطار عمدی روزه قضا پس از زوال؛ مفاد روایت این است که در روزه قضای ماه رمضان، اگر کسی پس از ظهر افطار کند، کفاره بر او واجب نمی شود:

عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ عَلَيْهِ أَيَّامٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَ يُرِيدُ أَنْ يَقْضِيَهَا ... سُئِلَ: فَإِنْ نَوَى الصَّوْمَ، ثُمَّ أَفْطَرَ بَعْدَ مَا زَالَتِ الشَّمْسُ، قَالَ: قَدْ أَسَاءَ، وَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ إِلَّا قَضَاءُ ذَلِكَ الْيَوْمِ الَّذِي أَرَادَ أَنْ يَقْضِيَهُ.^۱

بر اساس این روایت، در روزه قضا، افطار پس از زوال موجب کفاره نیست؛ در حالی که در چندین روایت معتبر، وجوب کفاره بیان شده است.^۲ از این رو، مضمون روایت مورد قبول هیچ یک از فقهای شیعه نیست.^۳

همچنین، روایت دیگری در باب مبطلات روزه نقل شده است؛ مفاد روایت این است که جماع هنگام روزه، مبطل روزه نیست؛ در حالی که اولاً، روایات مختلفی دلالت دارند که جماع مبطل روزه است و موجب کفاره می شود^۴ و ثانیاً، اجماع فقهای امامیه نیز بر همین مطلب است:^۵

عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّابَّاطِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ وَهُوَ صَائِمٌ فَيَجَامِعُ أَهْلَهُ، قَالَ: يَغْتَسِلُ وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ.^۶

گرچه گاهی روایت مذکور توجیه و بر فرض حالت فراموشی حمل شده است،^۷ اما عدم

۱. از عمار سبابی، از امام صادق عليه السلام، درباره کسی که قضای روزه هایی از ماه رمضان بر عهده اوست و می خواهد آن ها را قضا کند، سؤال شد که اگر نیت روزه کرده و سپس بعد از زوال افطار کند، فرمود: گناه کرده است و چیزی بر عهده او نیست، مگر قضای آن روزی که خواسته است قضا کند (تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۲۸۰، باب ۶۵، ح ۲۰).

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۳۴۷.

۳. التذکره، ج ۶، ص ۵۸.

۴. از عمار بن موسی سبابی درباره کسی که روزه است و با همسر خود جماع می کند، از امام صادق عليه السلام سؤال کردم؛ فرمود: غسل می کند و چیزی بر او نیست (وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۳۹، باب ۴ از ابواب ما یمسک عنه الصائم).

۵. المذهب البارع، ج ۲، ص ۲۴.

۶. تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۲۰۷، ح ۹.

۷. همان، ج ۴، ص ۲۰۸.

تصریح به آن، در مسئله فقهی ای که دقت در جزئیات مسائل و نقل آن ضرورت دارد، خود نوعی اختلال در ضبط روایت است.

۳-۵. باب نکاح و طلاق

در مجموع، در روایاتی که عمار ساباطی در ابواب نکاح و طلاق نقل کرده است نیز مواردی مخالف با روایات صحیح وجود دارد. از جمله:

روایت وی در باب تحلیل کنیز؛ مفاد روایت این است که اگر کسی کنیز خود را به دیگری تحلیل کند، کنیز بر او حلال نمی شود، مگر این که کنیز را به او بفروشد یا ببخشد:

عَنْ عَمَّارٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الْمَرْأَةِ تَقُولُ لِرَجُلٍ: جَارِيَتِي لَكَ، قَالَ: لَا يَحِلُّ لَهُ فَزُجُّهَا إِلَّا أَنْ تَبِيعَهُ أَوْ تَهَبَهُ لَهُ.^۱

این روایت مخالف فتوای مشهور فقهاست؛ زیرا ایشان بر این باورند^۲ که یکی از اسباب حلّیت کنیز، تحلیل مولا است. به عنوان نمونه علامه در مختلف الشیعة نقل می کند که طبق فتوای علمای شیعه، تحلیل کنیز موجب حلّیت شده و روایات متواتری در این زمینه وجود دارد.^۳

همچنین، روایت دیگری از وی مبنی بر این که اگر عبدی با اذن مولایش ازدواج کند و سپس عبد فرار کند، آن زن حق نفقه ندارد و مطلقه محسوب می شود، چنین است:

عَنْ عَمَّارٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ أَذِنَ لِعَبْدِهِ فِي تَزْوِيجِ امْرَأَةٍ، فَتَزَوَّجَهَا، ثُمَّ إِنَّ الْعَبْدَ أَبَى، فَقَالَ: لَيْسَ لَهَا عَلَى مَوْلَاهُ نَفَقَةٌ، وَقَدْ بَانَ عِصْمَتُهَا مِنْهُ، فَإِنْ أَبَى الْعَبْدُ طَلَّاقُ امْرَأَتِهِ، وَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمُزْتَدِّ عَنِ الْإِسْلَامِ.^۴

در هیچ یک از منابع فقهی و روایی چنین مطلبی دیده نشد و کسی مضمون این روایت را قبول نکرده است. علامه حلی در ذیل همین روایت تصریح دارد که منفردات عمار، از جمله

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۴۳، باب ۲۳، ح ۱۳.

۲. جواهر الکلام، ج ۳۰، ص ۲۹۶؛ الحقائق الناضرة، ج ۲۴، ص ۳۱۱.

۳. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۲۶۹.

۴. از عمار از امام صادق عليه السلام درباره مردی سؤال کردم که به عبد خود اجازه ازدواج با زنی داده و عبد با آن زن ازدواج کرده است؛ سپس عبد فرار کرده است. امام فرمود: مولای او نفقه ای بر عهده ندارد و رابطه زوجیت او با آن زن قطع شده است؛ زیرا فرار عبد در حکم طلاق همسر اوست و عبد در این وضعیت به منزله مرتد از اسلام است (تهذیب الأحکام ج ۸، ص ۲۰۷، باب ۹ از ابواب طلاق، ح ۳۷).

روایت مورد بحث، قابل قبول نیست.^۱

علامه مجلسی^۲ در ذیل روایت، کلامی از ابن ادریس نقل کرده است که حاصل آن این است که مضمون روایت با اصول سازگار نیست؛ افزون بر این که ابن ادریس سند روایت را نیز قابل قبول نمی داند. علامه مجلسی نیز استدلال به مضمون روایت را ضعیف می داند.^۳ در همین باب، روایتی از عمار ساباطی نقل شده است که حاصل آن این است که حداد^۴ پس از وفات شوهر واجب نیست:

سَأَلَ عَمَّارُ السَّابَّاطِيُّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمَرْأَةِ يَمُوتُ عَنْهَا زَوْجُهَا، هَلْ يَحِلُّ لَهَا أَنْ تَخْرُجَ مِنْ مَنْزِلِهَا فِي عِدَّتِهَا؟ قَالَ: نَعَمْ، تَخْتَضِبُ وَتَدَّهِنُ وَتَكْتَحِلُ وَتَمْتَشِيطُ وَتَصْبِغُ وَتَلْبَسُ الْمُصْبِغَ وَتَصْنَعُ مَا شَاءَتْ بِغَيْرِ زِينَةٍ لِرَوْحِ^۵

محتوای روایت این است که زنی که شوهرش از دنیا رفته است، می تواند از منزل خود خارج شود و آرایش کند؛ درحالی که این مضمون با اجماع شیعه مبنی بر این که زن در عده وفات باید حدودی را رعایت کند و از آرایش و زینت بپرهیزد، مخالف است. در اصطلاح فقهی، به رعایت این حدود «حداد» گفته می شود. صاحب جواهر اجماع فقها بر وجوب حداد را نقل کرده و آن را مستند به روایات مستفیضة می داند.^۶ در برخی از کتب فقهی نیز تصریح شده است که روایت عمار در این مسئله شاذ است و فقها بدان عمل نکرده اند.^۷

۳-۶. سایر ابواب فقهی

در سایر ابواب فقهی نیز روایات متعددی از عمار ساباطی نقل شده است که برخی از جهت محتوا دارای اشکال بوده و با روایات متعدد ناسازگار است. از جمله:

۱. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۲۹۱.

۲. ملاذ الأخیار، ج ۱۳، ص ۴۰۶.

۳. همان.

۴. حداد در لغت به معنای محدودیت است و مراد از آن در اصطلاح فقها، محدودیت خاصی است که زن پس از فوت شوهر دارد و به موجب آن باید از زینت خودداری کند.

۵. عمار از امام صادق عليه السلام درباره زنی که شوهرش از دنیا رفته است، سؤال کرد که آیا می تواند در مدت عده از منزل خود خارج شود؟ فرمود: بله؛ می تواند خضاب کند، سرمه بزند، شانه کند، رنگ کند، لباس رنگی بپوشد و هر کاری که می خواهد انجام دهد، بدون آن که برای شوهر زینت کند (تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۸۲، باب ۳، ح ۱۹۹).

۶. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۲۷۶.

۷. موسوعة الفقه الإسلامي، ج ۷، ص ۳۵۹.

روایت وی مبنی بر حرمت اکل ماهی رِبِیْثاً^۱:

عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرِّبِیْثِ، فَقَالَ: لَا تَأْكُلْهَا، فَإِنَّا لَا نَعْرِفُهَا فِي السَّمَكِ^۲.

این در حالی است که در روایات متعددی این ماهی تحریم نشده و از میان فقهای شیعه کسی قول به تحریم را قبول نکرده است.^۳
همچنین روایت وی در باب حدود:

عن عمار بن موسی الساباطی عن أبی عبد الله عليه السلام عن رجل كانت له امرأة فطلقها أو ماتت فزنى قال: عليه الرجم^۴.

محتوای روایت این است که اگر مردی همسرش بمیرد یا از او طلاق بگیرد و سپس مرتکب زنا شود، حکم رجم در مورد او جاری می شود. روشن است که این روایت با فتوای فقها و قواعد باب حدود مخالف است. طبق قواعد، کسی که طلاق می گیرد یا همسرش فوت می کند، از فرض «احصان» خارج است و در این صورت، حکم رجم در مورد او جاری نمی شود.^۵ به همین جهت، صاحب ریاض تصریح دارد که این روایت مخالف قواعد است و راوی در نقل آن اشتباه کرده است.^۶ محقق خویی نیز تصریح دارد که نظریه علمای شیعه در این مسئله خلاف روایت عمار است.^۷

در ابواب معاملات نیز روایات متعددی از عمار ساباطی نقل شده است که دارای اشکالات مذکور هستند. از جمله این که عمار چهار روایت^۸ با یک مضمون در باب بیع صرف نقل کرده است که بر جواز خرید و فروش دینار و درهم به صورت نسیه دلالت دارد.

۱. ربیثا نوعی ماهی کوچک دارای پولک های ظریف است و در مناطق گرمسیری آن را «ماهی اشته» می خوانند (فرهنگ فقه، ج ۴ ص ۵۹).

۲. از عمار بن موسی، از امام صادق عليه السلام، نقل شده است که گفت: «از ایشان درباره ربیثا سؤال کردم؛ فرمود: آن را نخور؛ زیرا ما آن را از ماهی نمی دانیم (تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۸۰، باب ۲، ح ۸۰).

۳. جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۲۵۰.

۴. از عمار بن موسی ساباطی، از امام صادق عليه السلام، درباره مردی که زنی داشته و او را طلاق داده یا آن زن از دنیا رفته است، سپس زنا کرده، سؤال شد. فرمود: براو حد رجم جاری می شود (تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۲۲، ح ۶۵).

۵. مهذب الأحکام، ج ۲۷، ص ۲۴۶.

۶. ریاض المسائل، ج ۱۳، ص ۴۲۵.

۷. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۴۱، ص ۲۵۴.

۸. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۱۰۰ و ۱۰۱، باب ۸، ح ۳۷، ۳۸، ۳۹ و ۴۱.

عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّابَّاطِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَا بَأْسَ أَنْ يَبِيعَ الرَّجُلُ الدِّينَارَ بِأَكْثَرِ مِنْ صَرْفِ يَوْمِهِ نَسِيئَةً.^۱

به تصریح صاحب جواهر^۲ و صاحب حدائق^۳، فقهای شیعه در اعصار مختلف، بیع صرف به صورت نسیه را جایز ندانسته و تقابض در مجلس را شرط صحت بیع صرف دانسته‌اند، بلکه در این خصوص ادعای اجماع شده است.^۴

آنچه ضابطیت عمار ساباطی را بیش از پیش تقویت می‌کند، این است که از برخی روایات استفاده می‌شود برخی از راویان مورد اعتماد و گران قدر، در پذیرش روایت وی محتاط بوده‌اند؛ گویا فراوانی شذوذات عمار ساباطی و محتوای نادرست روایات وی، نوعی تردید را در مضمون روایات این راوی ایجاد کرده است. روایت زیر بهترین شاهد در این خصوص است. در نقل صحیح محمد بن مسلم آمده است:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ عَمَّارَ السَّابَّاطِيَّ رَوَى عَنْكَ رِوَايَةً. قَالَ: وَمَا هِيَ؟ قُلْتُ: رَوَى أَنَّ السُّنَّةَ فَرِيضَةٌ. فَقَالَ: أَتَيْنَ يَذْهَبُ، أَتَيْنَ يَذْهَبُ؟ لَيْسَ هَكَذَا حَدَّثْتُهُ.^۵

نکته این است که محمد بن مسلم، پس از شنیدن روایتی از عمار ساباطی، به امام معصوم علیه السلام رجوع کرده و اصل مسئله را از ایشان پرسیده است. امام صادق علیه السلام نیز درباره عمار ساباطی از تعبیر «أَتَيْنَ يَذْهَبُ» استفاده می‌کند که ظهور در انحراف راوی دارد. مجلسی در ذیل این حدیث می‌نویسد:

به نظر می‌رسد عمار ساباطی در فهم کارکرد نافله به عنوان مکمل و جبران‌کننده نقص‌های احتمالی در فریضه دچار اشتباه شده است. او با این تصور که فریضه تنها با کمک نافله پذیرفته می‌شود، نافله را واجب تلقی کرده است. این در حالی است که وی میان «قبول» و «اجزاء» تفاوت قائل نشده است. برای پژوهشگری که در آثار و روایات وی تتبع کند، آشکار خواهد شد که بسیاری از روایات او به دلیل نقل به معنا و

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۱۰۰، باب ۸، ح ۳۷: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌گوید: اشکالی ندارد که مرد دینار را بیشتر از قید روز به نسیه بفروشد.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۴، ص ۴.

۳. ریاض المسائل، ج ۱۹، ص ۲۷۸.

۴. جواهر الکلام، ج ۲۴، ص ۴.

۵. به امام صادق علیه السلام گفتم: عمار ساباطی روایتی از شما نقل کرده است. فرمود: کدام روایت؟ گفتم: روایت کرده است که سنت، فریضه است. فرمود: کجا می‌رود؟ کجا می‌رود؟ من این گونه به او نگفتم (ام الکافی، ج ۳، ص ۳۶۲).

برداشت‌های نادرست، دچار تشویش و ابهام است.^۱

آنچه در بیان علامه مجلسی آمده است، مطلب تازه‌ای نیست؛ چراکه در بیانات بزرگان فقه و حدیث نیز به این امر اشاره شده است. به عنوان نمونه:

محدث بحرانی تصریح دارد که بسیاری از روایات عمار مشتمل بر مطالب ضعیف است.^۲ مجلسی اول معتقد است که وی روایات را به صورت نقل به معنا گزارش کرده و اجتهاد خود را در آن دخالت داده است.^۳ شوشتری در قاموس الرجال در تضعیف عمار، گوی سبقت را از دیگران ربوده و روایات عمار را دچار اختلال نظام می‌داند.^۴ صاحب جواهر عمار را معروف به نقل شواذ می‌داند.^۵ محقق بروجردی، به دلیل فارسی‌زبان بودن راوی، احتمال می‌دهد که وی روایات را با الفاظ دیگری تغییر داده باشد و به همین جهت، اضطراب در روایات او دیده می‌شود.^۶ برخی از معاصران نیز از شیخ طوسی نقل کرده‌اند که عمار ساباطی ضابط نبوده است و به همین جهت، به روایات وی عمل نمی‌شود.^۷ موسی شبیری زنجانی نیز بحث ضبط راوی و وجود مشکلات در روایات عمار را بیان کرده است:

مرحوم مجلسی اول در لوامع مطلبی بیان کرده است که من درباره آن تحقیق نکرده‌ام. ایشان می‌گویند اساساً روایات عمار، حتی در صورت عدم تعارض، صلاحیت استناد ندارد؛ به این دلیل که عمار کثیر الخطاست و در روایات او اختلال وجود دارد. ایشان وجه آن را در آنجا ذکر نکرده است. احتمال می‌دهم به همین جهت باشد که در شرایط حجیت، علاوه بر نبودن تعمد در کذب، لازم است خطا بیش از حد متعارف نباشد. خطای عمار ساباطی بیش از معمول است؛ بنابراین، ضبط که یکی از شرایط وثاقت است، در او وجود ندارد.^۸

کلام ایشان به عبارت علامه مجلسی اشاره دارد:

۱. مرآة العقول، ج ۱۵، ص ۲۳۴.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۱۳، ص ۳۱۷.

۳. روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۲۰۴.

۴. قاموس الرجال، ج ۸، ص ۳۰.

۵. جواهر الکلام، ج ۷، ص ۳۰۵.

۶. تبیان الصلاة، ج ۵، ص ۸۷.

۷. الصوم، ج ۲، ص ۱۹۵.

۸. درس خارج فقه آیه الله موسی شبیری زنجانی، ۱۳۸۸/۲/۱۴ (eshia.ir).

اگرچه حدیث عمار بی ضعف بسیار کم است و بر تقدیری که جایز باشد به حدیث او عمل کردن، شکی نیست که با تعارض احادیث صحیحه، جایز نیست عمل به حدیث او کردن.^۱

مضمون روایاتی که نقل شد و عباراتی که فقها در ذیل روایات عمار، به خصوص در کتب فقهی، بیان کرده اند، گویای آن است که فقها با نگرش احتیاطی خاصی با روایات عمار تعامل می کردند. این نگرش، حاصل اشکالات محتوایی بوده است که در سراسر ابواب فقهی، در روایات نقل شده از عمار ساباطی مشاهده شده است.

نتیجه گیری

نام عمار ساباطی در سند بیش از دویست روایت فقهی مندرج در منابع دست اول روایی به چشم می خورد. این روایات، ابواب گوناگونی از فقه، از جمله طهارت، صلات، صوم و سایر ابواب مبتلا به را شامل می شوند. مضمون این روایات نیز ناظر به موضوعاتی است که در مباحث فقهی، روایات متعددی درباره آن ها نقل شده و همواره مورد توجه و تحقیق فقهای شیعه در اعصار مختلف بوده اند.

عدم ضابطیت عمار ساباطی، مسئله ای است که در آرای علمای رجال مطرح شده است. به منظور ارزیابی دقیق این مسئله، بررسی موردی روایات وی با استفاده از روش «شاهد و تتبع» ضروری به نظر می رسد.

نتایج حاصل از تحقیق در این زمینه نشان می دهد که حدود یک سوم از مجموع روایات منقول از عمار ساباطی، به لحاظ محتوایی قابل پذیرش نیستند. علت اصلی آن، اعراض فقهای شیعه از روایات عمار ساباطی و ترجیح سایر روایات بر روایات اوست.

در این نوشتار، ضمن بیان نمونه هایی از روایات عمار ساباطی که از نظر محتوایی دارای اشکال هستند، به آرای فقها در این خصوص و تصریح ایشان به اشکالات متعدد موجود در روایات عمار نیز اشاره خواهد شد.

بر اساس آمار ارائه شده از روایات عمار ساباطی و با توجه به نمونه های ذکر شده، پذیرش ضابطیت عمار ساباطی با اشکال جدی مواجه است؛ چراکه شرط احراز ضبط یک راوی، تطابق روایات او با روایات معتبر است؛ چیزی که در مورد عمار ساباطی محرز نشده است.

۱. لوامع صاحبقرانی، ج ۶، ص ۵۴۰.

کتابنامه

- * قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- الإستبصار، محمد حسن طوسی، تهران، إسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳۶۳ ش.
- أصول الحدیث و أحكامه، جعفر سبحانی، قم، مؤسسة امام صادق، چاپ پنجم، ۱۴۲۸ ق.
- تبیان الصلاة، حسین بروجردي، قم، گنج عرفان، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
- تدریب الراوی، جلال الدین سیوطی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.
- تذکرۃ الفقهاء، حسن بن یوسف علامه حلی، قم، مؤسسة آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- تفصیل وسائل الشیعة، محمد بن حسن حر عاملی، قم، آل البيت، چاپ سوم، ۱۴۱۶ ق.
- تنقیح المقال، عبدالله مامقانی، نجف، مرتضویة، چاپ اول، ۱۳۵۱ ق.
- جواهر الکلام، محمد حسن صاحب جواهر، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ هفتم، بی تا.
- الحدائق الناضرة، یوسف بحرانی، قم، جامعة المدرسین، چاپ اول، بی تا.
- خلاصة الأقوال، حسن بن یوسف علامه حلی، مشهد، آستان قدس، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
- الخلاف، محمد حسن طوسی، قم، جامعة المدرسین، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
- الرواشح السماویة، محمد باقر بن محمد میرداماد، قم، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.
- روضة المتقین، محمد تقی مجلسی، تهران، کوشانپور، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
- ریاض المسائل، علی طباطبائی، قم، آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- سماء المقال فی علم الرجال، ابوالهدی کلباسی، قم، ولی عصر، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
- الصوم فی الشریعة الغراء، جعفر سبحانی، قم، مؤسسة امام صادق، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
- فرهنگ فقه، محمود هاشمی شاهرودی، قم، دائرة المعارف فقه، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش.
- الفقه علی مذاهب الخمسة، محمد جواد مغنیه، بیروت، دارالتیاری، چاپ دهم، ۱۴۰۰ ق.
- قاموس الرجال، محمد تقی شوشتری، قم، جامعة المدرسین، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- کتاب الطهارة، مرتضی انصاری، قم، مجمع الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، بیروت، دارالفکر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
- لوامع صاحبقرانی، محمد تقی مجلسی، قم، اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
- المبسوط فی فقه الإمامیة، محمد حسن طوسی، تهران، مرتضویة، چاپ سوم، ۱۳۸۷ ش.
- مجمع الفائدة و البرهان، احمد بن محمد اردبیلی، قم، جامعة المدرسین، چاپ سوم،

۱۳۷۹ ش.

مختلف الشیعة، حسن بن یوسف علامه حلی، قم، جامعة المدرسين، چاپ دوم، ۱۳۷۴ ش.
مرآة العقول، محمد باقر مجلسی، تهران، إسلامیة، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
مسالك الأفهام، زين الدين شهيد ثانی، قم، معارف، چاپ سوم، ۱۴۲۵ ق.
مستمسک العروة الوثقی، محسن حکیم، قم، دارالتفسیر، چاپ سوم، ۱۳۷۴ ش.
مشرق الشمسین، محمد بن حسین عاملی، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ش.

مصباح الفقيه، رضا همدانی، قم، المؤسسة الجعفرية، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.
المصباح المنیر، احمد بن محمد فيومی، قم، دارالهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
معجم مصطلحات الرجال و الدراية، محمدرضا جديدي نژاد، قم، دارالحديث، ۱۴۲۲ ق.
مفتاح الكرامة، محمد جواد عاملی، قم، جامعة المدرسين، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
ملاذ الأخيار، محمد تقی مجلسی، قم، كتابخانه آية الله مرعشي نجفی، ۱۴۰۶ ق.
موسوعة الفقه الإسلامی، محمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسة دائرة المعارف فقه، چاپ اول، ۱۴۳۲ ق.

المهذب البارع، احمد بن محمد ابن فهد حلی، قم، جامعة المدرسين، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.

شماره	روایات عمارساباطی در باب طهارت	شماره	روایات عمارساباطی در باب طهارت	شماره	روایات عمارساباطی در باب صلات	شماره	روایات عمارساباطی در باب صلات
۱	الکافی/۳/۵	۲۷	تهذیب/۲۸۳/۱۱۷	۱	الکافی/۳/۲۸۵	۲۷	تهذیب/۳۱۶/۱۴۴
۲	الکافی/۳/۱۷	۲۸	تهذیب/۳۳۰/۶۰	۲	الکافی/۳/۳۰۴	۲۸	تهذیب/۳۱۷/۱۵۲
۳	الکافی/۳/۱۸	۲۹	تهذیب/۳۶۷/۹	۳	الکافی/۳/۳۱۵	۲۹	تهذیب/۳۳۰/۲۱۱
۴	الکافی/۳/۳۸	۳۰	تهذیب/۳۹۴/۴۲	۴	الکافی/۳/۳۶۲	۳۰	تهذیب/۳۳۱/۲۲۰
۵	الکافی/۳/۵۹	۳۱	تهذیب/۳۹۶/۵۲	۵	الکافی/۳/۳۸۶	۳۱	تهذیب/۳۳۱/۲۲۱
۶	الکافی/۳/۸۲	۳۲	تهذیب/۴۰۵/۶	۶	الکافی/۳/۳۸۶	۳۲	تهذیب/۳۴۳/۹
۷	الکافی/۳/۱۰۴	۳۳	تهذیب/۴۰۷/۱۷	۷	الکافی/۳/۳۹۰	۳۳	تهذیب/۳۵۳/۵۴
۸	الکافی/۳/۱۴۹	۳۴	تهذیب/۴۱۶/۳۱	۸	الکافی/۳/۳۹۰	۳۴	تهذیب/۳۵۶/۴
۹	الکافی/۳/۱۵۹	۳۵	تهذیب/۴۱۸/۴۱	۹	الکافی/۳/۳۹۵	۳۵	تهذیب/۳۷۰/۷۱
۱۰	الکافی/۳/۲۱۰	۳۶	تهذیب/۴۲۳/۱۳	۱۰	تهذیب/۲۰۶/۷۱	۳۶	تهذیب/۳۷۴/۸۶
۱۱	الکافی/۳/۲۵۱	۳۷	تهذیب/۴۲۵/۲۵	۱۱	تهذیب/۱۳۱/۲۷۵	۳۷	تهذیب/۳۷۶/۹۴
۱۲	تهذیب/۵۲/۹۰	۳۸	تهذیب/۴۲۶/۲۷	۱۲	تهذیب/۱۵۳/۶۲	۳۸	تهذیب/۵۰/۸۷
۱۳	تهذیب/۶۶/۳۶	۳۹	تهذیب/۴۳۰/۱۸	۱۳	تهذیب/۱۸۲/۲۸	۳۹	تهذیب/۵۳/۹۵
۱۴	تهذیب/۸۶/۷۵	۴۰	تهذیب/۴۳۲/۱۳۸۲	۱۴	تهذیب/۱۸۲/۲۹	۴۰	تهذیب/۷۰/۳۰
۱۵	تهذیب/۱۰۲/۲۱۱	۴۱	تهذیب/۴۴۵/۸۳	۱۵	تهذیب/۲۹۸/۵۷	۴۱	تهذیب/۱۶۷/۲۸
۱۶	تهذیب/۱۱۲/۳۰	۴۲	تهذیب/۴۵۴/۱۲۳	۱۶	تهذیب/۲۳۱/۱۱۹	۴۲	تهذیب/۱۷۵/۲
۱۷	تهذیب/۱۲۶/۳۱	۴۳	تهذیب/۱۹۹/۷	۱۷	تهذیب/۲۴۲/۲۸	۴۳	تهذیب/۱۷۵/۳
۱۸	تهذیب/۱۴۱/۸۹	۴۴	تهذیب/۲۰۱/۱۷	۱۸	تهذیب/۲۶۲/۸۱	۴۴	تهذیب/۲۱۱/۲۱
۱۹	تهذیب/۲۰۱/۹۱	۴۵	تهذیب/۳۳۴/۷۱	۱۹	تهذیب/۲۶۵/۹۲	۴۵	تهذیب/۲۳۰/۱۰۴
۲۰	تهذیب/۲۱۲/۲۰	۴۶	الإستبصار/۱/۹۶	۲۰	تهذیب/۲۷۱/۱۱۶	۴۶	تهذیب/۲۳۰/۱۰۶
۲۱	تهذیب/۲۲۳/۲۴	۴۷	الإستبصار/۱/۹۷	۲۱	تهذیب/۲۷۲/۱۱۸	۴۷	تهذیب/۲۴۷/۵۷
۲۲	تهذیب/۲۳۰/۴۸	۴۸	الإستبصار/۱/۲۱۴	۲۲	تهذیب/۲۷۳/۱۲۳	۴۸	تهذیب/۲۵۴/۲۱
۲۳	تهذیب/۲۳۵/۹	۴۹	الفقيه/۱۵۵/۴۳۴	۲۳	تهذیب/۲۷۴/۱۲۷	۴۹	تهذیب/۲۷۳/۱۱۰
۲۴	تهذیب/۲۴۲/۳۰	۵۰	الفقيه/۱۶۶/۴۸۲	۲۴	تهذیب/۲۸۲/۲۵	۵۰	تهذیب/۲۷۳/۱۱۹
۲۵	تهذیب/۲۷۰/۸۲	۵۱	الفقيه/۱۹۲/۵۸۵	۲۵	تهذیب/۲۹۳/۳۳	۵۱	تهذیب/۲۷۸/۱۳۶
۲۶	تهذیب/۲۷۲/۸۹			۲۶	تهذیب/۳۱۵/۱۴۱	۵۲	تهذیب/۲۷۸/۱۳۷

شماره	روایات عمار سباطی در باب صلات	شمار	روایات عمار سباطی در باب صوم	شماره	روایات عمار سباطی در باب حج	شمار	روایات عمار سباطی در ابواب معاملات
۵۳	تهذیب ۱۵۴/۲۸۲/۳	۱	الکافی ۲/۷۱/۴	۱	الکافی ۲۱/۳۲۳/۴	۱	الکافی ۳/۹۰/۵
۵۴	تهذیب ۱۵۶/۲۸۲/۳	۲	الکافی ۴/۱۰۸/۴	۲	الکافی ۶/۵۶۱/۴	۲	الکافی ۱۸/۱۷۸/۵
۵۵	تهذیب ۲۸/۲۸۹/۳	۳	الکافی ۴/۱۱۲/۴	۳	تهذیب ۵۸/۷۵/۵	۳	الکافی ۸/۲۶۴/۵
۵۶	تهذیب ۲۷/۳۰۷/۳	۴	الکافی ۶/۱۱۶/۴	۴	تهذیب ۱۳/۲۰۲/۵	۴	الکافی ۳/۲۸۳/۵
۵۷	تهذیب ۳۶/۲۲۵/۴	۵	الکافی ۵/۱۱۸/۴	۵	تهذیب ۴۱/۳۰۵/۵	۵	تهذیب ۳۶/۳۳۰/۶
۵۸	تهذیب ۳۸/۲۲۶/۴	۶	الکافی ۳/۱۴۵/۴	۶	تهذیب ۹۰/۴۱۵/۵	۶	تهذیب ۳۴/۹۲/۷
۵۹	تهذیب ۳۹۰/۴۸۸/۵	۷	الکافی ۵/۱۶۴/۴	۷	تهذیب ۲۵۳/۴۶۱/۵	۷	تهذیب ۳۷/۱۰۰/۷
۶۰	الإستبصار ۶/۲۲۲/۱	۸	تهذیب ۵/۸۱/۲	۸	تهذیب ۲۵۴/۴۶۱/۵	۸	تهذیب ۳۸/۱۰۰/۷
۶۱	الإستبصار ۵/۳۷۹/۱	۹	تهذیب ۴/۲۷۴/۴	۹	تهذیب ۳۷۶/۴۸۵/۵	۹	تهذیب ۳۹/۱۰۰/۷
۶۲	الإستبصار ۲/۳۸۱/۱	۱۰	تهذیب ۲۰/۲۸۰/۴	۱۰	تهذیب ۳۹۸/۴۸۹/۵	۱۰	تهذیب ۴۱/۱۰۱/۷
۶۳	الإستبصار ۶/۴۵۴/۱	۱۱	تهذیب ۶۴/۳۲۳/۴	۱۱	علل الشرائع ۱/۴۲۳/۲	۱۱	تهذیب ۱۱۵/۱۱۷/۷
۶۴	الإستبصار ۲۱/۲۶۵/۱	۱۲	تهذیب ۷۴/۳۲۴/۴			۱۲	تهذیب ۲۶/۲۳۱/۷
۶۵	الفتیه ۱۰۷۷/۳۷/۱	۱۳	تهذیب ۹۰/۳۲۸/۴			۱۳	تهذیب ۳/۱۹۹/۸
۶۶	الفتیه ۸۱۸/۲۶۶/۱						
۶۷	الفتیه ۸۷۷/۲۸۵/۱						
۶۸	الفتیه ۸۹۴/۲۸۹/۱						
۶۹	الفتیه ۹۸۳/۳۳۷/۱						
۷۰	الفتیه ۹۴۰/۳۴۰/۱						
۷۱	الفتیه ۱۴۳۸/۵۰۱/۱						
۷۲	الامالی ۱۰/۲۵۶						

شماره	روایات عمارساباطی در باب نکاح	شماره	روایات عمارساباطی در باب اطعمه و اشربه	شماره	روایات عمارساباطی در باب طلاق	شماره	روایات عمارساباطی در باب حدود
۱	الکافی ۱/۳۵۵/۵	۱	الکافی ۱۸/۳۴۹/۶	۱	الکافی ۱/۹۸/۶	۱	الکافی ۳/۲۱۰/۷
۲	الکافی ۹/۴۱۱/۵	۲	الکافی ۱۳/۴۲۴/۶	۲	الکافی ۱/۱۷۴/۶	۲	الکافی ۱/۲۵۵/۷
۳	الکافی ۱۰/۴۴۲/۵	۳	الکافی ۱/۴۲۵/۶	۳	تهذیب ۲۰/۳۳/۸	۳	الکافی ۲/۲۵۳/۷
۴	الکافی ۹/۴۲۰/۵	۴	الکافی ۲/۴۲۵/۶	۴	تهذیب ۲۸۰/۸۲/۸	۴	تهذیب ۶۵/۲۲/۱۰
۵	الکافی ۱۰/۴۶۷/۵	۵	تهذیب ۸۴/۲۱/۹	۵	تهذیب ۳۷/۲۰۷/۸	۵	تهذیب ۵/۶۶/۱۰۸
۶	الکافی ۳/۴۸۱/۵	۶	تهذیب ۸۰/۸۰/۹				
۷	الکافی ۳/۵۴۱/۵	۷	تهذیب ۸۵/۸۲/۹				
۸	الکافی ۴/۲۵/۶	۸	تهذیب ۲۳۷/۱۱۶/۹				
۹	الکافی ۹/۲۸/۶	۹	تهذیب ۲۶۶/۱۲۳/۹				
۱۰	الکافی ۴/۳۱/۶						
۱۱	تهذیب ۱۳/۲۴۳/۷						
۱۲	تهذیب ۴۷/۱۵۹/۷						
۱۳	تهذیب ۱۲/۳۱۵/۷						
۱۴	تهذیب ۵/۳۷۸/۷						
۱۵	تهذیب ۱۱۴/۴۵۷/۷						
۱۶	تهذیب ۴۵/۱۷۷/۸						
۱۷	الفقیه ۴۷۲۰/۴۸۶/۳						
۱۸	الفقیه ۴۶۳۷/۴۷۰/۳						

شماره	روایات عمار سباطی در باب وصیت	شماره	روایات عمار سباطی در سایر ابواب و مسائل فقهی	شماره	روایات عمار سباطی در اعتقادات	شماره	روایات عمار سباطی در اخلاق
۱	تهذیب ۱/۱۸۶/۹	۱	زکات: الکافی ۳/۵۴۸/۳	۱	الکافی ۴/۲۵۷/۱	۱	الکافی ۷/۱۴۹/۲
۲	تهذیب ۶/۱۸۸/۹	۲	زکات: تهذیب ۱۱۸/۴۳۴/۴	۲	الکافی ۲/۲۳۳/۱	۲	الکافی ۱/۶۳۸/۲
۳	تهذیب ۹/۱۸۸/۹	۳	مقدمات عبادات: تهذیب ۵/۳۸۰/۲	۳	الکافی ۲۴۶/۲۰۴/۱	۳	الکافی ۵/۶۴۰/۲
۴	تهذیب ۱۷/۹۰/۹	۴	ظهار: تهذیب ۳۴/۱۱/۸	۴	الکافی ۹/۲۲۴/۱	۴	الکافی ۶/۶۴۰/۲
		۵	ارث: تهذیب ۱/۱۷۲/۷	۵	الکافی ۳/۳۹۸/۱		
		۶	صید: تهذیب ۲۶۲/۶۱/۹	۶	الکافی ۵/۳۹۸/۱		
		۷	دیات: تهذیب ۵۰/۲۳۲/۱۰	۷	الکافی ۸۴/۴۳۰/۱		
		۸	الایمان: الکافی ۱۶/۴۶۳/۷	۸	کمال الدین ۱۱/۴۱۲/۲		
		۹	ثواب السواک: ثواب الأعمال ۱۸/۲	۹	کمال الدین ۴/۲۲۱/۱		
		۱۰	الحجامة: الکافی ۴۰۷/۲۷۳/۸	۱۰	الفقیه ۴۶۲۸/۴۶۸/۳		
		۱۱	النوی والتجمل: الکافی ۱۲/۵۰۶/۶	۱۱	فضائل الأشهر الثلاثة ۱۱۰/۱		
				۱۲	ثواب الأعمال ۱۵۸		

میزان تأثیرپذیری دانشیان از آرای شیخ صدوق رحمۃ اللہ علیہ

^۱ سیده فرناز اتحاد

^۲ سید محسن موسوی

^۳ محمود دینانی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۸

چکیده

یکی از مسائلی که همواره در نقد و بررسی اندیشه‌های شیخ صدوق رحمۃ اللہ علیہ مورد توجه قرار گرفته، جایگاه عقل در فرایند استنباط‌های دینی اوست. برخی از منتقدان، به دلیل تأکید شدید شیخ صدوق بر نقل احادیث، او را به عدم توجه کافی به عقل و استفاده محدود از آن در تحلیل مسائل دینی متهم کرده‌اند. در مقابل، برخی دیگر بر این باورند که وی، با وجود تأکید بر نقل، در عمل از عقل به عنوان ابزاری مهم در تفسیر و استنباط دینی بهره می‌برده است.

این پژوهش به واکاوی آرا و دیدگاه‌های دیگر متکلمان و اندیشمندان معاصر و پس از شیخ صدوق می‌پردازد. نکته قابل توجه آن است که اغلب دانشمندان و متکلمان، به طور مستقیم شیخ صدوق را نقد یا تأیید نکرده‌اند؛ بلکه از تأثیری که از اندیشه‌های او پذیرفته‌اند یا روشی که برخلاف او اتخاذ کرده‌اند، می‌توان به نگرش‌های مختلف آنان درباره عقل‌گرایی یا نقل‌گرایی وی پی برد.

نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که نمی‌توان اندیشمندان یک دوره تاریخی، یک گروه خاص یا حتی شخصیت‌هایی چون شیخ صدوق را به طور مطلق و یک‌جانبه به یک گرایش خاص منتسب کرد. به طور خاص، بالین که شیخ صدوق در بسیاری از موارد به نقل احادیث و نصوص دینی پرداخته است، نمی‌توان او را متهم کرد که به طور کامل

۱. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) (s.ettehad08@umail.umz.ac.ir).

۲. دانشیار دانشگاه مازندران (m.muavi@umz.ac.ir).

۳. استادیار دانشگاه مازندران (m.dayyani@umz.ac.ir).

عقل را در فرایند شناخت مسائل دینی نادیده گرفته است. بلکه براساس شواهد موجود در آثار وی، می‌توان گفت که شیخ صدوق در پی ایجاد توازنی میان نقل و عقل بوده و در موارد مختلفی از عقل برای استنباط احکام دینی استفاده کرده است. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی - توصیفی و با بررسی عمیق آثار و نقدهای مختلف، به تبیین شیوه عقل‌گرایی شیخ صدوق پرداخته و نشان می‌دهد که وی از عقل، نه به عنوان ابزاری منفعل، بلکه به عنوان عاملی فعال در فهم و شناخت دین بهره می‌برده است. این پژوهش می‌تواند به عنوان مبنایی جدید در فهم نقش عقل در کلام شیعی و تأثیر آن بر سایر متکلمان و اندیشمندان دینی مورد استفاده قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: شیخ صدوق، عقل‌گرایی، نقل‌گرایی، عقل و نقل، کلام شیعه.

۱. مقدمه

بحث از نسبت عقل و نقل در سنت امامیه، از دیرباز محل گفت‌وگو و اختلاف بوده است. در این میان، شیخ صدوق، به دلیل جایگاه برجسته‌اش در حفظ و گسترش میراث حدیثی، به یکی از کانون‌های اصلی این مناقشه بدل شده است. غالب پژوهشگران، او را چهره‌ای سخت‌پایند به سنت دانسته‌اند؛ عالمی که اهتمام اصلی‌اش گردآوری، تدوین و نقل احادیث بوده و از همین رو، گاه با صفت «حشوی» یا صرفاً «محدث» توصیف شده است. در برابر این تصویر رایج، برخی مطالعات دقیق‌تر بر آن‌اند که آثار صدوق نشان می‌دهد وی فراتر از یک ناقل صرف حدیث بوده است. بررسی کتاب‌هایی همچون التوحید و کمال الدین و تمام النعمة آشکار می‌سازد که وی درگیر پرسش‌های کلامی عصر خود بوده و نسبت به اندیشه‌های رقیب، از جمله معتزله، واکنشی آگاهانه و جدلی نشان داده است. در این متون، استفاده از استدلال‌های عقلی و احتجاج‌های کلامی در کنار روایات، گواه آن است که صدوق در عمل، رویکردی پیچیده‌تر از آنچه به ظاهر شهرت یافته، اتخاذ کرده است.

همین دوگانگی موجب شده است که در طول تاریخ اندیشه شیعه، برداشت‌های متنوعی از روش او شکل گیرد. گروهی از صاحب‌نظران متقدم، همچون شیخ مفید و سید مرتضی، که خود بیشتر به عقل و مباحث کلامی متمایل بودند، صدوق را نماینده جریانی حدیث‌محور دانسته و فاصله‌گیری خویش از او را نشانه گرایش به عقلانیت استدلالی معرفی کرده‌اند. در عین حال، متفکرانی مانند ابن شهر آشوب، در تحلیل شخصیت صدوق، بر وجه نقلی او بیش از سایر ابعاد تأکید کرده‌اند. در دوره‌های متأخر نیز پژوهشگران معاصر، با بهره‌گیری از رویکردهای تاریخی و

تحلیلی، بار دیگر این مسئله را به بحث گذاشته‌اند؛ برخی در او نماد جریانی سنت‌گرای محض دیده‌اند و برخی دیگر، با اشاره به شواهدی از تعامل او با مباحث فلسفی و کلامی، کوشیده‌اند تصویر پیچیده‌تر و چندلایه‌تری از وی ارائه دهند.

نکته مهم در این میان آن است که بخش قابل توجهی از این داوری‌ها، به طور مستقیم به پرسش از «عقل‌گرایی» یا «نقل‌گرایی» صدوق نپرداخته‌اند، بلکه از طریق مقایسه رویکردهای او با سایر جریان‌ها یا براساس مشابَهت در رفتار و روش‌شناسی، به چنین برچسب‌هایی منتهی شده‌اند. بنابراین، تنوع دیدگاه‌ها نه تنها بازتاب ویژگی‌های واقعی در اندیشه صدوق است، بلکه نشان‌دهنده چگونگی درک و بازخوانی او در بسترهای مختلف تاریخی و فکری نیز به شمار می‌آید.

پژوهش حاضر با گردآوری، دسته‌بندی و تحلیل این آرا، تصویری جامع‌تر از جایگاه شیخ صدوق در نسبت با عقل و نقل به دست دهد. در گام نخست، دیدگاه‌های متقدمان، همچون شیخ مفید، سید مرتضی و ابن شهر آشوب، بررسی خواهد شد و سپس به آرای متأخران و پژوهشگران معاصر پرداخته می‌شود. بدین ترتیب، می‌توان مسیر تحول تصویر صدوق را از قرون نخستین تا عصر حاضر ترسیم کرد و نشان داد که چگونه یک شخصیت علمی، براساس دغدغه‌های متفاوت هر دوره، گاه صرفاً به عنوان محدثی حدیث‌محور و گاه به مثابه متکلمی آشنا با عقلانیت فلسفی و کلامی معرفی شده است. با توجه به اینکه رسالت پژوهش حاضر، بررسی انتقادی استدلال‌های دانشمندان و تطبیق آن‌ها با عقاید شیخ صدوق نیست، در این پژوهش تنها به ایرادهایی که بر شیخ صدوق وارد کرده‌اند و موضعی که در برابر نقل‌گرایی و عقل‌گرایی وی داشته‌اند، پرداخته خواهد شد.

۲. دیدگاه شیخ مفید

شیخ مفید گاهی با لحنی تند بر شیخ صدوق خرده می‌گیرد که اخبار را هرگونه که به دستش رسیده، پذیرفته و یا آن‌که در جست‌وجوی معنایی معقول برای خبر نبوده است. شیخ مفید در زمانی دیدگاه‌ها و اعتقادات خود را بیان می‌کند که در میان شیعه، چندین جریان قوی، شامل اسماعیلیه، زیدیه، غلات و... با انشعابات گوناگون در حال فعالیت بودند. همچنین، سایر مذاهب و نحله‌های فقهی، کلامی، فلسفی و عرفانی نیز مشغول تبلیغ عقاید خود بودند. وظیفه شیخ مفید در این دوران، تثبیت عقاید امامیه بود. از لحاظ

همخوانی و همکاری دستگاه حکومت آل بویه با تشیع نیز شیخ مفید این امکان را داشت که به راحتی نظرات خود را ابراز کند و حتی با لحنی تند، نسبت به شیخ صدوق اعتراض کند. در ادامه، نمونه‌هایی از این اعتراضات شیخ مفید به شیخ صدوق بیان می‌شود:

۱-۲. نقدهای شیخ مفید

درباره انتساب حقیقی این کتاب به شیخ صدوق علیه السلام، نظرات متعددی وجود دارد. برخی از طرفی این کتاب را بی‌شک متعلق به شیخ مفید می‌دانند. برای نمونه، حسن انصاری در وبلاگی با عنوان «بررسی‌های تاریخی»، مطلبی با موضوع «درباره انتساب تصحیح اعتقادات الامامیه به شیخ مفید» درج می‌کند و مدعی می‌شود:

در این‌که تصحیح اعتقادات الامامیه - که در حقیقت ردیه‌ای بر اعتقادات شیخ صدوق است - تألیفی اصیل از شیخ مفید است، هیچ تردیدی وجود ندارد. با این وجود، عنوانی که در فهرست آثار شیخ مفید به این کتاب داده شده بوده، به صورت کتاب جوابات ابی جعفر القمی ضبط شده و درست آن هم همین است ... در خود متن کتاب تصحیح الاعتقادات هم همه‌جا اقوال شیخ صدوق با عنوان گفته‌های ابو جعفر ذکر شده و در مقام پاسخ هم شیخ مفید در بسیاری مواقع از شیخ صدوق با همین تعبیر ابو جعفر یاد کرده. در بغداد شیخ صدوق را در زمان شیخ مفید با عنوان محدثی از قم می‌شناخته‌اند و این به دلیل شهرت پدر او به قمی بودن و اصل و منشأ شیخ صدوق بود که از قم بوده است.^۱

وی سپس توضیح می‌دهد که چون این مجموعه از ابتدا به صورت کتابی مستقل نگارش نشده است، در فهرست کتاب‌های شیخ مفید نیامده است.

از طرف دیگر، برخی با ادله کافی آن را از لحاظ انتساب به شیخ مفید جعلی می‌دانند. از جمله حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدتقی سبجانی، در مقاله‌ای که نزدیک به سی سال قبل نگاشته‌اند، به مناسبت بحث از کتاب سلیم بن قیس هلالی، با اشاره به عدم ذکر نام «تصحیح الاعتقاد» در رجال نجاشی، ذکر می‌کنند که از گذشته در انتساب «تصحیح الاعتقاد» به مفید تردید دارند و هنوز نیز شاهد محکمی بر این نسبت نیافته‌اند.

سید محسن موسوی نیز در مقاله‌ای درباره تألیفات شیخ صدوق، با اشاره به عدم ذکر نام

تصحیح الاعتقاد در فهرست‌های نجاشی و طوسی و دیگران، انتساب کتاب به مفید را ضعیف قلمداد کرده‌اند.^۱

با توجه به بررسی صورت گرفته، از آن‌جا که دلایل عدم انتساب به شیخ مفید، عقل‌پسندانه‌تر و با توجه به تحقیقات انجام شده، قابل قبول احصا شد، در این بخش از انتقاداتی که از طریق شیخ مفید بر شیخ صدوق در این کتاب وارد شده است، صرف نظر کرده و از آن‌جا که مبنای این رساله بر عدم پذیرش انتساب مفاد موجود در شروح عقائد الصدوق است، فقط از باب نمونه، به دو مورد از این انتسابات اشاره می‌گردد.

۱-۲. جسم و روح

از نظر شیخ صدوق، سازنده حقیقت انسان، همان روح است که نظر شیخ مفید در این زمینه نیز موافق با شیخ صدوق است. شیخ صدوق ذیل این موضوع، احکام و ویژگی‌هایی برای روح قائل است که شیخ مفید به شدت آن‌ها را مورد نقد قرار می‌دهد؛ تا جایی که پیش از ارائه نقدهای خود در این خصوص، از عبارات تندی علیه صدوق استفاده می‌کند. شیخ مفید معتقد است سخنان شیخ صدوق در زمینه نفوس و ارواح، دور از تحقیق و از روی حدس و گمان است. مفید بیان می‌کند که بهتر بود وی فقط به نقل اخبار بسنده کند و دست به معانی آن نزند؛ زیرا در این صورت، از گرفتار شدن در تنگنایی که توان خروج از آن ندارد، ایمن می‌ماند.^۲

شیخ صدوق به این همانی نفس و روح معتقد است،^۳ اما شیخ مفید به تلویح این نظر را نمی‌پذیرد؛ هرچند می‌شود از میان نظراتش چنین برداشت کرد که این همانی روح و نفس را پذیرفته است. شیخ صدوق، البته با ادله‌ای که به ظاهر مخدوش است،^۴ ارواح را نخستین مخلوق خدا می‌داند؛ شیخ مفید، اگرچه در این مورد اظهار نظر مستقیم نکرده است، ولی از سخنانش مشخص است که نخستین مخلوق بودن ارواح را قبول ندارد؛ زیرا از نظر او، خلقت ارواح پیش از خلق اجساد مردود است، چراکه مستلزم تناسخ است.

۱. «بهره‌های یادکرد آثار در تألیفات شیخ صدوق»، ص ۲۶-۳۸.

۲. تصحیح الاعتقاد، ص ۷۹.

۳. الاعتقادات، ص ۴۷.

۴. عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۱، ص ۲۶۲.

شیخ صدوق رابطه روح با بدن را همچون رابطه ظرف و مظهر می‌داند؛ در مقابل، نظر شیخ مفید بر رابطه‌ای تدبیری میان نفس و بدن است و در این خصوص، نظر مفید نسبت به صدوق عقلانی‌تر است. همچنین شیخ مفید بر این نظریه شیخ صدوق که خلقت ارواح بر خلقت ابدانشان مقدم است، اشکال وارد می‌کند. البته این اشکالات بر شیخ صدوق وارد نیست و شواهدی که شیخ صدوق برای ادعای خود می‌آورد، قوی‌تر است؛ زیرا طبق عقیده شیخ صدوق، روح انسان پیش از این دنیا به بدن دیگری تعلق داشته است که در دنیا به بدنی مادی تعلق گرفته است.^۱

۲-۲. سهو نبی

شیخ صدوق به نوعی میراث‌دار جریان ضد غلو در قم است که تا این اواخر ادامه داشته است. از نظر خود شیخ صدوق، تأکیدی که بر سهو النبی دارد، وی را ضد غلو معرفی می‌کند:

قال مصنف هذا الكتاب: إن الغلاة والمفوضة لعنهم الله ينكرون سهو النبي ﷺ.

در نقد این مطلب از ناحیه شیخ مفید، رساله‌ای با نام «عدم سهو النبی ﷺ» چاپ شده است که در آن به تندی بر این نظر شیخ صدوق نقد وارد شده است. با این توضیح که شیخ صدوق قائل به عدم سهو النبی را غالی می‌خواند؛ در مقابل، شیخ مفید این را علامت غلو نمی‌داند. شیخ مفید در این رساله - که منسوب به اوست - شیخ صدوق را با لفظ «الشیخ» یاد می‌کند و روایتی را که صدوق به آن استناد کرده است، در زمره اخبار آحاد می‌شمارد که «روته الناصبة والمقلدة من الشيعة» و آن را رد می‌کند. تا جایی که شیخ صدوق را به تلویح در زمره «حشویه» می‌داند و چنین نقد می‌کند که شیخ صدوق با عقیده به سهو النبی، نه تنها از غلو خارج نمی‌شود، بلکه از توحید و شرع خارج شده است.

۳. دیدگاه سید مرتضی

سید مرتضی، که از جمله شاگردان شیخ مفید محسوب می‌شود، در برابر برخی از آرای شیخ صدوق انتقاداتی وارد کرده است که برخی از این نقدها به صورت مستقیم و برخی به صورت اشاره بوده است. از جمله مواردی که گمان می‌رود مقصود سید مرتضی، نقدی بر بخشی از کتاب اعتقادات شیخ صدوق باشد، مبحثی است که درباره برتری یا عدم برتری

۱. «بررسی و نقد انتقادات شیخ مفید بر دیدگاه انسان‌شناختی شیخ صدوق»، ص ۹۷-۱۱۹.

انبیا بر ملائکه مطرح می‌کند. از جمله، اشاره او در کتاب الغرر والدرر که علامه مجلسی در بحار الأنوار از قول سید مرتضی نقل می‌کند، این است که:

فأما اعتماد بعض أصحابنا في تفضيل الأنبياء على الملائكة ...^۱

دور از ذهن نیست که در این جا مقصود سید مرتضی، شیخ صدوق باشد. اما در برخی موارد، به طور مستقیم اشاره دارد و نظریه‌ای را که به طور دقیق از سوی شیخ صدوق ارائه شده است، مورد نقد قرار می‌دهد که در ادامه به آن اشاره می‌شود:

۱-۳. نحوه نزول قرآن

شیخ صدوق درباره نزول قرآن اعتقاد دارد که تمام قرآن یک باره و در شب قدر نازل شده است و سپس در طول بیست سال، از بیت معمور بر پیامبر ﷺ به تدریج نازل شده است. شیخ صدوق این دیدگاه را از روایتی از حفص بن غیاث از امام صادق علیه السلام گرفته است:

نزل القرآن جملة واحدة في شهر رمضان الى البيت المعمور، ثم نزل في طول عشرين سنة.^۲

شیخ صدوق ذیل روایتی دیگر با همین مضمون، تصریح می‌کند که نزول قرآن در شب قدر کامل شده است.^۳ این دیدگاه از سوی سید مرتضی و ابن شهر آشوب نقد شده است که به ترتیب به آن‌ها اشاره خواهد شد.

بر اساس نظر سید مرتضی، مستند این حدیث که توسط شیخ صدوق نقل شده است، حدیث واحدی است که موجب علم و عمل نمی‌شود؛ زیرا سید مرتضی حجیت خبر واحد را قبول ندارد و آن را موجب علم و عمل نمی‌داند،^۴ بلکه به تعبیر شیخ انصاری، بر عدم حجیت خبر واحد ادعای اجماع کرده است.^۵

سید مرتضی با ادله قرآنی و با استناد به آیه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً...﴾^۶ به معنای ترتیل استناد می‌کند که ورود شیء در پی شیء است و برگرداندن معنای آن به علم را غیر صحیح می‌داند؛ زیرا ظاهر آیه برخلاف آن دلالت می‌کند. دلیل

۱. بحار الأنوار، ج ۵۷، ص ۲۸۸.

۲. علل الشرایع، ص ۸۷.

۳. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۹۹.

۴. رسائل الشریف، ج ۱، ص ۴۰۳.

۵. فراند الاصول، ج ۱، ص ۳۱۲؛ ج ۱، ص ۱۲۶.

۶. سوره فرقان، آیه ۳۲.

دیگری که می‌آورد، بر اساس قواعد ادبیات است؛ برای نمونه، «ال» در «القرآن» در آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...»^۱ را «ال» جنس می‌داند و چون افاده عموم نمی‌کند، پس دلالت بر این است که بخشی از قرآن در ماه مبارک رمضان نازل شده است، نه تمام آن.^۲ البته استدلال سید مرتضی در این بخش کافی نیست و با آیاتی دیگر از قرآن کریم، این استدلال او ناقص می‌ماند و نمی‌تواند شاهی بر نزول تدریجی قرآن باشد.^۳

با بررسی انجام شده، مشخص می‌شود که با وجود نقدهایی که سید مرتضی بر این نظریه شیخ صدوق وارد می‌کند و سعی دارد با استدلال آن را نقد کند، میراث تفسیری و روایی امامیه پس از شیخ مفید و سید مرتضی مؤید آن است که روایت مورد استناد شیخ صدوق ذیل موضوع نزول دفعی قرآن، جزء روایات شاذ نیست و در میان عالمان و مفسران امامی شهرت روایی یافته است.

۲-۳. تقابل اصحاب عدد و اصحاب رؤیت

از جمله مسائل مورد بحث در قرن چهارم و پنجم هجری که جنجال برانگیز شد، این مسئله بود که آیا ماه مبارک رمضان، برخلاف سایر ماه‌های قمری، همیشه کامل و سی‌روزی است یا این که برخی سال‌ها این ماه ۲۹ روزه است؟ هر دو وجه این سؤال طرفدارانی دارد که قائلان به سی‌روزی بودن ماه را «اصحاب عدد» و قائلان به امکان ۲۹ روزه شدن را «اصحاب رؤیت» نامیده‌اند. شیخ صدوق یکی از کسانی است که به سی‌روزی بودن ماه رمضان بر اساس روایات اعتقاد دارد و سید مرتضی از اصحاب رؤیت است و با نگاه انتقادی به این مسئله پرداخته است. سید مرتضی در تأیید رؤیت و رد قول به عدد، رساله‌ای با عنوان «الرد علی أصحاب العدد» نوشته است. روش سید مرتضی در این رساله، که در پاسخ به رساله‌ای در قول به عدد است، مختلف است.

شیخ صدوق در کتاب الخصال فصلی را مختص این موضوع قرار داده است. استدلال شیخ صدوق پس از ذکر چند روایت درباره این موضوع چنین است:

مذهب خواص شیعه و اهل بصیرت از ایشان درباره ماه رمضان این است که ماه رمضان هیچ‌گاه تا ابد از سی روز کمتر نخواهد شد. روایات در این باره موافق با قرآن

۱. سوره بقره، آیه ۱۸۵.

۲. الامالی، ج ۴، ص ۱۶۱-۱۶۲.

۳. «استدلال روایی شیخ صدوق بر نزول دفعی قرآن کریم و نقد ادله مخالفان»، ص ۳۸.

و مخالف با مذهب اهل سنت است. پس هرکس از ضعیفان فکری در شیعه به سوی اخباری که به سبب تقیه وارد شده است، معتقد شود به این که ماه رمضان نقصان می‌یابد، مانند نقصی که بر ماه‌های دیگر وارد می‌شود، بر روش اهل سنت سخن گفته است.^۱

علاوه بر کتاب الخصال، شیخ صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه نیز پس از ذکر چهار روایت در این خصوص، با جدیت از این نظریه دفاع کرده است:

مُصَنِّفُ این کتاب علیه السلام گوید: هر کس بر خلاف این اخبار عمل کرده و مطابق رأی اهل سنت فتوا داده است، از وی باید تقیه نمود؛ همچنان که از اهل جماعت تقیه می‌کنیم و با وی سخنی نداریم، مگر به تقیه، هر کس که خواهد باشد؛ جز کسی که طلب راه صواب کند و حق را بجوید که در این صورت باید برای او امر را روشن کرد، زیرا بدعت، با ترک گفتگو درباره آن، خودبه‌خود از بین خواهد رفت.

شرح: این بر اساس عدم رؤیت است و در صورت رؤیت، جای سخن و بحثی نیست.^۲

کتاب‌های جواب رساله وردت فی شهر رمضان، رساله ابی محمد الفارسی فی شهر رمضان و الرسالة الثانية إلى أهل بغداد فی معنی شهر رمضان از جمله نگارش‌های صدوق درباره سی‌روزه بودن ماه رمضان است.

دلایلی که سید مرتضی در رد این نمونه می‌آورد، مختلف است^۳ و در پژوهش حاضر، با توجه به موضوع اصلی آن، موارد ذکر می‌شود. از جمله دلایلی که سید مرتضی در نقد این موضوع می‌آورد، استناد به موضوعه بودن و غیرقابل تأویل بودن حدیث است. سید مرتضی با استناد به روایتی با این موضوع در معانی الأخبار چنین مطرح می‌کند که این خبر جعلی

۱. قَالَ مُصَنِّفُ هَذَا الْكِتَابِ علیه السلام: مَذْهَبُ خَوَاصِّ الشَّيْعَةِ وَأَهْلِ الْأَسْتِصَارِ مِنْهُمْ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ أَنَّهُ لَا يَنْقُصُ عَنْ ثَلَاثِينَ يَوْمًا أَبَدًا، وَالْأَخْبَارُ فِي ذَلِكَ مُوَافِقَةٌ لِلْكِتَابِ وَمُخَالِفَةٌ لِلْعَامَّةِ، فَمَنْ ذَهَبَ مِنْ ضَعْفَاءِ الشَّيْعَةِ إِلَى الْأَخْبَارِ الَّتِي وَرَدَتْ لِلتَّقِيَّةِ فِي أَنَّهُ يَنْقُصُ، وَيُصِيبُهُ مَا يُصِيبُ الشُّهُورَ مِنَ النُّقْصَانِ وَالْتِمَامِ، اتَّقَى كَمَا تُتَّقَى الْعَامَّةُ، وَلَمْ يَكَلِّمْ إِلَّا بِمَا يَكَلِّمُ بِهِ الْعَامَّةُ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ (علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۳۲).

۲. قَالَ مُصَنِّفُ هَذَا الْكِتَابِ علیه السلام: مَنْ خَالَفَ هَذِهِ الْأَخْبَارَ وَذَهَبَ إِلَى الْأَخْبَارِ الْمُوَافِقَةِ لِلْعَامَّةِ فِي ضِدِّهَا اتَّقَى كَمَا يُتَّقَى الْعَامَّةُ وَلَا يَكَلِّمْ إِلَّا بِالتَّقِيَّةِ كَائِنًا مَنْ كَانَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُسْتَرْشِدًا فَيُشَدَّ وَيُبَيَّنَ لَهُ فَإِنَّ الْبِدْعَةَ إِنَّمَا تُمَاتُ وَتُبْطَلُ بِتَرْكِ ذِكْرِهَا وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

۳. اجماع، آیات قرآن، اخبار مشهور، سیره تاریخی مسلمانان و عرف عرب، استناد به عدم حجیت قیاس، استناد به حقایق و قطعیات تاریخی، استناد به علم لغت، موضوعه بودن و غیرقابل تأویل بودن حدیث، قوی بودن ظن در اخبار عدد و... («روش‌های سید مرتضی در نقد حدیث عدد»، ص ۹۳).

است؛ زیرا الفاظی در آن استفاده شده که احتمال معنای دیگری در آن نمی‌رود. همچنین قابل تأویل هم نیست و این خبر و امثال آن حجیت ندارد؛ چون خبر واحد علم‌آور نیست و هیچ قطعیتی بر صحت آن وجود ندارد، حتی اگر راوی آن اشخاص عادل و ثقة باشند.^۱

همچنین سید مرتضی حدیث عدد را در تضاد با بدیهیات عقلی و مسلّمات فقهی می‌داند و در نهایت، با استفاده از روش‌های نقد حدیث، حکم به صحیح نبودن حدیث عدد می‌دهد و از این منظر در تقابل با شیخ صدوق قرار می‌گیرد. البته نمی‌توان وی را به طور کلی مخالف و مقابل با اندیشه شیخ صدوق دانست؛ بلکه او در موضوعی نسبت به شیخ صدوق موضع دیگری دارد و همین مطلب نیز دلیلی بر این که شیخ صدوق کوشش‌ها و به کارگیری‌های عقل‌گرایانه نداشته است، نمی‌تواند باشد.

۴. دیدگاه فیض کاشانی

از جمله عالمانی که فیض کاشانی به او توجه داشته و به نوعی در آثارش از مکتوبات او بهره برده است، شیخ صدوق علیه السلام است. کتاب‌های التوحید، کمال‌الدین و تمام النعمة، الخصال، عیون أخبار الرضا علیه السلام، علل الشرائع، معانی الأخبار، العقائد، عرض المجالس و من لا یحضره الفقیه از جمله آثار است که به طور گسترده در کتاب‌های فیض کاشانی از آن‌ها استفاده شده است.

فیض کاشانی از جمله دانشمندانی است که در آثارش، هنگام ارجاع به شیخ صدوق علیه السلام، هر دو طریق را برگزیده است؛ یعنی هم به روایاتی که شیخ در آثارش آورده و هم به استدلال‌هایی که شیخ در اندیشه خود به کار گرفته است. برای نمونه، در کتاب علم‌الیقین، برای تأیید گفته‌های خویش، از روایتی که صدوق آن را نقل کرده است، استفاده می‌کند:

این مطلب را تأیید می‌کند حدیثی که شیخ ما صدوق در کتاب التوحید از مولای ما امام صادق علیه السلام از پدرانش علیه السلام نقل کرده است که فرمود: رسول خدا علیه السلام فرمود: «مَنْ وَعَدَهُ اللَّهُ عَلَى عَمَلٍ ثَوَابًا فَهُوَ مُنْجَزُهُ، وَمَنْ أَوْعَدَهُ عَلَى عَمَلٍ عِقَابًا فَهُوَ فِيهِ بِالْخِيَارِ»؛ کسی را که خداوند بر انجام کاری وعده پاداش دهد، وفا می‌کند و کسی را که بر انجام عملی وعده کیفر دهد، مخیر است.^۲

۱. الرد علی اصحاب العدد، ص ۱۷.

۲. نوادر الأخبار فیما یتعلق بأصول الدین، ج ۲، ص ۱۳۲۲.

این مطلب را فیض کاشانی درباره نظر ابن خلدون درباره خلود ذکر می‌کند و با روایتی از شیخ صدوق آن را تأیید می‌کند. همچنین، برای استدلال از روایت کتاب شیخ صدوق در مبحث رؤیت استفاده می‌کند:

... دلالت می‌کند بر این مطلب حدیثی که - شیخ صدوق - آن را در کتاب التوحید به سند حسن از «مرازم»، از مولای ما امام صادق علیه السلام نقل کرده است که گفت: شنیدم که فرمود: «رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَبَّهُ عِنْدَ بَيْتِهِ؛ رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پروردگارش را با [دید] قلبی مشاهده کرده است.^۱

با توجه به این‌که بیشتر استفاده و تأثیرپذیری فیض کاشانی از شیخ صدوق رحمه الله از جنبه نقلی است، یعنی بیشتر از روایاتی که شیخ صدوق در آثارش آورده است، به عنوان شاهد، دلیل یا ارجاع استفاده می‌کند، اما از ادله‌ای که شیخ صدوق در شناخت مسائل دین، به خصوص مباحث امامت و غیبت، استفاده کرده است نیز غافل نمی‌شود. برای نمونه، در خصوص اثبات امامت، دلیلی را در کتاب خود انوار الحکمه ذکر می‌کند که این دلیل به طور مفصل در کتاب کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق آمده است:

قال شيخنا الصدوق رحمه الله في إكمال الدين: «يكي از روشن‌ترین دلایل امامت این است که خداوند متعال، نشانه پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را این قرار داد که او با داستان‌های پیامبران پیشین علیهم السلام و با تمام دانش تورات، انجیل و زبور آمده است، ...، بنابراین هیچ علمی نبود که در آن چیزهای زیادی نیآورده باشد. او قرآن و سنت را تفسیر می‌کرد و جنگ‌ها و اخبار پیامبران از او روایت می‌شد».^۲

این مطالب مشخص می‌کند که فیض کاشانی نیز به هر دو جنبه نقلی و عقلی شیخ صدوق در استنباط احکام و ارائه نظرات واقف بوده است؛ اما به دلیل دوره زمانی که در آن حضور داشته و نیز عصر صفویه که دوران اخباری و اخباری‌گری در آن مشهودتر بوده است، فیض کاشانی نیز متأثر از آثار آن دوره، بیشتر تمایل به استفاده از روایات آثار شیخ صدوق داشته است. با این حال، همین که از استدلال‌های وی و کتاب‌های سال‌های پایانی عمر شیخ صدوق نیز بهره برده و آن‌ها را به عنوان تأیید و دلیل برای آثار و اندیشه‌های خود ذکر

۱. نوادر الأخبار فیما یعلق بأصول الدین، ج ۱، ص ۶۹.

۲. انوار الحکمه، ج ۱، ص ۲۱۷ و ۲۱۸.

می‌کند، می‌تواند دلیلی بر این مدعا باشد که وی شیخ صدوق را در هر دو جنبه نقلی و عقلی شناخته و تشخیص داده است.

۵. دیدگاه علامه محمدباقر مجلسی

وی نسبت به برخی مرویات شیخ صدوق اظهار سوءظن کرده است، تا جایی که وی را به تغییر، اختصار، حذف و تقطیع برخی واژگان و عبارات در روایات به صورت خودسرانه متهم می‌کند.^۱ در جایی نیز او را تأیید کرده است و می‌نویسد:

... مِنْ عَظَمَاءِ الْقَدَمَاءِ التَّابِعِينَ لِأَنَارِ الْإِيْمَةِ التَّجَبَّاءِ الَّذِينَ لَا يَتَّبِعُونَ الْآرَاءَ وَالْأَهْوَاءَ، وَ لِذَلِكَ يُنْزَلُ أَكْثَرُ أَصْحَابِنَا كَلَامَهُ وَ كَلَامَ أَبِيهِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - مَنَزَلَةَ النَّصِّ الْمُنْقُولِ وَ الْخَبَرِ الْمَأْثُورِ.

این تأیید بلافاصله پس از مواردی است که به او نقد داشته است.

در این بررسی نیز مشخص می‌شود که، همان گونه که طیف نقل‌گرایی و عقل‌گرایی شیخ صدوق با بررسی آثارش قابل مشاهده است و هیچ کدام از این دو رویکرد در کار شیخ صدوق غالب نبوده است، بلکه موضوع و ابزاری است تا او بتواند مسائل دین و شناخت دین را به هدف نهایی برساند، در میان منتقدان و به طور کلی دانشمندانی که او را مورد بررسی قرار داده‌اند نیز این طیف را شاهد هستیم. نمونه همین مواردی است که از ناحیه مجلسی مشخص شد. هم‌زمان با این که وی به روشی از روش‌های بیانی او نقد دارد، از جهت دیگر، روش او را می‌پسندد؛ تا جایی که از او به طور مثبت یاد می‌کند و روش نقلی‌اش را می‌ستاید.

۶. دیدگاه امام خمینی علیه السلام

از نظر امام خمینی، شیخ صدوق اهل اجتهاد به معنای متعارف نزد اصولیان و به ویژه متأخران آنان نبود؛ بنابراین، روایات را براساس حدس و ظن تصحیح نمی‌کرد. ایشان معتقد است قرائن حسی و براهین نقلی که نزد شیخ صدوق بوده است، بدون تردید قرائن آشکاری بوده که اگر به ما - مجتهدان معاصر - می‌رسید، موجب اطمینان ما نیز می‌شد.^۲

۱. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۵۶

۲. «بررسی دیدگاه امام خمینی دربارهٔ مرسلات فقهی شیخ صدوق»، ص ۲۵۹.

امام برای بحث معتبر بودن اجتهاد صدوق، کار او را با شیخ مفید مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که:

بین مفید و صدوق تفاوت وجود دارد و آن این که اجتهاد مفید در نقل روایات مدخلیت داشته، اما صدوق که از اهل اجتهاد به معنای مصطلح نبوده، روایت را بر اساس حدس و ظن تصحیح نمی‌کرده و بلکه بر اساس قرائن حسی و براهین نقلی عمل کرده است.^۱

این موارد مشخص می‌کند که شیخ صدوق برای نقش عقل تعریف خاصی دارد و در برخورد با روایات، اجتهاد نیز دارد؛ اما اجتهادی که شیخ صدوق در رفتار با روایات دارد، به علت نزدیکی او به دوران معصوم، با آنچه شیخ مفید انجام می‌دهد، کاملاً متفاوت است. از نظر امام خمینی، شیخ صدوق چون به عصر ائمه علیهم‌السلام نزدیک تر بود، فقه او فقه مأثور محسوب می‌شود و اگر روایتی را منتسب به معصوم می‌کند، بر اساس قرائن است و نه اجتهاد مصطلح.^۲ به طوری که وقتی اصحاب ائمه می‌خواستند نظر بدهند، با توجه به قرائن و دسترسی به مبانی معصوم، نظر معصوم را بیان می‌کردند. با این توضیحات و نگاه امام خمینی به روش اجتهاد شیخ صدوق نسبت به روایات، نمی‌توان شیخ صدوق را متهم کرد که برای عقل جایگاهی قائل نبوده است یا چون روشش با روش اجتهاد و به کارگیری عقل توسط شیخ مفید یا متکلمان بعد از او متفاوت است، بهره‌ای از عقل‌گرایی ندارد و نص‌گرای صرف است. بلکه با توجه به شرایط و الزامات است که نوع عقل‌گرایی و برخورد با عقل در اجتهاد مشخص می‌شود. نوع عقل‌گرایی به علت تفاوت شرایط، فرق می‌کند؛ اما این گونه نیست که به طور کلی با عقل ستیز داشته باشد.

از نظر امام خمینی، این که صدوق بر اساس نظرو اجتهاد شخصی خود، روایت را مرسل یا مسند بیان می‌کند، نکته‌ای مثبت است که شیخ مفید اتفاقاً این توجه را نداشته است و همین نکته باعث می‌شود مراسلات شیخ صدوق و شیخ مفید یکسان‌انگاری نشوند. ایشان در باب حرمت استماع غیبت، با نقل روایتی از کتاب الاختصاص شیخ مفید در خصوص استماع غیبت توسط امام حسن علیه‌السلام و نهی امام علی علیه‌السلام از آن، در نقد این روایت، مرسل بودن روایت شیخ صدوق و شیخ مفید را مقایسه نموده و می‌نویسد:

۱. المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۴۴۳.

۲. الاستصحاب، ج ۱، ص ۴۶۷.

این روایت مرسل و غیرقابل اعتماد است؛ زیرا به طور جزمی به امام علیه السلام منتسب نشده است، بلکه حتی ارسال جزمی مفید متفاوت با ارسال صدوق است که مورد اعتماد است؛ زیرا مفید اهل اجتهاد و به کارگیری نظرش در احادیث است؛ لذا احتمال به کارگیری اجتهادش در این مرسلات جزمی وجود دارد، اما صدوق نه خودش، نه پدرش اهل اجتهاد نبوده‌اند.^۱

مشخص می‌شود استفاده از اجتهاد و استدلال و به کارگیری برهان عقلی، جایی که مفید باشد و راهکار دیگری وجود نداشته باشد و همان نقش ابزار را پیدا کند، مورد تأیید است و تا زمانی که مانند صدوق به عصر ائمه و منابع مأثور دسترسی وجود دارد، نیازی به اجتهاد نیست، بلکه اجتهاد ممکن است به برداشت و تفسیر از روایت آسیب بزند. از نظر امام خمینی، شیخ صدوق فقط یک محدّث نیست، بلکه عالمی رجالی و حتی برتر از نجاشی و طوسی محسوب می‌شود و صدوق اهل اجتهاد به معنای متعارف نیست؛ به این معنا که روایات را براساس ظن و حدس تصحیح نمی‌کرد و اگر شیخ صدوق مخالفی با برهان استدلالی دارد - که برخی همین رفتار صدوق را ضد عقل‌گرایی تفسیر کرده‌اند - دقیقاً همین نوع ظن و حدس است که بی‌پایه باشد.

۷. دیدگاه مارتین مک‌درموت^۲

مارتین مک‌درموت، بحث درباره تفکر شیخ صدوق را با عنوان «به کار بردن عقل» آغاز می‌کند. او حدیثی را که از امام صادق علیه السلام در کتاب التوحید شیخ صدوق آمده است، مبنا قرار می‌دهد و معتقد است که براساس آن، شیخ صدوق بر این باور است که کارشناسان در فن حدیث، محدود به نقل و توضیح اخبار هستند و برای هر فردی که در علم کلام تسلط ندارد، این کار مجاز نیست.^۳

مک‌درموت، آنجا که مستقیم درباره شیخ صدوق نظر می‌دهد، اتفاقاً نظری جدید و خلاف آن چیزی ارائه می‌کند که تاکنون مشهور شده و او را صرفاً نص‌گرا معرفی کرده‌اند. درباره توضیح حدیثی که در کتاب التوحید می‌آورد و محتوای آن این است که «خدا را به

۱. الاستصحاب، ج ۱، ص ۴۳۳.

2. Martin McDermott (1934).

۳. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۴۱۷.

خدا می‌شناسیم»، عقیده شیخ صدوق را چنین تحلیل می‌کند که ابن بابویه در این جا بر عقل روا داشته است که قادر باشد به معرفت و شناخت خدا برسد. براساس نظر مک درموت، ابن بابویه در این جا به صورت مثبت نمی‌گوید که این یک فرض واقعی است؛ مقصود وی آن است که حتی در چنین حالتی، اعتبار شناخت از آن خداست. شیخ صدوق به همین مقدار اکتفا نمی‌کند و توضیح خود را با حدیث دیگری تفسیر می‌کند که برای همین شناخت خدا نیز به کسی که فرستاده خدا باشد، نیاز داریم. نتیجه‌گیری مک درموت از نوع عقل‌گرایی شیخ صدوق چنین است که عقل بدون یاری سمع (وحی) نمی‌تواند به شناخت کامل خدا برسد و این بدین معنا نیست که نتایجی که برای عقل حاصل می‌شود صحیح نیست یا اعتبار ندارد، بلکه عقل به عنوان یک روشنگر در کنار وحی حضور دارد. این برداشت‌ها را از این بخش از توضیحات شیخ صدوق نتیجه می‌گیرد:

... وَأَمَّا اسْتِدْلَالُ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِنَظَرِهِ إِلَى الزَّهْرَةِ، ثُمَّ إِلَى الْقَمَرِ، ثُمَّ إِلَى الشَّمْسِ، وَقَوْلُهُ: «فَلَمَّا أَفَلَّتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ»، فَإِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ نَبِيًّا مُلْهِمًا مَبْعُوثًا مُرْسَلًا، وَكَانَ جَمِيعُ قَوْلِهِ بِإِلْهَامِ اللَّهِ ﷻ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ ﷻ: «وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ»، وَلَيْسَ كُلُّ أَحَدٍ كإِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَلَوْ اسْتَغْنَى فِي مَعْرِفَةِ التَّوْحِيدِ بِالنَّظَرِ عَنْ تَعْلِيمِ اللَّهِ ﷻ وَتَعْرِيفِهِ، لَمَا أُنْزِلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَا أُنْزِلَ مِنْ قَوْلِهِ: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ».^۱

وی با اشاره به همین مبحث از کتاب التوحید شیخ صدوق ﷻ، چنین بیان می‌کند که مقصود ابن بابویه این است که عقل بدون یاری سمع (وحی) نمی‌تواند به شناخت کامل خدا برسد و سپس مک درموت توضیح می‌دهد که این بدان معنا نیست که نتایجی که عقل به آن‌ها می‌رسد، فاقد اعتبار و صحت باشد.^۲

مک درموت برای شناخت و معرفی نوع نگاه و استفاده شیخ صدوق، چنین اشاره می‌کند که ابن بابویه با دیدگاهی مثبت، نظر فضل بن شاذان را نقل می‌کند؛ مبنی بر اینکه دلایل حکیمانه‌ای برای همه اوامر خدا وجود دارد و دلایلی را که فضل برای برخی از احکام شریعت آورده است، برمی‌شمارد. نکته جالب توجه در انتهای این نظرات شاذان آن است که اشاره می‌کند هیچ‌یک از این بیان‌های احکام را با استفاده از استدلال شخصی خود و بهره از عقل

۱. التوحید، ص ۲۹۱.

۲. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۴۲۴.

صرف بیان نکرده است:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَبْدِ وَاسٍ النَّيْسَابُورِيُّ الْعَطَّارُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ
 بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيُّ، قَالَ: قُلْتُ لِلْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، لَمَّا سَمِعْتُ مِنْهُ هَذِهِ الْعِلَلَ: أَخْبِرْنِي
 عَنْ هَذِهِ الْعِلَلِ الَّتِي ذَكَرْتَهَا، أَعَنِ الْإِسْتِنْبَاطَ وَالْإِشْتِخَارَ، وَهِيَ مِنْ نَتَائِجِ الْعَقْلِ، أَمْ هِيَ
 مِمَّا سَمِعْتَهُ وَرَوَيْتَهُ؟ فَقَالَ لِي: مَا كُنْتُ أَغْلَمُ مُرَادَ اللَّهِ بِمَا فَرَضَ، وَلَا مُرَادَ رَسُولِهِ ﷺ بِمَا
 شَرَعَ وَسَنَ، وَلَا أُعِلِّلُ ذَلِكَ مِنْ ذَاتِ نَفْسِي، بَلْ سَمِعْنَا مِنْ مَوْلَايَ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ
 مُوسَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ، وَالشَّيْءُ بَعْدَ الشَّيْءِ، فَجَمَعْتُهَا. فَقُلْتُ: فَأَحَدِثْ بِهَا
 عَنْكَ عَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ فَقَالَ: نَعَمْ.^۱

سپس مک درموت نتیجه می‌گیرد که ابن بابویه منکر حق عقل و استدلال برای تحقیق و جست‌وجودر موضوعات عقیده یا شریعت نیست، بلکه استفاده از استدلال را محدود و آن را در صورت همراهی با توضیح و بیان معانی حدیث، مجاز می‌داند. هم‌زمان با ایجاد این محدودیت، این حق استفاده از استدلال را منحصر به کارشناسانی می‌داند که احتمال آسیب و خطا برایشان وجود نداشته باشد.

مک درموت درباره نحوه برخورد شیخ صدوق با مسائل و مشکلات، چنین تبیین می‌کند که چون وی محدث بود، هنگام پرداختن به توضیح یک مشکل یا پاسخ گفتن به یک پرسش، به جای آن که با استدلال، جوابی از پیش خود بیاورد، از روایتی که مرتبط با موضوع باشد، بهره می‌برده است. اما این روش تا جایی مورد استفاده قرار می‌گرفت که حدیث پاسخ‌گو باشد؛ یعنی هنگامی که با حدیثی روبه‌رو می‌شد که در ظاهر با نظرهای کلامی، مانند توحید و عدل خدا، مغایرت داشت، تفسیر و تعبیری از خود برای سازگار کردن روایت مورد نظر با احکام کلامی می‌آورد. تفاوت شیخ صدوق با شیخ مفید یا دیگر متکلمان همین است که در صورت پاسخ‌گو نبودن حدیث، شیخ صدوق در نهایت و به عنوان آخرین راه‌حل از استدلال بهره می‌گیرد؛ اما، برای مثال، شیخ مفید اگر هم راه وحی و هم راه استدلال را هم‌زمان در دسترس داشته باشد، ترجیحش ابتدا برهان عقل و استدلال است و از وحی برای غنای استدلال استفاده می‌کند.

آنچه مک درموت با بررسی آرای شیخ صدوق و سپس مقایسه و تطبیق آن با شیخ مفید

۱. علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۷۴.

ارائه می‌کند، تصویری از محدثی است که در درجه اول، بر اساس وحی و حدیث، مسائل و پرسش‌ها را پاسخ می‌دهد و اگر جایی حدیث در دسترس یا مرتبط و یا موجود نباشد، دست عقل را بسته نمی‌بیند و اتفاقاً به عنوان یک روشنگر مسیر از آن بهره می‌برد. عقل و استدلال را آنجایی جایز می‌داند که شخص استدلال‌کننده از این مهارت برخوردار و مسلط بر برهان عقلی و فن مناظره باشد.

در نگاه مک‌درموت، شیخ صدوق حدیثی صرف نیست، بلکه گاهی موارد، بیش از شیخ مفید به افکار معتزلی، حتی شاید، نزدیک شده باشد. برای نمونه، وقتی درباره نظر شیخ صدوق درباره رؤیت خدا توضیح می‌دهد، اشاره می‌کند که ابن بابویه منکر آن است که انسان بتواند با چشم سر خدا را ببیند. روایاتی را که در آن‌ها از دیدار خدا سخن رفته است، نیز مورد توجه قرار می‌دهد. مک‌درموت پس از اشاره به این توضیحات ابن بابویه، می‌نویسد: هیچ معتزلی نمی‌تواند روشن‌تر و آشکارتر از این سخن بگوید.

تنها تفاوت یا وجه امتیاز درباره نحوه عقل‌گرایی شیخ صدوق را می‌توان چنین دانست که تسلط و مهارت در زمان و نحوه استفاده از عقل و استدلال برای شیخ صدوق بسیار اهمیت دارد و تا زمانی که قرآن و احادیث پاسخ‌گو و محکم هستند، نیازی به استدلال شخصی و تکیه فقط بر عقل نیست.

نتیجه

این پژوهش به بررسی و تحلیل دیدگاه‌ها و تفسیرهای دانشمندان و متکلمان درباره میزان و نوع عقل‌گرایی در اندیشه شیخ صدوق اختصاص یافت. در این بررسی، طیفی از آرای اندیشمندان قدیم و جدید به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار گرفت تا تصویری جامع از نحوه فهم و تفسیر اندیشه صدوق در ادوار مختلف ارائه شود. بررسی این دیدگاه‌ها نشان داد که رویکردها در تفسیر روش فکری صدوق را می‌توان در دو گرایش کلی دسته‌بندی کرد: برداشت نقل‌گرایانه و نص‌محور، و برداشت میانه و تلفیقی که عقل و نقل را مکمل یکدیگر می‌داند.

در بخش نخست این پژوهش، دیدگاه‌های متکلمان و محدثان متقدم، به ویژه شاگردان و پیروان مکتب بغداد، چون شیخ مفید و سید مرتضی، تحلیل شد. این دو اندیشمند، به طور غالب، شیخ صدوق را در زمره عالمان مکتب قم دانسته‌اند که محور اندیشه‌اش را روایت تشکیل می‌دهد و در برابر عقل‌گرایی کلامی بغداد قرار دارد. شیخ مفید، به ویژه، در برخی

آثارش به انتقاد از روش صدوق در بیان عقاید پرداخته و او را بیش از حد متکی بر نقل دانسته است. با این حال، همین نقدها نشان می‌دهد که صدوق در زمان خود چنان جایگاهی داشته است که نحوه استفاده‌اش از روایت و عقل، به شاخصی برای سنجش روش کلامی بدل شده است.

در مقابل، گروهی از پژوهشگران متأخر و معاصر، همچون امام خمینی و برخی محققان معاصر مستشرق، همچون مارتین مک‌درموت، در تحلیل دوباره آثار صدوق به این نتیجه رسیده‌اند که او، برخلاف برداشت سنتی، از نوعی عقل‌گرایی معتدل و درون‌دینی برخوردار بوده است. آنان بر این باورند که در پس ظاهر نقلی آثار وی، ساختاری عقلانی و استدلالی وجود دارد که بیانگر تلاش آگاهانه برای دفاع از عقاید شیعی در برابر جریان‌های فکری و اعتقادی زمانه است. از نظر این محققان، عقل در اندیشه صدوق نه در تقابل با نقل، بلکه در امتداد آن عمل می‌کند و وظیفه آن، کشف معنای درست نصوص و صیانت از مرزهای ایمان است.

نتیجه تحلیلی این بررسی نشان داد که بسیاری از اختلاف‌نظرها درباره جایگاه عقل در اندیشه صدوق، ناشی از تفاوت در تعریف «عقل» و «نقل» در میان محققان است. کسانی که عقل را فقط عقل فلسفی می‌دانند، صدوق را محدثی نقل‌گرا تلقی می‌کنند؛ اما کسانی که عقل را در معنای فطری، ایمانی و تبیینی آن می‌فهمند، در آثار او جلوه‌ای از عقلانیت درون‌دینی مشاهده می‌کنند. بنابراین، می‌توان گفت که صدوق در نقطه اتصال دو مکتب قم و بغداد ایستاده است: او در عین وفاداری به میراث حدیثی قم، راه را برای عقلانیت کلامی بغداد هموار ساخته است.

پژوهش حاضر نشان می‌دهد که تحلیل آرای دانشمندان، نه تنها برای فهم دیدگاه‌های آنان درباره صدوق اهمیت دارد، بلکه به روشن شدن مسیر تحول تاریخی عقل‌گرایی در کلام امامیه نیز یاری می‌رساند.

کتابنامه

قرآن کریم، خط: حبیب‌الله فضائلی، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، سروش، ۱۳۶۸ ش.
الاستصحاب، سید روح‌الله خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۵ ش.

- الاعتقادات، محمد بن علی بن بابویه، قم، امام هادی، ۱۴۳۲ق.
- الأمالی، سید مرتضی، تحقیق: سید محمد بدرالدین حلبی، قم، مكتبة آية الله مرعشی، ۱۳۲۵ق.
- اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ترجمه: احمد آرام، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ش.
- التوحيد، محمد بن علی بن بابویه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعة مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ق.
- بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- رسائل الشریف المرتضی، سید مرتضی، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
- الرد على أصحاب العدد، سید مرتضی، بی‌جا، بی‌تا.
- علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه، نجف، مكتبة حيدرية، بی‌تا.
- عیون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن علی بن بابویه، تهران، جهان، ۱۳۷۸ق.
- فرائد الأصول، مرتضی انصاری، بی‌جا، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۹ق.
- کمال الدین و تمام النعمة، محمد بن علی بن بابویه، تهران، اسلامی، ۱۳۹۵ش.
- معانی الأخبار، محمد بن علی بن بابویه، قم، جامعة مدرسين، ۱۳۶۱ش.
- من لا يحضره الفقيه، محمد بن علی بن بابویه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- مکاسب محرمة، سید روح الله خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام، ۱۳۸۵ش.
- مکتب کلام قم، احمد عابدی، قم، کنگره حضرت فاطمه معصومه (س)، ۱۳۸۴ش.
- نوادير الأخبار فيما يتعلق بأصول الدين (للفيض)، مرتضی فیض کاشانی، تحقیق: مهدی انصاری، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱ش.
- «استدلال روایی شیخ صدوق بر نزول دفعی قرآن کریم و نقد ادله مخالفان»، محمود کریمی و محسن دیمه کارگراب، علوم حدیث، سال شانزدهم، شماره سوم، ۱۳۹۰ش.
- «بررسی دیدگاه امام خمینی درباره مرسلات فقهی شیخ صدوق»، رسول محمد جعفری و مجید زیدی جودکی، پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۶، شماره ۲، ۱۳۹۹ش.

«بررسی و نقد انتقادات شیخ مفید بر دیدگاه انسان‌شناختی شیخ صدوق»، علی‌الله بداشتی
و اصغر رمضان، نقد و نظر، سال بیست و سوم، شماره اول، ۱۳۹۷ش، ص ۹۷ - ۱۱۹.
«بهره‌های یادکرد آثار در تألیفات شیخ صدوق»، سید محسن موسوی، حدیث حوزه، شماره
۶، ۱۳۹۲ش، ص ۲۶ - ۳۸.
«روش‌های سید مرتضی در نقد حدیث عدد»، علی‌رضا طبیبی و سید مجید نبوی،
دین‌پژوهی و کارآمدی، دوره ۱، شماره ۱، ۱۴۰۰ش، ص ۸۹ - ۱۰۵.

جانمایی مسجدالاقصی در تراث حدیثی امامیه

امیررضا توکلی^۱
مصطفی فناعتگر^۲
عباس مفید^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۸

چکیده

این نوشتار با بررسی میراث حدیثی امامیه نشان می‌دهد که روایت‌های مرتبط با مسجدالاقصی میان دو قرائت آسمانی و زمینی در نوسان‌اند. تحلیل اسنادی و منبع‌شناختی حاکی از آن است که روایت‌های زمینی، از حیث وثاقت و ریشه‌مندی در سنت متقن امامیه، دست بالا را دارند. در مقابل، روایاتی که زمینی بودن مسجدالاقصی را نفی می‌کنند، با چالش‌هایی مواجه‌اند. برپایه این سنجش، انگاره برخی مستشرقان مبنی بر آسمانی‌پنداری مطلق در اندیشه امامیه، فاقد وجاهت درون‌روایی است. در پایان، نگارندگان با اتکا به ساختار غیرخطی معراج نبوی، مسجدالاقصی را ایستگاهی میانی در سیر اسراء نبوی می‌خوانند؛ برداشتی که هم در متون امامیه ریشه دارد و هم در سنت اهل سنت تأییدات روشنی می‌یابد. این جمع‌بندی، امکانی فراهم می‌سازد تا هر دو دسته روایات - آسمانی و زمینی - در منظومه‌ای واحد معنا شوند و جایگاه خود را باز یابند.

کلیدواژه‌ها: مسجدالاقصی، معراج نبوی، اسراء؛ روایات امامیه، منبع‌شناسی حدیثی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی و دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه (نویسنده مسئول) (tavakoliamireza@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اوقاف و دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه (mostafaghafghanatgar@yahoo.com).

۳. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه و مسئول پژوهش گروه حدیث مرکز تخصصی حضرت ولی عصر (mofid7033@gmail.com).

مسجد الاقصی، از دیرباز در کانون تأملات تاریخی، تفسیری^۱ و حدیثی^۲ مسلمانان جای

۱. شواهد باستان‌شناسی از سکونت انسان در اورشلیم از حدود چهل هزار سال پیش حکایت دارد. درباره پیشینه مسجد الاقصی، روایات ساخت نخستین آن را به حضرت آدم علیه السلام و بازسازی‌های بعدی را به ابراهیم علیه السلام، یعقوب علیه السلام و سلیمان علیه السلام نسبت می‌دهند. این مکان در ادیان ابراهیمی جایگاهی ممتاز داشته و مدفن برخی انبیاست. در قرآن، قداست آن به دو امر نسبت داده شده است: ارتباط با معراج پیامبر صلی الله علیه و آله (سوره اسراء، آیه ۱) و قبله نخست مسلمانان تا تغییر آن به مسجد الحرام (سوره بقره، آیه ۱۴۱-۱۵۱). گرچه در تطبیق «مسجد الاقصی» با بنای کنونی اختلاف نظر هست، قبله بودن آن در صدر اسلام قطعی است. پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، مسلمانان در سال ۱۶ یا ۱۷ هجری بیت المقدس را فتح کرده و عمر بن خطاب مسجدی ساخت که به «جامع عمر» مشهور شد. در دوره اموی، عبدالملک بن مروان قبة الصخره (۷۲-۷۶ هجری) و سپس مسجد الاقصی (آغاز ساخت ۷۴ و اتمام در ۸۶ هجری به دست ولید بن عبدالملک) را بنا نهاد (برای مطالعه بیشتر، رک: دایرة المعارف مصور تاریخ فلسطین، ص ۱۹، ۲۱، ۴۲، ۶۰ و ۶۷؛ تاریخ سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۱۱۲).

۲. آیه نخست سوره اسراء از دیرباز مورد توجه مفسران اهل سنت قرار گرفته است. پرسش‌هایی نظیر جسمانی یا روحانی بودن این سفر، یا مکان آغاز آن - آیا خانه ام‌هانی یا کنار حجر اسماعیل؟ - در میان دیدگاه‌های تفسیری اهل سنت محل اختلاف است (در این باره رک: النکت و العیون، ج ۳، ص ۲۲۵؛ متشابه القرآن، ج ۲، ص ۱۱). مفسران عامه، مسجد الاقصی را اجماعاً ناظر به مکان مقدسی در اورشلیم دانسته‌اند. برخی در تأیید این برداشت، به احادیث نبوی و گزارش‌های سیره‌نویسان در خصوص معراج استناد کرده‌اند (رک: تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۲، ص ۵۱۳؛ احکام القرآن، ج ۵، ص ۱۷؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۱؛ تفسیر یحیی بن سلام، ج ۱، ص ۱۰۱؛ درج الدرر فی تفسیر الآی و السور، ج ۲، ص ۱۹۹). برخی دیگر نیز با اتکا به تحلیل‌های قیاسی و عقل‌گرایانه - که چون بیت المقدس ابعد مساجد در زمان رسول خدا بود - بر این همانی میان بیت المقدس و مسجد الاقصی تأکید کرده‌اند (رک: التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۹۱؛ تفسیر الثعلبی، ج ۶، ص ۵۵؛ تفسیر القرآن العظیم المسمی بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول، ج ۲، ص ۴۰۸؛ الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، ج ۲، ص ۶۲۷). اختلاف موجود در میان دیدگاه‌های آنان، بیشتر ناظر به این پرسش است که آیا بیت المقدس، مقصد نهایی معراج بوده یا تنها مرحله‌ای میانی در این سفر ملکوتی (رک: الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین، ج ۳، ص ۲۰۰؛ فتح الرحمن شرح ما یلتبس من القرآن، ص ۱۶۳).

۳. در منابع حدیثی عامه، روایات بسیاری درباره فضیلت شام، بیت المقدس و مسجد الاقصی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده و همین امر موجب تألیف آثار فراوانی در این زمینه گردیده است (نمونه: فضائل الشام (سمعانی)؛ فضائل الشام و دمشق (ابوالحسن الریعی)؛ فضائل الشام (ابن رجب حنبلی)؛ فضائل البیت المقدس (الواسطی)). از مشهورترین آن‌ها حدیث «لا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: المسجد الحرام، مسجد المدينة، و المسجد الأقصى» است (نمونه: مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱، ص ۱۱۹؛ جزء سفیان الثوری، ص ۱۴۱؛ أخبار مکه للأزرقي). در بخشی از این روایات، مسجد الاقصی هم‌سنگ یا حتی برتر از مسجد النبی صلی الله علیه و آله معرفی شده؛ از جمله برابری ثواب نماز در این دو مسجد، آموزش کامل گناهان پس از نماز در مسجد الاقصی و سبقت گرفتن مؤذنان مسجد الاقصی در ورود به بهشت بر مؤذنان مسجد النبی (رک: سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۴۱۴ و ۴۱۷؛ فضائل البیت المقدس، ص ۱۵۳؛ تلخیص المتشابه فی الرسم و حماية ما أشکل منه عن بوادر التصحیف و الوهم، ج ۱، ص ۴۸۹؛ التنبيه و الرد علی أهل الأهواء و البدع، ص ۱۲۵؛ تفسیر البغوی، ج ۳، ص ۶۴۷؛ تاریخ واسط، ص ۱۹۲؛ الفوائد، ج ۱، ص ۶۸۳). با این حال، صحت این روایات محل ←

داشته است. ذکر نام آن در آیه آغازین سوره اسراء و پیوندش با سیر شبانه پیامبر اسلام ﷺ، جایگاهی ممتاز به آن بخشیده و موجب شکل‌گیری قرائت‌های گوناگونی درباره ماهیت و موقعیت آن شده است.

در میان این دیدگاه‌ها، پرسشی بنیادین پیوسته محل نزاع بوده است: آیا «المسجد الاقصی» در قرآن، ناظر به مکانی زمینی در بیت المقدس است یا اشاره به جایگاهی فراتر، در آسمان دارد؟ این پرسش، در سنت حدیثی امامیه نیز بازتاب یافته و روایات متنوعی در تأیید هر دو دیدگاه در منابع امامیه نقل شده است. این مسئله با محورهایی چون نزاع‌های مشروعیتی در عصر اموی، گفتمان‌سازی‌های سیاسی درباره جغرافیای مقدس و تلاش برای هویت‌سازی در سنت امامیه گره خورده است. از همین رو، بررسی روایات مربوط به مسجد الاقصی می‌تواند کلید فهمی تازه از نسبت میان حدیث، تاریخ، تفسیر، سیاست و هویت در سنت اسلامی به دست دهد.

مقاله حاضر، با رویکرد حدیثی و با تمرکز بر سنجش رجالی، منبع‌شناسی و فقه‌الحدیثی روایت‌ها، بر آن است تا دو قرائت آسمانی و زمینی از مسجد الاقصی را در منابع امامیه واکاوی کند، از میزان وثاقت و خاستگاه هریک سخن بگوید و امکانی برای جمع میان آن‌ها فراهم آورد. همچنین، در مسیر پژوهش، نقد مدعای برخی مستشرقان درباره رویکرد آسمانی محور شیعه نسبت به مسجد الاقصی^۱ و بررسی هم‌پوشانی‌ها و فواصل میان دیدگاه امامیه و سنت

→ تردید است. برخی پژوهشگران آن‌ها را ساخته دستگاه اموی می‌دانند که پس از انتقال خلافت از حجاز به شام، در صدد ارتقای جایگاه دینی شام و بیت المقدس و کاهش منزلت مکه و مدینه بودند؛ اقدامی ریشه‌دار در تقابل دیرینه بنی‌امیه و بنی‌هاشم. جعل حدیث در این دوره به کمک افرادی چون کعب الاحبار و ابوهریره - که به معاویه گرایش داشتند - رواج یافت. عبدالملک بن مروان نیز برای تحکیم قدرت اموی این رویکرد را تقویت کرد (اسرائیلیات و تأثیر آن بر داستان‌های انبیاء در تفاسیر قرآن، ص ۷۲، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۲) به باور برخی، یهودیان نومسلمان، به ویژه پس از تغییر قبله و فاصله‌گیری اسلام از یهود، با برجسته‌سازی فضیلت بیت المقدس در برابر کعبه، اهداف مشترکی با امویان دنبال می‌کردند. این جریان اما با مخالفت و انکار امامان شیعه علیهم‌السلام به عنوان پاسداران سنت اصیل اسلامی مواجه شد (تاریخ سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۴۷۱؛ پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن، ص ۱۲۲).

۱. نظریه قرار داشتن مسجد الاقصی قرآنی در آسمان، در میان مستشرقان و قرآن‌پژوهان غربی نیز طرفدارانی دارد؛ از جمله: تاریخ بیت المقدس؛ مجموعه مقالات بلند دائرة المعارف اسلامی، ص ۵۸-۶۱؛

Die Himmelsreise Muhammads

در مقابل، برخی از مستشرقان به مقابله با این نظر پرداخته‌اند؛ از جمله:

Narrating Muhammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn 'Abbas Ascension Discourse, Chapter Three onward.

"Muhammad's Clandestine 'Umra in the Du 'l-Qa'da 8 A.H.," vol. 39, pp. 1-18.;

در این میان، Uri Rubin برای باور است که آسمانی بودن مسجد الاقصی فقط در برخی منابع شیعی دیده شده است ←

اهل سنت، از نقاط کانونى بحث است.

به اين ترتيب، اين پژوهش در گام نخست، خوانشى منسجم از معناى زمينى و آسمانى مسجدالاقصى در منابع اماميه ارائه مى‌دهد و سپس برپايه شواهد روايى و تاريخى، تبينى تلفيقى مطرح مى‌کند که هر دو دسته را در چشم‌اندازى واحد قابل فهم مى‌سازد. همچنين، با نقد صريح انگاره «آسمانى‌پندارى مطلق» منتسب به شيعه، مرزبندى مفهومى و عملى اماميه و عامه را در نسبت با روايت اسراء آشکار مى‌کند.

۱. بيت المقدس در احاديث اماميه

احاديث اماميه نمايانگر جايگاه والا و فضيلت کم‌نظير سرزمين بيت المقدس است. اين توجه به فضيلت، در نکاتى چون مدفن،^۱ معبد^۲ و محل حضور بسيارى از انبياء الهى^۳ در اين سرزمين ريشه دارد. ائمه عليهم‌السلام، ضمن تأکيد بر اين مهم که بيت المقدس قبله نخستين مسلمانان بوده و مدتى قابل توجه، مسلمانان به سوى آن نماز گزارده‌اند،^۴ برگزیدگى،^۵ حرمت آن^۶ و الهى بودنش^۷ نیز تأکيد ويژه‌اى داشته‌اند. در برخى احاديث، به تحولات تکوينى و جارى شدن خون از زير سنگ‌هاى بيت المقدس در پى شهادت امام حسين عليه‌السلام در روز عاشورا اشاره شده است.^۸ اين رويداد در منابع اهل سنت نيز انعکاس يافته است.^۹ هبوط جناب اسرافيل به

→ و اين نوع نگاه شيعه به ماجراى اسراء، در واقع بازنمايى گرايش‌هاى ضدآموى شيعيان است که با هدف دور کردن اورشليم از جايگاه مقدسش به عنوان مقصد زيارتى طراحى شده است:

Muhammad's Night Journey (Isra') to al-Masjid al-Aqsa: Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem, pp. 147-164.

ادعايى که Yitzhak Reiter نيز بر صحت آن تأکيد دارد:

Jerusalem and Its Role in Islamic Solidarity.

۱. نمونه: تفسير العياشى، ج ۲، ص ۱۹۸؛ قصص الانبياء، ص ۱۳۵؛ إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب، ص ۴۵.

۲. علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۴۴.

۳. نمونه: الكافي، ج ۸، ص ۱۴۴؛ تفسير القمى، ج ۲، ص ۲۳۸؛ المحاسن، ج ۲، ص ۵۵۴.

۴. الكافي، ج ۳، ص ۲۶۸؛ قرب الإسناد، ص ۱۴۸.

۵. معانى الأخبار، ص ۳۶۵.

۶. بحار الأنوار، ج ۷۱، ص ۲۳۲.

۷. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۱۰۷.

۸. كامل الزيارات، ص ۷۷؛ الاختصاص، ص ۱۴۶.

۹. المعرفة و التاريخ، ج ۱، ص ۶۳۰.

بیت المقدس برای دمیدن در سور^۱ و حضور جناب جبرائیل در هنگام ظهور امام عصر (عج) در این مکان،^۲ از جمله فضائلی است که در احادیث امامیه از آن سخن به میان آمده است. فضائل و ثواب هایی نیز برای نماز خواندن در بیت المقدس ذکر شده است.^۳

بر خلاف برخی فضیلت نگاری های عامی درباره بیت المقدس، در ادبیات امامان علیهم السلام هیچ گاه بیت المقدس در شمار مسجد النبی یا مسجد الحرام قرار نمی گیرد. افزون بر این، امامان علیهم السلام در برابر جریان اموی - یهودی که در پی فضیلت سازی برای بیت المقدس بود تا آن را هم سنگ خانه خدا یا حتی برتر از آن نشان دهد، به شدت قرار می گرفتند؛^۴ کنشگری که به نظر برخاسته از سیره نبوی^۵ و علوی^۶ بوده است. معدودی از صحابه نیز روی خوشی به برخی باورهای غالیانه و جعلی درباره فضیلت بیت المقدس نشان نمی دادند.^۷

مطالعه روایات امامیه در باب بیت المقدس، افزون بر افشای جهت گیری انتقادی امامان علیهم السلام نسبت به جریان جعل حدیث در فضیلت تراشی برای اماکن مورد اهتمام خلافت، حاکی از تلاشی آگاهانه برای ترسیم هویتی متمایز و صورت بندی نواز جغرافیای قدسی در منظومه معرفتی شیعه است. در این بستر، مسجد کوفه - که در قرون نخستین هجری، نقش محوری در تکوین هویت شیعی داشته - در عرض مسجد الحرام، مسجد النبی و بیت المقدس قرار گرفته و بدین گونه در موقعیتی هم تراز با آن سه مسجد بازتعریف می شود.^۸

همچنین در گزارشی دیگر، با تفکیک معنایی میان تعبیر «بَيْتُ الْمُقَدَّسِ» و «الْبَيْتُ الْمُقَدَّسُ»، نخستین عنوان، ناظر به بیت المقدس شناخته شده واقع در اورشلیم - محل محراب های انبیا - معرفی شده و دومی به عنوان رمزی از بیت اهل بیت علیهم السلام تفسیر گردیده و به بیت آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم ترجمه شده است.^۹

۱. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۵۲.

۲. اکمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۶۷۱.

۳. المحاسن، ج ۱، ص ۵۵.

۴. رک: الکافی، ج ۴، ص ۲۴۰؛ الخصال، ج ۲، ص ۴۷۶؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۵۹؛ التوحید (صدوق)، ص ۱۷۹.

۵. تاریخ سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۴۷۱.

۶. قصه خوانان در تاریخ اسلام، ص ۷۱.

۷. مصنف ابن ابی شیبة، ج ۱، ص ۱۱۸؛ مصنف عبدالرزاق، ج ۵، ص ۱۳۶.

۸. الکافی، ص ۱، ص ۳۹۰؛ الامالی (طوسی)، ص ۳۶۹؛ من لا یحضره الفقیه، ص ۱، ص ۲۲۹.

۹. قُلْتُ لَهُ: أَخْبِرْتُ أَنَّ عِنْدَكَ اسْمًا مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَبْلُغُ بِهِ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ بَيْتَ الْمُقَدَّسِ وَتَرْجِعُ إِلَيَّ بَيْتِكَ، فَقَالَ لِي: وَ هَلْ تَعْرِفُ بَيْتَ الْمُقَدَّسِ؟ قُلْتُ: لَا أَعْرِفُ إِلَّا بَيْتَ الْمُقَدَّسِ الَّذِي بِالشَّامِ. قَالَ: لَيْسَ بَيْتَ الْمُقَدَّسِ، وَلَكِنَّهُ الْبَيْتُ ۞

۱-۱. مسجد الاقصی

بر خلاف بیت المقدس، در منابع حدیثی امامیه اشاره به مسجد الاقصی به مراتب کمتر است. با هدف هویت‌سازی شیعی - که پیش‌تر بدان اشاره شد - مواجهه ائمه علیهم‌السلام با مسجد الاقصی غالباً با نوعی جبهه‌گیری و واکنش همراه بوده است. به عنوان مثال، حدیث مشهور نبوی «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، والأقصى، و مسجدی»^۱ نه تنها در منابع امامیه بازتاب چندانی نیافته، بلکه در مقابل، روایتی منسوب به امیرالمؤمنین علیه‌السلام ترویج شده که در آن، مسجد کوفه جایگزین مسجد الاقصی معرفی شده است:

لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، و مسجد رسول الله صلی الله علیه و آله، و مسجد الکوفة.^۲

مجلسی اول (م ۱۰۴۰ ق) نیز در حاشیه این روایت، حصر مذکور را حقیقی دانسته و تصریح می‌کند که مسجد الاقصی، همانند سایر مساجد، مشمول این فضیلت نیست.^۳ این روند با لحنی صریح‌تر در روایات دیگر نیز قابل مشاهده است. به عنوان نمونه، امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به پرسشی درباره رتبه‌بندی مساجد بر اساس فضیلت، مسجد الحرام، مسجد النبی و مسجد کوفه را نام می‌برد و در پاسخ به سؤال درباره مسجد الاقصی، آن را رد کرده و فضیلت مسجد کوفه را برتر می‌دانند.^۴ حتی نمونه‌ای از نهی صریح امیرمؤمنان علیه‌السلام از سفر به مسجد الاقصی در میراث روایی شیعه وجود دارد.^۵ هر چند نهی امام علیه‌السلام می‌تواند جنبه‌های دیگری از جمله حاکمیت اموی بر شام و تأثیرگذاری احتمالی آن بر فرد مذکور را نیز شامل شود، اما پررنگ کردن جایگاه مسجد کوفه در قیاس با مسجد الاقصی، مسئله‌ای قابل انکار نیست.

واکاوی کامل تراث حدیثی امامیه درباره ماهیت مسجد الاقصی، اعم از زمینی - مادی یا آسمانی نشان می‌دهد که روایات یک‌دست نیستند؛ برخی در صدد تأیید ماهیت مادی مسجد الاقصی برآمده و برخی دیگر، ماهیت زمینی و باور کلاسیک درباره مسجد الاقصی قرآنی را رد می‌کنند.

→ الْمُقَدَّسُ، وَهُوَ بَيْتُ آلِ مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله. فَقُلْتُ لَهُ: أَمَا مَا سَمِعْتُ بِهِ إِلَى يَوْمِي هَذَا فَهُوَ بَيْتُ الْمُقَدَّسِ. فَقَالَ لِي: تِلْكَ مَحَارِبُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِنَّمَا كَانَ يُقَالُ لَهَا حَظِيرَةُ الْمَحَارِبِ ... (الكافي، ج ۱، ص ۴۸۲).

۱. مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱، ص ۱۱۹.

۲. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۲۳۱.

۳. روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۹۵.

۴. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۷۹.

۵. الغارات، ج ۲، ص ۸۰۲؛ الکافی، ج ۳، ص ۴۹۱؛ کامل الزیارات، ص ۳۲.

۲-۱. روایات مسجد الاقصی آسمانی

نخست، روایاتی را که بر آسمانی بودن مسجد الاقصی دلالت دارند بررسی کرده، سپس به روایاتی خواهیم پرداخت که بر ماهیت مادی و زمینی مسجد الاقصی دلالت دارد:

۲-۱-۱. روایت اول

در این روایت، امام علی (ع) با صراحت بر آسمانی بودن مسجد الاقصی تأکید ورزیده و ارتباط آن را با شهر بیت المقدس زمینی نفی می نماید. اسماعیل جعفری گزارش می دهد که شاهد تکرار ذکر تسبیح آیه اسراء توسط امام باقر (ع) در مسجد الحرام بوده است. پس از آن، امام علی (ع) ضمن پرسش از تفسیر اهل عراق، تفسیر مشهور سیر از مسجد الحرام به بیت المقدس را رد کرده و با اشاره به آسمان، بر سیر از زمین به آسمان به عنوان مقصد اسراء تأکید می ورزد:

... ثُمَّ التَفَتَ (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ) إِلَى فَقَالَ: أَيُّ شَيْءٍ يَقُولُ أَهْلُ الْعِرَاقِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ يَا عِرَاقِي؟ قُلْتُ: يَقُولُونَ أُسْرِيَ بِهِ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ. قَالَ: لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ، وَلَكِنَّهُ أُسْرِيَ بِهِ مِنْ هَذِهِ - يَعْنِي الْأَرْضَ - إِلَى هَذِهِ - وَأَوَّمَا يَبْدُوهُ إِلَى السَّمَاءِ وَمَا بَيْنَهُمَا...^۱

۲-۱-۲. روایت دوم

در این حدیث، امام صادق (ع) ضمن مقایسه مسجد بیت المقدس و مسجد کوفه، بر برتری مسجد کوفه تأکید می ورزند. نکته قابل توجه در این حدیث آن است که حضرت، در ضمن سخنان خود، به صراحت مسجد الاقصی را نه در زمین، بلکه در آسمان می داند و می فرماید:

ذَاكَ فِي السَّمَاءِ.^۲

۲-۱-۳. روایت سوم

در این گزارش، پیامبر اکرم (ص) در تشریح جزئیات اسراء می فرمایند که پس از عروج به آسمان، بر صخره بیت المقدس نوشته شده بود:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، أَيْدُهُ بِوَزِيرِهِ وَنَصْرُهُ بِوَزِيرِهِ...^۳

نکته مهم این گزارش آن است که پیامبر (ص)، موقعیت صخره بیت المقدس را در آسمان بیان می کنند.

۱. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۴۳.

۲. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۷۹.

۳. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۳۶؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۷۴.

۲-۱-۴. روایت چهارم

در این روایت، امیرمؤمنان علیه السلام ضمن قرائت آیه اسراء، آسمان ششم را مقصد نهایی سفر شبانه پیامبر صلی الله علیه و آله بیان می‌کنند.^۱ از این رو، چنانچه مسجدالاقصى را مقصد نهایی سفر شبانه پیامبر صلی الله علیه و آله بدانیم، بر این اساس، مسجدالاقصى در بیان حضرت، مکانیتی آسمانی پیدا می‌کند.

۲-۱-۵. روایت پنجم

در گزارشی دیگر امیرمؤمنان علیه السلام مسجدالاقصى را به بیت المعمور معنا می‌کنند؛^۲ بیت المعموری که در روایات متعدد اسلامی به خانه‌ای در آسمان چهارم یا هفتم، مُحاذی (برابر یا مقابل) خانه کعبه - که فرشتگان در آنجا همواره مشغول عبادت و طواف اند - شناخته می‌شود.^۳

۲-۲. روایات مسجدالاقصى زمینی

در مقابل، روایات متعددی ما را به سوی تفسیر زمینی و مادی از مسجدالاقصى سوق می‌دهند؛ تفسیری که به نظر می‌رسد با باور سنتی اسلامی هم‌خوانی دارد.

۲-۲-۱. روایت اول

در گزارشی، صفوان خادم به طی الارض و اسرای شبانه امام صادق علیه السلام به برخی اماکن مقدس، از جمله مسجدالاقصى، اشاره دارد. با توجه به ماهیت مادی و زمینی محرز «بیت الله الحرام» و «قبر و منبر نبوی در مسجد النبی» و با عنایت به سیاق ذکرشده، مسجدالاقصى نیز به تبع، واجد ماهیتی مادی و زمینی خواهد بود.^۴

۲-۲-۲. روایت دوم

گزارش‌های عامی مربوط به مواجهه پیامبر صلی الله علیه و آله با مشرکان درباره اسراء،^۵ به نقل از امامان علیهم السلام در منابع امامیه بازتاب یافته است.^۶ در این گزارش‌ها، مشرکان در واکنش به موضوع اسرای پیامبر صلی الله علیه و آله و برای راستی آزمایی ادعای نبوی، خواستار تشریح وضعیت مادی، شکل و هندسه بیت المقدس می‌شوند. به طور منطقی، بیت المقدسی - که پیامبر صلی الله علیه و آله در جریان اسرای خود به

۱. نوادر المعجزات فی مناقب الأئمة الهداة، ص ۱۷۶.

۲. الیقین باختصاص مولانا علی علیه السلام بامرة المؤمنین، ص ۲۹۴.

۳. رک: مدخل «بیت المعمور».

۴. الهدایة الکبری، ص ۹۷.

۵. نمونه: تفسیر مقاتل بن سلیمان، ص ۲، ص ۵۱۳؛ تفسیر یحیی بن سلام، ج ۱، ص ۱۰۱؛ التفسیر الکبیر، ج ۲۰، ص ۲۹۲.

۶. نمونه: الکافی، ج ۶، ص ۲۶۲؛ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۳؛ الامالی (صدوق)، ص ۴۵۲.

آن اشاره می‌دارد، باید مکانی مادی و زمینی باشد تا قابل راستی آزمایی باشد.

۲-۳. روایت سوم

در این گزارش، امیرالمؤمنین علیه السلام در محاجه با یک یهودی تصریح می‌کنند که فاصله طبیعی برای طی کردن میان مسجد الحرام تا مسجد الاقصی، یک ماه زمان می‌برده و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله آن را یک شبه طی کرده و از آنجا به آسمان عروج یافته است؛^۱ سخنی که بر ماهیت زمینی و مادی مسجد دلالت دارد.

۲-۴. روایت چهارم

در این گزارش، امام باقر علیه السلام مسجد الاقصی را به بیت المقدس معنا می‌کنند:

... فَتَلَا أَبُو جَعْفَرٍ علیه السلام هَذِهِ الْآيَةُ: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا»، فَكَانَ مِنَ الْآيَاتِ الَّتِي أَرَاهَا اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مُحَمَّدًا صلی الله علیه و آله حَيْثُ أُسْرِيَ بِهِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ، أَنْ حَشَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ.^۲

با توجه به قطعیت زمینی بودن بیت المقدس، مسجد الاقصی نیز که در بیت المقدس قرار دارد، زمینی فرض می‌شود.

۲-۳. اعتبارسنجی روایات

پس از تفصیل دو مجموعه از روایات مرتبط به جانمایی مسجد الاقصی، به نقد و سنجش اعتبار و ثبات گزارش‌ها خواهیم پرداخت.

۲-۳-۱. منبع‌شناسی و بررسی سندی روایات مسجد الاقصی آسمانی

۲-۳-۱-۱. روایت اول

روایت اسماعیل جعفری از امام باقر علیه السلام نخستین بار در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی نقل شده است.^۳ شماری از آثار متأخر حدیثی و تفسیری امامیه نیز گزارش قمی را بازتاب داده‌اند.^۴ با این حال، انتساب تفسیر القمی به علی بن ابراهیم مورد تردید است و

۱. الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۲۰.

۲. الکافی، ج ۸، ص ۱۲۱.

۳. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۴۳.

۴. تفسیر الصافی، ج ۳، ص ۱۶۶؛ البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۶۸۲؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص ۹۸؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۷، ص ۳۰۰.

برخی محققان، از جمله سید جواد شبیری، آن را اثری گردآمده از منقولات متعدد دانسته‌اند که همه مستند به قمی نیست.^۱

شائبه ورود اسرائیلیات در این تفسیر نیز، بر اعتبار آن خدشه وارد کرده است.^۲ افزون بر این، روایت مورد بحث از طریق متفاوتی در نوادر المعجزات نیز ثبت شده است. اگر مؤلف نوادر المعجزات را همان صاحب دلائل الإمامه، یعنی محمد بن جریر بن رستم طبری بدانیم، مسئله تعیین هویت دقیق او محل گفتگوست.^۳

فارغ از مصدر، در هر دو نقل، سند روایت از ضعف رنج می‌برد. در نسخه تفسیر القمی، علی بن ابراهیم از شخصی به نام خالد نقل می‌کند که نام او در میان مشایخ علی بن ابراهیم یا شاگردان حسن بن محبوب ثبت نشده است. تنها مورد مشابه، فردی با عنوان «ابن خالد» در طریقی به حسن بن محبوب است.^۴

با توجه به اسناد قبلی که سند این مورد مشابه به آن‌ها معلق شده و با توجه به این که علی بن ابراهیم از طریق محمد بن خالد برقی، به شکل پرشمار از حسن بن محبوب روایت کرده است، احتمال این که مراد از «خالد»، احمد بن محمد بن خالد برقی باشد، قوت می‌یابد. ارزیابی رجالی درایة النور نشان می‌دهد که تمامی راویان این طریق تا امام صادق (ع) ثقه امامی‌اند، مگر دو نفر: محمد بن یسار و مالک اسدی که هر دو مجهول الحال‌اند. در این باره، برخی رجالیان درباره این که راوی‌ای که حسن بن محبوب از او روایت کرده، محمد بن یسار است یا محمد بن سیار، اختلاف کرده‌اند.^۵

با پذیرش این فرض که شیخ حسن بن محبوب، محمد بن سیار باشد، باز هم گزارش روشنی از او در منابع رجالی موجود نیست. در عین حال، برخی احتمال داده‌اند که محمد بن سیار یا یسار، که در طریق حسن بن محبوب به اسماعیل جعفی ذکر شده، در واقع همان محمد بن سنان باشد؛^۶ چه آن‌که در سندی موازی،^۷ حسن بن محبوب به واسطه محمد بن

۱. رک: مدخل «تفسیر علی بن ابراهیم قمی».

۲. «اعتبارسنجی روایات تفسیری علی بن ابراهیم در تفسیر قمی»، ص ۱۵۹.

۳. «محمد بن جریر طبری آملی و دلائل الإمامة»، ص ۲۲۴.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۵۳.

۵. معجم رجال الحديث، ج ۱۹، ص ۵۳؛ قاموس الرجال، ج ۹، ص ۳۲۱.

۶. كشف النقاب عن وجوه رواة الأصحاب، ص ۳۱۱.

۷. وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۴۴.

سنان از اسماعیل جعفری روایت کرده و در یکی از نسخه بدل های نوادر المعجزات نیز به جای محمد بن سیار، نام محمد بن سنان آمده است.^۱

جالب تر آن که برخی تصحیف محمد بن سنان به محمد بن سیار را از نمونه های روشن تصحیف عنوان کرده^۲ و صاحب البرهان نیز اگرچه روایت قمی را در کتاب خود ذکر کرده، اما در سند حدیث محمد بن سیار را به محمد بن سنان تصحیح کرده است.^۳

با این حال، حتی اگر از مناقشات گسترده درباره وثاقت محمد بن سنان چشم پوشی کرده و بر آرای متأخران در توثیق وی اتکا شود،^۴ وضعیت رجالی شیخ او در این سند، یعنی مالک اسدی، همچنان ناروشن و محل تردید باقی می ماند. با عنایت به این که حسن بن محبوب کتابی در حوزه تفسیر داشته و در انتقال روایات تفسیری امامیه نقش بسزایی ایفا کرده است،^۵ می توان فرض کرد که احمد بن محمد بن خالد برقی به اثر تفسیری وی دسترسی داشته و از آن در نقل حدیث بهره برده است. با این حال، منبع مکتوبی که حسن بن محبوب در گزارش روایات تفسیری به آن استناد می کرده، به صراحت مشخص نیست. با توجه به وجود روایتی مشابه در نوادر المعجزات، این احتمال تقویت می شود که شاید اسماعیل بن جعفری نیز اثری تفسیری در اختیار داشته که حسن بن محبوب از آن بهره گرفته است. بر این اساس، در صورتی که قائل روایت مورد بحث، علی بن ابراهیم قمی تلقی شود، لازم به ذکر است که نه او و نه پدرش در طریق منتهی به کتاب تفسیری حسن بن محبوب ذکر نشده اند.

در روایت نوادر المعجزات، بخش پایانی سند (از محمد بن سیار به بعد) با تفسیر القمی مطابقت دارد، جز آن که «مالک الازدی» به جای «مالک اسدی» آمده است؛ احتمالی که محقق خوبی در یکی بودن آن دو مطرح کرده است.^۶

تفاوت دیگر، این است که در سند نوادر المعجزات، قاسم بن الربیع صحاف، از محمد بن سیار روایت کرده است، نه حسن بن محبوب. قاسم بن الربیع متهم به غلو بوده و رجالیان او را تضعیف کرده اند؛^۷ اما راویان پیش از او، در سند نوادر، همگی همچون تفسیر القمی، ثقه امامی اند.

۱. نوادر المعجزات فی مناقب الأنمة الهداة، ص ۱۶۸ پاورقی.

۲. رسائل فی درایة الحدیث، ج ۲، ص ۱۴۶.

۳. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۶۸۱.

۴. برای مطالعه بیشتر درباره ارزیابی دانشیان رجال درباره محمد بن سنان، رک: بررسی وثاقت و عدم وثاقت محمد ابن سنان

۵. فهرست الطوسی، ج ۱، ص ۱۲۲.

۶. معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۱۵۹.

۷. خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۲۴۸؛ رجال (ابن غضائری)، ص ۸۶.

علاوه بر این، برخلاف سند قمی، به نظر این روایت از کتاب النوادر جعفر بن محمد بن مالک فزاری گزارش شده است و طریقی که طبری آن را گزارش کرده مطابق با طریقی شیخ در الفهرست به کتاب مالک فزاری است.^۱

با این همه، باید توجه داشت که جعفر بن محمد بن مالک فزاری در منابع رجالی امامیه مورد نقد جدی واقع شده است؛ چنان که نجاشی او را به شدت تضعیف می‌کند و با بیانی آمیخته با تعجب، از نقل روایت توسط سهیل بن زیاد اسکافی که از ثقات و اجلای اصحاب امامیه به شمار می‌رود از وی اظهار شگفتی می‌کند.^۲

۲-۳-۱. روایت دوم

این روایت نخستین بار در تفسیر منسوب به عیاشی، به شکل مرسل و به نقل از سلام الحنّاط^۳ آمده است. انتساب تفسیر به ابونصر محمد بن مسعود عیاشی مورد تردید قرار گرفته است.^۴ با این حال، التفات محدثان امامیه به تفسیر منسوب به عیاشی و انعکاس روایات آن در منابع حدیثی بعدی (از جمله همین روایت) می‌تواند قرینه‌ای بر بهره‌مندی نسبی این اثر از اعتبار روایی تلقی شود.

۲-۳-۱. روایت سوم

این روایت در تفسیر القمی به صورت مرفوع از امام صادق علیه السلام نقل شده است.^۵ مشابه مضمون این روایت را صدوق به شکل مسند در من لایحضر الفقیه آورده است.^۶ اگرچه اعتبار من لایحضر الفقیه با تفسیر القمی قابل قیاس نیست،^۷ با این حال، سند روایت مزبور در این کتاب و طریقی که شیخ صدوق در مشیخه خود ذکر کرده، با وجود شکل مسند و عطفی‌اش، تمام راویانش مجهول بوده و در ارزیابی محقق خوئی طریقی ضعیف و مهممل به شمار آمده است.^۸

۱. الامالی (طوسی)، ج ۱، ص ۱۱.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۰۹.

۳. الرجال (برقی)، ص ۱۷۴: «قال محمد بن مسعود: انه لا باس به».

۴. رک: مدخل «تفسیر عیاشی»، ص ۷۰۳.

۵. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۳۶.

۶. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۷۴.

۷. اعلام الهدایة الرفیعة فی اعتبار الكتب الأربعة المنیعة، ص ۱۲۲، ۱۲۳ و ۱۳۱.

۸. معجم رجال الحديث، ج ۴، ص ۱۵۱.

۲-۳-۱-۴. روایت چهارم

این روایت نیز مشابه روایت اول، در نوادر المعجزات در دسترس است. در این روایت به جز جعفر بن محمد بن عماره الکندی و پدرش - که داده رجالی قابل اتکایی از آنان در دسترس نیست - تمامی راویان حاضر در طریق این سند توسط دانشیان رجال توثیق شده‌اند.^۱

نجاشی در ضمن طرق خود، از محمد بن وهبان به آثار ابراهیم بن احمد طریق داده است. بررسی اسانید گوناگون نشان می‌دهد که ابراهیم بن احمد به آثار محمد بن زکریا دسترسی داشته و از آن‌ها بهره می‌برده است، به ویژه آن‌که به گفته ابوالعباس بن نوح مصنفات محمد بن زکریا مورد توجه محدثان امامیه بوده و از آن گزارش می‌کرده‌اند.^۲

در این میان، جعفر بن محمد بن عماره و پدرش، هرچند در منابع رجالی مجهول الحال اند، در ساختار سندی متعددی میان محمد بن زکریا و جابر بن یزید جعفری قرار گرفته‌اند. با توجه به تنوع مشایخ پس از زکریا در برخی اسانید، به نظر می‌رسد جعفر و پدرش نه صاحب اثر، بلکه ناقلان متن بوده‌اند. بنابراین، منبع و مکتوب اولیه‌ای که زکریا بن دینار از آن نقل می‌کرد، همان کتاب جابر الجعفی بوده است؛ خصوصاً با عنایت به این که برای جابر، کتابی در تفسیر نیز گزارش شده است.^۳

۲-۳-۱-۵. روایت پنجم

این روایت را سید بن طاووس در یقین، به نقل از کتاب «ما نزل من القرآن فی أهل البيت (علیهم السلام)» اثر محمد بن عباس بن علی بن مروان، مشهور به تفسیر ابن ماهیار، روایت کرده است. ابن ماهیار نه تنها در زمره اجله اصحاب امامیه است، بلکه نجاشی تأکید دارد که در میان مصنفات امامیه، کتاب تفسیری‌ای همانند کتاب او که به فضائل اهل بیت (علیهم السلام) پرداخته باشد، نگاشته نشده است.^۴ افزون بر این، سندی که ابن ماهیار بر این روایت ذکر می‌کند مسند و صحیح بوده و تمامی افراد حاضر در سند - که عبارت‌اند از أحمد بن إدريس قمی،^۵ أحمد بن محمد بن عیسی

۱. همان‌طور که اسانید مشابه و نسخه بدل نیز نشان می‌دهد، ابراهیم بن محمد مذکور در روایت همان ابراهیم بن احمد بن العمی است که در این سند تصحیف شده است.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۴۶.

۳. رجال الطوسی، ص ۴۱۱ و ۴۱۶؛ فهرست الطوسی، ص ۷۱؛ خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۱۶ و ۱۵۶ و ۱۶۱؛ رجال النجاشی، ص ۹۶ و ۳۴۶ و ۳۹۶.

۴. خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۱۶۱؛ رجال النجاشی، ص ۳۷۹.

۵. خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۱۲؛ رجال النجاشی، ص ۹۲؛ فهرست الطوسی، ص ۶۴.

اشعری،^۱ حسین بن سعید اهوازی،^۲ فضالة بن ایوب^۳ و عبدالله بن ابی بکر الحضرمی^۴ ثقه و امامی بوده و اعتبار حدیث را دو چندان می‌کند.

این نکته را نیز نباید از قلم انداخت که براساس داده‌های موجود در نرم‌افزار درایه، نقل‌های فضالة بن ایوب از عبدالله بن ابی بکر حضرمی همواره یا به واسطه سیف بن عمیره و یا با دو واسطه از جمله حسین بن عثمان و ابن مسکان گزارش شده است و اساساً عبدالله بن ابی بکر حضرمی در دسته مشایخ فضاله قرار نمی‌گیرد. از این رو، سند گزارش تفسیر ابن ماهیار مبنی بر نقل مستقیم فضاله از حضرمی، می‌تواند حاکی از وقوع سقط در سلسله سند و افتادگی «سیف بن عمیره» باشد. البته با توجه به وثاقت و امامی بودن سیف، این سقط آسیبی به اعتبار سند این حدیث نمی‌زند. باید تأکید کرد که سند مذکور در این روایت یکی از اسانید پرتکرار در منابع امامیه است؛ از جمله طرقي که برای آثار حسین بن سعید ذکر شده طریقی است که در سند همین روایت آمده است.^۵

روایات «مسجدالاقصی آسمانی» در تفاسیر منسوب به قمی، عیاشی و نوادر المعجزات به سبب ضعف رجالی، ارسال یا سقط سند، اعتبارشان با چالش همراه است؛ تنها روایت منقول در تفسیر ابن ماهیار با طریق صحیح و راویان ثقه امامی، از استحکام سندی ممتاز برخوردار است.

۲-۳-۲. منبع‌شناسی و بررسی سندی روایات مسجدالاقصی زمینی

۲-۳-۲-۱. روایت اول

این روایت به گونه‌ای منحصر به فرد تنها در کتاب الهدایة الکبری نقل شده است. مؤلف این کتاب، حسین بن حمدان خصیبی از غالیان رسمی و فرقه‌ای شمرده می‌شود و کتاب وی اثری معتبر و قابل اعتنا نیست.^۶ همچنین از نگاه سندی، طریق خصیبی تا محمد بن

۱. خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۱۲؛ رجال النجاشی، ص ۸۱؛ فهرست الطوسی، ص ۶۰؛ اختیار معرفة الرجال، ص ۷۹۹.

۲. رجال الطوسی، ص ۳۵۵؛ فهرست الطوسی، ص ۱۴۹؛ خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۳۹ و ۴۹.

۳. رجال الطوسی، ص ۳۴۲؛ خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۱۳۳؛ رجال النجاشی، ص ۳۱۰.

۴. تردیدی در امامی بودن او نیست، اما به وثاقت او تصریح نشده است. رک: رجال الکشی، ص ۲۴۲؛ خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۱۸۹. با این وجود نرم‌افزار درایة الحدیث در ارزیابی خود او را ثقه و امامی عنوان کرده است.

۵. رجال النجاشی، ص ۵۸.

۶. برای مطالعه بیشتر رک: «سندسازی‌ها و انتحالات خصیبی در الهدایة الکبری»؛ «حسین بن حمدان خصیبی و کتاب الهدایة الکبری» و «حسین بن حمدان خصیبی و اهمیت وی در تکوین نصیریّه».

سنان یا مجهول بوده و یا فاسد المذهب معرفی شده‌اند.^۱ علاوه بر این، محمد بن سنان نیز این روایت را از مفضل بن عمر نقل کرده است؛ راوی‌ای که دیدگاه‌هایی متعارض در باب اعتبار روایی وی مطرح شده است.^۲

۲-۳-۲. روایت دوم

این روایت در تفسیر القمی به شکل مرسل و در الکافی و الامالی به شکل مسند ذکر شده است. از منظر سندی، تمامی راویان موجود در طریق الکافی امامی و ثقه‌اند و روایت در مجموع، صحیح‌السند ارزیابی می‌شود.^۳ در مقابل، اما طریقی که صدوق براساس آن گزارش کرده است، قوت کافی ندارد و حدیث مرفوع به شمار می‌آید.

فرات بن ابراهیم، صاحب تفسیر الفرات، از جمله چهره‌هایی است که صدوق در آثار خود از طریق پدرش یا حسن بن محمد بن سعید الهاشمی - که در این طریق نیز نام او آمده - روایات بسیاری نقل کرده است.^۴ اگرچه کتاب تفسیری او شهرت بسیاری دارد، اما محقق شوشتری از این‌که رجالیان متقدم یادکردی از او نداشته‌اند، ابراز تعجب می‌کند.^۵

با این حال، علامه مجلسی با وجود فقدان نام او در منابع رجالی، برپایه تطابق محتوای تفسیری با روایات معتبر امامیه و استنادهای مکرر شیخ صدوق به آثار او، به روشنی از وی با حسن ظن و اطمینان یاد می‌کند.^۶

صاحب روضات الجنات تأکید می‌کند که منبع اصلی که فرات کوفی از آن روایات تفسیری خود را اخذ کرده کتاب محمد بن احمد بن علی همدانی بوده است.^۷ درباره چهره‌های حاضر در سند نیز داده رجالی در دسترس نیست، جز آن‌که عطاء الخراسانی و عبدالرحمن بن غنم از جمله تابعانی هستند که توثیق شده‌اند.^۸

۲-۳-۳. روایت سوم

این گزارش به صورت مرسل در الاحتجاج، از معصوم علیه السلام نقل شده است. باید یادآوری

۱. بررسی اجمالی و براساس ارزیابی نرم افزار درایة الحدیث نور

۲. رک: «بازخوانی دیدگاه رجال‌شناسان متقدم و متأخر درباره مفضل بن عمر جعفری».

۳. بررسی اجمالی و براساس ارزیابی نرم افزار درایة الحدیث نور.

۴. معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۲۷۱.

۵. قاموس الرجال، ج ۸، ص ۳۷۶.

۶. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۳۷.

۷. روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، ص ۳۵۴.

۸. الطبقات الکبری، ج ۹، ص ۳۷۳ و ۴۴۴.

کرد که بخش قابل توجهی از الاحتجاج، برگرفته از تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام است و بسیاری از منابع دیگران نیز، نامشخص و مهجورند.^۱ مؤلف تصریح کرده که به دلیل شهرت و تداول برخی از این روایات، از ذکر سند و سلسله راویان آن‌ها صرف نظر کرده و هدف خود را صرفاً گردآوری و حفظ اخبار احتجاجات اهل بیت علیهم السلام دانسته است.^۲

۲-۳-۲. روایت چهارم

همانند روایت دوم، کلینی این روایت را به صورت مسند و با سلسله‌ای از راویان موثق تا امام باقر علیه السلام نقل کرده است. از این رو، از منظر رجالی، روایت صحیح‌السند تلقی می‌شود.^۳ در تفسیر القمی نیز همان مضمون و روایت با تفاوتی جزئی در طریق نقل شده است؛ در حالی که کلینی طریق را از احمد بن محمد بن خالد برقی می‌گیرد، علی بن ابراهیم آن را از طریق پدرش، ابراهیم بن هاشم، از حسن بن محبوب روایت کرده است. این تقارب در متن و محتوا، همراه با صحت سند در هر دو اثر، نشان از ثبات این گزارش در سنت حدیثی امامیه دارد. افزون بر این، بنا بر دیدگاه برخی محققان، روایاتی که در تفسیر القمی با سند متصل و معتبر از علی بن ابراهیم نقل شده باشد، از جهت انتساب، پذیرفتنی و معتبر تلقی می‌گردد.^۴

۲-۳-۳. تاریخ حدیث

پیش‌تر اشاره شد که در دوران امویان، بیت المقدس جایگاهی ویژه یافت و در روندی تدریجی، در کنار کعبه و مسجد الحرام، از نظر معنوی و سیاسی نیز به طور فزاینده‌ای اهمیت یافت. در این زمینه، تلاش برای فضیلت‌سازی و ارتقای تقدس بیت المقدس در دستگاه اموی، امری غیرقابل انکار است. منابع امامیه حاوی روایاتی هستند که رویکردهای امامان علیهم السلام را در واکنش به این روندها به طور ویژه‌ای نمایان می‌کنند که در مواردی نشانگر تلاش برای تثبیت هویت شیعی در برابر تفکر اموی است.

در مقابل، برخی روایات در منابع امامیه، ماهیت زمینی و مادی مسجدالاقصی را مورد تأکید قرار می‌دهند. این روایات - که به واقعیت‌های عینی و فیزیکی بیت المقدس تأکید دارند - غالباً به عنوان واکنشی در برابر دیدگاه‌های عرفانی و معنوی گروه‌هایی همچون

۱. «نگاهی به کتاب احتجاج»، ص ۱۴۹.

۲. الاحتجاج، ج ۱، ص ۱۴.

۳. بررسی اجمالی و بر اساس ارزیابی نرم افزار درایه الحدیث نور

۴. رک: مدخل «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، ص ۷۰۰-۷۰۳.

خوارج و جهمیه^۱ و یا جریان‌های عرفانی - عامی^۲ ظاهر می‌شوند که سفر معراج را فقط به عنوان یک امر عرفانی و معنوی می‌نگریستند. این دسته از روایات، در واقع می‌تواند گامی در جهت مرزبندی فکری با چنین گروه‌هایی محسوب می‌شود.

حضور جریان‌های غلو و باطنی‌گرا، که هرچند هیچ‌گاه جزو بدنه اصلی و سنتی امامیه نبوده‌اند، اما در حاشیه آن کوشیده‌اند تا خود را به بدنه معتبر حدیثی نسبت دهند، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. یکی از شخصیت‌هایی که در این فرآیند از نام او بهره‌برداری شده، محمد بن سنان است.

در حالی که برخی از رجالیان متأخر او را با استناد به قرائن خاص توثیق کرده‌اند، نباید از این نکته غافل شد که جریان‌های غلو و باطنی‌گرا گاهی در صدد برساختن برآمده و از نام او برای این منظور استفاده کرده‌اند.^۳

با این پیش‌فرض، روایت نخست - که در دسته روایات «آسمانی» قرار می‌گیرد - از نظر سند و متن نیاز به دقت بیشتری دارد. چون در سند آن، هم نام محمد بن سنان آمده و هم نقل او از شخصی ناشناخته به نام مالک از دی دیده می‌شود؛ موضوعی که طبق بررسی‌های تاریخ‌الحدیث و شیوه‌های روایت‌سازی در جریان‌های باطنی، رایج بوده و همین امر تردیدهای جدی درباره اعتبار این روایت به وجود می‌آورد. نگاه پراشکال نجاشی به مالک فزاری و متهم کردن او به وضع، نقل از مجاهیل و فساد در مذهب نیز مؤیدی دیگر در این باره می‌تواند باشد.

این روایت - که در آن، امام علیه السلام مسجد الاقصی را از ساحت مادی تهی کرده و تفسیری آسمانی از آن ارائه می‌دهد - از نظر محتوایی با الگوهای معنایی روایات منسوب به باطنی‌گرایان تطابق دارد.^۴ از این منظر، احتمال انتساب ساختگی این روایت تقویت شده و آن را از فضای روایی اصیل امامیه دور می‌سازد. در مقابل، ممکن است به حدیثی از کتاب الهدایة الکبری اثر خصیصی اشاره شود که محمد بن سنان از مفضل بن عمر نقل کرده و در آن، مسجد الاقصی به روشنی معنای زمینی دارد؛^۵ روایتی که در ظاهر پیوندی با جریان‌های باطنی نشان نمی‌دهد، اما محتوای

۱. متشابه القرآن، ج ۲، ص ۱۱.

۲. تفسیر روح البیان، ج ۵، ص ۱۰۴.

۳. برای مطالعه بیشتر، رک: «نصیریة و انتقال میراث حدیثی غالبان کوفه به شام؛ بررسی موردی آثار منسوب به محمد بن سنان».

۴. نصیریة: تاریخ، منابع و عقاید، ص ۲۳۵؛ جریان‌شناسی باطن‌گرایی در تفاسیر اسلامی، ص ۱۳۲ - ۴۰.

۵. الهدایة الکبری، ص ۹۷.

آن بیانگر تلاشی از سوی غالیان برای ساختن تجربه‌ای شبیه معراج نبوی و ترسیم یک تجربه آسمانی و متافیزیکی (اسراء) برای امام صادق (علیه السلام) است.

به نظر روایت‌پردازان در این برساخت، از این نکته غافل مانده‌اند که در ساختار سایر روایات مشابه، مسجدالاقصی در کنار مسجدالحرام به عنوان مکان‌هایی مادی و زمینی تصویر شده‌اند. این تعارض درونی نشان دهنده ناهماهنگی در ساختار روایت و عدم توجه به زمینه‌های معنایی آن است.

در نهایت، تحلیل تاریخ حدیثی این دورویکرد نشان دهنده تنوع و تفاوت‌های فکری در مکاتب اسلامی است که به ویژه تحت تأثیر تحولات سیاسی و مذهبی دوران‌های مختلف شکل گرفته‌اند. بنابراین، اختلاف میان تفسیرهای آسمانی و زمینی مسجدالاقصی، می‌تواند بازتاب دهنده دگرگونی‌های دینی و اجتماعی در تاریخ اسلام باشد.

۲-۳-۴. فقه الحدیث

روایاتی که بر زمینی بودن دلالت دارند، به ویژه روایت دوم و چهارم، از حیث سند و منبع، از اتقان و اعتبار بالایی برخوردارند. در مقابل، روایت اول و سوم که ناظر به آسمانی بودن مسجدالاقصی هستند، از ضعف جدی در هر دو ساحت سند و منبع رنج می‌برند و آنچه در بخش تاریخ حدیث و احتمال سندسازی جریان باطنی‌گرا بدان اشاره شد، بر تزلزل این روایات می‌افزاید.

بر این اساس، تأکید امامان بر ماهیت زمینی و مادی مسجدالاقصی - به مثابه مکانی واقعی در سرزمین اورشلیم - امری روشن و غیرقابل انکار به نظر می‌رسد. از همین رو، برداشت برخی خاورشناسان چون اوری روبین^۱ و یتسحاق رایت^۲ که جریان شیعی - امامی را به داشتن قرائتی متفاوت و صرفاً آسمانی از مسجدالاقصی متهم کرده‌اند، تحلیلی ناقص و نارواست.

با این همه، نباید از نظر دور داشت که در روایتی که در تفسیر به ابن‌ماهیاری آمده (روایت پنجم/آسمانی) و مسجدالاقصی را با بیت‌المعمور برابر دانسته، هم وثاقت سندی و هم اعتبار منبعی وجود دارد. بر پایه این روایت، می‌توان تحلیلی سازگار با دیگر روایات که بر زمینی بودن مسجدالاقصی اشارت دارند ارائه کرد؛ مبنی بر این که بیت‌المقدس تنها یک

1. "Muhammad's Night Journey (Isra') to al-Masjid al-Aqsa: Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem."

2. Reiter, *Jerusalem and Its Role in Islamic Solidarity*.

ایستگاه در مسیر معراج نبوی بوده، نه مقصد نهایی آن. با این قرائت، روایاتی که دلالت بر زمینی بودن مسجد الاقصی دارند، در کنار دیگر روایاتی که مقصد نهایی اسراء را آسمان ششم می دانند، جایی که بیت المعمور در آن قرار دارد، قابل جمع خواهند بود. افزون بر این، سفر شبانه پیامبر ﷺ در روایات امامیه، خطی و رفت و برگشتی تصور نشده، بلکه سیری دَوْران گونه دارد: از مسجد الحرام به بیت المقدس، از آن جا به بیت المعمور در آسمان، و سپس بازگشت به مبدأ. با توجه به این ساختار روایی، می توان روایاتی را که در آن ها امام باقر (ع) ، باور اهل عراق را در خصوص موقعیت زمینی مسجد الاقصی رد کرده (روایت اول) و روایتی که امام صادق (ع) فرموده اند «ذلک فی السّماء» (روایت دوم)، این گونه معنا کرد که هدف از اسراء، صرفاً رسیدن به بیت المقدس نبوده، بلکه معراج تا افقی بالاتر، یعنی آسمان ها نیز امتداد داشته است. جز آن که دیگر روایات آسمانی (سوم و چهارم) تأییدات بسیار مطلوبی بر این قرائت به شمار می آیند و مؤیداتی نیز در تفاسیر اهل سنت به چشم می خورد؛^۱ چراکه یکی از محورهای اصلی اختلاف میان مفسران و محدثان عامّه، به این نکته معطوف است که آیا مسجد الاقصی مقصد نهایی اسراء بوده است یا این که صرفاً نقشی ایستگاهی و میانی در سیر شبانه پیامبر اکرم ﷺ ایفا کرده است.^۲

این نکته شایان توجه است که در برخی از روایات منقول از منابع روایی اهل سنت، به صراحت ذکر شده که پیامبر اکرم ﷺ در شب اسراء، علاوه بر بیت المقدس، به بیت المعمور نیز عروج نموده است.^۳ این واقعیت، برگسترش افقی سفر شبانه از بیت المقدس به ساحت های آسمانی دلالت دارد و از این رو، می تواند به عنوان تأییدی بر این تلقی از تفسیر امامان درباره مسجد الاقصی محسوب شود. این تفسیر در امتداد قرائت های کهن اسلامی و در هماهنگی با برداشت سنتی از معراج نبوی قرار دارد. با این وجود نباید از نظر دور داشت که مجموعه روایات شیعی در عین حال بازتاب دهنده رویکردی هویت ساز در میان امامان (ع) است که تلاش می کردند اماکن مقدسی مانند مسجد کوفه را به مثابه کانون های معنوی جایگزین و برتر، در مقابل فضیلت سازی های نظام مند اموی درباره بیت المقدس، معرفی کنند. نکته قابل تأمل آن است که ائمه (ع) نه تنها شیعیان را به زیارت مسجد الاقصی

۱. فتح الرحمن شرح ما یلتبس من القرآن، ج ۳، ص ۱۶۳.

۲. جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۳؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ج ۱، ص ۴۲۹.

۳. صحیح البخاری، ج ۴، ص ۷۷؛ صحیح مسلم، ص ۱، ص ۱۴۵.

ترغیب نکرده‌اند، بلکه این مکان مقدس - که در سرزمین شام و در مرکز ثقل خلافت اموی قرار داشته - هرگز به گونه‌ای جدی در سنت زیارتی امامیه وارد نشده است.

نشانه روشنی از این واقعیت را می‌توان در ساختار منابع دعایی و زیارتی برجسته شیعه، چون کامل الزیارات به عنوان یکی از منابع متقدم و مفاتیح الجنان به عنوان یکی از منابع متأخر بازجست؛ جایی که نامی از بیت المقدس یا مسجدالاقصی در آن‌ها به میان نیامده است.^۱

در سایر منابع روایی امامیه نیز، فصلی مستقل یا بابی مجزا برای این مکان مقدس اختصاص داده نشده و در نهایت، آنچه آمده پراکنده، محدود و صرفاً به اقتضای سیاق برخی روایات نقل شده است.

نتیجه‌گیری

تحلیل منابع حدیثی امامیه درباره «مسجدالاقصی» نشان داد که مسئله، نه صرفاً تبیینی تفسیری از آیه اسراء، بلکه صحنه‌ای از تقابل گفتمان‌ها در ساحت روایت، مشروعیت و جغرافیای قدسی در صدر اسلام است. در این میان، دو خط روایی با لحن و دلالت‌های متمایز شکل گرفته‌اند: نخست، روایاتی که مسجدالاقصی را منزلگاهی آسمانی، هم‌افق با بیت المعمور، معرفی کرده‌اند و دوم، نقل‌هایی که بر انطباق آن با بنیایی زمینی در بیت المقدس دلالت دارند.

با این حال، سنجش رجالی و منبع‌شناختی روایت‌ها به روشنی بیانگر آن است که نقل‌های ناظر بر ماهیت زمینی مسجدالاقصی از اتقان و وثاقت بیشتری برخوردارند. در مقابل، روایاتی که مکانیت زمینی مسجدالاقصی را نفی می‌کنند، یا در زنجیره سندی دچار ضعف‌اند یا ریشه در خاستگاه‌هایی دارند که انتساب آن‌ها به جریان‌های باطنی‌گرا و غالی، دور از ذهن نیست؛ چنان‌که از تطبیق محتوایی و تعارضات درونی برخی از این متون نیز می‌توان به این تأثیرگذاری پی برد.

در این میان، نقدی جدی نیز متوجه پاره‌ای از تحلیل‌های مستشرقان است؛ به ویژه آنجا که چهره‌هایی چون اوری روبین یا ییتسحاق رایتز، امامیه را به پذیرش قرائتی منحصرراً آسمانی از مسجدالاقصی متهم ساخته‌اند. یافته‌های این نوشتار نشان می‌دهد که چنین

۱. شاید همین فضای حاکم بر جریان شیعی باعث شده باشد که برخی بر آسمانی بودن مسجدالاقصی تأکید کنند (رک: الصحيح من سيرة النبي الاعظم ﷺ، ج ۳، ص ۱۰۴).

نسبت‌هایی نه تنها از شواهد درون‌متنی پشتیبانی نمی‌گیرند، بلکه نادیده‌انگاری تنوع روایی و پیش‌فرض‌های کلامی شیعی در دوره‌های متقدم را نیز در خود دارند. نقطه تلاقی این دو مسیر، جایی است که قرائتی میانه و تلفیقی، با اتکا به بدنه روایات معتبر، پیشنهاد می‌شود: مسجدالاقصی نه پایان راه، بلکه حلقه‌ای میانی در سیرشبانۀ پیامبر ﷺ به شمار می‌رود؛ سفری که از مسجدالحرام آغاز می‌شود، در بیت‌المقدس توقف دارد و از آنجا به بیت‌المعمور و افلاک صعود می‌یابد. این قرائت، افزون بر سازگاری درونی با سنت حدیثی امامیه، در منابع اهل سنت نیز مؤیدات فراوان دارد و نشان می‌دهد که تلقی شیعه، در لایه معرفتی خود، امتداد تفسیر سنتی اسلامی از اسراء را تداوم می‌بخشد. بدین سان، امامان علیهم‌السلام در مواجهه‌ای هوشمندانه، ضمن به رسمیت شناختن فضیلت سرزمینی بیت‌المقدس، هیچ‌گاه آن را هم‌تراز با حرمین قرار نداده‌اند و در برابر پروژه فضیلت‌تراشی اموی برای بیت‌المقدس، کوشیده‌اند با بازتعریف جغرافیای مقدس، جایگاه اختصاصی اماکن شیعی، چون مسجد کوفه، را تثبیت نمایند. از این منظر، روایت امامیه از مسجدالاقصی، نه صرفاً تفسیری از یک آیه، بلکه تبیینی از صورت‌بندی قدرت، معنا و هویت در تاریخ اسلام است.

کتابنامه

- اثبات الوصیة للإمام علی بن ابی طالب، علی بن حسین مسعودی، قم، انصاریان، ۱۴۲۶ق.
 الاحتجاج، احمد بن علی طبرسی، مشهد، نشر المرتضی، ۱۴۰۳ق.
 أحكام القرآن، محمد بن ادریس شافعی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق.
 أخبار مكة (للأزرقي)، بی‌جا، ۱۴۱۶ق.
 الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، قم، بی‌تا.
 اختیار معرفة الرجال، محمد بن عمر کشی، قم، ۱۴۰۴ق.
 اسرائیلیات و تأثیر آن بر داستان‌های انبیاء در تفاسیر قرآن، حمید محمد قاسمی، بی‌جا، ۱۳۸۰ش.
 الأعلام الهادیة الرفیعة فی اعتبار الكتب الأربعة المنیعة، نمازی شاهرودی، قم، جامعہ مدرسین، ۱۴۳۲ق.
 اعتبارسنجی روایات تفسیری علی بن ابراهیم در تفسیر قمی، فتحیه فتاحی‌زاده، ۱۳۸۷ش.

- امالی (صدوق)، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ش.
- امالی (طوسی)، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
- أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ناصرالدین عبدالله بن عمر بیضاوی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- البرهان فی تفسیر القرآن، هاشم بن سلیمان بحرانی، قم، مؤسسة البعثة؛ مرکز الطباعة و النشر، ۱۳۷۴ش.
- بیت المعمور، فرامرز حاج منوچهری، بی جا، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۹ش.
- پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن، محمد تقی دیاری، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳ش.
- تاریخ بیت المقدس؛ مجموعه مقالات بلند دائرة المعارف اسلامی، گواتین، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۶۷ش.
- تاریخ سیاسی اسلام، رسول جعفریان، تهران، دلیل ما، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
- تاریخ واسط، کورکیس عواد، بی جا، ۱۴۰۶ق.
- التوحید (صدوق)، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۹۸ق.
- تفسیر البغوی، بی جا، ۱۴۲۰ق.
- تفسیر الصافی، فیض کاشانی، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
- تفسیر القرآن العظیم المسمی بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول، عبدالقادر آل غازی، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.
- تفسیر القمی، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
- تفسیر روح البیان، اسماعیل بن مصطفی حقی، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- تفسیر العیاشی، تهران، مکتبه العلمیه الإسلامیه، ۱۳۸۰ش.
- تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، قمی مشهدی، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۸ش.
- تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- تفسیر نور الثقلین، حویزی، قم، اسماعیلیان، بی تا.
- تفسیر یحیی بن سلام، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.

- التفسير الكبير، سليمان بن احمد طبراني، اربد، اردن، دار الكتاب الثقافي، بی تا.
- تلخیص المتشابه فی الرسم و حماية ما أشكل منه عن بواذر التصحيف و الوهم، احمد بن علی خطیب بغدادی، بی جا، ۱۹۸۵م.
- التنبیه و الرد علی أهل الأهواء و البدع، محمد بن احمد ملطی شافعی، بی جا، ۱۴۱۳ق.
- ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، صدوق، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۶ق.
- جامع البیان فی تفسیر القرآن، محمد عبدالرحمن ایجی، بیروت، دار الکتب العلمیة، بی تا.
- جزء سفیان الثوری، بی جا، ۱۴۲۵ق.
- الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، عبدالله شبیر، کویت، شركة مكتبة الألفین، ۱۴۰۷ق.
- الخصال، محمد بن علی ابن بابویه، قم، جامعه مدرسين، ۱۳۶۲ش.
- دايرة المعارف مصور تاریخ فلسطين، حامد کفاش و دیگران، تهران، سایان، ۱۳۹۲ش.
- درج الدرر فی تفسیر الآی و السور، عبدالقاهر جرجانی، مجلة الحکمة، ۱۴۲۹ق.
- رجال (ابن غضائری)، قم، دار الحديث، ۱۳۸۰ش.
- رجال (برقی)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
- رجال (حلی)، قم، المطبعة الحیدریة، ۱۴۰۲ق.
- رجال (نجاشی)، قم، جامعه مدرسين، ۱۳۶۵ش.
- رجال الطوسی، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۲۷ق.
- رجال النجاشی، قم، جامعه مدرسين، ۱۳۶۵ش.
- رسائل فی درایة الحديث، حسن حسینی آل مجدّد شیرازی، بی جا، ۱۳۹۰ق.
- روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، محمد باقر بن زین العابدین خوانساری، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۰ش.
- روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی ابن بابویه، قم، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
- سنن ابن ماجه، بیروت، دار الرسالة العالمیة، ۱۴۳۰ق.
- صحیح البخاری (ت البغاء)، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
- صحیح مسلم (ت عبد الباقي)، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۳۷۴ق.
- الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ، سيد جعفر مرتضى عاملی، بیروت، المركز الإسلامی

للدراستات، ۱۴۲۸ق.

الطبقات الكبرى، ابن سعد، قاهره، مكتبة الخانجي، ۱۴۲۱ق.

علل الشرائع، محمد بن علي ابن بابويه، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۱۳ق.

الغارات (طبع جديد)، ابراهيم بن محمد ثقفى، بيروت، دار الكتاب الإسلامى، ۱۴۱۰ق.

فتح الرحمن شرح ما يلتبس من القرآن، زكريا بن محمد انصارى، بيروت، دار الكتب العلمية، بى تا.

فضائل البيت المقدس، أبو بكر محمد بن أحمد واسطى، نيقوسيا، قبرس، مركز بيت المقدس للدراستات التوثيقية، ۱۴۳۱ق.

فضائل الشام، ابن رجب حنبلى، بى جا، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ۱۴۲۵ق.

فضائل الشام للسمعاني، بى جا، ۱۴۱۲ق.

فضائل الشام و دمشق لأبى الحسن الربعى، دمشق، مطبوعات المجمع العلمى العربى، ۱۹۵۰م.

فهرست (طوسى)، قم، مكتبة المحقق الطباطبائى، ۱۴۲۰ق.

الفوائد، محمد بن عبد الله شافعى، بى جا، ۱۴۱۷ق.

قاموس الرجال، محمد تقى شوشترى، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۱۰ق.

قرب الإسناد، حميرى، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۳ق.

قصص الأنبياء، سعيد بن هبة الله قطب راوندى، مشهد، آستان قدس رضوى، بنياد پژوهش هاى اسلامى، ۱۴۰۹ق.

قصه خوانان در تاريخ اسلام، رسول جعفریان، تهران، رثوف، چاپ اول، ۱۳۷۰ش.

كامل الزيارات، جعفر بن محمد ابن قولويه، نجف، المطبعة المباركة المرتضوية، ۱۳۵۶ق.

الكافى، محمد بن يعقوب كلينى، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.

كشف النقاب عن وجوه رواة الأصحاب، محمد جواد شبيرى زنجانى، مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى (نور)، گروه رجال، بى جا، بى نا، بى تا.

الكشف و البيان المعروف تفسير الثعلبى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، بى تا.

كمال الدين و تمام النعمة، محمد بن علي ابن بابويه، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۳۹۵ش.

- المحاسن، برقی، قم، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ش.
- متشابه القرآن، قاضی عبدالجبار، قاهره، مكتبة دار التراث، بی تا.
- مصنف ابن أبي شيبة، بی جا، ۱۴۳۶ق.
- مصنف عبدالرزاق، بی جا، ۱۴۰۳ق.
- معانی الأخبار (صدوق)، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۰۳ق.
- المعرفة و التاريخ، يعقوب بن سفيان فسوی، بی جا، ۱۴۱۰ق.
- معجم رجال الحديث، ابوالقاسم خوئی، بی جا، ۱۳۷۲ش.
- من لا يحضره الفقيه (صدوق)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۳ق.
- النكت و العيون، علی بن محمد ماوردی، بیروت، دارالکتب العلمية، بی تا.
- نصيره: تاريخ، منابع و عقاید، عمیدرضا اکبری، علی عادل زاده و مهدی جمالی فر، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۴۰۲ق.
- نوادر المعجزات فی مناقب الأئمة الهداة، محمد بن جریر طبری آملی، قم، دلیل ما، ۱۴۲۷ق.
- وسائل الشيعة، محمد بن حسن حر عاملی، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- الوجيز فی تفسير القرآن العزيز، علی بن حسین ابن ابی جامع، بیروت، دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۱ق.
- الهداية الكبرى، حسین بن حمدان خصیبي، بیروت، مؤسسة البلاغ، ۱۴۱۹ق.
- اليقين باختصاص مولانا علی عليه السلام بامرة المؤمنين، علی بن موسی ابن طاووس، قم، مؤسسة دار الكتاب الجزائري، مؤسسة الثقليين لإحياء التراث الإسلامي، ۱۴۱۳ق.
- «بازخوانی دیدگاه رجال شناسان متقدم و متأخر درباره مفضل بن عمر جعفی»، مهدی جلالی، سید کاظم طباطبایی و سیده زینب هاشمی، طلوع، ۱۳۹۴، شماره ۵.
- «بررسی وثاقت و عدم وثاقت محمد ابن سنان»، علی اصغر کارگر، پژوهش های مطالعات اسلامی معاصر، شماره ۲، ۱۴۰۳ش، ص ۲۹-۵۲.
- «تفسیر عیاشی»، محمد کاظم رحمتی، دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۸۲ش.
- «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، سید محمد جواد شبیری، دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۸۲ش، ص ۷۰۰-۷۰۳.
- «جریان شناسی باطن گرایی در تفاسیر اسلامی»، مینا شمخی، فصلنامه قیم، ۱۳۹۳، ش ۱۰.

«حسین بن حمدان خصیبی و اہمیت وی در تکوین نصیریہ»، محمد کاظم رحمتی، ہفت آسمان، ش ۸، ۱۳۸۵ ش.

«حسین بن حمدان خصیبی و کتاب الہدایۃ الکبری»، نعمت اللہ صفری فروشانی، پژوهشنامہ حکمت و فلسفہ اسلامی، ۱۳۸۴، ش ۴.

«سندسازی‌ها و انتحالات خصیبی در الہدایۃ الکبری»، عمیدرضا اکبری و کاظم رحمان ستایش، فصلنامہ شیعہ شناسی، ش ۸۱، ۱۴۰۲ ش.

«محمد بن جریر طبری آملی و دلائل الإمامۃ»، نعمت اللہ صفری فروشانی، علوم حدیث، ش ۱۰، ۱۳۸۴ ش.

«نصیریہ و انتقال میراث حدیثی غالیان کوفہ بہ شام؛ بررسی موردی آثار منسوب بہ محمد بن سنان»، باقری، حمید، علوم حدیث، ۱۳۹۸، ش ۲۴.

«نگاہی بہ کتاب احتجاج»، صادقی، مصطفی، سخن تاریخ، ۱۳۹۵، ش ۱۰.

Die Himmelsreise Muhammeds, Schrieke, Bernhard, 1916, 6.

Jerusalem and Its Role in Islamic Solidarity, Reiter, Yitzhak, Palgrave Macmillan, 2008.

Muhammad's Night Journey (Isra') to al-Masjid al-Aqsa: Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem, Rubin, Uri, 2008.

MUHAMMAD'S CLANDESTINE 'UMRA IN THE DU 'L-QA'DA 8 A.H., Horovitz, Josef, 1919.

Narrating Muhammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn 'Abbas Ascension Discourse, Colby, Frederick S., State University of New York Press, 2008.