



دستورالعمل نگارش و ارسال مقالات برای دو فصلنامه «حدیث پژوهی»

۱. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی باشد.
۲. مقالات ارسالی در نشریه‌ای دیگر به چاپ نرسیده یا برای چاپ فرستاده نشده باشد.
۳. مقالات فرستاده شده تحقیقی و مستند و بر اساس معیارهای پژوهشی باشند.
۴. حجم مقالات از ۲۰ صفحه فراتر نرود.
۵. مقالات روی A۴، با فاصله کافی میان سطور، با برنامه ورد تایپ شده و به ایمیل نشریه ارسال شود.
۶. ذکر مشخصات کامل نویسنده به همراه نشانی کامل، شماره تلفن تماس و درجه علمی وی ضروری است.
۷. در صورتی که نویسنده دارای مدرک پایین‌تر از استادیاری باشد، انضمام اسم یک استادیار ضروری است.
۸. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد: چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه، فهرست منابع.
۹. درج معادل لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است.
۱۰. ارجاعات در داخل متن با ذکر نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد و صفحه، در داخل پرانتز قید گردد.
۱۱. در این فصلنامه، مقالاتی انتشار می‌یابند که در یکی از عرصه‌های علوم حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای حدیث با سایر علوم نگاشته شده باشند.
۱۲. فصلنامه حق رد یا قبول و ویراستاری مقالات را برای خود محفوظ می‌دارد و از بازگرداندن مقالات دریافتی معذور است.
۱۳. مقالات رسیده توسط سردبیر، بررسی و پس از تأیید برای چاپ آماده می‌گردد.
۱۴. مقالات چاپ شده صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان آن‌ها و صحت نوشتارهای علمی نیز با آن‌هاست.

شیوه‌نامه

- پژوهشگران و نویسندگان محترم مناسب است به منظور سهولت ارزیابی، آماده‌سازی و چاپ مقالات در شماره‌های آینده، نکات ذیل را رعایت کنند:
- در تدوین مقالات لازم است این ترتیب رعایت شود:
- الف. عنوان مقاله: ناظر به موضوع تحقیق، به صورت کوتاه و رسا درج گردد؛
 - ب. مشخصات نویسنده: ذکر نام و نام و خانوادگی نویسنده/ نویسندگان به همراه رتبه علمی و سازمان وابسته؛
 - ج. چکیده: قریب ۱۰۰-۱۵۰ کلمه به زبان فارسی و انگلیسی به گونه‌ای که نماینگر شرح مختصر و جامعی از محتویات نوشتار شامل بیان مسئله، هدف، ماهیت پژوهش و نکته‌های مهم نتیجه بحث باشد؛
 - د. کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۶ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جست‌وجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند؛
- ه. مقدمه: در آن به هدف پژوهشگر از پژوهش و انتشار آن و نیز به زمینه‌های قبلی پژوهش و ارتباط آن‌ها با موضوع نوشتار به صورت واضح اشاره شود؛
- و. بدنه اصلی مقاله
۱. بدنه مقاله که متن اصلی است، پاراگراف‌بندی شده باشد، به گونه‌ای که هر پاراگراف (بند) حاوی یک موضوع مشخص باشد.
 ۲. هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار گیرند.
 ۳. هر دسته از عناوین، ذیل عنوان کلی‌تر قرار گیرند به نوعی که مجموعه مقاله از یک شاکله منسجم برخوردار باشد و تقدیم و تأخیر مطلب در آن رعایت گردد.

۴. در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب، گیومه(«») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.

۵. هر مطلب نقل شده باید به منبعی ارجاع داده شود.

۶. به جای ذکر مراجع در پاورقی یا پایان هر مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیر مستقیم، مرجع مورد نظر بدین صورت ذکر می‌شود: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد و صفحه) در صورتی که نام خانوادگی مؤلف، مشترک است، باید اسم وی هم مورد اشاره قرار گیرد. در صورتی که از شخص مورد نظر در یک سال، دو اثر یا بیشتر منتشر شده و در مقاله مورد استفاده قرار گرفته است، با آوردن حروف الفبا بعد از سال انتشار میان دو اثر تفکیک صورت می‌گیرد.

اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده است، ذکر منبع بدین شکل صورت می‌گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره صفحه و سال انتشار اثر دوم، شماره صفحه)

در صورتی که به دو اثر مختلف با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شود، به این صورت اشاره می‌گردد:

(نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه / نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه)

اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر آورده می‌شود و با ذکر واژه «دیگران» به سایر مؤلفان اشاره می‌گردد.

ز. نتیجه: حدود ۱۰۰-۲۰۰ کلمه، حاوی جمع‌بندی و خلاصه مهم‌ترین مسائلی که نویسنده آن‌ها را در مقاله‌اش به طور مستند شرح و بسط داده است.

ح: فهرست منابع: کتب و مقالاتی که نویسنده در مقاله‌اش به آن‌ها استناد نموده و یا از آن‌ها نقل مطلب کرده است.

روش تنظیم منابع

فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه بر اساس حروف الفبا(نام خانوادگی) تنظیم گردد.

کتاب: نام خانوادگی، نام؛ عنوان کتاب؛ نام مترجم/ مصحح؛ نوبت چاپ، محل نشر؛ ناشر، سال انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام؛ «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره مجله، سال انتشار.

پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام؛ «عنوان پایان‌نامه»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد/ دکتری، نام استاد راهنما، رشته، دانشکده، دانشگاه، سال دفاع.

منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام؛ «نام مقاله»، آدرس اینترنتی.

منابع نامشخص: در صورت تألیف توسط مرکز یا مؤسسه، نام آن ذکر می‌شود و در صورت عدم تألیف توسط نویسنده یا مؤسسه، با نام اثر آغاز می‌شود.

عدم تعیین برخی مشخصات: از الفاظ «بی‌جا»(بدون محل نشر)، «بی‌نا»(بدون ناشر)، «بی‌تا»(بدون تاریخ) استفاده شود.



بر اساس مجوز شماره ۳/۱۰۶۹۰
مورخ ۱۳۸۷/۱۲/۲۸، کمیسیون
بررسی نشریات علمی کشور
(وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)
به مجله حدیث پژوهی درجه
علمی - پژوهشی اعطا کرده است.



این مجله در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام ISC و
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی SID نمایه شده است.



مجله حدیث پژوهی بر اساس تفاهم نامه همکاری که با دانشگاه های زیر منعقد کرده است، انتشار می یابد:
۱. دانشگاه اراک ۲. دانشگاه اصفهان ۳. دانشگاه تربیت مدرس ۴. دانشگاه الزهرا
۵. دانشگاه قم ۶. دانشگاه مازندران ۷. دانشگاه یزد

۲۳

عبرین

دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال دوازدهم / بهار و تابستان ۱۳۹۹ / شماره ۲۳

عوامل اختلاف در گزارش‌های رجال کَشی

رحیمه شمشیری، مهدی جلالی / ۷

تحلیل انتقادی انگاره و ثاقت جابر بن یزید جَعفی

عبدالهادی فقهی‌زاده، مجید بشیری / ۳۵

نقد و بررسی قراین اعتباربخش در نظام ارزش‌گذاری حدیث از منظر شیخ حر عاملی با تکیه بر فوائد و سائل الشیعه

حمید باقری، سید مازیار حسینی / ۵۳

اعتبارسنجی روایت حسن بصری در کارآمدی آیه «وَأِنْ يَكَادُ» در دفع چشم‌زخم

حبیب‌الله حلیمی جلودار، فاطمه قربانی لاکتراشانی / ۷۵

تدوین سیاسی حدیث

علیرضا رستمی هرانی / ۹۹

تحلیل سندی و محتوایی «حدیث حوت» با توجه به پیشینه تاریخی آن

سید سلیمان موسوی، محمدابراهیم روشن‌ضمیر / ۱۱۹

حوزه حدیثی شیعیان در بغداد از تأسیس تا پایان سده سوم هجری

نصرت نیل‌ساز، ابوالفضل رجائی فرد / ۱۳۷

کاربست «لَا أَبَا لَكَ» در روایات، از ذم تا مدح

پوران میرزایی، محسن خاتمی / ۱۶۳

زبان شوخی در کلام معصومان (ع)

عاطفه ستودیان، سید کاظم طباطبایی، سید علی‌اکبر ربیع‌نجاج، مهدی تقی‌زاده طبری / ۱۹۱

واکاوی سندی و دلالتی روایات تفویض تشریح به پیامبر اکرم (ص) در مصادر روایی فریقین

سید رضا مؤدب، نگین علیزاده / ۲۱۳

بررسی و تحلیل مفهوم روایت نبوی «مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ ثَمَّ نَسِيَهُ لَقِيَ اللَّهَ اجْزَمًا»

حسن زرنوشه فراهانی، حمید ایماندار / ۲۴۱

بررسی سندی و دلالتی حدیث «مَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقْدَ رَأَى...»

رضا حسینی‌فر / ۲۵۷

نوآوری‌های رجالی محقق اردبیلی در جامع الرواة

ابوطالب علی‌نژاد / ۲۸۱

بررسی متنی احادیث ناظر به فضیلت زنان دارای فرزندان بیشتر

صمد عبداللهی عابد، مینا قدسی / ۳۰۱

بررسی آراء حدیثی - رجالی میرزا محمد اخباری با تکیه بر کتاب صحیفة اهل الصفاء فی ذکر اهل الاجتباء

شهربانو فرخی‌نژاد ناصری / ۳۱۹

عوامل اختلاف در گزارش‌های رجال کثی

رحیمه شمشیری*
مهدی جلالی**

چکیده

اختیار معرفة الرجال معروف به رجال کثی از جمله اصول رجالی متقدم امامی است که فراگیر روایات و گزارش‌های رجال دربارۀ راویان غالباً شیعی است. یکی از ویژگی‌های این کتاب، وجود روایات مختلف و متعارض دربارۀ برخی از راویان است. در این مقاله بر آنیم تا به شیوۀ توصیفی تحلیلی، علل و عوامل وجود اختلاف در گزارش‌های رجال کثی و به تبع آن، عوامل شکل‌گیری روایات متعارض مدح و ذم دربارۀ برخی راویان را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. تقیه، تاریخ‌مندی برخی روایات، جعل و تحریف روایت، بدفهمی و سوءبرداشت سخنان و اندیشه‌های راوی، بدفهمی سخنان امام دربارۀ راوی، خطای مؤلف در تشخیص روایت مربوط به راوی، اختلاف اصحاب امامان علیهم‌السلام در حوزه‌های مختلف علمی و اختلاف دیدگاه مشایخ رجالی در توصیف راویان از مهم‌ترین عوامل پیدایش بروز اختلاف در روایات و گزارش‌های رجال کثی است. در این بین، عامل اصلی و مهم بسیاری از روایات متعارض رجال کثی پدیدۀ جعل و تحریف احادیث است.

کلیدواژه‌ها: رجال کثی، اختلاف روایات، روایات متعارض، گزارش‌های رجال.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کوثر بجنورد / shamshiri@kub.ac.ir

** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، نویسنده مسئول /

a.jalaly@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۷/۵/۱۱ تاریخ پذیرش: ۹۸/۵/۸

۱. مقدمه

اختیار *معرفة الرجال* معروف به *رجال کشی* از جمله اصول رجالی متقدم امامی است که فراگیر روایات و گزارش‌های رجالی دربارهٔ راویان غالباً شیعی است که تقریباً به شیوهٔ کتاب‌های طبقات تنظیم و تدوین یافته است. در این کتاب گاه دربارهٔ برخی از راویان روایات مختلف مدح و ذمی وجود دارد که اگرچه وجود هر نوع مدح و ذم دربارهٔ راویان ضرورتاً متعارض در جرح و تعدیل آنان تلقی نمی‌شود^۱، وجود پاره‌ای از این دست روایات که دلالتشان در مرتبهٔ جرح و تعدیل است، منجر به بروز تعارض حکم رجالی دربارهٔ برخی راویان شده است. بنابراین مفهوم اختلاف در عنوان این مقاله، مفهوم عامی است که گاه تعارض را نیز شامل می‌شود. مبحث تعارض روایات از دیرباز با عنوان «اختلاف الحدیث» مورد توجه راویان و محدثان بوده است. در میان اصحاب امامان علیهم‌السلام برخی در این موضوع کتاب نوشته‌اند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۲۷؛ طوسی، ۱۳۸۱ق [ب]، ص ۵۳ و ۵۱۲)

در *رجال کشی* روایات مختلف و بعضاً متعارض مدح و ذم دربارهٔ ۳۲ تن از راویان که در سه سدهٔ نخست هجری می‌زیستند، وجود دارد. در میان این راویان، حضور اصحاب امام صادق علیه‌السلام چشمگیر است. اسامی این راویان عبارت‌اند از: ابو بصیر لیث بن بختری، ابو بصیر یحیی بن ابی القاسم، احمد بن حماد مروزی، اسماعیل بن مهران، اسماعیل جعفی، براء بن عازب، برید بن معاویه، جابر بن یزید جعفی، حجر بن زائده، حریر بن عبدالله سجستانی، زرارة بن اعین، سدیر بن حکیم صیرفی، سعید بن مسیب، سفیان بن مصعب، سلیمان بن خالد اقطع، شهاب بن عبدربه، صفوان بن یحیی، عامر بن عبدالله بن جذاعه^۲، عبدالسلام بن عبدالرحمن بن نعیم، عبدالله بن عباس، فضل بن شاذان نیشابوری، محمد بن سنان زاهری، محمد بن علی بن نعمان مؤمن الطاق، محمد بن مسلم، مختار بن ابو عبیده ثقفی، معروف بن خربوذ مکی، معلی بن خنیس جعفی، مفضل بن عمر جعفی، هشام بن حکم، هشام بن سالم جوالیقی، یونس بن ظبیان و یونس بن عبدالرحمن.^۳

این مقاله بر آن است تا علل و عوامل وجود اختلاف در گزارش‌های *رجال کشی* و به تبع آن عوامل شکل‌گیری روایات متعارض مدح و ذم دربارهٔ برخی راویان را مورد

مطالعه و بررسی قرار دهد.

۲. تقیه

فضای سیاسی اجتماعی سه سده نخست هجری در بسیاری از زمان‌ها اقتضای رعایت تقیه توسط امامان علیهم‌السلام و اصحاب ایشان را داشت. گاه تقیه در برابر حکومت بوده و گاه در برابر برخی اصحاب امامی که یا به‌نوعی در تعامل با حکومت بودند و بیم آن می‌رفت که مشکل‌ساز شوند و یا سطح معرفتی پایین‌تری نسبت به درک مسائل دین داشتند. از این رو یکی از مهم‌ترین عوامل اختلاف در روایات مدح و ذم راویان، تقیه است؛ عاملی که امام صادق علیه‌السلام خود ضمن روایاتی به آن تصریح کرده است. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ش ۲۲۱)

در رجال کَشی روایات نکوهش متعددی دربارهٔ راویان ثقه و مورد اطمینان وجود دارد که به‌احتمال بسیار می‌توان عامل صدور روایت را تقیه امام دانست؛ در میان روایات مرتبط با جابر بن یزید جعفی (ش ۳۳۵-۳۴۸) یک روایت در مقام نکوهش وی نقل شده است؛ بر پایهٔ این روایت که اتفاقاً از نظر سندی صحیح است، امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به پرسش زرارة بن اعین دربارهٔ احادیث جابر، اظهار داشته است که جابر هیچگاه نزد من نیامده و جز یک بار او را نزد پدرم ندیده‌ام (ش ۳۳۵). این روایت، خلاف واقعیت تاریخی است و بی‌تردید عامل تقیه موجب شکل‌گیری آن بوده است. (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۵؛ مامقانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۴، ص ۱۱۶)

در چند موضع از در رجال کَشی به مناسبت روایاتی در مدح حریز بن عبدالله سجستانی ذکر شده است. در این میان از یک روایت، به‌نوعی نکوهش وی توسط امام صادق علیه‌السلام فهم می‌شود؛ بر اساس این روایت، روزی یکی از اصحاب امام صادق علیه‌السلام به نام فضل بن عبدالملک بقباق از آن حضرت اجازهٔ حضور حریز خدمت امام علیه‌السلام را خواست اما امام اذن حضور نداد. فضل دلیل این رفتار امام را جویا شد. امام فرمود: چون حریز آشکارا دست به سلاح برده و با خوارج درگیر شده است. (ش ۶۱۵، ۷۱۷) روایت مذکور از نظر سندی صحیح است. (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۵۰) ظاهراً نجاشی ذیل نام حریز به این روایت توجه داشته است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۴۴) وحید بهبهانی به نقل از مجلسی اول، رفتار امام در این روایت را رفتاری تقیه‌ای و

به جهت حفظ جان حریر و دیگر شیعیان دانسته است. (بهبهانی، بی تا، ص ۱۱۶)

۳. تاریخ‌مندی برخی روایات

گاه صدور دو دسته روایت مدح و ذم مربوط به دو زمان و شرایط متفاوت است. کَشی دو روایت دربارهٔ براء بن عازب انصاری نقل کرده است که در یکی، حضرت علی علیه السلام نوید ورود وی به بهشت (ش ۹۴) و در دیگری کتمان گواهی و خودداری وی از گواهی دادن نسبت به واقعهٔ غدیر را گزارش داده است. (ش ۹۵) کَشی خود با توجه دادن به تأخر زمان صدور روایت مدح نسبت به روایت مذمت، تعارض را حل کرده است. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۵، ذیل ش ۹۴)

برخی روایاتی که به سبب بیان برخی اندیشه‌ها یا بروز برخی رفتارها به‌عنوان نکوهش زرارهٔ بن‌اعین شناخته شده است، در واقع مربوط به اوان جوانی زراره که هنوز گرایش به تشیع نداشته و شاگرد حکم بن عتیبه بوده و یا اوان آشنایی او با اندیشه‌های شیعی است؛ محمد بن حرمان از زراره مطلبی نقل کرده است که بر پایهٔ آن، زراره در دورهٔ امامت امام باقر علیه السلام از مضمون برخی احادیث شیعه به‌مانند مضامین برخی اسرائیلیات شگفت‌زده می‌شد. یکی از این موضوع‌ها اندیشهٔ غیبت امام بوده است. (ش ۲۶۰؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۰) گویی درک مسئلهٔ غیبت و وجود امام غائب در ابتدا، برای زراره سنگین و پذیرش آن برای وی مشکل بوده است. آیت‌الله خوئی ضمن تأیید صحت سندی حدیث، با توجه به پذیرش سخنان امام باقر علیه السلام توسط زراره، دلالت ذم روایت از زراره نفی کرده است. (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۳۵) بر پایهٔ روایتی، گویی زراره در اعتبار برخی احادیث به‌ویژه احادیث فضایل امامان علیهم السلام تردید داشته و درصدد از بین بردن آن‌ها بوده است. (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۸۳) مضمون این احادیث با توجه به احتمال صدور این احادیث در ابتدای گرایش زراره به تشیع و در دورهٔ امامت امام باقر علیه السلام دلالتی بر نکوهش زراره محسوب نمی‌شود. از نظر ما شخصیت شیعی زراره به‌عنوان یک فرد اهل سنت و در تعامل با عالمان اهل سنت در دورهٔ امامت نوزده‌سالهٔ امام باقر علیه السلام در حال تکوّن و شکل‌گیری بوده است. همچنین یکی از مهم‌ترین اندیشه‌های زرارهٔ بن‌اعین در ابتدای جوانی‌اش اندیشهٔ واسطه‌نبودن میان

کفر و ایمان بوده است. بر اساس این اندیشه که از نظر زراره، مستند به آیات قرآن کریم است، انسان‌ها یا مؤمن هستند و وارد بهشت می‌شوند و یا کافر هستند و به دوزخ می‌روند.^۴ این موضوع در احادیث بسیاری انعکاس یافته است. بر اساس یکی از احادیث، ملاک ایمان نزد زراره و برخی وابستگان او، شیعه بودن و هم‌عقیده بودن با عقیده زراره بوده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۸۲-۳۸۳، ح ۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ص ۹۳)^۵ و از این رو همه مخالفان اگرچه از فریق شیعه غیر از امامیه باشند، کافر هستند. در همین رابطه در رجال کَشی حدیثی ذیل نام زراره آمده است که به نظر می‌رسد تحریف یا نقل به معنای حدیثی است که کلینی در باب «الضلال» آورده است. بر پایه روایت کلینی، گفت‌وگوی طولانی میان امام باقر علیه السلام و زراره در موضوع وجود یا عدم وجود واسطه میان ایمان و کفر روی می‌دهد. در این مباحثه علمی، امام باقر علیه السلام با استناد به آیات متعدد قرآن کریم وجود فاصله میان کفر و ایمان را به زراره ثابت می‌کند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۲)^۶ کَشی مشابه این حدیث طولانی را با سند و راوی متفاوتی نقل کرده است. (ش ۲۲۳) اصل موضوع و پرسش و پاسخ‌هایی که متبادل می‌شود یکسان است.

روایت کَشی، موضوع این ماجرا را مربوط به دوران امامت امام صادق علیه السلام دانسته است؛ زمانی که زراره در پختگی علمی بوده و وارث علم و اندیشه‌های امام باقر علیه السلام، زمانی که امام صادق علیه السلام به او به عنوان «اصحاب اَبی»، احیاکننده دین و... افتخار می‌کرده است. این در حالی است که زمان صدور روایت مطابق نقل کلینی، ابتدای گرایش زراره به تشیع و آغاز جوانی او بوده است.

فیض کاشانی در این باره می‌نویسد: احتمالاً زراره در زمان صدور این روایت، در آغاز جوانی و ابتدای گرایش وی به تشیع بوده است. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۲۰۷). با وجود این، خوبی روایت را در بخش روایات مدح زراره و البته بدون هیچ توضیحی آورده است. (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۲۰-۲۲۱) فهم و شرح شوشتری بر این روایت به گونه‌ای است که دلالتی بر نکوهش زراره ندارد. (شوشتری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۴۰)

اینطور به نظر می‌رسد که زراره به‌ویژه در آغاز گرایش به اندیشه شیعی و حتی قبل

از پذیرش رسمی عقیده شیعیان، که هم‌زمان با دوران جوانی او بوده است (حدود ۴۰ سال)، در موضوعات گوناگون، اندیشه‌هایی ناصحیح داشته که ملازمت و مصاحبت با امام باقر علیه السلام موجب اصلاح این اندیشه‌ها شده است؛ برخی رفتارها و پرسش‌های او به‌خوبی بیانگر این وضعیت است. بهبودی معتقد است بر اثر این‌گونه مباحثات بود که زراره به حقانیت مذهب اهل بیت علیهم السلام ایمان پیدا کرد. (بهبودی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۶۵، ج ۱، ص ۲۶۶)

در آخرین نمونه به وضعیت روایات رجالی فضل بن شاذان است که کشی اگرچه نخست روایت را ساختگی دانسته است، در ادامه بر فرض پذیرش صحت روایت، راهکار جمع بین دو دسته روایات را مسئله‌ زمان صدور دانسته است و مدح‌ها را متأخر از ذم می‌داند.^۷

۴. جعل و تحریف روایت

نمونه‌های روایات مجعول در *رجال کشی* فراوان وجود دارد. هرچند درباره تعدادی از روایات، صرفاً احتمال جعل داده شده است. تحلیل‌های ما نشان می‌دهد عوامل جعل حدیث علیه اصحاب امامان علیهم السلام نوعاً جریان‌های مخالف امامیه از جمله فرقه‌های انحرافی همچون غالیان به‌ویژه خطابی، برخی فرق منشعب از امامیه قطعیه همچون واقفیه و فطحیه و نیز برخی نحله‌های کلامی به‌ویژه معتزله هستند.

بی‌شک روایاتی که سخنان رکیک و دور از شأن معصوم را درباره اصحاب به امامان علیهم السلام نسبت داده است از نمونه‌های جعل روایت است. این نمونه‌ها ذیل روایات زرارة بن اعین و یونس بن عبدالرحمن مشهود است.

بیشتر روایات *رجال کشی* درباره عبدالله بن عباس بر نکوهش و طعن وی دلالت دارد. برخی معتقدند از هیچ‌کدام از روایات *رجال کشی* نمی‌توان فهم صحیحی داشت و قراین جعل در آن‌ها آشکار است. (شوشتری، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۴۱۸-۴۹۳)

نمونه روایات جعلی را درباره ابو بصیر اسدی می‌یابیم؛ کشی روایتی از منابع روایی واقفیه را چنین نقل کرده است: «عَلِيُّ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ يَزِيدَ، قَالَ شَهِدْنَا مُحَمَّدَ بْنَ عِمْرَانَ الْبَارِقِي، فِي مَنْزِلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ، وَ عِنْدَهُ أَبُو بَصِيرٍ. قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عِمْرَانَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُونَ مِنَّا ثَمَانِيَةَ مُحَدِّثُونَ سَابِعُهُمُ الْقَائِمُ. فَقَامَ أَبُو بَصِيرٍ ابْنُ أَبِي

الْقَاسِمِ فَقَبَلَ رَأْسَهُ وَقَالَ سَمِعْتُ مِنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام مُنْذُ أَرْبَعِينَ سَنَةً. فَقَالَ لَهُ أَبُو بَصِيرٍ: سَمِعْتُهُ مِنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَإِنِّي كُنْتُ خُمَاسِيًّا جَاءَ {سَامِعًا} بِهِذَا قَالَ اسْكُتْ يَا صَبِيَّ «لِيَزِدَاؤَا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» يَعْنِي الْقَائِمَ عليه السلام وَكَمْ يَقُلْ إِنِّي هَذَا. (ش ۹۰۱)

کلینی در این موضوع روایتی نقل کرده است که مضمون آن صحیح و مطابق عقاید امامیه است؛ بر پایه این روایت در زمان امامت امام صادق عليه السلام سماعة بن مهران، ابو بصیر و محمد بن عمران - که خدمتگزار امام باقر عليه السلام بوده است - در منزل او در مکه حضور داشتند. محمد بن عمران از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند: «نَحْنُ اثْنَا عَشَرَ مُحَدَّثًا.» ابوبصیر به او می‌گوید: این مطلب را از امام صادق عليه السلام شنیده‌ای؟ محمد بن عمران با سوگند و تأکید، این موضوع را تأیید می‌کند. ابو بصیر می‌گوید: اما من این مطلب را از امام باقر عليه السلام شنیده‌ام. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۳۴-۵۳۵)^۱

مسعودی نیز روایتی به سند خود از علی بن ابی حمزه بطائنی که از سران واقفه است نقل کرده است. بطائنی در این حدیث می‌گوید: روزی من همراه با ابو بصیر و مولای امام باقر عليه السلام [محمد بن عمران] با هم در جلسه‌ای حضور داشتیم که محمد بن عمران حدیثی از امام باقر عليه السلام مبنی بر «مَنَا اثْنَا عَشَرَ مُحَدَّثًا الْقَائِمُ السَّابِعُ بَعْدِي» نقل کرد. در این لحظه ابو بصیر برخاست و به سوی او رفت و گفت: گواهی می‌دهم که امام باقر عليه السلام چهل سال است که این موضوع را متذکر می‌شود. (مسعودی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۹-۲۷۰)

ملاحظه می‌شود دو روایت کلینی و مسعودی که اتفاقاً روایان واقفی در هر دو سند وجود دارد، با اعتقاد امامیه سازگار است و هفتمین امام پس از امام باقر عليه السلام، قائم است. اما به نظر می‌رسد در این میان، حدیث مسعودی، روایت اصل است و با کمترین تغییر و تصرف نقل شده است. در مقابل، حدیث کَشی تحریف شده است؛ خوبی معتقد است از سخن کَشی چنین برمی‌آید که واقفیان در تأیید مذهب خود به این حدیث تمسک جسته‌اند و از این رو ابو بصیر راوی روایتی خلاف مذهب حق است. خوبی در ادامه، این روایت که از نظر متن مضطرب دانسته است را از ساخته‌های واقفه برشمرده است. (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۲۰، ص ۸۰)

در روایتی از روایات رجال کَشی، امام صادق عليه السلام زرارَةَ بن اعین، برید بن معاویه،

محمد بن مسلم و اسماعیل جعفی را از مصادیق ریاست طلبانی دانسته است که هلاک شده‌اند. (ش ۲۸۳، ۳۵۰ و ۴۳۵) باید گفت تردیدی در وضع این حدیث نیست؛ تقابل موضع گیری‌های متقابل میان فقیهان اصحاب صادقین علیهم‌السلام و غالیان آن عصر، امری روشن است؛ در روایتی جمیل بن دراج خبر از بدگویی یکی از اصحاب کوفی درباره اصحاب صادقین علیهم‌السلام داده است. در ادامه روایت، جمیل تصریح می‌کند آن فرد کوفی، از اصحاب ابوالخطاب بوده است و در پایان می‌گوید: «كُنَّا نَعْرِفُ أَصْحَابَ أَبِي الْخَطَّابِ بِبُغْضٍ هَؤُلَاءِ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ.» (ش ۲۲۰) داود بن سرحان از امام صادق علیه‌السلام درباره افرادی می‌گوید که مطابق دستور امام عمل نمی‌کنند و هر سخنی را که از امام می‌شنوند، مطابق با میل خود تأویل می‌کند و برای دیگران نقل می‌کند. امام علیه‌السلام در ادامه این حدیث، «اصحاب ابی» را الگوی صحابی نمونه معرفی می‌کند. (ش ۲۸۷، تکرار در ۴۳۳) از این روایات دانسته می‌شود امام صادق علیه‌السلام در برابر دو گروه در جامعه امامی دو موضع متفاوت داشته است: تمجید از «اصحاب ابی» و لعن و نفرین غالیان سودجو و ریاست طلبی چون «اصحاب ابی الخطاب».

همچنین از برخی روایات دانسته می‌شود که اصحاب فقیه صادقین علیهم‌السلام در برابر غالیانی که مسلک فقهی خاص خودشان را داشته‌اند، موضع گرفته و گاه احکام و فتاوی آنان را به نقد می‌کشاندند و موجب رسوایی آنان می‌شدند؛ بر پایه روایتی، اسماعیل جعفی در دیداری که با امام باقر علیه‌السلام داشته است، دیدگاه مغیره بن سعید را که ادعا می‌کرده آن را از امام باقر علیه‌السلام شنیده است، درباره مسئله‌ای فقهی با امام باقر علیه‌السلام در میان می‌گذارد. امام به شدت آن دیدگاه و ادعا را نفی می‌کند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۰۵؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۵۷۸) برید بن معاویه عجلی از امام صادق علیه‌السلام مصداق «أَفَاكٍ أَتِيمٍ» (شعراء: ۲۲۲) در قرآن کریم را هفت تن از غالیان زمان خود از جمله مغیره بن سعید، ابوالخطاب، عبدالله بن حارث و... دانسته است. (ش ۵۱۱) در زمان امامت امام صادق علیه‌السلام زراره بن اعین و تنی چند از اصحاب درباره مفضل بن عمر بدبین و بدگمان شدند و درباره وضعیت او در کوفه با امام صادق علیه‌السلام سخن گفتند. (ش ۵۹۲) بنابراین می‌توان گفت غالیان در اینجا نیز سخنی را که امامان درباره آنان فرموده‌اند، در قالب احادیث به محبوب‌ترین اصحاب امامان نسبت داده‌اند.

حدیث ۲۴۰ ذیل نام زراره بن اعین، عیناً و البته با سندی متفاوت دربارهٔ ابوالجارود زیاد بن منذر نیز نقل شده است. (ش ۴۱۵) از آنجا که روایت ۲۶۸ ذیل نام زراره نیز ذیل نام ابوالجارود تکرار شده است (ش ۴۱۴)، برخی احتمال داده‌اند این دو روایت در اصل دربارهٔ ابوالجارود بوده و دلیل ذکر آن ذیل نام زراره، تحریف نام «زیاد» به «زراره» است. (مامقانی، بی تا، ج ۱، ص ۴۴۳؛ شوشتری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۴۵) البته شاید بتوان در اینجا از تصحیف و تغییر غیر عمدی یاد کرد اما با توجه به تفاوت دو سند ذیل نام ابوالجارود و زراره، می‌توان از تحریف عامدانه و جعل سند برای متن موجود سخن گفت. در سند ذیل نام زراره، محمد بن جمهور عمی غالی وجود دارد که به شدت تضعیف شده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۳۷؛ طوسی، ۱۳۸۱ق [الف]، ص ۳۶۴؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۹۲)

رجالیان در مواجهه با تنها روایت نکوهش فضل بن شاذان (ش ۱۰۲۶) بی‌اعتنا بوده‌اند و قریب به اتفاق آن را مجعول دانسته و شواهدی چند بر این ادعا اقامه کرده‌اند. (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۳، ص ۲۹۶؛ مامقانی، بی تا، ج ۲، قسم ۲، ص ۱۱؛ شوشتری، ۱۴۲۲ق ج ۸، ص ۴۱۲) نخستین کسی که توقیع مذکور در این روایت را مجعول دانسته، ابوعلی بیهقی است. او اتهام تجسیم به فضل بن شاذان را تکذیب کرده و حقیقت موضوع را توضیح داده و توقیع مذکور را ساختگی دانسته است. (ش ۱۱، ص ۵۴۲) پس از وی ابو عمرو کَشی را شاهد هستیم که مسئول رواج این جعلیات را جریان مخالف فضل دانسته است. (ش ۱۰۲۹) عامل جعل نکوهش فضل بن شاذان را شهرت او، حسادت ورزیدن به مقام و موقعیت او در منطقه و محبوبیت وی نزد امام دانسته‌اند. (مامقانی، بی تا، ج ۲، قسم ۲، ص ۱۰؛ بهبهانی، بی تا، ص ۲۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۲۱۹)

در رجال کَشی سه گزارش مشابه با وضعیت سندی ضعیف، دربارهٔ موضع مخالف یونس بن عبدالرحمن دربارهٔ پذیرش ولایتعهدی خلافت عباسی و حرکت به سوی خراسان توسط امام رضا علیه السلام نقل شده که راوی یکی از این گزارش‌ها، ابن راشد است و بر اساس آن یونس معتقد است ورود به این امر (= دستگاه خلافت عباسی) چه به اختیار باشد چه به اکراه و جبر، طاغوت محسوب می‌شود. (ش ۹۴۳) راوی دو گزارش

دیگر محمد بن ابراهیم حنینی اهوازی است که باور یونس دربارهٔ ورود امام به دستگاه خلافت را نابودی و متزلزل ساختن پایه‌های نبوت دانسته است. (ش ۹۴۴ و ۹۵۳)

این توضیح لازم است که بر پایهٔ برخی گزارش‌ها که از طریق راویان خراسانی حضرت رضا علیه السلام همچون ریان بن صلت و عبدالسلام بن صالح هروی نقل شده است، در زمان امام رضا علیه السلام و در پی تصمیم امام بر پذیرش ناگزیر امر ولایتعهدی خلیفهٔ عباسی، فضای شبهه و تحیر در میان شیعیان به وجود آمد. گروهی از شیعیان در مقابل تصمیم امام رضا علیه السلام مبنی بر پذیرش ولایتعهدی مأمون مخالفت کرده و در این باره سخنانی گفته‌اند و امام رضا علیه السلام با تبیین شرایط و موقعیت جامعهٔ اسلامی و شیعیان، دلیل تصمیم خود را برای برخی اصحاب که ناقل این دست‌خبرها به امام رضا علیه السلام بودند بیان کرده است. (ابن بابویه، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۱۳۹، ۱۴۲ و ۱۵۰-۱۵۱؛ همو، ۱۳۷۶ش، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ همو، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۲۳۹؛ حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۳-۳۴۵) این احتمال وجود دارد که شیعیان ناآگاه در سخنان خود طعن و کنایه‌هایی نیز نسبت به پیشوای خود داشته‌اند و امام نیز به‌نوعی کدورت خود را از ایشان اعلام کرده است.

مخالفت با تصمیم امام و تردید در امامت امام رضا علیه السلام با شخصیتی که از یونس در منابع انعکاس یافته است، سازگار نیست. از این رو به احتمال زیاد می‌توان این روایات را جعلی دانست. شاید بتوان گفت روایات پیش‌گفته بر ساختهٔ دشمنان و بدخواهان یونس از جمله غالیان و واقفه بوده باشد که با جعل گزارش‌هایی دربارهٔ نشان دادن عدم اطاعت و تسلیم یونس در برابر امام، از مقام و جایگاه او در جامعهٔ شیعی بکاهند. جاعلان حدیث از وجود اصل موضوع مخالفت و اعتراض برخی شیعیان دربارهٔ اقدام امام علیه السلام نسبت به پذیرش ولایتعهدی و حرکت به سوی خراسان در جامعهٔ عصر یونس علیه او بهره بردند. همین قرینه این احتمال را تقویت می‌کند که زمان جعل این روایات در دورهٔ حیات یونس یا اندکی پس از درگذشت او بوده است. شبهه‌افکنی‌های برخی واقفه دربارهٔ امامت حضرت رضا علیه السلام به بهانهٔ نداشتن فرزند تا واپسین سال‌های حیات^۹ و امامت (ش ۱۰۴۴)^{۱۰} نشان می‌دهد آنان همواره مترصد فرصتی بودند تا بدان

طریق ضربه‌ای به اصل امامت امام رضا علیه السلام و پیروان او وارد کنند. در نمونه‌ای دیگر در رجال کَشی دو گزارش وجود دارد که شائبه اندیشه تشبیه خداوند در ذهن یونس را به وجود می‌آورد؛ یونس بن بهمن می‌گوید: روزی یونس بن عبدالرحمن به من گفت نامه‌ای به امام ابوالحسن رضا علیه السلام بنویس و از او درباره وجود چیزی از جوهر پروردگار در حضرت آدم علیه السلام [به‌عنوان اولین مخلوق] بپرس. یونس بن بهمن می‌گوید: من این سؤال را نوشتم و از امام پرسیدم و امام در پاسخ فرمود: این پرسش کسی است که بر سبیل سنت نیست. من این پاسخ را به اطلاع یونس بن عبدالرحمن رساندم. یونس بن عبدالرحمن گفت: از این موضوع، اصحاب چیزی متوجه نشوند که در این صورت از تو تبری می‌جویند. یونس بن بهمن گفت از من تبری می‌جویند یا از تو؟! (ش ۹۴۲) در گزارشی دیگر، یونس بن بهمن از یونس بن عبدالرحمن نقل می‌کند که به امام رضا علیه السلام نامه نوشته و درباره وجود چیزی از جوهر خداوندی در حضرت آدم علیه السلام سؤال پرسیده است. امام در پاسخ نامه، کسی را که چنین سؤالی می‌پرسد، دور از سنت و زندیق دانسته است. (ش ۹۵۰)

راوی این دو گزارش، یونس بن بهمن است که غالی، خطابی و وضع‌کننده حدیث معرفی شده است. (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۱) وحید بهبهانی نشانه‌های وضع را در دو روایت پیش‌گفته هویدا دانسته است. (بهبهانی، بی‌تا، ص ۳۶۷) احتمالاً یونس بن بهمن به سبب مبارزه یونس بن عبدالرحمن با غالیان و اندیشه‌های آنان، دل خوشی از وی نداشته است.

در روایت ۲۸۴ که در مذمت محمد بن مسلم است، مفضل بن عمر جعفری راوی روایت لعن محمد بن مسلم توسط امام صادق علیه السلام است و دلیل این لعن، باور محمد به نفی علم پیشین (= ازلی) الهی است. متکلمان جامعه اسلامی درباره تعلق علم الهی به اشیاء قبل از ایجاد، تقریباً اتفاق نظر دارند و فقط برخی دیدگاه‌های شاذ در این باره به برخی متکلمان معتزلی نسبت داده شده است.

در باب «صفات ذات» کتاب توحید کافی احادیثی نقل شده است که بر اساس این احادیث، صادقین علیهم السلام بر تعلق علم الهی به اشیاء قبل از ایجاد تأکید کرده‌اند. مضامین این روایات نشان می‌دهد در دوره حضور امامان به‌ویژه از عصر صادقین علیهم السلام تا اواخر

سال‌های دوران حضور نگرش دقیق و جامعی در مسئله توحید و ابعاد آن در سطح جامعه وجود نداشته است و جامعه از این حیث یکدست نبوده است. اینکه این عدم یکنواختی تفکر درباره مسائل توحیدی در سطح توده جامعه امامی بوده یا اختلاف در سطح دانشمندان امامی جامعه، باید دید در ادبیات روایی، مقصود از «اصحاب» چه کسانی است. گمان ما این است که مقصود از «اصحاب»، عالمان و صاحب‌نظران است. عقیده نفی علم پیشین الهی به شدت مورد نفی و انکار امامان قرار گرفته است. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۰) در بازگشت به بررسی روایت لعن محمد بن مسلم به سبب اعتقاد به نفی علم پیشین الهی باید گفت بر پایه دومین روایت کلینی در باب صفات ذات که از نظر سندی، صحیح است، محمد بن مسلم راوی روایت امام باقر علیه السلام درباره تعلق علم الهی به همه اشیاء قبل از ایجاد است و این روایت در واقع نشان‌دهنده دیدگاه نهایی محمد بن مسلم در این موضوع است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۱۴۵) از این رو بعید نیست روایت ۲۸۴ رجال کشی برساخته غالیانی باشد که دشمنی سرسختی با طیف فقهای اصحاب صادقین علیهم السلام داشته‌اند؛ این دیدگاه منافاتی با این ندارد که بپذیریم محمد بن مسلم در ابتدا به دلیل عدم اطلاع و اشراف به زوایای بحث و نیز وجود اختلاف در این موضوع در جامعه، قائل به نفی علم پیشین الهی شده است و یا در تعلق علم الهی به اشیاء قبل از ایجاد، تردید داشته و پس از اطلاع از حقیقت موضوع و تبیین‌های امام باقر علیه السلام از دیدگاه قبلی خود بازگشته است؛ اما عده‌ای غرض‌ورزانه، دیدگاهی را که محمد بن مسلم در دوره امامت امام باقر علیه السلام از آن عدول کرده است، به او نسبت داده و لعن امام صادق علیه السلام را درباره وی مطرح کرده‌اند. میرداماد اصل روایت را نفی نکرده است و صدور آن را با تبیینی که ذکر می‌کند، محتمل دانسته است. او می‌نویسد: رفت و آمد مکرر مردم نزد امام صادق علیه السلام و انتساب دیدگاه نفی علم پیشین الهی به محمد بن مسلم موجب می‌شد تا امام دیدگاه صحیح در این مسئله را برای مردم توضیح دهد و بگوید هرکس خلاف این دیدگاه برگزیند، مورد لعن خداوند قرار می‌گیرد. آنگاه مردم با توجه به پیش‌فرضی که درباره باور محمد بن مسلم در موضوع تعلق علم الهی به اشیاء قبل از ایجاد داشتند، لعن امام را به محمد بن مسلم تطبیق داده و آن را به‌عنوان یک سخن از امام صادق علیه السلام نقل

می‌کردند. (میرداماد استرآبادی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۳۹۵-۳۹۶)^{۱۱}

۵. بدفهمی و سوءبرداشت سخنان و اندیشه‌های راوی

روایات متعددی حاکی از بدفهمی و سوءبرداشت گروهی از افراد جامعه نسبت به سخنان امام علیه السلام دربارهٔ راوی و یا دربارهٔ اندیشه‌های یک راوی وجود دارد.

بدفهمی و نقل به معنای ناصحیح برخی دیدگاه‌های کلامی زراره بن اعین و نشر این بدفهمی‌ها به نام زراره، خواه عامدانه و خواه از سر جهالت، موجب شکل‌گیری فضای بدگویی و بدبینی دربارهٔ زراره و اندیشه‌های وی شده است؛ گزارش‌های صریحی در این زمینه از امام صادق علیه السلام وجود دارد که نشان می‌دهد برخی از اصحاب سخنان امام صادق علیه السلام دربارهٔ زراره را عامدانه و به انگیزهٔ تحریف و یا دست‌کم بر اثر بدفهمی، نقل به معنای ناصحیح می‌کردند. بر پایهٔ دو روایت در رجال کَشی که از حمزه بن حُمران نقل شده است، حمزه با امام صادق علیه السلام در مورد خبری که در لعن زراره و تبری از او توسط امام علیه السلام از مردم شنیده است سخن می‌گوید و امام پاسخ می‌دهد: «من هیچگاه از زراره بیزاری نجسته‌ام، ولی برخی به نزد من می‌آیند و مطالبی را - که درست نیست - [بر اثر بدفهمی یا انتساب‌های ناروا] از زراره نقل می‌کنند؛ اگر من سکوت کنم، آنان می‌پندارند من این مطالب را تأیید می‌کنم؛ لذا می‌گویم: هرکس چنین بگوید، من از او بیزارم.» (ش ۲۳۲ و ۲۳۳)^{۱۲} بر اساس این گزارش‌ها گویی امام از سوءبرداشت (نقل به معنای ناصحیح) راوی از کلام خود خبر می‌دهد. البته اگر در این روایت، رویکرد عامدانه و آگاهانه و انگیزهٔ تحریف سخنان زراره توسط گروهی خاص را بپذیریم، در این صورت می‌توان به جریان‌سازی علیه زراره نیز اذعان کرد.

بدفهمی و سوءبرداشت نسبت به اندیشهٔ توحیدی هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن نیز روی داده است تا جایی که این دو راوی را اهل تجسیم و تشبیه دانسته‌اند و به‌ویژه در زمان یونس علیه آن دو، موضع تندی گرفتند. اینطور به نظر می‌رسد که منشأ زندق خواندن هشام (ش ۴۹۷) یا حکم به عدم جواز اقتدای به نماز اصحاب هشام (ش ۴۹۹) و یا عامل «ضالّ» و «مضلّ» خواندن هشام (ش ۴۸۳) به اندیشه‌های منسوب به وی باز می‌گردد. اندیشه و اعتقادات هشام بن حکم در روایات نقل شده از او و دربارهٔ او هویدا است. برخی اندیشه‌های او مخالف دیدگاه معاصرانش

بوده است. (اشعری، بی تا، ص ۳۱-۶۱) کنکاش در مرویات هشام بن حکم ما را با اندیشه‌ها و مبانی کلامی او که عمدتاً مرجع متکلمان برجسته امامیه در سده‌های چهارم و پنجم هجری بودند، آشنا می‌سازد.^{۱۳} بر پایه گزارش شماره ۵۰۰ که مذمت هشام محسوب شده است، اندیشه هشام بن حکم در روزگار حیات او برای وی مشکل ساز بوده است. در این گزارش که گفت‌وگوی هشام بن سالم و هشام بن حکم درباره توحید در آن نقل شده است، واکنش شدید عبدالرحمن بن حجاج^{۱۴} و تکفیر هشام از سوی او به جهت فهمی که او از کلام هشام بن حکم که گویی کلام الهی را به نواختن عود تشبیه کرده بود، انعکاس یافته است. (ش ۵۰۰) بر پایه گزارش‌ها و روایات بسیاری، مهم‌ترین مسئله‌ای که بعد از حیات هشام بن حکم و در زمان امامان رضا و جواد علیهما السلام و تا اوایل سده چهارم هجری قمری درباره هشام در جامعه امامی به‌طور خاص و در جامعه اسلامی و در میان محافل علمی مسلمانان مطرح بوده، مسئله جسم‌انگاری خداوند بوده است. در این روایات، گاه با تصریح به عقیده هشام و نام او و گاه بدون تصریح درباره اندیشه جسمانیت از امامان علیهم السلام سؤال پرسیده شده است. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، باب «انه تعالی لیس بجسم و لا صورة»، حدیث ۱۰ و ۱۱، ص ۱۰۰-۱۰۱)^{۱۵}

در نسل‌های بعد به‌رغم کوشش‌های پیروان اندیشه هشام- یونس و محمد بن عیسی بن عبید- در تبیین صحیح اندیشه هشام و بیان مقصود او (همان، ص ۱۰۵-۱۰۶، احادیث ۵ و ۶؛ ص ۱۰۷، حدیث ۸) و نیز نقل روایت هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام در این باره^{۱۶} گروهی هیچگاه مقصود هشام در توحید را متوجه نشده و در فهم مقصود او درباره برخی تعبیری که به کار برده است، دچار بدفهمی شده و بر اثر سوء برداشت، برخی سخنان و دیدگاه‌های او دچار نقل به معنای ناصحیح شد و احیاناً گروهی نیز آگاهانه سخنان هشام را تحریف می‌کردند و بدین‌گونه بود که هشام بن حکم متهم به عقیده تجسیم و تشبیه شد.

در مهم‌ترین و صریح‌ترین گزارش در این باره در رجال کشی، یک نسل بعد از هشام و در دوره ترویج و گسترش اندیشه‌های هشام توسط یونس بن عبدالرحمن، شخصی به نام عبدالملک بن هشام حنّاط از امام رضا علیه السلام درباره دیدگاه هشام بن سالم و هشام بن حکم درباره توحید می‌پرسد و در توضیح آنچه در این باره از هشامین

شنیده است می‌گوید: «زَعَمَ هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ أَنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ صُورَةً، وَ أَنَّ أَدَمَ خَلِقَ عَلَى مِثَالِ الرَّبِّ وَ يَصِفُ هَذَا وَ يَصِفُ هَذَا وَ أَوْمِيتُ إِلَى جَانِبِي وَ شَعْرَ رَأْسِي، وَ زَعَمَ يُونُسُ مَوْلَى آلِ يَظْطِينِ وَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ: أَنَّ اللَّهَ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ وَ أَنَّ الْأَشْيَاءَ بَائِنَةٌ مِنْهُ وَ هُوَ بَائِنٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ، وَ زَعَمَا أَنَّ إِثْبَاتَ الشَّيْءِ أَنْ يُقَالَ جِسْمٌ فَهُوَ جِسْمٌ لَا كَالْأَجْسَامِ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ ثَابِتٌ مَوْجُودٌ غَيْرُ مَفْقُودٍ وَ لَا مَعْدُومٌ خَارِجٌ مِنَ الْحَدِّينِ حَدِّ الْإِبْطَالِ وَ حَدِّ التَّشْبِيهِ». امام در پاسخ به پرسش عبدالملک، دیدگاه هشام بن سالم را رد و دیدگاه هشام بن حکم و یونس را تأیید کرده است. (ش ۵۰۳) ۱۷ در این روایت ضمن بیان سخن مشهور هشام بن حکم، به تبیین صحیح و مقصود هشام از آن نیز پرداخته شده است. همچنین در گزارشی دیگر، امام رضا علیه السلام در گفت‌وگویی که با محمد بن عیسی بن عبید دارد، دیدگاه او درباره شیء بودن یا نبودن خداوند را جویا می‌شود. عبیدی در پاسخ ضمن استناد به آیه شریفه «قُلْ أَى شَىءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ» (انعام: ۱۹)، شیء بودن خداوند را پذیرفته و در ادامه برای رفع شبهه تجسیم، مطلب را چنین توضیح می‌دهد: «فَأَقُولُ إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ إِذْ فِى نَفَى الشَّيْئَةِ عَنْهُ إِبْطَالُهُ وَ نَفْيُهُ» امام رضا علیه السلام سخن عبیدی را تصدیق و تأیید کرد. آنگاه فرمود: «لِلنَّاسِ فِى التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٌ؛ مَذْهَبُ إِثْبَاتِ بَتَشْبِيهِهِ وَ مَذْهَبُ النَّفْيِ وَ مَذْهَبُ إِثْبَاتِ بِلَا تَشْبِيهِهِ.» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۷، حدیث ۸؛ مشابه آن ص ۱۰۰، حدیث ۱۰)

در حدیثی دیگر، عبیدی با یک واسطه سخن امام جواد علیه السلام درباره جواز «شیء» خواندن خداوند مشروط به خروج او از دو حد تعطیل و تشبیه را نقل کرده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵) ۱۸

با وجود این در متون روایی، به‌ویژه در حد گسترده در توحید شیخ صدوق، روایاتی نقل شده است که نشان از اختلاف شیعیان درباره توحید از دوره امامت امام کاظم علیه السلام می‌دهد؛ شیخ صدوق در توحید روایاتی نقل کرده است که بر اساس آن روایات، برخی راویان از اواخر سده دوم هجری هم‌زمان با امامت امام کاظم علیه السلام تا نیمه سده سوم هجری قمری و در دوره امامت امام حسن عسکری علیه السلام همواره دیدگاه هشام بن حکم و هشام بن سالم جوالیقی در موضوع توحید و اینکه خداوند جسم است یا صورت برای ایشان سؤال بوده است و این اختلاف دیدگاه، یک اختلاف مهم

و بارزی بوده است. اصحاب امامان با مراجعه به پیشوایان دینی خود، همواره دیدگاه ایشان را درباره دیدگاه هشامین جویا می‌شدند و اغلب امامان هر دو دیدگاه را نفی کرده‌اند و عقیده صحیح را توضیح داده‌اند. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، باب انه تعالی لیس بجسم و لاصوره، احادیث ۱، ۲، ۳، ۶، ۹، ۱۳، ۱۶ و ۱۷؛ ص ۹۷-۱۰۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، باب «النَّهْيُ عَنِ الْجِسْمِ وَالصُّورَةِ»، احادیث ۲، ۴، ۵ و ۸) در چند روایت، راویان فقط درباره صحت و سقم دیدگاه هشام بن حکم از امامان صادق، کاظم و هادی علیهم‌السلام پرسیده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، باب «انه تعالی لیس بجسم و لاصوره»، حدیث ۴، ۷، ۸ و ۲۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، باب «النَّهْيُ عَنِ الْجِسْمِ وَالصُّورَةِ» احادیث ۱، ۶ و ۷) که امامان کاظم و هادی علیهم‌السلام در دو حدیث ۸ و ۲۰ علیه هشام بن حکم و شاید علیه برداشت پرسش‌کننده و عقیده‌ای که به هشام نسبت داده می‌شود، واکنشی تند نشان می‌دهند! (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۰ و ۱۰۴) می‌توان گفت در این روایات امامان متوجه می‌شدند راویان و گزارشگران مقصود صحیح را برداشت نکرده و مطلب را درست درک نکرده‌اند. از این رو برداشت و فهم خطای آنان را رد کرده و بعضاً در برابر این برداشت‌های انحرافی واکنش نشان می‌دادند. دقت در برخی عبارات، این مسئله را نشان می‌دهد؛ از جمله «ابراً الی الله من هذا القول». اینکه در روایات گاه دیدگاه هشام بن حکم تأیید شده و گاه از آن براءت جسته شده، نشان از این دارد که براءت جستن مربوط به زمانی است که دیدگاه هشام بد فهمیده شده است.

آنچه مسلم است هشام در برخی مناظرات و جلساتی که به‌ویژه با متکلمان معتزلی داشته است، تعبیر «جسم» را درباره خداوند به کار برده و در ادامه آن قید «لا کالاجسام» را نیز ذکر کرده است. ظاهراً او پس از اینکه متوجه بدفهمی و سوء برداشت جامعه از این کلام خود شد، از آن عدول کرد و واژه «شیء» را به کار برد. (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۹؛ کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۰-۴۱) اما به‌رغم کوشش پیروان او، بدفهمی‌های نخست و سوء استفاده‌های مخالفان و دشمنان هشام موجب ثبت و رواج اتهام عقیده تجسیم درباره او شد. متکلمان سده پنج هجری شیوع این اتهام و برخی اتهام‌های دیگر را بی‌ارتباط با متکلمان معتزله ندانسته (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۷؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۳-۸۷) و بدین طریق نقش معتزله در شیوع این نسبت

ناروا را خاطر نشان ساخته‌اند.

ناگفته پیداست این بدفهمی و سوء برداشت از سوی جامعه، زمینه جعل حدیث علیه هشام بن حکم را نیز فراهم کرد.

دقیقاً این وضعیت درباره یونس بن عبدالرحمن نیز وجود دارد. اینطور به نظر می‌رسد که در مدت طولانی در حیات یونس - از اواخر دوره امامت امام کاظم علیه السلام تا اوایل دوره امامت امام جواد علیه السلام - گروهی از امامیان علیه یونس تا آنجا موضع گرفتند که جایز نمی‌دانستند در نماز، به او به‌عنوان اصحاب هشام اقتدا کنند و یا به معتقدان به عقیده یونس و هشام زکات بپردازند. (ش ۴۹۹، ۹۳۳ و ۹۵۱؛ نیز کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۷۴؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۲۷۷)

یعقوب بن یزید از یزید بن حماد نقل کرده است که او خدمت امام کاظم علیه السلام رسید و پرسید: من در نماز می‌توانم به کسی که او را نمی‌شناسم اقتدا کنم؟ امام فرمودند: به جز نماز کسی که به دینش اطمینان داری به نماز کس دیگری اقتدا مکن. یزید بن حماد نظر امام علیه السلام درباره اقتدا به نماز یونس و اصحابش را جویا می‌شود. امام او را به علی بن حدید ارجاع داد و علی بن حدید نیز او را از اقتدا به نماز یونس و اصحابش منع کرد. (ش ۹۵۱)

ابوعلی راشد با امام جواد علیه السلام درباره اختلاف اصحاب درباره اقتدا به نماز اصحاب هشام بن حکم سخن می‌گوید و خود در این باره از امام کسب تکلیف می‌کند و امام او را به فتوای علی بن حدید ارجاع می‌دهد و علی بن حدید نیز او را از این کار نهی می‌کند. (ش ۴۹۹)^{۱۹}

در روایتی به دلیل طرح پرسش جواز اقتدا در نماز و پرداخت زکات به اصحاب یونس تصریح شده است و آن دلیل، چیزی نبوده مگر عقیده تجسیم؛ شیخ صدوق از مشایخ خود نقل می‌کند که علی بن مهزیار طی مکاتبه‌ای با امام جواد علیه السلام درباره اقتدا در نماز به فرد معتقد به جسمانیت خدا و پیرو اندیشه یونس بن عبدالرحمن پرسیدیم. امام در پاسخ چنین نوشتند: «در نماز به آنان اقتدا نکنید و زکات به آنان نپردازید و از آنان بیزاری بجوید که خداوند از آنان بیزار است.» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۲۷۷)

وجود این گزارش‌ها نشان می‌دهد که فضای شبهه و بدبینی درباره یونس به سبب

شیوع شایعه اتهام به عقیده تجسیم در دوره‌ای طولانی از حیات او وجود داشته است تا جایی که عده‌ای در جواز اقتدای به نماز یونس و پرداخت زکات به پیروان اندیشه‌های او تردید داشته‌اند. دستور عدم اقتدای به نماز و نپرداختن زکات به جریان یا گروه خاصی توسط امامان علیهم‌السلام در واقع به معنای طرد آنان از جامعه امامی بوده است. در روایتی از امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به پرسش راوی درباره چگونگی اقتدا به نماز منکر قدر، امام می‌فرماید: چنین نمازهایی، همه باید اعاده شود. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۸۳) چنین اعتقادی از عقاید معتزله است که نام‌بردار به «قدریه» بودند.

فضای بدبینی و اتهام به گونه‌ای بوده است که در میان پرسش‌کنندگان، دو تن از وکیلان مورد اعتماد حضرت به نام‌های ابوعلی بن راشد و علی بن مهزیار اهوازی وجود دارند. روایت علی بن مهزیار نشان از باور او به عقیده تجسیم نزد یونس می‌دهد و ظاهراً هرکسی که چنین باوری درباره یونس داشته، شبهه جواز اقتدای به نماز یونس برایش پیش می‌آمده است. از این رو امامان علیهم‌السلام با آگاهی از این موضوع و با توجه به شرایطی که امکان تصحیح و باور اندیشه جامعه درباره یونس وجود نداشته، ناگزیر پرسش‌کنندگان را به شخصی ارجاع می‌دادند که مطمئن بودند موضع وی درباره یونس همسو با باور پرسش‌کنندگان است.

اما اینکه موضع علی بن حدید درباره یونس، بر اساس واقع بوده یا تقیه‌ای، باید گفت فضل بن شاذان فتوای علی بن حدید بر عدم جواز اقتدای به نماز یونس را تقیه‌ای دانسته است. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ش ۹۵۲، ص ۴۹۶)

به نظر می‌رسد با توجه به فضای عمومی جامعه امامی و وجود تقابل و تنش‌های موجود در عصر یونس و علیه او، تردیدی در اصل صدور این روایات به‌ویژه از امام جواد علیه‌السلام باقی نمی‌ماند. ضمن آنکه سند روایت *امالی* صحیح است. بنا بر تقویت صدور روایت، تقیه‌ای بودن دیدگاه علی بن حدید درباره یونس تأیید می‌شود. گویی علی بن حدید در محیطی خاص و با افرادی که نگرش مثبتی درباره یونس نداشتند و ظاهراً از قدرتی هم برخوردار بوده‌اند، در ارتباط بوده است که مجبور بوده از بیان واقعیت اعتقاد خود درباره یونس بن عبدالرحمن و نیز هشام بن حکم خودداری کند. امامان علیهم‌السلام که از این وضعیت وی خبر داشتند، در مواردی که تشخیص می‌دادند

پرسشگران درباره یونس، ظرفیت یا موقعیت شنیدن واقعیت امر را ندارند، آنان را به علی بن حدید ارجاع می‌دادند.

در این راستا، وحید بهبهانی با پذیرش امکان صدور روایت، احتمال می‌دهد شیوع عقیده یونس به تجسیم ناشی از اجتهاد در کلام یونس و به عبارتی همان بدفهمی مقصود او است. وی عملکرد امامان علیهم‌السلام در ارجاع به شخصی که فتوای عدم اقتدای به نماز یونس داده است و با این فتوا، ظاهراً اتهام عقیده تجسیم درباره یونس را تأیید کرده است، در شرایط خاص و به منظور دفاع از یونس و یا رهایی او از بدخواهی حسودان و بدخواهان او دانسته است. (بهبهانی، بی تا، ص ۳۶۶)

نمونه بدفهمی و سوءبرداشت نسبت به سخن امامان و تطبیق ناروا به راوی را می‌توان با توجه به تحلیل میرداماد، روایت ۲۸۴ که در نکوهش محمد بن مسلم است، دانست که پیش از این به مناسبت ذیل عنوان جعل و تحریف روایت، توضیح آن آمد.

۶. خطای مؤلف در تشخیص روایت مربوط به راویان مشترک

کَشی گاه به دلیل اشتراک نام راویان در تشخیص دقیق روایت مربوط به راوی اشتباه کرده است. البته با توجه به فرازونشیب‌هایی که نسخه رجال کَشی داشته است این خطا را نتوان دقیقاً به کَشی نسبت داد. نمونه‌های این مورد در رجال کَشی را می‌توان ذیل روایات رجال مرتبط با سدیر بن حکیم، ابو بصیر لیث بن بختری مرادی، اسماعیل جعفی و یونس بن عبدالرحمن یافت.

در رجال کَشی ذیل عنوان «فی اَبی الفضل سدیر بن حکیم و عبد السلام بن عبد الرحمن» دو روایت نقل شده است؛ در واقع روایت نخست که شائبة ذمّ راوی را دارد درباره سدیر صیرفی است (ش ۳۷۱) اما روایت دوم درباره شدید (سدیر) بن عبدالرحمن است و کَشی متوجه این مطلب نبوده است. این سدیر یا شدید برادر عبدالسلام است که هر دو فرزندان عبدالرحمن بودند. توضیح آنکه صاحب منهج المقال احتمال وقوع تحریف در روایت را داده است. او در روایت ۳۷۲ به قرینه نام «بکر بن محمد» و «شحام» که در سند روایت واقع شده است، «سدیر» را محرّف «شدید» دانسته و معتقد است این شدید برادر عبدالسلام است که شیخ طوسی در رجال (۱۳۸۱ق [الف]، ص ۲۲۴ و ۲۶۵) و نجاشی ذیل نام بکر بن محمد ازدی (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۰۸) از

وی یاد کرده‌اند. (استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۴۱-۳۴۳) شوشتری نیز ضمن تأیید اصل احتمال تحریف می‌نویسد: در واقع شیخ طوسی و نجاشی در نام شدید بن عبدالرحمن اشتباه کرده‌اند، بلکه آن سدیر بن عبدالرحمن بوده است. این سدیر عموی بکر بن محمد بن عبدالرحمن است که کشی در کتابش (ش ۱۱۰۷ و ۱۱۰۸) به آن تصریح کرده است. (شوشتری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۶۲۴-۶۲۵) بنابراین در واقع در رجال کشی، در مدح و ذم سدیر بن حکیم تعارض وجود ندارد. بلکه دو روایت مذکور درباره دو شخصیت متفاوت صادر شده است ضمن اینکه به فرض اگر هر دو روایت را درباره سدیر نیز بدانیم اساساً میان آن دو تعارضی موجود نیست و مدلول هر دو روایت مدح است.

در نمونه‌ای دیگر می‌توان به ابو بصیر لیث بن بختری مرادی اشاره کرد. کشی ذیل نام وی تعدادی روایت نقل کرده است (از شماره ۲۸۵ تا ۲۹۹)^{۲۰} که بنا بر قراین و شواهدی که محققان رجالی ارائه داده‌اند، بیشتر این روایات درباره ابو بصیر اسدی است. (مانند روایات شماره ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۶ و ۲۹۸؛ شوشتری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۶۲۸) از این رو کشی میان روایات رجالی دو ابو بصیر مشهور، خلط کرده و روایات این دو را به جای یکدیگر نقل کرده است. احتمال خلط روایات توسط نسخه‌نویسان دور از ذهن است.

همچنین در رجال کشی ذیل عنوان اسماعیل بن جابر جعفری دو روایت وجود دارد که یکی بر مدح اسماعیل بن جابر (ش ۳۴۹) و دیگری بر ذم اسماعیل جعفری (ش ۳۵۰) دلالت دارد. محققان معتقدند روایت نخست در واقع درباره اسماعیل بن جابر خثعمی و روایت دوم درباره اسماعیل بن عبدالرحمن جعفری است که هر دو از راویان امام صادق علیه السلام در کوفه بوده‌اند. بنابراین راوی‌ای به نام اسماعیل بن جابر جعفری وجود خارجی ندارد. (شوشتری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۳-۳۵) از این رو یا باید گفت کشی ذیل عنوان اسماعیل بن جابر دو روایت نقل کرده است بدون اینکه بین دو عنوان «اسماعیل بن جابر» و «اسماعیل جعفری» در روایت تفاوتی قائل شود یا اینکه باید گفت عنوان مورد نظر کشی اسماعیل بن جابر خثعمی بوده و کشی روایت دوم را که در آن عنوان «اسماعیل جعفری» آمده، به اشتباه در آنجا ذکر کرده است. البته امکان جابه‌جایی روایات

و افزودن برخی القاب برای راویان توسط نسخه‌نویسان نیز وجود دارد. در واقع در اینجا در رجال کَشی تعارضی وجود ندارد. دو روایت دربارهٔ دو شخصیت متفاوت است.

در نمونهٔ سوم، به روایتی که ذیل نام یونس بن عبدالرحمن آمده است می‌پردازیم؛ بر پایهٔ روایتی مرسل صفوان بن یحیی و [محمد] بن سنان از ابوالحسن [احتمالاً امام رضا علیه السلام] شنیدند که امام، عباسی (= هشام بن ابراهیم عباسی) را به سبب زندیق بودنش لعن کرده و در ادامه گفته است: صاحب او، یونس است؛ زیرا هر دو به حسن و حسین معتقدند. (ش ۹۵۹) ^{۲۱} رجالیان به سبب کثرت وقوع تصحیف و تحریف در روایات رجال کَشی این روایت را نامفهوم دانسته و شکل صحیح و یکسانی از آن را پیشنهاد نداده‌اند. خوبی در این عبارت به جای «ب»، «فی» گفته است، اما این مطلب کمک چندانی در فهم مقصود روایت نمی‌کند. (خوبی، ۱۴۱۰ق، ج ۲۱، ص ۲۲۴) شوشتری وقوع تحریف در عبارت «فإنهما یقولان بالحسن و الحسین» در این گزارش را، مسئله‌ای واضح و آشکار می‌داند و پیشنهادی در شکل صحیح عبارت ارائه داده است که به نظر می‌رسد کاملاً سلیقه‌ای و بدون شاهد است. ^{۲۲}

به عنوان یک احتمال، شاید بتوان گفت عبارت «یقولان بالحسن و الحسین» در این گزارش در ارتباط با اندیشهٔ برخی شیعیان دربارهٔ جواز امامت در دو برادر مانند حسن و حسین علیهما السلام باشد؛ گروهی از شیعیان پس از شهادت امام صادق علیه السلام قائل به امامت عبدالله افطح شده و پس از درگذشت زودهنگام او، امامت امام کاظم علیه السلام را پذیرفتند. ^{۲۳} مؤید این دیدگاه، سخن ابن داوود حلی ذیل نام یونس بن عبدالرحمن است که با استناد به رجال کَشی وی را فطحیه خوانده است. (ابن داوود حلی، ۱۳۸۳ق، ص ۵۲۸ و ۵۳۳) بعید نیست ابن داوود از روایت مورد بحث ما چنین برداشتی کرده باشد.

سعد بن عبدالله اشعری، علی بن ابراهیم قمی و محمد بن عبدالله حمیری از پدرش ^{۲۴} هر سه، روایتی از محمد بن عیسی بن عبید از یونس بن عبدالرحمن از حسین بن ثویر بن ابی فاخته از امام صادق علیه السلام مبنی بر عدم جواز امامت در دو برادر به جز حسن و حسین علیهما السلام نقل کرده‌اند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۶؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹۶ و ۲۲۶)

در بازگشت به روایت مورد بحث باید پرسید چه تناسبی میان هشام عباسی جاسوس و خیانتکار با یونس بن عبدالرحمن وجود دارد که میان آن دو مصاحبت وجود داشته باشد؟^{۲۵} بدون اینکه اصل روایت را مورد تردید قرار دهیم، جای این پرسش وجود دارد که آیا مقصود از «یونس» در این روایت یونسی به جز یونس بن عبدالرحمن نمی تواند باشد؟ نکته ای که در اینجا توضیح آن لازم به نظر می رسد اشتراک نام هشام بن ابراهیم درباره دو راوی معاصر یونس بن عبدالرحمن است که یکی از آن دو هشام بن ابراهیم مشرقی ختلی، از اصحاب یونس بوده و با او در ارتباط بوده است (همان، ش ۹۵۶) و دیگری هشام بن ابراهیم عباسی بوده و در ابتدا از نزدیکان امام رضا علیه السلام بوده اما بعداً به آن حضرت خیانت ورزیده و جاسوس حکومت شده است! (همان، ذیل ش ۹۶۱، ص ۵۰۱)

به نظر می رسد نقل پیش گفته ذیل نام یونس بن عبدالرحمن توسط کشی و نیز ارتباط نزدیک هشام بن ابراهیم مشرقی ختلی با یونس بن عبدالرحمن، ابن داوود حلی را به خطا انداخته و تصور کرده است بر اساس این روایت، یونس، فطحی است. در میان روایانی که کشی آنان را متمایل به عقیده فطحیه دانسته است، فقط یک یونس وجود دارد و آن یونس بن یعقوب است. (همان، ش ۷۲۰) هیچ یک از منابع، نام یونس بن عبدالرحمن را در شمار فطحیه نیاورده است؛ بنابراین می توان گفت این روایت اساساً درباره یونس بن عبدالرحمن نیست. در آغاز امامت امام رضا علیه السلام و در فضایی که بیشتر شیعیان متمایل به اندیشه واقفیه شدند (نوبختی، بی تا، ص ۷۸)، یونس بن عبدالرحمن به طور رسمی و علنی عقیده خود به امامت امام رضا علیه السلام را اعلام کرد. (ش ۹۳۳)

۷. اختلاف اصحاب امامان علیهم السلام در حوزه های مختلف علمی

اختلاف مبانی، روش و عملکرد اصحاب در حوزه های مختلف علمی از جمله اختلاف روش در نحوه استنباط احکام از نصوص دینی، اختلاف در مبانی نقل و نقد حدیث، اختلاف در برخی مبانی کلامی و حدیثی موجب صدور برخی سخنان به ویژه از سوی اصحاب برجسته ائمه علیهم السلام درباره یکدیگر به ویژه در اوایل سده سوم هجری شده است. سخنانی که گاه گوینده آن در صدد نکوهش طرف مقابل بوده است. این وضعیت

دربارهٔ راویانی چون هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن، زرارة بن اعین و محمد بن سنان وجود دارد.

اعتقاد زرارة بن اعین و یونس به نوعی از قیاس در استنباط احکام فقهی، باور به عدم ضرورت سماع حدیث در فرایند نقل حدیث توسط یونس بن عبدالرحمن و محمد بن سنان، رویکرد نقادانهٔ یونس بن عبدالرحمن نسبت به احادیث اصحاب صادقین علیهم‌السلام، اندیشهٔ زرارة بن اعین دربارهٔ استطاعت و شرایط آن، صدور برخی فتاوی فقهی شاذ توسط یونس بن عبدالرحمن، اندیشهٔ نخستین زراره و یونس دربارهٔ نشدن بهشت و جهنم و... نمونه‌هایی از عوامل شکل‌گیری و نقل و نشر روایات نکوهش اصحاب شده و در نتیجه، عامل تعارض محسوب می‌شود.

همچنین شیوهٔ ناصحیح برخی راویان در انجام مناظره با خصم موجب صدور سخنانی از امام شده که بعدها به‌عنوان مذمت راوی تلقی شده است؛ نمونهٔ این مورد، محمد بن علی بن نعمان است. (ش ۳۳۳ و ۳۳۴) در همین راستا خویی تعارضی میان این روایات با روایات مدح مؤمن الطاق ندیده و به‌ویژه بودن روش کلامی مؤمن الطاق در مناظرات کلامی اشاره کرده است؛ اینکه مجادله‌ها و مباحثه‌های کلامی او با مخالفان بر پایهٔ جدل و گاه قیاس و روش‌هایی از این قبیل بوده است و از این جهت چندان مورد تأیید امام نبوده است؛ مؤمن الطاق در مواقعی که ضرورت اقتضا می‌کرده، کم‌وبیش از این شیوه‌ها استفاده می‌کرده است. (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۷، ص ۳۹) شیوهٔ جدلی-احتجاجی مؤمن الطاق در مباحثه‌ها و مجادله‌های کلامی او، مهم‌ترین ویژگی روش‌شناختی او بوده، با وجود این، روش او در جدال با مخالفان، کاستی‌هایی هم داشته و بدین سبب مورد نکوهش یا نقد امام صادق علیه‌السلام نیز قرار گرفته است. (سبحانی و قوام کرباسی، ۱۳۹۲ش، ص ۸۵، ۹۷)

۸. اختلاف دیدگاه مشایخ رجالی در توصیف راویان

گاه تعارض موجود در رجال کَشی در واقع تعارض دیدگاه‌ها و به عبارتی اختلاف نظر مشایخ رجالی دربارهٔ یک راوی است؛ علی بن حسن فضال اسماعیل بن مهران [بن ابی نصر سکونی] را که از راویان امام رضا علیه‌السلام بوده، متهم به غلو شناسانده است اما عیاشی غلو وی را اتهامی بیش ندانسته و وی را پرهیزکار، نیک و فاضل معرفی کرده

است. (ش ۱۱۰۲)

۹. نتیجه‌گیری

تقیه، تاریخ‌مندی برخی روایات، جعل و تحریف روایت، بدفهمی و سوءبرداشت سخنان و اندیشه‌های راوی، بدفهمی سخنان امام دربارهٔ راوی، خطای مؤلف در تشخیص روایت مربوط به راوی، اختلاف اصحاب امامان علیهم‌السلام در حوزه‌های مختلف علمی و اختلاف دیدگاه مشایخ رجالی در توصیف روایان عوامل ایجاد تعارض میان روایات رجال کَشّی هستند.

دربارهٔ برخی روایات ضرورتاً یک عامل مشخص به‌عنوان عامل تعارض معین نیست و وجوه متعددی دربارهٔ آن احتمال داده می‌شود. با این‌همه از نظر ما مهم‌ترین و اصلی‌ترین عامل ایجاد تعارض واقعی در گزارش‌های مدح و ذم با مرتبهٔ دلالتی جرح و تعدیل در رجال کَشّی، پدیدهٔ جعل و تحریف احادیث است.

به نظر می‌رسد بهترین راهکار فهم گزارش‌های متعارض رجالی رویکردی تاریخی به این گزارش‌هاست. بازخوانی گفتمان یا گفتمان‌های عصر صدور گزارش‌ها و برقراری ارتباط آن‌ها با یکدیگر و در یک کلام، نگاهی مجموعی به همهٔ گزاره‌های تاریخی روایی دربارهٔ روایان امامی در فهم بهتر گزارش‌های متعارض رجالی و نیز فهم انگیزهٔ جاعل و تحریف‌کنندهٔ این گزارش‌ها کارآمدتر و مؤثرتر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. چه بسیار مدح و ذم‌هایی که گزارش‌دهندهٔ وجود برخی خصلت‌های مثبت و منفی در وجود یک شخص است که اولاً گاه وجود دو ویژگی در آن واحد در یک شخص، منافاتی با یکدیگر ندارد، ثانیاً وجود برخی مذمت‌ها در عدالت راوی که مبنای وثاقت راوی است خللی ایجاد نمی‌کند. با این نگاه، دامنهٔ روایات متعارض از آنچه ظاهر است محدودتر می‌شود.

۲. در رجال کَشّی با نام عامر بن جذاعه آمده است.

۳. علاوه بر روایان مذکور، تعارض مدح و ذم دربارهٔ تعداد دیگری از روایان وجود دارد که وجود تعارض در روایات رجالی مربوط به آنان منوط به نظر رجالیان دربارهٔ تعدد یا اتحاد آنان است. برخی از این روایان با دو نام مشابه هم آمده که رجالیان متأخر احتمال اتحاد یا تعدد آن روایان را مطرح کرده‌اند؛ مانند هشام بن ابراهیم مشرقی - هشام بن ابراهیم عباسی و علی بن اسماعیل سندی

- علی بن سری کرخی.

۴. از نظر فقهی، میان مؤمن و کافر فاصله نیست. انسان یا مؤمن است یا کافر. اما از نظر معرفت‌شناسی میان کفر و ایمان، فاصله است و آن «شک» است؛ مؤمن، مشکک، کافر. (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۸ش، ص ۵۴-۵۵)

۵. کَشّی ذیل نام حمران بن اعین، حدیثی از امام صادق علیه السلام درباره وی نقل کرده است. (ش ۳۰۶) نکته عجیب اینکه در حدیثی، امام صادق علیه السلام حمران را مطمر (ریسمان بنایی) دانسته و هر مخالف او را زندیق دانسته است. (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۱۲-۲۱۳)

۶. اگرچه سند روایت مذکور مرسل به نظر می‌رسد، کلینی این حدیث را در دو موضع دیگر نیز به مناسبت به صورت مسند، نقل کرده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۸ و ج ۵، ص ۳۵۰)

۷. شوشتری به کَشّی خرده گرفته است که مادامی که در سند، راوی معلوم الکذب وجود دارد، نوبت به جمع آن نمی‌رسد. (۴۲۲ق، ج ۸، ص ۴۱۴)

۸. عثمان بن عیسی و سَمَاعَة بن مهران در سند این روایت واقفی معرفی شده‌اند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۰۰؛ طوسی، ۱۳۸۱ق [ب]، ص ۳۴۶؛ همو، ۱۳۸۱ق [ب]، ص ۳۳۷ و ۳۴۰. کَشّی و نجاشی به نقل از نصر بن صباح، رجوع و توبه عثمان بن عیسی از عقیده وقف را گزارش کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ش ۱۱۱۷، ص ۵۹۸؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۰۰)

۹. امام رضا علیه السلام در سال ۱۴۸ متولد و در سال ۱۸۳ در ۳۵ سالگی به امامت رسید. در این زمان و تا مدتی پس از آن فرزندی نداشت. نفس این موضوع و تردید و شبهه‌افکنی‌های واقعه، باعث ایجاد تردید نزد برخی شیعیان می‌شد. تا اینکه در سال ۱۹۵ هجری و در ۵۰ سالگی حضرت، امام جواد علیه السلام دیده به جهان گشود. شبهه‌افکنان پس از ولادت حضرت جواد علیه السلام در انتساب او به امام رضا علیه السلام تردید کردند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۲۲، حدیث ۱۴)

۱۰. نیز همان، ج ۱، ص ۳۲۰، حدیث ۴، ۵ و ۷.

۱۱. ظاهراً در محافل علمی جامعه اسلامی، این اتهام درباره هشام بن حکم از اعتبار و شهرت بیشتری برخوردار بوده است که متکلمان امامی سده پنج هجری به دفاع از او پرداخته‌اند. شیخ مفید و سید مرتضی منشأ این اتهام را مخالفان معتزلی دانسته‌اند. (مفید، ۱۹۹۳م، ص ۵۵؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۶) شیخ مفید بر این باور است که برخی از شیعه به خطا از آن تقلید و این نسبت را نقل کرده‌اند و بدین طریق در منابع روایی امامیه وارد شده است. (همان‌جا)

۱۲. «أَنَا لَمْ أُبْرَأْ مِنْ زُرَّارَةَ لَكِنِّهُمْ يَجِيئُونَ وَيَدْكُرُونَ وَيَرُوونَ عَنْهُ، فَلَوْ سَكَتُ عَنْهُ أَلْزَمُونِيهِ، فَأَقُولُ مَنْ قَالَ هَذَا فَأَنَا إِلَى اللَّهِ مِنْهُ بَرِيءٌ.»

۱۳. نک: اسعدی، ۱۳۸۸ش، ص ۲۵۵-۲۵۷.

۱۴. بنا بر گزارش نجاشی، عبدالرحمن بن حجاج در دوره امامت امامان صادق و کاظم علیهما السلام از

بیروان کیسانیه بوده و در دوره امامت امام رضا علیه السلام به مذهب حق پیوسته است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۳۷)

۱۵. نوعاً در این گونه روایات یا به طور مطلق از عقیده فائلان به جسمانیت یاد شده و یا با نام «هشام و یونس» یا «یونس و اصحابه» آمده است.

۱۶. «أَبِي رَحِمَةَ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ لِلزَّنْدِيقِ حِينَ سَأَلَهُ مَا هُوَ قَالَ هُوَ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ ارْجِعْ بِقَوْلِي شَيْءٌ إِلَى اثْبَاتٍ مَعْنَى وَأَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئَةِ غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ.» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۴)

۱۷. نیز احادیثی مشابه در ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، باب «انه تبارک و تعالی شیء»، ص ۱۰۴ و ۱۰۷. در رجال کسبی ذیل نام هشام بن سالم چند روایت وجود دارد که روایت ۵۰۳ را به عنوان مذمت او شناخته است. (خویی، ۴۱۰ق، ج ۱۹، ص ۳۰۱) اختلاف دیدگاه یا خطا در فهم یک موضوع، ذم راوی محسوب نمی شود. بنابراین در واقع درباره هشام بن سالم تعارض مدح و ذم وجود ندارد.

۱۸. اگرچه این حدیث مرسل است، این ارسال و نیز اینکه مقصود از ابوجعفر در روایت به واسطه حدیث دیگر کافی دانسته می شود. (۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۸۲)

۱۹. نک: مشابه این روایت و با اندکی تغییر در کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۷۴.

۲۰. بعد از آخرین روایت ذیل نام ابوبصیر مرادی (ش ۲۹۸) عنوان عبدالله بن محمد اسدی آمده و یک روایت ذیل آن نقل شده است. شوشتری معتقد است آن عنوان به اشتباه و از سوی نساج افزوده شده است.

۲۱. «لَعَنَ اللَّهُ الْعَبَّاسِيَّ فَإِنَّهُ زَنْدِيقٌ وَ صَاحِبُهُ يُؤَسُّ فَإِنَّهُمَا يَقُولَانِ بِالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ.» جمله «صَاحِبُهُ يُؤَسُّ» می تواند عطف بر زندیق باشد یا عطف به عباسی.

۲۲. شوشتری عبارت «بالنور والظلمة» یا «بالتزندق» را به جای «بالحسن والحسين» پیشنهاد داده است. (شوشتری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۵۱۷-۵۱۸)

۲۳. در این باره نک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۴-۲۵۵؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ ابن بابویه،

۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۲۶؛ نوبختی، بی تا، ج ۱، ص ۷۹ و ۸۵.

۲۴. سه محدث معاصر در اواخر سده دوم هجری و دارای گرایش و تعصب له یا علیه درباره یونس بن عبدالرحمن.

۲۵. البته در روایتی منسوب به امام رضا علیه السلام نام عباسی، یونس، هشام و ابوشاکر دیصانی به عنوان یک زنجیره استادگردی با هم آمده است و همگی زندیق معرفی شده اند. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ش ۴۹۷)

۲۶. شواهد دیگری نیز بر این مسئله وجود دارد. (نک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ش ۳۲۸ و ۳۳۱؛ کلینی،

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، الامالی، ج ۶، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۲. ———، التوحید، ج ۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۳. ———، علل الشرایع، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵ش.
۴. ———، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ش.
۵. ———، کمال‌الدین و تمام النعمة، ج ۲، تهران: اسلامیة، ۱۳۹۵ق.
۶. ———، معانی الاخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
۷. ابن داوود حلی، حسن بن علی، رجال ابن داود، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۸. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، ج ۱، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
۹. استرآبادی، میرزا محمد بن علی، منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۲۲ق.
۱۰. اسعدی، علیرضا (معاصر)، هشام بن حکم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸ش.
۱۱. اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتز، بیروت: دار النشر فرانز شتاينر، بی تا.
۱۲. بهبودی، محمدباقر، گزیده کافی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
۱۳. بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، تعلیقه علی منهج المقال، قم: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت علیهم السلام، بی تا.
۱۴. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۳ق.
۱۵. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
۱۶. سبحانی، محمدتقی و قوامی کرباسی، اکبر، «مؤمن الطاق و روش کلامی او»، کلام/اسلامی، سال ۲۲، شماره ۸۵، ۱۳۹۲ش، ص ۱۰۸-۱۰۸.
۱۷. سید مرتضی، علی بن حسین، الشافی فی الامامة، ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
۱۸. شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
۱۹. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، ج ۲، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال معروف برجال الکَشی، ج ۱، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.

۲۱. —، الرجال، نجف: انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ق.
۲۲. —، فهرست، نجف: مطبعة حیدریه، ۱۳۸۱ق.
۲۳. —، الغیبة، تحقیق عبداللہ طهرانی، علی احمد ناصح، ج ۱، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۱ق.
۲۴. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیة، ۱۳۸۰ق.
۲۵. فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، ج ۱، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
۲۶. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، تصحیح عبدالله نعمه، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۲۸. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، نجف: مطبعة مرتضویه، چاپ سنگی.
۲۹. مامقانی، محیی الدین، تحقیق و استدراک بر تنقیح المقال فی علم الرجال، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، لایحیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۱. مجلسی، محمدتقی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۲، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
۳۲. محمدی ری شهری، محمد، مبانی شناخت، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۸ش.
۳۳. مسعودی، علی بن حسین، اثبات الوصیة للامام علی بن ابیطالب علیه السلام، ج ۳، قم: انصاریان، ۱۴۲۶ق.
۳۴. مفید، محمد بن محمد، اوائل المقالات، تحقیق ابراهیم انصاری، الطبعة الثانية، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۹۹۳م.
۳۵. —، الحکایات فی مخالفت المعتزلة من العدلیة والفرق بینهم و بین الشیعة الامامیة، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۶. میرداماد استرآبادی، محمدباقر، التعليقة علی اختیار معرفة الرجال، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۳۶۳ش.
۳۷. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
۳۸. نوبختی، احمد بن موسی، فرق الشیعة، بیروت، دار الاضواء، بی تا.

تحلیل انتقادی انکاره وثاقت جابر بن یزید جعفی

عبدالهادی فقهی زاده*
مجید بشیری**

◀ چکیده

جابر بن یزید جعفی از روایان عصر تابعان و معاصر امام باقر و امام صادق علیهما السلام بود. دانشمندان رجال متقدم، متأخر و معاصر شیعه درباره وثاقت و عدم وثاقت وی اختلاف نظر دارند. منشأ اصلی اختلاف نظر آنان، وجود روایات متعدد و گوناگونی است که درباره جابر نقل شده است؛ چنان که برخی از این روایات به صداقت و علم جابر به اسرار اهل بیت علیهم السلام اشاره دارند. از سوی دیگر، روایاتی وجود دارند که بر اختلاط و ضعف جابر دلالت دارند. نجاشی و استاد او، شیخ مفید، از رجالیان و دانشمندان متقدم، بر اختلاط شخص وی تأکید دارند. حال آنکه موافقان وثاقت جابر، تضعیف جابر را شخص وی نمی‌دانند، بلکه آن را ناشی از روایان وی می‌دانند که بیشتر آنان از ضعفا و روایان بدنام به شمار می‌روند. موافقان وثاقت عمدتاً متأخران متأخران و برخی معاصران شیعه هستند؛ حال آنکه بیشتر رجالیان متقدم و متأخر معتقد به ضعف جابر شده‌اند. از جمله رجالیان معاصر آیت‌الله خویی و علامه شوشتری‌اند که معتقد به وثاقت وی هستند و در دفاع از وی به روایاتی استناد کرده‌اند که این روایات یا راوی آن‌ها، خود جابر است یا سند آن‌ها ضعیف است یا مستندی نامعتبر یا روایات معارض دارند. آنان تضعیفات وارد شده درباره جابر و روایات معارض را با جوهی توجیه کرده‌اند که برخلاف ظاهر دلالت آن‌ها و ترجیح بلامرجح است و بر این اساس، به نظر می‌رسد ادله قول به وثاقت جابر بن یزید جعفی ناتمام است.

◀ کلیدواژه‌ها: جابر بن یزید جعفی، علم رجال، وثاقت راوی، اختلاط راوی، تعارض جرح و تعدیل.

* استاد دانشگاه تهران / faghhezad@ut.ac.ir

** دکترای علوم قرآن و حدیث، نویسنده مسئول / majidbashiri1@gmail.com

۱. مقدمه

مهم‌ترین هدف علم رجال، شناخت اعتبار راویان حدیث است؛ اینکه آیا بر روایات یک راوی می‌توان اعتماد کرد یا خیر، با مطالعه علم رجال به این مهم می‌توان دست یافت. در کتب رجال شیعه درباره وضعیت رجالی برخی از راویان اختلاف نظر مشاهده می‌شود؛ به این معنا که یک راوی از سوی برخی رجالیان تضعیف و از سوی برخی دیگر توثیق شده است. از جمله این راویان می‌توان به جابر بن یزید جعفی، یکی از معروف‌ترین راویان و شاگردان امام باقر و امام صادق علیهما السلام اشاره کرد. وی بیشتر زمان امام باقر علیه السلام را درک کرد و در زمان حیات امام صادق علیه السلام از دنیا رفت. در مورد وثاقت و ضعف این راوی از دیرباز تاکنون میان دانشمندان شیعه اختلاف نظر بوده است. برخی به وثاقت و برخی دیگر به ضعف وی باور دارند. حتی از یک دانشمند دیدگاهی متفاوت وجود دارد؛ چنان‌که او را هم تضعیف و هم توثیق کرده است. شماری از محققان و رجالیان معاصر همچون آیت‌الله خویی و علامه شوشتری جانب توثیق او را ترجیح داده‌اند و تضعیفش را توجیه یا آن را نقد کرده‌اند. همین مسئله ما را بر آن داشت تا با بازخوانی آرای رجالیان، ادله موافقان و مخالفان توثیق جابر بن یزید را در ترازوی نقد قرار دهیم و درستی یا نادرستی آن‌ها را اثبات کنیم.

۲. شخصیت‌شناسی جابر

جابر بن یزید جعفی از راویان نیمه نخست قرن دوم هجری است. تاریخ ولادت وی معلوم نیست، اما تاریخ وفات وی را به اتفاق سال ۱۲۸ هجری قمری ذکر کرده‌اند. (نک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲۸؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۳۳) کنیه او ابو عبدالله یا ابو محمد بود. اهل کوفه و عرب اصیل بود و در طبقه تابعان به شمار می‌ورد. نسب وی به جعفی می‌رسد. جعفی نام یکی از اجداد قبایل عرب است که نامش جعفی بن سعد عشیره است. (سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۲۹۱) شیخ طوسی از قتیبی نقل کرده او از قبیله آزد است. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۲۹)

علاوه بر آنکه احادیث زیادی حفظ بود، در تفسیر نیز تبحر داشت. هم در میان شیعه و هم در میان غیرشیعه چهره‌ای مشهور و معروف بود و شاگردانی نیز از هر دو مذهب داشت.

برقی او را در میان اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام ذکر کرده است. (برقی، ۱۳۴۲ش، ص ۹ و ۱۶) شیخ طوسی نیز او را در میان اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام یاد کرده است. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۲۹ و ۱۷۶) بیشتر روایات جابر از امام باقر علیه السلام است و از امام صادق علیه السلام روایات کمی نقل کرده است. علت این امر این است که وی در زمان حیات امام صادق علیه السلام از دنیا رفت و برای وی فرصت سماع حدیث از ایشان فراهم نشد.

در منابع روایی شیعه، جابر بن یزید علاوه بر صادقین علیهما السلام، از جابر بن عبدالله انصاری صحابی معروف و سوید بن غفله حدیث نقل کرده است. (خویی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۳۴۶) اشخاص دیگری که جابر در محضر آنان تلمذ کرده باشد، گزارش نشده است.

از مشایخ اهل سنت که جابر از آنان حدیث نقل کرده است می توان به قاسم، عطاء، محمد بن علی، سالم، طاوس، مجاهد، سلیمان بصری، عامر شعبی و حسان بن مُخارق اشاره کرد. (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱ق، ج ۲، ص ۴۹۷ و ج ۴، ص ۱۵۲؛ مسلم، ۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۲۵؛ ابن عدی، ۴۱۸ق، ج ۶، ص ۲۶۷؛ ابن حبان، ۳۹۳ق، ج ۶، ص ۲۲۳)^۱ او همراه با عیسی بن مسیب که قاضی خالد بن عبدالله قَسری در شهر کوفه بود، به امر قضاوت می پرداخت. (ابن سعد، ۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۳۴)

شیخ مفید در *المسائل الصاغانیه* (۴۱۳ق [ب]) ذیل مسئله‌ای از مسائل فقهی، جابر بن یزید را هم‌ردیف کسانی مانند عطاء بن ابو ریح و طاوس شمرده است که قائل به برخی احکام مخالف با مذهب مشهور امامیه بوده‌اند. (نک: مفید، ۴۱۳ق [ب]، ص ۷۱)^۲ گویی شیخ مفید او را از غیر شیعه دانسته است.

بیشتر شاگردان و کسانی که از او حدیث نقل کرده‌اند، افراد ضعیف و بدنامی هستند. در میان راویان شیعه بسیار نادر است که شاگردان و راویان یک راوی که شخصیت معروفی هم دارد، همگی یا بیشتر آنان ضعیف و بدنام باشند. همین امر سبب شده است تا جابر بن یزید مورد اتهام قرار گیرد و یکی از اسباب تضعیف وی به شمار رود.

وی در میان اهل سنت نیز شاگردانی داشته است که از جمله آنان قتاده، شعبه،

یحیی بن سعید و زهیر است. (ابن سعد، ۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۳۴؛ بخاری، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۰ و ۲۱۱؛ جوزجانی، بی تا، ص ۵۶) همچنین دانشمندان و راویانی معروف مانند ثوری، سفیان بن عیینه، زهیر، اسرائیل، شریک، مسعر و حسن بن حَیّ از او حدیث نقل کرده‌اند. (ابن ابی حاتم، ۲۷۱ق، ج ۲، ص ۴۹۷ و ۴۹۸؛ ابن عدی، ۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۳۰)

رجالیان آثاری را برای جابر بن یزید ذکر کرده‌اند. شیخ طوسی در کتاب فهرست تنها به دو اثر وی اشاره کرده است. یکی «اصل» و دیگری کتاب «تفسیر» است. (طوسی، ۴۲۰ق، ص ۱۱۶) نجاشی علاوه بر این دو اثر، از کتاب النوادر، الفضائل، الجمل، صفین، النهروان، مقتل امیرالمؤمنین علیه السلام و مقتل الحسین علیه السلام یاد کرده است. همچنین نجاشی به نامه امام باقر علیه السلام به اهل بصره (رسالة ابي جعفر إلى أهل البصرة) و برخی دیگر احادیث و کتاب‌ها اشاره می‌کند و معتقد است که این‌ها همگی جعلی است و به جابر بن یزید منتسب کرده‌اند. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲۹)

۳. دیدگاه‌های متعارض درباره جابر بن یزید جعفی

۳-۱. توثیق و تعدیل

ادله توثیق جابر جعفی را می‌توانیم به دو بخش تقسیم کنیم: بخش اول روایات و بخش دیگر اقوال دانشمندان رجال. ذیلاً به برخی از روایاتی که درباره ستایش جابر نقل شده است، و دیگران وثاقت وی را استنباط و به آن‌ها استناد کرده‌اند اشاره می‌کنیم.

۳-۱-۱. روایات

الف. زیاد بن ابی حلال گوید: اصحابمان درباره احادیث جابر جعفی دچار اختلاف گردیدند. به آنان گفتم: از امام صادق علیه السلام پرسش خواهم کرد. هنگامی که بر ایشان وارد شدم، ایشان پیش از من سخن آغاز کرد و فرمود: خدا جابر جعفی را رحمت کند، بر ما راست می‌گفت. خدا مغیره بن سعید را لعنت کند، بر ما دروغ می‌گفت. (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۹۲)

ب. علی بن حسان از مُفضَّل بن عمر جعفی نقل کرده است که گوید: از امام صادق علیه السلام درباره تفسیر جابر پرسش کردم. ایشان فرمود: آن را برای فرومایه‌ها نقل

نکن تا آن را پخش کنند. آیا در کتاب خدا نمی‌خوانی «فَإِذَا تُقِرَّ فِي النَّأْوْرِ»؟! از ما امامی مستتر است و هرگاه خداوند اراده آشکار کردن امرش را کند، در دلش می‌زند و او ظهور می‌کند و به امر خدا قیام می‌کند. (همان، ص ۱۹۲) از ذریح مُحارَبی نیز حدیثی نزدیک به این مضمون از امام صادق علیه السلام نقل شده است. (همان، ص ۱۹۳)

ج. عمرو بن شمر از جابر نقل کرده که گوید: بر امام باقر علیه السلام در حالی که جوان بودم، وارد شدم. به من فرمودند: تو کیستی؟ گفتم: اهل کوفه هستم. فرمود: منتسب به کی [هستی]؟ گفتم: از جعفی. فرمود: به چه علت اینجا آمدی؟ گفتم: کسب علم. فرمود: از چه کسی؟ گفتم: از شما. فرمود: هرگاه کسی از تو پرسش کرد اهل کجا هستی بگو: اهل مدینه. گفتم: پیش از هر چیز درباره این از شما پرسشی دارم؛ آیا برای من حلال است دروغ بگویم؟ فرمود: این دروغ نیست؛ هر کس در شهری باشد، او اهل آن است تا اینکه بیرون شود. جابر گوید: ایشان کتابی را به من داد و گفت: اگر تا زمانی که بنی‌امیه نابود شوند، آن را نقل کنی، لعنت من و لعنت پدرانم بر تو باد؛ و چنانچه پس از نابودی بنی‌امیه چیزی از آن را کتمان کنی، لعنت من و لعنت پدرانم بر تو باد. سپس ایشان کتابی دیگر را به من داد و سپس گفت: بستان این را! اگر چیزی از آن را تا ابد نقل کنی، لعنت من و لعنت پدرانم بر تو باد. (همان، ص ۱۹۲)

د. ابو جمیله از جابر نقل کرده است که گوید: پنجاه هزار حدیث نقل کردم که کسی آن را از من نشنید. (همان، ص ۱۹۴)

در روایت دیگری ابو جمیله از جابر نقل کرده است که گوید: امام باقر علیه السلام هفتاد هزار حدیث برایم نقل کرد که آن‌ها را برای کسی هرگز نقل نکردم و هیچگاه آن‌ها را برای کسی نقل نمی‌کنم. جابر گوید: به امام باقر علیه السلام گفتم: فدای شما شوم، بار سنگینی را با نقل سرّ خودتان برای من که برای کسی نقل نمی‌کنم، بر من بار کردید. از این رو، ای بسا در سینه‌ام جوشش می‌کند چنان‌که در اثر آن، شبه جنون مرا فرامی‌گیرد! امام علیه السلام فرمودند: ای جابر هرگاه چنین چیزی شد به صحرا برون شو و گودالی را بکن و سرت را در آن فرو بر و سپس بگو: محمد بن علی مرا به چنین و چنان حدیث کرد. (همان، ص ۱۹۴)

ه. علی بن عبدالله گوید: روزی جابر بیرون آمد در حالی که سبدی بر سر داشت و

سواره بود تا اینکه از کوجه‌های کوفه گذشت. مردم شروع به گفتن کردند که: جابر دیوانه شده، جابر دیوانه شده. ما پس از این ماجرا، چند روزی درنگ کردیم که نامه‌ای از طرف هشام مبنی بر بردن او نزد وی رسید. حاکم [شهر] درباره او پرسید. در محضر وی شهادت دادند که او دچار اختلاط شده است. حاکم این موضوع را به هشام گزارش کرد. او نیز متعرض وی نشد. سپس جابر به حال اول خود بازگشت. (همان، ص ۱۹۵)

در کنار این روایات که کشی از ائمه معصومین علیهم‌السلام درباره جابر نقل کرده، حکایات دیگری نیز که بیشتر آن‌ها را عمرو بن شمر و بازگو کرده، درباره وی نقل کرده است.^۳ موضوع این حکایات، ادعای برخی مقامات برای جابر از جمله پیشگویی حوادث آینده و در اختیار داشتن اسرار دینی است. (نک: همان، ۱۹۲-۱۹۸)

به این حکایات که موافقان توثیق و مدح جابر به آن‌ها استناد می‌کنند، اشکالاتی وارد است که ذیلاً به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

الف. این نقل‌ها حکایت هستند و روایت معصوم نیستند. در نتیجه اعتبار و حجیت شرعی ندارند. با فرض پذیرش آن‌ها به مثابه روایت، اشکالات سندی و متنی بر آن‌ها وارد است.

ب. ناقل این حکایات افراد بدنام و ضعیف هستند؛ کسانی که متهم به ضعف و فساد عقیده و جعل هستند. بعضاً در میان آنان افراد مجهول وجود دارد. نتیجه این امر عدم اعتماد و اطمینان به تحقق و وقوع این مقامات و مناقب است.

ج. با فرض پذیرش تحقق این مقامات و مناقب برای جابر، محتوای این حکایات دلالتیبر مدح و وثاقت جابر در نقل حدیث از معصوم ندارد. طول مجالست با امام معصوم دال بر وثاقت نیست. نیز کثرت نقل از امام معصوم و نقل مناقب و مقامات آنان توسط راوی، دال بر جایگاه بلند او نیست. دیگر شیعیان و حتی برخی از اهل سنت روایاتی را در شأن و منقبت امامان معصوم نقل کرده‌اند و احادیثی را از آنان شنیده که دیگران نشنیده‌اند.

د. ناقل برخی از این ستایش‌ها و مقامات، خود جابر بن یزید جعفی است. نقل ستایش توسط خود راوی مستلزم دور است و دور هم باطل است.

۳-۱-۲. اقوال رجالیان

دلیل دیگر موافقان وثاقت جابر بن یزید، توثیقی است که تنها از ابن غضائری نقل شده است. این توثیق را علامه حلی از ابن غضائری نقل کرده که درباره جابر بن یزید جعفی گفته است: او فی نفسه ثقه است؛ اما بیشتر کسانی که از او روایت کرده‌اند ضعیف هستند. او همچنین نام‌های برخی از این راویان ضعیف و بدنام را ذکر کرده است. (نک: ابن غضائری، ۱۳۶۴ش، ص ۱۱۰)^۴ علامه حلی پس از نقل سخن ابن غضائری درباره جابر می‌گوید: «... من معتقد به رها کردن روایاتی هستم که این راویان از او نقل کرده‌اند و درباره سایر روایاتش توقف می‌کنم مگر آنکه به‌عنوان شاهد نقل گردد.» (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۵)

اما سایر رجالیان متقدم یا جابر را مهمل گذارده‌اند، یا متعرض جرح و تعدیل او نشده‌اند یا او را جرح کرده‌اند. از جمله برقی در کتاب رجال خود، جابر بن یزید جعفی را در شمار اصحاب امام باقر علیه السلام ذکر کرده، اما متعرض جرح یا تعدیل او نشده است. (نک: برقی، ۱۳۴۲ش، ص ۹ و ۱۶)

شیخ طوسی هم در کتاب رجال خود و هم در کتاب فهرست متعرض ترجمه جابر گردیده، اما او را جرح یا تعدیل نکرده است. وی در کتاب رجال تاریخ درگذشت او را به نقل از ابن حنبل، ۱۲۸ و به نقل از یحیی بن معین، ۱۳۲ هجری قمری ذکر کرده است. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۳۹) در جایی دیگر در همین کتاب او را تابعی دانسته که از امام باقر و امام صادق علیهما السلام حدیث نقل کرده است. (همان، ص ۱۷۶) در کتاب فهرست نیز به دو اثر جابر بن یزید یعنی تفسیر و اصل وی اشاره کرده است. راویان این دو اثر مُفَضَّل بن صالح و مُنَخَّل بن جمیل هستند. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۱۶)

برخی دانشمندان و رجالیان متأخر، روایات مادحه مانند روایت ترخم امام صادق علیه السلام را صحیح می‌دانند؛^۵ در میان رجالیان متأخر، ابن داود در کتاب رجال، جابر را هم در بخش نخست کتاب که اختصاص به راویان موثق دارد و هم در بخش دوم کتاب خود که اختصاص به راویان ضعیف دارد یاد کرده است. (نک: ابن داود، ۱۳۴۲ش، ص ۸۰ و ۴۳۳)

علامه حلی نیز قائل به وثاقت جابر بن یزید جعفی است. از این رو، وی را در بخش

راویان مورد اعتماد ذکر کرده است. او پس از نقل اقوال متقدمان درباره جابر از جمله ابن غضائری می‌گوید: «به نظر من دیدگاه درست‌تر، توقف در روایاتی است که این راویان از او نقل می‌کنند؛ چنان‌که ابن غضائری آن را گفته است.» (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۵)^۷ منظور از توقف، رد کردن و عدم اعتبار حدیث است.

در میان رجالیان معاصر، آیت‌الله خوئی و علامه شوشتری، هر دو قائل به وثاقت جابر بن یزید جعفی هستند و گزاره‌های منافی وثاقت وی را به گونه‌ای توجیه کرده‌اند. آیت‌الله خوئی می‌گوید: این شخص را باید از ثقات و بزرگان به شمار آورد؛ به دلیل شهادت علی بن ابراهیم (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۶)، شیخ مفید در رساله عددیه (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵ و ۳۵)، شهادت ابن غضائری. به نقل از علامه حلی. (نک: حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۵) و سخن امام صادق علیه السلام در صحیح^۸ زیاد که فرمود: «او بر ما راست می‌گفت.» از نظر این دو رجالی، وثاقت جابر با نقد نجاشی که گفته است او مختلط بود و نقد شیخ مفید که اشعاری را دال بر اختلاط وی می‌سروود، منافات ندارد؛ زیرا اگر فساد عقل جابر را هم بپذیریم و این فساد عقل به دلیل جن‌زدگی وی نبوده است. چنان‌که کلینی در کتاب کافی به آن تصریح کرده است. (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹۶)، منافاتی با وثاقت و لزوم عمل به روایات زمان سلامت و تعادل وی ندارد. سخن امام صادق علیه السلام در مؤتفه زراره که «جز یک بار او را نزد پدرم ندیدم و هرگز بر من وارد نگردید» (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۹۱)، باید حمل بر نوعی توریه کرد؛ زیرا اگر جابر بر ایشان وارد نمی‌شد در حالی که در انظار عمومی قرار داشت، همین برای تکذیب و عدم تصدیقش کافی بود. پس چگونه درباره احادیث وی دچار اختلاف گردیدند؟ تا اینکه زیاد به پرسش از امام علیه السلام در خصوص احادیث وی نیاز پیدا کند. به علاوه، وارد نشدن بر امام علیه السلام منافاتی با راستگویی وی در احادیث ندارد، به دلیل این احتمال که وی با امام علیه السلام در غیر خانه‌اش ملاقات می‌کرد و علوم و احکام را از ایشان فرامی‌گرفت و آن‌ها را روایت می‌کرد. بنابراین، این روایت مؤتق، معارض با این روایت صحیح نیست که دال بر راستگویی وی در احادیث است و روایات پیشینی که دال بر جلالت و ستایش وی است، مؤید آن است؛ و دلیل دیگر اینکه برخی از اسرار اهل بیت علیهم السلام در اختیار او بود؛ چنان‌که صفار در بصائر الدرجات نقل کرده است امام

صادق علیه السلام ملکوت آسمان‌ها و زمین را به او نشان داد. (نک: صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۰۴) وانگهی، نجاشی گفته است بسیار کم چیزی از حلال و حرام از او نقل می‌شود. این سخن از کسی مانند او عجیب است؛ زیرا روایات او در کتب اربعه بسیار است، محدثین آن‌ها را روایت کرده‌اند. شاید منظور نجاشی این است که به بیشتر روایاتش توجهی نمی‌کنند؛ زیرا ضعیفان آن‌ها را روایت کرده‌اند؛ چنان‌که خود گفته است جماعتی که مورد انتقاد هستند و تضعیف شده‌اند، از او روایت کرده‌اند. بنابراین، موضوع روایاتی که افراد ثقه از او نقل کرده‌اند و اندک هستند، احکام حلال و حرام است. (خویی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۳۴۴)

علامه شوشتری درباره‌ی وی می‌گوید: همه دانشمندان بر سلامت نفس این شخص اتفاق نظر دارند، به‌جز نجاشی در نقل خود از استادش شیخ مفید. حال آنکه این دیدگاه با سخن پیشین، شیخ مفید در رساله‌ی عددیه ناسازگار است. چنان‌که در کتاب /اختصاص خود به‌صورت مُسند از عبدالله بن فضل هاشمی در حدیثی نقل کرده است: مُفضَّل بن عمر به امام صادق علیه السلام گفت: جایگاه جابر بن یزید نزد شما چیست؟ امام علیه السلام فرمود: «مانند جایگاه سلمان نزد پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم» (مفید، ۱۴۱۳ق [د]، ص ۲۱۶) این حدیث، مدح بزرگی است. به‌دلیل اینکه راویان جابر مورد انتقاد قرار گرفته‌اند، اختلاطی که نجاشی ادعا کرده است از ناحیه‌ی خود او نیست؛ چنان‌که انتقاد اهل سنت از او تنها به‌دلیل اعتقاد وی به رجعت بود. از جمله این منتقدان جریر بن عبدالحمید ضَبی است که خطیب بغدادی از او روایت کرده است. (تستری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۴۶؛ نیز نک: خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۸۴)

علامه شوشتری بخش دیگر عبارت نجاشی درباره‌ی جابر را این‌گونه توجیه می‌کند: در عبارت نجاشی «قل ما یورد عنہ شیء فی الحلال و الحرام»، ظاهراً فعل «یورد» با صیغه‌ی معلوم است یعنی استادش شیخ مفید؛ زیرا قبل آن عبارت «و کان شیخنا أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان ینشدنا أشعارا کثیرة فی معناه تدل علی الاختلاط، لیس هذا موضعا لذكرها» به‌صورت «ینشدنا» است نه «ینشد». (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲۸) کلمه «شیء» نیز که به همین شکل نقل شده، یا مصحَّح «شیئاً» است یا به‌دلیل مهموز بودن آن است که این‌گونه نوشته شده است؛ زیرا کلمه‌ی مهموز در حالت نصب،

مانند حالت رفع و جرّ نوشته می شود؛ نه با صیغه مجهول، چنان که مامقانی خیال کرده و قائل به کثرت روایات وی در احکام است. (تستری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۴۹)

دلایلی و توجیهاتی که آیت الله خوئی و علامه شوشتری برای اثبات و دفاع از وثاقت جابر بن یزید جعفری ذکر کرده اند به دلایل زیر نامعتبر و نادرست است:

۱. توثیق عام تفسیر علی بن ابراهیم باطل است و اگر این توثیق را هم معتبر و محدود به مشایخ او بدانیم، جابر بن یزید را که از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام است شامل نمی شود. ضمن اینکه بنا بر مبنای آیت الله خوئی، این توثیق در صورتی صحیح است که معارض نداشته باشد حال آنکه معارض دارد.

۲. ادعای شیخ مفید در رساله مذکور که از افراد معروف و مورد اعتماد از جمله جابر نام برده، در میان آنان از ابوالجارود مؤسس مذهب جارودیه که از ضعیفان می باشد نیز نام برده است.^۸ ضمن اینکه با تتبع در آثار شیخ مفید درمی یابیم که وی بنا را بر حکم و عقیده خود قرار می دهد و چه بسا ضعیفی را ثقه و ثقه ای را ضعیف می شمارد.^۹ یکی از دلایل آن اینکه نجاشی تضعیف جابر را از شیخ مفید نقل کرده و آنطور که گفته، شیخ مفید بر ضعف وی تأکید داشته است. تناقضات در آراء رجالی شیخ مفید محدود به این مورد نیست و مواردی دیگر مانند مفضل بن عمر و محمد بن سنان را شامل می شود.

۳. حمل موثقه زراره بر توریه نیز نادرست است. زراره از اصحاب خاص امام باقر و صادق علیهما السلام و از شیعیان راستین آن دو بوده است. پس چه دلیلی وجود داشته امام علیه السلام واقعیت را کتمان کند. ضمن اینکه این ادعا در صورتی درست است که امام علیه السلام در مجلس عمومی این سخن را گفته باشد و قصد توریه داشته باشد. حال بنابر کدام دلیل این سخن در یک مجلس عمومی صادر شده و امام به دلیل برخی ملاحظات توریه کرده است؟ از این رو، این روایت ذامه در مقابل روایت مادحه قرار دارد.^{۱۰} روایتی که درباره نشان دادن ملکوت به جابر نقل شده، نقل کننده آن خود جابر است.

۴. بر وثاقت جابر بن یزید اتفاق نظری وجود ندارد. تنها کسی که او را توثیق کرده، ابن غضائری است که علامه حلی این توثیق را از وی حکایت کرده است. ما پیش تر

درباره عدم اعتبار کتاب ابن غضائری سخن گفتیم. شیخ طوسی نیز متعرض جرح یا تعدیل او نشده است. این خود نشانه از عدم وثاقت او یا دست کم تردید شیخ طوسی است.

۵. روایتی که از کتاب/اختصاص در مدح جابر نقل شده، فاقد اعتبار است؛ چون اساساً انتساب این کتاب به شیخ مفید محل تردید است.^{۱۱}

۶. عبارت نجاشی بر وجود اختلاط در خود جابر صراحت دارد. از تعبیر «مختلط فی نفسه» نجاشی به روشنی می توان دانست که «فی نفسه» دلالت بر آن دارد که او خودش اختلاط داشت نه اینکه به واسطه راویان او و دیگران بوده باشد؛ زیرا برخی از رجالیان عقیده دارند سخن علامه حلی - که گفته است: «در روایاتی که این ها نقل می کنند توقف می کنم» - مشعر به پذیرش روایاتی است که ثقات از او نقل می کنند. همچنین در توجیه اشعار شیخ مفید گفته اند این اشعار به دلیل سخافت مطالبی است که این ضعیفان از او نقل کرده اند؛ هر چند از قول جابر نقل کرده باشند. (استرآبادی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۱۶) این توجیهی است که برای تبرئه جابر به آن تمسک بسته اند حال آنکه شخص جابر دچار اختلاط بوده است و این مسئله ارتباطی با راویان جابر ندارد.

بررسی آرای رجالیان و دانشمندان اعم از متقدمان، متأخران و معاصران نشان می دهد میان آنان درباره اینکه آیا اختلاط راوی با وثاقت وی منافات دارد اختلاف نظر وجود دارد. متقدمان و بیشتر متأخران معتقدند که تخلیط با وثاقت راوی منافات دارد و وجود آن موجب ضعف وی می گردد.^{۱۲} در مقابل برخی از معاصران معتقدند که وجود اختلاط در راوی نافی وثاقت وی نیست و این دو با یکدیگر قابل جمع هستند.^{۱۳} برخی دیگر قائل به تفصیل شده اند. به این صورت که تخلیط را طبقه بندی و مرتبه بندی کرده اند؛ مانند تخلیط جزئی و تخلیط کلی. آنان معتقدند که تخلیط جزئی منافاتی با وثاقت ندارد و قابل چشم پوشی است و تنها تخلیط کلی موجب ضعف و سقوط اعتبار احادیث راوی می شود. از جمله بهبودی تخلیط و اختلاط را به معنای عارض شدن خلل در حواس می داند. وی اختلال را به دو دسته تقسیم کرده است. نوع اول اختلالی است که موجب جنون می شود؛ چنان که خرافات و امور عجیب و غریبی

را نقل می‌کند. نوع دیگر اختلالی است که به دلیل غلبه سهُو و فراموشی، حواس وی مختل می‌شود. (نک: بهبودی، ۱۳۸۹ش، ص ۷۶) ۱۴

در اینکه تخلیط و اختلاط موجب ضعف راوی است، میان دانشمندان - به استثنای شماری بسیار اندک - اتفاق نظر وجود دارد و اگر راوی موصوف به چنین وصفی شود، قطعاً دلالت بر ضعف وی دارد. ۱۵ اختلال جابر از نوعی بود که سبب جنون وی گردید. ۷. توجیه علامه شوشتری درباره تجزیه و ترکیب الفاظ عبارت نجاشی «قَلَّ مَا يورد عنه شيء في الحلال والحرام»، تکلف‌آمیز است و عبارت همان گونه که در فهرست نجاشی آمده، صحیح و معنای آن نیز روشن است.

جابر بن یزید می‌گوید: زمانی که جوان بود، به محضر امام باقر علیه السلام مشرف شد و پس از پرسش و پاسخ امام علیه السلام به او کتابی می‌دهد و از وی می‌خواهد تا زمانی که بنی‌امیه بر سر کار است، هیچگاه آن را روایت نکند و تنها پس از سرنگونی حکومت بنی‌امیه آن را روایت کند. سپس امام علیه السلام کتابی دیگر به او می‌دهد و از او می‌خواهد تا ابد آن را برای کسی نقل نکند. (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۹۲) این نقل بیانگر این است که روایات جابر از امام باقر علیه السلام به صورت سماع نبوده است. این مسئله باعث اختلاف نظرهایی میان شیعیان در عصر صادقین علیهم السلام درباره احادیث منقول جابر بن یزید از امام باقر علیه السلام گردید؛ زیرا جابر فرصت مصاحبت با امام باقر علیه السلام را جز یک یا چند جلسه محدود پیدا نکرد. علاوه بر این، امکان وجود چنین کتاب‌هایی نیز بسیار بعید است؛ زیرا درباره امام باقر علیه السلام در منابع معتبر شیعه وجود چنین نوشته‌هایی گزارش نشده است و برخی رجالیان نیز چنین نوشته‌هایی را از اساس انکار کرده‌اند. (نک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲۹)

در کتب اربعه کمتر از ده روایت از او نقل شده است که از این تعداد تنها موضوع سه یا چهار روایت مرتبط با احکام فقهی است و موضوع سایر روایات، مواعظ و توصیه‌های اخلاقی است.

۲-۳. تضعیف و جرح

در مقابل روایاتی که در ستایش جابر بن یزید نقل شده، روایاتی نیز درباره نکوهش و تضعیف وی نقل شده است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

۳-۲-۱. روایات

کشی از زراره نقل کرده است که گوید: «در باره احادیث جابر از امام صادق علیه السلام پرسش کردم. ایشان فرمود: هرگز او را نزد پدرم ندیدم مگر یک بار؛ و او هرگز نزد من نیامد.» (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۹۱)

عبدالحمید بن ابو علاء گوید: زمانی که ولید کشته شد وارد مسجد شدم در حالی که مردم اجتماع کرده بودند. نزد آنان رفتم. جابر عمامه‌ای ابریشمی قرمز بر سر داشت و می‌گفت: وصی و وصیان و وارث علم پیامبران محمد بن علی علیه السلام برای حدیث نقل کرد... مردم گفتند: جابر دیوانه شده است، جابر دیوانه شده است. (همان، ص ۱۹۲)

۳-۲-۲. اقوال رجالیان

در میان رجالیان متقدم، نجاشی جابر بن یزید را تضعیف کرده است. او دیدگاه استادش شیخ مفید را درباره اختلاط و ضعف وی نیز یاد کرده است. عبارت نجاشی درباره جابر چنین است: «جابر بن یزید ابو عبدالله - ابو محمد نیز گفته‌اند - جعفی ... با امام باقر و امام صادق علیهما السلام دیدار کرد و در روزگار ایشان (امام صادق) سال ۱۲۸ هجری از دنیا رفت. عده‌ای را که از او روایت کرده‌اند، نکوهش و تضعیف کرده‌اند؛ از جمله آنان عمرو بن شمر، مفضل بن صالح، منخل بن جمیل و یوسف بن یعقوب است.^{۱۶} او خود فردی مختلط بود. استاد ما ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان - خداوند رحمتش کند - اشعار زیادی را در این باره که دلالت بر اختلاط او داشت، برای ما می‌سرود که اینجا جای ذکر آنها نیست. همچنین احادیث بسیار اندکی درباره حلال و حرام از او نقل شده است.» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲۸)

رجالیان متأخر به‌ویژه متأخران متأخر جابر بن یزید را تضعیف و دیدگاه متأخران مانند علامه حلی و ابن داود را نقد کرده‌اند. شهید ثانی در تعلیقه خود بر خلاصه الاقوال در نقد دیدگاه علامه حلی که تنها قایل به توقف در روایاتی است که این راویان ضعیف از وی نقل کرده‌اند، ضعف جابر را ناشی از خود جابر می‌داند؛ زیرا مردم در مدح و ذمّ وی دچار اختلاف شدند. (شهید ثانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۹۲۸)

فرزند شهید ثانی نیز متذکر ضعف اسناد روایات مادحه و ذامه درباره جابر بن یزید شده است. (ابن شهید ثانی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۵) از این رو، او اعتقاد دارد به دلیل وجود

افراد مجهول یا ضعیف^{۱۷} در اسناد این روایات به هیچ یک از آنها بر مدح و ضعف وی نمی توان استناد کرد.

نوه فرزند شهید ثانی وثاقت و مدح جابر را به دلیل ضعف اسناد روایات، غیر قابل اثبات می داند و توثیق ابن غضائری را به دلیل توقف ابن غضائری در روایاتی که دیگر روایان از او نقل کرده اند، نامعتبر می شمارد. (شیخ محمد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۲)

دانشمندان اهل سنت نیز جابر بن یزید جعفی را تضعیف کرده اند؛ اما علت تضعیف جابر از سوی دانشمندان اهل سنت عمدتاً اعتقاد وی به رجعت است. (نک: ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۳۱) رجعت از اعتقادات خاص شیعه است و آنان او را در واقع به دلیل تشیع و شیعه گری تضعیف کرده اند.

۴. نتیجه گیری

۱. دانشمندان متقدم و شمار مهمی از رجالیان متأخر به ضعف جابر بن یزید اعتقاد دارند؛ یا دست کم قائل به توثیق وی نیستند. مهم ترین دلیل موافقان وثاقت جابر، وجود برخی روایات در ستایش اوست؛ حال آنکه در برابر روایات مادحه، روایات ذامه وجود دارد. علاوه بر این، اشکالات دیگری بر روایات مادحه وجود دارد. مانند اینکه ناقل برخی از این روایات خود جابر بن یزید است؛ یا آنکه اسناد آنها ضعیف است. از این رو، ترجیح روایات مادحه بر روایات ذامه، «ترجیح بلا مرجح» است.

۲. گزاره های رجالی معتبری از رجالیان مشهور شیعه مانند نجاشی مبنی بر ضعف وی وجود دارد که می تواند یک مرجح در تأیید روایات ذامه به شمار آید. در نتیجه به نظر می رسد کوشش های رجالیان معاصر مانند خوبی و شوشتری در نقد روایات ذامه و گزاره های رجالیان متقدم، تکلف آمیز است و بیشتر به توجیه و تأویل می نماید تا استدلال.

۳. بر اساس گزاره های تاریخی معتبر، منخل بودن جابر غیر قابل انکار است و حداکثر چیزی که درباره وی می توان گفت این است که او در ابتدای امر اختلاط نداشته، اما پس از مدتی به ویژه در اواخر حیات خود دچار اختلاط شده است. بنابراین آن دسته از روایاتی که پیش از اختلاط او بوده است قابل قبول و دسته دیگر از روایاتش که پس از اختلاط او نقل شده، مردود است؛ گو اینکه نظر به دشواری

فوق‌العاده تشخیص و مرزبندی روایات وی از نظر زمانی، ظاهر آن است که روایات او را از نظر رجالی و سندی، در مجموع از درجه اعتبار ساقط بدانیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای آگاهی از دیگر مشایخ و شاگردان اهل سنت وی، نک: مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۴، ص ۴۶۶.
۲. همچنین شیخ مفید در یکی دیگر از آثار خود به این امر اشاره کرده و جابر را غیر شیعی به شمار آورده است. (نک: مفید، ۱۴۱۳ق [ج]، ص ۳۶)
۳. دیگر ناقلان عبارت‌اند از: ابو جمیلہ مُفَضَّل بن صالح، عبدالرحمن بن کثیر، مُفَضَّل بن عمر جعفی، عروہ بن موسی و سفیان ثوری که از بزرگان اهل سنت است.
۴. در خصوص انتساب کتاب رجالی ابن غضائری موسوم به *الضعفا* و محتوای آن تردیدها و اشکالاتی وجود دارد. (نک: فقهی‌زاده و بشیری، ۱۳۹۶ش، ص ۲۴۳-۲۶۴)
۵. از جمله آنان، استرآبادی مؤلف کتاب *منهج المقال* است. (نک: استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۱۹)
۶. منظور علامه حلی از توقف، ترک روایت راوی و عدم عمل به آن است.
۷. علامه حلی درباره عمرو بن شمر یکی از راویان جابر بن یزید می‌گوید: وی احادیثی را در کتاب‌های جابر بن یزید جعفی [از جانب خود] افزوده است و برخی از آن‌ها را به وی نسبت می‌دهد. بنابراین، حقیقت امر پوشیده است. از این رو، من به هیچ‌یک از روایاتی که او نقل می‌کند اعتماد ندارم. (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۵)
۸. مفید، ۱۴۱۳ق [الف]، ص ۳۰.
۹. رساله مذکور در موضوع اثبات این حکم است که ماه رمضان همچون دیگر ماه‌ها ممکن است ۲۹ روز باشد. این دیدگاه در مقابل دیدگاه کسانی قرار دارد که معتقدند ماه رمضان هیچگاه کمتر ۳۰ روز نمی‌شود.
۱۰. شیخ حسن فرزند، مؤلف *التحریر الطاووسی*، عقیده دارد روایاتی که به آن‌ها استدلال کرده‌اند در آن‌ها ضعف وجود دارد چه ذامه و چه مادحه. (ر.ک: ابن شهید ثانی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۵) اما این دو روایت همان طور که آیت‌الله خویی گفته، یکی موثق و دیگری صحیح است.
۱۱. آیت‌الله خویی انتساب کتاب *الاختصاص* را به شیخ مفید نادرست می‌داند. (نک: خویی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۱۹۷، ج ۱۱، ص ۳۶۲) علامه شوشتری نیز در انتساب این کتاب به شیخ مفید تشکیک کرده است. (نک: تستری، ۱۳۷۶ش، ج ۷، ص ۶۱۰ و ج ۹، ص ۲۱۰) نیز به مقاله اختصاصی این موضوع می‌توان رجوع کرد. (معارف و حیدری مزرعه‌آخوند، ۱۳۹۷ش، ص ۲۸۷)

۱۲. از جمله متقدمان نجاشی، شیخ طوسی و شیخ مفید است. آنان راویانی را که اختلاط داشته باشند، تضعیف کرده‌اند. در میان متأخران علامه حلی، ابن داود، شهید ثانی، فرزند و نوه‌اش را می‌توان نام برد.

۱۳. آیت‌الله خویی از جمله رجالیان معاصر است که اختلاط را منافی وثاقت نمی‌داند. (نک: خویی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۹۱ و ج ۲، ص ۸۹)

۱۴. بهبودی، اختلال در بینایی را که به واسطه کوری و نابینایی ایجاد می‌شود، ملحق به نوع دوم دانسته است.

۱۵. در مقباس الهدایة مخلط و مختلط از الفاظ ذمّ به شمار آورده شده است؛ هرچند مؤلف با استناد به سخن ابوعلی حائری در تبیین و توضیح این دو لفظ، آن‌ها را دالّ بر نکوهش خود راوی نمی‌داند بلکه آن‌ها را دالّ بر روایت حدیث درست و نادرست می‌داند که راوی توجهی به نقل درست و نادرست ندارد. (نک: مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۰۲)

۱۶. علاوه بر راویان مذکور، نجاشی هنگامی که از کتاب تفسیر جابر یاد و طریق خود را به آن ذکر می‌کند، درباره یکی از راویان این تفسیر که عبدالله بن محمد جعفی است می‌گوید: وی ضعیف است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲۹)

۱۷. فرزند شهید ثانی علاوه بر شروط دیگران برای صحیح دانستن یک حدیث، تزکیه دو عادل را برای اثبات وثاقت راوی حدیث لازم می‌داند.

منابع

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، حیدرآباد: مجلس دائرةالمعارف العثمانیه، ۱۲۷۱ق.
۲. ابن حبان، محمد بن حبان، الثقات، حیدرآباد: دائرةالمعارف العثمانیه، ۱۳۹۳ق.
۳. ابن داود، حسن بن علی، الرجال، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
۴. ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الکبری، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۵. ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، التحریر الطاووسی، قم: مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۱۱ق.
۶. ابن عدی، عبدالله بن عدی، الكامل فی ضعفاء الرجال، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۷. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال (با مقدمه و تحقیق محمدرضا حسینی جلالی)، قم: دار الحدیث، ۱۳۶۴ش.
۸. استرآبادی، محمد بن علی، منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال (با تعلیقات وحید بهبهانی)، قم: مؤسسه آل‌البتین (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۲۲ق.

۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الكبير*، حیدرآباد- الدکن: دائرة المعارف العثمانیه، بی تا.
۱۰. برقی، احمد بن محمد، *الرجال*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
۱۱. بهبودی، محمدباقر، *معرفة الحديث*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ش.
۱۲. تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۰ق.
۱۳. —، *بهج الصباغة فی شرح نهج البلاغة*، تهران: دار امیر کبیر، ۱۳۷۶ش.
۱۴. جوزجانی، ابراهیم بن یعقوب، *احوال الرجال*، فیصل آباد پاکستان: حدیث آکادمی، بی تا.
۱۵. حلّی، حسن بن یوسف، *خلاصة الاقوال*، نجف اشرف: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۱۶. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
۱۷. خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث*، قم: مرکز نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۳۷۲ش.
۱۸. سمعانی، عبدالکریم، *الأنساب*، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف الاسلامیه، ۱۳۸۲ق.
۱۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الرسائل*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
۲۰. شیخ محمد، محمد بن حسن، *استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار*، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۹ق.
۲۱. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، قم: مکتبة آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، *الرجال*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۳ش.
۲۳. —، *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب الأصول*، قم: ستاره، ۱۴۲۰ق.
۲۴. فقهی زاده، عبدالهادی و بشیری، مجید، «ابن غضائری، کتاب الضعفاء و مسئله انتساب»، *کتاب قیّم*، شماره ۱۷، ۱۳۹۶ش، ص ۲۴۳-۲۶۴.
۲۵. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، قم: دار الكتاب، ۱۴۰۴ق.
۲۶. کشی، محمد بن عمر، *رجال کشی (اختیار معرفة الرجال)*، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۸. مامقانی، عبدالله، *مقباس الهدایة فی علم الدراییة*، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۱ق.
۲۹. مزّی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکتب فی اسماء الرجال*، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۰ق.
۳۰. مسلم، مسلم بن حجاج، *الکنی والأسماء*، المدینة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۳۱. معارف، مجید و حیدری مزرعه آخوند، محمدعلی، «کاوشی در پدیدآوردن کتاب الاختصاص»، *حدیث پژوهی*، شماره ۲۰، ۱۳۹۷ش، ص ۷-۲۷.

۵۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره بیستوسوم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

۳۲. مفید، محمد بن محمد، *جوابات أهل الموصل فی العدد و الرؤیة*، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق [الف].

۳۳. _____، *المسائل الصاغانیه*، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق [ب].

۳۴. _____، *الاعلام بما اتفقت علیه الامامیة من الاحکام*، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق [ج].

۳۵. _____، *الاختصاص*، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق [د].

۳۶. نجاشی، احمد بن علی، *فهرست أسماء مصنفی الشيعة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۳۶۵ش.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹، شماره ۲۳

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۷۴-۵۳

نقد و بررسی قراین اعتباربخش در نظام ارزش گذاری حدیث از منظر شیخ حر عاملی با تکیه بر فواید وسائل الشیعه

حمید باقری*

سید مازیار حسینی**

◀ چکیده

نظام حدیث پژوهی شیعه در دوره معاصر نیازمند بازشناسی و بازسازی نشانه‌هایی است که با آن بتوان میراث برجای مانده از دوره معصومین (ع) را با سازوکاری روشن تر و واقعی تر به عنوان منبعی معتبر مورد استفاده قرار داد. این امر مستلزم شناسایی دقیق روش‌های متداول و معمول نزد عالمان و محدثان شناخته شده پیشین است. یکی از حدیث پژوهانی که آثارش از زمان نگارش مورد توجه فقها و اندیشمندان علوم اسلامی قرار گرفته، شیخ حر عاملی است. وی تلاش می‌کند تا با بازشناسی و بازسازی قراین اعتبار در نظام حدیث پژوهی متقدمان و تقویت آن‌ها دیدگاه اخباریان را رونق داده و دایره صحت را توسعه ببخشد. به نظر می‌رسد بر اساس واقعیت‌های تاریخ تطور اعتبارسنجی، آرای شیخ حر عاملی بتواند برخی از نقاط مبهم این نظام را رفع و آن را بهبود ببخشد. مهم‌ترین آرای او پیرامون اعتبارسنجی و ارزش گذاری حدیث در خاتمه کتاب *وسائل الشیعه* با عنوان «فواید» نمود یافته است. بازخوانی این قراین در بازبانی نظام متقدمین امری راهگشاست.

◀ **کلیدواژه‌ها:** شیخ حر عاملی، مبانی اعتبارسنجی، *وسائل الشیعه*، فقهای امامیه.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران / bagheri.h@ut.ac.ir

** دانشجوی مقطع دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران / sma.hoseini1369@gmail.com

۱. مقدمه

از سده های پیشین، چنین شهرت یافته است که دانشمندان حدیث، فقه و اصول را به دلیل تفاوت های بنیادین به دو گروه متقدمین (قدما) و متأخرین تقسیم بندی می کنند. عده ای بر این باورند نقد گزارش های برجای مانده از متقدمین و تحلیل متأخرینی همچون شیخ حسن بن زین الدین عاملی (۱۰۱۱ق)، که ظاهراً نخستین کسی است که به تفاوت های بنیادین حدیث پژوهی متقدمین و متأخرین اشاره کرده، بیانگر این مطلب است که نظام ارزش گذاری شیعه در سنت حدیث پژوهی قدما بیش از آنکه به تحلیل سندی و رجالی حدیث وابسته باشد، به قراین اطمینان آور بیرونی متکی بوده است. بنابراین می توان گفت که از نگاه عالمان متقدم شیعه، وثاقت صدور شیعیان شایستگی لازم برای استناد را دارد. اما با تألیف کتب اربعه در قرون بعدی و گنجاندن محتویات آثار قبلی در آنها، مصنفات و اصول دوره های پیشین کمتر مورد استفاده قرار گرفتند. به همین دلیل، دیگر انگیزه ای برای استنساخ این نگاه شده ها وجود نداشت و همین امر موجب شد تا نسل های بعدی از این دست منابع معتبر بی بهره بمانند. این روند تا جایی ادامه یافت که در قرن هفتم، نقطه عطفی در سنت حدیث پژوهی شیعه ایجاد شد و عمده ترین شاخص برای بررسی واقع نمایی متن حدیث، ارزیابی زنجیره سند آن معرفی شد. این تفکر به تثبیت و ترویج مکتب حله در نظام ارزش گذاری حدیث شیعه منجر شد. پس از رونق گرفتن مکتب رجالی حله در سده هفتم هجری و تغییر نگرش و رویکرد از تحلیل کتاب شناسانه حدیث، به تحلیل رجالی و همچنین تنگناهای به وجود آمده از این نظام حدیث پژوهی، در سده یازدهم هجری، تفکر اخباری با ادعای احیای روش محدثان قدیم شیعی در حوزه حدیث پژوهی به پا خاست. مهم ترین پیامد این تغییر نگرش از رویکرد قدما به اندیشه متأخران در اطلاق اصطلاح «صحیح» بر حدیث نمود یافته است. توضیح مطلب آن است که صحیح در نزد محدثان متقدم شیعه بر احادیثی اطلاق می شد که به صدور آن از معصوم علیه السلام اطمینان می یافتند اما با چیرگی مکتب حله بر حدیث شیعه، اعتبار حدیث یکسره مبتنی بر وثاقت راویان زنجیره اسناد نهاده شد. (نک: عمادی حائری، ۱۳۸۸ش، ص ۴۶) موضع گیری اخباریه در مقابل این طرز مواجهه با سنت معصومین علیهم السلام، که آن را نشئت گرفته از نظام ارزش گذاری اهل

سنت می‌دانستند، اختلافات این دو دیدگاه را تقویت می‌کرد. (نک: استرآبادی، ۱۴۳۶ق، ص ۷۵) یکی از اهالی مکتب اخباریان که آثارش هنوز هم در نقطه‌کانونی فقه شیعه قرار دارد، جناب شیخ حر عاملی است. پابندی او به مبنای وثاقت صدور در کتاب ارزشمند *وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة* نمود بیشتری یافته است. او گرچه در مبنای خود، تنويع رباعی حدیث را نمی‌پذیرد و آن را به نوعی بدعت می‌خواند؛ اما برای صحت و ضعف حدیث درجات و مراتبی را متصور می‌شود که در اندیشه متأخران جایی ندارد. رهیافت شیخ حر به احادیث بر مدار اعتبار کتب و منابع روایی متقدم است؛ او تنها خود را مدافع صحت کتب اربعه نمی‌داند بلکه تلاش می‌کند به صورت نظام‌مند، از اعتبار مصنفاتی که پیش از کتب اربعه به نگارش درآمده‌اند نیز قلم براند. در مقابل مکتب فقهی اخباری، که بسیاری از روایات را قطعی الصدور می‌پندارد و پرداختن به علم رجال را کاری بیهوده تلقی می‌کند، دو مکتب فقهی اصولی قرار دارد. یک جریان در اعتبارسنجی احادیث، به وثاقت سندی سخت پابند است و هیچ قرینه و نشانه‌ای جز صحت سند را بر نمی‌تابد و تنها راه دستیابی به اعتبار روایت را سند آن می‌داند که از این زمره می‌توان به شهید ثانی، محقق اردبیلی، شیخ حسن عاملی، و از معاصران به مرحوم سید ابوالقاسم خویی اشاره کرد. (نک: ربانی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۶) جریان دوم که به وثوق صدور قائل هستند تنها به سند و بررسی آن اکتفا نمی‌کنند؛ به عبارت دیگر، مقصود از وثوق صدور، اطمینان به اعتبار خبر است که از هر راهی حاصل شود، کافی است؛ چه اعتبار از راه معتبر بودن سند حدیث یا از قراین دیگری که از خود سند یا متن روایت و یا خارج از آن استخراج شده، به دست آید. (نک: همان، ص ۱۷) مبتنی بر این نظریه، مجتهد روایات را تنها به دلیل ضعف سند رد نمی‌کند بلکه می‌کوشد تا قراین بسیاری را برای اعتبار روایت جمع‌آوری کند؛ زیرا چنین فقهی ملاک حجیت خبر واحد را وثوق و اطمینان به صدور آن می‌داند، خواه اطمینان از ناحیه سند باشد یا از ناحیه قراین دیگر؛ هرچند در این حالت، سند روایت قابل مناقشه باشد. (نک: همان)

۲. قراین اعتباربخش در اندیشه شیخ حر عاملی

شیخ حر عاملی در فایده هشتم از خاتمه کتاب *وسائل الشیعة* به بررسی قراین معتبر در

نظام حدیث‌شناسی متقدمان می‌پردازد. از نظر او قراین معتبر، که از نظر وی مورد قبول نیز هست، بر چند دسته‌اند: بعضی از قراین بر ثبوت خبر از معصوم علیه السلام دلالت دارند. بعضی از قراین از صحت مضمون خبر حکایت می‌کنند؛ گرچه احتمال جعلی بودن حدیث وجود داشته باشد. بعضی از قراین هم بر ترجیح خبر، بر حدیث معارض خود دلالت می‌کند. وی در ادامه، نشانه‌ها و قراین مدنظر خود را بیان می‌کند.

با دقت نظر در مواردی که شیخ حر برشمرده، این مطلب به دست می‌آید که وی تنها درصدد بیان قراین اعتباربخش صحت روایات نبوده، بلکه آنچه اصالتاً مدنظر وی بوده حجیت روایت است تا با انضمام موارد فوق، یک فقیه بتواند به دستور روایت عمل کند. بنا بر آنچه گفته شد، ممکن است یک حدیث از نظر اعتبارسنجی محدثان، محکوم به ضعف باشد اما به سبب مواردی همچون شهرت، به آن عمل شود. از این رو، اگر در استفاده از تعبیر کمی دقت کنیم، تمام موارد مذکور را نمی‌توان قراین اعتباربخش صدور روایات نامید؛ به عبارت دیگر، برخی از موارد قراین صدور است و برخی قراین حجیت. برای نمونه، همین که ثابت شود یک روایت درباره مستحبات است، از طریق قاعده «تسامح در ادله سنن»^{*} در سند آن سختگیری صورت نمی‌گیرد. با این توضیح، آنچه در میان مبانی شیخ حر بیشتر از سایر موارد در متون و مکتوبات وی نمود یافته، اعتماد به منابع و جوامع روایی متقدم است.

توضیح مطلب آنکه سنجش اعتبار حدیث از رهگذر منبع در آثار محدثانی که گرایش به مسلک اخباری دارند، نسبت به اصولیون از قوت بیشتری برخوردار است؛ به همین دلیل، اخباریون از اعتبار کتب متقدمین به شدت طرفداری می‌کنند تا جایی که برخی از اخباری مسلک‌ها افزون بر کتب اربعه، بسیاری دیگر از کتب متقدمین را مورد اعتماد دانسته، و حکم به صحت آن می‌کنند. برخی از آن‌ها به دنبال اثبات قطعیت صدور کتب، برخی نیز بر پایه شهادت مؤلفان کتب در پی اثبات اعتبار و حجیت این منابع‌اند. برخی معتقدند شیخ حر عاملی از زمره کسانی است که با اهتمام فراوان درصدد است قطعیت روایات همه کتاب‌های مورد استفاده خودش را اثبات کند. (نک: صرامی، ۱۳۹۴ش، ص ۸۵) شیخ حر در *وسائل الشیعه* علاوه بر کتب اربعه از منابعی که آن‌ها را «معتمه» می‌نامد، بهره می‌برد. (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۰، ص ۱۶۱) در جای

دیگر، یادآور می‌شود که احادیث کتب مورد اعتماد از دو حال خارج نیست: یا متواترند و یا محفوف به قراین که در هر دو صورت افاده علم می‌کنند و اگر معارض نداشته باشند، عمل به آن‌ها واجب است. (همو، بی‌تا، ص ۴۵۴) از تحلیل نامگذاری بعضی ابواب کتاب *وسائل الشیعه* نیز همین دیدگاه دریافت می‌شود. (برای نمونه نک: *بَابُ وَجُوبِ الْعَمَلِ بِأَحَادِيثِ النَّبِيِّ صَ وَالْأَئِمَّةِ عِ الْمَنْقُولَةِ فِي الْكُتُبِ الْمُعْتَمَدَةِ وَ رِوَايَتِهَا وَ صِحَّتِهَا وَ ثُبُوتُهَا*: همو، ۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۷۷)

۳. نقد و بررسی تفصیلی قراین

اما دیدگاه تفصیلی شیخ حر عاملی را می‌توان در فوایدی که در خاتمه *وسائل الشیعه* نگاشته است، بازخوانی کرد. ایشان در فایده ششم به اجمال و در فایده نهم به تفصیل، ادله صحت منابع خود که به کتب معتمده نامبردارند، بیان می‌کند. در فایده نهم و جوهی بیان می‌شود که برخی از آن‌ها تنها ناظر به حجیت و اعتبار منابع هستند و نه قطعی الصدور بودن آن‌ها. مواردی را که در پی اثبات صحت کتب معتمده هستند، از فایده نهم در خاتمه کتاب *وسائل الشیعه* (همان، ج ۳۰، ص ۲۴۹) بازخوانی می‌کنیم:

۱. ما به علم قطعی که از تواتر و اخبار محفوف به قراین حاصل شده، می‌دانیم که شیوه متقدمین و پیشینیان عالم ما و امامان معصوم علیهم‌السلام در طول تاریخ سیصدساله خود مبتنی بر ضبط احادیث و تدوین آن‌ها در مجالس معصومان علیهم‌السلام و غیر آن بوده است. همت علمای ما در این مدت طویل در زمینه تألیف احکام مورد نیاز شیعه صرف شده است. اینان، عمر خود را در تصحیح، حفظ و در نهایت به تأیید معصومان رساندن این احادیث گذرانده‌اند. این شیوه تا زمان صاحبان کتب اربعه تداوم داشته و آثار و بقایای آن تا مدتی بعد از نگارش کتب اربعه هم وجود داشته است. کتب اربعه از روی همین آثار که برای همه معلوم بوده و بر ثبوت آن اتفاق نظر و اجماع داشته‌اند، تدوین شده است. بسیاری از این آثار نیز به دست ما رسیده است. همچنین برخی از اصولیون براین مطلب اعتراف نموده‌اند. (برای مطالعه نمونه‌های مشترک نک: استرآبادی، ۴۳۶ق، ص ۳۷۱)

۲. دلیل دوم بر چند مقدمه استوار است: اول آنکه علم داریم بر اینکه اصول صحیح و ثابتی وجود داشته که علمای شیعه به امر امامان علیهم‌السلام بدان‌ها عمل می‌کرده‌اند و آن

اصول، مرجع امامیه بوده است. ثانیاً صاحبان کتب اربعه و امثال آن، قدرت تشخیص احادیث صحیح و غیر صحیح را داشته‌اند و نیک می‌دانستند که در صورت امکان تحصیل احکام شرعی از راه قطع و یقین، عمل کردن به خلاف آن جایز نیست. ثالثاً می‌دانیم که صاحبان کتب اربعه در این امر کوتاهی نکرده‌اند؛ زیرا اگر قصوری از آنان سر زده بود، به صحت آن احادیث شهادت نمی‌دادند. بنابراین از آنجا که در این راه کوتاهی و قصوری نکرده‌اند، نتیجه می‌گیریم که همه کوشش خود را در این راه به کار بسته و احادیث صحیح را در کتب خویش آورده‌اند.

۳. مقتضای حکمت پروردگار و رحمت رسول خدا ﷺ و امامان بزرگوار برای شیعیان و پیروان آن‌ها این است که ایشان را حیران و سرگردان رها نکرده و لطف معصومان علیهم‌السلام شامل حال نسل‌های آینده در سده‌های بعدی هم بشود. برای تحقق این امر، لازم است این نسل‌ها اصولی در اختیار داشته باشند که در زمان غیبت به آن عمل کنند. مصداق این اصول، همین کتاب‌های مشهور حدیثی است که باید عمل به آن‌ها هم مجزی و هم معتبر باشد.

۴. احادیث بسیاری وجود دارد مبنی بر اینکه ائمه علیهم‌السلام به اصحاب خویش امر می‌کردند که هرچه را می‌شنوند بنویسند و در زمان حضور و غیبت بدان عمل نمایند و ما می‌دانیم که کتب حدیثی مشهور احادیث خود را از آن کتب گرفته‌اند. علاوه بر این، بسیاری از کتبی که افراد ثقه در زمان ائمه علیهم‌السلام تألیف کرده‌اند، هم‌اکنون وجود دارد و کاملاً مطابق همان چیزی است که بعدها در زمان غیبت تألیف شده است.

۵. روایات متواتر بر صحت روایات این کتب و وجوب عمل کردن به احادیث آن‌ها دلالت دارند. این احادیث نشانگر آن است که کتب مزبور بر ائمه علیهم‌السلام عرضه شده و به‌طور عام و یا خاص از احوال آن احادیث از ایشان سؤال شده است. شیخ حر عاملی برای اثبات این ادعا، نمونه‌هایی را می‌آورد که عبارت‌اند از: تأیید کتاب یونس بن عبدالرحمن و کتاب فضل بن شاذان که بر ائمه علیهم‌السلام عرضه شده است. تصریح شیخ صدوق بر اینکه کتاب محمد بن حسن صفار شامل سؤالات او از امام حسن عسکری علیه‌السلام و پاسخ‌های حضرت به خط ایشان، نزد او موجود است. همچنین کتاب عبیدالله بن علی حلبی که بر امام صادق علیه‌السلام عرضه شده است.

سپس در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد: «احادیث متواتری وجود دارد که بر وجوب عمل به احادیث کتب معتمده و احادیث ثقات دلالت می‌کند.» البته این اشکال را که اگر گفته شود استدلال به این احادیث متواتر و احادیث ثقات «دور» است، پاسخ می‌دهد و بیان می‌کند که این احادیث متصف به صفات متفاوتی هستند و همگی در یک صفت دارای اشتراک نیستند که دور لازم بیاید. بنابراین به اعتبار هر کدام از صفات می‌توان اعتبار و حجیت باقی احادیث را ثابت کرد؛ زیرا حیثیات و اعتبارات متفاوت است.

۶. بسیاری از احادیث موجود در کتب اربعه به نقل از کتب کسانی است که همگان بر صحت احادیث آن‌ها اجماع و اتفاق نظر دارند و ائمه علیهم‌السلام نیز شیعیان را به مراجعه به آن‌ها و عمل به احادیث ایشان امر و بر تقه بودن آنان تأکید کرده‌اند.

۷. اگر احادیث این کتاب‌ها از اصول حدیثی که صحت آن‌ها مورد اجماع و اتفاق نظر است و ائمه علیهم‌السلام به عمل کردن به آن‌ها دستور داده‌اند گرفته نشده باشد، لازم می‌آید بیشتر احادیث ما صلاحیت اعتماد نداشته باشند. عادتاً چنین امری باطل است و نمی‌توان پذیرفت که ائمه علیهم‌السلام و دانشمندان شیعه در دین تسامح و تساهل کرده و به ضلالت شیعه تا روز قیامت رضایت داده باشند.

۸. شیخ طوسی در دو کتاب خود (تهذیب و استبصار) و دیگر علمای امامیه تا زمان وضع اصطلاح جدید بلکه پس از آن، بسیاری از احادیثی را که از نظر متأخران صحیح است کنار گذاشته‌اند و بالعکس به احادیث ضعیف (مطابق با اصطلاح متأخرین) عمل کرده‌اند. و در بسیاری از موارد بر طرق ضعیف اعتماد نموده‌اند، در حالی که بر طرق دیگری که صحیح بوده، دسترسی داشته‌اند؛ همان طور که صاحب *متقی الجمان* و دیگران بدان تصریح کرده‌اند. بنابراین آنچه به نظر می‌رسد تحصیل صحت این احادیث از طرق و جوهی به غیر از اعتبار اسانید است که برخلاف اصطلاح متأخرین دلالت می‌کند. (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۰، ص ۲۵۷) شیخ حر عاملی سپس به عبارت صاحب «مدارک» در اذان تقه استناد می‌کند.

۹. شیخ صدوق، کلینی (۱۴۰۷ق) و دیگر علما به صحت این کتب و احادیث آن و منقول بودن آن‌ها از اصول و کتب معتمده شهادت داده‌اند. مضاف بر اینکه به‌طور قطع

یقین داریم که این بزرگواران در ادعای خود کاذب نبوده‌اند و تا زمان علامه بر این مطلب (صحت کتب) اجماع وجود داشته است. شیخ حر در ادامه برای تقویت دیدگاه خود این مثال را مطرح می‌کند که اگر به نقل از یکی از متقدمان و یا متأخرین مانند علامه حلی یا شهیدین، سخنی از ابوحنیفه و یا دیگر علمای عامه یا امامیه نقل شود و یا کلامی از کتابی معین گفته شود، وقتی به وجدان خود رجوع می‌کنیم، می‌بینیم که در نفس ما به صدق ادعای آنان و صحت گفتار ایشان علم حاصل شده است نه ظن؛ و این علم وجدانی، علمی عادی است همان طور که می‌دانیم کوه به طلا تبدیل نمی‌شود و دریا به خون مبدل نمی‌گردد. بنابراین چگونه از نقل ایشان از غیر معصوم علم حاصل می‌شود؟ اما بر پایه نقل ایشان از معصوم علیه السلام تنها ظن حاصل می‌شود؟! علاوه بر آنکه کسی که مرتبه کمی از ورع و تقوا دارا باشد، در نقل از معصوم علیه السلام تساهل و تسامح نمی‌کند ولی چه بسا در نقل از غیر معصوم تساهل صورت بگیرد! و راه‌های تحصیل علم و یقین بسیارند. پس چگونه خواهد بود هنگامی که جماعت بسیاری بر صحت و ثبوت اخبار شهادت داده باشند؟!!

۱۰. در مورد بسیاری از راویان به‌طور قطع یقین داریم که بر افترا و دروغ بستن در روایت کردن حدیث رضایت نداده‌اند. در مورد راویانی هم که این مطلب در حق آنها مشخص نیست، قدر مسلم می‌دانیم که این راوی طریقی بوده به اصل ثقه‌ای که روایت از او نقل شده است. بنابراین ذکر زنجیره اسانید تنها از باب تیمن و تبرک و دفع تهمت از جانب اهل سنت بوده است.

۱۱. روش قدما در فرایند اطمینان‌یابی احادیث موجب علم و برگرفته از معصومین علیهم السلام است؛ زیرا قدما به تبعیت از معصومین علیهم السلام مأمور بودند و به این تأسی اقرار کرده و آن را رد نکرده‌اند. بنابراین طایفه امامیه در مدتی نزدیک به هفتصد سال به این شیوه عمل کرده‌اند که نزدیک به سیصد سال آن در زمان ظهور امامان علیهم السلام بوده است.

۱۲. طریق و شیوه متقدمین مباین با شیوه عامه و اهل سنت است، درحالی که شیوه متأخرین موافق با اهل سنت؛ بلکه آنچه از تتبع به دست می‌آید، مطلبی بالاتر و آن اینکه این شیوه متأخرین برگرفته از کتب اهل سنت است. در صورتی که

معصومین علیهم‌السلام ما را به اجتناب از روش و شیوه عامه امر فرموده‌اند.

۱۳. اصطلاح جدید، مستلزم تخطئه جمیع طایفه محقه است از عصر معصومین علیهم‌السلام تا دوره علامه حلی. همان‌طور که محقق در اصول خود می‌نگارد که گروهی در عمل به خبر واحد افراط کردند. سپس می‌نویسد گروهی از این افراط کوتاه آمدند و گفتند: «کل سلیم السند یعمل به.» می‌دانیم که انسان دروغگو نیز گاهی صادق است و آنان که چنین ضابطه‌ای را مشخص کردند، ندانستند که این امر طعن بر علمای شیعه و قدح در مذهب است؛ زیرا هیچ مصنفی نیست مگر آنکه به خبر مجروح عمل می‌کند، همان‌گونه که به خبر عادل عمل می‌نماید.

۱۴. اصطلاح جدید مستلزم ضعف بسیاری از احادیثی می‌شود که می‌دانیم از اصولی نقل شده که بر صحت آن‌ها اجماع شده است. این تضعیف به دلیل ضعف بعضی از روایان آن احادیث، جهالت و عدم توثیق آنان می‌باشد؛ بنابراین تدوین آن اصول و کتب عبث و بیهوده بلکه حرام بوده و شهادت به صحت این مصنفات دروغ خواهد بود. مضاف بر اینکه این امر مستلزم بطلان اجماعی است که می‌دانیم معصوم علیهم‌السلام در آن داخل بوده است.

بلکه باید گفت به هنگام تحقیق، این تقسیمات اربعه منجر به تضعیف تمام احادیث می‌شود؛ زیرا حدیثی از نظر متأخرین صحیح است که «ما رواة العدل، الامامی، الضابط، فی جمیع الطبقات» و بسیار کم اتفاق می‌افتد که رجال‌شناسان به عدالت یک راوی شهادت بدهند بلکه آنچه بیشتر از سوی آنان بیان شده، توثیق راویان است و مسلماً وثاقت یک راوی مستلزم عدالت او نیست بلکه میان عدالت و وثاقت، رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است، همان‌گونه که شهید ثانی و دیگران به آن پرداخته‌اند. ادعای بعضی از متأخران نیز مبنی بر اینکه عبارت «ثقة» در گزارشات رجال‌شناسان به معنای عادل و ضابط است، باطل است. دلیل مطلب آن است که آنان وقتی کسی را که به فسق، کفر و فساد مذهبش اعتقاد دارند، توثیق می‌نمایند به صراحت برخلاف این ادعا عمل کرده‌اند. در نتیجه مراد از ثقة کسی است که از خبر او اطمینان حاصل می‌شود و به‌طور عادی از او دروغ صادر نمی‌گردد. تتبع، شاهد بر این مطلب است همان‌طور که متقدمان و متأخران به آن تصریح کرده‌اند. و از اموراتی که نزد مصنف

(شیخ حر) قطعی است، آن است که وثاقت با فسق و گاهی حتی با کفر قابل جمع است.

اصحاب اصطلاح جدید، عدالت را در راوی شرط کرده‌اند که لازمه این اشتراط تضعیف جمیع احادیث است به دلیل آنکه در موارد بسیار کمی، نص بر عدالت راوی وجود دارد.

همان طور که عکس این مطلب نیز ممکن است صادق باشد؛ به عبارت دیگر اینکه یک راوی ضعیف در حدیث باشد مستلزم فسق او نیست، بلکه این صفت با عدالت نیز جمع می‌شود به این صورت که راوی عادل که بسیار سهو و خطا می‌کند ضعیف در حدیث است. وثاقت و ضعف، نهایت معرفتی است که امکان شناخت آن از روایان وجود دارد.

۱۵. اگر برای ما پذیرش شهادت محمدون ثلاث مبنی بر صحت تمام احادیث مندرج در کتب اربعه و نقل آن‌ها از اصول صحیح و کتب معتمده جایز نباشد، در این صورت شهادت این افراد را در مدح یا توثیق روایان نیز نمی‌توانیم بپذیریم. بر این اساس، تمام احادیث کتب معتمده ضعیف خواهد بود و چون لازم باطل است پس ملزوم نیز باطل خواهد بود. علاوه بر آنکه نقل روایات مشروط بر عدالت راوی دشوارتر است و به اهتمام بیشتری نسبت به نقل روایت از کتب معتمده نیاز دارد؛ زیرا نقل از کتب معتمده امری ظاهر و محسوس است و عدالت امری خفی و عقلی است و اطلاع یافتن بر آن بس دشوار و راه‌گیزی از این الزام هنگام انصاف وجود ندارد.

۱۶. اصطلاح تقسیمات اربعه از زمان علامه حلی یا شیخ او احمد بن طاووس تکوین و گسترش یافته است. بنابراین این تقسیمات، اجتهاد و بر پایه ظن بوده و ظن بالاتفاق معمول به نیست؛ بنابراین، تمام احادیث ذم اجتهاد و استنباط شامل این تقسیمات نیز می‌شود. اصحاب اصطلاح جدید در دعوی خود دلیل قطعی ندارند، بنابراین در این مسئله اصولی که تقلید در آن جایز نیست نمی‌توان به ظن عمل نمود. در نتیجه استدلال اصولیون، چه ظنی السند باشد چه ظنی الدلالة و یا هر دو، برای اثبات یک امر ظنی، مبتنی بر ظن خواهد بود و ظنی بر پایه ظنی دیگر بنا نهاده شده است و این دور است.

۱۷. اصحاب اصطلاح جدید بر این مطلب اتفاق نظر دارند که مُقسَم در تقسیم خبر واحد، خبری است که خالی از قرینه است. حال آنکه می‌دانیم روایات کتب مشهوره محفوف به قراین‌اند و اصحاب اصطلاح جدید نیز در مواردی به این امر اعتراف کرده‌اند. بنابراین این تقسیم مذکور در مورد احادیث کتب معتمده موضوعیتی ندارد. صاحب *منتقى الجمان* نیز به این بحث پرداخته که بسیاری از اقسام احادیث مذکور در *درایة الحدیث* برگرفته از کتب عامه است و در احادیث شیعه، تطبیقی برای آن یافت نمی‌شود.

۱۸. اجماع طایفه امامیه آن گونه که شیخ طوسی و محقق نقل کرده‌اند، با اصطلاح مستحدثه متأخرین در تباین است و طایفه امامیه از عصر معصومین (علیهم‌السلام) تا دوره علامه حلی در مدتی قریب به هفتصد سال به شیوه قدما عمل می‌کرده‌اند و دانسته‌ایم که معصوم در این اجماع داخل بوده است.

۱۹. اگر علمای جلیل و موثق امامیه احادیثی را نقل کنند و به ثبوت و صحت آن احادیث شهادت بدهند، به هنگام تحقیق میان این حالت با حالتی که ادعا کنند، آن احادیث را از امام زمان خود سماع کرده‌اند، تفاوتی نیست؛ زیرا با ظهور علم، صلاح، تقوا و صدق این عالمان و همچنین کثرت اصول مجمع علیه در زمان آنان و روش‌های بسیار در تحصیل یقین و علم، خدشه و اشکالی باقی نخواهد ماند. از سویی دیگر، روایات بسیاری ما را به صورت مطلق به رجوع به روایات ثقات امر کرده است. نتیجه این سخن در وجه بیست و یکم به نحوی دیگر مطرح می‌شود.

۲۰. احادیث مندرج در کتب معتمده از دو حال خارج نیست: یا مطابق با اصطلاح متأخرین، صحیح‌اند که در این صورت نزاعی نیست و یا غیر صحیح‌اند. احادیث غیر صحیح نیز بر دو دسته‌اند: یا موافق با اصل‌اند و یا مخالف با اصل. اگر احادیث غیر صحیح موافق با اصل باشند، از سوی اصولیون و معتقدین به اصطلاح متأخرین، به آن‌ها عمل می‌شود و اصولیون در آن توقف نمی‌کنند. اخباریون نیز بر پایه آنکه معصومان (علیهم‌السلام) ما را به انجام دادن آن‌ها امر کرده‌اند، به این احادیث عمل می‌کنند. در نتیجه، مآل و عاقبت هر دو طریق یکی است. اما اگر احادیثی که از سوی اصولیون به ضعف متهم شده‌اند، مخالف با اصل باشد، موافق با احتیاط خواهد بود و ما همان‌طور

که از روایات برمی آید به احتیاط می بایست عمل کنیم. هیچ کس از عقلا نیز در جواز عمل به احتیاط مخالفت نکرده است؛ چه قائل به حجیت اصل باشند و چه معتقد نباشند. این اشکال نیز رد می شود که لازمه چنین سخنی، جواز عمل به احادیث عامه و کتب غیرمعتبره است؛ زیرا در مورد روایات عامه، نص و روایات متواتر در نهی از عمل به روایات آنان وارد شده است، بنابراین در آنجا که نص نداریم عمل ما بر اساس روایات عمل به احتیاط خواهد بود.

۲۱. صاحبان کتب اربعه و امثال آن بر صحت و ثبوت آثار خود شهادت داده و تصریح کرده اند که مندرجات کتب خود را از اصولی که بر صحت آنها اجماع صورت گرفته، نقل کرده اند؛ یا این نویسندگان تفهاند که شهادت حسی آنها بر صحت آثارشان پذیرفته می شود و یا غیرتفهاند که تمام احادیث آنها به جهت ضعف مؤلف و عدم اثبات اتصاف به وثاقت از اعتبار خارج می شود. دستاورد این نگاه، تسامح و تساهل محمّدون ثلاث در دین و دروغ بستن اینان در شریعت است.

۲۲. در این وجه، شیخ حر عاملی به تتبع در کتب استدلالی فقهی استناد می کند و می نویسد با تتبع در کتب استدلالی فقهی علم قطعی حاصل می شود که فقها حدیثی را به دلیل ضعف مطابق با آنچه در اصطلاح جدید تعریف می شود، رد نمی کردند تا به احادیث موثوق تر از آن عمل کنند. بلکه اضطرار در عمل منجر شد تا به احادیث ضعیف تر، مادامی که معارض نداشته باشد، نیز عمل کنند.

۴. نقد و بررسی آرای شیخ حر

پس از بازخوانی نظریات شیخ حر در مقام بررسی آنها برمی آییم. یکی از مهم ترین اشکالات شیخ حر که در وجوه مختلف با تعابیر متعدد بیان شده، آن است که تقسیمات اربعه حدیث از زمان علامه حلی و استاد وی سید بن طاووس، در بین محدثان رایج شده و از ابداعات آن بزرگواران بوده که منشأ روایی نداشته است. قبل از این اصطلاح مستحدثه، حدیث تنها به دو دسته صحیح و ضعیف تقسیم می شده است. ظاهراً خاستگاه این ادعای شیخ حر، گفتار شیخ بهایی در *مشرق الشمسین* و صاحب *منتقى الجمان* بوده است. یکی از معاصران بر این باور است که با دقت نظر می توان دریافت این تقسیمات اربعه، که به خمسه نیز می رسد، از دوره راویان رایج بوده و

آنچه علامه و سید بن طاووس انجام دادند، تنها وضع اصطلاح بود. قداماً در تحصیل حجیت بر اساس درجه اعتبار روایات عمل می‌کردند و نزد ایشان روایت معتبر دارای اقسام عدیده‌ای بود. شیخ سند در کتاب خود با استناد به عبارت شیخ صدوق در *العدة* این نظر را مطرح کرده است. (نک: سند، ۱۴۲۹ق، ص ۷۴) وی تقسیمات متعددی در باب توثیق و تضعیف احادیث برمی‌شمرد. بنابراین او همان مطلبی را تقریر کرده که شیخ حر در اعتراض به تضعیفات شیخ طوسی در فایده دهم مطرح می‌کند اما به صورت ساختارمند؛ به عبارت دیگر شیخ حر هم معتقد بوده که صحت و ضعف دارای مراتب بوده برخلاف متأخران که چنین باوری ندارند. برای نمونه، شیخ صدوق در ذیل روایتی در باب «مایجب علی من أفطر» می‌نویسد: «وَبَهَذِهِ الْأَخْبَارِ أُفْتِي وَ لَا أُفْتِي بِالْخَبَرِ الَّذِي أُوجِبَ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ لِأَنَّهُ رِوَايَةُ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ وَ كَانَ وَاقِفِيَا.» (ابن بابویه، ۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۲۱)

شیخ سند در توضیح این عبارت شیخ صدوق می‌نگارد: «لیس مراده عدم العمل بروایات سماعة من رأس، إذ هو یروی کثیراً فی کتابه عنه معتمداً علی روایتہ، بل مراده عدم العمل بروایتہ فی مقام الترجیح للصحیح علی الخبر الموثق أو لاحتمال عدم العمل بما تفرّد به سماعة، كما عبر بذلك فی موضع آخر، لكنه علی الاحتمال الثانی یكون مبناه فی روایة سماعة الضعف و عدم الاعتبار إلا أن درجة الضعف لیست بالغة، بل إذا اعتضدت بأدنی قرینة، فإنه یوجب الوثوق بصدور الروایة.» وی در ادامه تصریح می‌کند که اثری از این درجات ضعیف در نزد متأخران نیست. (نک: سند، ۱۴۲۹ق، ص ۷۶)

اشکالی که بر وجه سوم گرفته می‌شود آن است که راه تحقق این حکمت تنها در تصحیح کتب مشهور حدیثی منحصر نمی‌شود. یک راه هم آن است که با استفاده از اصول رجالی و قواعدی که در طول سال‌های متمادی به رشته تحریر درآمده، احکام و آنچه را مورد نیاز شیعیان است، از کتب حدیثی استخراج و استنباط نمود، بی‌آنکه باورمند به اعتبار همه روایات موجود در کتب مشهور حدیثی باشیم. (نک: صرامی، ۱۳۹۴ش، ص ۹۵)

نمونه دیگر، اشکالی که بر استدلال شیخ حر در وجه پنجم به نظر می‌رسد این است که اولاً همین نمونه‌هایی که شیخ حر عاملی از آن‌ها نام می‌برد، نه در دست

ماست و نه در دست خود صاحب *وسائل*! دو کتاب اول را می گوید که نزد محقق حلی بوده است و دو کتاب دیگر هم نزد شیخ صدوق بوده است. ثانیاً نمی توان بر نسخه های موجود از برخی کتاب هایی که گفته اند بر ائمه علیهم السلام عرضه شده، اعتماد کرد. (نک: همان، ص ۹۵) بنابراین این استدلال در اثبات این ادعا تام نیست.

آیت الله خوئی در مقام نقد ادله صاحب *وسائل* به صراحت به وجه نهم اشاره کرده و آن را در بوته نقد می آزماید. وی می نویسد که مؤلف *وسائل الشیعه* برای اثبات صحت و صدور احادیث کتاب خود از معصومان علیهم السلام و جوهری ذکر می کند که آن ها را ادله نامیده است؛ حال آنکه هیچ کدام از آن ها با نتیجه بحث ارتباطی ندارد؛ تا جایی که پرداختن به آن ها و پاسخ دادن به هریک، جز تباه ساختن فرصت، چیز دیگری نیست. آقای خوئی در ادامه در نقد وجه نهم می نگارد عجیب است که تفاوت میان دو نوع یادشده، بر شیخ حر عاملی پنهان مانده است؟! محقق حلی و علامه حلی و شهیدین و امثال آنان، آنگاه که از ابوحنیفه چیزی نقل می کردند، آن را به واسطه مشاهده آن در کتابش بازگو می کردند، حال آنکه اگر چیزی از معصوم علیه السلام می آوردند، بر اساس نظر و دیدگاه خود رفتار می کردند. با این تفاوت، چگونه می توان میان نوع اول و دوم مقایسه کرد؟! (خوئی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۳۴-۳۵)

نقد دیگر آیت الله خوئی ناظر به وجه چهاردهم صاحب *وسائل* است. بررسی نمونه های متعدد در ارزیابی های آیت الله خوئی نشان می دهد که ایشان ضعف مذهب، فساد عقیده و عمل راوی را با وثاقت وی قابل جمع دانسته است. برای نمونه، نجاشی احمد بن هلال را صالح الروایت دانسته و می نویسد: «يعرف منها و ينكر، و قد روی فیه ذموم من سیدنا ابي محمد العسكري علیه السلام...» (نجاشی، ۱۳۶۵ ش، ص ۸۳) شیخ طوسی نیز وی را غالی و متهم در دین دانسته و در *استبصار* نوشته است: «وَهُوَ ضَعِيفٌ فَاسِدٌ الْمَذْهَبِ لَا يَلْتَقَتُ إِلَيَّ حَدِيثُهُ فِيمَا يَخْتَصُّ بِنَقْلِهِ» (طوسی، ۱۳۹۰ ق، ج ۳، ص ۲۸) آیت الله خوئی در جمع بندی این اقوال چنین نتیجه می گیرد که اشکالی در فساد راوی از جهت عقیده او نیست، بلکه می توان گفت که ابن هلال به مکتب خاصی اعتقاد ندارد و در برخی موارد از او غلو ظاهر می شود. با این وصف، اثبات این مسئله اهمیتی ندارد؛ زیرا با وجود احراز وثاقت راوی، فساد عقیده یا عمل او اثری در سقوط

روایاتش از حجیت ندارد. (خویی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۳۵۲) وی در ادامه گفته است: «از عبارت صالح الروایت در گزارش نجاشی، چنین برمی آید که راوی فی حد نفسه از وثاقت برخوردار بوده و این صفت او با روایت نمودن امور منکر منافاتی ندارد؛ چراکه ممکن است کذب احادیث منکر از جانب راویان آنها بوده باشد.» وی در ادامه، برای اثبات ادعای خویش به تفصیل شیخ طوسی استناد جسته است. وی می نویسد: «مما یؤید ذلك، تفصیل الشیخ: بین ما رواه حال الاستقامة، و ما رواه بعدها، فإنه لا یبعد أن یکون فیه شهادة بوثاقتہ، فإنه إن لم یکن ثقة لم یجز العمل بروایاتہ حال الاستقامة ایضاً.» (نک: همان) او در پایان چنین گفته است: «أن الظاهر أن أحمد بن هلال ثقة، غاية الأمر أنه كان فاسد العقيدة، و فساد العقيدة لا یضر بصحة روایاتہ، علی ما نراه من حجية خیر الثقة مطلقاً.» (نک: همان) بنابراین با توجه به این جمع بندی به نظر می رسد اشکال صاحب وسائل مبنی بر اینکه متأخرین حدیثی را صحیح می خوانند که «ما رواه العدل، الامامی، الضابط، فی جمیع الطبقات» ناظر به مرحوم خویی وارد نیست و مرحوم خویی نیز همچون شیخ حر بر این مطلب باور دارد که گاهی فسق با وثاقت جمع می شود. در مواردی نیز مرحوم خویی معتقد است تضعیف به کاررفته در گزارش رجال شناس متقدم ناظر به خود راوی نیست. برای نمونه، نجاشی در مورد محمد بن خالد بن عبدالرحمن گفته که وی «ضعیف فی الحدیث» است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۳۵) آیت الله خویی پس از تقریر تعارض بدوی میان توثیق شیخ طوسی با جرح نجاشی، آن را برطرف نموده و توضیح می دهد که تضعیف نجاشی به حدیث محمد بن خالد برمی گردد نه خود او؛ به دلیل آنکه وی به تصریح ابن غضائری از ضعفا نقل حدیث می کرد، بنابراین به وثاقت وی حکم می شود. (نک: خویی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۶، ص ۶۶-۶۷)

نمونه بعدی بر وجه بیست و یکم است. همان طور که بارها مورد تأکید قرار گرفته است از عبارات محمدون ثلاث، شهادت به صحت تمام احادیث کتب اربعه، آنچنان که شیخ حر و اخباری مسلک ها استنباط نموده اند، به دست نمی آید. نکته مهم دیگری که در این وجه می توان به آن پرداخت، عبارت شیخ حر عاملی است که می نگارد: «إن كانوا غیر ثقات: صارت أحادیث کتبهم کلها ضعیفة، لضعف مؤلفیها، و عدم ثبوت

کونهم ثقات.» اگر ضعف صاحبان کتب اربعه اثبات شود، آیا تمام احادیث کتب اربعه از حالت اعتبار خارج می‌شود؟! به عبارت دیگر آیا می‌توان با استناد به ضعف مؤلف و نگارنده کتاب، به ضعف تمام احادیث مندرج در آن حکم نمود؟! مسلماً نه تنها اخباریون بلکه اصولیون چنین اعتقادی ندارند. در نتیجه، این سخن با وجوه دیگر فواید و با عبارات اخباریون همخوانی ندارد.

مثال بعدی بر وجه پانزدهم و اختلاف در معنای عدالت است. یکی از دلایل نفی نیاز به علم رجال، اختلاف در معنای عدالت و فسق است که مانع از اخذ تعدیل علمای رجال‌شناس به دلیل اختلاف در مبانی است؛ زیرا برای ما مشخص نیست که دیدگاه معادل در معنای عدالت چیست و آیا نظر وی با مبانی ما مخالف است و یا خیر؟! برای مثال اگر رأی یک اندیشمند در معنای عدالت ظهور اسلام بوده و بر این مبنا ادعای شهرت کند، با وجود این چگونه کسی که در عدالت شخص، وجود ملکه و تقوا را معتبر می‌داند، به قول چنین کسی می‌تواند اعتماد کند؟ (نک: سبحانی، ۱۴۳۵ق، ص ۳۸)

آیت‌الله سبحانی این مطلب را این طور توضیح می‌دهند که اگر نویسنده کتاب رجالی، عقیده و روش خود را در جرح و تعدیل راویان صریحاً بیان کرده باشد، بر اساس آن عمل می‌شود، ولی اگر به صراحت آن را بیان نکرده باشد، بنا به ظاهر در جرح و تعدیل و طریق اثبات و دیگر امور مربوط به آن، از نظریه مشهور پیروی می‌کند؛ زیرا اگر مؤلف، روش خاصی غیر از شیوه مشهور می‌داشت، بر او واجب بود آن را یادآوری کند تا خواننده دچار اشتباه نشود. این مسئله مبتنی بر این فرض است کسی که در زمینه رجال زحمات و رنج بسیاری را متحمل شده، آن را برای خود و استفاده شخصی خویش انجام نداده است بلکه ظاهراً آن را برای استفاده عموم و مراجعه آنان در راستای استنباط احکام نگاشته است. بنابراین چاره‌ای نیست جز آنکه بگوییم اصطلاح نگارنده همگام با مشهور بوده و گر نه می‌بایست موارد اختلاف نظر خود با مشهور را یادآور می‌شد. (نک: همان، ص ۳۹)

قرینه دیگری که مورد استناد آیت‌الله سبحانی قرار گرفته، آن است که مراد از «ثقه» صرف مسلمان بودن و آشکار نشدن گناه از او نیست؛ زیرا در این صورت باید اکثر

مسلمانان توثیق شوند. همچنین، مراد رجال‌شناسان از وثاقت، حسن ظاهر نبوده، زیرا تا وقتی که ملکه بازدارنده از گناه در شخص احراز نشود، وثوق به او نیز حاصل نمی‌شود. ایشان در ادامه گفتار خود، به عبارات مرحوم مامقانی استناد می‌کند. به نقل از ایشان می‌نویسد که قراینی در دست است که علمای رجال معنای ملکه را از معنای عدالت قصد کرده‌اند، زیرا می‌بینیم که دربارهٔ عده‌ای از روایان تعبیر بالاتر از ظهور اسلام و ظاهر نشدن فسق و بلکه رعایت حسن ظاهر می‌آورند ولی در عین حال به تعدیل و توثیق او تصریح نمی‌کنند. برای نمونه دربارهٔ ابراهیم بن هاشم چنین گفته‌اند: او اولین کسی است که احادیث کوفیین را در قم منتشر کرد.

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، این تعبیر بسیار بالاتر از تعبیر رعایت حسن ظاهر است؛ زیرا در آن زمان اگر یکی از روایان حدیثی را از یکی از ضعفا نقل می‌کرد، به او اعتماد و اطمینان نمی‌کردند و حتی وی را از شهرشان بیرون می‌رانند، چه رسد به اینکه یک راوی، فاسق باشد و یا اعتقاد به مذهب حق نداشته باشد. از اینجا روشن می‌شود که نشر احادیث در میان قمیین دلیل بر کمال عظمت و جلالت اوست ولی در عین حال کسی به عدالت و وثاقت او تصریح نکرده است. (نک: مامقانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۶؛ سبحانی، ۱۴۳۵ق، ص ۳۹)

پاسخ سوم به این اشکال آن است که هیچ رجال‌شناسی را سراغ نداریم که در نقل با تعدیل رجالی دیگر از این جهت، اشکالی را مطرح کند. بنابراین دانسته می‌شود همان معنای متیقن از عدالت، ملکهٔ بازدارنده از گناه، مورد اتفاق همه است. (نک: صرامی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۷۲)

با وجود این، هنوز بعضی ابهامات و اشکالات شیخ حر باقی است. یکی از اشکالات وی دربارهٔ رابطهٔ معنایی بین وثاقت و عدالت بود. با دقت نظر در این عبارات، آیت‌الله سبحانی با فرض صحت آنچه شیخ حر ادعا کرده است، می‌توان گفت بین معنای عدالت و وثاقت تفکیک صورت نگرفته و گاهی این دو لفظ به جای هم به کار رفته‌اند. در عنوان با عبارت «الخلاف فی معنی العدالة والفسق» روبه‌رو می‌شویم ولی در پاره‌ای از متن، نویسندگان از معنای وثاقت سخن گفته است. اما در بخش دیگری از کتاب، آیت‌الله سبحانی در پاسخ به این پرسش که مراد شیخ طوسی از این عبارت

که «فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به، فلا ترجيح لخبر غيره على خبره» این است که او مورد وثوق و اطمینان است، خواه امامی باشد یا غیر امامی، یا مراد از آن خصوص عدل امامی است، این گونه توضیح می‌دهد که موارد استعمال لفظ ثقة متفاوت است. گاهی منظور از آن، کسی است که از نظر زبان صادق باشد، اگرچه از نظر اعضا و جوارح گنهکار باشد. این معنا مقابل دروغگوست که با زبان خود گناه می‌کند و وقتی شخصی را توصیف می‌کنیم که او «ثقة في الحديث» ظاهراً مراد از آن همین معناست. گاهی لفظ ثقة اطلاق می‌شود و مراد از آن اجتناب از تمام گناهان است که دروغ یکی از آنهاست، امامی باشد یا غیر امامی. وثاقت در راوی به این معنا سبب می‌شود خبر موثق باشد نه صحیح. گاهی نیز مراد از استعمال لفظ ثقة، علاوه بر موارد پیشین آن است که صحیح المذهب باشد یعنی راوی امامی است. ایشان در ادامه، سخن بعضی از بزرگان را که از عبارت شیخ طوسی معنای سوم را استظهار کرده‌اند نقل و سپس به نقد آن می‌پردازد. در نهایت قول مختار خویش را در معنای ثقة این گونه بیان می‌کند که شکی نیست که لفظ ثقة، مفید مدح تام است و شخصی که به آن متصف است، مورد اعتماد و دارای قدرت ضبط است، اما این لفظ هرگز دلالت نمی‌کند که چنین شخصی امامی هم هست مگر آنکه با قرآینی همراه باشد مثل آنکه بنای نویسندگان بر شرح حال راویان اهل حق باشد و اگر شرح حال راویان غیر اهل حق را بنویسد، استطراداً و به عنوان امر فرعی باشد. در این صورت از این لفظ به دست می‌آید که راوی مذکور امامی است، همان طور که از رجال نجاشی و برخی دیگر استفاده می‌شود. اما دلالت این لفظ به نحو اطلاق و بدون قرینه بر امامی بودن راوی ثابت نیست؛ زیرا ثقة فقط یک معنا دارد و آن عبارت است از شخصی که در عمل مورد نظر، مورد وثوق و اطمینان است. (نک: سبحانی، ۱۴۳۵ق، ص ۲۲۵) این برداشت همسو با باوری است که شیخ حر در جهت تقویت آن تلاش می‌کند و می‌نویسد: «و إنما المراد بالثقة: من يوثق بخبره.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۰، ص ۲۶۰)

۵. جمع‌بندی مبانی شیخ حر

گزاره های شیخ حر عاملی در مواردی که ذکر کرده است بر چند محور اصلی تأکید می‌کنند که به صورت یک زنجیره متصل در تقویت یکدیگر به کار بسته شده‌اند. ایشان

با استفاده از روایاتی که بر ضبط و تدوین احادیث در زمان حضور معصومان علیهم‌السلام اشاره دارد، چنین برداشت می‌کند که امر نگارش و تدوین حدیث به صورت یک قاعده کلی در میان تمام صحابه جریان داشته تا جایی که معتقد است این شیوه، دأب قدما در دوره معصومین علیهم‌السلام بوده است. همین دأب و روش منجر به پیدایش نگاشته‌های حدیثی با عنوان «اصل» شد. شیخ حر باور دارد که این شیوه تا دوره صاحبان کتب اربعه ادامه یافت و محمدون ثلاث از همین نگاشته‌های حدیثی در تدوین کتب اربعه بهره‌مند شده‌اند. مطلب سومی که از سوی شیخ حر عاملی بارها مورد تأکید قرار می‌گیرد، صحت و اعتبار این اصول است که ثبوت آن از سوی متقدمین بیان شده است. بنابراین به صورت منطقی، اصلی‌ترین محورهای عبارات شیخ حر عاملی در هندسه تصحیح کتب متقدمین را می‌توان در این موارد مشاهده کرد:

۱. از دوره معصومین تا دوره صاحبان کتب اربعه (نزدیک به هفتصد سال) دأب علمای امامیه، ضبط، نگارش و تدوین احادیث و در نهایت عرضه بر ائمه علیهم‌السلام بوده که منجر به تدوین نگاشته‌های معتبر حدیثی شده است. این سیره تا زمان مشایخ ثلاثه تداوم یافت.

۲. صاحبان کتب اربعه و متقدمین، کتب خود را از این اصول و مصنفات معتبر به نگارش درآورده‌اند.

مبتنی بر این دو محور، شیخ حر دلایل خود را شرح و بسط می‌دهد. ناگفته نماند بعضی از وجوه مذکور به‌طور مستقیم با این دو محور مرتبط نیست اما در راستای تقویت همین باورها به کار بسته شده است.

به‌طور کلی در مورد منابع متقدم حدیثی، دیدگاه کسانی را که به مسلک اخباری متمایل هستند، باید در همین دو مبنا واکاوی نمود؛ توضیح مطلب آنکه طرفداران مکتب اخباری، بر این مطلب اصرار می‌ورزند که کتب اربعه و دیگر کتب مورد اعتماد برگرفته از اصول و مصنفات و جوامع حدیثی پیشین هستند؛ دوم آنکه تمام آن اصول چهارصدگانه را که دستمایه تدوین جوامع بعدی هستند، صحیح دانسته و معتقدند اصحاب ائمه نیز به این اصول اعتماد کرده و به آن عمل می‌کردند. بنابراین مؤلفان کتب اربعه همان اصول صحیح را در کتب خود تدوین و جمع‌آوری نمودند. وجوه شیخ حر

عاملی در بسیاری از موارد با آنچه دیگر اخباری مسلک‌ها در تقویت دیدگاه تصحیح کتب متقدمین بیان می‌دارند، هم‌پوشانی دارد.

۶. معنای صحت و ضعف حدیث در اندیشه شیخ حر عاملی

اشکال مکرر آقای خوئی که شیخ الطائفه در موارد فراوانی در کتاب تهذیب و استبصار، روایاتی را که مشخص است از کتاب‌های مورد اعتماد نقل کرده، ذکر می‌کند و می‌گوید که ضعیف‌اند، از این قبیل پاسخ‌هاست. شیخ حر در پاسخ به این اعتراض، لفظ «صحیح» در نزد قدما را معنا می‌کند. وی می‌گوید صحیح در نزد قدما سه معنا دارد: اول آنکه صدورش از معصوم علیه السلام قطعی است؛ دوم آنکه با علم به صدور معارض قوی‌تر از جهت مخالفت با تقیه و مانند آن هم ندارد؛ سوم آنکه به صحت مضمون آن از جهت اینکه حکم خدا همین است قطع داشته باشیم، هرچند به صادر شدن آن از معصوم علیه السلام یقین نداشته باشیم.

در مقابل این سه معنای صحیح، سه معنای ضعیف هم به ترتیب وجود دارد. اگر شیخ طوسی حدیثی را تضعیف می‌کند، معنای دوم را در نظر می‌گیرد؛ به عبارت دیگر باور شیخ طوسی این است که نسبت به روایت معارض، این روایت ضعیف است. بنابراین مراد او از ضعف به معنای اول نخواهد بود.

این اشکال را برخی از صاحب‌نظران از جمله آیت‌الله خوئی بدون توجه به پاسخی که صاحب وسائل به آن داده، مطرح کرده است. آیت‌الله خوئی در معجم رجال الحدیث پس از رد ادعای صحت تهذیبین می‌نویسد: «و مما یؤید ما ذکرناه أن الشیخ ذکر فی غیر مورد من کتابیه: أن ما رواه، من الروایة ضعیف لا یعمل به، و قد رواها عن الکتب التي روی بقية الروایات عنها، فكيف یمكن أن ینسب إلیه أنه یری صحة جميع روایات تلك الکتب.» (خوئی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۹۷)

صرامی باور دارد که تضعیف‌های شیخ طوسی نسبت به احادیث، مربوط به اخبار معارض است نه اینکه به‌طور مطلق و در غیر موارد تعارض، حکم به ضعف حدیثی بدهد. بنابراین از این جهت ظاهراً حق با شیخ حر است اما نمی‌توان مبتنی بر این باور، پذیرفت که در نظر شیخ طوسی همه روایات دو کتاب او به معنای مطلق (بدون لحاظ تعارض) صحیح‌اند، و اگر در موارد تعارض، خبری را ضعیف می‌داند، فقط به‌طور

نسبی ضعف را باور دارد؛ زیرا در موارد تعارض هدف شیخ طوسی آن است که یک طرف تعارض را با حمل ظاهر آن بر معنایی دیگر یا با خدشه وارد ساختن در سند حدیث، از صحنه بیرون کند. صراحتی در کتاب خود به همین مطلب پرداخته و می‌نویسد: «در صورتی که (شیخ طوسی) با نپذیرفتن سند، روایتی را از صحنه خارج کند، فقط می‌توان گفت شاید در نظر او این روایت، به‌طور فرضی (فرض عدم تعارض) ثابت و از معصوم علیه السلام صادر شده باشد؛ ولی این فرض با این واقعیت که الان تعارض وجود دارد و طبعاً نمی‌توان متعبد به صدور روایت شد، سازگار نیست و نتیجه، اذعان شیخ طوسی به این می‌شود که روایاتی را نقل کرده که عملاً بر صدور آنها اعتماد نکرده است.» (صرامی، ۱۳۹۴ش، ص ۹۷-۹۸)

از آنجا که شیخ حر با استناد بر این ادله در تلاش است ادعای خود را اثبات کند، کافی است بر چند نمونه از این موارد خدشه وارد شود تا ایجاب قضیه صاحب وسائل سلب شود؛ گرچه بعضی از مواردی که وی برشمرده به صواب نزدیک هستند.

۷. نتیجه‌گیری

شیخ حر بنا بر دیدگاه اخباری خود، به منابع و مصادر حدیث به مثابه یکی از رؤوس صحت می‌نگریسته است؛ وی که تلاش می‌کرد شیوه متقدمین را در نظام ارزش‌گذاری بازسازی کند، برای روایان حدیث آنچنان که اصولیون باور دارند، سهم و بهره قائل نشده است. بنابر آنچه از نقد و بررسی قراین اطمینان‌زا در اندیشه شیخ حر به دست آمد، این مطلب حاصل می‌شود که اخباریون و شیخ حر به‌رغم تلاشی گسترده در بازسازی سیره و شیوه متقدمان، با اشکالاتی جدی روبه‌رو شده‌اند. گرچه شیخ حر تلاش کرد تا با توسعه دایره صحت، آنچه را در اثر پالایش مکتب حله از میراث حدیثی شیعه مغفول مانده بود، دوباره احیا کند. که تا حدی هم موفق بوده است. نتوانست چهارچوب نظری خود را به‌طور صحیح تنقیح کند. کتاب *وسائل الشیعه* که به‌عنوان مرجع روایی فقهای امامیه مورد استناد قرار می‌گیرد، شاهدهی است بر تلاش ستودنی شیخ حر عاملی در راستای احیای احادیث شیعه اما نظام ارزش‌گذاری وی با این اشکالات نمی‌تواند سنگ بنای بازیابی، بازشناسی و بازسازی شیوه متقدمان گردد.

پی‌نوشت

* روایات متعددی دلالت بر آن دارد که هرگاه ثواب انجام کاری از جانب پیامبر ﷺ به انسان برسد و انسان آن را انجام دهد، برای او مثل آن ثواب مقرر است، حتی اگر پیامبر آن خبر را نگفته باشد. از این روایات تعبیر به اخبار «من بلغ» می‌کنند. (اسلامی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۳۵)

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۳. استرآبادی، محمدامین، الفوائد المدنیة، به کوشش رحمتی اراکی، ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۳۶ق.
۴. اسلامی، رضا، قواعد کلی استنباط، ج ۵، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ق.
۶. _____، الفوائد الطوسية، قم: المطبعة العلمية.
۷. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، قم: مرکز نشر الثقافة الإسلامية، ۱۳۷۲ش.
۸. داوری، مسلم، اصول علم الرجال بین النظرية والتطبيق، محمدعلی معلم، بی‌جا: نمونه، ۱۴۱۶ق.
۹. ربانی، محمد حسن، بررسی نظریات رجالی امام خمینی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴ش.
۱۰. سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، ج ۱۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۵ق.
۱۱. سند، محمد، بحوث فی مبانی علم الرجال، به کوشش محمد صالح تبریزی، ج ۲، قم: مدین، ۱۴۲۹ق.
۱۲. صرامی، سیف‌الله، مبانی حجیت‌آرای رجالی، ج ۵، قم: سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، ۱۳۹۴ش.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، خرسان، ج ۱، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ق.
۱۴. عمادی حائری، محمد، بازسازی متون کهن حدیث شیعه، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸ش.
۱۵. فقهی زاده، عبدالهادی، درآمدی بر علم رجال، ج ۴، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۳ش.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۱۷. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، محمدرضا مامقانی، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۳۸۹ش.
۱۸. نجاشی، احمد بن علی، رجال، ج ۶، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ش.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹، شماره ۲۳
مقاله علمی پژوهشی
صفحات: ۹۸-۷۵

اعتبارسنجی روایت حسن بصری در کار آمدی آیه «وَإِنْ يَكَادُ» در دفع چشم زخم

حبیب‌الله حلیمی جلودار*
فاطمه قربانی لاکتراشانی**

◀ چکیده

این مقاله که بر روش توصیفی تحلیلی استوار است، به بررسی تفاسیر آیه «وَإِنْ يَكَادُ» در فریقین پرداخته و خاستگاه تفکر ارتباط این آیه در دفع چشم زخم را بررسی کرده است. لذا به این نتیجه دست یافته که به همراه داشتن آن در بین مردم به عنوان آیه‌ای از قرآن با نگاه تبرک یا برای تذکر این مسئله، قابل تأیید است ولی هیچ قرینه‌ای یافت نشد که نشان دهد این آیه به دفع چشم زخم کمک می‌کند؛ زیرا ادعای دفع چشم زخم با آیه مذکور تنها به روایتی از حسن بصری بازمی‌گردد که به سبب ضعف سندی و رجالی، غیرمستند است ولی به رغم ضعف رجالی، روایت ایشان در تفاسیر اهل سنت مورد توجه قرار گرفته، گسترش یافته و از این طریق به تفاسیر شیعه نیز انتقال یافته است. علاوه بر اینکه قبل از قرن ششم هجری قمری، اثری از این روایت در هیچ منبعی یافت نمی‌شود.

◀ **کلیدواژه‌ها:** عوامل دفع چشم زخم، حسن بصری، اعتبارسنجی، تعویذ.

* دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران، نویسنده مسئول / jloudar@umz.ac.ir
** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران / f.qrb2017@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۲۷ تاریخ پذیرش: ۹۸/۷/۲۳

۱. مقدمه

در حوزه چشم‌زخم و جایگیری آن در باورها، فرهنگ عمومی، شرایع و ملل مختلف، مقالات و پژوهش‌های متعددی تدوین شده است. گروهی با نگاهی خرافی و با شدت و حدت فراوان، همهٔ انسان‌ها را متهم به شورچشمی کرده و داشتن دعا و تعویذ را ضروری می‌دانند. این افراد از مهره‌ها و تعویذهای متعدد صحیح و یا خرافی استفاده نموده (مشیری تفرشی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵) و در این موضوع راه به افراط رفته‌اند. (زارع زردینی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۷۷) گروهی دیگر اعتقاد به این مسئله را نوعی عقب‌ماندگی و جهل و خرافه پنداشته و هیچ آیه و روایتی را در این حوزه نمی‌پذیرند. (محمدی و اکبرنژاد، ۱۳۸۸، ص ۷۲) قرآن در این میان با بیان این مسئله و اشاره به آیه‌ای که محتوای آن با استناد به روایات و تفاسیر (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۳۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۵۱۲؛ بخاری، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۸۳۳، ح ۵۷۴۰؛ ج ۳، ص ۴۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ص ۲۶) به چشم زدن دشمنان پیامبر ﷺ به ایشان اشاره دارد، بر صحت این مسئله مهر تأیید نهاده است و در روایات متعددی به دفع این پدیده می‌پردازد. با توجه به پژوهش‌های متعددی که در این حوزه صورت گرفته، غالب آرای تفسیری، پدیده چشم‌زخم را تأیید می‌کنند.

اما آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد این نکته است که اگر بپذیریم عبارت «لَیْزُ الْقَوْنُکَ» مؤید وقوع چشم‌زخم باشد، آیا بیانگر کارکرد این آیه در دفع چشم‌زخم نیز می‌باشد؟ اگر بپذیریم طبق معناشناسی تحلیلی واژگان و عبارات، عبارت «لَیْزُ الْقَوْنُکَ» به پدیده چشم‌زخم اشاره دارد، دلیل عقلی یا روایی که آن را تعویذی بر دفع چشم‌زخم بدانند یافت نشده است. با وجود این در باور عمومی، این آیه با اینکه در اولویت پایین‌تری از سایر تعویذهای مجاز توسط معصومین علیهم‌السلام قرار دارد، برای دفع چشم‌زخم استفاده می‌شود؛ هر چند که مردم از بقیه تعویذها بی‌خبرند. البته این مسئله به صورت گذرا در کلام برخی بزرگان چون شهید مطهری (۱۳۷۲ش، ج ۲۷، ص ۶۳۴-۶۲۸) مورد عنایت قرار گرفته، اما به تفصیل تبیین نشده است.

مقالات متعددی در این حوزه نوشته شده که به‌اجمال بیان می‌شود: «آسیب‌شناسی پدیده چشم‌زخم در جامعه اسلامی در پرتو آیات قرآن» (زارع زردینی و همکاران،

۱۳۹۴ش)، «کنکاشی در مقوله شورچشمی چشم‌زخم در قرآن و روایات» (محمدی و اکبرنژاد، ۱۳۸۸ش)، «چشم‌زخم دربارهٔ جامعهٔ امروز» (مشیری تفرشی، ۱۳۸۸ش)، «چشم‌زخم در باور و فرهنگ ایرانیان» (ده‌بزرگی، ۱۳۸۱ش)، «الحسد و العين فی ضوء السنة النبویة» (سید نوح و کندری، ۱۴۱۹ق) و ده‌ها اثر دیگر که به صحت پدیدهٔ چشم‌زخم اشاره دارد؛ اما پژوهش مستقلی که به سؤال ما پاسخ گفته باشد به احصای نگارندگان درنیامده است. لذا این سؤال مطرح می‌شود که در باور عمومی و آثار مفسران، ریشهٔ تعویذ چشم‌زخم و یا درمان و پیشگیری آن، با آیهٔ ۵۱ سورهٔ قلم از کجا نشئت گرفته است؟ با روش توصیفی تحلیلی و با واکاوی روایات در تفاسیر فریقین، ادعای دفع یا درمان چشم‌زخم با آیهٔ ۵۱ قلم مورد تأیید قرار نگرفته است.

۲. مفهوم‌شناسی چشم‌زخم

چشم‌زخم در لغت فارسی عبارت است از صدمه و آسیبی که از چشم بد یا چشم شور به کسی برسد، یا آسیب و زیانی که از نگاه یا کلام کسی که چشم شور دارد به کسی یا چیزی وارد آید. (عمید، ۱۳۸۱ش، ص ۴۳۱) و نیز به آزار و نقصانی که به سبب دیدن بعضی از مردم و تعریف کردن ایشان، به کسی یا چیزی وارد آید گویند؛ یعنی شخصی چیزی نیکو و مرغوب را بنگرد و به طریق حسد، در وی نظر اندازد. (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ج ۶، ص ۸۱۴۶) در نتیجه به آسیبی که تصور می‌شود از نگاه حسود، بدخواه یا حتی ستایشگر به کسی یا چیزی می‌رسد (صدرحاج سیدجوادی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۵، ۵۶۵) و به کسی که گمان می‌رود چشمش چنین تأثیری دارد، بدچشم، شورچشم، چشم‌شور، نظر زدن، نظر رساندن و امثال آن تعبیر می‌کنند. (مصاحب، ۱۳۸۳، ج ۱، ۸۵۱) در عربی نیز دربارهٔ چشم زدن اصطلاحات *أَلْعَيْنِ، الإِصَابَةُ بِالْعَيْنِ، أَلْعَيْنِ اللَّأَمَةِ، عَيْنُ الْكَمَالِ، الْأَزْلَاقُ بِالْأَبْصَارِ* و... را به کار می‌برند. (صدرحاج سیدجوادی و همکاران، ۱۳۸۰ش، ج ۵، ص ۶۶۵) چنان‌که شاعر نیز می‌گوید:

«ترمیک مزلقة العیون بطرفها و تکلّ عنک نصال نبل الرامی»

(ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۴ق، ج ۱۰، ص ۲۴)

ترجمه: چشم‌های تیز تو را با نگاهشان مورد اصابت قرار می‌دهند و تو را از اینکه بتوانی تیر آن تیرانداز را بیرون کشی ناتوان می‌سازند.

مفسران بسیاری نیز مضمون آیه «وَإِنْ يَكَادُ» را چشم زخم دشمنان نسبت به پیامبر ﷺ می‌دانند که این گفتار در مباحث بعدی به تفصیل بررسی خواهد شد. واژه «زلق» در لغت به نگرستی گویند که قدمگاه‌ها را از جای خود دور می‌کند و برمی‌گرداند. (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۹؛ قرشی، ۱۳۶۴ش، ج ۳، ص ۱۵۷؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۱۷۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص ۳۴۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۴۴) و در اصطلاح با توجه به این آیه، یعنی کفار از شدت حسد و غضب نزدیک بود پیامبر را از جایگاهش منحرف کنند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۱) بنابراین از نگاه لغت‌شناسان، این واژه به معنای نگاه خشمگینانه و همراه با رعب و وحشت به کسی است تا دست از عملش بردارد.

در تحقیقاتی که درباره این پژوهش صورت گرفته، از واژه دفع یا رفع به صورت ذوقی استفاده شده است، حال آنکه تفاوت معنایی این دو واژه کاملاً بر فهم مخاطب از این موضوع تأثیر می‌گذارد. برای نمونه در دو عبارت «خطر رفع شد» و «خطر دفع شد» تفاوت معنایی آن‌ها به خوبی روشن می‌شود؛ زیرا در رفع خطر بدون هیچ اقدامی و تنها با علل و اسبابی مخفی، خطر برطرف می‌شود، اما در دفع، حتماً باید کاری انجام شود یعنی دفع خطر با اقدامی جدی و مؤثر، ممکن خواهد بود.

۳. تاریخچه چشم زخم

اعتقاد افراطی به چشم زخم که از دین‌ناشناسی و یا بدفهمی از دین نشئت می‌گیرد، نشان از فقر فرهنگی دارد و از نگاه آسیب‌شناسانه، نه تنها بدبینی به دیگران ایجاد می‌کند بلکه موجب نوعی فرافکنی در پذیرش مسئولیت‌ها باشد.

چشم زخم که در فرهنگ غرب با عنوان چشم شریر از آن یاد می‌شود، سابقه‌ای طولانی در فرهنگ مصر، هند و یونان دارد. در فرهنگ مدیترانه‌ای با عنوان چشم‌آبی از آن یاد شده و در تمام فرهنگ‌های ذکر شده، مرگ فرزندان و زیان‌های متعدد، حاصل از این پدیده است. سرایت این بحث گاهی به شورچشمی برخی حیوانات نیز می‌رسد. در عصر کنونی نیز مادران مصری، کره‌ای و ترکیه‌ای به چشم زخم درباره فرزندانشان اعتقاد دارند. (Enclopedia Britanica Inc, 1969, 916)

در ایران باستان نیز در میان زرتشتیان به دیوی شورچشم اشاره می‌شود به نام

«آگاش» یا «افشی» که چون مردم چیزی ببینند و ایزدان را نام نبرند، آن چیز را از میان برد. همچنین در میان اکراد از مرد کم‌مو و مویور و چشم‌آبی به جهت پرهیز از چشم شوری دوری می‌کردند. (ده‌بزرگی، ۱۳۸۱، ص ۴۵۹)

ابوعلی سینا نیز این پدیده را به صورت ظنی پذیرفته و تأثیر روح و نفس را بر بدن خود و دیگری ممکن می‌داند. (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۴۱۷) بعضی گویند آن تشعشعاتی است که از چشم خارج شده و با دیدن چیزی عجیب تغییر خاصی در نفسش پیش می‌آید که از حسد نشئت می‌گیرد و در همه افراد وجود دارد و بسته به نوع فرد، دارای شدت و ضعف است. (معرفت، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۴، ص ۴۲۷) بر اساس نظریه علامه طباطبایی نیز چشم زدن خود نوعی از تأثیرات نفسانی است و دلیل عقلی بر نفی آن وجود نداشته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۸۹) در عصر حاضر نیز استفاده از عباراتی چون «بر چشم بد لعنت» و «گوش شیطان کر» و «زدن به تخته» و «اسپند دود کردن» حکایت از اعتقاد مردم به پدیده چشم‌زخم دارد. (مشیری تفرشی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۱۲)

۴. عامل چشم‌زخم

برخی معتقدند که تأثیر چشم‌زخم از امواج تشعشع یافته از چشم انسان است که در اثر کنش ویژه‌ای در درون او پدید می‌آید و بیشتر به دلیل حسادت ناروا و چه بسا ناخودآگاه می‌باشد. (معرفت، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲۳) برخی نیز معتقدند از چشم شخصی که به چیزی خوشایند می‌نگرد، ذرات ریز و لطیفی متصل به چشم جدا می‌شود و در آن تأثیر می‌گذارد و این از خواص چشم است مانند خواص سایر اشیاء. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۱۲)

جاحظ نیز در کتاب *الحيوان*، به جادوی چشم حیوانات اشاره دارد و معتقد است که در برابر چشم درندگان نباید غذا خورد؛ زیرا به جهت حرص و اشتها و خواهش و تمنایی که در نگاه آن‌ها به غذا وجود دارد از چشم آن‌ها شر و مفسده‌هایی برمی‌خیزد که با طبیعت انسان ناساز است؛ لذا قبل از شروع به طعام، حیوانات خانگی را به غذا یا استخوانی مشغول نموده و در برابر درندگان نیز به جهت اینکه نگاهی حرص‌آلود و بدذات دارند، از خوردن پرهیز کنند. (جاحظ، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۲۶۴)

اهمیت بررسی چشم‌زخم در بین دانشمندان و علت توجه به این پدیده در بین عوام به سبب ضرورت حفظ و تداوم نعمت جان و مال است. لذا هر عاملی که به نحوی سبب زوال این نعم گردد، نوعاً با طبع بشری خوشایند نیست و به دنبال دفع آن است.

البته باید توجه داشت که زوال نعمت می‌تواند عواملی داشته باشد که به یقین ریشه در نفوس آدمی دارد و به فرمایش علامه طباطبایی، «هر نعمتی به واسطه ناشکری و یا نافرمانی از انسان رخت برمی‌بندد و جایگزینی عذاب و نقتم به جای نعمت، جز از نفوس آدمی سرچشمه نمی‌گیرد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۰۱) این نکته با سخن قرآن که «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (نساء: ۷۹) هماهنگی دارد. و خداوند در آیه معروف «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم: ۷) تصریح می‌فرماید که شکر، موجب ازدیاد و کفران موجب تنقیص نعمت است.

در نگاه قرآن، عوامل متعددی می‌تواند نعمت‌های الهی را دچار زوال و نابودی سازد که رد پای تأثیر نفوس انسان فراوان است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقَوْمْ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱)؛ خدا نعمتی را که نزد گروهی هست تغییر ندهد، تا آنچه را که ایشان در ضمیرشان هست تغییر دهند. همچنین خداوند اسراف را عامل مهمی در زوال نعمت‌های الهی برمی‌شمارد و در آیه ۱۴۱ انعام بعد از برشماری نعمت‌های الهی دستور می‌دهد که از اسرافکاران نباشند.

همچنین بررسی سرگذشت جباران و متکبران چون قارون و فرعون که در نعمت‌های بی‌شمار غرق بودند، حاکی از آن است که کبر و غرور نیز می‌تواند باعث زوال نعمت‌ها گردد. ضمن آنکه طبق فرمایش قرآن برای هر نعمتی اجل و سرآمدی تعیین شده است.^۱

گاهی نیز در پس زوال نعمتی می‌تواند تقدیر و یا حکمتی قرار گرفته باشد؛ زیرا طبق قانون و سنت الهی، اندازه هر چیزی مشخص است: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹) و از دست دادن هر نعمتی می‌تواند دارای علتی حکیمانه باشد: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ

لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶) غیر از آنکه بسیاری از آزمایش‌ها و امتحانات الهی با زوال نعمتی از انسان صورت می‌پذیرد، به مانند داستان حضرت ایوب علیه السلام که صاحب سلامتی، قدرت، مال، منال، فرزندان، خدم و حشم بسیار بود و در راه امتحان الهی، یکی یکی از او باز ستانده شد.

با توجه به موارد ذکرشده، این‌گونه به نظر می‌رسد که برخلاف نظر کسانی که با نگاه افراطی به مسئله چشم‌زخم می‌نگرند، عوامل متعددی در زوال نعمت‌ها نقش دارند. حتی با پذیرش پدیده چشم‌زخم باید تأکید کرد که این خاصیت در چشم انسان بنا بر مصالحی قرار داده شده است. آیت‌الله معرفت می‌نویسد: «خداوند مصالح بندگان خود را بر اساس آنچه صلاح می‌داند در قالب این مقدرات و مقدمات جاری می‌سازد، لذا ممکن است زوال نعمت فردی به مصلحت شخصی دیگر بوده است.» (معرفت، ۱۳۸۵، ص ۲۸۶)

فخر رازی در تأیید چشم‌زخم می‌گوید: «برخی می‌گویند تفکر تأثیر یک جسم در جسم دیگر زمانی قابل پذیرش است که با یکدیگر در تماس باشند درحالی‌که در مسئله چشم‌زخم تماسی وجود ندارد. حال آنکه این مقدمه ضعیف است؛ چون از نگاه این‌ها انسان یا عبارت از نفس است و یا از بدن، می‌گوییم در جوهر و ماهیت نفوس که تفاوتی وجود ندارد و آنچه مورد اختلاف است، لوازم و آثار آن می‌باشد که ممکن است در برخی نفوس تأثیر بگذارد. و اگر بدن باشد، نیز تأثیر بعید نیست زیرا ممکن است طبع انسان به‌گونه‌ای باشد که اثر ویژه‌ای بر دیگران داشته باشد، در نتیجه این احتمال عقلی (چشم‌زخم) پابرجاست، و در بطلان نظر فوق شبهه‌ای باقی نمی‌ماند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۱۸)

برخی از فریق چون معتزله نیز منکر قدرت چشم شده‌اند و می‌گویند که بیننده وقتی چیزی را دیده و متعجب گردد، شاید به مصلحت باشد تا خداوند آن شیء را تغییر دهد و قلب بیننده دل‌بسته به آن باقی نماند.» (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۴۸۲) و لذا معتقدند تغییر در چیزی ربطی به چشم‌زخم نداشته و به مصلحتی است که خدا در آن در نظر گرفته شده است. در پاسخ به این افراد گروهی دیگر آورده‌اند: مخالفان این بحث از مادی‌گرایان

هستند که به تأثیر اسباب روحی اعتقادی نداشته و گرنه هر انسان باخردی می‌داند که هنر در فهم حرف بخردان است و نه تعجیل نمودن در رد آن و در نهایت اقناع نشدن، سکوت نمودن درباره آن، و نه انکار نمودن آن. لذا در رد نگاه برخی معتزله می‌گویند علت انکار برخی معتزلان که عده کمی از ایشان را تشکیل داده‌اند، سنجش عقلانی آن‌ها می‌باشد و چون ورود عقل بشری به مسائل ماورائی ممکن نمی‌باشد، لذا درک آن سخت و غیرقابل قبول است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۴۸۸؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۹)

در یک نگاه کلی، به طرفداران هر دو دسته می‌توان گفت که توجه به این مسئله و در نظر گرفتن آن در امورات زندگی باید با قاعده و بر اساس تعادل باشد؛ زیرا نه می‌توان این موضوع را به کلی رد نمود و نه می‌توان به شکلی افراطی پذیرفت و به همه نفوس با دید منفی نگریست و هرگونه زوالی را به چشم زخم مرتبط دانست.

۵. عوامل دفع چشم‌زخم

نکاتی که درباره چشم‌زخم گفته شد، در حقیقت زمینه‌ساز بحث اصلی مقاله است تا به این پرسش پاسخ داده شود که در صورت تأیید پدیده چشم‌زخم، آیا آیه ۵۱ سوره قلم در دفع آن کارکردی دارد یا خیر؟ زیرا در فرهنگ عوام به‌ویژه ایرانیان، این آیه به‌عنوان عاملی برای دفع یا پیشگیری از چشم‌زخم خوانده می‌شود. با توجه به اینکه تفاسیر بسیاری، این مسئله را تأیید می‌کنند اما روایات موجود، تنها در موارد بسیار معدودی به کارکرد این آیه در دفع چشم‌زخم اشاره دارند که این اندک روایات نیز باید در موضوع صحت سندی و محتوایی مورد بررسی قرار گیرند. درحالی‌که روایات به تعویدهای دیگری در دفع چشم‌زخم اشاره دارند که کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. اگرچه این آیه نیز به‌صورت تبرک و تیمن از قرآن صرفاً یادآور پدیده چشم‌زخم می‌باشد، اکتفا به آویزان کردن یک آیه از قرآن در برابر روایاتی که به اذکار، صدقه و یا موارد دیگر در دفع چشم‌زخم اشاره دارند، شاید بی‌توجهی به عوامل اصلی دفع آن است. شهید مطهری در این باره نظری دارند که به‌اختصار بیان می‌شود: «در صورت پذیرش چشم‌زخم، این پدیده به مفهومی که در میان برخی زنان جامعه رایج می‌باشد، قطعاً صحیح نیست. ممکن است معدود افرادی دارای این ویژگی در چشم‌هایشان

باشند، ضمن اینکه در صورت پذیرش این مسئله و توجه به کارکرد برخی آیات قرآن به‌عنوان شعار زندگی به مدرکی که این آیه را دلالتی بر دفع چشم‌زخم بداند، دست نیافته‌ایم. حال آنکه در هر خانه‌ای تابلویی از این آیه قرار داده شده است و این معنا را به مخاطب می‌رساند که چشم‌های شور تو کور باد و این مسئله نوعی خودخواهی در فرد و بدبینی نسبت به دیگران ایجاد می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۹ش، ج ۲۶، ص ۶۳۲) تأکید این نکته ضروری است که اذکار توصیه‌شده در روایات، علاوه بر دفع پدیده چشم‌زخم، سبب تقویت معنویت در انسان به مداومت در این اذکار و اعمال می‌گردد.

۶. مفسران و آیه «وَإِنْ يَكَادُ»

با تحلیل تفاسیر متعدد از فریقین هم نگاه مفسران را بررسی می‌کنیم و هم روایات مربوط را مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهیم داد:

مفسران درباره آیه ۵۱ قلم نظریاتی ارائه کردند که در بیشتر موارد به یکدیگر نزدیک است؛ اگرچه برخی مفسران معتقدند این آیه به هیچ‌عنوان به چشم‌زخم اشاره نداشته و هیچ لفظی در آیه «وَإِنْ يَكَادُ» که دلالتی بر چشم‌زخم داشته باشد یافت نشد. و ایشان عبارت «ازلاق بابصار» را همان نگاه تند و خشمگینانه مشرکین نسبت به پیامبر ﷺ می‌دانند به‌نحوی که این نگاه می‌توانست در ایشان لغزشی ایجاد کند. و ایراد دیگر اینکه چشم‌زخم در منظره‌ای خوشایند و تحسین‌برانگیز درباره جان و مال و سلامتی رخ می‌دهد و نگاه خشم و کینه هیچ آسیبی نمی‌رساند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۱۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۹، ص ۷۵؛ ابن‌قتیبه، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۱۱؛ مطهری، ۱۳۷۲ش، ج ۲۷، ص ۶۲۸-۶۳۰؛ معرفت، ۱۳۸۵، ص ۲۸۰-۲۸۲)

آیت‌الله معرفت استدلال خود را این‌گونه تبیین می‌کند: زیرا «إِنْ» در آیه، مخففه (إِنْ) از مثقله (إِنْ) است، یعنی نزدیک بود تو را از جایگاهی که داشتی به‌واسطه شدت خشم و نیز ترسی که در نگاهشان قابل مشاهده بود، بلغزانند. یعنی ایشان به‌دلیل نهایت کینه و شدت خشم، آنچنان با نگاهی خشمگینانه به تو می‌نگرند که نزدیک بود وقتی بر ایشان قرآن را قرائت می‌کنی و بت‌هایشان را به سوی می‌افکنی، تو را از پا درآورده و ساقط نمایند. شاهد بر این ادعا، این آیه است که می‌فرماید: «وَإِنْ كَادُوا لَيَسْفُرْزُوتَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيَخْرِجُوكَ مِنْهَا» (اسراء: ۷۶)؛ نزدیک بود که تو را از سرزمین خود بلغزانند و بیرون

کنند. نگاه‌های تند کافران نزدیک بود که سبب تزلزل پیامبر ﷺ از موضع استوارش گردد و ثباتش را از دست دهد. این تعبیر رسا نشان از عمق کینه دشمنان به استماع کلام وحی و عقده‌های نهفته ایشان دارد. این نگاه‌های مسموم همراه با افترا و دشنام‌های بی‌رحمانه و اظهاراتی ناپسند چون «إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ» (قلم: ۵۱) بوده است. (معرفت، ۱۳۸۵، ص ۲۸۱-۲۸۲)

ایشان در ادامه، ادله‌ای دیگر ارائه نموده و می‌فرماید: عموماً چشم‌زخم در امری بهجت‌آور و خوشایند صورت می‌گیرد نه در موضوعی ناخوشایند و نفرت‌انگیز، و صراحت آیه بر نهایت خشم و کینه ایشان به همراه دشنام و اتهام ناروای جنون است! و تعبیر چشم‌زخم چگونه با سیاق آیه سازگار است؟ (همان، ص ۲۸۲)

تبیین استاد مطهری نیز تأکید دارد بر اینکه مفاد آیه صرفاً کنایه است از شدت خشمی که مخالفان دارند؛ زیرا خشم شدید، انسان را از مدار منطقی خارج می‌کند و موجب صدور تهمت‌های احمقانه می‌شود. لذا گفتند پیامبر ﷺ یک آدم جن‌زده و دیوانه است و آدم‌های دیوانه هم گاهی یک کار خارق‌العاده انجام می‌دهند: «وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ». لذا خداوند در جواب نمی‌فرماید: «وَمَا هُوَ إِلَّا مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» بلکه معیار را ذکر می‌کند که آنچه از ناحیه خداست - برخلاف ناحیه جن و شیطان - در جهت خیر، صلاح، هدایت و بیداری مردم است. لذا می‌فرماید: «مَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ». ضمناً برهان اقامه‌شده، ادعای کفار را باطل کرده است. (مطهری، ۱۳۷۲ش، ج ۲۷، ص ۶۲۹-۶۳۰)

اما علامه طباطبایی با تأکید بر نظر غالب مفسران در معنای «ازلاق»، برداشت وجود چشم‌زخم را از این آیه تأیید می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۳۸) برخی دیگر معتقدند قرآن در بیان منظور خود، همیشه از صراحت و ازگانی برخوردار نیست و گاهی از طریق مجاز، کنایه و تلویح منظور خود را تفهیم می‌کند، لذا این آیه به چشم‌زخم به صورت تلویحی اشاره دارد. (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۵۶؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۹۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۱۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸، ج ۱۱، ص ۲۴۴؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵، ص ۶۰) و چون دلالت عقلی بر نفی آن وجود ندارد، نمی‌تواند مورد انکار قرار گیرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۶۴۸) همچنین چشم‌زخم همیشه به واسطه موضوعی تحسین‌برانگیز اتفاق نمی‌افتد و گاهی از تعجب و به دلیل حسادت

که در وجود آدمی است پیش می‌آید. مشرکان نیز اگرچه در قلوبشان نسبت به پیامبر ﷺ کینه داشتند، وقتی دلایل ایشان را می‌شنیدند، در دل، ایشان را تحسین و از قدرت کلام و فصاحت و بلاغت ایشان تعجب می‌کردند. (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۹۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۱۹۹؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۲۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۱۸؛ بلاغی، ۱۳۸۶ش، ج ۷، ص ۷۶؛ حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱۳، ص ۲۸۳)

نکته مهم اینکه اعتقاد به چشم‌زخم با روایاتی که درباره اسباب النزول این آیه وارد شدند سنخیت دارد؛ زیرا طبق روایات، مشرکان قصد داشتند تا با چشم زدن به پیامبر ﷺ آسیب بزنند، لذا به حضرت نگریسته و گفتند: «مانند او کسی را ندیده و دلایلی مانند آن ننشیده‌ایم.» (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ص ۴۶۴؛ طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۵۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۴، ص ۴۲۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۹۲؛ طبری، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۱۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۱۹۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ش، ج ۵، ص ۲۳۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۳۸۴؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۹، ص ۷۶؛ اسلامی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۵۵)

برخی نیز عامل چشم‌زخم کفار را فصاحت و بلاغت کلام پیامبر ﷺ می‌دانند. (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج ۴، ص ۵۵۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۱۹۹؛ بلاغی، ۱۳۸۶ش، ج ۷، ص ۷۶) مکارم شیرازی معتقد است که در این آیه، خداوند به تعارض و نفاق قلبی کفار نیز اشاره می‌کند؛ زیرا آن‌ها از یک طرف به خاطر اعجاب از آیات قرآن، رسول خدا را چشم می‌زنند و از طرف دیگر او را به جنون و پریشانی متهم می‌سازند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۴، ص ۴۲۵) یعنی اتهام جنون و پریشانی پیامبر ﷺ توسط کفار از روی تحسین و اعجاب از قدرت فصاحت و بلاغت آیاتی بود که تلاوت می‌نمود نه به جهت کفر و کینه‌ای که در دل می‌پروراندند.

در روایتی از ابن عباس نقل است که پیامبر اکرم ﷺ مسئله چشم‌زخم را در آیه ۵۱ قلم بحق دانسته‌اند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۵۸) همچنین آمده است که در عصر رسول خدا ﷺ فردی به شورچشمی معروف بود و اگر به چهارپایی با نگاه تحسین نظر می‌کرد، زبان بسته بر زمین می‌افتاد و می‌مرد. کفار نیز از او خواستند تا پیامبر ﷺ را

چشم زخمی برساند. ولی خداوند ایشان را حفظ نمود و آیه فوق نازل شد. (واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۶۳؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۹، ص ۳۹۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۷۵؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۲۵۰؛ اسلامی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۵۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۱۲؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۶۷۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۱۸؛ بلاغی، ۱۳۸۶ش، ج ۷، ص ۷۶) ابن کثیر نیز با استفاده از روایات متعدد، استنباط چشم زخم را از این آیه تأیید می کند. (ابن کثیر، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۲۰)

۷. دفع چشم زخم و روایت حسن بصری

مفسرانی که از این آیه موضوع چشم زخم را استنباط کرده اند، با استناد به روایتی از حسن بصری درمان چشم زخم و دفع آن را نیز به این آیه نسبت می دهند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۱۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۱۸؛ میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۱۹۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ش، ج ۱۱، ص ۲۴۴؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۹، ص ۷۷) عاملی نیز در تفسیر خود با استناد به نقل حسن بصری کارآمدی این آیه را در دفع چشم زخم تأیید می کند. (عاملی، ۱۳۶۰ش، ج ۸، ص ۳۴۲)

برخلاف آنچه مفسران با استناد به روایت پیامبر ﷺ آیه مذکور را در دفع چشم زخم مفید می دانند، آیه مورد نظر صرفاً مؤید موضوع چشم زخم بوده و در هیچ روایتی تصریح بر دفع چشم زخم به واسطه این آیه نشده است؛ به علاوه اینکه در تفاسیر خود، تنها با ادعای استناد به روایتی از حسن بصری این برداشت را اعلام می کنند درحالی که روایتی از ایشان نقل نکرده اند. ضمن آنکه آنچه در تفاسیر و روایات در مورد تعویذ و درمان چشم زخم آمده، مربوط به معوذتین به ویژه سوره فلق است. با پذیرش پدیده چشم زخم، آیه «وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ» (فلق: ۵) صراحت بیشتری به موضوع درمان داشته و در روایاتی که خواهد آمد، به کارکرد سوره فلق در دفع چشم زخم اشاره شده است.

در مجموع دو مفسر، آیت الله معرفت و ابن قتیبه، به طور کلی مخالف اصل تأیید چشم زخم از این آیه هستند؛ استاد مطهری نیز ضمن تأیید این دیدگاه، موضوع چشم زخم را نیز نقل می کند. و از تفاسیر دیگر که غالباً مطالب یکنواختی از این مسئله ارائه شده و گاهی روایاتی نیز در این مورد ذکر نموده اند، این نتیجه حاصل می شود که

با وجود آنکه این آیه به پدیده چشم‌زخم اشاره دارد، دلالتی بر دفع چشم‌زخم در این آیه وجود ندارد و نیز این نکته که غالب مردم شورچشم‌اند، در این تفاسیر ادعا نشده است. اگرچه با توجه به تأثیری که چشم بد بر زوال نعمت دارد و مردم از قدرت چشم دیگران نیز آگاه نیستند، عمل به تعویذاتی از این دست، مثمر ثمر خواهد بود.

۱-۷. تأیید چشم‌زخم

آنچه از نظر روایی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد، تعویذهای مورد سفارش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و معصومین علیهم السلام در منابع فریقین است. آنچه در روایات وجود دارد شامل موارد زیر است:

دسته‌ای از روایات حقانیت چشم‌زخم را تأیید می‌کنند. (بخاری، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۸۳۳، ح ۵۷۴۰؛ نیشابوری، ۱۴۲۱ق، ص ۱۰۹۶، ح ۵۵۹۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۶۱۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۲۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق، ج ۶، ص ۴۱۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۵۸؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۳، ص ۲۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۶۵۱) و تصریح شده است که اگر چیزی بر قدر پیشی گیرد، چشم‌زدن است. (نیشابوری، ۱۴۲۱ق، ص ۱۰۹۶، ح ۵۵۹۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۳۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۴۸۲؛ میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۱۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ص ۲۶) همچنین در روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: چشم‌زخم، حق است؛ انسان سالم را داخل قبر می‌کند و شتر را به دیگ می‌اندازد و اکثر هلاکت امت من از چشم‌زخم است. (ابن کثیر، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۲۴)

برخی نویسندگان موضوع چشم‌زخم را امری تاریخی دانسته و این عمل را در سیره گذشتگانی چون ابراهیم علیه السلام یاد نموده که ایشان فرزندان خود اسحاق و اسماعیل را با دعایی ویژه، تعویذ نموده‌اند و می‌فرمود که شما را به نام پروردگار از هر شر، دیو و چشم‌زخمی حفظ می‌کنم. (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۸۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۴۸۲)

روایتی دیگر در تأیید چشم‌زخم می‌گوید: جبرئیل به نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و فرمود: «سبب این غم و حزن چیست که در چهره تو هویدا است؟ فرمود که حسن و حسین مورد چشم‌زخم قرار گرفته‌اند. جبرئیل گفت: چشم‌زخم را تصدیق نما که حق است.»

(ابن سلیمان، ۱۴۰۰ق، ص ۲۰۴؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۴، ص ۴۶۱؛ متقی هندی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۰۸)

همچنین نقل شده است که اسماء بنت عمیس به رسول خدا ﷺ فرمود که پسران جعفر جوانانی سفیدرو هستند که به ایشان چشم زخم می رسد، پس آیا رقیه ای برای آنان تهیه بنمایم؟ ایشان فرمودند: آری اگر چیزی با قدر خداوند سبقت می گرفت هرآینه آن چشم زخم بود. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۵۱۲؛ قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۶؛ ص ۵۹۰؛ شعیری، بی تا، ص ۱۵۷)

۲-۷. تعویذهای چشم زخم

تعویذ در لغت به معنای حرز و پناهگاه و جای محکم و استوار است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۵۸۹) و در اصطلاح به رقیه ای (کاغذی که بر آن دعا می نویسند) گویند که انسان به خود می آویزد تا به واسطه آن از نگرانی و جنون حفظ گردد. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۹۸)

در روایتی از امام رضا علیه السلام نقل شده است که فرمود: «چشم زدن حق است لذا سوره حمد، توحید، معوذتین و آیت الکرسی را بنویسید و در جلدی قرار دهید.» (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۸۶)

همچنین در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که هرکه چیزی از برادر مؤمنش ببیند که او را خوش آید، تکبیر بگوید تا از جانب او به وی آسیبی نرسد. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ص ۲۵)

حنان بن سدید روایت کرده است که امام صادق علیه السلام فرمود: هرکس سوره «قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ» (جن: ۱) را بسیار تلاوت کند، هیچ وقت دچار چشم زخم و میدن (بر گره) و جادو و فریب جن نمی شود. (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۲۵۷)

همچنین معوذتین (فلق و ناس) در روایات متعددی به عنوان تعویذ برای چشم زخم عنوان شده است. علامه مجلسی درباره روایت نهی از قرائت معوذتین در نماز، آن را از روایات تقیه ای بر شمرده اند و می فرماید بیشتر علما بر معوذتین تأکید داشته و به قرائت آن در نماز واجب و نافله جواز داده اند؛ و چون پیغمبر خدا ﷺ مکرر این دو سوره را برای سلامتی حسنین علیهما السلام می خواند لذا [امر بر ابن مسعود و دیگران مشتبه

شد [به طوری که می‌گفتند: این دو سوره تعویذ حسنین عليهما السلام می‌باشند، و جزء قرآن نیستند. (مجلسی، ۱۳۷۷ ش، ص ۲۸۹؛ الفقه المنسوب إلى الامام الرضا عليه السلام، ۱۴۰۶ ق، ص ۲۳)

همچنین در روایتی از امام صادق عليه السلام آمده است که ایشان از امام علی عليه السلام نقل فرمودند که پیامبر صلى الله عليه وآله حسن و حسین عليهما السلام را با دعای «اعیذ كما بكلمات الله التامات و اسمائه الحسنی كلها عامة من شر السامة والهامة و من شر كل عين لامة و من شر حاسد اذا حسد؛ پناه می‌دهم شما را به سخنان خدا که کامل است، و نام‌هایش که نیکوتر است، همه آن‌ها را پناه می‌دهم از بدی زهردار و جنبنده زمین، و از بدی چشم بد، و از بدی حسد آنگاه که حسد برد» تعویذ نمودند. (کلینی، ۱۳۶۹ ش، ج ۴، ص ۳۵۸) نیز از امام صادق عليه السلام نقل است که رسول خدا صلى الله عليه وآله همیشه حسن عليه السلام را بر شانه راستش می‌نشانید و حسین عليه السلام را بر چپ و می‌فرمود: پناه دهم شما را به کلمات تامه خدا از شر هر شیطان و گزنده و از شر چشم شور، و انگه می‌فرمود: ابراهیم عليه السلام دو پسرش اسماعیل و اسحاق را چنین تعویذ می‌داد. (مجلسی، ۱۳۵۱ ش، ج ۷، ص ۱۴)

همچنین از محمد بن مسلم روایتی نقل شد که کسی هنگام خوابیدن سوره توحید را ترک نکند که پناه می‌دهم خودم، نژادم، خانواده‌ام و مالم را به کلمات تامه خدا از هر شیطان رجیم و از هر شیطان گزنده و از هر چشم‌زخم، که آن دعای تعویذ جبرئیل است برای امام حسن و امام حسین عليهما السلام. (همو، ۱۳۶۵ ش، ص ۱۲۱)

همچنین روایاتی که به ردّ بلایا از انسان به واسطه ذکر «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۴، ص ۵۳۵) و ذکر «مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ» (کفعمی، ۱۴۰۵ ق، ص ۲۲۰) اشاره می‌کند، می‌تواند بلای چشم‌زخم را دفع نماید.

۳-۷. اعتبارسنجی دیدگاه روایی

تا اینجا روایاتی که از منابع متعدد به تعویذهایی که برای درمان شورچشمی و یا محافظت از حسود باشد، اشاره شد. در ادامه روایاتی که آیه ۵۱ قلم را درمانی بر دفع چشم‌زخم دانسته‌اند، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در روایتی آمده است: «عَنِ الْفَرَّاءِ وَ الزَّجَّاجِ قَالَ الْحَسَنُ دَوَاءٌ إِصَابَةِ الْعَيْنِ أَنْ يَقْرَأَ

الْأُنْسَانُ هَذِهِ الْآيَةُ وَإِنْ يَكَاذُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُرْلَثُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (شعیری، بی تا، ص ۱۵۷) در این روایت، از فرآ و زجاج نقل شده که حسن بصری می گوید این آیه دوی چشم زخم است. کفعمی در المصباح خود به نقل از کتاب جوامع الجامع شعیری نقل می کند که حسن بصری می گوید: این آیه دوی چشم زخم است. (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۲۱) در مجمع البیان نیز به همین روایت به نقل از حسن بصری استناد شده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۱۳) مجلسی در یک جا قول حسن بصری را از مجمع البیان نقل می کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ص ۱۳) و در جای دیگر از جامع الاخبار شعیری. (همان، ج ۹۲، ص ۱۳۲) این روایت که سند مشخصی از آن ارائه نشد و تنها دو راوی فرآ و زجاج از حسن بصری نقل نمودند و سایر کتب روایی نیز تنها با استناد به این روایت که سند آن وضعیت مشخصی ندارد، به ترویج این روایت پرداخته است. بنابراین در مجموع می توان گفت تفکر دفع چشم زخم از آیه مورد نظر که در میان تفاسیر فریقین نقل و گسترش پیدا کرده است، تنها از روایت نقل شده از حسن بصری است و در سایر روایاتی که به این بحث پرداخته اند، به این آیه اشاره نشده است. حال آنکه حسن بصری به عنوان راوی این حدیث، توسط امام علی علیه السلام سامری امت خوانده شده است. (فیض کاشانی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۸۷) حرّ عاملی او را سر برتافته از خط اهل بیت علیهم السلام (حرّ عاملی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۷۱) و محدث قمی وی را از جمله چهار زاهد باطل برمی شمارد. (واحدی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۴۷) همچنین رجال یون شیعه او را ضعیف و غالی خوانده اند. (ابن الغضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۳؛ مرتضی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۱۴) رجال کشی نیز ایشان را تأیید نمی کند و می نویسد: «حسن بصری با هر گروهی طبق افکار آن ها رفتار می کرد او این کار را برای ریاست انجام می داد. او رئیس فرقه قدریه بود.»^۳ (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۹۸) بنابراین در میان غالب علمای شیعه، حسن بصری به عنوان منافق و دشمن اهل بیت علیهم السلام مطرح می باشد. حال آنکه در میان اهل سنت، او از بزرگان محدثین (ابن سعد، ۱۳۷۴ش، ج ۶، ص ۱۲) و معروف به جامع، عالم، فقیه، امین، مورد اعتماد، زاهد و پارسا بوده است. (همان، ج ۷، ص ۱۶۲)

نکته دیگری که در این موضوع باید توجه داشت، منتقله بودن روایت حسن بصری

به منابع شیعی است که با غفلت برخی مفسران همراه شده است. حسن بصری علاوه بر اینکه بر اساس زهد، آیات قرآنی را تفسیر می‌کرد، عقیده به قدر داشته و منکرین قدر را تکفیر می‌نمود. (حجتی، ۱۳۶۰ش، ص ۷۰) و از ویژگی‌های منحصر به فرد وی در تفسیر، پرداختن به موعظه و نصیحت در ذیل آیات قرآن کریم است به نحوی که روش تفسیری او را باید روش وعظ و تزکیه دانست. (مروتی، ۱۳۸۱ش، ص ۲۴۳) به همین دلیل در نقل حدیث دچار تساهل بوده و بیشترین توجهش به رساندن معنا بوده است و به کم و زیاد آن توجه نمی‌نمود. وی در متن نیز تساهل به خرج می‌داد. (همان، ص ۲۵۵) وی بر اثر گذاری بیشتر متن بر مخاطب تأکید داشته و از ذکر سلسله‌سند خودداری می‌کرده است. برای نمونه، ابوسلمه بن عبدالرحمن از حسن بصری پرسید که آیا فتاوی تو بر اساس چیزهایی است که شنیده‌ای یا به رأی خود می‌گویی؟ حسن گفت: به خدا سوگند این گونه نیست که همه را شنیده باشم ولی رأی و اندیشه ما برای مردم بهتر از رأی و اندیشه خودشان است. (ابن سعد، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۱۶۶)

با توجه به موارد فوق و نیز ادله رجالی و حدیثی مطرح در قسمت‌های گذشته، می‌توان به «علت ضعف سند روایات نقل شده از حسن بصری» پی برد؛ زیرا هیچ شاهدی بر تأیید توصیه حسن بصری در دفع چشم‌زخم وجود ندارد و به نظر می‌رسد نظر وی درباره کارکرد آیه ۵۱ قلم در دفع چشم‌زخم نیز به شکلی ذوقی و در قالب وعظ و بر اساس نظر شخصی خویش مطرح شده است.

ادعای ما به این دلیل است که حسن بصری در قرن دوم و به سال ۱۱۰ هجری قمری درگذشته است (ابن سعد، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۱۶۷) و قرآء (متوفای ۲۰۷ق) در فاصله ۱۴۴ تا ۲۰۷ هجری قمری زندگی می‌کرد. (خطیب بغدادی، ۲۰۰۱ م، ص ۱۴۹؛ حموی، ۱۹۹۳ م، ص ۱۰؛ ابن عماد حنبلی، ۱۹۸۶ م، ص ۱۹؛ فروخ، ۱۹۸۴ م، ص ۱۷۵)، زجاج نیز در فاصله ۲۴۰ تا ۳۱۱ هجری قمری می‌زیست. (فروخ، ۱۹۸۴ م، ص ۳۹۱) و با نظر به آثار مفسران این دوره تا قرن پنجم و ششم هجری، اثری از روایت حسن بصری در کارکرد آیه ۵۱ قلم در دفع چشم‌زخم در تفاسیر ایشان دیده نمی‌شود.

نکته دیگر اینکه شیخ طبرسی (متوفای ۵۴۸ق) نیز در تفسیر مجمع‌البیان، از حسن بصری بسیار نقل می‌کند و روش او را در تفسیر ممدوح می‌داند. (کریمان، ۱۳۴۱ش،

ج ۲، ص ۴۴) لذا به دلیل همین اعتماد، روایت حسن بصری در ذیل این آیه را در تفسیر خود آورده است. پس بعد از ایشان، این روایت در آثار برخی مفسران دست به دست شده است؛ شاید هم محمد بن محمد شعیری که خود از علمای شیعی است نیز از علامه طبرسی نقل کرده باشد.

دلیل دیگری که می توان ذکر نمود اینکه مرحوم طبرسی در نقل و نقد سخنان (روایات و...) از هرکس و هر منبعی حساسیتی نشان نمی داد به گونه ای که ذهبی در کتاب خود آنجا که از مذهب تفسیری شیعه امامیه سخن می گوید، آن ها را اهل مبالغه و خارج شده از حدود عقل و شرع می شمارد اما در همین قسمت، علامه طبرسی را استثنا می نماید. (ذهبی، بی تا، ج ۲، ص ۸) و در جای دیگر از همین کتاب، تفسیر مجمع البیان طبرسی را تفسیر معتدل امامیه می نامد. (همان، ص ۴۴)

چند نکته دیگر که به اثبات منتقله بودن این روایت کمک می کند عبارت اند از: در تفسیر مقاتل بن سلیمان متوفای ۱۵۰ هجری (ابن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۴۱۲) و تفسیر علی بن ابراهیم قمی، که معروف است تا ۳۰۷ هجری قمری زندگی می کرد و مرحوم کلینی بیشترین روایات را از طریق ایشان روایت کردند (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۸: مقدمه تفسیر)، و هر دو از تفاسیر شیعی است، هیچ اثری از این روایت منقول از حسن بصری وجود ندارد!

در کتب ابن قتیبه (متوفای ۲۷۶ق) از علمای اهل سنت که دارای دو کتاب تفسیری است، چه در کتاب *تأویل مشکل القرآن* (ابن قتیبه، ۴۲۳ق، ص ۱۰۸) و چه در تفسیر *غریب القرآن* (همو، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۱) هیچ اثری از روایت حسن بصری وجود ندارد. از همه مهم تر اینکه خود فرآه صاحب *معانی القرآن* که یکی از ناقلین این روایت از حسن بصری است، در تفسیرش ذیل آیه مذکور، این روایت را نیاورده است! (فرآه، ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۱۷۹)

اما به یکباره در چند تفسیر از تفاسیر اهل سنت، که تقریباً معاصر شعیری و طبرسی هستند، ثعلبی متوفای ۴۲۷ قمری (ثعلبی، ۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۲۴)، بغوی متوفای ۵۱۰ قمری (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۱۴۳)، میبیدی متوفای ۵۳۰ قمری (میبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۱۹۹)، زمخشری متوفای ۵۳۸ قمری (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۹۷) و

ابن عطیه متوفای ۵۴۲ قمری (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۵۵) روایت حسن با این سه عبارت نقل شده است: «قال الحسن: دواء إصابة العين أن يقرأ الانسان هذه الآية»، «قال الحسن: هذه الآية دواء اصابة العين» و «عن الحسن: دواء الاصابة بالعين أن تقرأ هذه الآية.»

این نکته هم قابل توجه است که علامه مجلسی که تلاش دارد در نقل، از متقدمین آغاز نماید؛ ابتدا از تفسیر مجمع‌البیان (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ص ۱۳) سپس از جامع الاخبار شعیری (همان، ج ۹۲، ص ۱۳۲) این روایت را نقل می‌کند. حال آنکه در ادامه و در سایر جلد‌های بحار الانوار، به روایات متعدد و بی‌شماری استناد می‌کند که بر کارکرد سایر موارد چون معوذتین و یا ذکر شریف «لا حول ولا قوة الا بالله» بر دفع چشم‌زخم دلالت دارد. (همان، ج ۶۰، ص ۱۴؛ ج ۹۲، ص ۱۳۲-۱۳۶) بنابراین می‌توان گفت تفسیر مجمع‌البیان، منبع انتقال این بحث به کتب روایی شده است. در انتها می‌توان گفت:

۱. با توجه به جایگاه حسن بصری در میان اهل سنت، شیوع یک روایت از او در میان تفاسیر آن‌ها و انتقال آن به تفاسیر شیعه توسط برخی از مفسران بدون آنکه به منبع روایی آن دقت ویژه‌ای داشته باشند، می‌تواند مهم‌ترین علت شیوع تفکر دفع چشم‌زخم توسط آیه ۵۱ سوره قلم در میان مفسران باشد.

۲. با نگاه رجالی که از حسن بصری ارائه شد، روایت منقول از ایشان مورد اعتماد و استناد نبوده و روایت او در تفسیر این آیه، بدون ارائه مدرک مشخصی وارد تفاسیر شیعه نیز شده است.

۳. با نظر به تاریخچه نقل این روایت، اولین کسانی که این روایت را در کتاب خود آوردند، فضل بن حسن طبرسی متوفای ۵۴۸ ق در مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن و محمد بن محمد شعیری متوفای قرن ششم در جامع الاخبار می‌باشد که تاریخ این منابع قرن ششم است و اثری از این روایت در قبل از قرن ششم وجود ندارد.

۸. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به تفاسیر و روایات ارائه‌شده، هرچند که دو مفسر (معرفت و ابن قتیبه) برداشت امر چشم‌زخم را از آیه ۵۱ سوره قلم قبول ندارند، این نکته از تفاسیر زیادی

به روشنی قابل استنتاج است که مسئله چشم‌زخم در قرآن و احادیث، موضوعیت داشته و حقانیت این امر در پرتو روایات و تفاسیر مورد تأیید قرار گرفته است. همچنین با بررسی روایات، به تعویذهای متعددی برای دفع چشم‌زخم اشاره شده که مورد توجه اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز بوده است اما ادعای دفع چشم‌زخم با آیه ۵۱ قلم تنها به روایتی بازمی‌گردد که از جهت سندی و رجالی، دارای ضعف شدید و غیرقابل استناد است و به‌رغم ضعف رجالی حسن بصری به‌عنوان راوی اصلی، روایت ایشان در تفاسیر اهل سنت مورد توجه قرار گرفته، گسترش یافته و از این طریق به تفاسیر شیعه نیز انتقال یافته است. علاوه بر این امر، قابل ذکر است که قبل از قرن ششم اثری از این روایت در هیچ کتابی یافت نمی‌شود.

مهم‌تر اینکه خود فرآء متوفای ۲۰۷ قمری صاحب معانی القرآن که یکی از ناقلین این روایت از حسن بصری است، در تفسیرش ذیل آیه مذکور، این روایت را نیآورده است. البته بلکه به استفاده از این آیه به‌عنوان یادآور مسئله چشم‌زخم نسبت به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و نیز تبرک و تیمن از قرآن کریم ایراد خاصی وارد نباشد، ولی به کار گرفتن این آیه برای دفع چشم‌زخم قابل پذیرش نیست؛ در عین اینکه باید تعویذهای مؤثر بر امر چشم‌زخم مورد توجه قرار گرفته و در میان مؤمنان رایج گردد. تأکید این نکته ضروری است که توجه افراطی به موضوع چشم‌زخم موجب آسیب‌های فرهنگی اجتماعی از جمله گسست و فاصله بین اقشار مردم می‌گردد. لذا توجیه و تبیین ابعاد این مسئله باید توسط اندیشمندان و نویسندگان اسلامی و مبلغان دینی به‌خوبی انجام شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. اعراف: ۳۴؛ حجر: ۴-۵.
۲. «و از شرّ هر حسود، آنگاه که حسد ورزد».
۳. «وَالْحَسَنُ كَانَ يُلَقَّى أَهْلَ كُلِّ فِرْقَةٍ بِمَا يَهُوُونَ وَ يَتَصَنَّعُ لِلرَّئِيسَةِ وَ كَانَ رَئِيسَ الْقَدَرِيَّةِ».

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد تهرانی تقفی، تهران: نشر برهان، ۱۳۹۸ق.
۲. ابن حنبل، احمد، مسند احمد، بیروت: دار صادر، بی‌تا.

۳. ابن سعد، محمد، *الطبقات الكبرى*، ترجمه محمود دامغانی، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴ ش.
۴. —، *الطبقات الكبرى*، بیروت: دار البیروت، ۱۴۰۵ ق.
۵. ابن سلیمان، خیثمة، *من حدیث خیثمة*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۰ ق.
۶. ابن سلیمان، مقاتل، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله محمود شحاته، چ ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۷. ابن سینا، حسین، *الاشارات والتنبيهات*، تهران: بی نا، ۱۴۰۳ ق.
۸. ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۹. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، چ ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. ابن عماد حنبلی، عبدالحی، *شذرات الذهب*، دمشق: دار ابن کثیر، ۱۹۸۶ م.
۱۱. —، *غریب القرآن*، شارح: رمضان ابراهیم محمد، چ ۱، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۴۱۱ ق.
۱۲. —، *تأویل مشکل القرآن*، تحقیق شمس الدین ابراهیم، چ ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۳ ق.
۱۳. ابن الغضائری، احمد ابن الحسین بن عبیدالله، *رجال ابن الغضائری (الضعفاء)*، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *غریب القرآن ابن قتیبه*، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۶. ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی، بی جا: چاپ اسلامی، ۱۳۹۸.
۱۹. اسلامی، محمدجعفر، *شأن نزول آیات واحدی نیشابوری - سیوطی*، چ ۲، بی جا: بی نا، ۱۳۷۱ ش.
۲۰. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۲۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح بخاری*، چ ۴، بیروت: المکتبة العصریه، ۱۴۲۰ ق.
۲۲. بغوی، حسین بن مسعود، *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*، تحقیق مهدی عبدالرزاق، چ ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۳. بلاغی، سید عبدالحجّة، *حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر*، قم: انتشارات حکمت، ۱۳۸۶.
۲۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و أسرار التاویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.

۲۵. ثعلبی، احمد بن محمد، *الكشف والبيان*، تحقیق ابن عاشور ابی محمد، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۲۶. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، *الكشف والبيان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۴ق.
۲۷. جاحظ، عمرو بن بحر، *الحيوان*، تحقیق یحیی الشامی، بیروت: دار مکتبة الهلال، ۱۹۸۶م.
۲۸. حجتی، محمدباقر، *سه مقاله در تاریخ تفسیر و نحو*، تهران: بنیاد قرآن، ۱۳۶۰ش.
۲۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، قم: مؤسسه آل بیت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ق.
۳۰. _____، *رسالة اثني عشری فی الرد علی الصوفیه*، قم: بی نا، ۱۳۸۳ش.
۳۱. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، *تفسیر اثني عشری*، تهران: انتشارات میقات، ۱۳۶۳ش.
۳۲. حسینی همدانی، سید محمدحسین، *انوار درخشان*، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران: کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.
۳۳. حموی، یاقوت، *معجم الادباء*، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۳م.
۳۴. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد، *تاریخ بغداد*، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۲۰۰۱م.
۳۵. دهخدا، علی اکبر، *لغتنامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
۳۶. ده بزرگی، ژیللا، «چشم زخم در باور و فرهنگ ایرانیان»، *مجله چیستا*، شماره ۱۹۶-۱۹۷، ۱۳۸۱ش، ص ۴۵۷-۴۶۱.
۳۷. ذهبی، محمدحسین، *التفسیر والمفسرون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه غلامرضا خسروی، تهران: نشر مرتضوی، ۱۳۷۴ش.
۳۹. زارع زردینی، احمد و همکاران، «آسیب شناسی پدیده چشم زخم در جامعه اسلامی در پرتو آیات قرآن»، *مجله کتاب قیام*، شماره ۱۳، ۱۳۹۴ش، ص ۷۳-۹۲.
۴۰. زحیلی، وهبة بن مصطفى، *التفسیر المنیر فی العقیبة والشریعة والمنهج*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۸ق.
۴۱. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ج ۵، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۴۲. سید قطب، ابن ابراهیم شاذلی، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق، ۱۴۱۲ق.
۴۳. سید نوح، سید محمد و کندری، ولید محمد، «الحسد والوعین فی ضوء السنة النبویة»، *الشریعة و الدراسات الاسلامیه*، شماره ۳۷، ۱۴۱۹ق، ص ۶۳-۱۳۲.
۴۴. سیوطی، جلال الدین، *الدر المشور فی التفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۴۵. شریف لاهیجی، بهاء الدین محمد بن شیخعلی، *تفسیر شریف لاهیجی*، تحقیق میر جلال الدین

- حسینی ارموی، تهران: نشر داد، ۱۳۷۳ش.
۴۶. شعیری، محمد بن محمد، جامع الاخبار، نجف: مطبعة حیدریه، بی‌تا.
۴۷. شوکانی، محمد بن علی، فتح‌التدیر، دمشق: دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
۴۸. صدرحاج سیدجوادی، احمد و همکاران، دایرةالمعارف تشیع، چ ۲، تهران: نشر شهید سعید محبی، ۱۳۸۰.
۴۹. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۵۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه محمدجواد بلاغی، چ ۳، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
۵۱. طبرسی، حسن بن فضل طبرسی، مکارم الاخلاق، قم: نشر شریف رضی، ۱۴۱۲ق.
۵۲. طبری، محمد بن جریر، تفسیر طبری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۵۳. طریحی، حسن، مجمع البحرین، تهران: نشر مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۵۴. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی التفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۵۵. عاملی، ابراهیم، تفسیر عاملی، تهران: انتشارات صدوق، ۱۳۶۰ش.
۵۶. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۱ش.
۵۷. فخررازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۵۸. فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن (فراء)، تحقیق محمدعلی نجار و احمد یوسف نجاتی، چ ۲، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰م.
۵۹. فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۴م.
۶۰. فیض کاشانی، ملامحسن، محجة البیضا، ترجمه محمدصادق عارف، مشهد: نشر آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ش.
۶۱. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: نشر دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ش.
۶۲. قمی، عباس، سفینه البحار، قم: نشر اسوه، ۱۴۱۴ق.
۶۳. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق طیب موسوی جزایری، چ ۳، قم: دار الکتب، ۱۳۶۳ش.
۶۴. کاشانی، ملافتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ش.
۶۵. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی - إختیار معرفة الرجال، تحقیق طوسی، محمد بن الحسن و حسن مصطفوی، چ ۱، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۶۶. کریمان، حسین، طبرسی و مجمع البیان، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ش.
۶۷. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، المصباح للكفعمی جنة الأمان الواقیة، قم: دار الرضی (زاهدی)، ۱۴۰۵ق.

۶۸. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۶۹. —، اصول الکافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامی، ۱۳۶۹ش.
۷۰. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین، کنز العمال، تحقیق الشیخ بکری حیانی و الشیخ صفوة الصفا، بیروت: مؤسسة الرسالة، بی تا.
۷۱. الققه المنسوب إلى الامام الرضا علیه السلام، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۶ق.
۷۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۷۳. —، آسمان و جهان (ترجمه کتاب السماء و العالم بحار الأنوار، جلد ۵۴)، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران: نشر الاسلامیه، ۱۳۵۱ش.
۷۴. —، آداب و سنن (ترجمه جلد ۷۳ بحار الانوار)، تهران: نشر الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
۷۵. —، زندگانی حضرت زهرا علیها السلام (ترجمه جلد ۴۳ بحار الانوار)، ترجمه محمدجواد نجفی، تهران: نشر الاسلامیه، ۱۳۷۷ش.
۷۶. محمدی، روح‌الله و اکبرنژاد، مهدی، «کنکاشی در مقوله شورچشمی چشم‌زخم در قرآن و روایات»، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۲، ۱۳۸۸ش.
۷۷. مرتضی، بسام، زیادة المقال من معجم الرجال، لبنان: دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۶ق.
۷۸. مروتی، سهراب، پژوهشی در تاریخ تفسیر قرآن کریم، تهران: نشر رمز، ۱۳۸۱ش.
۷۹. مشیری تفرشی، منیژه، «چشم‌زخم درباره جامعه امروز»، مجله چیستا، شماره ۲۵۸، ۱۳۸۸ش، ص ۱۰۸-۱۱۶.
۸۰. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳۶۸ش.
۸۱. مصاحب، غلامحسین، دایرة المعارف فارسی، ج ۴، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳ش.
۸۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۸۹ش.
۸۳. —، مجموعه آثار، ج ۸، قم: صدرا، ۱۳۷۲ش.
۸۴. معرفت، محمدهادی، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم: نشر مؤسسة التمهید، ۱۴۲۴ق.
۸۵. —، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم (شبهات و ردود حول القرآن الکریم)، ترجمه حسن حکیم‌باشی و همکاران، قم: مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۵ش.
۸۶. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۸۷. میبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عده الأبرار، تهران: نشر امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
۸۸. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۱ق.
۸۹. واحدی، سید تقی، در کوی صوفیان، تهران: نشر نخل دانش، ۱۳۸۴ش.
۹۰. واحدی نیشابوری، علی ابن احمد، اسباب النزول، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹، شماره ۲۳
مقاله علمی پژوهشی
صفحات: ۹۹-۱۱۸

تدوین سیاسی حدیث

علیرضا رستمی هرانی*

◀ چکیده

مقاله پیش رو در مقام پاسخ به این پرسش است که آیا نویسندگان متون اولیه حدیث تحت تأثیر سیاست حاکمان جور، اقدام به تدوین سیاسی حدیث نموده‌اند؟ در نتیجه این پژوهش، با روش تحقیق به صورت کتابخانه‌ای و روش اندیشه‌ورزی تحلیلی و استنباطی روشن می‌شود که سیاست در پاره‌ای موارد هم در استخدام نویسندگان حدیث و هم در تدوین حدیث، تأثیر مستقیم داشته است؛ به گونه‌ای که تدوین سیاسی حدیث نیز رخ داده است. با بررسی احادیث سیاسی تدوین شده، می‌توان «همسویی مضمون روایات با سیاست حاکمان جور» را در بسیاری از موارد، قرینه‌ای بر عدم صحت آن روایات دانست.

◀ کلیدواژه‌ها: تدوین حدیث، سیاست، حاکمان، نویسندگان.

* استادیار دانشگاه حضرت معصومه (علیها السلام) / aliemam2000@live.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۷ تاریخ پذیرش: ۹۷/۹/۲۸

۱. مقدمه

واژه سیاست (politique) مأخوذ از کلمه یونانی (polis) است که در یونان باستان به معنای روش اداره کردن شهر بوده است. در اصطلاح علوم سیاسی، امروزه برخی آن را مطالعه روابط قدرت میان افراد و گروه‌ها و بررسی سلسله‌مراتبی که قدرت سیاسی در داخل جوامع گوناگون ایجاد می‌کند، می‌دانند. (علوی، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۲۰) راسل نیز معتقد است این قدرت است که اجزای سیاست را تشکیل می‌دهد. (یوسفیه، بی‌تا، ص ۱۲-۱۵) به نظر می‌رسد آنچه از تعاریف سیاست می‌توان برداشت کرد این است که هسته اصلی قلمروی سیاست قدرت است. لکن به‌طور کلی، سیاست مفهوم بسیار پیچیده‌ای است که قلمروی آن مشخص نیست و در تمام زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و... مستقیم یا غیرمستقیم دخیل است.

هرچند بعد از پیامبر گرامی اسلام ﷺ با روی کار آمدن خلفا، سیاست ممانعت از نگارش و نشر حدیث به‌صورت رسمی حاکم شد. (مؤدب، ۱۳۸۴، ص ۱۷۷) اما در ابتدای قرن دوم و پس از به دست گرفتن زمام حکومت توسط عمر بن عبدالعزیز و استخدام رسمی برخی دانشمندان، سیر تدوین حدیث بر رشد و توسعه خود افزود؛ زیرا او با اتخاذ راهبردی جدید برخی دانشمندان را به تدوین احادیث رسول خدا ﷺ مأمور کرد و به عمرو بن حزم (دارمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۶) و ابن شهاب زهری دستور داد تا سنت را مکتوب کنند. (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۷؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۸۰؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۰، ۲۴۲ و ۲۴۳) از این رو آغاز رشد و توسعه نگارش حدیث به‌صورت رسمی، با تغییر سیاست و رویکرد حاکمان همراه بوده است. سؤالی که به ذهن خطور می‌کند، این است که آیا نویسندگان حدیث تحت تأثیر سیاست حاکمان، به تدوین سیاسی حدیث نیز پرداخته‌اند؟ به این معنی که احادیثی را که در تضاد با منافع حاکمان بوده طرد کرده و یا احادیثی را که موافق با سیاست حاکم بوده است، گردآوری و تدوین نمایند؟ و آیا می‌توان همسویی مضمون روایات با سیاست حاکمان جور را قرینه بر عدم صحت آن روایت قلمداد نمود؟

۲. امویان و تدوین حدیث

گرچه گزارش‌های متعددی حاکی از این است که عمر بن عبدالعزیز به‌صورت رسمی

مقرر داشت که احادیث رسول خدا ﷺ جمع‌آوری و تدوین گردد. اما بر اساس برخی گزارش‌ها، پس از مرگ وی، یزید بن عبدالملک، ابن حزم را عزل نمود و کار تدوین حدیث تا سال‌ها بعد تحت تأثیر سیاست حاکم، دچار رکود شد. (شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۰۷) ابن شهاب زهری را یکی از اولین تدوین‌کنندگان حدیث برشمرده‌اند. وی ابوبکر محمد بن مسلم بن شهاب الزهری المدني، معروف به ابن شهاب (۱۲۴-۵۰) محدث، مورخ، فقیه و دانشمند مشهور اهل سنت است. رساله تنزیل القرآن و مغازی رسول‌الله از جمله کتاب‌های اوست. اگرچه ابن شهاب اهل مدینه است، به شام مرکز حکومت امویان می‌رود و یکی از کارگزاران آن‌ها می‌شود. او در عقوبت یکی از افراد آنچنان خشونت به خرج می‌دهد که به مرگ وی می‌انجامد. (شبستری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۹۲؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۱۹۱؛ ابن سعد، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۸؛ بخاری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۰ و ۲۲۱) گفته شده عمر بن عبدالعزیز چون تصمیم به تدوین سنت می‌گیرد، او را مجبور به کتابت حدیث می‌نماید، او نیز اطاعت می‌کند. ابن شهاب زهری خود در این باره می‌گوید: «ما تمایلی به تدوین حدیث نداشتیم تا اینکه حاکمان ما را بر آن مجبور نمودند.» (ابن سعد، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۹) عمر بن عبدالعزیز نیز می‌گوید: «آگاه باشید، آنچه که ابوبکر و عمر [علی‌علیه‌السلام] نه [سنت کرده‌اند، دین است. ما به آن عمل کرده و مردم را به انجام آن دعوت می‌کنیم.» متقی هندی اضافه می‌کند: «آنچه را دیگران سنت کرده‌اند به خدا واگذار می‌کنیم.» (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۷۰؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۳۸۵) در گزارش نامه او به عمرو بن حزم چنین آمده است: «بنویس برای من آنچه که نزد توست از رسول خدا ﷺ و گفتارهای عمر، همانا من نگران از بین رفتن این علم هستم.» (دارمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۶) عمر بن عبدالعزیز، سایر کارگزاران خود را نیز به ابن شهاب ارجاع می‌داد و می‌گفت: «بر شما باد به رجوع به ابن شهاب، چرا که شما نسبت به سنت گذشتگان، کسی را عالم‌تر از او نمی‌یابید!» (ابن خلکان، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۷۷) اما ابن کثیر معتقد است کسی که زهری را وادار به نوشتن حدیث کرد، هشام بن عبدالملک بود و از آن روز که زهری کتاب نوشت، مردم نیز شروع به نوشتن احادیث کردند. (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۳۴۵) چراکه ابن شهاب از مقربان دربار هشام بن عبدالملک نیز بود که با او حج به جا

می آورد و به فرزندان او تعلیم می داد، و یک سال قبل از هشام (۱۲۵ق) درگذشت. (ابوری، بی تا، ص ۲۶۰) در گزارشی آمده است که هشام بن عبدالملک از زهری خواست تا شأن نزول آیه شریفه «وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (نور: ۱۱) را در مورد علی علیه السلام معرفی کند، که او نمی پذیرد. (شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۴۵) به نظر می رسد که گرچه او در این مورد سخن هشام را نمی پذیرد، اما روایات برساخته دیگری از او گزارش شده است. برای مثال، زهری نقل کرده است: «رسول خدا صلی الله علیه و آله یک بار شبانه وارد خانه علی و فاطمه شد و گفت: آیا نماز نمی خوانید؟ علی علیه السلام گفت: اختیار ما دست خداست، اگر بخواهد ما را بر آن برمی انگیزاند. رسول خدا صلی الله علیه و آله با شنیدن این سخن چیزی نگفت و برگشت. در این هنگام علی شنید که رسول خدا صلی الله علیه و آله به ران خود می زند و می گوید: "وَ كَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا" (کهف: ۵۴)*. (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۴۴؛ نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۲۰۶؛ ابن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۲) روشن است که چنین حدیثی موافق با سیاست حاکمان اموی در ترویج جبرگرایی ساخته و پرداخته شده است. از زهری نقل شده است که گفت: «حاکمان مرا برای کتابت به خدمت گرفتند و من از خداوند شرم داشتم که برای حاکمان کتابت می کنم ولی برای مردم نمی نوشتم.» (ابن عبدالبر، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۷۷) مدائنی از ابن شهاب، چنین نقل کرده است: «خالد بن عبدالله القسری [والی مکه در زمان ولید بن عبدالملک سپس سلیمان بن عبدالملک، و والی عراق در زمان هشام بن عبدالملک (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۴۲۵)] از من (ابن شهاب) خواست تا سیره پیامبر صلی الله علیه و آله را بنویسم، یک روز به او گفتم: مطالبی از سیره علی علیه السلام به دست آورده ام راجع به خدمات علی به اسلام، با آن ها چه کار کنم، آیا بنویسم؟ خالد گفت: نه، مگر آنچه را که در قعر جهنم است [مشمول بر ذم و قدحی بر امام علیه السلام است].» (صائب، ۱۴۱۵ق، ص ۹۲؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۴۶)

به نظر می رسد که امویان از زهری دانشمندی درباری در جهت منافع خود ساخته بودند و از طریق او و نشر سیاسی احادیث، پایه های حکومت خود را استوار می ساختند، که نامه امام سجاده علیه السلام به او، گواه روشن دیگری بر این مطلب است. امام سجاده علیه السلام در نامه ای از سرِ ترجم، به زهری می فرماید: «... بدان که کمترین چیزی که

کتمان کردی و سبک‌ترین چیزی که به دوش گرفتی، این است که وحشت ستمگر را به آرامش تبدیل کردی، و چون به او نزدیک شدی و هر بار تو را دعوت کرد اجابت نمودی، راه گمراهی را بر او هموار نمودی. چقدر می‌ترسم که در اثر گناهانت فردا جایگاهت با خیانتکاران یکی باشد و به‌خاطر آنچه به‌ازای همکاری با ستمگران به چنگ آورده‌ای بازخواست شوی... آیا چنین نبود که وقتی تو را دعوت کرده و مقرب خود نمود، از تو محوری ساختند که سنگ آسیاب مظلومه‌هایشان بر گرد آن می‌چرخد و تو را پلی قرار دادند که از روی آن به‌سوی کارهای خلافشان عبور می‌کنند و نردبانی ساختند که از آن به بام گمراهی و ضلالتشان بالا می‌روند...» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶۵)

با توجه به گزارش‌های رسیده، به نظر می‌رسد آنچه عمر بن عبدالعزیز را بیشتر نگران ساخته بود، از میان رفتن روایاتی بود که سنت خلفا را در عمل به رأی و اجتهاد تثبیت می‌کرد، در مقابل سنت رسول خدا ﷺ که توسط مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) و شاگردانشان همواره ثبت و ضبط می‌شد. (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۸۰) یکی از نویسندگان معاصر درباره‌ی ابن شهاب چنین می‌گوید: «زهري مغازی خود را نگاشت و تمام آن را عبدالرزاق در مصنف خود ذکر کرده است، هرکس آن را بخواند درمی‌یابد که علی (علیه‌السلام) در سیره او آنچنان غریب است که گویی هیچ اثر و خبری از علی (علیه‌السلام) در آن نیست، با آنکه زهري از هیچ اثری از ابوبکر و عمر... گذر نمی‌کند مگر اینکه آن را به تفصیل بیان کرده و زینت می‌بخشد.» (صائب، ۱۴۱۵ق، ص ۹۲) از این روی می‌توان بر آن شد که سیاست حاکمان اموی تأثیر مستقیم در گردآوری و تدوین حدیث در نویسه‌های این گونه دانشمندان دربار اموی داشت؛ که موجب طرد روایاتی شد که در مدح و فضیلت اهل بیت (علیهم‌السلام) بود و یا به‌نحوی با منافع حاکمان در تضاد بود. و در مقابل روایاتی گردآوری شد که موافق سیاست حاکمان بود و یا حداقل ضرری را متوجه آنان نمی‌کرد.

۳. عباسیان و تدوین حدیث

با شکست امویان و روی کار آمدن عباسیان، سیاست تدوین حدیث به‌صورت رسمی ادامه یافت. (مؤدب، ۱۳۸۴، ص ۱۷۷؛ معارف، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰) محمود ابوریّه در این

زمینه می‌گوید: «مرحله دوم تدوین در عصر بنی‌عباس اتفاق افتاد که دانشمندان با اقتباس از ایرانیان به تهذیب و مرتب‌سازی نوشته‌های خود پرداختند. آن‌ها روایات به دست آمده را به آثار خود ضمیمه کرده و در کنار احادیث پیامبر ﷺ اقوال صحابه و فتاوی تابعین را هم اضافه کردند اما همانند دوره گذشته، نکات شعری و ادبی را در کتب خود وارد نکردند. شایان ذکر است که بسیاری از متقدمان عنوان حدیث را به آثار رسیده از سوی صحابه و تابعین نیز اطلاق می‌کردند.» (ابوریه، بی‌تا، ص ۲۶۷) مالک بن انس یکی از اولین گردآورندگان و تدوین‌کنندگان حدیث اهل سنت است. به دستور حاکم مدینه، جعفر بن سلیمان پسرعموی منصور خلیفه عباسی، مالک بن انس را (زمانی که متهم بود به اینکه بیعت و پیمان با عباسیان را مشروع و لازم الوفا نمی‌داند)، برهنه ساخته و تازیانه زدند و بر زمین کشاندند. این در حالی است که بعد از دلجویی از او توسط منصور خلیفه عباسی، حکومت آنان را مشروع دانسته و به تدریج جذب دربار آنان شده و در جهت تحکیم آن کوشید. (شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹۹) وی به درخواست ابوجعفر منصور عباسی کتاب موطأ را تدوین کرد. منصور تصمیم داشت کتاب او را نسخه نموده و به بلاد اسلامی گسیل دارد. (مدیر شانه‌چی، ۱۳۸۱، ص ۵۲؛ ابوریه، بی‌تا، ص ۲۹۸) اگر منصور خلیفه عباسی، به راستی تصمیم بر ضبط و نشر حدیث رسول خدا ﷺ داشت، آثار حدیثی فراوانی از اهل بیت (علیهم‌السلام) و شاگردان این مکتب در اختیار او قرار می‌گرفت. اما او از مالک چنین تقاضایی می‌کند و می‌گوید: «ای ابوعبدالله، این علم را ضبط و آن را به صورت کتاب درآور، و در آن از نوادر عبدالله بن مسعود و رخصت‌های ابن عباس و سخت‌گیری‌های عبدالله بن عمر بپرهیز! و آنچه را ائمه و صحابه بر آن اتفاق دارند قصد کن تا مردم را بر عمل به علم و کتاب تو مجبور سازیم و پس از ترویج کتاب تو مردم شهرها را متعهد سازیم که با آن مخالفت نوزند و جز بر اساس آن‌ها قضاوت نکنند.» (ابن قتیبه، ۱۹۶۷م، ج ۲، ص ۱۵۰ و ۲۰۲؛ کرکی، ۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۰) این در حالی است که بنا بر آنچه از شافعی و احمد حنبل نقل شده، بعضی از معاصران مالک از او برتر بودند. (ذهبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۱، ۱۷۳، ۱۹۱ و ۱۹۲) مالک خود می‌گوید: «منصور به من گفت: چگونه است که از بین همه گفتارها، سخن ابن عمر را انتخاب کردید؟ پاسخ دادم: او کسی است که

باقی مانده و بر دیگران برتری دارد و کسانی که قبل از ما بودند، به قول او عمل می‌کردند ما نیز چنین کردیم پس منصور گفت: گفتار او را اخذ نما اگرچه مخالف با علی و ابن عباس باشد.» (ابن سعد، بی تا، ج ۴، ص ۱۴۷) به نظر می‌رسد توصیه منصور به مالک در اخذ گفتار امثال عبدالله بن عمر، نبود مگر به خاطر اینکه مالک به دربار عباسیان نزدیک شده و آشکارا مردم را به سنت غیر اهل بیت علیهم‌السلام دعوت کرد.

در حقیقت منصور عباسی همان سیاستی را که عمر بن عبدالعزیز اموی در مورد تدوین حدیث اتخاذ کرده بود، همچنان در پیش گرفت و دنبال کرد. در این میان ابوحنیفه و مالک بیش از دیگران مورد توجه او قرار گرفتند، لکن ابوحنیفه مقاومت کرد، اما مالک به تدریج به دستگاه خلافت نزدیک گشته و در پناه حمایت و تأیید منصور به نشر آرا و افکار خود پرداخت. (بابایی، ۱۳۷۴، ص ۲۲۰) شهرستانی می‌گوید: «بنابراین ترجیح رأی ابن عمر با وجود کثرت صحابه، سیاست حکومت عباسیان بود، همچنین نسبت به اخذ موطأ مالک نیز سیاست همین گونه بود.» (شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۰۸) او در جای دیگر می‌گوید: «همانا خلفای اموی یا عباسی در یک نقطه مشترک بودند و آن حمایت از فقه شیخین (عمر و ابوبکر) و ترک فقه علی بن ابیطالب و ابن عباس؛ یعنی آن‌ها سیره شیخین را می‌پذیرفتند حتی اگر مخالف سنت نبوی بود. به معنی دیگر پذیرش اجتهادات آنان در مقابل نص با کنار گذاشتن روایاتشان از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بنابراین برای شما اهداف سیاسی حکومت، در اخذ به فقه ابن عمر حتی در صورت مخالفت با علی و ابن عباس، نیز روشن شد.» (همان، ج ۲، ص ۲۱۰)

بی‌شک مالک در پی ارتباط با دستگاه خلافت، از قدرت و نفوذ فراوان در مدینه برخوردار شد؛ به گونه‌ای که در امور حاکم مدینه دخالت و اعمال نفوذ می‌کرد. (حیدر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۱) برخی گزارش‌ها حاکی از این است که والی مدینه از مالک هراس داشت و رفتن به مکه با پای پیاده را آسان‌تر از ایستادن در برابر خانه مالک می‌دانست. (تیجانی، بی تا، ۱۰۹) در گزارشی آمده است که یکی از شاگردان مالک بن انس به نام «عنوان بصری» برای شاگردی امام علیه‌السلام نزد او می‌آید، لکن امام نمی‌پذیرد و می‌فرماید: من از جانب حکومت تحت نظر، برای خود ادعیه‌ای انتخاب کردم. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۲۴) این گزارش حاکی از این است که برخورد امام علیه‌السلام با مالک و اطرافیانش

او همراه با نوعی تدبیر و عاقبت اندیشی است تا او را از ناحیه حکومت بیش از این دچار مشکل نسازد. سیوطی می نویسد: ابوبکر ابهری در مورد تعداد و نوع روایات موطاً مالک، که به درخواست منصور عباسی تدوین یافت، گفته است: «تمام آنچه از آثار پیامبر ﷺ و صحابه و تابعین در کتاب موطاً آمده ۱۷۲۰ حدیث است که از این تعداد ۶۰۰ حدیث آن مرسل، ۶۱۳ روایت آن موقوف [از صحابه] و ۱۸۵ روایت آن از سخنان تابعان است.» (سیوطی، ۱۴۱۸ق، ص ۸) ابن حزم نیز گفته است: «من روایات کتاب مالک بن انس و کتاب سفیان بن عیینه را شماره کردم و در هر کدام از این دو کتاب، پانصد و اندی حدیث مسند و سیصد و اندی حدیث مرسل یافتم. علاوه بر آن در کتاب موطاً به ۷۳ حدیث متروک برخورد کردم.» (همان جا؛ ابوریه، بی تا، ص ۲۹۷)

منصور عباسی، به رغم دوستی با عمرو بن عبید (معتزلی) که سبب شده در ظاهر حامی معتزلیان به نظر برسد (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۳۶)، از مالک بن انس که از دانشمندان اهل حدیث است، درخواست تدوین آثار را کرد؛ از این رو در زمان او نشاط و تحرکی در جریان معتزلی گزارش نشده است بلکه گزارش هایی وجود دارد که حاکی از گرایش او همانند امویان به «جبر» بوده است. او در طی یکی از سفرهایش به مکه خطاب به مردم چنین گفت: «ای مردم منم سلطان خدا در زمین. به توفیق و تسدید و تبصیر او بر شما حکومت می کنم. خزانه دار او هستم و عمل می کنم به مشیتش و قسمت می کنم به اراده اش و می دهم به اذنش. خداوند مرا قفل خزانه اش قرار داده است. هرگاه بخواهد مرا برای بخشش به شما و تقسیم روزی هایتان باز کند، باز می کند و هرگاه بخواهد مرا قفل کند، قفل می کند. پس به سوی خدا روید و در این روز شریف که به شما از فضلش خواهد داد، آنچه را در کتابش بدان اخبار فرموده در آنجا که فرموده: "امروز دین شما را کامل کردم و نعمتم را بر شما تمام کردم و اسلام را به عنوان دین بر شما پسندیدم" از او بخواهید که مرا بر صواب و رشاد موفق بدارد و به من مهربانی و احسان به شما را الهام کند و مرا باز کند برای بخشیدن به شما و تقسیم روزی هایتان به عدالت.» (ابن قتیبه، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۴۷) مالک نیز با آگاهی کامل از اندیشه جبرگرایی منصور خلیفه عباسی، در گفت و گویی با وی چنین می گوید: «به منصور گفتم: اگر خداوند شما را سزاوار خلافت نمی دید امر حکومت بر این ملت

را برای شما مقدر نکرده و حکومت را از آنان [امویان] که بعد از نبی ﷺ آن را در اختیار داشتند، زایل نمی‌ساخت، چراکه امر خلافت به اهل بیتش [عباسیان] سزاوارتر است.» (شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹۹)

ملاحظه می‌شود که چگونه مالک بن انس، دانشمند اهل حدیث، خلافت را با تقدیر الهی برای عباسیان سزاوار دانسته و آنان را در جهت تثبیت قدرتشان یاری می‌کند. ابو زهره درباره‌ی موضع مالک نسبت به گفتار صحابه می‌گوید: «مالک به اعتبار اینکه آراء صحابه جزء سنت است، به آن عمل می‌کرد و اگر احادیث پیامبر ﷺ با آراء یکی از آنان تعارض داشت، قواعد و احکام باب تعارض را اجرا می‌کرد، این عمل مالک تمامی احادیث پیامبر ﷺ حتی احادیث صحیح را در بر می‌گرفت.» (عاملی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۸)

بنابراین تردیدی باقی نمی‌ماند که سیاست حاکمان، هم در انتخاب نویسندگان و هم در تدوین حدیث، تأثیر مستقیم داشته است؛ که در نتیجه آن احادیثی در میان مردم منتشر می‌شد که ضرری را متوجه دستگاه خلافت نسازد. از این رو تنها محدثانی در دربار حاکمان عزیز بودند که آنچه را حاکمان می‌خواستند جامه‌ی عمل بپوشانند، در غیر این صورت به شدت مورد مؤاخذه قرار می‌گرفتند. برای مثال، احمد بن حنبل پیشوای مذهب حنبلی (۱۶۴-۲۴۱ق) و از محدثان بزرگ اهل سنت است، به دلیل مخالفت با رأی مأمون و معتصم عباسی در حدوث قرآن، تنبیه و حتی به ضرب تازیانه، کتفش آسیب دید چراکه ترویج تفکر اعتزالی در آن زمان به سود عباسیان بود. (مدیر شانه‌چی، ۱۳۸۱، ص ۶۰) لیکن پس از مرگ احمد و تشییع جنازه‌ی باشکوه او که نشان از رویگردانی مردم از ظلم عباسیان داشت و پس از روی کار آمدن متوکل، با تغییر سیاست و رویکردی دوباره به اهل حدیث در جهت تقویت پایه‌های حکومت خود، به حمایت از آرا و افکار او پرداخته به گونه‌ای که اسطوره و احیاگر اهل حدیث در برابر اهل رأی شناخته شد. (ابن حنبل، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۳؛ میلانی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۸) ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری (متوفی ۲۵۶)، که شاگرد احمد حنبل است و آرا و افکار ابن حنبل از طریق امثال او نشر یافت، زمانی که به بخارا بازگشت، استقبال با شکوهی از او به عمل آمد، لکن زمانی که خالد بن احمد هذلی امیر خراسان از او

خواست تا به منزل او بیاید و به فرزندان او تاریخ و حدیث آموزش دهد و او از رفتن امتناع کرد، ماجرا واژگونه شد. و مغضوب عباسیان قرار گرفت و به خرتنک یکی از روستاهای سمرقند تبعید شد و چنان بر او سخت گرفتند که از خداوند طلب مرگ می‌کرد. (ابن حجر، بی تا، ص ۴۹۴) ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب نسائی (۲۱۵-۳۰۳ق)، دیگر محدث نامی اهل سنت است که کتاب السنن الکبری و تلخیص آن، *المجتبی من السنن* را برای حاکم رمله یکی از شهرهای فلسطین تألیف کرد. او در این کتاب ۵۷۶۱ حدیث گردآوری نموده (مدیرشانه چی، ۱۳۸۱، ص ۷۱) اما در نهایت تأسف تنها تعداد معدودی از روایات اهل بیت علیهم السلام را گزارش کرده است: بر اساس بررسی نگارنده، او از امیرالمؤمنین علی علیه السلام تنها ۴۹ حدیث (بدون حذف مکررات ۱۲۳ حدیث) نقل کرده و در مورد امام حسن مجتبی علیه السلام تنها ۴ روایت ذکر کرده (بدون حذف مکررات ۱۰ حدیث) که در این میان تنها یک روایت از زبان خود امام حسن علیه السلام است و در مورد امام حسین علیه السلام تنها ۳ حدیث گزارش کرده (بدون حذف مکررات ۵ حدیث) و از علی بن الحسین علیه السلام تنها ۷ حدیث نقل کرده (بدون حذف مکررات ۱۰ حدیث) و از امام باقر علیه السلام تنها ۲۸ حدیث روایت کرده (بدون حذف مکررات ۵۸ حدیث) و از امام صادق علیه السلام ۱۹ حدیث (بدون حذف مکررات ۴۴ حدیث) روایت کرده است، در ساختگی بودن برخی از این روایات نیز تردیدی نیست. نسائی خود شاهد اثرات سوء تدوین سیاسی حدیث بود. او می‌گوید: «وارد دمشق شدم و دیدم که مردم زیادی از علی علیه السلام در انحراف به سر می‌برند، لذا کتاب خصائص در فضایل علی علیه السلام را تدوین کردم به امید اینکه خداوند هدایتشان کند» (همان، ص ۵۹) گفته شده پس از تألیف این کتاب، شامیان از او خواستند تا کتابی در فضایل معاویه بنویسد اما نسائی گفت: چه بنویسم درباره کسی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در موردش فرمود: «لا اشیع الله بطنه». (مسلم، بی تا، ج ۸، ص ۲۷) در اینجا بود که او مورد هجوم نادانان قرار گرفت و با ضرب و شتم از شام اخراج شد و چون از این آسیب بیمار شده بود حسب وصیتش وی را به مکه منتقل کردند و بر اثر همین بیماری وفات یافت. (مدیر شانه چی، ۱۳۸۱، ص ۵۹) این در حالی است که همین روایتی را که نسائی به خاطرش جان سپرد، مسلم نیز نقل کرده است، با این تفاوت که پیش از اینکه روایت مزبور را

نقل کند روایت برساخته دیگری را منافی با عصمت رسول خدا ﷺ گزارش کرده است، مبنی بر اینکه پیامبر ﷺ نیز فردی عادی همچون دیگر افراد بشر است که مانند آن‌ها در رضا و غضب سخنی می‌گوید و حضرت با خدا شرط کرده است که اگر کسی را نفرین کرد که او سزاوار آن نفرین نبوده باشد، همان نفرین را موجب پاکی و زکات و تقرب آن شخص به خدا در روز قیامت قرار دهد. (مسلم، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۶)

مخفی نیست که مسلم با ضمیمه کردن این روایت ساختگی، با نفرین پیامبر گرامی اسلام بر معاویه، عالمانه و عامدانه خواسته است به نفع سیاست حاکم وانمود سازد که روایت نامبرده نه تنها منقصدی بر معاویه نبوده، بلکه دلیل بر فضیلت معاویه نیز می‌باشد. همچنان که ابن کثیر دانشمند مشهور اهل سنت چنین فضیلتی را برداشت کرده و هدف مسلم از این گزارش را چیزی جز بیان فضیلت معاویه ندانسته است. او می‌گوید: «معاویه با این دعای حضرت در هر دو دنیا بهره‌مند شد. در دنیا که امیر شام شد و در روز هفت بار غذا می‌خورد گوشت فراوان، شیرینی جات و میوه‌های بسیار و می‌گفت به خدا قسم سیر نشدم ولی دیگر ظرفیت ندارم و این نعمت آماده‌ای است که همه پادشاهان انتظار آن را دارند. و اما در آخرت، مسلم این روایت را بعد از روایت دیگری که بخاری و دیگران به صورت‌های گوناگون از جماعتی از صحابه نقل کرده‌اند آورده است که رسول خدا ﷺ فرمودند: خدایا همانا من بشری هستم، پس به هر بنده‌ای ناسزا گفتم و یا تازیانه زدم و یا نفرین نمودم که سزاوار آن نبود آن را کفاره گناهان و مایه تقرب او به تو در روز قیامت قرار ده. بنابراین مسلم (در صحیح خود) فضیلت معاویه را با این دو روایت بیان کرده نه چیز دیگری را.» (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۱۲۸)

به نظر می‌رسد این گزارش‌ها حاکی از این است که حاکمان تنها تا زمانی از دانشمندان و کاتبان حدیث حمایت و در ترویج افکار آنان تلاش کرده‌اند که مشروعیت لازم برای ادامه حکومتشان را تضمین نموده و یا حداقل ضرری برای حکومتشان نداشته باشند. اما هر زمان که از آن‌ها مأیوس شده و یا اینکه از ناحیه آن‌ها احساس خطر نمودند، با آن‌ها به گونه‌ای دیگر برخورد کرده‌اند.

در زمان مهدی (۱۵۸-۱۶۹ق) خلیفه عباسی نیز تحرک و نشاطی در مورد معتزله در مقابل جبرگرایان مکتب خلفا مشاهده نشده است؛ بلکه برخلاف آن گزارش‌هایی مبنی

بر سختگیری شدید او بر مخالفان وجود دارد. (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۵۲؛ مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۸، ص ۱۹۵) متوکل عباسی پس از سه خلیفه (مأمون و معتصم و واثق) که اندیشه معتزلی داشتند، قدرت را به دست گرفت و همه رشته‌های آنان را پنبه کرد و هرآنچه آن‌ها در جهت ترویج اعتزال به دست آورده بودند، بر باد داد. او دستور داد تا محدثین دوباره در مساجد و منابر سخن بگویند و هر عالمی از اهل حدیث را که در زندان‌ها محبوس بودند آزاد ساخت. او به این نیز اکتفا نکرد و درصدد انتقام از معتزلیان برآمد که موجب انزوا و اختفای آنان و سپس زوال آنان به‌طور کلی شد. (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵۴ به بعد؛ کثیری، ۱۴۱۸ق، ص ۱۳۹-۱۴۱) یعقوبی می‌گوید: «متوکل مردم را از سخن گفتن درباره قرآن منع کرد و هرکس به این خاطر در زندان بود از اهالی شهرها را آزاد نمود و هرکس در زمان واثق در زندان افتاده بود را نیز همگی آزاد کرده و لباس به آن‌ها داد و دستوراتی به همه جا نوشت که از مناظره و جدل نهی می‌کرد و مردم را از آن بازداشت.» (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۴۸۴ و ۴۸۵؛ ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۷، ص ۲۳) ذهبی می‌گوید: «زمانی که دوره محنت به سر آمد در سال ۲۳۰ هجری و واثق هلاک شد و متوکل جانشین او شد، دستور داد که اهل حدیث روایات رؤیت و غیر آن را نشر دهند.» (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۲۹۴) ذهبی در کتاب دیگرش می‌گوید: «در این سال‌ها متوکل سنت [خلفا] را در مجلسش زنده کرد و از آن سخن گفت و محنت را برداشت و از عقیده به خلق نهی کرد و آن را برای همه آفاق دستور کرد و محدثین را به سامرا دعوت نمود و عطایای گران‌بها به آن‌ها داد و گرمی‌شان داشت و به آن‌ها دستور داد تا احادیث صفات (تشبیه و تجسیم) و رؤیت خداوند (در روز قیامت) را روایت کنند، از این‌رو ابوبکر بن ابی شیبه در جامع رصافه، مجلس برگزار می‌کرد و گرداگرد او نزدیک به سی هزار نفر جمع می‌شدند و برادرش عثمان نیز در شهر منصور بر منبر می‌رفت و در مجلسش نزدیک به سی هزار نفر اجتماع می‌کردند. و مصعب زبیری نیز مجلس برگزار می‌کرد و حدیث می‌گفت، مردم برای متوکل بسیار دعا می‌کردند و در ثنای بر او و تعظیمش مبالغه می‌کردند و گناهان او را فراموش نمودند تا جایی که برخی از آن‌ها گفتند: خلفا سه نفرند، ابوبکر به‌خاطر روز رده، عمر بن عبدالعزیز به‌خاطر ردّ مظالم و متوکل به‌خاطر احیای سنت و

نابودی اعتزال.) (ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۷، ص ۱۳؛ ابن حنبل، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۷۹؛ سیوطی، بی تا، ۳۴۶)

این گونه بود که احمد بن حنبل که در دوران محنت، از خلفا رنجیده بود به اسطوره‌ای تبدیل شد. محمد بن اسحاق بن راهویه می‌گوید که «پدرم گفت: شافعی هرگز مثل احمد بن حنبل را ندیده است، چراکه اگر احمد نبود تا بذل جان نماید بی تردید اسلام از بین می‌رفت.» (میلانی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۸) علی بن مدینی معتقد است: «خداوند عزوجل این دین را با دو نفر یاری نمود که سومی ندارد، ابوبکر صدیق در روز رده و احمد بن حنبل در ایام محنت، این در حالی است که ابوبکر، اصحاب و یاران داشت، ولی احمد بی یار و یاور بود.» (ابن حنبل، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۳) بدین سان بسیاری از روایات موافق سیاست حاکمان از طریق او گسترش یافت.

ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری نیز که به همراه ابوحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری (۲۰۴-۲۶۱) شاگرد ابن حنبل و در عصر متوکل می‌زیستند، از این قاعده مستثنا نیستند. آن‌ها نیز تحت تأثیر دستورات متوکل به محدثان، در صحاح خود به جمع‌آوری آن دسته از احادیثی اقدام کردند که مطابق و موافق سیاست خلفای عباسی به‌ویژه متوکل بود، بدین سبب در آن‌ها به فراوانی روایات تشبیه و تجسیم و رؤیت خداوند سبحان دیده می‌شود. بخاری در کتاب صحیح خود، حدود ۷۵۶۳ حدیث نقل کرده که به گفته خود او این تعداد حدیث را از میان ششصد هزار حدیث جمع‌آوری کرده است. (معارف، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷) پس چگونه است که بر اساس بررسی نگارنده، از امیرالمؤمنین علی علیه السلام تنها ۳۳ حدیث (بدون حذف مکررات ۸۸ حدیث) نقل کرده و از امام حسن مجتبی علیه السلام تنها ۱۴ روایت ذکر کرده (بدون حذف مکررات ۲۱ حدیث) که هیچ‌یک از آن‌ها از زبان خود امام حسن علیه السلام نیست و از امام حسین علیه السلام تنها ۳ حدیث گزارش کرده (بدون حذف مکررات ۱۱) و از علی بن الحسین علیه السلام تنها ۸ حدیث نقل کرده (بدون حذف مکررات ۲۸ حدیث) و از امام باقر علیه السلام تنها ۵ حدیث روایت کرده (بدون حذف مکررات ۱۶ حدیث) و از امام صادق علیه السلام هیچ گزارشی نقل نشده است. علاوه بر این در ساختگی بودن برخی از این روایات که از اهل بیت علیهم السلام نقل کرده، تردیدی نیست و این خود جای تأمل جدی‌تری

دارد! مسلم نیز در صحیح خود ۷۲۷۵ حدیث را از میان سیصد هزار حدیث گردآوری کرده است. (همان، ص ۱۳۹) مجموع روایاتی که مسلم از ائمه اهل بیت علیهم السلام نقل کرده است بدین قرار است: از امیرالمؤمنین علی علیه السلام تنها ۳۰ حدیث (بدون حذف مکررات ۷۰ حدیث) نقل کرده و از امام حسن مجتبی علیه السلام تنها ۴ روایت ذکر کرده (بدون حذف مکررات ۵ حدیث) که هیچ یک از آنها از زبان خود امام حسن علیه السلام نیست و از امام حسین علیه السلام تنها ۳ حدیث گزارش کرده (بدون حذف مکررات ۵ حدیث) و از علی بن الحسین علیه السلام تنها ۱۱ حدیث نقل کرده (بدون حذف مکررات ۲۱ حدیث) و از امام باقر علیه السلام تنها ۱۵ حدیث روایت کرده (بدون حذف مکررات ۲۹ حدیث) و از امام صادق علیه السلام ۱۰ حدیث (بدون حذف مکررات ۱۸ حدیث) گزارش کرده است. علاوه بر این در ساختگی بودن برخی از این روایات نیز تردیدی نیست.

آیا به راستی بخاری و مسلم که شاگرد احمد حنبل هستند، هیچ طریقی در روایت از اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله نداشتند؟ و یا اینکه آن دو و امثال آنان تحت تأثیر دشمنی متوکل و عباسیان با اهل بیت علیهم السلام بودند؟ (اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ص الف و ب) علامه امینی درباره بخاری می گوید: «از بخاری تعجب نکن که رأی عثمان را مقدم می دارد بر آنچه که از رسول خدا صلی الله علیه و آله رسیده و اجماع امت بر آن است و همچنین از مقدم داشتن او امثال عمران بن حطان خارجی را بر امام صادق علیه السلام در روایت...» (امینی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۰، ص ۱۸۴) این گونه بود که عقاید و تفکرات موافق با سیاست حاکم گسترش یافت به طوری که مسلمانان زیادی را تحت پوشش فکری و فرهنگی خود قرار داد. (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۷ و ج ۳، ص ۱۱۱)

۴. نمونه‌هایی از تدوین سیاسی حدیث

همان گونه که ملاحظه شد سیاست، هم در گزینش نویسندگان حدیث و هم در تدوین حدیث، تأثیر مستقیم داشته است. اکنون برخی از این احادیث سیاسی را معرفی می‌کنیم.

۴-۱. تدوین احادیث در جبرگرایی

شاید بتوان مهم‌ترین احادیث سیاسی تدوین شده را در ترویج اندیشه جبر دانست؛ هرگونه مقاصد و اعمال نامشروع خلفا و حاکمان ستمگر را به اسم اسلام و خواست

خدا، مشروع جلوه می‌داد. خلفای بنی‌امیه و عباسیان در جهت حفظ و تقویت حکومت خود، در تأیید عقیده به جبر، احادیث بر ساخته فراوانی را تدوین و منتشر ساخته و برخی از آیات را بر اساس آن تأویل و تفسیر می‌کردند. برای مثال: ۱. «عبدالله بن عمر از عمر نقل می‌کند که وقتی آیه «فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ» (هود: ۱۰۵) نازل شد، از رسول خدا پرسیدم: پس بر چه اساسی عمل می‌کنیم؟ آیا کارهای ما از پیش مقدر شده یا که دستاورد خودمان است و بر آن مختاریم و مقدر نشده؟ فرمود: بلکه بر چیزی که مقدر شده و قلم بر آن جاری شده است. ای ابن عمر، هر کدام مسیری را که بر آن خلق شده‌اند می‌پیمایند.» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۵۲)

۲. «عمرو بن مسلم از طاووس یمانی نقل کرده است که گفت: گروهی از صحابه را دیدم که می‌گویند همه چیز به تقدیر الهی است و سپس گفت: از عبدالله بن عمر شنیدم که می‌گفت: رسول خدا ﷺ فرمود: همه چیز به تقدیر الهی است حتی، عجز و هوش.» (مالک بن انس، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۸۹۹) ۳. در تفسیر آیه شریفه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) از ابی هریره از رسول خدا ﷺ نقل شده که حضرت فرمود: «محتاج‌های بین حضرت آدم علیه‌السلام و حضرت موسی صلی الله علیه و علی نبینا و آله و سلم در گرفت: و حضرت موسی صلی الله علیه گفت: تو همان آدم هستی که مردم را گمراه ساختی و از بهشت جاوید خارجشان کردی؟ آدم گفت: بله و ادامه داد: آیا مرا ملامت می‌کنی بر امری که تقدیر شده بود قبل از آنکه خلق شوم.» (مالک بن انس، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۸۹۸؛ مسلم، بی‌تا، ج ۸، ص ۵۰) عمر بن عبدالعزیز آیه شریفه را حمل بر جبر نموده و گفته است: «چون آدم ﷺ را برای زمین آفرید لذا او را به‌سوی آن معصیت سوق داد، و به آن مبتلا کرد.» (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۷۵)

۲-۴. تدوین روایات تشبیه و تجسیم خداوند

در سده نخست هجری به‌رغم اینکه سیاست حاکمان منع نقل و نشر حدیث بود، برخی از عالمان اهل کتاب اجازه نشر روایات اسرائیلی را از خلفا داشتند و آزادانه اندیشه‌های انحرافی خود را منتشر می‌کردند. (جعفریان، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۷) به نظر می‌رسد صحابه گران‌قدر پیامبر به اهل کتاب مراجعه نداشتند. بلکه تنها کسانی از صحابه چون ابوهریره، انس، عبدالله بن عمر، که بضاعت علمی اندکی داشتند به آن‌ها

مراجعه می کردند. (عسگری، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۹۸) از این رو در سده دوم هجری که سیاست حاکمان به تدوین و نشر تغییر کرد و حاکمان، نویسندگان حدیث را به آثار افرادی چون عبدالله بن عمر و... ارجاع دادند، بدین سان روایات تشبیه و تجسیم خداوند سبحان در این مدونات و جوامع حدیثی و تفاسیر به وفور ثبت و ضبط شد. البته نقش منصور، مهدی و متوکل عباسی در نشر این گونه روایات اهمیت ویژه ای دارد. (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۲۹۴؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۳۷ و ۴۵۵ به بعد) برای مثال، ۱. بخاری نقل می کند که «ابوهریره نقل کرده که مردم به پیامبر ﷺ گفتند: آیا ما پروردگار خود را در روز قیامت خواهیم دید؟ آن حضرت فرمود: آیا شما در مورد ماه شب چهارده (بدر) اختلاف می کنید؟ گفتند: خیر ای رسول خدا. حضرت فرمود: آیا در مورد خورشید که هیچ ابری در برابرش نباشد اختلاف می کنید؟ گفتند: خیر ای رسول خدا. حضرت فرمود: پس همانا شما او را همان گونه خواهید دید.» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۳۸ و ۱۳۹) ۲. در تفسیر آیه شریفه «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامه: ۲۲ و ۲۳) ابن کثیر می گوید: «ناظره یعنی او را با چشم می بینند، همان طور که بخاری در صحیحش روایت کرده "همانا شما به زودی پروردگارتان را می بینید" و به تحقیق در احادیث صحاح از طریق های متواتر که به هیچ وجه امکان دفع و منع آنها نیست، ثابت شده که مؤمنین خداوند عزوجل را در قیامت می بینند. مانند آنچه در صحیح مسلم و بخاری از ابی سعید و ابی هریره نقل شده است: مردمی گفتند: ای رسول خدا آیا ما پروردگار خود را در روز قیامت خواهیم دید؟ حضرت پاسخ داد: آیا در دیدن خورشید و ماه که ابری آنها را نپوشانده است اختلافی می کنید؟ مردم گفتند: خیر. حضرت پاسخ داد: شما نیز پروردگار خود را این گونه خواهید دید.» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۸۷) «اما این آیه (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) تخصیص خورده به آنچه که ثابت است از دیدن مؤمنین خداوند را در آخرت.» (همان، ج ۳، ص ۲۷۷)

۳-۴. تدوین روایات در تنقیص نبوت

ترویج داستان سرایی درباره پیامبران گذشته و خرافات اسرائیلی که در بیشتر موارد دامن آنها را به گناه آلوده کرده و عصمت آنان را زیر سؤال برده است، ابزار توجیه مناسبی به دست حاکمان ستمگر می داد تا اعمال زشتشان را توجیه کنند و یا دست کم از شدت

قبح آن بکاهند؛ زیرا زمانی که دامن پیامبران بزرگ الهی آلوده باشد مردم از جانشینان آن‌ها چه توقعی می‌توانند داشته باشند؟ بنابراین با این ترفند دست زمامداران در ارتکاب هرگونه جنایتی باز خواهد بود. علاوه بر آن، قصه‌خوانی این امکان را به حاکمان می‌داد تا مردم را سرگرم نموده و اذهان آن‌ها را از مسائل مهم سیاسی و اجتماعی منحرف سازند. گفته شده است که معاویه نخستین زمامداری بود که به‌طور گسترده و رسمی، قصه‌خوانان را برای اهداف سیاسی خود به کار گرفت. (دیاری، ۱۳۷۹، ص ۱۰۸)

متأسفانه این افسانه‌ها را نویسندگانی چون بخاری و مسلم نیز تدوین کردند که برای بسیاری از پیامبران، حتی پیامبران اولوالعزم، آبرویی باقی نگذاشته است؛ مانند افسانه دروغویی حضرت ابراهیم علیه السلام، هم‌بستر شدن حضرت سلیمان با ۹۹ همسرش، کور شدن عزرائیل به دست حضرت موسی علیه السلام و بی‌آبرویی حضرت یوسف و... (نجمی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۰۹ به بعد) بدیهی است که این‌گونه روایات می‌توانست در تطهیر و توجیه چهره و رفتار حاکمان جور مؤثر باشد. همین شیوه در تخریب چهره پیامبر گرامی اسلام نیز به کار گرفته شد. برای مثال، از ابوهریره نقل شده است که گفت: «شنیدم که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در دعای خویش عرض می‌کرد: خدایا، محمد مانند هر انسان دیگری غضب می‌کند، من از تو می‌خواهم هر مؤمنی را که اذیت کرده یا دشنام داده یا شلاق زده‌ام، آن را کفاره گناهانش و وسیله تقرب وی در روز قیامت قرار دهی!» (مسلم، بی تا، ج ۸، ص ۲۶؛ ابن حنبل، بی تا، ج ۲، ص ۴۹۳؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۷، ص ۱۵۷) درحالی‌که به تصریح قرآن کریم حضرت دارای اخلاقی عظیم و بس کریمانه و نیکو بود و هرگز از روی هوی و هوس سخنی نگفته و فعلی مرتکب نشده است. (نجم: ۳ و ۴) پوشیده نیست که عصمت انبیا پایه و اساس تفسیر بسیاری از آیات دیگر مانند «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» (توبه: ۴۳) و «لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ» (فتح: ۲) و امثال آن است که تفسیر در آن، آثار مخرب فراوانی به دنبال دارد.

۵. نتیجه‌گیری

گزارش‌ها حاکی از این بود که از سده دوم به بعد و با آغاز رویکرد حاکمان به تدوین و نشر حدیث، برخی نویسندگان حدیث گزینش شده و خط‌مشی سیاسی تدوین حدیث

به آن‌ها دیکته شد. این نویسندگان تحت تأثیر سیاست دیکته شده، متأسفانه تنها به تدوین آن دسته از روایات پرداختند که یا موافق سیاست حاکم بود و یا حداقل تضادی با آن نداشت، حتی در مواردی که احادیثی در برابر آن‌ها از رسول خدا ﷺ در اختیارشان قرار داشت. از طرف دیگر آن دسته از روایات که در راستای سیاست حاکم ارزیابی نمی‌شد، طرد شده و از جرگهٔ تدوین و نقل حدیث خارج می‌شد. از این رو می‌توان گفت: همسویی مضمون روایات با اهداف و سیاست حاکمان جور، در بسیاری از موارد خود قرینهٔ روشنی بر عدم صحت این گونه روایات است.

پی‌نوشت

* انسان بیش از هر چیز به مجادله می‌پردازد.

منابع

۱. ابن حجر عسقلانی، شهاب‌الدین احمد بن علی، مقدمه فتح الباری شرح صحیح بخاری، ج ۲، بیروت: دار المعرفه، بی‌تا.
۲. ابن حنبل، احمد، مسند، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
۳. _____، العلل، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۸ق.
۴. ابن خلکان، وفيات الأعیان و أنباء أبناء الزمان، لبنان: دار الثقافة، بی‌تا.
۵. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
۶. ابن شعبه الحرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، تحقیق علی‌اکبر غفاری، ج ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۷. ابن قتیبه الدینوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم، الامامة والسیاسة، قاهره: مؤسسه الحلبي، ۱۹۶۷م.
۸. _____، عیون الاخبار، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق.
۹. ابن عبدالبر، ابو عمرو یوسف بن عبدالله بن محمد، جامع بیان العلم وفضله، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۸ق.
۱۰. ابن عساکر، ابو القاسم علی بن حسن بن هبة الله، تاریخ مدینه دمشق، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۱. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۱۹ق.
۱۲. _____، البدایة والنهایه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۱۳. ابوریه، محمود، اضواء علی السنة المحمدیه، قاهره: نشر البطحاء، بی‌تا.

۱۴. احمدی میانجی، علی بن حسینعلی، مکاتیب الرسول، ج ۱، بی جا: دار الحدیث، ۱۴۱۹ق.
۱۵. اصفهانی، فتح الله بن محمد جواد، القول الصراح فی البخاری و صحیحہ الجامع، قم: مؤسسۀ امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۲ق.
۱۶. علامه امینی، عبدالحسین احمد، الغدیر، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۳۹۷ق.
۱۷. بابایی، سعید، سیرۀ امام صادق علیه السلام در برخورد با اهل سنت، پایان نامه ارشد، استاد راهنما: محمدهادی معرفت، قم: مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم، ۱۳۷۴ش.
۱۸. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۱ق.
۱۹. —، التاریخ الکبیر، ترکیه: المکتبۃ الاسلامیه، بی تا.
۲۰. ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی بن سوره، سنن الترمذی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۳ق.
۲۱. تیجانی، محمد، اهل الشیعة هم اهل السنه، قم: مؤسسۀ انصاریان، بی تا.
۲۲. جعفریان، رسول، تاریخ سیاسی اسلام، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ش.
۲۳. حیدر، اسد، الامام الصادق والمذاهب الاربعه، تهران: مکتبۃ الصدر، ۱۳۷۱ش.
۲۴. خوبی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، تحقیق لجنة تحقیق، ج ۵، بی جا، مرکز النشر الثقافۃ الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
۲۵. دارمی، عبدالله بن بهرام، سنن الدارمی، دمشق: مطبوعۃ الاعتدال، بی تا.
۲۶. دیاری، محمدتقی، پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۷۹ش.
۲۷. ذهبی، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان، تاریخ الاسلام، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۸. —، تذکرۃ الحفاظ، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۹. —، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسۃ الرساله، ۱۴۱۳ق.
۳۰. سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل والنحل، قم: جامعۀ مدرسین، ۱۴۱۴ق.
۳۱. سیوطی، جلال الدین، تاریخ الخلفاء، بی جا: نشر مکتبۃ المثنی، بی تا.
۳۲. —، تنویر الحوالمک، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۳۳. شبستری، عبدالحسین، الفائق فی رواه و أصحاب الامام الصادق علیه السلام، قم: مؤسسۀ نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۳۴. شهرستانی، سید علی، وضوء النبی صلی الله علیه و آله، قم: مؤلف، ۱۴۱۵ق.
۳۵. شهید ثانی، زین الدین الجبعی العاملی، الروضة البهیة فی شرح المعنی الدمشقیه، قم: انتشارات داوری، ۱۴۱۰ق.

۳۶. صائب عبدالحمید، *حوار فی العمق من أجل التقرب الحقيقي*، بیروت: الغدير لدراسات والنشر، ۱۴۱۵ق.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۴ق.
۳۸. عاملی، سید جعفر مرتضی، *الصحيح من السيرة*، بیروت: دار الهمادي، ۱۴۱۵ق.
۳۹. عسگری، سید مرتضی، *نقش ائمه در احیای دین*، تنظیم محمدعلی جاودان، تهران: مؤسسه اهل البيت، ۱۳۶۱ش.
۴۰. علوی، رضا، *اصول علوم سیاسی*، بی جا: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۸.
۴۱. کتیری، السید محمد، *السلفية بين أهل السنة والامامية*، بیروت: الغدير، ۱۴۱۸ق.
۴۲. کرکی، علی بن الحسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.
۴۳. مالک بن انس، *کتاب الموطأ*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، ج ۱، بیروت دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
۴۴. متقی هندی، علاءالدین علی، *کنز العمال*، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۰۹ق.
۴۵. مجلسی، ملا محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۴۶. مسلم قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، *صحيح مسلم*، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۴۷. مدیر شانه چی، کاظم، *علم الحديث*، ج ۱۶، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۸۱ش.
۴۸. معارف، مجید، *تاریخ عمومی حدیث*، ج ۸، تهران: کویر، ۱۳۸۶ش.
۴۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *اوائیل المقالات*، بیروت: لبنان، دار المفید، ۱۴۱۴ق.
۵۰. مؤدب، سید رضا، *تاریخ حدیث*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴ش.
۵۱. میلانی، سید علی، *نفحات الأزهار فی خلاصه عقبات الانوار*، بی جا: مؤلف، ۱۴۱۴ق.
۵۲. نجمی، محمدصادق، *اضواء علی الصحیحین*، ترجمه کمالی البحرانی، ج ۱، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۹ق.
۵۳. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ الیعقوبی*، قم: مؤسسه نشر فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام)، بی تا.
۵۴. یوسفیه، ولی الله، *انسان سیاسی*، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی، بی تا.
۵۵. نسایی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب، *السنن الکبری*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹، شماره ۲۳
مقاله علمی پژوهشی
صفحات: ۱۱۹-۱۳۶

تحلیل سندی و محتوایی «حدیث حوت» با توجه به پیشینه تاریخی آن

سید سلیمان موسوی*
محمدابراهیم روشن ضمیر**

◀ چکیده

در روایتی در کتاب کافی از امام صادق (ع) از چگونگی قرار گرفتن زمین سؤال شده است. در پاسخ منسوب به امام آمده است که زمین بر پشت ماهی است. این حدیث که در این جستار از آن با عنوان «حدیث حوت» یاد می‌کنیم دارای سندی صحیح است، اما ظاهر آن با قطعیات علمی و تجربیات مسلم بشری ناسازگار است. برخی از حدیث پژوهان درصدد برآمده‌اند با ارائه راهکارهایی معنای حدیث را روشن کنند اما ناموفق بوده‌اند. روشی که ما در بررسی این حدیث برگزیده‌ایم توجه به پیشینه تاریخی آن است. برای این منظور احادیث هم‌خانواده این حدیث را در سه دسته بیان می‌کنیم و سپس با بررسی این روایات و کتب گذشته همچون کتب یهود با شباهت‌های حیرت‌آوری همچون یکسان بودن نام ماهی و گاوی که گفته شده زمین بر آن‌ها استوار است مواجه می‌شویم. با توجه به شواهد دال بر اسرائیلی بودن این روایت، نبود توجیه معقول و منطقی برای آن، مخالف بودن با قطعیات علمی و عدم کارایی خبر واحد در این‌گونه موارد ناچار به طرح این حدیث هستیم.

◀ **کلیدواژه‌ها:** حوت، کره زمین، ماهی، لوتیا، بهموت، Behemoth، Leviathan.

* کارشناس ارشد علوم حدیث، نویسنده مسئول / m_soleyman@yahoo.com

** استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی / roushan1344@yahoo.com

۱. مقدمه

بی تردید موضوع بخشی از احادیث موجود در منابع روایی ما درباره پدیده‌های طبیعی و قواعد علمی است. این روایات از جهات متعدد مورد بحث پژوهشگران عرصه حدیث قرار داشته و دارند. آنگاه که می‌بینیم ظواهر برخی از این روایات با یافته‌های علمی و مسلمات تجربی بشری ناسازگار و ناهمگون است و راه‌حلی منطقی و عقلایی برای توجیه آن‌ها وجود ندارد، موضوع دشوارتر می‌شود. روشن است که در بیشتر موارد، راه‌حلی یکسان برای تبیین این روایات وجود ندارد و باید هریک را به‌طور خاص مورد بررسی قرار داد. یکی از روایاتی که نیاز به بررسی ویژه دارد، روایتی است در کتاب کافی، که در آن از امام صادق علیه السلام درباره چگونگی قرار گرفتن زمین سؤال شده است. در پاسخ منسوب به ایشان آمده است: زمین بر پشت ماهی، ماهی بر روی آب، آب بر روی صخره، صخره بر روی شاخ گاو و گاو بر روی خاک نمناک قرار دارد و بعد از آن بر علم عالمان پوشیده است و از آن آگاهی ندارند.^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۸۹)

درباره سند و محتوای این حدیث به‌ویژه ناسازگاری آن با مسلمات علمی، حدیث پژوهان توضیحاتی را ارائه کرده‌اند اما تاکنون پیشینه تاریخی آن مورد واکاوی قرار نگرفته است. بررسی پیشینه تاریخی این داستان و استفاده از آن در نقد روایت حوت، نوآوری این جستار است.

۲. پیشینه بحث

شارحان و حدیث پژوهان درباره این حدیث دیدگاه‌های گوناگونی دارند.

الف. برخی تنها به بررسی سندی بسنده کرده و از بحث درباره محتوای آن سر باز زده‌اند. مرحوم محمدتقی مجلسی در *لوامع صاحبقرانی* می‌گوید: «حکایت ماهی کالماتواتر است در اخبار و انکار آن نمی‌توان کردن.» (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۴۳)

ب. کسانی از خبرگان عرصه حدیث، این حدیث را رمزآلود دانسته و بدون آنکه این رموز را توضیح دهند می‌گویند که کشف رموز آن در انحصار کسانی است که اهل آن باشند، و باید آن را بپذیریم. فیض کاشانی در ذیل حدیث حوت در *وافی* می‌گوید: «فی هذا الحدیث رموز و إنما یحلها من کان من أهلها... در این حدیث رموزی وجود

دارد و آن که اهلش باشد آن را [می‌تواند] کشف کند.» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۶، ص ۴۷۲) ملا صالح مازندرانی این حدیث را با حدیث «زینب عطار»^۲ سنجیده و به تفاوت‌های این دو حدیث اشاره می‌کند و در انتها می‌گوید: «الله يعلم حقایق تلک الاشیاء و کیفیة ترتیبها، ثم ان هذا الترتیب أمر ممکن عقلا و الله سبحانه قادر علی جمیع الممكنات و قد أخبر به المخبر الصادق فوجب الازعان به... خداوند حقایق این اشیاء و کیفیت ترتیب آن را می‌داند. این ترتیب از نظر عقلی امری ممکن است و خدای سبحان قادر بر جمیع ممکنات است و خبردهنده صادق از آن خبر داده است پس اذعان به آن واجب است.» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۱، ص ۴۴۱)

ج. برخی دیگر از حدیث پژوهان تلاش کرده‌اند آن را به گونه‌ای توجیه کنند: محمدباقر کمره‌ای سه توجیه برای حدیث حوت آورده است: ۱. حدیث ناظر به ساختمان و طبقات زمین است. ۲. حدیث به دوره‌های تاریخ زندگی بشر بر روی زمین اشاره دارد. ۳. حدیث رموز نظم زمین و مواد شیمیایی آن را بیان می‌کند. و پس از توجیحات فراوان درباره این حدیث، دیدگاه اول را با توجه به صحیح بودن سند و رایج بودن چگونگی ساختمان زمین در آن زمان رد می‌کند و می‌گوید: «به‌ناچار مقصود از آن بیان یک حقایقی است که به نظر من هرکدام از دو وجه اخیر با آن سازگار است و بسا وجه صحیح دیگری هم در نظر دیگران آید.» (کلینی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۱۷۲)

هبة‌الدین شهرستانی در توجیه اینکه زمین بر شاخ گاو قرار دارد، هیئت شاخ‌های گاو را اشاره به هیئت زمین می‌داند (از جمله اینکه شاخ‌های گاو قوسی شکل‌اند و زمین نیز شکل قوسی و کروی دارد) و درباره اینکه زمین بر ماهی قرار دارد، به زمین‌های هفت‌گانه اشاره می‌کند و می‌گوید هرکدام از آن‌ها به شکل ماهی هستند. در ادامه نیز می‌گوید کسانی که درباره این مسئله از معصومین علیهم‌السلام سؤال کرده‌اند بر دو دسته‌اند: دسته اول کسانی هستند که صحف الهی و عهد قدیمی‌ای را که از چگونگی قرار گرفتن زمین بحث کرده مطالعه نموده‌اند و می‌خواهند علم معصومین علیهم‌السلام را بسنجند. در اینجا معصوم باید طبق علم آن شنونده جواب دهد تا به او سوء ظن پیدا نکنند. دسته دوم کسانی‌اند که غرق در جهل خود هستند و اگر حقیقت را به آن‌ها عرضه دارند

معصومین علیهم السلام را تکذیب می کنند. بنابراین معصومین علیهم السلام این مسئله را به شکلی که فردی عامی بفهمد بیان کرده اند. (شهرستانی، ۱۳۸۱ق، ۷۵-۷۷)

سید رسول محلاتی در ذیل حدیث زینب عطار در ابتدا می گوید بر فرض صحت این گونه احادیث و صدور آنها از معصومین علیهم السلام، آنها نظیر این روایات را به علت جهل مردم به این شکل گفته اند و اینچنین روایاتی از باب تشبیه معقول به محسوس است و در ادامه می گوید به علت عدم تسلط راویان به مسائل نجومی احتمال دارد که معصوم سخنی را گفته باشد اما راویان ضبط نکرده باشند. (کلینی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۹)

سید طیب جزایری می گوید نمی توان هر چیزی را به مجرد انکار عقل رد کرد. چه بسا زمانی بیاید که انسان چیزی را که رد کرده است به بهترین وجه قبول کند. سپس در مقام بیان وجهی برای این احادیث می گوید ممکن است با توجه به گردش ماهواره هایی که به فضا فرستاده شده و به طور خودکار و بدون هیچ نیرویی به دور زمین می گردند، مرکز دوران آنها خورشید و یکی از ستاره ها باشد و این ستاره همان ستاره حوت (برج حوت) باشد پس اگر گفته شود زمین بر آن قرار دارد صحیح خواهد بود و خود آن ستاره در فضایی شبیه به آب شناور است و مراد از ثری (خاک نمناک) آن چیزی است که فرای این فضای پهناور است و می توان مراد از صخره را ستاره ای دیگر دانست که هنوز کشف نشده و منظور از گاو یکی از برج های دوازده گانه (فلکی) است. (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵۸)

۳. بررسی سندی

پیش از بررسی محتوای این روایت، شایسته است وضعیت سندی آن روشن شود. علامه مجلسی این حدیث را صحیح می داند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵، ص ۲۰۱) و بررسی های رجالی روایان نیز درستی این دیدگاه را نشان می دهد.

این حدیث را مرحوم کلینی - که جملگی بر وثاقتش اتفاق دارند (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۷۸؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۹۵) - از فردی به نام محمد نقل می کند. کلینی از پنج نفر به نام های محمد مستقیماً نقل حدیث می کند که بیشترین عدد نقل مربوط به محمد بن یحیی عطار است.^۳ با توجه به عدد نقل و راوی بعدی که احمد و

ابن محبوب هستند، می‌توان گفت منظور از محمد همان محمد بن یحیی عطار است که وثاقت و کثرت احادیثش امری روشن است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۵۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۷)

اما احمد چه کسی است؟ با توجه به اسنادی که در کافی از محمد بن یحیی آمده است، منظور از احمد نیز احمد بن محمد عیسی اشعری است که در وثاقت وی نیز شکی وجود ندارد. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۸۳؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۶۱) حسن بن محبوب نیز از جمله ثقات (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۲۳) و بنا به قولی از اصحاب اجماع است. (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۵۶) جمیل بن صالح و ابان بن تغلب را نیز از جمله ثقات دانسته‌اند. (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲۸؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۴)

در نتیجه با توجه به حال راویان و اتصال سند، حدیث از حیث سندی صحیح است.

۴. بررسی پیشینه تاریخی حدیث حوت

در راستای تحلیل محتوای روایت حوت و فهم ریشه‌های تاریخی آن، لازم است دیگر روایات مرتبط با این موضوع را مورد بررسی قرار دهیم و به عبارت دیگر تشکیل خانواده حدیث بدیم. منظور از خانواده حدیث در اینجا احادیثی هستند که به نحوی با موضوع حدیث حوت ارتباط دارند.

۴-۱. احادیث هم‌خانواده (در جوامع روایی امامیه)

این احادیث را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد.

دسته اول: احادیثی هستند که مانند حدیث حوت در رابطه با چگونگی قرارگیری زمین وارد شده‌اند.

۱. مرحوم کلینی در حدیثی معروف به حدیث «زینب عطار» وضعیت زمین را از قول پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به این ترتیب بیان می‌کند: هفت زمین بر روی خروس، خروس بر روی صخره، صخره بر پشت ماهی، ماهی در دریایی تاریک، دریا بر هوا، و همه آنان بر خاک نمناک (ثری) قرار دارند، و در پایان می‌گویند بعد از آن خبری وجود ندارد. سپس حدیث نسبت زمین و آنچه را روی آن قرار دارد، با آسمان‌های هفت‌گانه و دیگر چیزها مانند عرش و کرسی مقایسه می‌کند. ^۴(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۵۳)

۲. علامه مجلسی در بحار الانوار از شرح نهج البلاغه کیدری خبری را نقل می‌کند که در آن گفته شده است که هنگامی که خداوند می‌خواست آسمان و زمین را خلق کند، فرشته‌ای را از تحت عرش فرستاد تا زمین را حمل کند. سپس برای قرار آن فرشته گاوی را از بهشت به زیر پایش فرستاد و مابین پای فرشته و گاو، یاقوت قرار داد و برای قرار و نگه داشتن گاو صخره‌ای قرار داد، سپس آن‌ها را بر پشت ماه گذاشت. ماهی را بر آب و آب را نیز بر باد نگه داشت و باد را نیز به قدرت خویش حفظ کرد.^۵ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۲۹)

۳. علامه مجلسی از ابوالحسن بکری، استاد شهید ثانی، روایتی را نقل می‌کند که یکی از سرخ‌های یافتن پیشین حدیث حوت است.

وی از علی رضی الله عنه نقل می‌کند که خداوند زمین را بر فرشته‌ای قرار داد و گام‌های آن فرشته را بر صخره‌ای بزرگ استوار ساخت و در زیر صخره گاوی قرار داد و اسم آن گاو «لهوتا» بود، سپس برای نگه داشتن آن گاو ماهی‌ای بزرگ به نام «بهموت» آفرید و آن ماهی در آب و آب در هوا و هوا بر روی تاریکی است و بعد از آن علم خلایق قادر به رسیدن نیست.^۶ (همان، ج ۵۴، ص ۱۹۸)

۴. از ابن جریج که فردی عامی است، در بحار سخنی مشابه سخنان قبل وارد شده و اسم آن گاو را «بهموت» دانسته است. (همان، ج ۵۷، ص ۹۱)

۵. از کعب الاحبار رسیده است که زمین‌های هفت‌گانه بر روی صخره است و صخره بر دستان فرشته‌ای است، فرشته نیز بر پهلو ماهی قرار دارد و ماهی در آب است، آب نیز بر روی باد و باد بر روی هواست.^۷ (همان، ج ۵۷، ص ۹۳)

۶. در حدیثی، ابن عباس از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که ایشان گفت اولین چیزی که خدا آفرید قلم و ماهی بوده (همان) و در سخنی دیگر خودش می‌گوید خدا از بخار آب ماهی را آفرید و بر روی او زمین را گستراند.^۸ (همان‌جا)

۷. در تفسیر علی بن ابراهیم در حدیثی از امام صادق رضی الله عنه آمده است که زمین بر روی ماهی است و ماهی بر روی آب و آب بر روی خاک نمدار است و بعد از آن علم علما منقضی می‌شود.^۹ (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵۸)

دسته دوم: این دسته از احادیث مربوط به علت وقوع زلزله است که با دسته پیشین

نیز ارتباط دارد:

۱. در من لا یحضره الفقیه از امام صادق علیه السلام روایت شده است: خداوند متعال زمین را خلق کرد و ماهی را امر کرد تا آن را حمل کند. پس ماهی (به خود غره شد و) گفت: آن را به نیروی خودم حمل کردم. پس خداوند متعال به سوی او ماهی‌ای فرستاد که به اندازه بین دو انگشت ابهام و اشاره بود که وارد بینی‌اش شد پس چهل روز ناآرام بود. پس زمانی که خداوند بخواهد زمین را بلرزاند به او آن ماهی کوچک را نشان می‌دهد پس زمین از ترس (آن ماهی) می‌لرزد.^{۱۰} (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۴۲) شبیه به این روایت در کافی نیز آمده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۵۵)

۲. در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام بعد از اشاره به حمل زمین توسط ماهی گفته شده که هر شهری بر روی پولکی از پولک‌های ماهی است و هرگاه خداوند بخواهد زلزله‌ای بفرستد به ماهی امر می‌کند پولکی از پولک‌هایش را تکان دهد.^{۱۱} (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۴۳)

دسته سوم: این دسته شامل روایاتی است که می‌گویند اولین چیزی که بهشتیان می‌خورند کبد ماهی است:

۱. ابن شهر آشوب از حضرت رضا علیه السلام روایت می‌کند: «اما اولین چیزی که اهل بهشت می‌خورند اولین چیزی است که وارد آن می‌شود و آن کبد ماهی‌ای است که زمین بر آن قرار دارد.»^{۱۲} (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۳۵۵)

۲. در احتجاج آمده است که از رسول خدا صلی الله علیه و آله سؤال می‌شود که اولین چیزی که بهشتیان در ورود به بهشت می‌خورند چیست. ایشان پاسخ می‌دهند: کبد ماهی. سؤال‌کننده می‌پرسد بعد از آن چه می‌خورند؟ ایشان جواب می‌دهند: کبد گاو.^{۱۳} (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۵۰)

۲-۴. احادیث هم‌خانواده (در جوامع روایی اهل سنت)

روایاتی مرتبط با داستان قرار داشتن زمین روی ماهی (مشابه سه دسته روایات جوامع روایی امامیه) در منابع روایی اهل سنت نیز آمده است:

۱. طبرانی (م ۳۶۰) در تفسیرش که یکی از قدیمی‌ترین تفاسیر قرآن است، در ذیل تفسیر آیات سوره قلم، از قول ابن عباس می‌گوید منظور از «ن» همان ماهی‌ای است

که زمین بر او قرار دارد و اسمش «لوثیا» است و در ادامه، همان داستان فرشته و گاو و صخره و... را بازگو می‌کند. (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۶، ص ۳۱۹) همین طور در تفسیر دیگری از اهل سنت در ذیل این سوره آمده است «ن» اسم ماهی ای است که دو زمین را حمل می‌کند و اسمش «لیواش» است و او در آبی در زیر زمین سفلی است و در زیرش گاوی قرار دارد و اسمش «یهموت» است و در زیر آن گاو صخره است و در زیر آن صخره خاک نمناک قرار دارد و به غیر از خدا پس از آن را خبر ندارد. و در پایان می‌گوید این حرف را ابن عباس روایت کرده است. (نووی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۵) ۲. در صحیح بخاری از انس بن مالک روایت شده است که زمانی که پیامبر ﷺ به مدینه وارد شدند، خبر آمدن ایشان را به عبدالله بن سلام که در نخلستانش بود دادند، او به دیدار پیامبر ﷺ می‌آید و از چند چیز سؤال می‌کند و می‌گوید جز نبی از آن خبر ندارد و در صورت شنیدن پاسخ صحیح مسلمان خواهد شد. یکی از سؤال‌های او این بود که اولین چیزی که بهشتیان می‌خورند چیست که پیامبر در پاسخ می‌گوید: اولین چیزی که بهشتیان می‌خورند کبد ماهی است. ۴ (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۳۲)

۳. در تفاسیر قدیمی اهل سنت از کعب الاحبار رسیده است: «ابلیس به سوی ماهی ای که زمین بر پشتش بود رفت و او را وسوسه کرد و به او گفت: ای لوثیا می‌دانی چه چیزهایی از اقوام و جانداران و درختان و کوه‌ها بر پشت توست که اگر تکانشان دهی از پشت خواهی انداختشان. پس لوثیا خواست که این کار را بکند پس خداوند جاننداری را فرستاد و داخل بینی‌اش شد و به مغزش رسید پس ماهی (از درد) به خدا از آن جاندار شکوه کرد و خدا به جاندار اجازه داد و خارج شد. کعب می‌گوید: قسم به کسی که جانم در دستان اوست، ماهی به آن جاندار نگاه می‌کند و آن جاندار هم به ماهی و اگر [ماهی] بخواهد دوباره به کارش برگردد (و خود را تکان دهد) به همان جایی که بود (یعنی درون مگر ماهی) بازمی‌گردد.» (ثعلبی، ۱۴۴۲ق، ج ۱۰، ص ۶؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۱۳۰) قرطبی نیز مانند این سخن را از قول ابونعیم از کعب روایت می‌کند. (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۲۵۷)

۳-۴. پیشینه حدیث حوت در ادیان گذشته

بین داستان جایگاه قرار داشتن زمین در روایات و برخی مطالب کتاب‌های ادیان

گذشته مشابهت‌هایی دیده می‌شود.

۳-۴. مشابهت در برخی اسامی

در فصل چهارم و پنجم و یکم کتاب ایوب، داستانی بیان شده است که خداوند در آن می‌خواهد قدرت خود را به ایوب نشان دهد. در این داستان به دو جانور بزرگ و قدرتمند به نام‌های Behemoth^{۱۵} و Leviathan^{۱۶} اشاره شده است که اولی به جانوری چهارپا تمثیل شده که مانند گاو علف می‌خورد و دومی جاننداری در دریاست:

«ایوب فصل چهارم: (۱۵) اینک بهیموت که او را با تو آفریده‌ام که علف را مثل گاو می‌خورد (۱۶) همانا قوت او در کمرش می‌باشد و توانایی وی در رگ‌های شکمش. (۱۷) دم خود را مثل سرو آزاد می‌جنباند. رگ‌های رانش به هم پیچیده است. (۱۸) استخوان‌هایش مثل لوله‌های برنجین و اعضایش مثل تیرهای آهنین است. (۱۹) او افضل صنایع خداست. آن‌که او را آفرید حربه‌اش را به او داده است. (۲۰) به درستی که کوه‌ها برایش علف می‌روبانند، که در آن‌ها تمامی حیوانات صحرا بازی می‌کنند؛ (۲۱) زیر درخت‌های کنار می‌خوابد. در سایه نیزار و در خلأب. (۲۲) درخت‌های کنار او را به سایه خود می‌پوشاند، و بیدهای نهر، وی را احاطه می‌کند. (۲۳) اینک رودخانه طغیان می‌کند، لیکن او نمی‌ترسد و اگرچه اُردُن در دهانش ریخته شود ایمن خواهد بود. (۲۴) آیا چون نگران است او را گرفتار توان کرد؟ یا بینی وی را با قلاب توان سفت؟

ایوب فصل پنجم و یکم: (۱) آیا لویاتان را با قلاب توانی کشید؟ یا زبانش را با ریسمان توانی فشرد؟ (۲) آیا در بینی او مهار توانی کشید؟ یا چانه‌اش را با قلاب توانی سفت؟ (۳) آیا او نزد تو تضرع زیاد خواهد نمود؟ یا سخنان ملایم به تو خواهد گفت؟ (۴) آیا با تو عهد خواهد بست یا او را برای بندگی دائمی خواهی گرفت؟ (۵) آیا با او مثل گنجشک بازی توانی کرد؟ یا او را برای کنیزان خود توانی بست؟ (۶) آیا جماعت (صیادان) از او دادوستد خواهند کرد؟ یا او را در میان تاجران تقسیم خواهند نمود؟ (۷) آیا پوست او را با نیزه‌ها مملو توانی کرد؟ یا سرش را با خُطاف‌های ماهی‌گیران؟ (۸) اگر دست خود را بر او بگذاری جنگ را به یاد خواهی داشت و دیگر نخواهی کرد. (۹) اینک امید به او باطل است. آیا از رؤیتش نیز آدمی به روی درافکننده

نمی‌شود؟ (۱۰) کسی اینقدر متهور نیست که او را برانگیزاند. پس کیست که در حضور من بایستد؟...»

در معنای لغوی Behemoth گفته‌اند که جمع مؤنث عبری Behema به معنای جاندار و چهارپاست. (Van der Toom, 1998, p: 165) (مشابه کلمه بهائم در عربی که مفردش بهیمه است. نک: مک دونالد، ویلیام، تفسیر کتاب مقدس برای ایمان داران، تفسیر ایوب، فصل ۴۰)

Leviathan نیز به قبل از عهد عتیق بازمی‌گردد، در جایی که در متون ایگوراتی به آن Litani یا Lotan گفته می‌شده است. (Van der Toom, 1998, p: 168 & 511) و یکی از معانی که هم‌اکنون برای این موجود در نظر می‌گیرند، «وال» است به طوری که چند سال پیش بعد از کشف بزرگ‌ترین فسیل یک وال آن را Leviathan نام‌گذاری کردند.^{۱۷}

۲-۳-۴. مشابهت در سرنوشت لواثان

یکی دیگر از حلقاتی که نزدیکی حدیث حوت و آموزه‌های ادیان پیش را نشان می‌دهد عاقبتی است که برای Leviathan بیان شده است. در کتاب اشعیا (بخش بیست و هفتم آیه اول) آمده است که خدا در روز آخر با شمشیری این موجود را از بین می‌برد. در تلمود از قول ربی یوهنان (۱۸۰-۲۷۰م) در یک پیشگویی آمده است که خدا در آینده جشنی برای انسان‌های درستکار از گوشت Leviathan برگزار می‌کند.^{۱۸ و ۱۹}

(Bava Batra, 75a: 4)

کشته شدن Leviathan به دست خدا در روز آخر مشابه داستان آفرینش در متون بابلی است. در آنجا آمده است که یکی از خدایان به نام «ماردوک»^{۲۰}، مادر خود «تیامت»^{۲۱}، الهه آفرینش را که به شکل هیولایی دریایی درآمده بود، تکه تکه می‌کند و زمین و آسمان را از جسد وی می‌آفریند. (Heidel, 1951, p: 41-42)

۵. رویکرد مناسب به روایت حوت

برای روشن شدن رویکرد مناسب به این روایت، لازم است به چند نکته توجه شود:

الف. ناکارآمدی صحت سند در موضوعات تاریخی

اگرچه بر پایه معیارهای رجالی، این حدیث صحیح ارزیابی می‌شود، صحت سند

در اینجا راهگشا نیست؛ زیرا با فرض صحت سند، این حدیث خبر واحد است و خبر واحد مفید ظن است و اگر در احکام و امور تعبدی و برخی موضوعات خارجیه دارای اثر شرعی، حجت باشد در موضوعات خارجیه‌ای که اثر شرعی ندارد، همانند موضوعات تاریخی حجت نیست. (نائینی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۳)

ب. اضطراب متون احادیث

با نگاه به دو دسته اول، شاهد اضطراب متون احادیث در نحوه چگونگی وضعیت زمین بودیم. در حدیث حوت ترتیب به این صورت بود: زمین بر روی ماهی، ماهی بر روی آب، آب بر روی صخره، صخره بر روی شاخ گاو، و گاو ثری و بعد از آن علم علما به آن راهی نداشت. اما در احادیث دیگر مراتب دیگری مانند وجود فرشته و خروس و یا پس و پیش شدن این مراتب را شاهد بودیم. همین طور بعضی از روایات به مجموعی از زمین‌ها اشاره کرده بودند و برخی مانند خود حدیث حوت به یک زمین اشاره داشتند.

ج. مخالفت با قطعیات علمی و مسلمات تجربی

حتی اگر خبر واحد را در موضوعات خارجیه بدون اثر شرعی هم حجت بدانیم، در جایی است که دلیل قطعی بر رد آن وجود نداشته باشد درحالی که در اینجا، مخالفت قطعی با علم و مسلمات تجربی وجود دارد.

د. وجود نشانه‌هایی بر اسرائیلی بودن این روایت

اولین نشانه بر این ادعا وجود شخصی همچون کعب الاحبار در سند برخی از روایات مرتبط با این موضوع است. ابن کثیر بعد از نقل روایاتی درباره حضرت سلیمان علیه السلام می‌گوید: «والأقرب فی مثل هذه السياقات أنها متلفاة عن أهل الكتاب مما وجد فی صحفهم کروایات کعب و وهب سامحهما الله تعالی فیما نقلاه إلى هذه الأمة من أخبار بنی اسرائیل من الأوابد و الغرائب و العجائب... نزدیک‌تر به سیاق [این روایات] این است که از اهل کتاب [و] از آنچه در کتبشان است گرفته شده باشد. همچون روایات کعب و وهب که خداوند با آنها مسامحه کند از آنچه از اخبار بنی اسرائیل از دوره‌ها، غرائب و عجائب برای این امت نقل کرده‌اند.» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۷۷)

عبدالله شحاته درباره اسرائیلیات می‌گوید: «و معظم هذه الروایات معزوة الی کعب

الأخبار، و عبدالله بن سلام و ثعلبة و محمد القرطیبین، و ابن جریر، و ابن نوف، و أبناء منبه، و غیرهم من مسلمی اهل کتاب و خاصة مسلمی الیهود... و بیشتر این روایات منسوب به کعب الاحبار، عبدالله بن سلام، ثعلبه، محمد القرطیبین، ابن جریر، ابن نوف، پسران منبه و دیگران از مسلمان شدگان اهل کتاب، علی الخصوص یهودیان هستند.» (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۲۳۳)

در واقع می توان اثر اهل کتاب و به خصوص یهود بر اعراب و منابع اسلامی را از دوران جاهلیت پیگیری کرد؛ زیرا از مدت ها قبل از ظهور اسلام (حدود سال ۷۰ پس از میلاد) یهودیان در شبه جزیره ساکن شده بودند و اعراب که بهره زیادی از فرهنگ و سواد نداشتند به این قوم که دارای فرهنگ و کتب گسترده ای بود توجه نشان دادند. علاوه بر این، برای عرب در زمان جاهلیت دو رحله یا کوچ وجود داشت، همان طور که درباره قبیله قریش در قرآن آمده است: «رحلة الشتاء» که به سوی یمن بود و «رحلة الصيف» که به سوی شام بود. در این دو سرزمین نیز تعداد بسیاری از اهل کتاب که بیشترشان یهودی بودند زندگی می کردند و اعراب با آنها مأنوس بودند. با این توضیحات تأثیر فرهنگ اهل کتاب، به ویژه یهودیان، بر اعراب کاملاً قابل تصور است. (ذهبی، ۲۰۰۴م، ص ۱۵-۱۶)

شاهد دیگر بر اسرائیلی بودن حدیث حوت و نظایر آن، وجود کلماتی در این احادیث است که نظایرشان در کتب عهدین مشاهده می شود.

همان طور که گذشت، برای ماهی و گاوی که زمین بر آنها قرار داشت، نام هایی بیان شده بود. ابوالحسن بکری نام ماهی را «بهموت» و نام گاو را «لهوتا» گفته بود. ابن جریر نام آن گاو را «بهموت» گفته بود؛ هرچند در مصدر «بهموت» آمده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۳) از ابن عباس برای نام ماهی «لوثیا» و «لیواش» و برای نام گاو «بهموت» گزارش شده بود. کعب نیز نام ماهی را «لوثیا» بیان کرده بود. در دسته سوم از احادیث هم خانواده گذشت که اولین غذای بهشتیان، کبد ماهی ای است که زمین بر روی آن قرار دارد.

هر نبود توجیه معقول و منطقی برای روایت حوت این سخن که در داوری درباره روایات نباید جانب حزم و احتیاط را از دست داد و

با استبعاد و یا با عدم توانایی عقل در درک برخی موضوعات، آن‌ها را رد کرد، سخنی درست است اما این در جایی است که با یافته‌های تجربی مسلم و قطعیات علمی در تعارض نباشد.^{۲۲} البته در صورت مخالفت ظاهری برخی روایات با علم و تجربیات مسلم بشری باید در پی راه‌های جمع بین ظاهر این روایات با قطعیات علمی بود اما روشن است که هر توجیهی پذیرفته نیست؛ توجیهی پذیرفته است که مبتنی بر معیارهای پذیرفته‌شده عقلاً در مقام تفاهم و محاوره باشد. اگر بنا بر پذیرش هر توجیهی باشد، همه تعارض‌ها و ناسازگاری‌ها را می‌توان توجیه کرد. توجیه عقلایی همان چیزی است که اصولیان در مقام حل تعارض از آن با عنوان جمع عرفی یاد می‌کنند و یادآور می‌شوند که جمع تبرعی پذیرفته نیست. (مظفر، ۱۳۹۱ش، ج ۲، ص ۲۰۸؛ خویی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۵۱۲)

حال با توجه به نکاتی که گفته شد، می‌توان رویکرد مناسب به این حدیث را مطرح کرد. از دیدگاه کلی چهار رویکرد به این حدیث قابل تصور است:

۱. سکوت کردن و واگذاری حقیقت آن به اهلش، همانند کاری که فیض کاشانی در *واقی* انجام داده بود.

۲. تأویل و توجیه ظاهر حدیث؛

۳. حمل بر تقیه؛ با توجه به اینکه نظیر این احادیث را در کتب اهل سنت نیز شاهد

بودیم.

۴. طرح و رد حدیث.

سکوت کردن در برابر این احادیث اگر در گذشته امکان داشت، امروزه با توجه به رشد آگاهی‌های علمی بشری نمی‌تواند رویکرد مناسبی باشد. درباره توجیه حدیث، همان طور که گذشت، تلاش‌های زیادی صورت گرفته اما اولاً برخی از این توجیهات غیر عقلایی است؛ ثانیاً مادام که شاهدی عقلی، عرفی و یا شرعی برای این توجیهات ارائه نشود، از حد احتمال فراتر نمی‌رود و روشن است که با احتمال و اما و اگر نمی‌توان اذهان پرسشگر نسل امروز را قانع کرد؛ ثالثاً توجیهی که بتواند با تمام روایات وارده در این زمینه سازگار باشد وجود ندارد. راه سوم نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا تنها وجود این احادیث در کتب اهل سنت نمی‌تواند دال بر تقیه بودن حدیث باشد زیرا

تقیه معمولاً در جایی است که خطری انسان را تهدید کند و در اینجا نمی توان تهدیدی را متصور شد.

بنابراین با توجه به شواهدی که بیان شد، این روایت از قصه های اسرائیلی است که توسط دشمنان آگاه و دوستان ناآگاه وارد منابع روایی ما شده است. هرچند روایات اسرائیلی در منابع روایی امامیه به نسبت منابع اهل سنت کم است، اما آنگاه که روایتی قابل پذیرش نباشد و شواهد روشنی بر بر ساخته بودن آن وجود داشته باشد، چاره ای از پذیرش این واقعیت تلخ وجود ندارد چراکه توجیه یک اشتباه، اشتباهی مضاعف است. روشن است که داوری ما درباره این روایت بر پایه ظاهر آن است و درباره سایر احتمالات مادام که شواهدی برای آن ها ارائه نشود، نمی توانیم داوری کنیم.

۶. نتیجه گیری

۱. اگرچه روایت حوت بر پایه معیارهای رجالی، صحیح ارزیابی می شود، خبر واحد در موضوعات تاریخی به ویژه با توجه به اضطراب روایات مرتبط با این موضوع و ناسازگاری آن با قطعیات علمی، قابل پذیرش نیست.

۲. وجود روایانی همچون کعب الاحبار در سند روایت های مرتبط با این موضوع و وجود مشابهت هایی بین این روایات و داستان های کتاب های ادیان پیشین، احتمال اسرائیلی بودن آن را تقویت می کند.

۳. به رغم تلاش حدیث پژوهان، هیچ گونه توجیه معقول و منطقی برای روایت حوت ارائه نشده است.

پی نوشت ها

۱. مُحَمَّدٌ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْأَرْضِ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ هِيَ قَالَ هِيَ عَلَى خُوتٍ قُلْتُ فَأَلْخُوتُ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ هُوَ قَالَ عَلَى الْمَاءِ قُلْتُ فَأَلْمَاءُ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ هُوَ قَالَ عَلَى صَخْرَةٍ قُلْتُ فَعَلَى أَيِّ شَيْءٍ الصَّخْرَةُ قَالَ عَلَى قَرْنِ نَوْزِ أُمِّسَ قُلْتُ فَعَلَى أَيِّ شَيْءٍ النَّوْزُ قَالَ عَلَى التَّرَى قُلْتُ فَعَلَى أَيِّ شَيْءٍ التَّرَى فَقَالَ هِيَ هَاتِ عِنْدَ ذَلِكَ ضَلَّ عِلْمُ الْعُلَمَاءِ. این روایت را ما در اینجا «روایت حوت» نام گذاری می کنیم.

۲. این حدیث در ادامه بحث خواهد آمد.

۳. نرم افزار درایة النور.

٤. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ خَلْفِ بْنِ حَمَادٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدِ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «إِنَّ هَذِهِ الْأَرْضَ بَمَنْ عَلَيْهَا عِنْدَ آتِي تَحْتِهَا كَحَلْقَةِ مُلْقَاةٍ فِي فَلَاةٍ فِي وَهَاتَانِ بَمَنْ فِيهِمَا وَمَنْ عَلَيْهِمَا عِنْدَ آتِي تَحْتِهَا كَحَلْقَةِ مُلْقَاةٍ فِي فَلَاةٍ قِي وَ الثَّالِثَةُ حَتَّى أَنْتَهَى إِلَى السَّابِعَةِ وَ تَلَا هَذِهِ آيَةَ خَلَقَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ وَالسَّبْعُ الْأَرْضِيْنَ بَمَنْ فِيهِنَّ وَمَنْ عَلَيْهِنَّ عَلَى ظَهْرِ الدَّيْكَ كَحَلْقَةِ مُلْقَاةٍ فِي فَلَاةٍ قِي وَ الدَّيْكَ لَهُ جَنَاحَانِ جَنَاحٌ فِي الْمَشْرِقِ وَ جَنَاحٌ فِي الْمَغْرِبِ وَ رِجْلَاهُ فِي التُّخُومِ وَ السَّبْعُ وَ الدَّيْكَ بَمَنْ فِيهِ وَ مَنْ عَلَيْهِ عَلَى الصَّخْرَةِ كَحَلْقَةِ مُلْقَاةٍ فِي فَلَاةٍ قِي وَ الصَّخْرَةُ بَمَنْ فِيهَا وَ مَنْ عَلَيْهَا عَلَى ظَهْرِ الْحُوتِ كَحَلْقَةِ مُلْقَاةٍ فِي فَلَاةٍ قِي وَ السَّبْعُ وَ الدَّيْكَ وَ الصَّخْرَةُ وَ الْحُوتُ بَمَنْ فِيهِ وَ مَنْ عَلَيْهِ عَلَى الْبَحْرِ الْمُظْلِمِ كَحَلْقَةِ مُلْقَاةٍ فِي فَلَاةٍ قِي وَ السَّبْعُ وَ الدَّيْكَ وَ الصَّخْرَةُ وَ الْحُوتُ وَ الْبَحْرُ الْمُظْلِمُ عَلَى الْهَوَاءِ الذَّاهِبِ كَحَلْقَةِ مُلْقَاةٍ فِي فَلَاةٍ قِي وَ السَّبْعُ وَ الدَّيْكَ وَ الصَّخْرَةُ وَ الْحُوتُ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ مَا تَحْتَ الثَّرَى ثُمَّ انْقَطَعَ الْخَبْرُ عِنْدَ الثَّرَى وَ السَّبْعُ وَ الدَّيْكَ وَ الصَّخْرَةُ وَ الْحُوتُ وَ الْبَحْرُ الْمُظْلِمُ وَ الْهَوَاءُ وَ الثَّرَى بَمَنْ فِيهِ وَ مَنْ عَلَيْهِ عِنْدَ السَّمَاءِ الْأُولَى كَحَلْقَةِ فِي فَلَاةٍ قِي ...

٥. وَرَدَّ فِي الْخَبْرِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا أَرَادَ خَلْقَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ... ثُمَّ بَعَثَ مَلَكًا مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ حَتَّى نَقَلَ الْأَرْضَ عَلَى مَنبِكِهِ وَ عُنُقِهِ وَ مَدَّ الْيَدَيْنِ فَبَلَّغَتْ إِحْدَاهُمَا إِلَى الْمَشْرِقِ وَ الْأُخْرَى إِلَى الْمَغْرِبِ ثُمَّ بَعَثَ لِقَرَارِ قَدَمِ ذَلِكَ الْمَلِكِ بَقْرَةً مِنَ الْجَنَّةِ كَانَتْ لَهَا أَرْبَعُونَ أَلْفَ قَرْنٍ وَ أَرْبَعُونَ أَلْفَ رَجُلٍ وَ يَدٍ وَ بَعَثَ يَأْقُوتًا مِنَ الْفِرْدَوْسِ الْأَعْلَى حَتَّى يَوْضِعَ بَيْنَ سَنَامِ تِلْكَ الْبَقْرَةِ وَ أُذُنِهَا فَاسْتَقَرَّ قَدَمًا ذَلِكَ الْمَلِكِ عَلَى السَّنَامِ وَ الْيَأْقُوتُ وَ إِنْ قُرُونَ تِلْكَ الْبَقْرَةَ لَمُرْتَفِعَةً مِنْ أَفْطَارِ الْأَرْضِ إِلَى تَحْتِ الْعَرْشِ وَ إِنْ مَنَاحِرَ أَنْوَفِهَا بِإِزَاءِ الْأَرْضِ فَبِذَا تَنَفَّسَتْ الْبَقْرَةُ مَدَّ الْبَحْرُ وَ إِذَا قَبِضَتْ أَنْفَاسَهَا جَزَرَ الْبَحْرُ مِنْ ذَلِكَ ثُمَّ خَلَقَ لِقَرَارِ قَوَائِمِ تِلْكَ الْبَقْرَةِ صَخْرَةً وَ هِيَ الَّتِي حَكَى اللَّهُ عَنْ لُقْمَانَ فِي قَوْلِهِ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ فَيَزِيدُ مِقْدَارُ سَعَةِ تِلْكَ الصَّخْرَةِ سَبْعَ مَرَّاتٍ عَلَى مِقْدَارِ سَبْعِ سَمَوَاتٍ وَ سَبْعِ أَرْضِيْنَ ثُمَّ خَلَقَ حُوتًا وَ هُوَ الَّذِي أَقْسَمَ اللَّهُ فَقَالَ نِ وَ الْقَلَمِ وَ التَّوْنِ الْحُوتِ وَ أَمَرَ تَعَالَى بِوَضْعِ تِلْكَ الصَّخْرَةِ عَلَى ظَهْرِ ذَلِكَ الْحُوتِ وَ جَعَلَ ذَلِكَ الْحُوتَ فِي الْمَاءِ وَ أَمْسَكَ الْمَاءَ عَلَى الرِّيحِ وَ يَحْفَظُ اللَّهُ الرِّيحَ بِقُدْرَتِهِ.

٦. وَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْبُكْرِيُّ أَسْتَأْذِ الشَّهِيدَ الثَّانِي فِي كِتَابِ الْأَنْوَارِ رَوَى عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهُ قَالَ: ... فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى الْأَرْضَ صَارَتْ تَمُوجُ بِأَهْلِهَا كَالسَّيْفِينِ فَخَلَقَ اللَّهُ الْجِبَالَ فَأَرْسَاهَا بِهَا ثُمَّ خَلَقَ مَلَكًا مِنْ أَعْظَمِ مَا يَكُونُ فِي الْقُوَّةِ فَدَخَلَ تَحْتَ الْأَرْضِ ثُمَّ لَمْ يَكُنْ لِقَدَمِي الْمَلِكِ قَرَارٌ فَخَلَقَ اللَّهُ صَخْرَةً عَظِيمَةً وَ جَعَلَهَا تَحْتَ قَدَمِي الْمَلِكِ ثُمَّ لَمْ يَكُنْ لِلصَّخْرَةِ قَرَارٌ فَخَلَقَ لَهَا ثَوْرًا عَظِيمًا لَمْ يَقْدِرْ أَحَدٌ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ لِعَظَمِ خَلْقَتِهِ وَ بَرِيْقِ عِيُونِهِ حَتَّى لَوْ وَضِعَتْ الْبَحَارُ كُلُّهَا فِي إِحْدَى مَنَحْرِيهِ مَا كَانَتْ إِلَّا كَحَرْدَلَةٍ مُلْقَاةٍ فِي أَرْضِ فَلَاةٍ فَدَخَلَ الثَّوْرُ تَحْتَ الصَّخْرَةِ وَ حَمَلَهَا عَلَى ظَهْرِهِ وَ قُرُونِهِ وَ اسْمُ ذَلِكَ الثَّوْرِ «الهُوتَا» ثُمَّ لَمْ يَكُنْ لِذَلِكَ الثَّوْرِ قَرَارٌ فَخَلَقَ اللَّهُ لَهُ حُوتًا عَظِيمًا وَ اسْمُ ذَلِكَ الْحُوتِ «بهموت» فَدَخَلَ الْحُوتُ تَحْتَ قَدَمِي الثَّوْرِ فَاسْتَقَرَّ الثَّوْرُ عَلَى ظَهْرِ الْحُوتِ فَالْأَرْضُ كُلُّهَا عَلَى كَاهِلِ الْمَلِكِ وَ الْمَلِكُ عَلَى الصَّخْرَةِ وَ الصَّخْرَةُ عَلَى الثَّوْرِ وَ الثَّوْرُ عَلَى

الْحَوْتُ وَالْحَوْتُ عَلَى الْمَاءِ وَالْمَاءُ عَلَى الْهَوَاءِ وَالْهَوَاءُ عَلَى الظُّلْمَةِ ثُمَّ انْقَطَعَ عِلْمُ الْخَلَائِقِ عَمَّا تَحْتَ
الظُّلْمَةِ...

۷. وَعَنْ كَعْبٍ قَالَ: الْأَرْضُونَ السَّبْعُ عَلَى صَخْرَةٍ وَ الصَّخْرَةُ فِي كَفِّ مَلِكٍ وَ الْمَلِكُ عَلَى جَنَاحِ الْحَوْتُ وَ
الْحَوْتُ فِي الْمَاءِ عَلَى الرِّيحِ وَ الرِّيحُ عَلَى الْهَوَاءِ رِيحٌ عَقِيمٌ لَا تَلْقَحُ وَ إِنْ قُرُوْنَهَا مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرَشِ.

۸. عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: ... وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ فَارْتَفَعَ بِخَارِ الْمَاءِ فَفُتِقَتْ مِنْهُ السَّمَاوَاتُ ثُمَّ خُلِقَ النُّونُ
فَبَسِطَتْ عَلَيْهِ الْأَرْضُ.

۹. عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزَبَارٍ عَنْ عَلَاءِ الْمَكْفُوفِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ
اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَبَّلَ عَنِ الْأَرْضِ عَلَى أَى شَىءٍ هِيَ [عَلَى] الْحَوْتُ فِقِيلٌ لَهُ فَالْحَوْتُ عَلَى أَى شَىءٍ هُوَ
قَالَ عَلَى الْمَاءِ فِقِيلٌ لَهُ فَالْمَاءُ عَلَى أَى شَىءٍ هُوَ قَالَ عَلَى الثَّرَى قِيلٌ لَهُ فَالثَّرَى عَلَى أَى شَىءٍ هُوَ قَالَ عِنْدَ
ذَلِكَ انْقَضَى عِلْمُ الْعُلَمَاءِ.

۱۰. وَقَالَ الصَّادِقُ عليه السلام إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ الْأَرْضَ فَأَمَرَ الْحَوْتُ فَحَمَلَتْهَا فَقَالَتْ حَمَلْتُهَا بِقُوَّتِي
فَبَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهَا حَوْتًا قَدْرَ فِترٍ فَدَخَلَتْ فِي مَنْخَرِهَا فَاضْطَرَبَتْ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَ
جَلَّ أَنْ يَزْلِزَ أَرْضًا تَرَأَتْ لَهَا تِلْكَ الْحَوْتَةُ الصَّغِيرَةَ فَزَلَزَتْ الْأَرْضَ فَرَفَأَتْ.

۱۱. وَقَالَ الصَّادِقُ عليه السلام إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَمَرَ الْحَوْتُ بِحَمْلِ الْأَرْضِ وَ كُلُّ بَلَدٍ مِنْ الْبُلْدَانِ عَلَى فَلَسٍ مِنْ
فُلُوسِهِ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ يَزْلِزَ أَرْضًا أَمَرَ الْحَوْتُ أَنْ يَحْرُكَ ذَلِكَ الْفُلْسَ فَيَحْرُكُهُ وَ لَوْ رَفَعَ الْفُلْسُ
لَانْقَلَبَتْ الْأَرْضُ بِأَذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.

۱۲. عَنْ الرضا: أَمَّا أَوَّلُ مَا يَأْكُلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ فَإِنَّهُمْ يَأْكُلُونَ أَوَّلَ مَا يَدْخُلُونَهَا مِنْ كَبِدِ الْحَوْتُ الَّتِي عَلَيْهَا
الْأَرْضُ.

۱۳. فَقَالَ فَمَا أَوَّلُ مَا يَأْكُلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ إِذَا دَخَلُوهَا؟ قَالَ (رسول الله) كَبِدُ الْحَوْتُ قَالَ فَمَا طَعَامُهُمْ عَلَى أَثَرِ
ذَلِكَ؟ قَالَ كَبِدُ النَّوْرِ.

۱۴. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ، أَخْبَرَنَا الْفَزَارِيُّ، عَنْ حَمِيدٍ، عَنْ أَنَسِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: بَلَغَ عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ
مُقَدِّمَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ فَأَتَاهُ، فَقَالَ: إِنِّي سَأَلْتُكَ عَنْ ثَلَاثٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا نَبِيُّ قَالَ: ...
وَمَا أَوَّلُ طَعَامٍ يَأْكُلُهُ أَهْلُ الْجَنَّةِ؟ ... فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ... وَأَمَّا أَوَّلُ طَعَامٍ يَأْكُلُهُ أَهْلُ الْجَنَّةِ
فَزِيَادَةُ كَبِدِ حَوْتُ.

15. /BiHl.Mb0/

16. /L0VAI0.00N/

17. JUN 30, 2010, WWW.BBC.CO.UK/NEWS/10461066

18. BAVA BATRA 75A:4: RABBA SAYS THAT RABBI YOĤANAN SAYS: IN THE FUTURE, THE HOLY ONE, BLESSED BE HE, WILL MAKE A FEAST FOR THE RIGHTEOUS FROM THE FLESH OF THE LEVIATHAN, AS IT IS STATED: "THE HABBARIM WILL MAKE A FEAST [YIKHRU] OF HIM" (JOB 40:30) AND KERA MEANS NOTHING OTHER THAN A FEAST, AS IT IS STATED: "AND HE PREPARED [VA'YIKHREH] FOR THEM A GREAT FEAST [KERA]; AND THEY ATE AND DRANK" (II KINGS 6:23) AND HABBARIM MEANS NOTHING OTHER THAN TORAH SCHOLARS, AS IT IS STATED: "YOU THAT DWELL IN THE GARDENS, THE COMPANIONS [HAVERIM] HEARKEN FOR YOUR VOICE: CAUSE ME TO HEAR IT" (SONG OF SONGS 8:13) THIS VERSE IS INTERPRETED AS REFERRING TO TORAH SCHOLARS, WHO LISTEN TO GOD'S VOICE.

19. WWW.SEFARIA.ORG

20. Marduk

21. Tiamat

۲۲. البته روشن است که داوری ما بر پایه ناسازگاری ظاهر این روایات با مسلمات علمی است. اگر در آینده شواهدی برای درستی معنای روایت یافت شود به گونه‌ای که با قطعیات علمی ناسازگار نباشد، قابل پذیرش خواهد بود.

منابع

۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل ابیطالب (علیه السلام)، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۲. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ق.
۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، تحقیق محمد زهیر، بیروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
۴. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۵. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
۶. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، الكشف والبیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۷. خویی، سید ابوالقاسم، أجود التقریرات، چ ۲، قم: کتاب فروشی مصطفوی، ۱۳۶۸ش.
۸. ذهبی، محمد حسین، الاسرائیلیات فی التفسیر والحديث، قاهره: مکتبه وهبه، ۲۰۰۴م.
۹. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۰. شهرستانی، سید هبه‌الدین، الهيئة والاسلام، نجف: مطبعة الآداب، ۱۳۸۱ق.
۱۱. صدوق، ابن بابویه، محمد، من لا یحضره الفقیه، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۲. طبرانی، سلیمان بن احمد، التفسیر الکبیر، اردن: دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸م.
۱۳. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، فهرست الطوسی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ق.
۱۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلی، چ ۲، نجف: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۱۶. عهد عتیق، www.razgah.com
۱۷. فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، ۱۴۰۶ق.
۱۸. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۱۹. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، چ ۳، قم: دار الکتب، ۱۴۰۴ق.
۲۰. کشی، محمد بن عمر، رجال کشی (اختیار معرفة الرجال)، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

۲۲. —، *الروضة من الكافي يا گلستان آل محمد*، ترجمه آیت الله کمره‌ای، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۸۲ق.
۲۳. —، *الروضة من الكافي*، ترجمه رسولی محلاتی، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة، ۱۳۶۴ش.
۲۴. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، *شرح الكافي - الأصول والروضة*، تهران: المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۲ق.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۶. —، *مرآة العقول*، ج ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۲۷. مجلسی، محمدتقی، *لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه*، ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۴ق.
۲۸. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۳۹۱ش.
۲۹. مک دونالد، ویلیام، *تفسیر کتاب مقدس برای ایمان‌داران*، www.razgah.com
۳۰. نائینی، محمدحسین، *کتاب الصلاة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۴۱۱ق.
۳۱. نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، ج ۶، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ش.
۳۲. نووی جاوی، محمد بن عمر، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.

33. Talmud, www.sefaria.org.

34. Heidel, Alexander, P., *The Babylonian Genesis*, 2nd ed., The University of Chicago Press, 1951.

35. Van der Toom, K., Becking, B. & Van der Horst, P., *Dictionary of deities & demons in the Bible*, 2nd ed., Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.

36. www.wikipedia.com.

37. www.islamqa.info/en.

حوزه حدیثی شیعیان در بغداد از تأسیس تا پایان سده سوم هجری

نصرت نیل ساز*
ابوالفضل رجائی فرد**

چکیده

آگاهی از تاریخ اندیشه‌ها هر محقق را ناگزیر رهسپار کانون‌های زایش آن تفکر می‌کند. بنابراین بی‌جویی از تاریخ تفکر و سیر اندیشه شیعی نیز نیازمند آشنایی و واکاوی حوزه‌های اندیشه‌ساز آن است. در این میان، حوزه حدیثی شیعیان در بغداد در تولید علم و عالم‌پروری از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود. در پژوهش حاضر، تأسیس این حوزه و مراحل بالندگی آن تا انتهای سده سوم و نیز عملکرد حوزه بغداد در سه عرصه علم‌آموزی، تألیف آثار و انتقال مکتوبات گذشتگان بررسی، تبیین و تحلیل می‌شود. بر اساس یافته‌های این پژوهش، پیشینه حرکت علمی شیعیان بغداد اغلب به عالمان محله کرخ در عصر صادقین علیهم‌السلام می‌رسد. تلاش علمی این گروه و جمعی از مهاجران کوفی در دوران تأسیس شهر بغداد به دلیل فقدان ظرفیت علمی لازم و شرایط سخت سیاسی به تأسیس حوزه بغداد انجامید. این حوزه از زمان تأسیس تا انتهای قرن سوم سه مرحله را گذراند. مرحله نخست (دوران مهاجران)، حوزه بغداد به وسیله عالمان مهاجر کوفی پایه‌گذاری شد. مرحله دوم (دوران بومیان)، شکوفایی این حوزه به دست عالمان بومی‌اش بود و حتی دوران خفقان متوکل نتوانست روند رو به رشد آن را متوقف سازد. مرحله سوم (عصر غیبت صغری)، تلاطم‌های عقیدتی مانع پویایی این حوزه به واسطه فعالیت عالمان بغدادی و رحله‌های علمی نشد. تجربه دو نمای متفاوت از علم‌آموزی، پرتألیفی، جامع‌نگاری‌های متعدد و پیش‌تازی در نگارش برخی تک‌نگاری‌ها - که بررسی اعتبار این آثار نشانگر منزلت والای حوزه بغداد است - و انتقال گسترده میراث معتبر و کهن ثقات متقدم شیعه، گزارشی از عملکرد حوزه حدیثی بغداد است.

کلیدواژه‌ها: حوزه حدیثی بغداد، مهاجران کوفی، بومیان بغداد، علم‌آموزی، نگاه‌های علمی، انتقال میراث گذشتگان.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس / Nilsaz@modares.ac.ir

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، نویسنده مسئول / arajaei@chmail.ir

۱. طرح مسئله

کاوش در خصوص تاریخ اندیشه و سیر تطور آن در ادیان و مذاهب مختلف، ناگزیر هر محقق و پژوهشگری را به زادگاه و محل نشو و نماي آن رهنمون می‌سازد؛ زیرا مرکز تولید فکر و محل بازتاب اندیشه‌های گوناگون کانون‌های زایش علوم هستند. از این رو، توجه اصلی و حداکثری به مراکز رویش و تعالی فکری و علمی در جهت کنکاش دقیق تاریخ تفکر هر دین و نحله فکری، از اهمیت بسیاری برخوردار است. با توجه به این مطلب، برای پی‌جویی تاریخ اندیشه و تفکر شیعی نیز می‌بایست حوزه‌های اندیشه‌ساز و عالم‌پرور شیعه را مورد تفحص و کندوکاو قرار داد تا از رهگذر آن با روند تحول افکار، تضارب اندیشه‌ها، سیر تعالی و بالندگی علوم در عرصه‌های مختلف و همچنین میزان تعامل و اثرگذاری مراکز علمی بر یکدیگر آشنا شویم. یکی از حوزه‌هایی که در سیر تفکر شیعه در زمینه‌های مختلف در ایجاد، بالندگی و ارتقای علوم نقش بسزایی ایفا نموده، حوزه حدیثی شیعیان در بغداد است. با توجه به اینکه نقش آفرینی این حوزه در سده چهارم و پنجم هجری به اوج خود رسیده، در پژوهش‌های اخیر، بیشتر به حوزه بغداد در این بازه زمانی توجه شده است. پژوهش حاضر با تمرکز بر بررسی و تبیین نقش و جایگاه این مکتب حدیثی در تاریخ اندیشه شیعی در سه سده نخست در مقام پاسخ‌گویی به این سؤالات است: ۱. حرکت علمی شیعیان بغداد از چه پیشینه‌ای برخوردار است؟ ۲. حوزه حدیثی شیعیان در بغداد از چه دوره‌ای بنیان گذارده شد و در مسیر شکل‌گیری و بالندگی‌اش تا پایان سده سوم چه مراحل را طی نمود و هر مرحله از چه ویژگی‌هایی برخوردار بود؟ ۳. ساحت‌های نقش آفرینی عالمان حوزه بغداد تا انتهای قرن سوم کدام است و عملکرد آنان در هر بخش چگونه بوده است؟

درباره پیشینه این موضوع باید گفت در کتاب‌های پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه (معارف، ۱۳۷۴)، تاریخ حدیث شیعه (طباطبایی، ۱۳۹۰ق) و مقاله «حوزه‌های کم‌شناخته‌شده و متقدم حدیث و معارف در عراق، شام و مصر» (پاکتچی، ۱۳۹۱) در رابطه با حوزه حدیثی بغداد در سه قرن اول، مطالبی به اجمال آمده است. مقاله «تعامل مکتب حدیثی بغداد و ری» (نریمانی و فیروزمندی، ۱۳۸۶) به این دوره زمانی از حوزه

بغداد اشاره‌ای ندارد. تنها در دو مقاله «بررسی حوزه حدیثی شیعه بغداد در سه سده نخستین» (تفضلی و رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۸۸) و «مدرسه حدیثی امامیه در بغداد در عصر حضور» (موسوی تنیانی، ۱۳۹۴) به دوران پیش از عصر طلایی حوزه بغداد در سده چهارم و پنجم پرداخته شده است. در مقاله نخست، فقط به علل روی‌آوری تشیع به بغداد اشاره و دلایلی ذکر شده و در ادامه صرفاً به معرفی رجالی شخصیت‌های اثرگذار حوزه بغداد در این برهه اکتفا شده است. در مقاله دوم نیز در ابتدا به مسئله مهاجرت شیعیان به بغداد پرداخته و دلایلی تقریباً مشابه مقاله نخست ارائه (برای نقد برخی از این ادله نک: ادامه مقاله) و سپس به معرفی چند شخصیت مهم و نقش آنان در حوزه بغداد اشاره شده است. آنگاه به اجمال تعامل میان حوزه بغداد با سایر مراکز حدیثی شیعه ذکر و در بخش تألیفات، فقط به چند مورد محدود مانند جامع‌نگاری و قرب‌الاسنادنگاری و اندک تألیفات حدیثی و رجالی توجه شده است. این مقاله با معرفی چند خاندان حدیثی بغداد و بیان افول این مکتب در دوران متوکل (برای نقد این نظر نک: ادامه مقاله) پایان یافته است.

در پژوهش پیش رو مباحث تکراری و گفته‌شده مانند خاندان‌های حدیثی بغداد و... مطرح نشده و اندک مطالب تکراری نیز برای نقد بیان شده است. تبیین پیشینه علمی شیعیان بغداد، ذکر مراحل شکل‌گیری و بالندگی این حوزه تا پایان سده سوم و نیز تحلیل عملکرد عالمان حوزه بغداد در سه عرصه علم‌آموزی، تألیف آثار و انتقال میراث مکتوب گذشتگان، از جنبه‌های نوآوری این تحقیق است.

۲. تأسیس بغداد و سکونت شیعیان در آن

احساس ناامنی خلافت نوری بنی‌عباس از شورش راوندیان، همسایگی با مرکز شیعیان زخم‌خورده از خنجر نفاق عباسی، یعنی کوفه، و از دیگر سو دوری‌گزینی از پایتخت امویان و نزدیکی با دوستان ایرانی، منصور عباسی را در سال ۱۴۵ق به این جمع‌بندی رسانید تا بغداد (مدینه السلام) را به‌عنوان مرکز خلافت بنا نهد. (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۵، ص ۵۵۸؛ مکی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۲۱) کار ساخت بغداد در سال ۱۴۹ق به اتمام رسید.

تعقیب صفحات تاریخ نشان می‌دهد همان‌طور که قدمت بغداد به پیش از سال

۱۴۵ق می‌رسد (موسوی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۹) حضور شیعیان در این شهر نیز به قبل از بنای آن بازمی‌گردد. قریه‌ای به نام «کرخ» از دیرباز سکونتگاه شیعیان بود (کورانی عاملی، ۱۴۳۱ق، ص ۱۰)؛ مکانی ممدوح نزد ائمه علیهم‌السلام که از آن به «أسلم موضع» تعبیر کرده‌اند. (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۳۷۱) نشانه این حضور دیرپا را می‌توان در عصر صادقین علیهم‌السلام در میان برخی از اصحاب که به واسطه زندگی - احتمالاً طولانی مدت - در این قریه، به «کرخی» شهره بودند مشاهده کرد؛ مانند ابراهیم کرخی، یحیی بن حجاج کرخی و برادرش خالد و همین طور حسن بن سَری کرخی و برادرش علی بن سَری. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۱۶۷، ۱۹۸، ۱۸۱ و ۲۴۵؛ همو، بی‌تا، ش ۷۹۷، ۱۷۴؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۱۲۰۴، ۹۷) توجه شیعیان به این منطقه پس از ساخت بغداد که کرخ به محله‌های غربی شهر ضمیمه شد و از سال ۱۵۷ق به بعد به دنبال انتقال بازارهای بغداد به آنجا توسعه پیدا کرد، همچنان ادامه داشت. شیعیان مهاجر به بغداد، محله کرخ را برای سکنا برمی‌گزیدند همچون عبدالله بن سنان (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۴۷۵)، هشام بن حکم «کان ینزل الکرخ من مدینة السلام فی درب الجب» (طوسی، بی‌تا، ش ۷۸۳) و عیسی بن سَری «نزل کرخ بغداد» (همو، ۱۳۸۱ق، ص ۲۵۸) به نظر می‌رسد نیک یاد کردن ائمه علیهم‌السلام از کرخ و هجرت شیعیان از دیگر مناطق بدانجا با یکپارچگی مذهبی این محله بی‌ارتباط نباشد؛ زیرا به گفته یاقوت حموی، ساکنان کرخ به تمامی شیعه امامی بودند. (حموی، ۱۴۰۰ق، ج ۴، ص ۴۴۸) البته حضور شیعیان در بغداد محدود به محله کرخ نبود؛ برای مثال محمد بن عیسی بن عبید یقطنی، حسن بن محمد بن یحیی، معروف به ابن اُحی طاهر، و ابوعلی اسکافی در محله «سوق العطش» ساکن بودند (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۸۹۶، ۱۴۹؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۳۵-۱۳۶)، منصور بن عباس رازی در «باب الکوفه» اقامت داشت: «کان داره بباب الکوفه بیغداد» (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۷۹)^۱ و عبیدالله بن محمد بن عائذ حلال و علی بن وصیف ناشی (ناشی) در محله «باب الطاق» زندگی می‌کردند. (همان، ص ۳۳؛ ابن شهر آشوب، بی‌تا، ص ۱۸۲) همچنین محله‌های براتنا، سوق السلاح، سوق یحیی، قلابین، ثلاثاء و... از دیگر مناطق شیعه‌نشین بغداد محسوب می‌شدند (موسوی، ۱۳۸۱ش، ص ۳۵-۳۶) که از این میان، محله براتنا و مسجد آن برای شیعیان حائز اهمیت

بود و علاوه بر محل عبادت و تجمع شیعیان، از مراکز علمی آنان به شمار می‌آمد. (کورانی عاملی، ۱۴۳۱ق، ص ۱۲)

۳. پیشینه فعالیت‌های علمی شیعیان بغداد

اگرچه حوزه حدیثی شیعیان در بغداد پس از دوران امام صادق علیه السلام (م ۱۴۸ق) و با بنای مدینه السلام شکل گرفت، پیشینه فعالیت‌های علمی شیعیان بغداد بسان حضورشان در این شهر، به پیش از تأسیس این حوزه حدیثی بازمی‌گردد. بر پایه اطلاعات فهارس و کتب رجال، عصر امام باقر و صادق علیهما السلام کهن‌ترین برهه‌ای است که شواهدی از تلاش‌های عالمان شیعه این دیار را که تقریباً همگی از قصبه کرخ بودند، نمایان می‌سازد. شخصیتی چون حسن بن سَری کرخی از اصحاب صادقین علیهما السلام و برادرش علی بن سَری از یاران امام صادق علیه السلام (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۹۷؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۱۳۱، ۲۴۵) به همراه دیگر اصحاب این امام علیه السلام، یعنی عیسی بن سَری، یحیی بن حجاج کرخی، خالد بن حجاج و ابراهیم کرخی (همان، ش ۸۰۲، ۱۲۰۴؛ همان، ص ۱۶۷، ۱۹۸، ۲۵۸)، شش عالم محله شیعه‌نشین کرخ بغداد بودند که روایات برجای مانده از آنان در منابع معتبر حدیثی همچون کتب اربعه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۹، ۲۱، ۲۹۲، ۴۴۱، ۵۸۰، ۶۲۸، ۶۷۲، ۶۷۳؛ ج ۳، ص ۱۶، ۳۰۶؛ ج ۴، ص ۳۲۱، ۴۸۸، ج ۵، ص ۸۴، ۱۴۱، ۱۷۷، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۸۶، ۳۲۳، ۳۶۵، ۵۶۴؛ ج ۶، ص ۳۰، ۱۹۴، ۲۷۴ و...؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۸۴ و ۴۴۶؛ ج ۳، ص ۳۲۱، ۳۲۱، ۲۴۷، ۳۰۰، ۳۰۷ و...؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۵، ۷۱ و ۲۸۴؛ ج ۶، ص ۳۲۸؛ ج ۷، ص ۵۰، ۵۸، ۱۱۲؛ ج ۱۰، ص ۲۷ و...؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۶۲ و ۲۶۳؛ ج ۳، ص ۷۳) نشان می‌دهد با وجود آنکه کوفه در آن دوران مرکز علمی شیعیان بود و اندک فاصله‌ای با بغداد داشت، اشتیاق اخذ مستقیم معارف دین، عالمان کرخ را رهسپار مدینه النبی گردانید تا از مکتب علمی تربیتی صادقین علیهما السلام و برخی اندک زمانی از محضر امام موسی بن جعفر علیه السلام بهره‌مند گردند. در طبقه‌بندی عالمان شیعه بغداد در همین بازه زمانی، قاسم بن سلیمان بغدادی قرار دارد که هرچند بسان سایر عالمان فوق از اصحاب امام صادق علیه السلام بود و محضر آن حضرت را درک کرده بود (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۷۳؛ خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۴، ص ۲۲) ولی بررسی روایاتش، از

بهره‌مندی حداکثری وی از حوزه مدائن و عالم این دیار، یعنی جراح مدائنی، از اصحاب صادقین علیهم‌السلام حکایت دارد. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۱۲۹ و ۱۷۹)

بازه زمانی فعالیت‌های سه تن از این عالمان به پیش از تأسیس نهایی بغداد محدود می‌شود در حالی که دامنه عملکرد سه تن دیگر تا پس از تأسیس بغداد ادامه یافته است. بنابراین، عملکرد عالمان فوق بر اساس زمان پایان یافتن بنای بغداد در سال ۱۴۹ق به دو بخش قابل تقسیم است:

۳-۱. فعالیت‌های عالمان کرخ پیش از تأسیس نهایی بغداد

یافته‌ها نشان می‌دهد گستره فعالیت‌های علمی گروهی از این عالمان همچون حسن بن سَری و برادرش، عیسی بن سَری و قاسم بن سلیمان محدود به پیش از تأسیس نهایی بغداد است. گزارش‌های مربوط به تلاش‌های علمی این عده و بهره‌مندی آن‌ها از محضر عالمانی چون جابر بن یزید جعفی، ابومریم انصاری، ابوالجارود، عبید بن زراره، سماعة بن مهران و... (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۳۴۲؛ ج ۱۳، ص ۱۸۸؛ ج ۱۴، ص ۲۲) حاکی از آن است که غیر از هجرت به مدینه، هجرت علمی دیگر آنان به پایتخت علمی شیعیان آن روزگار، یعنی کوفه است. اگرچه هدف اصلی از این هجرت علمی، نه بهره‌گیری از مجالس درس مشایخ کوفه، که انتقال ماحصل اندوخته‌های علمی در مدینه به جامعه شیعه در کوفه بود؛ که در آن برهه به دلیل فقدان حوزه‌های شیعی در بغداد و تمرکز فعالیت‌های علمی شیعیان در کوفه با هجرت به این حوزه حدیثی صورت پذیرفت. شواهدی این ادعا را تأیید می‌کند: ۱. مشایخ مهاجر کرخی روایات اندکی از مشایخ کوفی نقل کرده‌اند و بیشتر روایات آنان از معصوم علیه‌السلام است و بیشتر روایات قاسم بن سلیمان هم همان طور که گفته شد از جراح، عالم برجسته حوزه مدائن است. ۲. تلمذ عده‌ای از عالمان مکتب کوفه که اغلب در زمره اصحاب اجماع بودند مثل ابان بن عثمان، حماد بن عثمان، عبدالله بن مُسکان، حسن بن محبوب، صفوان بن یحیی، نصر بن سوید و... نزد این مشایخ مهاجر کرخی ۳. نقل آثار مشایخ مهاجر کرخی توسط بزرگان شیعه در کوفه همچون کتاب حسن بن سَری توسط حسن بن محبوب (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۹۷؛ طوسی، بی تا، ش ۱۷۴) و اقبال به کتاب ثقه‌ای چون عیسی بن سَری «له کتاب یرویه جماعه» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۸۰۲) و نقل آن

به وسیله محمد بن سلمة بن ارتبیل (همان جا)، از عالمان برجسته حوزه کوفه، و همچنین نقل کتاب قاسم بن سلیمان توسط دیگر عالم موثق کوفی (همان، ش ۱۱۴۷؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۴۵)، یعنی نصر بن سويد صیرفی. (همان، ش ۸۵۸؛ همو، بی تا، ش ۵۸۰) چه بسا این شواهد را بتوان تفسیرگر تعبیر «الکوفی» شیخ طوسی برای علی بن سَری کرخی و «کوفی» برقی و شیخ طوسی برای عیسی بن سَری کرخی و قاسم سلیمان بغدادی تلقی کرد. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۴۶، ۲۶۶ و ۲۷۳؛ برقی، ۱۳۸۳ق، ص ۳۰)

۲-۳. فعالیت‌های عالمان کرخ پس از تأسیس نهایی بغداد

دامنه عملکرد علمی سه عالم دیگر، خالد بن حجاج کرخی و برادرش یحیی به همراه ابراهیم کرخی به قرینه اندک روایات آنان از امام کاظم علیه السلام^۲ تا دوران بعد از تأسیس نهایی بغداد و انتقال پایتخت عباسیان به این شهر امتداد داشت. از این رو، به نظر می‌رسد که عالمان محله کرخ به همراه فضل بن سلیمان کاتب، از اصحاب بغدادی امام صادق و کاظم علیه السلام (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۸۳۷)، پیش‌قراولان تأسیس حوزه حدیثی شیعیان در بغداد بوده‌اند و این حوزه به دست شیعیان بومی آن پایه‌گذاری شده باشد. شاهدی که می‌تواند مؤید این گمانه تلقی شود، این است که بر اساس گزارش‌های شیخ طوسی در رجال، در ابتدای بنای بغداد، جمعی از اصحاب امام صادق علیه السلام همچون عمرو بن جریر بجلی، محمد بن حجاج لخمی، محمد بن عبدالملک انصاری، محمد بن مجیب صائغ، یحیی بن سعید بن أبان قرشی، کوفه را ترک و راهی بغداد شدند. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۵۰، ۲۸۰، ۲۸۹، ۲۹۵ و ۳۲۲) بهره‌مندی از حوزه علمی بغداد به‌طور عام (موسوی تنیانی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۴۱) یا حوزه حدیثی شیعیان به‌طور خاص می‌تواند دلیل این هجرت تلقی شود. البته فرضیه قابل طرح دیگر این است که این راویان خود در ایجاد حوزه حدیثی شیعیان در بغداد نقش‌آفرین بوده‌اند. علاوه بر این، حضور امام کاظم علیه السلام هم به‌عنوان یکی از علل مطرح‌انگیزش هجرت اصحاب به بغداد (همان، ص ۱۴۳) مطرح شده است. در ادامه به ارزیابی این گمانه‌ها خواهیم پرداخت.

گمانه تأسیس حوزه شیعیان در بغداد توسط بومیان در این بازه زمانی به دلیل شرایط

دشوار سیاسی امنیتی با تردید جدی مواجه است. وجود سیاست امنیتی و سخت گیرانه عصر منصور عباسی (۱۳۶-۱۵۸ق) در قبال شیعه که نمود آن را می توان - به دنبال قیام های نوادگان امام مجتبی (علیه السلام) همچون قیام نفس زکیه و برادرش (جعفریان، ۱۳۹۰ش، ص ۴۳۵) - در گماردن جاسوس در مدینه برای کنترل ارتباط شیعیان با یکدیگر و در به شهادت رساندن آن ها (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۵۱؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۸۲-۲۸۳) و نیز در تعقیب شیعیان بغداد و یافتن و قرار دادن آن ها در میان دیوارها (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۱۱) مشاهده کرد؛ از نامساعد بودن فضای علمی برای شیعیان در دهه های ابتدایی تأسیس بغداد حکایت دارد.

به علاوه معدود روایات عالمان سه گانه کرخ و دو روایت موجود از فضل بن سلیمان بغدادی (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۷۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۷۴) در منابع روایی، مؤید اوضاع و شرایط جامعه شیعه در عصر منصور عباسی و گواه آماده نبودن ظرفیت بغداد برای تأسیس حوزه حدیثی شیعیان است. بنابراین، با توجه به این شرایط تک روایات منقول برخی از عالمان کوفی از خالد بن حجاج (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۲۲ و ۵۲۹) و اندک روایات دیگر عالمان کوفی همچون حسن بن محبوب، ابان بن عثمان و... از ابراهیم کرخی (همان، ج ۲، ص ۲۹۲؛ ج ۴، ص ۳۲۱، ۴۸۸ و...؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۲۹) را نباید گواه هجرت این افراد به بغداد تلقی کرد بلکه برعکس، نشانگر هجرت عالمان کرخ به کوفه، مرکز علمی شیعیان در آن دوران، برای انتقال اندوخته های علمی شان بوده است. (نک: بخش پیشین مقاله)

اما درباره فرضیه تأثیرگذاری عالمان مهاجر کوفی در ایجاد حوزه حدیثی شیعیان در بغداد باید گفت بررسی ها نشان می دهد مهاجرت این دسته از عالمان در روند شکل گیری حوزه شیعیان در بغداد تأثیری نداشته است. از اغلب این افراد در منابع معتبر شیعه هیچ اثری یافت نمی شود؛ همچنان که از وجود شاگردانی برای آنان صحبتی به میان نیامده؛ وضعیتی که درباره محمد بن عبدالملک انصاری، محمد بن مجیب، یحیی بن سعید بن ابان و... به وضوح قابل مشاهده است (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۱، ص ۲۴۴؛ ج ۱۳، ص ۸۱؛ ج ۱۶، ص ۲۶۱؛ ج ۱۷، ص ۱۸۵؛ ج ۲۰، ص ۵۳) و به عبارت روشن تر، ذکر نام این افراد در منابع رجالی، تنها گزارش به جای مانده از آنان

است.

حضور امام کاظم علیه السلام را هم نمی‌توان انگیزه هجرت اصحاب به بغداد (موسوی تنیانی، ۱۳۹۴ ش، ص ۱۴۳) به شمار آورد؛ زیرا امام کاظم علیه السلام از زمان تأسیس بغداد در سال ۱۴۹ تا انتهای دوران مهدی عباسی در سال ۱۶۹ق، جز مدتی بسیار اندک قدم به بغداد نگذاشتند و اغلب عمرشان در مدینه سپری گردید و در سال ۱۷۹ق نیز که به بغداد احضار شدند تا زمان شهادت در سال ۱۸۳ق در زندان هارون الرشید بودند. (نک: جعفریان، ۱۳۹۰ ش، ص ۴۶۹-۴۷۰ و ۴۷۷)

فرضیه هجرت راویان کوفی برای بهره‌مندی از حوزه علمی بغداد به‌طور عام نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا آن دوران عصر نوپایی بغداد به‌لحاظ علمی است. در مجموع باید گفت شواهد و قراین از شکل‌گیری حوزه حدیثی شیعیان در بغداد بعد از خلافت منصور (م ۱۵۸ق) حکایت دارد.

۴. شکل‌گیری و بالندگی حوزه حدیثی شیعیان در بغداد

شکل‌گیری و شکوفایی حوزه حدیثی شیعیان در بغداد از تأسیس تا انتهای قرن سوم، در سه مرحله قابل بررسی است:

۴-۱. مرحله نخست: عصر مهاجران (از عهد مهدی عباسی تا اواخر سده دوم هجری)
تعدیل اوضاع امنیتی و بهبود نسبی شرایط شیعیان در عهد مهدی عباسی (۱۵۸-۱۶۹ق) (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹۴) که چه بسا حضور برخی شیعیان در دستگاه خلافت (نک: ادامه مقاله) در ایجاد آن بی‌تأثیر نبوده باشد، زمینه را برای شکل‌گیری حوزه حدیثی شیعیان در بغداد فراهم کرد. هجرت جمع دیگری از عالمان اغلب کوفی به بغداد نظیر حفص بن بختری، قاسم بن محمد جوهری، نصر بن سُوید، ظریف بن ناصح، هشام بن حکم و شاگردش علی بن منصور، عبدالرحمن بن حجاج، فضل بن یونس کاتب و زیاد بن مروان انباری (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۳۴۴، ۸۶۲، ۱۱۴۷، ۵۵۳، ۱۱۶۴، ۶۵۸، ۸۸۹، ۶۳۰، ۸۴۴؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۱۹۰ و ۳۴۲؛ همو، ۱۴۰۹ق، ص ۴۶۶) را باید در همین راستا ارزیابی کرد. هجرت این عالمان برخلاف عالمان مهاجر قبلی، در روند شکل‌گیری حوزه بغداد کاملاً اثرگذار بود. شاهد این تأثیرگذاری تربیت شاگردان و تألیف آثار گوناگون است (نک: ادامه مقاله) البته عامل هجرت گاه

ناخواسته طیف اندکی از شیعیان، اشتغال در دستگاه خلافت عباسی بود. در عصر بنی عباس برخی شیعیان، چه شیعیان سیاسی و چه عقیدتی، در دستگاه حاکمه بودند مانند ابوسلمه خلال (م قبل از ۱۴۸ق) که وزیر آل محمد ﷺ خوانده می شد (ابن قتیبه، ۱۹۶۰م، ص ۳۷۰؛ بلاذری، ۱۳۹۸ق، ج ۴، ص ۱۵۴؛ یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۲)، شریک بن عبدالله نخعی، قاضی کوفه بود (قمی، بی تا، ج ۳، ص ۲۴۷؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۳-۱۷۴)، عیسی بن روضه حاجب منصور دوانیقی گشته بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۷۹۴)، علی بن ابی نصر کوفی ردای وزارت در عهد مهدی عباسی به تن داشت (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۶۶)، همین سمت را حسن بن راشد در دوران مهدی، موسی (هادی) و هارون عهده دار بود (برقی، ۱۳۸۳ق، ص ۲۶)، عبدالله بن سنان از اصحاب ثقه و جلیل القدر امام صادق و امام کاظم علیهما السلام نیز مسئولیت خزائن منصور، مهدی، هادی و هارون الرشید را بر عهده داشت (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۵۵۶؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۶۴، ۳۳۹؛ همو، ۱۴۰۹ق، ص ۴۱۱؛ برقی، ۱۳۸۳ق، ص ۲۲)، نوح بن دراج (م ۱۸۲ق) قاضی کوفه بود و پس از آن قاضی بغداد گشت (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۲۴۵ و ۲۳۸؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۱۴؛ همو، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۱؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۱۶-۳۱۹)، شخصیت برجسته ای چون علی بن یقین عهده دار مسئولیت بود در دستگاه مهدی، هادی و هارون الرشید (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۴۰۱؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۱۶۷ و ۱۸۹؛ پیشوایی، ۱۳۹۱ش، ص ۴۶۶) و یعقوب بن یزید انباری از کاتبان دربار مُتصر بود. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۱۲۱۵)^۳ از این میان، نوح بن دراج، عبدالله بن سنان، علی بن ابی نصر و حسن راشد در شمار مهاجران کوفه به بغداد بودند؛ که البته هجرت این طیف از مهاجران نیز خالی از اثرگذاری در شکل گیری این حوزه حدیثی نبود؛ برای مثال می توان از نقش علمی حسن بن راشد و عبدالله بن سنان به طور ویژه یاد کرد.

در این مرحله از تاریخ حوزه بغداد برخلاف مرحله نخست، جز قاسم بن عروه و علی بن خلید معروف به ابوالحسن مکفوف (همان، ش ۸۶۰؛ طوسی، بی تا، ش ۵۷۹؛ همو، ۱۴۰۹ق، ص ۳۴۶) عالم بومی دیگری وجود ندارد. از ابوالحسن مکفوف تنها اندک اطلاعاتی در رجال کشی باقی مانده و در منابع روایی به غیر از یک روایت که

بیانگر درک محضر او توسط یونس بن عبدالرحمن است، اثری یافت نمی‌شود. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۷۰ و ۳۴۶) ولی قاسم بن عروه عالمی فعال بود چنان‌که از نگارش کتابش که مورد اقبال عالمان کوفه، قم و اهواز قرار گرفت (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۸۶۰؛ طوسی، بی‌تا، ش ۵۷۹) و تعدد شاگردان بومی و غیر بومی‌اش از مراکز مختلف علمی همچون کوفه، قم، اهواز و ری معلوم است (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۰)

بررسی این مرحله از شکل‌گیری حوزه بغداد، گویای آن است که شاکله این حوزه حدیثی به دست عالمان مهاجر کوفی بنیان نهاده شد. کثرت مهاجران کوفی به بغداد در این برهه در مقابل اندک بومیان بغدادی گویای تفاوت اثرگذاری این دو گروه در پایه‌گذاری این حوزه حدیثی است؛ از این رو، می‌توان این مرحله شکل‌گیری حوزه شیعیان در بغداد را «عصر مهاجران» نامید.

همچنین توجه به این نکته نیز ضروری است که مکتب حدیثی شیعیان در بغداد پس از یک دوره فشار در عهد منصور و برهه‌ای کم‌تنش‌تر در زمان مهدی عباسی، بار دیگر در روزگار هارون الرشید با شرایط خفقان‌باری مواجه شد. کشته شدن شیعیان (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۰۸)، فرار هشام بن حکم از بغداد به کوفه و وفاتش در نهان به سال ۱۷۹ق (طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۵-۲۵۶)، زندانی شدن علی بن یقطین در سال ۱۷۸ق و شهادتش بعد از چهار سال حبس، به زندان افتادن امام کاظم علیه السلام در سال ۱۷۹ق و شهادتش در سال ۱۸۳ق (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۷۱۵؛ جعفریان، ۱۳۹۰ش، ص ۴۷۷)، احضار مُرَازِمِ بن حَکیم و برادرش به‌همراه عبدالحمید بن عَوَاض - از اصحاب ثقه سه تن از ائمه، امام باقر، امام صادق و امام کاظم علیهم السلام (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۱۳۹، ۲۴۰-۲۴۱ و ۳۳۹) - از سوی هارون الرشید و دستور قتل عبدالحمید توسط وی (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۱۱۳۸)، زندانی شدن ابن ابی عمیر از بزرگان حوزه بغداد و شکنجه شدنش در عهد هارون به‌منظور افشای اسامی یاران موسی بن جعفر علیه السلام (همان، ش ۸۸۷) همگی بازتاب‌دهنده اوضاع دهشتناک این عصر است. بر این اساس می‌توان حدس زد که اکثر مهاجران به بغداد در این دوره، احتمالاً پیش از عصر هارون الرشید یا حداقل تا اوایل دوران وی به بغداد هجرت کرده باشند. همچنین شاید بتوان

سخت‌گیری دستگاه خلافت را ناشی از اشراف اطلاعاتی نسبت به رونق و شکوفایی حوزه شیعیان در بغداد تلقی کرد؛ حوزه‌ای که در این دوران با اقبال سایر مدارس حدیثی شیعه مواجه شده بود و عالمان آن با تربیت شاگردان فراوان و نگارش آثار گوناگون در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی، این حوزه را در کنار حوزه کوفه به مرکز علمی دوم شیعه تبدیل کرده بودند. امری که با علت شکل‌گیری شهر بغداد- دوری از کوفه به عنوان پایگاه اصلی شیعه- در تعارض آشکار قرار داشت، لذا منجر به احساس خطر و عکس‌العمل دستگاه خلافت نسبت به آن شد.

۲-۴. مرحله دوم دوران بومیان (از پایان سده دوم هجری تا پایان عصر حضور

ائمہ علیہم السلام)

این مرحله از تکامل حوزه بغداد که از پایان سده دوم هجری آغاز و تا پایان عصر حضور ائمہ علیہم السلام ادامه دارد، توسط نخستین نسل از تربیت‌یافتگان بومی مکتب حدیثی بغداد همچون یونس بن عبدالرحمن (م ۲۰۸ق) و محمد بن ابی‌عمیر (م ۲۱۷ق) که بعدها از اصحاب اجماع شمرده شدند و در میان عالمان شیعه «کان وجها فی أصحابنا متقدماً عظیم المنزلة» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۱۲۰۸)، و مانند ابن ابی‌عمیر حتی در میان عامه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند: «جلیل القدر عظیم المنزلة فینا و عند المخالفین» (همان، ش ۸۸۷) آغاز شد. این روند تکاملی را دیگر عالمان بومی همچون مَعْمَر بن خَلَّاد، احمد بن عبدالله کرخی، حسن بن علی بن یقطین، سعید بن جناح، موسی بن جعفر بغدادی، محمد بن عبدالله کرخی، عبدالعزیز بن حسان بغدادی، علی بن مَعْبَد، علی بن سلیمان بن رشید، فضل بن کثیر، محمد بن عیسی بن عبید یقطینی ادامه دادند. (همان، ش ۱۱۲۸، ۲۲۶، ۹۱، ۴۸۱، ۵۱۲، ۷۱۶، ۹۴۲، ۱۰۷۶، ۸۹۶؛ طوسی، بی‌تا، ش ۷۱۶، ۷۹، ۱۶۶، ۷۶۴، ۶۹۳، ۳۷۸؛ همو، ۱۳۸۱ق، ص ۳۸۸، ۴۱۶، ۳۵۴، ۳۹۰، ۳۷۸، ۳۶۷ و ۴۰۱؛ خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۳۰) در این مرحله برخلاف دوره قبل، نقش عالمان بومی بغداد بسیار چشمگیر است و می‌توان گفت بار مسئولیت تدوام حوزه بغداد به دوش این عالمان قرار گرفت. البته در این مرحله نیز نقش غیرمستقیم مکتب حدیثی کوفه در بنای این حوزه را نباید از یاد برد؛ زیرا اکثر این طیف از عالمان، دانش‌آموخته حوزه حدیثی کوفه هستند. پیش از شکل‌گیری مکتب بغداد عالمان این

حوزه، شاگرد درس خیل کثیری از اندیشوران کوفه بودند؛ از جمله بزرگانی همچون ابوبصیر، زرارة بن أعین، ابومریم انصاری، ابان بن عثمان، برید بن معاویه، منصور بن حازم، محمد بن حمران، هشام بن حکم و هشام بن سالم (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۶۴؛ ج ۳، ص ۲۹۰؛ ج ۷، ص ۲۴۸؛ ج ۱۶، ص ۲۹۵؛ ج ۱۹، ص ۳۰۲ و...) در واقع آشنایی عالمان بغداد با مشرب‌های مختلف فقهی کوفه مثل جریان هشام بن حکم، جریان هشام بن سالم، صفوان بن یحیی و محمد بن ابی‌نصر بزنطی و همچنین جریان فقیهان آل‌اعین و نیز حلقه‌های کوچک‌تر فقهی مثل محمد بن مسلم و ابوبصیر اسدی و همچنین جریان‌های عقل‌گرای کوفه مانند هشام بن حکم، مؤمن طاق و هشام بن سالم و زرارة بن أعین و بهره‌گیری از این جریان‌های مختلف فکری در کوفه باعث تثبیت و تحکیم حوزه حدیثی بغداد شد. به عبارت دیگر باید گفت مکتب حدیثی بغداد چه در مرحله تأسیس و چه در مرحله تحکیم، وام‌دار حلقه‌های فقهی و کلامی کوفه است و ستون‌های علمی این حوزه بر دانش و تفکر بزرگان حوزه حدیثی کوفه از طریق عالمان بومی بغداد استوار شد.

البته یکی از ویژگی‌های بارز این دوران بسان مرحله قبل، هجرت عالمان از سایر بلاد و مراکز علمی به بغداد است. توضیح آنکه هرچند شهر بغداد بنا بر سیاست‌های نظامی و امنیتی شکل گرفت، پس از تأسیس، یکی از راهبردهای عباسیان برای هم‌آوردی با امویان، تبدیل کردن بغداد به قطب علمی و آموزشی و علم کردن آن در برابر دمشق بود. (احمد، ۱۳۸۴ش، ص ۷۴) دعوت منصور عباسی از دانشمندان سراسر بلاد به بغداد، تأسیس بیت‌الحکمه توسط هارون‌الرشید، برگزاری جلسات مناظره در عهد مأمون، ایجاد خانه‌هایی برای دانشمندان و تالارهایی به‌عنوان کلاس درس و همچنین پرداخت حقوق به عالمان مدرس توسط معتضد را می‌توان در راستای این سیاست ارزیابی کرد. (همان، ص ۷۴-۷۵، ۱۱۴-۱۱۵ و ۳۵۰-۳۵۱) فضای علمی بغداد پنجاه سال پس از تأسیس، یعنی اواخر سده دوم، مملو از عالمان رشته‌های گوناگون بود. در مسجد جامع منصور در دوره شافعی (م ۲۰۴ق) چهل تا پنجاه حلقه درس تشکیل می‌شد. (همان، ۱۶۹) کسائی (م ۱۸۹ق) کلاس قرائت داشت. (همان، ص ۱۷۲) شافعی خود در این مسجد تدریس می‌کرد. (همان، ص ۱۱۰) در مسجد رُصافه پای درس عالمی، تا صد هزار تن حضور

داشتند. (همان، ص ۱۷۴) یکی دیگر از نمادهای نشاط فراوان علمی در بغداد وجود کارگاه‌های کاغذسازی در سده دوم بود. در دوره مأمون فراوانی کاغذ به‌حدی بود که یکی از عالمان طبرستان که مورد بی‌مهری خلیفه قرار گرفته بود به دلیل امتناع از فروش هیزم به وی، برای سوخت از کاغذ استفاده می‌کرد؛ و در دوره یعقوبی (م ۲۸۴ یا ۲۹۲ق) در بغداد بیش از صد کتاب‌فروشی وجود داشت که استنساخ کتب نیز در آن‌ها صورت می‌گرفت. (زرین‌کوب، ۱۳۸۷ش، ص ۴۰-۴۱)

این فضای علمی شهر بغداد و نیز کشمکش‌های سیاسی بر سر خلافت میان امین و مأمون (نک: ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۶، ص ۲۲۲) که به‌نوعی دوران انتقال قدرت از بنی‌امیه به بنی‌عباس را تداعی می‌کرد، برای مدتی شیعیان را از مرکز توجه خلافت خارج ساخت. همچنین جریان ولایتعهدی امام رضا علیه‌السلام و جایگزینی موقت مرو به‌جای بغداد در مقطعی از دوران مأمون و انتقال پایتخت از بغداد به سامرا از دوران معتصم (۲۱۸-۲۲۷ق)، به بهبود اوضاع و شرایط شیعیان و به تبع آن به رونق و تثبیت حوزه حدیثی شیعیان در بغداد انجامید. در این دوران، فعالیت حوزه بغداد در عرصه تألیفات علمی و تربیت شاگردان، توجه و اقبال سایر مراکز حدیثی همچون کوفه، بصره، قم، اهواز، ری و نیشاور را به خود معطوف ساخت و بار دیگر شرایط را برای هجرت عالمان به قصد سکونت در این حوزه فراهم کرد. برای نمونه می‌توان به هجرت افرادی همچون یعقوب بن یزید انباری، ابو ایوب انباری، احمد بن محمد بن احمد بن طلحه، سندی بن ربیع، هارون بن مسلم (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۱۲۱۶، ۸۴۷، ۲۳۳، ۳۴۳؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۵۸ و ۴۰۳)، عبدالله بن محمد بن حرب بصری (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۷۸)، محمد بن حسن بن شمون بصری (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۶۹۵؛ ابن غضائری، ۱۳۶۴ق، ص ۹۵) اشاره کرد.

اما مسئله‌ای دیگر که در این دوران محل توجه است، افزایش فشار بر جامعه شیعه در دوران متوکل (۲۳۲-۲۴۷ق) است؛ که شهادت ابن‌سکیت (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۱۲۱۴) زندانی شدن علی بن جعفر همانی، وکیل امام هادی علیه‌السلام (طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۰۷) و ابوهاشم جعفری (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۰۹؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۲۷) از نشانه‌های آن بود. صد ضربه تازیانه به علی بن نصر جهضمی سنی‌مذهب به اتهام تشیع (خطیب

بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۲۸۹)، پاکسازی دستگاه حکومت از شیعیان مانند اخراج اسحاق بن ابراهیم حاکم سامرا از منصبش به جرم شیعه بودن و نیز قرار دادن شیعیان در تنگنای اقتصادی (حسین، ۱۳۸۵ش، ص ۸۴) گویای فضای به شدت بسته امنیتی، سیاسی و اقتصادی در این دوران است. برخی این فضا را زمینه ساز و آغازگر روند افول حوزه حدیثی بغداد قلمداد کرده اند. (موسوی تنیانی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۵۵) به رغم آنکه بررسی ها نشانگر آن است که شرایط عصر متوکل مشابه دوران منصور و هارون الرشید وضعیت نامطلوبی را برای شیعیان رقم زده، در این مقطع، حوزه بغداد شاهد حضور و فعالیت عالمان و اصحاب متعدد امام هادی علیه السلام و امام عسکری علیه السلام مانند یعقوب بن یزید انباری، ریان بن صلت اشعری، حسن بن ظریف بن ناصح، علی بن سلیمان بن رشید، فضل بن کثیر بغدادی، محمد بن عیسی بن عبید، هارون بن مسلم، اسحاق بن محمد نخعی و دیگران است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۱۲۱۵، ۱۴۰ و ۸۹۶؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۵۷ و ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۰، ۴۰۳ و ۳۸۴؛ همو، ۱۴۰۹ق، ص ۵۳۰)

جالب آنکه برخی از این عالمان در شمار هجرت کنندگان به این حوزه هستند که این خود گواه تحرک و رونق حوزه بغداد در این دوران است. حتی در خصوص برخی دیگر از عالمان همچون حسن بن علی بن سبره، احمد بن عبید و عبدوس بن ابراهیم که شواهدی دال بر حضور مؤثر آنان در این برهه دیده نمی شود، ذکر نام آنان در کتب فهارس، از حداقل نشانه های فعالیت علمی آنان یعنی تألیف اثر حکایت دارد؛ آثاری که به قرینه گزارش شیخ طوسی و نجاشی تا سده پنجم هجری در دسترس بوده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۱۰۸، ۸۲۳؛ طوسی، بی تا، ش ۱۶۸، ۱۰۴، ۵۵۰) شاهد دیگر پویایی حوزه بغداد در این عصر، مکاتبات متعدد امام هادی علیه السلام با عالمان شیعه بغداد است که این نامه ها گاه به صورت شخصی به افرادی مانند یعقوب بن یزید انباری، محمد بن عیسی بن عبید، علی بن جعفر همانی، علی بن سلیمان بن رشید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۶۶ و ج ۷، ص ۳۷؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۷۳ و ج ۴، ص ۲۳۸؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۸۱؛ همو، ۱۴۰۹ق، ص ۵۱۸، ۵۲۰، ۵۲۵ و ۶۰۶) نگاشته شده و زمانی جمع شیعیان این دیار را مخاطب قرار داده است. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۲۴؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۱۳؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۳۰۵) همین توجه به

حوزه بغداد در عصر امام عسکری علیه السلام در نامه نگاری با اصحابی چون حسن بن ظریف بن ناصح و موسی بن جعفر بغدادی دیده می شود. (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۰۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۰۷؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۴۲۳)

۳-۴. مرحله سوم: عصر غیبت صغری

کمرنگ شدن، نه افول، نقش مکتب کوفه از دهه های ابتدایی قرن سوم تا اواسط نیمه دوم این سده و سپری شدن یکصد سال از رشد و شکوفایی حوزه بغداد سبب شد تا این حوزه از سده سوم به یک قطب و مرکز علمی، دینی و سیاسی برای شیعیان مبدل گردد. توجه سایر مراکز علمی شیعه به بغداد و نیز تصمیم گیری در موضوعات مهمی چون امامت که در جریان پس از شهادت امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام بغداد را کانون توجهات اصحاب ائمه کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۲۴؛ مسعودی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۲۰) و احتمالاً قرب مسافت میان بغداد و سامرا، همگی عواملی بودند تا در شروع عصر غیبت، نایبان حضرت حجت علیه السلام، بغداد را مرکز سازمان دهی شیعیان قرار دهند. از جنبه علمی، سیر حرکت حوزه بغداد در این دوران با وجود تحیر و تلاطم های عقیدتی ایجاد شده ناشی از آغاز دوران غیبت در میان عوام و خواص شیعیان، رو به افول نگرایید بلکه تا آغاز سده چهارم که عصر طلایی حوزه بغداد محسوب می شود همچنان رو به تعالی بود. تلاش های عالمانی چون ابوهاشم جعفری (م ۲۶۱ق)، احمد بن محمد بن مسلمه بغدادی، احمد بن محمد بن عاصم، موسی بن عمر بغدادی، تاریخ نگارانی چون ابن ابی تلج و ابن همام اسکافی و متکلمانی چون ابوسهل نوبختی، حسن بن موسی نوبختی و محمد بن قاسم بغدادی بازتاب دهنده این فعالیت ها بودند (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۴۱۱، ۱۸۷، ۲۳۲، ۱۰۳۷، ۱۰۳۲، ۶۸، ۱۴۸؛ طوسی، بی تا، ش ۲۷۷، ۸۵، ۶۶۴، ۶۱۳، ۳۶، ۱۶۱؛ همو، ۱۳۸۱ق، ص ۴۰۸ و ۴۱۶) و بهره مندی عالمان دیگر حوزه های علمی همچون محمد بن مسعود عیاشی (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۹۴۴)، محمد بن بشر سوسنجردی و مظفر بن محمد بلخی از محضر مشایخ این دوره، گواه دیگری بر تحرک علمی حوزه بغداد در این دوران بود.

۵. عملکرد حوزه حدیثی شیعیان در بغداد

عملکرد حوزه حدیثی شیعیان در بغداد از تأسیس تا پایان سده سوم در سه عرصه

علم‌آموزی، تألیف آثار و انتقال میراث مکتوب گذشتگان قابل بررسی است.

۱-۵. علم‌آموزی در حوزه بغداد

تربیت یافتن عالمان برجسته در یک حوزه حدیثی، گواه تحرک، رشد و بالندگی آن حوزه است؛ و رجوع علم‌آموزان دیگر مراکز علمی به آن، از اهمیت جایگاه آن حوزه حکایت دارد. عملکرد حوزه بغداد در این عرصه از حیث زمانی به دو بخش قرن دوم و قرن سوم و از جنبه علم‌آموزان همچون مشایخ این حوزه، به دو طیف بومی و مهاجر تقسیم می‌شوند.

در بازه زمانی نخست، یعنی از دوره تأسیس بغداد تا سال‌های پایانی سده دوم، شمار علم‌آموزان بغدادی در حوزه بغداد اندک است و بر اساس منقولات برجای مانده در منابع روایی، عملکرد اغلب آنان جز یونس و ابن ابی عمیر چشمگیر نیست. در این برهه زمانی، برخلاف بومیان بغداد، حضور متنوع علم‌آموزان دیگر مراکز علمی شیعه همچون کوفه، قم، اهواز و نیشابور قابل توجه است. در این میان هجرت از کوفه با توجه به نزدیکی به بغداد و نیز مرکزیت علمی کوفه در آن روزگار و تمرکز علم‌آموزان شیعه در این شهر، بیشتر از سایر شهرها بود. حضور عالمان دیگر مراکز مانند قم و اهواز در بغداد اگرچه اندک، بسیار تأثیرگذار بوده است. (نک: ادامه مقاله) حضور علم‌آموزان مهاجر در محافل علمی همه اساتید یکسان نبود؛ برای مثال در مجلس درس عبدالله بن سنان، علی بن یقطین و عبدالرحمن بن حجاج تنها علم‌آموزان مهاجر کوفی شرکت می‌کردند اما در مجلس درس قاسم بن محمد جوهری تنها عالمان حوزه‌های ایران به خصوص دو حوزه قم و اهواز حضور داشتند. (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۴، ص ۵۵) با وجود تنوع شاگردان مجلس درس قاسم بن عروه و نصر بن سويد (همان، ج ۱۴، ص ۳۰ و ج ۱۹، ص ۱۵۳) باز هم اکثریت با مهاجران قم و اهواز بود. نشر حداکثری روایات این عالمان در منابع متأخر از طریق حسین بن سعید اهوازی و محمد بن خالد قمی شاهد این مدعاست. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۷، ۶۹، ۸۲، ۹۱، ۱۰۹، ۱۲۸، ۱۳۳ و...؛ ج ۲، ص ۳۷، ۳۸، ۷۹، ۱۲۶، ۳۴۰، ۳۷۹، ۴۷۷، ۵۳۶ و ۵۵۰؛ ج ۳، ص ۵۷، ۹۷، ۹۹، ۱۰۹، ۲۷۶، ۲۷۸ و...؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۹، ۸۱، ۸۹، ۹۹، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۷۵، ۱۸۲ و...؛ ج ۲، ص ۲۴، ۲۶، ۲۹ و ۶۲؛ ج ۳، ص ۴، ۱۹، ۲۵، ۲۷۸

و...؛ ج ۴، ص ۲۰، ۲۵، ۳۱، ۷۰، ۱۷۸، ۱۹۴، ۱۹۶ و...)

در بازه زمانی دوم یعنی از اواخر سده دوم تا پایان قرن سوم، در عرصه علم آموزی، مکتب بغداد شاهد روندی متفاوت بود. علم آموزان بومی مکتب بغداد همچون موسی بن جعفر بغدادی و علی بن معبد با شاگردی در محضر مشایخی چون یونس بن عبدالرحمن و ابن ابی عمیر تا جایگاه استادی در این حوزه پیش رفتند. همین مسئله (قرار گرفتن در جایگاه مشایخ بغداد) در میان علم آموزان مهاجر نیز جلب توجه می کند. این مهاجران در کسوت استادی یادآور مهاجران نخست به حوزه بغدادند. البته با این تفاوت که مهاجران اولیه در زمره اساتید مؤسس حوزه بغداد بودند؛ ولی گروهی از مهاجران مرحله کنونی اگرچه در عداد مشایخ و بزرگان این مکتب قلمداد شدند، این جایگاه علمی را با شاگردی نزد عالمان برجسته ای چون یونس بن عبدالرحمن و ابن ابی عمیر، سعید بن جناح و... کسب کردند. از بارزترین اساتید مهاجر این دوره می توان به عباس بن موسی وراق و محمد بن عیسی بن عبید از اصحاب یونس بن عبدالرحمن (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۷۴۲؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۹۱) منصور بن عباس رازی، یعقوب بن یزید انباری، حسن بن ظریف بن ناصح، سندی بن ربیع، هارون بن مسلم اشاره کرد.

حلقه های درس اساتید بومی و مهاجر مکتب بغداد در این دوره نیز بسان گذشته محل توجه علم آموزان دیگر حوزه های شیعی قرار گرفت. اما عملکرد علم آموزان در این دوره، متفاوت از سده دوم بود.

در ابتدای این برهه، مجالس درس بزرگان و عالمان مشهوری چون یونس بن عبدالرحمن و محمد بن ابی عمیر محل اجتماع گسترده علم آموزان مهاجر از حوزه های مختلف کوفه، الأنبار، قم، اهواز، ری و نیشابور بود. نام برده شدن از بزرگانی مثل شاذان بن خلیل نیشابوری به همراه نوح بن شعیب نیشابوری، یحیی بن ابی عمران همدانی، محمد بن احمد بن مطهر بغدادی و محمد بن عیسی بن عبید در شمار شاگردان یونس (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۸۴۰؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۶۹، ۳۹۱ و ۴۰۱) و نیز شاگردی علی بن حکم انباری در محضر ابن ابی عمیر (طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۷۰) به همراه دیگر عالمانی همچون ایوب بن نوح کوفی، ابراهیم بن هاشم قمی، یعقوب بن یزید انباری، سندی بن ربیع و هارون بن مسلم و... (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۴، ص ۲۸۸) مؤید آن است.

اما تأمل در سیر تاریخی حوزه بغداد در سده سوم که دهه‌های ابتدایی آن با افول مکتب کوفه قرین بود، از تغییر در روند علم‌آموزی در مکتب بغداد حکایت دارد. شواهد این تغییر عبارت‌اند از: الف. کاهش قابل تأمل رحله‌های علمی از کوفه به بغداد از دوران ابن ابی عمیر تا انتهای این سده. شمار اندک عالمان کوفی در بغداد نظیر محمد بن حسین بن ابی الخطاب، علی بن حسن بن فضال و حمید بن زیاد در نیمه دوم این سده مؤید این ادعاست؛ ب. تحدید دایره علم‌آموزان مهاجر به حوزه‌های شیعی در ایران نظیر قم، اهواز، ری و نیشابور. البته عملکرد علم‌آموزان حوزه‌های ایران نیز از نظر مدت استمرار، تعداد علم‌آموزان و تأثیرگذاری در نشر آثار مشایخ بغدادی یکسان نبود. (برای تفصیل این موارد نک: نیل‌ساز، رجایی‌فرد، در دست‌نشر)

۲-۵. تألیفات علمی در حوزه حدیثی بغداد

یکی از شاخصه‌های مهم در ارزیابی جایگاه هر حوزه حدیثی، توجه به نگاشته‌های تألیفی عالمان آن حوزه است. بررسی این مهم در مکتب بغداد نشان می‌دهد اهتمام به نگارش آثار علمی در زمینه‌های گوناگون از نخستین سال‌های تأسیس این حوزه وجود داشته است. آثار فقهی ظریف بن ناصح، نگاشته‌های کلامی هشام بن حکم، کتب ادعیه عبدالله بن سنان و نیز نگاشته‌های قرآنی محمد بن حسن بن ابی ساره از متقدمان این حوزه مؤید این ادعاست.

آثار تألیفی در مکتب بغداد، از تأسیس تا انتهای قرن سوم، نمایانگر فعالیت در عرصه علوم قرآن و تفسیر، اخلاق، دعا و زیارات، کلام، فقه و تاریخ است. نگارش اثری در فضائل قرآن و در تفسیر آیات توسط یونس بن عبدالرحمن (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۱۲۰۸) به همراه دو کتاب تفسیری محمد بن عیسی بن عبید و ابن ابی ثلج در اواسط سده سوم و دوران غیبت (همان، ش ۶۱۲، ۱۰۳۷؛ طوسی، بی‌تا، ش ۶۶۴) و کتاب *التنزیه و ذکر متشابه القرآن* حسن بن موسی نویختی (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۱۴۸) مجموع فعالیت‌های قرآن‌محور عالمان بغداد بود. در اثر اخیر، متکلم بودن حسن بن موسی نویختی می‌تواند قرینه‌ای بر رویکرد عقل‌گرایانه این کتاب داشته باشد. در مباحث اخلاقی، حوزه بغداد با تألیفات متعدد (همان، ش ۱۱۲۸، ۱۲۰۸، ۸۹۶، ۸۹۹؛ طوسی، بی‌تا، ش ۷۶۴) در قالب چهار گونه از آثار اخلاقی، کتاب *الزهد*، کتاب *الآداب (الأدب)*،

کتاب *ثواب الأعمال و کتاب المواعظ*، ادامه دهنده راه پیش قراولان این گونه‌های تألیفی در سایر حوزه‌های حدیثی بود. (نک: رجایی فرد، ۱۳۹۵ش، ص ۸۰، ۸۲، ۸۴ و ۸۸) از موضوعات پرتألیف و متقدم مکتب بغداد، ادعیه‌نگاری است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۵۵۸، ۵۸۷، ۱۱۸۰، ۱۹۹، ۹۳۷ و...؛ طوسی، بی تا، ش ۴۳۴) کتاب *یوم و لیلۃ یونس بن عبدالرحمن و کتاب التادیب ابن خانبه* (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۱۲۰۸، ۲۲۶) از آثار مهم و معتبر در این عرصه به حساب می‌آید. (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۴۸۴ و ۴۸۵) در زمینه تاریخ‌نگاری به‌ویژه تاریخ‌نگاری زندگانی ائمه علیهم‌السلام حوزه بغداد بسیار اثرگذار بود؛ و در عصر غیبت تألیفات متعددی در این راستا توسط عالمانی نظیر ابن ابی‌ثلج، ابن همام اسکافی و... نگاشته شد؛ همچون *موالید الأئمة و أعمارهم، الأنوار فی تواریخ الأئمة، تاریخ الأئمة علیهم‌السلام و الأنوار فی تاریخ الأئمة* (همان، ش ۲۳۲، ۶۸، ۱۰۳۷، ۱۰۲۳) البته گزارش تک‌نگاری‌های تاریخی گویای آن است که اغلب این آثار بر محور دوران امیرالمؤمنین علیه‌السلام و جنگ‌های سه‌گانه آن حضرت بود. (همان، ش ۱۴۸، ۱۱۶۴، ۱۰۳۷، ۱۱۴۸؛ طوسی، بی تا، ش ۷۷۳) در عرصه سیره‌نگاری نیز دوران بعد از هجرت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به مدینه که به «مغازی» تعبیر می‌شود (جعفریان، ۱۳۹۳ش، ص ۴۸) بن‌مایه نگارش اندک سیره‌نگاری‌های عالمان بغداد شد.

در حوزه تألیفات فقهی، آنچه بیشتر جلوه‌گری می‌کند، در درجه نخست جامع‌نگاری‌های فقهی مانند جامع فقهی عبدالله بن سنان و ظریف بن ناصح و کتاب *الجامع الكبير فی الفقه* یونس بن عبدالرحمن است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۵۵۸، ۵۵۳، ۱۲۰۸) و در درجه دوم پیش‌قراولی در برخی تک‌نگاری‌های فقهی است؛ چنان‌که در موضوعاتی مثل حدود، دیات و مزارعه نخستین مکتوبات مستقل فقهی توسط فقهای مکتب بغداد تألیف شد. (رجائی فرد، ۱۳۹۵ش، ص ۱۷۵، ۱۷۷ و ۱۸۰) بررسی خط سیر تألیفات کلامی از ورود هشام بن حکم به بغداد در سده دوم تا دوران متکلمان نوبختی در عصر غیبت نشان می‌دهد دو مسئله توحید و امامت انگیزه‌ساز تألیف بیشترین نگاشته‌های عقیدتی از سوی عالمان و متکلمان حوزه بغداد بوده است. (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۶۸، ۱۴۸، ۸۸۷، ۸۸۹، ۸۹۶، ۱۱۶۴، ۱۱۸۰، ۱۲۰۸؛ طوسی، بی تا، ش ۳۶،

۳-۵. انتقال میراث مکتوب گذشتگان

در ارزیابی مرجعیت علمی یک حوزه حدیثی علاوه بر تألیف آثار برجسته علمی، ایفای نقش در انتقال میراث مکتوب گذشتگان از معیارهای مهم است؛ به ویژه با در نظر گرفتن این حقیقت که شیعیان پیوسته در شرایط امنیتی و انواع محدودیت‌ها به سر می‌بردند و حفظ و نگهداری آثار خود و گذشتگان امری مخاطره‌آمیز بود. نگاه به عملکرد عالمان مکتب بغداد در این عرصه، گواه نقش مؤثر این حوزه در انتقال نگاشته‌های نخستین عالمان شیعه است که از جهات مختلف قابل بررسی است.

عالمان حوزه بغداد واسطه انتقال آثار چند صد مؤلف متقدم شیعه به سایر مراکز علمی شیعه از کوفه تازی و به ویژه مکتب قم بودند. انتقال صد اثر از تألیفات اصحاب امام صادق علیه السلام از طریق محمد بن ابی عمیر (طوسی، بی تا، ش ۶۱۸)، روایت اصول متعدد روایی از طریق احمد بن محمد مسلمه بغدادی (همو، ۱۳۸۱ق، ص ۴۰۸) و نیز احمد بن هلال (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۱۰۷) و ذکر نام محمد بن عیسی بن عبید و یعقوب بن یزید انباری در طریق بسیاری از تألیفات متقدمان در کتب فهارس (همان، ش ۱۲۰۸، ۵۹۷، ۵۶۶، ۴۵۳، ۴۶۶، ۱۷۹، ۸۰، ۹۵۲ و...؛ طوسی، بی تا، ش ۸۱۳، ۶۱۸، ۷۷۳، ۳۰۶، ۳۰۲، ۳۱۳ و...) مؤید این نکته است.

تعابیر نجاشی و شیخ طوسی نشان می‌دهد بسیاری از این آثار از اعتبار زیادی برخوردار بودند و با اقبال و اعتنای گسترده عالمان مواجه شدند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۲۷، ۱۰۵، ۱۷۰، ۳۲۸، ۳۸۳، ۴۳۰، ۴۶۰، ۴۶۹، ۵۱۶، ۵۹۷، ۶۱۲، ۶۳۰، ۸۱۲، ۸۴۱، ۹۹۷، ۱۰۹۶، ۱۱۶۵ و ۱۱۹۹؛ طوسی، بی تا، ش ۵۲، ۲۰۴، ۱۷۳ و ۱۲۲؛ همو، ۱۳۸۱ق، ص ۳۵۲ و ۳۸۶)

بسیاری از این تألیفات در زمره کهن‌ترین آثار در موضوع خود هستند مثلاً متقدم‌ترین نگاشته اخلاقی یعنی کتاب *الزهد* یحیی بن محمد بن غلیم کلبی (م ح ۱۴۸ق) (رجائی فرد، ۱۳۹۵ش، ص ۷۹) را ابن ابی عمیر (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۱۱۸۸) در زمینه علوم قرآن کهن‌ترین اثر در ناسخ و منسوخ (رجائی فرد، ۱۳۹۵ش، ص ۲۸) را محمد بن عیسی بن عبید (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۵۶۶) و در عرصه ادعیه و زیارات دو نگاشته معاویه بن عمار دهنی (م ۱۷۵ق) به مثابه قدیمی‌ترین گونه‌های کتاب دعا و

زیارت (رجائی فرد، ۱۳۹۵ش، ص ۶۱ و ۷۰) را ابن ابی عمیر نقل کرده‌اند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۷۳۷)

و سرانجام باید اشاره کرد که تألیفات انتقال یافته از طریق عالمان حوزه بغداد، طیفی گسترده از آثار فقهی، کلامی، علوم قرآنی و تفسیری، اخلاقی و ادعیه‌ای را شامل می‌شود. از جمله آثار فقهی می‌توان به کتاب الصلاة، کتاب الزکاة، کتاب الصیام حریر بن عبدالله سجستانی (طوسی، بی تا، ش ۲۴۹)، کتابی مبوب در حلال و حرام از مسعدة بن زیاد (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۱۱۰۹) و کتاب مبوب رفاعة بن موسی نخّاس در فرائض (همان، ش ۴۳۸) اشاره کرد. در میان تراث کلامی می‌توان از آثار حسین بن نعیم صحاف، کتاب فی الاستطاعة والجبر زرارة بن اعین (همان، ش ۴۶۳) و اصول الشرائع منصور بن حازم (همان، ش ۱۱۰۱) نام برد. در سایر موضوعات، کتاب التفسیر هشام بن سالم و علی بن حمزه بطائنی و کتاب الناسخ والمنسوخ عبدالله بن عبدالرحمن أصم (همان، ش ۱۱۶۵، ۶۵۶ و ۵۶۶) در کنار کتاب الزهد معن بن عبدالسلام (همان، ش ۱۱۴۳) و کتاب یوم و لیلّة، کتاب الدعاء و کتاب مزار أمير المؤمنين عليه السلام معاویة بن عمار (همان، ش ۱۰۹۶؛ طوسی، بی تا، ش ۷۳۷) شایان ذکرند.

۶. نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان می‌دهد مرجعیت یافتن حوزه حدیثی بغداد در سده چهارم و پنجم امری دفعی نبود، بلکه متکی بود به پشتوانه علمی این حوزه در عرصه‌های مختلف که طی یک روند تدریجی تا انتهای قرن سوم تداوم داشت. پیشینه حرکت علمی عالمان بغداد به عصر صادقین عليهم السلام بازمی‌گردد. عالمان محله کرخ، نخستین اندیشه‌وران بغدادی بودند که اغلب با هجرت به مدینه و بهره‌مندی مستقیم از محضر ائمه عليهم السلام به جایگاهی دست یافتند که در هجرت دیگر خود به کوفه، مرکز علمی آن روزگار، اقبال بزرگان این حوزه را که اغلب از اصحاب اجماع بودند، به خود جلب کردند. فعالیت جمعی از این عالمان که تا دوران تأسیس بغداد ادامه داشت و نیز هجرت گروهی از کوفیان به بغداد در این دوران، به دلیل فقدان ظرفیت علمی لازم و وجود فضای شدید امنیتی عصر منصور، امکان تأسیس حوزه حدیثی را در این برهه سلب کرد.

حوزه حدیثی شیعیان در بغداد از شکل‌گیری تا انتهای سده سوم سه مرحله را

پشت سر گذارد. مرحله نخست (عصر مهاجران) به دنبال تعدیل شرایط سیاسی در عهد مهدی عباسی، با هجرت مؤثر جمعی از عالمان کوفه به بغداد - که تربیت شاگردان و تألیف آثار از نشانه‌های آن است - حوزه بغداد بر پایه‌های فکری عالمان برجسته کوفه بنیان گذارده شد. در این مرحله، حوزه بغداد شاهد حضور و فعالیت حداکثری عالمان کوفه و قلت عالمان بومی بغداد بود. اما مرحله دوم (عصر بومیان) شکوفایی حوزه بغداد به دست اغلب عالمان بومی بغداد و با بهره‌گیری از شرایط سیاسی بازتر - در برهه‌ای از این عصر - رقم خورد. اگرچه تغییر اوضاع سیاسی به شرایط خفقان‌زای عصر متوکل نیز نتوانست روند رو به رشد حوزه بغداد را متوقف سازد که حضور عالمان پرشمار، تداوم هجرت‌های علمی به بغداد و وجود مکاتبات متعدد امامین عسکریین با عالمان و شیعیان بغداد نشانگر آن بود. تنوع جغرافیایی و گستردگی هجرت‌ها از دیگر مراکز علمی شیعه به بغداد، تألیف آثار متعدد و تربیت نیروی انسانی از ویژگی‌های بارز این دوران بود. در مرحله سوم (عصر غیبت صغری) انتخاب بغداد به عنوان مرکز حضور نواب حضرت حجت علیه السلام، تحرکات علمی عالمان بغدادی و تداوم رحله‌های علمی به این دیار از استمرار خط سیر صعودی حوزه بغداد با وجود تحیر و تلاطم‌های عقیدتی این دوران خبر می‌دهد. این سه مرحله نشان داد که وجود یک روند تدریجی تعالی بغداد را در سده چهارم و پنجم هجری به کانون و قطب علمی شیعه مبدل کرد.

عملکرد حوزه بغداد در سه عرصه علم‌آموزی، تألیف آثار علمی و انتقال میراث مکتوب گذشتگان ظهور و بروز یافت. در عرصه نخست حوزه بغداد در دو بازه زمانی قرن دوم و سوم، دو نمای متفاوت از علم‌آموزی را تجربه کرد. دانش‌اندوزی فعال بومیانی چون یونس بن عبدالرحمن و ابن ابی عمیر، حضور کثیر علم‌آموزان کوفی - به سبب قرب مکانی و مرکزیت علمی کوفه در آن روزگار - در قیاس با دیگر مهاجران اندک ولی مؤثر سایر مراکز علمی و تفاوت‌های محافل درسی مشایخ بغداد از حیث جغرافیای علم‌آموزان شرکت‌کننده در آن، نمای نخست علم‌آموزی حوزه بغداد در قرن دوم بود. پرورش یافتن نسل سوم از اساتید حوزه بغداد از میان گروهی از بومیان و مهاجران، تغییر در روند علم‌آموزی با کاهش رحله‌های علمی عالمان مکتب کوفه به بغداد و تحدید دایره علم‌آموزان به حوزه‌های حدیثی ایران، و حضور و فعالیت گسترده

مشایخ حوزه قم در بغداد که انتقال حجم گسترده‌ای از دیدگاه‌های بزرگان بغداد را سبب شد، نمای ثانوی حوزه بغداد در عرصه علم آموزی سده سوم بود. در عرصه دوم، تألیفات اندک علوم قرآن و تفسیر، پرتألیفی در زمینه ادعیه‌نگاری، جامع‌نگاری‌های متعدد تاریخ‌زندگانی ائمه، جامع‌نگاری‌های فقهی و پیش‌قراولی در برخی تک‌نگاری‌های فقهی و تمرکز بر مباحث توحید و امامت در زمینه مباحث کلامی عمده فعالیت تألیفی عالمان حوزه بغداد بود. انتقال حجم فراوانی از اصول روایی و کتاب‌های متعدد در زمینه‌های فقهی، کلامی، قرآنی و... و نقل برخی از آثار سده نخست هجری در کنار روایت کهن‌ترین آثار تألیفی در موضوعات مختلف، آن‌هم از مؤلفانی که اغلب در زمره ثقات و بزرگان شیعه بودند و آثارشان با اقبال گسترده عالمان همراه بود، گویای نقش مهم حوزه بغداد در انتقال میراث گذشتگان است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در محله باب الکوفه بزرگانی از شیعه نیز دفن هستند؛ همچون محمد بن عثمان بن سعید عمّری، نائب دوم حضرت حجت علیه السلام «قبره بغداد عند والدته فی شارع باب‌الکوفه» (قمی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۶۷-۲۶۸) و محمد بن یعقوب کلینی صاحب *الکافی* «توفی... ببغداد و دفن بیاب‌الکوفه فی مقبرتها». (طوسی، بی‌تا، ش ۶۰۳؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۱۰۲۶) همچنین فقیهی چون عبدالله بن محمد دعلجی نیز در منطقه‌ای نزدیک به باب‌الکوفه بغداد، به نام «دع‌الجة» سکونت داشت. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۶۰۹)

۲. در منابع روایی نقلی از یحیی بن حجاج از امام کاظم علیه السلام وجود ندارد؛ ولی از آنجا که برادرش خالد بن حجاج محضر آن امام را درک نموده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۵) و یحیی راوی اکثر روایات اوست، می‌توان فهمید که وی در دوران آن امام حضور داشته است.

۳. از قاسم بن عروه به استناد عبارت کشی «مولی اُبی‌ایوب الخوزی وزیر اُبی‌جعفر المنصور» به‌عنوان وزیر منصور عباسی یاد شده است (موسوی تنیانی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۴۲) که رجوع به کتب تاریخی و رجالی مصحح دیدگاه فوق و مبین این مطلب است که منظور از وزیر منصور عباسی در عبارت کشی، ابو ایوب خوزی است نه قاسم بن عروه. (نک: یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۹؛ همدانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۱؛ مازندرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۲۲۵؛ شوشتری، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۴۷۸-۴۸۰)

ذکر این نکته لازم است که علاوه بر شیعیان مهاجر، در میان شیعیان بومی بغداد نیز شخصیتی چون فضل بن سلیمان کاتب در دیوان خراج منصور و مهدی حضور داشت. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۸۳۵)

منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین، الکامل، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۳. ———، کمال الدین و تمام النعمه، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۴. ———، التوحید، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۵. ———، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۶. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، قم: بی نا، بی تا.
۷. ابن غضائری، احمد بن حسین، رجال ابن الغضائری، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ش.
۸. ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، أخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، قاهره: دار احیاء الکتب العربی، ۱۹۶۰م.
۹. احمد، منیرالدین، نهاد آموزش اسلامی، ترجمه محمدحسین ساکت، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۴ش.
۱۰. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمه فی معرفة الأئمه، تبریز: بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
۱۱. برقی، احمد بن محمد، رجال البرقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۱۲. بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الأشراف، تحقیق عبدالعزیز الدوری، بیروت: جمعیه المستشرقین الألمانية، ۱۳۹۸ق.
۱۳. پاکتچی، احمد، «حوزه های کم شناخته و متقدم حدیث و معارف امامیه در عراق، شام و مصر»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۵۲، ۱۳۹۱ش، ص ۱۲۵-۱۶۶.
۱۴. پیشوایی، مهدی، سیره پیشوایان، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۱ش.
۱۵. تقضلی، عباس علی و رحیم پور ازغدی، طاهره، «بررسی حوزه حدیثی شیعه بغداد در سه سده نخستین»، تاریخ، شماره ۱۳، ۱۳۸۸ش، ص ۷-۲۴.
۱۶. حسین، جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم علیه السلام، ترجمه سید محمدتقی آیت اللهی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵ش.
۱۷. جعفریان، رسول، حیات فکری سیاسی امامان شیعه علیهم السلام، تهران: نشر علم، ۱۳۹۰ش.
۱۸. ———، منابع تاریخ اسلام، تهران: نشر علم، ۱۳۹۳ش.
۱۹. حموی، یاقوت بن عبدالله، معجم الادبا، قم: دار الفکر، ۱۴۰۰ق.
۲۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۲۱. خوبی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
۲۲. رجایی فرد، ابوالفضل، تحلیل حوزه های مختلف میراث مکتوب شیعه در پنج قرن نخست بر اساس دو فهرست نجاشی و شیخ طوسی، کارشناسی ارشد، علوم قرآن و حدیث، علوم انسانی، تربیت مدرس، استاد راهنما: نصرت نیل ساز، ۱۳۹۵ش.

۲۳. زرین کوب، عبدالحسین، *کارنامه اسلام*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۷ش.
۲۴. شوشتری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۵. طباطبایی، محمدکاظم، *تاریخ حدیث شیعه*، قم: دار الحدیث، ۱۳۹۰ق.
۲۶. طبسی، محمدجعفر، *رجال الشیعة فی أسانید السنة*، مؤسسة المعارف الاسلامیه، ۱۴۲۰ق.
۲۷. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الأمم والملوک*، بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن، *المهرست*، نجف: مکتبه المرتضویه، بی تا.
۲۹. —، *رجال الطوسی*، نجف: انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ق.
۳۰. —، *اختیار معرفة الرجال*، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۳۱. —، *الغیبه*، قم: دار المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۳۲. —، *تهذیب الاحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۳. —، *الاستبصار*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۳۴. قمی، عباس، *الکنی واللقاب*، تهران: مکتبه الصدر، بی تا.
۳۵. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، قم: دار الکتب، ۱۴۰۴ق.
۳۶. کشی، محمد بن عمر، *رجال کشی*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۸. کورانی عاملی، علی، *الامام کاظم علیه السلام سید البغداد*، بی جا: بی تا، ۱۴۳۱ق.
۳۹. مازندرانی، محمد بن اسماعیل، *منتهی المقال فی احوال الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۶ق.
۴۰. مسعودی، علی بن حسین، *اثبات الوصیه*، قم: انصاریان، ۱۴۲۶ق.
۴۱. معارف، مجید، *پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه*، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری ضریح، ۱۳۷۴ش.
۴۲. مکی، محمدکاظم، *تمدن اسلامی در عصر عباسیان*، ترجمه محمد سپهری، تهران: سمت، ۱۳۸۳ش.
۴۳. موسوی، حسن، *زندگی سیاسی و فرهنگی شیعیان بغداد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ش.
۴۴. موسوی تنیانی، اکبر، «مدرسه حدیثی امامیه در بغداد در عصر حضور»، *علوم حدیث*، شماره ۷۶، ۱۳۹۴ش، ص ۱۳۷-۱۵۹.
۴۵. نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
۴۶. نریمانی، زهره و فیروزمندی، جعفر، «تعامل مکتب حدیثی بغداد و ری»، *علوم حدیث*، شماره ۴۴، ۱۳۸۶ش، ص ۱۲۷-۱۳۹.
۴۷. نیل سازه، نصرت و رجایی فرد، ابوالفضل، «نحوه اعتبارسنجی حوزه‌های حدیثی شیعه؛ مطالعه موردی: حوزه حدیثی بغداد»، در دست نشر.
۴۸. همدانی، احمد بن محمد بن اسحاق، *البلدان*، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۶ق.
۴۹. یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر، بی تا.

کاربست «لا ابا لک» در روایات، از ذم تا مدح

پوران میرزایی*

محسن خاتمی**

◀ چکیده

وجود اصطلاحات و مجازها اعم از استعارات، کنایات، تشبیهات و ... در متون، هر چند لازمه هر کلام رسا و شیوایی است، اما گاه موجب دشواری در فهم مراد جدی و معنای دقیق آن می‌گردد. این مسئله در متون روایی نیز به چشم می‌خورد به گونه‌ای که برای دستیابی به مقصود اصلی و مفاهیم صحیح این عبارات، در نظر گرفتن فضا و سبب صدور احادیث و سیاق کلام، امری لازم و غیر قابل اغماض است. عبارت کنایی «لا ابا لک» از جمله این اصطلاحات است که در وهله اول شبهه «وجود الفاظ دشنام‌گونه در کلام معصومان (علیهم‌السلام)» را به اذهان متبادر می‌سازد. این پژوهش، در پی زدایش ابهام از فحوای این روایات، با روش توصیفی - استنتاجی در گردآوری مطالب و مقایسه تحلیلی داده‌ها، سعی دارد مفهوم صحیح و معادل امروزی تعبیر «لا ابا لک» را بیابد. مراجعه به مفاهیم لغوی و کاربرت این اصطلاح در متون کهن و اصیل عرب، واکاوی دیدگاه شارحان و نیز سیاق و فضای صدور روایات، نشان می‌دهد که نه تنها مفهوم ذمی که نگاهی رایج و باوری عمومی است، همواره معنای دشنام و ناسزا نمی‌دهد، بلکه فراتر از آن، این عبارت کنایی در روایات صرفاً به معنای نکوهش، مدح و تعجب به کار رفته است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** لا ابا لک، احادیث مشکل، اصطلاحات روایی، کنایات روایی، فضای صدور، سیاق.

* استادیار دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، نویسنده مسئول / mirzaee785@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران / mohsenkhatami76@gmail.com

۱. طرح مسئله

گاه کتب متقدم عباراتی را گزارش می‌کنند که مخاطبان امروزی در فهم صحیح آن‌ها با مشکل روبه‌رو هستند. وجود اصطلاحات و مجازها اعم از استعارات، کنایات، تشبیهات و... در متون، هرچند سبب زیبایی سخن می‌شود، در برخی موارد، فهم دقیق آن، توجه به ظرافت‌های عمیقی را می‌طلبد. برای مثال برخی از این اصطلاحات، فقط در برهه‌ای از زمان کاربرد داشته و تنها در بستر فرهنگی زمان خویش معنا می‌گردند. از این رو برای دستیابی به مفهوم صحیح، مخاطب باید به فرهنگ و فضای صدور آن، توجه داشته باشد. حال اگر این متن، از جمله متون روایی باشد، از آن حیث که وجهه دینی می‌یابد، نیاز به دقت در آن، دوچندان خواهد بود. عبارت کنایی «لا أبا لك» و صیغ مختلف آن اعم از «لا أبا لكم»، «لا أبا لهم» و... است که در شمار صنایع ادبی و مستعمل عرب سده‌های نخستین اسلام قرار می‌گیرد و در کلام عرب، اعم از شعر یا نثر استعمال داشته (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۴۳۲) در زمره این اصطلاحات است که کاربرد آن در متون حدیثی شیعه و سنی نیز به چشم می‌خورد. این عبارت در معنای امروزی، غالباً به الفاظ مذمومی همچون «بی‌پدر، بی‌اصل و نسب، مرگ بر پدرت و...» ترجمه می‌شود که در ادبیات امروزی، در دایره الفاظی که بار معنایی ناسزا دارند، خواهد گنجید. پژوهشگران نیز عمدتاً در معنایی این عبارت روایی، از همین معادل‌های معنایی بهره جسته‌اند. حتی گاه فرهنگ‌نامه‌های معاصر، تنها معادل معنایی مناسب در ترجمه این عبارت کنایی را «ای بی‌پدر، بی‌پدر شوی» دانسته‌اند^۱ و مخاطب را با این سؤال رها کرده‌اند که چرا باید معصوم علیه السلام در تعامل با مخاطب خود چنین عبارتی را به کار گیرد؟! با توجه به کاربرد این عبارت در کلام معصومان علیهم السلام، چگونه ممکن است لفظی دشنام‌گونه از جانب ایشان صادر شود، حال آنکه ساحت ایشان از هرگونه ناسزاگویی مبرا است؟!

پیش از این، نگاشته‌هایی در قالب کتاب و مقاله، درباره تعبیر کنایی به‌کاررفته در متون حدیثی تألیف شده است؛ از جمله کتاب *الکناية والتعريف* (ثعالبی، ۱۹۹۸م) و یا *المجازات النبویه* (سید رضی، ۱۳۸۰ش) که به تبیین برخی کنایات مستعمل روایی پرداخته‌اند و یا کتاب *الاداء البیانی فی الاحادیث النبوی الشریفه* (سید باقر حسینی، بی‌تا)

و یا مقالاتی همچون «صور الکنایة فی الکلام النبوی الشریف» (رسولی و نورسیده، ۱۳۹۲)، که هریک به تفکیک به برخی کنایات موجود در روایات نبوی اشاره کرده‌اند. علاوه بر این، برخی مقالات و نگاشته‌های پژوهشی معاصر نیز به مفهوم‌شناسی کنایات نهج‌البلاغه به‌عنوان یکی از غنی‌ترین منابع روایی بلیغ، کمر بسته‌اند؛ آثاری همچون «درآمدی در نقد ترجمه کنایات نهج‌البلاغه» (اقبال، ۱۳۸۸) و «نشانه‌شناسی و تحلیل فرامتنی برخی از کنایات نهج‌البلاغه» (همو، ۱۳۹۸) که سعی دارند معادل معنایی امروزی صحیحی از برخی عبارات کنایی موجود در نهج‌البلاغه ارائه دهند؛ اما در هیچ‌یک از آثار نام‌برده، از مفهوم تعبیر «لا ابا لک» سخن به میان نیامده است؛ حال آنکه معادل امروزی لفظ به لفظ این عبارت کنایی، در زمره پرحاشیه‌ترین و شبهه‌ناک‌ترین الفاظ صادر از معصومان علیهم‌السلام جای گرفته است.

پژوهش حاضر در مقام زدودن شبهه موجود در مفهوم اولیه «لا ابا لک»، سعی دارد با بهره‌گیری از قراین متصل و منفصل کلامی و مقامی به تحلیل معنای صحیح و معادل درست امروزی این عبارت کنایی بپردازد. از این رو، با شیوه توصیفی استنتاجی و مقایسه کاربرد این عبارت در متون کهن عرب، روایات و نیز کلام عالمان، مفهوم روایی این اصطلاح را تبیین نموده، تا به این پرسش‌ها پاسخ دهد که:

۱. معادل رایج امروزی این اصطلاح که بار معنایی دشنام در بر دارد، تنها وجه معنایی متصور در میان عرب‌زبانان است؟

۲. این تعبیر کنایی در چه قالب و اسلوب زبانی و نیز چگونه در ادبیات روایی به تصویر کشیده شده است؟

۳. ویژگی‌های زبانی و بیانی متون و نیز تأویل‌های روان‌شناختی مؤثر در فهم آن‌ها تا چه حد، بار معنایی موجود را دگرگون ساخته و چه معادل‌های جایگزینی ارائه می‌دهند؟

بدین منظور در ادامه، طی سه بخش مجزا به تحلیل معادل معنایی «لا ابا لک» پرداخته شده است: بخش اول، مفهوم لغوی، که آراء لغت‌شناسان و راستی‌آزمایی دیدگاه آنان از گذر مقایسه با کاربرد این اصطلاح در متون متقدم عرب را در بر دارد. بخش دوم، تحلیل مفهوم روایی، که از خلال بررسی روایات و نظریات عالمان و

شارحان حدیثی به دست می‌آید.^۲ بخش سوم، تحلیل چگونگی انطباق مفهوم لغوی بر مفهوم اصطلاحی.

شایان ذکر است با وجود اینکه لازمه ورود به تبیین مفهوم روایی، بررسی صحت صدور و اعتبار سندی یک روایت است، با توجه به اینکه پرداختن به این مسئله افزایش غیرقابل قبول حجم مقاله را در پی دارد، همچنین با هدف این پژوهش که نمایان‌سازی میزان تأثیرگذاری توجه به تطور معنایی یک واژه در گذر زمان و نیز بازسازی تاریخی فضای صدور، در فهم یک متن و روایت است، سازگاری ندارد، از ورود به این دسته مباحث خودداری شد تا صرف‌نظر از اعتبار سندی، ظرافت‌های لازم در فهم متن به تصویر کشیده شود.

۲. تحلیل مفهوم لغوی (کاربست در ادبیات و زبان عرب)

برای کشف مراد جدی عرب‌زبانان سده‌های نخستین، از به‌کارگیری عبارت «لا أبا لک»، لازم است به دو حوزه توجه شود: یکی آراء لغویان و ادبیات‌دانان عرب؛ دوم، متون متقدم عرب اعم از شعر یا نثر، به‌عنوان منابع اصیل مستعمل این عبارات. کتب لغت متقدم، منبعی مناسب برای دستیابی به نگرش لغت‌شناسان به‌عنوان متخصصان این فن به شمار می‌رود؛ از این رو، ابتدا دیدگاه لغویان در سه بخش طرح و سپس با ارائه شواهدی از متون کهن، راستی‌آزمایی شده است. این سه بخش عبارت‌اند از: ذم، مدحی و تعجب یا تبعید.^۳

۲-۱. ذم

شایع‌ترین کاربرد عبارت «لا أبا لک»، اراده ذم مخاطب است. با مراجعه به دو حوزه نام‌برده، وجوه معنایی «نفرین» و «دشنام»، حاصل می‌آید؛ حال نکته اصلی اینجاست که هنگام مواجهه با این کنایات، باید کدام‌یک از این وجوه دوگانه را جایگزین کرد؟ برای دستیابی به پاسخ، در نظر گرفتن سیاق عبارات و شناسایی جایگاه طرفین گفت‌وگو نسبت به هم، امری ضروری است. در آثار اغلب لغت‌شناسان، همچون زمخشری (م ۵۳۸ق)، ابن اثیر (م ۶۰۶ق)، طریحی (م ۱۰۸۵ق) و زبیدی (م ۱۲۰۵ق) سخن از مذموم بودن مفهوم «لا ابا لک» به میان آمده اما به تفاوت میان کاربردهای مختلف آن اشاره نشده است. (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۱۷؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۹؛ طریحی،

۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۱۳۱)

برای مثال، شعری که به نقل از جریر بن عطیه (م ۱۱۴ق) در متون کهن گزارش شده، استعمال این اصطلاح در معنای دشنام یا نفرین را به روشنی نشان می‌دهد:

«أَعْبَدًا حَلًّا فِي شُعْبَى غَرِيْبًا / أَلُوْمًا لَا أَبَا لَكَ وَ إِغْتِرَابًا؟» ای انسان حقیر و ذلیلی که در این مکان بدون عشیره و غریب مستقر شده‌ای، ای بی‌ریشه آیا با وجود پستی و دور از وطن بودن خود، [باز] فخرفروشی می‌کنی؟^۴

ابن هشام در شرح این بیت می‌گوید: «لا ابا لک» در این بیت با توجه به اسلوب و سیاقش به معنای ذم است. (ابن هشام، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۹۵) صبان نیز مقام کلام را مقام نفرین مخاطب می‌داند. (صبان، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۱۸۲)^۵

جایگزین این وجوه معنایی در ادبیات امروزی، عباراتی همچون «به داغ پدر بنشین، بی‌حامی بمانی» برای وجه نفرین و «بی‌اصل و نسب، بی‌اصالت، بی‌ریشه و...» معادل مفهوم دشنام خواهد بود که می‌توان به فراخور سیاق کلام، به‌ازای این اصطلاح، از آن‌ها بهره جست.

۲-۲. مدح

برخی از لغت‌شناسان، عبارت «لا ابا لک» را به معنای مدح دانسته‌اند و بر این باورند که گاه عرب از به‌کارگیری این عبارت، مدح مخاطب را اراده می‌کرد. مفهوم مدحی این عبارت نیز خود دو گونه است: گاه بر مطلق مدح یا دعا دلالت دارد و گاه از مدحی جهت‌دار و برای گزارش از امری مشخص به کار رفته است.

۲-۲-۱. مطلق مدح یا دعا

عمده لغت‌شناسانی که قائل به مفهوم مدحی عبارت «لا ابا لک» هستند، دلیلی ارائه نکرده و تنها به وجود این وجه معنایی اشاره داشته‌اند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۱۹؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۴۵۹؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۶، ص ۲۲۶۱؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۹؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷) از این میان، ابن اثیر نه تنها استعمال این اصطلاح در معنای مدحی بیان داشته، بلکه معنای مدحی را پرکاربردتر از سایر معانی مستخرج از «لا ابا لک» دانسته است. با این فرض، عبارت «لا ابا لک» به معنای «لا کافی لک غیر نفسک» (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۹) خواهد بود که مفهومی همسان

با عبارات «خودت یک‌تنه کافی هستی، منحصر به فرد و بی نظیری» خواهد داشت. برخی نیز تعبیر «لا ابا لک» را جمله اسمیه دعایی شمرده‌اند؛ یعنی «هیچ‌کس را بر تو برتری و فضل مباد». این جمله دعائیه در حق همه کس ادا می‌شود، خواه پدر داشته باشد یا نه. (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۱۷۲۰۳)

۲-۲-۲. مدح جهت‌دار

علاوه بر مطلق مدح یا دعا، کاربرد عبارت «لا ابا لک» در جهت ترغیب مخاطب و یا خواهش و تمنا از او نیز، از دیگر مصادیق مفهوم مدحی این اصطلاح است. خواه ترغیب مخاطب برای جدیت داشتن در کار و خواه خواهش و تمنا کردن از او در برآورده کردن خواسته متکلم.

۲-۲-۲.۱. ترغیب مخاطب برای عزم و جدیت در کار

از نگاه ابن اثیر، اگر کسی پدر و سرپرستی داشته باشد، می‌تواند بر او تکیه و اعتماد کند (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۹) گویا همین اعتماد به سرپرست، مانع از جدیت شخص در انجام کار خواهد شد اما آنگاه که بداند تکیه‌گاهی جز خود ندارد قطعاً فقط بر خود اتکا خواهد داشت و جدیت بیشتری در انجام امورش پیدا خواهد کرد. زبیدی نیز از دیگر موافقان این وجه معنایی است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۱۳۱)

بنابراین، معادل امروزی اصطلاح «لا ابا لک» در این فرض، عباراتی همچون «بشتاب، به خود متکی باش، بکوش و...» خواهد بود، همان گونه که متون کهن نیز بر این بار معنایی دلالت دارند:

۱. محمود بن لبید گوید: وقتی پیامبر ﷺ به سوی احد می‌رفت، حسیل بن جابر و ثابت بن وقش را که هر دو پیر بودند، در قلعه‌ها با زنان و کودکان به جای گذاشت؛ یکی از آنان به دیگری گفت: «لا ابا لک!! بشتاب! به خدا از عمر ما اندکی مانده است، و به زودی می‌میریم، بیا شمشیر برداریم و به پیامبر خدا ملحق شویم شاید خدا شهادتی در کنار رسول خدا ﷺ نصیب ما کند.» (طبری، بی تا، ج ۲، ص ۲۰۸؛ ابن اثیر، بی تا، ج ۲، ص ۱۶؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۱۴)

این متن به خوبی نمایانگر استعمال عبارت «لا ابا لک» در معنای مدحی «تحضیض و ترغیب» است. این گفت‌وگو سرشار از کلمات انگیزشی و ترغیبی است که دو تن از

صحابی پیامبر ﷺ، برای خیرخواهی و ایجاد انگیزه شهادت در یکدیگر به کار برده‌اند و نمی‌توان تصور کرد که مفاهیم مذمومی همچون «بی‌پدر، بی‌اصالت و...» جایگاهی در این مکالمه داشته باشند.

۲. روزی سَعْد بن مُعَاذ به اَسید بن حَضیر گفت: «لَا أَبَا لَكَ انْطَلَقَ إِلَى هَذَيْنِ الرَّجَلَيْنِ اللَّذَيْنِ قَدْ آتَيْتَا دَارَنَا لَيْسَفَهَا ضُعْفَانَا فَازْجِرْهُمَا وَانْهَمَا أَنْ يَأْتِيَا دَارَنَا» بِشْتَابِ، برو این دو مرد را که سوی محله ما آمده‌اند که ضعفای ما را بفریبند از این کار بازدار و بگو به محله ما نیند. (طبری، بی تا، ج ۲، ص ۸۸)

۳. از مغیره بن حارث بن عبدالمطلب ایباتی به‌عنوان موعظه نقل شده است: وصی پیامبر خدا در میان شما و رهبر شماست و خاندان او که ناشران قرآن‌اند در میان شما هستند^۷ و سپس ادامه می‌دهد: «وَلَا تَخَافُوا ضَلَالًا لَا أَبَا لَكُمْ / سَيُحْفَظُ الدِّينُ وَالتَّقْوَى لِمَنْ صَبَرَ»: جدیت داشته باشید و از عده‌ای گمراه نترسید که دین راستین حفظ می‌شود و تقوا برای کسی است که پایداری کند. (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸۵)

۴. حمزة بن عبدالمطلب نیز در شعری ضمن معرفی محمد ﷺ به‌عنوان پیامبر و نزول کتاب آسمانی بر وی، می‌گوید: «فَأْمِنُوا بِنَبِيِّ لَا أَبَا لَكُمْ»، بشتابید، به پیامبر ﷺ ایمان بیاورید... (نک: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۰۴) روشن است که در متون فوق، غرض متکلم از استعمال «لا ابا لك» ایجاد حس جدیت در مخاطب و ترغیب اوست و برداشت مفهوم مذموم از این عبارات با توجه به سیاق کلام، به هیچ روی پذیرفتنی نیست.

۲-۲-۲. خواهش و تمنا در برآورده کردن خواسته متکلم

گاه جایگاه فردی که عبارت «لا ابا لك» را به کار می‌برد، نسبت به مخاطب خویش، جایگاه دانی نسبت به عالی یا مربوب نسبت به رب و ارباب خویش است و متکلم از به‌کارگیری آن، مدحی جهت‌دار و به‌نوعی خواهش از مخاطب برای برآورده نمودن خواسته‌اش را اراده کرده است. مبرّد (م ۲۸۶ق) این دیدگاه را مطرح می‌کند و عبارت زیر را به‌عنوان مؤیدی بر باور خویش می‌آورد:

«فَيَقُولُ الْقَائِلُ لِلْأَمِيرِ وَ الْخَلِيفَةِ: أَنْظِرْ فِي أَمْرِ رَعِيَّتِكَ لَا أَبَا لَكَ»، وقتی فرد، امیر یا خلیفه را خطاب قرار می‌دهد و به وی می‌گوید: عاجزانه درخواست دارم که در کار رعیت خویش

نظر و توجه کنی. (مبرد، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۷۸)

شعر زیر نیز از دیگر مؤیدات این وجه معنایی است و دربردارنده مفهوم التماس و درخواست عاجزانهٔ مربوب از رب است تا دعایش مستجاب گردد:

«قَدْ كُنْتَ تَسْقِينَا فَمَا بَدَا لَكَ/ أَنْزِلْ عَلَيْنَا الْغَيْثَ لَا أَبَا لَكَ»: پیش از این ما باران می‌فرستادی؛ حالا تو را چه شده است؟! عاجزانه درخواست دارم برایمان باران بفرست. (مغنیه، ۱۳۵۸ش، ج ۲، ص ۱۹۹) این شعر به نقل از اعرابی چوپانی گزارش شده که گوسفندان خود را به چرا می‌برد. در یکی از سال‌ها خشکسالی شد و زندگی بر اعرابی سخت گردید. پس رو به خدا کرد و این شعر را خواند.

به نیکی پیداست که کاربست اصطلاح «لا ابا لک» در مواضع فوق، با معنای ذمی هیچ تناسبی ندارد و در ادبیات امروزی باید از عباراتی همچون «عاجزانه، ملتمسانه و...» به‌عنوان جایگزین مناسب این کنایه استفاده کرد.

۲-۳. تعجب یا تبعید

از دیگر وجوه معنایی عبارت کنایی «لا ابا لک»، به‌کارگیری آن در مفهوم تعجب یا تبعید است. هنگامی که فرد سخن دور از ذهنی را بشنود یا با مسئله و مطلبی عجیب روبه‌رو شود، برای اظهار تعجب یا استبعاد، از این اصطلاح بهره می‌جوید. این وجه معنایی، دیدگاهی است که برخی لغویان آن را مطرح نموده‌اند. (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۹؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۱۳۱) معادل آن نیز عباراتی همچون «واعجبا، شگفتا، در عجبم و...» خواهد بود.

۱. از حسن بصری سؤال شد که آیا مؤمن به برادرش حسادت می‌کند؟ وی در پاسخ گفت: «لا ابا لک أنسیت إخوة یوسف؟!»، شگفتا از این پرسش! آیا برادران یوسف علیهم‌السلام را فراموش کرده‌ای؟! (ابن قتیبه، ۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۲؛ ابن عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۱۲۶)

در این متن، سائل از حسن بصری به‌عنوان یک عالم دینی، یک سؤال اخلاقی می‌پرسد و با عبارت «لا ابا لک...» در پاسخ حسن بصری مواجه می‌شود. روشن است که مخاطب بابت یک سؤال سادهٔ اخلاقی از عالم دینی، نمی‌تواند مستحق نفرین یا دشنام او قرار گیرد؛ بلکه «لا ابا لک» اینجا، کنایه از اظهار تعجب حسن بصری است؛

چراکه سائل از بدیهیات سؤال کرده، گویا حسن بصری انتظار پرسشی به این بدیهی را نداشت و با یادآوری داستان یوسف علیه السلام ساده بودن پاسخ آن را متذکر می‌شود.

۲. مردی از عایشه از میراث رسول خدا صلی الله علیه و آله سؤال کرد. عایشه پاسخ گفت: «أَعْنِ میراث رسول الله تسألنی لا ابا لك والله ما ورث رسول الله دیناراً ولا درهماً ولا عبداً» شگفتا! آیا از میراث رسول خدا از من سؤال می‌کنی! به خدا قسم رسول خدا صلی الله علیه و آله دینار، درهم و بنده‌ای از خود به ارث نگذارد. (فارسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۲۸۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۰۷)

مفاد این متن نیز همانند پرسش سائل از حسن بصری است. در این متن از عایشه به‌عنوان همسر پیامبر صلی الله علیه و آله که چندی با ایشان زندگی کرده، سؤال می‌شود. دور از ذهن است که راوی با طرح این سؤال، مستحق نفرین، دشنام یا نکوهش قرار گیرد، بلکه اراده عایشه از استعمال این عبارت، اظهار تعجب از این پرسش است زیرا در فضای پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله شایعه ارث نگذاشتن پیامبران بسیار داغ بود و همان گونه که در تاریخ ثبت است، همین مسئله مستمسک غصب فدک شد. (نک: ابن طیفور، بی‌تا، ص ۲۹-۳۲؛ جوهری بصری، بی‌تا، ص ۱۴۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰۲) پس گویا سؤال راوی پرسش از بدیهیات بوده است. البته در این عبارت علاوه بر مفهوم تعجب، معنای ذمی نکوهش (به غیر از مفهوم نفرین و دشنام) نیز محتمل است.

۳. نقل شده که عمرو بن عاص به عایشه گفت: آرزو داشتم که تو در جنگ جمل کشته می‌شدی! عایشه گفت: «وَلِمَ لا ابا لك؟»، شگفتا! برای چه؟! گفت: تو به خاطر هدف خود کشته شده و به بهشت می‌رفتی، و من مرگ تو را بزرگ‌ترین رسوایی و سرزنش علیه علی قرار می‌دادم. (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۶۵؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۲۲)

در این گزارش تاریخی نیز مشهود است که سیاق کلام مفهوم تعجب را جایگزینی مناسب برای عبارت «لا ابا لك» جلوه می‌دهد. البته در متن اخیر بیش از یک وجه معنایی برای عبارت «لا ابا لك» محتمل است و به نظر می‌رسد علاوه بر مفهوم تعجب، مفهوم ذمی نیز برای آن متصور باشد؛ یعنی عبارتی معادل تعجب همراه با ذم، باید جایگزین شود، مانند «وای بر تو چرا؟ و...»

از این دست شواهد گزارش شده بسیار است^۱ که دقت در سیاق و همنشینی عبارات موجود در آنها، مفهوم تعجب یا تبعید را جایگزینی مناسب برای عبارت «لا ابا لک» جلوه می‌دهد.

حاصل آنکه مراجعه به کتب لغت و متون پیشین عرب که تا قبل از قرن دوم و به نقل از صحابه یا تابعان گزارش شده‌اند، مقصود متکلم از به‌کارگیری عبارت «لا ابا لک» را یکی از مفاهیم سه‌گانه ذم، مدح یا تعجب جلوه می‌دهد که در مقام ذم، دو وجه معنایی نفرین یا دشنام؛ و در مقام مدح، دو مفهوم دعا بر مخاطب و ترغیب یا تمنا از او متصور خواهد بود.

حال با این دستاورد از حوزه ادبیات عرب، به سراغ روایات می‌رویم تا مشخص شود آیا در حوزه استعمال روایی نیز می‌توان به این دسته‌بندی رسید و آیا دستاورد مراد استعمالی روایات بر مراد لغوی منطبق است؟

۳. تحلیل مفهوم اصطلاحی - روایی

در منابع حدیثی شیعه و سنی یازده روایت به چشم می‌خورد که تعبیر «لا ابا لک»، «لا ابا لکم» و «لا ابا لهم» در آنها به کار رفته است. البته مبنای این پژوهش در انتخاب روایات، مسنداتی است که به معصوم علیه السلام ختم می‌شود؛ از این رو، به موقوفات و مقطوعات صحابه و تابعان در زمره مؤیداتی از متون کهن و اصیل عرب در بخش پیشین استناد شد.

از یازده روایتی که این اصطلاح را در بر دارند، نه روایت در کتب شیعه و دو روایت در کتب اهل سنت آمده است. همچنین، در هشت حدیث از این مجموعه، معصوم علیه السلام خود، متکلم «لا ابا لک» است؛ اما در سه روایت دیگر، نقل قول دیگران است که در متن حدیث از آن یاد شده و گوینده این عبارت معصوم علیه السلام نیست.

با در نظر گرفتن سیاق کلام در این روایات، سه وجه معنایی ذم، مدح و تعجب به دست می‌آید که از این حیث با مفهوم لغوی در اشتراک است، اما تفاوتی میان استعمال در مقام ذم به چشم می‌خورد که در ادامه به تبیین و مستندات آن پرداخته شده است:

۳-۱. ذم

چنان‌که پیش‌تر گفته آمد، متون متقدم عرب، تنها گزارشگر وجوه معنایی «نفرین» و

«دشنام» در مفهوم ذمی این عبارت بوده‌اند؛ حال آنکه در متون روایی علاوه بر آن دو، مفاهیم «نکوهش» و «هشدار از بی‌ثمر بودن عمل» نیز متصور است. جالب آنکه تنها وجه معنایی «نکوهش» از سوی معصوم علیه السلام اراده شده و معنای «نفرین، دشنام و هشدار از بی‌ثمر بودن عمل» فقط در روایاتی به چشم می‌خورد که امام علیه السلام متکلم آن عبارت نیست، بلکه «لا ابا لك»، نقل قول کلام شخصی به غیر از معصوم علیه السلام است. شارحان احادیث به مفهوم ذمی این عبارت که باوری عمومی و رایج است، اشاره و در برخی موارد نیز، غرض متکلم از به‌کارگیری این عبارت را ذکر کرده‌اند اما به این نکته دقت نشده که برخلاف باور شایع، مذمت تنها از طریق دشنام و ناسزاگویی صورت نمی‌گیرد. افرادی همچون بیهقی (م ۵۴۸ق) صاحب کتاب معارج نهج البلاغه و بیهقی نیشابوری (م قرن ۶) صاحب کتاب حدائق الحقائق، «لا ابا لك» را به معنای کسی که پدر وی شناخته شده نیست یا شخص از طریق نامشروعی متولد شده، دانسته‌اند. (نک: بیهقی، علی بن زید، ۱۳۶۷، ص ۱۲۷ و ۲۱۹؛ بیهقی نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۷۱ و ۵۸۳) یعنی غرض متکلم از به‌کارگیری این عبارت ذکر نامشروع بودن تولد مخاطب است.^۹ برخی شارحان نیز در تبیین معنای ذم سکوت اختیار کرده و صرفاً به مذموم بودن مقام کلام اشاره داشته‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ص ۳۵۸) در ادامه با بررسی دقیق این یازده روایت، به مفهوم صحیح آن پرداخته خواهد شد.

۳-۱-۱. نفرین

در جنگ جمل، علی علیه السلام به زبیر فرمود: «وای بر تو ای زبیر! چه چیزی تو را به قیام وا داشت؟». زبیر گفت: خون عثمان. حضرت فرمود: «آیا آن روز را به یاد نمی‌آوری که به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله گفתי: علی تکبرش را کنار نمی‌گذارد. پیامبر صلی الله علیه و آله به تو فرمود: علی تکبر ندارد. ای زبیر، آیا او را دوست داری؟ و تو گفתי: به خدا سوگند، او را دوست دارم. آنگاه به تو فرمود: به راستی که تو به‌زودی با او پیکار می‌کنی، درحالی‌که نسبت به او ستمگری؟» زبیر گفت: استغفر الله! به خدا سوگند، اگر آن را به یاد می‌آوردم، قیام نمی‌کردم. حضرت به وی فرمود: «ای زبیر، با ننگ برگرد، پیش از آنکه ننگ و آتش با هم جمع شوند.» زبیر [از نزد حضرت] بازگشت. فرزند زبیر گفت: کجا می‌روی؟ ما را تنها می‌گذاری؟ گفت: فرزندانم، ابوالحسن علیه السلام مطلبی را به یادم آورد که آن را از یاد

بُرده بودم. فرزند زبیر گفت: نه به خدا! تو از شمشیرهای فرزندان عبدالمطلب فرار کردی. زبیر خطاب به فرزندش گفت: «لا وَاللَّهِ، وَلَكِنِّي ذَكَرْتُ مَا أَنَسَانِيهِ الدَّهْرُ، فَاخْتَرْتُ الْعَارَ عَلَى النَّارِ، أَلْبَجِينِ تُعِيرُنِي لَا أَبَا لَكَ؟» نه، به خدا سوگند، چیزی را به یاد آوردم که روزگار از یادم بُرده بود و من ننگ را بر آتش برگزیدم. به داغ پدر بنشین مرا به ترس، سرزنش می کنی؟ (نک: مسعودی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۶۲-۲۶۳)

در این روایت، امام متکلم عبارت «لا أَبَا لَكَ» نیست، بلکه فرزند زبیر با نسبت دادن ویژگی ترس و فرار به پدر خویش، موجب برانگیختن خشم زبیر گردید و زبیر به منظور بیان عدم ترس خویش از شمشیرهای فرزندان عبدالمطلب، این عبارت کنایی را در پاسخ به فرزندش اظهار نمود. قطعاً زبیر در بیان این عبارت نمی خواهد به فرزند خود نسبت بی اصل و نسب بودن و یا تولد نامشروع بدهد، بلکه زبان، زبان نفرین است. از شارحان نیز تنها محمدتقی مجلسی به این وجه معنایی اشاره کرده؛ وی معتقد است «لا أَبَا لَكَ» عبارتی بوده که در معنای لعن و نفرین کاربرد داشته است. (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۴۰۰) معنای این عبارت را می توان با عباراتی همچون «به داغ پدر بنشین، بی یاور بمانی، بی حامی بمانی و...» بیان کرد.

۳-۱-۲. دشنام

از امام صادق (ع) روایت شده است: بلال از بیعت با ابوبکر امتناع کرد، عمر یقئه او را گرفت و گفت: آیا جزای ابوبکر این است که تو را آزاد کند و تو با او بیعت نکنی؟! بلال در جواب گفت: اگر ابوبکر برای خدا آزاد کرده، مرا برای خدا به حال خود بگذارد و اگر برای غیر خدا کرده است من همینم که هستم. و اما بیعت، من با کسی که پیامبر خدا (ص) او را جانشین نساخته است بیعت نمی کنم و بیعت آن کسی که پیامبر (ص) او را جانشین ساخته است بر گردن ماست تا روز قیامت. عمر به او گفت: «لا أَبَا لَكَ لَا تَقُمْ مَعَنَا»، بی اصل و نسب در مدینه با ما مباش، پس بلال به شام رفت و در دمشق در باب الصغیر وفات یافت. (همان، ج ۱۴، ص ۶۹؛ قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۸۹)

در این روایت نیز امام متکلم عبارت «لا أَبَا لَكَ»، نیست، بلکه به عنوان یک راوی، داستان امتناع بلال از بیعت و خشمگین شدن عمر را روایت می کند. دلیل به کارگیری

عبارت «لا ابا لکم» در این روایت، برانگیخته شدن خشم عمر از عملکرد بلال است و چون او پیش‌تر برده بوده، عمر نسبت بی‌اصالتی به وی داده است. با توجه به آنچه گفته شد، در اینجا می‌توان با عباراتی همچون «بی‌اصالت، بی‌ریشه و...» مفهوم این اصطلاح را منتقل کرد. اگرچه معنای نفرین نیز محتمل است، چون در آن زمان پدر بلال در قید حیات نبود، نمی‌توان عباراتی مانند «به داغ پدر بنشین و...» را جایگزین مناسبی دانست.

۳-۱-۳. نکوهش

سه روایت در منابع حدیثی به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام گزارش شده که به نظر می‌رسد در هر سه روایت، «لا ابا لکم» کنایه از نکوهش است:

۱. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه‌ای خطاب به خوارج به‌منظور غفلت‌زدایی از ایشان چنین می‌فرماید: «شما را از آن می‌ترسانم که کشته در اطراف این رود(نهروان) و زمین‌های پست و بلند آن افتاده باشید، نه برهانی روشن از پروردگار داشته باشید، و نه حاجتی آشکار. از خانه‌ها آواره گشته و به دام قضا گرفتار شده باشید. شما را از کار حکمیت نهی کردم، ولی سر باز زدید. با من درافتادید و مخالفت ورزیدید. چندان که از رأی خود در کار هوای شما صرف‌نظر کردم. [وَ أَنْتُمْ مَعَاشِرُ أُخْفَاءِ الْهَامِ سُفَهَاءِ الْأَحْلَامِ وَ لَمْ آتِ لَا أَبَا لَكُمْ بُجْرًا وَ لَا أُرْدَتْ لَكُمْ ضُرًّا] شما ای سبکسران، ای بی‌خردان، ای غافلان، من بلایی را برای شما نیاوردم، و هرگز زیان شما را نخواستم.» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳۶)

۲. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه‌ای می‌فرماید: «از تفرقه‌پرهیزید که انسان تنها، بهره‌شیطان است، آن‌گونه که گوسفند تنها، طعمه‌گرگ است. آگاه باشید هر که مردم را به این شعار - یعنی تفرقه و جدایی - دعوت کند او را بکشید، هرچند زیر عمامه من باشد. اگر به آن دو نفر(ابو موسی و عمرو عاص) رأی به داوری داده شد، تنها برای این بود که آنچه را قرآن زنده کرد، زنده گردانند و آنچه را قرآن مرده خوانند، بمیرانند، زنده کردن قرآن این است که دست وحدت به هم دهند و به آن عمل نمایند و میرانند، پراکندگی و جدایی است. پس اگر قرآن ما را به‌سوی آنان بکشاند آنان را پیروی می‌کنیم و اگر آنان را به‌سوی ما سوق داد باید اطاعت کنند. [فَلَمْ آتِ لَا أَبَا لَكُمْ

بُجْرًا وَ لَا خَتَلْتُمْ عَنْ أَمْرِكُمْ وَ لَا لَبَسْتُمْ عَلَيْكُمْ] ای غافلان! من شری به راه نینداخته و شما را نسبت به سرنوشتتان نفریفته، و چیزی را بر شما مشتبه نساخته‌ام، همانا رأی گروهی از شما بر این قرار گرفت که دو نفر را برای داوری انتخاب کنند، ما هم از آن‌ها پیمان گرفتیم که از قرآن تجاوز نکنند، اما افسوس که آن‌ها عقل خویش را از دست دادند، حق را ترک کردند در حالی که آن را به خوبی می‌دیدند، چون ستمگری با هوپرستی آن‌ها سازگار بود با ستم همراه شدند، ما پیش از داوری ظالمانه‌شان با آن‌ها شرط کردیم که به عدالت داوری کنند و بر اساس حق حکم نمایند، اما به آن پایبند نماندند.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷)

عبارت «لا ابا لکم» در این دو روایت، به منظور مذمت مخاطب به کار رفته است. مقام بحث، محتوا، فضای صدور و مخاطب امام علیه السلام در هر دو خطبه، یکسان و گزارشی از احتجاج امیرالمؤمنین علیه السلام با خوارج و ردّ شبهه آنان است. خوارج، اصحاب امام علیه السلام را به علت پذیرش حکمیت گمراه دانسته و با این استدلال که هر گمراهی کافر است، ایشان را تکفیر می‌کردند (نک: ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۹ و ج ۳، ص ۳۴) و معتقد بودند که علی علیه السلام موجب برپا نمودن شرّ شده است، امام نیز در پی زدودن این شبهه که در اذهان نقش بسته بود، عبارت «لا ابا لکم» را به کار بردند.

مفهوم «لا ابا لکم» در این موضع، نوعی طعنه به ناآگاهی مخاطب و غفلت‌زدایی از آنان است که در ادبیات عرب معاصر امام علیه السلام مرسوم بوده است. قطعاً منطقی نیست که متکلم حکیم هنگامی که با مخاطبان متعدد از اقشار مختلف مردم، که بسیاری از آنان فریب خورده‌اند، روبه‌روست، با دشنام و اتهام به بی‌اصل و نسب بودن همگانی، آنان را هشیار سازد. در میان طرفداران حکمیت عده‌ای بودند که از باورهای افراطی خوارج به دور بودند و این شایعات را که حضرت ایشان را فریب داده، باور کرده بودند. امام علیه السلام در مقام اصلاح باور ایشان خطبه ایراد می‌کند تا حق را نمایان سازد و آنان را از غفلت برهاند. همان گونه که امام علیه السلام خود با به‌کارگیری عبارت «فَأَنَا نَذِيرٌ لَكُمْ» در ابتدای این خطبه، قصد خویش نسبت به این گروه فریب‌خورده را انذار و هشیارسازی بیان می‌دارد که با دشنام و توهین به مخاطب محقق نمی‌شود. ثمره این خیرخواهی امام علیه السلام نیز آنچیزی است که به نقل از تاریخ‌نگاران گزارش شده که

«سخنان امام علیه السلام در بین خوارج اثر گذاشت و بسیاری از آن‌ها از سپاه خویش جدا شده و به کوفه بازگشتند و برخی نیز به سپاه علی علیه السلام پیوستند و گروهی دیگر از جنگ کناره گرفتند.» (مغنیه، ۱۳۵۸ش، ج ۱، ص ۲۳۷) از این رو معادل معنایی این اصطلاح با عباراتی همچون «ای غافلان، واغفلتا، از خواب غفلت برخیزید و...» باید جایگزین شود. عجیب اینکه ترجمه‌های موجود از نهج البلاغه این فراز را با واژه‌هایی نظیر ای ناکسان، ای بی‌پدران، ای مردم بی‌اصل و ریشه و... معنا کرده‌اند^۱ و این مهم از نگاه ایشان مغفول مانده که چگونه می‌شود با دشنام و ناسزاگویی به جمعی که بیشتر ایشان فریب خورده‌اند، مردم را متذکر کرد؛ آن‌هم با نسبت دادن بی‌اصالتی و تولد نامشروع به جمعی که برخی از ایشان سال‌ها برای اسلام جنگیده و اکنون دچار شبهه گشته‌اند.

۳. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه‌ای به اهل کوفه چنین می‌فرماید: «مُنِيتَ بَمَنْ لَا يَطِيعُ إِذَا أَمَرْتُ وَلَا يَجِيبُ إِذَا دَعَوْتُ. لَا أَبَا لَكُمْ! مَا تَنْتَظِرُونَ بِنَصْرِكُمْ رَبِّكُمْ؟ أَمْ مَا دِينَ يَجْمَعُكُمْ؟ وَلَا حَمِيَّةَ تُحْمِسُكُمْ؟! أَقَوْمٌ فِيكُمْ مُسْتَصْرِحًا وَ أَنْادِيكُمْ مُتَعَوِّثًا فَلَا تَسْمَعُونَ لِي قَوْلًا وَلَا تُطِيعُونَ لِي أَمْرًا»، گرفتار کسانی شده‌ام که چون امر می‌کنم فرمان نمی‌برند، و چون آن‌ها را می‌خوانم پاسخ نمی‌دهند. غفلت تا کجا! در یاری پروردگارتان برای چه در انتظارید؟ آیا دینی ندارید که شما را گرد آورد؟ و یا غیرتی که شما را به غضب آرد؟ در میان شما به پاخاسته و فریاد می‌کشم و یاری می‌جویم، اما به سخنم گوش نمی‌سپارید و فرمان مرا اطاعت نمی‌کنید. (نهج البلاغه، خطبه ۳۹)

این خطبه به هنگام غارت آبادی «عین التمر» و پاسخ منفی مردم کوفه به یاری طلبی امیرالمؤمنین علیه السلام به منظور یاری رساندن به آن آبادی ایراد شد. (نک: ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۹۹؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۰۱-۳۰۶) سیاق عبارات و نیز فضای صدور این گونه می‌نماید که قصد امام از به‌کارگیری چنین الفاظی، مطیع کردن مردم کوفه و تعجب از سستی ایشان در عین داشتن توان نظامی مناسب است که با سرزنش خیرخواهانه آن‌ها در کلام امام علیه السلام نمود یافته است. زبان عبارات آغازین و پایانی خطبه، تمامی موعظه و غفلت‌زدایی و نیز تعجب و نکوهش از سستی و بی‌ثباتی است، باشد که تلنگری در اذهان این مردم خفته زده شود. قطعاً نمی‌توان کلام امام علیه السلام

را که خطاب به جمع کثیری از مردم و در مقام هشیار کردن ایشان است، ناسزا تعبیر کرد و با عباراتی همچون بی‌اصل و ریشه، ناکس و... از آن یاد کرد، خطایی که در برخی ترجمه‌های نهج البلاغه رخ داده و شبیه ایجاد کرده است.^{۱۱} در میان اهل کوفه، افرادی وجود داشتند که باصالت بودند، اما بنا به دلایلی سهل‌انگاری نموده و راه نافرمانی را در پیش گرفته بودند. در حقیقت مردم معاصر با امام علیه السلام از این عبارات، نفرین و دشنام دریافت نمی‌کردند بلکه کار بست چنین کنایاتی به منظور غفلت‌زدایی و نکوهش همراه با تعجب، در فرهنگ ایشان مرسوم بود. بنابراین معادل امروزی این وجه معنایی، با عباراتی همچون «غفلت تا کجا!، واغفلتا!، غفلت تا چه حد! و...» همسان خواهد بود.

۳-۱-۴. هشدار از بی‌ثمر بودن عمل و بی‌یاوری

هنگامی که حضرت علی علیه السلام با قافله‌ای از مکه به یثرب می‌آمدند، قریش برای بازگرداندن قافله به آن‌ها رسیدند. حضرت به ایمن و ابو‌واقد گفت: شتران را بخوابانید. خود امیرالمؤمنین علیه السلام جلو آمد و زنان را پیاده کرد، این در حالی بود که جنگجویان قریش نزدیک شده بودند. امیرالمؤمنین علیه السلام با شمشیر کشیده به سویشان شتافت. آن‌ها گفتند: «أُظَنَّتْ أَنْكَ يَا غَدْرُ نَاجٍ بِالنِّسْوَةِ! اِرْجِعْ لَا أَبَا لَك» ای غدار! تو می‌پنداری که می‌توانی به واسطه این زنان نجات یابی؟ ای بی‌یاور به مکه برگرد! حضرت گفت: اگر برنگردم چه می‌کنید؟! گفتند: یا با ذلت تو را برمی‌گردانیم و یا سرت را با خود می‌بریم و به‌طور خفت‌باری تو را می‌کشیم. (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷۰)

با توجه به وصفی که از کاروان و جنگجویان قریش شده است، می‌توان دریافت که تعداد مردان جنگجوی قریش قابل مقایسه با قافله کوچک امام نبوده، لذا آنان با به‌کارگیری عبارت «لا أبَا لَك» خطاب به علی علیه السلام که عمده قافله از زنان و غیرجنگجو بودند، حضرت را بی‌یاور و بی‌حامی خواندند؛ زیرا تمامی ایشان از شرافت نسبی امیرالمؤمنین علیه السلام مطلع بودند و پدر و جدش را که از قبیله قریش بودند، می‌شناختند. از این رو به روشنی پیداست که به‌کارگیری این تعبیر در کلام ایشان نسبت به اصالتی یا ناسزا و یا نفرین بر مرگ پدر حضرت علیه السلام که وفات یافته، نبود بلکه بی‌یاور شمردن و عدم توان مقابله حضرت با خود را با بیان این عبارت اراده کرده بودند.

از شارحان نیز سرخسی (م قرن ۶) صاحب کتاب *أعلام نهج البلاغه* این عبارت را در مقام ذم، به این معنا دانسته است: در انجام کار، کسی نباشد که او را یاری دهد و کفایتش کند (بی حامی). (سرخسی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۴) معادل امروزی که می توان برای این وجه معنایی ذکر کرد، عباراتی همچون «بی حامی، بی یاور» است.

حاصل سخن آنکه شش روایت از میان روایات متضمن تعبیر «لا ابا لک» مفهوم مذمت در بردارند که در سه روایت، متکلم غیر معصوم است و در سه روایت دیگر نیز، متکلم معصوم علیه السلام از میان وجوه مفهوم ذم نیز، تنها وجه معنایی نکوهش مستقیم از زبان معصومان علیهم السلام صادر شده است.

۲-۳. مفهوم مدح

همسان با بخش نخست، در روایات نیز با کاربست مفهوم مدحی این اصطلاح مواجهیم:

۱-۲-۳. مطلق مدح یا دعا

همان گونه که بیان شد، یکی از موارد استعمال عبارت کنایی «لا ابا لک»، ستایش و تمجید از مخاطب با عباراتی همچون «خودت یک تنه کافی هستی، منحصر به فردی و بی نظیری و...» است. برخی از شارحان حدیث نیز به این وجه معنایی اشاره داشته اند. بیهقی، علی بن زید (م ۵۴۸ق) صاحب کتاب *معارج نهج البلاغه*، سرخسی (م قرن ۶) صاحب کتاب *أعلام نهج البلاغه* و بیهقی نیشابوری (م قرن ۶) صاحب کتاب *حدائق الحقائق*، یکی از وجوه معنایی عبارت «لا ابا لک» در خطب *نهج البلاغه* را مقام مدح و به معنای در این کار تو منحصر به فردی، نظیر نداری و پدر و مادری همچون تو را نزاده است، دانسته اند. (بیهقی، ۱۳۶۷، ص ۱۲۷؛ سرخسی، ۱۳۷۳: ۶۸ و ۱۲۴؛ بیهقی نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۸۳) همچنین علامه مجلسی یکی از وجوه معنایی عبارت «لا ابا لک» را «لا کافی لک غیر نفسک» دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۲، ص ۱۸۳) که معادل معنایی دعا خواهد بود «بر همگان پیروز گردی و...»

در میان یازده روایت، تنها یک حدیث است که احتمال دارد در وجه معنایی دعایی به کار رفته باشد و آن فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام به ابن عباس است؛ اما از آنجا که در کنار مفهوم دعایی، احتمال معنای تعجب در این روایت قوی تر می نماید، ذیل روایات

تعجب یا تبعید به تفصیل از آن سخن به میان آمده است.

۲-۲-۳. مدح جهت‌دار (ترغیب مخاطب برای جدیت در کار)

سه روایت از یازده روایت مذکور، متضمن وجه معنایی مدح ترغیبی اند:

۱. راوی گوید: روزی با علی علیه السلام می‌رفتیم. امام برگشت و جویریه را در پشت سرش دید. پس ندا داد: «یا جَویریه! اِلْحَقْ بِي لَا اَبَا لَكَ اَلَا تَعْلَمُ اَنِّي اُهْوَاكِ وَ اَحِبُّكِ»: ای جویریه، شتابان خود را به من برسان. مگر نمی‌دانی که من مشتاق و دوستدار تو هستم؟! جویریه نیز به سوی حضرت دوید. (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۹۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۴، ص ۳۰۱)

در این روایت، حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، صحابی نزدیک خویش را با به کار بردن عبارت «لا ابا لك» با تعبیری لطیف و محبت‌آمیز به جدیت و اهتمام در همنشینی با خود تشویق می‌کنند. این روایت از بارزترین مصادیق روایی است که در آن عبارت «لا ابا لك» به معنای مدح ترغیبی آمده است.

۲. شخصی به نام مبشر (میسر) گوید: بر جلوی در خانه امام باقر علیه السلام حاضر شدم و خادم امام خارج شد، از وی خواستم که حضورم را به امام خبر دهد. در این هنگام حضرت خطاب به من نداد داد: «اُدْخُلْ لَا اَبَا لَكَ»، بشتاب و داخل شو. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۱۸۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۶، ص ۲۵۸)

در این روایت نیز کاربرد «لا ابا لك» در خطاب امام علیه السلام، ترغیب مخاطب به ورود و اذن ورود به اوست. از این رو، مفاد این روایت نیز همانند روایت پیشین، بر مدح ترغیبی دلالت دارد.

۳. میان دو نفر از اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام نزد ایشان نزاع درگرفت و نسبت به قوم خویش فخر ورزیدند. امیرالمؤمنین علیه السلام نیز در خطاب جمع حاضر موعظه نمود: ای مردم خاموش باشید، باید که اسلام شما را از ستم بر یکدیگر و از ناسزاگویی بازدارد و شما را هم‌داستان و متحد سازد. همراه دین خدا باشید که جز آن، از هیچ‌کس پذیرفته نیست. سپس حضرت ضمن یادآوری پیشینه آنان اعم از اندک و مشرک بودن می‌فرماید: «فَاَمَّا تِلْكَ الْحَمِيَّةُ فَاِنَّهَا مِنْ خُطُوَاتِ الشَّيَاطِينِ فَاَنْتَهُوْا عَنْهَا لَا اَبَا لَكُمْ تُفْلِحُوْا وَ تَنْجَحُوْا» از آن حمیتی که از وسوسه‌های شیاطین است، با جدیت بپرهیزید تا رستگار و پیروز

شوید. (ثقفی، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۳۹۴-۳۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۴، ص ۳۶)
در این روایت، امام علیه السلام مخاطبان خویش را به اجتناب از حمیت و جدیت در راه
رستگاری و سعادت تشویق نموده است و نمی توان پذیرفت که امام علیه السلام در عین اینکه
از ناسزاگویی نهی می کند، خود از عبارت دشنام گونه بهره جسته باشد، بلکه این
اصطلاح، تعبیر لطیفی برای ترغیب مردم و انگیزش آنان به تلاش در راه رسیدن به
سعادت است.

معادل امروزی که می توان برای این وجه معنایی ذکر کرد، عباراتی همچون
«بشتاب، جدیت داشته باش و...» است. شارحان نیز به این بار معنایی توجه کرده اند.
ملا صالح مازندرانی در این باره چنین می گوید: این عبارت برای تشویق بر انجام کار
یعنی جدیت داشتن در انجام آن به کار می رود، مثل جدیت کسی که پدر و سرپرستی
ندارد تا به او کمک کند. (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۲، ص ۳۹۵)

نووی، شارح صحیح مسلم و ابن حجر عسقلانی، شارح صحیح بخاری نیز تعبیری
این چنین از عبارت «لا اَبَا لَكَ» ارائه کرده اند؛ زیرا کسی که پدر و سرپرستی داشته
باشد او را در هنگام سختی ها و مشکلات یاری می رساند و با وجود پدر، دیگر نیازی
به داشتن جدیت تمام در رفع مشکلات و انجام کارها نیست، اما هنگامی که این
نعمت از او فوت شد، نیاز است که در کارها، جدی و برای انجام آن ها آماده باشد.
(نووی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۴؛ ابن حجر عسقلانی، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۷۲)

۳-۳. مفهوم تعجب یا تبعید

در دو روایت، «لا اَبَا لَكَ» یا «لا اَبَا لَهْم» از زبان معصوم علیه السلام در مقام اظهار تعجب از
عملکرد مخاطب به کار رفته است:

۱. در متون متقدم نقل شده هنگامی که عبدالله بن عباس، اموال بیت المال را
برداشت، حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام به او نوشت: «من تو را در امانتم شریک کرده بودم
و در نظرم هیچ یک از خاندانم در همکاری و همیاری با من همچون تو مورد اعتماد
نبود. اما تو همین که دیدی روزگار بر پسرعمویت یورش برده و دشمن به پیکار او
برآمده است، رنگ عوض کردی و با پسرعمویت به گونه ای دیگر شدی و همراه
جدایی خواهان، راه جدایی پیمودی. گویی کوششت برای خدا نبود و گویی تنها

هدفت، نیرنگ زدن به امت محمد ﷺ بود تا دنیایشان را به چنگ آوری و آنان را بفریبی!

حضرت در ادامه چنین می‌فرماید: «كَأَنَّكَ لَا أَبَا لَكَ إِنَّمَا جَرَرْتَ إِلَىٰ أَهْلِكَ تَرَأَىٰكَ مِنْ أَبِيكَ وَ أُمَّكَ، سُبْحَانَ اللَّهِ! أَمَا تُوْمِنُ بِالْمَعَادِ أَوْ مَا تَخَافُ مِنْ سُوءِ الْحِسَابِ»، شگفتنا از عمل تو! گویی ارث پدر و مادرت را [بیت‌المال] به‌سوی خانواده‌ات می‌فرستی. سبحان الله! آیا معاد را باور نداری؟ آیا از سختی حساب، بیم نداری؟! (نک: طوسی، ۱۳۹۰، ص ۶۰-۶۱)

البته نسبت دستبردی در بیت‌المال به ابن عباس، از جمله مباحث اختلافی میان علماست و بسیاری از عالمان ابن عباس را از این اتهام مبرا دانسته و به نقد این گزارش تاریخی پرداخته‌اند. (نک: عاملی، ۱۳۹۶ق، ص ۲۷-۷۳؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۲۴۵-۲۵۶؛ صادقی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۹۹-۱۰۷؛ نیز علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۵) گذشته از تأیید یا ردّ صحت این واقعه، در تحلیل معنای «لَا أَبَا لَكَ» به‌عنوان یک اصطلاح باید گفت: محتوای این نامه چنین گزارش می‌کند که ابن عباس با وجود ایمان به معاد، در حفظ امانت نکوشیده و حضرت ﷺ به او می‌فهماند که چنین عملکردی، با ایمان جمع نخواهد شد. امام ﷺ در این نامه از اتهامی که به ابن عباس وارد شده توضیح می‌خواهد و ابن عباس نیز در پاسخ به حضرت، نامه‌ای را با ارائه توضیحات نگاشته و در آن از خود رفع اتهام می‌کند. بنابراین در این مکاتبه، مقام، مقام پرسش و توضیح خواهی است، نه قضاوت و متهم کردن و توهین به مخاطب. از این رو، منظور امام ﷺ از به‌کارگیری عبارت «لَا أَبَا لَكَ» خطاب به صحابی مورد اعتماد خویش، دشنام و نفرین به او یا اتهام به بی‌اصلتی و بی‌مایگی نیست، بلکه ممکن است اظهار تعجب از عمل ابن عباس با آن سابقه خدمات به اسلام باشد. توجه به سیاق کلام این قول را تقویت می‌کند؛ عبارت «سُبْحَانَ اللَّهِ» در ادبیات عرب، در مقام اظهار تعجب به کار می‌رود و همنشینی عبارت «لَا أَبَا لَعَيْرِكَ» با «سُبْحَانَ اللَّهِ» در یک جمله، بزرگ‌ترین قرینه است که بر تعجیبی بودن مقام کلام دلالت دارد. در این صورت معادل امروزی این اصطلاح، با عباراتی همچون «واعجباً، شگفتا از تو و...» همسان خواهد بود.

همان گونه که پیش‌تر ذیل بحث از مفهوم «مطلق مدح یا دعا» گذشت، در فرمایش

امیرالمومنین علیه السلام خطاب به ابن عباس احتمال معنای دعا نیز قابل طرح است. این روایت با کمی اختلاف با عبارت «لا ابا لغيرك» نیز در نهج البلاغه آمده: «كَأَنَّكَ لَا أَبَا لَغَيْرِكَ حَدَرْتَ لِي أَهْلِكَ تُرَاثِكَ مِنْ أَبِيكَ وَأُمِّكَ فَسُبْحَانَ اللَّهِ أَمَا تُوْمِنُ بِالْمَعَادِ أَوْ مَا تَخَافُ نِقَاشَ الْحِسَابِ.» (نامه ۴۱)

قطعاً گفتن عبارت «لا ابا لغيرك» نمی تواند در مقام طلب بی پدری همه انسانها به غیر از مخاطب باشد. به دیگر عبارت، تعبیر «لا ابا لغيرك» دیگر نکوهش یا ذم مخاطب نیست؛ زیرا بار معنایی ذم در آن، به غیر مخاطب نسبت داده می شود پس نوعی مدح مخاطب و یا دعا برای مخاطب از آن اراده شده است.

در متون روایی، تنها دو روایت، اصطلاح «لا ابا لغيرك» یا دیگر صیغ آن را در بر گرفته اند (نهج البلاغه، نامه ۴۱ و خطبه ۱۸۰) که با توجه به سیاق کلام در این دو روایت، می توان «لا ابا لغيرك» را بر معنا و مفهوم دعا حمل کرد. چنان که در برخی از ترجمه های معاصر نهج البلاغه معنای «دشمنت بی پدر باد» به عنوان معادل معنایی این مفهوم کنایی ذکر شده است. (برای نمونه نک: مکارم، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۱۱۸؛ دشتی، ۱۳۷۹، ص ۵۴۷) البته ترجمه «دشمنت بی پدر باد» که حامل بار معنایی دعاست، هرچند صحیح است، معادل هایی همچون «دشمنت مغلوب باد، خدا تو را بر دشمنان پیروزی و سروری دهد و...» گویاتر به نظر می رسند. علاوه بر آنچه بیان شد، کاربست این عبارت در مفهوم تعجب توأم با مدح نیز محتمل است؛ زیرا آنچه در مفهوم «سُبْحَانَ اللَّهِ» در همنشینی با «لا ابا لك» بیان شد، درباره «لا ابا لغيرك» نیز صدق می کند.

۲. به امام صادق علیه السلام عرض شد که گروهی علی علیه السلام را دست کم گرفته و او را دارای معایب و نقایص می دانند. حضرت در پاسخ با تعجب فرمود: «لا ابا لهم!» شگفتنا! چه چیز او را دست کم می انگارند؟! آیا در او معایبی است؟ هرگز؛ قسم به خدا، هیچ دو امری برای طاعت الهی به علی علیه السلام عرضه نشد، مگر آنکه به شدیدترین آن دو عمل کرد. هنگام انجام عملی، گویا ما بین بهشت و جهنم ایستاده و اگر برای نماز بایستد [از خشیت الهی] رنگ از رخسارش تغییر می کند. (نک: ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق،

ج ۴، ص ۱۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۴، ص ۳۳۵ و ج ۴۱، ص ۱۳۳)

اصطلاح «لا ابا لهم» در این حدیث، دلالت بر تعجب امام علیه السلام از انگاره آن گروهی

است که به‌رغم شهره و زبانزد بودن عبادت امیرالمومنین علیه السلام وی را خالی از عیب ندانسته‌اند. به همین منظور، ایشان در ادامه فرمایشات خویش به ذکر فضایل و منقبت امیرالمومنین علیه السلام می‌پردازند تا مؤیدی باشد بر بدیهی بودن عقاید پوچ آنان.

شارحان نیز وجه معنایی تعجب را برای «لا ابا لک» محتمل دانسته‌اند. ابن حجر عسقلانی به این نکته اشاره می‌کند که استعمال این عبارت در موضعی است که سخن یا رفتار مخاطبی را بعید بشماری.^{۱۲} (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۷۲) علامه مجلسی نیز یکی از کاربردهای عبارت «لا ابا لک» را در مقام تعجب بیان کرده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ص ۳۵۸)

۴. مقایسه تحلیلی تفاوت‌ها و شباهت‌های مفهوم لغوی و اصطلاحی

مجموع وجوه معنایی عبارت کنایی «لا ابا لک»، در چهار حوزه مورد بحث یعنی لغت‌شناسان، متون کهن عرب، احادیث و آرای عالمان و شارحان، در جدول زیر نمایان شده است:

| کاربرد | لغویان | مستعمل عرب | احادیث | عالمان |
|---|--------|------------|--------|--------|
| وجه معنایی | | | | |
| ذم | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ |
| تعجب یا تبعید | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ |
| مطلق مدح یا دعا | ✓ | - | ✓ | ✓ |
| ترغیب مخاطب برای عزم و جدیت در کار | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ |
| خواهش و تمنا در برآورده کردن خواسته متکلم | ✓ | ✓ | - | - |

همان گونه که مشهود است:

وجه معنایی «مطلق مدح یا دعا» هم از جانب لغت‌شناسان و هم عالمان مطرح شده که در روایات نیز، توأم با سایر وجوه معنایی اعم از تعجب یا تبعید، در جملات به کار رفته است.

وجه معنایی «خواهش و تمنا در برآورده کردن خواسته متکلم» یکی از دیدگاه‌های محتمل لغت‌شناسان است که در متون کهن عرب نیز به چشم می‌خورد. اما این وجه

معنایی از جانب عالمان و شارحان مطرح نگردیده و در احادیث نیز کاربردی نداشته است.

سایر وجوه معنایی، یعنی مفهوم «ذم»، «ترغیب مخاطب برای عزم و جدیت در کار» و «تعجب یا تبعید» در همه حوزه‌ها کاربرد داشته است.

از میان مفاهیم ذمی این عبارت، تنها وجه معنایی نکوهش (غفلت‌زدایی) است که در زبان امامان معصوم علیهم‌السلام به کار رفته است و سایر وجوه معنایی کاربردی ندارد؛ اعم از نفرین، که تنها در یک روایت به نقل از غیر معصوم آمده؛ دشنام، که در آن معصوم علیهم‌السلام ناقل کلام غیر است و متکلم عبارت دشنام‌گونه نیست؛ هشدار از بی‌ثمر بودن عمل، که معصوم علیهم‌السلام مخاطب این عبارت است نه متکلم. در مفهوم تعجب نیز دو روایت وجود دارد که هر دو روایت از لسان معصوم علیهم‌السلام صادر شده و مفهوم آن «اظهار شگفتی و تعجب از گفتار یا کردار مخاطب» است.

در سه روایت نیز از زبان معصوم علیهم‌السلام با اصطلاح «لا ابا لك» مدح مخاطب اراده شده که بر عزم و جدیت مخاطب در کار تأکید دارد.

حاصل آنکه اگر در معادل‌ها و مفاهیم جایگزینی که برای عبارت «لا ابا لك» به کار می‌رود، از تعبیری صحیح استفاده شود دیگر شبهه‌ای وجود نخواهد داشت که در پی آن نفی کلام معصوم علیهم‌السلام لازم آید و یا تعارضی باقی بماند. لذا کاربرد این عبارت در لسان معصومان علیهم‌السلام منافاتی با عفت کلام ایشان نداشته و همواره ساحت ایشان از هرگونه الفاظی دشنام‌گونه مبرا است.

۵. نتیجه‌گیری

کاوش در متون مشتمل بر عبارت «لا ابا لك» نشان می‌دهد:

۱. فراتر از مفهوم ذمی، که نگاهی رایج و باوری عمومی است، این عبارت کنایی در معنای مدح و تعجب نیز به کار رفته است؛ معادل معنایی «بشتاب، جدیت داشته باش و...» برای مدح و «شگفتا، واعجبا و...» برای تعجب.

۲. مفهوم ذمی این عبارت، در ادبیات عرب تنها دو وجه معنایی نفرین و دشنام است؛ اما متون روایی علاوه بر آن‌ها، دو وجه معنایی نکوهش و هشدار از بی‌ثمر بودن عمل را نیز گزارش کرده‌اند. از این رو به تبع این تفاوت، معادل‌های معنایی امروزی آن‌ها

نیز باید مختلف باشد؛ اعم از معادل معنایی «به داغ پدر بنشین، بی‌یاور بمانی و...» برای نفرین؛ «بی‌اصل و نسب، بی‌پدر و...» برای دشنام؛ «ای غافلان!، غفلت تا کجا!، وا غفلتا و...» برای نکوهش؛ و «بی‌حامی، بی‌یاور» برای هشدار از بی‌ثمر بودن عمل.

۳. در مجموع، یازده روایت در منابع شیعی و سنی مشتمل بر عبارت کنایی «لا ابا لک»، «لا ابا لکم» و «لا ابا لهم» گزارش شده که از این میان در هشت روایت، متکلم معصوم علیه السلام است و در سه روایت، فردی به غیر از معصوم علیه السلام به کارگیرنده این اصطلاح است.

۴. قراین درون متنی و برون متنی اثبات کرد که وجه معنایی دشنام بر هیچ یک از روایاتی که قائل آن معصوم علیه السلام باشد، منطبق نیست و نباید از معادل‌های امروزی دشنام‌گونه به عنوان جایگزین معنایی استفاده کرد.

۵. توجه نکردن به فضای صدوری کنایات، سیاق کلام و در پی آن معادل‌سازی ناصحیح این عبارات به زبان امروزی، از جمله عواملی است که به ایجاد شبهه نسبت به کلام معصوم علیه السلام دامن می‌زند؛ در صورتی که اگر ارتباطی مناسب میان فرهنگ امروز و فرهنگ کاربرد این عبارت در بستر تاریخی آن برقرار شود، شبهه‌ای نخواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه، در کتاب فرهنگ تطبیقی کنایات عربی-فارسی، عبارت «لا ابا لک» به صورت «ای بی‌پدر، بی‌پدر شوی (شگفتا)» ترجمه شده است، که علاوه بر ذکر نشدن سایر وجوه معنایی، منظور از «شگفتا» نیز مشخص نیست و با دو عبارت قبل از خود، بی‌ارتباط است. (نک: اقبالی، ۱۳۸۹، ص ۹۵)
۲. شایان ذکر است که مبنای این پژوهش، تنها روایات مسندی است که سند آن‌ها به معصوم علیه السلام ختم شود. از این رو موقوفات و مقطوعات منقول از صحابه یا تابعان در آمار تحلیلی این پژوهش نگنجداند، اما به عنوان مؤیداتی از متون کهن و اصیل عرب، مورد استفاده قرار گرفته‌اند.
۳. شایان ذکر است گاه یک لغت‌شناس چندین وجه معنایی متفاوت را توأمان ارائه کرده، از این رو، یادکرد نظریات او در چند بخش مجزا آمده است.
۴. برای بیت، معنای دیگری نیز متصور است اما مبنای این مقاله مفهومی است که در *الفیه* ابن مالک در معنای این بیت تشریح شده است.
۵. از دیگر نمونه‌های کاربرد «لا ابا لک» در ادبیات کهن، به معنای مذکور، می‌توان به نامه ابن عباس

به یزید بن معاویه (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۸-۲۵۰؛ طبرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۲۱۴-۲۴۳)، شعری به نقل از کعب بن زهیر (م ۲۶ق) (طبرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۹، ص ۱۷۸) و... نیز اشاره داشت.

۶. فقال أحدهما لصاحبه لا ابا لک ما تنتظر فوالله إن بقی لواحد منا من عمره إلا ظمء حمار إنما نحن هامة اليوم أو غد أفلا نأخذ أسیافنا ثم نلحق برسول الله صلی الله علیه وسلم لعل الله عز وجل یرزقنا شهادة مع رسول الله ﷺ.

۷. فیکم وصی رسول الله قانئکم/ و أهله و کتاب الله قد نثرنا.

۸. مانند کنایه عمرو بن عاص به معاویه هنگام سخن از تردیدافکنی معاویه در دل امیرالمومنین (ع) درباره حاکمیت (نک: هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۸۰۸-۸۱۰؛ نصر بن مزاحم، ۴۰۴ق، ص ۴۷۰-۴۷۲)؛ گزارش حدیثی از وضعیت و کلام عمر بن خطاب به گاه شنیدن عرضه فتنه‌ها بر قلوب (مسلم بن حجاج، بی تا، ج ۱، ص ۸۹-۹۰)؛ گفت‌وگوی عمر بن خطاب، با غلام آزادشده خود، هنی (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۳۳)؛ مجادله میان حبان بن عطیة و ابو عبدالرحمن سلمی درباره علی (ع) (همان، ج ۸، ص ۵۴-۵۵).

۹. باید توجه داشت که این معنا مردود و قابل مناقشه است که مستندات آن در بخش اول این مقاله و نیز در ادامه ارائه شده است.

۱۰. به ترتیب نک: ترجمه شهیدی، انصاری، دشتی، مکارم شیرازی و جعفری.

۱۱. عمده مترجمان نهج البلاغه، عبارت «لا ابا لکم» را در خطبه ۳۹ به معنای دشنام ترجمه کرده‌اند؛ برخی از این ترجمه‌ها عبارت‌اند از: «ای مردمی که اصالت ندارید» (جعفری تبریزی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۹)، «ای ناکسان» (شهیدی، بی تا، ص ۳۸)، «ای بی اصل‌ها» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۱۷؛ انصاری، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۰)، «ای مردم بی اصل و ریشه» (دشتی، ۱۳۷۹، ص ۴۶۷).

۱۲. این دیدگاه را ابن حجر ذیل سخنانی که میان حبان بن عطیة و ابو عبدالرحمن صورت گرفته و در کتاب صحیح بخاری (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۸، ص ۵۴-۵۵) نقل شده است، مطرح می‌کند.

منابع

۱. نهج البلاغه (سخنان علی (ع))، گردآوردنده: محمد بن حسن سیدرضی، تحقیق صبحی صالح، قم: دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد، أسد الغابة فی معرفة الصحابة، بیروت: دار الكتاب العربی، بی تا.
۴. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، تحقیق محمود محمد طنحاحی و طاهر احمد زاوی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.

۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة فی تمییز الصحابه، تحقیق عادل احمد الموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۶. _____، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، بی تا.
۷. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل ابیطالب (ع)، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۸. ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر، بلاغات النساء، قم: الشریف الرضی، بی تا.
۹. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، التمهید لما فی الموطأ من المعانی و الأسانید، تحقیق مصطفی بن احمد العلوی و محمد عبدالکبیر البکری، بی جا: بی نا، ۱۳۸۷ق.
۱۰. ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۱. ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، عیون الاخبار، چ ۳، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۲۴ق.
۱۲. ابن میثم، میثم بن علی، شرح نهج البلاغه، چ ۲، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۳۶۲ش.
۱۳. ابن هشام، عبدالله بن یوسف، أوضح المسالک الی الفیة ابن مالک، بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۲۹ق.
۱۴. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۱۵. اقبالی، عباس، فرهنگ تطبیقی کنایات عربی - فارسی، قم: جمال، ۱۳۸۹ش.
۱۶. _____، «درآمدی در نقد ترجمه کنایات نهج البلاغه»، حدیث پژوهی، سال اول، شماره ۱، ۱۳۸۸، ص ۱۸۰-۲۰۵.
۱۷. _____، «نشانه‌شناسی و تحلیل فرامتنی برخی از کنایات نهج البلاغه»، حدیث پژوهی، سال نهم، شماره ۱۸، ۱۳۹۶، ص ۲۳۹-۲۵۶.
۱۸. انصاری، محمدعلی، ترجمه نهج البلاغه، تهران: انتشارات علمی، بی تا.
۱۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۱ق.
۲۰. بیهقی نیشابوری، محمد بن حسین، حقائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه، تحقیق عزیزالله عطاردی قوچانی، قم: بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۵ش.
۲۱. بیهقی، علی بن زید، معارج نهج البلاغه، تحقیق محمدتقی دانش پژوه، زیر نظر محمود مرعشی، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۷ش.
۲۲. ثعالبی، عبدالملک، الکنایة والتعریض، تحقیق عائشة حسین فرید، قاهره: دار قباء للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۹۹۸م.
۲۳. تقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال، الغارات، تحقیق جلال الدین محدث، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۹۵ق.
۲۴. جعفری تبریزی، محمدتقی، ترجمه نهج البلاغه، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰ش.

۲۵. جوهری بصری، احمد بن عبد العزیز، السقیفة و فادک، تحقیق محمد هادی امینی، تهران: مکتبه نینوی الحدیثه، بی تا.
۲۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
۲۷. خوبی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، بی جا: بی نا، ۱۴۱۳ق.
۲۸. دشتی، محمد، ترجمه نهج البلاغه، قم: مشهور، ۱۳۷۹ش.
۲۹. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، زیر نظر جعفر شهیدی و محمد معین، تهران: روزنه، ۱۳۷۳ش.
۳۰. رسولی، حجت و نورسیده، علی اکبر، «صور الکنایة فی الکلام النبوی الشریف»، إضاءات نقدیة، سال سوم، شماره ۹، ۱۳۹۲، ص ۴۹-۶۴.
۳۱. زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۳۲. زمخشری، محمود بن عمر، الفائق فی غریب الحدیث، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
۳۳. سرخسی، علی بن ناصر، اعلام نهج البلاغه، تحقیق عزیزالله عطاردی قوچانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۳ش.
۳۴. سید باقر حسینی، سید جعفر، الأداء البیانی فی الاحادیث النبوی الشریفه، قم: بی نا، بی تا.
۳۵. سید رضی، محمد، المجازات النبویة، تحقیق مهدی هوشمند، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، ۱۳۸۰ش.
۳۶. شهیدی، جعفر، ترجمه نهج البلاغه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، بی تا.
۳۷. صادقی، سید جعفر و همکاران، «تأملی در روایات نکوهش عبدالله بن عباس در برخی منابع متقدم شیعی»، علوم حدیث، سال ۲۲، شماره ۸۳، ۱۳۹۶، ص ۹۷-۱۱۶.
۳۸. صبان، محمد بن علی، حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی ألفیة ابن مالک، تحقیق عبدالحمید هنداوی، بیروت: المکتبة العصریة، ۱۴۲۵ق.
۳۹. طبرانی، سلیمان بن احمد، معجم الکبیر، تحقیق حمدی عبدالمجید السلفی، چ ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
۴۰. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی أهل اللجاج، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۴۱. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، تحقیق جمعی از محققان، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بی تا.
۴۲. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی اشکوری، چ ۳، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ش.

۴۳. طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، تحقیق حسن مصطفوی، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۹۰ق.
۴۴. _____، *الامالی*، تحقیق مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۴۵. عاملی، جعفر مرتضی، *ابن عباس و موال البصره*، قم: مطبعة الحكمة، ۱۳۹۶ق.
۴۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، *ترتیب خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، تحقیق آستان قدس رضوی، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۸۱ش.
۴۷. فارسی، علی بن بلبان، *صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان*، تحقیق شعيب الأرناؤوط، چ ۲، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۱۴ق.
۴۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۴۹. قمی، عباس، *سفینة البحار و مدينة الحكم و الآثار*، قم: اسوه، ۱۴۱۴ق.
۵۰. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، *شرح الکافی - الأصول و الروضة*، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران: المكتبة الاسلاميه، ۱۳۸۲ق.
۵۱. میرد، محمد بن یزید، *الکامل فی اللغة و الادب*، تحقیق تغارید بیضون و نعیم زرور، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۰۹ق.
۵۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، تحقیق جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۵۳. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی، *روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، تحقیق حسین موسوی کرمانی و اشتهازدی علی پناه، چ ۲، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ق.
۵۴. مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، چ ۲، قم: منشورات دار الهجرة، ۱۴۰۴ق.
۵۵. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۵۶. مغنیه، محمدجواد، *فی ظلال نهج البلاغه*، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۳۵۸ش.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶ش.
۵۸. نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، چ ۲، قم: مکتبة آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۵۹. نووی، یحیی بن شرف، *شرح صحیح مسلم*، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۶۰. هلالی، سلیم بن قیس، *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، تحقیق محمد انصاری زنجانی خوئینی، قم: الهادی، ۱۴۰۵ق.
۶۱. یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر، بی تا.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹، شماره ۲۳
مقاله علمی پژوهشی
صفحات: ۲۱۱-۲۱۲

زبان شوخی در کلام معصومان علیهم السلام

عاطفه ستودیان*
سید کاظم طباطبایی**
سید علی اکبر ربیع نتاج***
مهدی تقی زاده طبری****

◀ چکیده

با توجه به جایگاه مهم شوخی در تعاملات انسانی و نمود آن، شادی، که نیاز ضروری روح آدمی است، واکاوی نحوه برخورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام در این باره به عنوان اسوه، بسیار حائز اهمیت است. در بررسی های اولیه، دو دسته روایت سلبی و ایجابی در این موضوع رخ می نماید. در این مقاله در درجه اول، چستی شوخی، سپس جمع بندی روایات در این زمینه، شکل های وقوع شوخی در کلام معصومان علیهم السلام و اهدافی که آن بزرگواران از شوخی داشتند، مطرح شده است. در این نوشتار بر آنیم تا با جمع آوری داده ها به روش کتابخانه ای و تحلیل ادبی آن داده ها، تبیین شایسته ای برای این موضوعات ارائه دهیم.

◀ کلیدواژه ها: شوخی، زبان شوخی، زبان حدیث، دعابه.

* دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، نویسنده مسئول / setoodian@gmail.com

** استاد دانشگاه فردوسی مشهد / tabatabaei@um.ac.ir

*** استاد دانشگاه مازندران / seyed.rabia@yahoo.com

**** استاد دانشگاه مازندران / mt.tabari@umz.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۱۴ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۲/۸

۱. طرح مسئله

امروزه شادی و نشاط در زندگی پس از رفع نیازهای اولیه، بسیار حائز اهمیت است و این امور از نشانه‌های سلامت و بهداشت روان شمرده می‌شوند. شادی و سرور از حالت‌های درونی انسان است و خنده و شوخی از نمودهای بیرونی و ظاهری آن به شمار می‌آیند. در منطق ارسطویی، انسان به‌عنوان «حیوان ضاحک»، و ضحک و خنده از ویژگی‌های خاص وی معرفی شده است. (مظفر، بی‌تا [ب]، ج ۱، ص ۱۱۹)

از آنجا که دین مبین اسلام با فطرت سازگار است و همه نیازهای بشر را پاسخ می‌گوید، انتظار می‌رود با اموری چون شادی، نشاط، خنده و شوخی موافق باشد. با این حال، برخی از روایات اخلاقی شوخی و مزاح را مذمت و نکوهش کرده است. این امر موجب شده تا برخی عالمان اسلامی، نگاه مثبتی به مقوله شوخی نداشته باشند و آن را سدّ راهی برای رسیدن انسان به کمال تلقی کنند. (برای نمونه نک: نراقی، ۱۳۷۸ش، ص ۵۵۷،^۱ شبّر، ۱۳۷۴، ص ۲۳۰،^۲ غزالی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۳،^۳ فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۳۱)^۴

به نظر می‌رسد با توجه به مطالب پیش‌گفته و نیز اصل مطلوبیت ادخال سرور در قلب مؤمن و وجود روایات متعدد در سفارش به شوخی و مزاح - جدای از نقل‌های متعدد از شوخی‌های گفتاری و رفتاری معصومان علیهم‌السلام - نه تنها عدم کراهت شوخی و مزاح در اسلام، بلکه استحباب و پسندیده بودن آن نیز قابل دفاع بوده و روایات وارد شده در زمینه نکوهش شوخی را باید - بر فرض صحت سندی - در ارتباط با تعیین حدود و ثغور آن در اسلام دانست؛ مطلبی که بخشی از مقاله حاضر به تحقیق و تبیین آن اختصاص می‌یابد. با توجه به اینکه وجود شوخی در روایت را بپذیریم یا نه، برداشت از متن متفاوت خواهد بود.

از سوی دیگر، هرچند به‌طور طبیعی، موارد زبان شوخی در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نسبت به موارد زبان جدی، اندک است، توجه به آن نیز به‌نوبه خود می‌تواند تأثیر بسزایی در فهم و خوانش از متن و رفع ابهام از آن داشته باشد. متأسفانه به نظر می‌رسد این امر یعنی وجود زبان شوخی در روایات - گویا به‌خاطر ندرت آن - در کتاب‌های فقه الحدیثی، مغفول واقع شده است. (برای نمونه، نک: مسعودی، ۱۳۹۳،

بخش گردآوری قراین، ص ۱۰۸-۱۲۱؛ ربانی، ۱۳۸۳، ص ۵۱-۲۱۴) با اینکه روشن است در مقام دریافت مراد واقعی معصوم علیهم‌السلام در صورتی که از راه شواهد و قرآینی چون اسباب صدور، معلوم گردد که زبان روایت، شوخی است؛ نوع تعامل با آن روایت متفاوت خواهد شد و باید به دنبال نکته پنهان شده در شوخی و یا درک هدف معصوم علیهم‌السلام از آن شوخی بود.

درباره اینکه چرا اصلاً باید در کتاب‌های وحیانی و متون مقدس دنبال شوخی گشت و چه دلیلی برای شوخی وجود دارد، باید گفت که کتاب‌های وحیانی و متون مقدس با وضعیت انسانی سروکار دارند و آن را منعکس می‌کنند و شوخی نیز جزئی از تعاملات انسانی و وسیله‌ای برای بیان مطالب است. (میر، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳-۱۰۵) مستشرق معروف، فرانس روزنتال^۵، درباره شوخی در صدر اسلام می‌نویسد: آخرت‌اندیشی اسلام چندان هم مانع بهره‌گیری واقعی از شوخی و درک ارزش ادبی آن نشد. پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خود به‌رغم همه جدیت و دلواپسی برای قیامت، طبع و روحیه‌ای بسیار آمیخته با خوشرویی داشت و پیروان او طی قرن‌ها همواره محبت صمیمانه آمیخته به مزاح و شوخ طبعی را حفظ کرده‌اند. (همان، ص ۱۰۶)

با توجه به مطالب یادشده، چهار پرسش در مواجهه با موضوع مورد بحث قابل طرح است: ۱. حکم شوخی و شرایط آن از نظر اسلام چگونه است؟ ۲. تأثیر شناخت زبان شوخی در فهم روایات چیست؟ ۳. راه‌های شناخت وضعیت شوخی کدام است؟ ۴. معصومان علیهم‌السلام به چه منظوری از ابزار شوخی بهره جسته‌اند؟

در مقاله حاضر، نگارنده برآن است تا ابتدا، حکم و شرایط شوخی را در روایات فقهی- اخلاقی مورد بررسی قرار دهد؛ سپس تأثیر شناخت زبان شوخی و راه‌های شناسایی آن را در روایات بررسی کند؛ و در نهایت، به تبیین اهداف شوخی‌های گفتاری و رفتاری اهل بیت علیهم‌السلام بپردازد. پیش از ورود به بحث، لازم است به مفهوم‌شناسی واژه شوخی و واژگان مرتبط با آن بپردازیم.

۲. مفهوم‌شناسی شوخی و واژگان مرتبط

شوخی در زبان فارسی معانی مختلفی دارد؛ همچون «چرکی، دناست، درن، وسخ، پلیدی، بی ادبی، بی حیایی، بی شرمی، گستاخی، دریدگی، سماجت، وقاها، تهور،

بی باکی، شادی و خوشی، عشرت و سرور و خرمی، عشوه گری، طنزازی، شیطانی و بازی طفل بیش از حد و در تداول امروز مزاح، مطایبه، مفاکله، خوش طبعی که در مقابل جدی بودن است.» (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۹، ص ۱۲۸۲۲) چنان که ملاحظه می شود این کلمه در گذشته، هم دارای بار معنایی منفی و هم بار معنایی مثبت بوده؛ اما امروزه بار مثبت معنایی دارد.

واژه شوخی در زبان عربی با کلمه هایی چون «هزل»، «مزاح»، «دعابه»، «مطایبه» و «مفاکله» هم معناست. ابن منظور، یکجا، شوخی را «نقیض» جد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۶۹۶) و در چند سطر بعد، «ضد» آن (همان جا) معرفی کرده است. این تعبیر یا مسامحه آمیز و شرح الاسمی اند. چون رابطه میان دو نقیض مانند انسان و لایانسان، سلب و ایجاب است و حد واسطی میانشان نیست، در حالی که دو ضد مانند سفید و سیاه، هر دو از امور وجودی اند و امکان ضد ثالث وجود دارد.^۶ و یا به خاطر وجود استعمالات مختلف برای واژه «جد» است که در یک کاربرد، هر چیزی را که جدی نباشد، می توان شوخی نامید و عکس آن نیز صادق است و در کاربرد دیگر، می توان حد واسطی میان شوخی و جدی قائل شد و کلامی چون «نقیه» را - که به طور مسلم از مصادیق شوخی نیست - از آن جهت که مراد جدی نیست، با تسامح مصداق سخن جدی هم ندانست.

به هر حال، برخی از لغت شناسان، در صدد تعریف دقیق شوخی برآمده و گفته اند: «سخن فرد که با خنده همراه باشد و چیزی غیر از آنچه را که می گوید، بخواهد.»^۷ (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۶۲۸۸) یا «ایجاد گشاده رویی و انبساط خاطر در دیگران به منظور ملاحظت و مهربانی و نه آزار و اذیت، به طوری که استهزا و تمسخر از دایره مراد خارج گردد.»^۸ (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۰۳)

می توان گفت با توجه به معنای متبادر از واژه شوخی، هیچ یک از تعاریف یادشده، خالی از اشکال نیست؛ زیرا شوخی - برخلاف دیدگاه حمیری - لزوماً با خنده شوخی کننده همراه نیست؛ چه بسا که ادای شوخی به صورت جدی، تأثیرگذارتر در انبساط خاطر دیگران باشد.

و نیز شوخی - به رغم گفته زبیدی - همیشه با ایجاد گشاده رویی همراه نیست، گرچه

غالباً به گشاده‌رویی می‌انجامد؛ کما اینکه امروزه شوخی همه‌جا به‌منظور اظهار تلافی و مهربانی هم نیست بلکه هدف اصلی در برخی موارد می‌تواند بیان مشکلات اجتماعی، انجام فعالیت سیاسی و... باشد؛ این‌گونه شوخی را در فارسی «طنز»^۹ می‌نامند.

همچنین به نظر می‌رسد واژه شوخی در مقابل استهزا و تمسخر نیست، بلکه استهزا و تمسخر یکی از گونه‌های شوخی است که از آن در روایات به‌عنوان شوخی مذموم و ناپسند یاد شده است. (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۶۴)

بنابراین، به‌عنوان تعریف برگزیده می‌توان گفت: «شوخی، سخن یا عملی است که در مخاطب نوعی احساس دلپذیری ایجاد کند و او را بخنداند.» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۷۳۴) و به بیان دقیق‌تر، «اقتضای» خندانند مخاطب را داشته باشد، گرچه ممکن است وی به‌خاطر وجود مانعی نخندد.

چنان‌که ملاحظه می‌شود این تعریف از شوخی دارای معنای عامی است که از سویی می‌تواند در خفا و پشت‌سر انجام گیرد که در عربی به آن «هزو» گویند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۸۳) یا به انگیزه تحقیر باشد که «تمسخر و استهزا» نام دارد. (همان‌جا) و از آن جهت که مانند آبی که بر دهان بیفتد بی‌پایه است به آن «لعب» گفته می‌شود (همان، ج ۱، ص ۷۳۹) و از جهت ایجاد سرور، «مفاهمه»، و از جهت ایجاد انبساط خاطر یا پاکیزه بودن سخن، آن را «مطایبه» نامند. (همان، ج ۱، ص ۵۶۶) از این‌رو، ممکن است «مطایبه»، خاص‌تر از «مزاح» و در برابر «استهزا» باشد.

روان‌شناس مشهور آنتوان سی زایدرولد^{۱۰} در تعریف شوخی می‌نویسد: «شوخی بازی با معانی نهادینه در ذهن است.» در شرح آن می‌آورد: «به‌طور خلاصه، شوخی یک ارتباط متقابل است که در آن افراد تحت شرایطی با معانی بازی می‌کنند و بایستی به‌عنوان شوخی‌آمیز و خنده‌دار و از طریق خنده تعریف شود.» (زایدرولد، ۱۳۹۳: ص ۲۴ و ۲۵) وی در تعریف خود تأکید می‌کند که شوخی وقتی شکل می‌گیرد که فرد با توجه به شرایط و موقعیت، مفاهیم مسلم ذهنی را به بازی گرفته و بدان وسیله خنده بیافریند.

پس با توجه به معانی لغوی، درباره شوخی چند نکته را می‌توان دریافت:

الف. در شوخی لزوماً معنای بیان‌شده، مراد جدی نیست.

ب. دو نوع شوخی وجود دارد: مذموم و ممدوح. استهزا زیرمجموعه دسته اول است.

ج. شوخی انگیزه‌های مختلفی دارد و خندانند تنها انگیزه آن نیست.

۳. حکم شوخی و شرایط آن در روایات

شکی نیست که روح انسان در مشکلات زندگی، زنگار می‌گیرد و اگر از طریق تفریح و سخنان زیبا و لطیف، صیقل نیابد، فعالیت‌های آینده برای انسان مشکل می‌شود، به همین دلیل، عقل و فطرت، ایجاب می‌کنند که انسان گاه مسائل پوزحمت و جدی را رها کند و به مزاح و لطیفه‌گویی رو بیاورد و اگر این کار در حد اعتدال صورت گیرد، نه تنها نکوهیده نیست، بلکه امری پسندیده، و گاه ضروری و از حسن خلق و گشاده‌رویی محسوب می‌شود.

در واقع داشتن روحیه شاد و همراه با شوخی در مقابل مشکلات مانند سلاح برای مقابله و دوا برای شفای زخم‌هاست. انسان در طبیعت خود خندان است؛ اگر طمع و شر و خودخواهی بر نفس او غلبه نکند. افراد خنده‌رو نه تنها برای زندگی خودشان، بلکه برای جامعه مفید و خیررسان هستند؛ زیرا هم‌نوا با طبیعت پیش می‌روند و حتی در مقابل سختی‌ها لبخند می‌زنند. (نک: محمدی، ۱۳۷۳، ص ۱۹ و ۲۰)

می‌توان ادعا کرد به اقتضای مطابقت حکم عقل و شرع^{۱۱}، و با توجه به اصل مطلوبیت ادخال سرور در قلب مؤمن، شوخی و مزاح از منظر پیشوایان دینی نیز امری پسندیده و مطلوب به شمار می‌آید. از این رو، در روایات متعدد، مؤمنان به بذله‌گویی و شوخی تشویق شده‌اند. در ادامه به برخی از این روایات اشاره می‌شود.

الف. «عَنْهُ^{۱۲} عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَلَامٍ عَنْ يَوْسُفَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ يُونُسَ الشَّيْبَانِي قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: كَيْفَ مُدَاعَبَةُ بَعْضِكُمْ بَعْضًا؟ قُلْتُ: قَلِيلٌ. قَالَ: فَلَا تَفْعَلُوا فَإِنَّ الْمُدَاعَبَةَ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ وَإِنَّكَ لَتَدْخُلُ بِهَا السُّرُورَ عَلَيَّ أُخِيكَ وَ لَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله يَدَاعِبُ الرَّجُلَ يَرِيدُ أَنْ يَسُرَّهُ.» (كلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۶۳، طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱) یونس شیبانی گوید: حضرت صادق عليه السلام فرمود: شوخی کردن شما با همدیگر چگونه است؟ عرض کردم: اندک است، فرمود: این گونه نباشید؛ زیرا شوخی از خوش خلقی است و تو بدان وسیله برادرت را خوشحال و مسرور کنی، و هرآینه رسول خدا صلى الله عليه وآله با کسی شوخی می‌کرد و می‌خواست که او را شاد و مسرور کند. این روایت تأکید می‌کند که شوخی کردن از خوش خلقی که یک کمال نفسانی است، برمی‌خیزد و کارکرد آن هم داخل

کردن شادی در قلب مؤمن است.

ب. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ شَرِيفِ بْنِ سَابِقٍ عَنِ الْفُضْلِ بْنِ أَبِي قُرَّةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَفِيهِ دُعَابَةٌ قُلْتُ: وَمَا الدُّعَابَةُ؟ قَالَ: الْمِزَاحُ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۶۳) فضل بن ابی قره گوید: حضرت صادق علیه السلام فرمود: هیچ مؤمنی نیست جز اینکه در او دعابه هست. من عرض کردم: دعابه چیست؟ فرمود: مزاح. در واقع بر اساس این روایت شرط ایمان، شوخی کردن است و شوخی عنصر مؤثری در صحت ایمان می باشد.

ج. «صَالِحُ بْنُ عُقْبَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ الْجَعْفِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَجِبُ الْمُدَاعِبَ فِي الْجَمَاعَةِ بَلَا رَفَثٍ.» (همان جا) عبدالله بن محمد جعفری نقل می کند از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: همانا خداوند عزوجل انسان بذله گوی نیک گفتار در جماعت را دوست دارد. در این روایت نیز حضرت شرط شوخی مورد تأیید خداوند را آلوده نبودن به گناه و پلیدی معرفی می کند.

د. در روایتی از نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله آمده است: «المؤمن دَعِبٌ لَعِبٌ؛ و المناقِقُ قَطِبٌ غَضِبٌ.» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۹) مؤمن همواره شوخ و بذله گو، و منافق همواره اخمو و خشم جوست.

همچنین، روایات متعددی در زمینه شوخی های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ائمه علیهم السلام و صحابه در منابع روایی منقول است. (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۲۹۸، ح ۲) برخی از این روایات در قسمت های بعدی مقاله طرح و بررسی می گردد.

بنابراین، به نظر می رسد اصل پسندیده بودن و استحباب شوخی و مزاح از منظر اسلام و پیشوایان دین، ادعایی موجه و قابل پذیرش است. هرچند برخی روایات نیز در نکوهش و مذمت شوخی وارد شده است. با این حال، اگر جمع دلالتی میان این دو دسته از روایات ناممکن باشد، ترجیح - به دلالت عقل و شهادت فطرت - با روایات یادشده خواهد بود. در ادامه، به بررسی روایات معارض پرداخته می شود.

الف. «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِيَّاكُمْ وَالْمِزَاحَ فَإِنَّهُ يَذْهَبُ بِمَاءِ الْوَجْهِ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲ ص ۶۶۴) حضرت صادق علیه السلام فرمود: مبادا مزاح کنید که آبرو را می برد. در واقع، امام صادق علیه السلام شوخی

را باعث ریختن آبرو می‌داند و آبرو در تعالیم اسلام جایگاه والایی همچون حرمت کعبه دارد.

در پاسخ می‌توان گفت: حرف «فاء» در عبارت «فإنه...» برای تعلیل بوده و گزاره پس از آن در مقام بیان علت حکم می‌باشد. به اقتضای قاعده معروف «العله تعمم و تخص؛ علت، تعمیم‌دهنده و تخصیص‌زننده حکم است» (نک: مظفر، بی تا [الف]، ج ۲، ص ۱۷۷ و ۱۷۸) تحذیر مطرح در روایت، دایر مدار وجود و عدم علت یعنی رفتن آبروی شخص است. به بیان دیگر، امام صادق علیه السلام شوخی را - کم یا زیاد - در صورتی که به خاطر کم ظرفیتی مخاطبان، موجب ریخته شدن آبروی شوخی‌کننده گردد، ناپسند و مذموم شمرده است؛ امری که به تأیید عقل و گواهی فطرت، پذیرفتنی است.

ب. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ ابْنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: إِيَّاكُمْ وَالْمِزَاحَ فَإِنَّهُ يَجْرُ السَّخِيمَةَ وَيُورِثُ الضَّعِيفَةَ وَهُوَ السَّبُّ الْأَصْغَرُ.» (همان جا) امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: مبادا شوخی کنید که کینه آورد و دشمنی به جای گذارد؛ و آن «دشنام کوچک» است. آن حضرت در این روایت، شوخی را هم‌وزن با دشنام یا مسخره کردن افراد و دست انداختن کسی و آثار آن را کینه و دشمنی معرفی می‌کند.

پاسخ به این روایت نیز تا اندازه‌ای، همانند روایت پیشین است؛ زیرا علت نکوهش در آن ذکر شده است. بنابراین، پرهیز از شوخی دایر مدار وجود پیامدهای یادشده در آن است. اما اینکه در فقره اخیر از روایت، شوخی به‌عنوان «دشنام کوچک» معرفی شده، در صورتی است که همراه با تحقیر و توهین باشد که از آن به تمسخر و استهزا یاد می‌شود. روشن است که در چنین فرضی، شوخی مصداق عمل ناپسند و مذموم است.

ج. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ وَعَلِيِّ بْنِ عَقْبَةَ وَثَعْلَبَةَ رَفَعُوهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي جَعْفَرٍ أَوْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: كَثْرَةُ الْمِزَاحِ تَذْهَبُ بِمَاءِ الْوَجْهِ وَكَثْرَةُ الضَّحِكِ تَمْحُجُ الْإِيمَانَ مَجَازًا.» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲ ص ۶۶۵) حضرت باقر و صادق علیهما السلام یا یکی از آن دو فرمودند: شوخی بسیار، آبرو را ببرد و خنده بسیار ایمان را به یک سو پرتاب کند.

در روایت فوق، به دلالت التزامی، از شوخی و خنده زیاد نهی شده است. توضیحاً

باید گفت: اولاً موضوع روایت، کثرت شوخی و خنده است نه مطلق شوخی و خنده؛ و ثانیاً علت نکوهش آن، ریخته شدن آبروی لطیفه‌گو و از بین رفتن ایمان عنوان شده است. بنابراین، شاید بتوان گفت اگر کثرت شوخی و خنده هم به اقتضای مقام، وجه عقلایی داشته و در مواردی چنین پیامدهایی نداشته باشد، از نظر اسلام مورد نکوهش نیست.

د. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ الطَّائِي عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: لَأَجِدَ عَبْدًا طَعَمَ الْإِيمَانَ حَتَّى يَتْرُكَ الْكَذِبَ هَزْلَةً وَجِدَةً.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۴۰) بنده طعم ایمان را نمی‌چشد مگر اینکه از دروغ، شوخی و جدی آن بپرهیزد؛ از این روایت استفاده می‌شود که دروغ به شوخی هم حرام است.

هرچند سند روایت - به خاطر وجود عروة بن قاسم - «مجهول» است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۳۳۲)، اما روایات دیگری نیز در این زمینه وجود دارد. (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۳۸۸، باب ۹۲ حسن الخلق^{۱۳}) وجود چنین روایاتی موجب طرح این پرسش در کتب فقهی شده است که به شوخی دروغ گفتن چه حکمی دارد؟ برخی فقیهان چون صاحب‌جوهر (نک: نجفی، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۷۲)، شیخ انصاری (انصاری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵) و محقق خویی (نک: خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۸۹) بر پایه روایات «حرمت کذب» چنین نظر داده‌اند که مسئله دو صورت دارد: یکی آنکه در مقام شوخی و به قصد خنداندن دیگران، به صورت جدی از وقوع چیزی که واقع نشده خبر دهد، مانند آنکه در موقعیتی که فردی منتظر بازگشت مسافری است، کسی به دروغ، آمدن مسافر را خبر می‌دهد تا او را بفریبد و حاضران را بخنداند. در این صورت، سخن وی مصداق دروغ و حرام است. صورت دوم آنکه سخنی را به قصد شوخی ادا کند، بدون آنکه قصد اخبار از واقع داشته باشد، حاضران نیز از این قصد وی آگاه باشند، مانند اینکه از روی شوخی و نه به قصد توهین، ترسویی را قهرمان، ابلهی را با ذکاوت و نادانی را دانشمند خواند؛ که سخن او نه مصداق دروغ و نه حرام است.

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که روایات دال بر نکوهش شوخی، در حقیقت، ناظر به تفکیک میان شوخی پسندیده و ناپسند و درصدد تبیین شرایط آن هستند. اینکه

در برخی منابع، شوخی به عنوان عملی نیکو بیان شده و گاهی به عنوان یک رذیلت اخلاقی، اشاره به همین حدود مرزهای شوخی دارد. ارزش شوخی کردن از نگاه اسلام، ارزش ابزاری است؛ در نتیجه، اگر این کار از حد اعتدال خارج شود و یا آمیخته با گناه و غیبت و سخریه و استهزا گردد و وسیله انتقام جویی و آبروریزی شود و کینه‌هایی را که انسان نمی‌تواند با کلمات جدی اظهار کند، از طریق شوخی ابراز نماید، یکی از بدترین رذایل اخلاقی و صفات نکوهیده خواهد بود.

۴. زبان شوخی و فقه الحدیث

«فقه الحدیث» مهم‌ترین شاخه از شاخه‌های «علم الحدیث» بوده و در پی درک عمیق معنای روایت است. در این راستا، متن روایت از دو زاویه مورد بررسی قرار می‌گیرد. یکی از جهت معنای ظاهری و دیگری از ناحیه مقصود اصلی گوینده. برای تشخیص معنای ظاهری به شناخت مفردات و ترکیبات و برای تعیین مراد جدی، به گردآوری قراین مختلف نیاز است. (نک: مسعودی، ۱۳۹۳، ص ۵۸)

جدای از این امور که در راستای فهم عمیق متن روایت صورت می‌گیرد، دو سفارش نیز به نحو پیشینی و پسینی - در کنار دستورالعمل‌های دیگر - به منظور تصحیح و تکمیل فرایند فقه الحدیث مطرح است. نخستین توصیه به عنوان پیش‌نیاز فهم حدیث، مراجعه به منابع روایی و بررسی روایات مشابه، برای شناسایی پدیده «تصحیف» در روایت است. توصیه دیگر در مرحله پس‌افهم حدیث، جست‌وجو و بررسی روایات معارض به منظور شناسایی «سخن تقیه‌ای» می‌باشد. (نک: همان: ص ۱۵)

تأکید مقاله حاضر، بر جدی گرفتن احتمال زبان شوخی - همانند احتمال تصحیف و زبان تقیه‌ای - است؛ به عبارت دیگر، همان طور که در مواردی چون ابهام معنای حدیث یا تعارض آن با حدیث دیگر، برای نفی «تصحیف» و «تقیه» به اصول عقلایی محاوره استناد نمی‌شود، در پاره‌ای از موارد نیز، احتمال وضعیت شوخی را نمی‌توان به صرف مخالفت با اصالت جدی بودن سخن نزد عقلا نادیده گرفت، بلکه شایسته است از طریق گردآوری قراین، به تشخیص شوخی یا جدی بودن زبان حدیث مبادرت ورزید؛ شاید از این طریق، برداشت درست‌تری از متن روایت حاصل گردد. در بحث بعدی، به برخی از این قراین اشاره می‌شود.

۵. راه‌های شناخت زبان شوخی

۱.۵. سستی باقی احتمالات

در پاره‌ای از موارد، حدیثی که دارای ابهام معنایی است، احتمال اراده جدی را برنمی‌تابد. در این صورت، حمل بر زبان شوخی قابل طرح و دفاع است. روایت معروف به «چشم پشه» از این دست است. در منابع آمده که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر فراز منبر با دیدن امام حسین علیه السلام که کودکی پنج‌ساله بود، فرمودند: «حزقة حزقة ترق عین بقه». (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۳۸۸؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۲۹۵؛ ج ۳۶، ص ۳۱۳ و ج ۴۳، ص ۲۸۶) کوچولو کوچولو، بالا بیا ای چشم پشه. دانشمندان کوشیده‌اند که به تأویل و توجیه این روایت پردازند. چنان‌که برخی آن را اشاره‌ای بر جراحات‌های متعدد سیدالشهدا در کربلا می‌دانند؛ چون چشم پشه سوراخ سوراخ است.^{۱۴} یا اینکه مراد از بقه را فاطمه علیها السلام دانسته‌اند. بدین سبب به حضرت امام حسین علیه السلام «قرة عین البقة» می‌گفتند. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۳۸۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۲۸۶) ولی اگر در نظر بگیریم که زبان حدیث شوخی است نه جدی، از تکلف رها خواهیم شد.^{۱۵} چنان‌که با در نظر گرفتن حال و مقال نبی مکرم به نظر می‌رسد ایشان در صدد ابراز علاقه و احساسات به نوۀ عزیزشان بوده‌اند و نه پیشگویی حوادث آینده. احتمالاً دلیل نامیدن حضرت به چشم پشه نیز ریزنقشی یا چشمان ریز ایشان بوده است. اگر گزارش و پیشگویی رخداد‌های آینده می‌بود، لاقلم علائمی از تأثر و تألم در کلام یا حالت ایشان هویدا می‌شد. به‌علاوه در آن زمان وجود سوراخ‌های متعدد در چشم پشه برای مردم عادی مشخص نبود و پیامبر صلی الله علیه و آله باید به شیوه‌ای سخن می‌گفتند که مخاطب متوجه شود. بنابراین، بی‌تردید می‌توان گفت حضرت در صدد خبر از حوادث آینده نبوده‌اند.

۲.۵. آشنایی با سبب صدور

سبب صدور، که می‌توان گفت معادل بافت موقعیت یا context در معناشناسی نوین است، یکی از قرائینی است که مراد اصلی گوینده را آشکار می‌کند. برای مثال، از حضرت علی علیه السلام نقل شده که «هر که خرما را با دانه می‌خورد، پرخور است.» (هاشمی خوبی، بی‌تا، ج ۶، ص ۹۴) با توجه به سبب صدور حدیث، روشن می‌شود که حضرت

این سخن را در مقام شوخی بیان کرده است. نقل است روزی پیامبر اکرم ﷺ با حضرت علی علیه السلام خرما می خوردند، هر خرما که حضرت رسول ﷺ می خوردند، به طور پنهانی دانه اش را نزد حضرت علی علیه السلام می نهادند، تا تمام شد. نزد حضرت رسول ﷺ هیچ دانه خرمایی نبود و همه نزد حضرت علی علیه السلام بود. پیامبر ﷺ فرمودند: «من کثر نواه فهو أکول» هرکس دانه او بیشتر باشد، پرخور است. حضرت علی علیه السلام فرمودند: «من اکل نواه فهو اکول» هرکه خرما را با دانه خورده، پرخور است. پیامبر ﷺ تبسم نموده، فرمان دادند تا هزار درهم به آن حضرت انعام دهند. (نراقی، بی تا، ص ۳۲۵) حضرت در این موقعیت با گذاشتن دانه خرما بر بشقاب مقابل امام علیه السلام با ایشان شوخی کرده اند. در این دسته، با توجه به سبب صدور، احتمال اشتباه در شوخی یا جدی بودن کلام معصوم کم است؛ زیرا موقعیت و پیش زمینه شوخی کامل بیان شده و مخاطب امروزی آن را درک می کند.

۳-۵. به کارگیری واژگان گویای شوخی

کاربرد کلماتی چون «ضحک» و «تبسم» که از ملازمات شوخی است، می تواند در شناخت موقعیت مزاح و بذله گویی مفید واقع شود. برای نمونه، در روایت پیشین، واژه «تبسم» به کار رفته، که نشانه وضعیت شوخی است. همچنین، در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که: عمار برای تیمم در خاک غلتیدی؛ فقال له رسول الله ﷺ و هو یهزأ به: «یا عمار تمعکت کما تتمعک الدابة؟» پیامبر ﷺ به او خندید و فرمود: همانند چارپا، در خاک غلتیدی؟ سپس روش درست تیمم را به او آموخت. واژه «یهزأ» نشانه این است که پیامبر ﷺ در موقعیت شوخی بوده است نه در مقام تحقیر یا توییح. البته شناخت شخصیت مخاطب (عمار) نیز در برداشت درست از این روایت مؤثر است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۶۳)

۴-۵. مراجعه به روایات مشابه

در برخی از موارد، گردآوری روایات مشابه که در اصطلاح فقه الحدیثی، «تشکیل خانواده حدیث» نامیده می شود (نک: مسعودی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۰) می تواند احتمال شوخی بودن کلام امام علیه السلام را تقویت نماید. برای نمونه، شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) در من لایحضره الفقیه آورده است: «روی أنه قال ﷺ: نبروزنا کل یوم.» (ج ۳، ص ۳۰۰) روایت

کرده‌اند که حضرت علی علیه السلام فرمود: نوروز ما هر روز است. مقصود اصلی امام علیه السلام در این حدیث تا اندازه‌ای مبهم است. در روایت دیگر آمده است که برای علی علیه السلام فالوده هدیه آوردند. فرمود: «این چیست؟» گفتند امروز، نوروز است. «قال: فَنِيرُوزَا إِن قَدَرْتُمْ كَلَّ يَوْمٌ» فرمود: اگر می‌توانید، هر روز را نوروز سازید. (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۳۲۶) نویسنده دعائم الاسلام این عبارت را جدی برداشت کرده و در توضیح آن می‌نویسد: یعنی به‌خاطر خداوند، به یکدیگر هدیه بدهید و به دیدار یکدیگر بروید. (همان‌جا) اما در روایتی مشابه به نقل از شیخ صدوق، حضرت فرمود: «إِصْنَعُوا لَنَا كَلَّ يَوْمَ نِيرُوزَا» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۰۰)؛ هر روز را برای ما نوروز سازید!

از مجموع این احادیث می‌توان استفاده کرد که قضیه در حقیقت، به این شکل بوده است که برای حضرت به مناسبت نوروز، فالوده آوردند، ایشان با زبان شوخی فرموده است: اگر نوروز چنین روزی است، خوب است هر روز «برای ما» نوروز باشد. جدای از تأثیر شناسایی سبب صدور در فهم روایت نخست، و افزون بر شناخت روحیه شوخ‌طبعی حضرت علی علیه السلام، کاربرد واژگان «لنا/برای ما» در روایت اخیر می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای در مراد اصلی حضرت ایفا نماید.

۵. آشنایی با فنون بلاغی

آشنایی با جلوه‌های بلاغت مانند تعریض و کنایه می‌تواند در شناسایی موقعیت و تشخیص زبان شوخی از زبان جدی مؤثر واقع شود. شناخت موقعیت شوخی در روایت معروف به «رقیة النملة» از این طریق است. اصل روایت چنین است: «عن الشفاء بنت عبدالله قالت: دخل علينا النبي صلى الله عليه وسلم وأنا عند حفصة، فقال لي: ألا تعلمين هذه رقية النملة كما علمتها الكتابة.» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۷۲؛ ابی داود، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۲۵ و ۲۲۶؛ احمدی میانجی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۱۰۷ و ۱۰۸) شفای دختر عبدالله^{۱۶} نقل می‌کند: من نزد حفصه بودم که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر ما وارد شدند. به من فرمودند: آیا به او «رقیة النملة» را نمی‌آموزی؛ آنچنان که نوشتن را به او آموختی!

شفای دختر عبدالله عدوی معلم حفصه بود. این زن از مسلمانان و مهاجران اولیه به شمار می‌رود. وی از زنان عاقل و بافضیلت است. (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۸۶ و ۴۸۷؛ المزی، ۱۴۱۳ق، ج ۳۵، ص ۲۰۷ و ۲۰۸) ابن اثیر اشاره می‌کند آنچه به نام «رقیة النملة»

معروف است، در واقع از نوع «رقی»^{۱۷} نبوده، بلکه جمله‌هایی معروف بوده و همه می‌دانستند نفع و ضرری نمی‌رساند. رسول خدا ﷺ به صورت شوخی و ضمناً نوعی کنایه به همسرش حفصه آن سخن را به شفا فرمود. جمله‌ها این بوده است: «العروس تحتفل و تختضب و تکتحل و کل شیء تفتعل غیر أن لا تعصی الرجل.» (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۲۰) یعنی عروس در میان جمع می‌نشیند، رنگ می‌بندد، سرمه می‌کشد، عروس همه کار می‌کند ولی شوهرش را نافرمانی نمی‌کند. این جمله‌ها را «رقیة النملة» می‌نامیدند و ظاهراً در این نام‌گذاری نیز نوعی شوخی و طنز به کار رفته است. ابن اثیر می‌گوید: رسول اکرم ﷺ از روی شوخی و طنز به شفا فرمود همان طوری که نوشتن را به حفصه یاد دادی خوب بود «رقیة النملة» را نیز یاد می‌دادی. اشاره به اینکه این بانو فرمان مرا اطاعت نکرد و رازی را که به او گفته بودم^{۱۸} افشا کرد. (همان‌جا)

نکته مهم درباره این روایت این است که لحن نبی مکرم اسلام ﷺ شوخی است و هیچ تأیید و یا تأکیدی درباره آموزش رقیة النملة ندارند. تنها پیامبر ﷺ می‌خواستند کنایه‌وار به حفصه بفهمانند که باید سر شوهر را نهان می‌داشت. عدم توجه به زبان این روایت، ممکن است خواننده را به اشتباه بیندازد.

۶. اهداف شوخی در روایات

علاوه بر روایاتی که در بخش پیشین بدان‌ها اشاره شد، مبنی بر اینکه حضرات معصومین علیهم‌السلام به صراحت نهی یا سفارش به شوخی می‌کنند، یک دسته از روایات وجود دارد که نشان می‌دهد آن بزرگواران عملاً در بیانات مبارکشان شوخی به کار برده‌اند. با بررسی و ژرف‌نگری در متن این دسته از روایات، رگه‌هایی از شوخی را می‌توان یافت و در مرتبه بعد، با سنجش موقعیت و شرایط صدور و لحن معصومین علیهم‌السلام هدف ایشان از بیان شوخی روشن می‌شود. در اینجا به چند مورد از اهداف شوخی اشاره می‌گردد:

۱-۶. رساندن غیر مستقیم معنا

یعنی شوخی‌ای که در آن فرد می‌خواهد کنایه‌وار مطلبی را به مخاطب برساند و شاید اصلاً معنای ظاهری جمله مراد نباشد. روایت معروف به «رقیة النملة» که در بخش پیشین مطرح شد، بدین منظور بوده است.

۲-۶. ایجاد انس و اظهار محبت

شوخی کردن یکی از راه‌های ایجاد انس و اظهار محبت است. اهل بیت علیهم السلام نیز از این روش برای جلب محبت و تألیف قلوب استفاده کرده‌اند. برای نمونه، علقمه از ابومسلمه روایت کرده است که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله زبانشان را برای حسین بن علی علیه السلام بیرون می‌آورد. آن کودک زبان پیامبر را می‌دید و شادی می‌کرد. عیینه بن بدر فزاری گفت: به خدا پسری دارم که مردی شده و ازدواج کرده و مو بر صورتش روییده و هرگز او را نبوسیده‌ام. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «هرکس رحم نکند، به او رحم نکنند.» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۳۴) و در جایی دیگر همین روایت با اندکی تفاوت ذکر شده که پیامبر صلی الله علیه و آله برای امام حسن و امام حسین علیهما السلام چنین کردند. (ابن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۳) شکی نیست که حضرت محمد صلی الله علیه و آله برای برقراری ارتباط عاطفی با نوه‌های عزیزشان و ابراز علاقه با آن‌ها شوخی می‌کردند.

همچنین به صحت پیوسته است که حضرت رسول صلی الله علیه و آله برخی خردسالان را به شوخی «یا ذالذنین» (ای صاحب دو گوش) خطاب می‌کردند. (نراقی، بی تا، ص ۳۲۶) در تاریخ یعقوبی، دربارهٔ کسانی که شبیه به پیامبر صلی الله علیه و آله بودند، روایتی از حضرت زهرا علیها السلام آورده است که حضرت فاطمه علیها السلام فرزند ارشدش حسن بن علی علیه السلام را می‌رقصاند و به زبان شعر می‌گفت: «بأبی، شبیه بآبی / غیر شبیه بعلی» (یعقوبی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۱۴) به پدرم، او [حسن علیه السلام] به پدرم شبیه است و شبیه علی علیه السلام نیست. (نیز نک: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۳۸۹ و در اینجا این نکته در روایت تصریح شده که حضرت علی علیه السلام با شنیدن این شعر لبخند می‌زدند.)

اینکه حضرت فاطمه علیها السلام با تأکید، شبیه بودن امام حسن علیه السلام به پیامبر صلی الله علیه و آله را بیان می‌کنند، رگه‌هایی از شوخی در آن دیده می‌شود؛ زیرا این حقیقت وجود دارد که پدر و مادر بعد از تولد نوزادشان- به‌ویژه فرزند اول- علاقه دارند که ببینند کودک به چه کسی شباهت دارد و هریک دوست دارد که نوزاد به خودش شباهت داشته باشد. در نتیجه به نظر می‌رسد لحن سخن ایشان آمیخته با شوخی است. گویی حضرت با این سخن با همسر خود شوخی می‌کردند و برای همسر عزیزشان دلبری می‌فرمودند و با این کار رابطهٔ عاطفی خویش را با همسر خود هرچه بیشتر تحکیم می‌بخشیدند. همچنین نقل ابن شهر آشوب از این روایت که واکنش حضرت علی علیه السلام را به شعر

حضرت فاطمه علیها السلام آورده، تأییدی بر شوخی بودن لحن آن است.

۳-۶. یادآوری آیات الهی

گاهی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای درک آیات الهی به شوخی با مخاطب می پرداختند. در واقع با به وجود آوردن فضای صمیمی، آیات الهی را به آن‌ها گوشزد می کردند. مثلاً از حسن روایت شده که گفت: پیرزنی خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمد، حضرت به او فرمود: پیرزن وارد بهشت نمی شود. آن پیر گریست، پیامبر فرمود: تو در روز قیامت پیر نیستی خدای متعال می فرماید: «إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً* فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَاراً» (واقع: ۳۵ و ۳۶) در حقیقت ما آنان را با پیدایشی (نو) پدید آوردیم* و آنان را دوشیزگانی قرار دادیم. (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۳۴؛ ابن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۲۹۷) در واقع پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حالت جوان شدن افراد سالخورده در روز قیامت را که در آیه قرآن آمده است، بدین صورت یادآوری کردند.

درباره این روایت توضیحاً می توان گفت که روان شناس مشهور، اسپیر^{۱۹}، نشان داده است که شوخی یک شیوه درمانی بسیار مؤثر در مراقبت از آشفتگی های روانی دوران سالخوردگی است. او در این باره اعتقاد دارد که افراد سالخورده نسبت به سایر افراد، به مراتب بیشتر از مزایای درمانی و مراقبتی شوخی بهره مند می شوند. (نجاریان و همکاران، ۱۳۷۱، ص ۸۶) در واقع پیامبر صلی الله علیه و آله علاوه بر تأکید بر فهم آیات الهی، به ویژگی ها و موقعیت روانی مخاطب توجه داشته و با شوخی نقش طیب را برای وی ایفا کرده است.

۴-۶. کاهش استرس مخاطب

به تصریح برخی روان شناسان مانند دیکسون^{۲۰} و مارتین ولفکورت^{۲۱}، مزاح به عنوان راهبرد مقابله ای جهت سازگاری با استرس به کار می رود. (همان، ص ۸۴) گاهی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز برای برقراری رابطه نزدیک با مخاطبان عصر خویش و کاهش استرس آن‌ها در برقراری ارتباط با فرستاده خدا، به شوخی با آن‌ها می پرداختند.

در روایت آمده است که حسین بن یزید از امام صادق علیه السلام پرسید: فدایت شوم، آیا رسول خدا با کسی شوخی می کرد؟ امام فرمودند: خداوند پیامبر صلی الله علیه و آله را به خلق عظیم وصف نمود. در همه پیامبرانی که خداوند آن‌ها را برانگیخته بود، کمی گرفتگی وجود داشت، اما پیامبر را با رأفت و رحمت کامل برانگیخت و از رأفت و مهربانی پیامبر صلی الله علیه و آله

این بود که با یاران خود مزاح می فرمود؛ تا اینکه عظمت و بزرگی اش آن‌ها را نگیرد تا بتوانند به او بنگرند و نیازهای خود را بازگو نمایند. (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۱)

بیشتر روایاتی که در این دسته می گنجند، روایات مواجهه پیامبر صلی الله علیه و آله با زنان و کودکان می باشد که به نظر می رسد به این دلیل است که آن‌ها بیشتر از سایرین در مواجهه با حضرت در معرض استرس قرار می گرفتند و شاید گاهی این استرس مانع برقراری ارتباط با ایشان و موجب عدم پرسش سؤال‌ها و درخواست‌های خود از پیامبر صلی الله علیه و آله می شد. پیامبر صلی الله علیه و آله با این روش از استرس آن‌ها می کاستند تا بتوانند حرف یا درخواست خود را بیان کنند.

مثلاً زید بن اسلم نقل کرده زنی به نام امّ ایمن خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و عرض کرد: شوهرم تو را می خواند. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: شوهرت کیست؟ آیا همان کسی است که در چشمش سفیدی هست؟ عرض کرد: نه به خدا در چشمش سفیدی نیست. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: چرا در چشمش سفیدی هست، عرض کرد: نه به خدا حضرت فرمود: در چشم هر انسانی سفیدی هست. (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۳۴؛ ابن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۲ و ۱۱۳) مقصود پیامبر سفیدی بود که درباره مردمک چشم است. لحن سخن امّ ایمن و قسم‌هایی که در مقابل سخن حضرت می خورد، نشان از راحت نبودن در مقابل حضرت است که پیامبر صلی الله علیه و آله برای شکستن آن حالت با او شوخی می کنند.

زن دیگری خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و گفت: ای رسول خدا، مرا بر شتری سوار کن. فرمود: تو را سوار بر پسر شتر می کنم. زن گفت: پسر شتر به چه کارم می آید. او به من سواری نمی دهد. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: آیا شتری هست که پسر شتر نباشد؟ (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۳۴) البته منظور پیامبر صلی الله علیه و آله شوخی بود.

۵.۶. ادخال سرور در قلب مؤمنان

ادخال سرور در قلب مؤمنان از اعمال مستحبی است که بسیار بدان توصیه شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «إِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ إِدْخَالَ السُّرُورِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۱۹) به درستی که شاد کردن مؤمنان، دوست داشتنی ترین کارها در نزد خدای متعال است.

همچنین امام رضا علیه السلام می فرماید: «... فَإِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْأَعْمَالِ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ

بَعْدَ الْفَرَائِضِ أَفْضَلُ مَنْ إِذْخَالَ السُّرُورَ عَلَى الْمُؤْمِنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۳۴۷) ... به درستی که بعد از انجام واجبات هیچ کاری در نزد خدای عزوجل برتر از شاد کردن مؤمن نیست.

در روایتی از امام حسین علیه السلام چنین می خوانیم: «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ بَعْدَ الصَّلَاةِ إِذْخَالَ السُّرُورِ فِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ بِمَا لَا إِثْمَ فِيهِ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۷۵) برترین کارها بعد از نماز، شاد کردن قلب مؤمن با اموری است که گناهی در آنها نباشد.

شاد کردن مؤمنان هم پایه شاد کردن رسول خدا و در مرتبه بالاتر خشنودی باری تعالی است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «مَنْ سَرَّ مُؤْمِنًا فَقَدْ سَرَّنِي وَمَنْ سَرَّنِي فَقَدْ سَرَّ اللَّهَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، باب ۳۰، روایت ۷۰) هرکس مؤمنی را شاد کند، مرا شاد کرده است و هرکس مرا شاد کند، خداوند را شاد کرده است.

راه‌های متفاوتی بدین منظور در روایات معرفی شده که از جمله آنها شوخی کلامی است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و به تبع ایشان ائمه معصومان علیهم السلام گاهی برای زدودن اندوه از چهره مسلمانان، با آنان شوخی می کردند و آنان را می خندانند. امام علی علیه السلام در این باره می فرماید: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ لَيْسَرُ الرَّجُلِ مَنْ أَصْحَابِهِ إِذَا رَأَهُ مَعْمُومًا بِالْمُدَاعَبَةِ وَكَانَ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ يَغِيضُ الْمُعْبَسَ فِي وَجْهِ إِخْوَانِهِ» (شهید ثانی، ۱۳۹۰ق، ص ۸۳) سیره پیامبر خدا این بود که وقتی یکی از اصحاب خود را غمگین می دید، او را با شوخی کردن شاد می کرد و می فرمود: خداوند از برخورد عبوسانه انسان با دوستانش نفرت دارد.

یکی از یاران امام صادق علیه السلام به نام یونس شبیانی می گوید: روزی امام صادق علیه السلام از من پرسید شوخی کردن در میان شما چه جایگاهی دارد؟ در پاسخ عرض کردم: خیلی کم. آن حضرت فرمود: «فَلَا تَفْعَلُوا فَإِنَّ الْمُدَاعِبَةَ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ وَإِنَّكَ لَتُدْخِلُ بِهَا السُّرُورَ عَلَى أُخِيكَ وَ لَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَدَاعِبُ الرَّجُلَ يَرِيدُ أَنْ يَسُرَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲ ص ۶۶۳) این گونه نباشید. بی گمان، شوخی از خوش اخلاقی است. و بی شک، تو با این کار برادر خود را شاد می کنی. رسول خدا با افراد شوخی می کرد و می خواست آنان را شاد کند.

۷. نتیجه گیری

با توجه به آنچه گفته شد، می توان نتیجه گرفت که شوخی اگر در چهارچوب درست خود انجام شود، جزء محاسن اخلاقی به حساب می آید و از آنجا که حضرت

محمد صلی الله علیه و آله تمام‌کننده مکارم اخلاق است، پس شکل درست آن را در بیان، سیره و سلوک حضرت و به تبع، در اهل بیت ایشان می‌توان یافت. آن بزرگواران در مواجهه با مردم و تلاش برای ارتباط صحیح و مؤثر با ایشان برای انجام وظیفه سنگین هدایت از ابزار شوخی بهره می‌جستند.

در مواجهه با آنچه از کلام معصومان علیهم السلام در دسترس است، توجه به شوخی بودن و بررسی هدف از شوخی با در نظر گرفتن موقعیت و شرایط صدور روایت نکته‌ای اساسی است که کم‌توجهی به آن گاهی برداشت از حدیث را به خطا می‌برد و توجه به شوخی یا عدم شوخی بودن زبان روایت، قرینه‌ای برای برداشت درست از کلام معصوم علیه السلام است.

پیشوایان دین به‌منظور رساندن غیرمستقیم معنا، یادآوری آیات الهی، کاهش استرس مخاطب و ایجاد ارتباط نزدیک با آن‌ها برای پذیرش بهتر، از شوخی استفاده می‌کردند.

پی‌نوشت‌ها

۱. بلی کسی را که مرحله‌ای چون مرگ در پیش، و خانه‌ای چون آخرت در عقب، و دشمنی چون شیطان در کمین، و محاسبی چون کرام‌الکاتبین قرین، عمری چون برق در گذر، و منزلی چون دنیا که محل صد هزار گونه خطر است مستقر، خندیدن و شوخی کردن نیست. و با خاطر جمع نشستن نه، مگر از غفلت و بی‌خبری.

۲. اصل شوخی از نظر عقل نکوهیده و مذموم است و در شرع مقدس از آن نهی شده است. اما مقدار کمی که به معصیت خدا منجر نشود اشکال ندارد.

۳. أما المزاح فمطایبة و فیه انبساط و طیب قلب، فلم ینهی عنه؟ فاعلم أن المنهی عنه الافراط فیه، أو المداومة علیه. أما المداومة، فلأنه اشتغال باللعب والهزل فیه واللعب مباح، ولكن المواظبة علیه مذمومة و أما الافراط فیه، فإنه یورث كثرة الضحک، و كثرة الضحک تمیت القلب، و تورث الضعیفة فی بعض الأحوال، و تسقط المهابة والوقار.

۴. مانند متن قبل.

5. Franz Rosenthal

۶. والنقیضان: أمران وجودی وعدمی، ای عدم لذلك الوجودی، وهما لا یجتمعان ولا یرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بینهما... والضدان: هما الوجودیان المتعاقبان علی موضوع واحد، ولا یتصور اجتماعهما فیه، ولا یتوقف تعقل أحدهما علی تعقل الآخر. (مظفر، بی‌تا [ب]، ج ۱، ص ۵۶)

۷. کلام الرجل بغير ما یریده ضاحکا.

۸. أنها المباسطة الى الغير على جهة التلطف والاستعطف دون اذية، حتى يخرج الاستهزاء و السخرية.
۹. طنز: فسوس کردن، فسوس داشتن، افسوس داشتن، افسوس کردن، بر کسی خندیدن، عیب کردن، لقب کردن، سخن به رموز گفتن، طعنه، سخریه. (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۰، ص ۱۵۳۲) در ادبیات، طنز به نوع خاصی از آثار منظوم یا منثور ادبی گفته می‌شود که اشتباهات یا جنبه‌های نامطلوب رفتار بشری، فسادهای اجتماعی و سیاسی یا حتی تفکرات فلسفی را به شیوه‌ای خنده‌دار به چالش می‌کشد. (اصلائی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰)

10. Anton C. Zijderfeld

۱۱. قاعدة ملازمة «كلما حكم به العقل، حكم به الشرع و كلما حكم به الشرع، حكم به العقل.» (مظفر، بی تا [الف]، ج ۲، ص ۲۶۴)

۱۲. عنه به «احمد بن محمد خالد» در سلسله سند حدیث قبل اشاره دارد.

۱۳. مانند: الخليل بن أحمد عن أبي العباس السراج عن قتيبة عن قزعة عن إسماعيل بن أسيد عن جبلة الأفریقی أن رسول الله ص قال: أنا زعيم بيت في ربض الجنة و بيت في وسط الجنة و بيت في أعلى الجنة لمن ترك المرأة و إن كان مُحِقًّا و لمن ترك الكذب و إن كان هازلًا و لمن حسن خلقه.

۱۴. نک: ابن طاووس، ۱۳۷۱، ص ۳۷۰. (اضافات مترجم): بحرانی، ۱۳۷۸، ص ۳۰۹. (اضافات مترجم)

۱۵. بعضی دانشمندان به این مسئله تصریح کرده‌اند. برای نمونه نک: طبری، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴۴. «على السبيل المداعبة والتأنس»

۱۶. شهید مطهری در کتاب پیامبر اتمی (۱۳۸۶، ص ۲۰) نام شقای بنت عبدالله را در میان کاتبان حجاز نقل می‌کند و به روایت «رقیة النملة» نیز اشاره می‌نماید.

۱۷. رقیه جمله‌هایی وردمانند بوده که می‌خوانده و آن را برای دفع بلا یا بیماری مفید می‌دانسته‌اند. (شوکانی، ۱۹۷۳م، ج ۹، ص ۱۰۵)

۱۸. افشای این راز که آیه اول سوره تحریم بدان اشاره دارد، در تاریخ معروف است. (برای آگاهی بیشتر در این باره به تفاسیر ذیل همین آیه می‌توان رجوع کرد.)

19. Speer

20. Dixon

21. Martin Wolfcourt

منابع

۱. ابی داود ابن اشعث سجستانی، السنن، تحقیق و تعلیق سید محمد الحام، بی‌جا: دار الفکر، ۱۹۹۰م.
۲. ابن ابی فراس، ورام، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، قم: مکتبه فقیه، ۱۴۱۰ق.
۳. ابن اثیر، اسد الغابة، بیروت: دار الکتب العربی، بی‌تا.
۴. ———، النهاية فی غریب الحدیث، تحقیق محمود محمد الطناحی، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۴ش.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.

۶. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، *دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و الاحکام*، تحقیق آصف فیضی، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، ۱۳۸۵ق.
۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۸. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب علیهم السلام*، قم: انتشارات علامه، ۱۳۷۹ق.
۹. ابن طاووس الحلّی، سید علی، *الطرائف*، ترجمه داوود الهامی، قم: نوید اسلام، ۱۳۷۱ش.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع- دار الصادر، ۱۴۱۴ق.
۱۱. ابن حنبل، احمد، *المسند*، بیروت: دار صادر، بی تا.
۱۲. احمدی میانجی، علی، *مکاتیب الرسول*، قم: دار الحدیث، ۱۹۹۸م.
۱۳. اصلانی، محمدرضا، *فرهنگ واژگان و اصطلاحات طنز*، همدان: انتشارات کاروان، ۱۳۸۵ش.
۱۴. انصاری، مرتضی، *کتاب المکاسب*، بی جا: تراث الشیخ الاعظم، بی تا.
۱۵. بحرانی، هاشم، *الانصاف فی النص علی الائمة الاثنی عشر آل محمد صلی الله علیه و سلم الاشراف*، ترجمه هاشم رسولی محلاتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۱۶. جمعی از نویسندگان، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*، قم: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۱۷. حمیری، نشوان بن سعید، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم*، تحقیق محمد بن علی اریانی، دمشق: دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
۱۸. خویی، ابوالقاسم، *مصباح الفقاهه*، تألیف محمدعلی توحیدی، قم: انتشارات انصاریان، ۱۴۱۷ق.
۱۹. دهخدا، علی‌اکبر، *لغتنامه دهخدا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.
۲۰. ربانی محمدحسن، *اصول و قواعد فقه الحدیث*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۳ش.
۲۱. زایدرولد، آنتوان سی، *جامعه‌شناسی شوخی و خنده*، ترجمه صادق صالحی، بابلسر: انتشارات دانشگاه مازندران، ۱۳۹۳ش.
۲۲. زبیدی، مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
۲۳. شبّر، عبدالله، *اخلاق*، ترجمه محمدرضا جباریان، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۷۴ش.
۲۴. شوکانی، محمد بن علی، *نیل الاوطار*، بیروت: دار الجیل، ۱۹۷۳م.
۲۵. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، *کشف الریبه*، تهران: مکتبه المرتضویه، ۱۳۹۰ق.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین، *سنن النبی*، ترجمه عباس عزیزی، قم: انتشارات صلا، ۱۳۸۵ش.
۲۷. طبرسی، حسن بن فضل، *مکارم الاخلاق*، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.

۲۸. طبری، محب‌الدین، *ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی*، قم: مؤسسه دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۸ق.
۲۹. غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، تحقیق عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، عراق: دار الکتب العربی، بی‌تا.
۳۰. فیض کاشانی، محمد، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی لجامعة المدرسین بقم، ۱۴۱۷ق.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۳. —، تهران: دار الکتب الاسلامیه، بی‌تا.
۳۴. مجلسی، محمدباقر، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تحقیق و تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: بی‌جا، ۱۴۰۴ق.
۳۵. محمدی، محمد، *درس اللغة و الادب*، چ ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.
۳۶. المزی، جمال‌الدین یوسف، *تهذیب الکمال*، تحقیق و تعلیق بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ق.
۳۷. مسعودی، عبدالهادی، *روش فهم حدیث*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها - مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۳ش.
۳۸. مطهری، مرتضی، *پیامبر اقی*، چ ۲۰، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۶ش.
۳۹. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسه، بی‌تا.
۴۰. —، *المنطق*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسه، بی‌تا.
۴۱. میر، مستنصر، *ادبیات قرآن (مجموعه مقالات)*، ترجمه محمدحسن محمدی مظفر، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷ش.
۴۲. نجاریان بهمن و همکاران، «مزاح از دیدگاه روان‌شناسی»، *مجله علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، شماره ۱۱ و ۱۲، ۱۳۷۱، ص ۸۱-۹۴.
۴۳. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، تحقیق علی آخوندی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴۴. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *معراج السعادة*، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۷۸ش.
۴۵. نراقی، ملا احمد، *الخزائن*، تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی و علی‌اکبر غفاری، تهران: انتشارات اسلامیه، بی‌تا.
۴۶. هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، تحقیق ابراهیم میانجی، ترجمه حسن حسن‌زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای، تهران: مکتبه الاسلامیه، بی‌تا.
۴۷. یعقوبی ابن واضح، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶ش.

واکاوی سندی و دلالتی روایات تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ در مصادر روایی فریقین

سید رضا مؤدب*

نگین علیزاده**

◀ چکیده

در مصادر روایی فریقین، روایاتی وجود دارد که مرتبط با تفویض امر دین به پیامبر اکرم ﷺ می‌باشد، که غالب آن‌ها از نظر سندی معتبرند و از لحاظ دلالتی نیز علمای فریقین، تفویض تشریح به پیامبر ﷺ را پذیرفته‌اند و معتقدند که تفویض به آن جناب و امر به اطاعت از ایشان، هرگز با توحید در طاعت منافات نداشته و اطاعت از ایشان، همان اطاعت از باری تعالی است؛ زیرا به دلیل تربیت الهی گونه حضرت که بر پایه حب پروردگار صورت گرفته، هرگز اراده‌ای خلاف اراده خداوند نداشته و هر حکمی که داشته در طول فرمایشات خالقش بوده و نه در عرض مشیت او. بنابراین، خداوند اجازه جعل برخی احکام را به رسول خویش داده و اطاعت از او را همانند اطاعت از خویش شمرده است و حکمت آن را امتحان مردم و شناسایی بندگان مطیع از عاصی بیان نموده است. البته دیدگاه یادشده، مورد تأیید عقل نیز می‌باشد.

◀ **کلیدواژه‌ها:** تفویض، تشریح، پیامبر اکرم ﷺ، حکم شرعی، روایات تفویض، مصادر فریقین.

* استاد دانشگاه قم / moadab_r113@yahoo.com

** دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم، نویسنده مسئول / alizadehnegin@yahoo.com

۱. مقدمه

یکی از موضوعاتی که بین محدثان و جمعی از مفسران بسیار چالشی بوده و آرای مختلف آنان را در پی داشته، موضوع تفویض تشریح به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است؛ عده‌ای بر این باورند که شارع احکام دینی فقط خداوند متعال است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صرفاً هر چه را به ایشان وحی می‌شده، به مردم ابلاغ می‌کردند.^۱ گروه فراوان دیگری معتقدند علاوه بر شارع حقیقی (خداوند متعال)، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز به اذن الهی، شارع تبعی است و می‌تواند برخی از احکام شرع را جعل نماید؛^۲ برای نمونه، علامه طباطبایی تفویض تشریح به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را امضایی می‌داند که خداوند تعالی از تشریحات آن جناب نموده و اطاعت از ایشان را در آن تشریحات واجب ساخته و ولایت و سرپرستی مردم را به آن جناب واگذار کرده است. (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۳۶۲)

از جمله دلایل گروه دوم، روایات «تفویض امر دین» به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که به طرق مختلف نقل شده است؛ از آن جمله مرحوم صفار (م ۲۹۰ق) در کتاب *بصائر الدرجات* حدود نوزده روایت^۳، ثقة الاسلام کلینی (م ۳۲۹ق) در *اصول کافی* ده روایت^۴، شیخ مفید (م ۴۱۳ق) در *الاختصاص* هشت روایت^۵ و علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ق) در *بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار ائمة الأطهار* حدود بیست و پنج روایت^۶ در این زمینه ذکر کرده‌اند. علامه مجلسی در *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول* نیز در شرح روایات ده‌گانه تفویض *الکافی*، شش معنا برای تفویض ذکر کرده و برخی را درست و برخی را نادرست دانسته است. (نک: مجلسی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۴۱-۱۵۶) اگرچه در همه روایات مذکور، مراد از تفویض امر دین، تفویض جعل حکم شرعی به حضرت رسول صلی الله علیه و آله نیست و مراد از امر دین به معانی مختلفی مانند اختیار اعطاء و منع انفال و خمس، بیان علوم و احکام دین، تعلیم و تربیت انسان‌ها و... آمده است، به نظر می‌رسد با توجه به سیاق برخی از روایات یادشده، مراد از تفویض، تفویض تشریح به حضرت ایشان است.

اما سؤال مهم تحقیق حاضر این است که «روایات تفویض تشریح به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله» از نظر سندی و دلالتی چه جایگاهی دارند؟ و آیا تفویض تشریح به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امر به اطاعت از ایشان با توحید در طاعت الهی، منافات دارد یا خیر؟

تحقیقات اندکی در زمینه بررسی روایات مورد بحث از دیدگاه علما انجام شده است؛ از آن جمله مقاله «خلق عظیم و تفویض دین، مقالات و بررسی‌ها» (نजारزادگان، ۱۳۸۶) که تفویض دین را به پیامبر ﷺ بعد از مؤدب شدن ایشان به خلق عظیم پذیرفته است و آن را در نواحی حاکمیت سیاسی، قضاوت، تعلیم و تبیین وحی و تشریح احکام قابل بررسی می‌داند. مقاله «تأملی درباره نظریه خلق عظیم و تفویض دین» (بهرامی، ۱۳۸۷) که مقاله پیش‌گفته (نظریه خلق عظیم پیامبر ﷺ و تفویض دین) را نقد کرده است. مقاله «تفویض دین، نزاعی حقیقی یا لفظی» (علیزاده نجار، ۱۳۹۲) که به بررسی حقیقی یا لفظی بودن نزاع علما درباره موضوع تفویض پرداخته و لفظی بودن آن را پذیرفته و معتقد است بسیاری از بزرگان، تفویض به پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام را پذیرفته و ایشان را به عنوان مشرّع قلمداد کرده‌اند و نه صرف مبین و پرده‌گشا از تشریحات الهی. مقاله «تشریح نبوی ﷺ در قرآن و سنت» (حق‌پرست، ۱۳۸۶) که تفویض جزئی نسبت به تشریح احکام توسط حضرت رسول ﷺ را پذیرفته و دلالتی از آیات و روایات در اثبات ادعای مذکور، اقامه نموده است.

در تحقیقات پیش‌گفته، واکاوی سندی روایات مذکور به صورت دقیق و کنکاش دلالت‌های آن‌ها با نگاهی متفاوت و از دیدگاه محدثان و مفسران فریقین انجام نگرفته است؛ لذا در تحقیق حاضر علاوه بر بررسی دقیق اسناد روایات مذکور، بررسی دلالت‌های آن‌ها در مصادر فریقین انجام شده است تا مشخص گردد نظر محدثان و مفسران فریقین درباره تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ چیست.

۲. بررسی سندی روایات تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ

حدیث تفویض تشریح به حضرت رسول ﷺ به طرق مختلف در مصادر شیعه نقل شده است که پرتکرارترین آن‌ها احادیثی هستند که به زراره ختم شده‌اند؛ شش طریقی که به زراره ختم می‌شوند عبارت‌اند از:

طریق اول: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ وَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولَانِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَوَّضَ إِلَيَّ نَبِيَّهُ ص أَمْرَ خَلْفِهِ لِيُنْظَرَ كَيْفَ طَاعَتُهُمْ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»؛
عده‌ای از اصحاب ما از احمد بن محمد از حجال از ثعلبه از زراره نقل کرده‌اند که گفت از امامان

باقر و صادق علیهما السلام شنیدم که فرمودند: خداوند عزوجل امور خلقش را به رسولش تفویض نمود تا کیفیت اطاعت آنها را بنگرد سپس این آیه را تلاوت نمودند که «آنچه را رسول خدا صلی الله علیه و آله برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده خودداری کنید». (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶۶)

حدیث مذکور از نظر سندی، مسند است؛^۷ و از نظر رجالی، «احمد بن محمد» ثقه، جلیل و از اصحاب امام رضا علیه السلام است (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۳۲؛ برقی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۱) و ابن داود در رجالش او را جزء ممدوحین آورده است. (حلی، ۱۳۴۲ق، ص ۴۳) «الحجالی» ثقه، جلیل و از اصحاب امام رضا علیه السلام بوده است. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۶۰؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۰۵) «ثعلبه» ثقه، جلیل، وجیه، قاری، فقیه، نحوی، سرآمد علما و از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۱۷؛ کشی، ۱۴۲۴ق، ص ۴۱۲؛ برقی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۸؛ حلی، ۱۳۴۲ق، ص ۷۸؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۰) «زراره» ثقه، جلیل، از اصحاب اجماع و از یاران امام باقر، امام صادق و امام کاظم علیهم السلام بوده است. وی صادق، فاضل و از ممدوحان اهل زمانش است. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۳۷؛ برقی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۷؛ حلی، ۱۳۴۲ق، ص ۱۵۵) بنابراین با توجه به توثیق همه روایان، حدیث مذکور، صحیح است. علامه مجلسی نیز در *مرآة العقول* به صحت روایت فوق اشاره کرده است. (نک: مجلسی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۴۶)

طریق دوم: أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ زُرَّارَةَ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا جَعْفَرٍ وَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولَانِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فَوَضَّ إِلَى نَبِيِّهِ صلی الله علیه و آله أَمْرَ خَلْقِهِ لِيَنْظُرَ كَيْفَ طَاعَتُهُمْ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ «مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»؛ ابوعلی اشعری از محمد بن عبد الجبار از ابن فضال از ثعلبه بن ميمون از زراره نقل کرده است که از امامان باقر و صادق علیهما السلام شنید که فرمودند: همانا خداوند تبارک و تعالی امر خلقش را به پیامبرش تفویض نمود تا کیفیت اطاعت بندگان را بنگرد سپس این آیه را تلاوت کردند «آنچه را رسول خدا صلی الله علیه و آله برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده خودداری کنید». (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۶۷)

حدیث مذکور از نظر سندی، مسند است؛ و از نظر رجالی، «ابوعلی اشعری» امامی، ثقه، جلیل، فقیه، ممدوح، کثیر الحدیث و صحیح الروایت است. (طوسی، ۱۴۲۰ق،

ص ۶۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۹۲؛ حلی، ۱۳۴۲ق، ص ۲۳) «محمد بن عبدالجبار» امامی، ثقه، جلیل و از اصحاب امام هادی علیه السلام بوده است. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۹۱؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۲) درباره «ابن فضال» اقوال مختلفی نقل شده است. عده‌ای او را جلیل القدر، عظیم المنزلت، باتقوا، زاهد، ثقه در روایات و نقل حدیث، ممدوح (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۲۳؛ حلی، ۱۳۴۲ق، ص ۱۱۴؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۷) و یکی از اصحاب اجماع (کشی، ۱۴۲۴ق، ص ۵۵۶) دانسته‌اند و عده‌ای مانند کشی و ابن داود او را از فطحیه معرفی کرده‌اند که هنگام مرگش از مذهب خویش برگشته است (نک: کشی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۴۵؛ ابن داود، ۱۳۴۲ق، ص ۴۴۱)؛ و در هر صورت می‌توان او را ممدوح دانست. «ثعلبه» و «زراره» همان گونه که در طریق اول بررسی شدند، موثق هستند. بنابراین حدیث مذکور، موثق همانند صحیح است؛ همان گونه که علامه مجلسی نیز عبارت «موثق کالصحیح» را درباره حدیث مذکور به کار برده است. (مجلسی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۵۳)

طریق سوم: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ زُرَّارَةَ مِثْلَهُ؛ از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از حجال از ثعلبه بن میمون از زراره همانند روایت دوم نقل شده است. (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۶۷)

حدیث مذکور از نظر سندی، مسند است؛ و از نظر رجالی، «محمد بن یحیی» ثقه، عین، کثیر الحدیث، امامی، صحیح المذهب و شیخ حدیث در زمان خویش بوده است. (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۵۳؛ حلی، ۱۳۴۲ق، ص ۳۴۰؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۷) «احمد بن محمد»، «حجال»، «ثعلبه» و «زراره» همان گونه که در طریق اول گذشت، موثق‌اند. با توجه به توثیق همه راویان، حدیث مذکور نیز صحیح است. علامه مجلسی نیز به صحت روایت مذکور اشاره کرده است. (مجلسی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۵۳)

طریق چهارم: الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوُثَّاءِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دِيَةَ الْعَيْنِ وَ دِيَةَ النَّفْسِ وَ حَرَّمَ النَّبِيذَ وَ كُلَّ مُسْكِرٍ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ جَاءَ فِيهِ شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ لِيَعْلَمَ مَنْ يَطِيعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَعُصِيهِ؛ حسین بن محمد از معلی بن محمد از حماد بن عثمان از زراره از امام باقر علیه السلام نقل کرده است که فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله دبه

چشم و نفس را قرار داده است و همچنین نیبذ(نوعی شراب) و هرچه را انسان را مست کند حرام کرده است. مردی پرسید آیا بدون اینکه چیزی درباره‌ی این احکام از سوی خداوند آمده باشد، پیامبر ﷺ قانون گذارده است؟ امام ﷺ فرمودند: آری به خاطر اینکه خداوند بداند چه کسی از پیامبر ﷺ فرمانبرداری می‌کند و چه کسی نافرمانی در پیش می‌گیرد. (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۶۷)

حدیث مذکور از نظر سندی، مسند است؛ و از نظر رجالی، «الحسین بن محمد» امامی و ثقة است. (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۶۶؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۲) «معلى بن محمد» را مضطرب در حدیث و مذهب دانسته‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۱۸) که از ضعفا نقل می‌کرده است و جایز بوده برای روایاتش شاهی آورد. (واسطی، ۱۳۶۴، ص ۹۶) «الوشاء» ثقه، جلیل و از اصحاب امام رضا ﷺ بوده است. (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۹؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۳۸) «حماد بن عثمان» ثقه، جلیل، امامی و از اصحاب اجماع است. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۵۶ و ۱۳۸۱ق، ص ۳۵۴؛ کشی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۷۵؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۲) بنابراین، حدیث مذکور به دلیل معلى بن محمد ضعیف بوده و علامه مجلسی نیز عبارت «ضعیف علی المشهور» را در وصف آن آورده است. (نک: مجلسی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۴۵)

طریق پنجم: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ أَشْيَاءٍ مِنَ الصَّلَاةِ وَالدِّيَاتِ وَالْفَرَائِضِ وَأَشْيَاءٍ مِنْ أَشْبَاهِ هَذَا فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ فَوَّضَ إِلَيَّ نَبِيِّهِ ﷺ؛ محمد بن حسن از جعفر بن بشیر از ابن بکیر از زراره نقل کرده است که گفت از امام باقر ﷺ درباره چیزهایی از نماز و دیات و واجبات و چیزهایی شبیه به این‌ها سؤال کردم، امام فرمود: خداوند به پیامبرش ﷺ تفویض فرمود. (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۷۹)

حدیث مذکور از نظر سندی، مسند است؛ و از نظر رجالی، «محمد بن حسن»: نام کامل او «محمد بن الحسن بن شمون البصری»، ضعیف بوده و از ضعفا نقل می‌کرده است. (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۸؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۴۰۲؛ واسطی، ۱۳۶۴، ص ۹۵؛ حلی، ۱۳۴۲ق، ص ۵۰۲) «جعفر بن بشیر» ثقه، جلیل القدر و از زاهدان و عابدان و از اصحاب امام رضا ﷺ بوده است. (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۱۹؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۵۳)

حلی، ۱۳۴۲ق، ص ۸۹) «عبدالله بن بکیر» فطحی المذهب، ممدوح، ثقه و از اصحاب اجماع بوده است. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۰۴؛ کشی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۷۵؛ ابن داود، ۱۳۴۲ق، ص ۱۱۹) بنابراین سند حدیث مذکور به دلیل محمد بن حسن، ضعیف است.

طریق ششم: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ وَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولَانِ إِنَّ اللَّهَ فَوَّضَ إِلَيَّ نَبِيَّهُ أَمْرَ خَلْقِهِ لِيَنْظُرَ كَيْفَ طَاعَتُهُمْ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ آيَةَ «مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»؛ احمد بن محمد از حسن بن علی بن فضال از عبد الله بن بکیر از زراره نقل کرده است که گفت از امامان باقر و صادق علیهما السلام شنیدم که فرمودند خداوند امر خلقش را به پیامبرش تفویض نمود تا کیفیت اطاعتشان را بنگرد سپس این آیه را تلاوت کردند «آنچه را رسول خدا صلی الله علیه و آله برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده خودداری کنید». (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۸۰)

حدیث مذکور از نظر سندی، مسند است؛ و از نظر رجالی، «الحسن بن علی بن فضال» ثقه و از اصحاب امام رضا علیه السلام بوده است. طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۵۴) «احمد بن محمد»، «عبدالله بن بکیر» و «زراره» نیز همان گونه که در بررسی اسناد طرق قبل گذشت، موثق اند. بنابراین، با توجه به توثیق همه راویان، حدیث مذکور صحیح است. بنابراین، اسناد چهار طریق از طرق شش گانه مذکور صحیح بوده و دو طریق چهارم و پنجم به دلیل معلی بن محمد و محمد بن حسن، ضعیف اند؛ اما به نظر می رسد دو روایت ضعیف یادشده نیز با توجه به کثرت روایات موثق و صدور آنها در مصادر اصلی، دارای اعتبار هستند.

۲-۱. احادیث مشابه با روایات تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ در مصادر شیعه و بررسی اسناد آنها

در مصادر شیعه علاوه بر روایات مذکور، احادیث مشابه دیگری در رابطه با تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ وجود دارد که از مهم ترین آنها می توان به این موارد اشاره کرد:

الف. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَدَبَ نَبِيَّهُ ص فَلَمَّا أَنْتَهَى بِهِ إِلَى مَا أَرَادَ قَالَ لَهُ «إِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) فَفَوَّضَ إِلَيْهِ دِينَهُ فَقَالَ «وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷) وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الْقُرْآنَ وَ لَمْ يَقْسِمِ لِلْجَدِّ شَيْئاً وَ

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَطْعَمَهُ السُّدُسَ فَأَجَّازَ اللَّهُ جَلَّ ذِكْرُهُ لَهُ ذَلِكَ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (ص: ۳۹)؛ محمد بن یحیی از احمد بن محمد از محمد بن سنان از اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که فرمود: خداوند تبارک و تعالی پیامبرش را به احسن وجه تربیت نمود زمانی که ادبش به کمال رسید فرمود: و تو اخلاق عظیم و برجسته‌ای داری، سپس امر دینش را به او تفویض نمود و فرمود: آنچه را رسول خدا صلی الله علیه و آله برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده خودداری کنید و خداوند عزوجل سهام ارث را معین کرد و برای جد میت چیزی قرار نداد، رسول خدا صلی الله علیه و آله یک ششم مال میت را بهره او ساخت؛ پس خدای جل ذکرة، به او اجازه این کار را داد. برای همین است که خدای عزوجل فرمود: این عطای ما است، به هرکس می‌خواهی (و صلاح می‌بینی) ببخش، و از هرکس می‌خواهی امساک کن. (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۶۸؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۷۹)

سند روایت فوق به دلیل محمد بن سنان در زنجیره حدیث، ضعیف است؛ زیرا درباره او اختلاف شده است. برخی، او را از اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم السلام، ثقه، ممدوح، صحیح المذهب دانسته‌اند. (نک: کشی، ۱۴۲۴ق، ص ۵۰۸ و ۵۸۲؛ حلی، ۱۳۴۲ق، ص ۳۵۱؛ خویی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۱۶۰) برخی دیگر، او را به جد ضعیف و غال می‌دانند (نک: نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۲۸؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۶۴ و ۱۴۲۰ق، ص ۴۰۷؛ واسطی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۲) و برخی درباره او توقف کرده‌اند. (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۵۱) اما علامه مجلسی در *مرآة العقول*، سند حدیث فوق را با عبارت «ضعیف علی المشهور، معتبر عندی» معتبر می‌داند. (نک: مجلسی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۴۴)

ب. عَلِيُّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ فُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لِبَعْضِ أَصْحَابِ قَيْسِ الْمَاصِرِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّهُ فَأَحْسَنَ أَدْبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) ... ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ رَكَعَتَيْنِ رَكَعَتَيْنِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ فَأَصَافَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِلَيَّ الرَّكَعَتَيْنِ رَكَعَتَيْنِ وَإِلَى الْمَغْرِبِ رَكَعَةً... فَوَافَقَ أَمْرُ رَسُولِ اللَّهِ ص أَمْرَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ نَهْيُهُ نَهْيَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ وَجِبَ عَلَيَّ الْعِبَادَةُ التَّسْلِيمُ لَهُ كَالْتَّسْلِيمِ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى؛ علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از عمر بن اذینه از فضیل بن یسار نقل کرده است که گفت از امام صادق علیه السلام شنیدم که به برخی از اصحاب قیس ماصر فرمود: خداوند عزوجل پیامبرش

را به احسن وجه تربیت فرمود زمانی که ادبش به کمال رسید فرمود: و تو اخلاق عظیم و برجسته‌ای داری... سپس خداوند عزوجل نمازها را دو رکعت دو رکعت واجب نمود تا به ده رکعت رسید پس رسول خدا به این دو رکعت‌ها دو رکعت دیگر اضافه نمود و به نماز مغرب یک رکعت اضافه کرد... پس فرمان پیامبر خدا ﷺ با فرمان خداوند عزوجل هماهنگ بود و نهی او نهی خداوند عزوجل بود و واجب کرد بر بندگان که تسلیم امر پیامبر ﷺ باشند همان گونه که تسلیم امر خداوند تبارک و تعالی هستند. (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۶۶؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۶۲)

راویان سند حدیث فوق، موثق، جلیل و ممدوح هستند و برخی مانند ابن ابی عمیر و فضیل بن یسار از اصحاب اجماع بوده‌اند. (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۰ و ۳۶۲؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۰۴؛ کشی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۴۳ و ۲۱۳؛ برقی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۷؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۰) علامه مجلسی سند حدیث مذکور را حسن می‌داند. (نک: مجلسی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۵۰)

در نهایت می‌توان گفت از مجموع روایانی که روایات تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ را در شیعه نقل کرده‌اند، غالب آن‌ها موثق و ممدوح بوده‌اند و اسناد احادیث مذکور در اغلب موارد، معتبر است.

۲-۲. احادیث مشابه با روایات تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ در مصادر اهل سنت

در مصادر اهل سنت، روایاتی که به‌طور مستقیم به موضوع تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ اشاره کند یافت نشد؛ بلکه روایاتی در زمینه تحلیل و تحریم برخی امور توسط حضرت رسول ﷺ با اسناد مختلف موجود است و به‌طور اجمال نشان‌دهنده این است که پیامبر اکرم ﷺ به صلاحدید خویش در برخی موارد، احکام شرعی را جعل می‌کردند؛ برای نمونه می‌توان به احادیث زیر اشاره کرد:

الف. أَخْبَرَنَا الْمُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ ضَمْرَةَ، عَنْ عَلِيٍّ، رَفَعَهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: قَدْ عَفَوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ؛ معلى بن اسد از ابو عوانه از ابی اسحاق از عاصم بن ضمیره از علی به صورت مرفوع از پیامبر ﷺ آورده است که فرمود: از مصادیق صدقه، اسب و بردگان را خارج ساختم. (دارمی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۰۱۳؛ ترمذی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۸؛ ابن ماجه، ۱۳۹۵ق، ج ۶، ص ۷۶)

در حدیث مذکور، حضرت رسول ﷺ خودش را فاعل معرفی می‌کند.

ب. از مقدم بن معدی کرب که می‌گوید: رسول خدا در روز خیبر چیزهایی را تحریم کردند و سپس فرمودند، نزدیک است یکی از شما درحالی که بر اریکه تکیه زده، مرا تکذیب کند و چون از حدیث من سخنی به میان آید بگوید، بین ما و شما، کتاب خداست هر چه در آن حلال یافتیم، حلال می‌شمیریم و هر چه در آن حرام یافتیم حرام می‌دانیم. آگاه باشید هر آنچه رسول خدا حرام کند همانند آن چیزی است که خداوند حرام کرده است. (نک: ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۴۷؛ ابن حنبل، ۲۰۰۵م، ج ۲۸، ص ۴۲۹؛ ترمذی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۱۰؛ حاکم، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۰۹؛ دارقطنی، ۱۳۸۶ق، ج ۴، ص ۲۸۶؛ دارمی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۴۴)

ج. حدیث «اذخر» که پیامبر ﷺ در شأن مکه فرمود: «لَا يَخْتَلَى خَلَاهَا، وَلَا يَغْضَدُ شَجْرَهَا، وَلَا يَنْقَرُ صَيْدَهَا، وَلَا تَلْتَقُطُ لُقْطَتَهَا إِلَّا لِمُعْرِفٍ، فَقَالَ الْعَبَّاسُ: إِلَّا الْإِذْخِرَ لِمَاغَتِنَا وَقُبُورِنَا، قَالَ: إِلَّا الْإِذْخِرَ.» (بخاری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹۵؛ ابن حنبل، ۲۰۰۵م، ج ۴، ص ۱۳۴)، که به موجب آن پیامبر اکرم ﷺ پس از نهي از چیدن گیاهان حرم و درخواست عمویش عباس برای استثنا کردن گیاه اذخر از این حکم، آن را استثنا فرمود. د. حدیث معروفی که پیامبر ﷺ فرمود: «لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسُّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ؛ اِذَا مَسَّكَ مَوَاجِدُهَا نَمِي شَدْنَهَا مَسْوَاكِ زَدْنَهَا هُنَّكَامُهَا نَمَازُهَا وَاجِبٌ مِي كَرْدَم.» (مالک، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۵؛ بخاری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۵۳) در این حدیث به گونه‌ای سخن گفته شده که گویا تشریح و امر و نهي به ایشان تفویض شده است.

ه. الا قرع بن حابس از پیامبر ﷺ پرسید: «أَحْجَنَّا هَذَا لِعَامِنَا أَمْ لِلْأَبْدِ؟» پیامبر ﷺ فرمود: «بَلِّ لِلْأَبْدِ»، بعد فرمود: اگر گفته بودم «نعم»، برای هر سال واجب می‌شد (ابن حنبل، ۲۰۰۵م، ج ۲۲، ص ۱۵) در اینجا نیز پیامبر اکرم ﷺ در مقام مشرع نشست است. در دیگر مصادر روایی اهل سنت نیز مانند موطأ مالک بن انس (۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵۰ و ج ۳، ص ۶۹۱)، سنن نسائی (۱۳۰۹، ج ۴، ص ۱۸۷) و... از این دست روایات فراوان به چشم می‌خورد.

۳. بررسی دلایلی روایات تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ

همچنان که پیش‌تر اشاره شد، اسناد غالب روایات تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ،

معتبرند و خداوند متعال جعل برخی از احکام شرع را به پیامبر خویش ﷺ تفویض نموده است؛ اینک برای یافتن پاسخ این سؤال که آیا تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ و امر به اطاعت از ایشان با توحید در اطاعت الهی منافات دارد یا خیر، باید مدلول روایات یادشده نیز به دقت بررسی شود. از مهم ترین بخش هایی که در روایات تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ آمده، عبارات زیر است:

– إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَوَّضَ إِلَيَّ نَبِيَّهِ صَ أَمْرَ خَلْقِهِ فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷) وَقَالَ عَزَّوَجَلَّ «مَنْ يَطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰) (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۶۸؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۷۹؛ محمودی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۲ و...)

– إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَذَّبَ نَبِيَّهٖ عَلَيَّ مَحَبَّتِي فَقَالَ «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴). (کلینی، همان؛ صفار، همان)؛

– «هَذَا عَطَاؤُنَا فَأَمَّنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (ص: ۳۹) (همان)؛
– لِيَنْظُرَ كَيْفَ طَاعَتُهُمْ. (همان).

در ادامه به بررسی عبارات یادشده پرداخته می شود.

۳-۱. بررسی عبارات إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَوَّضَ إِلَيَّ نَبِيَّهِ صَ أَمْرَ خَلْقِهِ فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا» وَقَالَ عَزَّوَجَلَّ «مَنْ يَطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»

عبارت فوق، متشکل از سه جمله است که به صورت جداگانه بررسی می شود.

۳-۱-۱. بررسی عبارت إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَوَّضَ إِلَيَّ نَبِيَّهِ ﷺ أَمْرَ خَلْقِهِ

«فَوَّضَ» در لغت به معنی تسلیم کردن (راغب، ۱۴۰۴ق، ص ۶۴۸) و حاکم کردن کسی در آن امر (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۲۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۱۰) است و در اصطلاح به معنی سپردن و واگذاری امور به کسی است. تفویض دو نوع است؛ اول: واگذاری امور انسان به خدای متعال که در این حالت تفویض به توکل و تسلیم نزدیک است. برخی از مفسران، توکل را تفویض امور به خدا معنا کرده اند،^۸ اما به نظر می رسد توکل، یکی از شاخه های تفویض باشد و حد تفویض فراتر از حد توکل است و نسبت توکل به تفویض، نسبت خاص به عام یا عموم خصوص مطلق است؛ و در

روایات، این نوع از تفویض یکی از چهار رکن ایمان شمرده شده است.^۹ دوم: واگذاری امری از جانب خداوند متعال به انسان؛ که در تحقیق حاضر، همین معنا مراد است.

«تشریح» از ریشه شرع در لغت به دو معنی آمده است: اول به معنای ورودی آب (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۵۲) و دوم به معنای راه روشن و آشکار (راغب، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵۰) که در تحقیق پیش رو معنای دوم مراد است. تشریح در اصطلاح به معنای قانون گذاری در حوزه دین به کار می رود. در حقیقت، شریعت پیامبر ﷺ همان اوامر و نواهی حضرت هستند که روشن کننده مسیر بندگی خداوند متعال است. بنابراین می توان گفت «تفویض تشریح» به معنای واگذاری جعل احکام شرعی به یکی از بندگان (به دلیل سعه وجودی و مرتبه اعلائی او) می باشد. مسئله قابل بررسی در این بخش، این است که در صورت پذیرش تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ، آیا چنین تفویضی و امر به اطاعت از ایشان منافاتی با توحید در اطاعت خداوند متعال نخواهد داشت؟

به نظر می رسد جعل برخی احکام شرعی از سوی پیامبر اکرم ﷺ و امر به اطاعت از ایشان هیچ منافاتی با توحید در اطاعت خداوند متعال ندارد و تقریباً موضوع یادشده بین مفسرین و علمای فریقین پذیرفته شده است^{۱۰}، به طوری که پیامبر اکرم ﷺ را جاعل برخی از احکام شرعی، و اطاعت از ایشان را عین اطاعت از خداوند متعال دانسته اند؛ برای نمونه، فخر رازی از مفسران اهل سنت، ذیل آیه «لَم أَذْنَتَ لَهُمْ؟» ای رسول ﷺ چرا پیش از آنکه راستگویان و دروغگویان را بشناسی، به آنها اجازه دادی؟ (توبه: ۴۳) می نویسد: «آیه مذکور نشان دهنده این است که خداوند سبحان به رسولش ﷺ برخی از امور دینی را تفویض فرموده تا به رأی خویش در آن اجتهاد نماید.» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲۹، ص ۵۰۶) بر این اساس، ادعای برخی که گمان کرده اند فخر رازی اجتهاد به رأی را برای رسول خدا ﷺ جایز نمی دانسته،^{۱۱} منتفی است. دروزه نیز در تفسیرش، جواز تشریح پیامبر ﷺ را در مواردی دانسته که نص محکم و قطعی نبوده است. (نک: دروزه، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۳۴)

برخی از علما، علامه طباطبایی را از مخالفان تفویض در تشریح دانسته و بیان داشته اند که حضرت علامه، جملگی تبیین های وحی و تشریح احکام را تنها به وحی

وابسته دانسته است؛^{۱۲} اما به نظر می‌رسد بله شاید ظاهر قول علامه، ذیل آیه ۵۹ سوره نساء بر مشرّع بودن صرف خداوند دلالت داشته باشد، ولی با توجه به مجموع اقوال علامه در ادامه تفسیر آیه مذکور و آیات مشابه دیگر می‌توان گفت که علامه تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ را پذیرفته است و آن را امضا و مجوزی از سوی خداوند متعال به آن حضرت می‌داند. (برای نمونه نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۳۶۲) بر این اساس، حضرت علامه را نمی‌توان جزء مفسرانی دانست که تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ را قبول ندارند.

به عبارت دیگر می‌توان گفت مشرّع دانستن خداوند، هیچ منافاتی با پذیرش تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ ندارد؛ زیرا تشریحات پیامبر نیز همواره در طول اراده و فرمایشات خداوند منان بوده و با اذن او همراه است و حضرت علامه به اساس تفویض اشاره کرده که همان اذن الهی به پیامبر ﷺ برای جعل برخی از احکام شرعی بوده که به دلیل تربیت والا و خلق عظیم ایشان صورت گرفته است، که هرگز اراده‌ای خلاف ارادهٔ پروردگارش نداشته است.

همان گونه که گذشت، روایات تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ مورد قبول غالب علمای فریقین است؛ اما اینکه آیا موضوع یادشده، منافاتی با توحید در اطاعت خداوند متعال دارد یا خیر، می‌توان با مثالی در این زمینه تطبیق داد. خداوند متعال بعد از خلقت حضرت آدم ﷺ به فرشتگان فرمان سجده به او را داد. همهٔ فرشتگان فوراً امتثال امر نموده و سجده کردند؛ زیرا می‌دانستند که سجده برای آدم ﷺ سجده برای خداوند متعال بوده و اطاعت از امر اوست و هیچ‌یک از فرشتگان گمان شرک و تنافی در عبودیت و اطاعت پروردگار را نداد.^{۱۳} در اینجا نیز خداوند سبحان بندهٔ خویش را با محبت خویش تربیت نموده و متخلّق به اخلاق عظیم نموده است و می‌داند بدون رضایت و ارادهٔ خالقش عملی از او سر نمی‌زند و هرچه اراده نماید در طول ارادهٔ پروردگارش است، پس به او اجازهٔ جعل برخی از احکام شرعی را داد و دیگران را به اطاعت از او امر کرد: «مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰)؛ «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷). بر این اساس، به نظر می‌رسد اطاعت از آن جناب ﷺ منافاتی با توحید در طاعت خداوند نداشته و امتثال فرمان الهی است.

۳-۱-۲. بررسی آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا» و ارتباط آن با تفویض

در غالب روایات تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ به آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷) اشاره شده است. مفسران فریقین، ذیل آیه فوق دو دیدگاه دارند: گروه اول، دلالت آیه را محدود به اطاعت از نبی ﷺ در موارد مصرف فیء کرده‌اند (نک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۸، ص ۲۷؛ طوسی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۵۶۴؛ آلوسی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۴، ص ۲۴۳)؛ و گروه دوم دلالت آیه را مطلق، و فیء را داخل در عموم آیه دانسته‌اند و بر این باورند که آیه مذکور شامل تمامی اوامر و نواهی رسول خدا ﷺ می‌شود و اطاعت از ایشان در همه زمینه‌های عبادی و غیر عبادی لازم و ضروری است به خصوص اینکه در پایان آیه شریفه، کسانی را که مخالفت کنند به عذاب شدید تهدید کرده است: «وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.» (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۳۵۳؛ مکارم و همکاران، ۱۳۶۴، ج ۲۳، ص ۵۰۷؛ طبری، ۱۳۷۲، ج ۲۴، ص ۲۲۷؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲۹، ص ۵۰۷؛ بیضاوی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۲۰۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۸، ص ۲۴۰؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۱۶۶؛ محلی و سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۴۹؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۹، ص ۱۲۰؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲۸۷؛ ابن عاشور، ۱۳۸۴، ج ۲۸، ص ۷۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۹۷؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۵۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۰۳؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۵۲۵؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۸، ص ۸۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۴۰۸؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۵۷؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۵۴۴؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۴۷۲) به نظر می‌رسد الفاظ آیه عام است و هیچ مخصصی ندارد. بنابراین، دلالتش مطلق بوده و محدود به موارد فیء نیست. بنابراین، علاوه بر فیء، در همه امور دینی و دنیوی باید از آن جناب ﷺ اطاعت و تبعیت نمود.

۳-۱-۳. بررسی آیه «مَنْ يَطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» و ارتباط آن با تفویض

امیر مؤمنان علی علیه السلام در خطبه وسیله، آیه «مَنْ يَطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰) را شاهدی بر تفویض به پیامبر اکرم ﷺ شمرده است: «أَنَّ اللَّهَ خْتَمَ بِهِ الْإِنذَارَ وَالْإِعْذَارَ... وَ قَالَ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ: "مَنْ يَطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ

حفیظاً" فقرن طاعته بطاعته، و معصيته بمعصيته، فکان ذلك دليلاً علی ما فوض اليه.» (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۸، ص ۲۶) «اطاعت» از ریشه طوع به معنی انقیاد، گردن نهادن و رام شدن است. (راغب، ۱۴۰۴، ص ۵۲۹) این یکسان دانستن اطاعت از رسول خدا ﷺ و اطاعت از خداوند سبحان، دلیلی است بر عصمت آن جناب ﷺ که موجب شده به مرحله‌ای از بندگی برسد که جعل برخی از احکام شرع به ایشان تفویض شود و دیگران، امر به اطاعت از اوامر و نواهی ایشان گردند.

مفسران فریقین (ذیل آیه شریفه) معتقدند سنت پیامبر ﷺ همچون وحی الهی است و اطاعت ایشان جدای از اطاعت خدا نیست؛ زیرا حضرت هیچ گامی برخلاف خواست خداوند بر نمی‌دارد، سخنان و کردار و رفتار او همه مطابق فرمان خداست و یک امر از دو امر نیست چنان‌که یک فعل از دو فاعل نیست و امر و نهی پیامبر ﷺ همان امر و نهی خداوند سبحان است. (نک: مکارم و همکاران، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۵۵؛ طوسی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۶۷؛ بیضاوی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۸۶؛ مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۹۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۲۱؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۳۶؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۸۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۳۹؛ سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۷۱۹؛ شیر، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۷۷؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۵۳؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۴۶)

فخر رازی آیه مذکور را از قوی‌ترین دلایل عصمت پیامبر ﷺ در سه ناحیه می‌داند: ۱. در ناحیه تمام اوامر و نواهی آن حضرت؛ ۲. در ناحیه آنچه از جانب خداوند تعالی مسئول ابلاغ آن بوده است؛ ۳. در تمام کارها و افعال ایشان؛ زیرا اگر احتمال خطایی از ایشان می‌رفت هرگز اطاعتش اطاعت خداوند متعال نبود و همه انسان‌ها، امر به اطاعت و تبعیت از آن جناب نمی‌شدند (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱۰، ص ۱۴۹)، همان‌گونه که در جایی از قرآن کریم آمده است: «فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ الْبِرُّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (اعراف: ۱۵۸)؛ پس ایمان بیاورید به خدا و فرستاده‌اش، آن پیامبر ﷺ درس‌نخوانده‌ای که به خدا و کلماتش ایمان دارد و از او پیروی کنید تا هدایت یابید!

برخی از مفسران با ارجاع به قول صحابه مدعی شده‌اند اطاعت از رسول خدا ﷺ

در امور دنیوی مانند خوردن روغن، طعام، تأییر نخل و... که مجرد اجتهاد شخصی حضرت ﷺ است، واجب نیست و باید با دیگران نیز مشورت کرد و رأی اولی را برگزید، ولی در امور دینی، اطاعت از ایشان به دلیل وحی بودن او امرشان واجب است: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳ و ۴)؛ و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی گوید! آنچه می گوید چیزی جز وحی که بر او نازل شده نیست. (نک: زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۷۰)؛ اما به نظر می رسد:

۱. پیامبر اکرم ﷺ بما هو رسول در مقام هدایتگری قرار دارند و این مقام محدود به بعد خاص دینی یا دنیوی نیست؛ چنان که آیات مختلفی در قرآن کریم وجود دارد که بر مقام هدایتگری ایشان به طور قطع و یقین تأکید نموده و برای آن قیدی ذکر نکرده است: «وَإِنَّكَ لَنَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (شوری: ۵۲)؛ و تو مسلماً به سوی راه راست هدایت می کنی؛ «وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (مؤمنون: ۷۳)؛ به طور قطع و یقین تو آن ها را به راه راست دعوت می کنی؛ «وَادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُسْتَقِيمٍ» (حج: ۶۷)؛ به سوی پروردگارت دعوت کن که بر هدایت مستقیم قرار داری؛ «قُلْ أَننِي هَدَانِي رَبِّي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا» (انعام: ۱۶۱)؛ بگو: پروردگارم مرا به راه راست هدایت کرده، آیینی پابرجا و ضامن سعادت دین و دنیا، و...؛ مسلماً کسی که خودش در همه زمینه ها هدایت یافته، در همه زمینه ها به طریق مستقیم هدایتگر است و این هدایتگری، محدود به بعد خاصی از زندگی او نخواهد بود.

۲. در آیه شریفه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» هیچ مرد و زن باایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش ﷺ امری را لازم بدانند، اختیاری (در برابر فرمان خدا) داشته باشد» (احزاب: ۳۶) نیز به لزوم اطاعت از خداوند و رسول او ﷺ در زمان حکم به موردی اعم از موارد دینی و دنیوی اشاره شده و عمل مختارانه مؤمنان را در آن مورد، متنفذ می داند. ابن عاشور از مفسران اهل سنت نیز اقوال افرادی را که از قول پیامبر ﷺ گفته اند «انتم أعلم بأمور دنياکم»، رد می کند. (ابن عاشور، ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۲۵۷)

۳. زحیلی، ادعای خویش را مستند به جنگ بدر و احد کرده است؛ ولی با مراجعه به تاریخ^{۱۴} مشاهده می‌شود وقتی در این دو جنگ، حضرت رسول ﷺ با صحابه مشورت می‌کنند و تصمیمی می‌گیرند همه صحابه آن را پذیرفته و اطاعت می‌نمایند و این گونه نیست که هر صحابه‌ای برای خودش تصمیم جداگانه‌ای غیر از تصمیم رسول خدا ﷺ گرفته باشد. در طول تاریخ، اغلب صحابه در همه کارها حضرت رسول ﷺ را مقدم می‌داشتند و رأی ایشان را که با وحی و اراده الهی منطبق بود، بر رأی دیگران ترجیح می‌دادند.

۴. خود زحیلی نیز ذیل آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ: پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است؛ و همسران او مادران آن‌ها [مؤمنان] محسوب می‌شوند» (احزاب: ۶)، ولایت حضرت رسول ﷺ را ولایت مطلقه در همه امور دینی و دنیوی مؤمنین و نه فقط دینی دانسته است. (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۱، ص ۲۴۵)

۵. از نظر عقلی نیز ترجیح مشورت با غیر معصومین بر رأی و عمل معصوم صحیح نیست؛ زیرا معصوم به دلیل برخورداری از عصمت، علم غیب و قوه فرقان دارد و همه اعمال و رفتارشان منطبق با وحی، عقل و علم بوده و لغزشی در کارش نیست.

بر این اساس، اطاعت از رسولی که بر تمام امور دینی و دنیوی مسلمانان ولایت مطلقه دارد، واجب است.

۲-۳. بررسی عبارت «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّهُ عَلَىٰ مَحَبَّتِهِ» و ارتباط آن با تفویض در غالب روایات تفویض تشریح به تربیت و خلق عظیم پیامبر اکرم ﷺ اشاره شده است: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّهُ عَلَىٰ مَحَبَّتِهِ فَقَالَ "وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ" (قلم: ۴)». «تأدیب» به معنای تعلیم ادب (مجلسی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۴۱) و «ادب» به معنای تعلیم ریاضت نفس و مکارم اخلاق است. (فیومی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۹) «علی محبته» یعنی به نحوی که خودش دوست دارد و اراده کرده است؛ مانند آیه شریفه «وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ» (انسان: ۸)؛ به خاطر عشق به خداوند متعال (دیگران را) اطعام می‌کنند. (مجلسی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۴۱)

واژه «خُلِقَ» به معنی قوا و سجایای اخلاقی است که با بصیرت احساس می‌شود. (راغب، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹۶) به عبارت دیگر واژه مذکور، ملکه نفسانی است که افعال بدنی مطابق اقتضای آن ملکه به آسانی از آدمی سر می‌زند، حال چه آن ملکه از فضایل باشد مانند عفت و شجاعت و امثال آن، و چه از رذایل مانند حرص و جبن و امثال آن؛ ولی اگر مطلق ذکر شود، فضیلت و خلق نیکو از آن فهمیده می‌شود. (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۳۰، ص ۶۰۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۶۱۸)

مفسران در دلالت خلق عظیم پیامبر اکرم ﷺ دو دسته شده‌اند: عده‌ای مراد از عبارت مذکور را دین اسلام می‌دانند (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲۵، ص ۲۱۲؛ ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۸؛ طوسی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۷۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۱۲؛ بحرانی، ۱۳۳۴، ج ۵، ص ۴۵۵) و گروه فراوان دیگر، مراد از آن را خصوصیات اخلاق اجتماعی آن حضرت ﷺ دانسته‌اند مانند استواری بر حق، صبر در مقابل آزار مردم و خطاکاری‌های اراذل و عفو و اغماض از آنان، سخاوت، مدارا، تواضع و... که نمونه بارز آن‌ها در آیه «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (به هر حال) با آن‌ها مدارا کن و عذرشان را بپذیر، و به نیکی‌ها دعوت نما، و از جاهلان روی بگردان (و با آنان ستیزه مکن) (اعراف: ۱۹۹) آمده است. (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۶۱۹؛ مکارم و همکاران، ۱۳۶۴، ج ۲۴، ص ۳۷۱؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۳۰، ص ۶۰۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۵۰؛ ابن عاشور، ۱۳۸۴، ج ۲۹، ص ۶۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۰۷؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۱۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۸۵؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۶۵۶؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۹، ص ۴۶؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۱۲۴) علامه مجلسی نیز مراد از خلق عظیم پیامبر ﷺ را اجتماع کمال علم و کمال عمل می‌داند. (مجلسی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۴۲) به نظر می‌رسد: ۱. با توجه به سیاق آیه که در خصوص مشرکان و خصوصیات اخلاقی آن‌هاست، مراد از خلق عظیم آن جناب، همان اخلاق والای ایشان در عمل بوده است. ۲. دین به کمال قوای نظری انسان برمی‌گردد درحالی که بازگشت اخلاق به کمال قوای عملی اوست و ممکن نیست یکی را بر دیگری حمل نمود؛ همان گونه که برخی^{۱۵} به آن اشاره کرده‌اند.

بنابراین کسی که با این خلق عظیم و محبت الهی تربیت یافت، طبق خواسته و اراده محبوب خویش گام برمی‌دارد و در راه انجام وظیفه‌ای که از جانب محبوبش به او تفویض شده است، با کمال شوق، آن چیزی را اراده می‌کند که او اراده کرده است و هرگز نافرمانی و نارضایتی پروردگارش را نمی‌خواهد و هرچه می‌بیند اوست و همواره در طول اراده او گام برمی‌دارد و اراده‌ای مستقل از اراده خداوند متعال ندارد و از آن، تعبیر به «مظهریت اراده محبوب در محب» شده است^{۱۶} که تعبیر بسیار مناسب و بجایی است؛ زیرا محب، مظهر اراده و خواسته محبوب خویش می‌گردد و دیگر سخنی از دو اراده نیست، هرچه هست اراده محبوب است و لا غیر؛ همان گونه که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ * إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يَحِبُّ مُطِيعٌ» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۰؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۸۹)

۳-۳. بررسی آیه «هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» و ارتباط آن با تفویض
در ادامه روایات مورد بحث، تفویض تشریح به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، عطیه‌ای از جانب خداوند متعال به ایشان ذکر شده و به آیه «هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» این عطای ماست، به هرکس می‌خواهی (و صلاح می‌بینی) ببخش، و از هرکس می‌خواهی امساک کن» (ص: ۳۹) اشاره شده است؛ که در آن خداوند متعال به عطای بی حسابش به حضرت سلیمان علیه السلام^{۱۷} اشاره دارد و به او اذن بخشش یا امساک می‌دهد.

«فامْنُنْ» به معنی انعام کردن است (راغب، ۱۴۰۴ق، ص ۸۱۴) تربیت و تأدیب بر پایه حبّ الهی، خلق عظیم، تفویض تشریح و... انعام و اعطایی است از جانب خداوند متعال بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا به درجه‌ای برسد که اوامرش منطبق بر اوامر الهی گردد و هیچ نظری خلاف نظر او نداشته و اوامر و نواهی‌اش در طول اراده پروردگارش باشد؛ به عبارت دیگر آیه مذکور طبق قاعده جری و تطبیق در مورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جاری شده است؛ همان گونه که از امام صادق علیه السلام نقل است که فرمودند: «اعطی سلیمان ملکا عظیما، ثم جرت هذه الآية فی رسول الله صلی الله علیه و آله، فکان له ان يعطى من شاء و ما یشاء و یمنع من شاء، و أعطاه أفضل مما اعطى سلیمان، بقوله: " ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا"» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۶۸؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۶۲؛ بحرانی، ۱۳۳۴، ج ۴، ص ۶۵۴) بر این اساس، تفویض به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

بخششی بزرگ از جانب خداوند سبحان به حضرت ایشان است به طوری که اختیار امر و نهی در امور دینی و دنیوی بندگان به عهده ایشان گذاشته شده است.

۴-۳. بررسی عبارت «لِيَنْظُرَ كَيْفَ طَاعَتُهُمْ» و ارتباط آن با تفویض

بدون شک آزمون خداوند متعال از همه افراد بشر به صورت فردی و گروهی، قطعی است. هر فرد و امتی را با امتحان‌های گوناگون در سطوح مختلف و شیوه‌های متفاوت می‌آزماید. یکی از آزمون‌های الهی از این امت در چگونگی پیروی آنان از پیامبران خداست. خداوند منان برای اجرای این آزمون و پیروی آنان از پیامبر ﷺ و پیشگیری از هر نوع عذر و بهانه‌ای مقدمات آن را این‌گونه فراهم کرده است: «مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ: سزاوار نیست که اهل مدینه و بادیه‌نشینانی که اطراف آن‌ها هستند، از رسول خدا ﷺ تخلف جویند؛ و برای حفظ جان خویش، از جان او چشم بپوشند.» (توبه: ۱۲۰)

از سوی دیگر، پیامبر خدا ﷺ نیز بر مشروعیت و پیروی از احکام خود در همه اعصار تأکید کردند و وقوع تخلف را در این امت پیش‌بینی و امت را از این نافرمانی بر حذر داشتند که نمونه آن در آثار صحیح به‌جای‌مانده از رسول خدا ﷺ ملاحظه شد که فرمود: «نکند کسی بگوید: تنها قرآن حاکم است. آگاه باشید هر آنچه را رسول خدا ﷺ حرام کند، همانند آن چیزی است که خداوند حرام کرده است.» (نک: ابن حبان، ۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۴۷؛ ابن حنبل، ۲۰۰۵م، ج ۲۸، ص ۴۲۹؛ ترمذی، ۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۱۰؛ حاکم، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۰۹)

بنابراین، خداوند سبحان بخشی از تشریح احکام دین را به عهده رسول خود گذاشت تا یکی از راه‌های آزمون این امت هموار و جوهره ایمان آنان از این رهگذر آشکار شود (نجارزادگان، ۱۳۸۶، ص ۱۷۱) و این موضوع با عبارات مختلفی بیان شده است: «لِيَنْظُرَ كَيْفَ طَاعَتُهُمْ» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۶۶؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۷۸)، «لِيَعْلَمَ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ وَمَنْ يَعْصِيهِ» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۶۶)، «وَشَاهِدًا لَهُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَهُ وَعَصَاةً» (همان، ۸ ج، ص ۲۶؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۲۱) و... به عبارت دیگر، خداوند متعال اجازه تشریح را به رسولش داده است تا بندگان خود را در اطاعت و معصیت او امتحان نماید که از آن، به حکمت غایی تفویض^{۱۸} نیز

تعبیر شده است.

در قرآن کریم نیز بحث امتحان بندگان آمده است: «اولئک الذین امتحن اللہ قلوبہم للثقوی و لیلی المؤمنین منه بلاء حسناً: همان کسانی هستند که خداوند دل‌هایشان را برای تقوا خالص نموده، و خدا می‌خواست مؤمنان را به این وسیله امتحان خوبی کند» (انفال: ۱۷) و کلمه «امتحان» به معنای ابتلا و اختیار است (راغب، ۱۴۰۴ق، ص ۷۶۲) و امتحان را وقتی به کار می‌برند که بخواهند وضع چیزی که تاکنون برایشان مجهول بوده معلوم کنند، و چون این معنا در خصوص خداوند تعالی محال است، ناگزیر باید بگوییم که امتحان در مورد خداوند تعالی به معنای تمرین دادن و عادت دادن است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ۴۶۲؛ آلوسی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۶، ص ۱۳۷)

بنابراین خداوند متعال می‌خواهد بندگان خویش را به اطاعت از رسولش عادت داده و تشویق کند. در عبارت «لینظر کیف طاعتهم» نیز نظارت الهی بر اطاعت بندگان موجب دلگرمی و تشویق آنان در اطاعت از رسولش می‌شود؛ زیرا بنده وقتی ببیند ناظری بر کارهای او نظارت دارد، سعی می‌کند اعمالش را به نحو احسن انجام دهد؛ به‌ویژه که اگر این انجام وظیفه در مورد خداوند متعال و رسولش باشد که توجه فوق‌العاده‌ای نیز می‌طلبد.

۴. مؤیدات عقلی تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ

علاوه بر دلایل نقلی که در زمینه تفویض تشریح به پیامبر ﷺ رسیده، این امر از لحاظ عقلی نیز ممکن است:

۴-۱. همانند معلمی که با دیدن توانایی‌ها و لیاقت‌های یک دانش‌آموز، به او اجازه قرار دادن برخی قوانین را در کلاس می‌دهد و مطمئن است که هر قانونی که توسط دانش‌آموز نامبرده در کلاس وضع می‌گردد، در راستای اراده و اهداف معلم و به نفع دانش‌آموزان است. امام حسن عسکری (ع) در تفسیر خویش درباره تأیید عقلی تفویض به پیامبر ﷺ چنین می‌فرماید: «أَوْ لَا تَرَوْنَ مَلُوكَ الْأَرْضِ إِذَا ارْتَضَى أَحَدُهُمْ - خِدْمَةَ بَعْضِ عِبِيدِهِ، وَ وُثِقَ بِحُسْنِ اضْطِلَاعِهِ بِمَا يَنْدُبُ لَهُ مِنْ أُمُورٍ مَمَالِكِهِ، جَعَلَ مَا وَرَاءَ بَابِهِ إِلَيْهِ، وَ اعْتَمَدَ فِي سِيَاسَةِ جُيُوشِهِ وَ رِعَايَاةِ عَلَيْهِ كَذَلِكَ مُحَمَّدٌ فِي التَّدْبِيرِ الَّذِي رَفَعَهُ لَهُ رَبُّهُ؛ آیا نمی‌بینید پادشاهان زمین را وقتی یکی از آنان از میان بندگان خدمت‌گزاری را

پسندد و به خوبی فرمانبرداری اش در آنچه از امور حکومت به او سپرده، اطمینان حاصل کند، تمامی امور خارج از دربارش را به او می سپارد و در اداره امور لشکریان و مردمش به او اعتماد می کند، همین گونه است محمد ﷺ در تدبیری که خدا به او عنایت کرده است. (امام حسن عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ق، ص ۶۳۱)

۲-۴. در روایتی از امام صادق علیه السلام بر هماهنگی امر رسول صلی الله علیه و آله با امر خداوند تعالی تأکید شده است: «فَوَاقَقَ أَمْرُ رَسُولِ اللَّهِ أَمْرَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۱۶۷)؛ و این در حالی است که اگر او امر خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله یکی بود نیازی به هماهنگی نبود؛ و به نظر می رسد این هماهنگ بودن امر و نهی پیامبر صلی الله علیه و آله با امر و نهی خداوند متعال، نشان دهنده عدم تطابق عینی آن هاست.

۳-۴. علامه مجلسی در *مرآة العقول* می نویسد: «اگر گمان کنیم که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از جانب خویش و بدون وحی و الهام و با رأی خویش چیزهایی حلال و چیزهایی حرام کرده، این فکر باطل است و هیچ عاقلی آن را نمی پذیرد؛ ولی اگر معتقد باشیم که خداوند متعال، پیامبرش را کامل نمود تا زمانی که حق و صواب را از امور برگزید و از جانب خویش آنچه مخالف مشیت الهی بود را حلال نکرد، به او تشریح را تفویض نمود، عقلاً فسادی در آن نیست.» (مجلسی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۴۵) بنابراین، اساس تفویض تشریح به پیامبر صلی الله علیه و آله اذن خداوند منان بوده است که به دلیل تربیت الهی گونه حضرت است که بر پایه حبّ پروردگار صورت گرفته است.

۴-۴. با توجه به کثرت روایاتی که در زمینه تشریحات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مصادر روایی فریقین رسیده است، به نظر می رسد دو احتمال می توان برای آن در نظر گرفت: الف. اختیار تشریح به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تفویض نشده است و ایشان از جانب خویش و بدون اذن الهی، احکام شرعی را جعل کرده اند. ب. اختیار تشریح از جانب خداوند متعال به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تفویض شده است و آن جناب صلی الله علیه و آله وظیفه ای را که محول بر ایشان شده بود، به انجام رسانده اند.

احتمال اول با عصمت حضرت رسول صلی الله علیه و آله سازگار نیست و به نظر می رسد احتمال دوم با توجه به دلایل معتبر نقلی و عقلی قابل پذیرش بوده و اختیار تشریح به آن حضرت، تفویض شده است.

۵. جمع‌بندی مدلول روایات تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ

در جمع‌بندی مدلول روایات و آیاتی که در زمینه تفویض تشریح به پیامبر اکرم ﷺ وارد شده است به نظر می‌رسد می‌توان گفت که خداوند متعال امر تشریح برخی از احکام را به پیامبر اکرم ﷺ تفویض نموده است و این امر به دلیل تربیت الهی گونه ایشان می‌باشد، که بر پایه محبت خداوند متعال استوار بوده، که خلق عظیم و سعۀ وجودی آن حضرت را رقم زده است. بر این اساس، پیامبر اکرم ﷺ چیزی جز محبوب خویش نمی‌دیده است و چیزی جز آنچه او اراده کرده، اراده نمی‌کرده است و تمام اوامر و تشریحات ایشان، طبق خواست الهی بوده و اطاعت و تبعیت از ایشان همان اطاعت و تبعیت از خداوند تعالی است و چیزی جدای از آن نیست.

هرچه رسول خدا ﷺ بیان می‌کند بازتابی است از سوی خداوند متعال به دل و زبانش و در طول اراده و فرمایشات خداوند سبحان بوده و مورد تأیید اوست همچنان که در برخی از روایات تفویض به این نکته اشاره شده که پیامبر اکرم ﷺ از سوی روح القدس مؤید و مسدد بوده است، گویی که خداوند متعال ناظر بر هر حکمی بوده که از سوی ایشان جعل شده است: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ كَانَ مُسَدِّدًا مَوْفَقًا مُؤِيدًا بِرُوحِ الْقُدُسِ، لَا يَزِلُّ وَلَا يَخْطَأُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِهِ الْخَلْقَ.» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۶۶) بر این اساس، نظر مبارک حضرت هرگز مستقل و در عرض خواست خداوند متعال نیست و ادعای برخی^{۱۹} که گمان کرده‌اند لازمه منبع مستقل بودن سنت از کتاب در منابع اربعه فقه این است که پیامبر ﷺ به طور مستقل از خداوند متعال احکام شرعی را جعل نموده باشد، ناصواب است؛ و تشریحات پیامبر ﷺ همواره در طول تشریحات خداوند متعال بوده و هرگز آن‌ها را نقض نمی‌کند بلکه مکمل آن‌ها به شمار می‌آید.

۶. نتیجه‌گیری

۱. غالب روایات تفویض از نظر سندی معتبرند.
۲. خداوند سبحان اجازه جعل برخی از احکام شرع را به رسول خویش داده است؛ زیرا به دلیل تربیت الهی گونه حضرت که بر پایه حب پروردگار صورت گرفته، هرگز اراده‌ای خلاف اراده خداوند متعال نداشته و امر و نهی خارج از رضایت او اختیار ننموده است و هر حکمی که در این راستا داشته، در طول اوامر خداوند متعال بوده و

نه در عرض و یا مستقل از مشیت او؛ بر این اساس، تفویض تشریح به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امر به اطاعت از ایشان هرگز با توحید در طاعت الهی منافات ندارد.

۳. با توجه به حدیث متواتر ثقلین، در کنار آیات قرآن باید روایات معتبر را نیز مورد توجه قرار داد؛ به ویژه که برخی از آیات، ذووجوه و متشابه بوده و برای درک آن‌ها حتماً باید به آیات محکم و روایات معتبر مراجعه کرد.

۴. تفویض تشریح به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله علاوه بر برخورداری از دلایل معتبر نقلی، مورد تأیید عقل نیز می‌باشد.

۵. تفویض تشریح به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بخششی بزرگ از جانب خداوند متعال به ایشان بوده و حکمت این امر، امتحان مردم و شناسایی بندگان مطیع از عاصی بیان شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمد جبائی معتزلی، ابوهاشم عبدالسلام، ابن حزم اندلسی، محمد بن اسماعیل بخاری و برای کسب اطلاعات بیشتر در این زمینه نک: جناتی، ۱۳۸۶، ص ۱۵.
۲. نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۳۶۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲۹، ص ۵۰۶؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۹۶؛ ابوالقاسمی، ۱۳۹۰، ص ۳ و
۳. نک: صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷۸-۳۸۳.
۴. نک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۸.
۵. نک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۹-۳۳۲.
۶. نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۳۲۸-۳۵۰.
۷. بررسی اسناد روایات، با کنکاش در نرم‌افزار *درایه النور* انجام شده است.
۸. نک: طوسی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۱۱ و ج ۹، ص ۵۸۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۲۹؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۱۶۰.
۹. قَالَ الرَّضَاءُ رضی الله عنه «الْإِيمَانُ أَرْبَعَةٌ أُرْكَانُ التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ وَالرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ وَالتَّسْلِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ وَالتَّفْوِيزُ إِلَى اللَّهِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲، ص ۴۴۵)
۱۰. نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۳۵۳؛ مکارم و همکاران، ۱۳۶۴، ج ۲۳، ص ۵۰۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲۴، ص ۳۲۷؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲۹، ص ۵۰۷؛ بیضاوی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۲۰۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۸، ص ۲۴۰؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۱۶۶؛ محلی و سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۴۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۹، ص ۱۲۰؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۲۸۷؛ ابن

- عاشور، ۱۳۸۴، ج ۲۸، ص ۷۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۹۷ و ...
۱۱. جناتی، ۱۳۸۶، ص ۱۵.
 ۱۲. نجارزادگان، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷.
 ۱۳. البته شیطان به خاطر تکبر خویش که گمان می کرد بهتر از انسان است به او سجده نکرد و نه به خاطر عدم شرک به خدا، همان گونه که در آیات آمده است: «قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ؛ شیطان گفت: من از او بهترم، که مرا از آتش (نورانی سرکش) و او را از گل (تیره پست) خلق کرده‌ای.» (ص: ۷۶)
 ۱۴. نک: صابری یزدی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۵۶؛ ابن سعد، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۷.
 ۱۵. فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۳۰، ص ۶۰۱.
 ۱۶. نجارزادگان، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴.
 ۱۷. در این زمینه نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۱۲؛ مکارم و همکاران، ۱۳۶۴، ج ۱۹، ص ۲۸۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲۱، ص ۱۰۸؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲۶، ص ۳۹۶؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۶۰؛ بحرانی، ۱۳۳۴، ج ۴، ص ۶۵۴؛ طوسی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۵۶۵؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۸، ص ۲۴۱؛ بیضاوی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۳۰؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳، ص ۱۰۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۱۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۲۸۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۶۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۹۶؛ بیضاوی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۷۳ و ...
 ۱۸. نک: نجارزادگان، ۱۳۸۶، ص ۱۷۱.
 ۱۹. غیائی، ۱۳۹۶، ص ۲۷۰.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای.
۲. ابن بابویه، علی بن حسین، معانی الاخبار، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲.
۳. _____، الأُمالی (للمصدق)، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
۵. ابن حبان، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ق.
۶. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند، ریاض: بیت الافکار الدولیه، ۲۰۰۵م.
۷. ابن سعد، محمد، طبقات الکبری، بیروت: دار صادر، ۱۳۷۷.
۸. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۲.
۹. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر والتنویر، بیروت: مؤسسة التاریخ، ۱۳۸۴.
۱۰. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت: دار الکتب العلمیه،

۱۴۲۲ق.

۱۱. ابن علی رضی الله عنه، حسن (امام یازدهم)، التفسیر المنسوب إلى الامام الحسن العسكري رضی الله عنه، قم: مدرسه الامام المهدي رضی الله عنه، ۱۴۰۹ق.
۱۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۱۳. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۵ق.
۱۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۴ق.
۱۵. ابوالفتح رازی، حسین، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۱۶. ابوالقاسمی، محمدجواد، اختیارات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در تشریح احکام الهی از نگاه فریقین، پایان‌نامه دکتری، به راهنمایی محمدکاظم قاضی‌زاده، دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۰.
۱۷. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۱۸. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: دار الکتب العلمیه، ۱۳۳۴.
۱۹. بخاری، محمد، صحیح البخاری، تربت جام: انتشارات شیخ الاسلام احمد جام، ۱۳۸۷.
۲۰. برقی، احمد بن محمد، رجال البرقی، قم: القیوم، ۱۴۱۹ق.
۲۱. —، المحاسن، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۲۲. بغوی حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۳. بهرامی، محسن، «تأملی درباره نظریه خلق عظیم و تفویض دین»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۵، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷-۱۴۰.
۲۴. بیضاوی، عبدالله، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
۲۵. ترمذی، محمد، سنن الترمذی (الجامع الصحیح)، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۲۳ق.
۲۶. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۲۷. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، الكشف والبیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۲۸. جناتی، محمد ابراهیم، «پیامبر و اجتهاد»، کاوشی نو در فقه، دوره ۱۴، شماره ۵۴، ۱۳۸۶، ص ۳۵-۳.
۲۹. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۳۰. حق پرست، شعبان، «تشریح نبوی در قرآن و سنت»، مصباح، شماره ۶۸، ۱۳۸۶، ص ۷-۳۶.
۳۱. حلی، حسن بن علی، الرجال (لابن داود)، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
۳۲. حلی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلی، نجف: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۳۳. خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، نجف: مطبعة الآداب، ۱۳۹۰ق.

۳۴. دار قطنی، علی، سنن الدارقطنی، مدینه: بی نا، ۱۳۸۶ق.
۳۵. دارمی، عبدالله، سنن الدارمی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۱ق.
۳۶. دروزه، محمد عزت، التفسیر الحدیث، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ق.
۳۷. راغب اصفهانی، محمدحسین، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۰۴ق.
۳۸. زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة والمنهج، دمشق: دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
۳۹. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۴۰. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۴۱. سید قطب، ابن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، قاهره: دار الشروق، ۱۴۱۲ق.
۴۲. شبر، سید عبدالله، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین، کویت: مکتبه الألفین، ۱۴۰۷ق.
۴۳. صابری یزدی، علیرضا، الحکم الزاهرة، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳.
۴۴. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۴۵. صفار، محمد، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ، قم: مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۴۶. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴ش.
۴۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۴۸. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
۴۹. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۵۰. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، قم: ذوی القربی، ۱۳۸۸.
۵۱. —، رجال الطوسی، نجف: حیدریه، ۱۳۸۱ق.
۵۲. —، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، قم: ستاره، ۱۴۲۰ق.
۵۳. طیب، سید عبدالحسین، اطبیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.
۵۴. عروسی حویزی، عبد علی، تفسیر نورالثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۵۵. علیزاده نجار، مرتضی، «تفویض دین، نزاعی حقیقی یا لفظی»، امامت پژوهی، شماره ۹، ۱۳۹۲، ص ۱۸۷-۲۰۶.
۵۶. غیائی، نقی، ارزیابی نظریه تفویض امر دین به ائمه علیهم السلام از منظر قرآن و سنت، پایان نامه دکتری، به راهنمایی فتح الله نجارزادگان، دانشکده الهیات، دانشگاه معارف اسلامی، ۱۳۹۶.
۵۷. فخر رازی، محمد بن عمر، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۵۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۵۹. فیض کاشانی، محمدحسین، تفسیر الصافی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ق.

۲۴۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال یازدهم، شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

۶۰. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم: منشورات دار الهجرة، ۱۳۶۴.
۶۱. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.
۶۲. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۶۳. قمی مشهدی، محمد، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۶۴. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دار الکتب، ۱۳۶۳.
۶۵. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال/ رجال الکشی، تهران: وزارة الثقافة والارشاد اسلامی، ۱۴۲۴ق.
۶۶. کلینی، محمد، الاصول من الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
۶۷. —، روضة الکافی، قم: سرور، ۱۳۸۱.
۶۸. مالک بن انس، ابی عبدالله، موطناً، قاهره: وزارة الاوقاف، ۱۴۰۷ق.
۶۹. محلی، جلال‌الدین و سیوطی، جلال‌الدین، تفسیر الجلالین، بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات، ۱۴۱۶ق.
۷۰. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: المكتبة الاسلامیه، ۱۳۹۸ق.
۷۱. —، بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار ائمة الاطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی؛ دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۳ق.
۷۲. محمودی، ضیاء‌الدین، الاصول الستة عشر من الاصول الاولیه، قم: مؤسسة دار الحدیث الثقافیة، ۱۳۸۱.
۷۳. مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۷۴. مقاتل، ابن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
۷۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴.
۷۶. موسوی سبزواری، سید عبد‌الاعلی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه اهل بیت (علیهم‌السلام)، ۱۴۰۹ق.
۷۷. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۵.
۷۸. نجارزادگان، فتح‌الله، «خلق عظیم و تفویض دین»، مقالات و بررسیها، شماره ۸۴، ۱۳۸۶، ص ۱۶۳-۱۸۳.
۷۹. نسائی، احمد بن علی، سنن النسائی، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۳۰۹.
۸۰. واسطی بغدادی، احمد بن حسین، الرجال (لابن الغضائری)، قم: دار الحدیث، ۱۳۶۴.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹، شماره ۲۳

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۴۱-۲۵۶

بررسی و تحلیل مفهوم روایت نبوی «من تعلم القرآن ثم نسیه لقی الله اجدم»

حسن زرنوشه فراهانی*

حمید ایماندار**

◀ چکیده

حفظ قرآن به معنای به خاطر سپردن آیات و سوره‌های آن، از زمان نزول قرآن تا به حال، همواره مورد عنایت مسلمانان قرار داشته و از ارزش و جایگاه والایی برخوردار بوده است. فراموشی الفاظ قرآن پس از حفظ آن نیز امری ناپسند قلمداد می‌شود. این باور گاه تا به آنجا پیش می‌رود که بر مبنای برخی روایات نظیر روایت نبوی «مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ ثُمَّ نَسِيَهُ لَقِيَ اللَّهَ أَجْذَمًا» فراموش کننده قرآن، مستحق عقوبت در روز قیامت دانسته می‌شود. نویسندگان این مقاله، با روش «توصیف و تحلیل» برای دستیابی به مفهومی صحیح از حدیث یادشده، ابتدا با استفاده از قواعد و معیارهای حدیث‌شناختی، به بررسی سلسله سند حدیث می‌پردازند و اشکالات آن را مطرح می‌کنند، سپس با نگاهی به نظریات شارحان و محدثان، به تحلیل متن حدیث پرداخته و از مفهوم صحیح آن که نوعی تشبیه و یا کنایه است، پرده برمی‌دارند.

◀ **کلیدواژه‌ها:** غریب الحدیث، تعلیم قرآن، حفظ، نسیان، اجدم، یزید بن ابی زیاد.

* استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، نویسنده مسئول / zarnoshe@sru.ac.ir

** استادیار گروه علوم قرآن و فقه دانشگاه شیراز / hamidimandar@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۷ تاریخ پذیرش: ۹۸/۷/۲۳

۱. مقدمه

قرآن کریم، معجزه جاوید پیامبر اکرم ﷺ، به عنوان کتابی مقدس مورد احترام تمام مسلمانان است و همه آن‌ها، به انس و ارتباط با این کتاب آسمانی علاقه‌مندند و این علاقه به شکل‌های گوناگون از جمله حفظ کامل یا بخشی از آیات الهی در میان آنان تجلی یافته است. بسیاری از مسلمانان، کودکان خود را به حفظ قرآن تشویق می‌کنند و در این راه از هیچ‌گونه کوششی دریغ نمی‌ورزند. اما مشاهدات عینی حاکی از آن است که تعداد قابل توجهی از افرادی که اقدام به حفظ قرآن می‌کنند، پس از مدت کوتاهی به دلیل مداومت نداشتن بر مرور و تکرار، و ترک تمرین لازم، محفوظات خود را به فراموشی می‌سپارند. از طرفی در متون روایی فریقین با روایاتی روبه‌رو می‌شویم که مضمون آن‌ها، نوعی هشدار و تهدید برای فراموش‌کننده قرآن است. حال سؤال این است که با توجه به معنای ظاهری این روایات، آیا عاقلانه‌تر نیست که شخص از همان ابتدا، اقدام به حفظ یا حتی فراگیری قرآن نکند که مبادا در صورت فراموشی، مستوجب تهدید مورد نظر روایات گردد؟! نویسندگان مقاله با بررسی سند و متن روایت مورد نظر و تحلیل دیدگاه شارحان حدیث، در پی ارائه مفهومی قابل قبول از این روایت هستند. در پیشینه این تحقیق به مقاله‌ای با عنوان «کیفر فراموشی قرآن» از آقای سید کاظم طباطبایی (۱۳۷۶، ص ۷۲-۷۹) می‌توان اشاره کرد که صرفاً به ترجمه و شرح حدیث مذکور از *امالی* سید مرتضی بسنده نموده و سند حدیث و نیز دیدگاه دیگر شارحان حدیث را مورد مطالعه و ارزیابی قرار نداده است.

۲. حدیث در منابع شیعه

قدیمی‌ترین کتاب‌های شیعی که صاحبان آن‌ها به این حدیث اشاره کرده‌اند، عبارت‌اند از: *المجازات النبویة* سید رضی (م ۴۰۶ق) (۱۴۲۲ق، ص ۲۳۱) و *امالی* سید مرتضی (م ۴۳۶ق) (۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۵) که روایت را با متنی یکسان (مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ ثُمَّ نَسِيَهُ لَقِيَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ تَعَالَى وَهُوَ أَجْذَمٌ) به نقل از غریب الحدیث ابو عبید قاسم بن سلّام (م ۲۲۴ق) و به‌طور مرسل ذکر کرده‌اند. همچنین واسطه نقل ابو عبید تا پیامبر اکرم ﷺ که باید حدوداً چهار یا پنج واسطه باشد نیز روشن نیست. ابو عبید قاسم بن سلّام گرچه از بزرگان عصر خود بوده (زرکلی، ۱۹۸۰م، ج ۵، ص ۱۷۶)، اما غیر شیعی بوده و در کتب

رجالی شیعه نیز نامی از او به میان نیامده است. در کتب متأخر حدیثی شیعه نیز، حدیث بدون ذکر سند آورده شده است. در بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۶۷) و مرآة العقول (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۳۳) به صورت مرسل از النهایة و در مستدرک الوسائل (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۶۳) و جامع احادیث الشیعه (بروجردی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۴۳) به صورت مرسل از امالی سید مرتضی نقل شده است.

در نتیجه، بررسی رجالی حدیث در منابع شیعی امکان پذیر نیست.

۳. حدیث در منابع اهل سنت

حدیث مورد بحث در بسیاری از منابع متقدم و متأخر حدیثی و غیر حدیثی اهل سنت مشاهده می شود که در غالب آنها حدیث با ذکر سند آورده شده است. از این میان، به بررسی حدیث در پنج منبع از این منابع می پردازیم که قدمت آنها به قرن سوم هجری و یا پیش از آن برمی گردد:

۱. عبدالرزاق عن ابن عیینة عن یزید بن ابی زیاد عن عیسی بن فائد عن سعد بن عبادة أن النبی قال: «من تعلم القرآن ثم نسيه لقی الله أجذم.» (صنعانی، بی تا، ج ۳، ص ۳۶۵)

۲. حدثنا عبدالله حدثنی ابي ثنا عبدالصمد ثنا عبدالعزيز یعنی ابن مسلم حدثنی یزید بن ابی زیاد عن عیسی بن فائد عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله: «... ما من رجل تعلم القرآن ثم نسيه إلا لقی الله يوم القيامة أجذم.» (ابن حنبل، بی تا، ج ۵، ص ۳۲۳)

حدثنا عبدالله ثنا علی بن شعيب البزاز ثنا يعقوب بن اسحاق الحضرمی أخبرنی أبو عوانة عن یزید بن ابی زیاد عن عیسی قال و كان أميراً علی الرقة عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله: «... و من تعلم القرآن ثم نسيه لقی الله و هو أجذم.» (همان، ج ۳، ص ۳۲۸)

۳. حدثنا سعيد بن عامر عن شعبة عن یزید بن ابی زیاد عن عیسی عن رجل عن سعید بن عبادة أن رسول الله قال: «ما من رجل يتعلم القرآن ثم ينساه إلا لقی الله يوم القيامة و هو أجذم.» (دارمی، ۱۳۴۹ق، ج ۲، ص ۴۳۷)

۴. حدثنا محمد بن العلاء أخبرنا ابن إدريس عن يزيد بن ابی زیاد عن عیسی بن فائد عن سعد بن عبادة قال: قال رسول الله: «ما من امرئ یقرأ القرآن ثم ینساه إلا لقی الله عزوجل یوم القيامة أجذم.» (سجستانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳۱)
۵. حدثنا مسدد حدثنا خالد عن یزید بن ابی زیاد عن عیسی بن فائد عن رجل عن سعد بن عبادة سمعت النبی یقول: «من قرأ القرآن ثم نسیه لقی الله أجذم.» (حربی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۲۸)

افزون بر این پنج کتاب، در سایر کتب حدیثی اهل سنت که در قرن‌های بعد نگاشته شده‌اند نیز، این حدیث به چشم می‌خورد که در واقع از کتب متقدم و با همان طرق و یا به‌طور مرسل حدیث را نقل کرده‌اند. (نک: ابن عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ج ۱۴، ص ۱۳۱؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ق، ج ۱، ص ۲۵۱؛ نووی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۹؛ هیشمی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۱۶۷)

همچنین در برخی کتب لغت، ذیل ریشه جزم به این حدیث اشاره شده است. (نک: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۳۹؛ زمخشری، ۱۹۶۰م، ص ۸۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۸۷)

همان‌طور که مشاهده می‌شود، این روایات از نظر متنی دارای تفاوت‌هایی با یکدیگرند، از جمله در روایات اول، دوم و سوم به تعلّم قرآن و در روایات چهارم و پنجم به خواندن قرآن اشاره شده که به قرینه معنای نسیان که در ادامه حدیث بیان شده، به نظر می‌رسد دلالت تعلّم (آموختن) قرآن به حفظ قرآن، بر معنای حدیث روشن‌تر باشد.

درباره سایر تفاوت‌ها نیز به دلیل اینکه تغییری در دلالت الفاظ حدیث ایجاد نمی‌کنند، نیازی بر ترجیح متنی بر متن دیگر نیست.

۴. بررسی احوال راویان حدیث

همان‌طور که در سند روایات مشاهده می‌شود، راویان اصلی حدیث، دو تن هستند: یکی یزید بن ابی زیاد و دیگری عیسی بن فائد؛ لذا به بررسی احوال این دو نفر در کتب رجال پرداخته می‌شود:

۴-۱. یزید بن ابی زیاد (۴۷-۱۳۶ق)

دیدگاه‌های رجال‌شناسان درباره این شخص به دو دسته قابل تقسیم است:

گروهی وی را صراحتاً تضعیف کرده‌اند. نسائی (۱۴۰۶ق، ص ۲۵۲) از او با تعبیر «لیس بالقوی» یاد می‌کند. جرجانی (۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷۵) تعابیر «ضعیف الحدیث»، «لا یحتج بحدیثه»، «لیس بالقوی»، «لیس بذاک» و «یضعفون حدیثه» را به نقل از افراد مختلف در تضعیف او ذکر می‌کند. ذهبی (بی‌تا، ج ۴، ص ۴۲۳) وی را مشهور به سوء حفظ معرفی می‌کند و از افراد مختلف تعابیر «لیس بالقوی»، «لا یحتج به»، «إرم به» و «رفاعاً» را دال بر ضعف او نقل می‌کند. ابن حجر عسقلانی (۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۲۸۷) نیز تعابیر متعددی را به نقل از برخی در تضعیف او بیان می‌کند.

در مقابل، برخی دیگر از رجالیان وی را به‌جز در اواخر عمرش توثیق کرده‌اند: العجلی (۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۶۴) وی را ثقة و جاز الحدیث معرفی می‌کند به‌جز اینکه در اواخر عمرش دچار تلقین (تفهیم) شده است. وی در بخش دیگری از کتابش (همان، ج ۱، ص ۲۴۴) برادر یزید، یعنی برد بن ابی زیاد را ثقة‌تر و برتر از او معرفی می‌کند.

از قرار دادن این دو گزاره در کنار یکدیگر می‌توان دریافت وی وثاقت چندانی برای یزید بن ابی زیاد قائل نیست.

ابن حبان (بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۱) نیز از او با تعبیر «صدوق» یاد می‌کند، به‌جز زمان پیری که دچار سوء حافظه شده و به‌دلیل کمک گرفتن از دیگران در به‌یادآوری احادیثی که قبلاً حفظ بوده، احادیث منکری در میان احادیش واقع شده است. لذا ابن حبان نتیجه می‌گیرد چنانچه کسی قبل از ورود او به کوفه و در اوایل عمرش از او حدیث شنیده باشد، سماع او صحیح و چنانچه کسی در اواخر عمر او از وی حدیثی شنیده باشد، سماع او صحیح نیست.

نتیجه اینکه قریب به اتفاق رجالیان وی را تضعیف کرده‌اند به‌جز العجلی و ابن حبان که آن‌ها نیز صحت احادیث او را متوقف بر عدم نقل در دوران پیری دانسته‌اند. لذا از آنجا که نمی‌توان تشخیص داد که وی حدیث مورد بحث را در چه دوره‌ای از حیاتش نقل کرده است، پس حکم به صحت حدیث امکان‌پذیر نیست.

۲-۴. عیسی بن فائد

همان طور که در سند روایات مشاهده می‌شود، نقل عیسی بن فائد از طبقه صحابه به

سه شکل صورت گرفته است:

الف. عیسی بن فائد عن سعد بن عبادة (حدیث اول و چهارم)
ب. عیسی بن فائد عن رجل عن سعد بن عبادة (حدیث سوم و پنجم)؛ البته در حدیث سوم به جای «سعد بن عبادة»، «سعید بن عبادة» ذکر شده که نوعی تصحیف در سند روایت به شمار می‌رود.

ج. عیسی بن فائد عن عبادة بن الصامت (حدیث دوم)
در شهرت و توثیق سعد بن عبادة (م ۱۵ق) و عبادة بن الصامت (م ۳۴ق) که عیسی بن فائد از آنها نقل می‌کند، تردیدی وجود ندارد؛ زیرا سعد بن عبادة از صحابیان مشهور پیامبر ﷺ یکی از دوازده نقیب و سید انصار بود (نک: ابن سعد، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۸۹؛ ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۳، ص ۱۴۹؛ ابن اثیر، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۳؛ خطیب تبریزی، بی‌تا، ص ۸۲) و عبادة بن الصامت نیز از نخستین شیعیانی بود که به امام علی علیه السلام پیوستند. (نک: حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۴؛ عاملی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۲؛ اردبیلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳۱) اما بر اساس آنچه در کتب رجال بیان شده، نقل مستقیم عیسی بن فائد از سعد بن عبادة صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا از او سماع نداشته و او را درک نکرده است. (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۱۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۲۰۴)

ابن حجر عسقلانی روایت او از صحابه را مرسل می‌داند. (۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۷۴)
همچنین در حدیث سوم و پنجم که به نقل از فردی مجهول (عن رجل) از سعد بن عبادة نقل می‌کند، شخص مجهول مشخص نیست و لذا موجب ضعف در سند حدیث می‌شود.

در نتیجه به دلیل تضعیف یزید بن ابی زیاد توسط عالمان رجال و متفی بودن امکان نقل مستقیم عیسی بن فائد از صحابه و نیز وجود راوی مجهول (عن رجل) و همچنین تصحیف در سند حدیث، هیچ کدام از طرق نقل آن، خالی از اشکال نیست.

۵. بررسی معنای حدیث

به نظر می‌رسد از میان الفاظ حدیث یادشده، تنها دو واژه نیاز به بررسی و توضیح دارد و فهم معنای حدیث نیز متوقف بر فهم صحیح آنهاست: ۱. نسیه (ینسأه)، ۲. أجدم.

۱-۵. بررسی معنای نسیه (ینسأه)

چنان‌که از ظاهر حدیث برمی‌آید، کسی که قرآن را فراگیرد سپس آن را فراموش کند، به‌صورت اجذم خداوند را ملاقات می‌کند. اما در اینکه مراد از فراموشی قرآن، فراموشی لفظ قرآن است و یا چیز دیگر، مطلبی به‌طور صریح در این حدیث ذکر نشده است. البته همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، تعبیر نسیان، خود، قرینه‌ای است بر انصراف تعلم قرآن بر حفظ الفاظ آن، و در نتیجه انصراف فراموشی قرآن بر فراموشی الفاظ آن. در ادامه برای روشن‌تر شدن این مسئله، از برخی احادیثی که مفهومی مشابه با این حدیث دارند، بهره می‌گیریم:

۱. روایتی که شیخ صدوق (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۲) با طریقی از امام صادق علیه السلام از پدرانش علیهم السلام از امام علی علیه السلام نقل می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله از اموری نهی فرمودند که از آن جمله این بود: «... من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله يوم القيامة مغلولاً يسلط الله عزوجل بكل آية منه حية تكون قرينته إلى النار إلاً أن يغفر الله له...».

همین روایت با اندکی تغییر در متن از جمله ذکر قید «متعمداً» پس از «ثم نسيه»، در ثواب الاعمال (همو، ۱۴۰۶ق، ص ۲۸۲) و امالی الصدوق (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۲۷) ذکر شده است و بر اساس آن می‌توان گفت مراد از نسیان، فراموشی آیات به‌صورت تعمدی و یا از روی سبک شمردن آیات الهی است.

۲. روایتی که در کافی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۳) با طریقی از سعید بن عبدالله اعرج نقل شده که گفت: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن الرجل يقرأ القرآن ثم ينسأه ثم يقرأه ثم ينسأه أعليه فيه حرج؟ فقال: «لا».

۳. روایتی که در کافی (همان، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۶۰۸) با طریقی از هیشم بن عبید نقل شده که گفت: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن رجلٍ قرأ القرآن ثم نسيه فرددت عليه ثلاثاً أعليه فيه حرج؟ قال: «لا».

بر اساس دو روایت اخیر، چنانچه شخصی خواندن قرآن را فراگیرد سپس آن را فراموش کند، حرجی بر او نیست. برخی مفسران مانند ابن کثیر (۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۸۵)، زحیلی (۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۲۹۹) و قاسمی (۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۱۶۴) نیز در

ذیل آیه «قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَىٰ» (طه: ۱۲۵ و ۱۲۶) بیان می‌کنند که نسیان لفظ قرآن در حالی که معنای آن فهمیده شود و به مقتضای آیات عمل شود، داخل در وعید خاص آیه نیست؛ هرچند نسبت به فراموشی آیات در سنت نهی اکید وارد شده است و سپس به حدیث مورد بحث اشاره می‌کنند.

نتیجه اینکه به نظر می‌رسد منظور از فراموشی قرآن، فراموشی الفاظ قرآن از روی سبک شمردن آیات الهی است. لذا صرف فراموشی الفاظ قرآن پس از حفظ آن، داخل در معنای حدیث نیست.

۲-۵. بررسی معنای اجزم

درباره مفهوم واژه «اجزم» که لفظ غریب و نامأنوس حدیث مورد بحث و در واقع کلیدواژه این حدیث محسوب می‌شود، نظریات مختلفی وجود دارد.

ابتدا به بررسی این واژه از نظر لغت‌شناسان می‌پردازیم:

جیم و ذال و میم، ریشه‌ای تک‌معنایی به معنای قطع است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۳۹) جِزْمَةٌ يَجْزِمُهُ جِزْمًا: یعنی آن را قطع کرد. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۸۷). جزم به معنای سرعت قطع است، و الأجزم الید، کسی است که انگشتان دستانش از بین رفته است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۹۶؛ اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۷۰).

برخی از لغت‌شناسان (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۳۹؛ زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۷۳) نیز با ذکر حدیث مورد بحث، اجزم را به معنی «المقطوع الید» بیان کرده‌اند. پس بر طبق نظر لغت‌شناسان، ریشه «جزم» به معنی «قطع» است. اما نظرات شارحان حدیث درباره معنای واژه «اجزم» در حدیث مورد بحث را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد که در ادامه به بررسی و تحلیل هریک از آن‌ها می‌پردازیم.

۲-۵-۱. اجزم به معنای بریده دست

ابو عبید قاسم بن سلّام در توضیح این حدیث، «اجزم» را به معنی «مقطوع الید» بیان می‌کند و می‌گوید: «جذمت یدُهُ تَجْزِمُ جِزْمًا إِذَا انْقَطَعَتْ وَ ذَهَبَتْ، وَ إِنْ قَطَعْتَهَا أَنْتَ قَلْتَ: جِزْمَتُهَا جِزْمًا فَأَنَا أَجْزِمُهَا.» (۱۹۶۶، ج ۳، ص ۴۸) سپس در تأیید رأی خود به

حدیثی از امام علی علیه السلام اشاره می‌کند که فرمود: «من نکث بیعتہ لقی الله یوم القیامة اجذم لیست له ید» (هرکس بیعتش را بشکند، روز قیامت درحالی‌که اجذم است و دست ندارد، خداوند را ملاقات می‌کند.) همچنین به شعری از متلمس تمسک می‌جوید که مؤید نظر اوست: «و هل كنت إلا مثل قاطع كفّه / بكفّ له أخرى فأصبح أجذماً» (آیا جز مثل کسی هستم که دست خویش را با دست دیگرش بریده و در نتیجه بریده‌دست شده است) همان‌طور که بیان شد، برخی از لغت‌شناسان نیز در این رأی با وی هم‌عقیده‌اند.

اما بر این رأی اشکالاتی وارد شده است، از جمله اینکه ابن اثیر (۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۵۱) در ردّ استناد ابو عبید به حدیث امام علی علیه السلام می‌گوید: «در حدیث منقول از علی علیه السلام معنایی وجود دارد که در حدیث نسیان قرآن نیست؛ زیرا از بین اعضای بدن، دست است که بیعت را انجام می‌دهد و بیعت‌کننده هنگام بیعت دستش را در دست امام قرار می‌دهد و به وسیله دست بیعت گرفته می‌شود.»

ابن قتیبه عقوبت قطع دست را متناسب با گناه فراموشی قرآن نمی‌بیند، لذا نظر ابو عبید را رد می‌کند و خود، رأیی را بیان می‌کند که در ادامه مقاله آن را بیان خواهیم کرد. سید مرتضی (۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۷) که خود در این باره صاحب رأی است، رأی ابو عبید را به دلیل اینکه قطع دست را بر سیل عقوبت گرفته، رد می‌کند و می‌گوید: «قطع، عقوبت محسوب نمی‌شود، زیرا خداوند اعضای بدن اولیا و بندگان صالح خود را نیز به سبب امراضی قطع می‌کند و یا اصلاً ناقص الخلقه آفریده می‌شوند، پس قطع ملازم عقوبت نیست.^۲ علاوه بر این اگر فراموش‌کننده قرآن به سبب فراموشی آن مستحق عقوبت گردد، لازم است که حفظ کامل قرآن امری واجب و حتمی باشد؛ زیرا عقوبت به ترک آنچه واجب نیست تعلق نمی‌گیرد، درحالی‌که حفظ تمام قرآن واجب نیست.»

۲-۲-۵. اجذم به معنای بیماری جذام

همان‌طور که گفته شد، ابن قتیبه رأی ابو عبید را به دلیل عدم تناسب قطع دست با گناه فراموشی قرآن نمی‌پذیرد. وی می‌گوید: «فساد رأی ابو عبید به دلیل بی‌تی است که به آن استشهاد می‌کند، چراکه هر اجذمی، اقطع الید نیست و اگر ما حدیث را بر آنچه ابو عبید بیان داشته حمل کنیم، می‌بینیم که عقوبت گناه تناسبی با گناه ندارد، زیرا دست، نقشی در فراموشی قرآن ندارد و عقوبات خداوند تعالی به تناسب گناهان است.»

وی در تأیید نظر خود، به آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...» (بقره/۲۷۵) استناد می‌کند و می‌گوید: شکم کسانی که ربا می‌خورند از آن سنگین می‌شود، پس چون برمی‌خیزند، می‌افتند، مانند کسی که شیطان او را به شدت زده است.

نیز این سخن پیامبر ﷺ را به عنوان شاهد رأی خویش می‌آورد: «رَأَيْتُ لَيْلَةَ أُسْرَى بِي قَوْمًا تُقْرَضُ شِفَاهُهُمْ بِالْمَقَارِيضِ؛ كُلَّمَا قُرِضَتْ وَقَتْ، فَقَالَ جِبْرَائِيلُ: هُوَ لِأَنَّ حُطْبَاءَ أُمَّتِكَ الْكَافِرِينَ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ؛ لِأَنَّهُمْ قَالُوا بِأَفْوَاهِهِمْ، فَعُوقِبُوا فِيهَا...»

سپس می‌گوید: «اجذم در اینجا (در روایت مورد بحث) به معنای مجذوم است... مگر اینکه به حدیث "أَنَّ يُحْشَرُ أَقْطَعُ الْيَدِ" استناد شود که در این صورت ما این نظر را می‌پذیریم. به این خاطر کسی که انگشتان دست او قطع شده و دچار نقص جسمی شده، اجذم نامیده می‌شود... همچنان که اقطع هم به این فرد گفته می‌شود، ولی اجذم در نشان دادن عقوبت روشن‌تر است؛ زیرا قرآن بیماری را از جسم فرد دفع می‌کند و موجب حفظ سلامتی او می‌شود و هنگامی که قرآن را فراموش کند، سلامتی از او دور می‌شود و بیماری تمام بدن او را فرا می‌گیرد و هیچ بیماری فراگیرتر و آسیب‌رسان‌تر از جذام به بدن نمی‌باشد.»

بر این اساس ابن قتیبه هیچ اولییتی برای دست در عقوبت فراموشی قرآن قائل نیست و این عقوبت را به صورت جذام و شامل تمام اعضای بدن می‌داند. بر این دیدگاه نیز اشکالاتی وارد شده است، از جمله:

ابن انباری (۱۴۲۴ق، ۶۱۴-۶۱۶) پس از پذیرش رأی ابو عبید، سخن ابن قتیبه را به سه دلیل رد می‌کند:

۱. استناد به حدیث منقول از علی رضی الله عنه که فرمود: «من نكث ببعته لقي الله يوم

القيامة أجذم ليست له يد.»

۲. اگر قرار باشد که مجازات فقط به عضوی که معصیت را مرتکب شده، تعلق

گیرد، در این صورت زانی نباید به آتش جهنم در آخرت و به جلد و رجم در

دنیا عقوبت شود، چراکه اگر بر پشت او شلاق زند، آن غیر از عضوی است

که معصیت را مرتکب شده... و از این گونه مثال‌ها بسیار است.

۳. استناد به سخن پیامبر ﷺ که فرمود: «يحشر الناس يوم القيامة بهما»؛ یعنی با جسم‌هایی سالم محشور می‌شوند تا جاودانه در آن بمانند، چه در بهشت و چه در جهنم... این تفسیر ابو عبید است که ابن قتیبه نیز به صحت آن معترف است. پس کسی که می‌داند که مردم با جسم سالم محشور می‌شوند، چگونه قائل به این می‌شود که فراموش‌کننده قرآن مجذوم محشور شود، درحالی‌که جذام از بزرگ‌ترین بیماری‌هاست.

اما از آنجا که دلیل سوم، خود ردی است بر رأی ابو عبید، چراکه او نیز قائل به حشر ناسی قرآن به صورت مقطوع الید است. ابن انباری به تأویل رأی ابو عبید می‌پردازد و آن را به «مقطوع الحجة» تفسیر می‌کند و می‌گوید عرب، حجت را مجازاً دست می‌نامد.

این تأویل هرچند فی نفسه می‌تواند صحیح باشد و برخی (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ج ۱۴، ص ۱۳۱) نیز بدان اشاره کرده‌اند،^۳ از سخن ابو عبید چنین مطلبی بر نمی‌آید. در نتیجه سخن ابن انباری علاوه بر رد نظر ابن قتیبه، دیدگاه ابو عبید را نیز رد می‌کند.

سید مرتضی نیز نظر ابن قتیبه را نسبت به نظر ابو عبید دارای اشکالات بیشتری می‌داند و رأی او را به دلیل اینکه وی گمان کرده عقوبت جز بر محل گناه واقع نمی‌شود، رد می‌کند و می‌گوید: «لازمه سخن ابن قتیبه این است که پشت زانی را شلاق نزنند، بلکه عقوبت به فرج او اختصاص یابد و نیز کسی را که تهمت می‌زند به زبانش و نه سایر اعضای بدن او مجازات کنند، و خبری که ابن قتیبه بدان استناد کرده است نیز علیه رأی او گواهی می‌دهد، چراکه خطای کلام، بیشتر از جانب زبان رخ می‌دهد تا از جانب لب، پس چرا عقوبت به جای آنکه بر زبان تعلق بگیرد بر لب واقع شده است! و خطای او در مورد آیه (بقره: ۲۷۵) نیز از آنجاست که وی توهم کرده تخبط رباخوار و سقوط او مربوط به برخاستن دنیوی است... درحالی‌که ما ضرورتاً خلاف آن را می‌دانیم و می‌بینیم که بسیاری از رباخواران به آسانی برمی‌خیزند و قیام می‌کنند... پس معنای صحیح آیه براساس آنچه مفسران ذکر کرده‌اند مربوط به برخاستن از قبورشان می‌باشد.» (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ۷-۵)

سید مرتضی همچنین در رد اینکه اجذم به معنای مجذوم باشد، می‌گوید: «معروف

نیست که اجذم به معنای مجذوم باشد. ابن قتیبه معنای جذام را مشتق از جذم به معنای قطع دانسته که ایجاب می‌کند هر بیماری که منجر به نقص عضو شود، جذام نامیده شود مانند آبله و قانقاریا و هر کسی که این بیماری را دارد، اجذم نامیده شود. «همان، ص ۷)

به نظر نگارندگان مقاله، سید مرتضی از جذام، معنای اصطلاحی و اسم خاص آن (یعنی فردی که بیماری جذام دارد) را اراده کرده است، در حالی که این واضح است که هیچ کس به فردی که آبله دارد، جذامی به معنای اسم خاص آن نمی‌گوید. به هر حال، نظر ابن قتیبه به این دلیل که وی اجذم را بر سبیل عقوبت فهم و معنا کرده، مردود است.

۳-۲-۵. اجذم در مقام تشبیه و کنایه

این وجه از سوی برخی از عالمان و محدثان ذکر شده است، از جمله سید مرتضی مراد پیامبر ﷺ از «یحشر أجذم» را مبالغه در توصیف فرد فراموش‌کننده قرآن، به نقصان از کمال و فقدان زینت ناشی از دانستن قرآن می‌داند و در بیانی زیبا می‌گوید: «تشبیه چنین فردی به اجذم، تشبیه نیکو و شگرف است؛ زیرا دست از اعضای شریف بدن است که بسیاری از کارها تنها با آن انجام می‌شود. و تنها با آن بسیاری از منافع به دست می‌آید. پس کسی که دست ندارد، فاقد کمال حاصل از آن بوده، سود و منفعتی را که به وسیله دست خود به دست می‌آورد، از دست می‌دهد. حال فراموش‌کننده قرآن نیز چنین است؛ زیرا او جمال فروپوشیده و پاداش استحقاق یافته خود را از دست داده است. این گونه سخن گفتن، شیوه شناخته شده عرب است. آن‌ها به کسی که یار و یاور خود را از دست داده، می‌گویند: «فلان بعد فلان أجذع، و قد بقى بعده أجذم»؛ فلانی پس از فلان کس بریده بینی است و پس از او بریده دست مانده است. فرزدق در رثای مالک بن مسمع گوید: «تَضَعَّ طودا وائل بعد مالک/ وأصبح منها مَعَطِسُ العزِّ أجذعا»؛ دو کوه بلند وائل پس از مالک فروپاشید و با خاک یکسان شد و بر اثر آن بینی عزت بریده شد.

مراد حضرت رسول ﷺ همان است که گفتیم. عرب‌زبانان گویش‌هایی در کلام خود و اشاراتی به اغراض و کنایه‌هایی به معانی مورد نظر دارند. هرکس بدون فهم این امور، درصدد تفسیر سخن و تأویل خطاب آنان برآید، بر خویشتن ستم کرده، و از رمز

خود فراتر رفته است.» (همان، ج ۱، ص ۵ و ۶)
به نظر می‌رسد این وجه، وجهی نیکوست و لذا اشکالی از سوی عالمان و شارحان حدیث بر آن وارد نشده است.

نیز سخن حربی (۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۳۱) را که اجذم را به معنای «مقطوع الید عن التناول من خیر الآخرة شیئاً» بیان کرده، می‌توان بر این وجه حمل کرد و آن را پذیرفت. همچنین خطابی بر طبق نظر ابن اعرابی، معنای حدیث را از باب کنایه می‌داند و می‌گوید: «کسی که قرآن را فراموش کند، درحالی که دستش از خیر و ثواب خالی است، خداوند را دیدار می‌کند.» (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۵۱)

۶. نتیجه‌گیری

حاصل سخن آنکه اولاً هیچ‌کدام از اسانید و طرق حدیث خالی از ضعف نیست. ثانیاً نسیان به معنای فراموش کردن الفاظ قرآن از روی سبک شمردن، استخفاف و یا تعدد است؛ نه صرف فراموشی الفاظ قرآن. ثالثاً اجذم دارای مفهومی تشبیهی و یا کنایی و به معنای دوری از خیر و پاداشی است که امکان دستیابی به آن در صورت عدم نسیان ممکن بود، لذا نباید آن را بر مفهومی حمل کرد که ملازم عقوبت است.

پی‌نوشت‌ها

۱. می‌گوید: «پروردگارا، چرا مرا نابینا محسور کردی با آنکه بینا بودم؟ می‌فرماید: «همان‌طور که نشانه‌های ما بر تو آمد و آن را به فراموشی سپردی، امروز همان گونه فراموش می‌شوی.»
۲. این استدلال سید مرتضی ناتمام است؛ زیرا در این صورت، محسور شدن عده‌ای در قیامت به حالت کوری (طه: ۱۲۴-۱۲۶) را نیز نباید بر سبیل عقوبت بدانیم، چون بسیاری از اولیاء الهی نیز در دنیا کور بوده‌اند. درحالی که قرآن کور شدن این عده در قیامت را کیفر اعراض آن‌ها از یاد خدا می‌داند.
۳. همچنان که در معنای اجذم، «منقطع السبب» نیز گفته شده و در تأیید آن به حدیث «القرآن سبب بیدالله و سبب بآیدیکم، فمن نسيه فقد قطع سببه» استناد شده است. (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۵۱)

منابع

۱. ابن اثیر جزری، محمد بن ابی بکر، *اسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
۲. —، *النهاية فی غریب الحدیث والاثیر*، تحقیق محمود محمد طناحی، ج ۴، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.

۳. ابن انباری، محمد بن قاسم، *الزاهر فی معانی کلمات الناس*، تحقیق یحیی مراد، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، *امالی الصدوق*، ج ۶، تهران: انتشارات کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۵. _____، *ثواب الاعمال*، ج ۲، قم: دار الشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ق.
۶. _____، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۷. ابن حبان، محمد، *الثقات*، ج ۱، هند: دایرةالمعارف الاسلامیه، ۱۳۹۳ق.
۸. _____، *المجروحین*، تحقیق محمود ابراهیم زاید، مکه: دار الباز، بی تا.
۹. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی، *تقریب التهذیب*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۱۰. _____، *تهذیب التهذیب*، ج ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۴ق.
۱۱. ابن حنبل، احمد، *المسند*، بیروت، دار صادر، بی تا.
۱۲. ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت: دار صادر، بی تا.
۱۳. ابن عبدالبر قرطبی، یوسف بن عبدالله، *التمهید فی الموطأ من المعانی والأسانید*، تحقیق مصطفی بن احمد العلوی و محمد عبدالکبیر البکری، مغرب: وزارة عموم الاوقاف والشؤون الاسلامیه، ۱۳۸۷ق.
۱۴. ابن فارس، احمد بن زکریا، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام هارون، بی جا: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
۱۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمدحسین شمس الدین، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۱۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تحقیق جمال الدین میردامادی، ج ۳، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۷. ابوعبید، قاسم بن سلّام هروی، *غریب الحدیث*، ج ۱، هند: دایرةالمعارف العثمانيه، ۱۹۶۶م.
۱۸. اردبیلی، محمدعلی، *جامع الرواة*، بی جا: مکتبه محمدی، بی تا.
۱۹. اسماعیل بن عباد، ابوالقاسم، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، ج ۱، بیروت: عالم الکتاب، ۱۴۱۴ق.
۲۰. بروجرودی، حسین، *جامع احادیث الشیعه*، قم: مطبعة المهر، ۱۴۰۹ق.
۲۱. جرجانی، عبدالله بن عدی، *الکامل*، تحقیق یحیی مختار غزازی، ج ۳، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۹ق.
۲۲. حربی، ابراهیم بن اسحاق، *غریب الحدیث*، تحقیق سلیمان بن ابراهیم، ج ۱، جلد: دار المدینه، ۱۴۰۵ق.
۲۳. حلّی، حسن بن یوسف، *خلاصة الاقوال*، تحقیق شیخ جواد قیومی، ج ۱، مؤسسه نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ق.

۲۴. خطیب تبریزی، محمد بن عبدالله، *الاکمال فی اسماء الرجال*، تحقیق حافظ محمد عبدالله النصارى، قم: مؤسسة اهل البيت، بی تا.
۲۵. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، *سنن الدارمی*، دمشق: مطبعة العدل، ۱۳۴۹ق.
۲۶. ذهبی، شمس الدین محمد، *الکاشف فی معرفة من له رواية فی کتب الستة*، تحقیق محمد عوامة و احمد محمد نمر الخطیب، ج ۱، جدة: دار القبلة للثقافة الاسلامية، ۱۴۱۳ق.
۲۷. _____، *میزان الاعتدال*، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة، بی تا.
۲۸. زحیلی، وهبة بن مصطفى، *التفسیر المنیر فی العقیادة والشريعة والمنهج*، ج ۲، بیروت: دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
۲۹. زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، ج ۵، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۰م.
۳۰. زمخشری، محمود، *اساس البلاغة*، قاهره: دار و مطابع الشعب، ۱۹۶۰م.
۳۱. _____، *الفائق فی غریب الحدیث*، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
۳۲. سجستانی، سلیمان بن اشعث، *سنن ابی داود*، تحقیق سعید محمد اللحام، ج ۱، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۰ق.
۳۳. سید رضی، محمد بن حسین، *المجازات النبویة*، تحقیق مهدی هوشمند، ج ۱، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
۳۴. سید مرتضی، علی بن حسین، *امالی المرتضی*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۹۸م.
۳۵. صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، تحقیق حبيب الرحمن الاعظمی، منشورات المجلس العلمی، بی تا.
۳۶. عاملی، حسن بن زیدالدین، *التحریر الطاووسی*، تحقیق فاضل جواهری، ج ۱، قم: مکتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۱۱ق.
۳۷. طباطبایی، سید کاظم، «کیفر فراموشی قرآن»، *بینات*، سال چهارم، شماره ۱۳، ۱۳۷۶ش، ص ۷۲-۷۹.
۳۸. عجللی، احمد بن عبدالله، *معرفة الثقات*، ج ۱، مدینه: مکتبة الدار، ۱۴۰۵ق.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، ج ۲، قم: انتشارات هجرت، ۱۴۰۹ق.
۴۰. قاسمی، محمد جمال الدین، *محاسن التأویل*، تحقیق محمد باسل عیون السود، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *کافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۴۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار*، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۴۳. _____، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۲، تهران:

۲۵۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره بیستوسوم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.

۴۴. نسائی، احمد بن شعیب، الضعفاء والمتروکین، ج ۱، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۶ق.

۴۵. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.

۴۶. نووی، یحیی بن شرف، المجموع، بیروت: دار الفکر، بی تا.

۴۷. هیشمی، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.

بررسی سندی و دلالتی حدیث «من رأی فی المنام فقد رأی...»

رضا حسینی فر*

◀ چکیده

در میان اندیشمندان علوم اسلامی، به اعتبارهای مختلف، حالات و تقسیمات متنوعی برای رؤیا ذکر شده است که از جمله آن‌ها، تقسیم رؤیا به اعتبار شخصی است که در رؤیا دیده شده است؛ با این توضیح که مطابق روایت مشهور «من رأی...»، «رؤیت معصوم در خواب» به دلیل ویژگی خاصی که دارد، با رؤیت دیگران یا دیگر چیزها متفاوت شمرده شده و ثمرات ویژه‌ای بر آن مترتب شده است.

با وجود این، بسیاری از علما با تشکیک در سند یا مضمون روایت و یا با بیان معارضات عقلی و نقلی، از پذیرش آن امتناع کرده‌اند. در این جستار سعی شده است به بررسی و نقد نظریات مخالفان حجیت یا مقبولیت این گونه خاص از رؤیا پرداخته شود.

مطابق یافته‌های این پژوهش، مجموعه روایات رؤیت معصوم در رؤیا یا در حد تواتر معنوی است و یا دست کم متظافر است؛ توجیهاتی که برای تأویل محتوا گفته شده، ضعیف و غیرقابل پذیرش است؛ و سرانجام، برخی تعارض‌های ادعایی واقعی نیست و برخی دیگر، قابل جمع هستند و نوبت به تساقط روایات نمی‌رسد. روشن است که در مباحثی از این دست، نقد ادله مخالفان، به معنی کاستی و ناکارآمدی ادله است و نه لزوماً به معنای پذیرش قول مقابل.

◀ کلیدواژه‌ها: حدیث، رؤیا، معصوم، سند، دلالت، تعارض.

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید چمران اهواز و همکار پژوهشی پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی /

rezahoseinifar@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۹۸/۴/۳

۱. مقدمه

از جمله واقعیت‌های مبهم و پیچیده جهان هستی و عالم انسانی، ماجرای «رؤیا» است که ذهن اندیشمندان بسیاری را از گذشته دور تا زمان معاصر به خود مشغول کرده و در توضیح آن سخنان بسیار متنوع و گاه متضادی از سوی روانکاوان، فیلسوفان، عالمان دینی، مفسران و معبران، صاحبان علوم غریبه و... بیان شده است؛ اما همچنان در توضیح چگونگی این پدیده و تقسیمات و شرح مفاد آن با ابهامات فراوانی مواجهیم. در دنیای اسلام نیز وجود چند آیه صریح درباره رؤیا که در تمام آن‌ها، به دلایلی، رؤیا جدی، بلکه حجت شمرده شده است و نیز حجم بسیار زیاد روایات درباره رؤیا، موجب اهتمام اندیشمندان مسلمان به این مسئله شده است. مفسران، اهل حدیث، فقیهان، متکلمان، مفسران، فیلسوفان، عارفان، جملگی به مناسبت، به این بحث وارد شده و دغدغه‌های خویش را دنبال کرده‌اند.

رویکرد ما در این نوشتار، صرفاً مبتنی بر مباحث حدیثی و به عبارتی از منظر علم الحدیث است؛ آن هم احادیث مربوط به گونه خاصی از رؤیا که در آن، صاحب رؤیا، پیامبر اکرم ﷺ یا یکی از معصومان را در رؤیای خویش می‌بیند.

۲. مضمون روایات و طرح نظریات

در روایت مشهوری که منابع حدیثی فریقین به نقل از پیامبر اکرم ﷺ ذکر کرده‌اند، آمده است: «من رأنی فی المنام فقد رأنی؛ فان الشیطان لا یتمثل بصورتی.» با وجود اختلافات لفظی اندکی که در این روایات وجود دارد، مضمون مشترک همه آن‌ها این است که اگر کسی پیامبر اکرم (یا دیگر معصومان) را در رؤیای خویش مشاهده کند، در حقیقت او را مشاهده کرده است؛ تعلیلی که در ادامه این روایت آمده این است که شیطان، توان تمثیل در رؤیا در چهره پیامبر ﷺ (یا سایر معصومان) را ندارد. با فرض پذیرش مضمون ظاهری آن، چنین استفاده می‌شود که رؤیت معصوم در رؤیا، رؤیای صادقه است و در نتیجه قابل قبول، و حتی می‌تواند حجت شمرده شود.*

طبیعی است پذیرش چنین حجیتی یا به سخن دیگر، حدیث شمردن چنین رؤیاهایی، حساسیت‌ها و دغدغه‌های فراوانی را موجب می‌شود و به همین دلیل خاستگاه مباحث بسیاری بوده (برای نمونه نک: علم الهدی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۹۴-۳۹۵؛

کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۳-۶۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۲۱۱-۲۱۹؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۷، ص ۳۸۰-۳۷۷) و می‌تواند باشد.

از نظر موضع‌گیری نهایی، بیشتر محدثان و فقیهان، با عدم پذیرش حجیت چنین رؤیاهایی، به خدشه در سند و دلالت این روایات پرداخته و نیز آن را معارض با دلایل عقلی و نقلی دانسته‌اند. در مقابل، شمار اندکی از محدثان و فقها، خدشه در سند و تأویل‌های محتوایی را نپذیرفته و برخی نیز در عمل و در پاره‌ای موضوعات، به این روایات تمسک کرده و از آن‌ها در استدلال خویش بهره برده‌اند. اما در مجموع، در میان اندیشمندان علوم اسلامی، بیش از همه، عرفا و علمای اخلاق به این روایات توجه نشان داده و از آن بهره برده‌اند؛ در مقابل، محدثان و فقیهان، مضمون این روایات را قابل قبول ندانسته‌اند؛ اگرچه در این زمینه، به ندرت بحثی مستوفی و دقیق صورت گرفته است.

از منظر علم‌الحديثی، منتقدان و مخالفان پذیرش این روایات، سه اشکال اساسی را وارد دانسته‌اند: نخست آنکه این روایات خبر واحد است و ضعف سندی دارد؛ دوم آنکه محتوای حدیث دلالت بر مدعا، یعنی پذیرش و حجیت چنین رؤیاهایی، ندارد؛ و سوم، این روایات معارض با روایات دیگر و نیز ادله عقلی است و باید از آن اعراض کرد.

در ادامه، این سه اشکال بررسی می‌شود:

۳. بررسی نقدهای سندی روایات رؤیت

بسیاری از مخالفان در نخستین گام، دو نقد اساسی به روایات رؤیت معصوم در رؤیا داشته‌اند: خبر واحد بودن و نیز ضعف سندی همین اخبار آحاد؛ و به همین دلیل، عمل به مفاد آن را نپذیرفته‌اند. از جمله این مخالفان می‌توان به بزرگانی همچون شیخ مفید (کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۵-۶۳)، سید مرتضی (علم‌الهدی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۹۴-۳۹۵) و علامه حلی (حلی، ۱۴۰۱ق، ص ۹۸) اشاره کرد. شیخ مفید ضمن اذعان به تعدد روایات با این مضمون می‌گوید: «و جمیع هذه الروایات أخبار آحاد.» (کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۴)

اما شاید صریح‌ترین و تندترین تعبیر در این خصوص مربوط به سید مرتضی باشد؛

ایشان در بحثی درباره حجیت رؤیا و در پاسخ به پرسشی فرضی درباره روایت «من رأنی...»، این روایت را نه تنها خبر واحد و روایتی ضعیف می‌شمارند بلکه آن را از جمله ضعیف‌ترین خبرهای واحد می‌دانند و تأکید می‌کنند که در چنین مسائلی اصلاً به چنین روایاتی توجه هم نمی‌شود! عبارت ایشان چنین است: «... قلنا هذا خبر واحد ضعیف من أضعف أخبار الأحاد و لا معول علی مثل ذلك.» (علم‌الهدی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۹۴)

صرف‌نظر از ابهامی که در تعریف دقیق و در نتیجه، در مصداق‌شناسی خبر متواتر و واحد وجود دارد و به دلیل این ابهام، خبرهای فراوانی وجود دارد که تشخیص واحد یا متواتر بودن آن‌ها کار چندان ساده‌ای نیست، اما با مراجعه به منابع روایی فریقین روشن می‌شود که احادیث مربوط به رؤیای رؤیت معصوم نه تنها خبر واحد و ضعیف، آن‌هم از ضعیف‌ترین قسم آن نیست، بلکه از جمله مضامینی است که در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت، در روایات مختلف و با عبارات متنوعی آمده است؛ به گونه‌ای که به جرئت می‌توان چنین مضمونی را متواتر معنوی یا دست‌کم، متظافر دانست. افزون بر آنکه جز در اصول اساسی دین و نیز کلیات فروع دینی، کمتر موضوعی را می‌توان یافت که در منابع اهل سنت و شیعه، این وحدت نظر و اشتراک دیده شود.

علاوه بر آنچه درباره فراوانی این روایات گذشت، بسیاری از این روایات، از نظر سندی نیز صحیح یا مقبول‌اند و ادعای ضعیف بودن آن‌ها سخن دقیقی نیست.

همین فراوانی و استحکام سند احادیث موجب شده است تا در مقابل بزرگان پیش‌گفته، برخی از بزرگان، ضعف سند یا خبر واحد بودن این روایات را نپذیرند. برای نمونه، محدث نوری این دسته از روایات را از جمله اخبار متواتر می‌داند (نوری طبرسی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۲۱۲ و ۲۳۲)؛ هرچند این احتمال وجود دارد که مراد ایشان از «تواتر»، همان «استفاضه» باشد؛ زیرا برخی از اخباریان تفاوتی میان معنای تواتر و استفاضه قائل نبوده‌اند. (نک: میرداماد، ۱۳۱۱ق، ص ۱۲۳)

برخی دیگر اگرچه روایت را متواتر ندانسته‌اند، بر آن اعتماد کرده و در احتجاج و استدلال خود از آن بهره گرفته‌اند. برای مثال، شیخ صدوق در مقام رد نظریه اسماعیلیه، ایجاد تخیل شیطان در قالب اسماعیل را دلیل عدم امامت او دانسته و چنین می‌گوید:

«... و روایت شده است که شیطان نمی تواند به صورت نبی یا وصی نبی خود را تجسم دهد؛ پس چگونه قائل به امامت اسماعیل شویم، در حالی که شیطان برای انحراف در شیعیان، خود را به ظاهر اسماعیل درمی آورد؟!» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۷۰) همچنین طبرسی در تنزیه مقام حضرت سلیمان گفته است: «و لا أن یمكن الشیطان من التمثیل بصورة النبی.» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۷۴۳)

در ادامه و برای آنکه مخاطب ارجمند، در برابر این ادعای ضعف سند و خبر واحد بودن، با حجم وسیع این روایات و سند قابل قبول برخی از آنها آشنا شود، به اجمال به برخی از این منابع و روایات اشاره می شود:

۱-۳. حدیث رؤیت در منابع اهل سنت

در مجامع اهل سنت، در مسند احمد (۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۳۴۷؛ ج ۷، ص ۲۴۹؛ ج ۱۵، ص ۱۸۲ و ۱۸۸ و ۲۹۶ و...) سنن الدارمی (۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۳۵۹ و ۱۳۶۰) صحیح بخاری (۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۹۵؛ ج ۱۰، ص ۳۶ و ۳۶۵) صحیح مسلم (۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۷۷۵) سنن ابن ماجه (۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۴۰۵ و ۴۰۶ و ۴۰۷ و ۴۰۸) سنن ترمذی (۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۶۹؛ ج ۶، ص ۹۹) و آثار فراوان دیگر، این روایت با اندکی تفاوت در برخی واژه ها و با اسناد متنوع آمده است.

می توان گفت که اکثر کتب حدیثی اهل سنت در قرون اولیه حدیث نگاری، این روایت را آورده و از نظر سندی نیز آن را تأیید کرده اند. این مضمون مشترک، در میان اهل سنت چنان بوده است که بخاری و مسلم در کتب خود، بابی را به این موضوع اختصاص داده اند. مسلم می نویسد: «باب قولِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَى» (۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۷۷۵) و بخاری گوید: «باب مَنْ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَنَامِ» (۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۳۶۵)

مرحوم مجلسی ضمن اشاره به کثرت این روایات در منابع روایی اهل سنت می نویسد: «و قد روى المخالفون أيضا مثله بأسانيد عن ابن عمر و أبي هريرة و ابن مسعود و جابر و أبي سعيد و أبي قتادة عن النبي ﷺ برواية أبي داود و البخاری و مسلم و الترمذی بِالْفَاظِ مُخْتَلِفَةً...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۲۳۴)

درباره منابع حدیثی اهل سنت به همین مقدار بسنده می شود و بحث در منابع

شیعی، با تفصیلی بیشتر دنبال خواهد شد.

۲-۳. حدیث رؤیت در منابع شیعه

با توجه به فراوانی روایاتی که دلالت مستقیم یا غیرمستقیم بر تأیید چنین رؤیاهایی دارند، می‌توان با دسته‌بندی زیر به برخی از آن‌ها اشاره کرد:

دسته اول: روایاتی که در محتوای مورد نظر، یعنی «من رأی فی المنام فقد رأی...» صریح هستند؛

دسته دوم: روایاتی که از کلام یا سکوت معصوم، تأیید تمسک به چنین رؤیاهایی فهمیده می‌شود؛

دسته سوم: روایاتی که خود حضرات معصومین از رؤیت پیامبر ﷺ یا یکی از معصومین در رؤیای خویش می‌گویند؛ بدون آنکه تصریح یا اشاره‌ای به اختصاصی بودن آن داشته باشند.

– روایات دسته اول

۱. از جمله این روایات موثقه‌ای از شیخ صدوق در *من لا یحضره الفقیه* است؛ مردی از اهل خراسان خدمت امام رضا علیه السلام می‌رسد و رؤیایش را که خدمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسیده و مطالبی از آن حضرت شنیده، خدمت آن حضرت عرض می‌کند؛ امام رضا علیه السلام ضمن تأیید و تعبیر رؤیای ایشان می‌فرماید: «پدرم از جدم از پدرش صلی الله علیه و آله برای من حکایت کرد که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: کسی که مرا در خواب ببیند، به حقیقت مرا دیده است؛ زیرا شیطان به صورت من و به صورت یکی از اوصیای من و به صورت یکی از شیعیان ایشان در نمی‌آید و رویای صادقه جزئی از هفتاد جزء نبوت است.» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۸۵-۵۸۴)

در سند این حدیث هم آمده است: «روی الحسن بن علی بن فضال عن ابی الحسن علی بن موسی الرضا علیه السلام (همان، ج ۲، ص ۵۸۴)؛ راوی از اصحاب اجماع بوده و روایت، موثقه است.

شیخ صدوق همین روایت را در *الامالی* با سندی کامل‌تر آورده است: «حدثنا محمد بن ابراهیم قال: أخبرنا أحمد بن محمد الهمدانی، عن علی بن الحسن بن علی بن فضال عن أبيه عن...» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۶۴)

۲. مرحوم مجلسی ماجرای را از مجالس ابن الشیخ و از قول ابوبکر بن عیاش نقل می‌کند که در ضمن آن، وی به نقل از ابا حصین این حدیث پیامبر اکرم ﷺ را بیان می‌کند. مرحوم مجلسی سند نقل را چنین آورده است: «مَجَالِسُ ابْنِ الشَّيْخِ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ حَشِيْبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مِيثَمٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْحِمَانِيِّ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ عِيَّاشٍ قَالَ: ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۲۴۲-۲۴۴)

۳. در کتاب سُلَيْمِ بْنِ قَيْسِ ضَمْنِ روایتی از همصحبتی حضرت امیر ﷺ با عبدالله بن عمر، آن حضرت با اشاره به رؤیایی که از پیامبر اکرم ﷺ دیده‌اند، می‌فرمایند: «... وَ مَنْ رَأَى رَسُوْلَ اللّٰهِ فَقَدْ رَأَاهُ فِي الْيَقِيْظَةِ...» (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۹۱)

وی در مقام بیان ماجرای دیگر، به سندی دیگر، ماجرای را مطرح می‌کند که در آن و در ضمن گفت‌وگوی خود با محمد بن ابی‌بکر، وی نیز این حدیث را به نقل از حضرت علی، از پیامبر اکرم ﷺ شنیده است: «... وَ قَدْ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ اٰلِهِ مِنْ رَاْنِيْ فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَاْنِيْ فَاِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ بِيْ فِي نَوْمٍ وَ لَا يَقْظَةً وَ لَا بِأَحَدٍ مِنْ اَوْصِيَّائِيْ اِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. قَالَ سُلَيْمٌ: فَقُلْتُ لِمُحَمَّدٍ: فَمَنْ حَدَّثَكَ بِهَذَا؟ قَالَ: عَلِيٌّ. فَقُلْتُ: قَدْ سَمِعْتُ اَنَا اَيْضًا مِنْهُ كَمَا سَمِعْتَ اَنْتَ...» (همان، ج ۲، ص ۸۱۹) این روایت از نظر سندی مرفوعه است.

۴. در کتاب کشف الغمّه آمده است، عامر بن سعید بجلی، در عالم رؤیا محضر حضرت رسول ﷺ مشرف می‌شوند و وقتی رؤیای خود را برای براء بن عازب نقل می‌کنند، ایشان با استشهاد به حدیث رؤیت، رؤیای عامر را تأیید می‌کنند. (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۵۸)

– روایات دسته دوم

اما دسته دوم شامل روایاتی است که اصحاب و یاران حضرات معصومین، از چنین رؤیاهایی سخن گفته‌اند و آن حضرات، یاران و مراجعان را نه تنها از توجه یا جدی گرفتن چنین رؤیاهایی برحذر نداشته‌اند بلکه با تصدیق، تعبیر و توضیحی، تأییدکننده چنین رؤیاهایی بوده‌اند. برای نمونه:

۱. در کافی از محمد بن یحیی از محمد بن الحسین از علی بن النعمان از سويد

قلاء از بشیر نقل شده است که ایشان پرسشی را که در خواب از امام صادق علیه السلام کرده و پاسخ آن حضرت را عرض می‌کند؛ و امام در پاسخ می‌فرماید: «همین طور است.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۷) از نظر سندی، همه راویان ثقه هستند و تنها بشیر، امامی است اما در کتب رجالی توصیف نشده است. همچنین این روایت در کافی و با سندی دیگر، چنین آمده است: «محمد بن الحسن الطاطری عن ذکرة عن علی بن النعمان...» (همان، ج ۵، ص ۲۳)

۲. در *امالی مفید*، در حدیثی، سدید صیرفی از پدرش نقل می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله را به خواب می‌بیند و با تفصیلی، هشت بار از وی درخواست رطب می‌کند و آن حضرت اعطا می‌فرماید. وقتی خدمت امام صادق علیه السلام می‌رسد، همین منظره تکرار می‌شود و وقتی رطب نهم را طلب می‌کند، آن حضرت، بی آنکه از ماجرای رؤیا اطلاع داشته باشند می‌فرماید: «اگر جدم رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌افزود، من نیز می‌افزودم...». در سند این روایت آمده است: «قال: اخبرنی ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی قال حدثنی ابي قال حدثنا محمد بن ابي القاسم عن احمد بن ابي عبد الله البرقی عن ابيه قال حدثنی من سمع حنان بن سدید الصیرفی یقول...» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳۵)

۳. روایتی از امام صادق علیه السلام که برای دیدن پیامبر اکرم در رؤیا، اعمالی را ذکر می‌کنند. در سند این روایت آمده است: «حدث الشریف ابوالقاسم الحسین بن الحسن بن علی بن محمد بن احمد بن محمد بن اسماعیل بن عبدالله بن علی بن ابي طالب العلوی ابن اخی الکوکی قال اخبرنی اسماعیل بن محمد قال اخبرنی اسماعیل ابن علی بن قدامه قال حدثنا احمد بن عبدان البردعی قال حدثنا سهل بن صقیر قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام قال...» (ابن طاووس، ۱۴۰۶ق، ص ۲۸۵)

– روایات دسته سوم

دسته سوم روایاتی است که معصوم علیه السلام از رؤیایی سخن گفته است که در آن، معصوم دیگری را درک کرده و مضمون آن را درست دانسته و حتی طبق آن، فتوا و حکم داده است. البته روشن است که نمی‌توان از صحت رؤیای معصوم به صحت چنین رؤیایی برای غیر معصوم حکم داد، اما در مقابل کسانی که چنین رؤیاهایی را از

معصوم نیز حجت نمی‌دانند، می‌توان به این روایات استناد کرد و پس از قول به فصل، ادله مربوط به رؤیای غیرمعصوم را مورد بازخوانی و دقت نظر قرار داد. پیش از پرداختن به این دسته از روایات، برای نمونه، به کلام یکی از مخالفان حجیت رؤیای معصوم، حتی اگر بیننده رؤیا معصوم باشد اشاره می‌شود و توجیه بسیار غریبی که برای این دسته از روایات بیان می‌کنند، از نظر گذرانده می‌شود:

سید مرتضی پس از حکم به عدم حجیت مطلق رؤیا، ابتدا پرسشی فرضی را مطرح می‌کند که پس درباره رؤیاهای انبیا چه می‌گویید و سبب صحت آن‌ها چیست؟ تا جایی که رؤیای آن‌ها همسنگ با وحی شمرده شده است! سپس در پاسخ می‌گویند: روایات مربوطه ما را به قطع نمی‌رسانند؛ ضمن اینکه با فرض قبول روایات، ممکن است خداوند، نبی خود را از طریق ملک یا هر راهی که موجب علم شود، با خبر سازد که به زودی در خواب چیزی را می‌بینی که... و از این طریق آن نبی به صحیح بودن خوابش قطع حاصل کند؛ نه اینکه به مجرد خواب دیدن برای او قطع حاصل شده باشد! ایشان در ادامه ماجرای خواب حضرت ابراهیم را نیز به همین صورت توجیه می‌کنند و با تعجب می‌پرسند: اگر جز این بود، چگونه حضرت ابراهیم علیه السلام از طریق رؤیا قطع پیدا می‌کرد که او باید تعبداً فرزند خود را ذبح کند! (علم الهدی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۳۹۴)

در واقع دلیل ایشان عین مدعایشان است؛ مدعای ایشان آن است که خواب معصوم حجت نیست؛ بنابراین می‌بایست برای حجت نبودن رؤیای معصوم دلیل اقامه کنند؛ اما ایشان پس از طرح یک فرضیه، از مدعای خود، یعنی عدم حجیت یا یقینی بودن رؤیای معصوم، به عنوان دلیل فرضیه خود استفاده می‌کنند؛ با این بیان که چون رؤیای معصوم حجت نیست پس می‌بایست فرضیه درست باشد!

در ادامه و برای نمونه به چند روایت از این دسته بسنده می‌شود:

- امام صادق علیه السلام درباره سبب نزول سوره فتح می‌فرماید: خداوند در رؤیا به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله امر کرد که وارد مسجد الحرام شوند و... و پیامبر نیز به اصحاب اطلاع دادند و آن‌ها را امر به خروج کردند. (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۰۹)

- در روایتی از امام رضا علیه السلام، ایشان از رؤیت رسول خدا و همراهی با ایشان در

عالم رؤیا خبر داده‌اند. (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۸)
- و با همین سند، امام رضا علیه السلام پس از نقل ماجرای درباره همین دسته از روایات، در پاسخ به تعجب راوی می‌فرمایند: «یا حَسَنُ، إِنَّ مَنَامَنَا وَ يَقَظَتَنَا وَاحِدَةٌ.» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۸)

- همچنین می‌توان به دو روایت از امام سجاد علیه السلام اشاره کرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۲۳۹-۲۴۰؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۳۳۵) و البته در این زمینه روایات فراوان دیگری نیز وجود دارد.

۴. بررسی نقدهای محتوایی (دلالی)

برخی از علما به دلیل عدم امکان خدشه در سند احادیث یا در مرحله بعد و با فرض پذیرش سند، تلاش کرده‌اند محتوای احادیث را به گونه‌ای توجیه کنند که تأییدی بر صحت چنین رؤیاهایی نباشد. در ادامه به نقد و بررسی این توجیهات، که برخی از آن‌ها به حقیقت توجیهاتی غریب می‌نمایند، پرداخته شده است.

۴-۱. حمل روایت بر رؤیت در بیداری

سید مرتضی پس از تضعیف سند روایت و خبر واحد غیر قابل اعتنا دانستن آن، با فرض اینکه تسلیم سند روایت شود، با توجه به اینکه روایت را با عبارت «من رأنی فقد رأنی فإن الشیطان لا یتخیل بی» نقل کرده‌اند و در این نقل، از واژه «نوم» یا مشتقات آن استفاده نشده است، می‌فرمایند: «ممکن است مراد این باشد که هرکس مرا در بیداری ببیند، پس مرا حقیقتاً دیده است؛ چراکه شیطان نمی‌تواند در بیداری به صورت من تمثل یابد؛ زیرا گفته شده که گاهی شیطان به صورت بشری تمثل می‌یابد.» (علم‌الهدی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۹۴)

در پاسخ به این توجیه باید به چند نکته اشاره کرد:

نخست آنکه عبارت «من رأنی فقد رأنی...» که سید مرتضی، تحلیل محتوایی خود را بر آن بنا نهاده‌اند، تا آنجا که نویسنده کاویده است، در هیچ‌یک از مجامع روایی، به‌عنوان روایت و با ذکر سند یافت نشد و در تمام کتب روایی شیعه و اهل سنت، واژه «نوم»، «منام» یا واژه‌های مشابه آمده است. البته در برخی منابع، نه در مقام بیان حدیث، بلکه در مقام اشاره به روایات رؤیت، گاهی با این عبارت آمده است. بنابراین چنین

توجیهی منافات با نص صریح روایات دارد و قابل پذیرش نیست. دوم آنکه حتی اگر عبارت مورد نظر سید را به عنوان یکی از نقل‌ها بپذیریم، توجه به احادیث فراوانی در منابع شیعه و اهل سنت که در همه آنها واژه «نوم» یا «منام» آمده است، مراد نقل فوق را روشن می‌سازد و به همین دلیل هم موافقان و هم مخالفان، همگی با فرض رؤیت در عالم خواب، به تأیید یا رد مضمون مورد نظر پرداخته‌اند و نادیده گرفتن این واژه مهم و کلیدی روایت و ارائه چنین توجیهی، امری غریب می‌نماید.

سوم آنکه ایشان در ادامه، بی توجه به همه روایاتی که قید «فی النوم» یا مشابه آن آمده، توجیه خویش را با استدلالی که مطرح کرده‌اند مناسب‌تر از رؤیت در رؤیا دانسته‌اند. ایشان بر این باورند که چون خواب دیدن، امری حقیقی نیست، در حقیقت نه کسی رایی و بیننده است و نه کسی یا چیزی، مرئی و دیده‌شده! و دیدن و دیده شدن به صورت حقیقی فقط در بیداری رخ می‌دهد!

اما بدون آنکه بخواهیم وارد مباحث ماهیت رؤیا شویم، چنین سخنی، صددرد صد خلاف متفاهم عرفی است؛ در میان عقلا واژه «در خواب دیدن» معنای کاملاً روشنی دارد و بحث از حقیقی بودن این و مجازی بودن آن، پذیرفته نیست و بیشتر به راهی برای گریز از پذیرش روایت می‌ماند.

۲-۴. در حکم دیدن

از جمله توجیهاتی که برای عدم پذیرش مضمون روایات رؤیت مطرح شده، در تقدیر گرفتن کلماتی است. برای نمونه، باز هم سید مرتضی پس از طرح احتمال پیش گفته و با فرض آنکه روایت درصدد بیان رؤیای رؤیت باشد، با ادعان به اینکه این توجیه، عدول از ظاهر است، با تقدیر گرفتن کلماتی، عبارت را چنین معنا می‌کنند: «اگر کسی (معتقد باشد که) مرا در خواب دیده، (اگرچه حقیقتاً ندیده است اما در حکم) مرا دیدن است.» (همان، ج ۲، ص ۳۹۴-۳۹۵)

در پاسخ، توجه مخاطب فرهیخته را به نکاتی جلب می‌کنیم: نکته اول اینکه اگر پیامبر ﷺ بنا داشته‌اند برخلاف ظاهر روایت، ما را به این نکته متفطن کنند که «اعتقاد به دیدن پیامبر در خواب، دیدن به حساب نمی‌آید و نهایت در

حکم دیدن است»، آیا نمی‌توانستند از عبارتی که گویای منظور واقعی شان باشد استفاده کنند و جمله‌ای تا به این حد مبهم و غلط‌انداز استفاده نکنند؟! و اساساً چگونه مخاطب این روایت، بدون پیش‌زمینه‌های ذهنی و پیش‌داوری، می‌تواند از عبارت واضحی چون «من رأنی فی النوم فقد رأنی...» چنین برداشت دیریاب و نامأنوسی داشته باشد؟

نکته دوم آنکه با این توجیه و در نظر گرفتن مقدرهای گفته‌شده، باید از این بزرگوار پرسید در این صورت و با در نظر گرفتن ادامه روایت که «فان الشیطان لا یتمثل...»، منطوق این روایت چه خواهد بود و پیامبر درصدد بیان چه چیزی بوده است؟ آیا پیامبر ﷺ درصدد بودند مخاطب را به این نکته توجه دهند که دیدن در خواب، رؤیت حقیقی نیست؛ زیرا چشم‌ها حقیقتاً چیزی ندیده است و مجازاً به آن رؤیت اطلاق می‌شود؟ و آیا می‌توان با این برداشت، ادامه روایت را که بحث تمثیل مطرح می‌شود توجیه کرد؟

نکته سوم و آخر اینکه فرض کنیم منظور حضرت، نفی حقیقی دیدن باشد؛ حتی در این صورت، منظور از «درحکم دیدن است» چیست؟ و وقتی رؤیت در خواب، «در حکم دیدن» باشد، چه ثمره‌های علمی یا عملی را در پی دارد؟ و اگر ثمره‌ای بر آن مترتب نیست، آیا ذکر آن در کلام حکیم، امری لغو به حساب نمی‌آید؟

۳-۴. پیامبر ﷺ در خواب باشد؛ نه در خواب دیده شود

از جمله توجیهاتی که برای روایات رؤیت مطرح شده این است که منظور روایت آن است که پیامبر اکرم ﷺ و حضرات معصومین در خواب نیز همچون بیداری، هشیارانه و معصومانه سخن می‌گویند و به همین دلیل، اگر کلامی از ایشان در حالت خواب صادر شود، همچون بیداری، حجت است. (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۳-۶۴)

این مطلب اگرچه در جای خود، مطلب صحیحی است و روایاتی نیز بر این مضمون وجود دارد (نک: کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۷۴؛ حسن بن علی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۵۳) اما با توجه به سیاق روایات رؤیت و به‌ویژه تعلیلی که در ادامه روایات آمده که «فان الشیطان لا یتمثل بصورتی...»، چنین حملی پذیرفتنی نیست.

۴-۴. مقید کردن روایت به صحابه حضرات معصومین

برخی از بزرگان با پذیرش مضمون روایات رؤیت، مخاطب آن را تنها کسانی می‌دانند که پیامبر ﷺ یا حضرات معصومین (علیهم‌السلام) را مشاهده کرده باشند؛ زیرا مفاد حدیث، قضیه‌ای شرطیه است که در آن، تأیید صحت رؤیت متوقف بر دیدن آن حضرت شده است؛ و کسی که در بیداری، چهرهٔ حضرات معصومین را ندیده باشد، از کجا می‌داند کسی را که در رؤیا دیده - مثلاً - همان پیامبر است؟

برای نمونه، گفته شده است: «... به استناد روایتی (من رآنی فقد رآنی) دیدن پیغمبر (ﷺ) را در خواب حجت می‌دانند و توجه به این نکته ندارند که بر فرض صحت روایت، دربارهٔ کسی این حجیت ثابت است که در بیداری پیغمبر (ﷺ) را دیده باشد و در خواب همان صورت و هیئت را ببیند؛ وگرنه از کجا معلوم که صورتی که در خواب به نظرش رسیده صورت و هیئت واقعی پیغمبر (ﷺ) باشد نه صورتی دیگر به آن نام.» (خراسانی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۸۵۵)

در پاسخ باید گفت: اول اینکه حتی اگر چنین استدلالی از اهل سنت پذیرفته باشد، از علمای شیعه پذیرفتنی نیست؛ زیرا اغلب روایاتی که در این زمینه آمده مربوط به دوره‌هایی است که امکان مشاهدهٔ پیامبر اکرم نبوده است؛ افزون بر اینکه در برخی نقل‌ها، این حکم با قید «الی یوم القیامة» آمده است (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۹۴) و طبیعی است که اگر این حکم اختصاص به صحابهٔ حضرات معصومین داشته باشد، ذکر این قید لغو می‌باشد.

دوم اینکه باید از قائلین به این نظر پرسید: با این فرض و با حذف دورهٔ کوتاه حیات صحابهٔ پیامبر اکرم (برای شیعه و اهل سنت) و حضرات معصومین (برای شیعیان)، چه ثمره‌ای بر این همه رؤیایی که برای مؤمنان و حتی افراد عادی رخ می‌دهد مترتب است؟ آیا جز این است که بر این مبنا، این‌گونه خواب‌ها را باید قطعاً از سوی شیطان دانست؛ زیرا وقتی کسی معصوم را ندیده است، رؤیای معصوم، عملی لغو، بلکه گمراه‌کننده خواهد بود و چنین فعلی قطعاً از سوی حکیم یا منابع قدسی و رحمانی صادر نمی‌شود. و آیا قائلین محترم ملتزم به این نیز خواهند بود که تمام احساس معنوی و تأثیرات ایمانی این رؤیاها نیز زائیدهٔ شیطان است؟ به علاوه، می‌دانیم که برخی از علمای صاحب نام، به مناسبت، به ذکر رؤیاهای خویش پرداخته و حتی

آن را دلیل آغاز برخی از فعالیت‌های علمی و حرکت‌های اجتماعی خود دانسته‌اند؛ آیا منتقدان محترم می‌پذیرند که نسبت به رؤیاهای چنین بزرگانی نیز همین گونه حکم کنند و آن را شیطانی و در نتیجه، استفاده آن‌ها از این روایات را نیز نادرست و گمراه‌کننده بدانند؟!

سوم اینکه برخلاف گمان این بزرگواران، عدم امکان تصرف شیطان و در نتیجه حریم معصومانۀ ذکرشده در روایات، برای حفظ قداست حضرات معصومین و عدم بی‌احترامی به چهره و جسد آن‌ها نیست؛ زیرا وقتی در تاریخ، بسیاری چون فرعون، ادعای الوهیت نیز داشته‌اند و در عین حال، خداوند به صورت تکوینی، از چنین سوء ادبی ممانعت نکرده است؛ همچنین وقتی بسیاری با طرح دروغین نبوت، به جایگاه نبوت بی‌احترامی کرده‌اند، طبیعی است که بی‌احترامی شیطان و تظاهر به چهره حضرات معصومین، به طریق اولی شدنی است. بلکه از سیاق روایات رؤیت استفاده می‌شود که این معصومیت در رؤیت برای آن است که تبعیت، علاقه و عشق مؤمنان به آن حضرات، با تمثل شیطان، در خواب یا بیداری، موجب انحراف آنان نشود و در واقع صیانتی است از جانب خداوند برای ایمان مؤمنان.

۵. بررسی ادعای تعارض با ادله عقلی و نقلی

برخی از مخالفان پذیرش روایات رؤیت در رؤیا، این روایات را در تعارض با برخی ادله عقلی و نقلی دانسته‌اند که در ادامه، به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۵-۱. تعارض با دلیل عقلی

مخالفان و منتقدان به احادیث رؤیت، پذیرش این احادیث را مخالف با حکم عقل دانسته‌اند و آن را به صورت‌های مختلفی مطرح کرده‌اند؛ به نظر می‌رسد صرف‌نظر از تنوع صورت ارائه، می‌توان این اشکالات را در قالبی کلی به دو اشکال تقلیل داد:

۱. در صورت باز شدن راه چنین دریافته‌هایی و حجت دانستن آن، زمینه ظهور و بروز ادعاهای فریبکارانه زیادی به وجود خواهد آمد و تناقضات و تضادهای موجب سردرگمی خواهد شد؛ چنان‌که در رؤیاهایی که افراد مختلف نقل کرده‌اند، چنین چیزی به وضوح قابل مشاهده است.

برای نمونه، مرحوم کراچکی به نقل از استادشان می‌فرمایند: «... این است که بینی

یک شیعه می‌گوید: من رسول خدا ﷺ را در خواب دیدم که امیر مؤمنان علیؑ به همراهش بود و به من فرمود: از او پیروی کن نه دیگری و به من اعلام کرد که اوست خلیفهٔ پس از من، و ابوبکر و عمر و عثمان ستمکار و دشمن اویند و مرا از دوستی آنان نهی کرد و به بیزاری از آنان فرمان داد و مانند آن‌ها از آنچه خاص مذهب شیعه است؛ و آنگاه ناصبی را ببینی که می‌گوید: رسول خدا ﷺ را در خواب دیدم که همراهش ابوبکر و عمر و عثمان بودند و آن حضرت مرا بدوستی‌شان فرمان داد و از دشمنی‌شان نهی کرد و به من اعلام کرد که آنان یاران اویند در دنیا و آخرت و همراه اویند در بهشت، و مانند این‌ها از آنچه خاص مذهب ناصبی هاست. و ناچار باید بدانی که یکی از دو خواب درست است و دیگری نادرست و بهتر دلیل صحت و بطلان هر کدام همان است که در بیداری دلیل بر آن اقامه شده و شیعه را نرسد که به ناصبی گوید تو دروغ‌گویی که رسول خدا ﷺ را در خواب دیدی؛ زیرا او هم همین را به او خواهد گفت.» وی همچنین اضافه می‌کند: «ما خود یک ناصبی را که شیعه شده بود دیدیم که به ما گفت: پس از شیعه شدن خواب‌ها بیند ضد آن خواب‌ها که در حال ناصبی بودن می‌دیده و از آن روشن است که یکی از دو خوابش نادرست بوده و اثر حدیث نفس و وسوسهٔ شیطان بوده.» (کراجکی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶)

از نگاه منتقدان، آنچه از این نقل‌ها به دست می‌آید این است که شیاطین می‌توانند برای کسانی که رسول خدا و دیگر معصومین را ندیده‌اند چهره‌سازی کنند و در واقع همین نگرانی‌ها سبب شده تا دربارهٔ محتوا و دلالت روایات رؤیت، تلاش فراوانی از سوی مخالفان صورت گیرد تا با تأویل‌ها و تشکیک‌هایی، مفاد روایات رؤیت را به گونه‌ای توجیه کنند که تأییدی بر صحت چنین رؤیاهایی نباشد.

در واقع منتقدان با تمسک به نقل‌های فرقه‌های مختلف از رؤیاهایی که از پیامبر اکرم ﷺ دیده‌اند و تضاد و تناقض محتوای این نقل‌ها، به بی‌اعتباری رؤیاهای حکم داده‌اند.

اما به نظر می‌رسد منتقدان محترم در این مورد خاص با گشاده‌دستی تمام، سخن ثقهٔ عدل امامی را با دیگران برابر دانسته و به همین دلیل قائل به چنین تعارضی شده‌اند! پرسش این است که با چه معیار و میزانی به صدق گزارش شخص غیر ثقه

عدل امامی از رؤیایی که دیده اعتماد شده است؟ و آیا می توان دلیلی اقامه کرد که اگرچه به نقل حدیث غیر تقه نمی توان اعتماد کرد، به نقل رؤیای چنین شخصی می توان اعتماد کرد؟ و چگونه است که در چنین مواردی تمام دقت هایی که برای راوی حدیث در نظر گرفته شده، گویی به فراموشی سپرده می شود؟

بعید است منتقدان محترم توجه نداشته باشند که همان گونه که انگیزه های فراوانی برای جعل حدیث وجود دارد، برای نقل رؤیاهای دروغین نیز وجود دارد بلکه زمینه و انگیزه در این مورد به مراتب بیشتر است؛ و به همین دلیل باید در این باره نیز تمام دقت های متعارف برای اطمینان از وثاقت شخص انجام پذیرد و روشن است که بر این مبنا، تعارض های پیش گفته رخ نخواهد داد.

روشن است که معتقدان به احادیث رؤیت نیز قائل به حجیت تمام نقل ها، از هر شخص و در هر موضوعی نیستند و در این زمینه تفصیل فراوانی وجود دارد که پس از پذیرش اصل احادیث رؤیت در رؤیا و پرهیز از تأویل های نامناسب آن، باید به آن پرداخت و ابعاد این حجیت را واکاوی کرد.

۲. اشکال دوم در واقع توضیحات و توجیهاتی است که می توان آن ها را دلیل عقلی به حساب آورد؛ از جمله اینکه وقتی کسی چون فرعون، آن هم در بیداری، ادعای الوهیت می کند، چه مانعی وجود دارد که ابلیس در خواب، خود را پیامبر معرفی کند، درحالی که هم هوشیاری در خواب کمتر است و هم توانمندی های شیطان در این زمینه از انسان ها بیشتر است. (همو، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۴)

اما این استدلال پذیرفتنی نیست؛ به دو دلیل: یکی اینکه استدلال می تواند از مصادیق اجتهاد در برابر نص باشد؛ زیرا وقتی در چندین روایت تصریح شده که شیطان اجازه چنین تصرفاتی در خواب و بیداری ندارد، چگونه می توان این عدم اذن تکوینی الهی را مانعی به حساب نیاورد؟! دوم اینکه چنین استدلالی قیاس مع الفارق است؛ زیرا در مثال مذکور، فرعون یا مدعیان نبوت و امامت، تمثیل به صورتی دیگر پیدا نمی کردند، بلکه چنین جایگاهی را برای خود ادعا می نمودند؛ درحالی که بحث ما در تمثیل به صورت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است و اگر بخواهیم مقایسه ای داشته باشیم باید فرض کنیم، شیطان یا هر شخص دیگری به جای خداوند یا ملک مقرب، مطلبی را

وحی یا الهام کند؛ یا در زمان حیات پیامبران یا حضرات معصومین، شیطان به صورت آن‌ها ظاهر شود و مطالب خلاف واقع اعتقادی یا فقهی القا کند! روشن است که استدلال‌کننده محترم نیز به دلیل توالی فراوان کلامی و اعتقادی، قائل به امکان چنین تصرفاتی برای شیطان نخواهد بود.

۲-۵. تعارض با ادله نقلی

برخی از مخالفان پذیرش روایات رؤیت در رؤیا، این روایات را در تعارض با برخی دلایل نقلی نیز دانسته‌اند؛ چنان‌که مرحوم ملا احمد نراقی که از اساتید شیخ انصاری است، در کتاب *مناهج الاحکام* می‌فرماید: بعضی از علمای امامیه، قول و فعل معصوم را که در خواب صادر شود حجت دانسته‌اند، اما بیشتر علما برخلاف این قول مشی کرده‌اند. ایشان در ادامه تلاش کرده‌اند با توجه به احادیث دیگر، عدم حجیت چنین رؤیاهایی را به اثبات برسانند.

برای نمونه به بررسی و نقد برخی از این ادله پرداخته می‌شود:

۱. یکی از مهم‌ترین روایاتی که به‌عنوان معارض با احادیث رؤیت مطرح شده، حسنه ابراهیم بن هاشم است که در فرازی از آن، امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «فَإِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَرَى فِي النَّوْمِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۸۲)؛ همانا دین خداوند عزیزتر از آن است که از طریق خواب به دست آید.

برای روشن شدن نحوه استدلال مخالفان، نخست به روایتی که اهل سنت درباره اذان و اقامه دارند اشاره‌ای می‌شود و سپس روایت مورد نظر که ناظر به روایات اهل سنت است، بررسی می‌گردد:

اهل سنت در سبب تشریح اذان گفته‌اند که مردم مدینه برای آگاه شدن از وقت نماز مشکل داشتند و برای یافتن راهکاری مناسب با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مشورت کردند اما به جمع‌بندی مناسبی نرسیدند. عبدالله بن زید (در نقلی دیگر، عمر بن خطاب و در نقلی دیگر هر دو، و در نقل‌های دیگر، دیگرانی همچنین خوابی دیده‌اند...) در رؤیا و یا بین خواب و بیداری فرشته‌ای را می‌بیند که به او اذان و اقام را یاد می‌دهد. سپس این جریان را برای پیامبر صلی الله علیه و آله بازگو می‌کند و پیامبر نیز به بلال گفتند آن را فرا بگیرد و در وقت نماز آن را با صدای بلند بخواند. (ابی داود، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۴۵؛ ابن حنبل،

۱۴۱۶ق، ج ۲۶، ص ۴۰۰، ۴۰۲ و...

با توجه به این مقدمه، کلینی با سند صحیح از عمر بن اذینه از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که امام فرمودند: جماعت (منظور اهل سنت) درباره اذانشان چه می‌گویند؟ عرض کردم: می‌گویند که ابی بن کعب آن را در خواب دیده است. امام فرمود: دروغ می‌گویند! زیرا دین خداوند عزیزتر از آن است که در خواب دیده شود. درباره این روایت توجه به چند نکته ضروری است:

نخست آنکه برخلاف گمان اهل سنت، اذان و اقامه همچون اصل نماز، از سوی شارع مقدس و به صورت تأسیسی انشاد گردیده است و بر این مضمون روایات فراوانی وجود دارد (نک: ابن بابویه، ۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۸۲، احادیث باب) که صحیحه عمر بن اذینه یکی از آنهاست. ذکر این نکته از این نظر اهمیت دارد که توجه به خاستگاه روایت و اختلاف مهم و مبنایی میان اهل سنت و شیعه موجب درک بهتر محمل این حدیث خواهد بود.

نکته دوم آنکه در این روایت، امام صادق علیه السلام در واقع، حدیثی را که در مجامع اهل سنت درباره فلسفه و شیوه جعل اذان و اقامه آمده است تکذیب کرده‌اند؛ یعنی نه کسی رؤیایی دیده است و نه خدمت پیامبر مطرح کرده‌اند و... بلکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اذان و اقامه را در سفر معراج فرا گرفته‌اند؛ هرچند آن حضرت در مقام تعلیل، عبارت «ان دین الله...» را ذکر فرموده‌اند.

نکته سوم: اگرچه این روایت از نظر سندی مشکلی ندارد، فراز مورد اشاره روایت، قطعاً خبر واحد و فرد است و با وجود جست‌وجو، حتی یک روایت دیگر با مضمونی مشابه «ان دین الله أعز من أن یری فی النوم» یافت نشد و عجیب است که مخالفان، چندین روایت متنوع و با مضمون مشترک را که حتی اگر متواتر هم نباشند، دست‌کم در حد تظافر است، با همین یک روایت کنار گذاشته‌اند!

نکته چهارم: برخلاف آنچه برخی از محققان گفته‌اند (ترابی و شهبازیان، ۱۳۹۳، ص ۲۵) اگر بخواهیم دامنه این حدیث را به هرگونه رؤیایی تسری دهیم، در این صورت، عبارت مورد توجه متقدمان، یعنی «ان دین الله أعز...» در تعارض با احادیث فراوانی است که دلالت بر توجه اهل بیت علیهم السلام به برخی رؤیاهای و عدم ردع نسبت به

استفاده از برخی رؤیایا داشته‌اند؛ که به شمار اندکی از این روایات برای نمونه اشاره شد. با توجه به نکات پیش گفته، تعارض و تساقطی میان احادیث رؤیت و صحیحہ عمر بن اذینه رخ نداده است. اما حتی با فرض پذیرش مضمون مدعایی از صحیحہ عمر، به دلیل عدم توان معارضه با مضمون روایات متنوع و چشمگیر رؤیت در رؤیا، باید آن را بر یکی از وجوه زیر حمل کرد:

– همان‌گونه که از گزارش‌های تاریخی به دست می‌آید، امام صادق علیه السلام به استنباط احکام به صورت تأسیسی نظر داشته و حدیث «إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَرَى فِي النَّوْمِ» در مقام نفی حکم تأسیسی است، نه کشف حکمی از احکام یا سایر مضامین اخلاقی، اعتقادی، عرفانی و... مرحوم مجلسی این احتمال را مطرح کرده‌اند؛ اگرچه خود آن را نمی‌پذیرند. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵، ص ۴۶۹)

دوم آنکه، هرچند امام صادق، اصل این روایت را تکذیب می‌کنند و دیگر جایی برای بحث تاریخی باقی نمی‌ماند اما طبق همین نقل تکذیب شده، شخص مذکور در روایت، فرشته‌ای را در خواب می‌بیند و آن ملک، اذان و اقامه را به او تعلیم می‌دهد؛ درحالی که روایات رؤیت در رؤیا، اختصاص به پیامبر صلی الله علیه و آله، ائمه معصومین علیهم السلام و در برخی روایات، شیعیان خاص دارد و در هیچ یک از این روایات، ذکری از ملک نشده است و رؤیت فرشته و ملک الهی در خواب، موضوع دیگری است و پذیرش یا رد آن نیاز به ادله جداگانه‌ای دارد.

۲. از جمله روایاتی که منتقدان محترم در مقام تعارض با احادیث رؤیت مطرح کرده‌اند، مجموعه روایاتی است که مربوط به اقسام رؤیا و دشواری تشخیص رؤیایا صادقانه از سایر رؤیایا و نیز دشواری تعبیر رؤیایا صادقانه می‌باشد. برای نمونه، در یکی از این احادیث آمده که رؤیا بر سه بخش است: بخشی بشارت از خداست برای مؤمن؛ و بخش دیگر به وحشت افکندن مؤمن توسط شیاطین است؛ و بخش سوم تجسم خیالات نفسانی است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۹۰-۹۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۱۵۱، روایات باب ۴۴)

برخی از منتقدان، پس از استناد به این روایات، بر این باورند که وقتی امر خواب بر این مبنا استوار است، چگونه می‌توان خواب رحمانی را از رؤیای شیطانی تمییز

داد؟ (نک: ترابی و شهبازیان، ۱۳۹۳، ص ۲۸-۲۹)

در پاسخ باید گفت اگر این نقد، به معنای لزوم توجهی بسیار ویژه برای تشخیص و شیوه‌های تعبیر باشد، یا توجه دادن به اینکه لازم است محتوای رؤیا به منابع اصیل عرضه شود و مطابق مبانی و آموزه‌های تأیید شده باشد، در این صورت این نقد، کاملاً صحیح است و بر آن اشکالی وارد نیست. اما اگر حاصل این نقد چنین باشد که چون تشخیص و تعبیر دشوار است، رؤیا غیر قابل استفاده، بلکه باطل است؛ در این صورت بر چنین نقدی، اشکالات اساسی و مهمی وارد است؛ با توجه به اینکه رسالت این نوشتار بحثی مستوفی در این خصوص نیست صرفاً به عناوین و کلیات این اشکالات اشاره می‌شود:

- تعارض با حجم عظیمی از آیات و روایات که به اهمیت و حتی حجیت رؤیاهای حضرات معصومین پرداخته‌اند؛ بدون آنکه تصریح یا حتی اشاره‌ای به لزوم بی‌توجهی غیر معصومان به رؤیاهای شده باشد؛

- تعارض با روایات فراوانی که انبیا و اولیای الهی به نقل رؤیاهای اصحاب توجه نشان می‌داده و برای آن تعبیری ذکر می‌کردند یا مضمون آن را تأیید می‌فرمودند؛ بدون آنکه تصریح یا حتی اشاره‌ای بر این مسئله مهم داشته باشند که جز نزد معصوم، تعبیر خوابتان را جویا نشوید؛

- تعارض با سیره بسیاری از علما و متشرعه که به رؤیاهای خویش توجه نشان داده‌اند؛ و اگر رؤیا تا این حد بی‌اعتبار بود، قطعاً چنین برخوردی از ساحت علمای دین و متشرعه به دور بود.

- و در آخر اینکه با توجه به مبانی اعتقادی و چنان‌که در روایت مورد استناد مخالفان نیز آمده بود، رؤیا نیز مخلوق خداوند و خلقتش بنا بر حکمت است؛ بر این مبنا، باید از قائلین به این نظر پرسید: اگر ارزش رؤیاهایی که در روایات تأیید شده محدود به دوره حیات صحابه پیامبر اکرم (برای شیعه و اهل سنت) و حضرات معصومین (برای شیعیان) بوده است، چه ثمره‌ای بر این همه رؤیای رؤیت معصوم، بلکه برای مطلق رؤیاهای خاصی که برای مؤمنان و حتی افراد عادی رخ می‌دهد مترتب است؟ آیا جز این است که بر این مبنا، این‌گونه خواب‌ها را باید قطعاً از سوی شیطان

یا نتیجه توغلات بیهوده نفسانی دانست؛ زیرا وقتی چنین رؤیاهایی نتیجه معرفتی نداشته باشد، رؤیای معصوم عملی لغو خواهد بود و فعل لغو نیز از حکیم صادر نمی‌شود؛ نتیجه آنکه بر مبنای نظر مخالفان، مبدأ چنین رؤیاهایی صرفاً شیطانی یا نفسانی است! و آیا قائلین محترم، ملتزم به این نیز خواهند بود که تمام احساس معنوی و تأثیرات ایمانی این رؤیاهای نیز زائیده شیطان است؟ و همه نقل رؤیاهایی که توسط برخی علمای بزرگ شیعه صورت گرفته، خطا و حتی برای فریب مخاطبان بوده است؟!

۳. همچنین برخی منتقدان با استفاده از روایتی که در تفسیر قمی، ذیل آیه نجوا «إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ» (مجادله: ۱۰) آمده است، به عدم اعتماد به رؤیت معصوم در خواب نظر داده‌اند. مضمون این روایت بیانگر ایجاد تخیل یکی از شیاطین برای حضرت زهرا علیها السلام است. طبق این نقل، این شیطان در چهره رسول خدا درآمده و مرگ حضرت علی و حسنین علیهم السلام را به حضرت فاطمه علیها السلام نشان داده و از این طریق او را غمگین کرده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله پس از اطلاع از این رؤیا و جست‌وجوی معنای آن از جبرئیل، متوجه می‌شود شیطان برای آزار حضرت فاطمه علیها السلام این رؤیا را ایجاد کرده است. (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۵۶) منتقدان با استفاده از این روایت و مطابق قیاس اولویت نتیجه گرفته‌اند که وقتی شیطان می‌تواند در رؤیای حضرت زهرا علیها السلام و در سیمای پیامبر خدا وارد شود، برای دیگران به طریق اولی چنین امکانی خواهد داشت؛ و به همین دلیل چنین رؤیاهایی را بی‌اعتبار می‌دانند.

این نقل از سه نظر دارای اشکال جدی است:

نخست آنکه این روایت با این تفصیل تنها در تفسیر قمی آمده است و می‌دانیم درباره تفسیر قمی و بالطبع پذیرش روایات منفرد آن، سخنان متفاوتی وجود دارد (شهیدی و توسل، ۱۳۹۴: ص ۳۴-۳۵) البته بخشی از این روایت که محل استناد منتقدان نیست در کتاب شریف کافی آمده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۱۴۲) که به دلیل وجود هارون بن منصور و ابی الورد در سلسله سند، روایتی ضعیف شمرده می‌شود.

دوم آنکه روایت یاد شده با روایات بسیاری، ناسازگار و بلکه متعارض است؛ از

جمله روایات مقام عصمت حضرت زهرا علیها السلام، روایات یکسانی خواب و بیداری حضرات معصومین، روایات دال بر اخبار به حضرات معصومین از طریق رؤیا و ... (نک: مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۸، ص ۱۵۰، بسیاری از احادیث باب) و با پذیرش چنین روایتی، این شبهه درباره رؤیای هریک از انبیا یا حضرات معصومین قابل طرح می‌باشد؛ در حالی که به نظر نمی‌رسد منتقدان محترم قائل به چنین لوازمی باشند.

سوم آنکه با پذیرش این روایت؛ حتی توجیه قائلان به عدم حجیت که روایات رؤیت را مختص صحابه حضرات معصومین می‌دانستند نیز بدون وجه می‌شود و در نتیجه روایات رؤیت معصومان در رؤیا از اساس باطل می‌شود؛ زیرا وقتی شیطان در رؤیای شخصی مانند حضرت زهرا علیها السلام آن هم در تمثیل به چهره پدر بزرگوارشان ظاهر شود و شوهر بزرگوار و فرزندانشان را تمثیل بخشد و چنین تصرفاتی داشته باشد، به طریق اولی جایی برای بحث درباره عدم امکان تصرف شیطان برای اصحاب و ... باقی نمی‌ماند.

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع سخنان مخالفان و منتقدان به مقبولیت و بلکه حجیت روایات «من رآنی فی المنام فقد رآنی...» استفاده می‌شود که برای عدم پذیرش این روایات، سه دسته اشکال را بر این روایات وارد دانسته‌اند: اشکالات سندی، اشکالات محتوایی و نیز تعارض با ادله نقلی و عقلی.

اما به نظر می‌رسد هر سه دسته اشکال، وارد نیست؛ زیرا روایات مربوطه خبر واحد و با سند ضعیف نیست؛ توجیهاات محتوایی بسیار ضعیف و غیر قابل قبول است؛ و در نهایت تعارض ادعایی رخ نداده و در نتیجه نه تنها روایت رؤیت به کناری نهاده نمی‌شود بلکه حتی تساقطی هم رخ نمی‌دهد.

به گمان نویسنده، در موضوع روایات رؤیت، علمای مخالف، به دلیل نگرانی‌ها و دغدغه‌هایی که در پذیرش چنین رؤیاهایی داشته‌اند و در واقع با پیش‌زمینه ذهنی، به این روایات ورود کرده و ممشای علمی و تحقیقی خود را در نظر نگرفته‌اند و به همین دلیل، گاه سخنان بسیار ضعیف و غیر قابل دفاعی فرموده و به لوازم خود توجه نداشته‌اند.

البته این نوشتار، بیشتر ناظر به بررسی ادله مخالفان و نقد آن بود؛ روشن است که حتی رد تمام ادله مخالفان، از نظر منطقی، به معنای اثبات جانب مخالف نیست. بنابراین تمام سخن در این نوشتار، توجه به ضعف‌های استدلال مخالفان و لزوم بحث و تدقیق بیشتر در این موضوع است.

به علاوه بر این نکته تأکید می‌کنیم که حتی با فرض دفاع از روایات رؤیت، این دفاع به معنای اعتبار مطلق چنین روایاتی و حجیت آن‌ها نیست، بلکه رؤیا نیز از این نظر، همچون همه دریافت‌های دینی دیگر است که پذیرش آن منوط به بررسی‌ها و مباحث نظری فراوانی است که باید با دقت و وسواس فراوان انجام پذیرد؛ از آن جمله است: مباحث تشخیصی رؤیا، شیوه‌های تعبیر رؤیا، حجیت آن برای شخص، حجیت آن برای دیگران، تعارض مضمون با دلایل عقلی و نقلی و ...

پی‌نوشت‌ها

* توجه به این نکته ضروری است که این روایات درباره نیازمندی به تأویل یا عمل به ظاهر رؤیا ساکت‌اند؛ بنابراین حتی با فرض پذیرش مفاد روایات رؤیت، حجیت ظاهر رؤیا نیازمند دلیل مستقلی است که رسالت این نوشتار پرداختن به آن نیست.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲. —، الامالی، تهران: انتشارات کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۳. —، کمال‌الدین و تمام النعمه، تحقیق علی‌اکبر غفاری، ج ۲، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۵ق.
۴. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن احمد، ج ۱، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ق.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی، فلاح السائل و نجاح المسائل، قم: بوستان کتاب، ۱۴۰۶ق.
۶. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن الحافظ ابی عبدالله محمد یزید القزوینی ابن ماجه، ج ۱، بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۸ق.
۷. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمّة فی معرفة الاثمه، تبریز: بی‌نا، ۱۳۸۱ق.
۸. ابو داود، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، قاهره: دارالحدیث، ۱۴۲۰ق.
۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، قاهره: احیاء کتب السنه، ۱۴۱۰ق.
۱۰. ترابی شهرضایی، اکبر و شهبازیان، محمد، «جایگاه رؤیا و خواب در تشخیص حجت الهی از

۲۸۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال یازدهم، شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

- منظر روایات»، فصلنامه پژوهش‌های مهدوی، شماره ۹، ۱۳۹۳ش، ص ۲۳-۵۲.
۱۱. ترمذی، محمد بن عیسی، *الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی*، قاهره: دارالحدیث، ۱۴۱۹ق.
۱۲. حسن بن علی، امام یازدهم، *التفسیر المنسوب الی الامام العسکری (علیه السلام)*، قم: مدرسه الامام المهدی (علیه السلام)، ۱۴۰۹ق.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف، *اجوبة المسائل المهناثیه*، ج ۱، قم: انتشارات خیام، ۱۴۰۱ق.
۱۴. حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الاسناد*، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۳ق.
۱۵. خراسانی، محمد بن عبدالسلام تربتی شهابی، *ادوار فقه*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۴۱۷ق.
۱۶. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، *مسند الدارمی (سنن الدارمی)*، ریاض: دار المغنی، ۱۴۲۱ق.
۱۷. شهیدی، روح‌الله و توسل، سیده راضیه، «جستاری در معیارهای اعتبار سنجی روایات تفسیری شیعه»، نیم‌سالنامه حدیث و اندیشه، شماره ۱۹، ۱۳۹۴ش، ص ۳۰-۴۸.
۱۸. دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۱۹. طبرسی فضل بن حسن، *مجمع البیان*، ج ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۲۰. قمی، علی ابن ابراهیم، *تفسیر القمی*، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۲۱. علم‌الهدی، علی بن حسین، *امالی مرتضی*، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۹۸م.
۲۲. کراجکی، محمد بن علی، *کنز الفوائد و التعجب*، ج ۱، قم: دارالذخائر، ۱۴۱۰ق.
۲۳. _____، *گنجینه معارف شیعه امامیه (ترجمه کنز الفوائد و التعجب)*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران: چاپخانه فردوسی، بی‌تا.
۲۴. کشی، محمد بن عمر، *رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال*، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاهی، ۱۴۰۹ق.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۶. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، *شرح الکافی*، تهران: المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۲ق.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۸. _____، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۲۹. مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، قاهره: دارالحدیث، ۱۴۱۲ق.
۳۰. مفید، محمد بن محمد، *الامالی*، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۱. میرداماد، محمدباقر بن محمد، *الرواشح السماویه*، ج ۱، قم: دارالخلافه، ۱۳۱۱ق.
۳۲. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، *دارالسلام فیما يتعلق بالرؤیا و المنام*، ج ۱، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۹ق.
۳۳. هلالی، سلیم بن قیس، *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، قم: انتشارات الهادی، ۱۴۰۵ق.

نوآوری‌های رجالی محقق اردبیلی در جامع الرواة

ابوطالب علی نژاد*

چکیده

حدیث، گزارش‌کننده سنت نبوی و ولوی است و بر پایه‌ای محکم و متین به نام سند استوار است. نقل حدیث همراه با سند مورد تأکید و توصیه معصومان علیهم‌السلام بوده است. یکی از طرق ارزشیابی حدیث، ارزیابی سند و راویان آن است. بدین سبب علمی به نام «علم رجال» تأسیس و ده‌ها اثر رجالی تدوین شده است. در میان کتب رجالی، کتاب جامع الرواة از موقعیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و دارای امتیازات مهم و سودمندی است. مؤلف اندیشور آن با مجاهدت علمی و تلاش بیست ساله خویش توانسته است تحولی در شناخت راویان و شیوه نقد سند به وجود آورد و روش نوینی را ابداع کند که در میان پیشینیان سابقه نداشته است. ایشان با این روش ابتکاری، توانسته است به آسیب‌شناسی اسناد روایات کتب اربعه حدیثی شیعیه پردازد و به نتایج بسیار مهم و ارزشمندی در شناخت راویان و اسناد دست یابد؛ از جمله شناسایی تصحیف در نام راویان مانند تصحیف «حسین» به «حسن» و برعکس، شناسایی تصحیف در الفاظ تحدیث مانند تصحیف «عن» به «بن» و برعکس، تمییز راویان مشترک مانند تمییز «احمد بن محمد» که مشترک بین تعدادی از راویان از جمله «احمد بن محمد بن عیسی اشعری»، «احمد بن محمد بن خالد برقی»، «احمد بن محمد بن ابی نصر بزنجی» است، شناخت مترادفات راوی و یکسان‌سازی عناوین متعدد مانند ثابت بن دینار، ثابت بن ابی صفیه، ابوحمره ثمالی، الثمالی که همه آن‌ها یک شخص می‌باشند، شناخت تعلیق در اسناد، شناخت افتادگی در اسناد این مقاله به تبیین و توضیح منهج جدید و روش ابتکاری محقق اردبیلی و نتایج به‌دست‌آمده آن می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: جامع الرواة، محقق اردبیلی، سند، تصحیف، ارسال، طبقه‌بندی، راویان مشترک، توحید مختلفات.

۱. مقدمه

روش رایج در میان فقیهان در شناخت راویان، رجوع به کتب رجالی قدما مانند رجال کشی از محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی (قرن سوم)، رجال نجاشی از احمد بن علی بن... عبدالله النجاشی (م ۴۵۰ق)، فهرست و رجال شیخ طوسی از محمد بن حسن طوسی معروف به شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) بوده است ولی عوامل چندی موجب گردید تا حدیث پژوهان و دانشمندان دانش رجال به روش‌های جدیدی در بررسی اسناد راویان روی بیاورند و راویان را از منظر دیگر و با اسلوب و روش بهتری مورد تحلیل و ارزیابی قرار بدهند؛ از جمله:

الف. کتب رجالی قدما که از آن‌ها به اصول اولیه دانش رجال یا چهار کتاب اصلی رجال شیعه یاد می‌شود، با همه عظمت و اهمیتی که داشتند، نمی‌توانست به نیازها و پرسش‌های واقعی یک فقیه و مستنبط احکام در همه شئون مربوط به راویان حدیث پاسخ دهد؛ زیرا اگرچه اصول رجالیه قدما، اطلاعات نسبتاً دقیقی از وثاقت و عدم وثاقت راوی، طبقه، حسب و نسب آنان، آثار و تألیفاتی که داشتند ارائه دادند، این منابع نمی‌توانست نسبت به حالات خاص روایات که نقش تأثیرگذار در تحلیل اسانید و فهم احادیث دارد؛ از قبیل مرتبه ضبط و اتقان راوی، مقدار و حجم روایات راوی، گونه‌های روایات راوی، مشایخ و تلامیذ راوی، تخصص راوی، فضل و کمال راوی در فهم حدیث و... که اطلاع از آن‌ها برای یک فقیه لازم و ضروری است پاسخ‌گو باشد، و نیاز فقیه را برطرف کند.

ب. گذشت زمان و استنساخ کتب حدیثی و روایی، موجب پیدایش و راهیابی برخی آسیب‌ها در اسانید روایات شده است؛ از جمله تصحیف در اسامی راویان از قبیل تصحیف «احمد» به «محمد»، «حسن» به «حسین» و مانند آن، تصحیف در الفاظ تحدیث مانند تصحیف «عن» به «بن» و برعکس آن، تصحیف «واو» به «عن» و برعکس آن، وقوع سقط و افتادگی در زنجیره سند، قلب و جابه‌جایی در نام راویان مانند تبدیل «محمد بن حسین» به «حسین بن محمد»، «احمد بن محمد» به «محمد بن احمد» و مانند آن.

ج. یکی از امور مهم و تأثیرگذار در شناخت راویان و تصحیح اسانید، تفکیک و

جداسازی راویان همگون (تمییز مشترکات) و اتحاد و عدم اتحاد دو عنوان یا بیشتر با یکدیگر (توحید مختلفات) است که نمونه‌های آن را فراوان می‌توان در اسناد روایات ملاحظه کرد.

بسیار روشن است که تنها با مراجعه به کتب رجالی قدما و بسنده کردن به گفته‌های رجالیون گذشته، نمی‌توان به این تصحیفات پی برد و یا حلقه‌های مفقوده را شناسایی کرد و مشکلات اسناد روایات از جهت تمییز مشترکات و توحید مختلفات را حل نمود؛ از این رو احساس می‌شد که باید از روش و منهج دیگری برای حل این معضلات سندی بهره جست.

اولین شخصیتی که به موضوع فوق پرداخت و جرقه آن در ذهنش زده شد، عالم متبّع، محقق بصیر، شیخ محمد بن علی اردبیلی صاحب کتاب جامع الرواة بوده است. روش ایشان در شناخت اسناد و راویان، صددرصد ابتکاری بوده و هیچ سابقه‌ای در میان پیشینیان نداشته است. در این مقاله، با تکیه بر کتاب جامع الرواة، شیوه ابتکاری و جدید ایشان در شناخت راویان و حل معضلات سندی مورد تحلیل و بازخوانی قرار گرفته است.

۲. محقق اردبیلی کیست؟

نویسنده کتاب جامع الرواة^۲، محمد بن علی اردبیلی است. درباره زندگی و فعالیت‌های علمی وی، آگاهی‌های اندکی موجود است و همان نیز بیشتر بر اساس اطلاعاتی است که در اجازه علامه مجلسی به وی آمده و یا در مطالبی است که توسط آقا رضی قزوینی بر ظهر نسخه جامع الرواة مندرج است.

بدان جهت در کتب تراجم و شرح حال‌نگاری^۳ گزارش چندانی از شرح حال این عالم فرزانه و رجالی بزرگ ارائه نشده است. حتی تاریخ ولادت و وفات ایشان به‌طور دقیق مشخص نیست.^۴ اطلاعات موجود نشان می‌دهد که اصل وی از اردبیل بوده، ولی برای تحصیل به نجف و کربلا هجرت نمود و مدتی را در آنجا اقامت داشت و از محضر بزرگان حوزه کهن نجف در علوم رایج مانند فقه، اصول، حدیث و رجال استفاده کرد. سپس به اصفهان برگشت^۵ و در همان‌جا کار تألیف جامع الرواة را آغاز کرد که بیش از دو دهه از عمر شریفش را به خود اختصاص داده است و پس از پایان

گرفتن تألیف کتاب از اصفهان به کربلا رفت و چند ماه بعد در کربلا درگذشت و همان جا به خاک سپرده شد. ایشان غیر از جامع الرواة دارای دو اثر دیگر رجالی با عنوان تصحیح الاسانید^۶ و ملخص تصحیح الاسانید^۷ نیز بوده است

۳. عظمت کار علمی اردبیلی از نگاه اندیشوران

روش نو و جدید محقق اردبیلی در تصحیح اسناد و شناخت راویان موجب تحسین و تقدیر همه فقها، حدیث پژوهان و رجالیون بعدی قرار گرفت و هر کدام با تعبیرات بلندی به مدح و ستایش او پرداخته و به عظمت کار علمی ایشان اعتراف کردند.

- محدث نوری: مرد این میدان بوده و کتابش در نوع خودش بی نظیر است.^۸ نوری،

(۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۸۱۸)

- محدث قمی: شیخ، عالم، فاضل، کامل، متبحر، خبیر، محمد بن علی اردبیلی، این کتاب را در مدت بیست سال جمع کرده و کتابی پرفایده و بی نظیر است. (قمی،

۱۴۲۰ق، ص ۲۳۶)

- علامه سید محسن جبل عاملی: کتابی مانند جامع الرواة تألیف نشده است.^۹ (امین،

۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۴۴۲)

علامه شوشتری رجالی کم نظیر: از جامع الرواة خیلی استفاده بردم، مؤلف می گوید: بیست سال زحمت کشیده ام و هر کسی را از کتب اربعه عنوان می کند می گوید راوی و مروی عنه کیست تا به حال هیچ کس مثل او زحمت نکشیده است. من کار به اجتهادش ندارم یک جا اگر می بیند که راوی و مروی عنه یکی است، می گوید که اصلشان یکی است. برای مثال می گوید: شصت نفر بوده اند که این شصت نفر همه از زاره و زاره هم از حضرت باقر علیه السلام نقل کرده. یک اجتهاداتی اینطوری دارد ولی انصافاً در این جامع الرواة خیلی زحمت کشیده است. (کیهان فرهنگی، سال دوم، شماره ۱، فروردین

۱۳۶۴، ص ۸۷)

فقیه نام آور شیعه، حضرت آیت الله بروجردی که در شناخت راویان و ارزیابی اسناد کم نظیر بوده و ید طولایی در این زمینه داشته، و منهج جدید و سبک نوینی را ابداع کرده بود، وقتی برای اولین بار دسترسی به کتاب جامع الرواة پیدا می کند و با مطالعه آن در جریان تلاش علمی مؤلفش قرار می گیرد، بسیار شگفت زده می شود و با نوشتن

مقدمه محققانه و بسیار سودمند بر کتاب جامع الرواة، به معرفی کتاب و تبیین منهج علمی مؤلف می‌پردازد و برای اینکه فضلا و محققان بتوانند از این کتاب پرفایده استفاده کنند، به چاپ آن اقدام می‌کند.

ایشان در مقدمه کتاب جامع الرواة نوشته است: «امتیاز مهم و ارزشمندی که موجب قدردانی ما از ایشان گردید، همانا به خاطر تألیف کتاب جامع الرواة بوده است؛ زیرا در این کتاب تمام راویان احادیث کتب اربعه (کافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب الاحکام، الاستبصار) جمع‌آوری شده و نام تمام کسانی که از راوی روایت کرده‌اند، و یا ایشان از آن‌ها روایت کرده ذکر شده است، و نیز مقدار روایات هر راوی را معین و مشخص نموده و از این طریق توانسته است بعضی از نقایص و نارسایی‌های کتب رجال موجود را برطرف کند. و من زمانی که در شهر بروجرد بودم در ضمن بحث‌هایی که داشتم، برای شناخت اسناد روایات به کتب رجال، فهرست و مشترکات که توسط علمای ما نوشته شده است رجوع می‌کردم.

هنگام مراجعه متوجه یک سری نواقص و کمبودهای آن‌ها شدم، همان گونه که مرحوم اردبیلی به آن نواقص پی برده بود. ولکن من برای آن نواقص از شیوه و روش دیگری غیر از آنچه ایشان انتخاب کرده استفاده کردم که ممکن است در این روش ما، اموری یافت شود که در روش مرحوم اردبیلی وجود نداشته باشد.^{۱۰} پس از مهاجرت و سکونت در قم، بعد از گذشت دو سال، روزی به نسخه‌ای از کتاب جامع الرواة دست یافتم و با مطالعه آن متوجه شدم که مؤلف آن چقدر برای تألیف این کتاب زحمت کشیده و رنج برده و کار علمی ایشان به نظرم بسیار بزرگ جلوه کرده است، بدان جهت از بعض متمکنین و متمولین درخواست کردم که برای چاپ و طبع آن اقدام نمایند تا محصلین و طلاب علوم دینی از آن استفاده نمایند؛ زیرا نسخه کتاب تنها در کتابخانه‌ها یافت می‌شد و دسترسی به آن برای طلاب میسر و ممکن نبود.^{۱۱}

در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی آمده است: تاریخچه تألیفات رجال‌شناسی نشان می‌دهد که پس از عصر شیخ طوسی و نجاشی کتاب‌های معالم العلماء ابن شهر آشوب و خلاصة الاقوال علامه حلی کمک اندکی به علم رجال امامی کردند و از آن پس گرچه رجال کبیر استرآبادی (منهج المقال) و نیز نقد الرجال تفرشی نوشته شد، هیچ

کدام به اندازه جامع الرواة مرجع فقها نبودند، پس از عصر اردبیلی کتاب‌های گوناگونی در علم رجال نوشته شد (چون تنقیح المقال مامقانی) اما در عصر اخیر، تحقیقات شوشتری در قاموس الرجال و نیز خویی در معجم رجال الحدیث بسیاری از کمبودها را در رجال‌شناسی امامیه برطرف ساخت. این دو تن در تحقیقات خود نمی‌توانستند از تدقیقات اردبیلی بی‌بهره باشند به‌ویژه خویی که در معجم خود، راه اردبیلی را به گونه‌ای دقیق‌تر و عمیق‌تر دنبال کرد و از این رو شاید تحقیقات رجالی را در عصر اخیر از جامع الرواة بی‌نیاز ساخت.^{۱۲} (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۸۳ و ۲۸۴)

۴. انگیزه تألیف

کتاب جامع الرواة از کتاب‌های بسیار ارزشمند و کم‌نظیر در حوزه دانش رجال به حساب می‌آید و نشانگر تتبع، دقت، اخلاص بالا، تلاش و خستگی‌ناپذیری مؤلف فرزانه آن در خلق این اثر بدیع و جاودان است.

مؤلف درباره انگیزه خویش از تألیف این کتاب نوشته است: «در بهره‌گیری از اخبار و احادیث ائمه طاهرین صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین، سعی و تلاشم بر این بوده است تا با بصیرت و نظر دقیق به طرق و اسانید روایات برخورد کنم و صحت و ضعف سند، معلوم و مجهول بودن راوی، حسن یا موثق بودن آن‌ها را مشخص بنمایم ولی این مطلب اقصی و مقصد اعلی به آسانی در همه‌جا قابل پیاده شدن نبود و با مشکل اساسی مواجه و روبه‌رو می‌شدم؛ زیرا اولاً در بسیاری از اسانید و طرق، راویان به صورت مطلق و بدون هیچ پسوندی ذکر شده‌اند و ثانیاً در ضبط اسامی راویان نسخه‌ها با یکدیگر اختلاف داشتند که در این صورت به نظر حقیر و بسیاری از علما و فقها داخل در قسم احادیث مجهول می‌شدند و از اعتبار ساقط می‌گشتند، و بر این اساس این قسم از احادیث نمی‌توانستند مستند یک حکم شرعی قرار بگیرند و در استنباط احکام الهی به آن‌ها استدلال کرد.

و از آنجا که تعداد این دست احادیث فراوان بوده است، برای من خیلی نگران‌کننده بود و همیشه فکرم را مشغول و دنبال راه‌حل صحیح می‌گشتم تا بتوانم این معضل را برطرف و در نتیجه راهی برای تصحیح اسانید پیدا کنم. و لذا متضرعانه به درگاه فیاض

علی الاطلاق پناه می‌بردم و با تضرع و زاری از خداوند کریم استمداد می‌طلبیدم که با لطف و کرم خویش، گره از کارم بگشاید و این مشکل را از سر راهم بردارد تا اینکه بعد از مدت‌ها تفکر و مطالعه و اندیشیدن، فضل الهی شامل حالم گردید و به ذهن حقیر رسید که از ملاحظهٔ راوی و مروی‌عنه بتوان شخص مورد نظر را شناسایی نموده و در نتیجه حال و وضع سند را مشخص کرد.» (نک: اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، مقدمه مؤلف)

بنابراین انگیزه و هدف اصلی مؤلف از تألیف کتاب، شناسایی مشکلات موجود در اسناد و طرق مانند توحید مختلفات، تمییز مشترکات، تصحیف در اسامی راویان، سقط و افتادگی در زنجیرهٔ سند و ارائهٔ راه‌حل‌های مناسب علمی برای تصحیح احادیث بوده است تا فقیه و مستنبط احکام الهی با اطمینان بیشتر به سراغ این احادیث رفته و آن‌ها را مستند حکم شرعی قرار بدهد.

ایشان در رسیدن به این هدف عالی و مقدس، علاوه بر تلاش و کوشش علمی، همواره از خداوند تبارک و تعالی استمداد می‌جسته و یاری می‌طلبیده است، تا اینکه سرانجام توانسته بر مشکلات فائق آمده و اثر ماندگاری را از خودش بر جای گذارد.

۵. ابتکار و نوآوری

محقق اردبیلی با تألیف کتاب *جامع الرواة*، علم رجال را وارد مرحلهٔ جدیدی کرد و غنای ویژه‌ای به آن بخشید؛ زیرا ابتکار جدیدی را در شناخت راویان و تصحیح اسناد به وجود آورد که در میان پیشینیان سابقه نداشته است تا جایی که توانسته با این منهج بدیع و روش نو، وضعیت بیش از دوازده هزار حدیث را که دارای سرنوشت نامعلومی بودند روشن بسازد و آن‌ها را از ابهام بیرون آورد^{۱۳} و در نتیجه خدمت بزرگی به حدیث و فقها و محدثان نماید.

ایشان در توضیح شیوهٔ ابتکاری و جدید خود می‌نویسد: «برای شناسایی همهٔ راویان حدیث و اطلاع کامل از شاگردان و استادان (راوی و مروی‌عنه) آن‌ها نمی‌توان تنها به کتب رجالی پیشینیان بسنده کرد، چراکه علمای رجال اسامی همهٔ روات و مشایخ و تلامیذ آن‌ها را در یکجا ضبط و ثبت نکرده‌اند بلکه چه بسا در ذیل ترجمهٔ بعضی از راویان دیگر، متعرض آن‌ها گشته و اشاره کرده باشند که این شخص از چه

کسانی روایت می‌نماید و چه افرادی از او نقل حدیث می‌کنند و ما از آن بی‌اطلاع باشیم. از این رو نیاز داشتیم به شیوه جدید روی بیاوریم تا بتوانیم این مشکل را حل کنیم. برای رسیدن به این هدف (شناخت همه راویان و استادان و شاگردان آنها) تصمیم گرفتیم مستقیم به سراغ اسانید و طرق بروم تا اولاً اسامی تمام راویان را شناسایی و استخراج بنمایم و ثانیاً استادان و شاگردان آنها را مشخص نمایم. در این راستا محور کارم را مراجعه به کتب اربعه حدیثی شیعه (کافی تألیف محمد بن یعقوب کلینی، من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق، تهذیب الاحکام شیخ طوسی و الاستبصار فیما اختلف من الاخبار از همین نویسنده)، کتب فهارس (فهرست نجاشی، شیخ طوسی و شیخ منتخب‌الدین) و کتب مشیخه (مشیخه شیخ صدوق و شیخ طوسی) قرار دادم و شروع کردم اولاً به استخراج، ثبت و ضبط اسامی راویان و فهرست نمودن آنها و ثانیاً مشخص کردن تمام شاگردان و استادان راوی. با این شیوه جدید توانستم به نتایج خوبی برسم و به مقصود خویش نائل گردم. (نک: جامع الرواة، ج ۱، مقدمه مؤلف)

منهج جدید و روش ابتکاری محقق اردبیلی در تصحیح اسانید و شناخت راویان را می‌توان در چند مرحله خلاصه کرد:

مرحله اول: مراجعه به اسناد روایات کتب اربعه حدیثی شیعه

شیوه مؤلفان مشایخ ثلاثه (کلینی، صدوق و طوسی) در نگارش کتب اربعه، نقل حدیث با سند بوده است.^{۱۴} با مراجعه به اسناد روایات این کتب، اسامی کسانی که در زنجیره نقل حدیث قرار گرفته‌اند، قابل شناسایی و استخراج است.

مرحله دوم: مراجعه مستقیم به طرق با محوریت فهرست نجاشی و شیخ طوسی
موضوع رجال شیخ طوسی و نجاشی، یاد کردن راویانی است که دارای اثر علمی بودند و بعد از معرفی آثار آنان، طریق خودشان را به آن آثار یادآوری می‌کنند تا صحت انتساب کتاب به مؤلف روشن شود. با مراجعه به این طرق می‌توان اسامی کسانی را که در زنجیره طریق نجاشی و شیخ قرار گرفته‌اند، شناسایی کرد.

مرحله سوم: مراجعه مستقیم به مشیخه شیخ صدوق و شیخ طوسی

شیخ طوسی و شیخ صدوق برای رعایت اختصار به حذف اوایل سند روایت پرداختند و لکن برای دفع توهم ارسال روایت تحت یک قاعده و ضابطه، آن

واسطه‌های حذف‌شده را در آخر کتاب ذکر نمودند که از آن تعبیر به «مشیخه» می‌شود. با مراجعه به مشیخه، واسطه‌های حذف‌شده شناسایی و اسامی آن‌ها مشخص می‌گردد.

مرحله چهارم: استخراج اسامی راویان

در این مرحله، همه کسانی که در سند روایت یا در طریق و یا در مشیخه، نام آن‌ها ذکر شده و به‌عنوان واسطه در نقل از آن‌ها یاد شده است، استخراج و اسامی آن‌ها ثبت و ضبط گردیده است و از این طریق هزاران راوی شناسایی شدند که تعداد زیادی از آن‌ها در کتب رجالی قدما نامشان وجود ندارد. بنابراین اگر قرار بود تنها به کتب رجالی بسنده شود، از بسیاری از راویان بی‌خبر و بی‌اطلاع بودیم، درحالی‌که در این روش جدید که محقق اردبیلی ابداع نمود، ده‌ها بلکه صدها راوی جدید شناسایی شده‌اند.

مرحله پنجم: تنظیم و مرتب‌سازی اسامی راویان

در این مرحله، هزاران راوی استخراج‌شده بر اساس حروف تهجی (الفبایی) مرتب و منظم می‌گردید و برای هرکدام یک پرونده و شناسنامه‌ی روایی تشکیل یافته است.

۶. نتایج و دستاوردها

محقق اردبیلی در این روش جدید و ابتکاری که توضیح آن گذشت، توانست به نتایج بسیار مهمی دست پیدا کند که تا زمان وی کسی به آن‌ها دست پیدا نکرده است؛ از جمله: شناخت مقدار روایت راوی در کتب اربعه؛ شناخت استادان و شاگردان راوی؛ شناخت تصحیفات سند؛ شناخت سقط و افتادگی در سند؛ تفکیک و جداسازی راویان مشترک؛ شناخت مقلوب بودن سند؛ شناخت مترادفات راوی؛ شناخت وثاقت و ضبط راوی؛ رشته تخصصی راوی؛ اصلاح و بازسازی دوازده هزار روایت.

برخی از این نتایج در مقدمه کتاب *جامع الرواة* و برخی دیگر آن در لابه‌لای کتاب به مناسبت‌های گوناگون توسط مؤلف اشاره شده است که به ده مورد آن همراه با ذکر مثال اشاره می‌شود.

۶-۱. شناسایی راویان از معصوم علیه السلام

الف. راویانی که اسامی آن‌ها در کتاب‌های رجالی نیامده و یا رجالیون متذکر روایت آن‌ها از معصوم علیه السلام نشده‌اند، در این روش جدید شناسایی شده‌اند.^{۱۵} مثلاً حسن بن عاصم از امام صادق^{۱۶} و امام کاظم علیه السلام^{۱۷} روایت کرده درحالی‌که در کتب رجالی قدما

نه از این شخص نام برده شده و نه به روایتش از امام صادق و امام کاظم علیهما السلام اشاره شده است.

ب. روایانی که از اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده شده‌اند ولی در این روش جدید مشخص شد که از امام کاظم علیه السلام نیز نقل روایت می‌کند.^{۱۸}

نجاشی در ترجمه حریز بن عبدالله نوشته است: یونس بن عبدالرحمن گفته، حریز از امام صادق علیه السلام به جز دو حدیث، حدیث دیگری نشنیده است و بعضی گفته‌اند که حریز از امام کاظم علیه السلام روایت کرده ولی ثابت نشده است. (نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۴۵، ش ۳۷۵)^{۱۹}

محقق اردبیلی در این روش جدید، خلاف دیدگاه یونس و نجاشی نتیجه گرفت و روشن نمود که اولاً «حریز» بیش از دو روایت از امام صادق علیه السلام دارد و ثانیاً از امام کاظم علیه السلام نیز روایت کرده است. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۸۶)^{۲۰}

ج. روایانی که رجالیون تصریح به عدم روایت آن‌ها از معصوم علیه السلام کردند ولی مشخص شد که از معصوم علیه السلام روایت دارند. (همان، ج ۱، ص ۴) مانند «عبدالله بن مسکان» که کشی درباره‌اش نوشته است: از امام صادق علیه السلام به جز حدیث «من ادرك المشعر فقد ادرك الحج» حدیث دیگری نشنیده است. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۸۰، ش ۷۱۶)

و نجاشی نوشته است: «اینکه بعضی‌ها گفته‌اند که وی از امام صادق علیه السلام روایت نموده، مطلب درستی نیست.» (نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۴، رقم ۵۵۹) درحالی که محقق اردبیلی در این روش جدید به دست آورده است که عبدالله بن مسکان فراوان از امام صادق علیه السلام در کتب اربعه روایت دارد^{۲۱} (حدود ۳۵ مورد). (موسوی خویی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۳۲۸)

۲-۶. شناسایی ارسال سند

از نتایج و ثمرات کار علمی محقق اردبیلی این بوده که توانسته با روش جدید خودش، برخی از احادیث مرسل را شناسایی کند.

در ترجمه جمیل بن صالح حدیثی را از تهذیب الاحکام نقل کرده که در سند آن آمده است: «... سعد بن عبدالله، عن جمیل بن صالح.» (طوسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۲۳،

ح ۳۲۹)

محقق اردبیلی حکم به ارسال سند نموده و می‌نویسد: روایت سعد بن عبدالله از جمیل بن صالح مرسل است؛ زیرا فاصله زمانی بین این دو بسیار زیاد است. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۶۷) زیرا سعد بن عبدالله در سال ۲۹۹ و یا ۳۰۱ وفات یافته است (نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۷۸، ش ۴۶۷) و جمیل بن صالح از امام صادق و امام کاظم علیهما السلام روایت می‌کند. (همان، ص ۱۲۷، ش ۳۲۹)

۳-۶. شناسایی تصحیفات سند

یکی از آسیب‌های سند حدیث، وقوع تصحیف در اسامی راویان است که در برخی موارد موجب اختلال سند و در نتیجه ضعف حدیث می‌شود. شهید ثانی می‌نویسد: تصحیف گاه در متن حدیث است و گاه در سند حدیث، تصحیف در سند مانند تصحیف «مزاحم» به «مراحم»، تصحیف «حریز» به «جریر»، «برید» به «یزید». (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۹)

از جمله نتایج و فواید کار محقق اردبیلی این بوده است که توانسته از جمع‌آوری راویان و طبقه‌بندی آن‌ها، مقایسه اسانید با یکدیگر و ملاحظه مشایخ و تلامیذ راوی، مصحف بودن سند یا نام راویان را شناسایی کند.

کلینی روایتی را در کافی نقل کرده که در سند آن آمده است: «... علی بن الحکم عن اسماعیل بن ابی الصباح» (۱۳۸۸ق، ج ۵، ص ۲۴۲، ح ۷) ولی همین روایت را شیخ طوسی در تهذیب و شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه نقل کرده‌اند که در سند آن به جای «اسماعیل بن ابی الصباح»، «اسماعیل بن الصباح» (طوسی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۲۲۱، ح ۹۶۸، باب الاجارات؛ ابن بابویه، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۵۳، ح ۳۹۱۸) ثبت شده است.

محقق اردبیلی بعد از یادآوری اختلاف مذکور نوشته است: هر دو عنوان اشتباه است و صحیح آن «اسماعیل، عن ابی الصباح» می‌باشد و مراد از ابوالصباح ابراهیم بن نعیم العبدی، ابوالصباح الکنانی است.^{۲۲}

۴-۶. شناسایی راویان مشترک

یکی دیگر از معضلات اسانید، وجود راویان مشترک^{۲۳} در زنجیره سند روایت است.

شناسایی این دست از روایان در صورتی که یکی از آن‌ها ثقه و دیگری ضعیف باشد، لازم و ضروری است. محقق اردبیلی برای تمیز و جداسازی روایان مشترک تلاش وسیع و سعی بلیغ نموده و توانسته است به نتایج خوبی برسد.

ایشان در مقدمه کتاب می‌نویسد: «در اسماء مشترکه مانند محمد بن عبدالله و محمد بن علی در حد توان سعی وافری انجام گرفته است تا قرینه‌ای بر ترجیح یکی از آن‌ها پیدا کنیم و سپس راوی (شاگرد) هریک در ذیل همان عنوان نوشته گردد.»^{۲۴}

روش علمی محقق اردبیلی در شناسایی روایان مشترک، ملاحظه استادان و شاگردان بوده است که از آن به «اتحاد راوی و مروی‌عنه» به‌عنوان یک قرینه در تمیز مشترکات تعبیر می‌شود.^{۲۵} مثلاً عنوان «احمد بن محمد» مشترک بین تعدادی از روایان است؛ از جمله احمد بن محمد بن عیسی الاشعری، احمد بن محمد بن خالد البرقی، احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی.

محقق اردبیلی با ملاحظه راوی (شاگرد) و مروی‌عنه (استاد) مشخص کرده است که مراد از احمد بن محمد، در کدام سند احمد بن محمد بن ابی نصر و در کدام سند، احمد بن محمد بن خالد و در کدام سند، احمد بن محمد بن عیسی است.

۵.۶. شناسایی سقط در سند

از جمله آفت‌های سند، ساقط شدن برخی از روایان و یا حذف بعضی از حروف مانند «عن»، «بن»، «واو» از زنجیره سند است که این امر موجب اختلال در سند و در نتیجه بی‌اعتباری حدیث می‌گردد بدان سبب شناسایی آن‌ها برای یک دانشمند رجالی و حدیث‌پژوه، لازم و ضروری است. از نتایج کار علمی محقق اردبیلی این بوده است که به آسیب‌های فوق پی ببرد و آن‌ها را شناسایی کند.

در ترجمه جعفر بن ابراهیم بن محمد الهمدانی روایتی را از تهذیب الاحکام نقل کرده که در سند آن آمده است: «محمد بن احمد، عن جعفر بن محمد الهمدانی» (طوسی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۳۳۴، ح ۱۰۵۱، باب الزیادات من کتاب الصوم) محقق اردبیلی معتقد است که در این سند، عبارت «ابراهیم بن» سقط شده و صحیح آن: «محمد بن احمد» عن «جعفر بن ابراهیم بن» محمد الهمدانی است به قرینه آنکه همین خبر با همین سند در جای دیگر نقل شده و در سند آن جعفر بن

ابراهیم بن محمد الهمدانی ذکر شده است.^{۲۶}

و یا در ترجمه جمیل بن دراج، روایتی را از تهذیب با این سند نقل کرده است: «... السندی بن الربیع، عن علی بن احمد بن ابی نصر، عن أبیه، عن حمیل.» (همان، ج ۳، ص ۳۲۹، ح ۱۰۳۱، باب الصلاة علی الاموات)

محقق اردبیلی اعتقاد دارد لفظ «محمد بن» از سند افتاده، و صحیح آن «علی بن احمد بن محمد بن ابی نصر» است به دلیل اتحاد خبر (چون همین خبر در جای دیگر با عبارت علی بن احمد بن محمد بن ابی نصر نقل شده است) و کثرت روایت احمد بن محمد بن ابی نصر از جمیل بن دراج.^{۲۷}

۶-۶. شناسایی مقلوب بودن سند

گاه اتفاق می افتد که در سند حدیث جابه جایی صورت می پذیرد و اسم راویان پس و پیش می شود که از آن تعبیر به قلب در سند می کنند مانند قلب «محمد بن علی» به «علی بن محمد»، قلب «حسین بن محمد» به «محمد بن حسین» و مانند آن در روش علمی محقق اردبیلی مقلوب بودن بعضی از اسانید نیز شناسایی شده است.

در ترجمه اسمعیل بن عبدالخالق روایتی از تهذیب نقل شده که در سند آن آمده است: «... احمد بن محمد النهدی، عن محمد بن خالد، عن اسماعیل بن عبدالخالق.» (همان، ج ۷، ص ۵۸، ح ۲۴۹، باب بیع النقد والنسیئه)

محقق اردبیلی عقیده دارد سند تهذیب اشتباه است و صحیح آن محمد بن احمد النهدی می باشد که در کافی نقل شده است (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۵، ص ۱۹۸، ح ۵، باب المرابحة) به قرینه اتحاد دو خبر.^{۲۸}

۶-۷. شناسایی اختلاف نسخه‌ها و تصحیح آن

در میان پیشینیان، استنساخ کتب حدیثی بسیار رایج بوده است و همین امر موجب وقوع اشتباهات فراوان در ضبط اسامی رویان می شده است. از جمله نتایج کار علمی محقق اردبیلی این بوده که در تطبیق و مقایسه بین اسانید روایات به این اختلافات دست پیدا کرده و سعی نموده است تا آن را تصحیح کند.

در ترجمه «بشر بن مسلم» روایتی را از کافی نقل می کند که سند آن در یک نسخه، «ابن ابی عمیر، عن بشر بن سلمة» و در نسخه دیگر «بشر بن مسلمة» ثبت شده

است. (کافی، ج ۴، ص ۶، ح ۷، باب ان الصدقة تدفع البلاء)
محقق اردبیلی بعد از نقل اختلاف نسخ، نسخه دوم را ترجیح می دهد به دلیل آنکه ابن ابی عمیر در موارد دیگر، از بشر بن مسلمة روایت نموده است.^{۲۹} علاوه بر آنکه به تصریح نجاشی، ابن ابی عمیر راوی کتاب بشر بن مسلمة است. (نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۱، رقم ۲۸۵)

۸.۶. شناسایی مترادفات راوی

از بحث های بسیار مهم رجالی، توحید مختلفات و یکسان سازی راویان متعدد است؛ زیرا در میان راویان افرادی هستند که با عناوین مختلف در زنجیره سند قرار گرفته و نقل روایت می کنند؛ مثلاً عناوین «محمد بن زیاد، محمد بن زیاد بن عیسی، محمد بن ابی عمیر، ابن ابی عمیر»، همه یک شخص هستند و حکایت از یک نفر می کند. نیز عناوین «ابوحمزه ثمالی، ثابت بن دینار، ثابت بن ابی صفیه» و نمونه های دیگر از نتایج کار محقق اردبیلی این بوده که توانسته است عناوین مختلف را به یک مصداق برگرداند و اتحاد یا عدم اتحاد عناوین مختلف را اثبات کند.

در ترجمه «حریر بن عبدالله السجستانی»، روایاتی را نقل کرده که شخصی با عناوین «سلیم الفراء»، «سلیمان»، «سلیم»، «سلیمان مولی طربال»، «سلیم مولی طربال» و «سلیم الطربال» از «حریر» روایت نموده است.

محقق اردبیلی بعد از یادآوری موارد فوق استظهار می کند که همه این عناوین حکایت از یک شخص دارد و یک راوی می باشد، نه چند راوی.^{۳۰}

۹.۶. شناخت حالات راوی

شناخت حالات و اوصاف راوی از جهت وثاقت، ضبط، مذهب، در پذیرش و عدم پذیرش احادیث او دخالت دارد. یکی از طرق شناسایی موقعیت و جایگاه حدیثی راوی، ملاحظه روایات است که از ملاحظه کسانی که از وی روایت نمودند و نیز ملاحظه محتوای روایتش حاصل می شود.

محقق اردبیلی در روش ابتکاری خویش و ملاحظه شاگردان و مقدار روایت راوی توانسته است حال و وضع تعدادی از راویان را شناسایی کرده و به موقعیت و جایگاه حدیثی آنها پی ببرد.

ایشان در مقدمه کتاب می‌نویسد: «از جمله قراین برای شناخت موقعیت و جایگاه حدیثی راوی، کثرت روایت راویان ثقه از یک شخص می‌باشد که دلالت بر حسن حال آن شخص دارد و یا دلالت دارد بر اینکه وی از مشایخ اجازه بوده است.» (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴، مقدمه)

۱۰-۶. رفع اضرار

تعدادی از روایات به صورت اضرار نقل شده است.^{۳۱} محقق اردبیلی از طریق مقایسه اسناد و ردیابی راویان توانسته است به رفع اضرار پردازد و امام معصوم علیه السلام را شناسایی کند.

۷. نتیجه‌گیری

سنت در کنار قرآن، از منابع مهم استنباط احکام دین و تحصیل معارف الهی به حساب آمده و حدیث گزارش‌کننده سنت است که از طریق راویان به دست ما رسیده است. بر این اساس یکی از طرق دستیابی به سنت صحیح، شناخت راویان حدیث می‌باشد و علمی که متکفل بیان حالات و صفات راویان می‌باشد علم رجال است؛ از این رو شاهد تدوین و تألیف ده‌ها اثر علمی در این علم هستیم که در میان آن‌ها کتاب جامع الرواة جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است؛ زیرا مؤلف فرزانه و دانشمند آن توانسته با تلاش و مجاهدت علمی خودش در مدت بیست سال با یک منهج جدید که در میان پیشینیان سابقه نداشته، به شناخت راویان و اسناد روایات راه پیدا کند و با خلق یک اثر ماندگار، بسیاری از مشکلات اسناد را حل کند و خدمت بزرگی به فقه و فقها و احادیث نبوی و ولوی بنماید.

پی‌نوشت‌ها

۱. ایشان شخصی غیر از مقدس اردبیلی (متوفای سال ۹۹۳ق) صاحب کتاب مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان است. یکی اسمش «احمد» و دیگری اسمش «محمد» است و هر دو از محققان بزرگ شیعه هستند و لکن «احمد» به دلیل دستیابی به عالی‌ترین مرتبه قداست و تقوا بیشتر به‌عنوان مقدس اردبیلی شناخته می‌شود. (فی الورع والتقوی والزهد والفضل بلغ غایة القصوی ولم اسمع بمثله فی المتقدمین والمتأخرین؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۲)
۲. نام کامل کتاب، جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد است که به‌اختصار از آن به

- جامع الرواة یاد می‌شود. (نک: مدرس تبریزی، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۳۵۵-۳۵۶؛ امین، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۴۴۲)
۳. آقابزرگ تهرانی، بی‌تا، ج ۶، ص ۶۴۰؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۶۳؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۸۳ و ۲۸۴؛ قمی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۹۱؛ قمی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۸۶۷)
۴. مدرس تبریزی صاحب کتاب *ریحانة الادب* می‌نویسد: «سال ولادت و وفات صاحب جامع الرواة به دست نیامده است.» (۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۳۵۶) ولی علامه آقابزرگ تهرانی سال ولادت اردبیلی را حدود ۱۰۵۸ هجری قمری دانسته است، چون در سال ۱۰۹۸ علامه مجلسی اجازه نقل روایت به مرحوم اردبیلی می‌دهد و ایشان در آن زمان چهل ساله بوده است، با این حساب تاریخ ولادت مرحوم اردبیلی را می‌توان سال ۱۰۵۸، و تاریخ وفات ایشان را ۱۱۰۱ هجری قمری دانست، چون در *ظهر نسخه جامع الرواة* که در سال ۱۱۲۵ هجری قمری توسط آقا رضی قزوینی استنساخ گردیده، نوشته شده است: «آنه توفی المؤلف فی کربلا فی ذی القعدة سنة ۱۱۰۱ (آقابزرگ تهرانی، بی‌تا، ج ۶، ص ۶۴۰) البته زنده بودن محقق اردبیلی، تا سال هزارویکصد هجری قمری قطعی است؛ زیرا در این تاریخ، ایشان از نوشتن کتاب جامع الرواة فارغ می‌شود. (نک: اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۵۵۲)
۵. تاریخ بازگشت به اصفهان مشخص نیست.
۶. آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۹۳.
۷. اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۷۳.
۸. «و کان فارس هذا الميدان و کتابه عدم النظير فی بابه.»
۹. «لم یصنف مثله.»
۱۰. برای آشنایی با روش رجالی آیت‌الله بروجردی نک: علی‌نژاد، ۱۳۹۱ش، ج ۲، ص ۳۴۲؛ انجمن اصول فقه حوزه، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۱۵ و مقاله «منهج رجالی آیت‌الله بروجردی در شناخت روایان و اسناد روایات.» (علی‌نژاد، ۱۳۹۴)
۱۱. اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، مقدمه آیت‌الله بروجردی. «فالامتياز القيم اوجب تقدير ناله انما هو لکتابه جامع الرواة باعتبار ما فيه من جمع رواة الكتب الاربعة و ذکر من روا عنه و من روی عنهم، و تعیین مقدار روایاتهم و رفعه بذالك بعض النقص عن كتب الرجال و انی حینما کنت ببروجرد و کنت اراجع فی اثناء ابائتی لمعرفة اسانید الروایات ما صنفه علمائنا من الفهارس و الرجال و المشتركات تفتنت لما تفتن له هذا الشيخ الجليل و لغيره من النقص فی تلك الكتب و لکنی سلکت فی رفعها مسلکا آخر غیر ما سلکه و یمكن ان يوجد فيه شيء ليس فی هذا الكتاب فلما نزلت ببلدة قم المحروسة رأیت يوما بعد سنين من نزولی بها نسخة من هذا الكتاب و رأیت ما تحمله هذا الشيخ ره من المشقة فی تصنیفه فاستعظمت ذالك و ندبت للمتمکین الی طبعه لندرة نسخه و كونها فی المكاتب التي لا یيسر الوصول اليها للمحصلين.»

۱۲. یادآوری می‌شود این ادعا که تحقیقات رجالی معاصر ما را از جامع الرواة بی‌نیاز می‌کند، سخن متقن و استواری نیست؛ زیرا مباحثی در جامع الرواة مطرح شده که در کتب رجالی دیگر به چشم نمی‌خورد.

۱۳. «و بالجمله بسبب نسختی هذه يمكن أن يصير قريب من اثني عشر الف حديث او اكثر من الاخبار التي كانت بحسب المشهور بين علمائنا - رضوان الله عليهم - مجهولة او ضعيفة او مرسلة معلومة الحال و صحيحة لعناية الله تعالى و توجه سيدنا محمد و آله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين» (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۶، مقدمه)

۱۴. با اندک تفاوتی که بین کلینی در کافی با شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه و شیخ طوسی در تهذیب الاحکام و الاستبصار وجود دارد.

۱۵. «كثيرا من الرواة رووا عن المعصوم: ولم يذكر علماء الرجال روايتهم عنه.» (همان، ج ۱، ص ۴، مقدمه)

۱۶. کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۶، ص ۲۹۴ (کتاب الزی والتجمل، باب الکحل)، ح ۹ ... عن الحسين بن الحسن بن العاصم عن ابيه عن ابي عبدالله عليه السلام

۱۷. همان، ج ۶، ص ۴۸۸ (باب التمشط)، ح ۳ ... «عن الحسين بن الحسن بن العاصم عن ابيه قال دخلت على ابي ابراهيم عليه السلام»

۱۸. «والبعض الذي عدّوه من رجال الصادق عليه السلام رأى روايته عن الكاظم عليه السلام» (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴، مقدمه)

۱۹. «وقال يونس: لم يسمع من ابي عبدالله عليه السلام إلا حديثين. وقيل: روى عن ابي الحسن موسى عليه السلام ولم يثبت ذاك.»

۲۰. «أقول و روايته عنهم عليهم السلام على ما فى [يب] يمكن ان يكون قرينة انه روى عن ابي الحسن موسى عليه السلام أيضا والله أعلم وعلى ما رأينا رواية حريز عن ابي عبدالله عليه السلام كثيرا يحصل المنافاة مع نفل [جش] و [صه] عن يونس بن عبدالرحمن انه قال إنه لم يسمع عنه عليه السلام الا حديثين» یادآوری می‌شود رمز (یب، جش، صه) به ترتیب علامت اختصاری کتاب تهذیب الاحکام شیخ طوسی، رجال نجاشی و خلاصة الاقوال علامه حلی است.

۲۱. «أقول: و روايته عن ابي عبدالله عليه السلام كثيرا على ما رأينا و نقلنا تدل على نفى قول من قال أنه لم يرو اولم يسمع منه عليه السلام الاحديث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج فتأمل.» (همان، ج ۱، ص ۵۱۰)

۲۲. «الظاهر أن اسماعيل بن الصباح فى (يب) و (يه) و اسماعيل بن ابى الصباح فى (فى) سهو من النسخ والصواب اسمعيل عن ابى الصباح بقرينة التصريح بالكنانى فى (بص) و اتحاد الأخبار.» (همان، ج ۱، ص ۳۸، ترجمة ابراهيم بن نعيم العبدى ابوالصباح)

یادآوری می‌شود رمز یب، یه، بص به ترتیب علامت اختصاری کتاب تهذیب الاحکام شیخ طوسی، من

لا یحضره الفقیه شیخ صدوق و الاستبصار شیخ طوسی است

۲۳. برای اطلاع بیشتر نک: علی نژاد، ۱۳۹۱ش، ج ۱ (بحث تمییز مشترکات) و مقاله «راویان مشترک و مشترکات کافی» چاپ شده در مجموعه مقالات کنگره بین المللی ثقة الاسلام کلینی از نویسنده.

۲۴. «و لیعلم ان فی الاسماء المشتركة مثلاً محمد بن عبدالله و محمد بن علی سعی سعیا بلیغا بقدر الوسع والطاقة حتی وجد قرینة الترجیح و کتب راوی کل واحد منهم تحته».

۲۵. علامه شوشتری کلیت این قرینه را مورد نقد قرار داده و موارد نقض آن را یادآوری کرده (نک: شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، مقدمه) و اشکال ایشان وارد است.

۲۶. «الظاهر أن لفظ ابراهیم بن هناسقط من القلم بقرینة اتحاد الخبر» (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۴۹)

۲۷. «الظاهر أن لفظ «محمد بن» بعد «علی بن احمد بن» سقط من القلم بقرینة اتحاد الخبر و كثرة رواية احمد بن محمد بن ابی نصر عن جمیل بن دراج والله العالم» (همان، ج ۱، ص ۱۶۵)

۲۸. «الظاهر أن ما فيه اشتباه والصواب ما فی (فی) بقرینة اتحاد الخبر والله اعلم» (همان، ج ۱، ص ۹۸) رمز «فی» علامت اختصاری کتاب کافی است

۲۹. «الظاهر أن الصواب النسخة الاخيرة بقرینة رواية ابن ابی عمیر عنه و الله اعلم» (همان، ج ۱، ص ۱۲۲)

۳۰. قول: الذي يظهر لنا اتحاد «سليم و سليمان مولى طربال» بقرينة اتحاد الراوى والمروى عنه، و الخبر، و كونهما مولى طربال و يؤيد اتحادهما رواية على بن اسباط عنهما و أنه كان الاسم فى الاصل سليم او سليمان فاشتبه احدهما بالآخر لبعده كون اسمين لشخص واحد والله اعلم» (همان، ج ۱، ص ۱۸۴، ترجمه حریر بن عبدالله) و در موضع دیگر نوشته است: اقول و الذى يظهر لنا، والله اعلم، اتحاد سليمان و سليم الفراء ايضا بقرينة اتحاد الراوى والمروى عنه والخبر و يؤيد اتحادهما رواية ابن ابی عمیر عن سليمان الفراء ايضا على ما فى ترجمته و ان الاسم كان فى الاصل سليمان او سليم فاشتبه لما بينا أنفا و اذا ثبت سليم و سليمان مولى طربال و سليمان و سليم الفراء بالقرائن المذكورة فالظاهر اتحاد الكل ايضا بقرينة كون سليمان بن عمران الفراء مولى طربال و سليم الفراء ايضا و يؤيد اتحاد الجميع رواية القاسم بن محمد عن سليم و سليمان مولى طربال و سليم الفراء ايضا عن حریر و الله اعلم» (همانجا)

۳۱. روایت مضمّر به روایتی گفته می شود که در آن به جای نام مبارک معصوم علیه السلام از ضمیر استفاده شده است و از آن به «حدیث مضمّر» تعبیر می شود.

منابع

۱. آقازرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۳، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۳ق.
۲. _____، طبقات اعلام الشیعة، ج ۳، قم: مؤسسه اسماعیلیان، بی تا.

۳. اردبیلی، محمد بن علی، جامع الرواة، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
۴. امین، سید محسن، اعیان الشیعه، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
۵. انجمن اصول فقه حوزه، شکوه مرجعیت، چ ۱، قم: سبط النبى، ۱۳۹۴ش.
۶. جمعی از نویسندگان (زیر نظر سید محمد کاظم موسوی بجنوردی)، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ش، مدخل اردبیلی، محمد بن علی.
۷. ——— (زیر نظر احمد صدر حاح سید جوادی، بهاء الدین خرمشاهی و کامران فانی) دائرةالمعارف تشیع، تهران: نشر شهید سعید محبی، ۱۳۸۳ش، مدخل اردبیلی، محمد بن علی.
۸. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی، معجم رجال الحدیث، چ ۳، قم: مدینه العلم، ۱۴۰۳ق.
۹. شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، چ ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۰. شهید ثانی، زین الدین، الرعاية فی علم الدراية، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
۱۱. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی، من لا یحضره الفقیه، چ ۵، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۱۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، چ ۳، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۱۳. ———، تهذیب الاحکام، چ ۱، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۶ق.
۱۴. ———، رجال طوسی، چ ۱، نجف اشرف: المکتبه و المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۰ق.
۱۵. ———، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
۱۶. ———، الفهرست، نجف اشرف: مهد نشریات المکتبه المرآتیه و مطبعتها، بی تا.
۱۷. علی نژاد، ابوطالب، دانش رجال، چ ۱، قم: مؤسسه نشر، ۱۳۹۱ش.
۱۸. ———، «منهج رجالی آیت الله بروجردی»، شکوه مرجعیت، چ ۱، قم: سبط النبى، ۱۳۹۴ش.
۱۹. قمی، شیخ عباس، الفوائد الرضویة فی احوال علماء المذهب الجعفریة، چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵ش.
۲۰. ———، هدیة الاحباب، چ ۱، قم: مؤسسه نشر الفقاهة، ۱۴۲۰ق.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
۲۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۳. مدرس تبریزی، محمدعلی، ریحانة الادب، تهران: انتشارات خیام، ۱۴۰۱ق.
۲۴. مصاحبه آیت الله استادی و دکتر سروش با علامه شوشتری، کیهان فرهنگی، سال دوم، شماره ۱، ۱۳۶۴، ص ۸۷.
۲۵. نجاشی، احمد بن علی بن عباس، رجال نجاشی، چ ۶، بی جا: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.

۳۰۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

۲۶. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۷ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹، شماره ۲۳

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۰۱-۳۱۸

بررسی متنی احادیث ناظر به فضیلت زنان دارای فرزندان بیشتر

صمد عبداللهی عابد*

مینا قدسی**

◀ چکیده

در احادیثی از پیامبر ﷺ بهترین زنان، کسانی معرفی شده‌اند که فرزند بسیاری به دنیا بیاورند. گاهی این احادیث، چالش‌هایی را ایجاد می‌کند و نپرداختن به آن‌ها موجب پذیرش حکم یکسان برای همه موقعیت‌ها می‌گردد که قصد شارع نیست و این، اهمیت و ضرورت امر را روشن می‌سازد. در این مقاله با مراجعه به قرآن و روایات و حکم عقل، بررسی می‌شود که داشتن این ویژگی، همیشه در اختیار انسان نیست؛ از جمله عقیم بودن و... علاوه بر اینکه صرف داشتن فرزند، موجب فضیلت زنان نمی‌شود بلکه داشتن فرزند صالح است که زن را بهتر می‌کند. مطلب سوم اینکه حدیث به خیر و بهتر بودن پرداخته است و آن می‌تواند یک امر دنیوی باشد و ربطی به فضیلت نداشته باشد، و با توجه به اینکه ملاک برتری انسان‌ها در آیات قرآن، داشتن تقواست، اموری که خارج از اختیار انسان باشد، نغیاً و اثباتاً نمی‌تواند معیاری برای فضیلت و یا ردیلت باشد.

◀ **کلیدواژه‌ها:** باروری، زن، فضیلت زن، قرآن، فرزندآوری.

* دانشیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، نویسنده مسئول / s1.abdollahi@yahoo.com

** کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان / minaghodsi94@gmail.com

۱. مقدمه

قرآن زمانی نازل شد که در عرب جاهلیت، خبری از ارزش و مقام و منزلت زن نبود. در برهه‌ای از زمان در برخی قبایل عرب، رسم دخترکشی رواج داشت. در فرهنگ‌های دیگر نیز، زن اسبابی برای مرد بود و مردان از داشتن دختر شرم‌منده بودند؛ اما پیامبر ﷺ با تعالیم برگرفته از قرآن توانست به تدریج، مقام والای زن و وظایفش را در جامعه تقویت کند. پیامبر اکرم ﷺ مبارزه‌ای سخت را شروع کرد تا جنس زن را به جایگاه واقعی خود برگرداند و او را از نگاه ابزاری و تحقیرآمیز پاک کند. اسلام برای زن، جایگاه ویژه و ارزشی خاص قائل است و زن و مرد هرچند از لحاظ حقوقی متمایز از یکدیگرند، از جهت جایگاه انسانی و ارزشی با هم برابرند و خداوند در قرآن، این جایگاه را متذکر شده است. برای نمونه، جایگاه حضرت مریم عَلِیْهَا السَّلَام را ذکر می‌کند و در سوره‌های مختلف از جایگاه زن و ارزش او سخن می‌گوید. زن و مرد از دیدگاه قرآن، از نفس واحد آفریده شده (نک: نساء: ۱؛ اعراف: ۱۸۹؛ زمر: ۶) و در سرشت و فطرت، مشترک‌اند (نک: اعراف: ۱۷۲؛ روم: ۳۰؛ شمس: ۸۷)، حق انتخاب سرنوشت دارند (نک: انسان: ۳؛ کهف: ۲۹) و می‌توانند کمالات و فضایل انسانی را به دست آورند (نک: احزاب: ۳۵؛ نحل: ۹۷)، هر دو به‌عنوان خلیفه خدا معرفی شده‌اند (نک: بقره: ۳۰) و... پیامبر ﷺ بر این اساس، توانست دیدگاه عرب جاهلی را به زن تغییر دهد؛ ایشان با همسر و دختر خود، رفتار بسیار خوبی داشت و به دیگران نیز توصیه می‌کرد با زنان به بهترین وجه رفتار کنند. از ایشان در این باره احادیث فراوانی وجود دارد که از آن جمله است آنچه درباره‌ی زنان خوب و بافضیلت و زنان بد نقل شده است. در این مقاله به بررسی متنی یک دسته از احادیث ایشان در باب فضیلت زنان پرداخته می‌شود که فضایی از جمله تواضع، عفت، باحیا بودن و... مطرح شده که جای بحث نیست؛ اما در میان این فضایل، فرزندآوری نیز ذکر شده که ضروری است ابعاد آن تبیین گردد تا ابهامی در فهم و تعمیم آن پیش نیاید.

بیشتر فضایی که در خصوص زنان مطرح شده است، فضیلت‌هایی اختیاری (اکتسابی) هستند و می‌توان آن‌ها را با تلاش و تمرین و مراقبت‌های رفتاری و اخلاقی به دست آورد؛ مانند حیا، عفت، تواضع و...؛ اما برخی از این فضایل را نمی‌توان به‌طور

اختیاری به دست آورد و جزء صفات ذاتی انسان به شمار می‌روند و ثابت‌اند؛ از جمله فرزندانآوری که برخی زنان به علت عقیم بودن نمی‌توانند فرزند به دنیا بیاورند. در این صورت، اختیاری در فرزندانآوری ندارند. حال سؤال اصلی این مقاله آن است که فرزندانآوری زیاد برای زنان چه موقع فضیلت به حساب می‌آید؟ سؤال‌های دیگری نیز قابل طرح است؛ از جمله اینکه چرا پیامبر ﷺ فرزندانآوری را به‌عنوان یکی از ویژگی‌های بهترین زنان می‌شمارد؟! هدف از ذکر این ویژگی چه بوده؟ با اینکه پیامبر ﷺ برای زنان ارزش بسیاری قائل بودند و دیگران را نیز به این کار سفارش می‌کردند، در برخی از روایات از ایشان نقل شده که فرموده‌اند: «... حصیری که در کُنج خانه است بهتر از زنی است که نزاید...» (صدوق، ۱۳۶۷ش، ج ۵، ص ۲۶۲) هدف از ذکر این روایت چه بوده است؟ آیا شرایط خاصی در آن دوران حاکم بود که پیامبر ﷺ این احادیث را ذکر کرده‌اند؟ اینکه پیامبر ﷺ فرموده‌اند که با زنان بارور ازدواج کنید، باید از کجا دانست که بارور هستند یا نابارور! و سؤالاتی از این قبیل که در این مقاله پس از ذکر این روایات، به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

در پیشینه موضوع مقاله مورد بحث، کتاب و مقاله‌ای که به این حدیث با دیدگاه مورد بحث پرداخته شده باشد، یافت نشد؛ البته در برخی سایت‌های اینترنتی، جوانب حدیث بررسی شده، ولی توجهی به جهت بحث این مقاله و استنباط‌های آن نشده است.

۲. متن روایات

در روایات به‌صورت مکرر از پیامبر ﷺ نقل شده که بهترین صفات زنان، فرزندانآوری است. از جمله این روایات که در کتاب‌های مختلف نقل شده، حدیثی است که کلینی در کافی آورده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَّابٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: إِنَّ خَيْرَ نِسَائِكُمُ الْوَلُودُ الْوَدُودُ الْعَفِيفَةُ الْعَزِيزَةُ فِي أَهْلِهَا الدَّلِيلَةُ مَعَ بَعْلِهَا الْمُتَبَرِّجَةُ مَعَ زَوْجِهَا الْحَصَانُ عَلَى غَيْرِهِ أَلْتِي تَسْمَعُ قَوْلَهُ وَ تُطِيعُ أَمْرَهُ وَ إِذَا خَلَا بِهَا بَدَلْتَ لَهُ مَا يَرِيدُ مِنْهَا وَ لَمْ تَبَدِّلِ كَتَبَدِّلِ الرَّجُلِ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۲۴)

برخی از اصحابمان از سهل بن زیاد و محمد بن یحیی از احمد بن محمد عیسی و علی بن ابراهیم از پدرش، همگی از حسن بن محبوب از علی بن رئاب از ابی حمزه نقل می‌کنند که گفت از جابر بن عبدالله شنیدم می‌گوید: در خدمت پیامبر ﷺ بودیم که فرمودند: بهترین زنان شما زنانی هستند که بسیار فرزند آورند و سخت مهربان باشند، در اهل خود عزیز و پاک‌دامن و نسبت به شوهر متواضع و بی‌پرده باشد و از غیر شوهر خود، عفت و پاک‌دامنی دارد و زنی که سخن شوهر را بشنود و فرمانش را اطاعت کند و در خلوت آنچه را که شوهر می‌خواهد، به او ارزانی دارد آنچه را که مرد می‌خواهد با لطافت زنانه نه به خشکی مردانه.

برای ورود به بررسی این حدیث، باید عنوان شود که بسیاری از منقولات روایی، گرچه دارای اسناد روشنی‌اند و صدور آن‌ها از معصوم علیه السلام مسلم است، به دلیل تعارض با روایات دیگر، تشابه در معنا، احتمال تقیید یا نسخ، موقعیت خاص صدور حدیث از نظر مکانی و زمانی یا اشخاص و یا نقل معنا در مفهوم رؤیت، بدون نقد متون، قابل استناد و دارای حجیت نیستند. (نک: غفاری، ۱۳۶۹ش، ۲۴۲؛ معماری، ۱۳۸۶ش، ص ۲۹) از این روست که در کنار پرداختن به «نقد سندی»، توجه دقیق به نقد مرویات و الفاظ و جملات حدیث و بررسی میزان صحت، حجیت و دلالت مفهوم آن‌ها، ضروری است؛ زیرا گاهی مفهوم حدیث به گونه‌ای است که به‌رغم صحت صدور آن، مستغنی از نقد متن نمی‌باشد. (نک: ادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰)

در سند این حدیث، بحثی نیست و مجلسی نیز آن را صحیح دانسته است. (مجلسی، ۱۴۰۱ق، ج ۲۰، ص ۲۰) متن حدیث نیز هم از جهت مفردات و هم از جهت ترکیبات قابل فهم است؛ اما آنچه در بررسی حدیث، مورد توجه این مقاله است، مقصود آن درباره‌ی واژه «ولود» است که برای دستیابی به مقصود اصلی گوینده، نیازمند بررسی قرینه‌ها نیز هستیم. قرینه‌ها در بررسی مقصود حدیث به لفظی و غیرلفظی تقسیم می‌شوند و خود قرینه‌های لفظی نیز می‌تواند متصل و یا غیرمتصل باشد (نک: مسعودی، ۱۳۹۶ش، ص ۸۳) که هدف این مقاله بررسی مقصود حدیث با توجه به قرائن غیرمتصل و با استفاده از آیات قرآن و احادیث دیگر و همچنین ادله عقلی می‌باشد که پس از نقل احادیث مشابه، به این امر پرداخته می‌شود. همین روایت در کتاب‌های دیگر نیز با همان متن و سند نقل شده است.*

این روایت در تهذیب الاحکام با همین مضمون و سند ولی با توضیح بیشتر، چنین نقل شده است: «الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ الْأَنْصَارِيَّ يَحَدِّثُ قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرْنَا النِّسَاءَ وَفَضْلَ بَعْضِهِنَّ عَلَى بَعْضٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَلَا أُخْبِرُكُمْ فَقُلْنَا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَخْبَرْنَا فَقَالَ إِنَّ مِنْ خَيْرِ نِسَائِكُمُ الْوُلُودَ الْوُدُودَ السَّتِيرَةَ الْعَزِيزَةَ فِي أَهْلِهَا الذَّلِيلَةَ مَعَ بَعْلِهَا الْمُتَبَرِّجَةَ مَعَ زَوْجِهَا الْحَصَانَ عَنْ غَيْرِهِ الَّتِي تَسْمَعُ قَوْلَهُ وَتُطِيعُ أَمْرَهُ وَإِذَا خَلَا بِهَا بَدَلْتَهُ لَهَا مَا أَرَادَ مِنْهَا وَلَمْ تَبْدُلْ لَهُ تَبْدُلَ الرَّجُلِ ثُمَّ قَالَ أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِشَرِّ نِسَائِكُمْ قَالُوا بَلَى قَالَ إِنَّ مِنْ شَرِّ نِسَائِكُمْ الذَّلِيلَةَ فِي أَهْلِهَا الْعَزِيزَةَ مَعَ بَعْلِهَا الْعَقِيمِ الْحَقُودَ الَّتِي لَا تَتَوَرَّعُ مِنْ قَبِيحِ الْمُتَبَرِّجَةِ إِذَا غَابَ عَنْهَا بَعْلِهَا الْحَصَانَ مَعَهُ إِذَا حَضَرَ الَّتِي لَا تَسْمَعُ قَوْلَهُ وَلَا تُطِيعُ أَمْرَهُ وَإِذَا خَلَا بِهَا بَعْلِهَا تَمَنَّعَتْ مِنْهُ تَمَنُّعَ الصَّعْبَةِ عِنْدَ رُكُوبِهَا وَلَا تَقْبَلُ لَهُ عُذْرًا وَلَا تَغْفِرُ لَهُ ذَنْبًا ثُمَّ قَالَ أَفَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ رِجَالِكُمْ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۴۰۰)

جابر بن عبدالله انصاری می‌گوید: در محضر رسول خدا نشسته بودیم، سخن از زنان و برتری برخی از ایشان بر برخی دیگر به میان آوردیم. پیامبر ﷺ فرمودند: آیا در این باره برای شما خبر دهم؟ گفتیم: آری، ای رسول خدا! به ما خبر بده. فرمودند: از بهترین زنان شما زنانی هستند که بسیار فرزند آورند و سخت مهربان باشند. در میان خانواده خود، عزیز و پوشیده و نسبت به شوهرش متواضع باشد و خودنمایی کند و از غیر او، خود را سخت پوشانده باشد، و سخن او را بشنود و فرمانش را اطاعت کند و وقتی که با او خلوت می‌کند، به او ارزانی دارد، آنچه را از او بخواهد؛ نه همانند عرضه کردن مرد (بلکه همراه با لطافت زنانه). سپس فرمود: آیا خیرتان بدهم درباره بدترین زنان شما؟ گفتند: آری. فرمودند: از بدترین زنان شما، زنی است که در خانواده‌اش ذلیل باشد و نسبت به همسرش، برتری نماید، نازا و کینه‌توز باشد، از زشتی خودداری ننماید، خودنمایی‌کننده در زمانی که شوهرش نیست باشد، هنگامی که در حضور اوست خودداری کننده باشد، که سخنش را گوش نمی‌کند و دستوراتش را اطاعت نمی‌کند، در خلوت، همچون مرکب چموش از آنچه شوهرش می‌خواهد ممانعت می‌کند، و عذری از او نمی‌پذیرد و گناهی از او را نمی‌بخشد. سپس فرمود: آیا از بهترین مردانتان خبر دهم؟...

این روایت با همین مضمون در کتاب‌های روضة الواعظین و بصيرة المتعظین (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۷۴)، وافی (فیض کاشانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۱، ص ۵۷)، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار (مجلسی محمدباقر، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۳۲۱)، بحار

الانوار (همو، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۲۳۵) نیز نقل شده است. همچنین در النوادر با متن دیگر، ولی به همین مضمون در قسمت مورد بحث مقاله، چنین نقل شده: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: تَزَوَّجُوا السُّودَاءَ الْوُلُودَ الْوُدُودَ وَ لَا تَزَوَّجُوا الْحَسَنَاءَ الْجَمِيلَةَ الْعَاقِرَ فَإِنِّي أَبَاهِي بِكُمْ الْأَمَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَوْ مَا عَلِمْتُ أَنَّ الْوُلْدَانَ تَحْتَ عَرْشِ الرَّحْمَنِ يَسْتَغْفِرُونَ لِأَبَائِهِمْ وَ يَحْضُنُّهُمْ إِبْرَاهِيمُ ﷺ وَ تُرْبِيهِمْ سَارَةُ فِي جَبَلٍ مِنْ مِسْكِ وَ عَنبرٍ وَ زَعْفَرَانٍ.» (راوندی کاشانی، بی تا، ۱۳)

پیامبر ﷺ فرموده‌اند: با زنان سیه‌روی بارور و پرمحبت ازدواج کنید و با بسیار خوب زیباروی نازا ازدواج نکنید؛ چراکه من روز قیامت با شما در برابر امت‌ها مباحثات خواهم کرد، که آیا نمی‌دانی که نوزادان (که زیر خاک رفته‌اند) زیر عرش خداوند رحمان برای پدرانشان استغفار می‌کنند و در کوهی از مشک و عنبر و زعفران، ابراهیم ﷺ آن‌ها را سرپرستی و ساره تربیتشان می‌کند.

در دعائم الاسلام نیز چنین نقل شده: «وَعَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ تَزَوَّجُوا فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمْ الْأَمَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ خَيْرُ النِّسَاءِ الْوُدُودُ الْوُلُودُ وَ لَا تَنْكِحُوا الْحَمَمَاءَ فَإِنَّ صُحْبَتَهَا بَلَاءٌ وَ وُلْدَهَا ضِيَاعٌ.» (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۱۹۱)

پیامبر ﷺ فرموده‌اند: ای مردم ازدواج کنید که من در روز قیامت با کثرت شما به دیگر امت‌ها افتخار خواهم کرد، و بهترین زنان، زن بارور و پرمهر است، و با بی‌خردان همسری نکنید که ملازمت با آن‌ها بلاست و فرزندانشان از دست رفته و ضایع می‌شوند.

در این روایت، تکیه پیامبر ﷺ به تکثیر امت اسلامی است که می‌تواند از آن، وجه ترجیح ازدواج با زن ولود را به دست آورد که برای تقویت امت اسلامی است؛ نه اینکه زن ولود فقط به جهت ولود بودن فضیلت داشته باشد و یا زن غیر ولود به جهت غیر ولود بودنش، شر باشد؛ زیرا قرینه «فَأِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمْ الْأَمَمَ» بیانگر وجه ترجیح است. در کتاب‌های حدیثی متأخران مثل نهج الفصاحه نیز این حدیث از پیامبر ﷺ چنین نقل شده است: «خَيْرُ النِّسَاءِ الْوُلُودُ الْوُدُودُ؛ بهترین زنان، زن مهربانی است که فرزند بسیار آورد.» (پاینده، ۱۳۸۲ش، ص ۴۷۰) این حدیث در نشر الالکئی (طبرسی، ۱۳۸۲، ص ۶۵)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینییه (ابن جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۹۳ و ج ۴، ص ۲۴۹) نیز نقل شده است.

حدیث دیگری با همین مضمون در کتاب مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل،

بدین گونه نقل شده است: «عَوَالِي اللَّائِلِي، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ نِسَائِكُمْ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْوَلُودُ الْوَلُودُ عَلَى زَوْجِهَا إِذَا آذَتْ أَوْ أُذِيَتْ جَاءَتْ حَتَّى تَأْخُذَ يَدَ زَوْجِهَا ثُمَّ تَقُولُ وَاللَّهِ لَا أَذُوقُ عَمَضًا حَتَّى تَرْضَى؛ أَيَا شِمَا رَا أَكَاة كَنَم بَر بَهْتَرِين زَنَانِ از اهل بهشت؟! [آن‌ها] زنان بارور، مهربان بر همسر، هنگامی که صدمه دیده یا مورد آزار قرار گرفته، با این حال دست همسرش را می‌گیرد و می‌گوید: قسم به خدا چشم بر هم نمی‌زنم مگر اینکه راضی شوی.» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۲۳۸) این روایت با همین متن در جامع احادیث الشیعه نیز نقل شده. (نک: بروجردی، ۱۳۶۸ش، ج ۲۵، ص ۴۸۴)

حدیث «خیر نسائکم... الولود الودود...» در کتاب‌های روایی دیگری نیز نقل شده است. همچنین در کتاب‌های اهل سنت مضمون این حدیث ذکر شده که متقی هندی در کنز العمال و نسائی در سنن نقل کرده‌اند. در سنن نسائی نقل شده است که مردی پیش پیامبر ﷺ آمد و گفت: «با زنی برخورد کرده‌ام که دارای حسب و منصب خوبی است و تنها عیب او این است که بچه به دنیا نمی‌آورد. آیا با او ازدواج کنم؟ حضرت نهی فرمود. سپس بار دوم سراغ پیامبر رفت و حضرت مجدداً از ازدواج با آن زن نهی کرد. سپس برای بار سوم سراغ پیامبر رفت و موضوع را مطرح نمود و حضرت برای بار سوم نهی کرد و فرمودند با زنانی که زیاد بچه به دنیا می‌آورند و مهربان هستند ازدواج کنید؛ زیرا من به واسطه شما، به اتمم افتخار می‌کنم.» (نسائی، بی‌تا، ج ۶، ص ۶۶)

ابن عمر نیز از عمر نقل می‌کند: «با زنانی که موهای سیاه و سفیدی دارند ازدواج کنید، حصیری که در خانه است بهتر از زنی است که فرزند نمی‌آورد.» و همچنین نقل می‌کند از پیامبر ﷺ شنیدم که گفت: «با زنانی که سخت مهربان هستند و فرزند بسیاری می‌آورند ازدواج کنید؛ چراکه من با کثرت شما در روز قیامت به اتمم افتخار می‌کنم.» (متقی هندی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۴۸۷)

۳. تبیین روایات

حال با توجه به اینکه حدیث مورد بحث با الفاظ یکسان و یا غیریکسان در منابع زیادی نقل شده و احادیثی همسان، در ارتباط با آن و مؤید آن هستند، اگر نتوان گفت متواتر است، حداقل می‌توان ادعای تواتر معنوی آن را نمود، و یا متضافر و یا مستفیض

دانست، و یا حداقل در قسمت برتری زنان ولود، آن را متواتر معنوی دانست، از جهت صدور نیز مشکلی ندارد، و از نظر صحت نیز، علامه مجلسی آن را صحیح دانسته است. (نک: مجلسی، ۱۴۰۱ق، ج ۲۰، ص ۱۰)

اکنون این سؤال مطرح است که آیا این حدیث، حکم یکسان برای همه موقعیت‌ها دارد و مطلق است، و یا اینکه می‌توان برای آن قیدی زد و با توجه به آن قید، شمول آن را به چالش کشاند؟! برای روشن شدن مطلب، حدیث مورد بحث و احادیث مؤید با آیات قرآن که انسان را مختار می‌داند، مقایسه می‌گردد؛ زیرا از شرایط پذیرش دلالت حدیث، عدم مخالفت حدیث با قرآن و عقل است. حال این روایت، از دیدگاه قرآن که خداوند، انسان را مختار قرار داده است و بر اساس افعال اختیاری‌اش، ترجیح می‌دهد یا نکوهش می‌کند، بررسی می‌شود.

۳-۱. اختیار، ملاک امتیاز

انسان موجودی مختار است و بر اساس آیات و روایات، اعمالی که از روی اختیار انجام می‌شود، در مقام داوری و حساب و کتاب خواهد بود، که آیات قرآن به صورت مکرر روی مسئله اختیار انسان تأکید می‌کند؛ خداوند در آیه ۳۹ سوره نبا می‌فرماید: «ذَلِكَ الْيَوْمَ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا بَاءُ؛ آن روز حق است؛ هر کس بخواهد راهی به سوی پروردگارش برمی‌گزیند»؛ یعنی تمام اسباب این حرکت الهی فراهم است، راه و چاه ارائه شده، انبیا به قدر کافی ابلاغ فرمان حق کرده‌اند، عقل انسانی نیز که پیامبری از درون اوست، بر این امر رهنمون می‌گردد، سرنوشت طاغیان و پرهیزگاران نیز به خوبی تبیین شده، و دادگاه و دادخواه و دادرس نیز تعیین گردیده، تنها چیزی که باقی مانده، تصمیم قاطع انسان است که با استفاده از اختیاری که خدا به او داده است، راه را برگزیند و پیش رود. (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۶، ص ۶۰)

در آیات دیگری نیز بر مشیت و اراده انسان بسیار تکیه شده است؛ از جمله آیه «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكِرٌ وَإِمَّا كَفُورٌ؛ ما راه را به او نشان دادیم؛ خواه شاکر باشد و پذیرا گردد یا ناسپاس.» (انسان: ۳) که علامه طباطبایی در این مورد می‌فرماید: «تعبیر به "إِمَّا شَاكِرٌ وَإِمَّا كَفُورٌ" بر دو نکته دلالت دارد: نکته اول اینکه مراد از سبیل، سنت و طریقه‌ای است که بر هر انسانی واجب است که در زندگی دنیایی‌اش آن را بپیماید، و با پیمودن آن، به

سعادت دنیا و آخرت برسد، که این سیبل، او را به کرامت زلفی، و قرب پروردگارش سوق می‌دهد؛ کرامتی که حاصلش دین حق است که نزد خدای تعالی همان اسلام است. نکته دوم این است که آن سیبلی که خدا بدان هدایت کرده، سیبلی است اختیاری، و شکر و کفری که مترتب بر این هدایت است، در جو اختیار انسان قرار گرفته، هر فردی به هریک از آن دو که بخواهد، می‌تواند متصل شود و اکراه و اجباری در کارش نیست؛ چنان‌که در جای دیگر فرمود: «ثُمَّ السَّبِيلَ سِرَّةً»؛ سپس راه را برای او آسان کرد.» (عبس: ۲۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ص ۱۹۶)

همچنین خداوند در آیه ۲۹ سوره کهف می‌فرماید: «... فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا...»؛ هرکس می‌خواهد ایمان بیاورد (و این حقیقت را پذیرا شود)، و هرکس می‌خواهد کافر گردد! ما برای ستمکاران آتشی آماده کرده‌ایم...»، در آیه ۲۹ سوره انسان نیز می‌خوانیم: «إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا»؛ این یک تذکر و یادآوری است و هرکس بخواهد (با استفاده از آن)، راهی به سوی پروردگارش برمی‌گزیند.»

خداوند می‌فرماید وظیفه ما نشان دادن راه است؛ نه اجبار بر انتخاب. این شما هستید که باید با عقل و درک خود، حق را از باطل تشخیص دهید، و با اراده و اختیار خود تصمیم بگیرید. (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۵، ص ۳۸۴)

۲-۳. اسلام و اختیاری بودن افعال انسان

اهل حدیث برخلاف خوارج، گناهکاران را کافر نمی‌شمارند و آن‌ها را مخلد در دوزخ نمی‌دانند. (نک: شهرستانی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۱۳۷) آن‌ها بر آن‌اند که گناهکاران کاملاً مسئول اعمال خویش نیستند بلکه ناگزیر از انجام دادن عملی بوده‌اند که از آن‌ها صادر شده است. (نک: همان، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۴) این نظریه به نام نظریه جبر خوانده می‌شود و قائلان به آن را جبریه می‌نامند. اندیشه جبر تازگی ندارد، و چنان‌که از متون کهن، اعم از شعر و داستان حماسی و قصه برمی‌آید، ریشه در جهان قبل از اسلام دارد (نک: شایگان، ۱۳۸۱ش، ۱۴۰-۱۴۴؛ زینر، ۱۳۸۳ش، ۱۵۳-۱۵۵)، و قرآن از این اعتقاد قدیم خیر می‌دهد آنجا که می‌فرماید: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا اللَّهُ»؛ و گفتند: جز زندگی دنیوی ما هیچ نیست. می‌میریم و زنده می‌شویم و ما را جز دهر هلاک نکند.» (جاثیه: ۲۴)

تعالیم اسلامی اندیشه جبر مطلق را رد می‌کند و در عین حال، علم قبلی خدا از اعمال آدمی را حفظ می‌کند. (نک: بو عمران، ۱۳۸۲ش، ص ۱۶)

«مقصود از جبرگرایی، اعتقاد به وجود یک حقیقت منطقی یا عقلی (مفهومی) است مبنی بر اینکه هیچ شخصی در انجام اعمال خود به گونه‌ای دیگر (غیر از آنچه فی الواقع انجام می‌شود) آزاد نیست.» (سعیدی مهر، ۱۳۷۵ش، ص ۸۲)

در مقابل جبرگرایی، گرایش به اختیار نیز بین مسلمانان رایج است که به آن اختیار می‌گویند. اختیار با مقایسه دو حرکت دست (حرکت مرتعش و حرکت سالم) کاملاً روشن و نمایان است. برای نظریه اختیار، نمی‌توان مبدأ تاریخی مشخصی را نشان داد؛ زیرا اختیار، یک اندیشه انسانی است که از درون او سرچشمه می‌گیرد، و از روزی که انسان در روی زمین به صورت یک موجود مدرک پدید آمد، پیوسته، فطرت او، این ندا را سر داده و او با گوش جان آن را شنیده است. بنابراین فطرت و وجدان، یکی از عوامل ظهور این اندیشه بر صفحات ذهن متفکران به شمار می‌رود. (نک: سبحانی، بی تا، ص ۳۶)

اصولاً اساس تمام شرایع الهی بر اصل اختیار استوار است و هدف نهایی شرایع آسمانی، تربیت و تهذیب نفوس انسان‌هاست. اگر تمام شئون انسان از پیش، ساخته و پرداخته است و او باید به طور اجبار، طریق مشخصی را طی کند و سرسوزنی نمی‌تواند از آن تخطی نماید، بعثت پیامبران بیهوده خواهد بود. فیض الهی که به نام شریعت از زمان ابراهیم علیه السلام آغاز شده و همه پیامبران الهی بر تزکیه و تعلیم افراد بشر اهتمام ورزیده‌اند، بر صحت و قبول این اصل، استوار است و آن اینکه تمام انسان‌ها، قابل تزکیه و تربیت می‌باشند و با دریافت تعالیم والای پیامبران، می‌توانند خود را به عالی‌ترین مقامات انسانی برسانند. (نک: همان، ص ۳۷)

پیامبران الهی، علم و اراده خدا را محیط و قدیم می‌دانند و همه چیز را نوشته در لوح محفوظ معرفی می‌کنند و آشکارا می‌گویند: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ؛ هیچ مصیبتی به مال یا به جانان نرسد مگر پیش از آنکه بیافرینیمش، در کتابی نوشته شده و این بر خدا آسان است» (حدید: ۲۲)، ولی با اعتراف به چنین عملی، آنان اختیار و آزادی انسان را نیز در انتخاب راه حق و

باطل اعلام می‌دارند و شعار همگان این است: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا؛ راه را به او نشان داده‌ایم. یا سپاسگزار باشد یا ناسپاس.» (انسان: ۳) بنابراین، پیامبران الهی، خود منادیان اختیار و دعوتگران به حریت و آزادی به شمار می‌روند. (نک: سبحانی، بی تا، ص ۳۸)

با توجه به قدرت اختیاری که خداوند در دایره جبر بر بشر ارزانی داشته است، برخی از صفات انسان، اختیاری و برخی ذاتی (صفات ثابت و غیر ثابت) هستند و بشر از تغییر و انتخاب آن صفات، عاجز است؛ مانند صفات جسمی و روحی مثل رنگ پوست، رنگ چشم و... که مشمول قانون وراثت می‌باشند و نمی‌توان آن‌ها را به‌طور اختیاری انتخاب کرد.

برخی صفات جسمی و روحی همانند پاره‌ای صفات درونی چون کم‌عقلی، حماقت و جنون، که مشمول قانون وراثت است نیز قابل تغییرند؛ برخلاف صفات ثابت و تغییرناپذیر همچون رنگ پوست و...؛ لذا بسیاری از صفات نفسانی چون شجاعت و سخاوت، بُخل و ترس تغییرپذیرند و با تربیت‌های صحیح می‌توان در آن‌ها تغییراتی انجام داد. (نک: همان، ۳۳۶)

پس با توجه به بحث جبر و اختیار، و اینکه فرزندآوری برای زنان، غالباً اختیاری نیست و جزء صفات ثابت و تغییرناپذیر است و به‌نوعی از صفات ذاتی آنان به شمار می‌رود، و زنان نازا اختیاری از خود ندارند تا با به دنیا آوردن فرزند، از این فضیلت برخوردار شوند، لذا صرف «فرزندآوری» نمی‌تواند معیاری برای خیر یا شر بودن زنان باشد، مگر اینکه تنها خیر و شر دنیوی را مد نظر قرار دهیم که امری روشن است.

۳-۳. نحوه تربیت فرزند با سجایای نیکو موجب برخورداری از فضیلت

سؤالی که ممکن است در خصوص این حدیث مطرح شود، این است که چرا چنین حدیثی از پیامبر ﷺ صادر شده است؟! و مقصود پیامبر ﷺ از این حدیث چیست و آیا این حدیث، فرازمانی و فرامکانی است و سؤال‌های دیگر. توضیح اینکه اگرچه فرزندآوری یک حُسن هست، ولی نه هر فرزندآوری‌ای؛ چون ممکن است زنی چندین فرزند به دنیا بیاورد ولی نتواند آن‌ها را آن‌گونه که شایسته است، تربیت کند و تحویل جامعه بدهد و آن فرزندان، طوری تربیت شوند که موجب شر شوند و برای

پدر و مادر، هم در دنیا و هم در آخرت موجب عذاب شوند؛ همچنین زنی که نمی‌تواند فرزندی به دنیا بیاورد، این‌گونه نیست که فضیلت نداشته باشد و یا ردیلت داشته باشد؛ زیرا چه بسا چنین شخصی بتواند بچه‌ای را به فرزندی قبول کند و او را به نحوی تربیت کند که صالح و خیرخواه باشد و موجب خیرخواهی برای خود و کسانی که او را بزرگ و تربیت کرده‌اند، شود. پس زنان عقیم هم به‌نوعی با تربیت و پرورش بچه‌های صالح و سالم می‌توانند از این ویژگی برخوردار شوند.

۳-۴. فرزند صالح

در احیث زیادی هم از پیامبر ﷺ و هم از ائمه علیهم‌السلام درباره داشتن فرزند صالح تأکید شده است. پس با داشتن فرزند صالح و نحوه تربیت او می‌توان از این فضیلت بهره‌مند شد؛ به عبارتی دیگر، داشتن فرزند(صالح یا ناصالح) جزء اعمال «ما تأخر» محسوب می‌شود؛ همان‌طور که در احادیث نیز بدان اشاره شده است که به ابو عبدالله صادق علیه‌السلام گفتند: کدام اجر و پاداشی است که بعد از مرگ هم به انسان واصل می‌شود؟ ابو عبدالله علیه‌السلام فرمودند: «روش نیکی را پایه‌گذاری کند که در میان مردم متداول شود و چون مردم به آن روش کار کنند، اجر و پاداش آن به بنیان‌گذار آن روش می‌رسد، بی‌آنکه اجر و پاداش دیگران کاهش یابد؛ و خیرات بادوامی که بعد از مرگ انسان مورد استفاده و بهره‌یابی مردم واقع شود؛ و فرزند صالح و شایسته‌ای که بعد از مرگ والدین بر آنان دعا کند و به نیابت آنان حج بگذارد، تصدق کند، بنده آزاد کند، روزه بگیرد و نماز بخواند.» راوی پرسید: می‌توانم پدر و مادرم را در ثواب حج خود شرکت بدهم؟ ابو عبدالله علیه‌السلام فرمود: «بلی.» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۶، ص ۱۰۲)

از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز روایت شده است: «زمانی که مردی از دنیا رفت، عمل او منقطع و تمام می‌شود مگر از سه چیز: اول صدقه جاریه که باقی‌گذارده باشد، دوم علمی که مردم به آن بهره‌مند شوند، سوم فرزند صالح و شایسته‌ای که برای او دعا کند.» (دیلمی، ۱۳۴۹ ش، ج ۱، ص ۳۲)

پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در حدیث دیگری، فرزند صالح را جگرگوشه مؤمن و موجب شفاعت و آمرزش آن‌ها می‌داند: «الولد کبد المؤمن إن مات صار شفیعاً و إن مات بعده یستغفر الله له فیغفر له.» (نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۵، ص ۱۱۲)

امام صادق علیه السلام در حدیث دیگری فرمود: «میراث خداوند از بنده مؤمن خود، فرزند صالح است که برای او از خداوند طلب آموزش کند.» (صدوق، ۱۳۷۶ ش، ج ۵، ص ۱۵۶)

امام صادق علیه السلام در حدیث دیگری فرمود: «شش چیز است که مؤمن پس از مرگ خود از آن سود می برد؛ فرزند صالحی که برایش آموزش خواهد، قرآنی که خوانده شود، چاه آبی که بکند و درختی که بکارد، صدقه آبی که جاری سازد، روش نیکی که از آن پیروی شود.» (همان، ج ۵، ص ۱۶۹)

در آموزه های دینی، «عاق والدین» و «عاق فرزندان» هر دو مطرح است؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در ضمن سفارش هایی به امام علی علیه السلام فرمود: «یا علی! لَعَنَ اللهُ وَالِدَیْنِ حَمَلًا وَوَلَدِهِمَا عَلَی عُقُوقِهِمَا؛ یا علی! یَلْزِمُ الْوَالِدَیْنِ مِنَ الْعُقُوقِ لَوْلَدِهِمَا مَا یَلْزِمُ الْوَلَدُ لَهْمَا مِنْ عُقُوقٍ؛ ای علی، خدا لعنت کند پدر و مادری را که فرزندان خویش را بد تربیت کنند و موجبات عاق خود را فراهم نمایند. ای علی، همان گونه که فرزند عاق والدین می شود، والدین نیز عاق فرزند خواهند شد.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۵، ص ۱۲۳)

در روایت سکونی از امام صادق علیه السلام نیز آمده که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرزند صالح را ترکه ای از شاخه ریحان های بهشت معرفی کرده است. (نک: صدوق، ۱۳۶۷ ش، ج ۵، ص ۱۵۵) و در حدیث دیگری، میراث خداوند از بنده مؤمن خود، فرزند صالح است که برای او از خداوند طلب آموزش کند. (نک: همان، ص ۱۵۶)

همه این روایات و روایات هم خانواده آن که در مجامع حدیثی فراوان ذکر شده، بیانگر این است که فرزند اگر صالح باشد، برای والدین حسنه نوشته می شود و صرف فرزندآوری، مزیت تلقی نمی شود.

۵-۳. تقوا معیار اصلی و واقعی برتری انسان ها بر یکدیگر

علاوه بر آنچه گفته شد، باید این نکته را یادآور شد که معیار و ملاک بهترین بودن در آیات قرآن، داشتن تقواست که موجب برتری انسان ها بر یکدیگر می شود. خدای متعال در آیه ۱۳ سوره حجرات می فرماید: «یا ایها الناس! إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» که فراز «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» از آیه می خواهد امتیازی را که باید در بین مردم باشد بیان کند؛ اما نه امتیاز موهوم؛ بلکه امتیازی که نزد خدا امتیاز است و حقیقتاً کرامت و امتیاز

محسوب می‌شود. علامه طباطبایی در تأیید این گفتار می‌فرماید: «این فطرت و جبلت در هر انسانی است که به دنبال کمالی می‌گردد که با داشتن آن از دیگران ممتاز شود، و در بین اقربان خود، دارای شرافت و کرامتی خاص گردد، و از آنجایی که عامه مردم، دل‌بستگی‌شان به زندگی مادی دنیاست، قهراً این امتیاز و کرامت را در همان مزایای زندگی دنیا، یعنی در مال و جمال و حسب و نسب و امثال آن جست‌وجو می‌کنند و همه تلاش و توان خود را در طلب و به دست آوردن آن به کار می‌گیرند تا با آن به دیگران فخر بفروشند و بلندی و سروری کسب کنند؛ درحالی‌که این‌گونه مزایا، مزیت‌های موهوم و خالی از حقیقت است و ذره‌ای از شرف و کرامت به آنان نمی‌دهد و او را تا مرحله شقاوت و هلاکت ساقط می‌کند. آن مزیتی که مزیت حقیقی است و آدمی را بالا می‌برد، و به سعادت حقیقی‌اش که همان زندگی طیبه و ابدی در جوار رحمت پروردگار است می‌رساند، عبارت از تقوا و پروای از خداوند است. تنها و تنها وسیله برای رسیدن به سعادت آخرت، همان تقواست که به طفیل سعادت آخرت، سعادت دنیا را هم تأمین می‌کند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ص ۴۸۹-۴۹۰)

علاوه بر تقوا، معیارهای دیگری نیز از جانب قرآن، ملاک برتری دانسته شده که از آن جمله است: ایمان و علم: «... يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ...» (مجادله: ۱۱)، ایمان و مهاجرت و جهاد در راه خدا: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْثَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ...» (توبه: ۲۰) و ...

۳-۶. لحاظ زمان و مکان در ارزش‌گذاری

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه نبی مکرم اسلام به هنگام صدور این حدیث، احساس نیاز می‌نمودند که مؤمنان در مقابل مشرکان و کافران فزونی یابند تا بتوانند بهتر با آنها مقابله کرده، اهداف تبلیغی دین را اجرا کنند، چنین فرمایشی ایراد نمودند. حال نیز هرگاه جامعه اسلامی نیاز به لشکریان نظامی و فرهنگی داشته باشد و از جهتی توانایی تربیت فرزندان را داشته باشند که آن‌ها را مؤمن و متعهد پرورش دهند، در چنین موقعیتی، فرزندآوری در راستای این هدف، فضیلت خواهد بود؛ ولی اگر به هر علتی نتوان فرزندان را متعهد تربیت کرد، معلوم نیست که زنان پرفرزند، دارای چنین فضایی باشند؛ چراکه تربیت فرزند صالح است که فضیلت به حساب می‌آید؛ نه صرف

فرزندآوری، به هر گونه‌ای که تربیت شوند.

شایان ذکر است که شاید شرایط امروز با شرایط گذشته متفاوت باشد؛ زیرا امروزه درصد خیلی کمی از تربیت فرزندان در اختیار والدین است. آنچه تأثیر بسزایی در تربیت فرزندان دارد، رسانه‌های ارتباطی ارزان و در دسترس است که مدیران و مربیان جامعه از هر جهت باید در این راستا فعالیت کنند تا فضا برای تربیت والدین مهیا شود. پس می‌توان گفت که روایت مورد بحث، دارای اجمالی است که آیات و روایات مطرح شده می‌توانند این اجمال را برطرف کرده، زنان پرفرزند را با داشتن این شرایط، دارای فضیلت دانست؛ نه اینکه هر زن پرفرزند بر زن کم‌فرزند، برتری داشته باشد.

۴. نتیجه‌گیری

آنچه از این مقاله استنتاج می‌شود این است که اولاً اگرچه در روایت آمده است که فرزندآوری برای زنان، خیر محسوب می‌شود، این امر گاهی اوقات از اختیار فرد خارج و جزء صفات ذاتی و ثابت است و نمی‌تواند به‌تنهایی ملاک فضیلت و یا رذیلت باشد.

دوم اینکه با توجه به دسته دیگر از روایات می‌توان گفت که داشتن فرزند صالح است که هم در دنیا و هم در آخرت برای پدر و مادر، ارزش و فضیلت محسوب می‌شود؛ پس با صرف داشتن فرزند نمی‌توان از این ویژگی بهره‌مند شد بلکه فرزند صالح است که این ویژگی را به وجود می‌آورد.

ملاحظه سوم بر حدیث مورد بحث اینکه در حدیث، خیر بودن زنان، فرزندآور بودن مطرح شده است و این امر ربطی به فضیلت ندارد؛ بلکه یک امر دنیوی و طبیعی است که در انتخاب همسر، فرد سراغ بهترین زن‌ها برود و یکی از معیارهای زن خوب (نه با فضیلت)، فرزندآوری است. حال اگر این زن پرفرزند بتواند فرزندان خود را صالح بار بیاورد، می‌تواند برایش فضیلت باشد و آن به جهت تربیت فرزند صالح است نه صرف فرزندآوری‌اش.

چهارمین نقد بر استنباط اولیه از حدیث مورد بحث اینکه این تقوا، ایمان، عمل صالح و جهاد است که مطابق آیات قرآن کریم، موجب برتری و ملاک بهتر بودن است و سایر خصوصیات، فرعی است و اصل در برتری داشتن بر دیگران، تقوای الهی را

پیشه کردن است.

پنجم اینکه پیامبر ﷺ این حدیث را در شرایطی عنوان کردند که نیاز به تکثیر امت در مقابل مشرکان و کافران بود؛ لذا هر موقع شرایطی مثل آن زمان مطرح باشد و بتوان از هر جهت، فرزندان را مؤمن و به‌عنوان لشکریان اسلام تربیت کرد، مسلماً فرزندان آوری، فضیلت خواهد بود.

پی‌نوشت

* در جلد دهم کافی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۶۹) با مضمون مشابه دیگری بیان شده است؛ همچنین در کتاب‌های دیگر نظیر من لایحضره الفقیه (صدوق، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۸۹)، وسائل الشیعه (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۲۹)، مکارم الاخلاق (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۰)، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه (مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۱۰۲)، الفصول المهمة فی اصول الأئمة (حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۹۳)، هدايت الأمة (همو، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۰۱)، مرآة العقول (مجلسی، ۱۴۰۱ق، ج ۲۰، ص ۱۰)، بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۲۳۹ و ج ۱۳، ص ۴۳۰)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۱۶۱)، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۵، ص ۳۰۶)، سفینه البحار (قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۲۴۰) و جامع احادیث الشیعه (۱۳۶۸، ج ۲۵، ص ۱۳۲)

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. ابن جمهور، محمد بن زین‌الدین، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینییه، قم: دار سیدالشهدا للنشر، ۱۴۰۵ق.
۳. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الاسلام، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت، ۱۳۸۵ق.
۴. ادلیبی، صلاح‌الدین بن احمد، منهج نقد المتن عند علماء الحدیث النبوی، چ ۱، بیروت: منشورات دار الآفاق، ۱۴۰۳ق.
۵. بروجرودی، حسین، جامع احادیث الشیعه، تهران: انتشارات فرهنگ سبز، ۱۳۶۸ش.
۶. بو عمران، شیخ، مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس، ۱۳۸۲ش.
۷. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحة، تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۲ش.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن، الفصول المهمة فی اصول الأئمة، مؤسسه معارف اسلامی امام

رضا علیه السلام ۱۴۱۸ق.

۹. _____، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۰. _____، هداية الأمة الى احكام الأئمة علیهم السلام، مشهد: آستانه الرضوية المقدسه، ۱۴۱۴ق.
۱۱. دبلمی، حسن بن محمد، إرشاد القلوب، ترجمه هدايت الله مسترحمی، تهران: مصطفوی، ۱۳۴۹ش.
۱۲. راوندی کاشانی، فضل الله بن علی، النوادر، قم: دار الكتاب، بی تا.
۱۳. زینر، آراس، طلوع و غروب زرتشتی گری، ترجمه تیمور باقری، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳ش.
۱۴. سبحانی، جعفر، جبر و اختیار، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، بی تا.
۱۵. سعیدی مهر، محمد، علم پیشین الهی و اختیار انسان، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه، ۱۳۷۵ش.
۱۶. شایگان، داریوش، بت های ذهنی و خاطرۀ ازلی، تهران: انتشارات سپهر، ۱۳۸۱ش.
۱۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، بیروت: دار المعرفة، ۱۹۹۸م.
۱۸. صدوق، محمد بن علی، الأمالی، ترجمه کمره ای، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ش.
۲۰. طبرسی، حسن بن فضل، نثر الالکی، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۲۱. _____، مکارم الاخلاق، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۲۲. طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الاحکام، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۳. غفاری، علی اکبر، تلخیص مقباس الهدایه، ج ۱، تهران: جامعه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۶۹ش.
۲۴. فیض کاشانی، محمد بن محسن بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۸ق.
۲۵. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة السواعظین و بصیرة المتعظمین، قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۵ش.
۲۶. قمی، عباس، سفینه البحار، قم: اسوه، ۱۴۱۴ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران: دار الکتب اسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۸. _____، گزیده کافی، ترجمه محمدباقر بهبودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
۲۹. متقی هندی، علاءالدین علی، کنز العمال، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ق.
۳۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۱. _____، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب اسلامیه، ۱۴۰۱ق.
۳۲. _____، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الاحکام، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.

۳۱۸ بررسی متنی احادیث ناظر به فضیلت زنان دارای فرزندان بیشتر

۳۳. مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشا نبور، ۱۴۰۶ق.
۳۴. مسعودی، عبدالهادی، فقه الحدیث ۱، قم: دار الحدیث، ۱۳۹۶ش.
۳۵. معماری، داود، مبانی و روش‌های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۳۷. نسائی، حافظ، سنن نسائی، شرح جلال‌الدین سیوطی، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
۳۸. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل‌البتیة، ۱۴۰۸ق.
۳۹. هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹، شماره ۲۳
مقاله علمی پژوهشی
صفحات: ۳۱۹-۳۴۰

بررسی آراء حدیثی - رجالی میرزا محمد اخباری با تکیه بر کتاب صحیفة اهل الصفاء فی ذکر اهل الاجتباء

شهربانو فرخی نژاد ناصری*

◀ چکیده

بدون تردید کتاب صحیفة اهل الصفاء فی ذکر اهل الاجتباء نشان دهنده عمق تفکرات اخباری گری محمد بن عبدالنبی نیشابوری مشهور به میرزا محمد اخباری است؛ زیرا در این کتاب مبانی رجالی و حدیثی وی به خوبی انعکاس یافته است. سودجویی او از مباحث رجالی به دلیل تقابلی است که در این موضوع با جریان اصول گرای هم عصر وی پدید آمده بود. وی در این اثر کوشیده است تا از کیان احادیث در مقابل جریان اصول گرای عصر خویش دفاع کند. وی از سویی با بازخوانی آرای عالمان متقدم رجالی و از سوی دیگر با نقد آرای رجالی متأخران، درصدد است نظریه ای بدیع را در علم رجال و در عین حال مخالف با نظریه اصولیان عرضه کند.

جستار پیش رو سعی نموده با بررسی کتاب میرزا محمد به مبانی رجالی وی دست یابد و از رهگذر این بررسی، تقابل های گفتمانی عصر وی را پی جویی نماید. در ادامه با تمرکز بر روش شناسی اثر، مزیت های آن از جمله توثیقات رجالی، صحت طرق روایات، نقد آرای مخالفان اصول گرا را مورد کاوش قرار دهد.

◀ کلیدواژه ها: اخباری، اصولی، رجال، میرزا محمد اخباری، توثیق، طرق، اسانید.

* دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد / Sh_farokhinezhad_n@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۲۱ تاریخ پذیرش: ۹۶/۸/۷

۱. طرح مسئله

به‌رغم تقابل غیررسمی اخباریان و اصولیان پیش از قرن یازدهم قمری، در این قرن رویارویی یادشده شدت گرفته و دو اصطلاح اخباری و اصولی رواج یافت و این دو گروه به‌صورت آشکار و رسمی در مقابل یکدیگر به‌پاخاستند. میرزا محمد اخباری به‌تبع محمدامین استرآبادی (د. ۱۰۳۶ق) و عبدالله بن صالح بن جمعه سماهیجی بحرانی (د. ۱۳۵ق) از اخباریان تندرو قرن سیزدهم قمری به‌شمار می‌رود.^۱ اختلافات در عصر میرزا محمد اخباری دامنه گسترش یافته و به اوج رسیده بود. بیش از هر جا این اختلاف را در آثار به‌جای‌مانده از هر دو طیف می‌توان پی‌جویی کرد. جهت‌گیری‌های فکری هر دو جریان نشان از آن داشت که هریک از دو طرف مخاصمه، خود را نماینده اصلی تفکر ناب شیعی دانسته و درصدد تخطئه جناح مخالف برمی‌آمدند. این اختلافات رفته‌رفته عمیق‌تر و در جنبه‌های گوناگون به‌ویژه در مسائل فرعی فقهی خود را نشان می‌داد. تاریخ این عصر نشان از آن دارد که هریک از دو گروه، سعی بلیغی در کنار زدن و سبقت گرفتن از رقیب داشت و آنچه در این میان در بعضی از موارد مغفول واقع می‌گشت، استدلال‌هایی عمیق در جهت اثبات منویات فکری هر گروه بود.

وی انحراف از مبانی فکری علمای سلف را عامل اصلی تفکر اصولی دانسته و راه علاج آن را رجعت به تفکر ایشان و اصلاح مبانی طبق اصول و موازین ارائه‌شده توسط ایشان معرفی می‌کند. به‌عبارتی دیگر تمامی مباحث رجالی ارائه‌شده توسط دیگران را درون چهارچوب فکری تنظیم‌شده توسط خویش توجیه و تفسیر می‌کرد؛ به‌گونه‌ای که تمامی آن‌ها را هم‌نظر با خویش وانمود نماید و اختلاف را در سطح ظاهر نشان دهد. البته در جایی که شکاف میان وی و نظریات دیگران عمیق بود، درصدد مخالفت برآمده و آن‌گفتار را با استدلال‌هایی تخطئه می‌نمود. مبنایی که به‌سادگی از نوشته وی می‌توان دریافت، اینکه فراوان تلاش می‌کرد تا در تقابل تفکر رقیب، اعتبار اسانید و رجال احادیث را اثبات و دایره توثیقات رجالی را افزایش دهد. استفاده نکردن از مباحث محتوایی و نقد متنی حدیث در راستای تأیید یا عدم تأیید حدیث با توجه به سابقه آن در کتب رجالی سلف نیز نمایانگر مسئله اصلی عصر میرزا محمد یعنی اسانید

و رجال است. به هر تقدیر می‌توان وی را از پایه‌گذاران علم رجال به سبک اخباریان معرفی کرد که برخوردار بدیعی با راویان در حوزه جرح و تعدیل آن‌ها داشته است. سبب این مسئله نیز در تداوم حیات فکری جریان اخباری‌گری نهفته بود؛ زیرا تنها ذخیره و پشتوانه علمی و دینی خود را در بودن روایات و قبول آن‌ها می‌دانست. نگارنده در این مقاله سعی دارد ضمن ارائه دیدگاه‌های میرزا محمد اخباری و نشان دادن تقابل‌های گفتمانی عصر وی به بیان ایرادها و اشکالات وی به جریان رقیب بپردازد.

۲. مروری بر زندگانی و شخصیت میرزا محمد اخباری

میرزا محمد ابواحمد جمال‌الدین (م ۱۲۳۲) در اکبرآباد (معصوم علیشاه، ۱۳۳۹، ج ۱، ص ۱۸۳؛ شیروانی، بی‌تا، ص ۵۸۱) یا فرخ‌آباد (ابراهیم بن میرزا احمد، ۱۳۵۶ق، ص ۳۱۴) در سرزمین هند، از مادری استرآبادی (آقابزرگ تهرانی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۲۱) متولد شد. جدش عبدالصانع از مردم استرآباد و پدرش عبدالنبی مقیم نیشابور بود که بعدها به هند مهاجرت کرد. (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۱۷۳) وی تحصیلات مقدماتی خود را در هندوستان به انجام رسانید و در حدود ۲۰ سالگی برای گزاردن حج راهی حجاز شد. (ابراهیم بن میرزا احمد، ۱۳۵۶ق، ص ۳۱۴-۳۱۵) پس از اتمام مناسک راه عراق را در پیش گرفت و چندی در نجف و سپس در کربلا ماند و سرانجام در کاظمین سکنا گزید. در این شهرها محضر چند تن از علمای برجسته، مانند آقا محمدعلی بهبهانی، میرزا مهدی شهرستانی و شیخ موسی بحرینی را درک کرد و دیری نپایید که در علوم معقول و منقول صاحب بصیرت شد. او در کنار علوم متداول دینی، در علوم غریبه از قبیل طلسمات و نیز نجومات و جفر و اعداد مطالعاتی کرد و در بحث و جدل نیز مهارت یافت. (شیروانی، بی‌تا، ص ۵۸۲)

از آنجا که وی سلوک اخباری را در پیش گرفته بود، با فقیهان و مجتهدان اصولی از جمله شیخ جعفر نجفی، سید علی طباطبایی، سید محمدباقر حجت‌الاسلام اصفهانی و محمدابراهیم کلباسی، سخت درگیر شد و میان آنان دشمنی درگرفت. (نک: تنکابنی، بی‌تا، ص ۱۷۸-۱۸۰) فشار اصولیان سبب شد تا میرزا محمد، عراق را ترک گوید و راهی ایران شود. وی مدتی را در مشهد و دیگر شهرهای ایران گذراند و با استقبال

دستگاه حکومتی فتحعلی شاه، مدت چهار سال در تهران اقامت کرد. (شیروانی، بی تا، ص ۵۸۲)^۲

۳. جایگاه میرزا محمد اخباری در سیر جریان اخباری‌گری

اخباری از ماده خبر به طور مطلق بر هر که با تاریخ سروکار داشته، اطلاق می شده است. (صبحی صالح، ۱۳۶۳ش، ص ۱۲۱) چنان که ابن ندیم در *الفهرست* از مورخ با عنوان اخباری یاد کرده است. (ابن ندیم، ۱۳۵۰ق، ص ۱۰۷) اطلاق اخباری بر مورخ اصطلاحی رایج و قدیمی بوده است؛ برای مثال یعقوبی از ابومخنف اخباری یاد می کند (یعقوبی، بی تا، ج ۱، ص ۲۳) اما از قرن چهارم به بعد بر محدثان نیز اطلاق می شده است. (حب الله، ۲۰۰۶م، ص ۲۱۷) دلیل نامگذاری این جماعت به اخباری تکیه آنان بر اخبار است. (همان جا) به عبارت دیگر اخباری، فقیهی است که فقط با استناد به کتاب و سنت به استنباط احکام شرعی می پردازد و در مقابل اصولی بر فقیهی اطلاق می شود که از کتاب، سنت اجماع و عقل برای استنباط احکام بهره می جوید. (قطیفی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۵) طبق اظهار شهرستانی، علمای امامیه از همان ابتدا به دو گروه اصولی و اخباری تقسیم می شدند. (شهرستانی، ۱۳۵۰ش، ج ۱، ص ۱۶۵)

در فقه متأخر امامی، اطلاق اخباری‌گری به کسانی است که به پیروی از اخبار و احادیث اعتقاد دارند و روش‌های اجتهادی و اصول فقه را نمی پسندند. در مقابل آنان فقیهان هوادار اجتهاد قرار می گیرند که با عنوان اصولی شناخته می شوند. تقابل این دو گونه از نگرش در سده‌های نخستین اسلامی ریشه دارد. سده چهارم اوج قدرت مکتب حدیث‌گرای قم بود، در حالی که فقیهان اهل استنباط چون ابن ابی عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی در اقلیت قرار می گرفتند. از برجستگان حدیث‌گرایان این دوره می توان به کسانی همچون محمد بن یعقوب کلینی، محمد ابن بابویه قمی اشاره کرد. (مدرسی طباطبایی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۴) از سوی دیگر با ظهور شیخ مفید و در پی او سید مرتضی و شیخ طوسی حرکتی نوین در فقه امامی رخ نمود که تا قرن‌ها گرایش فقها به استنباط را بر حدیث‌گرایی برتری داد. فقه اهل حدیث که در اواخر سده چهارم با کوشش فقیهان اصولی ضعیف شد، وجود محدود خود را در مجامع فقهی امامیه حفظ نمود تا آنکه در اوایل سده یازدهم بار دیگر به دست محمدامین استرآبادی (م ۱۰۳۳ق) در

قالی نو مطرح شد (نک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶ش، ص ۵۷) و لبه تیز حملات خود را متوجه پیروان گرایش غالب در فقه امامی یعنی جناح اصولیان ساخت. او نخستین کسی بود که باب طعن بر مجتهدان را گشود و امامیه را به دو بخش اخباریان و مجتهدان منقسم گردانید. (تنکابنی، بی تا، ص ۳۲۱)

علاوه بر وی از پیروان متعصب مکتب اخباری در سده یازدهم باید از عبدالله بن صالح بن جمعه سماهیجی بحرانی صاحب منیه الممارسین نام برد که به کثرت طعن بر مجتهدان شهره بود. (خوانساری، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۲۴۷؛ تنکابنی، بی تا، ص ۳۱۰) در میان کسانی که شیوه استرآبادی را پسندیدند و به اخباری‌گری گرایش پیدا کردند، فقیهان بزرگی را می‌توان یافت که در عین اعتقاد داشتن به مکتب اخباری، دارای اعتدال و میانه‌روی بودند. ملا محسن فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق) را که خود می‌گوید مقلد قرآن و حدیثم و نسبت به غیر از قرآن و حدیث بیگانه‌ام (فیض کاشانی، ۱۳۷۱ش، ص ۱۹۶) نیز در عداد اخباریان نام برده‌اند. (خوانساری، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۸۵)

در این میان، میرزا محمد اخباری را می‌توان ادامه‌دهنده مکتب استرآبادی دانست که دفاعی افراطی و همه‌جانبه از جریان اخباری‌گری دارد. چنان‌که جعفریان سعی نموده ستیز میرزا محمد اخباری و جریان مخالف با وی که یعنی اصولیان می‌باشند، به تفصیل تشریح نماید. چه اینکه تقابل کاشف الغطاء عالمی اصولی و همعصر میرزا محمد با نگارش کتابی با عنوان کشف الغطاء عن معایب میرزا محمد عدو العلماء علیه افکار میرزا محمد در این راستا قابل فهم می‌باشد. (نک: جعفریان، ۱۳۹۱، سراسر اثر)

حربه‌ای که میرزا محمد اخباری در تقابل با جریان مخالف خویش به کار برد، ورود در مباحث رجالی و اسناد حدیث بود. یکی از آثار رجالی میرزا محمد، کلیات الرجال است. او کتاب دیگری با نام الرجال و کتابی نیز با نام تقویم الرجال داشته است. (آقابزرگ تهرانی، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۲۹) شیخ آقابزرگ از کتاب رجالی دیگری از او، با نام «رجال النیسابوری» نیز یاد می‌کند. (همان، ج ۱۰، ص ۱۵۷) ایشان همچنین از همین کتاب مورد بحث با عنوان صحیفة الصفاء فی ذکر اهل الاجتباء والاصطفاء نام برده و گفته است: در دو مجلد بوده است که مجلد اول آن، به مباحث درایه و مقدمات علم رجال اختصاص داشته است. (همان، ج ۱۵، ص ۲۲) شیخ آقابزرگ همچنین

می‌افزاید که او باز هم کتابی دیگر به نام *نتیجه الخلف فی ذکر السلف* در رجال داشته است. از قول او در کتابش با نام *معاول العقول فی قلع اساس الاصول* نقل کرده است. (همان، ج ۲۴، ص ۴۹)

۴. تقسیم‌بندی دیدگاه‌های رجالی و سندی میرزا محمد اخباری

چینش و روند کتاب رجال میرزا محمد اخباری از یک سو و تقابل گفتمانی عصر میرزا محمد اخباری از سوی دیگر، نگارنده این مقاله را به تقسیم‌بندی دوگانه آرای رجالی میرزا محمد اخباری سوق داده است. وی از طرفی درصدد آن است تا سنت رجالی متقدمین را که اعتماد به طرق روایات و اسامی راویان نام‌برده شده در کتب رجال بوده است، احیا کند و مبانی رجالی ایشان را از لابه‌لای کتب ایشان استقصا و به شماره درآورد و از طرفی دیگر به مهم‌ترین مبانی رجالی متأخرین نظر افکنده و در پی تخطئه آن‌ها از مستندات تاریخی و حتی استفاده از مبانی رجالی اصولیان سلف در دفاع از مبانی اخباریان برآمده است. گو اینکه میرزا محمد در پاسخ شبهات و سؤالات پیش‌آمده توسط گوینده‌ای، در مقام پاسخ برآمده و در مواردی نیز به اطاله کلام و مکررگویی نیز کشیده شده است.

۴-۱. استخدام قواعدی در جهت پذیرش روایات و طرق روایات

میرزا محمد اخباری در حکم به وثاقت راوی تنها به نصوص رجالی اکتفا نکرده و راه‌های دیگری را نیز برای اثبات وثاقت راوی مطرح نموده است. مبنای وی در طرح و بحث مباحث رجالی‌اش این است که احادیث کتب متداول اخبار، به‌ویژه کتب اربعه قطعی الصدور هستند. (اخباری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰، ۴۳ و ۸۸؛ ج ۲، ص ۹۸-۱۰۷) حال بر اساس این مبنا در پی آن است که بتواند پرده از اصول و قواعدی بردارد که متقدمین با استفاده از آن‌ها حکم بر صحت راوی می‌دادند.

از نوشته وی چنین برمی‌آید که وی معتقد است متقدمین ضوابط و اصولی در سنجش صحت و سقم روایات داشته‌اند که متأخرین از آن‌ها بی‌خبرند و این گسست تاریخی باعث شده است که آن‌ها با خرده‌گیری از متقدمین مسیر خود را تغییر دهند و خط بطلان بر بسیاری از احادیث بزنند، درحالی‌که همه این احادیث نزد متقدمین صحیح می‌باشند. در این راستا وی دچار رویکرد تسامح‌گرایانه در پذیرش اخبار از

راویان شده است. در این مجال به ذکر ادله و شواهد گوناگونی که وی در جهت اثبات مدعای خود به کار برده است می‌پردازیم و به تفصیل از آن‌ها سخن می‌گوییم. در این راستا مباحث مربوط به توثیقات رجالی را در بخش اول و مباحث طرق و اتصال سند را در بخش دوم مطرح می‌کنیم.

۴-۱-۱. توثیقات رجالی

۴-۱-۱-۱. اصحاب اجماع

یکی از مبانی اصلی اخباریان، نظر آنان دربارهٔ اصحاب اجماع^۳ است. آنان نیز مانند رجالیان دیگر دربارهٔ عبارت معروف کشی که با نام بردن از عده‌ای از اصحاب ائمه علیهم‌السلام می‌گوید: «اجتمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم» بحث کرده‌اند. مراد از این عبارت صحت احادیث منقول از آنان و نسبت آن به اهل بیت به مجرد صحت آن از آنان است، بدون آنکه عدالت کسی که آنان از او نقل می‌کنند، معتبر باشد. چنان‌که حتی از کسی که متهم به فسق یا وضع حدیث است نیز خبری نقل کنند، پذیرفته می‌شود. (برای اطلاع بیشتر از این اصطلاح نک: ایزدی، ۱۳۸۹، ص ۵۳-۷۶)

میرزا محمد معتقد است یکی از مبانی که علمای متقدم رجالی آن را قبول داشته و بر اساس این اصل حکم به صحت طرق و رجال روایات داده‌اند. همین مسئلهٔ اجماعی است که کشی مطرح نموده و قضاوت متقدمین بر اساس همین نظر کشی بنا شده است. میرزا محمد پا را فراتر گذاشته و اضافه می‌کند که جماعتی از متأخرین نیز نظر کشی را پذیرفته‌اند. شهید اول، شهید ثانی، علامه مجلسی، شیخ بهایی و بهبهانی کسانی هستند که میرزا از آن‌ها به‌عنوان مدافعان و پذیرفتگان نظر کشی از آن‌ها یاد نموده است. (اخباری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳)

وی جلالت بسیار زیادی برای اصحاب اجماع قائل بوده است. بدین توضیح که مادامی که راویانی، مذهب فاسدی داشته باشند در صورتی که قبل از آن‌ها اصحاب اجماع بوده باشند، آن کتاب قابل اعتماد است. و چنانچه روایتی را اصحاب اجماع نپذیرفته باشند حتی اگر عدل امامی نیز آن روایت را نقل کرده باشد، آن روایت مورد قبول نیست. وی مدعی است این نظریه توسط شیخ طوسی و محقق حلی و سید مرتضی نیز مطرح شده است. (همان، ص ۲۴)

۴-۱-۱-۲. مشایخ اجازه (و عده کلینی)

میرزا محمد به این بحث در دو بخش پرداخته است. در جایی از عبارت «عده من اصحابنا»ی کلینی و صدوق یاد نموده و اسامی آنان را به شماره درآورده و در جای دیگر فهرستی از طرق شیخ طوسی به مشایخ اجازه را ارائه کرده است.

کلینی به واسطه «عده» با عبارت «عده من اصحابنا» روایات زیادی نقل کرده که به ظاهر، افراد این عده‌ها برای وی مشخص بوده‌اند. تعبیر «عده» به جای ذکر اسامی، علاوه بر اینکه سبب اختصار سند است، گفته‌اند: اکثر افراد «عده»‌ها از مشایخ اجازه کلینی هستند و چون کلینی در صحت حدیث به اصالت، و درستی متن، توجه بیشتری داشته تا به شخصیت راوی، معرفی اسامی این افراد نزد وی تأثیری در صحت و یا سقم روایت نداشته است.^۴

اصطلاح مشایخ اجازه درباره شیوخی که اجازه کتاب را به روایان داده‌اند، به کار می‌رود؛ اما گاهی این اصطلاح برای مشایخ محدثان بزرگ نیز که روایات فراوانی از ایشان نقل شده، به کار رفته است؛ به‌ویژه آنکه بسیاری اوقات، ایشان فاقد توثیق خاص در کتب رجال هستند. مسئله بحث‌انگیز در این گونه موارد، امکان توثیق عام چنین مشایخی با توجه به شیخ اجازه بودن ایشان است. با این اصطلاح، تفاوتی جدی میان مشایخ روایت و اجازه پدیدار می‌گردد؛ زیرا درباره مشایخ روایت، وثاقت شیخ تأثیری اساسی بر اعتبار روایت منقول می‌گذارد؛ اما روایت منقول از مشایخ اجازه با توجه به متکی بودن نقل بر نوشته و مکتوب، مشابه حالت قبل نیست؛ زیرا تحقیق صحت آن از طرقی دیگر نیز امکان‌پذیر است؛ از جمله وجود نسخه‌هایی از این کتاب نزد دیگران با واسطه‌هایی غیر از شیخ و یا شهرت و معروفیت عمومی کتاب و نظایر آن. (برای اطلاع بیشتر از مشایخ اجازه نک: معارف، ۱۳۸۸، سراسر اثر)

فقدان بعضی از مشایخ اجازه در کتب رجال، مانع از توثیق ایشان نزد میرزا نشده است. دلیل وی نیز آن است که ایشان کسانی هستند که صاحبان کتب اربعه اعتماد فراوان بدان‌ها داشته و از ایشان به کثرت روایت کرده‌اند. (اخباری، بی تا، ج ۲، ص ۵۷)

۴-۱-۱-۳. سایر موارد توثیق

از آنجایی که میرزا محمد در پذیرش رجال موجود در سلسله طرق حدیث بسیار میل

به تسامح دارد، لذا به ادنی دلیلی متوسل شده تا تصدیق به توثیق ایشان نماید. از جمله آن موارد عبارت‌اند از: رجال موثقی از او روایت کرده باشند (همان، ص ۳۴)؛ صاحب کتاب و یا اصل باشد (همان، ص ۴۴)؛ ذکر راوی در کتب متعدد حدیثی و رجالی (همان، ص ۶۷)؛ توثیق امامان در مورد راوی خاص (همان، ص ۱۰۲)؛ راویانی که در سلسله‌سند صاحب کتاب یا اصل معتبر باشند (همان، ص ۱۱۵)؛ و بالاخره کثرت روایت و نقل. (همان، ص ۲۰۲)

۴-۱-۲. اتصال طرق روایی

میرزا محمد از روش‌های گوناگون و از زوایای مختلف به این مسئله پرداخته است؛ زیرا وی معتقد است که طرق روایی رسیده به ما صحیح می‌باشد. به عبارتی دیگر هم طبقات رجالی به‌طور زنجیره‌وار به یکدیگر متصل است و هم اینکه رجال تمام این زنجیره‌ها به کلی موثق‌اند. (نک: همان، ج ۱، ص ۲۳، ۹۴ و ۱۸۷) وی برای تحقق بخشیدن به این فرضیه، چندین مسئله را در کنار یکدیگر مطرح کرده که با کنار هم قرار دادن آن‌ها فرضیه وی اثبات گردد. از سویی به طرق روایی شیخ طوسی و شیخ صدوق پرداخته و از سویی دیگر به طرق روایی جمهور مشایخ امت پس از شیخ طوسی پرداخته است. ضمن اینکه رجال اهل سنت را نیز که در طریق روایی این اسانید وجود دارد، مورد بحث و بررسی قرار داده است. از آنجا که «طریق»، قسمتی از «سند» است نه تمام آن، اگر مثلاً بگوییم طریق شیخ طوسی به فلان راوی، صحیح است، بدین معناست که راویان سند از شیخ طوسی تا راوی مورد نظر، همه، عادل امامی هستند؛ گرچه راوی آخر این‌گونه نباشد، ولی اگر متعلق را «سند» روایات بدانیم، باید قائل به ثقه بودن (عادل امامی) تمامی راویان سند باشیم. در این صورت، صحت، بر خود خبر اطلاق می‌شود. آنچه مراد میرزا در این کتاب است طرق روایات است.

۴-۱-۲-۱. طرق اسانید شیخ طوسی

میرزا معتقد است مادامی که سلسله اسانید روایات موجود تا به شیخ طوسی منتهی شود، صحت آن‌ها مورد قبول می‌باشد. (نک: همان، ج ۲، ص ۱۷۹) البته این اعتقاد میرزا سابقه‌ای طولانی در سنت رجالی و حدیثی علمای سلف داشته است. با کاوشی در

زندگی علمی شاگردان و راویان اصلی شیخ طوسی همچون فرزندش ابوعلی، عبدالجبار رازی و ابوالصمصام مروزی می‌توان فهم دقیق‌تری از رواج طریق روایی وی به دست آورد. اینان با اخذ اجازه روایت آثار و مصنفات بی‌شمار و برگزیده شیخ طوسی، عملاً ناقل عمده‌ای برای علم پیشینیان به آیندگان شدند. (برای مطالعه درباره نقش این شاگردان، نک: حاج منوچهری، ۱۳۷۲ش، ص ۶۱۴ و ۶۱۵؛ همو، ۱۳۷۳ش، ص ۴۶) طریق غالب در سلسله اسانید عمده روایات شیعی در عصری پس از شیخ طوسی، طریق شاگردان و راویانی است که از او اجازه روایت مصنفات و آثار را کسب کرده‌اند.

در پی تألیف تهذیب و استبصار شیخ طوسی و تحصیل اجازه روایی شیخ توسط شاگردان، عالمان شیعی خود را از بسیاری از آثار دیگر بی‌نیاز دیدند و کتب حدیثی اولیه در میان آثاری جای گرفت که شیخ طوسی برای نقل آن‌ها به شاگردان خود اجازه داده بود. از این زمان به بعد تا ظهور کسانی چون ابن زهره حلبی (م ۵۸۵ق) و ابن ادریس حلی (م ۵۹۸ق) عملاً عمده کوشش‌های اجتهادی برای دستیابی به منابع روایی و روش‌های جدید استنباط احکام در آموزه‌های مکتب شیخ طوسی منحصر شده بود؛ روندی که تا شکل‌گیری و توسعه مکتب حله استمرار داشت. (پاکتچی، ۱۳۷۹ش، ص ۳۰۱)

کوشش میرزا محمد به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه وی در ادامه تلاش نموده تا اثبات کند که طریق روایت شیخ طوسی نیز تا مشایخ اجازه صحیح است. بدین شکل که راویان شیخ طوسی را تا مشایخ اجازه بررسی رجالی نموده و حکم به صحت آن‌ها داده است. و از آنجایی هم که معتقد است اگر روایتی تا مشایخ اجازه برسد، این سلسله سند تا به معصوم صحیح تلقی می‌شود و دیگر لازم نیست رجالی آن مورد بررسی قرار گیرد، لذا از همه این‌ها نتیجه می‌گیرد که تمام طرق روایی از حال حاضر تا زمان معصوم به‌طور صحیح نقل شده است. وی اضافه می‌کند که علامه حلی نیز در خلاصه الاقوال به بررسی طرق شیخ طوسی پرداخته و سلسله اسانید را ذکر کرده است و از این عمل علامه به‌طور ضمنی استفاده نموده که در میان علمای رجالی متأخر نیز به صحت طرق شیخ طوسی اذعان کرده‌اند. (اخباری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۳-۱۹۴)

۴-۱-۲. طرق روایی شیخ صدوق در من لا یحضر الفقیه

شیخ صدوق به جهت اختصار، سند احادیث را حذف کرده است. لذا در نگاه اول، تمام احادیث من لا یحضره الفقیه از مرسلات به حساب می آیند. احادیث مرسل این کتاب منحصر به روایاتی است که شیخ صدوق به طور کلی راویان آنها را حذف و به انتساب روایت به معصوم علیه السلام اکتفا کرده است و گاهی حتی این انتساب را نیز یاد نکرده و با استفاده از عباراتی همچون «رؤی»، «فی روایة» حدیث را گزارش کرده است و گاهی نیز حدیث را با استناد به یک راوی و یا صاحب کتابی آورده تا آن را در مشیخه مستند کند، اما چنین نکرده است.

در این میان، میرزا محمد درصدد است تا روایات شیخ صدوق را از حالت ارسال خارج نماید و سلسله روایانی را که در این بین صدوق آنها را حذف کرده، بازسازی نماید. وی طبق مبانی رجالی خویش، رجال ذکر نشده در مشیخه را توثیق می کند. البته میرزا محمد این کار خود را در ادامه و راستای کاری می داند که استرآبادی درباره این کتاب انجام داده و هدفش تکمیل همان راه استرآبادی است. گو اینکه میرزا محمد در مقام پاسخ گویی و استدلال به کسانی که تمام روایات کتب شیخ صدوق و شیخ طوسی را نمی پذیرند، برآمده و سعی بلیغی در اثبات طرق روایات این دو شخصیت دارد. در این صورت همه روایات این دو کتاب را صحیح تلقی می کند. (نک: اخباری، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۸-۲۲۰)

۴-۱-۳. ذکر طرق روایات جمهور علمای امت بعد از محمدون ثلاث

میرزا محمد طرق بسیاری از روایات را آورده و آنجا نشان داده است که اکثر این اسانید به شیخ طوسی و به توسط او به علامه حلی می رسد. در ادامه به کسانی مانند علامه مجلسی و شیخ حر عاملی رسیده است. اهتمام میرزا در این بخش آن بوده تا راویان حدیث را از محمدون ثلاث (کلینی، صدوق، طوسی) که جزء متقدمین هستند تا به متأخرین که علامه حلی است، متصل نماید و از این طریق صحت این اتصال را اثبات کند. در این بین، انبوهی از رجال را نام برده که از طبقات فی مابین علامه حلی تا شهید اول و دوم و از آنجا تا محمدون ثلاث بوده اند. و سپس طرق محمدون ثلاث را به صاحبان کتاب و اصول اولیه حدیثی نشان داده است. در ادامه متذکر شده است که

در میان انبوهی از این طرق، بعضی از آن‌ها به محمدون ثلاث منتهی نشده است، بلکه به کسان دیگری که در کتب نجاشی و ابن الغضائری هستند، رسیده است. میرزا محمد همه این طرق روایی را صحیح قلمداد کرده است. (نک: همان، ص ۲۴۶-۲۵۴)

۴-۱-۲-۴. ذکر طرق روایی رجال اهل سنت در میان احادیث شیعیان

میرزا محمد در بررسی طرق روایات وارده بدین نکته توجه کرده که اساساً بعضی از رجال سلسله اسانید از روایان اهل سنت بوده‌اند. (نک: ادامه مقاله) حجیت توثیق غیرامامی یکی از مباحث مهم و گسترده در رجال شیعه و یکی از محدودیت‌های این مبحث عدم اظهار نظر صریح رجالیان و دانشمندان شیعه چه دوره متقدم و چه متأخر و حتی معاصران است. فقط شمار اندکی از دانشمندان متعرض این بحث شده‌اند. علاوه بر این، پرسش‌های دیگری نیز در این باره قابل طرح است و شامل فروعی متعدد می‌شود. آیا می‌توان به توثیق شخص غیرامامی استناد کرد یا خیر؟ در صورت اعتماد، آیا حرج آنان را نیز می‌توان پذیرفت یا خیر؟ آیا تفکیکی میان غیرامامیان وجود دارد یا خیر؟ در صورت تفکیک میان غیرامامیان، آیا دیدگاه‌های همه آنان معتبر است یا خیر؟ در صورت اعتبار نظریات آنان، محدوده‌ای برای نظراتشان وجود دارد یا خیر؟ (برای اطلاع بیشتر در این باره نک: فقهی‌زاده و بشیری، ۱۳۹۶، سراسر اثر)

در اینجا نیز میرزا محمد دست به کار شده و درصدد تبیین این موضوع نیز برآمده است. چه همان طور که در سطور پیشین نیز ذکر شد، وی معتقد است تمامی طرق روایات رسیده به ما صحیح‌اند؛ حال در توجیه این گونه از طرق روایی نیز توضیحاتی را بیان داشته است.

شایان ذکر است میراث حدیثی شیعه در عصر صادقین علیهم‌السلام، توسط محدثان و عالمان امامی تدوین شده و در کنار توجه روایان شیعه، برخی از عالمان و محدثان زیدی و سنی هم عصر آن‌ها به ضبط احادیث ائمه شیعه توجه کرده‌اند که نام شماری از این محدثان چون اسماعیل بن ابی زیاد سکونی (مدرسی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۳۷۱-۳۷۲) عباد بن صهیب کلیبی یربوعی (همان، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۲)، ابوعثمان عمرو بن جمیع خلوانی (همان، ج ۱، ص ۲۵۹-۲۵۷) و افراد دیگری دانسته است. دفاتر حدیثی یا آثار تدوین شده به دست افراد مذکور طبعاً مورد توجه محدثان امامی بوده و به نقل و

روایت از آن‌ها توجه می‌کرده‌اند.

میرزا محمد نیز این مطالب را با بازخوانی طرق روایات دریافته و به‌صراحت بیان می‌دارد که طرق روایات شیعه به اهل سنت رسیده است. وی با بررسی‌های رجالی نشان داده است که طرق بعضی از روایات شیخ بهایی منتهی به صحیح بخاری و طرق بعضی از روایات علامه حلی به صحیح مسلم منتهی شده است. میرزا محمد دربارهٔ صحت و سقم این‌گونه روایات هیچ‌گونه داوری نکرده است. اما به نظر می‌رسد آن‌ها را نیز تلقی به قبول کرده؛ زیرا اهتمام او در این کتاب توثیق کردن رجال و طرق روایی است و علی‌القاعده می‌بایست جایی را که خلاف این مبناست، توضیح نماید و گرنه این مطلب وی نیز عطف بماسبق می‌شود. (اخباری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۷)

۲-۴. نقد آرای مخالفان

میرزا محمد اخباری را به‌جد می‌توان احیاگر مبانی رجالی متقدمین دانست. وی مشکل اصلی را در میان مبانی رجالی متأخرین، عدول از مبانی متقدمین می‌داند. وی فاصلهٔ تاریخی میان متقدمین و متأخرین را از مهم‌ترین دلایل شکاف میان این دو نظریه می‌داند و درصدد است با شرح گفتمان رجالی متقدمین به دلایل صحیح آن‌ها اشاره نماید و از این رهگذر اشکالات مبنایی متأخرین را روشن سازد. وی بسان دیگر اخباریان با قواعد ساخته‌شده توسط متأخرین در برخورد با روایات به مخالفت پرداخته و آن را ضربه‌ای مهلک به پیکرهٔ روایی شیعه می‌داند. چه اینکه در نظر وی با تعبیهٔ این‌گونه از قواعد، بسیاری از روایات از شیعه جدا می‌گردد و در نهایت کیان دین در خطر می‌افتد. (همان، ص ۲۸۳-۲۹۶)

۱-۲-۴. مخالفت جدی با تنويع احاديث

میرزا محمد با ردّ شدید دیدگاه علامه حلی و شیخ بهایی در تنويع احاديث، نظر ایشان را دربارهٔ حدیث صحیح با اصطلاح متقدمان، از صدوق و کلینی تا سید مرتضی و شیخ طوسی، ناسازگار می‌بیند و با نقل سخنان آنان، در اثبات این ناسازگاری می‌کوشد. آن‌گاه با نقل سخنان کلینی و صدوق در مقدمهٔ کتاب‌هایشان می‌گوید آنان احادیث کتب خود را صحیح می‌دانسته‌اند. به همین نحو شیخ نیز در کتاب *عُدَّة الاصول* می‌گوید روایاتی را که در دو کتاب روایی خود آورده‌ام، از اصول قابل اعتماد گرفته‌ام. (همان،

ج ۱، ص ۵۹، ۶۰ و ۶۲)

وی معتقد است که احادیث در میان متقدمین به دو قسم صحیح و غیر صحیح تقسیم بندی شده است و با استناد به خود متقدمین ابراز می‌دارد که آنچه آن‌ها در کتاب‌هایشان آورده‌اند به جز خبر صحیح نبوده است.

وی می‌افزاید: روایات شیعه به دست مؤلفان کتب اربعه و برخی دیگر از قدماء تهذیب شده است و روایاتی که به اصطلاح قدما ضعیف بوده‌اند، از روایات شیعه حذف شده و آنچه اکنون درون کتب اربعه و برخی دیگر از کتاب‌های قدما موجود است، مجموعه‌ای است که از کتاب‌ها و اصول معتبر حدیثی گرفته شده، و صدور آن از معصومان قطعی است.

ضمن اینکه اشاراتی نیز به این مطلب دارد که متقدمین معیارهایی برای انتخاب خبر صحیح داشته‌اند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها وجود حدیث در کتب و اصول اربعه مائه می‌باشد. اما قراین و شواهدی که در اختیار متقدمین در جهت انتخاب خبر صحیح بوده، هم‌اکنون از دسترس خارج است و لذا نپذیرفتن این روایات و یا تقسیم این روایات به چهار گونه رایج نزد متأخرین، به دلیل فقدان این قراین و شواهد کاری غیر عقلایی محسوب می‌شود.

میرزا محمد هم از نظر سلسله‌سند و طرق روایی و هم از منظر توثیقات رجالی، ضعیف شمردن و یا مرسل دانستن احادیث را نمی‌پذیرد. از نظر طرق روایات معتقد است که اخباری که مثلاً کلینی مرسل روایت نموده، صدوق و طوسی آن را مسند و به طرق صحیح نقل نموده‌اند و می‌افزاید کسی نباید این احادیث را ضعیف و یا مرسل قلمداد نماید و این‌گونه برخورد با روایات را نتیجه عدم تتبع لازم در آثار روایی می‌داند. از نظر رجالی نیز معتقد است صراحت کلینی و دیگر صاحبان کتب اربعه به صحت آنچه در کتبشان آورده‌اند، به معنای آن نیست که تمام راویان آن احادیث نیز ثقه باشند، بلکه نقل از کتب معتبر برای آن‌ها موضوعیت داشته است. (نک: ج ۱، ص ۱۹۴-۱۹۹)

در نهایت میرزا سعی نموده سخنان بعضی از متأخرین از جمله شیخ بهایی را به تأویل برد و معنایی دور را از ضعیف نزد او استفاده کند. میرزا می‌گوید: شیخ بهایی در

جایی که اصطلاح ضعیف را به کار می‌گیرد مرادش آن است که این خبر در اصول مکرر نیامده و اصحاب بدان عمل نکرده‌اند و این معنا مقابل با صحیح محسوب نمی‌شود. (همان، ۲۰۷)

۲-۲-۴. مخالفت با وجود خبر واحد

آنچه از فحوای کلام میرزا محمد برمی‌آید، اینکه وی اساساً معتقد است اخبار نقل شده در کتب متقدم متواتر هستند. وی بر این باور است خبرهایی که در زمان حاضر جزء اخبار آحاد تلقی می‌شوند، در نزد متقدمین متواتر بوده‌اند؛ زیرا در آن زمان اصول و کتب در میانشان متداول و مشهور بوده است و این احادیث در اصول مختلفی مضبوط بوده است. بر طبق رأی وی اساساً متقدمین یا خبر متواتر و یا خبر محفوف به قراین را نقل کرده‌اند و از این نظر ذکر اسانید در کتب اربعه نیز از باب تبرک و تیمن است و گرنه آنان هیچ ضرورتی در ذکر اسانید نمی‌دیدند؛ از این رو به اختصار به ذکر سندی واحد اکتفا می‌نمودند و بقیه را نمی‌آوردند. علاوه بر اینکه ممکن بوده همان سند نیز به طور کامل ذکر نشود. برای مثال، صدوق از ابن محبوب که صاحب کتاب و اصول بوده است روایتی را نقل می‌کند و واسطه بین خود تا او را ذکر نمی‌کند. این خبر به دلیل مرسل بودنش ضعیف نیست؛ چه او نیازی به ذکر این وسایط نمی‌دیده است. علاوه بر اینکه این خبر در کتب دیگر مشایخ همچون کلینی و طوسی به طور صحیح و مسند نقل شده است. (همان، ص ۲۰۹-۲۱۰)

میرزا سخنان خویش را هم‌نظر با جماعتی از متأخرین نیز می‌داند و به نقل از شیخ حر عاملی بیان می‌کند که وی در این باره اینچنین اظهار نظر کرده که اکثر مطالب اصول و فروع از اخبار به طور متواتر رسیده است و وجود نصوص فراوان ما را بالجمله به قطع اجمالی می‌رساند که تواتر معنوی و لفظی در مورد روایات وجود دارد. البته میرزا محمد کوشش نموده تا سخن سید مرتضی را که مخالف سرسختی برای اخبار آحاد است، هم‌نظر با خود جلوه دهد. میرزا بیان می‌دارد آنجا که سید مرتضی می‌گوید که نمی‌توان به خبر واحد عمل کرد منظورش آن است که قرینه‌ای برای صحت آن در دسترس نباشد هرچند راوی عادل امامی آن را نقل کرده باشد و یا اینکه خبر واحدی باشد که از کذاب‌ها و یا وعاظ نقل شده باشد. اگرچه سخنان سید مرتضی توسط میرزا

تقلیل یافته و ادله سید در مخالفت اخبار آحاد نادیده گرفته شده است. در ادامه میرزا می‌افزاید چون کلینی و صدوق به صحت روایاتشان معتقدند، می‌توان بدان‌ها عمل نمود هرچند جزء اخبار آحاد باشند. (همان، ص ۲۱۶-۲۱۷)

۳-۲-۴. نقد آرای رجال‌شناسان

خرده گرفتن به آرای رجالی در صورتی که کتب رجالی فردی را تضعیف نموده باشند، محل مناقشه میرزا با صاحبان کتب رجال است. نقد نظریات رجال‌شناسان توسط میرزا در دو مبحث اسامی مشترک و رجال سلسله اسانید کتب اربعه قابل پی‌جویی می‌باشد.

۱-۳-۲-۴. تمییز مشتبهین

این مبحث در فایده هفتم کتاب با عنوان «مشتبهین» مورد بحث قرار گرفته است. این مسئله یعنی اشتراک و اشتباه به علل مختلف ایجاد می‌شود. یکی از مهم‌ترین علل ایجاد اشتراک، تشابه اطلاعات رجالی و اختصار نام راویان است؛ برای مثال ذکر نام راوی و عدم بیان نام پدر وی، موجب اشتراک راویان همنام می‌شود. همچنین در موارد مشابه نام و نام پدر، عدم ذکر کنیه و نسب ایشان می‌تواند زمینه‌ساز ایجاد اشتراک شود. از دیگر علل ایجاد اشتراک می‌توان به تصحیف نام راویان و عدم ضبط دقیق اسامی ایشان اشاره کرد. ضرورت تمییز مشترکات زمانی آشکار می‌شود که یک یا چند تن از راویان مشترک، ثقه و برخی دیگر غیرثقه باشند. (برای اطلاع بیشتر در این باره نک: لطفی و شریعتی، ۱۳۸۹، سراسر اثر) با توجه به صبغه میرزا در تسامح و اعتماد به رجال به‌سادگی می‌توان حدس زد که مبنای وی نیز در این مبحث در صورت امکان اثبات راویانی است که ثقه بوده‌اند. به عبارتی دیگر کوشش وی در نشان دادن آن است که در اسامی مشترک منظور آن راویان ثقه هستند و دلایل کسانی را که استناد به روات غیر ثقه در اسامی مشترک کرده‌اند باطل می‌داند؛ چه اینکه این روش باعث توسعه نمودن دایره قبول روایات می‌شود. برای مثال در مورد ابوبصیر عنوان می‌کند که کشی قائل به واقعی بودن این شخصیت است. میرزا در مقام پذیرفتن نظر کشی در این باره ابراز می‌دارد که ابوبصیر در حیات امام کاظم علیه السلام در گذشته است در حالی که فرقه واقفیه بعد از زمان امام کاظم علیه السلام تشکیل شده است. علاوه بر اینکه نجاشی برخلاف نظر کشی، وی را توثیق نموده است. و از منظر میرزا جلالت علمی نجاشی بالاتر از کشی

است و از جمیع این مقدمات نتیجه بر توثیق ابوبصیر می‌نماید. (نک: اخباری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳)

درباره افراد مجهول نیز آن‌ها را ملحق به ثقات کرده است. برای نمونه در سلسله اسناد کلینی کسی به نام ابوداوود المسرق وجود دارد که نامش در هیچ‌یک از کتب رجال ذکر نشده است. در اینجا میرزا وارد عمل می‌شود و بیان می‌دارد که روایات کلینی از حسن بن سعید به واسطه ابوداوود سجستانی انجام پذیرفته است. علاوه بر اینکه از گزارش کشی مبنی بر فوت وی چنین برمی‌آید که این شخص از طبقه بعد از کلینی باشد. سپس از برآیند این شواهد نتیجه می‌گیرد که منظور از ابوداوود المسرق همان ابوداوود سجستانی است. (همان، ص ۳۵)

با استقصای موارد گوناگون می‌توان به انواع ضوابط تشخیص عناوین مشترک توسط میرزا پی برد بدین شرح: بهره‌گیری از کنیه در تمییز راویان همان؛ توجه به طبقه راوی؛ دقت در راوی و مروی‌عنه؛ مقایسه اسانید؛ جست‌وجوی روایت در منابع متقدم، کثرت روایت، توجه به اطلاعات رجالی راوی. (نک: همان، ص ۳۶-۴۵)

۲-۳-۲-۴. توثیق رجال در سلسله اسانید کتب متقدم

رجال موجود در سلسله اسانید کتب متقدم مورد جرح و تعدیل عالمان رجالی درآمده است. اما میرزا محمد معتقد است مادامی که کسانی از رجال حدیثی در بین سلسله اسانید کتب اربعه باشند، آن افراد ثقه محسوب می‌شوند حتی اگر رجالیان حکم به تضعیف ایشان داده باشند. این سخن تقریباً شبیه به آن چیزی است که اهل سنت و جماعت در باب عدالت صحابه مطرح کرده‌اند. وی قاعده‌ای دیگر را در مورد مجهولین از رجال حدیث پایه‌گذاری کرده که اثر منفی در مجهول بودن راویان را از بین می‌برد. وی معتقد است خبری که متنش متواتر باشد، اگر در سلسله سند آن کسانی از مجهولین نیز باشند، سند آن خبر نیز صحیح می‌باشد. (نک: همان، ص ۴۴-۴۵)

۴-۲-۴. اعتماد به کتب و مصادر اولیه به دلیل وجود قراین

میرزا محمد اخباری می‌گوید جمعی از متأخرین به سبب عدم تتبع، حکم به ضعف بسیاری از اخبار کرده‌اند؛ با آنکه محمد بن یعقوب خود یادآور شده که اخبار کافی آثار صحیح است و ابن بابویه نیز حکم به صحت این اخبار نموده. بنابراین بی‌هیچ

دغدغه‌ای باید گفت که حکم به صحت ایشان بهتر از حکم به صحت متأخرین است. قدما برخلاف متأخران، برای تصحیح روایات به تک‌تک رجال سند توجه نمی‌کرده‌اند، بلکه آنان کتاب‌های حدیثی را مورد توجه قرار داده و هر کتابی که مؤلف آن ثقة بوده و از ضعف روایت نمی‌کرده و از روایات مرسل نیز اجتناب می‌کرده، کتابی معتمد دانسته و به جمیع روایات آن عمل می‌کردند.

وی در ادامه می‌افزاید اینکه جماعتی از متقدمین خبری را حمل به صحت کرده‌اند درحالی‌که عده‌ای از رجال آن‌ها توثیق نشده‌اند، نشان‌دهنده آن است که آن‌ها گزینه‌هایی بر توثیق ایشان داشته‌اند و گرنه همه آن‌ها حکم به صحت این گونه روایات نمی‌کردند. و لذا فقدان این قراین در حال حاضر نباید باعث شود تا با سلسله‌ای از قواعد بعضی از آن‌ها را کنار بگذاریم بلکه می‌بایست به دلیل وجود قراینی مبنی بر صحت روایات نزد متقدمین ما نیز بدان‌ها اعتماد کنیم و بر همان منوال احادیث را بپذیریم. (نک: همان، ج ۲، ص ۶۵)

۴-۲-۵. قول به عدم تعارض در روایات

میرزا محمد در بحث از تعارض اخبار یادآور شده است که شیخ طوسی اهتمامی بلیغ در جهت جمع میان روایات مختلف داشته و در این باره قواعدی را به استخدام درآورده است. وی می‌افزاید دلیل این عمل شیخ آن است که هر دوی این روایات از ثقات گرفته شده و لذا در نهایت هیچ‌گونه تعارضی با یکدیگر ندارند و در صورتی که نتوان بین آن‌ها جمع نمود به هریک از آن‌ها می‌توان عمل کرد و عمل‌کننده نزد خداوند مجزی خواهد شد. از فحوای سخنان میرزا چنین برداشت می‌شود که مخاطب توضیحات میرزا در این بخش کسانی هستند که در صورت تعارض دو روایات با یکدیگر یکی از آن دو و یا هر دوی آن‌ها را رد می‌نمایند. (همان، ج ۱، ص ۲۹)

۵. نتیجه‌گیری

میرزا محمد اخباری به‌مثابه نماینده بالاترین مرتبه اخباری‌گری در زمانه خویش کوشش نموده تا در تقابل و جدال با اصولیین همعصر خویش از علم رجال سود جوید. او به مهم‌ترین نقطه شکاف و اختلاف میان دو جناح متخاصم که در نگاه کلی‌نگر در اعتبار و یا عدم اعتبار مصادر اولیه حدیثی خلاصه می‌شد، نگاهی استدلالی

و مطول توأمان داشته است. وی با اصرار فراوان در پی بازسازی قراین و شواهدی است که نشان دهد روایات ما از گزند آسیب‌هایی چون جعل و ضعف در امان مانده است و اساساً مبنای اصولیین مبنی بر عدم اعتبار و ضعف برخی از اخبار وارده را ابطال نماید. وی در این باره از دو مسیر گوناگون به مسئله اخیر پرداخته و صحت روایات را از دریچه نگاه اخباری‌گری خویش به اثبات می‌رساند. تلاش وی آن است که از سویی با ارائه ادله متقدمین این نکته را اثبات کند که روایات وارده در مصادر اولیه، قطعی الصدور و صحیح هستند و قرآینی نزد ایشان بوده که در اختیار و گزینش اینچنین روایاتی بدان متوسل می‌شدند. بازسازی و ارائه این قراین از جمله مهم‌ترین اهتمام‌های وی در این کتاب است. در این راستا در پی استخدام قواعد و اصولی بود تا بتواند دایره توثیقات رجالی و صحت طرق روایات را توسعه بخشد. از سویی دیگر با نقد آرای مخالفان، به مبانی اصولیین در حوزه علم رجال اشکالاتی را وارد کرد. مخالفت با تنويع احادیث، مخالفت با وجود خبر واحد، نقد آرای رجالیان از جمله آن‌هاست.

در مجموع میرزا محمد توانسته است با بهره‌گیری از دیدگاه‌های متقدمین و همچنین با موافق نشان دادن نظریات بعضی از متأخرین اعم از اصولیین و اخباریین، کفه ترازو را به سمت خویش سنگین نماید و جناح مخالف را به دلیل عدم تتبع کافی در منابع و همچنین همراهی بزرگان ایشان با نظریات خویش محکوم و نظریاتشان را تخطئه کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. در بخش جایگاه میرزا محمد اخباری در سیر جریان اخباری‌گری به طیف‌بندی علمای اخباری و ویژگی‌های هر کدام اشاره شده است.
۲. وی در تمام این مدت، مورد توجه و احترام شاه قاجار بود و روزگار را به تصنیف و تدریس گذرانید و از آنجا که از او کراماتی بر سر زبان‌ها افتاد، به «صاحب‌الکرامات» ملقب شد. (ابراهیم بن میرزا احمد، ۱۳۵۶ق، ص ۳۱۴) یکی از کرامتی که بدو نسبت دادند، داستان پیشگویی در خصوص قتل تسیتسیانف فرمانده سپاه روسیه در منطقه قفقاز بود. (نک: نفیسی، ۱۳۶۱ق، ج ۱، ص ۲۵۱-۲۵۲؛ سپهر کاشانی، ۱۳۰۴ق، ج ۱، ص ۸۳-۸۲) سرانجام با فشار و سعایت رجال متنفذ، شاه قاجار دست از حمایت میرزا محمد برداشت و او را روانه عراق ساخت. (نک: تنکابنی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۸۰) در این میان نقش علمای اصولی، به‌ویژه شیخ جعفر نجفی را که کتابی با عنوان کشف‌الغطاء در ذم میرزا محمد تصنیف کرد و برای شاه فرستاد، نباید نادیده گرفت. (خوانساری، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۰۲) میرزا

محمد پس از ترک تهران در کاظمین رحل اقامت افکند (شیروانی، بی تا، ص ۵۸۱) و باز از ابراز مخالفت علنی با اصولیان خودداری نکرد و همین امر سبب شد که حکم قتل او توسط علما و مجتهدان بنام آن زمان همچون سید محمد مجاهد (صنیع الدوله، ۱۳۰۳ق، ج ۳، ص ۱۶۷)، شیخ موسی، سید عبدالله شبر و شیخ اسدالله کاظمینی (نک: معلم حبیب آبادی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۹۴۳) صادر شود.

در پی صدور حکم قتل میرزا محمد، گروهی به خانه او هجوم بردند و او را به همراه فرزندش احمد و یکی از شاگردانش به قتل رساندند. (ابراهیم بن میرزا احمد، ۱۳۵۶ق، ص ۳۲۲-۳۲۳)

بسیاری از مورخان و شرح حال نگاران این چالش را که با قتل میرزا محمد اخباری پایان یافت، تلاش نافرجام اخباری گری افراطی دانسته اند. (اعتماد السلطنه، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۵۳۸؛ شیرازی خاوری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۰۳) جمعی از مؤلفان تراجم نگار، فضل و علم میرزا محمد را ستوده و او را در علوم غریبه ماهر دانسته و به شرح آثار مکتوب وی پرداخته اند. (مدرس تبریزی، بی تا، ص ۸۵)

عجب آنکه وی گرایش بسیاری به عرفان و تصوف داشت. این جهت گیری در جانبداری وی از ابن عربی بزرگترین شخصیت تصوف نظری آشکار می شود. نیشابوری از ابن عربی با تعبیر «اکابر العرفا» یاد کرده (خوانساری، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۵۶) و تلاش می کند وی را به امامیه منسوب کند. (جهانگیری، ۱۳۶۷، ص ۳۵۴-۳۶۰) بنا بر نوشته شهرخواستی، میرزا محمد در کتاب میزان التمییز فی علم العزیز، شرحی در منازل عشق و دفاع تمام عیار از عقیده وحدت وجود به عمل آورده است. (شهرخواستی، بی تا، ص ۶۰-۹۳)

۳. اصحاب اجماع اصطلاحی است در علم رجال که مراد از آن هجده تن از اصحاب معصومانند که کشی در مورد تصدیق و تصحیح روایات آنان از منظر امامیه ادعای اجماع کرده است. شش تن از آنها از اصحاب مشترک امام باقر و امام صادق علیهما السلام (کشی، ۱۳۴۸ق، ص ۲۳۸) و شش تن از اصحاب امام صادق علیه السلام (همان، ۱۳۷۵، ص ۳۷۵) و شش تن از اصحاب مشترک امام کاظم و امام رضا علیهما السلام هستند. (همان، ص ۵۵۶)

۴. «عده» هایی که کلینی بیشترین روایات را به واسطه آنها نقل کرده، سه گروه هستند که وی به واسطه آنها از احمد بن محمد بن عیسی، احمد بن محمد بن خالد برقی و سهل بن زیاد روایت نقل کرده است.

طبق آنچه ابو عبدالله نجاشی و علامه حلی در کتب رجال خود ثبت کرده اند، کلینی افراد این سه عده را به شرح ذیل مشخص کرده است: عده ای که به واسطه آنها از احمد بن محمد بن عیسی روایت نقل شده بدین شرح: محمد بن یحیی، علی بن موسی الکمیدانی، داود بن کوره قمی، احمد بن ادریس و علی بن ابراهیم بن هاشم. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۷۸؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۷۲)

عده ای که به واسطه آنها از احمد بن محمد بن خالد برقی روایت نقل شده بدین شرح است: علی بن ابراهیم قمی، علی بن محمد بن عبدالله، بن اذینه، احمد بن عبدالله بن امیه و علی بن الحسن (همان) و

عده‌ای هم که به واسطه آن‌ها از سهل بن زیاد روایت نقل شده بدین شرح است: علی بن محمد بن علان، محمد بن ابی عبدالله، محمد بن الحسن (فروح) و محمد بن عقیل کلینی (همان).

منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن منزوی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، بیروت: دار الاضواء، بی تا.
۲. ابراهیم بن میرزا احمد، «ترجمه میرزا محمد الاخباری» چاپ شده به همراه ایقاز النبیه میرزا محمد اخباری، قاهره: مطبعة النغر، ۱۳۵۶ق.
۳. ابن ندیم، الفهرست، تحقیق رضا تجدد، بی جا: بی نا، ۱۳۵۰ق.
۴. اخباری، میرزا محمد، صحیفة اهل الصفاء فی ذکر اهل الاجتباء، نسخه خطی، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ۳۶۸/۶، بی تا.
۵. اعتماد السلطنه، محمد حسن، تاریخ منتظم ناصری، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۷ش.
۶. امین، سید محسن، أعیان الشیعه، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
۷. ایزدی مبارکه، کامران، «روش های مجلسی در نقد سند، با تکیه بر مرآة العقول»، پژوهش های قرآن و حدیث، شماره ۱، سال ۴۳، ۱۳۸۹ش.
۸. پاکتچی، احمد، «اصول فقه»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۹، تهران، ۱۳۷۹ش.
۹. تنکابنی، میرزا محمد، قصص العلماء، انتشارات علمیة اسلامیة، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۰. جعفریان، رسول، دو رساله از کاشف الغطاء علیه میرزا محمد اخباری، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۱ش.
۱۱. جهانگیری، محسن، محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ش.
۱۲. حاج منوچهری، فرامرز، «ابوالصمصام مروزی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۵، تهران: بی تا، ۱۳۷۲ش.
۱۳. حاج منوچهری، فرامرز، «ابوعلی طوسی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۶، تهران، ۱۳۷۳ش.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، خلاصة الاقوال فی معرفة احوال الرجال، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۱۵. حب الله، حیدر، نظریة السنة فی الفکر الامامی الشیعی، بیروت: الانتشار العربی، ۲۰۰۶م.
۱۶. خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، تهران: بی نا، ۱۳۹۰ق.

۱۷. سپهر کاشانی، محمدتقی بن محمدعلی، *ناسخ التواریخ (قاجاریه)*، ایران: بی نا، ۱۳۰۴ق.
۱۸. شهرخواستی مازندرانی، اسدالله بن عبدالغفار، رشک بهشت (کاشف الاسرار)، نسخه خطی، قم: کتابخانه آستانه مقدسه حضرت معصومه، شماره ۲۵۳، بی تا.
۱۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، بی جا: اقبال، ۱۳۵۰ش.
۲۰. شیرازی خاوری، میر فضل الله، *تاریخ ذوالقرنین*، تصحیح و تحقیق ناصر افشارفر، تهران: وزارت، ۱۳۸۰.
۲۱. شیروانی، حاجی زین العابدین، *بستان السیاحه*، تهران: بازچاپ از چاپ سنگی، انتشارات کتابخانه سنایی، بی تا.
۲۲. صبحی، صالح، *علوم الحدیث و مصطلحه*، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۳ش.
۲۳. صنیع الدوله، محمدحسن، *مطلع الشمس*، تهران: بی نا، ۱۳۰۳ق.
۲۴. فقهی زاده، عبدالهادی و بشیری، مجید، «بررسی مبانی رجالی علامه شوشتری در قاموس الرجال»، *فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث*، سال دهم، شماره ۲، ۱۳۹۶ش.
۲۵. فیض کاشانی، محسن، *ده رساله*، به کوشش رسول جعفریان، اصفهان: بی نا، ۱۳۷۱ش.
۲۶. قطیفی، فرج عمران، *الاصولیون و الاخباریون فرقه واحده*، نجف: مطبعة حیدریه، ۱۳۷۶ش.
۲۷. کشی، محمد بن عمر، *معرفة رجال*، اختیار، محمد بن حسن طوسی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸.
۲۸. لطفی، سید مهدی و شریعتی، فاطمه، «نقش و عملکرد محمدتقی مجلسی در بررسی و تمییز راویان مشترک»، *مجله علوم حدیث*، سال ۲۱، شماره ۳، ۱۳۸۹.
۲۹. مدرس تبریزی، میرزا محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز: کتاب فروشی خیام، بی تا.
۳۰. مدرسی طباطبایی، حسین، «*اجتهاد*»؛ مقدمه ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس، ۱۴۱۰ق.
۳۱. مدرسی طباطبایی، سید حسین، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ترجمه سید علی قرائی و رسول جعفریان، قم: نشر مورخ، ۱۳۸۶ش.
۳۲. معارف، مجید، «مشایخ اجازه در اسناد الکافی»، *مجله علوم حدیث*، شماره ۵۱، ۱۳۸۸ش.
۳۳. معصوم علیشاه، محمد، *طرائق الحقایق*، تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران: کتابخانه بارانی، ۱۳۳۹.
۳۴. معلم حبیب آبادی، محمدعلی، *مکارم الآثار*، اصفهان: انتشارات انجمن کتابخانه های عمومی اصفهان، ۱۳۵۱.
۳۵. نجاشی اسدی، ابوالعباس احمد بن علی، *رجال*، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
۳۶. نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر*، تهران: انتشارات بنیاد، ۱۳۶۱ش.
۳۷. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دار صادر، بی تا.

Mīrzā Muhammad Akhbārī's Viewpoints in Hadith and Rijāl based on "Ṣahīfah Ahl al-Ṣafā fī Zdhire Ahl al-Ijtibā"

Shahrbanoo Farrokhi Nezhad Naseri
Ph.D. of Ferdowsi University Mashhad

Abstract

With no doubt the book " Ṣahīfah Ahl al-Ṣafā fī Zdhire Ahl al-Ijtibā" representing the depth of Akhbarish thoughts of Muuhammad ibn abd al-Nabī Nīshābūrī known as Mīrzā Muhammad Akhbārī. In this book his elements of Rijāl and Hadith reflected well. His expediency of Rijāl issues is because of his debates whit his contemporary Usulīs (fundamentalists) in this subject. In his work he has tried to defend Hadith trend against Usulīs of his time. He wanted to create a new theory in Rijāl science and also to show his disagreement with Usulī theories by repeating the viewpoints of ancient Rijāl scholars and by criticism the viewpoints of medieval Rijāl scholars.

This study by studying the book of Mīrzā Muhammad Akhbārī, tries to reach his Rijāl basics and also indicating the opposition discourses of his time. By concentrating on methodology of this work we can find out advantages of it like Rijāl confirmations and truth of Isnād, criticism views of the Usuli opponents.

Keywords: Akhbārī, Usulī, Mīrzā Muhammad Akhbārī, Rijāl, confirmation, Isnād.

A Textual Study of Traditions on the Superiority of Women with More Children

Samad 'Abdullahi 'abbed (responsible author)

Associate Professor, Azarbaijan Shahid Madani University

Mina Ghodsi

M.A. of Azarbaijan Shahid Madani University

Abstract

In some hadiths of the Prophet (pbuh), the best women are those who give birth to many children. Sometimes these hadiths create challenges and failure to evaluating them leads to the acceptance of the same ruling for all situations that is not the intention of Allah, and this clarifies the importance and necessity of the matter. In this article, by referring to the Qur'an and Hadith and the rule of reason, it is examined that having this feature is not always at the disposal of human beings; Including infertility and etc. In addition, just having a child does not make women virtuous, but having a righteous child makes a woman better. The third point is that the hadith deals with goodness and betterness, and it can be a worldly matter and has nothing to do with virtue, and considering that the criterion for the superiority of human beings in the verses of the Qur'an is piety. Matters that are beyond human control, negatively and positively. It cannot be a criterion for virtue or vice.

Keywords: Fertility, Woman, Virtue of Woman, Quran, Childbearing.

Rejāl Innovation of Muḥaqqiq Ardabīlī in "Jāmi' al-Ruwāt"

Abotaleb Alinejad

Assistant Professor of Jamet al-Mustafa al-Alamiah

Abstract

A Hadith reports the sunnah of the Prophet and Imam Ali (pbuh) and stands firm on strong and firm bases called sanad (chain of transmitters). Transmitting of hadiths with Isnad has been emphasized upon and advised by the Imams (pbuh). One of the ways to evaluate a hadith is to assess its Isnad and transmitters. Hence, a discipline called 'Ilm al-Rijāl has been established and tens of Rijāl works have been composed. Among the books on Rijāl, the book "Jāmi' al-Ruwāt" has enjoyed a special position and status, and it possesses important and beneficial distinctions. Its reflective author with his academic struggle and twenty-year long effort has been able to bring about a transformation in the identification of transmitters and the procedure to critique Isnad, and [he has been able to] innovate a new method that has had no record among the predecessors. With this innovative method, he has been able to identify the problems of Isnad of the transmitters of the Four Shia Books of Hadith, and to achieve very important and valuable results in the identification of transmitters and chains of transmitters; among which are to identify the taṣḥīf (a form of distortion in which the change of a word stems from the words, vocal or written oneness or likeness) of the names of transmitters, such as the Taṣḥīf of "Husayn" into "Hasan" and vice versa, to recognize the Taṣḥīf in wording of Tahdīth (expressions of tradition), such as the Taṣḥīf of 'an to ibn and vice versa, to differentiate between common transmitters, such as to distinguish Ahmad bin Muhammad which is a name that multiple transmitters share like Ahmad bin Muhammad ibn Isa Ash'ari, Ahmad bin Muhammad ibn Khalid Barqi and Ahmad bin Muhmmad ibn Abi Nasr Bizanti, to recognize the synonyms of a transmitter and to homogenize multiple titles such as Thabit ibn Dinar, Thābit ibn Abi Ṣafīyyah, Abu Ḥamza Thumālī and al- Thumālī all of whom are one person, to recognize ta'liq in chains of transmitter (a missing word or phrase in the beginning of a Isnad) and to recognize missing elements in it. This article mentions and explains the new methodology and the innovative procedure of Muḥaqqiq Ardabīlī and the results achieved.

Keywords: Jami' al-Ruwāt, Muḥaqqiq Ardabīlī, Sanad (chain of transmitter), Taṣḥīf, Irsāl, Transmitter's Class, Common Transmitters and Unification of the Different.

Isnād and Content survey of "man ra'ānī fi al-manām faqad ra'ānī ..."

Reza Hosaynifar

Assistant Professor, Shahid Chamran University of Ahvaz

Abstract

Among scholars of Islam, in different directions, various states, have been various divisions for the dream (Ru'yā), that among them the division of the dream into the value of person who seen in the dream. According to the famous tradition "Who saw me ...", "vision of infallible Person in sleep", because of its particular feature, has been distinguished from that of others or other things, and has had special effects on it.

However, many scholars have refused to accept it by making doubt either on the basis of Isnād or the content of the tradition or by expressing intellectual and traditional conflicts. This article attempts to examine and critique the views of opponents with validity or authority of this particular type of dream.

According to the findings of this study, the set of traditions of vision of infallible Person in the dream is either meaning hearsay or at least Mutazāfir; the justifications given for the interpretation of its content are weak and unacceptable. Finally, some claimed conflicts aren't real and others can be collectable and it is not the case to drop tradition. In such debates, it is clear that criticizing of the opponents evidences means the inadequacy of the evidences, and not necessarily the acceptance of the opposite opinion.

Keywords: Hadith, Dream, Infallible Person, Isnād, Implication, Conflict.

Analysis of the meaning of Prophet's hadith "man ta'allam al-Quran thumma nasiyahū laqiya al-llahu ajdhama" Whoever learns the Quran, then forgets, meets God with hands cut off

Hasan Zarnooshe Farahani (responsible author)

Assistant Professor of Theology, Shahid Rajaee Teacher Training University

Hamid Imandar

Assistant Professor of Ulum Quran and Fiqh, Shiraz University

Abstract

Memorizing (Ḥifẓ) the Qur'an means memorizing its verses and suras, since the revelation of the Quran, has always been noticed by Muslims and has had a high value and status. Also forgetting the words of the Quran after memorizing it, is considered bad manner. This belief sometimes goes so far that according to some hadiths such as the Prophetic Hadith "Whoever learns the Quran, then forgets, meets God with hands cut off", anyone who forgets the Qur'an, deserves to be punished on the Day of Judgment. The authors of this article, using the descriptive-analytical method, to find the correct meaning of this hadith, first, using the rules and criteria of hadith research, examine the hadith Isnād and state its problems, then, According to the opinions of commentators, analyze the text of the hadith and express the correct meaning of it, which is a kind of simile or metaphor.

Keywords: Gharīb al-Hadith, learning of the Quran, Ḥifẓ, forgetting, ajdhama, Yazīd ibn ziyād.

Isnad and Content Analysis of Traditions of Prophet's Legislation in Shia and Sunni sources

Seyed Reza Mu'ada

Professor of Qom University

Negin Alizadeh

Ph.D. Student of Comparative Interpretation, Qom University

Abstract

There are many Hadiths in both the Shia and Sunni sources implicating that the divine right of legislation was entrusted to Prophet Muhammad (pbuh) by Allah. These Hadiths are authentic in terms of Isnad and textual meaning and the scholars of both Shia and Sunni have accepted the divine right of legislation of Prophet Muhammad. The Shia and Sunni scholars believe that the divine right of legislation of Prophet Muhammad and obeying his orders do not contradict the monotheistic nature of worship of Allah and obeying the Prophet of Allah equals obeying the orders of Allah the Almighty. This is because Prophet Muhammad, based on his deep love for the Lord, was nurtured under Allah's divine training system and thus his individual will never contradicts that of Allah. In other words, every law and ruling that Prophet Muhammad legislated is in complete harmony with the orders of Allah and not in contrast to His divine will. As a result, Allah Himself gave Prophet Muhammad the permission to issue divine laws and rulings and has considered obedience to the Prophet of Allah as the obedience towards Himself. The main philosophy behind entrusting the divine right of legislation to Prophet Muhammad is examining the faith of believers and distinguishing the obedient servants of Allah from the disobedient ones. It is noteworthy that the abovementioned view is approved by reason too.

Keywords: Divine Legislation, Prophet Muhammad, Islamic Law, Traditions of Tafwīd, Shia and Sunni sources of Hadith.

Humor in expression of Infallible Imams (as)

Atefe Sotodian (responsible author)

Ph.D. Student of Ulum Quran and Hadith, Mazandaran University

Sayed Kazem Tabaaii

Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Sayed Aliakbar Rabi' Nataj

Professor of Mazandaran University

Mahdi Taqizadeh Tabari

Professor of Mazandaran University

Abstract

Humor has an important role in the human interactions. The result of the humor is the happiness which is a necessity for the human soul. Therefore, in this article, we address the study of the reaction of the Holy Prophet, Mohammad, (puh) and the Imams (as), which is very important. The Hadiths related to this subject are divided to two categories: Negative and Positive. In this article, we cover the following subjects. Firstly, we define the humor. Then, we collect and categorize the Hadiths about this topic. Then, we discuss the forms of occurrence of humors in the words of the Infallible Imams (AS), and the goals they followed from humor. We try to provide a proper explanation for these issues by collecting data in a library method and literary analysis of that data.

Keywords: humor, language of humor, language of hadith, Du'abah.

Applying «lā abā laka» in Traditions, From Vilification (Dhamm) to Praise (Madḥ)

Pouran Mirzaei

Assistant Professor, University of Quran and hadith

Mohsen Khatami

Undergraduate student, University of Sciences and Education of Quran

Abstract

The existence of terms and allusives, including metaphors, allusions, similes, etc in texts, although necessary for any eloquent and expressive word, but sometimes it makes it difficult to understand its exact meaning. This matter is also seen in the tradition works in such a way that in order to achieve the main purpose and correct meanings of these phrases, considering the space and the cause of hadith production and the context of expression is a necessary. The allusive phrase "lā abā laka" is one of these terms which in the first place Brings to minds the suspicion of "the existence of insulting words in wording of the Imams (AS)". This research, after removing the ambiguity from the content of these traditions, with a descriptive-inferential method in collecting materials and analytical comparison of data, tries to find the correct meaning and modern equivalent of "lā abā laka". Referring to the lexical meanings and usage of this term in ancient and original Arabic texts, exploring the views of commentators and also style of an expression and circumstances of the issuance in traditions, shows that not only the concept of vilification (Dhamm), which is a prevalent view and Public Belief, it does not always mean insult, but also beyond that, this phrase has been used in the traditions only to mean reproach, praise and surprise.

Keywords: lā abā laka, Problematic Hadiths, Terms of Tradition, Hadith Metonymy, Context of Hadith Production.

The Shiite hadith center in Baghdad: from development until the end of 3rd century

Nosrat Nilsaz

Associate professor of Ulum Quran and hadith, Tarbiat Modares University

Abolfazl Rajaei Fard (responsible author)

M.A. of Ulum Quran and hadith, Tarbiat Modares University

Abstract

Knowledge of the history of ideas inevitably leads any researcher to the centers of its birth. Therefore, researching the history of Shiite thought and course requires familiarity and analysis of its fields of thought. Meanwhile, the Shiite hadith field in Baghdad had a special place in the production of science and teaching scholars. In the present study, the establishment of this seminary and its development stages until the end of the third century, as well as the performance of the Baghdad seminary in three areas of learning, compiling works and transmitting the writings of the past are reviewed, explained and analyzed. According to the findings of this study, the history of the scientific movement of the Shiites of Baghdad often goes back to the scholars of the Karkh place in the era of Ṣādiqayn (pbuh). The scientific efforts of this group and a group of Kūfī immigrants during the establishment of the city of Baghdad did not lead to the establishment of the Baghdad constituency due to the lack of necessary scientific capacity and difficult political conditions. This seminary went through three stages from its establishment until the end of the third century. The first phase (the time of the emigrants), the Baghdad seminary was founded by Kūfī immigrant scholars. The second phase (the natives period) was the flourishing of this field by its native scholars, and even the suffocating period of Mutawakil could not stop its growing trend. The third phase (the age of minor absence), ideological turmoil, did not hinder the dynamism of this field due to the activities of Baghdad scholars and scientific stages. The experience of two different aspects of scholarship, authorship, numerous collections, and the forerunner in the writing of some monographs - which examine the validity of these works - shows the high status of the Baghdad seminary - and the extensive transmission of the authentic and ancient heritage of the early Shiites.

Keywords: the Shiite hadith center in Baghdad; Kūfī immigrant; native scholars; Learning science; Scientific writings; transmitting the heritage of last generations.

Isnād and Content Analysis of "Hadith of Ḥūt" (Fish) through considering its historical background

Seyyed Soleyman Mousavi (responsible author)

M.A. in hadith studies

Mohammad Ibrahim Roushan Zamir

Assistant professor of Razawi University of Islamic Sciences.

Abstract

It is reported in a hadith in *Usūl al-Kāfi* that Imam Ṣādiq (P.B.U.H.) has been asked about the location of the earth. In the answer attributed to the Imam, it is stated that the earth is on the back of a fish. This hadith, which we refer to in this research as the "Hadith of Ḥūt", has a sound chain of transmitters, but it is appeared to be incompatible with scientific facts and indisputable human experiences. Some hadith researchers have tried to justify the hadith in some way but have been unsuccessful. Our method in studying this hadith is to consider its historical background. For this purpose, we gathered similar hadiths in three categories, and then, by examining these traditions and comparing them with other historical resources, such as the Jewish books, we come across astonishing similarities, such as the similarity of the names of the fish and the cow on which the earth is said to rest. Considering the evidence that shows its *isra'iliyyat*, the lack of reasonable justification for it, being against scientific facts and the inefficiency of such Hadiths (*akhbr al-āḥād*) in historical subjects, there is no other way except to announce it invalid.

Keywords: ḥūt, fish, earth, Leviathan, Behemoth.

Political Collection of Hadith

Alireza Rostami Harani

Assistant Professor, Hazrat-e Masoumeh University

Abstract

The present article tries to answer to the question whether the authors of the primary texts of hadith influenced by the policy of unjust governors have attempted to formulate political publication of hadith? As a result of this research, by the analytical method of research and inferential thinking, it is clarified that policy in some cases has a direct impact on the employment of the authors of hadith and the formulation of hadith so that the political publication of the hadith has occurred too. By studying the collected political traditions, it is possible to know that "the unison of traditions content with the policy of the oppressive governors" in many cases are the indication of untruthful tradition.

keywords: Collection of Hadith, Policy, Governors, Authors.

Validation of Hassan Basrī's tradition on the effectiveness of the verse "wan yakāk" in repelling evil eye

Habibullah Halimi jelodar

Associate Professor of Theology, University of Mazandaran (responsible author)

Fatemeh Qorbani (responsible author)

Ph.D. Student of Ulum Quran and Hadith, University of Mazandaran

Abstract

This article, which is based on a descriptive - analytical method, examines the interpretations of the verse "Van Yakād" (و ان یکاد) in *Shia and Sunni* and examines the origin of the thought of the relationship between this verse and the repelling of evil eye. Therefore, it has been concluded that having it among the people as a verse from the Qur'an can be confirmed by a blessed look or to mention this issue, but no evidence was found to show that this verse helps to repel evil eye; Because the claim of repelling a evil eye with the mentioned verse only goes back to a tradition of Hassan Basrī which is unsubstantiated due to the weakness of Isnād and Rijāl, notwithstanding of Rijāli's weakness, his tradition has been considered in Sunni interpretations and has spread to Shia interpretations. In addition, before the sixth century AH, no trace of this tradition can be found in any source.

Keywords: Evil Eye, Hasan Basrī, Validation, Talisman.

Critique and Validation of Credible Evidence in the Hadith Evaluation System, From the Viewpoint of Sheikh Ḥurr 'Amilī; Relying on the chapter of Fawā'id in Wasā'il al-Shi'ah

Hamid Bageri

Assistant Professor of Ulum Quran and Hadith, Tehran University

Seyyed Maziar Hosseini

Ph.D. Student of Ulum Quran and Hadith, Tehran University

Abstract

The Shiite hadith-study system in the contemporary period needs to recognize and reconstruct signs with which the legacy of the Imams (as) can be used as a credible source with a clearer and more realistic mechanism. This requires accurate identification of the common methods of previous well-known scholars and traditionists. Sheikh Ḥurr 'Amilī is one of the hadith scholars whose works have been considered by jurists and thinkers of Islamic sciences since its writing. He tried to promote the view of the Akhbaris by recognizing and reconstructing the evidence of validity in the system of advanced hadith research and strengthening them and tried to expand the circle of accuracy. It seems based on facts of the history of validation evolution, the views of Sheikh Ḥurr 'Amilī can remove some of the ambiguities of this system and improve it. His most important views on the validation and evaluation of hadith are expressed at the end of the book "Wasā'il al-Shi'ah" entitled "Fawā'id" (The Benefits). Re-reading these evidences is a way forward in recovering the system of the ancient scholars.

Keyword: Sheikh Ḥurr 'Amilī, Basis of Hadith validation, Wasā'il al-Shi'ah, Imami jurists.

Critical Analysis of the Trustworthiness of Jābir Ibn Yazīd Ju'fī

Adulhadi Feghizadeh

Professor of Ulum Quran and Hadith, Tehran University

Majid ashiri

Ph.D. of Ulum Quran and Hadith

Abstract

Jābir Ibn Yazīd Ju'fī was one of the transmitters of the time of the followers and contemporaries of Imam Bāqir and Imam Sādegh (AS). Scholars of Rijāl, earlier, later and contemporary Shiites are disagree about his trustworthiness and untrustworthiness. The main source of their disagreement is the existence of numerous and various traditions that have been transmitted about Jābir; As some of these traditions refer to the truth and knowledge of Jābir to the secrets of the Ahl al-Bayt. On the other hand, there are traditions that indicate the mixing and weakness of Jābir. Najāshī and his teacher, Sheikh Mufīd, early Rijāl scholars, are the leading scholars emphasize his personal mixing. On the other hand, those who support Jābir's reliability do not consider Jābir's weakness as his own, but as the result of his transmitters, most of whom are considered to be weak and infamous transmitters. The proponents of his trustworthiness are mainly the latter and some Shiite contemporaries; However, most of the earlier and later ridjal experts have believed in the weakness of Jābir. Among the contemporary ridjal experts such as Ayatollah Khoei and Allameh Shūshtarī, who believe in his reliability and have cited traditions in his defense in which these traditions are either narrated by Jabir himself, or their chain of transmitters is weak, or they have invalid Isnad or have conflicting traditions. They have justified the weaknesses about Jābir and the conflicting traditions with aspects that, contrary to their appearance, imply their preference and unjustified preference, and on this basis, it seems that the evidence of Jābir Ibn Yazīd Ju'fī's trustworthiness is incomplete.

Keywords: Jābir Ibn Yazīd Ju'fī, Rijāl, trustworthiness of Transmitter, Mixing of Transmitter, contradict of Jarḥ and Ta'dīl.

ABSTRACTS

Causes of Contradiction in Report of Kashī's Rijal

Rahima Shamshiri (responsible author)

Assistant Professor of Ulum Quran and Hadith, Faculty of Humanities, Kowsar University of Bojnourd

Mehdi Jalali

Associate Professor of Ulum Quran and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Sciences of Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

"Ikhtiyār ma'rfat al-Rijāl" known as Kashī's Rijal is one of the early works of the imami rijāl, which includes the rijāli traditions and reports about the transmitters, who are mostly Shiites. One of the features of this book is the existence of different and conflicting traditions about some transmitters. In this article, we intend to study the descriptive-analytical method, the causes and factors of the contradiction in the reports of the rijāls, and consequently, the factors of the formation of conflicting traditions of praise and guilt about some transmitters. Taqiyyah, the historicity of some traditions, fabricating of the traditions, misunderstanding of the transmitter's words and thoughts, misunderstanding of the Imam's words about the transmitter, the author's error in recognizing the tradition related to the transmitter, differences between Imam's companions in different scientific fields and differences in the views of the rijali scholars in describing the transmitters are the most important factors in the emergence of discrepancies in the traditions and reports of Kashī's Rijal. In the meantime, the main and important factor of many conflicting traditions is the phenomenon of forgery and distortion of hadiths.

Keywords: Kashī's Rijal, Difference of Traditions, Conflicting Traditions, Reports of Rijāl.

In the name of God

- 2 ▷ Causes of Contradiction in Report of Kashī's Rijal
- 3 ▷ Critical Analysis of the Trustworthiness of Jābir Ibn Yazīd Ju'fī
- 4 ▷ Critique and Validation of Credible Evidence in the Hadith Evaluation System, From the Viewpoint of Sheikh Ḥurr 'Amilī; Relying on the chapter of Fawā'id in Wasā'il al-Shi'ah
- 5 ▷ Validation of Hassan Basrī's tradition on the effectiveness of the verse "wan yakāk" in repelling evil eye
- 6 ▷ Political Collection of Hadith
- 7 ▷ Isnād and Content Analysis of "Hadith of Ḥūt" (Fish) through considering its historical background
- 8 ▷ The Shiite hadith center in Baghdad: from development until the end of 3rd century
- 9 ▷ Applying «lā abā laka» in Traditions, From Vilification (Dhamm) to Praise (Madḥ)
- 10 ▷ Humor in expression of Infallible Imams (as)
- 11 ▷ Isnad and Content Analysis of Traditions of Prophet's Legislation in Shia and Sunni sources
- 12 ▷ Analysis of the meaning of Prophet's hadith "man ta'allam al-Quran thumma nasiyahū laqiya al-llahu ajdhama" Whoever learns the Quran, then forgets, meets God with hands cut off
- 13 ▷ Isnād and Content survey of "man ra'ānī fi al-manām faqad ra'ānī ..."
- 14 ▷ Rejāl Innovation of Muḥaqqiq Ardabīlī in "Jāmi' al-Ruwāt"
- 15 ▷ A Textual Study of Traditions on the Superiority of Women with More Children
- 16 ▷ Mīrzā Muhammad Akhbārī's Viewpoints in Hadith and Rijāl based on "Ṣahīfah Ahl al-Ṣafā fi Zdhire Ahl al-Ijtibā"