



## 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	

# ۲۴

# عبرت‌پژوهی

دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی  
سال دوازدهم / پاییز و زمستان ۱۳۹۹ / شماره ۲۴

- قرآینی در بازشناسی اسناد مقلوب در کتاب الکافی  
سید علی دلبری، علی اکبر حبیبی مهر، مرتضی پژوهنده / ۷  
باز تبیین کارکرد تقیه در روایات امامیه و نقش آن در استنباط  
حسین علی سعدی / ۲۵
- حدیث و طبقه‌بندی آن در رویکردی تاریخی  
محمدحسن احمدی / ۴۹
- کاربست عرضه روایات تفسیری بر قرآن کریم بر اساس نمونه‌های روایی عرضه  
محمدکاظم رحمان ستایش، احمد جمالی گندمانی / ۷۵
- حضور راویان منتسب به تشیع در صحیح بخاری  
حسن نمکی نوقاب، محمد قندهاری / ۹۹
- طرح‌واره‌های تصویری (دنیا) در خطبه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه بر اساس الگوی طرح‌واره‌های ایوانز و گرین  
عارفه داودی، پروین بهارزاده / ۱۲۷
- بررسی پادرمیانی رخداد مباحثه در فرود آمدن سوره آل عمران  
رضا حاجیان حسین آبادی، پرویز رستگار جزی / ۱۴۹
- ارزیابی تأثیر تشیع راویان در نقدهای رجالی اهل سنت  
فاطمه سیفعلی‌ئی، مهدی اکبرنژاد / ۱۷۳
- اعتبارسنجی روایات تفسیری ناظر بر قطع رسالت از نسل حضرت یوسف (ع)  
سید محمد رضا حسینی نیا، شهراب مروتی، امین ذوالفقاری فر / ۱۹۷
- کاوشی در اعتبارسنجی حدیث «شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْ جَالَسَ الْأَمْرَاءَ وَ خَيْرُ الْأَمْرَاءِ مَنْ جَالَسَ الْعُلَمَاءَ»  
احمد قرآنی سلطان آبادی / ۲۲۳
- زهدگرایی نزد اصحاب حدیث متقدم و متأخر؛ بازخوانی «کتاب الزهد» ابن مبارک و احمد بن حنبل  
غلامرضا رئیس‌سیان، علی مهمان‌نواز، مرتضی سلمان‌نژاد / ۲۴۷
- مطالعه حدیثی تفسیری آیه «قضاء نفث» با نگاهی به رویکردهای انتقادی عقل‌گرایان  
محمد اسعدی / ۲۶۷
- بررسی سندی و دلالتی حدیث موسوم به سیب معراج و بازتاب آن در شعر شاعران آیینی  
رضا شجری، الهام عربشاهی کاشی / ۲۸۵
- از فقه الحدیث تا انسان‌شناسی فرهنگی: قرآنتی‌مردم‌شناختی از احادیث تربیت‌و‌بازسازی یک‌گفتمان‌هویت‌در تشیع‌نخستین  
سید محمدهادی گرامی، فائقة السادات میرمحمدحسینی فشمی / ۳۱۳
- همسنجی و تحلیل ساختار بیانی ادعای دیگری و پاسخ امام (ع) به آن در نهج‌البلاغه  
علی نجفی ایوکی، مرضیه سادات کدخدایی / ۳۳۹



دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی  
سال ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۲۴  
مقاله علمی پژوهشی  
صفحات: ۷-۲۴

## قرآینی در بازشناسی اسناد مقلوب در کتاب الکافی

سید علی دلبری\*  
علی اکبر حبیبی مهر\*\*  
مرتضی پژوهنده\*\*\*

### چکیده

بهترین کتاب در دشتستان حدیث شیعیه، کتاب الکافی است که به قلم محمد بن یعقوب کلینی سامان یافته است. از آن رو که قلب در اسناد، پدیده‌ای نامیمون است ضروری می‌نماید که حجم آن در این کتاب، قرآینی بازشناسی و تأثیر هریک از عوامل پیدایش آن بررسی شود. این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی و تکیه بر منابع کتابخانه‌ای به این نتیجه رسید که قلب در اسناد الکافی به‌غایت اندک است. حدود دویست راوی در کتاب الکافی از پدیده قلب رنج می‌برند که نسبت به تمام راویان مکرر الکافی (۸۴۷۴۹)، ۲۳٪ از یک درصد را تشکیل می‌دهند که نقش کلینی ۲٪ است و قرآینی بازشناسی اسناد مقلوب، به دو گونه پر کاربرد و کم کاربرد تقسیم می‌شود. توجه به اسناد مشابه، روایت کردن شخصی از کتاب مخصوصی و کثرت نقل یک راوی از راوی دیگر از قرینه‌های پر کاربرد و توجه به طبقه، توجه به اسناد روایات الکافی در کتب دیگر حدیثی و آمدن عنوان راوی در کتب رجال از قرینه‌های کم کاربرد است.

کلیدواژه‌ها: الکافی، اسناد مقلوب، قرآینی کشف قلب سندی، مشابهت اسناد، کثرت روایت.

\* دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی / Sadelbari@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، نویسنده مسئول /

aliakbarhabibyimehr@gmail.com

\*\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی / pazhoohandeh1367@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۴ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱/۲۱

## ۱. درآمد

مشهورترین دانشمند و محدث نامی شیعه در نیمه اول سده چهارم هجری ثقة الاسلام ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (۳۲۸/۳۲۹ق) است که درباره شخصیت و بزرگی او، برخی صد صفحه از گفتارهای اندیشمندان شیعه، اهل سنت و مستشرقان را بازآورده‌اند. (عمیدی، بی تا، ص ۳۹۷-۴۹۵) برای نمونه ابن اثیر بعد از فراز آوردن حدیث مجلدین و خاطر نشان کردن به این مطلب که مجلد سده دوم امامیه امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می باشد، محمد بن یعقوب کلینی را مجلد سده سوم امامیه برشمرده (ابن اثیر، ۱۹۷۲م، ج ۱۱، ص ۳۱۹) و گوید: «محمد بن یعقوب الرازی هو أبو جعفر محمد بن یعقوب الرازی الفقیه، الامام علی مذهب أهل البيت، عالم فی مذهبهم، کبیر، و فاضل عندهم، مشهور، له ذکر فی من کان علی رأس المائة الثالثة» (همان، ج ۱۲، ص ۸۹۵) و نجاشی تعبیر «کان اوثق الناس فی الحدیث و اثبتهم» را تنها برای کلینی به کار گرفته است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۷۷) هرچند برای برخی دیگر تعبیر «اوثق الناس»، «کان من اوثق الناس»، «اوثق الناس و اصدقهم لهجة» و «اوثق الناس من ابیه و اصلح» (به ترتیب نک: همان، ص ۱۲۰، ۳۲۴، ۲۵۲ و ۶۲) را به کار برده لیک برای احدی جز محمد بن یعقوب کلینی جمع بین «اوثق الناس» و «اثبت الناس» ننموده است و هیچ اندیشمند رجالی شیعی این دو تعبیر را برای احدی به کار نبردند.<sup>۱</sup>

کتاب *الکافی* همچون مؤلفش پرآوازه بوده تا آنجا که پاره‌ای آن را از جلیل‌ترین کتب شیعه و مفیدترین آن‌ها دانسته (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۷۰) و تحسین بسیاری را برانگیخته (برای نمونه نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳؛ اجازة‌های روایت ۲۱، ۳۴، ۳۸ (همو، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۴، ص ۱۹۰؛ ج ۱۰۵، ص ۴۷ و ۶۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵) و تا آن سو که شهید ثانی درباره اش فرموده است: «لایوجد فی الدُّنیا مثله...» (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۵، ص ۱۴۱) ۱۶۰۸ نسخه خطی به جامانده از *الکافی*، به لونی دیگر از اهتمام عالمان، نسبت به آن، در اعصار گونه‌گون حکایت دارد. (نک: صدرایی خویی، ۱۴۲۹ق، ص ۳۴۵-۵۳۹)

از گونه‌های معروف حدیث، حدیث مقلوب بوده (حسینی جلالی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴۱) که از دیرگاه درباره آن کتاب‌هایی سامان یافته است؛ مانند *رافع الارتیاب فی*



المقلوب من الاسماء والانساب از خطیب بغدادی (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۳۴۰)؛  
نزهة القلوب فی معرفة المبدل والمقلوب از ابن حجر عسقلانی و الاحادیث المقلوبة  
فی مناقب الصحابة از حسینی میلانی، الاحادیث المقلوبة از حسین بروجردی، الحدیث  
المقلوب تعریفه و فوائده و حکمه و المصنفات فیه از محمد بن عمر بازمول و... که  
این مطلب نشان از اهمیت این نوع از حدیث دارد. برخی بر این باورند که احادیث  
مقلوب بسیار بوده (حسینی میلانی، ۱۴۳۰ق، ص ۷) و قلب عمدی در سند، از این رو که  
دربدارنده کذب بوده، فعلی حرام است و در صورتی که راوی چنین نماید از عدالت  
ساقط می‌گردد (صدر، بی تا، ص ۲۶۲) و سند روایت را به ضعف می‌کشاند.

و از آن رو که کلینی «اثبت الناس» بوده، ضروری می‌نماید که این جستار در پی  
پاسخ به این سؤالات برآید آیا سند مقلوب در الکافی وجود دارد یا ندارد؟ چنانچه  
پاسخ مثبت باشد آیا وجود اسناد مقلوب با «اثبت الناس» بودن کلینی ناسازگار نیست؟  
افزون بر آن آیا قرآینی در بازشناسی این اسناد می‌توان اقامه کرد؟ به‌طور کلی چند سند  
مقلوب در الکافی وجود داشته و نقش عوامل گوناگون از جمله کلینی در پیدایش آن  
چه اندازه است؟ و آیا از این رهگذر می‌توان رنگی تحقیقی به یگانه تعبیر نجاشی  
بخشید؟

این جستار به بیان حدیث مقلوب، انواع آن، منشأ ایجادش و مصادیق آن در سند  
مقلوب پرداخته و سپس درباره قرآینی سخن می‌رود که حدیث پژوهان را در کشف  
اسناد مقلوب الکافی یاری می‌رساند و در پایان سخن، به بیان آمار راویان مقلوب و  
نقش عوامل گوناگون در این راستا و... می‌پردازد.

## ۲. حدیث مقلوب

«قلب» در لغت دارای دو اصل صحیح است: یکی از آن دو دلالت می‌کند بر خالص،  
سره و نقطه اوج یک شیء و اصل دوم این است که یک شیء را از جهتی به جهت  
دیگری واژگونه کنیم. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷)<sup>۲</sup> از این رو «کلام مقلوب» به  
کلامی گویند که از جهتی که بیان مطلب را بر عهده داشته، برگردانده شده باشد.  
(فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۱۲)

درایه نویسان حدیث مقلوب را به دو گونه تقسیم کرده در تعریف مقلوب السند آورده‌اند: «حدیثی که به طریقی فراز آمده لیک به طریق دیگری روایت گشته یا اینکه برخی از رجال سند مقلوب شده‌اند» که مصادیق گونه‌گون دارد که به آن اشاره خواهد شد؛ برای نمونه شهید ثانی خاطر نشان می‌کند: «المقلوب و هو حدیث ورد بطریق فیروی بغیره إنا بمجموع الطریق أو ببعض رجاله بأن یقلب بعض رجاله خاصة... و قد یقع القلب فی المتن» (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۵۰ و ۱۵۱) و ابن صلاح گوید: «هو نحو حدیث مشهور عن سالم جُعِلَ عن نافع لیصیر بذلک غریباً مرغوباً فیه و [هو] کذلک [جعل] متن هذا الاسناد لاسناد آخر و إسناد هذا المتن لمتن آخر.» (ابن صلاح، ۱۴۲۳ق، ص ۲۰۸)

پاره‌ای تعریف ابن صلاح را غیروافی به حقیقت حدیث مقلوب دانسته‌اند. (زرکشی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۹۹) از این رو که اولاً تعریف به مثال بوده و ثانیاً مقلوب المتن را یادآور نشده است. (بازمول، بی تا، ص ۴)

## ۲-۱. انواع حدیث مقلوب

حدیث مقلوب را به دو گونه مقلوب السند و مقلوب المتن تقسیم کرده‌اند. (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ۱۵۱ و ۱۵۰) هرچند بسیاری از عالمان تنها به تعریف مقلوب السند پرداخته‌اند (برای نمونه نک: شهرزوری، ۱۹۸۴م، ص ۱۹؛ ابن صلاح و البلقینی، بی تا، ص ۶۲۷؛ بهایی، ۱۳۹۸ق، ص ۵؛ ابن الملقن، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸؛ السخاوی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۰۹) که شاید به این دلیل بوده که قلب در سند بسیار اتفاق می‌افتاده است. (بازمول، بی تا، ص ۱۰) صد البته نباید قسم سوم را نیز از یاد برد؛ زیرا در پاره‌ای از احادیث، هم سند مقلوب شده است و هم متن. (حسینی جلالی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴۱)

## ۲-۱-۱. مقلوب السند

گاهی قلب، در سند حدیث اتفاق می‌افتد که چنین سندی یکی از اقسام حدیث مقلوب به شمار می‌رود که برخی این گونه سند را، نام نوینی نهاده و آن را سند «منقلب» می‌نامیده‌اند. (السخاوی، ۲۰۰۱م، ص ۲۱۰) که تعاریفی از آن گذشت لیک در ادامه مقاله، مصادیق آن دقیقاً مشخص می‌شود تا دانسته گردد که چه مصادیقی از این نوع از سند باید در امر بازشناسی قراین مد نظر باشد.

## ۲-۱-۲. مقلوب المتن

گاهی قلب در متن حدیث صورت می‌پذیرد به این صورت که لفظی به لفظ دیگری تبدیل می‌شود یا جمله به جمله‌ای دیگر یا آنچه باید متأخر باشد مقدم می‌گردد و آنچه باید مقدم گردد مؤخر می‌آید (صدر، بی‌تا، ص ۲۶۲) که این مطلب شامل تقدیم و تأخیری کلمه یا عبارت می‌شود. برای نمونه کلینی در باب «طلب الرئاسة» گوید: «مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَّادٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ: ... مَا ذُئِبَانَ ضَارِيَانِ فِي غَنَمٍ قَدْ تَفَرَّقَ رِعَاؤُهُمَا بِأَضْرَّ فِي دِينِ الْمُسْلِمِ مِنَ الرَّئِاسَةِ؛ دو گرگ درنده هرگاه به گله‌ای که چوپان ندارد حمله کنند، زیان‌بخش‌تر از ریاست نسبت به دین مسلمان نیست.» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۷۲۷)

فیض کاشانی درباره این حدیث گوید: «فِي الْكَلَامِ تَقْدِيمٌ وَ تَأْخِيرٌ وَ الْمَعْنَى لَيْسَا بِأَضْرَّ فِي الْغَنَمِ مِنَ الرَّئِاسَةِ فِي دِينِ الْمُسْلِمِ.» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۸۴۳؛ برای نمونه بیشتر نک: شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۵۱ و ۱۵۰) ایشان می‌گویند که «من الرئاسة» در روایت الکافی باید پیش از «فی دین المسلم» می‌آمده است.

## ۲-۲. منشأ پیدایش حدیث مقلوب السند

منشأ به وجود آمدن حدیث مقلوب، اموری است که به آن اشاره می‌شود.

### ۲-۲-۱. تعمد

گاهی راوی عمداً سند حدیث را مقلوب می‌کند به جهت اینکه می‌خواهد که مردم در آن حدیث رغبت ایجاد کنند (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۵۰ و ۱۵۱؛ شهرزوری، ۱۹۸۴م، ص ۶۰؛ کجوری شیرازی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۰۷) مانند اینکه روایت از محمد بن قیس است (که بین ثقه و غیر ثقه مشترک است) ولی او روایت را از محمد بن مسلم نقل می‌کند که از اصحاب اجماع است (صدر، بی‌تا، ص ۲۶۲) یا راوی درصدد است که روایتی را از رواجش بیندازد و به غربت بکشاند. (استرآبادی، ۱۳۸۸ش، ص ۸۲؛ ابن دقیق العید، بی‌تا، ص ۲۵) به نظر می‌رسد تعمد در قلب، در کتاب الکافی از سوی محمد بن یعقوب کلینی وجود نداشته است؛ از این رو که ایشان به گفته رجالیان «او ثق

الناس فی الحدیث و اثبتهم» بوده (نجاشی، ۱۳۶۵ ش، ص ۳۷۷) و از سوی دیگر برعکس صدها راوی که در اهل سنت عمداً چنین می‌کردند. (بازمول، بی‌تا، ص ۳۴۱-۵۲۴) در میان روایت شیعه این مطلب بسیار نادر بوده است و اگر هم وجود داشته از آن‌رو که کلینی «عارف و عالم بالاخبار» (طوسی، ۱۴۲۰ ق، ص ۳۹۳؛ همو، ۱۳۷۳ ش، ص ۴۳۹) بوده و به باور برخی احیاکننده مذهب امامیه است. (ابن اثیر، ۱۹۷۲ م، ج ۱، ص ۸۹۵) از این‌رو بسیار بعید است که کلینی این روایات را در صورت تشخیص عمداً در الکافی وارد کرده باشد.

هرآینه تذکر این نکته لازم است که گاهی قلب در اسناد به جهات دیگر مانند امتحان (مانند امتحان کردن یحیی بن معین توسط نعیم بن حماد و مانند آن؛ نک: ابن حجر عسقلانی، ۱۹۸۴ م، ج ۱، ص ۱۲۹ و ۱۳۰)، تقیه یا مانند آن بوده، که در این صورت ممکن است مذموم نباشد؛ برای مثال شیخ صدوق در روایتی صحیح از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که ایشان فرمود: «... فَأَوَّلُ مَنْ رَدَّ شَهَادَةَ الْمَمْلُوكِ رُمْعٌ.» (صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۱۱۰) کشی در ذیل این حدیث گوید: «رُمْعُ قَلْبُ عُمَرَ، و یعنی أَبُو جَعْفَرٍ علیه السلام عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ... إِمَّا لِلتَّقِيَةِ أَوْ لِاسْتِحْقَارِ أَوْ لِأَنَّ الْكُنْيَةَ أُلْبِغُ، وَ رُبَّمَا يُقَالُ: إِنَّ عَبَّاسَ كَانَ سَابِعَ أَوْلَادِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ.» (کشی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۲۶۵)

هرچند وجود این‌گونه موارد در اسناد روایات پیدا نمی‌شود، تقیه دلیل پسندیده‌ای در قلب سند بوده و در برخی موارد، استحقار نام برخی افراد، قابل توجیه است مانند اینکه دگرسان نمودن نام آن‌ها منجر به مجهول شدن نام راوی نشود.

## ۲-۲-۱. سهوی

پدیده قلب در سند گاهی سهوی است حال این غیر عمدی بودن گاهی به جهت نبودن مقتضی است مانند اینکه راوی دچار سوء حافظه شده و اختلاط عقل پیدا کرده است (برای دانستن نام پاره‌ای از آن‌ها نک: ابن حبان، ۱۳۹۶ ق، ج ۲، ص ۲۳۱، ۲۵۸ و ۲۹۳؛ ج ۳، ص ۱۰) و دیگر گاه به جهت ایجاد مانع است؛ برای مثال راوی به جهتی، توجه کافی را در نقل درست سلسله سند به کار نبرده (برای دانستن نام پاره‌ای از آن‌ها نک: همان، ج ۳، ص ۸۹) و یا به ادله‌ای دچار توهم (برای دانستن نام پاره‌ای از آن‌ها نک: همان، ج ۲، ص ۱۲۹؛ ج ۳، ص ۳۳) یا غلط شده است. (بازمول، بی‌تا، ص ۱۵) مانند

اینکه یک سلسله سند بسیار تکرار شده است یا اینکه نسّاخ به جهت شتابزدگی یا ناآشنایی پاره‌ای از روات برای ناسخان یا... (به ترتیب نک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۲۷۹، پانوشت ح ۲۰؛ ج ۱، ص ۶۰۰، پانوشت ح ۶؛ ج ۳، ص ۵۵۹، پانوشت ح ۲۱؛ ج ۱۴، ص ۳۶۵، پانوشت ح ۶) در گستره طولانی از زمان دچار اشتباه شده باشند؛ از این رو که ۱۶۰۸ نسخه از کتاب الکافی گزارش داده شده است. (صدرایی خوئی، ۱۴۲۹ق، ۳۵۱-۵۳۹) بنابراین طبیعی است که این خیل از نُسَخ، در برخی از اسناد دچار پدیده قلب شده باشند که به آن اشاره خواهد شد.

### ۲-۳. مراد از مقلوب السند در این نوشتار

در این نوشتار، مقصود از مقلوب السند، آن سلسله اسنادی (یا به عبارت دقیق‌تر، آن دسته از عناوین راویانی) است که در آن‌ها پدیده قلب به شکلی غیر عمدی صورت پذیرفته است. «مقلوب السند»ها در این نوشتار این قابلیت را دارند که از مصادیق ذیل باشند.

مورد اول جابه‌جایی یک کلمه با کلمه دیگر در خود سند؛ به عبارت دیگر قلب مکانی (مامقانی، بی تا، ج ۳ خاتمه، ص ۵۲) که نام آن را قلب در اسماء نیز می‌گویند. (بازمول، بی تا، ص ۱۶) مانند «محمد بن احمد» به جای «احمد بن محمد» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۶۰) یا «کعب بن مرة» به جای «مرة بن کعب» یا «سعد بن سنان» به «سنان بن سعد». (ذهبی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲)

مورد دوم تبدیل کامل یک راوی یا چند راوی به راوی یا راویانی دیگر (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۸۴م، ج ۱، ص ۱۲۹) البته بدون اینکه در محدوده اشتباه نگارشی و شنیداری بوده و به همدیگر شباهت داشته باشند.<sup>۳</sup> برای نمونه تبدیل شدن «مالک بن نافع» به «مالک بن عبدالله بن دینار» (نک: ابن دقیق العید، بی تا، ص ۲۵) یا «غالب بن محمد» به «غالب بن عثمان» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۲۴، ح ۲)؛ یا «علی بن الحکم» به «علی بن الحسین» (همان، ج ۴، ص ۳۷۵، ح ۲) و...

مورد سوم در جایی است که قلب در طبقات صورت می‌گیرد مانند اینکه طبقه چهارم با طبقه پنجم جابه‌جا نقل شود؛ برای مثال سند روایت به جای «ابن مسکان عن

ابن ابی عمیر» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۵۲۷، ح ۴) باید «ابن ابی عمیر عن ابن مسکان» باشد. (تبریزی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، پانوشت ص ۱۱۵)<sup>۴</sup>

#### ۲-۴. قراین بازشناسی اسناد مقلوب در کتاب الکافی

برای شناسایی اسناد مقلوب قرینه‌هایی وجود دارد که این قرینه‌ها گاهی در بازشناسی اسناد مقلوب با هم تجمع می‌کنند که بسیار اینچنین است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۰۰، ح ۱؛ ص ۵۳۵، ح ۴؛ ج ۳، ص ۲۷۴، ح ۱؛ ج ۴، ص ۲۴، ح ۲؛ ج ۷، ص ۵۰۵، ح ۷؛ ج ۵، ص ۶۸، ح ۸؛ ص ۳۱۲، ح ۳ و ... ) و دیگر گاه به‌تنهایی در این راستا نقش ایفا می‌کنند که مواردش اندک است. (همان، ج ۹، ص ۵۹۸، ح ۱) در این مجال، این قراین در دو گونهٔ پرکاربرد و کم‌کاربرد آورده می‌شود.

#### ۲-۴-۱. قراین پرکاربرد

پاره‌ای از قراین بازشناسی اسناد مقلوب، پرکاربرد است به این معنا که می‌توان مثال‌های گونه‌گون از آن ارائه داد که عبارت‌اند از: مشابهت اسناد، روایت کردن شخصی از کتاب مخصوصی و کثرت نقل یک راوی از راوی دیگر.

#### ۲-۴-۱-۱. مشابهت اسناد

تعداد قابل توجهی از اسناد الکافی از آغاز تا پایان سند یا بخش عمده‌ای از آن، در تمامی راویان مشترک هستند (دلبری، ۱۳۹۵ش، ص ۳۰۱) که از این مطلب می‌توان به‌عنوان قرینه‌ای در شناسایی راویان مقلوب بهره برد همان‌گونه که بزرگانی از چنین اسنادی به‌عنوان قرینه بهره جستند. (نک: کلینی، ۱۴۲۹ق؛ ج ۳، پانوشت ص ۱۲۲؛ ج ۹، پانوشت ص ۳۲۵) برای نمونه سند ذیل از مرحوم کلینی در بابی از کتاب الصیام نقل شده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ السَّيَّارِيِّ قَالَ: كَتَبَ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَرَجِ إِلَى الْعَسْكَرِيِّ...» (همان، ج ۷، ص ۴۱۸، ح ۳)

این درحالی است که در اسناد مشابه زیادی در کتاب الکافی، این سند به این‌گونه آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ السَّيَّارِيِّ...» (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۶۹، ح ۶؛ ج ۲، ص ۱۹۰، ح ۹؛ ج ۳، ص ۴۸۷، ح ۵؛ ج ۴، ص ۱۰۶، ح ۵؛ ص ۱۵۸، ح ۷؛ ص ۱۶۹، ح ۱؛ ج ۵، ص ۱۱۱، ح ۶؛ ج ۶، ص ۳۰۳، ح ۹ و ۱۰؛ ص ۴۶۵، ح ۳)

این قرینه می‌تواند در تشخیص قلب در اسناد دیگری نیز به کار آید؛ مانند تکرار

۱۱ و هلهٔ سند «...عبيدالله الدهقان عن درست عن إبراهيم بن عبد الحميد...» (همان، ج ۱، ص ۲۳ و ۳۲؛ ج ۵، ص ۱۶۲؛ ج ۶، ص ۲۵۳ و ۳۳۱ و ۳۵۲ و ۳۶۱ و ۳۶۶ و ۴۷۸ و ۵۳۴ و ۵۴۰) در کشف قلب در سند «... عُبَيْدِ اللَّهِ الدَّهْقَانِ عَنِ دُرُسْتِ عَنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ...» (همو، ۱۴۲۹ق، ج ۱۱، ص ۲۷۷، ح ۴) و تکرار ۶ و هله سند «... الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنِ إِبْرَاهِيمَ...» (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۲ و ۱۳۷؛ ج ۲، ص ۵؛ ج ۴، ص ۱۹۰؛ ج ۶، ص ۳۹۳ و ۵۱۴) در تشخیص مقلوب بودن برخی از نُسَخِ الكافي که «علی بن ابی حمزة» آمده است (همو، ۱۴۲۹ق، ج ۱۲، پانوشت ص ۶۶۲) و آمدن ۹ مرتبه این بخش از سند «... أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ دَاوُدَ الرَّقِيِّ...» در کتاب الکافی (نک: نرم‌افزار درایة النور)<sup>۵</sup> در قلب بودن تک‌سند «...أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ دَاوُدَ الرَّقِيِّ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۸، ص ۵۱۲) و آگویی ۹ نوبه این بخش از سند «... مُحَمَّدَ بْنَ عِيسَى عَنِ عُبيدِ اللَّهِ [بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الدَّهْقَانِ] عَنِ دُرُسْتِ [بْنِ أَبِي مَنْصُورٍ] عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ...» (نک: نرم‌افزار درایة النور) در سند «... مُحَمَّدَ بْنَ عِيسَى عَنِ عُبيدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الدَّهْقَانِ، عَنِ دُرُسْتِ بْنِ أَبِي مَنْصُورٍ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانٍ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۲، ص ۴۰۹) تکرار ۵۱ بار این بخش از سند «...محمد بن الحسين عن محمد بن إسماعيل [بن بزيع] عن صالح بن عقبة...» (نک: نرم‌افزار درایة النور) برای قلب دانستن نسخهٔ احمد بن شرف‌الدین بن ناصر آل پنجه حسنی که «علی بن عقبة» آمده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۹، پانوشت ص ۳۲۵) زنجیرهٔ ۳۹۴ باری سند «علی بن إبراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى» (نک: نرم‌افزار درایة النور) در مقلوب بودن «حماد بن عثمان» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۴۴) به کار می‌آید. هرآینه اسناد دیگری نیز مقلوب بودنشان از این گذرگاه دانسته می‌شود که از آوردن آن سر بازمی‌زنیم. (نک: قلب بودن «احمد بن محمد» در دو سند؛ همان، ج ۴، ص ۲۵۶؛ همو، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص ۴۱۸)؛ قلب بودن «محمد بن احمد» (همو، ۱۴۲۹ق، ج ۵، ص ۴۱۸، ح ۱۲)؛ قلب بودن «ابی ایوب» و قلب شدن «محمد بن عبدالرحمن» به «محمد بن محمد عن عبدالرحمن» در برخی از نسخه‌ها؛ قلب شدن «جمیل بن صالح» به «جمیل بن دراج» در برخی نُسَخِ؛ قلب بودن عنوان «حسین بن الحسن» و صحیح بودن

«الحسن بن الحسین»؛ مقلوب بودن «عبدالله بن الهیثم» و صحیح بودن «عبدالله بن القاسم» در برخی نسخ؛ مقلوب بودن «ابن مسکان» و صحیح بودن «ابن سنان»؛ مقلوب بودن «محمد بن احمد بن یحیی» و صحیح بودن «محمد بن یحیی»؛ مقلوب بودن «محمد بن القاسم» و صحیح بودن «القاسم بن محمد»؛ مقلوب بودن «ابن ابی عمیر» و صحیح بودن «یونس» در برخی نسخ؛ مقلوب بودن «احمد بن الحسین» و صحیح بودن «سهل بن زیاد» (به ترتیب نک: همان، ج ۱، ص ۵۳۵، پانویشت ح ۴؛ ج ۳، ص ۱۲۲، پانویشت ح ۳؛ ص ۵۶۵، پانویشت ح ۷؛ ج ۴، ص ۶۸۴، پانویشت ح ۱؛ ج ۷، ص ۴۸۹، پانویشت ح ۴؛ ج ۹، ص ۱۹۸، ح ۷؛ ج ۴، ص ۵۹۷، پانویشت ح ۵؛ ج ۲، ص ۳۱۰، پانویشت ح ۲؛ ج ۷، ص ۱۵۳، پانویشت ح ۴؛ ج ۴، ص ۳۵۵، پانویشت ح ۱۸)

#### ۲-۴-۱-۲. روایت کردن شخصی از کتاب مخصوصی

پاره‌ای از روایان دارای کتاب بوده‌اند که از برخی اسناد و کتب فهرست دانسته می‌شود که روایتگر آن‌ها چه اشخاصی هستند (برای دانستن عناوین برخی از آنان نک: فهرست الطوسی و رجال النجاشی) روایان مذکور در طریق خاص می‌توانند قرینه شناسایی قلب در سند باشند. حدیث پژوهان از این قرینه بهره برده و اسناد مقلوب را تشخیص داده‌اند همان‌گونه که برخی چنین کرده‌اند. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، پانویشت ص ۵۳۵) برای نمونه از نسخه‌های گوناگونی از مرحوم کلینی در کتاب *فصل العلم*، سند ذیل نقل شده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ...» (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱؛ نک: ۹ نسخه دیگر از *الكافي*، ۲ نسخه فتح‌الله بن شکرالله شریف کاشانی، نسخه محمدتقی بن شمس‌الدین محمد، نسخه جلال‌الدین محمد بن احمد، نسخه محمدصادق، ۲ نسخه مجهول الناسخ و...؛ نک: همو، ۱۴۲۹ق، ج ۱، پانویشت ص ۱۰۰) روایتگری محمد بن اسماعیل بن بزيع نسبت به کتاب منصور بن یونس (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۳۲) و روایتگری منصور بن یونس کتاب طلحة بن زید (همان، ص ۲۰۷) قرینه‌ای است که دلالت می‌کند که منصور بن حازم در سند مذکور مقلوب شده است؛ از این رو پاره‌ای از نسخ و چاپ مؤسسه دار الحدیث این راوی را منصور بن یونس ضبط کرده‌اند. (نک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۰۰ و پانویشت ص ۱۰۰)



از این قرینه می‌توان در اسناد بسیاری بهره برد؛ برای نمونه، روایتگری کتاب «حفص الحنّاط» توسط «الحسن بن محبوب» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۳۵) در مقلوب بودن «ابن ایوب» در سند برخی از نسخ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، پانوشت ص ۵۳۵)، روایتگری کتاب «روح بن عبدالرحیم» توسط «غالب بن عثمان» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۲۳) در مقلوب بودن «عبدالله بن عثمان» در سند برخی از نسخ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۵، پانوشت ص ۶۸) و اسناد دیگری را می‌توان از این راه تشخیص داد؛ مانند مقلوب شدن «علی بن رثاب» به «علی بن یزید» در نسخه‌ای در سند ۴۲۱۴ بر اساس سلسله شمارش *الکافی* تصحیح دار الحدیث (همان، ج ۵، ص ۲۸۱، ح ۳)، مقلوب شدن «عبد ربه بن عامر» به «عبدالله بن عامر» در نسخی در سند ۴۲۲۶ (همان، ج ۵، ص ۳۱۲، ح ۳)، مقلوب شدن «الحسن بن علی» به «محمد بن الحسن بن علی» و «جعفر بن محمد» به «جعفر بن عبدالله» در نسخه تصحیح شده توسط علی اکبر غفاری (به ترتیب نک: همان، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۵؛ ج ۴، ص ۱۵۳) در اسناد ۴۲۶۴ (همان، ۱۴۲۹ق، ج ۵، ص ۳۱۲، ح ۴) و ۶۶۰۸ (همان، ج ۷، ص ۶۱۱، ح ۶)، مقلوب شدن «ابن مسکان» به «ابن سنان» در نسخه‌ای در سند ۴۷۹۲ (همان، ج ۶، ص ۱۱، ح ۷)، قلب شدن «محمد بن یحیی» به «محمد بن علی» در نسخی در سند ۶۴۳۲ (همان، ج ۷، ص ۵۰۵، ح ۱) و موارد بسیار دیگری (نک: همان، ج ۴، ص ۳۷۵، پانوشت ح ۲؛ ص ۷۳۶، پانوشت ح ۳؛ ج ۷، ص ۵۰۵، ح ۱؛ ج ۹، ص ۲۴۱، پانوشت ح ۳۶؛ ص ۵۷۶، پانوشت ح ۷؛ ص ۵۹۸، پانوشت ح ۱؛ ج ۱۴، ص ۵۹۶، پانوشت ح ۱؛ ج ۱۵، ص ۱۷۳، پانوشت ح ۲۴؛ ص ۲۶۸، پانوشت ح ۸۸) از این راه شناخته می‌شود.

### ۲-۴-۱-۳. کثرت نقل یک راوی از راوی دیگر

کثرت نقل یک راوی از راوی دیگر، راهنمایی است که حدیث‌شناس را در تشخیص مقلوب بودن پاره‌ای از روایان کمک می‌کند؛ برای نمونه نسّاخ سند پنجم «بَابُ مَا يَجِبُ مِنْ حَقِّ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَةِ وَحَقِّ الرَّعِيَةِ عَلَى الْإِمَامِ» از کتاب *الحجة* را این‌گونه ثبت کردند: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ وَغَيْرُهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ رَجُلٍ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ قَالَ: جَاءَ إِلَيَّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام...» (نک: همان،

۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰۶، ح ۵؛ همان، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۴۵، پانوشته ح ۵) در همه نسخ موجود از *الکافی* عنوان راوی «محمد بن علی» آمده است (نک: همان، ج ۲، ص ۳۴۵، پانوشته ح ۵) در حالی که «محمد بن علی» هیچ روایتی از «احمد بن محمد بن عیسی» در *الکافی* نقل نکرده است (نک: نرم افزار درایة النور) و «محمد بن یحیی» از «احمد بن محمد بن عیسی»، ۳۴۹۶ روایت نقل کرده (همان) که این مطلب باعث شده برخی بپذیرند که سند این روایت مقلوب شده و راوی را با عنوان «محمد بن یحیی» ثبت کنند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۴۵، ح ۵) و پاره ای این سند را از «محمد بن یحیی» بدانند (بروجردی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۶۸) نه از «محمد بن علی». (همان، ص ۲۵۹)

از این قرینه می توان در کشف مقلوب بودن برخی از اسناد بهره جست؛ مانند کثرت نقل حسین بن محمد بن عامر که کنیه او «ابو عبدالله اشعری» است از «المعلی بن محمد» (۵۴۵ سند؛ نک: نرم افزار درایة النور) نسبت به مقلوب بودن «ابوعلی اشعری» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۵؛ ج ۲، ص ۹۳؛ همو، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۴۱، پانوشته ح ۲۵)؛ کثرت نقل «القاسم بن محمد [الجوهری]» از «علی [بن ابی حمزة [البطائنی]]» (۶۹ سند؛ نک: نرم افزار درایة النور) نسبت به مقلوب بودن «علی بن ابی حمزة الثمالی» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۵۶، ح ۲)؛ کثرت نقل «سهل بن زیاد» از «محمد بن عیسی» (۶۸ سند؛ نک: نرم افزار درایة النور) نسبت به مقلوب بودن «حمید بن زیاد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۵۳، ح ۵)؛ کثرت نقل «محمد بن احمد [بن یحیی]» از «احمد بن الحسن» (۶۵ سند؛ نک: نرم افزار درایة النور) نسبت به مقلوب بودن «احمد بن محمد» در سه سند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۹۲، ح ۲۴؛ ج ۶، ص ۲۸، ح ۹؛ ص ۲۶۲، ح ۱)؛ کثرت نقل «ابراهیم بن هاشم» از «عمرو بن عثمان» (۵۱ سند؛ نک: نرم افزار درایة النور) نسبت به مقلوب بودن «عمرو بن سعید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۰۸؛ همو، ۱۴۲۹ق، ج ۵، ص ۵۲۷، پانوشته ح ۷)؛ کثرت نقل «سهل بن زیاد» از «علی بن مهزیار» (۴۱ سند؛ نک: نرم افزار درایة النور) نسبت به مقلوب بودن «علی بن مهران» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۰۸؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۵، ص ۵۲۶، پانوشته ح ۶)؛ کثرت نقل «المعلی بن محمد» از «احمد بن محمد بن عبدالله [شیخ المعلی بن محمد]» (۳۸ سند؛

نک: نرم‌افزار درایة النور) نسبت به مقلوب بودن «احمد بن محمد بن ابی نصر» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۵۰۲، ح ۲۷۱) و موارد دیگر.

## ۲-۴-۲. قراین کم‌کاربرد

پاره‌ای از قراین بازشناسی اسناد مقلوب، کم‌کاربرد است به این معنا که نمی‌توان مثال‌های گونه‌گون از آن ارائه داد که عبارت‌اند از: توجه به طبقه، توجه به اسناد روایات الکافی در کتب دیگر حدیثی و آمدن عنوان راوی در کتب رجال.

## ۲-۴-۲.۱. توجه به طبقه

بحث طبقات یکی از بحث‌های مهم، ریشه‌دار و دارای آثار و ثمرات گوناگون است طبقه در اصطلاح درایه‌نویسان عبارت است از: «جماعة اشترکوا فی السن و لقاء المشایخ فهم طبقه ثم بعدهم طبقه أخرى وهکذا؛ جماعتی که با یکدیگر در سن و ملاقات مشایخ مشترک باشند پس آن‌ها یک طبقه هستند و پس از آن‌ها طبقه دیگری است و همین طور تا آخر.» (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۸۸؛ ابن حجر عسقلانی، بی‌تا، ص ۶)

یکی از دستاوردهای شناخت طبقات، در شناسایی اسناد مقلوب بار و بر می‌دهد. برای نمونه در همه نُسَخ الکافی، سند هشتم در باب میراث ذوی الارحام در کتاب الموارث این گونه آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ حَنَّانٍ عَنْ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۳، ص ۶۶۶، ح ۸؛ همو، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۳۶)

ولی برخی در ذیل این سند گویند: «روایت نمودن ابن ابی یعفور از اسحاق بن عمار، بسیار غریب است؛ از این رو که ابن ابی یعفور از کبار طبقه پنجم یا طبقه چهارم بوده و در حیات امام صادق عليه السلام از دنیا رفته است، درحالی که اسحاق بن عمار از صغار طبقه پنجم است. از این رو چه بسا این گمان بشود که سند روایت مذکور، مقلوب گشته و شکل درست آن به این صورت است: "إِسْحَاقُ بْنُ عَمَّارٍ عَنْ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ..." (حسینی جلالی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۲)

به یاری این قرینه، موارد اندک دیگری از اسناد مقلوب بازشناسی می‌شود. نمونه

اول: مقلوب بودن «هارون بن مسلم» در برخی از نسخ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۶۷۴، پانوشت ح ۲۹) و درست بودن «هشام بن سالم» (همان، ح ۲۹) به جهت اینکه «هارون بن مسلم بن سعدان» در طبقه امام حسن عسکری علیه السلام است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۰۳) و نمی تواند از امام صادق علیه السلام نقل روایت نموده باشد.

نمونه دوم: مقلوب بودن «ابان بن تغلب» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص ۳۶۵، ح ۶) و درست بودن «ابان بن عثمان» در سند «[عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَمَّنْ رَوَاهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام...]» از این رو که یونس بن عبد الرحمن [که روایتگر از «ابان» در این سند است در زمامداری «هشام بن عبد الملک» (۱۲۵-۱۰۵ق) به دنیا آمده (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۴۴۷) و در سال ۲۰۸ هجری قمری از دنیا رفته (مامقانی، بی تا، ج ۳، ص ۳۴۲) ولی ابان بن تغلب در سال ۱۴۱ هجری قمری فوت کرده است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۸۹) که به نظر می رسد که «یونس بن عبد الرحمن» در اواخر زمامداری «هشام بن عبد الملک» به دنیا آمده باشد؛ زیرا اگر در اواسط یا اوایل آن به دنیا می آمد باید در زمره معمران به شمار می رفت در حالی که ایشان را در این گروه به شمار نیاورده اند (نک: سجستانی، بی تا، سراسر) بنابراین «یونس بن عبد الرحمن» در زمان رحلت «ابان بن تغلب» نوجوانی ۱۶-۱۷ ساله بوده؛ بنابراین باید بر این باور رفت که این شخص «ابان بن عثمان» است.

و نمونه سوم، روایت کردن «سهل بن زیاد» از «ابراهیم بن عبد الحمید» از «عثمان بن عیسی» در سند «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ إِبرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۳۶۳، ح ۳) مقلوب است؛ زیرا «سهل بن زیاد» از طبقه امام جواد علیه السلام می باشد (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۵۷) و «ابراهیم بن عبد الحمید» از طبقه امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام بوده ولی از امام رضا علیه السلام چیزی نشنیده است (همان، ص ۳۵۱) و «عثمان بن عیسی [الکلابی]» از اصحاب امام رضا علیه السلام می باشد. (همان، ص ۳۶۰) بنابراین به نظر می رسد که سند حدیث این گونه باشد: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ إِبرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا...» همان گونه که برخی به مهم یادآور شدند. (تبریزی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، پانوشت ص ۳۳۲) و مقلوب بودن

«ابن مسکان عن محمد بن ابی عمیر» و مقلوب بودن «محمد بن عبدالله بن واسع عن اسماعیل بن سهل» (به ترتیب نک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۵۲۷، ح ۴؛ ج ۷، ص ۵۵۱، ح ۱) که برخی به آن یاد آور شده‌اند. (تبریزی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، پانوشت ص ۱۱۵؛ ج ۴، پانوشت ص ۴۸۱)

## ۲-۲-۴-۲. توجه به اسناد روایات الکافی در دیگر کتب حدیثی

در برخی موارد، به شکلی نادر از شباهت سند الکافی با کتاب دیگری به ویژه اگر کلینی روایت را از آن کتاب اخذ کرده باشد، می‌توان به مقلوب بودن برخی از اسناد رهنمون شد. مانند اینکه زنجیره سندی در کتاب الکافی این‌گونه آورده شده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ بْنِ قَيْسِ بْنِ سِمْعَانَ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ سَأَلَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۱۳) که همین سند به این‌گونه از احمد بن محمد بن خالد برقی نقل شده است: «عَنْهُ [احمد بن ابی عبدالله البرقی] عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ قَيْسِ بْنِ سِمْعَانَ عَنْ أَبِي زَبِيحَةَ [رَبِيعَةَ] مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَفَعَهُ قَالَ: سَأَلَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ...» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۹۳)

همان‌گونه که برخی از بزرگان که اسنادی از الکافی را که نقل کردند، به تصحیح پاره‌ای از روایات مقلوب پرداخته‌اند. برای نمونه، سند چهاردهم در باب ۱۲۶ از ابواب التاریخ کتاب الکافی این‌گونه آمده است: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْخَشَّابِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ سَمَاعَةَ عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رَبَاطٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ﷺ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۷۰۱)

لیک شیخ طوسی سند را این‌گونه نقل کرده است: «أَخْبَرَنِي جَمَاعَةٌ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْخَشَّابِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رَبَاطٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنِ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ﷺ...» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۱)

و از نمونه‌های دیگری که از شباهت تقریبی آن‌ها می‌توان مقلوب بودن پاره‌ای از اسناد را بهره برد، عبارت‌اند از: اسناد ۶۲، ۶۰۲، ۲۶۶۷، ۶۵۰۸، ۱۲۲۳۳، ۱۴۴۵۰/الکافی

(به ترتیب نک: کلینی، ۴۲۹ق، ج ۱، ص ۸۳ ح ۲؛ ص ۵۵۷، ح ۲؛ ج ۴، ص ۳۱، ح ۱۸؛ ج ۷، ص ۵۴۸، ح ۳؛ ج ۱۲، ص ۶۷۲، ح ۳؛ ج ۱۴، ص ۵۳۲، ح ۲) به اسناد روایات پاره‌ای از کتاب‌های حدیثی (به ترتیب نک: صفار، ۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴، ح ۹؛ ص ۱۲۱، ح ۱؛ صدوق، ۴۰۶ق، ص ۲۷۴؛ همو، ۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۴۲، ح ۱۹۷۹؛ طوسی، ۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۹۹، ح ۹؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۰۴، ح ۱۴)

#### ۲-۴-۳. آمدن نام راوی در کتب رجال

گاهی برای مقلوب بودن یک راوی می‌توان به کتاب‌های رجال مراجعه کرد. هرچند ملازمه‌ای بین نبودن عنوان یک راوی و مقلوب بودن آن وجود ندارد، این امر به‌عنوان یک قرینه کارساز است؛ به‌ویژه اگر عنوان راوی در جرگهٔ راویانی باشد که رجالیان در صدد آوردن آن‌ها بوده‌اند. برای نمونه، سند ششم باب «المراء و الخصومة و معاداة الرجال» از کتاب ایمان و کفر الکافی این‌گونه فراز آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْكِنْدِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: ...» (کلینی، ۴۲۹ق، ج ۳، ص ۷۳۶، ح ۶)

در حالی که کتاب‌های رجالی عنوان «الحسین بن الحسن الکندی» در اصحاب امام صادق عليه السلام بر شمرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۴۶؛ طوسی، ۱۳۷۱ق، ص ۱۹۵) البته در رجال برقی «حسن [بن] الحسین کندی» آمده است (برقی، ۱۳۴۲ش، ص ۲۶) که اولاً در انتساب این کتاب به احمد یا محمد یا ابی عبدالله اختلاف است. (نک: دلبری، ۱۳۹۵ش، ص ۱۹۹) ثانیاً ظاهراً کلمه «بن» افزودهٔ مصحح آن باشد؛ از این رو که در متن کتاب داخل کروش قرار گرفته است و ثالثاً وجوه برتری سخن نجاشی بر دیگر رجالیان را بیش از ده مورد دانست که به جهت تنگنای نوشتار از آوردن آن می‌گذریم. (نک: میرشریفی، ۱۳۶۶، ص ۱۷۰ و ۱۷۴؛ دیاری بیدگلی، ۱۳۸۴، سراسر؛ شمشیری و جلالی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵-۱۰۸)

نمونه‌ای دیگری از راویان مقلوب که از این رهگذر مشخص می‌شود، روایت کردن شخصی به نام «ابی عمر السراج» از امام صادق عليه السلام است (کلینی، ۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۲۶۷، ح ۷) که نامی از او در کتب رجال نیامده است؛ از این رو علامه مجلسی ایشان را مجهول دانسته است. (مجلسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۰۸) عنوان ایشان در کتب رجال

«ابومخلد السراج» آمده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۴۵۸؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۵۰؛ برقی، ۱۳۴۲ش، ص ۴۴) همان گونه که برخی نسبت به این مطلب یادآوری کردند. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۲۶۷، پانوشت ح ۷؛ تبریزی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، پانوشت ص ۳۹۴)

## ۲-۵. اسناد مقلوب؛ آمار و تحلیل

با بازشماری که از اسناد مقلوب در الکافی به عمل آمد، دانسته شد که به طور میانگین در هر جلد الکافی (ط- دار الحدیث)، ۱۳ سند مقلوب وجود دارد که جمع آنان انسان را به عدد تقریبی ۲۰۰ می‌رساند (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۷۱، ح ۱؛ ص ۸۳، ح ۲؛ ص ۱۰۰، ح ۱؛ ص ۲۱۳، ح ۲؛ ص ۴۷۵، ح ۴؛ ص ۵۳۵، ح ۴؛ ص ۵۵۷، ح ۲؛ ص ۶۵۷، ح ۲؛ ص ۶۹۱، ح ۶؛ ج ۲، ص ۳۱۰، ح ۲؛ ص ۳۴۵، ح ۵؛ ص ۳۸۰، ح ۳۴؛ ص ۷۰۱، ح ۱۴؛ ج ۳، ص ۶۴، ح ۱۲؛ ص ۱۲۲، ح ۳؛ ص ۲۴۱، ح ۲۵؛ ص ۲۵۵، ح ۱؛ ص ۲۷۴، ح ۱؛ ص ۳۷۱، ح ۴؛ ص ۵۶۵، ح ۷؛ ص ۷۰۷، ح ۱؛ ج ۴، ص ۲۴، ح ۲؛ ص ۳۱، ح ۱۸؛ ص ۱۰۹، ح ۲؛ ص ۳۵۵، ح ۱۸؛ ص ۳۷۵، ح ۲؛ ص ۵۹۷، ح ۵؛ ص ۶۸۴، ح ۱؛ ص ۶۸۷، ح ۶؛ ص ۷۳۶، ح ۳؛ ج ۵، ص ۶۸، ح ۸؛ ص ۱۲۰، ح ۱۷؛ ص ۲۸۱، ح ۳؛ ص ۳۱۲، ح ۳ و ۴؛ ص ۳۷۸، ح ۵؛ ص ۴۱۸، ح ۱۲؛ ص ۵۲۶، ح ۶؛ ص ۵۲۷، ح ۷؛ ج ۶، ص ۱۱، ح ۷؛ ص ۳۷۸، ح ۲۴؛ ص ۲۳۰، ح ۴؛ ج ۷، ص ۱۵۳، ح ۴؛ ص ۳۵۸، ح ۷؛ ص ۴۱۸، ح ۳؛ ص ۴۸۹، ح ۴؛ ص ۵۰۵، ح ۱؛ ص ۵۴۸، ح ۳؛ ص ۵۹۱، ح ۲؛ ص ۶۱۱، ح ۶؛ ج ۸، ص ۱۸۹، ح ۱۸؛ ص ۵۱۲، ح ۲؛ ج ۹، ص ۱۹۸، ح ۷؛ ص ۲۱۷، ح ۹؛ ص ۲۴۱، ح ۳۶؛ ص ۳۲۵، ح ۳؛ ص ۵۴۴، ح ۱۱؛ ص ۵۷۶، ح ۷؛ ص ۵۹۸، ح ۱؛ ج ۱۰، ص ۲۶۸، ح ۷؛ ج ۱۱، ص ۲۷۷، ح ۴؛ ج ۱۲، ص ۴۰۹، ح ۷؛ ص ۶۲۲، ح ۲؛ ص ۶۷۲، ح ۳؛ ج ۱۳، ص ۴۷، ح ۵؛ ص ۵۰۲، ح ۸؛ ج ۱۴، ص ۳۶۵، ح ۶؛ ص ۵۶۹، ح ۱؛ ج ۱۵، ص ۱۷۳، ح ۲۴؛ ص ۲۶۸، ح ۸۱ و موارد دیگری که به شماره سلسله‌وار آن بسنده می‌شود؛ ۶۶۲۰، ۱۵۲۰۶، ۱۵۲۵۶، ۱۵۰۸۶، ۳۵۹۷، ۳۵۹۴، ۳۰۴۰، ۲۴۵، ۷۱۷، ۸۸۱، ۱۱۹۴، ۳۸۵۶، ۶۰۱۳، ۷۶۸۱، ۸۰۸۷، ۲۵۲۴، ۱۱۹۵۵، ۴۲۳۱، ۵۵۴۴، ۳۱، ۹۳۸، ۱۳۱۲، ۱۵۱۸، ۱۵۲۸، ۲۵۷۶، ۳۵۹۶، ۴۴۷۷، ۶۶۴۴، ۶۶۵۰، ۷۴۴۴، ۸۱۱۴، ۸۴۶۱، ۶۵۶۹، ۳۸۹۸، ۱۳۷۴، ۶۴۵۲، ۴۶۹۱، ۵۷۶۵، ۷۰۲.

۲۲۷۱، ۱۵۸، ۳۲۶۱، ۲۰۰، ۴۳۰، ۱۲۵۷، ۷۳۰۹، ۱۶۳۵، ۱۴۲۶، ۷۳۶۴، ۱۲۵۱، ۲۱۲۰، ۲۵۱۷، ۲۸۱۷۹، ۵۷۳۶، ۱۲۶۰، ۱۶۹۷، ۴۷۲۱، ۸۴۶۸، ۲۸۰، ۴۶۴۰، ۱۵۳۵، ۵۷۴۹، ۳۵۳۳، ۴۹۵، ۶۵۱۴، ۲۱۸۵، ۵۵۵۴، ۶۵۱۳ و...) اگر این عدد با آخرین عدد سلسله وار الکافی (ط- دار الحدیث) (۱۵۴۱۳) سنجیده گردد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۸۶۳) مشخص می شود که در حدود ۱/۲ درصد اسناد الکافی از پدیده قلب رنج می برد. لیک این عدد، عدد دقیقی نیست زیرا در الکافی ما سندی نداریم که به طور کامل قلب شده باشد بلکه راویان مقلوب داریم. از این رو برای دستیابی به عدد دقیق باید عدد به دست آمده در پدیده مقلوب (یعنی ۲۰۰) با عدد ۸۴۷۴۹ (عدد راویان در الکافی با احتساب مکررات) در نظر گرفته شود که در این صورت باید گفت تنها ۰/۲۳ از یک درصد راوی مقلوب در الکافی وجود دارد. در اینجا تذکر دو نکته لازم است:

اول آنکه بسیاری از موارد قلب در عناوین راویان، به عملکرد نسخا برمی گردد از این رو که در بسیاری از موارد قلب، نسخ مختلف با همدیگر ناهمگون بودند؛ برای مثال در چند نسخه، «محمد بن احمد» نگاشته شده و در نسخ دیگر «احمد بن محمد» ثبت شده است (نک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۱۰۹، پانوشت ح ۲؛ ج ۶، ص ۳۷۸، پانوشت ح ۲۴؛ ج ۷، ص ۳۵۸، پانوشت ح ۷؛ ج ۸، ص ۱۸۹، پانوشت ح ۱۸؛ ج ۹، ص ۲۱۷، پانوشت ح ۹) در حالی که کلینی در هنگامه ثبت یا «محمد بن احمد» نگاشته یا «احمد بن محمد»؛ که ریشه این امر را می توان شتابزده عمل کردن در امر استنساخ، ناآشنایی پاره ای از روات برای ناسخان یا دست به تصحیحات قیاسی زدن آنان دانست. (به ترتیب نک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۲۷۹، پانوشت ح ۲۰؛ ج ۱، ص ۶۰۰، پانوشت ح ۶ و ج ۳، ص ۵۵۹، پانوشت ح ۲۱؛ ج ۱۴، ص ۳۶۵، پانوشت ح ۶) از این رو تبعاتی که نسخه نویسان پدید آورده اند، برخلاف تصور رایج همواره از نوع تصحیف نبوده بلکه در بسیاری از موارد سر از تحریف در آورده است. (نک: ایزدی و شجاعی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۱)

دوم آنکه نباید از تأثیری که برخی از خطوط قدیمی در ایجاد این پدیده داشته، غفلت ورزید همان گونه که برخی به این امر در ذیل سند هفتم از باب عمل السلطان در کتاب المعیشتة تذکر داده و آورده اند: «... و تصحیف "هشام" ب "بشیر" بعد حذف



ألفه كما كان مرسوماً في الخطوط القديمة ممّا لا معونة له» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۹، ص ۶۲۳، پانویشت ح ۷؛ برای دیدن موارد بیشتر نک: همان، ج ۳، ص ۴۲۲، پانویشت ح ۳؛ ج ۶، ص ۵۲۲، پانویشت ح ۱۱)

در اینجا باید گفت که تک تعبیری که نجاشی برای کلینی فراز آورده و او را «اوثق الناس في الحديث و اثبتهم» دانسته (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۷۷) از منظر کم بودن پدیده قلب در روایان، کاملاً بجاست همان گونه که برخی به شکلی کلی این احتمال را داده‌اند که نجاشی، از کلینی و کتابش چیزهایی می‌دانسته که این تعبیر را تنها در حق او روا دانسته (عاملی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۶)؛ تعبیری که هیچ رجالی بعد از او، آن را برای راوی دیگر به کار نبرده (نک: نرم‌افزار رجال الشیعة) و طرازش به قدری بالاست که جامع تمام مدح‌هایی است که در توصیف روایان و مؤلفان وارد آمده است. (نوری، ۱۴۲۹ق، ج ۲۱، ص ۴۷۴) از این رو اگر پذیرفته شود که (حداقل) پاره‌ای از این تعبیر را نجاشی از ابن غضائری و ابن غضائری از عالمان اهل سنت بهره برده است؛ همان گونه که برخی خاطر نشان کرده‌اند (شهید ثانی، ۱۳۹۴ش، ص ۲۱۲) باید گفت که این تعبیر نجاشی بالاترین مرتبه تعدیل و تثبیت را می‌رساند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۶)<sup>۷</sup> که کاملاً در محل سخن این نوشتار بجاست؛ از این رو که اگر انسانی در ثبت ۸۴۷۴۹ عنوان راوی (با به حساب آوردن مکررات) تنها خامه‌اش در حدود ۲۰ مورد بلغزد یعنی ۰/۰۰۰۲ (دو ده‌هزارم)؛ باید به قلمش آفرین گفت؛ از این رو که در مثال‌های بسیار اندکی دیده شد که همه نسخ در عنوان یک راوی با هم مشترک باشند ولی با قراین به دست آید که قلب در آن صورت پذیرفته است که این موارد کمتر از ده درصد در کل موارد پیدا شده برآورد می‌شود. (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۵۹۷، پانویشت ح ۵؛ ج ۵، ص ۳۷۸، پانویشت ح ۵؛ ج ۷، ص ۲۷۳، پانویشت ح ۱؛ ج ۱۲، ص ۴۰۹، پانویشت ح ۷ و ...)

### ۳. نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث پیش‌گفته نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. قرینه‌های گونه‌گونی در شناسایی اسناد مقلوب وجود دارد که برخی پرکاربرد و

پاره‌ای کم‌کاربرد هستند. گزینه‌های پرکاربرد عبارت‌اند از: توجه به سلسله اسناد مشابه، روایت کردن شخصی از کتاب مخصوصی و کثرت نقل یک راوی از راوی دیگر. و گزینه‌های کم‌کاربرد عبارت‌اند از: توجه به طبقه، توجه به اسناد روایات *الکافی* در کتب دیگر حدیثی و آمدن عنوان راوی در کتب رجال.

۲. قلب در اسناد *الکافی* به‌غایت اندک است، حدود ۲۰۰ راوی از پدیده قلب رنج می‌برند که در سنجش به ۸۴۷۴۹ راوی مکرر در *الکافی*، ۰/۲۳ از یک درصد برآورد می‌شود که منشأ ۹۰ درصد این عدد، در اثر قصور یا تقصیر نساخ و عوامل دیگر مانند نارسایی خط پیدا آمده و خطای قلم کلینی در ۰/۰۰۰۲ پدیده قلب راویان تأثیر داشته است که این امر، لونی تحقیقی به یگانه تعبیر نجاشی (اوثقیت و اثبیت با هم) درباره مرحوم کلینی است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. رجالیان هرچند تعبیر دیگر به کار برده‌اند مانند «قال عنه الازهری: و ابن شاذان من اوثق من خلق الله»، «اوثق اهل زمانه عند اصحاب الحدیث و اعبدهم» «کان من اوثق الناس عند الخاصة والعامة و انسکهم نسکا و اورعهم و اعیدهم» (به‌ترتیب نک: طوسی، ۱۴۲۰ق، المقدمة، ص ۴۱؛ النص، ص ۲۴۱؛ ۴۰۴) «ابو اوثق منه» (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲ق، ۵۱، ۱۶۹ و ۱۹۷) «اوثق من ابنه» «اوثق الناس و اعلمهم» (حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۴۴ و ۱۴۷) ولی هیچ عالم رجالی شیعی بین اوثقیت و اثبیت برای شخصی جمع نکرده‌اند که این مطلب با جست‌وجو در نرم‌افزار *رجال الشیعة* دانسته شد. (نک: نرم‌افزار *رجال الشیعه*)  
 ۲. معنای دوم را دیگر لغویان بیان کردند. (نک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۷۱؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۳۷۳؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۱۲)

۳. با این قید تصحیف را خارج می‌شود؛ از این‌رو که در واقع معمولاً این قیود در تصحیف وجود دارد.  
 ۴. دو مورد دیگر نیز وجود دارد که در کتاب *الکافی* مثالی از آن دو یافت نمی‌شود: اول اینکه کل سند یک متن، برای متن دیگری به کار رود و برعکس. (شهرزوری، ۱۹۸۴م، ص ۱۹؛ صدر، بی‌تا، ص ۲۶۲) دوم آنکه یک واژه دقیقاً به برعکس خودش دگرسان گردد؛ مانند «عباس» به «سابع» (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۴۹۴) البته به شرطی که در سند حدیث رخ دهد نه در متن حدیث. (همان‌جا)  
 ۵. خاطر نشان کردن این نکته سزایماند است که آمار داده‌شده در این نوشتار، از بخش اسناد نرم‌افزار *درایة النور* گرفته شده است.

۶. این عدد از نرم‌افزار *درایة النور* به دست آمد؛ از این‌رو که در قسمت «راوی» از بخش «اسناد» نام ۳۲۴۸ راوی در دیباچه «عنوان معیار» آمده است که در کنار همین جدول، به تعداد روایات هریک از

راویان تذکر داده شده است؛ برای مثال «علی بن ابراهیم بن هاشم» دارای ۵۶۳۰ طریق در الکافی است بنابراین ۵۶۳۰ مرتبه نام «علی بن ابراهیم بن هاشم» در الکافی آمده است که اگر تعداد مکرر هر یک از این راویان با هم جمع شده و منهای عناوین معصومان و عنوان خود مؤلف گردد، عدد مذکور به دست می‌آید. (نک: بخش اسناد، عنوان «راوی»، قسمت «عنوان معیار»)

۷. پاره‌ای از برخی از اجزاء نقل کردند «که "ثبت" صفت مشبهه است و بر ثبوت مثبت همراه با دوام آن نسبت به حدیث یا در تمام امور دلالت دارد...» (مامقانی، بی تا، ج ۳ خاتمه، ص ۷۶)

### منابع

۱. ابن اثیر، المبارک بن محمود، جامع الاصول فی احادیث الرسول، چ ۱، بی جا: مکتبه الحلوانی، ۱۹۷۲م.
۲. ابن حبان، محمد، المجروحین من المحادثین والضعفاء والمتروکین، چ ۱، حلب: دار الوعی، ۱۳۹۶ق.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد، النکت علی کتاب ابن الصلاح، تحقیق ربیع بن هادی عمیر المدخلی، چ ۱، عمادة البحث العلمی بالجامعة الاسلامیة المدینة، ۱۹۸۴م.
۴. —، نخبة الفکر فی مصطلح أهل الأثر، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۵. —، نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر فی مصطلح أهل الأثر، تحقیق عبدالله بن ضیف، چ ۱، ریاض: ۱۴۲۲ق.
۶. ابن درید، محمد، جمهرة اللغة، چ ۱، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۸م.
۷. ابن دقیق العید، محمد، الاقتراح فی بیان الاصطلاح، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
۸. ابن صلاح، عثمان بن الصلاح و البلقینی، عمر بن نصیر، مقدمة ابن الصلاح و محاسن الاصطلاح، تحقیق عائشة بنت الشاطی، بی جا: دار المعارف، بی تا.
۹. ابن صلاح، عثمان، معرفة أنواع علوم الحدیث، تحقیق عبداللطیف الهمیم، چ ۱، بی جا: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق.
۱۰. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، چ ۱، قم: سازمان چاپ و نشر مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
۱۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، چ ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۲. ابن الملقن، ابو حفص، المتنع فی علوم الحدیث، چ ۱، بی جا: دار فواز، ۱۴۱۳ق.
۱۳. استرآبادی، محمدجعفر، لب اللباب فی علم الرجال، چ ۱، تهران: اسوه، ۱۳۸۸ش.
۱۴. ایزدی، مهدی و شجاعی، حسین، «تأثیر انگیزه‌های نسخه‌نویسان در اعمال تصرفات عامدانه در متون و آثار روایی»، علوم حدیث، شماره ۸۵، ۱۳۹۶، ص ۱۲۱-۱۴۵.
۱۵. بازمول، محمد بن عمر، الحدیث المقلوب تعریفه و فوائده و حکمه و المصنفات فیہ، بی جا: بی تا،

بی تا.

۱۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحیح جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.

۱۷. —، رجال البرقی، تحقیق حسن مصطفوی، چ ۱، تهران: بی نا، ۱۳۴۲ش.

۱۸. بروجردی، سید حسین، تجرید اسانید کتاب الکافی، چ ۱، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه فی الآستانة الرضویه، ۱۴۱۴ق.

۱۹. بهایی، محمد، الوجیزة فی علم الدراییه، چ ۱، قم: بصیرتی، ۱۳۹۸ق.

۲۰. تبریزی، جواد، الموسوعة الرجالیه، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، چ ۱، قم: دار الصدیقه الشهیده، ۱۴۲۹ق.

۲۱. تهانوی، محمد علی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، چ ۱، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.

۲۲. حسینی جلالی، محمدرضا، المنهج الرجالی و العمل الرائد فی الموسوعة الرجالیة لسید الطائفة آیت الله العظمی البروجردی، تصحیح مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۲ق.

۲۳. حسینی میلانی، علی، الاحادیث المقبوله فی مناقب الصحابه، چ ۴، قم: بی نا، ۱۴۳۰ق.

۲۴. حلّی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلّی، چ ۲، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۲ق.

۲۵. دلبری، سید علی، آشنایی با اصول علم رجال، چ ۳، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۵ش.

۲۶. دیاری بیدگلی، محمد تقی، «داوری در باب تعارض آرای نجاشی و دیگر رجال شناسان متقدم شیعه»، علوم حدیث، شماره ۳۵ و ۳۶، ۱۳۸۴، ص ۲۱۱-۲۳۷.

۲۷. ذهبی، محمد، الاعلام بوفیات الأعلام، تحقیق مصطفی بن علی، چ ۱، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۱۳ق.

۲۸. —، الموقظة فی علم مصطلح الحدیث، چ ۲، حلب: مکتبه المطبوعات الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.

۲۹. زرکشی، محمد، النکت علی مقدمه ابن الصلاح، تحقیق زین العابدین بن محمد، چ ۱، ریاض: أضواء السلف، ۱۴۱۹ق.

۳۰. سجستانی، ابوحاتم، المعمرون و الوصایا، تحقیق عبدالمنعم عامر، بی جا: دار احیاء الکتب العربیه، بی تا.

۳۱. سخاوی، محمد، الجواهر والدرر فی ترجمه شیخ الاسلام ابن حجر، تحقیق ابراهیم باجس، چ ۱، بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۱۹ق.

۳۲. —، الغایة فی شرح الهدایة فی علم الروایة، تحقیق ابوعائش عبدالمنعم، چ ۱، بی جا: مکتبه أولاد الشیخ للتراث، ۲۰۰۱م.

۳۳. شمشیری، رحیمه و جلالی، مهدی، «مزایای فهرست نجاشی بر فهرست و رجال شیخ طوسی و بررسی نسبت و اختلاف آنها با یکدیگر»، علوم قرآن و حدیث، شماره ۸۸، ۱۳۸۸، ص ۱۰۱-۱۲۰.
۳۴. شهرزوری، عثمان بن عبدالرحمن، مقدمه ابن الصلاح، ج ۱، بی جا: مکتبه الفارابی، ۱۹۸۴م.
۳۵. شهید ثانی، زین الدین، الرعاية فی علم الدراية، تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال، قم: بهمن، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ق.
۳۶. —، الرعاية لحال البداية فی علم الدراية، ترجمه محمدحسن ربّانی، ج ۱، تهران: دلیل ما، ۱۳۹۴ش.
۳۷. صدرایی خویی، علی، کافی پژوهی در عرصه نسخه های خطی، ج ۱، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۳۸. صدر، حسن، نهایه الدراية، بی جا: بی نا، بی تا.
۳۹. صدوق، محمد، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ج ۲، قم: دار الشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ق.
۴۰. —، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
۴۱. صفار، محمد، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، تحقیق محسن کوچه باغی، ج ۲، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۴۲. طوسی، محمد، تهذیب الأحکام، تحقیق الموسوی خرسان، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۳. —، رجال الطوسی، ج ۳، قم: جامعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، ۱۳۷۳ش.
۴۴. —، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب الأصول، ج ۱، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ق.
۴۵. —، کتاب الغیبه، تحقیق عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، ج ۱، قم: دار المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۴۶. عاملی، امین ترمس، بحوث حول روایات الکافی، ج ۱، قم: مؤسسه دار الهجرة، ۱۴۱۵ق.
۴۷. عمیدی، ثامر، حیاة الشیخ الكلینی، ج ۱، قم: دار الحدیث، بی تا.
۴۸. فراهیدی، خلیل، کتاب العین، ج ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۴۹. فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
۵۰. فیومی، احمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، ج ۲، قم: مؤسسه دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
۵۱. کجوری شیرازی، محمد مهدی، الفوائد الرجالية، تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش، ج ۱، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، ۱۴۲۴ق.
۵۲. کشی، محمد، اختیار معرفة الرجال، تصحیح محمدباقر بن محمد، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۴ق.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، قم: تصحیح دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.

۲۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

۵۴. —، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۵۵. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال (رحلی)، چ ۱، بی جا: بی نا، بی تا.
۵۶. مجلسی، محمدباقر، الوجیزة فی الرجال، تحقیق محمدکاظم رحمان ستایش، چ ۱، تهران: انتشارات همایش بزرگداشت علامه مجلسی، ۱۴۲۰ق.
۵۷. —، بحار الأنوار، چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۵۸. —، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، چ ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۵۹. مفید، محمد، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق علی میرشریفی و حسین درگاهی، چ ۲، قم: دار المفید، ۱۴۱۴ق.
۶۰. میرشریفی، سید علی، «رجال نجاشی مهم ترین کتاب رجالی شیعه»، نور علم، شماره ۲۵، ۱۳۶۶، ص ۱۶۴-۱۷۹.
۶۱. نجاشی، احمد، رجال النجاشی، چ ۶، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، ۱۳۶۵ش.
۶۲. نرم افزار درایة النور.
۶۳. نرم افزار رجال الشیعه.
۶۴. نوری، حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چ ۱، بیروت: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۲۹ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی  
سال ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۲۴  
مقاله علمی پژوهشی  
صفحات: ۴۸-۲۵

---

## بازتبیین کارکرد تقیه در روایات امامیه و نقش آن در استنباط

---

حسین علی سعدی\*

---

### ◀ چکیده

تقیه یکی از راهبردهای زیستی مذهب امامیه در مقابل عامه، برای حفظ و استمرار مذهب بوده است. یکی از ابزارهای اعمال تقیه بیان مجموعه احکام و دستورات اعتقادی در قالب احادیثی مشابه با نظرات و آراء اهل سنت است. تا بدین جهت حساسیت آن‌ها نسبت به راویان حدیث و پیروان اهل بیت علیهم‌السلام کمتر شود. لذا یکی از علل وجود اختلاف در مفاد دلالتی احادیث موجود و منسوب به معصومین علیهم‌السلام، اعمال تقیه از طرف ایشان و بیان احادیثی در موافقت با آراء عامه بوده است. بر همین اساس ائمه معصومین نیز در پاسخ به چگونگی رفع اختلاف احادیث، اخذ به روایات مخالف عامه را جهت حل تعارض احادیث بیان کرده‌اند. در این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی مجاری تحلیلی احادیث موافق عامه و نسبت‌یابی آن‌ها با مقوله تقیه در قرآنی متفاوت مورد بازخوانی واقع می‌شود.

◀ **کلیدواژه‌ها:** تقیه، عامه، امامیه، حدیث، فقه، تعارض.

---

\* دانشیار دانشگاه امام صادق علیه‌السلام / saadi@isu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۸/۱/۱۱ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۱/۲۷

## ۱. مقدمه

مسئله اختلاف حدیث از گذشته‌ای نه‌چندان دور در علوم اسلامی مطرح بوده است و حدیث‌پژوهان و فقیهان هم درباره علل و عوامل پیدایش آن و هم درباره راه‌های حل تعارض احادیث سخن گفته‌اند. پیش‌فرض کلامی ناظر به مسئله این است که چون ائمه معصوم‌اند، این عصمت مانع از تناقض‌گویی می‌باشد. لذا اگر در سخنان ایشان اختلافی وجود داشته باشد، ناگزیر باید این اختلاف را حل کرد. یکی از راه‌هایی که در حوزه برون‌رفت از چالش اختلاف حدیث مطرح شده است، تقیه و مخالفت با عامه است که در طبقه مرجحات حدیث قرار می‌گیرد. بدین توضیح که اگر سند و صدور روایتی ثابت بود و در ناحیه دلالت هم تام بود ولیکن گرفتار معارض شد، باید در جهت صدور آن تأمل شود که حدیث موافق با عامه به جهت تقیه صادر شده است و بیانگر اراده جدی مولی نیست و در خصوص حدیث موافق با عامه در واقع اراده استعمالی با اراده جدی تطابق ندارد و به مقتضای حدیث «به آنچه اخذ کن که حکمش موافق با حکم کتاب و سنت است و با [احکام] عام در تعارض»<sup>۱</sup> مخالفت با عامه به‌عنوان یک مرجح جهتی برای حل مسئله اختلاف حدیث مطرح می‌شود.

این نوشتار در پی آن است که با تحلیلی بر مخالفت با عامه به‌عنوان یک مرجح، ضمن تبیین معنا و مبنای آن، جایگاه این راهبرد را در مسئله اختلاف حدیث مورد بازبینی و تأمل مجدد قرار دهد و انظار فقیهان و حدیث‌پژوهان را بازکاوی کند. برخی از مهم‌ترین سوابق تحقیق در این موضوع را می‌توان در آثار زیر خلاصه کرد:

رساله/ پایان‌نامه	مقالات
بررسی تقیه در آیات و روایات و تأثیر آن بر حدیث شیعه	نگرشی تاریخی تحلیلی به مرجحیت مخالف با عامه در متون فقه امامیه
بررسی مرجحات تعارض ادله از منظر اصول عامه و خاصه	بررسی روایات عرضه
بررسی مبانی اصولی مرجحات داخلی و خارجی با تأکید بر دیدگاه‌های امام خمینی	مرجحات باب تعارض از تنوع در ظاهر تا وحدت در کارکرد
روش‌شناسی و مسائل شیعه تا تأکید بر مبانی نقد حدیث و راهکارهای حل تعارض اخبار	تقیه: موارد وجوب تقیه و فلسفه آن
	فرضیه‌ای درباره حمل روایات بر تقیه از منظر شیخ طوسی



عمده این تحقیقات یا ناظر به تقیه به معنی الاعم می‌باشد و یا با رویکرد سستی به بازخوانی امر به اخذ به مخالف عامه به‌عنوان یکی از مرجحات پرداخته‌اند لیکن در این تحقیق، زوایای نگاه و ابعاد ورود به مسئله متفاوت خواهد شد.

## ۲. تبارشناسی مفهوم «تعارض» و «اختلاف» در احادیث

مسئله اختلاف حدیث را صحابه و تابعین حضرت رسول ﷺ احساس کرده بودند؛ گرچه در حل این مسئله عده‌ای رویکرد منع حدیث را برگزیده بودند (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۶) و همین اختلاف حدیث از پیامبر اکرم ﷺ یکی از بسترهای اختلاف فقهی شیعه و عامه محسوب می‌شود. مصدر فقه شیعه، احادیث منقول از طریق اهل بیت (علیهم‌السلام) و مصدر فقه عامه احادیثی است که صحابه آن را از پیامبر اکرم ﷺ و روایات خود صحابه تلقی کرده‌اند.

اختلاف حدیث در دوره‌های بعدی به اصحاب ائمه رسید و روات احادیث با مسئله اختلاف حدیث مواجه شدند که محور سؤالات متعددی از اهل بیت (علیهم‌السلام) قرار گرفت و امامان راهکارهای متعددی برای حل مسئله اختلاف حدیث ارائه کردند. این مسئله در دوره بعدی نیز به‌عنوان یک مسئله جدی که آثار و تبعات مخربی دارد، مطرح بوده؛ به‌گونه‌ای که شیخ طوسی در مقدمه تهذیب به آن اشاره کرده است.

درباره عنوان مسئله آنچه در لسان روایات آمده، اختلاف حدیث است و تعارض اخبار در لسان فقها در ادوار بعدی مطرح شده است. در این خصوص می‌توان به روایات متعدد اشاره کرد؛ از جمله روایت ابن ابی یعفر از امام صادق (علیه‌السلام) درباره اختلاف حدیثی سؤال کردم که توسط افراد موثق و غیرموثق نقل می‌شود.<sup>۲</sup>

در کنار این اصطلاح، تعارض اخبار نیز به‌خصوص در لسان متأخرین تداول یافته است که به نظر می‌رسد منشأ آن روایتی است که در *عوالی اللئالی* از علامه نقل شده که در آن در مورد تعارض روایات از امام باقر (علیه‌السلام) سؤال می‌شود و ایشان پس از بیان تعدادی از مرجحات، دستور به اخذ به روایتی می‌کنند که مخالف با عامه است.<sup>۳</sup>

در این روایت، از اصطلاح تعارض حدیث استفاده شده است. ابن ابی جمهور فقیه و مجتهد بوده، اما چنان‌که محدث بحرانی گفته است این عبارت تنها در *عوالی اللئالی* نقل شده و این کتاب دچار تساهل در نقل اخبار است.<sup>۴</sup>

بر این اساس به نظر می‌رسد این اصطلاح از حدیث عامه اخذ شده باشد. مضاف بر آن چنان‌که محقق نائینی در *فوائد الاصول* (۱۳۷۶ش، ج ۴، ص ۷۷۴) و محقق خوبی (۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۸۶) نیز بیان کرده‌اند این حدیث در کتب علامه وجود ندارد. اگرچه می‌توان این احتمال را مطرح کرد که تمام کتب علامه که احتمالاً در دسترس ابن ابی جمهور بوده، به دست ما نرسیده است.

شاید این اشکال مطرح شود که ضعف سندی روایت عوالی موجب می‌شود که توجه به روایت حاوی عنوان تعارض الاحادیث نشود و در واقع چنین اصطلاحی گویا مطرح نشده است. ولی به نظر می‌رسد که مسئله صدور فتوا طبق یک روایت نیازمند به اثبات حجیت آن است و در صورتی که ثابت نشود، طبق آن روایت نمی‌توان داد ولی اثبات یک اصطلاح و نقل نیازمند به اثبات حجیت نیست و مسئله استفاده یک اصطلاح و یا معنا از لغتی خاص با روایت ضعیف هم ثابت می‌شود. مثل اینکه در استفاده خصوص حرمت از اخص یا معنای اعم از آن می‌توان به روایات ضعیف که این کلمه را در معنای اعم به کار برده‌اند، استشهاد کرد. لذا اگر مثل نقل به معنا و استعمال تعبیر اختلاف الحدیث به تعارض منتهی شود، مرسله بودن و عدم صحت سند ضرری به مدعا نخواهد داشت. با این حال، آنچه در متون و کلام قدمای اصحاب مطرح است، عنوان اختلاف الحدیث است.

ثمره بحث در پیجویی استعمال این تعبیر در تحریر موضوع مسئله خواهد بود که آیا «عام و خاص»، «مطلق و مقید»، «حاکم و محکوم» و «وارد و مورود» نیز مشمول اختلاف الحدیث خواهد بود یا این موارد به علت اینکه قابل جمع عرفی است و تعارض مستقر ندارد، خارج از محل نزاع است و نیازی به اعمال مرجحات نخواهد بود؟

شاید وجهی که اصولیان از عنوان اختلاف حدیث به تعارض خبرین عدول کرده‌اند نیز توجه به همین نکته است و در واقع آن عدول به دلیل تغییر عنوان است نه عدول از عنوان به هر روی.

### ۳. اختلاف حدیث در اقوال اصولیین

مرحوم شیخ طوسی اختلاف حدیث را به معنای تباین، منافات و تضاد دو خبر معنا

می‌کند. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹) و البته این تعریف یک تعریف عرفی است و علی القاعده عرف عام و خاص و... را در قلمرو تباین و تضاد و منافات تحلیل نمی‌کند.

در میان اصولیان نیز این مسئله مطرح است که آیا اختلاف دو خبر در تعریف تعارض اخذ شده یا اختلاف مدلول‌های خبر؟ مرحوم شیخ انصاری بر این باور است که تعارض، تنافی مدلول دو خبر است به نحو تناقض یا تضاد. (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۷۵۰) ایشان تنافی در مدلول خبر را ملاک تعارض قرار داده است. فارغ از حوزه اثبات و دلالت اگر ظاهر این تعریف اخذ شود، مقتضای آن این است که جایی که تنافی بین مدلول‌ها وجود دارد ولی تنافی در مقام دلالت و اثبات نیست مثل موارد عام و خاص و حاکم و محکوم و عناوین اولیه و ثانویه، این‌ها نیز در قلمرو خبرین متعارضین قرار گیرد؛ زیرا تنافی بین مدلول‌های این رشته اخبار واضح است ولی تنافی در مقام دلالت نیست چراکه عرف در مقام دلالت این ادله خاص را بر عام و حاکم بر محکوم مقدم می‌سازد و این‌ها را مشمول تعارض ادله نمی‌داند.<sup>۵</sup>

فارغ از اینکه مراد شیخ اعظم چیست؟ و آیا اشکال آخوند بر شیخ وارد است یا نه؟ کما اینکه مرحوم میرزای نائینی و برخی اعلام شاگردان آخوند از این تعریف شیخ دفاع می‌کنند به نظر می‌رسد تعریف آخوند ملاک تحقق تعارض عرفی باشد که احادیث هم به عرف القا شده و برای رفع تحیر عرف در اختلاف حدیث امامان راه کارهای حل مسئله را بیان کرده‌اند.

بر این اساس اگر دو خبر در مقام دلالت و اثبات به گونه تناقض یا تضاد با هم تنافی داشتند، موضوع اختلاف الحدیث قرار می‌گیرند و در غیر این صورت از شمول اخبار علاجیه خارج‌اند. تنافی به گونه تناقض یعنی اینکه یکی از خبرها دال بر امر وجودی و دیگری دال بر امر عدمی باشد. مثلاً خبری بگوید «یحرم الشیء الفلانی» و خبر دیگر بگوید «لایحرم»، و تناقض به گونه تضاد یعنی اینکه مفاد هر دو خبر امر وجودی باشد؛ خبری بگوید «یجب» و دیگری بگوید «یحرم» گرچه برخی از محققان معتقدند تنافی به گونه تضاد را نیز می‌توان به تنافی به گونه تناقض ارجاع داد.

این تعریف می‌تواند به نوعی به تعریف شیخ طوسی ارجاع شود که در نتیجه مواردی از قبیل موارد مذکور که عرف در مقام اثبات تنافی بین آن‌ها نمی‌بیند، از حدیثین مختلفی خارج باشد. فهم روای حدیث و اصحاب ائمه علیهم‌السلام نیز مؤید همین نکته است مواردی که به‌عنوان اختلاف پرسش شده، جاهایی است که عرف بین خبرین تضاد یا تنافی را مشاهده می‌کرده، لذا برای رفع تحیر سؤال شده است.

#### ۴. مجاری اخذ به مخالفت عامه

نکته دیگری که باید تحلیل شود، این است که اخذ به مخالفت عامه آیا یک دستور عام مطلق است یا فرع تعارض خبرین است و صرفاً در جایی باید به مرجع جهتی رجوع کرد که معارضه محقق باشد و اگر جایی خبری موافق عامه باشد ولی معارض نداشته باشد، باید به آن خبر اخذ شود. اگر مخالفت با عامه به‌عنوان یک شاخص مطلق و فارغ از تعارض مطرح شود، مفاد این خواهد شد که در فضای تقیه و هرآنچه موافق عامه گفته شده، حاوی اراده جدی حضرات نبوده و لذا نمی‌توان به آن اخذ نمود. (خمینی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۹۵)

در روایات هر دو احتمال قابل استفاده، طایفه اول روایاتی است که در صورت تحقق معارضه به اخذ مخالف عامه به‌عنوان یک مرجع دلالت دارد که مجموع روایات این طایفه مخالفت با عامه را به‌عنوان یک مرجع در صورت اختلاف حدیث مطرح می‌کند.<sup>۶</sup> در مقابل طایفه دیگری وجود دارد که اخذ به مخالف عامه را محدود به صورت تعارض نمی‌داند و به گونه مطلق این دستور صادر شده است.<sup>۷</sup> مفاد این طایفه اخذ به مخالف به گونه مطلق است که در صورت اثبات صحت سند و تمامیت دلالت ولو روایت موافق با عامه معارض هم نداشته باشد، حاکی از حکم واقعی نخواهد بود.

در خصوص روایت عبید بن زراره: مراد از شباهت قول عامه، شباهت در آراء و نظرات و فتاوی باطل معروفشان می‌باشد مثل جبر و قیاس و تعصیب و... نه اینکه مطلقاً موافق عامه ولو در خصوص فروع فقهی ترک شود. (همان، ص ۱۹۶)

امام خمینی در خصوص این طایفه روایات نیز معتقد است ظاهراً دلالت بر مخالفت در عقاید آن‌ها دارد و لزوماً به معنای رد خبر موافق با آراء آن‌ها نیست.<sup>۸</sup>

هرچند این احتمال خلاف ظاهر و اطلاق روایت عبید بن زراره است و چنان‌که مرحوم محقق رشتی استظهار کرده، مطلق اقوال صادره از معصومین که مشابَهت با اقوال عامه دارد، بیانگر حکم واقعی نیست.<sup>۹</sup>

مرحوم شهید صدر نیز این اطلاق را استظهار نموده است و بیان داشته است که این روایت در خصوص متعارضین وارد نشده است.<sup>۱۰</sup>

ولی به نظر می‌رسد روایات مطلق را فارغ از بحث سندی آن می‌توان به گونه‌ای تغییر کرد که با روایات طایفه اول سازگاری نداشته باشد.

تحلیل مرحوم شیخ مرتضی حائری (۱۴۲۴ق) در این خصوص این است که این بدین معنا نیست که هرچه موافق با قول عامه بود از روی تقیه صادر شده است.<sup>۱۱</sup>

این تحلیل مبتنی بر این است که امام علیه السلام موضوع تقیه را می‌خواهد نشان بدهد و در صورت تعارض خبرین محل تقیه آن جایی است که شبیه قول قوم است نه آنجا که مخالف قول مردم!

هرچند این تحلیل اطلاق اخذ به مخالف عامه را خواهد شکست و آن را مختص به صورت تعارض خواهد کرد ولی ارجاع به این امر بدیهی و واضح از سوی امام پسندیده نیست. چگونه می‌توان گفت در صورت تعارض خبر، محل تقیه قول مشابه با عامه است نه قول مخالف، آیا این یک امر مسلم و بدیهی نیست و آیا نیازمند به ارشاد امام است؟ پرواضح است که محل تقیه قول مشابه با عامه خواهد بود نه قول مخالف؛ لذا این تحلیل هم مناسب به نظر نمی‌رسد.

مبتنی بر این دو طایفه، اخبار دیدگاه‌های متفاوتی نیز در میان علما شکل گرفته است که به برخی اشاره می‌شود. مرحوم سید صاحب عروه قائل است که ولو تعارض خبرین هم نباشد، مخالفت با عامه موجب اخذ روایت می‌شود.<sup>۱۲</sup>

در طرف دیگر، اکثر فقها و اصولیان معتقدند که این مرجح در خصوص تعارض خبرین مطرح است نه به گونه مطلق.

و برخی معتقدند که مخالفت با عامه در همه موارد تعارض هم مرجح نیست و بلکه صرفاً در خبرین متعارضین که احتمال تقیه داشته باشد مرجح است و در جایی

که احتمال تقیه نباشد ولو خبرین متعارضین باشد، مرجح نخواهد بود.<sup>۱۳</sup>  
این مدعا مبتنی بر تحلیل خاصی از مفهوم تقیه است که بررسی آن خواهد آمد.  
در میان قدمای اصحاب مرحوم شیخ طوسی روایتی را که موافق عامه است، حمل  
بر تقیه کرده است.<sup>۱۴</sup>

فیض کاشانی نیز روایات نافی طلاق را به خاطر موافقت با مذهب عامه حمل بر  
تقیه می‌کند. (فیض، ۱۴۰۶ق، ج ۲۲، ص ۸۹۵) مرحوم مجلسی در ملاذ/الاحیاء حمل  
روایت بر تقیه را صرفاً هنگام تعارض رد می‌کند.<sup>۱۵</sup>

لذا به نظر می‌رسد اخذ به مخالف عامه را به‌عنوان مرجح در صورت تعارض  
خبرین مطرح کنیم نه اینکه مطلق و در خصوص روایات غیرمعارض نیز مأمور به  
مخالفت با عامه باشیم؛ زیرا در بسیاری از فروع موافق با عامه هستیم و این خلاف  
چیزی است که ما در خارج مشاهده می‌کنیم. از نظر اصول نیز گرچه روایات مطلق و  
مقید هر دو مثبتین‌اند، با توجه به اینکه وحدت مطلوب را می‌توان از این طوایف اخبار  
فهم کرد، روایات مطلق را حمل بر مقید می‌کنیم و مخالفت با عامه را مرجح در  
صورت تعارض اخبار می‌دانیم یا اینکه روایات مطلق اخذ به مخالف را حمل بر حوزه  
عقاید و مباحث ولایت می‌کنیم و روایات مقید را در حوزه مباحث فقهی حمل کنیم  
که شاهد هم در این حمل وجود دارد.

### ۵. تحلیل نسبت تقیه و موافقت با عامه

در این خصوص لازم است اقوال علما را بررسی کرده و نحوه تعامل آن‌ها با احادیث  
موافق عامه را مورد مطالعه قرار داد و رابطه آن‌ها را با تقیه تحلیل کرد؛ زیرا برخلاف  
آنچه در بدو امر به نظر می‌رسد که تقیه و موافقت عامه رابطه تساوی دارند، با امعان  
نظر در کلمات فقها بدین نتیجه می‌رسیم که رابطه آن عام و خاص من وجه است  
چراکه با تحلیل ماهیت تقیه و اهمیت آن نسبت به مخالفت با عام که در کلام بزرگانی  
همچون صاحب حدائق مطرح شده، مواردی است که تقیه وجود دارد و جهت صدور  
روایت تقیه می‌باشد ولی لزوماً موافقت با قولی از عامه وجود ندارد. از باب مثال  
امام علیه السلام برای حفظ شیعه القای خلاف کرده که در این صورت موافقت عامه مطرح  
نیست و از طرف دیگر موافقت با عامه در جاهایی وجود دارد و کلام حاکی از حکم

واقعی و جاد است و به جهت تقیه صادر نشده است. البته این فرض در جایی متصور است که مخالفت با عامه را به گونه‌ی مطلق مورد تحلیل قرار دهیم نه در خصوص متعارضین چنان‌که گذشت. به هر تقدیر، تصویر فقهای عظام در این خصوص برای تحلیل جامعه مثمر ثمر خواهد بود.

شیخ مفید در رساله‌ی رد بر اصحاب عدد در خصوص دو طایفه از روایات درباره‌ی نقصان و عدم نقصان ماه رمضان می‌نویسد: قول حضرت که می‌فرماید صرفاً شامل موارد مدح دشمنان خداست.<sup>۱۶</sup>

بر اساس این تحلیل، مخالفت عامه در خصوص خیرین مختلفین در حوزه‌ی ولایت و مسائل کلامی است و اصولاً در حوزه‌ی مباحث فقهی که خود عامه هم اختلاف رأی دارند، وجهی برای تقیه وجود ندارد. با تتبع در کلمات مرحوم شیخ مفید مشاهده می‌شود که ایشان تقابل رأی فقهی شیعه با قول عامه را در بقیه‌ی کتب خود مطرح ساخته و از این تحلیل فراتر رفته است.<sup>۱۷</sup> در این کتاب، مرحوم شیخ مفید موارد کثیری را نشان می‌دهد که قول خاصه در فروع فقهی مخالف با قول عامه و اجماع آنهاست؛ لذا وجهی برای تحدید مرجع بودن مخالفت عامه در خصوص روایات مدح و قدح ولایة و امرا وجود ندارد.<sup>۱۸</sup>

از روایات هم می‌توان مواردی را شاهد بر مدعا آورد که تقابل بین قول خاصه و عامه در فروع فقهی مطرح ساخته و آن را محدود به مسائل ولایت امر نساخته است.<sup>۱۹</sup> شاهد دیگر عدم تمامیت این مدعا روایتی است که از حضرت رضا علیه السلام می‌پرسد در یک مسئله‌ی فرعی فقهی حکم مسئله را نمی‌داند چه بکند حضرت می‌فرمایند: به فقیه عامه مراجعه کن حکم مسئله را بپرس بعد خلاف آن را انجام بده.<sup>۲۰</sup> این روایت حاکی است که مسئله «خذ بماخالف العامة» هم منحصر به مسائل ولایة و کلامی نیست و هم انحصار در خصوص متعارضین ندارد و نسبت به هر دو مسئله، عمومیت و شمول دارد. ملا امین استرآبادی نیز نظریه عمومی می‌دهد و ضابط کلی از این روایت فهم می‌کند.<sup>۲۱</sup> مجلسی در *روضه‌المتقین* (۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۴۳) نیز ضمن قوی خواندن این روایت مشابه همین تحلیل را ارائه و ادعای تواتر معنوی این روایت را می‌کند.

با توجه به این مطالب فرمایش شیخ مفید در تحلیل جمله «ما خالف العامه» در تحدید آن به حوزه مباحث کلامی قابل دفاع نخواهد بود و شاید به همین خاطر است که مرحوم شیخ الطائفه در *عدة الاصول* می نویسد: «اذا تساوت الروایتان فی العدالة و العدد عمل بابعدهما من قول العامه» (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۷)

گرچه بعداً مرحوم محقق در معارج خواسته از نظر شیخ مفید دفاع کند و گفته اینکه مخالفت عامه خبری را اقرب الی الصدور نماید، یک مسئله علمی است نه علمی تبعدی و اثبات مسائل علمی با خبر واحد امکان پذیر نیست: «و هو اثبات لمسئلة علمية بخر واحد.»

ولی این نقد قابل دفاع نیست و فقها و اصولیان بعدی تا معاصران این نکته را نپذیرفته اند. آنچه نیازمند تحلیل است تا شبهات را مرتفع کند، این نکته است که چرا مخالفت با عامه به عنوان یک مرجح و یا یک شاخص قبول روایت معرفی شده است؟ اصولیان ذیل فقرة «فانی الردش فی خلافهم» برای این مرجح احتمالاتی را مطرح کرده اند:

نخست: این ترجیح صرفاً تبعدی باشد و حاوی هیچ نکته کشفی از خارج نباشد.  
دوم: مخالفت با عامه طریقیه دارد نه موضوعیت و طریق الی الاقرب الی الواقع است. غالباً حق در مخالفت آن و غی در موافقت با آنها وجود دارد.  
سوم: برخلاف احتمال قبلی که مرجح را مضمونی می کرد مرجح جهتی باشد یعنی در خبر موافق با عامه جهت تقیه در صدورش وجود دارد و به همین خاطر حاکی از اراده جلدی نیست.

از مجموع روایات باب که به تعبیر مجلسی اول بعید نیست، ادعای تواتر معنوی بشود و لذا نیاز به بررسی سندی تک تک آنها نیست، چنین استفاده می شود که عامه اصل را بر مخالفت امیرالمؤمنین گذاشته و در ادوار بعدی نیز فقهای عامه اصل را بر مخالفت ائمه طاهرین گذاشته اند لذا این مرجح جنبه علامیت دارد نه علیت؛ یعنی به علت مخالفت با عامه که حاکی از نوعی عناد باشد، روایتی اخذ نمی شود بلکه قول عامه از آن روی که آنها با اصل مخالفت به اصدار حکم می پردازد، علامت و نشانه ای برای پیدا کردن قول ائمه اهل بیت علیهم السلام است.



ابواسحاق ارجانی از امام صادق علیه السلام نقل کرده است: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ أَ تَدْرِي لِمَ أَمَرْتُمْ بِالْأَخْذِ بِخِلَافِ مَا تَقُولُ الْعَامَّةُ - فَقُلْتُ لَا أَدْرِي فَقَالَ إِنَّ عَلِيًّا ع لَمْ يَكُنْ يَدِينُ اللَّهَ بِدِينِ الْأَخْلَافِ عَلَيْهِ الْأَمَّةُ إِلَى غَيْرِهِ إِرَادَةً لِإِبْطَالِ أَمْرِهِ وَ كَانُوا يَسْأَلُونَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع - عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا يَعْلَمُونَهُ فَإِذَا أَفْتَاهُمْ جَعَلُوا لَهُ ضِدًّا مِنْ عِنْدِهِمْ لِيَلْبَسُوا عَلَى النَّاسِ.» (حر عاملی، ۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۱۶) <sup>۲۲</sup>

امام صادق علیه السلام می فرماید: آیا می دانید چرا شما به مخالفت با عامه امر شده‌اید، پس گفتم نمی دانم، فرمود: همانا علی علیه السلام هیچ حکم تشریحی از دین بیان ننمود مگر آنکه عامه با وی مخالفت کرده و به غیر سخن او گرویدند تا کلامش را باطل سازند و از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره موضوعات نمی دانستند سؤال می نمودند و هنگامی که ایشان حکمش را بازگو می نمود خلاف آن عمل می کردند تا مردم را فریب دهند.

### ۶. معنانشناسی تقیه در بستر روایات و اقوال

یکی از مباحث بسیار مهم در خصوص روایات مطرح شده ناظر به تقیه، تحلیل مفهوم تقیه است. تقیه به چه معناست؟ آیا به معنای خوف از قول مخالف است که مشهور فقیهان چنین تلقی را دارند و بر همین اساس اگر قائل در زمان صدور روایت وجود نداشته باشد، می گویند وجهی برای حمل بر تقیه نیست و بعد مبتنی بر این فرض ابتدای مباحث بعدی صورت می پذیرد که تقیه از حاکم یا فقیه منصوب خلیفه و یا هر فقیه عامی ولو مقبولیت چندانی نداشته باشد و دیگر سؤالات.

و یا اینکه تقیه به معنای اعمی مطرح است؛ یعنی همان حفظ کیان تشیع و یا وجود شیعیان و... که بر این اساس اختلاف انداختن از سوی امام ولو اینکه حدیث موافق با عامه و یا احکام آن‌ها نباشد، معنای دوم اعم از معنای اول خواهد شد. و این تحلیل مفهومی است که بسیاری از مباحث را روشن می سازد.

### ۱-۶. تقیه به معنای ترس از مخالف

مشهور فقها و اصولیان تقیه را به معنای اتقا از مخالف دانسته، لذا این مفهوم در جایی صادق است که قائل از عامه وجود داشته باشد و حتی قائل در زمان صدور وجود داشته باشد. بنابراین اخباری که از ائمه متقدم بر قائلین عامه به دست ما رسیده است وجهی برای حملشان بر تقیه وجود ندارد. <sup>۲۳</sup>

معنای این جمله این است که در حمل بر تقیه حتماً وجود قول و مذهب عامه شرط است، ولی از طرف دیگر موافقت با مذهب عامه لزوماً حمل بر تقیه را در پی ندارد و استلزام یک طرفه است و در واقع این رابطه به اهمیت طرف موافقت با عامه شکل می‌گیرد. این نکته است که علامه در موافقت مختلف ذکر می‌کند که «الحمل علی التقیه ممنون و الموافقة لمذهب العامة لا توجب ذلك.» (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۳۸۶)

بر اساس سخن این بزرگان، وجود قول مخالفین شرط محقق تقیه است و لذا در مواضع بسیاری مطرح می‌کنند که چگونه قول فقهای عامه متأخر می‌تواند سبب حمل قول امام متقدم بر تقیه شود؟<sup>۲۴</sup>

اگر در حمل بر تقیه قول عامه را شرط بدانیم، این استبعاد مرحوم نائینی واقعاً جای طرح دارد افزون بر آن و حتی می‌توان گفت محل صدور روایت در کنار زمان صدور روایت باید مورد دقت نظر قرار گیرد با همین ملاک استبعادی که نائینی بیان داشته این سؤال قابل طرح است که واقعاً چرا فتوای یک فقیه عامه در شام که مبتلابه کوفیان و یا اهل مدینه نبوده است، باید موجب تقیه امام در کوفه یا مدینه شود؟  
بر این اساس هم زمان صدور و هم زمین و مکان صدور فتاوی عامه باید ملاحظه شود تا بتوان یک حدیث را حمل بر تقیه کرد.

## ۲-۶. معنای اعم از ترس

مفهوم دیگری از تقیه نیز قابل طرح و ارائه است که در این مفهوم لزوماً به وجود قول عامه نیاز نیست و تقیه را در یک معنای اعمی تحلیل می‌کند، محدث بحرانی صاحب حدائق از جمله معتقدان و بلکه مؤسس این نظریه است که تقیه برای محافظت از جان ائمه علیهم‌السلام و شیعیان ایشان انجام می‌شده است.<sup>۲۵</sup> محدث بحرانی برای مدعای خود شواهدی از روایات<sup>۲۶</sup> را ذکر کرده و نوشته است: «شاید سرّ این موضوع در این باشد که شیعه در نقل روایت دارای اختلاف بود و این موجب هتک حرمت مذهب در نظر عامه بود ...» (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۶)

بر اساس سخن صاحب حدائق می‌توان نتیجه گرفت برای اینکه روایتی حمل بر تقیه شود، لزوماً نیاز به وجود قول عامه نیست. لوازم این ادعا عبارت‌اند از اینکه حمل

بر تقیه صرفاً در جایی امکان دارد که اختلاف در روایات باشد ولی طبق قول اول، حمل بر تقیه اعم از وجود اختلاف در روایات است و لو یک طایفه روایت باشد و معارضی هم وجود نداشته باشد و این طایفه موافق با عامه باشد، امکان حمل بر تقیه در صورت مساعدت قراین وجود دارد. ولی بر اساس نظریه صاحب حدائق این امکان در روایاتی که معارض ندارد، وجود نخواهد داشت. از این حیث قول صاحب حدائق اخص از نظریه مشهور است.

از طرف دیگر، قول صاحب حدائق اعم از رأی مشهور است که طبق رأی مشهور اگر قول عامه وجود نداشته باشد، امکان حمل حدیث بر تقیه وجود ندارد و یا چنانکه گذشت، شرایط مکانی و زمانی نیز در حمل بر تقیه مؤخرند ولی طبق رای محدث بحرانی در صورت اختلاف حدیث ولو هیچ قول عامه‌ای وجود نداشته باشد، امکان حمل بر تقیه وجود دارد.

در واقع محدث بحرانی توسعه مفهومی در تقیه ایجاد کرده و معتقد است تقیه به معنای ترس و خوف از مخالف که منشأ آن فعلی باشد نیست، بلکه رعایت احتیاط و جوانب مسئله در خصوص حفظ شیعه و البته امام شیعه از گزند مخالفان است. از آنجا که شیعه در طول تاریخ یک اقلیت معترض بر حاکمیت خلفا بوده‌اند و همین معنای رفض است، امامان شیعه گونه‌ای مدیریت می‌کرده‌اند که شیعه به‌عنوان یک گروه متشکل و دارای برنامه از سوی حکومت قلمداد نشود، از تعرض آن‌ها مصون بماند.

لذا در میان روایت گذشته، اختلاف بین شیعه از طرفی به دلیل سبک تلقی شدن مذهب شیعه و از طرف دیگر عدم تشکل و سازمان‌یافتگی شیعیان بوده است؛ که با این دو شاخصه از تعرض مخالفان مصون می‌ماندند.<sup>۲۸</sup>

مرحوم شهید صدر نیز تحلیل مشابه در خصوص ماهیت تقیه ارائه می‌دهد، ایشان معتقد است تقیه در حیات و سلوک ائمه علیهم‌السلام نقش ویژه‌ای داشته است.<sup>۲۹</sup>

تحلیلی که شهید صدر ارائه می‌دهد، توسعه در ظرف تقیه است نه در مفهوم تقیه؛ یعنی برخلاف بحرانی قول عامه را محقق تقیه می‌داند ولی لزوماً تقیه از حکام حکومتی نیست بلکه از ظروف اجتماعی عامه جامعه است که بر اساس فتاوی فقهای مدرسه خلافت در برابر امامان مکتب ولایت تربیت یافته و تعلیم گرفته‌اند. در

این شرایط اجتماعی امامان از ظروف فرهنگی جامعه تقیه می‌کنند که متفهم به شذوذ و تفرد و غیرعالمانه سخن گفتن نشوند؛ زیرا تقیه از حکام وجه موجهی برای تقیه در فروع فقهی نمی‌شود، فروعی که هیچ به امر حکومت و ولایت ارتباطی ندارد.

البته به این نظر شهید صدر می‌توان نقدی داشت که چون امامان شیعه در معرض حاکمیت قرار داشتند، مرجعیت آن‌ها حتی در فروع فقهی نیز برای حکومت مسئله‌ساز بوده است؛ لذا امامان شیعه حتی از اینکه در فروع فقهی هم ممتاز و متفرد شوند و مرجعیتی جدای از مرجعیت فقهای عامه بیابند ابا داشتند.<sup>۳۰</sup>

ولی اصل نظریه‌ای که مورد تقیه را اعم از سلاطین و حکام تصویر می‌کند و شرایط و ظروف اجتماعی را که قاطبه‌عام بر آن رشد یافته‌اند، در تحقق تقیه مؤثر می‌داند نکته قابل دفاعی است و به نوعی وجه الجمع بین نظریه محدث بحرانی و مشهور هم می‌تواند باشد؛ چراکه این اشکال بر محدث بحرانی وارد است که اگر قول عامه را از ملاک محقق عنصر تقیه خارج کنیم، با فرض صدور دو طایفه مختلف از روایات که هیچ کدام موافق عامه هم نیست، آیا امکان تشخیص روایت حاکی از اراده جدی چگونه امکان‌پذیر خواهد شد؟ آیا به جز تخییر به‌عنوان اصل ثانوی و یا تساقط به‌عنوان اصل اولی راهی باقی می‌ماند؟ ایشان همان طور که تصریح کرده، تقیه اصل کل بلیه در صدور روایات است، آیا با نظریه ایشان از این بلیه راه خلاصی خواهد بود؟

ولی طبق نظریه شهید صدر برای حمل طایفه‌ای از روایات بر تقیه، وجود قول عامه شرط است البته به معنای موسع آن، که شامل ظروف اجتماعی عامه نیز بشود؛ یعنی اهل بیت سعی داشتند متفرد و ممتاز نشوند و با این تحلیل همه روایتی که صاحب *حالات* برای اثبات نظریه خود به کار گرفته، مؤید این نظریه هم می‌باشد؛ یعنی همراهی با ظروف اجتماعی عامه جامعه مانع می‌شد که شیعه به‌عنوان یک گروه جدا و منفرد شناخته شود و این به بقای شیعه کمک می‌کرد؛ ضمن اینکه اشکال بحرانی به مشهور را نیز مرتفع می‌کند. اشکال ایشان این بود که ائمه خود القای خلاف می‌کردند و لو احدی از عامه وجود نداشته است، این مفاد احادیث هم هست و این نکته را نقض و فقد مشهور می‌دانست.

بر اساس نظریه شهید صدر، القای خلاف از سوی امامان بدون ملاک نبوده و بدون دلیل دو رأی مخالف مخبأ و ارتجالاً نمی‌گفته‌اند بلکه القای خلاف ناظر به ظروف اجتماعی داشته‌اند که مثمر ثمر می‌شد. اگر ضمن بیان رأی جدی خود مطابق ظروف اجتماعی هم ابداء رأی می‌کردند این شیعه را حفظ می‌کرد و تفرد آن را از بین می‌برد. یکی دیگر از آثار نظریه شهید صدر این است که اگر روایتی بدون عوارض بود ولی موافق با ظروف اجتماعی و آرای عامه بود نیز حمل بر تقیه شود و بر همین مسئله روایت «انت فقیه البلد» قابل توجه خواهد بود.

شاید بتوان رأی شهید صدر را به گونه‌ای بازخوانی رأی فقهای قدیم دانست؛ زیرا برخلاف تصور محدث بحرانی که آن‌ها را رمی به قصور کرده است، قصور نداشته‌اند بلکه تقیه را به این معنا می‌دانستند که امام از ظروف اجتماعی شکل گرفته بر روات مدرسه خلافت تقیه کرده است و این ظروف اجتماعی از دوره امام علی علیه السلام شکل گرفته بود؛ گرچه مدراس فقهی عامه متأخر از عصر صادقین علیهم السلام شکل گرفته است و به همین اساس این اشکال بر قدمای اصحاب وارد نیست که چگونه امام صادق علیه السلام از شافعی تقیه کرده است؟

امام صادق علیه السلام از ظروف اجتماعی شکل گرفته حول مدرسه خلافت تقیه داشته که این ظروف و روایات صادره در مکتب خلافت در ادوار بعدی منجر به تشکیل مذاهب عامه شده است. لذا آنچه به عنوان رأی مشهور متأخرین شکل گرفته مبنی بر اینکه لازم است برای حمل بر تقیه قول عامه وجود داشته باشد (که زمینه اشکال محدث بحرانی است) به نظر می‌رسد نیازمند بازنگری است و اگر رأی قدمای اصحاب مورد بازخوانی قرار گیرد هم نکته جدی و قابل ملاحظه محدث بحرانی که انصافاً نکته بدیعی است و از روایات استخراج کرده است مطمح نظر قرار می‌گیرد و در جای خود ملاحظه می‌شود و هم اشکالات که بر نظریه صاحب حدائق وارد می‌شود قابل طرح بر نظریه شهید صدر نخواهد بود لذا سؤالاتی که برخی از محققان مطرح کرده‌اند که تقیه آیا از همه عامه است یا برخی از عامه (رشتی، بی‌تا، ص ۴۴۲) همه عامه هم که اتفاق بر رأی خاصی ندارند و این گونه تشکیک‌ها وجهی ندارند. تقیه از مناسبات و ظروف اجتماعی شکل گرفته حول خلیفه و مدرسه خلافت است لذا اگر اتباع مدرسه خلافت

اختلاف داشتند ابعاد از رأی حکام اخذ می‌شود. این ادعا در کلمات ائمه الفقه و ائمه الحدیث قابل رؤیت و مشاهده است.<sup>۳۱</sup>

شیخ طوسی در *استبصار* می‌نویسد: «يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْوَجْهُ فِي هَذِهِ الْأَحَادِيثِ أَيْضاً ضَرْباً مِنَ التَّقِيَةِ لِأَنَّهَا مُوَافِقَةٌ لِمَذَاهِبِ بَعْضِ الْعَامَّةِ...» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۸۰)<sup>۳۲</sup> جایز است که یکی از وجوه این احادیث را صدور از جهت تقیه دانست؛ زیرا موافق با برخی آراء عامه است.

این عبارات نشان می‌دهد که اشکال میرزا حبيب رشتی در *بدایع الافکار* (رشتی، بی‌تا، ص ۴۷) وارد نیست. ایشان طبق یک تقسیم‌بندی می‌نویسد: مخالفت با همه عامه یا اکثر عامه و یا بعض عامه به کدام یک ملاک است؟

ولی در عبارت اساطین فقه مذهب بعض عامه را کافی می‌داند و یا حتی برخی از سلاطین که آیا فاسد داشتند ولی مذاهب عامه هم با آنها هماهنگ نبوده‌اند، موجب تقیه شده است.

شیخ موسی تبریزی معتقد است تقیه صرفاً از عامه نبوده بلکه از سلاطین نیز بوده است. (تبریزی، ۱۳۶۹ق، ص ۶۰۶) تقیه کردن از ظروف اجتماعی به گونه‌ای بوده است که تنها در اقوال که در انتساب اشخاص به تشیع هم مراعات می‌شده است<sup>۳۳</sup> تقیه از شرایط اجتماعی و وضعیت سلطنت به گونه‌ای است که حتی اگر در فقهای عامه هم قول نباشد ائمه به تقیه مجبور شوند.<sup>۳۴</sup>

این بدین معناست که امامان شیعه به‌خاطر اینکه در مظان رهبری جامعه بوده، این گونه مجبور به تقیه شده‌اند و این شرایط حاد برای احدی از فقهای عامه نبوده لذا مخالفت آن‌ها با حکومتی جدی نبوده است.

## ۷. نتیجه‌گیری

در این مقاله با اشاره به خاستگاه معنایی اصطلاح اختلاف حدیث در روایات و همچنین بررسی اقوال اصولیین در این باره، به دلالت‌شناسی آن در تبادرات بین الازدهانی پرداخته شد. همچنین دربارهٔ اخذ به مخالفت با عامه و نسبت آن با تعارض به تفصیل سخن به میان آمد. اختلاف نظری که در بین فقها و اصولیین در برخورد با ملاک و شاخصه اخذ به مخالفت عامه در صورت وجود روایت متعارض یا در غیر آن

صورت نیز در این مقاله مبسوط بیان شده و مورد نقد و تحلیل قرار گرفت. از جمله بسترهای پژوهش آینده درباره این مقاله می‌توان به فحص و واکاوی احادیث تقیه در مورد آخر الزمان اشاره کرد که دلالت بر تقیه از مؤمنین و غیرعامه است؛ مانند روایاتی که فرموده است: «کَلِمَا تَقَارَبَ هَذَا الْأَمْرَ كَانَ أَشَدَّ لِلتَّقِيَةِ» (هر میزان این امر [ظهور] نزدیک‌تر شود، تقیه شدیدتر می‌شود) و یا مصادیق تقیه سلمان از ابوذر و ... .

### پی‌نوشت‌ها

۱. «فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۸)
۲. «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرْوِيهِ مَنْ يَتَّقِي بِهِ وَفِيهِمْ مَنْ لَا يَتَّقِي بِهِ...» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۲۵)
۳. «... فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعًا عَدْلَانِ مَرْضِيَانِ مُوْتَقَانِ فَقَالَ أَنْظِرْ إِلَى مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَّةِ فَاتْرُكْهُ وَخُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيمَا خَالَفَهُمْ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۳۳) و در لؤلؤة البحرین آمده است: «و أكثر فيه من أحاديث العامة، و لهذا إن بعض مشايخنا لم يعتمد عليه، ثم عد بعض مؤلفاته.» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۳۱)
۴. «فإنا لم نغف عليها في غير كتاب عوالي اللئالي، مع ما هي عليه من الرفع و الارسال، و ما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار و الهمال و خلط غنها بسمينها و صحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من وقف على الكتاب المذكور.» (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۹۹)
۵. لذا مرحوم آخوند خراسانی از این تعریف عدول می‌کند و می‌نویسد: «التعارض هو تنافي الدليلين أو الادلة بحسب الدلالة و مقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد.» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۳۷)
۶. قَالَ ع فِي الْحَدِيثَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ: اغْرَضُوهُمَا عَلَىٰ أَخْبَارِ الْعَامَّةِ فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ. (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۷۹)؛ قَالَ ع: إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ. (همان، ۸ج، ص ۳۷۹)؛ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَاعِ كَيْفَ نَصْنَعُ بِالْخَبْرَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ فَقَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ خَبْرَانِ مُخْتَلِفَانِ فَأَنْظِرُوا إِلَىٰ مَا يَخَالَفُ مِنْهُمَا الْعَامَّةَ فَخُذُوهُ وَ أَنْظِرُوا إِلَىٰ مَا يُوَافِقُ أَخْبَارَهُمْ فَذَعُوهُ. (همو، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۱۹)
۷. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا أَنْتُمْ وَ اللَّهُ عَلَىٰ شَيْءٍ مِمَّا هُمْ فِيهِ وَ لَا هُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ مِمَّا أَنْتُمْ فِيهِ فَخَالَفُوهُمْ فَمَا هُمْ مِنَ الْحَيَفِيَّةِ عَلَىٰ شَيْءٍ. (همان، ۲۷ج، ص ۱۱۹)
- عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا سَمِعْتُ مِنِّي يَشْبَهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَةَ وَ مَا سَمِعْتُ مِنِّي

- لَا يَشْبَهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيهِ. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۹۸)
۸. «فالظاهر منهما المخالفة في عقائدهم و في أمر الامامة و ما يرتبط بها، و لا تدلّان على ردّ الخبر الموافق لهم.» (خمینی، ۱۳۷۵ش، ص ۹۶-۹۷)
۹. «و معناه أن كلّ قول صادر منّي يشبه قولهم فالغرض منه ليس إفادة الحكم المدلول لذلك القول بل هو الاتقاء عن شر الاعداء.» (رشتی، بی تا، ص ۴۴۶)
۱۰. «الأن هذه الرواية واردة في طبعي الخبر لا خصوص المتعارضين فقد يقال بأنها تدل على سقوط ما يشبه العامة عن الحجية مطلقاً.» (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۶۰)
۱۱. «الظاهر أن المقصود أن محلّ التقيّة في ما يشبه قول الناس، لا أن كلّ ما يشبه قولهم فهو صادر تقيّة، و حيثنذر فيدلّ على الترجيح عند التعارض إذا كان أحدهما شبيهاً بقولهم و الآخر غير شبيه به.» (حائري، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۲۵۵)
۱۲. عبارت ایشان این است: «و العرض على مذهب العامّة و الاخذ بخلافهم؛ لاستفاضة النصوص بالامر بالاخذ بخلافهم، و إن لم يكن في مقام التعارض بين الاخبار و الاختلاف فيها...» (يزدي، ۱۴۲۶ق، ص ۴۳۱)
۱۳. «لازمه اختصاص مرجحية مخالفة العامة بموارد احتمال التقيّة، فلو كان الخبران المتعارضان واردين في عصر لا يحتمل فيه التقيّة كعصر الامام الرضا عليه السلام يشكل ترجيح المخالف على الموافق، بل لا بدّ من الرجوع إلى سائر المرجّحات...» (مكارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۵۲۷)
۱۴. از باب نمونه می نویسد: «فإن قيلَ فَمَا الْوَجْهُ فِي الْأَحَادِيثِ الَّتِي ذَكَرْتُمُوهَا وَ مَا تَضَمَّنَتْ مِنْ أَنَّ الْخُلْعَ تَطْلِيقٌ بَائِنٌ وَ أَنَّهُ إِذَا عَقِدَ عَلَيْهَا بَعْدَ ذَلِكَ كَانَتْ عِنْدَهُ عَلَى تَطْلِيقَتَيْنِ وَ أَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَتَّبَعَ بَطْلَانًا وَ مَا جَرَى مَجْرَى ذَلِكَ مِنَ الْأَحْكَامِ قِيلَ لَهُ الْوَجْهُ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ أَنْ نَحْمِلَهَا عَلَى ضَرْبٍ مِنَ التَّقِيَّةِ لِأَنَّهَا مُوَافِقَةٌ لِمَذْهَبِ الْعَامَّةِ.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۳۱۸)
۱۵. «و قال سيد المحققين: الحمل على التقيّة إنما يتم مع تعارض الروايات و تكافئها من حيث السند، و الامر هنا ليس كذلك.» (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۳، ص ۱۹۵)
۱۶. «إنما المعنى في قولهم خذوا بأبعدهما من قول العامة يختص ما روى عنهم في مدائح أعداء الله و الترحم على خصماء الدين و مخالفی الايمان فقالوا إذا أتاكم عنا حديثان مختلفان أحدهما في تولى المتقدمين على امير المؤمنين ع و الآخر في التبری منهم فخذوا بأبعدهما من قول العامة. لأن التقيّة تدعوهم بالضرورة إلى مظاهرة العامة بما يذهبون إليه من أئمتهم و ولاة أمرهم حقنا لدمائهم و سترنا على شيعتهم.» (شيخ مفيد، ۱۴۱۳ق، ص ۴۸)
۱۷. از جمله در باب ميراث می نویسد: «و اتفقت الامامية على توريث النساء و الرجال بالنسب و بطلان مقال من ورث الرجال دون النساء. و أجمعت العامة على خلاف ذلك فمنه قول العامة.» (همان، ص ۵۸)
۱۸. ان العامة باجمعها روو ذالك عن امير المؤمنين و خرجوه من مذهبه و اجمعوا مع ذلك على خلاف



فیه... (همان، ص ۶۰)

۱۹. از جمله این روایت: «أقولُ وَجَدْتُ بِحِطِّ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْجُبَعِيِّ نَقْلًا مِنْ حِطِّ الشَّهِيدِ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُمَا رَوَى أَبُو عُمَرَ الزَّاهِدُ فِي كِتَابِ فَايْتِ الْجَمْهَرَةِ قَالَ وَ الْكُفْبُ اخْتَلَفَ النَّاسُ فِيهِ فَأَخْبَرَنِي أَبُو نَصْرٍ عَنِ الْأَصْمَعِيِّ قَالَ قَالَ هُوَ النَّاتِي فِي أَسْفَلِ السَّاقِ عَنْ يَمِينٍ وَ شِمَالِ قَالَ وَ أَخْبَرَنِي سَلْمَةُ عَنِ الْفَرَاءِ قَالَ هُوَ فِي مُشْطِ الرَّجُلِ قَالَ هَكَذَا بِرِجْلِهِ قَالَ أَبُو الْعَبَّاسِ فَهَذَا الَّذِي يَسْمِيهِ الْأَصْمَعِيُّ الْكُفْبُ هُوَ عِنْدَ الْعَرَبِ النَّجْمُ قَالَ وَ أَخْبَرَنِي سَلْمَةُ عَنِ الْفَرَاءِ عَنِ الْكِسَائِيِّ قَالَ قَعَدَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بِنِ الْحُسَيْنِ ع فِي مَجْلِسٍ كَبِيرٍ فَقَالَ لَهُمْ مَا الْكُفْبَانُ قَالَ فَقَالُوا هَكَذَا فَقَالَ لَيْسَ هُوَ هَكَذَا وَ لَكِنَّهُ هَكَذَا وَ أَشَارَ إِلَى مُشْطِ رِجْلِهِ فَقَالُوا لَئِنْ النَّاسَ يَقُولُونَ هَكَذَا فَقَالَ لَأَ هَذَا قَوْلُ الْخَاصَّةِ وَ ذَاكَ قَوْلُ الْعَامَّةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۷، ص ۲۹۹)

۲۰. «يَحْدُثُ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي لَأَ أَجِدُ بَدْءًا مِنْ مَعْرِفَتِهِ وَ لَيْسَ فِي الْبَلَدِ الَّذِي أَنَا فِيهِ أَحَدٌ أَسْتَفْتِيهِ قَالَ فَقَالَ أَنْتَ فَيَقِيهِ الْبَلَدُ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَاسْتَفْتِيهِ فِي أَمْرِكَ فَإِذَا أَفْتَاكَ بِشَيْءٍ فَخُذْ بِخِلَافِهِ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيهِ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۹۵)

۲۱. «من جمله نعماء الله تعالی علی الطائفة المحققة: أنه خلّى بين الشيطان و بين علماء العامة ليضالّهم عن الحقّ في كلّ مسألة نظرية، ليكون الاخذ بخلافهم لنا ضابطة كلية نظير ذلك ما ورد في حقّ النساء: شاووهن و خالفوهن» (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۸۷)

۲۲. روایت دیگر عن الصادق ع: ما انتم والله على شئ مما هم فيه ولا هم على شئ انتم فيه مخالفوهم... شيخ انصاری از مخالفت ابوحنفيه با حضرت صادق ع می نویسد: ما... في مخالفة الصادق ع حتى قال خالفت جعفر في كل مايقول او يفعل... (انصاری، ۱۳۸۳ش، ج ۴، ص ۵۹۱) لذا مخالفت با عام قرينه بر رشد است. (نجفی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۴۶)

۲۳. صاحب حلائق می نویسد: «ان اصحابنا خصوا الحمل على التقيه بوجود قائل من العامة» (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۵؛ همو، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۱۱)

مرحوم شيخ طوسی هم در مقام ابداء نظر و هم در عمل، این طریقه را برگزیده است و در استبصار می نویسد: «الوجه في هذه الاخبار ان نحملها على ضرب من التقيه لانها موافقة لمذهب العامة» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۳۱۸) ایشان در بسیاری از مواقع در استبصار، روایات موافق با مذهب عامه را حمل بر تقیه می کند. (همان، ج ۱، ص ۱۵۳؛ ج ۳، ص ۳۱۴، ۳۱۷، ۳۲۰؛ ج ۴، ص ۴۵، ۱۶۲ و ۱۷۰)

۲۴. از باب نمونه مرحوم نائینی معتقد است: «الجواز ليس مذهب عموم العامة بل هو خصوص مذهب الشافعية التي لم يظهر امرها في زمان الصادقين ع بمتابعة يوجب الاتقاء عنهم بل المذهب الشيع في زمانها هو مذهب الحنفية» (نائینی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۱۶)

۲۵. مضاروا صلوات الله عليهم محافظة على انفسهم و شيعتهم يخالفون... (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۵)

٢٦. موثقة زرارة عن ابي جعفر «عن ابي جعفر ع، قال: سألتُه عن مسألة فأجابني، ثم جاءه رجل فسأله عنها، فأجابته بخلاف ما أجباني، ثم جاء رجل آخر، فأجابته بخلاف ما أجباني وأجاب صاحبي. فلما خرج الرجلان، قلت: يا ابن رسول الله، رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسالان، فأجبت كل واحد منهما بغير ما أجبته به صاحبه؟ فقال: «يا زرارة، إن هذا خير لنا، وأبقى لنا ولكم، ولو اجتمعتم على أمر واحد، لصدقتكم الناس علينا، وكان أقل لبائنا وبقائكم». قال: ثم قلت لابي عبد الله ع: شيعتكم لو حمتموهم على السنة أو على النار لمضوا، وهم يخرجون من عندكم مختلفين؟ قال: فأجابني بمثل جواب أبيه»

صحيح سالم بن ابي خديجه ع عن ابي عبد الله ع، قال: سأله إنساناً وأنا حاضر، فقال: ربمما دخلت المسجد و بعض أصحابنا يصلون العصر، و بعضهم يصلون الظهر؟ قال: «أنا أمرتهم بهذا؛ لو صلوا على وقت واحد، عرفوا، فأخذ برقابهم» (كلىنى، ١٢٢٩ق، ج ٦، ص ٤٠) عن ابي عبد الله ع قال: قلت له إنه ليس شيء أشد على من اختلف أصحابنا قال ذلك من قبلى. (ابن بابويه، ١٣٧٨ق، ج ٢، ص ٣٩٥)

عن ابي جعفر ع قال: سألتُه عن مسألة فأجابني ثم جاءه رجل فسأله عنها فأجابته بخلاف ما أجباني ثم جاء رجل آخر فأجابته بخلاف ما أجباني وأجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسالان فأجبت كل واحد منهما بغير ما أجبته به صاحبه فقال يا زرارة إن هذا خير لنا وأبقى لنا ولكم ولو اجتمعتم على أمر واحد لصدقتكم الناس علينا وكان أقل لبائنا وبقائكم قال ثم قلت لابي عبد الله ع - شيعتكم لو حمتموهم على السنة أو على النار (١) لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فأجابني بمثل جواب أبيه. (كلىنى، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٦٥)

٢٧. ولعل السر في ذلك أن الشيعة إذا خرجوا عنهم مختلفين كل ينقل عن امامه خلاف ما ينقله الاخر، سخف مذهبهم في نظر العامة، و كذبوهم في نقلهم، و نسبوهم الى الجهل و عدم الدين، و هانوا في نظرهم، بخلاف ما إذا اتفقت كلمتهم و تعاضدت مقالتهم، فإنهم يصدقونهم و يشهد بعضهم لهم و لامامهم و مذهبهم، و يصير ذلك سببا لثوران العداوة. (بحراني، ١٤٠٥ق، ج ١، ص ٦)

٢٨. مجلسى اول مى نويسد: «ثم تعالو فردى و مثنى - الظاهر انه للتقية لثلا يشاهد العامة...» (مجلسى، ١٤٠٦ق، ج ٤، ص ٣٠٠)

٢٩. «والتقية أيضا كان لها دور مهم فى نشوء التعارض بين الروايات، فلقد عاش أكثر الائمة المعصومين ع ظروفاً عصبية فرضت عليهم التقية فى القول أو السلوك.» (صدر، ١٤١٧ق، ج ٧، ص ٣٤) ٣٠. محقق بجنوردى مى نويسد: «و السر فى ذلك: عدم خوف الفقهاء من التفرد فى الفتوى، لأن سلاطين الوقت قد علموا بأنهم لا يدعون الامامة و الخلافة، و لم يكونوا فى معرض هذا الامر، و

مراجعة الناس إليهم كان صرف تقليد لهم في المسائل الشرعية و الاحكام الدينية، بخلاف الائمة ع فإنهم كانوا في معرض هذا الامر، و رجوع الناس إليهم لم يكن بعنوان تعلم الحكم الشرعى و المسئلة الفقهية فقط، بل كان بعنوان أنهم أئمة معصومون مفترضوا الطاعة، و لذلك كانوا يخافون من التفرد في الفتوى، و التميز عن فتاوى سائر الفقهاء.» (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۳۵۱)

۳۱. شیخ صدوق در خصوص روایاتی که قعود نفساء از نماز را بیشتر از ده روز می داند می نویسد: «والاخبارُ التي رويت في قعودها أربعين يوماً و ما زاد إلى أن تطهر مغلولة كلها و وردت للتقية كما يفتي بها الأهل الخلف.» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۰۱)

۳۲. در جای دیگر می نویسد: «تشنيعا على المذهب.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۳۲) «فَهَذِهِ الاخبارُ وَرَدَتْ لِلتَّقِيَةِ وَ عَلَى مَا يوافقُ مَذْهَبَ الْمُخَالِفِينَ وَ الَّذِي يدلُّ عَلَى ذَلِكَ مَا قَدَّمْنَا ذِكْرَهُ مِنَ الاخبارِ وَ تَضَمَّنْهَا نَفْيُ تَنَاوُلِ الْمَاءِ لِلْمَسْحِ وَ لَا يَجُوزُ التَّنَاقُضُ فِي أَقْوَالِهِمْ وَ أفعالِهِمْ وَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ أَرَادَ بِهِ إِذَا جَفَّ وَ جُفَّهُ أَوْ أَغْضَاءَ طَهَارَتِهِ فَيَحْتَاجُ أَنْ يَجِدَّ غَسْلَهُ فَيَأْخُذُ مَاءً جَدِيداً وَ يَكُونَ الاِخْتِلاَفُ أَخْذاً لِلْمَسْحِ حَسَبَ مَا تَضَمَّنَهُ الْخَبَرُ؟ يَحْتَمِلُ أَيضاً أَنْ يَكُونَ أَرَادَ بِالْخَبَرِ الثَّانِي مِنْ قَوْلِهِ بَلْ تَضَعُ يَدَكَ فِي الْمَاءِ يَغْنِي الْمَاءَ الَّذِي بَقِيَ فِي لِحْيَتِهِ أَوْ حَاجَتِيهِ وَ لَيْسَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ يَضَعُ يَدَهُ فِي الْمَاءِ الَّذِي فِي الْإِنَاءِ أَوْ غَيْرِهِ وَ إِذَا احْتَمَلَ ذَلِكَ بَطَلَ التَّعَارُضُ فِيهَا. وَ الَّذِي يدلُّ عَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ.» (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۹)

يجوز ان يكون رودت التقية ان موافقة لمذهب كثير من العامة  
در خصوص روایتی که امیرالمؤمنین عمار را غسل ندارد و بر او نماز نکرد می نویسد: هذا الخبر  
طريقه رجال العامة و فيهم من يذهب... (همو، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۱۶۸)

و يشبه ان تكون الرواية وردى... (همان، ج ۹، ص ۲۹۳)

۳۳. در خصوص ابان ابی عیاش آمده است که ابان ابن ابی عیاش فان المخالفين و في راسهم سفاین... (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۲۷) كان رحمه الله يخفي مذهبه اتقاء شر الحاكمين و اذناهم...

۳۴. مجلسی در *مرآة العقول* می نویسد: «لعل تخصيص الاثنين لأن الاخبار يوم الجمعة أفضل لوفور اجتماع الناس و يحتمل أن يكون لبركة يوم الاثنين عند بني أمية لعنهم الله تقية.» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵، ص ۴۳۶)

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفاية الاصول*، ج ۱، قم: مؤسسة آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.

۳. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، *عوالی الثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیہ*، ج ۱، قم: دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا*، ج ۱، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۵. —، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۶. استرآبادی، محمد امین و عاملی، سید نورالدین، *الفوائد المدنیة و بذیله الشواهد المکیه*، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۶ق.
۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *مطرح الانظار (طبع جدید)*، ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۳۸۳ش.
۸. —، *فرائد الاصول*، ج ۵، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۶ق.
۹. بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ موسوی، *القواعد الفقیهیه*، ج ۱، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.
۱۰. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، *الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیه*، ج ۱، بیروت: دار المصطفی للاحیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
۱۱. —، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.
۱۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، ج ۲، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۱۳. تبریزی، موسی بن جعفر، *أوثق الوسائل فی شرح الرسائل*، ج ۱، قم: بی نا، ۱۳۶۹ق.
۱۴. حائری، مرتضی، *مبانی الاحکام فی اصول شرائع الاسلام*، ج ۱، قم: بی نا، ۱۴۲۴ق.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، *هدایة الامة إلى احکام الائمة* علیهم السلام، ج ۱، مشهد: آستانة الرضویة المقدسه، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق.
۱۶. —، *وسائل الشیعة*، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۷. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *مختلف الشیعة فی احکام الشریعة*، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۱۸. خمینی، روح الله، *التعادل والترجیح*، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵ش.
۱۹. خویی، ابوالقاسم، *مصباح الاصول*، ج ۱، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی، ۱۴۲۲ق.
۲۰. رشتی، حبیب الله بن محمد علی، *بدائع الافکار*، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، بی تا.
۲۱. سبحانی تبریزی، جعفر، *ارشاد العقول الی مباحث الاصول*، ج ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۴ق.
۲۲. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، *الاعلام بما اتفقت علیه الامامیه من الاحکام*، ج ۱،

- قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۲۳. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، *الرد علی أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل*، ج ۱، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۲۴. صدر، محمدباقر، *بحوث فی علم الاصول*، ج ۳، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۱۷ق.
۲۵. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، ج ۱، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۲۶. —، *تهذیب الاحکام*، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۷. طوسی، محمد بن الحسن، *العدة فی اصول الفقه*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم: نشر محمد تقی علاقبندیان، ۱۴۱۷ق.
۲۸. عسقلانی، ابن حجر، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۷۹ق.
۲۹. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *الوافی*، ج ۱، اصفهان: بی نا، ۱۴۰۶ق.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران: الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۱. —، *کافی*، ج ۱، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۳۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، ج ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۳۳. —، *ملاذ الاخبار فی فهم تهذیب الاخبار*، ج ۱، قم: بی نا، ۱۴۰۶ق.
۳۴. مجلسی، محمدباقر، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، ج ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۳۵. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، ج ۲، قم: بی نا، ۱۴۰۶ق.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الاصول*، ج ۲، قم: بی نا، ۱۴۲۸ق.
۳۷. نائینی، محمدحسین، ۱۳۷۶ش، *فوائد الاصول*، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۳۷۶ش.
۳۸. —، *کتاب الصلاة (للنائینی)*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۱ق.
۳۹. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی ثبوت الجدید*، ج ۱، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۲۱ق.
۴۰. نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
۴۱. هلالی، سلیم بن قیس، *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، ج ۱، قم: بی نا، ۱۴۰۵ق.

۴۸ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

۴۲. یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، *التعارض*، ج ۱، قم: مؤسسه انتشارات مدین، ۱۴۲۶ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۲۴

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۴۹-۷۴

---

## حدیث و طبقه‌بندی آن در رویکردی تاریخی\*

---

محمدحسن احمدی\*\*

---

### ◀ چکیده

حدیث در حوزه علوم اسلامی کمتر به‌عنوان یک فرایند دیده شده است. از مقوله روش بودن، از خانواده تاریخ بودن، ساختار مشخص داشتن و قصد ماندگاری از ارکان مهم این فرایند میراثی در اسلام است. طبقه‌بندی از مباحث اصلی فلسفه علم است و یکی از راه‌های تحلیل درست تاریخ، توجه به طبقه‌بندی تاریخی است. در علوم تاریخی، آنچه به یک طبقه‌بندی معنا می‌دهد، صرفاً امکان ذهنی و منطقی آن نیست بلکه واقعیت تاریخی نیز نباید از نظر دور ماند. از این رو اصلی را با عنوان «لزوم معناداری طبقه‌بندی» تعریف می‌کنیم و سه طبقه‌بندی «موضوعی»، «دوره‌ای» و «شیعه-اهل سنت» را که بسیار مورد توجه است، بررسی می‌کنیم. تقسیم حدیث به شیعه و سنی از نمونه رایج این تقسیم‌ها در تاریخ حدیث است. به‌طور کلی تبیین روابط بین حدیث شیعه و سنی، مبتنی بر رویکرد تاریخی، این نتیجه روشن را به دنبال خواهد داشت که این طبقه‌بندی، دارای مبنای کاملاً قابل دفاعی در تحلیل دقیق تاریخ حدیث نیست؛ زیرا آنکه هریک از روابط پنج‌گانه، اعم از اتحاد، واکنش، متن و حاشیه، اقتباس و تمایز تنها با بخشی از احادیث و نه همه آن‌ها مرتبط است. طبقه‌بندی مبتنی بر واقعیات تاریخی، از منظر قابل دفاع‌تری در تحلیل تاریخی حدیث برخوردار است.

### ◀ کلیدواژه‌ها: شیعه، اهل سنت، حدیث، طبقه‌بندی، تاریخ حدیث.

---

\* این مقاله در قالب طرح پژوهشی شماره ۲۸۷۲۷/۱۰۳ با استفاده از اعتبارات پژوهشی دانشگاه تهران انجام شده است.

\*\* دانشیار دانشگاه تهران- قم، پردیس فارابی دانشگاه تهران / ahmadi\_mh@ut.ac.ir

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

## ۱. مقدمه

در هر علمی، نوع «طبقه‌بندی» مسائل آن علم، اهمیتی خاص دارد و ابزار مهمی برای مسئله‌شناسی است. اولین گام برای تجزیه و تحلیل، داشتن یک نظام طبقه‌بندی است. «طبقه‌بندی» به اطلاعات خام، معنا می‌بخشد. آنچه امروز و با وجود سهولت دسترسی به انواع اطلاعات تاریخی، می‌تواند ملاک اصلی ارزیابی پژوهش‌های نوین به‌خصوص در حوزه علوم انسانی و متن‌محور واقع شود، نوع طبقه‌بندی به کارگرفته شده در پژوهش و مبنای آن است. ما خیلی به دنبال این هستیم که پژوهش خود در چهارچوب طبقه‌بندی‌های تعریف شده باشد؛ در صورتی که معلوم نیست طبقه‌بندی‌های رایج تا چه حد معتبر باشند.

طبقه‌بندی اطلاعات، خود یک روش فقه‌الحدیثی به شمار می‌رود. از این رو نوع چینش احادیث در کتاب‌های حدیثی، کارکرد فقه‌الحدیثی دارد. پدیده آلودگی اطلاعاتی و مغالطه تبویب غیر موجه، اهمیت ورود به طبقه‌بندی منطقی در این حوزه را دوچندان کرده است. برای نمونه، طبقه‌بندی پنج‌گانه حرام، واجب، مستحب، مکروه و مباح نیز به اعتقاد برخی، ادبیات انگیزشی موجود در متون قرآن و روایت را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ مثلاً تعبیر قرآنی چون «فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ» (بقره: ۹۷۲) یا «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ» (اسراء: ۳۲)، «أَيُّجِبُ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا» (حجرات: ۲۱) یا تعبیر روایی در قالب‌هایی چون «لَيْسَ مِنَّا» یا «مَا شِيعَتُنَا إِلَّا مِنْ...» و به‌طور کلی توصیه‌های دین به برخی امور چون حق همسایه، اهمیت تلاوت قرآن، نماز جماعت یا مبعوضیت طلاق و... به‌گونه‌ای است که اصرار بر قرار دادن این امور ذیل عناوین پنج‌گانه احکام، موجب نادیده گرفتن ادبیات انگیزشی موجود در این متون گردد.

طبقه‌بندی تاریخی نیز یکی از راه‌های تحلیل صحیح تاریخ حدیث است و با توجه به اینکه با سنت محکیه‌ای مواجهیم که مسئله‌محور است، طبقه‌بندی منطقی می‌تواند ابزاری برای برون‌رفت از مسئله‌سازی باشد. در علوم تاریخی، آنچه به یک طبقه‌بندی معنا می‌دهد، صرفاً امکان ذهنی و منطقی آن نیست بلکه واقعیت تاریخی نیز نباید از نظر دور ماند. همان‌طور که طبقه‌بندی صرف ذهنی اداره راه و ساختمان به معاونت آجر، معاونت آسفالت و... یا طبقه‌بندی وسایل یک آشپزخانه به وسایل پلاستیکی،



فلزی، مایعات، پودرها و... غیرمنطقی و بدون توجه به نیاز واقعی است، در طبقه‌بندی‌های تاریخی نیز نمی‌توان از توجه به واقعیت‌های تاریخی غافل بود. از این رو جابه‌جا کردن طبقه‌بندی‌ها باید با حساسیت خاصی مورد توجه باشد. مثلاً جدا کردن روایات «کتابت» از کتاب «فضل العلم» کافی و طرح آن با عنوان مستقل «کتابت حدیث»، نیازمند ایجاد شرایط هموارتری برای این جابه‌جایی است. یا اینکه معناداری تقسیم‌بندی تفسیر، به دو قسم روایی و اعتقادی، به‌عنوان یک الگوی تقسیم‌بندی موضوعی از سوی گلدزیهر قابل تأمل است. طبقه‌بندی موضوعی آیات قرآن و تحلیل کمی آیات ذیل هر طبقه نیز با این آسیب روبه‌روست که چه بسا آیات دیده‌شده ذیل عنوان آیات جهادی، ذیل عناوین دیگری چون آیات اخلاقی بیشتر قابل دیده شدن باشد. طبقه‌بندی باید مبنای قابل دفاعی نیز داشته باشد. هرچه مبنا و منطق طبقه‌بندی قابل دفاع‌تر باشد، تقسیم ارزش بیشتری دارد. می‌توان طبقه‌بندی‌های غیرمنطقی را آسیب جدی پژوهش‌های علوم قرآن و حدیث دانست. از این رو اصلی را با عنوان «لزوم معناداری طبقه‌بندی» تعریف می‌کنیم. در این مقاله ابتدا در قسمت اول، با رویکردی تاریخی، تعریف جدیدی از حدیث ارائه داده و سعی می‌کنیم اجزای این تعریف را به‌درستی تبیین کنیم. در قسمت دوم نیز با تکیه بر همان رویکرد تاریخی به تقسیم‌بندی‌های حدیث می‌پردازیم.

## ۲. رویکردی تاریخی در تعریف حدیث

شیخ بهایی در تعریف حدیث که از مشهورترین و معروفترین تعاریف است، گفته: الحدیث: کلام یحکی قول المعصوم او فعله او تقریره؛ حدیث سخنی است که قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام را گزارش می‌کند. (شیخ بهایی، بی‌تا، ص ۴) در میان اهل سنت، ابن حجر در کتاب *فتح الباری* می‌گوید: «... ما أضيف إلى النبي ص من قول أو فعل أو تقریر أو صفة...؛ مراد از حدیث هر آن چیزی است که به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اسناد داده می‌شود. (۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۱۷۳) سیوطی می‌نویسد: «حدیث یعنی فعل، قول و تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم صحابیان و تابعین و...»؛ ایشان در ادامه می‌گوید: «گفته شده که حدیث بر آن چه از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده، اطلاق می‌گردد.» (۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۳)

این تعاریف که تا حدی متأخرند، هیچگاه بی‌نقد و اشکال تلقی نشده‌اند؛ چنان‌که

برخی به عدم جامعیت و مانعیت در این تعاریف اشاره کرده‌اند. «این تعریف نه جامع است و نه مانع. از یک سوی حدیثی که نقل به معنا شده باشد، داخل در این تعریف نیست، پس جامع نیست؛ از سوی دیگر، عبارات بسیاری از فقیهان پیشین را که در آثار فقهی خود عین عبارت‌های حدیث را با حذف سند و در قالب فتاوی می‌آوردند، فرا خواهد گرفت؛ مانند شرایع علی بن بابویه، المقنع و الهدایة صدوق و... پس مانع نیست.» (مهدوی راد، ۱۴۲۷ق، ص ۲۵) با این حساب، باید پذیرفت که در پژوهش‌های حدیثی، تعریف دقیقی از حدیث ارائه نشده است.

حدیث آنطور که در کتب درایه تعریف شده، بیشتر از سنخ نوعی مفهوم است. با رویکردی تاریخی به این اصطلاح اسلامی، می‌توان این فرضیه را تقویت کرد که اساساً حدیث باید با توجه به ماهیت خود، به صورت یک عمل و فرایند تعریف شود. این در حالی است که روح حاکم بر تعاریف رایج، مبتنی بر ارائه تعریفی مفهومی - نه روشی - از حدیث است. در واقع در تعاریف رایج، آنچه بیشتر مورد توجه بوده، نتیجه فرایند تحدیث بوده نه خود آن.

با تکیه به این رویکرد تاریخی، می‌توان تعریف منطقی و قابل دفاع‌تری از حدیث به این صورت ارائه داد. به این صورت که حدیث، فرایندی در تاریخ‌نگاری اسلامی است که از طریق آن گزارشی به قصد ماندگاری در ساختاری مشخص امکان نقل می‌یابد. در ادامه به تبیین اجزای این تعریف می‌پردازیم تا مقصود کاملاً روشن شود.

## ۲-۱. فرایند

گفته شد که حدیث آنطور که در کتب درایه تعریف شده، بیشتر تعریف به نتیجه است (نک: شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۳؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰) در صورتی که حدیث باید با توجه به ماهیت خود که به صورت یک عمل و فرایند است، تعریف شود. به نظر می‌رسد که اساساً در قاموس فکری کسانی که به دنبال تعریف این اصطلاح بوده‌اند، بیش از آنکه روش مورد نظر باشد، نتیجه مورد نظر بوده است. تعاریف متداول در واقع، نشانگر نتیجه کار (تحدیث) هستند و بیانگر روش و مراحل‌هایی که آنچه از پیامبر ﷺ صادر شده طی می‌کند، نیست.

مثلاً وقتی به ما می‌گویند «کارشناسی» چیست؟ دو گونه می‌توانیم پاسخ دهیم. اول

بدین صورت که بگوییم «یک تکه کاغذ با خصوصیات ظاهری نوشته‌های آن» و یا می‌توانیم بگوییم «مقطعی از تحصیل است که...». تعریف حدیث را نیز می‌توان به دو گونه بیان کرد: یک معنای آن همان مبتنی بر همان رویکرد متداول و به صورت مفهومی است. اما می‌توان این‌گونه نیز تعریف کرد که مثلاً حدیث، روشی است برای رساندن آنچه از معصوم علیه السلام رسیده به دست آیندگان؛ یعنی مسیری که قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام طی می‌کند تا به دست آیندگان برسد؛ که این روش ممکن است از راه نقل باشد یا کتابت. به این ترتیب، باید حدیث را به‌عنوان یک روش و ابزار انتقال مفاهیم شناخت و بر همان اساس، آن را تفسیر کرد. کاربردهای ریشه «ح د ث» به‌صورت «حدثنا» نیز مؤید همین مسئله است. در واقع وضع اصطلاح حدیث توسط محدثان، متأخر از کاربرد آن به‌صورت فعلی است که دلالت بر یک فرایند و عمل دارد نه یک مفهوم بسیط.

حدیث را می‌توان بخش مستقلی از روش تاریخ‌نگاری اسلامی به‌شمار آورد. در میراث اسلامی، روش حدیثی زمینه‌ساز پیدایش بستر مناسبی برای تولید علوم اسلامی است. روش تحدیث در ماهیت اولیه خود فرزند تاریخ است. مکاتب تاریخ‌نگاری اسلامی در قالب سه نوع نمود پیدا کرده‌اند: مکتب تاریخ‌نگاری روایی، مکتب تاریخ‌نگاری ترکیبی و مکتب تاریخ‌نگاری تحلیلی. از این روش در تاریخ‌نگاری اسلامی، با عنوان روش تاریخ‌نگاری روایی یاد شده است. در واقع یکی از مسائل مهم درباره‌ی آغاز تاریخ‌نگاری اسلامی، شکل روایی آن است. (سجادی، ۱۳۸۳ش، ص ۳۷)<sup>۶</sup> این روش بر ذکر روایات مختلف درباره‌ی حوادث و اخبار تاریخی با درج سلسله اسناد به‌طور کامل یا ناقص یا بدون آن، مبتنی است. برای نمونه سیره ابن هشام مصداق سبک روایی تاریخی است. در این ساختار، زنجیره سند حدیث را می‌توان رکن اعتبار بخش حدیث دانست. این اعتباربخشی نیز صرفاً در فضای ساختار ترسیم‌شده برای حدیث، مفهوم پیدا می‌کند.

با این توجه، تفکیک گزارش‌های تاریخی از حدیث، به‌لحاظ روشی امر صحیحی به نظر نمی‌آید و دو نتیجه نادرست در دو سوی افراط و تفریط را به همراه داشته است:

اول آنکه ندیده نشدن حدیث در مجموعه مادر یعنی تاریخ و به عبارت دیگر تفکیک بی پایه بین حدیث و تاریخ، موجب شده تا امروزه بخش مهمی از گزارش‌ها به دلیل تاریخی بودن، عملاً از مصداق روایت بودن خارج شوند؛ مسئله‌ای که ناشی از عدم این نگاه ساختاری به حدیث است. کتب حدیث و سیره متفاوت‌اند؛ برای نمونه سیره نبوی، امروزه به عنوان روایت مورد بحث قرار نمی‌گیرد. بروفیت می‌گوید سه مصدر برای اقوال پیامبر ﷺ داریم: حدیث، سیره النبویه مثل مغازی و تفسیر قرآن کریم. اعظمی از محققان مسلمان نیز با او هم عقیده است. (اعظمی، ۱۴۰۰ق، ص ۴۵) این در حالی است که حدیث خود بخشی از تاریخ است؛ حتی برخی از مستشرقین نیز به چنین دیدگاهی تمایل پیدا کرده‌اند.

دوم آنکه برخی متوجه خاص بودن مفهوم حدیث از کلی تاریخ نشده‌اند. اینان هیچ تفاوتی بین حدیث به عنوان یک اصطلاح اسلامی و مفهوم تاریخ نگذارده و سعی کرده‌اند با تجزیه و تحلیل اصطلاح حدیث، کمترین مرزی بین آن و تاریخ ایجاد نکنند. در واقع بی توجهی اینان به حدیث به عنوان یک اصطلاح اسلامی، منشأ بسیاری از مغالطه‌های آن‌ها شده است. رویکرد مستشرقین، تاریخی است و بیشترین چیزی که به آن تکیه کرده‌اند کتب سیره است. اساساً نقطه ورود مستشرقین به حدیث، از همین زاویه است. نخستین مطالعات حدیثی به دست کسانی پدید آمد که بیش از هر چیز به تدوین سیره‌ای تاریخی - انتقادی از زندگی حضرت محمد ﷺ دل مشغول بودند. با این نگاه، اینان به حدیث به مثابه منبعی تاریخی نگریستند و با همین دید حتی به قرآن نیز به دیده یک منبع تاریخی نگریستند. این نگاه با نگاه مسلمانان به قرآن و حدیث البته متفاوت بود. نه صرفاً به دلیل اینکه نگاه مسلمانان درون دینی و نگاه اینان برون دینی بود بلکه بدان علت که اینان هیچ تمایزی بین تاریخ و حدیث برقرار نمی‌کردند. (موتسکی، ۱۳۸۹ش، ص ۲۳-۴۵) مسلمانان قرآن را کتاب هدایت یافته بودند و اینان آن را منبع تاریخی شناخت صدر اسلام می‌دانستند. نگاه مسلمانان به حدیث، نگاه مفسرگونه قرآن است در حالی که نگاه اینان، نگاه عدم کفایت قرآن برای عصر پس از خود است. در واقع اشکال اصلی آن است که مستشرقان در ماهیت حدیث با ما اشکال اساسی دارند. حدیث در میراث اسلامی، مفسر قرآن است اما در میراث استشرق، به معنای همان

تاریخ است و نمی‌توان با ابزار تحلیل تاریخی به سراغ تحلیل و نقد حدیث رفت. در واقع روش روایی بخش خاصی از تاریخ‌نگاری محسوب می‌شود.

## ۲-۲. قصد ماندگاری

جنس تعریف حدیث در اصطلاح محدثان، «حکایت» است. این قید نسبت به صدق و کذب، «لابشرط» است؛ به‌گونه‌ای که بر اساس آن می‌توان حدیث جعلی را هم حدیث دانست. در واقع اصطلاح حدیث امری متمایز از سنت (نفس قول، فعل و تقریر معصوم) است. برای نشان دادن این تمایز می‌توان از حدیث مصطلح، با عنوان «سنت محکیه» و از نفس قول، فعل و تقریر معصوم با عنوان «سنت واقعه» یاد کرد. در واقع سنت محکیه، سنت واقعه‌ای است که امکان نقل پیدا می‌کند؛ گرچه ممکن است از طریق جعل یا نسیان، غیرسنت نیز بدان راه یابد. بنابراین رابطه سنت واقعه و محکیه را می‌توان رابطه‌ای عموم و خصوص من وجه تلقی کرد.

از موضوعاتی که ذیل عنوان سنت محکیه یا همان حدیث بحث می‌شود، می‌توان به مسئله حجیت خبر واحد اشاره کرد. شکل‌گیری این مفهوم بر اساس «میز کار» محدثان است. بر همین اساس، ادله‌ای که در اثبات این نوع حجیت مطرح می‌شود، با ادله اثبات‌کننده اصل حجیت روایت متفاوت است. از جمله آنکه مثلاً حدیث ثقلین، دلیل اثبات اصل حجیت است و آیه نبأ، دلیل حجیت خبر واحد. نمونه دیگری که می‌تواند به‌خوبی تمایز این دو سنت را نشان دهد، قول به ترجیح روش تفسیر قرآن به قرآن در تفسیر است. اعتقاد به این ترجیح، ناظر به سنت محکیه است و الا روشن است که بر اساس نص حدیث ثقلین و روایاتی مشابه، قرآن و سنت، هر دو در یک مرتبه قرار دارند و قابل تفضیل و برتری نیستند. آنگاه که سخن از عرضه احادیث بر قرآن است یا در تاریخ حدیث، سخن از آسیب اسرائیلیات و جعل و وضع می‌شود، به سنت محکیه نظر داریم و یا اینکه آنگاه که در فقه سخن از منابع چهارگانه استنباط (قرآن، سنت، اجماع، عقل) زده می‌شود، مراد از سنت، سنت واقعه است نه محکیه.

از همین زاویه، وارد مقایسه بین علم فقه و علم تاریخ می‌شویم. موضوع علم فقه، سنت محکیه است، اما موضوع علم تاریخ، سنت واقعه. اصطلاح حجیت، یک اصطلاح فقهی است که ناظر به سنت محکیه است و نمی‌تواند در علم تاریخ، کارکرد مناسبی

داشته باشد. آنچه می‌تواند در رویارویی محافل بومی و خاورشناسی در مسئله تاریخ حدیث به نتیجه روشنی بینجامد، تمرکز در حوزه تاریخ و اجتناب از ورود به حوزه‌ای غیر از آن است. این در حالی است که در نوع مباحث تاریخ حدیث، به مسئله حجیت حدیث نیز پرداخته می‌شود. ضمن توجه دادن به این نکته که اساساً آنچه در مقدمه تاریخ حدیث باید به آن پرداخته شود، حجیت حدیث (سنت محکمه) است نه حجیت سنت واقعه، می‌توان اصطلاح حجیت را به نوعی در حوزه تاریخ بومی‌سازی و نوعی معادل‌سازی کرد. در واقع مباحثی که در قالب زیرمجموعه حجیت حدیث، مطرح می‌شود، دو قسم‌اند. بخشی مربوط به اصل حجیت و به‌نوعی خروج از موضوع و ورود به حوزه فقه است. بخشی دیگر، مباحثی تاریخی است که به‌دقت منطقی نمی‌توانند زیرمجموعه حجیت که یک اصطلاح فرازمانی مکانی است، قرار گیرد. آنجا که سخن از ضرورت تاریخی رجوع به معصوم می‌شود، از این مقوله است و اینکه وظیفه پیامبر ﷺ به نص قرآن کریم، تبیین آیات قرآن است، در همین فضا است. این رویکرد تاریخی به خاستگاه حدیث و ضرورت نقل آن، می‌تواند بستر ساز شکل‌گیری مفهومی باشد که ما از آن به «قصد ماندگاری» تعبیر می‌کنیم.

اساساً در یک رویکرد تاریخی، اراده بقای کلام یا «قصد ماندگاری»<sup>۱</sup> باید به‌عنوان یک قید در تعریف حدیث لحاظ شود؛ یعنی اگر از معصوم، امری صادر می‌شود، اراده حکایت و انتقال آن به دیگران، در خود معصوم نیز وجود دارد. می‌توان قصد ماندگاری را به این صورت نیز تعریف کرد: «اراده مصدر حدیث بر تبدیل سنت واقعه به سنت محکمه.»

منابع تاریخی به دو دسته تقسیم می‌شوند: تاریخی مثل آثار باستانی و تاریخ‌نویسه مثل تاریخ طبری. در گونه اول، قصد بشری وجود ندارد اما در گونه دوم، قصد تاریخ‌نگار در ثبت تاریخ دخالت دارد. بر همین اساس دو دیدگاه متفاوت نسبت به ماهیت شکل‌گیری حدیث وجود دارد:

الف. ماهیتی که از سنخ منابع تاریخی است و هیچ قصدی در هویت وجودی آن وجود ندارد. حدیث از نظر مستشرقان، چنین جایگاهی دارد. از نظر ایشان، حدیث در دوران اولیه، به انگیزه ثبت تاریخ نوشته می‌شده و در واقع حدیث ابتدا چیزی جز

تاریخ وقایع نبوده است؛ از همین رو اقوال صحابه و تابعین ارزش پیدا کرده است. یعنی در ابتدا آنچه مسلمانان را به ثبت وقایع وادار می‌کرده، توجه به ماهیت دینی حدیث نبوده است، آن بوده که وحی با رفتن قرآن به‌عنوان یک متن قویم از میان آن‌ها رفت و حال می‌دیدند که باید به‌گونه‌ای این میراث را حفظ کنند؛ لذا به ثبت وقایع تاریخی پرداختند که بعدها این گونه نقل، نام حدیث به خود گرفت؛ چنان‌که سبک نقل احادیث و تاریخ در کتاب‌های متقدم شبیه است. اساساً تا وقتی قرآن کریم نازل می‌شد، انگیزه‌ای فراتر و جدی‌تر از ثبت آیات قرآن وجود نداشت. نوعی تکلف است که انتظار ما از مسلمانان آن باشد که در کنار کار عظیم به‌خاطر سپاری آیات قرآن به جمع اقوال پیامبر نیز با همان انگیزه حدیث‌نگاری همت گمارند.

ب. ماهیتی که از سنخ منابع تاریخ نوشته است؛ یعنی «قصد ماندگاری»، جزء هویت‌بخش آن است. اساساً در فرض چنین مسئله‌ای، آهنگ تحدیث، توسط خود پیامبر اسلام ﷺ در همان آغاز وحی و نزول قرآن سر داده می‌شد نه هنگام رحلت و به‌عنوان یک وصیت.

آنچه موجب می‌شود که قصد ماندگاری در تعریف حدیث لحاظ شود، توجه به قراین چندی از این قبیل است؛ مضمون برخی روایات: اکتب لخوانک، ماهیت مفسرگونه حدیث به‌عنوان مفسر متن جاودانه قرآن و دلالت عقلی.

### ۲-۳. ساختار مشخص

گفتیم که حدیث، روشی خاصی از روش تاریخ‌نگاری اسلامی است. ماهیت تاریخ‌نگاری اسلامی، دارای شاخصه‌های اختصاصی خود است. حدیث، مادر علوم اسلامی است و تحلیل آن نیز نیازمند فهم این اصطلاح و ساختار آن است. ساختاری ضابطه‌مند که آن را با تاریخ مورد نظر مستشرقین، در دو سطح متفاوت قرار می‌دهد. اصطلاحاتی چون خبر، سنت، روایت، اثر، طبقه، صحابه، تابعین، مخضرم، مملی، مستملی، مسند، محدث، شیخ حدیث، مشیخه، حافظ، مخرج، عده، اصحاب اجماع، اصل، کتاب، مصنف، معجم، مستدرک، مستخرج، نوادر، امالی، تواتر، آحاد، رحله‌های حدیثی، شرایط نقل خبر و تقسیم حدیث به صحیح، حسن، موثق، حسن کالصحیح، ضعیف، مشهور، مستفیض، عزیز و... و ده‌ها اصطلاح دیگر حکایت از

روشمند بودن سیستم نقل روایت و تفاوت ماهوی آن با تاریخ مصطلح است. طرق تحمل حدیث از قبیل سماع، قرائت، اجازه، مناوله، کتاب، اعلام، وصیت و وجاده به خوبی گویای آن است که سیستم نقل حدیث تا چه حد ضابطه مند بوده است.

در این فضا، بنیاد شفاهی داشتن حدیث، دیگر نقطه ضعف به شمار نمی رود. اینکه بیش از یک قرن، مواد حدیثی اساساً به شکل شفاهی نقل می شد. به فرض صحت. نمی تواند با فضای نقل شفاهی امروزی مقایسه شود. مثالی ساده می تواند پیچیدگی این ادعا را حل کند. اگر امروزه برای خرید یک کالا از طریق سیستم امروزی خرید اقدام کنید، در خرید یک کالا به برچسب اعتبار کالا به عنوان عامل تعیین کننده در انتخاب خود نگاه می کنید و به احتمال جعل برچسب، در مراحل بعدی متوجه می شوید؛ به گونه ای که احتمال جعل، احتمالی درجه دو به حساب می آید. جالب آن است که مستشرقان به درگیری های فرقه ای قرون اولیه بسیار پرداخته و اقرار کرده اند که بسیاری از مطالب کتب قدیمه، متأثر از فضای غبارآلود فرقه ای است اما باز منابع تاریخی همان دوران را مورد استناد تام خود قرار داده اند بی آنکه به امکان دخالت اغراض اشاره ای کرده باشند. از جمله آنکه ساخت به ساختگی بودن احادیث فقهی در ضمن درگیری های فرقه ای اعتراف می کند. در واقع نقبی را که مستشرقان به حدیث وارد می کنند، یکسره به پیکره تاریخ وارد می شود.

با این توجه، زنجیره سند حدیث را می توان مهم ترین رکن حدیث دانست. در ساختار حدیث اسلامی نیز سند به عنوان پیوست اعتباربخش حدیث، مطرح است. بر اساس همین مبنا و در نظر نگرفتن جعل به عنوان یک احتمال درجه یک، نقدهای سندی احادیث شکل می گیرد. این ساختار آنچنان دقیق بوده که اگر راوی می گفت «حدثنا»، یعنی نوشته بوده و اگر «قال» می گفت، یعنی دارد شفاهی و آنچه را شنیده نقل می کند. می توان سند را این گونه تعریف کرد: شیوه خاصی از نقل در میراث اسلامی به گونه ای که راوی، مسیر نقل خود از مصدر اصلی را به صورت زنجیره ای متوالی از راویان بازگو نماید. جایگاه سند به عنوان شاخصه روش تاریخ نگاری روایی در حدی است که از ابن مبارک<sup>۲</sup> نقل شده است: «الاسناد من الدین؛ سند جزء دین است.»

(مسلم، بی تا، ج ۱، ص ۱۵)



گرچه سعی شده نمونه‌هایی از اسناد (به سبک حدیث اسلامی) به قبل از اسلام و میراث یهودی بازگردانده شود، این سبک از اختصاصات میراث تاریخ‌نگاری اسلامی است. در اثبات تأثیرپذیری اسناد از میراث یهودی، نمونه‌های اندک ذکر شده مثل میشنا<sup>۳</sup> کافی نیست؛ ضمن آنکه اساساً هویت تورات در بستر تکون خود با حدیث در محیط بی‌سابقه کتابت حجاز قابل مقایسه نیست. اساساً نقل شفاهی بستر مهمی برای تکون اسناد و یکی از ارکان آن است.

عدم نیاز به سند برای اینکه راوی، خودش را معتبر می‌داند. مسئله اسناد در قرن دوم، یکی از مسائل اصلی اختلاف بین اصحاب رای و اصحاب حدیث است. اصحاب رای نسبت به این اسانید، بی‌اعتماد بودند و اصحاب حدیث به شدت مدافع حیثیت این اسناد بودند. ابوحنیفه از جمله کسانی است که مخالف این اسانید است و به شدت شک دارد که این اسانید به درستی تنظیم شده باشد. در نقطه مقابل او، ابن مبارک و سفیان ثوری هستند. تعبیری از ابن مبارک وجود دارد که نشان‌دهنده میزان حساسیت اسناد در این دوره است: «انما الاسناد من الدین». ابن مبارک، از رجال برجسته اصحاب حدیث در این دوره و امام اهل خراسان و محل زندگی‌اش مرو است. البته مدتی هم در عراق بوده و این بحث‌ها هم مربوط به دوره‌ای است که ایشان در عراق بوده است. این نوع نگاه ابن مبارک به مسئله اسناد باعث شد که خراسانی‌ها جزء پرحرارترین و جدی‌ترین مدافعان اسناد باشند و بی‌دلیل نیست که مثلاً بخش مهمی از صحاح سته در خراسان نوشته شد.

نتیجه آنکه تصور ساختاری بی‌ضابطه و افسارگسیخته برای حدیث از جمله مبانی مستشرقان است و جدا از اشکالات مشترکی که از نظر عدم تخصص و عدم جامع‌نگری نسبت به تلاش‌های آنان وجود دارد؛ به‌طور ویژه می‌توان گفت منشأ اصلی اشکالات آنان، عدم تفکیک بین مفهوم تاریخ و اصطلاح حدیث است. به اعتقاد ما حدیث به‌عنوان مادر علوم اسلامی اگرچه بخشی از علم تاریخ محسوب می‌شود، خود علمی مستقل و با تعریف و شاخصه‌های مربوط به خود است. در روش مستشرقان اساساً هیچ تمایزی بین یک گزارش تاریخی و بین یک روایت وجود ندارد. اساساً نقل حدیث ولو به‌صورت شفاهی در بین مسلمانان امری روشمند بوده و ساختار مشخصی

داشته است. عدم توجه به این ساختار مستشرقان را بر این وا داشته است که گمان کنند می‌توان هر گفته‌ای را به نام حدیث در این ساختار جعل کرد. عدم ایجاد تمایز بین شکل و محتوای حدیث، به این معناست که شکل حدیث، صورتی رسمی است که در واقع پیش از قرن دوم هجری بر تن روایات پوشانده نشده است، اما محتوای حدیث به زمانی بسیار قدیم بازمی‌گردد. شواهدی که دال بر نظریه نقل مستمر حدیث است، این نتیجه را در بر دارد که بخش اعظم روایاتی که بعدها به جوامع حدیثی در آمده‌اند، لاجرم قدیمی و اصیل‌اند.

### ۳. رویکردی تاریخی به طبقه‌بندی حدیث

یکی از راه‌های تحلیل درست تاریخ، توجه به طبقه‌بندی تاریخی است. می‌توان ادعا کرد که در تحلیل تاریخ حدیث نمی‌توان بدون یک تقسیم‌بندی و ضابطه‌مندی دقیق به نتیجه روشنی رسید. پس اصل طبقه‌بندی و تفکیک حدیث، اصلی پذیرفته‌شده است. اساساً طبقات‌نویسی یکی از شیوه‌های رایج مورخان اسلامی بوده است. طبقه‌بندی به صحابه و تابعین و تبع تابعین، از شیوه‌های تحلیل تاریخ حدیث در قرون اولیه محسوب می‌شود. طبقه‌بندی زمانی به صورت قرنی نیز یکی از شیوه‌های شایع در کتب طبقات بوده است.

با تکیه به رویکرد تاریخی، سه طبقه‌بندی دوره‌ای، طبقه‌بندی شیعه-اهل سنت و طبقه‌بندی موضوعی، به عنوان سه راهبرد ویژه در تحلیل تاریخ حدیث، ارائه و تبیین می‌شود.

#### ۱-۳. طبقه‌بندی دوره‌ای

به طور کلی، ساختار آموزش در تمدن اسلامی، دو دوره «متقدم» و «متأخر» را طی کرده است. تقسیم به دوران متقدم و متأخر در یک نگاه کلی، ناظر به قبل و پس از قرن هفتم هجری و در تعریفی دقیق‌تر، ناظر به حدود پنج قرن اول در کنار قرون میانه (۹۶-) و دوران متأخر (۱۰-۱۴) است. مبنای اصلی این طبقه‌بندی را می‌توان تفاوت ساختار دانست؛ به گونه‌ای که دوره متقدم، مبتنی بر حدیث یا همان ساختار نقل روایی است. البته هرچه به سمت ابتدای دوره پیش می‌رویم، این ساختار، پررنگ‌تر و هرچه به سمت انتها می‌رویم، کم‌رنگ‌تر می‌شود. بر اساس این تحلیل طیفی، اصرار بر تعیین

مرزی دقیق برای ابتدا و انتهای این دوره، با حفظ تمامی ویژگی‌ها، امری غیرمنطقی است.

در دامنه خود دوران متقدم نیز توجه به «ساختار»، اهمیت ویژه‌ای در رسیدن به یک طبقه‌بندی دقیق دارد. تقسیم به سه دوره «نظام‌سازی» بر محور «تربیت نفس»، دوره «مستندسازی» معارف دینی بر محور «نقل‌روایی» و دوره «موضع‌نگاری» بر محور «شکل‌یافتگی ماهیت اصطلاحی کتاب» را می‌توان تقسیم‌بندی منطبق بر تغییر ساختار تاریخی دانست. آنچه در دوره‌ای از تاریخ حدیث و عمدتاً از قرن سوم به بعد شکل می‌گیرد، ناظر به تبیین مواضع مذهبی است. آنچه در نظام‌های اجتماعی امروزه با وجود متون مختلف فقهی - عنوان متون قانونی (مانند متن قانون اساسی) را به خود گرفته است، می‌تواند چنین تصویری از نگارش‌ها را با عنوان موضع‌نگاری، آسان گرداند. نادیده گرفتن این تغییر ساختار در نظام تمدنی اسلام از تربیت نفس به نقل‌روایی و سپس به موضع‌نگاری رسمی، موجب طرح طبقه‌بندی‌های ذهنی چون تقسیم به دوره «نقل شفاهی» و دوران «نگارش حدیث» یا تقسیم به دوران «طفولیت، دوران تدوین، دوران تبویب و دوران گزینش» می‌شود که اشکال اصلی این نوع طبقه‌بندی‌ها، «ذهنی بودن» آن‌ها بدون توجه به واقعیات تاریخی است. اما واقعیت آن است که اگر طبقه‌بندی با توجه به واقعیات‌های ساختاری صورت گیرد، هم امکان تحلیل منطقی را فراهم می‌آورد و هم از بسیاری از سوء تفاهمات جلوگیری می‌کند.

در تاریخ حدیث، تقسیم به دو دوره «نقلی» و «عقلی» به صورت توصیف دوره متأخر حدیثی، به عقل‌گرایی و دوره متقدم، به نقل‌گرایی و برتری‌بخشی به دوره عقلی مشهور است. اما واقعیت آن است که تفاوت قرون متقدم و متأخر در عقل‌گرا بودن یا نقل‌گرا بودن آن نیست بلکه ملاک این تمایز، تفاوت ساختار نقل است. اساساً تلقی از تفسیر نقلی (روایی)، مبتنی بر هم‌نشینی تقابلی تفسیر «روایی» و «عقلی»، تلقی دقیقی نخواهد بود و بر همین اساس، مفهوم روشنی از هریک از روش تفسیر روایی و روش تفسیر عقلی، در ذهن شکل نمی‌گیرد.

بدین سبب باید توجه داشت که طبقه‌بندی در عین اینکه یکی از ابزارهای فقه‌الحدیثی شمرده می‌شود، می‌تواند عامل «سوء فهم» نیز باشد. طبقه‌بندی غیر اصولی

یک علم می‌تواند برخی از ابواب علم را پررنگ‌تر از آنچه هست نشان دهد. این مسئله در تبویب ابواب فقهی و حتی تفسیر موضوعی قرآن، می‌تواند به‌عنوان آسیبی جدی تلقی گردد؛ به طوری که طبقه‌بندی موضوعی می‌تواند به نوعی به لزوم تحلیل متن در چهارچوب یک طبقه‌بندی خاص، بینجامد و از این جهت، مانع برداشت صحیح از گزارش باشد. از این رو قابل قبول نیست که پراکندگی آیات در مورد یک موضوع را، دلیلی برای تفسیر موضوعی قرآن بدانیم. بر همین اساس است که شیوه‌های نخستین جمع روایات که به صورت مسانید (نه به صورت موضوعی) بوده، زمینه بهتری را برای درک منطقی از متن را فراهم می‌کرده است. از این رو تغییر سبک کتاب‌های حدیثی به صورت موضوعی و به‌عنوان نمونه، تعیین اصطلاحات پنج‌گانه واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح، تصویری جدید از ارزش‌گذاری ایجاد کرد که با نوع مشابه آن در متون قرآنی و روایی کاملاً متفاوت است. این تصویر جدید از این جهت قابل نقد است که موجب از بین رفتن ماهیت انگیزشی دستورات دینی شده است؛ به گونه‌ای که مثلاً تلاوت قرآن به جای اینکه مؤید به آیه «فَأَقْرءُوا مَا تَسْرَر مِنَ الْقُرْآنِ» (مزل: ۲۰) باشد، تحت عنوان عمل مستحبی طبقه‌بندی می‌شود و یا اینکه «نماز جمعه، مستحب است»، جایگزین این آیه شد که «فَأَسْعُوا إِلَيَّ ذِكْرِ اللَّهِ» (جمعه: ۹). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت طبقه‌بندی‌های موضوعی، با ساختار نقل در قرون نخستین، همخوانی ندارد و از این رو تلاش برای صورت‌بندی منابع این دوره بر اساس طبقه‌بندی‌های ذهنی امروزی، نتایج به دست آمده را با اندکی تأمل مواجه می‌کند.

### ۲-۳. طبقه‌بندی شیعه - اهل سنت

تقسیم حدیث به شیعه و سنی، از نمونه طبقه‌بندی‌های رایج در تاریخ حدیث است. تقسیم تاریخ حدیث به تاریخ حدیث شیعه و اهل سنت، یکی از تقسیمات شایع در تاریخ حدیث است که مبنای برخی از تحقیقات تاریخی حدیثی به‌خصوص در دوره معاصر قرار گرفته است. در بین نوشته‌هایی که بر اساس این منطق شکل گرفته‌اند، از اولین نگاشته‌های رسمی در تاریخ شیعه مانند تاریخ شیعه از مرحوم مظفر گرفته تا تاریخ حدیث شیعه اثر مرحوم شانه‌چی، این سؤال مهم به ذهن خطور می‌کند که منطق این تقسیم‌بندی چیست؟ تفکیک تاریخ حدیث شیعه از اهل سنت و ادعای هویت

مستقل و متمایز برای هر یک از این دو (در عین تلاش برای دفع توهم تمایز در رویکردهای کلامی)، نوعی طبقه‌بندی نوپدید است که پیجویی مبنای شکل‌گیری آن امری ضروری است. ناروشن بودن مبنای تفکیک تاریخ حدیث به شیعه و سنی، موجب آن شده است که مثلاً مسئله «منع تدوین حدیث» یا حتی «کتابت حدیث»، موضوعاتی باشند که ذیل حدیث اهل سنت از آن بحث می‌شود و یا آنکه در پاسخ به نقدهای خاورشناسان نسبت به اصالت حدیث اسلامی، تنها حدیث اهل سنت به‌عنوان مخاطب نقد، در نظر گرفته شود. آنچه نقطهٔ عزیمت ما در این بحث است، آن است که این طبقه‌بندی تا چه حد می‌تواند راهگشای ما در تحلیل تاریخ حدیث باشد؟ به‌منظور ارزش‌گذاری این تقسیم‌بندی لازم است انواع الگوهای مختلف ممکن در تبیین رابطه بین روایات شیعه و اهل سنت بررسی می‌شود. در این راستا، الگوهای «اتحاد»، «واکنش»، «متن و حاشیه»، «اقتباس» و «تمایز» را می‌توان مورد توجه قرار داد.

مطابق الگوی «اتحاد»، ریشه و خاستگاه احادیث شیعه و سنی یکی است و نباید حدیث شیعه را در برابر حدیث اهل سنت قرار داد. البته احادیث شیعه و سنی در مواردی اختلاف دارند ولی مشترکات آن‌ها بیشتر است. چون هر دو مجموعهٔ حدیث شیعه و سنی، سنت را تشکیل می‌دهند؛ برای نمونه دربارهٔ احادیث مربوط به حضرت مهدی علیه السلام افزون بر منابع شیعه، در بسیاری از کتاب‌های معروف اهل سنت نیز آمده است.<sup>۴</sup>

اینکه یک جریان واکنش به جریان دیگری باشد، از دیگر تحلیل‌هایی است که می‌تواند در مورد تاریخ حدیث شیعه و اهل سنت مطرح باشد. مکتب خلفا را می‌توان واکنشی نسبت به مکتب اهل بیت علیهم السلام تصویر کرد. بر همین اساس، پیشگامی<sup>۵</sup> اهل بیت علیهم السلام در هدایت جامعه<sup>۶</sup> می‌توانست واکنش‌هایی مانند شکل‌دهی به برخی مذاهب و تدوین برخی کتاب‌ها را به دنبال داشته باشد.<sup>۷</sup>

الگویی دیگر که از آن به الگوی «متن و حاشیه» تعبیر می‌کنیم، به این صورت است که حدیث اهل سنت را اصل و حدیث شیعه را فرع بنامیم و حدیث شیعه را به‌عنوان شرح و تصحیحی بر متن بدانیم. حدیث شیعه، از این نظر قرار است تا خلأهای ایجادشده در متن اصلی را پر کند و به‌تعبیری آن را اصلاح کند. طرح روایات از سوی

امامان شیعه، در فضای اهل سنت می‌تواند گویای این الگو باشد. برخی در زمینه فقه نیز چنین دیدگاهی دارند و فقه شیعه را حاشیه‌ای بر فقه اهل سنت می‌دانند. برخی فقه و احادیث اهل سنت را، قرینه منفصل برای فهم نظریات فقهی شیعه دانسته و معتقدند که فقه شیعه، حاشیه‌ای بر فقه اهل سنت است.<sup>۸</sup> از این رو آشنایی با فقه اهل سنت و احادیث آنان لازم است. این مسئله از آن روست که فقه آنان، فقه حاکم بر جامعه بود و به دلایل سیاسی، فتاوی‌ای مورد عمل مسلمانان همان فتاوی اهل سنت بود و روایان و اصحاب ائمه با توجه به فتاوی آنان، از ائمه علیهم‌السلام سؤال می‌کردند و ایشان هم با توجه به آن‌ها پاسخ می‌گفتند.

در الگوی «اقتباس»، فرض آن است که شیعه در تدوین حدیث مقدم بوده است و پیشوایان حدیثی، شاگردان مکتب حدیثی شیعه بوده‌اند. این مسئله با توجه به پدیده منع تدوین، ضمن ایجاد تأمل در اصل و خاستگاه منابع حدیثی، به وجود آمدن راه‌حلهایی چون قیاس، استحسان و اعتباربخشی به اقوال صحابه و تابعین را موجب شده است. حتی می‌توان پرننگی دانش درایة الحدیث را به‌عنوان ابزاری برای مواجهه با آسیب‌هایی دانست که موجب پدیده‌هایی چون اقتباس شده است.<sup>۹</sup> پاسخ این سؤال مهم است که اگر مکتب اهل بیت علیهم‌السلام در عین همه مرارت‌های سیاسی، پیشگامی خود را حفظ نمی‌کرد، امروز با چه میراثی مواجه بودیم؟! ذهبی می‌نویسد: «ابان هرچند شیعه است اگر ما روایات شیعیان را کنار بگذاریم، در واقع بخش عظیمی از سنت را کنار گذاشته‌ایم.»<sup>۱۰</sup> سؤال دیگری که نوع پاسخ به آن می‌تواند تقویت‌کننده الگوی اقتباس باشد، این است که با وجود اعتراف برخی از پیشوایان حدیثی به شاگردی از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و حتی تمجید از مقام عملی ایشان، کمتر اثری از نقل روایتی از ایشان به چشم می‌خورد.<sup>۱۱</sup>

در الگوی «تمایز»، دو مکتب حدیثی شیعه و اهل سنت بدون هیچ ارتباطی و یا تأثیری از یکدیگر، مسیر خاص خود را طی کرده‌اند. اگرچه به‌لحاظ تاریخی، شناخت و تمایز شیعه از اهل سنت در قرن اول قدری دشوار به نظر می‌رسد، نوع میراث حدیثی این دو به‌گونه‌ای است که دقیقاً این دو مکتب را از یکدیگر جدا می‌کند. این جدایی به‌گونه‌ای است که ظاهر یک اثر کافی است تا مذهب نویسنده را مشخص کند.

اساساً راویان هر یک از این مکاتب، اصطلاحات حدیثی و نوع میراث حدیثی آن‌ها با یکدیگر نیز متفاوت است و از نظر مصداقی نیز کتاب حدیثی یافت نمی‌شود که در آن مجموعه‌ای از احادیث شیعه و اهل سنت وجود داشته باشد. کمتر شرحی شیعی بر کتاب حدیثی اهل سنت و برعکس به چشم می‌خورد. اساساً تعریف حدیث، زمان آغاز تدوین حدیث، نوع کتابت حدیث در این دو مکتب به گونه‌ای متفاوت است که امکان در کنار هم قرار دادن آن‌ها وجود ندارد. مبانی هر یک و روش‌های هر یک با دیگری متفاوت است. مسند، سنن و جامع‌نویسی از خصوصیات حدیث اهل سنت است؛ چنان‌که اصول اربع‌مائه و اصحاب اجماع، از اصطلاحات خاص حدیثی شیعه است.

به‌طور کلی، تبیین روابط بین حدیث شیعه و سنی، مبتنی بر رویکرد تاریخی، این نتیجه روشن را به دنبال خواهد داشت که این طبقه‌بندی، دارای مبنای کاملاً قابل دفاعی در تحلیل دقیق تاریخ حدیث نیست؛ زیرا هر یک از روابط پنج‌گانه اعم از اتحاد، واکنش، متن وحاشیه، اقتباس و تمایز تنها با بخشی از احادیث و نه همه آن‌ها مرتبط است. طبقه‌بندی مبتنی بر واقعیات تاریخی، از منظر قابل دفاع‌تری در تحلیل تاریخی حدیث برخوردار است. به‌طور کلی، آنچه موجب تمایز اصلی حدیث شیعه و اهل سنت و شکل‌گیری عنوان متمایز تاریخ حدیث شیعه از اهل سنت شده است، مبتنی بر عوامل زیر است:

### الف. زمان غالبی صدور

بر اساس تعاریف ارائه‌شده از حدیث<sup>۱۲</sup>، رابطه حدیث شیعه و اهل سنت از نظر مفهومی، عموم و خصوص من وجه است. روایات صادرشده از پیامبر ﷺ، نقطه مشترک این رابطه است. روایات صادرشده از سایر معصومان علیهم‌السلام و روایات نبوی نقل‌شده از طریق ایشان، مختص حدیث شیعه و روایات صادرشده از صحابه و تابعین، مختص اهل سنت است. بنابراین از نظر مصداقی، غالب روایات شیعی، مربوط به نیمه اول قرن دوم و بیشتر احادیث اهل سنت نیز مربوط به قرن اول است. رابطه حدیث شیعه و اهل سنت از این جهت، بیشتر یک رابطه تباینی است.

### ب. موضع‌گیری‌های فقهی-کلامی

شاخصه‌هایی ظاهری از قبیل تفاوت در مذهب راویان و صاحبان کتاب‌های

حدیثی، یکی از مهم‌ترین زمینه‌های تفکیک تاریخ حدیث شیعه از اهل سنت است که بیش از هر چیز با فضای فقه و کلام در ارتباط است. شک نیست که روشن شدن مرزهای کلامی و فقهی به مرور، به ایجاد مرزبندی‌های دقیقی انجامید که بیش از آن معلول تمایز میراث حدیثی این دو باشد، ناظر به هویت فرهنگی- اجتماعی این دو است که البته توجه به دوره‌های نزدیک‌تر به صدراسلام، درک این تمایز را بسی دشوارتر می‌گرداند. طوری که به‌سختی می‌توان در حوزه‌های تاریخی- فارغ از مواردی که موجب موضع‌گیری‌های کلامی می‌شود- به تفکیک گزارش‌های تاریخی شیعه از سنی پرداخت. در تأیید این امر می‌توان به نقل قول‌هایی از عالمان نامدار شیعه از راویان منتسب به اهل سنت نام برد که هیچ تأثیری در انتساب اثر ایشان به تراث شیعی نگذاشته است؛ چنان‌که در مقام عمل نیز هریک از این دو میراث از نگاه تاریخی برای دیگری فاقد ارزش نبوده است.

در مجموعه روایات شیعی، به روایاتی برمی‌خوریم که ریشه در منابع اهل سنت دارند؛ به عبارت دیگر این روایات، ابتدا در مصادر اهل سنت موجود بوده‌اند و سپس به مجموعه احادیث شیعه راه یافته‌اند. علامه عسکری از این دسته روایات به روایات «منتقله» یاد می‌کند که علماء شیعه، با حسن نیت، آن‌ها را در مجموعه‌های حدیثی خود آورده‌اند. شیخ طوسی (م ۴۶۰) را می‌توان اولین کسی دانست که قرائات را از مکتب اهل سنت به تفسیر خودش وارد کرد و اسناد آن‌ها را نیز با رعایت کامل امانت نقل کرد. مرحوم طبرسی (م ۵۴۸) هم در تفسیر خود، همین شیوه را در پیش گرفت بدون آنکه اسناد این روایات را بیاورد تا جایی که در مورد او گفته شده که اکثر منقولاتش در مجمع‌البیان، از مفسرین عامه است و تنها مطالب اندکی از تفاسیر شیعی مثل تفسیر قمی و عیاشی نقل کرده است. این شیوه، همچنان در تفاسیر بعدی ادامه پیدا کرد. این مشایخ حدیثی و صاحبان تفاسیر، همواره مصادر روایات خود را مشخص می‌کردند و امر بر آن‌ها مشتبه نبود. مثلاً مجلسی در بحار الانوار بیش از ۲۵۰ مصدر، از مصادر شیعی و بیش از ۹۰ مصدر از مصادر اهل سنت را به‌عنوان منابع موسوعه حدیثی خود معرفی می‌کند. اما در میان کسانی که از این بزرگان، نقل حدیث می‌کردند افرادی بودند که در فهم حدیث دچار اشتباه شده و چه بسا روایات غیر شیعی را شیعی قلمداد



می‌کردند با این توجیه که در یک کتاب شیعی است. به این ترتیب این‌گونه روایات از کتابی به کتاب دیگر منتقل می‌شد و سرانجام این امر بر محققان مخفی می‌ماند. (عسکری، ۱۳۷۸ش، ج ۳، ص ۱۲۴ و ۲۴۹-۲۵۲)

### ج. تمایزهای خودساخته

بسیاری از رخدادهای حدیثی که از آن‌ها در ذیل تاریخ اهل سنت بحث می‌شود (مانند بحث مفصل کتابت حدیث در عصر نبوی، یا مسئله منع تدوین حدیث یا موضوع جعل و وضع حدیث در دوره اموی و...) از نگاه تاریخی به همان میزان در تحلیل تاریخ شیعه اهمیت دارد که در مورد اهل سنت اهمیت دارد. بگذریم از آنکه این تفکیک برخی را برآن داشته است که حتی سخن از حدیث نبوی را نیز در ضمن تاریخ حدیث اهل سنت بگنجانند که بطلان آن روشن است. شاید بتوان تفکیک عالمانه علامه عسکری به صورت مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) و مکتب خلفا را جایگزین بسیار مناسبی برای رفع موانع موجود دانست. در واقع تمایز موجود بیشتر از جهت تمایز نوع میراث حدیثی است که آن هم بیشتر در حوزه کلام و فقه و البته در سده‌های متأخرتر، معنا و مفهوم می‌یابد. در غیر این صورت، نوع پدیده‌ها و رخدادهای تأثیرگذار بر حدیث، تمایز مهمی را به‌ویژه در سده‌های نخستین که محور اصلی تاریخ حدیث است، برنمی‌تابد. از این رو اصرار بر تحلیل تاریخ حدیث در دو فضای متمایز نه تنها قابل تأمل جدی است بلکه حتی گاه، نتایج معرفتی غیر قابل دفاعی را به همراه خواهد داشت. اصرار بر نمایان کردن کتاب شریف نهج‌البلاغه در ضمن تاریخ حدیث شیعه با وجود جایگاه خاص این کتاب در میان اهل سنت، نمونه کوچکی از این نوع نتایج است.

### ۳-۳. طبقه‌بندی موضوعی

حدیث را با همه دامنه آن، که توصیف «مادر علوم اسلامی» به خود گرفته است، نمی‌توان بدون رویکردی مبنامحور، بررسی تاریخی کرد. امروزه همه شاخه‌های علوم اسلامی اعم از فقه، تفسیر، کلام و...، خود را بخشی از حدیث می‌دانند. با وجود این، نمی‌توانیم همه تحلیل‌های تاریخی خود را به این گستره توسعه دهیم. روایات بنا به اینکه در کدام حوزه از حوزه‌های سه‌گانه اخلاقی، اعتقادی و عملی قرار می‌گیرند، مدل

خاص خود را دارند چه بسا محل نزاع رایج در این گونه نظریه پردازی‌ها ناظر به بخش موضوعی خاصی باشد. از آنجا که تعریف حدیث به لحاظ مصداقی حوزه عامی دارد و همه شاخه‌های علوم اسلامی را در بر می‌گیرد و با توجه به گستره عظیم میراث اسلامی که از طریق حدیث منتقل شده است، تحلیل تاریخ این مجموعه عظیم بدون یک تقسیم‌بندی بر مبنای واقعیت تاریخی، تحلیلی غیر منطقی و تا حدی نامعقول است. اگر بگوییم در واقعیت تاریخی، قرآن کریم، محور بخش معظمی از روایات بوده، چندان ناصواب نیست. پس مهم‌ترین کارکرد روایت، چیزی جز تفسیر نبوده است. نتیجه نگاه به حدیث با یک رویکرد تاریخی، این است که مسئله اصلی در ادوار اولیه حدیث، تفسیر بوده است. این رویکرد، مبتنی بر آنچه در مورد ماهیت حدیث نیز گفتیم منطبق است. به این صورت که حدیث، روشی برای تفسیر بوده است.

طی سده‌های اولیه، بخش مهمی از فعالیت عالمان در رشته‌های مختلف علوم اسلامی، در عمل تفسیر قرآن بوده است. تفسیر قرآن نه دل‌مشغولی صنفی به‌عنوان مفسران، که دل‌مشغولی همه اصناف عالمان بوده است.<sup>۱۳</sup>

این رویکرد، در تحلیل تاریخ حدیث، ما را به نتایج بهتری می‌رساند؛ برای نمونه نکته مهمی که ریشه تنازعات و نزاع‌های سده دوم را قوت می‌بخشد، رنگ و بوی فقهی حدیث است. آنچه در قرن دوم مطرح است، فقه است. آن چیزی که موجب تمایز مذاهب اربعه می‌شود حدیث بما هو حدیث نیست، بلکه فقه است. صحیح آن است که پدیده جعلی که امثال گلدزیهر بر آن پای می‌فشرند و آن را محصول نزاع‌های درونی گروه‌های مختلف فکری سیاسی جامعه آن روز می‌دانند، در فضای فقه تحلیل و تفسیر کرد. ایشان خود اینگونه تحلیل می‌کنند که این گروه‌ها به دنبال آن بودند تا برای اثبات مذهب فقهی خودشان روایت درست بکنند و جعل کنند. به عبارت دیگر ابتدا مذاهب را تشکیل دادند و سپس روایت سازی کردند. اتفاقاً این تحلیل، از تحلیل‌های بومی ما نیز چندان فاصله نخواهد داشت و می‌توان گفت با این نگاه، سخن امثال گلدزیهر با امثال اسد حیدر (۱۳۹۰ق، ص ۱۵) در خصوص مسئله جعل تفاوت جدی ندارد.

روایات تفسیری در مصادر حدیثی شیعه بیش از پانزده هزار حدیث‌اند. (نک:

مهریزی، ۱۳۸۹ش) کار روی روایات فقهی، به وسعت تاریخ حدیث است اما به روایات تفسیری توجه بایسته صورت نگرفته است. (نک: معرفت، ۱۳۸۴ش) شاید همین سهل‌انگاری‌های زیادی که درباره روایات تفسیری انجام شده، این روایات را دچار وضع و جعل‌هایی نموده و با چالش‌های جدی مواجه کرده است.

به قدری در روایات فقهی کار کرده‌ایم که روایات، شناسنامه‌دار شده‌اند. رویکرد غالب محدثان در طول تاریخ توجه به روایات فقهی بوده؛ به نوعی که امروزه نیز ما عملاً وارث روش‌های فقیهانه در تحلیل روایات تفسیری و روایت‌های تاریخی هستیم، درحالی‌که نمی‌توان با مفاهیمی همچون حجیت یا خبر واحد به دنبال تحلیل روایات تفسیری رفت؛ برای نمونه، نمی‌توان در جرح و تعدیل روایات متعارض در خصوص اخبار منع تدوین، به تساقط روی آورد؛ زیرا تساقط مربوط به تعیین فعل مکلف است و در فرض بحث باید به دنبال یک توجیه دلالتی روشن بر فرض صحت سند باشیم.

از جمله نشانه‌های تسری روش تحلیل احادیث فقهی به حوزه روایات تفسیری، مسئله حجیت است. این در حالی است که در تفسیر، بحث باید با نبایدها و نبایدها نیست. بحث کلام، ذهن و اعتقادات است. اگر ملاک قبول خبر واحد، سیره عقلاست سیره عقلا شامل روایات تفسیری نیست؛ زیرا در تفسیر، در صدد کسب معرفت هستیم و به دنبال آنیم که مراد و مقصود خداوند را بدانیم، نه اینکه در صدد تعیین وظیفه عملی یا رفع تحیر در رفتار باشیم. ضمن آنکه با وجود جعل و وضع‌های بسیار در روایات تفسیری، عقلا در چنین مواردی، سیره‌ای بر حجیت ندارند.<sup>۱۴</sup>

شبهه همین خلط مبحث در بحث حجیت قول صحابه و تابعین نیز وجود دارد. آنچه غالباً صحابه و تابعین گزارش کرده‌اند، وقایع و رخدادهایی است که به نوعی نقل فعل پیامبر ﷺ محسوب می‌شود و البته عملاً هم از سوی مفسران با بی‌اقتبالی مواجه نشده است. این در حالی است که آنچه از نظر شیعه به عنوان قول صحابی و تابعی حجیت ندارد، قولی است که ناشی از اجتهاد خود آن‌ها بدون توجه به پیامبر ﷺ باشد. قول صحابه و تابعین نه از آن جهت مورد توجه است که قول خود آن‌هاست بلکه از این جهت که کشف فضای صدور است.

درباره روایات تاریخی، با اینکه در تعریف حدیث مشهور، نوعی تعمیم وجود دارد

و به نوعی شامل همه اقوال، افعال و تقریرات می‌شود، به گزارش‌های تاریخی به‌عنوان «حدیث» نگاه نمی‌شود. این در حالی است که گزارش‌های تاریخی در واقع نقل سیره معصوم علیه السلام و مصداق حدیث است اما به‌عنوان نمونه به سیره ابن هشام کتاب حدیثی اطلاق نمی‌شود. در رویکرد مشهور، به تاریخ به‌مثابه حدیث مصطلح نگاه نمی‌شود.

واقعیت‌های تاریخی حکایت از آن دارد که به‌لحاظ روش می‌توان روش‌هایی متفاوت را در تاریخ حدیث پی‌گیری کرد و هر دسته را به‌صورت مستقل بررسی نمود. در نتیجه به نظر می‌رسد بتوان در یک رویکرد تاریخی، از تقسیم روایت به روایات تفسیری، تاریخی و فقهی دفاع کرد.

در پرداختن به نمونه‌ای از نتایج این رویکرد به تاریخ حدیث می‌توان به مسئله منع تدوین حدیث اشاره کرد. اگرچه حدیث‌شناسان، تفاوت بارزی بین حدیث و گزارش‌های تاریخی (که در ابتدا به صورت روایی بوده) قائل نشده‌اند، شاید بتوان نقطه اصلی تفاوت دیدگاه شیعه و اهل سنت در مورد سیاست منع تدوین حدیث را احادیث غیر تاریخی دانست و توجه اهل سنت به حدیث را از زاویه تاریخ‌نگاری مورد توجه قرار داد. به این معنی که محدثان اولیه اهل سنت را کسانی تشکیل می‌دهند که به دنبال ثبت وقایع تاریخی بودند و به مغازی و سیرت پیامبر صلی الله علیه و آله توجه پیدا کردند. به دیگر سخن، آغاز کتابت حدیث در میان اهل سنت اگر به معنای تاریخ‌نگاری باشد، ضرورتاً به دوران پس از صد سال مربوط نیست. نقل تاریخ در دوران اولیه، به‌صورت روایی و با درج سلسله اسناد همراه بوده است. البته نظر رایج و مشهور در مورد آغاز تاریخ‌نگاری نیز آن است که روایات تاریخی از آغاز تا نیمه اول قرن دوم هجری به‌صورت شفاهی نقل می‌شدند و از این دوران به‌بعد بود که نقل شفاهی به کتبی تبدیل شد. اما به هر حال، بر این اساس روشن است که تاریخ‌نگاری نمی‌تواند ارتباط چندانی با ممنوعیت نقل حدیث داشته باشد زیرا حدیث به معنای نقل وقایع تاریخی تا حدودی متفاوت از حدیث به معنایی است که شیعه از ابتدا به دنبال آن بود. بنابراین اگر به حدیث با مدل تاریخ‌نگاری نگاه کنیم، نمی‌توان اصراری بر این داشت که این گونه حدیث، در دوران قبل از نیمه اول قرن دوم، به‌صورت مکتوب نبوده و نوشته نمی‌شده است. در واقع اگر ممنوعیت نقل حدیث به این دسته از احادیث هم سرایت

کند، جای این سؤال باقی است که آیا نقل حدیث به صورت شفاهی، مصداق نقل نیست؟

#### ۴. نتیجه‌گیری

حدیث آنطور که در کتب درایه تعریف شده، بیشتر از سنخ نوعی مفهوم است. با رویکردی تاریخی به این اصطلاح اسلامی، می‌توان این فرضیه را تقویت کرد که اساساً حدیث باید با توجه به ماهیت خود، به صورت یک عمل و فرایند تعریف شود. اگر به حدیث به عنوان یک روش نگاه کنیم، می‌توان میان تعریف حدیث شیعه و سنی، نوعی همسانی ایجاد کرد. طبقه‌بندی حدیث به حدیث شیعه و اهل سنت، نیز بر مبنای تعریفی مفهومی - نه روشی - از حدیث شکل گرفته است. این طبقه‌بندی، بر اساس یک رویکرد تاریخی که لازمه تحلیل‌های تاریخ حدیثی است، دارای مبنای کاملاً قابل دفاعی نیست. در مقابل، طبقه‌بندی موضوعی، از منظر قابل دفاع‌تری در تحلیل تاریخی حدیث برخوردار است. حدیث با همه دامنۀ آن، که توصیف «مادر علوم اسلامی» را به خود گرفته است، نمی‌توان بدون رویکردی مبنا محور، بررسی تاریخی کرد. امروزه همه شاخه‌های علوم اسلامی اعم از فقه، تفسیر، کلام و... خود را بخشی از حدیث می‌دانند. با وجود این، نمی‌توانیم همه تحلیل‌های تاریخی خود را به این گستره توسعه دهیم. ضمن آنکه چه بسا روش تحلیل هر دسته از این روایات با یکدیگر متفاوت باشد.

#### پی‌نوشت‌ها

۱. تفاوت قصد ماندگاری با حجیت آن است که حجیت، امری است فارغ از زمان اما در قصد ماندگاری، زمان به صورت ابدی در نظر گرفته شده است.
۲. ابن مبارک (۱۱۸-۱۸۲ق)، فقیه محدث و عارف ایرانی شاگرد سفیان ثوری و مالک بن انس مدفون در درهیت عراق.
۳. میشنا یا مشنه (عبری: מִשְׁנָה) به معنی «تکرار و تلقین»، کتابی است که یکی از دین‌پژوهان یهودی به نام خاخام یهودا هناسی با جمع‌آوری مکتوبات متفرق هلاخایی در یک‌جا تدوین کرد و به صورت کتاب ویژه تورات شفاهی درآورد. مجموعه هناسی در همه مدارس یهودی آن زمان پذیرفته شد و جای آثار پیشین را گرفت. میشنا حاصل کارشش نسل از تنائیم یا عالمان شریعت شفاهی است. میشنا به شش بخش تقسیم می‌شود که به هر بخش یک سِدر می‌گویند. هر سِدر شامل تعدادی مَسِخَت

است. میثنا مجموعاً مشتمل بر ۶۳ مَسِخَت است.

۴. برای نمونه، سیوطی نقل کرده که رسول خدا ﷺ دست علی ﷺ را گرفته و فرمود: «از نسل این، به زودی جوانی خروج خواهد کرد که زمین را پر از عدل و داد می‌کند...» (سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵)

۵. شاگردان امام صادق ﷺ که چهار هزار نفر گفته شده، منحصر به قائلان به امامت ایشان نبودند؛ ضمن اینکه برخی از صاحبان مذاهب چون مالک نیز از زمره این شاگردان بودند.

۶. این ناآگاهی نسبت به ابتدایی‌ترین مسائل دینی بود؛ به طوری که مردم نمی‌دانستند چگونه نماز بخوانند و چگونه روزه بگیرند و یا حج به جا آورند. (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۴۲۵)

۷. برای نمونه، موطاً مالک (م ۱۷۹)، با حمایت دستگاه خلافت، شهرت پیدا کرد و نسخه‌های آن به سرعت در جهان اسلام پخش شد. این تدوین و تدوین قابل توجهی چون مسند ابن حنبل (م ۲۴۱)، صحیح بخاری (م ۲۵۶) و صحیح مسلم (م ۲۶۱)، در زمانی تدوین می‌شوند که مکتب اهل بیت ﷺ، به شدت مورد بی‌مهری حاکمان واقع شده‌اند. نکته مهم دیگر آن است که خاستگاه این جریان حدیثی، مکتب خراسان و نه مکه و مدینه یا بغداد بوده است. در این میان نمی‌توان از حضور امام رضا ﷺ در این منطقه و احتمال بروز جریان‌های واکنشی غفلت کرد. اگر از برخی اخبار (مانند اینکه ابوحنیفه چون نمی‌دانسته امام صادق ﷺ در سجده چشمشان بسته بوده یا باز، دستور داده یک چشم بسته باشد و یکی باز!) بگذریم، اشاره به «مخالف با عامه» به عنوان یکی از معیارها در تعادل و تراجیح، قابل توجه است. البته ناگفته نماند که بازمه توسعه این ملاک، به فضاهای غیر فقهی، نیازمند اثبات است.

۸. نک: واعظزاده، ۱۳۸۶.

۹. با این توجه نمی‌توان پسینی بودن تلاش‌های شیعه در حوزه درایة الحدیث را به مفهوم منفی تفسیر کرد. در مورد «اسناد» نیز اگر پیروی شیعه از فضای حاکم در اسناد را بپذیریم، باید این مسئله را در فضای واکنشی نه اقتباسی، تحلیل کرد. ضمن آنکه باید توجه داشت که نمی‌توان روایاتی که به صورت غیر رسمی وارد مجموعه روایات شده‌اند، مانند روایات منتقله، در قالب اقتباس تحلیل کرد.

۱۰. نک: احمدی، ۱۳۸۶، ص ۶۷-۷۷. امام باقر ﷺ به ابان بن تغلب: «اجلس فی مَسْجِدِ الْمَدِیْنَةِ وَ أَقْتِ النَّاسَ فَإِنِّي أَحِبُّ أَنْ يَرَى فِی شِيعَتِي مِثْلَكَ»

۱۱. برای نمونه، بخاری با امام هادی و امام عسکری ﷺ معاصر بوده است. اما در کتاب وی حتی یک حدیث از این دو امام نقل نشده است. در مجموع صحاح سته نیز تنها به روایات انگشت‌شماری از اهل بیت ﷺ می‌توان برخورد کرد.

۱۲. مثلاً از نظر تعاریف موجود، روایات اباذر در منابع اهل سنت (۲۸۱ روایت)، روایات جابر بن عبدالله انصاری (۱۵۴۰ روایت) و یا روایات ابن عباس (۱۷۰۰ روایت)، به عنوان روایات سنی تلقی می‌شوند که این تلقی، قابل تأمل است.

۱۳. نک: پاکتچی، ۱۳۸۵.

۱۴. طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۴، ص ۲۰۳: «أَنَّ الْأَحَادَ مِنَ الرَّوَايَاتِ لَا تَكُونُ حِجَّةً عِنْدَنَا، إِلَّا إِذَا كَانَتْ مَحْفُوفَةً بِالْقِرَائِنِ الْمَفِيدَةِ لِلْعَلْمِ، أَعْنَى الْوَثُوقِ التَّامِ الشَّخْصِي، سِوَاءَ كَانَتْ فِي أَصُولِ الدِّينِ أَوْ التَّارِيخِ أَوْ الْفَضَائِلِ أَوْ غَيْرِهَا، إِلَّا فِي الْفَقْهِ، فَإِنَّ الْوَثُوقَ النَّوْعِي كَافٍ فِي حِجَّةِ الرَّوَايَةِ، كُلُّ ذَلِكَ بَعْدَ عَدَمِ مَخَالَفَةِ الْكِتَابِ وَ التَّفْصِيلِ مَوْكُولٍ إِلَى فَنِّ أَصُولِ الْفَقْهِ؛ ... لَا مَعْنَى لِجَعْلِ حِجَّةِ أَخْبَارِ الْأَحَادِ فِي غَيْرِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، فَإِنَّ حَقِيقَةَ الْجَعْلِ التَّشْرِيعِيِّ إِجْبَابِ تَرْتِيبِ أَثَرِ الْوَاقِعِ عَلَى الْحِجَّةِ الظَّاهِرِيَّةِ وَ هُوَ مَتَوَقَّفٌ عَلَى وَجُودِ أَثَرٍ عَمَلِيٍّ لِلْحِجَّةِ كَمَا فِي الْأَحْكَامِ، وَ أَمَا غَيْرُهَا فَلَا أَثَرَ فِيهِ حَتَّى يَتَرْتَبَ عَلَى جَعْلِ الْحِجَّةِ».

### منابع

۱. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۷۹ق.
۲. احمدی، محمدحسن، نقش امام محمد باقر علیه السلام در تدوین و تبیین مذهب امامیه، پایان‌نامه به راهنمایی حجت‌الاسلام محسن الویری، ۱۳۸۶ش.
۳. الاعظمی، مصطفی، دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوین، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۰ق.
۴. پاکتچی، احمد، مدخل حدیث، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی ج ۱۷، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی - تهران، ۱۳۸۵ش.
۵. حیدر، اسد، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۳۹۰ق.
۶. سبحانی، جعفر، اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۴ق.
۷. سجادی، سید صادق و هادی عالم‌زاده، تاریخ‌نگاری در اسلام، تهران: سمت، ۱۳۸۳ش.
۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، العرف الوردی فی أخبار المهدي، تحقیق محمدکاظم موسوی، بی‌جا: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلاميه، ۱۴۲۰ق.
۹. —، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، بیروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۴۲۴ق.
۱۰. شهید ثانی، زین‌الدین الجبعی العاملی، الرعاية فی علم الدرایه، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۱۳ق.
۱۱. شیخ بهایی، محمد بن حسین بن عبدالصمد، الوجیزة فی علم الدرایه، سنگی، بی‌تا.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی لمطبوعات، ۱۳۹۳ق.
۱۳. عسکری، سید مرتضی، القرآن الکریم و روایات المدرستین، بی‌جا: دانشکده اصول‌الدین، ۱۳۷۸ش.
۱۴. کشی، محمد بن عمر، رجال کشی، مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، مرکز تحقیقات و مطالعات، ۱۳۴۸ش.
۱۵. گل‌دیزهر، ایگناس، مذاهب التفسیر الاسلامی، تعریب عبدالحلیم نجار، قاهره: مکتب الخانجی،

۱۳۷۴ق.

۱۶. مدیرشانه‌چی، کاظم، تاریخ حدیث، تهران: سمت، ۱۳۷۷ش.
۱۷. مسلم، ابوالحسن مسلم بن الحجاج قشیری النیسابوری، صحیح مسلم، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۱۸. مهریزی، مهدی، «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حجیت»، فصلنامه علوم حدیث، ۱۳۸۹، شماره ۵۵، ص ۳-۳۶.
۱۹. معرفت، محمدهادی، التفسیر الاثری الجامع، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۸۴ش.
۲۰. موتسکی، هارالد، حدیث اسلامی: خاستگاه و سیر تطور، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، نشر دانشکده حدیث، ۱۳۸۹ش.
۲۱. مهدوی راد، محمدعلی، تدوین الحدیث، بیروت، لبنان: دار الهادی، ۱۴۲۷ق.
۲۲. واعظزاده خراسانی، محمد، «وحدت و انسجام اسلامی از نگاه آیت‌الله بروجردی»، مجله کیهان فرهنگی، شماره ۲۵۷، ۱۳۸۶، ص ۴۵-۵۱.



دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۲۴

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۷۵-۹۸

---

## کار بست عرضه روایات تفسیری بر قرآن کریم بر اساس نمونه‌های روایی عرضه

---

محمد کاظم رحمان ستایش\*

احمد جمالی گندمانی\*\*

---

### ◀ چکیده

روایات تفسیری همچون سایر احادیث، از آسیب جعل، خطا، سهو و اشتباه برخی از روات در سماع، فهم و یا نقل حدیث مصون نمانده‌اند. این تحقیق با روش تحلیل متن و از طریق مطالعه کتابخانه‌ای، در نظر دارد ضوابط نقد قرآن محور این روایات را با استفاده از سنجۀ مورد سفارش معصومین علیهم‌السلام، یعنی عرضه حدیث بر قرآن کریم، بررسی و تحلیل کند. این پژوهش، از حیث ارائه ضوابط عرضه حدیث بر قرآن بر پایه سیره معصومان علیهم‌السلام و تطبیق این ضوابط در عرضه روایات تفسیری، بدیع و نگرشی نو دارد. از مهم‌ترین یافته‌های این تحقیق می‌توان به این موارد اشاره کرد که به‌رغم امکان عرضه همه روایات تفسیری بر قرآن، زمینه ضرورت عرضه این روایات بر قرآن، تردید و شبهه در معنا و صدور روایت است. بر اساس نمونه‌های روایی عرضه توسط معصومان علیهم‌السلام، گستره مدلول قرآن در فرایند عرضه، مدلی مرکب از حداقل یکی از نص، ظاهر، اصول و مدلول تأویلی باطنی قرآن (به شرط عدم مخالفت با سایر مدلول‌ها) است. همچنین مراد از موافقت، همان مطابقت است و منظور از مخالفت، اعم از مخالفت کلی، عدم موافقت و پیدا نکردن موافق است

◀ **کلیدواژه‌ها:** ضوابط عرضه حدیث، نقد قرآن محور، عرضه روایات، تفسیری بر قرآن.

---

\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم / kr.setayesh@gmail.com

\*\* دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث قم، نویسنده مسئول / ahmadjamali@farhangoeilm.ir

## ۱. طرح مسئله

نقد قرآن محور حدیث به دلایلی چون تبیین ناقص چگونگی و روش شناسی آن، «اصالت نقد اسنادی و فرعی نقد محتوایی، وجود تشابه در قرآن، چندلایه بودن زبان قرآن، وجود تشابه در حدیث، جایگاه سنت نسبت به قرآن، مدلول معیار قرآن، زبان چندلایه احادیث و قداست جوامع حدیثی»<sup>۱</sup> چه در مقام کاربست و چه تبیین چستی، چرایی و چگونگی، ضوابط و روش آن مورد استقبال قرار نگرفته و تلاش درخور و جامعی صورت نپذیرفته است. این تحقیق هم از حیث ارائه ضوابط و روش عرضه و هم از نظر کاربست عملی و تطبیق ضوابط به دست آمده بر روی روایات تفسیری، بدیع است و نگرشی نو دارد.

نگاشته حاضر با هدف واکاوی این موضوع، از طریق تحلیل متن روایات عرض و نمونه روایات عرضه شده بر قرآن توسط امامان علیهم السلام، در پی پاسخ به سؤالات اصلی این تحقیق یعنی شمولیت عرضه روایات تفسیری، امکان عرضه، مدلول قرآن، مراد از موافقت و مخالفت و سرنوشت عرضه است.

بدین منظور پس از استخراج ضوابط کلی عرضه روایات، سعی شده مهم ترین ملاحظات و ضوابط عرضه روایات تفسیری بر قرآن کریم ارائه شود.

روش پژوهش نیز به صورت تحلیل محتواست که از طریق مطالعه کتابخانه‌ای به بررسی مسئله می‌پردازد. سیر تحقیق نیز به این صورت است که پس از جست‌وجوی گسترده و احصای کامل متن روایات عرضه حدیث و نمونه‌های یافت شده<sup>۲</sup> از عرضه روایات بر قرآن توسط معصومین علیهم السلام، گزاره‌های تحلیلی از این روایات در مورد ضوابط عرضه را استخراج و پس از قرار گرفتن در قالب سازواره‌ای هماهنگ، ضوابط خاص عرضه روایات تفسیری بر قرآن کریم تحلیل و ارائه شده و متناسب با هر بحث، نمونه روایات تفسیری عرضه شده بر قرآن نیز ذکر شده است.

### ۱-۱. پیشینه پژوهش

در حوزه حدیث پژوهی شیعه، می‌توان علامه طباطبایی را سرآمد دانشمندان متأخر نامید که درباره روایات تفسیری با محوریت روایات تفسیری شیعه، به نقد و اعتبارسنجی محتوایی پرداخته است. برخی دیگر از مطالعات صورت گرفته در این باره از این قرارند:

- مقاله «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حجیت» (مهریزی، ۱۳۸۹)؛
- مقاله «بازپژوهی حجیت روایات تفسیری با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی» (محمدعلی نژاد عمران و اویسی، ۱۳۹۵ش)
- مقاله «گونه‌شناسی و روش‌شناسی روایات تفسیری حضرت زهرا علیها السلام» (نوروزی و برادران، ۱۳۹۳)
- مقاله «آسیب‌شناسی روایات تفسیری نورالثقلین» (قاسم‌پور و خدمتکار، ۱۳۹۳)
- مقاله «اعتبارسنجی روایات تفسیری با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله معرفت» (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱ش)
- مقاله «اعتبارسنجی روایات تفسیری علی بن ابراهیم در تفسیر قمی» (فتاحی زاده، ۱۳۸۷ش)
- مقاله «جستاری در معیارهای اعتبارسنجی روایات تفسیری شیعه» (شهیدی و توسل، ۱۳۹۴ش)
- مقاله «اعتبارسنجی منابع تفسیر روایی شیعه» (مسعودی، ۱۳۹۲ش)
- مقاله «مفسران شیعه و نقد روایات تفسیری با تأکید بر المیزان» (معماری، ۱۳۹۰ش)
- پایان‌نامه بررسی اعتبار و کاربرد روایات تفسیری از دیدگاه امام خمینی (کوهی، ۱۳۸۹ش)
- پایان‌نامه گونه‌پژوهی تحلیلی روایات تفسیری اصول الکافی کلینی (خوشدونی، ۱۳۹۶ش)
- پایان‌نامه گونه‌شناسی و اعتبارسنجی روایات تفسیری محمد بن سنان (بصیرتی برزکی، ۱۳۹۴ش)

- کتاب آسیب‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر معصومان علیهم السلام (رستمی، ۱۳۸۰)

با وجود این، تاکنون روایات تفسیری، با سنجه عرضه و بر پایه ضوابط مستخرج از سنت، مورد بررسی و اعتبارسنجی قرار نگرفته‌اند و عمده مطالعات و آثار در نقد این روایت از جنس نقد سندی بوده و اندک آثاری هم که به نقد محتوایی این روایات پرداخته‌اند، اولاً نقش قرآن کم‌رنگ دیده شده، ثانیاً تلاش‌هایی هم که به نقد قرآن‌محور

این دسته از روایات پرداخته‌اند، یا بر پایه ضوابط و قواعد مستخرج از سیره معصومان علیهم‌السلام نبوده یا بسیار اندک از این منظر به موضوع نگریسته شده است.

## ۲. ضوابط عرضه روایات تفسیری بر قرآن کریم

روایات تفسیری، روایاتی‌اند که بخشی از آیه، در آن مذکور باشد و یا روایت، ناظر به آیه‌ای باشد که خود آیه، در حدیث، مذکور نیست، اما حدیث به بیان مراد خداوند در آن آیه پرداخته و یا زمینه فهم آن را فراهم ساخته است. (مهریزی، ۱۳۸۹ش، ص ۴-۳۴)

روایات تفسیری، هم از نظر گستردگی<sup>۳</sup> و اهمیت آن‌ها در فهم و تفسیر قرآن کریم و هم از این رو که این روایات همچون سایر روایات، دچار ضعف در فهم و یا نقل شده‌اند و حجیت<sup>۴</sup> یا عدم حجیت آن‌ها، همواره از مباحث ثابت حدیثی و تفسیری بوده، شایسته بررسی و اعتبارسنجی دقیق و عمیق هستند.

در نتیجه استخراج و تحلیل گزاره‌های مستفاد از متن روایات عرض و نمونه‌های عرضه روایات بر قرآن کریم توسط ائمه علیهم‌السلام، مهم‌ترین ضوابط فرایند عملی عرضه حدیث از این قرارند:

### ۲-۱. پیش‌شرط عرضه روایات تفسیری بر قرآن، تردید و شبهه در معنا و صدور آن‌ها

اولین سؤالی که ممکن است در اینجا مطرح شود، این است که آیا می‌توان از معیار عرضه روایات، برای عرضه روایات تفسیری بر قرآن هم استفاده کرد؟ یا اینکه این عمل در واقع، متزلزل نمودن و زیر سؤال بردن اصل همه روایات تفسیری است؟ چون اگر قرار است از روایات برای تبیین صحیح قرآن استفاده شود، چگونه باز این روایات تفسیری را برای اعتبارسنجی باید به قرآن عرضه کرد؟ و این در واقع یک دور باطل است.

آیا در سیره معصومین علیهم‌السلام و اصحاب ایشان چنین سستی رواج داشته که هر روایتی را به محض شنیدن یا نقل، بر قرآن عرضه کنند؟ یا اینکه این معیار، سنج‌های است برای اعتبارسنجی آن دسته از روایاتی که پیرامون صحت یا معنای آن، شک و شبهه وجود دارد؟ به عبارتی آیا همه روایات، اعم از متعارض یا غیرمتعارض یا شک‌برانگیز یا غیر شک‌برانگیز را باید بر قرآن عرضه کرد یا اینکه عرضه، اختصاص به روایات و شرایط خاص دارد؟

در نگاه اول به روایات عرض، این معیار، به‌عنوان معیار سنجش هر گونه حدیثی، معرفی شده است ولی با دقت بیشتر در متن روایات عرض و احادیثی چون ثقلین که مبین جایگاه مستقل امام در کنار قرآن در مسیر هدایت بشری‌اند و همچنین احادیثی که گویای مقام علمی ائمه‌اند<sup>۷</sup>، این‌گونه به دست می‌آید که سنت معصومین و اصحاب و حتی پیروان ایشان در ادوار بعد این‌گونه نبوده که هرآنچه را از معصوم بر ایشان روایت می‌شده، بر قرآن عرضه کنند یا شاهد مثالی از قرآن برای آن بیابند.<sup>۷</sup> لذا به‌رغم اطلاق روایات عرض بر عرضه همه روایات بر قرآن، عرضه روایت به دلایلی چون تقلیل جایگاه استقلالی سنت و اینکه در سنت چنین فرهنگی رواج نداشته که به‌محض نقل هر روایتی، آن را بر قرآن عرضه کنند، شامل همه روایات نمی‌شود. در نتیجه در مقام عمل نه لزومی بر عرضه همه روایات بر قرآن وجود دارد و نه چنین امری توسط دانش غیرمعصوم شدنی است و نه چنین رویکردی در سنت وجود داشته است.

البته این استدلال که روایات موجود در منابع حدیثی در واقع نقلیات بشری‌اند و عرضه همه آن‌ها بر قرآن منافاتی با کاستن جایگاه سنت ندارد، ادعای درستی است ولی مسئله این است که اولاً آیا در سنت، چنین فرهنگی مبنی بر عرضه همه روایات وجود داشته یا خیر؟ که بر اساس مستندات موجود، جواب منفی است. ثانیاً حال که در سنت چنین روالی جریان نداشته یا گزارشی از آن منعکس نشده، آیا در عصر حاضر، ضرورتی بر عرضه همه روایات وجود دارد که در این مورد پاسخ این است که مادامی که صدور روایتی از معصوم احراز شود و یا در معنای روایت شک و شبهه‌ای عارض نشود، مستند به سنت معصومین علیهم‌السلام ضرورتی بر عرضه مطلق روایات نیست.

بر این اساس اینکه در برخی از پژوهش‌ها<sup>۸</sup> دیده می‌شود که یک کتاب یا باب یا گروهی از روایات را از ابتدا تا انتها بر قرآن عرضه نموده و شواهد و مستندات قرآنی در موافقت یا مخالفت با روایت را ذکر می‌کنند، در اصل تقلیل جایگاه سنت است درحالی‌که روایات عرض، معیاری برای مواضع و شرایط خاصی است که در صحت روایت یا روایاتی اشکال، تردید یا شبهه‌ای حاصل شود.

بررسی نمونه روایات عرضه‌شده توسط معصومین حکایت از این دارد که همه یا

اکثر قریب به اتفاق روایات عرضه شده توسط ائمه علیهم السلام، پس از ادعای تعدادی از صحابه که در صحت روایت تردید داشته یا تعارضی دیده‌اند، بر قرآن عرضه شده‌اند.<sup>۹</sup> بنابراین از آنجا که درباره بخشی از روایات تفسیری، مشکل ضعف سند و شبهه جعلی بودن وجود دارد و حتی برخی<sup>۱۰</sup> اعتقاد به عدم حجیت این روایات دارند، حجم زیادی از این روایات، مشمول معیار عرضه بر قرآن کریم هستند و اعتبارسنجی آن‌ها با قرآن ضروری است. علاوه بر اینکه به دلیل شیوع جعل حدیث و ورود اسرائیلات در این نوع روایات، این روایات به شرط شک برانگیز بودن و تردید در صحت آن‌ها، مشمول عرضه بر قرآن کریم می‌شوند.

توضیح اینکه ضرورت عرضه روایات تفسیری بر قرآن، منافاتی با کارکرد این روایات در تبیین مراد آیات یا کمک در فهم صحیح قرآن ندارد؛ به عبارتی پیش شرط استفاده از این روایات برای تفسیر، اطمینان از صحت آن‌هاست و مادامی که اطمینان به صدور روایات وجود دارد، لزومی بر عرضه آن‌ها بر قرآن کریم وجود ندارد و معیار عرضه، معیاری است برای الزام عرضه روایات شک برانگیز و شبهه‌ناک و ضرورتی بر عرضه همه روایات نیست.

سؤال دیگر اینکه، چگونه ممکن است روایتی را که خود برای تبیین قرآن آمده، با استفاده از خود قرآن اعتبارسنجی کنیم؟ مثلاً اگر یک روایت تفسیری، مصداق آیه‌ای را فرد مشخصی ذکر کرده باشد، چگونه می‌توان صحت این روایات را با استفاده از قرآن سنجید؟ پاسخ اینکه منافاتی در اینکه روایتی در تبیین قرآن کریم وارد شده با اینکه بتوان صحت آن را از قرآن به دست آورد، وجود ندارد؛ زیرا می‌توان صحت بسیاری از این روایات تفسیری ذکر مصادیق را با عرضه بر ظاهر یا اصول قرآنی و یا به تعبیر برخی از علما، روح حاکم قرآن به دست آورد. برای نمونه، برخی روایات تفسیری، حکایت از شأن نزول آیات نخستین سوره عبس درباره پیامبر صلی الله علیه و آله دارند. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۹، ح ۴) که به دلیل مخالفت با ظاهر آیاتی از قرآن کریم که رسول الله صلی الله علیه و آله را به خلق عظیم متصف نموده و امثال آن، مطروح است.

#### ۲-۱. نمونه روایت تفسیری شک برانگیز و شبهه‌ناک

در روایتی در بحار الانوار آمده که شخصی از امام علی علیه السلام درباره تفسیر آیات «یَوْمَ

يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَ أُمِّهِ وَ أَبِيهِ وَ صَاحِبَتِهِ وَ بَيْتِهِ» (عبس: ۳۴-۳۶) سؤال می‌کند؛ حضرت در پاسخ، مراد از کسانی که در روز قیامت از برادر، مادر، پدر، همنشین و پسر خود فرار می‌کنند را به ترتیب، هابیل، حضرت موسی عليه السلام، حضرت ابراهیم عليه السلام، حضرت لوط و نوح عليهم السلام معرفی می‌کند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج، ص ۱۰۵)

سؤال مطرح در مورد این روایت، این است که چگونه زن مؤمنه‌ای چون مادر حضرت موسی عليه السلام در کنار افرادی چون قابیل و کنعان دچار خطا و عصیان آشکار شده‌اند، قرار گرفته؟ و مستحق این شده که حضرت موسی در روز قیامت از او فرار کند.

## ۲-۲. گستره مدلول قرآن در عرضه روایات تفسیری

در متن روایات عرض، قرآن به صورت مطلق و بدون صفت و قیدی ذکر شده است. همان طور که در نمونه‌هایی هم که روایتی بر قرآن عرضه شده، نوع دلالت ذکر نشده است.

در روایات عرض، برای مدلول قرآن از کلمات و عبارات «قرآن»، «کتاب»، «تصدیق قرآن» و «شبیهِ قرآن» استفاده شده است. در برخی دیگر از روایات آمده که به هنگام عرضه، در کنار قرآن می‌توان از سنت نیز بهره برد: «حُكِّمَ الْكِتَابَ وَ السُّنَّةَ.» (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۶۸) در متن این روایات، مدلول قرآن در فرایند عرضه، فقط قرآن مطلق به کار نرفته، بلکه در مواردی تصدیق کتاب یا شباهت متن قرآن یا احادیث صحیح با حدیث نیز معرفی شده است: «فان اشبهها.» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۹)

در بیشتر نمونه‌های عرضه توسط معصومین عليهم السلام، مدلول قرآن، نص صریح و آشکار یا ظاهر قرآن است<sup>۱۱</sup> و در تعدادی نیز مدلول قرآن، یک یا چند اصل قرآنی گرفته شده است. مراد از اصل قرآنی نیز، گزاره‌ها و مؤلفه‌های ثابت و پذیرفته‌شده قرآنی است که یک یا چند آیه قرآن به آن صراحت دارد. تفاوت آن با روح کلی یا حاکم قرآن نیز، ذوقی و سلیقه‌ای نبودن آن و مشکل نبودن فرایند کشف آن است. برای نمونه «احترام به والدین واجب است»، «روز قیامت همه انسان‌ها مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌گیرند»، «بار گناه هرکس بر دوش خودش است»، «در دین حرجی نیست» و «خداوند از رگ گردن به بندگان نزدیک‌تر است»، از جمله اصول ثابت و پذیرفته‌شده قرآنی است. در بین روایات عرضه‌شده توسط معصومین عليهم السلام، مدلول قرآن در پنج

حدیث، اصل یا اصول قرآنی و در دوازده حدیث دیگر نص صریح قرآن گرفته شده است.<sup>۱۲</sup>

بر اساس شواهد و گزارش‌های روایی، ائمه علیهم‌السلام مدلول قرآن را در عرضه، معنای واحد نگرفته و ترکیبی از نص صریح، ظاهر و اصول قرآنی در نظر گرفته‌اند. توضیح اینکه در مواردی مدلول قرآن، متن و لایه‌های روین قرآن (نص صریح، ظاهر و...) اخذ شده و در مواقعی نیز با اتخاذ رویکرد اجتهادی استنتاجی، مضمون یا مسئله روایت بر اصل یا اصول قرآنی عرضه شده‌اند.

فرایند کشف مدلول قرآن نیز از این قرار است که برای یافتن مدلول موافق یا مخالف، ابتدا سراغ نص صریح و آشکار قرآن باید رفت و در صورت کشف نص صریح، نیاز به جست‌وجوی بیشتر برای یافتن ظاهر یا اصول قرآنی نیست؛ هرچند برای تقویت مدلول می‌توان دست به دامان ظاهر یا اصول قرآنی نیز شد. ولی اگر از نص صریح و آشکار قرآنی، مدلولی یافت نشد باید سراغ ظاهر و بعد از آن اصل یا اصول قرآنی موافق یا مخالف روایت رفت. در صورتی که از این دو مرحله باز نتیجه‌ای حاصل نشد، عرضه به سنت قطعی و نهایتاً اگر باز مدلول آن از سنت یافت نشد، طبق سفارش معصومین علیهم‌السلام توقف نموده و علم آن به ایشان بازگردانده می‌شود.

## ۲-۱-۲. نمونه روایات تفسیری عرضه‌شده بر نص قرآن

الف. روایت فرار انسان‌ها از نزدیکان در روز قیامت که پیش‌تر ذکر آن گذشت،<sup>۱۳</sup> به دلیل مخالفت با نص صریح و آشکار قرآن مردود است. در قرآن کریم آمده که خداوند برای چگونگی نجات حضرت موسی علیه‌السلام، به مادرش وحی نازل کرد که «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ» (قصص: ۷) یا در موضعی دیگر، مادر حضرت موسی علیه‌السلام بانوی مؤمن معرفی شده: «وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ.» (قصص: ۱۰)

ترجمه: و دل مادر موسی تهی گشت. اگر قلبش را استوار نساخته بودیم تا از ایمان‌آوردگان باشد، چیزی نمانده بود که آن را افشا کند.

با توجه به تنافری که روایت مورد نظر با آیاتی از قرآن کریم درباره مادر حضرت موسی علیه‌السلام دارد (که او را مؤمن معرفی کرده یا از سوی خداوند به او وحی نازل شده)،



صحت روایت فوق، محل تردید جدی قرار می‌گیرد.

ب. نمونه دیگر روایتی است که در برخی منابع فریقین آمده که پدر حضرت ابراهیم علیه السلام، آزر است که قرآن او را مشرک می‌نامد؛ در حالی که به تصریح متن قرآن کریم، آزر مشرک که در قرآن ذکر شده، پدر حقیقی حضرت ابراهیم علیه السلام نبوده و روایاتی که خلاف این را نقل می‌کنند، مردود و نپذیرفتنی‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۰۸-۲۰۹)

ج. در روایات نقل شده که ذبیح، حضرت اسحاق علیه السلام بوده است. این روایات به دلیل مخالفت با آشکار با قرآن کریم، مطرود است. از کتاب فقیه نقل شده که شخصی از امام صادق علیه السلام از ذبیح پرسید: چه کسی بوده؟ فرمود: اسماعیل بوده، برای اینکه خدای تعالی داستان تولد اسحاق را در کتاب مجیدش بعد از داستان ذبح نقل کرده و فرموده: «وَبَشِّرْنَا هَاسِحًا بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ» (صافات: ۱۱۲)<sup>۱۴</sup>

د. در کتاب کافی روایتی نقل شده که زنی خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم رسید و از حق شوهر بر خود سؤال نموده و پیامبر شماری از حقوق شوهر به زن را بیان کرد. وقتی زن از حق خویشتن بر شوهر سؤال کرد که آیا من نیز چنین حقی را دارم، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم جواب داد: نه هرگز. این روایت به دلیل تعارض آشکار با نص آیه «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ» (بقره: ۲۲۸) نپذیرفتنی است.

ه. ذیل آیه «وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ» (یوسف: ۴۲)، روایاتی با این مضمون نقل شده که زندانی شدن حضرت یوسف علیه السلام، عقوبتی الهی به دلیل غفلت از یاد خداست. (طبرسی، ۱۳۸۶ش، ج ۵، ص ۳۵۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۷۱-۱۷۲)

عمده این روایات دارای اشکالات اساسی سندی‌اند، اما نتیجه عرضه آن‌ها بر قرآن کریم حکایت از این دارد که نص صریح و آشکار قرآن کریم در تضاد با محتوای این روایات است.

اوصاف حضرت یوسف علیه السلام در سوره یوسف:

- بنده مخلص: «كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۴) و در سوره مبارکه حجر می‌فرماید که شیطان در مخلصین راه ندارد: «وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ

أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (حجر: ۳۹ و ۴۰)

- محسن و متقی: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (یوسف:

۲۲)؛ «إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۳۶)

در برخی دیگر از روایات، تهمت‌هایی به حضرت یعقوب علیه السلام منتسب نموده‌اند با این مضمون که ایشان بر مسیر رفت‌وآمد مردم می‌نشست و از خدا به مردم شکایت می‌کرد یا روایات دیگری که عنوان می‌سازند که برادران یوسف علیه السلام پس از انداختن یوسف به چاه، بر روی او سنگی انداختند که با متن شفاف آیات ۱۰ و ۱۴ سوره یوسف در تناقض است.

## ۲-۲-۲. نمونه روایات تفسیری عرضه‌شده بر ظاهر قرآن

الف. نمونه دیگر روایتی است که در الدر المنثور نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: بنی اسرائیل رسم داشتند که فردی از ایشان را که دارای خادم و مرکب و همسر می‌شد، ملک می‌نامیدند و منظور از «ملک» در آیه «وَجَعَلَكُمْ مَلُوكًا» (مائده: ۲۰) همسر، مسکن و خادم است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ۲۶۹-۲۷۰) ولی این روایت با ظاهر عبارت و آیات قبل (سیاق) در تنافی است.

ب. در شأن نزول آیات «عَبَسَ وَتَوَلَّى \* أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى» (عبس: ۱-۲) روایتی نقل شده که زمانی که پیامبر صلی الله علیه و آله برای سران قریش صحبت می‌کرد، عبدالله بن ام مکتوم بر ایشان وارد شد و با صدای بلند از پیامبر خواست که آنچه را خدا به او آموخته برای وی بخواند. لذا پیامبر ناراحت شده و از او روی گردان شد. بعد از این ماجرا آیات ابتدایی سوره عبس نازل شد. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۰۹، ح ۴)

این شأن نزول به دلیل مخالفت با ظاهر آیات قرآن، قابل پذیرش نیست. آیاتی که حضرت را با خلق عظیم معرفی کرده است. در سوره قلم که اندکی پیش از نزول سوره عبس نازل شده، پیامبر صلی الله علیه و آله اینچنین توصیف شده است: «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ.» (قلم: ۴) یا آیه ۱۵۹ سوره آل عمران که می‌فرماید: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ...»

## ۲-۲-۳. نمونه روایات تفسیری عرضه‌شده بر اصل / اصول قرآنی

الف. در برخی منابع روایی فریقین، روایاتی مبنی بر تحریف زیاد یا نقصان در قرآن

کریم وجود دارد؛ درحالی که این روایات، مخالفت آشکار با اصول قرآنی دارند. برخی از این اصول ثابت و پذیرفته شده قرآنی عبارت‌اند از:

- قرآن را خداوند نازل نموده و از آن محافظت می‌کند: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ.» (حجر: ۹)

- قرآن کتاب خلل‌ناپذیری است که امکان ورود باطل در آن وجود ندارد: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ.» (فصلت: ۴۱-۴۲)

ب. در روایتی درباره ماجرای معراج پیامبر ﷺ نقل شده که رسول‌الله به درخواست حضرت موسی عليه السلام از خداوند درخواست تخفیف در تعداد رکعات نماز را طلب می‌کند. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۸۵، ح ۳۷۳؛ ج ۳، ص ۱۱۲-۱۱۳، ح ۱۹-۲۰؛ ج ۴، ص ۹۵، ح ۳۹؛ ج ۵، ص ۱۱۴، ح ۳۹)<sup>۱۵</sup>

این روایت به دلیل مخالفت با اصول مسلم قرآنی، مطروح و نپذیرفتنی است. مهم‌ترین این اصول عبارت‌اند از:

- هرکسی به اندازه توانش مکلف می‌شود: «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...» (بقره: ۲۸۶)؛ «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ...» (همان: ۱۸۵)؛ «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.» (حج: ۷۸)

- علم خداوند، محدود به حد معینی نیست و خداوند به توانایی بندگانش عالم است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (آل عمران: ۵)؛ «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ.» (بقره: ۲۹)

### ۲-۳. مراد از موافقت و مخالفت با قرآن

متن روایات عرض، دو بخش ایجابی و سلبی دارد که برخی از این روایات فقط به یک جنبه آن و برخی دیگر به هر دو جنبه اشعار دارند. بخش ایجابی، می‌گوید روایات موافق قرآن را بپذیرید و بخش سلبی، دستور به ردّ مخالف با قرآن می‌دهد.<sup>۱۶</sup>

در برخی از روایات عرض، ملاک پذیرش روایت، یافتن یک یا دو شاهد از قرآن و ملاک توقف در برابر روایت، نیافتن شاهی از قرآن معرفی شده است: «شاهدا او شاهدین» (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۲۲۲)

یکی از مهم‌ترین سؤالات مطرح در موضوع عرضه حدیث این است که مراد از

موافقت و مخالفت چیست؟

## ۲-۳-۱. موافقت با قرآن

اولین نکته در این زمینه این است که در روایات عرض جنبه سلبی، مهم تر و مؤکدتر از جنبه ایجابی آن است. علاوه بر اینکه نتیجه اکثریت نمونه‌های عرضه توسط معصوم نیز، اثبات مخالفت با قرآن است.<sup>۱۷</sup>

یافته دیگر برگرفته از بررسی نمونه‌های عرضه شده روایات توسط معصومین علیهم‌السلام این است که مراد از موافقت این نیست که شرط قبول هر روایتی، عرضه آن بر قرآن و کسب موافقت قرآن باشد.

بر اساس گزارش‌های روایی عرضه، مراد از موافقت، همان مطابقت است؛ البته با نظر داشت این دو نکته: ۱. شرط موافقت روایت با قرآن، در عرضه مطلق روایات، شرط کمال است و در عرضه متعارضین، شرط لازم؛ ۲. اگر موافقت روایتی با قرآن احراز شد، آن را قبول می‌کنیم و در صورت عدم احراز، طبق عبارات روشن روایات عرض، در مورد آن روایت سکوت کرده و یا به سنت عرضه می‌شود.

این ادعا که مراد از موافقت عدم مخالفت است، با لحاظ این پیش‌شرط که در سیره، عرضه الزاماً مشمول همه روایات نبوده، مورد تردید جدی واقع می‌شود. از آنجا که دایره روایات مشمول عرضه، محدود است و شامل روایاتی می‌شود که متعارض یا شبه‌ناک و شک‌برانگیزند، عملاً مترادف بودن موافقت با عدم مخالفت، جایی برای ابراز ندارد. چون این دیدگاه با این استدلال مطرح شده که از آنجا که امکان کسب مطابقت قرآن با همه روایات وجود ندارد، مراد از موافقت، عدم مخالفت است. ولی حال که الزامی بر عرضه همه روایات نیست، بنیان این دیدگاه نیز متزلزل می‌شود.

با توجه به دیدگاه برگزیده در مورد مدلول قرآن، می‌توان گفت مراد از موافقت، اعم از مطابقت با نص و ظاهر قرآن و اصول قرآنی است. برای مثال اگر روایاتی دعوت به دعا هنگام بیدار شدن از خواب کند، عرفاً از مصادیق موافق با قرآن قرار می‌گیرد؛ زیرا یکی از اصول قرآنی، «تشویق به دعا و ذکر خداوند به صورت مطلق و روز و شب» است. آیاتی مانند «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (بقره: ۱۸۶) و آیه «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي

أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر: ۶۰)

از نمونه روایات تفسیری موافق با قرآن، این گزارش روایی است که در جریان مناظره هارون الرشید با امام رضا علیه السلام هارون از امام می‌پرسد که اولین ملحد و کافر که بود؟ که حضرت ابلیس را عنوان نمود که کبر ورزید و بر برگزیده خدا افتخار کرد که خدا مرا از آتش آفرید و او را از گل. و این سرپیچی و الحاد به بازماندگان او نیز تا قیامت به ارث رسید. هارون پرسید: مگر ابلیس ذریه و بازماندگانی دارد؟ حضرت فرمود: مگر این آیه از قرآن را نشنیده‌ای؟ «إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ وَ مَا كُنْتُ مُمْخِذًا الْمُضِلِّينَ عَضُدًا» (کهف: ۵۰ و ۵۱). (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۲۴۳)

مشاهده می‌شود که نص صریح قرآن با روایت موافقت دارد و همچنین برداشت می‌شود که اولاً کسب موافقت قرآن با روایات برای مواضع خاص و ایجاد شک و شبهه است و ثانیاً مراد از موافقت هم اکتفای به عدم مخالفت نیست و در این موضوع، کسب مطابقت نص قرآن با روایت است.

## ۲-۳-۲. مخالفت با قرآن

بر اساس متن روایات عرض و نمونه‌های عرضه‌شده روایات توسط معصومین علیهم السلام، مراد از مخالفت، اعم از مخالفت به شکل تباین کلی و مخالفت به شکل تناقض بین آیه و حدیث و مخالفت به نحو تناقض بین اصل یا اصول قرآنی با روایت در موضوع خاص است. همان طور که مراد از موافقت با قرآن نیز، اعم از این است که تطابق کامل بین قرآن و روایت و همخوانی و هماهنگی موضوع روایت خاص با اصل یا اصول قرآنی است. نه اینکه عیناً و لفظاً قرآن با موضوع روایت تطابق کامل داشته باشد که در این صورت کارکرد و جایگاه استقلالی حدیث در معیت با قرآن زیر سؤال می‌رفت. از ادله دیگر اینکه اگر موافقت با قرآن شرط باشد، تنها احادیثی باید پذیرفته شوند که این شرط را داشته باشند و اگر مخالفت با قرآن مانع پذیرش باشد، گستره احادیثی که می‌توانند مقبول واقع شوند، گسترده‌تر خواهد شد؛ زیرا هم احادیث موافق در این دایره قرار می‌گیرند و هم احادیثی که مضمون آن‌ها در قرآن ذکر نشده است و

مخالف قرآن نیز نیستند.

نکته دیگر اینکه، عمده سؤالات و اختلاف نظرها درباره مراد از موافقت و مخالفت، بیشتر از آنکه به این دو مسئله برگردند، به مراد از مدلول قرآن ارتباط دارند. وقتی مراد از مدلول مشخص شود، غالب سؤالات در خصوص موافقت و مخالفت به خودی خود تبیین می شود.

از نمونه روایات تفسیری مخالف با قرآن می توان به روایتی درباره مدت زمان ساخت کشتی نوح علیه السلام اشاره کرد. با این مضمون که این کشتی در مدت ۲۰۰ سال و در برخی روایات ۵۰۰ یا ۶۰۰ سال ساخته شده است. (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۵۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۲۸) وقتی این روایت بر امام صادق علیه السلام عرضه می شود، حضرت با اشاره به آیه «فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا» (مؤمنون: ۲۷)، مدت ساخت کشتی را ۸۰ سال عنوان کردند. چگونه ممکن است ۵۰۰ سال طول کشیده باشد با اینکه خداوند می فرماید کشتی با به وحی ما، یعنی به دستوری که ما به تو وحی کردیم بساز؟ آیه مورد استناد، تصریح به مدت ساخت کشتی ندارد و صرفاً بیان شده که ساخت این کشتی به دستور، وحی و عنایت الهی انجام شده است؛ به عبارتی ظاهر آیه، مخالفت با این دارد که مدت ساخت آن، ۲۰۰ سال و یا بیشتر از آن به طول انجامیده باشد.

#### ۲-۴. جایگاه سنت در فرایند عرضه روایات تفسیری بر قرآن کریم

برای جایگاه سنت در فرایند عرضه روایات تفسیری، چندین کارکرد متصور است که مهم ترین آن ها از این قرار است: ۱. مستند به متن روایات عرض «فان لم تجدوهما فی کتاب الله» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷، ص ۱۱۸) در صورتی که موضوع روایت تفسیری در قرآن یافت نشود یا امکان کسب موافقت یا مخالفت قرآن با روایت میسر نباشد، برای اعتبارسنجی آن می توان به سنت رجوع کرد؛ به خصوص در گونه هایی از روایات تفسیری که به ذکر مصادیق می پردازند و اعتبارسنجی آن ها از طریق قرآن بالاخص با نص صریح قرآن دشوار است، سنت می تواند کارگشا باشد؛ ۲. کارکرد دیگر اینکه اگر موضوع روایت مورد عرضه در قرآن موجود باشد، برای تقویت ادله اعتبارسنجی روایت، می توان به سنت رجوع کرد؛ به ویژه زمانی که مدلول قرآن ظاهر یا اصول قرآنی

است، استفاده از شواهد روایی، مفید و قابل اتکاست.

برای مثال، پس از عرضه روایتی که مراد از مسجدی که بر اساس تقوا بنا نهاده شد، مسجد النبی معرفی کرده است، بر ظاهر آیه «فِيهِ رِجَالٌ...» و حکم به مخالفت ظاهر قرآن با این روایت، می‌توان نتیجه عرضه بر قرآن را با استفاده از سنت تقویت کرد. مثلاً در تفسیر عیاشی از حلبی آمده که از امام صادق علیه السلام درباره آیه «فِيهِ رِجَالٌ يَجِبُونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا» سؤال کردم که آن‌ها چه کسانی هستند؟ فرمود کسانی‌اند که با آب، تطهیر بول و غائط می‌کنند، سپس فرمود: این آیه درباره اهل قبا نازل شده است. (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۱۲، ح ۱۳۷)

## ۵-۲. خروجی عرضه

مراد از نتیجه عرضه، تأثیر یا خروجی عرضه حدیث در اعتبارسنجی حدیث و نحوه تعامل با حدیث بعد از عرضه در پذیرش، عمل، انکار، حجیت، سکوت و توقف، عرضه بر سنت و... است.

در متن روایات عرض، برای روایات مخالف با قرآن از تعبیر «فلم اقله، زخرف و فلیس من حدیثی» استفاده شده است. (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۶۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۸؛ برقی، ۱۳۷۰ق، ج ۱، ص ۲۲۱)

این تعبیر به صراحت اشعار به عدم صدور روایت مخالف قرآن دارد و در روایاتی دیگر که از تعبیری چون «لا تاخذوا به»، «ردّوه»، «لا تصدق علینا»، «فاطرحوه»، «ردّوا الینا علمه»، «فاطرحوه او ردّوه علینا» و «فدعوه» استفاده شده، نتیجه عرضه، نفی حجیت احادیث مخالف قرآن عنوان شده است.

به عبارتی در متن روایات عرض، دو کارکرد برای قرآن تعریف شده است:

۱. یک دسته، قرآن را به عنوان مرجح معرفی می‌کنند؛ مانند زمانی که دو روایت از لحاظ شأنی شرایط حجیت را دارند، اما با هم تعارض دارند.
۲. دسته دوم روایات عرضه، روایاتی‌اند که قرآن به عنوان مرجع صدور معرفی شده است؛ به این معنا که مثلاً روایت مخالف از ائمه صادر نشده است. (مخالف قول ربنا لم نقله)

با این توضیح می‌توان نتیجه عرضه روایات تفسیری بر قرآن کریم را یک از چهار

حالت زیر دانست:

یا روایت تفسیری با نص صریح یا ظاهر و اصول قرآن موافقت دارد که پذیرفته و حکم به صدور روایت می‌شود؛ مانند روایت پیش گفته درباره ذریه ابلیس که به دلیل موافقت با نص صریح قرآن، پذیرفته و حکم به صدور روایت می‌شود.

۱. یا مخالفت روایت با نص صریح یا ظاهر و یا اصول قرآن آشکار می‌شود که در این صورت روایت رد و حکم به عدم صدور می‌شود. احتمال دیگر در این حالت، حکم به نسخ روایت توسط قرآن است.<sup>۱۸</sup> مانند روایت تفسیری که «ملک» در آیه «وَجَعَلَكُمْ مَلُوكًا» را به معنای همسر، مسکن و خادم گرفته که به دلیل مخالف با ظاهر یا سیاق آیات قبل، حکم به عدم صدور آن می‌شود.

۲. یا از عرضه روایت به قرآن، نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود و موافقت یا مخالفت قرآن کشف نمی‌شود که در این صورت طبق متن روایات عرض یا بر سنت عرضه کرده و یا سکوت نموده و علم آن به امام برگردانده می‌شود: «إِنْ اشْتَبَهَ الْأَمْرُ عَلَيْكُمْ فِيهِ فَفَقُّوا عِنْدَهُ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳۲؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷، ص ۱۲۰)

۳. یکی از نتایج عرضه این است که معنای صحیح روایت در اثر عرضه روشن شود.

برای نمونه در روایتی نقل شده که «لا تجتمع امتی علی خطاء» که در نگاه نخست ممکن است برداشت شود که مراد از روایت این است که امت اسلام هیچگاه دچار خطا و اشتباه نمی‌شوند که حداقل حقایق تاریخی چنین برداشتی را تأیید نمی‌کنند. ولی با عرضه این روایت بر قرآن کریم، این نتیجه حاصل می‌آید که معنای صحیح روایت این است که «خطای در مسئله‌ای از مسائل آنقدر فراگیر نمی‌شود که همه امت را به سوی خود بکشاند، بلکه دائماً کسانی در بین آنان خواهند بود که پیرو حق و بر حق باشند، حال یا همه امت بر حق و پیرو حق می‌شوند، و یا بعضی از آنان، هرچند آن بعض، یک نفر معصوم باشد.»<sup>۱۹</sup> برخی از اصول قرآنی که حکایت از این موضوع عبارت‌اند از:

– عده‌ای از امت اسلام هرگز به اسلام کفر نخواهند ورزید: «فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هُؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ» (انعام: ۸۹)



- خداوند دین و توحید را کلمه‌ای باقی قرار داد: «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ» (زخرف: ۲۸)

- قرآن را خداوند نازل کرده و از آن محافظت می‌کند: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹)

- قرآن کتاب خلل‌ناپذیری است که امکان ورود باطل در آن وجود ندارد: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ، لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت: ۴۱)

### ۳. نتیجه‌گیری

مهم‌ترین نتایج بررسی و تحلیل ضوابط عرضه حدیث بر قرآن کریم با محوریت عرضه روایات تفسیری از این قرار است:

الف. ضرورت عرضه روایات تفسیری بر قرآن، منافاتی با کارکرد این روایات در تبیین یا کمک در فهم صحیح قرآن ندارد؛ زیرا پیش شرط استفاده از روایات تفسیری، اطمینان از صحت آنهاست، علاوه بر اینکه عرضه بر قرآن، معیاری برای عرضه روایات شک‌برانگیز و شبهه‌ناک بر قرآن است نه عرضه همه روایات. روایات تفسیری نیز از آنجا که در مورد بخشی از آنها، مشکل ضعف سند و شبهه جعلی بودن وجود دارد، مشمول معیار عرضه بر قرآن کریم هستند.

ب. در متن روایات عرض، تصریح شده که ممکن است موضوع روایتی در قرآن موجود نباشد (ان لم تکن موجودا) که در این صورت توصیه معصوم علیه السلام عرضه به سنت یا توقف و سکوت در پذیرش روایت است. لذا ممکن است تعدادی از روایات تفسیری به دلیل موجود نبودن موضوع آن یا یافت نشدن آن، عملاً زمینه‌ای نیز برای عرضه آنها بر قرآن کریم وجود نداشته باشد.

ج. به‌رغم اطلاق روایات عرض بر عرضه همه روایات بر قرآن، عرضه روایت به دلایلی چون تقلیل جایگاه استقلالی سنت و اینکه در سنت چنین فرهنگی رواج نداشته که به محض نقل هر روایتی، آن را بر قرآن عرضه کنند، شامل همه روایات نمی‌شود.

د. بر اساس شواهد و گزارش‌های روایی، ائمه علیهم السلام مدلول قرآن را در عرضه، معنای واحد نگرفته و ترکیبی از نص صریح، ظاهر و اصول قرآنی در نظر گرفته‌اند. در مواردی مدلول قرآن، متن و لایه‌های رویین قرآن (نص صریح، ظاهر و...) اخذ شده و

در مواقعی نیز با اتخاذ رویکرد اجتهادی استنطاقی، مضمون یا مسئله روایت بر اصل یا اصول قرآنی عرضه شده‌اند.

ه در روایات عرض جنبه سلبی، مهم‌تر و مؤکدتر از جنبه ایجابی آن است و نتیجه اکثر نمونه‌های عرضه توسط معصوم نیز، اثبات مخالفت با قرآن است. مراد از موافقت هم این نیست که شرط قبول هر روایتی، عرضه آن بر قرآن و کسب موافقت قرآن باشد. بلکه مراد از موافقت، همان مطابقت است؛ با نظر داشت این دو نکته: ۱. شرط موافقت روایت با قرآن، در عرضه مطلق روایات، شرط کمال است و در عرضه متعارضین، شرط لازم؛ ۲. اگر موافقت روایتی با قرآن احراز شد، آن را قبول می‌کنیم و در صورت عدم احراز، طبق عبارات روشن روایات عرض، درباره آن روایت سکوت کرده و یا به سنت عرضه می‌شود.

و. این ادعا که مراد از موافقت عدم مخالفت است با لحاظ این پیش‌شرط که در سیره، عرضه الزاماً مشمول همه روایات نبوده، مورد تردید جدی واقع می‌شود. از آنجا که دایره روایات مشمول عرضه، محدود است و شامل روایاتی می‌شود که متعارض یا شبهه‌ناک و شک‌برانگیزند، عملاً مترادف بودن موافقت با عدم مخالفت، جایی برای ابراز ندارد. چون این دیدگاه با این استدلال مطرح شده که از آنجا که امکان کسب مطابقت قرآن با همه روایات وجود ندارد، مراد از موافقت، عدم مخالفت است. ولی حال که الزامی بر عرضه همه روایات نیست، بنیان این دیدگاه نیز متزلزل می‌شود.

ز. بر اساس متن روایات عرض و نمونه‌های عرضه‌شده روایات توسط معصومین علیهم‌السلام، مراد از مخالفت، اعم از مخالفت به شکل تباین کلی و مخالفت به شکل تناقض بین آیه و حدیث و مخالفت به نحو تناقض بین اصل یا اصول قرآنی با روایت در موضوع خاص است.

ح. چهار حالت متصور برای خروجی فرایند عرضه: ۱. موافقت با نص صریح یا ظاهرو اصول قرآنی؛ ۲. مخالفت با نص صریح یا ظاهر و یا اصول قرآن؛ ۳. بی‌نتیجه‌بودن در کسب موافقت یا مخالفت قرآن و توقف یا برگرداندن علم آن به امام؛ ۴. تبیین معنای صحیح روایت تفسیری.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برگرفته از مقاله «عرضه حدیث بر امامان علیهم‌السلام ۱ و ۲»، مسعودی، عبدالهادی، ۱۳۷۶ش، شماره ۶ و ۱۳۷۷ش، شماره ۹.
۲. درباره نمونه‌های عرضه‌شده روایات بر قرآن توسط معصومان علیهم‌السلام، شایان ذکر است که از این طرق احصا و پس از تحلیل گزاره‌های استخراجی در قالب ضوابط عرضه گنجانده شده‌اند: ۱. جست‌وجوی گسترده در نرم‌افزارهای حدیثی؛ مهم‌ترین کلیدواژه‌های جست‌وجو عبارت‌اند از: ما تقول، ترویه الناس، یخالف القرآن، یوافق القرآن، خالف القرآن، وافق القرآن، حدیث الذی و... ۲. استخراج نمونه‌های عرضه از تحقیقات و مطالعات مشابه حدیثی ۳. تنوع دستی برخی منابع حدیثی مانند بحار الانوار، علامه مجلسی (قسمت احتجاجات) و الاحتجاج طبرسی.
۳. برخی در مورد تعداد این روایات، قائل به پانزده هزار روایت تفسیری هستند. (برای مطالعه بیشتر نک: مهریزی، ۱۳۸۹ش، ص ۴-۳۴)
۴. دلیل اصلی موافقان حجیت خیر واحد، سیره عقلا عنوان شده است. (از جمله موافقان حجیت روایات تفسیری عبارت‌اند از: آیت‌الله خویی (۱۴۱۸ق، ص ۴۲۲-۴۲۳)، امام خمینی (۱۴۱۵ق، ج ۲، ۱۹۴)، آیت‌الله معرفت (۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۲۳) از مخالفان حجیت این روایات می‌توان به این افراد اشاره کرد: شیخ مفید (۱۴۱۰ق، ص ۱۸)، شیخ طوسی (۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷) و علامه طباطبایی (۱۴۱۷، ص ۸۵)
۵. برای مشاهده نمونه‌های بیشتر عرضه روایات بر قرآن توسط ائمه بنگرید به فصل دوم و سوم پایان‌نامه روش‌شناسی و ضوابط کاربست عملی فرایند عرضه حدیث بر قرآن. (جمالی گندمانی، ۱۳۹۷ش)
۶. برای مثال، «فیهم کرائم القرآن و هم کنوز الرحمان، ان نطقوا صدقوا وان صمتوا لم یسبقوا»: نهج‌البلاغه، خطبه ۱۴۳. ان الامام اذا شاء ان یعلم علم کافی، ج ۱. نیز بنگرید به کافی، ج ۱، باب ان الراسخین فی العلم هم الائمه علیهم‌السلام.
۷. عبارت «الوقوف عند الشبهة» در متن برخی روایات عرض (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۸)، حکایت از این دارد که مراد از عرضه، عرضه همه روایات بر قرآن نیست بلکه این معیار، برای مواضع شبهه‌ناک یا شک‌برانگیز بودن روایات یا رفع تعارض معرفی شده است. همان‌طور که تعداد دیگری از روایات عرض، صراحت دارند که محتوای همه روایات در قرآن وجود ندارد یا همگان توان یافتن همه این موضوعات از قرآن را ندارند. «فان لم تجدوهما فی کتاب‌الله» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷، ص ۱۱۸، ح ۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۳۵) یا گفته شده که اگر موضوع روایتی در قرآن نباشد آن را بر سنت عرضه می‌کنیم و علم آنچه از روایات را که موضوع آن‌ها در قرآن و سنت نیامده، به معصوم علیه‌السلام برمی‌گردانیم.

۸. برای مثال، مقاله «باب شکر کافی در سنجش با قرآن» (خرقانی و خدایی، ۱۳۹۴ ش)  
 ۹. برای مثال در روایت «اگر امام را شناختی هر چه می خواهی انجام بده» امام ضمن تأیید صحت روایت، برداشت اشتباه عده‌ای که همان اباحه‌گری و هرج و مرج است را به دلیل مخالفت با قرآن، تصحیح می‌کند. (مغربی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۵۳-۵۴) یا در منابع شیعی آمده که اباصلت از امام رضا علیه السلام درباره حدیثی از امام صادق علیه السلام - که نقل شده هنگامی که حضرت مهدی علیه السلام قیام می‌کنند، انتقام خون جدش حسین علیه السلام را از نوادگان قاتلان او می‌گیرد، سؤال می‌کند که امام رضا علیه السلام صحت روایت را تأیید می‌کند. اباصلت ادامه می‌دهد که معنای آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴) چه می‌شود؟ حضرت می‌فرماید: همه سخنان خداوند درست است. منظور حدیث، نوادگانی است که به قتل حسین علیه السلام راضی‌اند. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۳)

عرضه این دو روایت بر امام به دلیل وجود شک در معنای حدیث رخ داده است. اینکه آیا شناخت امام، مجوز هر عمل خیر و شری است و آیا همه نوادگان قاتلان امام حسین علیه السلام توسط حضرت قائم علیه السلام به قتل خواهند رسید یا خیر؟

۱۰. آن روایات التفسیر إذا كانت آحادا لا حجیة لها إلا ما وافق مضامین الآیات بقدر ما یوافقها علی ما بین فی فن الأصول فإن الحجیة الشرعیة تدور مدار الآثار الشرعیة المترتبة فتنحصر فی الأحکام الشرعیة و أما ما وراءها کالروایات الواردة فی القصص والتفسیر الخالی عن الحکم الشرعی فلا حجیة شرعیة فیها. و أما الحجیة العقلیة أعنی العقلانیة فلا مسرح لها بعد توافر الدس والجعل فی الأخبار سیما أخبار التفسیر والقصص إلا ما تقوم قرائن قطعیة یجوز التعویل علیها علی صحة متنه، و من ذلك موافقة متنه لظواهر الآیات الکریمة. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۱۱-۲۱۲)

۱۱. شواهد روایی:

الف. مسح بر خفین (نوعی پای‌پوش) در بین اهل سنت در مواردی جایز و جایگزین شستن پاها هنگام وضو شده است. (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۰۲؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۶۴) در روایتی به نقل از همام آمده که جریر بعد از ادرار، وضو گرفت و بر پای‌پوشش مسح کرد. وقتی از جریر از دلیل این کار سؤال شد، جواب داد که پیامبر صلی الله علیه و آله نیز چنین عملی را انجام داد. (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۰۲)  
 این روایت توسط امام علی علیه السلام به دلیل مخالفت با آیه «... وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ اَرْجُلِكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ» (مائده: ۶) کنار گذاشته شده و صدور آن مربوط به قبل از نزول سوره مائده دانسته شده است. (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۰۱-۳۰۲)

مخالفت قرآن با این روایت از نوع مخالفت صریح و آشکار است؛ زیرا در قرآن آمده که بر روی پاهای خود تا قسمت برآمدگی مسح کنید و اشاره‌ای به جواز مسح بر پوشش پا نشده است.

ب. ابو جارود نقل می‌کند که امام باقر علیه السلام فرمود: هرگاه سخنی گفتم، شما از من بپرسید از کجای قرآن است. سپس حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله مبنی بر نهی از قیل و قال و فساد مال و کثرت سؤال نقل نمود.

از حضرت پرسیده شد: این مطلب که جای قرآن آمده؟ فرمود: خداوند می‌فرماید: «لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ»؛ در نجوای زیاد خیری نیست مگر کسی که به صدقه یا معروف اصلاح بین مردم امر می‌کند. (نساء: ۱۱۴) یا گفته: «لَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا»؛ اموالتان را که خداوند آن‌ها را برای قوام زندگی‌تان قرار داده به سفیهان ندهید. (نساء: ۵)؛ و «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ»؛ از چیزهایی که اگر برای شما آشکار گردد شما را اندوهناک می‌کند مپرسید. (مائده: ۱۰۱). (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۶۰؛ برقی، ۱۳۷۰ق، ج ۱، ص ۲۲۵)

حضرت برای اثبات موافقت قرآن با روایت به ترتیب به نص صریح قرآن یعنی «مذمت نجوا بجز در موارد امر به صدقه یا معروف یا اصلاح بین مردم»، «مذمت سپردن اختیار اموال به سفها» و «نهی از سؤال از چیزهایی که در صورت آشکار شدن موجبات اندوه فرد می‌شود» استناد نموده است.

#### ۱۲. شواهد روایی

در تعدادی از منابع حدیثی اهل سنت روایتی آمده با این مضمون که روزی ابوبکر، درحالی‌که عبایی که به تن داشت و نزد پیامبر بودند، جبرئیل بر پیامبر نازل شد و از علت کهنگی عبای ابوبکر پرسید و پیامبر گفت: ایشان همه ثروتش را قبل از فتح انفاق کرده است. جبرئیل از طرف خداوند پیامی آورد که به ابوبکر بگو خداوند سلام می‌رساند و می‌گوید که از ابوبکر راضی‌ام بپرس که آیا ابوبکر هم از من راضی است؟ (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۲۹)

وقتی یحیی بن اکثم از امام جواد علیه السلام درباره صحت این روایت سؤال می‌کند، حضرت بیان می‌دارند که منکر فضل ابوبکر نیستم ولی این خبر موافق کتاب خدا نیست. خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَا تَوْسُوسٌ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) آیا رضایت ابوبکر از خداوند بر او پنهان بوده تا اینکه از او سؤال کند؟ این مطلب در عقل‌ها نمی‌گنجد. (طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۲۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۰، ص ۸۰)

امام جواد علیه السلام برای اثبات مخالفت قرآن با روایت به اصل قرآنی «خداوند از رگ گردن به بندگان نزدیک‌تر است» استناد می‌کند. این اصل آشکارا بیان می‌کند که خداوند بر همه چیز داناست و چیزی بر او پوشیده نیست.

از جمله مواردی که معصوم، سؤالی را از طریق عرضه بر اصل قرآنی پاسخ دادند روایتی است که عبدالاعلی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: «ناخن انگشتم شکسته و پارچه‌ای روی آن قرار داده‌ام، برای وضو چه کنم؟» امام فرمود: این مسئله و امثال آن از کتاب خدا فهمیده می‌شود: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸)، «مَسْحَ عَلَيْهِ» بر روی پارچه مسح کن. (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۳، ص ۳۳)

نمونه دیگر، روایتی است که وقتی حضرت صاحب علیه السلام قیام می‌کنند نوادگان قاتلان امام حسین علیه السلام را می‌کشد. این روایت هنگامی که بر امام رضا علیه السلام عرضه می‌شود، حضرت آن را به دلیل مخالفت با اصل قرآنی «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» رد می‌کند. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۳)

۱۳. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۱۰۵.
۱۴. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۵۵.
۱۵. این روایات را حویزی از منابعی چون توحید، من لا یحضره الفقیه و تفسیر قمی نقل می کند.
۱۶. در برخی روایات عرض، موافقت با سنت، همچون موافقت با کتاب، یک مرجح مستقل است. نهایت اینکه از بعضی روایات، لزوم رعایت ترتیب استفاده می شود؛ یعنی موافقت کتاب، مقدم بر موافقت سنت است. (شاهدا من کتاب الله او من قول رسول) (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۶۹، ح ۲؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷، ص ۱۱۰)
۱۷. نک: عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۹؛ برقی، ۱۳۷۰ق، ج ۱، ص ۲۲۱.
۱۸. نمونه روایی دیگر: در مورد مسح بر خفین در بین اهل سنت در مواردی جایز و جایگزین شستن پاها هنگام وضو شده که توسط امام علی علیه السلام به دلیل مخالفت با آیه «... وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ اَرْجُلِكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ» کنار گذاشته شده و صدور آن مربوط به قبل از نزول سوره مائده دانسته شده است.
۱۹. برگرفته از تفسیر المیزان.

## منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر ابن کثیر، التقدیم: یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۲ق.
۴. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۱ق.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحیح سید جلال الدین حسینی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ق.
۷. بصیرتی برزکی، مریم، گونه شناسی و اعتبارسنجی روایات تفسیری محمد بن سنان، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما علی راد، دانشگاه تهران، ۱۳۹۴ش.
۸. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، ج ۲، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۳ق.
۹. جمالی گندمانی، احمد، روش شناسی و ضوابط کاربست عرضه حدیث بر قرآن بر پایه سیره معصومین علیهم السلام، استاد راهنما محمد کاظم رحمان ستایش، پایان نامه مقطع دکتری، دانشگاه قرآن و حدیث قم، ۱۳۹۷ش.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، تحقیق مؤسسه آل

- البيت لاحيا التراث، ج ۲، قم: مؤسسة آل البيت (ع)، ۱۴۱۴ق.
۱۱. خرقانی، حسن و خدایی، سید مهدی، «باب شکر کافی در سنجش با قرآن»، مجله آموزه‌های قرآنی، شماره ۲۲، ۱۳۹۴ش، ص ۳۱-۶۰.
۱۲. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
۱۳. خوشدونی، مهدی، گونه پژوهی تحلیلی روایات تفسیری اصول الکافی کلینی، پایان‌نامه دکتری استاد راهنما علی راد، دانشگاه تهران، ۱۳۹۶ش.
۱۴. خویی، ابوالقاسم، التفتیح فی شرح العروة الوثقی، علی غروی تبریزی، تقریر درس آیت‌الله خویی، قم، ۱۴۱۸ق.
۱۵. رستمی، علی‌اکبر، آسیب‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر معصومان (ع)، رشت: کتاب مبین، ۱۳۸۰ش.
۱۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی، «اعتبارسنجی روایات تفسیری با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله معرفت»، مجله حدیث پژوهی، سال چهارم، شماره ۸، ۱۳۹۱ش، ص ۱۶۷-۱۸۶.
۱۷. سید مرتضی، علی بن حسین، الانتصار، ج ۱، بیروت: دارالسیرة، ۱۴۲۱ق.
۱۸. سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور فی تفسیر القرآن بالمأثور، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ۱۴۰۴ق.
۱۹. شهیدی، روح‌الله و توسل، سیده راضیه، «جستاری در معیارهای اعتبارسنجی روایات تفسیری شیعه»، مجله حدیث و اندیشه، شماره ۱۹، ۱۳۹۴ش، ص ۳۰-۴۸.
۲۰. صدوق، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا، تحقیق حسین اعلمی، ج ۱، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۲. الطبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، تعلیق سید محمدباقر خراسان، نجف: دار النعمان للطباعة والنشر، ۱۳۸۶ق.
۲۳. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر طبری)، تحقیق صدقی جمیل العطار. بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیة، ج ۱، قم: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۴ق.
۲۵. عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، به‌کوشش سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المکتبة العلمیة الاسلامیة، ۱۳۸۰ق.
۲۶. فتاحی‌زاده، فتحیه، «اعتبارسنجی روایات تفسیری علی بن ابراهیم در تفسیر قمی»، مجله مطالعات اسلامی، شماره ۸۰، ۱۳۸۷ش، ص ۱۴۳-۱۵۹.

۲۷. قاسم پور، محسن و خدمتکار، خدیجه، «آسیب شناسی روایات تفسیری نورالثقلین»، مجله پژوهش دینی، دوره چهاردهم، شماره ۲۹، ۱۳۹۳ش، ص ۷۷-۱۰۶.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ج ۲، بیروت: مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ق.
۳۰. مسعودی، عبدالهادی، «اعتبارسنجی منابع تفسیر روایی شیعه»، مجله تفسیر/اهل بیت، دوره اول، شماره ۱، ۱۳۹۲ش، ص ۱۸-۴۵.
۳۱. محمدعلی نژاد عمران، روح الله و اویسی، کامران، «بازپژوهی حجیت روایات تفسیری با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبائی»، مجله اندیشه علامه، سال سوم، شماره ۴، ۱۳۹۵ش، ص ۱۸۵-۱۰۱.
۳۲. معرفت، محمدهادی، *التفسیر الاثری الجامع*، ترجمه جواد ایروانی، ج ۱، قم: مؤسسه التمهید، ۱۳۸۳ش.
۳۳. معماری، داود، «مفسران شیعه و نقد روایات تفسیری با تأکید بر المیزان»، مجله مطالعات تفسیری، دوره دوم، شماره ۵، ۱۳۹۰ش، ص ۴۵-۶۴.
۳۴. مغربی تمیمی، نعمان بن محمد، *دعائم الاسلام*، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره: دار المعارف، ۱۳۸۳ق.
۳۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *المقنعه*، تحقیق جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۳۶. مهریزی، مهدی، «روایات تفسیری شیعه، گونه شناسی و حجیت»، مجله علوم حدیث، سال پانزدهم، شماره ۱، ۱۳۸۹، ص ۴-۳۴.
۳۷. نوروزی، مجتبی و برادران، مجید، «گونه شناسی و روش شناسی روایات تفسیری حضرت زهرا (علیها السلام)»، مجله سئینه، سال یازدهم، شماره ۴۳، ۱۳۹۳ش، ص ۲۵-۴۴.
۳۸. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، تصحیح هاشم رسولی، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۳۹. کوهی، علیرضا، «بررسی اعتبار و کاربرد روایات تفسیری از دیدگاه امام خمینی»، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: محمدتقی دیاری بیدگلی، دانشگاه قم، ۱۳۸۹.



## حضور راویان منتسب به تشیع در صحیح بخاری

حسن نمکی نوقاب\*  
محمد قندهاری\*\*

### چکیده

یکی از مسائل مطرح میان پژوهشگران شیعه و اهل سنت در قرن اخیر، وجود راویان منتسب به تشیع در کتاب صحیح بخاری است. با توجه به اعتبار زیاد این کتاب در جوامع حدیثی اهل تسنن و از طرفی اتهام بخاری به دیدگاه نصب، اهمیت پرداختن به چرایی وجود این راویان در کتاب صحیح بخاری قوت می‌گیرد. در این راستا، کسی به صورت شفاف و مفصل، به تبیین علت نپرداخته است، ولی با تتبع در آثار موجود، می‌توان سه نظریه را که توسط محققان بدان اشاره شده، برشمرد: دیدگاه اول علت را در نقش پررنگ و بی‌بدیل راویان شیعی جست‌وجو کرده؛ دیدگاه دوم شوق و انگیزه بخاری در اخذ و نشر حدیث را عامل اصلی دانسته است و گروه سوم، حب و ارادت بخاری به اهل بیت (علیهم‌السلام) و شیعیان ایشان و در نتیجه عدم نصب وی را پیشنهاد داده است. نوشتار پیش رو کوشیده است پس از بیان نارسایی احتمالات پیش گفته، نظریه چهارمی درباره این موضوع، در سه گام سامان دهد: ابتدا به‌طور مختصر مروری بر مؤلفه‌ها و ممیزات جریانات شیعی صدر اول در قرون متقدم شده؛ در قدم بعدی بر اساس این مؤلفه‌ها و سایر روش‌های گفته‌شده در متن، نوع تشیع راویان و میزان نقل بخاری از جریانات منتسب به تشیع را تعیین گردیده و در گام نهایی به نارسایی احتمالات گفته‌شده در باب حضور راویان شیعی در کتاب بخاری، اشاره و نظریه «تفکیک بخاری بین انواع راویان شیعه» را تبیین و تأثیر انگیزه‌های کلامی و مذهبی بخاری در این مسئله، واکاوی شده است.

کلیدواژه‌ها: بخاری، صحیح بخاری، شیعه، امامی، زیدی، راویان شیعی.

\* دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد، نویسنده مسئول / namaki.ha14@gmail.com

\*\* دانش‌آموخته دکتری دانشگاه تهران / ghandehari@gmail.com

## ۱. طرح مسئله<sup>۱</sup>

صحیح بخاری بعد از قرآن معتبرترین کتاب در نزد اهل تسنن به شمار می‌رود. با مروری بر احادیث کتاب بخاری متوجه وجود راویان شیعی در میان رجال اسناد آن می‌شویم. با توجه به اعتبار سندی و متنی کتاب بخاری، شناسایی و بررسی راویان شیعی در این کتاب اهمیت می‌یابد.

وجود راویان شیعی در معتبرترین کتب اهل تسنن از جمله بخاری سبب شده از طرفی علما و اندیشمندان شیعی برای اثبات جایگاه مهم راویان حدیث شیعی در حفظ میراث نبوی و هم در منابع حدیثی و معارف اهل تسنن، دست به جمع‌آوری و تصریح به تشیع آنان از زبان خود علمای رجالی اهل سنت بزنند. (نک: شرف‌الدین، ۱۳۷۱ش، مراجعه ۱۴ و ۱۶؛ طبسی، ۱۴۲۰ق، سرتاسر کتاب) از طرف دیگر علما و محققان اهل تسنن برای رد این مدعا، اقدام به تفکیک نوع تشیع راویان موجود در کتاب بخاری با مفهوم تشیع نزد شیعیان کردند و تشیع مورد اعتماد بخاری را غیر از تشیعی دانستند که به شیخین اعتقادی ندارند و حضرت علی علیه السلام را بر آنها مقدم می‌دارند. (زعبی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۹۴) هر دو گروه مذکور ضمن جمع‌آوری راویان شیعی از کتاب بخاری و سایر صحاح سته بر اساس منابع رجالی موجود، وجه همت و تلاش خودشان را اثبات و یا رد تأثیر راویان شیعی در منابع اهل سنت قرار داده و هیچ‌گونه تحقیق درخور توجهی در مورد نوع طیف‌های این راویان و میزان نقل بخاری از افراد متعلق به این جریانات و تبیینی تاریخی در رابطه با چرایی و چگونگی نقل بخاری از راویان متهم به تشیع، انجام نداده‌اند.

بر اساس آنچه بیان شد، مسئله‌ای که بایسته است در این موضوع به آن پرداخته شود، چرایی وجود راویان شیعی در کتاب صحیح بخاری می‌باشد و اینکه آیا بخاری انگیزه و هدف خاصی از این کار داشته یا عامل دیگری سبب این عملکرد حدیثی وی شده است؛ لذا در ادامه برای پاسخ به این مسئله ابتدا نگاهی اجمالی به مؤلفه‌ها و ممیزات فکری گروهایی که در قرون ابتدایی منسوب به تشیع شده‌اند، خواهیم داشت و در گام بعدی بر اساس روش‌هایی که گفته خواهد شد، به تعیین نوع تشیع راویان منتسب به تشیع در صحیح بخاری و میزان نقل بخاری از جریانات شیعی می‌پردازیم و

دست آخر بر اساس این داده‌ها به تحلیلی در مورد چرایی حضور این راویان در صحیح خواهیم رسید و عاملی که بخاری را مجاب به استفاده از این راویان کرده، تبیین خواهیم کرد.

شایان ذکر است که تاکنون مقاله و پایان‌نامه‌ای با این موضوع در ایران نوشته نشده، ولی آقای محمدجعفر طبسی کتابی با عنوان *رجال الشيعة في اسانيد السنة* تألیف کرده که در آن به معرفی حدود ۱۴۰ راوی شیعی در اسناد کتب سته اهل سنت پرداخته است. همچنین، علامه عبدالحسین شرف‌الدین موسوی در کتاب *المراجعات* خود، نام صد نفر از این راویان را فهرست کرده است. گرچه این نویسندگان، فهرستی از راویان شیعی و احوال رجالی آنان تهیه کرده‌اند، اولاً هیچ کدام از این محققان به صورت مجزا به راویان شیعی موجود در بخاری و استقصاء کامل آنان نپرداخته، ثانیاً به نوع فرقه و مذهبی که راوی شیعی متعلق به آن بوده و تأثیر آن در گزینش بخاری اشاره‌ای نکرده و ثالثاً تحلیلی نسبت به چرایی ورود این راویان به کتاب صحیح بخاری ارائه نداده‌اند. این پژوهش در حد توان در پی پاسخ مناسبی به این سه خلأ مطالعاتی است.

## ۲. تشیع و جریانات منشعب از آن

شناخت همه جریانات شیعی قرون متقدم و پرداختن به مؤلفه‌های فکری آنان خارج از موضوع این پژوهش است، ولی آنچه برای ما اهمیت دارد، انشعاب گروه‌هایی از شیعه در قرون متقدم است که به علت پاره‌ای از اعتقادات و مواضع خود، منتسب به تشیع شدند؛ گرچه ممکن است با معنای اصطلاحی از تشیع مرتبط نباشند.

در این قسمت سعی خواهیم کرد به جریاناتی از تشیع صدر اول پردازیم و اصول فکری و عملی آنان را بازنگری کنیم که به ما امکان شناسایی راویان شیعی کتاب بخاری و تعیین نوع تشیع آنان را فراهم کند؛ لذا به مبانی فکری سه گروه یا جریان تشیع امامی، تشیع زیدی و اهل سنت متشیع که به نظر می‌رسد راویان شیعی صحیح بخاری از این سه گروه خارج نباشند، به اختصار اشاره می‌کنیم.

### ۲-۱. تشیع امامیه

یکی از گرایش‌های شیعی موجود در کوفه متقدم جریان تشیع امامی بود که در مورد

امامت قائل به خلافت بلافصل حضرت علی علیه السلام به واسطه تعیین و تصریح به نص، از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله بودند و اعتقاد به این را جزء اصول دین می‌شمردند. (شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۶۲) همچنین امامت را در ولد فاطمه زهرا علیها السلام و حضرت علی علیه السلام می‌دانند که از اولاد آنان خارج نمی‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۴۶) و امامت منحصر در اولاد حسین علیه السلام است. در عین اینکه می‌گویند زمین خدا از حجت خالی نمی‌شود، حکم به عدم جواز وجود دو امام در یک زمان می‌دهند. (نوبختی، ۱۹۳۱م، ص ۹۰)

علاوه بر این مسائل، دو مؤلفه مهم دیگر شیعیان امامی در رابطه با مبحث امامت، بحث علم لدنی و عصمت ائمه علیهم السلام است. آن‌ها معتقدند که علم حلال و حرام و هر آنچه مردم به آن نیاز دارند، به این‌ها سپرده شده و از عصمت نیز برخوردارند. (همان، ج ۱، ص ۱۸ و ۱۹؛ شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۴۶)

لازمه اعتقاد به منصوص بودن خلافت امیر مؤمنان علیه السلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله و انحصار ملاک خلافت، در وجود نصی از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله بر یک فرد، نفی مشروعیت خلافت سایرین و ظالم و گمراه دانستن آن‌ها و در نتیجه، حکم به انحراف و کفر و فسق آنان به واسطه سرپیچی از نصّ وارده است؛ لذا شیعیان امامی خلافت شیخین را نامشروع و بیروان آن‌ها را شماتت می‌کردند. (نک: شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۶۴)

نفی قیام به سیف و هرگونه حرکت نظامی علیه حاکمیت جور بدون اذن امام معصوم (نک: اشعری، بی تا، ج ۱، ص ۵۸) از دیگر اعتقادات متمایزکننده این گروه بود؛ علاوه بر این، اعتقاد به رجعت و تقیه نیز از سایر مؤلفه‌های متمایزکننده شیعه امامی است. (نک: همان، ج ۱، ص ۴۶ و ۵۷)

## ۲-۲. زیدیه

یکی دیگر از جریانات و فرقه‌های درون شیعی که در اوایل قرن دوم شکل گرفت، «زیدیه» بود. درباره علت به وجود آمدن این گروه و انشعاب آن از امامیه، آنچه از نقطه نظر تاریخی می‌توان گفت اینکه حرکت و قیام سیاسی زید، به علاوه ناسازگاری سیره سیاسی و عملی وی با سیره صادقین علیهم السلام را می‌توان زمینه مناسب و نقطه عطفی برای تقسیم شیعیان علوی به زیدی و جعفری و ظهور فرقه زیدیه تلقی کرد. (آقا نوری،

معمولاً فرقه‌نگاران در مبحث انشعابات زیدیه، سه گروه جارودیه، بتریه و سلیمانیه را مطرح می‌کنند (نک: شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵۷) که در عین وجود نقاط مشترک میان آنان در مسئله امامت، شرایط و ویژگی‌های آن، با همدیگر اختلاف داشتند. بیان نقاط افتراق و چرایی آن در میان زیدیان نیازمند تحقیقی مجزاست؛ لذا به بیان نقاط مشترک و متمایزکننده این جریان از سایر گروه‌های شیعه بسنده می‌کنیم.

زیدیه امامت سیاسی زید را قبول داشته و معتقد به افضلیت مقام حضرت علی علیه السلام بر سایرین بود و ایشان را برای خلافت اولی و شایسته‌تر از باقی اصحاب می‌دانست. (نک: بغدادی، ۱۹۷۷م، ج ۱، ص ۲۲-۲۴) ولی برخلاف امامیه با قاعده تقدیم مفضول بر افضل با خلافت شیخین کنار آمد. (نک: محمود صبحی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۸۱-۸۴) علاوه بر این درباره امامت معتقد بودند که هر فرد عالم و شجاع که از اولاد حضرت فاطمه علیها السلام باشد و علیه حکومت جور قیام کند، امام واجب الطاعة است (شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵۴) و امام را برخلاف دیدگاه شیعه منحصر در اولاد امام حسین علیه السلام نمی‌دانستند. (ناشی اکبر، ۱۹۷۱م، ص ۴۲؛ اشعری، بی تا، ج ۱، ص ۶۷)

زیدیه در مقابل شیعه امامی، اعتقادی به تقیه نداشت و در مواجهه با ظالم و حکومت جور، به قیام به سیف و حرکت نظامی معتقد بود؛ لذا یکی از شروط امامت را خروج و دعوت به مبارزه علیه حکومت جور می‌دانستند. (نک: شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵۴) زیدیه در قبال عثمان نیز موضع متفاوتی داشت و به دلیل عملکرد وی در خلافت، مورد توبیخ و شماتت زیدیه قرار گرفت و برخی علناً از او تبری می‌جستند. (نک: اشعری، بی تا، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹)

### ۲-۳. سنی متشیع

بعد از حوادث صدر اسلام نظیر سقیفه و به‌خصوص ماجرای قتل عثمان، عده‌ای از مردم عقاید خود در خصوص مودت به آل محمد علیهم السلام حفظ کردند. همین طور بعد از شهادت حضرت علی علیه السلام و حاکمیت معاویه و ایجاد جو سنگین ضد شیعی، این عده وفاداری خود را به خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حفظ کردند و حداقل نسبت به ذکر فضایل اهل بیت علیهم السلام و حتی اعتقاد به افضلیت حضرت در علم و سابقه و فضل نسبت به سایرین و

البته با درجات مختلف، پایبندی خود را حفظ کرده بودند. وجود جوّ ضد شیعی و ضد فضیلتی در حکومت امویان به خصوص با وجود جریان ضد علوی عثمانیه، سبب شده بود که حتی عده‌ای از اهل سنت که در اکثر مسائل موافق تفکر سنی بودند و صرفاً دچار اعتقادات حداقلی شیعی (= چون افضلیت حضرت و محبت به ایشان) شدند، عنوان شیعی لقب گیرند.

ابن حجر در تفسیر معنای واژه علوی که ناظر به یک راوی در متن سند حدیثی، در صحیح بخاری ذکر شده بود، می‌گوید: «علوی یعنی کسی که حضرت علی علیه السلام را در فضیلت بر عثمان مقدم بدارد و این مذهبی مشهور متعلق به جماعتی از اهل سنت کوفی است. (ابن حجر، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۱۹۱)

همان طور که ملاحظه می‌شود، ابن حجر جماعتی از اهل سنت در کوفه را که معتقد به نوعی افضلیت (در اینجا تقدم بر عثمان) برای حضرت علی علیه السلام هستند، علوی سنی می‌نامد و آن را مذهب مشهور و غالب کوفیان می‌داند.

در طول تاریخ نیز کسانی که به امامت اهل بیت علیهم السلام معتقد نبودند و با وجود این، دوستدار ایشان بودند و در اظهار دوستی اهل بیت علیهم السلام به شیعیان شباهت داشتند، متشیع خوانده شدند؛ چنان‌که از حاکم نیشابوری (۳۲۱-۴۰۵ق) به متشیعاً ظاهر التشیع (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۱۳۴) و نیز از برخی دیگر از رجال اهل سنت به متشیعاً سنیاً و کان موالیاً لآل رسول الله علیهم السلام (نک: ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۵۱۲) یاد شده است.

با لحاظ نکات مذکور، در تعریف این گروه می‌توان گفت: سنی متشیع به افرادی گفته می‌شود که دوستدار آل محمد صلی الله علیه و آله و قائل به نوعی افضلیت برای حضرت علیه السلام هستند و از طرفی، اعتقادی به وجود امامت منصوص و خلافت بلافصل حضرت علی علیه السلام (وجه افتراق با امامیه) ندارند و به دنبال ایجاد حکومت توسط یک فاطمی قائم به سیف (وجه افتراق با زیدیه) هم نیستند.

### ۳. تعیین نوع تشیع راویان شیعه در صحیح بخاری

پس از شناخت جریانات شیعی و با گذر از مؤلفه‌های متمایزکننده آنان، باید به شناسایی مذهب راویان شیعی که بخاری از آنان در صحیحش نقل حدیث داشته

پرداخت تا بتوان تحلیلی مطابق با واقع نسبت به چرایی وجود این راویان در صحیح ارائه کرد.

بخاری در مجموع از شصت راوی که توسط خود رجال‌شناسان اهل سنت منتسب به تشیع شده‌اند، در صحیحش نقل حدیث داشته است. برای تبیین چرایی و چگونگی استفاده بخاری از این راویان شیعی، با توجه به معنای عام این واژه در قرون ابتدایی و دربرگیری گروه‌های مختلف منتسب به تشیع، ابتدا باید به تعیین نوع مذهب و کیفیت تشیع این راویان پرداخت و از این طریق به تحلیلی در رابطه با حضور این راویان در کتاب صحیح بخاری رسید.

قسمت عمده‌ای از این راویان در کتب رجالی، اطلاعاتی در رابطه با نوع تشیعشان داده نشده و صرفاً به ذکر تشیع آنان بسنده شده است؛ لذا کمبود اطلاعات رجالی درباره این راویان سختی کار را دوچندان می‌کرد، ولی ما بر اساس روشی که در ادامه خواهد آمد، سعی کردیم این خلأ را تا حد امکان و در غالب موارد پر کنیم.

### ۱-۳. ملاک و روش تعیین نوع تشیع

برای تعیین نوع مذهب این راویان به کتب رجال، تراجم، جرح و تعدیل و حدیثی-شیعه، اهل سنت و زیدیه-مراجعه کرده و بر اساس داده‌های موجود، قراین و شواهدی برای تعیین نوع مذهب راوی به دست آوردیم که در ادامه به توضیح آنان می‌پردازیم.

### ۱-۱-۳. تصریح کتب رجالی به مذهب راوی

درباره برخی از این راویان، کتب رجالی به صراحت به نوع مذهبشان اشاره کرده بودند؛ برای مثال در مورد حسن بن صالح بن حی که ابن حجر او را رمی به تشیع کرده (ابن حجر، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۴۵۶) و ابن قتیبه نیز او را از رجال شیعی برشمرده است. (ابن قتیبه، بی‌تا، ص ۶۲۴) منابع رجالی از زیدی بودن او صحبت کرده‌اند و شیخ طوسی او را از زیدیان دانسته است. (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۵۸۹) ابن ندیم نیز از او به‌عنوان یکی از بزرگان شیعه زیدی نام می‌برد. (ابن ندیم، بی‌تا، ص ۲۵۴) علاوه بر این، خود منابع رجالی زیدی وی را در شمار محدثان زیدی برشمرده‌اند. (ابن ابی الرجال، بی‌تا، ج ۲،

یا در مورد سلمة بن کهیل که عجللی از رجال شناسان اهل سنت در مورد او می‌گوید: «در او تشیع قلیلی وجود دارد.» (عجللی، ۴۰۵ق، ج ۱، ص ۴۲۱) یعقوب ابن شیبیه و شعبه نیز او را از رجال شیعی معرفی کرده‌اند. (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۲۹۹) کشی دربارهٔ مذهبش وی را از پیروان زیدی بتریه معرفی کرده است. (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۳۳) با وجود این، در اغلب کتب رجالی و تراجم در بیان مذهب این راویان سخنی نیامده و باید بر اساس ضوابط و قرائنی دیگر به تعیین نوع مذهبشان می‌پرداختیم.

### ۳-۱-۲. چگونگی تعامل کتب رجالی هر مذهب با راوی

یکی از این ضوابط و قرائن این بود که اگر راوی در کتب رجالی شیعه ذکر شده باشد ولی در کتب رجالی زیدیه نامی از وی نیامده باشد، قرینه‌ای بود بر اینکه این راوی زیدی نیست و می‌تواند جزء شیعیان امامی و یا اهل سنت متشیع باشد و اگر در کتب رجالی و تاریخی شیعی نامی از وی نیامده بود و در کتب زیدیه نامش آمده بود، می‌توانست قرینه‌ای بر زیدی بودن او و یا اهل سنت متشیع باشد؛ برای مثال در مورد فضل بن دکین که ذهبی و ابن حجر او را جزء شیعیان معرفی کرده‌اند (ذهبی، ۱۹۹۵م، ج ۵، ص ۴۲۶؛ ابن حجر، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۴۳۴)، اصول ثمانیه رجالی شیعی نامی از وی به میان نیاورده‌اند در حالی که کتب رجالی زیدی او را در شمار زیدیان آورده‌اند. (ابن ابی‌الرجال، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۷) لذا این مورد قرینه‌ای بر زیدی بودن فضل بود.

در همین راستا اگر راوی توسط رجالیون اهل سنت شیعه معرفی می‌شد و همین راوی در کتب رجالی شیعه جزء عامی‌مذهبان توصیف می‌شد، شاهدی قوی بر زیدی بودن آن راوی بود؛ زیرا زیدیه در میان شیعیان جزء گروه معتدل شناخته می‌شدند که در جوامع سنی منسوب به تشیع بودند و در میان شیعیان به دلیل برخی عقاید همچون پذیرش خلافت شیخین، جزء اهل سنت قلمداد می‌شدند؛ برای مثال شیخ طوسی، عباد بن یعقوب را که اهل سنت او را منسوب به تشیع (ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۴۸؛ ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۹۵) و حتی رافضی (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۱۷۲) دانسته، عامی‌المذهب توصیف کرده است. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۴۳) این مسئله، گمانهٔ زیدی بودن او را تقویت می‌کند. این حدس با مراجعه به منابع زیدیه تقویت و



معلوم می‌شود که او از بزرگان زیدیه بوده است. (اصفهانی، ۱۳۸۵ق، ص ۴۶۴-۴۶۵)

### ۳-۱-۳. اعتقاد و مواضع راوی نسبت به حوادث قرون اول

در برخی موارد اگرچه در کتب به نوع مذهب فرد اشاره نشده بود، اطلاعاتی در باب عقیده و مواضع فرد دربارهٔ حوادث صدر اسلام، همچون مسئلهٔ افضلیت، خلافت، سبِّ صحابه و شیخین، نقل فضایل و جنگ‌های امیرالمؤمنین علیه السلام موضع راوی در مقابل قیام زید و... مطرح شده بود که با انطباق این مواضع با مؤلفه‌های هریک از جریانات شیعی قرون متقدم، سعی کردیم مذهب راوی را حدس بزنیم؛ برای مثال، کتب رجالی در مورد مذهب عباد بن عوام که از راویان شیعی صحیح است (کلاباذی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۰۱) حرفی نزنده‌اند، ولی ذهبی بعد از بیان سخن ابن سعد مبنی بر زندانی شدن عباد در بغداد توسط هارون، قیام و خروج او علیه حکومت را- که یکی از عقاید زیدیان همین اعتقاد به قیام به سیف بود- سبب این امر دانسته است. (نک: ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۵۱۲) همان طور که ذکر شد، ابوالفرج نیز وی را در میان قیام‌کنندگان با ابراهیم بن عبدالله از امامان زیدی معرفی می‌کند (اصفهانی، ۱۳۸۵ق، ص ۴۶۴-۴۶۵) و مرحوم شوشتری نیز بر اساس این حرف ابوالفرج، عباد را زیدی دانسته است. (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۶۵۳)

دربارهٔ فطر بن خلیفه از دیگر راویان شیعی مذکور در صحیح بخاری (کلاباذی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۶۷) نیز به همین ترتیب، کتب رجالی متعرض نوع تشیع او نشده‌اند ولی مواضع و اعتقاداتی که از وی در کتب گزارش شده است، می‌تواند ما را به نوع تشیع او رهنمود سازد. برخی از منابع از وجود دشمنی و خشم او نسبت به عثمان در احادیش خبر داده‌اند و ابن ابی خيثمه به همین دلیل روایت او را ترک کرد (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۲۷۱) و برخی نیز تقدم حضرت علی علیه السلام بر عثمان را از اعتقادات وی شمرده‌اند. (نک: همان، ج ۸، ص ۲۷۱)

بنا بر نقل ذهبی، فطر بن خلیفه به هنگام احتضارش می‌گفته: چقدر مسرور می‌شدم اگر به جای تمام موهایی که در بدن دارم، زبان می‌داشتم که با محبت و دوستی اهل بیت علیهم السلام تسبیح پروردگار می‌گفت. (ذهبی، ۱۹۹۵م، ج ۵، ص ۴۴۲) ابن عدی نیز در این

مورد گفته فطر، احادیثی در فضایل علی علیه السلام داشت که کوفیان از او روایت می‌کردند. (ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۳۱) علاوه بر این، فطر با زیدیان نیز ارتباط داشته و ابوالفرج وی را در شمار خروج‌کنندگان با امامان زیدی ذکر کرده است. (اصفهانی، ۱۳۸۵ق، ص ۲۳۶) بنابراین گرچه رجال‌شناسان به نوع تشیع او اشاره نکرده‌اند، مجموع این گزارش‌ها می‌تواند شواهدی بر گرایش او به زیدیه تلقی شود.

### ۳-۱-۴. محتوای احادیث و شناسایی مشایخ و شاگردان راوی

در برخی موارد نیز که اطلاعات جانبی موجود در مورد راوی، در تعیین مذهب کافی نبود، با رجوع به کتب حدیثی و جمع‌آوری احادیث راوی در سایر منابع-اهل سنت و شیعه- و همچنین جمع‌آوری مشایخ و شاگردان راوی و تعیین مذهب آنان، سعی کردیم این خلأ را پر کنیم و به تعیین گرایش‌های فرقه‌ای راوی دست یابیم؛ برای مثال در خصوص محمد بن فضیل بن غزوان، عبارتی صریح دال بر نوع تشیع او وارد نشده، ولی محتوای احادیث وی ناظر به اعتقادات و نوع تشیع وی است.

ذهبی ابن فضیل را معتقد به تعظیم نسبت به مقام شیخین می‌داند. (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۱۷۴) در همین راستا حدیثی از محمد بن فضیل از طریق سالم بن ابی حفصه نقل شده که سالم از صادقین علیهم السلام در مورد شیخین سؤال کرده و آن‌ها دستور به دوستی با شیخین و دشمنی با برائت‌کنندگان از آن‌ها داده (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۴، ص ۲۸۵) و بعد امام باقر علیه السلام فرموده که آیا فردی جد خودش را لعن می‌کند. (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۲۵۸)

وی راوی احادیثی در باب محبت به حضرت از جمله حدیث معروف «لَا يَجِبُ عَلَيَا مُنَافِقٌ، وَلَا يَنْعَضُهُ مُؤْمِنٌ» (ترمذی، بی تا، ج ۵، ص ۶۳۵) است و علاوه بر این احادیثی از وی در باب فضایل حضرت علی علیه السلام دارد که می‌توان از آن اعتقاد وی به افضلیت حضرت در علم و مقام و قرب با پیامبر صلی الله علیه و آله را برداشت کرد.

طبق این گزارش‌ها و احادیث صادرشده از ابن فضیل می‌توان وی را از جمله گروهی (زیدیان بتری) دانست که در احکام، معتقد به مسح علی الخفین و عدم جواز جهر بسمله بودند و همچنین اعتقاد به افضلیت حضرت علی علیه السلام بر سایرین و حتی شیخین داشتند و حضرت را در مقام و رتبه، اولی بر خلافت می‌دانستند، ولی با قاعده

تقدیم مفضول بر افضل با وقایع کنار آمدند. شاهد سخن ما علاوه بر وجود احادیث دال بر خلافت حضرت علی علیه السلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله از طریق ابن فضیل (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۹۴)، رابطه استاد و شاگردی بین محمد بن فضیل با سالم بن ابی حفصه است. توضیح آنکه سالم که از سران بتریه از گروه زیدیه شناخته می‌شود، از مجموع ۱۳ روایات وی در منابع اهل تسنن، ۹ روایت از طریق محمد بن فضیل نقل شده که ۷ مورد از ۹ مورد آن در نقل فضایل و تأیید ائمه علیهم السلام است. این مقدار نقل نشانه‌ای بر این است که محمد شاگرد سالم بن ابی حفصه بوده است و می‌تواند گزینه‌ای بر زیدی بودن ابن فضیل باشد.

### ۳-۱-۵. راویان پیشافرقه‌ای و محل تردید

فضای کوفه به‌علت یک دوره حکومت حضرت علی علیه السلام محل تجمع شیعیان- بنا بر تعریف عام از این اصطلاح- با تفاوت‌های ریز و درشت اعتقادی بود و هنوز مرزهای فکری این گروه‌ها روشن و شفاف نشده بود؛ لذا تفکیک عقاید آنان و مرزبندی فرقه‌ای و تعیین مذهب برای راویانی که دوره حیات و فعالیت آنان در قرن اول بود، معنا ندارد؛ فقط می‌توان از یک جریان عام علوی صحبت کرد که بعد از قتل عثمان در مقابل عثمانیه که مخالف حکومت حضرت علی علیه السلام بودند، به وجود آمد. در میان راویان شیعی صحیح بخاری نیز، افرادی حضور دارند که به‌علت اینکه دوره حیات آنان در قرن اول و قبل از شکل‌گیری مرزبندی دقیق بین گروه‌های مذهبی بود، به تعیین نوع تشیع آنان پرداخته نشد و نهایت حرفی که در مورد آنان می‌توان گفت، وجود یک گرایش علوی و حبّ به حضرت علی علیه السلام در میان آنان بود؛ لذا از این گروه تعبیر به راویان پیشافرقه‌ای کرده‌ایم. با همه این روش‌ها و کمک از قراین و شواهد مذکور برای تعیین نوع تشیع راویان شیعی کتاب صحیح بخاری، برخی از راویان به‌علت کافی نبودن قراین در نتیجه‌گیری نهایی، در تعیین نوع تشیع آن‌ها مردّد بین دو جریان می‌شدیم. گرچه امامی نبودنشان محرز بود، در اینکه زیدی هستند یا جزء اهل سنت متشیع تردید وجود داشت.

### ۴. نتایج بررسی گرایش راوی

با توجه به اینکه بیان شرح حال همه شخصت راوی و گنجاندن آن در این نوشتار، مقاله

را طولانی می‌کند، فقط به ذکر نتایج این بررسی با روش مذکور و جدول کاملی از این راویان به همراه مذهب و برخی مشخصات دیگر آنان بسنده می‌شود.

از مجموع شصت راوی منتسب به تشیع، که بخاری در صحیح از آنان نقل روایت کرده بود، ۲۷ نفر متعلق به جریان اهل سنت متشیع، ۱۱ راوی متعلق به جریان شیعیان زیدیه، ۱۰ راوی بر اساس عصر حیاتشان متعلق به دوره‌ای هستند که به علت عدم شفافیت و مرزبندی میان جریان‌های شیعی، نمی‌توان در مورد مذهبشان صحبت کرد و به اصطلاح متعلق به دوره پیشافرقه‌ای هستند، ۱۰ راوی مذهبشان مردد بین دو جریان بود<sup>۲</sup>، یک نفر کیسانی و یک نفر هم امامی (البته به احتمال زیاد) شناخته شدند. هیچ کدام از راویانی که در بیان کیفیت تشیع آن‌ها، عبارت رفض، رافضی و یا غال به کار رفته بود، شیعه امامی نبودند و بررسی احوال آنان نشان می‌داد این راویان یا قائل به افضلیت حضرت علی علیه السلام بر شیخین بودند و یا شیخین، عثمان و سایر صحابه را لعن و تکفیر می‌کردند؛ به عبارتی رافضی منحصر در امامی نبود و در لسان قدما مفهوم عام‌تری داشت. این داده‌ها به خوبی نشان می‌دهد که بخاری برخلاف تصور اولیه، از تشیع امامی جز در سه مورد<sup>۳</sup> آن هم فقط پنج روایت متابع، نقل حدیث دیگری نداشته است و شیعیانی که در رجال اهل سنت با لفظ «شیعی»، «غال فی المذهب» و «رافضی» توصیف شده‌اند، لزوماً مرادف با مفهوم خاص تشیع (= امامی) نیست و حداقل بر اساس کتاب بخاری جز یک نفر، باقی راویان امامی نیستند.

علامه جمال‌الدین قاسمی از جمله علمای اهل سنت، در همین راستا پس از افتراء خواندن برخی از اقوال صاحبان جرح و تعدیل، نسبت به بدعت‌گذار دانستن عده‌ای از راویان، در تأیید سخن خود می‌گوید از مجموع راویان منسب به تشیع در صحیحین، بر اساس کتب رجالی شیعه جز دو نفر (ابان بن تغلب و عبدالملک بن اعین) از این راویان، باقی راویان ذکری از آنان در این دو کتاب نیامده است. (قاسمی، بی‌تا، ص ۱۹۵) این سخن علامه قاسمی خود تأییدی است بر ادعای این تحقیق مبنی بر اینکه جز یک راوی باقی امامی نیستند.

در ادامه، جدول کاملی از اسامی و مشخصات فردی این راویان آورده می‌شود:

شماره	اسم راوی	وفات	بوم و محل سکونت	مقدار روایات بخاری از وی	نوع مذهب
۱	ابراهیم بن یزید نخعی	۹۶	الیمانی الکوفی	۱۴۲	پیشافرقه‌ای
۲	اسحاق بن منصور السلولی	۲۰۵	کوفی	بیش از ۲۵	مردد(زیدی، اهل سنی متشیع)
۳	اسماعیل بن أبان الوراق	۲۱۶	کوفی	۶	زیدی
۴	اسماعیل بن زکریا	۱۷۳	کوفی	۴	سنی متشیع
۵	علقمة بن قیس	۶۱	کوفه	۶۴	اصحاب علی - پیشافرقه‌ای
۶	جریر بن عبد الحمید	۱۸۸	کوفی	۱۴۳	اهل سنت متشیع
۷	حبیب بن أبی ثابت	۱۱۹	کوفی	۱۴	سنی متشیع
۸	حسن بن صالح بن حی	۱۹۶	کوفی	۱	زیدی
۹	خالد بن مخلد القطوانی (شیخ بخاری)	۲۱۳	کوفی	۳۱	سنی متشیع
۱۰	زبید بن الحارث الیامی	۱۲۲	کوفی	۱۲	پیشافرقه‌ای
۱۱	الحکم بن عتیبه الکندی	۱۱۳	کوفی	۶۱	پیشافرقه‌ای - رهبر زیدیه بتریه
۱۲	سعید بن عمرو بن أشوع	۱۲۰	کوفی	۳	در ابتدا سنی متشیع - امامی
۱۳	سعید بن فیروز ابوالختری	۸۳	کوفی	۳	سنی متشیع
۱۴	سعید بن محمد الجریمی الکوفی (شیخ بخاری)	۲۳۰	کوفی	۴	سنی متشیع
۱۵	سلمه بن کهیل	۱۲۱	کوفی	۱۰	زیدی
۱۶	سلیمان بن صرد الخزاعی	۶۵	کوفی	۷	پیشافرقه‌ای
۱۷	سلیمان بن طرخان	۱۴۳	بصره	۱۵	سنی متشیع
۱۸	سلیمان بن قرم النحوی	نیمه پایانی قرن دوم	-----	۳	سنی متشیع
۱۹	سلیمان بن مهران اعمش	۱۴۸	کوفی	۳۸۱	مردد(پیشافرقه‌ای - سنی متشیع)
۲۰	سالم بن ابی الجعد	۹۷	کوفی	۴۱	سنی متشیع
۲۱	شریک بن عبد الله نخعی	۱۷۸	کوفی	۱	سنی متشیع
۲۲	شعبه بن حجاج	۱۶۰	بصره	بیش از ۵۰۰	سنی با گرایش کم به شیعه
۲۳	طاوس بن کيسان	۱۰۶	یمن	۱۱۰	پیشافرقه‌ای
۲۴	ظالم بن عمرو الدؤلی	۶۹	بصره	۳	پیشافرقه‌ای (اصحاب امیر المؤمنین <small>علیه السلام</small> )

۲۵	ابوظفیل عامر بن وائله	حدود ۱۱۰	کوفه	۱	پیشافرقه‌ای (اصحاب پیامبر اکرم ﷺ و امیرالمؤمنین علیؑ)
۲۶	عباد بن العوام	۱۸۳	واسط و بغداد	۲	زیدی
۲۷	عباد بن یعقوب (شیخ بخاری)	۲۵۰	کوفی	۱	زیدی
۲۸	عبدالله بن داود الخریبی	۲۱۳	کوفی الاصل ساکن بصره	۷	سنی مشیع
۲۹	عبدالله بن شداد بن الهاد	۸۱	مدنی الاصل	۲۰	پیشافرقه‌ای (اصحاب امیرالمؤمنین علیؑ)
۳۰	عبدالله بن عبدالقدوس التمیمی السعدی	نیمه دوم قرن دوم	ری	۱	سنی مشیع
۳۱	عبدالله بن عسی بن عبدالرحمن بن اَبی لیلی	۱۳۰	کوفی	۳	سنی مشیع
۳۲	عبدالرزاق بن همام صنعانی	۲۱۱	صنعا	۱۸۰	مردد(زیدی - سنی مشیع)
۳۳	عبدالعزیز بن سیاه الأسدی الحمانی الکوفی	نیمه اول قرن دوم	کوفی	۱	سنی مشیع
۳۴	عبدالملک بن اعین	حدود ۱۵۰	کوفی	۱	امامی
۳۵	عبیدالله بن موسی (شیخ بخاری)	۲۱۹	کوفی	۴۲	زیدی
۳۶	عدی بن ثابت	۱۱۶	کوفی	۳۸	پیشافرقه‌ای
۳۷	علی بن الجعد بن عبید (شیخ بخاری)	۲۳۰	بغداد	۱۴	سنی مشیع
۳۸	عمرو بن عبدالله ابواسحاق سبیعی	۱۲۶	کوفه	بیش از ۱۰۰	پیشافرقه‌ای (سنی مشیع)
۳۹	عوف بن اَبی جمیلة	۱۴۶	بصره	۲۸	سنی مشیع
۴۰	فضل بن دکنین (شیخ بخاری)	۲۱۹	کوفی	۱۹۰	زیدی
۴۱	فطر بن خلیفة	۱۵۱	کوفی	۱	مردد(زیدی - سنی مشیع)

۴۲	قیس بن عباد القیسی	۸۱	بصره	۱۱	پیشافرقه‌ای
۴۳	مالک بن اسماعیل	۲۱۷	کوفی	۳۰	زیدی
۴۴	محمد بن جحاده الکوفی	۱۳۱	کوفی	۵	سنی متشیع
۴۵	محمد بن عبدالله بن زبیر	۲۰۳	بغداد-اهواز	۱۱۱	سنی متشیع
۴۶	محمد بن فضیل بن غزوان	۱۹۵	کوفه	۲۸	زیدیه
۴۷	مخول بن راشد	۱۴۰	کوفی	۱	سنی متشیع
۴۸	معروف بن خربوذ	حدود ۱۵۰	مکه	۱	امامی
۴۹	منصور بن المعتمر	۱۳۲	کوفی	۱۸۰	مردد(زیدی - سنی متشیع)
۵۰	هشام بن عمار	۲۴۵	دمشق	۴	سنی متشیع
۵۱	هشیم بن بشیر	۱۸۳	بصره	۵۷	مردد(سنی متشیع- زیدی)
۵۲	وکیع بن الجراح بن ملیح	۱۹۶	کوفی	۵۳	سنی متشیع
۵۳	یحیی بن سعید قطان	۱۹۸	بصره	۱	سنی متشیع
۵۴	یزید بن ابی زیاد	۱۳۷	کوفی	۱	مردد(زیدی - سنی متشیع)
۵۵	أسید بن زید بن نجیح	۲۲۰	بغداد	۱	سنی متشیع
۵۶	سعید بن کثیر بن عفیر	۲۲۶	مصر	۴۰	تردید در اصل تشیع
۵۷	عبدالله بن محمد بن علی (پسر محمد حنیفه)	۹۸	مدینه	۲	پیشافرقه‌ای
۵۸	عمرو بن دینار	۱۲۶	مکه	۶۱	پیشافرقه‌ای - تردید در اصل تشیع
۵۹	محمد بن خازم	۱۹۵	بغداد	۴۷	سنی متشیع
۶۰	منهال بن عمرو	اوایل قرن دوم	کوفه	۲۱	پیشافرقه‌ای

#### ۴. تحلیل حضور راویان شیعی در صحیح بخاری

آنچه تا اینجا بدان پرداختیم، شناسایی گرایش‌های اعتقادی و مذهبی راویانی بود که در کتاب بخاری از آنان روایتی نقل شده بود و از جانب خود رجال‌شناسان اهل سنت منتسب به تشیع شده بودند. با فراغت از مسئله شناسایی گرایش‌ها و مذاهب این راویان باید تحلیلی نسبت به نحوه استفاده بخاری از راویان منتسب به تشیع در کتاب صحیحش ارائه بدهیم و به عبارتی به تبیین این مسئله پردازیم که بخاری در استفاده از

این راویان و روایات آنان در صحیحش چرا و چگونه اقدام کرده است. در این راستا تحلیل‌هایی از جانب اندیشمندان اهل سنت و شیعه، به نگارش درآمده است که ابتدا به بیان و نقد این تحلیل‌ها خواهیم پرداخت و سپس بر آنچه محتمل و شایسته است، استدلال خواهیم کرد.

#### ۴-۱. نقش پیرنگ راویان شیعی در انتقال حدیث

برخی از علمای شیعه وجود این راویان را دلالتی بر حضور پیرنگ و حیاتی راویان شیعی (در نظر این گروه یعنی امامی) در مجامع حدیثی اهل سنت دانسته و سعی کرده‌اند عدم بی‌نیازی محدثان اهل سنت و به‌خصوص بخاری را از راویان شیعی (= امامی) در انتقال حدیث و استدلال به آن نشان دهند. (نک: شرف‌الدین، ۱۳۷۱ش، مراجعه ۱۴ و ۱۶) و در مرحله بعد با استناد به این راویان، بر سابقه طولانی راویان شیعی، در جمع و نقل حدیث تأکید کنند و به این شبهه که شیعه اهتمامی به حدیث و روایت آن ندارد، جواب بدهند. (نک: طبسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۰)

گرچه اصل این ادعا که بخاری بی‌نیاز از راویان شیعی زمان خودش نبوده درست است، به نظر می‌رسد صاحبین این ایده به تفاوت مفهوم شیعه و امامی در قرون متقدم و تفاوت عملکرد اهل سنت در قبال این دو جریان توجهی نداشته و همان‌طور که برخی از پژوهشگران هم متذکر شده‌اند، علامه شرف‌الدین یکی از صاحبان این تحلیل، بین مفهوم عام از تشیع و شیعه امامیه، دچار خلط شده و به‌نحوی بحث کرده‌اند که انگار منظورشان از شیعه، جریان امامیه از شیعه است. (نک: رستگار، ۱۳۸۳ش، ص ۱۱۱-۱۱۲)

#### ۴-۲. شوق بخاری در اخذ و نشر حدیث

در مقابل ادعای پیشین مبنی بر اینکه کتب اهل سنت مملو از راویان شیعه (امامی) است و امثال بخاری با این عمل خود، به نقش اساسی شیعه امامیه در نشر حدیث اقرار کرده‌اند، اندیشمندان اهل سنت دو راه پیش گرفتند؛ در مسیر و روش اول به‌صورت سلبی و دفاعی، به بیان تفاوت مفهوم شیعه با مفهوم رافضی در لسان قدمای خود پرداختند. اینان تشیع را محبت به حضرت علی علیه السلام و تقدیم ایشان به صحابه غیر از شیخین معرفی کرده و رافضی را فردی توصیف کردند که اولاً قائل به افضلیت حضرت علیه السلام بر همه و یا سب و لعن شیخین باشند، ثانیاً در تأیید عقیده خود متوسل به



کذب و دروغ شوند و با این مقدمه مدعی شدند که هیچ کدام از راویان موجود در صحیح بخاری رمی به رفض نشده، و همه از شیعیان صادق و صالح الحال می‌باشند؛ لذا در تحلیل اینکه چرا بخاری از راویان شیعه در کتابش استفاده کرده، مبری بودن این راویان از رفض و کذب و از طرفی شوق بخاری در تحصیل حدیث و نشر آن را انگیزه بخاری در این مسئله بیان کرده‌اند. (زعبی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۹۴ و ۲۱۱)

در نقد این ایده باید گفت اولاً ادعای تفکیک بین شیعه و رافضی در قرون متقدم پذیرفته است، ولی این سخن که بخاری از رافضی نقل حدیث نداشته، مبتنی بر این پیش فرض نویسنده بوده که رافضی، منحصر در امامیه است و امامیه را هم کاذب و داعی به بدعت می‌داند؛ لذا سخت از عدم وجود روافض در کتاب بخاری دفاع می‌کند؛ ولی بر اساس آنچه در بخش قبلی گذشت، متوجه شدیم که رافضی منحصر در امامیه نیست و بخاری از روافضی که هیچ کدام امامی نیستند، نقل حدیث داشته است؛ ثانیاً این ادعا که بخاری به دلیل شوق به نشر حدیث نبوی، و مبارزه با بدعت از راویان صالح الحال و صادق نقل حدیث کرده، پذیرفته نیست؛ زیرا بخاری از راویانی که به شدت تضعیف شده بودند، حدیث روایت کرده است.<sup>۴</sup>

#### ۳-۴. حبّ بخاری به اهل بیت و پیروان ایشان

مسیر دومی که علمای اهل سنت در پیش گرفتند، یک مواجههٔ ایجابی و از باب تبدیل تهدید به فرصت بود؛ توضیح آنکه برخی از اندیشمندان اهل سنت استفادهٔ بخاری از راویان شیعی را دلیلی بر رابطهٔ خوب بخاری با آل محمد ﷺ دانستند و مدعی شدند این عمل بخاری، علاوه بر اینکه نشان‌دهندهٔ عدم ضدیت (= ناصبی‌گری) وی با اهل بیت ﷺ و پیروان ایشان است، تأییدی بر صحت مندرجات کتاب صحیح است، زیرا استفاده از راویان شیعی، ناشی از عدم تأثیر نوع مذهب و گرایشات فرقه‌ای راوی، در گزینش بخاری از روایات است و اینکه وی به دنبال حق و سنت واقعی پیامبر ﷺ است ولو اینکه از طریق شیعه به او رسیده باشد. (نک: صنوبر، ۲۰۱۰م، ص ۹۶)

نقدی که متوجه این دیدگاه است، ناظر به اعتقاد صاحبان این تحلیل بر عدم تأثیر تعصبات مذهبی و فرقه‌ای در گزینش‌های بخاری و اینکه مدار قبول راوی نزد بخاری،

به مسائل فنی حدیث (= حفظ و ضبط و صلاحیت) برمی‌گردد و نه به مذهب و اعتقاد راویان سند حدیث؛ که ما در ادامه مفصل به نقد این ادعی خواهیم پرداخت، ولی به اختصار باید گفت بر اساس آنچه از بررسی احوال راویان شیعی در بخش قبل عاید شد، بخاری از راویان امامی نقل حدیث نداشته و همین خود، دلیلی بر نقض این مدعی خواهد بود.

علاوه بر این، مایکل دن در فصل چهار رسالهٔ دکتری خودش در دانشگاه پرینستون، به رفتارشناسی مواجههٔ صحاح سته با روایات شیعیان به‌طور مشخص در باب فضایل امیرالمؤمنین علیه السلام پرداخته است و در آنجا با مراجعه به متن کتاب و مقایسه‌ای که بین صحیح بخاری با سایر صحاح انجام داده، به این نتیجه رسیده است که بخاری در نقل از شیعیان دچار وسواس خاصی بود به نحوی که حدیثی را انتخاب می‌کرد که تصویری فرومایه از فضایل حضرت علیه السلام را نشان دهد و در درجهٔ بعد احادیثی انتخاب می‌شد که روایت شیعه در اسناد آن نباشد و اگر هم شیعه‌ای در اسناد بود، نوع تشیع او معتدل و به تعبیر خودش خوش‌خیم بود و حتی همین احادیث برگزیده را که در اسناد آن شیعیان معتدل حضور داشتند نیز در تأیید سایر احادیث مشابه آن حدیث، با اسناد غیر شیعی می‌آورد. (Dann, 2015: 202-204) (نک: 204-202)

دن همچنین به یک نکتهٔ جالب دیگر در نحوهٔ پرداختن صحیح بخاری به فضایل امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره می‌کند؛ وی به وجود افراد ضد شیعی در سلسله اسناد روایات فضایل حضرت علی علیه السلام اشاره می‌کند که در ضدیت با تشیع شناخته شده هستند، ولی فضایل آن حضرت را بیان کرده‌اند. (Ibid: 203)

مجموع این نکات ما را از پذیرش این ادعا که بخاری فقط به مسائل حدیثی توجه داشته و شوق وی به اخذ و نشر حدیث ملاک اصلی گزینش وی از احادیث و افراد بوده است، مورد تردید جدی قرار می‌دهد.

#### ۴-۴. تفکیک بخاری بین انواع راویان شیعه

با نقد و تحلیل دیدگاه‌های مطرح شده در چرایی استفادهٔ بخاری از راویان شیعی در صحیحش، و بیان نارسایی آن‌ها، به بیان احتمالی خواهیم پرداخت که به نظر می‌رسد سازگارتر با واقعیت تاریخی قرون متقدم باشد.

صبغۀ غالب کوفیان، حبّ به اهل بیت (علیهم السلام) و اعتقاد به افضلیت حضرت علی (علیه السلام) بر عثمان بود و در مقابل، مکتب بصره، شام و دمشق، عموماً معتقد به افضلیت عثمان بر حضرت (علیه السلام) و حتی نصب ایشان بود.<sup>۵</sup> مکتب کوفه علاوه بر اینکه محل تجمع شیعیان بود، محدثان زیادی از اهل حدیث را هم در خود جای داده بود که سهم زیادی در انتقال سنت نبوی به نسل بعد خود داشتند و بی‌اعتنایی به آن‌ها و روایتشان، به معنای نابودی بخش عظیمی از سنت نبوی بود.

ذهبی در شرح حال ابان بن تغلب و بعد از بیان این سؤال که چطور یک بدعت‌گذار را توثیق می‌کنیم، بدعت را به دو نوع صغری و کبری تقسیم کرده و می‌گوید که بدعت صغری «غلوئی از جنس تشیع» یا «تشیعی بدون غلو و انحراف» است و بدعت کبری، «رفض کامل (شیخین) و غلو در آن» است. سپس وی بدعت ابان را بدعت صغری و به معنای عدم تعرض به شیخین می‌داند و در ادامه می‌گوید: «این (بدعت صغری) در جمع زیادی از تابعین و اتباع تابعین با وجود تقوا و صداقتشان وجود داشته و اگر حدیث آن‌ها را رد کنیم، عمده حدیث نبوی را باید وانهاد که این مفسده‌ای بارز و مشخص است.» (ذهبی، ۱۹۹۵م، ج ۱، ص ۱۱۸) بدین ترتیب بدعت غیرقابل قبول از منظر ذهبی، تعرض به شیخین یا رفض آنان است. این بدعت به حدی «ناشایست» است که راوی آن مستوجب نقل روایت نیست.

بخاری نیز خود به این نکته مورد اشاره ذهبی واقف بوده و در جواب سؤالی که از وی در مورد تشیع مالک بن اسماعیل و علت نقل، از چنین راویانی سؤال می‌کنند، می‌گوید: «او (مالک بن اسماعیل) بر مذهب و مرام شیعیان کوفه است (حب اهل بیت) و اگر شما بر اعتقادات عبیدالله بن موسی و ابا نعیم و سایر مشایخ کوفی ما آگاهی داشتید در مورد تشیع ابوغسان (مالک بن اسماعیل) سؤالی نمی‌پرسیدید.» (همو، ۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۴۳۲)

از این سخن بخاری دو نکته می‌توان برداشت کرد: یکی در رابطه با فضای موجود در کوفه و حضور طیف‌های مختلف از شیعه در آن، که بخاری با عبارت «علی مذهب اهل بلده» نوع تشیع راویان نام‌برده را مضر ندانسته است؛ نکته بعد در مورد نقش

مکتب کوفه و محدثان آن در انتقال سنت نبوی و ضرورتی که مانع چشم‌پوشی از روایاتشان- با وجود تشیع در آنان- می‌شود. لذا می‌توان حدس زد که آنجا که بخاری از مذهب رفض یک راوی مطلع شده، دیگر از او روایت نکرده است.

بنابراین در تحلیل رویکرد بخاری به راویان شیعی در صحیحش، باید این حدس اخیر را جدی‌تر گرفت و علت نقل بخاری از شیعیان را نه در شوق بخاری به نشر حدیث و نه در محبت وی به اهل بیت و شیعیانشان، بلکه در تفکیک اهل سنت آن دوره بین «رافضه» و «شیعه بلاغلو» جست‌وجو کرد. با توجه به آموزه وصایت و نیز اعتقاد به غضب خلافت در مذهب امامیه، کاملاً طبیعی است که یک راوی امامی از منظر بخاری، می‌بایست رافضی محسوب شود و نه یک شیعه بلاغلو. اما اگر یک راوی صرفاً گرایش شیعی ملایم داشته باشد و امامی نباشد، بخاری مشکلی در نقل از او نخواهد داشت. بدین ترتیب برخلاف دیدگاه سوم، تأثیر عقاید و مذهب راوی، می‌تواند به‌مثابه عاملی جامع و مانع برای نحوه انتخاب بخاری از احادیث و راویان عمل کند.

علاوه بر این تفکیک اعتقادی و تأثیر آن بر گزینش بخاری در نقل از راویان شیعه، عوامل دیگری نیز از جمله تقیه راویان امامی، میزان شناخت محدثان اهل سنت از آنها و میزان حساسیت نسبت به احادیث رسیده از آنان، احتمالاً بر این گزینش بخاری اثرگذار بوده‌اند. در ادامه با بررسی چند مورد مهم، اثر شواهد گفته‌شده را بررسی کرده و میزان درستی این تحلیل را آزموده‌ایم.

#### ۴-۱. گزینش از میان راویان شیعه

گرچه بخاری از راویان شیعه در صحیحش نقل روایت کرده است، همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، جز دو مورد، عبدالملک بن اعین و معروف بن خربوذ، هیچ‌کدام از راویان امامی نبودند و مذهب غالب آنان، همان تشیع حدافللی کوفه بود. این در حالی است که شیعیان رافضی امامی و غیر امامی (مثل جارودیان)، نیز در عصر بخاری حضور داشتند و نویسندگان سایر صحاح و سنن اهل سنت، از آنان روایت کرده‌اند. بخاری حتی در نقل مطالبی مثل فضایل امیرالمؤمنین که عموماً توسط راویان رافضی بیان شده دقت به خرج داده و تلاش کرده تا طرق حدیثی خود را به نوعی انتخاب کند که در آنها روایت رافضی حضور نداشته باشند. در همین باره، مایکل دن در تحقیق جامعی و با مقایسه

رفتار کتب صحاح سته در رابطه با نقل فضایل حضرت علی علیه السلام با اسناد شیعی، اثبات می‌کند با وجود مهیا بودن شرایط نقل حدیث از شیعیان اصیل، وی شیعیان معتدل و به تعبیر خودش خوش‌خیم را برگزیده است. (نک: دن، ۲۰۱۵م، ص ۲۰۳ و ۲۰۴)

در ادامه به معرفی برخی از این راویان و احتراز بخاری از آنان، به‌رغم فراهم بودن شرایط نقل خواهیم پرداخت.

### جابر بن یزید جعفی

جابر از تابعین و از اصحاب صادقین علیهما السلام شمرده شده (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۲۹ و ۱۷۶) و کتب ثمانیه رجالی شیعه نیز همه از وی نام برده‌اند و در توصیفش مقرون به مدح و ذم است (نک: کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۹۱-۱۹۷؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ ابن غضائری، ۱۳۶۴ش، ص ۱۱۰)، ولی مصاحبت او با امام باقر و امام صادق علیهما السلام (ابن الکلبی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۱۰) ایمان وی به رجعت (ابن قتیبه، بی‌تا، ص ۴۸۰) و برشمردن نام امامان تا امام صادق علیه السلام (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۱) سبب می‌شود او را از شیعیان امامی بدانیم.

رجال‌شناسان اهل سنت نیز ضمن رافضی دانستن او (نک: عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۹۳؛ ابن حجر، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۳۷) تعابیری توصیف شخصیت و جایگاه حدیثی وی به کار برده‌اند که نشان‌دهنده صدق لسان و اعتبار علمی اوست؛ برای مثال ذهبی به نقل از سفیان ثوری می‌گوید: «جابر جعفی در حدیث باتقوا بود و باتقواتر از او در حدیث نمی‌شناسم.» همچنین سفیان به شعبه می‌گفت: «اگر ایرادی بر جابر بگیری و او را تخریب کنی، من هم شروع به ایرادگیری از تو می‌کنم.» (نک: ذهبی، ۱۹۹۵م، ج ۲، ص ۱۰۳) سایر کتب معتبر حدیثی اهل سنت نیز از وی روایت کرده‌اند. (نک: ابوداود، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۲؛ ترمذی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۰) که این خود دلیلی است بر مهیا بودن شرایط نقل از وی و احتراز بخاری از آن.

### أبان بن تغلب بن رباح

أبان از اصحاب امام سجاده علیه السلام و صادقین علیهما السلام شمرده شده است (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۰۹، ۱۲۶ و ۱۶۴) و تمام رجالیون شیعی متذکر نام وی شده‌اند و او را از اصحاب

عظیم المنزله شیعه قلمداد کرده‌اند. (نجاشی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱۰؛ کشی، ۱۴۰۹ اق، ص ۴۴ و ۳۳۰) همان طور که اشاره شد، ذهبی نیز ضمن پذیرش غلو در تشیع و اعتقاد وی به افضلیت امیرالمؤمنین علیه السلام بر شیخین به صداقت و وثاقت وی اشاره کرده است. (ذهبی، ۱۹۹۵ م، ص ۱۱۸ و ۱۱۹) جوامع حدیثی اهل سنت نیز از جمله مسلم از وی روایت نقل کرده‌اند و ابن حجر عبارت «مسلم و الاربعه» که نشان‌دهنده روایت آنان از ابان است، قبل از نامش ذکر کرده است. (نک: ابن حجر، ۱۴۰۴ اق، ج ۱، ص ۸۱) با وجود این، بخاری از وی روایتی نقل نکرده است. این مسئله می‌تواند به خاطر قلت حدیث او باشد، زیرا در کل صحاح سته، حدود ۱۰ حدیث از او ذکر شده است.

#### ابوالطفیل عامر بن واثله

عامر بن واثله معروف به ابو الطفیل که در بخش قبلی در مورد وی سخن گفتیم، از جمله اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام است (برقی، ۱۳۴۲ ش، ص ۸) که در جنگ‌های حضرت مشارکت داشت و حضرت علی علیه السلام را افضل می‌دانست؛ هرچند احترام شیخین و عثمان را هم حفظ می‌کرد. (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ اق، ج ۴، ص ۱۶۹۷) ابوالطفیل از جمله صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله شمرده شده است و اهل سنت وی را توثیق هم کرده‌اند (ابن حجر، ۱۴۰۴ اق، ج ۵، ص ۷۱) و سایر کتب معتبر اهل سنت، احادیثی از وی نقل کرده‌اند (همان‌جا)، ولی بخاری جز در یک مورد آن هم در شواهد از وی نقل حدیث نداشته است. خطیب بغدادی طی نقلی در کتابش، علت عدم روایت بخاری از او را افراط در تشیع ابوالطفیل گزارش کرده است. (خطیب بغدادی، ۱۴۰۹ اق، ج ۱، ص ۱۳۱) از این عبارت می‌توان تأثیر عقیده و مذهب راوی را در ملاک انتخاب حدیث نزد بخاری - برخلاف دیدگاه سوم - مشاهده کرد.

#### علی بن هاشم بن برید

علی بن هاشم یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام (طوسی، ۱۴۲۷ اق، ص ۲۴۴) و یکی از بزرگان زیدیه است که به همراه یحیی بن عبدالله بن حسن (م ۱۷۵ اق) قیام کردند. (اصفهانی، ۱۳۸۵ اق، ص ۳۲۲) علمای اهل سنت ضمن توثیق وی به غلو او در تشیع اشاره کرده‌اند. (نک: ابن حجر، ۱۴۰۴ اق، ج ۷، ص ۳۴۲) کتب معتبر اهل سنت، از جمله مسلم و سنن اربعه از وی نقل حدیث داشته‌اند، ولی بخاری حدیثی از او نقل نکرده

است و در مورد وی می‌گوید: «علی و هاشم در مذهبشان دچار غلو بودند.» (ابن ملقن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۲۷) ذهبی در تبیین علت عدم نقل بخاری از او سخنی آورده است که شاهدی دیگر بر مدعی ما مبنی بر تأثیر عقاید راوی در گزینش بخاری از راویان می‌باشد: «به دلیل غلو علی بن هاشم، بخاری نقل از او را ترک کرد چراکه بخاری از روافض به شدت پرهیز می‌کرد.» (ذهبی، ۱۹۹۵م، ج ۵، ص ۱۹۴) علامه ابن سعدالدین المسوری از علمای قرن یازدهم زیدیه با توجه دادن به این نکته ذهبی، به تأثیر اعتقادات و مذهب زیدی علی بن هاشم و عدم تقیة او، بر گزینش‌های بخاری، اشاره کرده است. (قاضی مسوری، ۱۴۱۷ق، ص ۳۰-۳۳)

#### ۲-۴-۴. عدم نقل از امام صادق علیه السلام

بخاری برخلاف سایر کتب معتبر حدیثی اهل سنت از امام صادق علیه السلام نقل حدیث نداشته است و با اینکه حضرت در منابع رجالی اهل سنت توثیق شده و سایر صحاح و سنن از ایشان نقل روایت داشته‌اند، دلیلی بر ترک روایت از ایشان توسط بخاری، جز توجه بخاری به مذهب ایشان، وجود نداشت.

برخی از علمای شیعه و زیدیه و حتی خود اهل سنت علت عدم نقل بخاری را همین دانسته و برخی از آن تعبیر به عقیده ناصبی‌گری بخاری و ضدیت وی با اهل بیت علیهم السلام کرده‌اند. سید حسن صدر (صدر، بی تا، ج ۱، ص ۵۱۳)، فتح‌الله نمازی اصفهانی معروف به شیخ الشریعه (۱۴۲۲ق، ص ۳۹) از علمای شیعه به این موضوع اشاره کرده‌اند. محمد بن عقیل علوی نیز از علمای اهل سنت، علت را تأثیر عقیده نصب در بخاری دانسته و بر کسانی که عدم نقل بخاری از امام صادق علیه السلام را ناشی از یک اتفاق طبیعی و یا دلیلی غیر از نصب دانسته‌اند، خرده گرفته است. (علوی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۴-۳۶) از علمای زیدی نیز دکتر مرتضی بن زید المحطوری، در کتاب *التشیع و اثره علی الجرح والتعدیل* چنین برداشتی از اقدام بخاری داشته است. (صنوبر، ۲۰۱۰م، ص ۳)

احمد کرمی نیز به تفصیل، اثر انگیزه‌های اعتقادی را در اجتناب بخاری از نقل از امام مورد بررسی قرار داده است. (کرمی، ۱۳۹۳ش، سرتاسر) مایکل دن نیز در مقایسه مواجهه مسلم و بخاری با شیعیان در صحاحشان به این نکته اشاره کرده است و

می‌گوید: «بخاری نسبت به مسلم در نقل از شیعیان شیوه سختگیرانه و انتقادی تری داشت. وی در نقل از امام جعفر صادق علیه السلام و سایر شیعیانی که مسلم از آن‌ها نقل حدیث کرده بود، اجتناب می‌کرد.» (Dann, 2015: 203)

### ۳-۴-۴. گزینش از نوع روایاتِ راویان

اگرچه بخاری از راویان شیعی در کتابش استفاده کرده، همان طور که اشاره شد، تقریباً هیچ‌یک از این راویان امامی نیستند و از سایر فرق شیعی و اکثر از راویانی که تشیع حداقلی داشته‌اند، بهره برده است. علاوه بر گزینش بخاری در نوع راوی، وی در نوع روایات آنان هم دست به گزینش زده و روایاتی را که برخی از این راویان در تأیید اهل بیت علیهم السلام نقل کرده‌اند، متذکر نشده، این در حالی است که این راویان بعضاً به دلیل نقل فضایل رومی به تشیع شده‌اند و سایر کتب معتبر حدیثی اهل سنت آن را نقل کرده‌اند.

برای نمونه، عدی بن ثابت راوی حدیث «لَا يَحِبُّنِي إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا يَبْغِضُنِي إِلَّا مُنَافِقٌ» است که منابع معتبر اهل سنت از طریق وی آن را روایت کرده‌اند (مسلم، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۸۶؛ ترمذی، بی تا، ج ۵، ص ۶۴۳) ولی بخاری که ۳۸ حدیث از او نقل کرده، متعرض این حدیث از وی نشده است. محمد بن خازم نیز دیگر راوی هست که این حدیث را ذکر کرده و مسلم هم متذکر آن شده است (مسلم، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۸۶)، ولی بخاری با اینکه ۴۷ روایت از وی نقل کرده، به این حدیث اشاره نکرده است.

مایکل دن در این مورد به رفتارشناسی کتب صحاح پرداخته و در مقایسه‌ای که بین کتاب صحیح مسلم و بخاری انجام داده است، به این نتیجه رسیده که بخاری و مسلم اولاً از شیعیان میانه‌رو و خوش‌خیم حدیث نقل کرده‌اند و در ثانی از همان شیعیان معتدل روایاتی گزینش کرده‌اند که همان روایت با سلسله اسنادی غیرشیعی نقل شده؛ در واقع این روایات در حکم روایات مؤید هستند و نه روایات مستقل. (See: Dann, 2015: 204 & 205)

نتیجه آنکه برخلاف دیدگاه سوم، یکی از ملاک و معیارهای بخاری در کتاب صحیحش توجه به مذهب راوی بوده و با اینکه محظوریت علمی، از طرفی سبب نقل او از راویان شیعی غیررافضی شد، از سوی دیگر، مسائل مذهبی و فرقه‌ای راویان، سبب اجتناب بخاری از راویان رافضی و روایاتشان شده است.



## ۵. نتیجه‌گیری

در این پژوهش سعی شد برخلاف سایر دیدگاه‌های موجود در تبیین حضور راویان شیعی در صحیح بخاری، از نظرگاه نوع تشیع و میزان نقل بخاری از جریانات شیعی، به تحلیلی در خصوص علت حضور راویان شیعی در این کتاب معتبر اهل سنت برسیم؛ در همین راستا نتایج زیر به دست آمد:

۱. بیان شد که بخاری در کتاب صحیح خود از شصت راوی که توسط رجال‌شناسان اهل سنت منتسب به تشیع شده‌اند، نقل حدیث داشته است؛ از این تعداد فقط دو مورد، آن‌هم با تسامح شیعه به معنای اصطلاحی (= امامیه) می‌باشد و سایر راویان از گروه‌های دیگر منشعب از تشیع شناخته شدند.

۲. در گام بعدی و با لحاظ این قرینه به بیان نارسایی احتمالات گفته‌شده در باب چرایی بهره‌گیری بخاری از راویان شیعی در صحیحش پرداختیم و بر اساس قرینه پیش‌گفته - عدم نقل بخاری از طیف راویان امامی - نظریه اولی که وجود راویان شیعی در صحیح بخاری را دلیلی بر تأثیر بی‌بدیل راویان امامی در منابع حدیثی اهل سنت می‌دانست، نادرست دانستیم و بر اساس قراین دیگری چون نحوه گزینش بخاری از میان راویان شیعه و خودداری در نقل از امام صادق (ع) و سایر شواهد، وجه بطلان دیدگاه دوم و سوم که به ترتیب، شوق بخاری در نشر حدیث نبوی و رابطه خوب او با اهل بیت (ع) را عامل نقل بخاری از راویان شیعی تعیین کرده بودند، روشن کردیم.

۳. به‌عنوان دستاورد آخر، نشان دادیم که وجود راویان شیعی در کتاب صحیح بخاری، منحصر به روایت غیر رافضی (غیر امامی و جارودی) است و اندک موارد استثنای موجود، از جنس شواهد است. همچنین توضیح دادیم روایت بخاری از شیعیان غیر رافضی به این خاطر بوده که وی چاره‌ای جز روایت از راویان شیعی نداشته است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. با تشکر از دوست عزیز، آقای احمد رضا کرمی که در شکل‌گیری ایده این تحقیق سهم داشتند.
۲. از این ده نفر، هفت نفر مردد بین زیدیه و اهل تسنن شیعی، یک راوی مردد بین امامی و اهل سنت متشیع بود و دو راوی در اصل تشیع آنان تردید وجود داشت.
۳. راوی اول، عبدالملک بن اعین برادر زراره است که البته امامی بودن وی قطعی نیست و هیچ

کدام از رجال شیعه به صراحت وی را امامی ندانسته‌اند و در فرض پذیرش امامی بودنش بخاری تنها در یک مورد و آن هم مقرون به باقی روایت (باجی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۹۰۲) از او روایت کرده است. راوی دوم، معروف بن خربوذ، محدث امامی مکه است که روایاتی از امام صادق علیه السلام نیز داشته است. ظاهراً مذهب امامی او بر مشایخ اهل سنت پوشیده بوده است؛ زیرا هیچ یک از رجالیان اهل سنت به گرایش شیعی او حتی اشاره‌ای نیز ندارند.

۴. برای مثال، یزید بن ابی زیاد (نک: ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۲۸۸) و اسید بن زید. (نک: همان، ج ۱، ص ۳۰۱)

۵. کان یقول دمشق بلد النصب. (همو، ۱۴۰۶ق، ج ۱۱، ص ۴۴) وأهل البصرة یفرطون فیمن یتشیع بین أظهرهم لانهم عثمانیون. (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۳۶۲).

۶. مسلم در صحیح شش بار (۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۹۰ و ۵۵۹؛ ج ۳، ص ۱۵۶۷؛ ج ۴، ص ۱۷۸۴ و ۲۰۳۷) و ترمذی هفت بار (برای نمونه نک: ج ۲، ص ۱۵۵ و ۴۳۸) نسائی (۴۱۱ق، برای نمونه: ج ۱، ص ۴۸۸؛ ج ۳، ص ۶۷؛ ج ۵، ص ۱۳۴) از او روایت کرده‌اند.

### منابع

۱. آقائوری، علی، *خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌ها شیعی در عصر امامان*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۲. ابن ابی الرجال، *مطلع البدور و مجمع البحور*، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة لابن ابی الحدید*، ج ۱، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن الجوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.
۵. ابن حبان، محمد، *کتاب المجروحین*، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
۶. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۴ق.
۷. ———، *فتح الباری*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی و محب‌الدین الخطیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۸. ———، *لسان المیزان*، تحقیق دائرة المعارف النظامیه - الهند، بیروت: دار النشر، ۱۴۰۶ق.
۹. ———، *هدی الساری لفتح الباری مقدمه صحیح البخاری*، بیروت: دار المعرفه، ۱۳۷۹ق.
۱۰. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *تاریخ ابن خلدون*، تحقیق خلیل شحاده، ج ۲، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۸ق.
۱۱. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۲ق.
۱۲. ابن عدی، عبدالله، *الکامل*، به کوشش یحیی مختار غزاوی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۹ق.

۱۳. ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۴. ابن غضائری، احمد بن حسین، رجال، قم: دار الحدیث، ۱۳۶۴ش.
۱۵. ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم، المعارف، قاهره: دار المعارف، بی تا.
۱۶. ابن الکلبی، نسب معد والیمن الکبیر، تحقیق ناجی حسن، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۲۵ق.
۱۷. ابن ملقن شافعی، سراج الدین عمر بن علی، البدر المنیر فی تخریج الأحادیث والآثار الواقعة فی الشرح الکبیر، ریاض: دار الهجرة للنشر والتوزیع، ۱۴۲۵ق.
۱۸. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، بیروت: دار المعرفه، بی تا.
۱۹. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۲۰. اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۲۱. اصفهانی، ابوالفرج، مقاتل الطالبین، تحقیق کاظم المظفر، ج ۲، نجف: الحیدریه، ۱۳۸۵ق.
۲۲. باجی، سلیمان بن خلف، التعذیل والتجریح، ریاض: دار اللواء، ۱۴۰۶ق.
۲۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، الطبعة الاولى، بیروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
۲۴. برقی، احمد، «الرجال»، همراه رجال ابن داوود حلّی، به کوشش جلال الدین محدث، تهران: بی نا، ۱۳۴۲ش.
۲۵. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية، بیروت: دار النشر، ۱۹۷۷م.
۲۶. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن، تحقیق احمد محمد شاکر وآخرون، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۲۷. خطیب بغدادی، احمد بن علی، الکفایة فی علم الروایة، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
۲۸. رستگار، پرویز، «المراجعات در مراجعه ای دیگر»، آینه پژوهش، شماره ۸۹ و ۹۰، ۱۳۸۳ش.
۲۹. زعبی، محمود، البینات فی الرد علی اباطیل المراجعات، بی جا: بی نا، ۱۴۰۶ق.
۳۰. ذهبی، شمس الدین محمد، سیر أعلام النبلاء، به کوشش شعیب الأرنؤوط و حسین أسد، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.
۳۱. \_\_\_\_\_، میزان الاعتدال فی التقد الرجال، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۵م.
۳۲. شرف الدین، عبدالحسین، المراجعات ابحاث جدیدة فی اصول المذهب و الامامة العامه، تحقیق حسین الراضی، تهران: المجمع العالمی لاهل البيت (ع)، ۱۳۷۱ش.
۳۳. شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۳۴. شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت: دار النشر، ۱۴۰۴ق.
۳۵. شیخ الشریعة اصفهانی، فتح الله بن محمدجواد، القول الصراح فی البخاری و صحیحہ الجامع،

- تحقیق حسین الهرسawy، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۲ق.
۳۶. صدر، سید حسن، *تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام*، تهران: منشورات الاعلمی، بی تا.
۳۷. صنوبر، احمد، «اسباب عدل الامام البخاری عن التخریج للامام جعفر الصادق فی صحیحہ»، ارائه شده در کنفرانس الانتصار للصحیحین در دانشگاه اردن، ۲۰۱۰م.
۳۸. طبسی، محمد جعفر، *رجال الشيعة فی اسانید السنه*، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۲۰ق.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن، *الفهرست*، تصحیح محمد صادق بحر العلوم، نجف: مکتبه المرتضویه، ۱۴۲۰ق.
۴۰. —، *رجال*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۷ق.
۴۱. عجلی، احمد بن عبدالله، *تاریخ التفات*، به کوشش امین قلجی، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۵ق.
۴۲. عقیلی، محمد بن عمرو، *کتاب الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی امین قلجی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
۴۳. علوی، محمد بن عقیل، *العتب الجمیل علی اهل الجرح والتعدیل*، قم: مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۷ق.
۴۴. قاسمی، محمد جمال الدین بن محمد، *قواعد التحديث من فنون مصطلح الحدیث*، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
۴۵. قاضی مسوری، احمد بن سعد الدین، *الرسالة المنقذة من الغواية فی الطرق الروایه*، تحقیق حمود بن عبدالله الاهدوی، بی جا: مکتبه البدر، ۱۴۱۷ق.
۴۶. کرمی، احمد رضا، *بررسی انگیزه‌ها و دیدگاه‌های کلامی بخاری در الجامع الصحیح نسبت به عدم نقل از امام صادق علیه السلام*، پایان نامه ارشد رشته علوم حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۳ش.
۴۷. کشی، محمد بن عمر، *رجال*، تحقیق میرداماد محمدباقر حسینی و مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۴۸. کلاباذی، احمد بن محمد، *الهدایة والارشاد فی معرفة أهل الثقة والسادات*، تحقیق عبدالله اللیثی، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۷ق.
۴۹. محمود صبحی، *فی علم الکلام*، بی جا: بی نا، ۱۴۱۱ق.
۵۰. مسلم بن حجاج، تصحیح و تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۱ق.
۵۱. ناشی اکبر، ابوالعباس عبدالله بن محمد، *مسائل الامامه*، تحقیق فان اس، بیروت: بی نا، ۱۹۷۱م.
۵۲. نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، تحقیق شبیری زنجانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۵ش.
۵۳. نسایی، احمد بن شعیب، سنن، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۵۴. نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعه*، استانبول: مطبعة الدولة، ۱۹۳۱م.

## طرح‌واره‌های تصویری «دنیا» در خطبه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه بر اساس الگوی طرح‌واره‌های ایوانز و گرین

عارفه داودی\*  
پروین بهارزاده\*\*

### چکیده

در سه دهه اخیر، رویکرد زبان‌شناسی شناختی (cognitive linguistics) به‌طور خاص مورد توجه زبان‌شناسان قرار گرفته است. در این رویکرد ساختارهای اطلاعاتی ذهن، نقش اساسی در تعامل با جهان دارد و سازمان‌دهی، پردازش و انتقال اطلاعات توسط زبان صورت می‌گیرد. از این منظر، استعاره و تصاویر ذهنی از مهم‌ترین مقوله‌های ساختاری زبان به‌شمار آمده‌اند. همچنین استعاره نه تنها ابزار زیبایی‌شناسی، بلکه ابزاری فرازبانی شمرده شده که نظام مفهومی انسان را شکل و به اندیشه، رفتار و زبان او جهت می‌دهد. ایوانز و گرین نیز طرح‌واره‌های تصویری را زیرمجموعه‌ای از «تجسم و ساختار مفهومی» معرفی کرده‌اند. در جستار حاضر، پس از تعریف استعاره و برشمردن تفاوت‌های دو نگاه سنتی و نوین به این مقوله، به تعریف طرح‌واره‌های تصویری پرداخته شد و طرح‌واره‌های تصویری دنیا در پیکره خطبه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه در چهارچوب معناشناسی شناختی بر اساس مدل انتخابی «طرح‌واره‌های تصویری ایوانز و گرین» مورد بررسی قرار گرفت. نتیجه آنکه بر اساس انواع کلی طرح‌واره‌های ارائه‌شده در این الگو، طرح‌واره‌های حرکتی، ظرف‌بودگی، نیرو، اتحاد، فضا، تعادل، همسانی و شیء (موجودیت) در بافت متنی خطب و حکم نهج‌البلاغه وجود دارد. از این میان، بیشترین بسامد طرح‌واره‌ها، مربوط به طرح‌واره حرکتی است؛ همچنین بیشترین کاربست طرح‌واره‌ها، مربوط به دنیای مذموم بوده است.

کلیدواژه‌ها: نهج‌البلاغه، دنیا، معنی‌شناسی شناختی، طرح‌واره‌های تصویری، الگوی ایوانز و گرین.

\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه)، نویسنده مسئول / a.davoodi@alzahra.ac.ir

\*\* دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه) / bahar-p@alzahra.ac.ir

## ۱. مقدمه

زبان‌شناسی شناختی به مجموعه‌ای از نظریه‌ها اطلاق می‌شود که به ابعاد شناختی ارتباط زبانی می‌پردازند. یکی از زیرشاخه‌های اصلی زبان‌شناسی شناختی، معنی‌شناسی شناختی است. معنی‌شناسی شناختی، همانند زبان‌شناسی شناختی، نظریه واحدی نیست بلکه مجموعه‌ای از نظریات و رویکردهاست که می‌توان آن‌ها را بر اساس اشتراکشان زیر یک چتر گرد آورد. معنی‌شناسی شناختی به بررسی رابطه میان معنا و ارجاع آن در جهان واقعی می‌پردازد. (راسخ مهند، ۱۳۸۹ش، ص ۲۲) این اصطلاح را نخستین بار لیکاف در مقاله‌ای با همین عنوان مطرح و نگرشی را معرفی کرد که بسیاری از معنی‌شناسان را مجذوب خود ساخت. بنابراین نگرش، دانش زبانی انسان مستقل از اندیشیدن و شناخت نیست. طبق نگرشی که لیکاف به معنی دارد، انسان تجربیاتی را از جهان خارج کسب و به صورت مفاهیمی در ذهن خود ذخیره می‌کند و بعد، از آن‌ها در ایجاد ارتباط استفاده می‌کند. بر این اساس تعامل با جهان به وسیله ساختارهای اطلاعاتی ذهن امکان‌پذیر است. یکی از این ساختارها و فرایندهای مفهومی، استعاره است. در تاریخ، استعاره با مقوله‌بندی مفاهیم ارتباط تنگاتنگ دارد.

## ۲. مبانی نظری پژوهش

### ۲-۱. تعریف استعاره

بر اساس تلقی عام و سنتی، استعاره، مجاز لغوی به علاقه مشابهت است و غرض از آن، بیان این همانی میان دو چیز، مبالغه بیشتر، ایجاد التذاذ، فصاحت بیشتر و انتقال عاطفه‌ای بخصوص در مخاطب است. برای این تلقی از استعاره پنج مؤلفه را می‌توان برشمرد، که عموماً از جانب طرفداران آن پذیرفته شده است: ۱. استعاره یک پدیده ادبی زبانی و مربوط به کلمات است؛ مانند استعاره شیر برای فرد شجاع که صرفاً یک تعبیر زبانی است. ۲. استعاره مبتنی بر شباهت دو چیز است که به یکدیگر تشبیه می‌شوند و ادعا می‌شود هر دو یک چیزند (یعنی میان آن‌ها این همانی هست). فرد شجاع باید ویژگی‌های مشترکی با شیر داشته باشد تا بتوان واژه شیر را برای آن استعاره آورد. ۳. استعاره ناشی از کاربرد آگاهانه و عمدی واژه‌هاست و فرد باید قریحه‌ای خاص داشته باشد تا بتواند از استعاره استفاده کند یا خوب استفاده کند.

۴. استعاره چیزی نیست که مجبور به کاربرد آن باشیم بلکه یک صنعت ادبی است که می‌توان از کاربرد آن صرف نظر کرد. ۵. هدف از کاربرد استعاره، رسیدن به یک مقصود هنری یا بلاغی است.

امروزه از سوی زبان‌شناسانی همچون لیکاف و جانسون، دیدگاه جدیدی درباره استعاره مطرح شده که همه جنبه‌های تلقی سنتی از استعاره را به چالش کشید. آنان در سال ۱۹۸۰، اثر خود را با نام *استعاره‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم* تألیف کردند. تلقی ایشان از استعاره ویژگی‌های متفاوت «دیدگاه زبان‌شناختی درباره استعاره» را چنین بازگو ساخت: ۱. استعاره ویژگی مفاهیم است نه کلمات. ۲. کارکرد استعاره این است که موجب می‌شود برخی مفاهیم، بهتر فهمیده شوند و هدف از آن فقط حصول التذاذ یا فصاحت بیشتر نیست. ۳. استعاره در اغلب موارد مبتنی بر علاقه مشابهت نیست. ۴. استعاره را مردم عادی بدون زحمت در زندگی روزمره خود به کار می‌برند و اینطور نیست که فقط افراد خاصی از آن استفاده کنند. ۵. اینطور نیست که استعاره فقط یک صنعت ادبی برای تزیین کلام باشد بلکه یک امر ناگزیر در فرایند تفکر بشری است. (Kovecses, 2002, p: viii) آنچه نظریه استعاره لیکاف و جانسون را منحصر به فرد می‌کند، تمایزی است که میان استعاره‌های مفهومی و استعاره‌های زبانی قائل شده‌اند. منظور از استعاره‌های مفهومی، عقاید انتزاعی همچون «مناظره، جنگ است» می‌باشد؛ درحالی‌که استعاره زبانی، عبارات زبانی‌ای است که بر پایه این نوع عقاید ابراز می‌شود و در واقع تعبیری از همان عقیده است؛ به عبارت دیگر استعاره مفهومی در ذهن است نه در زبان گفتاری و استعاره زبانی برعکس. فهم جمله «مناظره جنگ است»، مفهومی است و بیان آن زبانی است. بر پایه این نظریه، استعاره اساساً از نظر ماهیت، مفهومی است نه زبانی. زبان استعاری، فقط جلوه ظاهری استعاره مفهومی است که لباس الفاظ به تن می‌کند. استعاره مفهومی، تطبیق نظام‌مند حوزه‌های مفهومی به یکدیگر است: یک حوزه تجربه که حوزه مبدأ نامیده می‌شود، بر حوزه تجربه‌ای دیگر که حوزه مقصد نامیده می‌شود، منطبق می‌گردد. یک کشف عمده لیکاف و جانسون این است که مردم از تعبیرات استعاری به‌نحوی نظام‌مند استفاده می‌کنند؛ زیرا مفاهیم استعاری نظام‌مندند. (Yu, 1998, p: 14) حتی میان معانی مختلف هر حرف اضافه، ارتباطی منسجم وجود

دارد و در واقع ما با یک چند معنایی نظام مند روبه‌رو هستیم؛ درحالی‌که پیش از زبان‌شناختی، معناشناسی حروف اضافه مورد غفلت واقع شده بود و در آثار کلاسیک زبان عربی هم، معانی حروف به صورت فهرستی از معانی و کاربردها ارائه می‌شد که ارتباط نظام‌مندی بین آن‌ها مشاهده نمی‌شد. (ایمانی، ۱۳۹۵، ص: ۱) از نظر لیکاف، این بدن است که امکان تعقل را فراهم می‌کند و انسان بدون تجربه بدن خود، قادر به تفکر و تعقل نیست. (Yu, 1998, p: 22) تفکر در مورد جهت (چپ و راست)؛ ظرف؛ مکان؛ فضا و ... حتی تفکر در مورد خداوند نیز از امکانات و تجربه بدنی سرچشمه می‌گیرد؛ مانند «یدالله فوق ایدیهم» و ... .

## ۲-۲. ضرورت و روش انجام پژوهش

سخنان حضرت علی<sup>(ع)</sup> در نهج‌البلاغه، سرشار از تعبیری است که در آن‌ها جهت تقریب ذهن مخاطبان، مفاهیم و حقایق غیرمادی و معارف ژرف اندیشه‌های ملکوتی بر پایه استعاره‌های مفهومی نمود یافته است که تا ژرفای جان نفوذ می‌کند و در نهان‌خانه ذهن جای می‌گزیند. از جمله این مفاهیم معنوی و حقایق دینی، «دنیا» است که همواره ذهن بشر متفکر را به خود مشغول کرده است. دنیا یک مفهوم انتزاعی است و به نظر می‌رسد عقل، به تنهایی و بدون استمداد از آموزه‌های وحیانی قادر به فهم و درک دقیق آن نباشد؛ درحالی‌که شناخت و معرفت به آن، می‌تواند به نحوی عمیق و گسترده در سبک زندگی و سعادت بشر مؤثر باشد.

اهمیت موضوع، نگارندگان را برآن داشت تا بر مبنای مدل «طرح‌واره‌های تصویری ایوانز و گرین» از منظر معنی‌شناسی شناختی، طرح‌واره‌های تصویری دنیا در خطبه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه را مورد مذاقه قرار دهند؛ زیرا شناخت کارکرد طرح‌واره‌های تصویری در روایات علوی می‌تواند کاربردی‌ترین روش علمی در تحلیل و دستیابی به حقایق مفهوم روایات باشد و حدیث‌پژوهان و محققان را در پی بردن به مقصود گوینده و کشف بطون و سطوح معانی آن یاری رساند.

این پژوهش به‌عنوان پژوهشی میان‌رشته‌ای رویکردی زبان‌شناختی دارد. داده‌های اخذشده از پیکره مورد نظر تحلیل و آمارگیری و نهایتاً در قالب نمودارهای مختلف ترسیم شده است.



## ۲-۳. پرسش‌های پژوهش

- بر مبنای مقدمات مذکور، در این جستار دو پرسش زیر به دقت پی گرفته شده است:
۱. طرح‌واره‌های تصویری دنیا(بر مبنای مدل ایوانز و گرین با رویکرد معنی‌شناسی شناختی)، در خطبه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه کدام‌اند؟
  ۲. بیشترین بسامد کاربرد معناشناختی طرح‌واره‌ای «دنیا» در حدیث‌پژوهی علوی (نهج‌البلاغه) مربوط به چه نوع بوده است؟

## ۲-۴. پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش در نگاشته‌های موجود به زبان فارسی، از دو زاویه روش و موضوع به شرح زیر است:

- تحلیل‌های امام علی علیه السلام پیرامون دنیا در نهج‌البلاغه (هاتفی اردکانی، ۱۳۵۹ش)
  - دنیا در نهج‌البلاغه (شمس‌الدین، ۱۳۶۶ش)
  - تحلیل و بررسی تصاویر ادبی دنیا و آخرت در خطبه‌های نهج‌البلاغه (بیات، ۱۳۸۹ش)
  - جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در نهج‌البلاغه (محمدقاسمی، ۱۳۹۰ش)
  - «دنیا در قرآن و تجلی آن در نهج‌البلاغه» (انصاری، ۱۳۹۰)
  - «بررسی تصویر استعاره‌ی دنیا در خطبه‌های نهج‌البلاغه» (قائمی و همکاران، ۱۳۹۰ش) در این تحقیق بر پایه دیدگاه سنتی به بررسی استعاره‌ها با محوریت «دنیا» در خطبه‌های حضرت علی علیه السلام پرداخته شده است.
  - «زیبایی‌شناختی تصاویر کنایی دنیا و آخرت در خطبه‌های نهج‌البلاغه» (قائمی و همکاران، ۱۳۹۱ش)
  - «مطالعه تطبیقی ترجمه‌های تصاویر کنایی دنیا در نهج‌البلاغه» (قائمی و فتحی مظفری، ۱۳۹۳ش)
  - «بررسی و تحلیل استعاره‌های شناختی نهج‌البلاغه در حوزه دنیا و آخرت» (غضنفری و همکاران، ۱۳۹۷ش)
- تنها پژوهش صورت‌گرفته در زمینه طرح‌واره‌های موجود در نهج‌البلاغه، مقاله «نقد و بررسی طرح‌واره‌های تصویری قرآن در نهج‌البلاغه» (مقیاسی، ۱۳۹۵ش) به چاپ

رسیده است. در این پژوهش، آن دسته از ساختارهای استعاره‌ی نهج‌البلاغه که منطبق با الگوهای استعاره‌ی مطرح با رویکرد زبان‌شناختی، مارک جانسون است، در قالب سه طرح‌واره «حرکتی»، «حجمی» و «قدرتی» ارزیابی شده است و به آن دسته از طرح‌واره‌های تصویری در نهج‌البلاغه پرداخته می‌شود که ماهیت آن‌ها برگرفته از استعاره‌های مفهومی قرآن کریم است. در این میان، کارکرد استعاره‌های قرآنی در قالب طرح‌واره‌های حرکتی از بسامد بالاتری نسبت به سایر طرح‌واره‌ها در نهج‌البلاغه برخوردار است.

اما درباره‌ی تحلیل و پردازش طرح‌واره‌های تصویری «دنیا» در نهج‌البلاغه با رویکرد معنی‌شناسی شناختی بر مبنای مدل ایوانز و گرین، تاکنون تحقیقی صورت نگرفته است.

### ۳. مفهوم طرح‌واره‌های تصویری

طرح‌واره‌های تصویری طرحی از تجارب انسان هستند که در ذهن او تصور می‌شوند و نقش می‌بندند. این طرح‌واره‌ها در بردارنده‌ی جزئیات نیستند بلکه مفاهیمی انتزاعی و در بردارنده‌ی الگوهایی از تجارب تکرارشونده‌ی انسان هستند که ماهیتی تجسمی دارند. این واقعیت که انسان به‌سادگی درباره‌ی مفاهیم پیچیده و انتزاعی سخن می‌گوید، به این دلیل است که میان پدیده‌ها و رخدادهای عینی و پدیده‌ی انتزاعی، همانندی قائل می‌شود. بنابراین، طرح‌واره‌های مذکور بازتاب تجارب جسمانی‌ای هستند که در گذر زمان کسب می‌شوند، لذا شکل‌گیری آن‌ها معلول مجموعه‌ی ادراک‌های انسان از پیرامون اوست. (Evans & green, 2006, p: 179)

### ۴. طرح‌واره‌ی دنیا و گونه‌های آن در نهج‌البلاغه

کلمه‌ی دنیا از ریشه‌ی «دنو» مؤنث «ادنی» و صفت تفصیلی است به معنای نزدیک‌تر و گفته می‌شود: «دانیت بین‌الأمین»؛ آن دو را به هم نزدیک کردم و «ادنیتُ أحدهما من الآخر»؛ یکی را به دیگری نزدیک کردم (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ص ۶۸۸-۶۸۹) و به دلیل کاربرد زیاد، معمولاً موصوف آن حذف می‌شود. (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۱۱۱) برخی نیز واژه «دنیا» را از «دنائت» به معنی پستی و حقارت دانسته‌اند. (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ج ۲۳، ص ۲۸۴)

از جمله ویژگی‌های ممتاز سخنان حضرت علی علیه السلام در نهج‌البلاغه مربوط به حوزه اعتقادی آن است که به تبعیت از روش بدیع قرآنی و نبوی مفاهیم انتزاعی را که در حوزه ادراکات بشری نمی‌گنجد، با استفاده از طرح‌واره‌های تصویری در قالب حسی درآورده و پرده ابهام را از چهره این حقایق کنار زده است. از جمله این مفاهیم انتزاعی مفهوم «دنیا» است. حضرت علیه السلام نگاهی زاهدانه به دنیا ندارد و در بیاناتشان با استفاده از طرح‌واره‌ها گاه بر جنبه منفی دنیا تأکید می‌کند و گاه نیز جنبه مثبت آن را متذکر می‌شود. «این دو دیدگاه است که سرنوشت انسان‌ها را تنظیم و تعیین می‌کند.» (شمس‌الدین، ۱۳۶۶ش، ص ۱۲) به فرموده امیرالمؤمنین علیه السلام: «مَنْ أُبْصِرَ بِهَا بَصَّرَتْهُوَمَنْ أُبْصِرَ إِلَيْهَا أُعْمِتَتْ.» (خطبه ۸۲)

در شرح این عبارت چنین گفته شده است: «یعنی هرکس دنیا را آلت برای بینایی خود و آینه برای وصول به غیر قرار دهد، دنیا او را صاحب بصیرت می‌گرداند و هر کس به دنیا نظر کند و همت خود را معطوف به آن کند، دنیا آن را کور می‌کند.» (خویی، ۱۳۶۴ش، ج ۵، ص ۲۴۰)

حضرت علی علیه السلام در راستای آموزه‌های دنیوی اعم از (معرفی دنیا، تبیین رابطه انسان با دنیا و پیامدهای رابطه ممدوح و مذموم)، بسیاری از مفاهیم انتزاعی را در قالب مجموعه‌ای از مفاهیم عینی بر پایه طرح‌واره‌های تصویری بیان کرده است تا برای همگان به‌ویژه اعراب آن زمان محسوس و ملموس باشد و از این طریق بذر شوق و رغبت به رابطه ممدوح با دنیا را در دل‌های مردم بکارد و گل‌های معطر حُسن و نیکی را در سرزمین وجود آن‌ها شکوفا سازد و از رابطه مذموم با دنیا و عواقب خطرناک ناشی از آن بر حذر دارد و به سعادت ابدی رهنمون نماید.

#### ۴-۱. طرح‌واره پیوستگی (اتحاد) (Unity Schema) / جرعه ته‌مانده آب

انسان از طریق تجربه زندگی اجتماعی خود و زندگی گروهی دیگر موجودات و مشاهده روابط موجود بین آن‌ها و طرز به‌هم پیوستن و ارتباط پدیده‌ها، اتحاد را در ذهن خود تصور می‌کند. از ویژگی‌های ممتاز روایات علوی در نهج‌البلاغه، طرح‌واره‌های جذابی است که حضرت علیه السلام از پیوستگی موجود در پدیده‌های فیزیکی و طبیعی خلق نموده و این ارتباطها را به مفاهیم انتزاعی (از جمله دنیا)، که فاقد این

ویژگی‌اند، نسبت داده است. این طرح‌واره بر اساس تقسیم‌بندی ایوانز و گرین در نهج البلاغه به سه صورت اتحاد (یکی شدن) (unity)، جزء-کل (Part - Whole)، ارتباط و مجموعه وجود دارد.

بهترین تعبیر مبین طرح‌واره پیوستگی برای دنیا، تعبیر ته‌مانده آب است. دنیا بخشی از حیات، فانی و سریع‌الزوال است. همه انسان‌ها باید آماده کوچ از دنیا باشند و خود را برای سفر بزرگی که در پیش دارند، آماده کنند. امام علی علیه السلام دنیای فانی را چنین توصیف می‌کند: «وَإِنَّ الدُّنْيَا... فَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا إِلَّا سَمَلَةٌ كَسَمَلَةِ الْإِدَاوَةِ أَوْ جُرْعَةً كَجُرْعَةِ الْمَقْلَةِ لَوْ تَمَزَزَهَا الصَّدَيَانُ لَمْ يَنْفَعِ» (خطبه ۵۲)؛ «سَمَلَةٌ» از ماده «سَمَل» (بر وزن حَمَل) به معنی خالی کردن حوض یا ظرف از باقی‌مانده آب است، و «سَمَلَةٌ» به آن آب مختصری می‌گویند که در ته حوض یا ظرف باقی می‌ماند. (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۴۰۴) «إِدَاوَةٌ» (بر وزن اداره) به معنی مشک کوچک است که در قدیم به جای قمقمه از آن استفاده می‌کردند، در واقع قمقمه‌ای از پوست بوده است. (ثعالبی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۸۳؛ زمخشری، ۱۳۸۶ش، ص ۵۳) «مَقْلَةٌ» (بر وزن نَمَقَةٌ) در اصل از ماده «مَقَل» (بر وزن نقل) به معنی فرو بردن چیزی در آب یا در آب فرو رفتن است (موسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۰). در قدیم در سفرها هنگامی که گرفتار کمبود آب می‌شدند برای جیره‌بندی عادلانه آب، سنگ‌ریزه‌هایی را در ته ظرف می‌گذاشتند و به اندازه‌ای آب روی آن می‌ریختند که سنگ‌ها را بپوشاند و آن سهم یک نفر بود که این کار برای اندازه‌گیری دقیق بوده است. (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۴۴۱) «تَمَزَزَ» از ماده «مَزَّ» (بر وزن خَزَّ) به معنی مکیدن آب به‌طور تدریجی و آهسته است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۴۹)

امام علی علیه السلام برای تقریب ذهن مخاطب به‌ویژه عرب صدر اسلام (که در منطقه‌ای گرم و بیابانی به سر می‌بردند و با عطش تشنگی بر اثر کمبود آب مواجه بودند) با مفهوم انتزاعی «فناپذیری دنیا»، از مفاهیم عینی و تجارب روزمره آنان از جمله (رابطه جزء و کل در پدیده‌های طبیعی) بهره‌جسته و دنیا را به منزله آبی موجود در ظرفی در نظر گرفته است که به اتمام رسیده و تنها جرعه‌ای ناچیز از آن در ته جام باقی مانده است. حرف اضافه «مِنْ: از» بر اساس سیاق عبارت «مِنْ ابتدائیه» است و اصل نشئت را

نشان می‌دهد و مرجع ضمیر «ها» دنیا می‌باشد، آنگاه حضرت علیه السلام با کاربست کاف تشبیه و همسانی آن با آب اندکی که هنگام جیره‌بندی شدید آب به افراد می‌دهند و هرگز نمی‌تواند تشنگی علاقه‌مندان را فرونشاند، به کوتاهی و کم ارزش بودن دنیا اشاره نموده و بی‌وفایی و ناپایداری دنیا را برای مخاطبان به تصویر کشیده است؛ بدین ترتیب با طرح‌واره‌های اتحاد(جزء-کل) در کنار طرح‌واره همسانی و موجودیت در پیکره روایت سبب خلق معنا شده است.

شواهد دیگر: «تقوا، تنها زاد و توشه خیر دنیا» (خطبه ۱۱۱)؛ و «پیوستگی تأثیر اعمال و رفتار زشت و ناپسند با آلودگی آب دریا.» (خطبه ۸۳)

#### ۴-۲. طرح‌واره مهارشدگی (ظرف‌بودگی) (Control Schema) / مکان توشه‌گیری

انسان با قرار گرفتن در مکان‌هایی که دارای حجم است، آن‌ها را به‌عنوان ظرفی تلقی می‌کند و تصویری از آن‌ها در ذهن خود خلق می‌کند و برای برخی از مفاهیم انتزاعی نیز به کار می‌برد. در زندگی روزمره، بسیاری از مفاهیم را با استفاده از حروف اضافه‌ای همچون: بیرون، بیرون از، داخل، به طرف داخل و... بیان می‌کنیم که همگی مربوط به این طرح‌واره است (Evans & green, 2006, p: 180). حضرت علی علیه السلام گاه جهت عینی‌تر کردن مفهوم دنیا از تجربیات زندگی و مفاهیم محسوس استفاده کرده است. آن‌ها را به‌مثابه ظرف و مظروف در نظر گرفته و به گونه‌ای ملموس برای مخاطبان به تصویر کشیده است. این طرح‌واره بر اساس تقسیم‌بندی ایوانز و گرین، به‌صورت حجم (ظرف) (Containment) پر- خالی (Full - Empty)، داخل- خارج (In- out) در کلام نبوی مشهود است.

امام علیه السلام هرگز نگاهی یک‌جانبه و منفی به دنیا ندارد در عین اینکه آدمی را از دنیاطلبی و فریفته شدن به مظاهر فریبنده آن برحذر می‌دارد، او را به توشه‌اندوزی در دنیا فرا می‌خواند. آنچه آدمیان را به کمال مطلوبشان می‌رساند، در سایه پروا پیشگی و پرهیزگاری به دست می‌آید و هیچ چیز مانند آن یاری‌رساننده مردمان در شکوفایی استعدادهایشان در جهت کمال مطلق نیست. پیشوای پرهیزگاران، علی علیه السلام در ضمن خطبه‌ای چنین فرموده است: «الشَّقْوَةُ لِمُسْتَحِقِّ لَأَفْضَلِ الْعُدَّةِ. فَتَزَوَّدُوا فِي الدُّنْيَا مِنَ الدُّنْيَا مَا تَحْرُزُونَ بِهِ أَنْفُسَكُمْ عَدَاءً. فَاتَّقَى عَبْدُ رَبِّهِ، نَصَحَ نَفْسَهُ وَقَدَّمَ تَوْبَتَهُ وَغَلَبَ شَهْوَتَهُ...».

(خطبه ۶۴) در روایت فوق بر اساس تجربه فیزیکی قرار گرفتن در مکان، «دنیا» به مثابه ظرفی در نظر گرفته شده که «تقوا» مظهر آن است. بر اساس فرمایش حضرت علی علیه السلام با رعایت سه اصل «پندگیری از خود (خیرخواه خود بودن)، توبه را پیش انداختن و غلبه بر شهوت» می توان ره توشه تقوا را در دنیا کسب کرد. کار بست حرف اضافه «من» به همراه فعل حرکتی تَزَوَّدُوا از مصدر (تَزَوَّدُ: توشه گرفتن) بیانگر آن است، که مقصد و هدف خارج از این مکان و حرکت از حجم (دنیا) به سمت بیرون است. از آنجا که «فی» بر ظرفیت دلالت دارد و ظرف، محتوای درونش را محصور و ذخیره می کند، گویا مقصود ایشان آن بوده، که ذخیره بودن «تقوا» را در محدوده دنیا جلوی چشم مخاطبان ترسیم نماید و اینکه انسان متقی چنین سرمایه ای را که بهترین توشه اوست، تنها در دنیا می تواند اخذ نماید. معنای لغوی فعل «تَحْرُزُونَ» یعنی «نگهداری می کنید». مرجع ضمیر «ها» در «به» به «تقوا» برمی گردد و به همراه بای استعانت بیانگر آن است که به وسیله توشه تقوا که جزئی از کل توشه دنیا و در عین حال افضل از همه هست، جان آدمی در قیامت (آخرت) محفوظ می ماند. حضرت علیه السلام در این روایت با ظرافت خاصی مفهوم داخل ظرف و خروج از آن را منتقل کرده است؛ بدین ترتیب با استفاده از طرح واره ظرف بودگی، در کنار طرح واره حرکتی (مبدأ- مقصد)، طرح واره شیء (موجودیت) و طرح واره اتحاد (کل- جزء) به خلق معنا کمک کرده است.

دو نمونه دیگر: «دنیا، خانه سختی و مشقت» (خطبه ۸۲)؛ «دنیا منزلگاهی برای کوچ کردن». (خطبه ۱۱۳)

### ۳-۴. طرح واره نیرو (قدرتی) (Force schema) / گذرگاه جهش با مانع

این طرح واره بر اساس تقسیم بندی ایوانز و گرین به صورت اجبار، انسداد (مانع) (Blocking)، عبور از مانع و جذب (کشش) (Attraction) در کلام علوی موجود است. گاه انسان ها در زندگی خود با کسی یا چیزی مواجه شده اند که در تقابل با آنهاست و عموماً در رویارویی با این مانع، سه امکان در پیش رو دارند: پشت مانع قرار می گیرند و قادر به حرکت نیستند، از وسط یا کنار مانع می گذرند و به راه خود ادامه می دهند یا مانع را از سر راه برمی دارند (Johnson, 1987, p: 42-48). حضرت علی علیه السلام در بیان «دنیا»، گاه از الگوهای پیش فرض در ذهن خود بهره می برد که برگرفته از تجربه قرار

گرفتن خود یا اشیای پیرامون خود تحت تأثیر یک نیروی خارجی یا رفتارهای فیزیکی در برخورد با موانع است.

همواره دو دیدگاه در میان انسان‌ها درباره دنیا وجود داشته است. پیروان ادیان آسمانی دنیا را به‌عنوان منزلگاهی می‌دیدند که باید در مسیر آخرت از آن زاد و توشه برگیرند و به کمک این زاد و توشه، به مقصد نهایی که سعادت جاویدان در سرای آخرت است برسند. دیدگاه دوم دیدگاه پیروان مکتب ماتریالیسم و مادی‌گری (و مذاهبی که متمایل به آن‌ها بودند) می‌باشد که دنیا را تنها سرمایه انسان و هدف نهایی و مقصد اصلی او می‌پنداشتند و تمام نیروی خود را برای نیل به آن به کار می‌گرفتند. پیروان دیدگاه اول، گاهی در عمل هماهنگ با پیروان دیدگاه دوم می‌شدند؛ یعنی با این که اعتقادشان درباره دنیا این بود که وسیله‌ای برای تحصیل آخرت است، عملشان نشان می‌داد که آن اعتقاد، فراموش شده و دنیا را به‌عنوان یک هدف نهایی پذیرفته‌اند. از همین رو پیشوایان بزرگ دین با عبارات مختلف به آن‌ها هشدار می‌دادند تا در خواب نمانند و به بیراهه کشیده نشوند؛ از جمله امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرموده است: «... إِنَّمَا الدُّنْيَا مُتَّهَى بَصَرِ الْأَعْمَى، لَا يُبْصِرُ مِمَّا وَّرَاءَهَا شَيْئاً وَ الْبَصِيرُ يَنْفُذُهَا بَصَرُهُ وَ يَعْلَمُ أَنَّ الدَّارَ وَّرَاءَهَا شَيْئاً وَ الْبَصِيرُ يَنْفُذُهَا بَصَرُهُ وَ يَعْلَمُ أَنَّ الدَّارَ وَّرَاءَهَا، فَالْبَصِيرُ مِنْهَا شَاخِصٌ، وَ الْبَصِيرُ مُتَزَوِّدٌ وَ الْأَعْمَى لَهَا مُتَزَوِّدٌ» (خطبه ۱۳۳)؛ «شاخِصٌ مِنْهَا» یعنی «از آن کوچ‌کننده است» و «شاخِصٌ إِلَيْهَا» یعنی «به سوی آن برگشت‌کننده (خیره‌شونده) است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۲۹۶، ذیل ماده ش خ ص) «مُتَزَوِّدٌ» یعنی توشه‌گیرنده؛ به عبارت دیگر به کسی گفته می‌شود که برای سفر و حضر توشه می‌گیرد. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۷۷) حضرت علیه السلام از طریق طرح‌واره قدرتی نوع اول یعنی، برخورد فیزیکی با مانع خارجی و قرار گرفتن پشت مانع و از حرکت بازایستادن و طرح‌واره قدرتی نوع دوم عبور از مانع و ادامه دادن به راه خود و کاربست آن‌ها در کنار طرح‌واره‌های حرکتی، حجمی، موجودیت و همسانی، به خلق معنا و درک مفهوم انتزاعی (دنیای مذموم و ممدوح) کمک کرده است؛ بدین صورت که با تجربه حاصل از پدیده‌های مادی و مشاهده و درک مانع فیزیکی، «دنیای مذموم» را که عامل آن «غفلت» است، به‌مثابه یک منطقه‌ی محصور در ذهن مخاطب ترسیم کرده که فرد غافل (نادان)

قادر به خروج از آن نیست؛ همچنین واژه اعمی (کور) را برای نادان به کار برده است. وجه این تناظر آن است که نادان حق را با چشم دل نمی‌نگرد، همچنان که کور نمی‌تواند اشیاء را با چشم سر بنگرد؛ لذا اعمی (کسی که چشم باطنش کور است) خیره به سوی دنیا است. حرف اضافه «إلی» در «شاخص\* إلیها» نشان‌دهنده آن است که مقصد اعمی دنیا است. ضمیر «ها» به «دنیا» برمی‌گردد؛ بنابراین می‌توان گفت غفلت موجب کور شدن دل نادان گشته و دنیا را حکم مانعی می‌داند که نمی‌تواند آن سوی آن را بنگرد. در مقابل واژه اعمی، کلمه‌ی «بصیر» را برای دانا به کار برده است. وجه تناظر آن دو به این جهت است که همان‌طور «بینا» می‌تواند در را بگشاید و از محیطی محصور عبور نماید و آن سوی دیوار را ببیند و از آن باخبر شود، شخص دانا هم با نفوذ بیش و یقین از (دنیای ممدوح) عبور می‌نماید و می‌داند که از دنیا کوچ‌کننده و مسافر است و با اندوختن تقوا و پرهیزگاری و به جا آوردن کارهای نیک برای سفر به دیار آخرت و لقای پروردگار از آن توشه برمی‌دارد. حرف اضافه «من» در عبارت «شاخص\* منها» بیانگر مبدأ است و ضمیر «ها» به دنیا برمی‌گردد و بیانگر آن است که صاحب بصیرت دنیا را راهی برای رسیدن به درجات آخرت قرار می‌دهد؛ اما غافل (کوردل) همواره دل به سوی دنیا دارد و آن را کمال مطلوب خود می‌شمارد و برای گذراندن روزهای کوتاه عمر خود در دنیا از لذات آن توشه برمی‌گیرد و این‌ها را زاد و توشه حقیقی خود می‌داند.

نمونه‌های دیگر: «دل‌بستگی به دنیا و دور راندن شدن توسط آن» (خطبه ۸۳)؛ «تقوا سبب رسیدن به بهشت.» (خطبه ۱۳۲)

#### ۴-۴. طرح‌واره جابه‌جایی (حرکتی) (Path Schema) / پیشرو و پرشتاب

انسان برای بسیاری از پدیده‌های انتزاعی، مسیر حرکت همراه با نقطه آغاز (مبدأ) و نقطه پایان (مقصد) را در نظر می‌گیرد. عامل زمان به‌طور صریح یا ضمنی و مسیر حرکتی در طرح‌واره جابه‌جایی مطرح بوده و در شکل‌گیری این ساخت‌های زبانی در نظر گرفته شده است. از سوی ایوانز و گرین، ارائه این طرح‌واره به‌عنوان رعایت اصل اقتصاد و تعهد به عمومیت بخشی در نظر گرفته شده است (Evans & green, 2006, p: 81-90)؛ در کلام علوی نیز مشاهده می‌شود که به مفاهیم انتزاعی حرکت بخشیده



شده و از طریق انطباق مفهوم «دنیا» با مفاهیم عینی، تصویری ملموس از آن ارائه شده است.

انسان به حسب طبع و آفرینش پیوندی با دنیا دارد که در حکم ازدواج است. حضرت علیه السلام در عبارت «یا دُنْیا یا دُنْیا اِلَیکِ عَنّی اَبی تَعَرَّضْتُ اُمِّ اِلی تَشَوَّقْتُ لَما حَانَ حَینُکَ هَیْهاتَ غُرّی غَیری لَما حَاجَۃٌ لَی فِیکِ فَما طَلَّقْتُکِ ثَلَاثاً لَما رَجَعْتُ فِیْها، فَعَیْشُکِ قَصِیرٌ، وَخَطَرُکِ یَسِیرٌ، وَ اَمْلُکِ حَقیْرٌ» (حکمت ۷۷)؛ بر اساس جاندارپنداری و طرح‌واره همسانی دنیای پر زرق و برق و سرشار از دل‌بستگی‌ها و وابستگی‌ها را متناظر با زنی می‌دید که خود را آراسته و عرضه می‌کند. با استفاده از طرح‌واره تصویری جذب که از تجربه پیش مفهومی و بدن‌مندی نشئت گرفته، به مفهوم انتزاعی کشش و جاذبه‌ای که از سوی دنیای مذموم بر اثر نیروی وارد شده به ظهور می‌رسد، اشاره کرده است. دنیا مظلومی است برای ظرف دل انسان که پیوند با آن در آغاز آفرینش در نهاد بشر گذاشته شده است ولی گاه چنان آراسته می‌نماید که آدمی را فریفته خود می‌کند و تمامی دل انسان را به خود اختصاص می‌دهد. امام علیه السلام نسبت به دنیای مذموم (به‌عنوان مسیر پیمای متحرک) امر به دوری نموده و فرموده است: «از من دور شو، تو خود را به من عرضه می‌کنی یا اشتیاق را به من نشان می‌دهی؟ تا من را به شوق آوری؟ هرگز چنین زمانی برای تو فرا نرسد (که در دل من جای گیری)». گفتمانی که حضرت علیه السلام در این عبارت انتخاب کرده، طرح‌واره‌ای از حرکت در مسیر افقی را در ذهن می‌سازد که با طرح‌واره جهتی دوری همراه است؛ «و اَلِیکِ» از اسماء افعال است یعنی دور شو و «عَنّی» متعلق به چیزی است که معنای فعل را دارد، حرف اضافه «عَن» ابتدای غایت را نشان می‌دهد و استفهام توییحی امام علیه السلام در عبارت آیا خود را به من می‌نمایانی و خواهان من هستی، نیز نوعی بی‌ارزش ساختن دنیا و دور شمردن موافقت خود با خواسته آن است.

سپس برای ترسیم شدت این دوری در ذهن مخاطب فرموده است: «من تو را سه‌طلاقه کردم» آنگاه با عبارت «لَا رَجَعْتُ فِیْها: راه برگشتی نیست» (طرح‌واره دور-نزدیک) جدایی او را مورد تأکید قرار داده و این جمله بیانگر نهایت نارضایتی است. در واقع ناظر به این حقیقت است که امام علیه السلام پیوندی را که به حسب طبع و آفرینش

با دنیا وجود دارد، قطع و عطایش را به لقایش بخشیده است. گویا تقوا و پرهیزگاری به مثابه مانعی و سپری هستند که دنیای مذموم نمی‌تواند در جان حضرت نفوذ کند و در صورت برخورد به عقب رانده می‌شود (طرح‌واره قدرتی مانع). در ادامه این سخن، حضرت علیه السلام دلیل این نفرت بر زر و زیور دنیا و مقامات و ثروت‌ها را بیان کرده و فرموده است: «زندگی تو کوتاه و مقام تو کم و آرزوی تو داشتن ناچیز است.» افزون بر آن عبارات «هیئات» یعنی آنچه را تو از من می‌خواهی بسیار دور است و «جمله «لَا حَانَ حِينِكَ» که در واقع جمله انشائییه است و جمله «عُرِّي غَيْرِي» یعنی هرگز به سراغ من نیا (بحرانی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۴۴۷-۴۶۸) دقیقاً بیانگر آن است که حضرت با به کار بردن طرح‌واره حرکتی در کنار شش طرح‌واره حجمی، قدرتی (جذب و مانع)، اتحاد (ارتباط)، فضا (دور- نزدیک) و همسانی در پیکره روایت، مفهوم انتزاعی «دنیای مذموم» را در سطح فهم همگان تنزل داده و افراد را به دوری از آن فرامی‌خواند.

دو شاهد دیگر: «شتابان رفتن دنیا سوی طالبش» (خطبه ۴۵)؛ «روی آوردن دنیا به رهاکننده‌اش.» (خطبه ۸۲)

#### ۵-۴. طرح‌واره فضا (Spatial Schema) / فریبنده و جذاب

انسان با در نظر گرفتن جایگاه و محل قرار گرفتن خود و سنجش آن با دیگران و پدیده‌های اطرافش، فضایی ذهنی را برای خود به تصویر می‌کشد. با استفاده از این تصویر ذهنی می‌تواند موقعیت پدیده‌ها را نسبت به هم به اشکال مختلف ترسیم کند. این جهت‌ها قراردادی یا دل‌بخوایی نیستند بلکه بر مبنای تجربه‌های فیزیکی و فرهنگی انسان‌ها شکل می‌گیرند. (Lakoff & Johnson, 1980, p: 14-18) حضرت علی علیه السلام بر مبنای تجربه‌های فیزیکی و فرهنگی مردم، به‌ویژه عرب‌های صدر اسلام، از جهت‌های فضایی «أَقْبَل، إِهْبَط، أَدْبَر، أُحَدَّر و...» با تصاویری که در ذهن به وجود می‌آورند، به‌عنوان حوزه شناختی مبدأ، به‌منظور برقراری انسجام در نظام مفهومی و درک بهتر مفاهیم پیچیده‌ای چون «بدی و زشتی، پست و بی‌ارزش بودن، فانی شدن و...» بهره برده و در نتیجه مفهوم و درکی جدید آفریده است. این طرح‌واره بر اساس تقسیم‌بندی ایوانز و گرین، به‌صورت بالا - پایین (Up- down)، جلو- عقب (Front- Back)، نزدیک- دور

(Near - far)، در روایات نهج‌البلاغه موجود است.

انسان با جلوه‌های گوناگون دنیا روبه‌رو می‌شود و زینت‌ها و لذت‌های آن را مشاهده می‌کند اگر این انسان، آن‌گونه که باید دنیا را نشناخته باشد، آنگاه که دنیا به کام اوست، از حقایق غافل شده و دلبسته دنیا و ظواهر آن می‌شود؛ لذا حضرت علی (ع) فرموده است: «وَ أَحَذَّرَكُمُ الدُّنْيَا ... قَدْ تَزَيَّنَتْ بِغُرُورِهَا وَ غَرَّتْ بِزِينَتِهَا» (خطبه ۱۱۳)؛ فعل حرکتی «أَحَذَّرَ» از ریشه «حَذَرَ» است. بار معنایی فعل حرکتی «حَذَرَ» دوری کردن و احتراز از چیز ترسناک و هراس‌آور. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، ص ۴۶۰) و مخالف «نزدیکی کردن» می‌باشد و تصویری از بدی و زشتی دنیا را در ذهن مخاطب ترسیم می‌کند. در شاهد فوق، حضرت علی (ع) برای تقریب ذهن مخاطب به مفهوم انتزاعی دنیا، بر اساس جاندارپنداری آن را به مثابه فریبنده‌ای مغرور معرفی می‌کند که با تجملات ظاهری، دنیاپرستان را می‌فریبد (سوی خود کشیده و جذب می‌نماید؛ مانند جذب بُراده‌های آهن توسط آهن‌ربا؛ طرح‌واره کششی). گفتمانی را که حضرت (ع) در این عبارت انتخاب کرده، طرح‌واره‌ای از حرکت در مسیر را نیز در ذهن می‌سازد که با طرح‌واره جهتی دوری همراه است. ملاحظه می‌شود که امیرالمؤمنین (ع) با به کار بردن سه طرح‌واره از جمله طرح‌واره جهتی دوری در پیکره روایت، مفهوم انتزاعی «مذموم بودن دنیا» را در سطح فهم همگان تنزل داده و افراد را از آن نهی کرده است؛ اما در خطبه‌ای دیگر چنین فرموده است: «وَ حَقًّا أَقُولُ مَا الدُّنْيَا غَرَّتَكَ وَ لَكِنَّ بِهَا اغْتَرَرْتَ.» (خطبه ۲۲۳) «این کلام امام (ع) بیانگر آن است که فریبندگی دنیا از ارتباط انسان با دنیا حاصل می‌شود و ذاتی دنیا نیست. آنگاه که انسان در کار باشد و ارتباط او با دنیا لحاظ شود، این صفت پدید می‌آید و در حقیقت، فریب خوردن انسان از دنیا مطرح است نه فریبندگی که حاصل عدم شناخت صحیح از دنیاست.» (نوروزی، ۱۳۸۲ ش، ص ۶۹-۷۰)

شواهد دیگر: «بشت کردن به دنیا» (خطبه ۵۲)؛ «پایین بودن دنیا». (خطبه ۱)

#### ۴-۶. طرح‌واره شیء (موجودیت) (Existence schema) / متعفن و مردار

اشیاء ویژگی‌هایی دارند که در موجودات زنده یافت نمی‌شود. اشیاء امکان رشد و نمو ندارند. انسان می‌تواند آن‌ها را ببیند، ببوید، بشنود، بچشد، لمس کند یا در تملک خود گیرد.

در جهان اسلام هیچ کس به اندازه امیرالمؤمنین علیه السلام چهره دنیا را نشان نداده است. آن حضرت علیه السلام در گفتار و نوشتار خویش در ترسیم حقیقت دنیا از هیچ تعبیر مضمّن کننده‌ای نسبت به آن کوتاهی نکرده است، طوری که اگر کسی به عمق کلام آن حضرت دست یابد، هرگز به دنیا رغبت نمی‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۷۲) از جمله بیانات امام علیه السلام در نهج البلاغه: «أَقْبَلُوا عَلَيَّ جِيفَةً قَدْ أَفْتَضَحُوا بِأَكْلِهَا.» (خطبه ۱۰۹) واژه «أَقْبَل» در مقابل «أُدْبَر» (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۴۴۸) به معنای «روی آوردن و ملازم بودن» (بستانی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۰۹) و واژه «جیفه» به معنای «مردار بوگرفته» است. (زمخشری، ۱۳۸۶ش، ص ۳۲) با عنایت به محسوس بودن حیوانات درنده و لاشه مردار برای اعراب بادیه نشین، حضرت علیه السلام با حوزه مفهومی عینی «جیفه» (طرح‌واره شیء) و توصیف آن برای درک حوزه انتزاعی «دنیا» بهره جسته است و آن را به مثابه مرداری دانسته که دنیاپرستان به آن روی آوردند (طرح‌واره جهت‌ی و حرکتی) و به خاطر آن رسوا شدند. حرف اضافه «باء» در عبارت «بِأَكْلِهَا» بر تعلیل دلالت دارد. دلیل این رسوایی آن است که جیفه و مردار گنبدیده دنیا از دهان و دست آنان (تمام وجودشان) استشمام می‌شود. شاید تناظر میان «جیفه» و «دنیا» به دلیل تعفنی باشد که در باطن دنیای آلوده به انواع ظلم‌ها و گناهان وجود دارد یا بدین سبب است که دنیاپرستان برای ربودن آن از یکدیگر، به جنگ و ستیز برمی‌خیزند. (محمدقاسمی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۲۷)

نمونه‌های دیگر: «دنیای شیرین سبز» (خطبه ۴۵): «تبدیل شیرینی دنیا به تلخی».

(خطبه ۵۲)

#### ۷-۴. طرح‌واره تعادل (توازن) (Balance Schema) / آموشد

شمّ زبانی انسان در حیطة تجربه بر مبنای ارتباط فیزیکی و فرهنگی محیط پیرامون گوینده درک می‌شود. برای نمونه، ما مفهوم توازن را بین دو کفه ترازو و... تجربه کرده‌ایم. این تجربه حاصل مشاهده و درک تعادل فیزیکی میان پدیده‌هاست. امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز از مشاهده پدیده‌های طبیعی و درک توازن و تناسب میان آن‌ها جهت مفهوم‌سازی دنیا، استفاده کرده است.

شواهد تاریخی فراوانی وجود دارد مبنی بر اینکه هنگامی انسان‌هایی در امور مختلف اعم از «حکومت و سیاست، امور اجتماعی، اقتصادی، علوم و دانش‌ها» مشهور

و معروف می‌شدند، بسیاری از کارهای خوبی را که دیگران انجام داده بودند به آن‌ها نسبت می‌دادند.

امام علی علیه السلام فرموده است: «إِذَا أُقْبِلَتِ الدُّنْيَا عَلَى قَوْمٍ أَغَارَتْهُمْ مَحَاسِنَ غَيْرِهِمْ وَإِذَا أُدْبِرَتْ عَنْهُمْ سَلَبَتْهُمْ مَحَاسِنَ أَنْفُسِهِمْ» (حکمت ۹)؛ در شرح نهج‌البلاغه آمده است: بسیاری از اشعار خوب را دیده‌ایم که چون گوینده‌اش ناشناخته بود، از او نفی می‌کردند و به افراد مشهور در شعر نسبت می‌دادند، بلکه کتاب‌هایی در فنون و علوم از اشخاص غیر مشهور وجود داشته که آن را به صاحبان نبوغ و شهرت نسبت داده‌اند و اشاره به داستان جعفر برمکی می‌کند که در آن زمان که مورد قبول هارون‌الرشید بود و اسم و شهرتش در همه‌جا پیچید، هارون او را در کیاست، سخاوت، فصاحت و مانند آن از برترین‌های روزگار می‌شمرد؛ در فصاحت برتر از قُسّ بن ساعده، در سیاست بالاتر از عمر بن خطاب و در زیبایی زیباتر از مصعب بن زبیر و در عفت پاکدامن‌تر از یوسف علیه السلام و... (درحالی‌که واقعاً چنین نبود). ولی هنگامی که نظر هارون درباره‌ او تغییر کرد صفاتی را هم که داشت انکار نمود. (معتزلی، ۱۳۸۶ش، ج ۱۸، ص ۱۸)

ملاحظه می‌شود حضرت علیه السلام در این کلام عبرت‌آموز برای تقریب ذهن مخاطب به مفهوم انتزاعی «دنیای مذموم» از مفهوم عینی و تجارب مردم از فرهنگ زمانه و شرایط عصری بهره‌جسته و با استفاده از جاندارپنداری «دنیای مذمت‌شده» را به‌مثابه متملقان و مداحانی در نظر گرفته که برای نزدیک شدن به افراد دارای شهرت و جاه و مقام روی به سوی آنان می‌کنند و در وصف آنان نیکی‌هایی را به هم می‌بافند و به آن افراد نسبت می‌دهند، اما زمانی که قدرتشان از بین رفت، روی از آنان برمی‌گردانند، هر نسبت ناروایی را بدان‌ها می‌دهند و تمام فضایلشان را زیر سؤال می‌برند. بدین ترتیب امیرالمؤمنین علیه السلام به موازنه دو کفه «توازن روی آوردن دنیا به افراد با عاریت گرفتن نیکی‌ها» و «توازن پشت کردن دنیا با سلب نیکی‌ها» پرداخته است؛ بنابراین در شاهد مذکور بر اساس جاندارپنداری و ترسیم طرح‌واره‌های توازن و جهت‌ی - روی (جلو) و پشت (عقب) - در پیکره‌روایت و خلق معنا، سستی و ناپایداری و اقبال و ادبار «دنیا» را بیان می‌کند.

شواهد دیگر: «تناسب تلخی دنیا با شیرینی آخرت» (حکمت ۲۴۳)؛ «تناسب طالب و

مطلوب». (حکمت ۴۳۱)

#### ۸-۴. طرح وار همسانی (Consistency schema) // ماری زهرآگین

انسان در زندگی همواره با اشیاء و پدیده‌های مشابه روبه‌روست. این مشابهت‌ها می‌تواند به دلایل مختلف باشد. طبق اصل «یک‌سویی»، X به مثابه Y است، یک حوزه مقصد انتزاعی یعنی X با استفاده از حوزه عینی تر Y تبیین می‌شود؛ بنابراین امری که بر ساختار مفهومی آسان‌تر و تجربه حسی راحت‌تر است، تبیین‌کننده مفهوم پیچیده‌تر قرار می‌گیرد. حضرت علی علیه السلام به منظور تبیین مفهوم دنیا، با استفاده از طرح‌واره همسانی و مفهوم به کار رفته در حوزه مبدأ، که برگرفته از امور محسوس است، جهت سهولت درک ماهیت انتزاعی حوزه مقصد بهره گرفته است.

پستی و بی‌ارزشی دنیای مذموم چیزی نیست که بیان آن تنها به یکی از شریعت‌های الهی اختصاص داشته باشد بلکه در تمام شرایع، انبیاء الهی امت‌ها را از گرایش و اقبال به دنیا و لذت‌های فانی و پشت کردن به آخرت و جهان ابدی برحذر داشته‌اند و بر این واقعیت که «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ» محبت و علاقه به دنیا سرچشمه و در رأس تمام گناهان است، تأکید کرده‌اند و در دین مبین اسلام (که کامل‌ترین ادیان الهی است) نیز بر فناپذیری «دنیا» و بی‌ارزشی آن تأکید فراوانی شده است؛ از جمله در نهج البلاغه با ذکر مثال‌ها و تشبیهاتی دنیای مذمت شده و بی‌اعتباری آن به گونه‌ی جالبی تبیین گردیده است؛ از جمله فرموده: «مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَثَلِ الْحَيَةِ لَيْنٌ مَسْهُا وَ السُّمُّ النَّاقِعُ فِي جَوْفِهَا، يَهْوِي إِلَيْهَا الْغَرُّ الْجَاهِلُ وَ يَحْذَرُهَا ذُو اللَّبِّ الْعَاقِلُ.» (حکمت ۱۱۹) در این حکمت، امام علیه السلام به منظور تقریب بیشتر ذهن مخاطب به ظاهر و باطن دنیای مذموم و بیان شدت اهمیت آن، با کاربست «کاف تشبیه»، دنیا را همچون مار سمی دانسته است؛ به عبارت دیگر، مفهوم «مار سمی» را که مفهومی ملموس است، به عنوان حوزه مبدأ، برای درک مفهوم حوزه مقصد (دنیای مذموم) به کار برده است. بر این اساس، تناظری بین قلمروی «ظاهر دنیای مذموم» و «پوست نرم مار سمی» از یک سو و «باطن دنیای مذموم» و «زهر مرگ‌بار درون مار» از سوی دیگر صورت گرفته است. فریفته نادان، جذب لذت‌ها و زیبایی‌ها و خوشی‌های ظاهری دنیای مذموم می‌شود؛ به عبارتی این دنیای فناپذیر با کششی خاص، فرد دنیازده را به سوی خود

می‌کشاند؛ حال آنکه فرد خردمند از آن بر حذر می‌باشد (روی برمی‌گرداند). مشاهده می‌شود که ویژگی حسی عنصر حوزه مبدأ، مخاطب را در شناخت معنای انتزاعی حوزه مقصد، از طریق انطباق میان آن دو یاری می‌رساند؛ بدین ترتیب حضرت علی علیه السلام با استفاده از طرح‌واره همسانی در کنار طرح‌واره نیرو (جذب) و طرح‌واره حرکتی و حجمی (درون و بیرون) در پیکره روایت، حقارت دنیای فانی مذموم را جلوی دیدگان مخاطب ترسیم کرده و پرورش‌یافتگان مکتب علوی را به دوری از آن سفارش می‌کند.

شواهد دیگر: «دنیای مذموم همچون سایه کوتاه و رو به کاهش» (خطبه ۶۳)؛ «دنیای سرکش همسان شتر ماده بدخو». (حکمت ۲۰۹)

## ۵. نتیجه‌گیری

تأمل در اندیشه‌های حضرت علی علیه السلام در بافت روایی خطبه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه در حوزه دنیا بیانگر آن است که:

۱. انواع کلی طرح‌واره‌های ارائه‌شده از سوی ایوانز و گرین، اعم از حرکتی، ظرف‌بودگی، نیرو، فضا، همسانی، اتحاد، تعادل و موجودیت به همراه برخی از زیرمجموعه‌هایشان در روایات علوی یافت می‌شود.

۲. ارائه مدل کلی از طرح‌واره‌ها و زیرمجموعه‌های آن‌ها به درک ارتباط و پیوستگی میان آن‌ها کمک می‌کند و سبب می‌شود طرح‌واره‌ها به صورت کلی‌تر معرفی شوند.

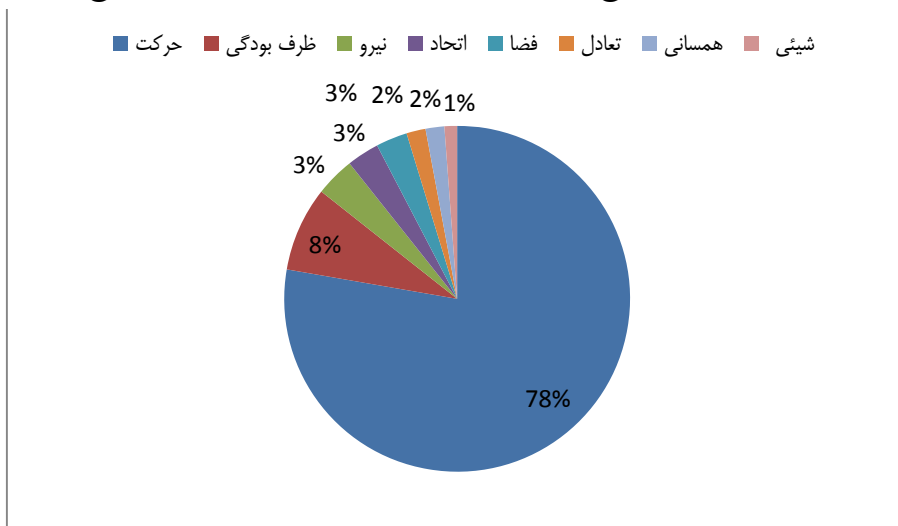
۳. طرح‌واره‌های حرکتی و پس از آن ظرف‌بودگی از بسامد بیشتری نسبت به سایر طرح‌واره‌ها برخوردارند و این امر می‌تواند توجیهی شناختی داشته و نشئت‌گرفته از شرایط عصری و فرهنگ زمانه باشد.

۴. حضرت علیه السلام با استفاده از طرح‌واره‌های ارائه شده، مفهوم مجرد دنیای مذموم و ممدوح و رابطه دنیا با انسان و پیامدهای ناشی از آن را بیان کرده که در این میان، بیشترین کاربست طرح‌واره‌ها مربوط به دنیای مذموم بوده است.

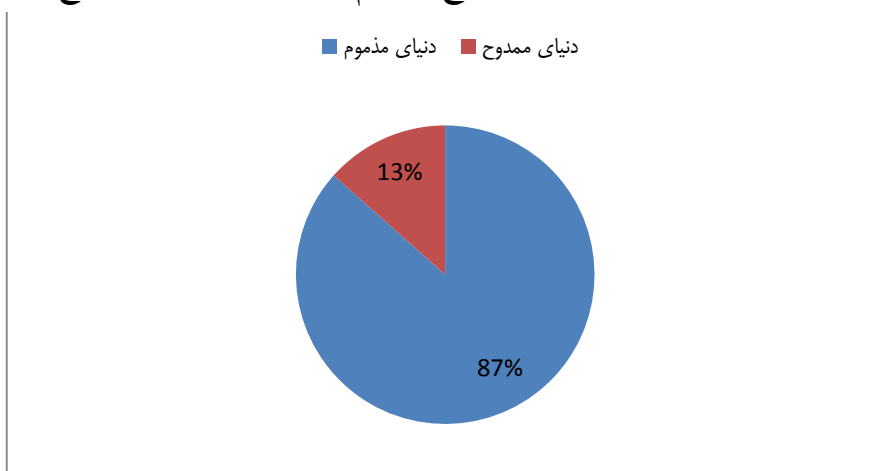
۵. امام علیه السلام از انواع طرح‌واره‌های تصویری برای رساندن مفاهیمی که در ذهن دارد، بهره گرفته است. این طرح‌واره‌ها در باز نمود احساسات و تخیلات ایشان نقش اساسی داشته و مفاهیم انتزاعی را به نحوی محسوس برای مخاطب به نمایش درآورده است.

۶. تعامل تجربه و محیط پیرامون، موقعیت‌های جغرافیایی، سبک و سیاق زندگی، تعامل با حیوانات، عناصر محیط زیست آدمی و کسب و کار تجارت نقش مهمی در شکل‌گیری طرح‌واره‌های تصویری در خطبه‌های نهج‌البلاغه داشته است.

نمودار ۱: درصد فراوانی طرح‌واره‌های تصویری دنیا در خطبه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه



نمودار ۲: درصد فراوانی مرویات دنیای ممدوح و مذموم در خطبه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه





## منابع

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، تحقیق و تصحیح محمود طنحاحی، محمد زاوی و احمد طاهر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المحکم و المحيط الاعظم*، تحقیق و تصحیح عبدالحمید هنداوی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۳. انصاری، صابر، «دنیا در قرآن و تجلی آن در نهج‌البلاغه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، استاد راهنما: محمد صدقی آلتق، ۱۳۹۰ش.
۴. ایمانی، محمود، *بررسی حروف اضافه در متن قرآن مجید از منظر معنی‌شناسی شناختی*، پایان‌نامه دکتری، استاد راهنما: مجتبی منشی‌زاده، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۹۵ش.
۵. بحرانی، میثم بن علی، *شرح نهج‌البلاغه (۲)*، ترجمه قربانعلی محمدی مقدم و علی اصغر نوایی یحیی‌زاده، مشهد: آستان قدس رضوی، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۴۱۷ق.
۶. بستانی، فؤاد افرام، *فرهنگ ابجدی*، تهران: اسلامی، ۱۳۷۵ش.
۷. بیات، حسین، *تحلیل و بررسی تصاویر ادبی دنیا و آخرت در خطبه‌های نهج‌البلاغه*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه بوعلی سینا، دانشکده علوم انسانی، استاد راهنما: مرتضی قائمی، ۱۳۸۹ش.
۸. ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *فقه اللغة، تحقیق/تصحیح جمال طلبة*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق.
۹. جوادی آملی، عبدالله، *حماسه و عرفان*، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۸ش.
۱۰. خوبی، حبیب‌الله، *منهاج البراعة فی شرح نهج‌البلاغه*، بی‌جا: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۴ش.
۱۱. دشتی، محمد، *ترجمه و شرح نهج‌البلاغه*، قم: انتشارات ظهور شفق، ۱۳۸۵ش.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه*، تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۷ش.
۱۳. راسخ مهند، محمد، *درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی، نظریه‌ها و مفاهیم*، تهران: سمت، ۱۳۸۹ش.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۴ش.
۱۵. زبیدی، مرتضی، *تاج العروس*، تحقیق و تصحیح علی شیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۶. زمخشری، محمود بن عمر، *مقدمه الادب*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۸۶ش.
۱۷. شمس‌الدین، سید مهدی، *دنیا در نهج‌البلاغه (۱)*، بی‌جا: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۶۶ش.
۱۸. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق/تصحیح احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۱۹. غضنفری، سید اکبر و همکاران، «بررسی و تحلیل استعاره‌های شناختی نهج‌البلاغه در حوزه دنیا و

- آختر»، فصلنامه بنیاد ملی نهج البلاغه، شماره ۱، ۱۳۹۷ش، ۱۰۸۸۵.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۲۱. قاسمی، حمید، جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی نهج البلاغه، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۹۰ش.
۲۲. قائمی، مرتضی و فتحی مظفری، رسول، «مطالعه تطبیقی ترجمه‌های تصاویر کنایی دنیا در نهج البلاغه»، دو فصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، شماره ۱۱، ۱۳۹۳ش، ص ۱۱۳-۱۵۴.
۲۳. قائمی، مرتضی و همکاران، «بررسی تصویر استعارای دنیا در خطبه‌های نهج البلاغه»، فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۵، ۱۳۹۰ش، ص ۱۱۰-۱۳۹.
۲۴. قائمی، مرتضی و همکاران، «زیبایی شناختی تصاویر کنایی دنیا و آختر در خطبه‌های نهج البلاغه»، مجله مشکوة، شماره ۱۱۷، ۱۳۹۱ش، ص ۴-۲۴.
۲۵. محمدقاسمی، حمید، جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در نهج البلاغه، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰ش.
۲۶. معتزلی، عزالدین ابو حامد (ابن ابی الحدید)، شرح نهج البلاغه (۱)، قم: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۶ش.
۲۷. مقیاسی، حسن، «نقد و بررسی طرح‌واره‌های تصویری قرآن در نهج البلاغه»، فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، دوره چهارم، شماره ۱۴، ۱۳۹۵ش، ص ۸۹۳-۱۰۸.
۲۸. موسی، حسین بن یوسف، الافصاح، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۲۹. نوروزی، رضا، دنیا در نهج البلاغه (۲)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی، مرکز تربیت مدرس، دانشگاه قم، استاد راهنما: احمد بهشتی، ۱۳۸۲ش.
۳۰. هاتفی اردکانی، زهره، تحلیل‌های امام علی (علیه السلام) پیرامون دنیا در نهج البلاغه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه ادیان و مذاهب، دانشکده الهیات، استاد راهنما: کمال صحرائی اردکانی، ۱۳۵۹ش.
31. Evans, V. and Green, M., *Cognitive Linguistics: An Introduction*, 1. end. Edinburgh: Edinburgh university press, 2006.
32. Johnson, M., *The Body in the Mind*, Chicago: University of Chicago press, 1987.
33. Kovecses, Zoltan, *Metaphor: A Practical Introduction*, New York: Oxford University Press, 2002.
34. Lakoff, G. and Johnson, M., *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.
35. Yu, Ning, *The Contemporary Theory of Metaphor*, Amsterdam: John Benjamins B.V., 1998.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی  
سال ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۲۴  
مقاله علمی پژوهشی  
صفحات: ۱۴۹-۱۷۲

## بررسی پادرمیانی رخدادهای مباحله در فرود آمدن سوره آل عمران

رضا حاجیان حسین آبادی\*  
پرویز رستگار جزی\*\*

### چکیده

بی تردید برای فهم قرآن، مخاطب باید با زوایای نزول قرآن، فرهنگ، آداب و رسوم، محیط، شأن و اسباب نزول واقف شود. بدون توجه به آنچه گفته شد، چنان فهمی حاصل نخواهد شد. این نوشتار برای بررسی ارتباط آیات اولیه سوره آل عمران و رخداد مباحله در سه بخش با طرح تاریخ گذاری سوره آل عمران و رخداد تاریخی مباحله، بررسی دلالتی و سندی آیات و روایات، نامه نگاری و ورود قبایل به مدینه، فهمی روشن و صحیح از عدم همزمانی نزول آیات سوره آل عمران و رخداد مباحله به دست دهد. هم‌مضمونی آیه ۶۱ آل عمران با رخداد مباحله، سبب خلط سبب نزول و هم‌زمانی در نزول شده است. با بررسی سندی و دلالتی، در نظر گرفتن روایات ترتیب نزول و رخدادهای قطعی تاریخی در آیات، سوره آل عمران در سال سوم نازل شده است. به رغم اینکه مباحله از اتفاقات قطعی تاریخی است، با نزول آل عمران هم‌زمان نیست. مقاله با روش توصیفی تحلیلی و با بهره گیری از آیات، روایات و مستندات تاریخی نگاشته شده است.

### کلیدواژه‌ها: سوره آل عمران، سبب نزول، مباحله، تاریخ گذاری قرآن.

\* استادیار دانشگاه پیام نور / alihajian131@gmail.com

\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان / p.rastegar@mail.kashanu.ac.ir

## ۱. مقدمه

تاریخ گذاری قرآن به دلیل فهم بهتر قرآن و آشنایی با شرایط و مقتضیات، شناخت مطلق و مفید، عام و خاص، مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ و برداشت های فقهی لازم است. (آلغازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۳ و ۳۹) ولی به سبب تفاوت ترتیب نزول با مصحف، و فاصله طولانی از زمان نزول تاکنون، تاریخ گذاری امری دشوار است. قرآن کریم پس از نزول به دستور پیامبر اکرم ﷺ مرتب و مدون شد و به شکل کنونی درآمد. (همان، ص ۳۰ و ۳۱) فهم اینکه آیات و سوره ها دقیقاً در چه زمانی نازل شد، تا حدودی مشکل است؛ زیرا در دوره ای منع کتابت حدیث، سبب عدم ثبت و نگارش گفتار و رفتار پیامبر ﷺ شد؛ که اولین مشکل آن، نقل به معنا بود. (ساجدی و مرتضوی شاهرودی، ۱۳۹۲ش، ص ۱۳۳-۱۳۵) علاوه بر این عده ای به جعل و وضع دست زدند. در طول زمان، واقعیت ها دچار تحریف شد و با از بین رفتن شاهدان نزول، افراد با مصداق یابی و در نظر گرفتن مصادیق به جای اسباب نزول، حقایق موجود در آیات و روایات را دچار خدشه کردند. (سلیمی زارع، ۱۳۹۲ش، ص ۱۲۷) این نوشتار بر آن است تاریخ نزول سوره آل عمران و رخداد مباحثه را بررسی و تحلیل کند و به ارتباط یا عدم ارتباط آن دو، به طور دقیق پی ببرد. هدف پژوهش تبیین این مسئله است که چگونه فاصله زمانی چندین ساله بین نزول سوره آل عمران و مباحثه قابل توجیه است.

### ۱-۱. بیان مسئله

با بررسی محتوای سوره آل عمران و در نظر گرفتن رخداد های تاریخی در آن و توجه به متون روایی و تاریخی، سؤال اصلی پژوهش این است که آیا رخداد مباحثه، سبب نزول آیات اولیه سوره آل عمران است؟ سؤالات فرعی پژوهش عبارت اند از: آیا رخداد های بیان شده در سوره آل عمران، ملاک تاریخ گذاری است؟ آیا سبب نزولی که برای قسمت اول سوره آل عمران بیان شده، با واقعیات تاریخی سازگار است؟ در کدام سال، پیامبر ﷺ برای سران قبایل و مسیحیان نجران نامه نوشت و آن ها چه زمانی به مدینه رهسپار شدند؟

این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی، به بررسی دلالتی، توجه به اصول و معارف قطعی، دقت در زمان و مکان نزول، بررسی سندی و تاریخ قطعی در پی کاوش و

پاسخ‌گویی به سؤالات پژوهش خواهد بود.

## ۲-۱. پیشینه پژوهش

در منابع روایی و تاریخی، مطالب زیادی در رابطه با اسباب نزول، ترتیب نزول، مکی و مدنی سوره‌ها و قصص قرآن وجود دارد که در بردارنده اطلاعات مختلفی در خصوص رخدادهای پس از نزول قرآن است. به علت منع تدوین احادیث نبوی و دور کردن ائمه علیهم‌السلام از رهبری جامعه و مرکز خلافت، روایات آن‌ها به طور کامل و دقیق ثبت نگردید و در مواردی دستخوش تغییرات شد. علاوه بر منابع متقدم، مفسران در ذیل آیات سوره آل عمران به بحث مباحله و سبب نزول آن پرداخته‌اند. علاوه بر آن، منابعی به طور مستقل در این خصوص نوشته شده است. تألیفاتی که ارتباط بیشتری با موضوع دارند و به طور مستقیم واقعه مباحله را از نظر تاریخی مورد اشاره قرار داده‌اند، بیان می‌شود.

- شاید اولین کتابی که ماجرای مباحله را در خود ثبت کرده است، کتاب سلیم بن قیس الهلالی (۱۴۰۵ق) باشد.

- ابن اسحاق در کتاب سیره رسول‌الله (ابن اسحاق، ۱۳۶۱ش)، روایات مباحله و مستندات قرآنی آن را گردآوری کرده است که بر مؤلفان پس از خود تأثیر بسزایی داشته و قدیمی‌ترین اثر در سیره پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به شمار می‌رود.

- بررسی تطبیقی مباحله پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با مسیحیان نجران (غراب، ۱۳۹۰ش)؛ نویسنده در شش فصل به پیشینه تاریخی مباحله، بررسی فریقین، نقش مباحله در مجادلات عقیدتی شیعه، چگونگی انجام مباحله و نمونه‌های تاریخی آن، و معرفی و نقد چند اثر درباره مباحله می‌پردازد.

- مباحله در مدینه (ماسینیون، ۱۳۷۸ش)؛ دارای هفت فصل است. خلاصه روایات ابن اسحاق را در خصوص کیفیت اجرای مباحله و مستندات قرآنی آن می‌آورد و در فصلی به تحلیل کتاب المباحله شلمغانی می‌پردازد.

- گزارش لحظه به لحظه از ماجرای مباحله (انصاری، ۱۳۸۵ش)؛ از گفت‌وگو میان نجرانیان و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شروع و مناظره علمای مسیحی با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را بازگو می‌کند و مراسم مباحله را نیز به نحوی مبسوط توضیح می‌دهد.

مقالات متعددی هم در این زمینه نگاشته شده از جمله:

- «بررسی تاریخی آیه مباهله و بازتاب‌های کلامی آن» (معموری، ۱۳۸۶ش)؛ نویسنده به واقعه مباهله در ادیان و اقوام دیگر اشاره و با اشاره به زمان وقوع، آن را سند افضلیت، برتری و عصمت اهل بیت علیهم‌السلام دانسته است.
- «مباهله روشن‌ترین دلیل باورهای شیعه» (پاک‌نیا، ۱۳۸۲ش)؛ نویسنده مدعی شده پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به واسطه خالد بن ولید، مسیحیان را در سال دهم به اسلام دعوت و با نامه‌نگاری، آنان را بدان فراخواند که در پی آن به مدینه آمدند و با وی مباهله کردند.
- «آراء تفسیری مفسران معاصر پیرامون آیه مباهله» (نجفی و موسوی، ۱۳۹۴ش)؛ نویسنده جنبه‌های فقهی کلامی، حقوقی، ادبی و تاریخی آیه مباهله را مطرح کرده است.

به‌طور کلی اکثر تألیفات به روایات مرتبط و وقوع مباهله پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با مسیحیان نجران اشاره کرده‌اند. در مواردی آیات قرآن مورد استدلال قرار گرفته است. بعضی از نوشتارها به سبب نزول آیات اولیه آل عمران در خصوص مباهله اشاره کرده‌اند. در این نوشتار به رخداد مباهله که مورد اتفاق فریقین است، چگونگی تطبیق آیات با واقعه مباهله با وجود فاصله زمانی نزول سوره و رخداد فوق، مورد بررسی قرار خواهد گرفت که در هیچ‌یک از تألیفات بدان پرداخته نشده است.

### ۳-۱. لغت‌شناسی و اصطلاح‌شناسی مباهله

مباهله از «بهل» مشتق شده است؛ ابن فارس الباء و الهاء و اللام را، سه حرف و دارای سه اصل معنایی دانسته: ۱. انصراف دادن، خالی کردن؛ ۲. نوعی دعا کردن؛ ۳. آب کم. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱۰) لغویون آن را واژه عربی و به معنای رها کردن، ترک کردن و قید و بندی را از چیزی برداشتن دانسته‌اند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۵۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۴۹؛ زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۵۵؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۳۴۷) مباهله به معنای لعنت کردن نیز آمده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۵۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۴۹؛ زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۵۴؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۱۶۷؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۳۴۷) در تفاوت

لعن و بهل، و یا لعنت و مباحله گفته‌اند: «لعن نوعی دعاست؛ به معنای شخصی را از خود دور کردن و راندن است. و البهل لعن با شدت بیشتری است. اینکه خدا کسی را مباحله می‌کند یعنی او را با شدت بیشتری از رحمت خود - به علت کفر، شرک و یا... - دور می‌کند و برای همین به کسی که با شدت بیشتری کسی را مورد لعنت و نفرین قرار می‌دهد مبتهل گفته می‌شود. (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۳۴۸) شدت نفرین در مباحله، بسیار بیشتر از ملاعنه و با تأکید بیشتری همراه است. لعنت کردن در هر امری بین دو نفر یا بیشتر انجام می‌گیرد. (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۲۱۹۶؛ ابن اثیر، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۵۵؛ طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۳۰۹) مباحله بیشتر در مسائل دینی و عقیدتی به کار می‌رود. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۶ش، ج ۹، ص ۲۳۰) ملاعنه یا لعان بین دو نفر - زن و شوهر - در قرآن به کار رفته است. (نور: ۷) ارتباط معنای این واژه با لعنت در این است که لعنت سبب جدا و دور شدن فرد از رحمت الهی می‌شود.

در مباحله، تمام توجه و نظرمان را با دور کردن تمایلات و خواسته‌های درونی، به سوی خدا کرده و با قلبی پاک و صادق، لعنت خدا را برای دروغگویان طلب می‌کنیم. (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۳۴۹) مباحله در اصطلاح به معنای نفرین کردن دو نفر یا دو گروه به یکدیگر است، به گونه‌ای با تضرع از خدا می‌خواهیم دروغ‌گو را لعنت و از رحمت خود دور سازد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۴۹؛ زمخشری، ۱۹۷۹م، ج ۵۶؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۱۶۷) افرادی که با هم درباره یک مسئله مهم دینی اختلاف دارند، پس از اینکه حجت و استدلال نتوانست آنان را قانع کند در جایی گرد آیند و به درگاه خداوند تضرع کنند و از خداوند بخواهند که فرد دروغ‌گو یا ظالم را رسوا سازد و یا بر او عذاب نازل فرماید. سنت مباحله از گذشته‌ها و در ادیان الهی رواج داشته است. (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۸۳؛ قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۱۸؛ ماسینیون، ۱۳۷۸ش، ص ۶۷؛ قرشی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۹۹) در کتب مقدس نمونه‌های متعددی یافت می‌شود. (معموری، ۱۳۸۶ش، ص ۸۷) در قرآن به مواردی اشاره شده است؛ چنان‌که در آیه ۳۲ سوره انفال مشرکان از خداوند درخواست می‌کنند اگر قرآن و پیامبر حق است عذاب الهی بر آنان نازل گردد.

## ۲. تاریخ‌گذاری قرآن کریم

برای شناخت و فهم دقیق‌تر تاریخ‌گذاری قرآن کریم لازم است، نسبت به روایات و نگاشته‌های تاریخی، فهم و درک واقع‌بینانه‌تری به دست آوریم. تاریخ‌گذاری دانشی است که از تاریخ و ترتیب نزول فقرات مستقل وحی‌های قرآنی اعم از یک سوره کامل یا فقره‌ای مستقل از یک سوره تدریجی‌النزول بحث می‌کند. (فاروق آشکار تیزابی و همکاران، ۱۳۹۵ش، ص ۴۷) در عصر حاضر، مفسران زیادی به روش تاریخی تفسیر روی آورده‌اند. بنا به اعتقاد مفسران روش تنزیلی- تاریخی، بهترین روش تفسیری است که می‌تواند دستیابی به مقصود خدای متعال در آیات قرآن را مهیا سازد. (مصلائی پور یزدی، ۱۳۸۷ش، ص ۸۱) چون قرآن متنی تاریخ‌مند و طی ۲۳ سال به اقتضای شرایط و مقتضیات عصر رسالت پیامبر ﷺ نازل شده که آن شرایط و مقتضیات قراین حالی و مقالی آیات قرآن به شمار می‌روند. (نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۲؛ نک: فاروق آشکار تیزابی و همکاران، ۱۳۹۶ش، ص ۳۷-۳۶) در این روش، سیر تدریجی و زمان تشریح احکام و وقایع تاریخی به بهترین شکل نشان داده می‌شود. (فاروق آشکار تیزابی و همکاران، ۱۳۹۶ش، ص ۵۱) مفسر در این روش، فهم خود را بر همراهی با وحی تدریجی و تنزیلی قرار می‌دهد و برای تاریخ‌گذاری و تاریخ‌مند کردن آیات و سوره از خود قرآن کمک می‌گیرد. لذا بهترین روش تفسیری که می‌تواند دستیابی به مقصود خدای متعال در آیات قرآن را میسر سازد، تفسیری تاریخی قرآن کریم است. در راستای آن اسباب نزول واقعی قرآن نیز به دست خواهد آمد.

### ۲-۱. تاریخ‌گذاری آیات سوره آل عمران و رخدادهای مباحثه

با استفاده از قرآن و منابع روایی و تاریخی، سبب نزول آیات اولیه سوره آل عمران و مباحثه پیامبر ﷺ با مسیحیان نجران مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد تا به تاریخ‌گذاری دقیق‌تری از نزول سوره آل عمران و رخداد مباحثه برسیم.

### ۲-۲. اسباب النزول روایت‌شده در خصوص آیات اولیه سوره آل عمران

پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ شاهدان نزول که از نزدیک شاهد رخدادهای مختلف و اسباب نزول بودند، از بین رفتند و گزارش‌ها منقول از طرف تابعین، عمدتاً نظری و اجتهادی و بیان مصادیق، جری و تطبیق بوده است. (حیدرزاده، ۱۳۹۳ش، ص ۱۵۶ و



۱۶۱؛ رحمان ستایش و نریمانی، ۱۳۹۷ش، ص ۳۰-۳۱) روایات اسباب نزول با تسامح ذیل آیات قرآن آورده شد و بر آن منطبق گردید. (فارسی، بی تا، ص ۱۸؛ نک: سیوطی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۱۲) لذا بسیاری از روایات اسباب نزول غیرمسند و ضعیف‌اند. (طباطبایی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۳۵) روایات اسباب نزول بیش از آنکه سبب نزول را بیان کند، قصصی را حکایت می‌کند که با آیات ارتباط دارند و صحابه و تابعان آن‌ها را بر آیات تطبیق داده‌اند. در نتیجه بدون اینکه دقیقاً سبب نزول آیات باشند، اجتهاد راویان و گزارش‌گرهاست. (همان‌جا) روایات اسباب نزول عموماً متعلق به کسانی است که خود شاهد نزول وحی نبوده‌اند. رخدادهای و وقایع را به دلیل شباهت بر آیات مربوط تطبیق داده‌اند. بسیاری از روایات با زمان و سیاق آیات و سور سازگاری ندارد، لکن چنین روایاتی را بر مصداق حمل کرده‌اند. (نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۱۵۲)

واحدی (۱۴۱۱ق، ص ۹۹-۱۴۵) و عنایه (۱۴۱۱ق، ص ۱۲۷-۱۵۵) روایات متعددی در خصوص سوره آل عمران ذکر کرده‌اند. در بعضی منابع، هشتاد و اندی و در بعضی شصت و اندی آیات آل عمران را در خصوص مسیحیان نجران دانسته‌اند. علاوه بر این به دنبال هریک از آیات، سبب نزول‌هایی آمده که متفاوت و در تضاد با دیگری است. سبب نزول آیه ۶۱ را مسیحیان نجران و یهودیان (همان، ص ۱۳۳) و سبب نزول آیه ۱۸۰ را مانعان زکات و یهود دانسته‌اند. (همان، ص ۱۳۶) در بیشتر آیات، سبب نزول‌های متفاوتی آمده است. فخر رازی از قول مقاتل آیات اولیه سوره آل عمران را - با دو قول - درباره یهود و نصاری نجران می‌داند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۲۷) در اصل تعداد آیات و جزئیات اختلاف فراوانی وجود دارد. بعضی هشتاد و اندی و عده‌ای شصت و اندی آیه را در خصوص مسیحیان نجران دانسته‌اند. از طرف دیگر، در پی هریک از این هشتاد آیه، سبب نزول خاصی ذکر شده که با دیگری سازگار نیست.

### ۲-۳. تاریخ‌گذاری سوره آل عمران

دو روش برای تعیین تاریخ نزول آیات و سور قرآن تعیین شده است: روش روایی که مبتنی و مستند بر روایات، از جمله روایات ترتیب نزول است که به چهارده طریق روایت شده است. روش اجتهادی که بر محتوای آیات و تطبیق آن بر حوادث تاریخی استوار است؛ و تاریخ‌گذاری را براساس سیاق و تطبیق محتوا بر اوضاع، احوال و زمان

نزول در نظر می‌گیرند. (فتاحی زاده و رجب زاده، ۱۳۸۷ش، ص ۳-۳۲) علامه طباطبایی متمایل به تاریخ‌گذاری بر اساس روش اخیر است. (طباطبایی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۴۵) برخی دقیق‌ترین شاخص برای تاریخ‌گذاری سوره‌های قرآن را تصریحات یا اشارات قوی آیات به رخداد‌های زمان‌مند عهد رسول خدا ﷺ دانسته‌اند. (نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۱۵۱) پیرایش روایات و توجه به محتوای بسیاری از سوره‌های قرآن می‌تواند به تاریخ‌گذاری دقیق‌تر و کامل‌تر کمک کند. با توجه به میزان اعتبار، مهم‌ترین منابعی که در تاریخ‌گذاری می‌تواند مورد بهره‌برداری قرار گیرد، محتوا و رخداد‌های زمان‌مند قرآن است؛ زیرا قرآن مهم‌ترین سند مورد قبول به شمار می‌رود. روایات ترتیب نزول تقریباً ترتیب مشابهی ارائه می‌دهند و دارای سندی قابل قبول، و از دیگر روایات معتبرترند. برای تأیید نیز می‌توان از روایات اسباب نزول و سیره بهره برد. (همو، ۱۳۸۵ش، ص ۳۵ و ۴۱)

سوره آل عمران به رخداد‌های زمان‌مند اشاره دارد و روایات ترتیب نزول نیز بر تاریخ نزول آن تصریح دارد. روایات ترتیب نزول بر نزول سوره آل عمران پس از سوره بقره و انفال تصریح کرده‌اند. (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۱۴۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۶۱۳؛ شهرستانی، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۱۰۹۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۵، ص ۲۵۶) حجتی، طبق محکم‌ترین قول، نزول آل عمران را پس از بقره و انفال می‌داند. (حجتی، ۱۳۷۹ش، ص ۴۰۱) معرفت به روایت ابن عباس و تکمیل آن مطابق روایت جابر بن زید با تصحیح از روی نسخه‌های متعدد، اعتماد کرده و نزول سوره آل عمران را پس از بقره و انفال آورده است. (معرفت، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۳۳ و ۱۳۷-۱۳۸) بر اساس روایات ترتیب نزول، آل عمران در ردیف ۸۹ پس از بقره و انفال نازل شده است. (نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۳۰۵، جدول ۵) هیچ‌یک از روایات ترتیب نزول خلاف این را گزارش نکرده‌اند.

رخداد زمان‌مند قطعی در سوره آل عمران جنگ بدر، احد و حمراءالاسد است. جنگ بدر در سال دوم به وقوع پیوست که گزارش آن در سوره انفال آمده و در سوره آل عمران نیز بدان اشاره شده است. غزوه احد و حمراءالاسد از رخداد‌های قطعی سال سوم می‌باشند که در سوره آل عمران گزارش شده است. (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱،

ص ۱۹۹ و ۳۳۴؛ ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۱ و ۶۰؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۸ و ۳۷؛ یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۴۷؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۴۹۹-۵۰۰؛ بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۸۸؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۱۴۸) جنگ احد را - بدون استثنا- بعد از بدر و در سال سوم آورده‌اند.

طالقانی نزول دو یا چند مرحله‌ای سوره آل عمران را نمی‌پذیرد؛ رخداد مباحله را پیش از آمدن وفود و پس از غزوه احد می‌داند. و آن را زمینه و تمهیدی برای مواجه شدن با افکار نصاری و بیانات کلی و تعلیمی دانسته که عبارت «فَإِنْ حَاجُّوكَ... فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ» بیانگر آن است. وی بیان سبب نزول آیه به مباحله مسیحیان نجران را مسامحه در تعبیر بیان کرده است. (طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۵، ص ۱۷۰) علامه طباطبایی با توجه به سیاق واحد آیات در این سوره، نزول دفعی و یکباره کل سوره را محتمل دانسته است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۵) وی نزول آیات سوره آل عمران درباره مباحله را اجتهادی از سوی صحابه می‌داند؛ هر چند هم‌مضمونی را مدلول آیه دانسته‌اند. بحث جری و تطبیق همان پذیرش مدلول آیه و هم‌مضمونی است و ارتباطی با سبب نزول ندارد. روایات و گفتار دانشمندان، تاریخ نزول سوره آل عمران را سال‌های پایانی هم‌زمان با ورود وفود در مدینه ندانسته است.

#### ۴-۲. جریان تاریخی مباحله

روایات مربوط به جریان مباحله متعدد، مشهور و در منابع شیعه و اهل سنت آمده است؛ تا حدی که کمتر مسئله‌ای اینچنین مورد اتفاق دانشمندان قرار گرفته است. تعدادی زیادی از صحابه- بیش از ۵۱ طریق- جریان مباحله را گزارش کرده‌اند. (ابن طاووس، بی تا، ص ۹۱-۹۴) شوشتری در کتاب *احقاق الحق*، حدود شصت نفر از بزرگان اهل سنت که به اختصاص آیه مباحله به اهل بیت علیهم‌السلام تصریح نموده‌اند، ذکر می‌کند. (شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۴۶-۷۶) پس از نامه‌نگاری‌های پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به سران قبایل و دعوت آن‌ها به اسلام، هیئت‌های متعددی از مناطق مختلف به مدینه رهسپار شدند. هیئت شصت نفره مسیحیان نجران، نزد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمدند؛ چهارده نفرشان از بزرگان و اشراف بودند و سه نفرشان رئیس قبیله بودند، یکی عاقب (عبدالمسیح) که امیر و مشاورشان بود، دومی آیهم، سید و بزرگ آن قوم، و سومی حارثه بن علقمه،

کشیش و عالم دینی بود.

مسیحیان نجران هنگام ورود به مدینه، در مورد خداوند، تثلیث، حضرت مسیح علیه السلام و مادر او، با پیامبر صلی الله علیه و آله به احتجاج پرداختند. پیامبر صلی الله علیه و آله پاسخ سؤالات آنان را داد؛ زمانی که با لجبازی و سرکشی برخی از آنان مواجه شد، آن‌ها را به مباحله فراخواند، یک روز از پیامبر صلی الله علیه و آله مهلت خواستند. اسقف اعظم آن‌ها گفت: اگر محمد فردا برای مباحله با فرزندان و اهل خود آمد، از مباحله با او بترسید و اگر با اصحاب خود آمد، مباحله کنید. فردای آن روز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همراه علی بن ابیطالب، حسن، حسین و فاطمه علیها السلام آمد. هیئت مسیحی به سرپرستی اسقف اعظم، هنگامی که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را با آن چند نفر (اهل بیت) دید، از مباحله امتناع ورزید. اسقف اعظم مسیحیان به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله گفت: ما با تو مباحله نمی‌کنیم بلکه مصالحه می‌کنیم. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله با دریافت جزیه با آن‌ها مصالحه کرد. (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۶۴۱ و ۷۹۱؛ ابن حنبل، ۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۸۵؛ ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۵۷۳-۵۸۳؛ بلاذری، ۱۹۸۸م، ص ۷۱-۷۲؛ بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۳۸۲-۳۹۴؛ قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۰۴؛ طبری، ۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۰۸؛ سمرقندی، ۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۱۹؛ ثعلبی، ۴۲۲ق، ج ۳، ص ۸۵-۸۶؛ طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۸۸ و ۴۸۲؛ واحدی، ۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۱۴؛ طبرسی، ۳۷۲ش، ج ۲، ص ۷۶۲؛ ابوالفتوح رازی، ۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۶۵ و ۳۶۳؛ ابن عطیسه، ۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۹۶؛ میسلی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۲؛ زمخشری، ۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۶۹؛ بغوی، ۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۰۶-۴۰۷؛ فخر رازی، ۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۲۷ و ۸، ص ۲۴۲؛ یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۸۳-۸۲؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ج ۵، ص ۲۶۹؛ ابن حجر عسقلانی، ۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۹۶؛ مقریزی، ۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۸۱؛ ابن کثیر، ۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۹)

### ۳. بررسی دلالی و سندی آیات و روایات

با بررسی دلالی آیات، به مضمون و محتوای آیه، و با بررسی سندی روایات، به درستی و صحت منقولات روایی واقف، و با جمع‌بندی و تحلیل آن‌ها به واقعیت نزدیک خواهیم شد.

### ۳-۱. بررسی دلالی آیات اولیه سوره آل عمران

وجود اختلاف تاریخی و فاصله زمانی میان رخدادها و وقایعی چون غزوه بدر، احد،

حمراءالاسد از یک طرف و رخدادهای مباحله در سوره آل عمران از طرف دیگر، تاریخ‌گذاری و فهم سوره را مشکل کرده است. اکثراً با ذکر همه روایات و عدم تحلیل و دقت نظر در آنها، رخدادهای قطعی - غزوه بدر، احد و مباحله - را به هم ارتباط داده‌اند. غزوه بدر که در سال دوم و آیاتی از آن در سوره انفال، و چندین آیه نیز در سوره آل عمران نازل شده است. (آل عمران: ۱۳؛ انفال: ۷-۱۹ و ۸-۴۱ و...) همچنین غزوه احد و حمراءالاسد از وقایع قطعی سال سوم و به‌طور مفصل در سوره آل عمران آمده است. (آل عمران: ۵-۱۲۳؛ ۵-۱۷۲) از مسائلی که روایات فریقین در اصل وقوع آن اختلاف ندارد، رخدادهای مباحله است ولی به دلیل شباهت موضوعی با آیه ۶۱ آل عمران، آن واقعه سبب نزول آیات شمرده شده است؛ درحالی‌که آیه مورد نظر، امر کلی را بیان می‌کند (بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۰۶؛ سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۰۵) و الفاظ آیه گویای این حقیقت است. علاوه بر این در تاریخ اسلام و حتی قبل از آن، مباحله‌های زیادی صورت گرفته است؛ برخی حکم مباحله در این آیه را مخصوص نصارای نجران ندانسته و به یهود هم اشاره کرده‌اند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۱۳؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ص ۱۴۴۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۳۵-۲۳۴؛ عنایه، ۱۴۱۱ق، ص ۱۳۳)

سوره آل عمران چند موضوع دارد ولی مجموعاً دارای پیوستگی است؛ بدین معنا که نمی‌توان این هشتاد و چند آیه را جدای از بقیه آیات در نظر گرفت و دارای سیاق واحدی است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ص ۵)

در آیات دو بار عبارت «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ» (آل عمران: ۲۰)، «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ» (همان: ۶۱) به کار رفته که حکایت از احتجاج احتمالی گروه‌های مختلف در آینده دارد. (پانی‌پتی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۶۰) و اماره و نشانه‌ای بر واقعه‌ای خاص ندارد. لذا با تعبیر «اگر با تو به محاجه برخاستند بگو»، به نظر می‌رسد خداوند به پیامبر ﷺ شیوه برخورد با کسانی که خود را عالم می‌دانند و درباره توحید و مسائل مربوط به آن مشاجره می‌کنند، آموزش می‌دهد؛ یعنی با آنان چنین برخورد کن و چنین بگو. علامه با توجه به پیوستگی همه آیات و انسجام کل سوره، معتقد است به احتمال قوی سوره آل عمران یکباره نازل شده و بیان داستان مباحله ذیل آیات این سوره اجتهاد

صحابه بوده است. از طرفی، پیامبر ﷺ با افراد دیگری مانند یهودیان مباحله کرده و مخصوص نصاری نجران نبوده است.<sup>۱</sup> (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ص ۵ و ۶) کلی بودن الفاظ، وجود شرط در «فان حاجوک»، همراه نداشتن فرزند هیئت نجرانی، وجود روایات مبنی بر انجام مباحله با یهودیان پس از نزول آیه، و کلی بودن ضمائر و الفاظ و عبارات، دلالت بر نزول آیه قبل از مباحله با مسیحیان نجران است. (طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۵، ص ۱۶۷—۱۷۴) از ظاهر عبارات برمی آید کسی مقابل پیامبر ﷺ قرار نداشته و از نظر دلالتی نمی توان از عبارات دریافت که آیه یا مجموعه آیات مستقیماً و بلافاصله پس از رویدادی نازل شده باشد. از طرفی گفته شده دو نفر از بزرگان نصاری - سید و عاقب - نزد حضرت آمدند و مسلمان شدند. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۷۶۳) در صورتی که اگر دو نفر از رؤسای آن‌ها مسلمان می شدند بقیه نیز تبعیت می کردند و مسلمان می شدند و نیازی به پرداخت جزیه نبوده است؛ درحالی که در صلحنامه، پرداخت جزیه مقرر شده است.

### ۲-۳. بررسی سندی روایات

برای فهم بهتر سبب نزول آیات قرآن، علاوه بر سنجش روایات و تحلیل محتوای آیات باید سند و راویان به دقت بررسی شوند. بررسی اسناد سبب نزول، این ادعا را تقویت می کند که کمتر سبب نزولی از سند متقنی برخوردار است. (غضنفری، ۱۳۸۴ش، ص ۴) روایات مباحله جدای از تعدد نقل و اطمینان از وقوع آن، مانند سایر روایات سبب نزول با مشکل تطبیق واقعه با آیات هم‌مضمون همراه است؛ زیرا بسیاری از کسانی که به نقل سبب نزول پرداخته‌اند شاهد نزول وحی نبوده یا بدون اینکه از شاهدان نزول روایتی را بشنوند برای اعتماد به سخنانشان، به صحابه متصل کرده‌اند. در بسیاری از روایات تصریحی بر هم‌زمانی نزول آیات با مباحله نشده است.

در روایات سبب نزول آیات اولیه سوره آل عمران با رخداد مباحله، چند دسته اسناد وجود دارد؛ اکثر اسناد مرسل<sup>۲</sup> و از غیر صحابه نقل شده و یا بدون اشاره به سلسله اسناد، از صحابه نقل کرده‌اند؛ مانند آنچه از ابن عباس روایت شده است و بعضی از راویان آن ضعیف و مجهول‌اند. در روایتی که بیهقی آورده «من طریق سلمة بن عبد یسوع [یسوع] عن ابيه عن جده» به دو گونه، یسوع و یسوع آمده است. (نک: بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۳۸۵؛ مقریزی، ۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۶۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲،

ص ۴۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۸) این روایت از نظر محتوا دلالت بر نامه‌نگاری به سران قبایل قبل از نزول سوره نمل - که مکی است - دارد که از اساس باطل است. ابن حجر عسقلانی با عدم ذکر نام وی در *التهدیب، التاریخ الکبیر، الجرح و التعدیل و المیزان*، وثاقت وی را زیر سؤال می‌برد. (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۸۵) روایات وی از نظر سندی مجهول است؛ زیرا در منابعی که به معرفی صحابه و تابعین می‌پردازد، ذکری از وی نیامده است. (غزالی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۲۴)

راویانی مانند «محمد بن سهل بن ابی امامة» (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۳۸۵؛ ابن قییم، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۵۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳) در خصوص نام او اختلاف وجود دارد و در همه موارد به یک شکل ثبت نشده و بدون واسطه از او نقل شده است. نویسندگان همگی از ابن اسحاق نقل قول کرده‌اند که راوی مهمل<sup>۳</sup> است و در منابع به شکل‌های محمد بن ابی امامة بن سهل بن حنیف انصاری (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۷۵ و ج ۳، ص ۳۵۹-۳۶۰ و ج ۵، ص ۴۰۴؛ ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۴۷؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۱۱، ص ۵۱۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۹۳؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۶۶؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۶۷) و در موارد متعددی ابی امامة بن سهل (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۵۷ و ۱۶۱؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۶۵۵؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۰۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۷۰ و ج ۶، ص ۵۱۱) و در مواردی ابی امامة آمده است (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۹ و ج ۲، ص ۱۷۳ و ج ۷، ص ۲۸۸؛ ابن هشام، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۴۳۴؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۲۳ و ج ۱۲، ص ۵۲) که تشابه افراد زیاد و تشخیص راوی، مشکل است. در خصوص اصل و شخصیت سهل بن ابی امامة اختلاف وجود دارد؛ او را از تابعین به شمار آورده‌اند. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۴۰۴؛ ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۴، ص ۱۹۳؛ ابن اثیر، ۱۹۷۲م، ج ۱۲، ص ۴۸۰) برخی از اسنادی که نام وی در آن وجود دارد ضعیف شمرده شده است. (صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۳۸) برخی او را سهل بن ابی امامة بن سهل دانسته که ذهبی اسناد روایاتش را ضعیف دانسته است. (ذهبی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۹) علاوه بر این، راوی از تابعین است؛ در روایات سیوطی و بیهقی، نام راوی به شکل محمد بن سهل بن ابی امامة آمده که مقلوب شده<sup>۴</sup> و ضعیف به شمار می‌رود.

در بعضی از روایات، ابونعیم اصفهانی و بیهقی بدون ذکر سند از ابن عباس نقل کرده‌اند؛ در حالی که فاصله زمانی آن‌ها بسیار و سند روایت، مقطوع است. (نک: سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۹) اکثر اسناد روایات سبب نزول از تابعین روایت شده است. جعفر بن محمد بن الزبیر جزء تابعین به شمار می‌رود. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۳۰) قتاده نیز از تابعان به شمار رفته و حیات وی را از سال ۶۱ تا ۱۱۷ و ۱۱۸ هجری دانسته‌اند. (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ج ۸، ص ۳۵۵) ولی ابونعیم بی‌واسطه و قتاده نیز بدون ذکر نام صحابی‌ای که شاهد سبب نزول باشد، به بیان سبب نزول می‌پردازد. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۰) در روایتی دیگر، ابونعیم از جابر بدون واسطه روایت می‌کند (همان، ص ۳۸) در حالی که جابر از تابعان بوده و وفات وی در سال ۱۲۸ یا ۱۳۲ هجری و از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام بوده است. (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۴۳)

علباء بن الأحمر الیشکری (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۶؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۷، ص ۱۰؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۱۸۱) در منابعی بدون الیشکری به کار رفته است. (ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۳۲۷؛ بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۸۱؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۲۹؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۶۶؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۷۴) او از تابعین به شمار می‌رود و از عکرمه نقل قول می‌کند. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۷۴) در برخی روایات با حذف سلسله سند، تنها نام راوی ذکر شده است. حاکم نیشابوری، بیهقی و ابونعیم اصفهانی، مستقیم از محمد بن سهل بن ابی امامه، حذیفه، قتاده، جابر، شعبی، ربیع و ابن عباس نقل روایت کرده‌اند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳ و ۳۸-۴۰) روایتی که ابن عساکر آورده، راوی قابل شناسایی نیست. «أخرج ابن عساکر عن جعفر بن محمد عن أبيه». (همان، ص ۴۰) ابن عساکر بی‌واسطه و بدون ذکر سند از غیر صحابی نقل کرده است. آنچه بیان شد، دلالت دارد بر اینکه اسناد روایات که اشاره به سبب نزول آیات سوره آل عمران به واقعه مباحله دارد، مخدوش و غیر قابل پذیرش است. هر چند اصل وقوع مباحله در زمان خودش با توجه به کثرت روایات محفوظ است و علامه طباطبایی و همکاران، هم‌زمانی و سبب نزول آیات سوره آل عمران را واقعه مباحله ندانسته و آن را از



باب جری و تطبیق به شمار آورده‌اند و وقوع اصل واقعه، قطعی است.

#### ۴. دعوت از سران قبایل و ورود قبایل به مدینه

بررسی روایات و مستندات تاریخی صحیح و مستدل در خصوص نامه‌نگاری و دعوت از سران قبایل و پس از آن ورود وفود و قبایل به مدینه در سال‌های آخر حیات پیامبر ﷺ حقایق روشنی از خطای همسان‌سازی نزول سوره آل عمران و رخداد مباحله به دست می‌آید.

#### ۴-۱. نامه‌نگاری و دعوت سران قبایل

از موضوعاتی که می‌تواند در تعیین و تشخیص تاریخ‌گذاری سوره آل عمران نقش داشته باشد، تعیین زمان نامه‌نگاری و دعوت سران قبایل به اسلام است. واضح است دعوت و نامه‌نگاری باید در زمانی صورت گرفته باشد که حکومت اسلامی دارای قدرت و توان کافی باشد تا دعوت اثربخش باشد. برخی منابع نامه‌نگاری را قبل از غزه احد و حتی پیش از نزول سوره نمل دانسته‌اند (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۳۸۵؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۳ به نقل) در حالی که سوره نمل مکی و بیست و هفتمین سوره نازل شده است. (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۱۴۳؛ شهرستانی، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۱۰۹۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۶۱۳) دور از ذهن است پیامبر ﷺ سران قبایل را در مکه به اسلام دعوت کرده باشد؛ زیرا هنوز پیامبر درگیر مشرکان بود و قدرت نفوذ زیادی نداشت. هرچند ممکن است مردم-مشرکان و غیر آن‌ها- را در مواسم مختلف دعوت کرده باشد. (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۳۹۱ و ۴۲۷) در مکه نامه‌نگاری پیامبر به سران قبایل گزارش نشده است. گزارش‌ها، ارسال نامه در سال ششم و پس از آن را نشان می‌دهد. دیگر اینکه در نامه به پرداخت جزیه یا جنگ در صورت عدم پذیرش اسلام اشاره شده در حالی که جزیه در سال‌های پایانی و قدرت گرفتن حکومت اسلامی تشریح شد. (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۹۷-۴۹۸)

نامهٔ پیامبر ﷺ به اسقف مسیحیان نجران با اندکی اختلاف چنین آمده است: «بِاسْمِ إِلَهِ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَيَّ أَسْقِفَ نَجْرَانَ وَ أَهْلَ نَجْرَانَ إِنْ أَسَلْتُمْ فَإِنِّي أَحْمَدُ اللَّهَ إِلَهَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ أَمَا بَعْدُ فَإِنِّي أَدْعُوكُمْ إِلَيَّ عِبَادَةَ اللَّهِ مِنْ عِبَادَةِ الْعِبَادِ وَ أَدْعُوكُمْ إِلَيَّ وَ كَلَايَةَ اللَّهِ مِنْ وَ كَلَايَةِ الْعِبَادِ فَإِنْ أُبَيْتُمْ فَالْجَزِيَّةُ

فَإِنْ أُبْتِئْتُمْ فَقَدْ أَدْنَتْكُمْ بِحَرْبٍ وَ السَّلَامِ. (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۸۱؛ بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۳۸۵؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۳ به نقل از بخاری و مسلم؛ مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۱، ص ۲۸۵؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۹۸) موضوع مهمی که در نامه رسول خدا ﷺ وجود دارد، پرداخت جزیه در صورت عدم پذیرش اسلام می باشد که این موضوع در سوره توبه بیان شده است. (ابی حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۶، ص ۱۷۷۹؛ ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۵۴۸؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۳۰۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۴) بنابراین نامه نگاری پیامبر به هیئت نصاری نجران باید پس از دستور اخذ جزیه صورت گرفته باشد؛ که در صورت عدم پرداخت جزیه، اجازه جهاد به آن ها صادر شده است. اجازه جنگ با کسانی که تعدی و تجاوز کنند و مقابل مسلمانان بجنگند، اولین بار در سوره حج آمده است. (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۴۶۷؛ صنعانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۴؛ یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۴۳؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۷۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۱۲۳؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۳۴۴؛ ابی حاتم، بی تا، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۴۹۶؛ بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۷۹-۵۸۰؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۴۲) سوره حج جزء آخرین سوره هایی است که در آستانه هجرت نازل شد و روایات فراوانی در خصوص آیات اذن قتال نقل شده که همگی نشانگر مکی بودن سوره حج است. (احمدنژاد و کلباسی، ۱۳۹۷ش، ص ۳۷) عده ای آن را مدنی و نزول سوره حج را در از اواخر سال پنجم به بعد دانسته اند که روایات آن، یکدیگر را پشتیبانی نمی کنند و مورد انتقاد گرفته اند. (همان، ص ۳۹-۴۱) علامه طباطبایی نیز هر چند سوره حج را مدنی دانسته، نزول آن را قطعاً قبل از سوره بدر در نظر گرفته است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۳۳۸) پرداخت جزیه نشانه ای بر وقوع رخداد در سال های پایانی دوره مدینه است. بنابراین نامه نگاری به سران از ربیع الاول سال ششم پس از صلح حدیبیه و برای هدایت و دعوت به اسلام آغاز و ورود سران قبایل و وفود از سال نهم، یعنی عام الوفود، به طور رسمی آغاز شد. (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۵۵۹-۵۶۰؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۶۶؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۰؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۰ و ۴۹؛ همان، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۷؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۷۰) پس از فتح مکه و جنگ تبوک سران قبایل به مدینه آمدند و به همین

مناسبت آن سال را سال وفود نامیدند.<sup>۵</sup>

در تعیین دقیق زمان دعوت سران قبایل از طرف پیامبر ﷺ اختلاف اندکی وجود دارد. بسیاری از دانشمندان ارسال نامه‌ها به سران قبایل را پس از صلح حدیبیه و در سال ششم می‌دانند. (خلیفه، ۱۴۱۵ق، ج ۳۵؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۶۴۴-۶۵۷؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۱۵؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۴۹-۴۵۲) اختلاف‌ها را به جهت کثرت نامه‌ها و دعوت‌ها دانسته‌اند. (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۸۴) ابن سعد نامه به مسیحیان نجران را از آخرین نامه‌ها دانسته است. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ص ۲۸۹) با توجه به پیروزی در غزوه‌های مختلف، به‌ویژه پس از صلح حدیبیه تا فتح مکه، پیامبر ﷺ نامه‌های زیادی به سران قبایل فرستاد که به دنبال آن بسیاری ایمان آوردند و برخی به پرداخت جزیه تن دادند. باید شروع نامه‌نگاری را از سال ششم و پس از صلح حدیبیه دانست.

#### ۲-۴. ورود سران قبایل به مدینه

سران قبایل پس از قدرت گرفتن و گسترش فتوحات اسلامی برای آشنایی و فهم اسلام، وارد مرکز حکومت اسلامی شده و فوج فوج به دین اسلام وارد شدند. آیات و سوره‌های قرآن این بشارت را در صلح حدیبیه بیان کرده است. (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۶۵؛ قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۳۱۱؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۶، ص ۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۱۶۶) از صلح حدیبیه، روزه‌روز پیروزی‌ها و گرایش مردم به اسلام بیشتر شد و آزادی بیشتری برای فهم کلام خدا با توجه به بندهای تعهد صلح‌نامه برای مسلمانان در تبلیغ اسلام به وجود آمد. رسول خدا ﷺ به‌طور رسمی با ارسال افراد و نامه به دعوت سران قبایل اقدام نمود و آن‌ها نیز به اسلام گرایش پیدا کردند که در سوره نصر بیان شده است. از آخرین گروه‌ها و قبایلی که به مدینه رهسپار شدند، مسیحیان نجران بودند. آنان با توجه به اختلاف اندکی که در گزارش‌ها وجود دارد، در سال‌های پایانی حیات پیامبر ﷺ وارد مدینه شدند.

ابن سعد اولین گروه اعزامی به مدینه را طایفه مضر از قبیله مزینه در سال هفتم هجری می‌داند (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۲۲) و ورود هیئت نصاری نجران را پس از نمایندگان حمیر، پس از رمضان سال نهم هجری می‌داند. (همان، ص ۲۶۷-۲۶۸) بلاذری

ورود نصارای نجران و نگارش صلحنامه را در سال نهم و پس از غزوه تبوک دانسته و گرفتن اولین جزیه را از این گروه می‌داند. (بلاذری، ۱۹۸۸م، ص ۷۵) ورود مسیحیان نجران به مدینه را اولین رخداد سال دهم ذکر می‌کند. (ابن اثیر، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۲۸۶) در گزارش‌ها اوایل ماه ذی‌الحجه سال نهم هجری، کاروان نجرانیان راه خود را به سوی مدینه در پیش گرفت (انصاری، ۱۳۸۵ش، ص ۴۰) و اولین مذاکره نجرانیان با پیامبر ﷺ ۲۱ ذی‌الحجه سال نهم هجری در مدینه صورت گرفت. (انصاری، ۱۳۸۲ش، ۲۵۷) برخی بیست و چهارم یا بیست و پنجم ذی‌الحجه را روز مباحله دانسته‌اند. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ش، ج ۳، ص ۳۷۰؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۰۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۱، ص ۲۷۶) عده‌ای حرکت مسیحیان به مدینه را ربیع‌الثانی یا جمادی الاول سال دهم هجری دانسته‌اند. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۹۸؛ خلیفه، ۱۴۱۵ق، ص ۴۵) برخی دلیل ورود نجرانیان در سال دهم را تشریح جزیه دانسته‌اند (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۹۶) درحالی‌که آیه جزیه در سوره توبه است و سوره توبه هم حدود سال نهم و یا کمی قبل از آن نازل شده است؛ زیرا غزوه تبوک در این سوره بیانگر زمانمند بودن آن است. لذا بایستی ورود وفود از سال ششم شروع شده باشد.

با بررسی منابع تاریخی و روایی، سال نهم را می‌توان سال ورود نجرانیان و مباحله دانست؛ زیرا سال دهم، مراسم آخرین حج پیامبر ﷺ و غدیر خم بود. ایامی که برای انجام مباحله ذکر شده، ۲۱، ۲۴ یا ۲۵ ذی‌الحجه است؛ درحالی‌که رسیدن کاروان پیامبر ﷺ از مکه تا مدینه ممکن نبود. بنابراین سال دهم را نمی‌توان سال مباحله در نظر گرفت و لزوماً سال نهم، سال رخداد مباحله بوده است.

## ۵. نتیجه‌گیری

تاریخ‌گذاری سوره‌های قرآن بر دو محور محتوا و روایات مبتنی است. از بهترین روایات در تاریخ‌گذاری، روایات ترتیب نزول است. در روایات ترتیب نزول در خصوص ترتیب نزول سوره آل‌عمران، اختلاف دیده نمی‌شود و آن را در ردیف اولین سوره‌های نازل شده در مدینه پس از بقره و انفال ذکر کرده‌اند. از نظر محتوا نیز دارای چند واقعه زمانمند از جمله غزوه بدر، احد و حمراءالاسد است که غزوه بدر در سال دوم و آیات آن در سوره انفال بیان شده و چندین آیه نیز در سوره آل‌عمران آمده، ولی

احد و حمراءالاسد در سال سوم و به طور مفصل در این سوره ذکر شده است. رخداد مباحله امری قطعی و از موضوعات مورد اتفاق و اجماع فریقین است ولی اشکال در تطبیق این واقعه مسلم، با آیات هم‌مضمون آن‌هاست؛ زیرا سوره آل عمران طبق دو اصل محتوا و سند در سال سوم، و نامه‌نگاری و ورود سران قبایل با اتفاق نظر پس از صلح حدیبیه بوده است؛ لذا تطبیق و همراهی این دو صحیح نیست. اسناد اکثر روایات مقطوع است؛ در مواردی مؤلفان (بیهقی، ابونعیم اصفهانی و...) فقط نام تابعی را ذکر می‌کنند و روایات منقول از صحابه نیز سلسله اسناد حذف شده است؛ مثلاً ابونعیم با حذف سند از ابن عباس روایت کرده است. در روایاتی علاوه بر بیان اینکه مباحله با مسیحیان نجران سبب نزول آیات بوده، به مباحله با یهود در سال سوم اشاره می‌شود. نزول سوره آل عمران به طور قطع در سال سوم و ورود سران قبایل به خصوص نصاری نجران پس از فتح مکه و تشریح جزیه، یعنی پس از نزول سوره توبه حدود سال نهم بوده است. بررسی دلالتی و سندی آیات و روایات و مستندات تاریخی، رخداد مباحله را قطعی و در سال‌های پایانی حیات پیامبر ﷺ و لی آن واقعه را سبب نزول آیات سوره آل عمران نمی‌داند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. «و یشبه أن تكون هذه السورة نازلة دفعة واحدة فإن آياتها و هي مائتا آية- ظاهرة الاتساق و الانتظام من أولها إلى آخرها، متناسبه آياتها، مرتبطة أغراضها. و لذلك كان مما يترجح في النظر أن تكون السورة إنما نزلت على رسول الله ص و قد استقر له الأمر بعض الاستقرار و لما يتم استقراره، فإن فيها ذكر غزوه أحد، و فيها ذكر المباحله مع نصاری نجران و ذكرا من أمر اليهود...»
۲. مرسل روایتی است که راوی آن را از معصوم نقل کند، درحالی که او را درک نکرده باشد. (مامقانی، ۱۴۱ق، ج ۱، ص ۳۴۰)
۳. مهمل حدیثی است که نام بعضی از راویان در کتب رجالی نیامده است. (همان، ج ۱، ص ۳۹۷)
۴. مقلوب در سند در جایی است که شخص نام راویان را با بعضی دیگر الفاظ و عبارات جابه‌جا کند و تغییر دهد. (همان، ج ۱، ص ۳۹۱)
۵. البته برخی عام الوفود را در سال دهم دانسته‌اند (مسعودی، بی‌تا، ص ۲۴۰) که با نظر مشهور و معتبر مخالف است.

### منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تحقیق هیئت علمی دار القرآن الکریم، ج ۳، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۲. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعة إلى تصانیف الشیعه، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۳. آل غازی عانی، عبدالقادر ملاحویش، بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول، دمشق: مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.
۴. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق اسعد محمد طیب، الطبعة الثالثة، ریاض: مکتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ق.
۵. —، الجرح والتعدیل، حیدرآباد: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية و بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۵۲م.
۶. ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی الکریم، الکامل، بیروت: دار صادر- دار بیروت، ۱۳۸۵ق.
۷. —، أسد الغابة فی معرفة الصحابة، بیروت: دار الفكر، ۱۴۰۹ق.
۸. —، جامع الأصول فی أحادیث الرسول، تحقیق بشیر عیون، بیروت: دار الفكر، ۱۹۷۲م.
۹. —، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، تحقیق محمود محمد طناحی، ج ۴، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
۱۰. —، النهاية، قم: اسماعیلیان، ۱۴۲۱ق.
۱۱. ابن اسحاق، محمد، سیرة رسول الله، تصحیح اصغر مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱ش.
۱۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة فی تمییز الصحابة، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۱۳. —، تهذیب التهذیب، هند: مطبعة دائرة المعارف النظامیه، ۱۳۲۶ق.
۱۴. —، العجائب فی بیان الاسباب، تحقیق عبدالحکیم محمد الانیس، دمام: دار ابن الجوزی، بی تا.
۱۵. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد، المسند، ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۵ق.
۱۶. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، تاریخ ابن خلدون، تحقیق خلیل شحادة، الطبعة الثانية، بیروت: دار الفكر، ۱۴۰۸ق.
۱۷. ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۱۸. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب (ع)، قم: علامه، ۱۳۷۹ش.
۱۹. ابن طاووس، علی بن موسی، اقبال الأعمال، ج ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۹ق.
۲۰. —، سعد السعود للنفوس منضود، قم: دار الذخائر، بی تا.
۲۱. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۲۲. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۲۳. ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر بن ایوب، زاد المعاد فی هدی خیر العباد، بیروت: مؤسسة الرسالة، السابعة والعشرون، کویت: مكتبة المنار الاسلاميه، الطبعة: ۱۴۱۵ق.
۲۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية، بیروت: دار الفكر، ۱۴۰۷ق.
۲۵. ———، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
۲۶. ابن هشام، عبدالملک بن هشام الحمیری، السیرة النبویة، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت: دار المعرفة، بی تا.
۲۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح محمد مهدی ناصح و محمدجعفر یاحقی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۲۸. احمدنژاد، امیر و کلباسی، زهرا، «خوانشی نو از آیات اذن قتال (أذن للذین یقاتلون...) با تأکید بر نزول مکی سوره حج»، دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال ششم، شماره ۲، ۱۳۹۷ش، ص ۳۳-۵۲.
۲۹. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول ﷺ، قم: دار الحدیث، ۱۴۱۹ق.
۳۰. انصاری، محمدرضا، گزارش لحظه به لحظه از ماجرای مباحله، چ ۲، قم: انتشارات دلیل، ۱۳۸۵ش.
۳۱. ———، اسرار مباحله، قم: انتشارات دلیل، ۱۳۸۲ش.
۳۲. بغوی، حسین بن مسعود، تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل، تحقیق عبدالرزاق مهدی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۳. بقاعی، ابراهیم بن عمر، نظم الدرر فی تناسب الآيات و السور، تحقیق عبدالرزاق غالب مهدی، الطبعة الثالثة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۷ق.
۳۴. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفكر، ۱۴۱۷ق.
۳۵. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشریعة، تحقیق عبدالمعطی قلعجی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۵ق.
۳۶. پاک‌نیا، عبدالکریم، مباحله روشن‌ترین دلیل باورهای شیعه، مجله مبغان، شماره ۵۰، ۱۳۸۲ش.
۳۷. پانی پتی، ثناءالله، التفسیر المظہری، کویت: مكتبة رشديه، ۱۴۱۲ق.
۳۸. ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف والبيان، تحقیق ابن عاشور، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۳۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح اللغة، بیروت: دار العلم الملايين، ۱۴۱۰ق.
۴۰. حجتی، محمدباقر، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، چ ۱۵، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ویرایش دوم، ۱۳۷۹ش.
۴۱. حیدرزاده، ناصر، «اسباب النزول از نگاه طباطبایی، جوادی آملی و معرفت»، فصلنامه کتاب و

- سنت، شماره ۱، ۱۳۹۳ش، ص ۱۴۷-۱۸۴.
۴۲. خلیفه بن خیاط، ابو عمر، *تاریخ خلیفه*، تحقیق فواز، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۴۳. ذهبی، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، الطبعة الثانية، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۱۳ق.
۴۴. —، *سیر اعلام النبلاء*، قاهره: دار الحدیث، ۱۴۲۷ق.
۴۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۴۶. رحمان ستایش، محمد کاظم و نریمانی، زهره، «فهم و نقد کربست روایات اسباب النزول در الفرقان»، فصلنامه علوم حدیث، دوره بیست و سوم، شماره ۹۰، ۱۳۹۷ش، ص ۲۹-۵۰.
۴۷. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، تصحیح مصطفی حسین احمد، الطبعة الثالثة، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۴۸. —، *أساس البلاغة*، بیروت: دار صادر، ۱۹۷۹م.
۴۹. ساجدی، ابو الفضل و مرتضوی شاهرودی، سید محمود، «واکاوی گونه‌های دخالت ذهنیت راویان در فهم حدیث»، فصلنامه علوم حدیث، سال هجدهم، شماره ۲(۶۸)، ۱۳۹۲ش، ص ۱۱۸-۱۴۵.
۵۰. سلیمی زارع، مصطفی، «جایگاه روایات جری و تطبیق در فرایند تفسیر قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، سال نوزدهم، شماره ۱(پیاپی ۷۳)، ۱۳۹۲ش، ص ۱۲۴-۱۴۱.
۵۱. سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، تحقیق عمر عمروی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
۵۲. سید قطب، *فی ظلال القرآن*، الطبعة الخامسة والثلاثین، بیروت: دار الشروق، ۱۴۲۵ق.
۵۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۵۴. —، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق فواز احمد زمرلی، ج ۲، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ق.
۵۵. شوشتری، قاضی نورالله، *احقاق الحق*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۹ق.
۵۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *تفسیر الشهرستانی المسمی مفتاح الأسرار و مصابیح الأبرار*، تهران: مرکز البحوث و الدراسات للتراث المخطوط، ۱۳۸۷ش.
۵۷. صالحی شامی، محمد بن یوسف، *سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد*، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق.
۵۸. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق*، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۱ق.
۵۹. طالقانی، محمود، *پرتوی از قرآن*، ج ۴، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ش.
۶۰. طباطبایی، محمدحسین، *قرآن در اسلام*، به کوشش هادی خسروشاهی، ج ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ش.
۶۱. —، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۶۲. طبرانی، سلیمان بن احمد، *التفسیر الکبیر*، اردن: دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸م.



۶۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، ج ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۶۴. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الثانية، بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ ق.
۶۵. —، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ ق.
۶۶. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ ق.
۶۷. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حسیب عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ق.
۶۸. عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، بیروت: دارالآفاق الجدیده، ۱۴۰۰ ق.
۶۹. عنایه، غازی حسین، اسباب النزول القرآنی، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۱ ق.
۷۰. غراب، کمال الدین، بررسی تطبیقی مباحله پیامبر ﷺ با مسیحیان نجران، انتشارات بصیرت، ۱۳۹۰ ش.
۷۱. غزالی، محمد، فقه السیره، دمشق: دار القلم، ۱۴۰۹ ق.
۷۲. غضنفری، علی، «راهکارهای حل تعارض در اسباب نزول آیات»، مجله پیام جاویدان، شماره ۹، ۱۳۸۴ ش، ص ۴۷-۸۲.
۷۳. فارسی، جلال الدین، پیامبری و انقلاب، قم: امید، بی تا.
۷۴. فاروق آشکارتیازی، محم و همکاران، «تحلیل و بررسی روش دکتر عابدالجابری در تاریخ گذاری قرآن کریم»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۱ (پیاپی ۹)، ۱۳۹۵ ش، ص ۴۷-۶۲.
۷۵. فاروق آشکارتیازی، محمد و همکاران، «تحلیل و بررسی روش تفسیری ملاحویش آل غازی در تاریخ گذاری قرآن کریم»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء علیه السلام، سال چهاردهم، شماره ۱ (پیاپی ۳۳)، ۱۳۹۶ ش، ص ۳۱-۵۵.
۷۶. فتاحی زاده، فتحیه و رجب زاده، شیرین، «نگرش علامه طباطبایی بر روایات ترتیب نزول»، دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث، سال دوم، شماره ۱، ۱۳۸۷ ش، ص ۲۹-۵۳.
۷۷. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر مفاتیح الغیب، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۷۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۷۹. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ج ۲، قم: مؤسسه دارالهجره، ۱۴۱۴ ق.
۸۰. قرشی، علی اکبر، احسن الحدیث، ج ۲، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۵ ش.
۸۱. قمی، عباس، سفینه البحار، قم: اسوه، ۱۴۱۴ ش.
۸۲. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق طیب موسوی جزایری، ج ۳، قم: دار الکتاب، ۱۳۶۳ ش.
۸۳. ماسینیون، لویی، مباحله در مدینه، تهران: رسالت، ۱۳۷۸ ش.
۸۴. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایه، قم: آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۱ ق.

۸۵. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۸۶. مسعودی، علی بن الحسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق اسعد داغر، الطبعة الثانية، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.
۸۷. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۸۸. مصلاهی پور یزدی، عباس، «تحلیل و بررسی روش تفسیری عبدالقادر ملاحویش آل غازی»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال پنجم، شماره ۱۰، ۱۳۸۷ش، ص ۸۱-۱۰۴.
۸۹. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، الطبعة الثالثة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۹۰. معموری، علی، «بررسی تاریخی آیه مباحله و بازتاریخ کلامی آن»، فصلنامه شیعه‌شناسی، سال پنجم، شماره ۱۹، ۱۳۸۶ش، ص ۴۷-۸۱.
۹۱. مفید، محمد بن محمد، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۹۲. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۹۳. مقریزی، تقی‌الدین احمد بن علی، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفلة و المتاع، تحقیق محمد عبدالحمید النمسی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۹۴. مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، ج ۹، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶ش.
۹۵. میبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و علة الابرار، ج ۵، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
۹۶. نجفی، محمدجواد و موسوی، سید محمدتقی، «آراء تفسیری مفسران معاصر پیرامون آیه مباحله»، فصلنامه مطالعات تفسیری، سال ششم، شماره ۲۱، ۱۳۹۴ش، ص ۱۴۳-۱۶۰.
۹۷. نکونام، جعفر، درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن، تهران: نشر هستی‌نما، ۱۳۸۰ش.
۹۸. —، «جستاری در تاریخ‌گذاری قرآن»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۱، ۱۳۸۵ش، ص ۲۵-۵۲.
۹۹. واحدی، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، تحقیق زغلول کمال بسیونی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۱۰۰. وافدی، محمد بن عمر، کتاب المغازی، تحقیق مارسدن جونز، الطبعة الثالثة، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۹ق.
۱۰۱. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، تحقیق محمد انصاری، قم: الهادی، ۱۴۰۵ق.
۱۰۲. یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله یاقوت، معجم البلدان، ج ۲، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵م.
۱۰۳. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر، تاریخ الیعقوبی، بیروت: دار صادر، بی تا.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۲۴

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۷۳-۱۹۶

---

## ارزیابی تأثیر تشیع راویان در نقدهای رجالی اهل سنت

---

فاطمه سیفعلی نئی \*

مهدی اکبرنژاد \*\*

---

### ◀ چکیده

عدالت محوری و پرهیز از هر گونه تعصب باید از مهم ترین اصول در نقد و بررسی متون باشد. اما آیا این اصل در نقدهای رجالی مورد توجه قرار گرفته است؟ و یا در این بخش تعصبات مذهبی کارگر بوده و مانع حقیقت گویی برخی از رجالیان شده است؟ این مقاله با هدف ارزیابی تأثیر شیعه بودن راویان در نقدهای رجالی اهل سنت در کتب رجالی معتبر آن‌ها و با روش توصیفی تحلیلی به نگارش درآمده، و با شواهد متعدد بیان می‌دارد که بسیاری از نقدهای رجالیون اهل سنت، درباره راویان شیعی مذهب با جهت گیری مذهبی و تعصب فرقه گرایانه و ضد شیعی صورت گرفته و ثابت کرده است که نزد برخی رجالیون اهل سنت، تشیع برای راویان نوعی ضعف به شمار آمده و در موارد بسیاری حتی بر وثاقت و صلاح و عدالت راویان سایه انداخته است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** نقد رجالی، راوی، شیعه، اهل سنت.

---

\* دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام / Seyfali8@yahoo.com

\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام و نویسنده مسئول / m.akbarnezhad@ilam.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۲۵ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۱/۲۷

## ۱. مقدمه

خدای مهربان در قرآن کریم به مسلمانان دستور می‌دهد که بدون بررسی و بی‌چون و چرا خبر افراد فاسق را نپذیرند و برای پذیرش خبر این دسته از افراد پرس‌وجو کرده و از صحت آن اطمینان حاصل کنند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...» (حجرات: ۶) در این آیه، خدای متعال فسق را دلیلی برای عدم اطمینان به خبر فاسق و پرس‌وجو از صحت خبر معرفی می‌کند. طبق این آیه، پذیرش خبر تا حدود زیادی به شخصیت و وثاقت خبردهنده بستگی دارد. بر همین اساس، نقد رجال حدیث اصلی ضروری به شمار می‌رود؛ زیرا به راحتی و از هر کسی نمی‌توان حدیثی را پذیرفت و تنها روایان موثق و مورد اعتمادند که روایاتشان می‌تواند پذیرفته و مورد عمل قرار گیرد. در حال حاضر با فاصله تاریخی‌ای که میان نقل روایات از روایان اصلی و متأخرین به وجود آمده، بررسی احادیث و نقد رجال حدیث ضرورت بیشتری یافته و از اهمیت بیشتری برخوردار است. بنابراین بحث راجع به رجال حدیث و جرح و تعدیل آن‌ها در پذیرش روایات، امری لازم و ضروری است. روشن است که این نقد باید بر اساس شرایط و ضوابط مؤثر بر صحت و یا ضعف احادیث روایان باشد نه جهت‌گیری‌های متعصبانه مذهبی و فرقه‌ای. از طرفی در کتب حدیثی، گاه به روایاتی برمی‌خوریم که به دلیل مذهب راوی مردود شمرده شده و از دایره نقل و بررسی خارج شده‌اند.

این نوشتار در صدد ارزیابی تأثیر شیعه بودن روایان در نقدهای رجالیون اهل سنت است و با این سؤال آغاز می‌شود که آیا تشیع می‌تواند عامل جرح راوی و رد روایات او باشد؟ و آیا در کتب رجالی اهل سنت درباره روایان شیعه این امر واقع شده است؟ آیا به صرف اینکه فلان راوی دارای مذهب تشیع است می‌توان روایت او را ضعیف شمرد؟ اگر چنین است در چه روایاتی این گونه نقد صورت گرفته و دلیل آن چیست؟ این سؤال و سؤالات نظیر آن، محقق را بر آن داشت تا با بررسی دقیق کتب حدیث و رجال سنی مذهب، میزان تأثیرگذاری عنصر تشیع را بر روی جرح و تعدیل روایان مورد بررسی قرار داده و در نهایت به پاسخی قانع‌کننده در این زمینه دست یابد. با بررسی‌های انجام‌شده در کتب مصطلح الحدیث و رجال سنی مذهب، محقق به

شواهدی دست یافت که گویای تأثیر مستقیم تشیع بر نقد راویان بود.

این مقاله برای دستیابی به هدف خود ابتدا به بررسی مصطلحات حدیثی که بیانگر درجه قوت و ضعف حدیث با توجه به سند حدیث و رجال سلسله سند است پرداخته و نقش تشیع را در آن جست‌وجو کرده است. سپس به بررسی مستقیم کتب رجالی اهل سنت و تأثیر تشیع راویان بر نقدهای آن‌ها پرداخته و با شواهدی از کتب رجال اهل سنت بیان می‌دارد که در موارد بسیاری، رد روایت، ترک حدیث و منع کتابت احادیث، عدم اعتماد به راویان، جرح، طعن، تکذیب و تضعیف راویان، تنها به دلیل تشیع آن‌ها بوده است. در آخر نیز به بررسی روایات فضایل و نقش تشیع در تضعیف راویان این احادیث پرداخته است.

امید است تلنگری باشد برای پرهیز از هر گونه فرقه‌گرایی و تعصب‌مداری در دستیابی به مخزن عظیم و سرچشمه گوارای احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام).

## ۲. نقش تشیع در اصطلاحات حدیثی اهل سنت

در بررسی سلسله سند روایات و تقسیم‌بندی آن‌ها در درجات مختلف صحت حدیث در میان برخی رجالیون اهل سنت، مذهب راوی و به‌خصوص تشیع نقش اساسی دارد. مهم‌ترین آن‌ها نقش تشیع در تعریف حدیث صحیح، مقبول، و رد احادیث است که به‌طور مختصر به شرح آن‌ها می‌پردازیم.

### ۲-۱. نقش تشیع در تعریف حدیث صحیح در میان اهل سنت

«صحیح» اصطلاحی برای عالی‌ترین رتبه حدیث در کتدوکاوه‌های سندی است. در تقسیم‌بندی احادیث در میان متقدمان، در ابتدا حدیث به دو نوع صحیح و ضعیف تقسیم می‌شد و صحیح حدیثی بود که محفوف به قراین و مفید قطع و یا وثوق به صدور آن از معصوم باشد و ضعیف حدیثی غیر محفوف به قراین. (شهید ثانی، ۱۴۲۱، ص ۲۹) اما رفته‌رفته با افزایش فاصله میان ناقلان اصلی و راویان دوره‌های بعد در میان متأخران با توجه به زنجیره حدیث و راویان آن حدیث، صحیح معنای دیگری یافت که نقش مذهب در آن به‌روشنی نمودار است. در این دوره، اهل سنت صحیح را حدیثی می‌دانند که معلل و شاذ نباشد و زنجیره اسناد آن پیوسته بوده و راویان آن عادل و ضابط باشند. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۲؛ ابن کثیر، بی‌تا، ص ۲۱؛

سیوطی، بی [تا] ب، ص ۴۳) طبق تعریف دو شرط اصلی رجال سند برای صحت حدیث، «عدالت و ضبط» است. ضبط راوی به حافظه و قوای ذهنی و بیان صحیح روایت بازمی‌گردد که مذهب در آن تأثیری ندارد. اما عدالت: خطیب بغدادی در تعریف عدالت مطلوب که از صفات شاهد و مخبر است می‌نویسد: «و العدالة المطلوبة فی صفة الشاهد والمخبر هی العدالة الراجعة الی استقامة دینه و سلامة مذهبه» (خطیب بغدادی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۸): عدالت مطلوب در صفات شاهد و مخبر عدالتی است که به استقامت دین و سلامت مذهب بازمی‌گردد. و طبق آیه شریفه «كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ» (مؤمنون: ۵۳؛ روم: ۳۲) هر عقیده‌ای جز عقیده خود را فاسد و بدعت می‌دانند. ذهبی درباره عوف بن ابی جمیله می‌گوید: «و الله ما رضی عوف ببدعة، حتی کانت فیه بدعتان، کان قدریاً و کان شیعياً» (ذهبی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۰۵): به خدا عوف به یک بدعت راضی نشد در وجود او دو بدعت بود: هم قدری بود و هم شیعی.

ذهبی در این عبارت به صراحت بیان می‌دارد که تشیع بدعتی است خلاف رضای حق تعالی، که راوی را از عدالت ساقط می‌کند. بنابراین عملاً راویان شیعه از زمره راویان عادل و احادیث آنها از زمره احادیث صحیح خارج می‌شوند. و این در حالی است که ملاک صحت تنها باید اطمینان به صدور آن از جانب معصوم باشد، نه مذهب! زیرا هر مذهبی مخالفان خود را مبدع دانسته و احادیث آنها را از دایره صحت خارج می‌کند، و با این تعریف حجم زیادی از احادیث صحیح رسیده از اهل بیت (علیهم‌السلام) تنها به دلیل مذهب راوی از دایره صحت خارج می‌شود.

## ۲-۲. نقش تشیع در قبول حدیث راویان

حدیث مقبول حدیثی است که بتوان به آن احتجاج کرد و از اقسام حدیث صحیح و حسن به شمار می‌آید. و راوی مقبول کسی است که بتوان به احادیثش احتجاج نمود. (سلامه، ۲۰۰۷م، ج ۵، ص ۱۵۴)

اهل سنت در شرایط قبول روایت گاهی خالی بودن از اغراض و عقاید فاسد (خطیب بغدادی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۸، ص ۴۷) و گاهی دوری از بدعت (عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰) را معرفی می‌کنند و در عمل نیز تشیع را عقیده‌ای ناپسند و بدعت می‌دانند. بنابراین نزد محدثان اهل سنت، شیعه بودن راوی، او را از درجه مقبول ساقط

نموده و مانع قبول روایات او می‌شود.

عسقلانی در *لسان المیزان* تشیع را اعتقاد سیء معرفی کرده و در ترجمه محمد بن الحسن بن محمد بن القاسم بن المسور می‌گوید: «کان شیعیاً سیء المعتقد» (۱۳۹۰ش، ج ۵، ص ۱۳۶): او شیعه و دارای اعتقاد بد بود.

ذهبی نیز در *میزان الاعتدال* تشیع را بدعت دانسته است. (ذهبی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۰۵)

بدعت دانستن مذهب شیعه شرط اساسی قبول حدیث را نزد آنها از بین برده و احادیث راویان شیعه را غیرقابل قبول می‌نماید.

### ۳-۲. رد روایات راویان شیعه

حدیث و راوی مردود مقابل حدیث و راوی مقبول قرار دارد. در سطور گذشته بیان شد که از شرایط قبول حدیث در نزد رجالیون اهل سنت خالی بودن از اغراض و عقاید فاسد و دوری از بدعت است و از نظر آنها شیعه عقیده‌ای فاسد و بدعت است، پس طبیعی است که در رد روایات نیز روایات راویان شیعه مردود واقع شود.

سیوطی در الفیه‌اش در باب «من تقبل روایتیه و من ترد» (کسی که روایتش قبول و یا رد می‌شود)، به مواردی اشاره می‌کند که روایت آنها مردود است و به زعم وی رافضی یکی از آنهاست. می‌گوید:

«و کافراً ببدعه ان تقبلا      ثالثها ان کذباً قد حلالا  
و غیره یرد منه الرافضی      و من دعا و من سواهم ترتضی الفیه»

(سیوطی، بی‌تا [الف]، ج ۱، ص ۵۳)

ترجمه: (از جمله کسانی که روایتشان رد می‌شود) کافری است که بدعت غیر قابل قبولی دارد و دسته سوم کسانی هستند که دروغ را حلال می‌دانند. و غیر از آنها حدیث رافضی نیز رد می‌شود، و نیز دعوت‌کننده به سوی آن و کسی که به آن راضی است.

سخاوی در *فتح المغیث* می‌گوید: تشیع در عرف متأخرین همان رفض محض است. پس روایت رافضی غالی و کرامیه قبول نمی‌شود. (سخاوی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۶۷) بر این اساس روایات راویان شیعی در نظر اینان تنها به دلیل تشیع و مخالفت با عامه در اصول مذهبی مردود شمرده شده است. در عمل نیز در موارد بسیاری به

روایات صحیحی برمی‌خوریم که به دلیل تشیع روایانش مردود شده‌اند. اما آیا مذهب به تنهایی می‌تواند دلیل متقنی بر رد روایات راوی باشد؟ یا برای رد روایت باید دلیلی آورد که در احادیث و یا شخصیت راوی خدشه وارد کند، مواردی چون عدم وثاقت، عدم حفظ و یا کذب راوی؛ و صرف مخالفت در مذهب نمی‌تواند مانعی برای قبول روایات باشد؟

### ۳. چگونگی برخورد با احادیث راویان شیعه

از آنجا که مذهب راوی در تعریف حدیث صحیح، شرایط قبول حدیث و رد روایات راویان در نزد اهل سنت نقش اساسی دارد، برای روشن شدن نظرات متعصبانه برخی محدثان اهل سنت به ارزیابی چگونگی برخورد آنها با احادیث راویان شیعه به بیان شواهدی از کتب رجالی اهل سنت می‌پردازیم.

#### ۳-۱. ترک حدیث راویان شیعه

در منابع روایی اهل سنت احادیث شیعه، متروک، و راویان شیعه متروک الحدیث معرفی شده‌اند. متروک الحدیث در واقع نوعی جرح بلیغ است و این وصف از جهت حدیث راوی و آنچه از منکرات از او نقل شده است می‌باشد؛ به گونه‌ای که بر احادیث نقل شده از وی غالب باشد. و حدیث کسی ترک نمی‌شود مگر آنکه همه دانشمندان رجالی که راجع به حال راوی سخن رانده‌اند، بر ترک حدیث او اجماع داشته باشند. (شحود، بی تا، ص ۳۶۸) در کتب رجالی اهل سنت برخی از رجال شیعه بدون این شرایط و تنها به دلیل تشیعشان متروک الحدیث معرفی شده‌اند.

درباره عمر بن سعد بن ابی الصید الاسدی آمده است: «شیعی بغیض، قال ابو حاتم: متروک الحدیث لتشیعه» (ذهبی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۴۶): شیعه‌ای دشمن است. ابوحاتم گفته به خاطر شیعه بودنش متروک الحدیث است.

درباره محمد بن الحجاج المصغر بغدادی آمده: «و قال حاتم بن اللیث: کان یتشیع فترک حدیثه» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۱۷): گرایش به تشیع داشت به خاطر همین حدیثش ترک شد.

ابن حجر درباره عبیدالله بن موسی می‌گوید: «سمعت ابا مسلم البغدادی یقول: عبیدالله بن موسی من المتروکین، ترکه احمد لتشیعه و قد عوتب علی روایته» (همو،



بی تا، ج ۷، ص ۴۸): شنیدم ابامسلم بغدادی می گوید: عبدالله بن موسی از متروکین است، احمد به خاطر تشیّعش او را متروک دانسته و به سبب روایت از او مورد سرزنش قرار گرفته است. ذهبی نیز درباره قیس بن الربیع چنین آورده: «قال یحیی: لا یکتب حدیثه. و قیل لاحمد: لم ترکوا حدیثه؟ قال: کان یتشیع» (ذهبی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۹۳): یحیی گفته: حدیثش نوشته نمی شود. به احمد گفته شد: به چه دلیل حدیثش را ترک کرده اند؟ گفت: شیعه بود. در این موارد به صراحت بیان شده که تنها دلیل ترک احادیث راویان، تشیّع آنهاست. حال آنکه عقل سلیم حکم می کند دلیل محکم تری برای ترک احادیث راوی بیان شود، مواردی که بر وثاقت، صداقت و یا حفظ راوی اثرگذار باشد، که البته مذهب به تنهایی نمی تواند دلیلی بر عدم وجود صفات فوق باشد. علاوه بر آنکه شرط غلبه احادیث منکر راوی و نیز اجماع دانشمندان رجالی بر ترک حدیث راوی، که از شرایط ترک حدیث راوی شمرده شده، در مورد این راویان صادق نیست.

### ۳-۲. منع کتابت احادیث راویان شیعه

از آنجا که تشیّع راویان در نظر برخی از رجالیون و محدثان اهل سنت، حدیث را از دایره صحت و قبول خارج نموده و سبب رد روایات راویان شیعی و عدم اعتماد به آنها بوده، برخی از محدثان از نوشتن احادیث راویان شیعه خودداری کرده و علاوه بر آن مانع کتابت این احادیث توسط سایر راویان سنی مذهب شده اند؛ برای مثال، درباره جعفر بن سلیمان الضبعی آمده: «قال ابوطالب عن احمد: لا بأس به. قیل لها: ان سلیمان بن حرب یقول: لا یکتب حدیثه؟ فقال: انما کان یتشیع» (ابن حجر عسقلانی، بی تا، ج ۲، ص ۸۱): ابوطالب از احمد حنبل نقل کرده است که بر او ایرادی نیست، به او گفته شد: سلیمان بن حرب می گوید حدیثش نوشته نمی شود؟ گفت: او گرایش به تشیّع داشت. ذهبی درباره عبدالله بن الجهم الرازی از قول ابوحاتم می نویسد: «لم اکتب عنه و کان یتشیع» (ذهبی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۴۰۴): از او چیزی نمی نویسم و به تشیّع گرایش داشت. در کتاب *العلل* نیز آمده: «سألته (شعبه) عن محمد بن راشد فقال شعبه: ما کتبت عنه، اما انه صدوق و لکنه شیعی» (ابن حنبل، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۵۰۴): از شعبه درباره محمد بن راشد پرسیدم شعبه گفت: چیزی از او ننوشته ام ولی وی راستگوست اما شیعه. حق آن است که برای منع کتابت روایات باید دلیل محکمی آورده شود که بیانگر

ضعف و تکذیب راوی باشد، حال آنکه این موارد شیعه بودن راوی را تنها دلیل امر به عدم کتابت احادیث آن‌ها بیان می‌کند، و این رویه در تضعیف راویان از نظر علمی روش صحیحی نیست. هرچند این جهت‌گیری تنها منحصر به منع کتابت احادیث راویان شیعه نبوده و دال بر عدم جواز نقل روایات از شیعیان نیز هست، از آنچه تنها منع نقل روایات در دوره‌های بعدی مکتوبات حدیثی نگاشته شده در دوره‌های قبلی است، منع کتابت از اهمیت و تأثیر بیشتری برخوردار است.

#### ۴. نگرش به راویان شیعه در رجال اهل سنت

تشیع راوی نه تنها در مصطلحات حدیثی بلکه در نقدهای رجالی اهل سنت نیز نقش چشمگیری دارد. در کتب رجال اهل سنت به راویان معتمد، صادق، صالح و ثقه‌ای برمی‌خوریم که به دلیل داشتن عقیده شیعی، توسط رجالیون سنی مذهب مورد طرح، جرح و تضعیف قرار گرفته‌اند. در ادامه به بیان شواهدی در تأیید این مدعا می‌پردازیم.

#### ۴-۱. عدم اعتماد به راویان شیعه

تعصب یکی رذایل اخلاقی است که مایه دوری از حق و محروم شدن از سعادت است و به معنی وابستگی غیرمنطقی به چیزی است تا آنجا که انسان حق را فدای آن کند. تعصب در مذهب در میان افراد گاه چنان عمیق و ریشه‌دار می‌گردد که باعث جبهه‌گیری در برابر سایر مذاهب می‌شود، و این تعصب تا جایی پیش می‌رود که انسان فقط و فقط هم‌کیشان خود را مورد اعتماد دانسته و تنها به هم‌کیشان خود می‌تواند اعتماد نمایند و پیروان سایر مذاهب هرچند صادق و صالح اما در نظر فرد مردود و غیرقابل اعتماد می‌گرداند. عدم اعتماد به راویان شیعه از سوی رجالیون اهل سنت بر همین اساس است.

ذهبی درباره احمد بن محمد بن احمد بن عمر بن میمون از قول خطیب بغدادی نوشته: «لم یکن یعتمد علیه، شیعی» (ذهبی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۴۷): اعتمادی به او نیست، شیعی است.

در این مورد، علت عدم اعتماد به راوی، شیعه بودن وی بیان شده است؛ درحالی‌که معتمد یا غیر قابل اعتماد بودن شخص تنها با خصوصیات شخصیتی او مشخص می‌شود، اینکه راوی از فرقه خاصی باشد، هرگز نمی‌تواند به‌طور قطع معرف شخصیت

او باشد. متفاوت بودن شخصیت افراد مختلف در مذاهب مختلف به روشنی بیانگر این مسئله است. پس حکم به غیر قابل اعتماد بودن راوی تنها بر اساس مذهب نه تنها معقول و منطقی نیست، بلکه بیانگر غیرقابل اعتماد بودن آن حکم می‌باشد؛ زیرا اساسی‌ترین پایه عبودیت و بندگی خدا تسلیم و تواضع در برابر حق است و به عکس هرگونه تعصب و لجاجت مایه دوری از حق و محروم شدن از سعادت است.

این گونه اظهار نظر درباره دیگران همان عصبیتی است که به فرموده امام سجاد علیه السلام صاحبش به سبب آن گنهکار است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۰۷) زیرا بدان قوم خویش را از نیکان اقوام دیگر برتر می‌داند. چنین تفکر و تعصبی طبق فرموده پیامبر صلی الله علیه و آله کسی که تعصب برد یا برایش تعصب برند (در صورتی که به آن تعصب راضی باشد) رشته ایمان را از گردن خویش باز کرده است. (همان، ج ۲، ص ۳۰۷)

#### ۲-۴. طعن راویان صدوق شیعه

مراد از طعن، جرح راوی از جهت عدالت، دین، ضبط، حفظ و تیقظ اوست. (شحود، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۷) در اسباب طعن حدیث نیز به ده مورد اشاره شده که پنج مورد مربوط به عدالت راوی و پنج مورد مربوط به ضبط اوست. آنچه مربوط به عدالت راوی است عبارت‌اند از: کذب، تهمت به کذب، فسق، بدعت و جهالت؛ و آنچه مربوط به ضبط اوست عبارت‌اند از: فحش غلط، سوء حفظ، غفلت، کثرت اوهام و مخالفت با ثقات. (همان‌جا) حال باید دید تشیع دلیل کدام یک از موارد فوق است؟ و آیا به صرف تشیع می‌توان کسی را مثلاً به کذب متهم کرد؟ و یا وی را غافل دانست؟ مگر آنکه تشیع را بدعت بدانیم که البته در این صورت روایات همه فرقه‌ها مطعون شمرده می‌شوند؛ زیرا هر فرقه‌ای عقاید غیر از عقیده خود را بدعت می‌داند. با این حال این مورد نیز به وضوح در نقدهای رجالی اهل سنت مشاهده می‌شود.

حافظ ابوبکر الخطیب درباره طعن ابراهیم بن علی بن غراب الفراری می‌گوید: «أظن ابراهیم طعن علیه لاجل مذهبه فانه كان يتشيع و اما روايته فقد و صفوة بالصدق» (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۱، ص ۹۵): گمان می‌کنم که ابراهیم به خاطر مذهبش بر او طعنه زده است، چون او شیعه بوده ولی روایت او را به صدق و راستی توصیف کرده‌اند.

درباره احمد بن محمد بن عمران ابوالحسن ابن الجندی در میزان الاعتدال آمده:

«شیعی، قال الخطیب: کان یضعف فی روایتہ و یطعن علیہ فی مذهبہ» (ذهبی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۹۲): شیعی است. خطیب درباره او گفته است: روایتش تضعیف و به خاطر مذهبش بر او طعن وارد می‌شد.

شیخ حر عاملی نیز درباره اباجهم می‌گوید: «ذکره العامة فی کتبهم و طعنوا علیہ لتشیعہ» (۱۴۰۹ق، ج ۱۹، ص ۳۳۷): عامه او را در کتاب‌هایشان ذکر کرده و به خاطر تشیعش بر او طعن زده‌اند.

این نیز بیانگر نوعی تعصب در نقد راویان و خلاف عدالت است. طعن راوی باید بر اساس صفاتی باشد که در صحت احادیث او خدشه وارد کند و صرف تشیع راوی نمی‌تواند دلیل طعن وی باشد.

#### ۳-۴. تکذیب راویان صدوق شیعه

مراد از کذب، ثبوت دروغ‌گویی راوی در نقل حدیث است که با اقرار راوی و یا با قراین (بخاری دهلوی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۳) مشخص می‌شود برخی از راویان صدوق شیعه تنها به دلیل مذهبشان در کتب اهل سنت مورد تکذیب قرار گرفته‌اند.

در تقریب التهذیب درباره عبدالله بن شریک العاوی آمده: «صدوق یتشیع، افراط الجوزجانی فکذبه» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۳۲): راستگو و شیعی است، اما جوزجانی افراط و او را تکذیب کرده است.

نیز درباره عبدالسلام بن صالح می‌نویسد: «صدوق، له مناکیر و کان یتشیع، افراط العقیلی فقال: کذاب» (همان، ج ۱، ص ۳۵۵): راستگوست، احادیث منکری دارد و شیعی است، عقیلی افراط کرده و گفته دروغ‌گوست.

همان‌طور که در این دو مورد به روشنی بیان شده است، گاهی به‌عمد به راویان صدوق شیعه نسبت کذب داده شده و البته خود اعتراف دارند که این نسبت با افراط در رد و تکذیب راویان شیعه صورت گرفته است و گرنه صرف تشیع نمی‌تواند نشانگر دروغ‌گویی راوی باشد؛ به‌ویژه که در مذهب تشیع، دروغ‌گویی از گناهان کبیره محسوب می‌شود و به دروغ‌گو وعده عذاب و آتش داده شده است.

حال سؤال این است که آیا مذهبی که خود، دروغ را مذمت و آن را کلید شر و حرام معرفی کرده، می‌تواند دلیلی برای اثبات دروغ‌گویی راویان و قرینه‌ای برای آن باشد؟

#### ۴-۴. تضعیف راویان شیعه

ضعیف نزد جمهور محدثین مترادف مردود است. (سلامه، ۲۰۰۷م، ج ۴، ص ۱۹) حدیث و راوی ضعیف نیز مردود محسوب می‌شوند. صاحب کتاب *لسان المیزان* در مقدمه چهارم از کتابش می‌نویسد: جرح و تعدیل کاملاً متأثر از مذهب است، کسی را تعدیل کرده‌اند که اهلیتش را ندارد... و کسی را که عادل بوده جرح کرده‌اند و این درباره گروهی است که در عقاید با هم مخالف هستند. همان طور که جوزجانی اهل کوفه را به سبب تشیع آن‌ها جرح نموده است و دولابی مخالفان حنفی خود را، و همین طور طایفه‌ای از اهل حدیث درباره پیروان رأی از اهل کوفه و غیر آن‌ها. در ادامه نیز از قول ابن حجر اینچنین نقل می‌کند: و از کسانی که باید در قبول سخنشان درباره جرح توقف نمود، کسی است که بین او و کسی که جرحش نموده دشمنی باشد، که سبب آن اختلاف در عقاید است. فرد حاذق هنگامی در نظرات جوزجانی تأمل کند در نظراتش درباره اهل کوفه تعجب می‌کند و آن به خاطر شدت انحرافش درباره ناصبه و شهرت اهل کوفه به تشیع است. پس هر جا نام آن‌ها را ذکر می‌کند با زبانی زشت و عباراتی ناپسند آن‌ها را جرح می‌کند. (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۱۰۸)

ابوحاتم رازی درباره ناحیه بن خفاف می‌گوید: «شیخ و لم ار احد فیه مقالاً الا قول الجوزجانی: مذموم و اشار بذالك الى مذهبه في التشيع» (همو، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۱۱؛ ابن حنبل، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۱۶؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۵۵): شیخی است و کسی درباره او سخنی ندیده مگر سخن جوزجانی که گفته مذموم است و اشاره کرده به مذهبش که شیعه است.

البته روش جوزجانی درباره راویان شیعی معمولاً همین است که به خاطر مذهب آن‌ها را تضعیف می‌کند. (خطیب بغدادی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۴۵؛ و همان، ج ۷، ص ۳۲۵ و ج ۲۱، ص ۹۵؛ ذهبی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۴۹)

حاکم نیشابوری به نقل از ابامسلم بغدادی درباره عبدالله بن موسی گفته: «عبدالله بن موسی من المتروکین ترکه احمد لتشیعه» (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۴۹): عبدالله بن موسی از متروکین است. احمد او را به خاطر تشیعی ترک کرده است.

آیت الله خوئی در معجم رجال خود در ترجمه ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی المدنی می نویسد: او راوی خاص احادیث ما بود و عامه او را به همین خاطر تضعیف کرده اند. (خوئی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۷۵)

علامه امینی در *الغدیر ذیل حدیثی در شأن نبوت پیامبر ﷺ* می نویسد: همه رجال این حدیث ثقه اند، مگر ابو مریم عبدالغفار بن قاسم که اهل سنت وی را به جهت تشییش تضعیف کرده اند. (امینی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۴۶)

سید محسن امین نیز در کتاب *اعیان الشیعه* مواردی از تضعیفات اهل سنت را نام برده و با دلایل مختلف ثابت می کند که علت تضعیف آنها تشییشان بوده، با آنکه نامی از تشییشان برده نشده است؛ برای نمونه درباره الحسین بن الحسن الاشغر و تلید بن سلیمان ابو ادریس المحاربی، ابتدا عده ای که او را توثیق کرده اند، بیان کرده و سپس به بیان تضعیفاتش پرداخته و در نهایت می گوید: «و قد ظهر مما مر انه ليس تضعیفه الا لشیعه» (از آنچه گذشت روشن شد که تضعیف تنها به خاطر تشییش بوده است) و شهادت تنی چند از بزرگان اهل سنت به وثاقت و صداقت این دو را بر صحت گفتار خود شاهد می آورد. (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۴۷۰)

بنابراین بسیاری از تضعیفات رجال شیعی از طرف برخی رجال یون اهل سنت تنها به دلیل تشییش روایان صورت گرفته است تا جایی که عده ای حتی رجال موثق، حافظ، حجت، صدوق و صالح را تضعیف نموده و احادیث آنها را مردود شمرده اند. در ذیل به مواردی از این دست اشاره می شود.

#### ۴-۱-۴. تضعیف روایان ثقه

نزد جمهور محدثین ثقه به راوی عادل ضابط تام الضبط گفته می شود که در صورت داشتن سایر شرایط حدیثش صحیح شمرده می شود. (سلامه، ۲۰۰۷م، ج ۳، ص ۱۳) هر چند شمار زیادی از روایان شیعه بی قید و شرط در میان رجال یون و محدثان عامه توثیق و تعدیل شده اند، رجالی نیز وجود دارند که در کتب رجالی عامه، ابتدا توثیق و تعدیل شده اند و پس از آن با قید لکن یا مانند آن، نسبت آنها به تشییش مطرح شده است، که بیانگر نوعی ضعف و نادیده انگاشتن وثاقت آنهاست.

در *تهذیب الکمال* درباره عبدالسلام بن صالح بن سلیمان آمده: «سألت یحیی بن

معین عنه فقال: «ثقة صدوق الا انه یتشیع» (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۸، ص ۸۷): از یحیی بن معین درباره او پرسیدم گفت: ثقة و راستگو اما شیعه است.

درباره ابوالصلت الهروی نیز در تاریخ *اسماء الثقات* همین وصف آمده است. (واعظ، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵۶)

ذهبی در توصیف محمد بن فضیل بن غزوان آورده است: «ثقة مشهور لکنه شیعی» (ذهبی، بی تا، ج ۲، ص ۶۲۴): ثقة و مشهور اما شیعی است.

درباره عبدالله بن موسی العبسی نیز آمده: «ثقة فی نفسه، لکنه شیعی» (همو، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۲۱): خودش ثقة، اما شیعه است.

درباره سعید بن محمد الجرمی از حاتم بن اسماعیل از قول بخاری و مسلم آمده: «هو ثقة ولکن شیعی» (همو، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۲۷): او ثقة اما شیعی است.

احمد بن حنبل راجع به عدی بن ثابت می نویسد: «ثقة، الا انه کان یتشیع» (ابن حنبل، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۹۰): ثقة، اما شیعه بود.

در توصیف الوراق نیز پس از تصریح به وثاقت با بیان «ولکنه شیعی» به تضعیف او پرداخته اند. (ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۷۸)

همچنین درباره یونس بن بکیر (واعظ، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۶) و عبدالرحمن بن صالح (واعظ، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۹) آمده: «ثقة الا انه یتشیع»: ثقة، اما شیعه است.

در همه موارد فوق، رجالیون اهل سنت ضمن اعتراف به وثاقت راویان شیعه، با بیان مذهب آنها در صدد تضعیف روایات برآمده و وثاقت آنها را به حاشیه سپرده اند. گویی تشیع آنها علتی است که بر وثاقت و صداقت و تمامی صفات پسندیده آنها پرده می افکند. این در حالی است که سخن راوی عادل ضابط تام الضبط نزد رجالیون در بالاترین درجات صحت و قبول قرار دارد.

#### ۴-۲. تضعیف راویان حافظ و حجت

حافظ نزد محدثین در تعبیر از محدثی که عظیم الحفظ و کثیر الحدیث باشد، شیوع داشته و حجت به راوی گفته می شود که در درجات والای وثاقت قرار دارد، صحیح الحدیث بوده و می توان به احادیث او احتجاج نمود (سلامه، ۲۰۰۷م، ج ۳، ص ۷۰) اما این اوصاف نیز در کنار تشیع راوی بی ارزش تلقی شده است.

درباره فضل بن دکین در *میزان الاعتدال* آمده: «حافظ حجة، الا انه یتشیع» (ذهبی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۵۰): حافظ و حجت، اما شیعه است.

با آنکه به حدیث حافظ و حجت می توان احتجاج نمود، در اینجا تشیع را به عنوان ضعیفی برای راوی و عدم حجیت احادیث فضل بن دکین به کار برده اند.

#### ۳-۴-۴. تضعیف راویان صدوق

صدوق مقابل کذب و به معنای راستگوست. در برخی موارد این عنوان در کتب رجال اهل سنت درباره روات شیعه به کار برده شده است، اما بلافاصله پس از آن به تشیع راوی اشاره و او را تضعیف کرده اند؛ برای نمونه در توصیف منصور بن ابی الاسود آمده: «صدوق مشهور لکنه شیعی» (ذهبی، بی تا، ج ۲، ص ۶۷۷): راستگوی مشهوری است اما شیعه است.

درباره سالم بن حفصه العجلی آمده: «صدوق فی الحدیث الا انه شیعی» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۲۶): در حدیث راستگوست، اما شیعه است.

درباره علی بن ثابت الدهان (ذهبی، ۱۴۲۹ق، ج ۵، ص ۱۴۲)، اسماعیل بن الحکم (ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۸۰) و محمد بن راشد الخزاعی (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۵، ص ۱۸۸ و ج ۲۰، ص ۳۴۱) آمده: «صدوق و لکنه شیعی»: راستگوست اما شیعه است.

درباره خالد بن مخلد القطوانی آمده: «سئل ابوداود عنه فقال: صدوق ولکنه یتشیع» (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۵، ص ۳۵۳؛ صفدی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۵۲): از ابو داود درباره او سؤال کردند، گفت: راستگوست ولی شیعه است.

از قول ابوداود نیز درباره خالد بن مخلد نیز همین وصف آمده است. (ذهبی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۴۰)

حق این است که راوی صدوق در هر دین و آیین و مذهبی که باشد جز راست نمی گوید و اساساً مذهب نمی تواند بر صداقت راوی تأثیرگذار باشد؛ آن هم مذهبی که دروغ گویی را گناه می داند و از آن منع می کند؛ اما لفظ «لکن» در همه موارد فوق بیانگر نوعی ضعف برای راویان ثقه و صدوق شیعی است، که باعث نادیده انگاشتن وثاقت و عدالت و صداقت آنها شده است.



#### ۴-۴-۴. تضعیف راوی ثبت

وصف ثبت در لسان محدثین شبیه ثقه است. این لفظ هنگامی که از ناقد عارف صادر می‌شود به آن عنایت دارد که موصوف به آن صحیح الحدیث بوده، حدیثش نوشته شده و در حالت انفراد و اجتماع به آن احتجاج می‌شود. (شحود، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۲) در *لسان‌المحدثین* آمده: ثبت، ثقه و حجت است. این کلمه با این معنا از ثبات قلب و زبان و نوشته و حجت گرفته شده است. (سلامه، ۲۰۰۷م، ج ۳، ص ۳) با این حال این خصوصیت بارز نیز گاهی با بیان تشیع راوی بی‌اهمیت تلقی شده است.

ذهبی دربارهٔ عبیدالله بن موسی العبسی می‌گوید: «ثبت، الا انه شیعی» (ذهبی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۳۵): ثبت است اما شیعی است.

اگر با دید منصفانه بنگریم کسی که دارای ثبات قلب و زبان و نوشته باشد، در هر دین و آیینی که باشد سخنش مورد قبول و قابل اعتماد است و تفاوت فرقه‌ای نمی‌تواند سببی برای تضعیف چنین شخصیتی باشد.

#### ۴-۵-۴. تضعیف راویان صالح

صالح به معنای شایسته و صالح الحدیث در مرتبه‌ای پایین‌تر از ثقه و کسی است که احادیثش حجت بوده و به او احتجاج می‌شود. (شحود، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴۱) از آنجایی که در میان اهل سنت گاهی رجال موثق نیز تضعیف شده‌اند، مواردی وجود دارد که رجال صالح را نیز با بیان مذهبشان تضعیف کرده‌اند.

دربارهٔ عبدالسلام بن صالح ابوالصلت الهروی آمده: «الرجل الصالح، الا انه شیعی جلد» (حلبی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۷): مرد صالحی است اما شیعهٔ سرسختی است.

دربارهٔ علی بن بذیمه فتال آمده: «صالح الحدیث و لکن کان راساً فی التشیع» (رازی، ۱۲۷۱ق، ج ۶، ص ۱۷۵): صالح الحدیث است اما از سران شیعه بوده است.

در این موارد، ضمن تأیید شایستگی راوی و صلاحیت احادیث او، با بیان «الا» و «لکن» در صدد تخریب راوی برآمده‌اند. در واقع بیان مذهب راوی، پس از بیان صلاح او، بیانگر نوعی ضعف برای راویان صالح شیعه است. اما اگر به دیدهٔ انصاف بنگریم در این مورد نیز مذهب نمی‌تواند مانعی برای صلاح شخص باشد؛ زیرا صلاح فرد، مانع ورود احادیث باطل در سخنانش می‌شود و آنچه در قبول حدیث راوی معتبر

است، اطمینان به سخنان اوست که در مورد فرد صالح کاملاً وجود دارد.

#### ۴-۴-۶. تضعیف راوی مفسر و دانشمند

جایگاه والای مفسران کلام وحی بر کسی پوشیده نیست. دانشمندان نیز در میان اجتماع، جایگاهی والا و ارزشمند دارند و سخنانشان از ارزش و اعتبار خاصی برخوردار است؛ اما همچون سایر اوصاف پسندیده و قابل اعتبار گاهی دربارهٔ راویان شیعه این وصف نیز با بیان شیعه بودن راوی مورد تضعیف قرار گرفته و جایگاه واقعی خود را از دست داده است.

ذهبی در توصیف کلبی آورده: «العلامة الاخباری، ابو نصر محمد بن صائب بن بشر کلبی المفسر و كان ايضاً رأساً في الانساب، الا انه شيعي، متروك الحديث» (ذهبی، ۱۴۲۷ق، ج ۶، ص ۲۴۸): علامه اخباری محمد کلبی مفسر، که همچنین در علم انساب مشهور است، اما شیعی است و متروک الحدیث.

این روایت هرچند محمد بن صائب کلبی را علامه اخباری، مفسر و شاخص در علم انساب معرفی می‌کند، در آخر با بیان شیعه بودن راوی او را تضعیف کرده و متروک الحدیث معرفی می‌کند. و این در حالی است که همان طور که بیان شد برای ترک حدیث راوی دلایل محکم لازم است و صرف مذهب نمی‌تواند دلیلی بر ترک حدیث راوی باشد.

#### ۴-۴-۷. تضعیف راویان خطیب و شاعر

هرچند خطیب و شاعر بودن گویای وثاقت راوی نیست، مزیتی ارزشمند بوده و نوعی تعریف و تمجید راوی به شمار می‌رود؛ که رجالیون سنی مذهب پس از ذکر این عناوین با عنوان نمودن مذهب راوی در تلاش برای کم ارزش جلوه دادن جایگاه راویان خطیب و شاعر شیعی برآمده‌اند.

دربارهٔ خطیب ابوالفضل یحیی بن سلامه بن الحسین آمده: «مفتی دیار بکر فی عصره و له خطب و اشعار مشهوره غیر انه متشیع غال فیه» (قیسی دمشقی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۱۶): در زمان خود مفتی دیار بکر بوده و خطبه‌ها و اشعار مشهوری دارد اما شیعه‌ای افراطی است. از آنجا که خطابه و شعر تأثیر زیادی بر اندیشه و فرهنگ مردم می‌گذارد و شعرا و خطبا جایگاه ویژه‌ای در میان مردم دارند و کلامشان اثر ویژه‌ای بر اذهان عمومی دارد،

بیان شیعه بودن راوی پس از شاعر و خطیب بودنش، احتمالاً به سبب پرهیز مردم از شخصیت و نیز اشعار این افراد به کار رفته است.

#### ۸-۴-۴. تضعیف راوی کیس

کیس به معنای زیرک و باهوش از الفاظ وثاقت نیست، اما مدحی برای راوی است؛ به ویژه اگر در بیان حدیث از این صفت برخوردار باشد زیرا هوشمندی راوی می تواند گزینه ای بر ضبط صحیح و ادای دقیق الفاظ روایت باشد، که با وجود آن اعتماد بیشتری به روایت می توان کرد. و حدیث رجل کیس در درجه بالاتری از دیگران برخوردار است. درباره فطر بن خلیفه این صفت با بیان تشیعی کم ارزش تلقی شده است.

احمد بن حنبل در کتابش، *العلل و معرفة الرجال* می نویسد: «سألت ابي عن فطر بن خلیفه؟ فقال: ثقة، صالح الحدیث، حدیثه حدیث رجل کیس، الا انه یتشیع» (ابن حنبل، ۱۴۰۸ ق، ص ۳۶۴): از پدرم درباره فطر بن خلیفه پرسیدم گفت: ثقه، صالح الحدیث است. حدیثش حدیث است، مردی زیرک است اما شیعه است.

با چه منطقی حدیث راوی ثقه، صالح و زیرک در بیان حدیث، با تشیع کم ارزش می شود، سؤالی است که رجالیون اهل سنت باید بدان پاسخ دهند. مگر نه اینکه راوی ثقه، صالح و صدوق در هر دین و آیینی که باشد پیرو حق و صلاح و راستی است؟! پس چرا باید مذهب نقطه ضعفی برای این افراد به حساب آید؟

#### ۹-۴-۴. تضعیف راوی لم یکن به بأس

«لم یکن به بأس» در کتب رجالی مساوی وصف صدوق بوده و بیانگر صلاحیت راوی برای احتجاج به او و احادیث اوست (شعود، بی تا، ج ۴، ص ۲۵۰) و هنگامی که به طور مطلق از سوی ناقدی عارف به کار می رود، تعدیل شخص راوی و احادیث اوست (همان، ج ۱، ص ۳۳۵) اما درباره راویان شیعه این وصف نیز معنای اصلی خود را از دست می دهد. و این از طریق بیان تشیع راوی پس از ذکر این وصف با «اما و لکن» های آن به دست می آید.

مزی در *تهذیب الکمال* می نویسد: «سمعت یحیی بن معین یقول: لم یکن بعلی بن عزاب بأس و لکنه کان یتشیع» (مزی، ۱۴۰۰ ق، ج ۲۱، ص ۹۳): شنیدم یحیی بن معین می گوید: در مورد شخصیت علی بن عزاب اشکالی نیست اما شیعه است.

درباره یحیی بن عبدالحمید الحمانی نیز در *میزان الاعتدال* آمده: «قال ابن عدی: و لم ار فی مسنده و احادیثه احادیث مناکیر و ارجوا انه لا بأس به. قلت: الا انه شیعیه بغیض» (ذهبی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص ۱۹۹): در مسند و احادیث وی احادیث منکری وجود ندارد و امیدوارم درباره او اشکالی نباشد جز اینکه شیعه‌ای دشمن است.

در والایی شخصیت علی بن عزاب و یحیی بن عبدالحمید حرفی نیست، اما این دو شیعه هستند! این وصفی است که درباره این دو راوی آمده است. اما آیا صرف تشیع می‌تواند صلاحیت فرد را از بین برده و او را از عدالت و صداقتی که عجین با شخصیت اوست، و او را با این وصف می‌شناسند بازدارد؟

#### ۴-۱۰. تضعیف راوی صحیح السماع

این لفظ درباره راوی‌ای به کار می‌رود که به علت وثاقت و صلاحیتش می‌توان بر او اعتماد کرد و خللی که مانع احتجاج به حدیث او شود وجود ندارد. (سلامه، ۲۰۰۷م، ج ۳، ص ۲۵۵) بنابراین حدیث راوی صحیح السماع قابل اعتماد و محتجّ به است. اما این وصف نیز درباره راوی شیعه بی‌اهمیت تلقی می‌شود؛ زیرا تمام اوصاف نیکو با تشیع فرد نادیده انگاشته می‌شود و هیچ ارزشی ندارد.

در *لسان المیزان* درباره محمد بن سعید ابن نبهان آمده: «سماعه صحیح، لکنه یتشیع» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ش، ج ۵، ص ۱۷۹): سماعش صحیح است اما شیعه است. در توصیف احمد بن محمد بن الحسین بن فاذشاه نیز همین وصف آمده است. (همان، ج ۱، ص ۲۶۲)

در همه این موارد و موارد بسیاری از این دست، الفاظ «لکن، اما و الا» پس از اوصاف یادشده بیانگر نوعی تضعیف مخفی است، که به علت شیعه بودن راویان صورت گرفته است. هرچند ابتدائاً راویان را توثیق و تعدیل نموده‌اند، در انتها با انتساب آن‌ها به تشیع، گویی در صدد رد احادیث آن‌ها برآمده و انتساب به تشیع را برای آن‌ها ایرادی بر وثاقت و صداقت و صلاح آن‌ها برشمرده‌اند. گویی شیعه امری حیف می‌شود که بر تمام صفات پسندیده سایه انداخته است.

#### ۵. جرح راوی در احادیث مناقب به طور خاص

در کتب حدیث اهل سنت به روایاتی برمی‌خوریم که به‌طور خاص به فضایی از

امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره دارد. این احادیث در کتب آن‌ها پراکنده است، اما برخورد آن‌ها در نقد این احادیث معمولاً جرح و تضعیف راوی است. این موضوع در بسیاری از کتب اهل سنت ملاحظه می‌شود و در *الموضوعات* جوزجانی به وضوح و در موارد فراوان به صراحت بیان شده است.

درباره عبدالرزاق بن همام در *الکامل فی الضعفاء* آمده: «و قد رحل الیه ثقات المسلمین و ائمتهم و کتبوا عنه و لم یرو بحدیثه بأساً الا انهم نسبوه الی التشیع و قد روی احادیث فی الفضائل مما لا یوافقہ احد من الثقات» (جرجانی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۵): ثقات مسلمین و پیشوایان آن‌ها به سوی او رفته و از او نوشتند. و در حدیثش ایرادی نیست مگر آنکه به تشیع منسوب است و احادیثی در فضایل نقل کرده که احدی از ثقات با او موافق نیست.

در *الطبقات الکبری* درباره عبیدالله بن موسی بن المختار آمده: «و کان ثقة صدوقاً ان شاء الله، کثیر الحدیث، حسن الهیئته و کان یتشیع و یروی احادیث فی التشیع منکره فضعف بذالک عند کثیر من الناس» (منیع بغدادی، بی تا، ج ۶، ص ۴۰۰): ثقة و راستگو بوده ان شاء الله. احادیث بسیار نقل کرده، زیبا صورت و شیعه بوده است. احادیث منکری درباره تشیع نقل کرده و به خاطر همین نزد بسیاری از مردم تضعیف شده است.

و روشن است احادیثی که نزد اهل سنت منکر است چیزی جز فضایل اهل بیت علیهم السلام نیست.

درباره عبدالجبار بن العباس که از کبار شیعه به شمار می‌رود، در *الکشف الحثیث* نقل شده: ابن جوزی در موضوعاتش حدیثی از او نقل می‌کند که به روز جمل و حوادث آن اشاره دارد. ابن جوزی آن را موضوع شمرده و عبدالجبار را به وضع آن متهم می‌کند و دلیلش را شیعه بودن عبدالجبار بیان می‌کند. (حلبی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۲)

ابن عدی نیز درباره حدیث «انت سید فی الدنیا سید فی الآخرة» که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در خطاب به امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند آورده است: «و اما هذا الحدیث عن عبدالرزاق من اهل الصدق و هو ینسب الی التشیع فلعله شبه علیه لانه شیعی» (جرجانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۹۲): اما این حدیث از عبدالرزاق است که اهل صدق است. او منسوب به تشیع است

ممکن است بر او مشتبه شده باشد چون شیعی است.

در این مورد هر چند به راستگو بودن راوی اعتراف می‌کند، در آخر با منسوب نمودن او به تشیع، به او نسبت بی‌دقتی و عدم ضبط می‌دهد و می‌گوید: احتمالاً بر او مشتبه شده، چراکه او شیعی است. گویی هر آنچه خلاف میل و اندیشه آن‌ها باشد باطل است و لاجرم گوینده‌اش بر سبیل وهم از آن سخن رانده است!

محمد بن عقیل در کتاب العتب الجمیل علی اهل الجرح والتعدیل، پرده از این ماجرای تاریخی برداشته و می‌نویسد: محدثان عامه هنگامی که به احادیثی از مناقب علی علیه السلام یا عترت پیامبر صلی الله علیه و آله و یا شیعیان آن‌ها برمی‌خورند، در نقد رجال سند آن احادیث با دقت و تعمق وارد شده و با هر وسیله‌ای که شده در طلب جرح آن‌ها برمی‌آیند ولو با ذکر جرحی مبهم و غیر معلوم، با آنکه جرح مبهم را رد می‌کنند؛ یا با قبول جرح از عقاید مخالف با آنکه به بطلان آن هم اعتراف دارند. اگر از این امر عاجز باشند و نتوانند او را جرح کنند در نهایت می‌گویند: «فی الاسناد رجل شیعی فلا یلتفت الیه»: در اسنادش شیعه وجود دارد و نباید به آن توجه کرد. (علوی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۰۹)

شیخ صدوق نیز در خصال در ادامه نقل ماجرای از تاریخ طبری درباره واگذاری حکومت از سوی امام حسن علیه السلام به معاویه و سیاست قریش برای از بین بردن فضایل اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: به دنبال همین سیاست قرشی بود که در کتب حدیث و رجال، غالب حدیث‌هایی را که متضمن فضایل اهل بیت علیهم السلام است تضعیف نموده و روایاتشان را جرح کرده‌اند. (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۹)

این‌ها و موارد مشابه، شواهدی است که به‌وضوح می‌توان نقش مذهب را در جرح و تضعیف راویان و در نهایت رد احادیث، ملاحظه و مشاهده کرد. در کتب رجال اهل سنت نقدهای از این دست فراوان است.

### پاسخ به یک پرسش

ممکن است چنین مطرح شود که مشابه اشکال وارد شده در نقدهای اهل سنت بر راویان شیعه، در نقدهای رجالیون و عالمان شیعه بر راویان غیر شیعی وجود دارد و آنان نیز بر راویان غیر شیعی خرده گرفته و درجه اعتبار این‌گونه روایات را کاهش داده‌اند، بنابراین اشکال تنها به نقدهای اهل سنت وارد نیست و از این جهت نمی‌توان

بر آنان ایراد وارد کرد. در پاسخ به این اشکال باید گفت همسان دانستن نوع نگاه اهل سنت به راویان شیعه با نوع نگاه شیعه به راویان غیر شیعی درست نیست، برای اینکه در این بین تفاوت‌های بسیار مهمی وجود دارد که با ذکر چند نکته این تفاوت‌ها روشن می‌شود: نکته اول اینکه در دو روایت، عمل به اخبار غیر شیعه (البته با شرایط) جایز دانسته شده است. اول حدیثی از امام باقر علیه السلام درباره حدیث مروی از اهل سنت پرسش می‌کنند و امام نیز بر صحت آن تصریح کرده و آن را شرح و تفسیر کرده‌اند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۵۶؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۴۶۳) نیز در روایتی امام صادق علیه السلام می‌فرماید: هرگاه حادثه‌ای برای شما اتفاق افتاد و حکم آن را از روایات ما نیافتید، به آنچه عامه از امام علی علیه السلام نقل می‌کنند مراجعه و بر پایه آن عمل کنید. (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۹۱) نکته دوم اینکه مشهور فقیهان شیعه، وثاقت راوی را ملاک اعتبار آن خبر می‌دانند نه امامی بودن راویان، شیخ طوسی با صراحت این را بیان کرده و می‌گوید: عمل به خبر ثقه جایز است هرچند فاسد المذهب باشد. (به نقل از استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۰۷) شهید ثانی معتقد است مفهوم امامی بودن در معنا و مفهوم عدالت شرط نیست و عدالت تمام معتقدان ادیان و مذاهب به شرط عمل بر اساس باورهایشان قابل تحقق است. (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۶۰) شیخ بهایی در *الوجیزه* می‌گوید: «و اما غیر الامامی او بعضا مع تعدیل الكل فموثق و یسمی قویا ایضا.» (عاملی، ۱۳۹۰ق، ص ۵) یعنی اگر راویان یا برخی از آنان غیر امامی مذهب باشند ولی همه راویان توثیق شده باشند، سند حدیث موثق و به آن سند قوی می‌گویند. آیت‌الله خوئی می‌گوید: سیره عقلا بر عمل به خبر ثقه می‌باشد. (جزائری، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۸۲) بنابراین مهم‌ترین معیار در حجیت و عمل به روایت، موثوق به بودن خبر است و امامی بودن راویان ملاک عمل به این اخبار نیست. نکته سوم واقعیتی است که فراوان در کتب رجالی شیعه دیده می‌شود و آن توثیق بسیاری از راویان غیر امامی است که سخن این رجالیون نیز مبنای عمل فقها و دیگران خواهد بود. یکی از نویسندگان با حذف مکررات از ۹۰ راوی از اهل سنت نام می‌برد که در منابع رجالی معتبر شیعه توثیق شده‌اند. (بصری و دارابی، ۱۳۹۵) با توجه به آنچه ذکر شد، این حقیقت روشن می‌شود که در نوع نگاه عالمان شیعه به راویان غیر شیعی نسبت به

نگرش رجالیون اهل سنت به روایان شیعه تفاوت روشنی دیده می‌شود، و هرچند در دسته‌بندی احادیث اگر در سند حدیثی راوی غیر شیعی ولی موثق بود، آن حدیث موثق می‌باشد، ولی همچنان که به تفصیل ذکر شد، این گونه احادیث مورد عمل می‌باشد و به لحاظ رجالی معتبرند.

### ۶. نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، مشخص می‌شود که نقد رجال شیعه از سوی برخی از محدثان و رجالیون اهل سنت بدون تعصب و با دیدی واقع‌گرایانه و طبق شرایط و ضوابط جرح و تعدیل روایان صورت نگرفته و مذهب تشیع در نقد روایان نوعی ضعف و جرح به شمار می‌رفته است، که حتی بر وثاقت و عدالت روایان موثق و عادل سایه افکننده و احادیث آن‌ها را از دایره قبول و صحت خارج کرده است.

بر همین اساس لازم است رجالیون فرقه‌های مختلف با دیدی واقع‌بینانه و طبق شرایط و ضوابط واقعی اقدام به جرح و تعدیل روایان نموده و در قبول و صحت روایات بدون توجه به تعصبات فرقه‌ای عمل کنند؛ روایان موثق و عادل را توثیق و تعدیل نموده و احادیث آن‌ها را صحیح دانسته و قبول کنند. این عمل نه تنها دایره احادیث مورد قبول کتب حدیثی فرقه‌های مختلف را گسترش داده و آن‌ها را از روایات بیشتری بهره‌مند می‌سازد بلکه باعث از میان رفتن بسیاری از اختلافات شیعه و سنی می‌شود که از طریق رد و عدم پذیرش روایان به وجود آمده است. از این طریق است که می‌توان به اسلام واقعی دست یافت.

### منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دار القرآن الکریم، ۱۳۷۶ ش.
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة فی معرفة الصحابة، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۳. \_\_\_\_\_، تقریب التهذیب، سوریه: دار الرشید، ۱۴۰۶ ق.
۴. \_\_\_\_\_، تهذیب التهذیب، موقع یعسوب، بی‌تا.
۵. \_\_\_\_\_، لسان المیزان، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ش.
۶. \_\_\_\_\_، نخبة الفکر، قاهره: دارالحدیث، ۱۴۱۸ ق.
۷. \_\_\_\_\_، نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر، الرياض: مطبعة سفیر، ۱۴۲۲ ق.



۸. ابن حنبل، احمد، *العلل و معرفة الرجال*، بیروت: دار الخانی، ۱۴۰۸ق.
۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *الباعث الحثیث فی اختصار علوم الحدیث*، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
۱۰. استرآبادی، محمدامین و عاملی، سید نورالدین موسوی، *الفوائد المدنیة*، ج ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۶ق.
۱۱. امین، محسن، *اعیان الشیعه*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
۱۲. امینی، عبدالحسین، *الغدير*، ترجمه جلال الدین فارسی، تهران: کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۶۸.ش.
۱۳. بخاری دهلوی، عبدالحق بن سیف الدین، *مقدمة فی اصول الحدیث*، بیروت: دار البشائر، ۱۴۰۶ق.
۱۴. بصری، حمیدرضا و دارابی، فرشته، «میزان اعتبار راویان عامه از دیدگاه علمای شیعه»، *مجله علوم حدیث*، سال بیست و یکم، شماره ۲، ۱۳۹۵ق، ص ۲۷-۵۲.
۱۵. جرجانی، ابو احمد ابن عدی، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۱۶. جزائری، سید محمدجعفر مروج، *القوائد الفقهیه والاجتهاد والتقلید*، قم: دار الکتب، ۱۴۱۵ق.
۱۷. حلبی، برهان الدین، *الکشف الحثیث عن رمی بوضع الحدیث*، بیروت: مکتبه النهضة العربیه، ۱۴۰۷ق.
۱۸. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، *الکفایة فی علم الروایة*، تحقیق هاشم احمد عمر، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۶ق.
۱۹. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، *علوم الحدیث*، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۳۹۷ق.
۲۰. خویی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، الثقافة الاسلامیة فی العالم، ۱۳۹۰ق.
۲۱. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، *المعنی فی الضعفاء*، تحقیق نورالدین عتر، بی جا: بی نا، بی تا.
۲۲. ———، *ذکر اسماء من تکلم فیہ و هو موثق*، الزرقاء: مکتبه المنار، ۱۴۰۶ق.
۲۳. ———، *سیر اعلام النبلاء*، قاهره: دار الحدیث، ۱۴۲۷ق.
۲۴. ———، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۹ق.
۲۵. رازی، ابن ابی حاتم، *الجرح والتعدیل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۲۷۱ش.
۲۶. سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *فتح المغیث بشرح الفیة الحدیث*، مصر: مکتبه السنة، ۱۴۲۴ق.
۲۷. سلامه، محمد خلف، *لسان المحلثین*، موصل: بی نا، ۲۰۰۷م.
۲۸. سیوطی، جلال الدین، *الفیة السیوطی فی علم الحدیث*، المکتبه العلمیه، بی تا.
۲۹. ———، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی*، الرياض: مکتبه الرياض الحدیثه، بی تا.
۳۰. شحود، علی بن نایف، *المفصل فی علوم الحدیث*، بی جا: بی نا، بی تا.
۳۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الرعاية فی علم الدرایه*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۲۱ق.

۱۹۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

۳۲. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم: آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۳۳. صدوق، محمد بن علی، النخصال، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ش.
۳۴. صفدی، صلاح الدین خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۰ق.
۳۵. طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الاحکام، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۶. عاملی، بهاء الدین، الوجیزة فی علم الدرايه، چ ۱، قم: بصیرتی، ۱۳۹۰ق.
۳۷. عقیلی، ابوجعفر محمد بن عمرو، الضعفاء الكبير، بیروت: دار المكتبة العلمیه، ۱۴۰۴ق.
۳۸. علوی، محمد بن عقیل، العتب الجمیل علی اهل الجرح والتعدیل، عمان: دار الامام النووی، ۱۴۲۵ق.
۳۹. قیسی دمشقی، محمد بن عبدالله، توضیح المشتبه، بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۲ق.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۱. مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۰۰ق.
۴۲. منیع بغدادی، محمد بن سعد، طبقات الكبرى، بیروت: دار صادر، بی تا.
۴۳. واعظ، عمر بن احمد، تاریخ اسماء الثقات، الكويت: الدار السلفیه، ۱۴۰۴ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۲۴

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۹۷-۲۲۲

---

## اعتبارسنجی روایات تفسیری ناظر بر قطع رسالت از نسل حضرت یوسف علیه السلام

---

سید محمدرضا حسینی نیا\*

سهراب مروتی\*\*

امین ذوالفقاری فر\*\*\*

---

### ◀ چکیده

قرآن کریم حوادث پرفراز و نشیب سرگذشت یوسف علیه السلام را با زیباترین شیوه داستان سرایی به منظور عبرت بشریت بیان کرده است. اما روایات ساختگی فراوانی با هدف کمرنگ ساختن صبغه هدایتی قرآن، ذیل برخی آیات سوره یوسف علیه السلام وارد شده که در این پژوهش، روایات ناظر بر قطع رسالت از نسل آن حضرت از نظر سندی و محتوایی نقد شده است. رهیافت اصلی این پژوهش که به روش کتابخانه‌ای انجام پذیرفته، این است که پنج روایت موجود، هیچ کدام از نظر سندی معتبر نیستند. از حیث محتوا نیز علاوه بر مغایرتی که در متنشان وجود دارد، با نص و ظاهر آیات قرآن کریم مخالفت آشکار داشته و با سیاق آیات سوره همخوانی ندارند. همچنین با موازین عقلی و اعتقادی سازگار نیستند؛ زیرا مقام عصمت این پیامبر بزرگ را دچار خدشه ساخته‌اند که نسبتی ناروا و نامقبول بوده و به‌وضوح نشان از دستبرد جاعلان حدیث در این قصه نیکوی قرآنی دارد.

◀ کلیدواژه‌ها: سوره یوسف علیه السلام، اعتبارسنجی، بررسی سندی، نقد محتوایی، اسرائیلیات.

---

\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام، نویسنده مسئول / mohhos313@yahoo.com

\*\* استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام / Sohrab\_morovati@yahoo.com

\*\*\* دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام / zolfa57@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۷/۱۱ تاریخ پذیرش: ۹۸/۷/۲۳

## ۱. مقدمه

ترسیم الگوی عملی اخلاق و نمایش جمال انسانیت و کمال معنویت با اسلوبی ادبی، هنری و علمی با به کارگیری بهترین سبک داستان‌سرایی، در قصه حضرت یوسف علیه السلام نمود یافته است: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ» (یوسف: ۳)؛ ما با وحی این قرآن به تو، بهترین قصه را با بهترین شیوه داستان‌سرایی بر تو می‌خوانیم.

داستان زندگی پرحادثه و در عین حال پربرکت آن پیامبر بزرگ، در میان قصص قرآن کریم، بلکه در تاریخ عمومی جهان کم‌نظیر است؛ برهه‌های تاریخ‌ساز زندگی یوسف علیه السلام در میان داستان‌ها و ادبیات جهان اسلام رونقی بس چشمگیر یافته است و بسیاری از مفسران، تاریخ‌نگاران، شاعران و نویسندگان بزرگ، تمام یا بخشی از داستان پر فراز و نشیب و آموزنده این الگوی والای انسانیت را به قلم آورده‌اند. اما مایه تأسف است که این قصه نیکوی قرآنی، همچون اکثر قصص، از دستبرد جاعلان حدیث و خرافه‌پردازان، در امان نمانده و گاه دستخوش تحریف شده است؛ در نتیجه نیازمند پیرایش می‌باشد که این تحقیق در پی آن است تا بخشی از داستان یوسف علیه السلام را از نگاه روایات هم از نظر سندی و هم از نظر محتوایی به‌طور دقیق و روشمند مورد نقد و بررسی قرار داده، اعتبارسنجی مناسبی از روایات مرتبط به عمل آورد.

## ۲. طرح مسئله

در آثار متقدمان - کتب حدیث و تفسیر - ذیل آیات «فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يَوْسُفَ أَوَىٰ إِلَيْهِ أَبُوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مَعِيَ مِصْرَ إِنِّي شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ» \* وَرَفَعَ أَبُوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (یوسف: ۹۹-۱۰۰) روایاتی نقل شده که موجب گردیده است مفسران و اندیشمندان سده‌های بعد، با اعتماد به این دست منقولات، به این باور برسند که یوسف علیه السلام هنگام ملاقات با پدر، بر اثر کبر و نخوت، مراتب ادب و احترام را نسبت به ایشان روا نداشته و بر اثر این بی‌دقتی و کم‌توجهی در حق پدر خویش، مستوجب عقوبت الهی شده و مجازات این اشتباه، انقطاع رسالت از نسل وی بوده است.

گزارش این اخبار و روایات را می‌توان در سه دسته تقسیم‌بندی کرد:

دسته اول: به هنگام ملاقات پدر و پسر، یوسف علیه السلام تاج پادشاهی بر سر داشت و بر تخت خویش تکیه داده بود؛ زیرا دوست می‌داشت که پدر، وی را با چنان هیبت و

شکوهی ببیند، پس هنگام ورود یعقوب علیه السلام در مقابل پدر، از جای خود برنخاست. دسته دوم: هنگامی که یعقوب علیه السلام بر یوسف علیه السلام وارد شد، یوسف علیه السلام بر مرکب خویش سوار بود و چون فخر و نخوت پادشاهی او را فرا گرفته بود، به احترام پدر از مرکب پیاده نشد.

دسته سوم: به وقت دیدار پدر و پسر، یعقوب علیه السلام پیشقدم شد و شتابان به سوی یوسف علیه السلام دوید ولی یوسف علیه السلام قصور کرد، پیشقدم نشد و ترک اولی کرد. بسیاری از باورمندان به این اخبار و منقولات، بدون هیچ گونه نقد یا تحلیلی و بدون اشاره به ضعف یا صحت روایات، تنها به نقل آن‌ها پرداخته‌اند. (نک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۶۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۸۷۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۳۸۰؛ نهاوندی، ۱۳۸۶ش، ج ۳، ص ۴۴۲؛ هاشمی خوبی و همکاران، ۱۴۰۰ق، ج ۹، ص ۱۰۱؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۷۷؛ جعفری، ۱۳۷۶ش، ج ۵، ص ۴۵۵) اما در این میان برخی صاحب نظران، ضمن پذیرش روایات وارده تلاش کرده‌اند که بی‌احترامی و یا به عبارتی، بی‌ملاحظگی یوسف علیه السلام در حق پدر را - که روایات ادعای آن دارند - توجیه کنند؛ در نتیجه، این بی‌دقتی و این کم‌توجهی یوسف علیه السلام را ترک اولی دانسته و دلیل آورده‌اند که یوسف علیه السلام به خاطر حفظ جایگاه خود نزد عامه مردم، و ترس از اینکه مبدا در نظرشان کوچک گردد، از مرکب پیاده نشد؛ بر این اساس عمل یوسف علیه السلام از روی تکبر نبوده و تحقیر پدر نیز صورت نگرفته، بلکه رفتار یوسف علیه السلام به دلیل رعایت مصلحت بوده است تا عزت و شوکتش نزد عامه مردم حفظ گردد و بتواند همچنان به اداره امور مملکت و ترویج دین خدا پردازد؛ زیرا تواضع پادشاه در انظار مردم، موجب خواری وی می‌شد، حال آنکه رعایت ادب در برابر پدری که پیامبر خداست و آن همه سختی را در فراق پسر تحمل کرده است، از رعایت آن مصلحت مهم‌تر و والاتر بود، پس بر این اساس، یوسف علیه السلام ترک اولی نموده و مستوجب عتاب و سرزنش الهی شده و در نتیجه نبوت از نسلش برداشته شد. (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۹، ص ۳۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۱۵)

## ۱-۲. پیشینه تحقیق

در زمینه اعتبارسنجی (نقد سندی و محتوایی) روایات تفسیری سوره یوسف علیه السلام

پژوهش‌های مختلفی انجام پذیرفته است؛ از جمله:

- «بررسی روایات تفسیری فریقین در مسئله ازدواج حضرت یوسف با زلیخا» (معارف و همکاران، ۱۳۹۴ ش، ص ۷-۳۲)؛ نویسنده چهارده روایت مرتبط با موضوع را اعتبارسنجی کرده‌اند.

- «اعتبارسنجی روایات تفسیری ناظر بر عقوبت حضرت یوسف علیه السلام (اکبرنژاد و ذوالفقاری فر، ۱۳۹۶ ش، ص ۸۸-۱۱۷)؛ نویسندگان روایات هفت‌گانه ذیل آیه ۴۲ سوره یوسف را مورد نقد سندی و تحلیل محتوایی قرار داده‌اند.

- «تحلیلی بر روایات منع آموزش سوره یوسف به زنان» (شریفی و دهقانی، ۱۳۹۶، ص ۸۱-۱۰۳)؛ نویسندگان روایات مرتبط را هم از حیث سند و هم از لحاظ محتوا، نقد و بررسی کرده‌اند.

پس از کندوکاو در میان پژوهش‌های انجام‌شده در زمینه اعتبارسنجی روایات تفسیری سوره یوسف علیه السلام، این نتیجه حاصل شد که تاکنون پژوهش مستقلی در زمینه مورد بحث پژوهش حاضر، انجام نگرفته است؛ هرچند که ضمن تفاسیر و کتبی که در رابطه با تفسیر سوره یوسف علیه السلام به نگارش درآمده، گاهی اشاراتی به روایات مورد نظر شده است؛ از جمله اینکه *صالحی نجف‌آبادی* در کتاب *جمال انسانیت* (۱۳۸۵ ش، ص ۲۶۳-۲۶۴ پاورقی) به روایت موجود در *علل الشرائع* اشاره و آن را نامعتبر شمرده است. همچنین *صادقی تهرانی* در *تفسیر الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه* (۱۴۰۶ ق، ج ۱۵، ص ۲۰۸) روایات را - در پاورقی - ذکر کرده و بدون نقد سندی و یا محتوایی، آن‌ها را از زمره اسرائیلیات محسوب کرده است. با این وصف لازم است به احادیث مورد بحث، هم از نظر سندی و هم از لحاظ متنی پرداخته شود؛ زیرا این مرویات، تکبر و نخوت ناشی از حکومت‌داری و نیز بی‌حرمتی در حق والدین و به‌ویژه در حق پیامبر خداوند، یعقوب علیه السلام را به یوسف علیه السلام نسبت داده‌اند و در نتیجه این امر، به عصمت ایشان شبهه وارد ساخته‌اند.

### ۳. سندپژوهی روایات

«سند» در لغت، به معنای تکیه‌گاه است (فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۲۹۱) و در اصطلاح علم حدیث، به راه دستیابی به متن حدیث اطلاق می‌شود؛ و بدان سبب آن را سند

گفته‌اند که علما و حافظان حدیث در تشخیص صحت حدیث و یا ساختگی بودن آن، به سند تکیه کرده‌اند. (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۷؛ ابوریه، بی‌تا، ص ۲۷۴) بر این اساس «سند»، پشتوانه و تکیه‌گاه متن حدیث محسوب شده و رکن مهمی در حدیث به شمار می‌رود. (معارف و شفیع، ۱۳۹۴ش، ص ۷۸) تقسیمات اربعه انواع حدیث به «صحیح»، «موثق»، «حسن» و «ضعیف» که ناظر بر سند روایات است، بیانگر این اهمیت می‌باشد. بر این اساس، بررسی سندی، یکی از ارکان اصلی اعتبارسنجی روایات به شمار می‌رود. این سخن بدان معناست که بررسی اسنادی با هدف دستیابی به این نتیجه صورت می‌گیرد که مشخص شود آیا متن حدیث از معصوم صادر شده است یا خیر؟ (رحمان ستایش و جوکار، ۱۳۹۴، ص ۱۷۶)

پرواضح است که درستی سند به تنهایی نمی‌تواند نمایانگر صحت حدیث باشد؛ همچنین نادرستی سند هم به تنهایی بیانگر ساختگی بودن روایت نیست. (ابوریه، بی‌تا، ص ۲۹۰) زیرا در برخی موارد، منافقان و خرابکاران با هدف فریب مردم، در نسخه‌های معتبر دست یازیده و روایات ساختگی را از طریق سلسله معتبر راویان نقل کرده‌اند. (بهبودی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۹) با این اوصاف، ضروری است برای رهایی از افتادن در چنین ورطه هولناکی، در سند و متن روایات تأمل کرد و هم سند و هم متن احادیث را واژه به واژه، با دقت کافی مورد بررسی قرار داد و آنگاه به صحت یا عدم صحت روایت حکم کرد. (همو، ۱۳۸۹ش، ص ۵، مقدمه) از این رو ضروری است در اعتبارسنجی روایات، نخست سلسله سند، مورد نقد و بررسی قرار گیرد و سپس به بررسی متن روایات پرداخته شود.

در این پژوهش، نخست بررسی سندی و سپس تحلیل و نقد محتوایی روایات منقول ذیل آیات ۹۹ و ۱۰۰ سوره یوسف علیه السلام انجام خواهد پذیرفت:

**۱-۳. روایت اول:** در تفسیر قمی آمده است: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى عَنْ يَحْيَى بْنِ أَكْثَمٍ وَقَالَ: سَأَلَ مُوسَى بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى مَسَائِلَ - فَعَرَضَهَا عَلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام فَكَانَتْ إِخْدَاهَا - أَخْبَرَنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: " وَرَفَعَ أَبُوهُ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجْدًا " ، سَجَدَ يَعْقُوبُ وَوَلَدُهُ لِيُوسُفَ وَهُمْ أَنْبِيَاءُ؟ فَأَجَابَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام : أَمَا سَجُودُ يَعْقُوبَ وَوَلَدِهِ لِيُوسُفَ فَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِيُوسُفَ وَإِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ مِنْ يَعْقُوبَ وَوَلَدِهِ

طَاعَةً لِلَّهِ، وَ تَحِيَّةً لِيُوسُفَ كَمَا كَانَ السُّجُودُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ لِأَدَمَ وَ لَمْ يَكُنْ لِأَدَمَ إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ مِنْهُمْ طَاعَةً لِلَّهِ وَ تَحِيَّةً لِأَدَمَ، فَسَجَدَ يَعْقُوبُ وَ وُلْدُهُ وَ سَجَدَ يُونُسُ مَعَهُمْ شُكْرًا لِلَّهِ لِاجْتِمَاعِ شَمْلِهِمْ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهُ يَقُولُ فِي شُكْرِهِ ذَلِكَ الْوَقْتَ " رَبُّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنْتَ وَ لِي فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ تَوْفِيقِي مُسْلِمًا وَ الْحَفْنِي بِالصَّالِحِينَ؟ فَتَنَزَلَ جِبْرَائِيلُ فَقَالَ لَهُ: " يَا يُونُسُ أَخْرِجْ يَدَكَ، فَأَخْرَجَهَا، فَخَرَجَ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ نُورٌ، فَقَالَ: " مَا هَذَا النُّورُ يَا جِبْرَائِيلُ؟" فَقَالَ: " هَذِهِ النُّبُوءَةُ؛ أَخْرَجَهَا اللَّهُ مِنْ صُلْبِكَ، لِأَنَّكَ لَمْ تَقُمْ لِيَلِيكَ، فَحَطَّ اللَّهُ نُورَهُ وَ مَحَا النُّبُوءَةَ مِنْ صُلْبِهِ وَ جَعَلَهَا فِي وَدِدِ لَأْوَى - أَخِي يُونُسَ - وَ ذَلِكَ لِأَنَّهُمْ لَمَّا أَرَادُوا قَتْلَ يُونُسَ، قَالَ: " لَا تَقْتُلُوا يُونُسَ وَ النَّفْسَ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ، فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ، وَ لَمَّا أَرَادُوا أَنْ يَرْجِعُوا إِلَى أَبِيهِمْ مِنْ مِصْرَ وَ قَدْ حَبَسَ يُونُسُ أَحَاهُ قَالَ " فَلَنْ أَتْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ، فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ، فَكَانَ أَنْبِيَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ وَدِدِ لَأْوَى وَ كَانَ مُوسَى مِنْ وَدِدِ لَأْوَى وَ هُوَ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ بْنِ يَهُصَرَ بْنِ وَاهِتِ [وَاهِبِ] بْنِ لَأْوَى بْنِ يَعْقُوبَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ...» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۵۶-۳۵۷)

پیش از پرداختن به بررسی روایت، ذکر چند نکته ضروری است؛

نخست اینکه، مطالب فوق جزئی از مسائل یحیی بن اَکثم است که طی نامه‌ای، نه یا ده سؤال را از موسی، برادر امام هادی علیه السلام می‌پرسد و موسی جواب آن‌ها را از محضر امام ابوالحسن الثالث علیه السلام دریافت می‌کند و به یحیی می‌رساند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۹۱) که مطالب آن به صورت مجزا و یا یکجا در منابع مختلف آمده است. (نک: عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۹۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۹۱-۹۳؛ صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۲۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۳۵۵؛ حرانی، ۱۳۶۳ق، ص ۴۷۶-۴۷۸)

دوم اینکه، ظاهر عبارت «مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى عَنْ يَحْيَى بْنِ أَكْثَمَ» در سند روایت، این را می‌رساند که محمد بن عیسی خبر را از یحیی بن اَکثم روایت کرده است. اما چنین نیست و کلمه «عن» در اینجا بیانگر طریقه تحمل حدیث محسوب نمی‌گردد بلکه مثل این است که گفته شود این سؤال را از وی پرسید. (شبییری، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۰۳) سلسله سند روایت قمی ذیل آیه ۵۰ سوره شوری گواه بر صحت این موضوع است. (نک: قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۷۸-۲۷۹)



در سند روایت، اشخاص ذیل وجود دارند:

- علی بن ابراهیم قمی؛ از اجلای روات امامیه است. در کتاب‌های رجالی، او را در نهایت وثاقت دانسته‌اند: «ثقةٌ فی الحدیث، ثبتٌ، معتمدٌ، صحیحُ المذهب.» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۶۰) البته در صحت انتساب تفسیر قمی موجود به علی بن ابراهیم، در میان صاحب‌نظران، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ اغلب این دیدگاه‌ها بیانگر آن است که همه تفسیر از علی بن ابراهیم نیست. (نک: معرفت، ۱۴۱۳ق: ۲۲۹؛ داوری، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۴-۱۶۵) از جمله قراینی که صحت این مدعا را قوت می‌بخشد، در مقیاس معیارهای سندی می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- در مواضع بسیاری، از مشایخ علی بن ابراهیم، مانند احمد بن محمد بن عیسی، محمد بن عیسی بن عبید و احمد بن ابی عبدالله برقی، با واسطه معاصران علی بن ابراهیم بن هاشم نقل شده است.

- با اینکه کلینی خود از علی بن ابراهیم روایت می‌کند، در این تفسیر، به‌طور فراوان از ابن عقده از کلینی روایت نقل شده است. حال چگونه ممکن است استاد از شاگرد شاگرد خود نقل حدیث کرده باشد؟ (کلاتری، ۱۳۸۴ش، ص ۱۳۰)

- مورد دیگر، نوع منابعی است که در این تفسیر از آن‌ها استفاده شده است. اکثر روایات کتاب از تفسیر علی بن ابراهیم (۳۸۰ روایت)، تفسیر ابی الجارود (۳۶۰ روایت)، *النوادر* احمد بن عیسی اشعری (۵۲ روایت)، *المحاسن* برقی (۱۵ روایت) ... روایت شده است. (رحمان‌ستایش و شهیدی، ۱۳۹۲ش، ص ۱۴۶)

علاوه بر منابع مذکور، روایاتی از چندین کتب تفسیری از جمله تفسیر فرات کوفی، تفسیر علی بن مهزیار، تفسیر قرآن ابو حمزه ثمالی و ... در این تفسیر مشاهده می‌شود. (شبییری، ۱۳۸۲ش، ج ۷، ص ۳۷۱۴)

راویان غالی، کذاب و جاعل حدیث در سلسله روایات تفسیر قمی موجود، دیده می‌شوند. (فتاحی‌زاده، ۱۳۸۷ش، ص ۱۵۸)

و در معیارها و قراین درون‌متنی، استفاده از تعبیری همچون «وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمٍ ...» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸۴، ۲۸۵ و ۲۸۹ و ...)، «رجع إلی تفسیر علی بن ابراهیم» (همان، ج ۱، ص ۱۲۰، ۲۷۱-۲۷۲ و ۲۹۹)، «رجع الحدیث إلی علی بن ابراهیم» (همان،

ج ۱، ص ۲۸۶ و ۳۴۴) و «رجع إلى رواية علي بن ابراهيم» (همان، ج ۱، ص ۲۷۹، ۳۱۳ و ۳۸۹) در مواضع متعددی از کتاب تفسیر قمی موجود، بیانگر آن است که همه تفسیر، از آن علی بن ابراهیم بن هاشم نیست.

برخی از اندیشمندان مانند آیت الله معرفت معتقدند که این تفسیر اساساً از علی بن ابراهیم قمی نیست و در آن دخل و تصرفاتی صورت گرفته است. (نک: معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۷۹) عده‌ای نگارنده اصلی کتاب را ابوالفضل عباس بن محمد بن قاسم می‌دانند و برخی علی بن ابی حاتم قزوینی. (ایازی، ۱۳۷۸ش، ص ۹۸) برخی محققان نیز نظر به اینکه بیشتر راویان بخش دوم تفسیر، مانند احمد بن ادریس، محمد بن جعفر رزّاز و حسن بن علی بن مهزیار از اساتید علی بن حاتم قزوینی بوده‌اند و هیچ راوی دیگری از این مجموعه مشایخ روایت نمی‌کند. مؤلف کتاب را علی بن حاتم می‌شناسانند که به اشتباه نام وی به علی بن ابراهیم مبدل شده است. (نک: شبیری، ۱۳۸۲ش، ص ۴) در هر صورت، نویسنده کتاب، مجهول است اما مسلم آن است که از شاگردان با واسطه علی بن ابراهیم بوده و او را درک نکرده است. (قاضی زاده، ۱۳۷۵ش، ص ۱۲۲) علاوه بر تمامی موارد مذکور، آنچه روایات تفسیر قمی موجود را پیش از هر چیز، فاقد اعتبار ساخته، وجود اسرائیلیات و روایاتی در این تفسیر است که به هیچ وجه قابل اعتنا و اعتماد نیستند. (فتاحی زاده، ۱۳۸۷ش، ص ۱۵۸)

– محمد بن عیسی؛ که علی بن ابراهیم قمی از وی روایت کرده است میان «محمد بن عیسی بن سعد» و «محمد بن عیسی بن عبید» مشترک می‌باشد (خویی، ۱۳۶۹ش، ج ۱۷، ص ۱۰۸) و در این روایت، وی «محمد بن عیسی بن عبید الیقطنی» است.<sup>۱</sup> نجاشی وی را چنین توثیق نموده است: «جلیل فی أصحابنا، ثقة، عین، کثیر الروایة، حسن التصانیف، روی عن أبی جعفر الثانی عليه السلام مکاتبة و مشافهة.» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۳۳) اما شیخ طوسی او را تضعیف کرده است: «الیقطنی ضعیف استثناء أبو جعفر ابن بابویه من رجال نوادر الحکمة و قال: لا أروى ما یختص بروایته و قیل: إنه کان یدهب مذهب الغلاة.» (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۰۲) علامه حلی نیز پس از ذکر آراء رجالی نجاشی و شیخ طوسی و بیان ابن الولید مبنی بر عدم اعتماد به روایات وی آورده است: «الأقوی عندی قبول روایته.» (حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴۲) اما در جای دیگر

نظرش را درباره وی تغییر داده است: «و عندی فی محمد بن عیسی توقف.» (همان، ص ۲۶) نهایت اینکه صاحب معجم رجال الحدیث آراء رجالی دال بر تضعیف وی را با ذکر دلایل کافی رد می‌کند و بر توثیق وی تأکید می‌نماید. (نک: خویی، ۱۳۶۹ش، ج ۱۷، ص ۱۱۵-۱۲۱)

- یحیی بن اَکثم؛ علامه مامقانی وی را تضعیف کرده است: «هو من قضاة العامه و محبوب المأمون لم یقدم علیه احدا و كان قاضیا فی العراقین و معروفًا بعمل اللواط و احياء طريقة قوم لوط لعنهم الله و اياه و العجب من انه حرّم المتعة و تسبّب لتحريم المأمون اياها و ندائه بذلك و ارتكابه اللواط!» (مامقانی، بی تا، ج ۳، ص ۳۱۲) آیت الله خویی نیز وی را از خبیثانی خوانده که با فتوای ائمه علیهم السلام مخالفت کرده است. (خویی، ۱۳۶۹ش، ج ۲۰، ص ۳۳)

- موسی بن محمد بن علی بن موسی علیه السلام؛ ملقب به «المبرقع»<sup>۲</sup>، برادر ابوالحسن الثالث، امام هادی می‌باشد که از ایشان روایت کرده است. (همان، ج ۱۹، ص ۷۵ و ۸۱)  
- ابوالحسن علیه السلام؛ ابوالحسن کنیه چند امام است: امام علی علیه السلام، امام سجاد علیه السلام امام موسی بن جعفر علیه السلام، امام رضا علیه السلام و امام علی النقی علیه السلام در سلسله اسناد روایات، هرگاه کنیه «ابوالحسن» به صورت مطلق آورده شود، مراد از آن حضرت موسی بن جعفر علیه السلام خواهد بود. همچنین، از حضرت رضا علیه السلام با تعبیر «ابوالحسن الثانی» و از حضرت امام علی النقی با تعبیر «ابوالحسن الثالث» یاد می‌شود. (مازندرانی حائری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۵؛ تفرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۵، ص ۳۱۶؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۶۳-۴۶۴)

اما باید توجه داشت که در اینجا منظور از ابوالحسن، ابوالحسن الثالث، امام علی النقی علیه السلام است که احتمالاً بر اثر تصحیف، لفظ الثالث از آن حذف شده باشد. (شیری، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۰۲) شاهد مدعا اینکه در تفسیر مجمع البیان، قسمت اول روایت فوق از تفسیر قمی چنین نقل شده است: «قال علی بن ابراهیم و حدثنی محمد بن عیسی بن عبید بن یقظین أن یحیی بن اَکثم سأل موسی بن محمد بن علی بن موسی مسائل فعرضها علی اَبی الحسن علی بن محمد علیه السلام...» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۴۰۶)

سند این روایت مرسل و ضعیف است.

**۲-۳. روایت دوم:** در تفسیر قمی آمده است: «قَالَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ: ثُمَّ رَحَلَ يَعْقُوبُ وَ أَهْلُهُ مِنَ الْبَادِيَةِ ... فَلَمَّا وَافَى يَعْقُوبُ وَ أَهْلُهُ وَ وُلْدُهُ مِصْرَ، قَعَدَ يوسُفُ عَلِيَّ سَرِيرِهِ، وَ وَضَعَ تَاجَ الْمَلِكِ عَلِيَّ رَأْسِهِ، فَأَرَادَ أَنْ يَرَاهُ أَبُوهُ عَلِيٌّ تِلْكَ الْحَالَةَ، فَلَمَّا دَخَلَ أَبُوهُ لَمْ يَظْمُ لَهُ، فَخَرُّوا لَهُ كُلُّهُمْ سُجَّدًا، فَقَالَ يوسُفُ: " يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ " (...)(قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۵۵-۳۵۶)

برخی منابع، فارغ از هیچ گونه نقدی، روایت را از تفسیر قمی نقل کرده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۲۵۰-۲۵۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۳، ص ۲۰۴-۲۰۵؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۶۸)

همان طور که ملاحظه می‌شود، روایت فاقد سند است.

**۳-۳. روایت سوم:** در کافی آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مَرْوَكِ بْنِ غُبَيْدٍ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: " إِنَّ يوسُفَ لَمَّا قَدِمَ عَلَيْهِ الشَّيْخُ يَعْقُوبُ، دَخَلَهُ عِزُّ الْمُلْكِ، فَلَمْ يَنْزِلْ إِلَيْهِ فَهَبَطَ جَبْرَائِيلُ، فَقَالَ: " يَا يوسُفُ! ابْسُطْ رَاحَتَكَ، فَخَرَجَ مِنْهَا نُورٌ سَاطِعٌ، فَصَارَ فِي جَوْ السَّمَاءِ. فَقَالَ يوسُفُ: " يَا جَبْرَائِيلُ مَا هَذَا النُّورُ الَّذِي خَرَجَ مِنْ رَاحَتِي؟ " فَقَالَ: " نَزَعَتِ النُّبُوَّةُ مِنْ عَقَبِكَ عُقُوبَةَ لِمَا لَمْ تَنْزِلْ إِلَيَّ الشَّيْخُ يَعْقُوبُ فَلَا يَكُونُ مِنْ عَقَبِكَ نَبِيٌّ "». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۱۱-۳۱۲)

دیگر منابع، این روایت را از کتاب کافی بدون هیچ گونه نقد یا تحلیلی نقل کرده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰، ص ۲۱۵؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۱۵؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۶۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۸۷۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۳۸۰؛ نهاوندی، ۱۳۸۶ش، ج ۳، ص ۴۴۲؛ هاشمی خوبی، ۱۴۰۰ق، ج ۹، ص ۱۰۱؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۷۷؛ جعفری، ۱۳۷۶ش، ج ۵، ص ۴۵۵)

در سند این روایت، اشخاص ذیل وجود دارند:

- احمد بن محمد؛ این اسم میان «احمد بن محمد بن عیسی الأشعری» و «احمد بن محمد بن خالد البرقی» مشترک است و از این رو حدیث مشترک محسوب می‌شود.<sup>۳</sup> شهید ثانی درباره احمد بن محمد می‌گوید: احمد بن محمد گاهی در صدر سند، گاهی در وسط سند و گاهی در آخر سند است و در هر صورت، ضرورتی در شناخت آن وجود ندارد، چون تمام کسانی که مسمای بدین نام هستند، ثقه‌اند. (شهید ثانی،

۱۴۰۸ق، ص ۳۷۰)

- احمد بن محمد بن عیسی الأشعری؛ از اصحاب امام رضا علیه السلام و ثقه است.  
(طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۵۱ و ۳۷۳؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴)

- احمد بن محمد بن خالد البرقی؛ نجاشی و شیخ طوسی درباره وی چنین آورده‌اند: «كان ثقة في نفسه، يروى عن الضعفاء و اعتمد المراسيل» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۷۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۱)؛ او ثقه بود لکن از ضعفا نقل حدیث می‌کرد، علاوه بر آن به روایات مرسل نیز اعتماد می‌کرد. این عمل او باعث شد تا احمد بن عیسی او را از قم بیرون کند اما بعد، وی را با احترام به قم بازگرداند. (علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴)

در سند روایت عبارت «عَمَّنْ حَدَّثَهُ» اتصال سند را دچار خدشه ساخته است. از این نظر، مرفوع محسوب می‌شود؛ زیرا واسطه میان معصوم علیه السلام و راوی حذف شده است و سند معتبری نیست.

**۳-۴. روایت چهارم:** در *علل الشرائع* آمده است: «أبي - رَحِمَهُ اللَّهُ - قَالَ: "حَدَّثَنَا احمد بنُ إِدْرِيسَ وَ محمد بنُ يحيى العَطَّارُ عَنْ محمد بنِ احمد بنِ يحيى عَن يَعْقُوبَ بنِ يزيدَ عَن غيرِ واحدٍ رَفَعُوهُ إِلَى أبي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام"، قَالَ: "لَمَّا تَلَقَى يوسُفُ يَعْقُوبَ تَرَجَّلَ لَهُ يَعْقُوبُ وَ لَمْ يَتَرَجَّلْ لَهُ يوسُفُ، فَلَمْ يَنْفَصِلَا مِنَ العُنَاقِ حَتَّى آتَاهُ جِبْرَائِيلُ" فَقَالَ لَهُ: "يا يوسُفُ! تَرَجَّلَ لَكَ الصَّدِيقُ وَ لَمْ تَتَرَجَّلْ لَهُ؟ ابْسُطْ يدَكَ!" فَبَسَطَهَا، فَخَرَجَ نُورٌ مِنْ رَاحَتِهِ. فَقَالَ لَهُ يوسُفُ: "ما هَذَا؟" قَالَ: "هَذَا آيةٌ؛ لَأَ يَخْرُجُ مِنْ عَقِبِكَ نَبِيٌّ، عُقُوبَةٌ" (صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۵۵)

برخی از منابع روایت را از *علل الشرائع* بی‌هیچ گونه نقد یا تحلیلی نقل کرده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۲۸۰-۲۸۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۳، ص ۲۰۶؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۶۶-۴۶۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۳۸۰؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۷۷)

در سند این روایت، اشخاص ذیل وجود دارند:

- احمد بن ادریس؛ نجاشی و شیخ طوسی وی را چنین توثیق کرده‌اند: «كان ثقةً، فقيهاً في أصحابنا، كثير الحديث، صحيح الرواية» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۹۲؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۶۴)

- محمد بن احمد بن یحیی؛ دانشمندان علم رجال او را توثیق کرده ولی در عین حال بر وی خرده گرفته‌اند که به مرسلات اعتماد کرده و نیز از ضعفاً روایت کرده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۴۸؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۰۸؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴۶)

- یعقوب بن زید؛ نجاشی در توثیق وی آورده است: «كَانَ ثَقَّةً صَدُوقًا.» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۴۵۰) همچنین شیخ طوسی وی را ثقه معرفی کرده است. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۹۳) او از اصحاب امام رضا علیه السلام است و از وی روایت کرده است. (علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۸۶)

در بررسی سندی حدیث فوق، از شیخ صدوق تا یعقوب بن یزید سند متصل بوده و همه راویان ثقه و امامی هستند اما قبل از یعقوب، وجود دو عبارت «عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ» و «رَفَعُوهُ إِلَيَّ» قابل توجه هستند؛ زیرا عبارت «عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ» موجب می‌شود که سند مرسل تلقی گردد و عبارت «رَفَعُوهُ إِلَيَّ» نیز مرفوع بودن سند حدیث را می‌رساند. بر این اساس سند مذکور مرفوع و فاقد اعتبار سندی است.

**۵-۳. روایت پنجم:** در *علل الشرائع* آمده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَوْرَمَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: "لَمَّا أَقْبَلَ يَعْقُوبُ إِلَيَّ مِصْرَ خَرَجَ يَوْسُفُ عليه السلام لِيَسْتَنْبِلَهُ، فَلَمَّا رَأَهُ يَوْسُفُ، هَمَّ بِأَنْ يَتَرَجَّلَ لِيَعْقُوبَ ثُمَّ نَظَرَ إِلَيَّ مَا هُوَ فِيهِ مِنَ الْمُلْكِ فَلَمْ يَفْعَلْ، فَلَمَّا سَلَّمَ عَلَيَّ يَعْقُوبُ، نَزَلَ عَلَيْهِ جِبْرِئِيلُ" فَقَالَ لَهُ: "يَا يَوْسُفُ! إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ لَكَ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَنْزِلَ إِلَيَّ عَبْدِي الصَّالِحِ إِلَّا مَا أَنْتَ فِيهِ؟ اِسْطُ يَدَكَ! فَبَسَطَهَا، فَخَرَجَ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ نُورٌ. فَقَالَ لَهُ: "مَا هَذَا يَا جِبْرِئِيلُ؟" فَقَالَ: "هَذَا آيَةٌ؛ لَا يَخْرُجُ مِنْ صُلْبِكَ نَبِيٌّ أَبَدًا، عُقُوبَةٌ لَكَ بِمَا صَنَعْتَ بِيعْقُوبَ إِذْ لَمْ تَنْزِلْ إِلَيْهِ"» (صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۵۵)

سایر منابع، روایت را از *علل الشرائع* بدون نقد یا تحلیل نقل کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۲۸۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۶۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۳۸۱؛ اشکوری، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۵۵۹؛ جزائری، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۵۴۷؛ شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۶، ص ۲۹۶؛ حائری تهرانی، ۱۳۳۸ش، ج ۶، ص ۶۲)

در سند این روایت، راویان ذیل وجود دارند:

- محمد بن علی ماجیلویه؛ در کتب رجالی، نه توثیقی راجع به وی صورت گرفته و نه تضعیف شده است. بر این اساس مجهول است. حتی مدح صریحی نیز در مورد او وجود ندارد. تنها الفاظ «ترضی» و «ترحم» از جانب صدوق راجع به وی وجود دارد و شیخ صدوق تعداد قابل توجهی روایت از وی نقل کرده است. (حسینی حلی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۸۴) آیت الله خویی بسیاری از روایات شیخ صدوق را تنها به دلیل قرار گرفتن «محمد بن علی ماجیلویه» در اسناد آن‌ها ضعیف شمرده است. (نک: خویی، ۱۳۶۹ش، ج ۱۸، ص ۵۹ و ۸۸؛ ج ۱۹، ص ۱۲۲؛ ج ۲۰، ص ۶۳ و...)

- محمد بن یحیی العطار؛ از مشایخ کلینی و کنیه و لقبش «ابوعطار قمی» است. نجاشی و شیخ طوسی درباره وی گفته‌اند: «شیخُ أصحابنا فی زمانه، ثقة، عین، کثیرُ الحدیث» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۳؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۴۳۹)

- حسین بن حسن بن ابان؛ در کتب رجالی توثیق یا تضعیفی راجع به وی نیامده است. شیخ طوسی او را در زمره اصحاب امام عسکری علیه السلام ذکر کرده است، اما از این که آیا از ایشان روایت کرده باشد، اظهار بی‌اطلاعی می‌کند. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۹۸) در میان متأخران آیت الله خویی برای اثبات وثاقت وی دلایلی را ذکر کرده است از جمله اینکه ابن ولید که خود از ناقدان رجال حدیث بوده به وی اعتماد نموده است، دیگر اینکه ابن داود ذیل نام «محمد بن اورمه» او را توثیق کرده و نیز اینکه علامه طریق صدوق به حسن بن سعید را صحیح دانسته است و حسین بن حسن بن ابان در این اسناد جای دارد. (خویی، ۱۳۶۹ش، ج ۵، ص ۲۱۲)

- محمد بن اورمه؛ درباره وی میان رجالیون نظرات متفاوتی وجود دارد؛ ابن غضائری آورده است که قمی‌ها او را به غلو متهم ساخته‌اند اما نظر خود وی این است که روایات محمد بن اورمه مشکلی ندارند و نوشته‌ای را که راجع به «تفسیر الباطن» به وی منسوب است، مضطرب دانسته، که به گمانش دیگران به دروغ به وی نسبت داده‌اند. سپس به نامه‌ای از امام هادی علیه السلام - که خود آن را به چشم دیده است - اشاره می‌کند که در آن بر رفع اتهام و حُسن حال وی گواهی شده است. (ابن غضائری، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۹۴) نجاشی نیز به اتهام وی به غلو از جانب قمی‌ها اشاره می‌کند،

سپس به نقل قول بزرگان از ابن ولید اشاره می‌کند که گفته است محمد بن اورمه متهم به غلو است. پس هرآنچه از روایات که در کتب وی دیده می‌شود به شرط آنکه در کتب حسین بن سعید و دیگران وجود داشته باشد، قابل پذیرش بوده و گرنه روایاتی که متفرد به وی باشد قابل اعتماد نیستند. نجاشی در حکم به صحت کتب وی - به جز تفسیر الباطن - با ابن غضائری هم عقیده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۲۹؛ نیز نک: طوسی، بی تا، ص ۴۰۷) اما شیخ طوسی و ابن داود حلی به صراحت او را تضعیف کرده‌اند. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۴۴۸؛ ابن داود، ۱۳۸۳ق، ص ۴۹۹)

در میان متأخران نیز نظرات در مورد محمد بن اورمه متفاوت است. علامه حلی پس از ذکر آراء شیخ طوسی، نجاشی و ابن غضائری نظر خویش را چنین اعلام می‌کند: «والذی أراه التَّوَقُّفَ فی روایتِهِ». (علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۵۳) در مقابل، صاحب فوائد الرجالیه می‌گوید: «فَالْوَجْهُ عِنْدِي قَبُولُ روایتِهِ، لَا التَّوَقُّفَ فِيهَا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْعُلَمَاءُ فِي الْخُلَاصَةِ». (خواجه‌سبکی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹۹) با توجه به موارد مذکور، نمی‌توان به وثاقت محمد بن اورمه اطمینان حاصل کرد.

- محمد بن ابی عَمیر؛ نجاشی او را چنین ستوده است: «جَلِيلُ الْقَدْرِ عَظِيمُ الْمَنْزَلَةِ فِينَا وَ عِنْدَ الْمُخَالِفِينَ» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۲۶)؛ وی شخصیتی والا از بزرگان شیعه است که نزد موافق و مخالف، منزلت عظیمی داشت. شیخ در فهرست می‌نویسد: او از مورد اعتمادترین و ثقه‌ترین افراد نزد شیعه و اهل سنت و از نظر ورع و عبادت پرهیزکارترین و عابدترین مردم بود. (طوسی، بی تا، ص ۴۰۶) ابن ابی عمیر از زمره اصحاب اجماع است و اصحاب اجماع جایگاه بلندی دارند و مراسلات آن‌ها حجت است (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۵۷-۳۵۸) و همچنین از مشایخ ثقات محسوب می‌شود. (همان، ص ۱۶۶) - هشام بن سالم؛ در کتب رجالی به والاترین شکل توثیق شده است: «ثِقَّةٌ، ثِقَّةٌ». (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۳۴؛ علامه حلی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۷۹)

سند حدیث مذکور متصل است اما با وجود یک راوی مجهول، «محمد بن علی ماجیلویه» و یک راوی ضعیف «محمد بن اورمه» سندی ضعیف محسوب می‌شود.

#### ۴. جمع‌بندی بررسی روایات

نظر به آنچه گذشت، در مجموع پنج روایت از منابع حدیثی شیعه مورد بررسی سندی



قرار گرفت؛ و پس از بررسی سندی آن‌ها، مشخص گردید که سند چهار روایت (روایات اول تا چهارم) مرسل می‌باشد و تنها سند روایت پنجم، متصل است. از نظر بررسی رجالی نیز، در همه روایات، راویان ضعیف وجود دارد. بر این اساس همه روایات مذکور ضعیف محسوب شده و هیچ کدام از نظر سندی معتبر نیستند.



#### ۴- نقد و تحلیل متنی روایات

همان طور که قبلاً نیز گفته شد، تنها تحلیل سندی برای ارزش‌گذاری یک حدیث کفایت نمی‌کند بلکه مهم‌تر از آن تحلیل محتوایی روایات است و در نقد حدیث، درایت مقدم بر روایت است.

حدیث‌پژوهان جهت شناخت روایات سره از ناسره که در گذر زمان به مجموعه‌های روایی راه یافته‌اند معیارهایی را برشمرده‌اند؛ عدم مخالفت با قرآن کریم، سنت قطعی، عقل و علم از مهم‌ترین این شاخص‌ها می‌باشند (نفیسی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۳) و تنها روایات و اخباری مقبول و مورد اعتمادند که با کتاب و سنت قطعی موافق باشند و برعکس اخبار و مرویاتی که با این دو مخالف باشند مطرود و غیر قابل اعتمادند. (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۹۳) بنابراین، برای اظهار نظر درباره درستی یا نادرستی روایات، ضروری است که آن‌ها را بر قرآن و روایات معتبر عرضه نمود و علاوه بر آن باید متضمن مطالب خلاف عقل نیز نباشند (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳-۴) همچنین تطابق با واقع، شأن معصوم و ... از دیگر معیارهای اصلی در ارزیابی متن روایات محسوب می‌گردد (نفیسی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۳) بنابراین، ضروری است که از لحاظ محتوایی به تأمل و کندوکاو در روایات فوق پرداخته شود. در تحلیل محتوایی روایات مذکور نکات زیر قابل اهمیت است.

#### ۴-۱. مخالفت با نص، ظاهر و سیاق آیات قرآن کریم

محتوای روایات مذکور، حداقل در موارد ذیل با آیات قرآن کریم مخالفت دارند:

۴-۱-۱. فریفته مقام شدن و به جا نیوردن مراتب ادب و احترام در برابر پدر و از آن بالاتر در برابر پیامبر خدا؛ یعقوب  بی‌شک بر اثر وسوسه و اغوای شیطان است، حال آنکه مطابق نص صریح قرآن کریم، یوسف  از زمره مخلصین است: «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۴) که دارای عالی‌ترین کمالات انسانی‌اند و شیطان هرگز

در حریم ایشان راه ندارد و نمی‌تواند به فکر و اندیشه ایشان نفوذ کند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۱، ص ۱۸۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵ش، ج ۴۱، ص ۴۰۷)؛ زیرا در اثر اخلاصشان، به طور کامل از تیررس شیطان در امان هستند: «لَأَعُوذُهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (حجر: ۳۹-۴۰؛ ص: ۸۲-۸۳) و این امنیت مخلصین را خداوند تضمین کرده است: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَ كَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا» (اسراء: ۶۵)؛ زیرا ایشان خود را وقف خدای خویش کرده، همیشه به او پناه می‌برند پس به درجه عصمت نائل آمده‌اند. (نک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۷، ص ۲۶۶-۲۶۷) بنابراین، آنچه در روایات مذکور در رابطه با مغرور و فریفته شدن یوسف علیه السلام به موقعیت و جایگاه خود در حکومت مصر و در پی آن عدم تواضع در برابر پدر خویش آمده است با نص قرآن کریم مخالفت آشکار دارد.

۴-۱-۲. صفت نیکوی «مُحْسِنٍ» که بار معنایی ویژه‌ای دارد، در چهار جای سوره یوسف علیه السلام در وصف آن رسول الهی به کار رفته است: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (همان: ۲۲)، «... إِنَّا نُرَاكُ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (همان: ۳۶ و ۷۸)، «... وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (همان: ۵۶) «مُحْسِنٍ» اسم فاعل از مصدر «إِحْسَان» است و احسان به معنای انجام دادن نیکو و شایسته یک فعل و رفتار به شکل کامل و بی‌عیب و نقص آن است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ج ۴، ص ۲۰) و به قول راغب اصفهانی صفت محسن زمانی درباره انسان به کار می‌رود که فراتر از آنچه وظیفه اوست، انجام دهد. (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۶) در این صورت، مُحْسِنِ کسی است که «کار نیکو را بی‌عیب و نقص، صحیح و کامل و به بهترین شکل ممکن» انجام می‌دهد. حال که یوسف علیه السلام ستوده به این وصف است چگونه ممکن است نسبت به انجام بدیهی‌ترین مراتب ادب، یعنی ادب در برابر والدین، بی‌تفاوت باشد. بر این اساس نسبت دادن کبر و غرور در برابر پدر به یوسف علیه السلام، نسبتی بس ناروا می‌باشد که با نص قرآن مخالفت آشکار دارد.

۴-۱-۳. روایت اول، یوسف علیه السلام را نیز در شمار سجده‌کنندگان ذکر کرده است: «فَسَجَدَ يُعْقِبُ وَوَلَدَهُ وَ سَجَدَ يَوْسُفُ مَعَهُمْ...»، این تقریر با ظاهر آیه «رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (یوسف: ۴) و نیز آیه «وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (همان: ۱۰)، در تضاد آشکار است؛ زیرا در هر

دو مورد، مسجود یوسف علیه السلام است نه اینکه خود جزء سجده‌کنندگان باشد. و اگر ادعای روایت این باشد که دو بار سجده انجام شده، باز این مطلب با آیه ۱۰۰ در تقابل است؛ زیرا به یک سجده بیشتر اشاره نشده است.

۴-۱-۴. در روایت اول آمده است که پس از عقوبت یوسف علیه السلام و انقطاع رسالت از نسل وی، رسالت به‌عنوان پاداش در نسل لاوی قرار گرفت و یکی از دلایل این ماجور شدن لاوی و سزاوار پاداش شدنش این بود: هنگامی که یوسف علیه السلام بنیامین را زندانی کرد، لاوی در مصر ماند و به کنعان بازنگشت...: «وَقَدْ حَبَسَ يَوْسُفُ أَخَاهُ»؛ حال آنکه مطابق نص قرآن کریم زندانی کردن بنیامین توسط یوسف علیه السلام صحت ندارد؛ زیرا پیش از ماجرای گم شدن جام پادشاهی، در قرآن آمده است که «وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يَوْسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (همان: ۶۹)؛ هنگامی که (برادران) بر یوسف وارد شدند، برادرش را نزد خود جای داد و گفت: من برادر تو هستم، از آنچه آن‌ها انجام می‌دادند، غمگین و ناراحت نباش؛ یوسف علیه السلام نه تنها برادرش را زندانی نکرد بلکه از پیش او را از نقشه خویش آگاه کرده بود. بر این اساس وجود عبارت مخالف با نص قرآن کریم در روایت اول، می‌تواند دلیل بر جعلی و موضوعه بودن روایت مذکور باشد.

۴-۱-۵. توجه به سیاق آیات، به‌وضوح گویای این است که یوسف علیه السلام برای استقبال از پدر و همراهان، بیرون از شهر رفته بود و به‌محض رسیدن کاروان، پدر و مادر خویش را به‌گرمی در آغوش کشید و با نهایت احترام و اکرام برای ورود به شهر دعوت کرد: «فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يَوْسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبُوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ» (همان: ۹۹)، و این نهایت تواضع و فروتنی یوسف علیه السلام را نشان می‌دهد؛ زیرا برخلاف رسم و عادت وزرا و بزرگان دربار، که معمولاً در کاخ خود با جلال و ابهت خاصی مهمانان را به حضور می‌پذیرند، یوسف علیه السلام خود به استقبال پدر رفت. عبارت «آوَى إِلَيْهِ أَبُوَيْهِ» می‌رساند که با گرمی و محبت و در نهایت تواضع، پدر و مادرش را در آغوش کشید و عبارت «وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ» بیانگر این است که به استقبال پدر و همراهان به بیرون شهر رفته بود.

همچنین بر اساس نص صریح کلام وحی، پس از ورود مهمانان به مصر، یوسف علیه السلام به احترام والدین، و به دور از رفتارهای عرف حکومتی، با نشاندن آن دو

بر تخت خویش، تکریم خود را در شأن آن دو به کمال و تمام رسانید: «وَرَفَعَ أَبُوهُ عَلَى الْعَرْشِ» (همان: ۱۰۰) بنابراین، آنچه در روایت اول آمده است (لَأَنَّكَ لَمْ تَقُمْ لِأَبِيكَ) و آنچه در روایت دوم مذکور است (فَلَمَّا دَخَلَ أَبُوهُ لَمْ يَقُمْ لَهُ) و نیز آنچه در روایت سوم ادعا شده است (دَخَلَهُ عِزُّ الْمَلِكِ) و نیز مفاد روایت چهارم (لَمَّا تَلَقَى يَوْسُفُ يَعْقُوبَ تَرَجَّلَ لَهُ يَعْقُوبُ وَ لَمْ يَتَرَجَّلْ لَهُ يَوْسُفُ) و نیز غرور مورد ادعای روایت پنجم (ثُمَّ نَظَرَ إِلَى مَا هُوَ فِيهِ مِنَ الْمَلِكِ فَلَمْ يَفْعَلْ) همگی بیانگر آن است که یوسف علیه السلام فریفته مقام و موقعیت خویش شده بود؛ اما این غرور و بی حرمتی که روایات مذکور در پی بیان آن هستند، با این همه تواضع و فروتنی یوسف علیه السلام در برابر والدین، که از نص صریح قرآن دریافت می شود، مخالفت آشکار دارد.

#### ۲-۴. مغایرت در متن روایات

۲-۴-۱. از مقایسه متن روایات مذکور به دست می آید که محتوای آن‌ها با یکدیگر مغایرت آشکار دارد. در روایت دوم آمده است که یوسف علیه السلام داخل کاخ درحالی که تاج پادشاهی بر سر داشت و بر تختش تکیه زده بود، از مقابل پدر برنخاست: «فَعَدَّ يَوْسُفُ عَلَى سَرِيرِهِ، وَ وَضَعَ تَاجَ الْمَلِكِ عَلَى رَأْسِهِ ... فَلَمَّا دَخَلَ أَبُوهُ لَمْ يَقُمْ لَهُ»، اما در روایت سوم آمده است که یوسف علیه السلام سوار بر مرکب بود و به احترام پدر از مرکب پیاده نشد: «دَخَلَهُ عِزُّ الْمَلِكِ، فَلَمْ يَنْزِلْ إِلَيْهِ» حال آنکه در روایت‌های چهارم و پنجم درحالی که بحثی از سواره بودن یوسف علیه السلام در میان نیست، هنگام ملاقات پدر و پسر، یعقوب علیه السلام پیشقدم شد و جلو رفت اما یوسف علیه السلام در مکانش ایستاده بود و به احترام پدر جلو نرفت: «تَرَجَّلَ لَهُ يَعْقُوبُ وَ لَمْ يَتَرَجَّلْ لَهُ يَوْسُفُ»، «... هَمَّ بِأَنْ يَتَرَجَّلَ لِيَعْقُوبَ ... فَلَمْ يَفْعَلْ»، علاوه بر این، روایت اول مکان این اتفاق را در کاخ سلطنتی می داند ولی روایت پنجم مکان ملاقات را خارج از شهر ذکر می کند. وجود این تناقضات، می تواند دلیلی بر نامعتبر بودن روایات متعارض باشد.

۲-۴-۲. در روایت اول، میان سؤال پرسشگر و پاسخ معصوم علیه السلام به آن، مغایرت وجود دارد، به این شرح که سؤال چنین است: «آیا یعقوب علیه السلام و پسرانش در برابر یوسف علیه السلام سجده کردند درحالی که یعقوب علیه السلام و یوسف علیه السلام پیامبر بودند؟» پس منطق ایجاب می کند که پاسخ به سؤال و شبهه باشد، حال آنکه پس از پاسخ به شبهه

مذکور، جواب در جهت دیگری ادامه می‌یابد و خود شبهه جدیدی را مطرح کند که تناسبی با صدر روایت و سؤال موجود ندارد بلکه اشکال را تقویت کرده و توسعه داده است!

به گمان نگارندگان این پژوهش، قسمت دوم روایت که به بیان نحوه برخورد یوسف علیه السلام با پدر پرداخته و ماجرای خروج نور رسالت از کف یوسف علیه السلام را به میان آورده است جزء روایت نیست، بلکه نظر تفسیری است که در تفسیر قمی فعلی دیده می‌شود و منسوب به علی بن ابراهیم است و بعدها توسط نسّاخان به روایت افزوده شده است. آنچه این نظریه را قوت می‌بخشد این است که بخش دوم مذکور، در منابعی که روایت را از تفسیر قمی نقل کرده‌اند، به شکل روایت مستقلی نقل شده است که فاقد سند بوده و تنها مستند به نام علی بن ابراهیم (قَالَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ) یا به تفسیر قمی (فی تفسیر القمی) است. (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۲۵۱-۲۵۲؛ جزائری، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۵۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۸؛ اشکوری، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۵۵۹؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۷۷)

### ۳-۴. مخالفت با عقل و مقتضیات آن

۳-۴-۱. عقوبت و مجازات مورد ادعای روایات، افزون بر تعارض با آیات استنادی در نقدهای پیشین، با عقل نیز مخالفت دارد؛ زیرا تناسبی میان ترک اولی و مجازات آن وجود ندارد و از قسم مجازات ممنوع در آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (فاطر: ۱۸) می‌باشد. دیگر اینکه به ادعای روایت اول، رسالت به نسل لاوی انتقال یافت، پس چگونه با وجود گناهیانی مانند مشارکت در سرقت یوسف علیه السلام و کتمان آن از پدر، دروغ گفتن در قتل وی توسط گرگ و... مانع ادامه رسالت در نسل لاوی نشد؟!

۳-۴-۲. در تولد پیامبران و امامان، علاوه بر صالح بودن پدر، مادر نیز باید اهل صلاح و تقوا باشد، همان طور که خداوند برای صاحب فرزند شدن زکریا می‌فرماید: «وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ» (انبیاء: ۹۰) به عقیده صاحب تفسیر تسنیم، مراد از اصلاح، تنها صلاح مادی (شرایط بدنی) نیست و صلاح معنوی (صلاحیت اخلاقی و تقوایی) نیز مراد است؛ یعنی علاوه بر شخص پیامبر، همسر وی نیز باید شایستگی لازم برای حامل شدن فرزندی چون یحیی علیه السلام را داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۵ش، ج ۴۱،

ص ۴۰۸-۴۰۷) و عدم این صلاحیت در تولد فرزند ناصالح حضرت نوح علیه السلام آشکار است: «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ.» (هود: ۴۶) هر چند که پدر از پیامبران اولوالعزم می باشد، از مادری ناصالح به دنیا آمده است. بر این اساس به فرض صحت قطع رسالت در میان فرزند (یا فرزندان) یوسف علیه السلام علتش به شخص آن حضرت بر نمی گردد و در این باره بر وی طعنی نخواهد بود.

۳-۳-۴. ادامه یافتن یا عدم تداوم نبوت و امامت از نسل یک پیامبر یا امام، به مصالح الهی فراتر از فهم و تشخیص عقل بشری برمی گردد: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام: ۱۲۴) چنان که موسای کلیم با وجود اینکه از زمره پیامبران اولوالعزم است اما نبوت در نسل برادرش، هارون ادامه یافت. (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۱، ص ۴۰۸) همچنین اسماعیل و اسحاق علیهما السلام هر دو فرزندان صالح ابراهیم علیه السلام بودند ولی نبوت در نسل اسحاق علیه السلام ادامه یافت و نیز امام حسن و امام حسین علیهما السلام هر دو امام اند، اما امامت از نسل امام حسین علیه السلام ادامه یافت. همچنین فراتر از قوه فهم بشری است که دریابد چرا رسول اکرم صلی الله علیه و آله نباید فرزند مذکری داشته باشد و امامت باید به امیر مؤمنان، علی علیه السلام برسد و آنگاه از فرزندان دختر رسول اکرم صلی الله علیه و آله ادامه یابد، پس چرا ما باید برای ادامه نیافتن پیامبری در نسل یوسف علیه السلام - به فرض صحت داشتن - دست به دامان روایات تفسیری در این باره شویم که نه سند معتبری دارند و نه متنشان با قرآن کریم سازگار است و آنگاه روایات را فرض بر صحت بگیریم و به دنبال توجیه برای این مطالب ناروا باشیم!؟

#### ۴-۴. مخالفت با مسلمات تاریخ

۴-۴-۱. به گواهی تاریخ، همواره شاهان و فرمانروایان برای نگهداشت فرمانروایی و شاهی خود، نهایت تلاش را داشته اند، لذا بسیار دور و نا پذیرفتنی می نماید که کسی مانند یوسف علیه السلام که پیش از آمدن برادران به مصر، جز خود، هیچ چیز نداشته است، ناگاه و به این آسانی به فرمانروایی و شاهی همه مصر رسیده باشد. (مهران، ۱۳۸۳ ش، ج ۲، ص ۶۶؛ نیز نک: ابن خلدون، ۱۳۸۳ ش، ج ۱، ص ۷۸) مورخان کار یوسف علیه السلام را چیزی همانند وزیر دارایی و امور مالی دانسته اند و یا چیزی از این قبیل مانند اداره امور کشاورزی و گردآوری و نگهداری غلات و توزیع آن. (طبری، ۱۳۷۵ ش،

ص ۲۵۱؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۴۱) آنچه از قرآن کریم نیز برمی آید، مؤید همین است: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (یوسف: ۵۵)؛ گفت: مرا سرپرست خزائن این سرزمین (مصر) قرار ده، که نگهدارنده و آگاهم! و نیز آنجا که می فرماید: «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ» (یوسف: ۱۰۱)؛ پروردگارا! بخشی (و جزئی) از حکومت به من بخشیدی. بنابراین آنچه در روایت دوم (وَوْضَعَ تَاجَ الْمَلِكِ عَلَى رَأْسِهِ) و نیز روایت سوم (دَخَلَهُ عِزُّ الْمُلْكِ) درباره پادشاهی یوسف علیه السلام آمده، دور از واقعیت بوده و ناپذیرفتنی است.

۴-۴-۲. به گواه تاریخ، رسالت هرگز موروثی نبوده است به این معنا که همواره از پدر به پسر انتقال یابد. پیامبر بعد از حضرت عیسی علیه السلام از نسل وی نبود. همچنین بعد از حضرت موسی علیه السلام رسالت در نسل برادرش هارون علیه السلام ادامه یافت و...، بنابراین عدم تداوم رسالت در نسل یوسف علیه السلام - بر فرض صحت - به هیچ وجه نمی تواند دلیل بر عقوبت و مجازات وی از جانب خداوند بوده باشد.

۴-۴-۳. یوسف علیه السلام که با لیاقت و کاردانی خود، مصریان و همچنین بادیه نشینان همسایه مصر را از قحطی و خطر مرگ ناشی از خشکسالی نجات داد، در تمام دوران ریاستش یک سر سوزن از مرز فضیلت منحرف نگشت و حتی یک لحظه هم آلوده به کبر و غرور نشد و نسبت به کوچک ترین فرد مردم، ناز و فخرفروشی نداشت (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۵ش، ص ۲۶۴-۲۶۴ پاورقی) پس چگونه ممکن است در برابر والدین که تعظیم و تکریمشان مورد تأکید خداوند است (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ... وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ؛ اسراء: ۲۳-۲۴) دچار غرور شده و ترک اولی نموده باشد؟!

## ۵. نتیجه گیری

از مجموع مباحث نتایج ذیل به دست آمد:

۱. از نظر سندی هیچ کدام از این روایات، سند معتبری ندارند.
۲. از نظر بررسی متن روایات نیز با توجه به اوصافی که خداوند متعال در قرآن کریم برای یوسف علیه السلام برشمرده، به ویژه اینکه به صراحت یوسف علیه السلام را از مُخْلِصِينَ خوانده است - که شیطان هیچ گونه تسلی بر آن ها نخواهد داشت - نسبت تکبر، غرور

و بی توجهی به احترام والدین و نبی خداوند، به حضرت یوسف علیه السلام که نشان از تسلط شیطان بر نفس ایشان دارد مخالفت آشکار روایات مورد بحث با نص قرآنی را به وضوح آشکار می‌سازد. همچنین این نسبت ناروا با سیاق آیات و نیز با موازین اعتقادی شیعه مبنی بر عصمت انبیا ناسازگار است.

۳. متن روایات نه تنها یکدیگر را معاضدت نمی‌کنند بلکه تناقضات آشکاری میانشان وجود دارد که دلیل بر عدم صحت محتوای آنهاست.

۴. متن روایات با مسلمات تاریخ در تعارض است.

۵. به نظر می‌رسد که این دسته از منقولات، از جمله اسرائیلیاتی هستند که توسط جاعلان و خرافه‌پردازانی صورت گرفته باشد که عصمت انبیا علیهم السلام را نشانه رفته‌اند تا اشتباهات اربابان خود، خلفای جور را موجه و پذیرفتنی جلوه دهند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. در تفسیر قمی در سوره شوری یکی دیگر از سؤالات یحیی بن اکثم مطرح شده است که سندش به این قرار است: «حدثنی أبی عن المحمودی و محمد بن عیسی بن عبید عن محمد بن إسماعیل الرازی عن محمد بن سعید أن یحیی بن اکثم سأل موسی بن محمد عن مسائل و فیها أخبرنا عن قول الله «أَوْ یَزُوجُهُمْ ذُكْرَانًا وَ إِنَانًا» (شوری: ۵۰) ... فَسَأَلَ مُوسَى أَخَاهُ أَبَا الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيَّ... (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۷۸-۲۷۹)

۲. وی همواره بر چهره خویش نقابی می‌افکند؛ از این رو به «المبرقع» (نقابدار) مشهور بود. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۲۷)

۳. حدیث مشترک، حدیثی است که در سلسله سند آن، راوی مشترک وجود داشته باشد. (مامقانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۸۸)

### منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمدعلی رضایی اصفهانی.
۲. ابن داود حلی، رجال ابن داود، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۳. ابن غضائری، احمد بن حسین، رجال ابن الغضائری، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ق.
۴. ابن اثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵ق.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.



۶. ابوریه، محمود، *أضواء على السنة المحمدية*، الطبعة الخامسة، بیروت: مؤسسة الأعلمی، بی تا.
۷. اردبیلی، محمد بن علی، *جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد*، لبنان: دار الأضواء، ۱۴۰۳ق.
۸. اشکوری، محمد بن علی، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران: نشر داد، ۱۳۷۳ش.
۹. اکبرنژاد، مهدی و ذوالفقاری فر، امین، «اعتبارسنجی روایات تفسیری ناظر بر عقوبت حضرت یوسف علیه السلام»، *مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال چهاردهم، شماره ۲ (پیاپی ۳۴)، ۱۳۹۶ش، ص ۱-۲۹.
۱۰. ایازی، سید محمدعلی، *شناخت نامه تفاسیر: نگاهی اجمالی به ۱۳۰ تفسیر برجسته از مفسران شیعه و اهل سنت*، رشت: کتاب مبین، ۱۳۷۸ش.
۱۱. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه بعثت، ۱۳۷۴ش.
۱۲. بهبودی، محمدباقر، *گزیده کافی*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
۱۳. \_\_\_\_\_، *معرفة الحديث*، چ ۲، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ش.
۱۴. تفرشی، مصطفی بن حسین، *تقد الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۳۷۷ش.
۱۵. تقفی تهرانی، محمد، *روان جاوید در تفسیر قرآن مجید*، چ ۲، تهران: برهان، ۱۳۹۸ق.
۱۶. \_\_\_\_\_، *النور المبین فی قصص الأنبياء والمرسلین*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۷. \_\_\_\_\_، *عقود المرجان فی تفسیر القرآن*، قم: نور وحی، ۱۳۸۸ش.
۱۸. جعفری، یعقوب، *تفسیر کوثر*، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۷۶ش.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، چ ۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۵ش.
۲۰. حائری تهرانی، علی، *مقتنیات الدرر*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۳۸ش.
۲۱. حرانی، حسن بن علی (ابن شعبه)، *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله*، چ ۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۳ق.
۲۲. حسینی حلّی، حسین بن کمال الدین ابرز، *زبده الأقوال فی خلاصة الرجال*، چ ۱، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر، ۱۴۲۸ق.
۲۳. حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، چ ۴، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۴. خواجهوبی، اسماعیل بن محمدحسین، *الفوائد الرجالیه*، مشهد: آستان قدس، ۱۴۱۳ق.
۲۵. خوبی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۳۶۹ش.
۲۶. داوری، مسلم، *اصول علم الرجال بین النظرية والتطبيق*، تحقیق محمد علی علی صالح المعلم، قم: مؤلف، ۱۴۱۶ق.
۲۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت- دمشق: دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.

۲۲۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

۲۸. رحمان ستایش، محمد کاظم و جوکار، حامد، «ضوابط عرضه روایات به قرآن کریم»، دو فصلنامه کتاب قیم، شماره ۱۳، ۱۳۹۴ ش، ص ۱۶۳-۱۸۰.
۲۹. رحمان ستایش محمد کاظم و شهیدی، روح الله، «بازیابی منابع تفسیر قمی»، مجله حدیث پژوهی، شماره ۹، ۱۳۹۲ ش، ۱۰۷-۱۴۶.
۳۰. سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، الطبعة السادسة، قم: النشر الاسلامی، ۱۴۲۵ ق.
۳۱. شاه عبدالعظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، تهران: میقات، ۱۳۶۳ ش.
۳۲. شبیری، سید محمد جواد، «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۳۳. شبیری، سید محمد جواد، توضیح الأسناد المشکلة فی الکتب الأربعة، قم: سازمان اوقاف و امور خیریه، ۱۴۲۹ ق.
۳۴. شریفی، علی و دهقانی، فرزاد، «تحلیلی بر روایات منع آموزش سوره یوسف به زنان»، دو فصلنامه مطالعات فهم حدیث، سال چهارم، شماره ۷، ۱۳۹۶ ش، ص ۸۱-۱۰۳.
۳۵. شهید ثانی، الرعایة فی علم الدرایة، تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ ق.
۳۶. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، ج ۲، قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۳۷. صالحی نجف آبادی، نعمت الله، جمال انسانیت یا تفسیر سوره یوسف، تهران: امید فردا، ۱۳۷۸ ش.
۳۸. صدوق، محمد بن علی، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.
۳۹. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی، ۱۳۹۰ ق.
۴۰. طبرسی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۴۱. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۵ ش.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۴۳. \_\_\_\_\_، الفهرست، قم: مکتبه المحقق الطباطبایی، ۱۴۲۰ ق.
۴۴. \_\_\_\_\_، تهذیب الأحکام، تحقیق خراسان، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۵. \_\_\_\_\_، رجال الطوسی، ج ۳، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۴۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، ترتیب خلاصه الأقوال فی معرفة الرجال، مشهد: آستان قدس، ۱۳۸۱ ش.
۴۷. \_\_\_\_\_، رجال العلامة الحلی، ج ۲، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۲ ق.
۴۸. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ ق.
۴۹. فتاحی زاده، فتحیه، «اعتبارسنجی روایات تفسیری علی بن ابراهیم در تفسیر قمی»، فصلنامه مطالعات اسلامی، شماره ۸۰، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۴۳-۱۵۹.

۵۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، ج ۲، تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
۵۱. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، ج ۲، قم: دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
۵۲. قاضی زاده، کاظم، «پژوهشی درباره تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، نشریه بیانات، شماره ۱۰، ۱۳۷۵ش، ص ۱۱۴-۱۳۸.
۵۳. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ج ۳، قم: دار الکتب، ۱۴۰۴ق.
۵۴. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۵۵. کلانتری، علی اکبر، نقش دانش رجال در تفسیر و علوم قرآنی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴ش.
۵۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۵۷. مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی أحوال الرجال، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۶ق.
۵۸. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی - الأصول و الروضة، تهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲ق.
۵۹. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، بی جا: بی نا، بی تا.
۶۰. —، مقباس الهدایه، تحقیق محمدرضا مامقانی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۳ق.
۶۱. مجلسی، محمداقبر، بحار الأنوار، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۶۲. —، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۶۳. معارف، مجید و شفیعی، سعید، درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر، تهران: سازمان سمت و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۹۴ش.
۶۴. معارف، مجید، مصالایی پور، عباس قاسمی، احمد، «بررسی روایات تفسیری فریقین در مسئله ازدواج حضرت یوسف با زلیخا»، مجله حدیث پژوهی، سال هفتم، شماره ۱۳، ۱۳۹۴ش، ص ۷-۳۲.
۶۵. معرفت، محمدهادی، صیانه القرآن من التحریف، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۶۶. —، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد: الجامعه الرضویه، ۱۴۱۸ق.
۶۷. مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۶۸. مهران، محمد بیومی، بررسی تاریخی قصص قرآن، ترجمه سید محمد راستگو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۶۹. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
۷۰. نفیسی، شادی، «معیارهای نقد متن در ارزیابی حدیث»، مقالات و بررسیها، شماره ۷۰، ۱۳۸۰ش، ص ۱۳-۲۴.
۷۱. نهاوندی، محمد، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه البعثه، ۱۳۸۶ش.

۲۲۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

۷۲. هاشمی خویی و همکاران، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، ج ۴، تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰ق.

---

## کاوشی در اعتبارسنجی حدیث «شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْ جَالَسَ الْأُمَرَاءَ وَ خَيْرُ الْأُمَرَاءِ مَنْ جَالَسَ الْعُلَمَاءَ»

---

احمد قرائی سلطان آبادی \*

---

### ◀ چکیده

در مقام بررسی هر حدیثی می‌بایست زمینه صدور آن حدیث از معصوم محرز گردد و متن آن نیز یک اصل معرفتی یا عقیده‌ای درست یا راهکاری عملی و اخلاقی را بیان کند. حدیث مورد نظر که بیانگر صورت خاصی از ارتباط عالمان با حاکمان است، تقریباً از اواخر قرن اول هجری در قالب یک گفتمان روایی اجتماعی ظهور و به‌طور خاص در نزد طبقاتی از صوفیان و زهاد و وعاظ معروفی چون فضیل بن عیاض و سلمة بن دینار رواج داشت. با روش تحلیل تاریخی مشخص شد که حدیث بدون سند در منابع قرن چهارم و پنجم هجری نقل شده و در منابع اولیه حدیث فریقین اشاره‌ای به آن نشده است، فقط احادیثی نزدیک به مضمون آن را آورده‌اند. احتمال می‌رود این عدم نقل تحت تأثیر مخالفت‌های شدید فقها با صوفیان بوده باشد و اینکه برای فقیهان مسلمان، حضور و مراجعه عالمان به دربار حاکمان می‌تواند زمینه‌ساز احقاق حقوق مردم، رد مظالم و اقامه حدود شرعی و مانند آن باشد.

◀ **کلیدواژه‌ها:** حدیث، اعتبارسنجی، شر العلماء، خیر الأمراء.

## ۱. مقدمه

دو طبقه تأثیرگذار بر هر جامعه، اُمرا (حاکمان) و علما (دانشمندان) هستند. در گفتار رسول الله ﷺ به این واقعیت این گونه اشاره شده است: «صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي إِذَا صَلَّحَا صَلَّحَتْ أُمَّتِي وَإِذَا فَسَدَا، فَسَدَتْ أُمَّتِي: أَلْفُفُهَاءُ وَ الْأَمْرَاءُ» (صدوق، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۳۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۱ ش، ص ۲۷) که به صورت «الأمراء والقراء» و المراد بهم العلماء (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۷، ص ۲۶۰) هم آمده است. قطعاً روابط و مناسبات بین این دو، بخش مهمی از حوادث و امور حیاتی جامعه را رقم می‌زند. این رابطه تحت هر شرایطی دوسویه مشخص دارد: یکی تعامل و گفت‌وگو و رایزنی و مشارکت در انجام امور مهم و دیگری تصادم و دوری و عدم مشارکت در انجام کارها. هریک از آن دو هم آثار و تبعات خاص خود را برای خود آن دو صنف و هم برای یکایک شهروندان جامعه به دنبال خواهد داشت که در برخی جهات جبران‌ناپذیر و به‌مثابه فساد و نابودی خواهد بود.

در پاره‌ای از منابع اسلامی، احادیثی با این مضمون وارد شده است که «بدترین علما آنان‌اند که با پادشاهان همنشینی کنند و بهترین پادشاهان آنان‌اند که با دانشمندان همنشین باشند.» مدلول این نوع اخبار بر یک شکل خاص از ارتباط، یعنی عدم مراجعه عالمان به حاکمان، بلکه لزوم مراجعه حاکمان به عالمان خبر می‌دهند. ظاهراً از اواخر قرن اول هجری به بعد گفتمان مجالست یا عدم مجالست عالمان با پادشاهان در میان مسلمانان شکل گرفته است. مقوم و محرک نشر این گفتمان هم واقعیت‌های مربوط به دربار و عالمان درباری و هم یک سری اخبار و روایاتی بود که فحوای بسیاری از آن‌ها، بر عدم مخالفت و همنشینی علمای قوم با حاکمان و دربار دلالت داشت. البته برداشت یکسانی از آن اخبار وجود نداشت. چون عده‌ای این منع را مخصوص حاکمان جور می‌دانستند؛ عده‌ای نیز منع را مطلق می‌دیدند؛ برخی هم رفت‌وآمد به دربار حاکم عادل را ضروری و به مصلحت عام مردم می‌دیدند.

بررسی این نوع احادیث از منظر فقه الحدیثی و تحلیل تاریخی گامی مهم در راستای شناخت ساختار و ساختمان اولیه آن‌ها خواهد بود و همچنین فرایندهای رواج گفتمان حاصل از آن را بهتر آشکار خواهد ساخت. از آنجا که صدور این‌گونه از

احادیث با ذکر جمله اسانید و جزئیات احوال راویان آن‌ها در هیچ منبعی مشاهده نشد، کنجکاوی ما را در بررسی حدیث‌شناختی آن بیشتر کرد و چون فقها و محدثان و متکلمان و مفسران به این احادیث کم توجه نشان داده بودند، برخلاف عالمان اخلاق و طرفداران تصوف که بیشتر به آن توجه کرده بودند، این مسئله در ذهن ما بیشتر قوت گرفت که علل و اسباب این کم‌توجهی و آن توجه زیاد چه بوده است؟ پیش‌فرض نگارنده این است که دانشمندان مسلمان به مقوله‌ای بدین اهمیت و کاربرد بدون دلیل، کم‌توجهی نداشته‌اند. حداقل از حدیث‌شناسان مشهور شیعه و اهل سنت که به ساختار سندی و متنی احادیث توجه زیاد داشته‌اند، توقع می‌رفته است که بیشتر درباره اعتبار و وثاقت آن سخن و گفت‌وگو داشته باشند.

از منظر پژوهش‌های انجام‌شده، چه قدیم چه جدید، تحقیق مستقلی که حدیث مورد نظر را از افق دید یک حدیث‌پژوه و در مقام ارزیابی سندی و متنی بررسی کرده باشد، مشاهده نشد. آنچه در منابع حدیثی و عرفانی و اخلاقی آمده، تنها به قصد بیان اخباری ذیل بابی با عنوان نهی مجالست و مخالطت عالمان با حاکمان آمده است. و آنچه برای مثال غزالی در *احیاء علوم‌الدین* و سیوطی در رساله «ما رواه الأساطین فی عدم المجئى إلى السلاطین» (نک: غزالی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۱۲-۱۳۰؛ سیوطی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۳-۷۰) آورده‌اند، در حد بیان حدیث مورد نظر و توضیحاتی است که درباره اقسام ارتباط عالمان با حاکمان و حکم شرعی و آثار مترتب بر آن‌ها مطرح شده است.

## ۲. رابطه عالمان و حاکمان در آینه احادیث

اهمیت و نقش علم و عالم مشهورتر از آن است که به بازشناسی و واکاوی مجدد نیاز داشته باشد. شاهد بر آن حجم زیادی از احادیث معصومین علیهم‌السلام و دیگران است که در منابع فریقین فراگرد مسائل مربوط به علم و عالم و متعلم گرد آمده است. (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۰-۴۴؛ بخاری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۱-۴۲؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۴ق) اما در این بین، به دلیل موقعیت ویژه دانشمندان در جامعه و فرازوفرودهای رابطه علم و قدرت، کمتر به مسئله نوع و کیفیت ارتباط علما با دیگران به‌خصوص امرا و پادشاهان و گفتمان ناشی از آن، توجه و امعان نظر شده است.

خواه ناخواه دانشمندان یک قوم محل توجه و نظر حاکمان و فرمانروایان آن قوم

قرار می‌گیرند یا به دیدهٔ رفاقت یا حذف و رقابت. کافی است فقط پای علما به دربار پادشاهان و حاکمان باز شود، آن وقت، مسائل جدید و تحولات چشمگیری در زندگی و جایگاه اجتماعی آنان و مناسبات فرهنگی و تربیتی جامعه رخ خواهد داد. البته این مسئله‌ای نوپا و متعلق به جهان مدرن نیست. از گذشته تا حال، توجه و تأمل در این نوع مسائل، میان خاص و عام وجود داشته است که در بسیاری مواقع توأم با نوعی ارزش داوری نیز بوده است. گویی بدترین حالت هم در اذهان عمومی همواره این بوده که عالم، دربارنشین و جیره‌خوار سلطان گردد. این حالت نیز به شکل ویژه در روایات منعکس شده است و امروزه می‌توان از آن به مثابهٔ یک گفتمان روایی - اجتماعی یاد کرد.

حدیث مورد نظر در این جستار با ساختارهای متفاوت و متقارب در معنا در روایات و منابع کهن صورت‌بندی زبانی شده است. به موارد زیر توجه کنید:

رسول الله ﷺ: «شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْ جَالَسَ الْأَمْرَاءَ وَ خَيْرُ الْأَمْرَاءِ مَنْ جَالَسَ الْعُلَمَاءَ.» (ابن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۳)

«شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْ زَارَ الْأَمْرَاءَ وَ خَيْرُ الْأَمْرَاءِ مَنْ زَارَ الْعُلَمَاءَ؛ نَعْمَ الْأَمِيرُ عَلَيَّ بَابِ الْفَقِيرِ وَ بَيْسَ الْفَقِيرِ عَلَيَّ بَابِ الْأَمِيرِ.» (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۲)

کان یقال: «شَرُّ الْأَمْرَاءِ أَبْعَدَهُمْ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَ شَرُّ الْعُلَمَاءِ أَقْرَبَهُمْ مِنَ الْأَمْرَاءِ.» (ابن عبدالبر، ۱۹۸۱م، ج ۱ ص ۳۳۲)

و قالوا: «شَرُّ الْأَمْرَاءِ أَبْعَدَهُمْ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَ شَرُّ الْعُلَمَاءِ أَقْرَبَهُمْ مِنَ الْأَمْرَاءِ.» (همو، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۶۴)

روی أبو هريرة أنه قال ﷺ: «أبْغَضَ الْقُرَاءَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الَّذِينَ يَزُورُونَ الْأَمْرَاءَ» وَ فِي الْخَبَرِ «خَيْرُ الْأَمْرَاءِ الَّذِينَ يَأْتُونَ الْعُلَمَاءَ، وَ شَرُّ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ يَأْتُونَ الْأَمْرَاءَ.» (غزالی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۱۲)

أَخْرَجَ أَبُو دَاوُدَ وَ التِّرْمِذِيُّ وَ النَّسَائِيُّ وَ الْبَيْهَقِيُّ فِي شُعْبِ الْإِيمَانِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «... وَ مَنْ أَتَى أَبْوَابَ السَّلَاطِينِ أَفْتِنَ.» (سيوطي، ۱۴۱۱ق، ص ۲۳ و ۲۴)

وَ أَخْرَجَ ابْنُ عَدَى عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «... وَ أَبْغَضَ الْخَلْقَ عَلَيَّ اللَّهُ تَعَالَى عَالِمُ السُّلْطَانِ.» (همان، ص ۲۴)



و فی الخبر «خَيْرُ الْأَمْرَاءِ الَّذِينَ يَأْتُونَ الْعُلَمَاءَ وَ شَرُّ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ يَأْتُونَ الْأَمْرَاءَ.»  
(فیض کاشانی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۲۵۳)

وجه اشتراک همه این‌ها مذمت و نفی هرگونه ارتباط و حضور فیزیکی دانشمندان در دربار پادشاهان است. بدین مضمون که بدترین عالمان کسانی هستند که به دربار امرا رفت‌وآمد دارند و بهترین امیران کسانی هستند که به نزد دانشمندان مجالست و رفت‌وآمد دارند. این مطلب به شکل عجیبی با طبیعت آموزه‌های آیین اسلام که برای علم و عالم احترام و مقام جلیل‌تر از مقام حکام و عامه مردم قائل است، مطابقت دارد. (نک: حیدر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۱۶) اما آنچه اهمیت دارد اینکه باید روشن شود که به چه جهت تقدم مجالست امیر بر عالم، دلیل بر خوب بودن ارتباط دانسته شده است.

### ۳. حدیث رابطه عالمان با حاکمان در منابع روایی

قابل تأمل است که روایات کلیدی همچون «شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْ جَالَسَ الْأَمْرَاءَ وَ خَيْرُ الْأَمْرَاءِ مَنْ جَالَسَ الْعُلَمَاءَ» یا «شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْ زَارَ الْأَمْرَاءَ وَ خَيْرُ الْأَمْرَاءِ مَنْ زَارَ الْعُلَمَاءَ؛ نِعْمَ الْأَمِيرُ عَلَى بَابِ الْفَقِيرِ وَ بئسَ الْفَقِيرُ عَلَى بَابِ الْأَمِيرِ» یا «شَرُّ الْأَمْرَاءِ أْبَعَدَهُمْ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَ شَرُّ الْعُلَمَاءِ أَقْرَبَهُمْ مِنَ الْأَمْرَاءِ» یا «خَيْرُ الْأَمْرَاءِ الَّذِينَ يَأْتُونَ الْعُلَمَاءَ، وَ شَرُّ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ يَأْتُونَ الْأَمْرَاءَ» یا «شِرَارُ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ يَأْتُونَ الْأَمْرَاءَ، وَ خِيَارُ الْأَمْرَاءِ الَّذِينَ يَأْتُونَ الْعُلَمَاءَ»، در جوامع حدیثی متقدم و متأخر شیعه نیامده، با اینکه در بیشتر این منابع، روایات زیادی در باب علم و عالم و متعلم آمده است. اولین منابعی که این نوع احادیث در آن‌ها ذکر شده عبارت‌اند از:

- بهجة المَجَالِسِ و أنس المَجَالِسِ، ابن عبدالبر (م ۴۶۳)

- جامع بیان العلم و فضله، ابن عبدالبر

- احیاء علوم الدین، محمد غزالی (م ۵۰۵)

- ربیع الأبرار و نصوص الأخیار، محمود بن عمر زمخشری (م ۵۳۸) به نقل از فضیل

عیاض.

- مجموعه ورام (تنبيه الخواطر و نزهة النواظر)، ورام بن ابی فراس (م ۶۰۵)

- المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، فیض کاشانی (م ۱۰۹۱)

از منابع نامبرده چنین فهمیده می‌شود که روایات مورد نظر بیشتر در کتب اخلاقی و

عرفانی نقل و ضبط شده‌اند. علل و اسباب آن چندان روشن و دست‌یافتنی نیست، ولی می‌توان احتمال داد که صاحبان آن کتاب‌ها چون می‌توانستند از مضمون این روایات برای نشان دادن اهمیت و فضل علم و عالم و مذمت سلاطین و پادشاهان بیشترین استفاده را بکنند، به‌خصوص طبقات زهاد و وعاظ و صوفیان که در جهان‌نگری خود بر ترک دنیا و متعلقات آن و عدم تقرب به حکومت و دربار پادشاهان توصیه و تأکید داشتند، باب یا فصلی از نوشته‌های خود را به ذکر و نقل این‌گونه روایات اختصاص دادند تا جایی برای توجیه برخی از صور ارتباط با حاکمان آن‌گونه که فقها و محدثان گفته بودند، باقی نماند.

البته این به معنای برکناری مطلق سایر منابع به‌خصوص جوامع اصلی حدیث شیعه و اهل سنت از بیان این‌گونه اخبار یا روایات نزدیک به آن نباید تلقی شود؛ زیرا مثلاً صورت دیگری از این روایات در کتاب کافی کلینی (م ۳۲۹) این‌گونه آمده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: "الْفُقَهَاءُ أَمَنَاءُ الرَّسُلِ مَا لَمْ يَدْخُلُوا فِي الدُّنْيَا، قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: وَ مَا دُخُولُهُمْ فِي الدُّنْيَا؟ قَالَ: اتَّبَاعُ السُّلْطَانِ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَاحْذَرُوهُمْ عَلَيَّ دِينِكُمْ"»<sup>۲</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۶) همین حدیث را ابن حیون (م ۳۶۳) در دعائم الاسلام آورده با این توضیح که مراد از سلطان در اینجا حاکمان جور و ستمکار است. (نک: ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۸۱) در کشف الغمّة علی بن عیسی اربلی (م ۶۹۲) هم آمده: «قَالَ ع: الْفُقَهَاءُ أَمَنَاءُ الرَّسُلِ فَإِذَا رَأَيْتُمُ الْفُقَهَاءَ قَدْ رَكِبُوا إِلَى السَّلَاطِينِ فَاتَّهَمُوهُمْ» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۱۸۴)

صورت دیگری هم در برخی منابع ضمن یک حدیث مطول این‌گونه آمده است: «... عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ سَمِعْتُ الصَّادِقَ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ع يَقُولُ: ...مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ عَالِمٌ يَوْمَ سُلْطَانًا جَائِرًا مُعِينًا لَهٗ عَلَيَّ جَوْرِهِ...» (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱ ص ۱۵۰) که علامه مجلسی هم همین بخش حدیث را به‌صورت تقطیع شده در بحار الانوار آورده است. (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۳۸۱)

در منابع اهل سنت هم عبارات «مَنْ أَتَى أَبْوَابَ السَّلَاطِينِ افْتِنَ»، «إِنَّ أَبْغَضَ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الْعَالِمُ يَزُورُ الْعُمَّالَ»، «الْعُلَمَاءُ أَمَنَاءُ الرَّسُلِ مَا لَمْ يَخْلَطُوا السُّلْطَانَ...»، «إِيَّاكُمْ وَ مُجَالِسَةَ [أَوْ أَبْوَابِ] السُّلْطَانِ»؛ «الْعِلْمُ يَزَارُ وَلَا يَزُورُ» آمده است. (نک: ترمذی، ۱۳۹۵ق،

ج ۴، ص ۵۲۳؛ بیهقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۲، ص ۲۷؛ سیوطی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۳-۶۷؛ ابن مفلح، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۵۷-۴۶۷) اما در این منابع، آن صورت‌بندی زبانی مشهور از گفتمان ارتباطی یعنی «شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْ جَالَسَ الْأَمْرَاءَ وَ خَيْرُ الْأَمْرَاءِ مَنْ جَالَسَ الْعُلَمَاءَ» نیامده است.

برخی عبارات هم در منابع نقل شده است که گوینده اصلی آن‌ها خیلی مشخص نیست؛ مثلاً این عبارت «إِذَا رَأَيْتَ [رَأَيْتُمْ] الْعُلَمَاءَ عَلَى أَبْوَابِ الْأَمْرَاءِ فَبَسَّ الْعُلَمَاءَ وَ بَسَّ الْأَمْرَاءَ وَ إِذَا رَأَيْتَ [رَأَيْتُمْ] الْأَمْرَاءَ عَلَى أَبْوَابِ الْعُلَمَاءِ فَنِعِمَّ الْعُلَمَاءَ وَ نِعِمَّ الْأَمْرَاءَ» در برخی منابع آمده است بدون آنکه گوینده اصلی آن مشخص باشد. (نک: امین‌العاملی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۲۵ و ۵۸۴) فقط در یک مورد گفته شده که این نقل از امام علی علیه السلام است. (نک: ابشیهی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۸)

#### بررسی و نقد سندی حدیث

شکل اصلی حدیث با عبارت «شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْ جَالَسَ (زَارَ) الْأَمْرَاءَ وَ خَيْرُ الْأَمْرَاءِ مَنْ جَالَسَ (زَارَ) الْعُلَمَاءَ» به هر دلیلی بدون سند در منابعی خاص<sup>۳</sup> ذکر شده است، در نخستین منابع که پیش از این مذکور افتاد، حدیث مورد نظر بدون سند و با تعبیری چون «قال رسول الله ﷺ» (ابن ابی فراس و مولوی رومی)؛ «كان يقال» و «قالوا» (ابن عبدالبر)، «روی ابوهریره» و «فی الخبر» (غزالی) نقل شده است. همین عامل کافی است تا بتوان حدیث را جزء احادیث مرسل به شمار آورد.

عین عبارت حدیث از فضیل عیاض هم نقل شده است و مشخص نیست که آیا او از گذشتگان نقل کرده یا نقل و دیدگاه شخصی اوست. (نک: ابشیهی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۸؛ زمخشری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۵) زیرا نمونه‌هایی از احادیث مشهور وجود دارد که بعد از تحقیقات علمی مشخص شده که صرفاً بیان نظر شخصی یک عارف یا فیلسوف یا مانند آن بوده است.

ابونعیم اصفهانی در *حلیة الأولیا* حدیث زیر را نقل کرده است: «حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْعَبَّاسِ، ثَنَا سَلَمَةُ بْنُ شَيْبٍ، ثَنَا سَهْلُ بْنُ عَاصِمٍ، ثَنَا فَرَجُ بْنُ سَعِيدِ الصُّوفِيِّ، ثَنَا يُونُسُ بْنُ أَسْبَاطٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي مُخْبِرٌ أَنَّ بَعْضَ الْأَمْرَاءِ أَرْسَلَ إِلَى أَبِي حَازِمٍ فَأَتَاهُ وَعِنْدَهُ الْإِفْرِيقِيُّ<sup>۴</sup> وَالزُّهْرِيُّ وَغَيْرُهُمَا، فَقَالَ لَهُ: تَكَلَّمْ يَا أَبَا حَازِمٍ، فَقَالَ أَبُو حَازِمٍ: إِنَّ خَيْرَ الْأَمْرَاءِ

مَنْ أَحَبَّ الْعُلَمَاءَ، وَإِنَّ شَرَّ الْعُلَمَاءِ مَنْ أَحَبَّ الْأَمْرَاءَ...» (ابونعیم اصفهانی، بی تا، ج ۳، ص ۲۴۳-۲۴۴)

درباره سهل بن عاصم گفته شده: «هو شیخ» (ابن ابی حاتم رازی، ۱۳۷۱ق، ج ۴، ص ۲۰۲) ابن حبان بستی اسم او و سلمة بن شیب را در کتاب الثقات خود آورده است. (نک: بستی، ۱۳۹۳ق، ج ۸، ص ۲۸۸ و ۲۹۴) یوسف بن اسباط را هم آن گونه که ذهبی در سیر اعلام النبلاء معرفی کرده از زهاد معروف شام بوده که توسط ابن معین توثیق شده است؛ منتها ابوحاتم گفته که نقل او قابل اعتنا نیست، بخاری هم درباره او چنین نظر داده است که کتاب هایش را دفن کردند لذا حدیثش بعد از آن اتفاقاً آنطور که باید به ما نرسیده است. (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۹، ص ۱۶۹) واژه «مخبر» هم می‌رساند که این فرد در ناحیه نام و مشخصات ناشناخته است و این می‌تواند دال بر ارسال یا اضمار حدیث باشد. علاوه بر این، ابوحازم سلمة بن دینار از زهاد نیمه قرن اول هجری است که این مطلب پیش فرض نگارنده مبنی بر نقل شایع روایت ارتباط علما با امرا در میان اهل تصوف و زهاد و عرفا را تقویت می‌کند.

### بررسی و نقد متنی حدیث

در میان روابط اجتماعی، همیشه امر دایر بر مراجعه و همکاری دو طرف ارتباط بوده است: رابطه حاکم و مردم، فرزند و والدین، کارگر و کارفرما، معلم و شاگرد، مویجر و مستأجر و... قطعاً در این بین، مراد از دایره ارتباط علاوه بر رفت و آمد و مجالست با یکدیگر، شامل هر نوع همکاری و مشورت و همفکری نیز بوده است. در حدیث مورد نظر، لازمه رابطه صحیح و سالم بین عالم و حاکم فقط لزوم مراجعه حاکم یا امیر به نزد عالم دانسته شده است. گویی عالم ارج و منزلتش از حاکم بزرگ‌تر است و نباید در این مسئله مهم گرفتار نگاه عرفی و ظاهری و گفتمان‌های رقیب شد؛ گفتمان‌هایی که چنین القا می‌کنند همان طور که همه مردم و طبقات جامعه برای رفع نیازها و بیان مشکلات خود و جامعه به نزد حاکم و دربار می‌روند، عالمان و دانشمندان قوم هم باید پای خود را به دربار حاکمان باز کنند و با احراز مناصب مهم حکومتی و محبوبیت نزد حاکم بتوانند از علم و دانش خود مایه گذاشته و مایه خیر و آبادانی شوند.

حدیث مورد نظر از ساختار زبانی مشخصی برخوردار است و آن اینکه به هیچ

عنوان نباید در جامعه شرایطی ایجاد شود که دانشمندان آگاهانه یا به اجبار وارد دربار حاکمان و پادشاهان شوند. این مطلبی است که با عقل و سیره عقلی سازگاری تام دارد. البته می‌توان شرایطی را تصور کرد که عالمان<sup>۵</sup> با شناخت خود و استواری مقام علمی خود به نزد حاکمان رفت و آمد کنند و از نزدیک شاهد نوع حکومت و نحوه تصمیم‌گیری‌ها و اجرای مستقیم آن‌ها باشند که به‌رغم معقول بودن آن، محل تأکید و تخصیص روایات مورد نظر واقع نشده است. شاید بدین سبب که جایی که قدرت و ثروت و شهرت نفوذ دارد، خواه ناخواه پای دانشمندان نیز در معرض لغزش قرار خواهد گرفت. هرچند در میان دانشمندان هم هستند کسانی که بحق و شجاعانه از علم و باورهای خود دفاع می‌کنند، اما گفتمان فوق‌ظاهراً ناظر به بافت موقعیتی خاص است که اگرچه از قاعده «ما من عام ألاً و قد شدّ و ندر» برکنار نیست، همچنان بر این واقعیت تأکید دارد که چنانچه عالمان به دربار و نزد حاکمان مراجعه و رفت و آمد کنند چند مشکل پیش خواهد آمد:

۱. توازن اخلاقی بین اهل علم و اهل قدرت به هم خواهد خورد و به اهل قدرت احساس استکبار و استعمار دست خواهد داد.
۲. تواضع علمی و قناعت زندگی دانشمندان زیر سؤال خواهد رفت و توده مردم نگرش منفی به این اتفاق پیدا خواهند کرد.
۳. الگوهای کارآمد تربیتی جامعه شکسته خواهند شد و اثر خود را از دست خواهند داد.

از خود روایات وارده می‌توان اطلاعات زیادی درباره دلایل این نهی و عدم مراجعه عالم به حاکم به دست آورد. در برخی، صلاح و فساد جامعه به صلاح و فساد دانشمندان و حاکمان نسبت داده شده است. (نک: صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۷) در پاره‌ای، بهترین ویژگی برای حاکمان عدل و برای عالمان ورع، بدترین ویژگی برای حاکمان، جور و ستم و برای عالمان، حسد و غرور دانسته شده است. (نک: علوی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۰۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۳۶۹) در نهی از مخالفت همین بس که این حکمت نبوی (و مَنِ اقْتَرَبَ مِنْ أَبْوَابِ السُّلْطَانِ اقْتَبَتْ: هر آن‌که به دربار پادشاهان نزدیکی جوید به بلا و فتنه افتد) یک ضرب‌المثل مشهور شده تا حدی که معتقد

شده‌اند هر که گرد پادشاهان گردد، به دین و دنیای خود زیان زند؛ زیرا اگر آن گوید و آن کند که پادشاه را خوش آید به دین در مخاطره بود، و اگر آن گوید و آن کند که خدا را خوش آید به تن و مال در مخاطره افتد. (نک: ابن سلامه، ۱۳۶۱ش، ص ۱۴۴)

ارتباط عالمان با حاکمان به مثابه شبکه گسترده‌ای از معنا در درون اخبار و روایات زیادی وارد شده است؛ مثلاً به این روایات بنگرید:

«مَنْ أَرْضَى سُلْطَانًا بِمَا أَسْخَطَ اللَّهُ تَعَالَى خَرَجَ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ.»

«أَفْضَلُ التَّابِعِينَ مِنْ أُمَّتِي مَنْ لَا يَقْرَبُ أَبْوَابَ السُّلْطَانِ.» (نک: راوندی، بی تا، ص ۲۷)

به تبع آن، در مجموعه اخبار مربوط به فضیلت عالمان هم نکاتی در چرایی و لزوم مراجعه حاکم به عالم بیان شده است؛ مثلاً اینکه انسان از مجالست با دانشمندان بر دانشش افزوده و تربیتش نیکو و روانش پاکیزه می‌شود (نک: تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۴۱) یا اینکه رسول الله ﷺ زیارت و معاشرت با علما را به مثابه زیارت خودش و خدای خودش دانسته است. (نک: متقی هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، ص ۱۷۰)

با اتفاقات و تغییرات مختلف در جامعه اسلامی، حدیث رابطه عالمان با حاکمان نزد مخاطبان از فرقه‌های مختلف به صورت‌های زبانی متفاوتی درآمد. در مواردی بر آثار و نتایج عدم توجه به محتوای آن توجه و اشاره شده است؛ مثلاً در روایاتی، تقرب عالمان به پادشاهان را دارای آثار و تبعات منفی زیادی دانسته‌اند، به این روایات توجه کنید:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا اقْتَرَبَ عَبْدٌ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا تَبَاعَدَ مِنَ اللَّهِ وَ لَا كَثُرَ مَالُهُ إِلَّا اشْتَدَّ حِسَابُهُ وَ لَا كَثُرَ تَبَعْتُهُ إِلَّا كَثُرَتْ شَيَاطِينُهُ.»

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَاكُمْ وَ أَبْوَابَ السُّلْطَانِ وَ حَوَاشِيهَا فَإِنَّ أَقْرَبَكُمْ مِنْ أَبْوَابِ السُّلْطَانِ وَ حَوَاشِيهَا أَبْعَدَكُمْ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَ مَنْ آثَرَ السُّلْطَانَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُ الْوَرَعَ وَ جَعَلَهُ حَيْرَانَ.» (صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۲۶۰)

در این بین کسانی هم بودند که با توجه به رونق این حدیث، مناسبات علم و قدرت و صاحبان هر دو را مطمح نظر قرار دادند؛ اینان از یک سو، طرفدار این اندیشه و گفتار علوی بودند که «العِلْمُ سُلْطَانٌ، مَنْ وَجَدَهُ صَالًا بِهِ وَ مَنْ لَمْ يَجِدْهُ صَيِلًا عَلَيْهِ»؛ علم خود، قدرت است هر کس آن را به دست آورد با آن چیره می‌شود و آنکه آن را

به دست نیاورد بر او چیره خواهند شد. (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۳۱۹) چنان‌که معتقد بودند که دستیابی به چنان قدرتی (قدرت علمی) برای پادشاهان نهایت اهمیت را داشت، ولی به دلیل خوی و منش پادشاهی خود بیشتر ترجیح می‌دادند به هر وسیله‌ای عالمان را به دربار بکشانند و از مرجعیت علمی و محبوبیت مردمی آن‌ها برای مقاصد حکومت خود کمک بگیرند. از سوی دیگر، به ضرورت مراجعه عالم به حاکم عادل هم توجه داشتند، چون طبق روایات معتقد بودند که سلطان عادل مانند پدری مهربان شایسته هرگونه اعتماد است. (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۳۶۹) اما سلطان جائز را که خود نیاز به اصلاح داشت و اعتمادی به او نبود، شایسته نمی‌دیدند که عالم نزد او برود مگر آنکه سخن عدل را نزد او برد. به همین خاطر گفته شده بود: بهترین اعمال عبارت‌ند از: «كَلِمَةُ عَدَلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ». (شریف رضی، ۱۴۳۴ق، حکمت ۳۷۴)

#### ۴. صورت‌های مختلف رابطه عالمان با حاکمان

باید در نظر داشت که هر فرد یا گروه یا طبقه از اجتماع ابتدائاً و بالذات در برقراری ارتباط با دیگران اعم از افراد دیگر و حکومت و حاکمان مختلف مختار و آزاد است تا بنا بر تشخیص، مصلحت و منفعت خود این محدوده ارتباطات را بزرگ‌تر یا کوچک‌تر سازد. در این بین، طبقه دانشمندان در معرض کنش و واکنش‌های مختلف قرار دارند. به‌خصوص در شرایطی که علم و توانایی علمی آن‌ها می‌تواند منافع و موقعیت‌های دیگران را پایاتر و بیشتر سازد. در رأس این‌ها، حکومت‌ها و حاکمان قرار دارند که در نیاز خود به طبقه دانشمندان دو رویکرد کلی دارند:

**اول:** حمایت و دفاع از حقوق و جایگاه علمی آن‌ها که این خود منتهی به ایجاد روابط و معاشرت و همکاری طرفینی می‌شود.

**دوم:** مخالفت و ایجاد شرایط تهدید (ترس از اینکه آنچه را دارید از شما گرفته خواهد شد) تطمیع (وعده به اینکه آنچه را ندارید به شما داده خواهد شد).

بدون شک، در هر دو حالت، آنچه اهمیت و نمود بارز دارد، تثبیت منافع حکومت و ابقای نظام حاکم سیاسی بر روی اندیشه عالمان است. اگر بتوان صورت‌های مختلفی از این ارتباط را متصور شد، تنها یک صورت آن است که مطلوبیت عقلی و شرعی دارد و آن اینکه عالمان در منش علمی و رفتار اجتماعی خود آزاد و اصیل باشند و تحت هیچ

گونه تهدید یا تطمیع، دین خود را به دنیای دیگران نفروشد و آزادانه و مستقل در صد بیداری، آگاهی و روشنگری جامعه و نقد عملکرد دیگران به خصوص حاکمان باشند (حتی اگر حکومت و حاکمان هم هیچ گونه گرایش و توجهی به اندیشه و تجارب این نوع دانشمندان نداشته باشند و نخواهند که از این میراث زنده و اثرگذار در جهت رشد و پیشرفت جامعه و تحقق برنامه‌ها و چشم‌اندازهای آینده خود استفاده کنند). اما اگر حکومت و حاکمان به این دسته از دانشمندان واقعی نهند و به دنبال استفاده از اندیشه و تجارب علمی آن‌ها باشند، این خود صورت مطلوبی از ارتباط بین آن دو خواهد بود که به نحوی از انحاء، زمینه فهم و تفسیر مناسبی از این گفتار امام صادق علیه السلام است: «المُلُوكُ حُكَّامٌ عَلَى النَّاسِ وَالْعُلَمَاءُ حُكَّامٌ عَلَى الْمُلُوكِ؛ پادشاهان فرمانروای مردم و عالمان فرمانروای بر شهریان هستند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۸۳) را به دست می‌دهد.

بنابراین، از فرض برقراری ارتباط بین عالمان و حاکمان، صورت‌بندی‌های ذیل قابل تصور است:

۱. عالم آزادانه و آگاهانه و به سبب رفع نیازهای خود لزوم ارتباط و معاشرت با حاکم و دربار را احساس و در پیش گیرد.
۲. عالم به دلیل تهدید یا تطمیع حاکم و حکومت مجبور به معاشرت و رفت‌وآمد به دربار شود.
۳. عالم به دلیل نگاه دوراندیشانه و علمی و متقدانه خود از هرگونه ارتباط و معاشرت با حاکمان جور پرهیز کند.
۴. عالم متناسب با درخواست حاکم و متعهد به علم و جایگاه علمی خود به دربار و حکومت مشورت و کمک دهد.
۵. حاکم به سبب ترس از موقعیت و منافع خود، عالم را در انزوا و تحت نظارت و بایکوت قرار دهد.
۶. حاکم به سبب نیاز به علم و بصیرت عالم او را به دربار آورده و به او پُست و منصب مهمی دهد و او هم در چهارچوب شرایط پذیرد.
۷. حاکم در مسیر حل مشکلات جامعه و حفظ حکومت خود به نزد عالم رفت‌وآمد کند.



۸. حاکم به نزد عالمی رود که سازش کار است و از این‌ها برای شکست و انزوای عالمان آزاد و بیدار کمک گیرد.

آنچه در روایات نکوهش شده، در شماره‌های ۱، ۲، ۵، ۶ و ۸ نمود دارد. آن‌هم به این دلیل کلی که هیچ مؤمنی نباید دین خود را به دنیای دیگران بفروشد. چون در روایت نبوی بدترین مردم کسی معرفی شده که دینش را به دنیای دیگری بفروشد. (نک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۳) از همه صورت‌های فوق شماره ۱ بدتر و نامطلوب‌تر است؛ زیرا مطابق آن، عالم به اختیار و تشخیص خود راه دربار را در پیش می‌گیرد و ارتباط با حاکم را تنها راه رسیدن به منافع و اهداف خود می‌داند. البته از این هم بدتر و منفورتر آن زمانی است که پای عالم به دربار حاکمان جور باز شود که این شکل از ارتباط عالم با حاکم مورد لعن و انکار شدید امام صادق علیه السلام قرار گرفته است: «مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ عَالِمٌ يَوْمَ سُلْطَانًا جَائِرًا، مُعِينًا لَهُ عَلَى جَوْرِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۳۸۱)؛ یعنی ملعون است ملعون است آن عالمی که پیشوای سلطانی ستمگر باشد و او را در ستمگریش یاری دهد. نزد فیلسوف بزرگی چون ملاصدرا هم یک گروه از علما هستند که هلاک‌کننده خود و دیگران‌اند و آن‌ها همان علمایی هستند که پیروان سلاطین و پادشاهان‌اند؛ یعنی کسانی که آشکار در طلب و اقبال به دنیا و متعلقات آن‌اند؛ زیرا رسیدن به ثروت و مال و جاه و مقام والا برای آنان جز از طریق مجالست و همنشینی با پادشاهان میسر نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۲۲۸)

در شماره‌های ۳، ۴، ۶ و ۷ به شکل معقول‌تری از ارتباط بین عالم و حاکم اشاره شده است که از منظر روایات بهترین نوع ارتباط، شماره ۷ دانسته شده است. دلیل کلی آن‌هم این می‌تواند باشد که ارزش علم و عالمی از هر چیزی بالاتر است، و همواره لازم است که در امور مهم و اساسی به آن‌ها مراجعه شود. به همین خاطر در روایت آمده: علما امین رسولان الهی بر مردم هستند مادام که با سلاطین مخالطی نداشته باشند، به مجرد هرگونه ارتباط و مخالطت، به امانت خود خیانت کرده و باید از این نوع علما برحذر بود و دوری کرد. (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۲۳۶)

سعدی در کتاب *گلستان*، همین معنا را به زیبایی در باب هشتم «در آداب صحبت» بیان کرده است که «مُلک از خردمندان جمال گیرد و دین از پرهیزگاران کمال یابد.

پادشاهان به صحبت خردمندان از آن محتاج‌ترند که خردمندان به قربت پادشاهان:

پندی اگر بشنوی ای پادشاه در همه عالم به از این پند نیست

جز به خردمند مفرما عمل گرچه عمل کار خردمند نیست

(۱۳۷۹ش، ص ۲۲۳)

در *مرزبان‌نامه* هم به‌عنوان یکی از متون نثر قدیمی زبان فارسی آمده است که پادشاه از حیات (جمع کردن) پنج خصلت نباید غفلت کند... پنجم آنکِ دانش نزدیک او از همه چیز مطلوب‌تر باشد و او دانا را از همه کس طالب‌تر:

چو دارد ز هر دانشی آگهی بماند جهاندار با فره‌ی

بدانگه شود تاج خسرو بلند که دانا بود نزد او ارجمند

(ابن رستم بن شروین، ۱۳۸۹ش، ص ۷۲۹)

#### ۵. حدیث ارتباط عالمان با حاکمان در میان مسلمانان

در جهان اسلام نیاز به ارتباط میان عالمان و حاکمان به‌سبب بدرفتاری‌ها و ظلم و ستم برخی از حاکمان مثلاً اموی و عباسی وضعیت یکسانی نداشت، گاهی از هرگونه ارتباط و هم‌نشینی با حاکمان نهی می‌شد؛ گاهی نیز قیود و شروطی را برای ایجاد آن ارتباط برمی‌شمردند تا جهات شرعی و اخلاقی مسئله مخدوش نگردد، اما همواره موانعی بر سر راه هر دو گروه وجود داشت. در این بین، پاره‌ای از علمای مسلمان در نهادینه‌سازی گفت‌وگو حاصل از رابطه عالمان با حاکمان، تلاش‌های انکارناپذیری کردند؛ مثلاً حذیفه بن یمان، رفت‌وآمد عالمان به دربار امرا را جایگاه‌های فتنه‌ها دانست که نتیجه‌ای جز تصدیق همه کارهای امیر از ناحیه عالم به دنبال نمی‌داشت. سفیان ثوری هم در محافل مختلف چنین ابراز می‌داشت که در جهنم بیابانی است که ساکنان آن عالمانی هستند که به زیارت حاکمان می‌روند. (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۲۳۶) جمله «فَإِيَّاكَ وَأَبْوَابَ السَّلَاطِينِ» در مقاطعی از تاریخ شهرت یافت، با این استدلال که نزد پادشاهان فتنه‌ها خوابیده است و هر عالمی که پایش به دربار باز شود از دنیای خود نصیبی نمی‌برد مگر آنکه قبلش از دین خود چیزی را از دست داده باشد. (نک: ابن

عبدالبر، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰۲؛ سلمی، ۱۳۶۹ش، ج ۳، ص ۳۷۵)

تأثیر گفتمان ارتباط با عالمان بر حاکمان را هم نباید نادیده گرفت؛ مثلاً مأمون خلیفه عباسی معتقد بود که «لو کُنتُ غَامِياً مَا خَالَطْتُ السَّلَاطِينَ، وَ مَتَى اضْطَرَّرْتُ إِلَى مُخَالَطَتِهِمْ فَبِالْأَدَبِ وَ الصَّمْتِ وَ كَتْمِ الْأَسْرَارِ وَ حِفْظِ الْهَيْبَةِ، وَ لَا يَسْأَلُونَ عَنْ شَيْءٍ مَهْمَا أَمَكْنَ»: اگر از مردم عادی می‌بودم با پادشاهان مخالطت نمی‌کردم و هر زمان که مجبور به مخالطت با آنها می‌شدم، ادب و خاموشی و کتمان اسرار و حفظ هیبت را پیشه خود می‌ساختم و تا حد امکان از آنها چیزی نمی‌خواستم. (ابن مفلح، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۶۵)

گفتمان فوق به تبع مطابقت آن با واقع و ربط بسیاری از آسیب‌های اجتماع به عدم توجه و پیاده‌سازی محتوای آن، محل توجه اندیشمندان بزرگ دیگری همچون محمد غزالی نیز قرار گرفت. غزالی در یکی از باب‌های کتاب/حیاء خود یعنی باب ششم از کیفیت حکم شرعی مخالطت با سلاطین ستمکار سخن گفت. وی سه حالت را در نظر گرفت: حالت اول که بدترین حالت آن است یعنی رفت‌وآمد به نزد حاکمان ستمکار؛ حالت دوم برعکس حالت قبل یعنی رفتن به نزد حاکمان و حالت سوم دوری و عزلت از آنها به نحوی که نه او آنها را و نه آنها او را ببینند. وی در توضیح هریک به کمک اخبار و گزارش‌های تاریخی به نکات و اصول متعددی اشاره کرد که فحوای همه آنها بر نوعی منع از معاشرت با سلاطین جور و نوعی دقت و حساسیت در معاشرت با حاکمان در جهت رد مظالم و برقراری عدل دلالت دارد. (نک: غزالی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۱۲-۱۲۳)

ابن جوزی (م ۵۹۷) هم در نوشته‌های خود به این موضوع به‌طور جدی پرداخت. او یکی از صفات عالمان حقیقی (اخروی) را عدم معاشرت و مخالطت آنها با سلاطین می‌دانست. (ابن جوزی، ۱۴۳۱ق، ص ۷۲) او به شدت از معاشرت با سلاطین منع می‌کرد و معتقد بود که معاشرت با آنها زمینه فساد عالم و پیروانش را سبب می‌شود. (ابن مفلح، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۴۶۵) این نهی از مجالست عالم با حاکم نزد برخی از متقدمان تا حدی بوده که عالم مجالس دربار را دزد می‌خواندند و به هیچ وجه قبول نداشتند که عالم در این مجالست خود بتواند رد مظالمی بکند و کاری به مصلحت عموم انجام دهد. (نک: ابن جوزی، ۱۴۳۱ق، ص ۷۲؛ بحرانی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۸۵-۸۶) کسانی هم در طول تاریخ مدعی بودند و تلاش هم داشتند که نزد امیران و پادشاهان نروند و دوست داشتند که از جمله عالمانی باشند که پایشان به دربار حاکمان باز نشده است؛

مثلاً ابوالحسن علی بن حسن صدلی (م ۴۸۴) از وعاظ معتزلی نیشابور که کتابی در تفسیر قرآن داشته است، در دیدار با ملک شاه سلجوقی این جمله معروف را گفته: «أَرَدْتُ أَنْ تَكُونَ مِنْ خَيْرِ الْمُلُوكِ حَيْثُ تَزُورُ الْعُلَمَاءَ وَلَا أَكُونُ مِنْ شَرِّ الْعُلَمَاءِ حَيْثُ أَزُورُ الْمُلُوكَ.» (نک: سیوطی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۶؛ زرکلی، ۱۹۸۹م، ج ۴، ص ۲۷۳) جد آل خاتون یعنی علی بن خاتون عاملی از علمای زاهد جبل عامل لبنان هم به زیارت پادشاهان نمی‌رفته و در سبب این کار از او پرسیدند و این گونه پاسخ داده است که در خبر مأثور است: «إِذَا رَأَيْتُمُ الْعُلَمَاءَ عَلَى أَبْوَابِ الْمُلُوكِ فَبَسَّسَ الْعُلَمَاءَ وَبَسَّسَ الْمُلُوكَ، وَإِذَا رَأَيْتُمُ الْمُلُوكَ عَلَى أَبْوَابِ الْعُلَمَاءِ فَنَعِمَ الْمُلُوكَ وَنَعِمَ الْعُلَمَاءَ.» شاه هم از این منش او خوشش آمده و دخترش خاتون را به ازدواج او درآورده است، از همین رو به آل خاتون معروف شدند. (نک: امین‌العاملی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۸۴)

فصلی از توجهات به گفتمان ارتباطی عالمان با حاکمان وارد ادبیات صوفیانه و منظوم مسلمانان نیز شده است؛ برای نمونه، از فضیل عیاض این جمله معروف نقل شده است: «شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْ يَجَالِسُ الْأَمْرَاءَ، وَ خَيْرُ الْأَمْرَاءِ مَنْ يَجَالِسُ الْعُلَمَاءَ.» (زمخشری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۵) ابوحازم سلمة بن دینار از زهاد و صوفیان نیمه نخست قرن اول هجری نیز گفته: «إِنَّ خَيْرَ الْأَمْرَاءِ مَنْ أَحَبَّ الْعُلَمَاءَ، وَ إِنَّ شَرَّ الْعُلَمَاءِ مَنْ أَحَبَّ الْأَمْرَاءَ...» در گذشته رسم بر این بوده که هرگاه امرا به نزد علما می‌فرستادند که پیش آن‌ها بیایند آن‌ها هم نمی‌آمدند و اگر عطایی هم به آن‌ها می‌دادند قبول نمی‌کردند. و این امرا بودند که نزد علما در خانه‌هاشان می‌آمدند و از آن‌ها سؤال می‌کردند و این کار هم به صلاح امرا و هم علما بود. چون وقتی مردم آن‌ها را می‌دیدند چنین می‌گفتند: چرا ما از اینان علم را طلب نکنیم تا مانند آن‌ها شویم، پس علم را از علما طلب می‌کردند. با آمدن امرا پیش علما شرایطی پیش می‌آمد که اگر چیزی به آن‌ها عطا می‌کردند آن را قبول می‌کردند و بر یکدیگر جرئت پیدا می‌کردند. (ابونعیم اصفهانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۴۳— ۲۴۴) سفیان ثوری هم گفته: «بهترین سلطانان آن است که با اهل علم نشینند و از ایشان علم آموزد و بدترین علما آنکه با سلاطین نشینند.» (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵م، ص ۱۹۳) از ابوزکریا یحیی بن معاذ رازی هم نقل شده که گفته: «اجْتَنِبْ صُحْبَةَ ثَلَاثِ أَصْنَافٍ مِنَ النَّاسِ: الْعُلَمَاءَ الْغَافِلِينَ وَ الْفُقَرَاءَ الْمُدَاهِنِينَ وَ الْمُتَصَوِّفَةَ الْجَاهِلِينَ، اما علماء غافلین آنان

باشند که دنیا را قبله خود گردانیده باشند و از شرع آسانی اختیار کرده و پرستش سلاطین بر دست گرفته و درگاه ایشان را طوافگاه خود گردانیده و جاه خلق را، محراب خود کرده باشند.» (هجویری، ۱۳۷۵ش، ص ۱۹-۲۰)

شاعران هم در نشر این گفتمان نقش انکارناپذیری داشتند (نک: سیوطی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۷-۷۰)؛ مثلاً محمد بن ادریس شافعی در برخی از اشعار منسوب به ایشان همراهی با پادشاهان را بلا دانسته بود چون آن‌ها به هیچ وجه از دیگران راضی نمی‌شوند و به هرگونه مدح و کمک دیگران به خودشان گمان بد دارند. این شاعر توصیه می‌کند که از رفتن به دربار آن‌ها باید پرهیز کرد، چون ایستادن بر دربار پادشاهی آن‌ها ذلت و خواری به بار می‌آورد:

إِنَّ الْمُلُوكَ بَلَاءٌ حَيْثُمَا حَلُّوا      فَلَا يُكُنْ لَكَ فِي أَفْنَائِهِمْ ظِلٌّ  
وَمَا تُرِيدُ بِقَوْمٍ إِنْ هُمْ سَخَطُوا      حَارُّوا عَلَيْكَ وَإِنْ أَرْضِيَتْهُمْ مَلُؤُوا  
وَإِنْ مَدَحْتَهُمْ ظَنُّوكَ تُخَدِعُهُمْ      وَاسْتَقْلُوكَ كَمَا يَسْتَقِيلُ الْكَلُّ  
فَاسْتَعْنِ بِاللَّهِ عَنِ أَسْوَابِهِمْ أَبَدًا      إِنَّ الْوُقُوفَ عَلَى أَسْوَابِهِمْ ذُلٌّ

از فرزددق شاعر معروف عرب هم نقل است:

قَلَّ الْبَصَرُ وَالْمَرْءُ فِي ذَوْلَةِ السُّلْ      طَانَ أَعْمَى مَا دَامَ يَدْعَى أَمِيرًا  
فَإِذَا زَالَتِ الْوِلَايَةُ عَنْهُ      وَاسْتَوَى بِالرَّجَالِ كَانِ بَصِيرًا

شاعری نیز این گونه نهی از تقرب دربار سلاطین کرده است:

قَالُوا تَقَرَّبْ مِنَ السُّلْطَانِ قُلْتُ لَهُمْ      يَعِذُّنِي اللَّهُ مِنْ قُرْبِ السُّلْطَانِ  
إِنْ قُلْتَ دُنْيَا فَلَا دُنْيَا لِمُتَجِنٍ      أَوْ قُلْتَ دِينًا فَلَا دِينَ لِمَفْتُونٍ

(ابن مفلح، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۳۲۹)

اثر گفتمان ارتباطی عالمان با حاکمان در حدی بود که کسانی در این موضوع خاص آثاری را تألیف کردند؛ مثلاً ابن عبدالبر (م ۴۶۳) در کتاب جامع بیان العلم و فضله، باب «ذم العالم علی مداخلة السلطان الظالم» را آورد. (نک: ابن عبدالبر، ۱۴۲۱ق، ص ۲۲۶-۲۳۴) ابن مفلح مقدسی (م ۷۳۶) هم در کتاب الآداب الشرعية والمنح المرعية فصلی با عنوان «انقباض العلماء المتقین من إتیان الأمراء و السلاطین» را قرار داده است.

(نک: ابن مفلح، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۵۷-۴۶۷) سیوطی (م ۹۱۱) رساله‌ای با عنوان «ما رواه الأساطین فی عدم المجرى إلى السلاطین» نگاشت. (نک: سیوطی، ۱۴۱۱ق) محمد بن عبدالله شوکانی (م ۱۲۵۰ق) رساله‌ای در رد آنچه سیوطی به صورت عام در ذم ارتباط عالمان با حاکمان گفته بود، نوشت و نام آن را «رفع الأساطین فی حکم الاتصال بالسلاطین» گذاشت. (نک: شوکانی، ۱۴۲۷ق) محمد بن صالح عثیمین از علمای معاصر اهل سنت، هم تعلیقاتی بر رساله شوکانی با عنوان «التعلیق علی رساله رفع الأساطین فی حکم الاتصال بالسلاطین» نوشت. (نک: عثیمین، ۱۴۳۰ق)

کتاب *زبده السالکین و تنبیه السلاطین* نیز توسط سید احمد بن جلال‌الدین خواجگی کاشانی (م ۹۴۹) در احوال علما و امرا تدوین شده است. رساله‌ای است کوتاه و عرفانی به نثر و نظم و با استفاده از آیات و روایات و با شرح حدیث شریف نبوی «خیر الامراء من زار العلماء و شر العلماء من زار الامراء» آغاز می‌شود. نسخه‌ای از این رساله در فهرست مشترک نسخه‌هایی خطی پاکستان ۴/۲۳۶۱ آمده است. (نک: منزوی، ۱۳۶۹ش)

با این حال، قابل تصور است که بسیاری از مسلمانان، محتوای گفتمان ارتباط عالمان با حاکمان را نفی هرگونه معاشرت و مخالطت علما با دربار پادشاهان ستمکار و غیر عادل می‌دانستند. در رأس این گروه، فقهای مسلمان قرار دارند که شیوه ارتباط و مواجهه عالمان با حاکمان را در قالب فتوای شرعی مورد بررسی قرار داده‌اند و در این زمینه مدلول برخی آیات قرآن را نیز مستند شرعی خود دانسته‌اند؛ مثلاً اینکه نباید با ستمکاران نشست و برخاست داشت: «فَلَا تَقْعُدُوا بَعْدَ الذِّكْرِی مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِینَ» (انعام: ۶۸)، یا اینکه نباید هیچ گونه میل و رغبتی هم به ستمکاران نشان داد: «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ...» (هود: ۱۱۳) بیشتر فقهای شیعه، این بحث را در کتاب *مکاسب* با عنوان «معونه الظالمین» و به مثابه یکی از مکاسب محرمه آورده‌اند. بعضی هم در این زمینه ادعای اجماع کرده و آن را اجماعی همه فقها دانسته‌اند؛ مثلاً شیخ انصاری، حرمت «معونه الظالمین» را مورد اتفاق همه فقهای شیعه و از جمله گناهان کبیره دانسته است. (انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۱۳) افزون بر این، نزد فقهای شیعه، همکاری علما با حکام جور در شرایط خاص، ظاهراً به معنای مشروع جلوه دادن حکومت جور نبوده است بلکه بیشتر توجه به اسبابی چون تقیه، مصالح بندگان، احیای

فریضه امر به معروف و نهی از منکر و اقامه حدود و... مد نظر بوده است. (نک:

طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۵۶-۳۵۷؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۸۹-۹۲)

### ۶. رابطه عالمان با حاکمان در پرتو واقعیت‌ها

واقعیت آن است که هیچ ارتباط اجتماعی نباید قطع و بی‌نتیجه بماند مگر پس از آنکه ثابت شود اولاً این ارتباط از همان اول یا بعد از گذشت زمانی یک‌طرفه بوده و آن طرف دیگر هیچ تعهد و مسئولیتی نسبت به آن ارتباط و تداوم آن نداشته است؛ ثانیاً ثابت شده باشد که آن ارتباط به نفع یکی و ضرر دیگری است طوری که منفعت یک طرف ارتباط و زیان آن طرف دیگر بلندمدت و جبران‌ناپذیر خواهد بود؛ ثالثاً هیچ دلیل منطقی و وجه اخلاقی برای حفظ و تداوم آن ارتباط وجود نداشته باشد. صرفاً نیروی قهر و اجبار یک طرف سبب متابعت و مخالفت آن دیگری شده باشد.

گفتمان ارتباطی عالمان با حاکمان در جانب چرایی نرفتن و عدم مخالفت عالمان با حاکمان جور و ستمکار روشن و قابل تسری به همه زمان‌ها و مکان‌هاست؛ چون بالاتفاق آرمان همه جوامع انسانی نفی هرگونه ظلم و تبعیض و برقراری عدالت اجتماعی و آزادی‌های مشروع سیاسی بوده است. لازمه تحقق آن نیز روی کار آمدن نظام‌های مشروع سیاسی و حاکمان عادل و شجاع است؛ زیرا یک نظام سیاسی از مجموعه‌ای از گروه‌های اجتماعی تشکیل شده است که قدرتمندند و بخشی از این قدرت را وامدار طبقه دانشمندان و نخبگان جامعه‌اند. به همین سبب ملاحظه نوع مناسبات و روابط بین طبقات حاکم با طبقه دانشمندان محل توجه و دقت نظر اغلب فلاسفه سیاسی بوده است. حتی در دوره‌ای از تاریخ اندیشه بشری، گروهی به این نتیجه رسیدند که جز دانشمندان، آن‌هم حکیمان و فیلسوفان، لایق منصب و مسند حکومت نیستند. افلاطون، فیلسوف مشهور یونان، حکومت فرزندان را پیشنهاد داد. او می‌گفت: «به عقیده من به‌طور کلی مفاسد نوع بشر، هرگز نقصان نخواهد یافت مگر آنگاه که در شهرها فلاسفه پادشاه شوند یا آنان که هم اکنون عنوان پادشاهی و سلطنت دارند، به‌راستی و جدّاً در سلک فلاسفه درآیند و نیروی سیاسی با حکمت توأم در فرد واحد جمع شود... تا این شرایط انجام نشود، هرگز ممکن نیست طرحی که ما در ضمن این مباحثه در نظر گرفتیم، از مرحله امکان بگذرد و پا به عرصه وجود نهد.» (افلاطون، ۱۳۷۹، ص ۳۱۵-۳۱۶)

آن نظر و دیدگاه که بیشتر با واقعیت‌های پیش روی فرهنگ‌ها و جوامع بشری سازگاری دارد، این است که نفی مطلق هرگونه ارتباط بین عالمان و حاکمان و دولتمردان، نامعقول و غیرواقع‌بینانه است؛ به‌خصوص در جهان معاصر که دولت‌ها و نظام‌های سیاسی، حفظ و رشد و بقای خود را مدیون دانشمندان و کشفیات علمی آن‌ها می‌دانند، خواه‌ناخواه این ارتباط شکل خواهد گرفت و آثار و نتایج خاص خودش را نیز به دنبال خواهد داشت. بی‌شک استناد و تمسک به روایات مطرح در گفتمان ارتباطی بین عالمان و حاکمان آن‌گونه که در میان گذشتگان مطرح بود و در مقاطعی از تاریخ به قطع کامل روابط بین آن دو منتهی می‌شده است، امروز امکان‌پذیر نیست؛ چون مناسبات و اقتضائات فرق کرده است. ولی با رعایت ملاحظات زیر می‌توان درک واقعی‌تر و مطلوب‌تری از رابطه عالمان با حاکمان به دست داد:

۱. علما و دانشمندان مسبوق و مصبوق به اخذ پیمان الهی از آن‌ها(نک: شریف رضی، ۱۴۳۴ق، ص ۶) مبنی بر تعلیم دیگران و نشر علوم خود نباید گوشه عزلت و فراق از جامعه و حکومت در پیش گیرند تا امیران و حاکمان به دور از آن‌ها و مطمئن از عدم دخالت و شجاعتشان دست به هرکاری بزنند و مثلاً مردم و جامعه را در سرازیری فساد و تبعیض و استبداد قرار دهند.

۲. تحت هیچ شرایطی نباید دامنه نفوذ و تأثیرگذاری طبقه علما و دانشمندان یک قوم متزلزل و نادیده گرفته شود، چون اثرات روانی و تربیتی آن بر مردم و شهروندان جبران‌ناپذیر خواهد بود.

۳. طبقه دانشمندان و نخبگان در کنار سایر طبقات جامعه قرار دارند. هرگونه پرهیز و دوری آن‌ها از متن حوادث اصلی حکومت و عدم مشارکت و مداخله آن‌ها در پیگیری و حل مشکلات و موانع رشد جامعه می‌تواند بهترین زمینه برای قدرت‌طلبی ناهالان و رواج ظلم و بی‌عدالتی در جامعه باشد.

۴. اگرچه دربار و قدرت آمیخته به امور دنیایی و وسوسه‌برانگیز است، باید دانست آن دسته از عالمان دستخوش لغزش و انحراف می‌شوند که نیت و انگیزه آن‌ها دنیا یعنی جاه و مال و مناصب حکومتی است و گرنه برای عالمان برخوردار از نیروی ایمان و تقوا و متعهد به علم و تخصص خود و آزاد و مستقل از جناح‌بندی‌های سیاسی و



زدوبندهای حزبی چه بسا حضور در نزد امرا و پادشاهان زمینه‌ای برای رد مظالم و آگاهی و روشنگری جامعه و حتی احراز اطمینان و اعتماد حاکمان به خود باشد.

## ۷. نتیجه‌گیری

موضوع ارتباط بین عالمان و حاکمان به دو شکل خاص در منابع روایی انعکاس یافته است: یکی آمدن حاکمان به نزد عالمان که با نوعی بیرون رفتن از دربار گویی باید همراه می‌بود و دیگری عدم مجالست عالمان با دربار حُکام جور. بررسی و نقد سندی و متنی حدیث رابطه عالمان با حاکمان نتایج زیر را در بر داشت:

۱. صورت زبانی رایج گفتمان ارتباطی بین عالمان و حاکمان یعنی «شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْ يَجَالِسُ الْأُمَرَاءَ، وَ خَيْرُ الْأُمَرَاءِ مَنْ يَجَالِسُ الْعُلَمَاءَ» در منابع اولیه حدیث فریقین نقل و ضبط نشده است. احادیثی نزدیک به مضمون حدیث مورد نظر در آن منابع آمده است.
۲. نخستین نقل‌ها به منابع قرن چهارم و پنجم هجری برمی‌گردند که اسانید متصلی هم برای آن ذکر نشده است، فقط عبارات مبهمی چون «وقالوا»، «و فی الخبر»، «روی فلان» و... آمده است. از این رو حدیث مورد نظر مرسل و دارای ضعف اسانید است.
۳. در برخی منابع هم «قال رسول الله» آمده است اما سند متصلی برایش ذکر نشده است؛ از همین رو امکان بررسی و نقد بیرونی حدیث وجود ندارد.

۴. حدیث مذکور بیشتر در منابع اخلاقی و عرفانی و ادبیات متصوفه وارد شده و این شاهد است بر اینکه مدلول این نوع اخبار با جهان‌نگری صوفیان و واعظان و زاهدان که میل به ترک دنیا و عزلت از اجتماع دارند، سازگارتر بوده است. این احتمال هم وجود دارد که عدم ذکر حدیث در منابع حدیثی و فقهی به سبب دخالت نزاع تاریخی میان فقیهان با صوفیان و زاهدان گوشه‌نشین بوده باشد، چون برای فقها حضور و مراجعه به نزد حاکمان از آن جهت که می‌توانست زمینه‌ساز احقاق حقوق و رد مظالم و کمک به اجرای عدل در جامعه و تبلیغ دین و مذهب و... بوده باشد، اهمیت بسیار داشت.

## پی‌نوشت‌ها

۱. شایان ذکر است که محقق کتاب سیوطی، آقای مجدی فتحی السید ابراهیم، بیشتر احادیث نقل شده در این کتاب را ضعیف دانسته است. (نک: سیوطی، ص ۲۳-۲۵)
۲. از این نوع احادیث می‌توان در بررسی بحث حکومت فقها (ولایت فقیه) به عنوان عالمان دینی و اینکه حکومت آن‌ها از چه جایگاه و مشروعیتی برخوردار خواهد بود استفاده کرد، ولی این موضوع

نیاز به یک تحقیق جداگانه دارد؛ چون ابعاد موضوع و دیدگاه‌های مرتبط با آن بسیار گسترده است. ۳. برای مثال در منابع حدیث و فقه شیعه، حدیث مورد نظر این جستار ذکر نشده است. شاید به این علت که رواج این حدیث در میان اهل تصوف و زهاد در حدی بوده است که برای فقهای مسلمان نهی از هرگونه ارتباط عالمان با دربار حکام را قابل پذیرش نمی‌کرده است، در این راستا اختلافات دیرین بین فقها با صوفی مسلکان خواه ناخواه مزید بر علت بوده است. چون برای فقها صدور حکم ارتباط عالمان با حکام عادل یا جائز اهمیت داشته است، و مدام در محل پرسش مردم قرار داشتند لذا به ذکر پاره‌ای از روایات مرتبط با همکاری عالمان با حکام جور توجه کرده، اما منحصرأ به حدیث مورد نظر در این گفتار هیچ اشاره‌ای نداشته‌اند.

۴. مراد عبدالرحمن بن زیاد بن انعم الافریقی است که شرح حال او در کتاب *سیر الاعلام النبلاء* آمده است. (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۶، ص ۴۱۱)

۵. البته مسئله حاکمیت عالمان منتفی نیست چون این خود دارای ارزش زیادی است آن زمان که در رأس امور جامعه عالمان قرار داشته باشند. مدل حکومت دینی بعد از غیبت بر همین اساس تعریف می‌شود و عالمان دینی که نقش مرجعیت و دارای قوه اجتهاد هستند یا قدرت و حاکمیت را در دست می‌گیرند یا اینکه از حاکم دینی حمایت و دفاع می‌کنند.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن، الجرح و التعديل، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد: دائرةالمعارف العثمانیه، ۱۳۷۱ق.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن ابی فراس، ورام، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، قم: مکتبه فقیه، ۱۴۱۰ق.
۵. ابن الجوزی، ابوالفرج، منهاج القاصدين و مفید الصادقین، تحقیق کامل محمد الخراط، دمشق: دار التوفیق، ۱۴۳۱ق.
۶. ابن رستم بن شروین، مرزبان، مرزبان‌نامه، ترجمه سعدالدین وراوینی، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: انتشارات صفی علیشاه، ۱۳۸۹ش.
۷. ابن سلامه، محمد، شرح فارسی شهاب الأخبار، تحقیق جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ش.
۸. ابشیهی، ابوالفتح محمد بن احمد، المستطرف فی کل فن مستظرف، تحقیق سعید محمد اللحام، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۹ق.

كاوشى در اعتبارسنجى حديث «شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْ جَالَسَ الْأَمْرَاءَ وَ خَيْرُ الْأَمْرَاءِ مَنْ جَالَسَ الْعُلَمَاءَ ۲۴۵

۹. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، بهجة المجالس و أنس المجالس، تحقيق محمد مرسى الخولى، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۹۸۱م.
۱۰. ———، جامع بيان العلم و فضلہ، تحقيق ابوالأشبال الزهيرى، الدمام: دار ابن الجوزى، ۱۴۲۱ق.
۱۱. ابن مفلح، محمد بن مفلح، الأداب الشرعية و المنح المرعية، تحقيق شعيب الارنؤوط و عمر القيام، بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۹ق.
۱۲. ابونعيم اصفهاني، احمد بن عبدالله، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، تحقيق محمدرضا شفيعى كدكنى، قاهره: دار أم القراء للطباعة والنشر، بى تا.
۱۳. اربلى، على بن عيسى، كشف الغمة فى معرفة الأئمة، تبريز: نشر بنى هاشمى، ۱۳۸۱ق.
۱۴. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد رحمانى، تهران: شركت انتشارات علمى و فرهنگى، ۱۳۷۹ش.
۱۵. امين العاملى، سيد محسن، أعيان الشيعة، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۱۶. انصارى، شيخ مرتضى، المكاسب، قم: منشورات دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۱۷. بحراني، شيخ يوسف، الكشكول، بيروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۸م.
۱۸. بخارى، محمد بن اسماعيل، صحيح البخارى، بيروت: دار ابن كثير، ۱۴۲۳ق.
۱۹. بستى، محمد بن ابى حبان، الثقات، حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۹۳ق.
۲۰. بيهقى، احمد بن حسين، شعب الايمان، تحقيق عبدالعلى عبدالحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية بيومباى بالهند، ۱۴۲۳ق.
۲۱. ترمذى، محمد بن عيسى، سنن، تحقيق و تعليق احمد محمد شاكر و محمد فؤاد عبدالباقي و ابراهيم عطوة، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابى الحلبي، ۱۳۹۵ق.
۲۲. تميمى آمدى، عبدالواحد بن محمد، غرر الحكم و درر الكلم، تصحيح سيد مهدي رجايى، قم: دار الكتاب الاسلامى، ۱۴۱۰ق.
۲۳. حيدر، اسد، الامام الصادق و المذاهب الأربعة، بيروت: دار التعارف، ۱۴۲۲ق.
۲۴. ذهبى، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ق.
۲۵. راوندى، فضل الله بن على، النوادر، تحقيق احمد صادقى اردستاني، قم: دار الكتاب، بى تا.
۲۶. زمخشري، محمود بن عمر، ربيع الأبرار و نصوص الأخيار، تحقيق عبدالأمير مهنا، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ۱۴۱۲ق.
۲۷. زرکلى، خيرالدين، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، ۱۹۸۹م.
۲۸. سعدى، مصلح بن عبدالله، گلستان، تصحيح محمدعلى فروغى، مشهد: شركت به نشر، ۱۳۷۹ش.
۲۹. سلمى، ابو عبدالرحمن، مجموعة آثار السلمى، تهران: مركز نشر دانشگاهى، ۱۳۶۹ش.
۳۰. سيد مرتضى، على بن حسين، رسائل، تحقيق سيد مهدي رجايى، قم: دار القرآن الكريم، ۱۴۰۵ق.

۳۱. سیوطی، جلال‌الدین، *ما رواه الأساطین فی عدم المعجی الی السلاطین*، تحقیق محمد فتحی السید، طنطا: دار الصحابة للتراث، ۱۴۱۱ق.
۳۲. شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۴ق.
۳۳. شوکانی، محمد بن عبدالله، *رفع الأساطین فی حکم الاتصال بالسلاطین*، حقه و علق علیه وخرج احادیثه: محمد صبحی بن حسن حلاق أبو مصعب، صنعا: مكتبة الجيل الجديد، ۱۴۲۷ق.
۳۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شرح اصول الکافی*، تحقیق محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۳۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *الخصال*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
۳۶. —، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم: دارالشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ق.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی*، بیروت: دار الفكر العربی، ۱۴۰۰ق.
۳۸. عثیمین، محمد بن صالح، *التعلیق علی رسالة رفع الأساطین فی حکم الاتصال بالسلاطین*، الرياض: مدار الوطن للنشر، ۱۴۳ق.
۳۹. عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیا*، تصحیح رینولد نیکلسون، مطبعة لیدن هلند، ۱۹۰۵م.
۴۰. علوی، محمد بن علی بن حسین، *المناقب*، تحقیق حسین موسوی بروجردی، قم: نشر دلیل ما، ۱۴۲۸ق.
۴۱. غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت: دار الكتاب العربی، بی تا.
۴۲. کراجکی، محمد بن علی، *کنز الفوائد*، تصحیح عبدالله نعمة، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ق.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، بیروت: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن مرتضی، *نوادیر الأخبار فیما يتعلق بأصول‌الدین*، تحقیق مهدی انصاری قمی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱ش.
۴۵. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین، *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*، صححه: شیخ صفوة السقا، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۵ق.
۴۶. مجلسی، محمدتقی، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، تصحیح و تحقیق حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهااردی، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ق.
۴۷. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تحقیق جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۴۸. مفید، محمد بن محمد، *الاختصاص*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۴۹. منزوی، احمد، *فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان*، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۹ش.
۵۰. مولوی، محمد جلال‌الدین، *فیه مافیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۶ش.
۵۱. هجویری، ابوالحسن علی، *کشف‌المحجوب*، تهران: نشر طهوری، ۱۳۷۵ش.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۲۴

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۴۷-۲۶۶

---

## زهدگرایی نزد اصحاب حدیث متقدم و متأخر؛ بازخوانی «کتاب الزهد» ابن مبارک و احمد بن حنبل

---

غلامرضا رئیسیان\*

علی مهمان نواز\*\*

مرتضی سلمان نژاد\*\*\*

---

### چکیده

اصحاب حدیث به مثابه مکتبی تمامیت طلب در تمامی حوزه‌های علوم دینی، در زمینه زهد نیز آثار قابل توجهی بر جای گذاشت. عرصه زهدپژوهی نزد ایشان با توجه به گرایش‌های دوگانه متقدمان و متأخران، تبلور متفاوتی از حدیث پژوهی را رقم زده است. اگرچه موضوع زهد در قالب نگاشته‌ای حدیثی توسط ابن مبارک و ابن حنبل مورد بررسی قرار گرفته، جریان‌های اثرگذار بر آن‌ها و همچنین مبانی متفاوت حدیثی این دو، درکی دوگانه را از مفهوم زهد حاصل آورده است. وجود مکتب فکری اصحاب حدیث و پدیداری خوانش‌های گوناگون حدیث و به تبع اثرگذاری بر دو محدث مورد بحث در زمینه زهد نیز شایان توجه است. در این بین، داستان‌سرایی قصاص نیز در تصویرسازی از زهد بی‌تأثیر نبوده است. در جستار پیش رو سعی شده است ضمن بررسی تطبیقی کتاب الزهد ابن مبارک و کتاب الزهد ابن حنبل، تفاوت‌های آن دو از نظر گستره و موضوعات مطرح در این دو کتاب، مورد بحث قرار گیرد و از رهگذر جریان‌های موجود در سده‌های دوم و سوم هجری به تنوع روش‌های زهدگرایی آن عصر اشاره کند.

کلیدواژه‌ها: اصحاب حدیث، ابن مبارک، احمد بن حنبل، کتاب الزهد، زهد، تصوف، قصص.

---

\* دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد، نویسنده مسئول / raesian @um.ac.ir

\*\* دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم، تحقیقات و فناوری /

mehman1366@gmail.com

\*\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد / msnd66@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۶/۱۷ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۱/۷

## ۱. درآمد

زهدگرایی از همان ابتدای ظهور اسلام در میان مسلمانان وجود داشته و گزارش‌های تاریخی، نشانگر آن است که در طبقه صحابه و تابعین، گرایش‌های اخلاقی و زهدگرا ترویج می‌شده است. یافتن روایاتی با مضامین سلوک عرفانی از جانب برخی اهل صفا، می‌تواند دلیلی بر گرایش‌های معنوی آن‌ها باشد. در این روایات بر مجلس ذکر (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۳۱۷؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۹۳) سجود طولانی (مسلم، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۲)، رقت قلب، تفکر و گریه (سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۲۹۸) تأکید شده است. بنا بر دیدگاه برخی مستشرقان و پژوهشگران مسلمان، اختلافات سیاسی و جنگ‌های طولانی میان حاکمان و درگیری‌های حزبی و فضای دنیاطلبی در جامعه اسلامی موجب شد که عده‌ای به دنیا و مظاهر آن بی‌اعتنا شده و به زهد روی آورند. (مدرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۳۵؛ غنی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۲۱-۲۳)

اگرچه «زهد» با «تصوف» متفاوت است، آنچه در صدر اسلام و میان صحابه قابل پیجویی است، مقوله «زهدگرایی» بوده و پس از آن «تصوف» به‌عنوان یک فرقه سلسله‌وار با آیین‌های خاص ظهور کرد. همین مقوله باعث شده تا برخی ریشه‌های شکل‌گیری تصوف را در زهد اولیه جست‌وجو کنند. (نک: خیاطیان، ۱۳۸۴ و ۱۳۸۸؛ برای تمایز زهد با تصوف نک: فروهر، ۱۳۸۷ش، ص ۲۸۰-۲۸۲) اما آنچه در این جستار مورد بحث قرار گرفته، در رابطه با انگاره «زهد» و مفهوم برآمده از آن است، درحالی‌که انگاره «تصوف» در این مقطع به‌طور جدی بروز و ظهور نداشته است. دو جریان «ادب» و «اخلاق» نیز به موازات زهد و سپس تصوف در میان عالمان اسلامی رواج داشته و نگارش‌های متعددی در این باره صورت پذیرفته است. (برای فهم دو جریان ادب و اخلاق در سده‌های نخستین نک: آذرنوش، ۱۳۷۵ش، ج ۷، ص ۳۲۱؛ پاکتچی، ۱۳۷۵ش، ج ۷، ص ۲۱۵)

در این میان آنچه حائز اهمیت است، آنکه زهدگرایی در گذر از قرن دوم به سوم هجری قمری در مسیر واحدی طی طریق نکرده و متأثر از جریان‌های موجود در جهان اسلام، دوگانگی در روش‌ها و اختلاف در تبیین زهد را نیز در پی داشته است. با آنکه ابن مبارک (م ۱۸۱ق) و ابن حنبل (م ۲۴۱) فاصله زیاد زمانی از یکدیگر نداشته‌اند و

انتظار می‌رود مسیری واحد را در مقوله زهد طی نمایند، برخلاف انتظار، دو رویکرد و خوانشی متفاوت را در این زمینه داشته‌اند. همین مسئله نگارندگان را بر این داشت تا به ریشه این اختلاف بپردازند. فقدان وجود مقدمه در هر دو کتاب و مطرح نشدن روش کار در هر دو اثر، دستیابی به پیش‌فرض‌های ذهنی ایشان را بسیار دشوار می‌کند. در این مجال سعی شده کتاب *الزهد* هر دو طیف از زهدگرایان مورد بررسی قرار گرفته و رد پای جریان‌های مؤثر بر آن‌ها و همچنین تفکرات حدیثی و فقهی آن‌ها در جبهه‌گیری‌های زاهدانه ایشان نشان داده شود.

## ۲. تفاوت زمانه ابن مبارک و احمد بن حنبل در زهدگرایی

جریان‌های زهدگرا در هر دو عصر ابن مبارک و ابن حنبل وجود داشته؛ اما مواجهه دیگر نحله‌های اسلامی در جانبداری و یا در نقطه مقابل، زاویه داشتن و جبهه‌گیری با زهدگرایان یکسان نبوده است. (برای اطلاع از تصوف در قرون نخستین نک: نصر، ۱۳۸۷ش، ج ۱۵، ص ۳۹۶ به بعد)

گزارش‌های تاریخی بیانگر انتقاداتی است که در سده اول و دوم هجری از سوی علمای صنوف مختلف به زاهدان و قصاص زمانه بوده است.<sup>۱</sup> یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های زاهدان آن عصر با دیگر صنوف علما، ارتباط با عامه مردم بود. تا جایی که به دنبال ورود عامه مردم به مجلس دانشوری که در حوزه خاص متبحر بود، تدریس قطع می‌شد. (نک: ابوطالب مکی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۷۸-۲۷۹) این مسئله چنان برای محدثان اهمیت داشت که آن را دست‌مایه قطع ارتباط با قصه‌گویان و زاهدان کرده بودند؛ محدثی به نام وهیب، علت ناخشنودی خود از مجالست با علی بن زید بن جدعان (م ۱۲۸) را شرکت عموم مردم در حلقه‌های درسی او عنوان کرد. (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱ق، ج ۶، ص ۱۸۶) با این‌همه نباید یادکرد برخی از عالمان اسلامی<sup>۲</sup> از جمله فقها و محدثین عصر ابن مبارک را در طُرُق روایات کتاب *الزهد* نادیده گرفت چه اینکه تمایل و گرایش به این بُعد از روایات نیز به‌طور محدود در آن زمان وجود داشته است.<sup>۳</sup>

برخلاف مخالفت برخی از عالمان اسلامی با رویکرد زهدگرایی، پیوند عمیق زهد با جریان‌های تصوف آن عصر، شایان توجه ویژه است. همین نزدیکی، تاریخ‌پژوهان را

بر این داشته است که تأثیر و تأثرهای فراوانی بین زهد اسلام‌گرایانی همچون ابن مبارک و صوفیان ایران زمین فرض کنند. تا آنجا که به زمانه ابن مبارک مربوط می‌شود، تصوف و زهد در خراسان با بودیسم پیوند داشته و برخی از محققان، ریشه و تبار بعضی از اصطلاحات رایج در تصوف خراسان را در بودیسم جست‌وجو کرده‌اند و برخی دیگر نیز با مقایسه پاره‌ای از آداب و رسوم برخی از فرقه‌های تصوف خراسان چنین نتیجه گرفته‌اند که این مناسک احتمالاً ریشه در کیش بودا داشته باشد. (امین، ۱۳۷۸ش، ص ۱۰) هرچند که در ظاهر و با تسخیر کامل ایران به دست عرب‌های مسلمان چنین تصور می‌شود که اشاعه کیش بودایی در فرارود متوقف شده باشد، اما مطالعات حاکی از آن است که بسیاری از آن‌ها در حوزه‌های رهبانیت همچنان به حیات خود ادامه داده‌اند؛ چنان‌که مردمان سرزمین‌های خاوری تا قرن‌ها علایقشان را نسبت به مناسک مرتاضانه بوداییان حفظ کرده بودند. (شیمل، ۱۳۷۷، ص ۸۶) گواه این مطلب، زندگی‌نامه‌های بعضی از بزرگان صوفیه و زهاد خراسان است که وام گرفته شده از راهبان بوداست؛ برای مثال شقیق بلخی (م ۱۹۴ق) پس از سال‌ها بازرگانی پس از دیدار با راهبی بودایی، تمام ثروتش را رها کرد و بی‌زاد و توشه، قدم در راه زهد و تصوف گذارد و در نهایت بیدار شد. (عطار، ۱۳۶۶ش، ص ۲۳۲؛ برای اطلاع از گرده برداری زندگی‌نامه دیگر صوفیان خراسان مانند ابراهیم ادهم و ابوسعید ابوالخیر از بودا نک: ابوالبشری، ۱۳۹۰ش، ص ۵۸)

داستان بلوهر و بوداسف در برخی از منابع اسلامی بازتاب یافته است. این داستان که به‌ظاهر در اصل به دست مانویان بر اساس روایات بودایی ساخته شده (مجتبایی، ۱۳۸۳ش، ص ۵۳۱) در واقع روایتی از زندگی بوداست. (درباره بهره داستان بلوهر از فرهنگ اسلامی نک: موحدی محب، ۱۳۹۷، سراسر مقاله) ابن بابویه روایتی از آن را از قول محدث شیعی، ابو عبدالله محمد بن زکریا معروف به غلابی نقل کرده است. (ابن بابویه، ۱۴۰۵ق، ص ۵۷۷-۶۳۸) علاوه بر اینکه زرین کوب بر تأثیر آیین مجوس تکیه کرده و حتی برخی از مشایخ صوفیه را مجوسی نژاد دانسته است. (زرین کوب، ۱۳۹۵ش، ص ۱۲-۱۳) به هر روی گرایش‌های ابن مبارک به حکایات و قصص و یادکرد از اقطاب به‌عنوان زهد تعریف شده در مکتب فکری ابن مبارک، شایان توجه است.<sup>۴</sup>



گفتمان مربوط به زهد در زمانه احمد را باید در شهر بغداد جست و جو کرد. برخلاف تقابل علما در سده اول و دوم هجری با جریان‌های زهدگرا و متمایل به صوفیه، فضای شهر بغداد و صوفیان موجود در این شهر در سده سوم هجری، پیوندی معنادار با زهد داشته و با تفکرات اسلام‌گرایانه احمد بن حنبل هم‌راستا بود. صوفیان بغداد التزام به شریعت داشته و توصیه‌های فراوانی در این باره داشته‌اند. از صوفیه مشهور این سده، معروف کرخی (م ۲۰۰ق) روایت شده که می‌گوید: دوام طاعت خدای و حرمت مسلمانان، تو را به خدای نزدیک کند. (قشیری، ۱۳۵۴ش، ص ۲۹؛ برای اطلاع بیشتر از پایبندی دیگر عرفای بغداد به شریعت نک: میرباقری‌فرد، ۱۳۸۸ش) همگرایی زهد و عالمان اسلامی در این عصر تا بدانجاست که بیشتر صوفیان بغدادی سده سوم قمری، فقیه و محدث بوده‌اند. اکثر تذکره‌نویسان، معروف کرخی را یک فقیه و شاگرد ابوحنیفه به شمار آورده‌اند. (ابونعیم اصفهانی، ۱۹۶۷م، ج ۷، ص ۳۳۲؛ ابن خلکان، ۱۹۹۷م، ج ۲، ص ۲۷۳؛ ابن جوزی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۷۹) این دست از منابع سعی داشتند تا وجود رابطه‌ای نزدیک و دوستانه میان احمد با رجال صوفیه چون معروف کرخی (انصاری، ۱۳۶۲ش، ص ۳۶) ابوحمزه بغدادی (همان، ص ۲۵۶) ذوالنون بصری (عطار، ۱۳۶۶ش، ص ۲۵۶)، بشر حافی (م ۱۵۰ق) و سری سقطی (م ۲۵۳ق) (همان‌جا) را به ثبوت رسانند. از سویی دیگر برخی از سرشناسان حوزه فقاقت همچون ابرهیم بن عیینه (م ۱۹۸ق)، وکیع بن جراح (م ۱۹۶ق)، در طُرُق روایات احمد در کتاب *الزهد* وجود دارند. این‌ها نشان‌دهنده آن است که گفتمان زهدگرایی و نقل اینچنین روایاتی در آن زمان مرسوم بوده است. جالب‌تر آنکه روایات نقل شده از ایشان در کتاب احمد با بسامد بالایی آمده است. سهم قتاده بن دعامه (د ۱۱۷ق) از فقهای بزرگ بصره، ۲۰ روایت (مرعشلی، ۱۴۰۸ق [الف]، ص ۱۸۷)، سفیان بن عیینه (د ۱۹۸) (همان، ص ۱۵۹) محدث و فقیه کوفی، ۹ روایت و سلیمان بن مهران (د ۱۴۷ق) از فقهای کوفه معروف به أعمش، ۱۰ روایت (همان، ص ۱۶۰) است.

### ۳. نقش قصص در کتاب الزهد ابن مبارک و احمد بن حنبل

قصه‌گویی و عنوانی به نام قاص از همان سده اول هجری در جامعه اسلامی رواج داشته است. (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۹۶-۱۹۷؛ برای اطلاع بیشتر از قصاص در

سده‌های نخستین نک: میرحسینی، ۱۳۹۴ش) غالب این قصص، ریشه در قصه‌های قرآن کریم داشت. وجود تک‌نگاری‌هایی همچون حدیث ذوالکفل و وفاه موسی از کعب الاحبار و قصص الانبیاء، حکمت لقمان و کتاب المبتدأ از وهب بن منبه، از نتایج توجه به قصه‌های قرآنی در آن عصر به شمار می‌رفت. (ابن ندیم، ۱۳۵۰ش، ص ۱۰۶؛ ابن خیر اشبیلی، ۱۹۶۳م، ص ۲۹۲) در پیجویی جریان‌یابی به نام قصاص، می‌توان ردپای آن را در کتب تاریخی و مباحث مرتبط با رجال و تراجم در کنار دیگر جریان‌های اسلامی مشاهده کرد. (نک: ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۲۱۱؛ ابوطالب مکی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۳۹)

همگرایی میان قصاص با عرفا و متصوفه در سده‌های متقدم قابل ردیابی است. افزون بر ثبت نام برخی از قصاص همچون منصور بن عمّار و عبدالله بن غالب در طبقات الصوفیه و حلیة الاولیاء به‌عنوان صوفی (به‌ترتیب نک: سلمی، ۱۳۸۹ق، ص ۱۳۰؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۹۶۷م، ج ۲، ص ۳۹۷) یادکرد آن‌ها در رجال کتاب الزهد ابن مبارک و ابن حنبل از جایگاه آن‌ها در آن عصر خبر می‌دهد.

یکی از شیوه‌های بسیار مهم قصاص در جذب و تأثیرگذاری بر مخاطبان خویش، بهره‌گیری از سخنان مسجّع و حکمت‌آمیز بود. استفاده از سخنان مسجّع حتی در ادعیه بر ساخته قصاص نیز راه یافته بود. (ابن ابی‌شبهه، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۳) ردپای این تفکر را می‌توان در کتاب الزهد ابن مبارک دنبال کرد. وجود عبارات‌های اندرزگونه کوتاه و در عین حال مسجّع در روایات این کتاب، شهادی بر این مدعاست. مزیت چنین سخنانی را باید در سهولت یادگیری و سپس به‌کارگیری آن در زندگی دانست. برای نمونه روایت پیامبر اکرم ﷺ در حالی که شخصی را وعظ می‌کرد، چنین نقل شده است: «اغتنم خمسا قبل خمس، شبابک قبل هر مک و صحتک قبل سقمک، و غناک قبل فقرک، و فراغک قبل شغلک، و حیاتک قبل موتک.» (ابن مبارک، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰۴؛ برای نمونه‌های مشابه نک: ص ۱۰۵، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۵۰، ۱۵۵ و ۱۸۴)

تا آنجا که به ارتباط بین قصاص و درک از زهد نزد ابن حنبل مربوط می‌شود، آن است که وی در بخش زهد انبیا بهره فراوانی از قصه و داستان برده است. شاید بتوان گفت که وجود انباشتی از قصه‌ها که از پیشینیان احمد وجود داشته، وی را در استفاده

از این راهکار در توصیف زهد، یاری‌رسان بوده است.

شواهد تاریخی از ارتباط تنگاتنگ احمد با قصاص خبر می‌دهد و به‌نوعی تأییدکننده روش آن‌ها در نقل اخبار و احادیث است. هنگامی که برادرزاده‌اش، ابن اسحاق از وی درباره قصاص پرسید، پاسخ شنید: قصاص، کسانی هستند که بهشت و دوزخ را یادآوری می‌کنند و مردمان را انذار می‌دهند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۴۵۶) چه اینکه احمد در موضوعی به نام زهد که بسیار نزدیک به مسائل مربوط به عرفا بوده است، پیوندی ناخودآگاه با قصاص پیدا کرده است. او می‌کوشد که تعریف تنزیهی از قصاص بازنماید، شاید از آن‌رو که وی نه تنها با شرکت مردم در مجالس قصاص مخالف نیست بلکه فوایدی نیز برای آن قائل است. (نک: ابوطالب مکی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۷۲) وی معتقد بود که هرگاه قصه از داستان‌های ممدوح یعنی آنچه در قرآن کریم و کتب روایی صحیح آمده است انتخاب شود، کوشش‌های دینی انبیاء الهی را نمایان می‌سازد و اگر گوینده نیز مُخبری صادق باشد، فعالیت قاص فاقد اشکال خواهد بود. (غزالی، بی تا، ج ۱، ص ۵۹)

اگرچه در نزد پیشینیان و صحابه، این روایات و قصص از ارج و منزلتی که بعدها در دوره تابعین یافت، برخوردار نبود و کمتر مورد توجه قرار می‌گرفت (ابن عبدالبر، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۵۰-۵۳) بی‌شک احمد برای احیاء زهد در ابعاد گوناگون و جامعیت بخشیدن بدان، از این بُعد غافل نبوده و سود فراوانی از چنین روایاتی برده است. در طُرُقی که احمد در کتاب الزهد آورده، کمتر از صحابه در مورد زهد انبیاء پیشین سخن گفته شده، بلکه غالب این قصص و اخبار از طریق تابعینی همچون مجاهد، قتاده، شعبی، بشر بن منصور، سعید بن جبیر و... نقل شده و سلسله سند به پیامبر اکرم ﷺ و یا به صحابه نمی‌رسد.

نکته قابل توجه در این قصص، تفسیر و اطناب در ذیل آیات قرآن است؛ توضیح آنکه مفاهیم و قصصی که گاه در کتب یهودیان با تفصیل بدان پرداخته شده است، در قرآن کریم پردازشی اجمالی و گذرا دارد. ایجاز و گزیده‌گویی قرآن از یک سو و کنجکاوی مسلمانان اهل کاوش از سوی دیگر انگیزه‌ای بود تا آنان در پی یافتن جزئیات مسائل و نیز پی بردن به نکات ریز برخی مفاهیم قرآنی برانگیخته شوند. در

مقام تحلیل این پدیده، ابن خلدون بر آن است که اعراب پیش از اسلام که دانش اندک و محدودی داشتند، برای رفع مشکلات دینی خود آن بود که به همسایگان یهودی و مسیحی شان روی آورده‌اند. (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ص ۵۵۴-۵۵۵) قصص موجود در کتاب احمد نیز دارای همین خصیصه هستند؛ برای مثال حدیث ۳۴۲ درباره حضرت موسی علیه السلام که جزئیات داستان‌های قرآنی مربوط به وی با تفصیل آمده است. (ابن حنبل، ۱۴۲۵ق، ص ۹۳-۹۷؛ برای نمونه‌های مشابه نک: حدیث ۳۷۱، ص ۱۰۳ و حدیث ۴۲۵، ص ۱۱۵) اخباری که ذیل آیات قرآن کریم مطرح شده و به درازا می‌کشد و در نهایت در لابه‌لای این قصه‌ها، نتایج اخلاقی سودمندی به مخاطب القا می‌شود.

جذابیت این داستان‌ها در توالی و یکپارچه بودن آن‌هاست. قصص اصالتاً در برخورد با رخدادها، ماهیتی تاریخ‌گونه و پیوست‌وار داشتند. بدین ترتیب تکرار رخدادها جای خود را به روند قابل درک و زنجیره‌وار زمانی دادند. قصه‌های یادشده در تألیفات قصصی دارای خوانشی یکدست با آغاز و انجامی معین است. (حاج منوچهری، ۱۳۹۵، ص ۴۷) این‌ها در حالی است که در بخش زهدالنبی و زهدالصحابه از کتاب *الزهد* ابن حنبل، چنین موردی یافت نمی‌شود بلکه عمدتاً نقل‌ها تقطیع شده و حالتی حدیث‌گونه دارند؛ تنها به یک رفتار و یا عمل خاص اشاره دارند و فارغ از توالی و شکل داستان‌وار هستند. دلیل این سبک بیان را باید در تفاوت میان نقل روایات نبوی و صحابه با داستان‌های انبیاء پیشین در میان پیشینیان دانست.

**۴. ارتباط مبانی حدیثی، فقهی و رجالی ابن مبارک و احمد در تدوین کتاب الزهد**  
 دامنه زهدگرایی در اندیشه هر دو نویسنده فراتر از احادیث و روایات گسترش یافته است. اگرچه ثبت و ضبط رفتارهای اخلاقی و زاهدانه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر هر دو کتاب سایه افکنده، رفتارهای صوفیان و صحابه و تابعین و به تبع آن منقولات به‌جامانده از ایشان نیز برای هر دو نویسنده حائز اهمیت بوده است. اتخاذ چنین رویکرد در دو کتاب *الزهد* بسیار قابل تأمل است و برای فهم این مسئله، لحاظ نمودن تعلق فکری احمد بن حنبل و ابن مبارک به جریان اصحاب حدیث بسیار راهگشا به نظر می‌رسد.  
 آن گروه که در منابع اسلامی با عنوان اصحاب حدیث خوانده شده‌اند، با وجود گوناگونی روش‌ها، در این امر اشتراک دارند که در برخورد با معارف دینی، منابع نقلی

از احادیث و آثار، زمینه اصلی مطالعات آنان بوده است. (نک: پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ج ۵، ص ۴۰۹)<sup>۵</sup> تا آنجا که به زهد مربوط است، آنکه اصحاب حدیث در سده‌های دوم و سوم هجری به‌عنوان مکتبی تمامیت‌طلب که در تمامی حوزه‌های علوم دینی ورود پیدا نمود، در زمینه زهد نیز دارای آثار قابل توجهی هستند. در پیجویی شواهد این جریان تألیف حداقل ۱۰۰ اثر با عنوان کتاب الزهد بوده است. (برای فهرستی از دیگر آثار با همین عنوان در چهار سده نخست هجری نک: ابن مبارک، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱؛ فرید، ۱۴۱۵ق، ص ۵۲-۴۶؛ عرفانیان، ۱۳۹۹ق، ص ۵).

نکته قابل توجه آنکه علمای اصحاب حدیث در چگونگی برخورد با حدیث، دارای روشی همسان نبوده و به‌لحاظ تاریخی به دو گروه متقدم<sup>۶</sup> و متأخر دسته‌بندی شده‌اند. نقطه افتراق و مهم‌ترین مبنای تفاوت این دو گروه در آن بود که متقدمان تمایل به رأی و تأویل‌گرایی داشته<sup>۷</sup> و متأخران از آن‌ها به‌شدت نص‌گرا و به تأویل و عدول از ظاهر اعتقادی نداشتند.<sup>۸</sup>

این تمایز اثری قابل توجه در جبهه‌گیری‌های زاهدانه ابن مبارک و احمد بن حنبل داشته است. تلفیقی از نص‌گرایی و رأی‌گرایی در کتاب الزهد ابن مبارک ظهور و بروز کرده است. توجه به این نکته مهم است که اندرزها و حکمت‌های مطرح‌شده توسط وی در برخی موارد از جنبه روایی فاصله گرفته و زمینه‌ای برای بروز اندیشه‌های فرای سنت را بروز داده است. مطرح شدن وی در منابع صوفیه به‌عنوان یکی از بزرگان و اقطاب صوفیه و استناد به اقوال او به‌عنوان برخی آداب و اصطلاحات صوفیانه (نک: هجویری، ۱۳۰۴ق، ص ۱۱۷؛ عبادی، ۱۳۶۲ش، ص ۷۵-۷۶؛ عطار، ۱۳۶۶ق، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۰) نیز حکایت از گرایش عمیق وی به این نوع سلوک دارد. یادکرد بسیاری از صوفیان در کتاب الزهد وی در کنار روایات نبوی، نشانگر عمق وابستگی وی به تلفیقی از زهد بازتابیده در منابع نقلی در کنار زهد موجود در عصر وی است. (برای نقل‌های ابن مبارک از اسلاف زاهد نک: ابن مبارک، ۱۴۱۵ق، ص ۲۳، ۲۴، ۲۸، ۳۲ و ۷۴)

ابن مبارک که گرایشی زاهدانه داشت، از جرح و تعدیل محدثان به اندازه‌ای پرهیز داشت که حتی درباره عباد بن کثیر از استادش کسب اجازه می‌کند که به مردم اعلام کند

که از وی حدیث نگیرید. (مسلم، ۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷) او در دربارهٔ بقیه بن ولید نیز گفته بود که وی خود راستگوست، اما از هرآنکه پیش آید، حدیث أخذ می‌کند. (همان، ص ۱۹) دربارهٔ روش ابن مبارک گفته شده که وی حدیث کسی را ترک نمی‌کرد مگر آنکه از وی چیزی می‌شنید که نمی‌توانست آن را نادیده بگیرد. (ابن ابی حاتم، ۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۴) ابن مبارک تنها دربارهٔ عبدالقدوس بن حبیب کلاعی که نزد عموم عالمان، عدم اعتبار او محرز بود، تعبیر کذاب را به صراحت به کار برد. (مسلم، ۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۶)

رویکرد رأی‌گرایی و عقل‌گرایی ابن مبارک تنها به همین جا خلاصه نمی‌شود، بلکه در انتخاب و گزینش روایات زهدآمیز و نوع نگاه وی به مقولهٔ زهد نیز تاثیرگذار بوده است. اهمیت تفکر کردن و یا عبرت گرفتن به عنوان یک عمل عبادی و زهدآمیز، تأثیر بسزایی در کتاب وی داشته تا جایی که در دو باب با عناوین «الاعتبار و التفکر» و «التفکر فی اتباع الجنائز» به این موضوع اختصاص داده است.

مبنای احمد بن حنبل در مسلک ظاهرگرایی و اعتقاد به عدم تأویل، رویکردی متفاوت از ابن مبارک را در زهد حاصل آورده است. سلف‌محوری و احیای زهد صحابه و تابعین در کنار زهد پیامبر اکرم ﷺ در دستور کار احمد قرار داشته است. چه اینکه نزدیکی زمانی صحابه و تابعین به پیامبر اکرم ﷺ در نشئت گرفتن اعمال ایشان از همان آموزه‌ها و دستورات نبوی قطعاً مؤثر بوده است. بنابراین زهد در تفکر احمد علاوه بر روایات نبوی، در لابه‌لای رفتار و اعمال سلف صالح نیز بوده است. مطرح شدن باب مجزایی از زهد صحابه و زهد تابعین و معرفی تعداد افراد کثیری از زهاد این دو دسته و در نهایت نقل رفتار و سکنات و سلوک اخلاقی و زهدآمیز آن‌ها، در همین راستا قابل تحلیل است. اگرچه مبارزهٔ احمد با دیگر فرقه‌های موجود در عصر وی را نیز نباید در این رویکرد وی، بی‌تأثیر دانست. اختلاف اصحاب حدیث و در صدر آن‌ها احمد بن حنبل با فرقه‌هایی همچون قدریه، جهمیه، مرجئه و زنادقه بر سر مسائل اعتقادی و کلامی در موضوع صحابه نیز بوده است (خطیب بغدادی، ۴۱۷ق، ج ۸، ص ۶۵)<sup>۹</sup> چه اینکه نشان دادن زهد صحابه می‌توانست در بزرگداشت شأن و منزلت ایشان در مقابله با اندیشهٔ رقیب مؤثر واقع شود.

نقد سخت‌گیرانه رجال سند از جهات روشن مکتب اصحاب حدیث در سده سوم قمری و به‌طور خاص احمد بن حنبل بوده و علاوه بر آثار مربوط به رجال و نقد حدیث از خود وی (نک: ابن حنبل، ۱۴۰۹ق، سراسر اثر) که گواهی روشن بر این شیوه نقد اوست، نمونه‌هایی از نقد سندی احادیث در جای جای کتاب‌های مسائل احمد به چشم می‌خورد (ترمذی، ۱۳۵۷ق، ج ۵، ص ۷۴۱-۷۴۲) اما برخلاف انتظار، این رویه در روایات و احادیث مربوط به زهد انجام پذیرفته است. آنچه‌آن که از خود احمد نقل شده، سخت‌گیری در اسانید و رجال تنها مربوط به حوزه مباحث فقهی و احکام است و در رابطه با مباحث مربوط به فضایل و زهد، این توجه به حداقل خود می‌رسد. (ترکی، ۱۳۹۴ق، ص ۲۷۸) مضاف بر اینکه در کتاب *الزهد*، گاه احادیث ضعیف و گاهی مرسل نیز به چشم می‌خورد و این در حالی است که طبق مبنای وی، تنها احادیث مرفوع، تلقی به قبول می‌شوند.<sup>۱</sup> شواهد موجود در کتاب *الزهد* احمد، گواه محکمی بر این اعتراف پیش‌گفته احمد دارد. غالب روایاتی که در بخش زهد انبیاء بیان شده است، در هیچ‌یک از آنها، سلسله سند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نمی‌رسد و در برخی موارد نیز از تابعین نقل شده است و احتمال می‌رود که آنها از اسرائیلیاتی باشد که بعدها بر ساخته شده باشد.

تعدد نقل از شخصیت‌های مؤثر در شکل‌گیری اسرائیلیات همچون کعب الاحبار، ابوهریره و وهب بن منبه (ذهبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ مسعودی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۴) از تساهل احمد در نقل و قبول روایات زهدآمیز خبر می‌دهد. جالب آنجاست که بسامد نقل روایات از چنین افرادی در کتاب *الزهد* نیز بسیار زیاد است تا جایی که از وهب بن منبه ۴۰ حدیث نقل شده است (مرعشلی، ۱۴۰۸ق [ب]، ص ۲۰۱-۲۰۲) این در حالی است که از بعضی از صحابه و یا تابعین، روایات اندکی آمده است؛ برای مثال از ابوسعید خدری، تنها یک روایت (همان، ص ۲۳۷)، عثمان بن عفان، یک روایت (همان، ص ۴۳۸)، زبیر بن عوام، سه روایت (همان، ص ۶۹-۷۰) نقل شده است.

#### ۴. مقایسه میان گستره روایات موجود در دو کتاب الزهد

در سراسر قرن اول و دوم هجری، نقل احادیث در بوم‌های مختلف جهان اسلام رواج داشته است. در این باره می‌توان به صحابیانی همچون عبدالله بن مسعود در کوفه، عبدالله بن عباس در مکه و عبدالله بن عمرو عاص در مصر اشاره کرد. (احمد امین،

۱۹۶۹م، ص ۲۸۹؛ برای اطلاع از اختلاف برداشت‌های فقهی در بوم‌های گوناگون نک: قاسم‌پور و مهمان‌نواز، (۱۳۹۴)، اگرچه ابن مبارک به شهرهای مختلف سفر کرده و در طلب حدیث از خراسان به عراق و حجاز و شام و مصر و یمن رفته (ابن سعد، ۱۹۰۴ق، ج ۷، ص ۳۷۲) و نزد فقیهان برجسته‌ای از تابعین شهرهای گوناگون همچون ابوحنیفه، سفیان ثوری و مالک بن انس دانش آموخته است (ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۳) اما همچنان در رده محدثین بوم‌گرا قابل تقسیم‌بندی است. عدم دسترسی به روایات بوم‌های گوناگون، آسیبی است که گریبان‌گیر محدثان دوره‌های اولیه بوده است. حدود ۵۰ درصد از روایات کتاب *الزهد* به نقل از ۱۵ شیخ اصلی و باقی روایات آن به نقل از شیوخی پراکنده و پرشمار است. نسبت روایات شیوخ پانزده‌گانه اصلی هم از این قرار است: سفیان ثوری ۲۵ درصد، معمر بن راشد ازدی و عبدالله بن لهیعه حدود ۱۰ درصد، شعبه بن حجاج، سفیان بن عیینه، عبدالرحمن اوزاعی، سلیمان بن مغیره، یحیی بن ایوب، رشیدین بن سعد، مسعر بن کدام، و مبارک بن فضاله هریک حدود ۵ درصد. (نک: پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ص ۶۵) بر پایه این آمار، غالب روایات از استادان کوفی و سپس شیوخ بصری نقل شده است. و شیوخ بوم‌های دیگر، کمترین تأثیر را بر کتاب *الزهد* ابن مبارک داشته‌اند. در مقابل، مرکزیت یافتن بغداد از میانه سده سوم قمری زمینه‌ای برای پایگیری مکاتب نوین و غیر بومی در علوم مختلف اسلامی بود و به تبع تأثیر خود را بر حوزه حدیث نیز گذاشت؛ بغداد به مرکزی برای تجمع میراث حدیثی بوم‌های مختلف مبدل شد و فضای فرهنگی آن، بسیاری از محدثان دیگر بوم‌ها را به آن شهر آورد. (برای اطلاع بیشتر از شهر بغداد و فضای علمی و فرهنگی در آن نک: پاکتچی، ۱۳۸۳ش، ج ۱۲، ص ۳۱۳-۳۳۲). زیست علمی و فرهنگی احمد بن حنبل در فضای فرابومی و منطقه‌ای بغداد بوده است و این فرصت را پیدا کرده که احادیث شهرهای گوناگون را در دسترس داشته باشد و آزادانه در انتخاب و گزینش و در نهایت نقل آن‌ها اهتمام داشته باشد. شهادی بر این مدعا، رجال موجود در طرق روایات احمد بن حنبل است که از بوم‌ها و بلاد مختلف اسلامی هستند. به اشخاصی همچون سعد بن مالک، محمد بن منکدر، یحیی بن ابی‌کثیر از مدینه و مجاهد بن جبر از مکه و اسماعیل بن ابی‌المهاجر از شام می‌توان اشاره کرد.



تعداد روایات زیاد احمد به نسبت ابن مبارک نیز در همین راستا قابل تحلیل است. روایات کتاب احمد، ۲۳۷۷ عدد و در مقابل روایات کتاب ابن مبارک، ۱۲۰۳ عدد است. این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که ابن مبارک از نخستین کسانی است که در زمینه زهد، شروع به تدوین کرده است؛ چه اینکه کتاب *الزهد* وی نخستین اثر بازمانده کامل درباره زهد از آن دوران است و بعد از وی، مسیر زهدنویسی در میان اصحاب حدیث گسترش رواج یافت. این سابقه تاریخی در زمینه زهد، یاری‌رسان احمد در تدوین زهد بوده و با حجم انبوهی از روایات زهدگرا مواجه بوده است. امثال مُعافی بن عمران موصلی (د ۱۸۵ق)، وکیع بن جراح (د ۱۹۷ق)، اسدُ السُّنه (د ۲۱۲ق) صاحبان کتاب *الزهد* بودند که احمد از آن‌ها استفاده کرده است، درحالی‌که ابن مبارک متقدم بر این‌ها محسوب می‌شود. رجال مشترکی در هر دو کتاب دیده می‌شود. اما نکته قابل تأمل آنکه احادیث آن با یکدیگر متفاوت‌اند؛ برای مثال سلمان فارسی شخصی است که در هر دو کتاب از او روایت نقل شده است، اما اساساً روایت‌های نقل شده در این دو کتاب مختلف‌اند. این گمان تقویت می‌شود که اگرچه در اختیار احمد این چنین روایاتی وجود داشته، به علت‌هایی که مشخص نیست احمد از نقل آن‌ها خودداری کرده است.

##### ۵. مقایسه موضوعی و محتوایی کتاب الزهد ابن مبارک و احمد بن حنبل

از آنجا که از نام‌گذاری این دو کتاب برمی‌آید، موضوع مورد بحث ابن مبارک و احمد اساساً در مورد زهد است و از سوی دیگر حجم بسیار زیادی از این دو کتاب را روایات نبوی تشکیل داده است. بنابراین موضوعات مطروح در این دو کتاب نیز می‌بایست به یکدیگر شبیه باشند و همپوشانی‌هایی با یکدیگر داشته باشند. اما همان‌طور که انتظار می‌رود، به دلیل گستردگی روایات موجود در کتاب *الزهد* ابن حنبل، تنوع موضوعی و محتوایی این کتاب نیز به نسبت بیشتر است؛ زیرا به دنبال افزایش روایات، شاهد گسترده شدن موضوعات نیز هستیم. با مروری ساده بر عناوین ابواب این دو اثر می‌توان دریافت که ابن مبارک بیشتر به تبیین مبانی زهد و ترویج تفکر زاهدانه گرایش داشته اما به مرور زمان، ترویج عمل زاهدانه و ذکر نمونه‌ها و الگوهای کاربردی برای چنین عملی، محوری‌تر تلقی شده است. ابن مبارک در اثر خویش می‌کوشد با تأکید بر ضرورت تذکر و تفکر، اشخاص را به یادکرد جایگاهشان در این

دنیا دعوت کند؛ جایگاهی که اگر به درستی درک شود، افراد به عبادت و ذکر پنهان و حزن و بکاء روی خواهند آورد. در باب «الاعتبار و التفکر» بر ضرورت اندیشه ورزی در کار جهان و عبرت جستن از آن تأکید می‌کند (ابن مبارک، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱۷) و در تبیین این معنا می‌کوشد که اندیشیدن، بهتر از عبادات ظاهری است. همین مضمون در دیگر ابواب همچون «باب التفکر فی اتباع الجنائز» نیز دنبال می‌شود (همان، ص ۱۰۷)، آنجا که تفکر در پدیده مرگ را شیوه‌ای برای عبرت‌گیری و خشوع در مقابل خدا می‌شناساند. امیدواری به رحمت خدا نیز در این کتاب مورد تأکید قرار گرفته است. (همان، ص ۲۶۸) در باب‌های «العمل و الذکر الخفی» (همان، ص ۸۱)، باب «تعظیم ذکر الله» (همان، ص ۹۸) و باب «فضل ذکر الله» (همان، ص ۲۸۶) به این مقوله پرداخته است. شیوه صحیح مراقبت بر اعمال و رفتار روزمره مانند انتخاب همشین، تواضع، دوری از ریا و غرور، رضایت از زندگی، قناعت، فقر، راست‌گویی، آشتی‌افکنی، صبر، پشیمانی از خطاها، صدقه، احسان به یتیمان، دوست‌یابی نیز در ابواب گوناگون به آن‌ها اشاره شده است. (برای اطلاع دقیق از موضوعات کتاب الزهد ابن مبارک نک: مهمان‌نواز و دیگران، ۱۳۹۵ش)

در کتاب *الزهد* احمد، حجم زیادی از قسمت زهد انبیا، مربوط به قصصی است که سلسله سند آن تنها به صحابه و یا غالباً به تابعین منتهی شده است؛ زیرا احمد تحت تأثیر قصاص زمانه خویش، التفات تام به روایات مربوط به بکاء و گریه کردن و همچنین داستان‌های پس از مرگ و عذاب جهنم داشته است.

زهدِ ورع‌محور نیز در روایات کتاب احمد، بازتاب بسیار زیادی داشته است.<sup>۱۱</sup> ورع در تفکر احمد به نوعی نگاه فقهاتی به اخلاق بود که در آن اجتنابِ محرمات و ادای واجبات برای نجات، کافی انگاشته نمی‌شد و نجات در گرو آن بود که فرد از موارد شبهه هم بپرهیزد. احمد به اندازه‌ای در این رویکرد به اخلاق، محوریت یافت که گاه با تعبیر مبالغه‌آمیز بر پیوند او با ورع تأکید شده است؛ از جمله این عبارت از شافعی بر زبان‌ها بود که احمد را امام در ورع برمی‌شمرد (ابن قدامه، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۹) و ابونعیم اصفهانی می‌گفت اگر احمد نبود، ورع مرده بود. (ابونعیم، ۱۹۶۷م، ج ۹، ص ۱۶۸) گریز و پرهیز از انجام بعضی از افکار و اعمال، دغدغه جدی احمد بوده است.

پرهیز از دنیاگرایی و تعلق خاطر نداشتن به دنیا (ابن حنبل، ۱۴۲۵ق، ص ۱۷-۱۹)، پرهیز از انجام ارتکاب به گناه صغیره (همان، ص ۳۰-۳۱)، توجه به عیوب خویش (همان، ص ۱۴۸)، پرهیز از پرخوری و دست کشیدن از غذا قبل از سیر شدن (همان، ص ۱۹۲، ۱۹۶ و ۱۹۷) را می‌توان نمونه‌هایی از اعمال ورع‌گونه موجود در کتاب الزهد نام برد. در مقابل، انجام برخی از اعمال و رفتارهای نیکو، جزئی از تفکرات زهدآمیز احمد به شمار می‌آید. کثرت عبادت (همان، ص ۲۰-۲۱)، کثرت ذکر و دعا (همان، ص ۲۵ و ۲۸-۲۹)، اخلاق نیکو (همان، ص ۴۰-۴۵)، قناعت (همان، ص ۵۶-۷۶)، صبر (همان، ص ۲۰۹-۲۱۱)، امانتداری (همان، ص ۳۵۶-۳۵۷)، توکل به خدا (همان، ص ۲۸-۴۰۵)، عیادت مریض (همان، ص ۴۵۰)، اخلاص در عمل (همان، ص ۱۳۰)، یتیم‌داری (همان، ص ۲۵۵-۲۵۶)، توبه کردن (همان، ص ۱۱۱-۲۵۹)، علم‌آموزی (همان، ص ۴۴۲)، صداقت (همان، ص ۲۸۵)، طلب عاقبت‌بخیری (همان، ص ۲۸۷-۲۸۹) و انفاق کردن (همان، ص ۱۰۵) نیز از جمله صفات و ویژگی‌هایی است که باید سالک وجود داشته باشد.

## ۶. نتیجه‌گیری

کتاب الزهد ابن مبارک و ابن حنبل با در نظر گرفتن همگرایی در موضوع و به‌کارگیری حدیث در اثر خویش، مسیری متفاوت و دوگانه را در تبیین زهد دنبال کرده‌اند. جریان‌های اثرگذار بر این دو مؤلف، در درک آن‌ها از زهد تأثیر داشته است. به‌رغم استفادهٔ پرکاربرد از قصص در هر دو اثر، سبک بیان این محتوا متفاوت است. مختصات اصلی قصص ابن مبارک عبارات اندرزگونه کوتاه مسجع را تشکیل می‌دهد که در فرایند یادگیری مخاطب بسیار کمک‌رسان بوده است. در نقطهٔ مقابل، اطناب و درازگویی قصص، ذیل قصص انبیا با ذکر جزئیات داستان‌ها که در لابه‌لای آن پیام‌های اخلاقی سودمندی وجود دارد، ویژگی اصلی قصص احمد بن حنبل است. ابن مبارک به‌عنوان نمایندهٔ اصحاب حدیث متقدم به‌دلیل گرایش به رأی‌گرایی، زهد بازتابیده در کتاب وی با تفکر کردن و عبرت گرفتن، پیوندی معنادار پیدا کرده است. این در حالی است که ابن حنبل به‌دلیل وابستگی به تفکرات اصحاب حدیث متأخر، بسیار سلف‌محور و ظاهرگرا بوده و اهتمامی جدی در احیای زهد صحابه و تابعین داشته است. روایات موجود در کتاب احمد نیز به‌دلیل عدم دسترسی کافی ابن مبارک به روایات مناطق مختلف اسلامی

در مقام مقایسه با کتاب ابن مبارک از گستره بیشتری برخوردار است. این در حالی است که در بغداد زمان احمد، روایات مناطق مختلف وجود داشته است. سرآخر آنکه ابن مبارک بیشتر به تبیین مبانی زهد و ترویج تفکر زاهدانه پرداخته اما احمد تنها به ذکر نمونه‌ها و الگوهای کاربردی در جهت ترویج عمل زاهدانه برآمده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. ریشه این اختلاف را می‌توان در گفتارهای منسوب به پیامبر اکرم (ص) (سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۶۴)، بزرگان صحابه و تابعین (نمیری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۵۸) و حتی عالمانی در عصر اتباع تابعین همچون امام صادق (ع) (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۹-۱۱۱) مشاهده کرد.
۲. همچون ابن شبرمه (م ۱۴۴ق) (مرعشلی، ۱۴۰۸ق [ب]، ص ۱۲۴) فقیه و قاضی کوفه، سلیمان بن مهران (م ۱۴۷ق) (همان، ص ۱۷۶) از فقهای کوفه.
۳. وجود حسن بصری (م ۱۱۰ق) و گرایش‌های زهدگرایانه و در عین حال از سرآمدان فقهای عصر خویش، خبر از گرایش‌های عمیق به تصوف در آن عصر دارد. (برای تأثیر وی در تصوف زمانه خویش نک: حاج منوچهری و شمس، ۱۳۸۵ش، ج ۲۰، ص ۵۶۵)؛ زیرا ۵۴ روایت از طریق وی در کتاب الزهد ابن مبارک ثبت شده است. (مرعشلی، ۱۴۰۸ق [ب]، ص ۱۳۳-۱۳۴)
۴. در ادامه مقاله به نمونه‌هایی از روایات اینچنینی در کتاب الزهد ابن مبارک اشاره می‌شود.
۵. از برداشت‌های اولیه این اصطلاح چنین برمی‌آید که ایشان را گروهی منکر کاربرد قیاس و رأی دانسته‌اند و تنها از حدیث نبوی و آراء صحابه و تابعین پیروی می‌کنند. (نک: ابوحاتم رازی، ۱۳۹۲ق، ص ۲۶۷) در شناسایی این اصطلاح، توجه به جریان رقیب با نام اصحاب رأی نیز شایان توجهی ویژه است. تقابلی که در طول تاریخ، حدود و ثغور مبانی اعتقادی و فقهی ایشان شناخته می‌شود. (نک: پاکتچی، ۱۳۸۵ش، ج ۹، ص ۷۵)
۶. مراد از اصحاب حدیث متقدم فقیهان و محدثانی در سده دوم می‌باشند که در برابر اصحاب رأی صف آراسته و در منابع متأخر با عنوان عام اصحاب حدیث نام یافته‌اند و به تعبیر عصر خود، اصحاب اثر یا اصحاب آثار خوانده می‌شده‌اند. (برای اصطلاح نک: ابو عبید، ۱۹۸۷م، ص ۲۸-۶۰؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۷) چنان‌که این تقابل میان دو اصطلاح حدیث (اثر) و رأی، در عباراتی از زبان ابن جریر، زرارة بن اعین، اوزاعی و سفیان ثوری در منابع تاریخی ثبت شده است. (نک: کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۱۵۶)
۷. اگرچه اصحاب حدیث متقدم پایبند بر متن احادیث و در تقابل با اصحاب رأی شناخته می‌شدند، در جبهه‌گیری‌های فقهی خود تا حدی به کاربرد رأی‌گرایی نیز متمایل بودند و از این منظر به جایگاهی نزدیک به اصحاب رأی جای خواهند گرفت. به عبارتی می‌توان آن‌ها را رأی‌پذیران اصحاب حدیث دانست. این تمایل تا جایی است که ابن قتیبه در جداسازی اصحاب رأی و اصحاب حدیث،

آگاهانه شخصیت‌هایی از اصحاب حدیث، چون سفیان ثوری، اوزاعی و مالک را در شمار اصحاب رأی و نه اصحاب حدیث نهاده است. (نک: ابن قتیبه، ۱۹۶۰م، ص ۴۹۶-۴۹۸)

۸. اصحاب حدیث متأخر که با ظهور شافعی در بغداد سربرآورد، در پی حدیث‌گرایی مفرط در تقابل با جریان‌های اصحاب رأی که در آن زمان بسیار گسترش یافته بود، توسعه یافت. شافعی در استناد به کتاب، عموماً ظاهری قرآن کریم را قابل تمسک نمی‌شمرد (نک: شافعی، ۱۳۵۸ق، ص ۵۶ به بعد) و با طرح این اندیشه که سنت نبوی، مفسر ظواهر کتاب است، در عمل تمسک به ظواهر کتاب را نسبت به احادیث محدود می‌کرد. او برخلاف پیشینیان، هر گونه رأی فقهی و رأی قیاس را مردود می‌شمرد، اجتهاد مشروع را عملاً مترادف قیاس می‌انگاشت و با استحسان به شدت مخالف بود. (نک: همان، ص ۴۷۷-۵۰۲) احمد بن حنبل نیز با الهام از آموزش‌های شافعی و نه در راستای آن، طرحی نو را در فقه اصحاب حدیث در انداخت (نک: بیهقی، ۱۹۷۰م، ج ۱، ص ۲۲۱ به بعد) که از آن به فقه اصحاب حدیث متأخر تعبیر می‌توان کرد.

۹. به گونه‌ای که این اعتقادات به عنوان اعتقادات اهل سنت و جماعت مطرح شده و مخالفان با این نگرش، اهل باطل و بدعت معرفی می‌شدند. در مسئله صحابه چنین بوده است که مخالفان، عدالت تمامی صحابه را خدشه‌دار می‌دانستند، در حالی که احمد بن حنبل و طرفداران اهل سنت و جماعت همه صحابه را بزرگ می‌داشتند و دشنام‌دهنده آنان را بر آیین اسلام نمی‌دانستند. (ابن جوزی، ۱۹۹۲م، ص ۵۶) اهمیت دادن به صحابه نزد احمد تا بدانجاست که کتابی با عنوان فضائل الصحابه درباره فضایل و اخبار صحابه به نگارش درآورده است. در عقیده‌ای کوتاه به روایت محمد بن حمید اندرایی از احمد، وی بر آن بود که یک مؤمن اهل سنت و جماعت باید بر این اعتقاد باشد که حقوق سلف و افضلیت ابوبکر، عمر و عثمان بر دیگر صحابی و نیز بزرگی شأن علی و دیگر رجال عشره مبشره را باور دارد و به همه صحابه حرمت نهد، به فضایل آنان یقین دارد و از گفت‌وگو درباره منازعات ایشان، پرهیز کند. (ابن ابی یعلی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۹۴)

۱۰. إذا جاء الترغیب و الترهیب تساهلنا فی الأسناد.

۱۱. این واژه در میان متقدمین از عرفا کاربرد داشته و از آن استفاده کرده‌اند. (برای نمونه نک: قشیری، ۱۳۸۵، ص ۱۶۶-۱۶۷)

## منابع

۱. آذرنوش، آذرتاش، مدخل «ادب» در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۵ش.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، دکن: مطبعة مجلس دائرةالمعارف الاسلاميه، ۱۳۷۱ق.
۳. ابن ابی شیبیه، عبدالله، المصنف، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۹ق.

۴. ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره: مکتبه السنة المحمدیه، ۱۳۷۱ق.
۵. ابن اثیر، علی بن محمد، *اسد الغابه*، به کوشش علی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی، *الاعتقادات*، به کوشش عصام عبدالسید، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق.
۷. \_\_\_\_\_، *کمال الدین و تمام النعمه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: نشر صدوق، ۱۴۰۵ق.
۸. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *القصاص والمذکرون*، به کوشش محمد لطفی صباغ، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۹. \_\_\_\_\_، *المنتظم*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۲م.
۱۰. ابن حنبل، حمد، *العلل*، به کوشش صبحی بدری سامرایی، ریاض: بی نا، ۱۴۰۹ق.
۱۱. \_\_\_\_\_، *کتاب الزهد*، تحقیق حامد الطاهر البسیونی، قاهره: دار الحدیث، ۱۴۲۵ق.
۱۲. ابن خلدون، عبدالرحمن، *المقدمه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۱۳. ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات الاعیان*، تصحیح احسان عباس، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۷م.
۱۴. ابن خیر اشبیلی، محمد بن خیر، *فهرسه*، به کوشش ف. کودرا، بغداد: بی نا، ۱۹۶۳م.
۱۵. ابن سعد، محمد، *الطبقات*، به کوشش احسان عباس، بیروت: دار صادر، ۱۹۰۴ق.
۱۶. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *جامع بیان العلم و فضلہ*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۸ق.
۱۷. ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینه دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۸. ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۵ق.
۱۹. ابن مبارک، عبدالله، *الزهد و الرقائق*، تحقیق احمد فرید، ریاض: دار المعراج الدولیه للنشر، ۱۴۱۵ق.
۲۰. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران: بی نا، ۱۳۵۰ش.
۲۱. ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره: بی نا، ۱۹۶۰م.
۲۲. ابوالبشری، پیمان، «روایت‌ها و عناصر داستان زندگی ابراهیم ادهم و نسبت آن با باورها و آداب بودایی»، *مجله جستارهای ادبی*، شماره ۱۷۵، ۱۳۹۰ش، ص ۳۵-۴۹.
۲۳. ابوحاتم رازی، بخشی از «الزینة»، *ضمن العلو والفرق الغالیة*، به کوشش عبدالله سلوم سامرایی، بغداد: بی نا، ۱۳۹۲ق.
۲۴. ابوطالب مکی، محمد بن علی، *قوت القلوب*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۲۵. ابو عبید، قاسم بن سلام، *الناسخ والمنسوخ*، به کوشش برتن، کمبریج، ۱۹۸۷م.
۲۶. ابو نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۶۷م.
۲۷. احمد امین، *فجر الاسلام*، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۹۶۹م.
۲۸. ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش محمد عوض مرعب، بیروت: دار احیاء التراث

العربی، ۱۴۲۱ق.

۲۹. امین، حسن، *بازتاب بودا در ایران و اسلام*، تهران: میرکسری، ۱۳۷۸ش.
۳۰. بیهقی، احمد، *مناقب الشافعی*، به کوشش سید احمد صقر، قاهره: المجلس الأعلى للشؤون الاسلامیه، ۱۹۷۰م.
۳۱. پاکتچی، احمد، *جریان‌های تصوف در آسیای مرکزی*، تهران: الهدی، ۱۳۹۲ش.
۳۲. —، مدخل «اصحاب حدیث» در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۳۳. —، مدخل «بغداد» در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۳۴. ترکی، عبدالله، *اصول مذهب احمد بن حنبل*، عین شمس، مصر، بی‌نا، ۱۳۹۴ق.
۳۵. ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره: بی‌نا، ۱۳۵۷ق.
۳۶. حاج منوچهری، فرامرز، *گونه‌شناسی و تحلیل ساختار قصص قرآنی*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۵ش.
۳۷. حاج منوچهری، فرامرز و شمس، محمدجواد، مدخل «حسن بصری» در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۳۸. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۳۹. خواجه عبدالله انصاری، عبدالله بن ابی منصور، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالرحمن حبیبی و حسین آهی، تهران: انتشارات فروغی، ۱۳۶۲ش.
۴۰. خیاطیان، قدرت‌الله، «اهل صفة در متون تاریخی و ادبی عرفانی»، *مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان*، شماره ۲۸، ۱۳۸۸ش، ص ۶۷-۸۶.
۴۱. —، «بررسی آیات منسوب به اهل صفة از دیدگاه صوفیه»، *مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان*، شماره ۱۰، ۱۳۸۴ش، ص ۲۷-۴۶.
۴۲. ذهبی، محمد بن احمد، *تذکره الحفاظ*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴۳. زرین کوب، عبدالحسین، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۵ش.
۴۴. سلمی، محمد بن حسین، *طبقات الصوفیه*، قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۳۸۹ق.
۴۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الجامع الصغیر*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۱ق.
۴۶. شافعی، محمد بن ادريس، *الرسالة*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره: بی‌نا، ۱۳۵۸ق.
۴۷. شیمیل، آن‌ماری، *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷ش.
۴۸. عرفانیان، غلامرضا، *مقدمه بر کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازى*، قم: المطبعة العلمیه، ۱۳۹۹ق.
۴۹. عطار، فریدالدین، *تذکره الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار، ۱۳۶۶ش.

۵۰. غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دار الکتب العربی، بی تا.
۵۱. غنی، قاسم، *تاریخ تصوف در اسلام و تحولات و تحولات*، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۵ش.
۵۲. فروهر، نصرت الله، *سرچشمه های عرفان*، تهران: انتشارات افکار، ۱۳۸۷ش.
۵۳. فرید، احمد، *مقدمه بر کتاب الزهد عبدالله بن مبارک*، ریاض: دار المعراج الدولية للنشر، ۱۴۱۵ق.
۵۴. قاسم پور، محسن و مهمان نواز، علی، «بررسی تغییرات انگاره سنت نبوی در طول دو قرن نخست هجری»، *فصلنامه پژوهشنامه تاریخ اسلام*، سال پنجم، شماره ۲۰، ۱۳۹۴ش، ص ۱۰۹-۱۳۲.
۵۵. قشیری، ابوالقاسم، *الرسالة الصوفیه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد العثمایی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۴ش.
۵۶. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رسالة قشیریة*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
۵۷. کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد: بی نا، ۱۳۴۸ش.
۵۸. مجتبیایی، فتح الله، مقاله «بلوهر و بوداسف» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۵۹. مدرسی، محمد تقی، *العرفان الاسلامی بین نظریات البشر و بصائر الوحی*، بیروت: دار البیان العربی، ۱۴۱۲ق.
۶۰. مرعشلی، یوسف عبدالرحمن، *فهرس احادیث کتاب الزهد عبدالله المبارک المروزی*، بیروت: دار النور الاسلامی، ۱۴۰۸ق.
۶۱. \_\_\_\_\_، *فهرس احادیث کتاب الزهد للامام احمد بن محمد بن حنبل الشیبانی*، بیروت: بی نا، ۱۴۰۸ق.
۶۲. مسعودی، علی بن الحسین، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ش.
۶۳. مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۵ق.
۶۴. موحدی محب، عبدالله، «بهره قصه بلوهر و یوداسف از آبخور فرهنگ اسلامی شیعی»، *مجله حدیث پژوهی*، سال دهم، شماره ۲۰، ۱۳۹۷ش، ص ۱۱۷-۱۴۰.
۶۵. مهمان نواز، علی، حجتی، سید محمدباقر، مهریزی، مهدی، «پیوند زهد و حدیث در کتاب الزهد ابن مبارک»، *مجله صحیفه مبین*، سال ۲۲، شماره ۵۹، ۱۳۹۵ش، ص ۱۰۵-۱۳۰.
۶۶. میرباقری فرد، سید علی اصغر، «علل پایبندی پیروان مکتب عرفانی بغداد به رعایت شریعت»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، سال هفدهم، شماره ۶۴، ۱۳۸۸ش، ص ۶۵-۹۰.
۶۷. میرحسینی، یحیی، «بازشناسی شخصیت و رفتار اجتماعی قصاص»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، شماره ۲۲، ۱۳۹۴ش، ص ۳-۳۵.
۶۸. نصر، سید حسین، مدخل «تصوف» در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷ش.
۶۹. نمیری، عمر بن شبه، *تاریخ المدینه*، قم: دار الفکر، ۱۴۱۰ق.



## مطالعه حدیثی تفسیری آیه «قضاء تفت» با نگاهی به رویکردهای انتقادی عقل‌گرایان

محمد اسعدی\*

### ◀ چکیده

آیه ۲۹ حج با عنوان آیه قضای تفت که در ضمن مناسک حج یاد می‌شود، هم از جهت دلالت ظاهری و هم دلالت باطنی تأویلی، در میان مفسران و قرآن‌پژوهان با آرای گوناگونی همراه بوده و از منظر تفسیری و زبان‌شناختی قرآن، شایسته بررسی است. در این بررسی، به موازات افق‌گشایی‌های ارزشمند روایات تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام)، مناقشاتی جدی از سوی برخی عقل‌گرایان معتزلی و شیعی به زبان باطنی تأویلی مورد نظر این روایات نیز مطرح شده که این مقاله برای یافتن تفسیری قابل دفاع از آیه و ارائه پاسخی به این انتقادات، بررسی لغوی و مطالعه‌ی روایی مربوط به این آیه را پی گرفته است. در این راستا مستند به منابع اصیل لغوی سه دیدگاه مهم در مفهوم «تفت» بررسی شده و این دیدگاه‌ها قابل ارجاع به یکدیگر دانسته شده است. طبق این بررسی فارغ از ابهاماتی که درباره معنای اصلی ریشه «تفت» مطرح است، معنای متبادر از تعبیر قضای تفت در کاربرد قرآنی همان رفع آلودگی‌ها و ژولیدگی‌هاست که البته ملازمه روشنی با انجام برخی مناسک پایانی حج دارد که با رفع آلودگی‌ها و زدودن زواید ظاهری بدن و برطرف شدن محدودیت‌های گذشته همراه است. اما برخی روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) به نقل منابع متقدم و اصیل حدیث شیعی، افزون بر این، به افق دیگری از معنای آیه به‌عنوان معنای تأویلی باطنی اشاره دارند و «لقاء الامام» را تأویل آیه دانسته‌اند. این روایات به‌رغم برخی مناقشات، از دیدگاه‌های افراطی و غیر قابل دفاع باطنی، بیگانه بوده و در چهارچوب نظریه زبان تأویلی قرآن در مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) تحلیل‌پذیر است. ضمن آنکه برخلاف تصور برخی منتقدان، در این روایات، «قضاء تفت» به لقاء امام تفسیر شده است نه خود «تفت».

◀ **کلیدواژه‌ها:** قضاء تفت، آیه ۲۹ حج، روایات تفسیری، باطن، تأویل، عقل‌گرایان.

## ۱. مقدمه

در آیه ۲۹ حج که از آن به آیه قضای تفت یاد می‌کنیم، در سیاق وظایف حاجیان در ادای مناسک حج چنین می‌خوانیم: «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ». از سه جهت می‌توان اهمیت بررسی مفهوم قضای تفت در این آیه را دریافت: نخست از جهت غرابت مفهومی واژه تفت در لغت عربی و کاربرد قرآنی و روایی، دوم از جهت گوناگونی روایات تفسیری ذیل آیه و سوم از جهت رویکرد انتقادی عقل‌گرایان معتزلی و برخی اندیشوران نومعتزلی به بخشی از روایات شیعی در تفسیر آیه.

در ارتباط با جهت نخست، این سخن از لغوی مشهور و متقدم ابو عبیده معمر بن مثنی (۲۰۹ق) قابل توجه است که می‌گوید: «هیچ شعر عربی درباره تفت سراغ ندارم که بتوان به آن استدلال نمود.» (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۴) این سخن هرچند به‌طور مطلق مورد نقد قرار گرفته و شعری از امیه بن ابی صلت شاهدی برخلاف این ادعا دانسته شده (نک: جاحظ، ۱۹۳۸م، ج ۵، ص ۳۷۶)<sup>۱</sup>، این یک شاهد نمی‌تواند غرابت کاربرد آن را در زبان عرب نفی کند. همچنین از زجاج (۳۱۱ق) نقل است که لغویان معنای «تفت» را تنها از دانش تفسیر قرآن آموخته‌اند. (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۱۹۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۲۱) ظاهراً مراد از دانش تفسیر در اینجا دانش نقلی و روایی تفسیر است که فراتر از تحقیقات لغوی، منبعی برای مفسران بوده؛ چه اینکه در برخی نقل‌ها تفسیر تفت به ابن عباس نسبت یافته است. (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۱۹۰) همچنین واژه تفت تنها یک بار در قرآن ذکر شده و در روایات نیز جز در ارتباط با مضمون آیه، کاربرد شایعی ندارد.

اما در ارتباط با جهت دوم، روایات تفسیری ذیل این آیه به‌ویژه در منابع شیعی گوناگون است؛ در حالی که برخی هماهنگ با سیاق ظاهری آیه، آن را ناظر به برخی مناسک شرعی در حج تفسیر کرده‌اند، برخی دیگر با تفسیر قضای تفت به دیدار و تعهد به مقام امامت و ولایت، افق دیگری از معنای آیه فراتر از سیاق ظاهری ترسیم نموده‌اند. البته دسته نخست از این روایات چندان هم یکدست نیستند و جای تحلیل و بررسی دارند. از سوی دیگر اشاره دسته دوم از روایات شیعی به زبان باطنی تأویلی

قرآن در ذیل این آیه از اهمیت بالایی برخوردار بوده و به موازات آن در میان برخی مذاهب دیگر به‌ویژه عقل‌گرایانی چون معتزله با نقدها و مناقشه‌های جدی مواجه شده است که جهت سوم اهمیت این بررسی را گواهی می‌دهد.

به‌رغم اهمیت مضاعف این بحث، پیشینه‌چندانی از آن دیده نمی‌شود و جز در مباحث پراکنده مفسران در ذیل آیه نمی‌توان آن را سراغ گرفت. مقاله حاضر برای یافتن تفسیری قابل دفاع از آیه و ارائه پاسخی به انتقادات، در صدد است به روش توصیفی تحلیلی، نخست جست‌وجویی در معنای لغوی این مفهوم انجام دهد و سپس روایات متنوع تفسیری ذیل آیه را گزارش نموده و در نهایت در مقایسه با مفهوم لغوی و عرفی، جمع‌بندی و تحلیل مناسبی از مضمون این روایات ارائه کند تا از این رهگذر هم تفسیری روشن و قاعده‌مند از آیه به دست آید و هم تحلیلی قابل دفاع از زبان باطنی در دیدگاه شیعی با رویکرد تطبیقی ارائه گردد. خاطر نشان می‌شود روایات تفسیری و تأویلی در این مقاله بر پایه قدمت و اصالت منابع در میراث حدیثی شیعه و متن پژوهی و بررسی سازگاری دلالتی آن‌ها با متن آیات گزینش شده‌اند که در اعتبارسنجی احادیث تفسیری جایگاهی شایسته دارد.

## ۲. بررسی لغوی

در معنای «تفت»، آرائی میان لغویان و نحویان و به‌تبع مفسران مطرح شده است. پیش‌تر سخن ابو عبیده و زجاج در نفی کاربرد تفت در ادبیات عرب و تکیه لغویان به دانش تفسیر قرآن در این باره گزارش شد. با این حال بررسی این موضوع در میان ادیبان و لغویان به‌رغم آنکه تحت‌تأثیر دانش تفسیر دانسته شوند، اهمیت دارد. در این باره سه دیدگاه به شرح زیر قابل مطالعه است:

**دیدگاه نخست:** از ادیبان و نحویان مفسری چون نصر بن شمیل (۲۰۳ق)، محمد بن مستنیر قطرب (۲۰۶ق)، ابوزکریا فراء (۲۰۷ق)، ابوالعباس مبرد (۲۸۶ق)، ابوالعباس ثعلب (۲۹۱ق) و... نقل است که «تفت» را به هر ژولیدگی و غبارآلودی و پلیدی در بدن انسان معنا کرده‌اند که باید رفع شود. (نک: ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۱۹۰؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۱۲۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۲۱؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۵۰) در همین راستا از ابو عبدالله ابراهیم بن محمد بن عرفة ازدی معروف به

نَفْطَوِيَه (م ۳۲۳ق) چنین نقل شده است: از اعرابی فصیحی معنای آیه را پرسیدیم. او گفت: من قرآن تفسیر نمی‌کنم، ولی ما خطاب به دیگری می‌گوییم: «ما أَتَفَثَكَ و ما أذْرَنَكَ» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۲۲)

این عبارت البته معنای لغت تفت را چندان واضح نمی‌کند و تنها باید به قراین سیاقی این عبارت تکیه کرد. لغویان و مفسران در پرتو این عبارت، تفت را به معنای وسخ و آلودگی دانسته و پیرو آن واژه قضاء در عبارت «لیقضوا تفتهم...» را متناسب با آن به معنای رفع و ازاله شمرده‌اند. (زمخشری، بی تا، ص ۳۸) از جمله برخی مفسران تصریح کرده‌اند که تفت به معنای وسخ (چرکی و قذارت و پلیدی و آلودگی) است: «أصل التفت في اللغة الوسخ، تقول العرب للرجل تستقدره: ما أتفتك أي ما أوسخك! و أقدرك!» (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۲۰؛ نیز رازی، ۱۳۶۶ش، ج ۱۳، ص ۳۲۱-۳۲۲؛ زمخشری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۵۳؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۵۰)

راغب اصفهانی نیز در همین راستا و با تطبیق بر آیه «لَيُقْضُوا تَفَثَهُمْ...» می‌نویسد: «یزیلوا وسخهم. يقال: قضی الشیء یقضی: إذا قطعه و أزاله. و أصل التفت: وسخ الظفر و غیر ذلك مما شابه أن یزال عن البدن» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۶۵)؛ یعنی باید وسخ و آلودگی‌های خود را برطرف کنند. وقتی گفته می‌شود چیزی را قضا کرد یعنی آن را برید و زایل نمود. ریشه معنای تفت چرک ناخن و امثال آن است که از بدن زایل می‌شود.

در این تعریف، واژه قضا به معنای ازاله و قطع آمده که با معنای ریشه قضی در لغت نیز هماهنگ است؛ زیرا لغویان این ماده را به معنای فیصله بخشیدن و پایان دادن به فعل یا قول دانسته و آن را به صفات و احوال نیز توسعه داده‌اند. (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۱۶۹) در واقع قضای تفت یعنی برطرف کردن آلودگی و ژولیدگی سر و دست که از حال احرام باقی مانده است.

تفسیر لغوی تفت به آلودگی را در کاربرد روایی این ماده در متن زیر از حدیث مدینی نیز می‌توان دید: «تفتت الدماء مكانه.» (ابن اثیر، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۱۹۱) همچنین تحلیل متفاوتی از ریشه‌شناسی تفت در دیدگاه فوق را آلوسی از ابو محمد بصری چنین نقل کرده است که «التفت من التفت و هو وسخ الأظفار، و قلبت الفاء ثاء

کما فی "مغثور" (آلوسی، ۱۴۰۵ق، ج ۹، ص ۱۳۹) بر اساس این تحلیل در ماده تفت، حرف ثاء در اصل فاء بوده است.

**دیدگاه دوم:** برخی دیگر از لغویان و نحویان چون صاحب بن عباد در *المحیط* و جوهری در *صحاح*، «تفت» را به پاره‌ای از محرمات حال احرام که در مناسک پایانی حج قرار دارند، یعنی حلق، تقصیر، عطر زدن و ذبح معنا کرده و پیرو آن «قضای تفت» را به معنای انجام دادن و پایان بخشیدن حج با این مناسک دانسته‌اند. (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۱۹۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۲۰؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۴؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۴۲۲؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۵۰)

در عبارتی که ابن فارس از ابو عبیده نقل کرده چنین آمده است: «قال أبو عبیده: هو قصُّ الأظافر و أخذ الشَّارب و شمُّ الطیب و كلُّ ما یحرُم علی المُحْرِمِ إلاً النکاح.» (ابن فارس، ۱۳۸۷ش، ص ۱۳۵)

به نظر می‌رسد سخن زجاج در اینجا شایسته یادآوری و اذعان است که لغویان با تکیه به دانش تفسیر به معنای این واژه اقدام کرده‌اند نه ریشه‌شناسی لغوی و استعمال عربی. چه اینکه خود ابو عبیده نیز این لغت را فاقد پیشینه استعمال در شعر عربی شمرده است. (نک: همان‌جا) از همین رو در عبارات لغویان نیز مانند مفسران ناهماهنگی دیده می‌شود. (نک: مصطفوی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۲۰) این ناهماهنگی به‌طور خاص خود را در رابطه معنایی دو مفهوم قضا و تفت نشان می‌دهد. برخی با تفسیر تفت به وسخ و آلودگی، قضاء تفت را به معنای رفع و ازاله این صفت دانسته‌اند، برخی دیگر با تفسیر تفت به برخی مناسک شامل اعمالی که برطرف‌کننده وسخ و آلودگی است، قضای تفت را به معنای انجام و اتمام اعمال حج تفسیر کرده‌اند. در این میان، قول نخست از شهرت بیشتر و پشتوانه لغوی استوارتری برخوردار بوده و در روایات تفسیری نیز تأیید می‌شود. روایات تفسیری در بحث آینده بررسی می‌شوند، اما به لحاظ لغوی این نکته شایان ذکر است که به‌رغم ادعای ابو عبیده، برخی محققان شاهدی از شعر عربی برای معنای تفت آورده‌اند؛ به‌طور خاص جاحظ در شعر أمیه بن أبی الصلت در وصف حاجیان در دوران جاهلیت این شعر را نقل کرده است: «شاحین أباطهم لم یزوعوا تفتاً/ و لم یسلوا لهم قُملاً و صیباناً» (جاحظ، ۱۹۳۸م، ج ۵، ص ۳۷۶؛

نیز نک: قرطبی، (۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۵۰)

این شعر به سستی جاهلی اشاره دارد که حاجیان برای پیشگیری از آلودگی موی سرشان در مدت احرام، موی خود را با داروهای گیاهی آغشته نموده و آن را می بستند تا نیاز به شانه کردن و زدودن حشرات و شپش‌ها نداشته باشند. از این رسم به «تلبید» یاد شده است. طبق این شعر گویا تفت به همان رسم تلبید ناظر است و عبارت «لم یزوعوا تفتاً» به این معناست که آن‌ها موهای خود را که با داروهای گیاهی آمیخته و بسته شده بود، از هم جدا و باز نمی کردند.

**دیدگاه سوم:** برخی محققان معاصر از منظری متفاوت در جست‌وجوی ریشه لغت تفت، به سرچشمه‌های زبان عبری ارجاع داده و آن را واژه‌ای دخیل دانسته‌اند که در زبان اصل یعنی عبری با تلفظ «تافس» و یا «تافش» به معنای قبض و امساک حضور دارد. (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۰، ص ۷۶؛ مصطفوی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۲۰) این محققان وجه مناسبت این معنا را با تفت چنین توضیح داده‌اند که مناسک حج با امساک که همان احرام است آغاز و به استثنای برخی محرمات، با تقصیر پایان می پذیرد. لذا تفت به معنای همان محدودیت‌های حج و قضای تفت به معنای اتمام آن محدودیت‌ها و درآمدن از حال احرام و امساک است. (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۰، ص ۷۶؛ مصطفوی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۸۹-۳۹۰)

ریشه‌یابی عبری این واژه هرچند از سوی برخی دیگر از محققان نقد شده (واعظزاده، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۷۹۰-۷۹۱) اما فارغ از میزان استواری این ریشه‌شناسی، تفسیر تفت به قبض و امساک با همان دیدگاه نخست که در منابع لغوی مشهورتر است نیز قابل جمع است. در واقع طبق رأی مشهور در ادبیات اسلامی این واژه به صفت و حالت خاصی که در پی محدودیت‌های حال احرام بر حاجیان عارض می‌شود، اطلاق شده است. این حالت خاص همان ژولیدگی و آلودگی است که اولاً ناشی از محدودیت‌هایی چون حرمت حلق و تقصیر و استعمال بوی است و ثانیاً در پی مناسکی چون ذبح قربانی صورت می‌گیرد. مناسبت این معنا با مفهوم قبض و امساک نیز روشن است. در واقع حاجیان در این حال از نظافت خود دست‌نگه داشته و نسبت به اعمالی خودداری می‌کنند.

بنا بر آنچه گذشت، فارغ از ابهاماتی که درباره معنای اصلی ریشه «تفت» مطرح شد، معنای مقصود و مراد از تعبیر «قضای تفت» در آیه با ابهام جدی مواجه نیست و می‌توان گفت واژه تفت در عرف عرب معنای آشنایی داشته که قرآن کریم ناظر به همین معنای آشنا آن را به کار برده است. در کاربرد قرآنی تعبیر قضای تفت نیز، هرچند رفع آلودگی‌ها و ژولیدگی‌ها معنای نخستین است که به ذهن می‌رسد، همین معنا ملازمه روشنی با انجام برخی مناسک حج دارد که با رفع آلودگی‌ها و زدودن زواید ظاهری بدن و برطرف‌شدن محدودیت‌های گذشته همراه است.

### ۳. بررسی تفسیر روایی

روایات به دلیل انتساب به آگاهان و رازدانان واقعی قرآن هم از جهت تفسیر ظاهری و فهم ادبی و عرفی و هم از جهت ابعاد فراعرفی (باطنی و تأویلی) برای مفسران قابل اعتنا می‌باشند. روایات تفسیری ذیل آیه مورد بحث نیز از همین منظر شایسته بررسی‌اند. این روایات در دو دسته به شرح زیر قرار می‌گیرند:

#### ۳-۱. روایات تفسیر ظاهری

این دسته شامل طیفی از روایات فریقین در ذیل آیه قضای تفت است. روایات اهل سنت عموماً در این دسته قرار می‌گیرند. اما روایات مکتب اهل بیت علیهم‌السلام افزون بر این دسته، شامل دسته دوم نیز هستند. روایات دسته نخست همگون با معنای لغوی و ظاهری آیه به دو وجه لغوی گذشته اشاره دارند. برخی تفت را به خود و سخ و آلودگی‌ها و ژولیدگی‌های حاجیان در حال احرام معنا کرده و برخی به برطرف کردن و سخ و آلودگی‌های حال احرام به‌مثابه بخشی از مناسک پایانی حج تفسیر کرده‌اند. البته متن این روایات نیازمند بازخوانی و بررسی به نظر می‌رسد.

در روایتی از امام باقر علیه‌السلام به نقل مسند شیخ صدوق محدث جلیل القدر قرن چهارم، تفت به پرهیز و امساک از بوی خوش تفسیر شده که مؤید معنای لغوی اول و سوم است: «أَنَّ التَّفْتَ حُفُوفُ الرَّجُلِ مِنَ الطَّيْبِ فَإِذَا قُضِيَ نُسُكُهُ حَلَّ لَهُ الطَّيْبُ.» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵، رقم ۳۰۳۴)

در روایت امام صادق علیه‌السلام خطاب به عبدالله بن سنان نیز به روایت دو عالم متقدم شیعه شیخ کلینی و شیخ صدوق، در راستای وجه لغوی دوم قضای تفت به مناسکی

چون چیدن سیبل و کوتاه کردن ناخن تصریح شده است. (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۴؛ ص ۵۴۹؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵، رقم ۳۰۳۶) همچنین در روایتی از شیخ صدوق به نقل از امام رضا علیه السلام وجه لغوی دوم تأیید شده و تفت به خود مناسک پایانی حج تفسیر شده است: «التَّفْتُ تَقْلِيمُ الْأَطْفَارِ وَ طَرْحُ الْوَسَخِ وَ طَرْحُ الْأَحْرَامِ عَنْهُ». (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵، شماره ۳۰۳۵) این معنا در منابع سنی نیز از جمله به ابن عباس و ابن عمر نسبت یافته است. (طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۱۰۹-۱۱۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۱۹۰) برخی مفسران نیز در همین راستا با تعریف «تفت» به مناسک حج، «قضای تفت» را به انجام رساندن و به پایان بردن مناسک حج با اعمالی چون سرتراشیدن و غسل و... دانسته‌اند. (نک: طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۳۱۱)

در منابع شیعی، همچنین روایتی از شیخ صدوق به نقل از امام صادق علیه السلام با این متن دیده می‌شود: «أَنَّ التَّفْتَ هُوَ الْحَلْقُ وَ مَا فِي جِلْدِ الْإِنْسَانِ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵، شماره ۳۰۳۳) مشکلی که در این متن دیده می‌شود آن است که از یک سو تفت را به حلق که یکی از مناسک حج است و در واقع برطرف‌کننده وسخ و ژولیدگی حاجیان می‌باشد، تفسیر کرده که همان رأی لغوی دوم است، و از سوی دیگر خود آلودگی‌ها را معنای آن شمرده است: «وَ مَا فِي جِلْدِ الْإِنْسَانِ» روشن نیست که روایت در مقام بیان معنای تفت است یا معنای قضای تفت؟ بر اساس تفسیر تفت به وسخ، ظاهراً در بخش اول قضای تفت را معنا کرده و در بخش دوم خود تفت را. اما بر اساس تفسیر تفت به مناسک عبادی خاص، بخش دوم روایت از ابهام جدی برخوردار است. در جمع‌بندی این دسته از روایات با توجه به بررسی لغوی گذشته باید گفت هرچند روایات ناظر به تفسیر تفت به وسخ با معنای مشهور لغوی هماهنگ است، روایات ناظر به تفسیر تفت به برخی مناسک حج که از کثرت بیشتری نیز برخوردارند، بر اساس نظر مشهور لغوی نیازمند توجیه می‌باشند. در این باره به نظر می‌رسد لسان این روایات تفسیر تحت‌اللفظی آیه نیست و در واقع ناظر به معنای قضای تفت است نه خود تفت.

### ۲-۳. روایات تفسیر باطنی تأویلی

دسته دوم روایات از افقی دیگر به تفسیر قضای تفت پرداخته و در واقع تأویلی فراتر



از معنای عرفی و عمومی آن را مورد توجه قرار داده‌اند. این روایات به منابع مکتب اهل بیت علیهم‌السلام اختصاص دارد. به نظر می‌رسد تحلیل این روایات افزون بر افق‌گشایی از ابعاد عمیق و پنهان زبان قرآن، به فهم بهتر روایات تفسیر ظاهری نیز کمک می‌کند.

متن مشهوری از این روایات به نقل از امام صادق علیه‌السلام خطاب به ذریح محاربی است که در جریان آن، وی از امام معنای دستور الهی در آیه قضای تفت را می‌پرسد و امام چنین پاسخ می‌دهند: «لِيُقْضُوا تَفْتَهُمْ لِقَاءَ الْإِمَامِ وَ لِيُوفُوا نُذُورَهُمْ تِلْكَ الْمَنَاسِكُ». در ذیل این خبر آمده است که عبدالله بن سنان از دیگر اصحاب امام پس از شنیدن آن خدمت امام رفته همان سؤال را می‌پرسد و امام می‌فرماید: «أَخَذُ الشَّارِبِ وَ قَصُّ الْأُظْفَارِ وَ مَا أُشْبِهَ ذَلِكَ». سپس عبدالله بن سنان به تفاوت این پاسخ با پاسخ امام به ذریح محاربی اشاره می‌کند و امام پاسخ می‌دهند: «صَدَقَ ذَرِيحٌ وَ صَدَقْتَ إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَ بَاطِنًا وَ مَنْ يَحْتَمِلُ مَا يَحْتَمِلُ ذَرِيحٌ» (نک: کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۴؛ ص ۵۴۹؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵؛ حویزی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۴۹۱).

این روایت به روشنی بر دو وجه ظاهری و باطنی قضای تفت در آیه دلالت دارد. وجه باطنی تأویلی قضای تفت بر اساس این روایت ملاقات با امام است. در روایتی دیگر از امام باقر علیه‌السلام نیز چنین نقل شده است: «تَمَامُ الْحَجِّ لِقَاءَ الْإِمَامِ» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۴؛ ص ۵۴۹) همچنین در روایتی دیگر از امام باقر علیه‌السلام نقل شده است که پس از مشاهده انبوه طواف‌کنندگان فرمودند: «فَعَالَ كِفْعَالِ الْجَاهِلِيَةِ أَمَا وَ اللَّهُ مَا أَمَرُوا بِهِذَا وَ مَا أَمَرُوا إِلَّا لِيُقْضُوا تَفْتَهُمْ وَ لِيُوفُوا نُذُورَهُمْ فَيَمُرُوا بِنَا فَيَخْبِرُونَا بَوْلَايَتِهِمْ وَ يَعْرَضُوا عَلَيْنَا نَصْرَتِهِمْ» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۹۲).

روایت ذریح محاربی در ذیل آیه قضای تفت، در شمار دیگر روایات باطنی در حوزه تفسیر در معرض نقد مخالفان قرار گرفته است. طیفی از منتقدان این روایات را عقل‌گرایانی از اهل سنت و شیعه تشکیل می‌دهند که به دلیل مبانی خاصی که در زبان قرآن و روش تفسیر دارند، مضمون این روایات را برنمی‌تابند. در بحث آینده، بررسی و تحلیل این آراء می‌آید.

#### ۴. نگاهی به رویکرد انتقادی عقل‌گرایان به تفسیر باطنی قضای تفت

روایات باطنی بخش قابل توجهی از روایات قرآن‌شناختی شیعیان امامی و باطنی را

تشکیل می‌دهد. به‌رغم تفاوت‌های جدی در مبانی فکری و تفسیری این دو فرقه در تعریف و قلمرو زبان باطنی قرآن، گویا وجه اشتراک آن دو، جبهه واحدی را برای معتزله و برخی دیگر از عقل‌گرایان ترسیم کرده که به نقدهای مشترک ایشان دامن زده است. در اینجا رویکرد انتقادی دو دسته از مخالفان از میان فریقین بررسی و تحلیل می‌شود: دسته نخست برخی مفسران معتزلی و دسته دوم برخی پژوهشگران شیعی.

#### ۱-۴. بررسی رویکرد انتقادی مفسران معتزلی

مفسران معتزله با تأکید بر اصل فهم‌پذیری عام قرآن، به روایات اشمال آیات بر ظاهر و باطن در رویکرد باطنیه و امامیه انتقادات جدی دارند. قاضی عبدالجبار با تأکید بر اینکه زبان قرآن تابع قرارداد و مواضعه‌ای است که در لغت و دلالت عربی شکل گرفته (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ج ۵، ص ۱۶۰-۱۶۵) هر حوزه‌ای از حوزه‌های قرآن‌شناختی را که با این مبنا بیگانه باشد، زیر سؤال می‌برد. وی با اشاره به دیدگاه باطنیه و امامیه که آیات را دارای ظاهر و باطن شمرده و به تأویلی باطنی فراتر از ظاهر قرآن معتقدند که فهم آن به حجت یا امام اختصاص دارد، این دیدگاه را اساساً با حکمت الهی در عربی بودن زبان قرآن ناسازگار دانسته و با توجه به عدم دسترسی به حجت و امام معصوم، آن را باعث مسدود شدن باب فهم و شناخت قرآن و عبث و بی‌فایده بودن قرآن تلقی می‌کند. (نک: همان، ج ۱۶، ص ۳۶۳-۳۷۹)

دربارۀ تلقی و داوری فوق از نظریه زبان باطنی قرآن، نکاتی شایسته تأمل است:

**نکته اول:** دغدغه جدی این دیدگاه، در تأکید بر دلالت‌های عربی قرآن در مقام تفسیر و نقد رویکردهای غیر ضابطه‌مند برخی باطنیان که معنای ظاهری را اصولاً مراد الهی نمی‌دانند، در جای خود شایسته توجه بوده و از منظر مفسران امامیه نیز، نظریه باطنیان در این باره قابل نقد است. اما آنچه در دیدگاه معتزله در نفی زبان باطنی مطرح شده، فراتر از این بوده و اشمال قرآن بر سطوح و لایه‌هایی غیر قابل فهم برای عموم زبان‌دانان عرب که نیازمند هدایت خاص دینی از سوی پیشوایان باشد، از اساس انکار شده و از یک سو با مبنای زبان وضعی و قراردادی و از سوی دیگر با حکمت الهی در تفهیم معانی به مخاطبان در قالب زبان عربی ناسازگار تلقی شده است.

در این مدعا به نظر می‌رسد قاضی عبدالجبار شناخت و تحلیل درست و کاملی از

روایات اشتمال قرآن بر ظاهر و باطن نداشته و دیدگاه مشهور امامیه و محققان باطنیه را در این باره بر اساس رویکرد افراطی جماعتی از ایشان تفسیر کرده است. این تفسیر باعث شده است که نگاه وی و برخی دیگر از مفسران معتزلی به روایات تأویلی باطنی در منابع روایی شیعه کاملاً منفی و گاه استهزاآمیز باشد. (نک: همان، ج ۱۶، ص ۳۶۳)

**نکته دوم:** زبان باطنی قرآن در میان موافقان آن وجوه و سطوح متنوعی داشته و از تحلیل واحد و یکسانی برخوردار نبوده و طیفی از رویکردها را در بر می‌گیرد؛ یک سوی این طیف را رویکرد افراطی برخی باطنیان تشکیل می‌دهد که اصولاً زبان باطنی را مراد الهی تلقی کرده و زبان ظاهر را رهن فهم قرآن دیده‌اند و در سوی دیگر این طیف رویکرد تفریطی مفسرانی قرار دارد که باطن قرآن در برابر ظاهر را بر مطلق فهم معانی قرآن در برابر لفظ و تنزیل آن حمل کرده و هر معنایی را در پس ظاهر لفظ و تنزیل آن در شمار باطن دانسته‌اند. در میانه این دو رویکرد، رویکردهای متفاوتی قرار می‌گیرد که بعضاً حتی خود معتزله نیز به آن باور داشته و سطح و مرتبه‌ای از معانی باطنی را می‌پذیرند. در این میان، نظریه قابل دفاع در مکتب تفسیری امامیه و محققان باطنیه نیز قرار می‌گیرد که به نظر می‌رسد از نقد معتزله مصون است. در این نظریه، قرآن در چهارچوب دلالت‌های زبانی و عرفی، فهم‌پذیر و قابل تحلیل بوده و فهم و تفسیر ظاهری آن وابسته به روایات نیست؛ اما اولاً به دلیل ماهیت ادبی زبان و قابلیت‌های آن و ثانیاً به دلیل خصوصیات معنایی بسیاری از مفاهیم قرآنی و تعلق آن‌ها به ژرفای عالم وجود و حقایق و موجودات متعالی و برتر از حس مادی، ادعا آن است که همان زبان ظاهری در نیت و قصد گوینده از ظرفیت و قابلیت برخوردار شده است که متناسب با ظرفیت‌های فکری و معنوی مخاطبان، در مراتب مختلف، وجوه معنایی متنوعی را برمی‌تابد. چنین ظرفیتی البته در زبان‌های عرفی به دلیل محدودیت سطح مفاهیم و معانی مورد نظر گویندگان و واضعان اولیه، مورد توجه قرار نگرفته و تنوع وجوه معنایی آن‌ها تنها در حد آرایه‌های ادبی و صناعی چون مجاز و استعاره و کنایه و اشاره و یا چندمعنایی و یا کدگذاری و رمزگویی دیده می‌شود؛ آن‌گونه که در میان ادیبان و شاعران رایج است؛ اما زبان قرآن افزون بر بُعد ادبی، با توجه به ابعاد معرفتی والای خود می‌تواند از ظرفیت و گنجایشی فراتر برخوردار باشد. چنین قابلیت‌هایی البته از

بستر همان دلالت‌های زبانی برخاسته و زمینه‌های آن در همان زبان عرفی نیز دیده می‌شود. اصولاً این نکته که گوینده حکیم لزوماً در قالب زبان ظاهری و دلالت‌های عرفی عام سخن نگوید و قالب‌های زبانی و ادبی متنوعی برای القای مستقیم و غیرمستقیم پیام‌های خود انتخاب کند، در میان گویندگان امری رایج و مقبول، بلکه از نشانه‌های حُسن و جمال ادبی یک سخن است. اما وجه فارق زبان ادبی قرآن از دیگر زبان‌های ادبی عرفی، از این جهت است که آیات قرآن با تعالی معنایی نسبت به مفاهیم و حقایقی در عوالم مختلف هستی اعم از عالم مادی و عالم مثال و عالم مجردات و عقول و نیز با گستره‌ای مصداقی به وسعت همه مخاطبان انسانی در درجات و شرایط گوناگون همراه شده است. بنابراین چنین ظرفیت و قابلیت در زبان قرآن با عربی بودن آن و تابعیتش از قراردادهای زبانی و چهارچوب‌های دلالتی ناسازگار نیست، بلکه نشانه تکامل بخشی و شکوفاسازی زبان عربی در بستر دلالت‌های قرآنی خواهد بود؛ نکته‌ای که شاید وجهی قابل دفاع از «مبین بودن» زبان عربی قرآن باشد. (نک: اسعدی، ۱۳۸۳)

با این توضیح نقد دیگری که در دیدگاه معتزله بر زبان باطنی گذشت، یعنی مخالفت آن با حکمت الهی و استلزام سدّ باب فهم قرآن در غیاب حجت و امام نیز پاسخ داده می‌شود. در واقع فهم ظاهری و باطنی، تابعی از هدایت‌های عام و خاص الهی است. در این میان، فهم باطنی به معنای خاص آن از منظر محققان امامیه و باطنیه، مرتبه‌ای از رشد و کمال ایمانی مخاطبان قرآن است که تحت هدایت‌های خاص الهی و راهنمایی پیشوایان دین حاصل می‌شود. اما فهم ظاهری قرآن که بر اساس دلالت‌های زبانی و آموزه‌های عمومی آن تحت هدایت‌های عامه الهی حاصل می‌شود، در این نظریه معطل و مسدود نمی‌ماند؛ گو اینکه در همین سطح فهم ظاهری نیز هدایت‌های عام و ارزشمندی از سوی پیشوایان دینی در قالب روایات تفسیری در دسترس است که می‌تواند افق‌گشای فکر مفسران باشد و یا معیاری برای بررسی و نقد و آسیب‌شناسی اندیشه‌ها و آرای تفسیری قرار گیرد.

**نکته سوم:** بنا بر آنچه گذشت، باور به زبان باطنی قرآن می‌تواند به معنای توسعه‌پذیری این زبان در بستر سطوح و لایه‌های دلالتی متنوعی تفسیر شود که

به‌صورت طولی و با حرکت از سطح ظاهری و عرفی معنا به عمق و ژرفای فراحسی معانی، با الفاظ قرآن ارتباط می‌یابد و برحسب مصادیق مختلف معنا در زمان‌های گوناگون بر آیات تطبیق می‌شود. بسیاری از روایات تأویلی باطنی در تفاسیر اهل بیت (علیهم‌السلام) از این قبیل است. نمونه بارز این روایات در تأویل قتل و حیات به اضلال و هدایت در ذیل آیه ۳۲ مائده<sup>۲</sup> گزارش شده که گواه خوبی برای تحلیل‌پذیری تأویل باطنی و امکان توسعه آن در موارد مشابه است. (حویزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۱۸) نمونه دیگر تأویل طعام به علم در آیه «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (عبس: ۲۴) است که بر اساس آن ضرورت مراقبت و توجه انسان به منبع و مصدر علوم و آگاهی‌های الهی یا شیطانی خویش مورد تأکید قرار می‌گیرد.

خاطر نشان می‌شود دامنه تأویل‌های باطنی قرآن گسترده است و روابط معنایی میان الفاظ و بطون آن‌ها گاه چنان پنهان و دیریاب است که در تحلیل نخست صحیح به نظر نمی‌رسد، اما آنچه می‌تواند به کشف این روابط و تحلیل درست آن‌ها کمک کند، آشنایی هرچه بیشتر با ادبیات و فرهنگ دینی مبتنی بر قرآن و حدیث است؛ آیه قضای تفت نمونه قابل توجهی از این قسم است که حتی برای برخی محققان متأخر شیعی نیز با ابهام و انکار روبه‌رو شده است.

#### ۲-۴. بررسی رویکرد انتقادی برخی پژوهشگران شیعی

در میان معاصران، برخی پژوهشگران از موضعی انتقادی روایات تفسیر باطنی قضای تفت را فراتر از ضوابط تأویل باطنی و فاقد مناسبت با لفظ و ظاهر آیه دانسته و آن‌ها را مجعول معرفی کرده‌اند. (نک: شاکر، ۱۳۷۶، ص ۱۸۱؛ نکونام، بی‌تا، ص ۱۱) در این باره نکاتی گفتنی است:

**نکته اول:** هرچند تفسیر لغوی تفت به وسخ و آلودگی و قضای تفت به معنای زدودن آن تفسیری مشهور است، انتقاد فوق مبتنی بر تفسیر باطنی خود تفت به لقای امام است، درحالی‌که این مبنا در روایات تفسیری و دیدگاه مفسران تصریح نشده و قراین نشان می‌دهد مراد از روایت مزبور تفسیر قضای تفت به لقای امام است نه خود تفت.

**نکته دوم:** دیدگاه لغوی دوم در معنای تفت همان مناسک حج و قضای تفت به معنای انجام آن‌هاست و طبق این تفسیر روایت تأویلی باطنی مزبور را می‌توان ناظر به

این معنا دانست که لقای امام و تعهد ولایی، در واقع مصداقی باطنی تأویلی از مناسک ظاهری حج می‌باشد. طبعاً معنای باطنی تأویلی در مبنای مشهور باید با لفظ و معنای ظاهری آیه مناسبتی داشته باشد. مفسران ارجمند شیعه مناسبت ظاهر و باطن این آیه را با عبارات گوناگون تبیین کرده‌اند؛ از جمله فیض کاشانی می‌نویسد: «وجه الأشتراك بین التفسیر و التأویل هو التطهیر فان أحدهما تطهیر عن الأوساخ الظاهرة و الآخر عن الجهل و العمی»: مفهوم «تطهیر» وجه اشتراک تفسیر و تأویل آیه است؛ زیرا یکی بر تطهیر از آلودگی‌های ظاهری و دیگری بر تطهیر از آلودگی جهل و کوردلی دلالت دارد. (فیض کاشانی، ۱۳۶۲ش، ج ۳، ص ۳۷۶)

مجلسی نیز می‌نویسد: «و أخبت الأرجاس الروحانية الجهل والضلالة و مذام الأخلاق و هی إنما تزول بقاء الامام»: بدترین پلیدی‌های روحی همان جهالت و گمراهی و اخلاقیات نکوهیده است که با دیدار امام از میان می‌رود. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۳۶۰؛ نیز همو، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۲۸۷؛ مجلسی، محمدتقی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۲۵۴)

ذکر این نکته در اینجا شایسته است که لقای امام در روایت مزبور تنها دیدار ظاهری آنان و یا زیارت قبور آنها نیست، بلکه دیداری برای ابراز مودت و ولایت و سرسپردگی به اوامر آنان به‌عنوان اولوالامر مراد است که در دیگر متون اسلامی ملاک مقبولیت اعمال تلقی شده است؛ از جمله در حدیثی نبوی به نقل شیخ مفید آمده است: «وَ الَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ نَبِيًّا لَوْ أَنَّ رَجُلًا لَقِيَ اللَّهَ بِعَمَلٍ سَبْعِينَ نَبِيًّا ثُمَّ لَمْ يَأْتِ بِوَلِيَّةٍ أَوْلَى الْأَمْرِ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ مَا قَبِلَ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَ لَا عَدْلًا». (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۵، ح ۸) چنین عملی طبعاً در شرایط مختلف مصادیق متنوعی دارد. در زمان حضور و ظهور پیشوایان، دیدار ظاهری و ابراز ولایت در محضر ایشان و در زمان غیبت، توجه قلبی و ملکوتی به آنان به‌ویژه در زیارتگاه‌ها و مشاهد مشرفه منسوب به آنها و یا ارتباط و دیدار با نمایندگان و نایبان خاص یا عام ایشان می‌تواند در شمار این مصادیق باشد.

**نکته سوم:** هرچند در متن روایی گذشته ظاهراً لقای امام تأویل جمله «لیقضوا تفهیم» بیان شده است، ارتباط این معنا با واژه تغث تصریح نشده و برداشت منتقدان پایه استواری ندارد. افزون بر این حتی متنی از روایت ذریح محاربی به‌گونه‌ای متفاوت از تأویل مزبور یاد کرده و جمله «ولیوفوا نذورهم» را به لقای امام تأویل کرده است نه

«لیقضوا تفتهم» را. در این روایت به نقل از ذریح محاربی چنین می‌خوانیم: «قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَوْلُهُ تَعَالَى ثُمَّ لِيُقْضُوا تَفْتَهُمْ وَ لِيُوفُوا نُذُورَهُمْ قَالَ هُوَ لِقَاءُ الْإِمَامِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)» (استرآبادی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۳۱)

مؤید این متن روایتی دیگر از امام صادق (ع) به نقل شیخ کلینی است که امام پس از نگاه به طواف کنندگان چنین فرمودند: «طَوَّافٌ كَطَوَّافِ الْجَاهِلِيَّةِ أَمَا وَاللَّهِ مَا بِهِدَا أَمْرًا وَ لَكِنَّهُمْ أَمْرًا أَنْ يَطُوفُوا بِهِدِهِ الْأَحْجَارِ ثُمَّ يَنْصَرِفُوا إِلَيْنَا فَيَعْرِفُونَا مَوَدَّتَهُمْ وَ يَعْرِضُوا عَلَيْنَا نُصْرَتَهُمْ»: این طوافی مانند طواف زمان جاهلیت است. به خدا سوگند به این طواف امر نشده! بلکه امر شده‌اند که پیرامون این سنگها طواف کنند سپس به سوی ما بیایند و دوستی خود را نسبت به ما ابراز داشته دست یاری به ما بدهند... در ادامه این متن آمده است که امام آیه را تلاوت فرمود: «ثُمَّ لِيُقْضُوا تَفْتَهُمْ وَ لِيُوفُوا نُذُورَهُمْ» و چنین افزود: «التَّفْتُ الشَّعْتُ وَ النَّذْرُ لِقَاءُ الْإِمَامِ»: تفت همان پریشانی و ژولیدگی و نذر دیدار امام است. (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۹۲)

در روایتی دیگر از امام باقر (ع) نیز در همین فضا چنین نقل شده است که «فِعَالٌ كَفِعَالِ الْجَاهِلِيَّةِ أَمَا وَاللَّهِ مَا أَمْرًا بِهِدَا وَ مَا أَمْرًا إِلَّا لِيُقْضُوا تَفْتَهُمْ وَ لِيُوفُوا نُذُورَهُمْ فَيَمُرُّوا بِهَا فَيَخْبِرُونَا بِوَلَايَتِهِمْ وَ يَعْرِضُوا عَلَيْنَا نُصْرَتَهُمْ». (همان‌جا)

بر این اساس همان گونه که علامه مجلسی احتمال می‌دهد در تفسیر مزبور، «نذورهم» به تعهداتی معنا شده که در عالم میثاق نسبت به ولایت پیشوایان دین گرفته شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۳۶۰)

## ۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این نوشتار با محوریت مفهوم «قضاء تفت» نخست تحلیل لغوی و سپس بررسی روایات تفسیری را پی گرفت و با نگاهی به برخی انتقادات در میان عقل‌گرایان معتزلی و شیعی به نتایجی دست یافت که گواه هماهنگی متون روایی موجود با ظرفیت زبان قرآن بوده و نقد منتقدان را قابل پاسخ نشان می‌دهد. در این باره نتایج زیر قابل توجه است:

- به‌رغم ناهمگونی و خلطی که در تنوع آرای لغویان و نحویان و مفسران دیده می‌شود و فارغ از ابهاماتی که درباره مفهوم لغوی اصیل واژه «تفت» مطرح شده، به نظر

می‌رسد برآیند معنای قرآنی «قضای تفت» با ابهام خاصی مواجه نیست و می‌توان هماهنگ با نظر مشهور لغوی اذعان کرد که مراد ظاهری از «قضای تفت» همان رفع آلودگی‌ها و زدودن زواید ظاهری بدن با ادای مناسک پایانی حج است که سبب خروج از حال احرام می‌شود.

- در روایات اهل بیت علیهم‌السلام در ذیل آیه با تأکید بر دو وجه ظاهری و باطنی یا تنزیلی و تأویلی در زبان قرآن، افزون بر معنای ظاهری گذشته، از معنای باطنی و تأویلی برای مفهوم «قضای تفت» یاد شده و این مفهوم به «لقاء الامام» تفسیر شده که نوعی پالایش معنوی و طهارت روحی را به همراه دارد.

- ظرفیت زبان ادبی قرآن برای وجوه باطنی تأویلی افزون بر وجوه ظاهری تنزیلی که در روایات فراوان و قابل اعتماد مکتب اهل بیت علیهم‌السلام آمده است، ریشه در ژرفای مفاهیم قرآنی و قابلیت آن بر تطبیق نسبت به ابعاد مادی و معنوی حیات انسانی دارد. متون روایی ذیل آیه قضاء تفت، ما را به تحلیلی جامع از ظرفیت زبانی و قابل دفاع این آیه در ذیل نظریه زبان تأویلی باطنی قرآن در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام هدایت می‌کند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. درباره دلالت ادبی این شعر در بررسی لغوی سخن خواهیم گفت.
۲. «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُشْرِفُونَ».
۳. «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ».

### منابع

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والاثار*، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۴ش.
۲. ابن فارس، احمد، *ترتیب مقاییس اللغة*، قم: مرکز دراسات الحوزة والجامعة، ۱۳۸۷ش.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۴. ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۵. استرآبادی، شرف‌الدین، *تأویل الآيات الظاهرة*، قم: مدرسة الامام المهدي علیه‌السلام، ۱۴۰۷ق.



۶. اسعدی، محمد، «قرآن مبین»، معرفت، شماره ۸۳، ۱۳۸۳ش، ص ۱۰-۱۶.
۷. آلوسی، محمود، روح المعانی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۸. ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان (تفسیر الثعلبی)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۹. جاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقیق عبدالسلام هارون، قاهره: بی‌نا، ۱۹۳۸م.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح اللغة، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۱۱. حویزی، عبد علی، تفسیر نور الثقلین، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق.
۱۲. رازی، ابوالفتح، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۶ش.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر، اساس البلاغه، بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بی‌جا: شرکت مکتبه و مطبعة مصطفی البانی، ۱۳۸۵ق.
۱۶. شاکر، محمد کاظم، روش‌های تأویل قرآن، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۶ش.
۱۷. صاحب، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، بیروت: بی‌نا، ۱۴۱۴ق.
۱۸. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۱۹. صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۱۳ق.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۶ق.
۲۱. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۲۲. طوسی محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا.
۲۳. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۴. فیض کاشانی، محسن، تفسیر الصافی، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۲ش.
۲۵. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد، المغنی، مصر: وزارة الثقافة و الارشاد القومي ۱۹۶۵-۱۹۶۰م.
۲۶. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۱ق.
۲۸. مجلسی، محمد تقی، لوامع صاحبقرانی، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۴ق.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۰. \_\_\_\_\_، مرآة العقول، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۳۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، ۱۴۲۹ق.
۳۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الأمالی، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۳۳. نکونام، جعفر، «نظریه عرفی بودن زبان قرآن»، بی‌تا، در آدرس:

۲۸۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

۳۴. واعظزاده خراسانی، محمد، *المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته*، مشهد: آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۷ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۲۴

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۸۵-۳۱۲

---

## بررسی سندی و دلالتی حدیث موسوم به سبب معراج و بازتاب آن در شعر شاعران آیینی

---

رضا شجری\*

الهام عربشاهی کاشی\*\*

---

### ◀ چکیده

حدیث اعطای سبب بهشتی به پیامبر ﷺ در معراج و تأثیر آن در شکل‌گیری نطفه حضرت زهرا علیها السلام با اینکه در بسیاری از منابع اسلامی ذکر شده، باز هم عده‌ای با دیده تردید یا انکار بدان نگرسته و آن را متروک، مرسل و ضعیف دانسته و از نقل آن خودداری کرده‌اند. اما اغلب مفسران و دانشمندان اسلامی، ضعف از جهت مضمون را با تقویت و دلالت روایات فراوان دیگر، برطرف و نتایج قابل توجهی را از متن آن استنتاج کرده‌اند. یکی از اشکالات وارد بر این حدیث، آن است که اکثر صحابه و تابعین، زمان معراج را در بازه سال‌های دهم تا دوازدهم بعثت دانسته‌اند که در این زمان با توجه به نقل مشهور درباره زمان تولد حضرت زهرا علیها السلام، سال پنجم بعثت، ایشان تقریباً هفت‌ساله بوده‌اند. از این رو، حدیث مذکور را از درجه اعتبار ساقط دانسته‌اند. این نگاشته، علاوه بر بررسی سیر تاریخی این حدیث و اختلاف آراء مفسران و اندیشمندان اسلامی درباره زمان معراج و تولد حضرت زهرا علیها السلام در متون و منابع اسلامی، سعی دارد تا ضمن اثبات مسئله تعدد معراج، بازتاب این حدیث را به دلیل شهرت فراوانش، در شعر شاعران آیینی، تحلیل و بررسی کند.

◀ **کلیدواژه‌ها:** معراج پیامبر ﷺ، حضرت زهرا علیها السلام، حدیث سبب بهشتی، شعر آیینی.

---

\* دانشجویار دانشگاه کاشان، نویسنده مسئول / Rshajari@yahoo.co.uk

\*\* دانش‌آموخته دکتری ادبیات و زبان فارسی دانشگاه کاشان / e.arabshahi@yahoo.com

## ۱. بیان مسئله

حدیث سبب معراج از احادیثی است که در متون دینی و منابع معتبر اسلامی به کرات آمده است. این حدیث اگرچه از نظر سند مرسل است، نقل آن در کتب معتبر توانسته مشکل سندی آن را رفع کند. این حدیث در بحار الانوار بدین شرح ذکر شده است: «ع: قطان، عن السکری، عن الجوهری، عن ابن عماره عن ابيه عن جابر، عن ابي جعفر ع عن جابر بن عبد الله قال: قيل يا رسول الله انك تلثم فاطمة و تلزمها و تدنيه منك و تفعل بها ما لا تفعله بأحد من بناتك؟ فقال: إن جبرائيل ع أتاني بتفاحه من تفاح الجنة فأكلتها فتحولت ماء في صلبی ثم واقعت خدیجه فحملت بفاطمه فأنا أشم منها رائحة الجنة.» (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ج ۴۳، ص ۲۰۵) اما در کتب حدیثی، روایت‌های متفاوتی با سلسله روایان مختلف درباره این حدیث وجود دارد که صرف نظر از اختلاف در جزئیاتی مانند نوع میوه (سیب، خرما، به) و نیز مکان تناول این میوه (بهشت آسمانی یا زمین)، می توان چنین نتیجه گرفت که تناول این میوه در پیدایش نطفه حضرت زهرا علیها السلام مؤثر بوده است. البته درباره ابعاد بیرونی این حدیث مانند زمان معراج و زمان تولد حضرت زهرا علیها السلام اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد که با در نظر گرفتن شواهد نقلی و عقلی، می توان دو قول شایع درباره تاریخ وقوع معراج یعنی سال‌های آغازین بعثت و نیز سال‌های پایانی قبل از هجرت را معتبر دانست؛ زیرا دلایلی مانند بازگشت حضرت رسول صلی الله علیه و آله از معراج به منزل خدیجه علیها السلام و خواندن نمازهای دوگانه توسط حضرت علی علیه السلام ده سال قبل از هجرت، مؤید قول اول و شروع سیر آسمانی از منزل ام هانی و زمان وجوب نمازهای واجب یومیه برای همه مسلمانان، مؤید قول دوم است اما طبق نظر مشهور و آراء همه اصحاب، تابعین و دانشمندان جهان اسلام و ارباب تفاسیر مانند علامه طباطبایی، زمان سفر معراج قبل از هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله و از مکه بوده است. (طباطبایی، ۱۳۵۳، ج ۲۵، ص ۵۳-۵۴)

طبق قول مشهور هم‌زمان معراج ۱۲ سال بعد از بعثت یا ۱۰ سال پس از آن در شعب ایطالب و تولد حضرت زهرا علیها السلام هم طبق معتبرترین اسناد تاریخی سال پنجم بعثت بوده است که در این صورت حضرت زهرا علیها السلام در زمان وقوع معراج ۵ تا ۷ سال داشته‌اند؛ از این رو عده‌ای از محققان، به حدیث مذکور اعتنا نکرده و از ذکر آن

اجتناب کرده‌اند. از این رو، بررسی سندی و دلالتی حدیث سبب و انطباق‌پذیری آن با آراء مشهور و بازتاب آن در شعر آیینی از طریق پاسخ‌گویی به سه سؤال زیر از اهداف این پژوهش است:

۱. اگر معراج در سال‌های پایانی بعثت روی داده است، چه طور می‌تواند با حدیث سبب، سازگاری و انطباق یابد؟
۲. چگونه می‌توان با اثبات مسئله تعدد معراج، به اختلاف آراء در این حوزه پایان داد و راهکاری برای جمع این حدیث با زمان وقوع معراج و زمان تولد حضرت زهرا علیها السلام پیدا کرد؟
۳. بازتاب این حدیث در شعر آیینی چگونه بوده و آنچه در ادبیات آیینی آمده تا چه اندازه با منابع اسلامی مطابقت دارد؟

به عبارت دیگر، اگرچه غرض اولیه این نگاشته، بررسی آسیب‌شناسی شعر شاعران آیینی بوده، برای اثبات آسیب نیاز به بررسی سندی و دلالتی حدیث داشته تا منشأ و منبع پیدایش این‌گونه اشعار مشخص شود. با توجه به شهرت این حدیث در کتب روایی و اسلامی، نمی‌توان به راحتی آن را رد یا انکار کرد و باید راه توجیه را برای آن باز گذاشت.

## ۲. مقدمه

حدیث سبب معراج در کتب معتبر شیعه و سنی ذکر شده است؛ چنان‌که در *علل الشرایع*، *امالی* شیخ صدوق، *المستدرک*، *کنز العمال* و *الدر المثور* و سایر منابع روایی شیعه و سنی و تفاسیر قرآنی بدان اشاره شده است.<sup>۱</sup> چنان‌که سلمان فارسی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده که حضرت در شبی که به آسمان رفتند از رایحه سببی سیصد هزار ساله متعجب شدند پس گروهی از ملائکه آن را به عنوان هدیه پروردگار متعال برای ایشان آوردند. حضرت، سبب را زیر بال جبرئیل قرار داد و در بازگشت به زمین آن را میل فرمودند که آب این سبب در صلبشان جمع و در تکوین نطفه حضرت زهرا علیها السلام مؤثر واقع شد. (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۳۷) البته اختلافاتی در تعداد معراج، نوع میوه (خرما، انگور، سبب، به)، مکان معراج اصلی (آسمان یا زمین بودن)، سند حدیث، تاریخ وقوع معراج و تولد حضرت زهرا علیها السلام نقل شده که بسیار حائز اهمیت است. همچنین

جان احمدی نقل می‌کند که این داستان قدیمی، دست‌کم به زمان حیات «غلابی» (متوفای ۲۹۸ق/۹۱۰م) برمی‌گردد و اختلافات بسیاری در روایت بر سر نوع میوه هست اما با توجه به منابع اسلامی و راویان حدیث، پیامبر ﷺ در شب معراج، میوه‌ای بهشتی را تناول فرموده‌اند که در شکل‌گیری نطفه حضرت فاطمه علیها السلام مؤثر واقع شده است. (جان احمدی، ۱۳۸۸ش، ص ۲۲۷ و ۲۹۸) شهرت روایت به گونه‌ای است که در حوزه شعر آیینی هم راه یافته است و شاعران آیینی هم در برخورد با این روایت به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول شاعرانی هستند که به نوع میوه اشاره کرده و مکان اعطای آن را به صورت سر بسته بیان کرده‌اند. دسته دوم شاعرانی هستند که بیشتر به خلقت نوری حضرت زهرا علیها السلام توجه داشته و سعی کرده‌اند تا القابی مانند «فاطمه منصوره» و «انسیه الحوراء» در شعرشان ذکر شود. برخی افراد بیش از یک بار بودن واقعه معراج را نمی‌پذیرند و با توجه به نقل مشهور که زمان معراج را سال دوازدهم بعثت دانسته؛ ایشان نتوانسته‌اند ناسازگاری این حدیث را با زمان ولادت حضرت زهرا علیها السلام توجیه کنند. اما عده‌ای دیگر، مسئله تعدد معراج را پذیرفته و بدان اذعان کرده‌اند. نگارندگان هم سعی کرده‌اند با استناد به این مسئله، اشکالات وارده به این حدیث را رفع کنند.

## ۲-۱. پیشینه تحقیق

در بسیاری از منابع اسلامی به‌ویژه تفاسیر روایی به مسئله تعدد معراج و حدیث سبب اشاره شده، ولی هیچ‌یک به‌طور اختصاصی به بررسی سندی و دلالتی آن نپرداخته‌اند. البته درباره معراج و ابعاد مختلف آن، پژوهش‌های فراوانی انجام و در این مقاله، به برخی از آن‌ها اشاره شده است. قرموشی (۱۴۱۸ق) در *الاسراء و المعراج و مسائل العقیده فیهما* به تحقیق جامعی درباره روایات معراج، زمان، مکان و کیفیت وقوع آن پرداخته است. اما درباره اثبات صحت حدیث سبب در شب معراج از طریق بررسی و تحلیل تاریخی آن و نیز بازتاب این حدیث در شعر آیینی، تاکنون اثر مستقلی انجام نشده است. از این رو، نگارندگان کوشیده‌اند تا ضمن بررسی سندی و دلالتی حدیث سبب و اثبات مسئله تعدد معراج، بازتاب آن را در شعر شاعران آیینی هم تحلیل کنند.

## ۲-۲. اهمیت و ضرورت تحقیق

اهمیت این پژوهش آن است که نگارندگان با تحقیق در متون معتبر روایی شیعه و

سنی با استفاده از روش تحلیلی تلفیقی، حدیث سبب و تطابق زمانی آن را با واقعه معراج و تولد حضرت زهرا علیها السلام بررسی و از طریق نتایج به دست آمده، بسیاری از آرای مفسران را تأیید کرده و بازتاب این واقعه را در شعر آیینی کاشان نشان داده‌اند.

### ۳. اختلاف روایات در مسئله تعداد معراج

در این مقاله، واقعه معراج و اسراء طبق نظر مشهور یکی است و با توجه به مقبولیت تعدد معراج در احادیث اهل بیت علیهم السلام، وقوع معراج حداقل ۲ بار و حداکثر ۱۲۰ بار هم ذکر شده است که به دو مورد از آن‌ها اشاره می‌شود:

#### ۱-۳. روایت اول

طبق روایتی با سند صحیح از ابو برده اسلمی نقل شده که ابابره گوید: شنیدم از رسول خدا صلی الله علیه و آله که به علی رضی الله عنه فرمودند: یا علی! خداوند در هفت محل تو را حاضر نمود: «سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله یقول لعلی ع: یا علی: ان الله أشهدک معی فی سبعة مواطن. (اما اول ذلک) فلیله اسری بی الی السماء... (الثانی) حین اسری بی فی المرّة الثانیة...»: شبی که مرا به آسمان بردند؛ هنگامی که برای بار دوم مرا به معراج بردند؛ این روایت در منابع معتبری مانند بحار الانوار، علم الیقین، تفسیر صافی، تفسیر نور الثقلین و تفسیر برهان آمده است. روایت دو بار بودن معراج را به صراحت گزارش می‌کند؛ ۳ بار بودن آن را نیز از ظاهر روایت می‌توان استظهار کرد. (ادیب بهروز، ۱۳۸۴ش، ص ۵۷)<sup>۲</sup>

#### ۲-۳. روایت دوم

در القطره، به نقل از علل الشرایع و خصال از ابی عبدالله علیه السلام از امام صادق علیه السلام آمده است: «عرج بالنبی صلی الله علیه و آله الی السماء مائة و عشرين مرّة...»: پیامبر صلی الله علیه و آله ۱۲۰ مرتبه به معراج برده شده‌اند. (مستنبط، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۹۸) البته این روایت در منابعی مانند تفسیر برهان، خصال و بحار الانوار هم ذکر شده که از نظر سند اختلاف دارند. (ادیب بهروز، ۱۳۸۴ش، ص ۵۹) عسیلی در روایتی از ابن ولید به اسناد ابی الصباح المزنی از ابی عبدالله، به نقل از کتاب الصراط المستقیم للبیاضی، تعداد معراج را بیش از ۱۲۰ بار نقل کرده است. (عسیلی العاملی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۷)<sup>۳</sup> علامه طباطبایی با توجه به تأیید آیات آغازین سوره نجم و روایات وارده از ائمه علیهم السلام، ۲ بار بودن معراج را پذیرفتنی تر و از نقد و ردّ مصون دانسته است. (طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ج ۲۵، ص ۵۴) پس مسئله تعدد

معراج با توجه به آیات و روایات، امری قابل قبول است. اما شاعران آیینی بدان اشاره نکرده و اغلب تابع قول مشهورند.

#### ۴. اختلاف روایات درباره نوع میوه و کیفیت انعقاد نطفه حضرت زهرا علیها السلام و بازتاب آن در شعر آیینی

شهرت فراوان حدیث سیب سبب شده تا نه تنها در متون روایی شیعه و سنی بلکه در شعر شاعران آیینی هم بازتاب وسیعی داشته باشد. البته در متون روایی و شعر آیینی، در خصوص نوع میوه (سیب، خرما، سفرجل و...) اختلاف نظر است و شاعران آیینی بدون در نظر گرفتن اختلافات درباره سند حدیث، مسئله تعدد معراج، زمان وقوع معراج و زمان تولد حضرت زهرا علیها السلام، به جز شماری از ایشان که بیشتر تابع نظر مشهور شیعه امامیه اند، تنها به نوع میوه و مکان معراج اشاره کرده اند. در اینجا به تحلیل و بررسی این روایت در متون دینی و شعر آیینی پرداخته می شود:

##### ۴-۱. بازتاب روایت سیب بهشتی در متون شیعه، سنی و شعر آیینی<sup>۴</sup>

در *علل الشرایع*، جابر جعفی از امام باقر علیه السلام نقل فرموده که جابر بن عبدالله انصاری گفت که از رسول خدا صلی الله علیه و آله دلیل زیاد بوسیدن فاطمه زهرا علیها السلام پرسش شد؟ حضرت فرمودند: جبرئیل برایم سیبی از بهشت آورد و من آن را خوردم و آن سیب به نطفه ای در صلب من بدل شد سپس با خدیجه نزدیکی کردم و او به فاطمه باردار شد پس من از او بوی بهشت را استشمام می کنم. (صدوق، ۱۳۸۸ ش، ج ۱، ص ۴۹۵) البته محمد بن عبدالله شافعی و بسیاری از ارباب صحاح و سنن هم به این روایت اشاره کرده اند. (اصفهانی عمادزاده، ۱۳۷۰ ش، ج ۱، ص ۲۴۲) اما این روایت از سدیر صیرفی به نقل از امام صادق علیه السلام از پدران بزرگوارشان از پیامبر صلی الله علیه و آله به گونه ای دیگر آمده است: وقتی خداوند حضرت آدم را آفرید و مرا از صلب وی و فاطمه را از صلب من خارج کرد و این در حالی است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: نور فاطمه قبل از آفرینش آسمانها و زمین خلق شده؛ چون آدم خواست از بهشت هبوط کند نور فاطمه به سیبی تابید و آدم از آن بخورد و در صلب او بود و در اصلاب آبا و ارحام امهات طیب و طاهر نقل شد تا برای من نیز جبرئیل سیبی آورد و از آن سیب نطفه فاطمه بسته شد. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴۳، ص ۴)<sup>۵</sup>

گر نبد فاطمه افلاک نبود      مهر و ماه و کره خاک نبود



هرچه باشد سببش فاطمه است      نخل دین را رطبش فاطمه است  
خلقش از سیب بهشتی باشد      ساحتش دور ز زشتی باشد

(قاری زاده کاشانی، ۱۳۷۲ش، ص ۱۴۱)

در بیت فوق، شاعر با توجه به حدیث موسوم به سیب معراج، بدون ذکر جزئیات، خلقت حضرت زهرا علیها السلام را از تناول میوه سیب بهشتی دانسته و با آوردن لفظ «بهشتی» به طور ضمنی به واقعه معراج و سفر آسمانی پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره کرده است. آفرینش نور وجودی حضرت زهرا علیها السلام پیش از خلقت آدم و حوا یکی از مباحثی است که در شعر آیینی بازتاب وسیعی داشته است. مثال ذیل، شاهدی بر این مدعاست:

آدم و حوا ز حسن خویشتن اندر شگفت      دیده تمثال وی و کرده ز خود قطع نظر  
صورتی دیدند بینده چنان صورت ندید      در نکویی بهتر از حور و پری پا تا به سر  
نور رخسارش منور کرده آفاق سپهر      بر سرش تاج و دو آویزه به گوشش جلوه گر  
گفت یارب کیست این دلبر بدین حسن و جمال      با چنین زینده تاج و گوشوار معتبر  
آمد از یزدان ندا کین نور باهر فاطمه است      بنت خاتم الانبیا و دختر خیر البشر  
(داعی آرانی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۳۳)

شاعر در ابیات بالا، با اندکی دخل و تصرف در اصل روایت و بازپروراندن مطلب، بیشتر به خلقت نوری حضرت زهرا علیها السلام و آفرینش نور وجودی ایشان قبل از خلقت آدم علیه السلام و حوا اشاره داشته است ولی شاعر به زمان هبوط حضرت آدم علیه السلام و خوردن ایشان از سیب بهشتی و تأثیر میوه در صلب ایشان هیچ اشاره‌ای نداشته و به صورت مجمل و موجز این روایت را بیان کرده است.

#### ۲-۴. روایت خرمای بهشتی

ابن عباس از عایشه نقل می‌کند که وقتی از پیامبر صلی الله علیه و آله دلیل زیاد بوسیدن فاطمه علیها السلام را پرسید ایشان فرمودند: در معراج، بعد از عبور از حجاب‌های نور در بهشت، خرمایی نرم‌تر از کره، خوشبوتر از مشک و شیرین‌تر از عسل دیدم و از آن خوردم که به نطفه‌ای در صلبم بدل شد، پس در زمین با خدیجه نزدیکی کردم و او به فاطمه باردار شد. پس فاطمه فرشته‌ای به شکل انسان شد که هنگام اشتیاق به بهشت، بوی او را استشمام می‌کنم. (صدوق، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۴۹۷)<sup>۶</sup>

طینت زهرا به صلب مصطفی آمد پدید ز آن رطب کآورد جبریل از بهشت با ثمر  
گوهر پاکش چو در بطن خدیجه جا گرفت راز گفתי در شکم با مادر از نور بصر  
(داعی آرانی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۳۴)

داعی آرانی با توجه به روایت ابن عباس، میوه رطب بهشتی را در تکوین نطفه مؤثر دانسته و با اشاره به اینکه جبرئیل این میوه را از بهشت آورده، به ماهیت آسمانی میوه توجه داشته است و از فحوی بیت برمی آید که جبرئیل این میوه آسمانی را در زمین به پیامبر ﷺ اعطا و ایشان از آن میوه تناول کرده‌اند. شاعر باز هم به صورت مختصر و بدون اشاره به مسئله استشمام بوی بهشت از حضرت زهرا ع سخن را به پایان می‌رساند.

#### ۳-۴. روایت یک خوشه خرما و یک خوشه انگور همراه با جامی آب از بهشت

در *حیوة القلوب* آمده: پیامبر ﷺ با امام علی ع، عمار یاسر، منذر ضحضاح، حمزه، عباس و ابوبکر در ابطح نشسته بودند که جبرئیل، ایشان را به چهل روز دوری از خدیجه امر کرد بعد از چهل روز، جبرئیل، تحفه‌ای را وعده داد و میکائیل طبقی سرپوشیده با دستمالی از سندس بهشت آورد و گفت امشب با این طعام افطار کن. حضرت علی ع فرمودند: هر شب درها گشوده می‌شد تا هر که خواست با ایشان افطار کند اما آن شب فرمودند: این طعام بر غیر من حرام است. در میان طبق، یک خوشه خرما، یک خوشه انگور و جامی از آب بهشت بود. پس از همه آنها تناول فرمودند. چون خواستند نماز نافله بخوانند امر شد که فوراً نزد خدیجه ع برو که حق تعالی می‌خواهد که امشب از نسلت ذریه طیبه خلق کند. (مجلسی، ۱۳۸۹ش، ج ۳، ص ۲۵۵) صدیقی این گونه آورده است:

اربعینی شو جدا از همسرت	این بود امر خدای داورت
روزها روزه بگیر ای مه‌لقا	کن قیامی در دل شب با صفا...
... تا به سر آمد چهل لیل و نهار	جبرئیلش شد به جنت با وقار
جامی از می با انار و با عنب	یک طبق استبرق و قدری رطب
شد به بیت مصطفی شاه عرب	این غذا آورده شد از سوی رب...
او نویدش داد بر نور هدی	فاطمه کفو علی مرتضی

(صدیقی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۶۶-۱۶۸)

شاعر، این روایت را مفصل اما با اندکی تغییر جزئی آورده است. ایشان علاوه بر خرما و انگور به انار هم اشاره کرده که در بحار الانوار ذکر نشده است. همچنین به جای آب بهشتی به شراب اشاره کرده است. با توجه به عبارت «شد به بیت مصطفی» می‌توان گفت که این طعام آسمانی در زمین تناول شده است؛ اما جلالی به نوع غذای بهشتی اشاره نکرده و سر بسته می‌گوید:

ز امر ایزد سبحان به سوی پیغمبر	چو جبرئیل امین وحی داد در ابطح
که بر نهی به جهان تاج افتخار به سر	کناره گیر چهل روز و شب ز همسر
بداشت روزه چهل روز از سر به سحر	برفت گوشه خلوت به ذکر یزدان شد
غذای پاک بهشتی نهد ورا در بر	چو روزها سپری شد فرشته‌ای ز جنان
رسید وحی که شو با خدیجه همبستر	از این غذا چو تناول نمود شکری کرد
بزرگ بانوی اسلام دخت پیغمبر	گذشت نه مه و نه روز تا تولد یافت
نهال باغ نبوت دهد یگانه ثمر	به سال پنجم بعثت جمادی الثانی

(جلالی، ۱۳۶۲ش، ص ۴۹)

#### ۴-۴. میوه سفرجل یا به بهشتی

ابن شهر آشوب از امام رضا علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که جبرئیل در بهشت، بهی را به حضرت هدیه داده که در وسطش کنیزی بود که خود را راضیه مرضیه و آفریده الهی برای پسر عم پیامبر صلی الله علیه و آله معرفی کرد. (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۷۵) این حدیث نه تنها در ربیع الابرار زمخشری بلکه در مناقب هم به نقل از اعمش از عطیه العوفی از خدای آمده است. (قندوزی حنفی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۱۰) البته هیچ یک از شاعران به سفرجل اشاره نکرده‌اند.

#### ۵-۴. روایت میوه درخت

در برخی روایات، میوه درختی بهشتی عامل ایجاد نطفه حضرت زهرا علیها السلام معرفی شده که بدین شرح است:

#### ۱-۵-۴. میوه درخت طوبی

ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام نقل کرده که پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ به عایشه، دلیل زیاد بوسیدن حضرت زهرا علیها السلام را چنین فرمودند: در آسمان، جبرئیل مرا از روی طوبی

عبور و میوه‌ای به من داد که با خوردنش آبی در کمرم ایجاد و نطفه فاطمه علیها السلام منعقد شد و من همواره بوی طوبی را از او استشمام می‌کنم. (حلی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۳۸)<sup>۹</sup> شاعران آیینی با توجه به اصل حدیث، به صورت مجمل و مختصر بدون اشاره به درخت طوبی، فقط به مضمون آن در ابیات ذیل اشاره داشته‌اند:

بگفت عایشه روزی به خواجه لولاک      به پا ز یمن وجود تو دار امکان شد  
زنی است فاطمه دارای شوهر و فرزند      مبوس سینه او را که عقل حیران شد  
نبی گفت که زهرا بود حبیبه حق      به او محبت من ز امر حی سبحان شد  
(خباززاده کاشانی، ۱۳۸۶ش، ص ۸۷)<sup>۱۰</sup>

شاعر تنها به مضمون بوسیده شدن حضرت زهرا علیها السلام توسط پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره کرده و اشاره‌ای به سفر آسمانی پیامبر صلی الله علیه و آله و تناول ایشان از میوه درخت طوبی و تشکیل نطفه نداشته است.

#### ۲-۵-۴. میوه درخت نورافشان

سلمان به نقل از عمار، ماجرای خلقت حضرت زهرا علیها السلام را از زبان خود حضرت، خطاب به حضرت علی علیه السلام چنین نقل می‌کند: «ای ابالحسن بدان که خداوند متعال نور مرا خلق کرد درحالی که پیوسته در تسبیح حق بود. سپس آن نور را در درختی بهشتی قرار داد که وقتی پدرم داخل بهشت شد به او امر شد تا میوه آن درخت نورافشان را در دهان بگرداند و این‌گونه خداوند مرا در صلب پدرم به ودیعه گذاشت.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۴۳)<sup>۱۱</sup> شاعران آیینی از درخت نور افشان یاد نکرده‌اند. ایشان بیشتر به خلقت نوری حضرت زهرا علیها السلام اشاره داشته‌اند:

ذات خدا وجود تو را پرورید و گفت      نور تو را ز نور خودش آفرید و گفت  
جانی دگر به پیکر هستی دمید و گفت      تصویری از جمال خودش را کشید و گفت...  
می‌خواستم که جلوه به کون و مکان دهد      با فاطمه جمال خودم را نشان دهم  
(هارونی مقدم آرانی، ۱۳۹۱ش، ص ۴۰)

شاعر در این ابیات هیچ اشاره‌ای به سیر آسمانی پیامبر صلی الله علیه و آله و تناول ایشان از میوه درخت نورافشان نداشته و تنها به سرشت نورانی حضرت زهرا علیها السلام اشاره کرده است.

### ۳-۵-۴. میوه‌های از میوه‌های بهشتی یا جمیع میوه‌های بهشتی

در تفسیر المیزان به نقل از درّ المثور از قول طبرانی از زبان عایشه نقل شده که رسول خدا ﷺ فرمودند: «وقتی مرا به آسمان بردند میوه درختی بهشتی را میل نمودم که زیباتر و خوش‌میوه‌تر و سفیدبرگ‌تر از آن ندیده بودم و همین میوه، نطفه‌ای در صلبم شد.» (طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ج ۲۵، ص ۴۴)<sup>۱۲</sup> همچنین از ابن عباس نقل شده که تناول پیامبر ﷺ از جمیع میوه‌های بهشتی در شب معراج، سبب شد تا نطفه فاطمه عليها السلام تکوین یابد. (عسیلی‌العاملی به نقل از نفس المصدر و ذخایر العقبی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۲۸)<sup>۱۳</sup> شاعران آیینی اغلب بدون اشاره به نوع میوه، سرشت حضرت زهرا عليها السلام را آسمانی و «انسیه حورا» را از القاب مشهور ایشان دانسته‌اند:

فاطمه منصوره زهرا صالحه مرضیه نام      آمنه انسیه حورا در مقام احتشام

(فروتن، ۱۳۸۳ش، ص ۳۴)

فاطمه معروف گشته در زمین      در سما منصوره خوانندش یقین

(صدیقی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۵۰)

فولادی هم درباره حضرت زهرا عليها السلام آورده است:

سینه‌اش بویید ختم المرسلین هرگاه گفتا      می‌دهد جان و دلم را عطر مینویش نوازش

(یونسیان، ۱۳۷۴ش، ص ۱۳۷)

پدر ز روی محبت کشد در آغوشش      که آفتاب کشد دست مهر بر سر نور

همیشه دست تو را می‌گرفت و می‌بوسید      درود و رحمت حق باد بر پیمبر نور

(مجاهدی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۶۰)

با در نظر گرفتن دلایل عقلی و نقلی و توجه به شواهدی مانند اثبات تعدد معراج، اتفاق نظر تمام راویان حدیث، تاریخ‌نویسان و اکثر دانشمندان اسلامی مبنی بر وقوع معراج قبل از هجرت و نیز اتفاق نظر شیعه امامیه به خلقت حضرت زهرا عليها السلام در سال پنجم بعثت و وجود انواع میوه‌ها در درخت طوبی می‌توان صحت این حدیث را به‌رغم تمام اختلافات ظاهری و ضعف سند آن، به‌دلیل نقل در کتب معتبر اسلامی اثبات کرد. همچنین می‌توان پذیرفت که حضرت در سفرهای متعدد خود به آسمان یا نزول مائده به زمین از یکی از انواع میوه‌های این درخت تناول کرده و همین امر باعث

تکوین نطفه حضرت زهرا علیها السلام شده است؛ چنان که سوره زخرف آیه ۷۱ «و فیها ما تشتهیه الانفس و تلذ الأعین» مؤید وجود انواع میوه‌ها در درخت طوبی است. (عسیلی‌العاملی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۲۸-۱۲۹) در میان آثار مفسران بزرگ شیعه و سنی می‌توان به تفسیر الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور سیوطی، تفسیر فرات کوفی، تفسیر المیزان علامه طباطبایی و تفسیر کنز الدقایق و بحر الغرائب مشهدی قمی اشاره کرد که بدون هیچ‌گونه تعارض یا ایراد اشکال به ذکر این روایت پرداخته و به نوعی آن را پذیرفته‌اند. شاعران آیینی نیز تحت تأثیر منابع مذکور کمتر به جزئیات این حدیث پرداخته و بیشتر به خلقت نوری حضرت زهرا علیها السلام اشاره کرده‌اند.

### ۵. اختلاف روایات درباره مکان واقعه معراج

با توجه به مجموع روایات فوق به‌جز روایتی که منشأ ایجاد این نطفه را طعامی آسمانی دانسته که آن را در روی زمین به پیامبر صلی الله علیه و آله اعطا کرده‌اند؛ بقیه روایات به‌رغم اختلافات ظاهری، هیچ‌گونه تعارضی با هم ندارند. اما رویکرد شاعران آیینی به این مسئله، بیشتر زمینی بوده است؛ یعنی میوه یا مائده آسمانی توسط جبرئیل برای پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است. البته اغلب به‌طور سربسته و بدون ذکر جزئیات به این مسئله پرداخته‌اند. برای مثال:

طینت زهرا به صلب مصطفی آمد پدید      ز آن رطب کآورد جبریل از بهشت با ثمر  
(داعی آرانی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۳۴)  
خلقش از سیب بهشتی باشد      ساحتش دور ز زشتی باشد  
(قاری زاده کاشانی، ۱۳۷۲ش، ص ۱۴۱)

### ۶. اختلاف روایات درباره سند حدیث سیب معراج

برای تشخیص صحت و سقم یک روایت، نخست باید به بررسی راویان حدیث و در مرحله بعد به نقد محتوایی آن پرداخت. البته تمام موارد کذب از راه نقد سند احراز نمی‌شود؛ گاه قرآینی در متن بر جعل و وضع آن گواهی می‌دهد اما با عرضه احادیث بر قرآن، سنت متواتر و قطعی، عقل، بدیهیات و برهانیات و تاریخ صحیح و سیره معتبر؛ عدم مخالفت محتوا با حکم اجماعی امت اسلام، عدم رکاکت لفظی و معنوی، عدم تعارض مضمون روایت با قواعد قطعی و بدیهی علمی و امور تجربی مسلم،

می‌توان به صدور یا عدم آن از ناحیه معصوم علیه السلام پی برد. (کاظمی، ۱۳۹۶ش، ص ۲۰-۲۲) حدیث سبب معراج را هرچند مرسل یا ضعیف دانسته و مرفوعاً به سلمان فارسی منتسب کرده‌اند، با عرضه آن به قرآن، سنت، عقل، تاریخ، حکم اجماعی و امور تجربی مسلم می‌توان پی برد که هیچ‌گونه تنافی و تعارضی در این حدیث با موارد مذکور نیست و در متن روایت هم هیچ‌گونه رکاکت لفظی و معنوی دیده نمی‌شود و با توجه به تواتر روایی حدیث و شهرت فراوان آن در منابع شیعه و سنی می‌توان آن را تأیید کرد. حسینی استرآبادی هم آن را از کتاب *رجال* شیخ طوسی و *مسائل البلدان* ابن شاذان نقل کرده و رفع حدیث و ضعف آن را از جهت مضمون با تقویت و دلالت روایات فراوان دیگر جبران کرده‌اند. هیشمی هم با اندکی اختلاف در ذکر نوع میوه (میوه درخت نورافشان) در *مجمع الزوائد* و *منبع الفوائد* این حدیث را از طبرانی، ابوقتاده حرانی و ثقه احمد روایت کرده که گفته‌اند این حدیث شایسته تصدیق است. تکذیب‌کنندگان آن را انکار کرده اما بخاری و دیگران آن را ضعیف و برخی متروک دانسته و عده‌ای هم آن را نقل نکرده‌اند اما در کتاب *المیزان* آمده است. (هیشمی، ۱۴۰۲ق، ج ۹، ص ۲۰۲)<sup>۱۴</sup>

**۷. اختلاف روایات درباره زمان وقوع معراج و زمان تولد حضرت زهرا علیها السلام**  
نگارندگان به تبع محققان و مورخان، اسراء و معراج را یکی دانسته و به بررسی تطبیقی اختلاف آراء پرداخته‌اند.

جدول (۱): مشهور آراء درباره زمان‌بندی تولد حضرت زهرا علیها السلام و واقعه معراج پیامبر صلی الله علیه و آله<sup>۱۵</sup>

انواع آراء و نظرات درباره زمان اسراء و معراج پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small>	آراء و نظرات درباره زمان تولد حضرت زهرا <small>علیها السلام</small>
پس از هجرت (دو سال پس از هجرت: اصفهانی عمادزاده، ۱۳۷۶ش، ص ۲۲۴)	پنج سال پیش از بعثت (تجدید بنای خانه کعبه) <sup>۱۶</sup>
سه سال پیش از هجرت <sup>۱۷</sup>	هشت سال پیش از بعثت (مسعودی، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۶۰۲)
شش ماه قبل هجرت، ص یک سال قبل هجرت (خضری بک، ۱۹۸۸م، ص ۶۹)	دوازده سال پیش از بعثت یا قبل از اسلام و حوالی آن <sup>۱۸</sup>
سال اول بعثت (به نقل از ابن عساکر)	همان سال بعثت <sup>۱۹</sup>
سال دوم بعثت (به نقل از مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۱۹)	سال دوم بعثت <sup>۲۰</sup> (۴۱سالگی)

سال سوم بعثت <sup>۳۱</sup> سال چهارم بعثت (قول اصالح و اشهر در جلاء العیون مجلسی به نقل از منتخب التواریخ، ص ۸۳)	سال سوم بعثت (به نقل از حضرت علی <small>علیه السلام</small> ): درست ترین و مورد اعتمادترین روایت (همان، ج ۱۸، ص ۳۷۹)
سال پنجم بعثت (نظر شیعه امامیه به تبعیت ائمه <sup>۳۲</sup> )	سال چهارم بعثت، ص سال پنجم بعثت (دیار بکری)

### جدول (۲): اعلان آراء شیعه و سنی درباره زمان وقوع معراج

یک سال پیش از بعثت؛ انس بن مالک و حسن بصری؛ علوی حسینی موسوی، ۱۳۶۱ش، ج ۲، ص ۲۱۱؛ بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۳۴؛ زمخشری، بی تا، ج ۲، ص ۶۴۶	زمان اعلان آشکار اسلام در بین قبایل؛ (ابن اسحاق در زمره این افراد است). برای توضیح بیشتر نک: ابن هشام، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۳۷.
شش ماه پیش از هجرت؛ ابن شهاب: سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۲۱۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۱۷۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۸۰. یک سال پیش از هجرت: میبدی، ۱۳۸۰ق، ج ۵، ص ۴۸۴؛ مغنیه، ۱۹۸۱م، ص ۸۷	زمان قبل از مرگ ابوطالب؛ یعقوبی مورخ مشهور: نک: یعقوبی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۳۸۳؛ رسولی محلاتی، ۱۳۷۸ش، ص ۲۰۷؛ جمع اقوال بعد از مرگ ابوطالب در سال دهم بعثت: ابن اسحاق و ابن هشام: نک: ابن الاثیر، ۱۳۴۴ق، ج ۱، ص ۵۱.
شانزده ماه پیش از هجرت؛ بیهقی در اللالیل به نقل از ابی شهاب وسدی: سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۸۴. نیز نک: وشنوی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰-۱۸۱.	سال دوم بعثت؛ ابن عباس: شعار، ۱۳۴۸ش، ص ۸۳؛ طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ج ۱۳، ص ۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۸۱؛ عاملی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۲۷۰. ذهبی هجده ماه بعد از بعثت گفته: انصاری قرطبی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۱۰؛ ابن سیدالناس شافعی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۳.
هجده ماه پیش از هجرت؛ ابی کبر بن عبدالله به گزارش ابن سعد و ابن عساکر. نک: سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۲۲۳؛ ابن سعد، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۰۲؛ ابن سیدالناس شافعی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۱.	سال سوم بعثت: روایتی منقول از حضرت علی <small>علیه السلام</small> نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۷۹؛ عاملی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۲۷۱؛ طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ج ۱۳، ص ۳۱؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۸۴.
سال نهم بعثت؛ ابن شهر آشوب. نک: عاملی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۳۳۴.	پنج سال پس از بعثت؛ زهری در صحیح مسلم و الوقاصی، به این زمان اشاره کرده اند. برای توضیح بیشتر نک: انصاری قرطبی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۱۰.
سال های آخر ابلاغ رسالت در مکه (قول مشهور): نک: عاملی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۲۶۹؛ طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ج ۲۵، ص ۴۳. سال قبل هجرت: همه اصحاب و تابعین: علوی حسینی، ۱۳۶۱ش، ج ۲، ص ۲۱۱؛ قسطلانی، ۱۳۲۳ق، ج ۱، ص ۳۸۲.	سال یازدهم و دوازدهم بعثت؛ احمد زینی دحلان در سیره حلبیه به سال یازدهم اشاره کرده و بیهقی مورخ مشهور سال دوازدهم بعثت را نقل کرده است. برای توضیح بیشتر نک: غفاری مازندرانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۳؛ ابن الاثیر، ۱۳۴۴ق، ج ۱، ص ۵۱؛ زمخشری، بی تا، ج ۲، ص ۴۳۷؛ حربی: انصاری قرطبی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۱۰.



جدول (۳): آراء و نظرات درباره مکان وقوع معراج

<p>کنار خانه کعبه: طبری، ۱۳۵۲ش، ج ۳، ص ۸۵۵-۸۵۴ بخاری، نسایی، ابن ماجه، ابن مردویه از طریق یونس از ابن شهاب از انس از ابوذر از رسول خدا ﷺ مکه از شکاف سقف منزل را محل عروج دانسته‌اند. (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۶۹؛ نیز نک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۶۹۸؛ ابن سیدالناس الشافعی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۰؛ قسطلانی، ۱۳۲۳ق، ج ۱، ص ۳۸۲)</p>	<p>منزل ام‌هانی<sup>۳۳</sup>: عسیلی به نقل از تفسیر طبری به منزل ام‌هانی اشاره کرده است. (نک: عسیلی عاملی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۱)؛ سدی و واقدی در خصائص الکبری (همان، ص ۳۵)؛ تاریخ بناکتی (ابن الاثیر، ۱۳۴۴ق، ج ۱، ص ۵۱)؛ طبرانی از ابن مردویه و ابن اسحق و ابن جریر از ام‌هانی، منزل ام‌هانی را ذکر کردند. (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۸۱-۱۸۳؛ شعار، ۱۳۴۸ش، ص ۸۳ شیبانی، ۱۳۳۰ق، ج ۲، ص ۴۸۰؛ غفاری مازندرانی، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۷۳؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۸۵ مجلسی، ۱۳۸۹ش، ج ۳، ص ۷۷۶؛ قسطلانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۴۸؛ میبلی، ۱۳۸۰ش، ج ۵، ص ۴۷۹؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۷۷۴)</p>
<p>شعب ابیطالب: طبقات ابن سعد، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۱۴؛ ابن سعد و ابن عساکر از عبدالله بن عمر وام سلمه و عایشه و ام‌هانی و ابن عباس، زمان معراج را ۱۷ ربیع الأول سال قبل از هجرت از شعب ابی طالب دانسته‌اند. (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۸۳).</p> <p>البته شایان ذکر است که واقدی به «شعب ابی طالب» اشاره کرده است. برای توضیح بیشتر نک: (قسطلانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۴۷)</p>	<p>مسجدالحرام: طبری (عسیلی عاملی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۱)؛ طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ج ۲۵، ص ۵۳)؛ به روایت انس، مالک، عایشه، ابوهریره و ام‌هانی به نقل از پیامبر ﷺ معراج از مسجدالحرام بوده است. (کاشانی، ۱۳۴۶ش، ج ۵، ص ۲۴۰)؛ بخاری، ابن جریر، ابن مردویه از شریک ابی نمر از انس مسجد الکعبه دانند. (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۶۰؛ آملی، ۱۳۸۲ش، ص ۴۷۰؛ شبر، بی‌تا، ص ۲۷۹) مسجد بودن کل حرم (شیبانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۴۸۰؛ زمخشری، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۷؛ ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۴؛ جوزی قرشی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵).</p>
<p>حجر اسماعیل (عسیلی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۱؛ بخاری، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۲۸۶)؛ بخاری، مسلم، ترمذی، نسایی، ابن جریر، ابن مردویه از قتاده از انس از صعصعه از پیامبر ﷺ حجر دانند. (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۶۷؛ ابن الاثیر، ۱۳۴۴ق، ج ۱، ص ۵۱؛ قسطلانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۴۷؛ ابن هشام، ۱۹۸۵م، ص ۳۹۷)</p>	<p>وادی ابطح: نک: عسیلی عاملی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۱. برخی مکان وقوع واقعه معراج را از کنار خانه کعبه گویند. (طبری، ۱۳۵۲ش، ج ۳، ص ۸۵۵-۸۵۴)</p>

با توجه به اختلاف روایات درباره سال ولادت حضرت زهرا علیها السلام، سه دیدگاه متفاوت «پنج سال پیش از بعثت»، «سال دوم بعثت» و «سال پنجم بعثت» از شهرت

بیشتری برخوردار است. در میان این روایات، امام علی علیه السلام ضمن روایتی، زمان اسراء را سه سال پس از بعثت دانسته‌اند که از نظر تاریخی با حدیث سیب، سازگاری بیشتری دارد و تنها قول سوم را تأیید می‌کند. به طور کلی نقل شده است که زمان معراج می‌تواند حداقل نُه ماه و چه بسا دو سال پیش از تولد حضرت زهرا علیها السلام باشد. (عاملی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۴۲۹) برخی افراد، وقوع معراج، پیش از سال ده بعثت یعنی سال‌های ۸ تا ۱۰ را به دلیل اوضاع دشوار شعب و عدم وجود پایگاه قوی برای تمرکز اسلام نپذیرفته و ایجاب تکالیف بیشتری مانند نماز را هم تأیید نمی‌کنند. (سبحانی، ۱۳۴۵ش، ج ۱، ص ۳۸۵) عالمان شیعه هم اغلب سال دهم بعثت به بعد را سال معراج دانسته‌اند. نکته حائز اهمیت دیگر، آن است که مطابق قول مشهور، خانه ام‌هانی را محل معراج دانسته‌اند و این در حالی است که پیامبر صلی الله علیه و آله بعد از وفات خدیجه علیها السلام با ام‌هانی ازدواج کرده‌اند و این قول، موید وقوع معراج در سال‌های پایانی بعثت است اما با توجه به وجوب نماز در شب معراج و تصریح کلینی در کافی (ج ۸، ص ۳۳۸، ح ۵۳۶) به این مسئله که حضرت علی علیه السلام از ده سال قبل از هجرت، شروع به خواندن نمازهای دورکعتی کرده‌اند، می‌توان وقوع معراج در سال سوم بعثت را هم پذیرفتنی دانست. البته بازگشت رسول خدا صلی الله علیه و آله از معراج و رفتن به منزل خدیجه علیها السلام در سال‌های نخستین بعثت، شاهد دیگری بر این مدعا است. (ادیب بهروز، ۱۳۸۴ش، ص ۶۷-۶۸) پس می‌توان اذعان داشت که معراج پیامبر صلی الله علیه و آله بیش از یک بار بوده و غیر از معراج مشهور در سال دهم بعثت، در سفر معراج دیگری در بازه سال‌های سوم تا پنجم بعثت، تناول میوه بهشتی مؤثر در تکوین نطفه حضرت زهرا علیها السلام انجام شده و به احتمال زیاد در این سفر، هنوز نماز تکلیف نبوده است.

در جمع‌بندی کلی مطالب با توجه به جداول فوق می‌توان گفت که طبق نظر شیعه امامیه و به تبعیت از ائمه اطهار علیهم السلام، زمان تولد حضرت زهرا علیها السلام سال پنجم بعثت و طبق نظر اصالح و اشهر، سال چهارم بعثت و زمان معراج هم طبق درست‌ترین و مورد اعتمادترین روایت در دست از حضرت علی علیه السلام، سال سوم بعثت بوده است. در اینجا با قبول هریک از دو احتمال درباره زمان تولد حضرت زهرا علیها السلام می‌توان پذیرفت که روایت اعطای سیب بهشتی به پیامبر صلی الله علیه و آله در بهشت، در همین سفر معراج بوده است که

در شکل‌گیری نطفه حضرت زهرا علیها السلام مؤثر واقع شده است. شاعران آیینی همچنان که پیش‌تر ذکر شد، از بیان جزئیات این روایت خودداری کرده‌اند اما این حدیث در شعرشان بازتاب وسیعی داشته است و تنها تعداد اندکی از ایشان در شعرشان به تاریخ معراج - البته نه به‌طور دقیق، فقط به ذکر ماه اکتفا کرده‌اند - و مکان واقعه اسرا اشاره کرده و به تبع محققان و مورخان، اسراء و معراج را یکی دانسته‌اند. برای مثال، شاعر در بیت زیر، هفدهم ربیع‌الاول را تاریخ معراج و خانه ام‌هانی را مکان معراج ذکر کرده است. با توجه به اینکه زمان ازدواج پیامبر صلی الله علیه و آله با ام‌هانی، بعد از رحلت حضرت خدیجه علیها السلام در شعب ابیطالب بوده، شاعر مطابق قول مشهور، به وقوع معراج در سال‌های پایانی قبل از هجرت در بازه زمانی سال‌های دهم تا دوازدهم نظر داشته است:

به شب هفدهم ماه ربیع‌الاولی      آن شبی که شب قدر آمده قدرش والا  
که ملقب شده از رتبه به لیل‌الاسرا      وه عجب شد شب معراج رسول دو سرا  
خفته بد ختم رسل خانه ام‌هانی      که به معراج حقیق خواند پی مهمانی  
(واصف بیدگلی، ۱۳۹۲ش، ص ۸۴)

البته عده‌ای دیگر از مورخان با بررسی سایر اسناد و روایات تاریخی به استنباط زمان و مکان معراج پرداخته‌اند؛ چنان‌که بخاری به نقل از مالک بن صعصعه می‌گوید: رسول خدا از شب اسراء برای ما سخن گفت و فرمود هنگامی که در حطیم یا حجر اسماعیل به پهلو خوابیده بودم ناگهان شخصی آمد و سینه‌ام را تا ناف شکافت قلبم را در تشتی مملو از ایمان شستند و سر جایش گذاشتند سپس در ادامه بیت المعمور را به من نشان دادند. (بخاری، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۸)<sup>۲۴</sup> طبری هم به نقل از انس بن مالک روایت کرده که حضرت کنار کعبه خوابیده بودند که جبرئیل و میکائیل او را در خواب بعد از شکافتن شکم و تطهیر قلب از شرک و جاهلیت و ضلالت، انباشته از ایمان و حکمت کردند و سپس او را به آسمان بردند. (طبری، ۱۳۵۲ش، ج ۳، ص ۸۵۴-۸۵۵)<sup>۲۵</sup> با فرض صحت روایت صعصعه و طبری و بر اساس مستندات تاریخی، وقوع این حادثه و صعود حضرت به آسمان در سال‌های پیش از بعثت بوده است چنان‌که به روایت تواریخ و کتب حدیث اهل تسنن، این واقعه در زمان کودکی یا نوجوانی

حضرت رخ داده درحالی که حضرت مشغول گوسفند چرانی نزد دایه خود (حلیمه) بوده است. بر اساس مستندات جدول (۱) یعنی آراء ابن جوزی، ابن خلدون، ابن صباغ و بسیاری از علمای اهل تسنن، اگر زمان تولد حضرت زهرا علیها السلام را مقارن با تعمیر خانه کعبه یعنی پنج سال پیش از بعثت بدانیم باز هم نمی توان نتیجه گرفت که ماجرای اعطای سبب بهشتی در این سفر رخ داده باشد چون در زمان این معراج آسمانی هنوز پیامبر صلی الله علیه و آله از دواج نکرده بودند، به طور کلی نمی توان با استناد به این دو روایت، امری را اثبات کرد. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، سعی کرده تا این مسئله را تحلیل و نتیجه گیری کند؛ وی برای این رخداد، زمان قبل از بعثت را احتمالی بسیار ضعیف دانسته و می فرماید: این احتمالی است که معظم روایات وارده در معراج که شاید از حد شمارش هم بیرون باشد آن را رد می کند و علمای این بحث نیز همه اتفاق نظر دارند بر اینکه معراج بعد از بعثت بوده و علاوه بر این خود حدیث هم با این احتمال سازگار نیست و آن را دفع می کند. علامه وجوب نمازهای پنج گانه در قبل از نبوت را بی معنا دانسته و با توجه به صدر حدیث یعنی عبارت «قبل از آنکه به آن جناب وحی می آمد نزد او آمدند» می توان این مطلب را بر این حمل کرد که ملائکه شب قبل از بعثت آمدند و آن سخنان را با خود گفتند، آنگاه شب بعد که آن حضرت مبعوث به نبوت شده بود آمدند و به معراجش بردند. ایشان بیشتر اخبار معراج را از سنخ مشاهدات مثالی و تمثیلات روحی دانسته اند. (طباطبایی، ۱۳۵۳ ش، ج ۱۳، ص ۲۸) البته باید ذکر شود که در کتاب شرح و ترجمه احتجاج طبرسی به روایت ائمه علیهم السلام، شق بطن یا صدر و غسل قلب خلاف واقع و از اعتقادات عوام اضلهم الله است. (غفاری مازندرانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۴) ولی علامه مجلسی معتقد است که این مسئله در احادیث معتبر شیعه نیامده ولی نفی آن هم به نتیجه نرسیده و عقل هم آن را انکار نمی کند. علامه طباطبایی هم این امر را از مشاهدات مثالی و تمثیلات روحی سفر معراج دانسته اند اما طبرسی در مجمع البیان، ابوالفتوح رازی در روض الجنان و ملافتح الله کاشانی در تفسیر خود با صحت این امر مخالفت کرده اند. البته می توان این امر را مسئله ای باطنی دانسته که ربطی به پاکیزگی حضرت ندارد. (زکی زاده رنانی، ۱۳۹۶ ش، ص ۳۷۸-۳۷۹)

هرچند علامه طباطبایی بحث دربارهٔ زمان معراج را به دلیل عدم وجود مستند قابل اعتماد، کم‌اهمیت دانسته‌اند، در *المیزان با طبرسی* در مجمع البیان ذیل سورهٔ اسراء هم‌رأی بوده و می‌گویند: معراج پیامبر صلی الله علیه و آله از مکه (مسجد الحرام) و قبل از هجرتشان بوده و معتقدند تمام دانشمندان اسلامی که کلامشان قابل قبول است این نظر را قبول دارند. (طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ج ۲۵، ص ۵۳-۵۴) در پایان، شهرت این حدیث سبب شده تا برخی معاندان و مغرضان، به جعل آن برای خلفا و فضیلت‌تراشی برای آن‌ها متوسل شوند؛ چنان که خطیب بغدادی از محمد بن سلیمان بن هشام از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که حضرت فرموده‌اند: شب معراج در آسمان چهارم، ناگهان سیبی در دامنم افتاد که در دستم شکافته شد و یک حوری قهقهه‌زنان بیرون آمد و گفت من از مقتول شهید عثمان بن عفانم. البته خطیب بغدادی گوید این خبر منکر و محمد بن سلیمان بن هشام مورد وثوق نبوده و گناه این خبر به عهدهٔ اوست و ذهبی هم آن را جعلی دانسته است. (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴ش، ص ۵۲)

## ۸. نتیجه‌گیری

حدیث سبب در شمار احادیثی است که نه تنها در متون اسلامی بلکه در عرصهٔ شعر آیینی هم بسامد فراوانی داشته است؛ چنان‌که طیف وسیعی از شاعران آیینی به این حدیث و مضامین آن در شعرشان توجه خاصی داشته اما کمتر به جزئیات آن پرداخته‌اند. شاعران آیینی بیشتر به خلقت نوری حضرت زهرا علیها السلام توجه داشته و تعداد اندکی از ایشان به نوع میوه اشاره کرده‌اند. از دستاوردهای این نگاه‌سته این است که زمان واقعهٔ معراج و تناول سبب بهشتی در این سفر آسمانی و به تبع آن تولد حضرت زهرا علیها السلام در سال‌های پیش از هجرت حضرت رسول صلی الله علیه و آله بوده است و با در نظر گرفتن روایت حضرت علی علیه السلام مبتنی بر سفر معراج در سال سوم بعثت و تولد حضرت زهرا علیها السلام در سال پنجم بعثت طبق نظر شیعهٔ امامیه و اثبات تعدد معراج حضرت محمد صلی الله علیه و آله می‌توان گفت که تناول سبب بهشتی در سفر معراج در حد فاصل سال‌های سوم تا پنجم بعثت بوده است که این امر با زمان تولد حضرت زهرا علیها السلام و زمان مشهور واقعهٔ معراج هیچ‌گونه تعارضی ندارد. از سوی دیگر، در بسیاری از منابع و متون معتبر روایی اسلامی به این حدیث به کرات اشاره شده به گونه‌ای که کثرت نقل

این روایت، ضعف سند را منتفی و با استناد به متن این حدیث می‌توان گفت که تعدد معراج امری قطعی است و منابع شیعی و سنی آن را تأیید می‌کند. همچنین تأثیر میوه بهشتی در شکل‌گیری نطفه حضرت زهرا علیها السلام مسلم و لقب انسیه حورا از دیگر دستاوردهای این حدیث برای اثبات سرشت آسمانی ایشان است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. نیز نک: صدوق، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۴۹۷؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۵۶؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۱۵۳.
۲. علامه طباطبایی احتمال دو بار بودن اسراء را داده‌اند که یک بار آن از منزل ام‌هانی بوده است. ایشان معتقدند که آیات سوره نجم هم به دو بار بودن معراج اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ج ۲۵، ص ۴۷) نیز نک: عسیلی عاملی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۷؛ به نقل از جواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه حر عاملی، ص ۲۱۳؛ مجلسی، ۱۳۸۹ش، ج ۳، ص ۷۳۴.
۳. در سیره حلبیه تعداد معراج را ۳۰ مرتبه دانسته است. (عسیلی عاملی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۷) صدرالدین قونوی هم در *نصوص الحکم بر فصوص الحکم* ۳۶۱، تعداد معراج را ۳۴ مرتبه دانسته است که مستند نیست. (ادیب بهروز، ۱۳۸۴ش، ص ۵۹-۶۲)
۴. این روایت در منابعی مانند *فرائد السمطین*، *نور الأبصار للشبلنجی*، *ینایع الموده القندوزی* و *ذخائر العقبی* هم آمده است. (نک: عسیلی عاملی، ۱۴۰۸ق، ش ۱۲۷؛ نیز قندوزی حنفی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ طبری آملی صغیر، ۱۴۲۷ق، ص ۲۲۳؛ همو، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۶؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۱۴۹؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص ۱۵۰؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۹۳؛ فرات کوفی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۲۲؛ بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۳۱. البته بحرانی به نقل از *الروض الفائق* به دو سبب اشاره کرده که یکی را حضرت رسول صلی الله علیه و آله و دیگری را حضرت خدیجه علیها السلام میل نموده‌اند. (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۳۲؛ نیز نک: مستنبط، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۴۳۳-۴۳۴)
۵. نیز برای توضیح بیشتر نک: بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۴، ص ۳۳۷؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۹۶؛ عمادزاده، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۲۲۷؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۳۷.
۶. نیز نک: ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۴۶۱؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۸؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۱۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۲۶۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۱ش، ص ۳۶۰؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۴؛ جزائری، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۷، ص ۳۳۴؛ ج ۱۲، ص ۵۸۲؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۰۹؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۴؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۳۳۵؛ مجلسی، ۱۳۸۹ش، ج ۳، ص ۷۵۱؛ بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۲۷؛ حلی، ۱۴۲۴ق،

## بررسی سندی و دلالتی حدیث موسوم به سبب معراج و بازتاب آن در شعر شاعران آیینی ۳۰۵

- ص ۲۳۹؛ مجلسی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۲۷.
۷. نیز نک: قمی، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۲۰۰-۲۰۱؛ مجلسی در بحار الانوار هم به این روایت اشاره می‌کند فقط به خرما و انگور بهشتی اشاره می‌کند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۷۹؛ مستنبط، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۲۵-۴۲۶؛ بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۳۲؛ مجلسی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۳۲)
۸. نیز نک: سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۹۲ (حاکم به نقل از سعد ابی وقاص از پیامبر ﷺ نقل کرده است)؛ مشهدی قمی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۷۰.
۹. نیز نک: عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ج ۲۵، ص ۴۴؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۳، ص ۲۵۴؛ شامی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۰۶؛ آملی، ۱۳۸۲ش، ص ۴۸۸؛ مستنبط، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۴۲۷-۴۲۸؛ بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۶.
۱۰. نیز نک: عیسی راوندی، ۱۳۹۶ش، ص ۱۰۲.
۱۱. نیز نک: مستنبط، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۰۳؛ بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۲۸.
۱۲. نیز برای توضیح بیشتر نک: ابن طاووس، ۱۴۰۰ق، ص ۱۱۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۹۱؛ قسطلانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۸۱.
۱۳. نیز نک: قندوزی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۳۱.
۱۴. قسطلانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۸۱. وی وقوع اسراء قبل از تولد حضرت زهرا علیها السلام را ضعیف و اسراء را بعد از نبوت دانسته است.
۱۵. برای توضیح بیشتر نک: عاملی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۷۸-۴۲۹.
۱۶. اکثر علما و دانشمندان با این سال موافقاند؛ چنان‌که ابن جوزی و طبری هم به سال تعمیر کعبه اشاره کرده‌اند. برای توضیح بیشتر نک: ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۶۷؛ مالکی مکی (ابن صباغ)، بی تا، ص ۱۴۴؛ سبط ابن جوزی، بی تا، ص ۳۰۶؛ مغنیه، ۱۳۸۶ش، ص ۵۴.
۱۷. نک: ابن خلدون، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۳۹۰؛ ابن حجر اسراء را بدون اختلاف قبل از هجرت می‌داند. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۴۸)
۱۸. عمادزاده هم به نقل از منابعی مانند تاریخ الخميس، فصول المهمه و بحار الانوار، این تاریخ را تأیید کرده است. (عمادزاده، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۲۲۶)
۱۹. در مستدرک حاکم سال نخست آمده است. (مغنیه، ۱۳۸۶ش، ص ۵۴)؛ نیز نک: نهانی، بی تا، ص ۱۴۶.
۲۰. در مصباح المتجهد و تقویم المحسنین سال دوم آمده و شیخ مفید هم پذیرفته است. (همان جا) کافی و مناقب هم همین نظر را دارند. (عمادزاده، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۲۲۶)
۲۱. ولادت در سال سوم پس از اسراء ذکر شده است. (نک: مغنیه، ۱۳۸۶ش، ص ۵۴)
۲۲. امام محمد باقر علیه السلام هم به سال پنجم بعثت معتقدند؛ چنان‌که در مطالب السؤل فی مناقب آل

الرسول، زیادة المقال فی فضایل الآل، مناقب ابن شهر آشوب، امالی شیخ صدوق، دلائل الامامة ابن جریر طبری، روضة الواعظین، مدینه المعاجز، مصباح المتعجب، مصباح کفعمی، الاقبال و اعلام الوری، سال ولادت حضرت فاطمه را ۲۰ جمادی الآخر در همان سال دانسته‌اند. در اصول کافی در حاشیه مرآة العقول، در منابعی مانند مناقب ابن شهر آشوب، کشف الغمه، روضة الواعظین و اعلام الوری هم همین سال ذکر شده است. (مغنیه، ۱۳۸۶ش، ص ۵۳؛ نیز نک: خراسانی، ۱۳۴۷ش، ص ۸۳) علامه جعفر مرتضی هم در کتابش به منابع دیگری اشاره کرده که سال پنجم بعثت را تأیید می‌کند؛ از جمله تاریخ بغداد، المواهب اللدنیه، مقتل الحسین خوارزمی، ذخائر العقبی، میزان الاعتدال، مستدرک الحاکم، تلخیص مستدرک ذهبی، ینابیع المودة، نزهة المجالس، مناقب مغازلی، بحار الانوار، المختصر، علل الشرایع، تفسیر قمی، ملحقات احقاق الحق مرعشی به نقل از محاضرات الاوائل، نظم در السمطین، راجح المطالب، وسیلة المآل، کنز العمال، مفتاح النجاة، اخبار الدول در این شمارند. (نک: عاملی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۳۳۵)؛ عمادزاده تاریخ ۲۰ جمادی الآخر سال پنجم بعثت را معتبرترین سند تاریخی درباره تولد حضرت زهرا علیها السلام دانسته است. (عمادزاده، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۲۲۶) علامه مجلسی در حیوة القلوب هم با سال پنجم بعد از بعثت موافق‌اند. (قمی، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۲۰۰-۲۰۱؛ نیز نک: عسیلی عاملی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۴)

۲۳. کسی که این روایت را کرده، معتقد است که پیرامون مسجد همه حرم است و اگر گفته شد در حرم بود، ممکن است آن خانه مشمول آن شود. (ابن الاثیر، ۱۳۴۴ق، ج ۱، ص ۵۱؛ کلینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۸؛ میبدی، ۱۳۸۰ق، ج ۵، ص ۴۸۴؛ ابن بابویه، بی‌تا، ص ۲۸۴؛ جوزی قرشی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴) ۲۴. سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۶۹؛ طبری، ۱۳۸۹ش، ج ۳، ص ۴۵؛ ابن سیدالناس الشافعی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۰.

۲۵. نیز نک: سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۷۴؛ ابن الاثیر، ۱۳۴۴ق، ج ۱، ص ۴۴-۴۵؛ شیبانی المعروف بابن الاثیر، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۴۸۰؛ قسطلانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۴۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۶۹۸؛ میبدی، ۱۳۸۰ق، ج ۵، ص ۴۸۴؛ ابن حجر قسطلانی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۴۸؛ قسطلانی، ۱۳۲۳ق، ج ۱، ص ۳۸۲؛ نبهانی، بی‌تا، ص ۳۳۳.

۲۶. طبرسی، ۱۳۸۰ش، ج ۸، ص ۲۱۰؛ غفاری مازندرانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۳؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۸۵؛ شعار، ۱۳۴۸ش، ص ۸۳.

## منابع

۱. ابن الاثیر، عزالدین علی، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ترجمه عباس خلیلی، به اهتمام سادات ناصری، تصحیح مهیار خلیلی، تهران: علی اکبر علمی مدیر مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۴۴ق.
۲. ابن قیم جوزیه، شمس‌الدین ابی عبدالله محمد بن ابی بکر الزرعی الدمشقی، زاد المعاد فی هدی



### بررسی سندی و دلالتی حدیث موسوم به سبب معراج و بازتاب آن در شعر شاعران آیینی ۳۰۷

- خیر العباد، الجزء الثالث، باهتمام شعيب الأرناؤوط و عبدالقادر الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الاسلاميه، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.
۳. ابن بابويه، محمد بن علي، *الأمالى صدوق*، تهران: كتابچی، ۱۳۷۶ق.
۴. —، *علل الشرايع*، ترجمه هدايت الله مسترحمی، تهران: كتابفروشی مصطفوی، بی تا.
۵. —، *معانی الاخبار*، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، قم: نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۶. —، *عیون اخبار الرضا (علیه السلام)*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران: جهان، ۱۳۷۸ش.
۷. —، *التوحید للصدوق*، تصحیح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ق.
۸. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *فتح الباری شرح صحیح البخاری ابی عبدالله محمد بن اسماعیل البخاری*، قام بشرحه محب الدین الخطیب، رقم کتبه و ابوابه و... محمد فؤاد عبد الباقي، راجعه محب الدین خطیب، الطبعة الاولى، قاهره: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۷ق.
۹. ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن، *العبر تاریخ ابن خلدون*، ترجمه محمد آیتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۱۰. ابن سعد، محمد، *الطبقات الكبرى*، بيروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۱۱. ابن سید الناس الشافعی، فتح الدین ابو الفتوح محمد بن سید الناس الشافعی، *عیون الاثر فی فنون المغازی و الشمائل و السیر*، ضبطه و شرحه و علق علیه الشیخ ابراهیم محمد رضانی، بیروت - لبنان: دار القلم، بی تا.
۱۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، *مناقب آل ابیطالب علیهم السلام لابن شهر آشوب*، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۱۳. ابن طاووس، علی بن موسی، *الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف*، تصحیح علی عاشور، قم: خیام، ۱۴۰۰ق.
۱۴. ابن هشام، *السیرة النبویه*، حققها و ضبطها و شرحها مصطفی السقا، ابراهیم الایاری، عبدالحفیظ شبلی، جزء ۲، بیروت - لبنان: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۵م.
۱۵. ادیب بهروز، محسن، *معراج از دیدگاه قرآن و روایات*، چ ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به نشر امیرکبیر، ۱۳۸۴ش.
۱۶. اربلی، ابی الحسن علی بن عیسی بن ابی الفتح، *كشف الغمة فی معرفة الائمة*، الجزء ۲، تعلیق سید هاشم رسولی، به اهتمام سید علی بنی هاشمی، تبریز (قم المطبعة العلمیه): مکتبه بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
۱۷. اصفهانی (عمادزاده)، عمادالدین حسین، *زندگانی چهارده معصوم (علیهم السلام)*، چ ۱۱، قم: طلوع، ۱۳۷۰ش.
۱۸. اصفهانی، ابوالفرج علی بن الحسین، *فرزندان ابوطالب*، ترجمه جواد فاضل، چ ۲، تهران: علمی، ۱۳۶۲ش.

۱۹. انصاری قرطبی، ابی عبدالله محمد بن احمد، الجامع الأحكام القرآن، بیروت: دار الکتب العربی، بی تا.
۲۰. آملی، سید حیدر، انوار الحقیقه و أطوار الطریقه و أسرار الشریعه، تحقیق و تعلیق سید محسن موسوی تبریزی، قم: نور علی نور، ۱۳۸۲ش.
۲۱. بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله، عوالم العلوم و المعارف و الأحوال من الایات و الاخبار و الاقوال: فی أحوال سیده النساء فاطمة الزهراء علیها السلام، الطبعة الثانیه، قم: تحقیق و نشر مؤسسه الامام المهدی علیه السلام، ۱۴۱۱ق.
۲۲. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه بعثه، ۱۳۷۴.
۲۳. بخاری، محمی بن اسماعیل، مختصر صحیح بخاری، به اختصار ابو العباس زین الدین احمد بن احمد بن عبدالطیف الشرجی الزبیدی و ترجمه عبدالقادر ترشابی، ج ۲، زهدان: حرمین، ۱۳۸۸.
۲۴. بروجردی، سید ابراهیم، تفسیر جامع: جمع آوری شده از تفسیر امام علیه السلام و عیاشی و کتب اخبار معتبره بانضمام ترجمه تفسیر علی بن ابراهیم قمی، مشهد: نشر کتابخانه صدر، ۱۳۳۹.
۲۵. جان احمدی، فاطمه، تصویر محمد صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت زهرا علیها السلام در دایره المعارف اسلام، ترجمه و نقد زیر نظر محمود تقی زاده داوری، ج ۱، قم: مؤسسه شیعه شناسی قم، ۱۳۸۸ش.
۲۶. جزائری، نعمت الله بن عبدالله، ریاض الابرار فی مناقب الائمة اطهار، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۷ق/۲۰۰۶م.
۲۷. جلالی، محمد حسین، انوار جاویدان، قم: صحافی عدالت، ۱۳۶۲ش.
۲۸. جوزی القرشی البغدادی، ابی الفرج جمال الدین عبدالرحمن بن علی بن محمد، زاد المسیر فی علم التفسیر، جزء الخامس، الطبعة الرابعه، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۹۸۷م-۱۴۰۷ق.
۲۹. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، الطبعة الاولى، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۳۰. حسینی استرآبادی، سید شرف الدین، تأویل الایات الظاهره، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۹ق.
۳۱. حلی، شیخ عزالدین ابو محمد الحسن بن سلیمان بن محمد، المحتصر، تحقیق سید علی اشرف، مطبوعه شریعت، الطبعة الاولى، نجف: المکتبه، ۱۴۲۴ق/۱۳۸۲ش.
۳۲. خباززاده کاشانی، حبیب الله، خورشه های گل افشان: ناب سروده های ولایی و عاشورایی خباز کاشانی، به اهتمام محسن حافظی، ج ۱، قم: جمال، ۱۳۸۶ش.
۳۳. خضری بک، شیخ محمد، نور الیقین فی سیره سید المرسلین محمد صلی الله علیه و آله و سلم، تحقیق حمدی زمزم، دمشق - سوریه: بی نا، ۱۹۸۸م.
۳۴. خطیب بغدادی، الامام الحافظ ابی بکر احمد بن علی، تاریخ بغداد: أو مدینه السلام، جزء

- الخامس، دراسه و تحقیق مصطفی به عبدالقادر عطا، ۱۴۱۷ق.
۳۵. داعی آرائی، ملاحسن، *دیوان قصاید*، به کوشش حبیب‌الله سلمانی آرائی، ج ۱، قم: نور السجاد، ۱۳۸۳ش.
۳۶. راوندی، قطب‌الدین، *الخرائج و الجرائح*، الجزء الاول، مؤسسه امام مهدی علیه السلام، ج ۱، قم: المطبعة العلمیه، ۱۴۰۹ق.
۳۷. رسولی محلاتی، سیدهاشم، *زندگانی حضرت محمد خاتم النبیین صلی الله علیه و آله*، ج ۱۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۳۸. زکی زاده رنای، علیرضا، *پژوهشی قرآنی و روایی درباره معراج پیامبر صلی الله علیه و آله*، ج ۱، قم: زائر آستان مقدس، ۱۳۹۶ش.
۳۹. زمخشری الخوارزمی، ابی القاسم جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، بیروت-لبنان: دار المعرفة، بی تا.
۴۰. سبحانی، جعفر، *فروع ابدیت: تجزیه و تحلیل کاملی از زندگانی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله*، ج ۱۷، قم: بوستان کتاب، ۱۳۴۵ش.
۴۱. سیوطی، جلال‌الدین، *الدر المشور فی التفسیر بالمأثور*، صححها و خرج احادیثها الشیخ نجدت نجیب بتقدیم عبدالرزاق المهدی، بیروت-لبنان: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۱م.
۴۲. شامی، یوسف بن حاتم، *الدر النظیم فی مناقب الائمة اللہامیم*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۰ق.
۴۳. شبر، السید عبدالله، *تفسیر القرآن الکریم*، راجعه حامد حنفی داود، الطبعة الثانية، بیروت-لبنان: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۴. شریف لاهیجی، بهاء‌الدین محمد بن شیخعلی، *تفسیر شریف لاهیجی*، تصحیح میر جلال‌الدین حسینی ارموی محدث، ج ۳، تهران: داد، ۱۳۷۳.
۴۵. شعار، جعفر، *تاریخ بناکتی: روضة الالباب فی معرفة التواریح و الانساب*، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸.
۴۶. شیبانی المعروف بابن الاثیر، عزالدین ابی الحسن علی بن ابی الکریم، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق مکتب التراث، تابع الرسل و الانبیاء و بداية الهجرة النبویه، بیروت-لبنان: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م.
۴۷. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، *الفصول المهمة فی اصول الائمة*، تصحیح محمد بن محمد الحسین القائینی، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، ۱۳۷۶ش/۱۴۱۸م.
۴۸. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، *درآمدی بر افکار و عقاید غالیان در دین*، تهران: کویر، ۱۳۸۴.
۴۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *ترجمه علل الشرایع و الاسلام*، ترجمه حسین قاسمی، ج ۱، قم:

امین الله، ۱۳۸۸.

۵۰. صدیقی، ماشاءالله، صلاهی عشق، کاشان: نشر یاران مهدی علیه السلام، ۱۳۸۸.

۵۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران: محمدی، ۱۳۵۳.

۵۲. طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، ترجمه تفسیر مجمع البیان، ترجمه علی کرمی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۰.

۵۳. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی أهل اللجاج، تصحیح محمدباقر خراسان، مشهد: مرتضی، ۱۴۰۳ق.

۵۴. طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری بأعلام الهدی، تهران: اسلامی، ۱۳۹۰ق.

۵۵. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم، دلائل الامامة، تصحیح قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسه البعثه، قم: بعثت، ۱۴۱۳ق.

۵۶. —، نوادر المعجزات فی مناقب الائمة الهدی علیهم السلام، تصحیح باسم محمد اسدی، قم: دلیل ما، ۱۴۲۷ق.

۵۷. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری: تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲-۱۳۸۹ الکترونیک.

۵۸. عاملی، جعفر مرتضی، سیره صحیح پیامبر بزرگ اسلام، ترجمه حسین تاج آبادی، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی آزاد گرافیک، ۱۳۷۳.

۵۹. —، الصحیح من سیره النبی الاعظم صلی الله علیه و آله، الطبعة الرابعة، بیروت- لبنان: دار الهادی، ۱۹۹۵م/۱۴۱۵ق.

۶۰. عسیلی عاملی، علی، الاسراء و المعراج: نظرة العامة: دراسة و تحلیل، الطبعة الثانية، بیروت: الدار الاسلامیة، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.

۶۱. علوی حسینی موسوی، میر جعفر، تفسیر القرآن کشف الحقایق عن نکت الایات و الدقایق، ترجمه عبد المجید-صادق نوبری، چ ۵، تهران: کتابخانه نوبر، ۱۳۶۱ش.

۶۲. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیة، ۱۳۸۰ق.

۶۳. عیاشی راوندی (متخلص به رسا)، علی اکبر، سوز رسا، کاشان: مجمع متوسلین به آل محمد صلی الله علیه و آله، ۱۳۹۶.

۶۴. غفاری مازندرانی، نظام الدین احمد، شرح و ترجمه احتجاج طبرسی، تصحیح پاکتچی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، بی تا.

۶۵. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، قم: رضی، ۱۳۷۵ش.

۶۶. فرات کوفی، ابی القاسم فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق محمد الکاظم، ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات، ۱۴۱۶ق.
۶۷. فروتن (متخلص به کاشانی)، حسن، نعمة کاشانی، ج ۱، اصفهان: صغیر، ۱۳۸۳.
۶۸. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
۶۹. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، نوادر الاخبار فیما يتعلق بأصول الدین للفیض، تصحیح مهدی انصاری قمی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.
۷۰. قاری زاده کاشانی، محمود، تجلی سعادت، پندیات، قصاید، مثنویات، سروده های مذهبی، نوحه های سینه زنی، ج ۱، قم: برهان، ۱۳۷۲.
۷۱. قرموشی، عمر بن صالح بن حسن، «الاسراء والمعراج و مسائل العقیده فیهما»، اشرف الدكتور احمد بن عبداللطیف آل عبداللطیف، رساله مقدمه لنیل درجه الماجستير فی العقیده، العربیة السعودیة ووزارة التعليم العالی: جامعة ام القرى، ۱۹۹۷م/۱۴۱۸ق.
۷۲. قسطلانی، ابی العباس شهاب الدین احمد بن محمد، ارشاد الساری الشرح الصحیح البخاری، و بهامشه صحیح مسلم بشرح النووی، الطبعة السابعة، بیروت - لبنان: دار الكتاب العربی، ۱۳۲۳ق.
۷۳. قسطلانی، الشیخ احمد بن محمد، المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة، شرح و علّق علیه المأمون بن یحیی الدین الجنان، طبعة جدیدة کامله، بیروت-لبنان: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م.
۷۴. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقایق و بحر الغرایب، تصحیح حسین درگاهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۶۸.
۷۵. قمی، عباس، منتهی الآمال: شامل زندگانی حضرت رسول اکرم و اهل بیت نبوت علیهم السلام، تصحیح فرید فتحی و سعید خراطها زیر نظر رضا مرندی، ج ۲، تهران: انتشارات مقدس، ۱۳۷۹.
۷۶. قمی، علی ابن ابراهیم، ترجمه تفسیر قمی، ترجمه جابر رضوانی، ج ۱، قم: بنی الزهراء، ۱۳۸۸.
۷۷. قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم، ینابیع المودة لذوی القربی، تحقیق سید علی جمال اشرف الحسینی، الطبعة الثالثة، طهران-قم: دار الاسوة للطباعة و النشر، ۱۴۱۶ق/۱۳۷۵ش.
۷۸. کاشانی، ملا فتح الله، تفسیر کبیر منهج الصادقین، تصحیح حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۴۶.
۷۹. کاظمی، شیخ ماجد، روایات ساختگی: بررسی و نقد پاره ای از روایات جعلی، دفاع از مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۱، قم: دار الهدی، ۱۳۹۶.
۸۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الروضة من الکافی یا گلستان آل محمد، ترجمه کمره ای، تهران: کتابفروشی اسلامیة، بی تا.
۸۱. مالکی المکی الشهیر بابن الصباغ، علی بن محمد بن احمد، الفصول المهمة فی معرفة احوال

۳۱۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

- لائمه علیه السلام، نجف: مطبعة العدل فی النجف نشریات مكتبة دار الكتب التجارية، بی تا.
۸۲. مجاهدی، محمدعلی، شکوه تماشایی، چ ۱، تهران: نشر تکا (توسعه کتاب ایران)، ۱۳۸۷ ش.
۸۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة، تصحیح جمعی از محققان، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق و ۱۴۱۲ق.
۸۴. —، حیوة القلوب: تاریخ پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، تحقیق سید علی امامیان، چ ۱، قم: عصر ظهور، ۱۳۸۹.
۸۵. —، مرآة العقول فی شرح أخبار آل رسول: شرح الكتاب الکافی الکلبینی، تهران: دار الكتب الاسلامیه، ۱۴۱۱ق/۱۳۶۹ ش.
۸۶. مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، تصحیح حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ق.
۸۷. مستنبط، سید احمد، القطره: قطره ای از دریای فضایل اهل بیت علیهم السلام، جلد اول به ترجمه محمد ظریف و جلد دوم به ترجمه محمدحسین رحیمیان، چ ۹، قم: حاذق، ۱۴۳۰ق.
۸۸. مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۸.
۸۹. مغنیه، محمدجواد، فضیلت های امام علی علیه السلام، ترجمه سید عبدالرزاق سیادت، چ ۱، قم: مؤسسه دار الكتاب الاسلامی، ۱۳۸۶.
۹۰. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، الطبعة الثالثة، بیروت - لبنان: دار العلم للملایین، ۱۹۸۱.
۹۱. میدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و علة الابرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش/۱۳۸۰ق.
۹۲. نبهانی، یوسف بن اسماعیل، الانوار المحمدیه من المواهب اللدنیه، بی جا: دار الفکر، بی تا.
۹۳. واصف بیدگلی، دیوان واصف بیدگلی، با مقدمه عباس بهنیا و تحقیق و تصحیح احمد بیدگلی، آران و بیدگل: نشر مکتب بیدران، ۱۳۹۲.
۹۴. وشنوی، محمد قوام، حیاة النبی و سیرته، باشراف رضا الاستادی، دار الأسوة للطباعة والنشر، ۱۴۱۶ق.
۹۵. هارونی مقدم آرنی (آیت)، حسن، یک آسمان ستاره، قم: نشر حوین، ۱۳۹۱.
۹۶. هبشی، نورالدین علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، الجزء التاسع، بتحریر العراقی و ابن حجر، الطبعة الثالثة، بیروت - لبنان: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م.
۹۷. یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، چ ۹، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
۹۸. یونسیان، حسین، ودیعة الرسول، چ ۱، تهران: نشر برهان، ۱۳۷۴.

## از فقه‌الحدیث تا انسان‌شناسی فرهنگی: قرائتی مردم‌شناختی از احادیث تربت و بازسازی یک گفتمان هویتی در تشیع نخستین

سید محمدهادی گرامی\*

فائقة السادات میرمحمدحسینی فشمی\*\*

### چکیده

ماجرای کربلا و شهادت امام حسین علیه السلام و یارانشان یکی از وقایع تاریخی بود که نقش اصلی را در شکل‌دهی هویت جمعی شیعه در سده نخست هجری ایفا کرد. بی‌تردید پس از این حادثه تاریخی، هر امر مربوط به آن به‌مثابه یادمان و نمادی هویتی گرامی داشته می‌شد. شاید در این میان یادمان‌های زیارتی و مادی (آبجکتیو = Objective) نقشی محوری داشت. در فرایند احیای یاد و جایگاه حضرت حسین علیه السلام تربت و خاک مزار ایشان، جایگاهی برجسته یافت و امامان شیعه تلاش کردند آن را ابزاری برای احیای جنبه‌های جسمانی و روحانی شیعیان مطرح کنند. با اینکه حضرت علی بن الحسین علیه السلام در انعکاس و برجسته‌سازی واقعه کربلا جایگاهی متمایز داشت، کهن‌ترین گزارش‌ها در خصوص تربت مزار حضرت حسین علیه السلام مربوط به عصر پس از ایشان بود. گزارش‌های متعددی حاکی از شکل‌گیری گفتمان «تربة الحسین» در نیمه اول سده دوم هجری است که در آن‌ها، احادیث صادقین علیهم السلام مهم‌ترین جایگاه را دارد. این گزارش‌ها از نظر محتوا و تعداد، به شکلی است که بر اساس آن، با ظن بسیار قوی می‌توان شکل‌گیری گفتمان «تربة الحسین» را در نیمه اول سده دوم هجری تاریخ‌گذاری کرد. علاوه بر آن، جایگاه این گفتمان و مؤلفه‌های آن حاکی از یک گفتمان مردم‌شناختی نانشناخته شیعی در قرون متقدم است. این پژوهش نشان خواهد داد چگونه فقه‌الحدیث می‌تواند با استفاده از نگاه‌های مردم‌شناختی گسترش یابد و درک بهتری از متن‌ها و فرامتن‌های یک حدیث ارائه کند. این پژوهش با مطالعه گروه احادیث تربت نشان خواهد داد که فقه‌الحدیث در صورت ورود به عرصه انسان‌شناسی فرهنگی، علاوه بر فهم متن در سطوح ادبی و واژگانی می‌تواند به کشف و معرفی گفتمان‌های انسان‌شناختی در دوره صدور این گزارش‌ها نیز مبادرت ورزد. این مقاله با تفقه در احادیث تربت از زاویه دید انسان‌شناختی، گفتمان تربة الحسین در نخستین سده‌های اسلامی را به‌مثابه یکی از مؤلفه‌های هویتی تشیع نخستین، بازسازی و بازشناسی خواهد کرد.

کلیدواژه‌ها: فقه الحدیث، انسان‌شناسی فرهنگی، تربت امام حسین علیه السلام، هویت جمعی شیعه.

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، نویسنده مسئول / m.h.gerami@ihcs.ac.ir

\*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، پژوهشگاه علوم انسانی / faeqemmh@gmail.com

## ۱. درآمد و طرح مسئله

یکی از حوادث برجسته در دوره شکل‌گیری امامیه، شهادت سومین امام یعنی حضرت اباعبدالله الحسین علیه السلام در صحرای کربلا به سال ۶۱ق/ ۶۸۰م بود. حادثه کربلا خلقیاتی را در شیعه ایجاد کرد که منجر به تمایز نظام عقیدتی شیعه شد که بر پایه اعتقاد به رهبری الهی و ایدئال که از جانب خدا منصوب می‌شود، تجسم یافته بود. از نگاه تشیع کربلا به گفتمانی برای مخالفت با قدرت ظالم که در حادثه شهادت امام حسین علیه السلام به اوج خود رسید، تبدیل شد. این حادثه حرکتی بود به سمت نقش بعدی امام شیعه؛ یعنی حرکت از جایگاه یک فعال سیاسی که به دنبال برقراری حاکمیت عادلانه بود به سوی یک جانشین صامت سیاسی بعد از امام حسین علیه السلام در آن زمان بیشتر از آنکه امام به عنوان نهادی فعال برای جبران اشتباهاتی که در حق اهل بیت علیهم السلام رخ داده شناخته شود، به عنوان حامل دانش فقهی سیاسی از وحی اسلامی معرفی شده بود. در حالی که برای جامعه مسلمانان که به طور عمومی از نیمه اول سده دوم هجری دوره بی‌ثباتی سیاسی و اجتماعی بود، برای شیعه مرحله بحرانی بازنمایی خویش در برابر رقبا و جریان‌های مذهبی دارای حمایت سیاسی بود. (See: Sachedina, 1995: par. 2-3)

تأثیر تراژدی کربلا بر وجدان مذهبی مسلمانان همیشه عمیق و فراتر از تخصیص آن به انگیزه‌های هیجانی و توبه‌طلبانه در میان شیعیان بوده است. همواره انگیزه بزرگ‌ترین شخصیت این تراژدی مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته است. شاید تاکنون در طول تاریخ اسلام، هیچ حادثه‌ای آن‌گونه که حادثه شهادت امام حسین علیه السلام و یارانش در شکل‌دهی هویت و حس جمعی شیعی نقش ایفا کرده، تأثیر نداشته است؛ زیرا گرچه پیش از شهادت امام حسین علیه السلام مسلمانان به دو گروه اصلی یعنی حامیان خاندان علی علیه السلام و معاویه تقسیم شده بودند،<sup>۱</sup> یک جامعه شیعی که به خاطر آیین‌های خاص و یک حافظه جمعی مشترک متمایز شده باشند، هنوز وجود نداشت. از آن سو، روایت‌ها و داستان‌هایی که درباره حوادث مربوط به کارزار کربلا پس از آن شکل گرفت، یک مظهر مذهبی از ابتلای امام حسین علیه السلام و شهادت ایشان ایجاد کرد. در واقع حادثه غم‌بار کربلا به حافظه جمعی شیعه برجستگی زیاد و نمادینی بخشید. این ماجرا به نمادی تبدیل شد که موجب شکل‌گیری حالات و انگیزه‌های طولانی و قوی



در میان شیعیان شد؛ در نهایت حسّ جمعی و همچنین هویت متمایز فرقه‌ای شیعیان، سبب تمایز بیشتر آنان از عامهٔ مسلمانان شد. (Nakash, 1993: 161)

پژوهش پیش رو در صدد است که نشان دهد رویکرد انسان‌شناختی در فهم و شرح گروهی از احادیث چه فایده و نقشی دارد و می‌تواند چه نتایجی را در بر داشته باشد. لذا فقه‌الحدیث مبنا قرار گرفته و با رویکرد انسان‌شناسی به احادیث نگاه شده است تا بتوان یک تاریخ فرهنگی شیعی یا یک انسان‌شناسی فرهنگی شیعی را در موضوع تربت استخراج کرد. همچنین این پژوهش می‌خواهد پارهٔ کوچکی از زندگی اجتماعی شیعه در سده‌های متقدم اسلامی را که در ارتباط با گفتمان تربت قبر الحسین علیه السلام یا طین قبر الحسین علیه السلام شکل گرفته است، روشن کند. پرسش‌های این مقاله عبارت‌اند از: ۱. نقش گفتمان تربة الحسین در مسئلهٔ هویت جمعی امامیه یا شیعه چگونه بوده است؟ ۲. ارتباط گفتمان تربة الحسین به مثابهٔ یک گفتمان هویتی- فرهنگی با بخش‌های مختلفی از زندگی اجتماعی و معنوی یک جامعه در اقلیت مثل تدفین، بیماری‌ها، ولادت و... به چه صورت بوده است؟

باید مناسک تربت را یکی از کهن‌ترین مناسک شیعی در ارتباط با زیارت دانست. گرچه این آیین در تاریخ فکر و فرهنگ شیعیان همواره از جایگاه ممتازی برخوردار بوده، دانسته نیست که چرا متناسب با این میزان از اهمیت و نقش‌آفرینی پژوهش‌هایی دانشگاهی به آن به‌خصوص بر اساس رویکرد انسان‌شناسی فرهنگی- تائیدی اختصاص داده نشده است؛ به‌ویژه هنگامی که این پژوهش‌ها متمرکز بر احادیث و گزارش‌های نخستین سده‌های اسلامی می‌شود و تلاش می‌شود تا دانسته شود دربارهٔ این آیین زیارتی کهن در دورهٔ نخست اسلامی چه چیزهایی فراهم آمده است، با نتایج ناامیدکننده‌ای روبه‌رو خواهیم شد. گرچه حتی می‌توان گفت که دربارهٔ آیین‌ها و تقدیس تربت در ادوار بعدی نیز پژوهش انسان‌شناختی جدی در دست نداریم. تنها به دو مدخل دانشنامه در زبان فارسی دربارهٔ تربت می‌توان اشاره کرد که به اقتضای ویژگی مقالات دائرةالمعارفی کمتر به روند تاریخی و بُعد انسان‌شناختی آن توجه کرده‌اند و صرفاً تصویری کلی از جایگاه آن در تشیع و بازتابش در متون فراهم می‌کنند.

(ابراهیمی، ۱۳۹۸: سرتاسر؛ شبیری، ۱۳۹۳: سرتاسر)

با صرف نظر از این وضعیت کلی، در زمینه انسان‌شناسی تشیع و مناسک شیعی پژوهش‌های چندی در حوزه‌های مختلف صورت گرفته است که قریب به اکثریت آن‌ها رویکرد تاریخی ندارند و وضعیت جامعه شیعی در دوره معاصر یا نزدیک به آن را بررسی کرده‌اند.<sup>۲</sup> با وجود فقر جدی مطالعات در حوزه انسان‌شناسی تاریخی تشیع و اسلام، در نمونه‌ای منحصربه‌فرد، کتابی با عنوان «انسان‌شناسی اجتماعی- فرهنگی جامعه کوفه در نگرش امام حسین (علیه السلام): پژوهشی اسلامی در علم انسان‌شناسی معاصر» با رویکرد انسان‌شناسی تاریخی به بررسی تشیع پرداخته است. نویسنده در این کتاب به بررسی عوامل گسست جامعه کوفه که منجر به رها کردن و عدم همراهی امام حسین (علیه السلام) در قیام تاریخی عاشورا شده، پرداخته است. (حسنی، ۱۳۹۳: ۱۷۳: سرتاسر) در پژوهشی دیگر تلاش شده است تا با استفاده از اشاراتی که در قالب احادیث صورت گرفته، تصویری منسجم از مناسک تدفین در اسلام بازسازی شود. در این پژوهش با استفاده از تاریخ شفاهی در دوره اولیه تاریخ اسلام، در شهرهای متفاوت و به شیوه‌های متفاوت، درباره اینکه جامعه جدید مسلمانان چگونه به تراژدی مرگ فردی، پاسخ‌های اسلامی می‌دهد پیجویی می‌شود. در این پژوهش مناسک تدفین و کنش‌های اجتماعی رویارویی با مرگ در یک جامعه تحلیل می‌شود. (Halevi, 2011: 12)

## ۲. هویت جمعی<sup>۳</sup> شیعیان امامی یا جعفری

گفت‌وگو درباره شکل‌گیری هویت و حافظه جمعی<sup>۴</sup> شیعیان امامی یا جعفری در گرو دانستن این نکته است که چه زمانی امامیه خود را به‌عنوان گروهی متمایز از جامعه عام مسلمانان در درجه اول و متمایز از سایر جریان‌های شیعی در درجه دوم شناختند. در شماری از تحقیقات شیعه‌پژوهی به مسئله هویت جمعی شیعه که در واقع همان زمان تکون اندیشه شیعی است، به‌طور عام پرداخته شده که یکی از بهترین نمونه‌های آن رساله دکتری خانم ماریا ماسی دکاکه با عنوان «وفاداری، عشق و عقیده بازشناسی مرزهای جامعه شیعی نخستین»<sup>۵</sup> است. گرچه غالب تحقیقات شیعی گرایش به این دارند تا بر روی اعتبار تشیع و تکامل باور امامت شیعی تمرکز کنند، این تحقیق تلاش می‌کند تا دیگر جنبه‌های تکامل شیعه نخستین را با تمرکز بر روی تحولات جامعه نخستین شیعی، به‌جای رهبری آن بررسی کند. وی به‌طور ویژه تلاش می‌کند تا یک

تاریخ اندیشه از ظهور یک هویت جمعی شیعی متمایز را ارائه کند و همچنین می‌کوشد تا روند تکامل درک شیعیان از ماهیت و محدودیت‌های جمعیت مذهبی‌شان را در طول دو قرن نخست نشان دهد.

این تحقیق با تمرکز بر روی دو مفهوم اولیه که همواره همراه هویت شیعی در نوشته‌جات آن‌ها بوده، یعنی «ولایت» و «ایمان» یک تحول سه‌مرحله‌ای را در مفهوم هویت جمعی شیعی ردیابی کرده است. دیدگاه شیعه در میان سایر مکاتب اسلامی منحصر به فرد است؛ زیرا بنیان یک جامعه خودآگاه مذهبی را در میان امت بزرگ اسلامی بنا نهاده است. در مرحله نخست، و در زمان شکل‌گیری بنیادهای شیعی و در نخستین جنگ داخلی، جامعه شیعی خود را به‌عنوان گروهی فعال و فدایی درک کرد؛ به شکلی که افراد آن عضویت خود را بر پایه اعتقادات شخصی ادعا می‌کردند. در مرحله دوم، در دوره بنی‌امیه متأخر، شیعیان دیدگاهی مطلق‌گراتر و گزینشی‌تر برای جامعه خود برگزیدند؛ بدین صورت که خود را جمعیتی دانستند که از سوی خدا در جهان انتخاب شده است؛ جهانی که میان دو گروه مؤمنان و کافران تقسیم شده بود. در مرحله سوم و در نهایت در اوایل دوره عباسی، شیعه یک دیدگاه ظریف‌تر و سلسله‌مراتبی‌تر درباره اعضای جمعیت خود اتخاذ کرد؛ دیدگاهی که توجه آن به همزیستی در خصوص ارتباطاتش با جامعه غیر شیعی بیشتر بود. (Dakake, 2000: iii)

برخی پژوهشگران در خصوص این دوره بر این باورند که شکل‌گیری دقیق هنجارهای مذهبی فقهی شیعه، به‌طور واضحی بیشترین اهمیت را در تکامل تشیع فرقه‌ای داشت. نخستین انگیزه‌ها برای هویت‌بخشی به مجموعه‌ای از هنجارهای مذهبی فقهی جامع و یکپارچه شیعی که آن را از اکثریت مسلمانان متمایز می‌کرد، در زمان خلافت نخستین عباسی رخ داد. این توسعه نتیجه ورود عباسیان در سوق‌دهی جنبش انقلابی خراسانیان به سمت نمادهای شیعی بود. (Buckley, 1998: 165)

همزیستی و ارتباط با جامعه غیر شیعی مبنای این قرار گرفت تا در دوره صادقین علیهم‌السلام هویت جمعی امامیه یا جعفری سامان یابد. (نک: پاکتچی، ۱۳۸۰: ۱۵۸-۱۵۹) در چهارچوب این هویت‌سازی بود که شیعیان امامی برای متمایز ساختن خود از سایرین، از سواد اعظم جامعه مسلمانان با عنوان «العامه»<sup>۷</sup> تعبیر کردند. به‌طور

دقیق مشخص نیست که کاربرد اصطلاح «عامه» از چه زمان در میان شیعیان امامی رایج شد، اما این اصطلاح در شماری از احادیث منسوب به امام باقر علیه السلام وجود دارد و به نظر می‌رسد در میان اصحاب ایشان رایج بوده است. گویا اصطلاح «مقالات العوام» که برای ارجاع به یک گروه نامشخص در زمان شهادت امام حسین علیه السلام به کار می‌رفته، نخستین زمینه کاربرد این اصطلاح در دوره‌ای متأخرتر بوده است. (See: Kohlberg, 2011: par. 1)

به‌طور کلی به نظر می‌رسد تلاش امام صادق علیه السلام برای شکل‌دهی و تثبیت و تداوم گفتمان امامی مرهون تلاش‌های ایشان و پدرشان برای سامان دادن به دکتین فقهی کلامی شیعیان بود که تا پیش از ایشان نه تنها سامان نیافته بود، بلکه وجوه تمایز آن با گفتمان عامه به‌خوبی مشخص نبود و حتی در مواردی متأثر از آن بود. در گزارش صریحی که در این خصوص از امام صادق علیه السلام نقل شده است، ایشان تلاش دارند نشان دهند که به‌رغم اینکه امامت شیعی از سده نخست به شکل سلسله‌وار آغاز شد، در دوره امامت پدرشان و با تلاش‌های ایشان، دکتین امامیه به‌خصوص در مباحث فقهی سامان یافت و آنان به‌جای تأثیرپذیری از گفتمان عامه، حتی به محل رجوع عامه و تأثیرگذاری بر آن‌ها مبدل شدند.<sup>۸</sup> در واقع بر اساس این تلاش‌های امام صادق علیه السلام بود که از همان دوره حیات ایشان، یک جریان شیعی جدید با هویت متمایز اجتماعی شکل گرفت که به «جعفری» و یا «جعفری فاطمی» به‌خصوص در کوفه مشهور شد.<sup>۹</sup>

با این حال، درباره زمان دقیق تثبیت شیعه امامی به‌عنوان یک هویت مستقل، میان محققان اختلاف نظر وجود دارد. این اختلاف بدان نحو است که زودترین زمان آن دوران امام محمدباقر علیه السلام (متوفی ۷۳۲ق) و دیرترین زمان آن پس از انشعاب اسماعیلی (امامی)، پس از شهادت امام صادق علیه السلام (متوفی ۷۶۵ق) شناخته شده است. (See: Gleave, 2009: 1593–1594)

**۳. گزارش‌های تربة الحسين: انعکاسی از یک آیین عمدتاً غذایی در شیعه امامیه**  
 تربت مزار حضرت حسین علیه السلام به‌عنوان سومین امام شیعیان همواره از جنبه‌ها و ابعاد مختلفی تقدیس می‌شده و به آن تبرک می‌جسته‌اند. بخش اعظم این آداب به شکلی است که به‌گونه‌ای در ارتباط با مصرف کردن و خوردن این تربت است. در احادیث

امامیه تأکید شده که خوردن خاک هر مزاری بلکه در مفهومی عام‌تر، خوردن هر خاکی حرام است و تنها استثنا در این میان، تربت مزار حضرت حسین علیه السلام است.<sup>۱۰</sup> در روایات امامی تأکید شده که تربت مزار امامان شیعه به مثابه خون و گوشت آنهاست که اکنون تبدیل به خاک شده و خوردن این خاک به منزله خوردن گوشت بدن امامان است. از این رو استفاده از این تربت به نیت استشفای تبرک باید به شکل بسیار جزئی و محدود باشد و جواز این استشفای منحصر در تربت مزار حضرت حسین علیه السلام است.<sup>۱۱</sup>

آدابی که در ارتباط با خوردن تربة الحسین به مثابه یک آیین غذایی ذکر شده، یک گونه و یکدست نیست. یکی از این آداب کام گرفتن نوزاد تازه متولدشده با تربت مزار حضرت حسین علیه السلام است که باید ذره‌ای از تربت ایشان در سقف دهان نوزاد قرار داده شود و بدین صورت کام دهان کودک با تربت شکل می‌گیرد و انحنای پیدا می‌کند.<sup>۱۲</sup> از دیگر آداب غذایی که در خصوص تربت ذکر شده، آن است که مسلمان در روز عید فطر که باید پس از یک ماه روزه‌داری با غذایی ماه رمضان را به پایان ببرد و آن روز را جشن بگیرد، بهتر است که با تربت مزار حضرت حسین علیه السلام در روز عید فطر افطار کند و پایان یک ماه روزه‌داری خود را با آن بشکند و جشن بگیرد.<sup>۱۳</sup> در بیشتر گزارش‌های امامی دیگر، استفاده از تربة الحسین در حالتی کلی به عنوان عاملی برای استشفای مداوا معرفی شده است.<sup>۱۴</sup> در برخی از این گزارش‌ها به‌طور خاص استفاده از آن در مخلوطی از عسل و زعفران مطرح شده است. در برخی دیگر استفاده از تربت در قالب یک شربت گوارا به تصویر کشیده شده است که گاهی یک دانه از تسبیح در مقداری آب برای مداوا حل می‌شده است.<sup>۱۵</sup> در شماری از این موارد توصیه شده که تناول تربت با خواندن ذکری یا دعایی همراه شود.<sup>۱۶</sup>

گرچه اکثر گزارش‌های مربوط به آداب تربة الحسین و تقدیس آن در ارتباط با آیین‌های غذایی است، محدود به آن نیست. از جمله اینکه در کتب فقهی امامیه بحث‌های مستوفایی در خصوص استفاده از تربة الحسین به عنوان مسجد (مهر) آمده است. همچنین بر استحباب استفاده از آن برای تسبیح تأکید شده است. از سوی دیگر به عنوان یکی از آداب تدفین اموات ذکر شده که مستحب است بخشی از تربت الحسین در کفن فرد و یا در کامش قرار داده شود که موجب آرامش و راحتی او

خواهد بود. علاوه بر این در برخی گزارش‌ها ذکر شده که برای حمل اجناس، بخشی از تربة الحسین در کنار آن‌ها قرار داده شود تا سبب حفظ آن‌ها شود.<sup>۱۷</sup>

#### ۴. شکل‌گیری گفتمان تربة الحسین در اوایل سده دوم هجری

ماجرای کربلا و شهادت امام حسین علیه السلام و یارانشان یکی از وقایع تاریخی بود که نقش اصلی را در شکل‌دهی هویت جمعی امامیه در اوایل سده دوم هجری ایفا کرد. بی‌تردید پس از خود حادثه تاریخی کربلا هر آن چیزی که مربوط به شخصیت اصلی آن، یعنی امام حسین علیه السلام بود، به‌مثابه یادمان و نمادی هویتی، گرامی داشته شد. شاید در میان این یادمان‌ها، زیارت نقشی محوری و مرکزی داشت. با این حال در فرایند این زیارت و احیای نام، یاد و جایگاه حضرت حسین علیه السلام تربت و خاک مزار ایشان جایگاهی برجسته یافت و امامان شیعه تلاش کردند آن را به‌عنوان ابزاری برای احیای جنبه‌های جسمانی و روحانی شیعیان مطرح کنند.

با اینکه حضرت علی بن حسین علیه السلام پسر ایشان در انعکاس و برجسته‌سازی واقعه کربلا جایگاهی متمایز داشت، کهن‌ترین گزارش‌ها در خصوص تربت مزار حضرت حسین علیه السلام مربوط به عصر پس از ایشان است. گزارش‌های متعددی حاکی از شکل‌گیری گفتمان «تربة الحسین» در نیمه اول سده دوم هجری است که در این گزارش‌ها، احادیث صادقین علیهم السلام مهم‌ترین جایگاه را دارد. البته بی‌تردید در ادوار بعدی نیز بیشترین حجم گزارش‌های مرتبط با تربة الحسین همانند بسیاری دیگر از موضوعات شیعی از امام صادق علیه السلام در منابع متأخرتر امامیه نقل شده است. این گزارش‌ها از نظر محتوا و تعداد به شکلی است که بر اساس آن با ظن بسیار قوی می‌توان شکل‌گیری گفتمان «تربة الحسین» را در نیمه اول سده دوم هجری تاریخ‌گذاری کرد و ادعای برساخته شدن همه این گزارش‌ها با هم، در دوره‌ای متأخرتر دشوار است.<sup>۱۸</sup>

بر این اساس، قدیمی‌ترین گزارش‌ها درباره تربة الحسین مربوط به امام باقر علیه السلام است که با توجه به محتوا و نوع راویان، می‌توان آن‌ها را مربوط به اوایل سده دوم هجری یعنی در دوره متأخر امامت ایشان دانست. در کهن‌ترین منابع، گزارش‌هایی از این دست وجود دارد که امام باقر علیه السلام توصیه کرده‌اند معجونی از عسل و زعفران و

طین قبر حضرت حسین علیه السلام برای مداوای بیماران شیعه تهیه شود.<sup>۱۹</sup> در گزارش دیگری ایشان محمد بن مسلم تقفی را به استفاده از نوشیدنی که با تربت فراهم آمده بود، توصیه کرده‌اند و محمد بن مسلم نیز شفا یافته است.<sup>۲۰</sup> در گزارش‌های دیگر در خصوص ماهیت شفابخشی تربت گفت‌وگو شده و در برخی گزارش‌های کتب متأخرتر، دستورالعمل خاصی برای استفاده از تربت برای شفا گرفتن منعکس شده است.<sup>۲۱</sup>

### ۵. تقدیس خاک اموات و تبرک جستن به آن در اوایل سدهٔ دوم هجری

مسئلهٔ تبرک جستن به تربت ابا عبدالله گفتمانی بود که جدا از گفتمان تبرک‌جویی به خاک اموات نبود. چنین به نظر می‌رسد که برگرفتن از خاک مزار اموات، آیینی رایج و دارای سابقه در جامعهٔ اسلامی آن دوره بود. بر این اساس، تبرک به تربت قبر حضرت حسین علیه السلام در این میان برجستگی بیشتری پیدا کرد. گزارشی که ابن ابی یعفور نقل کرده است، نشان می‌دهد تبرک به تربت مزار افراد دیگر نیز در آن دوره صورت می‌گرفت؛ با این حال بر اساس گزارش وی آن‌گونه که آن‌ها در تربت حسین علیه السلام اثر می‌دیدند، در سایر تربت‌ها چنین اثری وجود نداشت.<sup>۲۲</sup> در گزارش دیگری نیز که دربارهٔ شفا یافتن محمد بن مسلم با شربت امام باقر علیه السلام وجود دارد، هیچ تصریحی در خصوص اینکه این تربت از مزار حضرت حسین علیه السلام بوده است وجود ندارد، بلکه امام آن شربت را مخلوطی با تربت مزار اجدادشان می‌دانند. چنین گزارشی نشان می‌دهد که اخذ تربت و تبرک به آن محدود به مزار حضرت حسین علیه السلام نبود و احتمالاً شامل مزار سایر امامان شیعه نیز می‌شد.<sup>۲۳</sup> در گزارش جالب دیگری تصریح شده است که تربت پیامبر صلی الله علیه و آله حضرت علی علیه السلام و حضرت حسن علیه السلام نیز همین خاصیت شفابخشی را داشته‌اند.<sup>۲۴</sup> در روایتی دیگر در خصوص خاصیت طین قبر حضرت حسین علیه السلام و حمزهٔ سیدالشهدا (عموی پیامبر) سخن به میان آمده است و این دو با یکدیگر مقایسه شده‌اند.<sup>۲۵</sup> گزارش‌های دیگری نیز که در آن‌ها تأکید شده خوردن تربت هر مزاری به‌جز مزار حضرت حسین علیه السلام بر بنی آدم حرام است، نشان می‌دهد که احتمالاً در آن دوره، استشفا و تبرک به تربت مزارها آیینی محدود به مقبرهٔ حسین علیه السلام نبوده است.<sup>۲۶</sup>

### ۶. تربة الحسين در اواسط سدهٔ دوم هجری: توسعهٔ گفتمان و رواج مناسک مرتبط

در دوره امام صادق علیه السلام که مربوط به ربع دوم سده دوم هجری بود، همچنان بر جایگاه شفابخشی تربت حضرت حسین علیه السلام تأکید شد.<sup>۲۷</sup> گزارش ابی حمزه ثمالی از مکالمه‌اش با امام صادق علیه السلام در مکه در این خصوص، به خوبی نشان می‌دهد که در دوره امام صادق علیه السلام استسفا و تبرک به تربت قبر حضرت حسین علیه السلام به آیین و منسکی رایج در میان امامیه تبدیل شده بود؛ به گونه‌ای که وی از امام درباره صحت و سقم این تقدیس‌ها پرسش می‌کند.<sup>۲۸</sup> در برخی گزارش‌های دیگر تصریح شده است معجون‌ی مشتمل بر تربة الحسین در کوفه برای مداوای بیماران در دوره حضرت صادق علیه السلام توزیع می‌شده است.<sup>۲۹</sup>

با این حال در این دوره، برخی تطورات جدید در گفتمان تربة الحسین رخ داد که با دوره پیشین متفاوت بود. چیزی که به طور خاص در دوره حضرت صادق علیه السلام در خصوص آیین تقدیس تربت امر جدیدی بود که پیش از آن و در زمان امام باقر علیه السلام سابقه نداشت. برخی تأکیدها و توصیه‌ها در خصوص کام گرفتن نوزاد تازه متولدشده با تربة الحسین بود. با این حال درباره اینکه آیا این آیین در میان شیعیان این دوره علاوه بر این توصیه‌ها به عنوان منسکی تثبیت شده و جاری وجود داشت، نمی‌توان اظهار نظر دقیقی کرد؛ زیرا گزارشی از اینکه آیا این مسئله در جامعه امامیه عینی و تثبیت شده بود، نداریم. لذا باید به این نکته توجه کنیم که وقتی در مورد یک اجتماع بحث انسان‌شناسی می‌کنیم، توصیه شدن به امری، بر اینکه آن موضوع در آن جامعه رواج پیدا کرده است، هیچ دلالتی ندارد.<sup>۳۰</sup>

دیگر تطور به وجود آمده آن بود که تلاش شد زمینه و شرایط شفابخشی تربة الحسین در ارتباط با عقاید و هویت امامیه معرفی شود؛ امری که پیش‌تر از آن بی سابقه بود. بر این اساس در گزارش‌هایی، به شکل شگفت‌آوری تأکید شده که شفابخشی تربت منوط به این است که استفاده‌کننده از آن، حق ولایت و امامت حضرت «ابی عبدالله» را بشناسد که در اینجا احتمالاً به امام صادق علیه السلام و یا شاید هم خود حضرت حسین علیه السلام ارجاع دارد.<sup>۳۱</sup>

با گسترش گفتمان تقدیس تربة الحسین در دوره امام صادق علیه السلام و فراگیری آن در میان سواد اعظم شیعه، مسئله جدیدی مطرح و مورد پرسش قرار گرفت که تا پیش‌تر



از آن دغدغه کمتری درباره‌اش وجود داشت. در آن زمان این پرسش مطرح شد که تربة‌الحسین در چه محدوده‌ای از مزار و مقبره حضرت حسین علیه السلام وجود دارد و تربتی که چنین آثار و برکاتی از آن انتظار می‌رود در چه شعاعی از قبر ایشان قرار دارد. به نظر می‌رسد طرح کردن انگاره «حائر» در خصوص مزار حضرت حسین علیه السلام مفهومی بود که دقیقاً در ارتباط با تعیین محدوده «طین قبر الحسین» در دوره امام صادق علیه السلام شکل گرفت.<sup>۳۲</sup> علاوه بر آن در گزارش‌های دیگری به‌طور دقیق مشخص شده است که محدوده حائر کجاست.<sup>۳۳</sup> این تعیین محدوده تا بدان حد دقیق بود و جدی گرفته می‌شد که حتی برخی بر اساس آن، حفاری‌هایی در اطراف مقبره حضرت حسین علیه السلام انجام می‌دادند.<sup>۳۴</sup>

هم‌زمان با گسترش تناول و استفاده از تربة‌الحسین، آنچه به‌عنوان چالشی پیش روی این گفتمان وجود داشت، برخی تجربه‌ها و یا نقل‌ها در خصوص بی‌اثر بودن آن بود.<sup>۳۵</sup> بر این اساس گزارش‌هایی از امام صادق علیه السلام در دست است که به‌صراحت مطرح می‌کند چرا و چگونه تربت می‌تواند فاسد شود و دیگر اثربخش نباشد.

علاوه بر نکاتی که در خصوص باور به ولایت مطرح شد، یقین به اثربخشی تربت و همچنین دور نگه داشتن آن از دست شیاطین و اجنه از شرایط اثربخشی آن ذکر شده است. در این گزارش‌ها تأکید شده که تربت به‌محض اینکه از «حائر» خارج شود، دیگر در حفاظت ملائکه نخواهد بود و شیاطین و اجنه با لمس کردن تربت آن را فاسد می‌کنند.<sup>۳۶</sup> احتمالاً به همین دلیل است که در گزارش‌های دیگری درباره آداب و دعای هنگام انتقال تربت از حائر گفت‌وگو شده است؛ دستورالعملی که شاید به‌دلیل نگرانی‌ها از احتمال فساد تربت پس از خروج از حائر، مطرح شده باشد.<sup>۳۷</sup>

#### ۷. گفتمان تربة‌الحسین در نیمه دوم سده دوم هجری

در نیمه دوم سده دوم هجری، گزارشی که از - حضرت کاظم علیه السلام نقل شده، به‌خوبی نشان می‌دهد که در آن دوره، همچنان برگرفتن از تربت مزار نیکان و بزرگان برای تبرک و استشفاء، امری شناخته‌شده و رایج بوده است؛ به‌طوری که امام علیه السلام تصریح می‌کند برداشتن از تربت مزار ایشان حرام است و این امر فقط درباره تربت مزار جدشان حضرت حسین علیه السلام جایز و راجح است.<sup>۳۸</sup> گزارش‌های دیگری از آن دوره در

دست است که در آن‌ها با شدت تأکید شده خوردن هر خاکی حرام است و مانند حرمت خوردن خون، مردار و گوشت خوک است، با این حال خوردن از خاک مزار حسین علیه السلام یک استثناست که دوای هر دردی در آن است. به نظر می‌رسد این برجسته‌سازی معنایی شدید و همنشینی حرمت خاک با حرمت گوشت خوک و سپس استثناى طین قبر الحسین، تلاشی است جدی برای تقویت و برجسته‌سازی گفتمان تربة الحسین که تا پیش از آن چنین تعبیری با این شدت بی‌سابقه بود.<sup>۳۹</sup>

آنچه را باید به‌عنوان تحولی شگرف در این دوره و متفاوت با دوره صادقین علیهم السلام تلقی کرد، این نکته است که در این دوره، حضرت کاظم علیه السلام در توصیه‌هایی تلاش کردند تا تقدیس تربت را به‌عنوان یکی از ویژگی‌های هویتی و اصلی شیعیان امامی معرفی کنند و اینکه هیچ شیعه‌ای از این ویژگی خالی نخواهد بود. ایشان به‌طور خاص مسئله تسبیح تربت را مطرح کردند و اینکه هیچ شیعه‌ای نیست مگر اینکه تسبیح تربت دارد.<sup>۴۰</sup> بر اساس برخی گزارش‌ها از زمان شهادت حضرت حمزه سیدالشهدا استفاده از تربت ایشان برای دانه‌های تسبیح رواج یافت و پس از شهادت حضرت حسین علیه السلام استفاده از تربت ایشان برای دانه‌های تسبیح رایج شد؛ با این حال این گزارش به دلیل اینکه از طریق منابع بسیار متأخرتر به دست ما رسیده، شاید زیاد قابل اعتماد نباشد و تسری دادن گفتمان تسبیح تربة الحسین به دوره‌ای متقدم‌تر از سده دوم هجری بر اساس آن، تا حدی با چالش مواجه است.<sup>۴۱</sup> آداب جدید دیگری که در این دوره در ارتباط با تربت حضرت سیدالشهدا علیه السلام مطرح شد و پیش از آن بی‌سابقه بود، قرار دادن قطعه‌ای از تربت در کفن میت بود که در گزارش‌های دوره صادقین علیهم السلام مطرح نشده بود.<sup>۴۲</sup>

در اواخر سده دوم و اوایل سده سوم هجری، مجموعه گزارش‌های برجای مانده از حضرت رضا علیه السلام در راستا و ادامه گزارش‌های پدرشان حضرت کاظم علیه السلام است. ایشان در گزارش‌هایی بر جایگاه شفاعت و تقدس تربت تأکید کرده‌اند.<sup>۴۳</sup> با این حال به‌عنوان منسکی جدید، آنچه در این دوره قابل رؤیت است و تا پیش از آن نبود، قرار دادن تربت در بسته پارچه و یا هر چیزی است که قرار بوده در سفری ارسال شود تا به دست کس دیگری برسد؛ ایشان تربت را مایه حفظ و امنیت آن مسافر اعلام کردند.<sup>۴۴</sup>

## ۸. گفتمان تربة الحسین در سنت مکتوبات امامی پس از سده سوم هجری

در نیمهٔ دوم سدهٔ سوم هجری با نخستین منبع مکتوب امامی که اکنون در دسترس است، روبه‌رو می‌شویم که در آن یک گزارش دربارهٔ تربة الحسین و استشفای با آن در صورتی که با غسل و زعفران مخلوط شود، آمده است. در واقع از لحاظ معیارهای نقد بیرونی و نقد متنی، کتاب *المحاسن* احمد بن خالد بن برقی (د ۲۸۰ ق) کهن‌ترین منبع امامی است که دربرگیرندهٔ گزارشی دربارهٔ تربة الحسین است.<sup>۴۵</sup> با این حال این بدان معنی نیست که گزارش‌هایی که پیش‌تر بدان‌ها اشاره رفته و عمدتاً از منابعی بعد از این کتاب نقل شده‌اند، از لحاظ انعکاس گفتمان متقدم در سدهٔ دوم هجری قابل اتکا نیستند بلکه تعداد، محتوا و شرایط نقل آن‌ها به شکلی است که هر خوانندهٔ منصفی را دربارهٔ انعکاس گفتمانی متقدم‌تر از زمان تألیف کتابی که گزارش در آن آمده است، قانع می‌کند.

با گذار از سدهٔ سوم و ورود به سدهٔ چهارم هجری، مهم‌ترین نکته‌ای که در خصوص تطور گفتمان تربة الحسین جلب توجه می‌کند، این است که در این سده مهم‌ترین کتاب کهنی که بیشینهٔ روایات تربة الحسین در آن آمده، به سامان رسیده است. شیخ ابن قولویه قمی (متوفی ۳۶۷ ق) با تألیف کتاب *کامل الزیارات*، مهم‌ترین مجموعهٔ کهن امامی در خصوص روایات مرتبط با سنت زیارت امامان شیعه را فراهم آورده است. بخش مهمی از این کتاب مربوط به زیارت حضرت حسین علیه السلام و به تبع آن روایات مرتبط به تربت مزار ایشان است. بر این اساس بسیاری از گزارش‌هایی که در خصوص ترسیم شکل‌گیری گفتمان تربة الحسین در اوایل سدهٔ دوم هجری به آن‌ها اشاره شد، امروز از طریق این کتاب در اختیار ماست.

با این حال، در همین سدهٔ چهارم هجری، محمد بن یعقوب کلینی (د ۳۲۹ ق) مؤلف کتاب *کافی*، که بزرگ‌ترین و معتبرترین دائرةالمعارف حدیثی کهن امامیه به وی منتسب است، پیش از ابن قولویه قمی در سدهٔ چهارم هجری چند گزارش در خصوص تربة الحسین را در کتابش آورده است.<sup>۴۶</sup>

پس از ابن قولویه نیز، دیگر محدث مشهور امامی در سدهٔ چهارم هجری، یعنی شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ ق) گزارش‌های مربوط به تربة الحسین را در چند کتابش منتقل کرده است.<sup>۴۷</sup> با این حال، عمدهٔ این گزارش‌ها دربرگیرندهٔ داده‌های گفتمانی

فرا تر از آن چیزی که پیش تر بدان اشاره شد نیست و نمی توان نوع خاصی از تعامل آیینی با تربة الحسين را در این دوره حدس زد که سده دوم یا سوم هجری نبوده است و اختصاص به سده چهارم هجری دارد.

پیجویی گفتمان تربة الحسين در امامیه در قرون میانه هجری یعنی از سده پنجم تا سده دهم هجری، حاکی از این است که این گفتمان در این دوره بر اساس پشتوانه ای که از احادیث منابع امامی در سده های متقدم به دست آمده بود، گزارش ها، آداب و شیوه ها و سنت های استشفاء و تقدیس تربة الحسين به طور گسترده ای در کتب امامی به خصوص کتب ادعیه، زیارات و احراز منعکس شد. شیخ طوسی در سده پنجم هجری در کتاب *مصباح المتعبد و سلاح المتعبد*، باب جدایی برای موضوع حائر و طین قبر الحسين علیه السلام گشوده است. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۷۳۱) وی همچنین در کتاب *امالی* خود مطالبی در این خصوص بیان کرده است. (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱۹-۳۲۰) قتال نیشابوری در کتاب *روضه الواعظین* در سده ششم هجری در باب جداگانه ای به این موضوع پرداخته است. (قتال، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۴۱۱-۴۱۲) حسن بن فضل طبرسی نیز در همین سده در کتاب *مکارم الاخلاق* خویش در باب مجزایی روایات طین قبر الحسين را آورده است. (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۶۶-۱۶۷) قطب راوندی در سده ششم هجری در کتاب *الدعوات* خود در فصلی جدا درباره مداوا با تربة الحسين بحث کرده است. (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۵-۱۸۷) در سده هفتم هجری، ابن المشهدی در کتاب *المزار الکبیر* در فصلی جدا در خصوص فضیلت تربت حضرت حسین علیه السلام و آداب آن گفت و گو کرده است. (ابن المشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۶۱-۳۶۸) سید بن طاووس در همین سده هفتم هجری در کتاب *مصباح الزائر* گزارش هایی در خصوص تربة الحسين و آداب آن نقل کرده است. (ابن طاووس، بی تا، ص ۲۵۵) شیخ ابراهیم کفعمی در سده نهم هجری در کتاب *هایش، البلد الامین و المصباح*، در خصوص فضیلت تربة الحسين و آداب آن سخن گفته است. (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۰۸ و ۵۰۹؛ همو، ۱۴۱۸ق، ص ۳۱۰ و ۳۱۱)

## ۹. نتیجه گیری

در مجموع بررسی خانواده احادیث تربة الحسين یا طین قبر الحسين - فقه الحدیث - با رویکرد انسان شناختی نشان می دهد که گفتمان تربة الحسين در تاریخ فرهنگی و

انسان‌شناسی تاریخی جامعه اقلیت شیعی در دوره متقدم، نقشی مهم ایفا کرده است. خرده‌گفتمان تربت‌الحسین به‌عنوان یکی از بخش‌های کلان‌گفتمان‌ها و آیین‌های شیعی در اوایل سده دوم هجری شکل گرفت و در روند شکل‌گیری و تکون هویت جمعی شیعه نقش آفرید. این گفتمان با تأکید بر تم شفابخشی در دوره امام باقر علیه السلام آغاز شد. این گفتمان در اواسط سده دوم هجری، هم‌زمان با دوره امامت حضرت صادق علیه السلام به حوزه آیین‌های ولادت و تدفین شیعی نیز توسعه یافت. هم‌زمان با توسعه این گفتمان، تلاش شد تا برای برخی چالش‌های شکل‌گرفته درباره آن مانند اثربخشی و حائر مفهوم‌سازی شود. در نیمه دوم سده دوم هجری، این گفتمان برجسته و تثبیت شد و نهادهای اقتدار معنوی شیعه، یعنی امامان، تلاش کردند تا آن را به‌عنوان یکی از شروط هویت شیعی معرفی کنند و شرط اثربخشی آن را در گرو پذیرش دکترین ولایت معرفی کنند. از سده سوم هجری به‌بعد، گفتمان تربت‌الحسین که پیش‌تر شکل گرفته بود، به‌طور گسترده‌ای در سنت مکتوبات امامی در سده‌های مختلف منعکس شد و تداوم پیدا کرد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. یکی از پرسش‌های جذاب، بررسی نقش کوفه و صف‌بندی‌های سیاسی آن در شکل‌گیری حادثه کربلاست. در این دوره، در عراق نمایندگان خلافت نخستین اموی از یک سو و همچنین جریان‌های ضد خلافت همچون ابن زبیر، خوارج، شیعیان و قبایل از سوی دیگر، در برابر یکدیگر نقش‌آفرینی می‌کردند. ریشه‌های شکل‌گیری اعتراض علیه خلافت اموی را باید از نیمه نخست سده اول هجری پیجویی کرد، اما نباید فراموش کرد که هیچ‌کدام از این زمینه‌ها تأثیری بسان آن چیزی که حادثه کربلا ایجاد کرد نیافریدند. (Hinds, 1971: 346)

۲. از آن جمله می‌توان به کتاب دیوید تورفیل با نام *زندگی شیعه: نمونه‌های مناسکی در میان مردان مسلمان در ایران معاصر* اشاره کرد. در این کتاب، نگارنده به‌وسیله مصاحبه با تعدادی از مردان مذهبی در باب احساسات و مناسک آن‌ها به‌خصوص در حوزه جلسات معنوی و دعا به دنبال کشف نیروی‌های محرک شیعیان است. (تورفیل، ۱۳۹۹ش، سرتاسر) علاوه بر این، به مقاله‌ای با عنوان «جامعه شیعه نخاوله در مدینه منوره» اثر ورنر اِنده می‌توان اشاره کرد. در این اثر پیدایش، تاریخ و همچنین وضعیت فعلی شیعیان مقاوم و مظلوم «نخاوله» در عربستان سعودی مورد تدقیق و بررسی قرار گرفته است. (انده، ۱۳۷۸ش، سرتاسر)

## 3. Collective identity

۴. موضوع حافظه جمعی از مسائل بسیار جدی و بااهمیت در مطالعات فرهنگی مربوط به یک جامعه است و همواره می‌تواند نقش بسزایی در بازسازی هویت یک جامعه و یادآوری آن و حتی ایجاد هویت‌های متفاوت و جدید و بازپردازی حافظه ایفا کند. برای نمونه برای احیا و بازپردازی هویت ایران بر اساس مقوله جنگ تحمیلی مطالعات حافظه، نقش خوبی خواهد داشت. در واقع بسیاری از اشیاء فرهنگی و موزه‌های مردم‌شناسی و فرهنگی می‌توانند نقش جهت‌دهنده‌ای در شکل‌دهی حافظه یک ملت ایفا کنند. موزه‌های مختلفی که در ارتباط با دفاع مقدس در ایران برپا شده است، همگی چنین کارکردی دارند و نقش مهمی در شکل‌دهی حافظه نسل جوان از پدیده جنگ تحمیلی دارند. حتی اردوهای و کاروان‌های راهیان نور یک نوع توریسم فرهنگی هستند که به شکل‌دهی و بازسازی حافظه فرهنگی ایران معاصر از رویداد جنگ تحمیلی ایران منجر خواهند شد. یکی از موزه‌های مشهور در ارتباط با زندگی یهودیان، موزه مردم‌شناسی برلین است که در آنجا تلاش شده است تقریباً از «هیچ»، حافظه تاریخی از زندگی و هویت یهودی در طول تاریخ فراهم آید. برای نمونه در آنجا در محوطه خاصی از موزه، مسیرهای تودرتو با اشکال خاصی ایجاد شده است که هر بازدیدکننده‌ای در آن احساس گمگشتگی می‌کند؛ این بخش نمادی از گم شدن و سرگشتگی بنی‌اسرائیل در وادی «تیه» در دوره حضرت موسی علیه السلام است. یکی دیگر از مسائلی که در پروژه احیای حافظه تاریخی و فرهنگی یهود مورد تأکید است و یادبودهای زیادی برای آن ایجاد شده، مسئله پرزیکوئیشن (Persecution) و یا تعذیب تاریخی قوم یهود است که یکی از مهم‌ترین آیت‌های آن در دوره معاصر، مسئله هولوکاست است (درباره مقوله حافظه، نک: ذکایی، ۱۳۹۰ش، سرتاسر) در مطالعات شیعه‌پژوهی و خاورپژوهی غربی هم یکی از موضوعات مورد توجه کار بر روی حافظه جمعی و حافظه فرهنگی شیعه و اسلام است. به‌عنوان نمونه‌ای خاص، رینر برونر - با گرایش ضدشیعی - در مقاله‌ای به بررسی نقش حدیث به‌مثابه حافظه فرهنگی در تاریخ شیعه می‌پردازد. (Brunner, 2005)

## 5. Loyalty, Love and Faith: Defining the Boundaries of the Early Shi'ite Community

۶. این رساله با راهنمایی پروفسور مدرسی طباطبایی در دانشگاه پرینستون در سال ۲۰۰۰ دفاع شده است.

۷. اسماء افسرالدین در گزارشی بدیعی که در خصوص یکی از زمینه‌های کاربرد این اصطلاح ارائه می‌کند، چنین می‌گوید که در دیدگاه شیعیان، واژه «عامه» از لحاظ ریشه‌شناختی به کلمه «الأمی» به معنای کور و بی‌سواد مرتبط است؛ زیرا سایرین از رهبری وحیانی و معصوم محروم شده بودند.

(Afsaruddin, 2006: 67-66)

۸ «ثم کان أبو جعفر و کانت الشیعة قبله لا یعرفون ما یحتاجون إلیه من حلال و لا حرام إلا ما تعلموا من الناس حتی کان أبو جعفر علیه السلام فتح لهم و بین لهم و علمهم فصاروا یعلمون الناس بعد ما کانوا یتعلمون منهم.» (نک: کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۴۲۵)

۹. بر اساس یک گزارش، هنگامی که ابوکریبه و محمد بن مسلم نزد شریک قاضی کوفه در خصوص موضوعی شهادت دادند، وی آن‌ها را «جعفری فاطمی» خطاب کرد: «عن زرارة قال شهد أبو كريمة الأزدي و محمد بن مسلم الثقفی عند شریک بشهادة و هو قاض نظر فی وجوهما ملیا ثم قال جعفریان فاطمیان فبکیا.» (همان، ص ۱۶۲) در گزارش دیگری ابوصباح کنانی تصریح می‌کند که به ما در کوفه «جعفریه» گفته می‌شد: «عن أبي الصباح الكناني قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنا نغير بالكوفة فيقال لنا جعفریه.» (همان، ص ۲۵۵)

۱۰. روى سَمَاعَةُ بْنُ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ طَيْنٍ مُحَرَّمٌ عَلَى ابْنِ آدَمَ مَا خَلَا طَيْنَ قَبْرِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَنْ أَكَلَهُ مِنْ وَجَعِ شَقَاةِ اللَّهِ. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۱۵۴) ابْنُ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَبْدِ بْنِ سَلِيمَانَ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنِ الطَّيْنِ فَقَالَ أَكُلُ الطَّيْنِ حَرَامٌ مِثْلُ الْمَيْتَةِ وَالِدَمِّ وَ لَحْمِ الْخِزِيرِ إِلَّا طَيْنَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ عليه السلام... (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، ص ۲۸۵)

۱۱. روى أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ الصَّادِقَ ع فَقَالَ إِنِّي سَمِعْتُكَ تَقُولُ إِنَّ تَرْبَةَ الْحُسَيْنِ ع مِنَ الْأَدْوِيَةِ الْمُفْرَدَةِ وَ أَنَّهَا لَا تَمُرُّ بِدَاءٍ إِلَّا هَضَمَتْهُ فَقَالَ قَدْ كَانَ ذَلِكَ أَوْ قَدْ قُلْتَ ذَلِكَ فَمَا بَالُكَ قَالَ [إِنِّي] تَنَاوَلْتُهَا فَمَا انْتَفَعْتُ بِهَا قَالَ أَمَا إِنَّ لَهَا دَعَاءً فَمَنْ تَنَاوَلَهَا وَ لَمْ يَدْعُ بِهِ وَ اسْتَعْمَلَهَا لَمْ يَكُنْ يَنْتَفِعُ بِهَا قَالَ لَهُ مَا أَقُولُ إِذَا تَنَاوَلْتُهَا قَالَ تُقْبَلُهَا قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ ضَعْفُهَا عَلَى عَيْنِكَ وَ لَا تَنَاوَلْ مِنْهَا أَكْثَرَ مِنْ حِمِصَةٍ فَإِنَّ مَنْ تَنَاوَلْ مِنْهَا أَكْثَرَ [مِنْ ذَلِكَ] فَكَأَنَّمَا أَكَلَ مِنْ لُحُومِنَا وَ دِمَائِنَا فَإِذَا تَنَاوَلْتَ فَقُلْ... (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۶۶ و ۷۳۴)

۱۲. قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام حَنَكُوا أَوْلَادَكُمْ بِتَرْبَةِ الْحُسَيْنِ ع فَإِنَّهَا أَمَانٌ. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۸، ص ۱۳۶)

۱۳. فِغَةُ الرِّضَا: وَ الَّذِي يَسْتَحَبُّ الْإِفْطَارُ عَلَيْهِ فِي يَوْمِ الْفِطْرِ الرَّيْبِ وَ التَّمْرِ وَ أَرُوِي عَنِ الْعَالِمِ ع الْإِفْطَارَ عَلَى السُّكَّرِ وَ رَوِي أَفْضَلُ مَا يَفْطُرُ عَلَيْهِ طَيْنُ قَبْرِ الْحُسَيْنِ عليه السلام. (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۱۳۰)

۱۴. نک: ادامه همین مقاله.

۱۵. أَخْبَرَنَا ابْنُ خُشَيْشٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرٌ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَالِكِ الْقَاضِي الشَّيْبَانِي بَعْدَادَ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْمُنْدَرِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقَابُوسِي، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْأَزْدِي، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، قَالَ: ... كَانَتْ عِنْدَنَا امْرَأَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ عَجُوزٌ كَبِيرَةٌ، فَدَخَلَتْ عَلَيَّ وَ أَنَا فِي أَشَدِّ مَا بِي مِنَ الْعِلَّةِ، فَقَالَتْ لِي: يَا سَلَامُ، مَا أَرَى عِلَّتَكَ كُلَّ يَوْمٍ إِلَّا زَائِدَةً فَقُلْتُ لَهَا: نَعَمْ. قَالَتْ: فَهَلْ لَكَ أَنْ أَعَالِجَكَ فِتْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ (عَزَّ وَ جَلَّ) فَقُلْتُ لَهَا: مَا أَنَا إِلَّا إِلَى شَيْءٍ أَحْوَجَ مِنِّي إِلَى هَذَا، فَسَقَيْتَنِي مَاءً فِي قَدَحٍ، فَسَكَبْتَنِي عَلَى الْعِلَّةِ، وَ بَرِئْتُ حَتَّى كَأَن لَمْ تَكُنْ بِي عِلَّةً قَطُّ. فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ أَشْهُرٍ دَخَلَتْ عَلَيَّ الْعَجُوزُ فَقُلْتُ لَهَا: بِاللَّهِ عَلَيْكَ يَا سَلَمَةُ وَ كَانَ اسْمُهَا سَلَمَةُ بِمَا ذَا دَاوَيْتَنِي فَقَالَتْ: بَوَاحِدَةٍ مِمَّا فِي هَذِهِ السُّبْحَةِ - مِنْ سُبْحَةِ كَانَتْ فِي يَدِهَا - فَقُلْتُ: وَ مَا هَذِهِ السُّبْحَةُ فَقَالَتْ: أَنَا مِنْ طَيْنِ قَبْرِ الْحُسَيْنِ عليه السلام فَقُلْتُ لَهَا: يَا رَاضِيَةٌ دَاوَيْتَنِي بِطَيْنِ قَبْرِ الْحُسَيْنِ، فَخَرَجَتْ مِنْ عِنْدِي مُغْضَبَةً وَ رَجَعَتْ وَ اللَّهُ عَلَيَّ كَأَشَدِّ مَا كَانَتْ وَ أَنَا أَقَاسِي مِنْهَا الْجُهْدَ وَ الْبَلَاءَ، وَ قَدْ وَ اللَّهُ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي، ثُمَّ أَذِنَ الْمُؤَدِّنُ فَقَامَا يَصَلِّيَانِ وَ

غَابَا عَنِّي. (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۱۹ و ۳۲۰)

۱۶. يروى أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ الصَّادِقَ ع فَقَالَ إِنِّي سَمِعْتُكَ تَقُولُ إِنَّ تُرْبَةَ الْحُسَيْنِ ع مِنَ الْأَذْوِيَةِ الْمُفْرَدَةِ وَ أَنَّهَا لَا تَمُرُّ بِدَاءٍ إِلَّا هَضَمَتْهُ فَقَالَ قَدْ كَانَ ذَلِكَ أَوْ قَدْ قُلْتَ ذَلِكَ فَمَا بَالُكَ قَالَ [إِنِّي] تَنَاوَلْتُهَا فَمَا أَنْفَعَتْ بِهَا قَالَ أَمَا إِنَّ لَهَا دُعَاءَ فَمَنْ تَنَاوَلَهَا وَ لَمْ يَدْعُ بِهِ وَ اسْتَعْمَلَهَا لَمْ يَكِدْ يَنْتَفِعْ بِهَا قَالَ فَقَالَ لَهُ مَا أَقُولُ إِذَا تَنَاوَلْتُهَا... (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۷۳۴)

حَكِيمُ بْنُ دَاوُدَ عَنْ سَلَمَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الرِّيَّانِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَسَدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مَصْفَلَةَ عَنْ عَمِّهِ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ: إِذَا أَخَذْتَ الطِّينَ فَقُلِ اللَّهُمَّ بِحَقِّ هَذِهِ التُّرْبَةِ وَ بِحَقِّ الْمَلِكِ الْمُوَكَّلِ بِهَا وَ بِحَقِّ الْمَلِكِ الَّذِي كَرَّبَهَا وَ بِحَقِّ الْوَصِيِّ الَّذِي هُوَ فِيهَا صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اجْعَلْ هَذَا الطِّينَ شِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَ أَمَانًا مِنْ كُلِّ خَوْفٍ فَإِنَّ فِعْلَ ذَلِكَ كَانَ حَتْمًا شِفَاءً لَهُ مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَ أَمَانًا مِنْ كُلِّ خَوْفٍ. (ابن قولويه، ۱۳۵۶ش، ص ۲۸۰)

۱۷. نک: ادامه همین مقاله.

۱۸. برای اینکه بخوایم گفتمان تریه الحسین را از لحاظ نقد بیرونی و هر موضوع دیگری بررسی کنیم، نیاز داریم کهن ترین منبع را پیدا کنیم. قدیمی ترین منبع در این زمینه نیز کتاب محاسن برقی (متوفای ۲۸۰ق) است. ولی به دلیل تعدد گزارش‌هایی که وجود دارد، می‌توانیم این گزارش‌ها را به دوره‌ای ما قبل دوره شکل‌گیری کتاب محاسن تسری دهیم و به دوره خود امام صادق و باقر علیهما السلام برسانیم.

۱۹. عَنْهُ عَنِ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا قَالَ: رَفَعْتُ إِلَى امْرَأَةٍ غَزْلًا فَقَالَتْ: اذْفَعُهُ بِمَكَّةَ لِيُخَاطَبَ بِهِ كِسْوَةَ الْكَعْبَةِ قَالَ فَكَّرَهُتُ أَنْ اذْفَعُهُ إِلَى الْحَجَبَةِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُمْ فَلَمَّا صِرْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ امْرَأَةً أُعْطِنِي غَزْلًا وَ حَكَيْتُ لَهُ قَوْلَ امْرَأَةٍ وَ كَرَاهَتِي لِذْفَعِ الْغَزْلِ إِلَى الْحَجَبَةِ فَقَالَ اسْتَرَّ بِهِ عَسَلًا وَ زَعْفَرَانًا وَ خُذْ مِنْ طِينِ قَبْرِ الْحُسَيْنِ ع وَ اعْجِنَهُ بِمَاءِ السَّمَاءِ وَ اجْعَلْ فِيهِ شَيْئًا مِنْ عَسَلٍ وَ زَعْفَرَانٍ وَ فَرَّقْهُ عَلَى الشَّيْبَةِ لِيَتَدَاوُوا بِهِ مَرَضَاهُمْ. (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۰۰)

۲۰. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَادِ الْبَصْرِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْأَصَمِّ قَالَ حَدَّثَنَا مُدَلِّجٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: خَرَجْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ وَ أَنَا وَجِعٌ فَقِيلَ لَهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَجِعٌ فَأَرْسَلِ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام شَرَابًا مَعَ الْعُلَامِ مُمْطًى بِمَنْدِيلِ فَنَاوَلِيهِ الْعُلَامُ وَ قَالَ لِي اشْرَبْ فَإِنَّهُ قَدْ أَمَرَنِي أَنْ لَا أُبْرِحَ حَتَّى تَشْرِبَهُ فَتَنَاوَلْتَهُ فَإِذَا رَائِحَةُ الْمُسْكِ مِنْهُ وَ إِذَا شَرَابٌ طَيِّبٌ الطَّعْمُ بَارِدٌ فَلَمَّا شَرِبْتُهُ قَالَ لِي الْعُلَامُ يَقُولُ لَكَ مَوْلَايَ إِذَا شَرِبْتَ فَتَعَالَ فَفَكَرْتُ فِيمَا قَالَ لِي وَ مَا أَقْدِرُ عَلَى النَّهْوِضِ قَبْلَ ذَلِكَ عَلَى رَجُلٍ فَلَمَّا اسْتَقَرَّ الشَّرَابُ فِي جَوْفِي فَكَأَنَّمَا نَشِطْتُ مِنْ عِقَالٍ فَأَتَيْتُ بَابَهُ فَاسْتَأْذَنْتُ عَلَيْهِ فَصَوَّتْ بِي صِحَّ الْجِسْمِ ادْخُلْ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ وَ أَنَا بَاكِ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ وَ قَبَّلْتُ يَدَهُ وَ رَأْسَهُ فَقَالَ لِي وَ مَا بَيْنِيكَ يَا مُحَمَّدُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَبُكِي عَلَى اغْتِرَابِي وَ بَعْدِ الشُّفَّةِ وَ قَلَّةِ الْقُدْرَةِ عَلَى الْمُقَامِ عِنْدَكَ .... فَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَكَمُ رَحْمَةً لِشِيْعَتِكُمْ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ الشَّرَابَ الَّذِي شَرِبْتَهُ فِيهِ مِنْ



طینِ قُبُورِ آبَائِي وَ هُوَ أَفْضَلُ مَا اسْتَشْفِي بِهِ فَلَا تَعْدِلَنَّ بِهِ فَإِنَّا نَسْقِيهِ صَبِيَانَنَا وَ نِسَاءَنَا فَتَرَى فِيهِ كُلَّ خَيْرٍ.  
(ابن قولويه، ۱۳۵۶ش، ص ۲۷۶ و ۲۷۷)

۲۱. نک: ادامه همین مقاله.

۲۲. حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ كَرَامِ بْنِ أَبِي يَغْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع يَأْخُذُ الْإِنْسَانُ مِنْ طِينِ قَبْرِ الْحُسَيْنِ ع فَيَنْتَفِعُ بِهِ وَ يَأْخُذُ غَيْرَهُ فَلَا يَنْتَفِعُ بِهِ فَقَالَ لَا وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ مَا يَأْخُذُهُ أَحَدٌ وَ هُوَ يَرَى أَنَّ اللَّهَ يَنْفَعُهُ بِهِ إِلَّا نَفَعَهُ اللَّهُ بِهِ. (كليني، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۸۸)

۲۳. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَادِ الْبَصْرِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْأَصَمِّ قَالَ حَدَّثَنَا مُدَلِّجٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: خَرَجْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ وَ أَنَا وَجِعٌ فَقِيلَ لَهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَجِعٌ فَأَرْسَلْ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ ع شَرَابًا مَعَ الْعُلَمَاءِ مَعْطَى بَعْنَدِيلَ فَنَاطَلِيهِ الْعُلَمَاءُ وَ قَالَ لِي اشْرَبْ فَإِنَّهُ قَدْ أَمَرَنِي أَنْ لَا أُبْرَحَ حَتَّى تَشْرَبَهُ فَتَنَاوَلْتَهُ فَإِذَا رَائِحَةُ الْمِسْكِ مِنْهُ وَ إِذَا شَرَابٌ طَيِّبٌ الطَّعْمُ بَارِدٌ فَلَمَّا شَرَبْتُهُ قَالَ لِي الْعُلَمَاءُ يَقُولُ لَكَ مَوَالِي إِذَا شَرَبْتَ فَتَعَالَ فَفَكَرْتُ فِيمَا قَالَ لِي وَ مَا أَقْدِرُ عَلَى الْتَهُؤُسِ قَبْلَ ذَلِكَ عَلَى رَجُلٍ فَلَمَّا اسْتَقَرَّ الشَّرَابُ فِي جَوْفِي فَكَأَنَّمَا نَسِطْتُ مِنْ عِقَالٍ فَأَتَيْتُ بَابَهُ ... فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ الشَّرَابَ الَّذِي شَرَبْتَهُ فِيهِ مِنْ طِينِ قُبُورِ آبَائِي وَ هُوَ أَفْضَلُ مَا اسْتَشْفِي بِهِ. (ابن قولويه، ۱۳۵۶ش، ص ۲۷۵ و ۲۷۶)

۲۴. حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَهْزَبَارٍ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزَبَارٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمِّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو وَ شَيْخٌ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُنْتُ بِمَكَّةَ وَ ذَكَرْتُ فِي حَدِيثِهِ قُلْتُ جَعَلْتُ فِدَاكَ إِنِّي رَأَيْتُ أَصْحَابَنَا يَأْخُذُونَ مِنْ طِينِ الْقَبْرِ لِيَسْتَشْفُونَ [يَسْتَشْفُونَ] بِهِ - هَلْ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ مِمَّا يَقُولُونَ مِنَ الشِّفَاءِ قَالَ قَالَ يَسْتَشْفَى بِمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْقَبْرِ عَلَى رَأْسِ أَرْبَعَةِ أَمْيَالٍ وَ كَذَلِكَ قَبْرِ جَدِّي رَسُولِ اللَّهِ ص وَ كَذَلِكَ طِينِ قَبْرِ الْحَسَنِ وَ عَلِيٍّ وَ مُحَمَّدٍ فَخُذْ مِنْهَا فَإِنَّهَا شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ سَعَمٍ وَ جُنَّةٌ مِمَّا تَخَافُ وَ لَا يَغْدِلُهَا شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي يَسْتَشْفَى بِهَا إِلَّا الدُّعَاءُ. (همان، ص ۲۸۰)

۲۵. وَ فِي كِتَابِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع سُئِلَ عَنِ اسْتِعْمَالِ التُّرْتَبِيِّ مِنْ طِينِ قَبْرِ حَمْرَةَ وَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ التَّفَاضُلِ بَيْنَهُمَا فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ السُّبْحَةُ الَّتِي هِيَ مِنْ طِينِ قَبْرِ الْحُسَيْنِ ع تُسَبِّحُ بِيَدِ الرَّجُلِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْبُحَ قَالَ وَ قَالَ رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ فِي يَدِهِ السُّبْحَةُ مِنْهَا وَ قِيلَ لَهُ فِي ذَلِكَ فَقَالَ أَمَا أَنَهَا أَعْوَدُ عَلَى أَوْ قَالَ أَخَفُّ عَلَى. (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۶۷)

۲۶. رَوَى سَمَاعَةُ بْنُ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كُلُّ طِينٍ مُحَرَّمٌ عَلَى ابْنِ آدَمَ مَا خَلَا طِينَ قَبْرِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَكَلِهِ مِنْ وَجَعِ شَفَاةِ اللَّهِ. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۱۵۴)

۲۷. وَ عَنْهُ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الْبَصْرِيِّ

عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: فِي طِينِ قَبْرِ الْحُسَيْنِ ع الشِّفَاءُ مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَ هُوَ الدَّوَاءُ الْأَكْبَرُ. (ابن قولويه، ۱۳۵۶ش، ص ۲۷۵)

وَرَوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ أَصَابَتْهُ عِلَّةٌ فَبَدَأَ بِطِينِ قَبْرِ الْحُسَيْنِ ع شَفَاهُ اللَّهُ مِنْ تِلْكَ الْعِلَّةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ عِلَّةَ السَّامِ. (همان جا)

۲۸. حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزَبَارٍ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزَبَارٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمِّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو شَيْخٌ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُنْتُ بِمَكَّةَ وَ ذَكَرَ فِي حَدِيثِهِ قُلْتُ جَعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي رَأَيْتُ أَصْحَابَنَا يَأْخُذُونَ مِنْ طِينِ الْحَايْرِ لَيْسَتْشَفُونَ [يَسْتَشْفُونَ] بِهِ - هَلْ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ مِمَّا يَقُولُونَ مِنَ الشِّفَاءِ?... (همان، ص ۲۸۰)

۲۹. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ عَنْ يُونُسَ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ عِنْدَ رَأْسِ الْحُسَيْنِ ع لَتْرَبَّةَ حَمْرَاءَ فِيهَا شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا السَّامَ قَالَ فَأَتَيْنَا الْقَبْرَ بَعْدَ مَا سَمِعْنَا هَذَا الْحَدِيثَ فَاحْتَفَرْنَا عِنْدَ رَأْسِ الْقَبْرِ فَلَمَّا حَفَرْنَا قَدَرٌ ذِرَاعٍ ابْتَدَرَتْ عَلَيْنَا مِنْ رَأْسِ الْقَبْرِ مِثْلُ السُّهْلَةِ حَمْرَاءَ قَدَرِ الدَّرْهِمِ فَحَمَلْنَاهَا إِلَى الْكُوفَةِ فَمَرَجْنَاهُ وَ أَقْبَلْنَا نُعْطِي النَّاسَ يَتَدَاوُونَ بِهَا. (كليني، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۸۸)

۳۰. در بعضی از مطالعات که در رشته های علوم قرآن و حدیث با رویکردهای سنتی انجام می شود، گاهی ابن مغالطه صورت می گیرد که امام به چیزی توصیه کردند و از آن نتیجه گرفته می شود که این امر در دوره امام رایج بوده است.

۳۱. حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ مَتِّ الْجَوْهَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْخَبِيرِيِّ عَنْ أَبِي وَادٍ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْخَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَوُّ أَنْ مَرِيضًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ يَعْرِفُ حَقَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ حُرْمَتَهُ وَ وِلَايَتَهُ أَحَدًا مِنْ طِينِ قَبْرِ مِثْلِ رَأْسِ أَنْمَلَةٍ كَانَ لَهُ دَوَاءٌ. (ابن قولويه، ۱۳۵۶ش، ص ۲۷۸)

۳۲. وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى الْوَرَّاقِ عَنْ يُونُسَ عَنْ عَيْسَى بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَمَّتِهِ قَالَتْ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِنَّ فِي طِينِ الْحَايْرِ الَّذِي فِيهِ الْحُسَيْنِ ع شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَ أَمَانًا مِنْ كُلِّ خَوْفٍ. (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۳۳۱)

۳۳. حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزَبَارٍ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزَبَارٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمِّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو شَيْخٌ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُنْتُ بِمَكَّةَ وَ ذَكَرَ فِي حَدِيثِهِ قُلْتُ جَعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي رَأَيْتُ أَصْحَابَنَا يَأْخُذُونَ مِنْ طِينِ الْحَايْرِ لَيْسَتْشَفُونَ [يَسْتَشْفُونَ] بِهِ - هَلْ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ مِمَّا يَقُولُونَ مِنَ الشِّفَاءِ قَالَ قَالَ يَسْتَشْفَى بِمَا نَبِيَّهُ وَ بَيْنَ الْقَبْرِ عَلَى رَأْسِ أَرْبَعَةِ أَمْيَالٍ. (ابن قولويه، ۱۳۵۶ش، ص ۲۸۰)

حَدَّثَنِي أَبُو الْقَاسِمِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ وَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ رَجَمَهُمُ اللَّهُ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ رِزْقِ اللَّهِ بْنِ الْعَلَاءِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ عَمْرٍو السَّرَّاجِ عَنْ بَعْضِ

أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يُؤْخَذُ طِينٌ قَبْرِ الْحُسَيْنِ ع مِنْ عِنْدِ الْقَبْرِ عَلَى قَدْرِ سَبْعِينَ بَاعًا [أَبِي سَبْعِينَ بَاعًا]. (مفيد، ۴۱۳ق، ص ۱۴۵)

مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ شَيْخٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: طِينٌ قَبْرِ الْحُسَيْنِ ع فِيهِ شِفَاءٌ وَإِنْ أُخِذَ عَلَى رَأْسِ مِيلٍ. (ابن قولويه، ۱۳۵۶ش، ص ۲۷۵)

۳۴. حَدَّثَنِي أَبِي رَه عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ يُونُسَ بْنِ رَفِيعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ عِنْدَ رَأْسِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ ع تُرْبَةً حَمْرَاءَ فِيهَا شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا السَّامَ قَالَ فَأَتَيْتُ الْقَبْرَ بَعْدَ مَا سَمِعْنَا هَذَا الْحَدِيثَ فَاحْتَفَرْنَا عِنْدَ رَأْسِ الْقَبْرِ فَلَمَّا حَفَرْنَا قَدَرٌ ذِرَاعٍ انْحَدَرَتْ عَلَيْنَا مِنْ رَأْسِ الْقَبْرِ مِثْلُ السَّهْلَةِ حَمْرَاءَ قَدَرٌ دِرْهَمٍ فَحَمَلْنَاهَا إِلَى الْكُوفَةِ فَمَزَجْنَاهُ وَخَبَبْنَاهُ فَأَقْبَلْنَا نَعْطِي النَّاسَ يَتَدَاوُونَ بِهِ. (همان، ص ۲۷۹)

۳۵. يَرُوى أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ الصَّادِقَ ع فَقَالَ إِنِّي سَمِعْتُكَ تَقُولُ إِنَّ تُرْبَةَ الْحُسَيْنِ ع مِنَ الْأَدْوِيَةِ الْمُفْرَدَةِ وَ أَنَّهَا لَا تَمُرُّ بِدَاءٍ إِلَّا هَضَمَتْهُ فَقَالَ قَدْ كَانَ ذَلِكَ أَوْ قَدْ قُلْتَ ذَلِكَ فَمَا بَالُكَ قَالَ [إِنِّي] تَنَاوَلْتُهَا فَمَا انْتَفَعْتُ بِهَا قَالَ أَمَا إِنَّ لَهَا دَعَاءً فَمَنْ تَنَاوَلَهَا وَ لَمْ يَدْعُ بِهَا وَ اسْتَعْمَلَهَا لَمْ يَكِدْ يَنْتَفِعُ بِهَا... (قطب‌الدين راوندی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۶)

۳۶. حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمِّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو شَيْخٌ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ... إِنَّمَا يَفْسِدُهَا مَا يَخَالِطُهَا مِنْ أَوْعِيَّتِهَا وَ قَلَّةِ الْيَقِينِ لِمَنْ يَعَالِجُ بِهَا فَأَمَّا مَنْ يُقِنُ أَنَّهَا لَهُ شِفَاءٌ إِذَا يَعَالِجُ بِهَا كَفَتَهُ بِإِذْنِ اللَّهِ مِنْ غَيْرِهَا مِمَّا يَعَالِجُ بِهِ وَ يَفْسِدُهَا الشَّيَاطِينُ وَ الْجِنُّ مِنْ أَهْلِ الْكُفْرِ مِنْهُمْ يَتَمَسَّحُونَ بِهَا وَ مَا تَمُرُّ بِشَيْءٍ إِلَّا شَمَّهَا وَ أَمَّا الشَّيَاطِينُ وَ كَفَّارُ الْجِنِّ فَإِنَّهُمْ يَحْسُدُونَ بَيْنِي أَدَمَ عَلَيْهَا فَيَتَمَسَّحُونَ بِهَا لِيَذْهَبَ عَامَّةٌ طَيِّبِهَا وَ لَا يَخْرُجُ الطَّيْنُ مِنَ الْحَاثِرِ إِلَّا وَ قَدْ اسْتَعْدَّ لَهُ مَا لَا يَخْصِي مِنْهُمْ وَ أَنَّهُ لَفِي يَدِ صَاحِبِهَا وَ هُمْ يَتَمَسَّحُونَ بِهَا وَ لَا يَقْدِرُونَ مَعَ الْمَلَائِكَةِ أَنْ يَدْخُلُوا الْحَاثِرَ وَ لَوْ كَانَ مِنَ التُّرْبَةِ شَيْءٌ يَسْتَلِمُ مَا غُولِجَ بِهِ أَحَدٌ إِلَّا بَرَأَ مِنْ سَاعَتِهِ فَإِذَا أَخَذَتْهَا فَانْتَمَتْهَا وَ أَكْثَرَ عَلَيْهَا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى... (ابن قولويه، ۱۳۵۶ش، ص ۲۸۱)

۳۷. حَدَّثَنِي أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَيْنِ الْعَسْكَرِيِّ بِالْعَسْكَرِ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا أَرَدْتَ حَمَلَ الطَّيْنِ مِنْ قَبْرِ الْحُسَيْنِ ع فَاقْرَأْ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَ الْمُعَوِّذَتَيْنِ وَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَ يَسْ وَ آيَةَ الْكُرْسِيِّ وَ تَقُولُ اللَّهُمَّ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَ رَسُولِكَ وَ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أَمِينِكَ وَ بِحَقِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَبْدِكَ وَ أَخِي رَسُولِكَ وَ بِحَقِّ فَاطِمَةَ بِنْتِ نَبِيِّكَ وَ زَوْجَةِ وَلِيِّكَ وَ بِحَقِّ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ وَ بِحَقِّ الْأَيْمَةِ الرَّاشِدِينَ وَ بِحَقِّ هَذِهِ التُّرْبَةِ وَ بِحَقِّ

الْمَلِكِ الْمُؤَكَّلِ بِهَا وَ بِحَقِّ الْوَصِيِّ الَّذِي حَلَّ فِيهَا- وَ بِحَقِّ الْجَسَدِ الَّذِي تَضَمَّنَتْ وَ بِحَقِّ السَّبْطِ الَّذِي ضَمَّنَتْ وَ بِحَقِّ جَمِيعِ مَلَائِكَتِكَ وَ أَنْبِيَائِكَ وَ رُسُلِكَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اجْعَلْ لِي هَذَا الطِّينَ شِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَ لِمَنْ يَسْتَشْفِي بِهِ مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَ سَنَمٍ وَ مَرَضٍ وَ أَمَاناً مِنْ كُلِّ خَوْفٍ اللَّهُمَّ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ اجْعَلْهُ عِلْماً نَافِعاً وَ رِزْقاً وَاسِعاً وَ شِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَ سَنَمٍ وَ آفَةٍ وَ عَاهَةِ- وَ جَمِيعِ الْأَوْجَاعِ كُلِّهَا- إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ تَقُولُ اللَّهُمَّ رَبِّ هَذِهِ التُّرْبَةِ الْمُبَارَكَةِ الْمَيْمُونَةِ وَ الْمَلِكِ الَّذِي هَبَطَ بِهَا وَ الْوَصِيِّ الَّذِي هُوَ فِيهَا صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ سَلِّمْ وَ انْفَعِنِي بِهَا- إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

۳۸. مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي غَيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ تَمِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ تَمِيمِ الْقُرَشِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرِ الْبَصْرِيِّ عَنْ عَمْرِو بْنِ وَقِيدٍ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ الْكَاطِمِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ بِمَوْتِهِ وَ ذَنْبِهِ وَ قَالَ لَا تَرْفَعُوا قَبْرِي فَوْقَ أَرْبَعَةِ أَصَابِعٍ مُفْرَجَاتٍ وَ لَا تَأْخُذُوا مِنْ تَرْبَتِي شَيْئاً لَتَتَّبِعَنَّكُمْ بِهِ فَإِنَّ كُلَّ تَرْبَةٍ لَنَا مُحَرَّمَةٌ إِلَّا تَرْبَةَ جَدِّي الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ جَعَلَهَا شِفَاءً لِشَيْعَتِنَا وَ أَوْلِيَائِنَا. (حر عاملي، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۲۹)

۳۹. ابْنُ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَبْدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنِ الطِّينِ فَقَالَ أَكُلِ الطِّينَ حَرَامٌ مِثْلُ الْمَيْتَةِ وَ الدَّمِ وَ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ إِلَّا طِينَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ عليه السلام.. (ابن قولويه، ۱۳۵۶ش، ص ۲۸۵)

۴۰. مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الْمُؤَدَّبِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ شُعَيْبِ الصَّانِعِ يَرْفَعُهُ إِلَى بَعْضِ أَصْحَابِ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع قَالَ: دَخَلْتُ إِلَيْهِ فَقَالَ لَا تَسْغُنِي شَيْعَتُنَا عَنْ أَرْبَعِ حُمْرَةٍ يَصْلَى عَلَيْهَا وَ خَاتَمٍ يَتَحَنَّنُ بِهِ وَ سِوَاكَ يَسْتَاكُ بِهِ وَ سُبْحَةَ مِنْ طِينِ قَبْرِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ ع فِيهَا ثَلَاثُ وَ ثَلَاثُونَ حَبَّةً مَتَى قَلْبُهَا ذَاكِرٌ لِلَّهِ كَتَبَ لَهُ بِكُلِّ حَبَّةٍ أَرْبَعُونَ حَسَنَةً وَ إِذَا قَلْبُهَا سَاهِيًا يَعْثُبُ بِهَا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ عَشْرُونَ [عَشْرِينَ] حَسَنَةً. (طوسي، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۷۵)

بن عبد الله بن جعفر الحميري قال كتبت إلى الفقيه ع أسأله- هل يجوز أن يسبح الرجل بطين القبر و هل فيه فضل فأجاب و قرأت التوقيع و منه نسخت تسبح به فما في شيء من التسييح أفضل منه و من فضله أن المسبح ينسى التسييح و يدير السبحة فيكتب له ذلك التسييح. (فيض كاشاني، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۵۳۱)

۴۱. أُقُولُ وَ رَوَى مُؤَلَّفُ الْمَرَازِكِ الْكَبِيرِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ النَّقْفِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع قَالَ: إِنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ ص كَانَتْ سُبْحَتَهَا مِنْ خِيَطِ صُوفٍ مُثْقَلٍ مَعْقُودٍ عَلَيْهِ عِدَدُ التَّكْبِيرَاتِ وَ كَانَتْ عليها السلام تُؤَدِّبُهَا بِدِيهَا تَكْبِيرٌ وَ تُسَبِّحُ حَتَّى قُتِلَ حُمْرَةٌ بِنْتُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَاسْتَعْمَلَتْ تَرْبَتَهُ وَ عَمَلَتْ التَّسَابِيحَ فَاسْتَعْمَلَهَا النَّاسُ فَلَمَّا قُتِلَ الْحُسَيْنُ صَلَّوْا اللَّهُ عَلَيْهِ عُدِلَ بِالْأَمْرِ إِلَيْهِ فَاسْتَعْمَلُوا تَرْبَتَهُ لِمَا فِيهَا مِنَ الْفَضْلِ وَ الْمَرْبِيَةِ. (ابن مشهدي، ۱۴۱۹ق، ص ۳۶۷)

۴۲. قَالَ: وَ كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلُهُ عَنْ طِينِ الْقَبْرِ يَوْضَعُ مَعَ الْمَيْتِ فِي قَبْرِهِ هَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ أَمْ لَا فَأَجَابَ وَ

قَرَأْتُ التَّوْقِيعَ وَ مِنْهُ نَسَخْتُ يَوْضَعُ مَعَ الْمَيِّتِ فِي قَبْرِهِ وَ يَخْلَطُ بِخَنُوطِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۷۶)

۴۳. أَبِي عَنْ سَعْدِ بْنِ ابْنِ عَيْسَى عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى الْوَرَّاقِ عَنْ يُونُسَ عَنْ عَيْسَى بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَمِيهِ قَالَتْ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِنْ فِي طِينِ الْخَيْرِ الَّذِي فِيهِ الْخُسَيْنُ ع شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَ أَمَانًا مِنْ كُلِّ خَوْفٍ. (ابن قولويه، ۱۳۵۶ش، ص ۲۷۸ و ۲۷۹)

وَ طِينُ قَبْرِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْخُسَيْنِ ع شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَ أَمَانٌ مِنْ كُلِّ خَوْفٍ. (منسوب به علی بن موسی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۴۵)

۴۴. أَبِي وَ جَمَاعَةٌ مَشَايِخِي عَنْ سَعْدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ رَجُلٍ قَالَ: بَعَثَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَاعِ مِنْ خُرَّاسَانَ ثِيَابَ رِزْمٍ وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ طِينٌ فَقُلْتُ لِلرَّسُولِ مَا هَذَا قَالَ هَذَا طِينُ قَبْرِ الْخُسَيْنِ ع مَا كَادَ يَوْجَهُ شَيْئًا مِنَ الثِّيَابِ وَ لَا غَيْرِهِ إِلَّا وَ يَجْعَلُ فِيهِ الطِّينَ فَكَانَ يَقُولُ هُوَ أَمَانٌ بِإِذْنِ اللَّهِ. (ابن قولويه، ۱۳۵۶ش، ص ۲۷۸)

۴۵. مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا قَالَ: دَفَعَتْ إِلَيَّ امْرَأَةٌ غَرْلًا فَقَالَتْ ادْفَعْهُ بِمَكَّةَ لِنَخَاطِ بِهِ كِسْوَةُ الْكَعْبَةِ قَالَ فَكْرَهْتُ أَنْ أَدْفَعَهُ إِلَيَّ الْحَجَّيَّةَ وَ أَنَا أَعْرِفُهُمْ فَلَمَّا أَنْ صِرْنَا بِالْمَدِينَةِ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنْ امْرَأَةٌ أُعْطِنِي غَرْلًا فَقَالَتْ ادْفَعْهُ بِمَكَّةَ لِنَخَاطِ بِهِ كِسْوَةَ الْكَعْبَةِ فَكْرَهْتُ أَنْ أَدْفَعَهُ إِلَيَّ الْحَجَّيَّةَ فَقَالَ اشْتَرِ بِهِ عَسَلًا وَ زَعْفَرَانًا وَ خُذْ مِنْ طِينِ قَبْرِ الْخُسَيْنِ ع وَ اغْتِنِي بِمَاءِ السَّمَاءِ وَ اجْعَلْ فِيهِ شَيْئًا مِنْ عَسَلٍ وَ زَعْفَرَانٍ وَ فَرَّقْهُ عَلَى الشَّيْعَةِ لِيَدَاوُوا بِهِ مَرْضَاهُمْ. (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۰۰)

۴۶. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ كَرَّامٍ عَنْ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع يَأْخُذُ الْبِائِسَانَ مِنْ طِينِ قَبْرِ الْخُسَيْنِ ع فَيَنْفَعُ بِهِ وَ يَأْخُذُ غَيْرَهُ وَ لَا يَنْتَفِعُ بِهِ فَقَالَ لَا وَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ مَا يَأْخُذُهُ أَحَدٌ وَ هُوَ يَرَى أَنَّ اللَّهَ يَنْفَعُهُ بِهِ إِلَّا نَفَعَهُ بِهِ. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۸۸)

۴۷. ابْنُ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ أَكَلَ طِينَ الْكُوفَةِ لَقَدْ أَكَلَ لُحُومَ النَّاسِ لِأَنَّ الْكُوفَةَ كَانَتْ أُجْمَةً ثُمَّ كَانَتْ مَقْبَرَةً مَا حَوْلَهَا وَ قَدْ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَكَلَ الطِّينَ فَهُوَ مُلْعُونٌ. (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۵۳۳)

## منابع

۱. ابراهیمی، معصومه، «تربیت»، تارنمای دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (انتشار: ۲۰ دی ۱۳۹۸، دسترسى:

۱۶ آبی ۱۳۹۹)، \_\_\_\_\_، آدرس:

<https://www.cgie.org.ir/fa/article/239632/%D8%AA%D8%B1%D8%A8%D8%AA>

۲. ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، ج ۱، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵ش.

۳۳۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

۳. ابن طاووس، علی بن موسی، مصباح الزائر، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، بی تا.
۴. ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، چ ۱، تصحیح عبدالحسین امینی، نجف اشرف: دار المرآتویه، ۱۳۵۶ ش.
۵. ابن مشهدی، محمد بن جعفر، المزار الکبیر، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ ق.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ ق.
۷. حسنی، سید نبیل، انسان شناسی اجتماعی- فرهنگی جامعه کوفه در نگرش امام حسین (علیه السلام): پژوهشی اسلامی در علم انسان شناسی معاصر، ترجمه مهدی عابدی، اصفهان: کتابخانه نجف، ۱۳۹۳ ش.
۸. انده، ورنر، جامعه شیعیان نخاوله در مدینه منوره، ترجمه رسول جعفریان، قم: دلیل ما، ۱۳۷۸ ش.
۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحیح جلال الدین محدث، چ ۲، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۱۰. پاکچی، احمد، مقاله «امامیه» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. تورفیل، دیوید، زیست شیعی: مناسکی شدن مسلمانان در ایران امروز، ترجمه سید شهاب الدین عودی، چ ۱، اصفهان: آرما، ۱۳۹۹ ش.
۱۲. ذکایی، محمدسعید، «مطالعات فرهنگی و مطالعات حافظه»، مطالعات اجتماعی ایران، دوره پنجم، شماره ۳، ۱۳۹۰ ش.
۱۳. شبیری، سید محمدجواد، مقاله «تربت» در دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
۱۴. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، چ ۴، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، چ ۱، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. \_\_\_\_\_، تهذیب الاحکام، تصحیح حسن الموسوی خرسان، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. \_\_\_\_\_، مصباح المتعبد، چ ۱، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ ق.
۱۸. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، چ ۱، قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۵ ش.
۱۹. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، چ ۱، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، ۱۴۰۶ ق.
۲۰. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، الدعوات، چ ۱، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی (علیه السلام)،

۱۴۰۷ق.

۲۱. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.
۲۲. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، البلد الأمين والدرع الحصین، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۸ق.
۲۳. \_\_\_\_\_، المصباح للكفعمی (جنة الأمان الواقية)، ج ۲، قم: دار الرضی (زاهدی)، ۱۴۰۵ق.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار، تصحیح جمعی از محققان، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۶. مفید، محمد بن محمد، کتاب المزار- مناسک المزار، تصحیح محمدباقر ابطحی، ج ۱، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۲۷. منسوب به علی بن موسی، امام هشتم علیه السلام، الفقه المنسوب الی الامام الرضا علیه السلام، تصحیح مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ج ۱، مشهد: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۶ق.
۲۸. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ۱۴۰۸ق، ج ۱، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.

29. Afsaruddin, Asma, "The Epistemology of Excellence: Sunni-Shi'i Dialectics on Legitimate Leadership" in: *Speaking for Islam*. Brill, 2006, pp. 49-69.
30. Brunner, Rainer, The Role of Hadith as Cultural Memory in *Shii History Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 30 (2005), pp. 318-360.
31. Buckley, Ron P., "on the origins of Shii Hadith," *The Muslim World*, 88(2), 1998, pp. 165-184.
32. Dakake, Maria, *Loyalty, Love and Faith: Defining the Boundaries of the Early Shi'ite Community*, PhD Dissertation, Princeton University, June 2000.
33. Gleave, Robert, "Recent Research into the History of Early Shiism", in: *History Compass*, 7/6(2009).
34. Halevi, Leor. *Muhammad's Grave: death rites and the making of Islamic society*, Columbia University Press, 2011.
35. Hinds, Martin, "Kufan Political Alignments and Their Background in the Mid-Seventh Century A.D." in: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 2, No. 4, 1971.
36. Kohlberg, Etan, "'ĀMMA" in: *Encyclopædia Iranica* (online), 2011.
37. Nakash, Yitzhak, "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Āshūrā" in: *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 33, Issue 2, Nov. 1993.
38. Sachedina, Abdulaziz, "Ithna `Ashariyya," in: *Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford University Press, 1995.

۳۳۸ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۲۴

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۳۹-۳۶۲

---

## همسنجی و تحلیل ساختار بیانی ادعای دیگری و پاسخ امام علیه السلام به آن در نهج البلاغه

---

علی نجفی ایوکی \*

مرضیه سادات کدخدایی \*\*

---

### ◀ چکیده

تحلیل ساختار از جمله شیوه‌های بررسی متون ادبی به شمار می‌رود؛ در این روش با تقسیم‌بندی متن مورد نظر بر اساس ساختار و علت استفاده از آن، به مطالعه متن پرداخته می‌شود. جستار پیش روی می‌کوشد با روش توصیفی تحلیلی، ضمن شناسایی و استخراج گفته و ادعای شخص دیگر درباره امام علی علیه السلام و عملکرد وی، ساختار و شیوه پاسخ ارائه‌شده از سوی آن حضرت را مورد دسته‌بندی قرار دهد و ارزیابی نماید؛ اینکه امیر سخن، ادعای دیگری در مورد خویش را چگونه و با چه شیوه و لحنی نقل کرده است و پاسخ را با استفاده از چه ساختار بیانی و تکنیکی فرادید مخاطب قرار داده است تا وی به پوچ بودن ادعای مطرح‌شده مطلع شود و در مقابل، به حقانیت او حکم نماید. بررسی‌ها نشان می‌دهد که امام علیه السلام کوشیده تا جایی که ممکن است از لحاظ ساختاری، ادعای دیگری را ساده و غیر فنی ارائه دهد و در عوض، کلام خویش را با کاربردهای متعدد بلاغی و به‌ویژه قسم، مستحکم و پرمایه سازد تا از رهگذر دخالت‌دهی آن شیوه‌های بیانی، به اقناع مخاطب کمک نماید.

◀ کلیدواژه‌ها: نهج البلاغه، خطبه‌ها، ساختار، همسنجی، ادعا، پاسخ امام.

---

\* دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه کاشان، نویسنده مسئول / najafi.ivaki@yahoo.com

\*\* دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه کاشان / marziehkadkhodaie@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۸/۳/۲۱ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۰/۲

## ۱. مقدمه

نهج البلاغه کتابی سرشار از تعالیم دینی، تربیتی، اخلاقی، سیاسی، تاریخی، علمی و ادبی است که همواره مورد توجه پژوهشگران زیادی بوده و از زوایای مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. امام علی علیه السلام با توجه به آگاهی از نیازها و ظرفیت‌های مردم زمان خویش و با بهره‌گیری از فنون بلاغی و صناعات ادبی در پاسخ به مخاطب، سعی در اقناع آن‌ها داشته است. باورهای اعتقادی و مذهبی مخاطب- یکتاپرستی، مسلمان بودن، معتقد بودن به امامت امام علیه السلام و اعتقاد به اسلام- از جمله عواملی است که بر نوع کلام متکلم اثر می‌گذارد. بنابراین برای دسترسی به نتیجه مطلوب باید با هر گروه بر اساس اصول و مبانی پذیرفته‌شده نزد آنان سخن گفت؛ برای مثال امام علیه السلام با علم به این موضوع، هنگامی که «ابن عباس» را برای گفت‌وگو با خوارج فرستاد در نامه‌ای خطاب به او نوشت: «لَا تُخَاصِمُهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ تَقُولُ وَيَقُولُونَ... وَلَكِنْ حَاجِبُهُمْ بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا» (نهج البلاغه، نامه ۷۷)؛ سخن حاضر القاگر این نکته است که با هر مخاطب باید بر اساس باور و داشته‌های ذهنی خودش سخن گفت تا گام به گام او را به آنچه باور داریم، نزدیک و در نهایت قانعش سازیم.

میزان درک و دریافت افراد از امور نیز متغیر است؛ متکلم آگاه و بلیغ کسی است که این تفاوت‌ها را درک کند و عبارات خویش را مطابق با میزان فهم مخاطب انتخاب کند. پس مقتضای حال باید ملاک انتخاب واژگان متکلم قرار گیرد. (تفتازانی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۳) برای مثال دشنام دادن و لعن کردن به‌عنوان یک ضد ارزش ناپسند است، ولی در شرایط معین این کار جایز است؛ مثلاً زمانی که امام در کوفه خطبه می‌خواند و «اشعث» کلام آن حضرت را به دلیل سوء فهم قطع می‌کند و ادعا می‌کند آنچه گفتمی به ضرر توست نه به نفع تو، سخنران با توجه به سابقه رفتاری اشعث، او را مورد لعن و نفرین قرار می‌دهد که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

توجه به موضوع سخن بر اساس مقتضای حال مخاطب آوردن، مورد توجه خطیبان برجسته تاریخ از جمله شخص پیامبر صلی الله علیه و آله نیز بوده است؛ برای مثال از آن حضرت نقل شده است که فرمود: «إنا أمرنا معاشر الأنبياء أن نكلم الناس بقدر عقولهم» (کلینی،

۱۳۶۵ ش، ج ۲۳، ص ۱)؛ یعنی باید از مقداری از معلومات خود که متناسب ظرفیت مخاطب است استفاده کنند. سخن امام علیه السلام نیز دال بر این مطلب است: «حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله.» (بخاری، بی تا، ج ۱، ص ۴۱) مسئله در جایی اهمیت دوچندان می‌یابد که سخن در برابر یک ادعا ایراد گردد؛ اینکه دیگری به ناحق ادعایی درباره شخصی مطرح می‌کند و آن شخص می‌خواهد ضمن رد ادعای طرح شده، هم‌زمان بر باطل بودن آن و صواب بودن گفتار یا رفتار خویش حکم نماید.

مراجعه به کتاب گران‌سنگ *نهج البلاغه* حکایت از این امر دارد که اشخاص متعددی در مجال‌های مختلف، ادعاهایی را نسبت به امام علیه السلام مطرح کردند و به نوعی وی را در زمینه‌هایی متهم ساختند. شناسایی و استخراج آن ادعاها و نحوه پاسخ‌گویی امیر سخن به آن‌ها - که در نوع خود موضوعی جالب و قابل توجه است - موضوع مورد بحث این تحقیق است؛ با این پرسش‌ها که دیگری یا دیگران چه ادعاهایی در مورد امام داشته‌اند؟ آنان عمدتاً از چه قشری از جامعه هستند؟ بیشتر ادعاهایشان متوجه کدام رفتار، گفتار و عملکرد امام است؟ حضرت ادعای آنان را چگونه در متن خود انتقال داده؟ از چه ساختار بیانی‌ای برای رد ادعا و اثبات حقانیت خود بهره‌جسته است؟ چه تفاوت ساختاری بین ادعای دیگری و پاسخ امام وجود دارد؟ بیشترین ترفند و شگرد بیانی امام در پاسخ ارائه شده چیست؟

در باب پیشینه تحقیق باید گفت گرچه مقالاتی در مورد فن سخنوری و مخاطب‌شناسی در *نهج البلاغه* از جمله «نگاهی تازه به فن سخنوری حضرت علی علیه السلام» در *نهج البلاغه* (حسومی و همکاران، ۱۳۹۳ ش)، «اصول مخاطب‌شناسی از دیدگاه امام علی علیه السلام در *نهج البلاغه*» (فرضی شوب و همکاران، ۱۳۹۳ ش) و «اقناع مخاطب در *نهج البلاغه*» (کرم‌پور و همکاران، ۱۳۹۴ ش) نگاشته شده است، تاکنون پژوهنده‌ای به شناسایی و استخراج ادعاهای دیگری در مورد امام نپرداخته و ساختار بیانی آن ادعاها و پاسخ امام را مورد ارزیابی و تحلیل قرار نداده است و البته پژوهش پیش رو بر آن است تا برای اولین بار به این موضوع مهم مبادرت ورزد. لازم به توضیح است برای دسته‌بندی و چیدمان بهتر، عناوین زیرمجموعه پژوهش حاضر، بر اساس اسلوب‌های بیانی پاسخ تنظیم شده و در همان راستا تلاش شده به هر ادعایی، عنوانی داده شود.

## ۲. اسالیب ساختار بیانی پاسخ امام علیه السلام

### ۱-۲. کاربرد اسلوب قسم

#### ۱-۱-۲. در پاسخ به ادعای هراس از جنگ و مرگ

دلیل ایراد خطبه ۵۵ در آغاز جنگ صفین این بوده است که حضرت با وجود اصرار شدید یارانش بر شروع جنگ، چند روزی آنان را از شتابزدگی درباره کارزار با مردم شام بازداشت. تعلل ایشان در جنگ، این توهم را برای اصحاب پیش آورد که وی قصد جنگ ندارد؛ اما برخی به او نسبت عجز و ناتوانی داده و ادعا کردند که وی از مرگ می‌هراسد. گروهی دیگر نیز پنداشتند حضرت درباره جنگ با مردم شام، مردد و مشکوک است. امام علیه السلام شبهه دسته اول را که می‌گفتند «أَكُلَّ ذَلِكَ كَرَاهِيَةَ الْمَوْتِ»، چنین پاسخ دادند: «فَوَاللَّهِ مَا أَبَالِي دَخَلْتُ إِلَى الْمَوْتِ أَوْ خَرَجَ الْمَوْتُ إِلَيَّ». متکلم، سخن آنان را با همزه استفهام آورده که در این بافت، در معنای اصلی خود به کار نرفته و هدف از آن تعجب و انکار است. (قزوینی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۶) واژه «کل» نیز در بافت متن، مفید معنای عمومیت است؛ یعنی علت انجام همه کارهای شما این است؛ که با استفاده از «مفعول له» دلیل انجام کار را از دیدگاه خود بیان می‌کنند.

حضرت با سوگند به نام مقدس حق تعالی، بر نادرستی این ادعا تأکید کرده‌اند و با کاربرد مجازی نسبت وارد شدن در مرگ و دخالت‌دهی شگرد «جاندارپنداری» یا «تشخیص» و ارائه موجودی زنده از مرگ و نسبت خروج وی به سوی انسان، به کلام خویش استحکام می‌بخشد. بی‌گمان استفاده از صنعت «عکس» بر زیبایی عبارت و تأثیر آن بر مخاطب افزوده است.

متکلم پس از پاسخ شبهه دسته اول، به جواب دسته دوم پرداخته که ادعا کردند «أَمَّا قَوْلُكُمْ شَكًّا فِي أَهْلِ الشَّامِ» آورده است: «فَوَاللَّهِ مَا دَفَعْتُ الْحَرْبَ يَوْمًا إِلَّا وَأَنَا أَطْمَعُ أَنْ تَلْحَقَ بِي طَائِفَةٌ فَتَهْتَدِيَ بِي»؛ یعنی هدف اصلی پیامبران و اولیای خدا هدایت مردم به راه راست و بیرون آوردن آن‌ها از تاریکی جهل و نادانی است؛ همچنان که در آیه ۱۹۰ سوره بقره خداوند متعال آورده است: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»؛ و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، بجنگید و [لی] از اندازه درنگذردید، زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد. حضرت نیز به این مطلب

اشاره کرده که جنگ باید برای خدا و در راه خدا باشد نه به خاطر جاه طلبی و انتقام جویی. بنابراین حضرت ناگزیر بوده که جنگ را به تأخیر اندازد؛ زیرا هدایت‌یابی اهل شام را از طریق مسئلت‌آمیز انتظار داشته است. (بحرانی، ۱۳۷۵، ص ۴۸۵-۴۸۶) داشتن هدفی والا و در همان حال متهم بودن از سوی عده‌ای بی‌خبر، صاحب‌سخن را بر آن داشته تا با بهره‌گیری از یکی از مستحکم‌ترین ساختار حصر و قصر در زبان عربی، یعنی «نفی و استثناء» که مفید تخصیص است و نوعی تأکید خبر محسوب می‌شود (قزوینی، بی تا، ص ۲۱۴)، به آنان بگوید ساحت وی از هر گونه اتهامی پیراسته و او جز هدایت مردم قصد دیگری نداشته است. دو واژه «یوم» و «طائفه» نیز در این بافت مفید معنای تقلیل هستند. (همان، ج ۱، ص ۵۱) به دیگر بیان، به این نیت نکره آورده شدند تا این مفهوم تداعی گردد که حتی یک روز هم می‌تواند در هدایت گروهی اندک اثرگذار باشد. همچنان که در قرآن به این موضوع اشاره شده است: «وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ آنْتَهُوا فَلَا عُذْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۹۳)؛ با آنان بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد، و دین، مخصوص خدا شود. پس اگر دست برداشتند، تجاوز جز بر ستمکاران روا نیست.

## ۲-۱-۲. در پاسخ به ادعای دروغ بستن بر پیامبر صلی الله علیه و آله

حضرت علی علیه السلام در بخش نخستین خطبه ۳۷ نهج البلاغه به خدماتش در زمان غربت اسلام و آغاز دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره می‌کند و می‌گوید مانند کوه در برابر آن حوادث مقاومت کردم، در بخش دوم اعلام می‌دارد: من همواره در برابر زورمندان و در کنار ضعیفان مظلوم ایستادم تا حق آن‌ها را بگیرم و در بخش سوم به‌عنوان دفاع از اخبار در مورد حوادث آینده می‌گوید: محال است سخنی ناروا به رسول خدا صلی الله علیه و آله نسبت دهم در حالی که نخستین تصدیق‌کننده او بودم و در آخرین بخش، عذر بیعت با خلفا را اینچنین بیان می‌کند که به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله ناچار بودم تن به بیعت دهم و برای گرفتن حقم دفاع نکنم تا مبادا شکافی در صفوف مسلمین ایجاد شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۳۸۱-۳۸۲)

در کلام «أ تَرَانِي أَكْذِبُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ» صاحب سخن، تهمت و انتقاد آنان را از طریق استفهام انکاری رد می‌کند. (تفتازانی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۰۵) توضیح اینکه در جمله

فوق از همزه استفهام استفاده شده و فعل «رأی» به معنای گمان کردن آمده و فعل «أکذب» که مضارع است، القاگر استمرار می باشد؛ یعنی اتهام امام به دروغ بستن قبلاً نیز مطرح بوده است. امام در پاسخ ادعای مطرح شده آورده است: «وَاللَّهِ لَأَنَا أَوْلُ مَنْ صَدَقَهُ، فَلَا أُكُونُ أَوْلَ مَنْ كَذَبَ عَلَيْهِ.» در این پاسخ، استدلال بر باطل بودن تصورات واهی آنان به شکل قیاس ضمیر و نتیجه آن آورده شد. بیان حضرت در تشکیل قیاس چنین است: به خدا سوگند من اول کسی هستم که رسول خدا را تصدیق کرده‌ام و هرکس اول تصدیق کننده او باشد، اول تکذیب کننده وی نخواهد بود. نتیجه آنکه من هرگز چنین نکرده‌ام و چنین نخواهم کرد. (بحرانی، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۶۹)

واکاوی و مقایسه ادعای دیگران و پاسخ امام بیانگر این مسئله است که حضرت، ادعای آنان را بدون دخالت‌دهی هر گونه فن بیانی انتقال داده و حتی استفهام به کاررفته در ادعایشان را از معنای اصلی خود دور نموده و مفهوم انکاری به آن بخشیده است تا غیرمستقیم به مخاطب القا نماید که ادعای مطرح شده، واقعاً بی پایه و اساس است. در همان حال، متکلم با دخالت‌دهی دو نام «رسول الله» در ادعای نقل شده بر آن بوده تا عظیم‌الشان بودن پیامبر و محال بودن آن ادعا را به تصویر بکشد؛ اینکه محال است فرستاده و رسول خداوند از سوی شخصی چون وی تکذیب شود! که البته اگر نام مبارک «محمد» یا «محمد بن عبدالله» در اینجا آورده می شد، آن مفهوم مورد نظر، دیگر تداعی نمی شد.

پاسخ امام به آن ادعا نیز کوبنده و مستحکم بیان شده است؛ آغازش سوگند به خداوند است، دخالت‌دهی لام تأکید در کنار سوگند مورد نظر، میزان پذیرش مفهوم کلام را از سوی مخاطب دوچندان می کند و بر قابلیت باورپذیری آن می افزاید. استفاده از جمله اسمیه در پاسخ و گنجاندن مفهوم ثبوت و استمرار، و در مقابل، انتقال ادعای آنان در قالب جمله فعلیه هوشمندانه صورت پذیرفته است. مشدد ساختن فعل «صدق» و ساده آوردن فعل «کذب» القاگر تصدیق چندین باره پیامبر ﷺ از سوی متکلم و به نوعی نبود و ناپیدایی «تکذیب» در عالم خارج دارد. ضمن اینکه کاربست ضمیر متکلم در بافت متن، حکایت از حصر و اختصاص اولین تصدیق کننده به صاحب سخن دارد.

## ۲-۱-۳. در پاسخ به ادعای شیفتگی به زمامداری

محتوای خطبه ۲۰۳ نهج البلاغه چنین است که طلحه و زبیر در اوایل کار آرزوی حکومت و خلافت در سر داشتند (صدر حاج سیدجوادی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۷۷؛ همو، ۱۳۷۹ ش، ج ۸، ص ۴۵۶) اما وقتی دریافتند مردم حضرت علی علیه السلام را به این امر برگزیدند، بسیار کوشیدند تا دست کم خلیفه آنان را در برخی امور حکومتی دخالت دهند و برایشان از بیت‌المال سهمی بیش از دیگران مقرر نمایند؛ اما چون امام، قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله را اساس کار خود قرار داد، نیازی به همکاری با آن دو و مشورت‌هایشان نداشت؛ لذا خطاب به آن دو شخص آورده است: «أَلَا تُخْبِرَانِي أَيُّ شَيْءٍ كَانَ لَكُمْ فِيهِ حَقٌّ دَفَعْتُمَا عَنْهُ؟ وَأَيُّ قَسَمٍ اسْتَأْتَرْتُمَا عَلَيْنَا بِهِ؟ أَمْ أَيُّ حَقٍّ رَفَعْتُمَا إِلَيْنَا مِنْ الْمُسْلِمِينَ ضَعُفْتُمَا عَنْهُ أَمْ جَهَلْتُمَا، أَمْ أَخْطَأْتُمَا بَابَهُ؟!» و از آن دو می‌خواهد بیان کنند چه حقی ترک شده که آنان را خشمگین ساخته؛ زیرا برای قرار دادن همه مسلمانان در استفاده از بیت‌المال باید روش پیامبر صلی الله علیه و آله پیروی شود و زمانی مشورت کردن در پیشامدها لازم می‌آید که در مورد آن رویداد حکم قطعی نباشد یا انسان آن را نداند؛ در صورتی که امام به همه آن‌ها علم کامل داشت. (بحرانی، ۱۳۷۵ ش، ص ۸۰۹)

حضرت ادعای آنان را با طرح پرسش آغاز کرده است؛ در پرسش ادات استفهام «ألا» به کار رفته و پس از آن، سه بار اسم نکره دخالت داده شده است (ای شیء، ای قسم، ای حق) که تکرار این ساختار بر انتفای مفهوم آن دلالت دارد؛ یعنی اینکه هیچ رفتار یا گفتاری خلاف حق از ایشان صادر نشده و وی انجام اینچنین رفتارها و گفتارهایی را انکار و تکذیب می‌کنند و در عین حال از انتساب این افتراها، شگفتی می‌نمایند. می‌خواهیم بگوییم متن ادعا به شکلی انتقال داده شده که واژگان و ساختار آن، بدون ذکر پاسخ از سوی متکلم هم دلالت بر سستی و بی‌اساسی محتوای آن دارد و نقض‌کننده مسئله مورد ادعاست. با این‌همه صاحب‌سخن بدین شکل پاسخ ادعا را هم می‌دهد: «وَاللَّهِ مَا كَانَتْ لِي فِي الْخِلَافَةِ رَغْبَةٌ وَلَا فِي الْوَلَايَةِ إِرْبَةٌ وَلَكِنَّكُمْ دَعَوْتُمُونِي إِلَيْهَا وَحَمَلْتُمُونِي عَلَيْهَا.» (دشتی، ۱۳۸۹ ش، ص ۳۰۲) همچنان که از متن پیداست، امام برای دفاع از عملکرد خود از اسلوب قسم کمک می‌گیرد تا اتهام اشتیاق و شور و شوق خود به زمامداری و حکومت را از خویش دور سازد؛ اینکه به هیچ وجه نه به

آن شوقی داشته و نه نیازی؛ ساخت کلام به گونه‌ای است که دو واژه «رغبة» و «إربة» هم نکره آمدند و هم مؤخر؛ تا تداعی گر این مسئله باشد که اندک رغبت و نیازی به آن دو نیست و هم از لحاظ مسافت، بین وی «لی» و آن دو فاصله فراوان وجود دارد که البته اگر در کنار هم و به شکل «ما کانت لی رغبة فی الخلافه ولا إربة فی الولاية» می‌آمد، آن فاصله و بُعد مکانی تداعی نمی‌شد. لذا نه تنها اندک تمایل و شیفتگی که از رهگذر نکره بودن آن دو به دست می‌آید در او وجود ندارد، بلکه با ساحت وی فاصله‌ها دارد.

در خطبه ۱۷۲ نهج البلاغه نیز امام ادعایی را مطرح می‌کند مبنی بر اینکه مدعی او را متهم به شیفتگی در امر خلافت و زمامداری می‌کند و حضرت این‌گونه کلامش را منتقل می‌سازد: «وَقَالَ قَائِلٌ: إِنَّكَ عَلَىٰ هَذَا الْأَمْرِ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ لَحْرِيصٌ»؛ گوینده‌ای به امام گفت: ای فرزند ابوطالب تو به خلافت خیلی حرص می‌ورزی. اینکه حضرت تصریح به نام مدعی ننموده و آورده است «قال قائلٌ»، از منظر سخن‌سنجان و اهل فن به دلیل پاسداشت زبان از تصریح به نام شخص حقیر است (قزوینی، بی‌تا، ص ۱۰۹)؛ یعنی مدعی آنقدر زیبون و پست است که متکلم نخواست زبانش با تصریح به نام وی آلوده شود و به همین خاطر به صورت مجهول و نکره آورده است. دیگر اینکه متکلم خواسته بگوید: صاحب این ادعا - که به گواهی تاریخ «سعد بن ابی وقاص» است (صدرحاج سیدجوادی، ۱۳۸۱ش، ج ۹، ص ۱۵۹) اگرچه ابن ابی‌الحدید در کتاب خود از سعد بن ابی وقاص نام برده، در ادامه بیان می‌کند که عده‌ای بر این باورند که شخص مورد نظر ابو عبیده بن جراح است (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۸۷م، ج ۹، ص ۳۵۰) ولی نظر اول را مشهورتر می‌داند. با اصرار فراوان کوشیده تا حریص بودن وی بر زمامداری و خلافت را برای دیگران به اثبات برساند و دلیل اینکه جمله خود را با استفاده از «إِنْ»، «جمله اسمیه» تقدیم متعلقات حریص بر آن، و «لام مزحلقة» به صورت انکاری آورده نیز همین است؛ یعنی تو بسیار بسیار شیفته حکومتی. نکته دیگر دخالت‌دهی جمله معترضه «یا ابن ابیطالب» در نقل کلام است؛ شاید مدعی خواسته در خطاب به امام بگوید: پدرت ابوطالب نسبت به زمامداری و حکومت بیگانه بوده و شایسته تو هم نیست که برخلاف گذشتگان به این مسائل روی آوری!



هرچه که باشد، امام علیه السلام در پاسخ آن مدعی آورده است: «فَقُلْتُ بَلْ أَنْتُمْ وَاللَّهِ لِأُحْرَصُ وَأُبْعَدُ، وَأَنَا أُحْصُ وَأَقْرَبُ...» یعنی به خدا سوگند شما با اینکه از پیامبر اسلام بسیار دورید برای رسیدن به خلافت بسیار آزمند هستید، اما من برای این کار بسیار شایسته و بسیار نزدیک به پیامبر اسلام هستم... اینک ضمیر «أنتم» مقدم شده، حکایت از تخصیص دارد؛ یعنی حرص و آزمندی به شما و یاران شما اختصاص دارد و نه من، استفاده از سوگند و لام تأکید نیز تأکیدکننده همان مفهوم است و در راستای آن به کار بسته شده است. دیگر اینکه متکلم در ایراد پاسخ خویش، از فن مقابله یا تقابل‌گرایی بهره گرفته است (الطیبی، ۱۹۸۷م، ص ۳۴۶؛ حموی، ۱۹۸۷م، ص ۱۲۹) بدین شکل که ضمیر أنتم در مقابل أنا، أحرص در برابر أخص، و أبعد در مقابل أقرب قرار می‌گیرد تا به نوعی تداعی گر دو جبهه شر و خیر باشد و به نوعی به مخاطب القا گردد که حساب متکلم از حساب مدعی جداست. این نیز یادکردنی است که خبرهای به‌کاررفته در متن، گرچه به‌ظاهر اسم تفضیل هستند، در معنا دلالت بر مبالغه دارند که امری پذیرفته در دستور زبان عربی است (انصاری، ۱۹۶۹م، ص ۳۹۴)؛ زیرا اگر غیر از این باشد حرص و آزمندی و دوری از پیامبر برای امام نیز قابل اثبات است که البته بافت و سیاق متن پذیرای آن نیست.

## ۲-۲. کاربرد استقهام

### ۲-۲-۱. در پاسخ به ادعای ناآگاهی از امور

در خطبه ۱۹ نهج البلاغه چنین آمده است که روزی امام در حین ایراد خطبه، گریزی به جریان حکمیت نمود که به یکباره اشعث بن قیس گفت: چگونه بود که ما را از حکمیت بازداشتی و سپس بدان امر کردی؟ «یا امیرالمؤمنین هذه علیک لا لک» و حضرت در جواب آورد: «مَا يَذْرِيكَ مَا عَلَيَّ مِمَّا لِي، عَلَيْكَ لِعْنَةُ اللَّهِ وَعَنْتُهُ اللَّاعِنِينَ! حَائِكُ ابْنِ حَائِكٍ، مُنَافِقُ ابْنِ كَافِرٍ، وَاللَّهِ لَقَدْ أَسْرَكَ الْكُفْرُ مَرَّةً وَالْإِسْلَامُ أُخْرَى، فَمَا فَذَاكَ مِنْ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مَالِكَ وَلَا حَسْبُكَ، وَإِنَّ أَمْرًا دَلَّ عَلَيَّ قَوْمِهِ السَّيْفَ وَسَاقَ إِلَيْهِمُ الْحَتْفَ، لَحْرِي أَنْ يَمْفُتَهُ الْأَقْرَبُ وَلَا يَأْمَنَهُ الْأُبْعَدُ.»

در متن ادعایی و نقل شده خطاب «یا امیرالمؤمنین» آمده که چون گوینده آن شخص منافق و شروری به نام «اشعث» بوده (مسعودی، ۱۳۵۶ش، ج ۱، ص ۶۵۸) مفید معنای

استهزا و ریشخند است؛ بدان جهت که وی به امیر مؤمنین بودن امام، باوری نداشته و از باب تمسخر سخنش را این گونه آغاز کرده که البته پاسخ امام، تأییدکننده این برداشت است.

استفهام به کارگرفته در پاسخ امام مفید معنای تحقیر شأن است؛ با این توضیح که تو غرق در جهل و نادانی هستی و از اینکه تشخیص دهد چیزی به سود یا زیان امام باشد، کاملاً بیعد است. در عبارت «عَلَيْكَ لَعْنَةُ اللَّهِ وَلَعْنَةُ اللَّاعِنِينَ» حرف عین چهار مرتبه به کار بسته شده است. نظر به اینکه این حرف که از غلیظترین حروف در زبان عربی است (عباس، ۱۹۹۸م، ص ۵۰) می تواند تداعی کننده اوج خشم و غضب متکلم نسبت به مدعی باشد و القاگر این نکته است که وی در مقامی نیست که چنین ادعایی را طرح کند؛ لذا سزاوار لعنت خداوند و مردم است.

حضرت با اثبات مسند «حَائِكُ ابْنُ حَائِكٍ» برای مسندالیه محذوف، بر ناچیز بودن شخصیت مدعی تأکید کرده است؛ او کسی است که همچون پدرش، بر خدا و رسول وی دروغ می بافد، یا بسان پارچه بافی است که چون دور از مردم در انزوای کامل به پارچه بافی مشغول است، تبدیل به انسان مغرور و متکبر شده است. (دشتی، ۱۳۸۹ش، ص ۴۳) توضیح اینکه در فرهنگ عربها بافندگی دلیلی بر نقصان عقل است؛ با این استدلال که ذهن بافنده همیشه برای بافندگی مشغول است و تمام فکرش متوجه اوضاع و احوال نخ‌های پراکنده است و از چیزهای دیگر غافل می ماند و نسبت به آنها نادان است. (بحرانی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۸۶) حال کسی که از بی عقلی رنج می برد و لعنت خداوند و مردم را برای خود خریده و دوروی کافرزاده است، چگونه می تواند امام را ناآگاه و بی خبر قلمداد نماید و ادعای دانایی کند!

در گام بعدی، متکلم در رد شخصیت مدعی و ادعای وی، به شگرد «بینامتنی تاریخی» توسل می جوید؛ او کسی است که قبل از اسلام به دست فرزندان «حارث بن کعب» اسیر شد و با دادن سه هزار نفر شتر از بند اسارت رهایی یافت؛ او کسی است که به گواهی تاریخ بعد از وفات پیامبر ﷺ از اسلام خارج شد و بر مسلمین شمشیر کشید و جان بسیاری از آنان را گرفت و در نهایت اسیر گشت و با زاری و التماس مورد بخشش قرار گرفت (دخیل، ۲۰۰۳م، ص ۴۶) لذا با چنین سابقه و پیشینه‌ای

نمی‌تواند حضرت را به بی‌خبری و ناآگاهی متهم کند.

به هر روی، همسنجی ادعای طرح‌شده و پاسخ امام گویای این مسئله است که آنقدر ادعای مطرح‌شده مضحک و بی‌اساس بوده که حضرت با نهایت اختصار و در چند واژه آن را انتقال داده و در مقابل بر ترسیم شخصیت مدعی تمرکز ویژه‌ای کرده است تا تصویر حقیقی آن چهره را فرادید مخاطب قرار داد و او را به این باور برساند که ادعای چنین شخصیتی، چیزی جز دروغ و افترا نیست.

### ۲-۲-۲. در پاسخ به ادعای دست داشتن در قتل عثمان

صاحب سخن در خطبه ۷۳ ادعا و اتهام بنی‌امیه را به خود در خصوص کشتن عثمان این‌گونه پاسخ می‌دهد: «أَوَلَمْ يَنْهَ بَنِي أُمَيَّةَ عِلْمُهَا بِي عَنْ قَرْفِي؟ أَوْ مَا وَرَعَ الْجُهَّالَ سَابِقَتِي عَنْ تَهْمَتِي؟ وَلَمَّا وَعَظَهُمُ اللَّهُ بِهٖ أُبْلَغُ مِنْ لِسَانِي. أَنَا حَجِيحُ الْمَارِقِينَ، وَخَصِيمُ النَّاكِثِينَ الْمُرْتَابِينَ، وَعَلَى كِتَابِ اللَّهِ تُعْرَضُ الْأَمْثَالُ، وَبِمَا فِي الصُّدُورِ تُجَازَى الْعِبَادُ.»<sup>۱</sup> دقت در پاسخ به مدعیان دست داشتن امام در ماجرای قتل عثمان، گویای این مسئله است که حضرت همواره مورد اتهام بنی‌امیه بوده و ادعا و تهمت حاضر تازگی ندارد؛ لذا استفهام هم‌زمان دال بر دو معنا دارد: نخست اینکه مفید معنای تعجب و شگفتی است؛ تعجب از اینکه خصومت و افترای بنی‌امیه همچنان ادامه دارد و پایانی برایش نیست، دیگر اینکه مفید معنای امری است؛ بدین شکل که بنی‌امیه و سایر نادانان باید از طرح چنین ادعا و تهمت‌هایی نسبت به متکلم دست بردارند.

صاحب‌سخن در گام بعدی و در رد ادعای مطرح‌شده از فن «احتجاج» بهره می‌گیرد و به این امر استدلال می‌ورزد که آنچه خداوند آنان را بدان پند داد، از بیان وی رساتر است؛ لذا شایسته است از این افترا و تهمت‌زنی دست بردارند؛ به‌ویژه آنکه وی با حجت و برهان، از دین خارج‌شدگان را مغلوب می‌سازد و دشمن پیمان‌شکنان و تردیدکنندگان به اسلام است. به هر روی امام در رد ادعای یادشده، استفهام را از غرض اصلی خود خارج ساخته و با معرفی ساختن خود و سابقه‌اش در اسلام ادعای مدعیان دروغگو را رد کرده است.

با استناد به این آیه نیز می‌توان به عدم دخالت امام در قتل عثمان حکم نمود؛ زیرا شریک بودن در قتل یک شخص با عصمت قاتل منافات دارد: «إِنَّمَا يَرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ

عَنْكُمْ الرَّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيَطَهِّرْكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب: ۳۳) این آیه نیز دلیل بر عصمت اهل بیت (علیهم السلام) و دوری ایشان از هر گونه پلیدی است.

### ۲-۳. در پاسخ به ادعای کوتاهی در انتقام‌گیری از قاتلان عثمان

خطبه ۱۶۶ نهج البلاغه با طرح ادعا و پاسخ به مدعیان شروع می‌شود؛ بدین شکل که پس از بیعت با حضرت، عده‌ای از صحابه به وی گفتند: «لو عاقبت قوما ممن أجنب علی عثمان»؛ یعنی کاش شورشیان بر ضد عثمان را کیفر می‌دادی؛ که حضرت غیرمستقیم در این گفتار، متهم به کوتاهی شده و ادعای آنان نیز بر همین اساس شکل گرفته است. شایان ذکر است گفته دیگری یا دیگران در این بافت بسیار محترمانه انتقال داده شده است؛ زیرا فرق است بین اینکه بگوییم «کاش چنین می‌کردی» با اینکه بگوییم «چرا چنین نکردی؟». در پرتو شیوه انتقال آن ادعا و گفته دیگری، حضرت نیز در پاسخ آورده است: «فقال یا إخواناه إني لست أجهل ما تعلمون ولكن كيف لي بقوة والقوم المجلبون على حد شوكتهم يملكوننا ولا نملكهم وها هم هؤلاء قد نارت معهم عبدانكم وألقت إليهم أعرابكم وهم خيالكم يسومونكم ما شاءوا وهل ترون موضعاً لقدرة على شيء تريدونه...»

دخالت‌دهی عبارت «یا إخواناه» القاگر محترم بودن مدعیان است و دلالت بر «استیناس بلاغی» و انس‌گیری با مخاطب دارد که در بحث بلاغت عربی رایج و معمول است (ابوحاقه، ۱۹۸۸م، ص ۷۷) بدین شکل که صاحب‌سخن کوشیده با این تعبیر مخاطب را با خود همراه سازد و وی را پذیرای محتوای کلام خویش کند. دیگر اینکه متکلم در استفاده از جمله «از آنچه شما می‌دانید بی‌اطلاع نیستم» هوشمندانه عمل کرده است؛ چون اگر می‌گفت «کاملاً به آنچه می‌گویید آگاهی دارم» یا «به آنچه می‌گویید آگاهم» به نوعی خوداتهامی بود؛ اینکه وی از همه چیز باخبر بوده اما اقدامی ننموده است! اما متکلم، با ساختار آورده‌شده، خود را در ردیف مخاطبان مدعی قرار داده تا آنان را برای پذیرش آنچه می‌آورد همراه سازد؛ این است که در ادامه از سازوبرگ و نیروی دشمن و در مقابل از بی‌قدرتی خود می‌گوید و با طرح این پرسش که «چگونه می‌تواند در این شرایط اقدام کند؟» و «آیا با شرایط یادشده بر تحقق خواسته خود توانایی دارید؟» مخاطب را به این نتیجه می‌رساند که وی در کارش

کوتاهی نکرده است بلکه شرایط اقتضا می‌نموده که او دست به کاری نزند. هرچه باشد با عنایت به بافت و سیاق متن، هم ادعا محترمانه انتقال داده شده و هم پاسخ ادعای عدم اقدام برای انتقام‌گیری از قاتلان عثمان با کاربست استفهام انکاری و احتجاج و استدلال‌ورزی ارائه شده است.

#### ۲-۴. در پاسخ به ادعای نداشتن شیوه درست در تقسیم بیت‌المال

در خطبه ۱۲۴ نهج‌البلاغه سخن از اعتراض کسانی به میان می‌آید که به تقسیم مساوی بیت‌المال میان مردم از سوی امام ناخشنود هستند و ادعا دارند که شیوه آن حضرت در تقسیم اشتباه است. حال آنکه خداوند در این آیه «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (مؤمنون: ۸) امانتداری را از ویژگی مؤمنان برمی‌شمرد. گفتنی است که بیت‌المال امانت محسوب می‌شود. حضرت ضمن نقل سخن آنان آورده است: «أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُكِّيتُ عَلَيْهِ، وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرًا وَمَا أَمْ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَإِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ...»

اینکه حضرت در متن ادعایی آنان آورده «آیا به من دستور می‌دهید که...» نشان از گستاخی مدعیان دارد؛ اینکه گستاخی‌شان به جایی رسیده که به حضرت دستور می‌دهند. با این نگاه، بن‌مایه استفهام دخالت داده‌شده برای ابراز شکفتی است؛ بدین شکل که از دستور و پیشنهادشان در خصوص استفاده از پیروزی خود و بذل و بخشش اموال به خواص تعجب می‌کند. در پی آن، حضرت به نام مقدس خداوند سوگند یاد می‌کند که تا زمانی که قصه‌گو در شب قصه گوید و تا زمانی که ستاره در آسمان بدرخشد، هرگز چنین نخواهم کرد. نکته‌ای که در اینجا بیانش لازم است این است که «ما سمر سمیر» و «ما أم نجم» دو تعبیر کنایی هستند که دلالت بر قید زمانی «همواره» یا «همیشه» دارند و چون در سیاق نفی به کار گرفته شده‌اند، مفید معنای «هرگز» یا «هیچ وقت» هستند.

صدامعنایی یا همان «دلالة الأصوات» نقش مهمی در القای معانی مورد نظر صاحب متن ایفا کرده است؛ اینکه هفت مرتبه حضرت در پاسخ خویش از حرف «میم» استفاده کرده، با توجه به ویژگی‌ای که این حرف در میان حروف زبان عربی دارد و از جمله اعلام نارضایتی و ناخشنودی (عباس، ۱۹۹۸م، ص ۷۳) القاگر اوج خشم حضرت به

درخواست مدعیان است. توضیح اینکه همخوان خیشومی m «م» که به هنگام ادای آن، هوا از راه بینی خارج می‌شود، شش مرتبه تکرار شده است؛ این همخوان که برای تلفظ لب‌ها روی هم گذاشته و حجیم می‌شوند، از حروفی است که با انطباق لب‌ها روی هم القاکننده حس لامسه و تداعی‌کننده حوادثی است که در پی آن نوعی انسداد و یا جمع شدن لب‌ها با شدت و فشار رخ می‌دهد. (همان، ص ۱۳) با القای حس لامسه و انطباق لب‌ها به روی هم به هنگام تلفظ مکرر این حرف، حالاتی چون نفرت یا صدایی شبیه نطق آهسته در ذهن تصور می‌شود. صاحب متن در پاسخ به ادعا و اعتراض آنان، قصد القای حس ناخشنودی و تفر نسبت به دستورشان دارد و نسبت به آنان خود را بسیار خشمگین نشان داده است؛ به‌ویژه اینکه این حرف در کنار کاربست چندین باره «سین» آمده و گویا متکلم قصد داشته به آنان بگوید سکوت کنید و سخنی بر زبان نیاورید!

صاحب سخن با آوردن این جمله که «اگر این اموال از خودم بود، به گونه مساوی میان مردم تقسیم می‌کردم، چه برسد به اینکه اموال، صرفاً اموال خداست» ذره‌ای تصور تردید در تصمیم خود برای مدعیان به جا نمی‌گذارد که البته از لحاظ محتوایی تأکیدکننده مفهوم جمله سابق است. استفاده از ساختار حصر «انما»- که هم‌زمان نفی و اثبات را در خود دارد (قزوینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۸۰)- و حصر صاحب مال بودن خداوند، از این باب بوده که مدعیان بپذیرند حضرت صرفاً مأموری بیش نیست و امانت خداوندی را بینشان تقسیم می‌کند. نکته جالب اینکه حضرت پاسخ خویش را با نام مبارک «الله» آغاز کرده و با همان نام در عبارت «مال الله» به پایان رسانده که خود می‌تواند محصور بودن عالم به واسطه الله را تداعی کند و اینکه او خداوند را در همه امور شاهد و ناظر می‌بیند و هرگز عده‌ای را بر عده دیگر ترجیح نمی‌دهد.

## ۲-۳. کاربست اسلوب شرط

### ۲-۳-۱. در پاسخ به ادعای آزمندی بر زمامداری و هراس از مرگ

در خطبه پنجم از نهج البلاغه چنین می‌خوانیم که بعد از رحلت پیامبر ﷺ ابوسفیان و عباس خدمت امیر مؤمنان آمدند و او را به قیام تشویق و تقاضا کردند با او به‌عنوان خلیفه بیعت کنند. ولی امام علیؑ با آگاهی کاملی که از شرایط زمان داشت، نه تنها این

بیعت را نپذیرفت، بلکه با عباراتی روشن به آن‌ها هشدار داد از این‌گونه کارها پرهیزند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۳۴) وی در ادامه، ادعای مدعیان را با استفاده از ساختار شرطی چنین آورده است: «فَإِنْ أَقْلُ يَقُولُوا حَرَصَ عَلَى الْمُلْكِ وَإِنْ أَسْكُتُ يَقُولُوا جَزَعٌ مِنَ الْمَوْتِ، هَيْهَاتَ بَعْدَ اللَّتْيَا وَالَّتِي، وَاللَّهِ لَأَبْنُ أَبِي طَالِبٍ أَنَسٌ بِالْمَوْتِ مِنَ الطِّفْلِ بِثَدْيِ أُمِّهِ، بَلِ أَنْدَمَجْتُ عَلَى مَكُونِ عِلْمٍ لَوْ بُحِثَ بِهِ لَأَضْطَرَبْتُمْ أَضْطِرَابَ الْأَرْضِيَّةِ فِي الطَّوِيِّ الْبُعِيدَةِ.»

صاحب‌سخن از ادعاها و اتهام‌هایی که در خصوص خلافت بر او وارد می‌سازند، واکنش نشان می‌دهد؛ اگر سخن بگویند، مدعی می‌گوید بر حکومت حریص است؛ اگر سکوت پیشه کند، می‌گوید ترس از مرگ دارد! همچنان که از متن برمی‌آید، ادعای آنان بدون دخالت دادن شگردهای ادبی و فنی نقل شده است؛ اما پاسخ بسیار صریح و مستحکم ارائه می‌گردد: متکلم، با کاربست اسم فعل «هیئات» که دال بر شدت نفی دارد (یعقوب، ۱۳۸۳، ص ۷۰۶) ادعای مطرح‌شده را رد می‌کند و بیان می‌دارد بعد از آن‌همه تاخت و تازها و حوادث و نبردها، چنین وصله‌هایی به نمی‌چسبند؛ او برای اثبات مفهوم ذهنی خود و پذیرش آن از سوی مخاطب، به تصویرسازی عینی و ملموس روی می‌آورد و می‌گوید: «به خدا سوگند که انس فرزند ایطالب به مرگ، از علاقه طفل به پستان مادر بیشتر است!» این تصویر عینی و ملموسی که متکلم ارائه داده، از یک سو گویای شوق ذاتی و غریزی حضرت به مرگ است، و از سوی دیگر حکایت از هنر سخنوری وی دارد؛ اینکه چنان مفهوم انتزاعی اشتیاق به مرگ را برای مخاطبین به تصویر کشیده که اندک ابهامی در آن نیست.

متکلم برای اثبات هرچه بیشتر ناآگاهی مدعیان و در راستای رد اتهام وارده، از شناخت خود نسبت به مسائلی پنهان خبر می‌دهد که اگر رازش را برای آنان برملا سازد، بسان لرزش ریسمانی در چاهی عمیق، لرزه بر اندامشان می‌افتد؛ که البته از این کار امتناع کرده است. استفاده از چنین تشبیهی، در عین اینکه ناآگاهی مدعیان و ضعف شخصیتی آن را اثبات می‌کند، القاگر آگاهی امام از امور خفیه دارد.

به هر روی، همسنجی ادعای نقل‌شده بیانگر این مسئله است که صرفاً انتقال مفهوم در ذکر آن مهم بوده و با همین ذهنیت، جمله ارائه‌شده خالی از هر سازه بلاغی و ادبی

است؛ اما در مقابل، پاسخ، با اسم فعل دال بر تأکید، تعبیر کنایی، سوگند به نام خداوند، لام تأکید، تصویرسازی عینی، امتناع و تشبیه تقویت شده است تا راسخ بودن متکلم در گفتار و رفتار برای مخاطب تداعی گردد.

### ۲-۳-۲. در پاسخ به ادعای دخالت در قتل عثمان

امام علی علیه السلام در خطبه ۳۰ نهج البلاغه به رد شایعه‌ای می‌پردازد که در آن ادعا شده حضرت در کشتن عثمان دست داشته است. متکلم در سخن خویش نام مدعی را نمی‌آورد؛ شاید بدین خاطر بوده است که آن شایعه بر سر زبان همگان افتاده و همگی آن را نقل می‌کنند و ادعای دخالت داشتن در قتل، ویژه یک یا چند شخص نبوده است. به همین دلیل آنچه در نهج البلاغه ثبت و ضبط شده صرفاً پاسخ امام به این ادعاست؛ اینکه «لَوْ أَمَرْتُ بِهِ لَكُنْتُ قَاتِلًا أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ لَكُنْتُ نَاصِرًا...»

همچنان که از متن برمی‌آید پاسخ امام در ساختار شرط و با کاربست حرف «لو» ارائه شد؛ این حرف متضمن معنای شرط است که به خاطر امتناع شرط، امتناع جواب را به دنبال دارد و انجام عمل در گذشته را به حالت تعلیق درمی‌آورد. (همان، ص ۵۸۵) با در نظر گرفتن ویژگی یادشده، مفهوم پاسخ امام به ادعای مطرح شده این است که چون امر و نهی‌ای در خصوص قتل عثمان از سوی وی صورت نپذیرفته، نه قاتل است و نه یاریگر قاتلان.

کاربرد صنعت مقابله در آهنگین شدن کلام، زیبایی لفظ و اقناع مخاطب تأثیر بسزایی دارد.

### ۲-۴-۲. کاربست اسلوب تعجب

#### ۲-۴-۱. در پاسخ به ادعای بی‌دانشی در امور نظامی

امام علی علیه السلام در خطبه ۲۷ که به خطبه جهاد معروف است، بعد از اهمیت جهاد و پیکار با دشمن، زبان به نکوهش یاران خود می‌گشاید که چگونه از نبرد با دشمن گریزان هستند و با بهانه‌جویی برای فرار از جنگ، دست‌وپا می‌زنند. حضرت در آن خطبه آرزو می‌کند که ای کاش آنان را نمی‌دید و نمی‌شناخت تا دلش از دستشان خون نمی‌شد و کارش به جایی نمی‌رسید که قریشیان ادعا کنند: «قَدْ قَالَتْ قُرَيْشٌ إِنَّ ابْنَ أَبِي طَالِبٍ رَجُلٌ شَجَاعٌ وَ لَكِنْ لَا عِلْمَ لَهُ بِالْحَرْبِ.»



این ادعا از زاویه دید قریش انتقال داده شد؛ با دخالت دادن «إن» در وهله نخست بر شجاعت پسر ابوطالب تأکید شد، اما در بخش دوم با کار بست «لای نفی جنس» که مفید اسغراق در نفی است و زداینده هر احتمالی است (همان، ص ۵۶۸) ستایش گنجانده در بخش نخست، باز پس گرفته شد به گونه‌ای که مطرح شد وی ذره‌ای دانش نظامی ندارد! دقت در ساختار ادعای طرح شده حکایت از این امر دارد که بیش از اینکه مدح و ستایش برای امام تصور شود، برایش ضعف و نکوهش به اثبات می‌رسد؛ به‌ویژه آنکه در ادعای قریشیان، هویتی مستقل برای امام فرض نشده و هنوز هم او را به اصطلاح «پسر شخص دیگر» و وابسته به وی بر خواندند؛ هر چند آشنایی قریش با ابوطالب علیه السلام نیز بی‌ارتباط با نحوه کاربرد نیست.

امام در پاسخ به ادعای طرح شده آورده است: «لِلَّهِ أَبُوهُمْ وَ هَلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ أَشَدُّ لَهَا مِرَاسًا وَ أَقْدَمُ فِيهَا مَقَامًا مِنِّي، لَقَدْ نَهَضْتُ فِيهَا وَمَا بَلَغْتُ الْعِشْرِينَ، وَهَا أَنَا ذَا قَدْ ذَرَفْتُ عَلَى السَّيْنِ، وَ لَكِنَّ لَأ رَأَى لِمَنْ لَأ يَطَاعُ»؛ پاسخ ادعا بر این امر گواهی می‌دهد حضرت با استفاده از ساختار تعجبی جمله «لله أبوهم» از پدران مدعیان ابراز شگفتی می‌کند؛ یعنی شگفتا از پدرشان که فرزندانان تربیت کرده‌اند که چنین ادعایی را مطرح می‌کنند! در پس استفاده از این ساختار بیانی نکته ظریفی نهفته است و آن اینکه متکلم به جای اینکه به خود مدعیان پاسخ دهد، از عملکرد پدرشان ابراز شگفتی می‌کند تا از این رهگذر هم میزان قبح ادعا را برای مخاطب تداعی نماید و هم از باور اشتباه فرزندان و عملکرد نادرست پدران آنان پرده بردارد؛ لذا نوک پیکان نکوهش امام در عین واحد به هر دو سو نشانه رفته است.

صاحب متن، بعد از آن ساختار جمله خود را در قالب پرسش می‌ریزد و می‌گوید: پرسش این است که «آیا یکی از آن مدعیان، تجربه‌های سخت و دشوار جنگی وی را دارد؟ یا توانسته است در پیکار از او پیشی بگیرد؟» البته با توجه به سیاق و بافت، آن استفهام، انکاری است و دال بر نفی دارد؛ یعنی به هیچ وجه چنین نبوده و نیست. امام علیه السلام برای جایگیری سخن در ذهن مخاطب، به کمک تکنیک فلش‌بک یا همان «الاسترجاع الفنی» (زیتونی، ۲۰۰۲م، ص ۱۸) به گذشته خود احتجاج و استدلال می‌ورزد؛ اینکه هنوز بیست سال نداشت که در میدان کارزار حاضر بود؛ بماند از اینکه

اکنون عمرش از شصت سال گذشته و بر تجربه‌های وی افزوده شد. لذا نباید کسی چنین مطرح کند که وی دانش نظامی ندارد! امام علیه السلام پاسخش را با جمله‌ای به پایان می‌رساند که حکایت از مظلومیت وی دارد؛ اینکه «کسی که به فرمانش گوش نمی‌دهند، دستوری ندارد».

تطبیق ادعا و پاسخ آن، نشان از این مسئله دارد که وارد نمودن اتهام مورد نظر به امام با آن‌همه سابقه مبارزاتی و حضور در میدان رزم، برایش بسیار گران آمده و اساساً استفاده از سازه‌های ادبی و زبانی از جمله ساختار تعجبی، خارج‌سازی استفهام از معنای اصلی، استدلال‌ورزی و بهره‌گیری از فلش‌بک در راستای انکار و رد آن ادعا و در نهایت باورپذیری مخاطب بر دروغ بودن آن بوده است.

#### ۲-۴-۲. در پاسخ به ادعای خوش‌گذرانی و سرخوشی

امام علی علیه السلام خطبه ۸۲ خود را به ادعای «عمرو بن العاص» و ترسیم شخصیت وی اختصاص می‌دهد و در ضمن آن، ادعای مطرح‌شده را رد می‌کند. آغاز سخن به این شکل است: «عَجَبًا لِابْنِ النَّابِغَةِ، يَزْعُمُ لِأَهْلِ الشَّامِ أَنَّ فِي دُعَابَتِهِ وَ أُنِّي أَمْرُؤُ تَلْعَابَةٌ أَعَافِسُ وَأُمَارِسُ، لَقَدْ قَالَ بَاطِلًا وَ نَطَقَ أَثْمًا أَمَا وَ شَرُّ الْقَوْلِ الْكُذِبُ»؛ سخن با ساختار تعجبی شروع می‌شود و آن‌هم با بهره‌گیری از مفعول مطلق تأکیدی؛ زیرا در اصل بوده: «أعجب عجباً» که مصدر ثلاثی جایگزین فعل خود شده و البته تداعی‌گر آن نیز هست. (انصاری، بی‌تا، ص ۲۲۵-۲۲۶) به هر حال با استفاده از این اسلوب، تأکید و تعجب در متن گنجانده شده است. نکته ظریف دیگر آنکه متکلم، آگاهانه از آوردن نام «عمرو بن عاص» پرهیز کرده و به جای آن از کنیه «ابن النابغة» استفاده کرده تا داستان هرزگی و پلیدی مادر وی «نابغة» و ماجرای ادعای پنج نفر از مردان مبنی بر اینکه نابغه فرزند آن‌هاست (تفتازانی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۹۹) برای مخاطب تداعی شود و از رهگذر آن بر نازاده بودن عمرو بن عاص و در نهایت بیهوده بودن ادعای وی حکم نماید.

صاحب‌سخن، ادعای مدعی را با واژه «یزعم» نقل کرده است؛ از لحاظ لغوی این واژه به‌نوعی پندار و قول بدون دلیل است و الزاماً اقصاع و موافقت شنونده را در پی ندارد. (المنجد، ذیل کلمه زعم)؛ به‌کارگیری این واژه در سخن مدعی، القاگر بی‌اساس بودن آن است و متکلم خواسته به کمک آن واژه، ذهن مخاطب را از همان آغاز نسبت

به آن مسئله روشن سازد. به هر حال ادعایی که مدعی میان مردم شام مطرح کرده، این است که امام، اهل شوخی و خوش گذرانی است و به بیهودگی عمر می گذراد. از منظر اهل بلاغت و سخن سنجان، تقدیم «فی» بر «دعابة» مفید معنای تخصیص است و تکرار «أَنَّ» به همراه یای ضمیر متکلم دال بر تأکید است. به بیان دیگر از لحاظ ساختاری، در این بافت اهمیت محکوم علیه از حکم بیشتر است و بیشتر مورد توجه امام بوده و به همین خاطر مقدم آمد؛ تقدیم موجب شده تا با توجه به سیاق، معنای تعجب نیز از دل تعبیر برداشت گردد؛ اینکه به «او» این امور نسبت داده می شود، جای شگفتی و تعجب دارد. این است که فوراً پاسخ داد: «لقد قال باطلاً، و نطقاً آثماً»؛ پاسخ از لحاظ ساخت، مستحکم و مختصر است؛ اینکه با «لام ابتدائیه» و حرف «قد» تأکید شده تا شکی برای شنونده در خصوص مفهوم کلام باقی نگذارد و توان باورپذیری سخن خویش را افزایش دهد. اختصار یادشده نیز آنجاست که متکلم از ذکر دو موصوف پرهیز کرده و صرفاً به دو صفت «باطل» و «آثم» بسنده نموده است؛ البته اگر گفته می شد «قولاً باطلاً» و «نطقاً آثماً» از شدت تمرکز و تأکید بر باطل و گناه بودن کاسته می شد. در ادامه، متکلم با بر شمردن معایب عمرو بن عاص و روان شناسی شخصیت وی، تلاش کرده تا به مخاطب بفهماند کسی که تا این اندازه زبون ناچیز است، ادعایش سراسر دروغ و افتراست و کسی نباید به آن باور کند.

## ۲-۵. کاربست اسلوب نفرین

### ۲-۱۵. در پاسخ به ادعای دروغ گویی

امام علی علیه السلام در خطبه ۶۹ از نهج البلاغه به علت فریب خوردن اهل عراق از مکر و حيله عمرو عاص و معاویه، با خطاب «یا اهل العراق» زبان به نکوهش آنان می گشاید و می آورد: «وَلَقَدْ بَلَّغْنِي أَنَّكُمْ تَقُولُونَ عَلِيٌّ يَكْذِبُ! فَاتْلُكُمُ اللَّهُ! فَعَلَى مَنْ أَكْذِبُ؟ أَعَلَى اللَّهِ؟ فَأَنَا أَوْلُ مَنْ آمَنَ بِهِ، أَمْ عَلَيَّ نَبِيٌّ؟ فَأَنَا أَوْلُ مَنْ صَدَّقَهُ، كَلَّا وَاللَّهِ لِكُنْهَآ لَهُجَةٌ غِبْتُمْ عَنْهَا وَلَمْ تَكُونُوا مِنْ أَهْلِهَا. وَيْلٌ أُمَّهُ كَيْلًا بِغَيْرِ ثَمَنِ، لَوْ كَانَ لَهُ وَعَاءٌ، وَتَعَلَّمَنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ.»

به علت اینکه فعل مضارع خبر برای عبارت «علی یكذب» قرار گرفته، با توجه به بافت و سیاق جمله، مفهوم «تداوم» یا همان «استمرار تجددی» از آن برداشت می شود.

(الطیبی، ۱۹۸۷م، ص ۸۹-۹۰) به دیگر بیان، به ادعای اهل عراق، علی همواره دروغ می‌گوید! این اتهام و ادعا موجب شده که امام، نفرین «قاتلکم الله» را چاشنی پاسخ خود نماید و آن را نثارشان کند و ضمن اظهار تعجب، از آنان بپرسد که وی به چه کسی دروغ می‌بندد؟ که البته پرسش و استفهام در معنای حقیقی خود به کار رفته است؛ زیرا امام از این مسئله بی‌خبر است و می‌خواهد با طرح پرسش، از موضوع مطلع شود. با این حال متکلم دو پاسخ فرضی هم برای پرسش خود ارائه می‌دهد و در ادامه همان پاسخ فرضی، با استفاده از شگرد فلش‌بک به گذشته گریزی می‌زند تا پاسخ احتمالی را نقض کند.

حضرت در پاسخ می‌گوید که او نمی‌تواند بر خدا دروغ ببند چون «وی» نخستین کسی است به خداوند ایمان آورده است. بر پیامبر ﷺ نیز نمی‌تواند دروغ ببندد، چون «وی»، نخستین کسی بود که پیامبر را تصدیق کرد و البته در ادامه جهت تأکید بیشتر مفهوم سابق، از حرف نفی جواب و سوگند استفاده می‌کند و می‌گوید: «کَلَّا وَاللَّهِ» تا در این مجال هیچ تردیدی برای مخاطب باقی نماند. متکلم علت دروغ بر خواندن کلام وی از سوی کوفیان را در ناآگاهی از اسرار برمی‌شمارد و ضمن نفرین مجدد آنان با تعبیر «وِیْلَمَهُ» و اینکه مادران در سوگتان به زاری نشیند، از اینکه رایگان، پیمان‌ه پیمان‌ه از علم و حکمت خویش را به آنان می‌بخشد بی‌آنکه قدرش دانسته شود حسرت می‌خورد. این نیز یادکردنی است که لفظ «کیل» استعاره‌ای است از فراوانی پند و اندرز و ارشاد (بحرانی، ۱۳۷۵ش، ص ۴۱۵) که البته نفسی آماده پذیرش آن‌ها نیست. (دخیل، ۲۰۰۳م، ص ۹۵)

## ۲-۶. کار بست اسلوب توبیخ

### ۲-۶-۱. در پاسخ به ادعای بی‌صداقتی در خصوص کارکرد واقعی اندرزا

امیر سخن در خطبه ۱۹۱ کتاب خویش به اصرار همام به توصیف پرهیزکاران می‌پردازد که البته چنان آن توصیف بر همام تأثیرگذار بود که با شنیدنش جان سپرد. امام با عبارت به‌ظاهر پرسشی و در باطن خبری «أ هَكَذَا تَصْنَعُ الْمَوَاعِظُ الْبَالِغَةَ بِأَهْلِهَا» تأیید کرد که اندرزه‌های رسا با کسی که حقیقتاً پذیرنده آن‌ها باشد چنین می‌کند. همین سخن کافی بود که شخصی ادعا نماید چرا آن اندرزا با تو چنین نمی‌کند: «فَمَا بِالْكَ

یا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟؛ این بود که امام در مقام پاسخ به آن مدعی برآمد و فرمود: «وَيَحْكُ  
إِنَّ لِكُلِّ أَجَلٍ وَقْتًا لَا يَعْدُوهُ وَ سَبَبًا لَا يَتَجَاوَرُهُ فَمَهْلًا لَا تَعُدُّ لِمِثْلِهَا فَإِنَّمَا نَفَثَ الشَّيْطَانُ عَلَى  
لِسَانِكَ».

صاحب سخن، پاسخ را با واژه مفید توییخ یعنی «ویحک» که به معنای «وای بر تو»  
است، آغاز می کند تا با شوکی که به آن مدعی وارد می سازد او را متوجه سخن  
نادرستش نماید و زمینه را برای پذیرش سخنان خود آماده سازد. این است که با  
کاربست حرف تأکید «إِنَّ» و نکره آوردن دو واژه «وقت» و «سبب» پاسخ داده که هر  
اجلی وقت معینی دارد و از آن پیشی نمی گیرد و علت مشخصی دارد که از آن به امر  
دیگر تجاوز نمی کند. سپس از مدعی می خواهد که صبر پیشه کند و لحظه شماری  
ننماید. ضمن اینکه در آخر سخن به نوعی تیر خلاص را با جمله «شیطان آن را بر  
زبان جاری ساخته» بر او وارد می سازد تا دیگر چنین سخنی بر زبان جاری نسازد.

به هر روی، در سخن مدعی بیش از هر چیز مفهوم کلام، مهم می نمود که حضرت  
هم آن را با اختصار و در قالب جمله انشایی به مخاطب انتقال داد، اما در پاسخ سعی  
نمود با سازه های نحوی و بلاغی مدعی را مجاب و سخنش را باورپذیر نماید.

### ۳. نتیجه گیری

از شناسایی، تحلیل و همسنجی ادعاهای موجود در خطبه های نهج البلاغه و پاسخ امام  
علی علیه السلام می توان به نتایج زیر دست یافت:

۱. حضرت در نقل ادعاهای دیگران کوشیده سخن مدعیان را کاملاً ساده و با  
ساخت عادی به مخاطب انتقال دهد تا از رهگذر ضعیف بودن ساختار، سست بودن  
مفهوم سخن ادعایی برای مخاطب تداعی شود. متکلم در برخی از موارد نیز سخن  
ادعایی را به گونه ای به مخاطب انتقال می دهد که واژگان و تعابیر موجود در آن، قبل از  
ارائه پاسخ، به نوعی نقض کننده محتوای ادعاست که البته این موضوع نشان از میزان  
بالای هنر سخنوری وی دارد.

۲. صاحب سخن در پاسخ به ادعاهای مطرح شده تمرکز ویژه ای بر باورپذیری و  
اقتناع مخاطب خود داشته و تلاش کرده تا از رهگذر کاربست و دخالت دهی هنر  
سازه های متعدد، ضمن دفع شبهه و اتهام وارده، مخاطب را به پوچ بودن سخن مدعی و

حقیانیت خود رهنمون سازد؛ لذا به اصل دخالت‌دهی مخاطب در متن که مورد خواست و تأکید سخن‌سنجان است، بها داده شد.

۳. شناسایی و استخراج اسلوب‌های پاسخ به مدعیان، القاگر این است که کاربست اسلوب‌های سخن‌وری در رد ادعاهای مطرح‌شده، از بسامد یکسانی برخوردار نبوده است؛ اسلوب استفهام به‌منظور تقریر در پاسخ به چهار ادعا به کار بسته شده و اسلوب قسم به قصد استدلال و مستحکم‌سازی سخن برای رد سه ادعای مطرح‌شده مورد استفاده قرار گرفت. اسلوب شرط و تعجب نیز به قصد اثبات رد ادعا و شگفتی از مضمون آن، هر کدام به‌تنهایی برای دفع دو ادعا دخالت داده شده‌اند. صاحب‌سخن برای اظهار بیزاری از شخصیت مدعی و باطل نمودن ادعای پوشالی و سست وی، صرفاً یک بار از اسلوب نفرین و یک بار از اسلوب توبیخ بهره برده است که در قیاس با اسلوب‌های دیگر کمترین کاربرد را در پاسخ‌گویی بر عهده داشته‌اند. دیگر اینکه قتل عثمان و ماجرای پیرامونی آن، بیشترین موضوع ادعای مدعیان را به خود اختصاص داده است.

۴. در خصوص تصریح یا عدم تصریح به نام مدعیان نیز باید گفت: اسلوب حضرت ﷺ در این مجال، متنوع بوده است؛ بدین شکل که گاه تصریح به نام مدعیان می‌نمود همچون تصریح به نام اشعث، ابوسفیان و ابن النابغه، گاه نیز به‌صورت کلی از آنان نام می‌برد همچون اهل عراق، قریش و بنی‌امیه. استفاده از افعال مجهول نیز یکی دیگر از اسلوب‌های مورد استفاده متکلم در این زمینه بوده است. به هر روی، چون کلام نقل شده ادعا و به‌نوعی افترا بوده، مدعیان نیز از چهره‌های منفی و مطرود بوده و در بافت و فضای منفی به سر می‌برند.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح نهج‌البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الأولى، بیروت: دار الجیل، ۱۹۸۷م.
۳. ابوحق، احمد، البلاغة والتحلیل الأدبی، الطبعة الأولى، بیروت-لبنان: دار العلم للملایین، ۱۹۸۸م.
۴. انصاری، ابن هشام، قطر الندی وبل الصدی، الطبعة الثالثة عشرة، بی‌جا: بی‌نا، ۱۹۶۹م.

۵. —، *شذور الذهب*، بی جا: بی نا، بی تا.
۶. تفتازانی، سعدالدین، *مختصر المعانی*، الطبعة الخامسة، قم: اسماعیلیان، ۱۴۳۰ ش.
۷. حموی، ابن حجة، *خزانة الأدب و غایة الأرب*، الطبعة الاولى، بیروت-لبنان: دار مكتبة الهلال، ۱۹۸۷ م.
۸. الطیبی، حسین بن محمد، *التبیان فی علم المعانی والبديع والبیان*، الطبعة الاولى، بی جا: عالم الکتب، مكتبة النهضة العربية، ۱۹۸۷ م.
۹. بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم، *شرح نهج البلاغه*، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. بخاری، ابو عبدالله، *الجامع الصحیح*، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۱۱. حسومی، ولی الله و همکاران، «نگاهی تازه به فن سخنوری حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه»، کتاب قیم، دوره چهارم، شماره ۱۱، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۵۳-۱۸۵.
۱۲. دشتی، محمد، *ترجمه نهج البلاغه*، قم: چاپخانه بهمن، ۱۳۸۹ ش.
۱۳. دخیل، علی محمد علی، *نهج البلاغه*، بیروت: دار المرتضی، ۲۰۰۳ م.
۱۴. زیتونی، لطیف، *معجم مصطلحات نقد الروایة*، لبنان: دار النهار للنشر، ۲۰۰۲ م.
۱۵. صدر حاج سیدجوادی و همکاران، *دائرة المعارف تشیع*، ج ۱، قم: نشر شهید سعید محبی، ۱۳۷۹ ش.
۱۶. —، *دائرة المعارف تشیع*، ج ۱، ۹، قم: نشر شهید سعید محبی، ۱۳۸۱.
۱۷. —، *دائرة المعارف تشیع*، ج ۲، ۲، قم: نشر شهید سعید محبی، ۱۳۷۲.
۱۸. عباس، حسن، *خصائص الحروف العربية ومعانیها*، بی جا: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ۱۹۹۸ م.
۱۹. فرضی شوب، منیره و همکاران، «اصول مخاطب شناسی از دیدگاه امام علی علیه السلام در نهج البلاغه»، *سراج منیر*، سال پنجم، شماره ۱۶، ۱۳۹۳ ش.
۲۰. قزوینی، الخطیب، *الایضاح فی علوم البلاغه*، بیروت-لبنان: دار الکتب العلمیه، بی تا.
۲۱. کرم پور، زهرا و همکاران، «اقناع مخاطب در نهج البلاغه»، *پژوهشنامه نهج البلاغه*، دوره سوم، شماره ۹، ۱۳۹۴ ش، ص ۲۷-۵۹.
۲۲. کلینی، ابو جعفر، *اصول کافی*، ج ۴، تهران: نشر دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۲۳. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: نشر بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶.
۲۴. معلوف، لوئیس، *المنجد فی اللغة العربية المعاصرة*، بیروت: دار المشرق، ۲۰۰۱ م.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۳ ش.

۳۶۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

۲۶. یعقوب، امیل بدیع، موسوعة النحو والصرف والأعراب، تهران: انتشارات استقلال، ۱۳۸۳ش.



## Comparison and analysis of the expressive structure of another claim and the answer of Imam (AS) to it in Nahj al-Balaghah

*Ali Najafi ivaki (responsible author)*

*Associate Professor of Arabic Language and Literature, Kashan University*

*Marzieh Sadat kakhodaie*

*Ph.D. Student of Arabic Language and Literature, Kashan University*

### **Abstract**

Structure analysis is one of the ways to study literary texts. In this method, the text is divided to the structure and the reason for its use. The present study tries to identify and extract the words and claims of another person about Imam Ali (AS) and his actions, using a descriptive-analytical method to categorize and evaluate the structure and method of the answer provided by that Imam (AS). How he has quoted another claim about himself in a method and tone and what expressive and technical structure did the respondent use to answer that he would judge the absurdity of the allegation and, on the contrary, judge its legitimacy. The study shows that Imam (AS) tried to present another simple and non-technical claim as structurally as possible. Instead, he strengthens his words by using various rhetorical techniques, especially oaths, to help persuade the audience through the intervention of those means of expression.

**Keywords:** Nahj al-Balaghah, Sermons, Structure, Comparison, Claim, Imam's Answer.

Shiite anthropological discourse which is still unknown. This study will show how fiqh al-ḥadīth can be developed using an anthropological perspective and provide a better understanding of the texts and metatexts of aḥādith. This study will show that application of cultural anthropology in fiqh al-ḥadīth, in addition to understanding the text at the literary level, can help to discover and introduce anthropological discourses in the period of issuing these reports. Through reflecting on the rituals of turbat from an anthropological point of view, this essay will recreate and identify the discourse of turbat al-Ḥussain (AS) in the first centuries of Islam as one of the components of the identity of the early Shiites.

**Keywords:** Fiqh al-Hadīth, Cultural Anthropology, Turbat al-Ḥussain (AS), Shiite Collective Identity.

## **From Fiqh al-Hadīth to Cultural Anthropology: An Anthropological Reading of the turbat Traditions and Reconstruction of an Identity Discourse in Early Shiism**

*Sayyed Mohammad Hadi Gerami (responsible author)*

*Assistant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies*

*Faeqeh Sadat Mir Mohammad Hosseini Fashami*

*Graduate Master of Institute for Humanities and Cultural Studies*

### **Abstract**

The story of Karbalā and the martyrdom of Imam Hussein (AS) and his companions was one of the historical events that played a major role in shaping the collective Shiite identity in the first century AH. Undoubtedly, after this historical event, everything related to it was cherished as a memorial symbol. Perhaps pilgrimage and material objects played a pivotal role in this. In the process of reviving the memory and status of Imam Hussein, his tomb and its soil found a prominent place, Shiite Imams sought to view it as a means to restore the physical and spiritual elements of the Shiites. Although Imam ‘Alī b. al-Ḥussain (AS) had a special place in reflecting and highlighting the event of Karbalā, but the oldest reports about the tomb of Imam Hussein were related to the era after him. Numerous reports indicate the formation of the discourse of turbat al-ḥussain (AS) in the first half of the second century AH, in which the traditions of Imam Sādiq (AS) and Imam Bāqir (AS) have the most important place. In terms of content and number, these reports are in a way, according to which, the formation of the discourse of turbat al-Ḥussain (AS) can be dated to the first half of the second century AH. This discourse and its components may contribute to the discovery in the early centuries, of a

## "A Study of the Isnad and Significance of a Hadith Called the Apple of Ascension and Its Reflection in the Poetry of Ritual Poets"

*Reza Shajari (responsible Author)*

*Associate Professor, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University*

*Elham Arabshahi Kashi*

*Ph.D. of Persian Language and Literature, Kashan University*

### **Abstract**

The hadith of giving the apple of paradise to the Prophet (PBUH) in ascension and its effect on the formation of the semen of Hazrat Zahra (AS), although it is mentioned in many Islamic sources; still, some looked at it with skepticism or denial and considered it matrūk, mursal and ḍa'īf and refused to quote it. However, most Islamic commentators and scholars have eliminated the weakness in terms of content by strengthening and implying many other traditions and have inferred significant results from its text. One of the drawbacks of this hadith is that most of the companions and followers have considered the time of Ascension in the period of 10-12 years, which according to the famous traditions about the time of birth of Hazrat Zahra (AS) - the fifth year after Bi'that and she was almost 7 years old. Hence, this hadith has been considered invalid. In addition to examining the historical course of this hadith and the differences of opinion of Islamic commentators and thinkers about the time of Ascension and the birth of Hazrat Zahra (AS) in Islamic texts and sources, this article tries to affirm the issue of the multiplicity of Ascension and analyze the reflect of this hadith in the poetry of ritual poets.

**Keywords:** Ascension of the Prophet (PBUH), Hazrat Zahra (AS), Hadith of the Apple of Heaven, Ritual Poetry.

## 14 □ ABSTRACTS

esoteric interpretation and have considered "meeting the Imam" as the interpretation of the verse. These traditions, in spite of some controversies, are foreign to extremist and indefensible esoteric views and can be analyzed in the framework of the theory of interpretive language of the Qur'an in the school of Ahl al-Bayt (AS). Contrary to the belief of some critics, in these traditions, "Qadā Tafath" has been interpreted as meeting the Imam and not "Tafath" itself.

**Keywords:** Qadā Tafath, Q. 22:29, Exegetical Hadiths, Undercover, Interpretation, Rationalists.

## **Interpretive and Traditionary Studies of the Verse of "Qadā Tafath" (Q. 22:29) with a Look at the Critical Approaches of Rationalists**

*Mohammad Asadi*

*Associate Professor of the Research Center of Howza and University*

### **Abstract**

Q. 22:29 as the verse of Qadā Tafath, which is mentioned in addition to the rituals of Hajj, has been associated with various opinions among commentators and Qur'anic scholars, both in terms of its textual and inward meanings, and is worth examining from the interpretive and linguistic point of view of the Qur'an. In the meantime, both lexical literary study and Traditionary and interpretive studies are groundbreaking. At the same time, in parallel with the valuable horizons of the interpretive traditions of the Ahl al-Bayt (AS), serious controversies have been raised by some Mu'tazilite and Shiite rationalists in the esoteric language of these traditions. In this article, in the first stage, a lexical study of the concept of "Tafath" has been done and based on the original lexical sources, three important views have been examined in this regard. According to this study, regardless of the ambiguities about the main meaning of the root of "Tafath", the meaning derived from the interpretation of the case of Tafath in the Qur'anic usage is the same as removing impurities and tangles, which of course is clearly associated with performing some final Hajj rituals by removing impurities. The body is accompanied by the removal of past limitations. However, some traditions of Ahl al-Bayt (AS), quoted from the early and original sources of Shiite hadith, in addition, refer to another horizon of the meaning of the verse as the meaning of

## Asceticism between Early and medieval Hadith Scholars, Review of "Kitāb al-Zuhd" ibn Mubārak and Aḥmad ibn Ḥanbal

*Gholamreza Raiisian (responsible author)*

*Associate Professor, Ferdowsi University Mashhad*

*Ali Memannavaz*

*Ph.D. of Ulum Quran and Hadith, Islamic Azad University, Science and Research Branch*

*Morteza Salmannejad*

*Ph.D. Student of Ulum Quran and Hadith, Ferdowsi University Mashhad*

### Abstract

Hadith scholars, as a totalitarian school in all fields of religious sciences, also have significant works in the field of asceticism. The field of asceticism has given him a different appearance of hadith research due to the dual tendencies of the early and the mediaval. Although the subject of asceticism has been studied in the form of hadith writings by Ibn Mubārak and Ibn Ḥanbal, but the influential currents on them as well as the different hadith principles of the two have obtained a dual understanding of the concept of asceticism. The existence of the school of thought of the companions of hadith and the phenomenon of various readings of hadith and consequently the impact on the two hadiths discussed in the field of asceticism are also noteworthy. In the meantime, storytelling has not been ineffective in depicting asceticism. In the present article, while comparatively examining Ibn Mubārak's "Kitāb al-Zuhd" and Aḥmad ibn Ḥanbal's "Kitāb al-Zuhd", the differences between the two in terms of scope and issues in these two books are discussed and through the currents in The second and third centuries AH point to the variety of ascetic methods of that era.

**Keywords:** Hadith Scholars, Ibn Mubārak, Aḥmad ibn Ḥanbal, Kitāb al-Zuhd, Asceticism, Sufism, Stories.

## Research in Validating of "sharr al-'ulamā man jālasa al-umarā wa khayru al-umarā man jālasa al-'ulamā" Hadith

*Ahmad Qaraii soltanabadi*

*Assistant Professor of Ulum Quran and Hadith, Vali-e-Asr University of Rafsanjan*

### Abstract

In the position of examining any hadith, the occasion of producing of that hadith must be proven from the infallible and its text must also express an epistemological principle or correct beliefs or a practical and moral solution. This hadith, which expresses a special form of scholars' relationship with the governor, appeared in the form of a social tradiion discourse almost from the end of the first century AH, and was especially popular among classes of Sufis, ascetics and famous preachers such as Fudhail ibn 'Ayyāz and Salma ibn Dīnār. Through the method of historical analysis, it was found that this hadith has been quoted in the sources of the fourth and fifth centuries AH without Isnad and has not been mentioned in the primary sources of the hadith of the two sects, only hadiths close to its content have been mentioned. It is possible that this lack of transmitting was influenced by the fierce opposition of the jurists to the Sufis, and that for muslim jurists, the presence and return of scholars to the court of the governors could pave the way for the realization of people's rights, rejection of oppression and establishment of sharia limits and the like.

**Keywords:** Hadith, Validating, Worst Scholars (sharr al-'ulamā), Best Governors (khayru al-umarā).



## Validating Interpretive Traditions Regarding the Cessation of Prophecy from Generation of the Prophet Yusuf

*Sayed Mohammadreza Hosaininia (responsible author)*

*Assistant Professor of Ulum Quran and Hadith, Ilam University*

*Sohrab Morovati*

*Professor of Ulum Quran and Hadith, Ilam University*

*Amin Zolfagharifar*

*Ph.D. Student of Ulum Quran and Hadith, Ilam University*

### Abstract

The Holy Quran has narrated the vicissitudinous story of Yusuf (PBUH) in the most beautiful way of storytelling for the sake of humanity. However, many fabricated traditions have been included with the aim of downplaying the guiding aspect of the Qur'an, following some verses of Surah Yusuf. In this research, the traditions regarding the cessation of the prophecy from the generation of the Prophet Yusuf have been criticized in Isnad and content. The main approach of this research has been that of a library method in which none of the five existing traditions were revealed to be authentic in Isnad. In terms of content and in addition to the discrepancies in their text, they are openly opposed to the text of the Holy Quran and do not agree with the context of the verses. They are also not compatible with rational and doctrinal criteria, because they have damaged the status of infallibility of this great prophet. Moreover, they also have created an improper and unacceptable relation and clearly shown the robbery of the fabricators of hadith in this Qur'anic story.

**Keywords:** Surah Yusuf, Validating, Isnad Review, Content Criticism, Isrāīliyāt.

## **Evaluating the Effect of Shi'ism of Transmitters in Sunni Rejālī Critiques**

*Fatemeh seyfaliei*

*Ph.D. of Ulum Quran and hadith, Ilam University*

*Mahdi akbarnezhad (responsible author)*

*Associate Professor of Ulum Quran and hadith, Ilam University*

### **Abstract**

Justice and the avoidance of any prejudice should be one of the most important principles in the critique and review of texts. But has this principle been taken into account in Rejālī critiques? Or has religious prejudice worked in this area and prevented some Rejālīyān from telling the truth? This article aims to evaluate the influence of Shiite of transmitter on Sunni Rejālī criticisms in their authoritative Rejālī books and has been written with a descriptive-analytical method, and with numerous evidences, states that many Sunni Rejālīyān criticisms of Shiite transmitters with religious orientation and Sectarian and anti-Shiite prejudice has taken place and has proved that among some Sunni Rejālīyān, Shiism is a weakness for transmitters and in many cases has even overshadowed the stability, goodness and justice of the transmitters.

**Keywords:** Critique of Rejāl, Transmitter, Shiite, Sunni.

## The Intercession of the Event of Mubāhila in the revelation of Surah Aal Imran

*Reza Hajian Hosseinabadi*

*Assistant Professor, Payam Noor University*

*Parviz Rastegar Jazi*

*Associate Professor, Kashan University*

### Abstract

Undoubtedly, in order to understand the Qur'an, the audience must be aware of the angles of the revelation of the Qur'an, culture, customs, environment, occasions of revelation. Such an understanding will not be achieved without concerning whatever said. This article is to examine the relationship between the first verses of the surah Aal Imran and the event of Mubāhila in three parts with the plan of dating Surah Aal Imran and the historical event of Mubāhila, a study of signification and authenticity of verses and traditions, correspondence and the arrival of tribes in Medina, gives a clear and correct understanding of the non-coincidence of the revelation of the verses of Surah Aal Imran and the event of Mubāhila. The concurrence of Q.3:61 with the occurrence of Mubāhila, caused confusion occasion of revelation and coincidence in revelation. Surah Aal Imran has been revealed in the Third century AH by examining the authenticity and signification, considering the traditions of the order of revelation and definite historical events in the verses. Despite the fact that Mubāhila is a definite historical event, it does not coincide with revelation of Aal Imran. The article is written by descriptive-analytical method and using verses, traditions and historical documents.

**Keywords:** Surah Aal Imran, Occation of Revelation, Mubāhila, Dating of the Qur'an.

## **The Image Schemas of "The World" in Sermons and Short Sayings of *Nahj al-Balāghah* (Based on Evans and Green's model)**

*'Arefeh Dawoodi (responsible author)*

*Ph.D. Student of Ulum Quran and Hadith, al-Zahra University*

*Parvin aharzadeh*

*Associate profesoor of Ulum Quran and Hadith, al-Zahra University*

### **Abstract**

Cognitive linguistics has received increased attention among scholars for three decades. According to this approach, mind structures play an important role in interacting with the world. And systemizing, process and transmission of data are the duty of language. In this regard, metaphor and mental images are known as important systematic categories of language. Metaphor is not only known as an aesthetical factor but also defined as a meta-linguistic tool shaping the conceptual system of mindset and guiding human thought, attitude and language. Evans and Green introduce the Image schemas as a part of "conceptual structure". Thus, defining metaphor and counting the differences of traditional and modern views, I would discuss the Image schemas and review the Image schemas of "the world" in sermons and short sayings of *Nahj al-Balāghah* in terms of cognitive semantics. Moreover, the inquiry relies on Evans and Green's model of Image schemas. Studying the schemas presented in this model, I come to the conclusion that there are various schemas in the context of sermons and short sayings of *Nahj al-Balāghah* namely: path, control, force, unity, space, balance, consistency, and existence schema. Among all, path schemas have a high quantity and the schemas mostly used to address the material world.

**Keywords:** *Nahj al-Balāghah*, The World, Cognitive Semantics, Image Schemas, The Model of Evans and Green.

## The presence of narrators attributed to Shiism in Sahih Bukhari

*Hasan Namaki Nogha (responsible author)*

*Ph.D. Student., Ferdosi University of Mashhad*

*Mohammad GHandehari*

*Ph.D. of Tehran University*

### Abstract

One of the issues raised by Shiite and Sunni scholars in the last century is the existence of Shiite transmitters in Sahīh Bukharī. Given the great credibility of this book in Sunni hadith societies, and on the other hand, Bukharī's accusation of Imam installation, the importance of addressing why these transmitters exist in Bukharī's authentic book is strengthened. In this regard, no one has explained the cause in a clear and detailed way, but following this works, we can enumerate the three theories mentioned by scholars: the first view has sought the cause in the prominent and irreplaceable role of Shiite transmitters; The second view considers Bukharī's enthusiasm and motivation in receiving and publishing the hadith as the main factor, and the third group proposes Bukharī's love and devotion to Ahl al-Bayt (pbuh) and their Shiites, and as a result, his non-installation. The present article has tried to organize the fourth theory on this subject in three steps after expressing the inadequacy of the aforementioned possibilities: First, a brief overview of the components and characteristics of the first-century Shiite currents in the earlier centuries; In the next step, based on these components and other methods mentioned in the text, the type of Shiite transmitters and the amount of traditions of Bukharī' from the currents attributed to Shiism is determined. Bukharī's distinction between different types of Shiite transmitters has been explained and the effect of Bukhari's theological and religious motives on this issue has been studied.

**Keywords:** Bukhaī, Sahīh Bukharī, Shiite, Imami, Zaydi, Shiite Transmitter.

## **Application of the Presentation of Interpretive Traditions on the Holy Quran Based on Samples of Tradition**

*Mohammad Kazem Rahman Setayesh*

*Assistant Professor of Ulum Quran and Hadith, Qom University*

*Ahmad Jamali Gandomani (responsible author)*

*Ph.D. Student of Ulum Quran and Hadith, Qom University*

### **Abstarct**

The forgery of the hadith, the mistake of some transmitters in the Hearing, understanding or transmittion of the hadith indicate the necessity of critique of traditions to ensure their correctness or inaccuracy. In order to deal with these damages, the most frequent recommendation of Imams (AS) is Content critique with focused on the supply of hadiths to the Quran. This research intends to study and analyze the criteria of Qur'anic criticism based on the method of text analysis and through a library study using the scale recommended by the Imams (AS), that is, the matching of a hadith on the Holy Qur'an. This research has an innovative approach in terms of matching hadith on the Qur'an based on the Imams (AS) biography and applying these criteria in providing interpretive traditions. One of the most important findings of this research is that despite the possibility of presenting all interpretive traditions on the Qur'an, the necessity of matching these traditions on the Qur'an is doubt in the meaning and issuance of the tradition. According to the hadith examples of the matching by the Imams (AS), the range of the Qur'anic meaning in the process of matching is a model consisting of at least one of the text, appearance, principles and esoteric interpretive meaning of the Qur'an (provided it does not contradict other meanings). Also, agreement means is the same accordance, and the meaning of disagreement, including general disagreement, disagreement and not finding agreement.

**Keywords:** Criterion, Quranic criticism of hadith, Matching of Hadith, Interpretation of Quran.

## Hadith and its classification in a Historical approach

*Mohammad Hasan Ahmadi*

*Associate Professor, Tehran University*

### **Abstract**

Hadith is less seen as a process in the field of Islamic sciences. Being a method, being a member of the history family, having a clear structure and the intention to survive are important pillars of this inherited process in Islam. Classification is one of the main topics in the philosophy of science and one of the ways to analyze history correctly is to pay attention to historical classification. In the historical sciences, what gives meaning to a classification; It is not merely a mental and logical possibility; Nor should historical reality be overlooked. Therefore, we define the main one as the "necessity of meaningful classification" and the three classifications of "subject", "periodic" and "Shi'a-Sunni" which are very important; We examine. The division of hadith into Shi'a and Sunni is a common example of these divisions in the history of hadith. In general, the explanation of the relationship between Shi'a and Sunni hadith, based on a historical approach, will lead to the clear conclusion that this classification does not have a fully defensible basis in an accurate analysis of the history of hadith; Because each of the five relations, including unity, reaction, text and margin, adaptation and distinction, is related to only a part of the hadiths and not all of them. Classification based on historical facts has a more defensible logic in the historical analysis of hadith.

**keywords:** Shi'a, Sunni, Hadith, Classification, History of Hadith.

## **Redefinition the Function of Taqiyyah in Imami Traditions and its role in inference**

*Hosayn Ali Sa'di*

*Associate Professor, Imam sadeq University*

### **Abstract**

*Taqiyya* has been one of the life strategies of *Imamiah* School against *Sunni* School for preserving and sustaining the religion. One of the instruments of the practice of *Taqiyyah* has been a set of doctrinal principles and instructions in the same form as the traditions followed by *Sunnis* so that it could reduce their so-called sensitivity to the transmitters of *Hadiths* and advocates of *Ahl al-Bayt (pbuh)*. Hence one of the reasons for the differences in the provisions made by the existing *Hadiths* attributed to the Infallibles has been the implementation of *Taqiyyah* by them and their reference to the *Hadiths* that conformed to *Sunni* opinions. Based on this, the Infallible Imams (as), to resolve discrepancies between the *Hadiths*, indicated the adoption of the ones contrary to those stated by the *Sunnis*. This article has used a descriptive/ analytical method to review and reread the ways for adopting transmitting that oppose those of *Sunnis'* opinions as well as the semantic proportion of *Taqiyyah* and its conformity to them.

**Keywords:** *Taqiyyah*, *Sunni*, *Imamiah*, *Hadith*, *Jurisprudence*, *Conflict*.



# ABSTRACTS

## Evidence in recognizing anagrammatic Isnad in al-Kāfī book

*Sayyed Ali Delbari*

*Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences*

*Aliakbar Habibi Mehr (responsible auhor)*

*Ph.D. student of Ulum Quran and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences*

*Morteza pazhoohandeh*

*Ph.D. student of of Ulum Quran and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences*

### **Abstract**

The best book in Shiite Hadith is the book al-Kāfī, written by Muhammad ibn Ya'qūb Kulaynī. Since the anagram (qalb) is an unbelievable phenomenon in Isnad, it is necessary to examine its quantity in this book, the evidence of recognition and the impact of each of its causes. Using descriptive-analytical methods and relying on library sources, this paper concludes that the anagram is very small in sufficient documents. About two hundred traditions in al-Kāfī's book suffer from the phenomenon of the anagram, which, compared to all of al-Kāfī's recurring traditionists (84749), constitutes 0.23 percent of one percent, which is the total role of 0.0002, and the evidence of recognizing anagrammatic Isnad is divided to widely and low usage. Paying attention to similar Isnads, transmitting person from a special book and the frequency of quoting one transmitter from another transmitter are widely usage and paying attention to the class, paying attention to the Isnad of al-Kāfī traditions in other books of hadith and the title of transmitter in the books of rijāls are low usage.

**keywords:** al-Kāfī, Anagrammatic Isnad, Evidences of Recognition of anagram of Isnad, Similarity of Isnad, Multiplicity of Tradition.

## In the name of God

- 2 ▷ Evidence in recognizing anagrammatic Isnad in al-Kāfī book
- 3 ▷ Redefinition the Function of Taqīyyah in Imami Traditions and its role in inference
- 4 ▷ Hadith and its classification in a Historical approach
- 5 ▷ Application of the Presentation of Interpretive Traditions on the Holy Quran Based on Samples of Tradition
- 6 ▷ The presence of narrators attributed to Shiism in Sahih Bukhari
- 7 ▷ The Image Schemas of "The World" in Sermons and Short Sayings of Nahj al-Balāghah (Based on Evans and Green's model)
- 8 ▷ The Intercession of the Event of Mubāhila in the revelation of Surah Aal Imran
- 9 ▷ Evaluating the Effect of Shi'ism of Transmitters in Sunni Rejālī Critiques
- 10 ▷ Validating Interpretive Traditions Regarding the Cessation of Prophecy from Generation of the Prophet Yusuf
- 11 ▷ Research in Validating of "sharr al-'ulamā man jālasa al-umarā wa khayru al-umarā man jālasa al-'ulamā" Hadith
- 12 ▷ Asceticism between Early and medieval Hadith Scholars, Review of "Kitāb al-Zuhd" ibn Mubārak and Aḥmad ibn Ḥanbal
- 13 ▷ Interpretive and Traditionary Studies of the Verse of "Qadā Tafath" (Q. 22:29) with a Look at the Critical Approaches of Rationalists
- 15 ▷ "A Study of the Isnad and Significance of a Hadith Called the Apple of Ascension and Its Reflection in the Poetry of Ritual Poets"
- 16 ▷ From Fiqh al-Hadīth to Cultural Anthropology: An Anthropological Reading of the turbat Traditions and Reconstruction of an Identity Discourse in Early Shiism
- 18 ▷ Comparison and analysis of the expressive structure of another claim and the answer of Imam (AS) to it in Nahj al-Balaghah