



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	

۲۵

عبرین

دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی

دوره ۱۲، شماره ۱ (پیاپی ۲۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۰

بررسی و تحلیل معیارهای طبرسی در نقد متنی احادیث تفسیری

حمیدرضا فهیمی تبار، مهدی آذری فرد / ۷

واحدی نیشابوری و فضایل و روایات اهل بیت در الوسیط (کارکردها و اعتبار)

محمدعلی مهدوی راد، روح‌الله شهیدی، رحمان بخش بیجارزهی / ۳۳

مکتوبه‌های حدیثی در روایات امامان شیعه و نقش علی بن مهزیار در نگهداری و انتقال آن‌ها

مجید معارف، سعیده کاظم توری / ۵۵

بررسی حدیث سبعة احرف در منابع شیعه

محمدصادق یوسفی مقدم / ۷۵

جستاری تطبیقی در تبیین ویژگی‌های اهل بیت پیامبر(ص) در آئینه حدیث صلوات

محمود واعظی، حسین رضایی / ۹۵

ملاک‌های عالمان شیعی در تدوین کتب ادعیه

نهل غروی نائینی، نصرت نیل‌ساز، سیده فرزانه فخرایی / ۱۱۷

قرب الاسناد در نگارش‌های امامیه

حسین ستار، محمدرضا منوچهری نائینی، سید حسین فلاح‌زاده ابرقوئی / ۱۵۵

نقد و بررسی رایج‌ترین واژگان مستعمل برای روایات موضوعه

محمد شریفی، فاطمه قربانی لاکتراشانی / ۱۸۷

روایات اسما و صفات و اثبات وجه امکانی واجب الوجود

حمیدرضا یونسی، عباس همایی / ۲۱۳

واکاوی چرایی تأخیر تدوین کتب درایه در شیعه با تأکید بر اصطلاحات حدیثی موجود در کتب روایی شیعه

محمدرضا پیرچراغ / ۲۲۹

جستاری در شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَ كُلُّ اَرْضٍ كَرْبَلَا» سیر تاریخی شکل‌گیری، معناشناسی و صحت

محمدرضا شاهرودی، محمد فراهانی / ۲۵۷

چیستی اصطلاح حدیثی روایت منتقله و ملاک انتقال و نقد و بررسی آن

کامران اویسی / ۲۷۵

مرزهای پسندیده و نکوهیده رهبانیت مسیحی و اسلامی در روایات فریقین

حسین حیدری، ابوطالب مختاری، سید حاتم مهدوی‌نور / ۳۰۱

تبارشناسی روایات قصار حضرت علی(ع) در تحف العقول

هاجر بنائی، سید مهدی لطفی / ۳۳۳

بررسی روایات تنزیه کتاب التوحید شیخ صدوق

سید رضا مؤدب، علی‌اکبر تلافی داریانی / ۳۵۹

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۵

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۷-۳۲

بررسی و تحلیل معیارهای طبرسی در نقد متنی احادیث تفسیری

حمیدرضا فهیمی تبار*

مهدی آذری فرد**

◀ چکیده

حدیث از جمله منابع تفسیر اجتهادی و تنها منبع تفاسیر روایی است؛ بدین سبب تفاسیر قرآن اغلب خالی از روایت نبوده و از جمله منابع روایی محسوب می‌شوند. مجمع‌البیان اثر فضل بن حسن طبرسی یکی از تفاسیر امامیه و دایرةالمعارف علوم قرآنی و تفسیری است. در این تفسیر، روایات امامیه و اهل سنت و اقوال مفسران پُرشمار است. مفسر فقط به نقل روایت بسنده نکرده و در مواردی به نقد روایات نیز پرداخته است. این نوشتار در پاسخ به این پرسش که طبرسی در نقد متنی روایات از چه معیارهایی بهره برده، نوشته شده است. در این پژوهش با روش کتابخانه‌ای، توصیفی و تحلیلی نشان داده شده است که مفسر با استناد به معیارهای قرآن، سنت قطعی، عقل، تاریخ قطعی، اصول اعتقادی، و مبانی فقهی امامیه، به نقد متنی روایات تفسیری پرداخته و آیات دال بر عصمت انبیا، معیار قرآنی او در نقد اغلب روایات تفسیری مرتبط با داستان انبیاست.

◀ **کلیدواژه‌ها:** روایات تفسیری، معیارهای نقد، مجمع‌البیان، طبرسی.

* استادیار دانشگاه کاشان، نویسنده مسئول / h_fahimitabar@yahoo.com

** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور کاشان / m.azarifard@gmail.com

۱. مقدمه

نقد در لغت به معنای جدا کردن درهم‌های تقلبی از اصلی است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۱۸؛ ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۳۹۹۷) و در اصطلاح علم حدیث، عبارت است از شناسایی احادیث صحیح از احادیث ضعیف. (عمری، ۱۴۲۰ق، ص ۱۱؛ اعظمی، ۱۴۱۰ق، ص ۵؛ احذب، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۳)

نقد حدیث به دو روش نقد سندی یا خارجی، و نقد متنی یا داخلی صورت می‌گیرد. (ادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۱؛ اعظمی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۰-۲۱؛ دمینی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۹-۵۱؛ سلفی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۸) مراد از نقد سندی، بررسی کیفیت سند از جهت اتصال و انقطاع و یا از جهت بررسی حال راویان است (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۷۱؛ ادلبی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۳۱) و مراد از نقد متنی، بررسی محتوا و مضمون حدیث است. (پاکتچی، ۱۳۸۸ش، ص ۸؛ معماری، ۱۳۸۴ش، ص ۹؛ سلیمانی، ۱۳۸۵ش، ص ۶۸) دانشمندان برای نقد متن معیارهایی را مطرح کرده‌اند؛ این معیارها مجموعه اصولی هستند که در نقد و ارزیابی حدیث به ما کمک می‌کنند تا فهمی کامل از احادیث معصومین علیهم‌السلام داشته باشیم، لذا نقد می‌تواند مرحله‌ای از فهم احادیث باشد. (مؤدب و همکاران، ۱۳۸۴ش، ص ۱۱) البته معیارهای نقد متن در تعداد و ترتیب مختلف است؛ برای نمونه، حاج حسن این معیارها را حدود پانزده معیار معرفی می‌کند. (حاج حسن، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۶-۵۰) سبحانی از پنج معیار قرآن، سنت، عقل، اجماع و تاریخ نام می‌برد. (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۵) دمینی نیز هفت معیار قرآن، سنت، عقل، اجماع، قیاس، تاریخ، و رکاکت لفظ و معنی حدیث را نام برده است. (دمینی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۹-۱۲۳۸) جوابی، از چهار معیار قرآن، سنت، عقل و تاریخ یاد کرده است. (جوابی، بی‌تا، ص ۴۵۶) عمری هم از سه معیار قرآن، سنت و عقل نام می‌برد. (عمری، ۱۴۲۰ق، ص ۲۹) خطیب بغدادی و عتر سه معیار قرآن، سنت و اجماع را بیان کرده‌اند. (خطیب بغدادی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲؛ عتر، ۱۴۱۸ق، ص ۳۲۵) ادلبی نیز چهار معیار قرآن، سنت، عقل و حس، تاریخ را بیان کرده است. (ادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۳۹-۳۲۹) اغلب این معیارها همچون قرآن، سنت قطعی، عقل از کلام معصوم علیهم‌السلام استفاده شده است. (نک: مؤدب و همکاران، ۱۳۸۴ش، ص ۱۱؛ باجی و بستانی، ۱۳۹۴ش، ص ۴۱)

فضل بن حسن طبرسی نویسنده مجمع البیان، در تفسیر آیات از روایات اهل سنت و امامیه و اقوال مفسران، فراوان استفاده کرده است؛ به نحوی که محمدحسین ذهبی از وی تمجید کرده و می‌گوید: حق این است که طبرسی در عقیده خود افراطی نیست بدان گونه که بسیاری از علمای امامیه بوده‌اند. (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۱۰۴-۱۰۵)

اینکه طبرسی به نقل روایات بسنده کرده است و یا به نقد آن‌ها هم پرداخته، و اینکه او با کدامین معیار اقدام به نقد کرده، از پرسش‌های این پژوهش است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مفسر به نقد روایات تفسیری پرداخته و قرآن، سنت قطعی، عقل، تاریخ قطعی، اصول اعتقادی، و مبانی فقهی امامیه معیارهای مفسر در نقد اقوال مفسرین و روایات است، و نقد روایات سبب نزول بیشتر مورد توجه ایشان می‌باشد. این مقاله در دو بخش و با روش کتابخانه‌ای، توصیفی و تحلیلی نگاشته شده است.

۱-۱. پیشینه تحقیق

نقد حدیث در اصطلاح شناسایی احادیث صحیح از احادیث ضعیف است (عمری، ۱۴۲۰ق، ص ۱۱؛ اعظمی، ۱۴۱۰ق، ص ۵؛ احذب، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۳) و به دو روش سندی و متنی صورت می‌گیرد. (ادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۱؛ اعظمی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۰-۲۱؛ دمینی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۹-۵۱؛ سلفی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۸). دانشمندان فریقین در جهت روش‌شناسی و معیارهای نقد احادیث، کتاب‌های مستقلی را تألیف کرده‌اند. این تألیفات گاه در زمینه معیارهای نقد متنی احادیث و گاهی شامل معیارهای نقد سند و متن به صورت توأمان است.

از کتاب‌های اهل سنت در زمینه نقد حدیث و معیارهای آن می‌توان به *منهج النقد المتن عند علماء الحديث النبوی* از صلاح‌الدین ادلبی، *جهود المحلثین فی نقد متن الحديث النبوی الشریف* از محمدطاهر جوایی، *اهتمام المحلثین بنقد الحديث سنناً و متنناً* از محمد لقمان سلفی، *منهج النقد فی علوم الحديث* از نورالدین عتر، *منهج النقد عند المحلثین* از محمد مصطفی اعظمی، *مقایس نقد متون السنة* از عزم‌الله دمینی، *دراسات فی منهج النقد عند المحلثین* از محمدعلی قاسم عمری اشاره کرد.

از تألیفات امامیه نیز در این حوزه می‌توان از *نقد الحديث فی علم الدراية و الروایة* از حسین حاج حسن، *مبانی و روش‌های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه* از

داود معماری، *فقه الحدیث و نقد الحدیث*، روش‌شناسی نقد و فهم حدیث از داود سلیمانی، *الموضوعات* از هاشم معروف الحسینی و *الاخبار الدخیله* علامه شوشتری نام برد.

رویکرد مفسران فریقین در قبال احادیث متفاوت است؛ برخی فقط به نقل احادیث تفسیری پرداخته و برخی نیز ضمن نقل روایت به نقادی آن‌ها نیز پرداخته‌اند. پژوهشگر باید از لابه‌لای سطور، داورهای نقادانه آنان را جستجو و به معیارهای ایشان در نقد احادیث دست یابد. تلاش‌هایی در این خصوص به انجام رسیده است که از این موارد می‌توان به کتاب *معیارهای نقد و فهم حدیث در تفسیر المیزان* از شادی نفیسی، مقاله «روش‌ها و معیارهای نقد روایت در تفسیر فی ظلال القرآن» از محمد مولوی و... همچنین پایان‌نامه *مبانی نقد روایت در تفسیر اطیب التبیان* از جلال مصطفایی اجلالیه اشاره کرد.

در این جستار بر آنیم تا به بررسی و تحلیل معیارهای طبرسی در نقد احادیث تفسیری در *مجمع البیان* پردازیم. با کاوشی که در این موضوع انجام گرفت، فقط به یک پایان‌نامه با عنوان *بررسی و نقد روایات اسباب النزول در تفسیر مجمع البیان* از فاطمه کریمی از دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم کرمانشاه دست یافتیم؛ مطلبی که در این پژوهش به آن پرداخته شده، موضع سکوت طبرسی در برابر روایاتی است که با معیارهای قرآن، عقل، تاریخ و شأن پیامبر ﷺ قابل نقد است. این مطلب با پژوهشی که در این مقاله به آن پرداخته‌ایم متفاوت است، اول اینکه، نگاه نقادانه طبرسی نسبت به روایات به‌ویژه روایات اسباب النزول با توجه به معیارهای قرآن، عقل، تاریخ قطعی و اصول اعتقادی و... را نشان داده‌ایم. دوم اینکه تلاش کرده‌ایم نگاه دیگر مفسران نسبت به روایات نقدشده از سوی طبرسی را نشان دهیم، لذا در خصوص هر روایت دیدگاه بیست تن از مفسران فریقین را جستجو کرده‌ایم. بنابراین پژوهش حاضر اقدامی جدید است.

۲. نقد سندی در مجمع البیان

نقد سندی احادیث تفسیری در کلام مفسر به‌ندرت یافت می‌شود. نمونه ذیل را می‌توان مصداقی از نقد سندی حدیث در *مجمع البیان* دانست. مفسر ذیل آیه «فَلَمَّا

آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا؛ پس چون خداوند به آن‌ها طبق درخواستشان فرزندی شایسته داد، در آنچه به آن‌ها عطا کرده بود، برایش شریک قرار دادند» (اعراف: ۱۹۰)، پس از بیان چند وجه در خصوص مرجع ضمیر در «جَعَلَا»، در وجه چهارم می‌گوید: اهل سنت گفته‌اند که ضمیر به آدم و حوا برمی‌گردد و آن‌ها برای خداوند در نام‌گذاری، شریک قرار داده‌اند؛ لذا روایت کرده‌اند که «آدم و حوا مدتی صاحب فرزند نمی‌شدند، ابلیس از کنارشان عبور می‌کرد و آنان او را نمی‌شناختند، پس به او شکایت کردند، ابلیس گفت: اگر کاری کنم که صاحب فرزند شوید او را به نام من نام‌گذاری می‌کنید؟ گفتند: نام تو چیست؟ گفت: نامم حرث است. هنگامی که صاحب فرزند شدند، نامش را عبد الحرث گذاشتند» او سپس می‌گوید: علما در سند این روایت خدشه کرده‌اند که در جای خود ذکر شده و احتیاجی به اثباتش نیست. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۴، ص ۷۸۳) از آنجا که نقل تأییدگونه کلام علما در خصوص روایتی و نقد نکردن دیدگاه آنان، گویای پذیرش دیدگاه آنان در نقد و بررسی روایات است (فتاحی‌زاده و افشاری، ۱۳۹۱ ش، ص ۱۵)، بسنده کردن طبرسی در خدشه علما نسبت به سند این حدیث، نقد سندی حدیث توسط او محسوب می‌شود.^۱

بررسی و تحلیل

با جستجو در تفاسیر اهل سنت مشخص شد که طبری، ابن کثیر و سیوطی این روایت را در تفاسیر خود از سمرة بن جندب نقل کرده‌اند. طبری می‌گوید: برخی گفته‌اند منظور این است که آدم و حوا در نام‌گذاری برای خدا شریک قرار داده‌اند نه در عبادت؛ او سپس به نقل این روایت و روایات هم‌مضمون در این خصوص می‌پردازد. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۹، ص ۹۹-۱۰۱) سیوطی می‌گوید: این روایت را احمد و طبری و ترمذی از سمرة بن جندب از پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند. (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۱۵۱) ابن کثیر پس از نقل این روایت از مسند احمد و تفسیر طبری می‌گوید: ترمذی این روایت را در تفسیر آیه آورده و گفته: «هذا حدیث حسن غریب لا نعرفه إلا من حدیث عمر بن ابراهیم، و رواه بعضهم عن عبد الصمد و لم یرفعه»، ابن کثیر سپس می‌گوید: ابوحاتم رازی در مورد عمر بن ابراهیم لفظ «لا یحتجّ به» را به کار برده است. ابن کثیر در نهایت دیدگاه حسن بصری را پذیرفته و آن را بهترین تفاسیر دانسته

که گفته: منظور از آیه یهود و نصاری هستند که خداوند فرزندان را به آنان داد، پس آنان را یهودی و نصرانی گردانیدند. ابن کثیر در ادامه می‌گوید: مراد از سیاق آیه آدم و حوا نیستند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۷۵-۴۷۶)

گفتنی است روایتی به همین مضمون در برخی تفاسیر شیعه نیز آمده است، قمی و عیاشی روایتی از امام باقر علیه السلام آورده‌اند که فرموده مقصود از آیه، آدم و حوا هستند که شرک آنان، شرک طاعت بود نه شرک عبادت. (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۵۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۴۳) حویزی نیز در تفسیرش این روایت را از تفسیر قمی و عیاشی نقل کرده است. (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۰۸) برخی مفسران امامیه پس از طبرسی این روایت را نقد کرده‌اند. فیض کاشانی می‌گوید: قمی و عیاشی این روایت را از امام باقر علیه السلام آورده‌اند که موافق با عامه است و لایق مقام انبیا نیست. سپس روایتی را از امام رضا علیه السلام آورده است که فرموده: مقصود از آیه دو صنف مذکر و مؤنث از نسل آدم‌اند که برای خداوند شریک قرار دادند و همانند آدم و حوا به شکر خدا نپرداختند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۵۹) ابوالفتوح روایتی هم مضمون با این روایت در تفسیرش آورده و می‌گوید: مخالفان ما این آیه را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که با عصمت پیامبران در تضاد است. او سپس می‌گوید: مقصود از آیه، دو جنس (ذکور و اناث) اولاد آدم است که برای خدا شریک قرار دادند، نه خود آدم و حوا. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۳۸-۳۹) علامه طباطبایی نیز این روایات را جعلی و اسرائیلی دانسته است و می‌گوید: مقصود از آیه، جنس بشر است نه آدم و حوا. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۸، ص ۴۸۹-۴۹۳)

در نهایت می‌توان گفت این روایت هم از مفسران شیعه مثل قمی و عیاشی و هم از مفسران اهل سنت، با کمی اختلاف نقل شده است. در تفاسیر امامیه روایت رسیده از سمرة بن جندب به خاطر زیر سؤال رفتن عصمت حضرت آدم علیه السلام مردود شناخته شده است. ولی از مفسران اهل سنت، طبری تلاش کرده روایت را رد نکند بلکه آن را به شرک در نام‌گذاری تأویل کند. ابن کثیر نیز به نقل از ترمذی روایت را «حسن غریب» خوانده که این لفظ جزء الفاظ جرح در رجال اهل سنت است و نیز به نقل از ابو حاتم رازی راوی سند را با عبارت «لا یحتج به» تضعیف کرده است؛ از این رو مراد

طبرسی از علمایی که در سند این روایت خدشه وارد کرده‌اند، ناظر به نظر ترمذی و ابوحاتم رازی در تضعیف سند است و به قول علامه طباطبایی، ظاهر این روایت این است که جاری مجرای احادیث موضوعه دیگر در این خصوص است، برای اینکه اطاعت با عبادت فرقی ندارد، آن‌هم اطاعت و عبادت ابلیس. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۸، ص ۴۹۴)

۳. نقد متنی در مجمع البیان

معیارهایی که مفسر در نقد متنی روایات به کار گرفته است، بدین شرح می‌باشند:

۳-۱. قرآن

شکی نیست که اولین و مهم‌ترین معیار در تشخیص صحت و سقم احادیث، عرضه آن‌ها بر قرآن است. (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۴؛ دمنی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۷) در روایات معصومین علیهم‌السلام به عرضه روایات به قرآن تصریح شده است. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در روایتی فرموده‌اند: «إِذَا تَأَكَّمُ الْحَدِيثَ فَاعْرَضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخَذُوا بِهِ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَلَا تَأْخُذُوا بِهِ.» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۷۵؛ حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۹۲؛ بیهقی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۱۵۳). مقصود از عرضه روایت به قرآن، نبود مخالفت است، نه احراز موافقت، این مخالفت نباید از نوع مخالفت عام و خاص یا مطلق و مقید باشد (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸)؛ زیرا این‌گونه تعارض طبیعت زبان بشری است و امری رایج است و با کمی دقت از بین می‌رود. همچنین مراد از قرآن، روح کلی و اصول و قواعد کلی مستنبط از قرآن است، نه صرفاً نص قرآن. (هاشمی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۳۳۳)

طبرسی پس از نقل برخی روایات، آن‌ها را با معیار قرآن سنجیده و به نقد کشیده است. در ادامه به یک نمونه اشاره می‌کنیم:

مفسر در خصوص سبب نزول آیات ابتدایی سوره مبارکه عَبَسَ می‌گوید: گفته شده این آیات درباره عبدالله بن ام مکتوم نازل شده است. او خدمت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمد درحالی‌که حضرت، عتبه بن ربیع و ابو جهل بن هشام و عباس بن عبدالمطلب، و ابی و امیه پسران خلف را به سوی خدا دعوت می‌کرد. ابن ام مکتوم گفت: ای پیامبر از آنچه خدا به تو آموخته به من بیاموز و مکرر آن حضرت را فراخواند و نمی‌دانست که

حضرت با دیگری مشغول صحبت است. آثار کراهت در صورت پیامبر ﷺ برای قطع کلامش آشکار شد، و در خاطر خود گفت: این بزرگان قریش خواهند گفت که نابینایان و بردگان پیروی او را کرده‌اند. پس از آن نابینا اعراض نموده و به آن مردمی که با آن‌ها مکالمه می‌کرد توجه نمود، پس آیات مزبور نازل شد و بعد از این جریان هروقت پیامبر ﷺ او را می‌دید به او می‌فرمود: مَرَحَبَا به کسی که خداوند مرا به سبب او توبیخ فرمود، و به او می‌گفت: آیا حاجتی داری و دو بار او را در دو غزوه در مدینه جانشین و خلیفه خود فرمود.

طبرسی پس از بیان این روایت، بدون ذکر منبع^۲، از سید مرتضی نقل می‌کند که «در ظاهر آیه دلالتی نیست بر اینکه مقصود پیامبر ﷺ باشد، بلکه صرفاً خبر است و تصریح نکرده که مقصود کیست و در آیه چیزی است که دلالت می‌کند بر اینکه مراد غیر پیامبر ﷺ است؛ زیرا عبوس بودن از صفات پیامبر ﷺ با دشمنانی که جدای از اسلام هستند نیست، چه رسد به مؤمنان ارشادشده. توجه و التفات به توانگرها و اعراض و تنفر از مستمندان هیچ شباهت با اخلاق کریمه آن حضرت ندارد و مؤید این قول، کلام خدای سبحان است: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ؛ به درستی که هرآینه دارای خلق و خوی بزرگی هستی» (قلم: ۴)، و نیز می‌فرمایند: «لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ؛ و اگر تو بد اخلاق و سخت دل باشی، مردم از اطراف تو پراکنده می‌شوند» (آل عمران: ۱۵۹). پس ظاهر این است که مراد از قول خدای سبحان از «عَبَسَ وَ تَوَلَّى» غیر از پیامبر ﷺ است. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۶۶۴) برای مطالعه نمونه‌های دیگر، نک: همان، ج ۴، ص ۴۹۸ و ج ۱۰، ص ۸۶۶.

بررسی و تحلیل

اگرچه طبرسی از افرادی که این روایت را ذکر کرده‌اند نام نبرده، مرادش مفسران اهل سنت است. طبری قریب به ده روایت نقل کرده که همگی نزول آیات ابتدایی سوره عبس را درباره ماجرای ابن ام مکتوم و پیامبر ﷺ دانسته‌اند. سپس از قول ابن زید آورده که این آیات دلالت دارد بر اینکه پیامبر ﷺ چیزی از وحی را منخفی نکرده است، و گرنه باید این آیات عتاب‌انگیز درباره خودش را پنهان می‌کرد. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۳۳). ثعلبی نیز گفتار ابن زید را پس از نقل روایت نزول آیات درباره پیامبر ﷺ و

ابن ام مکتوم آورده است. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۱۳۱) فخر رازی نیز به نقل این روایت پرداخته و می‌گوید: مفسران اجماع دارند که مقصود از کسی که روی ترش نمود پیامبر ﷺ و مقصود از فرد کور، ابن ام مکتوم است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۵۲-۵۳) مقصود فخر رازی از اجماع مفسران (اگر اجماعی باشد)، تنها مفسران اهل سنت است. سیوطی بیش از ده روایت را در این خصوص نقل کرده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۱۵) زمخشری نیز فقط به نقل روایت در خصوص شأن نزول آیات درباره پیامبر ﷺ و ابن ام مکتوم بسنده کرده است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۰۰-۷۰۱)

اما مفسران امامیه این روایت را نپذیرفته و به نقل روایاتی پرداخته‌اند که می‌گویند: این آیات در مورد مردی از بنی‌امیه نازل شده که نسبت به ابن ام مکتوم چهره درهم کشید و روی گرداند. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۴۰۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۵۸۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۸۴) حویزی علاوه بر نقل روایت فوق از تفسیر قمی، نقل و نقدی را که طبرسی در مجمع البیان از جانب سید مرتضی به روایت اهل سنت وارد کرده، متذکر شده است. (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۰۸) شیخ طوسی این قول را که این آیات در مورد پیامبر ﷺ نازل شده باشد، فاسد و سخن حشویه می‌داند. (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۶۸) ابوالفتوح رازی نیز می‌گوید: این قول که این آیات درباره مردی از بنی‌امیه نازل شده، به صواب نزدیک‌تر است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰، ص ۱۴۸) علامه طباطبایی می‌گوید: در این آیات دلالتی نیست که مقصود پیامبر ﷺ باشد، بلکه شواهدی است که مقصود، غیر از پیامبر است. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ص ۳۳۱) از مفسران معاصر شیعه، تنها طالقانی بر این عقیده است که با توجه به سیاق خطاب در آیات سه تا ده، فرد عتاب‌شونده پیامبر ﷺ است نه افراد دیگر. (طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۳، ص ۱۲۳)

طبرسی در نقد متنی این روایت نظر سید مرتضی را پذیرفته و در نهایت روایت را به خاطر تعارض با دو آیه قرآن رد کرده است؛ یعنی طبرسی ترش‌روی پیامبر ﷺ را منافات با خلق عظیم در آیه ۴ سوره قلم دانسته و آن را علامت غلیظ القلب بودن می‌داند که خداوند پیامبر ﷺ را از آن پیراسته است، و از امام صادق علیه السلام روایتی به‌عنوان

تأیید آورده که آیات سوره عبس درباره مردی از بنی امیه و ابن ام مکتوم نازل شده است. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۶۶۴)

۲-۳. سنت قطعی

مراد از سنت روایاتی است که یا متواتر هستند و یا اگر واحدند، محفوف به قراین باشند. خبر واحد محفوف به قراین، خبری است که مخالف قرآن و سنت قطعی و اجماع و... نباشد. (مدیرشانه چی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۵) سنت شامل «سنت کرداری» یعنی سیره و «سنت گفتاری» یعنی حدیث است. (صبحی صالح، ۱۳۹۱ش، ص ۶)

سنت یکی دیگر از معیارهای نقد احادیث است. امام صادق علیه السلام می فرمایند: «اگر حدیثی بر شما وارد شد و بر آن شاهی از سخن پیامبر صلی الله علیه و آله یافتید، آن را بپذیرید و گر نه به صاحبش برگردانید.» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۶۹) و نیز می فرمایند: «حدیث ما را از ما قبول نکنید مگر آنکه موافق قرآن و سنت بوده و یا شاهی برای آن از احادیث پیشین ما بیابید.» (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲۴). در ادامه، یک نمونه از نقد روایت با سنت قطعی را از مجمع البیان ذکر می کنیم:

طبرسی ذیل آیه «وَ إِذْ قَالَ اِبْرَاهِيمُ لَآبِيهِ اٰزْرَ» (انعام: ۷۴) می گوید: درباره آزر اقوالی است: ۱. حسن و سدی و ضحاک می گویند: نام پدر ابراهیم است. ۲. زجاج می گوید: در میان علمای نسابه، اختلافی نیست که نام پدر ابراهیم «تارخ» است، اما قرآن دلالت می کند بر اینکه نام پدر وی آزر بوده است. ۳. برخی گفته اند: آزر در لغت مردم بابل کلمه ای بوده است که برای مذمت به کار می رفته، یعنی ابراهیم به پدرش گفت: ای خطاکار، یا اینکه ابراهیم به پدر خطا کارش گفت. ۴. سعید بن مسیب و مجاهد می گویند: آزر نام بتی است. زجاج می گوید: بر اساس این قول، باید فعلی در تقدیر باشد. یعنی: ابراهیم به پدرش گفت: آیا آزر را خدای خود می پنداری؟ سپس به دنبال آن فرمود: آیا بتها را خدایان خود می پنداری. طبرسی پس از بیان این اقوال می گوید: آنچه زجاج گفته، مؤید گفتار اصحاب ماست؛ یعنی آزر جد مادری ابراهیم یا عمویش بوده است؛ زیرا به عقیده ایشان نیاکان پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله تا حضرت آدم علیه السلام همگی یکتاپرست بوده اند. مفسر این عقیده را که آزر پدر ابراهیم علیه السلام بوده است، مخالف با روایت می داند چراکه روایت مرسلی را از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرموده: «لم یزل

ینقلنی الله من أصلاب الطاهرين إلى أرحام المطهرات حتی أخرجنی فی عالمکم هذا لم یدنسنی بدنس الجاهلیة؛ خداوند همواره مرا از صلب‌های پاک به رحم‌های پاک منتقل می‌ساخت تا اینکه مرا به عالم شما آورد و هرگز به آلودگی‌های جاهلیت مرا نیالود.» بدیهی است که اگر در میان نیاکان پیامبر ﷺ کافری وجود داشت، حضرت نیاکان خود را به وصف طهارت نمی‌ستود، به‌خصوص که خداوند متعال فرموده است: «إِنَّمَا الْمَشْرُكُونَ نَجَسٌ» (بقره: ۲۸). (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۸، ص ۱۵۱) برای مطالعه نمونه‌ای دیگر، نک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۷۳۶.

بررسی و تحلیل

از مفسران اهل سنت، طبری و سیوطی از قول حسن و سدی و ضحاک نقل کرده‌اند که آزر پدر ابراهیم علیه السلام است و از قول سعید بن مسیب و مجاهد روایت کرده‌اند که آزر نام بتی است. سیوطی در روایت دیگری از سدی نقل کرده که نام پدر ابراهیم علیه السلام تارح، و آزر اسم بت است. (طبری، ۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۵۹؛ سیوطی، ۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۳) طبری پس از بیان اقوال مختلف در این خصوص می‌گوید: قول صحیح نزد من آن است که آزر نام پدر ابراهیم علیه السلام است؛ زیرا خداوند متعال از آن خبر داده، و اگر گفته شود علمای انساب نام پدر ابراهیم علیه السلام را تارح ذکر کرده‌اند پس چگونه ممکن است اسم او آزر باشد؟ جواب این است که: محال نیست که برای او دو نام باشد، همان گونه که برای بسیاری از مردم زمان ماست، و همچنین جایز است که آزر لقب او باشد. (طبری، ۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۶۰). ابن کثیر نیز در تفسیرش، قول طبری را قوی دانسته است. (ابن کثیر، ۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۵۸) فخر رازی پس از نقل قول زجاج که گفته در میان علمای نسابه اختلافی نیست که نام پدر ابراهیم علیه السلام تارح است، می‌گوید: ظاهر آیه دلالت دارد که اسم پدر حضرت ابراهیم علیه السلام آزر است و قول علمای انساب ضعیف است و اگر دلیل روشنی وجود داشت که نام پدر ابراهیم علیه السلام تارح است که البته این دلیل پیدا نمی‌شود، دیگر چه حاجت بود این تأویلات را متحمل شویم. دلیل قوی همان ظاهر آیه است. (فخر رازی، ۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۳۲)

از مفسران امامیه، فیض کاشانی و حویزی ضمن نقل قول زجاج که می‌گوید تارح پدر ابراهیم علیه السلام است، روایتی را به نقل از کلینی از ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل

کرده‌اند که: نام پدر ابراهیم علیه السلام آزر بوده است. (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۲۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۳۰). عیاشی، قمی و بحرانی هم ذیل آیه، تنها روایتی را که می‌گوید نام پدر ابراهیم علیه السلام آزر است، از امام صادق علیه السلام آورده‌اند. (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۶۲؛ قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۲۰۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۳۶). برخی مفسران امامیه نیز ضمن بیان اقوال مختلف این قول را که تارح نام پدر ابراهیم علیه السلام بوده است پذیرفته‌اند. ابوالفتوح رازی می‌گوید: اصحاب ما در این باره دو روایت آورده‌اند، یکی اینکه: آزر نام جدّ مادری ابراهیم علیه السلام بوده، و دیگر اینکه نام عموی ابراهیم علیه السلام بوده است، و این هر دو در لغت شایع و جایز است که عرب جدّ مادری و عمو را پدر خوانند، و این را بدین جهت گفته‌اند که پدران پیامبر صلی الله علیه و آله تا به آدم علیه السلام همه مؤمن بوده‌اند به دلیل عقل و قرآن. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۳۴۰) شیخ طوسی نیز پس از نقل قول زجاج که گفته نام پدر ابراهیم علیه السلام تارح است و آزر نام بت است، می‌گوید: این کلام گفتار اصحاب ما (امامیه) را تقویت می‌کند که گفته‌اند: آزر جدّ مادری یا عموی ابراهیم علیه السلام بود زیرا پدران پیامبر صلی الله علیه و آله تا آدم علیه السلام همگی موحد بوده‌اند. (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۷۵) علامه طباطبایی نیز به اختلاف مفسران در این مورد اشاره می‌کند و منشأ آن را اختلاف روایات می‌داند. ایشان این قول را که پدر حضرت ابراهیم علیه السلام تارح یا تارخ بوده، بر اساس تاریخ تأیید می‌کند و با توجه به آیات دیگر قرآن نیز بیان می‌دارد که آزر پدر حضرت ابراهیم علیه السلام نبوده. ایشان در بحث روایتی هم می‌گویند: روایاتی که آزر را پدر ابراهیم علیه السلام نام برده، مخالف کتاب خداست و لزومی ندارد مانند برخی چون علامه مجلسی به خود زحمت داده و برای تراشیدن محمل صحیحی برای آنها، آنها را حمل بر تقیّه کنیم. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۷، ص ۲۳۰، ۲۳۴ و ۲۹۰).

طبرسی در خصوص اینکه گفته شده آزر پدر ابراهیم علیه السلام است، تنها به اقوالی اشاره کرده که از برخی تابعین و اغلب در تفاسیر اهل سنت آمده است، اما به اینکه چنین مطلبی در قالب روایت از طریق ائمه علیهم السلام در تفاسیر شیعه چون تفسیر قمی و عیاشی نیز آمده است اشاره‌ای نکرده، هرچند قمی و عیاشی متقدم از طبرسی بوده‌اند. در نهایت، طبرسی قول زجاج را که نزد اهل سنت روایت محسوب می‌شود، مؤید

گفتار خود دانسته است و در نقد قولی که می‌گوید: آزر پدر ابراهیم علیه السلام است، به روایت نبوی و مُرسلی که در برخی منابع شیعه آمده (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، ص ۱۱۷؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۳۳) استناد کرده است؛ یعنی طبرسی این روایت واحد را نقد قرار داده است، لذا اینکه برخی گفته‌اند خبر واحد نزد طبرسی حجیت ندارد (انصاری، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۰) قابل تأمل است؛ زیرا در نقد روایاتی که آزر را پدر ابراهیم علیه السلام دانسته‌اند به خبر واحدی که به صورت مرسل نقل شده، استناد کرده است

۳-۳. عقل

سنجش روایت با مسلمات عقلی، از دیگر معیارهای نقد احادیث است. اگر حدیثی مخالف با عقل بود پذیرفته نیست (ادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۳۶؛ سلیمانی، ۱۳۸۵ش، ص ۷۱)، مقصود از عقل، «عقل فطری» است؛ قرآن به عقل فطری دعوت می‌کند و همه جهانیان آن را می‌پذیرند؛ هرچند که در مسئله حُسن و قُبْح عقلی اختلاف وجود دارد (سبحانی، ۱۳۷۷ش، ص ۵)، حجیت عقل از منظر قرآن و سنت ثابت است. واژه عقل با ساختارهای مختلف در قرآن استفاده شده است.^۳ اگر عقل هیچ نوع حجیتی نداشت، دعوت مردم به کاریست آن بیهوده بود. احادیث رسیده از معصومین علیهم السلام نیز در تبیین منزلت و کارکرد عقل در عرصه‌های مختلف شناخت دین، با قرآن همسو و هم‌صداست، تعبیری چون برترین آفریده خداوند، حجت باطنی، برترین نعمت و موهبت الهی، گویای این مدعاست. (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۱۰-۱۳؛ تمیمی، ۱۳۷۳ش، ج ۳، ص ۴۲) عقل از یک طرف ابزاری برای فهم صحت حدیث است، و از طرفی عقل به تنهایی می‌تواند منبعی برای درک صحت محتوای حدیث و تطابق آن با بدیهیات عقلی باشد. با توجه به کارایی نخست عقل، از آن به‌عنوان «عقل آلی یا ابزاری»، و بر اساس کارایی دوم از آن به‌عنوان «عقل مستقل» یاد می‌شود، لذا با در نظر گرفتن دو نوع کارکرد عقل در نقد روایات، می‌توان از نقد عقلی بهره برد. (معارف، ۱۳۹۶، ص ۸۷)

طبرسی برخی روایات را با معیار عقل سنجیده و صحت و سقم آن‌ها را بررسی کرده است. در ادامه به یک مورد اشاره می‌کنیم:

مفسر ذیل آیه «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ؛ گفت بزرگ آن‌ها این کار را کرده، از آن‌ها پرسید اگر سخن می‌گویند» (انبیاء: ۶۳) می‌گوید: در معنای این آیه اختلاف است، از جمله اینکه روایت شده ابراهیم علیه السلام سه بار دروغ گفت، اول آنجا که گفت: بیمارم (إِنِّي سَقِيم). دوم همین جا که گفت: بت بزرگ کرده است (قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ). سوم آنجا که شاه مصر خواست زنش را بگیرد و او زن خود را خواهر معرفی کرد. سپس طبرسی می‌گوید: این موارد پذیرفته نیست؛ زیرا دلایل عقلی غیرقابل تأویل، دلالت دارند بر اینکه پیامبران دروغ نمی‌گویند، اگرچه قصدشان فریب و ضرر نباشد، چنان‌که جایز نیست در اخبار، مردم را گمراه کنند یا تقیه کنند؛ زیرا این‌ها سبب می‌شود که مطالب و اعمال آن‌ها ایجاد شک و تردید کند. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۸۶) برای مطالعه نمونه‌های دیگر، نک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۶۸۷؛ ج ۱۰، ص ۱۳۷؛ ج ۱۴، ص ۷۹؛ ج ۲۱، ص ۱۰۴-۱۰۶).

بررسی و تحلیل

طبرسی ذکری از منبع روایت به میان نیاورده است، ولی مفسران اهل سنت روایت فوق را نقل کرده‌اند؛ از جمله طبری که می‌گوید: برخی گمان کرده‌اند معنای قول «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا» یعنی «بل فعله کبیرهم هذا إن كانوا ينطقون»، یعنی اگر بت‌ها سخن می‌گویند پس قطعاً بزرگشان آن‌ها را شکسته است. این مطلب مخالف است با ظاهر روایاتی که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: ابراهیم دروغ نگفت مگر در سه مورد که تمامش در راه خدا بود، آنجا که گفت «إِنِّي سَقِيم» و آنجا که گفت «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ» و نیز سخنش در مورد ساره که گفت: «هی اُختی»، و غیرممکن نیست که خداوند به ابراهیم علیه السلام در این مورد اذن داده باشد تا بدین وسیله با قومش احتجاج کند و خطایشان را به آنان بشناساند؛ همان‌گونه که منادی یوسف علیه السلام به برادرانش گفت: «أَيُّهَا الْعِبرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» درحالی که آنان دزد نبودند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۳۱) ثعلبی نیز پس از نقل این روایت که ابراهیم علیه السلام دروغ نگفت مگر در سه مورد، همان کلام طبری را نقل کرده است. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۸۰) ابن کثیر ضمن نقل این روایت از ابوهریره از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌گوید: ابراهیم علیه السلام از این کار می‌خواست تا مشرکان در وجودشان اعتراف کنند که بت‌ها سخن نمی‌گویند چراکه آنان جمادند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۵،

ص ۳۰۷) سیوطی نیز تنها به نقل این روایت از ابوهریره از پیامبر ﷺ بسنده کرده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۲۱) البته سید قطب در تفسیرش روایت دروغ گفتن ابراهیم علیه السلام در سه مورد را نقل نکرده و پاسخ ابراهیم علیه السلام را که گفت «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا. فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظِقُونَ» پاسخی عقلی دانسته است. (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۸۷)

فضای تفاسیر امامیه با آنچه در تفاسیر اهل سنت می‌بینیم متفاوت است. قمی ذیل آیه مورد بحث، روایتی از امام صادق علیه السلام آورده که فرمودند: «و الله ما فعله کبیرهم و ما کذب ابراهیم، فقیل و کیف ذلک؟ قال: إنما قال فعله کبیرهم هذا إن نطق و إن لم ينطق فلم يفعل کبیرهم هذا شیئا» (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۷۲) حویزی و بحرانی نیز ذیل آیه همین روایت را از تفسیر قمی نقل کرده‌اند. (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۳۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۸۲۳) فیض کاشانی نیز همین روایت را از کتاب کافی و عیون اخبار الرضا از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۴۳) علامه طباطبایی ذیل آیه می‌گوید: ابراهیم علیه السلام به داعی الزام خصم و ابطال الوهیت اصنام، گفت: بزرگ ایشان این کار را کرده. همچنان که در جملات بعدی آشکارا منظور خود را بیان نموده، نه اینکه بخواهد به‌طور جدی خبر دهد که بزرگ آن‌ها این کار را کرده و این‌گونه تعبیرات در مناصمات و مناظرات بسیار است. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۴، ص ۴۲۴) ابوالفتوح رازی نیز روایت ابوهریره را که ابراهیم علیه السلام در سه مورد دروغ گفت، نقد کرده و می‌گوید: این روایت خبری واحد است و موجب علم نمی‌شود. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۲۴۲)

در نهایت می‌توان گفت: طبرسی با معیار عقل به نقد این روایت پرداخته است، بدین شرح که عقل بر حکمت خداوند در ارسال رُسل و مصونیت رسل از خطاهای فکری و عملی دلالت می‌کند، حال اگر کلام رسولی که مأمور به ارسال پیام الهی است مطابق واقع نباشد، حکمت الهی زیر سؤال می‌رود؛ یعنی فرستادن رسولی که از خطای در گفتار و رفتار چه عمدی و چه سهوی پرهیز نمی‌کند، موجب سلب اطمینان خلق شده و کاری عبث شمرده می‌شود و این با فلسفه نبوت و حکمت الهی ناسازگار است؛ به عبارت دیگر، خداوند حکیم از آفرینش هدفی داشته است که به آفریدگان

برمی‌گردد؛ لازم است هر وسیله‌ای که بشر را به این هدف می‌رساند در اختیار او قرار دهد و اگر این کار را نکند یا ناقص انجام دهد نقض غرض است و خداوند حکیم از نقض غرض منزّه است. پیداست که هدف بعثت بر عصمت انبیا توقف دارد، از طرفی اگر عصمت نباشد مهبط شایسته‌ای برای وحی وجود ندارد، خداوند همگان را به پیروی از انبیا فراخوانده و از طرفی همگان را به دوری از گناه و خطا امر کرده است، حال اگر انبیا دچار گناه شوند، معنایش این است که هم دعوت به پیروی فرموده و هم از پیروی بازداشته، و این تناقض عقلی امری محال است.

۴-۳. تاریخ قطعی

یکی از مبانی فهم و نقد حدیث، بررسی آن با تاریخ قطعی است. تاریخ از قراین مفصل روایات به شمار می‌رود و به‌طور کلی از دو جهت در نقد حدیث کارایی دارد: یکی جهت اثباتی و دیگری جهت انکاری. (معارف، ۱۳۸۵ ش، ص ۵۳)

طبرسی در خصوص سبب نزول آیه «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا؛ بگو ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد» (زمر: ۵۳) می‌گوید: گفته شده این آیه درباره «وحشی» قاتل «حمزه» نازل شده، آن هنگام که خواست مسلمان شود ولی ترسید توبه او قبول نشود و چون این آیه نازل شد، اسلام آورد و مسلمان شد. طبرسی در نقد این روایت می‌گوید: این درست نیست که آیه درباره وحشی نازل شده باشد؛ زیرا نزول این آیه در مکه^۴ بوده و وحشی پس از سالیان دراز اسلام آورده است. البته می‌توان گفت: ممکن است این آیه بر او خوانده شده و باعث اسلام آوردن او شده است. (طبرسی، ۱۳۶۰ ش، ج ۲۱، ص ۱۹۸)

بررسی و تحلیل

طبرسی به منبع این خبر که «آیه درباره وحشی نازل شده» اشاره نکرده است. با جستجو در تفاسیر اهل سنت مشخص شد که برخی مفسران به نقل این روایت پرداخته‌اند. طبری ضمن بیان وجوهی درباره اینکه مراد از «الذین» در آیه چه کسانی هستند، روایتی از عطاء بن یسار نقل می‌کند که این آیه درباره وحشی و یارانش نازل شده است. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۴، ص ۱۰) سیوطی نیز این روایت را از ابن عباس،

ابوسعید الخدری و عطاء بن یسار نقل کرده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۳۰) زمخشری بدون ذکر روایتی می‌گوید: گفته شده که این آیه درباره وحشی قاتل حمزه نازل شده است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۳۵) ثعلبی می‌گوید: مفسران در معنای این آیه اختلاف کرده‌اند و به نقل روایتی از ابن عباس می‌پردازد که نزول آیه را درباره وحشی دانسته است. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۲۴۱) فخر رازی می‌گوید: درباره سبب نزول این آیه وجوهی ذکر شده است؛ از جمله اینکه نزول آیه درباره وحشی است؛ البته عموم لفظ مهم است نه خصوص سبب نزول، پس نزول آیه درباره این وقایعی که ذکر شد، عموم آن را منع نمی‌کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۴۶۵)

از مفسران امامیه برخی چون قمی، فرات کوفی، ابوالفتوح رازی و بحرانی ذیل آیه مورد بحث، روایتی را که سبب نزول آیه را وحشی بدانند، نقل نکرده‌اند. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۲۵۱؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۶۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۳۳۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۷۱۵) حویزی نیز از قول مجمع البیان فقط اشاره می‌کند که گفته شده که آیه درباره وحشی نازل شده است. (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۹۱) مفسرانی نیز این روایت را با معیار تاریخ قطعی رد کرده‌اند؛ زیرا اسلام آوردن وحشی را در مدینه، امری تاریخی و قطعی دانسته‌اند. طبرسی ضمن رد روایت با همین معیار، امر دیگری را مفروض دانسته و گفته شاید مراد از روایت این است که وقتی این آیه بر وحشی خوانده شده و او ایمان آورده است. این نظر وقتی صحیح است که از روایت به‌عنوان شأن نزول یاد نشده باشد. علامه طباطبایی نیز هوشیارانه روایت را با توجه به متن خود آیه مردود دانسته و می‌گوید: در مجمع البیان آمده که برخی روایت کرده‌اند این آیه درباره وحشی نازل شده است، اما یک اشکال این روایت را ضعیف می‌کند، و آن این است که سوره زمر در مکه نازل شده و وحشی بعد از هجرت مسلمان شده است. علاوه بر این، از ظاهر خبر برمی‌آید که اطلاق مغفرت در آیه مقید به توبه نشده، و حال آنکه توجه فرمودید که سیاق با این سخن سازگار نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۷، ص ۴۳۲)

۵.۳. اصول اعتقادی

از جمله معیارهای صحت احادیث، سازگار بودن حدیث با اصول اعتقادی است. در

اینجا اصول اعتقادی به عنوان معیار نقد روایت آمده، ولی برگشت این اصول یا به عقل است؛ مثل اصل توحید و عدل، و یا برآمده از قرآن است مثل عصمت انبیاء علیهم السلام و یا از سنت قطعی آمده است مثل رکعات نماز، و یا مبنای آن، هر سه یعنی عقل و کتاب و سنت است ولی تفکیک آن از معیار عقل، کتاب و سنت قطعی به این خاطر است که دقیقاً از تعابیر طبرسی استفاده می‌شود. عصمت پیامبران و ائمه علیهم السلام از اصول اعتقادی اغلب امامیه است. طبرسی برخی روایات را به دلیل مخالفت با اصول اعتقادی امامیه از جمله عصمت انبیاء علیهم السلام قبل و بعد از نبوت، و نیز عصمت ملائکه نقد کرده است. در ادامه به یک نمونه اشاره می‌شود:

مفسر ذیل آیه «لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» (فتح: ۲) می‌گوید: در تفسیر این آیه اقوالی گفته شده که تمامش مخالف با مذهب امامیه است، از جمله اینکه خداوند گناهانی را که قبل از نبوت و بعد از آن انجام داده‌ای بیامرزد، و یا خداوند وعده داده است گناهانی را که از پیامبر سر زده یا سر خواهد زد، در صورتی که اتفاق افتد خواهد بخشید.

طبرسی می‌گوید: همه این‌ها مخالف مذهب اصحاب امامیه است؛ زیرا پیامبران علیهم السلام از گناه صغیره و کبیره معصوم هستند، چه قبل از نبوت و چه بعد از نبوت. (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۲۳، ص ۱۰۶) برای مطالعه نمونه‌ای دیگر، نک: همو، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۳۳۹.

بررسی و تحلیل

طبرسی از منبع روایات سخنی به میان نیاورده است؛ هر چند از اینکه می‌گوید این اقوال مخالف مذهب امامیه است، می‌توان فهمید که مقصودش اهل سنت هستند. سیوطی به نقل این روایت پرداخته است: «أخرج عبد بن حميد عن سفیان رضی الله عنه قال بلغنا فی قول الله لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ، قال: ما تَقَدَّمَ ما كان فی الجاهلیة وَ ما تَأَخَّرَ ما كان فی الاسلام ما لم یفعله بعد.» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۷۰) زمخشری نیز می‌گوید: از قتاده نقل شده مقصود از آیه «ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ» تمام آنچه از جانب تو فوت شده است. همچنین از مقاتل آورده که مقصود «ما تقدم فی الجاهلیة و ما بعدها» است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۳۳) ابن کثیر سه

روایت از عایشه و انس و مغیره بن شعبه آورده که همگی گفته‌اند: پیامبر ﷺ آنقدر نماز می‌خواند تا پاهایش ورم می‌کرد، پس به ایشان گفته می‌شد: «الیس قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك و ما تأخر؟»، پیامبر ﷺ در جواب می‌گفتند: «أفلا أكون عبدا شكورا؟» می‌گوید: «لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» مخصوص پیامبر ﷺ است و احدی در آن با وی شریک نیست و در حدیث صحیح برای کسی غیر از پیامبر ﷺ نیست که آمرزیده شود برایش گناه متقدم و متأخر، و در این مطلب شرافت بزرگی است برای پیامبر ﷺ (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۳۰۴) ثعلبی نیز روایتی از سفیان ثوری نقل کرده که مقصود از «ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ» آنچه در جاهلیت انجام داده، و «ما تَأَخَّرَ» تمام کارهایی است که انجام نداده است. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۴۲)

اما مفسران امامیه اقوال فوق را نپذیرفته‌اند. قمی در روایتی آورده عمر بن یزید بیاع السابری به امام صادق ﷺ می‌گوید: آیه «لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» یعنی چه؟ امام ﷺ فرمودند: ایشان گناهی نداشتند، حتی تصمیم بر گناهی را هم نگرفتند، ولی خدای تعالی گناهان شیعه‌اش را بر او حمل کرد، و آنگاه آمرزید. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۳۱۴) حویزی و بحرانی نیز روایت قمی را آورده‌اند. (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۸۵) فرات کوفی از امام علی ﷺ نقل می‌کند که فرمودند: چون آیه «لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» بر پیامبر ﷺ نازل شد، ایشان از جبرئیل ﷺ پرسید منظور از گناه گذشته و آینده چیست؟ جبرئیل ﷺ گفت: برای تو گناهی نیست که آمرزیده شود. (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۱۹) شیخ طوسی نیز اقوالی که مقصود از آیه را «غفران گناهان گذشته و آینده پیامبر ﷺ» دانسته‌اند، نقد و مخالف با عصمت انبیا قبل و بعد از نبوت می‌داند و می‌گوید: مقصود از آیه «لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ بِشَفَاعَتِكَ وَ لِمَكَانِكَ» است. (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۳۱۴) ابوالفتوح رازی نیز اقوالی را که می‌گویند مقصود از آیه بخشش گناهان گذشته و آینده پیامبر ﷺ است، مخالف با مقام عصمت انبیا ﷺ می‌داند و می‌گوید: آنچه در تفسیر این آیه قابل اعتماد است این است که مقصود از آیه بخشش گناهان امت پیامبر ﷺ است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۳۲۴) علامه طباطبایی با توجه به سیاق آیه می‌گوید: مراد از کلمه ذنب در آیه شریفه، گناه به معنای معروف

کلمه یعنی مخالفت تکلیف مولوی الهی نیست. و مراد از مغفرت معنای معروفش که عبارت است از ترک عذاب در مقابل مخالفت نامبرده نیست، چون کلمه ذنب در لغت آنطور که از موارد استعمال آن استفاده می‌شود، عبارت است از عملی که آثار و تبعات بدی دارد، حال هرچه باشد. و مغفرت هم در لغت عبارت است از پرده افکندن بر روی هر چیز. علامه سپس می‌گوید: قیام رسول خدا به دعوت مردم، و نهضتش علیه کفر، از قبل از هجرت تا بعد از آن، مصداقی بود برای کلمه «ذنب» و خلاصه عملی بود حادثه‌آفرین و مسئله‌ساز، و معلوم است که کفار قریش مادام که شوکت و نیروی خود را محفوظ داشتند، هرگز او را مشمول مغفرت خود قرار نمی‌دادند؛ یعنی از ایجاد دردسر برای آن جناب کوتاهی نمی‌کردند و هرگز زوال ملیت و انهدام سنت و طریقه خود را و نیز خون‌هایی که از بزرگان ایشان ریخته شده، از یاد نمی‌بردند و تا از راه انتقام و محو اسم و رسم پیامبر ﷺ کینه‌های درونی خود را تسکین نمی‌دادند، دست‌بردار نبودند. اما خدای سبحان با فتح مکه و یا فتح حدیبیه که آن نیز منتهی به فتح مکه شد، شوکت و نیروی قریش را از آنان گرفت و در نتیجه، گناھانی که رسول خدا ﷺ در نظر مشرکان داشت، پوشانید و ایشان را از شر قریش ایمنی داد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۷، ص ۳۸۱-۳۸۲)

در نهایت می‌توان گفت طبرسی مثل دیگر مفسران امامیه به دلیل اصل اعتقاد به عصمت انبیا چه قبل و چه بعد از نبوت، آن دسته از روایاتی که مقصود آیه را بخشش گناھان پیامبر ﷺ قبل از نبوت و بعد از آن می‌دانند، نپذیرفته است.

۳-۶. اصول فقهی امامیه

مسلمات هر دین و مذهب، آموزه‌هایی است که به تواتر برای گروندگان آن مذهب نقل و با ادله استوار ثابت شده است؛ به نحوی که پیروان آن مذهب، تردید و مخالفتی را نسبت به آن روا نمی‌دارند. (مسعودی، ۱۳۸۹ ش، ص ۲۵۲) آموزه‌های فقهی از جمله این مسلمات است. طبرسی روایت ذیل را به دلیل مخالفت با اصول و مبانی فقهی مورد قبول خود را که نفی ولایت پسرعمو در ازدواج دختر عمو، و نفی ولایت برادر در ازدواج خواهر است، به نقد کشیده است.

طبرسی در خصوص سبب نزول آیه «وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ»

أَنْ يَنْكِحَنَّ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ؛ وقتی زنان را طلاق دادید و به مدت خویش رسیدند نباید که آن‌ها را از شوهر کردن منع کنید اگر به شایستگی به همدیگر رضایت داده‌اند» (بقره: ۲۳۲) از قول قتاده و حسن می‌گوید: این آیه درباره «معقل بن یسار» نازل شد که مانع خواهرش «جملاء» از ازدواج با شوهر اولش «عاصم بن عدی» می‌شد؛ زیرا عاصم او را طلاق داده و عده‌اش پایان یافته بود و مایل بود رجوع کند، ولی معقل مانع می‌شد، از این جهت آیه کریمه نازل شد. مفسر از قول سدی نیز نقل می‌کند که جابر بن عبدالله انصاری دخترعموی خودش را منع می‌کرد که با کسی ازدواج نماید لذا آیه فوق درباره او نازل شد.

طبرسی پس از ذکر این دو قول می‌گوید: ولی این دو نقل بنا بر مذهب ما (امامیه) درست نیست؛ زیرا به عقیده ما برای برادر و پسرعمو ولایتی نیست تا اینکه منع آن‌ها اثری داشته باشد. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۵۸۳)

بررسی و تحلیل

طبرسی این مطلب را که چه کسانی این روایات را نقل کرده‌اند، بیان نکرده است. با جستجو در این مورد مشخص شد که مفسران امامیه اغلب در تفاسیر خود، ذیل آیه مورد بحث به نقل چنین روایاتی نپرداخته و یا آیه را تفسیر نکرده‌اند. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۷۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۲۰؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۲۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۸۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۶۰) ابوالفتوح رازی نیز ذیل آیه به روایت معقل و جابر از قول برخی مفسران اشاره می‌کند، اما در نقد آن‌ها و بیان عقیده امامیه در این خصوص اشاره‌ای نمی‌کند. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۸۴) شیخ طوسی این دو روایت را آورده و سپس می‌گوید: این دو نقل بنا بر مذهب امامیه درست نیست؛ زیرا به عقیده ما برای برادر و پسرعمو ولایتی نیست. (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۲) نقد طبرسی و دیگران به روایت آمده در ذیل آیه ۲۳۲ سوره بقره مفهوم پیدا نمی‌کند؛ زیرا به فرض اینکه این روایت درست باشد و افرادی در امر ازدواج دیگران اعمال ولایت کرده باشند و آیه برای پایان دادن به این نوع ولایت نازل شده باشد، به اصل فقهی امامیه در امر ولایت خدشه‌ای نمی‌زند، مگر اینکه بگوییم روایت ناظر به این است که اصل ولایت برخی در ازدواج پذیرفته شده است و

آیه نازل شده تا آن را محدود کند. اگر مراد از روایت را همین بدانیم، پیداست که در فقه امامیه چنین سخنی جایی ندارد. علامه طباطبایی نیز در خصوص این دو روایت می‌گوید: برادر و پسرعمو بنا بر مذهب ائمه اهل بیت علیهم‌السلام، ولایتی نسبت به خواهر و دخترعمو ندارند، بنابراین اگر مسلم بگیریم که یکی از دو روایت درست است، و آیه درباره منع «معقل» و یا «جابر» نازل شده، قهراً باید بگوییم نهی در آن، نه در مقام تحدید کردن ولایت است، و نه جعل حکمی وضعی، بلکه فقط می‌خواهد ارشاد کند به اینکه مانع شدن از اینکه زن و شوهری دوباره به هم برگردند عمل زشتی است، و یا اگر در مقام بیان حکم تکلیفی باشد می‌خواهد کراهت و یا حرمت تکلیفی این عمل را برساند؛ حال این عمل چه از ناحیه برادر و یا پسرعمو باشد، و چه از ناحیه بیگانه. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۳۷۶)

اما از مفسران اهل سنت، طبری، ابن کثیر و سیوطی این روایات را در تفاسیر خود آورده‌اند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۹۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۷۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸۷)

۴. نتیجه‌گیری

با جستجو در تفسیر مجمع البیان مشخص شد طبرسی فقط به نقل روایت بسنده نکرده، بلکه در مواردی هرچند اندک روایات تفسیری را نقد کرده است. نقد سندی به‌ندرت در کلام مفسر دیده می‌شود ولی فراوانی نقد متنی روایات تفسیری مجمع البیان، به‌ویژه روایات سبب نزول بیشتر است. قرآن، سنت قطعی، عقل، تاریخ قطعی، اصول اعتقادی، و اصول فقهی امامیه، معیارهای طبرسی در نقد متنی روایات تفسیری است. ناگفته نماند اعتقاد به عصمت انبیا علیهم‌السلام معیار مفسر در نقد متنی اغلب روایاتی که در این پژوهش به آن‌ها پرداختیم، همچنین استناد و بهره‌گیری مفسر از برخی روایات واحد در نقد دیگر روایات، بیانگر این است که وی حجیت خبر واحد به‌طور مطلق را نفی نمی‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ناگفته نماند که طبرسی جدای از نقد سندی این روایت، متن آن را نیز نقادی کرده و می‌گوید: معنی

- روایت با عقل سازگار نیست؛ زیرا دلایل قطعی در دست داریم که انبیا معصوم هستند و مرتکب شرک و معصیت و طاعت شیطان نمی‌شوند. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۷۸۳)
۲. مقصود طبرسی کتاب *تنزیه الأنبياء* اثر سید مرتضی (۱۳۷۷ش) است. آقای معرفت نیز همین نقد سید مرتضی را از کتاب *تنزیه الأنبياء* ایشان نقل کرده‌اند. (معرفت، ۱۳۸۸ش، ص ۱۷۳)
۳. برای نمونه، عنکبوت: ۴۳؛ فرقان: ۴۴؛ آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱.
۴. در روایاتی که در ترتیب نزول سوره‌ها آمده، سوره زمر جزء سوره‌های مکی است. (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۷۰؛ معرفت، ۱۳۸۶ش، ص ۷۹)

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۶ق.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۵. أحذب، خلدون، *اسباب اختلاف المحلثین*، ریاض: دار السعودیه، ۱۴۰۵ق.
۶. ادلبی، صلاح‌الدین بن احمد، *منهج النقد المتن عند علماء الحدیث النبوی*، بیروت: دار الأفق الجدیده، ۱۴۰۳ق.
۷. اعظمی، محمد مصطفی، *منهج النقد عند المحلثین*، ریاض: مکتبه الکوثر، ۱۴۱۰ق.
۸. انصاری، شیخ مرتضی، *فرائد الأصول*، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۹. باجی، نصره و بستانی، قاسم، «*ائمه علیهم السلام و راهکارهای نقل فهم و نقد حدیث*»، مجله حدیث و اندیشه، شماره ۲۰، ۱۳۹۴ش، ص ۲۷-۵۴.
۱۰. بحرانی، سید هاشم، *البرهان فی علوم القرآن*، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۱۱. بیهقی، احمد بن حسین، *معرفة السنن والآثار*، دمشق: دار قتیبه، ۱۴۱۲ق.
۱۲. پاکتچی، احمد، *نقد متن*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۸ش.
۱۳. تمیمی، عبدالواحد، *شرح غرر و درر آمدی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.
۱۴. ثعلبی، احمد بن ابراهیم، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۵. جوابی، محمدطاهر، *جهود المحلثین فی نقد متن الحدیث النبوی الشریف*، تونس: مؤسسات عبدالکریم، بی‌تا.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ش.

- ۳۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۰
۱۷. حاج حسن، حسین، *نقد الحدیث فی علم الدرایة والروایة*، بیروت: بی نا، ۱۴۰۵ق.
۱۸. حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الأسناد*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۳ق.
۱۹. حویزی، عبد علی بن جمعه، *نور الثقلین*، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *الکفایة فی علم الروایة*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
۲۱. دمینی، مسفر عزم الله، *مقاییس نقد متون السنّة*، ریاض: بی نا، ۱۴۰۴ق.
۲۲. ذهبی، محمدحسین، *التفسیر والمفسرون*، بی جا: دارالکتب الحدیثیه، ۱۳۹۶ق.
۲۳. زمخشری، محمود بن عمر بن محمد، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۴. سبحانی، جعفر، *الحدیث النبوی بین الروایة والدرایة*، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۱۹ق.
۲۵. ———، *نقد محتوایی حدیث (برگرفته از سخنرانی آیت الله سبحانی در سومین نشست حدیث پژوهی در مدرسه عالی دارالشفاء قم)*، قم: سایت اندیشه، ۱۳۷۷ش.
۲۶. سلفی، محمد لقمان، *اهتمام المحلثین بنقد الحدیث سنناً و متناً*، ریاض: مکتبه الرشد، ۱۴۰۸ق.
۲۷. سلیمانی، داود، «معیارهای نقد حدیث»، *مجله اسلام پژوهی*، شماره ۳، ۱۳۸۵ش، ص ۶۳-۷۴.
۲۸. سید قطب، سید بن قطب بن ابراهیم، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق، ۱۴۱۲ق.
۲۹. سید مرتضی، علی بن حسین، *تنزیه الأنبیاء*، قم: دار الشریف الرضی، ۱۳۷۷ش.
۳۰. سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۱ق.
۳۱. ———، *الدر المنثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۲. صبحی صالح، علوم حدیث و مصطلحه، ترجمه دکتر عادل نادر علی، تهران: انتشارات اسوه، ۱۳۹۱ش.
۳۳. طالقانی، محمود، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ش.
۳۴. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ش.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تحقیق محمدجواد بلاغی تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
۳۶. ———، *مجمع البیان*، تهران: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰ش.
۳۷. طبری، محمد بن جریر، *الجامع البیان فی تأویل القرآن*، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۹. ———، *تهذیب الاحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۰. عتر، نورالدین، *منهج النقد فی علوم الحدیث*، دمشق: دار الفکر، ۱۴۱۸ق.
۴۱. عمری، محمد علی قاسم، *دراسات فی منهج النقد عند المحلثین*، اردن: دار النفاثین، ۱۴۲۰ق.

۴۲. عیاشی، حسین بن مسعود، کتاب التفسیر، تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۴۳. فتاحی زاده، فتحیه و افشاری، نجمه، «جایگاه نقد حدیث در وسایل الشیعه»، دوفصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۱، ۱۳۹۱ش، ص ۱۰۹-۱۴۳.
۴۴. فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، المفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۴۵. فرات کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۴۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، تهران: اسوه، ۱۴۱۴ق.
۴۷. فیض کاشانی، ملامحسن، الصافی، تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
۴۸. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم: دار الکتب، ۱۳۶۷ش.
۴۹. کریمی، فاطمه، بررسی و نقد روایات اسباب النزول در تفسیر مجمع البیان، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی، کرمانشاه، استاد راهنما: زهره نریمانی، ۱۳۹۴ش.
۵۰. کشی، محمد بن عمر، رجال، تحقیق حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۵۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
۵۲. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایة فی علم الدرایة، تحقیق محمدرضا مامقانی، قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۱۱ق.
۵۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۵۴. —، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۵۵. مدیرشانه چی، کاظم، علم الحدیث، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ش.
۵۶. مسعودی، عبدالهادی، وضع و نقد حدیث، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، ۱۳۸۹ش.
۵۷. معارف، مجید، «رابطه تاریخ و فهم و نقد حدیث»، مجله پژوهش دینی، شماره ۱۴، ۱۳۸۵ش، ص ۵۳-۷۰.
۵۸. معارف، مجید و مرادی، لعیا، «بررسی کاربرد عقل در نقد روایات»، دوفصلنامه علمی پژوهشی حدیث پژوهی، شماره ۱۸، ۱۳۹۶ش، ص ۸۵-۱۱۶.
۵۹. —، تنزیه الانبیا، به کوشش خسرو تقدسی نیا، قم: مؤسسه انتشارات ائمه، ۱۳۸۸ش.
۶۰. —، علوم قرآنی، قم: مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۶ش.
۶۱. معماری، داود، مبانی و روش های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه، قم: بوستان کتاب،

۳۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

۱۳۸۴ش.

۶۲. مفید، محمد بن محمد، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق حسین درگاهی، قم: کنگره شیخ مفید،

۱۴۱۴ق.

۶۳. مؤدب، سید رضا و همکاران، «حدیث‌شناسی قواعد و معیارهای نقد آن»، فصلنامه شیعه‌شناسی،

شماره ۱۱، ۱۳۸۴ش، ص ۳۸۱۱.

۶۴. هاشمی، محمود، بحوث فی علم الأصول (تقریرات آیت‌الله صدر)، بی‌جا: المجمع العلمی للشهید

الصدر، ۱۴۰۵ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۵

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۳-۵۴

واحدی نیشابوری و فضایل و روایات اهل بیت در الوسیط (کارکردها و اعتبار)

محمدعلی مهدوی راد*

روح‌الله شهیدی**

رحمان بخش بیجارزهی***

◀ چکیده

بهره جستن فرقه‌های اسلامی از احادیث یکدیگر یا نقل احادیثی با موضوع محوری مورد اهتمام دیگران، از دغدغه‌های دانشمندان آن‌ها در سده‌های مختلف اسلامی بوده و در گذر تاریخ فراز و فرودهایی داشته است. واحدی نیشابوری از مفسران اثرگذار قرن پنجم هجری است که در تفسیر الوسیط، فضایل اهل بیت و روایات منقول از اهل بیت (علیهم‌السلام) را آورده است. این مقاله با رویکرد توصیفی تحلیلی چنین دست یافته است که او در ترسیم فضای نزول آیات، شناخت فضایل آیات، ایضاح مراد ظاهری آیات و گاه بیان مصادیقی که در دایره شمول آیات قرار می‌گیرند، از این روایات بهره برده است. واکاوی نحوه تعامل وی با این احادیث نشان می‌دهد که او معمولاً احادیثی از این دست را معتبر می‌شمارد مگر اینکه با اصول بنیادین باور او در تعارض باشد یا در برابر قول اکثریت مفسران قرار گرفته باشد. در این صورت یا چون روایت مربوط به تطبیق آیه تطهیر بر اهل بیت (علیهم‌السلام)، نقل‌های دیگر را رجحان می‌دهد یا چون روایت مربوط به ابلاغ سوره برائت از سوی امام علی (علیه‌السلام)، عدم دلالت آن بر افضلیت ایشان را تبیین می‌کند.

◀ **کلیدواژه‌ها:** واحدی، فضایل اهل بیت (علیهم‌السلام)، روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)، کارکردها، اعتبار.

* دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران، نویسنده مسئول / mahdavidrad@ut.ac.ir

** استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران / shahidi@ut.ac.ir

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی / bijarzehi@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۰/۲

تاریخ دریافت: ۹۸/۵/۱۲

۱. مقدمه

در میان هریک از فرقه‌های اسلامی، بهره جستن از مراجع و مصادر مورد قبول دیگر فرقه‌ها، از جمله احادیث منقول از افراد مورد اعتماد آن‌ها، مسئله‌ای حائز اهمیت بوده است.^۱ این مسئله با گذر تاریخ حساسیت بیشتری یافته و اندک‌اندک به مرحله‌ای رسیده است که عالمان مذاهب گونه‌گون اسلامی، عملاً راه استفاده از احادیث فرقه‌های دیگر را بر خود بسته‌اند. فضایل قرآنی اهل بیت (علیهم‌السلام) و روایات منقول از آن‌ها در شمار این احادیث است که در سده‌های نخستین، در مصادر تفسیری و روایی نوعاً نقل شده، به دیده اعتبار نگریسته و در روند تفسیر به کار بسته می‌شدند. پژوهش حاضر، واحدی نیشابوری از مفسران اثرگذار اهل سنت در قرن پنجم هجری را برگزیده است و می‌کوشد تا از رهگذر گردآوری فضایل و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) در الوسیط او، به پرسش‌هایی چند پاسخ دهد؛ نظیر آیا او در تفسیر خویش روایاتی از این دست را به کار می‌گیرد؟ اگر پاسخ مثبت است، کاربرد آن‌ها در کدام یک از گستره‌های تفسیری است؟ شناخت فضای نزول، بازشناخت مفردات و لغات قرآنی، فضایل آیات و سوره، تبیین معنای استعمالی آیات، گسترش معانی قرآنی در عرصه‌های مختلف، بیان مصادیق آیات و...؟ افزون بر تأمل در اصل کارکرد این روایات در تفسیر واحدی، باید نگریست که او آیا این روایت را به دیده اعتبار و حجیت می‌نگرد، یا صرفاً از باب نقل آرا و احادیث مفسران سلف، آن‌ها را در ضمن منقولات دیگر می‌آورد؟ آیا در همه عرصه‌ها و موضوعات، بر اعتبار آن‌ها گردن می‌نهد؟ در رویارویی این روایات با دیگر دیدگاه‌های تفسیری چه می‌کند و چه ضوابطی برای نشان دادن رجحان یا عدم رجحان آن‌ها دارد؟ به دیگر سخن در نگاه اول، تفسیر الوسیط واحدی ملغمه‌ای از روایات تفسیری و بررسی‌های ادبی و زبانی می‌نمایاند که در نقل احادیث از صحت و سقم آن چشم پوشیده و سعی شده است منقولات موجود در میراث تفسیری، از جمله روایات در پیوند با خاندان نبوت، بی‌درنگ نقل گردد. در این میان، شافعی بودن واحدی و شاگردی او نزد ثعلبی، که به نقل روایات فضایل اهل بیت شهره است، هم در بدو امر می‌تواند مؤیدی بر عدم اعمال ارزیابی درباره این احادیث باشد. اکنون باید نگریست که آیا پس از دقت در اموری چون بسامد تکرار نقل‌ها، نحوه چینش روایات، هم‌نوا یا

همنوا بودن روایت با تفسیر و نظر شخصی واحدی و... هم انگاره پیشین تأیید می‌شود و واحدی در قامت مفسری ظاهر می‌گردد که بی تأمل به نقل روایات می‌پردازد یا آنکه معیارها و اصولی در اعتبارسنجی آن‌ها دارد.

درباره واحدی و اندیشه‌های تفسیری او می‌توان به کتاب *الواحدی و منهجه فی التفسیر* اثر دکتر جوده محمد محمد مهدی اشاره کرد.^۲ این کتاب به صورت عام و کلی از واژه‌شناسی، مسائل نحوی، قرائات، روایات، احکام فقهی، مسائل کلامی و... تفاسیر واحدی را مورد بررسی قرار داده است و در موضوع مورد بحث ما، فضایل و روایات اهل بیت و سویه‌های دیگر آن چون گونه‌های کاربرد روایات یا اعتبار و حجیت آن‌ها، بحث دقیق و مشخصی ندارد.

۲. نگاهی به زندگی علمی و کتاب الوسیط واحدی

ابوالحسن علی بن احمد بن محمد بن علی بن متویه واحدی نیشابوری شافعی (م ۴۶۸ق) در نیشابور به دنیا آمد و در همان‌جا علوم مختلف را آموخت. ابوالفضل احمد بن محمد بن عبدالله عروزی صفار (م ۴۱۶ق)، از شاگردان خاص ابوالعباس اصم و ابو منصور ازهری و ابو اسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم ثعلبی نیشابوری (م ۴۲۷ق)، صاحب تفسیر *الکشف و البیان*، از اثرگذارترین استادان او هستند. توصیف او به «استاذ عصره فی النحو و التفسیر» (یافعی، ۱۳۳۸ق، ج ۳، ص ۹۶)، «کان إماماً بارعاً محدثاً» (ابن تعزی بردی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۰۴)، «قرأ الحدیث علی المشایخ و أدرك السند العالی و سار الناس إلی علمه و استفادوا من فوائده» (قفطی، ۱۳۶۹ق، ج ۲، ص ۲۲۳) جایگاه ارجمند او در ادب حدیث و تفسیر را می‌رساند. او در زمینه تفسیر، صاحب *اسباب النزول و سه‌گانه البسیط، الوسیط و الوجیز* است.

البسیط تفسیر مفصل و گسترده اوست که از زوایای مختلف لغوی، نحوی، روایی، کلامی، فقهی و... آیات قرآن را کاویده است. او در مقدمه این تفسیر تصریح می‌کند که تفسیر هر آیه را با سخن ابن عباس، در صورت وجود، آغاز می‌کنم و این نکته اهمیت و اعتبار آرای تفسیری ابن عباس را از دیدگاه او نشان می‌دهد. (واحدی نیشابوری، ۱۳۳۰ق، ج ۱، ص ۵۰) *الوجیز* مختصرترین تفسیر اوست که در آن به آرای مورد اعتماد از ابن عباس یا مفسرانی که از منظر او جایگاهی همانند ابن عباس دارند، بسنده کرده

است. (همو، ۴۱۵ق[الف]، ص ۵۰) این مطلب هم از اهمیت نظرات ابن عباس نزد واحدی حکایت می‌کند. اما الوسیط تفسیری است که پس از دو تفسیر پیشین و با هدف نگارش تفسیری دور از تطویل و ایجاز نگاشته شده است. او در مقدمه تفسیر خویش بر اهمیت تفسیر مأثور و اخذ و شنیدن از مفسرانی که مستقیم یا از رهگذر روایت، تنزیل را به نظاره نشسته‌اند، انگشت می‌نهد. (همو، ۴۱۵ق[ب]، ج ۱، ص ۴۷-۵۰) به دیگر سخن، الوسیط تفسیری است که نه چون الوجیز چنان مختصر و منحصر به منقولات ابن عباس است که نتوان درباره دیدگاه‌های تفسیری و اعتبارسنجانه واحدی در آن سخن گفت و نه مانند البسیط چنان گسترده و درازدامن است که نظرات واحدی درباره روایات و کاربرد آن‌ها در میان انبوهی از بررسی‌های ادبی و... رخ پنهان کرده باشد.

۳. فضایل اهل بیت (علیهم‌السلام) در الوسیط

روی هم رفته پانزده روایت در پیوند با فضایل اهل بیت در الوسیط ذکر شده است. در ادامه، این منقولات بر اساس کارکرد تفسیری آن‌ها از منظر واحدی ذکر و نحوه تعامل واحدی با آن‌ها و میزان اعتبارشان از دیدگاه وی بررسی می‌شود.

۳-۱. کارکردها

۳-۱-۱. ترسیم فضای نزول

هشت روایت از روایات پیش‌گفته (۳۳/۵۳ درصد روایات فضایل)، زمینه‌ها و شرایط نزول یک یا چند آیه و گاه بازتاب‌ها یا ماجراهای روی داده پس از نزول آن‌ها را آشکار می‌سازد.

آیه «وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» (انسان: ۸) از آیات معروف در این زمینه است. واحدی از عطا و او از ابن عباس نقل می‌کند که علی بن ابیطالب (علیه‌السلام) یک شب تا صبح نخلستانی را در مقابل مقداری جو آبیاری کرد. چون صبح شد، جو را تحویل گرفت و ثلث آن را آرد کرد و از آن حریره (نوعی حلوا) درست کرد. وقتی حریره آماده شد، مسکینی آمد و اظهار گرسنگی کرد؛ ایشان غذای آماده را به مسکین داد. سپس به همراه خانواده ثلث دیگر را آرد کرده، حریره درست کردند. وقتی که حلوا آماده خوردن شد، یتیمی در منزل امام را زد و طلب غذا کرد. امام این بار هم

غذای خانواده را به یتیم داد و ثلث باقی مانده جو را آرد کرده، حلوا ساخت که این بار اسیری آمد و طلب غذا کرد. امام بار دیگر غذای آماده را به اسیر دادند و آن روز را گرسنه و بدون غذا سپری کردند. (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۴، ص ۴۰۱) واحدی به همین روایت بسنده کرده، در مقابل آن هیچ روایت دیگری نمی آورد و چنین می نماید که با اعتبار آن مخالفتی ندارد.

آیه مباهله («فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتِهَلْ فَتَنْجَعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» آل عمران: ۶۱) نیز از دیگر آیاتی است که واحدی آن را به استناد روایتی با اهل بیت علیهم السلام پیوند می زند. بنا بر روایت منقول از سعد بن ابی وقاص چون این آیه نازل شد، پیامبر صلی الله علیه و آله حضرت علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام و حضرت حسن و حضرت حسین علیهم السلام را جمع کرد و فرمود: «هولاء اهلی». (همو، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۱، ص ۴۴۵) در اینجا نیز نیشابوری فقط همین روایت را آورده است. او نه فقط نقل مخالفتی در برابر آن نمی آورد، بلکه درصدد دفاع از تطبیق فحوای آیه با روایت و ماجرای پسینی آن نیز برمی آید. گویا در اشتمال آیه بر امام علی علیه السلام به صورت مشخص تطبیق «أنفسنا» بر امام شبهاتی وجود داشته است. از این رو واحدی بلافاصله پس از نقل روایت با شواهدی از فرهنگ عربی و قرآن نشان می دهد که نفس لزوماً بر شخص خود انسان اطلاق نمی شود و معانی دیگر نیز دارد. او می گوید که تازیان، پسرعمو را نفس می خوانند و در آیه «وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ» (حجرات: ۱۱) مراد از «أنفس»، برادران مؤمن است. (همان جا)

واحدی به نقل از کلبی و مجاهد از ابن عباس، نزول آیه «الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَشْوَاهَهُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ سِرًّا وَ عَلَانِيَةً» (بقره: ۲۷۴) را درباره انفاق چهار درهم از سوی امام علی علیه السلام دانسته است. (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۱، ص ۳۹۲) البته او پس از این، اقوالی دیگر نیز در این زمینه گزارش کرده است. برای نمونه آورده اند که ابن عباس این آیه را عام و دربردارنده تمام کسانی می داند که برای جهاد در راه خدا اسب زین می کنند و آشکارا و نهان در راه او انفاق می کنند و در روایتی مرفوع از پیامبر صلی الله علیه و آله نیز بدین مطلب اشاره شده است. (همان جا) اما میان این اقوال تعارض مستقری وجود ندارد، چه از قبل عام و خاص هستند. از همین روی می توان بر اعتبار روایت مبنی بر نزول آیه درباره امام

علی علیه السلام از نظر واحدی گردن نهاد. مقدم ساختن آن بر دیگر آرای تفسیری می‌تواند مؤیدی بر اعتبار آن باشد.

بر پایه روایتی از سعید بن جبیر از ابن عباس، آیه «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ» (سجده: ۱۸) در پی گفت‌وگو و منازعه امام علی علیه السلام و ولید بن عقبه نازل شد و بدین سان مصداق عصر نزولی، مؤمن امام علی علیه السلام و فاسق ولید خواهد بود. (واحدی، ۱۴۱۵ق[ب]، ج ۳، ص ۴۵۴). ذیل این آیه در الوسیط، همین تکروایت آمده و چنین می‌نماید که واحدی آن را تلقی به قبول کرده است.

در نقلی از عطا در تفسیر نیشابوری آمده است: «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (زمر: ۲۲) درباره علی علیه السلام و حمزه و ابولهب و فرزندان نازل شده است. (واحدی، ۱۴۱۵ق[ب]، ج ۳، ص ۵۷۷) البته این دیدگاه پس از نقلی از مقاتل آمده است که نزول آیه را مربوط به پیامبر صلی الله علیه و آله و ابوجهل می‌انگارد. گویا واحدی دیدگاه اخیر را به‌عنوان سبب نزول آیه رجحان می‌نهد، چه شأن نزول آیه ۲۴ از همین سوره «أَفَمَنْ يَتَّقِي بِوَجْهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (زمر: ۲۴) را نیز ابوجهل می‌آورد. (همو، ۱۴۱۵ق[ب]، ج ۳، ص ۵۷۹). در عین حال، واحدی بر روایت دیگر خرده‌ای نگرفته است و می‌توان گفت که از مقوله تسری آیه بر مصادیق افزون بر مورد و مصداق نزول است و با آن منافاتی ندارد.

چنان‌که واحدی می‌گوید، مجاهد نزول «أَفَمَنْ وَعَدْنَاهُ وَعْدًا حَسَنًا فَهُوَ لَاقِيهِ كَمَنْ مَتَّعْنَاهُ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الْمُحْضَرِينَ» (قصص: ۶۱) را درباره علی علیه السلام و حمزه و ابوجهل می‌داند. (واحدی، ۱۴۱۵ق[ب]، ج ۳، ص ۴۰۵) مفسر پیش از این خود آیه را عام و شامل هر مؤمن فرمانبردار و کافر دنیامدار معنا کرده و از قتاده نیز در همین راستا نقلی آورده است. اما با توجه به عدم نقد واحدی و همچنین نبود تعارض میان اقوال پیش‌گفته، می‌توان اعتبار سبب نزول گفته‌شده را پذیرفت.

در نقلی از مکحول آمده است که رسول خدا پس از نزول «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (عنکبوت: ۵)، آن را بر امام علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام قرائت کرده است. (واحدی، ۱۴۱۵ق[ب]، ج ۳، ص ۴۱۳) واحدی با این نقل نشان می‌دهد پیامبر صلی الله علیه و آله اهل بیت را در ابلاغ و آموختن قرآن مقدم می‌داشته، و نقل

دیگری هم در عرض یا مقابل آن ذکر نکرده است.

نمونه‌های پیش‌گفته نشان می‌دهد که واحدی از نقل فضایل اهل بیت علیهم‌السلام و کاربست آنان در تفسیر آیات ابایی ندارد. اگر نمونه‌های نقل‌شده را دوباره از نظر بگذرانیم، مشاهد می‌کنیم که درون‌مایه آن‌ها با اصول اعتقادی مورد مناقشه میان فرق اسلامی چندان در تضاد نیست. اما چنین می‌نماید که واحدی در مواردی که روایت را با اصول اعتقادی خویش را ناسازگار یابد، در تبیین و توجیه آن می‌کوشد. نمونه زیر دلیل بر این مدعاست.

او به نقل از مفسران^۳ می‌آورد که نخست خلیفه اول مسئول ابلاغ ۴۰ آیه ابتدایی سوره براءت شد و سپس پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، علی علیه‌السلام را مأمور ابلاغ قرار داد. (همان، ج ۲، ص ۴۷۷) از این نقل افضلیت علی علیه‌السلام بر جناب ابوبکر برمی‌آید؛ از همین روی واحدی می‌کوشد تا این برداشت را از میان بردارد. او در این راه، از سخنان زجاج و جاحظ بهره می‌جوید. زجاج به عادات و عرف عرب اشاره می‌کند که در پیمان بستن یا نقض پیمان مردی از قبیله فرد متولی می‌شد. جاحظ هم بر این نکته انگشت می‌نهد که در این سفر، ابوبکر امام و پیشوا و علی علیه‌السلام مأموم و تابع بوده است و دلیل ابلاغ پیام را هم رسم پیش‌گفته عرب می‌داند که پیمان یا نقض آن به دست رئیس قبیله یا فردی از قبیله او مانند برادر یا عمو و... رخ می‌بسته است. واحدی برای محکم کردن این نکته به حدیث به باور خود صحیح از طریق بخاری از ابوهریره استناد می‌کند که ابوبکر، به روز عید قربان، ابوهریره را در زمره اعلام‌کنندگان پیام پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مبنی بر اینکه از امسال به بعد هیچ مشرکی اجازه آمدن را به مکه و حج ندارد و همچنین هیچ کس اجازه ندارد به صورت عریان و برهنه طواف کند، فرستاده و امام علی علیه‌السلام هم همراه آنان براءت و همین پیام را اعلام می‌کرده است. (همان، ج ۲، ص ۴۷۸)

۳-۱-۲. ایضاح مفهومی

چهار روایت از روایات فضایل (۲۶/۶۶ درصد روایات فضایل) به تبیین معنای استعمالی عبارات قرآن و تفصیل محتوای آیه در عرصه‌های اعتقادی، تاریخی و فقهی می‌پردازند.

ذیل «وَوَرَّثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنَاطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنِّ

هذا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ» (نمل: ۱۶)، واحدی در تبیین «منطق الطیر» طی روایتی مفصل، ترجمان صدای پرندگان مختلف را از ابن عباس نقل می‌کند، از جمله اینکه چکاوک در آواز خویش می‌گوید: «اللهم العن مبغضی محمد و آل محمد» (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۳، ص ۳۷۲) پیش از این روایت «الدیک الأبیض صدیقی و صدیق صدیقی و عدوی و عدو عدوی» را می‌آورد و اینکه او در آواز خویش «اذکروا الله یا غافلین» می‌گوید. (همان، ج ۳، ص ۳۷۱) چنین به نظر می‌آید که واحدی با این روایات مشکلی ندارد؛ به‌ویژه که روایت اول را از ابن عباس، مفسری که در کانون توجه اوست، آورده است.

آیه «إِنَّ الَّذِينَ تَوَكَّلُوا مِنْكُمْ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَ لَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (آل عمران: ۱۵۵) در حال و هوای جنگ احد نازل شده است. سهل بن سعد در روایتی مجروح شدن پیامبر ﷺ در جنگ احد و تیمارداری فاطمه عليها السلام و علی عليه السلام از ایشان را گزارش می‌کند. (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۱، ص ۵۰۵) واحدی در برابر این روایت، روایت دیگری نیآورده است.

درباره مفهوم «قربی» در آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری: ۲۳) اختلافاتی وجود دارد. یکی از اقوال آن است که مراد علی عليه السلام و فاطمه عليها السلام و فرزندان ایشان است. واحدی این قول را از سعید بن جبیر از ابن عباس نقل کرده است. (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۴، ص ۵۲) البته این تنها دیدگاهی نیست که واحدی گزارش کرده است، بلکه او دو نظر دیگر را نیز آورده و آن‌ها را بر تفسیر بالا مقدم نیز داشته است. (همان، ج ۴، ص ۵۰-۵۱)

۱. دیدگاه قتاده، مقاتل، سدی، ضحاک و نقل والبی و عوفی از ابن عباس: دوستی پیامبر ﷺ و حرمت داشت پیوند و قرابت میان خود و ایشان؛

۲. دیدگاه حسن بصری و روایت مجاهد از ابن عباس از پیامبر ﷺ دوستی خداوند و نزدیکی و قرب به او از رهگذر طاعت و فرمانبرداری.

با توجه به کثرت باورمندان به دیدگاه نخستین و تقدیم آن و دیدگاه دوم بر تفسیر «قربی» به خویشان پیامبر ﷺ، چنین به نظر می‌رسد که دو معنای پیش گفته، نزد واحدی رجحان داشته‌اند؛ هرچند که این به معنای نادرست و بی‌اعتبار دانستن دیدگاه دیگر نیست، مؤید این مطلب آن است که واحدی پس از بررسی‌های بالا، ادعای نسخ آیه با

آیات «قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ» (ص: ۸۶) و «قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ» (سبأ: ۴۶) به بونه نقد می‌نهد. به باور او، ادعای بر متصله دانستن استثنا در آیه ۲۳ سوره شوری قرار دارد، حال آنکه استثنا در حقیقت منقطع است. اما نکته‌ای که با بحث ما در پیوند است، آنکه واحدی معتقد است که گردن نهادن بر نسخ آیه بدین معناست که مودت پیامبر ﷺ، مودت خاندان و نزدیکان پیامبر و تقرب به خدا از رهگذر طاعت، نسخ شده باشد، حال آنکه چنین مطلبی صحیح نیست. (واحدی، ۴۱۵ [ب]، ج ۴، ص ۵۳) می‌بینیم که او در تحلیل خویش، هر سه دیدگاه مذکور را وارد کرده و ظاهراً آن‌ها را مانعة الجمع نمی‌دانسته است.

بی‌شک آیه تطهیر و به‌ویژه تعیین مصداق اهل بیت ﷺ یکی از چالش‌های تفسیری میان فرقه‌های مختلف اسلامی بوده است. واحدی ذیل این آیه روایتی از ابو سعید خدری می‌آورد که این کلام الهی را منحصر به پیامبر ﷺ و فاطمه علیها السلام و علی و حسن و حسین علیهم السلام دانسته است. (همان، ج ۳، ص ۴۷۰) اما وجود شواهدی چند نشان می‌دهد که واحدی این تفسیر را ترجیح نداده است. او خود مراد از اهل بیت را زنان پیامبر می‌داند، زیرا ایشان در بیت و خانه پیامبر ﷺ بوده‌اند. او این سخن را قول مفسران بسیاری چون کلبی، مقاتل، عکرمه و ابن عباس (به روایت سعید بن جبیر) می‌داند. واحدی در بیان استدلال و دلیل اینان نیز کوشیده و دلیل آن‌ها را سیاق و خطابات ماقبل و مابعد آیه - که روی سخن همه آن‌ها زنان پیامبر است - می‌داند و عدول از ضمیر مؤنث به مذکر را در فقره مورد نظر، به وجود پیامبر میان ایشان تعلیل می‌کند. بنابراین مشاهده می‌شود در اینجا نیز که آیه در کشاکش‌های کلامی، رنگ و بوی ایدئولوژیک به خود گرفته، واحدی در راستای تطبیق آن با اصول مسلم و پذیرفته خویش تلاش می‌کند.

۳-۱-۳. بیان مصداق

در دو روایت از روایات در پیوند با اهل بیت ﷺ (۱۳/۳۳) درصد روایات فضایل) دیده می‌شود که به مناسبت «إِذْ أُنْبِثَتْ أَشْقَاهَا» (شمس: ۱۲) پیامبر ﷺ ضمن معرفی پی‌کننده ناقه صالح به‌عنوان اشقی اولین، در پیشگویی شهادت امام علی علیه السلام، قاتل او را «أشقی الآخرين» معرفی می‌کند و بدین سان مصداقی دیگر از «أشقی» را در دوران پس از عصر نزول باز می‌شناسانند. محتوای این روایات توسط صهیب بن سنان و عمار یاسر

گزارش شده است. (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۴، ص ۴۹۹)

۳-۱-۴. استناد به قرآن

در روایتی به نقل از ابو بریده اسلمی (۶/۶۶٪ روایات فضایل) آمده است که پیامبر ﷺ بر منبر خطبه می خواند و امام حسن و امام حسین علیهما السلام که در آن زمان کودکانی خردسال بودند، وارد مسجد شدند و می خواستند که از میان صفوف مردمان گذر کرده و خویش را به پیامبر برسانند ولی به علت فشرده گی صفوف بر این امر قادر نبودند. پیامبر که چنین دید، خطبه را قطع کرد، از منبر فرود آمد و آن ها را بر دوش گرفته و با خود بر منبر برد و در بیان دلیل کار خویش، به آیه «إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ» (تغابن: ۱۵) استناد کردند. (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۴، ص ۳۰۹) واحدی ذیل این آیه همین روایت را آورده و مطلبی در مقابل و مخالف آن بیان نکرده است.

۳-۲. اعتبار

ابتدا در جدول زیر روایت فضایل یادشده را به تفکیک ناقلان، طبقه آنان و کارکرد روایت از نظر می گذرانیم.

ناقل اصلی	طبقه ناقل	تعداد روایات	کارکرد روایت و آیه مربوط به آن	درصد نسبت به کل روایات
ابن عباس	صحابی	۵ روایت	ترسیم فضای نزول (انسان: ۸؛ بقره: ۲۷۴؛ سجده: ۱۸) ایضاح مفهومی (نمل: ۲۶؛ شوری: ۲۳)	۳۳/۳۳٪
سعد بن ابی وقاص		۱ روایت	ترسیم فضای نزول (آل عمران: ۶۱)	۶/۶۶٪
سهل بن سعد		۱ روایت	ترسیم فضای نزول (آل عمران: ۶۱)	۶/۶۶٪
ابو بریده اسلمی		۱ روایت	استناد به قرآن (تغابن: ۱۵)	۶/۶۶٪
صهیب بن سنان		۱ روایت	بیان مصداق (شمس: ۱۲)	۶/۶۶٪
عمار یاسر		۱ روایت	بیان مصداق (شمس: ۱۲)	۶/۶۶٪
ابو سعید خدری		۱ روایت	ایضاح مفهومی (احزاب: ۳۳)	۶/۶۶٪
عطا بن ابی رباح		تابعی	۱ روایت	ترسیم فضای نزول (زمر: ۲۲)
مجاهد بن جبر	۱ روایت		ترسیم فضای نزول (قصص: ۶۱)	۶/۶۶٪
مکحول	۱ روایت		ترسیم فضای نزول (عنکبوت: ۵)	۶/۶۶٪
مفسران	—	۱ روایت	ترسیم فضای نزول (توبه: ۴۰ آیه ابتدایی)	۶/۶۶٪

چنان‌که دیده می‌شود، نزدیک به ۸۰٪ این روایات از صحابه، به‌ویژه ابن عباس گزارش شده است. پیش از این از اهمیت و اعتبار منقولات اصحاب پیامبر و به‌ویژه ابن عباس از منظر واحدی سخن گفتیم و بر این اساس می‌توان اعتبار بدوی منقولات بالا را از منظر او نتیجه گرفت. با این حال، قضاوت نهایی در این باره پس از بررسی تعامل عملی او با این روایات در روند تفسیر، ممکن و شدنی است. در قسمت پیشین و به هنگام بیان کارکردهای تفسیری روایات فضایل دیدیم که تنها در دو مورد واحدی در راستای تأویل روایت یا کاستن از اعتبار آن کوشید. یک بار در ماجرای ابلاغ آیات نخستین سوره براءت توسط امام علی علیه السلام و برداشت فضیلت او و بار دیگر در تعیین مصداق اهل بیت علیهم السلام در آیه تطهیر؛ یعنی موضوعاتی که در مجادلات کلامی فرق اسلامی محل مناقشه است. می‌توان گفت که واحدی با اعتبار سایر روایات مسئله‌ای ندارد.

۴. روایات منقول از اهل بیت در الوسیط

روی هم رفته در ۲۶ روایت از روایت الوسیط واحدی، اهل بیت نقش آفرین‌اند. این روایات، کارکردها و اعتبار آن‌ها را به ترتیب تاریخی مرور می‌کنیم.

۱-۴. روایات امام علی علیه السلام

از میان اهل بیت علیهم السلام، امام علی علیه السلام بیشترین حجم روایات در الوسیط واحدی را دارد و در ۱۸ روایت به چشم می‌آید. از این شمار، ۸ روایت منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله و به تعبیر مصطلح الحدیثی مرفوع است و ۱۰ تا اقوال خود امام علی علیه السلام یا حدیث موقوف است.

۱-۱-۴. روایات مرفوع امام علی علیه السلام

۱-۱-۱-۴. کارکردها

تمامی روایات امام علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله در راستای ایضاح معنایی آیات هستند و در عرصه‌های مختلف اعتقادی و فقهی به تبیین یا بسط مفاهیم قرآنی پرداخته است.

الف. ایضاح معنایی در گستره اعتقادی

در پاره‌ای از آیات قران از سنت‌های خداوند و قوانین الهی سخن گفته شده و واحدی روایتی را از رهگذر امام علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله در راستای روشن‌داشتن آن‌ها نقل کرده است؛ مانند آیه «فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ وَأَمَّا

مَنْ بَخِلَ وَ اسْتَعْنَى وَ كَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَيُسْرُهُ لِّلْغُسْرَى» (لیل: ۵-۱۰) که پیامبر ﷺ بیان می‌کنند به‌رغم مقدر بودن سعادت و شقاوت، باید انسان بر اعمال مداومت کند؛ زیرا انجام اعمال خیر بر سعادت‌مند آسان و بر شقی دشوار است. (واحدی، ۱۴۱۵ق[ب]، ج ۴، ص ۵۰۴) واحدی به ذکر همین روایت درباره آیه بسنده کرده است. یا ذیل آیه «وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَغْفُوا عَنْ كَثِيرٍ» (شوری: ۳۰) در روایت نبوی آمده که تمامی جراحات‌ها و لغزش‌های پا در دنیا عقوبت گناه‌های انسان است و خداوند عادل در قیامت دیگر بر آن گناهان مؤاخذه نمی‌کند. (واحدی، ۱۴۱۵ق[ب]، ج ۴، ص ۵۵) واحدی خود پیش از «ما أصابکم...» را ضربه سنگ، لغزش پا و بالاتر از آن معنا کرده و همچنین روایتی هم‌مضمون با روایت امام، از حسن بصری نقل می‌کند. (همان، ج ۴، ص ۵۴-۵۵) همچنین در آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (مریم: ۹۶) بیان شده است که «ود» نتیجه ایمان و عمل صالح است. در روایت مرفوعی از امام علی علیه السلام مراد از ود را محبت این افراد در قلب‌های مؤمنان و صالحان دانسته شده است. (واحدی، ۱۴۱۵ق[ب]، ج ۳، ص ۱۹۷) واحدی پیش از این، با مقولاتی از ابن عباس، مجاهد، هرم بن حیّان و روایتی مرفوع به نقل از ابو هریره، مضمونی تا حدودی مشابه با روایت امام علی علیه السلام آورده است. (همان‌جا)

بخش دیگری از ایضاح‌های مفهومی روایات امام علیه السلام، به موضوع نبوت مربوط می‌شود. از آیه «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (شوری: ۵۲) و فقره «ما كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ» شاید شائبه مشرک بودن پیامبر اسلام پیش از نبوت برآید. پیامبر صلی الله علیه و آله در گفت‌وگویی با امام علی علیه السلام تصریح می‌کند که قبل از آگاهی از قرآن و کتاب، بتی نپرستیده و خمیری ننوشیده و می‌دانسته که باور قومش کفرآمیز بوده است. (واحدی، ۱۴۱۵ق[ب]، ج ۴، ص ۶۲). نیشابوری پیش از این روایت اقوالی را نیز آورده است مانند قول محمد بن اسحاق بن خزیمه که بر آن بوده است که پیامبر قبل از وحی قرآن را نمی‌شناخت و شرایع و معالم ایمان را که جزء ایمان است، نمی‌شناخت. او به آیه «مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ» استناد کرده است که به باور او مراد از ایمان نماز (یکی از شرایع) است. واحدی همچنین باور استاد خود ابو اسحاق را

می آورد که آیه را مربوط به قبل از بلوغ پیامبر ﷺ می داند که در طفولیت ایمان را نمی شناخته است. همچنین حسین بن فضل بجلی معتقد است که مضافی قبل از ایمان حذف شده است و تقدیر آیه را چنین می داند: «ما کنت تدری ما الکتاب و لا (أهل) الایمان.» و آنگاه می گوید متکلمان همداستان اند که رسولان قبل از وحی مؤمن بوده اند و پیامبر قبل از وحی به دین ابراهیم بوده است. (همان، ج ۴، ص ۶۱) چنان که می بینیم هیچ یک از این اقوال مخالفتی با روایت پیش گفته ندارد.

در روایتی دیگر، به مناسبت آیه «وَجِئَ یَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ یَوْمَئِذٍ یَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى» (فجر: ۲۳) چگونگی احوال جهنم در قیامت از سوی پیامبر ﷺ تبیین می شود، بدین سان که هفتاد هزار فرشته با هفتاد هزار لگام جهنم را می کشند و در این هنگامه انسان ها به خویش دل مشغول اند، جز پیامبر اکرم که در فکر امت خویش است. آنچه واحدی از گروهی از مفسران نقل می کند یا روایتی که از ابن مسعود، از پیامبر ﷺ نقل می کند، درون مایه مشابه با گزارش پیشین دارد.

ب. ایضاح ایضاح معنایی در گستره فقهی

واحدی ذیل آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمْ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً» (نساء: ۲۳) این روایت پیامبر ﷺ را می آورد هر محرمیتی که از طریق نسب ایجاد می شود، از رهگذر رضاع نیز پدید می آید. واحدی به صراحت این حدیث را مبنا قرار داده و بلافاصله پس از آن می نویسد: «فتبیت بهذا الحدیث أن السبع المحرمات بالنسب علی التفصیل الذی ذکره الله محرمات باللبن.» (واحدی، ۴۱۵ق [ب]، ج ۲، ص ۳۲)

پس از آیات «الَّذِينَ لَا يَكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره: ۲۷۵) و «وَلَا تَقْرَبُوا الرِّبَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (اسراء: ۳۲) به نقل از امام علی (ع) از پیامبر ﷺ، از لعنت رسول خدا بر ربا دهنده، رباگیرنده، کاتب معامله ربوی و دو شاهد معامله ربوی (واحدی، ۴۱۵ق [ب]، ج ۱، ص ۳۹۵) و همچنین

ضررهای دنیوی و اخروی زنا (همان، ج ۳، ص ۱۰۶) سخن رفته است. در هیچ یک از این دو نمونه، مفسر نقلی مخالف نیاورده و بر آن‌ها هم خرده‌ای نگرفته است.

۴-۱-۲. اعتبار

در تمامی نمونه‌هایی که گذشت (۵) ایضاح معنایی در گستره اعتقادی + ۳ ایضاح معنایی در گستره فقهی)، هیچ قرینه‌ای دال بر عدم موافقت واحدی با مضمون روایات وجود نداشت و در بیشتر روایات، یا نقل‌هایی هم‌راستا وجود داشت یا فقط به همان روایت بسنده شده بود و در یک مورد، واحدی به صراحت حدیث را مستند نظر فقهی خویش ساخته بود. از این رو اعتبار این احادیث از دیدگاه واحدی را می‌توان نتیجه گرفت.

۴-۱-۲. روایات موقوف امام علی علیه السلام

۴-۱-۲-۱. کارکردها

الف. آیه‌شناخت

در روایتی از امام می‌گوید که هر کس در پایان مجلس، آیه «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَ سَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (صافات: ۱۸۰-۱۸۳) را بخواند، اعمالش در قیامت با کیل کامل وزن می‌شود. (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۳، ص ۵۳۶) پیش از این هم روایتی از ابوسعید خدری نقل شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله آیات پیش گفته را در اوقاتی خاص می‌خوانده است. (همان‌جا) این روایت با روایت پیش گفته منافاتی ندارد.

ب. ایضاح معنایی در گستره اعتقادی

یک روایت در موضوع معاد و بر محور «يَوْمَ نَخْشِرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا» (مریم: ۸۵) آمده است که در آن امام بیان می‌کند که مؤمنان سوار بر شترانی بی‌همتا و بر محمل‌هایی زرین به سوی بهشت می‌روند. (همان، ج ۳، ص ۱۹۶)

«قربی» در آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری: ۲۳) در روایتی از امام علی علیه السلام به نزدیکان پیامبر تفسیر شده است. (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۴، ص ۵۲-۵۳) پیش از این، از نحوه تعامل واحدی با روایات مشابه آن سخن گفتیم.

ج. ایضاح معنایی در گستره فقهی

واحدی می‌گوید بیشتر مفسران بر آن‌اند که استثنا در «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ

تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ» (مائده: ۳۴) مربوط به مشرک محارب است. حال مسئله این است که آیا در صورت توبه، حدّ از مسلمان محارب نیز برداشته می‌شود. واحدی در این زمینه، سخن امام علی علیه السلام درباره برداشته شدن از حدّ حارثه بن بدر تمیمی محارب را می‌آورد و به استناد آن، نقل از سدّی و گزارش رأی شافعی، به برداشته شدن حدّ از محارب مسلمان در صورت توبه معتقد می‌شود. (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۸۳)

د. ایضاح معنایی در گستره قصص

مصدق ذبیح در «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيُ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» (صافات: ۱۰۲) مورد اختلاف است. امام علی علیه السلام بنا بر نقل واحدی، او را اسحاق می‌داند و نیشابوری اکثر مفسران را نیز بر این نظر می‌داند. در برابر سعید بن مسیب، شعبی، حسن، مجاهد و ابن عباس (به روایت عطا) او را اسماعیل می‌شمارند. ظاهراً واحدی دیدگاه نخست را برگزیده است؛ زیرا با بهره جستن از این سخن زجاج، آن را تقویت می‌کند که سیاق این آیات دلالت می‌کند که اسحاق است؛ زیرا «بفشرناه بغلام حلیم» در آیات پیشین، بیه شک اسحاق است و آنگاه «فلما بلغ معه السعی» آمده و قضیه ذبح را بر ذکر اسحاق عطف کرده است. (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۳، ص ۵۲۹)

در روایتی از امام علی علیه السلام، آیه «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَأَ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهاً» (احزاب: ۶۹)، به ماجرای اتهام موسی به قتل برادرش هارون و تبرئه او توسط خداوند مربوط دانسته شده است. (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۳، ص ۴۸۴) واحدی پیش از این روایتی از ابوهریره از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند بدین شرح که بنی اسرائیل عریان غسل می‌کردند و به عورت یکدیگر می‌نگریستند. و موسی به تنهایی غسل می‌کرد. آن‌ها دلیل تنها غسل کردن موسی به تنهایی را، وجود عیبی در عورت او می‌انگاشتند. از این روی روزی که موسی به تنهایی غسل می‌کرد، سنگی لباس او را برداشت و گریخت و موسی عریان در پی او بود و بنی اسرائیل فهمیدند که در عورت او عیبی نیست. تقدم این نقل بر نقل امام، انتساب آن به تمامی مفسران (و طبیعتاً منفرد بودن روایت منقول از امام) و تصریح به وجود آن در صحیح مسلم قرائنی است که

نشان می‌دهد واحدی روایت ابوهریره را بر نقل امام علی علیه السلام ترجیح داده است. (همان، ج ۴، ص ۴۸۳-۴۸۴) گفتنی است نقل ابوهریره که واحدی برگزیده، معارض با شأن انبیا و از اسرائیلیات است و به صراحت مورد نقد قرار گرفته است. (صدوق، ۱۳۷۶ش، ص ۱۰۳)

هـ. ایضاح معنایی در گستره هستی‌شناختی

آن گونه که واحدی نقل می‌کند، امام علی علیه السلام در معنای آیه «إِنَّ أَوْلَ بَيْتٍ وَضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بَيَّعَتْهُ مَبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۹۶) بر آن بوده است که کعبه اولین بنایی ست که خداوند در آن برکت نهاد و آن را محل هدایت مردم قرار داد نه اولین بنای روی زمین. پیش از این روایت، صاحب الوسیط آرای دیگری را نیز نقل کرده است:

۱. عطا: اولین موضع روی زمین، جای کعبه و بیت الله بود و بعد از آن زمین بسط یافت. اولین کوه ابو قییس بود و از آن کوه‌ها گسترش یافت.

۲. مجاهد: خلق بیت الله دو هزار سال قبل از خلق چیزی از زمین؛

۳. ابن عباس: اولین خانه‌ای که آدم روی زمین بنا نهاد.

پس از نقل دیدگاه امام علی علیه السلام نیز حدیثی از ابوذر از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌آورد که او از رسول خدا پرسید: اولین مسجد روی زمین چه بوده است؟ فرمود: مسجد الحرام. ابوذر پرسید: سپس؟ فرمود: مسجد الاقصی. گفتم: چند سال فاصله بوده است؟ فرمود: چهار سال و سپس زمین را مسجد قرار داد و از این روی هر جا وقت نماز رسید، نماز بخوان. (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۱، ص ۴۶۵-۴۶۶)

واحدی هیچ قضاوت صریحی در این باره ندارد. هر چند که برآیند قول مجاهد، عطا و ابن عباس کعبه را نخستین بنای روی زمین می‌شمارد و اگر بنا بر تقدم اقوال و کثرت قائلان قضاوت کنیم، می‌توانیم آن‌ها را از منظر مفسر ترجیح دهیم. هر چند که روایت مرفوع ابوذر تلویحاً سخن امام را تأیید می‌کند و بنا بر تصریح واحدی در صحیح مسلم گزارش شده است.

و. بیان مصداق

تطبیق «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَ أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ» (ابراهیم: ۲۸) بر بنی‌امیه و بنی‌مغیره (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۳، ص ۳۱)، اشتغال «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ»

نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (قصص: ۸۳) بر سرمدمداران عادل و متواضع (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۳، ص ۴۱۰) و کسی که به بند کفش خود غره شود (همان‌جا)، در سه روایت موقوف از امام نقل شده است و نقد یا نقل مخالفی هم در برابر آن‌ها وجود ندارد.

۴-۲-۱-۲. اعتبار

در هشت روایت از روایات موقوف پیش گفته، واحدی یا نقد و مخالفت صریحی نداشت (۶ مورد) یا به‌صراحت سخن امام را مستند خویش کرده (توبه محارب مسلمان و برداشته شدن حد از او) یا آن را مدلل و مستند ساخته بود (اسحاق مصداق ذبیح). از این روی می‌توان گفت که او بر اعتبار این روایات گردن نهاده است. درباره چستی تهمت بنی اسرائیل به موسی علیه السلام و تبرئه او توسط خداوند، واحدی رأی منقول از امام را به دلیل انفراد نپذیرفته و به سخن اکثریت و با استناد به روایتی در صحیح مسلم متمایل گردیده بود. در این مسئله هم که آیا کعبه، اولین بنای روی زمین است یا اولین سازه بنیان‌نهاد با هدف هدایت مردمان، هم رجحان قولی جز قول امام از سوی واحدی محتمل است.

۴-۲. روایات حضرت فاطمه علیها السلام

در روایتی «آیه‌شناخت»، پیامبر از فضیلت قربانی کردن و قرائت «قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ» (انعام: ۱۶۲-۱۶۳) هنگام ذبح قربانی با حضرت زهرا علیها السلام سخن می‌گوید. نیشابوری به نقل همین روایت بسنده کرده است. (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۲، ص ۳۴۵) و گویا با اعتبار آن مشکلی ندارد.

۴-۳. روایات امام حسن علیه السلام

در یک روایت با موضوع ایضاح معنایی «وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ» (بروج: ۳)، امام به قرینه «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا» (احزاب: ۴۵)، شاهد را پیامبر صلی الله علیه و آله و مشهود را به استناد «ذَلِكَ يَوْمَ مَجْمُوعٍ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمَ مَشْهُودٍ» (هود: ۱۰۳) قیامت می‌داند. (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۴، ص ۴۵۸) چنین می‌نماید که واحدی این روایت را روایت برگزیده نمی‌داند، زیرا پیش از آن روایتی از ابوهریره از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌آورد که شاهد روز جمعه

و مشهود روز عرفه است. او این قول را سخن اکثریت می‌داند و می‌گوید که روز جمعه را از آن روی شاهد گفته‌اند که بر عمل هر عامل در خود شهاد می‌دهد و از آن جهت روز عرفه را مشهود می‌گویند که مردم در آن موسم حج را درک می‌کنند و ملائکه هم در آن حضور می‌یابند. (همان، ج ۴، ص ۴۵۸-۴۵۷)

۴-۴. روایات امام سجاد علیه السلام

واحدی در بحث از آیه «وَ إِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ وَ تُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ» (احزاب: ۳۷) از حضرت سجاد علیه السلام نقل می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله به‌رغم خبر داشتن از به همسری در آمدن زینب برای خود، از زید خواست که همسر خویش را نگه دارد و خبر الهی را مخفی کرد. این روایت ترسیم فضای تاریخی نزول آیه است. مفسر ما به استناد این خبر می‌گوید بنابراین جایز است که پیامبر برای سخن «أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ» مورد عتاب باشد و با اینکه می‌دانست زینب همسر او خواهد بود، خبر خداوند به خود را کتمان کرد. از این روی مراد از «وَ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ» ترسیدن از خدا، در کتمان آن چیزی است که به او خبر داده است. (واحدی، ۴۱۵ق [ب]، ج ۳، ص ۴۷۳) همین مبنا قرار دادن نقل امام و استنباط بر پایه آن از اعتبار نقل نزد واحدی حکایت دارد. هرچند که او پیش از این از عطا از ابن عباس نقل کرده است که این‌گونه نبوده که پیامبر صلی الله علیه و آله در این ماجرا از خدا نترسیده باشد، ولی چون از ترس پیامبر از مردم سخن رفته، از باب مشاکله از خشیت خداوند هم سخن گفته شده است. (همان‌جا)

۵-۴. روایات امام باقر علیه السلام

سه روایت از گونه ایضاح معنا، از امام باقر علیه السلام نقل شده است. البته در تمامی آن‌ها امام به میانجی جابر بن عبد الله انصاری سخنان پیامبر را نقل می‌کند. به مناسبت «وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَ صَاكُم بِهِ لَعْنَتُمْ تَقْتُلُونَ» (انعام: ۱۵۱) از پیامبر صلی الله علیه و آله کلماتی مشابه از الواح موسی علیه السلام نقل می‌شود: «نفسی را که خداوند کشتن آن را حرام کرده است به قتل مرسان مگر به حق آن. اگر به ناحق کسی را بکشی، زمین با تمام وسعتش بر تو تنگ می‌شود و آسمان نیز با تمام بزرگی‌اش بر تو تنگ می‌آید و به‌واسطه غضب و سخط خداوندی وارد جهنم می‌شوی» و پیامدهای قتل به‌ناحق بسط می‌یابد.

(واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۲، ص ۳۳۷) واحدی به همین روایت ذیل آیه اکتفا کرده است. به هنگام سخن از تفسیر آیه «وَ الْخَيْلَ وَ الْبِغَالَ وَ الْحَمِيرَ لَتَرْكَبُوهَا وَ زِينَةً وَ يَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۸)، نیشابوری از امام باقر علیه السلام از جابر انصاری نقل می‌کند که در جریان فتح خیبر پیامبر صلی الله علیه و آله از خوردن گوشت الاغ وحشی منع کرد و خوردن گوشت اسب را روا شمرد. (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۳، ص ۵۷) واحدی خود معتقد است که آیه دلالت بر حرمت گوشت اسب ندارد؛ هرچند آن با قاطر و الاغ ذکر کرده زیرا قصد آیه اظهار منت است و بیان اینکه خداوند برای ما حیواناتی جهت سوار شدن و زینت، خلق کرده است. مفسر در پی آن می‌گوید گوشت خیل به واسطه سنت حلال است. آنگاه ز اسماء بنت ابو بکر نقل می‌کند که «أكلنا لحم الفرس على عهد رسول الله» (به نقل از بخاری) و بعد روایت بالا را می‌آورد. (همان، ج ۳، ص ۵۶-۵۷) با این توضیحات ناگفته خود پیداست که واحدی روایت منقول از طریق امام باقر علیه السلام را معتبر می‌دانسته است.

همچنین ذیل آیه «وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ» (یونس: ۲۵) با واسطه امام باقر علیه السلام از جابر از پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است که مثل پیامبر مثل قاصدی است که از طرف پادشاه (خداوند) مردم را به قصر (اسلام) و سفره‌ای پر نعمت (بهشت) دعوت می‌کند. واحدی خود آیه را چنین تفسیر می‌کند که خداوند پیامبر صلی الله علیه و آله را می‌فرستد و ادله را اقامه می‌کند و به بهشت فرامی‌خواند. آنگاه او همان تک‌روایت را می‌آورد که با سخن خود او هم‌راستاست و در نتیجه می‌توان گفت که وی با اعتبار روایت مخالفی ندارد.

۴-۶. روایات امام صادق علیه السلام

در این روایت که کارکرد آیه شناختی دارد، امام صادق علیه السلام به نقل از پدران و اجداد خویش از پیامبر صلی الله علیه و آله فضیلت خواندن آیت الکرسی، آیه ۱۸ آل عمران و «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ...» (آل عمران: ۲۶-۲۷) را، شفاعت بنده، ورود خواننده آن به بهشت و برآورده شدن هفتاد حاجت او در هر روز که کمترین آن‌ها مغفرت است، نقل کرده است. واحدی روایت دیگری در این باره نیاورده است. (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۱، ص ۴۲۶)

۴-۷. روایات امام کاظم علیه السلام

در این تک‌روایت، امام ناقل از مالک بن انس و او از سهل و او از انس بن مالک از

پیامبر ﷺ است. موضوع روایت ایضاح معنایی الذین در «لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ» (مائده: ۷۸) است. در نقل ایشان گروهی از بنی اسرائیل دانسته شده‌اند که در امر به معروف و نهی از منکر استمرار و استقامت نداشتند و با سایر مردم گناهکار هم‌مجلس و همنشین شدند، با آنان می‌خوردند و می‌نوشیدند و بر اثر آن خداوند قلب‌های آنان را سخت گردانید و همه گرفتار قساوت قلب شدند. (واحدی، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۲، ص ۲۱۵) اما این، رأی مختار و برگزیده واحدی نیست؛ زیرا خود، به نقل از حسن، قتاده و مجاهد «الذین» را به اصحاب سبت و اصحاب مائده تفسیر کرده است. اصحاب سبت را آنان می‌داند که تعدی کردند و داود گفت: «اللهم العنهم و اجعلهم آية و مثلا لخلقك» و آن‌ها میمون شدند. اصحاب مائده را کسانی می‌شمارد که چون از مائده خوردند. ایمان نیاوردند و عیسی گفت: «اللهم العنهم كما لعنت أصحاب السبت» و آن‌ها هم میمون شدند. (همان، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۵)

۵. نتیجه‌گیری

۱-۵. از چهارده روایت فضایل اهل بیت، ۸ روایت ترسیم فضای نزول، ۳ روایت ایضاح مفهومی، ۲ روایت بیان مصداق و ۱ روایت استناد به قرآن است.

۲-۵. در نقل روایات فضایل اهل بیت ﷺ ابن عباس با ۵ نقل پررنگ‌ترین نقش را دارد. دیگر صحابه ۶ روایت و تابعان ۳ روایت و مفسران ۱ روایت دارند. نگاهی به این آمار مؤیدی است بر اهتمام واحدی به نقل از شاهدان تنزیل یا کسانی که کمترین واسطه را با روزگار نزول دارند.

۳-۵. واحدی در یک مورد، مضمون روایت مرتبط با اهل بیت را ترجیح نداده و آن روایت تفسیر اهل بیت در آیه تطهیر به پنج تن است. او با تکیه به کثرت روایات تطبیق اهل بیت بر زنان پیامبر ﷺ و با استدلال به سیاق آیه، آن‌ها را ترجیح می‌دهد. این نشان می‌دهد که یکی از خط قرمزهای واحدی در پذیرش روایات فضایل، میزان انطباق آن‌ها با اصول پذیرفته‌ایدئولوژیک اوست.

۴-۵. واحدی در یک روایت دیگر به‌رغم پذیرش اعتبار آن کوشیده است تا با توضیح و تبیین، تالی فاسدهای مترتب بر آن را دفع کند. ابلاغ آیات نخستین سوره

برائت از سوی امام علی علیه السلام و برداشت افضلیت او، درون‌مایه این روایت است که واحدی با اقوال زجاج و جاحظ آن را توجیه کرده است.

۵-۵. واحدی در میان ائمه از امام علی علیه السلام با ۱۸ روایت، بیشترین نقل را دارد. این‌ها به‌علاوه ۱ روایت از حضرت زهرا علیها السلام، ۱ روایت از امام حسن علیه السلام، ۳ روایت از امام باقر علیه السلام، ۱ روایت از امام صادق علیه السلام و ۱ روایت از امام کاظم علیه السلام، ۲۶ روایت موجود از اهل بیت علیهم السلام در *الوسیط* را تشکیل می‌دهند.

۶-۵. هشت روایت از روایات امام علی علیه السلام، روایت حضرت فاطمه علیها السلام و روایات منقول از امام باقر، امام صادق و امام کاظم علیهم السلام مرفوع و منقول از پیامبرند و ده روایت از روایات امام علی علیه السلام، روایت امام حسن علیه السلام و روایت امام سجاد علیه السلام روایات موقوف‌اند. می‌توان گفت که واحدی امام باقر، امام صادق و امام کاظم علیهم السلام را به‌عنوان وسایط نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله پذیرفته است و برای اقوال خود ایشان حجیت مستقلی قائل نیست. در برابر آرای اهل بیت که در طبقه صحابه قرار دارند یا در زمره تابعان شمرده می‌شوند، از دیدگاه او در دایره اعتبار قرار دارد و این نشان دیگری از اهتمام او به اقوال صحابه و تابعان در تفسیر قرآن است.

۷-۵. هشت روایت مرفوع امام علی علیه السلام همه در ایضاح معنایی به کار می‌روند. از ده روایت موقوف امام هم تنها یک روایت آیه‌شناخت (بیان فضیلت آیه) و بقیه ایضاح معنایی است. روایت حضرت زهرا علیها السلام، از نوع آیه‌شناخت، روایت امام سجاد علیه السلام از نوع ترسیم فضای تاریخی نزول آیه، ۳ روایت امام باقر علیه السلام از مقوله ایضاح معنا، روایت امام صادق علیه السلام از نوع آیه‌شناخت و روایت امام کاظم علیه السلام ایضاح معنایی است. در مجموع، گونه‌های روایات تفسیری اهل بیت چنین است: ۲۱ روایت ایضاح معنایی، ۲ روایت آیه‌شناخت، ۱ روایت ترسیم فضای نزول.

۸-۵. از میان روایات بالا واحدی دو روایت را ترجیح نداده است. نخست روایت مربوط به آزار موسی توسط بنی اسرائیل و تبرئه او از سوی خداوند است، که واحدی به‌دلیل باور اکثر مفسران و وجود روایت در صحیح مسلم، روایت اسرائیلی ابوهریره را بر روایت امام علی علیه السلام ترجیح داده است. دومین مورد به تبیین شاهد و مشهود بازمی‌گردد، که در روایت امام حسن علیه السلام پیامبر و روز قیامت دانسته شده و واحدی

قول روز جمعه و عرفه را به استناد روایت ابوهریره و با تأکید بر قول اکثریت بودن آن، ترجیح داده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای دیدن نمونه‌های عینی و بررسی بیشتر نک: باقری و رحمان ستایش، ۱۳۹۱ش؛ امینی، ۱۳۸۷ش.
۲. محمد محمد مهدی، ۱۹۷۸م.
۳. ظاهراً مراد او این است که در این مسئله، مفسران سلف هم‌داستان‌اند و نقل مخالف ندارد.

منابع

۱. ابن تعزی بردی، جمال‌الدین یوسف، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، قاهره: المؤسسة المصرية العامة للتألیف و الترجمة، بی‌تا.
۲. امینی، نوروز، «روایات اهل بیت در منابع اهل سنت»، *مجله علوم حدیث*، شماره ۴۷، ۱۳۸۷ش، ص ۱۴۶-۱۸۴.
۳. باقری، حمید و رحمان ستایش، محمدکاظم، «کارکردهای نقل روایات اهل سنت در منابع شیعی با تکیه بر روایات تفسیری»، *مجله علوم حدیث*، شماره ۳ و ۴، ۱۳۹۱ش، ص ۱۱۱-۱۵۲.
۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین، *الأمالی*، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۵. قفطی، علی بن یوسف، *أنباه الرواة علی انباه النحاة*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار الکتب العلمیه، ۱۳۶۹ق.
۶. محمد محمد مهدی، جوده، *الواحدی و منهجه فی التفسیر*، ج ۱، مصر: وزارة الاوقاف، ۱۹۷۸م.
۷. واحدی نیشابوری، علی بن احمد، *التفسیر البسیط*، تحقیق نوره بنت عبدالله بن عبدالعزیز الورثان، ریاض: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیه، ۱۴۳۰ق.
۸. —، *الوجیز فی تفسیر کتاب الله العزیز*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق: دار القلم، ۱۴۱۵ق [الف].
۹. —، *الوسیط فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق و تعلیق عادل احمد و همکاران، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق [ب].
۱۰. یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان و عبرة یقطان*، حیدرآباد دکن: دایرة المعارف النظامیه، ۱۳۳۸ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۵

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۷۴-۵۵

مکتوبه‌های حدیثی در روایات امامان شیعه و نقش علی بن مهزیار در نگهداری و انتقال آنها

مجید معارف*

سعیده کاظم توری**

◀ چکیده

کتابت، از طرق تحمل حدیث است. راوی از طریق مکاتبه با محدثان و در شرایطی با امام علیه السلام ارتباط برقرار می‌کند و از او درخواست حدیث یا در یک مسئله شرعی تقاضای فتوا می‌نماید. در روایات شیعه، پرسش و پاسخ با امام معصوم علیه السلام به صورت مکتوب و غالباً توسط پیک صورت گرفته است. برخی محدثان بر این باورند که مکتوبات حدیثی از اعتبار کمتری نسبت به مسموعات برخوردار است، اما با بررسی این دسته از روایات و وجود قراین و شواهدی، بر تأیید صدور آنها صحت بسیاری از مکتوبات محرز می‌شود. از امتیازات مهم مکتوبات حدیثی، عدم نقل به معنا در آنهاست. در هر عصر و زمانی، عده‌ای از یاران ائمه علیهم السلام مسئول جمع‌آوری سؤالات شیعیان و دریافت پاسخ کتبی آن سؤالات از امامان علیهم السلام بوده‌اند. مکاتبات عبدالملک بن اعین با امام صادق علیه السلام نمونه‌ای از این موارد است. علی بن مهزیار اهوازی محدثی صاحب اندیشه و دارای ذهن دوراندیش بود که با جمع‌آوری، حفظ و صیانت شمار متعددی از مکتوبات آن را به نسل‌های بعد از خود انتقال داد. علاوه بر آن نیز او از طریق مکاتبه با امامان عصر خود، از جمله امام جواد و امام هادی علیهم السلام به دامنه صدور مکتوبات حدیثی در شیعه افزوده است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** امامان معصوم علیهم السلام، روایات، مکتوبات، رسائل، مسائل، علی بن مهزیار.

* استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، نویسنده مسئول / maaref@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده اصول الدین تهران / skazemtouri@yahoo.com

۱. مقدمه و بیان مسئله

یکی از اقسام احادیث صادره از معصومان علیهم السلام روایاتی است که در پاسخ به سؤالات شیعیان به خط ایشان مرقوم شده و عالمان حدیثی با جمع‌آوری، حفظ و نگهداری آن‌ها برای نسل‌های بعد تلاش کرده‌اند. در این میان، یکی از محدثان نامدار قرن سوم، علی بن مهزیار اهوازی است که در روایات موجود از ایشان، مصادیقی از مکتوبات حدیثی به چشم می‌خورد. با توجه به این موضوع، پرسش‌های مورد پژوهش این است: ۱. درصد احادیث مکتوبه‌ای در حدیث شیعه به چه میزانی بوده و به دنبال آن این احادیث از حیث اعتبار در سطح احادیث مسموعه است یا وضعیت دیگری دارد؟ ۲. نقش علی بن مهزیار اهوازی در توسعه مصادیق مکتوبه‌های حدیثی چه بوده و نیز آن بزرگوار چه نقش و مسئولیتی در شناسایی مکتوبه‌های دوره‌های قبل از خود و حفظ و نگهداری آن‌ها به‌عنوان بخشی از مواریث به‌جامانده حدیثی ایفا کرده است؟^۱

برای پرداختن به موضوع مقاله و پاسخ به پرسش‌های مطروح، دانستن چند مطلب مقدماتی ضروری است:

۱-۱. اصطلاحات: مکتوبه، مسائل، توقیع، رساله

از جمله اصطلاحات علم الحدیثی به‌ویژه در تحقیقات علمای شیعه آشنایی با مفاهیم مکتوبه، مسائل، توقیعات و رساله است.

– **مکتوبه:** مراد از مکتوبه، آن دسته از روایات ائمه علیهم السلام است که به‌صورت مکتوب توسط معصوم به اصحاب ایشان رسیده است؛ به‌عبارت دیگر مکتوبات حدیثی، پاسخ امامان در ذیل پرسش‌هایی است که شیعیان از نقاط مختلف ارسال می‌کرده‌اند. (معارف، ۱۳۷۶، ص ۳۴۴) این روایات عموماً با عباراتی چون «کتبت» یا «کتب الی...» و... در میان روایات مشاهده می‌شود. نامه‌ها یا رسائل امامان شیعه نیز بخشی از مکتوبات را تشکیل می‌دهد.

– **مسائل:** مراد از مسائل، آن دسته از پرسش‌هایی است که شیعیان در مقام انجام تکالیف دینی یا در برخورد با مخالفان خود، با شرف‌یابی به محضر ائمه علیهم السلام یا از طریق مکاتبه حکم آن را از امامان معصوم جویا می‌شدند. (همان، ص ۳۴۱) به‌عبارت دیگر، به

مکتوبه‌های حدیثی در روایات امامان شیعه و نقش علی بن مهزیار در نگهداری و انتقال آن‌ها ۵۷

پرسش‌های مخاطبان و پاسخ‌های شفاهی یا کتبی امام علیه السلام مسائل گفته می‌شود؛ مانند مسائل علی بن جعفر علیه السلام این نوع روایات در زمینه فروع فقه و با عناوینی چون سأل، سألته و سئل و... در میان روایات دیده شده است. (داوری، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۵؛ غلامعلی، ۱۳۸۸، ص ۴۷، ۵۱ با اندکی تغییر)

- **توقیع:** توقیع، از ریشه وقع، در لغت به معنای اثر جهاز شتر بر پشت حیوان است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۷۵) اصطلاح توقیع نیز از همین معنا گرفته شده است؛ زیرا توقیع نوشته‌ای بر حاشیه و پشت شکایات به خط سلطان یا برخی از فرمانروایان بود که بر رسیدگی به شکایات تأکید می‌کرد. (زیبیدی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۵۲۲، ذیل وقع) در *لسان العرب*، توقیع در نوشته به معنای ملحق کردن چیزی به آن بعد از تمام شدن آن است. (ابن منظور، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۴۰۶) بنابراین، توقیع به پاسخی با دستخط سلطان یا کارگزار بر صدر و ذیل یا پشت نامه گفته می‌شود، یا الحاقاتی است که در پاسخ به یک نامه از سوی شخصی برتر مانند حاکم یا سلطان، ضمیمه یک نامه می‌شود.

در معنای اصطلاحی محدثان، توقیع مکتوباتی است که پاسخ پرسش‌های همان نامه به خط مبارک امام معصوم علیه السلام در زیر و روی کلمات، یعنی سطور مندرج گردد (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۳۴۴) یا به معنای یادداشتی است که امام در انتهای یک نامه نوشته‌اند. در برخی موارد اثر مهر امام نیز در نوشته موجود بوده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۶۳؛ طوسی، ۱۴۰۱ق، ج ۹، ص ۳۱) این مطلب در بعضی از روایات مکتوب به‌ویژه روایات مربوط به امام عصر علیه السلام تأیید شده است. (صدوق ۱۳۹۵ق، ص ۲۱۶) شاید به این دلیل، مکتوبات ائمه علیهم السلام عنوان توقیع به خود گرفته است که آن بزرگواران انتهای نوشته‌های خود را مهمور به نام خود می‌کردند.

- **رساله:** واژه رساله در فرهنگ لغات از ریشه «رسل» به معنای فرستادن است و به هر چیز که فرستاده می‌شود، رساله می‌گویند. این واژه به کتاب کوچکی که در بردارنده مسائل اندکی در یک موضوع باشد، اطلاق می‌شود. (ابراهیم و همکاران، ۱۳۹۲ق، ص ۳۳۴، ذیل ماده رسل؛ آذرتاش، ۱۳۹۳ش، ص ۲۳۵) در اصطلاح سبک‌شناسی، رساله به نامه مستقلی گفته می‌شود که امام علیه السلام در پاسخ فرد یا گروهی ارسال می‌کند. در میان

رسائل اهل بیت علیهم السلام می توان به رسائل الحفوق امام سجاده علیه السلام (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۵۶۰-۵۶۴) و رساله فی رد علی الجبر والتفویض امام هادی علیه السلام اشاره کرد. (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵۸-۴۷۵) کلینی صاحب کتابی موسوم به رسائل الائمه بوده است که رد پای آن هنوز وجود دارد. رسائل الائمه به همت ثامر العمیدی و همچنین آقای احمدی میانجی در کتابی به عنوان مکاتیب الائمه در دو کتاب مجزا جمع آوری شده است. گفتنی است رساله تفاوت اندکی با توقیع دارد. در توقیعات، پاسخ های امام بسیار مختصرتر از رساله است و امام علیه السلام در حاشیه همان نامه ارسالی، پاسخ را می نوشته اند. ولی در رساله، پاسخ به صورت مستقل و جدا از نامه حاوی پرسش ارسال می شد. (غلامعلی، ۱۳۸۸ق، ص ۶۰)

در نسبت ارتباط مکتوبه با مسائل، توقیع و رسائل می توان گفت که به دستخط امام علیه السلام مکتوبه اطلاق می شود و این به عنوان قسیم، مقسم هایی پیدا می کند که عبارت از رسائل و مسائل است. رسائل نامه ها و دستورالعمل هایی است که امامان ابتدا به ساکن برای راهنمایی شیعیان ارسال می کردند. مسائل سؤالات شرعی شیعیان است که برای امامان علیهم السلام ارسال می کردند و امام به آن ها پاسخ کتبی می داده است. در ضمن به اعتبار آنکه گاه در پایان رسائل یا مسائل، مهر یا خاتم امامان ثبت می شده، به رسائل یا مسائلی که مهور به مهر یا امضای امامان بوده است، توقیع هم می گفته اند. (معارف، ۱۳۷۶ش، ص ۳۳۹-۳۴۴)

۲-۱. سابقه ظهور مکتوبات

در سیره رسول الله صلی الله علیه و آله شواهدی وجود دارد که آن بزرگوار روایاتی را املا و حضرت علی علیه السلام آن ها را مکتوب کرده است که حاصل آن کتاب ها، کتاب جامعه و مصحف امیرالمؤمنین علیه السلام است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۳۸) در ضمن، طبق روایات اهل سنت، امیرالمؤمنین علیه السلام دارای مکتوباتی بوده است که در روایات، به آن صحیفه علی علیه السلام تعبیر می شود. (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۱؛ ابن حنبل، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۵).^۲ علاوه بر آن در دوران امیرالمؤمنین علیه السلام آن بزرگوار بخشی از دستورالعمل های حکومتی را به شکل نامه و عهدنامه مرقوم داشته اند و در حال حاضر در نهج البلاغه ۷۹ نامه و در کتاب نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه محمدباقر محمودی حدود

مکتوبه‌های حدیثی در روایات امامان شیعه و نقش علی بن مهزیار در نگهداری و انتقال آن‌ها ۵۹

۳۰۰ نامه به چشم می‌خورد. (محمودی، ۱۹۶۸م، ج ۴ و ۵) اما مطالعه در روایات ائمه طاهرین نشان می‌دهد با گسترش جامعه اسلامی و پراکندگی شیعه (معارف، ۱۳۹۴ش، ص ۳۵۵؛ طوسی، ص ۶۷-۶۸) گاهی شیعیان سؤالات خود را از طریق نمایندگان و کلا، یا پیک خدمت امامان علیهم‌السلام می‌فرستادند؛ به‌ویژه در دوران امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام، ایشان با خط خود پاسخ می‌دادند. برای نمونه، مکتوبه امام باقر علیه‌السلام به دو نامه سعد الخیر است که در روضه کافی، کلینی متن دو نامه را آورده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۵۶) نمونه دیگر، مکتوبه امام صادق علیه‌السلام به نامه عبدالملک بن اعین است که درباره ایمان از امام صادق علیه‌السلام سؤال کرده بود. این نامه در کتاب کافی در کتاب «الایمان والکفر» آمده است. (همان، ج ۲، ص ۲۷) اما ظهور مکتوبات به شکل خاص از دوران امام کاظم علیه‌السلام در روایات شیعه با افزایش همراه بوده است. از دلایل این امر می‌توان به گسترش تشیع در جهان اسلام، دوری بین مسافت مناطق شیعه‌نشین و مراکز استقرار با امام علیه‌السلام، بازگشت خفقان در حوزه شیعیان، حبس و تبعید امام، سخت شدن ملاقات با ائمه علیهم‌السلام و نیز مراجعه شیعیان به دانشمندان و عالمان شیعی اشاره کرد. این روش به فرهنگ عمومی تبدیل و جایگزین مراجعه مستقیم به امام علیه‌السلام شد. امامان معصوم علیهم‌السلام با نشر و تبلیغ این روش، مردم را برای ورود به عصر غیبت آماده ساختند. (طباطبایی، ۱۳۸۸ش، ص ۴۸؛ معارف، ۱۳۷۶ش، ص ۳۴۳-۳۴۷)

۲. گستره مکتوبات حدیثی در روایات شیعه

همان‌طور که اشاره شد، مراد از مکتوبات، روایاتی است که از طریق مکاتبه با امام معصوم علیه‌السلام به دست افراد رسیده است. بررسی تاریخ حدیث شیعه نشانگر آن است که مکتوبات حدیثی شش امام اول، با توجه به شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن دوره، عموماً به شکل ارسال نامه از سوی معصوم به یک نفر و یا عده‌ای از افراد است. در این دوره، مکاتبه به شکل پرسش و درخواست کمتر دیده می‌شود و به‌طور کلی صدور حدیث به صورت مکتوبات بسیار محدود بوده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۱۷، ج ۶۰ و ۶۳، ص ۴۹۵؛ اربلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۳۹)

در مورد امام صادق علیه‌السلام، طبق آمار به‌دست‌آمده، مکتوبات ایشان نسبت به کل

روایات امام در کتب اربعه شیعه ۰/۱۹ درصد است که درصد کوچکی را نشان می‌دهد. در دوره شش امام بعد، یعنی از امام کاظم علیه السلام همان طور که ذکر شد، مکتوبات به دلایل متعددی از جمله گسترش تشیع در جامعه اسلامی و فشارهای دولت عباسی افزایش یافت. در این دوره با حضور و کلا به عنوان واسطان مکتوبات، روایات شکل سازمان یافته و منسجم تری به خود گرفت. آمار به دست آمده نشان می‌دهد که در این دوره، تعداد مکتوبات هریک از ائمه نسبت به کل روایاتشان افزایش نسبی یافت.

هر قدر به دوره امام عصر علیه السلام نزدیک تر می‌شویم، به خصوص در دوره امام جواد و امام هادی و امام عسکری علیهم السلام تعداد مکتوبات نسبت به کل روایاتشان افزایش می‌یابد. نسبت مکتوبات امام کاظم علیه السلام نسبت به کل روایاتشان در کتب اربعه شیعه، ۷/۸ درصد است. این نسبت در مورد امام رضا علیه السلام نسبت به کل روایات ایشان ۱۸ درصد، برای امام جواد علیه السلام ۳۲/۵ درصد، برای امام هادی علیه السلام ۳۶ درصد و در مورد امام عسکری علیه السلام ۷۱ درصد است. (مهتدی راد، ۱۳۸۸ش، ص ۵۱ و ۵۲) چنان که می‌دانیم در دوران غیبت صغری، مردم توسط نواب اربعه با امام علیه السلام در ارتباط بودند. مکتوبات امام عصر علیه السلام که به نام توقیعات مشهور است، در دو کتاب *کمال الدین و تمام النعمه* شیخ صدوق و *کتاب الغیبة طوسی* جمعاً ۹۲ عدد است که پس از حذف موارد مشترک، به ۸۰ توقیع می‌رسد. در جدول زیر، نسبت مکتوبات هریک از ائمه علیهم السلام در این دوره، نسبت به مجموع روایات ایشان در کتب اربعه شیعه و همچنین در کتاب *وسائل الشیعه* (حر عاملی، ۱۳۹۱ق) آمده است. در مورد امام صادق علیه السلام طبق آمار به دست آمده، مکتوبات ایشان نسبت به کل روایات امام در *وسائل الشیعه*، ۰/۱۸ درصد است.

نسبت مکتوبات امام کاظم علیه السلام نسبت به کل روایاتشان در کتب اربعه شیعه، ۴/۲ درصد است. این نسبت در خصوص امام رضا علیه السلام نسبت به کل روایات ایشان ۱۱/۵ درصد، برای امام جواد علیه السلام ۲۸/۵ درصد، برای امام هادی علیه السلام ۲۵ درصد و در مورد امام عسکری علیه السلام ۴۵/۵ درصد است.

جدول آمار مکتوبات هریک از امامان علیهم‌السلام در کتب اربعه و کتاب وسائل الشیعه

دوره	مجموع روایات در کتب اربعه	مکتوبات در کتب اربعه	نسبت مکتوبات در کتب اربعه	مجموع روایات در وسائل الشیعه	مکتوبات در وسائل الشیعه	نسبت مکتوبات در وسائل الشیعه
امام صادق <small>علیه‌السلام</small>	۱۷۶۰۰	۳۴	٪۰/۱۹	۱۶۰۰۰	۲۹	٪۰/۱۸
امام کاظم <small>علیه‌السلام</small>	۱۰۰۰	در حدود ۸۷	٪۸۷	۱۲۰۰	۵۲	۴/۲
امام رضا <small>علیه‌السلام</small>	۱۱۰۰	۱۹۸	٪۱۸	۱۴۰۰	۱۶۱	۱۱/۵
امام جواد <small>علیه‌السلام</small>	۴۰۰	۱۳۰	٪۳۲/۵	۴۰۰	۱۱۴	۲۸/۵
امام هادی <small>علیه‌السلام</small>	قریب به ۵۰۰	حدود ۱۸۰	٪۳۶	۵۵۰	۱۳۷	٪۲۵
امام عسکری <small>علیه‌السلام</small>	در حدود ۲۰۰	۱۴۲	٪۷۱	بیش از ۲۵۰	۱۱۳	۴۵/۲

در کتاب مکاتیب الائمه نیز مکتوبات ائمه علیهم‌السلام توسط آیت‌الله احمدی میانجی جمع‌آوری شده است. وی از مکتوبات امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ۲۲۱ و از مکتوبات امام حسن علیه‌السلام ۲۲ و از مکتوبات امام حسین علیه‌السلام ۲۷ از امام سجاده علیه‌السلام از امام باقر علیه‌السلام ۲۱۰ روایت مکتوبه‌ای و از امام صادق علیه‌السلام ۱۰۵ روایت و از امام کاظم علیه‌السلام ۱۰۵ روایت و از مکاتبات امام رضا علیه‌السلام ۱۸۹ روایت مکتوبه‌ای گزارش کرده است. او از امام جواد علیه‌السلام ۱۱۹ روایت، از امام هادی علیه‌السلام ۲۶۶ روایت مکتوبه‌ای و از امام عسکری علیه‌السلام ۱۳۸ روایت و از امام عصر علیه‌السلام ۱۰۹ مکاتبه جمع‌آوری کرده است. (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ج ۱-۷)

۳. اعتبار مکتوبه‌های حدیثی نسبت به سایر روایات

از مسائلی که در مکتوبات مورد بحث است، اعتبار و ارزش آن‌هاست. این بحث از آنجایی مطرح می‌شود که در بین طرق تحمل حدیث، سماع و قرائت ارزش بیشتری تا کتابت و وصیت دارد؛ زیرا راوی در سماع و شرفیابی به محضر امام علیه‌السلام، بشخصه روایات را استماع می‌نمود و می‌توانست درباره صحت و سقم آن شهادت دهد. در صورتی که در مسئله مکاتبه با توجه به عدم حضور راوی از یک طرف و احتمال وقوع

نقصان و زیاده در محتوای حدیث از طرف دیگر، چنین اطمینانی حاصل نمی‌شود. از این رو در طرق تحمل حدیث کتابت مرتبه‌ای پایین‌تر از سماع و قرائت دارد. (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۸۹؛ حارثی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۴۲؛ میرداماد، ۱۳۸۰ش ص ۲۴۲؛ شبیری، ۱۳۸۳ش، ج ۸، ص ۵۷۷-۵۸۶) در مقابل ایشان، برخی فقها به یکسانی حدیث کتبی و حدیث شفاهی از نظر اعتبار تصریح کرده‌اند. (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۲۶۷، ج ۵، ص ۲۲۹؛ محقق خوانساری، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۷) اما در پاسخ باید گفت که علاوه بر آنکه مکتوبات حدیثی در مقایسه با احادیث مسموعه، همان طور که ذکر شد مجموعاً درصد کمی را تشکیل می‌دهد، قراین بسیار نشان می‌دهد که امامان شیعه و یاران خبیر ایشان، معمولاً صحت مراسلات و مکتوبات حدیث را مورد تحقیق قرار می‌داده‌اند؛ مثلاً از بعضی از شواهد برمی‌آید که خط امامان برای اصحاب و راویان آن‌ها معروف و مشخص بوده و آنان با دیدن آن دچار تردید و نگرانی نمی‌شده‌اند. برای نمونه روایتی در کافی آمده که عثمان بن عیسی در باب نکاح به امام کاظم علیه السلام نامه نوشته و به شناختن خط امام در عباراتش (متن روایتش) اشاره کرده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۶۶) و در انتهای نامه‌ها و توقیعات خود، مهر مخصوص خود را درج می‌کردند؛ برای مثال، احمد بن اسحاق بشه محضر امام عسکری علیه السلام رسیده و از ایشان تقاضا کرده مطلبی برای ایشان بنویسد تا بنگرد و این بدین منظور بوده است که بتواند خط آن حضرت را در نامه‌هایی که از طرف ایشان ارسال می‌گردد، بشناسد و حضرت با متفاوت شدن قلم در نازک و درشت شدن خط، نگرانی را از وی دور می‌کند. (همان، ج ۱، ص ۵۱۳)

شیخ عزالدین حسین بن عبدالصمد حارثی همدانی (حارثی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۴۱) با استناد به مکاتبات فراوان ائمه علیهم السلام و با تأکید بر اینکه راویان، خط امام علیه السلام را می‌شناخته‌اند، نتیجه گرفته است که مکاتبات معتبرند و گفته است اگر مکاتبه بی اعتبار باشد، مکاتبات ائمه بیهوده بوده است. (صدر، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶۶؛ شبیری، ۱۳۸۳ش، ص ۵۸۴). کنی تهرانی (۱۳۷۹ش، ص ۲۶۰) بر این احتجاج حارثی افزوده است که امامان از عمل شاگردانشان به مکاتبات آگاه بودند و اساساً مکاتبه برای عمل کردن صورت می‌گرفته، لذا کسی از این جهت در اعتبار مکاتبات تردید نکرده است. البته

این موضوع در کتب حدیث اهل سنت نیز آمده است. (خطیب بغدادی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۷۳-۳۷۴؛ ابن صلاح، ۱۹۷۲م، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ سیوطی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۵۵-۵۸؛ شبیری، ۱۳۸۳ش، ص ۵۸۴) در مناظره شافعی با اسحاق بن راهویه نیز اشاره‌ای به این بحث دیده می‌شود؛ یک بار شافعی حدیثی را به دلیل سماع بودن بر حدیث کتبی دیگر ترجیح داد، ولی ابن راهویه نامه‌نگاری پیامبر ﷺ را به کسری و قیصر دلیل بر اعتبار مکتوبه دانست. (سیوطی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۵؛ شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ۲۸۸-۲۹۰؛ شبیری، ۱۳۸۳ش، ص ۵۸۴) در اهل سنت مکتوبات شامل عهدنامه‌ها و پیمان‌نامه‌های رسول الله ﷺ است. برای نمونه می‌توان از صلح حدیبیه که پیمان مکتوب پیامبر ﷺ است با دشمن، پیمان‌نامه‌های پیامبر ﷺ با قبایل عرب و نیز پیام‌های پیامبر ﷺ که برای پادشاهان مانند خسرو پرویز ارسال شده است، نام برد. نامه‌های پیامبر در دو کتاب *مکاتیب الرسول احمدی میانجی و مجموعة الوثائق السیاسیه محمد حمیدالله* که به تازگی نیز به فارسی با نام *نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد صدر اسلام* به فارسی برگردانده شده، جمع‌آوری شده است. فرق با مکتوبات ائمه علیهم‌السلام در اینجا مشخص می‌شود که این قسم از مکتوبات که مسلمانان نامه بنویسند و پیامبر ﷺ جواب آنان را بدهد، مرسوم نبوده است. البته مشترکات و اختلافاتی وجود دارد؛ از جمله مشترکات این است که پیامبر ﷺ گاهی ابتدا به ساکن برای اشخاصی چون پادشاهان نامه می‌نوشتند. در مختلفات در مکتوبات شیعه، عهدنامه بین امام و قبیله‌ها موضوعیت ندارد، چون آن بزرگواران امامت سیاسی نداشتند. در خصوص مکتوبات اهل سنت، پاسخ به اسفئاتان به این صورت که در شیعه هست، در اهل سنت وجود ندارد. در شیعه، اساس مکتوبات جواب‌های ائمه علیهم‌السلام به نامه‌های مردم یا به واسطه یکسری پیک انجام می‌شده است.

از قراین دیگر، وجود پیک‌ها با واسطه‌های معتبر و مورد اطمینان است. آنان در حفظ پرسش‌ها و جواب‌ها کمال دقت را به خرج می‌دادند. در این باره نیز روایات زیادی وجود دارد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۴۷، ج ۲، ص ۲۷؛ صدوق، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۱۰) مرحوم بهبودی نیز معتقد است که وجود قاصد معتبر، احادیث را از ارسال خارج می‌کند و حدیث دارای حجت و اعتبار می‌باشد. (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۲۴۴)

همچنین در برخی موارد در میان مکتوبات دیده شده که افراد از صحت نامه‌ای که فرد دیگری آن را نقل کرده است از امام سؤال می‌کنند؛ از جمله می‌توان به نامه‌ای که کشی از احمد بن ابی نصر نقل کرده اشاره نمود که گفت به ابوالحسن رضاعی^(ع) عرض کردم: حسن بن محبوب زراد نامه‌ای از شما برای ما نقل کرده، آیا این درست است؟ ایشان فرمود: بله راست می‌گوید. در ضمن زراد مگو، بلکه بگو سراد زیرا خداوند می‌گوید:... (کشی، بی‌تا، رقم ۱۰۹۵) با توجه به توضیحاتی که گذشت می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از احادیث مکتوبه به ارزش احادیث مسموعه ارتقا یافته و از نظر کارشناسان حدیث در شمار احادیث صحیح قرار گرفته است.

از مهم‌ترین ویژگی‌های مکتوبات که آن‌ها را از روایات مسموعه متمایز کرده، عدم نقل به معناست. (مامقانی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۲۹۵) در روایات مسموعه، اگر راوی به دلیل عدم کتابت سریع و بموقع، به‌ویژه در زمانی که روایت طولانی بوده است دچار نسیان شود و نتواند عین عبارات معصوم^(ع) را به خاطر آورد، اصالت الفاظ و عبارات حفظ نشده و معانی آن‌ها با عبارات راویان نقل می‌گردد. در نتیجه روایت از نظر فصاحت و بلاغت به درجه عبارات پیشوایان معصوم نمی‌رسد. لذا احادیث به لحاظ ادبی و معنوی دچار نقل به معنا می‌شود. (معارف، ۱۳۸۷ش، ص ۱۵۷-۱۵۹) اما در روایات مکتوبه معصوم^(ع) چون خود بشخصه روایت را می‌نویسند، روایت بدون هیچ کم و زیادی به دست راوی می‌رسد. بنابراین در این احادیث، راوی یا سؤال‌کننده موفق می‌شود تا عین الفاظ و عبارات را ملاحظه کند و بدون هیچ گونه نقل به معنی، به مقاصد امام^(ع) دست یابد.

۴. علی بن مهزیار اهوازی و مکتوبه‌های حدیثی

علی بن مهزیار اهوازی از محدثان بزرگ شیعه در قرن سوم هجری و از اصحاب امام رضاعی^(ع) و از وکلای امام جواد و امام هادی^(ع) در اهواز بوده است. علاوه بر آن، خود صاحب کتاب‌های مهمی از روایات ائمه طاهرين^(ع) بوده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۵۳؛ طوسی، بی‌تا، ص ۲۶۵؛ حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۹) در میان روایات وی، مکتوباتی ارزشمندی در ابواب مختلف فقهی و اخلاقی و اعتقادی وجود دارد. از ۴۳۷ روایت او در مجموعه‌های حدیثی شیعه (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۱۹۹-۲۰۰) تعداد

۶۰ روایت مکتوبه‌ای به چشم می‌خورد. مکتوبات او دو نوع است: یکی آنکه او راوی مکتوبات است و در مقام راوی روایات را حفظ کرده، و دیگر مکتوبات خودش که باب مراسلات را گشوده است که در ادامه به تفصیل خواهد آمد.

۴-۱. نقش علی بن مهزیاری در شناسایی و انتقال مکتوبه‌های قبل از خود

با واریسی دو کتاب فهرست طوسی و رجال نجاشی می‌توان عملکرد راویان حدیث را در عرصه روایتگری، به سه دسته تقسیم کرد: گروهی از راویان دارای نگاشته حدیثی هستند و جز این، نقشی در میراث حدیثی شیعه بر عهده ندارند. گروهی از راویان افزون بر اینکه خود دارای نگاشته حدیثی‌اند، در طریق انتقال نگاشته‌های دیگر راویان قرار دارند و دسته آخر از راویان هرچند دارای نگاشته حدیثی نیستند، در طریق انتقال آثار دیگر راویان قرار دارند. (حسینی شیرازی، ۱۳۹۷ش، ص ۱۷۳)

علی بن مهزیار در انتقال موارث حدیثی شیعه، علاوه بر اینکه دارای آثاری ارزشمند است، در طریق انتقال نگاشته‌های دیگر راویان نیز قرار دارد. وی افزون بر اینکه خود بشخصه خدمت ائمه علیهم‌السلام رسیده و احادیث آن بزرگواران را سماع نموده است (خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۳۵۰-۳۵۲)^۳ در میان آثار رسیده از وی مکتوباتی وجود دارد که ارزش آن‌ها کمتر از سماع نیست. علاوه بر آن، وی در طریق انتقال مکتوبات دیگر راویان نیز قرار دارد. به عبارت دیگر، در میان روایات مکتوبه‌ای که از علی بن مهزیار نقل شده، مکتوبه‌هایی از سابقین به چشم می‌خورد که ایشان در سند بعضی از مکتوبه‌های صادره از آنان قرار دارد و دلیل آن هم این است که تعدادی از روایاتی را نقل کرده که متعلق به دیگران است. برای نمونه می‌توان به روایتی اشاره کرد که علی بن مهزیار نقل کرده است. او می‌گوید نامه‌ای از عبدالله بن محمد به امام رضا علیه‌السلام در باب زکات خواندم که در آن‌از وجود روایتی سؤال می‌شود که امام صادق علیه‌السلام از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل حدیث کرده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۱۰؛ طوسی، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۵؛ حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۹، ص ۶۱) عبدالله بن محمد از اصحاب امام رضا علیه‌السلام و دارای کتاب مسائل است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۲۷) در اختیار داشتن کتاب و مکاتبات عبدالله نزد علی بن مهزیار و تأیید امام رضا علیه‌السلام از روایتی که امام صادق علیه‌السلام از روایت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم داشته است، نقش تبعی، یعنی ناقل اثر

بودن وی، در انتقال احادیث را آشکار می‌کند.

در روایت دیگری، علی بن مهزیار از کتاب عبدالله بن محمد در باب نجاست لباس نمازگزار با شراب و نبیذ چنین نقل کرده است: عبدالله به امام رضا علیه السلام نامه‌ای نوشت و از وجود دو روایت در این باره سؤال کرد. روایت اول از زرارة و روایت دوم از فرد دیگری است که هر دو از امام صادق علیه السلام نقل حدیث کرده‌اند.^۴ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۰۷؛ طوسی، ج ۱، ص ۲۸۱) از این دو روایت در تهذیب و کافی برمی‌آید که علی بن مهزیار علاوه بر اینکه به‌عنوان راوی در طریق انتقال روایات متعلق به زرارة و دیگران قرار دارد، به‌عنوان یک حدیث‌شناس صاحب اندیشه، فقط به نقل روایت مسموعه‌ای بسنده نکرده و به مکتوبات نیز توجه داشته است.

همچنین با تحقیق و بررسی اسناد و طرق موجود در دو کتاب رجال نجاشی و شیخ طوسی، نام علی بن مهزیار در سند کتب و کتاب‌هایی موسوم به نوادر برخی از اصحاب ائمه علیهم السلام دیده شده است. برای نمونه، علی بن مهزیار از جمله کسانی است که اسم او در طرق نوادر حریز بن عبدالله سجستانی قرار دارد. وی نوادر حریز را از طریق حماد بن عیسی گزارش کرده است. این مطلب نشان می‌دهد که نسخه‌ای از نوادر حریز که از اصحاب امام صادق و کاظم علیهم السلام می‌باشد، در اختیار علی بن مهزیار بوده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۴۴) نمونه دیگر، ذکر نام علی بن مهزیار در سند طرق کتب و نوادر فضالة بن ایوب ازدی اهوازی است که نسخه‌ای از این کتب بنا به گزارش احمد بن محمد زراری، در اختیار علی بن مهزیار بوده است. از این نمونه‌ها برمی‌آید که او با قرار گرفتن در اسناد کتب اصحاب ائمه علیهم السلام در انتقال آن‌ها به‌عنوان بخشی از موارث کتبی عالمان شیعه، سهمی بوده است. (طوسی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۶۴)^۵

۲-۴. نقش علی بن مهزیار در استمرار صدور مکتوبه‌های حدیثی

از آنجا که علی بن مهزیار از وکلای دو امام بزرگوار، امام جواد و امام هادی علیهم السلام در شهر اهواز بود، در مواردی با رجوع به آن بزرگواران، بشخصه پرسش‌های خود و دیگران را مطرح و پاسخ را دریافت می‌کرد. همچنین او به دلایل مختلف، به‌خصوص زمانی که شیعیان امکان ملاقات حضوری در محضر ائمه معصومین علیهم السلام نداشتند، از طریق مکاتبه، باب مراسلات را با امامان گشوده است. مکاتبات ائمه علیهم السلام را می‌توان به

دو بخش کلی تقسیم کرد:

بخش اول: نامه و دستورالعمل‌ها و حتی پیغام‌های امامان شیعه است که خطاب به نمایندگان خود یا شیعیان مستقر در یک ناحیه ارسال کرده‌اند و در آن نامه‌ها و رسائل، وظایف آنان را در مقابل پیشامدهای سیاسی و اجتماعی روشن ساخته‌اند؛ **بخش دوم** از مکتوبات حدیثی، عبارت از پاسخ امامان در ذیل پرسش‌هایی است که شیعیان از نقاط مختلف ارسال می‌کردند. مرحوم کلینی صاحب کتابی موسوم به *رسائل الاثمه* بوده است که این کتاب در حال حاضر در دسترس نیست، اما رد پای آن هنوز وجود دارد. در دوران معاصر، محقق ارجمند ثامر العمیدی الحسینی به بازیابی کتب *رسائل الاثمه* مرحوم کلینی پرداخته و در این کتاب، *رسائل ائمه معصومین (علیهم‌السلام)* را به ترتیب هر امام که خطاب به اصحاب خود نوشته‌اند، جمع‌آوری کرده است. مکتوبات علی بن مهزیار در جلد دو، صفحات ۲۲۹ تا ۲۵۷ آمده است. (عمیدی حسینی، ۱۴۳۶ق، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۵۷) علاوه بر این، نامه‌ها و رسائل امامان به اصحابشان در کتاب *مکتوبات الاثمه (علیهم‌السلام)* نیز قابل مشاهده است. (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۲۵۶-۲۹۱، ج ۴، ص ۱۶۸-۵۱۲، ج ۵، ص ۱۸-۴۶۴)

با بررسی مکتوبات علی بن مهزیار می‌توان آن‌ها را به سه بخش کلی تقسیم کرد: **بخش اول**، مکاتبات علی بن مهزیار با امامان معاصر خود از جمله امام جواد (علیه‌السلام) است که شامل موضوعات فقهی، اعتقادی، اجتماعی و دعاهایی می‌شود که امام در حق وی نوشته است؛ برای مثال، در حدیثی در باب حج، هنگامی که علی بن مهزیار به سفر حج مشرف شده بود، برای رفع اختلاف درباره اتمام و قصر در نماز در حریم شریفین به امام جواد (علیه‌السلام) نامه نوشته و حکم فقهی را دریافت کرده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۲۵) نمونه دوم، نامه او به امام هادی (علیه‌السلام) و سؤال وی از فرج است که امام به وی نوشته است: «هنگامی که صاحب شما از سرای ستمکاران غیبت کرد، منتظر فرج باشید.»^۷ (صدوق، ۱۳۹۵ق، ص ۳۸۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۱۵۰؛ ج ۱، ص ۲۳۴) در نامه دیگر، علی بن مهزیار با امام (علیه‌السلام) در مورد زلزله شهر اهواز مکاتبه کرده و امام با فرستادن دستورالعملی برای مردم شهر، از کوچ مردم از شهر اهواز ممانعت کرده است.^۸ (طوسی، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۲۹۴؛ صدوق، ۱۳۹۲ق، ج ۱،

ص ۵۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۰، ص ۱۰۱، ج ۸۸، ص ۱۵۰) نمونه سوم، نامه‌های امام جواد علیه السلام به علی بن مهزیار است که آن حضرت وی را مورد توجه و عنایت خود قرار داده‌اند. این امر نشان از جایگاه والای او نزد امام و نیز تمایز شخصیت این عالم بزرگ از دیگر اصحاب دارد. برای مثال در بخشی از این نامه درباره او چنین آمده است:

ای علی! خداوند پاداش نیکو به تو دهد و در بهشتش ساکن نماید و از خواری در دنیا و آخرت تو را محافظت فرماید و با ما محشورت سازد. ای علی! تو را در خیرخواهی‌ها و فرمانبری از ما و خدمت و بزرگداشت ما آزمودم و در انجام آنچه بر تو واجب است امتحان کردم. اگر بگویم همانند تو را ندیده‌ام، امیدوارم که سخن درستی گفته باشم، پس خداوند سکونت در بهشت برین را به تو پاداش دهد. مقام و منزلت تو نیز خدمتگزاری ات در سرما و گرما و در شب و روز بر من پوشیده نیست پس از خداوند می‌خواهم آنگاه که تمامی مردم را در قیامت گرد آورده، تو را مشمول رحمتی قرار دهد که همه بدان غبطه خورند. به درستی که او شنونده دعاها و درخواست بندگان است. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۹)

نیز در نامه‌ای دیگر آمده است:

تو نمی‌دانی که خداوند تو را نزد من چگونه قرار داده است. تو آنقدر عزیزی که گاه تو را به نام و نسبت می‌خوانم، با همه توجه و علاقه‌ای که به تو دارم و شناختی که از تو دارم. پس خداوند بهتر از آنچه را به تو داده، پیاپی به تو عطا کند و به خاطر خشنودی ما از تو، از تو خشنود باشد و تو را به برترین آرزویت برساند و به رحمتش در فردوس اعلی جای دهد. به درستی که او شنونده دعاست. خداوند تو را حفظ کند و سرپرستی نماید و به رحمتش شر را از تو دفع گرداند. (کشی، بی تا، ج ۲، ص ۸۲۸)

بخش دوم؛ نامه‌هایی است که بنا به درخواست شیعیان از علی بن مهزیار، خدمت امام ارسال شده و پاسخ امام را دریافت کرده است. برای نمونه درخواست محمد بن حمزه غنوی از اوست که به امام جواد علیه السلام نامه بنویسد تا دعایی بیاموزد که به وسیله آن

در مشکل وی گشایشی حاصل شود.^۹ (صدوق، ج ۲، ص ۵۶۰) و در روایتی دیگر آمده است برخی از اصحاب به واسطه علی بن مهزیار به امام علیه السلام نامه می‌نوشتند. برای نمونه، علی بن مهزیار نقل می‌کند که برای رفع اختلاف در وقت نماز صبح به واسطه من ابوالحسن بن حصین برای امام جواد علیه السلام نامه نوشته و در مورد حکمی که مورد اختلاف شده است، سؤال می‌کنند و امام با خط مبارک خود جواب نوشته و او آن را مشاهده و قرائت کرده که چنین آمده است: فجر- خدا تو را رحمت کند- عبارت از خط سفید پهن شده...^{۱۰} (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۲؛ طوسی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۳۶؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۷۴)

بخش سوم؛ مکاتباتی است که دیگران برای امام علیه السلام فرستاده و او آن‌ها را نقل کرده است. این دسته روایات متعلق به کسانی است که هم عصر علی بن مهزیار هستند. برای مثال می‌توان به نامه‌ای از یحیی بن ابی عمران همدانی به ابی جعفر علیه السلام اشاره کرد که علی بن مهزیار آن را نقل کرده است. در این نامه در باب قرائت نماز از امام علیه السلام سؤال شده و حضرت به خط خود جواب را نوشته است.^{۱۱} (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۱۳؛ طوسی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۶۹؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۱۱) در نامه دیگری در باب خمس ابراهیم بن محمد همدانی به امام هادی علیه السلام نامه نوشته و چنین گفته است: به حضرت ابوالحسن علیه السلام نوشتم: علی بن مهزیار نامه پدر شما را برای من خواند که آنچه واجب است بر باغداران بعد از وضع مخارج، یکدوازدهم است و کسی که عایدی مزرعه و باغش مخارجش را کفاف ندهد، نه یکدوازدهم بر او واجب است و نه چیز دیگر، و مردمی که نزد ما هستند در این باره اختلاف دارند و می‌گویند: بر مزارع خمس واجب است بعد از وضع مخارج، یعنی مخارج زراعت و خراج نه آنکه مخارج خود زارع و خانواده‌اش. حضرت در جواب نوشت: مقصود بعد از مخارج خانواده و خراج سلطان است.^{۱۲} (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۴۷)

۵. نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه بیان شد، این نتایج به دست می‌آید:
- مکتوبات، آن دسته از روایات ائمه علیهم السلام است که به صورت مکتوب توسط معصوم به اصحابشان رسیده است.

- صدور مکتوبات که محدثان در مقام جمع و تدوین آن‌ها برآمدند، با توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی و فرهنگی جامعه امامان معصوم علیهم‌السلام متفاوت است.

- آمارها در این باره نشان می‌دهد که هرچه به دوره امام عصر علیه‌السلام نزدیک‌تر می‌شویم، تعداد مکتوبات هر یک از ائمه علیهم‌السلام نسبت به کل روایات افزایش می‌یابد. گرچه مکتوبات از جهت رتبه‌بندی در میان محدثان شیعه یکسان نیستند، با بررسی این دسته از روایات و وجود قراین و شواهد، صحت بسیاری از آن‌ها تأیید می‌شود.

- از امتیازات مهم مکتوبات عدم نقل به معناست که این امتیاز جایگاه ویژه‌ای به آن‌ها می‌دهد.

- علی بن مهزیار اهوازی علاوه بر نقل مراسلات خود از دو امام بزرگوار، به شناسایی و جمع‌آوری انتقال مکتوبه‌ها به دوره‌های بعد پرداخته و در حفظ و صیانت این میراث بزرگ شیعه کوشیده است تا این میراث به نسل‌های بعد انتقال داده شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. قابل ذکر است بر روی مکتوبات علی بن مهزیار تحقیقی صورت نگرفته، اما در کتاب پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه (معارف، ۱۳۷۶ش) و در بخش پایانی کتاب *علل الحدیث* (بهبودی، ۱۳۷۸ش) که به نقد مکتوبات پرداخته و همچنین در پایان‌نامه *اعتبار و جایگاه حدیثی مکتوبات امامان معصوم پس از صادقین* (مهتدی راد، ۱۳۸۸) مباحثی وارد شده که مورد ارجاع اینجانب قرار گرفته است.
۲. در بحث محتوایی آن نک: معارف، ۱۳۹۴ش، ص ۲۰۷.
۳. روی عن ابی جعفر علیه‌السلام (صدوق، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ح ۱۵۱۸، ج ۲، ح ۸۸؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ح ۸۹۱، ج ۸، ح ۱۰۷۲، ج ۹، ح ۱۳۹۱) روی عن ابی جعفر الثانی علیه‌السلام (صدوق، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ح ۸۰۳، ج ۲، ح ۱۵۹۸، ج ۳، ح ۶۷۱ و ۱۱۲۰؛ طوسی، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ح ۱۴۸۷؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ح ۱۱۸۳، ج ۶، ح ۲۲۱، ج ۸، ح ۱۱۵۶) روی عن ابی الحسن الثالث علیه‌السلام (صدوق، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ح ۷۳۴ و ۱۰۴۲)
۴. ابوالقاسم جعفر بن محمد، عن محمد بن یعقوب، عن الحسن بن محمد، عن عبدالله بن عامر، عن علی بن مهزیار و محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن علی و علی بن محمد، عن سهل بن زیاد، عن علی بن مهزیار، قال: قرأت فی کتاب عبدالله بن محمدالی ابی الحسن علیه‌السلام: جُعِلت فداک، روی زرارة عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام فی الخمر یصیب ثوب الرجل، أَنهما قالا: لا بأسَ أن یصلیَ فیهِ، إِنما حَرَّمَ شُرْبُها و روی غیر زرارة عن ابی عبدالله علیه‌السلام أَنه قال: إِذا أَصابَ ثوبُکَ خمرٌ أو نَبیدٌ- یعنی المُسکِر- فاغسِلْهَ إن عَرَفْتَ مَوْضِعَهُ، و إن لَمْ تَعْرِفْ مَوْضِعَهُ فاغسِلْهَ کُلَّهُ، و إن

صَلَّيْتُ فِيهِ فَأَعَدِلَ لَاتَكَ فَأَعْلَمَنِي مَا أَخَذَ بِهِ؟ فَوَقَّعَ بِخَطِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامَ وَ قَرَأَتْهُ: خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامَ.

۵. برای طرق دیگر نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۶، ۶۹، ۱۲۳، ۲۱۹، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۸۱، ۳۳۰، ۳۵۴، ۳۸۳، ۴۴۸؛ طوسی، بی تا، ص ۶۴، ۲۱۵، ۲۷۳، ۴۴۲ و ۴۴۵؛ کشی، بی تا، ص ۵۳۱؛ طوسی، ص ۹۲، ۱۱۷، ۲۶۷ و ۳۵۳؛ خوبی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۰-۹؛ صدوق، ۱۳۹۲ق، ج ۴، ص ۴۲۷ و ۴۳۷؛ همو، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۳۱ و ۶۵۰.

۶. سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ وَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ، قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ الرِّوَايَةَ قَدْ اِخْتَلَفَتْ عَنْ آبَائِكَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِي الْإِتْمَامِ وَ التَّقْصِيرِ فِي الْحَرَمَيْنِ، فَمِنْهَا بَأَنْ يَتِمَّ الصَّلَاةَ وَ لَوْ صَلَاةً وَاحِدَةً، وَ مِنْهَا أَنْ يُقْصَرَ مَا لَمْ يَنْوُ مُقَامَ عَشْرَةِ أَيَّامٍ، وَ لَمْ أزلْ عَلَى الْإِتْمَامِ فِيهَا إِلَى أَنْ صَدَرْنَا فِي حِجَّتِنَا فِي عَامِنَا هَذَا، فَإِنَّ فَهْمَاءَ أَصْحَابِنَا أَشَارُوا عَلَيَّ بِالتَّقْصِيرِ، إِذْ كُنْتُ لَا أَنْوِي مُقَامَ عَشْرَةِ أَيَّامٍ فَصَرْتُ إِلَى التَّقْصِيرِ، وَ قَدْ ضَقْتُ بِذَلِكَ حَتَّى أَعْرَفْتُ رَأْيَكَ؟ فَكُتِبَ إِلَيَّ بِخَطِّهِ: قَدْ عَلِمْتُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَضَلَ الصَّلَاةَ فِي الْحَرَمَيْنِ عَلَيَّ غَيْرِهِمَا، فَإِنِّي أُحِبُّ لَكَ إِذَا دَخَلْتَهُمَا أَنْ لَا تُقْصَرَ، وَ تُكْتَبَرُ فِيهِمَا الصَّلَاةُ. فَقُلْتُ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ بِسِتِّينَ مُشَافَهَةً: إِنِّي كُتِبْتُ إِلَيْكَ بِكَذَا وَ أُجِبْتَنِي بِكَذَا. فَقَالَ: نَعَمْ. فَقُلْتُ: أَيُّ شَيْءٍ تَعْنِي بِالْحَرَمَيْنِ؟ فَقَالَ: مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ.

۷. كُتِبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ صَاحِبِ الْعَسْكَرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنِ الْفَرَجِ فَكُتِبَ إِلَيَّ إِذَا غَابَ صَاحِبُكُمْ عَنْ دَارِ الظَّالِمِينَ فَتَوَقَّعُوا الْفَرَجَ.

۸. علی بن مهزیار قال: کتبت إلى أبي جعفر عليه السلام و شکوت إليه كثرة الزلازل في الأهواز، و قلت: ترى لى التحول عنها؟ فكتب عليه السلام: لَا تَتَحَوَّلُوا عَنْهَا، وَ صُومُوا الْأَرْبَعَاءَ وَ الْخَمِيسَ وَ الْجُمُعَةَ، وَ اغْتَسِلُوا وَ طَهَّرُوا ثِيَابَكُمْ، وَ ابرزوا يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَ ادعوا اللَّهَ فَإِنَّهُ يَدْفَعُ عَنْكُمْ. قال: ففعلنا فسكنت الزلازل.

۹. سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ، قَالَ: كَتَبَ مُحَمَّدُ بْنُ حَمْزَةَ الْغَنَوِيُّ إِلَيَّ يَسْأَلُنِي أَنْ أَكْتُبَ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي دَعَاءٍ يُعَلِّمُهُ، يَرْجُو بِهِ الْفَرَجَ. فَكُتِبَ إِلَيَّ: أَمَّا مَا سَأَلَ مُحَمَّدُ بْنُ حَمْزَةَ مِنْ تَعْلِيمِهِ دَعَاءَ يَرْجُو بِهِ الْفَرَجَ، فَقُلْتُ لَهُ يَلْزَمُ: يَا مَنْ يَكْفِي مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَ لَا يَكْفِي مِنْهُ شَيْءٌ، أَكْفِينِي مَا أَهَمَّتَنِي مِمَّا أَنَا فِيهِ. فَإِنِّي أَرْجُو أَنْ يُكْفِيَ مَا هُوَ فِيهِ مِنَ الْعَمِّ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

۱۰. علی بن محمد، عن سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ، قَالَ: كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ الْحُسَيْنِ إِلَى أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعِي: جُعِلَتْ فِدَاكَ، قَدْ اِخْتَلَفْتُ مُوَالُوكَ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ، فَمِنْهُمْ مَنْ يُصَلِّي إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ الْأَوَّلَ الْمَسْتَطِيلَ فِي السَّمَاءِ، وَ مِنْهُمْ مَنْ يُصَلِّي إِذَا اعْتَرَضَ فِي أَسْفَلِ الْإِقْوَ وَ اسْتَبَانَ، وَ لَسْتُ أَعْرِفُ أَفْضَلَ الْوَقْتَيْنِ فَاصَلَّى فِيهِ، فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تَعَلَّمَنِي أَفْضَلَ الْوَقْتَيْنِ وَ تَحَلَّاهُ لِي، وَ كَيْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْقَمَرِ وَ الْفَجْرِ لَا يَتَيَّنُّ مَعَهُ حَتَّى يَحْمَرَّ وَ يُصْبِحَ، وَ كَيْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْغَيْمِ، وَ مَا حَدَدَ ذَلِكَ فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ، فَعَلْتُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ. فَكُتِبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِخَطِّهِ وَ قَرَأَتْهُ: الْفَجْرُ- يَرْحَمُكَ اللَّهُ- هُوَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ

المُعْتَرِضُ، لَيْسَ هُوَ الْأَبْيَضُ صُعْدَاءَ، فَلَا تُصَلِّ فِي سَفَرٍ وَلَا حَضَرَ حَتَّى تَتَبَّيَّنَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجْعَلْ خَلْقَهُ فِي شَبْهَةٍ مِنْ هَذَا، فَقَالَ: «كُلُّوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ»، فَالْخَيْطُ الْأَبْيَضُ هُوَ الْمُعْتَرِضُ الَّذِي يَحْرَمُ بِهِ الْأَكْلُ وَالشَّرْبُ فِي الصَّوْمِ وَكَذَلِكَ هُوَ الَّذِي تُوجِبُ بِهِ الصَّلَاةُ.

۱۱. محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن علی بن مهزیار، عن یحیی بن ابی عمران الهمدانی، قال: کتبت إلى أبی جعفر علیه السلام: جُعِلت فداک، ما تقول فی رجل ابتداءً بسم الله الرحمن الرحيم فی صلاته وحده فی ام الكتاب، فلما صار إلى غیر ام الكتاب من السورة ترکها، فقال العباسی: لیس بذلك بأس. فکتب بخطه: يُعیدها مرتین علی رُغم أنفه؛ یعنی العباسی به رغم خواست عباسی یا به کوری چشم عباسی)

۱۲. سهل عن إبراهيم بن محمد الهمدانی قال: کتبت إلى أبی الحسن علیه السلام: أقرأنی علی بن مهزیار کتاب أییک علیه السلام، فیما أوجبه علی أصحاب الضیاع نصف السدس بعد المئونة، وأنه لیس علی من لم تَقْم ضیعته بمؤنته نصف السدس ولا غیر ذلك، فاختلفَ مَنْ قَبَلْنَا فی ذلك، فقالوا: یجب علی الضیاع الخمس بعد المئونة، مؤونة الضیعة وخراجها لا مؤونة الرجل وعیاله. فکتب علیه السلام: بَعْدَ مَوْنَتِهِ وَ مَوْنَةَ عِيَالِهِ وَ بَعْدَ خَرَاَجِ السُّلْطَانِ.

منابع

۱. ابراهیم، مصطفی و همکاران، المعجم الوسیط، استانبول: مکتبه الاسلامیه، ۱۳۹۲ق.
۲. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الائمه (علیهم السلام)، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۶ق.
۳. ابن حنبل، احمد، المسند، تحقیق احمد محمد شاکر، مصر: دار المعارف، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن صلاح، ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمن، علوم الحدیث، مدینه: چاپ نورالدین عتر، ۱۹۷۲م.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۲ق.
۶. آذرتاش، آذرنوش، فرهنگ معاصر عربی به فارسی، تهران: نشر نی، ۱۳۹۳ش.
۷. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفة الائمه، بیروت: چاپ هاشم رسولی محلاتی، ۱۴۱۰ق.
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحیح، بیروت: دار القلم، ۱۴۰۷ق.
۹. بهبودی، محمدباقر، علل الحدیث، تهران: انتشارات سنا، ۱۳۷۸ش.
۱۰. حارثی، حسین بن عبدالصمد، وصول الاخبار الی اصول الاخبار، قم: چاپ عبداللطیف کوه کمری، ۱۴۰۱ق.
۱۱. حرانی (ابن شعبه)، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۲. حر عاملی، محمدحسن، وسائل الشیعه، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث،

- ۱۳۹۱ق.
۱۳. حسینی شیرازی، سید علیرضا، *اعتبارسنجی احادیث شیعه*، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۷ش.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، *خلاصة الاقوال فی معرفة الاحوال الرجال*، نجف: مکتبه الحیدریه، ۱۳۸۱ق.
۱۵. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *الکفایة فی علم الروایة*، بیروت: چاپ احمد عمره‌اشم، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.
۱۶. خوبی، سید ابوالقاسم، *معجم الرجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۱۳ق.
۱۷. داوری، مسلم، *اصول علم رجال*، تصحیح حسین عبودی، قم: مؤسسه المحبین، ۱۴۲۶ق.
۱۸. زبیدی، مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، لبنان: دارالفکر، ۱۴۱۲ق.
۱۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النووی*، قاهره: چاپ عبدالوهاب عبداللطیف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م.
۲۰. شبیری، محمدجواد، «توقیع» در *دانشنامه جهان اسلام*، تهران: دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۲۱. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، *الرعاية فی علم الدرایة*، اخراج و تعلیق و تحقیق عبدالحسین محمدعلی بقال، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۸ق.
۲۲. عمیدی حسینی، ثامر، *رسائل الاثمه*، بغداد: دار السلام، ۱۴۳۶ق.
۲۳. غلامعلی، مهدی، *سبک‌شناخت کتاب‌های حدیثی*، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۸ش.
۲۴. صدر عاملی کاظمی، سید حسن، *نهایة الدرایة فی شرح الرسالة الموسومة بالوجیزة للبهائی*، قم: چاپ ماجد غرباوی، ۱۴۱۳ق.
۲۵. صدوق، محمد بن علی، *الخصال*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۲۶. _____، *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، تهران: اسلامی، ۱۳۹۵ق.
۲۷. _____، *من لایحضره الفقیه*، تهران: چاپ علی‌اکبر غفاری، ۱۳۹۲ق.
۲۸. طباطبایی، سید کاظم، *تاریخ حدیث*، تهران: انتشارات نخست، ۱۳۸۸ش.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار*، حسن موسوی خراسان تهران: دار الکتب اسلامی، ۱۳۹۰ق.
۳۰. _____، *تهذیب الاحکام*، حسن موسوی خراسان، تهران: دار الکتب اسلامی، ۱۴۰۱ق.
۳۱. _____، *الرجال*، تصحیح جواد قیومی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمی، قم، ۱۳۷۳ش.
۳۲. _____، *الغیبة*، قم: چاپ عبدالله طهرانی و علی احمد ناصح، ۱۴۱۱ق.
۳۳. _____، *الفهرست*، نجف: مکتبه الرضویه، بی‌تا.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، قم: هجرت، ۱۴۱۰ق.
۳۵. کشی، محمد بن عمر، *اختیار معرفة الرجال (تلخیص) طوسی*، مشهد: چاپ حسن مصطفوی، بی‌تا.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۰۷ق.

۳۷. کنی تهرانی، علی، توضیح المقال فی علم الرجال، قم: چاپ محمد حسین مولوی، ۱۳۷۹ش.
۳۸. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایة فی الروایة، قم: منشورات دلیل ما، ۱۳۸۵.
۳۹. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۴۰. محقق خوانساری، حسین بن محمد، مشارق الشموس فی شرح الدروس، قم: آل البيت (ع) لاحیاء التراث، بی تا.
۴۱. محمودی، محمدباقر، نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه، نجف: النعمان، ۱۹۶۸م.
۴۲. معارف، مجید، تاریخ عمومی حدیث، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۹۴ش.
۴۳. _____، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، تهران: مؤسسه فرهنگی و هنری ضریح، ۱۳۷۶ش.
۴۴. _____، شناخت حدیث، تهران: انتشارات نبأ، ۱۳۸۷ش.
۴۵. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الازهان، قم: چاپ مجتبی عراقی و همکاران، ۱۴۰۲-۱۴۰۶ق.
۴۶. میرداماد، محمدباقر بن محمد، الرواشح السماویة، قم: چاپ غلامحسین فیضریه‌ها و نعمت‌الله جلیلی، ۱۳۸۰ش.
۴۷. مهدی‌راد، نوید، اعتبار و جایگاه مکتوبات امامان معصوم پس از صادقین، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده اصول‌الدین تهران، استاد راهنما: مجید معارف، ۱۳۸۸ش.
۴۸. نجاشی، احمد بن علی، فهرست اسماء مصنفی الشيعة المشتهر برجال النجاشی، چاپ موسی شبیری زنجانی، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۵
مقاله علمی پژوهشی
صفحات: ۷۵-۹۴

بررسی حدیث سبعة احرف در منابع شیعه

محمدصادق یوسفی مقدم*

◀ چکیده

در باره نزول و یا جواز قرائت قرآن کریم، به قرائات گوناگونی احادیث متعددی صادر شده است که از مجموع آنها به حدیث سبعة احرف یاد می‌شود. احادیث یادشده از احادیث بحث‌برانگیز در قرائت و مؤثر در حجیت گوناگونی برداشت از قرآن کریم است که فقیهان و عالمان قرائت آنها را بررسی کرده‌اند. آنان به‌طور عمده به روایاتی پرداخته‌اند که از منابع اهل سنت نقل شده است. عالمان و فقیهان شیعه نیز در بررسی آن روایات، به روایاتی از منابع شیعه پرداخته‌اند که نزول قرآن بر سبعة احرف را نفی می‌کند و از بررسی روایاتی که دلالت بر اثبات نزول قرآن بر سبعة احرف دارد، غفلت کرده و یا به دلیل عدم اعتماد به اسناد آنها، از بررسی آنها صرف نظر کرده‌اند. در این مقاله، افزون بر بررسی احادیثی که نزول قرآن بر هفت حرف را نفی کرده و احادیث اثبات‌کننده نزول قرآن بر هفت حرف که از منابع اهل سنت به منابع شیعه وارد شده، احادیث اثبات‌کننده نزول قرآن بر هفت حرف که بالاصالة در منابع شیعه موجود است، نیز بررسی شده است.

◀ کلیدواژه‌ها: سبعة احرف، شیعه، سند، دلالت، حدیث، منابع.

* دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی / maarefquran@isca.ac.ir

۱. مقدمه

در منابع اهل سنت و شیعه، احادیثی با عنوان سبعة احرف آمده که منشأ مسائل مهم و بحث برانگیزی در قرائت قرآن کریم شده است. احادیث یادشده در منابع شیعه به دو دسته اصلی تقسیم می‌شود. برخی مؤید نزول قرآن بر هفت حرف است؛ هرچند مفاد واحدی ندارند و برخی مخالف نزول قرآن بر هفت حرف است و مفاد آنها این است که قرآن فقط بر یک حرف و قرائت نازل شده است. در منابع اهل سنت نیز احادیث بسیاری وجود دارد که بیانگر نزول قرآن بر هفت حرف است؛ هرچند مفاد آن احادیث نیز متفاوت است. طبری حدود چهل حدیث را جمع‌آوری کرده است. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹-۱۹) برخی از عالمان اهل سنت، این احادیث را متواتر دانسته‌اند. (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۴۶) درباره مفاد احادیث سبعة احرف در منابع شیعه سؤالاتی مانند اینکه معنای نزول قرآن به هفت حرف چیست؟ آیا قرآن بر احرف و قرائت متفاوت نازل شده است، یا آنکه قرآن بر حرف واحد نازل شده است ولی به جهت تسهیل بر امت اجازه داده شده است که قرآن به احرف سبعة قرائت شود؟ بر فرض نزول قرآن بر قرائت متفاوت و یا اجازه بر قرائت متفاوت، این نزول یا اجازه در چه زمانی (در مکه یا مدینه) بوده است؟ آیا هفت حرف ربطی به قرائت هفت‌گانه دارد یا نه؟ در این مورد نظریات گوناگون ارائه شده است تا جایی که سیوطی در *الاتقان* چهل معنا برای حدیث سبعة احرف نقل و سی و پنج معنا را بیان کرده است. (طاهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۲۶)

دیدگاه رایج بین اهل سنت درباره روایات سبعة احرف، نزول قرآن به قرائت متفاوت است در برابر معروف در مذهب شیعه و پذیرفته شده از میان اخبار و روایات ایشان آن است که قرآن، به یک حرف و یک قرائت بر پیامبر ﷺ نازل شده است. (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۷؛ کلاتری ارسنجانی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴)

برخی آن احادیث را بر هفت قرائت قاری مشهور که در اواخر قرن سوم، از سوی ابن مجاهد مطرح و مشهور شدند، تطبیق داده‌اند؛ حال آنکه احادیث یادشده بر فرض صحت سند و درستی دلالت بر قرائت متفاوت، نمی‌تواند ناظر به عمل ابن مجاهد باشد. از این رو ابن جزری این ادعا را که مراد از سبعة احرف، قرائت موجود در

شاطبیه و التیسیر است و هرچه در آن دو نیست از قرائات شاذ است، به جاهلان نسبت داده و آرزو کرده است که ای کاش ابن مجاهد از آن هفت قرائت یکی را می‌کاست یا یکی بر آن‌ها می‌افزود و یا آنکه با توضیحی از این ذهنیت اشتباه پیشگیری می‌کرد. (ابن جزری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۶) سیوطی نیز می‌نویسد بسیاری از عوام گمان کرده‌اند که مراد به حدیث سبعة احرف، قرائات سبع است و این جهل قبیحی است. (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۴)

۲. حدیث سبعة احرف در منابع شیعه

برای تبیین دیدگاه شیعه، لازم است احادیث سبعة احرف در منابع امامیه از حیث سند و دلالت بررسی شود. روایات سبعة احرف در منابع شیعه را در مرحله اول می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. دسته اول روایاتی که در منابع قدیمی و معتبر وارد شده است و دارای سند هستند. دسته دوم روایاتی که از منابع اهل سنت وارد کتب شیعی شده است.

در این بخش، نخست احادیث دسته اول را نقل و از حیث منبع، سند و دلالت بررسی می‌کنیم و سپس به بررسی اجمالی دسته دوم می‌پردازیم.

احادیث دسته اول نیز در نگاه اول به دو دسته تقسیم می‌شود: گروهی بیانگر آن است که قرآن بر هفت حرف نازل شده، و گروه دیگر در جهت نفی نزول قرآن بر احرف سبعة، صادر شده است.

۳. احادیث دال بر نزول قرآن به هفت قرائت

روایاتی که بر نزول قرآن بر هفت حرف و قرائت دلالت دارد، از حیث معنا به اقسام زیر قابل تقسیم است.

۳-۱. زبان قرآن

برخی از احادیث بیانگر آن است که روش محاوره در زبان قرآن کریم بر اساس محاوره رایج است و در آن از امر، نهی، تشویق، ترهیب، موعظه، مثل و قصص بهره گرفته شده است؛ چنان که در بحار الانوار آمده است: «وجدت رساله قدیمه مفتتحها هكذا حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قَوْلِيهِ الْقُمِّي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ الْأَشْعَرِي الْقُمِّي أَبُو الْقَاسِمِ رَحِمَهُ اللَّهُ وَهُوَ مُصَنِّفُ الْحَمْدِ لِلَّهِ ذِي النِّعَمَاءِ وَالْأَلَاءِ وَالْمَجْدِ وَالْعِزِّ وَ

الْكِبْرِيَاءِ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ وَعَلَى آلِهِ الْأَبْرَةِ الْأَتْقِيَاءِ رَوَى مَشَايخُنَا عَنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ كُلُّهَا شَافٍ كَافٍ أَمْرٍ وَ زَجْرٍ وَ تَرْغِيبٍ وَ تَرْهِيْبٍ وَ جَدَلٍ وَ قِصَصٍ وَ مَثَلٍ.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۹۷؛ نوری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۴۷)

- بررسی سنّی

مجلسی روایت یادشده را افزون بر آنکه به صورت «وجاده»^{*} دریافت نموده، به صورت مرسل از اصحاب امامیه نقل کرده است؛ از این رو به این روایت نمی‌توان اعتماد کرد. وجاده راه صحیحی برای تحمل حدیث نیست مگر با شرایط دشواری مانند وجود خطّ مصنّف بر کتاب، یا شهادت اعلام معروفی که آن را با اصل مقابله کرده باشند. با این همه در چنین نسبتی باز هم امکان خطا وجود دارد. (ابو غالب رازی ۱۳۶۹ش، ص ۷۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۹۶).

- بررسی دلالت

با تأمل در مفاد روایت می‌توان گفت: سبعة احرف در این روایت، به صنعت زبان و کیفیت بیان قرآن نظر دارد که عبارت است از: امر، نهی، تشویق، ترهیب، موعظه، مثل و قصص. همچنین مفاد روایت یادشده با روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام که در آن به جای سبعة احرف تعبیر به سبعة اقسام شده (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۴) سازگارتر است. بر این اساس این روایت بر نزول قرآن بر هفت قرائت دلالت ندارد.

۲-۳. وجوه و معانی باطنی قرآن

برخی از روایات بیانگر آن است که قرآن کریم از نظر معنا دارای وجوه و بطون مختلف است؛ چنان‌که در *بصائر الدرجات* آمده است: «حَدَّثَنَا الْفَضْلُ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبَانَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ أَوْ غَيْرِهِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ ذَرَّاجٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ مِنْهُ مَا كَانَ وَمِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ بَعْدَ ذَلِكَ تَعْرِفُهُ الْأَيْمَةُ.» (صفار، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۱۹۴)

- بررسی سنّی

روایت یادشده از نظر سند اشکال دارد؛ زیرا مروی عنه در آن با تردید (عن ابن ابی عمیر أو غیره) بیان شده است.

– بررسی دلالت

این روایت بر بطون معنایی قرآن دلالت دارد که بر اساس آن می‌توان قرآن را بر هفت حرف یا هفت وجه تفسیر کرد و امامان معصوم علیهم‌السلام بر اساس بطون قرآن فتوا داده‌اند؛ زیرا هرچند جمله «مِنْهُ مَا كَانَ» بر تحقق مصادیق در گذشته دلالت دارد، جمله «وَمِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ بَعْدَ ذَلِكَ» به مصادیقی دلالت دارد که هنوز تحقق نیافته است که همان معانی باطنی قرآن می‌شود. برخی از محققان همین معنا را برای حدیث یادشده برگزیده‌اند. (عاملی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۸۰) در حقیقت، مفاد این روایت مطابق است با مفاد روایاتی که از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره بطون قرآن وارد شده است، مانند اینکه آن حضرت فرموده است: برای قرآن ظهری و بطنی است و بطن آن نیز هفت بطن دارد (إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًَا وَلِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ). (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱؛ ابن ابی جمهور احسائی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۰۷)

یادآور می‌شود که تعبیر احرف در روایت یادشده با نسخه‌بدل اوجه نیز آمده است؛ چنان‌که در چاپ مکتبه مرحوم آیت‌الله مرعشی نجفی به آن اشاره شده است. نیز در مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۳، ص ۹۸؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۹۷؛ معرفت، ۱۳۸۶ش، ج ۲، ص ۹۴. به نقل از رساله النعمانی، فی صنوف آی القرآن، تعبیر اوجه آمده است.

بر اساس این نسخه‌بدل، حدیث یادشده به وجوه مختلف معنا اشاره دارد. در نتیجه می‌توان گفت که روایت یادشده افزون بر ضعف سند، بر اختلاف قرائات نیز دلالت ندارد. چنان‌که برخی از محققان حدیث یادشده را به وجوه معنایی که مساوی در ظهورند، تفسیر کرده و بر این باور است که عقول اندکی آن معانی را ادراک می‌کنند، در فهم معانی آن‌ها باید به راسخان در علم رجوع کرد. (میرمحمدی زرنندی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۵)

نیز روایت دیگری از مناقب آل ابی طالب علیهم‌السلام مطابق مفاد روایت یادشده صادر شده است: «عن عبدالله ابن مسعودٍ إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ مَا مِنْهَا إِلَّا وَكَلَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَإِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عَلِمَ الظَّاهِرَ وَالبَّاطِنَ.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۳؛ ابن طاووس، ۱۴۱۱ق، ص ۱۰۳)

بررسی سند

این روایت از ابن مسعود به صورت مرسل نقل شده است؛ از این رو قابل اعتماد نیست.

- بررسی دلالتی

عبارت «مَا مِنْهَا إِلَّا وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ» در این روایت صریح است بر وجود ظهر و بطن در قرآن و دلالتی بر احرف به معنای قرائات ندارد.

۳-۳. اعتبار لهجه‌های متفاوت

مفاد برخی روایات جواز قرائت قرآن کریم بر اساس لهجه‌های متفاوت است نه نزول قرآن بر اساس لهجه‌های متفاوت، بدیهی است این جواز متوقف بر ناتوانی از قرائت بر اساس لغت فصیح است؛ چنان‌که در کتاب شریف خصال آمده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عِيسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَتَانِي آتٍ مِنَ اللَّهِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ فَقُلْتُ يَا رَبِّ وَسَّعَ عَلَى أُمَّتِي فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۵۸)

- بررسی سند

عالمان رجال با ادعای غالی بودن «أحمد بن هلال» را در عقیده دینی متهم کرده و به وی نسبت فساد مذهب داده‌اند. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۸۴) از نظر حلی روایت وی قابل قبول نیست. (حلی، ۱۳۸۱ش، ص ۲۰۲)

هرچند آیت‌الله خویی روایات احمد بن هلال را پذیرفته و بر این باور است که فساد مذهب دلالت بر فساد روایت ندارد (فالمحصل: أن الظاهر أن أحمد بن هلال ثقة، غاية الأمر أنه كان فاسد العقيدة، و فساد العقيدة لا يضر بصحة رواياته، على ما نراه من حجية خبر الثقة مطلقاً؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۵۹) صرف نظر از احمد بن هلال عالمان برای عیسی بن عبد الله الهاشمی (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۰؛ برقی، ۱۳۴۲، ص ۳۳۴) و پدرش عبد الله بن محمد عمر الاطرف (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۹) توصیفی

ذکر نکرده‌اند. با این وصف، سند روایت با پذیرش مبنای آیت‌الله خوئی بی‌اشکال است.

- بررسی دلالت

عبارت «یا رَبِّ وَسَّعَ عَلٰی اُمَّتِی» که سه بار تکرار شده، بیانگر آن است که مراد از حرف در این روایت لهجه بوده و مراد از توسعه بر امت، تسهیل قرائت بر آنان است. توضیح اینکه: نخست قرآن بر قرائت و حرف واحد نازل شده است ولی به دلیل اینکه همه قبایل که از لغات و لهجات متفاوت برخوردار بودند قادر نبودند بر لغت فصیح نزول، قرآن را قرائت کنند، خداوند برای تسهیل و آسان‌سازی قرائت بر امت اجازه داده است تا هر قبیله و مردم هر زبانی که قادر نیستند قرآن را با لغتی که قرآن کریم بر اساس آن نازل شده است قرائت کنند، بر اساس لغت و لهجه خودشان قرائت کنند.

آیت‌الله معرفت نیز می‌گوید: «احرف در این روایت به معنای لهجات است. خداوند در مورد قرائت قرآن، برای این امت توسعه‌ای داده است تا هر یک بتواند قرآن را به لهجه خودش قرائت کند.» (معرفت، ۱۳۸۶، ص ۲۰۲) پس حرف به معنای لهجه قرائت است و استعمال حرف در لهجه منعی ندارد؛ به‌ویژه آنکه در روایت از نزول قرآن بر هفت حرف سخنی به میان نیامده و فقط به اجازه قرائت بر هفت حرف دلالت دارد. (همان، ص ۲۰۲) از این رو استدلال به این روایت برای اثبات نزول قرآن بر هفت حرف صحیح نیست.

۴-۳. حجیت قرائات متفاوت

از برخی روایات استفاده می‌شود که قرآن کریم بر هفت حرف و قرائت نازل شده است؛ چنان‌که در روایتی از تفسیر عیاشی (روایت یادشده از تفسیر منسوب به ابو نصر محمد بن مسعود عیاشی از تفاسیر کهن امامیه و متعلق به دوران غیبت صغرا؛ ۳۲۹-۲۶۰) نقل شده است. تفسیر عیاشی از ابتدای قرآن تا پایان سوره کهف و با منهج روایی است. برخی عالمان رجال وی را ستایش کرده (ابن داود حلی، ۱۳۹۲ق، ص ۳۲۸) و برخی او را تضعیف کرده‌اند. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۷۲) علامه طباطبایی می‌گوید: «این تفسیر از دو جهت آسیب دیده است: نخست آنکه تمام روایات آن مسند بوده است ولی برخی از نساخ آن را مختصر کرده و سندهای روایات را نیز

حذف کرده و نسخه‌ای که موجود است، همان نسخه مختصر است و آسیب دوم این است که جزء دوم کتاب مفقود شده است و ارباب تفاسیر و محدثین تنها از جزء اول نقل روایت می‌کنند. (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۴) به هر حال این کتاب منبع معتبری به شمار نمی‌آید.

از حماد بن عثمان چنین آمده است: «قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام إن الأحاديث تختلف عنكم. قال: فقال: إن القرآن نزل على سبعة أحرف. و أدنى ما للامام أن يفتى على سبعة وجوه، ثم قال: هذا عطاؤنا فائئن أو أمسك بغير حساب. (ص: ۳۹) حسن بصری گفت: خدای تعالی هر کس را که نعمتی داد، از او حساب خواهد مگر سلیمان عليه السلام را که او را گفت: هذا عطاؤنا فائئن أو أمسك بغير حساب. و گفت: معنی آیت آن است که ما این ملک به تو دادیم اگر تو کسی را چیزی دهی مزد است تو را، و اگر ندهی لا حرج عليك و لا حساب. مقاتل گفت: این در حق شیطان است؛ یعنی آن را که خواهی گشاده دار و آن را که خواهی به بند دار. بعضی دگر گفتند: در کلام تقدیم و تأخیری هست، و تقدیر به این صورت است: هذا عطاؤنا بغير حساب فامن او امسك، این عطای ماست تو را بی حساب، خواهی ببخش و خواهی بدار.» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۸۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۹، ص ۲۲ و ۳۰؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۷)

- بررسی سند

این روایت مرسل است؛ زیرا عیاشی متولد ۲۶۰ است و حماد ابن عثمان در سال ۱۹۰ در کوفه از دنیا رفته است. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۲۱۳) افزون بر آن حماد بن عثمان مردد بین دو نفر است؛ هر چند مرحوم آیت الله خویی هر دو نفر را یکی می‌داند. (همان جا) و بر فرض اینکه منظور حماد بن عثمان الناب باشد که وی از اصحاب امام صادق و کاظم و رضا علیهم السلام است یا فرزاری غیر ناب باشد که در سال ۱۹۰ از دنیا رفته است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۳) امکان نقل مستقیم عیاشی از آن‌ها وجود ندارد؛ از این رو روایت به دلیل ارسال فاقد اعتبار است.

- بررسی دلالت

ظاهر روایت دلالت دارد بر اینکه قرآن بر هفت قرائت نازل شده است (إن القرآن

نزل علی سبعة أحرف). افزون بر آن، ظاهر روایت یادشده بر حجیت آن قرائات نیز دلالت دارد. بر این اساس افزون بر اعتبار برداشت‌های متفاوت از قرائات متفاوت، فتاوی‌گوناگون در فقه نیز حجت بوده و هر فقهی بر اساس قرائتی که می‌پذیرد، می‌تواند فتوایی متفاوت از فقهی دیگر داشته باشد؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «و أدنی ما للامام أن یفتی علی سبعة وجوه؛ کمترین ثمره نزول قرآن بر هفت حرف این است که امام می‌تواند بر اساس آن بطون فتوا بدهد.» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۹، ص ۲۲)

ممکن است گفته شود که روایت یادشده در مقام بیان وجوه اختلاف قرائات نیست بلکه در مقام بیان اختلاف روایاتی است که از امامان معصوم علیهم السلام وارد شده و برخوردار از وجوه متفاوتی است که قابلیت صدور فتاوی‌متفاوت دارد. در نتیجه، این روایت وجوه معنایی مربوط به بطن قرآن را که امام می‌تواند بر طبق آن‌ها فتوا بدهد بیان می‌کند و دلالتی بر اختلاف قرائات ندارد. به نظر می‌آید نمی‌توان با ادعای اینکه این روایت ناظر به روایات مختلف از امامان معصوم علیهم السلام است و دلالت بر بطون معنایی دارد، از دلالتش بر اختلاف قرائات منع کرد؛ زیرا چنان‌که بیان شد، این روایت نه تنها بر حجیت قرائات دلالت دارد بلکه بر حجیت اصولی آن قرائات نیز دلالت دارد. نیز نمی‌توان به دلیل اینکه در روایت کلمه امام به کار رفته، اعتبار قرائات را مخصوص امام معصوم دانست؛ زیرا کلمه امام بر اعم از امام معصوم و غیر معصوم دلالت دارد.

آری مهم‌ترین اشکالات روایت یادشده، یکی ارسال آن است که اعتبار آن را ساقط می‌کند و دیگری خبر واحد بودن آن است که با آن، قرآن بودن چیزی ثابت نمی‌شود؛ زیرا بزرگان علم قرائت و فقه گفته‌اند: قرآن تنها با خبر متواتر ثابت می‌شود. (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۶۶؛ خویی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۷-۱۵۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶، ص ۱۵۲) و اشکال سوم آن است که این روایت با روایت صحیحی که نزول قرآن بر هفت حرف را صحیح نمی‌داند، متعارض است و یارای مقاومت در برابر آن احادی ندارد.

در روایت دیگری از *خصال* چنین آمده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّقَّارُ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الصَّيْرَفِيِّ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّ الْأَحَادِيثَ

تَخْتَلَفُ عَنْكُمْ قَالَ فَقَالَ إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ وَأَدْتَنِي مَا لِلْإِمَامِ أَنْ يَفْتِنِي عَلَيَّ سَبْعَةَ وَجُوهِ ثُمَّ قَالَ هَذَا عَطَاؤُنَا فَأَمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۵۸؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۶۴)

- بررسی سند

محمد بن حسن بن احمد بن ولید (شیخ صدوق) و محمد بن حسن صفار، هر دو ثقه و از بزرگان امامیه‌اند. عباس بن معروف نیز امامی و ثقه است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۰) هر چند محمد بن یحیی صیرفی مطلق، مجهول است، ولی محمد بن یحیی وقتی از حماد نقل کند مراد محمد بن یحیی صیرفی خراز است (ترابی، ۱۴۱۹ق، ص ۶۱۹) که نجاشی (۱۴۱۶ق، ص ۱۴۴)، ابن داود حلی (۱۳۹۲ق، ص ۳۴۰) و علامه حلی او را توثیق کرده‌اند. (حلی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۵۸)

- بررسی دلالت

مضمون این روایت مانند روایتی است که از تفسیر عیاشی نقل شد. از این رو آنچه از وجوه در آن روایت بیان شد، در این روایت نیز جریان دارد؛ زیرا هر چند ظاهر این روایت آن است که قرآن بر هفت حرف نازل شده، ذیل روایت احرف سبعة را تفضل و نعمتی بر امامان معصوم دانسته است، و این تفضل تنها با بطون و لایه‌های معنایی متلائم و همسو تناسب دارد نه با احرف متفاوت و گاه متعارض. بدیهی است که امام معصوم فتاوی متعارض ندارد. همچنین بر فرض دلالت روایت بر نزول قرآن بر هفت حرف، این اشکال وارد است که خبر واحد توانایی اثبات قرآن بودن چیزی را ندارد. افزون بر آن روایت یادشده با روایاتی که از نظر سند و دلالت کامل است در تعارض می‌باشد.

جمع‌بندی

با بررسی سندی احادیث یادشده مشخص شد که:

۱. احادیث نزول قرآن بر هفت حرف در متون شیعه متواتر نبوده و خبر واحد است. بدیهی است با خبر واحد نمی‌توان ثابت کرد که قرآن بر هفت قرائت نازل شده است؛ زیرا قرآن بودن چیزی تنها با خبر متواتر ثابت می‌شود.
۲. آن احادیث در نقل آحاد نیز به دلیل ضعف سند معتبر نبوده و نمی‌توان به آن

احادیث برای نزول قرآن بر قرائات متفاوت و حجیت آنها استناد و اعتماد کرد. مهم تر آنکه احادیث یادشده در تعارض با احادیثی اند که مخالف نزول قرآن بر احرف سبعة اند و به دلیل قوت سند و صراحت محتوا در نزول قرآن بر قرائت واحد، بر روایات نزول قرآن بر احرف سبعة ترجیح دارند. آیت الله معرفت می نویسد: مرحوم بلاغی بر این باور است که هیچ یک از مستندات آن قرائات در اصطلاح اهل سنت صحیح نیست تا چه رسد به امامیه. و شگفتا از کسی که ادعای تواتر این قرائات را می کند. (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۷۱)

آیت الله خویی در نقد همه روایات سبعة احرف اعم از آنکه از طریق شیعه یا اهل سنت آمده، بر این باور است که مرجعیت دینی بعد از پیامبر ﷺ با قرآن و اهل بیت مطهر ایشان است پس اگر روایتی مخالف روایات صحیح منقول از اهل بیت وجود داشت (اعم از اینکه در منابع شیعه باشد یا منابع سنی)، از درجه اعتبار و حجیت ساقط است. از این رو در روایات سبعة احرف سخن از سند مهم نیست؛ چراکه مخالف روایات صحیح اهل بیت علیهم السلام است. (خویی، ۱۳۹۴ق، ص ۱۷۷)

در بررسی دلالتی نیز مشخص شد که بیشتر روایات یادشده بر قرائات هفت گانه دلالت ندارد زیرا:

- برخی از روایات به چگونگی محاوره در زبان قرآن اشاره دارد که از آن به اقسام سبعة تعبیر شده است نه احرف سبعة و در هیچ سندی از قرائت و قرائات، به قسم و اقسام، تعبیر نشده است. مقصود از اقسام (امر و زجر، عام و خاص و...)، ظواهر متفاوت و گوناگون زبان قرآن است. از این رو این گونه روایات از موضوع قرائت، خارج است و ارتباطی به احرف به معنای قرائات ندارد.

- برخی از احادیث یادشده ناظر به بطون و وجوه معنایی قرآن کریم است که از جانب تفسیر قرآن حاصل می شود. بدیهی است برخورداری قرآن از وجوه معنایی تفسیری مختلف، با نزول آن به قرائات مختلف، تفاوت دارد. یادآور می شود که از برخی روایات استفاده می شود که علم به بطون قرآن کریم ویژه اهل بیت علیهم السلام است. بدیهی است اختصاصی بودن همه مراتب بطون یا برخی از مراتب بطون نیازمند بررسی است که در جای خود باید به آن پرداخته شود.

- مراد از احرف سبعة در برخی روایات مانند روایت **أُحْمَدَ بْنَ هِلَالٍ**، لهجه و لغت است؛ زیرا به دلیل اینکه قبایل عرب لغات و لهجات متفاوت داشتند و قادر نبودند قرآن را بر لغت فصیحی که نازل شده است قرائت کنند، خداوند برای تسهیل بر آنان، اجازه داده است تا مردم هر زبانی در صورت ناتوانی، قرآن را با لهجه خودشان قرائت کنند. این برداشت فقط با پذیرش مبنای آیت الله خوبی درباره روایت احمد بن هلال اعتبار دارد، اما با بر اساس سایر مبانی، ضعف سند روایت، برداشت یادشده را بی اعتبار می کند.

- با توجه به روایاتی که از نظر سند صحیح و از نظر دلالت در نفی نزول قرآن بر هفت حرف صریح اند، نمی توان به روایاتی را که از حیث سند ضعیف اند و از حیث دلالت بر نزول قرآن به هفت حرف نیز مضطرب اند اعتماد کرد.

۴. دیدگاه عالمان شیعه درباره احادیث سبعة احرف

روایات سبعة احرف در مرئی و منظر عالمان شیعه بوده و آنان از آن روایات یا اعراض نموده اند و یا پس از تعرض آن روایات را به طور کامل رد کرده اند و این دلیل ضعف روایات سبعة احرف از دیدگاه عالمان مذهب شیعه است. نیز آنان در طول تاریخ تنها بر نزول قرآن بر یک حرف تأکید کرده اند از جمله ایشان می توان به شخصیت های زیر اشاره کرد:

شیخ صدوق بر این باور است که قرآنی که خدا بر پیامبر **ﷺ** نازل کرده، همان است که در دست مردم و بین دو جلد قرار دارد و بیش از آن نیست. (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۸۴) چنان که امیرالمؤمنین **علیه السلام** قرآن را جمع کرد و به سوی آنان آورد و فرمود: این کتاب پروردگار شماست همان گونه که بر پیامبر شما نازل شده است نه یک حرف بر آن افزوده شده و نه یک حرف از آن کم شده است. آنان در پاسخ گفتند: ما نیازی به آن نداریم و نزد ما مثل آنچه نزد توست موجود است پس آن حضرت منصرف شد و در این حال آیه ۱۸۷ سوره آل عمران را قرائت می فرمود که در آن به نقض عهد و ترک بیان حقایق کتاب خدا برای مردم از سوی اهل کتاب اشاره دارد و اینکه آنان کتاب خدا را به پشت سر خویش افکندند و آن را به بهایی اندک فروختند: **«وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا**

قَلِيلًا فَبَسَّ مَا يَشْتَرُونَ.» وی سپس با استناد به فرمایش امام صادق (ع) که فرموده است: قرآن یکی است و از نزد یکی نازل شده است و اختلاف در آن تنها از جانب راویان است (القرآن واحد، نزل من عند واحد علی واحد، وإنما الاختلاف من جهة الرواة). وی اختلاف قرائت در قرآن را صحیح نمی‌داند. (همان، ص ۸۶)

امین الاسلام، طبرسی، از علمای بزرگ قرن پنجم هجری، و صاحب تفسیر مجمع البیان همین دیدگاه را دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، مقدمه، ص ۳۸) ملامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق) در مقدمه کتاب تفسیر خود به نام الصافی فی تفسیر القرآن (۱۴۱۵ق، ص ۳۸-۴۰) و شیخ یوسف بحرانی (م ۱۸۶ق) در بحث صلات کتاب الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، بر این باورند که اساس و عمده در روایات شیعه، آن است که قرآن بر حرف واحد نازل شده و دارای قرائت واحد است. (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۹۹) مرحوم سید محسن طباطبایی حکیم با توجه به روایاتی که نزول قرآن بر هفت حرف را نفی می‌کند، بر این باور است که روایات سبعة احرف را باید به گونه‌ای توجیه کرد که با این روایات منافات نداشته باشد. وی ادعای تواتر قرائت سبع را به دلیل اینکه قراء سبع متاخر از زمان نزول هستند مخدوش می‌داند. (حکیم، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۲۴۴) همچنین سید محمدجواد حسینی عاملی (م ۱۲۲۶ق) (۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۹۵)، شیخ محمدحسن نجفی (م ۱۲۶۶ق) (بی‌تا، ج ۹، ص ۲۹۴)، حاج آقا رضا همدانی (م ۱۳۲۲ق) (بی‌تا، ص ۲۷۶)، شیخ محمدجواد بلاغی (۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۱) علامه محمدحسین طباطبایی (۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۷۴)، آیت‌الله خویی (۱۳۹۶ق، ج ۳، ص ۴۷۴) و علامه جعفر مرتضی (عاملی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۷) نیز بر قرائت واحد تأکید دارند.

با این همه مناسب بود به‌طور خاص روایاتی را که در منابع شیعه وارد شده است، مانند روایات منابع اهل سنت، مورد بررسی و نقد می‌کردند.

۵. احادیث وارده از منابع اهل سنت به منابع شیعه

چنان‌که گذشت، احادیث دیگری درباره سبعة احرف در کتب شیعه وجود دارد که از منابع اهل سنت وارد شده است. آن احادیث عبارت است از:

- «عن عبدالله بن مسعود، قال: ان القرآن نزل علی سبعة احرف ما منها حرف أَلَا و له ظهر و بطن، و انّ علی بن ابی طالب عنده علم الظاهر و الباطن.» (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق،

ص ۱۰۳)

«و من طریق العامة عن النبي صلى الله عليه و آله إن للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً.» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۰)

«و عنه عليه السلام إن القرآن أنزل على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر و بطن و لكل حد مطلع. و فی روایة و لكل حرف حد و مطلع.» (همان، ص ۳۱)

«و عنه عليه السلام إن للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن إلى سبعة أبطن.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۱، ص ۲۰۷)

احادیث یاد شده به دلیل ارسال سند، اعتبار و حجیت ندارند. افزون بر آن این روایات بر معانی مربوط به ظهر و بطن آیات قرآن دلالت دارند و بر نزول قرآن به قرائت هفت گانه دلالت ندارند.

۶. احادیث مخالف نزول قرآن بر هفت قرائت

چنان که گفته شد، در منابع روایی شیعه احادیثی وجود دارد که به صراحت، نزول قرآن بر احرف سبعة را نفی می کند. اکنون آن احادیث را نقل و بررسی می کنیم: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَ لَكِنَّ الْاِخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاةِ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۱)

– بررسی سند

این روایت از نظر سند قابل اعتماد است؛ زیرا حسین بن محمد، همان اشعری امامی ثقه است. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۱۸۸)

و شاء و جمیل هم از ثقات و امامی هستند و محمد بن مسلم و زراره از اصحاب اجماع هستند؛ بنابراین، این روایت از نظر سند کامل بوده و صحیح السند است.

– بررسی دلالت

روایت یاد شده با صراحت نزول قرآن بر بیش از یک حرف و قرائت را نفی کرده و اختلاف قرائت را از جانب راویان قرائت دانسته است: «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَقَالَ كَذَبُوا أَغْدَاءُ اللَّهِ وَ لَكِنَّهُ نَزَلَ عَلَى

حَرْفٍ وَاحِدٍ مِنْ عِنْدِ الْوَاحِدِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۱)

- بررسی سند

همه رجال سند این روایت ثقه و امامی هستند. آیت الله خویی، ابراهیم بن هاشم را از مشایخ نشر و اجازه و روایتش را صحیح یا حسن دانسته است. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۷۲) (نبود) علامه حلی قبول روایت او را راجح می‌داند. (حلی، ۱۳۸۱ش، ص ۴) همچنین نقل فراوان کلینی از ابراهیم بن هاشم نشان‌دهنده اعتماد کلینی به وی است و مقدار روایات کلینی بر جلالت و تبحر وی در علم حدیث اشاره می‌کند. او اولین کسی است که حدیث کوفیین را در قم نشر داد و با وجود سخت‌گیری‌هایی که قمی‌ها در قبول روایت داشتند ولی روایات وی مورد قبول آنان واقع شد. این موارد بیانگر جلالت وی است. شاید علت عدم ذکر مدح صریح برای وی در برخی منابع، نداشتن تألیف است؛ زیرا بیشتر عالمان رجال افرادی را که دارای تألیف بوده‌اند، توثیق یا تضعیف می‌کرده‌اند. به هر حال از مجموع قرائن وثاقت و جلالت او را می‌توان به دست آورد و عدم ذکر صریح توثیق باعث ضعف وی نمی‌شود به خصوص که از بزرگانی مانند ابن طاووس اجماع و اتفاق بر وثاقت وی نقل شده است. (ترابی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۴ و ۳۵؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۷)

- بررسی دلالت

روایت یادشده نیز به صراحت با حدیث سبعة احرف مخالفت می‌کند و آن را کذب می‌شمارد و دلالت دارد بر اینکه قرآن کریم فقط بر یک قرائت نازل شده و ادعای نزول قرآن بر بیشتر از یک قرائت را نفی کرده و مدعیان آن را دروغ‌گو دانسته است.

مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فَرْقَدٍ وَ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَا كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ مَعَنَا رِبْعَةُ الرَّأْيِ فَذَكَرْنَا فَضَلَ الْقُرْآنَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنْ كَانَ ابْنُ مَسْعُودٍ لَا يَفْرَأُ عَلَيَّ قِرَاءَتِنَا فَهُوَ ضَالٌّ فَقَالَ رِبْعَةُ ضَالٌّ فَقَالَ نَعَمْ ضَالٌّ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ أَمَا نَحْنُ فَنَقْرَأُ عَلَيَّ قِرَاءَةَ أَبِي. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۵)

- بررسی سند

نجاشی و شیخ درباره معلی بن خنیس، بر این باورند که معلی بن محمد (البصری)

مضطرب الحدیث است آنان روایت او را به عنوان شاهد قبول دارند. (همان، ص ۴۱۸؛ طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۴۹؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۹۶) ولی برخی از عالمان حدیث و فقه مانند مرحوم آیت الله خویی (۱۴۱۳ق، ج ۱۸، ص ۲۵۸) و برخی از بزرگان هم وثاقت او را از کثرت روایت او مستفاد دانستند. (ترابی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۷۰)

آیت الله سبحانی (۱۴۱۴ق، ص ۲۵۷) قائل به وثاقت وی هستند و اضطراب حدیث او را قبول ندارد.

علامه فانی اصفهانی درباره سند روایت می نویسد: «عبدالله بن فرقد مجهول است و معلی بن خنیس متهم است که از امر امام صادق علیه السلام مبنی بر کتمان سر، اطاعت نکرده تا کشته شده است. با این همه نامبرده اضافه می کند: به نظر ما معلی در گفتار تقه است و همین در قبول اخبار او کفایت می کند. افزون بر آن امام صادق علیه السلام وقتی خبر قتل او را شنید، گریه کرد و بر او ترحم ورزید؛ از این رو شاید نهی معلی از افشای سر، نهی مولوی نبوده و ارشادی بوده است، به ویژه آنکه تعلیل ذیل حدیث مبنی بر اینکه اگر افشاء کند کشته می شود، بیانگر آن است که آن نهی ارشادی بوده است. و اگر افرادی مانند معلی نباشند، دین خدا مندرس شده و احکام الهی زیر پا گذاشته می شود.» (فانی اصفهانی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۹-۷۰)

- بررسی دلالت

این روایت نیز اختلاف قرائت را نفی می کند و قرائت پذیرفته شده را تنها یک قرائت می داند و آن قرائت ابی بن کعب است. علامه فانی بر این باور است که روایت معلی در جهت نفی یا اثبات قرائتی خاص نیست، بلکه ناظر است به لزوم دقت در تطبیق قواعد اعراب بر مقروء و قرائت ابی موافق قواعد اعراب بوده است. (همان جا)

فیض کاشانی ذیل روایت یادشده می نویسد: «مستفاد از حدیث یاد شده این است که قرائت صحیح و موافق قرائت اهل البیت علیهم السلام، قرائت ابی بن کعب است، جز آنکه آن قرائت به صورت مضبوط پیش ما نیست و قرائت او در تمام الفاظ قرآن به دست ما نرسیده است... برخی کلمه «أبی» به صورت «أبی» که اب به یاء متکلم اضافه شده باشد، قرائت کرده اند، که جداً بعید است.» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص ۱۷۷۶)

علامه اصفهانی با تأیید استبعاد فیض می نویسد: «ابی بن کعب از شاگردان معروف

پیامبر ﷺ در قرائت است. از این رو کلمه "بقرءتنا" در صدر حدیث، به شهادت ذیل ناظر به قرائت متعارف و جاری بر طبق قواعد اعراب است، و از آن بطلان قرائت ابن مسعود که مانند ابی بن کعب شاگرد پیامبر ﷺ است، فهمیده نمی‌شود. باید گفت که این روایت ناظر به لزوم اتحاد در قرائت است و در مقام بیان ترجیح قرائتی نسبت به قرائت دیگر جز به موافقت با قواعد زبان عرب نیست.» (فانی اصفهانی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۹-۷۰)

نظر صحیح در باب تأیید امام نسبت به قرائت ابی آن است که بگوییم در حقیقت امام مردم را به مصحف موجود که به نام مصحف عثمانی رایج است، ارجاع داده‌اند. زیرا ابی در جریان توحید مصاحف به‌عنوان رئیس گروه بر آنان املا می‌کرد و اعضای گروه می‌نوشتند در حقیقت مصحف موجود مصحفی است که زیر نظر ابی تدوین شده است. و چنان‌که در روایات آمده است، امامان معصوم علیهم‌السلام آن را تأیید کرده و مردم را به آن ارجاع داده‌اند.

روایات یادشده از کتاب *الكافی*، از قدیمی‌ترین و معتبرترین منابع روایی شیعه، نقل شده است. وی این کتاب را در عصر غیبت صغری نگاشته و مقید به ذکر اسناد روایات تا امام معصوم علیه‌السلام بوده است که ارزش و اعتبار خاصی را به روایات کتاب می‌دهد. کتاب *الكافی* افزون بر هزار سال است که مورد استناد و عنایت عالمان و فقیهان بوده و از آن تجلیل کرده‌اند؛ چنان‌که شیخ مفید درباره آن می‌نویسد: «کافی از مهم‌ترین و مفیدترین کتب شیعه است.» (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۷۰) نیز علامه مجلسی می‌نویسد: «کافی از محکم‌ترین، جامع‌ترین، نیکوترین و بزرگ‌ترین کتب شیعه است.» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳)

۷. نتیجه‌گیری

از بررسی روایات سبعة احرف در منابع شیعه آشکار می‌شود قرآن بر یک حرف نازل شده و ادعای نزول قرآن بر هفت حرف ناتمام است؛ زیرا روایت سعد اشعری قمی به‌صورت وجاده و مرسل نقل شده است و به زبان و کیفیت بیان قرآن نظر دارد. مروی‌عنه در روایت زراره با تردید آمده است و بر وجوه و بطون مختلف معنای آیات دلالت دارد؛ به‌ویژه آنکه که تعبیر احرف در روایت یادشده با نسخه‌بدل اوجه نیز آمده

است. روایت ابن مسعود به صورت مرسل نقل شده و صریح است بر وجود ظهر و بطن در قرآن و دلالتی بر احرف به معنای قرائات ندارد. روایت عبدالله هاشمی بر مبنای عالمان رجال که «أَحْمَدُ بْنُ هِلَالٍ» را در عقیده دینی متهم کرده و به وی نسبت فساد مذهب داده‌اند، مردود است و بر مبنای آیت‌الله خویی که فساد مذهب وی دلالت بر فساد روایتش ندارد بی‌اشکال است. با این‌همه مراد آن روایت توسعه بر امت و اعتبار لهجه‌های گوناگون در صورت ناتوانی از قرائت بر اساس لهجه قریش است نه حجیت قرائات متفاوت و روایت عیاشی از حماد بن عثمان مرسل است. این روایت هرچند بر نزول قرآن بر هفت قرائت دلالت دارد، ارسال سند آن روایت از اعتبار ساقط می‌کند. روایت حماد بن عثمان از نظر سند قابل اعتماد است ولی با بطون و لایه‌های معنایی متلائم و همسو تناسب دارد نه با احرف متفاوت و گاه متعارض. نیز احادیث اهل سنت که به منابع شیعه وارد شده است، به دلیل ارسال سند و اینکه بر معانی مربوط به ظهر و بطن آیات قرآن دلالت دارند؛ ارتباطی به بحث نزول قرآن به قرائات هفت‌گانه ندارند. مهم‌ترین اشکال همه روایات یادشده آن است که اولاً خبر واحدند و با خبر واحد چیزی به‌عنوان قرآن ثابت نمی‌شود. ثانیاً این روایات، با روایاتی که نزول قرآن بر هفت حرف را تکذیب می‌کند در تعارض‌اند و به دلیل قوت سند و صراحت محتوا در نزول قرآن بر قرائت واحد، بر روایات نزول قرآن بر هفت حرف ترجیح دارند.

پی‌نوشت

* وَجَادَة، به کسر در اصطلاح محدثین، اسم است برای حدیثی که از صحیفه (کتاب حدیث) گرفته شود بدون آنکه از شیخ حدیث شنیده و یا از او اجازه نقل گرفته شود یا بر او قرائت شود. (ابو غالب رازی ۱۳۶۹ش، ص ۷۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۹۶)

منابع

۱. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن زین الدین، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، قم: مطبعة سیدالشهدا، ۱۴۰۳ق.
۲. ابن اثیر جزری، احمد بن محمد، *شرح طیبة النشر فی القراءات العشر*، بیروت: دار الکتب العلمیه،

۱۴۱۸ق.

۳. ابن داود حلی، حسن بن علی، کتاب الرجال، نجف: المكتبة الحيدرية، ۱۳۹۲ق.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابي طالب، النجف الاشرف: المكتبة الحيدرية، ۱۳۷۶ش.
۵. ابن طاووس، احمد بن موسى، بناء المقالة الفاطمية فى نقض الرسالة العثمانية، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لاحياء التراث، ۱۴۱۱ق.
۶. ابن غضائرى، احمد بن حسين، الرجال، قم: دار الحديث، ۱۴۲۲ق.
۷. ابوالفتح رازى، حسين بن على، روض الجنان و روح الجنان فى تفسير القرآن، مشهد: بنياد پژوهش های قدس رضوى، ۱۳۶۷ش.
۸. ابوغالب زرارى، احمد بن محمد، رسالة أبى غالب الزرارى إلى ابن ابنه فى ذكر آل أعين، قم: مركز البحوث و التحقيقات الاسلاميه، ۱۳۶۹ش.
۹. بحراني، سيد هاشم، البرهان فى تفسير القرآن، تهران: بنياد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۱۰. بحراني، يوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فى احكام العترة الطاهرة، قم: المؤسسة النشر الاسلامي، ۱۳۶۳.
۱۱. برقى، احمد بن محمد بن خالد، الرجال، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
۱۲. بلاغى نجفى، محمدجواد، آلاء الرحمن فى تفسير القرآن، قم: بنياد بعثت، ۱۴۲۰ق.
۱۳. ترابى، على اكبر، الموسوعة الرجالية الميسره، قم: مؤسسة الامام الصادق (ع)، ۱۴۱۹ق.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لاحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
۱۵. حسینی عاملی، محمد جواد بن محمد، مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة، بيروت: مؤسسه فقه الشيعه، ۱۴۱۷ق.
۱۶. حكيم، سيد محسن، مستمسك العروة الوثقى، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۳۶۳ش.
۱۷. حلی، حسن بن يوسف، خلاصة الاقوال فى معرفة الرجال، مشهد: آستان قدس رضوى، ۱۳۸۱ش.
۱۸. خويى، سيد ابوالقاسم، مستند العروة الوثقى، قم: لطفى، ۱۳۹۶ق.
۱۹. —، البيان فى تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، ۱۳۹۴ق.
۲۰. —، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، بی جا: بی نا، ۱۴۱۳ق.
۲۱. زبیدی، أبی فیض السید محمد مرتضى الحسينى الواسطى الحنفى، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۴ق.
۲۲. سبحانی تبریزی، جعفر، کلیات فى علم الرجال، ج ۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۱۴ق.
۲۳. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فى علوم القرآن، بيروت: دار الکتب العلميه، بی تا.
۲۴. صدوق، محمد بن علی ابن بابويه، الاعتقادات فى دين الاماميه، ج ۲، بيروت: دار المفيد، ۱۴۱۴ق.

۲۵. —، *النصال*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۲۶. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمد*، تهران: اعلمی، ۱۳۷۴ش.
۲۷. طاهری، حبیب الله، *درس های از علوم قرآنی*، تهران: انتشارات اسوه، ۱۳۷۷ش.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ ۳، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۳۰. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۲. —، *رجال الطوسی*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۳۳. عاملی، سید جعفر مرتضی، *حقاتق هامة حول القرآن*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۳۴. عیاشی، محمد بن مسعود، *کتاب التفسیر*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ش.
۳۵. فاضل لنکرانی، محمد، *مدخل التفسیر*، تهران: مطبعة الجیدری، ۱۳۹۶ش.
۳۶. فانی اصفهانی، سید علی، *آراء حول القرآن*، قم: دار الهادی، ۱۴۱۱ق.
۳۷. فیض کاشانی، ملا محسن، *الوافی*، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
۳۸. —، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، چ ۲، تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
۳۹. کلانتری ارسنجانی، علی اکبر، *نقش دانش رجال در تفسیر و علوم قرآنی*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴ش.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۱. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسة الوفا، ۱۴۰۳ق / ۱۶۸۳م.
۴۲. —، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، چ ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۴۳. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسة التمهید، ۱۳۸۶.
۴۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق.
۴۵. میرمحمدی زرنندی، ابوالفضل، *بحوث فی تاریخ القرآن و علومه*، بیروت: دار التعارف، ۱۴۰۰ق.
۴۶. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن العباس الأسدی الکوفی، *فهرست اسماء مصنفی الشیعة (رجال النجاشی)*، چ ۵، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفه، ۱۴۱۶ق.
۴۷. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۸. نوری، میرزا حسین، *نخاتمة المستدرک*، بی جا: بی نا، ۱۴۱۵ق.
۴۹. همدانی، آقارضا ابن محمدهادی، *مصباح الفقیه*، تهران: مکتبه الصدر، بی تا.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۵

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۹۵-۱۱۶

جستاری تطبیقی در تبیین ویژگی‌های اهل بیت پیامبر ﷺ در آئینه حدیث صلوات

محمود واعظی*

حسین رضایی**

چکیده

تلاش متکلمان شیعه در همه اعصار، اثبات جایگاه علمی و معنوی اهل بیت رسول اکرم ﷺ به عنوان جانشینان برحق ایشان بوده و در این راه از هیچ کوششی دریغ نورزیده‌اند. در این خصوص، استناد به آیات قرآن کریم و روایات نبوی، متفق علیه به عنوان میراث مشترک فریقین، حجتی قاطع محسوب می‌شود. از جمله مواردی که شایسته تأمل و عنایت بیشتر است، تبیین ویژگی‌های خاندان رسالت بر اساس آیه ۵۶ سوره احزاب است. تحقیق تطبیقی در متون تفاسیر جامع سنی و شیعی، نشان از آن دارد که در این خصوص، توجه لازم صورت نگرفته است. پیامبر گرامی اسلام ﷺ در تفسیر چگونگی صلوات بر ایشان حدیث صحیح و متفق علیه ذکر فرمودند که بررسی آن بر اساس آیات قرآن کریم و دیگر روایات صحیح، در اثبات معتقدات کلامی شیعه، نقش اساسی ایفا خواهد کرد. هدف پژوهش حاضر که با رویکرد تطبیقی به روش توصیفی تحلیلی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای انجام شده، رمزگشایی از این حدیث تفسیری و اثبات جایگاه علمی معنوی و مصادیق حقیقی عترت پیامبر ﷺ است. در پایان شبهات ابن تیمیه بر حدیث مذکور که به قصد انکار فضیلت امیرالمؤمنین علی ﷺ و رد عقاید شیعه مطرح شده، مورد بررسی و نقد قرار گرفته و بطلان ادعاهای او ثابت شده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، تفسیر مأثور، اهل بیت پیامبر ﷺ، حقانیت شیعه.

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

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، نویسنده مسئول / hossein.rezaee@ut.ac.ir

۱. طرح مسئله

خواص هر شخص نسبت به او، اهلش محسوب می‌شوند. (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۱۵۰) واژه «آل» نیز در اصل «اهل» بوده که حرف هاء به همزه و سپس به الف تبدیل شده است. (ابن منظور، ۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۳۰؛ راغب اصفهانی، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۹۸). البته کاربرد واژه «آل» از واژه «اهل» محدودتر است؛ زیرا آل به زمان و مکان و حرفه و مانند آن اضافه نشده و به انسان اختصاص دارد و در مورد انسان نیز فقط به انسان‌هایی که جایگاه ویژه‌ای برای او دارند، اضافه می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۳۳۲ق، ج ۱، ص ۹۸) لذا منظور از اهل بیت پیامبر ﷺ، خواص آن حضرت هستند. هر چند که در تعیین مصادیق اهل بیت بین فریقین اختلافات جزئی وجود دارد، صرف نظر از این اختلافات، اهل بیت علیهم‌السلام به طور ویژه‌ای برای شیعیان مهم هستند؛ زیرا در مذهب تشیع، اعتقاد به مرجعیت دینی اهل بیت رسول اکرم ﷺ جزء اصول مذهب بوده و آن انوار الهی مفسر اصلی قرآن و سنت هستند. شیعیان باور دارند که آن‌ها معصوم و جانشینان برحق پیامبر ﷺ می‌باشند. برای اثبات این عقیده، علما و متکلمان شیعه با استناد به آیات قرآن کریم و سنت نبوی، از هیچ کوششی فروگذار نکرده‌اند. اما در این بین، به بعضی از آیات و روایات که بر اساس آن‌ها می‌توان معتقدات مذهب تشیع را اثبات کرد، توجه شایسته و کافی نشده است. یکی از مصادیق این سخن، آیه «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (احزاب: ۵۶) و روایت صحیح و متفق علیه است که پیامبر گرامی اسلام در تفسیر آن بیان فرموده‌اند. وقتی این آیه نازل شد، از پیامبر ﷺ درباره چگونگی فرستادن صلوات بر ایشان سؤال کردند. پیامبر ﷺ فرمود: «قُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَآلِ إِبْرَاهِيمَ، وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَآلِ إِبْرَاهِيمَ، إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ.» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۱۲۰؛ قشیری نیشابوری، ۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۰۵؛ ابو داود، ۲۰۱۰م، ج ۱، ص ۲۵۷؛ نسائی، ۴۰۶ق، ج ۳، ص ۴۸؛ ابن ماجه، ۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۹۳؛ ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۵، ص ۳۵۹؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۹، ص ۱۳۰؛ کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۴، ص ۵۵۲؛ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۰۰ و...) این روایت علاوه بر منابع اصلی

شیعه، در صحیح مسلم و بخاری و سنن اربعه اهل سنت به طرق مختلف نقل شده و حدیثی است که ابن تیمیه در وصف آن می‌گوید: «أَنَّه لَا رَيْبَ أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ صَحِيحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۲۳۹) البته در برخی از نقل‌های مختلف حدیث، اختلافاتی وجود دارد که قابل اغماض است؛ چنان‌که شوکانی در فتح القادیر می‌گوید: «وَجَمِيعُ التَّغْلِيْمَاتِ الْوَارِدَةِ عَنْهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الصَّلَاةِ عَلَيْهِ مُشْتَمَلَةٌ عَلَى الصَّلَاةِ عَلَى آلِهِ مَعَهُ إِلَّا النَّادِرَ الْيَسِيرَ مِنَ الْأَحَادِيثِ، فَيَنْبَغِي لِلْمُصَلِّيِ عَلَيْهِ أَنْ يَضُمَّ آلَهُ إِلَيْهِ فِي صَلَاتِهِ عَلَيْهِ» (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۴۹)

در این روایت تفسیری که چگونگی صلوات امر شده در آیه ۵۶ سوره احزاب در آن توضیح داده شده است، نکات بسیار مهمی وجود دارد که با توجه به بررسی صورت گرفته از دید مفسرین فریقین مغفول مانده و آن این است که در آیه شریفه، فقط امر به صلوات بر رسول ﷺ آمده، اما پیامبر ﷺ در روایت ذکر شده، اهل بیت خود را نیز در این موضوع شریک دانسته و صلوات بر آنها را نیز شامل دستور الهی دانسته است. صلوات بر پیامبر ﷺ با توجه به جایگاه ایشان و رسالت الهی که بر عهده داشتند، کاملاً واضح است. سؤال مهم اینجاست که خاندان و آل ایشان مگر دارای چه ویژگی‌هایی بوده‌اند که شایسته چنین تعظیمی می‌باشند؟ همچنین منظور از «آل محمد ص» در این روایت چه کسانی هستند؟

۱-۱. روش تحقیق

این تحقیق برحسب نحوه گردآوری داده از نوع توصیفی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. روش تحقیق در این پژوهش نیز که با رویکرد تطبیقی انجام شده، از نوع تحلیل محتواست که برای بررسی محتوای آشکار پیام‌های موجود در یک متن استفاده شده که مهم‌ترین کاربرد آن توصیف ویژگی‌های یک متن و همچنین استنباط جنبه‌های فرهنگی پیام است. (سرمد و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۳۲) این روش تحقیق دارای دو مرحله اساسی است که عبارت‌اند از: بررسی مواد (پیام) و پردازش نتایج. پیام‌ها در این تحقیق عبارت‌اند: از آیات قرآن کریم، روایات صحیح و حسن خصوصاً از منابع اهل سنت و تفاسیر جامع شیعی و سنی که مورد پردازش و نتیجه‌گیری قرار می‌گیرد. جامعه مورد مطالعه در این پژوهش، قرآن کریم، تفاسیر و

سایر پژوهش‌های انجام‌شده درباره موضوع تحقیق است. جامعه نمونه، بر جامعه مورد مطالعه منطبق است و همه اسناد و مدارک موجود قابل دسترس مورد استفاده قرار می‌گیرند.

۲-۱. پیشینه تحقیق

اشاراتی برای استفاده کلامی از آیه و روایت صلوات به منظور اثبات برتری اهل بیت (علیهم‌السلام) در منابع روایی به چشم می‌خورد. برای مثال امام رضا (علیه‌السلام) طی حدیث مفصلی با استناد به ۱۲ آیه قرآن کریم، برتری اهل بیت (علیهم‌السلام) بر امت اسلامی را مورد بحث قرار داده که هفتمین آیه مورد استناد ایشان، همین آیه و روایت صلوات می‌باشد. ایشان در این رابطه می‌فرمایند: «وَأما السابعة فيقول الله: "إن الله و ملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً" وقد علم المعاندون منهم أنه لما نزلت هذه الآية قيل يا رسول الله قد عرفنا التسليم عليك فكيف الصلاة عليك؟ فقال: تقولون. "اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميد مجيد" وهل بينكم معاشر الناس في هذا اختلاف؟ قالوا: لا. فقال المؤمنون: هذا مالاختلاف فيه أصلاً وعليه الاجماع. فهل عندك في الآل شيء أوضح من هذا القرآن؟» (عطاردي، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۱۹)

در رابطه با اثبات فضیلت اهل بیت بر مبنای حدیث صلوات، مقاله‌ای با عنوان «افضلیت و عصمت اهل بیت (علیهم‌السلام) در آیه و روایات صلوات» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۵، ص ۹) به نگارش درآمده که موضوع آن، اثبات عصمت آل محمد (علیهم‌السلام) و افضلیت آنها بر دیگران بوده و در تعیین مصداق اهل بیت (علیهم‌السلام) به احادیث ثقلین و سفینه و مانند آن استناد نموده است. اما درباره دیگر ویژگی‌هایی که بر مبنای آیات و احادیث مربوط به موضوع صلوات، برای اهل بیت پیامبر (علیهم‌السلام) قابل اثبات می‌باشند، سخنی مطرح نشده است. نیز در تعیین مصادیق اهل بیت (علیهم‌السلام) بر مبنای حدیث ثقلین و سفینه، تنها عصمت پنج نفر قابل اثبات است، نه عصمت امامان دوازده‌گانه. همچنین طی بررسی انجام‌شده، کتاب مستقلى در این زمینه و با رویکرد مورد نظر تاکنون چاپ نشده است. البته تفاسیر نکاتی آورده‌اند اما منسجم و مسئله‌محور نبوده است. به هر حال برای بررسی پیشینه موضوع، بیش از ده عنوان از کتب تفسیری سنی و شیعی مورد کاوش قرار

گرفته و با توجه به عنوان تحقیق که علاوه بر مباحث تفسیری و روایی، بحث کلامی نیز در آن دخیل می‌باشد، تفاسیری انتخاب شده که جامع بوده و دارای صبغه کلامی نیز باشند. با این کار، در واقع نظریات متکلمین فریقین مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

۱-۲-۱. بررسی پیشینه موضوع در تفاسیر اهل سنت

تفاسیر منتخب اهل سنت عبارت‌اند از: *مفاتیح الغیب* فخر رازی، *کشاف زمخشری*، *روح المعانی* آلوسی، *فتح القدير* شوکانی و *تفسیر مراغی*. نتایج بررسی‌ها به شرح زیر است:

فخر رازی در تفسیر آیه ۵۶ سوره احزاب، ضمن ذکر حدیث پیامبر ﷺ درباره چگونگی صلوات بر ایشان، پیرامون معنی کیفیت «الصَّلَاة» خداوند، فرشتگان و مؤمنان و تفاوت بین آن‌ها، وجوب صلوات بر پیامبر ﷺ در تشهد نماز و امر خداوند به پیامبر ﷺ جهت صلوات بر مؤمنان در عوض صلوات آن‌ها، بحث‌هایی مطرح نموده ولی به‌رغم اشاره به احادیث مورد بحث، در تبیین مقصود حدیث اقدامی نکرده است. (فخر رازی، ۱۴۰۱ق، ج ۲۵، ص ۱۸۲)

زمخشری در *تفسیر الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بعد از ذکر وجوهی از قرائت آیه، درباره وجوب صلوات در هنگام بردن نام پیامبر ﷺ دو حدیث ذکر نموده و سپس درباره وجوب آن در نماز از نظر ابوحنیفه و شافعی مطالبی را مطرح کرده است؛ اما به حدیث مورد بحث اشاره‌ای ننموده و لذا تفسیری نیز درباره آن ارائه نکرده است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۵۸)

شهاب‌الدین آلوسی در *تفسیر روح المعانی*، ضمن اشاره به احادیث مختلف در رابطه با آیه ۵۶ سوره احزاب و از جمله حدیث مورد بحث، بعد از سخن درباره معنی صلوات نسبت به خدا، فرشتگان و مؤمنان، درباره وجوب صلوات در نماز، وجوه قرائت آیه، عدم درک حقیقت تعظیم شایسته پیامبر ﷺ، لزوم اطاعت و عدم مخالفت با اوامر پیامبر ﷺ و... مطالبی را ذکر نموده ولی مانند دیگر مفسران اهل سنت نسبت به شرح حدیث پیامبر ﷺ اقدامی نکرده است. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۲،

شوکانی در فتح القدير پس از ذکر وجوه قرائت آیه، روایاتی درباره معنی صلوات نسبت به خدا، فرشتگان و مؤمنان آورده و بعد از آن، درباره وجوب صلوات بر پیامبر ﷺ در هنگام ذکر نام ایشان و در تشهد نماز، فتوا و اقوال مختلف را بیان و در رابطه با فضیلت صلوات بر پیامبر ﷺ، جواز یا عدم جواز صلوات بر غیر ایشان، مطالبی را ارائه می‌کند. سپس کلام خود را با ذکر حدیث مورد بحث و طرق روایی آن پایان می‌دهد. (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۴۵-۳۴۹)

مراغی بعد از ذکر معانی صلوات نسبت به خدا، فرشتگان و مؤمنان، بر لزوم متابعت و انقیاد از امر پیامبر ﷺ با توجه به معنی آیه، تأکید کرده و سپس به ذکر حدیث مورد نظر می‌پردازد اما توضیحی درباره مفهوم حدیث ارائه نمی‌کند. (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۲، ص ۳۳)

علاوه بر تفاسیری که مفاد آن‌ها ذکر شد، تفاسیر دیگر اهل سنت نیز (مانند محاسن التأویل قاسمی، فی ضلال القرآن سید قطب، التفسیر الوسیط طنطاوی و...) با اینکه حدیث مورد بحث را ذکر کرده‌اند، شرحی درباره آن ارائه نکرده‌اند. نکته جالب اینجاست که در بین علمای اهل سنت، تنها شخصی که به شرح حدیث اقدام نموده «ابن تیمیه» در منهاج السنة النبویة (۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۲۳۹-۲۴۰) است که نقل و نقد آراء او در ادامه خواهد آمد.

۲-۲-۱. بررسی پیشینه موضوع در تفاسیر شیعی

تفاسیر منتخب شیعه در این تحقیق عبارت‌اند از: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، التبیان فی تفسیر القرآن، المیزان فی تفسیر القرآن، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن و تفسیر نمونه. نتایج بررسی‌ها بدین شرح است:

شیخ طوسی پس از پرداختن به معنی صلوات در مورد خدا، فرشتگان و مؤمنان، به ذکر حدیث مورد بحث و لزوم اطاعت از پیامبر ﷺ پرداخته و هیچ‌گونه مطلبی در توضیح این روایت تفسیری ارائه نمی‌کند. (طوسی، ۱۳۷۱ش، ج ۸، ص ۳۵۹)

ابوالفتوح رازی بعد از ذکر وجوهی از قرائت آیه، حدیث مورد بحث را ذکر کرده و سپس کلام خود را با ذکر روایت دیگری درباره لزوم صلوات بر پیامبر ﷺ هنگام بردن نام ایشان خاتمه می‌دهد. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۱۶)

طبرسی بعد از ذکر وجهی شاذ از قرائت آیه، فقط به ذکر حدیث مورد بحث پرداخته و درباره آن توضیحی ارائه نمی‌دهد. سپس روایاتی در فضیلت صلوات بر پیامبر ﷺ آورده و کلام خود را خاتمه می‌دهد. (طبرسی، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۱۷۸-۱۸۰)

علامه طباطبایی بعد از پرداختن به معنی صلوات، به ذکر حدیث مورد بحث پرداخته و می‌گوید: «ثمانی عشرة حدیثا غیر هذه الروایة تدل علی تشریک آل النبی معه فی الصلاة روتها أصحاب السنن والجوامع عن عدة من الصحابة منهم ابن عباس و طلحة و أبوسعید الخدری و أبوهریرة و أبو مسعود الأنصاری و بريدة و ابن مسعود و کعب بن عجرة و علی علیه السلام و أما روایات الشيعة فهي فوق حد الاحصاء.» اما در نهایت به توضیح حدیث و نتیجه‌گیری از آن نمی‌پردازد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۴۳-۳۴۴)

آیت‌الله مکارم شیرازی بعد از ارائه معنی صلوات، به تبیین تفاوت بین واژه‌های «صَلُّوا» و «سَلِّمُوا» پرداخته و سپس به ذکر روایت مورد بحث از منابع شیعه و سنی اقدام نموده و در پایان، فتوا و اقوال بزرگان شیعه و سنی را درباره وجوب صلوات بر پیامبر ﷺ در تشهد نماز ذکر کرده است. ایشان نیز بدون واکاوی حدیث مذکور کلام خود را خاتمه داده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۷، ص ۴۴۴-۴۴۹)

علاوه بر تفاسیر فوق، تفاسیر شیعه دیگری نیز مورد بررسی قرار گرفت (کنز الدقائق و بحر الغرائب مشهدی، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین شبر، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة شرف‌الدین، من هدی القرآن مدرسی، تفسیر نور قرائتی و...)، اما مطلبی اضافه بر آنچه در تفاسیر قبلی توضیح داده شد، در آن‌ها ارائه نشده بود.

در بررسی انجام‌شده در برخی کتب کلامی شیعه از قبیل الارشاد شیخ مفید، تلخیص الشافی شیخ طوسی، الشافی فی الامامة سید مرتضی، کشف الغمة شیخ اربلی و... نیز برای اثبات افضلیت و عصمت اهل بیت ﷺ دلایل عقلی و نقلی بسیاری نقل شده، اما در این زمینه، استنادی به آیات و روایات مربوط به حدیث صلوات نشده است. فقط شیخ علی بن یونس عاملی بیاضی، متکلم و مفسر امامی قرن نهم، در کتاب الصراط المستقیم إلى مستحقى التقديم، با استناد به آیه و روایت صلوات، ولایت والیان

بعد از پیامبر ﷺ را استنباط کرده و گفته است: «قول النبی: قولوا اللهم صل علی محمد و آل محمد. اى اسألوا الله أن یقیم له ولایة و لایة یتبع بعضهم بعضا كما كان فى آل إبراهیم.» (بیاضی، ۱۳۸۴ق، ج ۱، ص ۱۹۱)

با توجه به مطالب گفته شده، بررسی سوابق مطالعاتی موضوع، نشان دهنده جدید بودن آن در بین پژوهش های صورت گرفته است. در واقع تاکنون تحقیقی با رویکرد پژوهشی منظور شده در این تحقیق، درباره تبیین ویژگی های اهل بیت (علیهم السلام) بر اساس تفسیر مآثور آیه ۵۶ سوره احزاب انجام نشده است. بنابراین تبیین این ویژگی ها هدف اصلی این پژوهش است که به صورت «جستاری تطبیقی در تبیین ویژگی های اهل بیت پیامبر ﷺ در آیینة حدیث صلوات» مطرح شده است.

۱-۳. چهارچوب نظری تحقیق

در این بخش ابتدا به شرح و تبیین روایت مورد بحث بر اساس سؤالات مطرح شده در مقدمه پرداخته شده، سپس مصادیق اهل بیت (علیهم السلام) با استفاده از آیات قرآن کریم و منابع روایی معتبر تبیین گردیده و سرانجام، شبهات مربوط مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. بدون شک، آیه کریمه صلوات بر پیامبر اکرم ﷺ، بر عظمت مقام و منزلت ایشان و شخصیت والا و بالای آن حضرت نزد خداوند متعال و فرشتگان مقرب الهی دلالت می کند. اصولاً درود فرستادن خداوند به فرد یا افرادی به معنای شمول رحمت خاص الهی نسبت به آنان است. این رحمت ویژه به دلیل شایستگی خاصی است که از حیث کمالات انسانی و ایمانی در پیشگاه خداوند دارند؛ چنان که خداوند از مؤمنان خواسته است که بسیار به یاد خدا باشند و در صبح و شام (پیوسته) خدا را تسبیح گویند، این کار این شایستگی را در آنان پدید می آورد که خدا و فرشتگان او بر آنان درود بفرستند تا آنان را از ظلمت ها به نور رهنمون گرداند؛ زیرا خداوند نسبت به مؤمنان رحمت ویژه دارد: «یا ایها الذین آمنوا اذکروا الله ذکراً کثیراً* و سبّحوه بُکره و اصبیلاً* هو الذی یصلی علیکم و ملائکته لیخرجنکم من الظلمات الی النور و کان بالمؤمنین رحیماً.» (احزاب: ۴۱-۴۳)

در آیه ۵۶ سوره احزاب، مؤمنان امر به صلوات بر رسول ﷺ شده و اطاعت از این امر، همان طور که در تفاسیر نیز بدان اشاره شد، امری واجب است. وقتی مسلمانان

عصر نزول وحی، برای امتثال این امر الهی از پیامبر ﷺ درباره کیفیت صلوات بر او را سؤال کردند، ایشان فرمودند: «قُولُوا لِلَّهِمْ صَلَّ عَلَى مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ، وَ بَارَكْتَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَ آلِ إِبْرَاهِيمَ، إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ.» (بخاری، ۴۲۲ق، ج ۶، ص ۱۲۰؛ قشیری نیشابوری، ۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۰۵ و...) هر چند که در آیه ۵۶ فقط امر به فرستادن صلوات بر پیامبر ﷺ شده، اما ایشان در روایت ذکر شده، اهل بیت ائمه خود را نیز در این موضوع شریک دانسته و صلوات بر آنها را نیز شامل دستور الهی دانسته‌اند. ابن حجر مکی درباره این رابطه گفته است: «اینکه پیامبر اکرم ﷺ در پاسخ سؤال از کیفیت فرستادن صلوات بر آن حضرت فرمود بگوئید اللهم صل علی محمد و علی آل محمد، دلیل روشنی است بر اینکه امر به صلوات بر آل پیامبر در آیه شریفه مقصود بوده است، و صلوات بر آنان جزء مأمور به می‌باشد، و پیامبر ﷺ آل خود را در مقام خود قرار داده است؛ زیرا مقصود از صلوات بر پیامبر ﷺ فزونی تعظیم آن حضرت است، و تعظیم آل نیز ناشی از آن می‌باشد. بدین جهت است که هنگامی که آنان را در کساء جای داد گفت: "خدایا آنان از من و من از آنان هستم، پس صلوات، رحمت، مغفرت و رضوان خود را بر من و بر آنان قرار بده"، مقتضای اجابت این دعای پیامبر ﷺ آن بود که خداوند آنان را در صلوات ویژه خود بر پیامبر ﷺ، با آن حضرت همراه ساخت، در این هنگام از مؤمنان خواست که همراه با صلوات بر پیامبر، بر آل او هم صلوات بفرستند، و نیز روایت شده که پیامبر ﷺ فرمود بر من صلوات بتراء (بی دنباله و ناقص) نفرستید، پرسیدند صلوات بتراء کدام است؟ فرمود: اینکه بگوئید اللهم صل علی محمد و توقف کنید، بلکه بگوئید: اللهم صل علی محمد و علی آل محمد.» (هیتمی، ۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۳۰)

در صلوات بر پیامبر ﷺ، با توجه به جایگاه ایشان و رسالت الهی که بر عهده داشتند بحثی وجود ندارد. اما سه سؤال اصلی در اینجا وجود دارد که پاسخ به آنها از جهاتی بسیار مهم است. اول اینکه خاندان رسول اکرم ﷺ دارای چه ویژگی‌هایی بوده‌اند که شایسته چنین تعظیمی هستند؟ همچنین منظور از «آل محمد ص» در این روایت— چنان که برخی تصور کرده‌اند^۳— آیا همه فرزندان، نوادگان، همسران و حتی بستگان

پیامبر ﷺ مانند بنی عباس نیز می‌باشند و یا خیر؟ سوم اینکه اگر شامل عده خاصی از نزدیکان پیامبر ﷺ می‌شود، این افراد چه کسانی هستند؟

۴-۱. بررسی سؤالات تحقیق

۱-۴-۱. تبیین ویژگی‌های اهل بیت پیامبر ﷺ

اگر به حدیث ذکرشده از پیامبر ﷺ در این رابطه رجوع شود، پاسخ سؤال اول در متن حدیث مورد بحث وجود دارد. رسول خدا ﷺ همانند بودن ویژگی‌های خاندان خود به خاندان ابراهیم را وجه شریک دانستن آن‌ها در امر آیه ۵۶ سوره احزاب برشمرده و می‌فرماید: «كَمَا صَلَّيْتَ عَلَيَّ إِبرَاهِيمَ وَ آلِ إِبرَاهِيمَ... كَمَا بَارَكْتَ عَلَيَّ إِبرَاهِيمَ وَ آلِ إِبرَاهِيمَ». به عبارت دیگر یعنی خاندان پیامبر ﷺ دارای ویژگی‌هایی شبیه خاندان ابراهیم بوده‌اند که شایسته چنین تعظیمی شده‌اند. لذا برای بررسی و پی بردن به ویژگی‌های خاندان پیامبر ﷺ ابتدا باید ویژگی‌های خاندان ابراهیم ﷺ که در قرآن کریم به آن پرداخته شده، بررسی شود؛ این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

الف. صاحبان عصمت و برگزیده‌شدگان از جانب خدا

قرآن کریم در آیه ۳۳ سوره آل عمران درباره یکی از ویژگی‌های آل ابراهیم می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ». واژه «اصطفاء» به معنی اختیار و گزینش (فخر رازی، ۱۴۰۱ق، ج ۸، ص ۲۰۰) بوده و باب اِفْتِعَال از ریشه «الصَّفْوَة» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۴۶۳؛ ازهری، ۲۰۰۱م، ج ۱۲، ص ۱۷۴) می‌باشد که در لغت به معنای «خُلُوصٍ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۲۹۲) است. لذا در واقع واژه «اصطفاء» به معنی گزینش همراه با خلوص است. طبرسی در این باره می‌گوید: «فمثل الله تعالى خلوص هؤلاء القوم من الفساد بخلوص الصافي من شائب الأدناس.» (طبرسی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۷۷) به همین دلیل نمی‌توان کلمه اصطفاء را فقط به معنای گزینش و اختیار گرفت؛ زیرا در آن صورت باید بفرماید: «ان الله اصطفی... من العالمین.» اما موضوع آیه «اصطفی علی العالمین» بوده و این نوعی اختیار و برگزیدن آنان در اموری است که دیگران با آنان در این امور شریک نیستند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۶۵) فخر رازی اختیار آل ابراهیم بر عالمین را ناشی از «نفس قدسی» آن‌ها دانسته که با سایر نفوس متفاوت

است. او در ادامه می‌گوید: «وَمِنْ لَوَازِمِ تِلْكَ النَّفْسِ الْكَمَّالِ فِي الذِّكَا، وَالْفِطْنَةِ، وَالْحُرِّيَّةِ، وَالِاسْتِغْلَاءِ، وَالْتَرَفُّعِ عَنِ الْجِسْمَانِيَّاتِ وَالشَّهَوَاتِ، فَإِذَا كَانَتْ الرُّوحُ فِي غَايَةِ الصَّفَاءِ وَالشَّرَفِ، وَكَانَ الْبَدَنُ فِي غَايَةِ النِّقَاءِ وَالطَّهَارَةِ.» (فخر رازی، ۱۴۰۱ق، ج ۸، ص ۲۰۰) معنای سخن فخر رازی این است که صاحب نفس قدسی چیزی بیش از «عصمت از گناه» را دارا بوده و در واقع عصمت نیز از لوازم آن است. او در نهایت معنی واژه عبارت «اصطفی علی العالمین» را برگزیده شده از جانب خدا بر تمام خلق دانسته و می‌گوید: «مَعْنَا: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى اصْطَفَى آدَمَ إِمَامًا مِنْ سَكَّانِ الْعَالَمِ السُّفْلِيِّ... أَوْ مِنْ سَكَّانِ الْعَالَمِ الْعُلْوِيِّ.» (همان‌جا)

اما یکی دیگر از آیاتی که بر اساس آن می‌توان عصمت خاندان ابراهیم ﷺ را از آن استخراج کرد، آیه ۱۲۴ سوره بقره است که می‌فرماید: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ.» واژه «الظَّالِمِينَ» در این آیه بدون هیچ گونه قیدی ذکر شده و لذا اعم از هر ظلمی است، چه شرک و کفر باشد^۴ و چه معصیت که ظلم به نفس است.^۵ فخر رازی نیز ظلم مطرح شده در آیه را مطلق دانسته و می‌گوید: «الْمَذْكُورُ فِي الْآيَةِ هُوَ الظُّلْمُ الْمُطْلَقُ.» (همان، ج ۴، ص ۳۷) لذا امامتی را که به ابراهیم ﷺ اعطا شد، دلیل بر عصمت او دانسته و گفته است: «قَوْلُهُ: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ مَعْصُومًا عَنْ جَمِيعِ الذُّنُوبِ لِأَنَّ الْإِمَامَ هُوَ الَّذِي يُؤْتَمُّ بِهِ وَيَقْتَدَى.» (همان، ص ۳۶) ابراهیم ﷺ چنین امامتی را از خداوند برای ذریه‌اش درخواست کرد و در پاسخ گفته شد: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ.» از اینجا مشخص می‌شود که همه فرزندان و ذریه ابراهیم ﷺ معصوم نبوده و لذا شایستگی امامت امت را نداشته‌اند. بیضاوی در این خصوص می‌گوید: «تَبْيِيهِ عَلَى أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ مِنْ ذَرِيَّتِهِ ظَلْمَةٌ وَأَنَّهُمْ لَا يَنَالُونَ الْإِمَامَةَ.» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۹۸) در واقع این پاسخی برای سؤال دوم تحقیق است.

ب. صاحبان کتاب، حکمت و ملک

قرآن کریم در آیه ۵۴ سوره نساء، برخی دیگر از ویژگی‌های خاندان ابراهیم ﷺ را برمی‌شمارد و می‌فرماید: «فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا.» در تفسیر این آیه شریفه از امام صادق ﷺ حدیثی در کافی با سند «حسن»^۶ نقل شده که

فرمودند: «عن حمران بن أعین قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام قول الله عز وجل: "فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ" فقال النبوة قلت "الْحِكْمَةَ" قال الفهم والقضاء قلت "وَأَتَيْنَاهُمُ مُلْكًا عَظِيمًا" فقال الطاعة.» (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۵۱۱) ایشان منظور از «الکتاب»، «حکمت» و «ملک عظیم» در آیه مورد بحث را نبوت، فهم و قضاء، و طاعت معنا کرده‌اند.

فخر رازی در تفسیر خود، قریب به همین مضمون را از آیه استنباط کرده و گفته است: «وَأَعْلَمُ أَنَّ الْكِتَابَ إِشَارَةٌ إِلَى ظَوَاهِرِ الشَّرِيعَةِ وَالْحِكْمَةَ إِشَارَةٌ إِلَى أُسْرَارِ الْحَقِيقَةِ، وَذَلِكَ هُوَ كَمَالُ الْعِلْمِ، وَأَمَّا الْمُلْكُ الْعَظِيمُ فَهُوَ كَمَالُ الْقُدْرَةِ... فَهَذَا الْكَلَامُ تَنْبِيهُ عَلَى أَنَّهُ سُبْحَانَهُ أَتَاهُمْ أَفْصَى مَا يَلِيقُ بِالْإِنْسَانِ مِنَ الْكَمَالَاتِ.» (فخر رازی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۰، ص ۱۰۵) او مراد از «الکتاب»، «حکمه» و «ملک عظیم» در آیه را علم به ظواهر دین، دانستن اسرار حقیقت و کمال قدرت دانسته و این فضایل و کمالات را برترین فضایل و کمالاتی دانسته که ممکن است به انسانی اعطا شود.

شاید این ایراد گرفته شود که آل پیامبر ﷺ مانند ایشان صاحب مقام نبوت نبوده‌اند. در پاسخ باید گفت نمی‌توان معنای «الکتاب» را منحصر در «نبوت» دانست. چنان‌که فخر رازی آن را علم به ظاهر شریعت معنا کرده است. همچنین وقتی گفته شود «آل فلان»، همان شخص نیز داخل در آن‌هاست. چنان‌که ابراهیم علیه السلام داخل در خطاب آیه «رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ» (هود: ۷۳) و لوط علیه السلام نیز داخل در خطاب آیه «إِنَّا آتَيْنَا لُوطَ نَجَاتٍ» (قمر: ۳۴) است، و داخل شدن یک نفر در یک جمع کافی است تا آن جمع را با آن ویژگی بخوانند. چنان‌که سلیمان علیه السلام صاحب ملک عظیم است، اما آل ابراهیم علیه السلام با این ویژگی خطاب شده‌اند. همان‌گونه که آل محمد علیه السلام را به واسطه حضرت مهدی علیه السلام می‌توان با این ویژگی خطاب کرد.^۷

ج. امامان هدایت به امر خدا

قرآن کریم در آیه ۷۳ سوره انبیاء، بعد از ذکر فضایل حضرت ابراهیم علیه السلام و اهل بیت پاک ایشان می‌فرماید: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا.» برخی از مفسران و از جمله فخر رازی در خصوص عبارت «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» گفته‌اند که مراد از آیه، هدایت مردم به دین خدا و به اذن اوست. (فخر رازی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۱۶۱) به عبارت دیگر،

هدایت تشریحی را منظور آیه دانسته‌اند. اما برخی از مفسران مانند علامه طباطبایی، این هدایت را هدایت تکوینی دانسته و می‌گویند این هدایت که خدا آن را از شئون امامت قرار داده، هدایت به معنای راهنمایی تنها نیست؛ چون خدا وقتی ابراهیم علیه السلام را امام قرار داد که سال‌ها دارای منصب نبوت بود و نبوت منفک از منصب هدایت به معنای راهنمایی نیست؛ لذا منظور از این هدایت خاص، یک نوع تصرف تکوینی در نفوس است. به عبارت دیگر، سخن آیه فقط نشان دادن راه نیست، بلکه رساندن به مقصد است. از سوی دیگر چون این تصرفی تکوینی است، امری که با آن هدایت صورت می‌گیرد نیز امری تکوینی خواهد بود و منصب امامت به این معنا، رابط میان مردم و پروردگارشان در اخذ فیوضات ظاهری و باطنی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۰۴) برخی دیگر مانند آیت‌الله مکارم شیرازی بین هر دو نظر قبلی جمع کرده و معتقدند مانعی وجود ندارد که «امر» در آیه مورد بحث به معنی وسیع کلمه در نظر گرفته شود تا هم «امر تکوینی» و هم «تشریحی» را در بر گیرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۷، ص ۱۶۸) اما نکته مسلم در آیه این است که چه هدایت ذکر شده در آیه تکوینی فرض شود، چه تشریحی و یا هر دو، باید به امر و اذن الهی باشد. آل ابراهیم «به امر خدا» مسئولیت هدایت مردم را بر عهده داشتند و این یکی از ویژگی‌های این خاندان بوده که در واقع برای خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله نیز مصداق دارد.

با توجه به مطالب ارائه شده، ویژگی‌های خاندان ابراهیم علیه السلام بر اساس آیات قرآن کریم عبارت‌اند از: ۱. صاحبان عصمت‌اند؛ ۲. برگزیده شده از جانب خدا بر تمام خلق‌اند؛ ۳. صاحبان کتاب، حکمت و ملک عظیم‌اند؛ ۴. به امر خدا امامان هدایت‌اند. این ویژگی‌ها سبب نزول رحمت و برکات الهی^۸ بر این خاندان شده و شایسته صلوات خداوند شده‌اند. با توجه به حدیث مورد بحث، همین ویژگی‌ها برای خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله نیز قابل انطباق است. اما موضوع بعدی تبیین مصداق اهل بیت بر اساس این ویژگی‌هاست.

۱-۲-۴. آیه تطهیر و احادیث مربوط به آن

آیه تطهیر به بخشی از آیه سی و سوم سوره احزاب^۹ اشاره دارد که خداوند در آن به

پاکی اهل بیت پیامبر ﷺ از هر گونه رجسی شهادت می‌دهد. «رجس» در لغت به معنای پلیدی و ناپاکی است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۴۹۰) که طبعاً یکی از مصادیق آن گناه است؛ لذا عالمان و مفسران شیعه مثل مفید در *المسائل العکبریه* (۱۴۱۳ق، ص ۲۷)، قاضی نورالله شوشتری در *الصوارم المهرقه* (۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۴)، علامه طباطبایی در *المیزان* (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۱۳) و... پاک کردن اهل بیت ﷺ از رجس را به معنای عصمت از گناهان دانسته‌اند. از مفسران اهل سنت نیز، فخر رازی آن را به معنای پاکی از گناه دانسته و گفته است: «لِيَذْهَبَ عَنْكُمْ الرَّجْسُ أَي يَزِيلُ عَنْكُمْ الذُّنُوبَ وَيَطَهِّرْكُمْ أَي يَلْبِسْكُمْ خِلْعَ الْكِرَامَةِ» (۱۴۰۱ق، ج ۲۵، ص ۱۶۸) در روایت صحیحی^{۱۱} از پیامبر ﷺ نیز نقل شده است: «فَأَنَا وَأَهْلُ بَيْتِي مُطَهَّرُونَ مِنَ الذُّنُوبِ» (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۷۱) همان طور که گفته شد، یکی از ویژگی‌های خاندان ابراهیم ﷺ عصمت از گناه بوده که شامل همه ذریه ایشان نمی‌شود. در واقع شاخص اصلی برای شناسایی مصادیق اهل بیت پیامبر ﷺ همین خصیصه به شمار می‌رود و افرادی را که صاحب این ویژگی نباشند، نمی‌توان مصداق اهل بیت، در حدیث مورد بحث دانست. در واقع عصمت، شرط لازم برای تشخیص اهل بیت پیامبر ﷺ محسوب می‌شود. حال باید دید در روایات وارده چه کسانی مشمول آیه تطهیر بوده‌اند.

مسلم در کتاب صحیح خود از عایشه روایت کرده است: «خَرَجَ النَّبِيُّ صَ غَدَاةً وَعَلَيْهِ مِرْطٌ مَرْحَلٌ، مِنْ شَعْرٍ أَسْوَدَ، فَجَاءَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ فَأَدْخَلَهُ، ثُمَّ جَاءَ الْحُسَيْنُ فَدَخَلَ مَعَهُ، ثُمَّ جَاءَتْ فَاطِمَةُ فَأَدْخَلَهَا، ثُمَّ جَاءَ عَلِيُّ فَأَدْخَلَهُ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا يَرِيذُ اللَّهُ لِيَذْهَبَ...» (قشیری نیشابوری، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۱۸۸۳) همچنین او بعد از ذکر حدیث ثقلین از زید بن ارقم نقل می‌کند که وقتی از او سؤال شد آیا زنان پیامبر ﷺ هم جزء اهل بیت ایشان هستند؟ پاسخ داد: «لَا، وَأَيُّمُ اللَّهِ إِنَّ الْمَرْأَةَ تَكُونُ مَعَ الرَّجُلِ الْعَصْرَ مِنَ الدَّهْرِ، ثُمَّ يَطْلُقُهَا فَتَرْجِعُ إِلَى أَبِيهَا وَ قَوْمِهَا أَهْلُ بَيْتِهِ أَصْلُهُ، وَ عَصْبَتُهُ الَّذِينَ حُرِمُوا الصَّدَقَةَ بَعْدَهُ.» (همان، ج ۴، ص ۱۸۸۴)

ترمذی به سند صحیح^{۱۱} از عُمَرُ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ روایت کرده است: «نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى النَّبِيِّ ص فِي بَيْتِ أُمِّ سَلَمَةَ، فَدَعَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فَاطِمَةَ وَ حَسَنًا وَ حُسَيْنًا فَجَلَّلَهُمْ بِكِسَاءٍ وَ عَلِيٌّ خَلْفَ ظَهْرِهِ فَجَلَّلَهُ بِكِسَاءٍ ثُمَّ قَالَ: "اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي

فَأَذْهَبَ عَنْهُمْ الرَّجْسَ وَ طَهَّرَهُمْ تَطْهِيراً" قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: وَ أَنَا مَعَهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "أَنْتِ عَلَيَّ مَكَانِكَ وَ أَنْتِ إِلَيَّ خَيْرٌ". (ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۵، ص ۶۶۲) همین حدیث را به سند صحیح^{۱۲} دیگری احمد بن حنبل در مسند خود ذکر کرده است. (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۴۴، ص ۱۱۹) این احادیث نیز به صراحت زنان پیامبر ﷺ را شامل آیه تطهیر ندانسته‌اند.

۳-۴-۱. تعداد خاندان پیامبر ﷺ در روایات فریقین

همان طور که درباره معنای واژه «آل» (خاصان هر شخص) و ویژگی‌های خاندان ابراهیم علیه السلام ذکر شد، منظور از خاندان ابراهیم علیه السلام که مورد رحمت و برکات خاص خداوندی (صلوات) قرار گرفته‌اند، معصومین از ذریه آن حضرت بوده که به امر خدا امامان هدایت امت خود شده‌اند. خاندان و اهل بیت به این معنا، شامل ذریه معصوم، صاحب علم و حکمت، برگزیده از جانب خدا و امام امت بودن می‌شود؛ نه اشخاص دیگری که از نسل ابراهیم علیه السلام یا محمد صلی الله علیه و آله نبوده و یا اگر بوده‌اند ویژگی‌های دیگر از قبیل عصمت، حکمت و... را نداشته‌اند. یکی از این معیارها برای شناخت مصادیق اهل بیت علیهم السلام، امام امت بودن و ارث بردن منصب هدایت از پیامبر صلی الله علیه و آله است.

روایت صحیحی از پیامبر صلی الله علیه و آله به طرق مختلف در صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابی داوود و سنن ترمذی (با اندکی اختلاف در لفظ) نقل شده است که فرمودند: «لَا يَزَالُ هَذَا الدِّينُ عَزِيزًا مَبِيعًا إِلَى اثْنَيْ عَشَرَ خَلِيفَةً ... كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ». (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۸۱؛ قشیری نیشابوری، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۱۴۵۳؛ ابو داود، ۲۰۱۰م، ج ۴، ص ۱۰۶؛ ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۴، ص ۵۰۱) همین روایت در منابع شیعه نیز به طرق مختلفی نقل شده که کلینی تعداد قابل توجهی از آنها را در باب «ما جاء فی الاثنی عشر والنص علیهم، علیهم السلام» آورده است. (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۶۷۷) لذا علامه مجلسی در این باره می‌گوید: «أخبار الاثنی عشر إماما و خلیفة متواترة من طرق الخاصة والعامة». (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۳۲)

عالمان اهل سنت هرچند در جهت یافتن این دوازده نفر تلاش بسیار کرده‌اند، نتوانسته‌اند در این باره مصادیق قابل قبولی ارائه دهند. ابن جوزی در کشف المشکل من حدیث الصحیحین در این خصوص می‌گوید: «هَذَا الْحَدِيثُ قَدْ أَطْلَتِ الْبَحْثُ عَنْهُ،

و طلبته مظانه، و سَأَلَتْ عَنْهُ، فَمَا رَأَيْتَ أَحَدًا وَقَعَ عَلَى الْمَقْصُودِ بِهِ» (۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۵۰) ابن حجر عسقلانی و بدرالدین عینی نیز به نقل از مُهَلَّب می‌گویند: «لَمْ أَلْقَ أَحَدًا يَقْطَعُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ يَعْني بِشَيْءٍ مُعَيَّنٍ». (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱۳، ص ۲۱۱؛ عینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۴، ص ۲۸۱) در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند که «فَالَّذِي يَغْلِبُ عَلَيْهِ الظَّنُّ أَنَّهُ إِنَّمَا أَرَادَ أَنْ يَخْبِرَ بِأَعْجَابٍ مَا يَكُونُ بَعْدَهُ مِنَ الْفِتَنِ». (همان‌جا) نتیجه مذکور حاصل بی‌توجهی به روایات متواتر و صحیحی است که از پیامبر ﷺ متفقاً نقل شده که بارزترین آن‌ها حدیث ثقلین است. این حدیث به نقل‌های مختلفی روایت شده که در آن‌ها از لفظ «الثَّقَلَيْنِ»، «أَمْرَيْنِ» و «الْخَلِيفَتَيْنِ» استفاده شده است. برای مثال، طبرانی با سند صحیح از پیامبر ﷺ روایت کرده است که فرمودند: «إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ الْخَلِيفَتَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعَتْرَتِي، وَإِنَّهُمَا لَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ». (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۵۴) بر اساس این حدیث باید خلفای دوازده‌گانه پیامبر ﷺ را در عترت و اهل بیت پیامبر ﷺ جستجو کرد. در این صورت، مصادیق اهل بیت به راحتی قابل تشخیص خواهد بود. شایان ذکر است که تنها امامیه شرح واضح و بدون عیبی از این حدیث ارائه کرده‌اند. علامه مجلسی در این باره می‌گوید: «اجتمعت الأمة على أنه لم يقل بهذا العدد من الخلفاء غير الامامية فتدل على حقية مذهبهم و هذا بين بحمد الله». (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۳۲)

امامان دوازده‌گانه شیعه که از ذریه رسول اکرم ﷺ بوده و هر کدام در عصر خود به شهادت حتی مخالفین، عالم‌ترین مردم به کتاب و حکمت بوده‌اند، مصادیق اصلی اهل بیت پیامبر ﷺ هستند که با توجه به صراحت حدیث کساء در داخل بودن حضرت زهرا علیها السلام در جمع اهل بیت و همچنین خود پیامبر ﷺ، تعداد آن‌ها چهارده تن است.

۱-۴-۴. بررسی شبهات مطرح‌شده از سوی ابن تیمیه درباره حدیث صلوات

همان‌طور که گفته شد در بین علمای اهل سنت، تنها شخصی که به شرح حدیث، آن‌هم به قصد انکار فضایل امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و رد عقاید شیعه پرداخته، ابن تیمیه است. مضمون سخن او در کتاب منهاج السنة النبویة این است که «همه بنی‌هاشم مثل فرزندان عباس بن عبدالمطلب، همسران پیامبر ﷺ و دختران ایشان داخل در قول

صلوات می‌باشند. همان گونه که در صحیحین نقل شده که «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ أَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ»؛ و همان گونه که عمار و مقداد و ابوذر داخل بر صلوات نشده‌اند؛ با اینکه افضل بر عقیل و عباس هستند، لذا داخل بودن علی ﷺ در صلوات دلالت بر افضلیت او بر کسانی که داخل در صلوات نشده‌اند نیست.» (ابن تیمیه، ۴۰۶ق، ج ۷، ص ۲۳۹-۲۴۰)

در پاسخ این ادعا باید گفت اولاً استناد به حدیث ذکرشده توسط ابن تیمیه (اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ أَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ) از جهتی مخدوش است؛ زیرا قرآن کریم در آیه ۲۳ سوره احزاب می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي يَصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا». به عبارت دیگر، صلوات الهی شامل همه مؤمنان است. اما نکته مهم این است که آیا کیفیت صلواتی که خداوند بر پیامبر ﷺ نازل می‌کند با کیفیت صلواتی که خداوند بر سایر مؤمنان نازل می‌کند، یکی است؟ مسلماً این گونه نیست و بسته به کمالات هر فرد، رحمت و صلواتی که خداوند بر او نازل می‌کند، متفاوت از افراد دیگر است؛ چنان که در آیه ۳ سوره هود می‌فرماید: «وَيُوتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ». بحث در اینجا آن نوع از صلوات است که خداوند بر ابراهیم ﷺ و خاندانش به واسطه ویژگی‌های آن‌ها نازل فرمود، نه صلواتی که بر سایر مؤمنان نازل می‌شود. لذا حدیثی که ابن تیمیه به آن استناد کرده، قیاس مع الفارق است و ربطی به حدیث مورد بحث ندارد.

ثانیاً همانندی خاندان پیامبر ﷺ به خاندان ابراهیم وجه تشابه در حدیث صلوات است. بسیاری از ذریه ابراهیم ﷺ فاسق بوده و شایسته صلوات خدا نبوده‌اند؛ چنان که قرآن کریم در آیه ۲۶ سوره حدید می‌فرماید: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ». لذا مراد از آل ابراهیم ﷺ، پاکان و معصومین از ذریه ایشان هستند نه همه آن‌ها. به همین ترتیب نمی‌توان گفت همه ذریه پیامبر ﷺ نیز داخل در صلوات خاص بر ایشان می‌باشند، بلکه منظور از آل پیامبر ﷺ کسانی هستند که دارای ویژگی‌های خاندان ابراهیم ﷺ بوده که عبارت‌اند از چهارده نفر.

ثالثاً یکی از ویژگی‌های آل ابراهیم ﷺ برگزیده بودن بر همه خلق است که همین

ویژگی برای خاندان پیامبر ﷺ قابل احصاست. لذا برخلاف تصور ابن تیمیه، داخل شدن در این نوع صلوات، دلیل بر برتری این افراد بر سایر کسانی است که داخل در صلوات نشده‌اند.

۲. نتیجه‌گیری

در اثبات جایگاه علمی و معنوی اهل بیت پیامبر ﷺ به عنوان جانشینان برحق ایشان، استناد به آیات قرآن کریم و روایات نبوی متفق علیه به عنوان میراث مشترک فریقین، حتی قاطع محسوب می‌شود. آیه ۵۶ سوره احزاب و حدیث صحیح و متفق علیه پیامبر ﷺ در تفسیر این آیه، از مواردی است که می‌توان به وسیله آن، ویژگی‌های خاندان رسالت را تبیین کرد. کاری که در تفسیر جامع شیعی و سنی، فقدان آن به وضوح مشاهده می‌شود. پیامبر گرامی اسلام ﷺ در تفسیر چگونگی صلوات بر ایشان، حدیث صحیح و متفق علیه ذکر فرمودند که بررسی آن بر اساس آیات قرآن کریم و دیگر روایات صحیح، در اثبات معتقدات کلامی شیعه، نقش اساسی ایفا خواهد کرد. در این حدیث، علت صلوات بر خاندان پیامبر ﷺ همانندی آن‌ها به خاندان ابراهیم ﷺ عنوان شده است. به عبارت دیگر، یعنی خاندان پیامبر ﷺ دارای ویژگی‌هایی شبیه خاندان ابراهیم ﷺ بوده که شایسته چنین تعظیمی شده‌اند. لذا برای بررسی و پی بردن به ویژگی‌هایی خاندان پیامبر ﷺ، باید ابتدا ویژگی‌های خاندان ابراهیم ﷺ که در قرآن کریم به آن پرداخته شده است، بررسی گردد. بر همین اساس، ویژگی‌های خاندان ابراهیم ﷺ عبارت‌اند از: ۱. صاحبان عصمت‌اند؛ ۲. برگزیده شده از جانب خدا بر تمام خلق‌اند؛ ۳. صاحبان کتاب، حکمت و ملک عظیم‌اند؛ ۴. به امر خدا امامان هدایت‌اند.

با توجه به ویژگی‌های فوق، آیات قرآن کریم و روایات صحیح و متفق علیه فریقین از قبیل آیه تطهیر و روایات مربوط به آن و حدیث تعداد خلفای پیامبر ﷺ می‌توان به این نتیجه رسید که آل پیامبر ﷺ را دوازده نفر از ذریه پاک و معصوم ایشان تشکیل می‌دهند که به همراه علی ﷺ و حضرت زهراء ﷺ در مجموع، چهارده نفر هستند. همچنین شبهات ابن تیمیه بر حدیث مذکور که به قصد انکار فضیلت امیرالمؤمنین علی ﷺ و رد عقاید شیعه مطرح شده، مورد بررسی و نقد قرار گرفت و بطلان ادعاهای او ثابت شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۱۰۶-۱۱۰؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۸۷۹؛ طنطاوی، ۱۹۹۸م، ج ۱۱، ص ۲۴۳.
۲. مشهدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۰، ص ۴۲۹-۴۳۹؛ شبر، ۱۳۸۱ش، ج ۵، ص ۱۲۵؛ مدرسی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص ۲۳۱-۲۳۶؛ شرف‌الدین، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۴۷؛ قرائتی، ۱۳۷۵ش، ج ۹، ص ۳۹۶-۳۹۷.
۳. ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۲۴۰.
۴. «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان: ۱۳)
۵. «وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ» (طلاق: ۱)
۶. مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۱۱.
۷. «الْمَهْدِي مِنْ عَتْرَتِي، مِنْ وَكْدِ فَاطِمَةَ»، «لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدَّهْرِ إِلَّا يَوْمٌ، لَبَعَثَ اللَّهُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، يَمْلُؤُهَا عَدْلًا كَمَا مَلِئْتُ جَوْزًا.» (ابو داود، ۲۰۱۰م، ج ۴، ص ۱۰۷)
۸. «رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ» (هود: ۷۳)
۹. «أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»
۱۰. زینلی، ۱۳۹۷ش، ص ۹۶.
۱۱. ابراهیم عطوة. (ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۵، ص ۶۶۲)
۱۲. شعيب الأرنؤوط. (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۴۴، ص ۱۱۹)

منابع

۱. آلوسی، شهاب‌الدین، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة، بی‌جا: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه، ۱۴۰۶ق.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن، کشف المشکل من حدیث الصحیحین، تحقیق علی حسین البواب، ریاض: دار الوطن، ۱۴۱۸ق.
۴. ابن حجر عسقلانی، علی بن احمد، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفه، ۱۳۷۹ق.
۵. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد، مسند، بی‌جا: مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱ق.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریاء القزوینی الرازی، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۹ق.

۱۱۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

۷. ابن ماجه القزوينی، ابو عبدالله، سنن ابن ماجه، بيروت: دار الجليل، ۱۴۱۸ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۹. ابو داوود، سليمان بن الأشعث، سنن ابی داوود، قاهره: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۲۰۱۰م.
۱۰. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۱۱. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بيروت: دار إحياء التراث العربی، ۲۰۰۱م.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم و سننه و آیامه، دمشق: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
۱۳. بیاضی، الشیخ علی بن یونس العاملی، الصراط المستقیم إلى مستحقی التقدیم، بيروت: شبکه الفکر، ۱۳۸۴ق.
۱۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بيروت: دار الفکر، ۱۴۱۸ق.
۱۵. بیهقی، احمد بن حسین، دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشریعة، تحقیق عبد المعطی قلعجی، بيروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
۱۶. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، الطبعة الثانية، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۹۵ق.
۱۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، کتابخانه مدرسه فقهت، ۱۳۳۲ق.
۱۸. ربانی گلپایگانی، علی، «افضلیت و عصمت اهل بیت (علیهم السلام) در آیه و روایات صلوات»، کلام اسلامی، دوره بیست و پنجم، شماره ۹۹، ۱۳۹۵ش، ۹-۲۶.
۱۹. زمخشری، جارالله محمود بن عمرو بن احمد، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بيروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۰. سرمد، زهره و همکاران، روش‌های تحقیق در علوم رفتاری، تهران: نشر آگه، ۱۳۸۵ش.
۲۱. سید قطب، ابراهیم حسین الشاربی، فی ظلال القرآن، بيروت-القاهره: دار الشروق، ۱۴۱۲ق.
۲۲. شبر، سید عبدالله، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین، قم: ذوی القربی، ۱۳۸۸ش.
۲۳. شرف الدین، سید عبدالحسین، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۹ق.
۲۴. شوشتری، قاضی نورالله، الصوارم المهترقة فی نقد الصواعق المحترقة، تصحیح جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران: نشر مشعر، ۱۳۸۵ق.
۲۵. شوکانی، محمد بن علی، فتح القادیر، دمشق، بيروت: دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب، ۱۴۱۴ق.

۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۱۷ق.
۲۷. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الكبير، القاهرة: مكتبة ابن تیمیه، ۱۴۱۵ق.
۲۸. طبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ ۱، سازمان اوقاف و خیریه، انتشارات اسوه، ۱۳۸۴ق.
۲۹. طنطاوی، محمد سید طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۹۹۸م.
۳۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، تهذیب الأحکام فی شرح المقنعة للشیخ المفید رضوان الله علیه، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ش.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: احیاء التراث العربی، ۱۳۷۱ش.
۳۲. عطاردی، شیخ عزیزالله، مسند الامام الرضا علیه السلام، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۰۶ق.
۳۳. عینی، بدر الدین، عمدة القاری شرح صحیح البخاری، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۳۴. غلامحسین زینلی، «بررسی سندی حدیث نبوی عصمت اهل بیت در منابع روایی اهل سنت»، دوفصل نامه علمی پژوهشی علوم حدیث تطبیقی، دوره پنجم، شماره ۹، ۱۳۹۷ش، ص ۶۹-۱۰۰.
۳۵. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، تفسیر الرازی مفاتیح الغیب او التفسیر الکبیر، بی جا: دار الفکر، ۱۴۰۱ق.
۳۶. قاسمی، محمد جمال الدین بن محمد، محاسن التأویل، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۳۷. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۷۵ش.
۳۸. قشیری نیشابوری، الحافظ ابی الحسین مسلم ابن حجاج، صحیح مسلم، الرياض: دار الطیبه، ۱۴۲۶ق.
۳۹. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق رازی، اصول کافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ش.
۴۰. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۴۱. مدرسی، سید محمدتقی، من هدی القرآن، چ ۲، بیروت: دار القارئ، ۱۴۲۹ق.
۴۲. مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۷ق.
۴۳. مشهدی، محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، قم: دار الغدیر، ۱۴۲۳ق.
۴۴. مفید، محمد بن محمد، المسائل العکبریة، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۴۶. نسایی، احمد بن شعیب، المجتبی من السنن، حلب: مکتب المطبوعات الاسلامیه، ۱۴۰۶ق.

١١٦ □ دو فصلنامه حديث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ١٤٠٠

٤٧. هیتمی، ابن حجر، الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزنادقة، لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۵

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۱۷-۱۵۴

ملاک‌های عالمان شیعی در تدوین کتب ادعیه

سیده فرزانه فخرایی*

نهله غروی نائینی**

نصرت نیل‌ساز***

چکیده

کتاب‌های ادعیه مقبول امامیه، برترین کتب دعا و حاوی دعا‌هایی منقول از معصومین علیهم‌السلام است. این ادعیه اعتقاد داعی را محکم کرده، به وی سعادت و آرامش روان می‌بخشد اما تفوق طلبی مدعیان سیروسلوک، راحت‌طلبی و کم‌حوصلگی جویندگان دعا، سبب رواج انواع دعا‌های برساخته گشته؛ در این شرایط، شناخت سره از ناسره ضروری است. متقدمان ملاک صحت دعا را وثوق و اعتماد به صدور آن از معصوم علیهم‌السلام می‌دانستند که از راه تحلیل فهرستی و روش کتاب‌شناسانه، بر اساس قراینی مانند وجود و تکرار روایت در بسیاری از اصول اربع‌مائه با چند نقل در مطمئن‌ترین نسخه، برایشان احراز می‌شد و با اعتماد به نسخه، ادعیه را در مجموعه‌های خویش گردآوری کردند. مؤلفان متأخر نیز ادعیه‌ای را که منبع مورد اعتماد داشت، بدون کم‌وزیاد کردن، تنها با تبویب جدید، در مجموعه‌هایشان نوشتند. این تحقیق بر آن است با جستجو در کتب ادعیه امامیه، تهیه مستندات از طریق کتابخانه‌ای با تحلیل، نقد و ارزیابی کتاب‌ها، معیار مؤلفان کتب ادعیه را بیان کرده و اثبات کند ایشان غیر فرمایش معصومین علیهم‌السلام را نوشته‌اند تا هر طالبی با اطمینان خاطر از این کتب بهره برد و به اهداف والای دعا کردن برسد.

کلیدواژه‌ها: معیار مؤلفان، کتب ادعیه، توثیقات عام، ضعف اسناد.

* دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس / f.fakhraie@modares.ac.ir

** استاد دانشگاه تربیت مدرس، نویسنده مسئول / naeen_n@modares.ac.ir

*** دانشیار تربیت مدرس / nilsaz@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۶/۸/۳۱ تاریخ پذیرش: ۹۷/۷/۱۶

۱. مقدمه

انسان‌ها با فطرت الهی خویش در هنگام مواجهه با سختی‌ها می‌یابند که فقط خدای سبحان قادر به برطرف کردن مشکلات و اندوه‌هاست: «وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ.» (زمر: ۸) در احادیث معصومان علیهم‌السلام ترغیب بسیار بر دعا کردن شده است: «قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى سِلَاحٍ يَنْجِيكُمْ مِنْ أَعْدَائِكُمْ وَ يَدِرُّ أَرْزَاقَكُمْ قَالُوا بَلَى قَالَ تَدْعُونَ رَبَّكُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ فَإِنَّ سِلَاحَ الْمُؤْمِنِ الدُّعَاءُ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۶۸؛ صدوق، ۱۳۹۲ق، ص ۷۲؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۶ و ۲۰۵)

پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: آیا شما را به سلاحی رهنمایی نکنم که از دشمنان نجات بخشد و روزی شما را فراوان و سرشار کند؟ گفتند: بله، فرمود: به درگاه پروردگارتان در شب و روز دعا کنید، زیرا سلاح مؤمن دعاست.

دعا با روح انسان سروکار دارد، از عالم معنا سرچشمه گرفته و در قالب کلمات بیان شده است. دعا و ذکر نزدیک‌ترین حالات بنده به پروردگار است. هرچند که او به بندگانش از رگ گردن نزدیک‌تر است، بندگان از او غافل‌اند. با دعا کردن حجاب بین داعی و حضرت حق برطرف می‌شود. برخورداری معصومین علیهم‌السلام از علم خطاناپذیر، گسترده و هدایت‌بخش الهی، تلاش برای هدایت بندگان با روش‌هایی صحیح و کارآمد در هر عصر و مصر، دلیل اهتمام فراوان ایشان به دعا بیش از اهتمام به هر چیز دیگر است. تا جایی که «برای تمامی آنات شب و روز، برای هر روز از ایام هفته، ماه، سال و تمامی عمر، ادعیه خاصی بیان کرده است.» (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۱۷۲)

متأسفانه تغییر در محتوای کتب ادعیه با ورود تجربیات و امور آزموده‌شده بزرگان و راهیابی این مجربات به مجموعه‌های دعایی، اختراع ادعیه از سوی برخی مدعیان سیروسلوک یا متعمدان در انحراف اعتقادی اقشار عمومی از راه مستقیم، به مرور زمان، به ادعیه آسیب رسانده و تشخیص دعای مأثور از غیر آن را با دشواری مواجه ساخته است. ولی خوشبختانه کتاب‌های دعای شیعه کتبی مورد اطمینان است که داعی با آرامش خاطر به آن‌ها مراجعه و به راحتی دعای مأثور را می‌یابد.

مؤلفان کتب ادعیه امامیه از نقش آفرینان در حفظ میراث حدیثی و نشر فرهنگ شیعی بوده‌اند. اهتمام ایشان در حفظ ادعیه مأثور، تلاش بر نقل عین کلام

معصومان علیهم‌السلام و پرهیز از هرگونه دست بردن در ادعیه، سبب حفظ میراث عظیم دعایی شیعه، در طول تاریخ شده است.

تاکنون تلاش‌هایی در راستای شناخت مبانی و روش اینان در تألیفاتشان، برای نشان دادن گستره احادیث معتبر، انجام شده است؛ از جمله تحقیقاتی که به قسمتی از موضوع این مقاله پرداخته، عبارت‌اند از:

- کتاب *مبانی و روش‌های نقد حدیث در کتب اربعه شیعه*. (فتاحی زاده، ۱۳۸۵ش)
- پایان‌نامه *بررسی تطبیقی روش‌ها و معیارهای نقل حدیث در کتب اربعه* (کاکایی، ۱۳۸۸ش) و *روش‌شناسی حدیثی علامه مجلسی در مرآة‌العقول بخش اصول کافی*. (میر ابوالحسنی، ۱۳۸۶ش)

- مقالات: «مقایسه ملاک‌های گزینش روایات صحیح بخاری و الکافی» (معارف و همکاران، ۱۳۸۹ش)؛ «اعتبار دعا‌های ابن طاووس از نگاه او» (احمدی، ۱۳۸۷ش) و «بررسی صدور ادعیه ماه رمضان بر اساس مصباح‌المتجهد». (مهریزی و ایمانی‌جو، ۱۳۹۱ش) با وجود تلاش‌های زیاد علما در حدیث‌شناسی، تاکنون مبانی مؤلفان کتب ادعیه در انتخاب دعا‌های کتبشان بررسی نشده است؛ هرچند توثیقات عام ابن قولویه و ابن مشهدی به بحث گذاشته شده است. این مقاله بر آن است تا با تدقیق در معیارهای عالمان شیعی در تألیف کتب ادعیه، بیان مبانی مؤلفان کتب ادعیه، تحلیل محتوا و نقد آن‌ها را انجام دهد تا میزان صحت انتساب ادعیه به معصومین علیهم‌السلام مشخص شود و اثبات کند همه علما سعی فراوان بر نقل متون ادعیه به همان صورتی که امامان علیهم‌السلام بیان فرمودند، داشته‌اند. از آنجا که کتب دعا فراوان‌اند، در این مجال فقط به مبانی مؤلفان کتب‌های معتبر که مورد نقد و مناقشه قرار گرفته‌اند، پرداخته می‌شود.

۲. نویسندگان دارای کتاب دعا

بزرگانی از علمای متقدم و متأخر، به‌صورت مستقل در ادعیه و زیارات کتاب نوشته‌اند. آنچه در زمان حال مطرح است، صحت اسناد این ادعیه است؛ زیرا علو مضمون و غنای فراوان معارف نهفته در ادعیه ماثور، دلالت بر صدور آن‌ها از منبع معصوم دارد. اصل و مایه چیزی که قوام امر به آن است، ملاک نامیده می‌شود. (عمید، ۱۳۸۹ش، ص ۹۷۲) در تحلیل ملاک‌های علما دو نوع روش را می‌توان به کار گرفت: یکی روش

تحلیل رجالی که بین متأخران شیعه و اهل سنت کاربرد دارد و در آن وثاقت یا عدم وثاقت راوی در نظر گرفته می‌شود و دیگری تحلیل فهرستی یا کتاب‌شناسانه که از روش‌هایی است که به‌تازگی توسط برخی مانند سید حسین مدرسی طباطبایی در کتاب *میراث مکتوب شیعه در سه قرن نخستین هجری* و سید احمد مددی در کتاب *نگاهی به دریا* مورد توجه قرار گرفته است. شیعیان به دلیل قلت جمعیت و تقیه از طریق نوشتار کوشیدند میراث فکری و حدیثی خود را رواج دهند و تکثیر کنند، اصحاب ما آثار مکتوب را کتاب دانستند و اجازه کتاب را برای حجیت آن در نظر گرفتند و بر پایه نوشتار و تألیفات کار کردند. شیوه نقل و معیار سندی نقد حدیث نزد فقها و محدثان قدیم شیعه بر اساس اعتماد بر منابع مکتوب و به‌کارگیری تحلیل کتاب‌شناسی قرار دارد. بررسی حجیت خبر با شیوه تحلیل فهرستی مختص شیعه است. این نوع کتاب‌شناسی در حقیقت مکمل علم رجال است. در این روش، بررسی می‌شود که آیا راوی کتابی داشته که شنیده‌های خود از امام را در آن گرد آورده و مکتوب کرده باشد؟ آیا کتاب او نسخه‌ها یا تحریرهای متفاوت و متعدد داشته است؟ اگر چنین است کدام نسخه و تحریر معتبر است؟ فرق تحلیل فهرستی با تحلیل رجالی در این است که در تحلیل رجالی، حجیت خبر بر اساس رجال بررسی می‌شود و در تحلیل فهرستی بر اساس نوشتار و اثر مکتوب یا به تعبیر بهتر مصادر. (نک: عمادی حائری، ۱۳۹۴ش، ص ۷۲-۸۱) مجامع متقدم حدیث بیشتر مطالب خود را از نوشته‌های پیشین برگرفته‌اند و غالباً اسناد این روایات نشانگر طریق دستیابی مؤلفان آثار بعدی به کتاب‌های پیشین است نه سند نقل شفاهی نقل‌ها. «در تحلیل رجالی وثاقت یک راوی مهم است اما در تحلیل فهرستی، اگر راوی صرفاً ناقل کتاب مؤلف دیگر باشد وثاقت خود او مهم نیست، نسخه/تحریری که او روایت کرده مهم است. قدام نسخه‌ها را با هم مقابله کرده و نسخه معتبرتر را ترجیح می‌دادند.» (همان، ص ۱۰۸)

عالمانی که کتاب دعا به صورت مستقل (مانند *مصباح المتعجل*) یا غیرمستقل (مانند *کتاب دعا*) نوشته‌اند و کتاب آن‌ها مورد قبول و عمل قرار گرفته، به ترتیب تاریخی از بین متقدمان عبارت‌اند از:

۱. کلینی (د ۳۲۹ق). (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، مقدمه، ص ۵)

۲. ابن قولویه (د ۳۶۸ق). (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۴۱۸؛ سبجانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۲۲) یا د ۳۶۹ق. (حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۸۹)
 ۳. صدوق (د ۳۸۱ق). (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۸۹)
 ۴. شیخ مفید (د ۴۱۳ق). (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۲۷)
 ۵. شیخ طوسی (د ۴۵۸ق)^۱. (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۸۰ق، ص ۱۱۴)
 ۶. حاکم حسکانی (د پس از ۴۷۰ق). (حسینی جلالی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۵۳۵)
افرادی از متأخرین نیز کتاب دعا تألیف کرده‌اند:
 ۱. قطب راوندی (د ۵۷۳ق). (سبجانی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۲۶۷)
 ۲. محمد بن جعفر بن علی مشهدی حائری (د ۵۸۳ق). (صالح آبادی، بی‌تا، ج ۵۰، ص ۲۲۴)
 ۳. ابن طاووس (د ۶۶۴ق). (حسینی جلالی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۶۵۶)
 ۴. کفعمی (د ۹۰۵ق). (سبجانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۰، ص ۱۳)
 ۵. شیخ بهایی (د ۱۰۳۱ق). (عاملی و همکاران، ۱۴۲۹ق، ص ۳)
 ۶. ملا محمدباقر مجلسی (د ۱۱۱۰ق). (سبجانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۲، ص ۳۵۰؛ حسینی جلالی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۳)
 ۷. شیخ عباس قمی (د ۱۳۵۹ق). (امین، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۸۱)
- ثقة الاسلام کلینی کتاب مستقل در دعا نوشته است. «مبنای کلینی در پذیرش احادیث وثوق به شواهد و قراین بوده است.» (عمادی حائری، ۱۳۹۴ش، ص ۱۱۷)
شهادت وی در مقدمه کافی که همه احادیث کتابش را صحیح (به اصطلاح متقدمان) خوانده است، نشان می‌دهد که احادیث کتابش، با قراین قطعی یا متواتر از معصومین علیهم‌السلام نقل شده است. جلالت قدر مؤلف و توصیف کتاب از زبان خود کلینی لازمه صدور احادیث از امام است. (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۶۳-۶۴)
- شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه به فضایل ماه رجب، ماه شعبان و ماه رمضان و ادعیه آن‌ها به صورت مختصر پرداخته، این قسمت بعداً از کتاب او جدا شده و با عنوان فضائل الأشهر الثلاثة چاپ شده است. «مبنای صدوق سماع از مشایخ و استادان برجسته او مانند پدرش و ابن الولید بوده است.» (عمادی حائری، ۱۳۹۴ش،

ص ۱۱۷) وی در مقدمه من لایحضره النقیه می گوید: «... وَ جَمِيعُ مَا فِيهِ مُسْتَخْرَجٌ مِنْ كُتُبٍ مَشْهُورَةٍ عَلَيْهَا الْمَعْوَلُ وَإِلَيْهَا الْمَرْجِعُ... وَ غَيْرِهَا مِنَ الْأَصُولِ وَالْمُصَنَّفَاتِ.» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳) «مقصود صدوق از اصل کتاب‌هایی بوده که مورد اعتماد و استناد بوده است.» (همان، ص ۱۰۱) وی روایات مورد اعتمادی را از کتب پیشین انتخاب کرده که به صحت صدور آن‌ها از معصومین علیهم‌السلام وثوق و قطع داشته و آن‌ها را حجتی بین خود و خدایش دانسته است.

«مما تقدم من مصنفات أصحابنا رضوان الله عليهم» (مفید، ۱۴۱۳ق، مقدمه، ص ۳) سخن شیخ مفید در مقدمه کتاب المزار (که به نام المزار الصغیر - مناسک المزار^۲ نیز خوانده شده) است که نشان می‌دهد وی بر کتبی که از امامیه در اختیار داشته، اعتماد کرده و فقط به تنظیم مطالب به نحو تازه‌ای اقدام کرده است.

حاکم حسکانی در مقدمه کتابش، فضایل شهر رجب، به روش و مبانی خود اشاره نکرده است، ولی از موارد نادری که مطلبی به قلم خودش نوشته، می‌توان به دست آورد وی ادعیه را از مشایخ موثق یا از اصولی که در اختیار داشته، نوشته است. (نک: حسکانی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۰۰، ۵۰۵ و ۵۱۰)

قطب راوندی بر کتابش دعوات الراوندی (سلوة الحزین) مقدمه نوشته و فقط به ذکر تعدادی حدیث در اهمیت دعا کردن اکتفا کرده است. از آنجا که وی در زمره متأخران محسوب می‌شود و سیره بزرگان از ابتدا تاکنون بر آن است که از خود دعایی نمی‌نویسند، بایستی با اعتماد به کتب و احادیثی که در دست داشته، کتابش را نوشته باشد.

کفعمی ادعیه را از کتبی که در اختیار داشته و صراحتاً به صحت کتاب‌هایش اعتراف کرده، جمع‌آوری کرده است. (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۴؛ همو، ۱۴۱۸ق، ص ۲) شیخ بهایی در اثر روایی خویش، مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیلة که به درخواست گروهی از مؤمنان نوشته است، هدف خویش را جمع‌آوری اعمال واجب و مستحبی شبانه‌روز که به راحتی انجام می‌شود، بیان کرده است. (عاملی، بی تا، ص ۷) پس آنچه در کتابش آورده، به نظر او واجب یا مستحب است و همین امر نشان از متأثر بودن ادعیه و عدم ورود ادعیه غیر متأثر در این کتاب دارد.

مجلسی دوم *زاد‌المعاد* را نوشت. شیوه متأخران آن است که بر اساس تحلیل رجالی و اعتماد به راویان ثقه، کتابشان را تألیف و تنظیم می‌کنند. نویسنده *زاد‌المعاد* نیز مطالبی را که به نظرش سند صحیح و معتبر داشته، انتخاب کرده است. (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ص ۹) *مفتاح الجنان* در حاشیه کتاب *زاد‌المعاد* نوشته شده است. از آنجا که شیخ عباس قمی *مفاتیح الجنان* را برای تصحیح و تکمیل کتاب *مفتاح الجنان* تألیف نموده و در *مفاتیح* از قول میرزای نوری کتاب *مفتاح الجنان* را جمع کرده، برخی عوام شمرده و به آن تاخته است، نمی‌توان کتاب *مفتاح الجنان* را منتسب به علامه مجلسی دانست.

شیخ کلینی و شیخ صدوق کتاب مستقل در ادعیه نوشته‌اند. ایشان از چنان شهرتی برخوردارند که مبانی و ملاک‌هایشان به فراوانی مورد مذاقه قرار گرفته است. *المزار* شیخ مفید تنها با تبویب جدید، ارائه‌کننده زیارات است. به جز این، درباره مبانی حاکم حسکانی، قطب راوندی، کفعمی، شیخ بهایی و مجلسی، نقد درخور توجهی گفته نشده، اما کتب ادعیه ابن قولویه، شیخ طوسی، ابن مهدی، ابن طاووس و شیخ عباس قمی از جهت توثیقات عام مؤلف یا مورد رجوع بودن کتاب‌ها، مورد نقد و تحلیل دیگر علما قرار گرفته است. در این قسمت در حد توان، معیارهای این مؤلفان در انتخاب و پذیرش ادعیه بیان می‌گردد و میزان درستی کتب آن‌ها از جهت شمول ادعیه مأثور بررسی می‌شود.

۳. کتب ادعیه مستقل مقدمان

علمای معاصر شیخ طوسی و قبل از ایشان مانند کشی، صدوق، مفید و کلینی را در اصطلاح علم رجال، علمای متقدم می‌خوانند و کسانی مانند ابن داوود و سید بن طاووس که پس از شیخ طوسی می‌زیسته‌اند، علمای متأخر محسوب می‌شوند. (الفضلی، ۱۴۲۰ق، ص ۸۴)

۳-۱. ملاک مؤلف کامل الزیارات

در بین متقدمان، اولین کسی که کتاب مستقل در ادعیه^۳ نوشت، ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه قمی، از فقهای بزرگ و از محدثان برجسته شیعه است. نجاشی درباره او می‌نویسد: «وَكَانَ أَبُو الْقَاسِمِ مِنْ ثِقَاتِ أَصْحَابِنَا وَأَجْلِبَائِهِمْ فِي الْحَدِيثِ وَالْفِقْهِ» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۲۳)

کتابی را در موضوع زیارت پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام با عناوینی چون کتاب الزیارات (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۲۳) جامع الزیارات (طوسی، بی تا، ص ۹۲) و کامل الزیارات^۴ - بدون مخالفت و تردید- به او نسبت داده‌اند. چنان‌که از مقدمه کتاب برمی‌آید، ابن قولویه آن را در پاسخ به درخواست‌های پی‌درپی یکی از نزدیکان و آشنایان خود نگاشته است. (ابن قولویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۷) ابن قولویه در ابتدای کتابش نوشته: «وَلَمْ أَخْرُجْ فِيهِ حَدِيثًا رَوَى عَنْ غَيْرِهِمْ إِذَا كَانَ فِيمَا رَوَيْنَا عَنْهُمْ مِنْ حَدِيثِهِمْ - (صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ) كِفَايَةٌ عَنْ حَدِيثِ غَيْرِهِمْ وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَا لَا نُحِيطُ بِجَمِيعِ مَا رَوَى عَنْهُمْ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَلَا فِي غَيْرِهِ، لَكِنْ مَا وَقَعَ لَنَا مِنْ جِهَةِ الثَّقَاتِ مِنْ أَصْحَابِنَا - (رَحِمَهُمُ اللَّهُ) بِرَحْمَتِهِ، وَلَا أَخْرَجْتُ فِيهِ حَدِيثًا رَوَى عَنْ الشُّذُذِ مِنَ الرِّجَالِ، يُوَثِّرُ ذَلِكَ عَنْهُمْ عَنِ الْمَذْكُورِينَ غَيْرِ الْمَعْرُوفِينَ بِالرُّوَايَةِ الْمَشْهُورِينَ بِالْحَدِيثِ وَالْعِلْمِ.» (همان، ص ۳۷)

محدثان قدیم شیعی با روش کتاب‌شناسانه، بیش از آنکه بر راوی و تضعیف و توثیق او تأکید ورزند، به متن مکتوب، اعتبار و حجیت آن تأکید داشتند. (عمادی حائری، ۱۳۹۴ش، ص ۲۰۸) با توجه به سخن آیت‌الله خویی، «ابن قولویه ذکر فی اول کتابه هذا انه لا يروى عن الشذوذ بل يروى جميع روايات ذلك الكتاب عن الثقات» (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۲۷)، معنای «الشذوذ» در برابر «الثقات» است. بر اساس تحلیل کتاب‌شناسی «مقصود ابن قولویه نه توثیق مشایخ اوست و نه توثیق همگی راویان مذکور در کتاب، بلکه مراد وی وثوق به مصادر است.» (عمادی حائری، ۱۳۹۴ش، ص ۱۸۰)

از نظر متأخران، عبارت ابن قولویه «ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا» (ابن قولویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴) یکی از توثیقات عام محسوب می‌شود. «مراد از توثیق عام، آن است که راویان در ضمن یک قاعده کلی و عمومی (نه شخصی خاص)، توثیق شده باشند؛ مانند قاعده توثیق بنو فضال و...» (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۹؛ الفضلی، ۱۴۲۰ق، ص ۸۳)

از بررسی مقدمه کامل الزیارات، چنین برمی‌آید که فقط روایاتی در گستره این توثیق عام قرار می‌گیرند که ۱. سند روایت، به معصوم برسد؛ ۲. سند متصل باشد، عبارت «ما وَقَعَ لَنَا» اگر به معنای وَصَلَ إِلَيْنَا باشد، گویای این امر است؛ ۳. دیگر اینکه راوی آن،

شیعه امامی باشد؛ این نیز از عبارت «مِنْ جِهَةِ الثَّقَاتِ مِنْ أَصْحَابِنَا» به دست می‌آید. بر اساس روش تحلیل رجالی از نظر متأخران، توثیق ضمنی ابن قولویه از روایان مذکور در کتابش، کمک بزرگی برای توثیق بسیاری از روایات شیعه است که نامی از آن‌ها در کتاب‌های رجالی نیامده یا توثیق نشده‌اند؛ مثلاً درباره قاسم بن یحیی توثیق خاصی وارد نشده اما گفته شده: «او از بزرگانی است که حدود ۸۲ روایت دارد و کتابی در آداب امیرالمؤمنین علیه السلام نوشته است. چون نام وی در اسناد کامل الزیارات قرار دارد، دارای توثیق عام است.» (مازندرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۴) البته با توجه به اینکه ابن قولویه فردی حدیث شناس و ثقة بوده، سخن او مانند دیگر بزرگان رجال، چون شیخ طوسی، برای ما حجت است. پس روایات منقول از غیر امامان معصوم و نیز روایات غیر مُسند اعم از مُرسَل، مرفوع، مُنقطع و معلق و همچنین روایات منقول از اهل سنت یا شیعیان غیر امامی و احادیث دیگری از این دست، از دایره توثیق عام او خارج می‌شوند.

۲-۳. اختلاف علمای متأخر در فهم گفتار ابن قولویه

علمای معاصر در معنای توثیق ابن قولویه گفته‌اند: «عبارت ابن قولویه، به این معناست که در کتاب وی از روایان ضعیف و مجروح، روایتی آورده نشده است، مگر آنکه یکی از روایان ثقة مشهور به علم و حدیث، مانند محمد بن حسن بن ولید یا سعد بن عبدالله اشعری - که به نقد حدیث نیز شهره‌اند - آن روایت را نقل کرده باشند... از سخن ابن قولویه پیداست که مراد او همه روایان واقع در اسناد کتابش نیست: «فلیس مراده وثاقه جمیع من وقع فی أسانید روایاته.» (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱-۲۲)

همچنین گفته‌اند: سخن ابن قولویه فقط دلالت بر وجود احادیث صحیح در کتابش دارد: «... عبارت ابن قولویه در کامل الزیارات، نشان‌دهنده نفی روایات موضوعه و مدسوسه از روایات کتابش است، او درصدد توثیق کل سند نیست.» (بحرانی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۴۷)

برخی نیز روایات او را صحیح به اصطلاح متقدمان خوانده‌اند: «اخبار مذکور در کتاب ابن قولویه از روایاتی است که با قراین داخلی و خارجی، اطمینان به صدور آن‌ها از ائمه معصومین علیهم السلام است، آنچه ابن قولویه گفته مانند کلام کلینی و صدوق در ابتدای کتاب‌هایشان است. تمامی اخبار این کتاب‌ها تحت عنوان صحیح به اصطلاح

متأخران جای ندارد، تنها به عنوان صحیح نزد قداما قرار می‌گیرد.» (لنگرودی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹۰-۹۴) یعنی آقای لنگرودی بر اساس روش پیشینیان که با تحلیل کتاب‌شناسانه روایات را گزینش می‌کردند، اخبار کامل الزیارات را صحیح می‌داند.

۳-۳. توثیق همهٔ راویان مذکور در اسناد

به جز آنچه ذکر شد، برخی چون شیخ حرّ عاملی، همهٔ راویان کامل الزیارات را ثقّه دانسته‌اند. به عقیدهٔ او، این عبارت ابن قولویه در توثیق همهٔ راویان کتاب، از توثیق ذکرشده در مقدمهٔ تفسیر علی بن ابراهیم قمی، بلیغ‌تر و رساتر است. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۶۸) آیت‌الله خویی نیز با اینکه در بسیاری از توثیقات عام مناقشه کرده است، توثیق رجال کامل الزیارات را می‌پذیرد، حتی اگر آن‌ها در کتب رجالی معتبر توثیق نشده باشند؛ البته به شرطی که از آن‌ها قدحی نرسیده باشد: «نحکم بوثاقهٔ جمیع من وقع فی إسناد کامل الزیارات.» (نک: خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۴) آیت‌الله خویی ضمن مناقشه در تقییم علی بن الحسین السعدآبادی که شیخ کلینی و معلم ابی‌غالب زراری هم‌شاگردی کلینی است (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۴۳۲، رقم ۶۱۹۹-۴۲؛ خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۲، ص ۴۰۷) نوشته: «... لکنّه من مشایخ ابن قولویه الذین هم القدر المتیقّن من عبارة التوثیق التي ذكرها فی مقدمهٔ كتابه کامل الزیارات و إن استظهرنا منها التعمیم لكلّ من وقع فی إسناد هذا الكتاب، سواء من یروی عنه بلا واسطهٔ كمشایخه أم معها. و کیفما كان، فلا ینبغی التأمل فی وثاقه الرجل.» (خویی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۰۹) گفتنی است با اینکه ایشان ابتدا تمام رجال کامل الزیارات را ثقّه می‌دانستند، در تجدید نظری، این توثیق را فقط برای مشایخ بدون واسطهٔ مؤلف پذیرفته است. (داوری، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۲۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۳۷)

بر اساس روش تحلیل رجالی، توثیق همهٔ راویان به دلایل زیر تأیید می‌شود:

الف. عبارت «وَقَعَ لَنَا»، به معنای «وَصَلَ إِلَيْنَا» است. به دیگر سخن، ابن قولویه بر آن است که زیارات کتابش، به صورت متصل و سلسله به سلسله، از راویان ثقّه نقل شده است.

ب. معنای «وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّا لَا نُحِيطُ بِجَمِيعِ مَا رَوَى عَنْهُمْ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَلَا فِي غَيْرِهِ، لَكِنَ مَا وَقَعَ لَنَا مِنْ جِهَةِ الثَّقَاتِ مِنْ أَصْحَابِنَا - رَحِمَهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ لَ»، این است که ما

نمی‌توانیم به همه اخبار روایت شده از امامان در این موضوع (زیارات) و دیگر موضوعات احاطه یابیم؛ اما احاطه بر روایات منقول از راویان ثقه، به دلیل اندک بودنشان ممکن است. با این بیان، روشن می‌شود که توثیق مؤلف، به همه رجال اسناد وی برمی‌گردد.

ج. اگر سندی ضعیف باشد، دیگر توثیق مشایخ، سودی نخواهد داشت. د. ابن قولویه به روشنی گفته است از رجالی که شاذ در روایت کردن هستند، یک روایت هم نقل نکرده است.

ه. اطلاق لفظ «أصحابنا» بر مشایخ حدیثی بلاواسطه، خلاف اصطلاح رایج است.

۳-۴. توثیق مشایخ بلاواسطه

میرزای نوری با برداشت از مقدمه ابن قولویه، راویان واقع در اسناد کامل الزیارات را ثقه می‌داند اما نه همه آنها را. میرزای نوری در کتابش، بودن راوی در اسناد کامل الزیارات را از جمله ملاک‌های توثیق و تحسین راویان برمی‌شمارد. (محدث نوری، ۱۴۱۷ق، ص ۷۱) و گفته است: «لا فرق فی التوثیق بین النص علی أحد بخصوصه أو توثیق جمع مخصوص بعنوان خاص.» (همان، ج ۳، ص ۵۲۳) اما از دیدگاه او، توثیق فقط شامل مشایخ بدون واسطه ابن قولویه می‌شود، نه تمامی راویان کتاب. (همان، ج ۳، ص ۲۵۲) برخی محققان دیگر نیز نظر محدث نوری را پذیرفته‌اند و فقط مشایخ بلاواسطه ابن قولویه را ثقه می‌دانند. (شبییری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸، ص ۵۹۷۱؛ طباطبایی قمی، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۱۱۳؛ سبحانی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۱۱)

چون ابن قولویه برای راویان کتابش طلب رحمت نموده (ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته؛ ابن قولویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴) برخی حکم به وثاقت همگی آنها نموده‌اند، اما با دقت در اسناد بعضی از اخبار وارده در کامل الزیارات نام افرادی به چشم می‌خورد که از فردی مانند ابن قولویه لیاقت و استحقاق استرحام را ندارند؛ مانند علی بن ابی حمزة بطائنی (نک: ابن قولویه، ۱۳۹۸ق، ص ۶۳، ۸۴، ۱۰۸، ۱۱۹، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۹۴ و...) که شدید الوقف است، نجاشی او را از بزرگان واقفه برشمرده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۰) و پسرش حسن بن علی بن ابی حمزه (نک: ابن قولویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۹-۵۰) و لیث بن ابی سلیم عامی (همان، ص ۳۱)

که شیخ طوسی او را مجهول خوانده است. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۱۴۵) و غیر این‌ها از منحرفین؛ اما در مشایخی که ابن قولویه بلاواسطه از ایشان نقل کرده، کسی که استحقاق این استرحام را نداشته باشد وجود ندارد، همین نشانه خوبی است بر اینکه مراد از ثقات، مشایخ بلاواسطه ابن قولویه هستند.

به دلایل زیر، به نظر می‌رسد که «توثیق عام ابن قولویه، تنها شامل مشایخ بلاواسطه او می‌شود:

۱. دستیابی به توثیق معاصران آسان است، اما درباره روایان گذشته، کار دشواری است. اصولاً هرکسی نسبت به شیخ بی‌واسطه خود، شناخت دقیق‌تری دارد.
۲. قدما مقید بودند که از روایان ضعیف، مستقیم نقل نکنند؛ اما نقل باواسطه از چنین روایانی را روا می‌دانستند» (نک: رحمان ستایش، بی‌تا، ص ۴۴-۵۰) مانند روایت شیخ طوسی از حَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَدَوِيِّ که وی را به شدت ضعیف خوانده‌اند. (ابن غضائری، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۵۵؛ حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۱۵) به واسطه تلعبری (طوسی، ج ۲، ص ۷۵۲، ج ۲، ص ۷۶۴) که فردی ثقه است و نجاشی درباره‌اش نوشته: «او چهره‌ای سرشناس و ثقه از امامیه است که مورد اعتماد است و هیچ طعنی بر او نیست». (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۳۹) یا روایت کلینی از عُبَيْدِ اللَّهِ الدَّهْقَانِ که از نظر رجالیان فرد ضعیفی است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۳۱)، به واسطه محمد بن یحیی^۵ که فردی «امامی است، ظاهراً مذهب صحیح دارد و بزرگ شیعیان در زمان خویش بوده، او ثقه و عین است». (همان، ص ۳۵۳؛ ابن داود حلی، ۱۳۸۳ق، ص ۳۴۰)
۳. «بسیاری از مشایخ باواسطه ابن قولویه، به علم و حدیث شهرت ندارند، بلکه نام آن‌ها فقط در این کتاب آمده است. توثیق همه روایان، موارد نقض بسیاری دارد، چند نمونه اشاره شده در بالا شاهی بر این ادعاست.

۴. بر فرض تمام نبودن ظهور عبارت مقدمه، در توثیق مشایخ بی‌واسطه ابن قولویه، باید گفت که از آن، توثیق همه روایان کتاب بر نمی‌آید؛ بنابراین، باید قدر متیقن این دو را ملاک قرار داد که توثیق مشایخ بی‌واسطه نویسنده است. روی هم رفته، از مجموع ۳۸۸ راوی موجود در اسانید کتاب، تنها سی نفر مشایخ بدون واسطه ابن قولویه، مصداق این توثیق عام هستند. درباره هیچ‌یک از این افراد نیز مورد نقضی وجود ندارد

که ضعف قطعی آن‌ها را نشان دهد.» (نک: رحمان ستایش، بی‌تا، ص ۴۴-۵۰)

در جمع‌بندی می‌توان چنین گفت: از مفهوم مقدمه ابن قولویه چنین به دست می‌آید که وی از روایان ناشناخته حدیثی نقل نکرده، مگر در صورت نقل آن حدیث از طریق استادان و ناقلان مشهور به علم و حدیث. پس ابن قولویه به صراحت، روایان مشخصی از کتاب را توثیق نکرده است. سخن ابن قولویه در مقدمه کتابش بر اساس روش تحلیل رجالی، نشان‌دهنده توثیق مشایخ بلاواسطه اوست، نه توثیق هرکس که در اسناد کتابش قرار دارد؛ زیرا اطلاق کلام او نمی‌تواند وثاقت یکایک روایات موجود در اسناد این کتاب را اثبات کند اما در تحلیل کتاب‌شناسی، مقصود ابن قولویه نه توثیق مشایخ اوست و نه توثیق همگی روایان مذکور در کتاب، بلکه مراد وی وثوق به مصادر است. قدر متیقن از نقد و بررسی‌ها آن است که احادیث کتاب کامل الزیارات صحیح از نظر قدماست؛ روایاتی که ماثور و قابل عمل هستند و خدشه‌ای بر آن وارد نیست؛ هرچند ممکن است از نظر متأخران برخی از روایان، ثقه نباشند.

۵-۳. مصباح‌المتهجد و انگیزه مؤلف آن

ابوجعفر محمد بن حسن طوسی معروف‌ترین شخصیت علمی قرن پنجم، معروف به شیخ الطائفة در بیشتر علوم و معارف شریعت، کتاب‌هایی تألیف کرد که در نوع خود بی‌مانند بوده و همچنان در تاریخ علم ماندگارند. مهم‌ترین اثری که شیخ در زمینه ادعیه تألیف کرده و در اصل پدر ادب دعایی شیعه باید خوانده شود، کتاب سترگ و پیراج مصباح‌المتهجد از کتب نفیس و کم‌نظیر امامیه است. این کتاب گران‌قدر مشتمل بر عبادات و دعاهایی است که از ائمه طاهرين (علیهم‌السلام) در ساعات و روزها و هفته‌ها و ماه‌های سال رسیده است. «این کتاب یکی از پرازش‌ترین کتب ادعیه شیعه است که از حیث صحت و اعتبار و قدمت، در میان کتب مشابه خود امتیاز خاصی دارد.» (دوانی، ۱۳۷۲ش، ص ۳۸۱) این کتاب به نام‌های *المصباح‌الکبیر* (سید بن طاووس، ۱۴۰۹ق [الف]، ص ۸۸، ۱۶۴، ۲۲۸ و ۳۳۵) و *مصباح‌المتهجد فی عبادات السنه* نیز شهرت دارد. برخی از شاگردان و اطرافیان شیخ از ایشان می‌خواهند که کتابی بنویسد و عبادات سالانه را با ادعیه مربوط به آن عبادات بدون فروع و فقهی به‌طور اختصار در آن کتاب بیاورد، این درخواست انگیزه شیخ شد: «والمقصود من هذا الكتاب مجرد العمل و ذکر الأدعية التي

لم نذکرها فی کتب الفقه» (طوسی، ۱۴۱۱ق، مقدمه کتاب، ج ۱، ص ۳)
شیخ طوسی پس از تألیف این اثر به تلخیص آن همت گماشت که از آن با عنوان
المصباح الصغیر یا مختصر المصباح الکبیر یاد شده است. (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق،
ج ۲۱، ص ۱۱۸) «ظاهراً مواردی که در مصباح الکبیر نیامده در این کتاب نوشته شده
است.» (کلبرگ، ۱۳۷۱ش، ص ۴۳۲) مثلاً ابن طاووس در مصباح الزائر توضیح می‌دهد
که او از المصباح الصغیر متن دو زیارت را که باید در کنار مشهد امام حسین علیه السلام در
روز عاشورا خوانده شود نقل کرده زیرا این دو زیارت در المصباح الکبیر نیامده است.
(نک: مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰۱، ص ۳۰۳)

۳-۶. مبنای شیخ طوسی در نقل روایات

شیخ طوسی نخستین فقیهی است که عرصه بحث درباره اسانید روایات را گشود و
قاعدۀ حجیت اخبار آحاد موثق را تأسیس کرد. شالوده نظر وی در حجیت خبر واحد
مبتنی بر اجماع است: «أن تجتمع الأمة أو الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد»
(طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶۶) بنا بر نظر شیخ طوسی مضمون خبر واحدی که موجب
علم نباشد، به شرط داشتن یکی از چهار شرط، مضمونش صحیح است و می‌توان به
آن عمل کرد: ۱. موافقت با عقل؛ ۲. مطابقت با کتاب الله چه نص کتاب یا ظاهر آن یا
فحوای کتاب؛ ۳. موافقت با مضمون خبر با سنت قطعی؛ ۴. موافقت با اجماع فرقه
محققه. هرگاه چنین باشد، مضمون خبر آحاد صحت دارد؛ هرچند دلالت بر صحت
خود خبر ندارد. (نک: همان، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۵) متقدمان خبر موثق الصدور را معتبر
و دارای حجیت می‌دانند. (نک: بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۸۷) ایشان حجیت خبر را از
طریق کتاب‌شناسی و با روش تحلیل فهرستی اثبات می‌کردند؛ این نوع کتاب‌شناسی در
حقیقت مکمل علم رجال بود که نوشتارها را از زاویه حجیت بررسی می‌کرد. «محدثان
قدیم شیعی کتاب‌محور بودند به خلاف دوره‌های بعد که شخص راوی، اساس نقد و
بررسی متون حدیث قرار گرفت.» (عمادی حائری، ۱۳۹۴ش، ص ۳۷) قراین صحت
حدیث نزد قدمای شیعه برای احراز صدور حدیث از معصوم علیه السلام عبارت‌اند از: ۱.
وجود روایت در بسیاری از اصول اربع‌مائه؛ ۲. تکرار آن در یک یا چند اصل با چند
نقل؛ ۳. وجود روایت در اصل منسوب به یکی از اصحاب اجماع؛ ۴. وجود حدیث در

یکی از اصولی که تصدیق و توثیق راویان آن (مانند محمد بن مسلم) مورد اجماع است؛ ۵. وجود روایت در کتابی که بر یکی از ائمه علیهم‌السلام عرضه شده و امام آن را تأیید کرده باشند (مانند کتاب عیبالله حلبی که بر امام صادق علیه‌السلام عرضه شد). ۶. اخذ حدیث از کتبی که نزد پیشینیان امامیه شهرت داشته و مورد تأیید بوده است، خواه مؤلف آن امامی باشد یا غیر امامی. شیخ حر عاملی نیز همین عناوین به‌جز عنوان ششم را از قراین صحت حدیث می‌داند. (نک: مدیر شانه‌چی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۴۶-۱۴۷) شیخ بنا بر همین اساس با تشخیص وثاقت نسخه‌های معتبری که در دسترس داشته، ادعیه کتاب مصباح‌المتهجد را جمع‌آوری فرموده است.

با دقت در متن کتاب مصباح‌المتهجد و دیگر کتب شیخ برخی از مبانی شیخ طوسی در گزینش مطالب کتاب چنین است:

۱. نوشتن مستحبات و دعاهای منقول در مذهب شیعه جعفری؛ شیخ طوسی با اشراف کامل بر منابع و مطالب مذاهب دیگر اسلامی، در مصباح‌المتهجد فقط آنچه را موافق با مذهب امامیه است، آورده است. شیخ در جایی که به مسائل مربوط به زکات فطره پرداخته، روزه‌های حرام را ذکر کرده و سپس از قول زهری به مشایعت کردن روزه ماه مبارک با شش روز روزه گرفتن اشاره می‌کند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۶۶۶) در حالی که شیخ با اشاره به نظر برخی از بزرگان شیعه بر کراهت شش روز روزه تشیع، می‌فرماید اصل بر تخییر است. استناد او آن است که «الصوم عبادة لا تکره لِأَنَّ النَّبِيَّ ع قَالَ الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ وَ هُوَ عَلَى عَمُومِهِ». (همان‌جا)

۲. از دیگر اموری که شیخ رعایت کرده، خلاصه‌گویی است به همین سبب از ذکر اسناد خودداری کرده، مگر در برخی موارد که خودش مستقیماً مطلبی از استادش شنیده است. در این موارد لفظ «اخبرنا» نشان‌دهنده سماع شیخ است؛ هرچند ممکن است اعتماد وی به اجازه‌ای که از استادانش دارد، سبب تحقق وثاقت به دعا شده باشد و در واقع ایشان این روایت را به دلیل نقل استادش از مرویات شمرده است. (همان، ج ۱، ص ۳۹۹، ج ۲، ص ۴۹۹، ۵۲۳، ۷۱۷، ۷۵۲، ۷۵۹، ۷۶۴، ۷۸۸، ۸۰۳ و ۸۰۷) همچنین در یکجا که از کتب معتبر^۷ روایت را نوشته، سند را ذکر کرده است. (همان، ج ۲، ص ۸۵۳)

۳. ملاک شیخ در گرفتن حدیث از یک راوی، حال راوی در زمان اخذ روایت است.

«ما ترویه الغلاة، والمتهمون والمضعفون و غیر هؤلاء، فما یختص الغلاة بروایته، فإن كانوا ممن عرف لهم حال استقامة و حال غلو، عمل بما رووه فی حال الاستقامة و ترک ما رووه فی حال خطاءهم- تخلیطهم-» (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۱) از همین رو شیخ از برخی افراد که دچار فساد مذهب شدند، روایات را اخذ کرده است؛ مانند عَبْدُ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرٍو^۸ که نماز حاجت و دعای پس از آن را، از او روایت کرده است (همو، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۳۰)؛ زیرا نقل از کسی، در همه حال نشانه اعتماد بر راوی نیست بلکه به کتاب او اعتماد کرده است. شیخ طوسی در مقدمه الفهرست تصریح می کند که با وجود اعتقاد نادرست برخی مؤلفان، کتاب هایشان مورد اعتماد علمای شیعی بوده است. (همو، بی تا، ص ۴) در مصباح المتہجد، شیخ از برخی دعایی و یا مطلبی را روایت کرده، ولی خود به غالی بودن و ضعف شدید او اعتراف دارد. شیخ درباره مُحَمَّدُ بْنُ جُمُهورِ الْعَمَی نوشتہ: «غال». (همو، ۱۳۸۱ق، ص ۳۶۴) با وجود اعتراف شیخ بر غلو این راوی، وی را ثقہ در نقل دانسته است و از نسخه او دعایی را نقل کرده است. (همو، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۷۳۲) اما اگر درجایی غلو کرده یا اسناد را جابه جا کرده باشد، او را معتبر ندانسته است. «أخبرنا بروایاتہ کلها إلا ما کان فیها من غلو أو تخلیط جماعة». (همو، بی تا، ص ۴۱۳) شیخ بر اساس روش پیشینیان با تحلیل کتاب شناسانه محتوای کتاب را صحیح تشخیص داده؛ هرچند راوی که در طریق کتاب قرار دارد، فرد صالحی نبوده است.

۴. شیخ معتقد است فساد مذهب به وثاقت راوی اشکالی وارد نمی کند. «لیس من شرط المخبرین أن یكونوا مؤمنین». (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۱) مؤمن در غیر لسان قرآن به معنی شیعه امامی است. آداب و ادعیه و اذکار و اوراد و ختومات و صلواتی که از طرق راویان اهل سنت در کتاب مصباح المتہجد روایت شده است، کم نیست. روایانی مانند زَیدِ بْنِ ثَابِتٍ^۹ که نماز اعرابی را از وی نقل کرده (همو، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۱۸)، احمد بن مُحَمَّدِ بْنِ سَعیدٍ^{۱۰} که از وی داستان روز بیست و پنجم ذی حجه، روز مباحله را نقل کرده (همان، ج ۲، ص ۷۵۹) یا روایت از أَبُو الْبَحْتَرِی وَهْبُ بْنُ وَهْبٍ که با اینکه از نظر رجالیان فردی ضعیف است،^{۱۱} چندین روایت از او نقل کرده است. (همان، ج ۲، ص ۶۴۹، ۷۸۸ و ۸۲۰)

۵. از دیگر مبانی شیخ آن است که اگر راوی در بعضی اعمال فاسق یا خطاکار باشد

ولی در نقل روایت مورد اطمینان و ثقه باشد، وی را دارای عدالت مطلوب در نقل حدیث می‌داند، بنا بر عقیده شیخ فسق در اعمال و افعال فقط مانع از قبول شهادت است نه مانع از قبول روایت. (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۱۵۳) به همین دلیل است که در سند برخی ادعیه مصباح المتهدجد به روایانی ضعیف مانند آنس بن مالک^{۱۲} و یا ابن عیاش^{۱۳} برمی‌خوریم. (همو، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۵۶ و ۳۶۹؛ نیز در ج ۱، ص ۲۵۳ همان نماز با اندک زیادتی نقل شده است؛ دعای ماه رجب در ج ۲، ص ۸۰۰ و ۸۰۳ و زیارت مشاهد مشرفه در ماه رجب در ج ۲، ص ۸۲۱)

۶. همچنین شیخ درجایی که فرد راوی مختلف الروایه است، یعنی برخی از روایاتش شناخته شده و برخی روایاتش منکر و ناشناس هستند اما حدیث یا دعایی را روایت کرده، روایت را از او می‌پذیرد؛ مانند أبو یحیی الصنعانی^{۱۴} که نماز نیمه شعبان و دعای آن را نقل کرده است. (همان، ج ۲، ص ۸۳۰)

۷. شیخ از روایانی که هیچ‌گونه سخنی از آن‌ها در کتب رجالی نیست و در اصطلاح متأخرین مجهول‌اند، ادعیه‌ای را نقل کرده است؛ مانند العباس بن مجاهد^{۱۵} که در سند یکی از ادعیه ماه شعبان قرار دارد. (همان، ج ۲، ص ۸۲۸) این دعا را مُحَمَّدُ بْنُ یحیی العطار^{۱۶} که ثقه است و شیخ اجازه تلکبری است،^{۱۷} از احمد بن مُحَمَّد السیاری که او را ضعیف دانسته‌اند،^{۱۸} از عباس بن مجاهد نقل کرده است. در اینجا مشاهده می‌شود که شیخ فقط وثاقت محمد بن یحیی العطار را در نظر گرفته و بدون اشکال بر سند دعا را روایت کرده است. این سند از نظر متأخران ضعیف است، ولی شیخ طوسی در نسخه معتبر دعا را یافته، آن را پذیرفته و نقل کرده است.

نکته مهم برای یادآوری این است که کتاب رجال نجاشی و فهرست طوسی، فهرست کسانی است که صاحبان تألیف بوده‌اند؛ نبود نام یک راوی در این دو کتاب دلیل بر مجهول بودن او برای شیخ کلینی و شیخ صدوق و شیخ طوسی نیست؛ زیرا ممکن است آن راوی، صاحب کتاب نباشد.

۳-۷. راه حل برطرف شدن ضعف اسناد مصباح المتهدجد

با دقت در اسناد کتاب مصباح المتهدجد ضعف سندی و ارسال آن بنا بر نظر رجالیان متأخر مشهود است، پس چگونه می‌توان بر ادعیه این کتاب اعتماد کرد؟

پاسخ: در این کتاب، مشتقات استحباب ۱۵۷ مرتبه به کار رفته است^{۱۹} که نشان‌دهنده وجود روایت صحیح بر آن دعاها، نزد شیخ طوسی است. دیگر اینکه شیخ ابتدا مصباح‌المتجهد را تألیف کرده و سپس الفهرست را نوشته است.^{۲۰} با تفحص در کتاب الفهرست شیخ طوسی که به‌منزله کتاب‌نامه و فهرست منابع شیخ است و رجال نجاشی که تکمیل و تصحیح الفهرست شیخ طوسی است،^{۲۱} تعداد کتب ادعیه و زیارات که در زمان شیخ وجود داشته و در دسترس شیخ بوده بسیار است.

در الفهرست شش نفر کتاب یوم و لیله داشته‌اند. (نک: همو، بی‌تا، ص ۶۳، ۲۹۱، ۳۹۰، ۳۹۶، ۴۴۷ و ۴۶۲) دو نفر کتاب ادعیه السفر دارند. (نک: همان، ص ۷۴ و ۳۸۶) پنج نفر کتاب الدعاء نوشته‌اند. (نک: همان، ص ۱۵، ۲۶، ۵۱، ۱۳۵ و ۱۴۹) یک نفر کتاب الدعاء و السنن و الآداب دارد. (نک: همان، ص ۱۰) سه نفر دارای کتاب زیارت معرفی شده‌اند. (نک: همان، ص ۱۰۹، ۴۴۷ و ۵۳۸) سه نفر دارای کتاب المزار هستند. (نک: همان، ص ۱۳۶، ۱۴۰ و ۱۴۹) شیخ طوسی به سه نفر نسبت داده کتاب الآداب دارند. (نک: همان، ص ۶۸، ۷۲ و ۲۴۱) به چهار نفر هم داشتن کتاب آداب یا ادب نسبت داده است. (نک: همان، ص ۱۲۷ و ۵۹۱)

نجاشی در کتاب رجالش فهرست أسماء مصنفی الشيعة، نام ۱۸ تن را که کتاب یوم و لیله نوشته‌اند، ذکر کرده است. (نک: نجاشی، ۴۰۷، ص ۶۴، ۸۳، ۹۱، ۱۲۳، ۱۸۲، ۲۱۴، ۲۳۵، ۲۶۳، ۳۰۶، ۳۲۶، ۳۳۵، ۳۴۶، ۳۹۳، ۴۰۶، ۴۱۱، ۴۱۶ و ۴۴۱) از جمله این افراد یونس بن عبدالرحمن است^{۲۲} که کتاب یوم و لیله وی بر امام جواد علیه السلام و امام حسن عسکری علیه السلام عرضه شده و امام او را تمجید کرده است. (کشی، ۱۴۹۰، ص ۴۸۴) نجاشی از ۲۳ نفر که کتاب الدعاء داشته‌اند نام برده و ۱۷ نفر از ایشان را ثقه و ممدوح دانسته است. (نک: همان، ص ۱۸، ۲۶، ۵۸، ص ۷۶، ۸۹، ۱۳۲، ۱۷۷، ۱۸۲، ۲۴۰، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۷، ۳۲۹، ۳۴۱، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۷۷، ۳۹۶، ۴۱۱، ۴۲۶ و ۴۳۸) بنا بر قول نجاشی چهار نفر کتاب ادعیه داشته‌اند. (نک: همان، ص ۸۸، ۲۳۲، ۳۷۴ و ۳۸۹) وی دو نفر را ثقه دانسته و یک نفر را ستوده است و گروهی شامل ۱۴ نفر دارای کتاب السنن و الآداب دانسته شده‌اند. (نک: همان، ص ۲۶، ۹۴، ۹۷، ۱۷۹، ۲۵۵، ۲۶۵، ۲۸۱، ۲۹۷، ۳۰۶، ۳۳۲، ۳۲۵، ۳۴۷، ۴۲۱ و ۴۴۶) وی یک نفر را صاحب کتاب المزار معرفی

کرده است. (نک: همان، ص ۴۸۸)

بنا به گزارش این دو فهرست، در مجموع ۷۷ عالم شیعی به تألیف اثری در زمینه ادعیه مبادرت ورزیدند. گزارش نجاشی و شیخ طوسی از این تألیفات از لحاظ کمیت تفاوت‌هایی با یکدیگر دارد. از میان مجموع ۷۷ نفری که به‌عنوان مؤلف کتاب دعا از آنان نام برده شده است، در ۲۹ مورد شیخ طوسی کتاب دعا یا زیارتی را که نجاشی برای یک مؤلف ذکر کرده، یادآور نشده و در ۵ مورد نیز از میان چند تألیف، فقط به برخی از آن‌ها اشاره داشته است. در مقابل، نجاشی فقط در یک مورد به کتابی که شیخ برای مؤلفی ذکر کرده، اشاره نکرده که این یک مورد نیز تألیفات دعایی خود شیخ طوسی است و در یک مورد دیگر نیز ذکر تمامی تألیفات دعایی مؤلف که شیخ طوسی بدان‌ها تصریح داشته، از سوی نجاشی مورد غفلت قرار گرفته است. این اختلاف موارد مشترک (اشخاصی که هر دو آن‌ها را ذکر کرده‌اند) را شامل است. از جنبه دیگر از میان ۷۷ صاحب اثر در زمینه دعا، شیخ طوسی از ۲۱ نفر در فهرست خود نام نبرده و این تعداد برای نجاشی تنها ۲ مورد است. (نک: نیلساز و رجایی فرد، ۱۳۹۷ش، ص ۳) چون شیخ بنا بر اختصار داشته، در *مصباح‌المتهجد* تنها سیزده مورد سند را به‌طور کامل بیان فرموده و در موارد دیگری نیز به نظر می‌رسد سند تماماً ذکر شده است. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۱۶ و ۳۹۹؛ ج ۲، ص ۴۹۹، ۵۲۳، ۵۳۰، ۷۱۷، ۷۵۲، ۷۵۹، ۷۶۴، ۷۸۸، ۸۰۰، ۸۰۳ و ۸۰۷) در روایات زیادی نیز سندها کوتاه شده و تنها نام راوی آخر یا اسامی یکی دو تن از روای ادعیه ذکر شده است. ۱۰۱ روایت با لفظ مجهول «رؤی» در این کتاب وجود دارد. در این کتاب از ۱۷۸ نفر راوی نام برده شده که کمتر از یک‌سوم آن‌ها بنا بر نظر متأخران ضعیف هستند و بقیه روای عین، ثقه یا ممدوح‌اند. یازده نفر از روای که نامشان در *مصباح‌المتهجد* ذکر شده، از زمره کسانی هستند که در *الفهرست* کتاب دعا دارند: ابن‌خانیه^{۳۳}، عبدالله بن سنان^{۳۴}، محمد بن عبدالله بن قضاة بن صفوان بن مهران جمال^{۳۵}، اسماعیل بن موسی بن جعفر^{۳۶}، محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب الشیبانی^{۳۷}، محمد بن عیسی^{۳۸}، ابو اسحاق^{۳۹}، صفوان بن یحیی^{۳۰}، احمد بن محمد بن سعید^{۳۱}، محمد بن یعقوب کلینی^{۳۲}، محمد بن حسن الطوسی^{۳۳}، ابن قولویه^{۳۴}، تلعبری^{۳۵} (در *الفهرست* کتابی به او نسبت داده نشده اما علامه مجلسی از کتاب وی به

نام *مجموع الدعوات* که در سال ۵۷۶ نوشته شده، مطالبی را نقل کرده است. تعدادی از راویان نیز در *الفهرست* دارای کتاب یا اصل معرفی شده‌اند.

با تفحص در کتاب *الفهرست* شیخ طوسی و رجال نجاشی که پس از آن نوشته شده، به دست می‌آید تعداد کتب ادعیه و زیارات که در زمان شیخ وجود داشته و در دسترس شیخ بوده بسیار است. ذکر نام صاحبان تألیف که خود شیخ هم جزء آنهاست، در *الفهرست* نشان‌دهنده آن است که شیخ از این کتاب‌ها در نوشتن *مصباح المتعجد* استفاده کرده؛ زیرا همان گونه که ذکر شد، *الفهرست* به منزله کتاب‌نامه و فهرست منابع شیخ - به اصطلاح امروز - است.

دیگر اینکه شیخ بنا بر مبنای قدا که اطمینان به صدور روایت را ملاک عمل می‌دانستند، کتاب *مصباح المتعجد* را برای عموم مردم نوشت؛ کسانی که بر اساس اعتماد بر وثاقت شیخ به دعاها و مستحبات عمل می‌کنند. مقام و موقعیت مؤلف این کتاب که از اجلاء ثقات است، ضعف اسناد آن را برطرف می‌کند. دیگر اینکه هرچند بر اساس تحلیل رجالی ضعف سند، اعتماد به کتاب را کاهش می‌دهد، با عمل اصحاب جبران می‌شود. (نک: ایروانی، ۱۳۸۸ش، ج ۳، ص ۹۶-۹۷) همه علمایی که کتاب دعا نوشته‌اند، بر متون ذکر شده آن اعتماد کرده و همان ادعیه را بدون کم‌وزیاد کردن، با عین همان الفاظ مأثوره نقل کرده‌اند. با در نظر گرفتن این امور *مصباح المتعجد* از ضعف سند - بنا بر روش تحلیل رجالی متأخران - مبرا می‌شود.

۴. کتب ادعیه مستقل متأخران

در این قسمت به بررسی مبانی مؤلفان کتب ادعیه‌ای که در زمره متأخران قرار دارند، پرداخته می‌شود.

۴-۱. المزار ابن مشهدی

ابوعبدالله محمد بن جعفر بن علی مشهدی حائری، معروف به محمد بن مشهدی یا ابن مشهدی، نگارنده کتاب *المزار* است که به درخواست ابوالقاسم هبةالله بن سلمان، کتاب خود را تألیف کرده است. *المزار* شامل زیارات معصومین است و لابه‌لای زیارات، اعمال ماه‌های رجب و شعبان ذکر شده و سپس اعمال و ادعیه ماه رمضان و عید فطر آورده شده است. مشهدی وعده داده تا «عمل یوم و لیلۃ» و نیز دعا‌های

روزهای هفته را هم بیاورد، اما چنین نکرده است.

مشهدی از کسانی است که در اجازات زیادی نامش ذکر شده^{۳۶} و کتابش را که از قدیمی‌ترین کتاب‌های مزار است، در زمره کتب معتبر برشمرده‌اند، «مزار محمد بن المشهدی... استظهر من بعض القرائن، أنه للشيخ محمد بن جعفر بن علي بن جعفر المشهدی الحائری الراوی عن أبي الفضل شاذان بن جبرئیل القمی، و یروی أيضا عن المفید بواسطین و هو سند عال.» (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰، ص ۳۲۴) از مشهدی گاهی با عنوان حائری هم یاد شده است. محدث نوری با استناد به اجازه نجم‌الدین خضر بن نعمان - که از اجازات بحار الانوار نقل کرده - این دو عنوان را با یکدیگر برای وی آورده است: «وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ - يَعْنِي وَالِدَهُ - عَنِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرِ الْمَشْهَدِيِّ الْحَائِرِيِّ.»^{۳۷} (محدث نوری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۶۲) دیگران نیز این دو عنوان را برای او نوشته‌اند. (حرّ عاملی، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۲-۲۵۳؛ مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰۶، ص ۲۱) به هر روی، با اتحاد داشتن یا تعدد این عناوین، تفاوتی پیش نخواهد آمد؛ هر دو ثقه‌اند. (مشهدی، ۱۴۱۹ق، مقدمه، ص ۱۷) اما آیت‌الله خویی این ادله را در اطمینان یافتن به هویت نویسنده المزار، کافی نمی‌داند. «لَمْ يَظْهَرْ لَنَا اعْتِبَارُ هَذَا الْكِتَابِ فِي نَفْسِهِ، فَإِنَّ مُحَمَّدَ بْنَ الْمَشْهَدِيِّ لَمْ يَظْهَرْ حَالُهُ بَلْ لَمْ يَعْلَمْ شَخْصُهُ.» (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۲) ایشان دلیلی بر سخن خویش بیان نفرموده‌اند، گویا دیگران منابعی در اختیار داشته‌اند که در دسترس ایشان نبوده است.

۲-۴. مبنای ابن مشهدی در گزینش مطالب

ابن مشهدی در ابتدای روایات و ادعیه اسناد آن را ذکر کرده و این امر سبب حجم بالای کتاب شده است. مؤلف کتاب المزار الکبیر در مقدمه کتابش نوشته: «فَإِنِّي قَدْ جَمَعْتُ فِي كِتَابِي هَذَا مِنْ فُنُونِ الزِّيَارَاتِ لِلْمَشَاهِدِ الْمُشْرَفَاتِ وَمَا وَرَدَ فِي التَّرْغِيبِ فِي الْمَسَاجِدِ الْمُبَارَكَاتِ وَالْأَدْعِيَةِ الْمُخْتَارَاتِ... مِمَّا اتَّصَلَتْ بِهِ مِنْ ثِقَاتِ الرُّوَاةِ إِلَى السَّنَادَاتِ.» (مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۸)

در کتابم انواع زیارت‌نامه‌های مشاهد شریف و احادیثی را که درباره ترغیب به مشاهد مبارک است، در کنار دعا‌های برگزیده، گرد آورده‌ام... همه این‌ها از طریق راویان ثقه به امامان می‌رسد.

۳-۴. تحلیل و نقد توثیق عام ابن مشهدی

متأخران بر اساس برداشت از کلمه «أَصَلَّتْ» در عبارت «مِمَّا أَصَلَّتْ بِهِ مِنْ ثَقَاتِ الرَّوَاةِ إِلَى السَّادَاتِ» در مقدمه کتاب مشهدی گفته‌اند؛ مشهدی به صراحت همه افراد مذکور در اسناد کتابش را توثیق کرده و محدث نوری بر این امر اصرار ورزیده است. (نوری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۶۸) اما راویان ضعیفی مانند علی بن حسان هاشمی^{۳۸} (مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۴۱)، عبدالرحمن بن کنیر^{۳۹} (همان جا)، محمد بن عبدالله بن مهران^{۴۰} (همان، ص ۳۴۸) در میان مشایخ با واسطه مشهدی هستند. «از مجموع ۳۸۰ راوی موجود در کتاب، تنها چهارده نفر از اساتید بدون واسطه نگارنده در گستره این توثیق عام قرار می‌گیرند.» (نک: رحمان ستایش و طباطبایی، بی تا، ص ۴۴-۵۰) به همین دلیل بر این سخن مشهدی نمی‌توان اعتماد کرد؛ زیرا منظور او وثاقت مشایخ بلاواسطه‌اش است نه اینکه راویان موجود در اسناد کتاب از ثقات هستند. فیومی در مقدمه‌اش بر المزار نوشته: «مشهدی حکم به صحت آنچه فقهای ثقه روایت کرده‌اند و در کتاب‌هایشان ثبت کرده‌اند، نموده است.» (مشهدی، ۱۴۱۹ق، مقدمه، ص ۱۷) یعنی ابن مشهدی هم با روش تحلیل فهرستی بر اساس کتاب‌شناسی مطالب خویش را صحیح دانسته است.

آیت‌الله خویی بر این باور است که سخن مشهدی در مقدمه المزار، به روشنی حاکی از توثیق همه راویان واقع در زنجیره اسناد کتاب است. (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۱) اما ایشان به دلیل ناشناخته بودن هویت شخصی و حال رجالی نویسنده کتاب، شهادت نویسنده بر توثیق راویان کتابش را نمی‌پذیرد و آن را معتبر نمی‌داند. (همان جا)

اشکال دیگر اینکه ابن مشهدی از متأخران است، توثیقات این گونه افراد بر اساس حدس و نظر است نه بر اثر معاصرت با راوی و بر این گونه توثیقات اثری مترتب نمی‌شود. برای مثال آیت‌الله خویی تقییمات متعجب‌الدین قمی در تکملة الفهرست و ابن شهر آشوب مازندرانی در معالم العلماء را به دلیل معاصرت و نزدیکی به زمان راویان می‌پذیرد؛ زیرا این دو بر اساس حس و دیدن، ارزش‌گذاری راوی را نوشته‌اند؛ اما ارزش‌گذاری‌های احمد بن موسی بن حلی در حل الاشکال و ابن داوود حلی در رجال ابن داوود را نمی‌پذیرد؛ زیرا این دو نفر بر اساس اجتهاد و نظر خویش، ارزش‌گذاری‌هایشان را نوشته‌اند. (همان، ج ۱، ص ۴۳) به باور ایشان، متأخران، اخبار

خاصی در اختیار نداشته‌اند تا آرای خود را بر اساس آن‌ها بنیان بگذارند. از این رو، دیدگاه‌های رجالی‌شان بر اساس اجتهاد و حدس است، نه حس. پس توثیق ابن مشهدی از مشایخش فاقد اعتبار است.

نقد: ابن مشهدی فاصله زمانی چندان طولانی‌ای با روزگار شیخ طوسی ندارد تا بتوان به یقین حکم کرد که توثیقات او بر اساس حدس و گمان است؛ زیرا وی شاگرد ابن نماست و در سال ۵۶۹ هجری نیز بر او قرائت کرده است.^{۴۱} از دیگر سو، ابن نما، شاگرد ابوعلی، پسر شیخ طوسی است؛ بنابراین، ممکن است توثیقاتش بر اساس اخباری باشد که از قدما به او رسیده است. (نک: رحمان ستایش و طباطبایی، بی تا، ص ۴۴-۵۰)

در نتیجه بر توثیق عام ابن مشهدی می‌توان اعتماد کرد؛ زیرا وی با روش متقدمان و با تحلیل کتاب‌شناسانه، احادیث صحیح را نقل کرده است و کتابش حاوی ادعیه مأثور محسوب می‌شود.

۴-۴. کتب ادعیه سید بن طاووس

در تاریخ ادبیات شیعه دوازده امامی شخصیت شاخص و برجسته قرن هفتم، رضی‌الدین علی بن موسی بن طاووس الحسینی الحسینی است. در این دوره، نهضت احیاء ادعیه و اذکار که با سید بن طاووس آغاز شده، جایگاه ویژه‌ای را به وی اختصاص داده است. «او متعلق به خاندانی سرشناس و مردی پرهیزگار و عالمی بزرگ بود... سید بن طاووس در جهان تشیع شهرت بسزایی دارد.» (کلبرگ، ۱۳۷۱ش، ص ۱۳-۱۴)

کتاب‌های او در تکمیل مصباح‌المتهجد شیخ طوسی نوشته شده و جامع‌ترین موسوعه در زمینه دعاست. «پس از وی شیعه وامدار او در ادعیه گردید تا جایی که بسیاری از آثار او بارها به فارسی ترجمه شده است.» (ناشناس، ۱۳۷۶ش، ص ۲۳) ابن طاووس با جستجوی کم‌سابقه از مجموعه آنچه در اختیارش بوده، ادعیه را استخراج کرده است. این اقدام او قبل از فتح بغداد توسط مغولان بوده است، او توانسته از مجموعه‌ای از کتاب‌ها که به اعتراف خودش بیش از هفتاد کتاب دعا بوده است، استفاده کند. (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۷) بسیاری از این کتاب‌ها که در قرن سوم تا ششم تألیف شده و اکنون در اختیار ما نیست در دسترس ابن طاووس بوده است. برای سید بن طاووس هفده کتاب در زمینه دعا برشمرده‌اند که بعد از سال ۶۳۵ به نوشتن آن‌ها اقدام

کرده است.^{۴۲} مهم ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. اقبال الأعمال؛ ۲. جمال الأسبوع؛ ۳. الدرر الواقية من الاخطار فيما يعمل فی شهر یوم علی التکرار؛ ۴. فتح الابواب باین ذوی الالباب و بین ربّ الأرباب فی الاستخارات؛ ۵. الأمان من اخطار الاسفار والزمان؛ ۶. فلاح السائل و نجاح المسائل فی عمل الیوم و اللیل؛ ۷. المجتنی من الدعاء المجتبی؛ ۸. مصباح الزائر الکبیر؛ ۹. مصباح الزائر الصغیر؛ ۱۰. اسرار الصلاة؛ ۱۱. اسرار الدعوات؛ ۱۲. الاسرار المودعة فی ساعات اللیل و النهار؛ ۱۳. مسالك المحتاج الی الله فی مناسک الحاج؛ ۱۴. زهرة الربیع فی ادعية الاسابیع؛ ۱۵. المضمار للسباق و اللحاق. کتب شماره نه به بعد تاکنون به طبع نرسیده است. کتاب شانزدهم مهج الدعوات و منهج العبادات است. سید بن طاووس در مقدمه کتابش علت نام گذاری کتاب به مهج الدعوات و منهج العبادات را ذکر کرده؛ او معتقد است که این ادعیه منتخب که در رساله اش جمع آوری کرده، به منزله جان و حیات نسبت به دیگر ادعیه است و این دعاها برای طالبان دعا به منزله راه راست هستند. (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق، ص ۳) سید در این کتاب حرز و قنوت و حجب و دعاها ی عظیم القدر را نوشته است. کتاب مربوط به امور طلسمات بوده و در آن‌ها از تعویذات و ادعیه بهره گرفته شده و مشتمل بر انواع حرزهای چهارده معصوم علیهم السلام، قنوت‌های ائمه معصومین علیهم السلام و ادعیه مأثور است. در این کتاب غیر از دعا و حرز، چیزهای دیگر مانند نمازها، زیارت‌ها، احکام و... نوشته نشده است. از اشکالات این کتاب با وجود اسناد کامل برخی ادعیه، بی سند بودن برخی دعاهاست که نشان می‌دهد سید سند آن‌ها را نداشته است و شاید هم دعاهایی در نزد وی مورد قبول بوده ولی سند آن‌ها را به دست نیاورده است. پس می‌توان گفت در زمان او نیز ادعیه‌ای غیر مأثور، جعلی و بدون سند وجود داشته که سید بنا بر پاکی روح و خوش بینی بالای خویش، بدون نقادی لازم، آن‌ها را پذیرفته و در کتابش نقل کرده است.

در مهج الدعوات در حرز سوم پیامبر صلی الله علیه و آله اشکالاتی دیده می‌شود: دارای تکلف در سبع است، پیامبر را تنها «ابن آمنه» (همو، ۱۳۸۸ش، ص ۱۰) خوانده که این عدم نسبت به پدر را می‌توان نوعی بی ادبی دانست. این حرز به روایتی دیگر هم نوشته شده که این دو باهم هیچ شباهتی ندارند و مشخص نیست که چرا آن را روایت دیگر حرز

سوم نامیده است. در ابتدای حرز دوم امیرالمؤمنین حروفی و کلماتی نوشته شده که قابل ترجمه نبوده و تنها یکی دو کلمه عربی است - گویا بقیه به عبری باشد- و در انتهای حرز، اشکال و حروف نامفهوم طلسم نوشته شده است. (همو، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸) حرز اول امام باقر علیه السلام نیز از همین حروف نامفهوم و شکل‌های طلسم دارد. آیا این طلسم‌ها مروی از ائمه و مأثور است؟ چگونه است که در دیگر کتب ادعیه معتبر، از این طلسم‌ها اثری دیده نمی‌شود؟

۵-۴. روش و مبانی سید بن طاووس

ابن طاووس در مقدمه بر یکی از کتاب‌هایش متذکر شده که مطالب کتاب را از آنچه از پیشوایان معصوم علیهم السلام روایت شده، گاه بدون ذکر سلسله سند حدیث و نیز نام کتاب‌هایی که روایتی از آنها انتخاب کرده و به آنها اعتماد کرده، به جهت رعایت اختصار بیان کرده است. (همو، ج ۱، ص ۸-۹) این کلام او نشان می‌دهد که از روش تحلیل رجالی در گزینش ادعیه استفاده نکرده است. ابن طاووس با تأکید بر اهمیت زیاد حدیث، احادیث امام علیه السلام را منبع اصلی دانش دین می‌داند. وی در کتابش شریف مرتضی را به دلیل نپذیرفتن خبر آحاد مورد انتقاد قرار داده است و برای اثبات درستی پذیرش خبر آحاد به عمل خود سید مرتضی استشهاد می‌کند: «شاهد عمل ذوی الاعتبار وجد المسلمین والمرتضی و علماء الشیعة الماضین عاملین بأخبار» (همو، ۱۳۶۸ق، ص ۴۲) از ویژگی‌های روش ابن طاووس آن است که وی متن روایات را بدون هیچ دخل و تصرفی می‌آورد و نقل به معنا ندارد. (غلامعلی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۶۳) سید اگر دعاهای روایت شده از معصومین علیهم السلام را مختصر دیده یا دعایی در مواردی نیافته، از خود دعایی انشا می‌کند.^{۳۳} «ابن طاووس در مواردی ادعیه‌ای از انشای خود نقل کرده و با تعبیری چون "دعاء من خاطری"، "الفاظ من خاطری"، "دعاء آورده الله عزوجل علی خاطری"، "دعوات وردت علی خاطری"، "دعاء أنشأناه" مشخص کرده است.» (کلبرگ، ۱۳۷۱ش، ص ۱۴۸) وی برای توجیه کارش به دو حدیث استناد کرده: «فقد رأیت فی کتاب عبدالله بن حماد الأنصاری فی النصف الثانی منه عند مقدار ثلثه بإسناده قلت لأبی عبد الله ع علمنی دعاء، فقال إن أفضل الدعاء ما جرى علی لسانک. و روی سعد بن عبدالله فی کتاب الدعاء بإسناده عن زرارة قال قلت لأبی عبدالله ع علمنی

دعاء، فقال إن أفضل الدعاء ما جرى على لسانك.» (همو، ۱۴۰۹ق [ب]، ص ۱۹)
 سید بن طاووس در نقل این دو حدیث منفرد است. در کتب پس از او، این احادیث با استناد به سید بن طاووس دیده می شود. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، باب ۷، ص ۱۳۹) در شرح این دو حدیث احتمال داده اند که منظور ادعیه مأثور باشد؛ زیرا آن ها بر زبان به راحتی جاری می شوند و تلفظ سختی ندارند. (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۳۳) برخی نیز گفته اند: «شاید این دستور مربوط به زمانی باشد که برای گرفتن حاجتی خاص دعا می کنیم و الا روشن است که معارفی که در ادعیه مأثور نهفته است، در گفته های هیچ حاجتمندی پیدا نمی شود و از دیگر سو، هدف بسیاری از دعاهای مأثور تقرّب به خداوند است؛ نه فقط گرفتن حاجات.» (محمدی شاهرودی، ۱۳۸۱ش، ص ۶۲)

تأکید ابن طاووس بر زیارات و پافشاری بر اهمیت روزهای یادبود شیعی و نمازهای مستحب و دیگر اعمال عبادی، دفاع وی از کارهایی نظیر استخاره با رقع،^{۴۴} استفاده از تعویذ برای معالجه امراض،^{۴۵} استفاده و توسل به اخترشناسی^{۴۶} نشان دهنده عناصر توده ای و عوامانه در اندیشه اوست. سید در مواردی دستوری داده که سابقه ای ندارد و از دیگری نقل نشده، مانند دستور به غسل الصلاة و غسل الدعوات (سید بن طاووس، ۱۳۷۵ش، ص ۳۴) که صاحب وسائل می گوید: «لا يحضرنی فیهما نص سوی ما هنا من روایة ابن طاووس.» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۳۶۹)

وی با تعبد بی چون و چرا در هر کتابی هر چیزی را می یابد هر چند سند ندارد، آن را ذکر کرده و دستور به اجرای آن می دهد. مثلاً در نماز شب عید غدیر با اینکه خودش اعتراف به نبود سند دارد و از لحاظ متن نیز اشکال دارد، نوشته است: «وجدنا فیها (وی نام و نشان کتاب را ذکر نکرده است) صلاة مذکورة فی کتب العبادات، و الصلاة خیر موضوع و خیر مسموع عام فی سائر الصلوات ذکر صفة هذه الصلاة فی ليلة الغدير: ...» (سید بن طاووس، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۳۷) این نماز و جاده ای است، به جز این، نماز دوازده رکعت پیاپی، بدون سلام در هر دو رکعت است، گویا سید متوجه نبوده که همه نمازهای مستحبی دورکعتی هستند. دلیل بر این موضوع سیره همه متدینین است که بر اساس دستور شارع بنا شده است. به علاوه در برخی روایات بر این امر تصریح شده است؛ از جمله حدیثی که ابوبصیر نقل کرده است: از قول امام باقر علیه السلام «إفصل بین کُلِّ

رُكْعَتَيْنِ مِنْ نَوَافِلِكَ بِالتَّسْلِيمِ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۳، الباب ۱۵ من أبواب اعداد الفرائض و نوافلها، حدیث ۳؛ همو، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۶۵)

ابن طاووس معتقد است به روایت هرکسی که به‌عنوان یک فرد راست‌گو و امانت‌دار شناخته می‌شود، می‌توان اعتماد کرد، چه امامی باشد یا از فرق مذهبی دیگر؛ مثلاً محمد بن سنان اگرچه در عقیده مورد طعن بوده، در حدیث و امانت‌داری موثق بوده است. (سید بن طاووس، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۹۸) وی کعب الاخبار و عبدالله بن سلام را از خواص حضرت علی علیه السلام می‌داند و توقف در اخبار آن‌ها را درست نمی‌داند. (همو، ۱۳۷۰ش، ص ۸۰)

روی‌هم‌رفته تقییمات ابن طاووس چون بر اساس حدس است نه از روی حس، اثری ندارد و فاقد ارزش رجالی است.^{۴۷} همچنین به‌دلیل روحیه لطیف و غیر نقاد سید بن طاووس، بر ادعیه‌ای که او منفرد در نقل آن‌هاست، نمی‌توان اعتماد کرد و نباید این ادعیه را مأثور دانست.

۴-۶. مفاتیح الجنان و مبنای شیخ عباس قمی

شیخ عباس قمی، محدث قمی، *مفاتیح الجنان* را به درخواست جمعی از مؤمنین برای تصحیح و تکمیل کتاب *مفتاح الجنان* تألیف کرد. وی در مقدمه نوشته، آنچه از ادعیه *مفتاح الجنان* که سند دارد به‌علاوه ادعیه معتبر دیگر ذکر می‌کند و چیزهایی که سندش به نظرش نرسیده نمی‌نویسد، هرچند در این کار برخی اوقات موفق نبوده و مطالب غیر مأثور مانند خواب‌ها و دستورات برخی بزرگان را هم در کتاب آورده است که همین امر سبب طعن بر کتاب او شده است. وی علاوه بر ادعیه، مطالب مفیدی نیز به قلم خودش می‌نویسد. وی در قسمتی از کتاب دربارهٔ زیادتیه‌هایی که برخی به ادعیه اضافه می‌کنند و یا دعاهایی بدون سند را رواج می‌دهند، گلایه کرده و نوشته است: «این زیارت معروف به زیارت وارث است و مأخذش کتاب *مصباح المتجهد* شیخ طوسی است... و من این زیارت را بلاواسطه از همان کتاب شریف نقل کردم، آخر زیارت شهدا همین بود که ذکر شد: "فَيَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَكُمْ فَأُفُوزَ مَعَكُمْ" پس این زیادتیه‌ها که بعضی بعد از این ذکر کرده‌اند: "فِي الْجَنَانِ مَعَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسَنَ أَوْلِيكَ رَفِيقًا السَّلَامَ عَلَيَّ مَنْ كَانَ فِي الْحَائِرِ مِنْكُمْ وَعَلَى مَنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْحَائِرِ مَعَكُمْ" تا

آخر... تمامی این‌ها زیادی و فضولی است. شیخ ما (میرزا حسین نوری) در کتاب *لؤلؤ مرجان* فرموده این کلمات که متضمن چند دروغ واضح است، علاوه بر جسارت ارتکاب بر بدعت و جسارت افزودن بر فرموده امام علیه السلام چنان شایع و متعارف شده که چند هزار مرتبه در شب و روز در حضور مرقد منور ابی عبدالله الحسین علیه السلام به آواز بلند خوانده می‌شود و احدی از گفتن این دروغ و ارتکاب این معصیت نهی نمی‌نماید. «قمی، پس از زیارت هفتم امام حسین علیه السلام قبل از زیارت حضرت عباس علیه السلام) او در ادامه حتی اجازه نمی‌دهد نام کتاب بر این گونه مجموعه‌ها که پایه‌ای در روایات معصومین علیهم السلام ندارند، نهاده شود. وی کتاب *مفتاح الجنان* را جمع کرده برخی عوام شمرده و از بدعت‌های مختصر مثل غسل اویس قرن، آش ابو الدرداء تابع و مخلص حقیقی معاویه و روزه صمت که در روز سخن نگویند، نام برده است. شیخ عباس قمی در ادامه از متروک ماندن کتبی همچون کتاب *مصباح المتجهج*، *اقبال*، *مهج الدعوات*، *مصباح الزائر*، *بلد الامین*، *مفتاح الفلاح*، *زاد المعاد* و چند کتاب دیگر و رواج امور غیر معتبر مثل اضافه کردن کلماتی در متون دعا یا نوشتن خاصیت‌هایی بر ساخته برای هر فصل دعای جوشن کبیر، جعل زیارت مفجعه و دعای حبی- که شیخ عباس آن را در نهایت برودت خوانده- اظهار ناراحتی کرده و نوشته «شایسته است که انسان از شنیدن این‌ها عوض خنده، گریه کند.» (همان، پس از زیارت هفتم امام حسین علیه السلام).

حاج شیخ عباس پس از اشاره به دقت در نسخه‌برداری و مقابله کتب ادعیه به کتاب *مفتاح الجنان* حمله کرده و از بی‌اعتنایی اهل علم به حدیث و اخبار و نهی ننمودن از این بدعت‌ها و دس و ضاعین و تحریف جاهلان و تحریف کتاب‌های خودش سخن گفته و بر عدم تصرف در کتب ادعیه اصرار فرموده است. او در ادامه نوشته: برای اتمام حجت، سعی و کوشش بسیار کردم که دعاها و زیارات منقوله در این کتاب حتی الامکان از نسخه‌های اصل نقل شود و بر نسخ متعدده عرضه شود و به قدری که از عهده برآیم، تصحیح آن نمایم تا عامل به آن از روی اطمینان عمل نماید. (همان‌جا)

در رد *مفاتیح الجنان* شیخ عباس قمی، کتابی از سوی ابوالفضل برقعی به نام *تضاد مفاتیح الجنان* با قرآن نوشته شده است که در مقالاتی چون «بررسی انتقادی کتاب *تضاد مفاتیح الجنان* با قرآن و اشکالات آن» (سرور، ۱۳۹۳-۱۳۹۴) و پایان‌نامه بررسی

لغزش‌های تفسیری نووهابیان با تکیه بر کتاب تضاد مفاتیح الجنان با قرآن (اقارب پرست، ۱۳۹۱) پاسخ سخنان نادرست برقی داده شده است.

به تازگی کتاب مفاتیح نوین به وزان مفاتیح الجنان توسط آیت‌الله مکارم شیرازی با ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی تألیف شده است. نکته قابل توجه آن است که آقای مکارم شیرازی تسامح در ادله سنن را قبول ندارد: «و قد ذکرنا غیر مرّة أنّ التسامح فی أدلة السنن غیر ثابتة عندنا.» (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، حاشیه ص ۴۵۵) مؤلف در مقدمه این کتاب آورده: مفاتیح نوین نسخه اصلاح شده مفاتیح الجنان بوده و با هدف رعایت تناسب با زمانه انتشار یافته و با همین رویکرد، بخش‌هایی از آن که دارای اشکال و ایراد دانسته شده، حذف شده است و ادعیه و اذکار دیگری که بنا بر تشخیص مؤلف، مفید در همان موضوع است به کتاب مفاتیح الجنان اضافه شده است.

۵. نتیجه‌گیری

ادعیه در زمره اخبار آحاد هستند و از جمله عناصر دخیل در استدلال به حدیث، صحت سند و قابلیت آن برای اعتماد و استناد است؛ قدا با مجموعه‌ای مختصر یا گسترده از روایات و ادعیه صحیح، بر اساس منابعی که در دسترس داشته‌اند، کتاب‌هایشان را تألیف کردند. پیشینیان امامیه با روش کتاب‌شناسانه و تحلیل فهرستی، حدیث موثوق الصدور را با احراز قراین صحت، دارای اعتبار و درخور پذیرش دانسته‌اند. گروهی از متقدمان، اسناد زیارات و ادعیه را نوشته‌اند و برخی جهت اختصار اسناد را ذکر نکردند. شیخ کلینی، شیخ صدوق، طوسی و ابن قولویه غالباً آثار خود را از روی منابع پیشین تدوین می‌کردند و در این کار گزینش، جامعیت، ترتیب نو و طرح مسائل جدید را در نظر داشتند و طبعاً به روایات تازه‌ای نیز دست می‌یافتند که در کتاب قدا وجود داشت یا از طریق نقل شفاهی به آن‌ها رسیده بود. «مبنای علمای قدیم شیعی در ارزش‌گذاری روایات افزون بر وثاقت راوی، وجود روایت در کتابی مشهور و البته همراه با صحت انتساب کتاب به مؤلف آن و تحمل و انتقال کتاب توسط مشایخ حدیث و وصول کتاب به آنان از طریق معتبر استوار بوده است؛ از این رو گاهی دیده می‌شود راوی بر اساس اصطلاح رایج موثق نیست اما علمای شیعی کتاب او را پذیرفته‌اند.» (عمادی حائری، ۱۳۹۴ش، ص ۱۸۱) محدثان قدیم شیعی

با روش کتاب‌شناسانه، بیش از آنکه بر راوی و تضعیف و توثیق او تأکید ورزند، به متن مکتوب، اعتبار و حجیت آن تأکید داشتند اما بر اساس معیار متأخران عدم ذکر اسناد، ارسال یا وجود راوی ضعیف، موجب ضعف سند می‌گردد. هرچند ضعف سندی اعتماد به کتاب را کاهش می‌دهد اما دلیلی بر وضع کل کتاب نیست؛ زیرا عمل اصحاب، جلیل‌القدر بودن مؤلفان متقدم، اعتماد همه علمای متأخر بر متون ذکر شده در کتب ادعیه متقدمان و ذکر همان ادعیه در کتاب‌هایشان، جبران‌کننده ضعف سندی ادعیه بنا بر اصطلاح متأخران است. بنابراین هرگاه دعایی در کتب پیشینیان باشد، به آن اعتماد بیشتری می‌توان داشت و باید آن را از ادعیه متأثر محسوب نمود.

در مجموع، آنچه در کتاب‌های ادعیه معتبر دیده می‌شود عبارت‌اند از: سعی بلیغ همه مؤلفان بر نقل ادعیه متأثر از اهل بیت (علیهم‌السلام)، عدم نقل به معنا و اصرار بر نقل الفاظ ادعیه بدون هیچ‌گونه تصرف، دقت در نقل از مشایخ و ثقات و کتب معتبر، تغییر در دسته‌بندی و تبویب کتب و اضافه کردن احادیث مربوط به هر موضوع، در طول زمان، به جز یکی دو مورد نادر^{۴۸} هیچ‌کس دعایی از خود اختراع نکرده است، اعتماد صددرصد متأخران بر متقدمان، پیشینیان بر اساس مبانی رایج در زمان خود ادعیه صحیح مورد اعتمادشان را نوشته و پسینیان نیز همان‌ها را بدون دخل و تصرف در کتاب‌هایشان آورده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. صاحب کتاب *معالم العلماء* وفات وی را آخر محرم سال ۴۵۸ تعیین کرده است. (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۸۰ق، ص ۱۱۴)
۲. این کتاب در جلد پنجم مجموعه *مصنفات* شیخ مفید رحمه الله چاپ شده است.
۳. از آنجا که زیارات شامل دعا هستند، آن‌ها هم در زمره ادعیه محسوب می‌شوند.
۴. این، نامی است که ابن قولویه، خود در مقدمه کتاب، بدان تصریح کرده است. (۱۳۹۸ق، ص ۳۷)
۵. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الدَّهْقَانِيِّ عَنْ دُرُسْتِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ أَحْمِيدَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (الرضا) ع.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۵۳، ح ۱)
۶. در *بحار الانوار*، به نقل از نسخه‌ای از *کامل‌الزیارات*، عبارت مقدمه این گونه آورده شده است: «بأثر ذلك عنهم غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم.» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۷۵) در مقدمه *کامل‌الزیارات* «يُؤْتَرُ» ثبت شده است.
۷. مانند: «ذَكَرَ أَبُو الْقَاسِمِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ قَوْلَوَيْهِ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي كِتَابِ الزِّيَارَاتِ أَنَّهُ رَوَى سَالِمُ بْنُ

- عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ...» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۵۳)
۸. او عبدالکریم بن عمرو الخثعمی است. او امامی ثقه بوده، کان ثقة ثقة عینا. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۴۵)؛ اما بعد واقفی شده، واقفی خبیث. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۳۹؛ کشی، ۴۹۰ق، ص ۵۵۵) گویا مشایخ ما قبل از وقفش از او اخذ حدیث داشته‌اند.
۹. عامی است که وثاقتش نزد ما ثابت نشده؛ زیرا در کتب رجالی مهمل است.
۱۰. نجاشی می‌گوید: او مرد بزرگی از اصحاب حدیث است که مشهور به حفظ می‌باشد. وی کوفی بود و تا زمانی که مُرد زیدی و جارودی بود و اصحاب ما به خاطر اختلاط و رفت‌وآمد با او و بزرگی جایگاهش، ثقه بودن و امانتش، از او روایت کرده‌اند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۹۴؛ طوسی، بی‌تا، ص ۶۹)
۱۱. عامی ضعیفی است که نه وثاقت خودش و نه وثاقت احادیث کتابش نزد ما اثبات نشده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۳۰؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۰۳ و ۴۸۸؛ کشی، ۴۹۰ق، ص ۳۱۰)
۱۲. صحابی است که شهادتش بر حدیث الغدیر را کتمان کرد؛ حتی روایت کرده‌اند حدیث غدیر را تکذیب کرد. (کشی، ۱۴۹۰ق، ص ۴۴)
۱۳. کنیه‌اش ابا عبد الله بود وی فردی کثیر الروایة است، اما در آخر عمرش اختلال پیدا کرد. گروهی از شیعیان از او روایت کرده‌اند. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۴۱۳) او حدیث را می‌شنید و بر آن می‌افزود؛ در آخر عمرش پریشانی حواس پیدا کرد. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۶)
۱۴. امامی است که وثاقتش اثبات نشده، جداً ضعیف است به او التفات نمی‌شود. (ابن غضائری، ۱۳۶۴ق، ص ۷۵) برخی چیزها در حدیثش مقبول است و برخی دیگر ناشناس. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۸۴)
۱۵. مجهول است. نام این فرد در کتاب‌های ثمانیه رجالی و معجم رجال خویی موجود نیست.
۱۶. امامی است که ظاهراً مذهب صحیح دارد، شیخ اصحابنا فی زمانه، ثقة عین. (همان، ص ۳۵۳؛ ابن داود، ۱۳۸۳ق، ص ۳۴۰)
۱۷. درباره احمد بن محمد بن یحیی العطار، شیخ طوسی در کتاب رجالش، باب من لم یرو عنهم، ص ۴۴۴، به رقم ۳۶، گفته: «روی عنه التلعکبری، و اخبرنا عنه الحسین بن عبدالله، و أبو الحسین بن اَبی جید القمی، و سمع منه سنة ۳۵۶ هـ و له منه إجازة.» در این سخن شیخ به صراحت بیان شده که تلعکبری از محمد بن یحیی العطار اجازه داشته و او شیخ اجازه تلعکبری بوده است.
۱۸. ضعیف جدا. فاسد المذهب. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۰) ضعیف الحدیث فاسد المذهب مجفو الروایة، کثیر المراسیل. (طوسی، بی‌تا، ص ۵۷)
۱۹. ۱۴۶ مرتبه کلمه «یَسْتَحَبُّ»، ۲ مرتبه «مُسْتَحَبُّ»، ۳ مرتبه «إِسْتَحَبَّ» و ۵ مرتبه «اسْتَحْبَابًا» و یک مرتبه «مُسْتَحْبَانًا» به کار رفته است.
۲۰. وی در شرح حال خودش نام کتاب‌هایی را که تا آن زمان نوشته ذکر کرده، یکی از کتاب‌هایش مصباح‌المتهجید است. «و له مختصر فی عمل یوم و لیلة، و له مناسک الحج فی مجرد العمل و الأدعیه،

- و له كتاب مصباح المتعجل في عمل السنة كبير. (همان، ص ١٦١)
٢١. نجاشی كتابش را بعد از كتاب شيخ طوسی نوشته و كلماتش ناظر به كلمات شيخ طوسی است. (زنجانی، ١٤١٩ق، ج ٢٠، ص ٦٥٦١)
٢٢. كان وجها في أصحابنا، متقدما، عظيم المنزلة. (نجاشی، ١٤٠٧ق، ص ٤٤٦)
٢٣. احمد بن عبد الله بن مهران المعروف بابن خانبه أبو جعفر كان من أصحابنا الثقات و ما ظهر له رواية، و صنف كتاب التأديب و هو كتاب يوم و ليلة. (طوسی، بی تا، ص ٢٦)
٢٤. عبدالله بن سنان ثقة، له كتاب... و له كتاب يوم و ليلة أخبرنا به جماعة عن التلعكبري عن ابن عقدة عن جعفر بن عبد الله العلوي عن الحسن بن الحسين السكوني عن عبد الله بن سنان. (همان، ص ١٠١)
٢٥. محمد بن احمد بن عبد الله بن قضاة يكنى أبا عبد الله الصفواني، من ولد صفوان بن مهران الجمال، صاحب الامام الصادق عليه السلام و كان حفظة كثير العلم جيد اللسان، و قيل إنه كان أميا، و له كتب أملاها من ظهر قلبه، منها ... و كتاب يوم و ليلة... أخبرنا بها جماعة، منهم الشريف أبو محمد الحسن بن القاسم المحمدي و الشيخ المفيد عنه. (همان، ص ١٣٣)
٢٦. اسماعيل بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام، سكن مصر و ولده بها، و له كتب يرويها عن أبيه عن آبائه عليهم السلام موية، منها... كتاب الدعاء، كتاب السنن و الآداب، ... أخبرنا بجميعها الحسين بن عبيد الله، قال أخبرنا أبو محمد سهل بن احمد بن سهل الديباجي، قال حدثنا أبو علي محمد بن محمد بن الأشعث بن محمد الكوفي بمصر قراءة عليه من كتابه، قال حدثنا موسى بن اسماعيل بن موسى بن جعفر عليه السلام، قال حدثنا أبي اسماعيل. (همان، ص ١٠-١١)
٢٧. محمد بن عبد الله بن المطلب الشيباني يكنى أبا المفضل كثير الرواية حسن الحفظ غير أنه ضعفه جماعة من أصحابنا، ... و له كتاب المزار و غير ذلك، أخبرنا بجميع كتبه و رواياته عنه جماعة من أصحابنا. (همان، ص ١٤٠)
٢٨. محمد بن عيسى الطلحي، له دعوات الأيام التي تنسب إليه، يقال أدعية الطلحي، أخبرنا بها ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن عن محمد بن الحسين بن عبد العزيز عنه. (همان، ص ١٣٠)
٢٩. ابراهيم بن سليمان بن عبد الله بن حيان النهمي، بطن من همدان الخزاز الكوفي أبو إسحاق، ثقة في الحديث... له من الكتب ... كتاب الدعاء... أخبرنا بجميع كتبه و رواياته احمد بن عبدون عن أبي الفرج محمد بن أبي عمران موسى بن علي بن عبدويه القزويني، قال حدثنا أبو الحسين موسى بن جعفر الحائري، قال حدثنا حميد بن زياد، قال أخبرنا ابراهيم، و أخبرنا احمد بن عبدون عن أبي طالب الأنباري عن ابن أبي جيد [حميد] عنه. (همان، ص ٦)
٣٠. صفوان بن يحيى مولى بجيلة، يكنى أبا محمد، يباع السابري، أوثق أهل زمانه عند أصحاب الحديث و أعبدهم... و له كتب كثيرة ... و كتاب الآداب، أخبرنا بها احمد بن عبدون عن ابن الزبير عن زكريا بن شيبان عنه. (همان، ص ٨٣-٨٤)

۳۱. احمد بن محمد بن سعید بن عبد الرحمن بن زیاد بن عبید الله بن زیاد بن عجلان مولی عبد الرحمن بن سعید بن قیس السیعی الهمدانی المعروف بابن عقدة الحافظ ... و له کتب کثیره، ... کتاب الآداب و هو کتاب کبیر یشتمل علی کتب کثیره، مثل کتاب المحاسن، ... أخبرنا بجمیع روایاته و کتبه أبو الحسن احمد بن محمد بن موسی الأهوازی و کان معه خط أبی العباس بإجازته و شرح روایاته و کتبه عن أبی العباس احمد بن محمد بن سعید ... (همان، ص ۲۸-۲۹)

۳۲. محمد بن یعقوب الكلینی یکنی أبا جعفر ثقة عارف بالأخبار له کتب منها، کتاب الکافی یشتمل علی ثلاثین کتاباً أوله کتاب العقل و فضل العلم ... و کتاب الدعاء ... أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته الشیخ المفید ... عن أبی القاسم جعفر بن محمد بن قولویه عنه، و أخبرنا الحسین بن عبیدالله قراءة علیه أكثر کتبه من الکافی عن جماعة، منهم أبوغالب ... الزراری و أبوالقاسم جعفر بن محمد بن قولویه، و... بابن أبی رافع، و ... التلعکبری، و ... الشیبانی کلهم عن محمد بن یعقوب، و أخبرنا السید الأجل المرتضی عن أبی الحسین احمد بن علی بن سعید الکوفی عن الكلینی، و أخبرنا أبو عبدالله احمد بن عبدون عن ... الصیمری و أبوالحسین عبدالکریم بن عبدالله بن نصر البزاز بتفلیس و بغداد عن الكلینی بجمیع مصنفاته و روایاته،... (همان، ص ۱۳۵-۱۳۶)

۳۳. محمد بن الحسن بن علی الطوسی، مصنف هذا الفهرست، له مصنفات منها... کتاب الزیارات، ... و له کتاب الجمل و العقود فی العبادات مختصر،... و له مختصر فی عمل یوم و لیله، و له مناسک الحج فی مجرد العمل و الأدعیه، و له کتاب مصباح المتهجد فی عمل السنة کبیر، ... و له کتاب مختصر المصباح فی عمل السنة،... (همان، ص ۱۵۹-۱۶۰)

۳۴. همان، ص ۴۲، رقم ۱۳۰.

۳۵. وجدت هذا الخبر فی أصل قديم أظنه «مجموع الدعوات» لمحمد بن هارون ابن موسی التلعکبری عن أبی الفتح غازی بن محمد الطرانفی، عن علی بن عبد الله المیمونی، عن محمد بن علی بن معمر، عن علی بن یقظین بن موسی الأهوازی عنه علیه السلام مثله. (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، الحدیث السادس و الثمانون، ص ۳۹۴؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳)

۳۶. نک: قیومی اصفهانی، جواد، مقدمه کتاب المزار مشهدی، مصحح کتاب المزار مشهدی در مقدمه‌ای که بر این کتاب نوشته است، این اجازات را نقل کرده و سعی کرده تا مشهدی را معرفی کند. ۳۷. این اجازه در بحار الانوار یافت نشد.

۳۸. درباره علی بن حسان بن کثیر الهاشمی نوشته‌اند: به شدت ضعیف است. بعضی از اصحاب ما او را در زمره غلات فاسد الاعتقاد محسوب کرده‌اند، وی کتاب تفسیر الباطن را دارد که تماماً تخلیط است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۵۱)

۳۹. در کتاب رجال او را چنین معرفی کرده است: عبدالرحمن بن کثیر الهاشمی فردی ضعیف بود، اصحاب ما بدگویی او را کرده‌اند و می‌گویند حدیث برمی‌ساخته است. (همان، ص ۲۳۴)

۴۰. محمد بن عبدالله بن مهران ضعیف. الکرخی یرمی بالغلو ضعیف. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۷۸، ۳۹۱ و ۴۳۸) متهم و غال. (کشی، ۱۴۹۰ق، ص ۴۴۳ و ۵۷۱)
۴۱. ابن نما (بعد ۵۶۵-۶۴۵ق) محمد بن جعفر بن ابی البقاء هبة الله بن نما بن علی الرِّبَعی،... روى عن: والده جعفر بن ابی البقاء، و محمد بن المشهدی (المتوفى بعد ۵۹۴ق) (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۲۱۳)؛ اعلم أن هبة الله بن هبة و هبة الله بن نما كلاهما مشترکان فی التكنية بأبی البقاء و الرواية عن الحسين بن طحال المقدادی، لكن الأول یروی عنه ۵۳۱ و الثاني ۵۳۹، و فی أسانیده یروی محمد بن المشهدی عن ابن نما الحلی فی ۵۶۹، و یروی هبة الله بن نما عن حسین بن طحال فی ۵۲۰ و یروی ابن طحال عن السيد الرئيس أبی البقاء هبة الله بن ناصر بن الحسين بن نصر بمشهد الأمير فی ع ۱ / ۴۸۸؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰، ص ۳۲۵)
۴۲. در ابتدای فلاح السائل این تاریخ ذکر شده است.
۴۳. نک: سید بن طاووس، ۱۴۱۱ق، ص ۳۰۲، ۳۳۷ و ۳۴۸؛ همو (ط - الحدیثة)، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۴۲ و ج ۲، ص ۱۶.
۴۴. نک: همو، ۱۴۰۹ق [ب]، ص ۹۹-۹۷ و ۸۶-۸۴، همو، ۱۴۰۹ق [الف]، ص ۲۷۱-۲۷۹ و ۲۸۶-۲۹۳.
۴۵. نک: همو، ۱۴۰۹ق [ب]، ص ۷۸-۷۷؛ همو، ۱۳۷۵ش، ص ۱۳۳.
۴۶. بسیاری از معاصران ابن طاووس اخترشناسی را به کار می بردند. برای مثال نک: الشیبی، مورخ العراق ابن الفوطی، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۳۳ به نقل از کلبرگ، ۱۳۷۱ش، ص ۴۶.
۴۷. ذیل عنوان «تحلیل و نقد توثیق عام ابن مشهدی» توضیح داده شد.
۴۸. سید بن طاووس گفته برخی موارد خودش دعایی انشا کرده و ملاصالح مازندرانی نیز یکی از زیارات امام رضا (ع) را از انشائات ابن الولید دانسته است: «... و الظاهر أنه من تألیفاته، و أنها غیر منسوبة إلى معصوم.» (مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۵، ص ۵۸۳)

منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، قم: اسماعیلیان؛ تهران: کتابخانه اسلامیة، ۱۴۰۸ق.
۲. اتان کلبرگ، کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او، مترجمان سید علی قرائی و رسول جعفریان، قم، کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۳۷۱ ش.
۳. ابن داود حلّی، تقی الدین، رجال ابن داود، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۴. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف: منشورات المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۰ق.
۵. ابن غضائری، احمد بن حسین، رجال ابن الغضائری، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ق.
۶. ابن فهد حلّی، جمال الدین، احمد بن محمد اسدی، عادة الداعی و نجاح الساعی، قم: دار الکتاب

اسلامی، ۱۴۰۷ق.

۷. ابن قولویه، ابوالقاسم جعفر بن محمد، کامل الزیارات، نجف اشرف: دار المرتضویه، ۱۳۹۸ق.
۸. احمدی، مهدی، «اعتبار دعاهاى ابن طاووس از نگاه او»، علوم حدیث، سال سیزدهم، شماره ۳ و ۴، ۱۳۸۷ش، ص ۱۸۹-۲۱۶.
۹. اقارب پرست، زینب، بررسی لغزش‌های تفسیری نووهابیان با تکیه بر کتاب تضاد مفاتیح الجنان با قرآن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم حدیث، استاد راهنما: عبدالعلی موحدی، ۱۳۹۱ش.
۱۰. امین، سید حسن، مستدرکات اعیان الشیعه، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۱۱. ایروانی، باقر، دروس تمهیدیة فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری، ج ۳، قم: مؤسسه الفقه للطباعة والنشر، ۱۳۸۸ش.
۱۲. بحرانی، محمد سند، بحوث فی مبانی علم الرجال، ج ۲، قم: مکتبه فدک، ۱۴۲۹ق.
۱۳. بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، الاجتهاد و التقليد (الفوائد الحائریة)، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱۴. حاکم حسکانی، عبیدالله (قاضی ابوالقاسم)، فضائل شهر رجب، تهران: مؤسسه النشر التابعة لوزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۱۵. حسینی جلالی، سید محمدحسین، فهرس التراث، قم: انتشارات دلیل ما، ۱۴۲۲ق.
۱۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
۱۷. _____، الفصول المهمة فی أصول الأئمة - تکملة الوسائل، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، ۱۴۱۸ق.
۱۸. _____، أمل الآمل - تذکرة المتبحرین فی العلماء المتأخرین، تصحیح سید احمد حسینی، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۱۹. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال، ج ۲، نجف اشرف: منشورات المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۱ق.
۲۰. خوبی، سید ابوالقاسم موسوی، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
۲۱. _____، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، قم: تحت اشراف آقای لطفی، ۱۴۱۸ق.
۲۲. داوری، مسلم، اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق، تألیف و تحقیق محمدعلی صالح المعلم، قم: مؤسسه فرهنگی صاحب الامر (عج)، ۱۴۲۹ق.
۲۳. دوانی، علی، مفاخر اسلام، بی‌جا: مرکز فرهنگی قبله، ۱۳۷۲ش.
۲۴. رحمان ستایش، محمدکاظم، با همکاری سید کاظم طباطبایی، «توثیقات عام و خاص»، منتشرشده در پایگاه دیجیتالی مرکز آموزش الکترونیکی دانشگاه قرآن و حدیث.

۱۵۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

۲۵. زنجانی، سید موسی شبیری، کتاب نکاح (زنجانی)، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
۲۶. سبحانی، جعفر، الصوم فی الشریعة الاسلامیة الغراء، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ق.
۲۷. ———، موسوعة طبقات الفقهاء، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۲۸. علی سرور، «بررسی انتقادی کتاب تضاد مفاتیح الجنان با قرآن و اشکالات آن» فصلنامه علمی تخصصی فرهنگ پژوهش، شماره ۲۰ و ۲۱، زمستان ۱۳۹۳ و بهار ۱۳۹۴.
۲۹. سید بن طاووس، رضی الدین، سید علی بن موسی، مہج الدعوات و مہج العبادات، قم: انتشارات دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۳۰. ———، مہج الدعوات و مہج العبادات، ترجمه محمدتقی ابن علی نقی طبسی، تصحیح و تنظیم رضا مرندی و علی فلسفی، بی جا: انتشارات یادمان فلسفی، ۱۳۸۸ش.
۳۱. ———، فلاح السائل و نجاح المسائل، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۶ق.
۳۲. ———، اقبال بالاعمال الحسنه، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵ق.
۳۳. ———، کشف المہجۃ لثمرۃ المہجۃ، ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۵ش.
۳۴. ———، فتح الابواب بین ذوی الالباب و بین رب الارباب، تصحیح حامد خفاف، قم: مؤسسه آل البيت علیہم السلام، ۱۴۰۹ق.
۳۵. ———، الأمان من أخطار الأسفار و الأزمان، قم: مؤسسه آل البيت علیہم السلام، ۱۴۰۹ق.
۳۶. ———، فرج المہموم - معرفة نهج الحلال من علم النجوم، قم: دار الذخائر، ۱۳۶۸ق.
۳۷. ———، الملاحم و الغتن فی ظهور الغائب المنتظر علیہ السلام، قم: شریف رضی، ۱۳۷۰ش.
۳۸. سیستانی، سید علی حسینی، قاعده لا ضرر ولا ضرار، قم: دفتر آیت الله سیستانی، ۱۴۱۴ق.
۳۹. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
۴۰. صالح آبادی، محمدحسین، «معرفی کتاب المزار الکبیر»، نشریه فقه اهل بیت علیہم السلام، قم: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیہم السلام، بی تا.
۴۱. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ترجمه صادق حسن زاده، تهران: انتشارات ارمان طوبی، ۱۳۹۲ق.
۴۲. ———، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۴۳. طباطبایی قمی، سید تقی، دراساتنا من الفقه الجعفری، قم: مطبعة الخيام، ۱۴۰۰ق.
۴۴. طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم، العروة الوثقی مع التعليقات، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابیطالب علیه السلام، ۱۴۲۸ق.

۴۵. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، *العدة فی أصول الفقه*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم: انتشارات ستاره، ۱۴۱۷ق.
۴۶. _____، *رجال الشيخ الطوسی*، نجف اشرف: انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ق.
۴۷. _____، *الفهرست (للشیخ الطوسی)*، نجف اشرف: المكتبة الرضویة، بی تا.
۴۸. _____، *المصباح المتهجد*، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة، ۱۴۱۱ق.
۴۹. عاملی، بهاء‌الدین و همکاران، *جامع عباسی و تکمیل آن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۹ق.
۵۰. عاملی، بهاء‌الدین، محمد بن حسین، شیخ بهایی، *مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیلة من الواجبات والمستحبات*، بیروت: نشر دار الأضواء، بی تا.
۵۱. عمادی حائری، سید محمد، *بازسازی متون کهن حدیث شیعه*، روش، تحلیل، نمونه، ج ۲، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، ۱۳۹۴ش.
۵۲. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران: راه رشد، ۱۳۸۹ش.
۵۳. فتاحی زاده، فتحیه، مبانی و روش‌های نقد حدیث در کتب اربعه شیعه، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۵ش.
۵۴. غلامعلی، مهدی، *سبک شناخت کتاب‌های حدیثی*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۹۰ش.
۵۵. الفضلی، شیخ عبدالهادی، *اصول علم الرجال*، ج ۲، بیروت: مؤسسه أم‌القری للتحقیق و النشر، ۱۴۲۰ق.
۵۶. قمی، عباس، *مفاتیح الجنان*، چاپ و نشر متعدد.
۵۷. کاکایی، سمیه، *بررسی تطبیقی روش‌ها و معیارهای نقل حدیث در کتب اربعه*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، استاد راهنما: محمدرضا ستوده‌نیا، ۱۳۸۸ش.
۵۸. کشی، ابو عمرو، محمد بن عمر بن عبد‌العزیز، *رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال*، تصحیح حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۹۰ق.
۵۹. کلبرگ، اتان، *کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او*، ترجمه سید علی قرائی و رسول جعفریان، قم: ناشر کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی، چاپ صدرا، ۱۳۷۱ش.
۶۰. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۶۱. کفعمی عاملی، ابراهیم بن علی، *المصباح (للكفعمی)*، *جنة الأمان الواقیة و جنة الایمان الباقیة*، ج ۲، قم: دار الرضی (زاهدی)، ۱۴۰۵ق.
۶۲. _____، *البلد الأمین و الدرع الحصین*، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۸ق.
۶۳. لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، *الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقليد*، قم: مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۲ق.

۶۴. مازندرانی، علی اکبر سیفی، *دلیل تحریر الوسيلة - الخمس*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۷ق.
۶۵. مازندرانی، محمدهادی بن محمدصالح، *شرح فروع الکافی*، قم: دار الحدیث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ق.
۶۶. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق.
۶۷. _____، *زاد المعاد - مفتاح الجنان*، ترجمه علاء الدین اعلمی، بیروت: بی نا، ۱۴۲۳ق.
۶۸. _____، *ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
۶۹. محدث نوری، میرزا حسین، *خاتمة المستدرک الوسائل*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۷ق.
۷۰. محمدی شاهرودی، عبدالعلی، *آداب سفر در فرهنگ نیایش*، تهران: نشر آفاق، ۱۳۸۱ش.
۷۱. مدیر شانگی، کاظم، *علم الحدیث و درایة الحدیث*، ج ۱۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی و وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ش.
۷۲. مشهدی حائری، محمد بن جعفر، *المزار الكبير (للمشهدی)*، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی و وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ق.
۷۳. معارف، مجید و همکاران، «مقایسه ملاک های گزینش روایات صحیح بخاری و الکافی»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال دوم، شماره ۲، ۱۳۸۹ش.
۷۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، *کتاب المزار - المزار الصغیر - مناسک المزار*، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، تصحیح سید محمدباقر ابطحی، ۱۴۱۳ق.
۷۵. مکارم شیرازی، ناصر، *کتاب النکاح*، قم: انتشارات علی بن ابیطالب (ع)، ۱۴۲۴ق.
۷۶. مهریزی، مهدی و ایمانی جو، مریم، «بررسی صدور ادعیه ماه رمضان بر اساس مصباح المتعجد»، *فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه*، سال دهم، شماره ۳۷، ۱۳۹۱ش، ص ۲۱-۴۶.
۷۷. میرابوالحسنی، رضا، *روش شناسی حدیثی علامه مجلسی در مرآة العقول بخش اصول کافی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم قرآن و حدیث، تربیت مدرس، استاد راهنما: کاظم قاضی زاده، ۱۳۸۶ش.
۷۸. ناشناس، *نزهة الزاهد و نزهة العابد*، به کوشش رسول جعفریان، تهران: اهل قلم، ۱۳۷۶ش.
۷۹. نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، فهرست أسماء مصنفي الشيعة، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
۸۰. نیلساز، نصرت و رجایی فرد، ابوالفضل، «گونه ها، سیر نگارش و انگیزه های تألیف کتب ادعیه در پنج قرن نخست بر اساس دو فهرست نجاشی و شیخ طوسی»، *نشریه حدیث و اندیشه*، دوره سیزدهم، شماره ۲۵، ۱۳۹۷، ص ۴۶-۷۳.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۵
مقاله علمی پژوهشی
صفحات: ۱۵۵-۱۸۶

قرب الاسناد در نگارش‌های امامیه

حسین ستار*
محمد رضا منوچهری نائینی**
سید حسین فلاح‌زاده ابرقوئی***

◀ چکیده

در فهرست مکتوبات امامیه، گونه‌ای از نگارش‌های روایی به چشم می‌خورد که اساس کار مؤلف در آن‌ها، سامان‌بخشی و تبویب موضوعی روایات نیست بلکه کوشش مؤلف، تنظیم اثر روایی با محوریت اسناد است. معیار مؤلفان این آثار، ارائه روایاتی با کوتاه‌ترین طریق به مصدر روایت است. از این گونه نگارش که «قرب الاسناد» نام گرفته، در شمار آثار برخی محدثان نام‌آشنا یاد شده است. مؤلف قرب الاسناد می‌کوشد با کاستن از واسطه‌های خود تا معصوم علیه السلام از راهیابی خطاهای انسانی در نقل روایت بکاهد و از این طریق بر اعتبار اندوخته‌های خود بیفزاید. در نوشتار حاضر، تلاش محدثان امامی در نگارش قرب الاسناد، با تکیه بر تنها کتاب بازمانده از این سبک، بررسی شده است.

◀ کلیدواژه‌ها: قرب الاسناد، عالی السند، عالی الاسناد، حمیری، عبدالله بن جعفر.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان / sattar@mail.kashanu.ac.ir

** استاد دروس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم / mrnaeini47@gmail.com

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان، نویسنده مسئول / fallahzadeh.h@gmail.com

۱. مقدمه

در اصطلاح علم الحدیث، به مجموعه کسانی که متن حدیث را به صورت سلسله وار تا گوینده آن، یکی پس از دیگری نقل می کنند، «سند» گفته می شود. کاربرد این واژه در این مفهوم، برگرفته از کلام عرب زبانان است که وقتی در کاری به کسی اعتماد می کنند، می گویند: «فلانُ سندٌ». در بحث حدیث نیز، راه رسیدن به حدیث یا همان زنجیره راویان، از آن جهت که تکیه گاه عالمان برای تشخیص صحت و ضعف حدیث است، سند نامیده می شود. افزون بر این در بحث حدیث، به راه رسیدن به متن و زنجیره راویان، از آن جهت که حدیث را به گوینده آن می رساند و پله پله از راویان تا مصدر اصلی، آن را بالا می برد، «إسناد» گفته می شود. (عاملی، ۱۴۰۱ق، ص ۹۰). بنابراین إسناد در حدیث به معنای بالا بردن حدیث تا گوینده آن، به وسیله ذکر ناقل یا ناقلان آن است. (فیومی، بی تا، ص ۲۹۱، ذیل ماده «سند»)

زمانی که این واژه در ترکیب «قرب الاسناد» به کار رود، به معنای اصلی خود یعنی راه رسیدن به گوینده حدیث خواهد بود. قرب الاسناد، به معنای نزدیک بودن راه رسیدن به گوینده حدیث است. به بیان دیگر، این ترکیب در جایی به کار می رود که فاصله ناقل حدیث تا گوینده آن یعنی رسول خدا ﷺ یا ائمه کبار، نزدیک باشد و تعداد واسطه ها اندک باشد. این مطلب با مفهوم حدیث عالی السنند در پیوند است. حدیث عالی السنند حدیثی است که با وجود اتصال در سلسله سند، واسطه های نقلش اندک باشد. (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۲) هر حدیثی که سلسله سند آن در مقایسه با سلسله سند دیگری که همان حدیث را از همان امام نقل نموده دارای واسطه کمتری باشد، عالی خوانده می شود. کاسته شدن از تعداد واسطه ها، به سبب ویژگی های موجود در برخی راویان است. اموری چون عمر طولانی راوی یا ملاقات راویان کبیر السن در دوران کودکی، موجب بی نیازی از واسطه، در نقل سخن مشایخ می شود. به راویانی که دارای چنین ویژگی هایی باشند، عالی الاسناد گفته می شود.

در نگارش قرب الاسناد، تلاش مؤلف بر آن است تا احادیثی را گرد آورد که خصیصه مشترک همه آنها، کم بودن واسطه های مؤلف تا معصوم علیه السلام است. از این رو، مؤلف به موضوعات مطرح شده در روایات کتابش نظر ندارد و فقط به این می اندیشد

که راه‌های نزدیک به معصوم علیه السلام را بیابد. برای این منظور، روایان عالی الاسناد را شناسایی کرده و روایاتی را که از طریق آن‌ها به او رسیده است، گزینش می‌کند. از سویی تنها نظمی که می‌توان برای چنین نگارش‌هایی تصور کرد، سامان‌دهی احادیث به ترتیب امامانی است که از آن‌ها روایت می‌کند. درست شبیه عملکرد مسندنگاران، که آثار خود را بر اساس مرویات صحابه یا امامان علیهم السلام تنظیم کرده‌اند.^۱

با توجه به آنچه گذشت، یگانه عنصری که در نگارش چنین آثاری مد نظر قرار می‌گیرد، سند به معنای مصطلح در علم الحدیث است. از این رو مؤلف در کتاب خود، روایاتی را که از امام علیه السلام شنیده است نمی‌آورد؛ زیرا سند و اسناد در چنین مواردی صدق نمی‌کند.^۲ به‌طور طبیعی مؤلفان این آثار، حداقل دو واسطه با معصوم علیه السلام دارند ولی در یک سند عالی آن را با یک واسطه نقل می‌کنند. در روایاتی که از قرب الاسنادها بر جا مانده است، حداقل یک واسطه و حداکثر سه واسطه بین مؤلف و معصوم علیه السلام وجود دارد.^۳ این مطلب نشان می‌دهد از نگاه محدثان شیعه، روایاتی که با بیش از سه واسطه نقل می‌شوند، با وجود عالی بودن سند، از جایگاه پایین‌تری برخوردار هستند و شایسته قرار گرفتن در آثار قرب الاسنادی را ندارند. به بیان دیگر هر حدیث قرب الاسنادی، عالی‌السند به شمار می‌آید، ولی هر حدیث عالی‌السند قرب الاسناد به شمار نمی‌آید.^۴ مؤید این مطلب ثلاثیات شیخ کلینی است که از دیرباز در میان محدثان جایگاه ویژه‌ای داشته ولی روایات عالی‌السند شیخ صدوق یا شیخ طوسی، به دلیل کثرت واسطه تا معصوم علیه السلام، چنین جایگاهی را نداشته‌اند. در میان اهل سنت نیز، ثلاثیات نسبت به سایر روایات عالی‌السند از جایگاه برتری برخوردارند؛ به‌طوری که آثار فراوانی پیرامون ثلاثیات بخاری نگاشته شده است.

۲. پیشینهٔ اهتمام به اسناد عالی

به‌طور طبیعی در گزارش هر خبری، وجود واسطه بین خبردهنده و مصدر اصلی، با احتمال راهیابی خطا در گزارش همراه است؛ زیرا انسان جایز الخطاست. هرچه تعداد واسطه‌ها بیشتر باشد، خبر بیشتر در مظان خطای انسانی قرار خواهد گرفت. این مسئله از نخستین روزهایی که فرستادگان پیامبر صلی الله علیه و آله برای نشر و گسترش روایات به اطراف و اکناف می‌رفتند، مد نظر قرار می‌گرفت؛ به‌طوری که برخی از اهل بادیه پس از شنیدن

روایات رسول خدا ﷺ از فرستادگان ایشان، خود بار سفر بسته و با حضور در محضر پیامبر ﷺ و پرسش از گفته‌های فرستاده آن حضرت، شک و تردید از دل می‌زدودند. (نک: قشیری نیشابوری، بی تا، ج ۱، ص ۳۲) حاکم نیشابوری این گونه روایات را دلیل بر جواز طلب اسناد عالی و عدم اکتفا به اسناد نازل می‌داند؛ زیرا اگر طلب اسناد عالی پسندیده نبود، رسول خدا ﷺ این گونه مراجعات را نمی‌پذیرفت و از همان آغاز آنان را به بسنده کردن به کلام فرستادگان فرمان می‌داد. (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰ق، ص ۵) برخی گزارش‌ها نشان می‌دهد گرفتن حدیث از مصدر اصلی و اکتفا نکردن به نقل واسطه‌ها، رویه‌ای پسندیده در میان صحابه و تابعین بوده که بر آن اهتمام می‌ورزیدند. ابوعلیه می‌گوید: «ما تنها از اصحاب رسول خدا ﷺ حدیث را می‌شنیدیم، به طوری که اگر در بصره بودیم، به مدینه مسافرت می‌کردیم تا حدیث را از دهان ایشان بشنویم.» (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۴۲) برخی از تابعین نیز به احادیثی که با واسطه از صحابه شنیده بودند قانع نمی‌شدند و برای شنیدن از گوینده اصلی بار سفر می‌بستند. زمانی که از احمد بن حنبل درباره مسافرت در طلب علو اسناد سؤال شد، وی در پاسخ ضمن تأکید بر این کار گفت: «به علقمه و اسود^۵ حدیث عمر می‌رسید ولی به آن قانع نمی‌شدند تا اینکه خود به سوی عمر می‌رفتند تا از خودش بشنوند.» (همو، ۱۳۹۵ق، ص ۱۹۷) این گزارش‌ها نشان می‌دهد شنیدن حدیث از واسطه در نزد محدثان مطلوب و رضایت‌بخش نبوده و تا حد امکان حدیث را از مصدر اصلی اخذ می‌نمودند.

با گذشت زمان و فاصله گرفتن از پیامبر ﷺ محدثان به این باور رسیدند که علو سند حدیث را از راهیابی خلل و اشتباهات عمدی یا سهوی گزارشگران دور نگه می‌دارد. از نگاه ایشان خبر از ناحیه هریک از رجال موجود در سلسله سند در معرض خطاهای سهوی یا عمدی قرار دارد. به همین دلیل هرچه تعداد واسطه‌ها بیشتر و سند طولانی‌تر باشد، از میزان اعتماد کاسته می‌شود. این مطلب سبب پیدایش سستی در میان بیشتر گذشتگان گردید که به موجب آن خواستار اسناد عالی بودند. (نک: ابن صلاح، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۶) آن‌ها برای به دست آوردن حدیث عالی به سفرها و رحلات حدیثی رو آورند که گاهی ماه‌ها به طول می‌انجامید. مقصد این سفرها مشایخ بزرگ حدیث

بودند. (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۲) این مشایخ از آن‌رو مقصد سفرهای محدثان بودند که به دلیل طول عمر یا شنیدن حدیث در دوران نوجوانی از مشایخ پیشین، دارای اسناد عالی بودند.

هرچند در آغاز، مصون ماندن از اشتباهات واسطه‌ها انگیزه اصلی محدثان برای دستیابی به اسناد عالی بود، در سال‌های بعد، علو سند به امری خوشایند برای عموم محدثان تبدیل شد، به گونه‌ای که به آن مباهات می‌کردند. مباهات کردن به علو اسناد ریشه در فطرت انسان دارد که همواره حقیقت را از سرچشمه زلال آن می‌طلبد. چنان‌که جویندگان دانش، بزرگان و خبرگان علم را محترم می‌دانند و شاگردی بدون واسطه ایشان را برای خود افتخار به شمار می‌آورند. علو اسناد در نزد محدثان، نه تنها امری خوشایند بود بلکه رنگ‌وبوی معنوی نیز به خود گرفته بود. از برخی زاهدان و عارفان نقل است که قرب اسناد را موجب تقرب به خداوند عنوان می‌کردند؛ زیرا اندک ساختن فاصله تا رسول خدا ﷺ، زمینه قرب الهی راه فراهم می‌آورد. (ابن صلاح، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۷) کلام فضیل بن عیاض پیش از بیان موعظه عارفانه خویش، خوشایند بودن علو اسناد در نزد مردم را نشان می‌دهد. زافر بن سلیمان می‌گوید: نزد فضیل بود که گاهی به من انداخت و گفت: «محدثان از قرب اسناد خشنود می‌شوند. آیا تو را با اسنادی که تردیدی در آن نیست، خبر بدهم: "رسول الله عن جبریل، عن الله: "... (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۴۳۸)

۳. رابطه صحت و ضعف سند با علو اسناد

هم‌زمان با اوج گرفتن جایگاه حدیث عالی الاسناد در محافل نقل حدیث، حدیث نازل از چشم محدثان افتاد؛ به گونه‌ای که انگیزه برای نقل چنین احادیثی نبود. به هر میزان که بر مطلوبیت نقل حدیث عالی السند در نزد محدثان افزوده می‌شد، از محبوبیت حدیث نازل الاسناد کاسته شده و نقل آن ناخوشایند به شمار می‌آمد. از یحیی بن معین نقل است که می‌گفت: «اسناد نازل همچون زخمی بر چهره است.»^۷ (ابن عساکر، بی‌تا، ص ۳۹) برخی گزارش‌ها نشان می‌دهد اهتمام به نقل حدیث عالی السند به اندازه‌ای بود که گاهی نسبت به ضعف سند آن چشم‌پوشی می‌شد. به همین دلیل برخی محدثان، زمانی که حدیث ضعیف با سند عالی نقل می‌شد، اعتراض می‌کردند.^۸ زمانی که برای

یکی از محدثان، حدیث ضعیفی با سند عالی نقل شد، به زبان فارسی گفت: «دیر آید
 دُرست آید.»^۹ (رازی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۲۴)

رویکرد افراطی در نقل حدیث عالی السند موجب شد تا منتقدان این شیوه تعریف
 جدیدی از حدیث عالی ارائه کنند؛ برای نمونه برخی معیار حدیث عالی را صحت
 سندی عنوان کردند؛ هرچند صد نفر در زنجیره سند آن واقع شده باشند. (نک: ابن
 صلاح، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۰) بر اساس تعریف جدید، علو حدیث با ملاک تعداد راویان
 موجود در زنجیره سند مشخص نمی‌شد. حاکم نیشابوری ضمن بیان معیارهایی برای
 شناخت اسناد عالی، دیدگاه مشهور که مبتنی بر شمارش تعداد واسطه‌های موجود در
 سند است را نقد کرده است. (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰ق، ص ۹) مرحوم میرداماد نیز
 یکی از مصادیق علو اسناد را وثاقت تمام واسطه‌های موجود در سند دانسته است.
 (میرداماد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۷)

آنچه از رویه محدثان برمی‌آید، مراد ایشان از علو اسناد قلت واسطه تا معصوم
 است؛ بی‌آنکه صحت و ضعف سند در آن دخیل باشد. چنین حدیثی از جهت نزدیکی
 فاصله مخبر تا معصوم علیه السلام ممدوح است؛ هرچند صحیح السند نباشد. برای نمونه
 مرحوم کشی در ذیل عنوان «عبدالله البرقی» روایتی را از کتاب محمد بن حسن بن‌دار
 قمی نقل کرده که مؤلف با سه واسطه آن را از امام سجاده علیه السلام روایت می‌کند. آنگاه در
 ذیل این حدیث می‌نویسد: «عبدالله البرقی هذا عامی، الا أن هذا حدیث حسن قریب
 الاسناد.» (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۴۳، رقم ۲۰۶)

البته عمل به حدیث عالی السند داستان دیگری دارد. چه بسا حدیث دارای صورت
 قرب الاسناد است و با وجود ممدوح بودن به خاطر سند عالی، در مقام عمل به دلیل
 ضعف راویان ترک شود. در این صورت نیز، ضعیف بودن راویان حدیث لطمه‌ای به
 عالی السند بودن نمی‌زند. چنان‌که نجاشی در شرح حال اسحاق بن حسن بن بکران، او
 را عالی السند معرفی می‌کند و در عین حال سماع از او را به دلیل ضعیف المذهب
 بودن ترک می‌نماید.^{۱۰} (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۴، رقم ۱۷۸).

بر این اساس، دخالت دادن صحت سند در علو اسناد امری اجنبی از بحث است. به
 گفته شهید ثانی، اگر سند عالی با صحت همراه باشد، بالاترین درجه است و اگر با

صحت همراه نباشد، حدیث عالی خوانده می شود (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۳) که در این صورت، موجبات مدح را با خود دارد.

۴. مرجح بودن علو اسناد

با توجه به اینکه قَلت واسطه موجب کاسته شدن احتمال خطا در گزارش حدیث می شود، علو سند به عنوان یکی از امارات مدح حدیث، در ترجیح سند مد نظر قرار گرفته است. چنان که شیخ طوسی در مشیخه دو کتاب تهذیب و استبصار، به اسناد مختصر بسنده کرده و طرق عالی را آورده است. در واقع ایشان طرق صحیح و واضح خود را در کتاب فهرست بیان نموده و آنگاه در تهذیبین به بیان طرق عالی اکتفا کرده است. چه بسا اسناد قریبی که صحت آنها واضح نیست ولی آنها را بر اسناد بعیده موجود در کتاب فهرست که صحت آنها واضح است، ترجیح داده است. تلاش او در این دو کتاب بر رعایت تقلیل واسطه است و در عین حال طرق مفصل خود را در کتاب فهرست ذکر کرده است. (نک: ابن شهید ثانی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲۸) برای نمونه در کتاب فهرست، جمیع کتاب های حسن بن محبوب را از طریق شیخ مفید با پنج واسطه نقل می کند که صحت این طریق آشکار است. در عین حال در تهذیب، روایتی را از دو طریق ابن غضائری و ابن عبدون که اولی با چهار واسطه و دومی با سه واسطه است، از حسن بن محبوب نقل کرده است. (طوسی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۱۶۸، ح ۴۸۲) صاحب منتقى الجمان معتقد است که شیخ طوسی این اسناد را به خاطر علوشان ذکر کرده و آنها را بر طریق طولانی خود در فهرست ترجیح داده است. (ابن شهید ثانی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲۰۲)

روش عالمان امامیه، هرگز بر ترجیح مطلق سند عالی نبوده است؛ زیرا گاهی حدیث نازل به دلیل مزایایی که با خود دارد، بر حدیث عالی ترجیح پیدا می کند. در واقع وجود برخی امور در سند نازل، مانع ترجیح سند عالی می شود. شهید ثانی در این باره می نویسد: «گاهی در سند نازل مزیتی وجود دارد که در سند عالی وجود ندارد مثل اینکه راویان آن موثق تر یا حافظ تر یا ضابط تر از راویان سند عالی باشند. همچنین ممکن است اتصال در سند نازل، به خاطر تصریح به لقاء راویان آن، اظهار از سند عالی باشد. در تمام این موارد، حدیث نازل بر عالی اولویت دارد.» (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۲)

بنا بر دیدگاه پسندیده، ترجیح حدیث عالی تا زمانی است که در حدیث نازل مزیت خارجی وجود نداشته باشد. بر همین اساس وحید بهبهانی (بی تا، ص ۶۰) و شیخ بهایی (۱۴۲۳ق، ص ۱۷۰) عالی بودن سند حدیث را از امارات مدح دانسته‌اند که در مقایسه با سایر امارات موجود در طرفین تعارض مورد قضاوت قرار می‌گیرد. اگر در طرف مقابل مزیتی که عامل برتری باشد وجود نداشت، حدیث عالی ترجیح می‌یابد.

۵. موجبات علو اسناد

گاهی راوی در اخذ حدیث در ردیف مشایخ خود قرار گرفته و بدون وساطت مشایخ، از طبقه بالاتر روایت می‌کند.^{۱۱} از طرفی گاهی راوی در نقل حدیث همراه با طبقه شاگردان به روایت کردن مشغول است و روایت مشایخ خود را بدون وساطت شاگردان، به طبقه پایین تر از آنها می‌رساند.^{۱۲} هر دو صورت موجب عالی شدن سند می‌شود. مهم‌ترین اموری که در عالی بودن سند و کاسته شدن از واسطه‌های نقل مؤثرند، عبارت‌اند از:

۱-۵. طول عمر

عمر طولانی زمینه ملاقات راوی با طبقات مختلف را فراهم می‌سازد و موجب برقراری ارتباط اکابر با اصاغر می‌شود. در نتیجه موجب کاسته شدن از واسطه‌ها در نقل خبر می‌گردد. علو اسناد با طول عمر راویان رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. چنان‌که یاقوت حموی، علو اسناد را از خصوصیات دانشمندان اصفهان برشمرده و عامل آن را عمر طولانی مردمان آن دیار دانسته است. (حموی، ۱۹۹۵م، ج ۱، ص ۲۰۹)

با توجه به تأثیر طول عمر در علو اسناد، افراد طویل العمر با تعبیری نظیر «کان علواً فی الوقت»، «و کان فی هذا الوقت علواً»، «عمر عمرا طویلا»، «عمر دهر»، «عمر و علا اسناد»، «کان معمر»، «معمر عالی الاسناد»، «طالت مدته» و... معرفی شده‌اند. (برای نمونه نک: نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲، رقم ۳۱؛ ص ۷۴، رقم ۱۷۸؛ ص ۸۷، رقم ۲۱۱؛ ص ۱۰۸، رقم ۲۷۳؛ ص ۱۴۶، رقم ۳۷۸) در منابع رجال شیعه، بکر بن محمد ازدی، اسحاق بن حسن بن بکران، ابراهیم بن مهزم اسدی، جعفر بن محمد بن جعفر، حنان بن سدیر، سعدان بن مسلم و احمد بن عبدالواحد با این تعبیر توصیف شده‌اند. این افراد کسانی هستند که بیش از نود سال زیسته‌اند؛ چنان‌که نجاشی درباره جعفر بن

محمد می نویسد: «مات فی ذی القعدة سنة ثمان و ثلاث مائة و له نیف و تسعون سنة.» (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۲، رقم ۳۱۴) افزون بر این، منابع رجالی به مدت حیات برخی راویان اشاره کرده‌اند که از این طریق نیز می‌توان راویان طویل‌العمر را شناسایی کرد؛ چنان‌که دربارهٔ محمد بن خالد طیالسی گفته شده: «و هو ابن سبع و تسعين سنة.» (همان، ص ۳۴۰، رقم ۹۱۰)

تأثیر طول عمر در کوتاه شدن سند به‌گونه‌ای است که شیخ طوسی در کتاب فهرست، برای کتب اسماعیل بن مهران چند طریق ذکر می‌کند که یکی با پنج واسطه و سه طریق با چهار واسطه هستند. در عین حال کتاب خطب امیرالمؤمنین علیه السلام و کتاب النوادر اسماعیل بن مهران را از طریق ابن عبدون، تنها با سه واسطه نقل می‌کند. (نک: طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۷، رقم ۳۲) عامل کوتاه شدن این طریق، طول عمر ابن عبدون است. او که از مشایخ نجاشی و شیخ طوسی است، متوفای سال ۴۲۳ق است. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۱۳، رقم ۵۹۸۸) روایت او از علی بن محمد بن القرشی معروف به ابن زبیر (م ۳۴۸) موجب علو اسناد و کوتاه شدن طریق او شده است. (ابطحی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۰۴)

۲-۵. سماع حدیث از مشایخ بزرگ در نوجوانی

برخی از محدثان به دلیل موقعیت خانوادگی، در اوان جوانی به گنجینه‌ای از روایات مشایخ حدیث دست یافته و موفق به کسب اجازه از ایشان شده‌اند. از این‌رو، در نقل تراث مشایخ سالخورده، با وجود سنّ اندک، در ردیف طبقهٔ اساتید خود قرار می‌گیرند که این مطلب موجب علو اسناد می‌شود. نظیر ابوغالب زراری که به اعتبار جدش محمد بن سلیمان، در دوازده‌سالگی به سماع حدیث از عبدالله بن جعفر حمیری موفق شده است. او دربارهٔ نقش جدش در این سماع می‌گوید: «مرا به شنیدن حدیث از عبدالله بن جعفر حمیری که در سال ۲۹۷ وارد کوفه شده بود، واداشت. این تاریخ را به خط حمیری در کتاب الصوم حسین بن سعید پیدا کردم و خودم در آن زمان نونهال بودم و تاریخ را به یاد نداشتم. سن من در آن زمان دوازده سال و چند ماه بود.»^{۱۳} (زراری، ۱۳۹۹ق، ص ۳۸) او در این سال‌ها به گنجینهٔ ارزشمند کتاب‌ها و روایات عبدالله بن جعفر حمیری دست می‌یابد که این مطلب موجب علو اسناد اوست. وی در

سال‌های بعد، کتاب‌های حمیری را از او روایت می‌کند، چنان‌که در اجازه خود به نواده‌اش، درباره کتاب الصوم حسین بن سعید اهوازی می‌نویسد: «فمن ذلك: كتاب الصوم للحسين بن سعيد و زيادات ابن مهزيار قال أبو غالب حدثني به أبو العباس عبدالله بن جعفرى الحميرى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن سعيد و هى ثلثة اجزاء.» (همان، ص ۴۵)

۶. سیر نگارش قرب الاسناد

رویکرد خوشبینانه محدثان به حدیث قریب الاسناد، این انگیزه را در مؤلفان فراهم آورد تا به گردآوری اسناد عالی و قلیل الواسطه در مجموعه‌های مستقل اقدام کنند. بدیهی است زمانی که محدثان برای به دست آوردن یک حدیث عالی السند رنج سفر به جان می‌خرند، وجود مجموعه‌ای از روایات عالی السند مایه مباهات نویسنده و ابتهاج خوانندگان است. از این رو شماری از مؤلفان در کنار سایر آثار خود کتابی را به احادیث عالی السند اختصاص دادند. محدث نوری درباره نگارش‌های قرب الاسنادی می‌نویسد: «قرب الاسناد همانند امالی، از جمله تألیفاتی است که در میان محدثان شایع بوده است. هریک از محدثان اخبار عالی السند و قلیل الواسطه تا معصوم علیه السلام را در تألیفی مخصوص جمع می‌کرد. محدثان به چنین تألیفاتی افتخار می‌کردند و با آنها شاد می‌شدند.» (نوری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۸۴)

مؤلفان امامی مذهب برای مجموعه‌هایی که حاوی اخبار عالی السند و قلیل الواسطه بود، عنوان «قرب الاسناد» را برگزیدند. این عنوان به تألیفات امامیه اختصاص دارد و اهل سنت برای این گونه تألیفات، عنوان قرب الاسناد را به کار نبرده‌اند. نگارش‌های اهل سنت در این حوزه با عناوینی چون *عوالی و تقریب الأسانید* شناخته می‌شوند. (نک: عاملی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۶) تنها کتابی که با نامی مشابه به عالمان اهل سنت نسبت داده شده، کتاب *ما قُرب سَنَاءه* است. ابن شهر آشوب در *معالم العلماء* این کتاب را ابن شاهین واعظ نسبت داده (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۱۱۵) ولی ظاهراً نام صحیح آن «ما اجتمع عندى من الأحادیث التی بینى و بین رسول الله صلى الله عليه و سلم أربعة رجال» است.^{۱۴}

بر اساس منابع فهرستی موجود، نخستین کسی که در میان عالمان امامیه به نگارش

مجموعه‌ای مستقل از احادیث عالی الاسناد اهتمام ورزید، محمد بن عیسی بن عبید است. با توجه به اینکه از وی در طبقه اصحاب امام رضا علیه السلام یاد شده (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۶۷، رقم ۵۴۶۴)، امکان سماع روایت از گروهی از اصحاب امام صادق علیه السلام که دارای ویژگی علو اسناد هستند، برای او فراهم بوده است.^{۱۵} به احتمال زیاد، کتاب او عمدتاً شامل احادیث عالی السند از امام صادق علیه السلام بوده است. شاهد این مطلب وجود ۶۵ روایت از او در *قرب الاسناد حمیری* است که از این تعداد، ۵۱ روایت مربوط به بخش امام صادق علیه السلام و ۱۳ روایت مربوط به بخش امام کاظم علیه السلام است. فقط یک روایت مربوط به قسمت امام رضا علیه السلام است که حمیری آن را با تعبیر «حدثنی محمد بن عیسی» گزارش کرده است.^{۱۶} محمد بن عیسی در کنار گردآوری مجموعه‌ای از روایات عالی السند، کتابی را به معرفی اسناد نازل اختصاص داد تا ضمن نشان دادن مزیت دسته اول، ضعف موجود در روایات دسته دوم را نیز متذکر شود. او این کتاب را *تبع الاسناد* نامید.

پس از محمد بن عیسی، در طبقه اصحاب امام هادی علیه السلام، شاهد نگارش‌هایی در زمینه قرب الاسناد هستیم. ابن شهر آشوب درباره محمد بن علی بن عیسی می‌نویسد: «له *قرب الاسناد و مسائل*» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ص ۱۴۶، رقم ۷۶۱) ابن ادریس در مستطرفات سرائر بخشی از کتاب *مسائل* محمد بن علی بن عیسی را گزارش کرده (ابن ادریس، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۵۸۳) ولی اثری از قرب الاسناد وی باقی نمانده است.^{۱۷} از دیگر افرادی که در این دوره به نگارش کتاب قرب الاسناد توفیق یافته‌اند، ابوالعباس عبدالله بن جعفر حمیری است که کتاب او تنها بازمانده نگارش‌های قرب الاسنادی در عصر حاضر است. همچنین اگر علی بن ابراهیم بن هاشم را از اصحاب امام هادی علیه السلام بدانیم (نک: خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۲۰۸، رقم ۷۸۱۹) او نیز در این دوره از کسانی است که به نوشتن قرب الاسناد اقدام کرده است. تنها اثر باقی مانده از این کتاب، دو حدیث در فضیلت امیر مؤمنان علی علیه السلام است که شیخ صدوق در کتاب *امالی*، پس از گزارش یکی از آن‌ها می‌نویسد: «و قد أخرج علی بن إبراهيم هذا الحديث و حدیث الطیر بهذا الاسناد»^{۱۸} فی کتاب *قرب الاسناد* (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۴۸۴، ح ۶۵۸) در دوران غیبت صغری، از عالمان شیعه چند اثر در حوزه قرب الاسناد به ثبت

رسیده است. نخست کتاب علی بن بابویه قمی (م ۳۲۹) است که در کنار آثار متعدد او، از کتاب *قرب الاسناد* نیز یاد شده است. مقدس اردبیلی (م ۹۹۳) در کتاب *حدیقه الشیعه مدعی* است کتاب *قرب الاسناد* علی بن بابویه قمی را به خط مؤلف در اختیار دارد. (اردبیلی، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۷۴۹) وی دو روایت از این کتاب گزارش کرده که هر دو از امام حسن عسکری علیه السلام با دو واسطه نقل شده‌اند: «سعد بن عبدالله عن محمد بن عبدالجبار» و «علی بن ابراهیم عن ابی هاشم الجعفری». به گفته شیخ آقابزرگ تهرانی، مؤلف کتاب *فضائل السادات*^{۱۹} (نگارش آن در سال ۱۱۰۳) نیز این کتاب را از جمله منابع کتابش برشمرده است. (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۷۰) اثر دیگر در این دوره مربوط به محمد بن جعفر بن بطه قمی است^{۲۰} که نجاشی در آثار او از کتاب *قرب الاسناد* یاد کرده است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۷۲، رقم ۱۰۱۹). محمد بن علی بن معمر کوفی نیز در این دوره کتابی با عنوان *قرب الاسناد* نگاشته است. (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۷۷، رقم ۸۷۳) وی از کسانی است که هم در دوران غیبت صغری و هم در اوایل غیبت کبری فعالیت علمی داشته است؛ به طوری که شیخ طوسی او را در طبقه «من لم یرو عن واحد من الائمه علیهم السلام» ذکر و تصریح می‌کند هارون بن موسی تلعبکری در سال ۳۲۹ از او حدیث شنیده است. (همو، ۱۴۱۵ق، ص ۴۴۲، رقم ۶۳۱۰) متأسفانه از این دو کتاب اثری باقی نمانده است.

منابع فهرستی در شمار نویسندگان *قرب الاسناد* از محمد بن ابی عمران موسی بن علی بن عبدویه، یاد می‌کنند که در دوران غیبت کبری به نگارش *قرب الاسناد* دست زده است. نجاشی تصریح دارد که او را دیده ولی فرصت سماع از او برایش مهیا نشده است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۹۷، رقم ۱۰۶۲) بنابراین دوران حیات و فعالیت علمی او هم‌زمان با طبقه مشایخ نجاشی (م ۴۵۰) است که در دوران غیبت کبری زیسته‌اند. از آنجا که این کتاب نیز همچون بیشتر آثار نوشته شده در زمینه *قرب الاسناد*، در دسترس نیست، راهی برای آگاهی از شیوه مؤلف در نگارش کتاب نداریم.

اهمیت اسناد عالی و فواید موجود در آن موجب شد تا روایات قلیل الواسطه موجود در جوامع حدیثی، همواره مورد توجه عالمان و محدثان قرار گیرد و با نگاهی ویژه به آن‌ها بنگرند. در میان اهل سنت، روایات صحیح بخاری که با سه واسطه از

رسول خدا ﷺ نقل شده است، توجه بسیاری از مؤلفان را به خود جلب کرد؛ به طوری که آثار متعددی با عنوان *ثلاثیات* به گردآوری، شرح و توضیح این روایات اختصاص یافت. (نک: عاملی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۴) در میان امامیه، *ثلاثیات* شیخ کلینی در کتاب کافی، از دیرباز از شهرت برخوردار بوده است. (نک: میرداماد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۷) در سال‌های اخیر، محقق ارجمند، جناب آقای امین ترمس‌العاملی، به نحوی مطلوب مجموعه ارزنده‌ای از *ثلاثیات* کلینی را سامان بخشید.^{۲۱} این مجموعه شامل روایاتی است که شیخ کلینی آن‌ها را با سه واسطه از امام صادق (ع) نقل کرده است. *ثلاثیات* نگاری را می‌توان کوششی در حوزه قرب الاسناد به شمار آورد که درباره آثار صاحبان کتب حدیثی صورت گرفته است. بدون تردید جایگاه کتاب، مکانت علمی مؤلف، فاصله زمانی او و نیز تعداد واسطه‌ها تا معصوم (ع)، در اهمیت چنین تألیفاتی نقش بسزایی دارد؛ به طوری که در میان امامیه، تنها *ثلاثیات* کلینی از شهرت برخوردار بوده است.

۷. بازمانده نگارش‌های قرب الاسنادی

قرب الاسناد حمیری^{۲۲}، تنها اثر بازمانده از تألیفات امامیه در زمینه قرب الاسناد است که به عنوان مجموعه‌ای مستقل، در بردارنده روایات عالی السند از امام صادق، امام کاظم و امام رضا (ع) است. مؤلف کتاب از برجسته‌ترین محدثان شیعه است که از اصحاب امام هادی و امام عسکری (ع) به شمار آمده است. (نک: طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۸۹، رقم ۵۷۲۷؛ ص ۴۰۰، رقم ۵۸۵۹؛ برقی، ۱۳۸۳ق، ص ۴۲۷، رقم ۱۴۴۴؛ ص ۴۳۶، رقم ۱۴۸۱) نجاشی نام کامل او را «عبدالله بن جعفر بن الحسین بن مالک بن جامع الحمیری ابوالعباس القمی» ثبت و او را «شیخ القمیین و وجههم» توصیف کرده است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۱۹، رقم ۵۷۳) شیخ طوسی نیز در کتاب *فهرست و رجال بر وثاقت* او تأکید دارد. صاحبان کتب *فهارس*، از عناوین متعددی در شمار آثار او یاد کرده که متأسفانه در گذر زمان از بین رفته‌اند؛ هرچند آثار آن‌ها را می‌توان در میراث حدیثی امامیه مشاهده کرد. تنها اثر بازمانده از او، کتاب *قرب الاسناد* است که به دلیل در برداشتن مجموعه گسترده‌ای از روایات عالی السند، جایگاه والایی در تألیفات امامیه دارد.^{۲۳}

۷-۱. بررسی انتساب کتاب به حمیری

با وجودی که نجاشی، شیخ طوسی و ابن شهر آشوب، در *فهرست آثار عبدالله بن*

جعفر حمیری، از کتاب *قرب الاسناد* یاد نموده‌اند، برخی مؤلف کتاب را فرزندش محمد بن عبدالله دانسته‌اند. ابن ادریس (م ۵۹۸) در *مستطرفات سرائر* می‌نویسد: «ومما استطرفناه من کتاب قرب الاسناد تصنیف محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری.» (ابن ادریس، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۶۲۴)^{۲۴} پس از وی دیگر عالم حله، علی بن موسی بن طاووس (م ۶۶۴) در آثار مختلف خود، این کتاب را تألیف محمد بن عبدالله دانسته است. (ابن طاووس، ۱۳۷۱ش، ص ۱۱۶؛ همو، بی‌تا، ص ۸؛ همو، ۱۴۲۹ق، ص ۴۹۵) حسن بن زین الدین (م ۱۰۱۱) در *منتقى الجمان* نیز *قرب الاسناد* را تألیف محمد بن عبدالله دانسته است. (ابن شهید ثانی، ۱۳۶۲ش، ج ۳، ص ۱۷۶) از قرن یازدهم به بعد که نام کتاب *قرب الاسناد* در منابع فقهی و روایی فراوان به چشم می‌خورد، به جز مواردی محدود،^{۲۵} اثری از این قول دیده نمی‌شود و غالب فقها و محدثان، *قرب الاسناد* را به عبدالله بن جعفر نسبت داده‌اند.^{۲۶}

ظاهراً علت انتساب کتاب *قرب الاسناد* به محمد بن عبدالله و مخالفت با صاحبان کتب فهرست درباره مؤلف کتاب، نخستین سندی است که برای روایات ذکر شده: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ قَالَ: وَ حَدَّثَنِي جَعْفَرٌ عَنْ أَبِيهِ قَالَ.»

با توجه به اینکه در اسناد سایر روایات کتاب، نامی از محمد و پدرش ذکر نشده، ظاهر آن است که محمد مؤلف کتاب است و پدرش، همچون سایر کسانی که در ابتدای اسناد کتاب واقع شده‌اند، جزء مشایخ اوست. عامل دیگری که انتساب کتاب به فرزند را تقویت می‌کند، اجازه‌نامه‌ای است که از جانب محمد بن عبدالله برای روایت کتاب خطاب به فردی به نام ابو عمرو سعید بن عمرو صادر شده و بر حاشیه نسخه آن نگارش شده است: «قد أطلقت لك يا أبا عمرو سعيد بن عمرو أن تروى هذا الكتاب عنى عن أبي على تمام هذا الكتاب و ما كان فيه عن بكر الأزدي و سعدان بن مسلم فأروه عن أحمد بن إسحاق بن سعد عنهما و كتب محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري بخطه فى صفر سنة أربع و ثلاث مائة.»

در این اجازه، محمد بن عبدالله به صراحت بخشی از روایات کتاب را، روایت خود از احمد بن اسحاق دانسته که وی از بكر بن محمد و سعدان بن مسلم روایت کرده است.

شیخ حر عاملی (۱۴۱۴ق، ج ۳۰، ص ۱۵۵) و علامه محمدباقر مجلسی (۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۷) و نیز مرحوم شیخ آقابزرگ تهرانی (۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۶۷)، همچون صاحبان کتب فهارس، مؤلف کتاب را عبدالله بن جعفر دانسته و بر این باروند که محمد بن عبدالله فقط راوی کتاب است. این قول را می‌توان با شواهد زیر تقویت کرد:
اولاً صاحبان فهارس، در آثار محمد بن عبدالله از کتابی با عنوان *قرب الاسناد* یاد نکرده‌اند.

ثانیاً مشایخی که در ابتدای اسناد کتاب از آن‌ها یاد شده، همگی مشایخ بدون واسطه عبدالله بن جعفر هستند به طوری که در منابع روایی، روایت بدون واسطه عبدالله بن جعفر از آن‌ها وجود دارد. در مقابل روایات بدون واسطه محمد بن عبدالله از آن‌ها در منابع روایی یافت نمی‌شود مگر در مورد افراد نادری مثل احمد بن محمد بن عیسی که پدر و پسر از او روایت دارند. (نک: صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۱۵۹، ح ۱۵۶)

ثالثاً در اجازه محمد بن عبدالله به ابو عمرو سعید بن عمرو، تصریح شده که سعید اجازه دارد تمام کتاب را از محمد از پدرش روایت کند. این عبارت در مؤلف بودن پدر و راوی بودن پسر صریح است و جایی برای این شبهه که کتاب یا بخشی از آن تألیف محمد است، باقی نمی‌گذارد. (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۶۸) از سوی درباره عبارت «و ما کان فیه عن بکر بن محمد و سعدان بن مسلم فأروه عن احمد بن اسحاق عنهما»، توجه به این نکته حائز اهمیت است که احمد بن اسحاق از مشایخ عبدالله بن جعفر است. (نک: ابن بابویه (صدوق اول)، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۰، ح ۸۸؛ صدوق، ۱۴۰۵ق، ص ۲۲۲ ح ۹ و ۱۰) روایت محمد بن عبدالله از احمد بن اسحاق، نه تنها ثابت نیست بلکه بر اساس روایتی احمد بن اسحاق از مشایخ عبدالله بن جعفر است و محمد با واسطه پدر از او نقل می‌کند.^{۲۷} بنابراین مراد از عبارتی که محمد بن عبدالله در اجازه خود به سعید بن عمرو آورده این است که «آنچه از بکر بن محمد و سعدان بن مسلم در این کتاب وجود دارد، آن‌ها را در کتاب پدرم از احمد بن اسحاق از آن دو روایت می‌کنم». مرحوم آقابزرگ تهرانی درباره وجه آمدن این جمله در *اجازه‌نامه* می‌نویسد: «برای محمد بن عبدالله درباره برخی از مرویات پدرش شبهه سقوط واسطه بوده است. به همین دلیل برای رفع این شبهه احتیاط کرده و در اجازه‌نامه متذکر

می شود که مرویات بکر بن محمد و سعدان بن مسلم را با وساطت احمد بن اسحاق روایت کرده است.» (۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۶۸) احتمال دیگر این است که فرزند حمیری خودش نیز به طور مستقیم از احمد بن اسحاق اجازه ای داشته که در *اجازنامه* خود به سعید بن عمرو به آن اشاره کرده است.^{۲۸}

شاهد دیگر بر انتساب کتاب به عبدالله بن جعفر این است که محمد بن عبدالله در این *اجازنامه*، کتاب *قرب الاسناد* را از آثار خود جدا کرده و آن را در مقابل کتاب های خود ذکر می کند: «ان تروی هذا الكتاب عنی عن ابي علی تمام هذا الكتاب... و كتب محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری بخطه.»

۲-۷. قرب الاسناد حمیری در آینه تاریخ

هرچند تاریخ دقیق نگارش کتاب روشن نیست، محمد بن عبدالله در سال ۳۰۴ هجری قمری، روایت تمام این کتاب را به ابو عمرو سعید بن عمرو اجازه داده است.^{۲۹} از سویی ابو غالب زراری نسخه ای که محمد بن عبدالله بر آن متن اجازه روایت کتاب را به سعید بن عمرو نگاشته، در دست داشته و آن را به ابن مهجنار^{۳۰} برای استنساخ اجازه داده است.^{۳۱} ابن مهجنار بر اساس همین نسخه به خط خود نسخه جدیدی استنساخ کرده است. بر اساس گزارشی از علی بن موسی بن طاووس، به احتمال فراوان تاریخ نگارش این نسخه، سال ۴۲۹ هجری بوده است. وی درباره نسخه کتاب *قرب الاسناد* که از آن نقل می کند، می نویسد: «و كان تاریخ النسخة التي نقلت منها شهر ربيع الأول سنة تسع و عشرين و أربع مائة، و ذكر ناسخها أنه نقلها من نسخة عليها خط مؤلفها^{۳۲} تاریخه فی صفر سنة أربع و ثلاث مائة.» (ابن طاووس، ۱۴۲۹ق، ص ۴۹۵)

هرچند ابن طاووس در این عبارت نام ناسخ را بیان نکرده، به قرینه تاریخ نسخه ای که مبنای کار ناسخ بوده، ناسخ، ابن مهجنار است؛ راز نسخه ابن مهجنار نیز بر اساس نسخه ای است که محمد بن عبدالله در سال ۳۰۴ به سعید بن عمرو اجازه نقل آن را داده و بر حاشیه آن متن *اجازنامه* را نگاشته است.

نسخه نگارش شده توسط ابن مهجنار، به دست ابن ادریس حلی نیز رسیده و ایشان در سال ۵۷۴، بار دیگر آن را برای اینکه از بین نرود، به خط خود کتابت کرده^{۳۳} و

دربارهٔ ویژگی نسخه‌ای که در دست دارد می‌نویسد: «الأصل الذي نقلته منه كان فيه لحن صريح و كلام مضطرب فصورته على ما وجدته خوفا من التغيير والتبديل فالناظر فيه يمهد العذر فقد بينت عذري فيه.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۷) تمام نسخه‌های فعلی کتاب *قرب الاسناد*، بر اساس نسخهٔ ابن ادریس است که اصل آن نسخهٔ مخطوطهٔ ابن مهجنار (در سال ۴۲۹) بوده است. این مطلب در آخر نسخه‌های موجود منعکس شده است.^{۳۴} علامهٔ مجلسی نیز در *بحار الانوار* بر نسخهٔ ابن ادریس تکیه دارد که اصل آن نسخهٔ ابن مهجنار است.

با توجه به آنچه گذشت، سرگذشت نسخهٔ کتاب از مؤلف تا ابن مهجنار کاملاً روشن است و در اتصال آن تردیدی نیست. ابن مهجنار آن را از ابوغالب دریافت کرده و ابوغالب آن را از مؤلف سماع کرده است. در عین حال طریق تحمل ابن ادریس به صورت وجاده بوده است؛ چنان‌که وی در متن اجازهٔ کتاب چنین نگاشته است: «هكذا حكاية ما وجدت في النسخة التي نقلت منها و هي بخط ابن مهجنار البزار.» (کتوری، ۱۴۰۹ق، ص ۴۱۱، رقم ۲۲۶۴)

هرچند در منابع فقهی و روایی موجود، که در فاصلهٔ بین مؤلف و ابن ادریس تألیف شده، نامی از این کتاب نیافتیم، وجود روایاتی از آن در کتاب *سرائر*، نشان از اعتبار آن دارد؛ زیرا ابن ادریس خبر واحد را حجت نمی‌داند مگر آنکه از حد ظن خارج شود و قطع حاصل کند. به نظر می‌رسد نسخهٔ این کتاب پس از تألیف، با وجود شهرتی که در انتساب به مؤلف داشته، در میان مصنفان شایع نبوده و کمتر به آن دست یافته‌اند. ابوغالب که نسخه‌ای از آن را داشته در اختیار ابن مهجنار گذاشته و او در سال ۴۲۹ق، که صاحبان کتب اربعه از تألیفات خود فارغ شده‌اند، کتابت آن را به پایان رسانده است. پس از آن نیز نسخهٔ ابن مهجنار مهجور مانده تا اینکه ابن ادریس به نسخه‌ای از آن دست یافته که در معرض آسیب و زوال بوده است. ابن ادریس (م ۵۹۸ق) در آثار خود از این کتاب بهره جسته و افزون بر آن در سال ۵۷۴ق، با خط خود آن را در نسخه‌ای جدید نگارش کرده است. افزون بر این، ابن ادریس در مستطرفات کتاب *سرائر*، چند روایت از آن را آورده است.

پس از ابن ادریس، علی بن موسی بن طاووس (م ۶۶۴) که نسخهٔ مخطوطهٔ ابن

مهجنار را در اختیار داشته، در آثار متعدد خود به آن استناد کرده است. یحیی بن سعید حلّی (م ۶۹۰) سومین عالم از دیار حلّه است که در کتاب فقهی خود بی‌آنکه نامی از قرب الاسناد بیاورد، روایتی از این کتاب را از عبدالله بن جعفر روایت می‌کند. (حلّی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۸)^{۳۵} به این ترتیب، قرب الاسناد حمیری در منابع فقهی قرن هفتم مورد استناد قرار می‌گیرد و رفته‌رفته جایگاه خود را می‌یابد. با این حال به نظر می‌رسد تا قرن یازدهم، این کتاب با وجود شهرت انتساب به مؤلف، همچون سایر کتب متداول در دسترس عالمان و فقیهان نبوده است. چنان‌که محقق اردبیلی (م ۹۹۳ق)، زمانی که در تبیین مراد از تغییر اجتهاد سخن می‌گوید، یکی از عوامل تغییر اجتهاد را پیدا شدن دلیل در کتاب‌های غیر متداول عنوان می‌کند و نمونه‌چنین کتاب‌هایی را قرب الاسناد و محاسن بیان می‌کند. (نک: اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۸۶) ظاهر بیان ایشان این است که کتاب قرب الاسناد در نزد عالمان جایگاه ویژه‌ای داشته و در اعتبار آن تردیدی نداشته‌اند. در عین حال نایاب بودن نسخه‌های آن موجب حضور کم‌رنگ آن در منابع قبل از قرن یازدهم شده است.

عالمان شیعی از قرن یازدهم به بعد جایگاه ویژه‌ای برای این کتاب قائل بوده و آن را در ردیف کتب معتبر و مهم شیعه برشمرده‌اند. صاحب روضة المتقین (م ۱۰۷۰) کتاب قرب الاسناد را از کتاب‌هایی برشمرده که در آن‌ها کمتر مطلبی یافت می‌شود که نظیر آن در کتب اربعه موجود نباشد. (نک: مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۱۰۴) قاضی نورالله شوشتری (م ۱۰۱۹) حصر کتب حدیثی شیعه در کتب اربعه را نادرست دانسته و آن‌ها را با افزودن قرب الاسناد حمیری و محاسن برقی، شش کتاب عنوان می‌کند.^{۳۶} علامه مجلسی و صاحب حدائق (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۳۳) نیز آن را از اصول معتبر و مشهور معرفی کرده‌اند.

۷-۳. بخش‌های کتاب

نجاشی در هنگام برشمردن آثار عبدالله بن جعفر از سه کتاب با عنوان قرب الاسناد یاد می‌کند: «کتاب قرب الاسناد إلى الرضا علیه السلام»، کتاب قرب الاسناد إلى أبي جعفر بن الرضا علیهما السلام، کتاب قرب الاسناد إلى صاحب الامر علیه السلام.» (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۱۹، رقم ۵۷۳) شیخ طوسی و ابن شهرآشوب در شمار آثار حمیری فقط به ذکر

عنوان قرب الاسناد بسنده کرده‌اند بی‌آنکه آن را مشتمل بر چند بخش بدانند. در جمع بین این گزارش‌ها می‌توان گفت: مجموعه گردآوری شده توسط حمیری، دارای بخش‌های متعدد بوده که در یک مجلد تنظیم شده و *قرب الاسناد* نام گرفته است. هرچند نسخه فعلی کتاب *قرب الاسناد* شامل سه بخش است، با آنچه در گزارش نجاشی بیان شده، فرق دارد و شامل روایات عالی السنه از امام صادق، امام کاظم و امام رضا علیهم‌السلام است. به همین دلیل این پرسش مطرح است که حمیری کتاب را در چند بخش و برای کدام یک از ائمه علیهم‌السلام تنظیم کرده است؟

با کنار هم نهادن گزارش نجاشی و نسخه موجود کتاب، ظاهراً حمیری *قرب الاسناد* را در پنج جزء تنظیم کرده که نجاشی فقط از سه جزء اخیر آن خبر داده و دو جزء ابتدای کتاب، که مربوط به امام صادق و امام کاظم علیهم‌السلام است، در کلام نجاشی بیان نشده است. گرچه دلیلی که به صراحت این مدعا را تأیید کند در اختیار نداریم، ممکن است کلام ابوغالب زراری در *رسالة فی آل‌اعین*، شاهدهی بر این مدعا باشد. وی در لیست آثاری که اجازه نقل آن‌ها را به نوه خود داده، می‌نویسد: «خمسة اجزاء فی مجلد، حدثنی بما فیها محمد بن محمد المعادی عن محمد بن یحیی العطار، و فیها أحادیث عن عبدالله بن جعفر الحمیری.» (زراری، ۱۳۹۹ق، ص ۷۷، رقم ۸۲) با توجه به نکات زیر، محتمل است مراد از این پنج جزء، کتاب *قرب الاسناد* باشد:

اولاً احادیث موجود در این پنج جزء موضوع معینی نداشته‌اند تا مجموعه را با آن نام بخواند.^{۳۷} در عین حال این مجموعه تحت مجلد واحد گرد آمده که نشان می‌دهد وجه مشترکی بین روایات آن وجود دارد.

ثانیاً این مجموعه که شامل روایات عبدالله بن جعفر بوده و در پنج جزء تنظیم شده، یا از تألیفات حمیری است یا از آثاری است که او از روایان پیشین روایت کرده است. احتمال دوم منتفی است چون در این‌گونه موارد کتاب را به مؤلف اصلی نسبت می‌دهد.^{۳۸} بنابراین، آنچه در این عبارت مورد اجازه واقع شده، از تألیفات حمیری است.

ثالثاً ابوغالب در این رساله در کنار اشاره به نام برخی کتاب‌ها، تعداد اجزای آن‌ها را نیز بیان کرده است؛ مثلاً بر سه جزء بودن کتاب *الصوم حسین بن سعید*، سه جزء بودن

کتاب عبدالله بن میمون، چهار جزء بودن کتاب جامع یونس بن عبدالرحمن و... اشاره کرده است. اگر این مجموعه، گلچینی از کتاب‌های حمیری بود، حتماً نام آن‌ها را متذکر می‌شد.

بنابراین بعید نیست مجموعه‌ای که ابو غالب از آن یاد کرده، همان *قرب الاسناد* باشد که چون موضوع خاصی بر روایات حاکم نیست، کتاب را با اجزای آن یاد کرده است.

۴-۷. منابع قرب الاسناد

وجود نام حمیری در طریق نقل آثار ۱۴۱ نفر از مؤلفان شیعه (بهرامی، ۱۳۹۲ش، ص ۴۷)، نشانگر دسترسی گسترده او به کتاب‌های امامیه است. با وجود این، او در *قرب الاسناد* فقط به منابعی که مؤلف آن‌ها به صورت مستقیم یا با یک واسطه از معصوم علیه السلام روایت می‌کند، بسنده کرده است و به منابعی که مؤلفان با واسطه‌های متعدد به معصوم می‌رسند توجه ندارد؛ نظیر کتاب‌های حسین بن سعید اهوازی.^{۳۹} به این ترتیب حمیری در *قرب الاسناد* از منابعی بهره برده که از طریق آن‌ها حداکثر با دو واسطه به معصوم علیه السلام می‌رسد. شیوه بهره‌گیری او از منابع به دو شکل است: در برخی موارد، تمام مطالب کتابی را که با روایت خود در اختیار داشته، در *قرب الاسناد* نقل نموده نظیر *مسائل علی بن جعفر*. ولی در غالب موارد فقط به گزینشی از این منابع اکتفا کرده است. ملاک گزینش روایت از منابع اخیر، چندان روشن نیست؛ زیرا در منابع موجود، شماری از روایات حمیری با شرایط *قرب الاسناد* به چشم می‌خورد که اثری از آن‌ها در نسخه فعلی وجود ندارد. نگارنده در جستجوی خود با شماری از روایات حمیری که دارای شرایط *قرب الاسناد* هستند مواجه شد که در کتاب *قرب الاسناد* گزارش نشده‌اند. برای نمونه، با وجودی که حمیری در *قرب الاسناد* روایات فراوانی را با سند «هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة» نقل کرده، نگارنده در کتاب‌های شیخ صدوق، دوازده روایت با همین سند^{۴۰} پیدا کرده که در *قرب الاسناد* فعلی موجود نیستند. همچنین در *عیون أخبار الرضا علیه السلام* دو روایت^{۴۱} تنها با واسطه ریان بن صلت از امام علیه السلام نقل کرده که در *قرب الاسناد* وجود ندارد.

مقایسه اسناد موجود در *قرب الاسناد* با طریقه‌ای مطرح شده در کتب فهراس نشان می‌دهد که حمیری در نگارش اثر خود از منابع زیر بهره گرفته است: *مسائل*

علی بن جعفر (۵۲۶ روایت)، کتاب وهب بن وهب (۱۳۹ روایت)، کتاب حسین بن علوان (۱۳۸ روایت)، کتاب *خطب امیر المؤمنین* (علیه السلام) از مسعدة بن صدقة و کتاب *الدعاء* از هارون بن مسلم (در مجموع ۱۱۶ روایت)، کتاب *جامع بزندی* (۱۰۲ روایت)، کتاب های محمد بن عیسی بن عبید (۶۳ روایت)، کتاب بکر بن محمد ازدی (۳۷ روایت)، کتاب *نوادر* محمد بن عبدالحمید (۳۰ روایت)، کتاب *فی الحلال* و *الحرام* از مسعدة بن زیاد (۲۸ روایت)، اصل علی بن رئاب (۲۰ روایت)، کتاب حنان بن سدیر (۱۷ روایت)، کتاب اسماعیل بن عبدالخالق (۱۲ روایت)، کتاب سعدان بن مسلم (۵ روایت)، کتاب ریان بن صلت (۴ روایت). همچنین ۲۶ روایت از عبدالله بن بکیر روایت شده که احتمال دارد آن ها را از کتاب عبدالله بن بکیر گرفته باشد. در مجموع از ۱۴۰۴ روایت موجود در کتاب *قرب الاسناد*، ۱۲۷۳ روایت از این منابع اخذ شده اند. ۱۳۱ روایت باقی مانده را ممکن است از منابع دیگر و یا از سایر مشایخ خود شنیده باشد.

۵-۷. عملکرد حمیری در نگارش قرب الاسناد

با توجه به نامی که مؤلفان *قرب الاسناد* برای کتاب های خود برگزیده اند، کوشش اصلی ایشان گردآوری روایاتی است که آن ها را از نزدیک ترین راه و با کمترین واسطه روایت می کنند. حمیری در سامان دهی *قرب الاسناد* بر اساس همین معیار عمل کرده است. او در بخش نخست کتاب، ۶۴۵ روایت نقل کرده که به جز بیست روایت،^{۴۳} در سایر موارد فاصله خود با امام صادق (علیه السلام) را با دو طبقه از راویان پر نموده است. طبقه نخست به مشایخ خودش اختصاص دارد که در میان آن ها افرادی چون هارون بن مسلم، محمد بن عیسی بن عبید، محمد بن خالد طیالسی، محمد بن عبدالحمید وجود دارند. این افراد، همگی از اصحاب امام عسکری (علیه السلام) هستند که از طبقه شاگردان امام صادق (علیه السلام) روایت دارند. به همین دلیل روایت حمیری از این افراد موجب علو اسناد شده است. از سویی در طبقه شاگردان امام صادق (علیه السلام)، روایت از افراد طویل العمر مثل بکر بن محمد، سعدان بن مسلم، حنان بن سدیر، حماد بن عیسی^{۴۴} و حسین بن علوان^{۴۵} موجب علو اسناد شده است. با توجه به تاریخ وفات حمیری (حوالی سال ۳۰۰)، روایت او با دو واسطه از امام صادق (علیه السلام)، که در سال ۱۴۸ هجری به شهادت

رسیده‌اند، بسیار حائز اهمیت است.

در بخش دوم کتاب، بیش از ۶۰۰ روایت نقل شده است. تعداد ۵۲۶ روایت مربوط به مسائل علی بن جعفر است که با سند «عبدالله بن الحسن العلوی عن علی بن جعفر» تنها با دو واسطه نقل شده است. عامل علو اسناد در این روایات، جناب علی بن جعفر است که شیخ طوسی ایشان را از اصحاب امام صادق علیه السلام برشمرده است. بر اساس برخی روایات، وی زمان امام هادی علیه السلام را درک کرده و در این دوره از دنیا رفته است. (نک: خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۳۱۷) اگر ایشان را از مولید سال ۱۳۰ به شمار آوریم، تا ابتدای دوران امامت امام هادی علیه السلام حدود ۹۰ سال داشته است. روایت حمیری با واسطه نواده علی بن جعفر از وی، موجب علو اسناد شده است. حمیری پس از روایات علی بن جعفر، کمتر از ۱۰۰ روایت از امام کاظم علیه السلام با اسناد متعدد نقل کرده که در میان آن‌ها حدود ۳۰ سند با سه واسطه‌ای هستند. ظاهراً در این موارد، قاعده قرب الاسناد نسبت به حمیری رعایت نشده است. البته در سایر موارد، روایات امام کاظم علیه السلام را با دو واسطه نقل می‌کند. چه بسا آوردن روایات با سه واسطه در قرب الاسناد، به دلیل دشواری دسترسی به امام کاظم علیه السلام در دوران امامت ایشان باشد.

حمیری در بخش سوم، نزدیک به ۱۴۰ روایت آورده است که ۴ روایت را با واسطه ریان بن صلت و ۱ روایت را با واسطه محمد بن عیسی، از امام رضا علیه السلام نقل کرده است. در سایر موارد، روایات خود از امام رضا علیه السلام را با دو واسطه نقل می‌کند. عمده روایات این بخش، روایاتی است که بزنتی از امام رضا علیه السلام در کتاب جامع خود گرد آورده است. بزنتی نزدیک به بیست سال پس از شهادت امام رضا علیه السلام، در سال ۲۲۱ هجری قمری از دنیا رفته است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۵، رقم ۱۸۰) لذا برای حمیری امکان روایت مستقیم از او وجود ندارد. به همین دلیل با واسطه دو تن از راویان کتاب، یعنی احمد بن محمد بن عیسی و محمد بن عبدالحمید عطار، روایات این کتاب را در قرب الاسناد نقل کرده است. (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۱، رقم ۶۳)

مهم‌ترین طرق قرب الاسناد حمیری که در آن‌ها با دو واسطه از معصوم علیه السلام نقل

می کند، در جدول زیر مشخص شده اند:

تعداد	اصحاب امام کاظم <small>علیه السلام</small>	طبقه مشایخ حمیری	تعداد	طبقه اصحاب امام صادق <small>علیه السلام</small>	طبقه مشایخ حمیری
۵۲۶	علی بن جعفر	عبدالله بن الحسن	۱۱۶	مسعدة بن صدقة	هارون بن مسلم
۴	یونس بن یعقوب	محمد بن عبد الحمید	۲۸	مسعدة بن زیاد	
۲	ابراهیم بن ابی البلاد	محمد بن الحسین	۱۸	حماد بن عیسی	محمد بن عیسی
۳	عثمان بن عیسی		۲۶	عبدالله بن میمون	
۴	سعدان بن مسلم	محمد بن عیسی	۳۶	بکر بن محمد ازدی	احمد بن اسحاق
تعداد	اصحاب امام (رضاع)	طبقه مشایخ حمیری	۱۳۸	الحسین بن علوان	الحسن بن ظریف
۷۰	بز نظی	احمد بن محمد	۱۳۹	وهب بن وهب	السندی بن محمد
۳۰		محمد بن الحسین	۱۲	اسماعیل بن عبد الخالق	محمد بن خالد الطیالسی
۴	علی بن الحسن		۹	العلاء بن رزین	
۵	الحسن بن الجهم	محمد بن عبد الحمید	۲۶	عبدالله بن بکیر	محمد بن الولید
۷	علی بن فضل واسطی		۱۷	حنان بن سدیر	محمد بن عبد الحمید

۸. نتیجه گیری

اهتمام به نگارش آثاری با عنوان قرب الاسناد، نمونه بارز توجه عالمان امامیه به طریق راهیابی به متن حدیث است. وجود چنین آثاری در تألیفات امامیه نشان می دهد توجه

به سند در میان عالمان شیعه مسئله‌ای نوظهور نیست بلکه راویان و مؤلفان عصر ائمه علیهم‌السلام در این نگارش‌ها پیشتاز بوده‌اند. از طرفی، فراوانی روایات راویان عالی الاسناد در منابع روایی و ترجیح طرق عالی بر دیگر طرق، از توجه ویژه محدثان شیعه به علو اسناد حکایت دارد.

کتاب *قرب الاسناد حمیری*، که با ملاک گردآوری اسناد عالی نوشته شده، از منابع معتبر روایی است که مجموعه‌ای از متون اصیل امامیه را در بر دارد. این کتاب که به شیوه مسانید اهل بیت علیهم‌السلام بر اساس نام هر امام علیهم‌السلام سامان یافته، در اصل پنج بخش داشته که امروزه فقط سه بخش آن به دست ما رسیده است. در این کتاب، قواعد قرب الاسنادنویسی به میزان فراوانی رعایت شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. به این مطلب در *مدخل حمیری از دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی* (پاکتچی، ۱۳۹۲ش) اشاره شده است.
۲. از همین رو، عبدالله بن جعفر حمیری که برای ائمه گوناگون قرب الاسنادنویسی کرده است، روایات خود از امام هادی و امام عسکری علیهم‌السلام را مسائل و مکاتبات نامیده است؛ زیرا خود از اصحاب این دو امام علیهم‌السلام بوده است. بدیهی است نزدیک‌ترین راه برای او این است که خود از ایشان بشنود.
۳. فاصله زمانی مؤلف تا امام علیهم‌السلام ملاک تعداد واسطه است.
۴. بر اساس این تحلیل، رابطه بین علو سند و قرب الاسناد عام و خاص مطلق است.
۵. این دو از بزرگان تابعین بودند که برای شنیدن حدیث از مصدر اصلی، فاصله طولانی عراق تا مدینه را می‌پیمودند. (نک: خطیب بغدادی، ۱۳۹۵ق، ص ۹۷، رقم ۹۳)
۶. ابن صلاح در این باره می‌نویسد: «أصل الاسناد أولا خصیصة فاضلة من خصائص هذه الأمة... و طلب العلو فيه سنة أيضا.» (۱۴۱۶ق، ص ۱۵۵)
۷. الاسناد النازل قرحة فی الوجه والاسناد العالی قرحة إلى الله ورسوله.
۸. برخی عبارات در کلمات محدثان، نشان‌دهنده این اعتراضات است؛ نظیر «حدیث بعید الاسناد صحیح خیر من حدیث قریب الاسناد سقیم» یا «لیس جودة الحدیث قرب الاسناد جودة الحدیث صحة الرجال».
۹. به بیان دیگر، حدیثی که از طریق معتبری که واسطه‌های آن زیاد هستند نقل می‌شود، بر حدیثی که از طریق ضعیف با واسطه‌های اندک نقل شود ترجیح دارد؛ هرچند در طریق اول، شنوندگان دیرتر به

روایت می‌رسند.

۱۰. نجاشی تصریح دارد که او را در کوفه دیده که مشغول روایت کتاب کافی از کلینی بوده است. کسی که کتاب کافی را در زمان حیات نجاشی از کلینی روایت کند، عالی الاسناد به شمار می‌آید. با وجود اشتیاق فراوان محدثان به نقل چنین روایاتی، نجاشی از روایت چنین فردی، به دلیل ضعف در مذهب روی گردان است و در عین حال روگردانی او موجب نشده تا روایت اسحاق بن حسن را عالی نداند.

۱۱. برای مثال ابو عمر کشی در کتاب رجال خود، روایات محمد بن نصیر را با واسطه استادش محمد بن مسعود عیاشی نقل می‌کند. در عین حال گاهی در ردیف استادش، بدون واسطه از محمد بن نصیر روایت می‌کند: «محمد بن مسعود العیاشی، وأبو عمرو بن عبدالعزیز، قالا حدثنا محمد بن نصیر...» (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱، رقم ۹) در اینجا سند به خاطر واسطه نبودن استادش محمد بن مسعود عالی است.

۱۲. برای مثال، اسحاق بن حسن بن بکران، در طبقه شاگردان کلینی (م ۳۲۹) قرار دارد و از کسانی است که کتاب کافی را از مؤلف روایت می‌کنند. طول عمر او سبب شد تا وی کتاب کلینی را برای کسانی که در طبقه نجاشی (م ۴۵۰ق) هستند، روایت کند. حال آنکه از روی عادت میان طبقه نجاشی و طبقه شاگردان کلینی، یک واسطه وجود دارد؛ چنان‌که نجاشی طریق نقل خود به کتب کلینی را چنین بیان کرده است: «وروینا کتبه کلها عن جماعة شیوخنا: محمد بن محمد، والحسین بن عبیدالله، وأحمد بن علی بن نوح، عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولویه، عنه.» (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۷۷، رقم ۱۰۲۶)

۱۳. و سمعی من عبدالله بن جعفر الحمیری و قد کان دخل الکوفة فی سنة سبع وتسعين و مائین و جدت هذا التاريخ بخط عبدالله بن جعفر فی کتاب الصوم للحسین بن سعید، و لم أکن حفظت الوقت للحدائنه، و سنی إذ ذاک اثنتی عشرة سنة و شهور.

۱۴. دکتر کریمه بنت علی، در مقدمه کتاب ناسخ الحدیث و منسوخه که از تألیفات ابن شاهین است، به هنگام بر شمردن آثار او از نسخه مخطوطه کتاب «ما قرب سنده»، با نام ما/اجتمع عنده من الأحادیث التي بینی و بین رسول الله صلی الله علیه وسلم أربعة رجال، در کتابخانه أسد واقع در دمشق خبر داده و تصریح می‌کند از کسی که این کتاب را به او نسبت داده باشد، آگاهی پیدا نکردم. (نک: این شاهین، بی تا، ص ۳۰) شایان ذکر است روایت موجود از این کتاب که ابن شهر آشوب آن را نقل کرده، با چهار واسطه است که با عنوان کتاب سازگار است.

۱۵. چنان‌که او از محمد بن فضیل، مفضل بن صالح، ابراهیم بن محمد المدنی، حماد بن عیسی، حریر بن عبدالله و حنان بن سدیر روایت دارد. (نک: خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۸، ص ۱۲۴)

۱۶. با توجه به اینکه تعبیر «حدثنی» از الفاظی است که برای سماع حدیث به کار می‌رود، ممکن است این روایت را حمیری از کتاب وی نقل نکرده و مستقیماً از او شنیده و در کتاب خود آورده باشد.
۱۷. با توجه به اینکه نجاشی و شیخ طوسی تنها اثر محمد بن علی بن عیسی را کتاب مسائل معرفی کرده‌اند و از طرفی در کلام ابن شهر آشوب، مسائل به قرب الاسناد عطف شده است، این احتمال وجود دارد که مراد ابن شهر آشوب از قرب الاسناد همان کتاب مسائل باشد؛ زیرا روایات موجود در کتب مسائل از نزدیک‌ترین راه نقل می‌شوند.
۱۸. علی بن ابراهیم بن هاشم، عن ابيه ابراهيم بن هاشم، عن ابي هذبة، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ
۱۹. این کتاب تألیف میر محمد اشرف حسینی، نواده دختری میرداماد است. وی را ادیب، شاعر، عالم و محدث توصیف کرده‌اند که در نزد علامه مجلسی شاگردی کرده است. تاریخ وفات ایشان، سال ۱۱۳۳ق است. (امین، بی تا، ج ۹، ص ۱۲۵، رقم ۲۵۲۹)
۲۰. وی در ردیف شاگردان محمد بن حسن صفار (م ۲۹۰ق) و احمد بن محمد بن خالد (م ۲۷۴ یا ۲۸۰ق) است. لذا حیات علمی خود را در دوران غیبت صغری سپری کرده است.
۲۱. ثلاثیات الکلبینی و قرب الاسناد تألیف امین ترمس العاملی با مقدمه آیت الله سید احمد مددی، در سال ۱۳۷۵ شمسی توسط انتشارات دار الحدیث به زینت طبع آراسته شده است.
۲۲. قرب الاسناد تألیف أبو العباس عبدالله بن جعفر حمیری، در سال ۱۴۱۳ قمری توسط مؤسسه آل البيت (ع) تحقیق و چاپ شده است. همچنین در سال ۱۴۱۷ق این کتاب با تصحیح آقای احمد صادقی اردستانی توسط مؤسسه کوشانپور در قم چاپ شده است.
۲۳. برای آگاهی بیشتر از شخصیت و احوال عبدالله بن جعفر حمیری نک: «بررسی شخصیت و احوال عبدالله بن جعفر حمیری» (بهرامی، ۱۳۹۲ش)؛ همچنین نک: رحمتی، ۱۳۹۳ش؛ پاکتچی، ۱۳۹۲ش.
۲۴. البته او در متن کتاب سرائر، کتاب قرب الاسناد را به عبدالله بن جعفر نسبت داده و می‌نویسد: «قال عبدالله بن جعفر الحمیری فی کتابه قرب الاسناد» (نک: ابن ادریس، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۷۰)
۲۵. برای مثال سید شفتی در کتاب مطالع الانوار به‌طور مکرر این کتاب را به محمد بن عبدالله نسبت داده است. (نک: حمیری، ۱۴۱۳ق، مقدمه محقق: ص ۱۲)
۲۶. برای نمونه از میان فقها سید محمد عاملی (م ۱۰۰۹) در مدارک الاحکام (۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۹۲)، شیخ بهایی (م ۱۰۳۱) در الحبل المتین (بی تا، ص ۱۰۳)، سبزواری (م ۱۰۹۱) در ذخیره المعاد (بی تا، ج ۱، ص ۱۵۴) و... کتاب را تألیف عبدالله بن جعفر دانسته‌اند. همچنین محدثانی چون شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴) در وسائل الشیعه، علامه مجلسی (م ۱۱۱۱) در بحار الانوار، محدث نوری (م ۱۳۲۰) در مستدرک الوسائل (۱۴۰۸ق) و... کتاب را به عبدالله بن جعفر نسبت داده‌اند.

۲۷. «محمد بن عبدالله و محمد بن یحیی جمیعا عن عبدالله بن جعفر الحمیری قال: اجتمعت أنا و

الشیخ أبو عمرو رحمه الله عند أحمد بن إسحاق...» (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۳۲۹)

۲۸. این مطلب را محقق ارجمند جناب آقای دکتر حسن انصاری در سایت کاتبان متذکر شده‌اند.

(ansari.kateban.com)

۲۹. وی متن این اجازه را بر حاشیه نسخه اجازه داده شده به این شرح نوشته است: «قد أطلقت لك يا

أبا عمرو سعيد بن عمرو أن تروی هذا الكتاب عنی عن أبي علی تمام هذا الكتاب و ما كان فيه عن بكر

الأزدی و سعدان بن مسلم فأروه عن أحمد بن إسحاق بن سعد عنهما و كتب محمد بن عبدالله بن

جعفر الحمیری بخطه فی صفر سنة أربع و ثلاثمائة.» (کتوری، ۱۴۰۹ق، ص ۴۱۱)

۳۰. در منابع رجالی و تراجم، به شرح حالی از او دست نیافتیم، جز آنکه افندی در *ریاض العلماء*، او

را فقیه معاصر شیخ مفید معرفی کرده است. (افندی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۱۸)

۳۱. ابن مهجنار متن اجازه ابو غالب را چنین گزارش کرده است: «حدثني عبدالله بن جعفر الحمیری

بهذا الكتاب و بجمع كتبه قراءة عليه و ما لم اقرائه منه فإنه دخل فی جملة ما اجازه لی، و قد أطلقت

لأبي الغنائم محمد بن علی بن الحسين بن مهجنار البزاز أدام عزه، و نفعه بالعلم.» (نک: آقابزرگ تهرانی،

۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۶۹)

۳۲. مراد از مؤلف در عبارت ابن طاووس، محمد بن عبدالله بن جعفر است که نگارنده اجازه بر نسخه

می‌باشد. از آنجا که ابن طاووس، مؤلف *قرب الاسناد* را محمد بن عبدالله می‌داند، از نگارنده اجازه به

مؤلف تعبیر کرده است.

۳۳. اعجاز حسین مدعی است نزد او نسخه‌ای از *قرب الاسناد* به خط ابن ادریس موجود می‌باشد که

در پایان آن متن اجازه‌های کتاب منعکس شده است. در قسمت پایانی *اجازه‌نامه* آمده است: «و كتب

محمد ابن إدريس و كان الفراغ منه نسخا سلخ رمضان سنة أربع و سبعين و خمسمائة حامدا لله و

مصليا علی خیرته من بریته محمد النبی و الأصفیاء من عترته.» (کتوری، ۱۴۰۹ق، ص ۴۱۱، رقم ۲۲۶۴)

۳۴. محقق محترم کتاب *قرب الاسناد* درباره نسخه کتابخانه آیت الله مرعشی و نسخه کتابخانه آیت الله

روضاتی به این مطلب اشاره کرده است. (نک: حمیری، ۱۴۱۳ق، مقدمه محقق، ص ۲۸) اعجاز حسین

در *کشف الحجب و الاستار* مدعی است که نسخه‌ای قدیمی از *قرب الاسناد* به خط ابن ادریس در

اختیار دارد که در پایان آن ابن ادریس تأکید دارد که آن را بر اساس نسخه‌ای به خط ابن مهجنار

نوشته است. (کتوری، ۱۴۰۹ق، ص ۴۱۱)

۳۵. تنها مصدر روایی که در منابع موجود این روایت را نقل کرده، *قرب الاسناد* حمیری (۱۴۱۳ق،

ص ۱۹۸، رقم ۷۵۴) است.

۳۶. نک: برقی، ۱۳۷۰ق، ج ۱، مقدمه ص ۱۰.

۳۷. چنان که درباره کتاب الغیبه حمیری می نویسد: « کتاب الغیبه للحمیری عنه جزء بخط الرزاز عنه.» (زراری، ۱۳۹۹ق، ص ۶۵)

۳۸. چنان که درباره کتاب نوادر ابن ابی عمیر می نویسد: «و هی ستة اجزاء رویتها عن عبدالله بن جعفر الحمیری عن ایوب بن نوح عن ابن ابی عمیر.» (همان، ص ۸۶)

۳۹. ابو غالب زراری از شماری از آثار حسین بن سعید نام می برد که آنها را حمیری تنها با واسطه احمد بن محمد بن عیسی در اختیار او گذاشته است. (نک: همان، ص ۴۵-۴۷). هر چند حمیری فقط با یک واسطه از مؤلف این کتابها را در اختیار داشته، به خاطر وجود حداقل دو واسطه بین حسین بن سعید و امام صادق علیه السلام از آنها بهره نگرفته است.

۴۰. نک: صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۶۶، ح ۲۸۹، ص ۸۴، ح ۵۱، ص ۳۶۳، ح ۴۴۸، ص ۳۷۱، ح ۴۶۶؛ همو، بی تا، ص ۴۶۰، ح ۳۳؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۶، ح ۱۶، ص ۲۶، ح ۹۳، ص ۱۱۳، ح ۸۹، ص ۱۱۴، ح ۹۲، همو، ۱۳۶۸ش، ص ۱۶۵ و ۱۸۶؛ همو، ۱۴۱۲ق، ص ۱۰۷.

۴۱. همو، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۷، ح ۱، ص ۲۶۱، ح ۳۸.

۴۲. با توجه به اینکه در اسناد کتاب قرب الاسناد، هارون بن مسلم از مسعدة بن صدقه نقل می کند و هر دو دارای تألیف هستند، تفکیک روایات مربوط به هر منبع دشوار است. لذا شمار روایات به صورت مجموعی بیان می شود.

۴۳. این روایات با سه سند نقل شده اند که در آنها بین حمیری و امام علیه السلام سه واسطه قرار گرفته است.

۴۴. نجاشی عمر او را بیش از ۹۰ سال بیان کرده است.

۴۵. نجاشی و شیخ طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام معرفی کرده اند. بنا بر گزارشی در تاریخ بغداد، حسین بن علوان در سال ۲۰۰ هجری قمری در شهر بغداد بر کرسی تحدیث نشسته و برای شاگردان خود حدیث نقل کرده است. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۶۲) بنابراین او دوران امام رضا علیه السلام را به طور کامل درک کرده است. از این رو می تواند روایات امام صادق علیه السلام را با یک واسطه بین خود و حمیری به او برساند که این مطلب موجب علو اسناد می شود.

منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۳ق.
۲. ابطحی، سید محمد علی، تهذیب المقال فی شرح رجال النجاشی، بی جا: بی نا، بی تا.
۳. ابن إدريس، محمد بن منصور الحلّی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.

۴. ابن بابویه، علی بن الحسین، الامامة والتبصرة، تحقیق مدرسة الامام المهدي (عجل الله فرجه)، قم: مدرسة الامام المهدي (عجل الله فرجه) ۱۴۰۴ق.
۵. ابن شاهین، عمر بن احمد، ناسخ الحديث و منسوخه، تحقیق کریمه بنت علی، بی جا: بی نا، بی تا.
۶. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل أئبیطالب، تحقیق لجنة من أساتذة النجف الأشرف، نجف اشرف: المكتبة الحیدریة، ۱۳۷۶ق.
۷. ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، منتقى الجمان فی الاحادیث الصحاح والحسان، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲ش.
۸. ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن، مقدمة ابن الصلاح، تحقیق أبو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضة، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
۹. ابن طاووس، علی بن موسی، جمال الأسبوع بکمال العمل المشروع، تحقیق جواد قیومی، مؤسسه الأفاق، ۱۳۷۱ش.
۱۲. _____، قیس من غیاث سلطان الوری، تحقیق مدرسة الامام المهدي (عجل الله فرجه)، قم: مدرسة الامام المهدي (عجل الله فرجه) بی تا.
۱۰. _____، رسالة الموسعة و المضائق، تحقیق سید محمد مهدی موسوی خراسان، قم: دلیل ما، ۱۴۲۹ق.
۱۱. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن، الأربعین البلدانیه، تحقیق محمد مطیع الحافظ، بیروت: دار الفکر المعاصر، بی تا.
۱۲. اردبیلی، احمد بن محمد، حدیقه الشیعه، قم: انتشارات انصاریان، ۱۳۸۳ش.
۱۳. _____، مجمع الفائده و البرهان، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
۱۴. أفندی، میرزا عبدالله، ریاض العلماء، تحقیق سید احمد حسینی، قم: مكتبة آیت الله المرعشی، ۱۴۰۱ق.
۱۵. امین، سید محسن، اعیان الشیعه، تحقیق حسن الامین، بیروت: دار التعارف، بی تا.
۱۶. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة، تحقیق محمدتقی ایروانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۱۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد، رجال برقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۱۸. _____، المحاسن، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ق.
۱۹. بهبهانی، وحید، الفوائد الرجالیة، بی جا: بی نا، بی تا.
۲۰. بهرامی، علیرضا، «بررسی شخصیت و احوال عبدالله بن جعفر حمیری»، حدیث حوزة، شماره سوم، ۱۳۹۲ش، ص ۳۹-۶۱.

۲۱. پاکتچی، احمد، «مدخل حمیری» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر سید محمد کاظم موسوی بجنوردی، ج ۲۱، ۱۳۹۲ ش.
۲۲. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله، *معرفة علوم الحديث*، تحقیق لجنة إحياء التراث العربی فی دار الآفاق الجديده، بیروت: دار الآفاق الحديث، ۱۴۰۰ ق.
۲۳. حر عاملی، محمد بن الحسن، *وسائل الشیعة*، تحقیق محمدرضا جلالی، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۴ ق.
۲۴. حلی، یحیی بن سعید، *الجامع للشرائع*، قم: مؤسسه سیدالشهدا، ۱۴۰۵ ق.
۲۵. حموی، یاقوت، *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵ م.
۲۶. حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الاسناد*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۳ ق.
۲۷. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. _____، *الكفاية فی علم الروایة*، تحقیق احمد عمر هاشم، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۵ ق.
۲۹. _____، *الرحلة فی طلب الحديث*، تحقیق نورالدین عتر، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۵ ق.
۳۰. خویی، ابو القاسم، *معجم رجال الحديث*، بی جا: بی نا، ۱۴۱۳ ق.
۳۱. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، *سیر أعلام النبلاء*، تحقیق نذیر حمدان، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۳ ق.
۳۲. رازی، ابن ابی حاتم، *الجرح والتعديل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۷۱ ق.
۳۳. رحمتی، محمد کاظم، «مدخل حمیری» در *دانشنامه جهان اسلام*، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ج ۱۴، ۱۳۹۳ ش.
۳۴. زراری، أبو غالب أحمد بن محمد، *رسالة فی آل أعین*، تحقیق سید محمد علی موحد ابطحی، بی جا: بی نا، ۱۳۹۹ ق.
۳۵. سبزواری، محمد باقر، *ذخيرة المعاد*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، بی تا.
۳۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الرعاية فی علم الدرایة*، تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ ق.
۳۷. شیخ بهایی، محمد بن الحسن، *زبدة الاصول*، تحقیق فارس حسون کریم، قم: مرصاد، ۱۴۲۳ ق.
۳۸. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، *الأمالی*، قم: مؤسسه البعثة، ۱۴۱۷ ق.
۳۹. _____، *التوحيد*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۴۰. _____، *ثواب الاعمال*، تحقیق السید محمد مهدی الخرسان، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۸ ش.

۴۱. _____ ، النصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
۴۲. _____ ، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تحقیق حسین الأعلمی، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۴ق.
۴۳. _____ ، فضائل الأشهر الثلاثة، تحقیق غلامرضا عرفانیان، بیروت: دار المحجة البيضاء، ۱۴۱۲ق.
۴۴. _____ ، کمال الدین وتمام النعمة، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۴ق.
۴۶. _____ ، تهذیب الأحكام، تحقیق السید حسن الموسوی الخراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ش.
۴۷. _____ ، رجال الطوسی، تحقیق جواد قیومی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۴۸. _____ ، الفهرست، تحقیق جواد قیومی، قم: مؤسسة نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ق.
۴۹. عاملی، امین ترمس، ثلاثیات کلینی، قم: دار الحدیث، ۱۴۱۷ق.
۳۸. عاملی، حسین بن عبدالصمد، وصول الأخبار إلى أصول الأخبار، تحقیق سید عبداللطیف کوه کمری، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۰۴۱ق.
۵۰. عاملی، السید محمد، مدارک الاحکام، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۰ق.
۵۱. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، قم: منشورات دار الرضی، بی تا.
۵۲. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۵۴. کنتوری، اعجاز حسین، کشف الحجب و الأستار عن الاسماء الکتب و الاسفار، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق.
۵۵. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفا، ۱۴۰۳ق.
۵۶. مجلسی، محمدتقی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم: مؤسسه فرهنگي اسلامي کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
۵۷. میرداماد، محمد باقر بن محمد، الرواشح السماویة، تحقیق غلامحسین قیصریه ها، نعمت الله الجلیلی، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
۵۸. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۵۹. نوری، حسین بن محمدتقی، خاتمة مستدرک الوسائل، تحقیق مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۶ق.

۱۸۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

۶۰. _____، مستدرک الوسائل، تحقیق مؤسسة آل البيت علیهم السلام، بیروت: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.

۶۱. ansari.kateban.com

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۵

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۸۷-۲۱۲

نقد و بررسی رایج‌ترین واژگان مستعمل برای روایات موضوعه

محمد شریفی*

فاطمه قربانی لاکتراشانی**

چکیده

ورود غیر صحیح روایات به دامنه احادیث موضوعه از جمله آفت‌هایی است که یکی از مهم‌ترین منابع دینی مسلمانان را مورد آسیب قرار داده و اعتبار آن را خدشه‌دار می‌سازد. از مسائلی که سبب می‌شود فراوانی روایات موضوعه به شکلی غیرواقعی، وسیع و پردامنه انگاشته گردد، عدم آگاهی و شناخت واژگان مستعمل در روایات جعلی، و میزان انطباق و قرابت آن با بحث وضع است. بررسی لغوی و معنایی تعاریف ارائه‌شده توسط بزرگان شیعه و اهل سنت چون شهید ثانی، میرداماد، ابوریه و... در تبیین روایات جعلی، مؤید این نکته است که بسیاری از روایاتی که در دایره جعل قرار گرفته‌اند، از تعاریف ارائه‌شده خارج بوده و دلالت بر ضعف حدیث دارند و نه جعل و وضع. در کتب روایی و نیز کتب موضوعه می‌توان نمونه‌های متعددی از روایات را یافت که فقط بر ضعف حدیث دلالت داشته ولی نگارنده کتاب، تصریح به جعل حدیث نموده و عامدانه یا ناآگاهانه، بر شمار روایات جعلی افزوده است. با توجه به وسعت مسئله در برخی کتب موضوعه، در این مقاله به بررسی رایج‌ترین کاربردهای ناصحیح واژگان برای این دسته از روایات خواهیم پرداخت. بدین منظور مهم‌ترین واژگانی که در حوزه ضعف حدیث مطرح می‌شود، در کتب مختلف روایی مورد بررسی قرار گرفت و مصادیقی از ادعای پژوهش ارائه شد. نتیجه این مقاله که به روش توصیفی تحلیلی صورت گرفته، چنین است که استفاده بجا و صحیح واژگان، دایره جعل را محدودتر کرده و بسیاری از روایات را از عنوان وضع خارج می‌کند.

کلیدواژه‌ها: روایات موضوعه، وضع، مکذوب، مختلق، مصنوع.

* دانشیار دانشگاه مازندران / m.sharifi@umz.ac.ir

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، نویسنده مسئول / f.qrb2017@gmail.com

۱. مقدمه

با توجه به نقش مؤثر و فعال روایات در صدور حکم شرعی و فهم مسائل مختلف دین، اهمیت اعتبارسنجی روایات آشکار می‌شود؛ لذا سامان‌دهی روایات موضوعه از محوری‌ترین بخش‌های علم حدیث است. شمول برخی روایات در زمره صحیح یا جعلی، می‌تواند جریان‌های کاملاً متفاوت را برای بخشی از دین رقم زند؛ چه بسا آثار و نتایج غفلت از این مسئله توانسته است منفذی برای رسوخ انحرافات فکری و فقهی در دین ایجاد کرده، یکپارچگی و وحدت دینی را به جریان‌ات متعدد اعتقادی و اصولی تبدیل کند. تلاش برای ارائه تعریفی صحیح از روایات موضوعه و ارزیابی و سنجش بر اساس معیارهای ارائه‌شده، به حساسیت مسئله پاسخ مناسبی خواهد داد. این در حالی است که گاه در کتب موضوعه، هرگونه ضعف در روایت، توهم جعل‌انگاری را برای نویسنده و مخاطب ایجاد و هرگونه تفحص و پیگیری در فهم حدیث را برای او متوقف می‌کند. برخی مستشرقان از جمله «شاخت» نیز از این مسئله به نفع اهداف خود استفاده کرده و بسیاری از روایات نبوی و فقهی را بی‌اعتبار و جعلی دانسته‌اند. ایشان با تشکیک در وثاقت تاریخی روایات، اعتباری برای صدور آن‌ها از جانب رسول الله ﷺ و صحابه قائل نبوده و آن را فقط منتسب به زمان صدور حدیث که از دیدگاه ایشان جاعل آن است، می‌دانند. (Schacht, 1950, p. 171-172)

تعریف حدیث موضوع در کتب روایی از حدیث متواتر نبوی سرچشمه می‌گیرد که می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكُذَّابَةُ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِسُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۲۱) استعمال واژه حدیث برای این دسته از نقل‌ها به صورت تسامحی بوده و با تعریف حدیث واقعی در تضاد و ناسازگاری است. با توجه به اینکه مبنای تعریف روایات موضوعه، بر اساس این حدیث صورت گرفته است و واژگانی که روایات موضوعه را تبیین می‌کنند از تنوع و تعدد بسیاری برخوردارند، این سؤال مطرح می‌شود که آیا تمام واژگان مستعمل در دایره روایات موضوعه قرار دارند؟ میزان قرابت و انطباق این واژگان با مفهوم وضع چیست؟ چه مصادیقی از ورود ناصحیح این دسته از روایات به روایات موضوعه در کتب حدیثی وجود دارد؟ این پژوهش به این پرسش پاسخ داده و استعمال رایج‌ترین واژگان در

حوزه روایات موضوعه را نقد و بررسی کرده است.

در پیشینه بررسی مقوله وضع در روایات، کتب و مقالات مختلفی تدوین پذیرفته است. این آثار یا به روش‌شناسی کتب موضوعه پرداخته‌اند و در آن روش مؤلف را در انتخاب روایات جعلی مورد نقد و بررسی قرار داده یا به مبانی شناختی حدیث موضوع و حکم شرعی این‌گونه از روایات توجه کرده‌اند. از جمله این مقالات و کتب می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

مقاله‌های «مبانی شناخت حدیث موضوع در الاسرار المرفوعة فی الاخبار الموضوعه» (عماری الهیاری، ۱۳۹۵ش)؛ «حکم شرعی وضع حدیث» (بستانی، ۱۳۸۵ش)؛ مقاله «بازپژوهشی اصطلاح حدیث موضوع با تأکید برتحلیل مفهومی و فرایندی حدیث من کذب» (زینی ملک‌آباد، ۱۳۹۵)؛ «دروغ‌پردازان در حوزه حدیث شیعه» (رضایی اصفهانی، ۱۳۷۶ش)؛ «دروغ‌پردازان در حوزه حدیث اهل سنت» (همو، ۱۳۷۷ش)؛ «سبک‌شناسی سیوطی در اللئالی المصنوعه» (بهرامی، ۱۳۹۰ش)؛ کتاب «وضع و نقد حدیث» (مسعودی، ۱۳۹۴ش) و ده‌ها آثار دیگر که در بخشی از آثار خود به روایات موضوعه پرداخته‌اند. در این آثار، تعاریف مشابهی از روایات موضوعه ارائه شده، اما بررسی همه واژگان مورد استفاده در روایات موضوعه و صحت ورود این واژگان به این دسته، مورد توجه و مذاقه مستقلی قرار نگرفته است. این پژوهش با استخراج مهم‌ترین واژگان و عبارات مستعمل در روایات موضوعه و بررسی انطباق و قرابت آنان با موضوع جعل و وضع، دایره این دسته از روایات را محدودتر می‌سازد. بدین منظور در ابتدای امر به تعریف دقیق و معناشناسی روایت «من کذب» پرداخته شده و واژگانی با مفهوم وضع و جعل در قرآن و در کتب لغت مورد بررسی قرار گرفته است. سپس رایج‌ترین واژگان و عبارات مستعمل در روایات ضعیف در کتب موضوعه مورد جستجو قرار گرفته و مصادیقی از آن، که در زمره روایات جعلی قرار گرفته است، ارائه می‌شود.

۲. مفهوم‌شناسی واژگان مستعمل در انتساب وضع

وضع در لغت ضد رفع (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۹۶) و به معنای بلندی و به معنای انداختن، پرتاب کردن و ساقط کردن (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۳، ص ۱۳۰)،

پایین آوردن (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۴۰۵) و فرو نهادن (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۲۹۹)، انتقال (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۹۷) و ایجاد و خلق (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۸۷۴) آمده و در حالت مصدری به مفهوم قرارداد و جعل است. (جر، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۲۱۸۷-۲۱۸۶) و واژه «موضوع» اسم مفعول وضع و به معنای ساختگی و دروغ آمده است. (مرعی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۷) نتیجه آنکه اصطلاح «حدیث موضوع» نیز بی ارتباط با مفهوم لغوی آن نیست؛ زیرا کلامی خارج از حقیقت بوده و به مانند قراردادهای انسانی، سخنی جعلی و ساختگی است و از جهت اعتباری در پایین ترین درجه قرار دارد.

در اصطلاح حدیثی، روایت موضوع، قول، فعل و تقریری است که به دروغ به پیامبر ﷺ و (نیز ائمه علیهم السلام در نزد شیعه) نسبت داده شده است. (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۰۹؛ قاسمی، بی تا، ص ۱۵۰؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۵۲؛ سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۳) و آنچه مورد تأکید می باشد، ساختگی بودن روایت است نه دروغ گو بودن راوی؛ چه اینکه گاهی دروغ گو راست می گوید. (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۹۹؛ سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ عسقلانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۸۳۸؛ فلاته، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۰۸) خواه این وضع و دروغ به عمد باشد (ابن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۴۱۶؛ بخاری، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳؛ صدوق، ۱۴۱۳ق [ب]، ج ۴، ص ۳۶۵) و خواه راوی در ساختن مضمون نقشی نداشته باشد. (مسعودی، ۱۳۹۴ش، ص ۷) و به تصریح فریقین حدیث موضوع یکی از بدترین و آسیب زنده ترین دسته روایات ضعیف است که به پیکره دین لطمه وارد می کند. (میرداماد، ۱۳۸۰ش، ص ۱۹۳؛ ابوریه، ۱۹۵۷م، ص ۳۲) و آن را از جمله کبائر برشمرده و بر حرمت مطلق آن رأی داده اند. (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۰۶؛ ابن عبدالصمد عاملی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۱۵) و وقوع جعل و وضع از طریق اقرار راوی و یا قرابین و شواهدی چون رکاکت لفظ و سخاوت معنی قابل تشخیص خواهد بود. (مهریزی، ۱۳۸۰ش، ج ۱۱، ص ۳۴۲)

۱-۲. تعاریف علمای حدیثی از روایت موضوعه

آنچه عالمان روایی از تعریف روایت موضوع در آثار خود ارائه می دهند، تقریباً مشابه بوده و برگرفته از این تعریف مشهور است: «الْحَدِيثُ الْمَوْضُوعُ، هُوَ الْمَكْذُوبُ»

الْمُخْتَلِقُ الْمَصْنُوعُ» (عاملی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۵۲؛ میرداماد، ۱۳۸۰ش، ص ۱۹۳) ابوریه نیز با مطرح کردن عمدی یا سهوی بودن وضع، این تعریف را این‌گونه ارائه کرده است: «وَالْحَدِيثُ الْمَوْضُوعُ هُوَ الْمُخْتَلِقُ الْمَصْنُوعُ الْمَنْسُوبُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ زَوْراً وَبُهْتَاناً سِوَاءَ كَانَ ذَلِكَ عَمداً أَمْ خَطأً.» (ابوریه، ۱۹۵۷م، ص ۹۲)

واژه «مکذوب» در تعریف مشهور با عبارت «زوراً و بُهْتَاناً» جایگزین شده است. ضمن اینکه در این تعریف، حدیث موضوعه فقط به روایات منسوب به پیامبر ﷺ دانسته شده و عمدی یا سهوی بودن آن، روایت را از موضوعه بودن خارج نمی‌کند. سایر حدیث‌پژوهان اهل سنت نیز با ارائه تعریفی مشابه، این‌گونه روایات را خودساخته و دروغی بر پیامبر ﷺ می‌دانند. (عسقلانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۸۳۸؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۷) نتیجه آنکه حدیث موضوع، حدیثی است که به دروغ به معصوم ﷺ نسبت داده شده؛ خواه راوی در ساخت مضمون نقشی داشته است یا خیر.

۲-۲. واژگان مطرح در مفاهیم جعل و وضع در قرآن

برای درک بهتر حدیث موضوع می‌توان به بررسی واژه «وضع» در قرآن با همین مفهوم اصطلاحی پرداخت. این واژه در قرآن در معانی متعدد لغوی خود که به آن اشاره شد، به کار رفته است. اما هر جا که با عبارت «يَحْرُفُونَ الْكَلِمَ» هم‌نشین شده است، به وضع و تحریف کلامی از پروردگار اشاره دارد. برای نمونه می‌فرماید: «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يَحْرُفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (نساء: ۶۴) یا «وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمِ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُواكَ يَحْرُفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ» (مائده: ۴۱)؛ خواه این تحریف کلمات از موارد قرارداد پروردگار بوده یا از مصادیق کلی یا خارجی آن باشد. (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۸۷۵) در این آیه در شرح صفات یهود آمده است که سخنان خدا را تحریف می‌کنند (خواه تحریف لفظی یا تحریف معنوی) و هر حکمی را برخلاف منافع و هوس‌های خود تشخیص دهند، آن را توجیه و تفسیر یا به کلی رد می‌کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۴، ص ۳۵۸)

این‌گونه اظهار شده است که سه واژه مکذوب و مختلق و مصنوع با مفهومی مشابه و به صورت ذوقی و تأکیدی در کنار یکدیگر مطرح شده است. در کتاب فتح المغیث آمده است: «به نظر می‌رسد به کار بردن هر سه این کلمات برای تأکید است و الا یکی

از آن‌ها برای دلالت بر این نوع حدیث کافی است.) (سخاوی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۹۴) اگرچه منبای معنایی این سه واژه بر دروغ و خلاف واقعیت دلالت دارد، بدون شک هریک از این واژگان به تنهایی ابعادی از روایت موضوعه را آشکار می‌کند. اول اینکه از هر سه واژه به صورت جداگانه در انتساب روایتی به جعل مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ ثانیاً واژه کذب بر دروغ بودن روایت دلالت داشته و واژه مختلق و مصنوع بر ساختگی بودن آن تأکید دارد؛ حال چه این روایت مصنوع بوده و از روایتی دیگر برگرفته و تغییر و تحریف یافته باشد یا اینکه روایتی مختلق بوده و بدون هرگونه زمینه قبلی، خلق و ساخته شده باشد. در کتاب *تقریب المعارف آمده است*: «اینکه کلامی به مخلوق بودن وصف می‌گردد، در حقیقت مفید کذب بودن آن است. لذا می‌گویند که این کلام مخلوق و مختلق و مفتعل، کلامی مکذوب است و اطلاق خلق بر کلام مفید کذب می‌باشد.» (ابوالصلاح الحلبي، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۸) همچنین مکذوب مختلق مصنوع به معنی آن است که این روایت توسط واضع آن خلق و وضع شده است و هر حدیث فرد دروغ‌گویی دروغ نبوده و چه بسا دروغ‌گو، گاهی سخن به صدق نیز بگوید. (هاشمی خوبی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۴، ص ۳۵)

«کذب» به مطلق دروغ و مخالف صدق (عسکری، ۱۴۰۰ق، ج ۵، ص ۱۶۷؛ قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۶، ص ۹۷)، مخالف واقعیت (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۰، ص ۳۵) در فعل و در عمل گویند. (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۱۵۶) لذا دخالت گوینده در آن ملاک نبوده (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۲۸) و می‌تواند به بیدلون و یحرفون نیز معنا شود. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۴) در قرآن آمده است: «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ» (زمر: ۳۲) ضمن اینکه در روایتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز آمده است که «إِنَّ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقًّا وَبَاطِلًا وَصِدْقًا وَكُذْبًا وَنَاسِيحًا وَمَنْسُوحًا..... وَقَدْ كُذِبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَ كَذِبًا عَنِّي وَكَانَ كُذْبًا عَنِّي وَكَانَ كُذْبًا عَنِّي وَكَانَ كُذْبًا عَنِّي» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۲) در این عبارات نیز از واژه «کذب» در مفهوم جعل و وضع استفاده شده است.

واژه اختلاق به معنی کذب و افتراست. (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۱۵۷؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۲۱؛ قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۲۹۳) پس هرگونه خلقی

که کذب باشد، مختلق نامند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۴) خلق، اختلاق، فری، افترا در ترادف یکدیگرند. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۷۲۸) و فرق اختلاق و خلق آن است که خلق می‌تواند دروغ یا صدق باشد اما اختلاق اسم خاص برای کذب بوده و به مفهوم جعل و خلق دروغ است. پس اختلاق چیزی جز دروغ نیست. (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۳۰) هر جا که خلق در وصف کلام به کار رود مانند «ما سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمَلَكَةِ الْأَخْرَجَةِ إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ» (ص: ۷) معنای کذب می‌دهد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۶)

مصنوع از ریشه «صنع» است و صنع به معنای جودت عمل است. در هر صناعی فعلی است ولی در هر فعلی صنع نیست. (همان، ص ۴۹۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۰۴) مصنوع به مفهوم امری مختلق، ساختگی و دروغین آمده است. (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۳۱۷) واژه «مصنوع» که مستعمل در روایات موضوعه است، در اشتقاقات مختلف در قرآن استفاده شده و در همگی به مفهوم ساختن چیزی و انجام عملی از خیر و شر اشاره شده است. برای نمونه می‌توان به آیات «صُنِعَ اللَّهُ الْغَدَىٰ أَتَقْنَنَ كُلَّ شَيْءٍ» (نمل: ۸۸)، «وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ» (عنکبوت: ۴۵) و «إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» (نور: ۳۰) اشاره کرد که به ساخته شدن عملی از جانب فرد یا افرادی اشاره دارد. (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۳۶۰) با توجه به اینکه در آیات متعدد، به آگاهی خداوند از اعمال انسان‌ها اشاره می‌کند، بدون شک اشاره به اعمالی دارد که تحت اختیار انسان ساخته می‌شود و انسان در خیر و شر بودن آن دخالت دارد. با این تعریف این واژه به روایات مصنوع که ساخته فرد بوده و در آن دخل و تصرف داشته است، قرابت دارد.

در قرآن، واژگان مختلفی ارائه‌دهنده مفهوم کذب هستند؛ برای نمونه واژگان جعل و خرق در آیه «وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام: ۱۰۰) نیز شامل معنای وضع آمده است.

واژه «خرق» در لغت عرب به معنای شکاف (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۷۳، فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۴۹)، متضاد خلق و قطع چیزی بر سبیل فساد گویند (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۲۷۹)؛ به مفهوم دروغ ساختن و افترا نیز آمده است. (عسکری،

۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۷۲؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۱۵۳؛ قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۲۳۸) «جعل» نیز به مفهوم خرق و ساختن، معنا شده است. (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱۹۶) در فارسی از واژه جعل بیشتر در معرفی حدیث موضوع استفاده می شود. ضمن اینکه واژه مختلق و مخلوق و مدسوس نیز در فارسی به ندرت کاربرد دارد. رجالیون و حدیث‌شناسان عرب از واژه موضوع و مختلق استفاده می کنند؛ بدین معنا که حدیث ساخته و خلق شده راوی است. (مسعودی، ۱۳۹۴ش، ص ۸)

واژه «مدسوس» که در معرفی روایات موضوعه در کتب حدیثی آمده (خطیب بغدادی، ۱۳۹۵ق، ص ۵۲؛ بغدادی، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۶) در کلام الهی نیز مورد استفاده قرار گرفته است. خداوند در قرآن می فرماید: «وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا» (شمس: ۱۰) کلمه «دسی» در این آیه از ماده «دس» بوده و یکی از دو سین آن قلب به یاء شده و این ماده به معنای آن است که چیزی را پنهانی داخل در چیز دیگر نموده و مراد از این کلمه این است که انسان نفس خود را به غیر آن جهت که طبع نفس، مقتضی آن است سوق دهد و آن را به غیر آن تربیتی که مایه کمال نفس است، تربیت و نمو دهد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ص ۵۰۱) تعریف ارائه شده در *المیزان* در پنهانی وارد کردن چیزی و یا حقیقتی در دیگری با تعریف روایت جعلی قرابت دارد. در کتب لغت نیز دس به معنای پنهان کردن (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۴۳؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۷۰) داخل نمودن چیزی در دیگری (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۳۱۴) با قهر و قوت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۸۲) آمده و این نشان دهنده آن است که حکم دس در روایت به معنای تزویر و وضعی است که در آن وارد شده و این واژه مربوط به روایات موضوعه است نه روایات ضعیفی که به سند آن اشکالی وارد شده و یا شواهدی برای حجیت آن ارائه نشده است. حال آنکه روایات مدسوس ممکن است به جهت سندی زیبا تزیین شده باشند. (سند، ۱۴۲۹ق، ص ۴۱)

واژه دیگری که در قرآن مورد استفاده قرار می گیرد، از ماده «فری» است که در لغت به معنی قطع و شکافتن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۰۹)؛ خواه به جهت افساد و خواه برای اصلاح. (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۹، ص ۷۵؛ قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۵، ص ۱۷۱) اما راغب معتقد است «فری» به جهت اصلاح و «افراء» به جهت افساد است.

(راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۶۳۴) مانند آنکه آیه می‌فرماید: «لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيًّا» (مریم: ۲۷) همچنین به معنای کذب بزرگ و بهتانی بسیار عظیم است که باعث تعجب شود (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۳۲۹) مانند افترای بر پروردگار در آیه «فَمَنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (آل عمران: ۹۴) اشاره به دروغ‌بستنی عامدانه دارد که با وجود علم به کذب آن صورت گیرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۳، ص ۵۳۹) و نیز آیه «قَالَ لَهُمْ مُوسَىٰ وَيَلِكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيَسْحَاحِكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنْ افْتَرَىٰ» (طه: ۶۱) و آیات مشابه که در همگی نوعی کذب عمدی مطرح می‌شود. این واژه با مفهوم روایات موضوعه قرابت بسیاری دارد.

از دیگر واژگانی که در قرآن به مفهوم خبری دروغین و ساختگی آمده است، می‌توان به واژه «زور» اشاره کرد. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّا هَذَا إِلَّا آفِكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا» (فرقان: ۴) ضمن اینکه هم‌نشینی واژه «افک» در معنای دروغ (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۹۰) و هر پدیده و عمل خارج شده از حق و حقیقت (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۷۹) با واژه «زور» نشان از دروغ بودن و ساختگی بودن ادعایی دارد که این مفهوم در روایات موضوعه مورد استفاده قرار می‌گیرد. «زور» در لغت به معنای بهتان و باطل (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۳۱۹) و به مفهوم خروج از عدالت و قصدی است که به انحراف میل دارد. از این رو به دروغ زور گویند؛ زیرا از جهت خود که راستی است، منحرف شده (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۴، ص ۳۶۴؛ قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۱۸۹)، کذب، باطل و بهتان (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۳۱۹) آمده است و نیز آیه «إِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوءٌ غَفُورٌ» (مجادله: ۲) منکر امری ناشناخته (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۷، ص ۱۰۹) است که عقل سلیم آن را قبیح و ناپسند دانسته یا درباره آن توقف کرده و شرع نیز به قبیح آن حکم می‌کند. (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۸۲۳) هم‌نشینی واژه «منکر» با واژه «زور» در این آیه نیز با عبارت مستعمل در روایات موضوعه با عنوان «حدیث مزور» قرابت دارد.

ضمن اینکه واژه منکر با عباراتی چون «باطل منکر، منکر جداً» در روایات موضوعه آمده است (مناوی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۷۰۱؛ ابن جوزی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۳۵، رومی،

۴۰۷ (ق، ج ۲، ص ۷۳۲) و صحت استعمال آن در همین پژوهش بررسی خواهد شد. نتیجه آنکه به نظر می‌رسد استعمال واژگان فوق در توصیف روایات موضوعه برگرفته از مفاهیم قرآنی بوده و با آن قرابت داشته است. آنچه در ادامه بررسی می‌شود، سایر عبارات و اصطلاحاتی است که با مفهوم روایت موضوعه خلط شده و از جمله روایات ضعیف به روایات جعلی داخل گردیده است.

۳. عناوین مستعمل و مشترک در ضعف و جعل

عناوینی چون «خبر موضوع، جعلی، مختلق، مکذوب، احادیث ساختگی، مصنوع، مزور» در روایات موضوعه مورد استفاده قرار می‌گیرد که با توجه به معنای لغوی و نیز مفهوم قرآنی آن استفاده‌ای بجا و شایسته است. سایر عبارات و کلمات مستعمل در کتب حدیثی در انتساب به وضع و جعل می‌توان به مواردی چون «باطل» منکر، منکر» جدا، لا أصل له، لیس بثابت، لا أعرفه، لم أقف علیه» اشاره کرد که این استعمال خود جای نقد و بررسی دارد.

۳-۱. عبارات لا أصل له، لیس بثابت، لا أعرفه، لم أقف علیه

عباراتی چون «لا أصل له، لیس بثابت، لا أعرفه، لم أقف علیه» با دلالت کمتر و دورتری برای اشاره به جعلی بودن حدیث به کار می‌روند که اگر در کلام بزرگان استفاده شود، نیازمند اعتنا و پیگیری است. (مسعودی، ۱۳۹۴ ش، ص ۹) برای نمونه علامه طباطبایی درباره المقاصد الحسنة فی الاحادیث المشتهرة علی الالسنه از شمس‌الدین محمد بن عبدالرحمن سخاوی (۹۰۲ ق) که ۱۳۵۶ حدیث از احادیث متداول بر سر زبان‌ها را داراست می‌فرماید: «مؤلف در بیان حال احادیث، گاه می‌گوید: "لا اصل له"؛ یعنی این حدیث را سندی نیست و در هیچ یک از مجموعه‌های حدیثی، این روایت به چشم نمی‌خورد و گاهی می‌گوید: "لا أعرفه"؛ یعنی من برای این حدیث به سندی دست نیافته‌ام.» (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۴، ص ۱) با توجه به این تعاریف، صحیح است که در نهایت حکم به ضعف حدیث صحت داده شود و نه موضوع و جعلی بودن آن. حال آنکه برخی بزرگان از این عبارات در موضوع قرار دادن روایت یا کتاب روایی استفاده می‌کردند.

برای نمونه در منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال در موضوع دانستن کتاب

منسوب به «علی ابن فضال» از عبارت «لااصل له» استفاده شده است: «و رأیت جماعة من شیوخوا یذکرون أنّ الکتاب المنسوب إلى علی بن الحسن بن فضال المعروف بأصفیاء أميرالمؤمنین علیه السلام، و یقولون: إنّه موضوع علیه لا أصل له» (شریعتمدار استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۳۶۹) و در روایات دیگری در زمرة روایات ضعیف آورده شده است. در کتاب *الدرجات الرفیعة فی طبقات الشیعة* ضعیف بودن روایت به جهت مجهول بودن یک راوی و ضعف سند از این عبارت استفاده شده است: «الحديث مروى عن شیخ من اهل الیمامة یذکر عن معلى بن هلال عن الشعبي و هذا السند ضعیف جدا لا اصل له تارة بجهالة الشیخ الیمانی و تارة بما یعرف من حال الشعبي من طرق المخالف» (مدنی، ۱۹۸۳م، ج ۱، ص ۱۰۲) همچنین در رجال اهل سنت، گاهی از این عبارت برای روایات موضوع مورد استفاده شده است؛ مانند روایت «لکن شمس‌الدین السخاوی قال فی (المقاصد الحسنة) ما نصه: حدیث رد الشمس علی علی، قال أحمد لا أصل له، و تبعه ابن الجوزی فأورده فی الموضوعات» (کاظمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۴) و گاهی نیز در ضعف سند از این عبارت در کتب اهل سنت استفاده شده است. برای نمونه در بیان منفرد بودن روایت در *الافصاح عن أحوال رواة الصحاح* آمده است: «قال ابن حبان: ینفرد عن أبیه بما لا أصل له، فریما رفع المراسیل و أسند الموقوف» (مظفر، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۳۴۷) همچنین در برخی کتب استفاده نابجا در معنای وضع روایت از این عبارت مشهود است. (ناصرالدین البانی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۳۷۹؛ عجلونی الجراحی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۸۷ و ۳۴۷)

عبارت «لااعرفه» در ذم و جرح راوی مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ مانند اینکه در کتاب *الغضائری* درباره حسین بن مسکان آمده است: «لا أعرفه إلا أن جعفر بن محمد بن مالک روی عنه أحادیث فاسدة و ما عند أصحابنا من هذا الرجل علم» (حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۱۷) و یا در کتاب *منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال* در غریب بودن روایت آمده است: «هذا حدیث غریب لا أعرفه إلا عن الحسین بن علی بن زکریا البصری بهذا الاسناد» (شریعتمدار استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۶۰) در سایر منابع (مناوی، بی تا، ج ۵، ص ۴۳۷) نیز استفاده نابجا در معنای جعل دیده می‌شود.

در کتاب *منتهی المقال فی أحوال الرجال* در استفاده از عبارت «لم اقف علیه»

این گونه استنباط می شود که برای رجالی مورد نظر ادله کافی فراهم نشده و سندی در ارائه حکم در اختیار نداشته و حال آنکه ممکن است این سند به رؤیت رجالی دیگر رسیده باشد: «أقول: لم أقف عليه في نسخة من الاختيار و لا في طس، فلعله في الكشّي الأصل.» (حائری، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۱۷۸) این در حالی است که عبارت «لم أقف عليه» در برخی منابع مانند برای اشاره به جعل مورد استفاده قرار گرفته است. (نک: مناوی، بی تا، ج ۲، ص ۷۷۲؛ عجلونی الجراحی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۴۵)

با وجود آنکه واژه «ثبت» که برای مدح قوی یک راوی به کار می رود (مدیر شانه چی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۴۲) در کتب اهل سنت از «لیس بثابت» در جهت رد و منکر بودن روایت مورد استعمال است؛ برای نمونه در کتاب *الافصاح عن أحوال رواة الصحاح* آمده است: «ثم قال: هذا حديث منكر، و ليس بثابت.» (مظفر، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۲۲۹) روایت منکر را با عبارت «لیس بثابت» هم نشین کرده است.

نتیجه آنکه عبارات فوق که برای مفهوم وضع در نظر گرفته شده اند اگرچه در مفهوم با دلالت دورتری نسبت به واژگان جعل و وضع بر کذب و مختلق بودن روایت اشاره دارد، با عبارات مستعمل در روایات ضعیف به نحوی هم نشین شده است که ذهن مخاطب را به جای تضعیف به سوی جعل منحرف می سازد.

سایر واژگان مستعمل در روایات ضعیف که با مسامحه و سهل انگاری در حوزه روایات موضوعه مورد استفاده قرار گرفته و دایره روایات موضوعه را به شکلی غیر حقیقی گسترده کرده است، شامل موارد زیر می باشد:

۲-۳. روایت منکر

اصطلاح منکر به روایتی گفته می شود که راوی آن ضعیف و محتوای آن نیز با مشهور مخالف باشد. (جدیدی نژاد، ۱۳۸۰ش، ص ۱۷۵) عالمان شیعه منکر را این گونه تعریف کرده اند: «ما رواه غیر الثّقة مخالفاً لما رواه جماعة و لم یکن له ألبا إسناده واحد.» (ابن عبدالصمد عاملی، ۱۴۲۲ق، ج ۴۱۰؛ میرداماد، ۱۳۸۰ش، ص ۲۴۲؛ مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۵۷) از دیدگاه حدیث پژوهان، حدیث منکر مخالف داشته و متفرد است، راوی آن موثق نبوده و روایت مخالف آن تعدد نقل دارد. (نفیسی، ۱۳۹۲ش، ص ۲۶۸)

با توجه به این تعاریف، در نگاه فریقین حدیث منکر از اقسام حدیث ضعیف

است. (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۵۲؛ صالح، ۱۹۹۱م، ص ۲۰۳؛ طحان، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۲) ضمن اینکه اهل سنت نیز در تعریف روایت منکر از عبارت «ما رواه الضعیفُ مخالفاً لِمَا رواه الثقة» (طحان، ۱۴۰۴ق، ص ۹۶؛ عسقلانی، بی‌تا، ص ۳۳۷-۳۳۸؛ عتر، ۱۴۱۲ق، ص ۴۳۰) استفاده می‌کنند. تنها تفاوت تعریف شیعه و اهل سنت در آن است که در تعریف اهل سنت، از ویژگی‌های روایت منکر آن است که راوی حدیثی که با آن مخالف است، ثقه بوده (صالح، ۱۹۹۱م، ص ۲۰۴) و بحث تعدد نقل مد نظر شیعه در آن موضوعیتی ندارد.

با وجود این تعاریف به حکم قطعی نمی‌توان این دسته از روایات را موضوع دانست. اما گاهی دیده می‌شود که محدثان با عباراتی چون «باطل منکر» و «منکر جداً» برای اشاره به موضوع بودن حدیث استفاده می‌کنند. (مناوی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۷۰۱؛ ابن جوزی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۳۵؛ قزوینی، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۱۴۵۴؛ هندی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۲، ص ۳۱۰) برای نمونه در کتاب *اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر* نظر نسایی را در روایت «الدین هو العقل و من لا دین له لا عقل له» آن را حدیثی موضوع دانسته و قید نموده است که آن حدیثی «باطل منکر» است. (رومی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۷۳۲)

نتیجه آنکه واژه منکر که به صراحت فریقین از واژگان مستعمل در روایات ضعیف و نشانه‌های برخی روایت دال بر ضعف روایت است، راوی با هم‌نشین کردن آن با مقوله وضع و یا تصریح به جعل آن را در دایره روایات موضوعه قرار می‌دهد.

۳-۳. روایت محرف

کلام تحریف‌شده سخنی است که در آن تغییری ایجاد شده باشد. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۴۱؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۳۵) و حدیث «محرف» به روایتی گویند که راوی عامدانه و آگاهانه متن روایت را تغییر دهد یا از آن کم کند. این تغییر را تحریف و آن کلام را محرف خوانند. (مدیر شانه‌چی، ۱۳۸۲ش، ص ۶۵) حدیث «محرف» در اصطلاح حدیثی این‌گونه تعریف می‌شود: «هو ما غیر سنده أو متنه بغیره، و لو بما لایناسبه لاثبات مطلب فاسد.» (شریعت‌مدار، ۱۳۷۸ش، ص ۴۵۶؛ جدیدی‌نژاد، ۱۳۸۲ش، ص ۱۴۹) گاهی نیز محرف و مصحف را یکی دانسته و بعضی تصحیف را اعم از تحریف و برخی بالعکس می‌دانند. برخی نیز تصحیف را فقط

مختص به تغییر لفظ، در نقطه گذاری یا شکل کلمه نامیده‌اند. (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۳۵) برای نمونه در روایت «إِذَا رَأَيْتُمْ مُعَاوِيَةَ يَخْطُبُ عَلَيَّ مِنْبَرِي فَأَقْتُلُوهُ» (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۶) واژه «فَأَقْتُلُوهُ» به «فَأَقْبَلُوهُ» تحریف یافته است و محدثان به جعل و تحریف این روایت اشاره کرده‌اند. (امینی، ۱۳۸۷ق، ج ۱۰، ص ۱۴۶) برخی نیز آن را از فضایل معاویه برشمرده‌اند. (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۹، ص ۱۵۸؛ بغدادی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۵) حال آنکه وجود روایات نبوی چون «إِذَا رَأَيْتُمْ مُعَاوِيَةَ بَنَ أَبِي سُفْيَانَ يَخْطُبُ عَلَيَّ مِنْبَرِي فَاصْرُبُوا عُنُقَهُ» (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۶) و «إِنَّ مُعَاوِيَةَ فِي تَابُوتٍ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ فَرَعَوْنُ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى مَا كَانَ أَحَدٌ أَسْفَلَ مِنْ مُعَاوِيَةَ» (همان، ص ۲۱۷) این تحریف واژه را به خوبی آشکار می‌کند.

نمونه دیگر در کتاب *الملل والنحل* در بیان اوصاف سبائیه که از طرفداران عبدالله سباء بوده‌اند، به روایاتی اشاره می‌شود که جعلی بوده و بر الوهیت امام علی علیه السلام دلالت دارد: «ایشان (سبائیه) پندارند که علی زنده است و هرگز نمرده و در او جزئی از اله است که اجازه نمی‌دهد مرگ بر او استیلا یابد. در سحاب (ابر) می‌آید، رعد صدایش و برق، خنده‌اش می‌باشد.» (شهرستانی، بی تا، ص ۱۷۴) حال آنکه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عمامه‌ای به امام علی علیه السلام بخشیده بود و وقتی امام با آن عمامه از راه می‌رسید، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرمود: علی در سحاب آمد. (حلبی، ۱۴۰۰ق، ص ۴۵۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۲۳)

همچنین کم نمودن از متن روایت نیز نوعی از محرف بوده و سبب شده تا برخی روایات با قواعد حدیثی مطابقت خود را از دست داده و در زمره روایات جعلی قرار گیرند. حدیث نزول فرشته از جمله روایات موضوعه‌ای است که با تحریف، جعل شده است. دکتر مسعودی درباره این روایت می‌گوید: «جاعلان حدیث از مشبهه بوده‌اند و انگیزه آنان تقویت عقیده نادرست خود درباره شباغت خداوند و مخلوقات و اثبات صفت حرکت و انتقال برای باری تعالی بوده است.» (مسعودی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۵۸) در کتاب کافی در فضیلت شب جمعه به روایتی نزدیک به این مضمون اشاره شده است: «إِنَّ لِلْجُمُعَةِ حَقًّا وَ حُرْمَةً فَيَاكُ أَنْ تُضَيَعَ أَوْ تُقَصَّرَ فِي شَيْءٍ مِنْ عِبَادَةِ اللَّهِ... فَإِنَّ رَبَّكَ يَنْزِلُ فِي أَوَّلِ لَيْلَةِ الْجُمُعَةِ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا فَيُضَاعَفُ فِيهِ الْحَسَنَاتُ وَيَمْحُورُ»

فِيهِ السَّيِّئَاتِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۱۴) اگرچه کلینی در شرح خود سعی کرده است تا نزول پروردگار را به نزول حکمت او و تنزیل فضای پروردگار معنا کند و در ادامه می‌فرماید که شاید مفعول این عبارت که همان نزول ملکی باشد، حذف گردیده است و در اثبات سخن خود به این روایت از امام رضا علیه السلام اشاره کرده است که «قُلْتُ لِلرُّصَّاعِ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي يَرُويهِ النَّاسُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّهُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَنْزِلُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ جُمُعَةً إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَقَالَ ع لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَرِّفِينَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَاللَّهُ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص ذَلِكَ إِنَّمَا قَالَ ع إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَنْزِلُ مَلَكًا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ فِي الثَّلَاثِ الْأَخِيرِ» (صدوق، ۱۴۱۳ق [الف]، ج ۱، ص ۴۲۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۱۴) تصریح امام علیه السلام بر عبارت «محرّفین الکلم» حاکی از وجود روایت جعلی تحریف‌شده‌ای از اصل حدیث است که با روشنگری ایشان تبیین می‌گردد.

بنابراین در مجموع اگر شخص، بر متن حدیث چیزی بیفزاید، این نیز نوعی تحریف محسوب شده و در صورتی که اصل حدیث محرف، مشخص و واضح باشد، می‌توان به آن استناد نمود و تحریف آن باعث سقوط روایت نمی‌شود. با وجود این برخی روایات محرف در زمره روایات موضوعه قرار گرفته‌اند که توجه به اصل روایت، آن را از حالت جعل خارج می‌کند. مرز میان وضع و تحریف بسیار نزدیک بوده و جاعلان در استفاده از تحریف در جعل روایت بهره بسیار برده‌اند.

۳-۴. روایات غلو

غلو در لغت به معنای تجاوز از حدّ و بالا آمدن و زیاد شدن است. (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۲۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۷، ص ۲۶۳؛ قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۵، ص ۱۲۰؛ راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۶۱۳) و در اصطلاح حدیثی به کسانی گویند که در دین غلو می‌کنند. (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۳۱۹) غالیان به افرادی گویند که در وصف ائمه علیهم السلام از اندازه فراتر رفته و برای ایشان از مقام خداوندگاری نیز تجاوز کرده و صفات الهی را برای ایشان برشمردند. (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۳) ایشان در عقاید از مرز عقلانیت و اعتقاد توحیدی تجاوز کرده و برای امامان مقام الوهیت و حلول روح خداوند در وجود ایشان قائل‌اند. (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ص ۹۸) شیخ مفید درباره

غالیان می‌فرماید: «آن‌ها کسانی هستند که به اسلام تظاهر می‌کردند و به امیرالمؤمنین و ائمه از حد اعتدال خارج می‌شدند. در علامت غلو عقیده، نفی حادث بودن ائمه و حکم به الوهیت آن‌ها کفایت می‌کند.» (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۱) ایشان به بهانه محبت ائمه و با خزیدن در صف شیعیان و امانت گرفتن نوشته‌های حدیثی ایشان، احادیثی را به مطابق هوای خود در لابه‌لای آن گنجانده و بدین شکل سبب بی‌اعتمادی به برخی نوشته‌های حدیثی شدند. (نک: مسعودی، ۱۳۹۴ش، ص ۲۱) حال آنکه اهل بیت علیهم‌السلام از غالیان بیزاری جسته (نک: صدوق، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۷) و با عرضه روایات حاوی غلو بر ائمه، با جدلی اقناعی آن‌ها را رد نموده و پاسخ داده‌اند. (همان، ج ۱، ص ۹۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۷۶)

با وجود روایات غلو در احادیث فریقین، این نکته را باید در نظر داشت که با توجه به کینه و بغض برخی فریق نسبت به شیعه، بسیاری از روایات تنها به دلیل انتساب به شیعه جزء روایات غلو قرار گرفته و در زمره روایات موضوعه محسوب شده‌اند. برای نمونه، ابن جوزی افرادی مثل عباد بن یعقوب، سلمه بن فضل و موسی بن قیس را با اتهام به غلو، کذاب معرفی کرده است. این در حالی است که سخنان دیگران بر توثیق ایشان دلالت دارد و این افراد با کسانی چون سدیف مکی و جعفر ابن احمد بن علی بن بیان که همه آن‌ها را به نقل روایات کذب معرفی می‌کنند، یکی دانسته شده است. (مرضیه حسینی کاشانی، ۱۳۸۶ش، ۱۸۷) ضمن اینکه اگرچه افراط در فضایل معصومین علیهم‌السلام از ویژگی‌های غالیان محسوب می‌شود، از علامت‌های غلو به حساب نمی‌آید. به بیان دیگر، هر جا افراطی در فضایل مشاهده شد، نمی‌توان گفت که غلو شده و آن را در روایات جعلی قرار داد؛ زیرا ممکن است کرامات اهل بیت علیهم‌السلام مانند احادیث خلقت معصومان علیهم‌السلام قبل از خلقت عالم، زنده شدن میت توسط معصوم علیهم‌السلام، گفت‌وگوی خورشید با امام علی علیه‌السلام و... نیز جزء روایات غلو محسوب شود. (نک: عزتی فردویی و اسمی قیه‌باشی، ۱۳۹۶ش، ص ۱۲۳) محمدتقی مجلسی در تعریف غلو می‌فرماید: «اما آن چیزی که از آن به عنوان غلو یاد می‌شود، آن است که گفته شود ائمه علیهم‌السلام آسمان‌ها و زمین را خلق کرده‌اند، زنده می‌کنند و می‌میرانند و امر عالم به دست آن‌هاست.» (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۲۱۳) حال آنکه زنده کردن مردگان به

اذن پروردگار توسط اولیای الهی چون حضرت عیسی علیه السلام امری غیرممکن و غلوآمیز نیست. اگرچه برخی نویسندگان کتب موضوعه به جایگاه اهل بیت علیهم السلام و کرامت ایشان اذعان داشته‌اند، گاهی روایتی را به خطا در زمره روایات غلوآمیز و جعلی جای داده‌اند. برای نمونه در کتاب *الموضوعات فی الاثار والابخار* آمده است: «ما چنین کراماتی را از ناحیه معصومان منکر نمی‌شویم؛ زیرا این امکان وجود دارد که امام به قدرت خداوند معجزاتی بیش از این نیز بیافریند، اما وجود متهمان در میان روایان روایتی، آن را در معرض اتهام و تردید قرار می‌دهد.» (هاشم حسنی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۹۸)

همچنین در *معانی الاخبار* آمده است که امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت کرد که فرمود: خداوند قبل از خلق آسمان و زمین، نور فاطمه علیها السلام را بیافرید. فردی پرسید: آیا او انسان نیست؟ فرمود: فاطمه حوریه‌ای انسان‌گونه است که خداوند قبل از خلقت آدم و در آن زمان که فقط ارواح وجود داشتند، او را بیافرید و آنگاه که خداوند آدم را خلق کرد، روح فاطمه علیها السلام را به امانت به وی داد. سؤال شد در آن زمان فاطمه علیها السلام در کجا بود و خوراکش چه بود؟ فرمود: او در عطرذانی در زیر ساق عرش قرار داشت و تسبیح و تهلیل خداوند خوراکش بود، پس خداوند او را در سببی در بهشت قرار داد و جبرئیل آن سیب را برای من آورد.... تا پیامبر صلی الله علیه و آله آن سیب را تناول نموده و حضرت فاطمه به دنیا آمد. (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۳۹۶) با وجود اینکه مسئله غلوآمیزی در این روایت وجود ندارد و صحبت از عوالمی است که عقل آدمی امکان تحلیل و رد و انکار آن را ندارد، این روایت در برخی کتب *چون الموضوعات فی الاثار والابخار* جزء روایات موضوعه بیان (هاشم حسنی، ۱۴۲۹ق، ص ۳۴۱) و اتهام به غلو با جعل برابر دانسته شده است.

باید توجه داشت که بین غلو و جعل رابطه عموم و خصوص مطلق وجود دارد و هر غلوی جعل بوده ولی هر جعلی، غلو نیست. علاوه بر این در مواردی اگر راوی غالی در میان سلسله حدیث دیده شود، حدیث غلو محسوب می‌شود. حال آنکه طبق تعریف حدیث موضوع، صرف وجود دروغ‌گو در سند حدیث، دلالت بر وضع نداشته است. برای نمونه در روایات مربوط به رجعت امام حسین علیه السلام در زمان ظهور، جهت اینکه یکی از روایان آن «سهل بن زیاد» از معروفان غلو است، آن را در زمره روایات

جعلی آورده‌اند. (همان، ص ۳۴۳)

شیخ صدوق نیز در توصیف غلات، ایشان را از منکران سهوالنبی برشمارده و می‌گوید: «إِنَّ الْغُلَاةَ وَالْمُفَوِّضَةَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ يَنْكُرُونَ سَهْوَ النَّبِيِّ ص وَ يَقُولُونَ لَوْ جَازَ أَنْ يَسْهُوَ ع فِي الصَّلَاةِ لَجَازَ أَنْ يَسْهُوَ فِي التَّبْلِيغِ» (صدوق، ۱۴۱۳ق [الف]، ج ۱، ص ۳۵۹) و معتقد است شیعه واقعی سهوالنبی را انکار نمی‌کند (همان، ص ۳۶۰)؛ یعنی موضوع انکار سهوالنبی به اشتباه با سایر اعتقادات غالیان تخلیط شده است. حال آنکه مشهور علما چون شیخ طوسی، شهید ثانی، شیخ مفید، سید مرتضی معتقدند پیامبر ﷺ هیچگاه دچار سهو و نسیان نشده است (محمدی‌راد، ۱۳۷۶ش، ص ۱۰۲؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸)؛ اگرچه وجود احادیث غلو در میان اهل سنت نیز رایج است مانند اینکه اگر جبرئیل ۹۵۰ سال در فضیلت ابوبکر و عمر سخن بگوید، فضایلشان به پایان نمی‌رسد و معاویه راه ورود به بهشت را بر پیامبر ﷺ تنگ می‌کند. (هاشم حسنی، ۱۴۲۹ق، ص ۳۷۷)

با وجود پذیرش روایات جعلی در روایات فریقین، کتب موضوعه پس از نقد احادیث معلوم الحال در فضایل خلفایی مانند معاویه، برخی از روایات فضایل و مناقب امام علی علیه السلام را نیز جعلی دانسته و با وجود تعدد نقل آن در منابع شیعه و اهل سنت، با اکتفا به ضعف برخی راویان، آن را موضوع دانسته‌اند. (مسعودی، ۱۳۹۴ش، ص ۲۳) مانند روایاتی که در باب فضایل علی علیه السلام در کتاب *الموضوعات* ابن جوزی آورده و جعلی خوانده شده است. (ابن جوزی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۹۳) برخی روایات نیز به دلیل عدم معرفت به معنای عمیق و بلندشان رد و موضوعه خوانده شده‌اند. شاهد مثال روایاتی است که به عصمت ائمه علیهم السلام و آگاهی ایشان به علم غیب اذعان کرده و توسط برخی کتب موضوعه بدون ارائه دلیلی متقن، جعلی و خرافی خوانده می‌شود. (فلاته، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۰۴) در مواضع فوق مرز بین غلو و فضایل اهل بیت توسط پژوهشگران حدیثی خلط گردیده و روایات مناقب، جعلی خوانده شده است. برای نمونه روایت پیشی گرفتن امام علی علیه السلام در اسلام توسط ابن جوزی، نوعی غلو و راوی آن غالی خوانده شده است. وی درباره راوی این روایت می‌گوید: «عباد، ضعیف و غال فی التشیع.» (ابن جوزی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۴۰)

بنابراین روایات غلو یکی از مهم‌ترین مواضع در ورود ناصحیح روایات به روایات موضوعه است و کثرت نوع و کمیت آن پژوهشی مجزا را می‌طلبد؛ به‌ویژه روایات مناقب اهل بیت علیهم‌السلام از موضوعاتی است که گاه با اهمال محدث و گاه با اغراض شخصی در زمره روایات موضوعه جای گرفته است.

۵-۳. روایات مدرج

درج در لغت به معنای مرتبه و منزلت (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۲۹۸؛ قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۳۳۵) مسیر هر چیزی (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۱۹۰) و هرچه در آن بنویسند آمده است. (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۶۳) در حقیقت درجه‌ای که بلندی در آن لحاظ شده باشد. (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۳۱۰) در اصطلاح حدیثی به روایتی گویند که راوی، کلام خود و یا بعضی راویان را داخل در متن نماید که موجب اشتباه کلام وی به سخن معصوم شود؛ چه این عمل به‌عنوان شرح و توضیح حدیث باشد و چه به‌عنوان استشهد به آن. (مدیر شانه‌چی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۸۱) این درج، یا در سند و یا متن و یا در اثر آمیختگی و یا بی‌دقتی در تلخیص چند سند و متن رخ می‌دهد. (نک: نفیسی، ۱۳۹۲ش، ص ۲۱۲-۲۱۵) عالمان حدیثی فریقین به‌صورت غالب آن را در زمره روایات ضعیف برمی‌شمارند. (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۱۹؛ عتر، ۱۴۱۲ق، ص ۴۴۳) با وجود این، اگر اصل و افزوده‌های حدیث از هم شناخته شوند، دلالتی بر ضعف وجود ندارد. (صالح، ۱۹۹۱م، ص ۲۴۸)

در ارتباط ادراج و وضع باید گفت که گاهی این مسئله بدون قصد جعل صورت گرفته است؛ لذا با در نظر گرفتن قراین نباید در زمره روایات موضوعه قرار گیرد. (ابوریه، ۱۹۵۷م، ص ۱۱۲) با این توضیحات، ادراج در متن، سبب موضوعه بودن روایت نمی‌شود و نمی‌توان اصل روایت را در ردیف احادیث جعلی قرار داد. برای نمونه ابوریه در کتاب خود در قسمت روایات موضوعه به احادیثی اشاره می‌کند که در بخشی از روایت درجی صورت گرفته است: «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَاتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ يَخَوْفُ اللَّهُ بِهِمَا عِبَادَهُ لَا يَنْخَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَافْزَعُوا إِلَيَّ ذُكِّرَ اللَّهُ فِي الصَّلَاةِ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۲۲) سپس در ادامه ذکر می‌کند که غزالی معتقد است: «فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَافْزَعُوا إِلَيَّ ذُكِّرَ اللَّهُ فِي الصَّلَاةِ» درج است و

صحیح نیست نقل شود و باید گوینده آن را تکذیب کرد. (ابوریه، ۱۹۵۷م، ص ۱۱۳) همچنین در روایتی، غیاث بن ابراهیم در نزد مهدی عباسی به جعل روایت می‌پردازد، زمانی که او را در حال کبوتربازی دیده و به جهت تملق، روایت نبوی «لَا سَبَقَ إِلَّا فِي حَافِرٍ، أَوْ نَصْلٍ، أَوْ خُفٍّ» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۸۸) را با ادراج «أَوْ جَنَاحٍ» در پایان روایت وضع می‌کند. در ادامه، خلیفه عباسی پس از اهدای صله و پس از خارج شدن او می‌گوید: گواهی می‌دهم که این راوی پا بر جای کسی می‌بندد که بر رسول خدا دروغ بسته است، زیرا پیامبر ﷺ جناح را نفرموده است. (میرداماد، ۱۳۸۰ش، ص ۲۷۸-۲۸۹؛ مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۰۶؛ عتر، ۱۴۱۲ق، ص ۳۰۲-۳۰۷)

بنابراین روایات ادراج نیز از جمله روایاتی هستند که با ادراج در متن یا سند و بدون توجه به اصل آن، به پرونده روایات موضوعه وارد شده‌اند که تفکیک و تبیین اصل روایت بر عهده پژوهشگران حدیثی است. در حقیقت در این نوع روایات وضع جزئی اتفاق افتاده و کل روایت موضوعه نبوده و صحت اصل روایت پابرجاست. این موضوع باید مورد توجه قرار گیرد و با روایات موضوع تخلیط نگردد.

۴. نتیجه‌گیری

اندیشمندان حدیثی بدون توجه به وجود تفاوت‌های روایات ضعیف با روایات موضوعه، و گاه با غرض‌های شخصی یا به دلیل تسامح و اهمال در مسئله و بدون دقت ویژه در مباحث حدیثی و رجالی، حجم احادیث جعلی را بسیار گسترده و وسیع اعلام می‌کنند. این مسئله که گاهی توسط اظهارنظرهای جااعلان یا محدثان اعلام می‌شود، به حقیقت واقع نزدیک نبوده و یکی از مهم‌ترین منابع دینی اسلام را در معرض خطر بی‌اعتباری قرار می‌دهد. این موضوع تا آنجا ادامه یافته که برخی مستشرقان به‌طور کلی تمام روایات نبوی را جعلی دانسته و احادیث فقهی را زیر سؤال برده‌اند. لذا بررسی روایاتی که در کتب موضوعه فریقین ارائه شده، نیاز به تنقیح و پالایش مجددی دارد. نویسندگان این کتب گاهی با عطش یافتن روایات موضوعه، دچار نوعی شتابزدگی می‌گردند. همچنین با توجه به سوگیری‌های ذهنی افراد که متأثر از عقاید فقهی، کلامی و فرقه‌ای است، حجم فراوانی از روایات ضعیف در زمره روایات موضوعه قرار می‌گیرد. در این میان، همنشینی عبارات مستعمل در وضع با روایات منکر، محرّف، غلو

و مدرج دارای بیشترین آسیب از جهت اتهام به روایات موضوعه قرار دارند که باید با عنایت به اصل روایت، به جایگاه اصلی ایشان بازگردانده شوند.

آنچه از آیات قرآن در تبیین مفهوم وضع و جعل قابل برداشت است، این نکته می‌باشد که واژگانی چون وضع، جعل، فری، دس، کذب، خلق، صنع در مفهوم دروغ و ساختگی بودن یک کلام یا عمل اشاره دارد. و تعاریف محدثان نیز برگرفته از همین پیشینه قرآنی است. با وجود این در کتب روایی، آنچه به‌عنوان حدیث ضعیف یا موضوع ارائه شد، مقوله‌هایی منفک بوده و انتظار می‌رود تا این انفکاک در تحلیل روایات نیز لحاظ شود. با این حال در برخی کتب روایی و نیز کتب موضوعه پس از اعلام به ضعف یک روایت، قید جعل و وضع مورد استعمال قرار گرفته و یا برخی روایات به جهت نافی نمانده در زمره روایات موضوعه قرار داده شده است. اگرچه احتمال می‌رود که نمونه‌های متعددی از روایات ضعیف در سند که به جهت رجالی رد شده یا به جهت متنی مورد قبول قرار نگرفته است، در کتب روایی جزو روایات جعلی قرار داده شده و یا در کتب موضوعه جای گرفته‌اند. لذا در پژوهش حاضر فقط به رایج‌ترین و کاربردی‌ترین واژگان مستعمل مشترک در ضعف و جعل اشاره شده است.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۵ق.
۲. ابوریه، محمود، *اضواء علی السنة المحمدیه*، قاهره: دار المعارف، ۱۹۵۷م.
۳. امینی، عبدالحسین، *الغدير فی الكتاب والسنة والادب*، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۳۸۷ق.
۴. ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم: دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.
۵. ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، عربستان: مکتبه نزار مصطفی‌الباز، ۱۴۱۹ق.
۶. ابن جوزی، لابی‌الفرج عبدالرحمن بن علی، *الموضوعات*، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۳ق.
۷. ابن حنبل، احمد، *المسند*، بیروت: دار صادر، بی‌تا.

٢٠٨ □ دو فصلنامه حديث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

٨. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
٩. ابن عبدالصمد عاملی، حسین، وصول الاخبار الى اصول الاخبار: رسائل فی درایة الحدیث، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۴ق.
١٠. ابن عساکر الدمشقی، علی ابن حسن بن هبة الله، تاریخ دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
١١. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
١٢. ابن مزاحم، نصر، وقعة صفین، تحقیق محمدهارون، عبدالسلام، قم: مکتبة آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
١٣. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ٣، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
١٤. ابوالصلاح الحلبي، تقی بن نجم، تقریب المعارف، تصحیح فارس تبریزیان (الحسون)، قم: نشر الهادی، ۱۴۰۴ق.
١٥. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، افست چاپ استانبول: دار الفکر، ۱۹۸۱م.
١٦. بغدادی، احمد، تاریخ بغداد او مدينة السلام، مدینه: مکتبة السلفیه، بی تا.
١٧. بغدادی، یحیی ابن معین، یحیی بن معین و کتابه التاريخ، مکة: جامعة الملك عبدالعزيز، ١٣٩٩ق.
١٨. بهرامی، علیرضا، «سبک شناسی سیوطی در اللغالی المصنوعه»، مجله حدیث و اندیشه، شماره ١٢، ١٣٩٠ش، ص ٢٠٠-٢٢٤.
١٩. جدیدی نژاد، محمدرضا، معجم مصطلحات الرجال و الدرایه، قم: دار الحدیث، ١٣٨٠ش.
٢٠. جر، خلیل، فرهنگ لاروس، تهران: نشر امیرکبیر، ١٣٧٥ش.
٢١. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت: دار العلم للملایین، ١٤١٠ق.
٢٢. حائری، محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی احوال الرجال، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ١٤١٦ق.
٢٣. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، تصحیح علی هلالی و علی سیری، بیروت: دار الفکر، ١٤١٤ق.
٢٤. حلبي، علی بن برهان الدین، السيرة الحلبيه، بیروت: دار المعرفة، ١٤٠٠ق.
٢٥. حلبي، حسن بن يوسف، رجال العلامة الحلبي، قم: الشريف الرضي، ١٤٠٢ق.
٢٦. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، قم: مؤسسة آل البيت (ع)، ١٤١٣ق.

۲۷. خطیب بغدادی، ابی‌بکر، *الرحلة فی طلب الحدیث*، تحقیق نورالدین عتر، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۵ق.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دار العلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی، «دروغ‌پردازان در حوزه حدیث اهل شیعه»، *مجله علوم حدیث*، شماره ۳، ۱۳۷۶ش، ص ۱۵۵-۱۷۸.
۳۰. _____، «دروغ‌پردازان در حوزه حدیث اهل سنت»، *مجله علوم حدیث*، ۱۳۷۷ش، شماره ۸، ص ۸۹-۱۱۳.
۳۱. رومی، فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان، *اصول التفسیر و مناہجه*، ریاض: مکتبه التوبه، ۱۴۱۳ق.
۳۲. زینی ملک‌آباد، هادی و همکاران، «بازپژوهشی اصطلاح حدیث موضوع با تأکید بر تحلیل مفهومی و فرایندی حدیث من کذب»، *مجله حدیث پژوهی*، سال هشتم، شماره ۱۶، ۱۳۹۵ش، ص ۱۹۱-۲۱۶.
۳۳. سبحانی، جعفر، *اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراییه*، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۹ق.
۳۴. سخاوی، محمد، *فتح المعنی بشرح الفیه الحدیث للعراقی*، قاهره: مکتبه السنه، ۱۴۱۵ق.
۳۵. سند، محمد، *بحوث فی مبانی علم الرجال*، قم: نشر مدین، ۱۴۲۹ق.
۳۶. سیوطی، جلال‌الدین، *الثالی المصنوعه فی الاحادیث الموضوعه*، مصر: المطبعة الاولى المکتبه الحسینیة المصریة بالازهر، بی‌تا.
۳۷. شریعتمدار استرآبادی، محمدجعفر، *لب اللباب فی علم الرجال*، به کوشش مهدی مهریزی و همکاران، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
۳۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.
۳۹. صالح، صبحی، *علوم الحدیث و مصطلحه*، بیروت: دار العلم الملایین، ۱۹۹۱م.
۴۰. صدر، محمدباقر، *دروس فی علم الاصول*، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشهید صدر، ۱۴۲۱ق.
۴۱. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه قمی، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق، بی‌تا.
۴۲. _____، *معانی الاخبار*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیّه قم، ۱۴۰۳ق.
۴۳. _____، *الاعتقادات*، قم: مؤتمر العالمی لالفیه الشیخ مفید، ۱۴۱۳ق [الف].
۴۴. _____، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به

- جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق [ب].
۴۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: نشر اسلامی، ۱۳۷۴ش.
۴۶. ———، سنن النبی ﷺ، ترجمه محمدهادی فقهی، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۴۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۴۸. طحان، محمود، تیسیر مصطلح الحدیث، کویت: دار التراث، ۱۴۰۴ق.
۴۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۵۰. عاملی، زین الدین علی بن احمد (شهید ثانی)، الرعاية فی علم الدراية، قم: منشورات مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۱۳ق.
۵۱. عتر، نورالدین، منهج النقد فی علوم الحدیث، بیروت: دار السوریه، ۱۴۱۲ق.
۵۲. عجلونی الجراحی، اسماعیل، کشف الخفاء و الالباس عما اشتهر من الاحادیث علی السنه الناس، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
۵۳. عزتی فردویی، محمدرضا و اسمی قیه باشی، صمد، «نقد و بررسی رابطه میان غلو و جعل در کتاب الموضوعات فی الآثار و الاخبار»، مجله علوم حدیث، شماره ۸۳، ۱۳۹۶ش، ص ۱۱۷-۱۳۹.
۵۴. عسقلانی، ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۱، بیروت: دار صادر، بی تا.
۵۵. ———، النکت علی کتاب ابن الصلاح، تحقیق ربیع بن هادی عمیر، ریاض: دار الدرايه، ۱۴۰۸ق.
۵۶. ———، نزهة النظر فی شرح نخبة الفکر، بیروت: شرکت دار الارقم بن ابی الارقم، بی تا.
۵۷. عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، بیروت: دار الآفاق الجدیدة، ۱۴۰۰ق.
۵۸. عماری الهیاری، زهرا، «مبانی شناخت موضوع در الاسرار المرفوعة فی الاخبار الموضوعه»، مجله نقد کتاب قرآن و علوم دینی، شماره ۶، ۱۳۹۵ش، ص ۱۹۹-۲۱۶.
۵۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۶۰. فلاته، عمر بن حسن عثمان، الوضع فی الحدیث، بیروت: مؤسسه مناهل العرفان، ۱۴۰۱ق.
۶۱. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ج ۲، قم: مؤسسه دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
۶۲. قاسمی، جمال الدین محمد بن محمد سعید، قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
۶۳. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۶۴. قزوینی، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق محمدفؤاد الباقی، قاهره: دار الحدیث، ۱۳۹۵ق.
۶۵. کاظمی، عبدالنبی، ۱۴۲۵ق، تکملة الرجال، قم: انوار الهدی.

۶۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۶۷. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایة فی علم الدراییه، قم: مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث، ۱۴۱۱ق.
۶۸. مجلسی، محمدتقی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، تهران: کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
۶۹. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعه لدد اخبار الائمه الاطهار علیهم‌السلام، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۷۰. محمدی راد، حمید، سهو النبی ﷺ، قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، ۱۳۷۶ش.
۷۱. مدنی، علیخان بن احمد، الدرجات الرفیعة فی طبقات الشیعة، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۹۸۳م.
۷۲. مدیر شانہچی، کاظم، درایة الحدیث، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۷۳. مرضیه حسینی کاشانی، فاطمه، «ریشه‌یابی خطاهای ابن جوزی در نقد حدیث در کتاب الموضوعات»، مجله علوم حدیث، شماره ۴۴، ۱۳۸۶ش، ص ۱۸۲-۱۹۶.
۷۴. مرعی، حسین عبدالله، منتهی المقال فی الدراییه و الرجال، بیروت: مؤسسه العروة الوثقی، ۱۴۱۷ق.
۷۵. مسعودی، عبدالهادی، وضع و نقد حدیث، تهران: نشر سمت، ۱۳۹۴ش.
۷۶. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۷۷. مظفر، محمد، اصول الفقه، قم: انتشارات مصطفوی، ۱۴۰۶ق.
۷۸. مفید، محمد، عدم سهو النبی، قم: نشر المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۷۹. —، تصحیح اعتقادات امامیه، محمد بن محمد بن نعمان مفید، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
۸۰. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۸۱. مناوی، محمد عبدالرئوف، فیض القادیر، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.
۸۲. مناوی، زین‌الدین، الفتح السماوی بتخریج احادیث تفسیر القاضی البیضاوی، ریاض: دار العاصمه، ۱۴۰۹ق.
۸۳. مهریزی، مهدی، «دانش‌های حدیثی گذشته، حال و آینده»، مجله علوم حدیث، شماره ۱۶، ۱۳۸۰ش، ص ۲-۲۴.
۸۴. میرداماد، محمدباقر، الرواشح السماویه، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۰ش.
۸۵. هاشم حسینی، معروف، الموضوعات فی الآثار و الاخبار، تحقیق اسامه الساعدی، قم: بی‌نا، ۱۴۲۹ق.
۸۶. هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، ترجمه حسن حسن‌زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای، تهران: مکتبه الاسلامی، ۱۴۰۰ق.
۸۷. هندی، علی‌المتقی بن حسام‌الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تصحیح صفوة السقاء،

۲۱۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

بیروت: مكتبة التراث الاسلامی، ۱۳۹۷ق.

۸۸. ناصرالدین البانی، محمد، *ارواء النعلیل فی تخریج الاحادیث منار السبیل*، بیروت: مكتبة الاسلامی، ۱۴۲۰ق.

۸۹. نفیسی، شادی، *درایة الحدیث*، تهران: نشر سمت، ۱۳۹۲ش.

90. Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Oxford University Press, 1950.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۵
مقاله علمی پژوهشی
صفحات: ۲۱۳-۲۲۸

روایات اسما و صفات و اثبات وجه امکانی واجب الوجود

حمیدرضا یونسی*
عباس همامی**

◀ چکیده

احادیث، سه‌گانه‌ای از اثبات تا نفی اسما و صفات را بیان کرده که در طول تاریخ محل نزاع و پدیدار شدن مکاتب مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی شده است و از الهیات سلبی تا الهیات ایجابی را در بر گرفته است؛ این پژوهش با تمرکز بر روایات اسما و صفات، خاصه روایات حدوث اسما و استخراج مبانی عقلی از این روایات، تئوری «وجه امکانی واجب الوجود» را پردازش کرده و آن را معیاری برای تبیین وجه الجمع اختلاف نظرات در حیطة الهیات سلبی و ایجابی قرار داده است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** اسما، صفات، حدوث اسما، وجه امکانی واجب الوجود، الهیات سلبی، الهیات ایجابی.

* دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران / younesi@acecr.ac.ir
** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، نویسنده مسئول / info@hemamia.ir

۱. مقدمه و بیان مسئله

پژوهش حاضر از نوع تحقیقات بنیادی و از دسته روش تحقیق توصیفی از طریق گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و میدانی است. این پژوهش با ابزار گردآوری اطلاعات از منابع کتابخانه‌ای و اسنادی با روش توصیف و تجزیه اطلاعات به تحلیل و استنباط یافته‌ها روی آورده تا تحقق وجه امکانی واجب الوجود از رهیافت روایات اسما و صفات، به‌ویژه روایات حدوث اسما از منظر وجودشناختی را به اثبات برساند. لذا در پی پاسخ به این پرسش‌هاست که وجود واجب الوجود فقط وجود تصویری است یا وجود خارجی هم دارد؟ به عبارت دیگر، آیا وجود خارجی موجود واجب ممکن است؟ به فرض تحقق وجود خارجی واجب الوجود چگونه با شبهاتی چون تجسیم، تشبیه، تعریف و تحدید قابل جمع است؟

توجه به این نکته ضروری است که خداوند متعال راه شناخت خویش را به واسطه اسما و صفات ممکن دانسته است؛ زیرا او به واسطه اسما خوانده می‌شود و این خوانده شدن با شناخته شدن پیوند عمیق دارد، پس تا نسبت اسما و صفات با خداوند متعال در نگاه وجودشناختی تبیین نشود، شناختی جامع و کامل در همه وجوه از «هو» به دست نمی‌آید؛ لذا این مهم ایجاب می‌کند به مسئله خلقت اسما از منظر وجودشناختی پرداخته شود.

۱-۱. پیشینه تحقیق

درباره اسما و صفات الهی کتب و مقالات فراوانی از منظرهای کلامی، فلسفی و عرفانی نگاشته شده است، اما تمامی این آثار به بُعد معرفت‌شناختی اسما و صفات توجه کرده‌اند و از منظر وجودشناختی آن هم با تأکید بر روایات حدوث اسما اثر مستقلی وجود ندارد، به طوری که در کتب شروح روایات نیز علما از کنار روایات حدوث اسما با کرنش عبور کرده و سخنی در تبیین و تشریح این دسته از روایات بیان نکرده‌اند تا آنجا که ملاصدرا می‌گوید: «علم اسمای الهی علمی مشکل و راه آن باریک و دقیق است؛ گام‌های بسیاری از اشخاص در آنجا لغزیده است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ش، ص ۴۱۶)

۲. دسته‌بندی روایات اسما و صفات

روایات اسما و صفات یا به نفی و انکار هر نوع اسم و صفت برای خداوند متعال

دلالت دارند، یا دلالت اسما و صفات به حقایقی مستقل و مؤثر در هستی است یا به دنبال اثبات اسم و صفت برای باری تعالی است.

۱-۲. نفی صفات

استدلال روایات نفی الصفات بر این است که هر صفتی دلالت بر غیریت با موصوف دارد و هر موصوفی دلالت بر غیریت با صفت دارد؛ «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱) به عبارت دیگر، وصف آوردن برای خداوند، مستلزم تقارن میان صفت و موصوف است و تقارن، مستلزم دو بودن، و تجزیه و تحدید در حق تعالی است: «فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاءَ وَ مَنْ تَنَاءَ فَقَدْ جَزَّاهُ وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّاهُ وَ مَنْ حَدَّاهُ فَقَدْ عَدَّاهُ» (همان) پس حال که صفت و موصوف در ذات خود بینوت و ثنویت دارند، دو امر متباین و متغایر نمی‌توانند ازلی باشند: «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةُ الْمَوْصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ وَ شَهَادَتُهُمَا جَمِيعاً عَلَى أَنْفُسِهِمَا بِالْبَيِّنَةِ الْمُمْتَنِعِ مِنْهَا الْأَزَلِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۷)

قول به وجود صفات برای خداوند، ملازم با مصنوعیت و مستلزم تشبیه است درحالی که خداوند متعال از دو حد تعطیل و تشبیه خارج است: «وَ نِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْسِي الصِّفَاتِ عَنْهُ جَلَّ أَنْ تَحَلَّ الصِّفَاتُ بِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنْ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ فَهُوَ مَصْنُوعٌ وَ شَهَادَةُ الْعُقُولِ أَنَّهُ جَلَّ جَلَّالُهُ صَانِعٌ لَيْسَ بِمَصْنُوعٍ بِصُنْعِ اللَّهِ يَسْتَدَلُّ عَلَيْهِ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰۰) پس نفی تشبیه از نتایج نفی صفات است و هرچه در خلق ممکن است، در خالق امتناع دارد و وجود هرگونه وصفی درباره خداوند، مستلزم احاطه و تحدید است؛ از این رو باید هر نوع صفتی را از خداوند متعال نفی کرد.

۲-۲. روایات اثبات صفات

قرآن کریم که ظاهر آن برای ما حجت است، مفهوم وجود اسما و صفات را برای الله اثباتاً بیان کرده و فرموده است: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف: ۱۸۰) و اسمائی را برای خداوند متعال برشمرده است. همچنین در بسیاری از احادیث و ادعیه، وجود اسما و صفات برای خداوند متعال اثبات شده است؛ پس نمی‌توان وجود اسما و صفات را نفی کرد.

درست است که این روایات به اثبات صفت برای خداوند متعال توجه دارد اما باید به این نکته توجه داشت که حداکثر از این نصوص می‌توان استفاده کرد که از نظر معنایی و معرفتی، خداوند به چنین اسما و صفاتی خوانده و وصف می‌شود، ولی بر اثبات صفت در خداوند متعال دلالت نمی‌کند.

۲-۳. وجه المصالحة روایات

در جمع‌بندی دو دسته پیشین از روایات به روایاتی برمی‌خوریم که تبیین کنند این مفهوم به ظاهر متناقض هستند و باید به این نکته توجه داشت که ممکن است این اسما و صفات که سفارش به خواندن آن‌ها شده و نتیجه این خواندن نیز شناخت است به مفهوم آن دسته از روایاتی که دلالت صفات و اسما خداوند را به حقایقی مستقل و مؤثر در تکوین هستی ارجاع می‌دهند.

در این دسته از روایات نه تنها صفات الهی چون عزت و عظمت و سایر اسما حسنی، غیر حق تعالی و منسوب به او دانسته شده، بلکه آن‌ها را مخلوق دانسته، تا جایی که در دعای کمیل، اسما الهی به گونه‌ای یاد می‌شوند که آفرینش و اداره عالم تکوین از طریق این حقایق ربوبی حاصل می‌شود و کار تا حدی بالا می‌گیرد که «اسم الله» را «غیر الله» بیان می‌کنند و در واقع، این «غیر» است که اسما دلالت بر آن دارند نه اینکه این اسما دلالت بر خداوند متعال داشته باشند؛ زیرا او را از هر نوع صفتی باید نفی کرد.

«فَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي ظَهَرْتَ بِهِ لِخَاصَّةِ أَوْلِيَائِكَ فَوَحَّدُوكَ وَ عَرَّفُوكَ فَعَبَدُوكَ بِحَقِيقَتِكَ أَنْ تُعَرِّفَنِي نَفْسَكَ لِأَقْرَبِّ لَكَ بِرُبُوبِيَّتِكَ عَلَى حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ بِكَ وَ لَا تَجْعَلْنِي يَا إِلَهِي مِمَّنْ يَعْبُدُ الْإِسْمَ دُونَ الْمَعْنَى وَ الْحَظَّنِي بِالْحَظَّةِ مِنْ لِحَظَاتِكَ تَنُورُ بِهَا قَلْبِي بِمَعْرِفَتِكَ خَاصَّةً.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۹۶) امام در این دعا، اسمی از اسما الهی را نام برده که خداوند با آن، خود را بر اولیای خویش ظاهر می‌سازد، از اسم الهی به گونه‌ای نام برده که می‌توان جدایی آن را با ذات استفاده کرد.

«فَالذَّكْرُ اللَّهُ غَيْرُ اللَّهِ وَ اللَّهُ غَيْرُ اسْمَائِهِ وَ كُلُّ شَيْءٍ وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٍ سِوَاهُ فَهُوَ مَخْلُوقٌ أَوْ لَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ الْعِزَّةُ لِلَّهِ الْعَظْمَةُ لِلَّهِ وَ قَالَ وَ لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَ قَالَ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَالْأَسْمَاءُ مُضَافَةٌ إِلَيْهِ

وَ هُوَ التَّوْحِيدُ الْخَالِصُ. (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۹) نه تنها صفات الهی چون عزت و عظمت و سایر اسما حسنی، غیر حق تعالی و منسوب به او دانسته شده، بلکه آن‌ها را مخلوق دانسته است «وَبِعَظَمَتِكَ الَّتِي مَلَأْتَ كُلَّ شَيْءٍ وَ بِسُلْطَانِكَ الَّذِي عَلَا كُلَّ شَيْءٍ»^۱ در دعای کمیل، اسما الهی به گونه‌ای یاد می‌شود که آفرینش و اداره عالم تکوین از طریق این حقایق ربوبی حاصل می‌شود.

۳. حدوث اسمی

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ أَسْمَاءً بِالْحُرُوفِ غَيْرَ مُنْصَوِّتٍ وَ بِاللَّفْظِ غَيْرَ مُنْطَقٍ وَ بِالشَّخْصِ غَيْرَ مُجَسَّدٍ وَ بِالتَّشْبِيهِ غَيْرَ مَوْصُوفٍ وَ بِاللَّوْنِ غَيْرَ مَصْبُوغٍ.» (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۲) حتی روایات حدوث اسما، اسم را مخلوق دانسته و برای آن اجزاء اربعه و برای هر جزئی ارکان متعدد بیان می‌کند تا جایی که دست به تبیین ماهیت برای اسما می‌زند.

طبق احادیث، اسم مخلوقی از مخلوقات خداوند متعال است^۲ و کمالی است از کمالات مخلوق الهی؛ به این تعبیر که خداوند اسمی را خلق نموده و مابقی اسما نیز همه دایرمدار آن اسم هستند. پس با استناد به این احادیث، تمامی اسما الهی مخلوق هستند. حال که مخلوق واقع شده‌اند پس غیر از خالق هستند؛ زیرا آفریننده هر چیز از تمام صفات آن چیز بری است؛ همچنان که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «بِتَشْبِيهِهِ الْمَشَاعِرَ عَرَفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ وَ بِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأُمُورِ عَرَفَ أَنْ لَا صِدْقَ لَهُ وَ بِمُقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عَرَفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶)

در واقع اسمائی که برای خداوند متعال مطرح شده، صفاتی است برای یک موصوف و صفت نیز غیر از موصوف است؛ زیرا اگر نام، همان صاحب نام باشد، باید برای هر اسمی از آن‌ها معبودی باشد: «لِلَّهِ تَسَعَةٌ وَ تَسْعُونَ أَسْمَاءً فَلَوْ كَانَ لِاسْمٍ هُوَ الْمُسَمَّى لَكَانَ كُلُّ اسْمٍ مِنْهَا إِهَاءً وَ لَكِنَّ اللَّهَ مَعْنَى يَدُلُّ عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ وَ كُلُّهَا غَيْرُهُ.» (کلینی، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۱۱۴) طبق این گونه روایات، خداوند متعال معنایی است که همه این اسما بر او دلالت می‌کنند و همه غیر او هستند. در واقع این اسما مخلوق هستند و خداوند کمالی را خلق کرده به نام علم، قدرت، حیات و به تقدیر به موجودات دیگر افاضه کرده: «اصطفاکم بعلمه و ارتضاکم لغیبه و اختارکم لسره و

اجتنبکم بقدرته و اعزکم بهداه و خصکم ببرهانه و انتجبکم لنوره... ارکانا لتوحیده... و اعلاما لعباده... و آیات الله لدیکم و عزائمہ فیکم و نوره و برهانه عندکم... و من اعتصم بکم فقد اعتصم بالله... فجعلکم فی بیوت اذن الله ان ترفع و يذكر فیها اسمہ»^۳ و از این باب است که اسم خداوند متعال غیر از خود اوست.^۴ بلکه غایتی از غایات اوست همچنان امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «و کُلُّ شَیْءٍ وَقَعَ عَلَیْهِ اسْمٌ شَیْءٍ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَا خَلَقَ اللَّهُ فَأَمَّا مَا عَبَّرْتَهُ الْأَلْسُنُ أَوْ عَمَلَتِ الْأَيْدِیَ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَاللَّهُ غَايَةٌ مِنْ غَايَاتِهِ وَ الْمُعْيَا غَيْرُ الْغَايَةِ وَ الْغَايَةُ مَوْصُوفَةٌ وَ كُلُّ مَوْصُوفٍ مَصْنُوعٌ وَ صَانِعُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مَوْصُوفٍ بِحَدِّ مُسَمًّى لَمْ یَتَّكُونَ فِیَعْرِفَ کَیْنُونِیَّتُهُ بِصُنْعٍ غَیْرِهِ...» (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۳) این روایت، اسما و صفات را غایتی از غایات الهی می داند نه خود خداوند متعال، هر موصوفی مصنوع است و صانع اشیا غیر از موصوف است.

مسئله دیگری که این کلام را قوت می بخشد: «فَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ دُونَ الْمَعْنَى فَقَدْ كَفَرَ وَ لَمْ یَعْبُدْ شَیْئاً وَ مَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ وَ الْمَعْنَى فَقَدْ أَشْرَكَ وَ عَبَدَ اثْنِیْنِ وَ مَنْ عَبَدَ الْمَعْنَى دُونَ الْإِسْمِ فَذَآكَ التَّوْحِیدُ.» (همان، ج ۱، ص ۱۱۴) اینجا بر خلق بودن اسم تأکید دارد؛ زیرا پرستش معنا بدون اسم را توحید خالص معرفی می کند و این مؤیدی است در تأکید بر «اسم الله غیره» و الا دلیل نداشت که توحید خالص را به صرف معنا اختصاص دهد و اسم را مجزا کند! از این بیان فهمیده می شود که اسم علامت بوده و صاحب علامت با علامت دو چیز است نه یک چیز: «وَ لَکِنَّهُ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَسْمَاءً لِغَیْرِهِ یَدْعُوهُ بِهَا لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ یَدْعَ بِاسْمِهِ لَمْ یَعْرِفْ.» (همو، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۱۵۳) دلیل خلق اسم خواننده شدن خداوند است.

نباید ساده انگارانه گفت منظور از صاحب علامت، همان علامت است بلکه معنایی بالاتر در این مسئله نهفته است که به قاعده «اسم الله غیره» ارتباط دارد؛ امام علی (علیه السلام) می فرماید: «مُسْتَشْهَدٌ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَیْ أَرْزَلِیَّتِهِ وَ بِمَا وَسَمَهَا بِهِ مِنْ الْعَجْزِ عَلَی قُدْرَتِهِ وَ بِمَا اضْطَرَّهَا إِلَیْهِ مِنْ الْفَنَاءِ عَلَی دَوَامِهِ...»^۵ صفت ازلیت خداوند این گونه تعریف شده است که چون اشیا همه حادث اند پس او ازلی است نه اینکه ازلیت چیز خاصی باشد که در او وجود دارد، قدرتمند است به این معنا که بقیه عاجزند، دائم است به گواه نابودی پدیده ها؛ این نکته ظریفی است و بسیار نیاز به دقت دارد. (صدوق، ۱۳۷۱ش،

«مفهوم لفظ الله نشانی است از نشان‌های او و آن‌که مقصود است به آن نشان، غیر آن نشان است و آن نشان بیان کرده شده است به کنه، و هر بیان کرده شده به کنه، حادث به تدبیر غیر است و ذاتی که مدبر چیزهاست، بیان کرده نمی‌شود به کنهی که معین باشد... و الله تعالی نامیده می‌شود به نام‌های خود و او غیر نام‌هاست و نام‌ها غیر اوست؛ به معنی اینکه اسمای مختصه و مشترکه، همگی مشتقات و مانند مشتقات‌اند و مخالف اویند در حقیقت، و حادث‌اند در اذهان حادثه، پس، از اسماء مشترکه، کسی خیال نکند که میان خالق و مخلوق، چیزی مشترک است.» (قزوینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۲۸۰)

قاعده دیگری که از روایات به دست می‌آید، اینکه هر اسم و صفتی که بر زمان، مکان، قابلیت، کیفیت، همانندی، تشبیه، اشاره، شناسایی و اتکا دلالت کند، همه غیر از خداست: «... مَا اخْتَلَفَ عَلَيْهِ ذَهْرٌ فَيَخْتَلِفُ مِنْهُ الْحَالُ وَلَا كَانَ فِي مَكَانٍ فَيَجُوزُ عَلَيْهِ الْاِنْتِقَالُ.» (نهج البلاغه، خطبه ۹۱) زمان بر او نمی‌گذرد تا دچار دگرگونی گردد، و در مکانی قرار ندارد تا پندار جابه‌جایی نسبت به او روا باشد؛ از سوی دیگر «إِنَّ اللَّهَ لَا يوصفُ وَ كَيْفَ يوصفُ وَ قَدْ قَالَ فِي كِتَابِهِ وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ فَلَا يوصفُ بِقَدْرٍ إِلَّا كَانَ أَعْظَمَ مِنْ ذَلِكَ.» (حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۷۳)

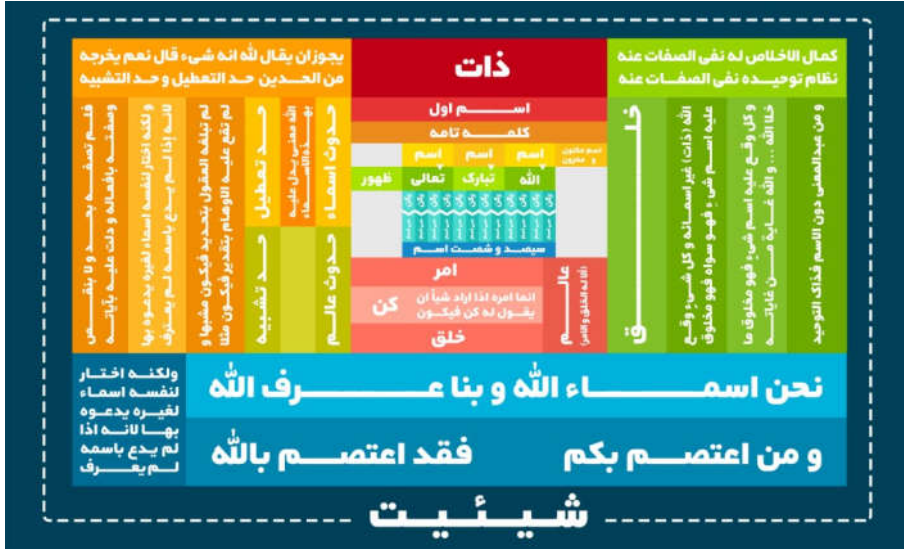
۳-۱. مبانی مستخرج از روایات

- برای ذات الهی هیچ اسم و صفتی نیست و عقل بدان راه ندارد، جز اقرار به شیئیت آن ذات (خروج از حد تعطیل) و تأکید بر روایات نفی الصفات عنه از این وجه است.
- اسما و صفات الهی مخلوقات الهی هستند؛ لذا هیچ عینیتی میان اسما و صفات با موصوف و مسمی (ذات) وجود ندارد و خروج از حد تشبیه و تأکید بر تنزیه در این مقام مفهوم می‌یابد.

- اسما و صفات، دلیل وجود حضرت حق‌اند، و نه عین او، آن‌ها مخلوق پروردگازند و تأکید بر روایات اثبات الصفات له از این باب است.

- مقام شناخت؛ تشبیهی- تمثیلی است تا تعطیل صورت نگیرد؛ لذا در پس این تشبیه و تمثیل، تنزیه است تا تحدید و تعریف و تشبیه نسبت به ذات محقق نشود.

این نتایج به عنوان مبانی نگارنده در بحث وجودشناختی مفروض بوده و جهت تمرکز بیشتر الگوی هستی‌شناختی روایات اسما و صفات در ساختار ذیل ارائه شد.^۶



۴. روایات اسما و صفات و برهان وجودی (هستی‌شناختی یا آنتولوژی)^۷ با مبنا قرار دادن الگوی هستی‌شناسی فوق که همگی از روایات مستخرج شده است، به تحلیل برهان وجودی پرداخته می‌شود. برهان‌های هستی‌شناختی برای وجود خدا عموماً به برهان‌هایی اطلاق می‌شود که نتیجه آن‌ها این گزاره است: «خدا وجود دارد». (رعنایی، ۱۳۹۶ش، ص ۱۱) دو نوع استدلال هستی‌شناختی وجود دارد؛ سنت آنسلمی که در آن تکیه بر بیشینگی^۸ است و سنت دکارتی که در آن تکیه بر مفهوم کمال است. در سنت آنسلمی، تکیه اصلی استدلال هستی‌شناختی بر تعریف خدا به مثابه موجودی است که بزرگی آن بیشینه است و موجودی بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، اما در سنت دکارتی، تکیه اصلی بر تعریف خدا به منزله موجودی است که دارای همه کمالات یا ویژگی‌های مثبت است. (همان، ص ۷)

۴-۱. تصور وجود خارجی خدا بر مبنای روایات اسما و صفات

به یقین خداوند وجود دارد، اما سؤال مهم این است که این وجود فقط یک وجود تصویری است یا وجود خارجی هم دارد؟ اگر وجود خارجی هم دارد، چگونه این وجود خارجی تبیین می‌شود تا با شبهاتی چون تجسیم، تشبیه، تعریف و تحدید که در

روایات مذکور بیان شد، مواجه نشود؟

در پاسخ می‌گوییم که اگر وجود خدا را فقط یک وجود تصویری لحاظ کنیم، دچار یک دور فلسفی می‌شویم؛ زیرا در وجود تصویری ما تعریفمان از خدا موجودی است که بزرگ‌تر از آن وجود ندارد؛ لذا هرچه تصور کنیم باز هم بزرگ‌تر از آن قابل تصور است و ما می‌توانیم دوباره چیزی را که بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد، تصور کنیم و این خلف است؛ بنابراین آن چیزی که از آن بزرگ‌تر نتوان تصور کرد، باید وجود واقعی یا خارجی داشته باشد و این توجه دادن به بحث تعطیل مطرح شده در روایات است. (محمدرضایی، ۱۳۸۶)

از سوی دیگر، منطقی حکم می‌کند هرچه برای مفهوم موجود واجب، ضرورت دارد، مورد تصدیق قرار گیرد. وجود واقعی منطقیاً برای مفهوم موجود واجب، ضرورت دارد؛ بنابراین به لحاظ منطقی ضروری است اذغان کنیم موجود واجب وجود دارد. همین برهان در قالب منفی، این‌گونه مطرح می‌شود که از نظر منطقی غیرممکن است آنچه برای مفهوم موجود واجب ضروری است مورد انکار قرار گیرد؛ زیرا گفتن اینکه آنچه ضروری است، ضروری نیست، متضمن تناقض خواهد بود، وجود واقعی منطقیاً برای مفهوم موجود واجب، ضروری است؛ بنابراین منطقیاً غیرممکن است که وجود واقعی موجود واجب، مورد انکار قرار گیرد. (همان‌جا) همچنین، وجود واجب، جامع جمیع کمالات است و وجود خارجی نیز جزئی از این کمالات به شمار می‌رود و از سوی دیگر، عدم وجود خارجی برای یک وجود، آن وجود را از حوزه واجب به عرصه امکان وارد می‌کند؛ زیرا اگر وجود واجب را وجود تصویری تعریف کنیم، در آن صورت هر وجود بزرگ‌تری از آن را نیز می‌توان تصور کرد.

با توجه به مقدمه فوق، این نتیجه حاصل می‌شود که وجود به دو نوع واجب و ممکن تقسیم می‌شود؛ وجود واجب، آن وجودی است که علاوه بر وجود تصویری به منصفه وجود خارجی نیز برسد و وجود ممکن آن وجودی است که در مرحله نخست قابلیت وجود تصویری را داشته، اما الزاماً وجود تصویری آن منجر به تحقق وجود خارجی آن نخواهد شد.

طبق الگوی هستی‌شناسی که از روایات استخراج شد، مسئله حدوث اسما در اینجا

ظهور می‌یابد؛ واجب برای اله شدن نیاز به مألوه و برای رب شدن نیاز به مربوب دارد و از اینجاست که قاعده حدیثی «اسم الله غیره» نمایان می‌شود؛ زیرا طبق مبانی روایی مذکور، آنچه در خلق امکان دارد، در خالق امتناع دارد، و به واسطه خلق است که وجود خارجی واجب بما هو وجود خارجی تحقق یافته است؛ لذا اسما و صفات را در هر تعریفی، از الهیات ایجابی گرفته تا الهیات سلبی، در نظر بگیریم هر تعبیری با هر نوع کیفیتی در انتساب به ذات باید از عرصه وجود تصویری خارج شده و به پهنه وجود خارجی وارد شود؛ به عبارتی همین که واجب است؛ یعنی وجودش هم تصویری و هم خارجی محقق است. با این فرایند هم منزله - اشاره به روایات نفی الصفات عنه - است، هم دچار تشبیه، تعریف و تحدید، و هم تعطیل نمی‌شود.

۵. اثبات وجه امکانی واجب بر مبنای روایات

برای تبیین مفهوم فوق این سؤال مطرح است که «وجود خارجی موجود واجب، ممکن است؟» استدلال این است که چون واجب برای ممکن جلوه می‌کند؛ لذا بایستی وجهی از امکان در او باشد تا با «این همانی» با ممکنات بتواند خود را به ممکن متجلی نماید، اینجاست که سخن از اسما و صفات الهی به میان می‌آید؛ زیرا اسم همان وجه امکانی واجب است و اینکه فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ اسْمًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۲) جامه عمل پوشیدن به همین وجه امکانی خالق است.

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ اسْمًا» طبق متن روایت، اسم «خلق» است که ادامه ماهیت و کیفیت این خلق ترسیم می‌شود. «بِالْحُرُوفِ غَيْرِ مَتَّصَوَّتٍ وَبِاللَّفْظِ غَيْرِ مُنْطَقٍ وَبِالشَّخْصِ غَيْرِ مُجَسَّدٍ وَبِالتَّشْبِيهِ غَيْرِ مَوْصُوفٍ وَبِاللَّوْنِ غَيْرِ مَصْبُوغٍ» این ترسیم از ماهیت اسم، همان وجه امکانی ذات را مطرح می‌کند؛ به عبارتی با مفهوم بیان شده در این فراز از روایت، سؤال «وجود خارجی موجود واجب، ممکن است» موضوعیت خواهد یافت؛ زیرا طبق مبانی روایی بیان شده، آنچه در خلق امکان دارد در خالق امتناع دارد^۹ حال که در خالق امتناع دارد، فقط وجه امکانی خالق است که می‌تواند این مشکل را رفع کند؛ زیرا وجه امکانی خالق، خود مخلوق است که طبق فرموده روایات فرایند مخلوقیت از خلق اسم به عنوان اولین خلق آغاز می‌شود.

عبارت «فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعًا لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخِرِ» مهر

قطعی بر این وجه امکانی است؛ زیرا وجود ترکیب در «کلمه تامه» تأییدکننده مخلوقیت این اسم است و کم‌کم وجه اشتراک خالق و مخلوق برای فهم بهتر خالق از این وجه امکانی شکل می‌گیرد و ظهور می‌یابد، همچنان که در ادامه فرمود: «فَأُظْهِرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءٍ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا... فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ الَّتِي ظَهَرَتْ فَالظَّاهِرُ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى.» (همان، ج ۱، ص ۱۱۲) مألوه نیاز به اله دارد، مربوط نیاز به رب دارد؛ و در این نیاز، خوانش و شناخت برای مألوه و مربوط نسبت به رب و اله ضروری است؛ چون تا معرفت حاصل نشود، رشد و تعالی صورت نمی‌پذیرد و معرفت برای مخلوق نسبت به خالق زمانی صورت می‌پذیرد که سنخیت بین آن دو برقرار باشد و این سنخیت در ذات، محال است؛ لذا وجه امکانی خالق که همان اسما و صفات است این مهم را بر دوش می‌کشد و از این روست که فرموده: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف: ۱۸۰) یا «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ.» (اسراء: ۱۱۰)

مسئله ضرورت وجه امکانی واجب الوجود که وجه الجمع روایات اسما و صفات است، در الهیات سلبی به‌خوبی خود را نشان می‌دهد تا جایی که معتقدند: «بندگان مخلص از اسما بزرگ و صفات بلند خداوند متعال هستند، که خداوند خود را به‌وسیله آنان وصف کرده است، پس خداوند متعال در حقیقت به‌وسیله غیرش شناخته شده است. خلیفه خداوند متعال، نفس خداوند، فعل او فعل خداوند، دیدار او دیدار خداوند... و خداوند متعال به‌وسیله آنان ظاهر می‌شود و پیامبر تجلی اعظم خداوند متعال است. تفاوتی بین آنان و خداوند نیست، غیر از اینکه آنان عباد و مخلوق خداوند هستند.» (اصفهانی، ۱۳۹۶ش، ج ۱، ص ۳۹۶-۳۹۷)

عقل به‌عنوان اول مخلوق احد بسیار به او می‌ماند و تنها به او نیازمند است و بس، دیگر موجودات که مادون عقل اند هم به عقل نیازمندند و هم به احد، و همین طور که تنزل می‌یابند، نیازمندی‌شان بیشتر و بیشتر می‌شود. (افلوطین، ۱۹۷۷م، کتاب ششم، رساله ۱، فصل ۶) عقل صورت اوست؛ زیرا چیزی که از او پدید آمده، شباهت به او دارد همان گونه که تابش اشعه خورشید به خورشید شبیه است. (همان، فصل ۷) از اولین مخلوق به‌بعد و از طریق آن می‌توان صفات احد را (که منشأ اوصاف مخلوقات است) شناخت، اما به ذات احد هرگز نمی‌توان راه یافت و این وابستگی از عقل اول

گرفته تا انتهای سلسله موجودات وجود دارد و هرگز از آنها جداشدنی نیست. حد ادراک انسان فقط تا اسامی خداست و با خواندن این اسامی نوعی اضافه تشریفی میان بنده و خدایش حاصل می‌شود. (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۹) به تعبیر دیگر، خواندن اسم الله گویای ابراز بندگی به اوست نه حصول شناخت ذات او. (همان، ص ۱۲) وجود حضرت محمد ﷺ اولین مخلوق خداوند است؛ بنابراین کمالات و معارف از او صادر می‌شود؛ در حدیث از پیامبر ﷺ آمده است که فرموده: اولین چیزی که خداوند خلق نمود، نور من است، نیز فرمود: من پدر ارواح هستم و من از نور خداوندم و مؤمنان فیض نور من هستند. «ابوه» به معنای اکملیت و اشرفیت است پی تمامی ارواح مقدس از او مستفید و وارث کمالات ایشان هستند و به همین خاطر فقط ایشان‌اند که قادر به توصیف خداوند هستند. (همان، ج ۱۰، ص ۱۶۰) این مفاهیم و تعبیر بیان شده در الهیات سلبی همگی همخوانی با روایات حدوث اسما می‌یابد.

باورمندان به الهیات سلبی قائل به اشتراک لفظی بین وجود و دیگر صفات میان خالق و دیگر مخلوقات هستند و این اشتراک لفظی را تنها راه مصون ماندن از آفت تشبیه، تعریف و تحدید معرفی می‌کنند و در توجه ایشان به وجه امکانی خالق همین بس که معتقدند که الفاظ هر قومی در مقابل حقایق خارجی وضع شده‌اند. (ملکی میانجی، ۱۳۷۸ش، ص ۲۴۱)

۱-۵. استدلالی دیگر در ضرورت و اثبات وجه امکانی خالق

پیش‌تر بیان کردیم که آنچه در خلق امکان دارد در خالق امتناع دارد؛ زیرا هرآنچه خلق در مورد خالق به آن برسد، خارج از سه عنوان «تحدید، تشبیه و تعریف» نیست و هر سه این عناوین در خالق امتناع دارند، و اگر خلق بخواهد دست به انکار همه عناوین و نفی مطلق صفات بزند، در ورطه تعطیل گرفتار می‌شود؛ لذا وجه الجمع همه روایات اسما و صفات، در پذیرش همین وجه امکانی خالق است؛ زیرا با نفی صفات از حیطة ذات دفاع کرده و با اثبات صفات به عنوان وجه امکانی خالق، و ورود به عرصه تشبیه، تحدید و تعریف بر شناخت و معرفت خود می‌افزاید.

الگوی هستی‌شناسی مستخرج از روایات که در این مقاله تبیین شده، الهیات سلبی و الهیات ایجابی در درون خود هضم کرده و آن‌ها را دوگانه‌ای در مقابل و هم‌عرض

هم نمی‌بیند، بلکه این دو در طول یکدیگر قرار گرفته و الهیات ایجابی به وجه امکانی خالق که همان تحدید، تشبیه، تعریف و به عبارتی اثبات الصفات له است، توجه کرده و الهیات سلبی توجه صرف به ذات و روایات نفی الصفات عنه داشته است.

نکته‌ای که نباید در اینجا از آن غفلت کرد، مسئله تنزیه است، عده‌ای به اشتباه، «سلب» را مترادف با «تنزیه» گرفته‌اند و لذا عبارت «الهیات تنزیهی» را مترادف با «الهیات سلبی» به کار برده‌اند، در صورتی که مسئله تنزیه در زمان خروج از وجه امکانی خالق به معرفت ذاتی او صورت می‌پذیرد و حلقه واسط، بین الهیات سلبی و الهیات ایجابی است نه اینکه مترادف با الهیات سلبی باشد. مرحله تنزیه همان جایگاهی است که خلق در هر مرحله از رشد به مفاهیمی که از اسما و صفات در وجه امکانی خالق دست می‌یابد (الهیات ایجابی) دست به تنزیه از آن معرفت در حوزه ذات (الهیات سلبی) می‌زند؛ زیرا طبق مبانی روایی بیان‌شده، معرفت در حوزه اسما و صفات به تشبیه، تعریف و تحدید محکوم است، اما ذات، بحث محض است و هیچ معرفتی نسبت به آن برای خلق متصور نیست.

دلیل بر اثبات این ادعا بسیاری از آیات و روایاتی هستند که برای کسب معرفت، خلق را به نشانه‌ها و آیات الهی ارجاع می‌دهند؛ زیرا همه این نشانه‌ها و آیات الهی مخلوقات‌اند، از جمله خود انبیا و اوصیا، آیات و معجزات، شمس و قمر و... که بیان آن‌ها از فرصت این مقاله خارج است. اما پس از خلق نخستین که اولین اسم بود و ماهیت آن برای ما ناشناخته است، ولی این ناشناخته بودن هیچ دلیل بر عدم وجود خارجی در آن سطح نیست، بلکه چون آن اسم خلق اول است پس بر همه چیز محیط است؛ لذا محاط را به فهم کنه آن قابل دسترسی نیست، اما به اجزائی از فهم آن می‌توان دست یافت.

۶. نتیجه‌گیری

۱. طبق بیان روایات خداوند متعال را باید از حد تعطیل خارج کرد، با مبنا قرار دادن این مفهوم این نتیجه حاصل می‌شود که خداوند متعال علاوه بر وجود تصویری وجود خارجی (مصدیقی) دارد؛ چون وجودی که تصوراً بزرگ‌ترین وجود است اگر مصداق خارجی نداشته باشد، وجودی بزرگ‌تر از آن باز هم قابل تصور است (دور فلسفی)

پس هرچه برای مفهوم موجود واجب ضرورت دارد، از نظر منطقی باید وجودی خارجی داشته باشد؛ زیرا عدم وجود خارجی برای یک وجود، آن را از حوزه واجب به عرصه امکان وارد می‌کند و همین که به عرضه امکان وارد شد، امکان تعطیل می‌یابد و این خلاف مبنای روایی احصا شده است.

۲. مألوه نیاز به اله دارد و مربوط حاجتمند رب است؛ لذا طبق این قاعده روایی که «آنچه در خلق امکان دارد در خالق امتناع دارد» برای معرفت و فهم باید سنخیتی به مخلوق با خالق باشد، اسما عهده‌دار این مسئله‌اند؛ زیرا طبق بیان روایات، اسما مخلوق‌اند و اسم الله غیره می‌باشد؛ لذا این مخلوقیت اشتراک مورد نظر، جهت فهمیده شدن برای مخلوق را ایجاد می‌کند، پس اسما را در هر تعریفی از الهیات سلبی گرفته تا الهیات ایجابی در نظر بگیریم هر تعبیری با هر نوع کیفیتی در انتساب به ذات، باید از عرصه وجود تصویری خارج شده و به پهنه وجود مصداقی وارد شود.

۳. با توجه به مفاهیم بلند روایات حدوث اسما که فرمود: «فَأُظْهِرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءٍ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۲) وجود خارجی موجود واجب، ممکن است، و چون واجب برای ممکن جلوه می‌کند، باید وجهی از امکان در او باشد تا با این همانی با ممکنات بتواند خود را به ممکن متجلی نماید و اولین مرحله این وجه امکانی، حدوث اسم است، به‌عنوان اولین خلق؛ اسم خلق است و دارای کیفیت و ماهیت می‌باشد و بستر تحقق وجه امکانی واجب الوجود است.

۴. وجه امکانی واجب الوجود، صورت جمع بین روایات اسما و صفات است؛ زیرا با نفی اسما و صفات، از ذات دفاع کرده و با اثبات اسما و صفات، به‌عنوان وجه امکانی خالق بر ورود به عرصه تشبیه، تحدید و تعریف که تنها راه فهم ایجابی از اله و رب است نظر دارد؛ به‌عبارت دیگر، الهیات سلبی و الهیات ایجابی دوگانه‌ای در عرض و مقابل یکدیگر نیستند، بلکه این دو در طول یکدیگر بوده و مخلوق از الهیات ایجابی که همان وجه امکانی خالق است می‌آغازد و به الهیات سلبی که نفی اسما و صفات از ذات است، می‌رسد.

۵. خلاف نظر برخی از محققان که الهیات سلبی را مترداف با الهیات تنزیهی گرفته‌اند، طبق الگوی هستی‌شناسی برگرفته از روایات، مسئله تنزیه در زمان خروج از

وجه امکانی واجب به معرفت ذاتی صورت می‌پذیرد و حلقه واسطه، بین الهیات سلبی و الهیات ایجابی است؛ نه اینکه مترادف با الهیات سلبی باشد؛ مرحله تنزیه همان جایگاهی است که خلق در هر مرحله از رشد به مفاهیمی که از اسما و صفات در وجه امکانی واجب دست یابد (الهیات ایجابی) دست به تنزیه از آن معرفت در حوزه ذات (الهیات سلبی) می‌زند؛ زیرا طبق فرموده روایات، معرفت در حوزه اسما و صفات به تشبیه، تعریف و تحدید محکوم است، اما ذات، بحت محض است و هیچ معرفتی نسبت به آن برای خلق قابل تصور نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. مفاتیح الجنان، دعای کامل.
۲. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ اسْمًا بِالْحُرُوفِ غَيْرَ مَتَّصَوْتٍ وَبِاللَّفْظِ غَيْرَ مُنْطَقٍ وَبِالشَّخْصِ غَيْرَ مُجَسَّدٍ وَبِالتَّشْبِيهِ غَيْرَ مَوْصُوفٍ وَبِاللَّوْنِ غَيْرَ مَصْبُوغٍ مَنفِي عَنْهُ الْأَقْطَارُ مُبَعَّدٌ عَنْهُ الْخَلْقُ وَمَحْجُوبٌ عَنْهُ حِسٌّ كُلُّ مَتَوَهَّمٍ مُسْتَبَرٍّ غَيْرُ مُسْتَوَرٍّ فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعًا لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخِرِ فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءٍ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا وَحَجَبَ مِنْهَا وَاحِدًا وَهُوَ الْأِسْمُ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ الَّتِي ظَهَرَتْ فَالظَّاهِرُ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى...» (کلینی، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۱۱۲)
- امام صادق علیه السلام فرمودند: خدای تبارک و تعالی اسمی آفرید که صدای حرفی ندارد، به لفظ ادا نشود تن و کالبد ندارد، به تشبیه موصوف نشود، به رنگی آمیخته نیست، ابعاد و اضلاع ندارد، حدود و اطراف از او دور شده، حس توهم‌کننده به او دست نیابد، نهان است بی‌پرده، خدای آن را یک کلمه تمام قرار داد، دارای چهار جزء مقارن که هیچ‌یک پیش از دیگری نیست، سپس سه اسم آن را که خلق به آن نیاز داشتند هویدا ساخت و یک اسم آن را نهان داشت و آن همان اسم مکنون و مخزون است، و آن سه اسمی که هویدا گشت ظاهرشان «الله» تبارک و تعالی است...
۳. فرازی از زیارت جامعه کبیره.
۴. اسم الله غیره. (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۳)
۵. ترجمه: حادث بودن اشیاء، گواه بر ازلیت او، و ناتوانی پدیده‌ها، دلیل قدرت بی‌مانند او، و نابودی پدیده‌ها، گواه دائمی بودن اوست.
۶. تفصیل این الگوی هستی‌شناسی در مقاله «بررسی هستی‌شناسانه روایات حدوث اسماء» به قلم مؤلفان این مقاله در شماره ۳۸ فصلنامه پژوهش دینی منتشر شده است.

7. Ontological Atgument

8. maximality

۹. نک: یونسی و همایی، ۱۳۹۸ش.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اصفهانی، میرزا مهدی، *ابواب الهدی*، قم: مؤسسه معارف اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۳۹۶ ش.
۳. افلوطین، *تاسوعات*، ترجمه فرید جبر، بیروت: مکتبه لبنان، ۱۹۷۷ م.
۴. رعنائی، مهدی، *استدلال هستی‌شناختی گودل*، تهران: هرمس، ۱۳۹۶ ش.
۵. سید رضی، *نهج البلاغه*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۷ ش.
۶. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، *الفصول المهمة فی اصول الائمة*، تحقیق محمد بن محمد الحسینی القائنی، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (علیه السلام)، ۱۴۱۸ ق.
۷. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۸. _____، *الاعتقادات*، ترجمه حسنی، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شرح اصول کافی*، ترجمه محمد خواجه، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۰. طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. قزوینی، ملا خلیل بن غازی، *صافی در شرح کافی*، تحقیق محمدحسین درایتی و حمید احمدی جلفایی، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۱۲. قمی، شیخ عباس، *مفاتیح الجنان*، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، قم: کوثر ولایت، ۱۳۹۳ ش.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. _____، *الکافی*، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
۱۵. مجذوب تبریزی، محمد، *الهدایا لشيعة ائمة الهدی*، تحقیق محمدحسین درایتی و غلامحسین قیصری‌ها، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۱۶. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۷. محمدرضایی، محمد، «مقایسه بین برهان صدیقین فلاسفه اسلامی و وجودشناختی فلاسفه غرب بر اثبات وجود خدا»، *فصلنامه کلام اسلامی*، شماره ۲۳، ۱۳۸۶ ش.
۱۸. ملکی میانجی، محمدباقر، *توحید الامامیه*، ترجمه محمد بیابانی اسکویی و سید بهلول سجادی، تهران: مؤسسه نبأ، ۱۳۷۸ ش.
۱۹. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه اهل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ ق.
۲۰. یونسی، حمیدرضا و عباس همای، «بررسی هستی‌شناسانه روایات حدوث اسما»، *پژوهش دینی*، دوره ۱۸، شماره ۳۸، ۱۳۹۸ ش، ص ۲۸۳-۳۰۷.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۵

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۲۹-۲۵۶

واکاوی چرایی تأخیر تدوین کتب درایه در شیعه با تأکید بر اصطلاحات حدیثی موجود در کتب روایی شیعه

محمدرضا پیرچراغ*

چکیده

درایة الحدیث علمی است که از گذشته تا به حال مورد توجه علمای علم حدیث بوده است. با توجه به پژوهش‌های انجام شده در تاریخ علم مصطلح الحدیث در بین اهل سنت و شیعه، مشخص می‌شود سابقه این دانش در میان اهل سنت بیشتر و زودتر بوده است؛ ولی این بدان معنا نیست که شکل‌گیری مباحث درایه‌ای در شیعه به زمان شهید ثانی و پس از ایشان برگردد. از بررسی مباحث مصطلح الحدیث موجود در احادیث و کتب حدیثی متقدمان شیعه، مشخص می‌شود وجود این دانش در شیعه از همان دوران معصومان علیهم‌السلام است و بعد از آن بزرگواران، اهتمام به حدیث و درایة الحدیث از سوی بزرگان شیعه بوده و حتی تألیفات مستقل درایی قبل از شهید ثانی از سوی علمای شیعه مشاهده شده است. از آنجا که شهید ثانی سه کتاب مستقل درایی تألیف کرد و نیز با توجه به اشراف علمی وی بر حوزه‌های علمی شیعه، کتب تألیفی قبل کمرنگ جلوه داده شد و کم‌کم در اذهان عموم این مطلب القا شد که مصطلح الحدیث در اهل سنت از تقدم زمانی بیشتری برخوردار است؛ اما با بررسی کتب حدیثی متقدمان شیعه و روایات ائمه علیهم‌السلام، سابقه دانش درایة الحدیث و وجود مصطلحات درایه‌ای را در میان شیعه قبل از اهل سنت اثبات می‌کند.

کلیدواژه‌ها: درایة الحدیث، مصطلح الحدیث، روایت، حدیث، شیعه.

* استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین / m.pircheragh@isr.ikiu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۸/۹/۲۴ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۰/۲

۱. مقدمه

علم مصطلح الحدیث از مدت‌ها پیش توجه علمای حدیث شیعه و سنی را به خود جلب کرده است به طوری که بررسی تاریخ این علم حاکی از وجود تألیفات گوناگونی در این زمینه است. آنچه صحیح است اینکه شیعه اثناعشریه برای برخورداری از فیض حضور ائمه معصومین علیهم‌السلام و اخذ احادیث و احکام از ایشان و امنیت از راهیابی جعل و وضع و کذب در احادیث در عصر حضور معصوم، نیازی به درایه احساس نمی‌کردند؛ ضمن آنکه خود آن بزرگواران گاه توصیه‌هایی نیز در این زمینه داشته و در حقیقت خود معصومین علیهم‌السلام توجه به این علم و پایه‌گذاری آن را به پیروانشان گوشزد کرده و حتی برخی اصطلاحات حدیثی را در روایاتشان به کار برده‌اند. (بهایی عاملی، ۱۳۸۷ش، تعلیقه ص ۳۲؛ نیز خواجه‌یوبی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۶) ولی متأسفانه بیشتر نگاشته‌های صحابه و دانشمندان شیعی در این زمینه از بین رفته است.^۱ پس از عصر معصومین علیهم‌السلام وجود کتب اربعه حدیثی شیعه و اعتماد علمای شیعی بر کتب مذکور، مهم‌ترین عاملی بود که علمای شیعه را از تدوین گسترده کتب درایی مستقل مستغنی می‌ساخت؛ لذا مباحث این علم پس از مدت‌ها سپری شدن از دوره حضور معصومین علیهم‌السلام، در بین شیعیان پررنگ شده و جلوه بیشتری پیدا کرده است.

اگر بخواهیم سیر تاریخی تألیفات درایه‌ای شیعه را با ذکر عناوین مهم کتب مستقل تألیف‌شده تا زمان شهید ثانی بررسی کنیم، باید گفت:

کتاب ابان بن تغلب کوفی (م ۱۴۱ق) با عنوان *الاصول فی الروایة علی مذهب الشیعة* (ابن ندیم، بی تا، ص ۲۷۶) و نیز کتاب محمد بن ابی عمیر (م ۲۱۷ق) با عنوان *اختلاف الحدیث* (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۶۱) نخستین آثاری است که قواعد و اصول علم درایه الحدیث را ذیل مباحث شیوه پذیرش و عدم پذیرش احادیث مطرح کرده‌اند؛ اگرچه هر دو کتاب به دست ما نرسیده است. کلینی (م ۳۲۸ق) در کتاب کافی خود، مباحثی همچون حدیث صحیح و مردود و برخی دیگر از اصطلاحات حدیثی را آورده است. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۶۸) سید مرتضی (م ۴۳۶ق) نیز در کتاب خویش با عنوان *الذریعة الی اصول الشریعة*، اقسام حدیث و احکام آن‌ها را ذکر کرده است. (سید مرتضی، ۱۳۴۸ش، ج ۲، ص ۴۷۹) سید حسن صدر اولین عالم شیعی را که در

واکاوی چرایی تأخیر تدوین کتب درایه در شیعه با تأکید بر اصطلاحات حدیثی موجود در... ۲۳۱

این علم کتابی نگاشته، حاکم نیشابوری (م ۴۰۵ق) دانسته و در تأسیس الشیعه آورده است: «ان اول من دون علم درایة الحدیث هو ابو عبدالله الحاکم النیشابوری الامامی الشیعی»^۲ (صدر، ۱۳۷۵ش، ص ۲۹۴؛ مؤدب، ۱۳۹۱ش، ص ۲۵-۲۶) اما جمعی از محققان بر این عقیده‌اند که اگر حاکم نیشابوری را از علمای شیعه به حساب نیاوریم، اولین مؤلف شیعی در این علم، جمال‌الدین احمد بن موسی بن جعفر بن طاوس حلّی (م ۶۷۳ق) است که حل الاشکال فی معرفة الرجال را در این زمینه تألیف کرده است. (بهایبی عاملی، ۱۳۸۷ش، ص ۳۰؛ سبحانی، ۱۳۸۳ش، ص ۷؛ صدر، ۱۳۷۵ش، ص ۲۹۵؛ مؤدب، ۱۳۹۱ش، ص ۲۸)

مرحوم سید عبدالعزیز طباطبایی، قطب راوندی (م ۵۷۳ق) را به سبب تألیف رساله فی صحه احادیث اصحابنا اولین مؤلف شیعی در این علم دانسته و نوشته است: «... و لهذا يعد القطب الراوندی اول من الف من اصحابنا فی علم الدراية» (طباطبایی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷۳) البته مرحوم قطب‌الدین راوندی دو کتاب دیگر با در موضوع علم درایه با نام‌های تحریر بیان الاخبار التي فی اول الاستبصار و رساله فی احوال الاخبار تألیف کرده‌اند.

در قرن هشتم، علی بن عبدالحمید حسینی نیلی نجفی، شرح اصول درایة الحدیث را تألیف کرد.

قرن دهم هجری، عصر شکوفایی درایة شیعه است و چند کتاب مستقل درایه‌ای در این عصر تألیف شده؛ از جمله محمد بن علی بن ابراهیم ابن ابی جمهور احسایی (متوفی بعد از ۹۰۱ق) تحفة القاصدين فی معرفة اصطلاحات المحدثين را نگاشت، نورالدین علی بن حسین بن عبدالعالی کرکی (۹۴۰ق) درایة الحدیث را نوشت و زین‌الدین بن علی عاملی مشهور به شهید ثانی (۹۶۵ق) برای نخستین بار نظرات علمای شیعی را که پیش از وی در کتب و رسائل مختلف پراکنده بود، در کتب خود گرد آورد و سه کتاب البدایه، شرح البدایه و غنیة القاصدين فی معرفة اصطلاح المحدثين را در علم درایه سامان داد. (مؤدب، ۱۳۹۱ش، ص ۲۶-۲۹)

به هر حال، سیری در کتب قدمای دانشمندان شیعی نشان می‌دهد که اولاً برخلاف گفته‌های معتقدان به سبقت اهل سنت در تدوین درایه، مباحث درایه‌ای از همان زمان

معصومین علیهم السلام با اهمیت بوده و این مطلب با بررسی مباحث درایه‌ای در سخنان ایشان و نیز مباحث درایه‌ای موجود در کلام مؤلفان کتب حدیثی به خصوص کتب اربعه حدیث شیعه قابل پیگیری است، به طوری که می‌توان کتاب *استبصار* شیخ طوسی را به دلیل کاربرد مصطلحات حدیثی متعدد در آن، یک نگاشته کاربردی در درایه دانست. ثانیاً عالمان برجسته‌ای همچون شیخ طوسی با مباحث علم درایه آشنا بوده و بخش‌هایی از آن را در کتاب‌های خود همچون *عده الاصول* مطرح کرده‌اند؛ گرچه رساله مستقلی در این باره تألیف نکرده باشند. ثالثاً تألیفات مستقل درایی قبل از شهید ثانی از سوی علمای شیعه انجام شده ولی از آنجا که شهید ثانی سه کتاب مستقل درایی تألیف کردند و با توجه به اینکه اشراف علمی شهید ثانی بر حوزه‌های علمی شیعه آنقدر پررنگ بود که کتب تألیفی قبل کم‌رنگ جلوه داده شد.

۲. درایة الحدیث در لغت

اکثر لغت‌شناسان درایه را به معنای دانستن و مترادف با علم گرفته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۵۸؛ جوهری، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۳۳۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۲۵۴) و اما برخی آن را اخص از علم دانسته و گفته‌اند معرفتی است که با نوعی تدبیر به دست می‌آید. (زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۴۰۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۱۲)

درایة الحدیث در کلام معصومین علیهم السلام نیز به همان معنای لغوی به کار رفته است. (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۸۴ و ۲۰۶)

۳. درایة الحدیث در اصطلاح

درایه در اصطلاح مشهور اندیشمندان متأخر همچون شهید ثانی (۹۶۵ق) و شیخ بهایی (۱۰۳۰ق)، علمی است که از متن حدیث (از حیث اصطلاحات مربوط به آن) و سند حدیث و نیز کیفیت تحمل و آداب نقل آن بحث می‌کند. (نک: شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۵؛ بهایی عاملی، ۱۳۱۹ق، ص ۱)

اکثر علمای حدیث پس از شهید ثانی و شیخ بهایی در تعریف درایة الحدیث به تعریف این دو بزرگوار استناد جسته و این دو تعریف را بی‌کم‌وکاست پذیرفته و تنها در مقام توضیح، و گاهی اشکال بر آن برآمده‌اند و اما برخی از معاصران همچون

واکاوی چرایی تأخیر تدوین کتب درایه در شیعه با تأکید بر اصطلاحات حدیثی موجود در... ۲۳۳

آقابزرگ تهرانی (م ۱۳۸۹) و عبدالهادی فضل‌ی (م ۱۴۳۴)، موضوع درایه الحدیث را فقط به سند محصور کرده‌اند. (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۵۴؛ فضل‌ی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۳)

۴. بررسی مباحث درایه‌ای موجود در کتب حدیثی شیعه قبل از شهید ثانی

بررسی کتب قدماى دانشمندان شیعی نشان می‌دهد که اندیشمندان برجسته‌ای همچون شیخ کلینی، شیخ صدوق، شیخ طوسی و... با مباحث علم درایه آشنا بوده و بسیاری از اصطلاحات درایه‌ای را در کتاب‌های خویش به کار برده‌اند که نشان از آگاهی این دانشمندان بزرگ و نیز علمای معاصر ایشان از دانش درایه است. اما احتمالاً درایه را علم مستقلی به حساب نمی‌آورده و فقط ذیل روایات بنا به ضرورت، مباحث درایه را مطرح می‌کردند؛ از طرف دیگر، عالمان قرن‌های چهارم و پنجم هجری در کتاب‌های کلامی ملزم بودند که موضع خود را درباره معیارها و شرایط پذیرش گونه‌های مختلف خبر و روایت تبیین کنند.

۴-۱. بررسی در احادیث

برای ورود به بحث لازم است که به برخی از ریشه‌های مباحث درایه در کلام معصومین علیهم‌السلام اشاره شود؛ زیرا ایشان بر طبق شواهد موجود جزء اولین کسانی بودند که در کنار تبلیغ معارف الهی بر درک و فهم حدیث نه صرفاً روایت آن تأکید کردند. حتی راه‌حل‌های جمع بین احادیث متعارض و معیارهای سنجش صحت احادیث را به پیروانشان گوشزد نموده و احتمال ورود جعل و کذب به روایات را مطرح کردند. (نک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۵۷) و اما ماحصل کاوش در کلام معصومین علیهم‌السلام این نتیجه را به دست می‌دهد که برخی از اصطلاحات علم درایه به صورت واضح و صریح و برخی به صورت غیرمستقیم و مبهم در کلام ایشان به کار رفته است که در ادامه به نمونه‌هایی از هر دو گروه اشاره می‌شود:

اصطلاحاتی که به روشنی در کلام معصومین به کار رفته، عبارت‌اند از:

روایت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۸۴)، حدیث (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۷۹؛ ۸۰)، خبر (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۶۳)، سنت (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۶۰۵)، شاذ و مشهور (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۷۰)، نادر^۳ (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۳۰۳)، ناسخ،

منسوخ، محکم و متشابه. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۶۱) و اما از مواردی که به صورت غیرمستقیم به مضمون اصطلاحی آن‌ها اشاره شده است، نمونه‌های زیر را می‌توان نام برد:

متصل یا موصول (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۲۹)، مدرج و مسقط (همان، ج ۱، ص ۱۲۶)، منقطع. (همان، ج ۱، ص ۱۳۰)

شایان ذکر است که در احادیث معصومین علیهم‌السلام به جواز نقل به معنا و نیز برخی از طرق تحمل حدیث مانند مناووله، سماع، قرائت و وجاده نیز اشاره رفته است. (نک: همان، ج ۱، ص ۱۲۷، ۱۲۸ و ۱۳۲)

۵. اصطلاحات درایه‌ای موجود در کتب حدیث شیعه

مولفان کتب اربعه حدیثی شیعه در مقام نقل یا نقد روایات به وفور از مباحث درایه‌ای بهره برده‌اند که در ادامه به بررسی این مباحث در کتب مذکور پرداخته می‌شود:

۱-۱. مصطلحات حدیثی موجود در کتاب الکافی کلینی

شیخ کلینی (م ۳۲۹ق) در *الکافی* به کرات اصطلاحات درایه‌ای زیر را به کار برده‌اند: - مرسل: ایشان در جاهای مختلف از اصطلاح «مرسل» استفاده کرده است؛ در کتاب *العقل والجهل* چنین آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ مَرْسَلًا، قَالَ: ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۷؛ نک: همان، ج ۱، ص ۱۴۹ و ۲۹۶، ج ۱، ص ۳۳۰) - حدیث: این لفظ را به معنای مصطلح آن در درایه و علم الحدیث شیخ کلینی بارها در کتاب *کافی* به کار برده است. (برای نمونه نک: همان، ج ۱، ص ۶۶ و ۷۴)

- إسناد: تقریباً ۲۴۸ بار در جای جای *کافی* به کار رفته است؛ برای نمونه در باب ثواب العالم والمتعلم این سند مشاهده می‌شود: «وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينَ...» (همان، ج ۱، ص ۸۴)

- غیر واحد: در حدود ۱۶۰ مورد از اسناد *کافی* عبارت «عن غیر واحد» ذکر شده است که برای نمونه یک مورد ذکر می‌شود: «حَدَّثَنَا غَيْرٌ وَاحِدٍ عَنِ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: ...» (همان، ج ۱، ص ۴۴۲)

نکته: درست است که منظور از واحد در این روایات معنای لغوی است ولی اصطلاح واحد در درایه، ارتباط وثیقی با معنای لغوی آن دارد؛ لذا این کاربردهای شیخ

واکاوی چرایی تأخیر تدوین کتب درایه در شیعه با تأکید بر اصطلاحات حدیثی موجود در... ۲۳۵

کلینی می‌تواند دال بر نگاه ایشان برای تأیید این روایات و اعلام استفاضه یا تواتر آن باشد.

- معنعن: این اصطلاح که در درایه از آن بحث می‌شود، نمونه‌های فراوانی در کافی دارد که نشان‌دهنده رواج آن و شایع بودن این روش نقل^۴ در شیعه و اسناد کافی است. - مستفیض: کلینی در سخنی درباره ازدواج می‌گوید: «و لو لم یکن فی المناحکة و المصاهرة آیه محکمة و لا سنة متبعة و لا اثر مستفیض.» (همان، ج ۵، ص ۳۷۴) اصطلاحات دیگری که شیخ کلینی از آن‌ها بهره برده، عبارت‌اند از: رفعه و رفعوه^۵ (همان، ج ۱، ص ۴۲ و ۳۷۷)، سنت (همان، ج ۱۳، ص ۵۱۴)، روایت (همان، ج ۱، ص ۲۳۱)

برخی الفاظ جرح و تعدیل که در کتب درایه بررسی شده، در کتاب کافی نیز وارد شده است؛ از جمله: ثقة (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۱، ص ۳۳۴)، من اصحابنا. (همان، ج ۱، ص ۲۳)

الفاظی که به عقیده عده‌ای از محققان (غفاری، ۱۳۸۹ش، ص ۱۵۸) نه مدح را می‌رساند و نه جرح را ولی در کتب درایه مورد بررسی قرار گرفته است: مولی (همان، ج ۱، ص ۲۱۴) و غلام. (همان، ج ۲، ص ۶۶۸)

۲-۵. مصطلحات حدیثی موجود در کتاب من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق

پس از کلینی، شیخ صدوق (م ۳۸۱) که گفته شده چهارصد کتاب در علم الحدیث تألیف کرده است (امین، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۲۷۷)، در اثر ارزشمند من لا یحضره الفقیه خود، در مقام نقل یا نقد احادیث از اصطلاحات درایه‌ای ذیل بهره جسته است:

- خبر: این اصطلاح حدود ۱۱۵ مرتبه در جای‌جای فقیه به کار رفته است که همان مفهوم کنونی خبر در درایه را می‌رساند. برای نمونه در باب «ارتیاد المكان للحدث و السنة فی دخوله و الآداب فیهِ إلى الخروج منه» آورده است: «وَ فِی خَبَرٍ آخَرَ مَنْ سَدَّ طَرِيقاً بَتَرَ اللَّهُ عُمُرَهُ.» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۶)

- متفق: شیخ صدوق در ۸ مورد، از عبارت «هذان الحدیثان متفقان» استفاده کرده که منظور همان دو حدیث متفق‌المتن هستند؛ هرچند در درایه وصف متفق برای سند به کار می‌رود. (نک: همان، ج ۳، ص ۲۲۰)

- حدیث: این اصطلاح بارها (حدود ۶۵ بار) در من لا یحضره الفقیه به کار رفته است که همان مفهوم مصطلح در درایه را می‌رساند؛ برای نمونه به یک مورد اشاره می‌شود: «وَرَوَى فِي حَدِيثِ آخَرَ فِيمَنْ بَدَأُ بِغَسْلِ يَسَارِهِ قَبْلَ يَمِينِهِ...» (همان، ج ۱، ص ۴۶)

- منقطع: این اصطلاح ۵ بار در فقیه به کار رفته است؛ برای مثال در باب «میراث ذوی الأرحام مع الموالی» آمده است: «فَهُوَ حَدِيثٌ مُنْقَطِعٌ...» (همان، ج ۴، ص ۳۰۵)
 برخی دیگر از اصطلاحات که شیخ صدوق در مقام نقل، نقد یا بررسی احادیث از آن‌ها بهره برده‌اند: مسند(همان، ج ۱، ص ۲۰۳ و ۲۱۱)، مجهول(همان، ج ۱، ص ۲۵۱)، مفصل و مجمل(همان، ج ۱، ص ۴۰۵)، مفسر(همان، ج ۴، ص ۲۰۲)، متصل(همان، ج ۲، ص ۳۸۳)، صحیح الاسناد(همان، ج ۱، ص ۴۸)، صحیح(همان، ج ۲، ص ۹۱)، ج ۴، ص ۳۰۵)، رفعه و رفعوه(همان، ج ۴، ص ۱۵۵)، مرسل(همان، ج ۴، ص ۳۰۵)، متروک(همان، ج ۲، ص ۹۱)، سنت(همان، ج ۲، ص ۳۵۳)، معروف(همان، ج ۱، ص ۲۵۱)، روایت(همان، ج ۲، ص ۱۳۲)، مفرد(همان، ج ۱، ص ۴۱۱)، ج ۲، ص ۱۱۷)، ظاهر(همان، ج ۴، ص ۱۲۳)، إسناده(همان، ج ۱، ص ۳۹ و ۱۸۳)، غریب و نادر(همان، ج ۳، ص ۵۳۲)، ج ۲، ص ۱۲۸)، صحیح الاسناد(همان، ج ۱، ص ۴۸)

بعضی از الفاظ جرح و تعدیل که در من لا یحضره الفقیه ذیل روایات و در ضمن نقد یا توضیح شیخ صدوق آمده است، عبارت‌اند از: ثقة(صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۹۰)، شیخ(همان، ج ۳، ص ۲۰۵)، من اصحابنا(همان، ج ۳، ص ۳۵)، ضعیف(همان، ج ۴، ص ۳۵) و کذاب(همان، ج ۲، ص ۹۰)

۳-۵. مصطلحات حدیثی موجود در کتاب تهذیب الاحکام شیخ طوسی

شیخ طوسی در جاهای مختلف تهذیب الاحکام در مقام نقل، نقد یا تحلیل روایات، از اصطلاحات درایه‌ای ذیل بهره برده است که برای برخی از آن‌ها نمونه‌ای نیز آورده می‌شود:

- متن: «وَلَوْ سَلِمَ هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَاهُ لَمْ يَكُنْ مَا تَضَمَّنَهُ لَفِظٌ مَتْنِهِ مُخْتَلًا لِفَوَاقِ الْعَمَلِ عَلَى الْأَهْلَةِ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۷۴)
 - سند: «وَقَدْ طُعِنَ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ بِمَا يَرْجَعُ إِلَى سَنَدِهَا.» (همان، ج ۹، ص ۲۶۱)

واکاوی چرایی تأخیر تدوین کتب درایه در شیعه با تأکید بر اصطلاحات حدیثی موجود در... ۲۳۷

- خبر: «فَأَمَّا الْخَبْرُ الَّذِي رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَبَّاسِ عَنِ أَبِي شُعَيْبٍ عَنِ عِمْرَانَ بْنِ حُمْرَانَ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدًا صَالِحًا يَقُولُ...» (همان، ج ۱، ص ۷)
 - حدیث: «عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ قَالَ: ...» (همان، ج ۱، ص ۵۲)

- سنت: «... أَصْبَحْتُ بِاللَّهِ مُؤْمِنًا مُوقِنًا مُخْلِصًا عَلَى دِينِ مُحَمَّدٍ وَ سُنَّتِهِ...» (همان، ج ۳، ص ۱۴۰)

- متواتر: «هَذَا الْخَبْرُ أَيْضًا غَيْرُ مَعْمُولٍ عَلَيْهِ لِمُخَالَفَتِهِ لِلْمُتَوَاتِرِ مِنَ الْأَخْبَارِ.» (همان، ج ۹، ص ۳۱۶)

اصطلاحات دیگری که شیخ طوسی از آن‌ها بهره برده، عبارت‌اند از: واحد (همان، ج ۱، ص ۲۴۲)، مسند (همان، ج ۴، ص ۲۲۹، ج ۹، ص ۱۶۵)، رفعه (همان، ج ۱، ص ۴۶)، مفرد (همان، ج ۱، ص ۶۳)، ضعیف (همان، ج ۱، ص ۱۸، ج ۶، ص ۱۶۸، ج ۱۰، ص ۸۸)، شاذ (همان، ج ۳، ص ۴۰، ج ۱۰، ص ۹۲)، روایت (همان، ج ۱، ص ۱۲۸)، إسناد (همان، ج ۱، ص ۶)، ضعیف الاسناد (همان، ج ۶، ص ۱۶۸، ج ۹، ص ۲۰۴)، نادر (همان، ج ۷، ص ۲۷۸ و ۳۱۹)، مضطرب (همان، ج ۷، ص ۲۷۵)، منسوخ (همان، ج ۱، ص ۸۴)، مفصل و مجمل (همان، ج ۷، ص ۲۸۷، ج ۳، ص ۳۷)، موقوف (همان، ج ۵، ص ۴۱۶)، مرسل (همان، ج ۱، ص ۳۵)، مقطوع و مقطوع الاسناد (همان، ج ۷، ص ۲۵۳، ج ۹، ص ۱۶۵)، منقطع (همان، ج ۷، ص ۴۱۶)، منقطع الاسناد (همان، ج ۱، ص ۱۶۲، ج ۳، ص ۱۵۶، ج ۴، ص ۱۷۴) و عام (همان، ج ۸، ص ۱۴)

برخی از الفاظ جرح و تعدیل که در تهذیب الاحکام به کار برده شده، عبارت است از: ثقة (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۷۲)، الفاضل^۷ (همان، ج ۶، ص ۱۰۶)، ضعیف (همان، ج ۷، ص ۳۶۱)، عامی (همان، ج ۱، ص ۳۲) و مشهور بالغلو و اللعنة. (همان، ج ۹، ص ۲۰۴)

۴-۵. مصطلحات حدیثی موجود در کتاب الاستبصار شیخ طوسی

شیخ طوسی (۴۶۰ ق) در این مجموعه حدیثی به کرات از اصطلاحات درایه‌ای استفاده کرده‌اند، به طوری که می‌توان این کتاب ارزشمند را یک اثر مهم کاربردی درایه الحدیث قلمداد کرد؛ بنابراین در ادامه برای تأیید نظریه مذکور کتاب/استبصار ایشان

به دقت بررسی می شود:

مصطلحاتی که بارها به کار گرفته شده است:

- متن: «وَهَذَا الْخَبْرُ لَا يَصِحُّ الْعَمَلُ بِهِ مِنْ وَجْهِ أَحَدِهَا أَنْ مَتْنَهُ هَذَا الْخَبْرُ لَا يَوْجَدُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأُصُولِ الْمُصَنَّفَةِ» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۶۶)
 با توجه به تعریفی که شهید ثانی و برخی دیگر از متن حدیث ارائه داده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۲؛ نیز نک: غفاری، ۱۳۸۹ش، ص ۱۲؛ صدر، بی تا، ص ۹۳) می توان فهمید که منظور شیخ طوسی از متن، همان معنای مصطلح در درایة الحدیث است.
 - حدیث: «... رَاوَى هَذَا الْحَدِيثَ زَيْدِي بُنْرِي مَتْرُوكًا الْحَدِيثِ فِيمَا يَخْتَصُّ بِهِ.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۳)

حدیث در اصطلاح علمای درایه، کلامی است که از قول یا فعل یا تقریر معصوم علیه السلام حکایت می کند. (صدر، بی تا، ص ۸۰؛ نجمی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۵) که برخی وصف خلقی یا خلقی معصوم علیه السلام را نیز به آن افزوده‌اند. (انصاری، بی تا، ص ۶؛ عبدالمنعم، بی تا، ج ۱، ص ۵۵۶) شیخ طوسی بارها از این اصطلاح در مقام نقل یا نقد روایات بهره برده است.

- خبر: «فَأَوَّلُ مَا فِي هَذَا الْخَبْرِ أَنَّهُ مُرْسَلٌ...» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷) و یا «وَرَوَى هَذَا الْخَبْرَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِ...» (همان، ج ۱، ص ۱۱) شایان ذکر است که نام کامل کتاب شیخ طوسی نیز الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار می باشد.

به اعتقاد برخی خبر اعم از قول یا فعل یا تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام یا صحابی و یا تابعی می باشد. (نک: شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۰) ولی در دانش درایه، خبر مترادف با حدیث به حساب می آید. (صدر، بی تا، ص ۸۳) شیخ در جای جای استبصار از این اصطلاح با همان بار معنایی متداول در درایه بهره برده‌اند.

- سنت: «... وَكُلُّ فِعْلٍ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّةَ رَسُولِهِ ص» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۵۱)

سنت عبارت است از آنچه از قول و فعل و یا تقریر که از پیامبر صلی الله علیه و آله صادر شده است. (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۹) یا به گفته برخی مجموعه‌ای از احکام و تعالیم عملی

عبادات و غیر آن، که با سند قطعی و صحیح از معصومین علیهم السلام وارد شده است. (نجمی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۶) این اصطلاح را نیز شیخ طوسی بارها به کار برده‌اند.

- روایت: «فَالْوَجْهُ فِي هَذَا الْخَبَرِ ضَرْبٌ مِنَ الْكِرَاهِيَةِ حَسَبَ مَا ذَكَرْنَاهُ فِي رِوَايَةِ السُّكُونِيِّ.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۱۵) یا «قَوْلُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رِوَايَةِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ.» (همان، ج ۱، ص ۱۲۶)

در علم درایه الحدیث، روایت به همان معنای مصطلح حدیث استعمال شده است. (مدیرشانه چی، ۱۳۸۲ش، ص ۴۲) با دقت در کلام شیخ در تهذیبین می‌توان فهمید که ایشان نیز روایت را مترادف با حدیث به کار برده‌اند.

- اثر: «فَأَمَّا مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ خِلَافِ ذَلِكَ مِنْ أَقْوَابِلِ أَصْحَابِنَا فَلَيْسَ بِهِ أَثَرٌ عَنِ الصَّادِقِينَ ع.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۱۸۹)

اثر عام‌تر از حدیث و خبر بوده لذا به هر حدیث و خبری اثر نیز اطلاق می‌شود و گاهی اثر به چیزی که از صحابی رسیده است، اطلاق می‌شود. (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۰ و ۵۱)

- متواتر: «أَخْبَارُ الْآحَادِ لَا يَجُوزُ الْإِغْتِرَاضُ بِهَا عَلَى ظَاهِرِ الْقُرْآنِ وَالْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۶۶)

- واحد: «الْخَبَرُ لَا يِعَارِضُ مَا قَدَّمَاهُ مِنَ الْأَخْبَارِ لِأَنَّهُ خَبَرٌ وَاحِدٌ.» (همان، ج ۱، ص ۹۲) یا «فَلَا يَنَافِي الْأَخْبَارَ الْأَوَّلَةَ لِأَنَّ هَذَا الْخَبَرَ مُرْسَلٌ مَقْطُوعٌ مَعَ أَنَّهُ خَبَرٌ وَاحِدٌ.» (همان، ج ۱، ص ۱۱۲)

حدیثی را متواتر گویند که کثرت راویان آن به حدی برسد که هماهنگی و اتفاق آنان بر دروغ محال بوده و این وصف در تمام طبقات استمرار داشته باشد. (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۶۲) و خبری را واحد می‌گویند که متواتر نباشد؛ خواه یک نفر آن را روایت کرده باشد یا بیشتر. (همان، ص ۶۹) شیخ طوسی در مقدمه *استبصار* معتقد است که اخبار بر دو گونه‌اند: اول، متواتر دوم، غیر متواتر، اخبار متواتر یقین‌آور بوده و عمل به آن‌ها واجب است و اما اخبار غیر متواتر خود به دو نوع زیر تقسیم می‌شوند:

۱. خبر محفوظ به قراین صدق، که علم آور بوده و عمل به آن نیز واجب است.

۲. خبر واحد که نه متواتر بوده و نه محفوف به قراین، که عمل به آن دارای شرایطی است از جمله اینکه معارض با خبر دیگر یا فتاوی مشهور علما نباشد. (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۵۳)

لذا هر جا خبر واحدی معارض با خبر متواتر یا خبر صحیح دیگری قرار می‌گیرد، شیخ آن خبر واحد را علم‌آور ندانسته و معتقد است که عمل به آن نیز واجب نیست. (برای نمونه نک: همان، ج ۱، ص ۹۲ و ۱۱۲، نیز ج ۲، ص ۶۹)

درست است که تقسیم شیخ از اخبار اندکی با تقسیم آن در نزد علمای درایة الحدیث تفاوت دارد، ولی مضمون هر دو یکی است؛ بنابراین حاصل مطلب اینکه شیخ با اصطلاح متواتر و واحد آشنا بوده و از این دو اصطلاح به وفور در نقد و تفسیر احادیث بهره برده است.

- طریق: «أَنَّ هَذَا الْخَبَرَ مُرْسَلٌ مُنْقَطِعٌ وَ طَرِيقُهُ مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ عَبْدِ عَنْ يُونُسَ وَ هُوَ ضَعِيفٌ» (همان، ج ۳، ص ۱۵۶؛ نیز ج ۳، ص ۲۰۲)

طریق در اصطلاح درایه مترادف با سند به کار می‌رود. (نفیسی، ۱۳۹۱ش، ص ۴۱) همان طور که ملاحظه می‌شود، در کلام شیخ نیز به همین معنا به کار رفته است.

- إسناده: «وَ بِهِذَا الْإِسْنَادِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۶)

- مقطوع الاسناد: «فَأَوَّلُ مَا فِيهِ أَنَّهُ مُرْسَلٌ مُنْقَطِعٌ الْإِسْنَادِ وَ مَا هَذَا حُكْمُهُ لَأِيعَارِضُ بِهِ الْأَخْبَارُ الْمُسْنَدَةُ» (همان، ج ۱، ص ۷۶)

- منقطع الاسناد: «أَوَّلُ مَا فِيهِ أَنَّهُ خَبَرٌ مُرْسَلٌ مُنْقَطِعٌ الْإِسْنَادِ لِأَنَّ جَعْفَرَ بْنَ بَشِيرٍ فِي الرَّوَايَةِ الْأُولَى قَالَ عَمَّنْ رَوَاهُ» (همان، ج ۱، ص ۱۶۲)

- منقطع: «أَنَّ هَذَا الْخَبَرَ مُرْسَلٌ مُنْقَطِعٌ» (همان، ج ۳، ص ۱۵۶) یا «فَهُوَ حَدِيثٌ مُنْقَطِعٌ» (همان، ج ۴، ص ۱۷۴)

إسناده همان رساندن حدیث به گوینده آن (پیامبر، امام یا آنچه در معنای آن دو باشد) است. (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۳) و حدیث منقطع به معنای عام حدیثی است که اسناد آن تا به معصوم علیه السلام متصل نباشد حال چه از اول آن یک یا چند نفر افتاده باشد یا از وسط و آخر آن، که منقطع به این معنا اعم از مرسل و معلق خواهد بود، و منقطع

به معنای اخص عبارت است از حدیثی که از وسط اسناد آن به قول شهید ثانی در *الرعايه* یک نفر و به تصریح والد شیخ بهایی در *وصول الأخبار* یک یا چند نفر افتاده باشد. (عاملی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۰۵ و ۱۰۶؛ صدر، بی تا، ص ۱۹۶ و ۱۹۷؛ نیز نک: شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۳۷)

همان طور که از تأمل در نمونه‌های ذکر شده نیز برمی‌آید منظور شیخ از دو اصطلاح منقطع الاسناد و مقطوع الاسناد و نیز منقطع، همان حدیث منقطع به معنای عام در درایه است که یکی از انواع آن حدیث مرسل است.

- مقطوع: «فَلَا يَنَافِي الْأَخْبَارَ الْأَوَّلَةَ لِأَنَّ هَذَا الْخَبَرَ مُرْسَلٌ مَّقْطُوعٌ مَعَ أَنَّهُ خَبْرٌ وَاحِدٌ.»

(طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۱۲)

با توجه به اینکه کلام فوق، در ذیل حدیثی ذکر شده که از معصوم علیه السلام روایت شده است، می‌توان دریافت که در کلام شیخ منظور از مقطوع، حدیث مقطوع مصطلح در درایه نیست بلکه منظور ایشان همان معنای لغوی یعنی قطع و افتادگی در سند حدیث و یا مقصود همان حدیث منقطع می‌باشد که شیخ آن را با حدیث مقطوع مترادف دانسته است.

- ضعیف: «فَهَذَا خَبْرٌ ضَعِيفٌ وَ رَاوِيهِ السِّيَّارِيُّ وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ بْنُ بَابُوِيَه رَحِمَهُ اللهُ فِي فِهْرِسْتِهِ حِينَ ذَكَرَ كِتَابَ النَّوَادِرِ اسْتَشْنَى مِنْهُ مَا رَوَاهُ السِّيَّارِيُّ وَقَالَ لَأَعْمَلُ بِهِ وَ لَأُفْتِيَ بِهِ لِضَعْفِهِ وَ مَا هَذَا حُكْمُهُ لَأَعْتَرِضُ بِهِ الْأَخْبَارَ الَّتِي قَدَّمْنَاهَا.» (همان، ج ۱، ص ۲۳۷، ج ۳، ص ۲۲)

گفتنی است که شرایط صحت و ضعف احادیث نزد متأخرین و متقدمین متفاوت است. (بصری، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴) مرحوم فیض کاشانی نیز در مقدمه دوم کتاب *وافی* علاوه بر بیان این مطلب، معتقد است که حدیث صحیح در نزد متأخرین حدیثی است که تمامی سلسله سند آن امامی مذهب و موثق باشند و اول شخصی که این مسلک را در پیش گرفت، علامه حلی است و اما حدیث صحیح در نزد متقدمین حدیثی است که مقرون به قراینی باشد که به موجب آن اعتماد و وثوق به صدور حدیث از معصوم علیه السلام حاصل شود. که این قراین صحت حدیث عبارت‌اند از:

۱. وجود آن در بسیاری از اصول چهارصدگانه معروف متداول در بین اصحاب که

آن‌ها را از مشایخ خود به طرق متصل به معصوم علیه السلام نقل کرده‌اند.

۲. تکرار آن در یک یا دو اصل از آن‌ها به طرق مختلف و معتبر.

۳. وجود آن در یک اصل منسوب به یکی از اصحاب اجماع.

۴. درج آن در یکی از کتبی که به امام علیه السلام عرضه شده و ایشان بر آن صحه گذاشته‌اند؛ مانند کتاب عیبالله حلبی که به امام صادق علیه السلام عرضه شد.

۵. اخذ آن روایت از یکی از کتبی که بین علمای سلف مورد وثوق و اعتماد بوده است؛ خواه مولف آن امامی باشد یا غیر امامی. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۲-۲۴)

لذا می‌بینیم که صاحبان کتب اربعه احادیثی را صحیح شمرده‌اند که طبق ملاک متأخرین از احادیث ضعیف به شمار می‌روند. پرداختن به این موضوع مجال دیگری می‌طلبد ولی ماحصل مطالب مذکور این است که امثال شیخ طوسی از تقسیم حدیث به ضعیف و صحیح آگاه بوده و طبق معیارهای خویش از این دو اصطلاح در نقد و بررسی احادیث بهره برده‌اند. برای نمونه شیخ در نقد حدیثی در باب علامه اول یوم من شهر رمضان می‌فرماید: «وَهَذَا الْخَبْرُ لَا يَصِحُّ الْعَمَلُ بِهِ مِنْ وَجْهِ أَحَدِهَا أَنْ مَتْنَهُ هَذَا الْخَبْرُ لَا يُوْجَدُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَصُولِ الْمُصَنَّفَةِ وَإِنَّمَا هُوَ مَوْجُودٌ فِي الشَّوَادِ مِنْ الْأَخْبَارِ وَمِنْهَا أَنْ كِتَابَ حُدَيْفَةَ بْنِ مَنُصُورٍ عَرَى عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ وَهُوَ كِتَابٌ مَعْرُوفٌ مَشْهُورٌ فَلَوْ كَانَ هَذَا الْخَبْرُ صَحِيحًا عَنْهُ لَضَمَّنَهُ كِتَابَهُ وَمِنْهَا أَنَّ هَذَا الْخَبْرَ مُخْتَلَفٌ الْأَلْفَاظِ مُضْطَرَبٌ الْمَعْنَى أَلَا تَرَى أَنَّ حُدَيْفَةَ تَارَةً يَرْوِيهِ عَنْ مُعَاذِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ تَارَةً يَرْوِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع بَلَا وَاسِطَةً وَ تَارَةً يَفْتِي بِهِ مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِ وَ لَا يَسْنِدُهُ إِلَى أَحَدٍ وَ هَذَا الضَّرْبُ مِنَ الْإِخْتِلَافِ مِمَّا يَضَعُفُ الْإِعْتِرَاضُ بِهِ وَ التَّعَلُّقُ بِمِثْلِهِ وَ مِنْهَا أَنَّهُ لَوْ سَلِمَ مِنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا لَكَانَ خَبْرًا وَاحِدًا لَا يُوْجِبُ عِلْمًا وَ لَا عَمَلًا وَ أَخْبَارُ الْأَحَادِ لَا يَجُوزُ الْإِعْتِرَاضُ بِهَا عَلَى ظَاهِرِ الْقُرْآنِ وَ الْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا وَ لَوْ سَلِمَ مِنْ ذَلِكَ أَيْضًا كَلَّهْ لَمْ يَكُنْ فِي مَضْمُونِهِ مَا يُوْجِبُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى الْعَدَدِ دُونَ الْأَهْلَةِ» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۶۶)

با تأمل در سخن شیخ می‌توان فهمید که از نظر ایشان برخی از شرایط صحت حدیث عبارت‌اند از:

۱. وجود متن حدیث در اصول مصنف زمان ایشان؛

۲. قلمداد نشدن آن حدیث جزء اخبار شاذ؛

۳. وجود آن حدیث در یکی از کتب معروف مانند کتاب حذیفه بن منصور؛

۴. مختلف الالفاظ و مضطرب المعانی و الاسناد نبودن آن؛

۵. اگر جزء اخبار واحد باشد نباید با اخبار متواتر یا ظاهر قرآن در تعارض باشد؛

۶. معارض نبودن آن با عقل و حقایق بدیهی.

شایان ذکر است که عالمانی چون شیخ کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی که به صحت روایات کتب خویش مدعی شده‌اند، از کسانی بودند که در گزینش اخبار نهایت دقت و احتیاط را به خرج می‌دادند و روایات موجود در کتب ایشان طبق ملاک‌ها و معیارهای مرسوم زمان آن‌ها جزء روایات صحیح به شمار می‌رود و نیز با توجه در مقدمه کتاب *استبصار* شیخ طوسی، می‌توان فهمید که ایشان تا چه اندازه به روایات وارده از معصومین علیهم‌السلام اهمیت قائل بوده‌اند و تا جایی که امکان داشته روایتی را کنار نمی‌گذاشته‌اند؛ حتی اگر مجبور به تأویل آن روایت شوند، پس چرا محققان متأخر با سنجش روایات کافی و فقیه و تهذیبین بر اساس ملاک‌های متأخرین حکم به ضعف بخش عمده‌ای از روایات کتب اربعه نموده و به راحتی آن‌ها را کنار می‌گذارند غافل از اینکه هر عصری ملاک‌ها و معیارهای مخصوص و مرسوم خودش را دارد و آن ملاک‌ها قابل استفاده در عصرهای دیگر نیست. وقتی شیخ کلینی با گردآوری قراین متقن به صدور حدیث از معصوم علیه‌السلام وثوق و اعتماد حاصل کرده و آن را در کتاب خویش وارد نموده ولی متأسفانه در گذر زمان، آن قراین از بین رفته است، پس محقق متأخر چطور به خودش اجازه می‌دهد با ملاک‌های عصر حاضر و بدون دسترسی داشتن به آن قراین، کتب اربعه را مورد تردید قرار دهد و صحت بخش عمده‌ای از روایات آن‌ها را زیر سؤال ببرد؛ درحالی که می‌توان ادعا کرد که محمدون ثلاثه اول در گزینش اخبار صحیح از محقق مذکور، بسیار محتاط‌تر و عالم‌تر به روایات و نیز به زمان صدور نزدیک‌تر بوده‌اند و نباید فراموش کرد که یکی از علل از بین رفتن اصول اربع‌مائه مشهور و خیلی از نگاشته‌های حدیثی دیگر، به وجود آمدن کتب اربعه بوده است. هرچند کتب اربعه گنجینه قوی روایات شیعه به حساب آمده و خیلی از روایات اصول و کتب مذکور را در بر دارد، خواه ناخواه باعث به فراموشی سپردن آن اصول و

کتب حدیثی شده است و لذا احادیثی در آن‌ها بوده که به تشخیص شیخ کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی ضعیف بوده ولی شاید در معیار متأخرین جزء احادیث صحیح به شمار می‌آمده است. پس وقتی محقق حکم به صحت تنها بخشی از کافی نموده و بقیه را طرد می‌کند، بعید نخواهد بود که در گذر زمان بخش عمده‌ای از آن روایات که به عقیده محقق ضعیف‌اند، به فراموشی سپرده شود.

- مسند: «فَأَوَّلُ مَا فِيهِ أَنَّهُ مُرْسَلٌ مَّقْطُوعُ الْأِسْنَادِ وَ مَا هَذَا حُكْمُهُ لَأِيعَارِضُ بِهِ الْأَخْبَارُ الْمُسْنَدَةُ» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۶؛ نیز ج ۲، ص ۱۰۳ و ۲۳۳)

مسند حدیثی است که سند آن تا به معصوم علیه السلام متصل باشد (میرداماد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۸؛ شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۹۶) و به عبارت دیگر از سلسله سند آن، هیچ‌یک از روایات ساقط نشده باشد به طوری که هریک از راویان از راوی قبلی خود روایت را اخذ نموده و همین طور تا به معصوم علیه السلام ادامه یابد. (صدر، بی تا، ص ۱۸۶) یا به طور کلی حدیثی است که جمیع راویان آن مذکور باشند. (فضلی، ۱۴۲۱ق، ص ۹۷) با تفکر در نمونه‌های به کاررفته در / استبصار شیخ طوسی، به راحتی می‌توان فهمید که اصطلاح حدیث مسند بر ایشان پوشیده نبوده لذا به کرات از آن در نقل یا نقد احادیث بهره برده‌اند.^۸

- رفعه: «وَبِهَذَا الْأِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ...» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۱۵)

درست است که «رفعه» اصطلاح نیست ولی هر جا شیخ در نقل روایتی آن را به کار برده‌اند، آن روایت، مرفوع می‌باشد، پس شاید اصطلاح «مرفوع» بعدها به وجود آمده باشد اما نمی‌توان لفظ «رفعه» را در ایجاد این اصطلاح درایه‌ای بی تأثیر انگاشت.

- شاذ: «فَهَذَا خَبْرٌ شَاذٌ شَدِيدُ الشُّدُودِ وَإِنْ تَكَرَّرَ فِي الْكُتُبِ فَإِنَّمَا أُصْلُهُ يُونُسُ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع وَ لَمْ يَرَوْهُ غَيْرُهُ وَ قَدْ اجْتَمَعَتِ الْعِصَابَةُ عَلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بِظَاهِرِهِ وَ مَا يَكُونُ هَذَا حُكْمَهُ لَأِيعْمَلُ بِهِ» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۴) و «فَلَا يَنَافِي مَا قَدَّمَاهُ لِأَنَّ هَذَا الْخَبَرَ شَاذٌ وَ مَا قَدَّمَاهُ مُطَابِقٌ لِلْأَخْبَارِ كُلِّهَا» (همان، ج ۱، ص ۳۸) یا «فَهَذَا خَبْرٌ شَاذٌ مُخَالَفٌ لِغَيْبِ أَصْحَابِنَا» (همان، ج ۲، ص ۸۳)

- نادر: «فَهَذَا الْخَبْرُ شَاذٌ نَادِرٌ» (همان، ج ۱، ص ۴۵؛ نیز همان، ج ۳، ص ۱۹۸)

شاذ حدیثی است که یک راوی ثقه، آن را مخالف روایت جماعتی نقل کرده؛ لذا به اعتبار معارض بودنش با حدیث مشهور شاذ نامیده شده است (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۵؛ میرداماد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴۲) و نیز اکثر علمای شیعه حدیث شاذ را مخالف مشهور و مترادف با نادر گرفته‌اند. (نک: شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۵؛ عاملی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۰۸؛ غفاری، ۱۳۸۹ش، ص ۵۳؛ صدر، بی تا، ص ۲۲۰) حدیث مشهور، حدیثی است که به سبب نقل آن توسط راویان زیاد، نزد محدثان شایع باشد. (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۵)

با دقت در نمونه‌های مذکور و نیز سایر موارد موجود در تهذیب می‌توان دریافت که از نظر شیخ طوسی، حدیث شاذ و نادر حدیثی است که یک راوی آن را مخالف روایت تعداد کثیری از راویان نقل کرده و یا حدیثی است که مخالف فتوا و اجماع مشهور علما باشد، که این دیدگاه بسیار به حدیث شاذ و نادر مصطلح در درایه نزدیک است.

– موقوف: «... أَنَّ الْخَبَرَ الْأَخِيرَ مَوْقُوفٌ غَيْرُ مُسْنَدٍ وَلَا يَعْتَرِضُ بِمُثْلِهِ عَلَى الْأَخْبَارِ الْمُسْنَدَةِ.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۲۴)

با توجه به اینکه این حدیث از معصوم علیه السلام روایت شده است، می‌توان دریافت که منظور شیخ از کلمه «موقوف» آن مصطلح مرسوم در درایه نیست بلکه همان گونه که از قراین کلام ایشان نیز مشخص می‌شود، مقصود، حدیث غیرمسند است که در سند آن وقفه وجود دارد. شایان ذکر است که برخی از اصطلاحات درایه‌ای نزد متقدمان همچون شیخ طوسی آنطور که متأخران در کتب خود تعریف کرده‌اند، نبوده بلکه گاهی فقط معنای لغوی مد نظر ایشان بوده و یا اصلاً تعریفی متفاوت از تعریف متأخران داشته است.

– مرسل: «أَنَّ هَذَا الْخَبَرَ مُرْسَلٌ لِأَنَّ ابْنَ أَبِي نَجْرَانَ قَالَ عَنْ رَجُلٍ» (همان، ج ۱، ص ۱۰۱) و یا «لِأَنَّ هَذَا خَبَرٌ مُرْسَلٌ لَمْ يَسْنَدَهُ إِلَى إِمَامٍ.» (همان، ج ۱، ص ۱۲۶)

اصطلاح مرسل در درایه به دو معنای خاص و عام به کار می‌رود. (نک: شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۳۶) با دقت در کلام شیخ در موارد بالا و نیز گونه‌های دیگر موجود در تهذیب می‌توان فهمید که مقصود ایشان از مرسل، همان معنای عام آن در

درایه است.

- مضطرب: «هَذَا الْخَبَرُ مُخْتَلِفٌ الْأَلْفَاظِ مُضْطَرِبٌ الْمَعَانِي أَلَا تَرَى أَنَّ حُدَيْفَةَ تَارَةً يَرُويهِ عَنْ مُعَاذِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ تَارَةً يَرُويهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع بَلَا وَاسِطَةً وَ تَارَةً يَفْتِي بِهِ مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِ وَ لَا يَسْنِدُهُ إِلَى أَحَدٍ وَ هَذَا الضَّرْبُ مِنَ الْإِخْتِلَافِ مِمَّا يَضَعُفُ الْإِعْتِرَاضُ بِهِ وَ التَّعْلُقُ بِمِثْلِهِ.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۶۶)

مضطرب حدیثی است که از جهت متن یا سند گوناگون نقل شده باشد. (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۶) با دقت در کلام شیخ می توان به هر دو قسم از این نوع پی برد بدین صورت که عبارت «مُخْتَلِفٌ الْأَلْفَاظِ مُضْطَرِبٌ الْمَعَانِي» به اضطراب در متن^۹ و عبارت «أَلَا تَرَى أَنَّ حُدَيْفَةَ تَارَةً يَرُويهِ عَنْ مُعَاذِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ تَارَةً يَرُويهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع بَلَا وَاسِطَةً وَ تَارَةً يَفْتِي بِهِ مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِ وَ لَا يَسْنِدُهُ إِلَى أَحَدٍ» به اضطراب در سند اشاره دارد.

- مفصل و مجمل: «هَذَانِ الْخَبَرَانِ مُجْمَلَانِ وَ الْحُكْمُ بِالْمُفَصَّلِ أَوْلَى مِنْهُ بِالْمُجْمَلِ وَ لَا يَنَافِي ذَلِكَ.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۳) یا «وَ هُوَ مُجْمَلٌ يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانٍ فَإِذَا كُنَّا قَدِ رَوَيْنَا الْأَحَادِيثَ الْمُفَصَّلَةَ الْمُبَيَّنَةَ...» (همان، ج ۲، ص ۱۳)

- مبین: «فَجَاءَ هَذَا الْخَبَرُ مُبَيَّنًا مَشْرُوحًا دَلَالًا عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ بِالْوَضُوءِ مِنْهُ إِنْ مَا كَانَ لِضَرْبٍ مِنَ الْأَسْتِحْبَابِ دُونَ الْأِيْجَابِ.» (همان، ج ۱، ص ۹۲، ج ۳، ص ۲۲۶)

اگر متن حدیث به گونه ای باشد که دلالت آن بر معنای مقصود واضح نباشد، آن را حدیث مجمل می گویند. (غفاری، ۱۳۸۹ش، ص ۶۷) و در مقابل آن حدیث «مبین» قرار دارد.

همان گونه که مشاهده می شود، شیخ برای حل تعارض ظاهری دو روایت به رابطه اجمال و تبیین آن ها اشاره کرده است.

- عام: «فَلَا يَنَافِي مَا قَدَّمْنَاهُ مِنَ الْأَخْبَارِ لِأَنَّ الْأَخْبَارَ الَّتِي قَدَّمْنَاهَا عَلَى ضَرَبَيْنِ ضَرْبٌ مِنْهَا عَامَّةٌ فِي كُلِّ شَيْءٍ وَ ذَلِكَ يَدْخُلُ فِيهَا الْحَيَوَانُ وَ غَيْرُهُ فَلَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهَا بِخَبَرٍ وَاحِدٍ.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۱۱۸؛ نیز همان، ج ۱، ص ۲۶، ج ۳، ص ۲۶۱، ج ۴، ص ۲۳۸)

- مختلف: گاهی به احادیث متعارض اطلاق می شود (مدیرشانه چچی، ۱۳۸۲ش،

ص ۱۰۸) که شیخ طوسی نام کتاب خود را که حل تعارض میان اخبار می‌باشد،
الاستبصار فیما اختلف من الاخبار گذاشته است.

مصطلحاتی که مورد اشاره قرار گرفته:

با تأمل در کلام شیخ طوسی در ذیل برخی از روایات می‌توان به برخی اصطلاحات
درایه‌ای نزد متأخرین پی برد و یا این اشارات را زمینه‌ساز به وجود آمدن آن
اصطلاحات دانست که موارد زیر از آن جمله‌اند:

مشهور (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۲۲)، مصحف (همان، ج ۱، ص ۸۷، ج ۲، ص ۴۹)،
معروف (همان، ج ۱، ص ۹۲)، متفرد (همان، ج ۳، ص ۹۵)، متروک (همان، ج ۱، ص ۲۲۱ و
ص ۴۷۵)

برخی الفاظ جرح و تعدیل که در کتب درایه مورد بررسی قرار گرفته و در
استبصار نیز به چشم می‌خورد، عبارت‌اند از: مجهول (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۷۶)،
ضعیف (همان، ج ۱، ص ۴۰، ۴۸ و ۳۷۲)، عامی (همان، ج ۱، ص ۴۸، ج ۲، ص ۳۰۵)،
متروک الحدیث (همان، ج ۱، ص ۳۳)، ثقة (ج ۳، ص ۹۵)، شیخ (همان، ج ۳، ص ۱۳)، من
اصحابنا (ج ۱، ص ۹۳)، صاحب (ج ۲، ص ۲۰۱)^{۱۰}

از الفاظ طرق تحمل حدیث که در کتب درایی موجود است، بنا به تصریح برخی
از محققان درایه الحدیث، الفاظی مانند اخبارنا و انبأنا و... پس از قرن دوم نزد علمای
حدیث به معنای اصطلاحی آن‌ها در علم الحدیث و درایه به کار رفته است؛ لذا وقتی
یک محدث پس از قرن دوم در سند روایتی از اخبارنا استفاده می‌کند، این لفظ حکایت
از قرائت دارد و نباید آن را به معنای لغوی آن در نظر گرفت. (نفیسی، ۱۳۹۱ش،
ص ۲۹۸) برخی از اشارات به طرق تحمل حدیث که در اسناد/استبصار به چشم
می‌خورد عبارت‌اند از: سماع (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۶ و ۹)، قرائت^{۱۱} (همان، ج ۲،
ص ۵۵، ج ۳، ص ۱۴۰)، مناوله (همان، ج ۴، ص ۱۷۹)، کتابت (همان، ج ۲، ص ۵۱)،
وجاده (همان، ج ۱، ص ۱۹۱)

۶. بررسی آثار درایه الحدیثی اصحاب امامان علیهم‌السلام

همان طور که بسیاری از دانشمندان حدیث گوشزد کرده‌اند، علم الحدیث در ابتدا به
علمی اطلاق می‌شده که همه شاخه‌های کنونی علم الحدیث را در بر داشته است.

(حافظیان بابلی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۲)؛ لذا اکثر آثار علم الحدیثی متقدمان از اصحاب ائمه علیهم السلام و علمای شیعی به این عنوان (علم الحدیث) نامبردار بوده‌اند؛ پس اجمالاً در اینکه اصحاب ائمه علیهم السلام تألیفاتی در زمینه علوم حدیث داشته‌اند، شکی نیست ولی اینکه چه مباحثی را در کتب خود مطرح کرده‌اند، مدرک مشخصی وجود ندارد و اما بعید نیست که با توجه به آنچه ذکر شد، برخی از کتب مذکور در زمینه علم درایه بوده باشد؛ زیرا نمی‌توان پذیرفت که امثال شیخ طوسی اولین بار این الفاظ را جعل و در اعتبارسنجی احادیث استفاده کرده باشند؛ گرچه رساله مستقلی در این باره به دست ما نرسیده باشد. برای تقویت نظریه مذکور به برخی از آثار اصحاب ائمه علیهم السلام در زمینه علم الحدیث که در کتب رجالی به ایشان نسبت داده شده است، اشاره می‌شود:

الاصول فی الروایة علی مذهب الشیعة از ابان بن تغلب (ابن ندیم، بی تا، ص ۲۷۶)، *طرق الحدیث المروی فی الصحابی* از حسن بن احمد بن قاسم (همان، ص ۶۵)، *اختلاف الحدیث، علل الحدیث، معانی الحدیث والتحریر و تفسیر الحدیث* از احمد بن محمد بن خالد برقی (همان، ص ۷۷؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۲)، *اختلاف الحدیث* از محمد بن ابی عمیر (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۲۷) و *علل الحدیث و اختلاف الحدیث* از یونس بن عبدالرحمن (همان، ص ۴۴۷؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۱۱) و اما شایان ذکر است که قول اقتباس مطلق اصطلاحات درایه‌ای توسط شهید ثانی از اهل سنت که برخی آن را مطرح کرده‌اند. (خویی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۳۷۲) با توجه به بررسی اصطلاحات درایه‌ای موجود در کتب متقدم حدیثی شیعه در مباحث گذشته، قابل تأمل است؛ گویا این مسئله از آنجا به ذهن گوینده متبادر شده است که چون اهل سنت در کتاب‌های موجود درایه نسبت به شیعه پیشقدم بودند، شهید بایستی تمام اصطلاحات درایه‌ای را از ایشان گرفته باشند. اما قول بهتر آن است که شهید ثانی برخی از اصطلاحات اهل سنت را اخذ نموده و با بررسی کاربردهای این اصطلاحات در شیعه به بومی‌سازی این اصطلاحات پرداخته است. اینکه شهید در این بومی‌سازی چه مقدار موفق بوده و یا چقدر فرصت داشته، مسئله‌ای دیگر است.

۷. بررسی نظریه اقتباس درایه الحدیث شیعه از اهل سنت

اگرچه برخی از اندیشمندان حوزه حدیث پژوهی کوشیده‌اند مباحث درایه الحدیث شیعه و سنی را مقایسه و تفاوت میان مصطلحات حدیثی این دو را به‌خوبی تبیین کنند (مؤدب، ۱۳۹۱ش) در عین حال برخی، اهل سنت را در تولید این علم و پرداختن به آن پیشقدم دانسته‌اند (نفوسی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۵-۱۶) تا جایی که حتی نظریه قول اقتباس مطلق اصطلاحات درایه‌ای توسط شهید ثانی از اهل سنت را مطرح کرده‌اند. (خویی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۳۷۲) مقایسه تطبیقی میان اصطلاحات موجود در کتب درایه الحدیث شیعه و سنی نشان می‌دهد:

الف. برخی از مصطلحات حدیثی نزد علمای درایه الحدیث شیعه و سنی یکسان است؛ یعنی هم از نظر عنوان و هم از نظر معنا و محتوا یکسان هستند؛ برای نمونه می‌توان به حدیثی که به معصوم نسبت داده شود، خواه متصل باشد و خواه منقطع، اشاره کرد که با عنوان «حدیث مرفوع» شناخته می‌شود. (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۹۷؛ شهرزوری، ۱۹۹۸م، ص ۴۵) اصطلاحات دیگری همچون سابق و لاحق (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۶۶؛ شهرزوری، ۱۹۹۸م، ص ۳۱۷)، مدلس (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۳؛ شهرزوری، ۱۹۹۸م، ص ۷۳)، غریب (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۷؛ شهرزوری، ۱۹۹۸م، ص ۲۷۱)، مدرج (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۴؛ شهرزوری، ۱۹۹۸م، ص ۹۵)، مضطرب (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۶؛ شهرزوری، ۱۹۹۸م، ص ۱۹۵) در این گروه قرار می‌گیرد.

ب. برخی از اصطلاحات حدیثی شیعه از نظر عنوان با اهل سنت مشترک است ولی محتوا و معنای برآمده از آن میان شیعه و سنی متفاوت است؛ به بیان دیگر برخی از اصطلاحات حدیثی اهل سنت به درایه الحدیث شیعه وارد شده و شهید ثانی و دیگر علمای شیعه آن‌ها را بومی‌سازی کرده‌اند؛ برای نمونه حدیث صحیح در اهل سنت حدیثی است که سند آن توسط راویان عادل و ضابط نقل شده و فاقد شدوذ و علت باشد (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷) درحالی‌که شیعیان معتقدند حدیث صحیح حدیثی است که سند آن در تمامی طبقات توسط راویان عادل امامی تا معصوم متصل باشد. (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۷۷) همچنین حدیث حسن در شیعه حدیثی است که

سند آن در تمامی طبقات توسط راویان امامی تا معصوم متصل باشد و یک یا چند راوی در کتب رجالی تصریح به عدالت نشده باشند یا فقط به مدحشان اکتفا شده باشد. (همان، ص ۸۱) در حالی که در اهل سنت حدیث حسن، حدیثی است که با سند متصل از راوی عادل و خفیف الضبط روایت شده و در حدیث نیز شذوذ و علت وجود ندارد. (صبحی صالح، ۱۳۶۳ش، ص ۱۵۷) اصطلاحات حدیث ضعیف (مامقانی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۴۶؛ سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۹۱)، حدیث موقوف (مامقانی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۲۴۶؛ شهرزوری، ۱۹۹۸م، ص ۴۶)، حدیث مقبول (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۳۰؛ سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۶۲)، حدیث مجهول (مامقانی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۶۰؛ صبحی صالح، ۱۳۶۳، ص ۲۲۲)، حدیث قدسی (مامقانی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۴۶؛ سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۹۱) و تعدادی دیگر از اصطلاحات حدیثی نیز در این زمره قرار می‌گیرد.

ج. برخی از اصطلاحات حدیثی مختص درایة الحدیث شیعه بوده و در کتب اهل سنت وجود ندارد مانند حدیثی که تمام راویان امامی ولی برخی از راویان مدح غیر توثیقی و برای بقیه تصریح به وثاقت شده باشد و یا آنکه راوی امامی مدح شده غیر توثیقی به دنبال راوی‌ای از اصحاب اجماع قرار گرفته باشد، که اصطلاح «حسن کالصحیح» بدان تعلق گرفته است. (مامقانی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۴۴) اصطلاحات قوی کالصحیح (همان جا)، قوی کالحسن (همان جا)، قوی کالموثق (همان جا)، متفق علیه (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۷۶)، مشترک (مامقانی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۲۱۹)، مشکل (همان، ج ۱، ص ۲۴۳)، موثق (همان، ج ۱، ص ۱۳۸)، مضممر (همان، ج ۱، ص ۲۵۲)، مطروح (همان، ج ۱، ص ۲۴۲) نیز از اصطلاحاتی است که در میان اهل سنت رایج نبوده و در کتب درایة سنی از این عناوین یاد نمی‌شود.

بر اساس آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد نظریه اقتباس مطلق اصطلاحات حدیثی شیعه از کتب درایة الحدیث اهل سنت نظریه صحیحی نیست؛ ضمن آنکه میزان اقتباس حتی در بخش اصطلاحات یکسان شیعه و سنی بازهم به شکل مطلق و صددرصدی نبوده و اصطلاحات هم‌نام متعددی در درایة الحدیث شیعه وجود دارد که از نظر معنا و محتوا و مفهوم با آنچه در درایة الحدیث سنی آمده، متفاوت است. از

سویی دیگر تعدادی از اصطلاحات مختص شیعی در کتاب‌های درایه شیعه ذکر شده، که اساساً در درایه الحدیث اهل سنت هیچ ذکری از آن‌ها نیامده است.

۸. نتیجه‌گیری

- شیعه اثناعشریه به دلیل برخورداری از فیض حضور ائمه معصومین علیهم‌السلام و اخذ احادیث و احکام از ایشان و امنیت از راهیابی جعل و وضع و کذب در احادیث در عصر حضور معصوم، نیازی به درایه احساس نمی‌کردند.

- خود ائمه معصومین علیهم‌السلام جزء اولین کسانی بودند که توجه به معیارهای سنجش حدیث را به پیروان خویش گوشزد کردند و استفاده از مصطلحات حدیثی در لسان ایشان رایج بوده است.

- پس از دوران اهل بیت علیهم‌السلام مؤلفان کتب حدیثی متقدم شیعه از مباحث و مصطلحات درایه‌ای موجود در آن دوران بهره برده‌اند که نمونه شاخص آن، کتاب *استبصار* شیخ طوسی است.

- کتب درایه‌ای و مطالب حاوی مصطلح الحدیث بیشتر نگاشته‌های اصحاب ائمه علیهم‌السلام و دانشمندان شیعی قبل از شهید ثانی در این زمینه از بین رفته است. در حال حاضر، اولین کتاب درایه‌ای چاپ‌شده شیعه *الرعاية* شهید ثانی است ولی وجود اسامی کتب درایه‌ای شیعه در فهرست شیخ طوسی و نجاشی و نیز وجود مصطلحات حدیثی در متون احادیث و کتاب‌های حدیثی شیعه نشان از وجود این دانش در میان شیعیان است که متأسفانه تألیفات مستقل درباره آن اکنون در دسترس نیست.

- نظریه اقتباس مطلق اصطلاحات درایه‌ای توسط شهید ثانی از اهل سنت قابل قبول نبوده و شیعیان علم درایه را مطلقاً از اهل سنت برگرفته‌اند، ادعایی بدون دلیل و غلط است. ادعای ابداع دانش درایه در شیعه توسط شهید ثانی نیز پذیرفتنی نیست، بلکه نظریه بهتر آن است که شهید ثانی تلاش کرده مجموعه مباحث درایه‌ای موجود در شیعه را در قالب یک کتاب مستقل درآورد و در این کتاب، از دیدگاه‌های اهل سنت نیز استفاده فراوانی کرده اما تلاش داشته که مصطلحات را بومی‌سازی کند. شهید ثانی سه کتاب مستقل درایی تألیف کردند و با توجه به اشراف علمی شهید ثانی بر حوزه‌های علمی شیعه، کتب موجود تألیفی قبل کم‌رنگ جلوه داده شد و کم‌کم در

اذهان عموم این مطلب القا شد که مصطلح الحدیث در اهل سنت از تقدم زمانی بیشتری برخوردار است.

- در خصوص اقتباس درایة الحدیث شیعه از اهل سنت، باید اعتراف کرد که برخی از واژگان درایة الحدیث سنی، مورد استفاده علمای درایه شیعه نیز قرار گرفته است؛ در عین حال در همین واژگان هم نام، اصطلاحاتی وجود دارد که با وجود اشتراک در عنوان و قالب، از نظر معنا و کاربرد با همان اصطلاح هم نام اهل سنت یکسان نیستند؛ از سویی دیگر در درایة الحدیث شیعه، اصطلاحات خاصی وجود دارد که در درایة الحدیث سنی به چشم نمی خورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در بررسی فهرست شیخ طوسی و نجاشی عناوین فراوانی مرتبط با مباحث قواعد الحدیث به چشم می خورد که اکنون اثری از آن نیست. (برای نمونه نک: طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۲ و ۵۱۱؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۲۷ و ۴۴۷) و نیز آنچه از دوران پیشین موجود است، توجه به مباحث درایه‌ای در آغاز کتب اصولی شیعه می باشد. (برای نمونه نک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹ و ۴۴؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶۳-۱۴۳) و دیگر آنکه در کتاب *فهرستگان* نسخ خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، نسخه‌های خطی متعددی مربوط به پیش از شهید ثانی معرفی شده که هنوز تحقیق و چاپ نشده‌اند. (صدرایی خویی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۱۳ و ۳۶).
۲. گفتنی است که شیعه بودن حاکم نیشابوری مسئله‌ای اتفاقی نیست و تردیدهای جدی در این باره مطرح می شود. (نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۹۴)
۳. امکان دارد این شبهه به ذهن متبادر شود که مراد از مشهور و شاذ و یا نادر در کلام معصومین علیهم‌السلام معنای مصطلح امروزی درایة الحدیث نیست بلکه همان معنای لغوی آن‌ها مد نظر است. پاسخ این است که اصطلاحات مذکور در معنای کنونی خویش نیز ارتباط تنگاتنگی با معنای لغوی داشته و خیلی دور یا متباین با معنای اصطلاحی آن نیست.
۴. این روش در شیعه، تعریف و پشتوانه خاصی دارد که محدودیت مقاله، جای طرح آن را نمی گذارد.
۵. این اصطلاحات که بیانگر حدیث مرفوع می باشد، به وفور در اسناد مختلف این کتاب ارزشمند قابل مشاهده است.
۶. چند مرتبه از این اصطلاح در فقیه استفاده شده است؛ هر چند دقیقاً مطابق صحیح مصطلح امروزی در درایه نیست.

۷. برخی اصطلاحات جرح و تعدیل در کتب متقدمین به کار رفته که در کتب مشهور مصطلح الحدیث در عصر حاضر تعریفی برای آنها ارائه نشده است؛ از جمله این اصطلاحات، اصطلاح «الفاضل» است.

۸. به فرموده شهید در *الرعاية* این اصطلاح بیشتر در رابطه با پیامبر ﷺ استفاده می‌شود. (شهید ثانی، ۱۳۹۰ش، ص ۹۶) حاکم در *معرفة علوم الحدیث* در تعریف حدیث مسند و شرایط آن چنین آورده است: «المسند من الحدیث أن یرویه المحدث عن شیخ یظهر سماعه منه لسن یحتمله و كذلك سماع شیخه من شیخه إلى أن یصل الاسناد إلى صحابی مشهور إلى رسول الله ﷺ و من شرائط المسند أن لا یكون موقوفا و لا مرسلا و لا معضلا و لا فی روایتہ مدلس، وأن لا یكون فی إسنادہ أخبرت عن فلان و لا حدثت عن فلان و لا بلغنی عن فلان و لا رفعه فلان و لا أظنه مرفوعا و غیر ذلك ما ینفسد به.» (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۷ و ۱۹) همان طور که می‌بینیم حاکم سماع را در حدیث مسند شرط دانسته است.

۹. شایان ذکر است که شاید در ابتدا به نظر برسد که این عبارت نیز دال بر اضطراب در سند است ولی با بررسی دقیق موضعی که شیخ آن را به کار برده، خلاف این مطلب اثبات می‌شود. (نک:

طوسی، ۱۳۹۰ش، ج ۲، ص ۶۵ و ۶۶، باب *عَلَامَةُ أَوَّلِ يَوْمٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ*، ح ۱۳-۱۷)

۱۰. برای آگاهی بیشتر با الفاظ جرح و تعدیلی که شیخ طوسی از آنها استفاده کرده، به کتاب رجال ایشان مراجعه شود.

۱۱. شایان ذکر است که لفظ «أخبر» برای قرائت اصطلاح شده است. (نفیسی، ۱۳۹۱ش، ص ۳۰۲)

منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، تهران: کتابخانه اسلامیة تهران، ۱۴۰۸ق.

۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.

۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *فهرست ابن‌الندیم*، تحقیق رضا تجدد، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

۴. امین، سید حسن، *مستدرکات أعیان الشیعة*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.

۵. انصاری، محمد حیاة، *فضائل أهل البيت علیهم‌السلام*، بی‌جا: به خط مؤلف، بی‌تا.

۶. بصری، احمد بن عبدالرضا، *فائق المقال فی الحدیث و الرجال*، تحقیق غلامحسین قیصریه‌ها، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.

۷. بهایی عاملی، محمد بن حسین، *الوجیزة فی علم الدراییة*، بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۱۹ق.

۸. —، *مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین مع تعلیقات الخواجویی*، تحقیق مهدی رجایی، تعلیق اسماعیل بن محمد حسین خواجویی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷ش.

۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، بی تا.
۱۰. حافظیان بابلی، ابوالفضل، *رسائل فی درایة الحدیث*، قم: بی نا، ۱۳۸۲ش.
۱۱. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۱۲. خواجوی، محمد اسماعیل بن حسین، *الفوائد الرجالیه*، تحقیق مهدی رجایی، مشهد: بی نا، ۱۴۱۳ق.
۱۳. خویی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، قم: مرکز نشر الثقافه الاسلامیه، ۱۳۷۲ش.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۱۵. زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس*، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۶. سبحانی، جعفر، *الحدیث النبوی بین الروایة و الدرایة*، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۹ق.
۱۷. —، *اصول الحدیث و احکامه*، تحقیق مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۸۳ش.
۱۸. سید مرتضی، حسین بن علی، *الذریعة الی اصول الشریعة*، تحقیق ابوالقاسم گرگی، تهران: دانشگاه تهران: ۱۳۴۸ش.
۱۹. شهرزوری، عثمان بن عبدالرحمن، *معرفة انواع علوم الحدیث (مقدمه ابن صلاح)*، تحقیق نورالدین عتر، بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۸م.
۲۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الرعاية فی علم الدرایة*، تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۸ق.
۲۱. صبحی صالح، *علوم الحدیث و مصطلحه*، قم: رضی، ۱۳۶۳ش.
۲۲. صدر، حسن، *تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام*، تهران: اعلمی، ۱۳۷۵ش.
۲۳. —، *نهاية الدرایة*، تحقیق ماجد الغرابوی، قم: نشر المشعر، بی تا.
۲۴. صدرایی خویی، علی و همکاران، *فهرستگان نسخ خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، قم: سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، ۱۳۸۷ش.
۲۵. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۲۶. —، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ق.
۲۷. طباطبایی، سید عبدالعزیز، «نهج البلاغة عبر القرون»، نشریه *تراثنا*، شماره ۲ و ۳، رمضان ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۴-۱۸۸.

۲۸. طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تحقیق حسن الموسوی خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۲۹. _____، تهذیب الأحکام، تحقیق خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۰. _____، العدة فی أصول الفقه، قم: چاپخانه ستاره قم، ۱۴۱۷ق.
۳۱. _____، فهرست کتب الشیعة و أصولهم، قم: بی نا، ۱۴۲۰ق.
۳۲. عاملی، حسین بن عبدالصمد (والد شیخ بهایی)، وصول الأخیار إلى أصول الأخبار، تحقیق عبداللطیف کوه کمری، بی جا: مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۴۰۱ق.
۳۳. عبدالمنعم، محمود عبدالرحمن، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیة، قاهره: دارالفضیلة، بی تا.
۳۴. غفاری، علی اکبر، دراسات فی علم الدراییة، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۹ش.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۳۶. فضلی، عبدالهادی، اصول الحدیث، بیروت: مؤسسة أم القرى للتحقیق والنشر، ۱۴۲۱ق.
۳۷. کاشانی، فیض، الوافی، تحقیق الحسینی ضیاء الدین، اصفهان: کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۰۶ق.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۳۹. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایة فی علم الدراییة، تحقیق محمدرضا مامقانی، قم: دلیل ما، ۱۳۸۵ش.
۴۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الأطهار، تحقیق جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۴۰۳ق.
۴۱. مدیرشانه چی، کاظم، درایة الحدیث، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۴۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، مختصرة التذکرة بأصول الفقه، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۴۳. مؤدب، سید رضا، علم الدراییة تطبیقی، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۱ش.
۴۴. میرداماد، محمدباقر بن محمد، الرواشح السماویة، تحقیق غلامحسین قیصریه‌ها و نعمة الله جلیلی، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
۴۵. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین، ۱۳۶۵ش.
۴۶. نجمی، محمدصادق، أضواء علی الصحیحین، تحقیق یحیی کمالی البحرانی، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۹ق.
۴۷. نفیسی، شادی، درایة الحدیث، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۱ش.
۴۸. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: بی نا، ۱۴۰۸ق.

۲۵۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

۴۹. نیشابوری، حاکم، معرفة علوم الحدیث، تحقیق لجنة إحياء التراث العربی فی دار الآفاق الجديدة، بیروت: دار الآفاق الحدیث، ۱۴۰۰ق.

۵۰. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس هلالی، ج ۱، تحقیق محمد انصاری زنجانی خوئینی، قم: الهادی، ۱۴۰۵ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۵

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۵۷-۲۷۴

جستاری در شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَ كَلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» سیر تاریخی شکل‌گیری، معناشناسی و صحت

محمد رضا شاهرودی*

محمد فراهانی**

◀ چکیده

«شعارهای عاشورایی» پیام‌هایی رسا و آگاهی‌بخش، برگرفته از فرهنگ غنی عاشورا است که عمدتاً ریشه در بیانات امام حسین علیه السلام دارد؛ این شعارها به‌طور کلی به چهار دسته تقسیم می‌شود: ۱. انتساب آن‌ها به امام حسین علیه السلام قطعی است؛ ۲. «نقل به معنا» شده است و نقل لفظ آن‌ها در مصادر اصیل وجود ندارد؛ ۳. «مضمون» آن‌ها در روایات قطعی‌الصدور ملاحظه می‌شود؛ ۴. ساختگی است و به‌واسطه اطلاق، عمومیت و افاده مفهومی غلط، نمی‌توان پذیرفت که از ناحیه امام صادر شده باشد. در این میان، برای شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَ كَلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» به‌عنوان روایت معصوم، سندی وجود ندارد ولی با توجه به منابع روایی، این شعار، جزء دسته سوم شعارهای عاشورایی قرار می‌گیرد. بر اساس روایاتی مانند «لَا يَوْمَ كَيَوْمِكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ» و «لَا يَوْمَ كَيَوْمِ الْحُسَيْنِ» که ظاهراً در تضاد با شعار مذکور است، می‌توان گفت این شعار، نشانگر اوج ظلم بر ضد عالی‌ترین تجسم بشریت و اوج رویارویی با ستمی است که در کربلا نمود داشته؛ نیز مضمون روایت «فَلَكُمْ فِيَّ اسْوَةٌ»، شعار مذکور را تأیید می‌کند.

◀ کلیدواژه‌ها: نقد الحدیث، شعار، عاشورا، روایات عاشورایی.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، نویسنده مسئول / mshahroodi@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران جنوب / Yasekabood.org@gmail.com

۱. مقدمه

تاریخ اسلام شاهد حوادث گوناگونی در بازه فراتر از چهارده قرن خود بوده و برخی از این حوادث از حیث تأثیرگذاری بر فرهنگ اسلامی و به‌ویژه مذهب تشیع ماندگارتر و برجسته‌ترند. بی‌شک رخداد عاشورای سال ۶۱ از مهم‌ترین این وقایع است و لذا در میان محققان حوزه تاریخ اسلام و به‌خصوص تاریخ تشیع، جایگاهی ویژه یافته است. این نقش و تأثیرگذاری دامنه‌دار، بیش از پیش الزام به شناخت، تحلیل و نقد و بررسی ابعاد مختلف نهضت عاشورا را به‌صورت گسترده و عمیق ایجاد می‌کند. اهمیت و تأثیر مذکور باعث شده است که توجه بسیاری به واقعه سال ۶۱ هجری صورت گیرد؛ ضمن اینکه گرچه در ظاهر به اهمیت و تأثیر واقعه عاشورا دست نیابیم، بر پایه آموزه‌های دینی، موظف به توجه و بهره‌گیری از معنویت و درس‌های حماسی و تربیتی عاشورا هستیم. اهمیت و گستردگی حادثه و نیز دور شدن از زمان وقوع آن، به‌طبع اختلافاتی در نقل وقایع، اشخاص، گفته‌ها و مکان‌های مرتبط با واقعه کربلا پیش آورده که شایسته نقد و بررسی است. همچنین شایان ذکر است که پیرایه‌های افزوده‌شده بر حوادث مهم و تاریخ‌ساز بشری از جمله دربارهٔ مقتل سیدالشهدا علیه السلام بسیار زیاد و موجب تحیر محققان و عموم کسانی است که به‌نوعی با این‌گونه حوادث تاریخ‌ساز مرتبط هستند. این مهم در ماجرای عاشورا و مقتل سیدالشهدا علیه السلام از اهمیتی دوچندان برخوردار است؛ زیرا نهضت حسینی علاوه بر بُعد الهی آن، مردمی‌ترین رویداد اسلام و به‌طور ویژه مکتب شیعه است که با فرهنگ، عقیده و آداب و سنن پیروان این مکتب گره خورده و آمیختگی آن با عقیده و سنت، زمینه‌ای را فراهم کرده است که دست‌اندرکاران موضوع مقتل، حتی تودهٔ مردم، از جنبه‌های گوناگون در جریان عاشورا و موضوع شهادت سیدالشهدا علیه السلام دخل و تصرف‌هایی انجام دهند؛ حتی اگر در برخی موارد، عنصر شایستهٔ توجهی در نقل‌های حادثهٔ عاشورا نیافته‌اند، سعی کرده‌اند آن را جستجو نمایند و در صورت نیافتن، بر آن بیفزایند^۱ تا جایی که ملاحظه می‌شود گاه چهره‌های شاخصی از دانشمندان، نوعی اباحه و تسامح در این زمینه داشته و هر روایت و سخنی را در حوزهٔ مذکور پذیرفته‌اند. برای نمونه مشاهده می‌شود که فخرالدین طریحی در کتاب *المنتخب*^۲،

میرزا آقای دربندی در *اکسیر العبادات فی اسرار الشهادت*^۳، مولی محمد مهدی نراقی در *محرِق القلوب*^۴، مولی حبیب‌الله کاشانی در *تذکرة الشهداء*^۵ و ملا حسین واعظ کاشفی در *روضه الشهداء*^۶ نیز در این باره مطالب سست و بی‌پایه‌ای دارند. (صحتی سردرودی، ۱۳۸۳ش، ص ۴۲، ۴۶، ۵۶ و ۷۷) در حالی که این شخصیت‌ها دارای رتبه علمی و آثاری دقیق و محققانه بوده‌اند. محدث نوری راز اصلی نفوذ مطالب سست و بی‌اساس در کتاب‌های چنین شخصیت‌های علمی را تساهل ایشان در ذکر فضایل، قصص و مصایب می‌داند؛ چه اینکه این دسته از دانشمندان دینی در ابواب مختلف علمی، تحقیق را لازم می‌دانستند و به آن پایبند بودند ولی در مورد سه موضوع بیان‌شده نوعی تسامح داشتند؛ لذا گزارش‌های غیر مستندی که از جهت تاریخی و روایی از درجه اعتبار ساقط بودند، وارد منابع و مقاتل شد. (محدث نوری، ۱۳۸۸ش، ص ۱۸۷)

یکی از شئون گزارش‌های عاشورایی، آموزه‌های رسیده از این مکتب و برداشت‌های برگرفته از قیام امام حسین علیه السلام موسوم به «شعارهای عاشورا»^۷ است که از شرایط مقاتل، مستثنا نیست؛ آن‌سان که از نفوذ مطالب سست و بی‌اساس نیز در امان نمانده است. شعارهای برگرفته‌شده از منابع مختلف در ارتباط با عاشورا که از آن با عنوان شعارهای عاشورایی یاد می‌کنیم، با به‌کارگیری معیارهای فهم و نقد حدیث، به چهار دسته قابل تقسیم‌اند: ۱. انتساب آن‌ها به امام حسین علیه السلام قطعی است؛ ۲. «نقل به معنا» شده است و نقل لفظ آن‌ها در مصادر اصیل وجود ندارد؛ ۳. «مضمون» آن‌ها در روایات قطعی الصدور ملاحظه می‌شود؛ ۴. ساختگی است و به واسطه اطلاق، عمومیت آن و برخی از برداشت‌های غلط، نمی‌توان پذیرفت که این شعارها از ناحیه امام علیه السلام صادر شده باشد. دلیل انقسام شعارهای مذکور به اقسام چهارگانه فوق، ارزیابی این شعارها با معیارهای ثابت‌شده در دانش‌های حدیثی به‌ویژه نقد الحدیث و فقه الحدیث است.^۸

پیش از ورود به طرح مسائل قابل پژوهش در این گفتار، جا دارد نگاهی گذرا بر آثاری صورت پذیرد که به این موضوع پرداخته‌اند: درباره شعارهای عاشورایی، آثار چندانی در اختیار نیست لکن از بین معدود نوشته‌هایی که در این زمینه موجود است، می‌توان از استاد شهید مرتضی مطهری یاد کرد که در بخشی از کتاب *حماسه حسینی*

به جایگاه این شعارها در شناخت صحیح نهضت حسینی می‌پردازد. همچنین کتاب «شعارهای عاشورایی» نوشته مهدی نیلی‌پور نیز به موضوعات، ویژگی‌ها، درس‌ها و اقسام شعارهای عاشورایی پرداخته است؛ علاوه بر کتب پیش گفته، در مقالات «نهضت حسینی و رسالت مبلغان دینی» (موگهی، ۱۳۸۷ش)، «تحریف‌شناسی تاریخ امام حسین علیه السلام با رویکردی کتاب‌شناسانه» (صحتی سردودی، ۱۳۸۳ش) و «بازخوانی چند حدیث مشهور درباره عاشورا» (همو، ۱۳۸۱ش) و مقاله «نقل‌های مجعول و مشهور» (موسوی، ۱۳۸۲ش) به تحلیل انتقادی برخی از شعارهای عاشورایی پرداخته شده است. اگرچه این آثار به شعارهای عاشورایی پرداخته‌اند، وجه تمایز این پژوهش، در دسته‌بندی شعارهای عاشورا از جهت صحت یا عدم صحت صدور و به‌ویژه بررسی متنی و سندی شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَ كُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» است.

با توجه به آنچه گفته شد، مشخص می‌شود تحقیق و پژوهش در شعارهای عاشورا به چه میزان حائز اهمیت است. بدین سبب، پژوهش پیش رو بر آن است که شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَ كُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» را طی سه مرحله مورد بحث و بررسی قرار دهد؛ لذا در این بخش، ابتدا به سیر تاریخی شکل‌گیری این شعار، سپس معناشناسی و در آخر، درباره صحت و درستی متن آن به تبیین و تشریح این موضوع با عنایت به علوم حدیث پرداخته شده است.

۲. سیر تاریخی شکل‌گیری شعار کُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَ كُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا

شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَ كُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» یکی از معروف‌ترین شعارهای عاشوراست و در آثار معاصر اعم از کتاب‌ها، مقالات، روزنامه‌ها، سخنرانی‌ها، پیام‌ها، وصیت‌نامه‌ها و... به‌طور مکرر به کار رفته است. تا جایی که این شعار، گاهی به‌عنوان روایتی از امام صادق علیه السلام تلقی شده است. (نک: عزیزی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۸؛ محدثی، ۱۳۷۶ش، ص ۳۷۱؛ رحمانی، ۱۳۸۲ش، ص ۲۱۷)^۹

بر اساس تحقیق و بررسی فراوان به‌عمل آمده در منابع مختلف، اعم از کتب محوری قدیم و جدید شیعه و کتب صحاح و مصادر روایی اهل سنت، باید گفت که به‌طور قطع، لفظ و معنای دقیق^{۱۰} این شعار در هیچ‌یک از کتب روایی موجود مشاهده نمی‌شود. مؤید این مدعا سخن نگارنده مقاله «نهضت حسینی و رسالت مبلغان دینی»

است که در مراکز مختلف پژوهشی در حوزه حدیث، تحقیق کرده است؛ چه اینکه ایشان اظهار می‌دارد که از حدیث‌شناسانی چون آیت‌الله شبیری زنجانی در مورد شعار مورد بحث، پرسش نموده و مستندی نیافته است که بتوان به واسطه آن، جمله مذکور را به امام صادق (ع) یا امام دیگری نسبت داد. (موگهی، ۱۳۸۷ش، ص ۲۱) بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت این شعار گرچه بسیار مشهور است، نمی‌توان آن را روایت دانست.

اکنون باید دریافت که خاستگاه این شعار کجاست، چگونه پرداخته شده و چطور به عصر کنونی رسیده است؟ در سیر جستجوی این مطلب، نخستین منبعی که مشاهده می‌شود، حاوی محتوایی سازگار با شعار مورد بحث است، اشعاری با مضمون قیام حسینی است که عبارات و مفهوم مشترکی با شعار مذکور دارد:

۱. نخستین کسی که تعبیری نزدیک به این شعار را در سروده خود به کار برده، شرف‌الدین ابو عبدالله محمد بن سعید بوسیری است که به القاب دیگری همچون «صنهاجی» و «مغربی» نیز شهرت دارد.^{۱۱} او که در شعر و نثر، بسیار مورد ستایش قرار گرفته (امین مقدسی، ۱۳۸۰ش، ص ۲۲)، در مورد مصائب اباعبدالله الحسین (ع) شعری دارد که در آن عبارات، شعار مذکور، با اندکی اختلاف در لفظ و تفاوت در معنا (آن‌سان که از عبارت ظهور می‌یابد) بیان شده است. آن اشعار عبارت است از:

الطف مصائبهما و لا كربلاء	من شهیدین لیس ینسینی
وس و قد خان عهدک الرؤساء	ما رعی فیهما ذمامکم مرؤ
منهم کربلا و عاشوراً ^{۱۲}	کل یوم و کل ارض لکربی

(بوسیری، ۱۳۷۴ق، ص ۶۰)

با توجه به قدمت این ابیات و جایگاه شاعری چون بوسیری، می‌توان از این شعر نمونه‌ای از ریشه‌های شعار مذکور دانست.

۲. شعر دوم متعلق به سید علی خان مدنی از مفاخر شیعه در قرن یازدهم است که در رثای امام حسین (ع) سروده است:

کأنما کلّ یوم یوم عاشور	یا وقعة الطّف خلّدت القلوب أسی
-------------------------	--------------------------------

(انوار و عربی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۸؛ مدنی، ۱۹۶۲م، ص ۸ و ۱۰)

در این قصیده نیز عبارات بخش اول شعار مورد بحث، یعنی «کل یوم عاشورا» در بیت «یا وقعة الطّف خلّدت القلوب أسی / كأنما کلّ یوم یوم عاشورا» با اندکی تفاوت ذکر شده است. البته اینکه خاستگاه اولیه شعار «کلّ یوم عاشورا وَ کُلُّ أَرْضٍ کَرَبَلَا»، شعر این دو شاعر دانسته شود، جای تأمل و تحقیق بیشتری دارد.

۳. سیر اشتهار شعار کلّ یوم عاشورا وَ کُلُّ أَرْضٍ کَرَبَلَا

در بخش پیشین به چگونگی شکل‌گیری و حیات تاریخی شعار مورد بحث پرداخته شد، اما علاوه بر حضور شعارگونه به‌عنوان یک نماد، جا دارد سیر شهرت شعار یادشده نیز مورد واکاوی قرار گیرد؛ زیرا شکل‌گیری و بقای یک شعار، همواره مستلزم شهرت آن نیست و می‌توان علاوه بر امر مذکور، دلایل اشتهار آن را نیز بررسی کرد. نگارش حاضر به‌عنوان یک فرضیه، سبب شهرت این شعار را در فضای اجتماعی ایران و برخی جوامع همسو، بیانات بنیان‌گزار فقید جمهوری اسلامی و برد رسانه‌ای بیانات ایشان می‌داند؛ چه اینکه مکرر در سخنرانی‌ها و نوشته‌های ایشان، شعار مذکور ملاحظه می‌شود (نک: خمینی، ۱۳۸۹ش، ج ۹، ص ۵۷) و محققان آثار و دیدگاه‌های امام خمینی، بارها به این شعار به‌عنوان یکی از مبانی سیاسی ایشان پرداخته‌اند. برخی معتقدند که امام خمینی علیه السلام این شعار را در عرصه مبارزات سیاسی مطرح نموده و در حقیقت ایشان با استفاده از سیره و سنت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام و امام حسین علیه السلام، در موضوع جهاد و شهادت، این مفهوم را استخراج و استفاده کرده‌اند؛ آن‌سان که برخی دیگر بر این باورند که شرایط موجود در ایران و حاکمیت رژیم پهلوی نیز از عوامل طرح شعار مورد بحث به‌عنوان شعاری محرک و دعوت‌کننده به قیام علیه ستم شاهی بوده است. (محمدی، ۱۳۸۷ش، ص ۵۴) اگرچه برخی از نویسندگان، شعار «کلّ یوم عاشورا وَ کُلُّ أَرْضٍ کَرَبَلَا» را جزء واژه‌ها و عبارات‌های ابداعی امام راحل دانسته‌اند؛ زیرا ایشان در رهبری و هدایت جریان انقلاب با وضع برخی عبارات، اصطلاحات و ترکیبات، فرهنگی غنی در القای حماسه عاشورا ساخته و پرداخته‌اند که حاصل این فرهنگ‌سازی، تضعیف، نفی و نابودی جریان‌های انحرافی و ضد اسلامی بوده است. (دهشیری، ۱۳۸۰ش، ص ۱۲-۱۴)

با مراجعه به آثاری که مشتمل بر بیانات امام راحل است، می‌توان نمونه‌های فراوانی

جستاری در شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَكُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» سیر تاریخی شکل‌گیری، معناشناسی و صحت ۲۶۳

را در پرداختن به شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَكُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» به دست آورد که نشانگر جایگاه خاص مفهوم این شعار در رویکرد سیاسی ایشان است. بنیان‌گذار فقید انقلاب، شعار فوق را به‌عنوان «سرمشق و سرلوحه زندگی امت» معرفی کرده و از آن به‌عنوان «دستور آموزنده» یاد می‌کنند که شعار قیام عدالت‌خواهان علیه ستمگران است^{۱۳} (خمینی، ۱۳۸۹ش، ج ۹، ص ۵۷) و در این قیام، محدودیت زمانی و مکانی راهی ندارد و عده و عده، فرع محسوب می‌شود و عشق و ایمان، ملاک اصلی است. (همان، ج ۱۰، ص ۳۱۵) ایشان در جای دیگری از این شعار به «تکلیف مستضعفان علیه مستکبران» تعبیر کرده و معتقدند شهیدانی که به تاسی از حضرت سیدالشهدا علیه السلام و با شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَكُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» به شهادت می‌رسند، تکرار شده شهادی کربلا هستند و مخالفان ملت ایران را از تبار یزید و یزیدیان می‌دانند. (همان، ج ۹، ص ۴۴۵)

البته ناگفته نماند که برخی نیز شعار مذکور را از شعارهای حوثی‌های یمن می‌دانند که در حال حاضر، طراح عقاید جدید زیدیه هستند و با طرح و تفسیر شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَكُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» توانسته‌اند جهاد خود را «مقابله جبهه حق با جبهه باطل» معرفی کنند.^{۱۴} به عقیده آن‌ها آمریکا و اسرائیل مصداق و پشتیبان حقیقی یزیدیان زمان هستند. (طاهایی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۲۰) اگر پذیرفته شود شعار مورد بحث از شعارهای حوثی‌های یمن است، می‌توان چنین تلقی کرد که آن‌ها این شعار را از آموزه‌ها و بیانات امام راحل گرفته‌اند. آخرین سخن، اینکه برخی از عالمان معاصر نیز طرح این شعار را به علامه شیخ جعفر شوشتری نسبت می‌دهند. (محدثی، ۱۳۷۶ش، ص ۳۷۱)

۴. بررسی آراء در خصوص شعار كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَكُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا

اکنون آراء گوناگون درباره شعار پیش‌گفته، مطرح و سپس آراء مطروحه به دست نقد و بررسی سپرده شده و در پایان نیز مفهوم و تفسیری برگزیده از شعار مذکور ارائه می‌شود.

۴-۱. موافقان

با بررسی آثار مکتوب باقی‌مانده از انقلاب اسلامی و نقطه‌نظرات و بیانات پایه‌گذاران اصلی آن، به‌ویژه امام خمینی رحمته الله علیه و برخی از علما و مراجع عظام^{۱۵}، می‌توان آن‌ها را جزء موافقان بلکه معتقدان و مطرح‌کنندگان این شعار (البته نه به‌عنوان یک روایت و

مطلب مأثور) دانست. چنان که در مقاله حاضر به برخی از مستندات موجود از اشاره صریح امام راحل به شعار مذکور اشاره خواهد شد، ایشان این جمله را با عناوین «سرمشق و سرلوحه زندگی امت»، «دستور آموزنده»، «تکلیف مستضعفان علیه مستکبران» و... مورد تأکید قرار داده‌اند. استاد شهید مطهری هم در بحث تحریف، بیانی دارد که مؤید مفهوم شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَ كُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» است. ایشان معتقدند تحریف اصلی در نهضت عاشورا که تغییر هویت آن محسوب می‌شود، تحریف معنوی است که اساساً حرکت امام حسین علیه السلام را یک تکلیف فردی معرفی کرده‌اند که قابل پیروی نیست. ایشان از این تحریف به عنوان «بالا ترین خیانت به حسین بن علی علیه السلام» یاد می‌کنند. (مطهری، ۱۳۷۶ ش، ج ۱۷، ص ۱۱۰) این نوع تلقی از نهضت حسینی همان است که همواره مورد تبلیغ حکومت‌های استکباری بوده و تفسیر نهضت آن حضرت با مفهوم شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَ كُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» که دیگران باید به عنوان دستورالعمل زندگی همواره پیش رو داشته باشند، مورد انتقاد و تضعیف قرار گرفته است.

۲-۴. منتقدان

دیدگاه دیگر، آن را به عنوان یک شعار ساختگی مورد انتقادی تند قرار داده و معتقد است کتاب‌هایی که با تأثیرپذیری از زبیده نوشته شده‌اند، بر محور شعار مورد بحث می‌چرخند. منتقدان این شعار، محور کتاب‌های مذکور را شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَ كُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» می‌دانند و آثار فوق را با عباراتی چون «غلو»، «افراطی‌گری»، «اغراق»، «تملق»، «چاپلوسی»، «لعن»، «نفرین»، «دشنام» و... توصیف می‌کنند و کتاب‌های پیش‌گفته را فاقد ادب علمی می‌دانند. (صحتی سردرودی، ۱۳۸۳ ش، ص ۳۶؛ آلاندوزی، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۶۰) ایشان مأثور بودن لفظ و محتوای شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَ كُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» را همچون دیگر پژوهشگران دقیق‌نگر باور ندارند و به علاوه مضمون پیام موجود در شعار فوق را نیز فاقد انطباق با مضامین کلی و اطلاعات شرعی می‌دانند. به نظر می‌رسد منتقدان شعار مورد بحث با چنین تعبیری، انتقاد شدید خود را به قائلان دیدگاه مذکور بیان می‌کنند. گاهی در مباحث این گروه، جنبه‌های حزبی و سیاسی نیز مطرح می‌شود و شعار مورد بحث را شعر یا شعار حزبی جنگ‌طلب و تبلیغ آن را در

رسانه‌ها و مراسم دینی نادرست می‌دانند. ایشان همچنین در ضمن مباحث خود به نبودن سندی برای این شعار، اشاره و تأکید می‌کنند. (صحتی سردرودی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۳۷؛ موسوی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۳۶) و نیز شعار یادشده را برازنده برخی از فرق شیعه دانسته و سرچشمه آن را به فرقه کیسانیه یا اسماعیلیه نسبت داده و با انتقاد از اعتقاد به «قائم بالسیف» بودن امام، بحث و درس را بزرگ‌ترین شاخصه امامان معصوم علیهم‌السلام می‌دانند و معتقدند که وظیفه اصلی امام هدایت است و محور اصلی در مذهب جعفری در معرفت امام، علم و دانش اوست و اینکه قیام مسلحانه مهم‌ترین امتیاز در امامت و امام است، سخن ناسخته و نسنجیده‌ای است. (همان‌جا)

۵. معناشناسی و صحت شعار كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَكُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا

در این بخش، شعار مذکور به منظور معناشناسی و ارزیابی صحت آن، نخست مورد نقد درونی قرار می‌گیرد. یکی از روش‌های نقد درونی حدیث، روش نقلی است که در آن، حدیث به قرآن و سنت ارجاع داده می‌شود؛^{۱۶} چه اینکه بر مبنای روایات، قرآن^{۱۷}، ملاک و معیار قبول یا رد خبر و همچنین، قول رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم^{۱۸}، ملاک نقد درونی حدیث است. (کلینی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۶۹)

بنابراین در نقد و بررسی درونی شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَكُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» باید ملاحظه کرد این شعار با سنت و روایات معصومان علیهم‌السلام تعارض دارد یا خیر؟ یکی از احادیثی که محتوای آن با شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَكُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» تعارض ظاهری دارد، روایتی است که شیخ صدوق نقل می‌کند. در این حدیث آمده است که امام حسن علیه‌السلام خطاب به حضرت سیدالشهدا علیه‌السلام فرموده‌اند: «لَا يَوْمَ كَيَوْمِكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ»^{۱۹}؛ هیچ روزی مثل روز تو نیست!^{۲۰} شیخ صدوق در روایت دیگری نیز آورده است که امام زین‌العابدین علیه‌السلام فرموده‌اند: «لَا يَوْمَ كَيَوْمِ الْحُسَيْنِ علیه‌السلام»^{۲۱} به نظر می‌رسد وجه توجیه و رفع تعارض موجود بین شعار مذکور و روایات مسندی را مثل «لَا يَوْمَ كَيَوْمِكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ» (صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۱۱۶) و «لَا يَوْمَ كَيَوْمِ الْحُسَيْنِ» (همان، ص ۴۶۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۴، ص ۲۹۸) می‌توان در نگاهی جامع به نهضت حسینی یافت و اگر این شعار را اینطور تعبیر کرد که امام راحل تفسیر کرده‌اند: «کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا دستور است به اینکه هر روز و در هر جا باید همان نهضت

را ادامه بدهید...» (خمینی، ۱۳۸۹ش، ج ۱۰، ص ۳۱۵)، می‌توان این شعار را نمادی از «الگوگیری» از نهضت حسینی علیه السلام دانست که جزء دسته سوم شعارهای عاشورایی قرار می‌گیرد؛ یعنی شعارهایی که نقل به معنا نشده ولی مضمون آن‌ها در معارف مطلق و مسلم شیعی است که چه‌بسا از روایت خاصی دریافت نشده است. با این تعبیر، ریشه‌های زیادی را در روایات، زیارات و فرمایش‌های امام حسین علیه السلام می‌توان یافت. چنان‌که آن حضرت در مسیر کربلا پس از مواجهه با سپاه حر، در منزلگاه «بیضه»^{۲۲}، حرکت خویش را در مبارزه با طاغوت عصر خودش، برای مردم دیگر سرمشق می‌داند و می‌فرماید: «فَلَكُمْ فِيَّ اسْوَةٌ»^{۲۳} (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۳۰۴)

علاوه بر روایت پیش‌گفته، اهتمام و توصیه ائمه معصومین علیهم السلام در طول سال به احیای یاد و ذکر واقعه عاشورا بیان‌گر تأکید ایشان بر جاری و ساری بودن کربلا و عاشورا در طول زمان‌ها و مکان‌هاست؛ برای نمونه نک: توصیه امام رضا علیه السلام به ریّان بن شیبب: «...إِنْ كُنْتَ بَاكِيًا لَشَيْءٍ فَبَاكٍ لِلْحَسَنِ...» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۹۹) و اینکه امام سجاد علیه السلام چهل سال هنگام خوردن آب و غذا به یاد واقعه عاشورا می‌گریستند و می‌فرمودند: «قُتِلَ ابْنُ رَسُولِ اللَّهِ جَائِعًا قُتِلَ ابْنُ رَسُولِ اللَّهِ عَطْشَانًا» (سید بن طاووس، ۱۳۴۸ش، ص ۲۰۹) و درباره ایشان آمده است: «فَلَمْ يَزَلْ كَذَلِكَ حَتَّى لَحِقَ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (همان‌جا)

۶. نتیجه‌گیری

۱-۶. بررسی مجامع حدیثی چنین نتیجه می‌دهد که شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَاءُ وَكُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَاءُ» به‌عنوان روایت منقول از معصوم علیه السلام تلقی نمی‌شود و نمی‌توان آن را روایتی منسوب به امام معصوم علیه السلام به حساب آورد؛ گرچه با دقت بیشتر در منابع روایی می‌توان گفت این شعار به معنای «وجود نبرد بین حق و باطل، در هر زمان و هر مکان» ریشه در تعالیم دین دارد و اینچنین در دسته‌بندی چهارگانه‌ای که بیان شد، جزء دسته سوم قرار می‌گیرد؛ یعنی شعارهایی که در آن نقل به معنا رخ نداده ولی مضمون آن در روایات قطعی الصدور وجود دارد.

۲-۶. تاریخ نشان می‌دهد که از ابتدای خلقت، هیچ زمان و مکانی خالی از ظالم و مظلوم نبوده و به‌عنوان درسی از دین و فطرت، مظلوم باید برای احقاق حق خود و

اجرای عدالت علیه ظالم قیام نماید و این امر، وجهی برای توجیه درستی شعار مذکور است.

۳-۶. پژوهش حاضر نشان می‌دهد با توجه به اینکه مضمون دو روایت «لَا يَوْمَ كَيَوْمِكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ» و «لَا يَوْمَ كَيَوْمِ الْحُسَيْنِ»، عبارت از این است که اوج جنایت علیه بشریت و والاترین مصادیق انسانی در کربلا بوده و در نقطه مقابل آن، اوج قیام و مبارزه با ظلم نیز در کربلا، توسط امام حسین علیه السلام و اهل بیت و یاران بزرگوار ایشان بوده است؛ شعار مورد بحث با دو روایت فوق الذکر تعارضی ندارد و کاملاً با آنها همسو و سازگار است.

۴-۶. ریشه شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَكُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» را در روایات، زیارات و دیگر سخنان به‌جای‌مانده از امام حسین علیه السلام به‌خصوص در حدیث «فَلَكُمْ فِيَّ أُسْوَةٌ»، می‌توان یافت که رساننده لزوم تأسی از آن حضرت نه تنها در جهاد بلکه در همه جوانب حیات، در هر زمان و مکانی است؛ چه آنکه، با توجه به مورد و فضای صدور این حدیث (گرچه در مباحث اصول، منحصص و مقید نبودن مقوله‌هایی همچون اسباب النزول و فضای صدور به اثبات رسیده است)، آن حضرت، حرکت انقلابی خویش را در مقابله با طاغوت زمان، برای سایر مردمان، الگو معرفی می‌کند؛ بنابراین مضمون شعار مذکور را می‌توان در نگاهی جامع به نهضت حسینی یافت و با توجه به اینکه این حدیث در مسیر کربلا پس از مواجهه با سپاه حر، انشاء گردیده است و امام در بیان خویش ضمن اشاره به بیعت شکنی کوفیان، به لزوم قیام علیه حکومت یزید در جمله «أَنَا أَحَقُّ مَنْ غَيْرَ» تأکید می‌فرمایند، می‌توان جمله «فَلَكُمْ فِيَّ أُسْوَةٌ» را علاوه بر اشتمال بر «لزوم وفای به بیعت»، نمادی از «الگوگیری» از نهضت آن حضرت برشمرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. شاهد این مدعا، گفته محقق برجسته این حوزه، محدث نوری است که برخی افراد با «تمایل به اسطوره‌سازی و افسانه‌سازی» درباره ابوالفضل العباس علیه السلام گفته‌اند: «در جنگ صفین... وی هشتاد نفر را به هوا پرتاب می‌کرد؛ به‌گونه‌ای که وقتی نفر هشتادم را به هوا پرتاب کرد هنوز اولی برنگشته بود و هرکدام برمی‌گشت، با شمشیر او را دو حصه می‌نمود.» (۱۳۸۸ش، ص ۲۹۹-۳۰۰) همچنین در مواضع از کتاب حماسه حسینی به این نکته عنایت شده است. (نک: مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۷، ص ۸۷-۸۹)

۲. برای نمونه داستان عروسی حضرت قاسم علیه السلام در این کتاب نقل شده است: «... و مسک بید ابته التي كانت مسماة للقاسم فعقد له عليها و أفرد له خيمة و أخذ بيد البنت و وضعها بيد القاسم...» (نک: طریحی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۶۴-۳۶۶)

۳. از جمله مطالب مورد نقد در این کتاب ادعای ۷۲ ساعت بودن روز عاشورا است. «... إن الله رب العزة و القدرة قد مد یومئذ بقاء الشمس فوق الأرض، و كان مدة بقائها فوق الأرض مدة اثنين و سبعین ساعة...» (نک: دربندی، ۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۹)

۴. در این کتاب، قصه عجیب هاشم مرقال و نیزه هجده ذریه او آمده است: «نقل عن بعض الآثار المعتمدة أن المستشهد مع الحسين عليه السلام يوم كربلا هو عتبة بن هاشم هذا، و هاشم بن عتبة بن هاشم المذكور لا هاشم المرقال المعروف.» (مامقانی، بی تا، ج ۳، ص ۲۸۸)

۵. از مطالب عجیب این کتاب اینکه هنگام عزم امام حسین علیه السلام به قتال، ذوالجناب حرکت نکرد تا امام شرط شفاعت امت در روز قیامت را درحالی که بر ذوالجناب سوار است، پذیرفت. (نک: کاشانی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۸۳)

۶. نمونه تحریف این کتاب، نقل خطاب شهربانو به امام علیه السلام هنگام وداع است که گفت: «ای سید و سرور من، در این ملک غریبم، غمخواری و غمگساری ندارم، خواهران و دختران تو اولاد حضرت رسالتند، کسی را بر ایشان دستی نباشد... اما من دختر یزدجرد شهریارم و غیر از تو کسی ندارم، مبادا که دشمنان بعد از تو قصد من کنند...» (کاشفی، بی تا، ص ۳۴۹)

۷. «شعارهای عاشورایی» ترکیبی وصفی از «شعارها» و «عاشورایی»، و کلمه اخیر، اسم نسبت به عاشورا است. عاشورا که به «روز دهم محرم» اطلاق می شود، برگرفته از کلمه «عشر» به مفهوم «ده» است که طبق گزارش برخی از محققان، فقط بر روز دهم محرم الحرام اطلاق می شود؛ آن گونه که تاسوعا فقط به روز نهم این ماه گفته می شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴۰۰) شعار واژه‌ای اصالتاً عربی است و در آن زبان در معانی علامتی که در جنگ یا غیر آن استفاده می شود: «العلامة فی الحرب و غیرها» (ابن منظور، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۰۹) و سخنی که در جنگ خطاب به دشمن گفته می شود تا یکدیگر را بشناسند: «ما ینادی به القوم فی الحرب لیعرف بعضهم بعض» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۵۰) و نیز به معنای پیراهن روی لباس زیرین: «ما تحت الدثار من اللباس» (طریحی، ۱۹۸۹م، ج ۳، ص ۳۴۹) به کار رفته است. همچنین، این واژه در زبان فارسی دارای مفاهیمی نظیر نشان و علامت، نشانه گروهی از مردم که به وسیله آن یکدیگر را شناسند، نشان و علامت سلطان یا امیر، یا خرقه‌ای چون علم سیاه یا سفید و یا کلمه‌هایی است که طریقه و آیین او را نمودار سازد (دهخدا، ۱۳۴۱ش، ذیل کلمه شعار) که نزدیک‌ترین آن مفاهیم به مفهوم مراد از این واژه در ترکیب با صفت عاشورایی است.

۸. برای نمونه، با دقت و بررسی در مورد شعار «إن الحیاة عقیده و جهاد»، ملاحظه می شود که تساهل

و تسامح در اعتبار حدیث که اساساً در نقل‌های تاریخی صورت می‌گیرد، باعث شده است این عبارت به چنان شهرتی دست یابد که گروهی آن را روایتی از امام حسین علیه السلام تلقی کنند. درحالی‌که محققان و پژوهشگران حدیث، بر این باورند که این عبارت، جمله‌ای مشهور است و حدیث نیست و در منابع و کتاب‌های روایی و تاریخی، اثری از آن یافت نشده است. (نک: مطهری، ۱۳۸۵ش، ص ۱۰۵) البته با جستجو و بررسی بیشتر درمی‌یابیم که این شعار، بخشی از یک شعر ارزشمند از شاعری مصری به نام احمد شوقی است که این‌گونه سروده شده است: قف دون رأیک فی الحیة مجاهداً/ إن الحیة عقیده و جهاد؛ یعنی در زندگی پای اعتقادات بایست و در راه آن تلاش کن؛ همانا زندگی، عقیده داشتن و در راه آن تلاش کردن است. ناگفته نماند که این بیت در شماره‌های مختلف روزنامه‌های «الحیة» و «الجهاد» در بالای صفحه به چاپ می‌رسیده و شاید به همین دلیل اینقدر شهرت یافته است. (مجیدی، ۱۳۷۴ش، ص ۵۷؛ صبری، ۱۳۹۹ق، ص ۲۴۷) شعار دیگری که از جهت شهرت، گوی سبقت را از دیگر شعارها ربوده، این شعر مشهور و منسوب به امام حسین علیه السلام است که: إن کان دین محمد لم یستقم/ إلاً بقتلی یا سیوف خذینی؛ یعنی اگر دین محمد جز با جان‌سپاری من برپا نمی‌ماند، ای شمشیرها بیایید و مرا در آغوش بگیرید. نکته شگفت‌انگیز این است که به دلیل تکرار و اشتها این شعار، شاید کسی در حدیث بودن این شعار تردیدی به خود راه ندهد. درحالی‌که این جمله منبع روایی ندارد و بیتی از سروده‌های شاعری به نام محسن بن محمد کربلایی، معروف به ابوالحب است که در دیوان شعر او به نام *الحائریات* به چاپ رسیده است. (صحتی سردرودی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۲۴؛ هادی طعمه، ۱۴۰۳ق، ص ۵۳ و ۱۵۵)

۹. برخی به این شعار، عباراتی را چون «کل شهر محرم و کل فصل عزاء» اضافه کرده‌اند و این موجب شده است که برخی منتقدان در مقام ارزیابی آن چنین بنویسند: «به این ترتیب و لابد: کل قتل، شهادة و کل امام، حسین!» (صحتی سردرودی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۳۷)

۱۰. آن‌گونه که مشاهده خواهد شد، انطباق مضمون این شعار با روح آموزه‌های دینی امری مسلم است اما این به معنای روایت بودن عبارت «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَكُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» چه به صورت منقول باللفظ و چه به صورت منقول بالمعنی نیست.

۱۱. گفته‌اند او از قبیله «صنهاج» بوده و اصالتاً اهل «مغرب» است. برخی تاریخ ولادت او را سال ۷۰۶ق دانسته‌اند و بعضی ۸۰۷ق. (فروخ، ۲۰۰۶م، ج ۳، ص ۶۷۳)

۱۲. از شهیدانی که سرزمین طف و کربلا نمی‌گذارد مصائبشان را فراموش کنم. در این سرزمین حرمت شما را هیچ مرؤوس رعایت نکرد و رؤسا به عهد شما خیانت کردند. هر روز و هر سرزمین از غصه من به خاطر آن (شهیدان) کربلا و عاشورا است.

۱۳. وقتی در زیارت شهدای کربلا آمده است: «انتم لنا فرط و نحن لكم تبع و انصار» (این قولویه قمی، ۱۳۵۶ق، ص ۲۱۹) در حقیقت به مفهوم «تأسی» از آن‌ها تأکید شده و به آن‌ها اعلام می‌کنیم که راه شما

را ادامه خواهیم داد؛ زیرا شما راهبر و جلودار ما هستید. این تأسی و الگوپذیری از نهضت حسینی در طول تاریخ نمونه‌های زیادی دارد که مختص نهضت‌های اسلامی هم نیست بلکه رهبران مبارزات استقلال‌طلبانه غیرمسلمان نیز از این قیام الهی به‌عنوان الگوی خود یاد کرده‌اند. از جمله مهاتما گاندی که زندگی‌نامه امام حسین علیه السلام را مورد مطالعه و بررسی قرار داده، تنها راه غلبه هندوستان بر استعمار را سرمشق قرار دادن آن حضرت می‌یابد و با پیروی از ایشان، قیام ضد استکباری خود را آغاز و در نتیجه هند را از سیطره غرب رها می‌سازد یا قائد اعظم پاکستان، محمدعلی جناح نیز همین راه را در پیش گرفت و همه مسلمانان را به پیروی از امام حسین علیه السلام و الگو گرفتن از فداکاری، شجاعت و ایثار آن حضرت دعوت می‌کند. (محدثی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۷۹) علاوه بر اینکه نهضت حسینی بهترین الگوی آزادگان تاریخ است، در آن تمام فضایل انسانی و معنوی به‌عنوان الگو ارائه شده است؛ فضایی چون عشق به شهادت، فداکاری، شجاعت، اطاعت از پیشوا، بصیرت، اخلاص، ظلم‌ستیزی، مقاومت و ایثار.

۱۴. همه بزرگانی که شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَ كُلُّ اَرْضٍ كَرْبَلَا» را مورد تأیید، استناد و تأکید قرار داده‌اند، معنای این جمله و شعار را تقابل دائمی بین جبهه حق و باطل دانسته‌اند که در همه زمان‌ها و مکان‌ها تکرار دارد و عاشورا و کربلا یکی از مهم‌ترین حلقه‌های این سلسله طولانی است. در این جبهه، آزادمدان همواره جلودار و پرچم‌دار بوده و مقابل ظلم و ستم، ایستادگی و در راه حق و حقیقت جان‌فشانی کرده‌اند. اگر در زیارت وارث (قمی، بی‌تا، ص ۲۹۱)، سرسلسله آزادگان، حضرت اباعبدالله الحسین علیه السلام را وارث پیامبرانی چون آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی علیهم السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله می‌دانیم به این معناست که راه امام حسین علیه السلام، تداوم راهی است که پیغمبران الهی در مبارزه بین حق و باطل در پیش گرفتند و پیروان آن حضرت در مکتب تشیع این راه را ادامه خواهند داد تا ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام که زمین را پر از عدل می‌کند، همان گونه که پر از ظلم و جور شده است.

۱۵. آیت‌الله نوری همدانی، در پیام نیمه شعبان سال ۱۴۲۴ قمری، به این شعار اشاره می‌کند و زندگی مسلمانان را عرصه تجسم این شعار می‌داند و به حرکت در راستای فرهنگ مبتنی بر آن، در نبرد با ظالمین و مستکبران جهانی تأکید می‌نماید. (پیام‌های حضرات مراجع عظام - دامت برکاتهم - به مناسبت نیمه شعبان، ۱۳۸۲ش، ص ۲۱) همچنین در متن جوابیه‌ای که آیت‌الله العظمی مکارم شیرازی در پاسخ به استفتائات مختلف مردم درباره وظایف مسلمانان در ایام عاشورا و مراسم عزاداری حسینی داده‌اند، به شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَ كُلُّ اَرْضٍ كَرْبَلَا» اشاره می‌کند و معنی این شعار را «استمرار عاشورا در طول حیات بشر»، «امام حسین علیه السلام الگوی جاودانه تاریخ»، «فرهنگ عاشورا فرهنگ مبارزه با کفر و ظلم و بیدادگری»، «ترجیح مرگ سرخ توأم با آزادگی بر زندگی ذلت‌بار و ننگین» و... می‌داند (قم - ناصر مکارم شیرازی ۱۳۷۳/۳/۲۶ مطابق با ششم محرم الحرام ۱۴۱۵ق). (سرشار، ۱۳۷۹ش،

۱۶. در کتب حدیث شیعه از این روش با عنوان «رد الخیر علی الكتاب» یاد می‌شود و احادیثی هم در این باب در کتب حدیثی ذکر شده است. (کلینی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۶۹)

۱۷. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ عَلِيَّ كُلَّ حَقٍّ حَقِيقَةٌ وَ عَلِيَّ كُلَّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَذَعُوهُ.» (همان، ج ۱، ص ۶۹)

۱۸. روایت ابن ابی یعفور که می‌گوید: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرُويهِ مَنْ نَشَقُّ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا يَتَّقِي بِهِ قَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِدًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ إِذَا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَى بِهِ.» (همان‌جا)

۱۹. «أَنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ أَبِيطَالِبٍ ع دَخَلَ يَوْمًا إِلَى الْحَسَنِ ع فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ بَكَى فَقَالَ لَهُ مَا يَبْكِيكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ قَالَ أَبْكِي لِمَا يُصْنَعُ بِكَ فَقَالَ لَهُ الْحَسَنُ ع إِنَّ الَّذِي يُؤْتِي إِلَى سَمِّ يَدْسُ إِلَى إِيَّيْ فَاقْتُلْ بِهِ وَ لَكِنْ لَا يَوْمَ كَيَوْمِكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَزِدُ لَكَ إِلَيْكَ ثَلَاثُونَ أَلْفَ رَجُلٍ يَدْعُونَ أَنَّهُمْ مِنْ أُمَّةٍ جَدْنَا مُحَمَّدٌ ص وَ يَنْتَجِلُونَ دِينَ الْأَسْلَامِ فَيَجْتَمِعُونَ عَلَى قَتْلِكَ وَ سَفْكَ دِمَاكَ وَ اتِّهَابِكَ حُرْمَتِكَ وَ سَبِي ذُرَارِيكَ وَ نِسَائِكَ وَ اتِّهَابِ ثَقَلِكَ فَعِنْدَهَا تَجَلُّ بَنِي أُمَّيَّةَ اللَّغْنَةَ وَ تُمْطِرُ السَّمَاءُ رَمَادًا وَ دَمًا وَ يَبْكِي عَلَيْكَ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى الْوُحُوشُ فِي الْفَلَوَاتِ وَ الْحَيْتَانُ فِي الْبَحَارِ.» (صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۱۱۶) افزون بر شیخ صدوق، دیگر دانشوران شیعی نیز این حدیث را نقل کرده‌اند. (نک: ابن نما حلی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۳؛ سید بن طاووس، ۱۳۴۸ ش، ص ۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۵، ص ۲۱۸)

۲۰. روایاتی چون «لَا يَوْمَ كَيَوْمِكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ» و «لَا يَوْمَ كَيَوْمِ الْحُسَيْنِ» می‌خواهد نشان دهد که آن روز دیگر در تاریخ بشر تکرار نمی‌شود. البته چه بسا استفاده برخی از گروه‌های چپ افراطی از این شعار، باعث شد برخی از محققان آن را به‌عنوان نگاه نویسندگان کتاب‌هایی بدانند که با تأثیرپذیری از زیدیه نوشته شده‌اند و شاخصه چشم‌گیر آن‌ها بیش از هر چیز از خون و شمشیر و خشونت در سخن گفتن است، در نتیجه «لَا يَوْمَ كَيَوْمِكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ» و «لَا يَوْمَ كَيَوْمِ الْحُسَيْنِ» به این معنا نیست که روزهای عاشورایی و زمین‌های کربلایی وجود ندارد.

۲۱. «نَظَرَ سَيِّدُ الْعَابِدِينَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ع إِلَى عُثَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَاسْتَعْبَرَ ثُمَّ قَالَ مَا مِنْ يَوْمٍ أَشَدَّ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص مِنْ يَوْمٍ أُخِذَ قَتْلُ فِيهِ عَمَّهُ حَمْرَةَ بِنْتُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَسَدُ اللَّهِ وَ أَسَدُ رَسُولِهِ وَ بَعْدَهُ يَوْمٌ مَوْتُهُ قَتْلُ فِيهِ ابْنُ عَمِّهِ جَعْفَرُ بْنُ أَبِيطَالِبٍ ثُمَّ قَالَ ع وَ لَا يَوْمَ كَيَوْمِ الْحُسَيْنِ ع از دَلْفِ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ أَلْفَ رَجُلٍ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ كُلُّ يَتَقَرَّبُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِدَمِهِ وَ هُوَ بِاللَّهِ يَذْكُرُهُمْ فَلَا يَنْعَطُونَ حَتَّى قَتَلُوهُ بَعِيًا وَ ظَلَمًا وَ غَدَوَانًا ثُمَّ قَالَ ع رَحِمَ اللَّهُ الْعَبَّاسَ فَلَقَدْ أَثَرَ وَ أَبْلَى وَ فَدَى أَخَاهُ بِنَفْسِهِ حَتَّى قُطِعَتْ يَدَاهُ فَأَبْدَلَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِمَا جَنَاحَيْنِ يَطِيرُ بِهِمَا مَعَ الْمَلَائِكَةِ فِي الْجَنَّةِ كَمَا جَعَلَ لِجَعْفَرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ إِنَّ لِلْعَبَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى مَنَزَلَةً يُغَبِّطُ بِهَا جَمِيعَ الشَّهَدَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.» (صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۴۶۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۴، ص ۲۹۸) سید بن طاووس و علامه حلی به نقل از

احمد بن یحیی بلاذری (متوفای ۲۷۹ق)، صاحب کتاب *انساب الاشراف*، نقل کرده‌اند که جمله «لا یوم کیوم الحسین» در ذیل نامه‌ای که عبدالله بن عمر، بعد از شهادت امام حسین علیه السلام به یزید نوشته، نیز آمده است. (سید بن طاوس، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۴۷)

۲۲. بیضه (به کسر باء) آبگاهی است میان واقعه و عذیب.

۲۳. این روایت آن گونه که طبری از ابومخنف نقل کرده، از این قرار است: *أُبْهَى النَّاسُ؛ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: «مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَحِلًّا لِحُرْمِ اللَّهِ، نَاكِثًا لِعَهْدِ اللَّهِ، مُخَالِفًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ فَلَمْ يَغْيُرْ عَلَيْهِ بِفِعْلٍ، وَكَأَقْوَلٍ، كَانَ حَقًّا عَلَيَّ اللَّهُ أَنْ يُدْخِلَنِي مَدْخَلَةَ». «أَلَا وَ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَدْ لَزِمُوا طَاعَةَ الشَّيْطَانِ، وَ تَرَكُوا طَاعَةَ الرَّحْمَنِ، وَ أَظْهَرُوا الْفُسَادَ، وَ عَطَّلُوا الْخُدُودَ وَ اسْتَأْتَرُوا بِالْفِئَةِ، وَ أَحْلَوْا حَرَامَ اللَّهِ، وَ حَرَمُوا خِلَالَ اللَّهِ، وَ أَنَا أَحَقُّ مَنْ غَيَّرَ. قَدْ أَتَنَى كُتُبَكُمْ، وَ قَدِمْتُ عَلَى رَسُولِكُمْ بَيْنَعَتِكُمْ أَنْكُمْ لَا تَسْلَمُونِي وَلَا تَخْدُلُونِي، فَإِنْ تَمَمْتُمْ عَلَيَّ بَيْنَعَتِكُمْ تُصَيَّبُوا رِشْدَكُمْ، فَإِنَّا الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ، وَابْنُ فَاطِمَةَ بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، نَفْسِي مَعَ أَنْفُسِكُمْ، وَ أَهْلِي مَعَ أَهْلِيكُمْ، فَلَكُمْ فِيَّ أَسْوَةٌ، وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ نَقَضْتُمْ عَهْدَكُمْ، وَ خَلَعْتُمْ بَيْنَعَتِي مِنْ أَعْنَاقِكُمْ فَلَعَمْرِي مَا هِيَ لَكُمْ بِنُكْرٍ، لَقَدْ فَعَلْتُمُوهَا بِأَبِي وَ أَخِي وَابْنِ عَمِّي مُسْلِمًا! وَ الْمَعْرُورُ مَنْ اغْتَرَّ بِكُمْ، فَحَظَّكُمْ أَخْطَاءُكُمْ، وَ نَصِيْبَكُمْ ضَيَعْتُمْ» فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَيَّ نَفْسِهِ وَ سَيِّئِي اللَّهُ عَنْكُمْ، وَ السَّلَامُ عَلَيكُمْ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ.*

منابع

۱. آلاندوزی، محمد، «کتاب‌شناسی توصیفی-انتقادی پیرامون تحریف‌های عاشورا»، مجله آینه پژوهش، سال سیزدهم، شماره ۵ و ۶، ۱۳۸۱ش، ص ۱۵۹-۱۸۵.
۲. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، نجف: مرتضویه، ۱۳۵۶ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرّم، *لسان العرب*، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۳ق.
۵. ابن نما حلّی، جعفر بن ابی ابراهیم، *مشیر الأحزان و منیر سبیل الأشجان*، ج ۳، قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
۶. امین مقدسی، ابوالحسن، «مدح اهل بیت علیهم السلام در دیوان بوسیری»، فصلنامه علمی پژوهشی *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، سال چهل و ششم، شماره ۲ و ۳، ۱۳۸۰ش، ص ۳۸-۲۱.
۷. انوار، سید امیر محمود و عربی، نسیم، «انعکاس تشیع در آثار عربی ادبا و علمای استان فارس در عصر قنبرت»، فصلنامه علمی پژوهشی *پژوهش دینی*، شماره ۱۴، ۱۳۸۵ش، ص ۷-۲۴.
۸. بوسیری، محمد بن سعید، *دیوان بوسیری*، تحقیق محمد سعید کیلانی، مصر: شرکة مکتبة مصطفى البالی الحلبي، ۱۳۷۴ق.

جستاری در شعار «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَكُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» سیر تاریخی شکل‌گیری، معناشناسی و صحت ۲۷۳

۹. بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶ش.
۱۰. «پیام‌های حضرات مراجع عظام - دامت برکاتهم - به مناسبت نیمه شعبان»، فصلنامه *انتظار موعود*، سال سوم، شماره ۸ و ۹، ۱۳۸۲ش.
۱۱. خمینی، سید روح الله مصطفوی، *صحیفه امام*، چ ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثا امام خمینی، ۱۳۸۹ش.
۱۲. دربندی شیروانی، آغا بن عابد، *اکسیر العبادات فی اسرار الشهادت*، کربلای معلی - عراق: العتبة الحسینیة المقدسة، قسم الشؤون الفكرية و الثقافية، ۱۴۱۵ق.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه*، تهران: چاپ سیروس، ۱۳۴۱ش.
۱۴. دهشیری، محمدرضا، «ادبیات گفتمانی امام خمینی»، فصلنامه پژوهشی *اندیشه انقلاب اسلامی*، پیش‌شماره، ۱۳۸۰ش، ص ۵-۲۰.
۱۵. رحمانی، محمد، «بعد سیاسی و احیاء عاشورا از منظر فقه»، فصلنامه علمی پژوهشی *حکومت اسلامی*، شماره ۲۷، ۱۳۸۲ش، ص ۱۹۵-۲۳۴.
۱۶. سرشار، علی‌اکبر، «نظرات علما و مراجع پیرامون عزاداری امام حسین (ع)»، ماهنامه *مبلغان*، شماره ۳، ۱۳۷۹ش، ص ۳۷-۴۵.
۱۷. سید بن طاووس، رضی‌الدین علی بن موسی، *اللہوف علی قتلی الطفوف*، تهران: انتشارات جهان، ۱۳۴۸ش.
۱۸. _____، ۱۴۰۰ق، *الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف*، قم: خیام.
۱۹. صبری، محمد، *الشوقیات المجهولة، دراسات و أضواء جدیدة علی حیاة الشاعر و عصره و أدبه*، الجزء الثاني (۱۹۰۴-۱۹۳۲)، بیروت: دار المسیرة، ۱۳۹۹ق.
۲۰. صحتی سردودی، محمد، «تحریف‌شناسی تاریخ امام حسین (ع) با رویکردی کتابشناسانه»، فصلنامه *کتاب‌های اسلامی*، سال پنجم، شماره ۱۸، ۱۳۸۳ش، ص ۳۵-۸۰.
۲۱. _____، «بازخوانی چند حدیث مشهور درباره عاشورا»، فصلنامه *علوم حدیث*، سال هفتم، شماره ۲۶، ۱۳۸۱ش، ص ۱۲۰-۱۳۹.
۲۲. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، *أمالی*، چ ۵، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰ق.
۲۳. _____، *عیون اخبار الرضا (ع)*، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۲۴. طاهایی، علی، «درگیری‌های شمال یمن: نقش و منافع عربستان در این نبردها»، فصلنامه *مطالعات راهبردی جهان اسلام*، شماره ۳۹، ۱۳۸۸ش، ص ۱۰۹-۱۳۰.
۲۵. طبری، ابوجفر محمد بن جریر بن رستم، *تاریخ الامم والملوک*، چ ۲، بیروت: نشر دار التراث، ۱۳۸۷ق.
۲۶. طریحی، فخرالدین محمد، *المنتخب للطریحی فی جمع المرائی و الخطب المشتهر بالفخری*، چ ۱،

- بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۴ق.
۲۷. —، مجمع البحرین، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۸۹م.
۲۸. عزیزی، عباس، ۱۳۷۶ش، پیام عاشورا، قم: نبوغ.
۲۹. فروخ، عمر، ۲۰۰۶م، تاریخ الأدب العربی، بیروت: دار العلم للملایین.
۳۰. قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، تهران: اسوه، بی تا.
۳۱. کاشانی، حبیب الله بن علی مدد، تذکرة الشهداء، تهران: شمس الضحی، ۱۳۹۰ق.
۳۲. کاشفی، حسین بن علی، روضة الشهداء، تهران: انتشارات اسلامی، بی تا.
۳۳. کلینی، محمد بن احمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۲، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ش.
۳۴. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، نجف اشرف: مطبعة المرتضوی، بی تا.
۳۵. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، تهران: اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳۶. مجیدی، عنایت الله، پژوهشی درباره یک شعار معروف «إن الحیوة عقیده و جهاد»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴ش.
۳۷. محدث نوری، حسین بن محمدتقی، لؤلؤ و مرجان در پله اول و دوم روضه خوان، تهران: آفاق، ۱۳۸۸ش.
۳۸. محدثی، جواد، فرهنگ عاشورا، قم: معروف، ۱۳۷۶ش.
۳۹. محمدی، یدالله، «انقلاب اسلامی و نقش تاریخ ساز امام خمینی در تولید قدرت نرم»، تهران: فصلنامه میان رشته‌ای مطالعات عملیات روانی، شماره ۲۰، ۱۳۸۷ش.
۴۰. مدنی، سید علی بن معصوم، الدرجات الرفیعة فی طبقات الشیعه، نجف: نشر مكتبة الحیدریه، ۱۹۶۲م.
۴۱. مطهری، مرتضی، انسان کامل، ج ۳۰، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۵ش.
۴۲. —، حماسه حسینی، تهران: انتشارات صدرا، بی تا.
۴۳. —، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۷، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶ش.
۴۴. موسوی، سید محمد، «نقل‌های مجعول و مشهور»، ماهنامه مبلغان، شماره ۵۱، ۱۳۸۲ش، ص ۱۳۰-۱۳۶.
۴۵. موگهی، عبدالرحیم، «نهضت حسینی و رسالت مبلغان دینی»، فصلنامه پیام، شماره ۹۲، ۱۳۸۷ش، ص ۱۷-۳۲.
۴۶. نیلی پور، مهدی، شعارهای عاشورایی، اصفهان: انتشارات مرغ سلیمان، ۱۳۸۹ش.
۴۷. هادی طعمه، سلمان، تراث کربلا، ج ۲، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.

چیستی اصطلاح حدیثی روایت منتقله و ملاک انتقال و نقد و بررسی آن

کامران اویسی*

چکیده

اصطلاح روایت منتقله به منقولی گفته می‌شود که در ملاحظه اول، روایت نقل شده از معصوم علیه السلام است و با توجه به شواهد و قراین، از منابع اهل تسنن (مکتب خلفا) به کتب شیعی (مکتب اهل بیت) به‌عنوان حدیثی شیعی مندرج شده است و عالمان بعدی غالباً به سبب پذیرش تسامح در ادله سنن و یا اعتماد به منابع متقدم دیگر محدثان و مفسران شیعه، به‌عنوان روایت معصوم علیه السلام تلقی کرده‌اند. خواه سرانجام پژوهش بر روی آن، به این نتیجه منجر گردد که روایت منتهی به معصومی دیگر است نه معصوم مندرج در منبع شیعی، یا در صدور آن از هر معصومی تردید پیدا شود و یا در عدم صدور آن از معصوم یقین شود. اما اینکه این نقل که منتقله بودن آن اثبات شده، استوار است یا نه، معتبر است یا نه، مرحله بعدی پژوهش روی روایات منتقله است. گرچه افرادی چون علامه تستری و برخی از نویسندگان معاصر، با تعابیری دیگر به روایات منتقله در آثار خود اشاره داشته‌اند، به‌گونه مشخص، علامه عسکری اولین محقق است که در این زمینه با تفصیل بیشتری وارد شده است. به‌صورت اجمالی، عدم وجود روایت در منابع اصیل و عتیق شیعی و نقل از طریق راویان غیر شیعی، وجود راویان مشترک، وجود شیخ اجازه عامی در میان اساتید صاحب منبع متقدم شیعی، عامی بودن صاحب کتاب، غیر موجود بودن در دیگر کتب معتبر شیعه حتی به الفاظ مشابه، تقریبی بودن تفکر صاحب کتاب، حساسیت کمتر محدثان نسبت به نقل در زمینه غیر فقه از ملاک‌های منتقله بودن روایت است. معلوم نبودن انتساب کتابی که حدیث در آن مندرج شده، به مؤلف آن، اضطراب متن، وضعی و جعلی بودن روایت، عدم انطباق با تاریخ قطعی اثبات شده یا مشهور، عدم سازگاری با ضروریات دین و مذهب و مبانی متقن کلامی، ناسازگاری با حکم عقل بدیهی و یا استبعاد عقلی داشتن، مخالفت با آیات قرآن یا سنت قطعی یا اطمینان‌آور، رجحان داشتن خبر معارض با آن و به‌طور کلی عدم وجود روایت در منبع معتبر، عدم شهرت راوی به راستگویی و امانتداری در نقل حدیث یا اشتهار وی به دروغ‌گویی و خیانت، از جمله اسباب ناستوار بودن یک روایت منتقله و نقد آن است.

کلیدواژه‌ها: اصطلاح، چیستی، روایت، ملاک، منتقله، نقد.

* استادیار گروه معارف قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی / oveysi@maaref.ac.ir

۱. مقدمه

برای تحقق پالایش و تنقیح روایات، نخستین روشی که به ذهن خطور می‌کند، روش سندشناسی و نقد سندی است. اما به‌کارگیری این روش، گرچه در روایات فقهی رایج است، در حوزه روایات غیر فقهی، حداقل به دو دلیل پذیرفته نیست: ۱. بخش زیادی از این روایات فاقد سند یا دارای سند ضعیف است و در نتیجه اجرای این روش، به کنار گذاردن انبوهی از آن خواهد انجامید و آن را از درجه اعتبار ساقط خواهد کرد؛ ۲. حتی اگر همه روایات یادشده دارای سند باشد، به دلیل اندک بودن روایات متواتر و قطع‌آور در میان آن، مقدار زیادی از این روایات، ظنی و گمان‌آور خواهد بود. این روایات حداقل نزد برخی از عالمان، قابل تعبد و قابل جعل حجیت و اعتبار نیست؛ زیرا از نوع اعتقاد و مباحث تفسیر است که غیر فقهی محسوب شده و در این امور، نزد برخی راهی برای تعبد نیست. (نک: طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۲۹)

راه و روش دیگری که در این باره رخ می‌نماید، روش بازکاوی محتوایی و متن‌پژوهی و مطالعه یکایک روایات مورد نظر و سنجش آن با معیارهای پذیرفته‌شده و قطعی قرآن و روایات قطع‌آور و عقل سلیم است. بی‌گمان، بهترین روشی که می‌تواند با حفظ و نگهداری از اصل سرمایه یادگارمانده از معصومان علیهم‌السلام، سلامت آن را نیز تضمین کند، همین روش است. البته با نگاهی معتدل و به دور از افراط و تفریط؛ به‌صورتی که نه کاملاً از بررسی سندی دست برداشت، چونان غالب اخباریان، و نه رد هر روایت ضعیف السندی، بدون احتساب دیگر قراین مانند علو متن و التفات به دأب برخی از قدما در ارسال و حذف سند و امثال آن؛ لذا از باب حدیث «پس اگر چیزی از این مطالب بر تو مشکل آمد، آن را بر نادانی خود حمل کن؛ زیرا تو در ابتدای آفرینش نادان بودی و سپس دانش آموختی. چه بسیار از اموری را که تو نمی‌دانی و نسبت به آن سرگردان و گمراهی و سپس بینا و آگاه می‌شوی.» (رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹۵؛ ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۲)^۱ هر حدیثی که بر اساس قواعد و ضوابط مورد استفاده، غیر معتبر شمرده شود، تا زمانی که قرینه‌ای بر اعتبار آن پیدا نشود، غیر معتبر شمرده شده ولی در بقعه امکان اعتبار باقی خواهد ماند.

یکی از نویسندگان معاصر، تا حدودی به نحوه‌ای از انتقال روایات تفسیری در

مجمع البیان با تکیه بر عبارت «ابو جعفر» و خلط ابو جعفر طبری با ابو جعفر باقر علیه السلام اشاره کرده است که البته با مقاله‌های دیگری تأیید یا نقد شده است. (نک: صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰ش؛ حسینیان قمی، ۱۳۸۳ش، ص ۷۸-۵۳؛ عابدینی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۱۸-۲۰۷؛ علی‌زاده، ۱۳۸۴ش، ص ۱۲۵-۱۴۸) اثر حاضر در نوع خود، جدید و نوین است؛ زیرا در پژوهش‌های سابق، که غالباً نویسنده این نوشتار به‌عنوان حداقل یکی از نویسندگان آن‌ها همکاری داشته است، بحث از چیستی روایات منتقله و ریشه‌یابی این اصطلاح حدیثی و به‌ویژه ملاک‌های نقد و بررسی آن به‌صورت ارائه قاعده نشده است و بیشتر بر نقد و بررسی پدیده انتقال در یک روایت خاص به‌عنوان نمونه تمرکز دارد. با این حال سزاوار است به پژوهش‌های سابق از این، به‌عنوان پیشینه پژوهش اشاره شود.

اولین پژوهش مستقل انتشاریافته در زمینه روایات منتقله، مقاله «بررسی شواهد منتقله بودن روایت سبعة أحرف» (نک: مؤدب و اویسی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۸-۱۱) و کتابی با عنوان بررسی روایات تفسیری منتقله قصص انبیاء در مجمع البیان است. (اویسی، ۱۳۹۷ش) مقاله‌های متعدد دیگری نیز در این زمینه انتشار یافته است. (نک: مؤدب و ستار، ۱۳۹۳ش، ص ۲۰۷-۲۳۸؛ مؤدب و اویسی، ۱۳۹۴ش، ص ۲۳-۱؛ اویسی و مؤدب؛ ۱۳۹۵ش [الف]، ص ۳۱-۱۰؛ اویسی و مؤدب، ۱۳۹۵ش [ب]، ص ۴۷-۲۵؛ مؤدب و زمانی پهمدانی، ۱۳۹۶ش، ص ۱۴۷-۱۶۴) رساله‌های دکتری نیز در زمینه روایات منتقله دفاع شده است. (نک: ستار، ۱۳۹۳ش؛ اویسی، ۱۳۹۵ش؛ زمانی پهمدانی، ۱۳۹۵ش)

اما همان‌گونه که ذکر شد، پیشینه پرداختن به موضوع روایات منتقله، به‌صورت واضح و مستقل توسط علامه عسکری به کار رفته است. ایشان آن را این‌گونه معنا می‌کند: «روایت منتقله، روایتی است که با توجه به شواهد و قراین، از منابع اهل سنت (مکتب خلفا) به کتب شیعی (مکتب اهل بیت) به‌عنوان حدیثی شیعی مندرج شده است.» (عسکری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۸۱)

۲. بررسی اصطلاح روایات منتقله

روایات منتقله مجموعه منقولاتی است که در منابع شیعه به‌عنوان روایت و حدیث مصطلح، به معصومان علیهم السلام منسوب شده است؛ اما پس از بررسی، کشف می‌شود که

نقل منسوب داده شده به معصوم علیه السلام، از منابع عامه به کتب شیعی منتقل شده است و عالمان بعدی، آن عبارت منقول را به عنوان روایت معصوم علیه السلام تلقی کرده اند. این تعریف از روایات منتقله از بیان علامه عسکری استظهار شده است. (نک: همان، ص ۱۳) طبق مبنای حدیث پژوهی شیعی می توان به تعریف مذکور، تقیید «رسیدن نقل به معصوم علیه السلام» را اضافه کرد؛ زیرا چنان که گفته شده، منقولاتی که به عنوان حدیث از سوی غیر معصوم علیه السلام نقل می شود، حجت نیست و حدیث اصلاحی در شیعه محسوب نمی شود؛ مگر قرآینی بر صدور آن از معصوم علیه السلام یافت گردد. (نک: مرعی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۹) به عبارت دیگر، قدر متیقن از روایت منتقله این است که در نگاه بدوی - یا طی فرایند یک پژوهش ناقص بدون در نظر گرفتن احتمال منتقله بودن آن - از این عبارت منقول، تلقی روایت معصوم علیه السلام شده باشد. بدین ترتیب، نقل موقوف و مقطوع صحابه و تابعان در حیطه روایات منتقله وارد نمی شوند. نیز ممکن است روایت منتقله باشد و تلقی صدور روایت از معصومی چون امام صادق علیه السلام از سوی منبع شیعی شده است؛ اما پس از طی فرایند پژوهش برحسب پژوهش های روایات محتمل المنتقله، ثابت می شود از معصوم دیگری چون پیامبر صلی الله علیه و آله در منابع عامه، متصلاً، موقوفاً یا مقطوعاً نقل شده است. در این حالت، عدم صدور آن از معصومی که روایت در منبع شیعی بدو منتسب است، اثبات می شود. در نهایت می توان گفت: روایت منتقله یعنی منقولی که در ملاحظه اول، روایت نقل شده از معصوم علیه السلام است و با توجه به شواهد و قراین، از منابع اهل تسنن (مکتب خلفا) به کتب شیعی (مکتب اهل بیت علیهم السلام) به عنوان حدیثی شیعی مندرج شده است؛ خواه سرانجام پژوهش به این نتیجه منتهی گردد که روایت منتهی به معصومی دیگر باشد یا در صدور آن از معصوم تردید پیدا شود و یا در عدم صدور آن از معصوم یقین شود. اما اینکه این نقل که منتقله بودن آن اثبات شده، استوار است یا نه، معتبر است یا نه، مرحله بعدی پژوهش روی روایات منتقله است.

علامه عسکری اصطلاح روایت منتقله را بیشتر درباره تعدی غرض و رزانه برخی دشمنان اسلام در حوزه روایات غیر فقهی مانند اخلاق، قصص به کار می برد و علت آن را عدم اطلاع دانشمندان شیعه از این دستبرد به سبب اعتقاد به «تسامح در ادله سنن»

می‌داند. در نتیجه در نزد دانشمندان شیعه، چنین روایتی از سوی دانشمندان شیعه متقدم تلقی به حدیث صادرشده از معصوم گردیده و سپس به منابع متأخر شیعی نیز راه یافته است. (عسکری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۶۵-۸۷) اما به نظر می‌رسد انتقال همیشه در جهت منفی نبوده و گاهی اساتید عامی برخی از محدثان متقدم شیعه مانند شیخ صدوق و شیخ طوسی، روایاتی نقل کرده‌اند که می‌تواند بر تعداد روایات اهل بیت علیهم‌السلام بیفزاید. به عبارت دیگر، همه روایات منتقله مخرب نیستند و برخی می‌تواند به‌عنوان افزونه‌ای بر منابع مکتب اهل بیت علیهم‌السلام باشند؛ لذا تقسیم روایات منتقله به استوار (سازگار با مبانی شیعه) و ناستوار (ناسازگار با مبانی شیعه)، معقول و گامی در جهت تقریب بین مذاهب اسلامی محسوب می‌شود که قلمرو آن، شامل قول معصوم (پیامبر و امام) است.

علامه عسکری در هنگام بحث از اصطلاح روایات منتقله نمونه‌هایی نیز ارائه می‌دهد. بنا بر تناسب بحث خود و در پاسخ به شبهه قائل بودن شیعه به تحریف قرآن که الهی ظهیر بیان کرده است، یکی از نقدهای وارد بر روایات تحریف‌نما را منتقله بودن بخشی از آن‌ها می‌داند. (نک: همان، ص ۱۳) او معتقد است که بسیاری از روایات مربوط به تحریف قرآن که از شیخ صدوق نقل شده، از روایات منتقله‌ای است که از مدرسه و مکتب خلفا به منابع مدرسه و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام راه یافته است؛ زیرا شیخ صدوق بیش از دو‌سوم کتاب در زمینه حدیث نگاشته است که سعی نموده هر حدیثی که درباره یک موضوع پیدا می‌کرده، درج کند؛ مانند همان کاری که سیوطی در تفسیر *الدر‌المشور* انجام داده است. سیوطی هر حدیثی که در تفسیر هر آیه‌ای می‌یافت، در کتاب تفسیرش می‌آورد، بدون اینکه بین احادیث متناقض جمع کند یا تعلیقه و شرحی بزند. (نک: همان، ص ۸۱)

برخی دیگر نیز به تاسی از علامه عسکری، درباره برخی از روایات تحریف قرآن آورده‌اند: «پژوهش تاریخی در مجادلات کلامی و گاه سیاسی قرون اولیه نشان می‌دهد که شیعه و تفکر شیعی از مسئله تحریف پیراسته بوده است. این‌گونه روایات در آغاز جعل و نسبت بوده و در فرایند انتقال روایات از آن منابع به آثار شیعی - که برخی از عالمان به آن‌ها عنوان احادیث منتقله داده‌اند - به این مجموعه‌ها راه یافته است.» (مهدوی راد، ۱۳۸۲ش، ص ۳۶۸)

گرچه مطالب نقل شده در زمینه تحریف قرآن گفته شده است، علامه عسکری درباره روایات تفسیر عیاشی می نویسد: «ناسخ کتاب تفسیر عیاشی اسناد روایات را جهت اختصار حذف کرده است؛ در این حالت، چگونه می توان به روایاتی که نمی توان پی برد کسی که آن را نقل کرده موثق بوده یا غالی، گمراه، دروغگو بوده است و یا روایاتی است که از مدرسه خلفا انتقال یافته است، اعتماد نمود.» (عسکری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۷۰)

چنان که ملاحظه می شود، علامه عسکری، اصطلاح روایت منتقله را برای روایات تفسیر عیاشی محتمل می داند و این خود نشان می دهد که در نظر علامه، اصطلاح مذکور منحصر به باب روایات تحریف قرآن نیست، بلکه می توان در هر بابی آن را تسری داد و به عنوان یکی از احتمال های تاریخی و حدیثی برای هر روایت بررسی کرد.

او درباره بحث قرائات قائل به منتقله بودن آن به سبب سوء نیت غلات و حسن نیت علماست. (همان، ص ۲۴۶) وی در جای دیگر به گونه ویژه، منتقله بودن همه روایات قرائات را قائل شده است و سبب آن را تفسیر تبیان شیخ طوسی می داند که اسناد روایات قرائات را با حفظ امانت علمی ذکر کرده است؛ اما طبرسی در مجمع البیان و جوامع الجامع بدون سند آورده و همین گونه در تفاسیر دیگر شیعی نیز بدون سند آمده است. دلیل دیگر اینکه راوی به نام سیاری است که روایات مدرسه خلفا را گرفته و برای آنها سندسازی و منتسب به اهل بیت کرده است که در نهایت منجر به غائله وجود تحریف در قرآن شده است. (همان، ص ۲۵۳)

علامه عسکری در جای دیگر نیز به تقریر دیگری از بیانات گذشته خود می پردازد و می نویسد: «زناده قرائت های مغایر با نص قرآنی را با سوء نیت ساختند و در کتاب های پیروان مکتب خلفا با نیت بدی که داشتند گسترش دادند و بعد از آنان قاریان بزرگ، آن قرائت های ساختگی را با حسن نیت گسترده و نشر دادند. غلات نیز آن قرائت ها را به کتب پیروان مکتب اهل بیت با سوء نیت انتقال دادند و آنچه که غالی بودنشان اقتضا می کرد به آن اضافه کردند و در کتب حدیث با سوء نیت به دسپرداختند. دانشمندان مدرسه اهل بیت نیز همان مطالب غلات را با حسن نیت نقل

کردند.» (همان، ص ۲۵۵)

او نمونه‌های زیادی از روایات منتقله در زمینه قرائت آورده است؛ برای مثال، معتقد است روایتی از سیاری در ذیل آیه ۲۵ سوره انفال از مدرسه خلفا به مکتب اهل بیت منتقل شده که سیاری برای آن سندسازی کرده و به امام باقر علیه السلام افترا بسته است. سپس طبرسی از سیاری با این گمان که حدیث منسوب به امام باقر علیه السلام است، اخذ کرده و به‌عنوان یک قرائتی که آن را روایت کرده‌اند، بدان استناد نموده است. (همان، ص ۴۰۸)

نمونه گفته‌شده نشان می‌دهد که این احتمال وجود دارد شیخ طبرسی فقط در روایات قرائت، دچار نقل روایت منتقله نشده باشد، بلکه در مسائل دیگر به‌ویژه قصص انبیا که وجود اسرائیلیات در آن بیشتر از زمینه‌های دیگر تفسیری است، نیز روایت‌های منتقله را آورده باشد.

مؤید دیگری نیز وجود دارد که با لحاظ آن می‌توان احتمال داد علامه عسکری با استعمال اصطلاح «روایات منتقله» در مقام ردّ بخشی از روایات تحریف قرآن، اراده انحصار اصطلاح گفته‌شده را در خصوص روایات تحریف نداشته است. او قائل است که برخی از روایاتی که شیخ طوسی در تفسیر تبیان آورده، از روایات مکتب خلفاست. این روایات از تفسیر او به تفسیر ابوالفتح رازی و از آن به تفسیر گازر و سپس تفسیر کاشانی سرایت کرده است. همان گونه که یک حدیث جعلی منسوب به نبی اکرم صلی الله علیه و آله به جامع السعادات ملا مهدی نراقی سرایت نموده یا ابن طاووس در کتاب *المجتبی*، به روایتی از تاریخ ابن کثیر اعتماد کرده است؛ که او نیز از تاریخ طبری و او نیز از سیف زندیق روایت کرده است. (نک: عسکری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۶۰-۳۶۱)

علامه عسکری قضیه حضرت داود علیه السلام با همسرش اوریا را- آنچنان که در برخی منابع متأثر از اسرائیلیات نقل شده است- با توجه به روایاتی که از معصومان علیهم السلام رسیده، نه تنها اسرائیلی بلکه منتقله در کتب مکتب اهل بیت می‌داند. (نک: همو، ۱۳۹۱ش، ص ۱۲۳)

علامه عسکری یک نمونه از روایات منتقله در باب روایات تفسیر و شأن نزول از تفسیر تبیان می‌آورد و می‌نویسد: «شیخ طوسی داستان افک را نقل می‌کند و می‌گوید

که درباره عایشه است و آیات در تبرئه عایشه نازل شده است. در صورتی که آیات افک در تبرئه ماریه نازل شده است؛ از افکی که عایشه و دارودسته اش به او زده بودند. این مطلب از تبیان شیخ طوسی، به مجمع البیان، تفسیر ابوالفتوح رازی، تفسیر گازر و... رفته است.» (همو، ۱۳۵۴ ش، ج ۷، ص ۶۳-۶۴)

مطلب گفته شده نشان می دهد که چنین احتمالی برای تفسیر مجمع البیان، به ویژه در روایات مربوط به قصص پیامبران بیشتر است؛ زیرا بنا بر نظر قرآن پژوهان، یکی از تفاسیر مرجع برای شیخ طبرسی، تفسیر تبیان شیخ طوسی بوده است. (نک: معرفت، ۱۳۷۴ ش، ص ۳۹۸؛ سبحانی، ۱۳۸۲ ش، ص ۲۵؛ علوی مهر، ۱۳۸۴ ش، ص ۲۴۵) حتی برخی نوشته اند: طبرسی در موارد زیادی به تبیان استناد جسته، به خصوص در مواردی که مربوط به تفسیر روایی است. گویا طبرسی در اغلب جوانب تفسیری، گفته های شیخ طوسی را بازگو کرده و از او سخن می گوید. (نک: اوسی، ۱۳۸۱ ش، ص ۸۹) طبرسی در تفسیر خود به این مطلب تصریح داشته و می گوید: «تفسیر تبیان کتابی است که نور حق از آن اقتباس می شود. نشانه های صدق و صفا از آن ظاهر و هویدا می گردد و متضمن یک سلسله معانی والایی است که اسرار بدیعه و اعجاب آور را در بر دارد و در الفاظ نیز از صناعات مختلف ادبی سود جسته است. تفسیری که مقتدا و الگوی سایر کتب تفسیری بوده و از آن، همواره بزرگان بهره برده و از مضامین عالی آن استفاده کرده اند.» (طبرسی، ۱۹۵۵ م، ج ۱، ص ۲۰)

زمانی که بنا به گفته علامه عسکری، روایات منتقله در تفسیر تبیان وجود داشته باشد، قاعدتاً در مجمع البیان نیز با توجه به تبعیت وی از شیخ طوسی در غالب موارد، وجود خواهد داشت.

آیت الله خویی به یکی از تبعیت های شیخ طبرسی از شیخ طوسی در تفسیر آیه که منجر به خطا شده، توجه کرده است. او می نویسد: «طبق روایات، اسیر کافری که بعد از خاموش شدن آتش جنگ دستگیر شده است، کشته نمی شود بلکه پیشوای مسلمانان مخیر است که بر آنان منت بگذارد و بلاعوض آزادشان سازد و یا فدیة بگیرد و رهایشان سازد و یا آنان را به عنوان برده و غلام نگه دارد. با این حال شیخ طوسی روایتی را به علمای شیعه نسبت می دهد که بنا بر آن، امام و پیشوای مسلمانان مخیر

است اسیران جنگی را که پس از پیروزی مسلمانان پایان جنگ دستگیر کرده‌اند، به قتل برساند یا یکی از آن سه حکم را که قبلاً گفته شد، درباره آنان اجرا کند. در این گفتار، مرحوم طبرسی نیز در مجمع البیان، از شیخ طوسی پیروی کرده است. در صورتی که در این مورد اصلاً چنین روایتی وجود ندارد و یک اشتباه قلمی از سوی شیخ طوسی بوده و طبرسی هم بدون مراجعه و تحقیق همان را تعقیب کرده است. (نک: خوئی، ۱۴۲۴ق، ۳۶۵) این مطلب در حالی است که شیخ طوسی در کتاب المبسوط، نظریه مشهور را تأیید کرده است. (نک: طوسی، ۱۳۸۷ق، ص ۱۳)

یکی از دلایل انتقال روایت از مدرسه خلفا به کتاب‌های مدرسه اهل بیت که می‌توان از کلام علامه عسکری استظهار کرد، امانت علمی نزد علمای مکتب اهل بیت علیهم‌السلام است؛ یعنی علمای بزرگوار شیعه در کتاب‌های خود به‌ویژه در ابواب غیر فقهی به دنبال تدوین حدیث صحیح نبودند، بلکه در صدد جمع احادیث مناسب هر باب بودند. امانت علمی در نقل حدیث اقتضای آن داشت که هر حدیثی به آن‌ها می‌رسد، آن را در باب مربوط جای دهند و به صحت و عدم آن توجه نکنند تا همه احادیث آن باب، تام و تمام به محققان آینده برسد. هرچند برخی از آن احادیث را نپسندند و با موازین نقد علمی، ضعیفش بدانند. آن‌ها بیشتر خود را مسئول در برابر بررسی احادیث فقهی برای تمییز صحیح از سقیم می‌دانستند. (نک: عسکری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۶۱-۳۶۲) این نوع از مواجهه به سبب احتیاط آن‌ها در قبال اعمال مکلفان بوده است.

دلیل دیگر انتقال روایات از دیدگاه علامه عسکری، اختلاط ذهنی اشخاصی است که هم از عامه روایت نقل می‌کردند هم از خاصه. مستند او گزارشی است از حدیث اختلاط «کشی» از «ابن ابی عمیر». (نک: عسکری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۲۳)

خلاصه آنچه کشی در کتاب رجال خود نقل نموده، این است که به «محمد بن ابی عمیر» گفته شد: تو مشایخ عامه مسلک نیز دیده‌ای چرا از آن‌ها روایت نمی‌کنی؟ گفت: بله از آن‌ها روایت شنیده‌ام اما بسیاری از اصحابمان را دیدم که هم از عامه روایت گرفته‌اند هم از خاصه؛ سپس علمی که از دو مذهب عامه و خاصه گرفته بودند، [در ذهنشان] با هم در آمیخته گردید. تا آنجا که حدیث عامه را از خاصه نقل می‌کردند و

روایت خاصه را از عامه. پس ترسیدم نکند چنین اختلاطی بر من نیز عارض گردد؛ لذا روایت کردن از عامه را ترک نمودم. (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۹۱)

سپس علامه عسکری، عیاشی را نمونه‌ای از کسانی می‌داند که روایات عامه و خاصه در ذهن او مخلوط شده بود (نک: عسکری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۲۳)؛ زیرا در ترجمه او آورده‌اند که از ضعف نقل می‌کرده است؛ ابتدا عامی مذهب بوده سپس مستبصر و شیعه شده است. (نک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۵۰؛ حلی، ۱۳۸۱ق، ۱۴۵؛ عاملی، ۱۴۱۹ق، ۱۴۸)

علامه عسکری در جای دیگر، راهیابی اخبار منتقله به مدرسه حدیثی شیعه را، حداقل در بحث اختلاف قرائت، به دو طریق می‌داند:

اول: تفاسیر مدرسه اهل بیت علیهم‌السلام از جمله تبیان که اسناد روایات با رعایت امانت علمی ذکر کرده است؛ مجمع البیان و جوامع الجامع که بدون ذکر سند روایات را آورده است؛ سپس منقولات دو تفسیر فوق در سایر تفاسیر شیعه بدون ذکر سند راه یافته است.

دوم: روایات سیاری و افترا و مجعولات وی و انتساب آن به ائمه علیهم‌السلام. (عسکری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۵۳)

۲-۱. انعکاس عملی روایت منتقله

گرچه به غیر از علامه عسکری، کسی به صراحت نامی از اصطلاح روایات منتقله نبرده است، در نوع تحقیقاتی که انجام پذیرفته، برخی عملاً دیدگاهی مشابه علامه عسکری داشته‌اند. یکی از نویسندگان معاصر، مواردی از روایات مذکور را که ابتدا در کتب تاریخی اهل تسنن همچون طبری آمده یا توسط غالیان جعل شده است و سپس در دوره‌های بعدی به معصومان علیهم‌السلام در شیعه نسبت داده شده، ذکر می‌کند. مثلاً وی درباره روایتی از امام صادق علیه‌السلام که در مورد رفتار حضرت یعقوب علیه‌السلام با فرزندانش و اظهار محبت زیاد به حضرت یوسف علیه‌السلام نقل شده، خرده گرفته است و آن را روایتی دست‌ساز «عمرو بن شمر» می‌داند که همان مطالبی را که از طرف افرادی مانند کعب الاحبار بین مسلمانان شایعه شده است، با بی‌تقوایی به صورت حدیث درآورده است. (نک: صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۹ش، ص ۲۱-۲۲، پاورقی) او در جای دیگر نوشته

است: اینکه یوسف هنگامی که قصد گناه کرد، تمثال یعقوب را دید که انگشت به دندان می‌گزد، در بحار الانوار از علی بن ابراهیم نقل شده است و این‌گونه مطالب، مباحثی است که در بین مفسران عامه شایع بوده و علی بن ابراهیم بدون دقت نقل کرده است و همان مطلب را راویان شیعه به صورت حدیث در آورده‌اند و در تفسیر عیاشی و سایر کتب شیعه درج شده است. (نک: همان، ص ۶۷، پاورقی) وی در جای دیگر شبیه به اشکال مذکور را به مجمع البیان نیز وارد می‌کند. (نک: همان، ص ۱۱۶، پاورقی) بنابراین او دلیل عمده انتقال روایات از عامه به خاصه را بر اثر عواملی می‌داند که عبارت‌اند از: اعتماد علمای عامه به سخنان افرادی مانند کعب الاحبار، تساهل راویانی مانند علی بن ابراهیم قمی در نقل اخبار از عامه، بی‌تقوایی برخی راویان مانند عمرو بن شمر یا از روی غرض توسط راویان دروغ‌پرداز در انتساب سخنان عامه به معصومان علیهم‌السلام، تبعیت بدون فحص مفسران بعدی در این نوع انتقال.

او در کتاب دیگر خود بیان می‌دارد در مجمع البیان مواردی وجود دارد که مقولات ابو جعفر محمد بن جریر طبری به عنوان روایات امام باقر علیه‌السلام تصور شده است. علت هم این است که شیخ طوسی در بسیار موارد به نقل از طبری مسئله‌ای را بیان می‌کند و با عبارت مثلاً «قال ابو جعفر»، که کنیه طبری است، از آن یاد می‌کند. سپس کاتبان تفسیر تبیان در جلوی کلمه ابو جعفر، عبارت مدح «علیه‌السلام» را نوشته‌اند. شیخ طبری نیز همان کلام نوشته‌شده توسط ناسخان و کاتبان تبیان را نقل کرده است و در ادامه تفاسیر بعدی نیز به نقل از طبری آن گفته را به عنوان روایت نقل کرده و پذیرفته‌اند. یکی از نویسندگان معاصر، این‌گونه مقولات طبری را «مرسلات طبری» نام‌گذاری کرده است. (نک: همو، ۱۳۹۰ش، ص ۲۳-۲۵)

گرچه از آن نظر که روایات گفته‌شده توسط طبری بدون سند ذکر شده و طبق اصطلاحات حدیث، چنین روایتی مرسل است، می‌توان با نام نهادن «روایت منتقله» بر این نوع روایات، آن‌ها را از دیگر روایات مرسل جدا کرد. به عبارت دیگر، مرحوم طبری در بسیاری موارد، روایات را بدون سند ذکر کرده است. با توجه به نظریه برخی از نویسندگان معاصر، برخی از این مراسیل، منتقله خواهند بود. البته ذکر این نکته نیز شایسته است که در فرایند انتقال مهم این است که «مقول»، به عنوان یک

روایت در مقصد انتقال پذیرفته گردد، خواه در نزد مبدأ نیز به عنوان روایت پذیرفته شده باشد و خواه نه. روایاتی که مد نظر اوست، انتقال درون مذهبی داشته است؛ یعنی از کتاب تبیان به کتاب مجمع البیان نه بین دو مکتب.

۲-۲. تعبیر دیگری از روایات منتقله

برخی از پژوهشگران مانند ابو شهبه و دکتر عصام العماد، به فرایند انتقال برخی منقولات که یا به صورت عام و از مذاهب و ادیان دیگر به دین اسلام انجام شده و یا به گونه خاص از کتب عامه به کتب امامیه صورت گرفته است، توجه کرده‌اند و از اخبار ذکر شده به عنوان «اخبار دخیله» نام برده‌اند. (نک: ابو شهبه، ۱۴۲۱ق، ص ۳۴۱؛ جبوری، ۱۳۸۷ش، ص ۶۰۶) البته اصطلاح «الاجبار الدخیله» که عنوان کتاب علامه تستری شده است، با توجه به فهرست کتاب مذکور، معنای عامی دارد که بیشتر منصرف به روایات تحریف شده و جعلی می‌گردد؛ اما با مراجعه به کتاب مذکور بیشتر مصادیق آن، ناظر به روایات تصحیف شده است. (نک: تستری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۵۳) بین اخبار دخیله مورد نظر علامه تستری و روایات منتقله رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است؛ زیرا روایات منتقله ناستوار، قسمی از اخبار ساختگی هستند؛ اما روایات منتقله استوار را نمی‌توان جزئی از اخبار دخیله دانست.

۳. جایگاه روایت منتقله در تقسیم‌بندی روایات

این نکته که روایات منتقله در تقسیم‌بندی کلی روایات در چه جایی قرار می‌گیرند، می‌توان بدین صورت شرح داد. روایات با لحاظ مکتبی که در آن روایت شده‌اند سه نوع هستند:

الف. مختصه یعنی اختصاص به یک مذهب و فرقه دارد؛ مثلاً روایتی فقط در منابع اهل تسنن نقل شده است و در کتب شیعی دیده نمی‌شود یا در کتب مدرسه اهل بیت قرار دارد و در منابع عامه و غیر شیعی وجود ندارد؛

ب. مشترکه یعنی هم در منابع عامه نقل شده است هم در کتب شیعه؛

ج. منتقله که طبق تعریفی که ارائه شد، روایتی است که از فرقه و مذهبی به فرقه و مذهب دیگر انتقال یافته و سپس در مقصد، به بزرگان آن مذهب منسوب شده است؛ مثلاً روایتی از مدرسه خلفا و اهل تسنن به منابع مدرسه اهل بیت و امامیه راه یافته و

سپس در اثر اسباب و عللی به عنوان یک روایت شیعی مختصه یا حداقل مشترکه تلقی گردیده که به معصومان علیهم السلام نیز منسوب شده است. (نک: ستار، ۱۳۹۳ش، ص ۱۵)

اکنون جای آن دارد که تقسیم‌بندی درونی روایات منتقله نیز ذکر شود. روایات منتقله را نمی‌توان به صورت مطلق و فقط به صرف انتقال از مدرسه خلفا به مدرسه اهل بیت علیهم السلام طرح نمود و کنار گذاشت، بلکه روایات راه‌یافته به تفکر امامیه اثنی‌عشری را می‌توان در دو گروه جای داد:

اول: روایات منتقله استوار یعنی آن دسته از روایات منتقله که با بررسی و کاوش مورد تأیید عالمان دینی امامی قرار گرفته است.

دوم: روایت منتقله ناستوار یعنی دسته‌ای از اخبار در اندیشه امامیه مورد تأیید اکثر عالمان قرار نگرفته یا با کاوش محققان، ناستواری آن به ادله مختلف اثبات شده است. اتفاقاً بیشترین محل بحث و نقد و نقض در اخبار منتقله، همین قسم اخیر است که توجه محققان را به بحث از اخبار منتقله و بررسی آن سوق داده است.

از لحاظ دیگر، روایات منتقله را می‌توان تقسیم دیگری کرد. اگر با نگاه بین‌الادیانی به فرایند انتقال حدیث ملاحظه شود، می‌توان بخشی از اسرائیلیات را که بعداً به عنوان روایتی از معصوم علیه السلام تلقی شده است، نوعی روایت منتقله دانست که یا استوارند یا ناستوار. اما اگر نگاه بین‌المذهبی باشد، همان انتقالی است که مثلاً از فرقه اهل تسنن به مذهب امامیه وارد شده است. بنابراین می‌توان با توسعه اصطلاحی که توسط علامه عسکری فقط در خصوص روایات انتقال داده‌شده از مدرسه خلفا به کتب مدرسه اهل بیت علیهم السلام آن‌هم با یک نگاه منفی نسبت به آن روایات به کار رفته است، آن را برای انتقالات بین‌ادیانی و بین‌مذهبی با لحاظ این ویژگی که از آن‌ها تلقی به سخن معصوم علیه السلام شده باشد، به کار برد.

۴. ملاک منتقله بودن یک روایت

برخی از نویسندگان معاصر، برای انتقالی که درباره برخی روایات ادعا نموده‌اند، چند ملاک ذکر کرده‌اند مانند اعتماد علمای عامه به سخنان افرادی مانند کعب الاحبار، تساهل راویانی مانند علی بن ابراهیم قمی در نقل اخبار از عامه، بی‌تقوایی برخی راویان مانند عمرو بن شمر یا از روی غرض توسط راویان دروغ‌پرداز در انتساب

سخنان عامه به معصومان علیهم السلام، تبعیت ناخواسته مفسران بعدی در این نوع انتقال. (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۹ش، پاورقی ص ۲۱-۲۲، ۶۷ و ۱۱۶) برای اثبات منتقله بودن یک روایت، باید از دلایل، مستندات، قراین به گونه هم‌زمان بهره برد. در واقع اثبات منتقله بودن بیشتر از تراکم ظنون بهره می‌برد تا اتکا بر قیام یک دلیل. گاهی وجود یک روایت در منابع اهل تسنن و عدم وجود آن در منابع متقدم شیعه یا منابع مهم و مشهور شیعه می‌تواند دلیلی بر انتقال باشد. در برخی موارد امکان دارد بر اساس اشتراک همه یا بیشتر راویان در منابع شیعه و اهل تسنن - به‌ویژه که عامی باشد - احتمال منتقله بودن روایت را تقویت کرد. نیز انحصار روایت در کتب شیخ صدوق و شیخ طوسی که تصریح به داشتن اساتید اهل تسنن داشتند و عدم وجود روایت در دیگر منابع مهم شیعه، از مستندات منتقله بودن یک روایت است و اگر شباهت‌های متنی نیز وجود داشته باشد یا اضطراب متنی - به‌ویژه همراه با تحریف در کلمات که برخی محققان اشاره کرده‌اند (ربانی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۸۸) - موجود در روایات عامه در متون حدیثی شیعه نیز وجود داشته باشد، احتمال قریب به یقین انتقال، غالباً به قطع تبدیل می‌شود. نیز فرضیه انتقال روایت وقتی تقویت می‌شود که روایت‌های مشابهی از آن در منابع اهل تسنن وجود داشته باشد و به‌عکس، روایات مخالف آن در منابع شیعه وجود داشته باشد که چیزی شبیه همان است که توجه به خانواده بزرگ حدیث و توجه به روایات معارض نامیده‌اند. (نک: مسعودی، ۱۳۹۲ش، ص ۱۸۱-۱۸۹) وجود روایت در منابع غیر امامی و تفرد محدث در نقل روایت با توجه به نگرش تقریبی وی و کرسی عام داشتن (نک: عاملی، ۱۳۶۰ش، ص ۸۶؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۳) و یا عادی بودن نقل از عامه در نظر او دیگر ادله انتقال است. این قضیه برای محدثانی چون شیخ طبرسی و دیگرانی که استاد عامی داشته‌اند مانند شیخ صدوق و شیخ طوسی (نک: طوسی، ۱۴۲۰ق، مقدمه، ۳۴-۸۰؛ مامقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۶)، یا خود زمانی غیر امامی بودند و سپس امامی شدند مانند عیاشی (تفرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۴، ۳۲۱) وجود دارد؛ زیرا ذهن آن‌ها گاهی ناخواسته به سمت پیش فرضی که قبلاً در ذهن آنان نهادینه شده - به‌ویژه با توجه به پذیرش قضیه تسامح در ادله سنن در موضوعات غیر فقهی از سوی برخی - گرایش پیدا می‌کند. در این موارد، زمینه برای انتقال روایت بیشتر است. از

دیگر دلیل‌های مهم در زمینه روایات منتقله که برخی از آن به خوش‌بینی نسبت به اهل کتاب یاد کرده‌اند، وجود داستان مشابه در تورات و انجیل کنونی است که احتمال اسرائیلی بودن آن در مرحله اول و سپس انتقالی بودن آن از کتب اهل تسنن به شیعه را تقویت می‌کند؛ به‌خصوص زمانی که افرادی مانند کعب الاحبار و وهب بن منبه و امثال آن‌ها راوی روایت باشند. (دیاری بیدگلی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۲۲ و ۳۳۴) در کنار قراین گفته‌شده می‌توان وجود راویانی که برایشان مهم نیست از چه کسی نقل کنند و صرف روایت بودن برایشان کافی است، نیز عدم دقت کافی در روایات مربوط به غیر فقه و به‌ویژه اخلاق و تفسیر به سبب پذیرش تسامح در ادله سنن را از مؤیدات منتقله بودن روایت دانست. البته اکتشاف انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی نیز می‌تواند مساعدتی برای اثبات انتقال یک روایت از کتب اهل تسنن به منابع شیعه باشد. از دیگر موارد که نسبت به آن سزاوار است حساسیت بیشتری داشت، روایات شیخ طبرسی است که از ابو جعفر نقل می‌کند که نیاز به بررسی دارد آیا واقعاً روایت از امام باقر علیه السلام نقل شده است یا بین القاب آن امام همام و ابو جعفر طبری خلط شده است. (نک: صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۳-۲۵) گاهی نیز حمل کردن روایت بر تقیه در صورتی که یکی از ملاک‌های پیش‌گفته نیز ضمیمه آن شود، می‌تواند تأییدی بر منتقله بودن باشد. چه بسا که روایتی منتقله بوده اما محدثان شیعه به دلیل عدم آشنایی با انتقال آن، در صدد توجیه مفاد آن روایت از باب تقیه درآمده‌اند. مجهول بودن راویان با اضافه شدن شواهدی از سندسازی نیز می‌تواند احتمال انتقال را افزایش دهد. در نهایت، آنچه از همه بیشتر مهم است، وجود یک روایت در منابع متقدم اهل تسنن و عدم یا ندرت وجود آن در منابع حدیثی متقدم مشهور شیعه به‌ویژه کتب اربعه است. به بیان دیگر، متفردات محدثان و مفسران شیعی چون شیخ صدوق، شیخ طوسی، امین الاسلام طبرسی - که غالباً اساتید عامی مذهب نیز داشته‌اند - امکان منتقله بودن یک روایت را بیشتر می‌کند، به‌خصوص که همان روایت یا شبیه آن در منابع عامه وجود داشته باشد. به‌گونه خلاصه‌تر می‌توان گفت: برخی از شواهدی که می‌تواند انتقال روایت را ثابت کند عبارت‌اند از: در منابع اصیل و عتیق شیعی نیامده است، از طریق راویان غیر شیعی نقل شده است، مشتبه شدن روایت به سبب وجود راویان مشترک بین شیعه و اهل

تسنن در سند آن، شیخ اجازه عامی داشتن صاحب کتاب یا اصل یا منبع متقدم شیعی، عامی بودن صاحب کتاب، اصل یا تصنیف، غیر موجود بودن در دیگر کتب معتبر شیعه حتی به الفاظ مشابه، ارسال و تفرد در نقل و وجود آن روایت مرسل متفرد در منابع اهل تسنن.

۵. ملاک نقد روایت منتقله

بحث استواری و ناستواری روایت منتقله بعد از اثبات انتقال آن، همان ملاک‌های مربوط به روایات غیر منتقله است؛ یعنی بررسی سندی و متنی که باعث وثوق به صدور یا عدم وثوق به صدور می‌شود. این نکته را آیت‌الله معرفت درباره روایات تفسیری بیان کرده است. وی بر این باور است که اساساً نباید روایات تفسیری را بر اساس سند ارزیابی نمود؛ زیرا گرچه روایات تفسیری در اثر عواملی همچون وجود چهره‌های ناشناخته یا ضعیف الحال در سند، ارسال سند و یا حذف آن، ضعف سند دارد، ضعف سند یا قوت آن، آن‌گونه که در حوزه فقه و اصول فقه، مبنای پذیرش یا عدم پذیرش روایت قرار می‌گیرد، در باب تفسیر چنین نیست و این از آن‌روست که میان روایات فقهی با روایات تفسیری و چگونگی ارزش‌گذاری آن دو، تفاوتی بنیادین وجود دارد؛ به عبارت دیگر معیار اصلی و اولی سند نیست. (معرفت، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۳۱) قطعی نبودن انتساب کتابی که حدیث در آن مندرج است به مؤلف ادعایی آن کتاب، اضطراب داشتن متن حدیث به ویژه در خصوص حدیث‌هایی که از یک حادثه گزارش می‌دهند نه حوادث متعدد، به گونه‌ای که نمی‌توان اضطراب‌های مذکور را با هم جمع نمود و آن را توجیه کرد؛ وضعی و جعلی بودن روایت، عدم انطباق با تاریخ قطعی اثبات‌شده یا مشهور، عدم سازگاری با ضروریات دین و مذهب و مبانی متقن کلامی، ناسازگاری با حکم عقل بدیهی و یا استبعاد عقلی داشتن، مخالفت با آیات قرآن یا سنت قطعی یا اطمینان‌آور، رجحان داشتن خبر معارض با آن (نک: مسعودی، ۱۳۹۰ش، ص ۹۱ و ۱۳۲-۱۴۶؛ معماری، ۱۳۸۶ش، ص ۱۴۸-۱۶۱) و به طور کلی عدم وجود روایت در منبع معتبر، عدم شهرت راوی به راستگویی و امانتداری در نقل

حدیث یا اشتهار وی به دروغ‌گویی و خیانت- به‌خصوص در مواردی که قرینه‌ای دیگر بر اعتبار روایت موجود نباشد - عدم استواری و سلامت متن، به‌گونه‌ای که تردیدی را بزدايد یا بر آگاهی و علم مفسر در تفسیر آیه مورد نظر بیفزاید، مخالفت با مبانی مسلم عقلی یا شرعی (معرفت، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۶۱) از جمله اسباب ناستوار بودن یک روایت از جمله روایت منتقله است؛ برای نمونه به‌صورت اجمال، نمونه‌ای روایی از روایتی محتمل‌المتقله ذکر می‌شود. متن آن عبارت است از: «روی عن أمير المؤمنين ع أنه قال إن أول عين نبعت في الأرض هي التي فجرها الله لصالح فقال لها شرب و لكم شرب يوم معلوم.» (طبرسی، ۱۹۵۵م، ج ۷، ص ۳۱۳) از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده است: اولین چشمه‌ای که در زمین جوشید، همان بود که خداوند برای صالح ظاهر کرد و صالح گفت: یک روز برای او و یک روز برای شما.

روایت گفته‌شده در هیچ‌یک از منابع روایی شیعه نیامده است؛ مگر اینکه برخی تفاسیر روایی از مجمع‌البیان، آن را نقل کرده‌اند. (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۷؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۶۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۹، ص ۵۰۱) نیز در هیچ‌یک از منابع روایی عامه نیامده است؛ مگر اینکه برخی از مجمع‌البیان آن را نقل کرده‌اند. (نک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۱۱۳) در عین حال، روایات معارضی وجود دارد که اولین چشمه جوشیده‌شده روی زمین را چشمه آب حیاتی می‌دانند که موسی و یوشع علیهم السلام ماهی مرده و نمک آسودشان را در آن شستند و زنده شد.^۲ (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۴۷۶؛ همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۵۳؛ همو، ۱۳۵۹ش، ج ۱، ص ۳۰۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۲۷) دیلمی نیز روایت مذکور را با تغایر لفظی کمی به‌صورت مرفوع از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۲۰) اما روایت منقول از امیرالمؤمنین علیه السلام بدین شکل که پاسخ‌های امام علی علیه السلام در آن نیامده و فقط اصل واقعه و سؤال‌های یهودی در حدیث ذکر گردیده نیز نقل شده است. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۶۸۸-۶۸۹؛ صدوق، ۱۳۵۹ش، ج ۱، ص ۲۹۹) با اسناد دیگری نیز این واقعه در دیگر منابع نقل شده است. (جوهری بصری، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴-۱۶؛ ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ق، ص ۹۷؛ حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۳؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۶۸) از دیگر روایات

معارض با روایت منقول در مجمع البیان، روایتی است که قسمتی از آن وجود چشمه‌ای در زمان نوح علیه السلام را تأیید می‌کند و این قضیه با ظهور اولین چشمه در زمان حضرت صالح علیه السلام مخالفت دارد.^۳ (صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۴۱)

آنچه از بررسی روایات گفته شده برمی‌آید، این است که چشمه صالح نمی‌تواند اولین چشمه جوشیده روی زمین باشد؛ زیرا نه تاریخ پیدایش کره زمین می‌تواند آن را بپذیرد و نه روایات مربوط. اما برای نمونه، شواهد تاریخی نشان می‌دهد که «چشمه علی» واقع در شهرری استان تهران، قدمت بسیار زیادی دارد به گونه‌ای که تا هشت هزار سال پیش می‌رسد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵ش، ص ۸۲) این در حالی است که به گفته برخی محققان، حضرت صالح علیه السلام نهایتاً در میانه سده هجدهم و سیزدهم قبل از میلاد یا ۲۵۰۰ سال قبل از میلاد و یا سال ۲۹۹۲ قبل از میلاد می‌زیسته است. (نک: بیومی مهران، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۲۳۲؛ چلیپی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۳؛ صفایی حائری، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۴۹۴) ظاهر برخی آیات^۴ نشان می‌دهد که هم‌زمان با بارش باران، چشمه‌ها پرآب شده است. منطقی نیز این است که باران از اولین پدیده‌های مربوط به کره زمین باشد که به وسیله آن، درختان و گیاهان و جانداران حیات پیدا کنند و به زندگی ادامه دهند؛ چنان‌که همین منطق از آیات قرآن قابل استنباط است^۵ و علامه طباطبایی مراد از رحمت خدا را بارانی می‌داند که از ابرها فرومی‌ریزد؛ ابرهایی که به وسیله بادها گسترش یافته و آثار آن عبارت است از هر چیزی که برآمدن باران مترتب شود، چون گیاه و درخت و میوه که در عین اینکه آثار باران‌اند، آثار حیات یافتن زمین بعد از مردنش نیز هستند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۰۲) بنابراین چگونه می‌توان تاریخ جاری شدن چشمه‌ها را با پیدایش باران و تاریخ باران را با تاریخ جریان هر نوع حیات در زمین یکسان ندانست؟! روایتی نیز از امام صادق علیه السلام نقل شده است که پس از خلقت آسمان و زمین، مخلوقات دریایی در اقیانوس‌ها و چشمه‌ها و رودها ساکن شدند. (خصیبی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۳۷) لذا این مطلب نشان می‌دهد که پس از آفرینش آسمان‌ها و زمین، چشمه‌ها به وجود آمده‌اند که مخلوقات مربوط توانسته‌اند در آن‌ها ساکن شوند. از سوی دیگر، وجود روایاتی مسند که برخی دارای سند معتبری هستند مبنی بر اینکه اولین چشمه مربوط است به زمان حضرت

موسی علیه السلام و جریان آب حیات، در تعارض با روایت چشمه حضرت صالح علیه السلام است که آن نیز به سبب ارسال، ضعیف است. البته می‌توان با توجه به گواهی تاریخ و علم زمین‌شناسی و دیرین‌شناسی مبنی بر جریان داشتن چشمه‌های کره زمین از ابتدای آفرینش، روایاتی را که از اولین چشمه‌ها صحبت می‌کنند، به معنا منصرف کرد که مقصود، اولین چشمه آب حیات یا چشمه‌ای با ویژگی‌های خارق‌العاده است. بنابراین روایت خلقت چشمه در زمان حضرت صالح علیه السلام از حیث خرق عادت بودن آن، نخستین چشمه محسوب شده است؛ زیرا بنا بر برخی نقل‌ها، می‌توان یکی از ویژگی‌های اعجاب‌انگیز آن چشمه را این دانست که وقتی ناقه یک روز همه آب‌های آن را می‌نوشید، به قوم نمود شیر می‌داد؛ به گونه‌ای که همه سیراب می‌شدند. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۴۴۲) این احتمال نیز وجود دارد که چشمه‌ای که در برخی روایات به زمان حضرت موسی علیه السلام نسبت داده شده، در حقیقت بیان رسیدن موسی علیه السلام به همان چشمه‌ای بود که برای ناقه صالح علیه السلام و قوم او به وجود آمده بود.

اما ایرادی که هنوز باقی می‌ماند، این است که محتوای روایت چشمه حضرت صالح علیه السلام در هیچ منبع شیعه و سنی نیامده است؛ اما روایات مربوط به چشمه آب حیات به تعداد زیادی دیده می‌شود. این نشان می‌دهد که یا مرحوم طبرسی با تکیه بر حافظه خود مطلب را بیان کرده و مضمون روایات چشمه آب حیات حضرت موسی علیه السلام را به سبب مشغله و پُرکاری و پُرنوئسی در تألیف کتب، برای حضرت صالح علیه السلام به کار برده است؛ و یا در کتابی غریب و غیر مشهور به‌ویژه مربوط به قصص، روایت چشمه حضرت صالح علیه السلام را رؤیت و سپس به سبب تسامح در ادله سنن نقل نموده است. نیز ممکن است این نقل از ذهن مرحوم طبرسی به نقل از اساتید عامی مذهب ایشان باشد. البته این قضیه به هیچ عنوان از شأن علمی امین الاسلام طبرسی نمی‌کاهد و نشان‌دهنده تتبع فراوان ایشان حتی برای نقل مورد جزئی در یک قصه قرآنی است.

چنان‌که ملاحظه شد، با توجه به عدم وجود روایت منقول امین الاسلام طبرسی در دیگر منابع حدیثی شیعه و حتی اهل تسنن، روایت مذکور از متفردات شیخ طبرسی است که احتمال انتقال آن از کتاب‌های قصص پیامبران- که در میان عامه رواج داشته

است. به مجمع البیان توسط طبرسی با توجه به ناسازگاری آن با روایات مندرج در منابع شیعه بعید نیست. اینکه چرا روایتی که نه در منابع شیعه آمده و نه در منابع اهل سنن، اما آن را منتقله خوانده‌ایم، بدین علت است که متفردات محدثان و مفسران شیعی چون شیخ صدوق، شیخ طوسی، امین الاسلام طبرسی - که غالباً اساتید عامی مذهب نیز داشته‌اند - امکان منتقله بودن یک روایت را بالا می‌برد؛ به ویژه روایات متعارض با آن، در منابع شیعه کیفیت و کمیت بیشتری نسبت به آن دارند؛ اما چنین کم و کیفی در منابع عامه دیده نمی‌شود؛ لذا احتمال انتقال از منابع سنی به شیعه بیشتر است. به علت ارسال یا ضعف سند و نیز وجود روایات متضافر متعارض با آن در کتب شیعه، روایت منتقله چشمه حضرت صالح علیه السلام از اعتبار می‌افتد و باید آن را منتقله غیر استوار دانست.

۶. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان چنین جمع‌بندی و نتیجه‌گیری کرد:

۱-۶. روایات منتقله مجموعه منقولاتی است که در منابع شیعه به‌عنوان روایت و حدیث مصطلح، به معصومان علیهم السلام منسوب شده است؛ اما پس از بررسی، کشف می‌گردد که نقل منسوب داده‌شده به معصوم علیه السلام از منابع عامه به کتب شیعی منتقل شده است و عالمان بعدی، آن عبارت منقول را به‌عنوان روایت معصوم علیه السلام تلقی کرده‌اند.

۲-۶. طبق مبنای حدیث پژوهی شیعی می‌توان به تعریف مذکور، تقیید «رسیدن نقل به معصوم علیه السلام» را اضافه کرد؛ زیرا منقولاتی که به‌عنوان حدیث از سوی غیر معصوم علیه السلام نقل می‌شود، حجت نیست و حدیث اصلاحی شیعه محسوب نمی‌شود؛ به عبارت دیگر قدر متیقن از روایت منتقله این است که در نگاه بدوی - یا طی فرایند یک پژوهش ناقص بدون در نظر گرفتن احتمال منتقله بودن آن - از این عبارت منقول، تلقی روایت معصوم علیه السلام شده باشد. بدین ترتیب، نقل موقوف و مقطوع صحابه و تابعان در حیطة روایات منتقله وارد نمی‌شوند.

۳-۶. قطعی نبودن انتساب کتابی که حدیث در آن مندرج است به مؤلف ادعایی آن کتاب، اضطراب داشتن متن حدیث به ویژه در مورد حدیث‌هایی که از یک حادثه

گزارش می‌دهند نه حوادث متعدد، به گونه‌ای که نمی‌توان اضطراب‌های مذکور را با هم جمع نمود و آن را توجیه کرد؛ اما پس از طی فرایند پژوهش برحسب پژوهش‌های روایات محتمل‌المنتقله، ثابت می‌شود از معصوم دیگری چون پیامبر ﷺ در منابع عامه، متصلاً، موقوفاً یا مقطوعاً نقل شده است. در این حالت، عدم صدور آن از معصومی که روایت در منبع شیعی بدو منتسب است، اثبات می‌شود. نیز گاه در صدور آن از معصوم تردید پیدا شود و یا در عدم صدور آن از معصوم یقین شود. اما اینکه این نقل که منتقله بودن آن اثبات شده، استوار است یا نه، معتبر است یا نه، مرحله بعدی پژوهش روی روایات منتقله است.

۴-۶. مواردی مانند اختلاط ذهنی راوی در اثر نقل روایت از دو مدرسه خلفا و اهل بیت علیهم‌السلام، ذکر سند در منبع اول و سپس حذف آن در منابع بعدی، سند سازی غلات برای احادیث مکتب خلفا و منسوب ساختن آن‌ها به معصومان علیهم‌السلام از جمله مهم‌ترین عوامل انتقال روایت از مدرسه خلفا به مدرسه اهل بیت علیهم‌السلام است.

۵-۶. گرچه ممکن است گفته شود که امکان انتقال روایت از هر مکتبی در مکتب دیگر وجود دارد، با توجه به تاریخ اسلام و لحاظ نمودن مذهب حاکمان اسلامی در طول زمان و کثرت تعامل بین محدثان و راویان دو مذهب امامیه و اهل تسنن، انتقال بین مکتب خلفا و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام بیشتر اتفاق افتاده و محل بحث است. با این حال روایاتی که از دیگر مذاهب نیز وارد کتب امامیه شده‌اند، نباید از نظر دور ماند.

۶-۶. اخبار منتقله به‌خصوص در منابع اولیه به‌دلیل معلوم بودن طرق و اسناد آن مشخص هستند، اما در دوره‌های بعدی، این تمییز و تشخیص از بین رفته و حدیثی شیعی تلقی شده‌اند. از این روی کتب اولیه نقش واسطه در انتقال این اخبار را ایفا نموده‌اند، اما یافت می‌شود اخباری که صاحبان کتب اولیه و متقدم نیز به منتقله بودن آن توجه نداشته و در منابع آنان به‌عنوان خبری امامی مورد توجه قرار گرفته است.

۷-۶. نوع نگاه مبدع اصطلاح روایت منتقله یعنی علامه عسکری به این اصطلاح، ملاحظه آن به‌عنوان یک راه حل نقد الحدیثی و یک نوع ضعف و دلیلی برای رد نمودن روایت- مانند آنچه در مواجهه با بخشی از روایات مربوط به تحریف قرآن انجام داده- است. با این حال می‌توان روایات منتقله را به دو نوع استوار و ناستوار

تقسیم کرد؛ به عبارت دیگر مواردی که علامه عسکری به عنوان روایات منتقله ذکر نموده و از آن به عنوان دلیلی برای ضعف و طرح روایت استفاده کرده است، مواردی است که روایت منتقله ناستوار و نامعتبر است. اما این امکان نیز وجود دارد که یک روایت به عنوان روایتی منتقله وارد منابع شیعی شده باشد و بتوان با استفاده از خانواده آن حدیث یعنی روایاتی که لفظاً و معنأ می‌توانند به عنوان مؤیدی برای استواری روایت منتقله باشند، اعتبار آن را اثبات کرد. در صورت اول، یعنی اثبات ناستواری روایت منتقله، مانند آنچه علامه عسکری در کتاب قرآن و روایات المدرستین انجام داده است - پالایشی در احادیث مکتب اهل بیت هر چند تعداد آن‌ها اندک باشد، صورت خواهد گرفت. در صورت دوم، یعنی اثبات استواری روایت منتقله، بر تعداد روایات - هر چند که تعداد روایات منتقله استوار کشف شده کم باشد - افزوده خواهد شد.

۸۶. روایات منتقله‌ای که اعتبار آن‌ها به لحاظ کشف ادله، استواری‌شان از نظر قواعد حدیثی امامیه اثبات گردد می‌توانند در گام بعدی سرآغاز بحث‌های تقریبی دو مذهب شیعه و اهل تسنن نیز قرار گیرند.

پی‌نوشت‌ها

۱. فان اشکل علیک شیء من ذلک، فاحمله علی جهالتک به، فانک اول ما خلقت کنت جاهلا و ما اکثر ما تجهل من الامر و یتحیر فیه رأیک و یضل فیه بصرک، ثم تبصره بعد ذلک.

۲. حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ مُسْكِينِ النَّقْفِيِّ عَنْ صَالِحِ بْنِ عَقْبَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ... قَالَ [اليهودي] وَ أَنْتُمْ تَقُولُونَ إِنَّ أَوَّلَ عَيْنٍ نَبَعَتْ عَلَيَّ وَجْهَ الْأَرْضِ الْعَيْنُ الَّتِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ وَ كَذَّبْتُمْ هِيَ عَيْنُ الْحَيَاةِ الَّتِي غَسَلَ فِيهَا يَوْشَعُ بْنُ نُونِ السَّمَكَةِ وَ هِيَ الْعَيْنُ الَّتِي شَرِبَ مِنْهَا الْخَضِرُ وَ لَيْسَ يَشْرَبُ مِنْهَا أَحَدٌ إِلَّا حَيِيَ قَالَ صَدَقْتَ وَ اللَّهُ إِنَّهُ لَبَخَطٌ هَارُونَ وَ إِمْلَاءِ مُوسَى.

۳. حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادِ بْنِ جَعْفَرِ الْأَهْمَدَانِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الصَّلْتِ عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّصَاعِ عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ أَتَى عَلِيٌّ بَنَ أَبِيطَالِبٍ قَبْلَ مَقْتَلِهِ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ رَجُلٌ مِنْ أَشْرَافِ بَنِي تَمِيمٍ يَقَالُ لَهُ عَمْرُو فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخْبِرْنِي عَنْ أَصْحَابِ الرَّسِّ... قَالَ... كَانُوا قَوْمًا يَعْبُدُونَ شَجْرَةَ صَنْوِيرٍ يَقَالُ لَهَا شَاهِدْرُخْتُ وَ كَانَ يَأْفُتُ بَنُ نُوحٍ غَرَسَهَا عَلَيَّ شَفِيرِ عَيْنٍ يَقَالُ لَهَا رُوشَابُ كَانَتْ أَنْبَعَتْ لِنُوحٍ ع بَعْدَ

الطُّوفَانَ

۴. «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ» (زمر: ۲۱)؛ آیا نظر نکرده‌ای که خدا از آسمان آبی فرو فرستاد و آن را به چشمه‌هایی که در زمین است وارد کرد، سپس به وسیله آن زراعتی را با رنگ‌های متفاوتش بیرون می‌آورد؛ سپس خشک می‌گردد، پس آن را زرد می‌بینی؛ سپس آن را درهم شکسته می‌گرداند؟! قطعاً در این (مطلب) تذکری برای خردمندان است.

۵. «فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يَخِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمَخِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (روم: ۵۰)؛ پس به آثار رحمت الهی بنگر که چگونه زمین را بعد از مردنش زنده می‌کند؛ قطعاً آن (خدا) زنده‌کننده مردگان است و او بر هر چیزی تواناست.

۶. برای نمونه، «حاکم موفق بن عبدالله عارف نوغانی» از جمله اساتید عامی مذهب شیخ طبرسی در نقل حدیث است (نک: آقابزرگ تهرانی، ۱۳۹۲ق، ص ۲۱۷؛ امین، ۱۳۹۲ق، ج ۱۳، ص ۶۵-۶۶)؛ چنان‌که امین الاسلام طبرسی در شرح زندگانی امام رضا علیه السلام آورده است: حاکم موفق بن عبدالله عارف نوغانی برای روایت کرده است. او می‌نویسد: «قد نقلت الرواة من العامة والخاصة كثيرا من دلالاته و آیاته فی حیاته و بعد وفاته، و نحن نذكر منها ما يليق بكتابنا هذا، فمما روته العامة: ما أخبرني به الحاكم الموفق بن عبدالله العارف النوقاني قال...» (طبرسی، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۵۳)

منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، طبقات اعلام الشيعة، بيروت: دار الكتب العربي، ۱۳۹۲ق.
۲. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بيروت: دار الكتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبة (للعمانی)، تهران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.
۴. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۵. ابو شهبه، محمد بن محمد بن سویلم، الوسيط فی علوم و مصطلح الحدیث، ریاض: مكتبة السنة، ۱۴۲۱ق.
۶. امین، محسن، اعیان الشيعة، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۲۰ق.
۷. اوسی، علی، روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، تهران: چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۱ش.
۸. اویسی، کامران و رضا مؤدب، «بررسی شواهد منتقله بودن و ناستواری روایت خنده حام بن نوح در تفسیر مجمع البیان»، سفینه، شماره ۵۳، ۱۳۹۵ش [الف]، ص ۱۰-۳۱.
۹. _____، «تحلیل روایات منتقله در مجمع البیان با تأکید بر روایت چشمه صالح علیه السلام»، مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، شماره ۶، ۱۳۹۵ش [ب]، ص ۲۵-۴۷.
۱۰. اویسی، کامران، «بررسی روایات تفسیری منتقله مجمع البیان در قصص انبیاء»، پایان‌نامه دکتری، تفسیر تطبیقی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، استاد راهنما: رضا مؤدب، ۱۳۹۵ش.

۱۱. —، بررسی روایات تفسیری منتقله قصص انبیا در مجمع البیان، قم: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ۱۳۹۷ش.
۱۲. بیومی مهران، محمد، بررسی تاریخی قصص قرآن، ترجمه سید محمد راستگو، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۱۳. تستری، محمدتقی، الاخبار الدخیلة، تهران: انتشارات صدوق، ۱۴۰۱ق.
۱۴. تفرشی، مصطفی بن حسین، تقد الرجال، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۳۷۷ش.
۱۵. جبوری، عبدالله محمود، الزلزال إبتصار الحق (المناظرات التي احدثت زلزلا عنيفا فی ارضیه الفکر السلفی الوهابی)، قم: منشورات الاجتهاد، ۱۳۸۷ش.
۱۶. جمعی از نویسندگان، اطلس کامل تهران، تهران: مؤسسه گیتاشناسی، ۱۳۸۵ش.
۱۷. جوهری بصری، احمد بن عبد العزیز، مقتضب الأثر فی النصّ علی الأئمة الاثنی عشر، قم: انتشارات طباطبایی، ۱۴۰۵ق.
۱۸. چلبی، مصطفی بن عبدالله، ترجمه تقویم التواریخ، تهران: احیاء کتاب، ۱۳۷۶ش.
۱۹. حسینیان قمی، مهدی، «پاسخی به کتاب حدیث‌های خیالی»، علوم حدیث، شماره ۳۴، ۱۳۸۳ش، ص ۱۵۶-۱۸۱.
۲۰. حلبی، ابوصلاح تقی بن نجم، تقریب المعارف، قم: الهادی، ۱۴۰۴ق.
۲۱. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال، نجف اشرف: منشورات المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۱ق.
۲۲. خصیبی، حسین بن حمدان، الهدایة الکبری، بیروت: البلاغ، ۱۴۱۹ق.
۲۳. خویی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی، ۱۴۲۴ق.
۲۴. دیاری بیدگلی، محمدتقی، پژوهشی در باب اسرانیلیات در تفاسیر، تهران: سهروردی، ۱۳۸۳ش.
۲۵. دیلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب إلی الصواب، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۲۶. ربانی، محمدحسن، آسیب‌شناسی حدیث، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۸ش.
۲۷. رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ج ۱، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۲۸. زمانی پهمدانی، کاظم، «تحلیل اخبار منتقله در آثار شیخ طوسی (علیه الرحمه) و پیامدهای آن با تعریف اصطلاحی علامه عسکری»، پایان‌نامه دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، استاد راهنما: رضا مؤدب، ۱۳۹۵ش.
۲۹. سبحانی، جعفر، الشیخ الطبرسی امام المفسرین فی القرن السادس حیاته و آثاره، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۲ش.
۳۰. ستار، حسین، «بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله در آثار شیخ صدوق»، پایان‌نامه دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، استاد راهنما: رضا مؤدب، ۱۳۹۳ش.

۳۱. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، جمال انسانیت یا تفسیر سوره یوسف علیه السلام، ج ۱۵، تهران: امید فردا، ۱۳۸۹ ش.
۳۲. _____، حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع البیان، ج ۵، تهران: کویز، ۱۳۹۰ ش.
۳۳. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، الخصال، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیة قم، ۱۳۶۲ ش.
۳۴. _____، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.
۳۵. _____، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ ق.
۳۶. _____، کمال‌الدین و تمام النعمة، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۹ ش.
۳۷. صفایی حائری، علی، تطهیر با جاری قرآن، قم: لیلۃ القدر، ۱۳۸۶ ش.
۳۸. طباطبایی، محمدحسین، شیعه در اسلام، قم: نشر قدس رضوی، ۱۳۸۰ ش.
۳۹. _____، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۴۰. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۴۱. طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی، قم: آل‌البت علیهم السلام، ۱۴۱۷ ق.
۴۲. _____، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: بی‌نا، ۱۹۵۵ م.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، قم: مکتبه المحقق الطباطبایی، ۱۴۲۰ ق.
۴۴. _____، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۷ ق.
۴۵. عابدینی، احمد، «بررسی حدیث‌های خیالی در مجمع البیان والتبیین»، بیانات، شماره ۷۲، ۱۳۹۰ ش، ص ۲۱۸-۲۰۷.
۴۶. عاملی، حسین بن عبدالصمد، وصول الاخبار الی اصول الأخبار، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۳۶۰ ش.
۴۷. عاملی، محمد بن حسن بن شهید ثانی، استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام، ۱۴۱۹ ق.
۴۸. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۴۹. عسکری، مرتضی، برگستره کتاب و سنت، ترجمه محمدجواد اکرمی، ج ۱، قم: انتشارات علامه عسکری، ۱۳۹۱ ش.
۵۰. _____، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ج ۲، تهران: مجمع العلمی الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۵۱. _____، معالم المدرستین، ج ۴، تهران: مؤسسه البعثة، ۱۴۱۲ ق.
۵۲. _____، نقش ائمه در احیای دین، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۵۴ ش.
۵۳. علوی‌مهر، حسین، آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۵۴. علی‌زاده، علی، «احادیث خیالی یا شواهد خیالی»، علوم حدیث، شماره ۳۵ و ۳۶، ۱۳۸۴ ش.

ص ۱۴۸-۱۲۵.

۵۵. فیض کاشانی، محسن، *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
۵۶. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۵۷. کشی، محمد بن عمر، *رجال الکشی*، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۵۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۵۹. مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، بی جا: بی نا، بی تا.
۶۰. مرعی، حسین عبدالله، *منتهی المقال فی الدرایة و الرجال*، چ ۱، بیروت: مؤسسه العروة الوثقی، ۱۴۱۷ق.
۶۱. مسعودی، عبدالهادی، *آسیب شناخت حدیث*، قم: زائر، ۱۳۹۰ش.
۶۲. ———، *روش فهم حدیث*، تهران: سمت، ۱۳۹۲ش.
۶۳. معرفت، محمدهادی، *آموزش علوم قرآن*، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴ش.
۶۴. ———، *التفسیر و المفسرون فی توبه القشیب*، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیه، ۱۳۸۷ش.
۶۵. معماری، داود، *مبانی و روش های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.
۶۶. مؤدب، رضا و ستار، حسین، «بررسی نقش روایت مشترک در اخبار منتقله (مطالعه موردی: جعابی از مشایخ صدوق)»، *حدیث پژوهی*، شماره ۱۱، ۱۳۹۳ش، ص ۲۰۷-۲۳۸.
۶۷. مؤدب، رضا و زمانی پهمدانی، کاظم، «تحلیل روایت تفسیری منتقله ابن فحام در خصوص کاستی از آیه ۳۳ آل عمران در امالی شیخ طوسی»، *حدیث پژوهی*، شماره ۱۷، ۱۳۹۶ش، ص ۱۴۷-۱۶۴.
۶۸. مؤدب، رضا و کامران اویسی، «بررسی منتقله بودن روایت ذبیح بودن اسحاق رضی الله عنه در تفسیر مجمع البیان»، *پژوهشنامه قرآن و حدیث*، شماره ۱۶، ۱۳۹۴ش، ص ۳۵-۶۲.
۶۹. ———، «بررسی منتقله بودن روایت سبعة أحرف»، *لسان صادق*، شماره ۱، ۱۳۹۱ش، ص ۲۸-۱۱.
۷۰. مهدوی راد، محمدعلی، *آفاق تفسیر مقالات و مقولاتی در تفسیر پژوهی*، چ ۱، تهران: هستی نما، ۱۳۸۲ش.
۷۱. نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ش.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۵

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۰۱-۳۳۲

مرزهای پسندیده و نکوهیده رهبانیت مسیحی و اسلامی در روایات فریقین

حسین حیدری*

ابوطالب مختاری**

سید حاتم مهدوی نور***

چکیده

رهبانیت به مفهوم احساس خشیت در برابر خداوند، از ویژگی های جدایی ناپذیر حیات دینی ادیان ابراهیمی بوده است، ولی در مفهوم خاص، نهاد اجتماعی مؤمنانی که از زندگی معمولی جامعه خود دوری گزیده و تحت انضباط خاصی زندگی مشترک داشته اند، از قرن سوم میلادی در بین مسیحیان اشتهار داشته و تا ظهور پروتستانیزم ترویج می شده است. این پژوهش با دسته بندی دو گروه متضادگونه روایات فریقین در تأیید یا رد رهبانیت مسیحی و بررسی سندی و محتوایی آن ها به تحلیل و تبیین نظرگاه پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام درباره رهبان مسیحی و خصوصیات زندگی رهبانی اسلامی پرداخته است. برآیند مواضع روایات فریقین نشان داده است از مهم ترین مشخصه های راهبان، عدم ازدواج، مشارکت نکردن در جهاد، تحمل ریاضت و حضور نیافتن در جماعات بوده است. با وجود این، زندگی جمعی رهبانان مسیحی مورد تأیید بوده است؛ گرچه آنان در برخی موارد راه افراط در پیش گرفته اند. پیشوایان اسلام تداوم سبک زندگی مذکور را برای مسلمین توصیه نکرده و به جای تحمل سختی ها و ریاضت های ناشی از دوری از اجتماع، به داشتن احساس خشیت، حضور در عینیت جامعه، عدم وابستگی به دنیا و تحمل سختی های قیام در شب، صیام، جهاد و... برای تهذیب نفس سفارش کرده اند.

کلیدواژه ها: رهبانیت مسیحی، زهد در اسلام، تهذیب نفس، قرآن و رهبانیت، رهبانیت در احادیث.

* دانشیار گروه ادیان و فلسفه، دانشگاه کاشان / heydari@kashanu.ac.ir

** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد پردیس، نویسنده مسئول / tahamokhtary@gmail.com

*** استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی، شهر ری / hmahdavinoor@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۸/۶/۲۲ تاریخ پذیرش: ۹۹/۲/۱

۱. مقدمه

راهب (جمع: رهبان، رهابین) در اصطلاح به عابدانی گفته می‌شود که از مردم کناره‌گیری کرده و در عبادتگاهی خاص به نام دیر، صومعه یا کنیسه به عبادت مشغول شده‌اند، به طوری که اثر این عبادت در چهره آنان نمایان است. (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۶۴) این پدیده از زمان‌های گذشته رایج بوده است. در احادیث اسلامی برای افرادی پس از دوره حضرت ابراهیم علیه السلام لفظ راهب به این معنا به کار رفته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۳۱۰) ولی رهبانیت که به معنای در پیش گرفتن طریق زهد در مکانی خاص به دور از خانواده و اجتماع تعریف می‌شود، بیشتر مختص مسیحیان بوده است. (مهدی‌زاده، ۱۳۶۸ش، ص ۱۶۹) با اینکه محققان شروع زندگی رهبانی را در میان مسیحیان از اواخر قرن سوم به بعد گزارش می‌کنند، قرآینی مبنی بر وجود رهبانیت به معنای زهد همراه ریاضت و انزوا از مردم و اجتماع، زمان‌های قبل از مسیح در میان بودائیان و عده‌ای از یهودیان از برخی فرق آنان مثل اسینیان ارائه می‌دهند. در آثار مسیحیان یحیی پیامبر را یک راهب زاهد می‌دانند که تعمید می‌داده است. (ناس، ۱۳۸۶، ص ۵۵۳، ۵۸۰، ۵۸۴ و ۶۳۹)

با گسترش رهبانیت پس از قرن سوم میلادی و به‌ویژه شکل جمعی آن در جوامع شرقی و غربی، سرزمین حجاز هم از وجود راهبان مسیحی بی‌بهره نبوده است. در متون اسلامی یکی از منافقان مخالف پیامبر یعنی «عمرو (عبد عمرو) بن صیفی بن نعمان بن مالک» را ابو‌عامر راهب می‌نامند، زیرا او مسیحی بوده، لباس پشمینه می‌پوشیده است. (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۱۰)

گرچه در زمان پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله طریق ریاضت در میان مسلمین رواج پیدا نکرد، بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله تعداد کسانی که به گوشه‌گیری و ریاضت روی آوردند زیاد شد. از اواخر قرن اول هجری، گرایش رهبانیت در میان مسلمانان شدت بسیار یافت؛ چنان‌که کتابی به نام *الراهب و الراهبه* به «حسن بن راشد» یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام نسبت داده شده است. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۳۷)

با توجه به رواج رهبانیت در بین مسیحیان، از همان صدر اسلام در قرآن و روایات اسلامی اصطلاح رهبانیت و مفاهیم مشابه همچون ریاضت، کاربرد نسبتاً گسترده‌ای

یافت و با توجه به اهمیت آن، عالمان مسلمان نسبت به آن موضع گرفته، بعضی با آن موافقت و بعضی دیگر با آن مخالفت کرده‌اند.

این پژوهش با بررسی جامع در روایات مربوط به این موضوع و سیرهٔ اهل بیت پیامبر ﷺ به‌عنوان هدایتگران الهی و مفسران والای قرآن در رویارویی با مفهوم رهبانیت و راهبان عصر خویش، و کاوش در اعتبار سندی روایات و تحلیل محتوای آن‌ها، برای یافتن واقعیت رهبانیت پسندیده از جهت آموزه‌های دینی، گامی تازه پیموده است.

پیش از ورود به بحث اصلی در این بخش رهبانیت در قرآن، پیشینهٔ بحث و معنای واژهٔ رهبانیت به‌اختصار خواهد آمد.

۱-۱. قرآن و رهبانیت

از دوازده مورد کاربرد این واژه در قرآن، هشت مورد ناظر به معنای لغوی رهبت یعنی ترس است که چهار مورد به ترس از خدا (بقره: ۴۰؛ اعراف: ۱۵۴؛ نحل: ۵۱؛ انبیاء: ۹۰) و چهار مورد به ترس از مخلوقات (اعراف: ۱۱۶؛ انفال: ۶۰؛ قصص: ۳۲؛ حشر: ۱۳) اشاره دارد. در چهار آیه نیز به معنای رهبانیت اصطلاحی اهل کتاب که سه مورد با واژهٔ «الرهبان» (مائده: ۸۲؛ توبه: ۳۱ و ۳۴) و یک مورد با واژهٔ «الرهبانیه» است (حدید، ۲۷)، اشاره شده است.

در قرآن کریم در یک جا از راهبان مسیحی به نیکی یاد می‌شود و در جای دیگر از بسیاری از آنان به بدی یاد می‌شود، در یک مورد نیز با تأیید ضمنی پدیدهٔ رهبانیت به عدم رعایت حدود آن توسط مسیحیان اشاره دارد:

الف. در آیهٔ ۸۲ سورهٔ مائده می‌فرماید: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيْنَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ.»

خداوند در قبال یهودیان که آنان را در کنار مشرکان دارای دشمنی سخت نسبت به مؤمنان معرفی می‌کند، مسیحیان را در دوستی به مسلمانان نزدیک‌تر دانسته و دلیل آن را وجود راهبان و کشیشانی می‌داند که استکبار نمی‌ورزند. آیات بعدی مسیحیانی را که تواضع و محبت الهی آنان مایهٔ اشک ریختن در برابر شنیدن آیات الهی و یافتن حقیقت است توصیف می‌کند که دعای آنان این است که از شاهدان بر حق باشند و

دلیل ایمانشان این است که به زمره صالحان ورود یابند. (مأئده: ۸۳-۸۴)

اگرچه شأن نزول آیات ۸۲-۸۴ سوره مائده مربوط به نجاشی است (نک: قمی ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۹؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۶۲) ولی با توجه به اعتبار عمومیت لفظ سایر مسیحیان مؤمن و حق‌پذیر را نیز شامل می‌شود. بر اساس این آیه، راهب واقعی حق‌پذیر است و در برابر خدا فروتن و تسلیم است و بنابراین اگر این صفات در راهب نباشد، از حقیقت رهبانیت دور شده است. دوستی و محبت آنان به مسلمانان نتیجه همان حق‌پذیری و عدم تعصب آنان است.

ب. سیاق آیات ۳۰ تا ۳۵ سوره توبه هشدار خداوند به امت پیامبر ﷺ است که با عبرت از حوادث جاری در میان یهودیان و مسیحیان دچار انواع شرک اعتقادی یا طاعتی نشوند. در آیه ۳۱ سوره توبه می‌فرماید: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحِ ابْنِ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ.» آیه مذکور ذم راهبان نیست بلکه ذم مردمی است که بیش از اندازه به آنان توجه کرده، مقام آنان را بالا برده‌اند. آیه هشدار می‌دهد که شأن دانشمندان و راهبان در حدی نیست که اطاعت مطلق از آنان واجب باشد و ارباب شما در برابر خدا باشند.

در آیات ۳۲ و ۳۳ سوره توبه، به تمام مؤمنان این چنین هشدار می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُلُوا أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتَنُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ.» (توبه: ۳۴)

مضمون این آیات نیز ذم رهبانیت نیست، بلکه می‌فرماید رهبانیت شأن اجتماعی و دینی به افراد می‌دهد و بعضی از افراد از این مقام سوء استفاده می‌کنند. بیشتر راهبان به دلیل سوء استفاده از منصب دینی برای رسیدن به مقاصد دنیوی مذمت شده‌اند و نه تمام آنان؛ یعنی تعداد کمتری از آنان از نیت‌های بد دور و دارای اهداف پسندیده در رهبانیت هستند. در آیه یادشده واژه «کثیر» نشان می‌دهد تعداد کمتری از دو گروه دانشمندان و راهبان مذموم نیستند.

ج. در آیه «ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيهٖ ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَا عَلَيْهٖمُ إِلَّا اتِّعَافَ رِضْوَانِ اللَّهِ

فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حدید: ۲۷) ابتدا از عنایت خاص الهی به پیروان واقعی عیسی علیه السلام که دل‌های رئوف و مهربانی دارند، حکایت دارد، ولی قسمت دوم آیه با داشتن وجوه گوناگون تفسیری در موارد زیر می‌تواند هم مدح و هم ذمّ باشد:

۱. نوع حرف «واو» در عبارت «وَرَهْبَانِيهٔ ابْتَدَعُوْهَا» که حرف عطف است و یا استیناف؛

۲. حرف «ال» در عبارت «مَا كَتَبْنَا هَا عَلَيْهِمْ إِلَّا اِئْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّٰهِ» مربوط به استثنای متصل است یا استثنای منقطع.

اگر «واو» حرف عطف باشد، یعنی در دل آنان محبت رهبانیت را نیز قرار دادیم، این مدح رهبانیت است. اگر «الا» استثنای متصل باشد، یعنی رهبانیت ابداعی آنان بر اساس کسب رضای خدا نبوده و این مذمت راهبان مسیحی است. ولی در نظر بیشتر مفسران، در هر دو مورد، معنای دوم صحیح‌تر است؛ یعنی رهبانیت به رأفت و رحمت عطف نشده است، بلکه ابداع این پدیده از ویژگی‌های مسیحیان پیرو حضرت عیسی علیه السلام است و «الا» استثنای منقطع است؛ یعنی نیت آنان از این اختراع کسب رضایت خدا بوده است. بنابراین خدا از نیت خوب آنان خبر داده، ولی با عبارت «فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا» آن‌ها را مذمت کرده است که حدود رهبانیت را به جا نیاوردند و به انحراف این سنت از مسیر صحیح خود اشاره کرده است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۸۲؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۶۵-۳۶۶؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۴۷۳-۴۷۴) چون سیاق آیه مدح است احتمالش کم است که «الا» متصل باشد و دلالت بر ذمّ رهبانیت باشد؛ با این حال بر فرض هم ذمّ باشد، رهبانیتی که بر کسب رضای خدا بنا نهاده شده در آیه مذمت شده است و لذا نفی کلی آن نیست.

بیشتر اندیشمندان اسلامی ذیل آیه شریفه، رهبانیت را از سنت‌های الهی، مورد رضایت خدای تعالی دانسته‌اند (نک: مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۶۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۶ش، ج ۱۹، ص ۱۷۳) که در میان مسیحیان مطلوب بوده است ولی پیروان مسیح آن رهبانیت را از حد آن بیرون برده، به انحراف کشانده‌اند. به همین دلیل، اسلام شدت آن را محکوم کرده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۳، ص ۳۸۴-۳۸۵)

۲-۱. پیشینه تحقیق

در خصوص رهبانیت و رابطه آن با اسلام پژوهش‌هایی انجام شده است که موضوع چهار مقاله ذیل از جهاتی به پژوهش پیش رو نزدیک‌تر است:

۱. برآیند مقاله آل رسول و مسجدی (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان «قرآن از نگاه دیگر: رهبانیت از منظر قرآن» این است که در قرآن کریم و روایات رسیده از اهل بیت علیهم‌السلام رهبانیت به معنای ترک دنیا و جدایی و بیگانگی از اجتماع به شدت نفی شده است.

۲. تحقیقات موسوی و فنایی اشکوری (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان «ریاضت و حدود مشروع آن در احتجاجات معصومین علیهم‌السلام با متصوفه زمانشان» نشان می‌دهد ریاضت در شکل صحیح آن لازمه شریعت و اصلی اجتناب‌ناپذیر برای خروج از منزل نفسانی و ورود به کوی ربانی است، و تفاوت رهبانیت جاهلانۀ صوفیانه با ریاضت مطلوب در انگیزه‌ها و ابعاد ریاضت است و اولویت احکام اجتماعی اسلام مانع از رویکرد رهبانیت فردگراست.

۳. فتاحی و پازوکی (۱۳۹۱) در پژوهشی با عنوان «رهبانیت در گستره روایات»، روایات را به دو دسته ناظر به نفی و اثبات رهبانیت تقسیم کرده و از آن نتیجه گرفته‌اند که دو نوع رهبانیت ممدوح و مذموم وجود داشته است. اعتکاف، زهد، عزلت (با شرایط خاص) و جهاد با نفس انواعی از رهبانیت معتدل و مثبت است.

۴. ناصری و احمدپور (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «ریاضت: اقسام، مراتب و درجات آن» ریاضت را به دو نوع مشروع و غیرمشروع تقسیم کرده و ریاضت مشروع را برای تهذیب نفس ضروری دانسته و رهبانیت را (به صورت انحرافی آن) ریاضت غیرمشروع شمرده‌اند.

این پژوهش در تکمیل پژوهش‌های یادشده به شیوه توصیفی تحلیلی با نگاهی جامع‌تر به روایات اسلامی و بررسی سند و محتوای آن‌ها به ارزیابی معنای رهبانیت سنتی کاتولیک و ارتدکس* و کشف واقعیت رهبانیت پسندیده پرداخته است. تفاوت پژوهش حاضر نسبت به موارد یادشده تأکید بر واژه و اصطلاح «رهبانیت» در آموزه‌های اسلامی فارغ از مفاهیم مشابه مثل زهد، ریاضت و عزلت از سویی و مراجعه

به منابع روايي بيشتر از فريقيين و اعتبارسنجي سندی دلالي روايات از سوی ديگر است؛ به طوري که بحث رهبانيت از روايات به صورت نظام مند ارائه شده است.

۳-۱. بررسی واژگانی رهبانيت

رهبانيت از ماده «ر ه ب» در فرهنگ های لغت با تعبير «رَهَبٌ يَرْهَبُ رَهْبَةً، رُهْبَاءٌ وَ رَهْبًا» آمده است. آمدن رهبه پس از رغبه در آيه «وَ يَدْعُونَنَا رَغَبًا وَ رَهْبًا» (انبيا: ۹۰) معنای لغوی آن را (ترس و خشيت الهی در برابر اميدواری) نشان می دهد. در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: «لَا تَجْتَمِعُ الرَّغْبَةُ وَ الرَّهْبَةُ فِي قَلْبٍ إِلَّا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ الْخَيْرُ». (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۰۹) در دعایي از آن حضرت آمده است: «وَ الْجَاثُ ظَهْرِي إِلَيْكَ رَغْبَةً وَ رَهْبَةً إِلَيْكَ لَا مَلْجَأَ وَ لَا مُنْجَى مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ». (ابن طاووس، ۱۴۰۶ق، ص ۲۷۶) «راغبين» و «راهبين» نیز در برخی از ادعیه در کنار يکديگر ذکر شده است. (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۷۲) بر این اساس دو واژه «رهبه» و «رغبه» شبيه «خوف» و «رجاء» هستند.

عسکری با ارائه دو شاهد، معنای «رهبه» را علاوه بر خوف با طولانی بودن نیز همراه می کند و «رهبه» را خوف و ترس مستمر می داند و می گوید بدین دلیل به راهب، راهب گفته می شود که خوف (الهی) را ادامه می دهد. وی به نقل از علی بن عیسی، رهبیت را خوفی می داند که بر پایه قانونی باشد، همان طور که رغبیت همان سلامتی از ترس ها با حصول فایده ای همراه است، خوف با شک به وقوع ضرر همراه است و رهبیت همراه علم به فلان قانون انجام می شود و اگر آن قانون نباشد وقوع نمی یابد. (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۳۶)

جمع راهب، رُهْبَانٌ، رَهَابِيْنٌ وَ رَهَابِيْنَةٌ وَ الرَّهْبَانِيَّةُ است. الرَّهْبَانِيَّةُ را به الرَّهْبَانِيَّةُ منسوب می دانند که به قولی، افراط در ظاهر شدن آثار تعبد بر اثر زيادی ترس الهی در فرد است و به قولی مانند «ترهب» که بيشتر به معنای تعبد است، به معنای دوری از مردم (در صومعه ها یا کوه ها به منظور عبادت) نیز هست. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۳۷؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۷۵) به هر حال تمام معانی از ترس ناشی می شود.

طبرسی همچون شیخ طوسی در تعريف رهبانيت می نویسد: رهبانيت خصلتی و نوعی از عبادت است که در آن معنای خوف و ترس ظاهر می شود یا در کلیسا(یا

لباس خاص آن) یا در حال تنهایی یا غیر این‌ها از اموری که در آن تعبّد صاحبش ظاهر می‌شود. (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۵۳۶)

طباطبایی در *المیزان* می‌گوید: واژه رهبانیت از ماده «رهبت» به معنای خشیت و ترس است و در اصطلاح، بر ترک دنیا اطلاق می‌شود به اینکه کسی رابطه خود را از مردم قطع کند و پیوسته به عبادت خدا بپردازد و انگیزه‌اش از این کار، خشیت از خدا باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۶ش، ج ۱۹، ص ۱۷۳)

با توجه به اقوال پیش گفته، «رهبت» ترسی است مستمر که خاستگاه آن اعتقادات صحیح راهب است و بسته به نوع مراتب آن، تواضع، انقطاع از دنیا به سوی خدا، تقوا، ورع و... را در پی دارد.

۲. رهبانیت در روایات اسلامی

در روایات، گستره مباحث مربوط به رهبانیت، مصادیق آن و نمونه‌هایی از راهبان واقعی و راهبان دروغین و برخورد آنان با پیامبر ﷺ، اهل بیت علیهم‌السلام و صحابه ده‌ها روایات را در بر دارد.

گاهی در روایات بر مؤمنان زاهد قبل از حضرت عیسی علیه‌السلام نیز راهب اطلاق شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۳۱۰ و ۳۴۲، ج ۱۴، ص ۴۲) بنابراین رهبانیت دست‌کم از زمان بنی‌اسرائیل مطرح بوده است.

به‌طور کلی روایات در این موضوع دو گونه است: الف. روایاتی که بر مدح رهبانیت دلالت دارد؛ ب. روایاتی که در آن‌ها رهبانیت نکوهش شده است.

حال در احادیث ناظر بر مدح رهبانیت یا لازم است فقط معنای لفظی آن یعنی خوف و ترس از خداوند را در نظر گرفت تا نسبت به احادیث ذمّ رهبانیت که دلالت بر رهبانیت انحرافی مسیحی دارد، رفع تناقض گردد (فاریاب، ۱۳۸۷ش، ص ۹۳-۱۰۶) یا سزاوار است درباره مفهوم دقیق‌تر رهبانیت و مصادیق آن تأمل کرد که دومی شایسته‌تر است. البته بررسی سندی احادیث هم به نتیجه‌گیری صحیح‌تر کمک می‌کند.

با کاوش در مجامع روایی فریقین در خصوص رهبانیت و راهبان می‌توان نظام موضوعی روایات و گونه‌شناسی آن‌ها را در این بحث بدین صورت تقسیم‌بندی و بررسی کرد:

۱-۲. نفی رهبانیت از شریعت پیامبر خاتم ﷺ

در روایات بسیاری، رهبانیت از ویژگی‌های پیروان حضرت عیسی علیه السلام دانسته شده که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله آن را از شریعت اسلام زدوده است.

۱-۲-۱. بنا بر روایاتی در مورد عثمان بن مظعون در کتب حدیثی شیعه این صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله پس از فوت پسرش، به دلیل غم و ناراحتی در خانه ماند و به عبادت مشغول بود. همسرش از او نزد پیامبر صلی الله علیه و آله شکایت کرد. بر اساس نقل کلینی، پیامبر صلی الله علیه و آله با عصبانیت کفش‌هایش را برداشت و به سوی عثمان خارج شد. وقتی به او رسید که مشغول نماز بود و با حضور پیامبر صلی الله علیه و آله از نماز دست کشید. پیامبر به او فرمود: «یا عُثْمَانُ لَمْ يَرْسَلْنِي اللَّهُ تَعَالَى بِالرَّهْبَانِيَّةِ وَ لَكِنْ بَعَثَنِي بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ أَصْوَمُ وَ أَصَلِّي وَ أَلْمَسُ أَهْلِي فَمَنْ أَحَبَّ فِطْرَتِي فَلْيَسْتَنْ بِسُنَّتِي وَ مِنْ سُنَّتِي النِّكَاحُ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۹۴)؛ ای عثمان خدا مرا با رهبانیت مبعوث نکرده است ولی مرا با دین حنیف آسان و پاک فرستاد، روزه می‌گیرم و نماز می‌خوانم و با همسرم نزدیکی دارم. هرکس دین فطری مرا دوست دارد باید به سنت من پایبند باشد و از سنت من ازدواج است.

بررسی سندی

سند حدیث یادشده در کتاب *الکافی* چنین است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ ابْنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع» چون سند حدیث متصل است و راویان سندش هم ثقة هستند، حدیث صحیح است. علامه مجلسی با توجه به سهل بن زیاد آدمی، آن را ضعیف علی‌المشهور می‌داند. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۳۰۲) ولی چون دلایل تضعیف سهل بن زیاد توسط برخی جالیان چندان متقن نیست (نک: بحر العلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۳، ص ۲۱-۲۹) می‌توان حدیث یادشده را صحیح و معتبر دانست.

۱-۲-۲. بر اساس نقل صدوق، پیامبر صلی الله علیه و آله پس از اطلاع از خانه‌نشینی عثمان برای عبادت به سبب مرگ پسرش و سختی مصیبتش، به او می‌فرماید: «یا عُثْمَانُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَكْتُبْ عَلَيْنَا الرَّهْبَانِيَّةَ إِنَّمَا رَهْبَانِيَّةَ أُمَّتِي الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...» (صدوق، ۱۳۷۶ش، ص ۶۶)؛ ای عثمان خدای تبارک و تعالی بر ما رهبانیت را واجب نفرمود، رهبانیت امت من فقط جهاد در راه خداست.

بررسی سندی

چون زنجیرهٔ راویان سند حدیث به انس بن مالک صحابی رسول خدا ﷺ می‌رسد و در کتب اصیل شیعه به ضعف و جرح وی تصریح شده (نک: صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۹۰) و عبدالله بن وهب بصری و ثوبان بن مسعود هم مجهول هستند، از طرف شیعه حدیث ضعیف و مجهول است، ولی اهل تسنن تمام صحابه را عادل و مورد اعتماد می‌دانند و بنابراین از طرف آنان انس ثقه است. (نک: بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۸۸؛ ابن حبان، ۱۳۹۵ق، ج ۳، ص ۴؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۲۹) ولی حدیث از نظر اهل تسنن هم ضعیف است؛ زیرا چون در کتب رجالی اهل تسنن ثوبان بن مسعود از سوی منکر الحدیث شمرده شده و از سوی ثقه محسوب شده است و در نهایت ابن حجر هم در مورد وی سکوت کرده و مجهول است. (ابن حجر عسقلانی، بی تا، ج ۲، ص ۴۰۱)

بدیهی است انتقال احادیث راویان اهل تسنن به مجامع حدیثی شیعه اغلب به دلیل وجود قراین صدق محتوا نزد محدثان شیعه بوده است و لذا آن احادیث را در تأیید مطالب خویش بیان می‌کردند.

محتوای دو حدیث یادشده نشان می‌دهد اسلام با رهبانیت به مفهوم کناره‌گیری از حضور مؤثر در اجتماع به شدت مخالف است.

۱-۲. محمدباقر مجلسی بابی تحت عنوان «النهی عن الرهبانی، و السیاح، و سائر ما یأمر به أهل البدع و الأهواء» در بحار الانوار گشوده و پس از بیان آیات یادشده، به ۱۵ حدیث از اهل بیت علیهم السلام اشاره می‌کند. حدیث یادشده از *مالی صدوق*، اولین حدیث این باب است. از نامگذاری این باب روشن است که مجلسی رهبانیت را از امور اهل بدعت و پیروان خواهش‌های نفسانی می‌داند و مراد او رهبانیت انحرافی مسیحی است. ایشان احادیث ۱۱ و ۱۳ این باب را در مذمت مسلمانان صوفی مسلک زمان اهل بیت علیهم السلام که با آن بزرگواران مباحثه می‌کردند، نگاشته است که نشان می‌دهد در نظر او انحراف متصوفهٔ مسلمان شبیه راهبان مسیحی بوده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۱۲۱-۱۲۸) مجلسی حدیث دوم این باب را از *خصال صدوق* اینچنین نقل می‌کند: حضرت علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود: «لَیْسَ فِی أُمَّتِی رَهْبَانِیَّةٌ وَ لَا

سِيَاحَةٌ وَ لَأَ زَمٌّ يَعْْنِي سَكُوتٌ» (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۱۱۵)؛ در امت من رهبانیت و سیاحت و زم یعنی سکوت نیست.

بررسی سندی

سند حدیث در *خصال صدوق* چنین است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْسَنِ الصَّقَّارِ عَنْ أَبِي الْجَوَّزَاءِ الْمُنبِّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ عَمْرٍو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ». اگر از عامی بودن حسین بن علوان چشم‌پوشی کنیم و سخن رجالیانی که او را ثقة دانسته‌اند بپذیریم (نک: خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۲۱)، این حدیث از جهت سندی موثق و در نتیجه معتبر خواهد بود.

۱-۲. مجلسی در حدیث دهم از باب یادشده از کتاب *مسائل علی بن جعفر* نقل می‌کند که ایشان از برادرش امام کاظم علیه السلام پرسید: آیا برای مرد مسلمان سزاوار است دست به سیاحت بزند، یا رهبانیت اختیار کند و در خانه‌ای بنشیند و از آن خارج نگردد؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمود: نه. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۱۱۹)

بررسی سندی

رجالیان بر وثاقت و جلالت علی بن جعفر و تألیف کتابی اینچنین اتفاق نظر دارند. گرچه برای برخی از رجالیان صحت طرق موجود به کتاب اثبات نشده است، بیان صحت آن توسط برخی دیگر مثل آیت‌الله خویی برای اثبات اعتبار حدیث کفایت می‌کند. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۲۳۰)

از احادیث یادشده روشن می‌شود که دو نوع رهبانیت مذموم در آن زمان شایع بوده است: رهبانیت ثابت که شخص از منزل و یا دیر و صومعه خارج نمی‌شده است و رهبانیت سیار که شخص زندگی خانه به دوش داشته و در جاهای دوردست زندگی می‌کرده است که در زبان روایات «سیاحه» نام دارد. هر دو به‌نوعی فرد را از وظایفش در قبال جامعه و زندگی صحیح اجتماعی دور کرده است؛ لذا هر دو مورد در روایات مردود است.

۱-۲. برقی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که ایشان فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَعْطَى مُحَمَّدًا ص شَرَائِعَ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى التَّوْحِيدِ وَ الْإِخْلَاصِ وَ

خَلَعَ الْأَنْدَادِ وَالْفِطْرَةَ وَالْحَنِيفِيَةَ السَّمْحَةَ لَأَرْهَبَانِيَةً وَلَا سِيَاخَةَ...» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۸۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷)

بررسی سندی

همان طور که مجلسی اشاره کرده، این حدیث به دلیل مشخص نبودن راوی اصلی از امام صادق علیه السلام مرسل و در نتیجه ضعیف است. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۸۹)

از جهت محتوا به نظر می‌رسد چون سیاحت بعد از رهبانیت ذکر شده است، مراد از رهبانیتی که در شرایع نیست، همان کناره‌گیری از مردم و عزلت است. مجلسی اشاره دارد که اگر در معنای این حدیث توحید و اخلاص و... بدل و بیان شرایع باشد، برای عبارت «لَأَرْهَبَانِيَةً وَلَا سِيَاخَةَ» این اشکال هست که مشهور است که نفی سیاحت و رهبانیت از ویژگی‌های شریعت پیامبر صلی الله علیه و آله است مگر اینکه پاسخ داده شود که معنای عبارت در حدیث این می‌شود که رهبانیت و سیاحت در آن شریعت و سایر شرایع واجب نبوده است (و چه بسا مستحب بوده است) و یا اینکه در هیچ شریعتی وجود نداشته است. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۸۹-۹۰)

احتمال تفسیری اول مجلسی بهتر است؛ زیرا تفسیر دوم با احادیث و قراین دیگر متعارض است، مثلاً در وصایای پیامبر صلی الله علیه و آله به ابوذر غفاری که ابوالأسود دؤلی از او نقل کرده، آمده است: «يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ع بِالرَّهْبَانِيَةِ وَبُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَةِ السَّمْحَةِ وَحُبِّبَ إِلَيَّ النِّسَاءَ وَالطَّيِّبُ جُعِلَتْ فِي الصَّلَاةِ قُرَّةَ عَيْنِي.» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۲۸)؛ ای ابوذر بی‌تردید خدا حضرت عیسی را با رهبانیت مبعوث کرد و من با دین حنیف فطری پاک (و آسان) فرستاده شدم، زنان و بوی خوش محبوب من است و نماز نور چشمم قرار داده شده است.

حدیث یادشده از ابوذر از جهت سندی ضعیف است؛ زیرا برخی راویان سند آن مثل محمد بن عبدالله ابوالمضل شیبانی، رجاء بن یحیی عبرتائی محمد بن حسن بن شمعون و عبدالله بن عبدالرحمن اصم و به‌ویژه دو راوی اخیر ضعیف شمرده شده‌اند. (به ترتیب نک: خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۱۹۲-۱۹۳، ج ۸، ص ۱۲۷، ج ۱۶، ص ۱۸۴-۱۸۹ و ج ۱۱، ص ۱۹۸-۱۹۹)

به هر حال، اگر محتوای حدیث اخیر را بپذیریم، روشن نیست منظور دقیق

پيامبر ﷺ از رهبانيت عيسوي چيست، چون رهبانيت معروف كه بر كناره گيري از مردم و ترك لذات حلال مبتني است با مباني فطري اديان الهي سازگاري ندارد. (نك: سخن امام علي عليه السلام خطاب به علاء و عاصم، شريف الرضي، ۱۴۱۴ق، خطبه ۲۰۹) بنابراین با شواهد و قراین موجود در كتاب و سنت نمی توان به طور قطع، هر نوع رهبانیتی را از شرایع و به خصوص شریعت عیسوی حذف کرد بلکه باید تلقی صحیح از آن را جستجو کرد.

ملاصالح مازندارانی نیز پس از تعریف رهبانیت ثابت و سیار بر اساس ریاضت های سخت می نویسد: «رهبانیت و سیاحت در شریعت حضرت عیسی عليه السلام به سبب استحسان (مسیحیان اولیه) بوده است. (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۸، ص ۱۵۳)

۱-۲-۶. حدیث پژوه معاصر اهل تسنن ضمن بیان صحت سندی حدیث نبوی «تزوجوا فانی مكاثر بكم الأمم يوم القيامة، ولا تكونوا كرهبانية النصارى» و بیان منابع آن در تحلیل محتوایی حدیث برای اثبات صحت عبارت «ولا تكونوا كرهبانية النصارى» به حکایت كناره گيري عثمان بن مظعون از مردم و تذكر دو یا سه باره رسول خدا ﷺ به ایشان اشاره می کند و سخن رسول خدا را از كتاب طبقات ابن سعد اینچنین نقل می کند: «يا عثمان إن الله لم يبعثني بالرهبانية (مرتین أو ثلاثا) و إن خير الدين عند الله الحنيفية السمحة». وی در ادامه با آوردن مضمون این حکایت از منابع دیگر و تحلیل سندی و محتوایی آن ها می نویسد: «وبالجملة فالحدیث بهذه الشواهد صحیح عندی. والله أعلم.» (البانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۸۵-۳۸۸) همه عبارات به کار گرفته شده از پيامبر ﷺ توسط این محقق، بر نفی هر گونه رهبانیت ثابت و سیار (سیاحت) و تبتل (مجرد بودن) از اسلام دلالت دارند.

این حدیث پژوه همچنین حکایت تذكر رسول خدا ﷺ به عثمان بن مظعون را با عبارات «يا عثمان إني لم أومر بالرهبانية أرغب عن ستي؟! قال: لا يا رسول الله. قال: إن من ستي أن أصلي وأنام وأصوم وأطعم وأنكح وأطلق، فمن رغب عن ستي فليس مني، يا عثمان إن لأهلك عليك حقا ولنفسك عليك حق» كه در صحیح دارمی آمده است، صحیح می داند. (دارمی، ۱۴۳۴ق، ج ۱، ص ۵۲۰؛ البانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۵۰)

۱-۲-۷. حدیث نبوی معروف «لا رهبانية في الاسلام» در مجامع شیعی فقط در دعائم

الاسلام مغربی آمده که در آن علت نهی حضرت از رهبانیت، جلوگیری از ازدواج نکردن مسلمانان و در نتیجه عدم ازدیاد مسلمانان بیان شده است. پیامبر ﷺ مردان و زنان را از عدم ازدواج و مجرد زیستن نهی کرد. (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۱۹۳)

طبق نظر محققان، این عبارت نقل به معنای سخنان پیامبر ﷺ به عثمان بن مظعون است که اولین بار در شیعه، ابن حیون مغربی و در اهل تسنن ابن سعد در الطبقات آن را بدین صورت نقل کرده‌اند. (بدوی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۲۴؛ جعفری، ۱۳۸۸ش، ص ۱۱۷) ابن حجر عسقلانی هم می‌گوید: حدیث «لا رهبانیه فی الاسلام» را به این لفظ ندیدم ولی در حدیث سعد بن ابی وقاص که طبرانی آورده، این گونه آمده است که پیامبر ﷺ فرمود: «ان الله ابدلنا بالرهبانیه الحنیفیه السمحه». (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۱۱)

۱-۲. ابو داود سجستانی از پیامبر ﷺ نقل کرده است: بر خودتان سخت نگیرید که خدا بر شما سخت می‌گیرد. به راستی گروهی بر خودشان سخت گرفتند و خدا هم بر آنان سخت گرفت. پس اینان بقایای آنان در صومعه‌ها و دیرها هستند (خدا فرمود): رهبانیتی که آن را اختراع کردند، ما آن را بر آن‌ها واجب نکردیم. (سجستانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۷)

اصل این حدیث توسط بخاری و بسیاری دیگر از دانشمندان اهل تسنن نیز نقل شده است و از جهت سندی آن را صحیح دانسته‌اند. (نک: هیشمی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۲۵۶؛ البانی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۳۲-۳۳۷)

۱-۲. در منابع اهل تسنن با سندهای متعدد، یکی از مصادیق آیات ۱۰۳ و ۱۰۴ سوره کهف یعنی زیان‌کارترین مردم که کوشش آن‌ها در زندگی دنیا به هدر رفته و خود می‌پندارند که کار خوب انجام می‌دهند، به نقل از حضرت علی رضی الله عنه و دیگران، راهبانی هستند که خودشان را در صومعه‌ها حبس کرده‌اند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۲۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۵۳) البته در مجامع شیعی نیز از جمله مصادیق آیه شریفه، کشیش‌ها و راهبان مسیحی ذکر شده‌اند. (نک: قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۶)

بررسی سندی

این مضمون با سندهای گوناگون مانند «حدثنا یونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال:

سمعت حیوة یقول: ثنی السکن بن أبی کریمه، عن أمه أخبرته أنها سمعت عبدالله بن قیس یقول: سمعت علی بن أبیطالب» در تفسیر طبری نقل شده که با توجه به وثاقت راویان آن از جهت اهل تسنن صحیح و معتبر است؛ چنان که ابن حجر هم در کتاب فتح الباری از آن‌ها بهره جسته است. (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۸، ص ۴۲۵)

چون در این احادیث اخیر راهبان مسیحی از جهت انحراف شبیه فرقهٔ خوارج پنداشته شده‌اند که اعمالشان پذیرفته نمی‌شود، به نظر می‌رسد این احادیث بر نفی شرک طاعتی در مسیر پرورگار تأکید می‌کند؛ یعنی رهبانیتی خوب است که در مسیر پیروزی از پیامبر ﷺ و امام معصوم ﷺ و هدایت و ارشاد ایشان صورت پذیرد و نه اینکه سلیقه‌ای باشد.

با توجه به احادیث یادشده و صحت سندی و محتوایی آن‌ها تردیدی در نفی رهبانیت انحرافی مسیحی از دین اسلام باقی نمی‌ماند.

۲-۲. بیان مصادیق رهبانیت نکوهیده مانند ترک ازدواج، ترک خوردن و ترک اجتماع

در بسیاری از روایات از رهبانیت انحرافی برخی از مسیحیان بر حذر شده است. از جمله حکایت پیش‌گفته تذکر پیامبر ﷺ به عثمان بن مظعون در منابع فریقین و حدیث «تزوجوا فانی مکائر بکم الأمم یوم القیامة، ولا تکنوا کرهبانیه النصارى» از مجامع اهل تسنن که صحت سندی آن ذکر شد (البانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۸۸) نشان می‌دهد یکی از مصادیق رهبانیت نکوهیدهٔ مسیحیان ترک ازدواج بوده است. در حدیث ذکرشده توسط مغربی از مصادیق اصلی رهبانیت نکوهیده ترک ازدواج بیان شد. (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۱۹۳) کلینی نیز بابی تحت عنوان «کراهیه الرهبانیه و ترک الباء» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۹۴-۴۹۶) و در آن شش حدیث ذکر کرده است. از نامگذاری باب مشخص است که تأکید او بر احادیثی است که به ازدواج و امور زناشویی تأکید می‌کند و ترک ازدواج را مصداق اصلی رهبانیت غیر صحیح می‌داند. از شش حدیث جز حدیث اول که در عنوان قبل به آن اشاره شد، هیچ کدام به اصطلاح رهبانیت اشاره ندارد، بلکه به مصادیق مفهوم غیر صحیح آن پرداخته و پنج حدیث به پیامبر ﷺ ارجاع داده شده است. در حدیث ۵ از مصادیق رهبانیت مذموم علاوه بر

ترک لذت ازدواج و مجامعت، به ترک خوردن گوشت و ترک استعمال عطر نیز اشاره شده است.

از علی بن ابراهیم قمی از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است که حضرت علی علیه السلام، بلال و عثمان بن مظعون هم سوگند شدند که به ترتیب یکی هرگز شب نخوابد، دومی همیشه روزها روزه باشد و سومی ازدواج یا کار زناشویی نکند. وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله به واسطه عایشه از همسر عثمان از ماجرا مطلع شد، دستور داد مردم در مسجد جمع شوند و منبر رفت و پس از حمد الهی به اینان هشدار داد که چرا از سنت او روی برگردانده‌اند. (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۰)

بررسی سندی

این حدیث چون از مرسلات ابن ابی عمیر است، می‌توان آن را معتبر دانست. (نک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۳۲۶)

شبهه این مطلب در منابع اهل تسنن از طرق بسیار نقل شده است مبنی بر اینکه آیه «یا ایها الذین آمنوا لا تحرموا طبیبات ما أحل الله لکم ولا تغتدوا إن الله لا یحب المعتقدین» (مائده: ۸۷) در پاسخ به تصمیم عده‌ای از صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله به مصادیق رهبانیت غیر صحیح نازل شده است. (طبری، ۴۱۲ق، ج ۷، ص ۸۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۰۸-۳۰۷) مضمون این داستان در صحیح بخاری و صحیح مسلم هم بدون اشاره به آیه آمده و از جهت سندی صحیح قلمداد شده است. (نک: البانی، ۱۴۰۵ق، ج ۶، ص ۱۹۳)

با اینکه سند حدیث منقول در تفسیر قمی معتبر است و روایات منابع اهل تسنن هم تأییدی بر صحت اصل ماجراست، از جهت محتوایی تسری عملکرد یا قصد برخی از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله به حضرت علی علیه السلام در آن متن در عصمت حضرت علی علیه السلام اشکال ایجاد می‌کند. بنابراین بعید نیست برخی از متن‌های موجود از این حدیث از سخنان دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله به عثمان بن مظعون در مورد نفی رهبانیت، به‌طور غیر صحیح برای پایین آوردن شأن حضرت علی علیه السلام نقل به معنا و تحریف شده باشد. شاید هم دلالت متن حدیث از باب توریه است و پیامبر صلی الله علیه و آله از باب «ایاک اعنی واسمعی یا جاره» سخن می‌گوید و مثلاً اصل مطلب این بوده که حضرت علی علیه السلام، بلال و عثمان بن

مظعون قصد کردند به ترتیب خواب‌بارگی، شکم‌بارگی و زن‌بارگی را از خود تا می‌توانند دور کنند که این مدح برای سه صحابهٔ جلیل‌القدر است ولی اطرافیان از این قصد و فعل اخلاقی آنان انجام ریاضت‌های غیر مشروع را برداشت کرده‌اند و لذا برای اصلاح فکر مردم آیهٔ یادشده نازل می‌شود و پیامبر ﷺ هم در این باره سخن می‌گوید. به هر حال دلالت متن حدیث نیاز به بررسی بیشتری دارد.

در دو روایت دیگر منقول از پیامبر ﷺ که خطاب به عثمان بن مظعون نقل شده، آن حضرت به ترتیب از اخته کردن به‌عنوان رهبانیت نادرست و از سیاحت و زندگی کردن در کوه‌ها بر حذر داشته است. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۹۱، ج ۶، ص ۱۲۲)

بررسی سندی

این دو حدیث هر دو مجهول و ضعیف هستند. اولی به‌دلیل مجهول بودن عبدالله بن جابر و دومی به‌دلیل مجهول بودن ضرار بن عمرو شمشاطی و سعد بن مسعود کنانی. (نک: مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۵۰۶، ج ۹، ص ۳۲۰؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۱۰۱، ج ۱۰، ص ۱۱۶، ج ۹، ص ۶۴)

احمد بن حنبل از ابوذر نقل می‌کند که گفت: مردی به نام عکاف بر پیامبر ﷺ وارد شد. پیامبر ﷺ به او فرمود: آیا همسر داری؟ گفت: نه. پیامبر فرمود: آیا کنیزی داری؟ گفت: نه. فرمود: آیا مال داری؟ گفت: من مال دارم. پیامبر ﷺ فرمود: پس تو در این صورت از برادران شیطان‌ها هستی. اگر در میان مسیحیان بودی از راهبان آنان بودی. همانا سنت ما ازدواج است. افراد عزب شما بدترینتان هستند... وای بر تو ای عکاف! ازدواج‌کنندگان هم صحبت ایوب و داود و یوسف و کرسف هستند... وای بر تو ای تزویج‌نما. پیامبر ﷺ فرمود: تو را به کریمه دختر کلثوم حمیری تزویج کردم. (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۶۳-۱۶۴)

طرق و اسناد این حدیث به‌دلیل مشخص نبودن یک راوی در مسند احمد بن حنبل و عدم توثیق راویان اسناد آن مثل مکحول، معاویه بن یحیی صدفی، بقیة بن ولید و خالد بن اسماعیل مخزومی در سایر طرق، مجهول یا ضعیف قلمداد شده است. (هیشمی ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۵۰-۲۵۱؛ البانی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۶-۲۱) وجود غلو در متن

حدیث در بیان ارزش ازدواج، صحت محتوای حدیث را نیز دچار تردید می‌سازد.

۳-۲. بیان مصادیق رهبانیت پسندیده

در روایات بسیار از فریقین از پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام برای رهبانیت امت اسلامی مصادیقی ذکر شده که از آن جمله است:

الف. حضور در نماز جماعت، نشستن در مساجد و منتظر نماز جماعت بودن.
از پیامبر ﷺ خطاب به عثمان مظعون (در ادامه حدیث پیش گفته) جهاد و حضور در غزوات به‌عنوان سیاحت امت رسول خدا ﷺ و جایگزین اخته کردن معرفی شده است و نشستن در مساجد و انتظار نماز پس از نماز و نیز روزه از مصادیق ترهّب و گوشه‌گیری صحیح ذکر شده است. (همان‌جا)

کلینی از امام صادق علیه السلام از پیامبر ﷺ نقل می‌کند که ایشان فرمودند: «الْاَتْكَاءُ فِي الْمَسْجِدِ رَهْبَانِيَّةُ الْعَرَبِ إِنَّ الْمُؤْمِنَ مَجْلِسُهُ مَسْجِدُهُ وَ صَوْمَعَتُهُ بَيْتُهُ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۲۲)

بررسی سندی

سند حدیث چنین است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص.» وثاقت راویان سند این حدیث روشن است جز اسماعیل بن ابی زیاد سکونی که غیر امامی است و با اینکه رجالیان متقدم به وثاقت وی تصریح نکرده‌اند، متأخران به دلایلی از جمله اعتماد علمای شیعه به احادیث وی او را ثقة دانسته‌اند. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۰-۱۱) بنابراین حدیث از جهت سندی موثق و معتبر است.

مجلسی می‌گوید: ظاهر این حدیث مذمت تکیه دادن در مسجد است؛ یعنی همان طور که رهبانیت را مسیحیان بدعت نهادند، تکیه کردن در مسجد هم از بدعت‌های عرب‌هاست و احتمال هم دارد که مدح باشد چنان‌که مخفی نیست. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۵۶۵) ملا صالح مازندرانی معنی آن را نشستن و ماندن در مسجد به انتظار نماز و سایر اطاعات جایگزین ریاضت‌های سخت مسیحیان شمرده و سیاق حدیث را مدح دانسته است. (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۱، ص ۱۲۰) مغربی به جای «الآتکاء» واژه «الجلوس» یعنی نشستن را در حدیث آورده است (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۴۸)

و این نشان می‌دهد وی در نقل به معنا ابایی نداشته است.

نگارندگان نیز با توجه به سفارش پیامبر ﷺ به عثمان بن مظعون به نماز جماعت پس از نفی رهبانیت، و حدیثی که پس از این از احمد بن حنبل خواهد آمد و شاهدی دیگر بر این مدعاست، مدح را در حدیث یادشده ارجح و با توجه به سیاق حدیث، متن آن را نشانگر تناسب ایمان با حضور در مجالس اجتماعی و رسیدگی به امور خانواده می‌دانند.

ب. جهاد در راه خدا

علاوه بر احادیث مربوط به عثمان بن مظعون، در احادیث دیگر از شیعه و اهل تسنن نیز، جهاد از مصادیق مهم رهبانیت در شریعت خاتم ﷺ و رهبانیت عرب ذکر شده است. البانی یکی از احادیث صحیح جامع حدیثی اش را حدیثی می‌داند که در ضمن آن عبارت «و علیک بالجهاد، فإنه رهبانیه الاسلام» از مسند ابن حنبل از پیامبر ﷺ نقل شده است. (ابن حنبل، بی تا، ج ۳، ص ۸۲ و ۲۶۶؛ البانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۵-۹۶) عبارت یادشده از رسول خدا ﷺ خطاب به ابوذر در منابع فریقین ذکر شده است. (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴۱؛ طبرانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۷؛ هیشمی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۱۵) طبرانی نیز در حدیثی سیاحت امت را جهاد و رهبانیت امت را ایستادگی و صف‌آرایی در برابر دشمن برمی‌شمارد، «إن لكل أمة سیاحة، و إن سیاحة أمتی الجهاد فی سبیل الله عزوجل، و إن لكل أمة رهبانیه، و رهبانیه أمتی الرباط فی نحور العدو.» (طبرانی، بی تا، ج ۸، ص ۱۶۸ و ۱۸۳) این حدیث از جهت سندی ضعیف شمرده شده است. (البانی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۴۶۱) به هر حال بیان این مفهوم در احادیث صحیح سندی دیگر برای اثبات صحت موضوع کفایت می‌کند و موارد دیگر برای تأیید و تبیین بیشتر مفید است.

احمد بن حنبل نقل کرده است که یکی از اصحاب رسول خدا ﷺ در یکی از جنگ‌ها از مردی که در غاری با مقداری آب بود عبور کرد با خود گفت که در آن غار بماند و غذای او از آن آب و باقالی‌های اطرافش باشد و از دنیا بریده شود. آن صحابی تصمیم گرفت از پیامبر ﷺ اجازه بگیرد. ولی پیامبر در پاسخ او فرمود: من با دین یهودی و مسیحی برانگیخته نشده‌ام و لیکن با دین فطری آسان مبعوث شده‌ام. قسم به آن‌که جان

محمد در دست اوست یک صبح و یا یک شام در راه خدا خارج شدن (به جهاد) از دنیا و آنچه در آن است بهتر است و بی شک ایستادن یکی از شما در صف اول نماز جماعت از شصت سال نماز در خلوت بهتر است. (قرطبی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۷، ص ۲۶۵)
البانی صحت سندی این حدیث را پذیرفته است. (البانی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۱۰۲۲-۱۲۰۷)

در حدیث دیگری پیامبر ﷺ خطاب به ابن مسعود رهبانیت امت اسلام را هجرت، جهاد، نماز، روزه، حج و عمره برمی شمارد. (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۶۶) این حدیث چنان که خواهد آمد از جهت سندی ضعیف است.
بر اساس آیات قرآن و روایات، ویژگی اصلی سالک و راهب حقیقی جهاد در راه خدا در ابعاد مختلف آن است؛

۱. جهاد با نفس که آن را جهاد اکبر هم می نامند و برخی عبادات به ظاهر دشوار مثل شب زنده داری و روزه گرفتن را که از مصادیق رهبانیت شمرده شده است، می توان نمونه هایی از جهاد با نفس هم دانست. (نازعات: ۴۰؛ ص: ۲۶)

۲. جهاد با دشمنان دین و حضور در جبهه ها. (انفال: ۷۴؛ توبه: ۴۱؛ حج: ۷۸)

۳. جهاد اقتصادی در جهت مبارزه با فقر. (آل عمران: ۱۳۴؛ توبه: ۶۰؛ روم: ۳۹؛ محمد: ۳۸؛ مجادله: ۱۲؛ معارج: ۲۴-۲۵)

۴. جهاد فرهنگی در جهت اجرای امر به معروف و نهی از منکر در جامعه. (آل عمران: ۱۰۴ و ۲۰۰؛ اعراف: ۱۶۴؛ احزاب: ۳۹؛ تحریم: ۶)
ج. قیام در شب و برپا داشتن نماز شب

در روایات فریقین یکی از علامت های مؤمنان خاص و شیعیان رهبانیت آنان در شب و یا ظهور رهبانیت (خشیت الهی) در چهره آنان ذکر شده است؛ «رهبان باللیل و اسد بالنهار» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۳۲) یعنی رهبانیت مؤمنان در شب و خلوت کردن آنان با پروردگار با حضور مؤثر آنان در اجتماع در روز همراه است و چه بسا یک سبب مهم حضور مؤثر در اجتماع، بهره بردن صحیح از سحرگاهان است. حدیث یادشده از جهت سندی مرفوع و ضعیف است. در روایات اهل تسنن نیز از ویژگی های امت رسول خدا ﷺ «رهبان باللیل لیوث بالنهار» ذکر شده است. (طبری،

۱۴۱۲ق، ج ۱۵، ص ۳۴؛ هیشمی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۲۷۱) البانی این حدیث را از جهت سندی ضعیف می‌داند. (البانی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۲۴۴)

امام صادق علیه السلام فرمودند: به راستی شیعهٔ علی علیه السلام، شکم به پشت چسبنده‌ها (از روزه و کم‌خوری)، لب‌خشک‌ها، اهل رأفت و دانش و بردباری هستند و به رهبانیت شناخته می‌شوند، بدان عقیده‌ای که دارید، با تقوا و تلاش بسیار کمک کنید. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۳۳)

سند حدیث چنین است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائِبٍ عَنِ ابْنِ أَبِي يَغْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع». که با توجه به اتصال سند و ثاقب روایانش صحیح است.

در احادیث دیگری آشکار شدن رهبانیت در چهره‌ها از خصال شیعیان، برادران علی علیه السلام و محبان واقعی اهل بیت علیهم السلام ذکر شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۳۵؛ صدوق، ۱۳۷۶ش، ص ۵۶۱؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۳۲۶)

سند حدیث منقول از کافی به دلیل وجود «ابویوب عطار» در سند حدیث مجهول است (خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۲، ص ۲۵) ولی سند حدیث منقول از *امالی* صدوق که چنین است: «حَدَّثَنَا أَبِي رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنِ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع» صحیح است.

علامه مجلسی در معنای رهبانیت در این احادیث دو احتمال می‌دهد: ۱. ظهور آثار خوف الهی و خشوع و ترک دنیا؛ ۲. نماز شب بر اساس روایات. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۲۴۰-۲۴۱)

کلینی و صدوق از ابوالحسن علیه السلام که (به فرمودهٔ مجلسی اول، مراد امام کاظم علیه السلام و یا امام رضا علیه السلام هست) نقل کرده‌اند که ذیل آیهٔ «رَهْبَانِيَّةٌ ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ اِلَّا اِثْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ» (حدید: ۲۷) فرمودند: صَلَاةُ اللَّيْلِ. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۸۸؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۷۲)

بررسی سندی

این حدیث از جهت سندی در من لایحضره الفقیه به دلیل عدم اتصال سند و در

سایر کتب به دلیل مجهول بودن محمد بن علی بن ابی عبدالله مجهول و ضعیف است. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۲۴۲)

مجلسی اول ذیل آیه و حدیث اشاره دارد که ظاهراً رهبانیت از سنت‌های پسندیده بوده که اصل آن ثابت بوده و ممکن است که رهبانیت مستحب بوده و آن را با نذر یا چیزی شبیه آن بر خود واجب گردانیده باشند چنان‌که از عبارات آیه فهمیده می‌شود و اینکه در حدیث آمده صَلَاةَ اللَّیْلِ یعنی بدعتی که کرده‌اند برپا داشتن نماز شب است. (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۶۷۵؛ مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۸۴)

علامه مجلسی اشاره دارد که یک قول در معنای حدیث این است که یعنی ما رهبانیت را بر آن‌ها مقرر نکردیم مگر وقت طلب رضای خدا که آن زمان نماز شب است. (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۸۴)

بر این اساس مراد از رهبانیت صحیح همان تهجد در سحرها و نماز شب است. بنابراین در حدیث یادشده، مفهوم رهبانیت در آیه ۲۷ سوره حدید به تهجد و نماز شب تضییق می‌یابد.

د. هجرت در راه خدا، حج، روزه و سایر عبادات

در برخی روایات از جمله در حدیث منقول از پیامبر ﷺ به ابن مسعود که نقل مفصل آن خواهد آمد، آن حضرت هجرت در راه خدا، جهاد، نماز، روزه، حج و عمره را رهبانیت امت خویش بیان کرده‌اند. (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۶۶)

مهدی نراقی پس از ستودن راهبان مسیحی بر اساس آیات ۸۲ سوره مائده و ۲۷ سوره حدید، پاسخ رسول خدا ﷺ را در قبال دینداران در مورد رهبانیت این‌گونه نقل می‌نویسد: «أبدلنا بالرهبانية الجهاد والتكبير على كل شرف؛ یعنی الحج - وابدلنا بالسياحة الصوم.» (نراقی، بی تا، ج ۳، ص ۳۸۶) مبلغان حج و زیارت به این حدیث بسیار استناد می‌کنند. ولی این حدیث جز در کتاب جامع السعادات در هیچ منبع حدیثی ذکر نشده است و احتمالاً نقل به معنای ایشان بر اساس احادیث دیگر از جمله حدیث پیامبر ﷺ به ابن مسعود باشد.

۲-۴. شناخت راهبان واقعی یا غیر واقعی قبل و بعد از اسلام

چنان‌که گذشت بر اساس آیات ۳۱ و ۳۴ سوره توبه عده‌ای از راهبان و دانشمندان

یهودی و مسیحی در پی مطامع دنیوی در این منصب وارد شده‌اند. برقی از امام صادق علیه السلام درباره آیه ۳۱ توبه نقل می‌کند که فرمود: «وَاللّٰهُ مَا صَلَّوْا لَهُمْ وَ لَآ صَامُوْا وَ لَكِنَّهُمْ اَحَلُّوْا لَهُمْ حَرَامًا وَ حَرَّمُوْا عَلَيْهِمْ حَلَالًا فَاتَّبَعُوْهُمْ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۶) این مضمون در مجامع روایی شیعه به اشکال مختلف نقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۲۴۶) و انحراف عده‌ای از راهبان را در تغییر احکام دین نشان می‌دهد.

بررسی سندی

حدیث یادشده چون یک راوی از آن افتاده به ظاهر ضعیف است ولی در جای دیگر سند کامل بدین شرح آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ اَصْحَابِنَا عَنْ اَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ اَبِيهِ عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ يَحْيَى عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ اَبِي بَصِيْرٍ عَنْ اَبِي عَبْدِاللهِ ع» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۹۸) علاوه بر صحت سند یادشده این مضمون با سند «مُحَمَّدُ بْنُ اِسْمَاعِيْلَ عَنْ اَلْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيْسَى عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِاللهِ عَنْ اَبِي بَصِيْرٍ عَنْ اَبِي عَبْدِاللهِ ع» هم آمده که آن هم صحیح است. (همان، ج ۱، ص ۵۳)

از ابوحمزه ثمالی از امام باقر علیه السلام نقل شده است که سلمان فارسی در ازای خدمت به برخی راهبان مسیحی با راهبی در شام از فرزندان حواریون آشنا شد و او را به راهبی دیگر در روم ارجاع داد و این راهب اخیر سلمان را به ظهور پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله رهنمون شده است. (عده‌ای از علما، ۱۴۲۳ق، ص ۳۰۱-۳۰۲) این حدیث از اصل عبدالملک بن حکیم روایت شده است که خود اصل در حد بالای اعتبار بوده ولی به دلیل عدم توثیق جعفر بن محمد بن حکیم (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۵۲-۵۳، ج ۱۲، ص ۱۲) در طریق شیخ طوسی به اصل یادشده، نمی‌توان احادیث آن را صحیح دانست.

بر اساس روایات هم راهبان باتقوا و واقعی بوده‌اند و هم راهبان بی‌تقوا که اهل بیت علیهم السلام ما را از شبیه آنان در امت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله بر حذر می‌دارند. در نامه ابو جعفر امام جواد علیه السلام به سعدالخیر آمده است: «اشباه دانشمندان و راهبانی را که کتاب را کتمان و تحریف کردند و تجارت آنان سودمند نبود و هدایت شده نبودند، بشناس. سپس اشباه آنان را از این امت که حروف و ظاهر کتاب را برپا داشتند، ولی حدود و معانی آن را تحریف کردند بشناس. پس آنان با رؤسا و بزرگان (در سلطنت دنیوی)

همراه‌اند و هرگاه جدا شوند پیشوای خواهش‌های نفسانی هستند. همراه بیشتر آنان (مظاهر) دنیاست و آن (محدودهٔ دنیوی) نهایت علم آنان است، پیوسته در مُهر (خذلان الهی) و طمع هستند و صدای ابلیس از زبانشان به بسیاری از امور باطل شنیده می‌شود...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۵۴)

بررسی سندی

این حدیث دو سند دارد که هر دو ضعیف است؛ اولی به دلیل مشخص نبودن راوی از معصوم و مجهول بودن یزید بن عبدالله و احمد بن محمد بن عبدالله و دومی به دلیل تضعیف حمزه بن بزیع. (نک: خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۱، ص ۸۷، ج ۳، ص ۵۴-۵۶، ج ۷، ص ۱۹۹-۲۰۰)

تعبیر «أَشْبَاهُ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ» در این حدیث روشن می‌کند که راهبان و دانشمندانی در دین هستند که واقعی و الهی هستند و در مقابل به تعبیر قرآن اکثراً غیر واقعی‌اند که برای رسیدن به مناصب دنیوی خود را شبیه این دو دسته نشان می‌دهند و در این حدیث امام علیه السلام پیروانش را به شناخت راهبان و دانشمندان غیر واقعی امر می‌کند تا خود و دیگران را از گمراهی نجات دهند.

۵-۲. زمینه‌های پیدایی رهبانیت مسیحی

بر اساس آیه ۲۷ سورهٔ حدید، رهبانیت به طور کلی در میان مسیحیان فراگیر نبوده است، بلکه آنان این عمل را بدعت کرده‌اند. طبرسی (م ۵۴۸ق) ذیل آیه ۲۷ سورهٔ حدید از ابن مسعود نقل می‌کند: «من کنار پیغمبر صلی الله علیه و آله بر الاغی سوار بودم. پس آن حضرت فرمود: ای پسر امّ عبد آیا میدانی از کجا بنی‌اسرائیل رهبانیت را اختراع کردند؟ گفتم خدا و رسول او داناتر است. فرمود: بعد از عیسی بن مریم علیه السلام بر بنی‌اسرائیل ستمکارانی مسلط شدند که به معصیت خدا رو آوردند. پس اهل ایمان خشمگین شده، با آن‌ها مقاتله و پیکار کردند. سه مرتبه اهل ایمان از ایشان شکست خورده، جز اندکی فراری شدند و گفتند اگر ما بر این گروه ستمکار نمایان شویم ما را نابود می‌کنند و برای دین یک نفر هم باقی نخواهد ماند تا دعوت به سوی آن کند. پس بیایید در روی زمین پراکنده شویم تا خداوند پیامبری را که عیسی علیه السلام به ما وعده داد مبعوث کند و مقصودشان حضرت محمد صلی الله علیه و آله بود، پس در میان غارهای کوه‌ها پراکنده

شدند و رهبانیت را اختراع کردند. بعضی از آن‌ها به‌دینش متمسک گردیده، برخی هم کافر شدند. سپس این آیه را تلاوت کرد: *وَرَهْبَانِيَّةٍ ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ*، تا آخر آیه، سپس فرمود: ای پسر ام عبد آیا می‌دانی رهبانیت امت چیست؟ گفتم خدا و پیامبرش داناترند. فرمود: هجرت در راه خدا و جهاد و نماز و روزه و حج و عمره. (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۶۶)

طبرسی این مضمون را در حدیث دیگری از ابن مسعود با تعابیر دیگری نقل می‌کند که احتمالاً حدیث دوم نقل معنایی از همان حدیث اول باشد و یا برعکس چون مضمون و راوی هر دو حدیث یکی است. فقط در انتهای حدیث دوم پیامبر ﷺ عدم رعایت حق رهبانیت را همان ایمان نیاوردن و پیروی نکردن راهبان مسیحی از ایشان در زمان نبوت خویش دانسته و می‌فرماید: «من آمن بی و صدقنی و اتبعنی فقد رعاهها حق رعایتها و من لم يؤمن بی فأولئك هم الهالكون».

حدیث اول فقط در *مجمع البیان* آمده و مجلسی آن را دو بار در *بحار الانوار* نقل کرده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۲۷۷، ج ۶۵، ص ۳۲۰) در منابع اهل تسنن نیز در تفسیر قرطبی (م ۶۷۱ق) شبیه آن با اندکی اختلاف آمده است. او می‌گوید: این روایت را کوفیان از ابن مسعود نقل کرده‌اند. (قرطبی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۷، ص ۲۶۶) حدیث دوم را برخی دیگر مثل طبری، ابن ابی حاتم، ترمذی، ابویعلی، حاکم نیشابوری و ثعلبی هم روایت کرده‌اند. (نک: ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۶۱-۶۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۷۷) این دو حدیث در کتب اولیه شیعه وجود ندارد و طبرسی از اهل تسنن نقل می‌کند. هیشمی در *مجمع الزوائد*، سند حدیث را از جهت عده‌ای مثل احمد بن حنبل صحیح می‌داند، ولی خود آن را ضعیف دانسته است. (هیشمی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۲۶۰-۲۶۱) البانی نیز سند موجود در بیشتر کتاب‌ها از جمله مستدرک حاکم نیشابوری به دلیل ضعیف بودن عقیل جعدی با اشاره به سخن ذهبی در این مورد، بسیار ضعیف می‌داند. (البانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۹) البته وی اشاره دارد که طبرانی سند دیگری برای این حدیث آورده که بهتر است. (همان‌جا؛ طبرانی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۷۱)

آنچه در این دو حدیث به‌عنوان انگیزهٔ ایجاد رهبانیت آمده است، بر اساس قراین دیگر مثل داستان اصحاب کهف در عهد دقیانوس و گزارش‌های مربوط به تاریخ

مسیحیان، می‌تواند تا حدودی قابل قبول باشد، ولی اینکه حقی بروسوی روایت می‌کند که پس از غرق شدن فرعونیان عده‌ای از ساحران مؤمن به حضرت موسی علیه السلام در کوه‌ها با آن حضرت طریق رهبانیت را در پیش گرفتند و رهبانیت با وفات حضرت موسی قطع شد تا دوباره پس از حضرت عیسی توسط مؤمنان خاص ایجاد شد، احتمالاً از روایات برساخته صوفیان است، چون در کتب روایی متقدمان یافت نشد. (حقی بروسوی، بی تا، ج ۹، ص ۳۸۲-۳۸۳)

۲-۶. مواجهه راهبان با اهل بیت علیهم السلام یا صحابه

در آیات قرآن و احادیث، نمونه‌های بسیاری از برخورد یهود و نصاری با پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام نقل شده است. نمونه قرآنی آن واقعه مباحله است. (آل عمران: ۵۹-۶۲) در روایات این گفت‌وگوها و تعاملات صدها روایت را در بر دارد. برخی از آن‌ها را می‌توان در کتاب احتجاجات بحار الانوار مشاهده کرد. (برای نمونه نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۲۶۹ و ۲۸۳، ج ۱۰، ص ۱، ۵۲، ۶۹، ۱۴۹، ۲۳۴، ۲۹۹ و ۳۴۱) بسیاری از این گفت‌وگوها به برخورد راهبان و دانشمندان یهودی و مسیحی با اهل بیت علیهم السلام اختصاص دارد. بر اساس این روایات و نقل‌های تاریخی برخی از راهبان، حق طلب بوده، پس از مشاهده آثار علم و کمال از اهل بیت علیهم السلام مسلمان شده‌اند. در ذیل دو نمونه بیان می‌شود:

نمونه اول: بحیرای راهب در مسیر شام با کاروان قریش برخورد کرد و رسول خدا صلی الله علیه و آله را زیارت کرد و از شأن و جلالت و نبوتش خبر داد. (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۴؛ صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۸) تفصیل این قصه علاوه بر کتب حدیثی در کتب سیره و تاریخ بیشتر آمده است. (برای نمونه نک: ابن اسحاق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۳-۷۶) به نظر می‌رسد با توجه به شهرت مطلب در آثار گوناگون فریقین، اصل داستان چندان به بررسی سندی نیاز ندارد.

نمونه دوم: کلینی نقل می‌کند راهبی مسیحی همراه زن راهبه از نجران به خدمت امام موسی بن جعفر علیه السلام رسید. پس از استقرار در زمان و مکان مشخص، ابتدا زن راهبه از امام پرسش‌های زیادی کرد و امام پاسخ داد، ولی او از پاسخ پرسش‌های امام بازماند و مسلمان شد. سپس مرد راهب از امام سؤالاتی کرد و پس از شنیدن پاسخ، به

امام شرح حال خود را در سفرش به هند و دیدارش با آن راهب که او را به مقامات آل محمد علیهم‌السلام که همان بیت‌المقدس معنوی هستند متذکر ساخته، بازگو کرد و گفت: آن راهب مرا به مدینه محمد علیهم‌السلام به نام طیبه در پی پیرمردی که در خانه‌ای بوریابافی می‌کند فرستاده است و از من خواست از او از هرچه بوده و از هرچه خواهد بود و از دستورات دینی پیامبران قبل و بعد بپرسم. امام علیه‌السلام فرمود: بی‌شک این رفیقی که دیدار کردی، تو را اندرز داده، برای تو خیرخواهی کرده است و فرمود: او متمم بن فیروز، نام دارد و از نژاد فارسیان است و او از کسانی است که به خدای بی‌همتا ایمان دارد و از روی خلوص و یقین او را پرستیده است و چون از قوم خود بیم داشته، گریخته، پروردگارش به او حکمتی آموخته، به راه راست هدایت کرده، او را از متقیان ساخته، میان او و بندگان مخلص خود، شناسایی انداخته است. (کلینی ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۸۱—۴۸۴)

این حدیث گرچه به دلیل تضعیف ابوسمینه محمد بن علی توسط رجالیان از جهت سندی ضعیف است (نجاشی ۱۳۶۵ش، ص ۳۳۲)، محتوایش شاهدی بر صحت حدیث پیش‌گفته در موضوع دلیل ایجاد رهبانیت یعنی گریختن به مکان‌های امن است و نشان می‌دهد راهبان واقعی تابع شریعت انبیاء علیهم‌السلام بوده‌اند و رهبانیت آنان سلیقه‌ای نبوده است.

۳. بررسی و نتیجه‌گیری

بر اساس پژوهش حاضر، رهبانیت از جنبهٔ درونی و عاطفی انسان به معنی حضور گونه‌ای از ترس مستمر الهی در قلب طالبان حقیقت و سالکان به سوی خداست که اثر آن بر چهرهٔ راهب نمایان می‌شود و خاستگاه آن علم و معرفت راهب است. بدون تردید، این مفهوم از رهبانیت در ادیان الهی ممدوح بوده و چه بسا با برخی از ریاضت‌های مشروع از جمله خلوت‌گزینی در جهت تهذیب نفس همراه بوده است. بی‌شک همواره افرادی هم بوده‌اند که راهب واقعی و خداترس نبوده‌اند بلکه راهب‌نما بوده‌اند و از این منصب برای مطامع دنیوی تلاش می‌کرده‌اند. بر این اساس، قرآن و روایات مؤمنان را از عالمان و راهبان غیرواقعی و منحرف برحذر داشته است. بر اساس شواهد تاریخی، قرآنی و روایی آنچه سبب شده رهبانیت از مفهوم

اصلی اش خارج شود و به انحراف رود، حوادثی تاریخی در میان مسیحیان بوده که در اثر آن قبل از ظهور اسلام برخی از پیروان حضرت عیسی علیه السلام برای حفظ دین و جان خویش، ناچار می‌شوند به مکان‌های دوردست و امن هجرت کنند. بر اساس گزارش آیه ۲۷ سوره حدید و روایات ذیل آن، در این حوادث تاریخی پیروان حضرت عیسی علیه السلام گونه‌ای از رهبانیت را بر خود واجب کرده بودند که پسندیده بوده است ولی به مرور، به انحراف رفته و حدود آن رعایت نشده است؛ یعنی برخی از راهبان مسیحی حدود رهبانیت را رعایت نکردند و به افراط روی آوردند.

برای گونه‌شناسی دقیق‌تر روایات در موضوع رهبانیت پیش از تحلیل محتوا، احادیث از جهت سندی اعتبارسنجی شد و روشن شد که با وجود تعداد قابل توجهی از احادیث صحیح سندی از منابع معتبر و اصیل فریقین در این موضوع تردیدی در نفی رهبانیت مسیحی انحرافی از اسلام باقی نمی‌ماند. همچنین با اینکه از سویی روایات بسیار و به‌ویژه حکایت تذکرات رسول خدا صلی الله علیه و آله به عثمان بن مظعون در برابر رفتار راهب‌گونه ایشان- با تنوع نسبتاً زیاد آن در منابع فریقین هم از جهت سندی و هم از جهت متنی- تأثیر فراوانی را بر ترویج نفی رهبانیت از اسلام هم از جهات نظری و هم از جهات عملی موضوع داشته است؛ از سوی دیگر روایات بسیار دیگر هم به تبیین مرزهای رهبانیت پسندیده از جهت اسلام پرداخته است که صحت سندی تعدادی از آنها برای اثبات موضوع کفایت می‌کند.

از بررسی محتوای روایات در بحث رهبانیت روشن می‌شود عدم رعایت حدود رهبانیت پسندیده می‌تواند موارد زیر باشد:

الف. افراط در دوری از اجتماع و ترک وظایف اجتماعی مثل ازدواج، تشکیل خانواده، حضور در نماز جماعت، رسیدگی به امور مردم و جهاد.

ب. رها کردن عبادت‌های مستحبی که هم در آنها خلوت‌گزینی است و هم به تهذیب نفس و خارج کردن حب دنیا از دل سالک می‌انجامد مثل برپا داشتن تهجد و نماز شب و تغییر دادن آن به ریاضت‌های غیر مشروع.

ج. بی‌توجهی به نیت الهی و حقیقت‌پذیری که شرط اصلی رهبانیت پسندیده است؛ به‌گونه‌ای که برخی از راهبان با ظهور پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله برخلاف قصد نخستین خویش

به آن حضرت ایمان نیاوردند.

د. محروم کردن خویش از نعمت‌های پروردگار و لذت‌های حلال

حال رهبانیت پسندیده از جهت روایات اسلامی رهبانیتی است که راهب بر اثر معرفت الهی خویش خداترس، خاشع، حقیقت طلب و پیرو حجت الهی زمان خویش است و این ویژگی‌های روحی به بروز خلوت‌گزینی با پروردگار در نیمه‌های شب و استمداد از وی برای حضور مؤثر در اجتماع در روز همچون شیر و شرکت در انواع جهادها در حد مقدور بینجامد و البته روزه، حج و هرگونه عبادت دیگری که بر رهبانیت راهب بیفزاید، از مصادیق رهبانیت پسندیده است. و البته در میان این مصادیق جهاد از شهرت و صحت روایی بیشتری برخوردار است و نشان‌دهنده جایگاه وظایف اجتماعی انسان از منظر آموزه‌های اسلامی است.

پی‌نوشت‌ها

* رویکرد زهد و تصوف در مذهب پروتستان به‌گونه‌ای دیگر و خارج از این مقایسه است. چنان‌که بسیاری از پروتستان‌ها، از جمله پیوریتان‌ها گرچه رو به دنیا دارند، معتقدند که باید با موفقیت در کسب‌وکار، با نمونه بودن در زندگی خانوادگی، با صلابت اخلاقی و تقوای رفتاری در همه شئون زندگی و انجام دادن همه وظایف به‌عنوان فرایض الهی، رضای خدا را جلب کرد. در نظر آنان، هرچه احکام دینی دقیق‌تر اجرا شود و موفقیت در کسب‌وکار و ابتکارات شغلی و حرفه‌ای به وجود آید، نشانه تعلق الطاف الهی و علامت برگزیدگی مؤمن نزد خداست... برای صوفی پروتستان پیوریتن، بیشتر چشم‌پوشی از دنیا مطرح است تا پشت کردن به آن. هدف او رسیدن به آرامش در خداست از راه خاموش کردن نفسانیات تا نور خدا روح او را روشن کند. (فروند، ۱۳۶۲ش، ص ۲۱۱-۲۱۴) از نظر جامعه‌شناس بزرگی چون ماکس وبر، این تغییر نگرش مذهبی از عوامل مهم رشد سرمایه‌داری در اروپا بوده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اسحاق، محمد، *سیره ابن اسحاق*، بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۸ق.
۳. ابن حبان، محمد، *الثقات*، بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۵ق.
۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۴ق.

۵. _____، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۷۹ق.
۶. _____، لسان المیزان، غزه: مکتبه المطبوعات الاسلامیه، بی تا.
۷. ابن حنبل، احمد، مسند، بیروت: دار صادر، بی تا.
۸. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الاسلام، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۳۸۵ق.
۹. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳ش.
۱۰. ابن طاووس، علی بن موسی، فلاح السائل و نجاح المسائل، قم: بوستان کتاب، ۱۴۰۶ق.
۱۱. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۳. البانی، محمد ناصرالدین، ارواء الغلیل فی تخریج احادیث منار السبیل، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۱۴. _____، سلسله الأحادیث الصحیحة و شیء من فقهها و فوائدها، ریاض: مکتبه المعارف للنشر و التوزیع، ۱۴۱۵ق.
۱۵. _____، سلسله الأحادیث الضعیفة و الموضوعة و أثرها السیئ فی الأمة، ریاض: مکتبه المعارف للنشر و التوزیع، ۱۴۱۲ق.
۱۶. _____، ظلال الجنة فی تخریج السنة لابن أبی عاصم، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۷. آل رسول، سوسن و مسجدی، فاطمه، «قرآن از نگاه دیگر: رهبانیت از منظر قرآن»، بینات، شماره ۸۵، ۱۳۹۴، ص ۱۶۵-۱۷۸.
۱۸. بحر العلوم، سید محمد مهدی، فوائد الرجالیة، تهران: مکتبه الصادق، ۱۳۶۳ش.
۱۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح المختصر صحیح بخاری، بیروت: دار ابن کثیر، الیمامة، ۱۴۰۷ق.
۲۰. بدوی، عبدالرحمن، تاریخ تصوف اسلامی از آغاز تا پایان سده دوم هجری، ترجمه محمود رضا افتخارزاده، قم: دفتر نشر معارف اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۲۲. جعفری، محمد عیسی، «بررسی روایات نبوی ناظر بر نقد صوفیه»، دو فصلنامه هفت آسمان، (دانشگاه ادیان و مذاهب) شماره ۴۴، ۱۳۸۸ش، ص ۱۱۵-۱۳۶.
۲۳. حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۲۴. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۳ق.
۲۵. خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، قم: نشر الثقافه الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
۲۶. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، مسند الدارمی (سنن دارمی)، بیروت: دار البشائر، ۱۴۳۴ق.

۲۷. رازی، فخرالدين، *مفاتيح الغيب*، بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۰ق.
۲۸. زمخشری، محمود، *الكشاف حقائق غوامض التنزيل*، بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۴۰۷ق.
۲۹. سجستاني ابو داود، سليمان بن الاشعث، *سنن ابی داود*، بيروت: دار الفكر، بی تا.
۳۰. سیوطی، جلال الدين، *الدر المنثور فی تفسير المأثور*، قم: كتابخانه آيت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۱. شريف الرضى، محمد بن حسين، *نهج البلاغه*، تصحيح صبحی صالح، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۴ق.
۳۲. صدوق، محمد بن علی ابن بابويه، *الأمالی*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ش.
۳۳. _____، *الخصال*، تصحيح علی اكبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ش.
۳۴. _____، *من لا يحضره الفقيه*، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۳۵. _____، *كمال الدين و تمام النعمه*، تهران: اسلاميه، ۱۳۹۵ق.
۳۶. طباطبایی، محمدحسين، *الميزان فی تفسير القرآن*، ج ۵، قم: بنياد علمي و فكري علامه طباطبایی، ۱۳۷۶ش.
۳۷. طبرانی، سليمان بن احمد، *المعجم الكبير*، قاهره: مكتبة ابن تيميه، بی تا.
۳۸. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البيان فی تفسير القرآن*، بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۳۹. طبری، محمد بن جرير، *جامع البيان فی تفسير القرآن*، بيروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
۴۰. طريحي، فخرالدين بن محمد، *مجمع البحرين*، تهران: نشر مرتضوی، ۱۳۷۵.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن، *الأمالیه*، قم: دار الثقافه، ۱۴۱۴ق.
۴۲. _____، *تهذيب الأحكام*، تهران: دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ق.
۴۳. _____، *فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول*، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ۱۴۲۰ق.
۴۴. عسكري، حسن بن عبدالله، *الفروق فی اللغة*، بيروت: دار الآفاق الجديده، ۱۴۰۰ق.
۴۵. فاریاب، محمدحسين، «رهبانيت در آيين مسيحييت»، معرفت (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)، شماره ۱۳۳، ۱۳۸۷ش، ص ۹۳-۱۰۶.
۴۶. فتاحی، زکيه و پازوکی، شهرام، «رهبانيت در گستره روايات»، فصلنامه تخصصی عرفان اسلامي، شماره ۳۲، ۱۳۹۱ش، ۴۱-۱۳.
۴۷. فروند، ژولین، *جامعه شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسين نيك گهر، تهران: نيکان، ۱۳۶۲ش.
۴۸. قرطبي، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، رياض: دار عالم الكتب، ۱۴۲۳ق.
۴۹. قمی، علی بن ابراهيم، *تفسير القمی*، قم: دار الكتاب، ۱۴۰۴ق.
۵۰. كليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*، تهران: دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ق.

۵۱. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی-الأصول و الروضة، تهران: المكتبة الاسلاميه، ۱۳۸۲ق.

۵۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۵۳. —، مرآة العقول فی شرح أخبار آل رسول، تصحیح رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.

۵۴. مجلسی، محمدتقی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.

۵۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.

۵۶. مهدی زاده، علی، «رهبانیت مسیحی در شرق»، مقالات و بررسیها (ادیان و عرفان، دانشکده الهیات دانشگاه تهران)، ۱۳۶۸ش، ص ۱۶۹-۱۸۸.

۵۷. موسوی، سید ابوالفضل و فنایی اشکوری، محمد، «ریاضت و حدود مشروع آن در احتجاجات معصومین (علیه السلام) با متصوفه زمانشان»، ادیان و عرفان، سال چهل و هشتم، شماره ۱، ۱۳۹۴ش، ص ۱۳۹-۱۶۱.

۵۸. ناس، جان بایر، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ش.

۵۹. ناصری، محمود و احمدپور، علی، «ریاضت: اقسام، درجات و مراتب آن»، فصلنامه عرفان اسلامی، شماره ۴۹، ۱۳۹۵ش، ص ۹۵-۱۱۷.

۶۰. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۵ش.

۶۱. نراقی، مهدی، جامع السعادات، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بی تا.

۶۲. هیشمی، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
 سال ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۵
 مقاله علمی پژوهشی
 صفحات: ۳۳۳-۳۵۸

تبارشناسی روایات قصار حضرت علی علیه السلام در تحف العقول

هاجر بنائی*
 سید مهدی لطفی**

چکیده

کتاب *تحف العقول عن آل الرسول* علیهم السلام اثر حسن بن شعبه حرانی از منابع اخلاقی شیعه است. به دلیل ارسال سند، بررسی رجالی روایات این کتاب ممکن نیست؛ اما می توان متن این روایات را در منابع شیعه و اهل سنت پی جویی کرد. بر این اساس، مقاله حاضر به روش توصیفی تحلیلی با پی جویی تاریخی روایی روایات قصار حضرت علی علیه السلام در منابع مختلف فریقین، سبک روایی مؤلف را بررسی کرده و روایات کتاب *تحف العقول* را در منابع روایی متقدم شناسایی کرده است. همچنین منابعی را که حرانی در روایات قصار حضرت علی علیه السلام استفاده کرده، واکاویده است و روایاتی را که در منابع پیشین وجود ندارند، شناسایی کرده است. دستاوردهای این مقاله حاکی از آن است که از مجموع ۱۵۸ روایت، ۲۰ روایت در منابع متقدم موجود نیست و صدور ۷ روایت از سوی امام معصوم علیه السلام اثبات نمی شود. همچنین غالب روایات برای اولین بار در منابع قرن پنجم و ششم آمده است.

کلیدواژه ها: *تحف العقول*، تبارشناسی روایات، منابع *تحف العقول*، انتساب احادیث، روایات قصار حضرت علی علیه السلام

* دانشجوی دکتری دانشکده الهیات و معارف اهل بیت، گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان/

banaei.hajar@gmail.com

** دانشیار دانشکده الهیات و معارف اهل بیت، گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، نویسنده مسئول/

m.lotfi@ltr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/۲۱ تاریخ پذیرش: ۹۹/۵/۱۷

۱. طرح مسئله

کتاب *تحف العقول عن آل الرسول* یکی از منابع روایی اخلاقی شیعه است که برخی (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱۸۵) زمان نگارش آن را قرن چهارم هجری می‌دانند. مؤلف معتقد است روایات معتبری را نقل می‌کند و بیشتر روایات را سماع کرده است (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۳)؛ ولی وی در هنگام نقل، با حذف اسناد، روایات را به صورت مرسل می‌آورد و اعتبار سندی آن را خدشه‌دار می‌کند. وی روایات رسول خدا ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام به جز حضرت فاطمه علیها‌السلام و حضرت مهدی علیه‌السلام را در دو زیرشاخه روایات طول و روایات قصار نقل می‌کند. همچنین، در بخش‌های پایانی کتاب، مناجات خداوند با حضرت موسی و حضرت عیسی علیه‌السلام و نیز مواعظ حضرت عیسی و وصیت مفضل بن عمر، خطاب به شیعیان را ذکر می‌کند.

مؤلف در مقدمه کتاب یادآور می‌شود که در کنار سخنان معصومین علیهم‌السلام پاره‌ای از سخنان دیگر افراد را که به نوعی با روایات، پیوند موضوعی داشته، نقل می‌کند. وی در زمان نقل روایات، آن سخنان را نیز به ائمه علیهم‌السلام نسبت می‌دهد. این عملکرد حرانی حاکی از رویکرد تساهلی وی نسبت به سخنان حکیمانه حکما و روایات ائمه علیهم‌السلام است. گویی وی به دلیل ماهیت اخلاقی این دسته از سخنان و سودمندی آن‌ها پافشاری بر تفکیک سخنان ائمه علیهم‌السلام از دیگران ندارد. شاید بتوان ریشه این موضوع را در قاعده تساهل و تسامح در ادله سنن دانست؛ اما نه عملکرد حرانی و نه استناد به این قاعده می‌تواند راه فراری برای نقل احادیث دیگران با نام ائمه علیهم‌السلام باشد. از این رو تنقیح روایات و تفکیک سخنان حکمیانه از روایات ائمه علیهم‌السلام ضروری می‌نماید. یکی از راه‌های مؤثر برای تفکیک و جداسازی روایات، تبارشناسی روایات *تحف العقول* و پی‌جویی تاریخی آن‌هاست. در واقع بررسی روایات *تحف العقول* در منابع پیشینی و تعیین مصدر یا مصدرهای نقل این روایات و جداسازی روایت از غیر روایت می‌تواند در تنقیح منابع روایی، همچون *تحف العقول* مؤثر باشد.

این مقاله با هدف بررسی و تنقیح روایات قصار حضرت علی علیه‌السلام در *تحف العقول* در صدد پاسخ دادن به این پرسش‌هاست: عملکرد مؤلف *تحف العقول* در نقل روایات قصار حضرت علی علیه‌السلام چگونه است؟ سبک روایی مؤلف چیست؟ وضعیت انتساب

این روایات به حضرت علی علیه السلام چگونه است؟ بدین منظور ابتدا به گونه‌شناسی روایات پرداخته و یک‌یک روایات قصار حضرت علی علیه السلام تبارشناسی می‌شود. بر این اساس، امکان تشخیص و تعیین روایاتی که در منابع شیعه، پیشینه روایی دارد، به وجود می‌آید. همچنین امکان شناسایی روایاتی که برای اولین بار و یا فقط در این کتاب وجود دارد، فراهم می‌شود. افزون بر این به روایات راه‌یافته در شیعه از منابع اهل سنت نیز دست می‌یابد. روایات حضرت علی علیه السلام در میان روایات قصار تحف العقول از لحاظ حجم پس از روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام صادق علیه السلام با ذکر ۱۵۸ روایت، سومین رتبه را دارد. از مجموع روایات امام علیه السلام، دو روایت در آن دو بار تکرار می‌شود.^۱ همچنین کیفیت نقل روایت از سوی حرانی به‌لحاظ متنی نیز در این بخش ویژگی‌های خاصی دارد که در دیگر بخش‌ها تکرار نمی‌شود.

۱-۱. پیشینه پژوهش

پژوهشگران در مقالات و پایان‌نامه‌ها با رویکردهای متفاوتی به کتاب تحف العقول توجه کرده‌اند. بعضی در پژوهش‌های خود درباره مؤلف کاوش کرده‌اند؛ مثلاً شایسته‌نژاد (۱۳۹۰) در مقاله «جایگاه تحف العقول در منابع روایی شیعه» تلاش کرده است تا اتهامات وارد بر چهره حرانی را بزدايد و با استناد به سخن مؤلف و علو متن و برخی شواهد و گفتار علمای متأخر، در جهت احیای منزلت کتاب تحف العقول گامی بردارد. ایزدی‌فر و همکاران (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی اعتبار روایات تحف العقول»، دیدگاه‌های متفاوت درباره اعتبار تحف العقول را بررسی کرده‌اند. ایشان، حرانی را موثق دانسته‌اند و روایات فقهی او را نیز معتبر و حجت می‌دانند. افزون بر این، علی بصیرت (۱۳۹۷) در پایان‌نامه‌ای با عنوان اندیشه‌نامه کلامی ابن‌شعبه حرانی، اندیشه او را بررسی کرده و دوران حیات فکری ابن‌شعبه را به دو دوره تقسیم کرده است. وی معتقد است حرانی در زمان نگارش تحف العقول به مذهب نصیریه گرایش نداشته و بعد از آن، یعنی هنگام نگارش حقایق اسرار الدین به مذهب نصیریه گرایش یافته است. (بنائی و لطفی، ۱۳۹۹، ش، ص ۱۲۷)

بعضی از پژوهشگران نیز درباره متن تحف العقول پژوهش کرده‌اند؛ برای مثال حسین پسندیده (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی مقایسه‌ای عهدنامه مالک اشتر در

سه کتاب نهج البلاغه، تحف العقول و نهایة العرب، عهدنامه را با هدف کشف اختلاف متون و کمک به دستیابی متنی متقن و استوار، بررسی کرده است. وی نتیجه گرفته است این سه منبع، رابطه عموم و خصوص مطلق ندارند و مؤلفان از منابع جداگانه‌ای در نقل عهدنامه استفاده کرده‌اند. زهرا رحیمی (۱۳۹۶) نیز پایان‌نامه بررسی سندی و دلالتی روایات امام علی (ع) در کتاب تحف العقول در خصوص صبر، تقوا و حسن خلق را نگاشته است. (بنائی و لطفی، ۱۳۹۹ش، ص ۱۲۷-۱۲۸)

خلود حزبائی (۱۳۹۶) در پایان‌نامه نقد و بررسی احادیث امام صادق (ع) از وصیت عبدالله بن جنذب تا صفت خروج از ایما حرانی را از لحاظ متن، سند و رجال ارزیابی کرده و معتقد است بسیاری از این روایات در منابع دست اول و معتبر حدیثی موجود نیست و تنها در منابع محدودی از متأخران و معاصران شیعه نقل شده است؛ اما به دلیل تطابق احادیث با آموزه‌های قرآنی و معارف اسلامی، فصاحت، بلاغت و دور بودن از الفاظ رکیک، معتبر و حجت است. رجب اخلاقی (۱۳۹۶) در پایان‌نامه بررسی و نقد مبانی و مصادیق قاعده الاجارة احد معایش العباد، به ابعاد اجاره پرداخته است و قاعده مذکور را نتیجه روایت امام جواد (ع) در تحف العقول (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۳۱) می‌داند. همچنین طیبه سپاسی در پایان‌نامه ترجمه و تحقیق حدیث جوامع الاشرایع از امام رضا (ع) و بررسی احکام فقهی مستفاد از آن، روایت منقول از امام (ع) (همان، ص ۴۱۵-۴۲۳) را ترجمه و احکام فقهی مستفاد از آن را شرح داده است. (بنائی و لطفی، ۱۳۹۹ش، ص ۱۲۸)

صالحی انصاری (۱۳۹۱) در پایان‌نامه بررسی و نقد احادیث پیامبر (ص) در کتاب تحف العقول؛ سند و رجال و منبع‌شناسی، ترجمه و شرح احادیث، روایات قصار پیامبر اکرم (ص) را به لحاظ سند و وضعیت راویان بررسی کرده و شرح کوتاهی بر روایات وی نگاشته است. بر اساس پژوهش صورت گرفته، حدوداً ده روایت از میان روایات پیامبر (ص) در هیچ‌یک از منابع فریقین وجود ندارد. (بنائی و لطفی، ۱۳۹۹ش، ص ۱۲۸) بنائی و لطفی در مقاله «تبارشناسی روایات قصار تحف العقول» کلام منتسب به غیر معصومین و نوادر تحف العقول را از روایات حضرت علی (ع) تا روایات امام حسن عسکری شناسایی کرده‌اند. در این مقاله نیز تلاش شده افق جدیدی به روی

خوانندگان گشوده شود و از ابهام‌های موجود درباره روش مؤلف در نقل روایات به لحاظ سند و متن و منابع حرانی در نقل روایات قصار حضرت علی (ع) و اعتبار این روایات پرده‌برداری گردد.

۲. دیدگاه علما درباره ابن شعبه حرانی و کتاب تحف العقول

ابو محمد حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرانی حلبی از راویان حدیث در قرن چهارم هجری است. (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱۸۵) وی از معاصران شیخ صدوق و بنا بر برخی نقل‌ها (حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۵؛ همو، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱، سبجانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۵۰) از مشایخ شیخ مفید (۱۴۱۳ق) به شمار می‌آید (ایزدی‌فر و همکاران، ۱۳۹۵ش، ص ۳۰). نقل وصیت مفضل جعفری در کتاب *تحف العقول* قرینه مهمی بر نصیری بودن اوست و یا دست‌کم با خاندان نصیری مرتبط است؛ احترام ویژه نصیریان برای مفضل و رد کردن شدید مخالفان او از میان شیعیان «مقصره»، دلیلی بر این مدعاست. (انصاری قمی، ۱۳۹۶ش، ۲۲۱)

درباره خود کتاب و شخصیت مؤلف آن، بحث و گفت‌وگوهای فراوانی در بین علما صورت گرفته است. در کتاب‌های متقدم رجالی شیعه، همچون *رجال نجاشی* و *رجال* و فهرست شیخ طوسی از ابن شعبه حرانی و کتاب وی اثری نیست. علمایی مانند شیخ حر عاملی در *وسائل الشیعه* (۱۴۰۹ق، ج ۳۰، ص ۱۵۶) و *أمل الأمل* (بی‌تا، ج ۲، ص ۷۴)، شوشتری در *مجالس المؤمنین* (بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۳) و مامقانی در *تنقیح المقال* (۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۹۳) ابن شعبه را می‌ستایند. افزون بر تعابیر بلند درباره مؤلف و تألیف وی، در لابه‌لای متون فقهی روایات منفرد *تحف العقول*، مستند برخی فتاوا است. (ایزدی‌فر و همکاران، ۱۳۹۵ش، ص ۳۲-۳۵) مثلاً حسینی عاملی مهم‌ترین دلیل بر اصل «جواز انتفاع اشیاء»، به جز خروج اشیاء به واسطه دلیل، مانند مردار را روایتی از *تحف العقول* می‌داند. (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۰۶ نقل در ایزدی‌فر و همکاران، ۱۳۹۵ش، ص ۳۴)

در مقابل بعضی معتقدند ابن شعبه مؤلف ادعایی کتاب *تحف العقول* ناشناخته است و معلوم نیست متعلق به چه دوره‌ای است. دلیل محکمی نیز بر انتساب این کتاب به او در کتاب‌های رجالی و حدیثی وجود ندارد. نوع تعبیر نویسنده از قدمای شیعه در

مقدمه کتابش (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۳-۴) نشان می‌دهد نباید او، خود از دوره‌ای مانند سده چهارم باشد. (انصاری، ۱۳۹۶ش، ص ۲۲۰) وی در مقدمه کتابش از تعبیر «علماء الشیعه» استفاده می‌کند. (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۳-۴) این تعبیر را اولین بار حسین بن عبدالوهاب در *عیون المعجزات* در قرن پنجم به کار می‌برد. (ابن عبدالوهاب، بی‌تا، ص ۴۳) همچنین، نوع تعبیر او درباره کتابش (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۳-۴) به روشنی گواه آن است که نویسنده کتاب، شخصی از سده‌های ششم به بعد (انصاری، ۱۳۹۶ش، ص ۲۲۰) است. (بنائی و لطفی، ۱۳۹۹ش، ص ۱۲۶)

عده‌ای از فقها هم به علت ارسال در سند روایات او را نمی‌پذیرند؛ از جمله این افراد می‌توان شیخ حسن کاشف الغطاء (۴۲۲ق، ص ۲۵)، امام خمینی (۱۳۷۶ش، ج ۳، ص ۵۱) و شهید صدر (۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۲۵) را ذکر کرد.

۳. روایات قصار تحف العقول

تبارشناسی روایات قصار حضرت علی علیه السلام در *تحف العقول* نتایج مهمی را در شیوه نقل روایات از سوی حرانی به دست می‌دهد. وی در بخش روایات قصار *تحف العقول* از جمله در روایات منقول از حضرت علی علیه السلام در بخش متن به شیوه‌های مختلفی عمل می‌کند: گزارش بعضی از روایات منقول از یک منبع با آسیب‌های متن نسبت به مصدر خود؛ ارائه بعضی از روایات یک یا چند منبع را هم در قالب یک روایت؛ تقطیع برخی از روایات و جای‌گذاری آن در چند جا.

حرانی در بخش سند نیز با نقل روایات بدون سند و اغلب فقط با ذکر «و قال ع» در اسناد، ایجاز و اختصار به وجود می‌آورد. ابن شعبه در مقدمه کتاب از نقل خبرهای غریب یا موجه همگون با روایات ائمه علیهم السلام، افزون بر روایات معصومین خبر می‌دهد (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳)؛ در حالی که وی آن‌ها را هم به ائمه علیهم السلام نسبت می‌دهد. همچنین، تعدادی از روایات منقول از حضرت علی علیه السلام در *تحف العقول* فاقد پیشینه است. این روایات نیز دو وضعیت متفاوت دارند. دسته‌ای از این روایات پس از ذکر در *تحف العقول* به منابع متأخر و معاصر راه یافته‌اند و دسته‌ای فقط در همین کتاب باقی مانده‌اند. همچنین، بعضی از روایات منسوب به حضرت علی علیه السلام در *تحف العقول* را در منابع دیگر^۲ به عنوان کلام دیگر ائمه علیهم السلام می‌بینیم. (بنائی و لطفی، ۱۳۹۹ش، ص ۱۲۸-۱۲۹)

۱-۳. ویژگی‌های متن‌ی روایات قصار حضرت علی (ع)

همان‌طور که در بخش پیش گفتیم، مؤلف، روایات را به روش‌های مختلفی نقل می‌کند. دسته اول ذکر روایاتی با آسیب‌های متن‌ی فراوان از جمله تقطیع، تصحیف، تحریف، زیاده، نقصان، قلب و نقل به معناست که در این میان، تقطیع حجم زیادی را به خود اختصاص می‌دهد. وی کمتر روایتی را مانند نقل در مصادر روایی‌اش می‌آورد. این دسته، خود شامل چند نوع می‌شود: تغییر در الفاظ روایات نسبت به منابع دیگر (نقل به معنا). تغییرهای جزئی در الفاظ بعضی از روایات با توجه به هدف مؤلف. تحریف عمدی متن. در ادامه هر کدام را تبیین می‌کنیم:

۱. برخی روایات تحف‌العقول با الفاظی نزدیک به الفاظ موجود در منابع روایی دیگر نقل می‌شود؛ مثلاً روایت ناظر به «حقیقت ایمان» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۷) در المحاسن با الفاظ متفاوتی از امام صادق (ع) می‌آید. (برقی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۵) گویی در روایت نقل به معنا رخ داده است.^۳

چگونگی نقل روایات از سوی حرانی از زاویه‌ای دیگر نیز درخور بررسی است. وی بعضی مواقع، پس از نقل بخشی از روایت، تغییراتی همسو با همان بخش در متن روایت به وجود می‌آورد؛ برای نمونه در منابع روایی از جانب ائمه (ع) به «پنج امر مهم» سفارش شده است (منسوب به امام رضا (ع)، ۱۴۰۶، ص ۸۱؛ حمیری، ۱۴۱۳، ص ۱۵۶؛ جمعی از علما، ۱۳۶۳، ص ۳۰۹)؛ حرانی با نقل چهار تای آن، «خمس» را به «اربع» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۸) تغییر می‌دهد، سپس پنجمی را در جایی دیگر ذکر می‌کند. (همان، ص ۲۰۲) روایت «أَفْضِلْ عَلَيَّ مَنْ شِئْتَ يَكُنْ أَسِيرَكَ» (همان، ص ۲۰۷) نیز کلام دیگری است که دچار این عارضه شده است. روایت فوق از روایاتی است که با تقطیع و قلب در روایت دچار تحریف شده است. (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۱۳) در روایت دیگری در تحف‌العقول علم به سه شاخه تقسیم می‌شود (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۸)؛ در حالی که در قرن چهارم علم در کلام امام (ع) چهار دسته است. (ابن بسطام، ۱۴۱۱، ص ۳؛ کراجکی، ۱۳۵۳، ص ۴۰؛ همو، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۰۹) حرانی جایی دیگر، روایت را به صورت تحریض بر صبر بر «تقوا» می‌آورد. (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۲۰) در دیگر منابع، صبر بر «طاعت» خدا آسان‌تر از صبر بر

عذاب بر شمرده می شود. (صدوق، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۰۹؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ ش، ج ۲، ص ۴۴۸) همچنین در *مصباح الشریعه* (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۴۰۰ ق) به صبر بر «روزه داری» اشاره می شود.^۴

۲. بعضی از روایات منقول در *تحف العقول* به شیوه‌ای دچار تحریف شده است که نشان از تحریف عمدی دارد. مفاهیم جزع نکردن در برابر ذلت دنیا و مفاخره نکردن با عزت آن در *تحف العقول* در تعریف «زاهد» می آید (حرانی، ۱۳۶۳ ش، ص ۲۲۳-۲۲۴) در صورتی که در منابع دیگر «مؤمن» اینچنین توصیف می شود. (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۳، ص ۵۸۵)

دسته دوم در سبک نقل روایات از سوی حرانی، به لحاظ متن، پشت سرهم آوردن چند روایت از چند منبع و ارائه آن در قالب یک روایت است؛ به طور نمونه روایتی درباره تعدادی از عوارض سوء خلق، نظیر عجب و حفظ نکردن زبان. (حرانی، ۱۳۶۳ ش، ص ۲۱۴)^۵ ترکیبی از روایات مختلف در شش منبع *الکافی*، *غرر الحکم*، *نهج البلاغه*، *من لا یحضره الفقیه*، *عیون الحکم و الدر النظیم* است.^۶

دسته سوم ناظر به تقطیع یک روایت قصار و جای گذاری در چند بخش روایات قصار امام علی علیه السلام است. مؤلف پس از تقسیم روایت به چند بخش و نقل تکه‌ای از آن به عنوان یک روایت، همان تکه را در جای دیگری همراه با بقیه روایت تکرار می کند؛ مثلاً وی یک بار ارکان کفر را می آورد (همان، ص ۲۰۷)، سپس ارکان کفر و ایمان را دوباره با همدیگر نقل می کند. (همان، ص ۲۲۳) این سبک چندین مرتبه در سرتاسر روایات قصار حضرت علی علیه السلام تکرار می شود.

۲-۳. ویژگی‌های سندی و انتسابی روایات قصار حضرت علی علیه السلام

سبک نقل روایات از سوی حرانی به لحاظ سند نیز تأمل برانگیز است. برخی روایات یا برخی از عبارات روایات منقول از امیرالمؤمنین علیه السلام در *تحف العقول* در منابع دیگر از ائمه دیگر نقل می شود. برخی روایات حضرت علی علیه السلام در منابع دیگر از رسول خدا صلی الله علیه و آله، امام سجاد علیه السلام، صادقین علیهم السلام، امام کاظم و امام رضا علیهم السلام صادر می شود؛ حتی نقل قول پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از حضرت عیسی علیه السلام را به امام علی علیه السلام نسبت می دهد. (همان، ص ۲۱۰) مهم تر اینکه نمی توانیم با تبارشناسی روایات به پیشینه همه روایات تحف

العقول در منابع حدیثی شیعه دست یابیم. تبارشناسی نتایج چشمگیر دیگری نیز به دنبال دارد: نسبت دادن بعضی از روایات به غیر معصومین در منابع دیگر و ریشه غیرروایی برای آن، انتساب دوگانه بعضی از روایات به ائمه و به غیر از ائمه علیهم السلام در منابع متفاوت شیعه و اهل سنت، دست نیافتن رد و نشانی تعدادی از روایات در منابع بر این اساس ما با دو گونه از اقوال در تحف العقول روبه‌رو هستیم. دسته‌ای از روایات به حضرت علی علیه السلام اختصاص دارد و دسته‌ای از روایات به دیگران تعلق دارد. روایات سه دسته حاصل از تبارشناسی روایات ذیل عناوین «انتساب به غیر معصومین»، «انتساب دوگانه روایات به معصومین و دیگران» و «نوادری» می‌آید.

۳-۲-۱. انتساب روایات قصار حضرت علی علیه السلام به غیر معصومین در دیگر منابع

برخی از عبارات منقول از حضرت علی علیه السلام در تحف العقول، در واقع سخنان منسوب به امام علیه السلام است؛ برای مثال، حرانی عبارت «الْعِلْمُ قَائِدٌ وَالْعَمَلُ سَائِقٌ وَالنَّفْسُ حَرُونَ» را در تحف العقول از حضرت علی علیه السلام (همان، ص ۲۰۸) می‌آورد، در حالی که در تنبیه الخواطر این عبارت، قولی از حکماست. (ورام بن ابی فراس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵۳) در بررسی صحت انتساب این سخن باید گفت که مؤلفان یکی از این دو منبع در انتساب این سخن به گوینده دچار اشتباه شده‌اند. از آنجا که سخنان حضرت علیه السلام در میان شیعیان شهرت فراوانی داشته، بعید است که ورام در قرن ششم کلام حضرت علی علیه السلام را به دیگری نسبت دهد. از این رو بر اساس تصریح مؤلف تحف العقول مبنی بر نقل مطالب هم‌سنخ با روایات، فرض دیگری قوت می‌گیرد که این سخن به دلیل تساهل مؤلف تحف العقول در نقل مطالب اخلاقی، کلام حکما در زمره سخنان حضرت علیه السلام جای گرفته است. شاهد دیگری که این فرض را قوت می‌بخشد، تفاوت در مضمون این کلام با سخن حضرت محمد صلی الله علیه و آله در مجازات النبویه درباره سه مؤلفه «علم» و «عمل» و «نفس» است (رضی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۹۶) که حاکی از تفاوت دیدگاه حکما با سخنان معصومین علیهم السلام است. همچنین، روایت ناظر به «مقایسه سخنی و بخیل» در تحف العقول (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱۴)، در کتاب‌های العقل و فضله (ابن ابی‌الدنیا، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳) و شعب الایمان (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۰۷) از بشر بن الحارث الحافی و در انساب الأشراف (بلاذری، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۳۰۵) با اختلاف در الفاظ از طریق شیب

بن شبیه ابن المقفع از اکثم بن صیفی نقل می‌شود. به نظر می‌رسد عبارت مذکور نقلی تاریخی است که در *تحف العقول* دچار تصحیف^۷ شده است. (بنائی و لطفی، ۱۳۹۹ش، ص ۱۳۰)

جمله «وَلَوْ أَرَادَ اللَّهُ بِالنَّمْلَةِ صَلَاحًا مَا أَثْبَتَ لَهَا جَنَاحًا» عبارتِ آخرِ روایتی در *تحف العقول* است (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۲۱) که در شرح *نهج البلاغه* خطاب به ابومسلم (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۹۹ و ج ۱۳، ص ۶۳) یا از سوی وی (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۰۸) صادر می‌شود. دست یافتن به مرجعی غیرروایی برای روایات اهل لیبث رضی الله عنه پذیرش انتساب روایت به امام معصوم رضی الله عنه را به پژوهش بیشتری نیازمند می‌کند.

۲-۲-۳. انتساب دوگانه روایات قصار حضرت علی رضی الله عنه به ائمه رضی الله عنهم و دیگران

بعضی از روایات *تحف العقول* در منابع دیگر هم به امام معصوم رضی الله عنه و هم به غیر معصوم منسوب است. چنین حالتی در پذیرش روایت از جانب امام معصوم رضی الله عنه تردید به وجود می‌آورد و آن را نیازمند بررسی‌های جدی‌تری می‌کند.

در روایتی حضرت علی رضی الله عنه به عبدالله بن عباس مرگ فرزندانشان را تعزیت می‌گویند. (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱۰) این روایت در *عیون الحکم* بدون ذکر سبب صدور نقل می‌شود. (لیثی، ۱۳۷۶ش، ص ۴۸۶) در قرن چهارم، همین عبارت به نقل از سهل بن هارون در *البصائر و الذخائر* می‌آید. (توحیدی، بی تا، ج ۱، ص ۵) روایت «أَفْضَلُ عَلِيٍّ مَنْ شِئْتَ يَكُنْ أُسَيْرِكُ» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۰۷) که قبلاً درباره آن سخن گفتیم^۸، علاوه بر نقل از معصوم رضی الله عنه، در شرح *نهج البلاغه* ابن ابی الحدید، یک بار، مثل سخنی مشهور و ضرب المثل «و کان یقال» در توضیح روایتی درباره نیکویی بخشش (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۲۱۸) و بار دیگر ذیل «الحکم المنسوبة» می‌آید. (همان، ج ۲۰، ص ۲۲۵) نقل حرانی نیز نسبت به نقل ابن ابی الحدید، همان آسیب‌های متنی را دارد.

روایت «مَا رَأَيْتُ ظَالِمًا أَشْبَهَ بِمَظْلُومٍ مِنَ الْخَاسِدِ» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱۶) در قرن پنجم در *الفوائد المتتقاة و الغرائب الحسان* با زیاده در متن (صوری، ۱۴۰۷ق، ص ۴۹) به عنوان سخن یک اعرابی و در *شعب الأیمان* به عنوان کلام خلیل بن احمد

موجود است (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۷۳)؛ همین روایت در منابع شیعه نیز به دو شکل نقل شده است: از یک سو در *کنز الفوائد* (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۶) با زیاده‌ای از امام علی علیه السلام و در *کشف الغمه* (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۵۷۲) با زیاده‌ای دیگر در زمره روایات امام جواد علیه السلام از سوی دیگر به عنوان قولی مشهور در دیگر منابع (رضی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۱؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۱۷)

مفهوم «برتری ذلت طاعت نزد خداوند نسبت به عزت برای همکاری در معصیت الهی» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱۷) به چند شکل در منابع به چشم می‌خورد: ابتدا در قرن دوم در *وقعة الطف* به نقل از نعمان بن بشیر در باب «دخول مسلم علیه‌السلام الکوفة». (ابومخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۱۰۱) سپس در قرن سوم در *التفسیر المنسوب الی الامام الحسن العسکری*. (منسوب به امام حسن عسکری، ۱۴۰۹ق، ص ۵۵) همچنین در *الاحتجاج* از جانب سلمان فارسی در زمان حکومت بر مدائن و در پاسخ به نامه عمر بن خطاب. (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۳۱) در شرح *نهج البلاغه* (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۴۹-۲۵۰) هم یک بار به نقل از سفیان ثوری در سیاقی متفاوت از دو روایت قبل و با زیاده و تحریف نسبت به *تحف العقول* و بار دیگر با سند زراهِ از امام باقر علیه السلام وی پس از ذکر عملی از حضرت علی علیه السلام این سخن را از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند. (همان، ج ۴، ص ۱۰۹-۱۱۰)

روایت «صبر بر تقوا» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۲۰) را کراجکی به عنوان سخن ابوذر غفاری نقل می‌کند. (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۵۰) همچنین عبارت «الْمَنِيَّةُ لَا الدَّيْبَةَ وَ التَّجْلُدُ لَا التَّبَلُّدُ» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۰۷) در *نهج البلاغه* (رضی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۶) با اختلاف در الفاظ می‌آید^۹ و در وصیت اوس بن خزرج خطاب به فرزندش نیز عبارت «المنية ولا الدنيا و العتاب قبل العقاب و التجلد لا التبلد» وجود دارد. (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۱۱۹)

۳-۲-۳. نوادر در روایات قصار حضرت علی علیه السلام

نوادر *تحف العقول* روایاتی است که فاقد پیشینه روایی در منابع متقدم است و حرانی آن را برای اولین بار در کتاب *تحف العقول* نقل می‌کند. این روایات به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول روایاتی است که فقط در منابع متقدم نیامده است و از *تحف*

العقول در برخی از منابع متأخر و معاصر راه می‌یابد. گروه دوم روایاتی است که تنها در خود تحف العقول باقی مانده است. (بنائی و لطفی، ۱۳۹۹ش، ص ۱۳۳)

شش روایت «بازداشتن نفس از چهار چیز» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۰۶ و ۲۲۲)، «زیاد ندانستن عمل خیر و قلیل ندانستن گناه» (همان، ص ۲۱۱)، «ذلیل محسوب شدن هر انسان تحت قدرت» (همان، ص ۲۱۵)، «پایدار کردن معرفت معبود در نفس» (همان، ص ۲۲۳)، «خوردن از راه دین» (همان، ص ۲۲۳) و «چهار نوع برادری و شیوه تعامل با هر برادر» (همان، ص ۲۴۵) از روایات منقول از حضرت علی علیه السلام در تحف العقول است که در منابع متقدم نیامده و از تحف العقول به منابع معاصر^{۱۰} راه یافته است. (همان، ص ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۵ و ۲۲۳) همچنین، برخی از عبارات روایتی در خصوص «حب دنیا» (همان، ص ۲۱۵) نیز همین وضعیت را دارد. در این روایت، به جز جمله «حُبُّ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ» که در منابع شیعه آمده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۹)، دیگر جملات آن در هیچ یک از منابع متقدم موجود نیست. (بنائی و لطفی، ۱۳۹۹ش، ص ۱۳۳-۱۳۴)

چهارده روایت از روایات منقول حضرت علی علیه السلام نه تنها در هیچ یک از منابع متقدم وجود ندارد، بلکه به منابع متأخر^{۱۱} یا معاصر نیز راه نیافته است.^{۱۲} این روایات در دسته دوم نوادر قرار می‌گیرند. چنین وضعیتی را در صفحات آخر روایات قصار منقول از امام علیه السلام بیشتر شاهد هستیم؛ به طوری که شماری از روایات پی‌درپی در هیچ منبعی موجود نیست. علاوه بر روایات قبل، برخی از عبارات منقول در روایات نیز همین وضعیت را دارد؛^{۱۳} مثلاً برخی عبارات روایتی که ایام سه‌گانه را ذکر می‌کند، در این دسته قرار می‌گیرد. (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۲۰-۲۲۱)^{۱۴} در روایت «وَقَالَ ع لِرَجُلٍ تَجَاوَزَ الْحَدَّ فِي التَّقَشُّفِ يَا هَذَا أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ - وَأَمَا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ فَوَ اللَّهِ لَأَيُّدَأَلْكَ نِعْمَ اللَّهِ بِالْفِعَالِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَيُّدَأَلِكَهَا بِالْمَقَالِ» (همان، ص ۲۲۲) نیز، فقط ابتدال در نعم الله را می‌توان در منابع روایی (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۵۷-۳۵۸) پیدا کرد که نسبت به تحف العقول دارای زیاده در ابتدای روایت، اختلاف در الفاظ و قلب است. (بنائی و لطفی، ۱۳۹۹ش، ص ۱۳۸)

۳-۳. منابع روایی کلمات قصار امام علی (ع) در تحف العقول

پیش از سخن از بحث اصلی باید گفت برخی از روایات موجود در *تحف العقول* برای «اولین بار» در منابع قرن چهارم و قرن‌های بعد نقل شده است: روایت «شریکان سه‌گانه در ظلم» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱۶) در قرن چهارم در *الخصال* (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۰۷) «تحدیر از کوتاه بودن دنیا و ترغیب به بهره‌برداری از آن در جهت آخرت» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۰۲) فقط در قرن پنجم در *نزهة الناظر* (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۹) روایت «وَقَالَ الصَّمْتُ حُكْمٌ...» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۲۳) در *نزهة الناظر* (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۰) به نقل از رسول خدا (ص) روایت «حاملان علم» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۰۱) در *کنز الفوائد* (کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۰۹) و در *نزهة الناظر* (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۶۹) و روایت «نرم بودن کریم و سخت بودن لثیم» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۰۴) در *کنز الفوائد* (کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۸۲) و *تنبيه الخواطر* (ورام بن ابی فراس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۵۳). همچنین «انواع علم» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۰۸) در قرن چهارم (ابن بسطام، ۱۴۱۱ق، ص ۳؛ کراچکی، ۱۳۵۳ش، ص ۴۰؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۰۹) روایات «گنج‌های بهشت» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۰۰)، «نوع نگاه به فقر و تنگدستی و ثروت و دارایی» (همان، ص ۲۰۶) و «تسلیم شدن در برابر بدبختی‌ها» (همان، ص ۲۰۱) در *التمحیص* (اسکافی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸، ۶۶ و ۶۴) روایت «وجه تشابه انسان به ترازو» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱۲) به صورت مقلوب، قرن هفتم در *کشف الغمة* (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۳۴۶)، به نقل از کتاب علی (ع) روایت «تشکر خداوند از بندگان خالص» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۲۴) در منابعی مربوط به نیمه اول قرن نهم (دیلمی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۶۳؛ همو، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۹۳؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۰۷) همچنین عبارت «خرید برده» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۰۴) از روایتی چند سطری نیز در قرن پنج در *شعب الایمان* (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۴۴)

افزون بر این می‌توان بعضی از منابعی را که حرانی استفاده کرده است، شناسایی کرد. روایت «أَلَا إِنَّ الدَّلَّ فِي طَاعَةِ اللَّهِ أَقْرَبُ إِلَى الْعِزِّ مِنَ التَّعَاوُنِ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱۷) در این ساختار و با کلمه «اقرب» برای نخستین بار در شرح ابن

ابن الحدید از امام باقر علیه السلام ذیل باب «فصل فی ذکر المنحرفین عن علی» نقل می‌شود. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۰۹-۱۱۰) مجلسی (۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۳۵) نیز این روایت را به نقل از ابن ابی الحدید می‌آورد. بر این اساس می‌توان دو فرض را مطرح کرد: فرض اول مبنی بر استفاده مؤلف *تحف العقول* از شرح *نهج البلاغه ابن ابی الحدید* و فرض دوم مبنی بر استفاده حرانی و ابن ابی الحدید از منبع مشترک. فرض دوم نیازمند بررسی جدی‌تر است.

همچنین، کتاب *دستور معالم الحکم و مآثور مکارم الشیم من کلام امیرالمؤمنین علی ابن ابیطالب* از منابع قرن پنجم یکی دیگر از منابع احتمالی حرانی است؛ زیرا افزون بر وجود تعداد زیادی از روایات *تحف العقول* در این کتاب که به دلیل ماهیت کتاب امری طبیعی است، روایتی را می‌توان یافت که فقط در این منبع، مثل روایت *تحف العقول* نقل شده است. القضاعی روایت «توصیف بندگان حق طلب» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱۰) را به صورت کامل و یکجا، فقط با یک اختلاف^{۱۵} در کتاب خود (القضاعی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۹) نقل کرده است.^{۱۶} این احتمال هم وجود دارد که القضاعی از کتاب حرانی بهره برده باشد. پذیرش هر کدام از این احتمال‌ها با تعیین دقیق زمان نگارش کتاب *تحف العقول* صورت خواهد یافت.

۳-۱. روایات قصار حضرت علی علیه السلام در منابع شیعه

در مستندسازی روایات قصار حضرت علی علیه السلام، اولین منبعی را که روایت در آن نقل شده است، در نظر گرفتیم؛ چنانچه روایت با اسناد متفاوتی در منابع دیگری، مانند آثار صدوق، طوسی و مفید موجود بود، به آن منابع نیز توجه کردیم. گاه نیز روایتی در آثار متفاوت شیخ صدوق مستند می‌شود که آن را نیز ذکر کردیم. در جدول زیر همه منابعی که روایات قصار حضرت علی علیه السلام در آن آمده است، ارائه می‌دهیم. چنان‌که مشاهده می‌کنیم، بیشتر روایات در منابع قرن چهار تا شش است؛ یعنی حرانی از منابع قرن‌های اول کمتر بهره برده است.

منابع	قرن	فراوانی	منابع	قرن	فراوانی
کتاب سلیم بن قیس الهمدانی	۱	۳	دعائم الاسلام	۴	۲
صحیفه امام رضا	۲	۳	طب الائمة	۴	۵
وقعة الطف	۲	۲	ثواب الاعمال و عقاب الاعمال	۴	۱
اصول ستة عشر	۳	۲	تفسیر العیاشی	۴	۱
وقعة الصنفین	۳	۲	شرح الأخبار فی فضائل الائمة الأطهار	۴	۱
المحاسن	۳	۳	روضة الواعظین	۵	۳
قرب الاسناد	۳	۲	أمالی طوسی	۵	۷
الزهد	۳	۱	نزهة الناظر حلوانی	۵	۸
تفسیر القمی	۳	۴	کنز الفوائد	۵	۶
التفسیر المنسوب الی الامام الحسن العسکری	۳	۲	معدن الجواهر	۵	۳
التمحیص	۴	۵	أمالی مفید	۵	۷
خصائص الائمة	۴	۴	الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد	۵	۱
نهج البلاغة	۴	۱۹	جامع الاخبار	۶	۲
من لا یحضره الفقیه	۴	۶	تنبيه الخواطر	۶	۶
الكافی	۴	۴۴	عیون الحكم و المواعظ	۶	۴
كمال الدین و تمام النعمة	۴	۲	تصنيف غرر الحكم	۶	۷
الجعفریات	۴	۴	الاحتجاج	۶	۱
الخصال	۴	۱۱	مشكاة الانوار	۶	۱
فضائل امیر المؤمنین ابن عقده	۴	۱	كشف الغمة	۷	۲
معانی الأخبار	۴	۱	الدرالنظیم	۷	۱
امالی صدوق	۴	۷	عادة الداعی	۹	۱
التوحید صدوق	۴	۵	الارشاد القلوب	۹	۱
عیون اخبار الرضا	۴	۳	بحار الانوار به نقل از مطالب السؤال	۱۱	۱

۳-۳-۲. روایات قصار حضرت علی (ع) در منابع اهل سنت

بعضی از روایات قصار حضرت علی (ع) در تحف العقول را فقط می‌توانیم در منابع اهل سنت رصد کنیم؛ یعنی این روایات در منابع شیعه نیست. گاهی به همه روایت و گاهی، فقط به جملاتی از آن در منابع اهل سنت دست می‌یابیم. بعضی روایات دیگر نیز بیش از آنکه در منابع شیعه رصدکردنی باشد، در منابع اهل سنت امکان پیگیری دارد.

«کسی که حرام باعث غلبه بر صبرش نشود و حلال، وی را از شکر باز ندارد» به‌عنوان نشانه زاهد (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۰۰)، کلامی منسوب به حضرت علی (ع) است که در منابع به چند صورت وجود دارد: عین همین عبارت از زهری در جامع العلوم و الحكم، ضمن بیان منقولات متفاوتی راجع به زهد و پس از نقل سخنی از حضرت علی (ع) در علامات زهد (حنبلی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۸۳) صورت مقلوب همین عبارت با لفظ «قیل» منسوب به زهری در شرح نهج البلاغه (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۲۴۹) به‌عنوان نشانه زاهد و بدون ذکر گوینده سخن در شرح الکافی ملاحظه (مازندرانی، ۱۰۸۱ق، ج ۱۱، ص ۴۰۵) همچنین، در نهج البلاغه (رضی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۶) و روضة الواعظین (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۴۳۴) کلامی از امیرالمؤمنین (ع) در معنای زهد می‌آید که عباراتی از آن با عبارات منقول از امام (ع) در تحف العقول هم‌معناست.^{۱۷}

فرازهای «الْمَرْتَبَةُ الرَّجُلِ عَقْلُهُ وَ صَدْرُهُ خِرَانَةٌ سِرِّهِ وَ التَّنْبُتُ حَزْمٌ وَ الْفِكْرُ مِرَاةٌ صَافِيَةٌ، الْجِلْمُ سَجِيَّةٌ فَاضِلَةٌ، وَ الْإِعْتِبَارُ مُنْذِرٌ صَالِحٌ» از روایتی در تحف العقول (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۰۱-۲۰۲) در دستور معالم الحكم و ماثور مكارم الشيم من كلام أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب (القضاعي، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴-۱۹) می‌آید. عبارات ناظر به «خرید برده» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۰۴) در قرن پنجم در شعب الایمان (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۴۴) نقل می‌شود و چند سطر ابتدایی روایت «سه گانه بودن ایام» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۲۰-۲۲۱)، فقط در حلیة الاولیاء در «باب الحسن البصری» (ابونعیم، ۱۴۰۵ق، ص ۴۳۸)، با تحریف نسبت به تحف العقول مستند می‌شود. مابقی عبارات این روایت نیز در هیچ منبعی به دست نمی‌آید.

در چند جا نیز روایات بیش از آنکه در منابع شیعه رصدکردنی باشد، در منابع اهل سنت امکان پیگیری دارد. روایت حضرت علی علیه السلام در تحف العقول درباره «سپری کردن زندگی در خوف و رجا» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱۲)، در قرن سوم در منابع اهل سنت به نقل از مسلم بن یسار ذکر می شود؛ اگرچه برخی عبارات آن در الکافی (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۱۷۶-۱۷۷) به نقل از امام صادق علیه السلام می آید. (ابن ابی الدنیا، ۱۴۰۸ق، ص ۹۸) همچنین، بیشتر عبارات روایت «جزای ترس از وعید و دنیاطلبی» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱۳) در منابع اهل سنت می آید. جمله اول روایت در الاستیعاب (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۸۳) از فتاده، خطاب به عمر^{۱۸} و برخی از عبارات روایت در دستور معالم الحکم می آید. (القضاعی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۲)^{۱۹} در منابع شیعه، لیثی فقط جمله اول روایت را نقل می کند. (۱۳۷۶، ص ۴۵۵)

روایت دال بر «حقوق مؤمن» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱۲) را حسین بن سعید اهوازی به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می آورد. (اهوازی کوفی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۱) این روایت در منابع اهل سنت، در منابع متعددی می آید؛^{۲۰} از جمله در قرن سوم، احمد بن حنبل روایت را از نبی اکرم صلی الله علیه و آله ذکر می کند (بی تا، ج ۱، ص ۴۳۹) و در قرن دوم نیز طیلسی سبب نشر آن را نقل می کند. (بی تا، ص ۳۳) همه منابع اهل سنت در مقایسه با تحف العقول دارای نقصان است و محور آخر روایت را ندارد.

با جستجویی که در منابع اهل سنت^{۲۱} صورت گرفت، تنها ۳۴ روایت از روایات تحف العقول در منابع اهل سنت نیز موجود است.

منابع اهل سنت	فراوانی	منابع اهل سنت	فراوانی
دستور معالم الحکم	۱۱	فیض القدير	۱
شرح نهج البلاغه	۱۳	عائشه در الرياض النضرة فی مناقب العشرة	۱
جامع بیان العلم و فضله	۳	کشف النطاء	۲
جامع العلوم والحکم	۱	شرح معانی الآثار	۱
ادب المفرد	۱	التمهید، ابن عبدالبر	۱
مصنف ابن ابی شیبہ	۴	مسند احمد	۲
مجمع الزوائد	۱	مسند ابن الجعد	۱

منابع اهل سنت	فراوانی	منابع اهل سنت	فراوانی
السنن الترمذی	۱	مسنند ابو داود	۱
مصنف عبدالرزاق	۲	مسنند ابن الجعد	۱
العقل و فضله	۲	مسنند ابویعلی	۱
منهاج البراعة	۴	الاستیعاب	۱
شعب الایمان	۸	انساب الاشراف	۱
جامع الصغیر	۲	المسنند، احمد بن حنبل	۱
کنز العمال	۴	الأحاد و المثانی - الضحاک	۱
المعیار و الموازنه	۱	الفوائد المتتمة والغرائب الحسان	۱
تذکره الموضوعات	۱	مسنند الشهاب	۱

۴. نتیجه گیری

ابن شعبه در کتاب *تحف العقول*، روایات را در دو بخش روایات طوال و قصار و بدون ذکر سند نقل می کند. وی در مقدمه اظهار می کند که سخنان هم سنخ با روایات ائمه علیهم السلام را نقل می کند. جداسازی این دو گونه اقوال نیازمند تبارشناسی روایات کتاب است. تبارشناسی ۱۵۸ روایت قصار حضرت امیرالمؤمنین در *تحف العقول* نتایج درخور توجهی از سبک روایی مؤلف در بخش متن به دنبال دارد:

۱. حرانی روایات را با آسیب های متنی فراوانی نقل می کند. شیوه نقل وی در چند حالت بیشتر از دیگر موارد جلب توجه می کند: نقل به معنا، تغییرات جزئی در متن روایات «با توجه به هدف مؤلف» و «تحریف عمدی و هدفمند» در کلیدواژه اصلی روایت.

۲. وی چند روایت از منابع مختلف یا از یک منبع را با یکدیگر پشت سرهم آورده و در قالب یک روایت ارائه می دهد یا یک روایت را تقطیع کرده و در چند جا جای گذاری می کند.

نقل روایت در *تحف العقول* از لحاظ سند نیز ویژگی های مهمی دارد. تبارشناسی قصار حضرت علی علیه السلام در *تحف العقول*، دو گونه کلام را به دست می دهد: روایات حضرت علی علیه السلام و ائمه اطهار علیهم السلام و کلام غیر معصومین. نتیجه تبارشناسی را در چند

دسته می توان ارائه داد:

۱. منتسب نبودن برخی از روایات به امام معصوم (ع) در منابع دیگر. دو روایت «الْعِلْمُ قَائِدٌ وَ...» و «مقایسه سخنی و بخیل» در منابع دیگر به غیر معصومین منتسب است.

۲. انتساب دوگانه برخی از روایات به امام معصوم (ع) و دیگران در منابع دیگر. پنج روایت «تعزیت به عبدالله بن عباس»، مفهوم «برتری ذلت طاعت نزد خداوند نسبت به عزت برای همکاری در معصیت الهی»، «صبر بر تقوا»، «أَفْضَلُ عَلَيَّ مَنْ شِئْتَ يَكُنْ أَسِيرَكَ» و «مَا رَأَيْتُ ظَالِمًا أَشْبَهَ بِمَظْلُومٍ مِنَ الْخَاسِدِ» در منابع دیگر به هم به ائمه (ع) و هم به غیر ایشان منسوب است.

۳. فاقد پیشینه بودن در منابع روایی متقدم و راه نیافتن بعضی از آن‌ها در منابع متأخر. بیست روایت در منابع دیگر موجود نیست که شانزده روایت از آن به منابع متأخر و معاصر نیز راه پیدا نکرده است.

روایات در ۴۸ منبع روایی شیعه مستند می شود. برخی از روایات موجود در تحف العقول برای «اولین بار» در منابع قرن چهار و قرن‌های بعد نقل شده است. همچنین ۳۴ روایت در بیست منبع اهل سنت وجود دارد. هشت روایت نیز، فقط در منابع اهل سنت آمده است. احتمالاً دو کتاب شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید و کتاب دستور معالم الحکم و ماثور مکارم الشیم من کلام امیر المؤمنین علی ابن ابیطالب از منابعی است که حرانی در کتاب خود از آن‌ها بهره برده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. «لَا يَجِدُ عِنْدَ طَعْمِ الْإِيمَانِ...» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۶ و ۲۲۲-۲۲۳)، «مَنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَمْنَعَ نَفْسَهُ...» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۷ و ۲۱۸)

۲. جست‌وجوی روایات در منابع شیعه به وسیله نرم‌افزار جامع‌الاحیث و در منابع اهل سنت، در نرم‌افزار اهل بیت انجام دادیم. در صورت نیافتن روایت در در منابع شیعه و منابع روایی اهل سنت به منابع غیرروایی اهل سنت توجه کردیم. چنانچه روایت در هیچ‌یک از منابع در دو نرم‌افزار مذکور موجود نبود، از نرم‌افزار مکتبه‌الشمائله استفاده کردیم.

۳. به نظر می‌رسد سبک روایی مؤلفان در منابع روایی به همین شیوه است و پیگیری یک روایت در

منابع روایی مختلف، نتیجه یکسانی ندارد. به این معنا که رصد یک روایت منجر به دستیابی به نقل‌های یکسان از آن روایت در منابع متفاوت نمی‌شود؛ برای مثال وقتی روایت «قُرِنَتِ الْهَيْبَةُ بِالْخَيْبَةِ وَ الْخَيَاءُ بِالْجِرْمَانِ وَ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَلْيَطْلُبْهَا وَ لَوْ فِي أَيْدِي أَهْلِ الشَّرِّ» (همان، ص ۲۰۱) جست‌وجو می‌کنیم، نتیجه توجه بر انگیزی به دنبال دارد: باهم آبی توصیه به بهره‌گیری از زمان و دو فراز اول روایت در نهج البلاغه (رضی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۷۱) تشابه لفظی و معنوی زیاد در نزهة الناظر: «الْهَيْبَةُ خَيْبَةٌ وَ الْفُرْصَةُ تَمَرٌ مَرَّ السَّحَابِ وَ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَخَلِدِ الْحِكْمَةَ وَ لَوْ مِنْ أَهْلِ النَّفَاقِ» (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۲) اختلاف با مالی طوسی: «وَ الْفُرْصَةُ خُلْسَةٌ وَ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَاطْلُبُوهَا وَ لَوْ عِنْدَ الْمُشْرِكِ، تَكُونُوا أَحَقَّ بِهَا وَ أَهْلُهَا» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۲۴) نقل دو فراز اول روایت از حضرت علی علیه السلام در جامع بیان العلم و فضله (ابن عبدالبر، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۹۱)

از سوی دیگر «حکمت گمشده مؤمن» در الکافی از امام باقر علیه السلام می‌آید. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۳۹۹) فراز دوم این محور نیز فقط در مفهوم با روایت تحف العقول همراهی می‌کند: «فَحَيْثُمَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ ضَالَّةً فَلْيَأْخُذْهَا» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۳۹۹) در مجموعه ورام فراز دوم به صورت «فَالْتَقِفْهَا وَ لَوْ مِنْ أَقْوَامِ الْمُشْرِكِينَ» از امیرالمؤمنین علیه السلام وجود دارد. (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۸۱) بعضی آن را با تغییراتی در الفاظ به پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نسبت می‌دهند. (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۸۱؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۷۳) مجلسی هم سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله را به نقل از شیخ طوسی را از طریق حضرت علی علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله مسند می‌سازد. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۹۹) ابن ماجه در سنن خود، طلب کردن حکمت را با زیاده به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌آورد. (بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۹۵)

۴. کراچکی نیز آن را به عنوان سخن ابوذر غفاری بیان کرده است. (کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۰۵)
 ۵. «وَ قَالَ عَ أَوَّلُ إِعْجَابِ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ فَسَادَ عَقْلِهِ مِنْ غَلَبِ لِسَانِهِ أَمِنَهُ مَنْ لَمْ يُصَلِّحْ خَلْقَهُ كَثُرَتْ بَوَائِقُهُ مِنْ سَاءِ خَلْقِهِ مَلَأَ أَهْلُهُ رَبَّ كَلِمَةَ سَلَبَتْ نِعْمَةَ الشُّكْرِ عِصْمَةً مِنَ الْفِتْنَةِ الصَّيَانَةُ رَأْسُ الْمُرْوَةِ شَفِيعُ الْمُذْنِبِ خُضُوعُهُ أَصْلُ الْحَزْمِ الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ فِي سَعَةِ الْأَخْلَاقِ كُنُوزُ الْأَرْزَاقِ»

۶. فراز ابتدایی در الکافی با اختلاف در الفاظ وجود دارد. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۳) عبارت «مَنْ سَاءَ...» نیز در غرر الحکم می‌آید. (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ش، ۲۶۴) «رَبِّ كَلِمَةَ سَلَبَتْ نِعْمَةَ» نیز در کتب قرن چهارم در نهج البلاغه (رضی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۶۴) و من لایحضر (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۸۸) همراه با زیاده است. روایت در من لایحضر، وصیتی طولانی از حضرت، خطاب به محمد بن حنفیه است. «الصَّيَانَةُ رَأْسُ الْمُرْوَةِ» نیز در عیون الحکم (لیثی، ۱۳۷۶، ص ۳۳) موجود است. عبارت «شَفِيعُ الْمُذْنِبِ خُضُوعُهُ» در قرن هفتم در الدر النظیم (شامی، ۱۴۲۰ق، ۳۷۴) و «أَصْلُ الْحَزْمِ...» را نیز با تحریف در عیون الحکم نقل می‌شود. (لیثی، ۱۳۷۶ش، ص ۴۷۰) فراز آخر نیز در خطبه وسیله از امام باقر علیه السلام به نقل از حضرت علی علیه السلام در الکافی می‌آید. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۵، ص ۷۲)

۷. تغییر در ضبط کلمات به چیزی که به آن مناسبت دارد و غیر عمدی صورت می‌گیرد که در اثر

خطای دیداری یا شنیداری به وجود می‌آید. (صدر، ۱۳۵۴ق، ص ۳۰۴-۳۰۵)

۸. ذیل ویژگی‌های متنی روایات قصار حضرت علی (ع) آمده است.

۹. «الْمَنِيَّةُ وَالْأَدْبِيَّةُ وَالْتَّقَلُّ وَالْأَتْوَسُّلُ وَمَنْ لَمْ يُعْطَ قَاعِدًا لَمْ يُعْطَ قَائِمًا».

۱۰. پنج روایت اول در الحیة (حکیمی، ۱۳۸۰ش، ج ۵، ص ۲۹۴؛ ج ۱، ص ۲۰۲، ۵۳۰ و ۶۷۷؛ ج ۲،

ص ۵۱۳-۵۱۴) و روایت ششم در مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۱۵۳-

۱۵۴) می‌آید.

۱۱. مجلسی این روایات را یک بار در بحار الانوار نقل کرده است. وی تمام روایت قصار حضرت

علی (ع) را به صورت پی‌درپی از تحف العقول را ذیل باب «ما جمع من جوامع کلم امیرالمؤمنین صلی

الله علیه و علی ذریته» آورده است و در هیچ‌یک از بخش‌های دیگر کتاب این روایات را ذکر نکرده

است. لذا نقل روایات در این قالب در بحار الانوار به‌عنوان نقل در منابع متأخر در نظر گرفته نشده

است. (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۵۸۳۶)

۱۲. روایات دال بر «صبر، کلید پیروزی» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۰۷)، «حب وطن، عامل آبادانی»

(همان، ص ۲۰۷)، «انتقام گرفتن به ناحق» (همان، ص ۲۰۷)، «عوامل بزرگی شأن و مقام و عوامل تباه

ساختن بزرگی و عظمت» (همان، ص ۲۱۵)، «آثار پوشیدن لباس علم» (همان‌جا)، «تعجب از عملکرد

انسان نسبت به روزی مقدر» (همان، ص ۲۱۵)، «توصیه‌های امام به کمیل» (همان، ص ۲۱۸-۲۱۷)، «مدارا

نکردن با انسان شایسته مدارا، نشانه عدم حکمت» (همان، ص ۲۱۸)، «شقی دانستن انسانی که عظمت

الهی را نبیند یا آن را کوچک شمارد» (همان‌جا)، «عوامل به دست آوردن دل دوست و زدودن کینه از

دل دشمن» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱۸)، «نشانه‌های کامل شدن مروت» (همان، ص ۲۲۳)، «احتساب

گناه مضاعف برای استغفار همراه با ارتکاب گناه» (همان، ص ۲۲۳)، «فرارسیدن اجل معین، عاملی برای

کفایت از بهره‌مند نشدن از حرز» (همان، ص ۲۲۴) و روایت «أَوَّلُ الْقَطِيعَةِ السَّجَا وَ لَأ تَأْسُ أَحَدًا إِذَا كَانَ

مَلُوكًا أَفْحِحُ الْمُكَافَاةَ الْمُجَازَاةَ بِالْإِسَاءَةِ كَثِيرٍ» (همان، ص ۲۱۴) روایاتی است که در هیچ‌یک از منابع موجود

نیست. (بنائی و لطفی، ۱۳۹۹ش، ص ۱۳۷-۱۳۸)

۱۳. عبارات «بَخْسَ مَرُوءَتِهِ مَنْ ضَعْفَ يَقِينَةٍ» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۰۱)، «عَجِبْتُ لِأَقْوَامٍ يَحْتَمُونَ الطَّعَامَ

مَخَافَةَ الْأَذَى كَيْفَ لَا يَحْتَمُونَ الذَّنُوبَ مَخَافَةَ النَّارِ» (همان، ص ۲۰۴)، «مَنْ كَانَ مِنْ قَوْتِ الدُّنْيَا لَا يَشْبَعُ لَمْ

يَكْفِهِ مِنْهَا مَا يَجْمَعُ وَمَنْ سَعَى لِلدُّنْيَا فَاتَتْهُ وَمَنْ قَعَدَ عَنْهَا أَتَتْهُ إِنَّمَا الدُّنْيَا ظِلٌّ مَمْدُودٌ إِلَى أَجَلٍ مَعْدُودٍ»

(همان، ص ۲۱۳)، «مَنْ غَلَبَ لِسَانَهُ أَمِنَهُ مَنْ لَمْ يُصْلِحْ خَلْقَتَهُ كَثُرَتْ بَوَائِقُهُ» و «الشُّكْرُ عَصْمَةٌ مِنَ الْفِتْنَةِ»

(همان، ص ۲۱۴)، «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْطُرْ عَلَى أَوْلِيَائِهِ مَا فِيهِ نَجَاتُهُمْ إِذْ دَلَّهْمُ عَلَيْهِ وَ لَمْ يَقْسَطْهُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ

لِعِصْيَانِهِمْ إِيَّاهُ إِنْ تَابُوا إِلَيْهِ» (همان، ص ۲۲۳) و «و حُكْمٌ وَ السُّكُوتُ سَلَامَةٌ وَ الْكَيْتْمَانُ طَرْفٌ مِنَ

السَّعَادَةِ» (حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۲۳) نیز در شمار نوادر است. (بنائی و لطفی، ۱۳۹۹ش، ص ۱۳۸)

۱۴. فقط عبارات ابتدایی روایت در *حلیة الاولیا* در «باب الحسن البصری» با تحریف موجود است. (ابونعیم، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۳۸)

۱۵. راجع: وراج

۱۶. روایت با اختلافاتی ناشی از نقصان و زیاده در انتهای روایت در باب «الحکم المنسوبه» شرح ابن ابی الحدید جای می گیرد. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۵۷) همچنین این روایت با اختلافاتی بخش هایی از خطبه ۸۳ نهج البلاغه است. (رضی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۹-۱۱۰)

۱۷. «أَيُّهَا النَّاسُ الزَّهَادَةُ... فَلَا يَغْلِبُ الْحَرَامَ صَبْرُكُمْ وَلَا تَنْسَوُا عِنْدَ النَّعْمِ شُكْرَكُمْ»

۱۸. «و روی عن خولة هذه يوسف بن عبدالله بن سلام وقال فيها خويولة وكذلك قال فيها معمر خويولة. وقد روی خلیل بن دلج، عن قتادة، قال: خرج معمر من المسجد ومعه الجارود العبدی، فإذا بامرأة ببرزت علی ظهر الطریق، فسلم علیها عمر، فردت علیها السلام وقالت: هیهات یا عمر، عهدتک وأنت تسمى عمیرا فی سوق عکاظ ترعی الضأن بعصاک، فلم تذهب الأيام حتی سمیت عمر، ثم لم تذهب الأيام حتی سمیت امیر المؤمنین، فاتق الله فی الرعیة واعلم أنه من خاف الوعید قرب علیہ البعید. ومن خاف الموت خشی علیہ الفوت. فقال الجارود: قد أكثرت أیتها المرأة علی امیر المؤمنین. فقال عمر: دعها، أما تعرفها! فهذه خولة بنت حکیم امرأة عبادة بن الصامت التي سمع الله قولها من فوق سبع سماوات، فعمرو والله أحق أن یسمع لها».

۱۹. «ومن قعد عنها آتته ومن نظر إليها أعمته ومن نظر بها بصرته. امرؤ عمل صالحا وقدم خالصا واكتسب مذخورا واجتنب محذورا وبنى غرضا واحرز عوضا کابر هواه وكذب مناه وجعل الصبر مطیة نجاته والتقوى علة وفاته».

۲۰. علی بن الجعد (م. ۲۳۰) در *مسند ابن الجعد* (جوهری، ۱۴۱۷ق، ص ۳۹۸)، ابن ابی شیبیه (م ۲۳۵) در *المصنف* (۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۵۶) و ابویعلی در *مسند ابویعلی* (بی تا، ج ۱۰، ص ۴۴۱)، طبرانی در *الدعاء* (م ۳۶۰) با چند سند (۱۴۱۳ق، ص ۵۵۶) روایت را از پیامبر ﷺ نقل می کنند.

۲۱. جستجو در منابع اهل سنت وسیله نرم افزار اهل بیت علیهم السلام صورت گرفت. قابل ذکر است استناد به شروح نهج البلاغه بیشتر در مواقعی است که روایت در دیگر منابع موجود نباشد.

منابع

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم: دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.

۲. ابن ابی شیبیه الکوفی، *المصنف*، تحقیق و تعلیق سعید اللحام، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۹ق / ۱۹۸۹م.

۳. ابن ابی الدنیا، *الحسن الظن بالله*، تحقیق مخلص محمد، بی جا: بی نا، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م.

۴. _____، *العقل و فضله*، تحقیق محمد الصغیر لطفی، بی جا: مؤسسه کتب الثقافیة، ۱۴۱۳ق.

۵. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۶. ابن بسطام، عبدالله و حسین، طب الأئمة علیهم السلام، تحقیق محمدمهدی خرسان، قم: دار الشریف الرضی، ۱۴۱۱ق.
۷. ابن حنبل، احمد، مسند احمد، بیروت: دار صدر، بی تا.
۸. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق علی محمد بجای، بیروت: دارالجبیل، ۱۴۱۲ق.
۹. —، جامع بیان العلم و فضله، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۸ق.
۱۰. ابن عبدالوهاب، حسین، عیون المعجزات، قم: مکتبه الداوری، بی تا.
۱۱. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، عده الداعی و نجاح الساعی، تحقیق و تصحیح احمد موحدی قمی، بی جا: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۲. ابن ماجه، السنن، بی جا: بی تا، بی تا.
۱۳. ابو مخنف کوفی، لوط بن یحیی، وقعة الطفّ، تحقیق محمدهادی یوسفی غروی، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۱۴. ابونعیم، احمد بن عبدالله، حلیة الأولیاء و طبقات الأصفياء، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۵ق.
۱۵. أبویعلی الموصلی، مسند أبی یعلی، تحقیق حسین سلیم أسد، بی جا: دار المأمون للتراث، بی تا.
۱۶. اخلاقی، رجب، بررسی و نقد مبانی و مصادیق قاعده الاجارة احد معایش العباد، پایان نامه کارشناسی ارشد، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، مجتمع آموزش عالی مشهد مقدس، استاد راهنما: محمد نوروزی، ۱۳۹۶ش.
۱۷. اربلی، علی بن عیسی، كشف الغمة فی معرفة الأئمة، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، تبریز: بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
۱۸. اسکافی، محمد بن همام بن سهیل، التمهیص، تحقیق مدرسه امام مهدی علیه السلام، قم: مدرسه الامام المهدي علیه السلام، ۱۴۰۴ق.
۱۹. امین، محسن، اعیان الشیعه، بیروت: دار التعارف، ۱۴۰۳ق.
۲۰. انصاری قمی، حسن، جستارهای تاریخی درباره تشیع، تهران: حکمت، ۱۳۹۶ش.
۲۱. اهوازی کوفی، حسین بن سعید، الزهد، قم: المطبعة العلمیه، ۱۴۰۲ق.
۲۲. ایزدی فر، علی اکبر و همکاران، «بررسی اعتبار روایات تحف العقول»، رهیافت های در علوم قرآن و حدیث، شماره ۹۶، ۱۳۹۵ش، ص ۲۹-۵۱.
۲۳. ایزدی فر، علی اکبر و همکاران، «بررسی اعتبار تحف العقول»، علوم قرآن و حدیث، شماره ۹۶، ۱۳۹۵ش، ص ۲۹-۵۱.

۲۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۲۵. بصیرت، علی، *اندیشه‌نامه کلامی ابن شعبه حرانی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قرآن و حدیث، دانشکده علوم و معارف حدیث، استاد راهنما: سید اکبر موسوی تینانی، ۱۳۹۷ش.
۲۶. بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض الزرکلی، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۲۷. بنائی، هاجر و لطفی، سید مهدی، *تبارشناسی روایات قصار تحف العقول*، دو فصلنامه علمی *مطالعات فهم حدیث*، شماره ۱۲، ۱۳۹۹ش، ص ۱۲۵-۱۴۳.
۲۸. بیهقی، احمد بن الحسین، *شعب الایمان*، تحقیق ابی هاجر محمدالسعید بن بسیونی زغلول / تقدیم دکتور عبدالغفار سلیمان البنداری، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق / ۱۹۹۰م.
۲۹. پسندیده، حسین، «بررسی مقایسه‌ای عهدنامه مالک اشتر در سه کتاب نهج البلاغه، تحف العقول و نهایة العرب»، *فصلنامه علوم حدیث*، شماره ۱۷، ۱۳۹۱ش، ص ۲۰۷-۲۲۸.
۳۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶ش.
۳۱. توحیدی، ابوحیان، *البصائر و الذخائر*، بی جا: موقع الوراق، بی تا.
۳۲. جمعی از علما، *الاصول الستة عشر*، قم: دار الشبستری للمطبوعات، ۱۳۶۳ق.
۳۳. جوهری، علی بن الجعد بن عبید، *مسند ابن الجعد*، روایة و جمع: ابی القاسم عبدالله بن محمد البغوی، به مراجعه و تعلیق و فهرست الشیخ عامر أحمد حیدر، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۳۴. حر عاملی، *امل الامل*، بی جا: بی نا، بی تا.
۳۵. _____، *وسائل الشیعه الی التحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۴۰۹ق.
۳۶. _____، *الفصول المهمة فی أصول الأئمة*، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۳۷. حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول*، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳ش.
۳۸. حزائنی، خلود، نقد و بررسی احادیث امام صادق علیه السلام (از وصیت عبدالله بن جندب تا صفت خروج از ایمان)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه چمران، اهواز، استاد راهنما: قاسم بستانی، ۱۳۹۶ش.
۳۹. حسینی عاملی، جواد بن محمد، *مفتاح الكرامة فی شرح قواعد الاعلامه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۴۱۹ق.
۴۰. حکیمی، محمدرضا و همکاران، *الحیة*، ترجمه احمد آرام، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ش.
۴۱. حلوانی، حسین بن محمد، *زهوة الناظر و تنبیه الخاطر*، تحقیق مدرسه الامام المهدي علیه السلام، قم: مدرسه الامام المهدي علیه السلام، ۴۰۸ق.
۴۲. حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الأسناد*، تصحیح مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۳ق.
۴۳. حنبلی، عبدالرحمن بن احمد، *جامع العلوم والحکم فی شرح خمسين حديثا من جوامع الکلم*، تحقیق شعیب الأرنؤوط، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۲۲ق / ۲۰۰۱م.

۴۴. خمینی، روح الله، کتاب الطهارة، قم: مؤسسه حکمت، ۱۳۷۶ش.
۴۵. دیلمی، حسن بن محمد، إرشاد القلوب إلى الصواب، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۴۶. —، أعلام الدین فی صفات المؤمنین، تحقیق مؤسسه آل البيت (ع)، قم: آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ق.
۴۷. راوندی، قطب الدین، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، تحقیق السید عبداللطیف الکوهمری، قم: مکتبه آیت الله المرعشی العامه، ۱۴۰۶ق.
۴۸. رحیمی، زهرا، بررسی سندی و دلالتی روایات امام علی (ع) در کتاب تحف العقول در خصوص صبر، تقوا و حسن خلق، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده اصول الدین، شعبه دزفول، استاد راهنما: سید یوسف محفوظی موسوی، ۱۳۹۶ش.
۴۹. رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۰۴ق.
۵۰. —، المعجازات النبویه، تحقیق مهدی هوشمند، قم: دار الحدیث ۱۴۲۲ق.
۵۱. سبحانی، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، بی تا.
۵۲. سپاسی، طیبه، ترجمه و تحقیق حدیث جوامع الاشرایع از امام رضا (ع) و بررسی احکام فقهی مستفاد از آن، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه قم، استاد راهنما: سید محمدجواد وزیری فرد، ۱۳۸۸ش.
۵۳. شامی، یوسف بن حاتم، الدر النظیم فی مناقب الأئمة اللهمیم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۲۰ق.
۵۴. شایسته نژاد، علی اکبر، «جایگاه تحف العقول در منابع روایی شیعه»، علوم حدیث، شماره ۱ و ۲، ۱۳۹۰ش، ص ۲۴۵-۲۶۱.
۵۵. شوشتری، نورالله بن شریف الدین، مجالس المؤمنین، بی جا: بی نا، بی تا.
۵۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی، منیه المرید، تحقیق رضا مختاری، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۵۷. صالحی انصاری، احمد، بررسی و نقد احادیث پیامبر (ص) در کتاب تحف العقول (سند و رجال و منبع شناسی، ترجمه و شرح احادیث)، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه چمران، اهواز، استاد راهنما: سید یوسف محفوظی موسوی، ۱۳۹۱ش.
۵۸. صدر، سید حسن، نهایة الدراية فی شرح الرسالة الموسومة بالوجیزة، تحقیق ماجد الغرباوی، بی جا: نشر المشعر، ۱۳۵۴ق.
۵۹. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ش.
۶۰. —، —، أمالی، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۶۱. —، من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۶۲. صوری، محمد بن علی، الفوائد المنتقاة والغرائب الحسان، عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۷م.

۶۳. طبرانی، سلیمان بن احمد، الدعاء، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
۶۴. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی أهل اللجاج، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۶۵. طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۶۶. طیالسی، سلیمان بن داود، مسند أبي داود الطیالسی، بیروت: دار المعرفة، بی تا.
۶۷. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، قم: رضی، ۱۳۷۵ش.
۶۸. فتنی، محمد بن طاهر، تذکرة الموضوعات، بی جا: بی نا، بی تا.
۶۹. قضاعی، محمد بن سلامه، دستور معالم الحکم و مآثور مکارم الشیم من کلام امیر المؤمنین علی ابن ابیطالب، تحقیق حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م.
۷۰. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر، انوار الفقاهة - کتاب المکاسب، نجف: مؤسسة کاشف، ۱۴۲۲ق.
۷۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح دار الحدیث، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۷۲. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، تحقیق عبدالله نعمه، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ق.
۷۳. —، معادن الجواهر و ریاضة الخواطر، تحقیق احمد حسینی، تهران: المکتبة المرتضویه، ۱۳۵۳ش.
۷۴. لیثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، تحقیق حسین حسینی بیرجندی، قم: دار الحدیث، ۱۳۷۶ش.
۷۵. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی - الأصول و الروضة، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران: المکتبة الاسلامیه، ۱۰۸۱ق.
۷۶. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۲۳ق.
۷۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیه السلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۷۸. مفید، محمد بن محمد، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق مؤسسة آل البيت علیه السلام، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۷۹. منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام، التفسیر المنسوب إلى الامام الحسن العسکری علیه السلام، قم: مدرسه الامام المهدي علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
۸۰. منسوب به امام صادق علیه السلام، مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰ق.
۸۱. منسوب به علی بن موسی علیه السلام، الفقه المنسوب إلى الامام الرضا علیه السلام، تحقیق مؤسسة آل البيت علیه السلام، مشهد: مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
۸۲. نوری، حسین بن محمد، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق مؤسسة آل البيت علیه السلام، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۸ق.
۸۳. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، تنبیہ الخواطر و نزہة النواظر، قم: مکتبة فقیه، ۱۴۰۴ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۵
مقاله علمی پژوهشی
صفحات: ۳۷۴-۳۵۹

بررسی روایات تنزیه کتاب التوحید شیخ صدوق

سید رضا مؤدب*
علی اکبر تلافی داریانی**

◀ چکیده

تنزیه خداوند متعال، از مبانی اساسی خداشناسی صحیح است و شیخ صدوق محدث نامدار مکتب اهل بیت (علیهم السلام) منادی چنین عقیده معتبری در کتاب کهن و ارزشمند/التوحید است. ایشان در بیان و بررسی توحید الهی معتقد است که خداوند سبحان از همه ویژگی‌های آفریدگان پاکیزه است و در تدوین روایات/التوحید، روایات صریح در تنزیه را گردآوری و مواردی از آن را تبیین می‌کند و اگر روایتی در ظاهر با تنزیه خداوند سازگار نبود، با استفاده از مبانی و روش‌های عقلی و تحلیل روشمند آن روایات و تفسیر حکیمانه، آن‌ها را تأویل و تحکیم می‌کند. در این مقاله بیان شده که شیخ صدوق همانند دیگر متکلمین شیعی در بررسی روایات معصومین و تحلیل مباحث اعتقادی، به حکم عقل و مذاقه آن توجه جدی داشته است.

◀ کلیدواژه‌ها: روایات تنزیه، شیخ صدوق، التوحید.

* استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم / reza@moaddab.ir

** دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم / aliakbartalafi@yahoo.com

۱. مقدمه و طرح مسئله

الهیات موضوعی است که همه ادیان بدان توجه کرده‌اند و اسلام نیز از این کلیت مستثنا نیست. منتهی مسلمانان بر اساس انشقاقی که در صدر اسلام رخ داد، بر دو عقیده عمده تقسیم شدند: تنزیهی و تشبیهی. شیخ صدوق به‌عنوان یکی از دانشمندان نامدار و کهن شیعی، عقیده تنزیهی را با تکیه بر روایات اهل بیت علیهم‌السلام بیان می‌کند و به هیچ وجه تشبیه را درباره خداوند سبحان نمی‌پذیرد. این تحقیق در پی آن است تا بخشی از روایت‌های تنزیهی در کتاب *التوحید* شیخ صدوق را از نظر اعتبارسنجی به‌طور دقیق و روشمند مورد بررسی قرار دهد. باشد که حقانیت مکتب اهل بیت علیهم‌السلام بیش از پیش روشن شود.

انسان طبق شناخت‌های فطری در عوالم پیشین خدای را به‌عنوان آفریدگار خود یافته است (صدوق، ۱۳۸۱ش، ص ۳۲۲) و بر اساس آن می‌داند که خداوند شبیه، نظیر و مثل ندارد و نمی‌توان او را درک و احساس کرد. چنان‌که خود او در کتابش می‌فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱) و «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۰۳)

با وجود این، آدمی بر اساس تمایلات نفسانی خود سعی بر این دارد که بر همه چیز احاطه یابد و در این مسیر، خدای را با دیگران متفاوت نمی‌بیند و از طرفی دیگر ظواهری از قرآن و روایات در دست است که بنا به حکمتی، دلالت بر جسم‌انگاری خدای دارد. شیخ صدوق به‌منظور ارائه عقیده صحیح توحیدی اقدام به نگارش کتاب *التوحید* کرد و پیش‌تر درحالی‌که شش‌ساله بود، ابن خزیمه سلفی (۲۲۳-۳۱۱ق) در همین موضوع کتابی نگاشته، عقیده مقابل تنزیه یعنی تشبیه را ارائه کرده بود. او تعداد زیادی از روایات دال بر تجسیم الهی را در کتابش نقل کرده است؛ به‌گونه‌ای که فخر رازی درباره کتاب او می‌گوید آن در حقیقت، کتاب شرک باشد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۵۸۲) و البته دانشمندان بسیاری نیز از مکتب خلفا روایت‌های دال بر جسم‌انگاری خدا را در کتاب‌های خود آورده‌اند. (نک: کورانی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۴-۶۹؛ نجمی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۰۷-۱۶۲) کار مهم شیخ صدوق هم ابطال عقیده مقابل است و هم ارائه عقیده صحیح تنزیه.

۱-۱. پیشینه تحقیق

پژوهش در موضوع تنزیه از دیدگاه شیخ صدوق در کتاب التوحید به طور اختصاصی و تفصیلی تا آنجا که جستجو کردیم، مشاهده نشد ولی این موضوع به طور اجمالی و جزئی دارای پیشینه است و دانشورانی درباره آن، اقدام به نگارش مقالاتی کرده‌اند؛ از جمله: «عقل‌گرایی شیخ صدوق و متکلم بودن او» (برنجکار و موسوی، ۱۳۸۹ش)؛ «معناشناسی تطبیقی صفات خبری در کتاب التوحید شیخ صدوق و صحیح بخاری» (افضلی، ۱۳۹۵ش)؛ «جایگاه عقل از منظر محدثان امامیه - شیخ کلینی و شیخ صدوق» (سید وکیلی، ۱۳۹۰ش)؛ «تنزیه و تشبیه خداوند/ تفاوت تشبیه کلامی و عرفانی» (وکیلی، ۱۳۹۱ش)؛ «بررسی تطبیقی اوصاف الهی از منظر التوحید شیخ صدوق و ملاصدرا» (دیرباز و دشتکی، ۱۳۹۴ش)؛ «بررسی روش شناختی تطبیقی اندیشه کلامی شیخ صدوق و مفید» (نیازی و محمودی، ۱۳۹۰ش)؛ «تحلیل و بررسی رابطه عقل و نقل در اندیشه کلامی شیخ صدوق» (مهرنیا و همکاران، ۱۳۹۸ش)؛ «توحید صدوق از نگاه تحلیل و نقد» (اسماعیلی‌زاده، ۱۳۸۲ش) و «توحید صدوق از چند منظر» (خرمی، ۱۳۸۳ش)

۲. نیم‌نگاهی به شیخ صدوق

محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی با لقب شیخ صدوق و با کنیه ابن بابویه در حدود سال ۳۰۵ ق/ ۹۱۷م از نسل خاندان مهم علمی شیعی دیده به جهان گشود. (موسوی بجنوردی، ج ۳، ص ۶۲-۶۶) درباره پیشینه تولد او و برادرش آورده‌اند: علی بن حسین پدر ایشان به عراق رفت و پس از دیدار با حسین بن روح نوبختی سومین نایب امام عصر علیه السلام طی مکاتبه‌ای از او خواست که نامه‌اش را به آن حضرت تقدیم دارد. او در آن نامه از حضرتش فرزندی می‌طلبد که آن حضرت در پاسخ می‌نویسد: ما از خدا برای تو خواستیم و به زودی دو فرزند پسر نیکوکار به تو روزی می‌کنند که پس از مدتی، ابوجعفر و ابوعبدالله متولد می‌شوند و از شیخ صدوق شنیده‌اند که می‌گفت: من به دعای صاحب الامر علیه السلام متولد شدم و به آن افتخار می‌کرد. (نک: نجاشی، بی تا، ص ۲۶۱)

ایشان نزد استادانی مهم به کسب دانش‌های دینی پرداخت و از آنان حدیث نقل

کرد که مهم‌ترین آن‌ها پدرش علی بن بابویه، احمد بن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی، احمد بن محمد بن عیسی و محمد بن حسن بن احمد بن ولید قمی بود (نک: صدوق، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۴۲۱-۵۳۹) و در تاریخی نامعلوم شهر نیاکان خود قم را ترک کرد و به ری که در آن زمان مرکز آل بویه بود رفت و در این شهر اقامت گزید و از آن پس به قصد استماع حدیث سفرهای متعددی به شهرهای مختلف مانند کوفه، بغداد، نیشابور، مشهد و... داشت.

شیخ طوسی گوید: او بلندمرتبت، قوی حافظه و متخصص در علم حدیث و رجال بود و تألیفات بسیار داشت. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۴۹۵) نجاشی آورده است: ابوجعفر قمی در ری سکونت داشت و شیخ و فقیه ما و زعیم شیعیان خراسان بود و در سال ۳۵۵ق وارد بغداد شد و عالمان شیعی از وی استماع حدیث می‌کردند درحالی‌که جوان بود و او کتاب‌های بسیاری دارد. (نجاشی، بی‌تا، ص ۳۸۹) شیخ بهایی لقب «رئیس المحدثین و حجة الاسلام» را برای او برگزیده است (بهاءالدین عاملی، ۱۳۹۶ق، ص ۱۷) و در اجازه خود به مولا صفی‌الدین محمدتقی قمی از او با لقب صدوق یاد می‌کند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۶، ص ۱۴۷)

علامه محمدباقر مجلسی او را چنین توصیف می‌کند: «او از بزرگ‌ترین علمای پیشین است که از آثار امامان بزرگوار پیروی می‌کنند و از اندیشه‌ها و هواهای نفسانی تبعیت ندارند و از این روست که اکثر دانشمندان ما کلام وی و پدرش را به منزله حدیث منصوص و روایت مأثور می‌دانند.» (همان، ج ۱۰، ص ۴۰۵) شیخ عباس قمی می‌گوید: «باور من آن است که اگر شیخ صدوق نبود آثار اهل بیت علیهم‌السلام مندرس و نابود می‌شد. خدای او را بهترین پاداش دهد.» (قمی، ۱۳۶۲ش، ص ۴۹) و همو می‌افزاید: «شیخ صدوق بسیار جلیل و حافظ احادیث بوده به حدی که دیده نشده در میان قمیین مانند او در کثرت علم... و بالجمله غالب احادیث که به ما رسیده از برکات قلم اوست و کتاب من لا یحضره الفقیه او یکی از کتب اربعه مشهور است و اصحاب ما مراسیل او را کمتر از مراسیل ابن ابی عمیر نمی‌دانند و کتاب مدینه العلم او اگر مفقود نشده بود، اصول اربعه را تخمیس می‌نمود.» (همو، ۱۳۱۹ش، ص ۸۷۳ و ۸۷۵) ذهبی در سیر اعلام النبلا از وی به عنوان رأس الامامیه یاد می‌کند. (مهاجر، ۱۴۳۱ق، ص ۱۳۲۹)

شیخ صدوق به سال ۳۸۱ق در شهر ری از دنیا رفت. (نجاشی، بی تا، ص ۳۹۲) و آرامگاه وی در آن شهر، زیارتگاه مشهوری است. شیخ طوسی آثار شیخ صدوق را نزدیک به سیصد کتاب می داند و نام شصت عدد از آنها را ذکر می کند. (طوسی، ۱۳۵۱ش، ص ۳۰۴) کتاب التوحید از آثار مهم و معروف وی می باشد که از گذشته تاکنون مورد مراجعه دانش پژوهان بوده است. این کتاب عقیده امامان شیعه را در باب توحید بر اساس روایات معتبر بازگو کرده است و دانشمندان شروح و ترجمه های بسیاری بر آن نگاشته اند که نشان اهمیت و جایگاه آن در حوزه های علمی می باشد. از میان شروح می توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. موسوی جزائری، سید نعمت الله، انیس الوحید فی شرح التوحید (نور البراهین فی بیان اخبار السادة الطاهیرین)، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامیه، ۱۴۱۷ق، عربی. شارح با تکیه بر لغت و روایات از معانی روایات پرده برداری کرده است و هر جا نیاز به توضیح بوده، به شرح و توضیح آن بر اساس مبانی حدیثی و کلامی خود پرداخته و در مواردی هم اقوال فلاسفه و عرفا را نقد کرده است.

۲. قاضی سعید قمی، محمد، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۹ق، عربی. این شرح به دلیل گستردگی پژوهش نویسنده در محتوای روایات آن مورد استفاده و استناد علما قرار گرفته است؛ از جمله امام خمینی علیه السلام در آثارش از این شرح استفاده کرده است. شارح از آثار محیی الدین عربی همچون فصوص و فتوحات و از مفتاح الغیب قونوی و شرح آن مصباح الانس و شروح فصوص استفاده کرده است.

۳. کریمی، محمدرضا، حیات جاوید در توحید صدوق، ج ۱، تهران: دلیل ما، ۱۳۹۴ش، فارسی. این اثر، ترجمه ای آزاد می باشد و مترجم از ترجمه سند روایات خودداری کرده و در اکثر موارد فقط به ذکر نام راوی که متن حدیث را از امام علیه السلام نقل کرده، اکتفا کرده است. ایشان نخست متن فرمایش امام علیه السلام را با دقت کافی در اعراب آن و ضبط صحیح اسماء رجال موجود در زنجیره سند آورده و سپس ترجمه ای مطلوب نسبت به آن متن ارائه کرده است و در صورتی که روایت شریف چه در جانب سند و چه متن احتیاج به شرح و بسط داشت، در حد توان به شرح و توضیح

موارد لازم پرداخته است.

۴. جعفری، یعقوب، ترجمه و توضیح التوحید شیخ صدوق، ج ۱، قم: اکرام، ۱۳۸۹ش.

۳. روایات تنزیهی

در الهیات تنزیهی (via remotiois) آمده است که خدای را نمی توان تشبیه و توصیف کرد و در واقع همه صفات سلبی، به تنزیه خدای متعال از نقص و نیازمندی که از لوازم مخلوقیت است، بازمی گردد. مثل جسمانیت، ترکیب، جهت و مکان و رؤیت با چشم سر و فقط با اوصافی که خدای خود را توصیف کرده است. می توانیم حضرتش را یاد کنیم؛ چنان که از امام صادق علیه السلام به سند زیر آورده اند:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ قَالَ حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ مَعْرُوفٍ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ الْقَصِيرِ قَالَ: ... الْمَذْهَبُ الصَّحِيحُ فِي التَّوْحِيدِ مَا نَزَلَ بِهِ الْقُرْآنُ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَانْفِ عَنِ اللَّهِ الْبَطْلَانَ وَ التَّشْبِيهَ فَلَا نَفْيَ وَ لَا تَشْبِيهَ وَ هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ وَ لَا تَعُدُّ الْقُرْآنَ فَتَضِلَّ بَعْدَ الْبَيَانِ.» (صدوق، ۱۳۸۱ش، ص ۹۹ و ۱۰۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۰) مذهب صحیح در توحید همان باشد که در قرآن، صفاتی را برای خدای اثبات کرده است. از خدای بطلان و تشبیه را دور کن. پس نه نفی باشد و نه تشبیه. اوست خدای ثابت و موجود. پاکیزه است از آنچه توصیف گران به توصیفش می پردازند و از قرآن تجاوز مکن که بعد از بیان گمراه شوی.

گرچه علامه مجلسی می گوید سند این حدیث مجهول است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۴۶) و این به خاطر راوی آن عبدالرحیم القصیر می باشد که در کتب رجال پیشین، او را توثیق نکرده اند ولی ابوالقاسم خویی او را ثقه دانسته است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ردیف ۶۴۹۰) و علی نمازی او را حسن می شمارد. (نمازی شاهرودی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۶)

- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ: ثقه عین. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ردیف

(۱۰۴۶۸)

- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ: ثقه. (همان، ج ۱۵، ردیف ۱۰۵۳۳)

- الْعَبَّاسُ بْنُ مَعْرُوفٍ: ثقه. (همان، ج ۹، ردیف ۶۲۰۱)

۱- ابنُ اَبی نَجْرَانَ: ثقہ و طریق او به شیخ صدوق صحیح است. (همان، ج ۲۲، ردیف ۶۳۳۶)

۲- حَمَّادُ بْنُ عَثْمَانَ: ثقہ. (همان، ج ۶، ردیف ۳۹۵۸)

«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِمْرَانَ الدَّقَاقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيُّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ عَنِ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ يُونُسَ بْنَ ظَبْيَانَ يَقُولُ: ... أَنَّ الْجِسْمَ مَخْلُودٌ مَتْنَاهُ وَ الصُّورَةُ مَخْلُودَةٌ مَتْنَاهِيَّةٌ فَإِذَا احْتَمَلَ الْحَدَّ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ وَإِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ كَانَ مَخْلُوقًا...» (صدوق، ۱۳۸۱ش، ص ۹۶ و ۹۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۶) جسم و صورت محدود و متناهی اند که به اندازه درمی آیند و به پایان می رسند و هرگاه اندازه احتمال داشته باشد، زیاده و نقصان احتمال دارد و هرگاه احتمال زیاده و نقصان متحقق شود، آفریده خواهد بود.

علامه مجلسی می گوید: سند این حدیث ضعیف است. (۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷) و آن به علت وجود راویانی مانند محمد بن زیاد (خویی، ۴۱۳ق، ج ۱۶، ردیف ۱۰۷۷۰) و یونس بن ظبیان در سند این روایت است که ابوالقاسم خویی (همان، ج ۲۰، ردیف ۱۳۸۳۸) آن ها را توثیق نکرده است. لیکن علی نمازی دومی را دارای حسن و کمال و عقیده استوار دانسته است. (نمازی شاهرودی، ۴۲۲ق، ص ۳۷۲) از آنجا که عین این سند را شیخ کلینی در الکافی آورده است، طبق مبنی محمد حسین غروی نائینی و شیخ علی نمازی (نک: همو، ۱۳۹۷ق) که می گویند کل اسناد کافی نظر به اینکه مؤلف آن روایت ها را از اصول روایی نوشته اند و ذکر اسناد از باب تبرک می باشد، این روایت صحیح است.

بر اساس روایات یادشده، شیخ صدوق در کتاب توحید و شارح آن قاضی سعید قمی معتقد به الهیات تنزیهی صرف شده اند. آنان هرگز متّصف ساختن خدا به اوصاف را، حسی نمی دانند و همه اوصاف ایجابی را به اوصاف سلبی بازمی گردانند و به بینونت کامل میان خالق و مخلوق در تمام جهات باور دارند و عمق معرفت خدا را شناخت مباین بودن خدا از سایر موجودات می دانند. (نک: قاضی سعید قمی، ۱۴۱۹ق،

ج ۱، ص ۱۷۹)

نوع تنظیم ابواب کتاب *التوحید* و مطالب آن حکایت از این دارد که مؤلف عقیده خود را به صورت تعبدی بر اساس روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام ارائه نمی‌کند، بلکه برای عقل به عنوان رکن اصلی در اعتقادات سهم ویژه‌ای قرار می‌دهد و روایات آن کتاب را تذکر و ارشاد به احکام فطری و عقلانی به شمار می‌آورد. از این رو به‌طور قطع باید گفت که شیخ صدوق تزیهی است و ذره‌ای به جانب تشبیه تمایل ندارد. تزیه خدای در دیدگاه شیخ صدوق به این‌گونه است که او بالاتر از آن است که به وصف درآید و یا به حواس پنج‌گانه درک شود و یا همچون آدمیان دارای اندام و اعضا باشد و بدین جهت خداوند شبیه، شریک، مثل و نظیر ندارد؛ چنان‌که در ابواب زیر چنین آمده:

باب التوحید و نفی التشبیه

«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِمْرَانَ الدَّقَّاقُ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ أَبُو الْحُسَيْنِ قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ عَنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَكَمِ بْنِ طَهْمِيرَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَرِيرِ الْعَبْدِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يُحَسُّ وَلَا يُحَسُّ وَلَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ وَلَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْوَهْمُ وَلَا تَصِفُهُ أَلْسُنُ فَكُلُّ شَيْءٍ حَسَنَةُ الْحَوَاسِّ أَوْ جَسَنَةُ الْحَوَاسِّ أَوْ لَمَسَتُهُ أَلْيَدِي فَهُوَ مَخْلُوقٌ...» (صدوق، ۱۳۸۱ ش، ص ۵۹ و ۷۳ با اندکی تفاوت). حمد خدای راست که به حس در نمی‌آید و جسته نمی‌شود و او را مس نمی‌توان نمود و به حواس پنج‌گانه او را درنتوان یافت و خیال بر او واقع نشود و زبان‌ها او را وصف نتوانند کرد پس هر چیزی که حواس، آن را بیابند یا جویندگان آن را بجویند یا دست‌ها آن را لمس کنند، مخلوق و آفریده است.

این روایت از نظر سند ضعیف است زیرا عبدالله بن جریر عبدی را مجهول دانسته‌اند (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ردیف ۶۷۵۱) ولی با توجه به موافقت متن با قرآن کریم (شوری: ۱۱؛ انعام: ۱۰۳) و روایت‌های مستفیض دیگر در این موضوع معتبر است و ضعف سند جبران شده. (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۱، ۸۳، ۱۰۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۲)

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ هَارُونَ الْقَامِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ

الْحَمِيرِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشْبِهُ شَيْئًا وَلَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ وَكُلُّ مَا وَفَعَ فِي أَلْوَاهِمِ فَهُوَ بِخِلَافِهِ» (صدوق، ۱۳۸۱ش، ص ۷۸) هرکه خدای را به آفریده‌اش تشبیه کند مشرک باشد. به درستی که خدای تبارک و تعالی به چیزی شباهت ندارد و چیزی هم به او نمی‌ماند و هرچه در وهم واقع شود، پس ایشان به خلاف آن باشد.

سند این روایت صحیح است و همه راویان آن امامی و ثقه هستند.

- الْمُفَضَّلُ بْنُ عُمَرَ: ثقه. (خویی، ۴۱۳ق، ج ۱۸، ردیف ۱۲۵۹۰)

- مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ: ثقه. (همان، ج ۱۵، ردیف ۱۰۰۲۰)

- مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ: ثقه. (همان، ج ۱۷، ردیف ۱۰۶۸۸)

- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى: ثقه. (همان، ج ۲، ردیف ۸۹۸)

- عَبْدِ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ: ثقه. (همان، ج ۱۱، ردیف ۶۷۶۲)

- مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ: ثقه. (همان، ج ۱۷، ردیف ۱۱۰۸۶)

- أَحْمَدُ بْنُ هَارُونَ الْقَاسِمِيُّ: مجهول. (همان، ج ۲، ردیف ۱۰۰۵) اما او از مشایخ صدوق

است که خود وی در همین سند و کتاب‌های کمال‌الدین (صدوق، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۱۱، ج ۲، ص ۵۱۰)، عیون اخبار الرضا (همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۴۶ و ۲۷۶، ج ۲، ص ۲۶۰)، النخصال (همو، ۱۳۶۲ش، ص ۶۹، ۲۲۳ و ۲۸۵) و الامالی (همو، ۱۳۷۶ش، ص ۳۹، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۸۸، ۲۹۵، ۳۳۰، ۳۶۷، ۳۸۷ و ۵۸۱) از او به نقل روایت پرداخته و طلب رحمت و رضوان الهی برای او کرده است. از این رو روایت او را «حسن» تلقی می‌کنند.

شیخ صدوق در ذیل روایت پیش گفته می‌نویسد: دلیل بر اینکه خدای سبحان به چیزی از آفریدگانش از هیچ جهتی شباهت ندارد، این است که هیچ جهتی از افعال او نیست مگر اینکه حادث شده باشد و هیچ جهت محدثه‌ای نیست مگر آنکه نشانگر حدوث کسی است که این جهت برای اوست. پس اگر خداوند به چیزی از آن‌ها شبیه بود، در واقع، آن جهت بر حدوثش دلالت می‌کرد؛ زیرا دو چیز که در عقول همانند یکدیگر باشند یک حکم را اقتضا می‌کنند، چون به یکدیگر شباهت دارند. درحالی که

دلیل اقامه شده که خدای عزوجل قدیم است و محال است که از جهتی قدیم و از جهتی دیگر حادث باشد و از جمله دلایلی که خدای متعال قدیم است، آن است که اگر او حادث بود، در واقع واجب بود که محدثی پدیدآورنده او باشد؛ زیرا فعل جز به وسیله فاعل انجام نمی پذیرد و گفتار در موجد و محدث او چون گفتار در خود او است و در آنچه مذکور شد وجود حادثی پیش از حادثی دیگر لازم می آید که اول ندارد و به آن نمی رسد (زیرا این مستلزم تسلسل است) و این محال است. پس درست این است که ناگزیر صانعی قدیم باشد. (صدوق، ۱۳۸۱ش، ص ۷۸)

باب معنی الواحد و التوحید

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الطَّالِقَانِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ يَحْيَى الْبُزُورِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْهَيْثَمِ الْبَلَدِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنِ الْمُعَاوِي بْنِ عِمْرَانَ عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنِ الْمُقْدَامِ بْنِ شَرِيحِ بْنِ هَانِي عَنْ أَبِيهِ قَالَ: إِنَّ أَعْرَابِيًّا قَامَ يَوْمَ الْجَمَلِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَتَقُولُ إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ؟ قَالَ: فَحَمَلَ النَّاسُ عَلَيْهِ قَالُوا: يَا أَعْرَابِيُّ أَمَا تَرَى مَا فِيهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ تَقَسُّمِ الْقَلْبِ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: دَعْوَةٌ فَإِنَّ الَّذِي يُرِيدُهُ الْأَعْرَابِيُّ هُوَ الَّذِي نُرِيدُهُ مِنَ الْقَوْمِ ثُمَّ قَالَ: يَا أَعْرَابِيُّ، إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنْ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزَانِ عَلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ وَجْهَانِ يَثْبِتَانِ فِيهِ. فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ وَاحِدٌ يَقْصِدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ لِأَنَّ مَا لَا ثَانِي لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ أَمَا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ: ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ يُرِيدُ بِهِ النَّوعَ مِنَ الْجِنْسِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ تَشْبِيهُ وَ جَلَّ رَبُّنَا عَنْ ذَلِكَ وَ تَعَالَى: وَ أَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يَثْبِتَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهُ كَذَلِكَ رَبُّنَا وَقَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَحَدِيٌّ الْمَعْنَى يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَ لَا عَقْلٍ وَ لَا وَهْمٍ كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّوَجَلَّ.» (صدوق، ۱۳۸۱ش، ص ۸۱؛ همو، ۱۳۶۱ش، ص ۵؛ همو، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲)

ابوالمقدام شریح بن هانی از فرماندهان امیرالمؤمنین (ع) در جنگ جمل گوید: به راستی عربی در جنگ جمل نزد امیرالمؤمنین (ع) رفت و از حضرتش پرسید: ای امیر مؤمنان آیا، تو می گویی خداوند یکی است؟ راوی گفت: مردم از هر طرف بر او حمله ور شدند که چه وقت این سخن است؟ مگر موقعیت خطیر میدان کارزار را نمی نگری و نمی بینی که علی (ع) پریشان خاطر است؟

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: رهایش سازید؛ زیرا پرسش این اعرابی همان هدف اصلی ماست که بر سر آن با این‌ها بیکار می‌کنیم. سپس فرمودند: ای اعرابی، این گفته که خدا یکی است چهار گونه است: دو گونه آن بر خدا روا نیست و دو گونه دیگر شایسته خداست، اما آن دو که روا نیست عبارت‌اند از: اگر شخصی بگوید خدا یکی است و منظورش از آن، عدد باشد، جایز نیست چون آنچه دومی ندارد به شمارش درنیاید؛ مگر ندیدی آنکه گفت: خدا سومی از سه موجود است، کافر شد؟ حضرت اشاره دارد به آیه «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ تَلَاةٌ» (مائده: ۷۳) اگر فردی بگوید: خدا یکی است و مقصودش اراده نوعی از جنس باشد، این هم درست نیست؛ زیرا این تشبیه خداست و پروردگار ما برتر از آن است که مثل و مانند داشته باشد. و اما آن دو مورد که گفتنش مانعی ندارد: آنکه فردی بگوید: خدا یکی است یعنی در میان همه چیزها ماندنی ندارد و دیگر اینکه کسی بگوید خداوند عزوجل یکتاست، یعنی ذاتش مرکب نبوده و قابل قسمت به اجزا نیست نه در عالم خیال و نه در خارج و نه در خرد، به‌راستی پروردگار ما چنین است.

مضمون این روایت به‌صورت مستفیض (خوبی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۹، ص ۲۵۸) آمده است؛ از این رو نیازی به بررسی سندی ندارد. شیخ صدوق در ذیل این روایت آورده است: هیچ بنده‌ای نیست مگر آنکه او را در وجود و هستی و یا در مقدار و اندازه، ماندنی است و از برای همین واجب است که خدای عزوجل به اوصاف برتر خویش و نام‌های نیکوتری که دارد، یگانه باشد. پس او را ماندنی نباشد و یکی است که شریکی ندارد و خدایی غیر از او نیست و... و قدیم و دیرینه یکتایی است که قدیمی جز او نیست و موجود یکتایی است که نه در چیزی حلول کرده و نه محل و جای حلول چیزی است. هیچ موجودی چنین نیست مگر او و یکتایی است که چیزی با او مجانست نمی‌کند و چیزی به او نمی‌ماند و هیچ چیز به او شباهت ندارد و چیزی این‌گونه نیست مگر او، پس او این‌گونه است که نه در وجود، قسمت‌بردار است و نه در وهم و خیال و چیزی است که به هیچ وجه چیزی به او شباهت ندارد و خدایی است که به هیچ وجه معبودی جز او نیست.

باب معنی التوحید و العدل

«حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ عَزِيزِ السَّمَرْقَنْدِيِّ الْقَفِيهِ بِأَرْضِ بَلْخِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ الزَّاهِدِ السَّمَرْقَنْدِيُّ بِإِسْنَادِهِ رَفَعَهُ إِلَى الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ سَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ: إِنَّ أَسَاسَ الدِّينِ التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ وَعَلِمُهُ كَثِيرٌ وَكَأَبْدًا لِعَاقِلٍ مِنْهُ

فَادْكُرْ مَا يَسْهَلُ الْوُقُوفُ عَلَيْهِ وَ يَتَهَيَّأُ حِفْظُهُ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَمَا التَّوْحِيدُ فَاَنْ لَّا تُتَجَوَّزَ عَلَي رِبِّكَ مَا جَاَزَ عَلَيْكَ وَ أَمَا الْعَدْلُ فَاَنْ لَّا تُنْسَبَ إِلَي خَالِقِكَ مَا لَأَمَكَ عَلَيْهِ.» (صدوق، ۱۳۸۱ش، ص ۹۳؛ همو، ۱۳۶۱ش، ص ۱۱) اساس و بنیاد دین توحید و عدل است و علمش بسیار باشد و عاقل را از آن گریزی نیست پس ذکر کن آنچه را که وقوف و اطلاع بر آن آسان و حفظش آماده و مهیا باشد. حضرت در ادامه افزود: اما توحید آن است که روا نداری بر پروردگارت آنچه را بر تو روا باشد و اما عدل آن است که نسبت ندهی به سوی آفریدگارت آنچه تو را بر آن ملامت و سرزنش کرده است.

سند این روایت مرفوع است و محمد بن سعید بن عزیز سمرقندی نیز مجهول است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ردیف ۱۰۸۳۸) اما مضمون این روایت با روایت‌های مستفیض مطابقت دارد و معتبر تلقی شده است. (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰)

باب أَنَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَ لَا صُورَةٍ

«أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ يَرَوِي عَنْكُمْ أَنَّ اللَّهَ جَلَّ وَ عَزَّ جِسْمٌ صَمْدِيٌّ نُورِيٌّ مَعْرِفَتُهُ ضُرُورَةٌ يَمُنُّ بِهَا عَلَي مَنْ يَشَاءُ مِنْ خَلْقِهِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: سُبْحَانَ مَنْ لَّا يَعْلَمُ أَحَدًا كَيْفَ هُوَ إِلَّا هُوَ - لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ لَّا يُحَدُّ وَ لَا يُحَسُّ وَ لَا يُجَسُّ وَ لَا يَمَسُّ وَ لَا تُدْرِكُهُ الْحَوَاسُّ وَ لَا يُحِيطُ بِهِ شَيْءٌ لَّا جِسْمٌ وَ لَا صُورَةٌ وَ لَا تَخْطِيطٌ وَ لَا تَحْدِيدٌ.» (صدوق، ۱۳۸۱ش، ص ۹۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۴) علی بن ابوحزمه گوید که به حضرت صادق علیه السلام عرض کردم: از هشام بن حکم شنیدم که از شما روایت می‌کند خدا جسمی صمدی و نفوذناپذیر است و نوری است به‌گونه‌ای که معرفتش بدیهی باشد و آن را بر هر که از آفریدگانش بخواهد، معرفی می‌کند. آن حضرت فرمود: پاک و منزّه است آنکه هیچ کس نمی‌داند که او چگونه است مگر خودش و چیزی مانند او نیست و اوست شنوای بینا که به‌اندازه در نمی‌آید و محسوس نمی‌شود و مورد جستار قرار نمی‌گیرد و لمس نمی‌شود و حواس او را در نمی‌یابند و چیزی به او احاطه نمی‌کند. نه جسم است و نه صورت و نه خط یا سطحی که خط‌ها بر آن فرض شود و او را محدود نمی‌توان ساخت.

علامه مجلسی می‌گوید: سند این حدیث موثق باشد. (۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱)

- أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ: خَوِي: ثَقَّة. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ردیف ۴۲۵)

- مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ: خویی: ثقه. (همان، ج ۱۶، ردیف ۱۱۰۲۶)

- صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى: ثقه. (همان، ج ۹، ردیف ۵۹۲۳)

- عَلِيُّ بْنُ أَبِي حَمْرَةَ: ثقه. (نمازی شاهرودی، ۱۴۲۲ق)

باب أنه تبارک و تعالی شیء

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِمْرَانَ الدَّقَاقُ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيِّ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ الثَّانِي عَلَيْهِ السَّلَامُ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِلَّهِ إِنَّهُ شَيْءٌ فَقَالَ نَعَمْ يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِيثَيْنِ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ. (صدوق، ۱۳۸۱ش، ص ۱۰۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۲)

از حضرت جواد علیه السلام پرسیدند که آیا می توان به خدای عزوجل شیء گفت؟ آن حضرت در پاسخ فرمود: آری، ولی باید او را از دو حد تعطیل و تشبیه بیرون برد. سند این حدیث ضعیف گزارش شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸۲) و علت آن حسین بن حسن دینوری می باشد که در کتاب های رجالی توثیق نشده است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ردیف ۳۳۵۳) ولی از آنجا که همانند آن سند را شیخ کلینی در *الکافی* آورده است، طبق مبنی محمد حسین غروی نائینی و علی نمازی که می گویند کل اسناد کافی نظر به اینکه مؤلف آن روایت ها را از اصول روایی نوشته است و ذکر اسناد از باب تبرک می باشد (نک: نمازی شاهرودی، ۱۳۹۷ق) سند روایت صحیح است.

باب التعریف والبیان والحجة والهدایة

«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانَ الْأَحْمَرِ عَنْ حَمْرَةَ بْنِ الطَّيَّارِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: ... إِنَّ اللَّهَ يَهْدِي وَيُضِلُّ...» (صدوق، ۱۳۸۱ش، ص ۴۰۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۴) ... به راستی که خدای هدایت می کند و گمراه می سازد...

از آنجا که سند یادشده با سند شیخ کلینی از احمد بن ابی عبدالله متحد است، حسن موثق تلقی می شود؛ چنان که علامه محمدباقر مجلسی فرموده است. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۷)

- عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ: مجهول. (خویی،

۴۱۳ق، ج ۱۱، ردیف ۷۸۹۳) و لیکن او از مشایخ صدوق است که خود وی در *التوحید* (صدوق، ۱۳۸۱ش، ص ۹۹، ۱۰۳، ۴۰۱ و ۴۱۳) از او به نقل روایت پرداخته و طلب رحمت و رضوان الهی برای او نموده است.

- أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: مجهول. (خویی، ۴۱۳ق، ج ۲، ردیف ۶۲۹)

- أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ: ثقه. (همان، ج ۲، ردیف ۴۱۲)

- عَلِيُّ بْنُ أَحْكَمٍ: ثقه. (همان، ج ۱۱، ردیف ۸۰۹۰)

- أَبَانُ الْأَحْمَرِ: ثقه. (همان، ج ۱، ردیف ۳۷)

- حَمَزَةُ بْنُ الطَّيَّارِ: کثی روایاتی درباره او آورده که دلالت بر مدح و جلالت او

می‌کند. (نمازی شاهرودی، ۴۲۲ق)

شیخ صدوق در توضیح حدیث فوق می‌نویسد: به این معناست که خداوند در قیامت مؤمنان را به سوی بهشت هدایت می‌کند و ستمکاران را از بهشت گمراه می‌سازد. جز این نیست که خداوند فرمود: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ» (یونس: ۹)؛ آنان را که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند پروردگارشان به سبب ایمانشان به بهشت‌هایی پر نعمت که نهرهای آب در زیرشان جاری است هدایت می‌کند و خداوند عزوجل فرمود: «وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ» (ابراهیم: ۲۷) و ظالمان را گمراه می‌سازد. (صدوق، ۱۳۸۱ش، ص ۴۱۴)

۴. نتیجه‌گیری

۱. بررسی و پژوهش در روایات و مطالب توحید شیخ صدوق نشان می‌دهد که او به تنزیه فراگیر خداوند به لحاظ ذات، صفات و افعال عقیده داشته است و این باور از نظر عالمان حوزه کلام شیعی مورد تأیید است. از این رو الهیات تنزیهی، عقیده مکتب اهل بیت علیهم‌السلام به شمار می‌آید. گرچه گروهی از مسلمانان، عقیده به جسم‌انگاری و تشبیه خداوند سبحان دارند که با نصوص و ظواهر بسیاری از آیات و روایات ناسازگار است.

۲. عقل سلیم فطری هیچ‌گاه نمی‌پذیرد که خداوند متعال همانند ما دارای جسم، اعضای بدن و قابل رؤیت و دیدن باشد و در غیر این صورت تشبیه باطل لازم می‌آید. بر این اساس تفاوت عقیدتی دو مکتب اهل البیت علیهم‌السلام و خلفا در بهره‌وری از احکام مستقل عقلی آشکار می‌شود و ما وظیفه داریم که از باب سپاسگزاری به درگاه

آفریدگار یکتا از عقیده صحیح توحیدی دفاع کنیم و الگوی خود را شیخ صدوق قرار دهیم که اذعان می‌دارد: علت نوشتن کتاب التوحید آن است که عده‌ای از مخالفان نسبت تشبیه و جبر به مذهب حق شیعه می‌دهند و می‌خواهند از تشرف مردم به دین جلوگیری کنند. پس به درگاه خدا تقرب جستیم و این کتاب را در توحید و نفی تشبیه و جبر نگاشتیم.

منابع

۱. قرآن کریم، خط عثمان طه، قم: ام ابیها، ۱۳۸۴ش.
۲. نهج البلاغه، به کوشش صبحی صالح، بیروت: بی‌نا، ۱۳۸۷ق.
۳. اسماعیلی زاده، عباس، «توحید صدوق از نگاه تحلیل و نقد»، علوم حدیث، شماره ۲۸، ۱۳۸۲ش، ص ۱۸۸-۲۱۶.
۴. افضل، سید عبدالرئوف، «معناشناسی تطبیقی صفات خبری در کتاب التوحید شیخ صدوق و صحیح بخاری»، پژوهش‌نامه کلام تطبیقی، سال اول، شماره ۱، ۱۳۹۵ش، ص ۷-۲۷.
۵. برنجکار، رضا و موسوی، سید محسن، «عقل‌گرایی شیخ صدوق و متکلم بودن او»، علوم حدیث، سال پانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۸۹ش، ص ۳۳-۵۹.
۶. بهاء‌الدین عاملی، محمد، الوجیزه فی الدرایه، قم: کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۹۶ق.
۷. خرمی، مرتضی، «توحید صدوق از چند منظر»، آئینه پژوهش، شماره ۸۸، ۱۳۸۳ش، ص ۲۲-۳۶.
۸. خوبی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۱۳ق.
۹. خوبی، حبیب‌الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰ق.
۱۰. دیرباز، عسکر و دشتکی، سکینه، «بررسی تطبیقی اوصاف الهی از منظر التوحید شیخ صدوق و ملاصدرا»، پژوهش‌نامه کلام، سال دوم، شماره ۲، ۱۳۹۴ش، ص ۴۳-۶۴.
۱۱. سید وکیلی، سید هادی، «جایگاه عقل از منظر محدثان امامیه: شیخ کلینی و شیخ صدوق»، پژوهش‌های اعتقادی کلامی (علوم اسلامی)، دوره یکم، شماره ۴، ۱۳۹۰ش، ص ۱۵۱-۱۷۲.
۱۲. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، الامالی، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۱۳. —، التوحید، تحقیق سیدهاشم حسینی تهرانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱ش.
۱۴. —، النصال، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ش.
۱۵. —، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.
۱۶. —، کمال‌الدین و تمام النعمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامیه، ۱۴۱۶ق.
۱۷. —، من لا یحضره الفقیه، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه

قم، ۱۳۶۳ش.

۱۸. —، معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۱ش.
۱۹. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد: مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، الرجال، تحقیق، تعلیق و تقدیم سید محمدصادق بحرالعلوم، نجف: حیدریه، ۱۳۸۱ق.
۲۱. —، الفهرست، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۵۱ش.
۲۲. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۳. قاضی سعید قمی، محمد، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق نجف‌قلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۲۴. قمی، شیخ عباس، الفوائد الرضویه، تحقیق و تصحیح جواد قیومی، تهران: دار الثقلین، ۱۳۸۶ش.
۲۵. —، هدیة الاحباب، تهران: صدوق، ۱۳۶۲ش.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۷. کورانی، علی، الوهابیة و التوحید، بیروت: دار المسیره، ۱۴۲۳ق.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۹. —، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۳۰. موسوی بجنوردی، کاظم، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۹ش.
۳۱. مهاجر، شیخ جعفر، اعلام الشیعه، بیروت: دار المورخ العربی، ۱۴۳۱ق.
۳۲. مهرنیا، حسن و همکاران، «تحلیل و بررسی رابطه عقل و نقل در اندیشه کلامی شیخ صدوق»، مطالعات معرفتی، سال بیست و سوم، شماره ۱، ۱۳۹۸ش، ص ۱۱۷-۱۳۸.
۳۳. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
۳۴. نجمی، محمدصادق، سیری در صحیحین، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۳۵. نمازی شاهرودی، علی، العلام الهادی، الرقیعة فی اعتبار الکتب الاربعه، مشهد: خراسان، ۱۳۹۷ق.
۳۶. —، مستطرفات المعالی، تحقیق حسن نمازی، تهران: نیا، ۱۴۲۲ق.
۳۷. نیازی، محمدعلی و محمودی، سید احمد، «بررسی روش شناختی تطبیقی اندیشه کلامی شیخ صدوق و مفید»، الهیات تطبیقی، دوره دوم، شماره ۶، ۱۳۹۰ش، ص ۷۷-۹۴.
۳۸. وکیلی، محمدحسن، «تنزیه و تشبیه خداوند/ تفاوت تشبیه کلامی و عرفانی»، مشرق نیوز، ۱۳۹۱ش.

A Study of the Hadiths of “Tanziya” in “al-Tawḥīd” Shaykh Ṣadūq

Sayyedreza Mo'adab

Professor of Ulume Quran and Hadith, Qom University

Ali Akbar Talafi Daritani

P.HD. Student of Ulume Quran and Hadith, Qom University

Abstract

The tanzīh of God almighty is one of the basic foundations of correct theology, and Shaykh Ṣadūqas as the famous traditionist of the Ahl al-Bayt (as) school has mentioned this belief in “al-Tawḥīd” as the ancient and valuable book. In the expression and study of divine monotheism he believes that God is clean from all properties of creatures and in compiling al-Tawḥīd hadiths, he collected explicit traditions in tanzīh and explained some of them and if a tradition was not apparently compatible with God's tanzīh, he interpreted and explained them by using rational principles and methodical analysis. In this article, it is stated that Al-Shaykh Ṣadūq, like other Shi'a theologians, has paid serious attention to the ruling of reason and its consideration in examining the traditions of the infallibles and analyzing the issues of belief.

Keywords: Hadiths of Tanzīh, Shaykh Ṣadūq, al-Tawḥīd.

Genealogy of the Short Traditions of Imam Ali (as) in the Tuhaf al-‘uqūl

Hajar Banai

P.HD. Student of Theology and Ahl Bayt Teaching Colleague, Isfahan University

Seyed Mahdi Lotfi (responsible author)

Associate Professor of Theology and Ahl Bayt Teaching Colleague, Isfahan University

Abstract

The book *Tuhaf al-‘uqūl* by Hassan ibn Shu‘bah al-Harrānī is one of the Shiite moral sources. Due to *Irsāl* in its sanad, it is not possible to examine the *Rejāl* aspect of traditions in this book. However, the text of these traditions can be found in Shiite and Sunni sources. Accordingly, the present article examines the author's narrative style by descriptive-analytical method with historical and narrative research of the short traditions of Imam Ali (as) in various sources of the two sects. And the article has identified the traditions of the book "*The Tuhaf al-‘uqūl*" in the earlier traditional sources. Also this article has analyzed the sources that Harrānī used in the short traditions of Imam Ali (as) and has identified traditions that do not exist in previous sources. The achievements of this article indicate that out of a total of 158 traditions, twenty traditions are not available in earlier sources and the issuance of seven traditions by the Imam Ali (as) is not proven. Also, most of the traditions appear for the first time in the sources of the fifth and sixth centuries.

Keywords: *Tuhaf al-‘uqūl*, Genealogy of Traditions, Sources of the *Tuhaf al-‘uqūl*, Attribution of Hadiths, Short Traditions of Imam Ali (as).

Christian & Islamic Monasticism in evaluation of Quran & Sunni and Shiite Hadiths

Hossein Heidari

Associate Professor of Religions and mysticism, Kashan University

Abutaleb Mukhtari (responsible author)

Assistant Professor of Islamic Teaching, Islamic Azad University Pardis Branch

Seyyed Hatam Mahdavi Noor

P.HD. Student of Islamic teaching, Islamic Azad University of Shahr-e Rey

Abstract

Monasticism in the sense of humility before God, has been as an integral feature of the religious life of the Semitic religions, but Monasticism as the social organization of believers have avoided from their normal life in their society and have begun common lifestyle in a specific discipline, has become known among Christians from the third century AD, and have been promoted until the emergence of Protestantism. This study classifies two opposing groups of different types of Hadiths of Shiite and Sunnis in proving or rejecting Christian monasticism and examines their chains of transmitters and contents, to analyze and explain the views of the Prophet Muhammad (pbuh) and Imams (as) towards Christian monks and the describes the Islamic monastic life. The resultant position of Hadiths of Shiite & Sunni shows that the most important characteristic of monks was not getting married, not participating in Holy wars, suffering hardship of asceticism, and absence from society, although in some cases they have extreme in this respect. Nevertheless, the collective life of the Christian monks approximately approved in Islam. Instead of asceticism and hardship of being away from the community, Muhammad & Shiite Imams, to purify the soul, recommended having a feeling of fear of God, presence in the objectivity of society, independence from the world and enduring the hardships of supererogatory prayers at night, fasting, jihad, etc.

Keywords: Christian Monasticism, Islamic Piety, Purifying the Souls, Quran & Monasticism, Monasticism in Hadiths.

criteria for "transmitted tradition". Uncertainty about the attribution of the book in which the hadith is contained to its author, anxiety of the text, falsehood of the narration, inconsistency with a proven or famous definite date, incompatibility with the requirements of religion and strong theological foundations, Incompatibility with the rule of obvious reason or having a rational exclusion, opposing the Quran or a definite or reassuring tradition, preferring a narration that contradicts it, and generally not having a narration in a reliable source, the narrator not being known for being truthful in narrating a hadith, or his reputation for lying and betrayal, these are among the reasons for the instability of a "transmitted tradition" and its critique.

Keywords: Term, Essence, Criterion, Hadith, Transmitted, Critique.

The essence of the hadith term "Transmitted Tradition" and the criterion for its transmission and critique

Kamran Oveisi

Assistant Professor of Ulume Quran and Hadith, University of Islamic Studies

Abstract

The term "transmitted tradition" refers to a tradition which, in the first consideration, is a tradition narrated from the Infallible (as) and according to the evidence, after being transferred from Sunni sources (Caliphate School) to Shiite books (Ahl al-Bayt School), it is considered as a Shiite hadith. And later scholars have often considered it as an infallible narration (as) due to accepting "the tolerance in the reasons of the Sunnah" or trusting in the earlier sources of other Shiite narrators and commentators. It does not matter that as a result of research on it, it leads to the conclusion that this tradition leads to another infallible and not to the infallible mentioned in the Shiite source or to doubt its issuance by any infallible or be sure of not issuing it from the infallible. But whether this tradition, which has been proven to be "transmitted tradition", is valid or not, is the next stage of my research. However, scholars such as Allamah Tustarī and some contemporary writers have referred to the transmitted traditions in their works with other phrases; But Specifically, Allamah Askarī is the first researcher to enter into this field in more detail. In short, the absence of tradition in the original and ancient Shiite sources and quoting through non-Shiite narrators, the existence of common narrators and existence of sheikh permission among the the earliest Shiite source, the non-Shiite nature of the author of the book, absence in other authentic Shiite books even in similar words, the author of the book should think about the approximation of religions, the narrators are less sensitive to quotations in the non-jurisprudential field, these are the

A study on the slogan of “كُلُّ يَوْمٍ عاشُورا وَ كُلُّ أَرْضٍ كَرْبِلا”; the historical course of formation, semantics and accuracy

Mohammadreza Shahroodi (responsible author)

Associate Professor of Ulume Quran and Hadith, Tehran University

Mohammad Farahani

P.HD. Student of Ulume Quran and Hadith, Islamic Azad University South Tehran Branch

Abstract

The "slogans of ‘Ashh̄rā" are expressive and informative messages derived from the rich culture of ‘Ashh̄rā, which is mainly rooted in the statements of Imam al-Husayn (as). These slogans are generally divided into four categories: 1. Assigning them to Imam al-Husayn (as) is certain. 2. "Narration with meaning" and there is no narration of their words in original sources. 3. Their "theme" can be seen in qat’īy al-ṣudūr hadiths. 4. It is fabricated and cannot be accepted it’s from the Imam's area by means of generality and wrong conceptual expression. In the meantime, there is no evidence for the slogan "kullu yaum ‘Ashūrā wa kullu ‘arḍ Karbalā" as an infallible narration, but according to traditional sources, this slogan falls into the third category of ‘Ashūrā slogans. According to hadiths such as "Lā yaum Kayaumik yā Abā ‘Abdillah" and "Lā yaum Kayaum al-Husayn", which appears to contradict the slogan, it can be said that this slogan represents the height of oppression against the highest incarnation of humanity and the culmination of confrontation with the oppression it has manifested in Karbalā. Also, the content of the narration of "Falakum Fiyya uswat" confirms this slogan.

Keywords: Critique of Hadith, Slogan, ‘Ashūrā, Hadiths of ‘Ashūrā.

Analyzing the reason for the delay in writing Dirāya al-Hadith books among Shiites, with a focus on hadith terminology in Shiite Hadith books

Mohammadreza Pircheragh

Assistant Professor of Imam Khomeini International University

Abstrac

Dirāya al-Hadith is the science that was considered by the scholars of hadith science from the past to now. According to the researches conducted in the history of the science of hadith terminology between Sunnis and Shiites, it is clear that the history of this knowledge among the Sunnis was more and earlier, but this does not mean that the formation of this issues among Shiites goes back to the time of Shahīd Thānī and after. By studying the topics of the hadith terminology in hadiths and hadith books of the early Shiite scholars, it becomes clear that the existence of this knowledge among the Shiites dates back to the time of the Imams (as), and after these nobles, there was an interest in hadith and knowledge of hadith among the Shiite elders and even independent writings of Dirāya al-Hadith before Shahīd Thānī are noted by Shi'a scholars. Since Shahīd Thānī wrote three independent books on Dirāya al-Hadith, and because of his aristocratic scientific superiority in Shiite scientific centers and institutes, the previous books were dimmed and gradually instilled in the minds of the public that hadith terminology in Sunnis have more primacy than time. But by examining the hadith books of Shi'a scholars and hadiths of Imams (a), the existence of dirāya al-hadith and hadith terminology among Shi'a, it proves before Sunnis.

Keywords: Dirāya al-Hadith, Hadith Terminology, Tradition, Hadith, Shi'a.

Hadiths on God's Names and His Attributes and Proving Possible Aspect of wājib al-wujūd (Aseity)

Hamidreza Yoonesi

Master of Academic Center for Education, Culture and Research

Abbas Hemami (responsible author)

Professor of Islamic Azad University Central Tehran Branch

Abstract

Hadiths have stated a trinary ranging from proof to rejection of God's names (*asmā'*) and His attributes (*ṣifāt*), which throughout history has become the site of conflict and the emergence of different theological, philosophical and mystical schools, and has encompassed from Apophatic theology to Cataphatic theology. This research focuses on the traditions of names and attributes, particularly the hadiths of ḥudūth of names and extracting intellectual foundations from these traditions, the theory of "the possible aspect of wājib al-wujūd (Aseity)", and processing it and has made it a criterion for explaining and summarizing differences of opinion in the realm of Apophatic and Cataphatic theology.

Keywords: God's Names, Attributes, ḥudūth of Names, Possible Aspect of Wājib al-Wujūd (Aseity), Apophatic Theology, Cataphatic Theology.

10 □ ABSTRACTS

hadiths. For this purpose, the most important words in the field of weakness of hadith were examined in different hadith books and some examples of the claims of the research were presented. The result of this article, which has been done in a descriptive-analytical way, is that the proper use of words limits the circle of fabrication and excludes many traditions from the title of the fabrication.

Keywords: Fabricated Traditions, Fabrication, makdhūb, Mukhtaliq, Maṣnūʿ.

Critique and Review of the Most Common Used Words in Fabricated Traditions

Mohammad Sharifi

Assistant Professor of Mazandaran University

Fateme Ghorbani (responsible author)

P.HD. Student of Ulume Quran and Hadith, Mazndaran University

Abstract

Incorrect entry of hadiths into the scope of the theological hadiths is one of the pests that damages one of the most important religious sources of Muslims and damages its authority. One of the issues that causes the frequency, broad and widespread of the fabricated traditions to be considered unrealistic is the lack of knowledge and recognition about words which is used in fabricated hadiths, and the degree of conformity and proximity of it to the discussion of the situation. Lexical and semantic study of definitions provided by Shiite and Sunni elders such as Shahīd Thānī, Mīrdāmād, Abū Rayyih, etc. In explaining fabricated hadiths, it is confirmed that many of the traditions that are located in the circle of fabrication are out of the definitions presented and signify the weakness of the hadith and not the fabrication and forgery. In hadith books as well as the fabricated books, we can find numerous examples of traditions that only imply the weakness of hadiths, but the author of the book has made it clear that the hadith is fabricated and deliberately or unconsciously has added to the number of fabricated hadiths. Considering the extent of the problem in some the fabricated books, in this article we will examine the most common incorrect uses of words for this group of

Qurb al-Isnād in Imamyah Writings

Hosain Sattar

Assistant Professor of Ulume Quran and Hadith, Kashan University

Mohammadreza Manoochehri Naïni

Professor of Qom Seminary

Sayed Hosain Falahzadeh (responsible author)

P.HD. Student of Ulume Quran and Hadith, Kashan University

Abstract

In the list of Imamiyya writings, there is a type of narrative (traditional) writing in which the basis of the author's work is not the organization and thematic arrangement of traditions; Rather, the author's effort is to arrange the narrative effect with the focus on Isnads. The criterion of the authors of these works is to present traditions in the shortest way to the source of the tradition. This type of writing, which is called "Qurb al-Isnād", has been mentioned in the works of some famous traditionists. The author of "Qurb al-Isnād" tries to reduce human errors in narration by reducing his intermediaries to the Imams (as), in order to increasing the validity of his writings. In the present article, the efforts of Imami narrators in writing "Qurb al-Isnād" have been examined, relying on the only surviving book of this style.

Keywords: Qurb al-Isnād, ‘Ālī al-Isnād, Ālī al-sanad, Ḥimyarī, ‘Abdullah ibn Ja’far.

Criteria of Shi'a Scholars in Compiling Supplication Books

Nehle Gharawi Naiinini

Professor of Tarbiat Modares University

Nosrat Nilsaz

Associate Professor of Tarbiat Modares University

Sayede Farzane Fakhraii (responsible author)

P.HD. Student of Ulume Quran and Hadith, Tarbiat Modares University

Abstract

The books of accepted Imami supplications are the best books of supplications and contain transmitted supplications from the infallibles (as). This supplication strengthens the belief of the prayer, gives him peace and tranquility, but the supremacy of the claimants of Sayr wa sulūk, the comforting and boredom of the seekers of prayer, has led to the spread of all kinds of fabricated supplications. In these circumstances, it is necessary to know them. The early scholars considered the criterion for the authenticity of the supplication as trust in issuing it from the infallibles (as), in which obtained from the analysis of the bibliographic method, based on the evidences such as the existence and repetition of the narration in many of the four hundred principles with a few narrations in the most reliable version. The later authors also gathered supplications that had a trusted source. They wrote them in their collections only with a new classification. This research aims, by searching the books of Imami supplications, and providing documents through a library, and analyzing and criticizing and evaluating the books, expressing the criteria of the authors of supplication books and proving that they've only written the supplications of infallibles (as) so that everyone can use these books with confidence and achieve the high goals of praying.

Keywords: Authors Criteria, Supplication Books, General Tawthiqāt, Weakness of Isnād.

A Comparative Study in Explanation of the Characteristics of the Prophet's Ahl al-Bayt (as), In the Mirror of “ṣalavāt” Hadith

Mahmood Wa'ezī

Assistant Professor of Ulume Quran and Hadith, Tehran University

Hosayn Rezaī

P.HD. Student of Ulume Quran and Hadith, Tehran University

Abstract

Shi'a Theologians attempted to proving the scientific and spiritual position of the Ahl al-Bayt (as) as his rightful successors of the Prophet (pbuh). In this regard, citing verses of the Holy Qur'an and prophetic traditions, as a common heritage of Shi'a and Sunni, is a decisive proof. One of the things that deserves more reflection is to explain the characteristics of Ahl al-Bayt (as) based on verse Q. 33:56. Comparative research in the Sunni and Shi'a exegeses, indicates that the necessary attention has not been paid in this regard. The Holy Prophet (pbuh) in interpreting how “Ṣalavāt” are mentioned the correct and unanimous hadith, that studying it based on verses of the Holy Quran and other correct hadiths will play an essential role in proving Shi'a theological believes. The purpose of this study, which has been carried out with a comparative approach using descriptive-analytical method based on library resources, is to decipher exegetical hadith and prove the spiritual scientific status and true instances of the Prophet's household. In the end, ibn Taymiyyah's doubts about the hadith, which was proposed with the intention of denying the virtues of Amir al-Mu'amin ali and rejecting Shi'a beliefs, it has been investigated and criticized and his claims have been proved invalid. In the end, we have been examined Ibn Taymiyyah's doubts about the above-mentioned hadith, which was presented with the intention of denying the virtue of Amir al-m'menin (as) and rejecting the Shiite beliefs, and have been proven the falsity of his claims.

Keywords: Qur'an, Traditional Interpretation, Ahl al-Bayt (as) of the Prophet (pbuh), Shi'a Legitimacy.

A Study of “sab'at ahurf” Tradition in Shi'a Sources

Mohammadsadegh Yosofi Moghadam

Associate Professor of Islamic Sciences and Culture Academy

Abstract

About the revelation or permission to recite the Holy Qur'an, various hadiths have been issued, the total of which is referred to the hadith of “sab'at ahurf”. This hadiths are controversial hadiths in recitation and effective in the authority of the various interpretation of the Holy Quran that jurists and scholars have studied their recitations. They have mainly dealt with hadiths narrated from Sunni sources. Shi'a scholars and jurists have also reviewed those hadiths and have narrated hadiths from Shi'a sources that deny the revelation of the Qur'an in “sab'at ahurf”, and have neglected to examine traditions that indicate the proof of the Revelation of the Qur'an in “sab'at ahurf”, or have given up their examination because of their lack of trust in their Isnāds. In this paper, in addition to examining traditions that deny the revelation of the Qur'an to “seven letters” and proof hadiths proving the revelation of the Qur'an on seven letters which have been entered from Sunni sources to Shi'a sources, hadiths proving the revelation of the Qur'an on seven letters, which are available in Shiite sources, are also studied.

Keywords: sab'at ahurf, Shi'a, Isnād, Signification, Hadith, Sources.

Hadith Writings in Traditions of Shi'a Imams (as) and the Role of Ali b. Mahzīyār in their maintenance and transfer

Majid Ma'aref (responsible author)

Professor of Ulum Quran and Hadith, Tehran University

Sa'id Kazem Toori

P.HD. Student of Usul Al-din Institute of Higher Education

Abstract

Writing is a way of reception of hadiths. The narrator communicates with traditionists and in some circumstances with the Imam (as) through writing, and asks him for a hadith or in a legal opinion. In Shi'a hadiths, questions and answers with the Infallible Imam (as) have been written and often performed by couriers, some traditionists believe that hadith writings have less credibility than hadith listening, but by examining these hadiths and the existence of evidences, the authenticity of many writings is confirmed. One of the important advantages of hadith writings is the lack of meaning transfer in them. In each time, some of the companions of imams was collecting Shi'a questions and receiving written answers to those questions from imams (as). Writings of 'Abd al-Malik b. A'yan with Imam al-Sadiq (as) is an example of them. Ali b. Mahzīyār Ahwāzī was a thinker traditionist and a far-sighted mind who, by collecting and preserving a number of writings, transferred it to his later generations. In addition, he has added to the scope of issuing hadith writings in Shi'a through writing with Imams (as) of his time, including Imam al-Jawād (as) and Imam al-Hādī (as).

Keywords: Infallible Imams (as), Hadiths, Writings, Rasā'il, Questions, 'Ali b. Mahzīyār.

Wāhidī Nīshābūrī and the Virtues and Traditions of the Ahl al-Bayt (as) in al-Wasīṭ (Functions and Credibility)

MohammadAli Mahdavirad (responsible author)

Associate Professor, University of Tehran, College of Farabi

Rohollah Shahidi

Assistant Professor, University of Tehran, College of Farabi

Rahman Bakhsh Bijarzehi

University of Tehran, College of Farabi

Abstract

The use of Islamic sects from each other's hadiths or transmitting hadiths with the central theme of others' concerns has been one of the concerns of their scholars in different Islamic centuries and has had ascendancy throughout history. Wāhidī Nīshābūrī is one of the influential exegetes of the 5th/10th century who has brought about the virtues of the Ahl al-Bayt (as) and transmitted hadiths from them. This article has been achieved with a descriptive-analytical approach that he has achieved in drawing the space for the revelation of verses, recognizing the virtues of verses, apparent verses, and sometimes expressing examples that fall within the circle of verses. An analysis of his interaction with these hadiths shows that he usually considers such hadiths authentic unless it contradicts the fundamental principles of his belief or contradicts the remarks of the majority of exegetes. In this case, either the narration related to the application of the verse of purification to the Ahl al-Bayt (as) prefers other narrations or the narration related to the recitation of Surah Bara'at (Q. 9) by Imam Ali explains its lack of implication for their superiority.

Keywords: Wāhidī Nīshābūrī, Virtues of the Ahl al-Bayt (as), Hadiths of the Ahl al-Bayt (as), Functions, Credibility.

In the name of God

- 2 Analysis of Tabarsī Criteria in Textual Criticism of Exegetical Hadiths
- 3 Wāḥidī Nīshābūrī and the Virtues and Traditions of the Ahl al-Bayt (as) in al-Wasīṭ (Functions and Credibility)
- 4 Hadith Writings in Traditions of Shi'a Imams (as) and the Role of Ali b. Mahzīyār in their maintenance and transfer
- 5 A Study of “sab'at ahraf” Tradition in Shi'a Sources
- 6 A Comparative Study in Explanation of the Characteristics of the Prophet's Ahl al-Bayt (as), In the Mirror of “ṣalavāt” Hadith
- 7 Criteria of Shi'a Scholars in Compiling Supplication Books
- 8 Qurb al-Isnād in Imamyah Writings
- 9 Critique and Review of the Most Common Used Words in Fabricated Traditions
- 11 Hadiths on God's Names and His Attributes and Proving Possible Aspect of wājib al-wujūd (Aseity)
- 12 Analyzing the reason for the delay in writing Dirāya al-Hadith books among Shiites, with a focus on hadith terminology in Shiite Hadith books
- 13 A study on the slogan of “كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَكُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا”; the historical course of formation, semantics and accuracy
- 14 The essence of the hadith term "Transmitted Tradition" and the criterion for its transmission and critique
- 16 Christian & Islamic Monasticism in evaluation of Quran & Sunni and Shiite Hadiths
- 17 Genealogy of the Short Traditions of Imam Ali (as) in the Tuhaf al-‘uqūl
- 18 A Study of the Hadiths of “Tanziya” in “al-Tawḥīd” Shaykh Ṣadūq