



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 | |

۲۶

پژوهی

دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی

دوره ۱۳، شماره ۲ (پیاپی ۲۶)، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

تعامل حوزه حدیثی مدائن با امامان شیعه (ع)

علی محمد میرجلیلی، احمد زارع زردینی، محمدمهدی خیبر / ۷

بررسی چگونگی بهره‌گیری روایات از دانش‌های زبانی در تفسیر قرآن (مطالعه موردی آیه بسمله از تفاسیر البرهان ونور الثقلین)

مریم میرزاحانی، سید محمدرضا ابن‌الرسول، رضا شکرانی / ۳۳

منبع‌شناسی و اعتبارسنجی مناظرات امام رضا (ع) در آثار شیخ صدوق

اسماعیل اثباتی / ۴۹

ابن قولویه: محدثی در گذر از نص به اجتهاد (ظهور و افول یک محدث قمی)

انسیه عسگری، اعظم فرجامی / ۸۱

بررسی روش محدث نوری در چگونگی برخورد با اخبار متعارض در مستدرک الوسائل

مهدی اکبرنژاد، محمدرضا حسینی‌نیا، نجمیه گراوند / ۱۱۳

ارزیابی فرایند تمییز احمد بن محمد در اسناد (عدة من اصحابنا) در کافی

محمدمهدی ولی‌زاده، ابوالقاسم ولی‌زاده / ۱۳۳

تحلیل ساختار روایی واقعه عاشورا بر اساس الگوی روایت‌شناسی گرماس مبتنی بر متن وقعة الطف

آزاده عباسی / ۱۶۱

کاربست روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف در مناظره امام صادق (ع) با عمرو بن عبید معتزلی

فرشته معتمد لنگرودی، بی‌بی سادات رضی بهابادی، فتحیه فتاحی‌زاده / ۱۸۷

بررسی سندی و دلالتی روایت تمهید مقدمات گناه یوسف در تفسیر طبری

هادی رزاقی هریکنده‌ئی، فاطمه فضلیان کاری / ۲۱۵

جستاری در بررسی اعتبار روایات حرمت تفسیر به رأی

صمد عبداللهی عابد، محمدحسین نقی‌زاده / ۲۳۵

اسباب النزول از ساحت نقل تا آوردگاه رأی

محمدرضا آزادی، محسن قاسم‌پور / ۲۶۵

واکاوی انگیزه سیاسی تدلیس در حدیث

اکرم حیدری، پرویز رستگار / ۲۹۱

روش‌شناسی ابن صدیق الغماری در کشف و تصحیح علل متن حدیث

علیرضا طیبی، ابراهیم ابراهیمی، وحید وطن‌خواه / ۳۰۹

بررسی سندی و محتوایی روایات شیعی در مورد خراسانی

صمد بهروز، سید ضیاء‌الدین علیان‌نسب، داود سلمانی / ۳۳۹

نقد محتوایی روایات عبدالله بن سلام در مجمع البیان

محمدرشد شیخ احمد، محمدحسن صانعی‌پور، لیلا سادات مروجی، رحمت‌الله عبداله‌زاده آرنای / ۳۶۹

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره ۲۶

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۷-۳۲

تعامل حوزه حدیثی مدائن با امامان شیعه علیهم‌السلام

علی محمد میرجلیلی*

احمد زارع زردینی**

محمد مهدی خیبر***

◀ چکیده

مدائن از جمله مراکز حدیثی ناشناخته یا کمتر شناخته شده شیعی است که تا قرن هفتم هجری نیز پذیرای شیعیان بوده است. شناخت ارتباط مدائنیان با امامان معصوم علیهم‌السلام علاوه بر معرفی زیربنای فکری حاکم بر جامعه آن مرکز حدیثی، در اعتبارسنجی راویان، شناخت سره یا ناسره بودن روایات آن‌ها و تحلیل جریان‌های سده‌های بعد می‌تواند راهگشا باشد. برخی محققان حوزه اسلام و تشیع در تألیفاتشان به تشیع در مدائن اشاره کرده‌اند، اما به صورت متمرکز، پژوهش مستقلی در این خصوص صورت نگرفته است. این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی، تعامل حوزه حدیثی مدائن با امامان شیعه را بررسی کرده و به این نتیجه دست یافته که شیعیان مدائن در تمام ادوار حیات معصومین علیهم‌السلام ارتباطی پویا و سازنده با آن بزرگواران داشته‌اند.

◀ کلیدواژه‌ها: معصومین علیهم‌السلام، مرکز حدیثی، مدائن.

* استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول) almirjalil@meybod.ac.ir

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران zarezardini@meybod.ac.ir

*** دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه میبد، میبد، ایران

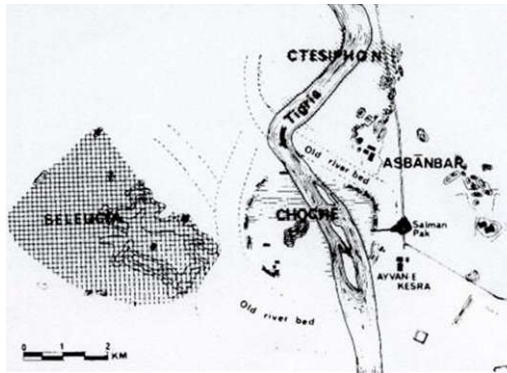
kheibarmohammadmehdi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۲۱ تاریخ پذیرش: ۹۹/۲/۱۸

۱. مقدمه

سرزمین مدائن در دو طرف دجله، و بیشتر در غرب دجله، گسترش یافته بود. طبق گزارش کریستن سن^۱ از آثار باقی مانده شهرهای مدائن، به دست می‌آید که شهرهای غربی دجله عبارت بودند از: ۱. سلوکیه با مساحتی در حدود ۲۸۶ هکتار که اردشیر اول آن را «ویه اردشیر» نامید؛ ۲. ماحوزا (کریستین سن، ۱۳۸۹ش، ص ۳۷۸-۳۷۹)؛ ۳. درزندان؛ ۴. ساباط که در غرب و یه اردشیر قرار داشت. (همان، ص ۳۸۰) شهرهای شرقی دجله نیز عبارت بودند از: ۱. تیسفون؛ ۲. رومگان؛ ۳. آسبانبر. (همان جا) بی‌مبالاتی دهقانان و صاحبان زمین‌های کشاورزی در ترمیم بندها و سدهای نهر دجله که از ادوار پیشین ایجاد شده بود (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ص ۲۸۶-۲۸۷)، موجب شد در زمان اندکی پس از فتح اسلامی، سدهای دجله کاملاً ویران شود و بستری تازه پیدا کند و از آن زمان به بعد، دجلة العوراء [دجله کور] خوانده شد. (همان جا)

در نقشه^۲ زیر (www.cais-soas.com) موقعیت شهر تیسفون که بعدها به «مدائن» مشهور شد، نشان داده می‌شود. در این تصویر، بستر قدیمی رود دجله^۳ با خط منقطع و کم‌رنگ و مسیر جدید آن^۴ با خط متصل و پررنگ نشان داده شده است؛ همچنین در سمت شرقی دجله، از بالا به پایین، شهرهای تیسفون^۵، آسبانبر^۶، مزار سلمان فارسی^۷ و ایوان کسری^۸ دیده می‌شوند. منطقه هاشورزده در سمت چپ نیز شهر و هاردشیر^۹ است.



در خصوص انتساب راویان به این منطقه بیان دو نکته ضرورت دارد:
الف. اسکان مدت‌دار فرد در یک منطقه سبب می‌شود اهل آنجا محسوب شود.
(نورمحمدی، ۱۳۹۴ش، ص ۳۳-۳۴) مدت این اقامت که امری عرفی است، موجب

انتساب فرد به آن منطقه معین می‌شود. از این رو، راوی مدائنی به کسی گفته می‌شود که دوره‌ای از فعالیت حدیثی خود را در مدائن سپری کرده و این دوران، چنان قابل توجه بوده که از سوی علمای حدیث و رجال به «مدائنی» منتسب شده است.

ب. در مواردی که نام راوی به همراه نام پدرش یا جدش با پسوند «مدائنی» آمده باشد، ظاهر آن است که عنوان «مدائنی» به نام راوی برمی‌گردد نه نام پدر یا جدش، مگر آنکه قرینه‌ای برخلاف این ظاهر وجود داشته باشد. برای نمونه، نجاشی در ترجمه «محمد بن عذافر مدائنی» به نقل از ابن نوح آورده است: «هو محمد بن عذافر بن عیسی بن أفلح الخزاعي الصيرفي، أبوه عذافر كوفي». (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۵۹-۳۶۰) ایشان محمد بن عذافر بن عیسی بن افلح خزاعی صیرفی است و پدرش عذافر از اهالی کوفه. در این عبارت، محمد خزاعی و صیرفی معرفی شده، ولی پدرش کوفی نامیده شده است.

مؤلفان شیعی برای تمایز مراکز مختلف حدیثی از تعبیر «مکتب/مدرسه/حوزه» حدیثی استفاده کرده‌اند. طباطبایی با معیار قرار دادن «گستره جغرافیایی» و «شیوه نقد و نقل روایت» در تعریف حوزه حدیثی می‌نویسد: «اگر اندیشمندان و محدثان یک منطقه جغرافیایی از یک روش و معیار واحد در نقل و نقد حدیث پیروی نکنند، تعبیر حوزه حدیثی برای آن گروه مناسب‌تر خواهد بود.» (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ص ۷۱) با توجه به وجود فرقه‌های کلامی و فقهی متعدد در مدائن، عنوان «حوزه حدیثی» برای نام‌گذاری این مرکز حدیثی انتخاب شد.

این مقاله در صدد است شیوه تعامل اهل مدائن با ائمه هدی علیهم السلام را تا عصر غیبت صغری بررسی کند و به این پرسش پاسخ دهد که ارتباط مدائنیان و راویان این منطقه با اهل بیت عصمت علیهم السلام چگونه بوده است؟

۲. شکل‌گیری تشیع در مدائن

آغاز تشیع در مدائن را باید در دوران حکمرانی سلمان فارسی در مدائن پی‌جویی کرد. توضیح آنکه سعد بن ابی وقاص پس از سه سال حکومت بر مدائن، طی مکاتبه‌ای از خلیفه دوم درخواست کرد تا سلمان فارسی را والی مدائن گرداند. (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۴۱) پیشنهاد فرمانروایی مدائن به سلمان در وضعیتی صورت گرفت که هنوز


تعصبات قومی، همچون برتری عرب بر عجم، در میان بسیاری از صحابه و از جمله خلیفه دوم دیده می‌شد؛ از این رو انتخاب یک عجم [سلمان فارسی] برای فرمانروایی بر یک منطقه که زیر نظر حکومت اسلامی اداره می‌شود، عجیب به نظر می‌رسد. یکی از محققان در تحلیل انتخاب سلمان معتقد است: «مردم مدائن ایرانی بودند و سلمان فارسی [نیز به دلیل ایرانی بودن] تواناترین فرد در تفاهم و تعامل با آن‌ها بود؛ از این رو عمر او را به عنوان والی مدائن منصوب کرد... [به علاوه] مدائن به سبب ضعف در پشتیبانی نظامی و کمبود منابع مالی، دارای قدرت اثرگذاری زیادی نبود.» (جابری، ۱۴۳۲ق، ص ۸۴)

در هر صورت، سلمان از سوی امام علی علیه السلام اجازه یافت تا ولایت مدائن را که از سوی خلیفه دوم به او پیشنهاد شده بود، بپذیرد. (مدنی، ۱۹۸۳م، ج ۱، ص ۲۱۵) سلوک فردی و اجتماعی او نسبت به رفتار والیان پیشین عرب و سران قبایل حاکم بر این دیار قیاس پذیر نبود. تمام دریافتی سلمان از بیت المال در دوره امارتش بر مدائن، پنج هزار درهم بود که آن را به محرومان می‌بخشید. او مخارج زندگی اش را از دسترنج خویش به دست می‌آورد. (همان جا) ستایش‌هایی چون «سَلْمَانُ الْخَيْرُ» (مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۱۲۹) یا «سَلْمَانٌ مِّنْ أَهْلِ الْاَيْتَةِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۶۴) که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله از سلمان نموده بود، کم و بیش به گوش نومسلمانان مدائنی می‌رسید. این دست ویژگی‌های سلمان موجب شد تا همگان نگاهی ویژه به شخصیت و عملکرد او داشته باشند. البته در این میان نباید از حضور و تلاش‌های حذیفه بن یمان در مدائن غفلت کرد. حذیفه قبل از امارت سلمان فارسی (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۶۹) و بعد از آن (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۴۳)، حاکم مدائن بود و زمانی هم که حاکم نبود، باز در مدائن سکونت داشت.

گفته شده است هرگاه خلیفه دوم شخصی را به عنوان امیر منطقه‌ای برمی‌گزید، پس از ذکر وظایف والی در برابر مردم آن دیار، مردم را به اطاعت از او دستور می‌داد: «انی قد بعثت إلیکم فلانا و أمرته بكذا و کذا، فاسمعوا له و أطيعوا» (ابن عدیم، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۱۶۸)؛ اما آن هنگام که حذیفه بن یمان را والی مدائن معرفی کرد، فقط به تکلیف مدائنیان مبنی بر اطاعت از او تصریح کرد و چنین نوشت: «انی قد بعثت إلیکم فلانا فأطيعوه.» (همان، ج ۵، ص ۲۱۶۸) یاد نکردن از وظایف حذیفه در قبال اهل مدائن،

نشان‌دهنده این بود که خلیفه دوم به تعهد و مسئولیت‌پذیری حدیفه اطمینان کامل داشت. این امر سبب شد تا مسلمانان مدائن وی را گرامی بدارند و درباره‌اش توصیفاتى چون «هذا رجل له شأن» (همان، ج ۵، ص ۲۱۶۸) را بر زبان جاری سازند. محبت حدیفه چنان در جان‌های اهل مدائن جای گرفت که به هنگام ورودش به آنجا به استقبال او رفتند. (همان، ج ۵، ص ۲۱۶۸)

حدیفه در کارهای عمرانی تلاشی بی‌وقفه داشت. منزل حدیفه در سمت شرقی دجله و نزدیک پل‌ها بود. وی در دوران اقامتش، پل‌هایی را که ایرانیان در زمان فتح مدائن تخریب کرده بودند، بازسازی کرد. (بلاذری، ۱۹۸۸م، ص ۲۵۹) از دیگر کارهایش، اندازه‌گیری میزان آب‌دهی رود فرات برای هر منطقه بود. (حموی، ۱۹۹۵م، ج ۳، ص ۲۷۵) مجموعه این عوامل سبب شد تا سلمان فارسی و حدیفه بن یمان در دوران حضورشان در مدائن، محبوب دل‌ها شوند تا آنجا که افراد بسیاری برای دیدار این دو به مدائن سفر می‌کردند. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۸۵)

اما شکل نگرفتن مکتب علوی در همان دوره حضور فعال سلمان و حدیفه در مدائن، به این نکته برمی‌گردد که پذیرش اسلام از سوی مدائنیان در ابتدای ورود فاتحان، بیشتر جنبه سیاسی و نظامی داشت. دوری این شهر از مرکز خلافت اسلامی (مدینه) باعث نداشتن اطلاعات درست و بی‌خبری نومسلمانان ساکن مدائن از وقایع و جریانات سیاسی اسلام نوپا بود؛ در نتیجه از حقیقت مقام و شأن ولایت علی بن ابیطالب  در غفلت به سر می‌بردند و اساساً از وجود جریانی به نام تشیع علوی بی‌اطلاع بودند. بنابراین سلمان فارسی را نه به‌عنوان نماینده مکتب علوی، بلکه به‌منزله پایبندترین صحابه پیامبر  به آموزه‌های اسلام می‌شناختند. این در حالی است که سلمان از جمله شیعیانی بود که از همان روزهای نخستین بعد از رحلت پیامبر  در جانبداری از تشیع علوی سنگ تمام گذاشت؛ برای نمونه، وی از جمله دوازده نفری بود که خلافت ابوبکر را انکار کرد و لب به اعتراض گشود. (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۴۶۱-۴۶۵) همچنین در دوران زمامداری خویش بر مدائن، در پاسخ به نامه عمر که او را به سبب سبک زندگی علوی‌اش سرزنش کرده بود، نوشت: «... بدان که من عهده‌دار مسئولیت آن‌ها [مردم مدائن] نشدم و حدود الهی را در میان آنان برپا نساختم

مگر با ارشادِ فردی راهنما و عادل [یعنی علی علیه السلام]. از این رو با سبک دینداری آن بزرگوار در میان آن‌ها سلوک نمودم و بدان که... به زودی از عملکرد گذشته و آینده مورد سؤال قرار خواهی گرفت...» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۳۲)

طبیعی است که روشنگری‌های سلمان فارسی در چنان جوّ غبارآلودی که جاسوسان کوچک‌ترین مسائل^۹ را به گوش خلیفه می‌رساندند، اجازه نمی‌داد اعتراضات به گونه‌ای سازمان‌دهی شود که فضای ناآگاه حاکم بر مدائن را به تشکیل جبهه‌ای در مخالفت با جریان خلافت ترغیب یا بسیج کند؛ از این رو عمده‌ترین وظیفه‌ای که سلمان فارسی در این دوران به عنوان تکلیف شرعی احساس می‌کرد، کارکردی بسترساز در جذب مسلمانان مدائن به مکتب تشیع علوی بود و دقیقاً به همین علت، بسترسازی تشیع در مدائن را باید مقارن با آغاز دوران فرمانروایی سلمان فارسی در نظر گرفت.

اندیشمندان بر نقش سلمان فارسی در بسترسازی تشیع در مدائن تأکید دارند؛ برای مثال، علی الوردی پس از اشاره به نقش ابوذر، عمار و سلمان در گسترش فضایل علی بن ابیطالب علیه السلام، بیان می‌کند: «تصورم بر این است که ابوذر، عمار و سلمان جزء کسانی بودند که مشارکت فعالی در گسترش احادیث متقن در فضیلت علی علیه السلام در میان مردم داشتند» (وردی، ۱۹۹۵م، ص ۱۹۳) وردی در ادامه به نقل از ماسینیون چنین می‌آورد: «شایان توجه است شهرهایی که این سه تن در آنجا اقامت گزیدند، بعدها به مرکزی از مراکز تشیع علی بن ابیطالب علیه السلام تبدیل گشت... بر همین اساس، سلمان حاکم مدائن شد و بعدها این سرزمین به موطن تشیع مبدل شد.» (همان، ص ۱۹۳)

همچنین صاحب تاریخ الشیعه معتقد است: «احتمالاً سلمان فارسی نخستین فردی باشد که سنگ بنای تشیع را در مدائن گذاشت و پس از او نیز، حذیفه بن یمان ساختار تشیع را در این شهر تکمیل نمود و از آن روز تا به امروز، پیوندش را با مرکز تشیع در کوفه برقرار داشته است.» (مظفر، ۱۴۰۸ق، ص ۷۱) از این رو مدائن از بزرگ‌ترین شهرهای شیعی در ولایت [امام علی علیه السلام] است. بالطبع، حضور حضرت علی علیه السلام در کوفه در نزدیکی مدائن نیز به توسعه تشیع در آن سامان سرعت بخشید. (شهیدی، ۱۳۹۷ش، ص ۱۳۷-۱۳۸)

۳. مدائن در عصر امام علی علیه السلام تا امام سجاد علیه السلام

فتح مدائن در دوران حکمرانی خلیفه دوم اتفاق افتاد. در این دوران، تفکر غالب فاتحان و فرماندهان مسلمان از تعالیم اسلام، همان اخبار تحریف شده‌ای بود که از سوی خلفای اول و دوم به‌عنوان زمامداران مسلمین و طرفدارانشان، در اذهان مردم تزریق شده بود. در مدت حکمرانی سه‌ساله سعد بن ابی وقاص بر مدائن، بیشتر نومسلمانان مدائنی با همین فرهنگ انس گرفتند؛ بنابراین مسائلی نظیر موضوع جانشینی پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله موضوعاتی نبودند که برای نومسلمانان مدائنی امری اختلافی تلقی شوند. بدین ترتیب دین رسمی تازه‌مسلمانان مدائنی در آغازین سال‌های پس از فتح، صورت «اسلام سنی» به خود گرفت (اشپولر، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۴۹) و در مقابل، «اسلام شیعی» که بر پایه «ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام» استوار شده بود و در حقیقت، محتوای اصلی رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله را تشکیل می‌داد، مورد غفلت واقع شد.

در دوره خلیفه سوم، این اوضاع نامناسب سیاسی ادامه یافت و عثمان پسرعموی خود، حارث بن حکم را والی مدائن کرد. رفتار ناشایست حارث سبب اعتراض مردم شد و خلیفه سوم را مجبور ساخت تا حذیفه بن یمان، صحابی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را جایگزین او کند. (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۲۱) حذیفه در زمینه تبلیغ و ترویج دین اسلام بسیار پرکار بود. (محمدی اشتهاردی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۶۷-۲۶۸) مسلمانان ساکن مدائن به دیدن او می‌آمدند (ابونعیم، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۲۸۲) و وی نیز در خطبه‌های نمازجمعه، برایشان تفسیر قرآن می‌گفت. (همان، ج ۱، ص ۲۸۰-۲۸۱) روشنگری‌های حذیفه بن یمان در مدائن از جمله سخنان گاه‌وبیگاه وی در نشر فضایل امام علی علیه السلام (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۳۰) و گاه قدح عثمان (ابو الصلاح الحلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۷۷) به‌خوبی توانست تمایز بنیادین اسلام ناب علوی با اسلام معرفی شده توسط خلفا را حتی در مسائل فقهی، به گوش مردم برساند. پرسش مردم مدائنی از امام علی علیه السلام درباره شیوه وضوی رسول خدا صلی الله علیه و آله را می‌توان از این دست نمونه‌ها تلقی کرد. (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۶) گزارش دیلمی در *ارشاد القلوب* نیز مؤید این واقعیت است که به‌دلیل اوضاع سخت سیاسی تحت تسلط حاکمان سنی، حذیفه تا قبل از خلافت ظاهری امام علی علیه السلام به‌صراحت جرئت طرح اسلام شیعی در مدائن را

نداشت؛ حتی در عهد زمامداری علی علیه السلام، پس از قرائت نامه آن حضرت برای مسلمانان مدائن، به صورت کنایه آمیز و توأم با تقیه، این ادعا را مطرح کرد؛ زیرا خوف این داشت که اگر آشکارا از ولایت علی علیه السلام سخن بگوید، برخی آشوب به پا کنند.

توضیح آنکه امام علی علیه السلام در آغاز حکومت خویش، حذیفه بن یمان را که از دوران عثمان به ولایت مداری مدائن منسوب شده بود، در سمت خود ابقا کرد. حذیفه که از صحابیان سرشناس پیامبر صلی الله علیه و آله و از شیعیان خالص علی علیه السلام بود، پس از قرائت نامه امام علی علیه السلام که خطاب به مردم مدائن نوشته شده بود، بر فراز منبر رفت و پس از حمد و ثنای الهی فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا حَقًّا...»؛ ای مردم سرپرست شما تنها خدا و رسولش و امیرالمؤمنین برحق برحق است. همه مدائنیان به نمایندگی از امام علی علیه السلام با حذیفه بیعت کردند. پس از اتمام بیعت، جوانی نکته سنج از آخر مجلس رو به حذیفه کرد و فریاد زد: ای امیر، تو در آغاز سخنان گفتی إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا حَقًّا و این کنایه ای بود به خلفای پیشین که گویا آنان امیر برحق مؤمنان نبوده اند. ما عبارت کنایه آمیز تو را فهمیدیم. حال، حقیقت را بر ما کتمان مکن؛ زیرا تو از شاهدان عینی قضایا [ی پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله] بوده ای؛ ولی ما از قضایا بی خبر مانده ایم و با گذاشتن مسئولیت بر گردن شما [صحابه]، مقلد سخنان شما می شویم و خداوند شاهد خیرخواهی شما برای امت و راستی نقل گفتارتان از پیامبرتان است. در این هنگام، حذیفه چون کنجکاوی جوان و استعداد حصار را برای درک حقایق دید، مطالبی بسیار بیشتر از سخنرانی پیشین از درباره لقب امیرالمؤمنین، مقام علی علیه السلام و نیز حوادث پس از وفات نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله بیان کرد. (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۲۳-۳۴۳) سید بن طاووس نیز این حدیث را به صورت مبسوط تری در کتاب *الیقین* به نقل از کتاب *حُجَّةُ التَّفْصِيلِ* ابن اثیر و نیز از طریق روایی معتبر خود آورده است و اضافه می کند که آن جوان از حذیفه پرسید: چرا در مقابل غصب خلافت امام علی علیه السلام شما قیام نکردید؟ حذیفه در جواب گفت: «أَيُّهَا الْفَتَى إِنَّهُ أُخِذَ وَ اللَّهُ بِأَسْمَاعِنَا وَ أَبْصَارِنَا وَ كَرِهْنَا الْمَوْتَ وَ زُيِّنَتْ عِنْدَنَا الْحَيَاةُ وَ سَبَقَ عِلْمُ اللَّهِ وَ نَحْنُ نَسْأَلُ اللَّهَ التَّغْمُدَ لِدُنُوبِنَا وَ الْعِصْمَةَ فِيمَا بَقِيَ مِنْ أَجَالِنَا فَإِنَّهُ مَالِكٌ ذَلِكَ.» (ابن طاووس، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸۴-۳۸۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۷، ص ۳۲۵-۳۲۷) شیخ طوسی نیز اشاره می کند که

چون خبر بیعت مردم با امام علی علیه السلام به حدیفه رسید، دستانش را [به نشانه بیعت با امام] به هم زد و گفت: «هَذِهِ بَيْعَةُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا.» (طوسی، ۴۱۴ق، ص ۴۸۷)

شان صحابی بودن، مقام علمی و کارهای عمرانی حدیفه در مدائن، از او شخصیتی معتمد و محترم ساخته بود و همین امر سبب شد مسلمانان مدائن بدون هیچ تردید و تعصبی، سخنانش را در جان خود جای دهند. بر این اساس، فضای مذهبی حاکم بر مدائن از ابتدای دوران فتح اسلامی تا آغاز زمامداری امام علی علیه السلام همچنان از اصل «امامت»، به عنوان محوری ترین و اصیل ترین مفهوم اسلام شیعی، به دور بوده است و در واقع، آموزه های شیعی نخستین بار به وسیله حدیفة بن یمان در مدائن مطرح شد.

بعد از آنکه امام علی علیه السلام مرکز حکومت را از مدینه به کوفه انتقال داد (دینوری، ۱۳۶۸ش، ص ۱۵۲)، سعد بن مسعود ثقفی، عموی مختار را که پیش از این در جنگ صفین به فرماندهی طوایف قیس، عبدالقیس و ذبیان انتخاب شده بود (دینوری، ۱۳۶۸ش، ص ۱۴۶)، به عنوان والی مدائن منصوب کرد. (امین، ۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۳)

نزدیک تر شدن مرکز خلافت اسلامی به مدائن، سبب بهبود نسبی وضعیت سیاسی این منطقه شد. برخی مورخان علت آمدن امام علی علیه السلام به کوفه را تربیت مردمی دانسته اند که کمتر به افکار باطل آلوده شده اند تا نهال «تشیع واقعی» را در عمق وجود آنان غرس نماید. (جعفریان، ۱۳۷۱ش، ص ۱۵-۱۶) در دوران زمامداری امام علی علیه السلام تمامی سرزمین های اسلامی در اطاعت از حضرت متفق بودند به جز شام که معاویه حاکم آنجا بود. بر عراق، حجاز، یمن، مصر، فارس و دیگر مناطق خلافت اسلامی، والیان منصوب از سوی امام علی علیه السلام حکومت و امور مردم را مدیریت می کردند. (مغنیه، ۴۲۱ق، ص ۴۴) به دلیل صحنه های تحریک آمیزی که معاویه به اسم انتقام خون عثمان در شام به وجود آورد، شیعیان و محبان امام علی علیه السلام در شام، برای داشتن زندگی آرام و بی دغدغه، ناگزیر به کوفه و ولایات آن و از جمله مدائن مهاجرت کردند. (مسعودی، ۴۰۹ق، ج ۳، ص ۹۵) در نتیجه مدائن به یکی از مناطق مهاجرپذیر شیعیان اهل بیت علیهم السلام تبدیل شد؛ البته این سخن بدان معنا نیست که مدائن در این دوران، وضعیت کاملاً آرامی را تجربه کرده باشد، بلکه طبق برخی نقل ها، این منطقه از حملات معاویه بی نصیب نبوده است. هجوم وحشیانه معاویه در سال ۳۹ هجری به فرماندهی سفیان

بن عوف غامدی در رأس سپاهی شش هزار نفری به جانب عراق تا نواحی هیت و انبار و مدائن (تقفی، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۶۶-۴۶۷) از جمله این موارد است. در بخشی از سفارش‌های معاویه به سفیان آمده است: «... و بدان چنانچه اهالی انبار و مدائن را غارت کنی، گویی اهالی کوفه را غارت کرده‌ای.» (همان، ج ۲، ص ۴۶۶) از این مطلب برداشت می‌شود که ارزش سیاسی مدائن در زمان حاکمیت امام علی علیه السلام بسیار ویژه بوده است.

به هر حال، فرازونشیب‌های سیاسی مدائن تا شهادت امام علی علیه السلام ادامه داشت تا آنجا که به گفته مقدسی، «امام علی علیه السلام به علت گرفتاری جنگ‌ها در مدت خلافت خویش، نتوانست فراغتی برای گزاردن حج بیابد» (مقدسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۳۴) و شگفت آنکه پس از شهادتش، این شهر به کانون طرفداران ایشان تبدیل شد. امام حسن مجتبی علیه السلام پس از رسیدن به مقام امامت، در همان روز شهادت پدر بزرگوارش، در کوفه بر فراز منبر رفت و خطبه خواند و مردم کوفه در بیعت با او شتافتند. (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۳۰) سپس از منبر فرود آمد، کارگزاران شهرها را معین و سعد بن مسعود تقفی را که از زمان امام علی علیه السلام والی مدائن بود، در مقام خود تثبیت کرد. (بلاذری، ۱۹۸۸م، ج ۳، ص ۳۴-۳۶) اهل مدائن هماهنگ با سراسر عراق با امام حسن بن علی علیه السلام بیعت کردند. (آل یاسین، ۱۳۹۷ش، ص ۶۸)

نگاه امام حسن علیه السلام به مدائن، نگاهی راهبردی و ویژه بود؛ زیرا این منطقه در ابتدای خط سیری قرار داشت که عراق را به فارس و شهرهای دنباله آن متصل می‌کرد و از لحاظ موقعیت جغرافیایی، تنها نقطه‌ای بود که کوفه و بصره و ایران در آنجا به یکدیگر پیوند می‌خورد و از نظر ارزش نظامی، سنگری در برابر پیشامدهای جنگی محسوب می‌شد. (همان، ص ۱۱۰-۱۱۱) معاویه با اطلاع از همین موقعیت راهبردی مدائن، با تبلیغ خبرهای دروغ، فضای بسیار فتنه‌انگیزی در آنجا ایجاد کرد (بعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۴) و از این طریق توانست صلح را بر امام حسن علیه السلام تحمیل کند. گرچه حتی یک نقل تاریخی درباره تعداد و میزان مشارکت سربازان و جنگجویان مدائنی در یاری امام حسن علیه السلام علیه معاویه گزارش نشده است، «همین اندازه می‌دانیم که این‌ها [مدائنیان] در گذشته هرگز از میدان‌های جنگ امام علی علیه السلام روگردان نبوده‌اند

و بسی بعید به نظر می‌رسد که فرزند علی علیه السلام در پیش روی آنان اردو بزند و هرآن‌که توانایی حمل سلاح دارد، به او ملحق نگردد.» (آل یاسین، ۱۳۹۷ش، ص ۱۲۸) در مجموع باید گفت از دوران خلفای دوم و سوم تا زمامداری امام حسن علیه السلام مدائن محل رفت‌وآمد و صف‌آرایی جنگجویان و محل بسیاری از نبردها بوده است.

پس از پیمان صلح امام حسن علیه السلام با معاویه، مدائن دوباره در انزوای سیاسی قرار گرفت؛ زیرا از یک سو، امام علیه السلام پس از انعقاد صلح با معاویه به مدینه بازگشت و تا آخر عمر شریفش در آنجا ماند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۵) و از سوی دیگر، معاویه پس از تسلط بر منصب خلافت، بر شیعیان و دوستان اهل بیت علیهم السلام مقیم کوفه سخت گرفت. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۴۴) در همین راستا، مدائن همانند کوفه، دیاری شیعی تلقی می‌شد؛ در نتیجه، فشارهایی که برای شیعیان کوفه در نظر گرفته شده بود، مشمول شیعیان مدائنی هم می‌شد.

پس از شهادت امام حسن مجتبی علیه السلام در سال ۴۹ هجری، دوران امامت امام حسین علیه السلام آغاز شد. در این دوران، شیعیان مدائن را گروهی از مردم کوفه تشکیل می‌دادند که آنجا را برای گذران زندگی پسندیده بودند؛ از این‌رو مدائن را محل سکونت خویش برگزیده و هنگام اخذ مقرری به کوفه می‌رفتند و پس از گرفتن آن، دوباره به سکونتگاه خود بازمی‌گشتند. (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۵۵۷) سعد، پسر حذیفه بن یمان، جزء همین دسته از شیعیان بود که بعدها در قیام توابین، نقش واسطه بین سلیمان بن سرد و شیعیان مدائن را بر عهده گرفت. (همان‌جا) گرچه هیچ‌یک از منابع تاریخی از ارتباط و همکاری شیعیان مدائن با سومین امام آن‌ها گزارشی نداده‌اند، شواهدی در دست است که نشان از علاقه و دلبستگی شیعیان مدائن به امام حسین علیه السلام دارد.

شاهد اول، سخنرانی سعد بن حذیفه در شروع قیام توابین خطاب به شیعیان مدائن است. توضیح اینکه سلیمان بن سرد طی مکاتبه‌ای از سعد درخواست کرد تا نظر شیعیان مدائن را در خون‌خواهی امام حسین علیه السلام جویا شود. سعد در آغاز خطبه چنین فرمود: «شما همان کسانی هستید که حتی اگر خبر قتل حسین علیه السلام و برخورد آن گروه (امویان) با ایشان به شما نرسیده بود، قطعاً [در دوران حیات آن حضرت] به یاری‌اش می‌شتافتید؛

پس، اکنون برای جنگ با قاتلان آن حضرت قیام کنید.» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۶۶) این نقل تاریخی به خوبی ارتباط قلبی شیعیان مدائن با خاندان عصمت علیهم السلام در عصر امام حسین و امام سجاد علیهم السلام را نشان می دهد.

شاهد دوم، تلاش شیعیان مدائن برای ملحق شدن به دیگر مجاهدان حاضر در قیام تواین است. بنا به گفته مسعودی، بعد از شهادت سلیمان بن سرد خزاعی و مسیب بن نجبه فزاری، فرماندهی تواین را عبدالله بن سعد بن نفیل بر عهده گرفت. در این حال، شیعیان بصره و مدائن که حدود پانصد نفر بودند به فرمانده مثنی بن مخرمه و سعد بن حذیفه، با سرعت به جلو آمدند و سعی داشتند خود را به تواین برسانند، ولی نرسیدند. (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۹۵) این گزارش علاوه بر اینکه ترسیمگر گرایش عمومی شیعیان مدائن و دلدادگی و ارادت آن‌ها به مکتب اهل بیت علیهم السلام است، این احتمال را تقویت می کند که دلیل مشارکت نکردن آنان در قیام کربلا و همراه نشدنشان با امام حسین علیهم السلام اطلاع ضعیف آن‌ها از شروع قیام‌های برخاسته از سرزمین کوفه بوده است. در مجموع، وجود چنین گزارش‌هایی نشان می دهد انزوای سیاسی مدائن که پس از صلح امام حسن علیهم السلام آغاز شده بود، در دوران امامت امام حسین علیهم السلام نیز همچنان بر این منطقه سایه گستر بوده است.

پس از شهادت امام حسین علیهم السلام فشار دستگاه اموی بسیار شدید بود؛ از این رو حضرت سجاد علیهم السلام امامت را به طور پنهانی و توأم با تقیه عهده دار شد. (مسعودی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷۱) برای مثال، حجاج دست‌وپای یحیی بن ام الطویل را به جرم پیروی از امام سجاد علیهم السلام برید و او را به شهادت رساند. (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۹) در عین حال، در دوره امامت ایشان، روایانی منتسب به مدائن نظیر محمد بن اسحاق مدائنی (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۳۴۴) از آن حضرت نقل روایت کرده‌اند.

بنا به گفته یکی از محققان، رهبری امام سجاد علیهم السلام بر پیروانش و از جمله شیعیان مدائن، بیش از آنکه نظیر رهبری یک فرقه مذهبی یا ریاست یک حزب سیاسی باشد، شبیه قطب‌های تصوف بود. این امر سبب شد تا توجه شیعیان کوفه و به تبع آن‌ها شیعیان مدائن، به محمد بن حنفیه باشد؛ زیرا فضای سیاسی آن روزگار چنان بود که مخالفان حکومت اموی به مبارزه مسلحانه رغبت بیشتری داشتند. (لیثی، ۱۳۸۴ش،

ص ۷۷) با توجه به اثرپذیری مدائن از کوفه، انتظاری جز این نیست که مدائنیان نیز در جرگه پیروان ابن حنفیه درآیند. هرچند که در منابع تاریخی، هیچ استنادی بر این مطلب یافت نمی‌شود، «وجود حامیانی از فرقه کیسانیه در سده‌های بعد و به‌ویژه در سرتاسر قرن دوم هجری در مدائن» (هالم، ۱۳۸۴ش، ص ۵۱) تنها شاهی است که بر این ادعا می‌توان اقامه کرد.

در مجموع، اگرچه به دلیل گرفتاری امام علی و امام حسن علیهم السلام در برابر فتنه‌گران و جنگ‌افروزان، و سختگیری‌های شدید امویان در دوران امامت امام حسین و امام سجاده علیهم السلام، امکان ترویج حدیث در تراز مکتب امامیه در مدائن فراهم نشد، نقش حمایتی مدائن از اهل بیت علیهم السلام در سده نخست هجری، بسیار برجسته و نمایان است.

۴. مدائن در عصر امام محمدباقر علیه السلام تا امام رضا علیه السلام

آغاز سده دوم هجری مصادف با امامت امام باقر علیه السلام (۱۱۴-۱۱۵ق) بود. آن حضرت در تحلیل اوضاع سیاسی شیعه و فضای پرفشار امویان علیه شیعیان، خطاب به فردی از شیعیان خویش، دردمندانه می‌گوید: «ما اهل بیت، از ستم قریش چه کشیدیم! و شیعیان و دوستان ما از مردم چه کشیدند!... کار به جایی رسید که اگر فردی را با عنوان زندیق یا کافر خطاب می‌کردند، برایش بهتر بود تا او را شیعه علی بخوانند.» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۴۳-۴۴) از سویی، عده فراوانی از شیعیان مدائنی در اثر فشار و اختناق موجود، انتظار داشتند که امام علیه السلام به عراق بیاید و دست به شمشیر ببرد؛ از این رو برخی از آن‌ها در خصوص امامت آن حضرت دچار تردید شدند و به دلیل اینکه آگاهی کافی درباره امامت امام باقر علیه السلام به آنان نمی‌رسید، در میان آن حضرت و برادرش زید مردد شدند و این امر موجب رشد فرقه زیدیه در میان برخی از شیعیان مدائن گردید. (طقوش، ۱۳۸۶ش، ص ۱۹۶-۱۹۷) وجود بشر بن ابی عقیبه مدائنی (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۲۶) و ابوجعفر مدائنی (همان، ص ۱۵۰) در میان اصحاب امام باقر علیه السلام حاکی از ارتباط مدائنیان با آن امام است. از دیدگاه مامقانی، وجود نام بشر بن ابی عقبه در بین اصحاب امام باقر و امام صادق علیهم السلام در رجال شیخ، ظهور در امامی بودن وی دارد. (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۱۲، ص ۲۳۳-۲۳۴)

محتوای روایت بشر بن ابی عقبه مدائنی به نقل از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نشان از علاقه مندی و ارتباط برخی شیعیان مدائنی و از جمله شخص بشر به اهل بیت علیهم السلام و نیز نشان از مشرب کلامی و تشیع آنان دارد. روایت مذکور بدین شرح است: «عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ مَجْزُوبٍ قَالَ حَدَّثَنِي شَيْخٌ مِنْ أَهْلِ الْمَدَائِنِ يُسَمَّى بَشْرُ بْنُ أَبِي غُفْبَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليهما السلام قَالَا: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مُحَمَّدًا مِنْ طِينَةٍ مِنْ جَوْهَرَةِ تَحْتِ الْعَرْشِ وَإِنَّهُ كَانَ لِطِينَتِهِ نَضْحٌ فَجَبَلَ طِينَةَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام مِنْ نَضْحِ طِينَةِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَ كَانَ لِطِينَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام نَضْحٌ فَجَبَلَ طِينَتَنَا مِنْ فَضْلِ طِينَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَ كَانَتْ لِطِينَتِنَا نَضْحٌ فَجَبَلَ طِينَةَ شِيعَتِنَا مِنْ نَضْحِ طِينَتِنَا فَقَلُّوهُمْ تَحِنُّ إِلَيْنَا وَ قَلُّوْنَا تَعْطِفُ عَلَيْهِمْ تَعْطِفَ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ وَ نَحْنُ خَيْرٌ لَهُمْ وَ هُمْ خَيْرٌ لَنَا وَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَنَا خَيْرٌ وَ نَحْنُ لَهُ خَيْرٌ.» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۴)

پس از شهادت امام باقر علیه السلام در سال ۱۱۴ هجری، فرزندش امام صادق علیه السلام به امامت رسید که مصادف با اواخر حکومت اموی و آغاز حکمرانی عباسیان بود. در اواخر عصر اموی در سراسر قلمرو خلافت، درگیری‌ها اوج گرفت. در بین سال‌های ۱۳۲-۱۳۶ هجری، مصادف با دوره خلافت ابوالعباس سفاح، امام صادق علیه السلام به درخواست سفاح، مدتی را در حیره [منطقه‌ای در اطراف کوفه] (ابن طاووس، بی‌تا، ص ۵۹) و پس از آن در کوفه (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۶۳۷) اقامت کرد. کوفه با حضور امام صادق علیه السلام جان تازه‌ای به خود گرفت. حوزه حدیثی مدائن نیز به واسطه نزدیکی به کوفه رونق گرفت و شوق علمی بی‌سابقه‌ای برای بهره‌برداری از محضر امام علیه السلام به وجود آمد. برخی از راویان مدائنی از اصحاب امام صادق علیه السلام عبارت‌اند از:

۱. محمد بن عذافر مدائنی. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۵۹) او و پدرش از یاران امام صادق علیه السلام بودند و پدرش کتاب امام علی علیه السلام را به خط آن حضرت نزد امام صادق علیه السلام دیده است. (همان، ص ۳۶۰)

۲. عیسی بن حمزه مدائنی. (همان، ص ۲۹۵) محقق شوشتری وی را شیعه دانسته و از این رو از شیخ طوسی گله می‌کند که چرا از ثبت نام وی در *الفهرست غفلت ورزیده* است. (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۱۰)

۳. جراح المدائنی. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۳۰)

۴. حبيب بن معلل خثعمی. (همان، ص ۱۴۱)


۵. مرازم بن حکیم. (همان، ص ۴۲۴؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۱۱)



۶. حدید بن حکیم. (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۸)

۷. میاح المدائنی. (همان، ص ۴۲۴)


۸ و ۹ و ۱۰. عمار بن موسی سبابی و برادرانش قیس بن موسی و صباح بن موسی سبابی.^{۱۰} (همان، ص ۲۹۰)


۱۱ و ۱۲. حسن بن صدقه مدائنی (علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۴۵) و مصدق بن صدقه مدائنی. گرچه کشی مصدق را کوفی فطحی نامیده (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۳۵)، با توجه به پسوند مدائنی وی (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۱۲) و نیز نقل روایت مصدق از عمار سبابی که ساکن مدائن بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۹۰) می‌توان از حضور وی در مدائن اطمینان حاصل کرد.

۱۳. عبیدالله بن اسحاق مدائنی. (نک: روایت وی از امام صادق  طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱۳۱؛ مضمون این روایت با سایر روایات شیعه هم‌خوانی دارد و نشانگر تشیع اوست.)

در ضمن، از مضمون احادیث راویان مدائنی می‌توان به تشیع آنان پی برد؛ برای مثال، عیسی بن حمزه به دست امام صادق  توبه کرده و خود از جریان توبه‌اش گفته است: «... فَحَجَجْتُ فَلَقِيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ  بِمَنْى فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَنَا رَجُلٌ كَانَتْ صِنَاعَتِي السُّحْرَ وَ كُنْتُ أَخْذُ عَلَيْهِ الْأَجْرَ وَ قَدْ حَجَجْتُ وَ مَنْ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيَّ بِلِقَائِكَ وَ قَدْ ثَبْتُ إِلَى اللَّهِ فَهَلْ لِي فِي شَيْءٍ مِنْهُ مَخْرَجٌ فَقَالَ نَعَمْ حُلٌّ وَ لَأَتَعْقِدَنَّ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۸۰)^{۱۱}

همچنین از مضمون روایت‌های میاح مدائنی در مذمت قیاس و جواز متعه می‌توان به امامی مذهب بودن وی دست یافت:

الف. «عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ مِيَا ح عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ  قَالَ: إِنْ إِبْلِيسَ قَاسَ نَفْسَهُ بِأَدَمَ فَقَالَ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ وَ لَوْ قَاسَ الْجَوْهَرَ الَّذِي خَلَقَ اللَّهُ مِنْهُ أَدَمَ بِالنَّارِ كَانَ ذَلِكَ أَكْثَرَ نُورًا وَ ضِيَاءً مِنَ النَّارِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۴۷)

ب. عَنْ مِيَا حِ الْمَدَائِنِيِّ عَنِ الْمُفْضَلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ  فِي كِتَابِهِ إِلَيْهِ «أَنَّ

مِمَّا أَحَلَّ اللَّهُ الْمُتَعَةَ مِنَ النَّسَاءِ فِي كِتَابِهِ وَالْمُتَعَةَ مِنَ الْحَجِّ...» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۲۳۴)

۱۴. اسحاق بن ابی هلال المدائنی. کلینی روایتی را از وی به نقل از امام صادق علیه السلام آورده است: «عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ أَبِي هِلَالٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِكَبِيرِ الزُّنَى؟...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۱، ص ۲۴۸) همین روایت با همین سند در المحاسن (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۰۸) و من لا يحضره الفقيه (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۷۳-۵۷۴) نیز آمده است. از دیدگاه علم رجال، وی مجهول است و فقط همین یک روایت بی واسطه از امام صادق علیه السلام دارد. (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۹، ص ۴۶) همچنین، وی با واسطه از امام صادق علیه السلام نقل روایت کرده است: «عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ أَبِي هِلَالٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ حَدِيدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ:...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۳۴۴)

فراوانی راویان مدائنی و کثرت روایات آنان از امام صادق علیه السلام نشان از گسترده‌گی ارتباط مردم این شهر با آن حضرت دارد. در این میان، نهاد وکالت که پیشینه آن به دوران این امام بزرگوار می‌رسد (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۶-۳۴۷)، نقشی تأثیرگذار در شکل‌گیری و تقویت این ارتباط بر عهده داشت. راویان مدائنی مکاتباتی با آن حضرت داشته و سؤالاتشان را با آن بزرگوار در میان گذاشته‌اند؛ برای نمونه، مردی از اهل مدائن، مدت باقی مانده زندگی متوکل را از آن حضرت جویا شده است. (مسعودی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۳۹) در نمونه‌ای دیگر، عده‌ای از اهالی مدائن نظر آن حضرت را درباره سجده بر شیشه پرسیده‌اند. (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۳۴۲). همچنین بسیاری از راویان مدائنی از امام کاظم علیه السلام نقل روایت کرده که عبارت‌اند از:

۱. حبيب بن معلل خثعمی که نجاشی با تعبیر «ثقة ثقة صحيح» له كتاب رواه محمد بن أبي عمير» از او تمجید کرده است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۴۱)
۲. حدید بن حکیم «ثقة، وجه، متكلم، روى عن أبي عبد الله و أبي الحسن عليه السلام». (همان، ص ۱۴۸)

۳. حسن بن صدقة مدائنی. (علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۴۵)

۴. مصدق بن صدقة مدائنی. (همان‌جا؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۱۲)

۵. حسین بن بشار. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۳۴؛ شبستری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۶۶)

از مضمون روایت کشی مبنی بر آرزوی شهادت در مسیر اهل بیت (علیهم السلام) (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۰۸) و نیز تشریف وی به محضر امام رضا (علیه السلام) در مدینه و اقرار به امامت ایشان (همان، ج ۲، ص ۷۴۶-۷۴۷) و نقل روایتی از آن حضرت مبنی بر تصریح به امامت امام جواد (علیه السلام) (نک: اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۳۵۱؛ استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۰۵) می توان به امامی بودن وی اطمینان یافت. کشی پس از نقل حدیث تشریف خود به حضور امام رضا (علیه السلام) می گوید: «دلّ هذا الحدیث علی ترکه الوقف و قوله بالحق» (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۰۸) علامه حلی نیز به امامی بودن او تصریح دارد: «إنه رجع عن القول بالوقف و قال بالحق» (علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۴۹)

۶. حسین بن شعیب. (برقی، ۱۳۴۲ش، ص ۵۳؛ خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۲۹۵؛ شبستری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۷۲)

۷. علی بن حدید. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۷۴) شیخ طوسی او را دارای کتاب دانسته است. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۶۷) درباره امامی بودن وی، نک: میرجلیلی و همکاران، ۱۳۹۸ش، ص ۲۰۲-۲۰۳.

۸ و ۹ و ۱۰. عمار بن موسی ساباطی و برادرانش قیس بن موسی و صباح بن موسی. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۹۰)

۱۱. محمد بن عبدالله مدائنی. (برقی، ۱۳۴۲ش، ص ۵۲) شیخ طوسی با تعبیر «الحق موسی بن جعفر» از او یاد کرده است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۷۸)

۱۲. محمد بن عذافر مدائنی. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۵۹)

۱۳. مُرازم بن حکیم. (همان، ص ۴۲۴؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۴۲) شیخ طوسی در الفهرست از کتاب او یاد کرده است. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۷۶)

۱۴. عبیدالله بن اسحاق مدائنی. هرچند رجالیان وی را مجهول دانسته اند (بسام، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۶۶۳)، برقی روایت او از امام کاظم (علیه السلام) را نقل کرده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۶۷) مضمون روایت وی در باب حد محارب از امام رضا (علیه السلام) نشانگر تشیع اوست. (نک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص ۲۰۷-۲۰۸)

گفتنی است برخی از مدائنیان مانند مرازم بن حکیم، چنان به امام کاظم (علیه السلام) نزدیک بودند که آن حضرت شیرینی ولادت فرزند خود را برای وی فرستاد. (همان، ج ۹،

ص ۱۴۴)

شیعیان مدائن در عصر امام رضا علیه السلام ارتباط وثیقی با آن بزرگوار داشتند. از برخی نقل‌های تاریخی به دست می‌آید که امام رضا علیه السلام مدت کوتاهی در مدائن توقف داشته و فردی از اهالی کوفه به نام «ابو محمد الکوفی» از محضر ایشان بهره برده است. (خصیصی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۸۶-۲۸۷) احتمال می‌رود این سفر در جریان آمدن ایشان از مدینه به مرو رخ داده باشد. گروهی از راویان مدائنی نیز از آن حضرت نقل حدیث کرده‌اند نظیر:

۱. حیب بن معلل خثعمی مدائنی. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۴۱؛ نجف، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۸)
۲. حسین بن بشار واسطی. (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۴۶-۷۴۷؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۵۵؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۴۹)
۳. حسن بن شعیب. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۵۴) مامقانی وی را امامی مسلک دانسته است. (مامقانی، ۴۱۳۱ق، ج ۱۹، ص ۳۱۰)
۴. حسن بن صدقه. شیخ طوسی سؤال وی را از امام رضا علیه السلام - در مورد حکم فقهی فروش خاک معدن - نقل کرده است. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۱۷؛ نجف، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۷)
۵. حسین بن شعیب. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۵۶؛ مامقانی، ۴۳۱ق، ج ۲۲، ص ۱۳۹) مامقانی وی را امامی مذهب دانسته است.
۶. محمد بن آدم معروف به زرقان مدائنی. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۶۸) شیخ طوسی روایت وی را از امام رضا علیه السلام نقل کرده است. (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۰۱)
۷. آدم پدر زرقان مدائنی. روایت وی از امام رضا علیه السلام به نقل از پدرانیش از رسول الله صلی الله علیه و آله نشانگر تشیع اوست. (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۰۹) محققان تنقیح المقال نیز روایت وی را مطابق مذهب حق دانسته‌اند. (مامقانی، ۴۳۱ق، ج ۳، ص ۳۶)
۸. عبیدالله بن اسحاق. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۷۳) روایت وی در باب حد محارب و تطابق آن با فقه شیعه نشانگر تشیع اوست. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص ۲۰۷-۲۰۸)

۹. علی بن حدید. نجاشی وی را از اصحاب امام کاظم علیه السلام شمرده (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۷۴) و برقی او را از اصحاب امام رضا علیه السلام (برقی، ۱۳۴۲ش، ص ۵۵) شیخ طوسی نیز وی را از اصحاب امام رضا و امام جواد علیهما السلام دانسته و درباره اش می گوید: «کان منزله و منشؤه بالمدائن.» (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۶۰ و ۳۷۶)

۱۰. علی بن سعید. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۶۲) رجالیون وی را مجهول می دانند. (اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۶۲-۱۶۳)

۱۱. عمرو بن سعید زیات. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۸۷) شیخ طوسی وی را صاحب کتاب دانسته است. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۱۷)

۱۲. محمد بن عبدالله مدائنی. (برقی، ۱۳۴۲ش، ص ۵۵؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۶۵)
۱۳. محمد بن فضیل: طوسی وی را از اصحاب امام رضا علیه السلام (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۶۵) و دارای کتاب دانسته است. (همو، ۱۴۲۰ق، ص ۴۳۳) از نقل روایت ولایت امام علی علیه السلام و نیز روایت غدیر توسط وی می توان به تشیع او اطمینان یافت. (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱۲-۱۱۳)

۱۴. محمد بن یحیی سبابی. رجالیون وی را مهمل دانسته اند (مامقانی، بی تا، ج ۳، ص ۲۰۰)، ولی از روایت وی از امام رضا علیه السلام در باب نماز کسوف که هم مضمون با روایات شیعه است، می توان به تشیع وی پی برد. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۹۴)

۱۵. ابن غیلان المدائنی. (نجف، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۴۸) در رجال از او نامی برده نشده، ولی از مضمون روایت کلینی استفاده می شود که به خدمت امام رضا علیه السلام رسیده و درخواست دعا از آن حضرت مبنی بر پسر شدن فرزندش (که در شکم مادر بود) داشته و امام از او خواسته اند که نام فرزند پسرش را علی بگذارد. از این روایت، تشیع وی برداشت می شود. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ص ۳۵۰-۳۵۱)

۱۶. محمد بن فیض بن مالک. طوسی وی را از اصحاب امام رضا علیه السلام دانسته است. (طوسی، ۱۳۷۳ق، ص ۳۶۷)

برخی از این افراد چون ابن غیلان مدائنی، راوی مستقیم از امام معصوم علیه السلام نبوده اند، اما نباید از نقش آن ها در نشر معارف اهل بیت علیهم السلام غفلت کرد.

۵. مدائن در عصر امام جواد علیه السلام تا حضرت حجت علیه السلام

فضای سیاسی نامطلوبی که از آغاز خلافت عباسی شروع شده بود، در عصر امام جواد علیه السلام و امامان بعد از او، همچنان در جریان بود. در عصر امامت امام جواد علیه السلام بسیاری از شیعیان امامی در مدائن به سر می بردند. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۱۲) در این مدت، روایان مدائنی علاوه بر ارتباط از طریق وکلای آن حضرت، در ایام حج نیز در مدینه با امام دیدار می کردند. استفتای کتبی علی بن حدید مدائنی از امام جواد علیه السلام در باب اولویت خروج یا اقامت در شهر مدینه برای انجام عمره ماه مبارک رمضان، مؤید ارتباط مدائنیان با آن حضرت است. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۹، ص ۲۱۲) روایان مدائنی روایات امام جواد علیه السلام عبارت‌اند از:

۱. علی بن حدید مدائنی. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۷۶؛ شبستری، ۱۴۲۱ق، ص ۱۷۸)
۲. علی بن عبدالله مدائنی. (برقی، ۱۳۴۲ش، ص ۵۶؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۷۶)
۳. محمد بن عبدالله مدائنی. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۷۸؛ تفرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۴، ص ۲۵۴)

۴. مصدق بن صدقه مدائنی. پیش تر بیان شد که نجاشی وی را از اصحاب امام کاظم و رضا علیهم السلام شمرده، ولی شیخ طوسی وی را از اصحاب امام جواد علیه السلام نیز دانسته است. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۷۸ و ۲۵۴)

۵. حسین بن بشار واسطی. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۳۴) سخن کشی درباره امامی بودن او را قبلاً آوردیم. (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۴۶-۷۴۷؛ روایت وی را نک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۶۲۹)

۶. محمد بن الفضیل. شیخ طوسی و حر عاملی روایت وی از امام جواد علیه السلام را نقل کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۲۹؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱۲)

در عصر امام هادی علیه السلام فعالیت سازمان وکالت در مدائن همچنان در جریان بود و با وجود کنترل‌های شدید خلفای عباسی، امام هادی علیه السلام از طریق نظام وکالت با شیعیان مدائن به خوبی ارتباط داشت. مدائن به همراه سه منطقه بغداد، سواد و کوفه نخستین، ناحیه وکالت را تشکیل می دادند (حسین، ۱۳۸۵ش، ص ۱۳۷) که در عصر امام

دهم ابتدا زیر نظر «علی بن حسین بن عبد ربّه» و پس از وی، زیر نظر «ابو علی بن راشد» اداره می‌شد. (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۰۰)

مردم مدائن در عصر امام حسن عسکری علیه السلام نیز با آن حضرت در ارتباط بودند و مسائل کلامی و فقهی خود را از آن بزرگوار استفتا می‌کردند؛ برای مثال، گروهی از مدائنیان درباره معنای حدیث «إِنَّ حَدِيثَكُمْ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَلَا مُؤْمِنٌ اٰمْتَحَنَ اَللّٰهُ قَلْبَهُ لِاِيْمَانِ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۱۸۸) از امام عسکری علیه السلام سؤال و تقاضای پاسخ کرده‌اند. این نقل حاکی از وجود ارتباط قوی بین مرکز رهبری تشیع در سامرا و شیعیان مدائنی است. از اصحاب مدائنی امام عسکری علیه السلام می‌توان به عمرو بن سعید مدائنی (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۹) و عمرو بن سوید مدائنی (همو، ۱۳۷۳ش، ص ۴۰۰) اشاره کرد.

راویان مدائن در دوران غیبت صغرا در پرتو رهنمودهای نواب اربعه به زندگی سیاسی اجتماعی خود ادامه دادند. کلینی در باب «فِي تَسْمِيَةِ مَنْ رَأَى» روایتی آورده که دلالت بر رؤیت امام عصر علیه السلام توسط برخی از مدائنیان دارد. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۵) البته گرچه نقلی دالّ بر ارتباط مستقیم شیعیان مدائنی با نواب اربعه حضرت صاحب الامر علیه السلام یافت نشد، گزارش یادشده حاکی از وجود گفتمان «قابل رؤیت بودن حضرت حجت علیه السلام در عصر غیبت» در میان راویان مدائن - به عنوان واسطه انتقال آموزه‌های شیعی به مدائنیان - دارد. همچنین باید یادآور شد که با توجه به ارتباط مدائنیان با نظام و کالت در دوره‌های پیشین، بسیار بعید است که ارتباط آنان با نایبان خاص آن بزرگوار قطع شده باشد.

۶. نتیجه‌گیری

از مقاله حاضر نتایج زیر به دست آمد:

الف. شناخت و ارزیابی مناسبات شیعیان یک منطقه با امامان شیعه علیهم السلام از مسائل مهم شناخت یک حوزه حدیثی است؛ مردم شهر مدائن نیز از این قاعده مستثنا نیستند. آنان اسلام را از مجرای صحابیان شیعی پذیرا شدند و بسترسازی تشیع در این شهر مرهون حکمرانی دو صحابی بزرگوار شیعی، سلمان فارسی و حذیفه بن یمان است. با حضور و سکونت قبیله عبدالقیس شیعی در مدائن، شمار زیادی از ایرانیان مقیم آن

ناحیه نیز به مذهب تشیع درآمدند.

ب. نزدیکی مدائن به سرزمین کوفه سبب شد اوضاع سیاسی آنجا به شدت متأثر از شرایط سیاسی کوفه باشد. با روی کار آمدن امام علی علیه السلام مدائنیان با آن حضرت بیعت کردند؛ همچنین با شروع امامت و خلافت امام حسن مجتبی علیه السلام اهل مدائن با ایشان بیعت کردند. بعد از شهادت امام حسین علیه السلام شیعیان مدائن در کمک به مجاهدان حاضر در قیام توابین کوشیده‌اند که نشان از عشق مردم این سامان به آن حضرت است. اگرچه به دلیل سیاست‌های سختگیرانه امویان در دوران چهار امام اول، امکان ترویج حدیث در تراز مکتب امامیه چندان فراهم نشد، نقش حمایتی شیعیان مدائن از اهل بیت علیهم السلام در سده نخست هجری بسیار برجسته و نمایان است.

ج. در بین اصحاب امام صادق علیه السلام راویان مدائنی فراوانی یافت می‌شوند. حضور آن حضرت در شهر حیره در نزدیکی مدائن، سبب رشد چشمگیر گفتمان حدیثی شیعی در مدائن شد. فراوانی روایات راویان مدائنی از آن حضرت، نشان از گستردگی ارتباط مردم این شهر با ایشان است. راویان مدائنی مکاتباتی با آن حضرت داشته و سؤالاتشان را از آن بزرگوار پرسیده‌اند. بعد از آن حضرت نیز، پانزده تن از راویان مدائنی از امام کاظم علیه السلام، شانزده تن از امام رضا علیه السلام و شش تن از امام جواد علیه السلام نقل روایت کرده‌اند؛ بنابراین بیشترین راویان مدائنی، از این چهار امام بزرگوار نقل حدیث کرده‌اند.

د. تعداد راویان شیعی حاضر در منطقه مدائن در هر دوره، به نوعی فضای سیاسی فرهنگی آن دوره را ترسیم می‌کند؛ بدین معنا که در دوران امامت امام صادق تا امام رضا علیهم السلام که فضای فرهنگی و سیاسی بازی برای نشر فرهنگ تشیع برای امامان یادشده علیهم السلام به وجود آمد، به همان میزان بر کثرت راویان مدائنی نیز افزوده شد. از سوی دیگر، این آمار حاکی از اشتیاق مردم دیار مدائن به معارف اهل بیت علیهم السلام است. بر این اساس، کاهش آمار راویان در دوران امامت امام سجاد، امام باقر، امام جواد و امام هادی و امام عسکری علیهم السلام را باید ناشی از خفقان سیاسی حاکم بر جامعه شیعی و به ویژه مدائن دانست. با اندک گشایشی که در فضای سیاسی رخ می‌داد، راویان مدائنی برای تحصیل آموزه‌های دین به محضر ائمه علیهم السلام مشرف می‌شدند.

پی‌نوشت‌ها

1. Chridtensen, Arthur Emanuel
2. Old river bed
3. Tigris
4. CTESIPHON
5. ASBANBAR
6. Salman Pak
7. AYVAN_E KESRA

۸. سلوکیه.

۹. برای نمونه، مسائل مربوط به طریق امرار معاش وی از قبیل زنیل‌بافی و خوردن نان جو که در گزارش اخیر بدان اشاره شد.

۱۰. گرچه نجاشی عمار ساباطی را فطحی نامیده، شهید ثانی به عدم فطحی بودن صباح تصریح دارد. (مامقانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱)

۱۱. ناگفته نماند که نام راوی در من لا یحضره الفقیه به صورت عیسی بن شقفی آمده که به قطع تصحیف است. (نک. شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۱۰)

منابع

۱. آل یاسین، راضی، صلح امام حسن علیه السلام، پرشکوه‌ترین نرمش قهرمانانه تاریخ، ترجمه علی خامنه‌ای، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۹۷ش.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، تصحیح محمدابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد، أسد الغابة، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۹ق.
۴. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، النخصال، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ش.
۵. ———، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۶. ———، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵ش.
۷. ———، معانی الاخبار، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۸. ———، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۹. ابن طاووس، عبدالکریم بن احمد، فرحة الغری فی تعیین قبر أمير المؤمنين علی بن ابی طالب علیه السلام، فی النجف، قم: منشورات الرضی، بی‌تا.
۱۰. ابن طاووس، علی بن موسی، الیقین فی اختصاص مولانا علی علیه السلام بایمة المؤمنین، قم: دار الکتب، ۱۴۱۳ق.

۳۰ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۱۱. ابن عدیم، عمر بن احمد بن ابی جراده، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۱۲. ابن مزاحم، نصر، وقعة صفین، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، ج ۲، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۳. ابو الصلاح الحلبی، تقی بن نجم، تقریب المعارف، تصحیح فارس تبریزیان (الحسون)، قم: الهادی، ۱۴۰۴ق.
۱۴. ابونعیم، احمد بن عبدالله، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، قاهره: دار أم القرى، ۱۳۹۴ق.
۱۵. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفة الائمة، تبریز: انتشارات بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
۱۶. اردبیلی، محمد بن علی، جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۳ق.
۱۷. استرآبادی، محمد بن علی، منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۲۲ق.
۱۸. اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷ش.
۱۹. اعرجی کاظمی، محسن بن حسن، عده الرجال، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۰. امین، احمد، ضحی الاسلام، قاهره: مکتبه النهضة المصریه، ۱۹۶۱م.
۲۱. امین، سید محسن، اعیان الشیعه، تحقیق حسن امین، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
۲۲. برقی، احمد بن محمد، الرجال، مطبوع به همراه رجال ابن داود حلی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
۲۳. —، المحاسن، تحقیق جلال الدین محدث، ج ۲، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۲۴. بسام، مرتضی، زبده المقال من معجم الرجال، بیروت: دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۶ق.
۲۵. بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ق.
۲۶. —، فتوح البلدان، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۸م.
۲۷. تفرشی، مصطفی بن حسین، نقد الرجال، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۳۷۷ش.
۲۸. ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، تصحیح جلال الدین محدث، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۹۵ق.
۲۹. جابری، عبدالستار، تاریخ الشیعة السیاسیه، کربلا: مکتبه العتبة الحسینیة المقدسه، ۱۴۳۲ق.
۳۰. حر عاملی، محمد بن حسن، اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، بیروت: اعلمی، ۱۴۲۵ق.
۳۱. —، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
۳۲. حسین، جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم (عج)، ترجمه محمد تقی آیت اللهی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵ش.
۳۳. حموی، یاقوت بن عبدالله، معجم البلدان، ج ۲، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵م.
۳۴. خصیبی، حسین بن حمدان، الهدایة الکبری، بیروت: البلاغ، ۱۴۱۹ق.

۳۵. خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
۳۶. خوبی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، ج ۵، بی جا: بی نا، ۱۴۱۳ق.
۳۷. دیلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب الی الصواب، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۳۸. دینوری، احمد بن داود، اخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۸ش.
۳۹. شبستری، عبدالحسین، احسن التراجم لاصحاب الامام موسی الکاظم علیه السلام، مشهد مقدس: المؤتمر العالمی للامام الرضا علیه السلام، ۱۴۱۱ق.
۴۰. —، سبل الرشاد الی اصحاب الامام الجواد علیه السلام، قم: المكتبة التاریخیة المختصه، ۱۴۲۱ق.
۴۱. شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۴۲. شهیدی، سید جعفر، تاریخ تحلیلی اسلام تا پایان امویان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۷ش.
۴۳. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، تصحیح محسن کوجه باغی، ج ۲، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۴۴. طباطبایی، محمد کاظم، تاریخ حدیث شیعه (۲)، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، ۱۳۹۰ش.
۴۵. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، تحقیق محمد باقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۴۶. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۲، بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق.
۴۷. طقوش، محمد سهیل، دولت امویان، ترجمه حجت الله جوذکی، ج ۳، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶ش.
۴۸. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تصحیح حسن خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۹. —، رجال الطوسی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، ج ۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۳ش.
۵۰. —، الغیبة، تصحیح عباد الله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: دار المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۵۱. —، الامالی، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۵۲. —، فهرست کتب الشیعه و اصولهم و أسماء المصنفین و اصحاب الاصول، قم: مکتبه المحقق الطباطبایی، ۱۴۲۰ق.
۵۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلی، ج ۲، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۲ق.
۵۴. کریستن سن، آرتور امانوئل، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، ج ۳، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۸۹ش.
۵۵. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال، تحقیق مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۴ق.
۵۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.

۵۷. لیثی، سمیره مختار، جهاد شیعه در دوره اول عباسی، ترجمه محمد حاجی تقی، تهران: مؤسسه شیعه‌شناسی، ۱۳۸۴ش.
۵۸. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال (رحلی)، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۵۹. _____، تنقیح المقال فی علم الرجال، تحقیق محیی‌الدین و محمدرضا مامقانی، قم: مؤسسه آل‌البتین (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۳۱ق.
۶۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۶۱. محمدی اشتهاردی، محمد، رابطه ایران با اسلام و تشیع [از آغاز تا کنون]، تهران: برهان، ۱۳۷۷ش.
۶۲. مدنی، علیخان بن احمد، الدرجات الرفیعة فی طبقات الشیعة، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۹۸۳م.
۶۳. مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق اسعد داغر، ج ۲، قم: دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۶۴. _____، اثبات الوصیة، ج ۳، قم: انصاریان، ۱۴۲۶ق.
۶۵. مظفر، محمدحسین، تاریخ الشیعة، بیروت: دار الزهراء، ۱۴۰۸ق.
۶۶. مغنیه، محمدجواد، الشیعة و الحاکمون، بیروت: دار الجواد، ۱۴۲۱ق.
۶۷. مفید، محمد بن محمد، جوابات أهل الموصول فی العدد و الرؤیة (الرد علی اصحاب العدد)، قم: دار المفید، ۱۴۱۳ق.
۶۸. مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء و التاریخ، بی‌جا: مکتبه الثقافة الدینیة، بی‌تا.
۶۹. مقریزی، احمد بن علی، إمتاع الاسماع بما للنبی من الاحوال و الاموال و الحفلة و المتاع، تحقیق محمد عبدالحمید نمیسی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۷۰. میرجلیلی، علی محمد و همکاران، «علی بن حدید مدائنی، راوی مؤثقی امامی»، علوم حدیث، دوره ۲۴، شماره ۲، ص ۲۰۹-۱۸۴، ۲۰۹-۱۸۴، ۱۳۹۸ش.
۷۱. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق موسی شبیری زنجانی، ج ۶، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ش.
۷۲. نجف، محمدمهدی، الجامع لرواة أصحاب الامام الرضا (ع)، مشهد مقدس: المؤتمر العالمی للامام الرضا (ع)، ۱۴۰۷ق.
۷۳. نورمحمدی، مهدی و صادقی، مصطفی، «گرایش مدنیان به امام علی (ع) با بهره‌گیری از راویان مدنی»، نشریه شیعه‌پژوهی، شماره ۳، ص ۵۸-۳۱، ۱۳۹۴ش.
۷۴. وردی، علی، و غاظ السلاطین، ج ۲، لندن: دار کوفان، ۱۹۹۵م.
۷۵. هالم، هاینس، تشیع، ترجمه محمدتقی اکبری، قم: ادیان، ۱۳۸۴ش.
۷۶. یعقوبی، احمد، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر، بی‌تا.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره ۲۶

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۴۸-۳۳

بررسی چگونگی بهره‌گیری روایات از دانش‌های زبانی در تفسیر قرآن (مطالعه موردی آیه بسمله از تفاسیر البرهان و نور الثقلین)

مریم میرزاخانی*

سید محمدرضا ابن‌الرسول**

رضا شکرانی***

چکیده

کاوش در دیدگاه‌های تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام زمینه را برای تبیین ضرورت و سهم هریک از دانش‌های مقدماتی در تفسیر قرآن فراهم می‌کند. از جمله مقدمات لازم برای فهم قرآن، دانش‌های زبانی (اعم از لغت و نحو و بلاغت) است. این مقاله می‌کوشد با بازخوانی تفاسیر مأثور در ذیل آیه بسمله در آغاز سوره فاتحه و نیز در سوره نمل، رویکرد تفسیری خاندان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را به مثابه نزدیک‌ترین‌ها به خاستگاه وحی از منظر دانش‌های زبانی، بررسی و تحلیل کند. این مقاله گونه‌های روایات تفسیری آیه بسمله را بر اساس تفاسیر شیعی *البرهان و نور الثقلین* با روش کتابخانه‌ای، شیوه اسنادی در نقل روایات و روش تحلیلی توصیفی در ارزیابی داده‌ها مورد بررسی قرار داده است. یافته‌ها حاکی از آن است که درصد قابل توجهی از روایات اهل بیت علیهم‌السلام به مباحث لغوی و تبیین واژگان، و فقط سهم اندکی از روایات تفسیری به مقوله‌های دستور زبان و بلاغت اختصاص یافته است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر مأثور اهل بیت علیهم‌السلام، *البرهان*، *نور الثقلین*، لغت، دستور زبان عربی، بلاغت.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران Maryam.mirzakhani92@gmail.com

** استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول) ibnorrasool@yahoo.com

*** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران Shokrani.r@gmail.com

۱. مقدمه

تفسیر در اصطلاح، همان «علم فهم قرآن» است؛ یعنی «مفهوم، معنا و مقصود کلام الهی را برنمودن و چهره از مراد در آیات الهی گرفتن». (مهدوی راد، ۱۳۸۲ش، ص ۱۲۱) از نگاه قرآن پژوه ناموری همچون زرکشی، در فهم قرآن و بیان معانی و حکمت‌های آن، باید از دانش‌های لغت، صرف، نحو، علم بیان، اصول فقه و قرائت کمک گرفت.^۱ (زرکشی، ۲۰۰۷، ص ۲۹) تفسیر قرآن از مهم‌ترین و سابقه‌دارترین علوم اسلامی است که با روش‌های مختلفی انجام گرفته و از آن به‌عنوان روش‌های تفسیری یا مناهج تفسیری یاد می‌شود. پیدایش تفسیر هم‌زمان با نزول قرآن بوده است. پیامبر ﷺ آیاتی از قرآن را که درکشان برای صحابه مبهم بود، تفسیر می‌کرد و به آن‌ها می‌آموخت. (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱، ص ۱۴) در دوره‌های بعد، اهل بیت علیهم‌السلام و اصحاب دانشوران این وظیفه مهم را بر دوش داشتند. مجموعه روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام و صحابه و تابعین که می‌تواند به تبیین معانی آیات قرآن کمک کند، تفسیر ماثور (= منقول) نام گرفته است.

این پژوهش بر آن است تا با بررسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام در تفاسیر منقول از جمله البرهان، نور الثقلین و الدر المثور که از مهم‌ترین تفاسیر ماثور فریقین هستند، به کاربست دانش‌های زبانی در تفسیر مشهورترین آیه قرآن (بسمله) دست یابد. نگارندگان در این نوشتار به استخراج، ارائه و تحلیل روایاتی پرداخته‌اند که در آن‌ها به نکته‌های زبانی «بسم الله الرحمن الرحيم» اشاره شده است؛ افزون بر روایات تفسیری ذیل آیه نخست سوره فاتحه، روایات ذیل آیه ۳۰ سوره نمل «إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» و آیاتی که ترکیب «الرحمن الرحيم» را در کنار هم در خود جای داده (مانند فاتحه: ۳، بقره: ۱۶۳، اسراء: ۱۱۰، فصلت: ۲، حشر: ۲۲) نیز بررسی شده است.

از آنجا که دو تفسیر البرهان تألیف بحرانی و نور الثقلین تألیف حویزی بیشترین روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام را در خود گرد آورده‌اند، مأخذ اصلی ما در این پژوهش همین دو کتاب است و از آنجا که تفسیر الدر المثور جامع بیشترین روایات تفسیری اهل سنت است و گاه به حدیث نبوی و روایات امام علی علیه‌السلام و فاطمه زهرا علیهما‌السلام و

حسنین عليهما السلام هم استناد کرده، مأخذ فرعی روایات تفسیری ما در این پژوهش است. همچنین پژوهش حاضر در راستای واکاوی سندی روایات، علاوه بر اسناد به روایات در کتب متأخر حدیثی همچون *نور الثقلین* و *البرهان*، به بررسی سندی این روایات در منابع متقدم نیز پرداخته و آن‌ها را مأخذیابی کرده است. نظرگاه اهل بیت علیهم السلام به‌عنوان نزدیک‌ترین افراد به منبع وحی درباره نحوه تفسیر و تبیین آیات قرآن کریم اهمیتی انکارناپذیر دارد. اینکه بدانیم ائمه علیهم السلام از این دانش‌ها در تفسیر قرآن تا چه اندازه استفاده کرده‌اند، ما را در تعیین دامنه کاربرد این دانش‌ها کمک خواهد کرد. با توجه به اهمیت نقش تفاسیر روایی در فهم قرآن و اهمیت دانش‌های زبانی در فهم متن، بر آنیم تا به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

الف. اهل بیت علیهم السلام در تفسیر خود از قرآن کریم از کدامیک از آموزه‌ها یا دانش‌های زبانی بیشتر استفاده کرده‌اند؟

ب. نگاه ویژه‌شناختی اهل بیت علیهم السلام در روایات تفسیری مبتنی بر چیست؟

۱-۱. پیشینه بحث

درباره بررسی نکات زبانی بسمله در روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام، کتاب یا مقاله‌ای به‌صورت جامع و منسجم به نگارش درنیامده است؛ برخی از آثاری که به‌صورتی کلی‌تر به این موضوع اشاره کرده، عبارت‌اند از:

- تبویب و تحلیل تفسیری اثری بسمله در منابع حدیثی و تفسیری (جعفری‌پور، ۱۳۹۰)؛ در این پایان‌نامه، نویسنده به‌زعم خود، تمام مطالب یافت‌شده درباره تفسیر بسمله را جمع‌آوری کرده و به محوربندی و تفکیک روایات موجود برحسب موضوع و دلالت پرداخته و سپس مصادر روایی و تفسیری را بازخوانی و تا حدودی، دلالات آن را تحلیل کرده است. هدف این پژوهش، توسعه تفسیر اثری قرآن در دو مکتب تشیع و تسنن بر مبنای محوربندی و مسائلی (همانند سندشناسی و فقه الحدیث) معرفی شده که روایات تفسیری نیازمند آن است. این پژوهش بیش از دویست منبع تفسیری و حدیثی را مورد مطالعه قرار داده است: بخش اول، جزئیات بسمله را به‌عنوان آیه‌ای مستقل از قرآن برای سوره حمد و سایر سوره‌ها ثابت می‌کند. در بخش دوم سخن از روایاتی است که عظمت و فضیلت این آیه را تبیین می‌کنند. بخش سوم مربوط به

قرائت این آیه است و بخش چهارم مربوط به کتابت و نوشتن آن و روایاتی که مبین تعظیم و تکریم این آیه به هنگام نوشتار و تأکید بر کتابت این آیه در همه امور است؛ در پنجمین بخش، محور روایات مربوط به نزول بسمله بررسی شده و مبین نزول این آیه به عنوان اولین آیه و عبارت قرآنی بر پیامبر ﷺ و تکرار نزول این کریمه در ابتدای سور است. روایات حاوی رابطه بسمله با آیات دیگر و رخدادهایی که هنگام نزول بسمله رخ داده، نیز در این فصل مطرح شده است. آخرین بخش مربوط به تفسیر و تأویل این آیه از دیدگاه روایات است. این پژوهش بدان سبب که به بررسی و استخراج و محوربندی روایات تفسیری در کتب روایی در ذیل آیه بسمله پرداخته، با پژوهش حاضر مشابهت دارد، اما از آن رو که پژوهش حاضر قصد دارد این روایات استخراج شده را بر اساس نکته‌های زبانی موجود در آن‌ها تحلیل و بررسی کند، متفاوت است.

- بررسی جامع تفسیر بسمله (حدادنژاد، ۱۳۹۲)؛ در این پایان‌نامه، در شش فصل به بررسی آیه بسمله پرداخته شده است. فصل اول به کلیات و فصل دوم به تفسیر الفاظ آیه اشاره دارد. در فصل سوم، فضایل و خواص بسمله آمده است. در فصل چهارم درباره مسئله اختلافی جزئیت بسم الله و جهر و اخفات آن در نماز بحث شده است. در فصل پنجم از آثار اخلاقی و در فصل ششم از احکام و آداب بسمله سخن به میان آمده است. پژوهشگر در فصل دوم، روایات مربوط به بسمله را ذکر کرده و به بررسی معانی و نکات صرفی و نحوی و بلاغی کلمات این آیه پرداخته، ولی به نکات زبانی این روایات تفسیری اشاره‌ای نکرده و آن‌ها را از جهت میزان اهمیتی که ائمه به این دانش‌ها داشته‌اند، بازبینی نکرده است و این خود، وجه متمایز پژوهش حاضر با این پایان‌نامه است.

۲. دانش‌های زبانی

مقصود از دانش‌های زبانی یا علوم اللغة که گاه از روی تسامح، با تعبیر «علوم الادب» از آن‌ها یاد شده و در منابع قدیم، «علوم عربی»، «علوم لسانی» یا «علوم لفظی» نیز بدان اطلاق می‌شده (اسعدی، ۱۳۹۲ش، ج ۲، ص ۲۲۵؛ خولی، ۱۹۶۱م، ص ۲۶۰)، همان لغت یا واژه‌شناسی و دستور زبان اعم از صرف و نحو و علم معانی است.

۳. طبقه‌بندی روایات تفسیری ذیل بسمله

۱-۳. واژگان

از همان آغاز نزول قرآن، یکی از مباحث مورد توجه مسلمانان، دانشی بود که به بررسی معانی واژگان قرآن می‌پرداخت؛ «آگاهی از رابطه بین واژه و معنا، به جهت نقش مهم آن در فهم اندیشه‌های گوینده، از موضوعات مهم پژوهش‌های بشر بوده و هست.» (دل‌افکار و معارف، ۱۳۸۹ش، ص ۵۷)

۳-۱-۱. واژه «اسم»

- «قال: سألتُ الرضا عليَّ بنَ موسى عليه السلام عن بسم الله، قال: معنی قول القائل: "بسم" ای: أَسِمُّ عَلَى نَفْسِي بِسْمَةِ مِنْ سِمَاتِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَهِيَ الْعِبَادَةُ. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: مَا السِّمَةُ؟ قَالَ: الْعَلَامَةُ.» (بحرانی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۴۴؛ حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۹؛ صدوق، ۲۰۱۴م، ج ۱، ص ۸؛ همو، ۲۰۰۹م، ص ۲۲۴)

- «سألتُ الرضا عليه السلام عن الاسم ما هو؟ قال: صفةٌ لموصوف.» (بحرانی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۴۴؛ حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۹؛ صدوق، ۲۰۱۴م، ج ۱، ص ۵؛ همو، ۲۰۰۹م، ص ۱۸۷؛ کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۱۳)

روایت اول چند نکته دارد؛ یکی نکته لغوی و آن این است که اسم از ریشه «و س م» و معادل «سمة» و به معنی علامت است. می‌دانیم که اشتقاق کلمه «اسم» محل نزاع کوفیان و بصریان است: «ذهب الكوفيون إلى أن الاسم مشتقٌ من الوسم - وهو العلامة - وذهب البصريون إلى أنه مشتقٌ من السُّمُوِّ وَهُوَ الْعَلْوُ.» (انباری، ۱۹۶۱م، ج ۱، ص ۶) کوفیان آن را مثال واوی و بصریان ناقص واوی دانسته‌اند. دیگری هم نکته نحوی است که در جای خود بدان اشاره خواهد شد.

در روایت دوم، اینکه امام رضا عليه السلام اسم را به معنی ویژگی و وصفی دانسته‌اند که کسی یا چیزی را بدان متصف می‌کنند، نیز مؤید نظری است که «اسم» را مشتق از «و س م» می‌داند.

۳-۱-۲. ترکیب «بسم»

- «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال: الباءُ بهاءُ الله، والسينُ سناءُ الله، والميمُ مجدُّ الله وروى بعضهم: مُلْكُ الله.» (بحرانی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۴۴؛ حویزی،

۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۰؛ کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۱۴؛ برقی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۲۳۸؛ صدوق، ۲۰۰۹م، ص ۲۲۴؛ همو، ۲۰۱۴م، ج ۱، ص ۶)

در این روایت، با نگرشی متفاوت به «بسم» مواجهیم: سرواژه‌سازی یا سرنام‌سازی. می‌دانیم سرواژه از انواع کوتاه‌نوشت‌هاست. سرواژه‌سازی نوعی واژه‌سازی و از اشکال اختصارسازی است. سرواژه یا سرنام در واقع صورت کوتاه‌شده یک عبارت است و معمولاً آن را از حروف اول یک کلمه یا عبارت می‌سازند. حال اگر این حروف به صورت جدا جدا تلفظ شود (مثل حروف مقطعه قرآن در زبان عربی یا کلمه بی‌بی‌سی در زبان انگلیسی)، بدان آغازه‌سازی یا الفباسازی می‌گویند و اگر به صورت یک کلمه معنی‌دار (مثل هُما = هواپیمایی ملی ایران)، یا بدون معنی (مثل ساواک = سازمان اطلاعات و امنیت کشور) خوانده شود، سرنام یا سرواژه نامیده می‌شود. (نک: سمایی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۲۸-۱۳۳) بنابراین نگاه روایت یادشده به «بسم» در واقع مبتنی بر پدیده سرواژه‌سازی است. تفاوت این سرواژه‌نگاری با سرواژه‌سازی رایج این است که امروزه عبارت را از قبل دارند و از آن سرواژه می‌سازند، ولی در روایت یادشده به نوعی یک دریافت پسینی - و احتمالاً ذوقی - از کلمه‌ای است که در عبارت «بسم الله الرحمن الرحیم» درست در جای خود نشسته و اتفاقاً اگر بخواهیم نگاه سرواژه‌ای بدان داشته باشیم، ربط معنایی اجزای عبارت از بین می‌رود.

۳-۱-۳. کلمه جلاله (واژه «الله»)

- «فقال علی بن الحسین عليه السلام: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَخِيهِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام أَنَّ رَجُلًا قَامَ إِلَيْهِ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخْبِرْنِي عَنْ بَسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ... فَمَا تَفْسِيرُ قَوْلِهِ: اللَّهُ؟ فَقَالَ: هُوَ الَّذِي يَتَأَلَّهُ إِلَيْهِ عِنْدَ الْحَوَائِجِ وَالشَّدَائِدِ كُلِّ مَخْلُوقٍ...»^۴ (بحرانی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۴۵؛ حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۰؛ صدوق، ۲۰۰۹م، ص ۲۲۶؛ همو، ۲۰۱۴م، ج ۱، ص ۹)

- «أنه [هشام بن حکم] سأل أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله عزَّ وجلَّ واشتقاقها؟ فقال: الله هو مشتقٌّ من أله وأله يقتضى مألوهاً...» (بحرانی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۴۵؛ حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۹؛ کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۸۷ و ۱۱۴؛ صدوق، ۲۰۰۹م، ص ۲۱۵)

- «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال: ... والله إله كل شئء...»

(بحرانی، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۴۴؛ حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۰؛ کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۱۴؛ صدوق، ۲۰۰۹م، ص ۲۲۴؛ همو، ۲۰۱۴م، ج ۱، ص ۷؛ برقی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۲۳۸)

«الحَسَنُ بْنُ رَاشِدٍ عَنِ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنْ مَعْنَى اللَّهِ؟ فَقَالَ: اسْتَوْلَى عَلَى مَا دَقَّ وَجَلَّ.»^۵ (حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۵، ص ۲۹۶؛ کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۱۴؛ برقی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۲۳۸؛ صدوق، ۲۰۰۹م، ص ۲۲۵؛ صدوق، ۲۰۱۴م، ج ۱، ص ۸)

روایت نخست با همان نشانی از امام حسن عسکری علیه السلام نیز نقل شده است. بر اساس این سه روایت، «الله» از ریشه «أله» و معادل «إله» است. نیز از اینکه معادل «مُتَأَلَّه» «إلیه» و «مألوه» دانسته شده، برمی آید که گویی آن را فعال به معنی مفعول (مثل کتاب) انگاشته‌اند.

در خصوص اشتقاق کلمه جلاله چند قول هست که بیضاوی همه را یکجا نقل کرده است. نخست اینکه از «أَلَهَ / أَلِهَ إِلهَةً وَأَلوهَةً وَأَلوهیَةً» به معنی «عَبَدَ» باشد. «تَأَلَّه» و «اسْتَأَلَّه» هم برگرفته از همین است. بر این اساس، الله معادل معبود است. دوم آنکه از «أَلِهَ» به معنی «تَحَيَّرَ» باشد، چه دانایان و هوشمندان در شناخت او گیج و سرگشته‌اند. سوم اینکه از «أَلِهَ إلیه» به معنی «سَكَنَ إلیه» باشد، چه دل‌ها به یاد کردن او و جان‌ها به شناختن او آرام می‌گیرد. چهارم آنکه از «أَلِهَ» به معنی «فَرَعَ مِنْ أَمْرٍ نَزَلَ عَلیه» (= از بلایی که پیش آمده، هراسان گشت) باشد که در این معنی کاربرد متعدی هم دارد و «أَلَهَهُ» غیره» به معنی این است که آن دیگری پناهش داده و بیم او را برطرف ساخته است، چه پناهجو بدو پناه برده و او هم واقعاً یا به‌زعم پناهجو پناهش داده است. بر این اساس، الله معادل پناه و پناهگاه است. پنجم اینکه از «أَلِهَ الْفَصِيلُ» به معنی «وَلَعَ بِأَمِّه» (= بچه‌ستری که از شیر گرفته شده، مشتاق و دلتنگ مادر شد) باشد، چه بندگان در حوادث سخت با لابه و زاری، شیفته و شیدای او می‌شوند. ششم آنکه از «وَلِهَ» به معنی «تَحَيَّرَ وَتَحَبَّطَ عَقْلُهُ» باشد. بر این اساس، «إله» در اصل «وِلاه» بوده که واو آن بسان «إعاء» و «إشاح» به همزه مبدل شده است. گفته‌اند اگر این وجه درست می‌بود، بایست جمع آن «أَوْلَهَةٌ» و نه «أَلَهَةٌ» باشد. هفتم اینکه مصدر باشد از «لَاةَ یَلِیْهِ لَیْهًا وَلاهاً»

به معنی پنهان بودن و رخ نهفتن و نیز بلند گشتن و فرازیدن، چه حضرتش از دیدگان پنهان است و از هر چیز، برتر و سرتر است. (بیضاوی، ۱۹۹۸م، ص ۲۶) می بینیم که واژه جلاله در پنج وجه نخست مشتق از «ألّه» است و در هر هفت وجه، معنای مفعولی دارد. روایات تفسیری نقل شده نیز با وجه اول و چهارم همخوانی دارد. همه این هفت وجه که خلاصه آن‌ها در نمودار زیر آمده، مبتنی بر این است که الله را در اصل، وصف بدانیم که بعداً علمیت یافته است ولی برخی اصلاً آن را مشتق نمی دانند و از جمله اعلام جامد به شمار می آورند. نیز برخی اصلاً کلمه را عربی نمی دانند و برای آن اصل سُرّیانی قائل اند. از نظر اینان، «الله» معرب «لاها» است که در فرایند تعریب، الف پایانی افتاده و «ال» بر سرش آمده است. (همان‌جا) باز روایات تفسیری فوق مؤید این است که واژه جلاله عربی و در اصل وصف بوده است.



نمودار ۱: اشتقاق واژه الله

اما در باره روایت چهارم (الحسن بن راشد عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام) قال: سئِلَ عن معنى الله؟ فقال: استولى على ما دَقَّ وجَلَّ) با توجه به ضبط کامل تر آن در منابع روایی دیگر (عن الحسن بن راشد قال: سئِلَ أبو الحسن موسى عليه السلام عن معنى قول الله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، فقال: اسْتَوَى عَلَى مَا دَقَّ وَجَلَّ) (طبرسی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۵۷؛ عطاردی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۶۲؛ برقی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۲۳۸)، به نظر می رسد در متن روایت، افتادگی رخ داده و بر اساس همین احتمال، استدلال بدان موجه نیست.

۳-۱-۴. معنی کاربرد رحمت

موارد اختلاف روایات در قلاب افزوده شده است:

«قال الصادق عليه السلام: إِنَّ الرَّحْمَةَ لَنَا مِنْهَا شَفَقَةٌ وَمِنْهَا جُودٌ، وَإِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ ثَوَابُهُ لِخَلْقِهِ؛ وَلِلرَّحْمَةِ مِنَ الْعِبَادِ شَيْئَانِ أَحَدُهُمَا يَحْدُثُ فِي الْقَلْبِ: الرَّأْفَةُ وَالرَّقَّةُ لِمَا يَرَى بِالْمَرْحُومِ مِنَ الضَّرِّ وَالْحَاجَةِ وَضُرُوبِ الْبَلَاءِ، وَالْآخَرُ مَا يَحْدُثُ مِنْ بَعْدِ الرَّأْفَةِ وَاللِّطْفِ عَلَى الْمَرْحُومِ وَ الْمَعْرِفَةُ مِنْ بِنَاءِ نَزَلٍ بِهِ؛ وَقَدْ يَقُولُ الْقَائِلُ: أَنْظِرْهُ إِلَى رَحْمَةِ فَلَانٍ، وَإِنَّمَا يَرِيدُ الْفِعْلَ الَّذِي حَدَّثَ عَنِ الرَّأْفَةِ [الرقة] الَّتِي فِي قَلْبِ فَلَانٍ. وَإِنَّمَا يُضَافُ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنْ فِعْلِ مَا عَنِيَ [ما حدث عنا] مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ. وَأَمَّا الْمَعْنَى الَّذِي فِي الْقَلْبِ فَهُوَ مَنَعِي عَنِ اللَّهِ، كَمَا وَصَفَ عَنْ نَفْسِهِ فَهُوَ رَحِيمٌ لَا رَحْمَةَ رَقَّةً.» (حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۱)

از نگاه این روایت، در موضوع **واژه رحمت**، هم رقت قلبی و هم فعلی که بر اساس آن رقت انجام می‌شود، نهفته است. از این روایت برداشت می‌شود که رقت در معنای رحمت نهفته اما در مقام استعمال برای حضرت حق، این معنی متفی است. به دیگر سخن، در مقام کاربست می‌توان از بخشی از مدلول اصلی واژه چشم پوشید.

۳-۲. صرف

مراد از علم صرف در اینجا دانشی است که به ریخت و ساخت کلمات - و نه مستقیماً به ریشه و معنای اصلی آن‌ها - می‌پردازد. «مهم‌ترین نقش علم صرف، شناخت هیئت و ساخت‌های کلمات، برای پی بردن به معانی آن‌هاست.» (افضلی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۰۱)

۳-۲-۱. واژه الرحمن

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ بَسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَقَالَ: ... الرَّحْمَنُ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ، وَالرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً.» (بحرانی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۴۴؛ حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۰؛ کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۱۴؛ برقی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۲۳۸؛ صدوق، ۲۰۰۹م، ص ۲۲۴؛ همو، ۲۰۱۴م، ج ۱، ص ۶)

«و رَوَى عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: الرَّحْمَنُ اسْمٌ خَاصٌّ بِصِفَةِ عَامَّةٍ؛ وَالرَّحِيمُ اسْمٌ عَامٌّ بِصِفَةِ خَاصَّةٍ.» (بحرانی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۴۴؛ حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۲)

در گزاره نخست روایت اخیر به علمیت اسم الرحمن اشاره شده است. از تعبیر «اسم خاص» معلوم می‌شود که این اسم دست‌کم در حوزه دین، مختص حضرت حق

است و کسی دیگر در آن با حضرتش شریک نیست و این مؤید قولِ علمیت «الرحمن» است.

گزاره‌های زیر از نحویان و مفسران نیز با مفاد دو روایت فوق همخوانی دارد:
اسم‌های «الرحمن» و «الرحیم» گرچه هر دو از «رحم» گرفته شده، اولی نسبت به دومی مبالغه بیشتری دارد؛ زیرا زیاده المبانی تَدَلُّ علی زیاده المعانی: فزونی در ساخت، نشان‌دهنده فزونی معنی است. (قوجوی، ۱۹۹۵م، ص ۶)

ابن هشام همچنین معتقد است «الرحمن» در بسمله، اسم ذات است و بدل از اسم جلاله، و الرحیم نعت همین «الرحمن» است؛ زیرا اگر نعت اسم جلاله باشد، لازم می‌آید که بدل بر نعت مقدم شود، درحالی که اگر اسمی دارای بدل و نعت باشد، تقدم با نعت است. (انصاری، ۱۳۹۴ش، ص ۱۶۸) نحاس قالب «فَعْلَان» را صیغه مبالغه - و نه صفت مشبیه - می‌داند. (نحاس، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۲۴۳) زجاج نیز آن را صیغه مبالغه دانسته و گفته است: «همان گونه که غضبان به معنای کسی است که عصبانیت او به اوج خود رسیده، رحمان هم به معنای کسی است که رحمتش همه چیز را فرا گرفته است و این نام شایسته هیچ موجودی جز الله نیست.» (زجاج، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۳۴؛ رضایی هفتادری و رحمانی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۲۰) ابن کثیر نیز می‌گوید که در «بسم الله الرحمن الرحیم» نخست «الله» آمده و سپس اسم جلاله به رحمانیت وصف شده، چه رحمان خاص است و شناخته شده تر از رحیم. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۰)

۳-۲-۲. واژه رحیم

- «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال: ... الرحمنُ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ، وَالرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً.» (بحرانی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۴۴؛ حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۰؛ کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۱۴؛ برقی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۲۳۸؛ صدوق، ۲۰۰۹م، ص ۲۲۴؛ همو، ۲۰۱۴م، ج ۱، ص ۶)

- «و رَوَى عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: الرَّحْمَنُ اسْمٌ خَاصٌّ بِصِفَةِ عَامَّةٍ؛ وَالرَّحِيمُ اسْمٌ عَامٌّ بِصِفَةِ خَاصَّةٍ.» (بحرانی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۴۴؛ حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۲)
از دو روایت فوق می‌توان دریافت که گستره معنای وصفی ملحوظ در «الرحمن» به دو دلیل به مراتب بیشتر از «رحیم» است:

الف. این ویژگی یا ناشی از تفاوت مبالغه و عدم مبالغه است، چنان‌که برخی بدان اشاره کرده‌اند. ابن قیم جوزیه نوشته «الرحمن» بر وزن فعلان است که به صورتی وسیع و ثابت بر وصف رحمت دلالت دارد. وزن فعلان برای بیان قوت و شمول است. (ابن قیم جوزیه، ۲۰۰۸م، ص ۳۰) همچنین معتقد است که در اسامی خداوند برخلاف نام‌های مردمان، علمیت با وصفیت منافاتی ندارد؛ اسماء الهی هم‌زمان وصفیت و علمیت را افاده می‌کنند. (همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۲) حکمی نیز الرحمن و الرحیم را صیغه مبالغه می‌داند و معتقد است الرحمن بر رحمت عامه خداوند دلالت دارد و مبالغه آن بسیار بیشتر از رحیم است (حکمی، ۱۹۹۵م، ج ۱، ص ۶۷)

ب. ویژگی یادشده نشان‌دهنده آن است که اگر وصفی علمیت یافت، دایره وصفیتش گسترده‌تر می‌شود؛ زیرا دیگر منحصر به زمان یا مکان خاصی نیست و ثبوتش هم محقق می‌گردد. به مطلب اخیر گویا در کتب صرفی و لغوی توجه نشده است.

۳-۳. نحو

- «قال: سألت الرضا علي بن موسى عليه السلام عن بسم الله، قال: معنى قول القائل: "بسم" أي: أَسْمُ عَلَى نَفْسِي بِسِمَةِ مِنْ سِمَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَهِيَ الْعِبَادَةُ. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: مَا السِّمَةُ؟ قَالَ: الْعَلَامَةُ.» (بحرانی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۴۴؛ حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۹؛ صدوق، ۲۰۱۴م، ج ۱، ص ۸؛ صدوق، ۲۰۰۹م، ص ۲۲۴)

- «قال عبد الله بن يحيى يا أمير المؤمنين ما تفسیر بسم الله الرحمن الرحيم؟ قال: إنَّ العبد إذا أراد أن يقرأ أو يعمل عملاً فيقول: بسم الله الرحمن الرحيم أي بهذا الاسم أعمل هذا العمل فكل عمل يعمل يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فإنه مبارك له فيه.»^۱ (بحرانی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۴۵)

- «... فقولوا عند افتتاح كل أمر صغير أو عظيم بسم الله الرحمن الرحيم أي أستعين على هذا الأمر بالله الذي لا تحقُّ العبادة لغيره...»^۲ (همان، ۴۵؛ حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۰؛ صدوق، ۲۰۰۹م، ص ۲۲۶)

- «... يقول: بسم الله أي أستعين على أموري كلها بالله الذي لا يحقُّ العبادة إلا له...»^۳ (بحرانی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۴۴؛ حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۰؛ صدوق، ۲۰۱۴م، ج ۱، ص ۹؛ همو، ۲۰۰۹م، ص ۲۲۵)

بحث درباره متعلق بسمله است. روایت نخست آن را فعل مَقْدَر «أَسْمِ» می‌داند که از افعال خصوص است و قرینه آن هم لفظی و همان کلمه اسم در بسم است ولی ادامه روایت (تعبیر: العبادة) نشان می‌دهد که این تقدیر فقط در بسمله‌ای است که در آغاز عبادات - و به‌طور خاص قرائت سوره فاتحه در نماز - بر زبان جاری می‌شود. بر اساس این تقدیر، بسمله به معنی آن است که من خود را به نشان عبادت می‌آرایم. این تقدیر به‌ظاهر تاکنون مورد اشاره نحویان نبوده است. بر اساس این تقدیر، معنی حرف باء «الصاق» خواهد بود.

در روایت دوم، فعل مَقْدَر «أَعْمَلُ» به‌عنوان متعلق مطرح شده است. باء را می‌توان به معنی مصاحبت و معیت، یا آلیت یا استعانت گرفت. البته چون «ع م ل» با حرف اضافه باء معنای دیگری را به ذهن متبادر می‌کند (عَمِلَ به = عَمِلَه)، می‌توان از صدر و ذیل روایت (تعبیرهای «إذا أراد» و «یبدأ») معنای آغاز کردن را به‌عنوان متعلق اصلی در نظر گرفت و یا دو روایت بعدی را به‌عنوان مبین این روایت تلقی کرد.

در دو روایت اخیر، به‌روشنی «أَسْتَعِينُ» به‌عنوان متعلق مَقْدَر باء معرفی شده است. این دو متعلق برخلاف متعلق معرفی شده در روایت نخست، قرینه لفظی ندارند و از حال و مقام بدان‌ها دلالت می‌شود. نیز چنان‌که از متن روایت برمی‌آید، این متعلق مختص سوره حمد نیست و برای استعمال بسمله در هر جا و هر زمان و هر کاری مناسب است. معنی حرف جر باء در فرض «أبدأ» یا «أستعین»، آلیت یا استعانت است.

۳-۴. بلاغت (معانی و بدیع)

- «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال: ... الرحمنُ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ، وَالرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً.» (بحرانی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۴۴؛ حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۰؛ کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۱۴؛ برقی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۲۳۸؛ صدوق، ۲۰۰۹م، ص ۲۲۴؛ همو، ۲۰۱۴م، ج ۱، ص ۶)

- «وَرَوَى عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: الرَّحْمَنُ اسْمٌ خَاصٌّ بِصِفَةِ عَامَّةٍ؛ وَالرَّحِيمُ اسْمٌ عَامٌّ بِصِفَةِ خَاصَّةٍ.» (بحرانی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۴۴؛ حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۱۲)

یکی از مباحث علم معانی، اطناب است. از نمونه‌های اطناب «ایغال»، «ذکر الخاص بعد العام» و «ذکر العام بعد الخاص» را برشمرده‌اند. (هاشمی، ۱۹۹۹م، ص ۲۰۲) از سویی

«ایغال» و مقوله‌های مشابه آن («تکمیل» و «تتمیم») خود از آرایه‌های بدیعی به شمار می‌رود؛ زیرا افزوده‌های اطناب‌آفرین می‌تواند خود یکی از آرایه‌های بدیعی باشد.

ایغال آن است که سخن منظوم یا مثنوی را به کلمه یا عبارتی ختم کنند که نکته‌ای را افاده کند و معنی سخن بدون آن هم تمام باشد. (مدنی، ۲۰۱۱م، ج ۵، ص ۳۳۳) در بسمله معنی کلام بدون «الرحیم» تمام است، ولی ذکر این واژه پایانی همان نکته‌ای را افاده می‌کند که در روایات پیش گفته بدان تصریح شده است. به نظر نگارندگان این سطور، اگر از شرط عطف در ذکر خاص پس از عام و ذکر عام پس از خاص دست برداریم، ذکر «الرحیم» پس از «الرحمن» از منظر اسمیت، مصداق «ذکر العام بعد الخاص» است و از منظر وصفیت و دامنه معنایی آن مصداق «ذکر الخاص بعد العام» است. توصیح اینکه در شروح تلخیص، اغلب ذکر خاص و عام را منحصر به حالت عطف به حروف دانسته‌اند ولی از اطلاق عنوان «ذکر» و نیز تحقق غرض بلاغی آن - «والغرض البلاغی من هذا النوع من الاطناب هو التنبیه علی فضل الخاص و زیادة التنویه بشأنه، حتی كأنه لیس من جنس العام». (عتیق، ۱۴۳۰ق، ص ۱۹۰) در نمونه‌های بدون عطف، می‌توان از این شرط چشم پوشید؛ همان طور که در برخی از نمونه‌هایی که برای ذکر خاص پس از عام آورده‌اند، و او نیامده است؛ مانند آیه‌های «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ» (علق: ۱-۲)، که «خَلَقَ» در بار نخست، عام و در بار دوم، خاص است. (زرکشی، ۲۰۰۷م، ص ۴۷۶)

قرآن‌پژوهان نیز با شیوه‌ای دیگر به این مطلب پرداخته‌اند. مؤلف *البرهان* در نوع ۴۶ (فی أسالیب القرآن و فنونه البلیغة) یک قسم را به «عطف مترادفات یا شبه مترادفات به منظور تأکید» اختصاص داده و در این قسم تصریح کرده که نمونه‌های آن می‌تواند بدون حرف عطف باشد و ترکیباتی قرآنی مثل «غرابیب سود» (فاطر: ۲۷) و «الرحمن الرحیم» را برای آن مثال آورده است. (همان، ص ۴۷۹) در *الاتقان* از انواع اطناب، «الاطناب بالزیادة» را نام برده و یکی از مصادیق آن را آوردن صفت دانسته است. بنا بر گزارش، صفت را یا برای تخصیص نکره یا برای توضیح معرفه یا برای مدح و ثنا می‌آورند که برای این قسم اخیر «الرحمن الرحیم» را در میان نمونه‌هایش آورده است. (زرکشی، ۲۰۰۷م، ص ۴۵۳؛ سیوطی، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۱۴۴)

۴. نتیجه گیری

از مجموع آنچه در این مقاله بیان شد، می توان به نتایج زیر اشاره کرد:

- اشارات لغوی (حوزه واژه شناسی) در روایات تفسیری بیش از اشارات نحوی، صرفی و بلاغی است. در مرتبه بعد، باید به اشارات نحوی اشاره کرد که می تواند به نوعی نمایانگر اهمیت این دو علم در شرح و بیان آیات قرآن باشد؛ البته اثبات این فرضیه به بررسی نمونه های بیشتری نیاز دارد.

- نگاه واژه شناختی روایات تفسیری نگاهی عرفی و مبتنی بر هم خانواده های مورد استعمال اهل زبان است؛ به دیگر سخن در این روایات به ریشه شناسی هایی که خاستگاه کلمه را در زبان های دیگر - برای مثال زبان عبری یا سریانی - پی می گیرد، توجهی نشده است.

- در روایات تفسیری، گاه نگرش های ذوقی و زیبایی شناسانه نیز به چشم می خورد.

پی نوشت ها

۱. «عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ فَهْمٌ كِتَابِ اللَّهِ الْمُنَزَّلِ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَبَيَانٌ مَعَانِيهِ وَاسْتِخْرَاجُ أَحْكَامِهِ وَكَلِمِهِ وَحِكْمِهِ؛ وَاسْتِمْدَادُ ذَلِكَ مِنْ عِلْمِ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ وَالتَّصْرِيفِ وَعِلْمِ الْبَيَانِ وَأَصُولِ الْفِقْهِ وَالْقِرَاءَاتِ، وَيَحْتَاجُ لِمَعْرِفَةِ أَسْبَابِ النُّزُولِ وَالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ».

۲. از امام رضا علیه السلام درباره بسم الله سؤال کردم، فرمودند: وقتی کسی می گوید: «بسم» یعنی من یکی از سیمات (نشانه های) خداوند را بر خود می نهم و آن نشان بندگی است. پرسیدم «سمة» چیست؟ فرمودند: علامت و نشانه.

۳. از امام صادق علیه السلام درباره آیه بسم الله الرحمن الرحيم پرسیدم، فرمودند: حرف باء بهاء (روشنی) خدا و سین، سناء (رفعت) خدا و میم، مجد خداست. در روایتی هم میم، مُلک (پادشاهی) خدا آمده است.

۴. امام سجاد علیه السلام فرمودند: پدرم از برادرشان امام حسن علیه السلام و ایشان از پدرشان امیر مؤمنان روایت کردند که مردی در محضر ایشان برخاست و عرض کرد: مرا از معنای بسم الله الرحمن الرحيم آگاه کن... تفسیر کلمه الله چیست؟ فرمودند: الله همان کسی است که هر آفریده ای به هنگام نیاز و سختی به او پناه می برد.

۵. از امام کاظم علیه السلام درباره معنای الله سؤال کردند، فرمودند: خداوند بر هر چیز کوچک و بزرگ مستولی است.

۶. امام صادق علیه السلام فرمودند: رحمتی که از ما صادر می شود، بخشی از آن شفقت و دلسوزی و بخشی جود و دهش است ولی رحمت الهی پاداشی است که به بندگان می دهد. رحمت بندگان دو بخش دارد: یکی همان رأفت و تأثیری است که در دل پدید می آید در خصوص کسی که آسیب دیده و

نیازمند است و گرفتار انواع بلا، و دیگر آن کمک و احسانی است که بعد از رأفت و لطف و اطلاع از گرفتاری او به او می‌کنیم. گاهی شخصی می‌گوید به رحمت فلانی بنگر، منظور آن فعلی است که در پی تأثر قلبی حاصل شده است. وقتی این صفت به خدا نسبت داده می‌شود، این دومی مُراد است؛ زیرا خداوند از تأثر قلبی مبرا است؛ به همین دلیل او خود را با صفت رحیم به معنی نعمت‌دهنده وصف کرده نه با رحمت به معنی رقت و تأثر.

۷. از امام صادق علیه السلام درباره تفسیر آیه بسم الله الرحمن الرحیم پرسیدم، فرمودند: رحمان ناظر به رحمت فراگیر خداوند به تمام بندگان، و رحیم ناظر به رحمت ویژه او به مؤمنان است.

۸. عبدالله بن یحیی به امیر مؤمنان عرض کرد: تفسیر بسم الله الرحمن الرحیم چیست؟ فرمودند: بنده هرگاه بخواید چیزی بخواند یا کاری انجام دهد و بگوید بسم الله الرحمن الرحیم، معنی اش این است که با این نام، این کار را انجام می‌دهم و هر کاری را با بسم الله الرحمن الرحیم آغاز کند، برایش خوش‌یمن و مبارک است.

۹. هنگام آغاز هر کار کوچک و بزرگی بسم الله الرحمن الرحیم بگویید؛ یعنی برای انجام این کار از خداوند استعانت می‌طلبم، خدایی که غیر از او کسی سزاوار پرستش نیست.

۱۰. می‌گوید: «بسم الله»؛ یعنی برای انجام همه کارهایم از خداوندی که بندگی جز برای او شایسته نیست، مدد می‌جویم.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر والتنویر*، تونس: الدار التونسیه، ۱۹۸۴م.
۳. ابن قیم جوزیه، ابو عبدالله محمد بن ابی بکر، *التفسیر القیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۸م.
۴. _____، *بدائع الفوائد*، بیروت: دار الکتب العربی، بی تا.
۵. ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۶. اسعدی، محمد، *آسیب شناسی جریان‌های تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و اندیشه، ۱۳۹۲ش.
۷. افضلی، عباس، «کاربرد علم صرف و نحو در تفسیر»، فصلنامه *بینات*، شماره ۸۵، ۱۳۹۴ش، ص ۹۹-۱۰۶.
۸. انباری، کمال‌الدین عبدالرحمن بن محمد، *الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین: البصریین و الکوفیین*، قاهره: مطبعة السعاده، ۱۹۶۱م.
۹. انصاری، أبو محمد جمال‌الدین بن یوسف، *معنی اللیب عن کتب الأعراب*، قم: ذوی القربی، ۱۳۹۴ش.
۱۰. بحرانی، سید هاشم بن سید سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی، ۲۰۰۶م.
۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ش.
۱۲. بیضاوی، ناصرالدین عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۹۸م.
۱۳. جعفری‌پور، محمد، *تبویب و تحلیل تفسیری اثری بسمله در منابع حدیثی و تفسیری*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشکده ادبیات، دانشگاه اصفهان، استادان راهنما: رضا شکرانی و

محسن صمدانیان، ۱۳۹۰ش.

۱۴. حدادنژاد، زهرا، بررسی جامع تفسیر بسمله، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشکده اصول دین، دانشگاه قم، استاد راهنما: غلامحسین تاجری نسب، ۱۳۹۲ش.

۱۵. حکمی، حافظ بن احمد، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، المملكة العربية السعودية: دار ابن القيم، ۱۹۹۵م.

۱۶. حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم: المطبعة العلمیه، ۱۳۸۳ق.

۱۷. خولی، امین، مناهج تجرید فی النحو والبلاغة والتفسیر والأدب، بیروت: دار المعرفه، ۱۹۶۱م.

۱۸. دل افکار، علیرضا و معارف، مجید، «نقش قرآن در پایه گذاری علم لغت»، مجله پژوهش های قرآن و حدیث، شماره ۲، ۱۳۸۹ش، ص ۵۵-۷۳.

۱۹. رضایی هفتادری، غلام عباس و رحمانی، نعیم، پژوهشی درباره واژه های "رحمان" و "رحیم" بر اساس قاعده "زیاده المبنی تدل علی زیاده المعنی"، مجله ادب عربی، شماره ۲، ۱۳۹۵ش، ص ۱۱۳-۱۳۲.

۲۰. زجاج، ابراهیم بن السری، معانی القرآن و اعرابه، تحقیق عبدالجلیل عبده شلیبی، بیروت: عالم الکتب، ۱۹۸۸م.

۲۱. زرکشی، بدرالدین ابو عبدالله محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۷م.

۲۲. سمایی، سید مهدی، «سرواژه سازی در زبان فارسی و سرواژه های مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی»، نامه فرهنگستان، شماره (پیاپی ۴۵)، ۱۳۹۰ش، ص ۱۲۸-۱۳۳.

۲۳. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۹۹۹م.

۲۴. صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، التوحید، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۲۰۰۹م.

۲۵. —، معانی الاخبار، العراق: العتبة الحسينية المقدسه، ۲۰۱۴م.

۲۶. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، تهران: نشر اسوه، ۱۴۱۳ق.

۲۷. عتیق، عبدالعزیز، علم المعانی، بیروت: دار النهضة العربیه، ۱۴۳۰ق.

۲۸. عطاردی، عزیزالله، مسند الامام الكاظم ابی الحسن موسی بن جعفر علیه السلام، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۰۹ق.

۲۹. قوجوی، محمد بن مصطفی، شرح قواعد الاعراب لابن هشام، بیروت: دار الفكر المعاصر، ۱۹۹۵م.

۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.

۳۱. مدنی، سید علی صدرالدین ابن معصوم، أنوار الربیع فی أنواع البدیع، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۲۰۱۱م.

۳۲. مهدوی راد، محمدعلی، آفاق تفسیر، تهران: هستی نما، ۱۳۸۲ش.

۳۳. نحاس، احمد بن محمد، معانی القرآن الکریم، تحقیق محمدعلی الصابونی، مکه: جامعه أم القرى، ۱۹۸۸م.

۳۴. هاشمی، سید احمد، جواهر البلاغه، بیروت: مكتبة العصریه، ۱۹۹۹م.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
 سال ۱۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره ۲۶
 مقاله علمی پژوهشی
 صفحات: ۴۹-۸۰

منبع‌شناسی و اعتبارسنجی مناظرات امام رضا علیه السلام در آثار شیخ صدوق

اسماعیل اثباتی *

چکیده

شیخ صدوق (د. ۳۸۱ق) از محدثان نام‌آشنای شیعه است؛ او برخی از اخبار و روایات مربوط به امام رضا علیه السلام را در کتاب *گران‌سنگ عیون اخبار الرضا علیه السلام* گرد آورده است. بخشی از این روایات، گزارش‌های مربوط به مناظرات امام رضا علیه السلام است. در این نوشتار، با بررسی سند این روایات و با کمک کتاب‌های فهرست و رجال تلاش شده منابع مورد استفاده او شناسایی شوند. برخی از این منابع کتاب‌هایی دربارهٔ مجالس مناظرهٔ امام مانند کتاب *مجالس الرضا مع اهل الادیان* اثر حسن (یا حسین) بن محمد نوفلی هاشمی و کتاب *الفرق بین الامة و الال* اثر ریان بن صلت قمی بوده است. برخی دیگر نیز دربارهٔ امام رضا علیه السلام تألیف شده و مشتمل بر مناظرات ایشان نیز بوده است. کتاب *وفاء الرضای* اباصلت هروی را باید از این دست دانست. کتاب‌های احمد بن علی انصاری، حمدان بن سلیمان نیشابوری، صفوان بن یحیی بیاع سابری، محمد بن یحیی صولی، صالح بن ابی حماد کوفی و علی بن ابراهیم قمی از دیگر منابع شیخ صدوق در نقل مناظرات رضوی است. سند تعدادی از مناظرات روایت‌شده با شیوهٔ اعتبارسنجی متأخران ضعیف شمرده می‌شود، اما از نگاه علمای متقدم معتبر تلقی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مناظرات امام رضا علیه السلام، شیخ صدوق، منبع‌شناسی، عیون اخبار الرضا علیه السلام

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. esbati@atu.ac.ir

۱. مقدمه

ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (د. ۳۸۱ق) چهره برجسته فقه و حدیث شیعه در دوره خود بود. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸۹) شیخ صدوق علاوه بر جمع و نقل روایات و تدوین کتاب‌های روایی، در زمینه مناظره با مخالفان نیز فعال بود؛ گزارش بعضی از این مناظرات به وسیله ایشان مکتوب شده است. (همان، ص ۳۹۲) او آثاری درباره امام رضا علیه السلام داشته که از حوادث روزگار ایمن نمانده و به دست ما نرسیده است؛ از جمله جامع زیارة الرضا علیه السلام، المصباح الحادی عشر ذکر من روی عن ابی الحسن الرضا علیه السلام. (یک فصل از کتاب المصباح) و زهد الرضا علیه السلام. (یک فصل از کتاب الزهد). (همان، ص ۳۹۰ و ۳۹۱)

هنگامی که شیخ صدوق قصد مسافرت و زیارت امام رضا علیه السلام را داشت، دو قصیده از طرف صاحب بن عباد دریافت کرد که به رسم ادب و به عنوان پیشکش به محضر امام رضا علیه السلام سروده بود. شیخ صدوق که می‌دانست نزد صاحب بن عباد علمی بالرش تر از علوم اهل بیت علیهم السلام نیست و از ارادت و محبت او به ایشان باخبر بود، کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام را برای اهدا به کتابخانه بزرگ او تصنیف کرد و در ابتدای آن، هر دو قصیده را قرار داد. شیخ صدوق این کتاب را در ۶۹ باب سامان داد و اخبار، رویدادها و احادیث مربوط به امام رضا علیه السلام را گردآوری کرد.

۲. مناظرات امام رضا علیه السلام

مجلس مناظرات امام رضا علیه السلام با مخالفین که عمدتاً در حضور مأمون تشکیل می‌شد، از همان ابتدا مورد توجه شیعیان و دوستداران ایشان قرار گرفت و به نقل ماجرای این مجالس در کتاب‌های خود پرداختند. برخی نیز تألیفات جداگانه‌ای را به این امر اختصاص دادند؛ از جمله حسن (یا حسین) بن محمد نوفلی کتابی با عنوان مجالس الرضا مع اهل الادیان (همان، ص ۳۷ و ۵۷) و عبدالعزیز بن یحیی جلودی بصری کتاب مناظرات علی بن موسی الرضا علیه السلام. (همان، ص ۲۴۴) را تصنیف کردند.

شیخ صدوق تعدادی از مجالس بحث، مناظره و سؤالات مخالفین از امام رضا علیه السلام را در کتاب‌هایش ذکر کرده است. این روایات بیش از همه در کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام جمع شده است. شیخ صدوق با تدوین این کتاب، بخش مهمی از میراث

حدیثی امام رضا (ع) را به نسل‌های پس از خود منتقل کرد. برخی از این روایات تنها از طریق آثار شیخ صدوق و کتاب *عیون اخبار الرضا (ع)* به دست ما رسیده است. مناظرات امام رضا (ع) از دیرباز موضوع پژوهش‌ها و فعالیت‌های علمی بسیاری بوده و از زوایای مختلف به آن نگریسته شده، اما بحث بر سر یافتن منابع اصلی این مناظرات کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در این زمینه، آقای حسن انصاری پژوهشی درباره کتاب *ذکر مجالس الرضا (ع) مع اهل الادیان* اثر نوفلی را در بخش بررسی‌های تاریخی سایت کاتبان منتشر کرده است. (نوشته مربوط به جمعه ۱۴ دی ۱۳۸۶)

۳. اهمیت آشنایی با منابع شیخ صدوق در نقل مناظرات

شیخ صدوق در مقدمه کتابش، اشاره‌ای به منابع مورد استفاده نکرده است، اما با استفاده از بررسی سندی روایات و مقایسه اسامی راویان با داده‌های فهرست‌نگاران درباره آن افراد، می‌توان تا حدودی با منابع مورد استفاده او آشنا شد. این مهم علاوه بر آنکه به آشنایی بیشتر ما با گنجینه‌های مفقود میراث حدیثی می‌انجامد، راه را برای جمع‌آوری بازمانده‌های آن کتاب‌ها و احیای دوباره آن آثار می‌گشاید. گذشته از آن، با بررسی میزان اعتبار منبع مورد استفاده می‌توان به اعتبارسنجی روایات موجود بر اساس شیوه قدما پرداخت؛ چه اینکه قدما روایاتی را که در منابع مورد اعتماد بود، به دیده اعتبار نگریسته و به ذکر آن‌ها می‌پرداختند؛ هرچند گاهی راه دسترسی به آن آثار و افرادی که به‌عنوان طریق به آن آثار در سند کتاب قرار می‌گرفتند، اعتبار لازم را نداشتند. هرگاه محدثی از طرق گوناگون مطمئن می‌شد که کتابی که در اختیار اوست متعلق به نویسنده است، به نقل روایات آن می‌پرداخت؛ هرچند در سند خود به آن کتاب، راویان کم‌اعتبار را نیز می‌یافت؛ برای نمونه، وقتی کتابی مشهور شده و نسخه‌های متعددی از آن موجود بود و بین نسخه‌ها اختلافی نبود، انتساب کتاب به مؤلف ثابت شده بود، اما برای پرهیز از مرسل شدن روایت، مؤلف سند خود را به نسخه تا راوی اول روایت می‌کرد؛ سندی که گاه در آن افراد ناشناخته یا ضعیف هم به چشم می‌خوردند. حال اگر با معیار متأخرین به داوری درباره این روایت بنشینیم، ناگزیر چنین روایتی را باید در زمره روایات ضعیف قرار دهیم، حال آنکه با معیار متقدمان، این روایت معتبر است. (درباره تفاوت شیوه متقدمان و متأخران در اعتبارسنجی روایت نک: شیخ بهایی،

۱۴۱۴ق، ص ۲۴-۳۰) این نکته خود اهمیت آشنایی با منابع مورد استفاده متقدمان را آشکار می‌کند؛ از این روست که به تازگی، تلاش‌های ارزنده‌ای برای شناسایی منابع مورد استفاده متقدمان شکل گرفته است.

۴. منابع مناظرات امام رضا علیه السلام

این نوشتار با محوریت مناظرات امام رضا علیه السلام در کتاب *عیون اخبار الرضا علیه السلام* می‌کوشد منابع مورد استفاده شیخ صدوق را شناسایی کند. به این منظور، تعدادی از مناظرات استخراج و تلاش شده است با بررسی سندی آن‌ها منابع احتمالی شیخ صدوق شناسایی شود.

۴-۱. مناظره امام رضا علیه السلام با متکلمان فرقه‌های مختلف درباره امامت در حضور مأمون

شیخ صدوق فصل ۴۶ کتاب خود را به این صورت نام‌گذاری کرده است: «باب ما جاء عن الرضا علیه السلام فی وجه دلائل الأئمة علیهم السلام والرد علی الغلاة والمفوضة لعنهم الله». اولین روایت این باب گزارش یکی از مجالس امام رضا علیه السلام در حضور مأمون است که متکلمان فرقه‌های مختلف نیز حضور داشتند و درباره امامت از امام رضا علیه السلام سؤالاتی پرسیدند. شیخ صدوق این روایت را با سند زیر گزارش می‌کند:

۴-۱-۱. سند روایت

«حدثنا تمیم بن عبدالله بن تمیم القرشی رضی الله عنه قال: حدثنی أبی قال: حدثنا أحمد بن علی الأنصاری عن الحسن بن الجهم قال: حضرت مجلس المأمون یوما وعنده علی بن موسی الرضا علیه السلام وقد اجتمع الفقهاء وأهل الکلام من الفرق المختلفة فسأله بعضهم فقال له: یا بن رسول الله بأی شیء تصح الامامة لمدعیها؟...» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۶-۲۲۱)

۴-۱-۲. بررسی راویان سند

- ابوالفضل تمیم بن عبدالله بن تمیم قرشی حمیری که صدوق از او روایت و وی را با عبارت «رضی الله عنه» دعا می‌کند، از نظر ابن غضائری فردی ضعیف است. (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۴۵) پدرش عبدالله بن تمیم در منابع رجالی معرفی نشده است. (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۴۹۵)

- ابوعلی احمد بن علی انصاری از سوی رجالیان شیعه معرفی نشده است. (همان، ج ۱، ص ۳۷۱) روایات او در کتاب‌های شیخ صدوق آمده است. او از اباصلت (صدوق، بی تا [الف]، ص ۳۲۰، ۳۴۱، ۳۵۳ و ۳۶۲؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵، ۱۲۳، ۱۳۱، ۲۴۹ و ج ۲، ص ۵۶، ۹۲، ۱۴۷، ۲۱۹، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۹۱؛ همو، ۱۳۶۲ [الف]، ص ۶۵۲)، پدرش از اباصلت (صدوق، ۱۳۶۲ [ب]، ص ۲۶۷)، احمد بن محمد برقی (همو، ۱۳۶۲ [ب]، ص ۲۶۸)، رجاء بن ابی ضحاک (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۴)، اسحاق بن حماد (همان، ج ۲، ص ۱۹۹)، علی بن میثم (دربارهٔ نجمه مادر امام رضا علیه السلام همان، ج ۱، ص ۲۶؛ در ص ۲۹، با واسطهٔ پدرش روایت نقل شده است)، سلیمان بن جعفر بصری (همان، ج ۱، ص ۹۴)، زید بن عمیر بن معاویه شامی (همان، ج ۱، ص ۱۱۴ با توجه به شرح اصول کافی ملاصالح مازندرانی، ج ۵، ص ۳۳ نام راوی اصلاح شد) و علی بن محمد بن جهم (همان، ج ۱، ص ۲۴۵) روایت کرده است. او همچنین شعر ابن المشیع مدنی در رثای امام رضا علیه السلام را نقل کرده است. (همان، ج ۲، ص ۲۸۰)

در منابع اهل سنت، فردی با این نام معرفی شده که او را از نسل انس بن مالک دانسته‌اند. (ابن عساکر، ۱۹۹۵م، ج ۳، ص ۵۱۶) او از احمد بن حنبل روایت کرده و تضعیف شده است. او در سال ۳۱۸ از دنیا رفت. (ذهبی، ۱۹۶۳م، ج ۱، ص ۱۲۰؛ ابن حجر، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۲۲۳؛ ابن المبرد، ۱۹۹۲م، ص ۱۱) با توجه به اینکه احمد بن حنبل در سال ۲۴۱ از دنیا رفته است، دربارهٔ تاریخ وفات وی باید تردید کرد.

- حسن بن جهم بن بکیر بن اعین شیبانی فردی مورد اعتماد و از راویان امام کاظم و امام رضا علیه السلام است. او کتابی دارد که از چند طریق روایت شده است و نسخه‌هایش کمی با هم اختلاف دارند. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۰) شیخ طوسی او را صاحب کتاب مسائل می‌داند. (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۹۷) شیخ صدوق روایاتی از حسن بن جهم از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند؛ از جمله روایتی دربارهٔ شهادت امام رضا علیه السلام به وسیلهٔ مأمون که امام از حسن بن جهم می‌خواهند که این مطلب را تا قبل از شهادت ایشان به کسی نگویند. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۶-۲۱۸) علی بن اسباط (همان، ج ۱، ص ۲۷۸) احمد بن علی انصاری (همان، ج ۱، ص ۱۵ و ج ۲، ص ۲۱۶) و دیگران (همان، ج ۲، ص ۵۴، ۱۵۸ و ۲۶۰) روایت‌های حسن بن جهم را نقل می‌کنند.

۳-۱-۴. منبع روایت

با توجه به اینکه سند تمیم بن عبدالله بن تمیم از پدرش از احمد بن علی انصاری یکی از سندهای پرتکرار روایات *عیون اخبار الرضا* است (همان، ج ۱، ص ۱۵، ۲۶، ۹۴، ۱۲۳، ۲۴۴ و ج ۲، ص ۲۵، ۵۶، ۹۲، ۱۴۷، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۸۰، ۲۹۱)، احتمال اینکه این سند، در حقیقت طریق شیخ صدوق به یک کتاب باشد تقویت می‌شود؛ یعنی احتمالاً شیخ صدوق این روایات را از کتابی ناشناخته از احمد بن علی انصاری روایت می‌کند. اما وی نیز مطالب کتابش را از کتاب‌ها و افراد دیگری نقل می‌کند. با توجه به روایان سند مذکور، اگر بپذیریم که منظور از احمد بن علی انصاری همان فردی است که اهل سنت معرفی کرده‌اند، با توجه به اینکه وی در سال ۳۱۸ از دنیا رفته است، نمی‌توانسته به‌طور مستقیم از حسن بن جهم روایت کند. چون حسن بن جهم جزء روایان از امام کاظم و امام رضا علیهما السلام است و در سال شهادت امام کاظم علیه السلام (۱۸۳ق) باید دست‌کم بیست سال داشته باشد؛ یعنی تولد حسن بن جهم حداکثر مربوط به سال‌های ۱۶۰ تا ۱۷۰ است که به احتمال بسیار، حداکثر تا حوالی سال‌های ۲۲۰ تا ۲۴۰ می‌زیسته است؛ بنابراین وی برای نقل از حسن بن جهم احتمالاً باید از کتاب او استفاده کرده باشد.

از آنجا که احمد بن علی انصاری بسیاری از روایاتش را از اباصلت نقل می‌کند، این احتمال که بخشی از این مطالب از کتاب‌های اباصلت باشد، وجود دارد. (همان، ج ۱، ص ۱۲۳ و ۲۴۹؛ ج ۲، ص ۲۵، ۵۶، ۹۲، ۱۴۷، ۱۹۴، ۲۱۹، ۲۶۰، ۲۶۵ و ۲۹۱) از جمله اینکه تمیم بن عبدالله از پدرش از احمد بن علی انصاری از اباصلت درباره علت قتل امام علیه السلام سؤال کرد و اباصلت تحلیل خود را از علت قتل امام بیان کرد. (همان، ج ۱، ص ۲۶۵) این روایت هرچند در ظاهر به صورت شفاهی از اباصلت دریافت شده است، احتمال استفاده از کتاب *وفاء الرضا* اباصلت هروی کاملاً منتفی نیست. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۵)

احمد بن علی انصاری هرچند در میان رجالیان شیعه ناشناخته است، روایت‌های او در آثار شیخ صدوق به وفور یافت می‌شود. ناشناخته بودن او شاید بدین سبب است که شیخ صدوق در مناطق شرقی جهان اسلام مسافرت‌های مختلفی به نقاط دوردست داشته

و از اساتید و راویانی استفاده کرده است که برای رجالیانی مانند شیخ طوسی و نجاشی که در عراق می‌زیسته‌اند، چندان شناخته‌شده نبوده است؛ هرچند آنان نیز از منابع متعدد مانند رجال کشی استفاده کرده‌اند اما چنان‌که می‌بینیم نام بسیاری از مشایخ صدوق و راویان موجود در اسناد ایشان در کتاب‌هایشان ذکر نشده است. برخی روایت‌های احمد بن علی انصاری در شهر نیشابور گزارش شده است. (صدوق، ۱۳۶۲ [ب]، ص ۲۶۷)

۴-۱-۴. اعتبارسنجی منبع

بر اساس آنچه گذشت، احمد بن علی انصاری و کتاب او از سوی رجالیان شیعه شناسایی نشده است؛ افزون بر آن تمیم بن عبدالله و پدرش که در سند این کتاب قرار دارند، از نظر رجالی معتبر تلقی نشده‌اند. اما به نظر می‌رسد شیخ صدوق به این سند اعتماد و روایات متعددی را از این طریق گزارش کرده و افزون بر آن درباره تمیم بن عبدالله که استاد بی‌واسطه‌اش بوده، عبارت «رضی الله عنه» را به کار برده است. بر این اساس، این منبع نزد شیخ صدوق از اعتبار کافی برخوردار بوده است.

۴-۲. مناظره امام رضا (ع) با مأمون و نقد روایات اهل سنت درباره ستاره

زهره و سهیل

مأمون از امام رضا (ع) درباره روایات مردم درباره ستاره سهیل و زهره سؤال کرد و اینکه روایت شده ستاره زهره ابتدا زنی بدکاره بود و ستاره سهیل فردی غارتگر و دزدی گردنه‌گیر. امام (ع) این باورها را رد و بیان کردند خداوند دشمنانش را به صورت دو ستاره درخشان که عمری به درازای عمر عالم داشته باشند، مسخ نمی‌کند. (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۴؛ درباره روایات اهل سنت درباره ستاره زهره نک: ابن حنبل، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۴؛ بیهقی، بی تا، ج ۱۰، ص ۵)

۴-۲-۱. سند روایت

حدثنا تمیم بن عبدالله بن تمیم القرشی رضی الله عنه قال: حدثني أبي عن احمد بن علي الانصاري عن علي بن محمد بن الجهم قال: سمعت المأمون يسأل الرضا علي بن موسى عليهما السلام عما يرويه الناس من امر الزهره و

۴-۲-۲. منبع

این روایت با سند روایت قبلی و احتمالاً از همان منبع پیشین نقل شده است.

۳-۴. پرسش‌های مأمون درباره عصمت انبیا علیهم‌السلام

در این مناظره، مأمون آیاتی از قرآن را که در ظاهر منافی با عصمت پیامبران است، بر امام خوانده و از ایشان می‌خواهد درباره معنای این آیات و سازگاری آن‌ها با عصمت توضیح دهند. امام به یکایک پرسش‌ها پاسخ می‌دهند. در نهایت، مأمون برای نماز به پا خاست و از محمد بن جعفر بن محمد علیه‌السلام پرسید پسر برادرت را چگونه دیدی؟ او گفت عالم است، اما ندیدیم که به محضر درس کسی رفته باشد. مأمون گفت: برادرزاده‌ات از اهل بیت پیامبر است که پیامبر درباره آن‌ها فرمود: «الا أن أبرار عترتی وأطایب أرومتی احلم الناس صغارا واعلم الناس كبارا فلا تعلموهم فإنهم اعلم منکم لا یخرجونکم من باب هدی ولا یدخلونکم فی باب ضلالة. علی بن محمد بن جهم.» گوید فردا نزد امام رفته‌ام و آنچه را بین مأمون و محمد بن جعفر بن محمد علیه‌السلام گذشته بود به ایشان گفتم. ایشان خندیدند. سپس فرمودند: «یا ابن الجهم لا یغرنک ما سمعته منه فإنه سیغتلنی والله تعالی یتقم لی منه.» (همان، ج ۱، ص ۱۷۳-۱۸۴)

۱-۳-۴. سند روایت

حدثنا تمیم بن عبدالله بن تمیم القرشی رضی الله عنه قال: حدثنی اَبی عن حمدان بن سلیمان النیسابوری عن علی بن محمد بن الجهم قال: حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا علی بن موسی علیهما السلام فقال له المأمون.

۲-۳-۴. بررسی سند روایت

- تمیم بن عبدالله و پدرش پیش‌تر معرفی شدند.

- ابو سعید حمدان بن سلیمان نیشابوری فردی مورد اعتماد و از چهره‌های سرشناس شیعه است. علی بن محمد بن سعد قزوینی از او روایت می‌کند. همچنین فضل بن شاذان از طریق احمد بن محمد بن یحیی از پدرش از حمدان کتابش را روایت کرده است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۸؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۱۸) شیخ طوسی چندین بار در کتاب رجالش نام او را در زمره اصحاب امام رضا، امام هادی، امام حسن عسکری علیه‌السلام و «باب من لم یرو عن احد من الائمة» ذکر کرده است. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۵۶، ۳۸۶، ۳۹۸ و ۴۲۶)

- علی بن محمد بن جهم: در منابع رجالی شیعه و اهل سنت ناشناخته است.

(نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۴۴۲)

۳-۳-۴. منبع

منبع احتمالی شیخ صدوق، کتاب حمدان بن سلیمان است که فردی مورد اعتبار است و شیخ صدوق از طریق تمیم بن عبدالله و پدرش، این کتاب را در اختیار داشته است. طریقی که برای رجالیان چندان شناخته‌شده و معتبر نیست، ولی به نظر می‌رسد شیخ صدوق به آن اعتماد کرده است؛ زیرا همان طور که گذشت، این سند در آثار صدوق پرتکرار است و شیخ صدوق درباره تمیم، تعبیر «رضی الله عنه» را به کار برده است.

۴-۴. پرسش‌های علی بن محمد بن جهم درباره عصمت انبیا

مباحث این مناظره شباهت بسیاری به مناظره پیشین دارد با این تفاوت که در این روایت، علی بن محمد بن جهم بشخصه در حضور مأمون با امام رضا (ع) مناظره می‌کند. (صدوق، ۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۴)

۱-۴-۴. سند روایت

حدثنا احمد بن زیاد بن جعفر الهمدانی رضی الله عنه والحسین بن ابراهیم بن احمد بن هشام المكتب وعلی بن عبدالله الوراق رضی الله عنهم قالوا: حدثنا علی بن ابراهیم بن هاشم قال: حدثنا القاسم بن محمد البرمکی قال: حدثنا أبو الصلت الهروی قال: لما جمع المأمون لعلی بن موسی الرضا علیه السلام أهل المقالات من أهل الاسلام والديانات من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين وسائر المقالات فلم یقم أحد الا وقد ألزمه حجته كأنه ألثم حجرا قام إليه علی بن محمد بن الجهم فقال له: یا بن رسول الله أتقول بعصمة الانبياء؟ ...

این روایت در *مالی صدوق* با همین سند و متن ذکر شده با این تفاوت که شیخ صدوق به ذکر نام یکی از مشایخش بسنده کرده است. (همو، ۴۱۷ق، ص ۱۵۰-۱۵۳) این روایت در *توحید صدوق آمده* و شیخ آن را به کتاب *عیون خبار الرضا (ع)* ارجاع داده است. (همو، بی‌تا [الف]، ص ۷۴، ۷۵، ۱۲۲-۱۲۳ و ۱۳۲)

۲-۴-۴. بررسی سند روایت

- احمد بن زیاد و حسین بن ابراهیم و علی بن عبدالله، هر سه از مشایخ صدوق

هستند که درباره آن‌ها عبارت «رضی الله عنهم» را به کار برده است.

- علی بن ابراهیم بن هاشم، فردی مورد اعتماد و صحیح الحدیث است که کتاب‌های متعددی از جمله کتاب تفسیر، کتاب الانبیاء، کتاب التوحید و الشرک و... دارد. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶۰)

- قاسم بن محمد برمکی ناشناخته است و رجالیان نامی از او به میان نیاورده‌اند. (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۲۵۵) نام او فقط در همین روایت ذکر شده است.

- اباصلت عبدالسلام بن صالح هروی، فردی مورد اعتماد و صحیح الحدیث است. کتاب وفاة الرضا علیه السلام از آن اوست. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۵) شیخ صدوق باب خاصی را به روایات اباصلت درباره وفات امام رضا علیه السلام اختصاص داده که احتمالاً از همین کتاب گرفته شده است. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۱؛ همچنین نک: همان، ج ۱، ص ۲۴۸) او همچنین در کتاب امالی خود، برخی از این روایات را نقل می‌کند. (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۱۲۰)

شیخ صدوق اخبار مربوط به شهادت امام رضا علیه السلام را از اباصلت با اسناد زیر نقل می‌کند:

- محمد بن علی بن ماجیلویه از علی بن ابراهیم از پدرش از اباصلت. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۸)

- محمد بن موسی بن متوکل از علی بن ابراهیم از پدرش از اباصلت. (همان، ج ۱، ص ۲۸۷؛ همو، ۱۴۱۷ق، ص ۱۲۰)

- محمد بن علی ماجیلویه و محمد بن موسی المتوکل و احمد بن زیاد بن جعفر الهمدانی و احمد بن علی بن ابراهیم بن هاشم و الحسین بن ابراهیم بن تاتانه و الحسین بن ابراهیم احمد بن هشام المؤدب و علی بن عبدالله الوراق رضی الله عنهم، همگی از علی بن ابراهیم بن هاشم از پدرش از اباصلت. (باب ما حدث به أبو الصلت الهروی عن ذکر وفاة الرضا علیه السلام أنه سم فی عنب؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۱)

- تمیم بن عبدالله بن تمیم قرشی از پدرش از احمد بن علی انصاری از اباصلت درباره علت قتل امام سؤال کرد و اباصلت تحلیل خود را از علت قتل امام بیان کرد. (همان، ج ۱، ص ۲۶۵)

به‌جز روایت آخر که تحلیل اباضیت از علت شهادت امام علیه السلام است و شامل روایت نمی‌شود، شیخ صدوق بقیه اخبار شهادت را با یک واسطه از علی بن ابراهیم و او هم از پدرش از اباضیت نقل می‌کند. بنابراین اگر فرض کنیم کتاب *وفاة الرضا علیه السلام* تا زمان شیخ صدوق وجود داشته است، شیخ صدوق باید آن را با واسطه یکی از اساتیدش از علی بن ابراهیم از پدرش از اباضیت نقل کند.

- علی بن محمد بن جهم یا علی بن جهم؟

در متن *امالی*، در میانه بحث و در آخر بحث به‌جای نام علی بن محمد بن جهم نام علی بن جهم آمده است. (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۱۵۲ و ۱۵۳) طبرسی هم نام راوی را علی بن جهم نوشته است. (طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۲۱۵ و ۲۲۳). این نکته می‌تواند به سبب اختصار در نام فرد باشد؛ هرچند احتمالات دیگر را نیز باید در نظر گرفت.

علی بن محمد بن جهم در منابع رجالی شیعه و اهل سنت ناشناخته است. (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۴۴۲) شیخ صدوق پس از نقل روایت مناظره مأمون با امام رضا علیه السلام درباره عصمت، که در پایان مناظره مأمون به علم خاص اهل بیت علیهم السلام اعتراف می‌کند، می‌نویسد: «هذا الحديث غريب من طريق علي بن محمد بن الجهم مع نصبه وبغضه وعداوته لأهل البيت عليهم السلام» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۸۲) با توجه به این عبارت شیخ صدوق، آیت‌الله خوئی احتمال داده که این شخص علی بن جهم باشد. (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۱۴۳) و درباره علی بن جهم از *مروج الذهب* نقل کرده که علی، پدرش را لعن می‌کرد، چون نام او را علی گذاشته بود. همچنین از ابن شهر آشوب نقل کرده که ابوالعیناء (شاعر و صاحب آثاری در ادبیات عرب، دوران زندگی ۱۹۰-۲۸۳، ابن خلکان، بی تا، ج ۴، ص ۳۴۷) علت بغض علی بن جهم نسبت به علی علیه السلام را گوشزد می‌کند که تعریضی هم به ابن جهم دارد. (ابن شهر آشوب، ۱۹۵۶م، ج ۳، ص ۱۶؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۳۲۳) در منابع رجال اهل سنت، علی بن جهم بن بدر (م ۲۴۹) به‌عنوان یکی از شعرا و یاران و خواص متوکل (خلافت: ۲۳۲-۲۴۷ق) معرفی شده است. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۶۷) علی بن جهم به‌عنوان یکی از اطرافیان متوکل در ماجرای زینب کذابه و ورود امام هادی علیه السلام به میان حیوانات وحشی آمده است. علی بن جهم می‌گوید به متوکل گفتم شما هم امام هستید مانند

پسرعمویتان این کار را بکنید (وارد قفس حیوانات وحشی شوید)، متوکل ناراحت شد و گفت: اگر خبر ماجرا به کسی برسد گردن همه را می‌زنم. (ابن حمزه طوسی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۴۵؛ همچنین نک: ابن شهر آشوب، ۱۹۵۶م، ج ۳، ص ۵۱۸) درباره تاریخ وفات و زندگی و شعر علی بن جهم و عداوت او در حق امام علی علیه السلام نک: ابن خلکان، بی تا، ج ۳، ص ۳۵۶؛ همچنین شعری از بن جهم درباره محبت اهل بیت علیهم السلام، خطاب به متوکل نقل شده است. (ابن شهر آشوب، ۱۹۵۶م، ج ۲، ص ۲۱۹ و ج ۳، ص ۵۱۰) ابن شهر آشوب از محمد بن جهم روایتی درباره شهادت امام علیه السلام نقل کرده است. (همان، ج ۳، ص ۴۸۱)

با توجه به آنچه گذشت، احتمال اینکه علی بن جهم که فردی شاعر مسلک و مخالف شدید اهل بیت علیهم السلام بوده است، همان فردی باشد که این روایت را نقل کرده، احتمال ضعیفی است. چون این فرد حدود پنجاه سال پس از امام رضا علیه السلام در گذشته است. دوم اینکه علی بن جهم شاعر بوده و از او به عنوان عالم یاد نشده است، در حالی که پرسش‌های مطرح شده از جانب او نشان‌دهنده جایگاه علمی اوست. نکته سوم اینکه او در روایت گذشته، فضایل و مناقب اهل بیت علیهم السلام را نقل می‌کند که با روحیه علی بن جهم ناسازگار است. شیخ صدوق هم متوجه این ناسازگاری شده است. بر این اساس نمی‌توان گفت راوی مذکور علی بن جهم شاعر باشد.

از طرفی، شیخ صدوق در *عیون اخبار الرضا* علیه السلام از حسن بن علی بن فضال از علی بن جهم از امام رضا علیه السلام روایت کرده است که «لایابی الکرامه الا الحمار». (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۸؛ همو، ۱۳۳۸ش، ص ۲۶۸) این شخص هم ناشناخته است و رجالیان به معرفی او نپرداخته‌اند.

بر این اساس دلیلی نداریم که راوی را به جای علی بن محمد بن جهم، علی بن جهم بدانیم. از سویی، علی بن محمد بن جهم نیز ناشناخته است و اگر بپذیریم که شیخ صدوق او را با علی بن جهم شاعر اشتباه نگرفته، اطلاعات ما درباره وی منحصر در عبارت شیخ صدوق درباره وی است که وی را از مخالفان اهل بیت علیهم السلام دانسته است. بر این اساس، یا به دلیل اختصار یا از روی سهو، شیخ صدوق در *امالی* خود در میانه بحث از علی بن جهم سخن گفته است و طبرسی راوی را علی بن جهم دانسته است.

۴-۳-۳. منبع

با توجه به آنچه گذشت، منبع احتمالی شیخ صدوق در نقل این گزارش، کتاب وفاته الرضای ابا صلت هروی یا یکی از کتاب‌های علی بن ابراهیم مانند کتاب الانبیاء او بوده است.

نویسندگان این کتاب‌ها مورد اعتماد هستند. اگر منبع کتاب علی بن ابراهیم باشد، سند کتاب هم معتبر خواهد بود اما اگر بپذیریم که علی بن ابراهیم تنها واسطه بوده و منبع اصلی کتاب وفاته الرضا بوده است، با توجه به ناشناخته بودن واسطه بین علی بن ابراهیم و اباصلت نزد رجالیان، باید به ضعف سند کتاب حکم کنیم.

۴-۴-۴. مقایسه مناظره سوم و چهارم

الف. موضوع پرسش‌های مطرح‌شده و پاسخ‌های امام در هر دو مناظره شبیه به هم است.

ب. در هر دو مناظره، علی بن محمد بن جهم حضور دارد و مناظره در حضور مأمون است. در مناظره چهارم، علی بن محمد بن جهم با امام رضا (ع) مناظره می‌کند و سؤالاتی می‌پرسد و در یکی دو جای بحث، نام او و سخنان او آمده که مؤید این نکته است؛ اما در مناظره سوم، علی بن محمد بن جهم تنها راوی ماجرای پرسش‌های مأمون از امام (ع) است و در تمام بحث، مأمون با امام بحث می‌کند.

ج. گزارشگر مناظره علی بن محمد بن جهم با امام (ع)، اباصلت هروی است؛ اما گزارشگر ماجرای مناظره مأمون با امام (ع)، خود علی بن محمد بن جهم است.

د. شیخ صدوق با سندی شبیه سند مناظره سوم، گزارش دیگری نیز نقل کرده است که در مناظره دوم به آن پرداخته شد؛ از این رو برای نتیجه بهتر بحث باید این سندها با هم مقایسه شوند.

مناظره دوم: تمیم بن عبدالله - پدرش - احمد بن علی الانصاری - علی بن محمد بن الجهم قال: سمعت المأمون يسأل الرضا علي بن موسى عليهما السلام عما يرويه الناس: من أمر الزهرة... .

مناظره سوم: تمیم بن عبدالله - پدرش - حمدان بن سلیمان - علی بن محمد بن الجهم قال حضرت مجلس المأمون و عنده الرضا علي بن موسى عليهما السلام فقال له

المأمون: یا بن رسول الله أليس من قولك: الانبياء معصومون؟...

مناظره چهارم: سه نفر از مشایخ صدوق (علی بن ابراهیم، قاسم بن محمد برمکی، ابا صلت) ... قام إليه علی بن محمد بن الجهم فقال له: یا بن رسول الله أتقول بعصمه الانبياء؟...

موضوع مناظره دوم نیز مرتبط با مناظره سوم و چهارم است؛ چون آنجا نیز باورهای اسرائیلی که درباره برخی آیات قرآن وجود داشته است، به امام علیه السلام عرضه شده و ایشان آن‌ها را نقد و اصلاح کرده‌اند.

به نظر می‌رسد مناظره سوم و چهارم دو گزارش مختلف از یک مجلس هستند و آنچه در مناظره دوم آمده نیز در همین مجلس اتفاق افتاده است. بر این اساس، باید گفت علی بن محمد بن جهم شاهد مناظره مأمون با امام علیه السلام بوده است که در نقل‌های بعد، به اشتباه به عنوان شخص مناظره‌کننده بیان شده است.

۵-۴. مناظره امام رضا علیه السلام با بزرگان ادیان و مذاهب مختلف

هنگامی که امام رضا علیه السلام به مرو رفت، مأمون به فضل بن سهل دستور داد بزرگان ادیان و مذاهب مختلف مانند الجاثلیق (بزرگ نصاری) و رأس الجالوت (عالم یهودی) و رؤسای صابئین و هربرد اکبر (کاهن زردستی یا بزرگ ادیان هندی) و اصحاب زردهشت (زردشت) و نسطاس الرومی (عالم و طبیب رومی) و متکلمان بزرگ را جمع کند تا با امام رضا علیه السلام مناظره کنند. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۴۴؛ همو، بی تا [الف]، ص ۴۱۷)

۱-۵-۴. سند روایت

حدثنا أبو محمد جعفر بن علی بن احمد الفقيه القمي ثم الايلاقي رضی الله عنه قال: أخبرنا أبو محمد الحسن بن محمد بن علی بن صدقه القمي قال: حدثنا أبو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز الانصاری الكجی قال: حدثني من سمع الحسن بن محمد النوفلی ثم الهاشمی يقول: لما قدم علی بن موسى الرضا عليه السلام علی المأمون أمر الفضل بن سهل ان يجمع له أصحاب المقالات مثل... .

۲-۵-۴. بررسی سند روایت

- ابو محمد جعفر بن علی بن احمد الفقيه قمي إیلاقي، رضی الله عنه؛ این شخص که

استاد بی‌واسطه شیخ صدوق است، از سوی رجالیان شناخته‌شده نیست. شخص دیگری به نام ابو محمد جعفر بن علی بن احمد قمی معروف به ابن رازی وجود دارد که به گفته شیخ طوسی صاحب مصنفات و ثقه است. (خویی، ۱۳۹۱ق، ج ۵، ص ۵۱) برخی این دو را یک نفر می‌دانند. (نمازی شاهرودی، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۱۷۲)

- ابو محمد حسن بن محمد بن علی بن صدقه قمی؛ رجالیان از وی نامی به میان نیاورده‌اند و نام او جز در کتب شیخ صدوق نیامده است. (همان، ج ۳، ص ۴۶)

- ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز الانصاری الکجی؛ در منابع رجالی و روایی نامی از وی نیامده است. (همان، ج ۷، ص ۲۶۲) کجی منتسب به کجه، و کجه شهری است در مازندران که به کلار معروف است. (یاقوت حموی، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۴۳۸؛ همچنین نک: منتجب‌الدین، ۱۳۶۶ش، ص ۴۴۹) اما به احتمال بسیار در اینجا تصحیفی رخ داده و کجی تصحیف کشی بوده است. هر چند درباره کشی، رجالی معروف شیعه، نسب انصاری به کار نرفته است؛ برای این احتمال شواهدی وجود دارد؛ از جمله اینکه:

۱. کنیه، نام، نام پدر و نام جد هر دو نفر یکسان است.
۲. تصحیف کشی به کجی با توجه به شباهت نوشتاری آن‌ها کاملاً محتمل است.
۳. نمونه‌های تصحیف کشی به کجی یا کنجی و یا برعکس آن وجود دارد. (کورانی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۱۴)
۴. نجاشی درباره نام کتاب‌های فضل بن شاذان می‌نویسد: «و ذکر الکنجی انه صنف مائه و ثمانین کتابا.» (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۷) در این مورد هم به احتمال بسیار، کنجی تصحیف کشی بوده است. می‌دانیم که کشی یکی از منابع نجاشی برای تدوین کتاب رجالش است.

۵. کجی در این سند با یک واسطه از نوفلی کتاب را روایت کرده است. از سوی کتاب به وسیله حسن بن محمد بن جمهور عمی روایت شده است. با مراجعه به رجال کشی می‌بینیم که کشی نیز گاه با یک واسطه و گاه با دو واسطه از ابن جمهور گزارش‌هایی نقل کرده است؛ یعنی از نظر طبقه، کجی و کشی در یک طبقه هستند. علاوه بر این، وجود ابن جمهور عمی در سند کتاب و اثبات نقل کشی از ابن جمهور

عمی، نشانه‌ای دیگر از احتمال تصحیف کشی به کجی است.

شیخ صدوق سه بار از این شخص نام برده و در هر سه بار نام راوی (کجی) ثبت شده است. (صدوق، بی تا [الف]، ص ۴۴۱؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۳۹ و ۱۵۹) این می‌تواند نشانگر این باشد که این تصحیف در منبع مورد استفاده شیخ صدوق وجود داشته و شیخ صدوق در هر بار مراجعه و استفاده از این منبع، نام راوی را به اشتباه گزارش کرده است. متأخرین نیز در نقل از صدوق به همین شکل ثبت کرده‌اند. (حلی، ۱۹۵۰م، ص ۱۴۳)

- حدثنی من سمع الحسن بن محمد النوفلی؛ چنان‌که مشخص است نام راوی ذکر نشده است.

- الحسن بن محمد النوفلی ثم الهاشمی.

در منابع رجالی، سه نفر با مشخصاتی شبیه به این فرد معرفی شده‌اند:

الف. حسن بن محمد بن سهل نوفلی، ضعیف است اما کتابی پرفایده دارد که آن را جمع‌آوری کرده است. نام کتاب، ذکر *مجالس الرضا* علیه السلام مع *اهل الادیان* است. احمد بن ابی رافع صیمری از حسن بن محمد بن جمهور عمی از نوفلی این کتاب را روایت کرده است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۷)

ب. ابو محمد حسن بن محمد بن فضل بن یعقوب بن سعید بن نوفل بن حارث بن عبدالمطلب، فردی موثق و جلیل (القدر) است. وی نسخه‌ای را از امام رضا علیه السلام روایت کرده است و از طریق پدرش از امام صادق و امام کاظم علیهما السلام روایت می‌کند. او کتاب بزرگی داشته که بنا به نقل ابن عیاش، حسن بن محمد بن جمهور عمی این کتاب را از حسن گزارش کرده است. (همان، ص ۵۱)

ج. ابو محمد حسین بن محمد بن فضل بن یعقوب بن سعد بن نوفل بن حارث بن عبدالمطلب، از چهره‌های مورد اعتماد هاشمیان بود. پدرش از امام صادق و امام کاظم علیهما السلام روایت کرده است. ابوالعباس چنین نقل کرده است که عموهایش اسحاق و یعقوب و اسماعیل نیز چنین‌اند (یعنی راوی از آن دو امام هستند). کتاب *مجالس الرضا* مع *اهل الادیان* را تصنیف کرد. (همان، ص ۵۷)

در بین رجالیان، دو نظر عمده درباره این سه عنوان وجود دارد:

نظریه اول: این سه عنوان مربوط به سه نفر است؛ از جمله شواهد این مدعا عبارت‌اند از:

۱. با توجه به توضیحات نجاشی، برخی حسن و حسین را دو برادر دانسته‌اند. (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۴۸) تصحیف سعد و سعید در نام اجداد این‌ها امری طبیعی و محتمل است.

۲. نام این افراد و نام جد آن‌ها (فضل-سهل) متفاوت است.

۳. نجاشی یکی را تضعیف و دو نفر دیگر را توثیق کرده است.

۴. نجاشی سه عنوان جداگانه برای این سه نفر در نظر گرفته که نشان می‌دهد از نظر او این‌ها، سه نفرند.

یکی از مواردی که داوری درباره این افراد را مشکل می‌کند، این است که تنها منبع اطلاعات رجالی ما، رجال نجاشی است و نام این افراد در سایر منابع رجالی ذکر نشده است.

نظریه دوم: این سه عنوان مربوط به یک نفر است. شواهدی نیز این نظر را تقویت می‌کند؛ از جمله اینکه:

۱. اگر حسن و حسین دو برادر هستند، چرا نجاشی که ذیل نام حسین عموهایش را نیز معرفی کرده، به وجود این برادر اشاره‌ای نکرده است؟ درحالی‌که در موارد مشابه، یا اسم دو برادر را در کنار هم ذکر می‌کند، به‌خصوص اگر نام آن‌ها از نظر الفبایی در یک باب بگنجد، به‌عنوان نمونه حسن و حسین بن سعید را در کنار هم آورده است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۸) و در مواردی هم که جدا از هم آورده، به نسبت آن‌ها تصریح کرده است؛ مانند عبدالله و حسین فرزندان بسطام. (همان، ص ۳۹ و ۲۱۸)

۲. کنیه هر دو نفر (ب و ج) ابو محمد است.

۳. در منابع روایی شیعه نیز این دو نام (ب و ج) بسیار کم به چشم می‌خورند. برقی از حسن بن محمد بن فضل الهاشمی از پدرش از امام صادق (ع) روایت کرده که حب ما اهل بیت در هفت مکان و مرحله سودمند است. (برقی، ۱۳۳۰ش، ج ۱، ص ۱۵۲) نجاشی نقل کرده که حسن بن محمد بن فضل هاشمی از پدرش از امام صادق (ع) نقل می‌کند. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۱) محمد بن حسان روایتی از حسین بن محمد

نوفلی با سند از امام علی علیه السلام نقل کرده که بیماری کودکان، کفاره والدین است. (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۶، ص ۵۲؛ صدوق، بی تا [الف]، ص ۳۹۴؛ طوسی، ۱۳۶۴ ش، ج ۸، ص ۱۱۵) ۴. درباره هر دو نفر (ب و ج) وجود کتابی درباره امام رضا علیه السلام بنا به نقل نجاشی ثابت شده است؛ به ویژه کتاب *مجالس الرضا علیه السلام مع اهل الادیان*، ولی در منابع موجود روایی هیچ روایتی از این دو نفر از امام رضا علیه السلام یافت نشد.

۵. منبع روایات مربوط به مناظرات امام رضا علیه السلام با اهل ادیان و سلیمان مروزی حسن بن محمد بن سهل نوفلی است. و نام حسن و حسین بن محمد بن فضل به چشم نمی خورد.

۶. درباره هر سه نفر بیان شده که کتابی درباره امام رضا علیه السلام داشته اند. نام این کتاب درباره دو نفر (الف و ج) کاملاً یکسان است.

۷. راوی کتاب هر دو نفر (الف و ب)، حسن بن محمد بن جمهور عمی است.

۸. تصحیف نام حسن به حسین و فضل به سهل در نسخه های خطی، امری کاملاً محتمل است.

۹. شیخ صدوق حسن بن محمد را با عنوان النوفلی ثم الهاشمی ملقب کرده است. این مطلب مؤید این نکته است که لقب نوفلی به خاطر انتساب به نوفل بن حارث بن عبدالمطلب که از هاشمیان است، به وی داده شده است. تکیه بر هاشمی بودن از سوی نجاشی درباره حسین بن محمد بن فضل نیز به چشم می خورد. (نجاشی، ۱۴۱۶ ق، ص ۷۵)

۱۰. نجاشی درباره حسن بن محمد بن سهل نوفلی و کتابش می نویسد: «له کتاب حسن کثیر الفوائد، جمعه و قال: ذکر مجالس الرضا علیه السلام مع اهل الادیان.» (همان، ص ۳۷) یعنی جمع آوری روایات کتاب را منتسب به نوفلی می داند؛ گویی او خود در شنیدن و نقل روایت نقشی نداشته است و فقط جمع آوری کننده روایت های موجود بوده است، در حالی که در متن روایت مذکور، نوفلی در مجلس مناظره حاضر بوده و حتی قبل از مناظره نیز همراه امام علیه السلام بوده است. این نشان می دهد که نجاشی خود این کتاب را ندیده و اطلاعات مربوط به این کتاب را از منبعی نقل کرده است؛ چون روایت موجود با این توصیف سازگار نیست.

با توجه به قراین موجود، احتمالاً هر سه عنوان مربوط به یک نفر است. منشأ اقوال مختلف نجاشی دربارهٔ این سه نفر، منابع مختلف نجاشی بوده که با استناد به آن منابع، گزارش‌های مختلفی ذکر کرده است. (در این باره نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۴۷؛ پانوش ۵؛ تفرشی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۶۳؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۴۸؛ انصاری، حسن، سایت بررسی‌های تاریخی (کاتبان)، جمعه ۱۴ دی ۱۳۸۶)

۳-۵-۴. منبع

بر اساس آنچه گذشت، منبع این روایت کتاب *مجالس الرضا مع اهل الادیان* اثر ابو محمد حسن (یا حسین) بن محمد نوفلی است. نویسنده مورد اعتماد است اما سند کتاب از نظر رجالیان ضعیف تلقی می‌شود.

۶-۴. مناظرهٔ امام رضا علیه السلام با سلیمان مروزی

مأمون از سلیمان مروزی، متکلم بزرگ خراسان، می‌خواهد با امام بحث کند اما سلیمان می‌گوید مایل به چنین کاری نیست چون ممکن است بر امام غلبه کند و او نزد بنی‌هاشم و سایر بزرگان حاضر در مجلس خوار شود. اما مأمون تأکید می‌کند که قصد او این است که حداقل در یک مسئله امام را مغلوب کند. در این حال، سلیمان حاضر به مناظره می‌شود. مأمون از امام علیه السلام درخواست می‌کند برای مناظره آماده شود و نزد او بیاید. امام ابتدا نوفلی و عمران صابی را نزد مأمون می‌فرستد تا خود پس از عوض کردن لباس نزد او برود. عمران صابی در این متن به‌عنوان کسی که به دست مأمون مسلمان شده و از بنی‌هاشم شده است، معرفی می‌شود و او بحث دربارهٔ بدا را با سلیمان شروع می‌کند. امام به مجلس وارد شده و بحث با سلیمان دربارهٔ بدا ادامه پیدا می‌کند سپس دربارهٔ صفات الهی از جمله اراده بحث می‌شود. در نهایت، سلیمان در همهٔ مباحث مغلوب شده و مأمون می‌گوید این داناترین هاشمیان است و مجلس تمام شده مردم پراکنده می‌شوند. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۷۰)

۱-۶-۴. بررسی سند روایت

این روایت با همان سند روایت قبلی نقل شده و از منبع یکسانی گزارش شده است.

۷-۴. مناظره با علمای اهل سنت دربارهٔ فرق بین عترت و امت

امام رضا علیه السلام در مجلس مأمون در مرو حاضر بود در حالی که جماعتی از علمای عراق

و خراسان نیز حاضر بودند. مأمون سؤال کرد درباره این آیه به من خبر دهید نظر شما چیست: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» علما گفتند منظور کل امت است. مأمون نظر امام را پرسید و امام علیه السلام فرمود: منظور خداوند، عترت پیامبر صلی الله علیه و آله است. سپس دلایل قرآنی شان را بیان فرمودند. در ادامه، تفاوت آل و امت را نیز مشخص کرده و دوازده آیه از قرآن درباره عترت پیامبر صلی الله علیه و آله را بیان و شرح نمودند. (همان، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۱۲)

۴-۷-۱. سند روایت

حدثنا علي بن الحسين بن شاذويه المؤدب و جعفر بن محمد بن مسرور رضی الله عنهما قالا: حدثنا محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری عن أبيه عن الريان بن الصلت قال: حضر الرضا عليه السلام مجلس المأمون بمرور وقد اجتمع في مجلسه جماعه من علماء أهل العراق وخراسان فقال المأمون: ...

۴-۷-۲. بررسی سند

- علی بن حسین بن شاذویه مؤدب؛ حسین بن شاذویه صفار یا صحاف مورد اعتماد و قلیل الحدیث بود. کتاب الصلاة والاعمال و کتاب اسماء امیرالمؤمنین از اوست. (نجاشی، ۴۱۶ق، ص ۶۵؛ طوسی، ۴۱۷ق، ص ۱۱۰) فرزند وی، علی بن حسین بن شاذویه از مشایخ صدوق است که در کتاب‌های شیخ صدوق از حمیری روایت می‌کند و رجالیان نامی از وی به میان نیاورده‌اند. (نمازی شاهرودی، ۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۴۸)

- جعفر بن محمد بن مسرور نیز از مشایخ صدوق است که رجالیان به او نپرداخته‌اند. (نمازی، ۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۱۸)

- محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری. ابو جعفر قمی، با امام زمان مکاتبه کرده و سؤالاتی از ایشان پرسیده است. نسخه مسائل به دست ابن غضائری رسیده است (ابن غضائری، ۴۲۲ق، ص ۱۲۴)؛ مصنفات و روایاتی دارد. (طوسی، ۴۱۷ق، ص ۲۳۶)

- عبدالله بن جعفر حمیری قمی، فردی مورد اعتماد و صاحب آثار متعدد از جمله قرب الاسناد است که تا روزگار ما باقی است. (همان، ص ۱۶۷-۱۶۸)

- ابو علی ریان بن صلت اشعری قمی فردی مورد اعتماد از اصحاب امام رضا علیه السلام است که کلام امام رضا علیه السلام درباره فرق بین آل و امت را در کتابی جمع کرده است.

عبدالله بن جعفر این کتاب را از ریان نقل کرده، اما در نسخه دیگری از این کتاب، نام ریان بن شیبب نوشته شده است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۵) ریان بن شیبب دایی معتصم است که در قم ساکن شده و قمی‌ها از او روایت کرده‌اند. او مسائل صباح بن نصر هندی از امام رضا علیه السلام را در کتابش جمع کرده بود. این کتاب از طریق یحیی بن زکریا لؤلؤی روایت شده است. (همان، ص ۱۶۵) شیخ صدوق روایتی از طریق برقی از ریان بن شیبب دایی معتصم درباره نحوه بیعت مردم با امام رضا علیه السلام نقل کرده است. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۹ و ۲۶۵) وی روایتی از علی بن ابراهیم از پدرش از ریان بن شیبب درباره اعتراف هارون به فضیلت امام کاظم علیه السلام در حضور مأمون نقل کرده است. (همان، ج ۱، ص ۸۷) این روایات ارتباطی با موضوع کتاب ریان بن شیبب ندارند.

شیخ طوسی روایت کرده است که ریان بن صلت به محضر امام رضا علیه السلام وارد شد و پیراهن و چند درهم را که به نام امام مسکوک شده بود، از امام درخواست کرد. (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۲۳-۸۲۴)

۴-۷-۳. منبع

شیخ صدوق در این روایت به احتمال بسیار از کتاب *الفرق بین الامة و الال* اثر ابوعلی ریان بن صلت اشعری قمی استفاده کرده است. منبع معتبر و از طریق قابل اعتمادی به دست شیخ صدوق رسیده است.

۴-۸-۱. مناظره امام با ابوقره درباره حقانیت حضرت عیسی علیه السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله
ابوقره، مصاحب جاثلیق از صفوان بن یحیی خواست او را به محضر امام رضا علیه السلام ببرد، امام با ورود ایشان موافقت کرده و ابوقره به حضور امام رسید و بحث درباره حقانیت حضرت عیسی علیه السلام و ادعای مسیحیان و بطلان ادعای مسلمانان را با طرح یک پرسش شروع کرد. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۴)

۴-۸-۱. سند روایت

حدثنا احمد بن زیاد بن جعفر الهمدانی والحسين بن ابراهيم بن احمد بن هاشم المكتب و علي بن عبدالله الوراق رضی الله عنهم قالوا: حدثنا علي بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه عن صفوان بن يحيى صاحب السابري قال: سألتني أبو قرة صاحب الجاثليق أن

أوصله إلى الرضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك عليه السلام: ...

۲-۸-۴. بررسی سند

احمد بن زیاد بن جعفر همدانی و حسین بن ابراهیم بن احمد بن هاشم مکتب و علی بن عبدالله وراق، رضی الله عنهم از اساتید شیخ صدوق هستند.

- علی بن ابراهیم، پیش از این معرفی شد.

- ابراهیم بن هاشم کوفی اولین کسی است که احادیث کوفیان را در قم منتشر کرده است؛ از جمله کتاب‌های او می‌توان به *النوادر و قضایا امیر المؤمنین* اشاره کرد. (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۵)

- صفوان بن یحیی فردی مورد اعتماد و از وکلای امام کاظم و امام رضا علیهما السلام است که سی کتاب عمدتاً فقهی داشته است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۸)

۳-۸-۴. منبع

علی بن ابراهیم از طریق پدرش ابراهیم بن هاشم بسیاری از کتاب‌های کوفیان را روایت می‌کند. با توجه به سند مذکور، احتمالاً این روایت از یکی از کتاب‌های صفوان نقل شده است؛ به‌ویژه اینکه صفوان راوی اول روایت، در نقل آن نقش مؤثری داشته و جزئیات رفتار و گفتار امام علیه السلام را ثبت کرده است. منبع معتبر است و از طریق معتبری به دست شیخ صدوق رسیده است.

۹-۴. مناظره امام علیه السلام با یحیی بن ضحاک سمرقندی درباره امامت و خلافت در

حضور مأمون

مأمون عده‌ای از فقها و متکلمان را جمع کرده بود تا با امام مناظره کرده و او را مغلوب کنند و به آن‌ها گفته بود درباره امامت بحث کنند. امام علیه السلام از آن‌ها خواست یک نفر را به عنوان نماینده مشخص کنند و آن‌ها یحیی بن ضحاک سمرقندی را که نظیری در خراسان نداشت، انتخاب کردند. او با امام علیه السلام درباره خلافت و امامت بحث کرد و خیلی زود مغلوب شد. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۵-۲۵۷)

۱-۹-۴. سند روایت

حدثنا الحاكم أبو علي الحسين بن احمد البيهقي قال: حدثني محمد بن يحيى الصولي قال: يحكي عن الرضا عليه السلام خير مختلف الالفاظ ...

۲-۹-۴. بررسی سند

ابو علی، حسین بن احمد بیهقی، از مشایخ شیخ صدوق است. رجالیان متقدم نام او را در کتاب‌هایشان ذکر نکرده‌اند. (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۸۴) شیخ صدوق در سال ۳۵۲ در نیشابور حسین بن احمد بیهقی را ملاقات کرده و اخباری از کتاب‌های صولی را از وی دریافت کرده است. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴-۲۶، ۱۲۹؛ ج ۲، ص ۹۳-۹۴، ۱۳۵-۱۳۸، ۱۵۳-۱۵۴، ۱۵۵-۱۶۰، ۱۷۴-۱۷۵، ۱۹۰، ۱۹۱-۱۹۷، ۲۴۳-۲۴۵، ۲۵۵-۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۱-۲۶۲، ۲۶۶-۲۶۸، ۲۷۴ و ۲۸۱-۲۸۴)

ابوبکر محمد بن یحیی بن عبدالله بن عباس، صولی محدث، مورخ، شاعر و ادیب بزرگ سنی و صاحب کتاب‌های بسیار از جمله *الاوراق* درباره اخبار خلفا و شعرا، کتاب *الوزراء* و... است. او ندیم تعدادی از خلفای عباسی بوده و علاوه بر برخی کتب حدیثی، اخبار و اشعار خلفا، وزراء، شعرا و بزرگان را جمع و تألیف کرده و کتابخانه بزرگی داشته است. او در سال ۳۳۵ یا ۳۳۶ در بصره از دنیا رفت. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۹۸-۲۰۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۳۰۱-۳۰۲) ابن ندیم علت زندگی و مرگ مخفیانه او را در بصره مربوط به مطلبی می‌داند که درباره علی (ع) نقل کرده بود و از این رو عده‌ای تصمیم به قتل او گرفتند. (ابن ندیم، بی تا، ۱۶۷-۱۶۸)

شیخ صدوق روایات و اخباری را از او درباره مادر امام رضا (ع) و همچنین تاریخ و وقایع مربوط به امام کاظم (ع)، تاریخ امام رضا و شهادت ایشان و موارد دیگر نقل می‌کند. شیخ تعدادی از این روایات را در سال ۳۵۲ از حسین بن احمد بیهقی در نیشابور شنیده که او هم این روایات را از صولی دریافت کرده است. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴-۲۶، ۱۲۹؛ ج ۲، ص ۹۳-۹۴، ۱۳۵-۱۳۸، ۱۵۳-۱۵۴، ۱۵۵-۱۶۰، ۱۷۴-۱۷۵، ۱۹۰، ۱۹۱-۱۹۷، ۲۴۳-۲۴۵، ۲۵۵-۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۱-۲۶۲، ۲۶۶-۲۶۸، ۲۷۴ و ۲۸۱-۲۸۴) برخی از این روایات را هم از طریق محمد بن ابراهیم بن اسحاق طالقانی (همان، ج ۱، ص ۷۰-۷۳ و ۸۲-۸۴) احمد بن یحیی المکتب (همان، ج ۱، ص ۲۲۵-۲۲۶) و محمد بن صقر الغسانی (همان، ج ۲، ص ۱۵۵) روایت کرده است.

از جمله روایات نقل شده از کتاب صولی می‌توان به روایات مربوط به مناظره امام با فقهای اهل سنت درباره تفسیر آیه «ثُمَّ لَتَسْتَلْنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» اشاره کرد. ابوذکوان

قاسم بن اسماعیل در سال ۲۸۵ در سیراف این مطلب را که از ابراهیم بن عباس صولی در سال ۲۲۷ در اهواز شنیده بود، نقل کرد که ابراهیم خود در این مجلس حاضر بوده است. (همان، ج ۲، ص ۱۳۶)

محمد بن یحیی صولی می نویسد: «خبری از (امام) رضا علیه السلام گزارش شده است که الفاظش متفاوت نقل شده، روایت این خبر با سند (محکمی) به من نرسیده که به آن عمل کنم (و بر اساس آن سند الفاظ را گزارش کنم) و الفاظ افرادی که آن را گزارش کرده اند، با هم متفاوت است. جز اینکه من این خبر را و معنای آن را نقل می کنم هر چند با الفاظ مختلف نقل شده است.^۲ حاصل آنکه این خبر از طرق متعدد به صولی رسیده است؛ به گونه ای که اطمینان نسبی درباره صحت اصل خبر حاصل شده است. دیگر آنکه این خبر با مضمون یکسان ولی با عبارات و کلمات مختلف نقل شده است و صولی نیز یک سند محکمی نداشته است که با توجه به آن سند محکم، الفاظ و عبارات را بعینه نقل کند. بنابراین تصمیم گرفته گزارش را نقل به معنا کند. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۵-۲۵۷) نقل این موارد از سوی صولی نشان می دهد که او در امر حدیث متساهل نبوده و با ضوابط نقل حدیث آشنا بوده و خود را ملزم دیده اشاره کند که حدیث را نقل به معنا می کند.

۳-۹-۴. منبع

بر اساس آنچه گذشت، کتاب های صولی را باید از مهم ترین منابع شیخ صدوق به شمار آورد. نویسنده از اهل سنت است و نزد رجالیان شیعه معتبر تلقی نمی شود ولی با توجه به اینکه روایتی که نقل کرده برخلاف مذهبش بوده، احتمال جعل خبر از ناحیه او وجود ندارد. از سویی او بیان می کند که این روایت از طرق متعدد شنیده را نقل به معنا می کند و شیخ صدوق هم فقط با یک واسطه از او نقل کرده است. این موارد باعث ایجاد اطمینان نسبی به صحت مضمون خبر می شود.

۴-۱۰. بحث و مناظره امام علیه السلام با برادرش زید بن موسی معروف به زید النار

شیخ صدوق چند گزارش از بحث امام با زید النار با کمی اختلاف نقل کرده است. زید به نسبش افتخار می کرد و ظاهراً به همین دلیل تصور می کرد اهل بهشت است. امام این پندار او را با استدلال باطل دانسته و ملاک رضایت خدا و ورود به بهشت را

اطاعت از او برشمرده است. درباره افتخار به نسب هم به ماجرای پسر نوح (ع) اشاره می‌کنند که خداوند درباره او فرمود: «انه لیس من اهلک انه عمل غیر صالح» با اینکه او واقعاً پسر نوح بود، خداوند او را به سبب اعمالش جزء اهل بیت نوح نمی‌داند. ما هم به همین شکل، هرکس از خدا اطاعت کند، از ما اهل بیت (ع) است.

زید برادر امام (ع) بود که در جریان شورش علیه بنی عباس در سال ۱۹۹ در بصره، تعدادی از خانه‌های بنی عباس را آتش زد و به همین دلیل به زید النار مشهور شد. مأمون پس از آنکه او اسیر شد، عنوان کرد به خاطر امام از گناهان او گذشته و او را به امام بخشید. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۸)

۴-۱-۱. سند این گزارش‌ها

سند روایت اول

حدثنا علی بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق رضی الله عنه قال: حدثنا محمد بن أبی عبدالله الكوفی قال: حدثنا أبو الخیر صالح بن أبی حماد عن الحسن بن الجهم قال: كنت عند الرضا علیه السلام وعنده زید بن موسی أخوه وهو یقول: ... قال الحسن بن الجهم: ثم التفت علیه السلام إلى فقال لی: یا بن الجهم ...

بررسی سند

- علی بن احمد، استاد شیخ صدوق است.

- محمد بن ابی عبدالله همان محمد بن جعفر اسدی کوفی است که ساکن ری شده است؛ وی فردی صحیح الحدیث و مورد اعتماد بود، ولی از ضعف روایت می‌کرد و کتاب‌هایی تألیف کرده است. او در سال ۳۱۲ از دنیا رفت. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۷۳؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۳)

- ابوالخیر صالح بن ابی حماد رازی، امام عسکری (ع) را ملاقات کرده و کتاب‌هایی از جمله النوادر و خطب امیرالمؤمنین دارد. نجاشی درباره او نوشته: امر او بر من پوشیده است، (روایاتش) گاهی شناخته شده و گاهی ناشناخته است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۸) کشی گاه او را با کنیه‌های ابوالحسن، ابوالحسین و ابوالخیر یاد کرده و از فضل بن شاذان روایت شده که (روایت کردن از) او را می‌پسندیده است. (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۶۱، ۶۶۵ و ۸۳۷)

- حسن بن جهم: وی در این روایت نقش مؤثر دارد و در جایی از بحث مورد خطاب امام واقع می‌شود. شرح حال او پیش از این گذشت.

سند روایت دوم

حدثنا محمد بن احمد السنانی قال: حدثنا محمد بن أبي عبدالله الكوفي قال: حدثنا أبو الفيض صالح بن احمد قال: حدثنا سهل بن زياد قال: حدثنا صالح بن أبي حماد قال: حدثنا الحسن بن موسى بن علي الوشاء البغدادي قال: كنت بخراسان مع علي بن موسى الرضا عليه السلام في مجلسه وزيد بن موسى حاضر...

این سند کمی آشفته است. شخصی با مشخصات ابوالفیض صالح بن احمد در منابع رجالی شناخته شده نیست و به احتمال بسیار این شخص همان ابوالخیر (ابوالحسن یا ابوالحسین) صالح بن ابی حماد است که نامش تصحیف شده است. به احتمال بسیار در اینجا دو سند وجود داشته است که با شیوه حیلوله، خلاصه شده بوده و در نقل‌های بعدی به اشتباه با هم مخلوط شده‌اند؛ به خصوص اینکه سند روایت اول که چند سطر پیش بررسی شد، هم به این شکل است.

سند روایت اول: علی بن احمد، محمد بن ابی عبدالله، ابو الخیر صالح بن ابی حماد، الحسن بن الجهم

سند روایت دوم: الف. محمد بن احمد، محمد بن ابی عبدالله، ابوالفیض صالح بن احمد، و شاء؛ ب. سهل بن زیاد، ابو الخیر صالح بن ابی حماد، و شاء - محمد بن احمد سنانی همان محمد بن احمد بن محمد بن سنان زاهری است که از مشایخ صدوق است. صدوق در موارد متعددی از او نقل کرده و تعبیر «رضی الله عنه» را درباره او به کار برده است. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۲۴ و ۵۶)

- محمد بن ابی عبدالله پیش از این معرفی شد.

سهل بن زیاد آدمی رازی از افرادی است که نجاشی و طوسی او را ضعیف دانسته‌اند و عده‌ای مانند وحید بهبهانی، قرآینی برای توثیق او نقل کرده‌اند اما آیت‌الله خویی آن‌ها را ناکافی دانسته و او را تضعیف کرده است. (همان، ج ۹، ص ۳۵۶)

- الحسن بن موسی بن علی الوشاء البغدادی

نام حسن بن موسی بن علی در منابع رجالی و روایی شیعه جز در همین روایت

نیامده و با توجه به لقب و نسبت او (و شاء و بغدادی) احتمالاً تصحیفی در نام او به وجود آمده است. حسن بن علی بن زیاد و شاء از اصحاب امام رضا علیه السلام است و کتاب *مسائل الرضا علیه السلام* از جمله آثار اوست. (نجاشی، ۴۱۶ق، ص ۴۰)

سند روایت سوم

حدثنا محمد بن علی ماجیلویه و محمد بن موسی المتوکل و احمد بن زیاد بن جعفر الهمدانی رضی الله عنهم قالوا: حدثنا علی بن ابراهیم هاشم قال: حدثنی یاسر أنه خرج زید بن موسی أخو أبی الحسن علیه السلام بالمدينة وأحرق وقتل وکان یسمى زید النار فبعث إلیه المأمون فأسر وحمل إلی المأمون فقال المأمون: اذهبوا به إلی أبی الحسن، قال یاسر: فلما أدخل إلیه قال له أبو الحسن علیه السلام: یا زید أغرک قول سفلة أهل الكوفة...

سه نفر از اساتید شیخ صدوق از علی بن ابراهیم بن هاشم از یاسر خادم این روایت را نقل کرده‌اند.

علی بن ابراهیم بن هاشم که در سال ۳۰۷ زنده بوده، بیش از صد سال پس از امام رضا علیه السلام از دنیا رفته و طبیعتاً بعید است که از یاسر خادم مستقیماً این مطالب را شنیده باشد.

با توجه به اینکه در سند روایت بین علی بن ابراهیم و یاسر خادم، نام کسی وجود ندارد، باید بپذیریم که شیخ صدوق این روایت را از یکی از کتاب‌های علی بن ابراهیم نقل کرده و او در کتابش به صورت مرسل، روایت را از یاسر خادم گزارش کرده است.

۴-۱۰-۲. منبع

با توجه به سه روایت بالا می‌توان نتیجه گرفت که با سه گزارش از یک ماجرا روبه‌رو هستیم. اما متن این سه گزارش با یک مضمون و به سه شکل نقل شده است. این مطلب از نقل به معنای ماجرا حکایت دارد؛ به عبارت دیگر، نویسنده کتاب جریان این گفت‌وگو را از چند طریق شنیده و در کتابش ذکر کرده است که در بین آنها اختلافاتی وجود دارد.

در روایت اول و دوم، وجه اشتراک صالح بن ابی حماد است و به نظر می‌رسد کتاب او منبع احتمالی روایت بوده است. سند روایت اول معتبر است. روایت دوم با

دو سند نقل شده که به سند اول می‌توان اعتماد کرد.

روایت سوم هم احتمالاً از یکی از کتاب‌های علی بن ابراهیم نقل شده است. شیخ صدوق با واسطه چندین نفر از مشایخش از علی بن ابراهیم نقل کرده و سند او به کتاب‌های علی بن ابراهیم معتبر است.

وضعیت سند و منبع مناظرات امام رضا علیه السلام

| موضوع و محتوای مناظره | سند | منبع | اعتبار نویسنده و سند |
|---|---|---|--|
| مناظره با متکلمین فرقه‌های مختلف درباره امامت | تمیم بن عبدالله بن تمیم القرشی، أبی، احمد بن علی الانصاری، الحسن بن الجهم | کتاب احمد بن علی انصاری | سند کتاب ضعیف: نویسنده: ناشناخته اما نزد شیخ صدوق معتبر |
| مناظره با مأمون و نقد روایات ستاره زهره و سهیل | تمیم بن عبدالله بن تمیم القرشی، أبی، احمد بن علی الانصاری، علی بن محمد بن الجهم | پیشین | پیشین |
| پرسش‌های مأمون درباره عصمت انبیا | تمیم بن عبدالله بن تمیم القرشی، أبی، حمدان بن سلیمان، عن علی بن محمد بن الجهم | کتاب حمدان بن سلیمان | سند کتاب ضعیف (نزد شیخ معتبر) و نویسنده موثق |
| پرسش‌های علی بن محمد بن جهم درباره عصمت انبیا | احمد بن زیاد بن جعفر و حسین بن ابراهیم و علی بن عبدالله الوراق، علی بن ابراهیم، القاسم بن محمد البرمکی، ابوالصلت الهروی قال: ... | وفاء الرضا اباصلت یا کتابی از علی بن ابراهیم | نویسنده: مورد اعتماد طریق کتاب وفاء الرضا: ضعیف اما طریق کتاب علی بن ابراهیم: معتبر |
| مناظره امام رضا <small>علیه السلام</small> با بزرگان ادیان و مذاهب مختلف | جعفر بن علی القمی، حسن بن محمد بن علی القمی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز الانصاری الکجی، من سمع الحسن بن محمد النوفلی | مجالس الرضا مع اهل الادیان اثر نوفلی | سند: ضعیف نویسنده: معتبر |
| مناظره امام رضا <small>علیه السلام</small> با سلیمان مروزی | سند پیشین | منبع پیشین | سند: ضعیف نویسنده: معتبر |
| مناظره با علمای اهل سنت درباره فرق عترت و امت | علی بن الحسین بن شاذویه و جعفر بن محمد بن مسرور، محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری، أیبه، الریان بن الصلت | الفرق بین الامة و الال اثر ریان بن صلت | سند معتبر و نویسنده مورد اعتماد |
| مناظره با ابوقره درباره حضرت عیسی <small>علیه السلام</small> و پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small> | احمد بن زیاد و حسین بن ابراهیم و علی بن عبدالله، علی بن ابراهیم بن هاشم، أیبه، صفوان بن یحیی | کتاب‌های صفوان | سند معتبر و نویسنده معتبر |

| | | | |
|--|--|---|--|
| سند کتاب: ضعیف نویسنده: نامعتبر (مورخ سنی) | کتاب‌های صولی | الحاکم أبو علی الحسین بن احمد البیهقی، محمد بن یحیی الصولی قال: | مناظره با یحیی بن ضحاک سمرقندی درباره امامت و خلافت |
| نویسندگان: مورد اعتماد حداقل یک سند معتبر برای هر کتاب | روایت ۱ و ۲ از کتاب صالح بن ابی حماد روایت ۳ از کتاب‌های علی بن ابراهیم | ۱. علی بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق رضی الله عنه، محمد بن ابی عبدالله الکوفی، ابو الخیر صالح بن ابی حماد، الحسن بن الجهم ۲. محمد بن احمد السنانی، محمد بن ابی عبدالله الکوفی، ابوالفیض صالح بن احمد، سهل بن زیاد، صالح بن ابی حماد، الحسن بن موسی بن علی الوشاء البغدادی... ۳. محمد بن علی ماجیلویه و محمد بن موسی المتوکل و احمد بن زیاد بن جعفر الهمدانی رضی الله عنهم، علی بن ابراهیم بن هاشم، یاسر | بحث و مناظره امام با برادرش زید بن موسی معروف به زید النار |

۵. نتیجه‌گیری

شیخ صدوق مناظرات امام رضا (ع) را از منابع گوناگونی که پیش از او وجود داشته نقل کرده است. برخی از این منابع کتاب‌هایی درباره مجالس مناظره امام (ع) بوده است؛ مانند کتاب *مجالس الرضا مع اهل الادیان* اثر حسن (حسین) بن محمد نوفلی هاشمی و کتاب *الفرق بین الامه و الال* اثر ریان بن صلت قمی.

شیخ صدوق بخش مهمی از روایات مربوط به شهادت امام رضا (ع) را از کتاب *وفاء الرضا* اثر اباصلت هروی نقل کرده است. به نظر می‌رسد این کتاب در بردارنده برخی اخبار دیگر درباره امام رضا (ع) از جمله برخی مناظرات ایشان بوده که مورد استفاده شیخ صدوق قرار گرفته است.

محمد بن یحیی صولی (۳۳۵ یا ۳۳۶)، شاعر و مورخ سنی مسلک قرن چهارم هجری است که شیخ صدوق برخی از اخبار و رویدادهای مربوط به امام رضا (ع) از جمله برخی مناظرات ایشان را از کتاب‌ها و آثار وی گزارش کرده است.

شیخ صدوق علاوه بر نقل روایات متعدد از احمد بن علی انصاری برخی از

مناظرات امام علیه السلام را نیز از کتاب یا کتاب‌های او گزارش کرده است.

حمدان بن سلیمان نیشابوری، صفوان بن یحیی بیاع سابری، صالح بن ابی حماد رازی و علی بن ابراهیم قمی از چهره‌های مورد اعتماد حدیث شیعه هستند که شیخ صدوق در نقل مناظرات رضوی به کتاب‌های آن‌ها اعتماد کرده است.

ناشناخته بودن اساتید (بی‌واسطه و باواسطه) شیخ صدوق که بسیاری از آن‌ها در شرق جهان اسلام می‌زیسته‌اند، برای رجالیان شیعه که عمدتاً در غرب جهان اسلام می‌زیسته‌اند باعث شده تا سند بسیاری از روایات شیخ صدوق بر اساس معیارهای متأخران ضعیف تلقی شود.

سند بیشتر مناظرات امام رضا علیه السلام که در آثار شیخ صدوق منعکس شده است، با شیوه اعتبارسنجی متأخران ضعیف شمرده می‌شود، اما بیشتر این روایات (به‌جز شماره ۱ و ۲ و ۹) از منابعی نقل شده که نویسندگان آن‌ها مورد اعتماد بوده‌اند.

برخی مناظرات و مجالس امام رضا علیه السلام از دو یا چند طریق نقل شده است که به علت نقل به معنا توسط راویان و شاهدان ماجرا پیش از مکتوب شدن آن در کتاب‌ها، اختلافاتی در بین این گزارش‌ها مشاهده می‌شود؛ هرچند مضمون و محتوای آن‌ها یکسان است. در این شرایط، شیخ صدوق گاهی آن مجلس یا روایت را از دو یا سه طریق نقل می‌کند؛ مانند مناظره امام درباره عصمت انبیا که از دو طریق و به دو شکل روایت شده و یا مناظره و بحث ایشان با زید النار که سه روایت متفاوت از آن را در کتاب شاهدیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این باب دو روایت وجود دارد که فقط در یک روایت نام اباصلت در سند به چشم می‌خورد و روایت دوم که درباره تاریخ شهادت امام علیه السلام است با این سند نقل شده: «حدثنا الحاكم ابو علی الحسين بن احمد البيهقي قال: حدثني محمد بن يحيى الصولى قال: حدثنا ابو ذكوان قال: سمعت ابراهيم بن العباس يقول: كانت البيعة للرضا عليه السلام لخمس خلون من شهر رمضان سنة إحدى ومائتين وزوجه ابنته أم حبيب في أول سنة اثنتين ومائتين وتوفى سنة ثلاث ومائتين بطوس والمأمون متوجه إلى العراق في رجب ولي غيره: أن الرضا عليه السلام توفى وله تسع وأربعون سنة وستة أشهر والصحيح أنه عليه السلام توفى في شهر رمضان لتسع بقين منه يوم الجمعة سنة ثلاث ومائتين من هجرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۴)

۲. «یحکی عن الرضا عليه السلام خبر مختلف الألفاظ لم تقع لى روايته باسناد اععمل عليه وقد اختلفت ألفاظ من رواه إلا أنى سأتى به وبمعانيه وأن اختلفت ألفاظه».

منابع

۱. ابن المبرد، يوسف بن حسن، بحر الدم فى من تكلم فيه احمد من ملح او ذم، بيروت: دار الكتب العلميه، ۱۹۹۲م.
۲. ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، لسان الميزان، ج ۲، بيروت: مؤسسة الاعلمى، ۱۳۹۱ق.
۳. ابن حمزه طوسى، الثاقب فى المناقب، تحقيق نبيل رضا علوان، قم: انتشارات انصاريان، ۱۴۱۲ق.
۴. ابن حنبل، احمد، بى تا، المسند، بيروت: دار صادر، بى تا.
۵. ابن خلکان، ابوالعباس، احمد بن محمد برمكى اربلى، وفيات الاعيان و انباء انباء الزمان، تحقيق احسان عباس، بيروت: دار الثقافة، بى تا.
۶. ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن على، مناقب آل ابيطالب (عليه السلام)، نجف: كتابخانه حيدريه، بى تا.
۷. ابن عساکر دمشقى، على بن حسن، تاريخ مدينه دمشق، بيروت: دار الفكر، ۱۹۹۵م.
۸. ابن غضائرى، احمد بن حسين، رجال ابن غضائرى، تحقيق سيد محمدرضا جلالى، قم: دار الحديث، ۱۴۲۲ق.
۹. ابن نديم، محمد بن اسحاق، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، قم: بى نا، بى تا.
۱۰. انصارى، حسن، تحقيقى درباره كتاب ذكر مجالس الرضا مع اهل الاديان از نوفلى، سايت بررسى هاى تاريخى (کاتبان)، ansari.kateban.com/post/1268 نوشته مربوط به جمعه ۱۴ دى ۱۳۸۶.
۱۱. انصارى، حسن، سايت بررسى هاى تاريخى (کاتبان)، بررسى متن مناظره شيخ صدوق در مجلس ركن الدوله بويهى، <http://ansari.kateban.com> نوشته شده در ۷ مرداد ۱۳۸۷ش.
۱۲. برقى، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقيق سيد جلال الدين محدث ارموى، تهران: دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۳۰ش.
۱۳. بيهقى، احمد بن الحسين، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت: بى تا.
۱۴. تفرشى، سيد مصطفى، نقد الرجال، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۸.
۱۵. حلى، حسن بن سليمان، مختصر بصائر الدرجات، نجف: منشورات مطبعة حيدريه، ۱۹۵۰م.
۱۶. خطيب بغدادى، احمد بن على، تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلميه، ۱۴۱۷ق.
۱۷. خويى، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، ج ۵، بى جا: مركز نشر الثقافة الاسلاميه فى العالم، ۱۴۱۳ق.
۱۸. ذهبى، محمد بن احمد، سير اعلام النبلاء، تحقيق حسين الاسد، ج ۷، بيروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۱۳ق.

۸۰ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۱۹. —، میزان الاعتدال، تحقیق علی محمد البجاری، بیروت: دارالمعرفه، ۱۹۶۳م.
۲۰. شیخ بهایی، محمد بن حسین عاملی، مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین، تحقیق سید مهدی رجایی، مشهد: مرکز پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۲۱. صدوق، محمد بن علی، کمال‌الدین و تمام النعمة، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ش [الف].
۲۲. —، النخصال، تصحیح علی‌اکبر غفاری، ۱۳۶۲ش [ب].
۲۳. —، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تصحیح حسین اعلمی، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۴ق.
۲۴. —، معانی الاخبار، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: نشر اسلامی، ۱۳۳۸ش.
۲۵. —، التوحید، تصحیح سید هاشم حسینی تهرانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، بی‌تا.
۲۶. —، امالی، قم: مؤسسه بعثت، ۱۴۱۷ق.
۲۷. طبرسی، احمد بن علی بن ابیطالب، الاحتجاج، تعلیق و ملاحظات سید محمدباقر خراسان، نجف: دار النعمان، ۱۳۸۶ق-۱۹۶۶م.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال، تصحیح و تعلیق میر داماد استرآبادی، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام، ۱۴۰۴ق.
۲۹. —، الرجال، تحقیق جواد قیومی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۳۰. —، الفهرست، تحقیق جواد قیومی، نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ق.
۳۱. —، تهذیب الاحکام، تحقیق و تعلیق سید حسن موسوی خراسان، چ ۲، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ش.
۳۲. علامه مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، چ ۲، بیروت: الوفاء، ۱۴۰۳-۱۹۸۳م.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۳۴. کورانی، علی، معجم احادیث الامام مهدی علیه السلام، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۳۵. منتجب‌الدین، علی بن بابویه رازی، فهرست منتجب‌الدین، تحقیق سید جلال‌الدین محدث ارموی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۶ش.
۳۶. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، رجال النجاشی، چ ۵، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۳۷. نمازی شاهرودی، علی بن محمد، مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران: شفق، ۱۴۱۲ق.
۳۸. یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله، معجم البلدان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ق-۱۹۷۹م.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره ۲۶

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۸۱-۱۱۲

ابن قولویه: محدثی در گذر از نصّ به اجتهاد (ظهور و افول یک محدث قمی)

انسیه عسگری*

اعظم فرجامی**

◀ چکیده

ابن قولویه محدث و فقیه متقدم شیعی، از خاندانی محدث بود. وی تأثیرگذارترین استاد شیخ مفید بود و محدثان و بزرگان نامداری چون شیخ صدوق و ابن غضائری نزدش شاگردی کرده‌اند. حیات علمی وی در مکتب حدیث قم آغاز شد و پس از فعالیت در چند بوم حدیث مهم شیعه، در بغداد وفات یافت. نقش وی در انتقال حدیث و کتب راویان میان این بوم‌ها و سرزمین‌های اسلامی، در سده چهارم مؤثر و کارآمد بود. او در خراسان، ماوراءالنهر و مناطق مختلف عراق و مصر به تعلیم و تعلم حدیث پرداخت. مطالعه اسامی کتاب‌ها و برخی اعتقادات ابن قولویه نشان می‌دهد او از اساتید و اعتقادات شیعیان خراسان مانند عیاشی و برخی باورهای اسماعیلیه، بیش از سایر بلاد تأثیر گرفته است. محصول این سفرها فقط کتاب *کامل الزیارات* نبود، بلکه بیست کتاب با موضوعات فقهی به او نسبت داده شده است. این پژوهش با اشاره به تجارب و تحلیل دستاوردهای حضور وی در شهرهای مختلف، کوشیده است درباره سبب وانهاده و کنار زده شدن ابن قولویه که اندکی پس از وفات وی رخ داده، کاوش کند. دیدگاه فقهی مشهور ابن قولویه، نظریه عددیه است که به نظر می‌رسد افزون بر اوضاع علمی، فرهنگی و اجتماعی سده چهارم و پنجم، این رأی هم به طور خاص، در باقی نماندن نشان علمی از فقیهی نامدار چون او، سهم عمده‌ای داشته باشد.

◀ **کلیدواژه‌ها:** ابن قولویه، تاریخ حدیث، رجال، تاریخ فقه اثنی، تاریخ شیعه امامیه.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه (علیها السلام)، قم، ایران (نویسنده مسئول) asgari.nc@gmail.com

** استادیار گروه الهیات، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران azamfarjami@yahoo.com

۱. مقدمه

ابن قولویه در انتهای قرن سوم در شهر قم، در خانواده‌ای اهل حدیث و علم که از راویان اصلی سعد بن عبدالله اشعری بودند، زاده شد. او جوّال و اهل سفرهای حدیثی و علمی بود و تا غرب و شرق عالم اسلام را درنوردید و سرانجام در بغداد ساکن شد. ابن قولویه در قرن چهارم به سبب مهارت در علوم مختلف اسلامی، به ویژه داشتن اسناد حدیثی منحصر به فرد قمیان، مانند آفتابی تابان درخشید و در پایان همین قرن، چند دهه پس از وفاتش، با افول ناگهانی، محو و فراموش شد. در حال حاضر، همگان وی را به سبب کتابش *کامل الزیارات* می‌شناسند؛ از این رو باید گفت وی عالمی ناشناخته باقی مانده است. مقام و احترامی که بزرگان حدیث قرن چهارم و پنجم برای عظمت علمی وی قائل بودند، فقط در کتب رجال و شرح حال نویسی ایشان بازتاب داشته است و اکنون از آن یادکرد، نشانی شایسته وی در مجامع علمی دیده نمی‌شود. پایان نامه‌ها، مقالات و کتاب‌های زیادی درباره مکتب‌های حدیثی، کلامی، تفسیری و فقهی بغداد، قم و ری در سده‌های چهارم و پنجم نوشته شده است اما به زحمت می‌توان نوشته و پژوهشی هرچند کوتاه یافت که به ابن قولویه و آراء خاص او پرداخته باشد. این در حالی است که ابن قولویه به سبب حضور در اصلی‌ترین مجامع حدیث و علم‌آموزی قرن چهارم، یعنی قم، خراسان، مصر و بغداد، دانشی پر بار اندوخته که بسی بیش از *کامل الزیارات* بوده است؛ حجم کتاب‌های یادشده وی بر این مطلب گواه است. افزون بر این، ثمره دانش وی شاگردانی برجسته است. می‌توان گفت اگر محمد بن محمد بن نعمان، شیخ مفید شد، در سایه تربیت استادی چون ابن قولویه بود. این پژوهش می‌کوشد حیات علمی تشیع سده چهارم و پنجم را کاوش کرده تا به راز و داستان حذف ابن قولویه از ساحت فقه شیعیه پی ببرد. برای انجام این مهم، نخست میزان شهرت و اهمیت ابن قولویه با تبیین شخصیت، خاندان، آثار و سفرهای حدیثی وی گزارش و وصف شده، سپس جریان غیبت وی از رهگذر نظریات فقهی او و معاصرانش پیگیری شده است.

پیشینه این پژوهش را دو گونه می‌توان یافت: در گونه خاص، بایستی با شخصیت علمی ابن قولویه مرتبط باشد و در گونه عام، درباره مکاتب حدیث قم و بغداد

تحقیقاتی انجام شده است. چنان که گفته شد، گونه نخست سابقه چندانی ندارد و آنچه موجود است فقط مرتبط با کامل الزیارات است؛ مقاله «سفرهای علمی ابن قولویه و ارتباط آن با منابع کامل الزیارات» (حسین پوری، ۱۳۸۹ش) از آن جمله است. پیشینه عام این تحقیق پر بارتر است و توانسته مکاتب حدیثی معروف را در عصر زندگی ابن قولویه معرفی کند و چگونگی انتقال حدیث بین این مکاتب را که در واقع نمایانگر نقش محدثان است، تبیین نماید.^۱ با این حال باز هم به طور خاص، به ابن قولویه پرداخته نشده و فقط اثر پژوهشی خاص، مقاله‌ای دیگر از همین نویسندگان با عنوان «تأثیر ابن قولویه بر انتقال حدیث قم به بغداد (با تکیه بر الرجال نجاشی و الفهرست طوسی)» است که در مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث دانشگاه تهران چاپ شده است.

۲. شرح حال ابن قولویه

نام کامل ابن قولویه، «ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور بن قولویه» است که با توثیق مؤکد وی را ستوده و از بزرگان حدیث و فقه دانسته‌اند: «من ثقات أصحابنا و أجلانهم فی الحدیث و الفقه.» (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۳؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۹۱) نجاشی جایگاه ابن قولویه را چنان بالا می‌برد که آراستگی ظاهر، وثاقت وی در حدیث و نیز دانش او در فقه را برتر از آنچه مردم وصف می‌کنند، می‌داند.^۲ (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۳) منابع اهل سنت معمولاً این وصف شگفت درباره برتری ابن قولویه را از زبان شیخ مفید نقل قول می‌کنند. (صفدی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۱۱۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۶، ص ۳۹۳) شیخ مفید که از بارزترین شاگردان ابن قولویه است، وی را هنگام سنددهی «الشیخ الصدوق» می‌خواند. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۴۷)

قطب راوندی ماجرای درباره ارتباط ابن قولویه با امام زمان علیه السلام نقل می‌کند؛ بدین نحو که در سال ۳۳۹ق، سنگ حجرالاسود از قرامطه باز پس گرفته و قرار بر نصب آن می‌شود. ابن قولویه که اعتقاد داشته فقط امام زمان علیه السلام قادر به نصب سنگ خواهد بود، به قصد مکه وارد بغداد می‌شود اما در آن شهر بیمار و زمین گیر می‌گردد. وی ناگزیر واسطه‌ای را برای ملاقات و پرسش از امام زمان علیه السلام می‌فرستد و امام در پاسخ آن

واسطه، سال مرگ وی را سی سال بعد پیش‌بینی می‌کند. (برای تفصیل بیشتر نک: راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۴۵-۴۴۷) این داستان چه واقعی و چه ساختگی باشد، نشان از مرتبت جایگاه ابن قولویه دارد؛ زیرا در صورت برساخته بودن نیز تصریح می‌کند این دانشمند مقام بلندی نزد مردم و عالمان داشته که چنین ماجرای در وصف وی نقل کرده‌اند. سال وفات وی را ۳۶۸ق و در برخی موارد ۳۶۹ق دانسته‌اند. (ابن داود، ۱۳۹۲ق، ص ۶۵)

۲-۱. نژاد و نسب

به‌طور دقیق مشخص نیست ابن قولویه ایرانی یا عرب مقیم ساکن قم بوده زیرا هیچ لقب و نسبی از قبایل وی ذکر نشده است؛ فقط در یک منبع رجالی اهل سنت بعد از ذکر مشخصات اجداد ابن قولویه می‌آید: «الشیعی السهمی» (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۶، ص ۳۹۳) اگر سهمی را تکرار کلمه شیعی و سهو و اشتباه مستنسخان ندانیم، باید گفت نسب‌شناسان سهمی را منسوب به قبیله سهم قریش یا قبیله سهم باهله معرفی کرده‌اند. (سمعانی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۳۴۳)

۲-۱-۱. وجه تسمیه قولویه

ابن قولویه در قم و میان خاندانی دانشمند و محدث زاده شده است. درباره نسبت قولویه و وجه تسمیه آن در منابع رجالی و تاریخی گزارشی دیده نشد. موافق آنچه در برخی کتب ضبط شده، قرائت قاف و لام، ضمه است و باید آن را قولویه خواند. بدین ترتیب در واو نخست، ساکن و واو دوم، ضمه، قرائت درست است. (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۳) از این رو برخلاف قرائت رایج یعنی قولویه، تلفظ قولویه درست است.

اشاره شد که مشخص نیست خاندان وی در اصل ایرانی بودند یا از اعراب مهاجر به قم؛ با این‌همه در منابع اهل سنت، هم‌زمان با عصر ابن قولویه، از خاندان قولوی در اصفهان نام برده می‌شود که معمولاً تاجر و اهل نقل حدیث هستند؛ برای نمونه «ابویعقوب تاجر اسحاق بن احمد بن علی بن ابراهیم بن قولویه» از اهل ری حدیث شنیده و در سالی که ابن قولویه درگذشته، ۳۶۸ق، در اصفهان فوت کرده است. (حافظ اصفهانی، ۱۹۳۴م، ج ۱، ص ۲۲۱) دویست سال پس از درگذشت ابن قولویه اصفهانی و

ابن قولویه قمی، بازم محدثان اصفهانی از خاندان و فرزندان محدثان کهن‌تر این خاندان، سماع حدیث گزارش می‌کنند که «قولوی» و منسوب به جد بزرگشان ابن قولویه هستند. (سمعانی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۴۸۳؛ نیز نک: ابن نُقْطَه حنبلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۸۳) به نظر می‌رسد احتمالاً خاندان محدث اصفهانی پسرعموهای خاندان محدث قمی بودند که گاه برای روابط تجاری و فامیلی به ری و قم رفت‌وآمد داشتند؛ گرچه خاندان اصفهانی به اقتضای شهر و منطقه محل زیست، بیشتر به مجالس اهل سنت نزدیک بودند.

۲-۲. تأثیر ابن قولویه بر محدثان اهل سنت

شمس‌الدین ذهبی (۷۴۸ق) تاریخ وفات ابن قولویه را بر اساس نقل «ابن ابی‌علی» سال ۳۶۸ق ذکر می‌کند. (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۶، ص ۳۹۴) جست‌وجوهای ما نشان داد ابن ابی‌علی همان ابوبکر محمد بن احمد ابوعلی ذکوانی (۳۳۳-۴۱۹ق)، محدث و معدل اصفهانی است که برای طلب حدیث و سماع به شهرهای زیادی از ایران، عراق و حجاز مانند ری، اهواز، کوفه و بصره و مکه سفر کرده و سرانجام برای شرح و توضیح درباره مشایخش کتاب *المعجم* را نگاشته است. (همان، ج ۲۸، ص ۲۷۱؛ ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۹۶) شاید ذهبی کتاب فهرست اسامی مشایخ وی یا همان *المعجم* را در اختیار داشته که از راوی کتاب هم نام برده است. (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۸، ص ۲۷۲) چون ذکوانی بنا داشته در *المعجم*، از اساتیدش نام ببرد و تنها کتابی که ذهبی برای ذکوانی نام می‌برد همین کتاب است، قدر به یقین، ابن قولویه استاد ذکوانی بوده که در *معجم شیوخ* سال وفات وی را گزارش کرده است. سال وفات ذکوانی حدود سی سال قبل از نجاشی و طوسی بوده است؛ بنابراین با منبع رجالی تاریخی کهن‌تری برای اعلام سال وفات ابن قولویه روبه‌رو هستیم که برگرفته از منابع نجاشی و طوسی نبوده و احتمالاً خود ذکوانی شاهد آن بوده است.

از سوی دیگر، سال‌های زندگی ابن ابی‌علی ذکوانی نشان می‌دهد او می‌توانسته ابن قولویه را درک کرده و از وی سماع داشته باشد و این سماع در عراق، مثلاً بغداد یا ایران، مثلاً ری یا حتی اصفهان اتفاق افتاده باشد؛ زیرا هم ابن قولویه و هم ذکوانی هر دو جوّال و رخّال بودند. این یافته تاریخی نشان می‌دهد مجالس درس ابن قولویه چنان

شهرتی داشته که محل رفت و آمد عالمان اهل سنت بوده است. از سوی دیگر، احتمال ارتباط ابن قولویه با خویشان اصفهانی و فرزندان و نسل قولویه اصفهانی، با وجود گزارش یک محدث اصفهانی از وی بیشتر می‌شود؛ زیرا بعید نیست ابن قولویه در اصفهان حاضر بوده که محدثان آن دیار از وی نام بردند.

منابع اهل سنت هنگام شرح حال ابن قولویه، برخی شاگردان وی را نام بردند که برای ما ناشناخته هستند؛ از جمله ابوالحسین یحیی بن محمد بن عبدالله حسینی که با جست‌وجوهای فراوان مشخص شد در ضبط نام پدران او و نیز کنیه وی خطا رخ داده و نام صحیح وی ابومحمد یحیی بن محمد بن احمد از سادات حسینی (۳۱۸-۳۷۶ق) و از خاندان بزرگ بنی زُبارة در نیشابور، بلکه خراسان، بوده است. یحیی زاهد، عالم و نقیب حج برای علویان بوده و چندین بار در سال‌های ۳۴۹ق و ۳۵۷ق، نقابت مراسم حج علویان را بر عهده داشته است. حاکم نیشابوری (۴۰۵ق) او را همشهری و همبازی کودکی خود معرفی کرده و نیز بسیار ستوده و در مدح وی کتابی نگاشته است. (سمعی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۲۹) یحیی در منابع رجالی شیعه نیز با عنوان یحیی ابومحمد علوی نام برده و معرفی شده است. (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۲۶۴؛ همو، ۱۴۱۵ق، ص ۴۵۰) که برخی مانند نجاشی دو بار به صورت تکراری، یک بار با کنیه و بار دیگر با ضبط کامل اجدادش تا امام علی علیه السلام، وی را معرفی کردند، در حالی که شرح حال و کتاب‌های هر دو نفر یکی است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۴۲ و ۴۴۳)

به نظر می‌رسد ابومحمد علوی زیدی‌مذهب بوده است؛ زیرا پدرش همانند اعتقادات زیدیه، قیام کرده و مدت چند ماه حکومت شهر نیشابور را دست گرفته و چندین هزار نفر با او، به‌عنوان خلیفه بیعت کردند. (فخرالدین رازی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۷۳) افزون بر آن، در شمار کتاب‌های ابومحمد از کتاب *الایضاح فی المسح علی الخفین* یا کتاب *فی المسح علی الرجلین* نام بردند. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۴۲ و ۴۴۳) که اعتقاد بر مسح پاپوش یا کفش از مختصات فقهی زیدیه است.

۲-۳. ابن قولویه از خاندانی محدث

رجال‌شناسان شیعی حداقل چندین نفر از افراد خانواده وی را که به حدیث و رجال پرداختند، معرفی کرده‌اند. پدر و برادرش، شاگرد و راوی منحصر به فرد بسیاری از اسناد

سعد بن عبدالله اشعری هستند. درباره فرزندان ابن قولویه اطلاع چندانی در دست نیست؛ فقط بر اساس سند برخی احادیث می‌دانیم پسرش، ابو احمد عبدالعزیز بن جعفر بن قولویه، به‌ندرت از روایان حدیث پدرش بوده است. (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۸۸)

شاید علت بی‌اطلاعی ما از خاندان و فرزندان ابن قولویه آن باشد که فرزندان و خانواده وی، پس از وفات ابن قولویه در بغداد، به قم بازگشتند و چون مهم‌ترین کتاب‌های حدیثی امامیه پس از ابن قولویه در بغداد نوشته شد، اسناد و طرق خانوادگی او که قمی بودند، در سایه نقلیات شیخ مفید و ابن غضائری از ابن قولویه، محو و ناپدید شد. به‌عبارت ساده‌تر، تا زمانی که شاگردان و روایانی چون شیخ مفید و ابن غضائری در دسترس بودند، کسی به سراغ اسناد شاذ و غیرمشهور قمی‌ها تا ابن قولویه نرفته؛ مگر آنکه در محل و مرکز جهان علم آن روز، بغداد، حضور به هم رسانده و احادیث خود را عرضه کرده است. شاهد دیگر این مدعا وجود یک محدث قمی از خانواده ابن قولویه است که پس از آنکه در بغداد و حجاز حاضر می‌شود و مجلس درس دارد، برخی اسناد قمی‌ها پس از ابن قولویه، در کتاب‌های حدیثی قرن پنجم به بعد به طرق غیر از شیخ مفید، از ابن قولویه نقل و بازگو شوند. او ابن شاذان قمی، نوه خواهری ابن قولویه است که درباره‌اش بیشتر خواهیم گفت.

بنابراین می‌توان گفت آنچه ما از احادیث، کتاب‌ها، اسناد و طرق ابن قولویه اکنون می‌شناسیم، بیشتر رهاورد دیدگاه و نقلیات عالمان شیعه بغداد در قرن چهارم و پنجم است. شناسایی ابعاد دیگر شخصیت علمی و زندگی شخصی ابن قولویه نیاز به مراجعه به مکاتب و حوزه‌های حدیثی غیر از بغداد دارد که اکنون مفقود و ناپیدا هستند.

۲-۳-۱. پدر

محمد قولویه از بزرگان و محدثان برجسته شهر قم بود و به‌رغم آنکه خود صاحب کتابی نبود، ضمن شرح حال فرزندش یا در شمار محدثانی که از ائمه نقل نکردند، از وی یاد شده است. اهمیت عمده محمد قولویه نزد محدثان شیعه، به‌سبب اتصال وی با اسناد و احادیث قرن دوم و سوم است. این امر از آن‌رو میسر شده که وی با سعد بن

عبدالله اشعری قمی (۳۰۱ق) ارتباط نزدیکی داشته است؛ به گونه‌ای که نجاشی او را از «برگزیدگان اصحاب سعد» معرفی می‌کند. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۳) شواهد بسیاری نشان می‌دهد که محمد قولویه راوی برجسته و میراث‌دار اسناد و کتاب‌های حدیثی سعد برای محدثان قرن چهارم و پنجم است. (نک. نجاشی ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۸؛ طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۳۹)

ابن قولویه نیز در تنها کتابی که از وی باقی مانده، نزدیک ۲۰۰ روایت از سعد بن عبدالله اشعری را به نقل از پدرش گزارش می‌کند. (برای نمونه نک: ابن قولویه، ۱۴۱۷ق، ص ۳۹، ۴۱، ۴۶، ۴۷ و...) طوسی در تهذیبین (برای نمونه نک: طوسی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۲، ۱۹، ۲۰ و...؛ همو، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۶، ۷، ۳۵ و...) و شیخ مفید در برخی آثارش (برای نمونه نک: مفید، ۱۹۹۳م، ص ۹، ۱۱، ۱۲ و...؛ همو، ۱۴۱۴ق [د]، ص ۴، ۱۹، ۳۰، ۳۱ و...) به وفور روایات سعد بن عبدالله را به نقل ابن قولویه از پدرش بازگو می‌کنند. به قطع، پدر ابن قولویه از اساتید کشی است؛ زیرا در کتاب رجالی که از کشی باقی مانده، حدود ۵۰ مورد به صورت مستقیم از محمد قولویه، روایاتی متصل به سعد بن عبدالله را نقل می‌کند. (برای نمونه نک: کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۹، ۲۸۱، ۳۲۳ و...)

۲-۳-۲. برادر

«ابوالحسین علی بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور» برادر ابن قولویه و ناقل حدیث است که در سن کم درگذشته و از این رو سماع چندانی از وی صورت نگرفته است. نجاشی به کتاب وی با نام *فضل العلم و آداب* با واسطه ابن قولویه سند می‌دهد. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶۲) به نظر می‌رسد ابوالحسین برادر بزرگ‌تر ابن قولویه است؛ زیرا ابن قولویه روایاتی را از سعد بن عبدالله با واسطه برادرش نقل می‌کند، در حالی که خود گفته از سعد غیر از دو و به نقلی دیگر چهار حدیث شنیده است. (همان، ص ۱۲۳ و ۱۷۸) بنابراین ابوالحسین که چنین فراوان از سعد سماع دارد، بایستی برادر بزرگ‌تر و متقدم از ابن قولویه باشد.

۲-۳-۳. نوه خواهر

بررسی اسناد و کتاب‌های باقی مانده از قرن پنجم نشان می‌دهد خواهر ابن قولویه با

خاندان ابن شاذان قمی وصلت کرده و نوّه این خواهر، ابوالحسن محمد بن احمد بن علی^۳ بن شاذان قمی، در چند سند از ابن قولویه با تعبیر «خال اُمّی» (کراجکی، ۱۳۶۹ق، ص ۱۸۵ و ۲۲۰) و گاه به صورت مطلق «الخال» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۸۲ و ۶۸۸) نقل حدیث می‌کند. ابوالحسن بن شاذان قمی در قرن پنجم، چنان محدث و دانشمند بلندپایه‌ای شده که او را «الامام» و «الشیخ المفید و الشیخ الفقیه» خواندند. (شیخ متجب‌الدین، ۱۳۶۶ش، ص ۳۵۳؛ نیز نک: کراجکی، ۱۳۶۹ق، ص ۸۰ و ۱۲۸؛ ابن شهر آشوب، بی تا، ص ۱۵۲) افزون بر آن، ابوالفتح کراجکی (۴۴۹ق) بیش از پانزده بار در آثارش شهادت داده که سماع ابوالحسن ابن شاذان را شنیده که کتابش را در مسجد الحرام به سال ۴۱۱ق قرائت می‌کرده است. (برای نمونه نک: کراجکی، ۱۴۰۵ق، ص ۶، ۹ و ۲۰؛ همو، ۱۳۶۹ق، ص ۶۲، ۸۰، ۱۲۱ و...) شیخ طوسی نیز در کتاب الامالی چند مجلس املا را به نقلیات خود از ابن شاذان اختصاص داده است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۸۱، ۶۸۷ و ۷۰۶) کتاب مئة منقبة ابن شاذان باقی مانده و چاپ شده است. او در این کتاب در مواردی نیز از ابن قولویه حدیث نقل می‌کند. (ابن شاذان، ۱۴۰۷ق، ص ۳۲، ۴۶ و ۱۶۰) چون در مجموع، نقل ابن شاذان از دایمی مادرش زیاد نیست، احتمالاً او مدت اندکی از عمر ابن قولویه را توانسته درک کند.

۳. تحلیل موضوعی کتاب‌های ابن قولویه

رجالیان از جمله نجاشی و شیخ طوسی، در مجموع، ۲۶ کتاب ابن قولویه را نام برده‌اند. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۴؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۹۲؛ ابن شهر آشوب، بی تا، ص ۶۶) آنان متفق‌اند که او کتاب‌های بسیاری دارد. شیخ طوسی شمار آن‌ها را به تعداد ابواب فقهی می‌داند (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۹۲) و نجاشی آن‌ها را «کتب حسان» معرفی می‌کند که بیشترشان را بر شیخ مفید و غضائری قرائت کرده است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۴) دسته‌بندی موضوعی کتاب‌های ابن قولویه را می‌توان در جدولی چنین جای داد:

| موضوع | تعداد | اسامی کتابها |
|--------------|-------|--|
| فقهی | ۱۶ | الجمعة والجماعة، كتاب الفطره، كتاب الوطى بملك اليمين، كتاب الرضاع، كتاب الأضحى، كتاب الصلاة، كتاب الصداق، بيان حل الحيوان من محرمة، قسمة الزكاة، كتاب العدد، العدد فى شهر رمضان، الرد على ابن داود فى عدد شهر رمضان، كتاب الحج، القضاء و آداب الحكام، الشهادات، كتاب العقيقه |
| اعمال عبادى | ۳ | مداواة الجسد لحياة الأبد، قيام الليل، يوم و ليلة |
| زيارات | ۱ | جامع الزيارات و ما روى فى ذلك من الفضل عن الأئمة <small>عليهم السلام</small> |
| تاريخ و رجال | ۲ | فهرست ما رواه من الكتب والاصول، كتاب تاريخ المشهور و الحوادث فيها |
| پراکنده | ۴ | كتاب الصرف، كتاب النوادر، كتاب النساء، الاربعين |

۳-۱. محتوای کتابهای برجای مانده

محتوای کتابهای ابن قولویه به جز کامل الزیارات یا به قول شیخ طوسی، جامع الزیارات، در دست نیست؛ بنابراین، درباره موضوع آنها با حدس و گمان نظر داده می شود. البته برخی دیگر از کتابهای ابن قولویه تا قرن ششم موجود بودند؛ زیرا ابن ادریس حلی (۵۹۸ق) در بخش مستطرفات کتاب السرائر (۱۴۲۹ق، ص ۲۵۵-۲۶۴)، ۲۲ روایت را بر اساس یکی از کتابهای ابن قولویه ذکر می کند؛ او سند خود تا ابن قولویه و اسناد ابن قولویه تا معصوم را نیاورده است که نشان می دهد این کتاب ابن قولویه در روزگار ابن ادریس در دسترس عامه بوده و او نیازی به تکرار همه جزئیات ندیده است. احتمالاً کتاب نسخه ای رایج مانند مفاتیح الجنان شیخ عباس قمی امروزین داشته که ابن ادریس به سبب شهرت کتاب نزد عموم، برای ذکر اسناد خود تا ابن قولویه یا اسناد ابن قولویه تا معصوم نیازی احساس نکرده است. گرچه ابن ادریس نام کتاب را ذکر نمی کند، محتوای احادیث به کتاب الیوم و اللیله ابن قولویه شباهت دارد که مربوط به آداب و رفتارهای فرد مسلمان و شیعه در طول شبانه روز است.

این روایات موضوع واحدی ندارند و بیشتر درباره دعوت به زهد و پارسا بودن و رعایت آداب اخلاقی، به ویژه شیعیان خاص است. جای شگفتی است که بیشتر این

روایات در هیچ کتاب حدیثی دیگری ذکر نشدند و برخی منابع پس از ابن ادریس، مانند علامه مجلسی، با استناد به کتاب ابن قولویه به نقل از *مستطرفات السرائر* ابن ادریس، آن‌ها را ذکر کردند. (برای نمونه نک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۳، ص ۲۸۷ و ۵۴۰؛ ج ۶۵، ص ۱۶۴ و ...)

به جز موضوع روایات که به صورت پراکنده دربارهٔ آداب و خلق شیعه واقعی است، نکته قابل توجه، اسناد روایات است که همگی به معصومینی تا امام صادق علیه السلام و قبل آن می‌رسند. برخی روایات نیز به تولد و نامگذاری شگفتانهٔ زید بن علی علیه السلام و نیز پیش‌بینی شهادت زید توسط پیامبر صلی الله علیه و آله می‌پردازند (ابن ادریس، ۱۴۲۹ ق، ص ۲۶۰ و ۲۶۱) که بوی روایات زیدیه را به مشام می‌رسانند. از سوی دیگر، روایات دال بر دعوت به اصلاح باطن و تأکید فراوان بر ورع و خلوص دل (همان، ص ۲۶۴)، برگرفته از متون روایی شیعه اسماعیلیه و باطنیه را به ذهن متبادر می‌کنند. به هر روی این دست روایات از کتاب ابن قولویه مورد استقبال منابع کهن امامیه قرار نگرفته که احتمالاً به سبب نزدیکی با اعتقادات فرق شیعی دیگر مانند زیدیه و اسماعیلیه بوده است.

۲-۳. موضوعات فقهی در کتاب‌های ابن قولویه

به نظر می‌رسد موضوع کتاب *یوم و لیله*، اعمال و اذکار مستحبی مربوط به عبادات در روز و شب یک فرد مسلمان باشد؛ زیرا این نوع نام‌گذاری و موضوع در میان محدثان شیعه و سنی امری رایج بوده است و نجاشی و طوسی ده‌ها راوی صاحب کتاب نام بردند که کتاب *یوم و لیله* داشتند (برای نمونه نک: نجاشی، ۱۴۱۶ ق، ص ۶۴، ۸۳، ۹۱، ۱۸۲ و ۲۱۴...؛ طوسی، ۱۴۱۷ ق، ص ۷۰، ۱۶۶ و ۲۴۷) و دقت در برخی اسامی، موضوع کتاب را روشن‌تر می‌کند. در برخی از آن‌ها اسم کتاب کامل‌تر آمده است: «المبسوط فی عمل یوم و لیله» (نجاشی، ۱۴۱۶ ق، ص ۶۴) عیاشی و شیخ طوسی کتاب *یوم و لیله* داشتند که خود نیز آن‌ها را خلاصه کرده‌اند: «مختصر یوم و لیله» (طوسی، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۱۴ و ۲۴۱) از میان انبوه کتاب‌هایی با این نام و موضوع، کتاب *عمل الیوم و الیله نسائی* (۳۰۳ ق) و *مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و الیله من الواجبات و المستحبات* شیخ بهایی (۱۰۳۱ ق) و برخی دیگر، اکنون به چاپ رسیده‌اند که همگی به همین موضوع آداب و اذکار مستحبی روز و شب پرداخته‌اند.

همچنین، مقایسه‌ی اسامی دیگر راویانی که کتاب *الفطره* داشتند، مانند عیاشی که *زکاة الفطره* دارد (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۵۱)، نشان داد موضوع این دست کتاب‌ها، زکات و فطریه‌ی ماه رمضان است. (نک: نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸۶ و ۳۸۹)

مقایسه‌ی اسامی و موضوع کتاب‌های ابن قولویه و عیاشی آشکار می‌کند ابن قولویه در نوع موضوعاتی که انتخاب کرده، بسیار به مکتب حدیثی ماوراءالنهر و سمرقند و کش شباهت دارد. به‌جز نمونه‌هایی که در بالا اشاره شد، باید گفت رجال‌شناسان کتاب *مداواة الجسد لحیة الأبد* را فقط برای یک محدث دیگر از «غلمان عیاشی» نام بردند (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۷۰) که احتمالاً هم‌طبقه‌ی ابن قولویه بوده و به هنگام حضور وی در ماوراءالنهر و خراسان، آن را دیده و از آن تأثیر گرفته است. البته فرضیه‌ی دیگری که به ذهن متبادر می‌شود، اختلاط و اشتباه فهرست‌نویسان بعدی در انتساب این کتاب‌ها از عیاشی و شاگردانش به ابن قولویه است؛ با این‌همه چون برای این گمانه‌زنی گزینه‌ای نداریم، بدان توجه نمی‌شود.

اگر اعمال مستحبی هم جزئی از فقه تلقی شود، تعداد کتاب‌های فقهی ابن قولویه، به ۱۹ عدد می‌رسد که بیش از ۷۰٪ حجم کتاب‌های وی است. در این میان، حتی اگر گفته‌ی شیخ طوسی که کتب فقهی این محدث را به تعداد ابواب فقه می‌داند، نادیده گرفته شود، و نیز از احتمال ثبت نشدن نام همه‌ی کتاب‌های ابن قولویه، چشم‌پوشی کنیم، این حجم نشان می‌دهد عظمت مقام فقهی ابن قولویه در میان فقهای سده‌ی چهارم بلندپایه و قابل توجه است که چنین پرتألیف ظاهر شده است.

۳-۲-۱. تأثیر فقهی ابن قولویه بر شیخ مفید

شاگردان ابن قولویه که اسناد و طرق وی را به نجاشی و طوسی رساندند، عبارت‌اند از شیخ مفید، حسین غضائری، حسین بن احمد بن موسی بن هدیه و ابن نوح که در این میان بیشترین نقل را شیخ مفید از ابن قولویه در رجال نجاشی داشته است. در برخی سندهای نجاشی و طوسی نیز چندین استاد با هم از ابن قولویه نقل کردند که نشان می‌دهد احتمالاً با هم در مجلس درس ابن قولویه حاضر بودند.

| نام شاگرد ابن قولویه | شیخ مفید | حسین غضائری | حسین بن احمد بن موسی | ابن نوح |
|----------------------|----------|-------------|----------------------|---------|
| تعداد نقل | ۴۰ | ۱۰ | ۹ | ۵ |

به نظر می‌رسد بیشترین اثرپذیری فقهی مفید از ابن قولویه بوده است؛ زیرا نجاشی می‌آورد: «استاد ما ابو عبدالله (شیخ مفید) فقه را بر او (ابن قولویه) قرائت کرد و از او بار (دانش فقه خود) را بر بست.» (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۳) اکنون از کتاب‌ها و آثار فقهی ابن قولویه نشانی و اثری در دست نیست تا بتوانیم با مقایسه آنها با کتاب‌های موجود شیخ مفید، بر میزان دقیق تأثیر ابن قولویه بر شیخ مفید نتایج آماری و جزئی اعلام کنیم؛ با این‌همه وقتی نام ابن قولویه را در کتاب‌های فقهی شیخ مفید جستجو می‌کنیم، درمی‌یابیم که در کتاب‌های فقهی شیخ مفید که رویکرد نقلی و روایی دارد و اسناد ذکر می‌شوند، وقتی از ابن قولویه ابتدای سند نام برده می‌شود تا چندین صفحه، سند روایات به صورت معلق با عبارت «بهذا الاسناد» به همان سند ابن قولویه بازگردانده می‌شوند. برای نمونه رساله کوچک المتعه شیخ مفید که حاوی ۴۳ روایت است همگی به ابن قولویه ارجاع داده می‌شود. (مفید، ۱۴۱۴ق [ج]، ص ۷-۱۴؛ برای نمونه‌های دیگر نک: همان [ب]، ص ۴۰ به بعد)

از سوی دیگر گفتنی است ترکیب حدیث و استدلال و تعقل در استنباط احکام فقهی را نخستین بار ابن ابی عقیل عُمانی، در فقه شیعه به کار برده است که هم فقیه و هم متکلم بوده و در هر دو علم، کتاب‌هایی نوشته و به نوعی مبدع علم اصول است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۸؛ خزرجی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۵۸) ابن ابی عقیل از اساتید ابن قولویه به شمار می‌آید و اجازه نقل همه کتاب‌هایش را به صورت مکاتبه‌ای به ابن قولویه داده است و نجاشی نیز برخی کتاب‌های او را بر استادش شیخ مفید قرائت کرده و آنها را بسیار می‌ستاید. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۳) بر این مبنا می‌توان تخمین زد که ابن قولویه نیز مانند استادش، ابن ابی عقیل، در حال گذار از فقه مأثور به فقه اجتهادی بوده است و احتمالاً برخی کتاب‌های فقهی او بدون ذکر روایات یا جدا شده و منفصل از روایات فقهی نگاشته شده بودند.

۳-۳. کتاب‌های رجالی

نکته مهم و قابل استفاده در مطالعه کتاب‌های ابن قولویه، عبارت صریح طوسی است: «فهرست کتاب‌ها و اصل‌هایی که ابن قولویه آنها را روایت کرده است.» (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۹۲) قراینی نشان می‌دهد نجاشی این کتاب رجالی را به واسطه دو استادش

شیخ مفید و غضائری در اختیار داشته و بر اساس آن، فهرست راویان صاحب کتاب را در بخش‌هایی تنظیم کرده است. (برای اطلاع بیشتر نک: فرجامی و عسگری، ۱۳۹۹)

۴. اساتید ابن قولویه؛ سفرهای حدیثی وی

هر استاد حدیثی که در قرن چهارم می‌توان سراغ گرفت، با واسطه یا بی‌واسطه از اساتید ابن قولویه بوده است. وی نه تنها از محدثان قم و ری، که از محدثان ماوراءالنهر، بغداد و کوفه، مکه و حجاز، شام و دمشق و حتی برخی سرزمین‌های آفریقا همانند مصر و قیروان حدیث شنیده و طرق کتب حدیثی را آموخته است. اسامی اساتید ابن قولویه بر اساس اسناد الرجال نجاشی و الفهرست طوسی، به ترتیب فراوانی نقل او از آن‌ها در جدول زیر جای داده شده است.

جدول (۱): اساتید ابن قولویه بر اساس فراوانی نقل

| نام استاد | تعداد نقل | نام استاد | تعداد نقل |
|--|-----------|------------------------------------|-----------|
| پدر و برادر (عن ابی و سائر شیوخی) | ۶ | حسن بن علی حجاج قمی | ۱ |
| کشّی | ۶ | احمد بن اسماعیل بن عبدالله بجلی | ۱ |
| علی بن حسین سعدآبادی | ۵ | پسر عیاشی | ۱ |
| حسین بن محمد بن عامر اشعری | ۴ | عبدالعزیز بن عیسی جلودی | ۱ |
| محمد بن احمد بن ابراهیم بن سلیمان صابونی | ۴ | محمد بن حسن بن علی بن مهزیار | ۱ |
| ابن ولید | ۳ | علی بن محمد بن ابراهیم کلینی علّان | ۱ |
| قاسم بن محمد بن علی بن ابراهیم همدانی | ۳ | حکیم بن داود بن حکیم | ۱ |
| احمد بن محمد بن حسن بن سهل | ۳ | محمد بن جعفر رزاز (۳۱۶ق) | ۱ |
| محمد بن وارث سمرقندی | ۲ | احمد بن محمد بن عمار (۳۴۶ق) | ۱ |
| ابن بابویه (پدر شیخ صدوق) | ۲ | محمد بن عبدالمؤمن مؤدب قمی | ۱ |
| کلینی (۳۲۹ق) | ۲ | حسین بن شاذویه | ۱ |
| ابوعیسی عبیدالله بن فضل بن هلال | ۲ | احمد بن اصفهذ قمی | ۱ |
| ابوالقاسم جعفر بن محمد علوی حسنی | ۲ | حسن بن علی بن ابی عقیل مقاله | ۱ |
| همدان | ۱ | | |

درباره این اساتید نکاتی اکتشافی قابل ذکر است؛ از جمله آنکه در اسناد الرجال نجاشی، معمولاً به ابن قولویه با نام محمد بن جعفر به صورت مطلق و گاه با کنیه ابوالقاسم محمد بن جعفر اشاره می‌شود که این عنوان میان استاد هم‌طبقه دیگری با ابن قولویه مشترک است. تشخیص این دو اسم مشترک، فقط از طریق راوی آن دو میسر است. «قاضی محمد بن عثمان نصیبی»، ۳۲ بار از «ابوالقاسم جعفر بن محمد» نقل می‌کند (نک: نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۰، ۲۴، ۴۹، ۵۶، ۱۲۷، ۳۲۷ و...) که در همه این موارد، مراد «ابوالقاسم جعفر بن محمد بن عبدالله/عبیدالله حسنی علوی موسوی» است و ربطی به ابن قولویه ندارد؛ زیرا نصیبی هیچ‌گاه از ابن قولویه نقل نکرده و حتی در خارج از اسناد الرجال نجاشی، نیز راوی ابوالقاسم علوی است. (برای نمونه نک: ابن شاذان، ۱۴۰۷ق، ص ۱۷۴) از سوی دیگر، نجاشی معمولاً طریقی که نصیبی از جعفر بن محمد علوی نقل می‌کند، «طریق الکوفیین» می‌خواند و می‌دانیم ابن قولویه و مشایخ او معمولاً قمی هستند. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۷)

۴-۱. قم: تولد و رشد

زادگاه، محل رشد و نمو و احتمالاً خاندان و نژاد ابن قولویه، قم است. او از محدثان بنام قمی که رشته آن به دست خاندان اشعری بوده، سعد بن عبدالله اشعری (۳۰۱ق) را در کودکی درک کرد. بنا بر نقلی او خود گفته: «تنها چهار حدیث» (همان، ص ۱۲۴) و بنا بر نقل دیگر «فقط دو حدیث» (همان، ص ۱۷۸) از سعد بن عبدالله اشعری سماع کرده است. احتمالاً ابن قولویه در خردسالی یا کودکی سعد را دیده و از این رو بنا بر سال وفات سعد بن عبدالله اشعری، می‌توان گفت وی متولد سال‌های پایانی قرن سوم مثلاً حدود ۲۹۰ قمری به بعد است.

۴-۲. خراسان و ماوراءالنهر: تثبیت علم‌آموزی و تعلیم آن

ابن قولویه در هر دو منطقه نیشابور و ماوراءالنهر، تردد داشته است. روایت فرد علوی مشهوری مانند ابو محمد یحیی بن محمد (۳۷۶ق) از ابن قولویه در شهر نیشابور نشان می‌دهد قطعاً ابن قولویه در این شهر رفت و آمد داشته است؛ گرچه نمی‌توان این احتمال را هم از نظر دور داشت که ابو محمد علوی در بغداد وی را ملاقات کرده باشد که در هر دو حال، نشان از گستره شهرت و علم‌آموزی این محدث است. ابن قولویه از

ماوراءالنهر و خراسان، کتاب‌های حسین بن اشکیب (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۴)، جعفر بن احمد بن ایوب سمرقندی (همان، ص ۱۲۱)، نصر بن صباح بلخی (همان، ص ۴۲۸) و اثر رجالی کشی (همان، ص ۳۷۲) را با خود منتقل کرد. احتمالاً شاگردی پسر عیاشی نیز رهاورد همین سفر بوده است. (همان، ص ۲۱۹) در ماوراءالنهر نیز ابن قولویه تعلیم حدیث را بر عهده داشت. حیدر بن محمد بن نعیم سمرقندی از جمله این متعلمان است. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۲۱)

۳-۴. مصر: استماع و املائی حدیث

در نیمه نخست سده چهارم افرادی به مصر رفته یا ساکن آنجا شده‌اند که نشان از فعالیت پررنگ علمی شیعیان در این زمان است. منابع رجالی به سفر و استماع حدیث افرادی چون هارون بن موسی تلعبیری (م ۳۸۵) (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۹، ۴۳۱ و ۴۸۱) و ابن عبدون (۴۲۳ق)، از شاگردان ابن قولویه (صفدی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۱۱۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۶، ص ۳۹۳)، در تیس (از شهرهای مصر) تصریح کرده‌اند. (ابن ماکولا، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۴)

افراد مشهور دیگری را نام برده‌اند که در مصر محافل حدیث شیعه را در دست داشتند و سبب انتقال احادیث کوفه و بلاد دیگر در مصر می‌شدند. در این میان، ابوعیسی عبیدالله بن فضل بن محمد بن هلال بن فضل طائی (همان، ص ۶۰، ۲۹۸ و ۲۳۲) و ابوالفضل محمد بن احمد بن ابراهیم بن سلیمان جعفی صابونی، مشهورترین فقیه شیعی مصر (همان، ص ۱۲۶ و ۳۷۴؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۸۱)، از اساتید ابن قولویه هستند. چندین بار در اسناد نجاشی اعلام شده که ابن قولویه در مصر از ایشان حدیث اخذ کرده است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۰، ۱۲۶، ۲۹۸ و ۳۷۵) افزون بر آن از دو استاد دیگر وی در مصر نیز نام برده‌اند. (محدث نوری، ۱۴۲۹ق، ج ۲۱، ص ۲۵۴؛ حسین پوری، ۱۳۹۸ش، ص ۱۳۳-۱۳۴)

به نظر می‌رسد مدت اقامت ابن قولویه در مصر به قدری زیاد و پررنگ بوده که خود محفل تدریس و انتقال حدیث داشته و حتی در برخی منابع اهل سنت به اشتباه وی را مصری پنداشته‌اند. (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۶، ص ۳۹۴)^۴

۴-۴. بغداد: فراگیری و انتقال دانش

تاریخ یکی از سفرهای ابن قولویه به بغداد، سال ۳۳۹ق است. (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۴۵) او سال‌های متمادی در آنجا اقامت گزیده و شاگردان بزرگی چون شیخ مفید و حسین غضائری را پرورش داده است. ابن قولویه به سبب اتصال با حدیث قمی‌ها که در آن محیط رشد کرده و به واسطه پدر و خاندانش به منابع غنی و اسناد اصیل سعد بن عبدالله اشعری دسترسی داشته، اندیشه و طرق دسترسی قمی‌ها به دفاتر حدیثی کهن کوفیان را مستقیم به بغداد وصل کرده است. درباره مدت حضور ابن قولویه در بغداد اطلاعات دقیقی نداریم و فقط با توجه به نقلیات و سماع‌هایی که داشته یا از او شده، می‌توان به تخمین آن‌ها را تشریح کرد.

چون در اسناد زیادی، ابن قولویه از کلینی (۳۲۹ق) نقل حدیث دارد، اگر سماع‌های ابن قولویه از کلینی و کتاب کافی مربوط به حضور کلینی در بغداد باشد، باید دهه سوم قرن چهارم را سال‌های حضور ابن قولویه در بغداد دانست. از سوی دیگر چون احتمالاً در سال‌های پایانی عمر، ساکن بغداد شده که شاگردان و ناقلانی همچون شیخ مفید (۴۱۳ق) و حسین بن عبیدالله غضائری (۴۱۱ق) داشته است، می‌توان گفت همانند کلینی احتمالاً دهه پایانی عمرش یعنی ۳۵۰ قمری به بعد را به صورت مستمر در بغداد زیسته و همان جا نیز دفن شده است؛ چنان‌که شیخ مفید وصیت کرده بود در کنار مقبره استادش ابن قولویه دفن شود. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۴، ص ۱۹) ارادت و همراهی شیخ مفید با استادش ابن قولویه در این ایام تا حدی بوده است که در سال ۳۶۳ق، کتاب *لمح البرهان* را در تأیید نظر استاد درباره تعداد روزهای ماه رمضان نوشته است. (ابن طاووس، ۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۳)

به طور کلی می‌توان نتیجه گرفت حضور ابن قولویه در بغداد مستدام و پیوسته نبوده و احتمالاً دهه‌های ابتدایی جوانی برای کسب حدیث از اساتید بغداد و آشنایی با پایتخت افسانه‌ای جهان اسلام وارد آن شده است که در همان ایام بیست تا سی سالگی، کلینی را دیده است و پس از سفر به سرزمین‌های دور شرق (خراسان و ماوراءالنهر) و غرب (آفریقا و مصر)، در دهه‌های پایانی عمر دوباره مقیم بغداد شده و این بار با کوله‌بار اسناد از سفرهایش، کلاس درس و تدریس برپا داشته است.

جدول (۲): تعداد اساتید ابن قولویه در جغرافیای سفرهای او

| نام شهر | تعداد استاد | نام شهر | تعداد استاد |
|---------|-------------|------------|-------------|
| قم | ۲۰ | عمان و یمن | ۳ |
| کوفه | ۶ | سمرقند | ۲ |
| بغداد | ۵ | اهواز | ۲ |
| مصر | ۴ | مدینه | ۲ |
| بصره | ۴ | ری | ۲ |
| دیلم | ۳ | اصفهان | ۲ |
| شام | ۳ | | |

ابن قولویه نه فقط در این سفرها تعلم و تثبیت علم را دنبال می کرد بلکه روایات خود را تعلیم هم می داد. حجم انتقال این دانش انتظار ما را برای در اختیار داشتن و آگاهی از آرای فقهی ابن قولویه چون دیگر بزرگان فقه بالا می برد. در بخش بعدی این تحقیق، چستی و چرایی این انتظار بررسی می شود.

۵. تحلیل دیدگاه‌های فقهی ابن قولویه

اطلاع از آرای فقهی ابن قولویه به جریان‌شناسی تأثیر وی در حدیث تشیع بیش از هر مطلب دیگری کمک می کند. متأسفانه آثار او از میان رفته و دسترسی به دیدگاه‌های فقهی وی، اکنون امکان پذیر نیست. حتی از یادکرد اقوال او در منابع سده‌های نزدیک به وی هم اثری نیست. این وضعیت تا حدودی در خصوص برخی بزرگان فقه پیش از شیخ مفید، چون ابن ابی عقیل هم برقرار است. البته آرای ابن ابی عقیل، به رغم نبود اثر مستقل از وی، به خاطر گستردگی طرح آن در منابع بعدی چون مکتب حله بازیابی شده است. (پاکتچی، ۱۳۸۳ش، ص ۴۲-۴۳) به هر حال، جای تأمل دارد چرا با اینکه ابن قولویه از بزرگان حدیث و فقه خوانده شده (حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۳۱)، از آرای فقهی اش در منابع پس از وی یاد نشده است. از میان این آرا، فقط دیدگاه وی در خصوص تعداد روزهای ماه رمضان به یادگار مانده است.

۵-۱. تعداد روزهای ماه رمضان

جدلی فقهی و پرماجرا درباره تعداد روزهای ماه رمضان تا سده پنجم میان فقهای شیعه وجود داشت. گروهی با استناد به برخی احادیث بر آن شدند که ماه رمضان کمتر از

سی روز نمی‌تواند باشد و حتماً ماه را باید تمام کرد. گروه دیگر در مقابل، به نقصان و کاستی روزهای ماه رمضان تا ۲۹ روز، بر اساس ملاک رؤیت ماه قائل شدند. دیدگاه اول به «اهل العدد» و دیدگاه دوم به «اهل الرؤیه» مشهور شدند. به‌درستی نمی‌توان شروع این اختلافات فقهی را در تاریخ فقه شیعه تعیین کرد. آنچه مسلم است در قرن چهارم، بغداد معرکه‌نمازعات این دو گروه از فقها بود تا جایی که علیه یکدیگر ردیه و باز هم نقض ردیه می‌نوشتند.

۵-۱-۱. دیدگاه عددیه

ابن قولویه از برجسته‌ترین نمایندگان گروه اول است که سه کتاب در این باره نوشته است: *العدد، العدد فی شهر رمضان و الرد علی ابن داود فی عدد شهر رمضان*. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۴) محمد بن احمد بن داود قمی (۳۶۸ق) معاصر و هم‌طبقه ابن قولویه است و در شمار کتاب‌های او به *الرد علی ابن قولویه فی الصیام و البیان عن حقیقه الصیام* اشاره کرده است. (همان، ص ۳۸۴)

شیخ صدوق (۳۸۱ق) از مدافعان سرسخت این دیدگاه است. او دیدگاه رؤیت را موافقت با عامه و روایاتش را تقیه می‌خواند: «این دیدگاه مذهب خواص و اهل استبصار شیعه است که اعتقاد دارند ماه رمضان ابدأً کمتر از سی روز نخواهد شد و هرکس از ضعفای شیعه به اخبار مخالف این دیدگاه متمایل شده که همگی به‌صورت تقیه‌ای وارد شدند...» (صدوق، ۱۳۶۲ش، ص ۵۲۹-۵۳۱) به نظر می‌رسد دو رساله وی به اهل بغداد و ابو محمد فارسی^۵ درباره معنای ماه رمضان به همین دیدگاه عددیه مرتبط است. (نجاشی، ۱۴۱۱۶ق، ص ۳۹۲)

شیخ مفید هم به پیروی و تأیید استادش ابن قولویه، در رد ابن داود، کتاب *لمح البرهان*^۶ را نگاشته که امروزه مفقود است؛ اما ابن طاووس آن را در اختیار داشته و پاره ابتدایی کتاب را نقل قول مستقیم کرده است. (ابن طاووس، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۳) بر اساس نقل ابن طاووس، شیخ مفید در زمان حیات استادش، یعنی سال ۳۶۳ق و در ۲۵ سالگی، کتاب را نگاشته و پس از طعن بر مخالفان، یکی از دلایل کذب نظریه آنها را اعتقاد فقهای فاضل همعصرش همچون ابو محمد حسن بن حمزه علوی حسینی (۳۵۶ق)، ابن قولویه (۳۶۸ق)، شیخ صدوق (۳۸۱ق)، برادر شیخ صدوق، حسین بن بابویه و هارون بن

موسی تلعبری (۳۸۵ق) می‌داند. (همان، ص ۳۴) کراجکی از آخرین کسانی است که به نظریه عددیه اعتقاد داشته و برای آن کتاب نوشته است، اما پس از مناظره و مکاتبه با سید مرتضی (۴۳۶ق) از نظر خود بازمی‌گردد و دوباره کتابی دیگر در تأیید نظریه رؤیت می‌نویسد. (همان، ص ۳۵)

۱-۲. اهل رؤیت

شیخ مفید نیز برخلاف او ان جوانی، دیدگاه خود را از عددیه به رؤیت هلال تغییر می‌دهد و در کتاب *جوابات اهل الموصل فی العدد و الرؤیة* (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۰۱) که اکنون باقی مانده و چاپ شده است، برهان‌هایش را توضیح می‌دهد و روایات مخالف (عددیه) را شاذ با اسنادی ضعیف تلقی می‌کند. (مفید، ۱۴۱۴ق [الف]، ص ۲۰) با آنکه شیخ مفید در میان‌سالی از دیدگاه عددیه برگشت و علیه آن کتاب نوشت، کتاب خود را در جهت ردّ ابن قولویه به رشته تحریر دریاورد بلکه به تصریح رجال‌شناسان، *مسئله فی العدد* او با ذکر نام شیخ صدوق (الرد علی الصدوق و اصحاب العدد) نگاشته شد. (بهبهانی، بی تا، ص ۵۶)

در قرن پنجم، سید مرتضی و شیخ طوسی (۴۶۰ق) از شاگردان شیخ مفید، با قاطعیت دیدگاه رؤیت ماه را جا انداخته و تثبیت کردند. سید مرتضی به صورت خاص، *رسالة فی الرد علی اصحاب العدد* را نگاشت که اکنون چاپ شده (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۷) و شیخ طوسی ضمن بررسی احادیث متعارض تهذیبین، تعارض روایات عددیه را به طور کلی به تأویل برده یا رد کرده است. (طوسی، ۱۳۶۵ش، ج ۴، ص ۱۵۴؛ همو، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۶۸) پس از آن بود که دیدگاه فقهای شیعه به اجماع بر نظریه رؤیت هلال ماه برای تشخیص ابتدا و انتهای ماه رمضان قرار گرفت.

۲-۲. منشأ نظریه عدد

اهل کتاب و ملل دیگر برای سال‌شماری‌های خود از جداول محاسباتی بهره می‌بردند. (نک: بیرونی، ۱۳۸۰ش، ص ۷۳-۷۶) مسلمانان از همان سده‌های نخست بدین جداول نظر داشتند و مایل بودند برای جلوگیری از اختلاف در تعیین ماه‌های قمری از روش‌های محاسباتی استفاده کنند. بنا بر نقلی تاریخی، در اوایل سده سوم، مسلمانان

در افریقیه، مصر و اندلس از این جداول برای تعیین پایان ماه استفاده می‌کردند. (ابن براج، ۱۳۵۲ق، ص ۱۷۳) روش‌هایی قراردادی چون توالی یک در میان ماه‌های قمری به نحو ۲۹ و ۳۰ روز بودن در دوره اسلامی یاد شده است. (نک: بیرونی، ۱۳۵۲ش، ص ۲۲۰) در روایات، نوعی ضوابط عددی از ائمه علیهم‌السلام برای چگونگی تشخیص آغاز و انتهای رمضان نقل شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۸۰-۸۱) نظریه عدد، به‌طور مشخص، بدین قرار که ماه رمضان هرگز سی روز کمتر نیست (مهریزی، ۱۳۸۰ش، ج ۲۰، ص ۲۱۷) در تعیین پایان ماه رمضان، بنا بر روایاتی به امام صادق علیه‌السلام و نیز در یک روایت به امام رضا علیه‌السلام منسوب شده است. (نک. کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۹-۸۰؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۶۹-۱۷۱) در این روایات، ماه رمضان سی روز دانسته شده و امکان ۲۹ روزه بودن آن ردّ شده است. عالمان امامی اکنون این روایات را نمی‌پذیرند. گفته می‌شود احتمالاً این روایات را اسماعیلیان به امام صادق علیه‌السلام نسبت دادند. (مقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۴۰) تا برای نظریه خود مبنایی روایی داشته باشند.

اسماعیلیه گرایش‌های باطنی داشتند؛ گرایش باطنی حتی موجب شده برخی مفسران، ظاهر آیه قرآن^۷ در تأیید گاه‌شماری بر اساس رؤیت هلال را با توجه بدین روایات، تأویل کنند. (برای نمونه نک: شهرستانی، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۷۶۱) همان‌گونه که برخی شیخیه نیز بدین رأی و نظر تمایل نشان دادند. (نک: مختاری و صادقی، ۱۴۲۶ق، مقدمه ج ۵، ۱۸-۱۹؛ کرمانی شیخی، بی‌تا، ۲۷۷-۲۷۸)

از منابع تاریخی و جغرافیایی به دست می‌آید که در میان اسماعیلیان، چه در زمانی که در افریقیه بودند و چه پس از آنکه به مصر آمدند و دولت فاطمی را تأسیس کردند، همواره محاسبه آغاز ماه‌های قمری بر اساس جداول و زیجات متداول بوده است. (بیرونی، ۱۳۸۰ش، ص ۲۳۴؛ مقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۶۴ و ج ۴، ص ۱۶۲) حتی امروزه در هند، بهره‌های^۸ اسماعیلی نوعی گاه‌شماری قمری خاص خود دارند که از عهد فاطمیان به میراث برده‌اند و مبتنی بر محاسبات کاملاً نجومی برای تعیین آغاز ماه‌های قمری است. تقویم آنان با تقویم چرخشی مسلمانان دیگر که مبتنی بر رؤیت هلال است، یکی دو روز اختلاف دارد. (دفتری، ۱۳۷۶ش، ص ۳۶۱)

اسماعیلیه فقط در مصر مروج این نظریه نبودند بلکه به نظر می‌رسد پیش از مصر،

اسماعیلیان در شمال خراسان و احتمالاً ماوراءالنهر^۹ نیز از همین جداول بهره می بردند. شیخ مفید پس از آنکه دیدگاه خود را از نظریه عددیه به نظریه رؤیتی تغییر می دهد، در پاسخ نامه های بسیاری از مردمان سرزمین های مختلف، می کوشد نظریه رؤیت هلال را برای تشخیص پایان ماه رمضان توجیه و تثبیت کند. یکی از آن ها کتابی است با عنوان *جواب اهل الرقة فی الالهة و العدد* که احتمالاً رواج این عقیده را در خراسان نشان می دهد. به کارگیری این روش به وسیله مردمانی از خوارزم که به بغدادیه معروف بودند - چون شیخ و داعی شان در بغداد ساکن بود- مشاهده شده است. (بیرونی، ۱۳۸۰ش، ص ۲۳۴) امیر ابونصر بن عراق که بیرونی مدتی طولانی نزد او در خوارزم بوده، در رساله ای که در هند به چاپ رسیده، روش های محاسباتی اسماعیلیه را نقد کرده است. (مختاری و صادقی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۳۸۱۷-۳۸۱۸)

گفتنی است آنطور که از منابع اندک ولی کهن اسماعیلیه برجا مانده، استفاده ایشان از این جداول و روش ها به معنای آن نیست که وقتی هلال را در آسمان می بینند، منکر شوند و به محاسبات خود تکیه کنند بلکه محاسبات را در حکم باطن و رؤیت هلال را در حکم ظاهر در نظر می گیرند. (ملیجی، بی تا، ص ۱۲۷ و ۱۳۰-۱۳۵)

۳-۵. ریشه یابی دیدگاه ابن قولویه

مطالعه اساتید و اسانید ابن قولویه و ابن داود قمی نشان داد اساس و ریشه دو تفکر عددیه و رؤیت، از دو مشرب فکری متفاوت نشئت گرفته است. غالب اساتید ابن داود، به صورت مستقیم یا با واسطه، همانند ابن عقده (۳۳۲ق)، کوفی هستند. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۹۵، ۱۶۵ و ۴۵۵؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۳۴۷) یکی دیگر از اساتید وی، محمد بن علی بن فضل بن تمام کوفی (ز ۳۴۰ق) است که کتاب *عدد الایام و النوادر* داشته است. (نک: خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۳۴۷؛ نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸۵) میان مشایخ ابن قولویه افرادی را می توان یافت که کتاب *العدد* داشتند یا ناقل نویسنده ای بودند که کتاب *العدد* داشت. عیاشی، صابونی و ابو احمد قاسم بن محمد همدانی از این دسته هستند. (نک: نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۵۰، ۳۵۲ و ۳۷۵؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۴؛ ابن ندیم، ۱۳۵۰ش، ص ۲۷۵) بنابراین دور از انتظار نیست که ابن قولویه متأثر از اساتیدش بوده و این دیدگاه را پذیرفته و تا سال ها در بغداد رواج داده

است. یا آنکه در فرض دوم، او خود به این نظر علاقه داشته و به دنبال اساتیدی بوده که در این زمینه کتاب نوشتند تا به خوبی آن را فرا بگیرد؛ زیرا در این نظریه از رسم جدول و حساب و زیچ^{۱۱} برای محاسبات سال و ماه و روز استفاده می شده است. (نک: بیرونی، ۱۳۸۰ش، ص ۷۳-۷۶)

از سوی دیگر گفته شد فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ق) بارزترین گروهی هستند که تفکر سی روز تمام کردن ماه رمضان را پذیرفته بودند. (ابراهیم، ۱۳۶۹ش) بررسی اسانید و اساتید نشان داد سفر ابن قولویه به مصر قطعی است. سفر ابن قولویه به خراسان و ماوراءالنهر نیز هم‌زمان با فعالیت اسماعیلیان در آنجا بوده و ممکن است او با این نظریه در آنجا هم آشنا شده باشد. نقل نشده که عیاشی قائل بدین نظریه بوده باشد ولی اشاره شد که کتاب ایشان را نقل کرده است.

فرض منشأ اسماعیلی برای دیدگاه عددی ابن قولویه شواهد دیگری هم دارد. اشاره شد هارون بن موسی تلکبری (۳۸۵ق) که شیخ مفید او را از معتقدان به نظریه عددیه معرفی کرد، چند سالی در مصر توقف داشته و تاریخ سماع‌های وی از اساتید مصری‌اش را رجال‌شناسان ثبت کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۴۳، ۴۶۰، ۴۶۵، ۴۸۱ و ۵۱۶) افزون بر آن، ابو محمد حسن بن حمزه علوی حسینی (۳۵۸ق) نیز از دانشمندان مصری بوده که مدتی در بغداد اقامت کرده و شیخ مفید از او سماع داشته و فقه فرا گرفته (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۴، ۵۴ و ۶۰) و همچون ابن قولویه معتقد به نظریه عددیه بوده است. (ابن طاووس، ۱۴۱۴ق، ص ۳۳) نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت این است که اسماعیلیه فرقه‌ای باطنی است. تعلیم و تبلیغ در این فرقه، مخفیانه بوده است. در کتاب‌های رجال از اعتقادات شیعیان غیر امامی مانند واقفی، زیدی، فطحی و... بسیاری از راویان یاد شده (نک: نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۴، ۳۰۴ و ۴۴۴؛ کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۴۸، ۷۶۵ و ۷۶۸) ولی درباره اسماعیلیه بودن هیچ راوی‌ای سخن گفته نشده است. با وجود این، شواهد نشان می‌دهد در دوره خلافت فاطمی در مغرب، چه قیروان و افریقیه و چه مصر، اعتقادات ایشان و از جمله دیدگاه عددیه به صورت عمومی ترویج شده است. (مقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۶۴)

علمای اهل سنت در این دوره، در کنار اسماعیلیان در محافل علمی عمومی‌شان

حضور داشتند (چلونگر، ۱۳۹۰ش، ص ۲۹) در حالی که همان دوره، در بغداد میان شیعیان و اهل سنت که عموماً حنابله بودند، همواره تنش مذهبی وجود داشت. (برای نمونه نک: ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۸، ص ۵۴۲-۵۴۳ و ۶۲۰) به نظر می‌رسد علت سفرهای یادشده ابن قولویه به مصر، آشنایی نزدیک با اعتقادات تنها حکومت شیعی معاصر، یعنی اسماعیلیه و فاطمیان، و نیز دستیابی آزادانه‌تر به روایات اهل سنت بوده است؛ چون در مصر روابط علمی مسلمانان کمتر دغدغه و نگرانی مذهبی به همراه داشت. با وجود این، درباره منشأ تفکر ابن قولویه الزامی نمی‌بینیم که او حتماً نظریهٔ عددیه را از مصر فرا گرفته باشد؛ زیرا وی مدت مدیدی هم‌زمان با تبلیغ کیش اسماعیلیه در خراسان و ماوراءالنهر بوده و می‌توانسته در محافل خصوصی ایشان از نظریهٔ عدد اطلاع حاصل کرده باشد.

۴-۵. حذف نظریهٔ عدد

در سدهٔ چهارم و پنجم، حوادثی رخ می‌دهد که بر حذف نظریهٔ عدد اثرگذار است و می‌توان آن‌ها را در این محورها دسته‌بندی کرد:

الف. مخالفت خلافت عباسی با فاطمیان. آل بویه در سال ۳۳۴ در بغداد، حکومت را به دست گرفت. روابط فرهنگی ایشان در حدود یک سده تسلط بر بغداد با خلافت فاطمی در افریقاییه و مصر (۲۹۷-۵۶۷ق) روشن نیست و نیازمند تحقیق مستقلی است؛ هرچند از نظر سیاسی گفته شده هریک مایل به تصاحب دولت دیگری بود. (نک: وثوقی مطلق، ۱۳۸۶ش، سراسر اثر) وقتی آل بویه اقتدار خود را در بغداد از دست داد و خلیفهٔ عباسی توانست تا حدودی مستقل شود، در سال ۴۰۲، بیانیه‌ای مبنی بر عدم انتساب خلفای فاطمی به علویان و تکفیر ایشان به امضای علمای شیعه و اهل سنت رساند و در سراسر قلمرو عباسی قرائت کرد. (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۹، ص ۲۳۶؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۱، ص ۳۴۵-۳۴۶) می‌توان حدس زد این بیانیه دست‌کم از رواج عقاید منسوب به فاطمی‌ها از جمله نظریهٔ عدد، در بغداد و دیگر شهرهای تحت خلافت عباسی کاست.

ب. تلاش برای رفع تناقضات درون‌مذهبی. شیخ طوسی هنگام شروع کتاب *التهذیب* توضیح می‌دهد انگیزهٔ وی از جمع روایات متعارض شیعه آن است که راه

اشکال بر مخالفان را ببندد. او سپس از شیخ مفید نقل می‌کند که فردی علوی (احتمالاً از شیعیان غیرامامی و مثلاً زیدی) به مذهب امامیه می‌گردد، اما پس از دیدن اختلافات درون مذهبی و تشتت آراء فقهی و نیز تعارض روایات، از این تغییر اعتقاد دست می‌کشد. (طوسی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۲) به نظر می‌رسد این تشتت آراء به‌خصوص در مسائل فقهی پررنگ و بارز شده بود که راه طعن مخالفان را می‌گشود. بر این اساس شیخ مفید و شاگردانش کوشیدند مذهب امامیه را عاری از اختلاف اقوال، یکدست و استوار بنا نهند؛ بنابراین تا حد ممکن به اعتقادات و معتقدان مخالف کمتر توجه شد. احتمالاً ابن قولویه بعدها یکی از چهره‌های مشخص فقهای مخالف شناخته شده و پس از آن به آثار و آراء شاذ فقهی وی کمتر توجه شده است تا حدی که به فراموشی سپرده شد.

ج. تدوین فقه اجتهادی در تشیع. از طرفی، در این زمان شیخ مفید فقه شیعه را از حالت نص‌گرایی به اجتهاد تغییر داد. او برای اجتهاد مبانی جدید بنیان گذاشت و برخی آرای فقهی پس از عصر وی، چنان تغییر یافت که اکنون فقها همچنان به رأی او، به‌صورت اجماعی باور دارند. هجده روزه بودن نفاس، استحباب غسل احرام و واجب بودن توره گاه ناچاری از این موارد است. (نک: استرآبادی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۲ به‌بعد) در همین دوران است که مشاهده می‌شود شیخ مفید از دیدگاه عددیه به رؤیت تغییر عقیده می‌دهد. نمی‌توان از جایگاه او در میان شیعیان عراق برای حذف نظریه عدد چشم‌پوشی کرد (رحمتی، ۱۳۹۴ش، ص ۶۷)؛ زیرا تلاش شیخ مفید، شریف مرتضی و شیخ طوسی، تثبیت برخی نظریات را در پی داشت که تاکنون نظریه مشهور و قاطع شیعه تلقی می‌شود.

د. قدرت یافتن سلجوقیان. در سال ۴۵۱ق، سلجوقیان وارد بغداد شدند. واقعه آتش زدن محله کرخ نیز در همین سال و به حمایت ایشان رخ داد. (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۷) سختگیری و فشار بر شیعیان موجب شد شیعیان در مناطق مختلف در تقیه زندگی کنند (جعفریان، ۱۳۸۸ش، ص ۴۷۳؛ موحد ابطحی، ۱۳۹۲ش، ص ۱۵۳)؛ بنابراین آن بخش از آداب و آیین‌ها که وجهه عمومی داشت زودتر از همه کم‌رنگ شد. درحالی‌که شیخ صدوق در قرن چهارم که اوج استیلای شیعیان بر جهان سیاست است،

نظریه رؤیت را موافق اهل سنت و تقیه‌ای می‌داند؛ در قرن پنجم که خشونت علیه شیعیان مرگبار و خونین شده، پیروی از این نظریه بیشتر به حفظ جان کمک می‌کند. بنا بر چهار دلیل ذکر شده، افول و به محاق رفتن کامل نظریه عدد و به تبع آن سردمداران مشهور این نظریه مانند ابن قولویه در بغداد، در سایه این ماجراهای سیاسی- اجتماعی باورپذیر است.

۶. نتیجه‌گیری

با توجه به سفرها و اساتید و شاگردان ابن قولویه، وی یکی از مؤثرترین محدثان سده چهارم هجری است. حجم کتب و احادیثی که او در سفرها و تعلیم و تعلم خود جابه‌جا کرده است، می‌بایست او را پیش از آنچه اکنون می‌شناسیم، مطرح می‌کرد؛ به خصوص که او در میان اهل سنت شخصیتی کم‌وبیش شناخته شده بوده و اهل سنت به مجالس درس او می‌آمده‌اند. داشتن خاندان و خانواده‌ای که به صورت حرفه و تخصص به نقل حدیث می‌پرداختند، از ویژگی‌های ممتاز ابن قولویه است که سبب می‌شود او را معدن و کان اسناد کهن حدیثی قم، بغداد و خراسان بدانیم.

به نظر می‌رسد ابن قولویه به‌رغم شهرت بسیار در فقه و حدیث شیعه به‌خاطر نقش واسطه‌گری میان مکتب حدیثی قم و مکتب عقلگرایی بغداد به دست فراموشی سپرده شده است. نه از وابسته‌های به مکتب قبلی بود که با ایشان پایدار بماند و نه در اوج عقل‌گرایی بغداد در قید حیات بود که از ایشان یاد شود. همچنین رشد و گسترش حدیث در بغداد سبب شد تنها آثاری از ابن قولویه برجای ماند که از طریق محدثان بغداد نقل شده است.

انگیزه شیخ مفید و شاگردانش برای کاستن از اختلافات میان احادیث و فتاوی شیعیان موجب شد تا کمتر از افرادی چون ابن قولویه نام برده شود. آنچه در علت این فراموشی از نظر دور نمی‌توان داشت، دخالت آرای شاذ فقهی وی درباره تعداد روزهای ماه رمضان است. بر این اساس می‌توان گفت با اینکه دیدگاه عددیه به سبب روابط شاگردی و استادی مدت‌ها رواج داشت و شیخ مفید نیز به همین دلیل، مدافع و مروّجش بود، پس از وفات استاد، به دیگر فتاواهای مجددانه شیخ مفید پیوست. حذف دیدگاه‌های شاذ این فقیه، مهجوریت دیگر فتاوا و کتاب‌های او را هم در پی داشت؛

به گونه‌ای که ابن ادريس در قرن ششم احاديث يکي از کتاب‌های ابن قولويه را به صورت گزينشی ذکر می‌کند که مقایسه آن‌ها با کتاب‌های حدیثی دیگر نشان می‌دهد نقل این احاديث خاص ابن قولويه نیز رها و وانهاده شده بوده است.

از طرفی، دیدگاه عددیه مبتنی بر روش‌های اسماعیلیه بود که با افول ایشان در سده پنجم و انقراض کامل خلافت فاطمی‌ها چند دهه بعد در قرن ششم، جایگاه کم‌رنگ‌تری در میان شیعیان داشت و بر یاد نشدن از ابن قولويه که مدافع مشهور این نظریه در بغداد بوده و چندین کتاب در اثبات و دفاع از آن نگاشته است، بی‌تأثیر نبود.

پی‌نوشت‌ها

۱. نک: جبّاری، ۱۳۷۹ش؛ شهیدی و مهدوی‌راد، ۱۳۸۶ش.
۲. به نظر می‌رسد خوش‌سیمایی و آراستگی ظاهر ابن قولويه در خانواده او موروثی بوده است؛ زیرا هنگام معرفی پدرش محمد قولويه، او را نیز «جمال» وصف کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۳۹)
۳. در اسناد الامالی شیخ طوسی (۱۴۱۴ق، ص ۶۸۷)، نام ابن جد ابن شاذان، حسن به‌جای علی آمده است.
۴. قابل ذکر است که عبارت ذهبي ابهام دارد و مشخص نیست که گمان مصری را درباره ابن قولويه دارد یا آخرین فردی که در شرح حال ابن قولويه نام برده و آن همان ابوالفضل صابونی است. همچنین متون اهل سنت درباره ابن قولويه آشتگی‌های دیگری هم دارند؛ زیرا برخی از شاگردانی که برای ابن قولويه نام بردند، در حقیقت استاد وی بودند؛ برای نمونه ابوجعفر محمد بن یعقوب (کلینی) را از مستمعان ابن قولويه یاد کرده و یا ابوالفضل صابونی را از شاگردان ابن قولويه دانسته‌اند (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۶، ص ۳۹۴؛ صفدی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۱۱۷) که هر دو خطای در کتابت یا استنساخ بوده است.
۵. از وی اطلاعات زیادی نداریم، احتمال دارد او همان ابومحمد عبدالله بن حسین بن محمد بن یعقوب فارسی از اساتید نجاشی باشد. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۰)
۶. نجاشی از آن با عنوان کتاب *عدد الصوم و الصلاة* یاد کرده است. (همان، ص ۳۹۹)
۷. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ». (بقره: ۱۸۹)
۸. اسماعیلی‌های مستعلیه در هند به «بهره» شهرت دارند. (دفتری، ۱۳۷۶ش، ص ۳۴۰)
۹. در سده چهارم دعوت اسماعیلیه کاملاً به خراسان و ماوراءالنهر رسیده بود. (همان، مقدمه، ۱۷) در دوره امیر نصر دوم سامانی (۳۰۱-۳۳۱) اسماعیلیه در ماوراءالنهر پیروان زیادی داشت و هم امیر و هم

۱۰۸ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

وزیرش اسماعیلی شدند و اسماعیلیه در این نواحی آشکارا تبلیغ می کرد. (همان، ص ۱۴۵)
۱۰. رقه شهری در خراسان با مردم کاملاً شیعی بوده است. (مقدسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۲۳) البته از رقه در مرز عراق و شام هم یاد شده که بیشتر مردم در این منطقه سنی بودند و گروهی از شیعیان در آنجا سکونت داشتند. (همان، ص ۱۴۱-۱۴۲)
۱۱. زیچ معرب زیگ است و آن کتابی باشد که منجمان احوال و حرکات افلاک و کواکب را از آن معلوم کنند. (دهخدا، ۱۳۴۱ش، ج ۱۴، ص ۱۲۳۳)

منابع

۱. ابراهیم، احمد، «روزه و مسئله رؤیت هلال از دیدگاه فاطمیان»، ترجمه سعید علیزاده، مجله حوزه، دوره هفتم، شماره ۴۲، ۱۳۶۹ش، ص ۱۴۱-۱۶۴.
۲. ابن داود حلی، تقی الدین حسن بن علی، *الرجال*، تحقیق سید محمدصادق آل بحر العلوم، نجف: مطبعة الحیدریه، ۱۳۹۲ق.
۳. ابن اثیر، علی بن ابی الکریم، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر - دار بیروت، ۱۳۸۵ق.
۴. ابن ادریس حلی، *مستطرفات السرائر «باب النوادر» (موسوعة ابن ادریس حلی)*، تحقیق سید محمد مهدی موسوی خراسان، نجف: عتبه علویه، ۱۴۲۹ق.
۵. ابن براج، عبدالعزیز بن نحیر، *شرح جمل العلم و العمل*، تصحیح کاظم مدیرشانه چی، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲ق.
۶. ابن شاذان، محمد بن احمد قمی، *مئة منقبة*، تحقیق محمدباقر موحد ابطحی، قم: مدرسه الامام المهدي علیه السلام بالحوزة العلمیه، ۱۴۰۷ق.
۷. ابن شهر آشوب، ابو عبدالله محمد بن علی، *معالم العلماء*، ج ۲، نجف: مطبعة الحیدریه، بی تا.
۸. ابن طاووس، سید علی بن موسی، *اقبال الاعمال*، تحقیق جواد قیومی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۹. ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، دمشق: دار ابن کثیر، ۱۴۰۶ق.
۱۰. ابن قولویه، ابوالقاسم جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، تحقیق جواد قیومی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۷ق.
۱۲. ابن ماکولا، *اکمال الکمال*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران: اساطیر، ۱۳۵۰ش.
۱۴. ابن نقطه حنبلی، ابوبکر محمد بن عبدالغنی بغدادی، *تکملة الاکمال*، تحقیق عبدالقیوم عبدرب

ابن قولویه: محدثی در گذر از نصّ به اجتهاد (ظهور و افول یک محدث قمی) ۱۰۹

- النبی، مکه المكرمة: جامعة أم القرى، ۱۴۱۰ق.
۱۵. استرآبادی، محمدفاضل، «شیخ مفید و نوسازی فقه شیعه»، فقه، شماره ۲۱ و ۲۲، ۱۳۷۸ش، ص ۴۱۵-۴۶۶.
۱۶. بهبهانی، وحید، تعلیقه علی منهج المقال، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۷. بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیة عن القرون الخالیة، تصحیح پرویز ادکایی، تهران: نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۰ش.
۱۸. —، التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۲ش.
۱۹. پاکتچی، احمد، «اندیشه فقهی ابن ابی عقیل و مکتب متکلمان امامیه»، مقالات و بررسیها، دفتر ۷۶ (۳)، ۱۳۸۳ش، ص ۳۳-۵۳.
۲۰. جبّاری، محمدرضا، «شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا قرن پنجم هجری»، مطالعات اسلامی، شماره ۴۹ و ۵۰، ۱۳۷۹ش، ص ۵۷-۸۰.
۲۱. جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران: نشر علم، ۱۳۸۸ش.
۲۲. چلونگر، محمدعلی، «مقایسه و تحلیل سیاست های مذهبی فاطمیان در مغرب و مصر تا پایان الظاهر (۲۹۷-۴۲۷ه)»، فصلنامه پژوهش های تاریخی، دوره سوم، شماره ۱، ۱۳۹۰ش، ص ۱۹-۳۴.
۲۳. حافظ اصبهانی، احمد بن عبدالله، ذکر اخبار اصبهان، لایدن: بریل، ۱۹۳۴م.
۲۴. حسین پوری، امین، «سفرهای علمی ابن قولویه و ارتباط آن با منابع کامل زیارات»، مطالعات/اعتبارسنجی حدیث، شماره ۱، ۱۳۹۸ش، ص ۱۱۸-۱۴۳.
۲۵. خزرچی، صفاءالدین، «من فقهاؤنا: الفقیه الاقدم الحسن بن ابی عقیل العمّانی»، فقه اهل بیت، شماره ۸، ۱۴۱۸ق، ص ۱۵۷-۱۸۵.
۲۶. خوبی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، ج ۵، بی جا: بی نا، ۱۴۱۳ق.
۲۷. دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، ج ۲، تهران: فرزاد، ۱۳۷۶ش.
۲۸. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، بی جا: سازمان مدیریت و برنامه ریزی کشور، ۱۳۴۱ش.
۲۹. ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، ج ۲، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۱۳ق.
۳۰. راوندی، قطب الدین، الخرائج و الجرائح، تحقیق مؤسسه الامام المهدي علیه السلام، قم: مؤسسه امام مهدي علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
۳۱. رحمتی، محمدکاظم، مطالعاتی در تاریخ تشیع، تهران: شب افروز، ۱۳۹۴ش.
۳۲. سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد، الانساب، تحقیق عبدالله عمر بارودی، بیروت: دار الجنان،

۱۴۰۸ق.

۳۳. —، *التجییر فی المعجم الكبير*، تحقیق منیره ناجی سالم، بغداد: رئاسة دیوان الأوقاف، ۱۳۹۵ق.

۳۴. شریف مرتضی، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق سید احمد حسینی، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.

۳۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *تفسیر الشهرستانی المسمى مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار*، تهران: مرکز البحوث والدراسات للتراث المخطوط، ۱۳۸۷ش.

۳۶. شهیدی، روح الله و مهدوی راد، محمدعلی، «سیر انتقال میراث مکتوب شیعه در آینه فهرست‌ها»، علوم حدیث، شماره ۴۴، ۱۳۸۶ش، ص ۱۴۰-۱۵۹.

۳۷. شیخ منتجب‌الدین، *الفهرست*، تحقیق سید جلال‌الدین محدث ارموی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۶ش.

۳۸. صدوق، محمد بن علی، *الخصال*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲ش.

۳۹. —، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.

۴۰. صفدی، صلاح‌الدین، *الوافی بالوفیات*، تحقیق أحمد أرناؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۴۲۰ق.

۴۱. طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تحقیق سید حسن خرسان، تصحیح محمد آخوندی، چ ۴، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.

۴۲. —، *الأمالی*، تحقیق مؤسسه البعثة، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.

۴۳. —، *تهذیب الاحکام*، تحقیق سید حسن خرسان، تصحیح محمد آخوندی، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.

۴۴. —، *الرجال*، تحقیق جواد قیومی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۵ق.

۴۵. —، *الفهرست*، تحقیق جواد قیومی، قم: نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ق.

۴۶. حلی (علامه)، حسن بن یوسف، *ایضاح الاشتباه*، تحقیق محمد حسون، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۱ق.

۴۷. —، *الرجال*، تصحیح محمدصادق بحر العلوم، چ ۲، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۲ق.

۴۸. فخرالدین رازی، *الشجرة المباركة فی أنساب الطالبية*، تحقیق مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۹ق.

۴۹. فرجامی، اعظم و عسگری، انسیه، «تأثیر ابن قولویه بر انتقال حدیث قم به بغداد (با تکیه بر الرجال نجاشی و الفهرست طوسی)»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث* دانشگاه تهران، شماره ۱، ۱۳۹۹ش،

ص ۹۵-۱۱۶.

۵۰. کراچکی، ابوالفتح محمد بن علی، *کنز الفوائد*، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۹ش.
۵۱. _____، *الاستنصار فی النص علی ائمة الاطهار*، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.
۵۲. کرمانی شیخی، محمدکریم خان، *رساله عملیه*، بی جا: بی نا، بی تا.
۵۳. کشی، محمد بن عمرو بن عبدالعزیز، *الرجال*، تحقیق مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۴ق.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۵۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۵۶. محدث نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت: آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۲۹ق.
۵۷. مختاری، رضا و صادقی، محسن، *رؤیت هلال*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۴۲۶ق.
۵۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۹۹۳م، *الامالی*، تحقیق حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، چ ۲، بیروت: دار المفید.
۵۹. _____، *جوابات أهل الموصل فی العدد و الرؤیة*، تحقیق شیخ مهدی نجف، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق [الف].
۶۰. _____، *خلاصة الایجاز*، تحقیق علی اکبر زمانی نژاد، چ ۲، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق [ب].
۶۱. _____، *رسالة المتعة*، چ ۲، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق [ج].
۶۲. _____، *المزار*، تحقیق سید محمدباقر ابطحی، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق [د].
۶۳. مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، چ ۲، قاهره: مکتبه مدبولی، ۱۴۱۱ق.
۶۴. مقریزی، احمد بن علی، *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۶۵. ملیجی، عبدالحاکم، *المجالس المستنصریه*، قاهره: دار الفکر، بی تا.
۶۶. موحد ابطحی، رضیه سادات، *نقش شیعیان در ساختار حکومت عباسی از خلافت ناصر تا سقوط بغداد*، قم: مؤسسه شیعه شناسی، ۱۳۹۲ش.
۶۷. مهریزی، مهدی، *میراث حدیث شیعه*، به کوشش علی صدراپی خوبی، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۰ش.
۶۸. نجاشی، احمد بن علی، *الرجال*، چ ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.

۱۱۲ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۶۹. وثوقی مطلق، رجبعلی، «روابط آل بویه و مصر»، پژوهشنامه تاریخ، سال دوم، شماره ۸، ۱۳۸۶ش،
ص ۱۶۱-۱۹۴.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره ۲۶

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۱۳-۱۳۲

بررسی روش محدث نوری در چگونگی برخورد با اخبار متعارض در مستدرک الوسائل

مهدی اکبرنژاد*

محمدرضا حسینی نیا**

نجمیه گراوند***

◀ چکیده

مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل مجموعه‌ای گران قدر از احادیث معصومین علیهم السلام درباره احکام و مسائل شرعی به شمار می‌رود که توسط میرزا حسین نوری مشهور به محدث نوری در جهت تکمیل کتاب *وسائل الشیعه* شیخ حر عاملی نگارش یافته است. محدث نوری از شماری از مباحث فقه الحدیثی در جهت بررسی صحت و سقم روایات بهره جسته است. از آنجا که یکی از مباحث بسیار مهم فقه الحدیثی، بحث اخبار متعارض است و محدث نوری عنایت ویژه‌ای به این مسئله داشته، این پژوهش درصدد پاسخ‌گویی به این مسئله است که ایشان در برخورد با احادیث متعارض چه روش‌هایی را به کار گرفته است؟ این پژوهش به شیوه توصیفی تحلیلی، به این یافته‌ها رسیده است که از جمله مهم‌ترین و پرکاربردترین روش‌های رفع تعارض اخبار از سوی محدث نوری عبارت است از: حمل بر تقیه، اتفاق نظر امامیه، شهرت روایی و شهرت عملی، حمل بر استحباب، حمل بر خاص، حمل بر مقید، حمل بر اضطرار، مطابقت با اصل، مطابقت با نسخه‌های متعدد و معتبر، اجماع، تحریف و تصحیف.

◀ کلیدواژه‌ها: حل تعارض، روایات متعارض، محدث نوری، مستدرک الوسائل.

* استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران (نویسنده مسئول) m_akbamezhaad@yahoo.com

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران mohhos313@yahoo.com

*** دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران na_geravand@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۲/۲۱ تاریخ پذیرش: ۹۹/۳/۱۱

۱. مقدمه

شناسایی روایات متعارض و راه علاج آن‌ها یکی از شاخه‌های فقه الحدیث است. از آنجا که تعارض و تناقض در برخی از روایات دیده می‌شود، این مسئله از جمله مباحث بسیار اساسی و کارآمد در علم فقه و حدیث‌شناسی به شمار می‌رود. دانستن اسباب اختلاف و راه‌های علاج آن از تشنّت آرای موجود در یک باب می‌کاهد و در نزدیک شدن به صواب مؤثر است و شاید بر همین اساس، پیشینیان تبحر در آن را نشانه رسیدن به مرتبه اجتهاد و جواز نشستن بر مسند فتوا دانسته‌اند. (سیوطی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۷۵) بی‌شک بحث احادیث متعارض و حل اختلاف آن‌ها، از این نظر اهمیت دارد که نمی‌توان کلام پیامبر ﷺ و معصومان علیهم‌السلام را دارای اندیشه‌ها و سخنان معارض دانست و احکام متناقض را به آنان نسبت داد. (مسعودی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۹۸) با توجه به این نکته می‌توان به ضرورت بررسی احادیث متعارض از سوی محدثان پی برد.

اهل سنت کتاب‌های متعددی در این زمینه نگاشته‌اند. نخستین اثری که بحث تعارض اخبار به صورت مستقل در آن مطرح شده، *اختلاف الحدیث* محمد بن ادریس شافعی است. بعد از او، ابن قتیبه کتاب *تأویل مختلف الحدیث* را نگاشت. از میان علمای شیعه نیز شیخ طوسی کتاب *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار* را در این مقوله تدوین کرد و در نگاهی گذرا به کتب حدیث شیعه و توجه به عناوین ابواب نشان داد که حتی در روایات معصومین علیهم‌السلام نیز از عوامل وقوع تعارض و چگونگی علاج آن و رفع اختلاف، سخن به میان آمده است. (حر عاملی، بی تا، ج ۱۸، ص ۷۵) در همین راستا، کلینی در کافی بابی تحت عنوان «اختلاف الحدیث» گشوده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۹-۲) از علما و محدثان متأخر شیعی مذهب که به بحث تعارض اخبار توجه ویژه داشته، شیخ حر عاملی در *وسائل الشیعه* است. و از آنجا که محدث نوری در تکمیل *وسائل الشیعه* به نگارش *مستدرک الوسائل* پرداخت، به طبع بحث احادیث متعارض را با نگاهی نافذتر مورد واکاوی قرار داده است. این پژوهش درصدد است که به شکلی دقیق با بررسی روایات متعارض در *مستدرک*، به بررسی دلایل تعارض در اخبار و راه جمع بین آن‌ها و یا طرد روایتی، از سوی محدث نوری پردازد و در این راستا بتواند به

چهارچوب روش مندی درباره حل اخبار متعارض دست یابد.

تاکنون در حیطه حل تعارض اخبار از سوی پژوهشگران مقالات متعددی نگاشته شده است؛ از جمله مقاله «علامه مجلسی و جمع روایات متعارض» (فقهی زاده و خرمی اجلالی، ۱۳۸۸)، «روش های حل تعارض اخبار در تاویل مختلف الحدیث» (فتاحی زاده و معتمد لنگرودی، ۱۳۹۴)، «روش علامه شعرانی در حل تعارض اخبار» (فتاحی زاده و همکاران، ۱۳۹۳) و...؛ اما با وجود گستردگی روش های حل تعارض اخبار در مستدرک و توجه ویژه محدث نوری به آنها، تا به حال پژوهشی در رابطه با روش های حل تعارض اخبار از دیدگاه محدث نوری در مستدرک الوسائل صورت نگرفته است.

۲. معنائشناسی تعارض

تعارض از ریشه «عرض» مصدر باب تفاعل، و در لغت به معنای «اظهار و ابراز» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ۲۷۰) و «شیء را در مقابل شیء دیگر قرار دادن» است. (فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۷۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ص ۷۲۷) درباره معنای اصطلاحی تعارض چنین آمده است: تعارض یعنی دو حدیثی که ظاهراً در معنا با یکدیگر در تعارض اند، ولی میان آنها رجحانی وجود دارد که هریک بر دیگری برتری می یابند. (جوابی، بی تا، ص ۳۸؛ شاکر، ۱۴۰۸ق، ص ۱۲۹) «تعارض»، تنافی و ناسازگاری میان مدلول دو دلیل است. (نک: محقق داماد، ۱۳۷۹ش، ج ۳، ص ۱۲۵؛ صدر، ۱۴۱۸ق، ص ۵۱۳) همچنین به معنای «تنافی دو یا چند دلیل به لحاظ دلالت و مقام اثبات به صورتی که میان آنها تناقضی حقیقی یا عرضی وجود داشته باشد.» (آخوند خراسانی، بی تا، ج ۲، ص ۴۹۶)

به طور کلی، تعارض به دو بخش قابل تقسیم است: مستقر و بدوی. در تعارض بدوی، تنافی مدلول دو روایت، ظاهری است؛ چندان که می توان مضمون یک روایت را بر معنایی حمل کرد که دیگری را رد نکند. (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۲۱) اما در تعارض مستقر میان مدلول دو دلیل، تناقض یا تضادی وجود دارد که نمی توان بین آنها جمع و سازش ایجاد کرد. (همان، ص ۱۲۷)

۳. نحوه برخورد محدث نوری با اخبار متعارض در مستدرک الوسائل

باب بندی گسترده و دقیق روایات در مستدرک الوسائل که غالباً برگرفته از وسائل الشیعه است، نقش ویژه ای در کشف تعارض اخبار ایفا می کند؛ زیرا با کنار هم قرار

دادن روایات در موضوع‌های گوناگون و ملاحظه تفاوت‌های مفهومی میان آن‌ها می‌توان به اختلاف ظاهری و واقعی آن‌ها، اختلاف نسخه‌ها، عام‌ها و خاص‌ها، تحریف و تصحیف، شذوذ روایات و... پی برد.

از دیدگاه محدث نوری، تعارض بسیاری از روایات متعارض، بدوی و غیر مستقر است؛ بدین سبب اغلب سعی شده که هر دو دسته روایات را پذیرفته و راه جمعی بین آن‌ها بیابد. و یا ضمن رد نکردن دسته‌ای از روایات، روایاتِ دسته دیگر را به دلایلی که مطرح می‌کند، ترجیح دهد. با وجود این، در مواردی نیز تعارض بین روایات را از نوع مستقر دانسته و به همین دلیل فقط یک دسته از روایات را صحیح دانسته و دسته دیگر را با دلایلی از قبیل تقیه و تحریف رد کرده است.^۱ در اینجا سعی شده است روایات و اخبار متعارض در مستدرک را مورد کنکاش و تجزیه و تحلیل قرار داده و از این طریق، به دلایل تعارض از دیدگاه محدث نوری، روش جمع بین اخبار متعارض یا رفع تعارض و نحوه برخورد ایشان با این روایات پرداخته شود.

نکته قابل ذکر آنکه تمامی روش‌های رفع و حل تعارض اخبار از سوی محدث نوری به بررسی‌ها و دلایل متنی حدیث برمی‌گردد و در حل تعارض اخبار از روش سندی بهره نمی‌گیرد؛ به‌رغم روش فقه الحدیثی ایشان که در موارد متعددی به بررسی سندی حدیث در جهت فهم حدیث بهره می‌گیرد. لذا تمامی روش‌های حل تعارض اخبار که در ادامه بیان می‌شود، ناظر به متن حدیث هستند.

به‌طور کلی در میان فقیهان و حدیث‌پژوهان درباره رفع تعارض میان اخبار مختلف و متعارضی که در یک مسئله رسیده است، روش‌های عمومی و مشترکی وجود دارد که عمده آنان بر عمل کردن به آن‌ها در رفع تعارض، اتفاق نظر دارند. اما آنچه ممکن است در رفع تعارض اخبار، خاص محدث نوری باشد، باریک‌بینی و دقت نظر وی در جزئیات و دلایل جمع، رد و یا ترجیح بین روایات است. لذا در ادامه، نحوه برخورد محدث نوری با اخبار متعارض بیان خواهد شد. مهم‌ترین روش‌های حل تعارض اخبار از سوی ایشان عبارت‌اند از:

۳-۱. حمل بر تقیه

یکی از دلایل تعارض و اختلاف میان اخبار، تقیه است و برخی از علما و محدثین

شیعی^۲، آن را از مهم‌ترین دلایل وجود تعارض و تناقض در روایات می‌دانند؛ به همین دلیل در بررسی‌های حدیثی خود به این موضوع اشاره کرده‌اند. محدث نوری نیز از جمله آنان به شمار می‌رود. ایشان در بسیاری از موارد در برخورد با روایات متعارض، یک دسته از آن روایات را بر تقیه حمل می‌کند.

تقیه در لغت به معنای «خوف و حذر و صیانت نفس از ضرر و زیان» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۳۱؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۱۹۳)، و در اصطلاح به معنای «اظهار سخنی خلاف باطن به جهت ترس از دست دادن جان، مشروط به این که آنچه پنهان داشته است، حق باشد» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۴۳۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۰۲؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۱۹۳) است. گاه حدیثی با سند معتبر، با احادیث استوار و فتوای مشهور عالمان معارض می‌شود؛ به گونه‌ای که هیچ طریقی برای جمع و هیچ راهی برای تفسیر و تأویل آن یافت نمی‌شود. در این حالت، ناگزیر از حمل آن بر تقیه هستیم. و این گونه بیان می‌کنیم که معصوم علیه السلام برای مصلحتی، ناگزیر از ابراز حکم به صورت مخالف با احادیث دیگر شده است. البته حمل بر تقیه زمانی ممکن است که نظر عامه یا نظر دانشمندان مورد قبول حکومت زمان صدور حدیث مطابق با مضمون حدیث مزبور باشد، وگرنه بدون اثبات این جهت امکان حمل روایت بر تقیه وجود ندارد.

نکته بسیار مهمی که در بحث شیوه‌های حل تعارض اخبار از سوی محدث نوری وجود دارد، این است که ایشان به بحث تقیه در حل تعارض بسیار اهمیت می‌دهند؛ به طور قطع می‌توان گفت ایشان حمل بر تقیه را از پرکاربردترین شیوه‌های حل تعارض اخبار می‌دانند؛ لذا به طُرُق مختلفی روایات متعارض را محمول بر تقیه می‌دانند. گاهی فقط به بیان تقیه بودن روایت تصریح می‌کند - یا در کنار وجوه دیگر - و به بیان دلیل تقیه بودن آن‌ها اشاره‌ای ندارد و وجود تناقض در روایات را تنها دلیل تقیه بودن می‌داند. گاهی دلایل دیگری را علاوه بر تناقض با سایر روایات بیان می‌کند؛ از جمله اینکه روایت متناقض به دلیل موافقت با دیدگاه عامه، باید حمل بر تقیه شود؛ لذا در بحث حمل بر تقیه، به دلیل اهمیت علت تقیه بودن روایات، به تفکیک روش‌های حل تعارض اخباری که حمل بر تقیه می‌شوند، بررسی خواهد شد.

۳-۱-۱. حمل بر تقیه بدون ذکر دلیل تقیه

در ادامه به بیان نمونه‌ای از روایات متعارض که محدث نوری در رفع تعارض آن‌ها حمل بر تقیه را معیار درستی می‌داند، پرداخته می‌شود.

در باب «خوابی که بر گوش غلبه کند، وضو را نقض می‌کند؛ در هر حالی که باشد و...»، چند روایت مشابه روایت زیر آمده است:

بکیر بن اعین گفت: گفتم به امام صادق علیه السلام درباره سخن خداوند «ای کسانی که ایمان آوردید هرگاه به نماز برخاستید...»، معنای هرگاه به نماز برخاستید چیست؟ فرمود: هرگاه از خواب برخاستید. گفتم: خواب وضو را باطل می‌کند؟ فرمود: بله؛ هرگاه خواب بر گوش غلبه کند و صدایی نشنود.» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۳۱)

اما روایت دیگری با این دسته از روایات متناقض می‌نماید:

در کتاب عبدالله بن یحیی الکاهلی آمده است که گفت: از عبد صالح درباره مردی که به خواب خفیف می‌رود در حالی که در نماز نشسته است، پرسیدم. گفت: خواب خفیف ایرادی ندارد؛ چنانچه پیشانی‌اش را بر زمین نگذاشته یا بر چیزی تکیه نکند.» (همان‌جا)

محدث نوری در رفع تعارض فوق، روایت را از نوع تقیه‌ای دانسته است؛ اما با وجود اینکه روشن است دلیل تقیه‌ای بودن این روایت، موافقت با دیدگاه عامه است، ایشان دلیلی بر تقیه بودن آن ذکر نمی‌کند و می‌نویسد: این روایت محمول بر تقیه است یا بر عدم از بین رفتن حس شنوایی و بینایی. (همان‌جا)^۳

۳-۱-۲. حمل بر تقیه به دلیل موافقت با دیدگاه عامه

در شماری دیگر از روایات متناقض، محدث نوری دلیل تقیه‌ای بودن و به تبع تناقض اخبار را موافقت روایت متناقض با دیدگاه عامه ذکر می‌کند. بنابراین به کارگیری این روش در تعارض‌های مستقر بین اخبار و روایات، بسیار راهگشا و مثمر ثمر به نظر می‌رسد. در باب مقدار آب گُر با وجب‌ها آمده است: «آب کر، آبی است که سه و جَب طول، سه و جب عرض در سه و جب عمق داشته باشد.» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۹۹)

اما در روایت دیگر آمده است: «و نشانه آن (آب کر) آن است که سنگی را به وسط آن رها کنی، پس اگر امواج سنگ به کناره‌ها رسیدند، پس آن آب کر نیست. و اگر نرسید، آب کر است. که در این صورت چیزی آن را نجس نمی‌کند مگر اینکه لاشه گندیده‌ای

در آن بیفتد و رنگ یا طعم یا بوی آن را تغییر دهد.» (همانجا)

محدث نوری دربارهٔ تعارض در این دو روایت این نین می‌نویسد: این تحدید و حد و مرزی که در روایت دوم آمده، جز از شلمغانی نقل نشده است و او از مذهب ابی حنیفه می‌باشد. و هیچ‌یک از اصحاب ما آن را نمی‌گویند. پس روایت دوم، حمل بر تقیه می‌شود. (همانجا)^۴

۲-۳. شهرت عملی و شهرت روایی

شهرت عملی عبارت است از روایتی که در میان فقها عمل و استناد به آن مشهور است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۴۷۱) به عبارت دیگر، شهرت عملی، به معنای اشتها عمل به روایتی از جانب عدّه زیادی از فقهاست که تعدادشان به حد اجماع نمی‌رسد. به این معنا که مشهور فقها در مقام فتوا و انتخاب رأی و نظر خویش در یکی از مسائل فقهی، آن روایت را مستند قرار داده و با تکیه بر مضمون آن، فتوا داده‌اند. (مظفر، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۱۵۲؛ کاظمی خراسانی، بی تا، ج ۳، ص ۱۵۳) شهرت روایی در جایی است که حدیثی را راویان زیادی که تعدادشان به حد تواتر نمی‌رسد، در جوامع روایی نقل کنند و این امر باعث اشتها روایت و استفاضهٔ نقل آن گردد. (جزایری، ۱۳۸۸ق، ج ۴، ص ۱۷۸، ۱۸۷ و ۳۸۸)

مشهور اصولی‌ها، از جمله مرحوم آخوند خراسانی، بر این اعتقادند که شهرت روایی از مرجحات باب تعارض میان اخبار است. (همانجا) برخی از اصولیون معتقدند شهرتی که در باب تعارض میان اخبار وجود دارد و از مرجحات محسوب می‌شود، شهرت عملی است نه شهرت روایی. (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۷۳؛ ولایی، ۱۳۸۷ش، ص ۲۲۵؛ محمدی، ۱۳۸۷ش، ج ۳، ص ۳۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۴۱۷؛ محمدی، ۱۳۹۵ش، ص ۲۷۷؛ خمینی، ۱۳۸۵ش، ج ۶، ص ۳۸۸ و ۳۸۹) برخی از آنان نیز معتقدند شهرتی که موجب قطع به صدور روایت می‌شود، شهرت روایی و عملی، هر دو است. (جزایری، ۱۳۸۸ق، ج ۴، ص ۱۷۸، ۱۸۷ و ۳۸۸) محدث نوری از جمله حدیث‌پژوهانی است که بر این باور است که هم شهرت عملی و هم شهرت روایی، از مرجحات روایی در باب اخبار متعارض هستند؛ زیرا در المستدرک، در رفع تعارض اخبار، گاهی به شهرت عملی یا قول مشهور استناد کرده و از این طریق یکی

از روایات متعارض را بر دیگری ترجیح می‌دهد؛ و گاه با استناد به شهرت روایی و یا به عبارتی با استناد به اخبار کثیره و نقل‌های متعدد، به ترجیح بین اخبار متعارض می‌پردازد. در زیر به بیان روایات متعارضی که محدث نوری از این دو شیوه به ترجیح روایتی از روایات متعارض پرداخته است می‌پردازیم.

رفع تعارض اخبار با استناد به شهرت عملی: در باب «عده کنیز از وفات (همسرش)، مثل عده زن آزاد، چهار ماه و ده روز است»، چند روایت ذکر شده که با هم در تعارض‌اند، این روایات عبارت‌اند از:

- و عده کنیز هرگاه همسرش وفات یابد، چهار ماه و ده روز است. (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۳۷۰)

- دو ماه و پنج روز. (همان‌جا)

- و بر کنیزی که همسرش وفات کرده، واجب است عده دو ماه و پنج روز نگه دارد. (همان، ص ۳۷۱)

محدث نوری عنوانی را که در باب ذکر شده، مطابق با احتیاط مناسب دانسته است و می‌نویسد: مشهور آن است که باید بین کنیزی که از مولایش صاحب فرزند است و غیر آن تفصیل قائل شد؛ پس عده کنیزی که از مولایش صاحب فرزند است مانند زن آزاد است (یعنی چهار ماه و ده روز در عده وفات)؛ در غیر این صورت نصف عده اوست. و جمع بین اخبار بدین صورت است. آن را قول مشهور و اقوی می‌داند. و اخبار دیگری را که در این باب ذکر شده، به شرطی که بر نصف شدن عده دلالت کنند، حمل بر تقیه می‌داند که مطابق با نظر عامه است. (همان‌جا)

رفع تعارض اخبار با استناد به شهرت روایی: روایت نخست:

امام صادق علیه السلام فرمودند: ای ابا صباح، ما قومی هستیم که خداوند اطاعت ما را واجب کرد. و برای ماست انفال. و برگزیده مال برای ماست و ما راسخون در علم هستیم و ما مورد حسد واقع می‌شویم. (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۲۹۹)

در روایت متناقض با روایت فوق آمده است: از امام صادق علیه السلام درباره آیه «از تو درباره انفال پرسیده می‌شود» سؤال شد. امام فرمود: سهمی برای خداست و سهمی برای رسول صلی الله علیه و آله و سلم گفتم: پس سهم خدا برای کیست؟ فرمود: برای مسلمین. (همان‌جا)

محدث نوری روایت اخیر را به دلیل معارض بودن با بسیاری از روایات دیگر، سست دانسته و اعتماد کردن بر چنین روایاتی را جایز نمی‌داند. (همان‌جا) بنابراین شهرت روایی یا استناد به روایاتی که زیاد نقل شده یا در حد مستفیض هستند، یکی از راه‌های رفع تعارض از دیدگاه ایشان به شمار می‌رود.

همان‌طور که از سخن محدث نوری پیداست، ایشان هم قول مشهور (شهرت عملی) و هم وجود روایات بسیار (شهرت روایی) را از جمله مرجحاتی می‌داند که در باب تعارض اخبار می‌تواند راهگشا باشد. البته ایشان در بحث فقه الحدیثی، در بسیاری از موارد به کثرت نقل روایات یا شهرت روایی استناد می‌کند که در اینجا از بین بحث‌های مختلف فقه الحدیثی، به بحث اخبار متناقض پرداختیم.^۵

۳-۳. حمل بر استحباب

گاه تعبیر به کاررفته در روایت به گونه‌ای است که ظاهراً بر الزام و وجوب دلالت دارد، اما با توجه به روایات متعارض می‌توان فهمید مقصود معصوم علیه السلام الزام و تکلیف وجوبی نبوده است و باید آن را بر استحباب حمل کرد. (فتاحی‌زاده، ۱۳۸۹ش، ص ۱۸۸) به‌طور کلی، فعل امر بر وجوب دلالت دارد و اگر منظور دیگری از آن مد نظر باشد، نیازمند قرینه است. پس می‌توان با وجود قرینه از این مدلول حقیقی، به مدلول دیگری انصراف یافت که از جمله دلالت‌های ظاهری آن را می‌توان «استحباب» دانست. (آخوند خراسانی، بی‌تا، ص ۳۶) مستدرک الوسائل دربرگیرنده مواردی از روایات متناقض است که با انصراف از معنای وجوب و الزام و حمل بر معنای استحبابی، تناقض موجود را برطرف کرده. از جمله این موارد می‌توان به نمونه زیر اشاره کرد:

باب «استحباب فطره دادن فقیر و کمترین مقدار آن یک صاع است که بر خانواده‌اش اجرا می‌شود»:

روایات این باب بر واجب بودن زکات فطره بر تمامی مؤمنان، فقیر و غنی، مرد و زن، شهرنشین و بادیه‌نشین، مذکر و مؤنث، کوچک و بزرگ و... تصریح دارند. حتی برخی از این روایات، زکات فطره را از کسانی که توانایی مالی بر پرداخت آن را ندارند، واجب کرده است؛ اما به گونه‌ای که فطره را از دیگران بگیرند و از آن، فطره خود را پرداخت کنند. محدث نوری تمامی روایات این باب را حمل بر استحباب

می‌کند. از جمله این روایات:

بدان که خدای تبارک و تعالی زکات فطره را واجب کرده است قبل از اینکه اموال زیاد شوند. پس فرمود: «نماز را به پا دارید و زکات را بپردازید.» و دادن فطره بر هر غنی و فقیر، و بنده و آزاد، و بر هر مذکر و مؤنث، و کوچک و بزرگ و منافق و مخالف واجب است.» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۱۳۹) و در ادامه همین روایت اینچنین آمده است:

و روایت شده است که هرکس توانایی بر پرداخت زکات فطره را ندارد، فطره‌هایشان را از مردم بگیرد و واجب است فطره‌اش را از آنچه از مردم گرفته است، پرداخت کند.» (همان، ص ۱۴۰)

محدث نوری در *مستدرک الوسائل*، در ذیل روایات فوق می‌نویسد: ناچار از حمل این اخبار بر استحباب هستیم؛ به خاطر آنچه گذشت و آنچه در اصل است و اینکه مخالف با آن، شاذ است. (همان)^۶

۳-۴. حمل بر کراهت

مستدرک الوسائل مشتمل بر مواردی از اخبار متناقض است که مؤلف در آن برای رفع تعارض بدوی، اخبار نهی را بر کراهت حمل نموده و از این طریق میان روایات جمع کرده است؛ از جمله: باب «عدم تحریم ریثا (نوعی ماهی کوچک با پولک‌های ریز) و اینکه کراهت دارد»، یک روایت آمده که دال بر تحریم آن است بدین گونه:

و از امام صادق علیه السلام درباره ریثا (ماهی کوچک با پولک‌های ریز) سؤال شد. فرمودند: «آن را نخورید؛ همانا ما آن را از ماهی‌ها نمی‌دانیم.» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۱۸)

از آنجا که طبق فقه شیعه، ماهی پولک‌دار حلال است، هرچند پولک‌های آن ریز باشد. (نجفی جواهری، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۲۵۰ و ۲۵۱)، محدث نوری در ذیل روایت فوق می‌نویسد: و این روایت محمول بر کراهت است؛ به خاطر روایات بسیاری که حلال بودن آن‌ها، نص و قطعی است. (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۱۸)^۷

۳-۵. حمل عام بر خاص

یکی از وجوه پرکاربرد جمع عرفی، حمل عام بر خاص است. عام و خاص از اموری

هستند که از نظر عرف، تعارضی ظاهری و صوری دارند که به مجرد جمع میان آن دو، این تعارض مرتفع می‌شود.

مراد از «عام»، لفظی است که در مفهوم خود، جمیع مصادیق و افرادی را در بر می‌گیرد که شایستگی انطباق بر آن‌ها را دارد. در نتیجه، حکم برای همه این مصادیق ثابت است. (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۳۹۳؛ سبحانی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۴) «خاص» نیز در اصطلاح دلیلی است که در برابر دلیل عامی قرار می‌گیرد و فراگیر بودن آن مطلق است؛ نه من وجه. به گونه‌ای که دلیل خاص از دلیل عام دلالت قوی‌تری دارد و موجب می‌شود تا از حکم دلیل عام دست بکشیم و بدان عمل نکنیم. (المشکینی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳۴) محدث نوری از این وجه پرکاربرد جمع عرفی، در جهت رفع تعارض روایات بهره‌جسته؛ مانند باب «طلاق به دست برده است؛ نه مولی؛ هرگاه همسرش آزاد یا کنیز مولای دیگری باشد. پس اگر کنیز همان مولی باشد، جدایی‌شان به دست همان مولی است.» مشتمل بر دو دسته احادیث است که محدث نوری با استفاده از قاعده عام و خاص، تعارض موجود بین روایات را رفع نموده است. دسته نخست روایات مضمونی مشابه روایت زیر دارند:

هرگاه مردی کنیزش را به ازدواج برده‌اش درآورد، پس به دست اوست جدایی بین آن دو، هروقت که بخواهد. و تلاوت کرد سخن خدای تعالی را: «خداوند مثل می‌زند برده مملوکی را که قادر بر چیزی نیست.» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۳۱۲)

روایت آخر این باب با روایت فوق و روایات مشابه آن در تناقض است. لذا در مستدرک الوسائل آمده است: مردی نزد امیر مؤمنان علیه السلام آمد و گفت: این مملوک من است و بدون اجازه من ازدواج کرده است. پس امیر مؤمنان علیه السلام به او گفت: بین آن دو جدایی بینداز. پس مرد از مملوکش چهره برگرداند و گفت: ای بدذات همسرت را طلاق بده. پس امیر مؤمنان علیه السلام به برده گفت: اگر خواستی طلاق بده و اگر نخواستی سر باز بزن. گفت: سخن مالک، طلاق همسرت بود به خاطر رضایتش در ازدواج. پس اذن طلاق در نزد آن برای برده شد. (همان، ص ۳۱۳)

محدث نوری در حل این تعارضات می‌نویسد: به واسطه این روایت اخیر، و آنچه

در اصل است، روایات عام تخصیص زده می‌شوند. و حمل می‌شوند بر آنچه اگر همسرش کنیز مولای دیگری باشد. (همان‌جا)^۸

۳-۶. حمل مطلق بر مقید

از دیگر وجوه پر کاربرد جمع عرفی، حمل مطلق بر مقید است. «مطلق» آن است که بر ماهیت شیئی بدون قید دلالت کند (سیوطی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۳؛ سبحانی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۲۰) و «مقید» حاوی قید یا قیودی بر مفهوم مطلق است. رابطه مطلق و مقید مثل رابطه عام با خاص است؛ با این تفاوت که عام و خاص درباره افراد یک موضوع است و مطلق و مقید درباره مفاهیم و قیود آن؛ بدون آنکه به طور مستقیم با افراد یک موضوع سروکار داشته باشد؛ هر چند نتیجه آن شامل افراد شده، در نهایت به عام و خاص شباهت می‌یابد. (همان)

مقصود از حمل مطلق بر مقید آن است که عرف، مطلق را به مقید تفسیر می‌کند. و می‌گوید که مقصود از مطلق همان چیزی است که دلیل مقید تعیین می‌کند؛ در نتیجه با این حمل، تعارض ظاهری مرتفع و به هر دو عمل شده است. (خمینی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۶۲)

گاه ائمه علیهم‌السلام مطلبی را به صورت مطلق بیان کرده‌اند؛ اما با قرائن و روایات دیگر دانسته می‌شود که روایت، مقید به قیدی است که از دید راویان و مواجهان با روایات مغفول مانده است. در این صورت، ممکن است بین روایات تعارض مفهومی تصور شود که با نگاه مجموعی به روایات می‌توان تعارض بین آن‌ها را حل کرد. بنابراین حمل مطلق بر مقید، یکی از روش‌های رفع تعارض در بین روایات است که مورد توجه محدث نوری قرار گرفته و در موارد متعددی از آن استفاده کرده است.

روشن است که در فقه شیعه امامیه، مسح بر کفش جایز نیست. اما در روایتی آمده است که این عمل از سوی امام علی علیه‌السلام انجام شده است:

از حبه العرنی آمده است که گفت: دیدم علی علیه‌السلام را که در مکان گسترده‌ای، (آب) نوشید در حال ایستاده، سپس وضو گرفت و بر کفش‌هایش مسح کرد. (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۳۶)

محدث نوری عبارت «نعلیه: کفش‌هایش» را بر «النعل العربی: کفش عربی» قید

می‌زند. به خاطر اینکه کفش عربی از رسیدن آب به پا، به‌اندازه مسح واجب پا، جلوگیری نمی‌کند. (همان‌جا) به‌یقین دلیل محدث نوری برای حمل مطلق بر مقید در روایت فوق، تعارض داشتن آن با فقه شیعه و سایر روایات صحیحی است که مسح بر کفش را جایز نمی‌دانند.^۹

۳-۷. حمل مجمل بر مبین (تفسیر و شفاف‌سازی متن)

یکی دیگر از وجوه پرکاربرد جمع عرفی، حمل مجمل بر مبین است. «مجمّل» لفظی است که دلالتش روشن و واضح نباشد و «مبین»، عبارت یا لفظی است که روشن‌کننده اجمال است. (سبحانی، ۴۲۳ق، ص ۱۲۸) طوسی در این باره می‌گوید: گاهی در کلام گوینده، جمله‌ای به‌صورت کلی و مبهم گفته می‌شود که شنونده نمی‌تواند از آن جمله به‌تنهایی و به‌طور قطع به مقصود وی دست یابد، ولی ممکن است با جملاتی از گوینده که در گفته‌های قبلی یا بعدی خویش آورده است، مطلب تبیین گردد و کلام نخستین از کلی‌گویی و ابهام خارج و تمامی جوانب آن روشن شود. در اصطلاح حدیث‌پژوهان و اصولیان، جمله اول را مجمل و جمله دوم را مبین و مفصل گویند. در این گونه موارد که حدیث مجمل با حدیث مفصل معنا می‌شود، در حقیقت به مضمون هر دو عمل شده است و به آن حمل مجمل بر مفصل گویند. (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۰۶) تفسیر و شفاف‌سازی روایات از سوی محدث نوری در روایات بسیاری قابل مشاهده است؛ اما محدث در باب روایات متعارض نیز به‌خوبی توانسته است از این شیوه بهره بگیرد و تعارض بدوی موجود بین روایات را رفع کند. در باب «عدم استحباب هروله (راه رفتن سریع) در سعی برای زنان و پاره‌ای از احکام سعی» آمده است:

– بر زنان اذان گفتنی نیست و نه هروله‌ای (سریع راه رفتن) بین صفا و مروه. (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۴۵۱)

– بر زنان سعی (بین صفا و مروه) نیست. (همان‌جا)

– روایت سوم که با دو روایت فوق متناقض می‌نماید: و برای زنان قرار داده شده

است چهار لبیک با صدای بلند و سعی بین صفا و مروه. (همان‌جا)

همان‌طور که مشخص است، در روایات فوق تناقض وجود دارد؛ اما محدث نوری

در جهت جمع بین روایات فوق به تفسیر و شفاف‌سازی متن از طریق حمل روایت مجمل بر روایت مبین می‌پردازد؛ بدین گونه که آنجایی که سعی برای زنان جایز نیست، مربوط به هروله یا تند راه رفتن آنان است و گرنه سعی برای زنان نیز طبق روایت اخیر جایز است. (همان‌جا)^{۱۰}

۸.۳. حمل بر مواقع اضطرار

از دیگر وجوه پرکاربرد جمع عرفی، حمل روایت بر حالات خاص مکلف است. و از جمله حالات خاص مکلف، حالت اضطرار است. شارع مقدس، احکام خاصی را برای حال اضطرار وضع نموده که فقها این احکام را احکام ثانویه نامیده‌اند و با رفع اضطرار، بدون تردید به حکم اولیه باید رجوع کرد. (فتاحی‌زاده، ۱۳۸۹ش، ص ۱۸۳)

از سوی دیگر، پیامبر ﷺ و امامان معصومین علیهم‌السلام از آن رو که از فصیحان عرب و آگاه به حالات مردم هستند، در هر حال و وضع و شرایطی، حکم متناسب را برای آنها بیان داشته‌اند و به‌طور طبیعی سخنان آنها متناسب با مقتضای حال و مقام خواهد بود. بر همین اساس، گاه برای مکلفی حکم اولی را بیان کرده و برای مکلف دیگر با توجه به اوضاع و احوال شخصی او، حکم مخصوص دیگری را ابراز داشته‌اند. (کاظمی خراسانی، بی‌تا، ص ۷۱۲) محدث نوری با دقت در متون روایات و قراین موجود، وجود حالت اضطرار را درباره حکم یک روایت تشخیص داده و در مواردی که سبب تناقض و تعارض در روایات شده است، روایت را بر حال اضطرار حمل می‌کند و از این طریق، در رفع تعارض ظاهری و بدوی می‌کوشد. برای نمونه می‌توان به روایات زیر اشاره کرد:

در باب «عدم جواز سجده بر قیر و قفر (زمین بی‌آب و علف) و ساروج مگر در ضرورت»، روایاتی آمده که سجده بر قیر را جایز دانسته است. محدث نوری نیز به دلیل تناقض این روایات با روایات نهی، روایات این باب را بر حال ضرورت حمل می‌کند؛ گرچه حمل این روایات بر کراهت را بهتر و شایسته‌تر می‌داند. (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۹) روایات این باب مشابه روایت زیر است:

از او درباره مردی پرسید که آیا می‌شود که در کشتی بر قیر سجده کند؟ فرمود: ایرادی ندارد. (همان‌جا)^{۱۱}

۹-۳. تطبیق متون روایات به نُسَخ معتبر

دستیابی به نسخه‌های متعدد و دسترسی به گزارش‌های متفاوت راویان و کتاب‌های حدیث، از بهترین راه‌های احراز صحت متن و یافتن اطمینان نسبی از سخن ابراز شده به وسیله معصوم علیه السلام است. (مسعودی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۳۸). گرچه شماری از محدثان و محققان، از این روش برای بررسی فقه الحدیثی و صحت و سقم روایات استفاده کرده‌اند و محدث نوری نیز از جمله آنان به شمار می‌رود، نکته درخور تأمل این است که محدث نوری در باب تعارض اخبار نیز از این روش بهره برده است. برای نمونه، در باب «وجوب خاک‌مالی کردن ظرفی که سگ آن را لیسیده، سپس شستنش با آب»، روایات متناقضی وجود دارد:

- هرگاه سگی در آب افتاد یا از آن نوشید، آب را داخل ظرف بگردانید و سه بار بشویید ظرف را. یک بار با خاک. و دو بار با آب. (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۶۰۲)
- هرگاه سگ ظرف شما لیسید، پس باید آن را هفت بار بشویید و یک بار از آن هفت بار، با خاک باشد. (همان‌جا)
- آن را هفت بار با آب بشویید. (همان، ص ۶۰۳)

محدث نوری در حل تعارض این روایات، سخن نسبتاً طولانی دارد. به اختصار می‌توان گفت ایشان روایت اخیر را به نقل از کتاب *وسائل الشیعه* شیخ حر عاملی ذکر می‌کند و ضمن مراجعه به نسخه‌های متعدد و تطبیق روایات به متون معتبر می‌گوید: از صاحب *وسائل الشیعه* جای تعجب است که به نسخه‌های معتبر مراجعه و توجه نکرده است. و ظاهراً محقق کتاب، روایت را از کتاب حسین بن سعید یا حماد یا حریر گرفته است. و هرکس واقف شود بر آنچه در پاک‌سازی از خلل و تحریف در متون بیشتر اخبار و اسانیدش هست، می‌داند که آنچه در کتب معتبر است، صحیح‌تر و شایسته‌تر است بر گرفتن و اعتماد به اتقان صاحبش و نگهداری از آن. (همان، ص ۶۰۳ و ۶۰۴) با توجه به بیانات محدث نوری، روایاتی که بر خاک‌مالی کردن ظرف لیسیده شده توسط سگ و سپس شستن آن دلالت دارند، به دلیل وجود در منابع معتبر، قابل استناد و صحیح هستند و روایتی که بیانگر شستن ظرف بدون خاک‌مالی کردن است، قابل استناد نخواهند بود.

۳-۱۰. اجماع

اهل سنت اجماع را به عنوان دلیلی مستقل در کنار قرآن، سنت و عقل پذیرفته اند و آن را از مصادر تشریح می دانند؛ اما اغلب علمای شیعه، اجماع را فقط در صورتی حجت می دانند که کاشف از قول معصوم باشد. (مظفر، ۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۱۰۲؛ خوبی، ۱۴۲۱ ق، ج ۴، ص ۲۹۷؛ هاشمی، ۱۴۰۵ ق، ج ۴، ص ۳۴۳) محدث نوری در مستدرک الوسائل برای رفع تعارض اخبار به اجماع استناد کرده است؛ از این حیث روایتی را که خلاف اجماع باشد مردود دانسته و عمل بدان را جایز نمی شمارد. از جمله روایات متناقضی که محدث از طریق اجماع سعی در رفع تعارض بین آنها دارد، می توان به نمونه زیر اشاره کرد: باب «جواز وصیت برای وارث».

- از امام ابی جعفر علیه السلام درباره وصیت پرسیدم که آیا برای وارث وصیت کردن جایز است؟ فرمود: بله سپس این آیه را تلاوت فرمودند: «اگر مالی از خود به جای گزارده، برای پدر و مادر و نزدیکان به طور شایسته وصیت کند.» (نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۴، ص ۱۰۱)

- هرگاه مردی درحالی که مریض بود، به دین (قرضی) اقرار کرد، پس آن جایز است هرگاه مقدار آن کمتر از یک سوم باشد. (همان جا)
- وصیتی برای وارث نیست. (همان جا)

تناقض در روایات فوق آشکار است. در مستدرک در رفع این تناقض سخن نسبتاً طولانی آمده است که ماحصل آن این است: روایاتی که بر جواز وصیت کردن برای وارث دلالت دارند، صحیح هستند؛ زیرا اجماع مسلمین بر این است. (همان جا)^{۱۲}

۳-۱۱. تحریف (و تصحیف از جانب نساخ)

یکی از ویژگی های بارز مستدرک الوسائل استفاده از نسخه های متعددی است که شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه آنها را به کار نگرفته است؛ اما محدث نوری به هدف تکمیل این کتاب گران قدر به منابع و نسخه های متعدد حدیثی توجه ویژه داشته است. لذا با در اختیار داشتن نسخه های اصلی روایات و جمع آوری روایات هم مضمون در کنار یکدیگر، توانسته است در موارد متعددی به کشف تصحیفات، تحریفات و اشتباهات راویان و یا نسخه برداران توفیق یابد و با طرح احتمال وقوع تحریف و

تصحیف یا قطعی دانستن آن، تعارض روایات را حل نماید. برای مثال در روایتی آمده است: از مردار سود نبرید چه از پوست و چه از مفاصل آن و فرمود: در گوسفند بابرکت از پوستش سود ببرید. (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۱۹۲)

در روایت دیگر آمده است: از پوست و استخوان و مفاصل مردار سود نبرید... (همانجا)

سپس محدث می گوید: ابا مریم از ابا عبدالله رضی الله عنه در مورد این سخله (بره، بچه گوسفند) پرسید. پس فرمود: آن مردار نبوده است ولیکن لاغر و ضعیف بوده است. پس صاحبش آن را ذبح کرده است و... (همانجا)

محدث درباره روایت اخیر می نویسد: و آشکار است که در این روایت تحریف رخ داده یا از جهت تقیه صادر شده است. (همانجا)^{۱۳}

۴. نتیجه گیری

اخبار متعارض به آن دسته از روایات گفته می شود که ناظر به یک موضوع یا مسئله هستند اما بین آنها تنافی و ناسازگاری وجود دارد. این تعارض یا بدوی و غیر مستقر است یا مستقر. از دیدگاه محدث نوری، تعارض بسیاری از این روایات بدوی و غیر مستقر است؛ بدین سبب اغلب سعی شده که هر دو دسته روایات را پذیرفته و راه جمعی بین آنها بیابد. و یا ضمن رد نکردن دسته ای از روایات، روایات دسته دیگر را به دلایلی که مطرح می کند، ترجیح دهد. از جمله روش های حل تعارض اخبار از سوی محدث نوری که در آنها تعارض غالباً از نوع بدوی به شمار رفته است، عبارت اند از: حمل بر استحباب، حمل بر کراهت، حمل بر اضطرار، حمل عام بر خاص، حمل مطلق بر مقید، حمل مجمل بر مبین (تفسیر و شفاف سازی)، اتفاق نظر امامیه، اتفاق نظر امامیه و اهل سنت.

در مواردی نیز تعارض بین روایات را از نوع مستقر دانسته و به همین سبب، یک دسته از روایات را صحیح دانسته و دسته دیگر را با دلایلی از قبیل تقیه، تحریف و تصحیف به وسیله نسخ، شهرت عملی و شهرت روایی، مخالفت با عامه، شذوذ روایات، وجود روایت در اصل، رجوع به نسخ معتبر و اجماع رد کرده است.

تنوع شیوه هایی که محدث نوری در برخورد با اخبار متعارض به کار بسته است و

استفاده از این روش‌ها از سوی محققان و پژوهشگران، می‌تواند کمک شایانی به تهذیب و پاک‌سازی سایر روایاتی که محدث بدان نپرداخته و شائبه تناقض بین سخن معصومین را به وجود آورده است، داشته باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مستند این ادعا در عملکرد محدث نوری به‌خوبی مشهود است؛ همچنان که در ادامه پژوهش و به‌ویژه در قسمت نتیجه‌گیری بدان پرداخته شده است. به‌طور خلاصه می‌توان اشاره کرد از جمله روش‌های حل تعارض اخبار از سوی محدث نوری که در آن‌ها تعارض غالباً از نوع بدوی به شمار رفته است، عبارت‌اند از: حمل بر استحباب، حمل بر کراهت، حمل بر اضطرار، حمل عام بر خاص و حمل مطلق بر مقید. در پاره‌ای موارد نیز ایشان با ذکر دلایلی از قبیل تقیه، تحریف و تصحیف به‌وسیلهٔ نساختن و شهرت عملی، تعارض بین روایات را از نوع مستقر دانسته و بدین وسیله یک دسته از روایات را رد کرده و دستهٔ دیگر را صحیح دانسته است.

۲. برای نمونه نک: طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۹۵؛ ابن‌زین‌الدین، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۶۳ و ۳۶۴؛ تعلیق علامه شعرانی بر کتاب وافی به آدرس: فیض کاشانی، ۱۳۷۰ش، ج ۲۱، ص ۴۱۰.

۳. از جمله موارد دیگری که محدث نوری برای رفع تعارض اخبار از این شیوه بهره‌جسته است می‌توان به روایات این آدرس‌ها اشاره کرد: نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۲۷، ج ۱۷، ص ۱۴۷ و ج ۱۶، ص ۱۰۵.

۴. از جمله موارد دیگری که محدث نوری برای رفع تعارض اخبار از این شیوه بهره‌جسته است می‌توان به روایات این آدرس‌ها اشاره کرد: همان، ج ۲، ص ۲۲۰ و ۲۸۱، ج ۱۴، ص ۴۵۴، ج ۱۶، ص ۲۸۷.

۵. از جمله موارد دیگری که محدث نوری برای رفع تعارض اخبار از این شیوه بهره‌جسته است می‌توان به روایات این آدرس‌ها اشاره کرد: همان، ج ۱۶، ص ۴۱۹، ج ۷، ص ۳۷۹.

۶. از جمله موارد دیگری که محدث نوری برای رفع تعارض اخبار از این شیوه بهره‌جسته است می‌توان به روایات این آدرس‌ها اشاره کرد: همان، ج ۱، ص ۲۴۱، ج ۶، ص ۳۴۹، ج ۱۵، ص ۴۱۲.

۷. از جمله موارد دیگری که محدث نوری برای رفع تعارض اخبار از این شیوه بهره‌جسته است می‌توان به روایات این آدرس‌ها اشاره کرد: همان، ج ۱، ص ۲۲۲، ج ۱۶، ص ۱۷۴.

۸. از جمله موارد دیگری که محدث نوری برای رفع تعارض اخبار از این شیوه بهره‌جسته است می‌توان به روایات این آدرس‌ها اشاره کرد: همان، ج ۱۵، ص ۳۱۲.

۹. از جمله موارد دیگری که محدث نوری برای رفع تعارض اخبار از این شیوه بهره‌جسته است می‌توان به روایات این آدرس‌ها اشاره کرد: همان، ج ۱، ص ۳۲۹، ج ۲، ص ۵۴۶، ج ۷، ص ۳۳۴.

۱۰. از جمله موارد دیگری که محدث نوری برای رفع تعارض اخبار از این شیوه بهره‌جسته است می‌توان به روایات این آدرس‌ها اشاره کرد: همان، ج ۴، ص ۱۳۳، ج ۱۳، ص ۱۲۰.

۱۱. از جمله موارد دیگری که محدث نوری برای رفع تعارض اخبار از این شیوه بهره جسته است می‌توان به روایات این آدرس‌ها اشاره کرد: ج ۴، ص ۷.
۱۲. از جمله موارد دیگری که محدث نوری برای رفع تعارض اخبار از این شیوه بهره جسته است می‌توان به روایات این آدرس‌ها اشاره کرد: همان، ج ۱۷، ص ۱۸۴.
۱۳. از جمله موارد دیگری که محدث نوری برای رفع تعارض اخبار از این شیوه بهره جسته است می‌توان به روایات این آدرس‌ها اشاره کرد: همان، ج ۱۰، ص ۹۳.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، بی‌جا: مؤسسه نشر اسلامی، بی‌تا.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، *النهاية فی غریب الحدیث والاثر*، تحقیق و تصحیح محمود محمد طناحی، ج ۴، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۴. ابن زین الدین، جمال‌الدین حسن، *معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین*، بی‌جا: نشر شریف رضی، ۱۳۶۲.
۵. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتبه العلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۶. ابن منظور، *لسان العرب*، قم: نشر ادب حوزه، ۱۴۱۴ق.
۷. جزایری، محمد جعفر، *منتهی الدراییة فی توضیح الکفایه*، بی‌جا: مطبعة النجف، ۱۳۸۸ق.
۸. جوابی، محمد طاهر، *جهود المحدثین فی نقد متن الحدیث النبوی الشریف*، بی‌جا: نشر و توزیع ع. الکریم بن عبدالله، بی‌تا.
۹. حر عاملی، محمد بن حسین، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۰. خمینی، روح‌الله، *تهذیب الاصول*، تهران: اسماعیلیان، ۱۳۸۲ق.
۱۱. خمینی، مصطفی، *تحریرات فی الاصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. خویی، ابوالقاسم، *محاضرات فی اصول الفقه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
۱۳. راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، دمشق - بیروت: دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۴. سبحانی، جعفر، *الموجز فی اصول الفقه*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۳ق.
۱۵. سیوطی، جلال‌الدین، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی*، تحقیق احمد عمر هاشم، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۱۷ق.
۱۶. شافعی، محمد بن ادريس، *قال امان (الام)*، ج ۲، بیروت: انتشارات دار المعرفه، ۱۳۹۳ق.
۱۷. شاکر، احمد محمد، *الباعث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث للحافظ ابن کثیر*، بیروت: مؤسسه المکتبه الثقافیة، ۱۴۰۸ق.
۱۸. صدر، محمد باقر، *دروس فی علم الاصول*، ج ۵، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق.

۱۳۲ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۱۹. طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار، به کوشش حسن موسوی خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۲۰. —، عده الاصول، قم: انتشارات قم، بی تا.
۲۱. فتاحی زاده، فتحیه، مبانی و روش های نقد حدیث در کتب اربعه، چ ۲، قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۹ش.
۲۲. فتاحی زاده، فتحیه و معتمد لنگرودی، فرشته، «روش های حل تعارض اخبار در تأویل مختلف الحدیث»، پژوهشنامه تفسیر کلامی قرآن، دوره دوم، شماره ۱، ۱۳۹۴ش، ص ۱-۳۶.
۲۳. فتاحی زاده، فتحیه و همکاران، «روش علامه شعرانی در حل تعارض اخبار»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال یازدهم، شماره ۱ (پیاپی ۲۱)، ۱۳۹۳ش، ص ۷۵-۱۰۸.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: مؤسسه دار الهجره، ۱۴۰۵ق.
۲۵. فقهی زاده، عبدالهادی و خرمی اجاللی، زهرا، «علامه مجلسی و جمع روایات متعارض»، علوم حدیث، شماره ۳ (پیاپی ۵۵)، ۱۳۸۸ش، ص ۸۰-۹۰.
۲۶. فیض کاشانی، محم محسن، تعلیق شعرانی بروافی، اصفهان: کتابخانه امیر المؤمنین (علیه السلام)، ۱۳۷۰ش.
۲۷. کاظمی خراسانی، محمدعلی، فوائد الاصول، قم: نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۹. محقق داماد، مصطفی، مباحثی از اصول فقه، چ ۱۰، تهران: مرکز نشر اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۳۰. محمدی، ابوالحسن، مبانی استنباط حقوق اسلامی یا اصول فقه، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۵ش.
۳۱. محمدی، علی، شرح اصول فقه، قم: دار الفکر، ۱۳۸۷ش.
۳۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ق.
۳۳. مسعودی، عبدالهادی، در پرتو حدیث، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۹ش.
۳۴. المشکینی، علی، اصطلاحات الاصول، قم: دفتر نشر الهادی، ۱۴۱۳ق.
۳۵. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم: انتشارات چاپخانه علمیه، ۱۳۶۸ش.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول تقریرات الابحاث، قم: مدرسه الامام علی (علیه السلام)، ۱۴۲۴ق.
۳۷. نجفی جواهری، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، تصحیح محمد قوچانی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۸ق.
۳۸. نوری، حسین بن محمدتقی، مستنبط المسائل، تحقیق و تصحیح مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۴۰۸ق.
۳۹. ولایی، عیسی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷ش.
۴۰. هاشمی، محمود، تعارض الأدلة الشرعیة (تقریرات درس آیت الله صدر)، چ ۴، بی جا: المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱۴۰۵ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره ۲۶

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۳۳-۱۶۰

ارزیابی فرایند تمییز احمد بن محمد در اسناد «عدة من اصحابنا» در کافی

محمد مهدی ولی زاده*

ابوالقاسم ولی زاده**

چکیده

پدیده اشتراک یکی از موانع مهم شناخت راوی است و رجالیان متأخر با راهکارهای متعددی که با عنوان راه‌های تمییز مشترکات شناخته می‌شود، درصدد رفع آن برآمده‌اند. نام احمد بن محمد یکی از پر تکرارترین عناوین مشترکی است که در اسناد عدة من اصحابنا در کافی به کار رفته است. هدف از پژوهش پیش رو، نقد و ارزیابی روش‌های تمییز رجالیان و ارائه راهکارهای نوین و نظام‌مند برای فرایند تمییز با محوریت احمد بن محمد است. در این راستا همه احتمالات موجود در احمد بن محمد بدون پسوند در ۸۱۵ سندی که عدة من اصحابنا از او نقل کرده است، شناسایی شده‌اند، سپس دامنه اشتراک به لحاظ طبقه و شرایط سند کاهش یافته است. آنگاه نقل‌های هم‌نامان احمد بن محمد از ۸۳ راوی آمارگیری شده است. در ادامه، راویانی که رابطه استادی با هیچ‌یک از هم‌نامان احمد بن محمد نداشته یا دارای رابطه استادی مشترک یا خاص بوده‌اند، در سه گروه دسته‌بندی شده‌اند. تمییز دسته نخست ناممکن شناخته شده اما با بهره‌گیری از اطلاعات منابع رجالی و اسناد کتب حدیثی و تحلیل داده‌های آماری، کوشش شده تا قرآینی کاربردی برای تمییز دسته دوم ارائه شود و در دسته سوم، اختصاص استاد به شاگرد، تمییزدهنده دانسته شده است.

کلیدواژه‌ها: تمییز مشترک، اشتراک راوی، احمد بن محمد، طبقه‌شناسی، عدة من اصحابنا، کتاب کافی.

* دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمی قم، قم، ایران (نویسنده مسئول) valizadeh.maaref@gmail.com

** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران a.valizadeh@urmia.ac.ir

۱. مقدمه

یکی از پدیده‌هایی که رجالیان و محدثان در بررسی اسناد، بسیار با آن روبه‌رو می‌شوند پدیده اشتراک نام راوی است. اشتراک یکی از موانع شایع در شناخت هویت راویان به شمار می‌آید و بدین سبب از شاخه‌های مهم دانش رجال شناخته می‌شود؛ به‌طور کلی مهم‌ترین عامل اشتراک، حذف و اختصار نام راویان است. از آنجا که بسیاری از راویان، دست‌کم در نام و در مواردی در نام پدر یا کنیه مشابهت دارند، حذف نام پدر یا لقب یا کنیه راوی، منجر به اشتراک می‌شود. این شیوه در میان قدمای محدثان مرسوم بوده و به دلیل کثرت اسناد و حجم بالای روایات، از کوتاه‌ترین و رساترین عناوین در راستای یکدست کردن نام‌ها استفاده می‌شده است؛ همچنین به نظر می‌رسد در آن مقطع زمانی، اختصار نام راوی سبب اشتباه در تطبیق نمی‌شده است.

محدث کلینی نیز در کتاب شریف کافی، بسیار از اختصار بهره گرفته است. یکی از شیوه‌های او در اختصار نقل، استفاده از عبارت «عدة من أصحابنا» می‌باشد که در کتب اربعه حدیثی، فقط در آغاز اسناد کتاب کافی دیده می‌شود. این عبارت در سرتاسر اسناد کتاب کافی، ۲۸۷۶ بار تکرار شده است.

این گروه، جمعی از مشایخ محدث کلینی هستند که وی به نامشان تصریح نکرده است اما در برخی از موارد، معلوم و در برخی دیگر ناشناخته‌اند. شناسایی این افراد بستگی به «من رووا عنه» دارد. مرحوم نجاشی و علامه حلی در رجال خود از شماری از این عده، پرده برداشته‌اند؛ طبق توضیح آنان اگر این عده از احمد بن محمد بن عیسی یا احمد بن محمد بن خالد یا سهل بن زیاد روایت کرده باشند، نام و نشان‌شان معلوم است و در غیر این صورت ناشناس‌اند و اطلاعی از آنان در دست نیست. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۷۸؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۷۱ و ۲۷۲)

از میان بیش از ۲۸۰۰ سند آغاز شده با عنوان «عدة من أصحابنا»، ۱۴۵۵ مورد به روایت از راویان مسماً به احمد بن محمد اختصاص دارد؛ از این تعداد، ۵۱۲ بار از احمد بن محمد بن خالد برقی^۱، ۱۲۵ بار از احمد بن محمد بن عیسی اشعری و ۳ بار از احمد بن محمد بن ابی نصر به صورت صریح و آشکار نقل شده است. اما مرحوم کلینی در ۸۱۵ سند از روی اختصار، دست به حذف قید و پسوند زده و احمد بن

محمد را به صورت مطلق آورده است. گرچه این اقدام میان محدثان متداول بوده و شاید در آن مقطع، مشکل آفرین نبوده است، موجب پدیده اشتراک روات در دوره متأخران شده و اقدام به تمییز آن‌ها ضروری می‌نماید.

در این باره ممکن است بسیاری از محققان با این پرسش‌ها مواجه شوند: «با چه روش‌هایی می‌توان راویان مشترک را تمییز داد؟ آیا روشی وجود دارد که با استفاده از آن بتوان در همه انواع مشترکات و با دقت شناسایی بالا تمییز داد؟ چگونه می‌توان امکان یا عدم امکان تمییز مشترک را کشف کرد؟»

پژوهش حاضر در صدد ارائه پاسخ علمی و استنباطی به این پرسش‌هاست؛ از این رو با تطبیق بر احمد بن محمد که شایع‌ترین نوع اشتراک در کتاب کافی است، به بررسی مسئله می‌پردازد تا روش‌های مطرح در تمییز را ارزیابی کند، امکان یا عدم امکان تمییز احمد بن محمد در حالات مختلف نقل او از راویان را مورد بررسی و تحلیل قرار دهد و روش‌های فرایند تمییز در شرایط گوناگون را استخراج و معرفی کند.

۱-۱. پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، مقالاتی به بحث تمییز مشترکات و راهکارهای آن پرداخته‌اند که در جای خود سودمندند؛ از جمله: «راهکارهای تمییز مشترکات و توحید مختلفات» (پیروزفر و رضداد، ۱۳۹۳ش)، «نقش اسناد روایات در تمییز مشترکات و توحید مختلفات» (فائق و همکاران، ۱۳۹۴ش) و «نقش و عملکرد محمدتقی مجلسی در بررسی و تمییز راویان». (لطفی و شریعتی، ۱۳۹۵ش)

عمده اشکالات متوجه به تحقیقات پیشین عبارت‌اند از: پرداختن به مباحث جانبی از جمله توحید مختلفات، عدم نقد و ارزیابی روش‌های تمییز و عدم ارائه بحث تطبیقی با رویکرد جامع پژوهشی. بنابراین تا به حال به موضوع پژوهش حاضر به صورت تطبیقی و متمرکز، هیچ کتاب، پایان‌نامه و مقاله مستقلی اختصاص نیافته است.

این پژوهش با انتخاب یکی از شایع‌ترین مشترکات کتاب کافی، راهکارهای محتمل برای تمییز به دقت تحلیل و بررسی کرده و الگویی برای پیاده‌سازی روش طبقه‌شناسی و ملاحظه اسناد گوناگون برای مراحل فرایند تمییز مشترکات است. از امتیازات این پژوهش می‌توان به مواردی اشاره کرد؛ از جمله: تبیین ثمرات و ضرورت تمییز احمد

بن محمد، نقد و ارزیابی راهکارهای غالب رجالیان در تمییز، طیّ نظام‌مند فرایند تمییز، ارائه راه‌های جدید تمییز در گونه‌های مختلف اشتراک، بهره‌گیری از اسناد روایات و داده‌های کتب حدیثی و استفاده از آمارگیری و درصدسنجی نقل‌ها در تحلیل داده‌ها.

۲. بررسی ضرورت تمییز

نخستین گام برای آغاز عملیات تمییز راوی، بررسی ثمره داشتن تمییز است؛ اگر راویان هم‌نام مورد نظر، همگی ثقه باشند و فایده حدیثی یا رجالی دیگری نیز مترتب نشود، انجام تمییز ضرورتی ندارد. اما در محل بحث، به تبع شناخت اثرات مترتب بر تمییز احمد بن محمد، ضرورت پیگیری فرایند تمییز نمایان می‌شود. از این رو به سه مورد از مهم‌ترین فواید حصول تمییز در اسناد محل بحث اشاره می‌شود:

۱. عنوان احمد بن محمد میان افراد متعددی اعم از ثقه و ضعیف، مشترک است لذا اشتراک میان ثقاتِ تنها یا ضعافِ تنها نیست؛ بنابراین تمییز آن برای جداسازی احادیث صحیح از سقیم ضروری است و نپرداختن به تمییز باعث خطا در ارزیابی سندی می‌شود.

۲. تا مشایخ روایی عده من اصحابنا که همان احمد بن محمد است مشخص نشوند، مراد از عده مذکور معلوم نمی‌شود و در نتیجه نمی‌توان درباره حال آن‌ها قضاوت کرد. ممکن است تصور شود برخی افراد عده‌ای که از احمد بن خالد و احمد بن عیسی روایت می‌کنند، مانند علی بن ابراهیم قمی و محمد بن یحیی العطار، مشترک‌اند و از آنجا که هر دوی آن‌ها ثقه هستند، ما را از تمییز احمد بن محمد بی‌نیاز می‌کند. (ترابی، ۱۳۸۷ش، ص ۴۰۵) اما به نظر می‌رسد چنین نیست؛ اولاً هر نوع از عده من اصحابنا مشتمل بر افراد متفاوت ثقه و غیر ثقه‌اند و باید جداگانه مورد بررسی و سنجش قرار گیرند. ثانیاً روایتگری عده من اصحابنا فقط از احمد بن خالد و احمد بن عیسی نبوده است؛ زیرا اشتراک احمد بن محمد میان چندین نفر است و اگر راوی در واقع، غیر از احمد بن خالد و احمد بن عیسی باشد، عده روایت‌کننده از او ناشناخته خواهند بود و در نتیجه، سند مردّد می‌شود.

۳. از آنجا که همه راویان مشترک در احمد بن محمد، هم‌طبقه نبوده و در یک عصر نمی‌زیسته‌اند، مشخص کردن احمد بن محمد، در فهم سقط یا اتصال سند،

اثرگذار است. (پروزر و رضداد، ۱۳۹۳ش، ص ۴۲) گاهی با توجه به فاصله طبقاتی بین دو راوی پی برده می‌شود که واسطه میان احمد بن محمد و من روی عنه احمد یا میان عدة و احمد بن محمد ساقط شده است.

۴. تعبیر اشتراکی احمد بن محمد در کتاب کافی، بیش از دو هزار بار به چشم می‌خورد. تمییز احمد بن محمد گرچه نتیجه قابل توجهی در رجال و درایة نداشته باشد، تکلیف بیش از دو هزار روایت را روشن می‌کند که آیا قابل تمییز هستند یا خیر؟ و با چه روشی قابل تمییز هستند؟ زیرا ثمره منحصر در جداسازی راوی ثقه از ضعیف و حدیث صحیح از سقیم نیست بلکه گاهی شناخت شخص راوی موضوعیت پیدا می‌کند؛ مثلاً در راوی‌شناسی و طبقه‌شناسی و شناخت ارسال‌سندها و کشف روابط میان راویان بسیار مؤثر است.

۳. بررسی دامنه اشتراک

دومین گام در فرایند تمییز راویان، بررسی دامنه اشتراک عنوان راوی است؛ در این اقدام، همه هم‌نامان راوی مورد نظر از کتب رجالی و روایی استخراج و شناسایی می‌شوند. در زمینه پژوهش حاضر، عنوان «احمد بن محمد» میان راویان متعددی مشترک است که برخی آن‌ها را تا صد نفر شمرده‌اند. این اشتراک را افراد دارای حالاتی متفاوت اعم از وثاقت، ضعف و فساد مذهب تشکیل می‌دهند. برای تشخیص هویت راوی با عنوان مشترک، باید از راهکارهای تمییز اشتراک بهره جست که بیشتر در مبانی رجالیان متأخر یافت می‌شوند. این فرایند دارای مراحل است که اگر به ترتیب اعمال نشوند، ممکن است به شناسایی صحیح راوی نینجامد.

در این باره، نخست باید دامنه اشتراک را کاهش داده و محدودتر ساخت، سپس از روش‌های قابل‌پذیرشی که احتمال خطای کمتری دارند، به تمییز و تعیین مصداق خارجی راوی مورد نظر پرداخت.

به باور نگارندگان، طبقه‌شناسی راویان، عمده‌ترین شیوه برای کاهش دامنه اشتراک است؛ با توجه به ویژگی‌های موجود در ساختار سند و جایگاه عنوان راوی در سند، به قطع شرایط اولیه‌ای در مورد طبقه و دوره زمانی حیات راوی، قابل استخراج است.

برای نسبت‌سنجی این شرایط با افراد هم‌نام راوی، باید از طبقه‌شناسی بهره گرفت. طبقه‌راوی، دوره حیات علمی - حدیثی یک راوی است که شامل دوره اخذ و تحمل روایت و انتقال و نشر آن می‌شود. با در نظر گرفتن مشایخ و شاگردان راوی و همچنین اطلاعات موجود در کتب رجال، می‌توان به طبقه‌راوی پی برد.

در اسناد ۸۱۵ گانه، شناخت جایگاه احمد بن محمد به آسانی امکان‌پذیر است؛ زیرا عده من اصحابنا به یقین از مشایخ مرحوم کلینی هستند و از این رو، احمد بن محمد دو طبقه متقدم بر کلینی خواهد بود.

از آنجا که شمار هم‌نامان احمد بن محمد از صد تن تجاوز می‌کند، باید قبل از هرگونه شخصیت‌شناسی و بررسی من رووا عنه، از لحاظ سنخیت طبقه با کلینی، مورد غربالگری قرار گیرند؛ یعنی احتمال نقل کلینی از آن‌ها با یک واسطه و به فاصله دو طبقه، متصور باشد.

از این رو به بررسی ۱۷ نفر از افراد مسمًا به احمد بن محمد که در کتب روایی، روایات بیشتری نقل کرده‌اند و در کتب رجال، شناخته‌شده‌تر هستند می‌پردازیم:

- احمد بن محمد بن بندار ابن الربیع الأقرع الکندی: از اصحاب امام جواد علیه السلام است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۷۳) و اسحاق بن محمد و سهل بن زیاد از او روایت کرده‌اند. روایات او در کافی نقل شده است.

- احمد بن محمد بن سیار الکاتب (السیاری): در زمان امام هادی و امام حسن عسکری علیهما السلام (کشی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۶۵؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۸۰؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۸۴) می‌زیسته است. روایات او در کتاب کافی، تهذیب و استبصار نقل شده است.

- احمد بن محمد بن محمد بن محمد ابوغالب الزراری: وی متولد ۲۸۵ق و متوفای ۳۶۸ق است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۸۴؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۷۵) او شاگرد مرحوم کلینی و استاد ابن غضائری بوده و روایاتش در استبصار آمده است.

- احمد بن محمد بن علی بن عمر بن رباح: از اصحاب ائمه علیهم السلام نبوده بلکه استاد مرحوم نجاشی است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۹۲؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۶۵؛ همو، ۱۳۷۳ش، ص ۴۱۶) ابوغالب زراری و حمید بن زیاد از او نقل کرده‌اند و روایاتش در تهذیب آمده است.

- احمد بن محمد بن عمار الکوفی: متوفای سال ۳۴۶ق است (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۷۰ و ۷۱) و تنها روایتش در تهذیب نقل شده است.

- احمد بن محمد بن یحیی العطار القمی: استاد ابن غضائری و شیخ صدوق بوده و از پدرش محمد بن یحیی نقل کرده و به قراینی در سال ۳۵۶ق زنده بوده است. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۱۰) روایات او در تهذیب و استبصار نقل شده است.

- احمد بن محمد بن الحسن بن الولید: از مشایخ حدیثی شیخ مفید است (بحر العلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۱۵) و فقط او از وی نقل کرده و روایتش در تهذیب و استبصار نقل شده است.

- احمد بن محمد بن موسی ابن الصلت الاهوازی: متولد سال ۳۱۴ق و متوفای ۴۰۵ق. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۷۷) وی از ابن عقده روایت کرده و استاد شیخ طوسی بوده (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۱۴) و روایتش در تهذیب و استبصار نقل شده است.

- احمد بن محمد بن عبدالله بن مروان الانباری: از اصحاب امام هادی و امام حسن عسکری علیهما السلام است. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۶۸) معلی بن محمد از او روایت کرده و روایتش در کافی آمده است.

- احمد بن محمد بن عبدالله بن الزبیر: شخصیت او مجهول است و روایتش در کتاب کافی و تهذیب و استبصار نقل شده اما احمد بن الحسن المیثمی که از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام شمرده شده (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۷۴) از او روایت کرده است؛ لذا به طور طبیعی در عصر امام کاظم علیه السلام می زیسته است.

- احمد بن محمد بن علی المیثمی الکوفی: شخصیت او ناشناخته است اما محمد بن احمد بن یحیی که هم طبقه اصحاب امام هادی و عسکری علیهما السلام است^۲ از او روایت کرده و در کتاب تهذیب آمده است.

- احمد بن محمد القلانسی: شخصیت او مجهول است اما به قراینی در عصر اصحاب امام کاظم تا امام جواد علیهما السلام می زیسته^۳ البته روایت او فقط یک بار در کافی آمده است.

- احمد بن محمد بن خالد البرقی: از اصحاب امام جواد علیه السلام بوده (طوسی،

۱۳۷۳ش، ص ۳۷۳) و روایاتش در کافی، تهذیب و استبصار نقل شده است. از این رو زمان تولد او را می‌توان پیش از سال ۲۰۰ق تخمین زد، وی در سال ۲۷۴ق در زمان غیبت صغری از دنیا رفته است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۷۷؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۱) - احمد بن محمد بن عیسی الاشعری القمی: از اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی علیهم‌السلام است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۸۲؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۵۱، ۳۷۳ و ۳۸۳) و روایات او در کافی، تهذیب و استبصار نقل شده است. از این رو تولد او پیش از سال ۱۸۵ق بوده و به گزارش رجالیان تا پس از احمد برقی زنده بوده است. (حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴)

- احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی: از اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم‌السلام بوده (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۷۵؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۰؛ همو، ۱۳۷۳ش، ص ۳۳۲، ۳۵۱ و ۳۷۳) و روایتش در همه کتب اربعه آمده است. وی در حدود سال ۱۵۲ق به دنیا آمده و در سال ۲۲۱ق اندکی پس از شهادت امام جواد علیهم‌السلام وفات کرده است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۷۵)

- احمد بن محمد بن سعید ابن عقدة الکوفی: وی در سال ۲۴۹ق متولد شده (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۰۹) و متوفای سال ۳۳۳ق است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۹۵؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۷۰) او استاد محدث کلینی بوده و روایاتش در همه کتب اربعه نقل شده است.

- احمد بن محمد بن احمد بن طلحة بن عاصم (العاصمی): در عصر غیبت صغری می‌زیسته است. (صدوق، ۱۳۹۵ق، ص ۴۴۲) وی استاد مرحوم کلینی در بغداد بوده و بیشتر از علی بن حسن بن فضال روایت می‌کند. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۲۷) روایات او فقط در کافی ذکر شده است.

اکنون پس از شناسایی طبقه این هفده فرد و آگاهی از دوره زمانی روایتگری آنها، می‌توان در زمینه امکان یا عدم امکان قرار گرفتن هریک از آنها در جای احمد بن محمد داوری کرد.

با توجه به توضیحات ذکر شده ذیل هر عنوان، به راحتی می‌توان فهمید که برخی از آنها نه فقط دو طبقه مقدم بر کلینی نیستند بلکه در دوره پس از او می‌زیسته و نقل

حدیث کرده‌اند؛ افرادی مانند ابو غالب زراری، احمد بن محمد بن رباح، احمد بن محمد بن عمار، احمد بن محمد بن یحیی، احمد بن محمد بن الحسن بن الولید و ابن الصلت اهوازی، هم طبقه کلینی یا متأخر از او هستند؛ لذا وی از هیچ‌یک از آن‌ها نقل روایت نکرده است.

همچنین برخی از جمله ابن عقده و عاصمی که از مشایخ بدون واسطه مرحوم کلینی به شمار می‌آیند (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۲۷؛ بسام، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۴۹) فقط یک طبقه پیش از او قرار دارند و نام آن‌ها بیش از بیست بار در آغاز اسناد کافی آمده است. افرادی مانند ابن ابی نصر، احمد بن محمد القلانسی و احمد بن محمد بن الزبیر سه طبقه مقدم بر او هستند؛ لذا قابلیت انطباق بر احمد بن محمد موجود در سند را ندارند. نقل‌های یک‌واسطه‌ای کلینی از ابن ابی نصر نیز به نظر می‌رسد به قرینه سایر اسناد، یا به‌خاطر سقط واسطه بوده یا تصحیف‌شده «احمد بن محمد عن ابن ابی نصر» است.

بنابراین از شمار این هفده راوی، فقط پنج نفر واجد شرایط اولیه عنوان احمد بن محمد مذکور در اسناد ۸۱۵ گانه هستند که عبارت‌اند از: احمد بن محمد بن خالد، احمد بن محمد بن عیسی، احمد بن محمد المیثمی، احمد بن محمد بن الربیع و احمد بن محمد السیاری.

ابن خالد استاد علی بن ابراهیم و محمد بن یحیی است که هر دو از مشایخ کلینی هستند. ابن عیسی نیز استاد محمد بن یحیی بوده است؛ از این رو محدث کلینی در سرتاسر کتاب کافی اغلب با یک واسطه از ابن خالد و ابن عیسی نقل می‌کند؛ البته وی در برخی موارد با دو واسطه از ابن ربیع و سیاری نقل کرده است.

۴. ارزیابی راهکارهای تمییز

پس از عملیات غربالگری راویانی که ویژگی‌های حداقلی اسناد محل بحث را دارند، باید وارد فرایند تمییز شد و شخصیت احمد بن محمد را در حالات گوناگون «من روی عنه احمد» تعیین کرد.

در نگاه نخست، راهکارهای متعددی برای تمییز مشترکات ارائه شده است؛ از جمله تبادر و انصراف به دلیل شهرت یا کثرت روایت یا قراین دیگر، دقت در اسناد دیگر، مشاهده مصادر قدیمی، شناسایی طبقه راوی، ملاحظه اساتید و شاگردان راوی و ...

صاحب معالم، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۳۸-۳۴؛ حسینی صدر، ۱۴۳۰ ق، ص ۳۰۱-۳۰۳؛ مامقانی، ۱۴۳۱ ق، ج ۲، ص ۱۷۰-۱۷۳) اما به نظر می‌رسد از این میان، بهترین و مطمئن‌ترین راه برای تمییز مشترکات، شناسایی استادان و شاگردان راوی است؛ رویکردی که برخی مانند محقق اردبیلی در جامع الرواة (۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۳-۶)، مرحوم بروجردی در تجرید اسناد الکافی (۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۳-۱) و محقق خوبی در معجم رجال الحدیث (۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۱۲ و ج ۲، ص ۲۱۳) به شیوه‌های مختلف از آن بهره گرفته‌اند.

تبادر و انصراف کارکرد محدودی دارند؛ زیرا بسیاری از راویان، از شهرت برخوردار نیستند؛ روایات زیادی ندارند یا مؤلف کتاب نیستند. کشف طبقه نیز در محدود کردن دامنه اشتراک کمک می‌کند و می‌تواند اصالت جایگاه عنوان مشترک در سند را احراز نماید، ولی در تعیین قطعی مصداق راوی، کارساز نیست.

اما در مقابل، شناسایی استاد و شاگرد و استخراج روابط موجود میان راویان، می‌تواند بسیار کارآمد باشد؛ زیرا اولاً وجود اساتید و شاگردان اختصاصی انکارناپذیر است، ثانیاً در اساتید و شاگردان مشترک نیز اغلب می‌توان با مقایسه و درصdsnجی به نتیجه رسید. البته باید توجه داشت که احمد بن محمد در اسناد محل بحث به شکل یکسان، استاد روایت عدة من اصحابناست و از آنجا که شناسایی خود «عدة» وابسته به شناخت احمد بن محمد است، از طریق «من روی عن احمد بن محمد» نمی‌توان به نتیجه‌ای دست یافت.

بر این اساس برای تمییز احمد بن محمد از مشترکات، باید به شناسایی «من روی عنه احمد بن محمد» یا همان اساتید روایت احمد بن محمد پرداخت.

برخی رجالیان نیز مانند سید صدر (نک: عاملی، بی تا) و مامقانی (بی تا، ج ۱، ص ۸۴) آشکارا سفارش کرده‌اند تا راویانی که احمد بن محمد از آن‌ها روایت کرده، مورد تتبع و استقرا قرار گیرند.

۵. اجرای راهکار برگزیده؛ استخراج داده‌های آماری

در این گام، به اجرای راهکار برگزیده یعنی استخراج داده‌های آماری در زمینه طبقه و نیز شمار نقل‌های هریک از مشایخ پرداخته می‌شود. نگارندگان با یک استخراج کلی آماری در اسناد ۸۱۵ گانه، به این نتیجه دست یافتند که احمد بن محمد بدون پسوند،

از ۸۹ عنوان نقل کرده است. انواع این نقل‌ها به تفکیک در جدول (۱) آمده است:
جدول (۱): روایانی که احمد بن محمد از آن‌ها در اسناد ۸۱۵ گانه نقل کرده و عصر زندگی آن‌ها

| عصر ائمه <small>علیهم‌السلام</small> | راوی | عصر ائمه <small>علیهم‌السلام</small> | راوی |
|--|---------------------------|--|----------------------|
| امام هشتم و نهم | محمد بن الحسن بن ابی خالد | امام هفتم، هشتم و نهم زنده در ۲۱۵ق | علی بن الحکم |
| امام هفتم و هشتم | معمر بن خلاد | امام هشتم، نهم و دهم زنده در ۲۵۴ق | حسین بن سعید |
| امام هشتم، نهم و دهم | ابراهیم الهمدانی | امام هشتم، نهم و دهم زنده در ۲۲۰ق | حسن بن علی الوشاء |
| امام ششم | اصرم بن حوشب | امام هفتم و هشتم | قاسم بن یحیی |
| امام ششم، هفتم و هشتم | بکر بن محمد | امام هفتم، هشتم و نهم متوفای ۲۲۴ق | حسن بن محبوب |
| امام هفتم، هشتم، نهم و دهم متوفای ح ۲۷۰ق | یعقوب بن یزید | امام هشتم و نهم متوفای ۲۲۴ق | حسن بن علی بن فضال |
| امام ششم و هفتم | ابوسعید المکاری | امام هشتم و نهم | محمد بن سهل |
| مجهول | احمد بن ابی داود | غیب صغری | ابوالعباس الکوفی |
| امام دهم | الحسن بن ظریف | امام هفتم، هشتم و نهم | بکر بن صالح |
| امام هشتم، نهم، دهم و یازدهم | ایوب بن نوح | امام هفتم، هشتم و نهم متوفای ح ۲۲۰ق | علی بن حدید |
| امام هشتم | الحسین بن اسلم | امام هشتم | علی بن احمد بن اشیم |
| مجهول | محمد بن عیسی‌ ال‌ریمینی | امام ششم | محمد بن یحیی الخثعمی |
| مجهول | حسن بن الحسن اللؤلؤی | امام هفتم و هشتم | محمد بن یحیی الخزاز |
| امام دهم و یازدهم | محمد بن ابی الصهبان | امام هفتم، هشتم و نهم متوفای ۲۲۰ق | محمد بن سنان |
| مجهول | ابومحمد المدائنی | امام هفتم و هشتم | علی بن النعمان |
| امام ششم، هفتم، هشتم و نهم متوفای ۲۰۸ یا ۲۰۹ق | حماد بن عیسی | همعصر احمد بن محمد بن عیسی | محمد بن علی |
| مجهول | محمد بن الحسن | امام هشتم، نهم و دهم زنده در ۲۲۹ق | علی بن مهزیار |
| امام هفتم، هشتم و نهم - متوفای ۲۱۰ق | صفوان بن یحیی | امام نهم، دهم و یازدهم | محمد بن عیسی |
| مجهول | عبدالله بن الخزرج | امام نهم | شاذان بن الخلیل |
| امام هفتم و هشتم | عبدالله بن ابراهیم | امام هفتم و هشتم | اسماعیل بن سعد |
| امام هشتم و نهم | عبدالله بن الصلت | مجهول | الحسن بن علی |

| | | | |
|---------------------------|--|-------------------|---------------------------------------|
| محمد بن اسماعیل | امام هفتم، هشتم و نهم | نوح بن شعیب | امام نهم |
| عثمان بن عیسی | امام هفتم، هشتم و نهم | جعفر بن المثنی | امام هشتم |
| احمد بن محمد بن ابی نصر | امام هفتم، هشتم و نهم متوفای ۲۲۱ق | عمر بن عبدالعزیز | مجهول |
| عبدالله بن محمد الحجال | امام هشتم و نهم | عبدالرحمن بن حماد | همعصر احمد بن محمد بن خالد |
| محمد بن ابی عمیر | امام هشتم و نهم متوفای ۲۱۷ق | عبدالعظیم الحسنی | امام نهم و دهم متوفای ۲۵۲ق |
| عبدالرحمن بن ابی نجران | امام هشتم و نهم | رفاعة بن موسی | امام ششم، هفتم و هشتم زنده در ۱۸۳ق |
| حسن بن علی بن یقظین | امام هفتم، هشتم و نهم | صالح بن سندی | امام دهم و یازدهم و غیبت صغری |
| حسین بن موسی | امام هفتم | علی بن الریان | امام دهم و یازدهم، زنده در ۲۵۴ق |
| محمد بن خالد ^ه | امام هفتم، هشتم و نهم متوفای ح ۲۲۰ق | یعقوب بن عبدالله | امام هفتم و هشتم |
| جعفر بن یحیی | امام ششم، هفتم و هشتم | حمزة بن یعلی | امام هشتم، نهم و دهم |
| هیثم بن ابی مسروق | امام نهم | عمران بن محمد | امام هشتم و نهم |
| معاویة بن حکیم | امام هشتم، نهم و دهم | ابویحیی الواسطی | امام یازدهم و غیبت صغری |
| علی بن سیف | امام هشتم و نهم | ابوقتادة القمی | امام ششم و هفتم |
| مروک بن عبید | امام نهم | منصور بن العباس | امام نهم و دهم |
| موسی بن القاسم | امام هشتم و نهم | عباس بن عامر | امام ششم و هفتم |
| عمر و بن عثمان | امام هشتم و نهم | سعد بن ابی خلف | امام ششم، هفتم و هشتم |
| محسن بن احمد | امام هفتم و هشتم | حسین بن سیف | امام هشتم و نهم |
| محمد بن الحسن زعلان | مجهول | اسماعیل بن عیسی | امام هفتم و هشتم |
| سهل بن زیاد | امام نهم، دهم و یازدهم زنده در ۲۵۵ق | أبیه | - |
| عبدالله بن علی | مجهول | بعض اصحابنا | مجهول |
| علی بن اسباط | امام هشتم و نهم | بعض من رفعه | مجهول |
| الحسن بن علی الکوفی | امام هشتم و نهم | بعض اصحابه | مجهول |
| صالح بن سعید | امام ششم و هفتم | من ذکره | مجهول |

طبق داده‌های جدول (۱)، ۸۳ راوی با نام ذکر شده است. در پنج مورد پایانی نیز به نام مشخصی اشاره نشده است، علاوه بر آن در هفت سند دیگر نیز من روی عنه احمد ذکر نشده و مرسل‌اند.

به نظر می‌رسد برای تشخیص مقصود از احمد بن محمد، هریک از ۸۳ نوع سند از

اسناد ۸۱۵ گانه را باید جزئی و جداگانه بررسی کرد. همه ۸۱۵ سند از لحاظ «من روی عن احمد» در حالت یکسانی قرار دارند، ولی «من روی عنه احمد» متفاوت است؛ لذا نمی توان به شکل مطلق و به صورت یکسان، قاعده‌ای در زمینه مصداق عنوان احمد بن محمد در اسناد «عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد» ارائه کرد. برخی رجالیان نیز به همین امر معترف‌اند. (شبییری، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۰۳)

بنابراین با یک تتبع و بررسی آماری دیگر، شمار نقل‌های هریک از پنج فرد حائز شرایط اولیه از ۸۳ راوی مذکور، از کتاب کافی استخراج می‌شود تا پس از در صدسنجی، مورد تحلیل و استنتاج قرار گیرد. البته از آنجا که احمد بن محمد بن الربیع و احمد بن محمد المیشمی از هیچ‌یک از راویان مذکور نقل نکرده‌اند، در جدول (۲) نقل‌های سه فرد باقی مانده بررسی می‌شود.

جدول (۲): در هر ردیف، عدد نخست شمار دفعات نقل در سند عدة من اصحابنا و عدد دوم شمار

دفعات کل نقل‌های بی‌واسطه در کتاب کافی است.^۶

| احمد بن محمد السیاری | احمد بن محمد بن عیسی | احمد بن محمد بن خالد | احتمالات احمد من روی عنه احمد |
|----------------------|----------------------|----------------------|----------------------------------|
| - | ۱۹ بار - ۱۰۸ بار | ۱۵ بار - ۱۷ بار | علی بن الحکم |
| - | ۳۲ بار - ۱۱۶ بار | ۱ بار - ۱ بار | حسین بن سعید |
| - | ۱ بار - ۸ بار | ۱ بار - ۲ بار | حسن بن علی الوشاء |
| - | ۶ بار | ۸ بار - ۸ بار | قاسم بن یحیی |
| - | ۹ بار - ۱۵۰ بار | ۱۵ بار - ۱۵ بار | حسن بن محبوب |
| - | ۵ بار - ۵۶ بار | ۱۸ بار - ۱۷ بار | حسن بن علی بن فضال |
| - | - | - | محمد بن سهل بن الیسع |
| - | - | - | ابوالعباس الکوفی |
| - | ۳ بار | ۳ بار - ۳ بار | بکر بن صالح |
| - | ۸ بار | ۱ بار - ۱ بار | علی بن حدید |
| - | ۲ بار - ۴ بار | - | علی بن احمد بن اشیم |
| - | - | - | محمد بن یحیی الخثعمی |
| - | ۲ بار - ۱۵ بار | - | محمد بن یحیی الخزاز |
| - | ۵ بار - ۶۵ بار | ۲ بار - | محمد بن سنان |
| - | ۱ بار - ۱۹ بار | - | علی بن النعمان |
| - | - | ۳۸ بار - ۳۹ بار | محمد بن علی |

| | | | | | |
|---|-------|----------------|---|-------------------|---------------------------|
| - | - | ۱ بار | - | - | علی بن مهزیار |
| - | - | ۲ بار - ۱۰ بار | - | ۱۱ بار - ۱۱ بار | محمد بن عیسی بن عبید |
| - | - | ۱ بار | - | - | شاذان بن الخلیل |
| - | - | ۱ بار | - | - | اسماعیل بن سعد |
| - | - | ۴ بار | - | - | الحسن بن علی |
| - | - | ۳ بار - ۲۷ بار | - | ۴ بار - ۴ بار | محمد بن اسماعیل |
| - | - | ۹ بار | - | ۱۱۰ بار - ۱۱۲ بار | عثمان بن عیسی |
| - | - | ۹ بار - ۳۵ بار | - | ۱۵ بار - ۱۵ بار | احمد بن محمد بن ابی نصر |
| - | - | ۲ بار - ۱۳ بار | - | ۱ بار - ۱ بار | عبدالله بن محمد الحجال |
| - | - | ۹ بار - ۳۲ بار | - | - | محمد بن ابی عمیر |
| - | ۱ بار | ۱ بار - ۱۰ بار | - | ۳ بار - ۳ بار | عبدالرحمن بن ابی نجران |
| - | ۱ بار | ۱ بار - ۳ بار | - | ۱ بار - ۱ بار | حسن بن علی بن یقظین |
| - | - | - | - | - | حسین بن موسی |
| - | - | ۳ بار - ۴۷ بار | - | ۲ بار - ۳ بار | محمد بن خالد |
| - | - | - | - | - | جعفر بن یحیی |
| - | - | ۲ بار | - | ۱ بار | هیشم بن ابی مسروق |
| - | - | ۱ بار - ۱ بار | - | - | معاویة بن حکیم |
| - | - | ۲ بار | - | - | علی بن سیف |
| - | - | ۲ بار | - | - | مروک بن عبید |
| - | - | ۱ بار | - | - | موسی بن القاسم |
| - | - | - | - | ۵ بار - ۵ بار | عمرو بن عثمان |
| - | - | - | - | - | محسن بن احمد |
| - | - | ۱ بار - ۳ بار | - | - | محمد بن الحسن زعلان |
| - | - | - | - | - | سهل بن زیاد |
| - | - | - | - | - | عبدالله بن علی |
| - | ۲ بار | ۱ بار | - | ۴ بار - ۴ بار | علی بن اسباط |
| - | - | ۷ بار | - | - | الحسن بن علی الکوفی |
| - | - | - | - | - | صالح بن سعید |
| - | - | ۱ بار - ۱ بار | - | - | محمد بن الحسن بن ابی خالد |
| - | - | ۱ بار - ۱۵ بار | - | - | معمر بن خلاد |
| - | - | - | - | ۱ بار - ۱ بار | ابراهیم الهمدانی |
| - | - | - | - | - | اصرم بن حوشب |

| | | | | |
|---|---|---------------|---------------|-----------------------------|
| - | - | - | - | بکر بن محمد |
| - | - | - | ۵ بار - ۵ بار | یعقوب بن یزید |
| - | - | - | - | ابوسعید المکاری |
| - | - | ۱ بار - ۲ بار | - | احمد بن ابی داود |
| - | - | - | ۱ بار - ۱ بار | الحسن بن ظریف |
| - | - | - | - | ایوب بن نوح |
| - | - | - | - | الحسین بن اسلم |
| - | - | - | - | محمد بن عیسیٰ الأرمینی |
| - | - | - | ۱ بار - ۲ بار | حسن بن الحسین اللؤلؤی |
| - | - | - | - | محمد بن ابی الصهبان |
| - | - | ۱ بار - ۱ بار | - | ابومحمد المدائنی |
| - | - | ۴ بار | ۱ بار | حماد بن عیسیٰ |
| - | - | - | - | محمد بن الحسن |
| - | - | ۵ بار | ۲ بار - ۲ بار | صفوان بن یحییٰ |
| - | - | - | - | عبدالله بن الخزرج |
| - | - | - | - | عبدالله بن ابراهیم المدائنی |
| - | - | ۳ بار | - | عبدالله بن الصلت |
| - | - | - | ۳ بار - ۳ بار | نوح بن شعیب |
| - | - | - | ۱ بار - ۱ بار | جعفر بن المثنیٰ |
| - | - | ۴ بار | - | عمر بن عبدالعزیز |
| - | - | ۱ بار | ۳ بار - ۳ بار | عبدالرحمن بن حماد |
| - | - | - | ۲ بار - ۲ بار | عبدالعظیم الحسنی |
| - | - | - | - | رفاعة بن موسیٰ |
| - | - | - | - | صالح بن سندی |
| - | - | - | - | علی بن الریان |
| - | - | ۱ بار | - | یعقوب بن عبدالله |
| - | - | ۱ بار - ۱ بار | - | حمزة بن یعلیٰ |
| - | - | - | - | عمران بن محمد |
| - | - | ۵ بار | - | ابویحییٰ الواسطی |
| - | - | - | - | ابوقتادة القمی |
| - | - | - | ۳ بار - ۳ بار | منصور بن العباس |
| - | - | - | - | عباس بن عامر |

| | | | | |
|------------------------------|--------------------------|---|--------------------------------------|-----------------------------|
| - | - | تهذیب، استبصار، عیون الاخبار و ثواب الاعمال | تهذیب و علل الشرائع | محمد بن سنان |
| - | - | تهذیب، معانی الاخبار و امالی مفید | - | علی بن النعمان |
| کافی، تهذیب و علل الشرائع | - | - | محاسن | محمد بن علی |
| - | - | تهذیب و استبصار | - | علی بن مهزیار |
| محاسن فقط ۱ بار | - | تهذیب و استبصار | محاسن، تهذیب و کتب صدوق | محمد بن عیسی بن عبید |
| - | - | - | - | شاذان بن الخلیل |
| - | - | تهذیب و استبصار | - | اسماعیل بن سعد |
| - | - | تهذیب و استبصار | - | الحسن بن علی |
| - | - | تهذیب، استبصار، کتب صدوق و کامل الزیارات | محاسن | محمد بن اسماعیل |
| - | - | تهذیب، استبصار و کتب صدوق | محاسن، تهذیب، استبصار و کتب صدوق | عثمان بن عیسی |
| - | - | تهذیب، استبصار و کتب صدوق | محاسن، رجال کشی و امالی صدوق | احمد بن محمد بن ابی نصر |
| - | - | تهذیب، استبصار، رجال کشی و کتب صدوق | محاسن | عبد الله بن محمد الحجّال |
| - | - | تهذیب، استبصار، امالی طوسی و مفید و کتب صدوق | - | محمد بن ابی عمیر |
| - | - | تهذیب، استبصار، کامل الزیارات و کتب صدوق | محاسن، تهذیب و امالی صدوق | عبدالرحمن بن ابی نجران |
| - | - | تهذیب، استبصار، علل الشرائع و امالی صدوق | محاسن | حسن بن علی بن یقظین |
| - | کافی، استبصار و توحید | امالی صدوق فقط ۱ بار | - | حسین بن موسی |
| امالی طوسی فقط ۱ بار | - | تهذیب، استبصار، خصال و توحید | خصال و ثواب الاعمال هر کدام ۱ بار | محمد بن خالد |
| - | - | - | - | جعفر بن یحیی |
| - | - | تهذیب، استبصار، امالی طوسی و مفید | محاسن فقط ۱ بار | هیثم بن ابی مسروق |
| - | - | تهذیب، استبصار و کامل الزیارات | محاسن فقط ۱ بار | معاویة بن حکیم |

| | | | | |
|-------------------------|-----------------------------|--|---|------------------------------|
| - | - | تهذیب، استبصار و کتب صدوق | محاسن و تفسیر قمی | علی بن سیف |
| - | - | تهذیب، امالی طوسی و مفید | محاسن | مروک بن عبید |
| - | - | تهذیب، استبصار، کتب صدوق و کامل الزیارات | محاسن | موسی بن القاسم |
| - | - | کامل الزیارات فقط ۱ بار | محاسن و تهذیب | عمرو بن عثمان |
| - | - | تهذیب و استبصار | محاسن و ثواب الاعمال | محسن بن احمد |
| - | - | تهذیب و استبصار | - | محمد بن الحسن زعلان(علان) |
| - | - | اختصاص مفید فقط ۱ بار | محاسن ۲ بار | سهل بن زیاد |
| - | - | - | محاسن فقط ۲ بار | عبدالله بن علی |
| تهذیب و عیون الاخبار | - | تهذیب، استبصار، امالی طوسی و کامل الزیارات | محاسن و تهذیب ولی با واسطه بیشتر است | علی بن اسباط |
| - | - | - | - | الحسن بن علی الکوفی |
| - | من لایحضر و ثواب الاعمال | با او عطف شده اند | - | صالح بن سعید |
| - | - | تهذیب ۲ بار | - | محمد بن الحسن بن ابی خالد |
| - | - | تهذیب و استبصار | - | معمر بن خلاد |
| - | - | تهذیب و استبصار هر کدام ۱ بار | تهذیب | ابراهیم الهمدانی |
| - | - | - | - | اصرم بن حوشب |
| - | - | تهذیب و استبصار هر کدام ۱ بار | - | بکر بن محمد |
| - | - | بصائر الدرجات فقط ۱ بار و بیشتر با او عطف شده | محاسن، تهذیب و ثواب الاعمال | یعقوب بن یزید |
| - | کافی و تهذیب | تهذیب فقط ۱ بار | - | ابوسعید المکاری |
| - | - | کامل الزیارات فقط ۲ بار | - | احمد بن ابی داود |
| - | - | - | محاسن | الحسن بن ظریف |
| - | - | علل الشرائع فقط ۱ بار | محاسن | ایوب بن نوح |
| - | - | - | - | الحسین بن اسلم |
| - | - | - | محاسن | محمد بن عیسی الأرمینی |
| - | - | - | محاسن | حسن بن الحسن للؤلؤی |
| - | - | تهذیب و استبصار | - | محمد بن ابی الصهبان |
| - | - | تهذیب | - | ابو محمد المدائنی |

| | | | | |
|---|--------------------------------------|--|--------------------------------------|-----------------------------|
| - | تهذیب فقط ۱ بار | تهذیب و استبصار | - | حماد بن عیسی |
| - | - | - | - | محمد بن الحسن |
| - | کافی، تهذیب، استبصار و بصائر الدرجات | تهذیب و استبصار | - | صفوان بن یحیی |
| - | - | - | - | عبدالله بن الخزرج |
| - | - | - | - | عبدالله بن ابراهیم المدائنی |
| - | - | تهذیب، استبصار و امالی صدوق | محاسن | عبدالله بن الصلت |
| - | - | امالی صدوق فقط ۱ بار | محاسن | نوح بن شعیب |
| - | - | تهذیب ۲ بار | - | جعفر بن المثنی |
| - | - | محاسن، رجال کشی و اختصاص مفید | محاسن | عمر بن عبدالعزیز |
| - | کافی و علل الشرائع هر کدام ۱ بار | - | محاسن | عبدالرحمن بن حماد |
| - | - | - | محاسن، علل الشرائع و ثواب الاعمال | عبدالعظیم الحسنی |
| - | کافی و تهذیب | - | - | رفاعة بن موسی |
| - | - | - | محاسن | صالح بن سندی |
| - | - | - | محاسن | علی بن الریان |
| - | - | کامل الزیارات فقط ۱ بار | - | یعقوب بن عبدالله |
| - | - | تهذیب و استبصار هر کدام ۱ بار | - | حمزة بن یعلی |
| - | - | استبصار فقط ۱ بار | - | عمران بن محمد |
| - | - | تهذیب، استبصار، علل الشرائع، نخصال و کامل الزیارات | - | ابویحیی الواسطی |
| - | - | تهذیب و استبصار | - | ابوقتادة القمی |
| - | - | - | محاسن و تهذیب | منصور بن العباس |
| - | - | تهذیب و امالی طوسی | محاسن فقط ۱ بار و بیشتر با واسطه است | عباس بن عامر |
| - | - | - | - | سعد بن ابی خلف |
| - | - | کتاب صدوق | تهذیب | حسین بن سیف |
| - | - | - | - | اسماعیل بن عیسی |

۶. تحلیل داده‌ها و تفکیک مشایخ

آخرین مرحله مورد نظر در انجام تمییز، دسته‌بندی مشایخ راوی بر اساس داده‌های آماری استخراج شده و تحلیل آن‌هاست. طبق داده‌های دو جدول فوق، می‌توان راویان یادشده را در سه گروه دسته‌بندی کرد؛ ۱. راویانی که هم‌نامان احمد بن محمد از آن‌ها نقلی نکرده‌اند؛ ۲. راویانی که از مشایخ مشترک هم‌نامان احمد بن محمدند؛ ۳. راویانی که از مشایخ حدیثی مختص به یکی از هم‌نامان احمد بن محمد هستند.

گروه اول: هم‌نامان احمد بن محمد از ده نفر از راویان مذکور، هیچ روایتی نقل نکرده‌اند و رابطه اخذ میان آن‌ها وجود ندارد؛ این افراد عبارت‌اند از: ابوالعباس الکوفی، محمد بن یحیی الخثعمی، جعفر بن یحیی، اصرم بن حوشب، حسین بن اسلم، محمد بن الحسن، عبدالله بن الخزرج، عبدالله المدائنی، سعد بن ابی خلف و اسماعیل بن عیسی. این گروه را افرادی تشکیل می‌دهند که هم‌طبقه با هم‌نامان احمد بن محمد، متأخر از او یا بیش از یک طبقه متقدم بر او بوده‌اند لذا رابطه نقل مستقیم میان آن‌ها رخ نداده است. این نوع اسناد با احتمال وقوع سقط در سند یا تحریف آن قابل توجیه‌اند.

گروه دوم: ۳۱ نفر از راویان یادشده، از مشایخ مشترک هم‌نامان احمد بن محمد هستند و با توجه به نقل کتب حدیثی قدما، رابطه نقل مستقیم میان آن‌ها برقرار است. لازم است توجه شود که منظور از اشتراک مشایخ، صرف نقل تک‌باره هم‌نامان احمد بن محمد از مشایخ نیست بلکه باید حداقل دو بار روایت کرده باشند تا رابطه استادی و شاگردی محرز شود.

این مشایخ مشترک عبارت‌اند از: علی بن الحکم، حسین بن سعید، حسن بن علی الوشاء، قاسم بن یحیی، حسن بن محبوب، ابن فضال، بکر بن صالح، علی بن حدید، محمد بن یحیی الخزاز، محمد بن سنان، محمد بن علی، محمد بن عیسی، محمد بن اسماعیل، عثمان بن عیسی، ابن ابی نصر، عبدالله الحجال، ابن ابی نجران، ابن یقطین، محمد بن خالد، هیشم بن ابی مسروق، علی بن سیف، مروک بن عبید، موسی بن القاسم، محسن بن احمد، علی بن اسباط، ابراهیم الهمدانی، صفوان بن یحیی، عبدالله بن الصلت، عمر بن عبدالعزیز، عبدالرحمن بن حماد و حسین بن سیف.

با وجود اشتراک در مشایخ، برای تمییز در این موارد، نمی‌توان از طریق «مشیخه یا

همان من روی عنه احمد» به نتیجه‌ای دست یافت بلکه باید قراین دیگری ضمیمه شود. بنابراین رجالیانی مانند مرحوم مامقانی و شبیری، در این تمییز دچار خطا شده‌اند؛ آن‌ها در روایت احمد بن محمد از بکر بن صالح، قاسم بن یحیی، عثمان بن عیسی (شبیری، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۲۰)، صفوان بن یحیی، محمد بن اسماعیل و عمر بن عبدالعزیز (مامقانی، بی تا، ج ۱، ص ۸۴)، حکم به تعیین احمد بن عیسی داده‌اند، در حالی که از طرفی همه این افراد از مشایخ مشترک ابن عیسی و ابن خالد یا سیاری و ابن ابی نصرند و از طرف دیگر، قرینه‌ای بر تمییز آن‌ها وجود ندارد یا اگر هم باشد، به تعیین احمد بن خالد منتهی می‌شود.^۱ همچنین در موارد نقل از محمد بن علی (شبیری، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۸۳)، محمد بن عیسی و حسن بن علی بن یقظین (مامقانی، بی تا، ج ۱، ص ۸۴)، مقصود از احمد بن محمد را ابن خالد دانسته‌اند، در حالی که تمییز در این سه روای به نتیجه نمی‌انجامد و میان هم‌نامان مشترک است.

البته به نظر می‌رسد این رجالیان معترف به این مسئله هستند و فقط در تطبیق صغرا دچار اشتباه شده‌اند؛ برای نمونه مامقانی می‌نویسد: در برخی موارد تمییز احمد بن محمد ممکن نیست؛ زیرا ابن عیسی و ابن خالد هر دو در طبقه یکسانی قرار دارند و در بسیاری از مواقع، از افراد مشترکی روایت می‌کنند. (مامقانی، بی تا، ج ۱، ص ۸۴) با توجه به اشکال مذکور، برای ادامه فرایند تمییز در دسته دوم، باید در پی قراین دیگری بود؛ زیرا منابع رجالی همواره نمی‌توانند اطلاعات کافی برای شناسایی راویان در اختیار حدیث‌پژوه قرار دهند و باید از جوامع حدیثی و اسناد روایات نیز بهره برد. به‌رغم پدیده اشتراک مشایخ در راویان هم‌نام، قراین کاربردی متعددی می‌توانند در تمییز راوی، اثرگذار باشند. شناسایی این قراین، مجال مستقلی می‌طلبد ولی در اینجا برحسب استقرار نگارندگان به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. نقل یکی از هم‌نامان از آن راوی نسبت به دیگران بیشتر باشد و تفاوت قابل توجهی داشته باشند مانند احمد بن خالد که بیش از ۱۱۰ بار از عثمان بن عیسی نقل کرده، در حالی که تعداد روایات ابن عیسی از او به بیست مورد نمی‌رسد. نیز مانند احمد بن عیسی که بیش از ۱۱۶ بار از حسین بن سعید روایت کرده است.

۲. فقط یکی از هم‌نامان در عصر مشترکی با آن راوی زیسته و احتمال سقوط واسطه

در بقیه افراد وجود داشته باشد، در این صورت اگر قرینه‌ای بر ارسال سند موجود نباشد، منظور از عنوان مشترک، فردی است که امکان درک مستقیم راوی پیشین را داشته باشد. مانند محمد بن یحیی الخزاز و قاسم بن یحیی که هر دو در عصر امام کاظم و امام رضا علیهما السلام می‌زیسته‌اند (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۱۶؛ برقی، ۱۳۴۲ش، ص ۵۵؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۶۳ و ۳۶۴) و فقط احمد بن عیسی می‌توانسته آن‌ها را درک کند.

۳. کتب روایی دیگر مانند کتب شیخ طوسی و صدوق، آشکارا قید احمد بن محمد را مشخص کرده باشند؛ مانند روایت احمد بن محمد از علی بن اسباط که شیخ طوسی او را ابن عیسی دانسته است. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۳۱۲؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۱۶۵)

۴. قدمای رجالی مانند نجاشی و شیخ طوسی، کتاب آن راوی را به واسطه یک نفر مشخص از هم‌نامان نقل کرده باشند؛ مانند کتاب عمر بن عبدالعزیز که شیخ طوسی و نجاشی آن را به واسطه احمد بن عیسی نقل کرده‌اند. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۳۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۸۴)

۵. در کتاب کافی، فقط یکی از هم‌نامان از آن راوی نقل کرده و بقیه در کتب دیگر از او نقل کرده‌اند؛ مانند محمد بن علی که در کتاب کافی، فقط احمد بن خالد از او روایت کرده؛ گرچه در کتب دیگر، سیاری نیز از او نقل کرده است.

۶. نقل یکی از هم‌نامان از آن راوی، در قالب عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد، بیشتر از دیگران باشد؛ مانند عدة من اصحابنا عن احمد بن خالد عن محمد بن عیسی که یازده بار تکرار شده و بیش از عبارت مشابه در احمد بن عیسی است.

۷. فرد مذکور در جلد یا باب مشخصی از کتاب کافی روایت کرده باشد؛ مانند احمد بن خالد در کتاب الدعاء (شیری، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۰۳) و احمد بن عیسی در کتاب الحج. (همان، ج ۱، ص ۳۹۰)

۸. نقل‌های یکی از هم‌نامان از آن راوی، همیشه بدون واسطه باشد ولی نقل‌های بقیه افراد گاهی نیز با واسطه باشد؛ مانند نقل از محمد بن سنان که احمد بن عیسی بیش از ۶۵ بار بدون واسطه نقل کرده ولی روایت بی‌واسطه احمد بن خالد فقط دو بار است و در سایر موارد با واسطه نقل کرده است.

گروه سوم: در این گروه، فقط یکی از هم‌نامان احمد بن محمد از آن‌ها نقل کرده و

بر اساس آن ۴۲ نفر از این راویان را می‌توان استاد حدیثی خاص دانست؛ لذا به آسانی می‌توان از این طریق، شخصیت احمد بن محمد را تمییز داد. بنابراین از میان ۸۳ راوی‌ای که احمد بن محمد بدون قید از آن‌ها نقل کرده، از طریق شناسایی مروی عنه، فقط می‌توان به تمییز احمد در حالت نقل از این گروه راویان پرداخت.

در این بخش، ضمن تحلیل داده‌های جدول (۲) و (۳)، نتایج آن نیز باید طبق داده‌های دوره حیات راویان در جدول (۱)، صحت‌سنجی شوند. البته نتایج جدول (۲) و (۳) در کتاب کافی و غیر آن، تفاوت‌هایی نیز دارند ولی این تفاوت‌ها در کشف رابطه استاد و شاگردی، مشکل‌ساز نیست و مانعی ایجاد نمی‌کند.

تحلیل داده‌های جدول نسبت به دسته سوم چندان ضروری به نظر نمی‌رسد ولی در اینجا برای نمونه، مهم‌ترین موارد تحلیل و بررسی می‌شود:

محمد بن ابی عمیر: روایت‌کننده از او احمد بن عیسی است و هر دو عصر امام رضا و جواد علیهما السلام را درک کرده‌اند. احمد بن عیسی شاگرد او بوده (شیری، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۲۸۳) و روایت احمد بن خالد از او ثابت نشده است. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۰)

حسین بن موسی: کسی از میان پنج فردی که در غربالگری اولیه انتخاب شدند از او نقل نکرده است؛ همچنین هیچ‌یک از آن‌ها عصر امام کاظم علیه السلام را درک نکرده‌اند. تنها کسی که با عنوان احمد بن محمد، سابقه نقل از او دارد ابن ابی نصر است و هر دو آن‌ها عصر امام کاظم علیه السلام را درک کرده‌اند.

البته از طرفی ابن عیسی سه بار با واسطه از حسین بن موسی روایت کرده؛ لذا این احتمال هم می‌رود که مقصود، او بوده و در سند، افتادگی رخ داده باشد؛ گرچه وقوع سقط در سند، خلاف اصل است.

معاویة بن حکیم: احمد بن عیسی از او نقل کرده و هر دوی آن‌ها عصر امام رضا، امام جواد و امام هادی علیهم السلام را درک کرده‌اند. البته احمد بن خالد نیز یک بار در محاسن از او نقل کرده ولی این مقدار برای اثبات رابطه اخذ کافی نیست.

قید ابن عیسی در سند روایت الارشاد مفید (۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۲۴۹) و الغیبة طوسی (۱۴۱۷ق، ص ۳۶) به روشنی ذکر شده و مؤید این مدعاست.

عمرو بن عثمان: کسی که از او روایت کرده، احمد بن خالد است و هر دوی آن‌ها

عصر امام جواد علیه السلام را درک کرده‌اند. البته احمد بن عیسی نیز یک روایت از او در *کامل الزیارات* نقل کرده ولی این مقدار، رابطه استاد و شاگردی را ثابت نمی‌کند. سخن مرحوم نجاشی و شیخ طوسی نیز شاهد بر این مدعاست؛ ایشان گزارش کرده‌اند که کتاب عمرو بن عثمان به واسطه احمد بن خالد نقل شده است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۸۷؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۱۸) همچنین از رجالیانی که به تمیز مشترکات پرداخته‌اند، مرحوم مامقانی (بی تا، ج ۱، ص ۸۴) این نظر را به صراحت پذیرفته است.

سهل بن زیاد: احمد بن خالد از او دو بار نقل کرده و احمد بن عیسی فقط یک بار نقل کرده است؛ همچنین آن‌ها در یک عصر در قم می‌زیسته‌اند؛ لذا ممکن است تصور شود که این اشتراک قابل تمیز نیست. اما رابطه اخذ احمد بن عیسی از سهل بن زیاد را نمی‌توان اثبات کرد؛ زیرا فقط یک بار از سهل نقل کرده بلکه سهل از او سه بار روایت کرده است، نیز اخراج سهل بن زیاد از قم توسط احمد بن عیسی (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۸۵) می‌تواند شاهی بر عدم اعتماد وی به سهل باشد.

سیاری و ابن ابی نصر نیز روایتی از او نقل نکرده‌اند؛ بنابراین راوی از او احمد بن خالد است.

صالح بن سعید: در میان افراد مشترک، فقط ابن ابی نصر از او روایت کرده است و هر دوی آن‌ها عصر امام کاظم علیه السلام را درک کرده‌اند.

شبیبری گمان کرده مقصود، ابن عیسی است و از آنجا که نقل مستقیم از او معهود نیست، احتمال داده که سقط در سند رخ داده است (شبیبری، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۱۰ و ۲۱۱) درحالی که با ملاحظه اسناد دیگر، فقط ابن خالد با واسطه از صالح بن سعید روایت کرده است نه ابن عیسی.

البته از آنجا که نقل بدون واسطه عدّه من اصحابنا از ابن ابی نصر ممکن نیست (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۴۵ و ۲۴۶) و میان آن‌ها دو طبقه فاصله وجود دارد، به نظر می‌رسد واسطه میان آن‌ها افتاده باشد.

یعقوب بن یزید: احمد بن خالد از او نقل کرده است و هر دو عصر امام جواد و هادی علیه السلام را درک کرده‌اند. البته ابن عیسی نیز یک بار نقل کرده ولی برای تحقق رابطه اخذ حدیث، کفایت نمی‌کند.

علاوه بر آن، شبیری احتمال می‌دهد در نقل احمد بن عیسی از او، تحریف رخ داده باشد و اصل آن، محمد بن احمد بن یحیی باشد (شبیری، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۹۹ و ۲۰۰)؛ زیرا از طرفی، تحریف محمد بن احمد بن یحیی در اسناد بسیار واقع شده (برای نمونه: خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۷) و از طرف دیگر، روایت او از یعقوب بن یزید بیشتر است. بنابراین از میان هم‌نامان احمد بن محمد که از یعقوب بن یزید، فقط ابن خالد می‌تواند مقصود باشد. مرحوم مامقانی (بی‌تا، ج ۱، ص ۸۴) نیز همین مدعا را پذیرفته است.

رفاعة بن موسی: فقط ابن ابی نصر از او روایت کرده و اشتراک آن‌ها در عصر امام کاظم علیه السلام و مقداری از حیات امام رضا علیه السلام است؛ بنابراین احمد بن خالد و احمد بن عیسی نه سابقه نقل از او دارند و نه نقل بدون واسطه برای آن‌ها ممکن است. ابن خالد عصر امام رضا علیه السلام را درک نکرده و ابن عیسی فقط مدتی از آن را درک کرده لذا نقل بی‌واسطه او از رفاعه ممکن نیست. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۴۴)

شیخ طوسی در فهرست می‌نویسد: احمد بن عیسی کتاب رفاعه را نقل کرده است. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۹۶) این سخن دلالتی بر دیدار ابن عیسی با رفاعه نمی‌کند، اما نقل مستقیم کتاب توسط ابن عیسی می‌تواند تعیین او را در اشتراک تقویت کند؛ زیرا در کافی، احمد بن عیسی از شمار روایت بیشتری نسبت به ابن ابی نصر برخوردار است.

۷. نتیجه‌گیری

فرایند نظام‌مند تمییز در این پژوهش به دست می‌دهد که به‌طور کلی در رویارویی با پدیده اشتراک نام راوی، باید به‌ترتیب این مراحل را پشت‌سر گذاشت و راهکارهای اغلب رجالیان در تمییز مشترکات ناکارآمد است:

۱. همه احتمالات موجود در عنوان مشترک شناسایی شوند.
۲. دامنه اشتراک به‌لحاظ طبقه راوی و ویژگی‌های سند کاهش یابد.
۳. راویانی که عنوان مشترک از آن‌ها روایت نموده استخراج شوند.
۴. نقل‌های هریک از هم‌نامان از راویانی که عنوان مشترک از آن‌ها روایت کرده آمارگیری و درص‌سنجی شوند.
۵. راویانی که رابطه استادی با هیچ‌یک از هم‌نامان نداشته‌اند یا دارای رابطه استادی مشترک یا خاص بوده‌اند، در سه گروه جداگانه دسته‌بندی شوند؛ در این تحقیق روشن

شد که تمییز دسته نخست ناممکن است اما با بهره‌گیری از اطلاعات منابع رجالی و اسناد کتب حدیثی و تحلیل داده‌های آماری یادشده، می‌توان قراین کاربردی نوینی برای تمییز دسته دوم ارائه کرد؛ همچنین در دسته سوم، اختصاص استاد به شاگرد، خود تمییزدهنده است.

طی این تحقیق، ۸۱۵ سند مشتمل بر نقل عدة من اصحابنا از احمد بن محمد مطلق یافت شد و از میان آن‌ها ۸۳ راوی که احمد بن محمد در این اسناد از آن‌ها نقل کرده است، شناسایی شدند. نگارندگان با اعمال مراحل فوق در عنوان احمد بن محمد به این نتیجه رسیدند که در ۴۲ راوی می‌توان با روش اختصاص استاد به شاگرد، احمد بن محمد را تمییز داد و در ۱۰ راوی اصلاً نقلی از سوی هم‌نامان احمد بن محمد رخ نداده است. در ۳۱ راوی دیگر که استاد حدیثی مشترک‌اند، می‌توان از ۸ قرینه معرفی شده استفاده کرد؛ گرچه تمییز در برخی موارد ممکن نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. ۴۸۴ مرتبه با تعبیر احمد بن محمد بن خالد و احمد بن محمد بن خالد البرقی (البته در سه سند، عدة من اصحابنا هم‌زمان از ابن خالد و ابن عیسی نقل کرده‌اند؛ لذا در شمارش اسناد حساب نمی‌شود)، ۲۴ مرتبه با تعبیر احمد بن محمد البرقی و ۴ مرتبه با تعبیر احمد بن محمد بن ابی عبدالله نقل شده است. در اسناد کافی از او با نام احمد بن ابی عبدالله نیز یاد شده و عدة من اصحابنا ۲۷۳ مرتبه با این تعبیر از او نقل کرده‌اند، ولی مصداق احمد بن محمد مقید به شمار نمی‌رود.
۲. **روی عن ابراهیم بن هاشم و احمد بن محمد بن عیسی و احمد بن محمد بن خالد و محمد بن عیسی بن عبید و یعقوب بن یزید و احمد بن الحسن بن علی بن فضال که از زمان امام رضا علیه السلام تا زمان امام عسکری علیه السلام می‌زیسته‌اند و روی عنه احمد بن ادريس و محمد بن یحیی العطار که در دوره غیبت صغری بوده و از اساتید کلینی هستند.**
۳. **روی عن علی بن حسان بن کثیر که در عصر امام باقر و امام صادق علیهما السلام می‌زیسته و روی عنه سهل بن زیاد که از اصحاب امام جواد، هادی و عسکری علیهم السلام بوده است.**
۴. همه داده‌ها در زمینه عصر زندگی راویان از کتب رجال و فهرست یا بر اساس طبقه‌شناسی برداشت شده، ولی به دلیل اجتناب از تفصیل مستندات ذکر نشده‌اند.
۵. مقصود، روایت با عنوان عن محمد بن خالد یا ابی عبدالله البرقی است نه با عنوان جایگزین عن ابيه.
۶. داده‌های جدول هم به صورت دستی کتابخانه‌ای و هم به صورت نرم‌افزاری استخراج شده است ولی

ذکر آدرس‌ها به طول می‌انجامد.

۷. مقصود از کتب صدوق، هفت تألیف شیخ صدوق است که عبارت‌اند از: *الخصال*، *ثواب الاعمال*، *علل الشرائع*، *عیون اخبار الرضا*، *معانی الاخبار*، *التوحید* و *الامالی*.
۸. برای نمونه: راوی از عثمان بن عیسی، احمد بن خالد است؛ زیرا شمار نقل‌های او از عثمان بن عیسی در کافی و غیر آن تفاوت قابل توجهی نسبت به احمد بن عیسی دارد.

منابع

۱. ابن غضائری، احمد بن حسین، *الرجال*، ج ۱، قم: مؤسسه دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
۲. اردبیلی، محمد بن علی، *جامع الرواة*، ج ۱، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۳ق.
۳. بحر العلوم، محمد مهدی، *الرجال*، تحقیق بحر العلوم، ج ۱، تهران: مکتبه الصادق، ۱۳۶۳ش.
۴. برقی، احمد بن خالد، *الرجال*، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
۵. —، *المحاسن*، ج ۲، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۶. بروجردی، حسین، *تجرید اسناد الکافی*، ج ۱، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۰۹ق.
۷. بسام، مرتضی، *زیادة المقال من معجم الرجال*، ج ۱، بیروت: دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۶ق.
۸. پیروزفر، سهیلا و رضاداد، فاطمه، «راهکارهای تمییز مشترکات و توحید مختلفات»، فصلنامه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی، سال چهل و ششم، شماره ۹۳، ۱۳۹۳، ص ۳۹-۶۴.
۹. ترابی، اکبر، *پژوهشی در علم رجال*، ج ۱، قم: اسوه، ۱۳۸۷ش.
۱۰. حسینی صدر، علی، *الفوائد الرجالیة*، ج ۱، قم: دلیل ما، ۱۴۳۰ق.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف، *رجال العلامة الحلّی*، ج ۲، قم: شریف رضی، ۱۴۰۲ق.
۱۲. خویی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، ج ۵، قم: مرکز النشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
۱۳. شبیری، سید محمد جواد، *توضیح الأسناد المشکلة فی الکتب الأربعة*، ج ۱، تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه، ۱۴۲۹ق.
۱۴. شبیری، سید محمد جواد، *نرم‌فزار درایة النور*، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ۱۳۸۵ش، قابل دسترسی در <http://www.noorsoft.org>
۱۵. صاحب معالم، حسن، *منتقى العجمان*، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ش.
۱۶. صدوق، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۷. —، *علل الشرائع*، ج ۱، قم: داورى، ۱۳۸۵ش.
۱۸. —، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، ج ۲، قم: دار الشریف رضی، ۱۴۰۶ق.
۱۹. —، *الخصال*، تحقیق علی اکبر غفاری، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ش.

۲۰. —، *الأمالی*، ششم، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۲۱. —، *معانی الاخبار*، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
۲۲. —، *التوحید*، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ق.
۲۳. —، *عیون اخبار الرضا (علیه السلام)*، ج ۱، تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.
۲۴. —، *کمال الدین و تمام النعمة*، ج ۲، تهران: اسلامیة، ۱۳۹۵ق.
۲۵. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، ج ۲، قم: مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، *فهرست کتب الشیعة و اصولهم*، ج ۱، تحقیق عبدالعزیز طباطبایی، قم: مکتبه المحقق الطباطبایی، ۱۴۲۰ق.
۲۷. —، *رجال الطوسی*، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، ج ۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۳ش.
۲۸. —، *الغیبة*، تحقیق عبادالله طهرانی، ج ۲، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۷ق.
۲۹. —، *تهذیب الاحکام*، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۰. —، *الاستبصار*، ج ۱، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۳۱. عاملی، سید صدرالدین، *نکت الرجال فی حاشیة منتهی المقال*، بی جا: بی نا، بی تا.
۳۲. فائق، طاهره و همکاران، «نقش اسناد روایات در تمییز مشترکات و توحید مختلفات»، فصلنامه کتاب قیم، سال پنجم، شماره ۱۳، ۱۳۹۴ش، ص ۱۱۷-۱۳۷.
۳۳. قمی، ابن قولویه، *کامل الزیارات*، تحقیق عبدالحسین امینی، ج ۱، نجف: دار المرتضویه، ۱۳۵۶ش.
۳۴. کشی، ابو عمرو، *اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)*، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۴ق.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۶. لطفی، سید مهدی و شریعتی، فاطمه، «نقش و عملکرد محمدتقی مجلسی در بررسی و تمییز راویان»، *مجله علوم حدیث*، شماره ۸۱، ۱۳۹۵ش، ص ۱۴۶-۱۷۷.
۳۷. مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، بی جا: بی نا، بی تا.
۳۸. —، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، تحقیق محیی الدین مامقانی، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۳۱ق.
۳۹. مفید، محمد بن محمد، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، ج ۱، قم: دار المفید، ۱۳۷۲ش.
۴۰. —، *الاختصاص*، ج ۱، قم: المؤتمر للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۴۱. نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ش.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره ۲۶

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۶۱-۱۸۶

تحلیل ساختار روایی واقعه عاشورا بر اساس الگوی روایت‌شناسی گریماس مبتنی بر متن وقعه الطف

آزاده عباسی*

چکیده

الگوهای روزآمد مطالعاتی از جمله الگوی «روایت‌شناسی» گریماس، به دریافت زوایای پنهان وقایع کمک شایانی می‌کند. یکی از حوادث مهم تاریخ اسلام واقعه دهم محرم ۶۱ هجری است؛ عاشورا حادثه‌ای نیست که رویداد آن محدود به زمان و یا مکان خاصی باشد. مطابق با احادیث موجود، هسته ابتدایی این حادثه پس از مرگ معاویه در مدینه تشکیل شده و بعد از جریانات گوناگون در روز عاشورا با شهادت امام حسین (ع) و یارانشان خاتمه می‌یابد. این حادثه مهم تاریخی در کتب گوناگون از جمله مقتل ابی مخنف نقل شده است. پژوهش حاضر با واکاوی متن «وقعه الطف» بر آن است تا با بهره‌گیری از الگوی «روایت‌شناسی» گریماس، زوایای مختلف این حادثه را در سه موقعیت مکانی مدینه، مکه و کربلا مورد بررسی توصیفی تحلیلی قرار داده و به این پرسش بپردازد که در واقعه عاشورا چه کنشگرانی حضور دارند و هر یک در به وقوع پیوستن این حادثه تا چه میزان نقش داشته‌اند؟ دستاوردهای حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که در هر سه موقعیت مکانی، این «روایت» با الگوی گریماس تطبیق کامل دارد. برخی از کنشگران در مقاطع گوناگون ثابت و برخی دیگر متغیر هستند. افزون بر این، به نظر می‌رسد کنش‌های رویداده توسط امام حسین (ع) به عنوان کنشگر اصلی، همواره نوعی واکنش است. این مطلب عبارت آخرای کلام امام حسین (ع) است که فرمودند: «إني لم أخرج أشرا و لا بطرا».

کلیدواژه‌ها: روایت‌شناسی، وقعه الطف، ابی مخنف، تحلیل کنشی عاشورا.

* استادیار گروه علوم و قرآن حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران abbasi.a@qhu.qc.ir

۱. مقدمه و بیان مسئله

یکی از مقولات مورد توجه در گستره پژوهش‌های تاریخ اسلام، واقعه سال ۶۱ هجری است. بیش از ۱۴۰۰ سال از حادثه بزرگ عاشورا سپری شده و در تمامی این سال‌های طولانی در خصوص ابعاد، ژرفا، علل و چرایی پیدایش این حماسه حیرت‌انگیز خاندان وحی، اقران و اعدا نوشته‌های درازدانی نگاشته‌اند. علاوه بر بررسی‌های تاریخی، پی‌جویی‌های حدیثی نیز بر کشف ابعاد گوناگون این واقعه کمک شایانی کرده است. افزون بر این، مقاتل نیز در انتقال جزئیات این حادثه بزرگ سهم بسزایی داشته‌اند. در این میان، کتاب *وقعة الطف* یا همان *مقتل ابي مخنف* با توجه به بازسازی‌های انجام‌شده در سال‌های اخیر، از استواری بیشتری برخوردار است. این پژوهش بر محور متن این مقتل پایه‌ریزی شده است.

از سویی دیگر، بهره بردن از الگوهای روزآمد مطالعاتی، می‌تواند در مفاهمه بهتر یک واقعه تاریخی، تأثیرگذار باشد. یکی از شیوه‌های نوین در مطالعه متون و به‌ویژه داستان‌ها و حماسه‌های تاریخی، روایت‌شناسی^۱ است که در زبان عربی به آن «السرد» یا «الروایة» گفته می‌شود. در این شیوه مطالعاتی، روایت^۲ یک گونه ادبی به شمار می‌رود و انواع مختلفی از جمله حماسه، تراژدی، کمدی، رمان و داستان کوتاه را در دل خود جای داده است. وجه برتری این روش بر سایر شیوه‌های مطالعاتی آن است که ساختار «روایت» را مورد بررسی قرار می‌دهد و با توجه به ابعاد گوناگون داستان از قبیل روایتگر، شخصیت‌ها، زاویه دید، زمان و مکان و پی‌رنگ و... امکان استخراج روشمند معانی نهفته در روایت را فراهم می‌آورد. به دیگر سخن، تحلیل «روایت» بر اساس این متد شیوه‌ای برای تولید دانش از امور غایب است و به مخاطب این امکان را می‌دهد که پیچیدگی‌های موجود در یک روایت را درک کرده و به زوایای پنهان آن دست یابد.

از زمان‌های گذشته تاکنون، پژوهندگان علم «روایت‌شناسی» کوشیده‌اند تا بر ساختار روایت تأکید کرده و الگوهای متعدد «روایت‌شناسی» را بر پایه عناصر سازنده روایت معرفی کنند. یکی از الگوهای مطرح در «روایت‌شناسی» نظریه الگوی کنشی گریماس^۳، نشانه‌شناس معروف لیتوانی‌تبار، است. این نظریه بر نوع عملکرد و

چگونگی کنش شخصیت‌های داستان تکیه دارد. پژوهش حاضر ضمن گزارش مختصر از حادثه کربلا، سعی دارد با بهره بردن از مقاتل موجود به‌ویژه *مقتل ابی مخنف* و نیز احادیث منقول، به بررسی مؤلفه‌های روایت‌شناسانه این حماسه بپردازد و به این سؤال پاسخ دهد که با توجه به آنکه داده‌های حدیثی موجود، بررسی حماسه عاشورا بر اساس این الگوی نوین امکان‌پذیر است، چه کنشگرانی در حماسه کربلا نقش داشته‌اند؟ و چه کسانی به عنوان کنش‌یار یا ضدکنشگر ایفای نقش کرده‌اند؟ میزان تأثیر هریک از آنان در به وقوع پیوستن این حادثه چه میزان بوده است؟ بنابراین، فرضیه این پژوهش آن است که تحلیل واقعه عاشورا بر اساس الگوی گریماس، امکان دستیابی به نکاتی را فراهم می‌آورد که پیش از این و در خلال بررسی‌های حدیثی تاریخی ممکن نبوده است.

نکته مهم آن است که واژه روایت از جمله مشترکات لفظی بوده، در زبان فارسی و عربی دارای کارکرد تخصصی است و به معنای «حدیث» به کار می‌رود. از آنجا که خاستگاه این پژوهش احادیثی است که واقعه عاشورا را نقل کرده‌اند، توجه به این نکته ضروری می‌نماید که اصطلاح «روایت» در «روایت‌شناسی» اساساً با معنای حدیث متفاوت است. عدم توجه به این مسئله ممکن است موجب سوء تفاهم گردد.

۱-۱. پیشینه پژوهش

در یادکرد از سابقه این پژوهش، لازم به یادآوری است که اگرچه تاکنون واقعه عاشورا بارها از زوایای مختلف تاریخی و حدیثی مورد واکاوی قرار گرفته، تا به حال بر اساس نظریه‌های جدید شخصیت، به‌ویژه با نگاه روایت‌شناختی و از منظر الگوی کنشگر گریماس، به این حماسه تاریخی نگریسته نشده است. برخی از این پژوهش‌ها که به نظر می‌رسد ممکن است به پژوهش حاضر نزدیک باشد عبارت‌اند از: مقاله «روایات عاشورایی انساب الاشراف بلاذری در میزان نقد و بررسی» (رحمان ستایش و رفعت، ۱۳۹۶ش)؛ در این مقاله چنان‌که از عنوان مشخص است، به بررسی روایات بلاذری در *انساب الاشراف* و اعتبارسنجی آن اختصاص دارد. مقاله «تحلیل محتوای مکاتبات و مذاکرات امام حسین (ع) در جریان قیام عاشورا و تخریح مدل منطقی آن» (بابازاده و فتاحی‌زاده، ۱۳۹۷ش)؛ در این مقاله، مکاتبات و مذاکرات امام (ع) از حیث منطق و

اسالیب آن واکاوی شده است. در مقاله «بررسی مضامین مقاومت و پایداری در رجزهای عاشورا» (فرامرزی و خلیلی، ۱۳۹۷ش) مفاهیم مرتبط به مقاومت مورد بررسی و واکاوی قرار گرفته است و البته ردپای روایت‌شناسی در این مقاله نیز دیده نمی‌شود. مقاله «نمادهای عرفانی آب و عطش در واقعه عاشورا بر اساس گزارش دو منظومه عرفانی» (پارساپور، ۱۳۹۰ش) اگرچه سابقه نشانه‌شناسی و بررسی نمادها را دارد، به‌طور مشخص به دو نماد آب و عطش پرداخته و به مسئله روایت‌شناسی که موضوع اصلی پژوهش حاضر است، ورودی ندارد.

پژوهش با رویکرد و تکیه بر علوم نوین سابقه‌ای طولانی ندارد و به طریق اولی پژوهش‌هایی درباره عاشورا با تکیه بر این الگو یافت نمی‌شود. با وجود این باید توجه داشت که لزوم چنین مطالعاتی بسیار مهم و انکارنشدنی است؛ در این راستا شایسته توجه است که به‌کارگیری نظریه‌های جدید در صورتی بایسته است که درپچه‌هایی تازه را بگشاید و دست یافتن به افق‌های متفاوت و بدیع را هموار سازد و در کشف زوایای پنهان حوادث تاریخ راهگشا باشد.

۲. مبانی نظری

در ادامه، برای پاسخ دادن به سؤالات مطرح در این پژوهش، نخست مبانی نظری در دو بخش مورد بررسی و واکاوی قرار می‌گیرند؛ بخش اول مروری گزیده بر واقعه عاشورا و بخش دوم مباحث مربوط به روایت‌شناسی خواهد بود.

۲-۱. مروری مختصر بر واقعه عاشورا

پی‌جویی‌های تاریخی نشان می‌دهد که پس از شهادت امام حسن علیه السلام، امام حسین علیه السلام عهده‌دار زعامت مردم شدند. امام حسین علیه السلام برخلاف درخواست مردم و به‌دلیل پیمان امام حسن علیه السلام با معاویه مبنی بر اینکه خلافت فقط در دست معاویه باشد و آن را به پسرش یزید منتقل نکند، ده سال را بی‌هیچ عملکردی سپری کردند تا آنکه معاویه مرد. با مرگ معاویه، تعهد امام حسین علیه السلام به معاویه هم تمام شد؛ اما برخلاف پیمان، یزید به خلافت رسید. در این ایام، امام حسین علیه السلام در مدینه ساکن بود، یزید از مردم شهرهای مختلف مشغول گرفتن بیعت شد و به والی مدینه دستور داد از مردم بیعت بگیرد و از او خواست که اگر حسین علیه السلام با او بیعت نکرد، او را بکشد و سرش را

بفرستد. والی مدینه برای اجرای فرمان یزید، مروان بن حکم را خبر کرد و از او در مورد دستور یزید مشورت خواست؛ مروان به او گفت همان کاری را انجام بده که یزید دستور داده! والی مدینه، برای انجام دستور یزید امام علیه السلام را فراخواند. اما امام علیه السلام بیعت با کسی مثل یزید را جایز نمی‌دانستند؛ از این رو بعد از کشمکش‌های بسیار سرانجام تصمیم گرفتند خانواده خود را جمع کرده، بار سفر بسته و نیمه شب از مدینه خارج شوند. امام علیه السلام در خفای کامل به مکه سفر کردند. حضرت به مکه رفت و از سوم شعبان تا ۸ ذی‌حجه در مکه بودند؛ و در این مدت مردم از شهرهای مختلف برای حضرت نامه‌های متعددی نوشتند و درخواست کردند که حضرت به کوفه بروند و بر ضد یزید قیام کنند. امام حسین علیه السلام مسلم بن عقیل را نزد آن‌ها فرستاد و از صحت فرستادن نامه‌ها مطمئن شدند. از سویی دیگر یزید لشکری بزرگ به بهانه انجام مراسم حج به مکه فرستاد و به آن‌ها دستور داد حسین را مخفیانه دستگیر و یا او را ترور کنند. این کنشگر روز هفتم وارد مکه شد. امام حسین علیه السلام با توجه به جواب مسلم و نیز اطلاع از قصد یزید، روز هشتم از مکه خارج شدند و به سوی عراق حرکت کردند. امام علیه السلام در مسیر کوفه بودند که خبر شهادت مسلم به حضرت داده شد. امام حسین علیه السلام به قصد کوفه ادامه مسیر داده تا به منطقه نینوا رسیدند. در این محل، حر بن یزید ریاحی راه را بر امام علیه السلام بست؛ حضرت امام حسین علیه السلام با وجود آنکه قصد بازگشت داشتند، به اجبار در نینوا متوقف شد. پس از آنکه لشکر اعزامی عبیدالله بن زیاد به نینوا رسید، حادثه‌ای رقم خورد که در طول تاریخ اسلام و بلکه بشریت همانند ندارد. امام حسین علیه السلام و اصحابشان در روز دهم محرم سال ۶۱ هجری به شهادت رسیدند.

این ماجرا بر اساس جغرافیای رویداد اتفاقات، در سه موقعیت مدینه، مکه و کربلا قابل بررسی و پی‌جویی است. در ادامه، هریک از این موقعیت‌های سه‌گانه روایت بر اساس الگوی کنشی گریماس تحلیل و بررسی خواهد شد.

۲-۲. روایت‌شناسی

روایت‌شناسی به‌عنوان یکی از علوم ادبی نوین، دستاوردی است که اندیشه ساختارگرایی در داستان به وجود آورد. نخستین کسی که در قرن ۱۹ میلادی، در

مکتب فرمالیسم روسی، ساختارگرایی را به عنوان یکی از شیوه‌های نقد روایت و داستان مطرح کرد، ولادیمیر پراپ^۴ بود؛ وی الگویی برای تحلیل ساختاری قصه‌ها ارائه نمود و دیدگاه خود را در کتاب ریخت‌شناسی قصه‌های پریان بیان کرد؛ در اندیشه پراپ، «روایت» متنی است که تغییر وضعیت از حالتی متعادل به غیر متعادل و دوباره بازگشت به حالت متعادل را بیان می‌کند. (پراپ، ۱۳۸۶ش، ص ۵۳) پراپ ۳۱ نقش ویژه یا کارکرد را یافت و وضعیت‌های مختلف یک داستان را بر اساس آن‌ها پایه‌گذاری کرد. وی الگوی ارائه‌شده خود را ریخت‌شناسی^۵ نامید. او همچنین برای شخصیت‌های یک داستان هفت حوزه عملکرد را معین کرد. (نک: حاجی‌آقا بابایی، ۱۳۹۸ش، ص ۱۸-۱۹)

در علم روایت‌شناسی، غیر از پراپ دیگرانی نیز تعاریفی برای «روایت» ارائه داده‌اند؛ برای نمونه، بنت و رویل روایت را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «روایت یعنی مجموعه‌ای از حوادث که دارای نظم خاص است و از دیباچه، میانه و پایان‌بندی خاصی برخوردار است.» (بنت و رویل، ۱۳۸۸ش، ص ۶۷) بر این اساس، تحلیل روایت امری فراتر از کشف روش‌های قصه‌پردازی افراد است و همچنین فراتر از اینکه افراد چگونه تجربه‌های زیسته خود را بازنشر داده یا گزارش می‌کنند. در حقیقت، تحلیل روایت شیوه‌ای برای تولید دانش از امور غایب است و به مخاطب این امکان را می‌دهد که پیچیدگی‌های آن روایت را درک کند.

الگوی ارائه‌شده توسط پراپ، بعدها پایه‌ای برای نظریه‌های «روایت‌شناسی» قرار گرفت؛ اما به دلیل برخی محدودیت‌هایی که در شناسایی روایت به وجود می‌آورد، روایت‌شناسان را بر آن داشت تغییراتی در نظریه پراپ ایجاد کنند تا بتوانند الگویی بهتر و قابل انطباق‌تر با قصه و داستان‌ها ارائه دهند. یکی از این نظریه‌پردازان، الگرداس گیرماس^۶، زبان‌شناس و نشانه‌شناس لیتوانیایی تبار است که نظریه روایت‌شناسانه خود را بر اساس نظریه پراپ مطرح کرد.

گیرماس ساختار روایت را به ساختار گرامری و دستوری زبان نزدیک دانسته و داستان‌ها را صرف نظر از تفاوت محتوایی دارای یک ساختار کلی می‌داند. (گرین و لیبهان، ۱۳۸۳ش، ص ۱۱۰) او معتقد است که کار تحلیلگران روایت، مطالعه و کشف

این گرامر است. قابل توجه است که نظریه گریماس جنبه‌های کلی‌تری از روایات را نیز در بر می‌گیرد. (حاجی آقا بابایی، ۱۳۹۸ش، ص ۳۸)

پیش‌تر بیان شد که پراپ هفت حوزه عملکرد را معرفی کرده است؛ گریماس به جای هفت حوزه عملکرد معرفی شده توسط پراپ، آن‌ها را به سه جفت متقابل کاهش داد. (دینه سن، ۱۳۸۹ش، ص ۱۲۷) از نظر او، شخصیت اصلی در پی رسیدن به هدفی است و در این راه با مقاومت از سوی دیگری، مواجه می‌شود. او برای آنکه به هدفش برسد، نیازمند کمک و یاری است که البته گاهی نیز با نیرویی مواجه می‌شود که در برابرش ایستادگی کرده و نمی‌گذارد تا به هدفش برسد. در این میان، علاوه بر خود قهرمان، شخص (اشخاص) دیگری نیز از هدف او سود و نتیجه می‌برد. از نظر گریماس هر روایت از شش نقش یا کنشگر تشکیل شده است که به سه تقابل دوسویه تقسیم می‌شوند. (Greimas, 1983, p. 86) این کنشگران عبارت‌اند از:

۱. شناسنده/قهرمان/کنشگر(فاعل)^۷: شخصیتی که عمل را انجام می‌دهد و به‌سوی شیء ارزشی می‌رود. معمولاً مهم‌ترین شخصیت داستان است که عمل را انجام می‌دهد.

۲. موضوع شناسایی، شیء ارزشی(مفعول)^۸: هدفی است که کنشگر به‌سوی آن می‌رود یا عملش را بر روی آن انجام می‌دهد.

۳. ابریاریگر، فرستنده پیام^۹: عامل یا نیرویی است که کنشگر را به‌دنبال خواسته و هدفی می‌فرستد.

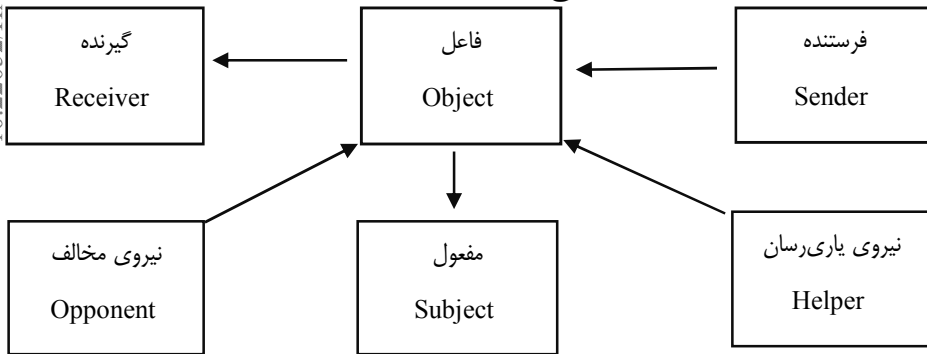
۴. گیرنده ارزش/کنش‌پذیر، ذی‌نفع/دریافت‌کننده^{۱۰}: کسی است که از اعمال کنشگر بهره می‌برد.

۵. یاری‌دهنده، یاری‌رسان/کنش‌یار^{۱۱}: او به کنشگر برای دستیابی به شیء ارزشی یاری می‌دهد.

۶. مخالف/ضد کنشگر^{۱۲}: کسی است که کنشگر را از دستیابی به شیء ارزشی باز می‌دارد.

این نکته شایسته ذکر است که گریماس در نظریه خود، به‌جای استفاده از شخصیت از کنشگر استفاده می‌کند؛ زیرا این الگوی روایی بر اساس داستان‌های عامیانه طراحی

شده است و در داستان‌های عامیانه، با مفهوم شخصیت که مفهومی مدرن است، روبه‌رو نیستیم؛ از این رو گریماس در نظریه خود از واژه کنشگر استفاده می‌کند. بر اساس این نظریه، کنش‌گزار عاملی است که کنشگر را به دنبال شیء ارزشی یا هدف می‌فرستد تا کنش‌پذیر از آن سود برد. در جریان جست‌وجو، کنشگران یاری‌دهنده یا کنش‌یاران او را یاری می‌دهند و ضد کنشگران مانع او می‌شوند.



نمودار ۱: الگوی کنشی گریماس

دانشمندان ساختارگرا همانند گریماس کوشیده‌اند تا بر ساختار روایت تأکید کنند و در این راستا به برخی دیگر از عناصر اصلی سازنده مثل طرح، شخصیت، زاویه دید، راوی، زمان و مکان و... نیز توجه داشته‌اند؛ بنابراین دو عنصر مکان و زمان از عناصر اصلی و مهم یک روایت قلمداد می‌شوند. چنان‌که پیش‌تر نیز بیان شد، از نظر گریماس در هر موقعیت از روایت کنش‌های رویداده از سوی کنشگر یا کنش‌نقش‌قابل پی‌جویی است.

۳. تحلیل کنشی نهضت امام حسین علیه السلام

در ادامه، نهضت امام حسین علیه السلام در موقعیت‌های مکانی مدینه، مکه و نینوا بر اساس الگوی کنشی گریماس هریک از موقعیت مورد واکاوی قرار می‌گیرد:

۳-۱. تحلیل موقعیت اول: امام حسین علیه السلام در مدینه

۱. کنشگر: کنش‌های انجام‌شده توسط امام حسین علیه السلام در مدینه، از دو منظر قابل بررسی و پی‌جویی است. کنش اول مخالفت با خلافت یزید و عدم بیعت با والی مدینه

به‌عنوان نماینده وی و همچنین گفت‌وگوهایی با بزرگان مدینه از این جمله‌اند. موضوع این گفت‌وگوها غالباً در زمینه عدم بیعت با یزید و روشنگری در مورد فساد خاندان بنی‌امیه بوده است. (نک: ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۸۰-۹۵) کنش دوم خروج امام علیه السلام از مدینه است که مهم‌ترین کنش آن حضرت در راستای تحقق هدفشان محسوب می‌شود.

– عدم بیعت با یزید

پس از درگذشت معاویه در رجب سال ۶۰ هجری، تلاش برنامه‌ریزان دستگاه بنی‌امیه در عملی کردن وصیت او – برخلاف صلح انجام‌شده با امام حسن علیه السلام معطوف به اخذ بیعت از مردم برای پسرش یزید شد. یزید با توجه به توصیه‌های معاویه قبل از مرگ (همان، ص ۶۸) به خوبی می‌دانست که برای تثبیت پایه‌های حکومت خود، باید پایگاه حکومتی خود را در حجاز مستحکم کند و در این مسیر، مهم‌ترین مانع جدی وجود مقدس امام حسین علیه السلام بود. یزید برای دست یافتن به خواسته خود، به والی مدینه نامه نوشت و از او خواست که از امام علیه السلام بیعت بگیرد. امام علیه السلام از بیعت با یزید سر باز زده و فرمودند: «... إِنَّا أَهْلُ بَيْتِ النَّبِيِّ وَ مَعْدِنُ الرُّسَالَةِ وَ مُخْتَلَفُ الْمَلَائِكَةِ وَ بِنَا فَتَحَ اللَّهُ وَ بِنَا خَتَمَ اللَّهُ وَ يَزِيدُ رَجُلٌ فَاسِقٌ شَارِبٌ الْخَمْرِ قَاتِلٌ النَّفْسِ الْمُحَرَّمَةَ مُعَلِنٌ بِالْفِسْقِ وَ مِثْلِي لَا يَبِيعُ مِثْلَهُ...» (همان، ص ۷۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق [الف]، ج ۲، ص ۴۷) عدم بیعت با یزید مهم‌ترین و اصلی‌ترین کنش امام علیه السلام در مدینه و به‌نوعی نقطه آغازین و هسته مرکزی روایت عاشورا به شمار می‌آید. (قصیر، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۵۴؛ طریحی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۴۱۹)

– خروج از مدینه

دومین کنش امام علیه السلام در مدینه که به‌نوعی پیامد کنش اول به حساب می‌آید، خروج اجباری از مدینه است. امام علیه السلام بعد از مدت‌ها رایزنی و گفت‌وگو برای اینکه با یزید بیعت نکنند تصمیم به ترک مدینه می‌گیرند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۲۸؛ قصیر، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۶؛ عسگری، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۴۷) شایان ذکر است که خروج امام علیه السلام از مدینه پس از آن بود که اطلاع یافتند عمرو بن سعید بن عاص، امیرالحاج اموی، از سوی یزید فرمان دارد هر جا حسین بن علی علیه السلام را دید،

بی درنگ او را به شهادت رساند. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۳؛ موسوی مفرم، ۱۴۲۶ق، ص ۱۶۵؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۱۵؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۸۱) با توجه به نقل‌های تاریخی به نظر می‌رسد که امام حسین علیه السلام در کنش اول، کاملاً آگاهانه و از روی اختیار و به دلایل کاملاً مشخص با یزید بیعت نکردند؛ اما در کنش دوم از روی اجبار راه خروج از مدینه را برگزیده‌اند. امام علیه السلام با فهم دقیق شرایط و درک عمیق از اوضاع، به این نتیجه دست می‌یابند که چاره‌ای جز ترک مدینه باقی نمانده است.

نکته مهم در مورد کنش‌های رویداده از سوی امام علیه السلام در مدینه آن است که هر دو کنش اصلی حضرت، نوعی واکنش تلقی می‌شوند؛ بدین معنا که امام علیه السلام به دلیل اجبار پیش‌آمده از سوی حاکمان چنین کنش‌هایی را انجام دادند و هیچ‌کدام از این کنش‌ها ابتدایی نبوده است.

۲. شیء ارزشی: همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، در الگوی کنشی گریماس، شیء ارزشی در حقیقت هدفی است که کنشگر به سمت آن حرکت می‌کند. مطابق متن وقعه *الطف* (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۸۵) امام علیه السلام به هنگام خروج از مدینه این آیه را تلاوت می‌کردند که «فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الظَّالِمِينَ» (قصص: ۲۱) این آیه نشانگر نگرانی و بیم امام علیه السلام هنگام خروج از شهر است. افزون بر این، شواهد تاریخی نشان می‌دهد که امام حسین علیه السلام به هنگام خروج از مدینه به برادرشان محمد حنفیه نکاتی را متذکر می‌شوند که به وصیت امام علیه السلام مشهور است. دقت در این سخنان امام علیه السلام هدف از کنش ایشان یعنی خروج از مدینه را به وضوح مشخص می‌کند؛ حضرت می‌فرماید: «أَنِّي لَمْ أُخْرَجْ أَشِيرًا وَلَا بَطْرًا وَلَا مُفْسِدًا وَلَا ظَالِمًا وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدَّتْ فِيَّ أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وَ أَبِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام» (ابن قولویه، ۱۳۵۶ق، ص ۱۴۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق [الف]، ص ۳۶؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۲) در این سخنان، امام علیه السلام مصححان ابی مخنف این قسمت را در پاورقی نقل کرده‌اند. به صراحت توضیح می‌دهند که هدف اصلی ایشان اصلاح در امت اسلامی بوده و هرگز انگیزه‌شان جنگ نیست. به دیگر سخن، امام به روشنی تبیین می‌کنند که انگیزه فردی نداشته و به دنبال

منافع و مصالح اجتماعی هستند.

۳. **کنش گزار:** بر اساس الگوی کنشی گریماس، ابریارِیگر، نیرویی است که کنشگر را به دنبال خواسته یا هدفی می‌فرستد. در حماسه عاشورا، خداوند تعالی و ارزش‌های الهی، کنش‌گزار اصلی محسوب می‌شوند؛ چنان‌که در برخی از منابع حدیثی و تاریخی به جز ابی مخنف، آمده است امام حسین علیه السلام بعد از آنکه راه هجرت و خروج از مدینه را برگزیدند، شب‌هنگام به حرم نبوی رفته و به نماز و مناجات پرداختند. در فرازهایی از این مناجات به خوبی از خداوند به‌عنوان ابریارِیگر و کنشگر اصلی یاد شده است. حضرت می‌فرماید: «... وَأَنَا أَسْأَلُكَ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ بِحَقِّ هَذَا الْقَبْرِ وَمَنْ فِيهِ إِلَّا اخْتَرْتُ لِي مِنْ أَمْرِي مَا هُوَ لَكَ رِضَى، وَلِرَسُولِكَ رِضَى، وَلِلْمُؤْمِنِينَ رِضَى.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۳۲۸؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۱۷۱؛ ابن طاووس، ۱۳۴۸ش، ص ۳۰؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص ۲۲۲) حضرت در این مناجات، خداوند را به قبر پیامبرش قسم داده و از ذات اقدس الهی یاری می‌جویند. به نظر می‌رسد در موقعیت روایی مدینه، ابریارِیگر خداوند است و امام علیه السلام مهم‌ترین دلیل قیام خود را، برپایی دستورات الهی بیان می‌کند.

۴. **گیرنده ارزش:** گریماس در الگوی کنشی خود، ذی‌نفع، دریافت‌کننده یا کسی را که از کنش سود می‌برد، به‌عنوان یکی از ارکان روایت معرفی می‌کند. چنان‌که پیش‌تر نیز بیان شد، امام علیه السلام پیش از خروج از مدینه با محمد حنفیه گفت‌وگویی دارند؛ در *وقعة الطّف*، متن سخنان محمد حنفیه آمده است؛ اما پاسخ امام علیه السلام در حد یک جمله چنین آمده است: «فإني ذاهب يا أخي.» (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۸۴) این در حالی است که پی‌جویی سایر منابع تاریخی و حدیثی نشان می‌دهد که امام علیه السلام در وصیت خود به محمد حنفیه نکات مهمی را بیان کرده‌اند. امام علیه السلام تصریح می‌کنند که هدفشان ایجاد اصلاح در امت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است؛ یعنی ذی‌نفع اصلی از قیام امام، امت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هستند: «إِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدَّتِي» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۳۳۰؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص ۲۲۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق [الف]، ج ۲، ص ۴۷؛ ابن طاووس، ۱۳۴۸ش، ص ۳۰؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۱۷۱)

۵. کنش یار: در الگوی کنشی گریماس، منظور از کنش یار کسی است که به یاری کنشگر اصلی شتافته و به او در رسیدن به هدف یاری می‌رساند. چنان‌که پیش‌تر بیان شد، امام حسین علیه السلام در موقعیت روایی مدینه، دو نوع کنش اصلی داشته‌اند؛ بنابراین، دو نوع کنش یار هم وجود خواهند داشت. گروه اول شامل تمام خانواده امام حسین علیه السلام و نیز برخی از مردم مدینه هستند که از همان ابتدا به مخالفت با والی مدینه پرداخته و از بیعت با یزید سر باز زده‌اند. در منابع حدیثی و تاریخی آمده هنگامی که والی مدینه برای رساندن پیام یزید به امام علیه السلام و گرفتن بیعت از ایشان، آن حضرت را به قصر حکومتی فراخواند، گروهی از جوانان بنی‌هاشم و پیروان امام علیه السلام به همراه ایشان روانه سرای والی مدینه شدند. (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۷۹؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ش، ج ۳، ص ۲۶۴؛ ابن خلدون، ۱۴۹۸ق، ج ۳، ص ۱۹) این همراهی و عدم بیعت با یزید از سوی همراهان تا زمان خروج امام علیه السلام از مدینه همچنان ادامه داشت.

دومین کنش امام حسین علیه السلام در موقعیت روایی مدینه، خروج از شهر بوده است؛ بنابراین گروه دوم از کنش یاران، تمام خانواده امام حسین علیه السلام و نیز همه کسانی هستند که با امام علیه السلام همراه شده و در کاروان حسینی از مدینه خارج می‌شوند. (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۸۵؛ ابن اعثم، ۴۱۱ق، ج ۵، ص ۲۹؛ بلاذری، ۴۲۹ق، ج ۳، ص ۱۶۰؛ دینوری، ۱۳۷۱ش، ص ۲۰۹؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۴، ص ۱۶) این گروه تا شهادت امام علیه السلام دست از یاری ایشان برنمی‌دارند؛ نکته مهم آن است که در موقعیت‌های گوناگون، افراد بیشتری به این مجموعه اضافه می‌شوند. مهم‌ترین فرد از این مجموعه حضرت زینب علیها السلام است.

۶. ضد کنشگر: بر اساس الگوی روایی گریماس، ضدکنشگر در حقیقت همان کسی است که مانع انجام حرکت کنشگر می‌شود. یافته‌های تاریخی نشان می‌دهد که در ماجرای ۶۱ هجری به‌طور کلی یزید و دستگاه حکومت او ضدکنشگر هستند، اما در هر موقعیتی فردی عهده‌دار انجام این وظیفه است.

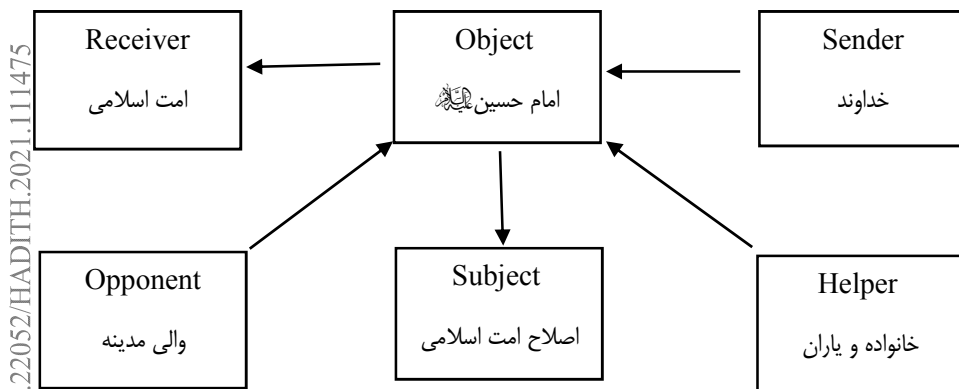
پیش‌تر بیان شد که امام حسین علیه السلام در موقعیت روایی مدینه دارای دو نوع کنش بودند. کنش اول عدم بیعت با والی مدینه به‌عنوان نماینده یزید است. در این کنش،

مخالفتان و ضدکنشگرانی دیده می‌شوند؛ یعنی در حقیقت کسانی که سعی دارند در مدینه به اجبار از امام علیه السلام بیعت بگیرند بر این اساس ولید بن عتبه، والی مدینه، اولین ضدکنشگر است. او از جانب یزید فرمان داشته است که امام علیه السلام را به بیعت وادار کند. یزید در نامه خود به ولید چنین می‌نویسد: «... فَخُذْ حُسَيْنًا وَ عَبْدَ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ وَ عَبْدَ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ بِالْبَيْعَةِ أَخْذًا شَدِيدًا، لَيْسَتْ فِيهِ رُحْمَةٌ وَ لَا هَوَادَةٌ، حَتَّى يَبَايَعُوا...». (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۷۵؛ طبری، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۳۸؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۲۲-۳۲۳؛ منفلوطی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۲) ولید برای آنکه بتواند به خواسته یزید جامه عمل بپوشاند، مروان بن حکم را به مشاوره و یاری فرامی‌خواند. او در افزایش فشار بر امام علیه السلام در مدینه نقش مؤثری داشته است؛ بنابراین می‌توان از مروان به عنوان یکی دیگر از مهم‌ترین ضدکنشگران در مدینه یاد کرد. (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۷۷؛ طبری، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۳۸؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۸۱)

اما کنش دوم امام علیه السلام در مدینه، خروج از شهر است. وقتی که حضرت تصمیم خود را به اطلاع اهالی مدینه می‌رسانند، بعضی از افراد سعی می‌کنند که امام علیه السلام را از انجام این کار منصرف کنند. از جمله این اشخاص، ام سلمه، همسر گرامی پیامبر صلی الله علیه و آله است. امام باقر علیه السلام در حدیثی می‌فرمایند که ام سلمه نزد امام حسین علیه السلام آمد و به ایشان گفت: «فرزندم نرو» چراکه من از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیده‌ام که فرمودند: «فرزندم حسین علیه السلام در سرزمین عراق کشته خواهد شد.» امام حسین علیه السلام به او گفتند: «ای مادر، به خدا سوگند کشته خواهم شد و من از قضا و قدر محتوم الهی فرار نخواهم کرد.» (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، ص ۱۹۴) افزون بر ام سلمه، تمامی بازماندگان از بنی‌هاشم در مدینه به هنگام خروج کاروان حسینی از شهر می‌گریستند. (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۸۵؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۲۹؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ش، ج ۴، ص ۱۶)

تحلیل واقعه عاشورا در موقعیت مدینه بر اساس الگوی گریماس در نمودار ۲ نشان

داده شده است:



نمودار ۲: امام حسین (ع) در موقعیت مدینه

تحلیل موقعیت دوم: امام حسین (ع) در مکه

داده‌های تاریخی نشان می‌دهد که امام حسین (ع) و کاروان همراهانشان پس از خروج اجباری از مدینه، در شب جمعه سوم شعبان به مکه رسیده و تا ذی‌الحجه در آن شهر اقامت داشته‌اند. (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۸۸؛ طبری، ۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۸۱؛ ابن جوزی، ۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۴۸) در ادامه، بر اساس الگوی کنشی گریماس، حماسه عاشورا در موقعیت روایی مکه مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

۱. **کنشگر (subject):** در موقعیت مکه، امام حسین (ع) کنشگر اصلی روایت بوده و حضور ایشان در این شهر زمینه‌ساز اتفاقات مهمی است. پی‌جویی‌های حدیثی تاریخی نشان می‌دهد که امام حسین (ع) در مکه دارای دو کنش اصلی هستند. کنش اول استفاده از فرصت ایام حج برای بیان جنبه‌های فساد حکومت اموی است. شایان توجه است که اگرچه اغلب مردم ساکن مکه از تیره‌های قریش بوده و به‌علت رقابت‌های قبیله‌ای، ارتباط خوبی با خاندان پیامبر (ص) نداشتند، به‌دلیل آنکه حضور امام حسین (ع) در مکه با موسم حج هم‌زمان شده بود و همچنین به‌دلیل منفور بودن شخصیت یزید، بسیاری از مسلمانان که با خلافت وی موافق نبودند، از امام استقبال کرده و دائماً در اطراف امام حسین (ع) حضور داشتند. (ابی مخنف، ۴۱۷ق، ص ۸۸) شیخ مفید می‌گوید مردم مکه و کسانی که برای انجام حج یا عمره در آن شهر حضور

داشتند، همواره خدمت امام علیه السلام می‌رسیدند. (مفید، ۱۴۱۳ق [ب]، ج ۲، ص ۳۶؛ دینوری، ۱۳۷۱ش، ص ۳۳۸) افزون بر این، دینوری در *اخبار الطوال* می‌نویسد: «مردم نزد حسین بن علی رفت‌وآمد می‌کردند و حلقه حلقه به دور او می‌نشستند (۱۳۷۱ش، ص ۲۲۹) ابن اعثم و خوارزمی برای نشان دادن چگونگی استقبال مردم مکه از امام علیه السلام می‌گویند که مردم، صبح و شب نزد امام علیه السلام می‌رفتند (ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۲۳؛ خوارزمی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۹۰) در این راستا می‌توان از ملاقات امام علیه السلام با عبدالله بن عباس و عبدالله بن عمر یاد کرد. (نک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۴)

افزون بر ملاقات‌ها، یکی دیگر از کنش‌های مهم امام علیه السلام که در راستای ارتباط مردمی روی داده، نامه‌نگاری‌هایی است که آن حضرت با بزرگان و مردم شهرهای مختلف انجام داده‌اند؛ برای نمونه می‌توان از نامه‌های مردم کوفه و پاسخ امام علیه السلام به ایشان (نک: ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۹۲؛ ابن طاووس، ۱۳۹۶ش، ص ۱۴-۱۵؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۱) و حتی روانه کردن مسلم بن عقیل به کوفه یاد کرد. (مسعودی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۶۴؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۳۵) نامه امام علیه السلام به بزرگان بصره و پاسخ آن‌ها نیز در این زمره قرار می‌گیرد. (طبری، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۵۷؛ قصیر، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۲۲)

کنش دوم انجام‌شده توسط امام علیه السلام در مکه آن است که حضرت پس از چند ماه حضور در این شهر، با تشخیص صحیح اتفاقات و موقعیت، حج خود را به عمره تبدیل کرده و تصمیم به خروج از مکه می‌گیرند. خطر ترور یا دستگیری و همچنین خطر نبرد احتمالی میان نیروهای بنی‌امیه با حضور سعید بن عاص با نیروهای امنیتی در مکه، از جمله موضوعاتی بود که امام علیه السلام را به گرفتن چنین تصمیمی مصمم کرد. (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۱۴۷، ابن قتیبه، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳)

نکته مهم درباره کنش‌های رویداده از ناحیه امام علیه السلام در مکه آن است که هر دو کنش اصلی حضرت، نوعی واکنش تلقی می‌شوند؛ بدین معنا که امام علیه السلام به دلیل اجبار وضعیت پیش‌آمده کنش‌هایی را انجام دادند و هیچ‌کدام از این کنش‌ها ابتدایی نبوده است.

۲. شیء ارزشی: منظور از شیء ارزشی، هدفی است که کنشگر به سمت آن می‌رود؛ با توجه به دو کنش رویداده از ناحیه امام علیه السلام دو هدف قابل بررسی است؛ اگرچه این دو هدف در یک مسیر و راستا قرار دارند.

چنان‌که بیان شد، کنش اول امام علیه السلام استفاده از فرصت موسم حج و افزایش ملاقات مردمی بوده که در این کنش، امام علیه السلام از فرصت حضور مردم برای آگاهی بخشی استفاده کرده و چهره واقعی بنی‌امیه را برای مردم هویدا ساختند. هدف غایی این کنش شکسته شدن هیمنه رعب و وحشت ایجادشده توسط حکومت بنی‌امیه است.

امام علیه السلام در کنش دوم خود یعنی خروج از مکه، هدف یا اهداف ارزشمندی را دنبال می‌کنند که سخنان حضرت به روشنی قابل پی‌جویی است. در این کنش، نخستین هدف امام علیه السلام حفظ حرمت بیت‌الله است؛ امام علیه السلام در گفت‌وگوی خود با ابن زبیر به این نکته اشاره کرده‌اند: «و الله لئن اقتل خارجاً منها بشیر أحبّ إلی من أن اقتل داخلأً منها بشیر! و أیم الله لو كنت فی جحر هامّة من هذه الهوام لاستخرجونی حتی یقضوا فی حاجتهم و الله لیعتدنّ علی کما اعتدت الیهود فی السبت.» (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵۲؛ طبری، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۸۴) با توجه به سخن امام علیه السلام که در منابع حدیثی تاریخی نیز آمده، مشخص می‌شود که ایشان در تصمیم به خروج از مکه هدف دیگری را نیز دنبال می‌کنند و آن‌هم دست یافتن به ارزشی همچون شهادت در راه خداست. افزون بر این، برخی از منابع تاریخی غیر از *مقتل ابی مخنف* نقل کرده‌اند که حضرت در خطبه خود به هنگام خروج از مکه فرموده‌اند: «... وَ مَا أَوْلَهُنّی إلی أَسْلَافِی اَشْتِیاقَ یَعْقُوبَ إلی یوسفَ، وَ خَیرَ لی مَصْرَعٌ أَنَا لَأَقِیهِ کَأَنّی بِأَوْصَالِی تَقَطَّعُهَا عُسْلَانُ الْفَلَوَاتِ، بَیْنَ النَّوْائِیسِ وَ کَرَبَلَاءَ فَیَمْلَأَنَّ مِنّی أَكْرَاشاً جُوفاً، وَ أَجْرِبَةً سُبُغاً لَا مَحِیصَ عَن یَوْمِ خُطِّ بِالْقَلَمِ...» (خوارزمی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۵؛ ابن‌نما، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰؛ بهبهانی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۳۴) امام حسین علیه السلام به روشنی بیان می‌کنند که مشتاق ملاقات با اجداد خود هستند و هدف شهادت برای ایشان دارای اهمیت است.

۳. ابریار دیگر: بیان شد که در الگوی گریماس، ابریار دیگر عاملی است که کنشگر را به سوی هدف روانه می‌کند. اگرچه در *مقتل ابی مخنف* نکته‌ای در این زمینه یافت

نمی‌شود، باید توجه داشت که در سایر منابع تاریخی نکته مهمی در این خصوص وجود دارد و آن اینکه امام علیه السلام پس از تصمیم ترک مکه، در خطبه‌ای مأموریت و شرایط روزگار خود را با اهل ایمان در میان گذاشته و فرمودند: «رَضِيَ اللهُ رِضَانَا أَهْلُ الْبَيْتِ، نَصَبَ عَلَيَّ بَلَاءُهُ وَ يُؤَقِّفُنَا أَجْوَرَ الصَّابِرِينَ.» (خوارزمی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۵؛ ابن نما، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰؛ بهبهانی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۳۴) امام علیه السلام با این بیان خود، توضیح می‌دهند که در تصمیم‌گیری‌های ایشان، رضای الهی و تأییدات پروردگار بزرگ‌ترین و مهم‌ترین ابریارِیگر است. حضور این یاریگر در هر دو کنش امام در موقعیت روایی مکه قابل ملاحظه است.

۴. کنش‌پذیر: بیان شد که امام علیه السلام در مدت زمانی که در مکه بودند، در مسیر تحقق بخشیدن کنش اول- بیان جنبه‌های فساد در حکومت اموی- برای بزرگان شهرهای مختلف نامه‌هایی نوشتند. در نامه امام علیه السلام به مردم بصره توضیح و تبیین این مقوله دیده می‌شود که نفع حاصل از کنش امام علیه السلام مستقیماً به امت اسلامی می‌رسد؛ ایشان می‌نویسند: «وَقَدْ بَعَثْتُ رَسُولِي إِلَيْكُمْ بِهَذَا الْكِتَابِ، وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ ﷺ، فَإِنَّ السُّنَّةَ قَدْ أُمِّتَتْ، وَإِنَّ الْبِدْعَةَ قَدْ أُحْيِيَتْ، وَإِنْ تَسَمَعُوا قَوْلِي، وَتَطِيعُوا أَمْرِي، أَهْدِيَكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ، وَالسَّلَامَ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةَ اللَّهِ.» (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۱۰۷؛ طبری، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۲۵۷؛ قصیر، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۲۲؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۱۵۷؛ احمدی میانجی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۱۳۲) حضرت در این سخنان توضیح می‌دهند که اگر امت اسلامی سخن ایشان را بشنوند و از آن اطاعت کنند، به سوی رشد رهنمون خواهند شد. دقت در این سخنان امام علیه السلام به دقت نشان می‌دهد که کنش‌پذیر در موقعیت روایی مکه، امت اسلامی است.

۵. کنش‌یار: بر اساس الگوی کنشی گریماس، شخص یا اشخاصی که به کنشگر اصلی در دستیابی به هدف و تحقق شیء ارزشی کمک کرده و او را یاری می‌رسانند، کنش‌یار هستند. با توجه به اینکه امام علیه السلام در موقعیت مکه دارای دو نوع کنش هستند، کنش‌یاران نیز به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول کسانی هستند که به امام علیه السلام در مدت حضور در شهر مکه یاری رسانده‌اند؛ گروه دوم افرادی هستند که در تصمیم امام علیه السلام برای خروج از مکه آن حضرت را یاری کرده‌اند. خانواده امام (بانوان و

فرزندان) و نیز جمعی از یاران آن حضرت، مهم ترین کنش یاران امام علیه السلام هستند که از مدینه همراه ایشان بوده و تا کربلا و شهادت نیز آن حضرت را همراهی کرده اند. مطابق آنچه در *مقتل ابی مخنف* آمده، ابن عباس به امام علیه السلام چنین می گوید: «فَإِنْ كُنْتَ سَائِرًا فَلَا تَسِرْ بِنِسَائِكَ وَصَبِيَّتِكَ، فَوَاللَّهِ إِنِّي لَخَائِفٌ أَنْ تَقْتُلَ». (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۱۵۱) او از امام علیه السلام می خواهد که همسر و فرزندان را با خود راهی نکند. گروه دوم از کنش یاران، نامه های کوفیان است (همان، ص ۹۰) و از آنجا که این نامه ها در اتخاذ تصمیم از ناحیه امام علیه السلام تأثیر بسزایی داشته اند، می توان از آن ها به عنوان کنش یارانی مهم یاد کرد. (برای ملاحظه متن نامه ها نک: یوسفی غروی، ۱۳۹۷ش، ص ۹۵)

۶. **ضدکنشگر:** با توجه به دو نوع کنش رویداده از سوی کنشگر اصلی در موقعیت روایی مکه، دو گروه از اشخاص نیز به عنوان ضدکنشگر وجود دارند. چنان که بیان شد، نخستین کنش رویداده از امام حسین علیه السلام استفاده از فضای مکه و ایام حج برای تبیین فساد حکومت اموی و سردمداران فاسد آن بوده است.

در این راستا می توان از استقرار عبدالله بن زبیر در مکه یاد کرد. او پیش از امام علیه السلام خود را به مکه رسانیده و در جوار بیت الله بیتوته کرده بود تا به مسئولیت خود در مقابله با امام علیه السلام عمل کند. (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۱۴۷) عبدالله بن زبیر گرچه به نام دین سفره گسترانیده بود، اهداف دیگری را تعقیب می کرد که از به دست آوردن درهم و دینار تا قبضه کردن حکومت را شامل می شد. (بلاذری، ۱۴۲۹ق، ج ۵، ص ۳۴۳؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۲۶۵؛ ابن خلدون، ۱۴۹۸ق، ج ۳، ص ۲۰)

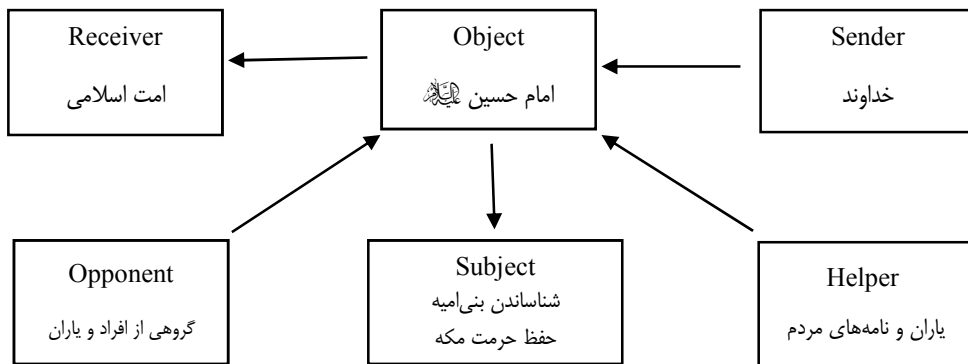
دومین کنش رویداده توسط امام علیه السلام تصمیم برای خروج از مکه است. این تصمیم امام علیه السلام که از روی اجبار و با توجه به شرایط اتخاذ شده است، با مخالفت جدی افرادی روبه رو می شود. ابن عباس، عمرو بن عبدالرحمن بن حارث مخزومی و محمد بن حنفیه در مکه حضور داشته - سعی در منصرف کردن امام علیه السلام دارد. (ابن طاووس، ۱۳۹۶ش، ص ۶۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۳۶۴؛ الامین العاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۵۹؛ طریحی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۴۳۵)

شایان ذکر است که ظاهراً ابن زبیر هم تلاش هایی در این راستا انجام داده است.

(نک: یوسفی غروی، ۱۳۹۷ش، ص ۱۳۵) طبق برخی شواهد تاریخی، بعد از خروج امام علیه السلام از مکه عمرو بن سعید بن عاص، فرماندار مکه گروهی را به سرکردگی یحیی بن سعید به سوی امام علیه السلام فرستاد تا مانع خروج ایشان و یارانش شوند. (نک: طبری، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۸۵) نقل‌های تاریخی نشان می‌دهد که بنا بر بیان امام سجاد علیه السلام بعد از خروج از مکه امام حسین علیه السلام نامه‌هایی را از جانب عبدالله بن جعفر دریافت کردند که در آن‌ها عبدالله بن جعفر از امام می‌خواهد که مکه را ترک نکنند. (نک: یوسفی غروی، ۱۳۹۷ش، ص ۱۳۶) سرانجام امام علیه السلام در روز هشتم ذی‌الحجه (روز ترویج) مکه را به سمت عراق ترک کردند. (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۱۴۷؛ بلاذری، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۷۱؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۱۹؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۲۷۶؛ ابن عبد ربه، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۷۷)

تحلیل روایی حماسه کربلا در موقعیت روایی مکه در نمودار ذیل قابل مشاهده

است:



نمودار ۳: امام حسین علیه السلام در مکه

تحلیل موقعیت سوم: امام حسین علیه السلام در کربلا

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، به‌دلیل حوادث رویداده در مکه، امام حسین علیه السلام و کاروان همراهشان این شهر را به‌سوی عراق ترک کردند؛ در این مسیر، امام علیه السلام و یارانش در منازل گوناگونی بیتوته کرده و اتفاقاتی نیز روی داده است که بررسی همه این حوادث

از زاویه نگاه تاریخی، خارج از اهداف این پژوهش است. (نک: قنبری همدانی، ۱۳۸۳، ۱۰۸۸۲؛ نیز نک: یوسفی غروی، ۱۳۹۷ش، ۱۳۹-۱۵۶)

در ادامه، اتفاقات رویداده در سرزمین نینوا بر اساس الگوی کنشی گریماس مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. **کنشگر:** دقیقاً همانند سایر موقعیت‌های پیشین، کنشگر اصلی روایت، امام حسین علیه السلام است. بر اساس داده‌های موجود در *وقعة الطف*، کنش‌های رویداده توسط امام حسین علیه السلام در سرزمین کربلا را می‌توان در چند عنوان کلی تحلیل کرد. نخست گفت‌وگوهای انجام‌شده با سپاهیان یزید و همچنین گفت‌وگو با اصحاب و یاران خودشان است و دوم دعا و مناجات انجام‌شده در شامگاه عاشورا، می‌توان به موارد پیشین، اندیشه محافظت از خیام را نیز افزود.

۲. **شیء ارزشی:** در الگوی گریماس، شیء ارزشی آن هدفی است که کنشگر به سوی آن می‌رود. امام حسین علیه السلام در موارد متعددی هدف اصلی خود را بیان می‌کنند؛ در کربلا نیز دلیل حضور خود در این سرزمین را در مواضع گوناگونی بیان کرده‌اند: از آن جمله در گفت‌وگو با نمایندگان عمر بن سعد است که می‌فرمایند: «يا هذا أعلم صاحبك عني لم أرد إلى ههنا حتى إلى أهل مصركم أن يُبايعوني ولا يخذلوني و ينصروني. فإن كرهوني أنصرف عنهم من حيث جئت.» امام حسین علیه السلام به او گفتند: «ای مرد، به صاحب خود بگو من به اینجا نیامدم مگر آنکه مردم شهر شما برایم نامه نوشتند که با من پیمان می‌بندند و تنه‌ایم نمی‌گذارند و مرا یاری می‌کنند؛ حال اگر از آمدن من خشنود نیستند باز می‌گردم» (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۱۴۷؛ طبری، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۴۱۰؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۵۳) چنین به نظر می‌رسد امام علیه السلام هیچ‌گاه به دنبال جنگ نبودند بلکه همواره به فکر ارشاد و هدایت امت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده و هدف اصلی ایشان رهایی مسلمانان از ناراستی ایجادشده توسط بنی‌امیه بوده است.

۳. **کنش‌گزار:** همانند دو موقعیت پیشین، یعنی حضور امام علیه السلام در مکه و مدینه، در کربلا نیز کنش‌گزار یا ابریاریگر، خداوند و تأییدات الهی است. امام حسین علیه السلام در فرازهایی از سخنان خود در سحرگاه روز عاشورا، از خداوند به‌عنوان یاری‌رسان یاد کرده و می‌فرمایند: «اللهم أنت تقني في كل كرب وأنت رجائي في كل شدة أمر نزل

بِی ثِقَةٍ وَ عِدَّةٍ كَمْ مِنْ هَمٍّ يُضَعَفُ فِيهِ الْحَلِيَّةُ وَ يَخْذَلُ فِيهِ الصَّدِيقُ وَ يَشْمُتُ فِيهِ الْعَدُوُّ، أَنْزَلَتْهُ بَكَ وَ شَكْوَتُهُ إِلَيْكَ، رَغْبَةً مِنْي إِلَيْكَ عَمَّنْ سِوَاكَ فَفَرَجْتُهُ عَنِّي وَ كَشَفْتُهُ فَأَنْتَ وَلِيُّ كُلِّ نِعْمَةٍ وَ صَاحِبُ كُلِّ حَسَنَةٍ وَ مُنْتَهَى كُلِّ رَغْبَةٍ.» (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۲۰۴؛ ابن نما، ۴۰۶ق، ص ۶۱؛ مفید، ۴۱۳ق [الف]، ج ۲، ص ۹۸؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۳۸) با زیبایی هرچه تمام‌تر حضرت از خداوند به‌عنوان تنها پناه و مایه اطمینان و یگانه یاریگر یاد می‌کنند.

۴. **کنش پذیر:** شخص یا اشخاصی که از کنش کنشگر اصلی سود می‌برند. امام حسین علیه السلام از زمانی که تصمیم به ترک مدینه گرفتند، همواره در اندیشه مصلحت امت اسلامی و دل‌نگران صلاح امت جدشان بودند. چنان‌که پیش‌تر نیز بیان شد، امام علیه السلام در موارد بسیاری این مهم را بیان کرده‌اند؛ از آن جمله گفتار ایشان با سپاه بنی‌امیه است؛ اگرچه ابی مخنف این سخنان امام علیه السلام را نقل نمی‌کند، در سایر منابع تاریخی آمده است که امام علیه السلام آن هنگامی که بعد از شهادت تمامی اصحاب و یاران به میدان نبرد رفتند، پس از جنگی مقتدرانه برای آخرین بار با بیانی شیوا مردم را به‌سوی حق دعوت کرده و می‌فرمایند: «عباد الله اتقوا الله و كونوا من الدنيا على حذر فإن الدنيا لو بقيت لاحد و بقي عليها أحد لكانت النيباء أحق بالبقاء و أولى بالرضا و أرضى بالقضاء غير أن الله تعالى خلق الدنيا للبلاء و خلق أهلها للفناء فجديدها بال و نعيمها مضمحل و سرورها مكفهر و المنزل بلغة و الدار قلعة فتزودا فإن خير الزاد التقوى و اتقوا الله لعلكم تفلحون.» (قصیر، ۴۲۳ق، ج ۳، ص ۲۸۲؛ خوارزمی، ۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۲) این سخنان نشانگر آن است که فقط امت اسلامی است که از کنش امام علیه السلام نفع می‌برد و امام علیه السلام به‌هیچ‌عنوان به‌دنبال منافع فردی نبوده‌اند.

۵. **کنش یار:** منظور از کنش یار، فرد یا افرادی هستند که کنشگر اصلی را برای رسیدن به هدف یاری می‌کنند. امام حسین علیه السلام در شب عاشورا یاران خود را چنین توصیف می‌کنند: «أَمَا بَعْدُ؛ فَإِنِّي لَا أَعْلَمُ أَصْحَابًا أَوْلَى وَ لَا خَيْرًا مِنْ أَصْحَابِي وَ لَا أَهْلَ بَيْتِ أَبْرٍ وَ لَا أَوْصَالَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، فَجَزَاكُمُ اللَّهُ عَنِّي جَمِيعًا خَيْرًا.» (ابی مخنف، ۱۴۱۷ق، ص ۱۹۷)

بنا بر آنچه در منابع تاریخی حدیثی آمده، تعداد یاران امام علیه السلام در روز عاشورا ۳۲

نفر سواره و ۴۰ نفر پیاده نقل شده است. سید بن طاووس از امام باقر علیه السلام نقل کرده است که تعداد یاران امام علیه السلام ۴۵ نفر سواره و ۱۰۰ نفر پیاده بوده است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۵، ص ۴؛ دینوری، ۱۳۷۱، ص ۲۵۴؛ ابن عدیم، بی تا، ج ۶، ص ۲۶۲۸) بلاذری می نویسد: ۳۲ سواره و ۴۰ پیاده امام را همراهی می کردند. (بلاذری، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۸۷) البته در جای دیگر می نویسد تعداد یاران امام علیه السلام در جمع حدود یکصد مرد و یا قریب به آن بودند؛ به پنج تن از نسل امام علیه السلام، شانزده تن از بنی هاشم، دو تن هم پیمان بنی هاشم (بلاذری، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۲۶؛ طبری، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۳۹۳) امام علیه السلام و همه یارانش که در واقعه عاشورا شهید شدند.

۶. **ضد کنشگر:** صبح روز عاشورا و با طلوع فجر، سپاه بنی امیه آرایش نظامی به خود می گیرد؛ نظام قبیله ای در نوع چینش سپاه تأثیر گذار بوده؛ یعنی برای هر قبیله ای فرمانده ای تعیین می شود. عبدالرحمن (عبدالله) ابی سیره جعفری بر نیروهای مذحجی و اسدی، قیس بن اشعث بر قبایل ربیع و کنده و حر بن یزید بر قبایل تمیم و همدان فرماندهی یافتند. سپس عمرو بن حجاج زبیدی عهده دار فرماندهی بخش راست (میمنه لشکر) و شمر بن ذی الجوشن فرماندهی سمت چپ (میسره لشکر) و عروة (عزرة) بن قیس ریاست بر سواره نظامان و شَبَث بن ربیع فرمانده پیاده نظام شدند و پرچم بنی امیه به درید (غلام عمر بن سعد) سپرده شد. (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۸۶؛ طبری، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۴۴۲؛ دینوری، ۱۳۷۱، ص ۲۵۳؛ ابن عدیم، بی تا، ج ۶، ص ۲۶۲۸)

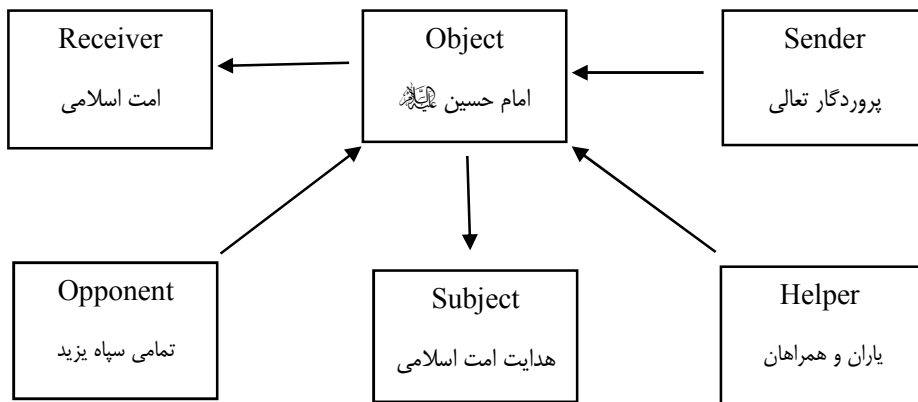
ابی مخنف در *وقعة الطف* جزئیات نبرد روز عاشورا را نقل کرده که پرداختن به همه آن خارج از مجال این پژوهش است. (نک: ابی مخنف، ۱۴۱۷، ص ۲۱۷-۲۵۶)

نکته قابل توجه در این رویارویی از نظر تحلیل روایت شناسانه، ضدکنشگر است که به کنش یار تغییر موقعیت می دهد. حر بن یزید ریاحی که در ابتدای مواجهه برای یاران امام علیه السلام اضطراب آفرینی می کند، پس از گفت و گو و شنیدن اندرزهای امام علیه السلام دست از دشمنی با ایشان برمی دارد و به کاروان امام علیه السلام ملحق می شود. (همان، ص ۲۱۳-۲۱۷)

در سایر منابع تاریخی آمده است پس از خروج امام علیه السلام از مکه، در ادامه مسیر به سوی عراق به دلیل آنکه یاران امام از دور سیاهی سپاهی را دیده بودند (دینوری، ۱۳۷۱، ص ۲۴۷)، کاروان به منطقه ای به نام ذوحُسم (ذوحُشم) مسیر خود را تغییر می دهد و در

این منطقه بیتوته می‌کند. (یاقوت حموی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۲۵۸) این منطقه همان مکانی است که برای اولین بار کاروان امام علیه السلام با سپاه حر رویارو می‌شوند. (طبری، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۴۰۰)

امام علیه السلام و همراهانشان به دلیل تعقیب و تحمیل سپاه حر، از ذوخسُم حرکت کرده و در نهایت در منطقه‌ای نزدیک کوفه به نام کربلا وارد شده و در آنجا بیتوته کرده و سپس در ناحیه نینوا خیمه‌ها را افراشته می‌کنند. (مفید، ۱۴۱۳ق [الف]، ج ۲، ص ۸۴؛ بهبهانی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۵۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۱۷۴؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۲۸۲) در ادامه در سرزمین کربلا اتفاقاتی روی می‌دهد که در نهایت به شهادت امام حسین علیه السلام و یارانشان منتهی می‌شود.



نمودار ۴: امام حسین علیه السلام در کربلا

توجه به این نکته ضروری است که بازخوانی روایت عاشورا نشان می‌دهد که این اتفاق در سه موقعیت مهم مکانی قابل بررسی است. پی‌جویی‌ها حاکی از آن است که این روایت بر اساس الگوی گریماس، تمام مؤلفه‌های لازم را دارد؛ لذا بر اساس این الگو قابل بازخوانی است. بررسی‌ها نشان می‌دهد در همه موقعیت‌های سه‌گانه، شش عامل اصلی مورد نظر گریماس حضور دارند و در پیشبرد این رخداد جاودان تاریخی نقش‌آفرینی می‌کنند. در این میان، چهار عامل از شش عامل اصلی الگوی گریماس، در

سه موقعیت مکانی متفاوت این روایت ثابت هستند؛ یعنی کنشگر اصلی، ابریاربگر و دریافت کننده‌ها و کنش یاران هدف نهایی کنش ثابت‌اند. و عامل دیگر یعنی ضدکنشگر بر اساس موقعیت مکانی تغییر می‌کند.

۴. نتیجه‌گیری

امام حسین علیه السلام در سال ۶۱ هجری در برابر طاغوت زمان ایستادگی کرده و از بیعت سر باز می‌زند؛ این بیعت نکردن سرآغاز حادثه‌ای می‌شود که در طول قرون متمادی همواره محل توجه و همچنین بحث و گفت‌وگوهای بوده است. بررسی حرکت تاریخی امام حسین علیه السلام نشان می‌دهد که کنش‌های امام علیه السلام در سه مقطع مدینه، مکه و کربلا قابل پی‌جویی است. البته در مسیر حرکت نیز اتفاقاتی رخ داده است که موضوع این پژوهش نیست. بررسی این رویداد تاریخی مبتنی بر داده‌های حدیثی و با استفاده از الگوی گریماس نشان می‌دهد امام علیه السلام به‌عنوان کنشگر اصلی با تحلیل دقیق موقعیت و درک صحیح از وضعیت موجود، در هریک از موقعیت‌های سه‌گانه کنش‌های متفاوتی از خود نشان داده‌اند که البته این کنش‌ها در راستای هدف نهایی ایشان قرار داشته است. همچنین بر اساس یافته‌های تحلیل روایت عاشورا بر اساس الگوی کنشی به دست می‌آید که در همهٔ مراحل، خداوند تعالی به‌عنوان ابریاربگر حضور دارد و کنشگر اصلی از حمایت او برخوردار است.

پی‌نوشت‌ها

1. Narratology
2. Narrative

۳. در این پژوهش، نام این نشانه‌شناس با توجه به تلفظ انگلیسی نام او (Grimas) گریماس در نظر گرفته شده است.

4. V. Prop - 1895-1970
5. morfoloje
6. 1917-1992
7. subject
8. object
9. sender- destinateur
10. receiver- destinataire
11. helper- adjuvant
12. opponent- opposant

منابع

۱. ابن اثیر، علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵ق.
۲. ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۱۱ق.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم فی تاریخ الامم والملوک*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.
۴. ابن جوزی، یوسف بن قزوغلی، *تذکرة الخواص*، قم: الشریف الرضی، ۱۳۷۶ش.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، *تاریخ ابن خلدون*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۹۸ق.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی، *لهوف*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۶ش.
۷. ابن عبد البر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۲ق.
۸. ابن عبد ربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
۹. ابن عدیم، عمر بن احمد، *بغیة الطلب فی تاریخ الحلب*، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۱۰. ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم، *الامامة و السياسة*، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۱۰ق.
۱۱. ابن قولویه، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، نجف: دار المرتضویه، ۱۳۵۶ش.
۱۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۱۳. ابن نما، جعفر بن محمد، *مثیر الاحزان*، قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
۱۴. ابی مخنف، لوط بن یحی، *وقعة الطف*، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة، ۱۴۱۷ق.
۱۵. احمدی میانجی، علی، *مکاتیب الائمة*، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۶ق.
۱۶. الامین العاملی، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
۱۷. بابازاده، حمیده و فتاحی زاده، فتحیه، «تحلیل محتوای مکاتبات و مذاکرات امام حسین علیه السلام در جریان قیام عاشورا و تخریج مدل منطقی آن»، *مطالعات قرآن و حدیث*، ۱۳۹۷ش، ص ۱۶۸-۱۳۵.
۱۸. بلاذری، احمد بن یحی، *انساب الاشراف*، بیروت: المعهد الالماني للابحاث الشرقيه، ۱۴۲۹ق.
۱۹. —، *جمل من انساب الاشراف*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ق.
۲۰. بنت اندرو و روئل، نیکولاس، *مقدمه ای بر ادبیات؛ نقد و نظریه*، ترجمه احمد تمیم داری، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۸ش.
۲۱. بهبهانی، محمد بن باقر بن عبدالکریم، *الدمعة الساکبة*، بحرین: مکتبة العلوم العامة، ۱۴۰۸ق.
۲۲. پارساپور، زهرا، «نمادهای عرفانی آب و عطش در واقعة عاشورا بر اساس گزارش دو منظومه عرفانی»، *مجله ادبیات عرفانی*، شماره ۴، ۱۳۹۰ش، ص ۲۸۸.
۲۳. پراپ، ولادیمیر، *ریخت شناسی پریان*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: توس، ۱۳۸۶ش.
۲۴. حاجی آقابابایی، محمدرضا، *روایت شناسی؛ نظریه و کاربرد*، تهران: مهراندیش، ۱۳۹۸ش.
۲۵. حرعاملی، محمد بن حسن، *فصول المهمة فی اصول الائمة*، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام

رضای علیه السلام ۱۴۱۸ق.

۲۶. خوارزمی، محمد بن احمد، *مقتل الحسین علیه السلام*، قم: انوار الهدی، ۱۴۲۳ق.
۲۷. دینوری، احمد بن داوود، *اخبار الطوال*، تهران: نشر نی، ۱۳۷۱ش.
۲۸. دینه سن، آنه ماری، *درآمدی بر نشانه‌شناسی*، ترجمه مظفر قهرمان، تهران: نشر پرسش، ۱۳۸۹ش.
۲۹. رحمان ستایش، محمدکاظم و رفعت، محسن، «روایات عاشورایی انساب الاشراف بلاذری در میزان نقد و بررسی»، *نشریه حدیث پژوهی*، شماره ۱۷، ۱۳۹۶ش، ص ۳۹-۸۴.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری*، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۳۱. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، بیروت: مؤسسه عزالدین، ۱۴۱۳ق.
۳۲. طریحی، فخرالدین، *المنتخب*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۴ق.
۳۳. طوسی، محمدبن حسن، *مصباح المتعبد و سلاح المتعبد*، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ق.
۳۴. عسگری، مرتضی، *معالم المدرستین*، قم: المجمع العالمی لاهل البيت علیهم السلام، ۱۴۲۶ق.
۳۵. فتال نشابوری، محمدبن احمد، *روضه الواعظین*، تهران: انتشارات رضی، ۱۳۷۵ش.
۳۶. فرامرزی، جواد و خلیلی، میثم، «بررسی مضامین مقاومت و پایداری در رجزهای عاشورا»، *مجله ادبیات پایداری*، شماره ۱۹، ۱۳۹۷ش، ص ۲۰۴-۲۲۷.
۳۷. قصیر، علی، *حیة الامام الحسین علیه السلام*، کربلا: العتبة الحسینیة، ۱۴۲۳ق.
۳۸. قنبری همدانی، حشمت‌الله، *بعثت بدون وحی*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲ش.
- ۳۹.
۴۰. گروهی از نویسندگان، *موسوعة الامام الحسین علیه السلام*، تهران: سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی، ۱۳۷۸ش.
۴۱. گرین کیت و لیبهان، جیل، *درسنامه نظریه و نقد ادبی*، ترجمه گروه مترجمان، تهران: روزنگار، ۱۳۸۳ش.
۴۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۴۳. مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۱ق.
۴۴. مفید، محمد بن محمد، *ارشاد*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۳ق [الف].
۴۵. —، *کتاب المزار*، قم: کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق [ب].
۴۶. منفلوطی، مصطفی لطفی، *العبرات*، بیروت: دار القلم، بی تا.
۴۷. موسوی مفرم، عبدالرزاق، *مقتل الحسین علیه السلام*، بیروت: مؤسسه الخرسان، ۱۴۲۶ق.
۴۸. یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله، *معجم البلدان*، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۸۰ش.
۴۹. یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر، بی تا.
۵۰. یوسفی غروی، محمدهادی، *بازسازی مقتل ابومخنف*، قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۹۷ش.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره ۲۶

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۱۴-۱۸۷

کار بست روش تحلیل گفتمان انتقادی فر کلاف در مناظره امام صادق علیه السلام با عمرو بن عبید معتزلی

فرشته معتمد لنگرودی *

بی بی سادات رضی بهابادی **

فتحیه فتاحی زاده ***

◀ چکیده

عصر امام صادق علیه السلام صحنه روایوی دگراندیشان و تضارب آراء در مسائل مختلف در حوزه جهان اسلام است. ایشان با جریان های فکری متعددی همچون زنادقه، معتزله و اهل رأی به مناظره پرداخته است. یکی از مناظرات با معتزله، مناظره آن حضرت با عمرو بن عبید معتزلی درباره موضوع امامت است. این مقاله با مطالعه موردی و با بهره گیری از روش تحلیل گفتمان انتقادی فر کلاف، به منزله رویکرد میان رشته ای به بررسی این مناظره پرداخته است. ضمن آنکه این مناظره در قالب محورهای موضوعی دسته بندی شده و بر اساس بافت موقعیتی، به تحلیل دلالت های سطح کاربردشناسی و منظورشناسی پیش رفته است. تحلیل مناظره گویای آن است که سبک بیانی مناظره امام علیه السلام ایضاحی و از نوع اطناب است. هر چند محور اصلی گفتمان عمرو، طلب بیعت با نفس زکیه است، امام علیه السلام به جای مخالفت با شخص با فرعی گذاشتن اندیشه محوری گفتمان، مبانی اندیشه عمرو در خصوص حکومت داری را مورد بررسی و انتقاد قرار می دهد و به شکل غیرمستقیم، صلاحیت آن ها را در انتخاب رهبر تخطئه می کند. ایدئولوژی اصلی امام صادق علیه السلام تبیین زمامداری اسلامی بر اساس آیات قرآن و سیره نبوی است که ملاک حق بودن گزینش حاکم را تعیین می کند. علم به قوانین اقتصادی برای تحقق عدالت و حسن تدبیر از جمله شروط لازم برای انتخاب رهبر جامعه است که امام علیه السلام از عمرو پرسیده است.

◀ **کلیدواژه ها:** امام صادق علیه السلام سنت نبوی، عمرو بن عبید، تحلیل گفتمان، مناظره، نفس زکیه، فر کلاف.

* دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء علیها السلام، تهران، ایران f_motamad@alzahra.ac.ir** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء علیها السلام، تهران، تهران (نویسنده مسئول) b.razi@alzahra.ac.ir*** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء علیها السلام، تهران، ایران f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

۱. مقدمه

یکی از روش‌های تبیین معارف دینی توسط امامان معصوم علیهم‌السلام در مواجهه با دگراندیشان، مناظره بوده است. امام صادق علیه‌السلام به دلیل مقتضیات عصر خویش، مناظرات متعددی با نحله‌های فکری مختلف داشت؛ زیرا دوره امامت ایشان با دوره انتقال سیاسی از حکومت امویان به عباسیان مواجه بود و به دلیل تزلزل آخرین حاکمان اموی و قدرت‌یابی آغازین حاکمان عباسی و اشتغال آنان به کشمکش‌های سیاسی و نظامی، فضای اختناق‌آلود گذشته تغییر کرده و ضمن به وجود آمدن نهضت ترجمه در این دوران، فضای مناسبی برای تضارب آراء نحله‌های فکری ایجاد شده بود. (نک: ادیب، ۱۳۸۶ش، ص ۱۴۸) درک اقدامات امام صادق علیه‌السلام در مواجهه با این جریان‌ها از خلال مطالعه مناظرات میان ایشان با این جریان‌های فکری امکان‌پذیر است. یکی از مناظرات امام صادق علیه‌السلام با معتزله، مناظره با عمرو بن عبید معتزلی^۱ در موضوع جانشینی و امامت است. این مناظره میان امام صادق علیه‌السلام و در حضور جمعی از رؤسای معتزله همچون واصل بن عطاء^۲ ایراد شده و زمانی بوده که ولید بن عبدالملک^۳ به قتل رسیده و میان اهل شام اختلاف افتاده بود. حضرت علیه‌السلام از آنان خواست تا کسی را از میان خود برای مناظره انتخاب کنند که در این میان عمرو بن عبید انتخاب شد. محور اصلی مناظره عمرو درباره طلب بیعت با نفس زکیه^۴ از امام صادق علیه‌السلام است. معتزله یکی از فرقه‌های کلامی اهل سنت است که در خصوص امامت، نظر واحدی ندارد. اکثر معتزله در موضوع انتصاب امام معتقدند که نصی از خدا و رسول در مورد امام پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نرسیده است. بنابراین اختیار این امر به دست امت اسلامی است و امام با مراجعه به آراء عمومی و اجماع امت تعیین می‌شود؛ چنان‌که درباره عمرو بن عبید چنین بیان شده است: «و عمرو یذهب إلی أن الامامه اختیار من الأمة فی سایر الأعصار.» (مسعودی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۰) لذا مخالف امامت به نص و طرفدار نظریه امامت به اختیار بودند. معتزله در مقطع زمانی خاص (۱۳۶-۱۴۵) به بیعت با محمد بن عبدالله نفس زکیه گرایش یافتند و او را خلیفه معرفی کردند (ولوی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۳۳۶) و پذیرش این بیعت را به امام صادق علیه‌السلام عرضه نمودند. یکی از مستندات در این باره، مناظره میان عمرو بن عبید با امام صادق علیه‌السلام است که در منابع روایی نقل

شده است. استفاده از روش تحلیل متن مناسب در رجوع به منابع اصیل دینی، از لوازم کشف پاسخ صحیح دینی به یک مسئله اعتقادی است؛ لذا این پژوهش بر آن است که این مناظره را بر اساس روش میان‌رشته‌ای «تحلیل گفتمان انتقادی» (Critical Discourse Analysis) فرکلاف مورد بررسی قرار دهد؛ زیرا این رویکرد با عمق بیشتری سخن را واکاوی می‌کند و بر آن است که متن را نمی‌توان در خلأ، فهم یا تحلیل کرد و هر متنی را باید در رابطه با شبکه‌های سایر متون و در بستر اجتماعی درک نمود.

بایستگی بررسی مناظرات امام صادق علیه السلام با نحله‌های فکری برای بیان آراء و اندیشه آن حضرت با رویکرد تحلیل گفتمان موجب شد پژوهش حاضر با روش کتابخانه‌ای و رویکرد تحلیلی فرکلاف، به گفتمان‌کاوی این مناظره بپردازد. این پژوهش با مبنا قرار دادن مناظره عمرو بن عبید با امام صادق علیه السلام در صدد پاسخ‌گویی بدین پرسش است: امام صادق علیه السلام و عمرو بن عبید به‌عنوان کنشگران گفتمان در این مناظره، از چه ابزارهای زبانی و بیناگفتمانی برای اثبات اندیشه خود استفاده کرده‌اند؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

بررسی و تحلیل مناظرات امام صادق علیه السلام پیشینه محدود دارد و برخی آثار به بررسی روش‌شناسی این مناظرات به‌طور کلی پرداخته‌اند: هوشنگی و شکرانی (۱۳۹۱ش) در مقاله «اصول و روش‌های حاکم بر مناظرات امام صادق علیه السلام» برخی از روش‌های موجود در مناظرات امام صادق علیه السلام را بررسی و معرفی کرده‌اند، لیکن همه مناظرات مورد بررسی قرار نگرفته است و برخی مناظرات را شاهد مثال آورده‌اند. مجیدی و اعضادی‌فر (۱۳۹۶ش) در مقاله «تحلیل گفتمان احتجاجات و مناظره‌های امام صادق علیه السلام» در یک پژوهش کیفی تلاش کرده‌اند تا با بهره‌گیری از تحلیل گفتمان انتقادی وان دایک (Teun A. van Dijk)، مناظرات امام صادق علیه السلام را بررسی کنند؛ البته فقط برخی از این مناظرات را بررسی کرده‌اند که مناظره عمرو بن عبید جزو موارد بررسی شده نبوده است. گفتنی است که این مناظره شرحی ندارد و نوعاً تحلیل‌های بیان‌شده استنباطی و با کاربرست روش تحلیل گفتمان بیان شده است.

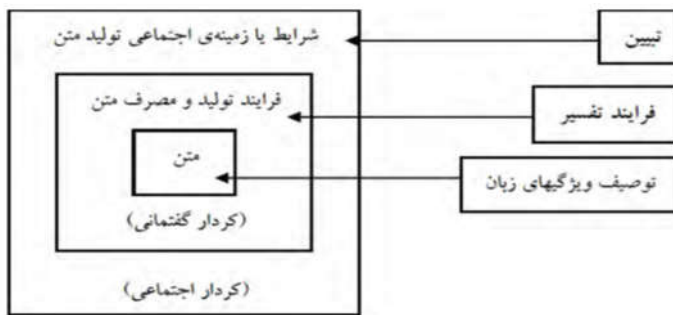
۳. چهارچوب نظری

تحلیل گفتمان انتقادی، رویکردی است که به تجزیه و تحلیل زبان، آشکارسازی روابط قدرت پنهان و فرایندهای ایدئولوژیکی در زبان‌شناسی می‌پردازد. (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۴ش، ص ۱۱) این روش، موارد فعل و انفعال اجتماعی را خواه واقعی و اغلب تعمیم‌یافته که صورت‌زبانی به خود گرفته‌اند، مطالعه می‌کند. روش انتقادی به دلیل دیدگاهش نسبت به رابطه میان زبان و جامعه، برجسته است. (Wodak, 1997, p. 173)

فرکلاف به‌عنوان فرد شاخص در این روش، معتقد است تحلیل متن صرف برای تحلیل گفتمان کافی نیست و بصیرتی درباره پیوند میان متن و ساختارها و فرایندهای اجتماعی و فرهنگی به دست نمی‌دهد. (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۳ش، ص ۱۱۸) رویکرد وی، نوعی تحلیل گفتمان متن‌محور است که تلاش می‌کند سه مقوله تحلیل مفصل و دقیق متن در حوزه زبان‌شناسی، تحلیل جامعه‌شناختی کلان، پرکتیک اجتماعی (Practice social) و تفسیر و تحلیل گفت‌وگو را با یکدیگر تلفیق کند. (Fairclough, 1992, p. 79)

فرکلاف کاربرد زبان را به‌مثابه کنش اجتماعی، متشکل از سه وجه در نظر می‌گیرد: متن، کنش گفتمانی و کنش اجتماعی. متن می‌تواند گفتاری، نوشتاری، بصری یا تلفیقی از این سه باشد و کنش گفتمانی به فرایند تولید و مصرف متن اشاره دارد و به‌نوبه خود، کنشی اجتماعی محسوب می‌شود. (Ibid, p. 73) مدل گفتمان‌کاوی وی، از سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین برخوردار است. مرحله توصیف بدین معناست که هر رخداد ارتباطی، یک متن در نظر گرفته می‌شود و توصیف مرحله‌ای است که در آن به ویژگی‌های صوری متن پرداخته می‌شود. (فرکلاف، ۱۳۸۷ش، ص ۱۶۷) این مرحله، پیش‌فرض مرحله‌های تفسیر و تبیین قرار دارد. در الگوی فرکلاف، تحلیل یک متن، علاوه بر تحلیل ساختار زبانی آن، تحلیل گفتمان‌هایی را که در آن دخیل بوده‌اند، هم در بر می‌گیرد؛ زیرا به‌واسطه همین گفتمان‌هاست که متن، به‌مثابه کنشی اجتماعی شکل می‌پذیرد. بر این اساس، متن در فضایی مجرد و خلأوار شکل نمی‌گیرد، بلکه تحت تأثیر گفتمان‌ها به وجود می‌آید و این مخاطبان هستند که به‌طور فعال اما غیرمستقیم، ساختار، محتوا و گفتمان‌ها را تعیین می‌کنند. (همان، ص ۲۱۵) در حقیقت، تحلیل زبانی

در سطح تفسیر همان تحلیل بینامتنیت است که بر ضرورت وجود رابطه بین متون تأکید دارد. تبیین، مرحله‌ای است که به بیان ارتباط میان گفتمان و بافت اجتماعی می‌پردازد. فرکلاف هدف از سطح تبیین را توصیف گفتمان به‌عنوان بخشی از یک فرایند اجتماعی می‌داند و می‌نویسد: «تبیین با توصیف گفتمان به‌عنوان کنشی اجتماعی نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی، گفتمان را تعیین می‌بخشند و اینکه گفتمان‌ها چه تأثیرات بازتولیدی بر ساختارها دارند، تأثیراتی که منجر به حفظ یا تغییر آن ساختار می‌شوند.» (همان، ص ۲۴۵)



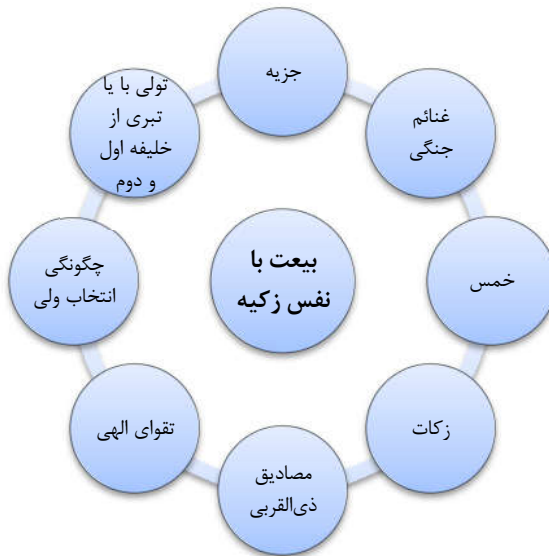
۴. مستندات مناظره امام صادق علیه السلام با عمرو بن عبید معتزلی

مناظره امام صادق علیه السلام با عمرو بن عبید معتزلی، در منابع مختلف حدیثی بیان شده است. متن کامل و جامع این مناظره، در کتاب روایی *الکافی* از کلینی در بخش فروع در باب «ذُخُولِ عَمْرٍو بْنِ عَبِيدٍ وَ الْمُعْتَزَلَةِ عَلَیْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام» نقل شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۳) از این رو به دلیل تقدم کتاب *الکافی* بر سایر منابع و کامل بودن گزارش ایشان، این مقاله بر پایه گزارش کلینی استوار است. گفتنی است متن مناظره مزبور در بسیاری از منابع روایی متقدم و متأخر نقل شده است: *تهذیب الأحكام* (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۴۸)، *الاحتجاج* (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۶۲)، *الوافی* (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۵، ص ۸۴) و *وسائل الشیعه* (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۴۱)

همچنین کتاب‌های تکنگاری حدیثی در زمینه مناظرات نیز به این مناظره تصریح کرده‌اند: *مناظرات فی الامامة* (حسن، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۴۶-۵۱) و *بلاغة الامام جعفر الصادق علیه السلام* (عطی بصری، ۱۴۲۴ق، ص ۱۲۳-۱۲۷)

۵. محورهای موضوعی گفتمان

محور اصلی و اندیشه کلی گفتمان میان امام صادق علیه السلام و عمرو بن عبید درباره بیعت با نفس زکیه است؛ اما تمرکز امام علیه السلام به جای مخالفت با نفس زکیه، تحلیل اندیشه‌های عمرو در انتخاب ولی و نوع اداره زمامداری حکومت است و پرسش‌های متعددی از عمرو داشته که از مباحث فرعی این مناظره است؛ از جمله: چگونگی انتخاب ولی، ولی قرار دادن خلیفه اول و دوم، جزیه از مشرکان و اهل کتاب، کیفیت تقسیم غنائم جنگی و خمس و زکات را. به نظر می‌رسد ارتباط مسائل مختلف بیان شده در این مناظره با محور اصلی، این است که مخالفت امام علیه السلام با نفس زکیه، شخصی نیست؛ لذا مبنای فکری ایشان نگاه انتقادی به مسئله انتخاب ولی و شیوه حکومت‌داری است و بدین وسیله خواسته افراد حاضر در مناظره را متوجه سازد که درباره شریعت و احکام آن جاهل و ناآگاه‌اند و رهبری که برای خود برگزیده و می‌خواهند از مردم برای او بیعت بگیرند، مثل آنان قواعد و مقررات دینی را نمی‌داند. پس چگونه ممکن است با وجود فرد افضل و اعلم، شخص دیگری متصدی امور مسلمانان شود؟!



۶. گفتمان کاوی مناظره

مناظره عمرو بن عبید با امام صادق (ع) را می توان در پنج محور موضوعی بررسی کرد: بیعت با نفس زکیه، چگونگی انتخاب ولی، تولی و تبری خلیفه اول و دوم، احکام مالی و دعوت به تقوای الهی. در این بخش این محورها بر اساس گفتمان کاوی فرکلاف مورد تحلیل و بررسی می شوند.

۶-۱. بیعت با نفس زکیه؛ محور اصلی گفتمان

در ابتدای گفت و گو عمرو بن عبید خطاب به امام صادق (ع) بیعت و معرفی نفس زکیه و اجتماع معتزله در بیعت با وی را بیان داشته است: «قَالَ قَدْ قَتَلَ أَهْلُ الشَّامِ خَلِيفَتَهُمْ وَ ضَرَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ وَ شَتَّتَ اللَّهُ أُمْرَهُمْ فَظَرْنَا فَوَجَدْنَا رَجُلًا لَهُ دِينٌ وَ عَقْلٌ وَ مَرُوءَةٌ وَ مَوْضِعٌ وَ مَعْدِنٌ لِلْخِلَافَةِ وَ هُوَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ فَأَرَدْنَا أَنْ نَجْتَمِعَ عَلَيْهِ فَنُبَايِعَهُ ثُمَّ نَظْهَرَ مَعَهُ فَمَنْ كَانَ بَايَعَنَا فَهُوَ مِنَّا وَ كُنَّا مِنْهُ وَ مَنْ اعْتَزَلَنَا كَفَفْنَا عَنْهُ وَ مَنْ نَصَبَ لَنَا جَاهِدْنَا وَ نَصَبْنَا لَهُ عَلَى بَغْيِهِ وَ رَدَّهِ إِلَى الْحَقِّ وَ أَهْلِهِ وَ قَدْ أَحْبَبْنَا أَنْ نَعْرِضَ ذَلِكَ عَلَيْكَ فَتَدْخُلَ مَعَنَا فَإِنَّهُ لَا غِنَى بِنَا عَنْ مِثْلِكَ لِمَوْضِعِكَ وَ كَثْرَةِ شِيعَتِكَ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۴)

در این تعبیر، عمرو بن عبید به حمایت از خلیفه اموی پرداخته است؛ زیرا در دوره اموی، تنها از گرایش یکی از خلفای این سلسله یعنی یزید بن ولید بن عبدالملک، به اندیشه اعتزال سخن گفته اند (ولوی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۳۳۵) و به همین دلیل، معتزله از او حمایت کردند و بعد از قتل او به دنبال جانشینی برای وی برآمدند. عمرو به منظور تحریض امام (ع) به اختلاف اهل شام بعد از قتل ولید اشاره کرده و از عبارت کنایی «ضَرَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» استفاده کرده تا مبالغه و کثرت اختلاف اهل شام را با تأکید و تحکم بیان سازد. سپس با بیان اسم های نکره در عبارت «رَجُلًا لَهُ دِينٌ وَ عَقْلٌ وَ مَرُوءَةٌ وَ مَوْضِعٌ وَ مَعْدِنٌ لِلْخِلَافَةِ وَ هُوَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ» به صورت ذکر خاص بعد از عام، به برجسته سازی نفس زکیه به عنوان شخص شایسته حکومت و محور اصلی گفتمان اشاره دارد. از سوی دیگر، جمله اسمیه دارای تأکید است (عکاشه، ۲۰۰۵م، ص ۸۲) و عمرو در معرفی نفس زکیه از جمله اسمیه که دارای وجه تأکیدی است، استفاده کرده و با ذکر ضمیر «هو» به عنوان مبتدا در تفصیل معرفی نفس زکیه

بهره برده است تا محور اصلی گفتمان را برجسته سازد. همچنین بیان اوصاف دین، عقل و جوانمردی، ویژگی‌های رهبر از نظر معتزله را بیان می‌کند. (نک: عبدالجبار معتزلی، بی تا، ج ۲۰، ص ۲۰۱)

لام تخصیص در «له» و «لِلْخِلَافَةِ» خلافت را برای نفس زکیه اختصاص داده و او را خلیفه بحق معرفی کرده است. همچنین استفاده از جمله اسمیه با ادات تأکید «إِنَّه» و استفاده از لای نفی جنس در عبارت «لَا غِنَىٰ بِنَا عَنْ مِثْلِكَ لِمَوْضِعِكَ وَ كَثْرَةِ شِيعَتِكَ» به برجسته‌سازی دعوت عمرو نسبت به پذیرش بیعت با نفس زکیه توسط امام نقش بسزایی دارد؛ ضمن آنکه عمرو در عبارت اخیر، اعتراف به فضیلت و جایگاه امام صادق علیه السلام کرده است.

امام علیه السلام در پاسخ به عمرو، به تمام مخاطبان عنایت دارد و می‌فرماید: «أَكُلُّكُمْ عَلَيَّ مِثْلَ مَا قَالَ عَمْرُو قَالُوا نَعَمْ فَحَمِدَ اللَّهُ وَ أَتْنَىٰ عَلَيْهِ وَ صَلَّىٰ عَلَيَّ النَّبِيِّ صلوات الله و آله ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا نَسْخَطُ إِذَا غَضِيَ اللَّهُ فَأَمَّا إِذَا أُطِيعَ رَضِينَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۴)؛ آیا رأی همه شما همان است که عمرو گفت؟ گفتند: آری، پس آن حضرت حمد و ثنای الهی گفته و بر رسول خدا صلوات الله و آله صلوات فرستاد آنگاه گفت: ما تنها زمانی به خشم آیم که معصیت خدا شود، پس در صورت اطاعت خداوند ما راضی و خشنودیم.

این پرسش توجه دادن و مشارکت‌جویی به سران معتزله را که در مناظره حاضر بودند، در بر دارد و نام عمرو در ابتدای کلام اظهار شده تا او را فعال در گفتمان جلوه دهد. حمد الهی و صلوات بر پیامبر صلوات الله و آله در ابتدای گفتمان، جایگاه پیامبر صلوات الله و آله در گفتمان و جهت‌گیری اصلی گفتمان امام علیه السلام را روشن کرده است؛ یعنی مبنای ایشان خداوند و اندیشه نبوی است. ادات «إِنَّمَا» برای تعریض و آگاهی است (نک: حمصی، ۱۹۹۱م، ص ۱۳۷) و امام علیه السلام نیز برای تعریض و آگاه کردن معتزله از اشتباهشان در امر بیعت با نفس زکیه از حرف «إِنَّمَا» استفاده کرده و بیان داشته که خشم اهل بیت علیهم السلام از عصیان الهی و رضایت اهل بیت علیهم السلام از اطاعت خداوند یک اعتقاد ریشه‌ای و دائمی است. امام علیه السلام با گفتن عبارت «إِنَّمَا نَسْخَطُ إِذَا غَضِيَ اللَّهُ...» به‌عنوان کنشگر فعال گفتمان موضع خویش را نسبت به گفتمان رقیب - معتزله - مشخص می‌کند؛ یعنی معیار رضایت ما اهل بیت، رضایت خداوند است و با این بیان زمینه پذیرش و اقماعی

مناسبی برای مخاطبان ایجاد کرده است؛ چراکه گفتمان حضرت با عبارتی شروع شده که نزد مخاطبان- معتزله- که مسلمان بودند، وقوعش قطعی است؛ زیرا خشم و رضایت اهل بیت (ع) وقتی مؤثر است که گفتمان رقیب مسلمان باشد و حضرت با این عبارت تعریض می‌نماید که اهل بیت (ع) فقط در صورت اطاعت خداوند راضی و خشنودند و بیعت با نفس زکیه امری اشتباه است. در کلام حضرت، متعلق معصیت و اطاعت الهی به صورت مجهول بیان شده است تا شمول و فراگیری افعال انسان را در مسیر الهی نشان دهد و با توجه به سیاق گفتمان انتخاب رهبر و زعیم حکومت نیز باید در سایه رضایت اهل بیت (ع) باشد.

۲-۶. چگونگی انتخاب حاکم

حضرت (ع) در ادامه گفتمان به جای پرداختن به موضوع بیعت با نفس زکیه، مبانی فکری عمرو در انتخاب ولی را بررسی می‌کند تا نشان دهد این موضوع مقدم بر انتخاب شخص خاص در امر ولی مسلمانان است. نخستین سؤال امام درباره انتخاب ولی است: «أَخْبِرْنِي يَا عَمْرُو لَوْ أَنَّ الْأُمَّةَ قَلَدَتْكَ أَمْرَهَا وَوَلَّتْكَ بغيرِ قِتَالٍ وَكَأَمْثُونَةَ وَ قِيلَ لَكَ وَ لَهَا مَنْ شِئْتَ مَنْ كُنْتَ تُؤَلِّيَهَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۴)؛ ای عمرو به من بگو ببینم اگر امت قلاده حکومت خود را بر گردن تو انداخته و تو را بی‌هیچ خون‌ریزی و مشکلی حاکم کرده و بگوید: «هر که را که خواهی به ولایت رسان» تو چه کسی را انتخاب می‌کنی؟

عمرو روش شورا را در انتخاب ولی بیان می‌کند: «قَالَ كُنْتُ أَجْعَلُهَا سُورَى بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ». کلمه «شورا» در این عبارت به بینامتنی عقیده‌ای در اندیشه معتزله اشاره دارد؛ زیرا اعتقاد معتزله در انتخاب ولی چنین است که هر فردی از میان مسلمانان حتی خارج از قبیله قریش نیز می‌تواند حاکم جامعه اسلامی باشد به شرط آنکه در شورا مورد پذیرش واقع شود. (نک: بدرالدین، ۲۰۱۵م، ص ۲۴۵) لذا پیش‌فرض ثابت معتزله در مسئله امامت این است که معتقدند «امام کسی است که با رأی ملت انتخاب شود و نصی ثابت برای فردی یا پیامبر وجود ندارد و اختیار آن به دست امت است.» (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵م، ص ۷۶۲) و اهل حل و عقد که صاحب رأی محکم و استوارند، اختیار گزینش امام را میان مسلمانان بر عهده دارند. (زینی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۷۱)

در ادامه، حضرت علیه السلام در خصوص گستره مشورت با مسلمانان از عمرو اقرار می‌گیرد و پرسش‌هایی را با صراحت، سرعت و قطعیت بیان می‌کند: «قَالَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ كُلِّهِمْ قَالَ نَعَمْ قَالَ بَيْنَ فَفَقَّاهِهِمْ وَ خِيَارِهِمْ قَالَ نَعَمْ قَالَ قُرَيْشٍ وَ غَيْرِهِمْ قَالَ نَعَمْ قَالَ وَ الْعَرَبِ وَ الْعَجَمِ قَالَ نَعَمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۴) در این گفتار، امام علیه السلام ابتدا از حاضران اقرار می‌گیرد که آیا از همه مسلمانان مشورت می‌گیرند و سپس در ابعاد مختلف این مسئله را به ترتیب از فقها، برگزیدگان، قریش و غیر قریش، عرب و عجم جویا می‌شود. این پرسش‌ها موضوع شورا و نحوه عملکرد معتزله در این باره را در گفتمان برجسته ساخته است.

۳-۶. موضع‌گیری درباره تولی خلفا

تولی خلیفه اول و دوم، سؤال دیگر امام علیه السلام از عمرو است تا بتواند حق بودن مسیر گزینش ولی را در اندیشه عمرو شناسایی کند. وی در مقام پاسخ، تولی خود را به آن دو اعلام می‌دارد: «قَالَ أَخْبِرْنِي يَا عَمْرُو أ تَتَوَلَّى أَبَا بَكْرٍ وَ عُمَرَ أَوْ تَتَّبِعُ مِنْهُمَا. قَالَ أ تَوَلَّاهُمَا.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۴) تأیید عمرو در تولی اش از آن دو اشاره به دیدگاه معتزله بصره دارد که خلافت خلفای سه‌گانه را مشروع می‌دانستند. (نک: خیون، ۱۹۹۷م، ص ۸۳) چنان‌که فرقه معتزله صحت بیعت ابوبکر را می‌پذیرند و عمرو بن عبید نیز این مسئله را تأیید می‌کند: «أَنَّهَا صَحِيحَةٌ شَرَعِيَّةٌ وَ تَمَّتْ بِاخْتِيَارِ أَهْلِ الْحَلِّ وَ الْعَقْدِ وَ لَمْ تَكُنْ عَنِ النَّصِّ» (اشعری، ۱۹۲۶م، ج ۲، ص ۱۴۴) یعنی اصحاب حل و عقد (برگزیده صحابه از میان مسلمانان) و عدم وجود نص، در انتخاب دو خلیفه نخست نقش داشته است.

در ادامه بحث، حضرت اذعان می‌دارد تولی عمر و به خلیفه اول و دوم موجب ادعای کذب عمرو در مسئله شورا است: «قَالَ يَا عَمْرُو إِنْ كُنْتَ رَجُلًا تَتَّبِعُ مِنْهُمَا فَإِنَّهُ يَجُوزُ لَكَ الْخِلَافُ عَلَيْهِمَا وَ إِنْ كُنْتَ تَتَوَلَّاهُمَا فَقَدْ خَالَفْتَهُمَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۴)؛ فرمود: یا عمرو اگر تو فردی باشی که تبری از این دو می‌نمودی، جایز است که خلاف قول و فعل ایشان کنی و اگر از موالیان و دوستان ایشان بودی (تولی می‌جستی)، قطعاً با این دو مخالفت کرده‌ای؛ زیرا برخلاف اقدام این دو عمل کردی.

به نظر می‌رسد اندیشه امام علیه السلام از بیان فوق، این است که شما (عمرو بن عبید و

یارانش) در ظاهر مدعی شورا در میان مسلمانان هستید و ادعای شما کذب است و در اصل شورایی در میان نیست؛ زیرا بر اساس گزارش‌های تاریخی، شورایی در انتخاب خلیفه اول و دوم برقرار نشد؛ چنان‌که ابوبکر با عمر عهد کرده بود که اگر با خلافت وی موافقت و با او بیعت کند، ابوبکر نیز او را خلیفه بعد از خود معرفی کند؛ لذا طبق همان عهد در هنگام وفاتش، در وصیت‌نامه‌ای که کاتب آن عثمان بن عفان بود، عمر را به خلافت امت برگزید (ابن سعد، ۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۳۵؛ ابن قتیبه دینوری، ۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۶ و ۳۵؛ بلاذری، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۵۷۹-۵۹۰) بدون آنکه شورایی در انتخاب او مطرح باشد؛ فقط عمر بن خطاب بود که شورایی شش نفره از اصحاب برجسته پیامبر صلی الله علیه و آله تشکیل داد. (همان، ج ۳، ص ۴۷ و ۹۸-۹۹؛ همان، ج ۱، ص ۴۲؛ همان، ج ۱۰، ص ۴۲۱-۴۳۸ و ج ۵، ص ۵۰۰-۵۰۷) امام صادق علیه السلام این مطلب را چنین بیان کرده است: «قَدْ عَهَدَ عُمَرُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ فَبَايَعَهُ وَ لَمْ يَشَاوِرْ فِيهِ أَحَدًا ثُمَّ رَدَّهَا أَبُو بَكْرٍ عَلَيْهِ وَ لَمْ يَشَاوِرْ فِيهِ أَحَدًا ثُمَّ جَعَلَهَا عُمَرُ سُورَى بَيْنَ سِتَّةٍ وَ أَخْرَجَ مِنْهَا جَمِيعَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارَ غَيْرَ أَوْلِيكَ السُّنَّةِ مِنْ قُرَيْشٍ وَ أَوْصَى فِيهِمْ شَيْئًا لَأَرَاكَ تَرْضَى بِهِ أَنْتَ وَ لَأُصْحَابُكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۴)؛ زیرا عمر بدون هیچ مشاوره‌ای خلافت را به ابوبکر داد و با او بیعت کرد، سپس ابوبکر نیز بدون مشورت عهد خلافت را بدو داد، سپس عمر آن را به شورا میان شش نفر نهاد و احدی از انصار جز این شش نفر از قریش را در آن راه نداد، سپس سفارشی میان مردم کرد که من فکر نکنم نه تو و نه اصحابت از آن خوشتان بیاید.

حضرت به منظور اثبات این اندیشه که شورای عمرو بن عبید مشابه شورای خلیفه اول است، به بیناگفتمانی تاریخی شورای شش نفره در انتخاب خلیفه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره دارد مبنی بر اینکه سخنان حاضران در شورا منجر به نظریه مشروعیت خلیفه منتخب شورای حل و عقد شد. (یعقوبی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۷۴) از سویی، «محمد بن عبدالله نفس زکیه» به دلیل رابطه نسبی با پیامبر صلی الله علیه و آله از وجاهت و منزلت قبیله‌ای ویژه‌ای برخوردار بود و از این حیث نسبت به خلفای عباسی برتری داشت و با این پایگاه می‌توانست مدعی جدی برای خلافت باشد. امام صادق علیه السلام با بیان این تناص^۵ تاریخی، روشن می‌سازد که مصداق تعیین خلیفه توسط شما- معتزله و طرفداران بیعت با نفس زکیه- مشابه نظریه شورای شش نفره است. همچنین ممکن

است مقصود از بیان امام علیه السلام این باشد که اگر عمرو خلفا را قبول دارد، باید مطابق آنان عمل کند و بیعت را در شورا بیان نماید که این گونه عمل نکرده است.

امام علیه السلام با استفاده از کنش ترغیبی و ضمائر مخاطب در عبارت «أَوْصَى فِيهِمْ شَيْئاً لَّا أَرَاكَ تَرْضَى بِهِ أَنْتَ وَلَا أَصْحَابُكَ» در عمرو و مخاطبان ایجاد رغبت کرده تا آنان را فعال در مناظره نشان دهد و با نزدیک سازی مخاطبان به خود، آنان را نسبت به عملکردشان و نزدیکی شان به عقیده شیعه هوشیار نماید.

بعد از ترغیب امام علیه السلام، عمرو درباره چگونگی سفارش عمر در شورای شش نفره سؤال می کند و امام علیه السلام سلطه عمر را با بینامتنی تاریخی بیان می نماید: «قَالَ وَمَا صَنَعَ قَالَ أَمَرَ صُحْبِيَّ أَنْ يَصَلِّيَ بِالنَّاسِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَأَنْ يَشَاوِرَ أَوْلِيَّكَ السَّنَةَ لَيْسَ مَعَهُمْ أَحَدٌ إِلَّا ابْنُ عُمَرَ يَشَاوِرُونَهُ وَ لَيْسَ لَهُ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ وَأَوْصَى مَنْ بَخَضَرْتَهُ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ إِنْ مَضَتْ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ قَبْلَ أَنْ يَفْرَعُوا أَوْ يَبَايَعُوا رَجُلًا أَنْ يَضْرِبُوا أَعْنَاقَ أَوْلِيَّكَ السَّنَةَ جَمِيعاً فَإِنْ اجْتَمَعَ أَرْبَعَةٌ قَبْلَ أَنْ تَمُضِيَ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَ خَالَفَ اثْنَانِ أَنْ يَضْرِبُوا أَعْنَاقَ الْإِثْنَيْنِ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۵)

صهیب رومی^۶ از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله بود که در ماجرای شورای شش نفره، عمر به او دستور داد تا سه روز بر مردم نماز بخواند تا شورای شش نفره مشاوره کنند به جز عبدالله بن عمر که حق مشاوره با او را دارند ولی او رأی و نظر ندارد، و به جماعت حاضر از مهاجر و انصار گفت: اگر پس از گذشت سه روز آن شش نفر از کار فارغ نشدند، همه را گردن زنید و اگر چهار تن از ایشان پیش از گذشت سه روز اجماع کردند و دو نفر مخالف بود، گردن دو نفر زده شود. (نک: ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۲-۴۳؛ ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۲۸) قصر با نفی و إلا افاده مبالغه و قوت در حکم می کند. (سامرایی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۸۱) حضرت با ایجاد بینامتنی تاریخی و با عبارت «لَيْسَ مَعَهُمْ أَحَدٌ إِلَّا ابْنُ عُمَرَ يَشَاوِرُونَهُ وَ لَيْسَ لَهُ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» سعی کرده تا با اسلوب قصر، مبالغه و قوت عمر را در شورای شش نفره برجسته سازد؛ یعنی حق مشورت از عمر نفی شده و دیگران حق مشورت ندارند و تنها عمر در جایگاه مشاور بوده است.

حضرت در پایان این بخش، با عبارت «أَفْتَرَضُونَ بِهَذَا أَنْتُمْ فِيمَا تَجْعَلُونَ ... يَا عَمْرُو

دَعْ ذَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۵) در مخاطبان کنش ترغیبی ایجاد می‌کند تا از عقیده خود در مشروعیت دادن به خلفا دست بردارند و به عمرو امر می‌کند تا از عقیده‌اش در بیعت با نفس زکیه دست بکشد؛ ضمن آنکه آنان را هوشیار می‌سازد که امر خلافت، منصب شخصی نیست؛ چنان‌که خلیفه اول این کار را انجام داده است.

گفتنی است تولی و تبری که به معنای دوستی و پیوستگی با دوستان خدا و دشمنی با دشمنان خدا و گسیختگی از آنهاست، با موضوع توحید در حاکمیت که خداوند را مالک مطلق بر همه موجودات می‌داند، ارتباط وثیق و مستقیم دارد؛ زیرا تولی کسی، بیانگر حاکمیت بشری است و اگر این حاکمیت، حاکمیتی باشد که از سوی خداوند تعیین شده، حکومت بشری مطابق با واقع است که توحید در حاکمیت را معنا بخشیده. در نتیجه تحقق توحید حاکمیت، توحید در ولایت نیز صورت می‌پذیرد؛ زیرا آنان مظهر و آیت ولایت خداوند هستند و پذیرش ولایت کسی که خداوند ولایتش را واجب کرده، در طول ولایت الهی قرار دارد.

۴-۶. کیفیت تقسیم منابع مالی در حکومت اسلامی

امام صادق (ع) در ادامه مناظره، احکام و نظام مالی اسلام درباره جزیه، خمس، زکات و غنائم جنگی را بر اساس قرآن و سیره نبوی از عمرو جویا می‌شود. ایدئولوژی امام (ع) از بیان این مسائل را می‌توان چنین بیان کرد که مسائل اقتصادی و نوع اداره حکومت بر مبنای قرآن کریم و سیره نبوی، ملاک حق بودن است. بر این اساس در گفتمان مکتب جعفری، شخص به تنهایی محور ایدئولوژی نیست، بلکه همراهی وی با قرآن و سنت رسول اکرم (ص) اهمیت دارد و اینکه سازوکار هزینه کردن منابع مالی در حکومت اسلامی با فرض حضور یا عدم حضور فرد اصلح در زمامداری، متفاوت است. به این ترتیب، شرط اصلی تعیین رهبر جامعه، شناخت و علم به قانون و مقررات جامعه اسلامی است. همچنین بر اساس توحید در حاکمیت، تعیین حاکم بر عهده خداست (نک: انعام: ۱۲۴) و تعیین آن بر افراد نیست.

۴-۱. کیفیت تقسیم جزیه

جزیه مالیاتی است که در زمان پیامبر (ص) و خلفا، از اهل ذمه (اهل کتاب) گرفته می‌شد. جزیه کیفر کفر کافران است یا چون بخواهند در پناه دولت اسلامی باشند، تأمین امنیت

جان، عرض و مالشان نیازمند هزینه است که از طریق جزیه تأمین می‌شود. (نک: راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۵۵؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۶۱)

امام علیه السلام ابتدا عمرو را در موقعیت فرضی قرار می‌دهد که اگر تمام امت در بیعت با نفس زکیه اجماع کنند و کار به مسئله مشرکان نامسلمانی که جزیه نمی‌دهند بکشد، آیا مطابق سیره پیامبر صلی الله علیه و آله با آنان در گرفتن جزیه رفتار می‌کنند: «أَرَأَيْتَ لَوْ بَايَعْتُ صَاحِبِكَ الَّذِي تَدْعُونِي إِلَىٰ بَيْعَتِهِ ثُمَّ اجْتَمَعَتْ لَكُمْ الْأُمَّةُ فَلَمْ يَخْتَلِفْ عَلَيْكُمْ رَجُلَانِ فِيهَا فَأَفْضَلْتُمْ إِلَىٰ الْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يَسْلِمُونَ وَلَا يُؤَدُّونَ الْجِزْيَةَ أَوْ كَانَ عِنْدَكُمْ وَعِنْدَ صَاحِبِكُمْ مِنْ أَعْلَمَ مَا تَسِيرُونَ بِسِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله فِي الْمُشْرِكِينَ فِي حُرُوبِهِ؟» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۵)؛ اگر با کسی که به بیعتش دعوت می‌کنی (نفس زکیه) بیعت شود و تمام امت بر این کار اجماع کنند، و پس از آن کارتان به مسئله مشرکان نامسلمانی که جزیه نمی‌دهند بکشد، آیا نزد تو یا صاحب شما علمی هست که همانند سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره مشرکان در جزیه رفتار کنید؟

حضرت علیه السلام در عبارت «صَاحِبِكَ الَّذِي تَدْعُونِي إِلَىٰ بَيْعَتِهِ» با ذکر اسم موصول «الَّذِي» اشاره به نام محمد نفس زکیه دارد؛ زیرا توسط گفتمان رقیب شناخته شده است. امام علیه السلام در طول گفتمان نام نفس زکیه را نمی‌آورد و این معنا را می‌رساند که ایشان به کلی از بیعت با او روی برتافته است. همچنین برای توجه دادن مخاطبان در انجام سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله در پرداخت جزیه مشرکان از کنش ترغیبی در عبارت «أَوْ كَانَ عِنْدَكُمْ...» استفاده کرده است. به نظر می‌رسد «باء» در «بِسِيرَةِ» بآء مصاحبت است که حضرت به گونه‌ای همراهی عمرو را در انجام فرایض نبوی می‌طلبد. همچنین ترکیب «رسول خدا» حاکی از آن است که امام صادق علیه السلام بر سیره نبوی تأکید دارد چنانکه در طول مناظره، هشت مرتبه این ترکیب تکرار شده است. کثرت کاربرد یک کلمه یا یک پیام بیانگر این مطلب است که آن پیام در سطوح عالی ذهن متکلم جا داشته و بیشترین توجه را به خود اختصاص داده است. (بشیر، ۱۳۹۵ش، ص ۸۹) لذا با توجه به اینکه سنت نبوی در گذر زمان دچار غبار گرفتگی شده بود، امام صادق علیه السلام سعی در زنده کردن سنت سلف صالح خویش داشت. بر این اساس با توجه به بافت گفتمان، هدف اصلی از انتخاب رهبر جامعه، تحقق سیره نبوی است.

عمرو به سؤال امام مبنی بر انجام جزیه بر اساس سیره نبوی، پاسخ مثبت می‌دهد.

سپس حضرت از چگونگی اخذ جزیه از او می پرسد و عمرو چنین پاسخ می دهد: «قَالَ نَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنْ أَبَوْا دَعَوْنَاهُمْ إِلَى الْجَزِيَّةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۵)؛ گفت: ابتدا ایشان را به اسلام می خوانیم در غیر این صورت آنان را امر به پرداخت جزیه می کنیم.

امام علیه السلام در ادامه، طیف های مختلف جزیه دهندگان را سؤال می کند که عمرو سهم همه را یکسان می پندارد: «وَأِنْ كَانُوا مَجُوسًا لَيْسُوا بِأَهْلِ الْكِتَابِ. قَالَ سَوَاءٌ. قَالَ وَإِنْ كَانُوا مُشْرِكِي الْعَرَبِ وَعَبْدَةَ الْأَوْثَانِ. قَالَ سَوَاءٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۵) امام علیه السلام در این پرسش ها جزئیات برخورد عمرو با غیر مسلمانان را به تصویر کشیده است تا اندیشه وی را در این زمینه بررسی کند.

در ادامه، حضرت علیه السلام مصدر قرآنی تفکر عمرو در یکسان پنداشتن جزیه دهندگان را جویا می شود: آیا از قرآن خبر داری؟ عمرو پاسخ مثبت داده و حضرت آیه ذیل را تلاوت می کند و نتیجه می گیرد: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه: ۲۹) فَاسْتِثْنَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَاشْتِرَاطُهُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ فَهُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يُوتُوا الْكِتَابَ سَوَاءٌ. قَالَ نَعَمْ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۵)

امام علیه السلام با استفاده از بینامتنی قرآنی، عمرو را به اشتباهش در نحوه گرفتن جزیه از اهل کتاب (یهود و نصارا) آگاه می کند؛ زیرا بر اساس آیه، خداوند متعال اهل کتاب را مشروط ساخته به اینکه هرگاه آنان به خدا و قیامت ایمان نیاورند و محرمات خدا و رسولش را حرام ندانند و به معتقدات دین حق عمل نکنند و متعلق ایمانشان حق نباشد، با آنان باید نبرد کرد تا با خضوع برابر حکومت اسلامی، به قانون جزیه تن دهند و با حالت انقیاد، آن را پرداخت کنند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳ش، ج ۳۳، ص ۴۶۶) کلمه «حتی» پایان و نهایت امر را می رساند و روشنگر این نکته است که دریافت جزیه از پیروان کتاب های آسمانی به عنوان باج و بر اساس قدرت و تحمیل نیست، بلکه با انعقاد قرارداد جزیه که مبتنی بر مسئولیت های متقابل است، حالت مخاصمه و درگیری پایان پذیرد و روابط طرفین بر اساس پیمان مشترک به همزیستی مسالمت آمیز گراید. (عمید زنجانی، ۱۳۶۲ش، ص ۱۰۱) برای تعبیر «عن ید» تفاسیر متعددی ذکر شده که

برخی عبارت‌اند از: شرط بودن توانایی مالی اهل کتاب بر دادن جزیه، دریافت جزیه از سر قهر و غلبه و استیلا داشتن مؤمنان بر اهل کتاب، پرداختن بدون واسطه یا پرداختن نقدی، اعتراف به لطفی که به آن‌ها در قبول پرداخت جزیه شده و پرداختن آن با رضایت. (نک: همان، ص ۱۰۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۸، ص ۱۱۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۶۱) مراد از «صاغرون» در این آیه، خضوع و سرسپردگی اهل ذمه در برابر حکومت اسلامی و التزام ایشان به احکام اسلام و پرهیز از کارهای مخالف با عقد ذمه ذکر شده است. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۴۲) «فاء» در عبارت «فَاسْتِثْنَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»، فاء نتیجه از آیه بیان شده است و به کار بردن نام خداوند به برجسته‌سازی آیه ذکر شده و رد استدلالات عمرو نقش مؤثر دارد؛ یعنی خداوند استثنا قائل شده و اهل کتاب را مشروط ساخته، با این حال آیا اینان و کسانی که کتابی ندارند یکسان‌اند؟ که عمرو همه را یکسان در نظر گرفته است.

در پایان این قسمت، امام علیه السلام از ریشه تفکر عمرو در تساوی جزیه از اهل کتاب و غیر اهل کتاب پرسش می‌کند و به‌طور غیرمستقیم او را به بی‌اساس بودن سخنش آگاه می‌کند: «قَالَ عَمَّنْ أَخَذَتْ ذَا. قَالَ سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ. قَالَ فِدَعُ ذَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۵). پاسخ عمرو در عبارت «سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ» با فعل «سمعت» ضمن بیان قطعیت، به همراه فعل «يقولون» بیانگر استمرار اعتنای عمرو به گفته‌های مردم در نوع اداره حکومت است و این حکایت از این امر دارد که وی به مبانی قرآنی و سیره نبوی در زمینه نحوه اخذ جزیه از اهل کتاب بی‌اعتنا یا ناآگاه بوده است.

۴-۲. پرسش از کیفیت تقسیم خمس و غنائم جنگی و مصادیق ذی‌القربی

خمس یکی از منابع مالی در حکومت اسلامی است که حاکم اسلامی عهده‌دار آن است. یک‌پنجم غنائم و فوایدی که از راه‌های خاص همچون جنگ با کافران حربی، معادن، گنج و... به دست می‌آید، خمس خوانده می‌شود. (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۴۲) امام علیه السلام در خصوص خمس از عمرو چنین سؤال می‌کند: «قَالَ أَخْبَرَنِي عَنْ الْخُمْسِ مَنْ تُعْطِيهِ؟» عمرو در پاسخ به گونه‌ای ضمني به آیه قرآن اشاره دارد: «قَالَ حَيْثُمَا سَمَى اللَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۶)

حضرت با ایجاد بیناگفتنی آیه ۴۱ سوره انفال و با پرسش از کیستی ذوی‌القربی

پیامبر صلی الله علیه و آله، متعلقات مصرف خمس را از عمر و جویا می‌شود: قَالَ فَقَرَأَ "وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ" (انفال: ۴۱) قَالَ الَّذِي لِلرَّسُولِ مَنْ تُعْطِيهِ وَ مَنْ ذُو الْقُرْبَىٰ؟» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۶)

«غَنِمْتُمْ» از ریشه «غنم» دلالت بر به دست آوردن و فایده بردن چیزی می‌کند که از پیش ملک انسان نبوده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۹۷) برخی لغویان قید «بدون زحمت و مشقت» را به این معنا افزوده‌اند که غنیمت به فایده و سودی گفته می‌شود که بدون زحمت به دست آید. (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۱۴۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۴۴۵) بنابراین واژه غنیمت فقط به غنائم جنگی اطلاق نمی‌شود، بلکه غنیمت جنگی یکی از مصادیق آن است؛ چنان‌که بسیاری از مفسران این واژه را در آیه مزبور، دارای معنایی گسترده‌تر از غنائم جنگی و شامل انواع سود و درآمدها در نظر گرفته‌اند. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش، ج ۷، ص ۱۷۲؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۲، ص ۲۱۶) بر اساس این آیه، غنیمت یکی از منابع اقتصادی نظام اسلامی است که به خداوند، پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام در درجه نخست اختصاص دارد؛ زیرا تقدیم «الله» بر دیگر موارد پنج‌گانه و یادکرد «لام» در «الله و للرَسُول و لذی القربى» و ذکر نکردنش برای «الْیَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ» نشانه مالکیت و اختصاص گروه نخست و مورد مصرف بودن دسته دوم است و تکرار لام در «لذی القربى» حکایت از این دارد که آنان شریک سهم پیامبر صلی الله علیه و آله نیستند، بلکه خود دارای سهم مستقل‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳ش، ج ۳۲، ص ۴۶۵) کلمه «القربى» اسم مصدر به معنای نزدیکی است و «ذا» مفهوم دارندگی را در بر دارد و «ال» نشان عهد ذکر است، لذا ذی القربى یعنی دارنده نسبت نزدیک با پیامبر صلی الله علیه و آله که مصادیق حقیقی آنان جانشینان پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام هستند. (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۶۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۲۶) از طرف دیگر، بر پایه روایات اسلامی (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۲۶۸) و نیز حرمت زکات غیرهاشمی بر دودمان نبوی و تقابل آیه مذکور با آیه ۶۰ سوره توبه، باید یتیمان، مسکینان و دراهمانندگان، از فرزندان پسری جناب هاشم باشند. (نک: راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۴۳؛ سبحانی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۰۱)

از این رو، امام علیه السلام برای بررسی عمیق، دیدگاه عمرو را درباره کیستی ذوی القربی پرسش کرده است. عمرو در پاسخ، مصادیق متعددی برای ذی القربی بیان می‌کند: «قَالَ قَدِ اخْتَلَفَ فِيهِ الْفُقَهَاءُ فَقَالَ بَعْضُهُمْ قَرَابَةُ النَّبِيِّ ﷺ وَ أَهْلُ بَيْتِهِ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الْخَلِيفَةُ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ قَرَابَةُ الَّذِينَ قَاتَلُوا عَلَيْهِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۶)

حضرت علیه السلام مصدر این مصادیق را از عمرو جویا می‌شود که با ندانستن وی، او را از این باور باز می‌دارد: «قَالَ فَأَيُّ ذَلِكَ تَقُولُ أَنْتَ؟ قَالَ لَا أَدْرِي. قَالَ فَأَرَاكَ لَا تَدْرِي فَدَعُ ذَا.» حضرت پاسخی می‌گیرد که حاکی از جهل عمروست و عبارت «فَأَرَاكَ لَا تَدْرِي فَدَعُ ذَا» اشاره دارد که پرداختن به آن در حد مخاطب نیست.

سپس حضرت درباره غنائم جنگی سؤال می‌کند که آیا همه چهار پنجم غنائم را میان جنگجویان تقسیم می‌کند که عمرو پاسخ مثبت می‌دهد و حضرت با تأکید به او توضیح می‌دهد که با این شیوه تقسیم برخلاف سیره رسول خدا ﷺ و حتی فقهای مدینه عمل کرده است: «فَقَدْ خَالَفتَ رَسُولَ اللَّهِ ص فِي سِيرَتِهِ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ فُقَهَاءُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَ مَشِيخَتُهُمْ فَاسْأَلْتَهُمْ فَأَبْنَاهُمْ لَا يَخْتَلِفُونَ وَ لَا يَتَنَازَعُونَ فِي أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ص إِنَّمَا صَلَحَ الْأَعْرَابَ عَلَى أَنْ يَدْعَهُمْ فِي دِيَارِهِمْ وَ لَا يَهَاجِرُوا عَلَيَّ إِنْ دَهَمَهُ مِنْ عَدُوِّهِ دَهْمٌ أَنْ يَسْتَفْرِغَهُمْ فَيَقَاتِلَ بِهِمْ وَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ نَصِيبٌ وَ أَنْتَ تَقُولُ بَيْنَ جَمِيعِهِمْ فَقَدْ خَالَفتَ رَسُولَ اللَّهِ ص فِي كُلِّ مَا قُلْتَ فِي سِيرَتِهِ فِي الْمُشْرِكِينَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۶)؛ پس با کردار و سیره رسول خدا ﷺ مخالفت نموده‌ای، و میان من و توفقیهان مدینه و مشایخ ایشان، از هر کدام بررسی بی‌هیچ اختلاف و منازعه‌ای خواهند گفت که رسول خدا با اعراب مصالحه کرد به شرطی که آنان را در سرزمین‌های خودشان رها سازند و اینان نیز هجرت نکنند، و در صورت جنگ به کمک آن حضرت آمده و همراه او بجنگند، و هیچ غنیمتی بدیشان نرسد، و تو می‌گویی میان همه‌شان تقسیم می‌کنم، با این سخن با شیوه رسول خدا درباره مشرکین مخالفت کرده‌ای.

بیان «إِنَّمَا» و جمله اسمیه دلالت بر ثبوت و دوام مصالحه رسول خدا ﷺ با اعراب دارد مشروط بر اینکه در سرزمین خودشان باشند و هجرت نکنند و در صورت جنگ به کمک پیامبر ﷺ بیایند و غنیمتی به آنان تعلق نگیرد.

زکات، یکی دیگر از منابع مالی حکومت اسلامی است که انجام دقیق آن برای اجرای عدالت اجتماعی اهمیت دارد و امام علیه السلام به موجب این اهمیت، اندیشه عمر و درباره زکات را جویا شده است. عمر و به آیه ۶۰ سوره توبه استناد می‌کند: «مَا تَقُولُ فِي الصَّدَقَةِ. فَقَرَأَ عَلَيْهِ آيَةَ- إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا إِلَى آخِرِ آيَةِ. قَالَ نَعَمْ فَكَيْفَ تَقْسِمُهَا. قَالَ أَقْسِمُهَا عَلَى ثَمَانِيَةِ أَجْزَاءٍ فَأَعْطِي كُلَّ جُزْءٍ مِنَ الثَّمَانِيَةِ جُزْءًا.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۶)

در آیه فوق، «إنما» بیان حصر است یعنی زکات در موارد هشت‌گانه یادشده رواست و در خارج از آن نارواست. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۲۷) این موارد عبارت است از: فقیر، مسکین، کسانی که در گردآوری زکات تلاش می‌کنند، کسانی که با دادن سهمی از زکات به ایشان، دل‌هایشان به طرف اسلام متمایل می‌شود و به تدریج به اسلام درمی‌آیند، و یا اگر مسلمان نمی‌شوند ولی مسلمانان را در دفع دشمن کمک می‌کنند، آزاد کردن بردگان، پرداخت قرض بدهکاران و در راه خدا یعنی شامل تمامی کارهایی می‌گردد که نفعش عاید اسلام و مسلمین شده و به وسیله آن مصلحت دین حفظ می‌شود که روشن‌ترین مصادیق آن جهاد در راه خدا و سایر کارهای عام المنفعه است و در آخر کسی که از وطن خود دور افتاده و در دیار غربت تهی‌دست شده باشد، هرچند در وطن خود توانگر و ثروتمند باشد؛ به چنین کسی از مال زکات سهمی می‌دهند تا به وطن خود بازگردد. (نک: راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۲۵؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۳۴)

امام علیه السلام کنشگر گفتمان را در موقعیت فرضی قرار می‌دهد که اگر تعداد گروهی ده هزار نفر باشد و گروهی دیگری فقط یک نفر یا دو یا سه نفر بودند، چگونه زکات را تقسیم می‌کند. آیا همان مقدار که برای این یک نفر تخصیص می‌دهد، همان را برای آن ده هزار نفر قرار می‌دهد و با صراحت از جمع‌آوری صدقه اهل شهر و بادیه‌نشینان پرسش می‌نماید: «قَالَ وَ إِنْ كَانَ صِنْفٌ مِنْهُمْ عَشْرَةَ أَلْفٍ وَ صِنْفٌ مِنْهُمْ رَجُلًا وَاحِدًا أَوْ رَجُلَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً جَعَلْتَ لِهَذَا الْوَاحِدِ مِثْلَ مَا جَعَلْتَ لِلْعَشْرَةِ أَلْفٍ. قَالَ نَعَمْ. قَالَ وَ تَجْمَعُ صَدَقَاتِ أَهْلِ الْحَضَرِ وَ أَهْلِ الْبَوَادِي فَتَجْعَلُهُمْ فِيهَا سَوَاءً؛» که عمر و در پاسخ سهم همه را یکسان می‌پندارد: «قَالَ نَعَمْ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۶-۲۷)

سپس امام علیه السلام بیان می‌کند که عمرو با تساوی تقسیم زکات میان گروه کثیر و قلیل و بادیه‌نشینان و شهرنشینان مخالف سیره نبوی سخن گفته است: «فَقَدْ خَالَفتَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلى الله عليه وآله فِي كُلِّ مَا قُلْتَ فِي سِيْرَتِهِ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلى الله عليه وآله يَقْسِمُ صَدَقَةَ اَهْلِ الْبُوَادِي فِي اَهْلِ الْبُوَادِي وَ صَدَقَةَ اَهْلِ الْحَضَرِ فِي اَهْلِ الْحَضَرِ وَ لَا يَفْسِمُهُ بَيْنَهُمْ بِالسَّوِيَةِ وَ اِنَّمَا يَفْسِمُهُ عَلٰى قَدْرِ مَا يَحْضُرُهُ مِنْهُمْ وَ مَا يَرٰى وَ لَيْسَ عَلَيْهِ فِي ذٰلِكَ شَيْءٌ مُّوَقَّتٌ مُّوْطَفٌ وَ اِنَّمَا يَصْنَعُ ذٰلِكَ بِمَا يَرٰى عَلٰى قَدْرِ مَنْ يَحْضُرُهُ مِنْهُمْ فَاِنْ كَانَ فِي نَفْسِكَ مِمَّا قُلْتَ شَيْءٌ فَالِقَ فُقَهَاءِ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ فَاِنَّهُمْ لَا يَخْتَلِفُوْنَ فِي اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلى الله عليه وآله كَذَا كَانَ يَصْنَعُ» (همان: ص ۲۷)؛ با سیره رسول خدا صلى الله عليه وآله در تمامی موارد مخالفت کردی، آن حضرت صدقه بادیه‌نشینان را در همان جا و مال اهل شهر را در شهر تقسیم می‌فرمود و به‌طور مساوی میانشان پخش نمی‌کرد، بلکه تعدادشان را در نظر داشت و آنچه می‌دید و همان تعداد که حاضر بودند. ای عمرو اگر در سینه‌ات مطلبی است مخالف آنچه می‌گویم و متفاوت از نگاه فقیهان اهل مدینه، (بدان که) آنان بدون هیچ اختلافی همه تأیید می‌کنند که سیره پیامبر همین‌طور بود.

حضرت تصریح می‌دارد که سیره دائمی پیامبر صلى الله عليه وآله چنین بود که ایشان صدقه اهل بادیه‌نشینان را برای بادیه‌نشینان و صدقه اهل شهر را برای اهل شهر اختصاص داده است و به‌طور مساوی میانشان تقسیم نمی‌کرد، بلکه تعدادشان را در نظر داشت. بدین ترتیب، برخورداری از حسن تدبیر برای اداره جامعه لازم است و حضرت به عمرو تأکید می‌نماید که برخلاف سیره رسول خدا صلى الله عليه وآله عمل می‌کند. «فاء» جزاء در «فاینها» صلى الله عليه وآله یخْتَلِفُوْنَ فِي اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ» در برجسته‌سازی مفهوم اصلی - انجام سیره نبوی - نقش بسیاری دارد؛ زیرا ابزار مناسبی برای اقتناع‌سازی مخاطب محسوب می‌شود؛ یعنی علت تفاوت دیدگاه عمرو از فقهای اهل مدینه این است که آنان بدون اختلافی سیره رسول خدا صلى الله عليه وآله را پذیرفته‌اند.

۵. دعوت به تقوای الهی

در پایان مناظره، امام علیه السلام جهت تشویق عمرو و همراهانش در تبعیت از سنت نبوی و مسیر حق در گزینش رهبر جامعه، آنان را به تقوای الهی فراخوانده که زعامت جامعه به فرد اصلح تعلق خواهد گرفت: «اتَّقِ اللّٰهَ وَ اَنْتُمْ اِيْهَا الرَّهْطُ فَاتَّقُوا اللّٰهَ فَاِنَّ اَبِي حَدَثَنِي وَ كَانَ خَيْرَ اَهْلِ الْاَرْضِ وَ اَعْلَمَهُمْ بِكِتَابِ اللّٰهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ صلى الله عليه وآله اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلى الله عليه وآله

قَالَ مَنْ ضَرَبَ النَّاسَ بِسَيْفِهِ وَ دَعَاهُمْ إِلَى نَفْسِهِ وَ فِي الْمُسْلِمِينَ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ فَهُوَ ضَالٌّ مُتَكَلِّفٌ» (همان: ص ۲۷)

حضرت با کنش دستوری عمرو و مخاطبان را امر می‌کند که با خویشتن‌داری از بیعت با نفس زکیه و اعتقادات مخالف با سیره نبوی دست بردارند و با بیان روایتی از پدر خویش یعنی امام باقر علیه السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله آنان را هشدار می‌دهد که «هرکس بر مردم شمشیر کشیده و ایشان را به سوی خود بخواند درحالی که میان مسلمانان داناتر از او باشد، چنین فردی گمراه و زورگوست.» این بینامتنی روایی، نشان‌دهنده آن است که دلیل مخالفت امام علیه السلام با عمرو در بیعت با نفس زکیه، در راستای منویات پیامبر صلی الله علیه و آله و منطبق با گفتمان نبوی است. حضرت با عبارات «خیر أهل الأرض» و «أعلمهم بكتاب الله عزوجلّ و سنة نبيه صلی الله علیه و آله» و «أعلم منه» به‌طور تلویحی برتری خویش را در مقایسه با مصداق مورد نظر کنشگران گفتمان در بیعت نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد در پایان گفتمان، حضرت علیه السلام از نظام گفتمان‌شناختی استفاده کرده است؛ زیرا با منطق استدلالی سعی در تغییر باور کنشگر گفتمان دارد و می‌خواهد باور دیگری را جایگزین آن کند (نک: شعیری، ۱۳۹۵ش، ص ۳۱)؛ زیرا عمرو در ابتدای گفتمان هشدار می‌دهد که هرکس با نفس زکیه بیعت نکنند، شمشیر بر او کشیده می‌شود. امام علیه السلام نیز با اتصال کلام خویش به روایت نبوی، گفتمان رقیب (عمرو) را در موضع انفعال قرار داده تا او خود به نتیجه برسد و مجاب گردد.

گفتنی است امام علیه السلام با ذکر سند سخن خویش به عقیده معتزله در پذیرش احادیث اشاره دارد. رویکرد معتزله در قبال حدیث مبتنی بر احتیاط و اعمال موازین عقل و تصفیه احادیث است. چنان‌که عبدالجبار چنین می‌نویسد: «معتزله بر شرط صحت متن و سندیت حدیث تأکید می‌کردند و معتقد به حجّیت قول پیامبر صلی الله علیه و آله بودند» (عبدالجبار، ۱۹۷۴م، ص ۱۳۹)

۷. سبک بیان امام صادق علیه السلام در گفتمان

نمودار ذیل سطح توصیف افعال و جملاتی که در این مناظره، امام صادق علیه السلام بیان کرده نشان می‌دهد:

گونه های افعال و جملات



درصد بالای جملات معلوم، نشان دهنده وجه ایضاحی و اطناب در بیان امام صادق علیه السلام است؛ زیرا ایشان به جای مخالفت با شخص نفس زکیه در رهبری جامعه، به تحلیل مبانی اندیشه عمر و در حکومت داری پرداخته است.

در مرتبه بعد، جملات استفهامی و شرطی مورد توجه است؛ زیرا یکی از شیوه‌های جذاب و اثرگذار در تبیین آموزه‌ها و انتقال مفهوم به ویژه در مقام احتجاج، کار بست گزاره‌های پرسشی در کلام است که گوینده با بیان پرسش و برجسته‌سازی امر مورد اختلاف، به گونه‌ای حکیمانه اهداف خود را دنبال می‌کند. (شهری، ۲۰۰۴م، ص ۴۸۲) ضمن آنکه سؤالات امام صادق علیه السلام از عمر و در قالب جملات شرطی است؛ زیرا عمر و تنها به یک جنبه از مسئله توجه داشته است؛ لذا پرسش کردن از دیگر جنبه‌های آن مسئله موجب بیان تمام وجوه آن شده است و بیان احتمالات گوناگون یک مسئله، زمینه را برای غلبه حضرت بر مناظره فراهم می‌سازد. بنابراین در جایی که نیاز به اثبات احاطه یک فرد به موضوعات علمی است، می‌توان با تبیین فروعات و زوایای مختلف و مغفول مانده یک مسئله، این مهم را به دیگران تفهیم کرد.

جملات مجهول از بسامد بسیار کمی نسبت به جملات معلوم در گفتمان برخوردار است؛ چنان که در کلام عمر و اصلاً جمله مجهول دیده نمی‌شود. توضیح آنکه «سخنران با استفاده از جملات معلوم، کنش را به کنشگر مستقیم آن نسبت می‌دهد و ترسی از آوردن نام وی ندارد؛ زیرا از سوی قدرت حاکم حمایت می‌شود.» (عکاشه، ۲۰۰۵م، ص ۶۵) در این مناظره نیز امام صادق علیه السلام و گفتمان رقیب نیازی نداشتند تا از صیغه مجهول استفاده کنند که روش غیرمستقیم در کلام است، بلکه از صیغه‌های معلوم

استفاده کرده‌اند؛ زیرا هر دو شخصیت به‌عنوان جایگاه قدرتِ مطلق- رئیس مکتب شیعه و دیگری از رؤسای معتزله- قرار داشتند.

۸. نتیجه‌گیری

تأمل در بافت مناظره امام صادق علیه السلام با عمرو بن عبید با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف به‌عنوان یکی از شیوه‌های نوین تحلیل در مطالعات زبان‌شناسی، مبین آن است که سطوح توصیف و تفسیر و تبیین در این مناظره قابل توجه است. در سطح توصیف، حضرت با ابزارهای زبانی متعدد همچون جملات معلوم، کنش ترغیبی، شرطی و استفهام، مسائل اصلی حکومت‌داری همچون جزیه، زکات و خمس را از عمرو جویا می‌شود تا شیوه حکومت‌داری او را بیازماید؛ یعنی عمرو ابتدا باید اثبات کند که مطابق قرآن و سیره نبوی، دستورات اسلامی را در حکومت‌داری انجام می‌دهد و سپس در صدد انتخاب فرد شایسته برآید.

ذکر بینامتنی قرآنی، روایی، تاریخی و عقیده‌ای در سطح تفسیر توسط امام صادق علیه السلام در عینیت‌بخشی مفهوم اصلی گفتمان و رد اعتقاد عمرو در دعوت به بیعت با نفس زکیه و باورهای هژمونی‌شده در گفتمان عمرو نقش مهمی دارد.

گزینش عجلوانه رهبر جامعه توسط معتزله باعث شده تا امام صادق علیه السلام از طریق یادکرد سنت نبوی و تبیین مهم‌ترین حقایق حکومت‌داری، به‌ویژه موضوعات اقتصادی، به اثبات شایستگی خویش و راهنمایی مخاطبان در شناخت رهبر اصلح و شایسته پردازد و لذا ایدئولوژی ایشان نفی شخص خاص نبوده است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که کاربست گفتمان امام علیه السلام در انتخاب فرد اصلح در امر حکومت، در نهادهای سازمانی نظام مدیریت شایسته در جامعه بشری نقش بسزایی دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابو عثمان عمرو بن عبید بن باب به اتفاق مورخان و علمای علم رجال در سال ۸۰ق متولد شد و مشهور است که در سال ۱۴۴ق وفات یافت؛ هرچند تاریخ وفات او بین سال‌های ۱۴۲، ۱۴۳ و ۱۴۴ اختلاف است. (نک: مزّی، ۱۹۹۲م، ج ۲۲، ص ۱۲۳؛ مسعودی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۰۳) عمرو صاحب رأی و کثیر الروایه از حسن بصری و شاگرد واصل بن عطاء است و در مسجد بصره، حلقه‌های علوم در زمینه لغت، حدیث، تفسیر و فقه داشت. (نک: بدرالدین، ۲۰۱۵م، ص ۲۸) عمرو متأثر از معبد جهانی

و غیلان دمشقی بود و از آن دو آزادی اراده و مقابله با مذهب جبر را اخذ کرد و از جهد بن درهم و جهم بن صفوان، تأویل نصوص دینی همچون تأویل صفات و قول به خلق قرآن را دریافت کرد. (زینی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۴)

۲. واصل بن عطاء متکلم، ادیب و مؤسس فرقه معتزله و در سال ۸۰ق در مدینه متولد و در سال ۱۷۱ق در بصره وفات یافت. واصل بن عطاء را به عنوان مؤسس علم کلام در بصره می دانند. وی از شاگردان حسن بصری بود که در مباحثه درباره مرتکبان گناه کبیره با استاد خویش حسن بصری اختلاف پیدا کرد و از او جدا شد. سپس با همراهی عمرو بن عبید، فرقه معتزله را شکل دادند. (حموی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۴۳)

۳. ولید بن یزید بن عبدالملک بن مروان بن حکم معروف به ولید دوم است که در سال ۲۵ق با وی برای خلافت بیعت شد. وی به شهوترانی و انجام امور بیهوده شهره بود؛ از جمله کارهای کفرآمیز وی آن است که در خانه کعبه به سمت قرآن تیراندازی کرد. حکومت ولید به دلیل بی توجهی به امور مردم، مصرف بی رویه بیت المال برای امور شخصی و عدم توجه به امور سیاسی نظامی، استقرار چندانی نداشت و پس از سه ماه خلافت در سال ۱۲۶ق کشته شد. (نک: طقوش، ۱۳۹۲ش، ۲۰۹-۲۱۱؛ خضری بک، ۱۹۹۵م، ج ۱، ص ۴۳۵)

۴. محمد بن عبدالله بن حسن بن علی بن ابیطالب ملقب به نفس زکیه است که برخی این لقب را به دلیل زهد و ورع او بیان کرده اند. (مسعودی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۹۵) نفس زکیه به دلیل احقاق حق سادات علوی به ویژه بنی الحسن در تصدی مقام خلافت تلاش کرده است؛ از این رو بسیاری از شیعیان و بزرگان هاشمی با او بیعت کردند اما از تأیید و حمایت امام صادق علیه السلام محروم ماند. (خضری و همکاران، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۲۵۴) نفس زکیه در زمان حکومت منصور دوانیقی در سال ۱۴۵ق به قیامی در مدینه دست زد که در نهایت و در جنگ با سپاه عباسی شکست خورد و کشته شد. (بلاذری، ۱۹۹۶م، ج ۳، ص ۹۲؛ ابوالفرج اصفهانی، بی تا، ص ۲۰۶)

۵. تناص ترجمه بینامتنیت در زبان عربی است. تناص، بر وزن تفاعل است که بر اشتراک و ارتباط دو متن با یکدیگر دلالت می کند. (بوخاتم، ۲۰۰۵م، ص ۲۶)

۶. صهیب بن سنان رومی از صحابه معروف می باشد. کنیه او ابو یحیی است. او را صهیب رومی گویند به سبب اینکه در کودکی به دست رومیان اسیر شد تا اینکه یکی از اعراب او را خریده و دیگری آزادش نمود و در مکه می زیست. او در غزوه بدر و احد و تمام مشاهد شرکت کرد و در سال ۳۷ یا ۳۸ وفات نمود. (نک: ابن عبدالبر، ۴۱۲ق، ج ۲، ص ۷۲۷)

منابع

۱. آفاکل زاده، فردوس، تحلیل گفتمان انتقادی: تکوین تحلیل گفتمان در زبان‌شناسی، ج ۳، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۴ ش.
۲. ابن اعثم کوفی، احمد، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۱۱ق.
۳. ابن سعد، محمد بن سعد، طبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۴. ابن عبد البر، ابو عمر یوسف بن عبدالله بن محمد، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۲ق.
۵. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، ج ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۶. ابن قتیبه دینوری، ابومحمد عبدالله بن مسلم، الامامة و السیاسة، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۱۰ق.
۷. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۹. ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین، مقاتل الطالبین، تحقیق احمد صقر، بیروت: دار المعرفه، بی‌تا.
۱۰. ادیب، عادل، زندگانی تحلیلی پیشوایان ما، ترجمه اسدالله مبشری، ج ۲۲، تهران: دفتر نشر اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۱۱. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۱۲. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، تحقیق محیی‌الدین عبدالحمید، بی‌جا: النهضة المصریه، ۱۹۲۶م.
۱۳. بدرالدین، محمدحسن، التفكير الکلامی فی بواکیر الأولى، الطبعة الأولى، مغرب: المركز الثقافی العربی، ۲۰۱۵م.
۱۴. بشیر، حسن، کاربرد تحلیل گفتمان در فهم منابع دینی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵ ش.
۱۵. بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الأشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۶م.
۱۶. بوخاتم، مولای علی، مصطلحات النقد العربی السیمای و الاشکالیه و الأصول و الامتداد، دمشق: منشورات اتحاد الکتاب العرب، ۲۰۰۵م.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۱، قم: اسراء، ۱۳۹۳ ش.

□ ۲۱۲ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۱۸. حسن، عبدالله، مناظرات فی الامامة، الطبعة الأولى، قم: دلیل ما، ۱۴۲۷ق.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ق.
۲۰. حمصی، محمد طاهر، مباحث فی علم المعانی، منشورات جامعة البعث، ۱۹۹۱م.
۲۱. حموی، یاقوت، معجم الادباء، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۲. خضری بک، محمد، الدولة الامویة، الطبعة الاولى، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۹۹۵م.
۲۳. خضری، احمد رضا و همکاران، تاریخ تشیع ۱، ج ۶، تهران: سمت، ۱۳۸۸ش.
۲۴. خیون، رشید، معتزلة البصره و بغداد، الطبعة الاولى، لندن: دار الحکمه، ۱۹۹۷م.
۲۵. زینی، محمد عبدالرحیم، عمرو بن عبید و الأصول الخمسة دراسه مقارنه بین فکر المعتزلة و الاباضیه، الطبعة الاولى، عمان: مكتبة الانفال، ۱۴۲۸ق.
۲۶. راوندی، قطب الدین، فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام، ج ۲، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.
۲۷. سامرایی، فاضل صالح، الجملة العربیة تألیفها و أقسامها، عمان: دار الفكر، ۱۴۳۰ق.
۲۸. سبحانی، جعفر، الخمس فی الشریعة الاسلامیة النجباء، قم: مؤسسة الامام الصادق (علیه السلام)، ۱۴۲۰ق.
۲۹. شعیری، حمید رضا، نشانه-معناشناسی ادبیات: نظریه و روش تحلیل گفتمان ادبی، ج ۱، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۹۵ش.
۳۰. شهری، عبدالهادی بن ظافر، استراتجیات الخطاب مقاورنه لغویة تداولیه، ج ۱، بیروت: دار الکتب الجدید، ۲۰۰۴م.
۳۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۲، قم: فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۳۲. طقوش، محمد سهیل، دولت امویان، ترجمه حجت الله جودکی، ج ۷، قم: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ش.
۳۳. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۳۴. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی أهل اللجاج، تحقیق محمد باقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تحقیق حسن الموسوی خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۶. عبدالجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسه، تحقیق عبدالکریم زیدان، قاهره: مكتبة وهبه، ۱۹۶۵م.
۳۷. _____، فصل الاعتزال و طبقات المعتزله، تحقیق فؤاد السید، تونس: دار التونسیه للنشر، ۱۹۷۴م.

۳۸. ———، المغنی فی أبواب التوحید و العدل؛ فی الامامه، بی جا: بی تا، بی تا.
۳۹. عطبی بصری، مهدی، بلاغة الامام الصادق (ع)، بی جا: نشر السبطين، ۱۴۲۴ق.
۴۰. عکاشه، محمود، لغة الخطاب السياسي دراسة لغوية تطبيقية فی ضوء نظرية الاتصال، مصر: دار النشر للجامعات، ۲۰۰۵م.
۴۱. عمید زنجانی، عباسعلی، حقوق اقلیت‌ها، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲ش.
۴۲. فاضل مقداد، جمال‌الدین، کنز العرفان فی فقه القرآن، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۴۳. فرکلاف، نورمن، تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه فاطمه شایسته پیران و همکاران، چ ۳، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر مطالعات توسعه و رسانه‌ها، ۱۳۸۷ش.
۴۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع)، ۱۴۰۶ق.
۴۵. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۷. مجیدی، حسن و اعتضادی‌فر، مهناز، «تحلیل گفتمان احتجاجات و مناظره‌های امام صادق (ع)»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، سال بیست‌ویکم، شماره ۲، ۱۳۹۶ش.
۴۸. مزّی، جمال‌الدین یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، تحقیق بشار عواد، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۹۹۲م.
۴۹. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق اسعد داغر، چ ۲، قم: دار الهجره، ۱۴۰۴ق.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، چ ۱، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۵۱. ولوی، علی محمد، تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی، تهران: انتشارات بعثت، ۱۳۶۷ش.
۵۲. هوشنگی، حسین و شکرانی، یاسین، «اصول و روش‌های حاکم بر مناظرات امام صادق (ع) در مجموعه مقالات مبانی و اندیشه علمی امام صادق (ع)»، تهران: نشر دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۱ش.
۵۳. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، چ ۶، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱ش.
۵۴. یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوئیز، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، چ ۴، تهران: نشر نی، ۱۳۹۳ش.

56. Wodak, R, *Gender and discourse*, London: sage, 1997.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره ۲۶

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۱۵-۲۳۴

بررسی سندی و دلالتی روایت تمهید مقدمات گناه یوسف در تفسیر طبری

هادی رزاقی هریکنده‌ئی*

فاطمه فضلیان کاری**

◀ چکیده

یکی از واقعیت‌های تلخ تاریخی، به‌ویژه درباره داستان‌های پیامبران الهی، روایات جعلی و ساختگی فراوانی است که در منابع تاریخی و تفاسیر روایی به چشم می‌خورد که از آن به اسرائیلیات تعبیر می‌شود. از جمله آن آیات که بیشترین روایات جعلی در تفسیر آن وارد شده، آیه ۲۴ سوره یوسف است. برخی مفسران اهل سنت، خاصه طبری، ذیل این آیه روایاتی را ذکر کرده که با صراحت، همت و عزم قطعی حضرت یوسف علیه السلام بر انجام فعل ناشایست را متصور می‌شود. لذا این پژوهش درصدد است تا بیان کند اولاً این دیدگاه به هیچ وجه با مقام والای پیامبر معصوم سازگار نیست و حتی با مبانی اعتقادی مسلمانان در حیطه عصمت پیامبران در تناقض است؛ ثانیاً مضمون این روایت از لحاظ متن و سند در نزد بزرگان شیعه و اهل سنت مخدوش می‌باشد؛ زیرا روایاتی مورد قبول است که در تعارض با قرآن، سنت قطعی و دلیل معتبر عقلی نباشد، درحالی‌که این روایت طبری اینچنین نیست.

◀ کلیدواژه‌ها: تفسیر طبری، یوسف علیه السلام اسرائیلیات.

* استادیار، گروه معارف دانشگاه صنعتی نوشیروانی بابل، ایران (نویسنده مسئول) razaghi@nit.ac.ir

** طلبه سطح چهار مؤسسه آموزشی حضرت خدیجه علیها السلام، بابل، ایران jaafar6464@yahoo.com

۱. مقدمه

در اندیشه اسلامی، پاک دامنی انبیا امری واضح و یقینی است آن سان که خدای منان در آیات فراوانی از قرآن کریم به این امر اشاره فرموده‌اند؛ آنجا که نشانه حبّ به خداوند را پیروی از فرستادگانش می‌داند و دستور به اطاعت از پیامبران می‌دهد (نک: آل عمران: ۳۱-۳۲) و اینکه از پیامبران به‌عنوان بینایانی یاد می‌کند که قلوب آن‌ها به یاد آخرت خالص شده است. (نک: ص ۴۵-۴۶) در مقابل این مسئله، با پدیده‌ای در روایات تفسیری مواجه می‌شویم به نام اسرائیلیات که صدور هرگونه عمل قبیح را از پیامبران جایز می‌داند. اسرائیلیات از موضوعات پرسابقه در فرهنگ اسلامی است که در بدو پیدایش اسلام به صورت شفاهی و در سده‌های بعد، پس از گسترش تدوین کتب تاریخی و تفسیری، به‌گونه مکتوب در میان مسلمانان رایج شده است. اسرائیلیات از اختلاط فرهنگی ادیان ابراهیمی تحریف‌شده با دین اسلام پدید آمده است؛ به‌گونه‌ای که این خلط فرهنگ یا به‌دلیل قصد سوء برخی یا به دلیل میل به فراگیری دانش از اهل کتاب بوده است که به بطن متن اسلام راه یافته است. (نک: ذهبی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ معرفت، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۷۹-۸۱) آن سان که برخی از صحابه بخشی از تورات را ترجمه و برای رسول خدا تلاوت می‌کردند و چهره پیامبر ﷺ از عمل ایشان متغیر می‌گشت و بدان‌ها می‌فرمود: آیا شما تحمیق و سرگردان شده‌اید با اینکه من برای شما «نقیه بیضاء» کتابی پاکیزه و رخشنده آورده‌ام؟! به خدا سوگند اگر موسی زنده بود، راهی جز پیروی از مرا نداشت. (ابن حنبل، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۸۷، ۴۷۰ و ۴۷۱؛ مجلسی، ۱۹۸۳م، ج ۷۳، ص ۳۴۷) با آغاز عصر تدوین تفسیر، اسرائیلیات فراوانی که وارد حوزه فرهنگ اسلامی شده بود، به تفاسیر نیز راه یافت. در این راهیابی، تفسیر را به شش گروه از حیث اثرپذیری از اسرائیلیات تقسیم می‌کنند که تفسیر طبری در جایگاه دوم قرار دارد؛ تفسیری که اسرائیلیات را با سند ذکر کرده و جز در مواردی اندک به نقد آن نپرداخته است. (معرفت، ۱۴۱۹ق، ص ۳۴۰) شیخ طوسی نیز در مقدمه تفسیر تبیان به افراط طبری در نقل روایات اشاره کرده و آن را نقیصه کار او دانسته است. (طوسی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۱) یک نمونه از ذکر روایات زاید که طبری بدون بررسی نقل کرده و نظایر آن در تفسیر او بسیار است و از آن می‌توان به ماهیت

بسیاری روایات پی برد، این است که در تفسیر آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ...» (بقره: ۱۱۴) نزدیک به بیست روایت نقل می‌کند که مانعان از عبادت خدا و تخریب‌گران مساجد، نصارای زمان بخت‌النصر بوده‌اند که در تخریب مساجد و منع عبادت یهودیان با او همکاری کردند. (طبری، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۳۹۷) مهم تر اینکه این قول را بر اقوال دیگر ترجیح داده‌اند درحالی که نصارا و عیسی حدود ششصد سال بعد بخت‌النصر به جهان آمده‌اند. طبری همچنین ذیل آیه ۲۴ «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا...» سوره یوسف عَلَيْهِ السَّلَام؛ به استناد برخی روایات، با صراحت مقوله بیان همت و عزم قطعی حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام بر انجام فعل ناشایست را ذکر می‌کند. سؤال مورد مطالعه این است که چگونه با وجود آیات مذکور در مورد اطاعت از پیامبران و خلوص و سرشاری قلب آن‌ها از یاد آخرت و دیگر آیات در باب عصمت انبیا، می‌بایست این روایات را پذیرفت. لذا این پژوهش در پی آن است که به نقد متنی و سندی روایت ذیل آیه ۲۴ سوره یوسف از تفسیر طبری بپردازد تا میزان صحت و درجه اعتبار این روایات روشن گردد.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. همت

واژه «هَمَّ» به معنی قصد و اراده (نک: غافر: ۵؛ یوسف: ۲۴) و همچنین حزن و اضطراب نیز در قرآن مجید به کار رفته است: «وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا» (توبه: ۷۴) *لسان العرب* «هَمَّ بالشئ» را اراده و عزم بر آن کار می‌داند. (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۶۲۰) طریحی بیان داشته هَمَّ به امری و فعلی تعلق می‌گیرد که عزم و استواری بر انجام آن نیست اما در مقابل آن «الهَمَّة» (به کسر ها) به عزم استوار، که از صمیم قلب فرد می‌خواهد آن فعل را انجام دهد، تعلق می‌گیرد. (طریحی، ۱۳۸۷ش، ج ۶، ص ۱۸۸) صاحب تاج العروس به نقلی در کتابش آورده که «هَمَّ» درخصوص زلیخا این بود که به معصیت اصرار داشت ولی «هَمَّ» در مورد یوسف، به معصیت و نافرمانی نیامده بود و اصرار نداشت و فرق است بین این دو «هَمَّ». (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۷۶۴) مصطفوی نیز می‌نویسد: «با توجه به مقدمات موجود که زلیخا فراهم آورده بود، به حسب ظاهر کار می‌بایست عزم و اراده‌ای صورت می‌گرفت اگر توجه یوسف عَلَيْهِ السَّلَام به خداوند و باطن

امر نمی‌بود. (مصطفوی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۱، ص ۳۱۳) در نتیجه زلیخا با تنظیم و برنامه‌ریزی مقدمات، یوسف علیه السلام را خواست که از او کام بگیرد و یوسف هم اگر برهان پروردگارش را که همان عقیده راسخس به پروردگار بود نمی‌دید، قصد زلیخا می‌کرد که از او کام بگیرد. (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۷، ص ۱۶۵)

۲-۲. برهان

«برهان» در اصل مصدر «بره» به معنای سفید شدن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۱) و به هرگونه دلیل محکم و نیرومندی که موجب روشنایی شود و یقین‌آور باشد، برهان گفته شده است. به همین ترتیب است که قرآن در جاهای دیگر، معجزه (نک: قصص: ۳۲) و حجت قاطع (نک: نمل: ۶۴) را برهان نامیده است. اما برهانی که یوسف علیه السلام از پروردگار خود دید، هرچند در کلام خداوند تعالی کاملاً روشن نشده است که چه بوده، یکی از وسایل یقین‌آور بوده است و مفسران درباره حقیقت و کیفیت آن احتمالاتی را ذکر کرده‌اند:

۱. برهان مذکور از قبیل علم‌های متعارف؛ یعنی علم به حسن و قبح و مصلحت و مفسده افعال نبوده بلکه از برهان‌هایی است که خداوند به بندگان مخلص خود نشان می‌دهد و آن نوعی از علم مکشوف و یقین مشهود و دیدنی است که نفس آدمی با دیدن آن، چنان مطیع و تسلیم می‌شود که دیگر به هیچ وجه میل به معصیت پیدا نمی‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ج ۱۱، ص ۱۲۹-۱۳۰)

۲. برهان الهی همان مقام نبوت و معصوم بودن از گناه یوسف علیه السلام بود؛ به دیگر سخن، برهانی که خدای متعال به یوسف علیه السلام عنایت فرمود، همان خصوصیات پیامبران و اخلاق انسان‌های برگزیده در پاک‌دامنی و عفاف بود. (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۳۴۴)

۳. نوعی امداد و کمک الهی بود که به سبب اعمال نیکش، در این لحظه حساس به سراغ او آمد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۹، ص ۳۷۳)

۴. در برخی تفاسیر روایی ذکر شده که در گوشه منزل زلیخا بتی قرار داشت که آن را با درّ و یاقوت آراسته بود، ناگهان چشم آن زن به بت افتاد، ناگهان برخاست و پارچه سفیدی به روی بت افکند تا بین بت و خودش حائل باشد. یوسف علیه السلام گفت:

چه می‌کنی؟ گفت: شرم دارم که مرا در این حال ببیند! یوسف علیه السلام گفت: تو از بتی که نه می‌خورد و نه می‌آشامد و نه می‌بیند شرم می‌کنی، چگونه من از خدایم که همه چیز را می‌داند و شاهد عمل هرکسی است، شرم و حیا نکنم؟ آنگاه گفت: هرگز به آرزوی خودت در مورد من نخواهی رسید و این برهانی بود که او دید. (سیوطی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۵؛ عروسی حویزی، ۲۰۰۱م، ج ۲، ص ۴۲۰) البته هیچ مانعی ندارد که تمام این معانی یکجا منظور آیه باشد؛ زیرا در مفهوم عام برهان همه این‌ها جمع است، و در آیات قرآن و روایات، کلمه برهان به بسیاری از معانی فوق اطلاق شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۹، ص ۳۷۴)

۳. پیشینه پژوهش

در زمینه موضوع پیش رو، تا آنجا که مورد بررسی قرار گرفت، کتاب یا مقاله‌ای که به طور مستقل به بررسی این روایات در تفسیر طبری پرداخته باشد وجود ندارد؛ اما دکتر محمدتقی دیاری بیدگلی در کتاب *آسیب‌شناسی روایات تفسیری* (۱۳۹۰ش، ص ۱۳۵-۱۳۷) به صورت خلاصه و گذرا به این داستان تحت عنوان نمونه‌ای از اسرائیلیات اشاره داشته است. مقاله «نگاهی نو بر پایه محوره‌های ادبی به تفسیر آیه ۲۴ سوره یوسف» (رستگار جزئی و عزیزیان غروی، ۱۳۹۷ش) نیز از حیث ادبی به این موضوع پرداخته است.

با توجه به آیات قرآن در مورد ویژگی پیامبران الهی و اینکه در خود سوره یوسف خداوند از حضرت یوسف علیه السلام به‌عنوان مخلصین یاد می‌کند، روایات طبری در این آیه زیر سؤال می‌رود. بسیاری از آیات و اصول قرآنی روایی که در تعارض با این روایات وجود دارد. با وجود آیات مذکور، ضرورت را در آن دیدیم که به مقوله نقد روایات طبری ذیل آیه ۲۴ سوره یوسف پردازیم.

۴. روایت دال بر همت حضرت یوسف علیه السلام بر انجام عمل ناشایست

خداوند در آیه ۲۴ سوره یوسف می‌فرماید: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ...»؛ آن زن قصد او را کرد و او نیز اگر برهان پروردگار را نمی‌دید، قصد وی را می‌نمود. اینچنین کردیم تا بدی و فحشا را از او دور سازیم چراکه او از بندگان مخلص ما بود.

مفسران شیعه قائل به عصمت انبیا هستند و در منابع تفسیری، روایاتی را که ذیل آیه همت یوسف نقل می‌کنند، تعبیر به عمل ناشایست توسط ایشان نمی‌نمایند بلکه آن را میل نفسی (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۱۲۱) می‌دانند که با ایمان یوسف و تقویت اصل توحیدی (طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ج ۱۱، ص ۱۲۸) در وجودش مهار شد. به گفته صاحب مجمع البیان در مورد یوسف علیه السلام از طرفی دلیل‌های محکم عقلی که قابل هیچ گونه احتمال و مجازی نیست، دلالت دارند بر اینکه صدور عمل قبیح و همچنین عزم و تصمیم بر آن، هیچ کدام از یوسف علیه السلام جایز نیست و با مقام عصمت و نبوت او منافات دارد. (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۳۴۵) و اینکه برخی برهان ربّ را به دیدن یعقوب و امثال این گفتارها بیان می‌کنند، به هیچ وجه با مقام پیامبران الهی مناسبت ندارد و از حقیقت دور است. گذشته از اینکه این سخنان با تکلیف منافات دارد و سبب می‌شود که یوسف علیه السلام در تقوا و خودداری از گناه در آن حال، مستحق هیچ گونه مدح و ثوابی نباشد و این بدترین گفتاری است که کسی درباره آن پیغمبر معصوم بگوید. (نک: همان جا)

برخی از مفسران اهل سنت، این روایت عزم و تصمیم پیامبر را در تفاسیرشان، بدون هیچ گونه نقد یا ردّی بیان کرده‌اند. (رازی، ۱۹۹۹م، ج ۷، ص ۲۱۲۳؛ قرطبی، ۱۹۸۵م، ج ۱۰، ص ۱۶۶؛ سیوطی، ۱۳۶۳ش، ج ۴، ص ۱۳؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۳۴؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۲۳) درحالی که صدور عمل قبیح بر پیامبر خدا با دلایل متقن مردود است. طبری در ذیل آیه ۲۴ از سوره یوسف به تعدادی روایت با یک مضمون مشترک، با صراحت، همت و عزم قطعی حضرت یوسف علیه السلام بر انجام فعل ناشایست را ذکر می‌کند. ایشان در توجه به جزئیات این روایات تا جایی پیشروی کرده که بر حل‌الهمیان او السراویل (باز کردن بند شلوار...) اشاره دارد. این روایت در مجموع به یک تن از صحابه و پنج نفر از تابعین متصل است که مضمون مشترکی دارند و در هیچ کدام از طرق اتصال، متصل به روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیست. در متن پیش رو، یک روایت را بر اساس افراد ناقل آن از باب نمونه گزارش می‌کنیم سپس به نقد گذرایی از سند و تفصیلی از متن اصل روایات می‌پردازیم.

۱. «ثنا عمرو بن العنقزی، عن اسرائیل، عن ابی حصین، عن سعید بن جبیر، عن ابن

عباس قال: بلغنی أن یوسف لما جلس بین رجلی... ثم نودی فأعرض. فلم یتعظ علی النداء حتی رأى برهان ربّه. اعنی رأى صورة أو تمثال وجه یعقوب عاضا علی أصبعه، فضرب صدره، فخرجت شهوته من أنامله...».

طبری در تفسیر آیه ۲۴ سوره یوسف روایتی را با واسطه چند نفر از سعید بن جبیر و او نیز از ابن عباس چنین نقل می‌کند که گفت: «زمانی که یوسف کنار زلیخا نشست... پس ندا آمد یوسف از این عمل اعراض کن. ولی یوسف از این ندا پند نگرفت تا آنگاه که برهان پروردگارش را دید. یعنی تمثال فرشته‌ای و یا صورت یعقوب در برابرش مجسم شد؛ درحالی که انگشت به دندان می‌گزید، وی ضربتی بر سینه یوسف زد و شهوت از سر انگشتان یوسف خارج شد...» (طبری، ۱۹۸۸م، ج ۱۲، ص ۱۱۰)

۲. همچنین روایات دیگری با مضمون اعراض یوسف علیه السلام به خاطر دیدن چهره خشمگین پدر، مشاهده عذاب الهی و مشاهده تمثال فرشته الهی از ایشان نقل شده است. (همان، ص ۱۱۱)

نقد سندی روایات

بررسی سندی یکی از مهم‌ترین راه‌های ارزیابی حدیث بررسی احوال راویان حدیث است که با توجه به مفهوم آیه نبأ، تحقیق در خبر فاسق ضروری می‌باشد که قرآن کریم پایه‌گذار این اصل است. دقت به کلام راویان معصومین، محدثان را بر آن داشته تا به دسته‌بندی انواع اموری بپردازند که موجب سلب اعتماد از سخن گوینده و در نتیجه ضعف سند می‌شود؛ عدم اطمینان به شخصیت راوی و نیز وجود گسست در سلسله ناقلان، از جمله مهم‌ترین این عوامل است. (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۷۸)

در بحث سند روایت مطرح شده توسط ایشان، باید بیان داشت این روایت، روایت مقطوع است زیرا هم برخی از راویان (اسرائیل) آن ناشناخته و مجهول بوده و هم اتصال سند آن به معصوم معلوم نیست و در این روایت به ابن عباس ختم شده است. در مورد وثاقت ابی حصین نیز میان علمای رجال اختلاف است. نجاشی او را ثقه ذکر کرده اما شیخ طوسی و ابن عقده، او را واقفی مذهب دانسته‌اند. (نک: حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۳۴۵؛ طوسی، ۱۳۸۰ق، ص ۳۳۶) علامه حلی نیز او را در بخش دوم کتاب و در

شمار ضعفا آورده و به توقف در قبول روایات وی حکم کرده است. (حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۳۴۵) لذا این روایت از سندی دچار خدشه است و نمی‌توان آن را پذیرفت. برخی از مفسران اهل سنت نیز سند این روایت را دچار خدشه دانسته و نظراتی را در این خصوص بیان کرده‌اند. ما در اینجا از باب نمونه به چند مورد اشاره می‌کنیم.

ابن عجبیه در تفسیر *البحر المدید* می‌نویسد: «و ذکر او من ذلک روایات من جلوسه بین رجلیها، و غیر ذلک مما لا ینبغی أن یقال به لضعف نقله و لنزاهة الأنبیاء عن مثله... در تفسیر این آیه روایتی را ذکر نمودند که یوسف در کنار زلیخا نشست... و شبیه این روایات؛ که اصلاً شایسته نیست مورد نقل قرار بگیرد. چون این گونه روایات ضعیف بوده و از شأن انبیا به دور است.» (ابن عجبیه احمد بن محمد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۵۸) ابن عطیه اندلسی می‌نویسد: «مفسران در تفسیر این آیه، روایاتی را مطرح کردند و آن را به یوسف علیه السلام نسبت دادند در حالی که جایز نیست آن‌ها را به هیچ فاسقی نسبت داد تا چه رسد به یوسف نبی.» (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۵) صاحب *لباب التأویل فی معانی التنزیل* بعد از نقل این روایت می‌نویسد: «قطعاً سند این روایت صحیح نیست و شبیه این روایات؛ کلاً باطل و غیر قابل اعتنا هستند و ساحت یوسف علیه السلام از چنین رذائلی منزّه می‌باشد.» (بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۲) طنطاوی نیز در تفسیرش می‌نویسد: «این آیه کریمه از آیاتی است که مفسران در تفسیرشان، بین اقوال صحیح و ضعیف خلط نمودند و این روایات وارده قابل اعتماد نیست.» (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۷، ص ۳۴) همچنین سید قطب می‌نویسد: «این تصورات افسانه‌ای است که بعضی از روات و مفسران بیان کردند. و این روایات قطعاً ساختگی و جعلی روشن است.» (سید قطب، ۱۴۰۲ق، ج ۴، ص ۱۹۸۱)

طبری هر چند اقوال پیشینیان را با ذکر سند می‌آورد، که این خود موجب اعتبار نقل وی می‌گردد، در موارد بسیاری از جمله این روایت، از افراد ضعیف یا مجهول الحال یا معروف به جعل روایت می‌کند و پس از بیان اقوال، اغلب آن‌ها را بدون ترجیح یا ذکر دلایل اعتبار هریک از آن‌ها رها می‌سازد. قابل ذکر است ابن جریر از محدثان افراط‌کار در نقل حدیث بوده و روایات او، به‌ویژه روایات تفسیری‌اش به نقد و بررسی گسترده‌ای نیاز دارد. به همین دلیل بر وی خرده گرفته‌اند که بدون توجه به صحت و

سقم روایات و بدون ذکر درجه ضعف یا قوت اسناد، آن‌ها را نقل می‌کند. شاید گمان کرده است ذکر سند به‌تنهایی، مسئولیت را از او برمی‌دارد یا از سنگینی آن می‌کاهد؛ درحالی‌که چنین نیست و این‌همه روایات سست و ناشناخته، بویژه اسرائیلیات خرافی و دروغین که تفسیر خود را به آن انباشته است، مسئولیت او را هرچه سنگین‌تر ساخته و او را چون «حشویه» بی‌محابا به انباشتن روایات سره و ناسره نشان داده است تا آنجا که نقّادان به نکوهش او پرداخته‌اند.

برای مثال صاحب‌الکشاف بعد از نقل این روایت طبری در نقدش می‌نویسد: «این روایات و نظایر آن‌ها روایاتی هستند که حشویه و جبریه که دینی جز دروغ بستن به خدا و پیامبران خویش ندارند، جعل نموده‌اند و اهل عدل و توحید - بحمدالله - چنین عقایدی ندارند که بتوان بر سخنان و روایات آنان خرده گرفت.» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۵۷)

شیخ محمد عبده نیز بعد از نقل روایت طبری در نقدش می‌نویسد: «اگر افراط جنون‌آمیز وی در نقل روایات نبود، این‌گونه روایات سست و ناروا را که موجب بدبینی و تمسخر دیگران و نمایانگر بی‌مایگی است و خرد هرگز به پذیرش آن تن نمی‌دهد و از باور داشتن آن ابا دارد و قرآن هم به آن اشاره نکرده است، نمی‌نوشت. آری تنها همین مورد کافی بود تا او را مورد طعن قرار دهد؛ ولی او از این‌گونه روایات واهی فراوان دارد. خداوند از ابن جریر درگذرد که چنین روایاتی بر دست او انتشار یافت.» (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۹۸ و ۲۹۹) لذا در بررسی سندی روایات طبری باید توجه وافر نمود چون ذکر سند به‌تنهایی پذیرفتنی نیست؛ زیرا عمده ضعف وی در همین مورد است؛ به‌ویژه در نقل اسرائیلیات که راه افراط رفته و به ارزش تفسیر خود لطمه‌آسایی وارد ساخته است. بنابراین سند روایات مطرح‌شده از طرف ایشان نمی‌تواند به‌راحتی مورد قبول باشد؛ زیرا خود او هم در مقدمه تفسیرش، مسئولیت صحت و سقم روایات را از دوش خود برداشته و بر عهده خواننده نهاده است.

بررسی متنی

با توجه به مباحث بیان‌شده در مورد بررسی سندی حدیث می‌توان گفت که بررسی سندی تنها بخشی از ارزیابی حدیث را تشکیل می‌دهد و ضعف آن می‌تواند

قرینه‌ای برای ناستواری حدیث تلقی شود. از این رو برخی محدثان که در حقیقت ناظر به دوره متأخرین هستند، احادیث را به چهار دسته صحیح، حسن، موثق و ضعف تقسیم کرده‌اند. (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸؛ عاملی، ۱۴۱۴ق، ص ۳؛ قاسمی، ۱۴۲۷ق، ص ۷۹) اما برای کنار گذاشتن روایت، نیازمند دلایل محکم‌تری از نقد متن هستیم. برای دستیابی به صحت متن حدیث نیز ملاک‌هایی از قبیل عدم مخالفت با قرآن، عدم مخالفت با احادیث و سیره معصومین علیهم‌السلام و عدم تعارض با عقل... را بیان و وضع کرده‌اند که در صورت احراز ملاک‌های فوق صحت متن در کنار صحت سند به صحت صدور منجر می‌شود و حدیث حجیت لازم را خواهد داشت. در این بخش تعارضاتی که میان اخبار همت حضرت یوسف علیه‌السلام و برخی ملاک‌های فوق وجود دارد، بیان خواهد شد.

۱-۴. تعارض و ناسازگاری مضمون حدیث با دلایل عقلی معتبر

۱-۱-۴. تعارض مضمون حدیث با براهین عقلی

عقل با دو کاربرد در مبحث نقد متن مورد استفاده قرار می‌گیرد: نخست به‌عنوان معیار مستقل در کنار دیگر معیارهای مذکور؛ لذا از معیارهای صحت و نقد متنی روایت این است که با براهین قطعی و یقینی عقل در تضاد نباشد؛ دوم به‌عنوان عقل ابزاری، به‌گونه‌ای که در این مورد، عقل ابزاری برای سایر معیارهای صحت اعم از سند و متن است؛ به‌عبارتی دیگر، برای فهم نقد و بررسی در سند و متن نیاز به حکومت کلی عقل داریم. (توضیح بیشتر نک: معارف و مرادی، ۱۳۹۶ش)

در حیطة عقل مستقل باید گفت اینکه معنی حدیث، مخالفت با مستقل عقلی نیست؛ یعنی عقل در گزاره روایات در مورد عمل ناشایست حضرت یوسف علیه‌السلام مستقلاً به محال عقلی دست نمی‌یابد، برخلاف روایتی که به‌صورت صور خیالی مبالغه‌آمیز و با استفاده از قوه تخیل و خارق‌العاده مطرح می‌شود. (نک: حاتمی و همکاران، ۱۳۹۷ش) مگر اینکه خود عصمت را مستقل عقلی بدانیم.

تحلیل و نظر: با توجه به مطالب فوق در صورتی که عصمت را بنا بر دلایلی که گذشت مستقل عقلی بدانیم، روایات طبری در مورد عمل یوسف پیامبر مخالف عقل است به این بیان که فلسفه و جوب نصب نبی و امام، جایز الخطا بودن مردم است و

اگر این ملازمه درباره نبی و امام نیز ثابت باشد، واجب است که برای او نیز امام دیگری باشد که در نتیجه یا منجر به تسلسل خواهد شد که محال است، یا به امامی منتهی می شود که خطا برای او جایز نباشد. (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۹۲؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۰۱) پس خطای منسوب به حضرت یوسف علیه السلام در روایات تفسیر طبری در تعارض آشکار با عقل است.

۴-۲. تعارض مضمون حدیث با عصمت انبیا

بعضی از متکلمان بزرگ شیعه گفته اند: «عصمت، لطفی است که خداوند متعال در شخص مکلف انجام می دهد به گونه ای که با وجود آن، برای ترک طاعت یا انجام معصیت انگیزه ای ندارد، با اینکه بر ترک طاعت یا انجام گناه توان دارد و این لطف با پیدایش ملکه ای برای آن مکلف که مانع از ارتکاب معاصی است، حاصل می شود. افزون بر این، وی نسبت به ثواب طاعت و عقاب معصیت، عالم است و از مؤاخذه بر ترک اولی و یا فعلی که فراموش کند، می ترسد.» (فاضل مقداد، بی تا، ص ۳۱۰؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۶؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۰۱) آیات بسیاری بر وجود و لزوم عصمت در انبیا نیز دلالت دارند؛ هرچند که واژه «عصمت» در آن ها ذکر نشده است؛ مانند آل عمران: ۳۱ و ۳۲؛ نساء: ۱۱۳؛ نور: ۵۲؛ ص: ۴۸-۴۵؛ جن: ۲۶-۲۸؛ که شرح این مبحث در این مجال نمی گنجد و در منابع متعدد دیگری اثبات شده است. (برای توضیح بیشتر نک: طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ج ۵، ص ۷۷) تا آنجا که صاحب تفسیر کبیر درباره علت وجود عصمت در نبی می گوید: خداوند به طور قطع در این آیه (نساء: ۵۹) دستور داده است که از اولوالامر اطاعت کنید و کسی که خداوند به اطاعت از وی دستور دهد، باید معصوم از خطا باشد؛ زیرا اگر معصوم از خطا نباشد، ممکن است خطا کند، درحالی که خدا به پیروی از او دستور داده است و این، امر به فعل خطاست، با اینکه می دانیم پیروی از خطاکار، روا نیست. بنابراین باید مقصود از اولوالامر ذکر شده در آیه، معصوم باشد. (رازی شافعی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۱۱۳) علامه طباطبایی نیز می نویسد: «علمی که آن را عصمت می نامیم با سایر علوم از این جهت مغایرت دارد که این علم اثرش که همان بازداری انسان از کار زشت و واداری به کار نیک است، دائمی و قطعی است و هرگز از آن تخلف ندارد، به خلاف سایر علوم که

تأثیرش در بازداری انسان اکثری و غیر دائمی است در عین حال طبیعت انسانی را که همان مختار بودن در افعال ارادی خویش است، تغییر نداده، او را مجبور و مضطر به عصمت نمی‌کند. و چگونه می‌تواند بکند با اینکه علم، خود یکی از مبادی اختیار است، و مجرد قوی بودن علم باعث نمی‌شود مگر قوی شدن اراده را. مثلاً کسی که طالب سلامت است وقتی یقین کند که فلان چیز سم کشنده‌آنی است، هر قدر هم که یقینش قوی باشد او را مجبور به اجتناب از سم نمی‌کند، بلکه وادارش می‌کند به اینکه با اختیار خود از شرب آن مایع سمی خودداری کند.» (طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ج ۱۱، ص ۱۵۲)

تحلیل و نظر: پس بر این اساس، اگر روایات طبری را مبنی بر همت یوسف علیه السلام بپذیریم، باید پذیرفت که یوسف علیه السلام برای انجام معصیت و گناه انگیزه داشت که تا مرحله‌ای نزدیک به انجام فعل (بنا بر روایات طبری ذیل آیه که شرح آن گذشت) پیشروی کرد در صورتی که ما ثابت کردیم معصوم بی انگیزه به انجام فعل گناه و حرام است. از سویی پیامبران دارای عصمتی هستند که لاینقطع است اما روایات مذکور از تفسیر طبری منجر به قطع عصمت و غیر دائمی بودن آن می‌شود که با این اصل در تناقض آشکار می‌باشد. در نتیجه قول به قبول و پذیرش روایات طبری در نقض واضحی از مبنای عصمت انبیا می‌باشد که این امر خود از ادله ضعف و عدم صحت متن است.

۲-۴. تعارض و ناسازگاری مضمون حدیث با قرآن و سنت قطعی

در احادیثی از امامان معصوم علیهم السلام عرضه روایات بر قرآن کریم یکی از راه‌های بازشناسی روایات صحیح از غیر آن شمرده شده است. این احادیث با عنوان «روایات عرض» شناخته می‌شوند. از باب نمونه روایتی از امام باقر علیه السلام در این زمینه نقل شده است که می‌فرماید: «در امر ما و آنچه از ناحیه ما به شما می‌رسد بنگرید، پس اگر آن را موافق قرآن نیافتید، آن را رد کنید و اگر کار بر شما مشتبه شد، بازایستید و آن مسئله را به ما ارجاع دهید تا برای شما شرح دهیم.» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۲۲۲؛ حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۸۰۲؛ طوسی، ۱۳۸۰ق، ص ۲۳۳) همچنین در روایت دیگری می‌فرماید: «... فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخَذُّوا بِهِ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ.. آنچه را موافق کتاب

خداست، بگیرید و آنچه را مخالف کتاب خداست، واگذارید.» (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶۷) علت تأکید بر عرضه روایات بر کتاب خدا، وجود روایات ساخته شده توسط جاعلان است. به لحاظ متن روایات عرض، مراد از «کتاب» که معیار سنجش روایات قرار گرفته، قرآن است و شامل سنت و برهان‌های عقلی نمی‌شود. مراد از «موافقت با کتاب» که در روایات عرض معیار سنجش روایات قرار گرفته، همان عدم مخالفت است. بنابراین، روایتی که هیچ‌گونه مخالفتی با قرآن نداشت، موافق به حساب می‌آید. (نک: سلطانی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۳۶)

آنچه در این مجال مکان گفت‌وگو و بحث است، بررسی میزان تطابق روایات وارده تفسیر طبری درباره همت حضرت یوسف علیه السلام به عمل ناشایست در میزان هماهنگی و عدم هماهنگی آن با قرآن کریم بعد از عرضه این روایات به آیات است که در این راستا به لقبی که خداوند در قرآن یوسف علیه السلام را بدان نام نهاد، اشاره می‌کنیم. خداوند از یوسف به محسنین (انعام: ۸۴) و مخلصین (یوسف: ۲۴) یاد می‌کند که به دلیل عمومیت و فراگیری واژه «المُخْلِصِينَ» به تبیین آن می‌پردازیم.

«إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلِصِينَ...» به استناد این آیه از قرآن کریم خداوند خود در قرآن، یوسف علیه السلام را از مخلصین معرفی می‌کند؛ مخلصینی که در آیه ۸۲-۸۳ سوره ص، شیطان به اذعان خودش می‌گوید: «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ...» به عزت تو قسم، همه‌شان را گمراه خواهم کرد مگر بندگان مخلص تو...» مخلص از مخلصین بالاتر است. بندگان که وجودشان را خالص کرده‌اند؛ آن‌هایی که وجودشان را برای خدا خالص کرده‌اند، همان‌ها هستند که خودشان را به خدا سپرده‌اند؛ دیگر شیطان نمی‌تواند آنجا اصلاً راه پیدا کند. (مطهری، ۱۳۷۶ش، ج ۲۷، ص ۱۹۴)

در قرآن کریم نیز شواهدی در آیات همین سوره است که گواهی بر این مطلب می‌دهد که یوسف علیه السلام قصد گناه نیز نکرد از آن جمله دنباله همین آیه است که فرموده: «كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ» و یا آن آیه دیگر که فرموده: «ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ...» این سخن را به خاطر آن گفتم تا بدانند من در غیاب به او خیانت نکردم» (یوسف: ۵۲) و یا آنجا که از زبان زنان مصری نقل فرموده که گفتند «قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ» (همان: ۵۱) و با این گفتار گواهی دادند که هیچ بدی از او ندیده و سراغ

نداریم، و پرواضح است که عزم و تصمیم بر گناه از بزرگ‌ترین بدی‌هاست. (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۳۴)

در روایات هم این‌گونه بیان شده است که پیامبران معصوم‌اند و معصوم هرگز قصد گناه نمی‌کند. از باب نمونه در *عیون اخبار الرضا* نقل شده: در مجلس مأمون، خلیفه عباسی از امام رضا علیه السلام پرسید: آیا شما نمی‌گویید که پیامبران معصوم‌اند؟ فرمود: آری. گفت: پس تفسیر آیه «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِه» چیست؟ امام فرمود: همسر عزیز تصمیم کامجویی از یوسف گرفت و یوسف نیز اگر برهان پروردگارش را نمی‌دید، همچون همسر عزیز مصر تصمیم می‌گرفت؛ ولی او معصوم بود و معصوم هرگز قصد گناه نمی‌کند و به سراغ گناه نمی‌رود. مأمون گفت: آفرین بر تو ای ابوالحسن. (صدوق، ۱۳۸۰ش، ج ۱، باب ۱۴، ص ۲۴)

تحلیل و نظر: در خصوص روایت مطرح‌شده توسط طبری مبنی بر عزم و تصمیم حضرت یوسف علیه السلام بر گناه قابل ذکر است اولاً این با آیات قرآن سازگار نیست؛ آیاتی که خداوند پیامبرانش را دارای مقام عصمت دانسته و آنان را از هر گونه گناه و لغزشی مصون می‌داند. در این سوره نیز خداوند از یوسف علیه السلام به محسن و مخلص یاد نموده است. مخلصینی که شیطان حتی راه نفوذ به سوی آن‌ها ندارد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۸۱) و به تعبیر شیطان (ص: ۸۳) او راهی به سوی انسان مخلص ندارد. همچنین خداوند در ادامه آیات، حتی قصد یوسف علیه السلام به سوی گناه را نفی می‌کند. بنابراین چطور می‌شود این روایت طبری را در خصوص شخص معصوم پذیرفت. ثانیاً این روایت طبری در تعارض با روایات فراوانی است که پیامبران علیهم السلام را معصوم می‌دانند. (صدوق، ۱۳۸۰ش، ج ۱، باب ۱۴، ص ۲۴ و...) معصوم کسی است که هرگز قصد گناه نمی‌کند و به سراغ گناه نمی‌رود. به قول برخی مفسران در تفسیر این آیه که گفته‌اند «جایز نیست مضمون این روایت را حتی به هیچ فاسقی نسبت داد تا چه رسد به یوسف نبی». (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۵) چگونه می‌توان تعبیر طبری در این را که یوسف علیه السلام در انجام این عمل ناشایست تا گشودن گره شلوارش پیش رفت پذیرفت با اینکه خداوند یوسف علیه السلام را آیینۀ متجلی از حق تعالی دانسته و با تعبیر مخلص که بازتاب روح پاکی و حقانیت است، پیوند داد. لذا این روایت وارده،

معارض قطعی با آیات و روایاتی است که پیامبران را از هرگونه گناهی مبرا دانسته؛ بنابراین مردود است.

۵. مخالفت حدیث با حکم مورد اتفاق اکثر مفسران فریقین

بسیاری از مفسران شیعه و اهل سنت، عزم و تصمیم و یا صدور عمل قبیح از پیامبران خداوند را با دلایل متقن مردود دانسته و بیان می‌دارند این عمل با مقام عصمت و نبوت آنان در تضاد است. لذا این سخنان را ساخته‌پرداخته ذهن دشمنان و یهودیان قصه‌پردازی می‌دانند که هیچ‌گونه ارزشی ندارد. در اینجا از باب نمونه به چند مورد از تفاسیر اشاره می‌شود.

طبرسی در تفسیرش می‌نویسد: «در مورد یوسف علیه السلام از طرفی دلیل‌های محکم عقلی که قابل هیچ‌گونه احتمال و مجازی نیست، دلالت دارند بر اینکه صدور عمل قبیح و همچنین عزم و تصمیم بر آن، هیچ‌یک از یوسف علیه السلام جایز نیست و با مقام عصمت و نبوت او منافات دارد و از نظر قرآن کریم نیز شواهدی در آیات همین سوره است که گواهی بر این مطلب می‌دهد که یوسف قصد گناه نیز نکرد؛ از آن جمله دنباله همین آیه است که فرموده: "كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ" لذا از یوسف علیه السلام هیچ گناهی نه کبیره و نه صغیره سر نزد.» (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۳۴)

علامه طباطبایی صاحب کتاب شریف *المیزان* نیز می‌نویسد: «یوسف علیه السلام پیغمبر و دارای مقام عصمت الهی بوده و همین عصمت، او را از هر لغزش و گناهی حفظ می‌کند، علاوه بر این، آن صفات بزرگی که خداوند برای او آورده و آن اخلاص عبودیتی که درباره‌اش اثبات کرده، جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که او پاک‌دامن‌تر و بلندمرتبه‌تر از آن بوده که امثال این پلیدی‌ها را به وی نسبت دهند، مگر غیر این است که خدا درباره‌اش فرموده: "او از بندگان مخلص ما بود، نفس خود را به من و بندگی من اختصاص داده و من هم او را علم و حکمت دادم و تأویل احادیث آموختم" و نیز تصریح می‌کند که "او بنده‌ای صبور و شکور و پرهیزکار بوده به خدا خیانت نمی‌کرده، ظالم و جاهل نبوده، از نیکوکاران بوده به حدی که خداوند او را ملحق به پدر و جدش کرده است." و چگونه چنین مقاماتی رفیع و درجاتی عالی جز برای انسانی که صاحب وجدان پاک و منزّه در ارکان، و صالح در اعمال و مستقیم در

احوال است، میسر می‌شود؟ و اما کسی که به‌سوی معصیت گرایش یافته و بر انجام آن تصمیم هم می‌گیرد، آن‌هم معصیتی که در دین خدا بدترین گناهان شمرده شده، یعنی زنا با زن شوهردار، و خیانت به کسی که مدت‌ها بالاترین خدمت و احسان به او و به عرض او کرده، چنین کسی جا دارد که اصولاً اسم انسان را از رویش بردارند، نه اینکه علاوه بر انسان شمردنش او را بر اریکه نبوت و رسالت هم بنشانند، و خداوند او را امین بر وحی خود نموده، کلید دین خود را به دست او بسپارد و علم و حکمت خود را به او اختصاص دهد و به امثال ابراهیم خلیل ملحق سازد.» (طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ج ۱۱، ص ۱۳)

تفسیر جامع البیان تفسیری آکنده از اسرائیلیات و روایات ساختگی است. اگرچه طبری اسانید را ذکر کرده و در مقدمه تفسیر، مسئولیت صحت و سقم روایات را از دوش خود برداشته و بر عهده خواننده نهاده است، افراط او در این کار از یک سو و نقل بسیاری از روایات باطل که چهره پیامبران الهی را مخدوش جلوه می‌دهد از سوی دیگر، انتقاد و اعتراض و واکنش تند بسیاری از مفسران و محققان اهل سنت را موجب شده است؛ تا آنجا که شیخ محمد عبده، طبری را به جنون تحدیث متهم کرده به‌گونه‌ای که هر حدیثی را اگرچه ناسازگار با عقل باشد ذکر نموده است. (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۹۸-۲۹۹) ایشان در ادامه می‌نویسد: «اگر مفسران اندیشمند، این روایات ابلهانه اسرائیلی را برای حمایت از اعتقاد به مقام عصمت پیامبران انکار می‌کردند، دیگر هیچ‌کس تحت‌تأثیر این گونه روایات قرار نمی‌گرفت و نمی‌پذیرفت که "هم" از دو طرف (یوسف و همسر عزیز) به معنای تصمیم بر زناست.» (همان، ج ۱۲، ص ۳۳)

صاحب تفسیر کشاف پس از ذکر بیشتر این تفاسیر سیاه و آلوده، به شدت اظهار تأسف می‌کند و در بخشی از مطالب خود می‌گوید: «در قرآن که حجت بر سایر کتب و تصدیق‌کننده آن‌هاست، خداوند تمام و کمال قصه یوسف علیه السلام را آورده که صالحین تا پایان جهان در عفاف و پاک‌دامنی به یوسف اقتدا کنند. اما خداوند خوار و ذلیل گرداند کسانی را که در کتاب‌هایشان سوره احسن القصص را به جایی رسانیدند که پیامبر و مقتدای مؤمنان، اراده زنا کرد و... خداوند سه مرتبه او را نهی نمود و بارها

آیات کوبنده قرآن را برایش خواند و توبیخ عظیم کرد و وعید عذاب شدید داد اما او متنبه نشد تا آنکه جبرئیل را فرستاد تا وی را به جبر نهد کند. راستی اگر بی‌شرم‌ترین زشتکاران و بدکارترین افراد به کوچک‌ترین چیزی که از یوسف نقل کرده‌اند برخورد می‌کرد، نبضش از حرکت بازمی‌ایستاد و اعضایش خشک می‌شد. راستی اینان چه مذهب زشت و چه گمراهی آشکاری دارند!» ایشان در ادامه می‌نویسد: «این روایات و نظایر آن‌ها، روایاتی هستند که حشویه و جبریه که دینی جز دروغ بستن به خدا و پیامبران خویش ندارند، جعل نموده‌اند و اهل عدل و توحید- بحمدالله- چنین عقایدی ندارند که بتوان بر سخنان و روایات آنان خرده گرفت.» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۵۷)

فخر رازی نیز پس از نقل این‌گونه روایات ذیل آیه ۲۴ یوسف در تفسیرش می‌نویسد: «إن هذه المعصية التي نسبوها إلى يوسف عليه السلام... و مثل هذه المعصية لو نسبت إلى أفسق خلق الله تعالى و أبعدهم عن كل خير لاستنكف منه، فكيف يجوز إسنادها إلى الرسول عليه الصلاة و السلام! المؤيد بالمعجزات القاهرة الباهرة... این معصیت و نافرمانی که آن‌ها به یوسف عليه السلام نسبت دادند... و مثل این معصیت، اگر به فاسق‌ترین مخلوق خداوند متعال و یا دورترینش از هرگونه خیری نسبت داده شود، از این عمل پرهیز می‌کرد. پس چگونه می‌توان این عمل را به رسولش نسبت داد که خداوند او را با معجزات محکم و درخشان تأیید کرده است...» (رازی شافعی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۴۴۴)

۶. نتیجه‌گیری

قابل ذکر است که تفسیر طبری از حیث سند و متن به قطع باید مورد تحقیق و ارزیابی قرار بگیرد؛ زیرا روایات فراوانی در تفسیرش وجود دارد که از نظر سندی مخدوش است. در بحث سندی روایت مطرح‌شده توسط ایشان، بیان شد این روایت، روایت مقطوع است زیرا هم برخی از راویان (اسرائیل) آن ناشناخته و مجهول بوده و هم اتصال سند آن به معصوم معلوم نیست. مفسران شیعه به اتفاق این روایت را از لحاظ سندی مخدوش می‌دانند. برخی از مفسران اهل سنت نیز سند این روایت را دچار خدشه دانسته و نظراتی را در این خصوص بیان کردند که در این مقاله به چند مورد اشاره شد.

همچنین این روایت به دلایل زیادی، از لحاظ متنی نیز مخدوش است؛ زیرا از لحاظ متنی نیز روایاتی مورد قبول است که در تعارض با قرآن و سنت قطعی و همچنین دلیل معتبر عقلی نباشد. در حالی که ثابت شد روایت ایشان در تعارض با قرآن و سنت قطعی است. طبری در ذیل آیه ۲۴ از سوره یوسف به تعدادی روایت با یک مضمون مشترک، با صراحت همت و عزم قطعی حضرت یوسف علیه السلام بر انجام فعل ناشایست را ذکر می‌کند. ایشان در توجه به جزئیات این روایات تا جایی پیشروی کرده که بر باز کردن بند شلوار توسط حضرت یوسف علیه السلام اشاره می‌کند. در حالی که یوسف علیه السلام پیغمبری از طرف خداست و دارای مقام عصمت الهیه است و عصمت، او را از هر گناهی مصون می‌دارد. آن صفات بزرگ و اخلاص عبودیتی که خداوند به او عطا فرموده، جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که او پاک‌دامن‌تر و بلندمرتبه‌تر از آن است که بتوان این آلودگی‌ها را به وی نسبت داد؛ مگر نه اینکه خداوند درباره‌اش فرموده است: او از بندگان مخلص ما بود، نفس خود را به من و بندگی من اختصاص داده، من نیز او را دانش و حکمت دادم و تأویل احادیث را به وی آموختم و او بنده‌ای بسیار شکیبا و پرهیزکار بوده، به خدا خیانت نمی‌کرده، ستمگر و نادان نبوده، از نیکوکاران بوده و خداوند او را به پدران درستکارش، یعنی ابراهیم و اسحاق و یعقوب ملحق کرده است. لذا قطعاً این روایت از لحاظ متنی نیز مخدوش بوده و جزئی از اسرائیلیات است.

منابع

۱. ابن حنبل، احمد، *المسند*، تحقیق و اشرف شیخ شعیب الارنوط، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۱۷ق.
۲. ابن عجبیه احمد بن محمد، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره: بی‌نا، ۱۴۱۹ق.
۳. ابن عطیه اندلسی، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۴. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۵. بغدادی علاءالدین علی بن محمد، *لباب التأویل*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۶. حاتمی، افشین و همکاران، «ملاک‌هایی برای شناسایی روایات اسرائیلی در جوامع تفسیری و حدیثی»، *علوم حدیث*، دوره ۲۳، شماره ۴ (پیاپی ۲۹)، ۱۳۹۷ش، ص ۱۵۴-۱۷۶.
۷. حلّی، حسن بن یوسف، *کشف المراد*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ق.

۸. —، *خُلاصَةُ الْأَقْوَالِ فِي مَعْرِفَةِ أَحْوَالِ الرِّجَالِ*، قم: منشورات الرضى، ۱۴۰۲ق.
۹. حلوانی، حسین بن محمد، *نزهة الناظر و تنبيه الخاطر*، قم: مدرسة الامام المهدي عليه السلام، ۱۴۰۸ق.
۱۰. دیاری بیدگلی، محمدتقی، *آسیب شناسی روایات تفسیری*، تهران: سازمان سمت، ۱۳۹۰ش.
۱۱. ذهبی، محمدحسین، *التفسیر والمفسرون*، قاهره: دار الکتب الحدیثه، ۱۳۸۱ق.
۱۲. رازی، زکریا، عبدالرحمن بن ادريس ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق اسعد محمد الطیب، چ ۲، بیروت: المكتبة العصرية، ۱۹۹۹م.
۱۳. رازی شافعی، فخرالدین محمد بن عمر التمیمی، *مفاتیح الغیب*، چ ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق عدنان داوودی، بیروت: دار الشامیه، ۱۴۱۶ق.
۱۵. رستگار جزى، پرویز و عزیزیان غروی، علیرضا، «نگاهی نو بر پایه محورهای ادبی به تفسیر آیه ۲۴ سوره یوسف»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، سال ششم، شماره ۲ (پیاپی ۱۲)، ۱۳۹۷، ص ۱۷۵-۱۸۶.
۱۶. رشید رضا، محمد، *تفسیر القرآن العظیم (تفسیر المنار)*، چ ۲، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۴ق.
۱۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی، *تفسیر قرآن مهر*، چ ۱، قم، پژوهش های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷ش.
۱۸. زبیدی، مرتضی، *تاج العروس*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۹. زمخشری، جارالله، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۰. سلطانی، اسماعیل، «مقصود از موافقت و مخالفت حدیث با قرآن در روایات عرض»، *مجله معرفت*، شماره ۱۳۶، ۱۳۸۸ش، ص ۷۱-۸۴.
۲۱. سید قطب، *فی ضلال القرآن*، بیروت: دار الشروق، ۱۴۰۲ق.
۲۲. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، *الدر المنثور*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳ش.
۲۳. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا عليه السلام*، ترجمه علی اکبر غفاری، چ ۱، تهران: دار الکتب الاسلامی، ۱۳۸۰ش.
۲۴. —، *الامالی*، چ ۱، قم: مؤسسه البعثه، ۱۴۱۷ق.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین، *شبهه در اسلام*، مشهد: نشر قدس رضوی، ۱۳۸۰ش.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محلاتی، ۱۴۰۶ق.
۲۷. طبری، محمد بن جریر، *الجامع البیان عن تأویل القرآن*، بیروت: دار الفکر، ۱۹۸۸م.
۲۸. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷ش.
۲۹. طنطاوی سید محمد، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره- مصر: ناشر نهضة مصر، ۱۹۹۷م.
۳۰. —، *رجال طوسی*، نجف: منشورات المكتبة و المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۰ق.

۲۳۴ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۳۱. —، *الأمالی*، قم، تحقیق مؤسسة البعثة دار الثقافة، بی تا.
۳۲. عاملی، بهاء‌الدین، *مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین*، مشهد: آستان قدس، ۱۴۱۴ق.
۳۳. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *نور الثقلین*، چ ۱، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۲۰۰۱م.
۳۴. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *کتاب ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، بی تا.
۳۵. قاسمی، جمال‌الدین، *قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث قواعد التحدیث*، بی جا: ناشر دار الفنائس، ۱۴۲۷ق.
۳۶. قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، چ ۶، تهران: بی نا، ۱۳۷۱ش.
۳۷. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۵م.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
۳۹. مامقانی، عبدالله، *مقباس الهدایة فی علم الدراییه*، چ ۱، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۱ق.
۴۰. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چ ۲، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۹۸۳م.
۴۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چ ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱ش.
۴۲. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار شهید مطهری*، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶ش.
۴۳. معارف، مجید و مرادی، لعیاء، «بررسی کاربرد عقل در نقد روایات»، *نشریه حدیث پژوهی*، شماره ۱۸، ۱۳۹۶، ص ۸۵-۱۱۶.
۴۴. معرفت، محمدهادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التمشیب*، چ ۱، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۹ق.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، چ ۱۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.

۱. مقدمه

تفسیر قرآن از صدر اسلام، همواره با آفت‌هایی روبه‌رو بوده است که از جمله آن‌ها «تفسیر به رأی» است. غفلت، جهالت، سودجویی و مخالفت با اسلام، از عوامل دخالت دادن رأی برخی در تفسیر قرآن است. تفسیر قرآن به رأی می‌توانست آسیب‌ها و خطرات زیادی برای اسلام و جامعه مسلمانان ایجاد کند؛ در صورت گسترش تفسیر به رأی، هرکس قرآن را به شکل دلخواه تفسیر می‌کرد و جامعه مسلمانان با فقدان حقیقت مواجه می‌شد؛ پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام با مشاهده این موضوع، مسلمانان را از تفسیر به رأی و نسبت دادن دروغ به خدا و کلام خدا و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نهی می‌کردند؛ احادیث نهی از تفسیر به رأی تاکنون، نقش اساسی در تعظیم تفسیر قرآن توسط مسلمانان و احتیاط فراوان در آن، و به‌وجود آمدن اسلوب‌ها و روش‌های ضابطه‌مند در تفسیر قرآن داشته است؛ روشن است که اعتبار این روایات هرچه بیشتر برای مسلمانان محرز شود، در عمل به آن‌ها مصمم‌تر خواهند بود.

نوشتار حاضر در پی آن است تا با بررسی سندی و صدور این روایات، گامی در جهت روشنگری اعتبار آن‌ها برداشته، خوانندگان را بیش از پیش، به احتیاط بیشتر در تفسیر قرآن سوق دهد. هرچند مطالب زیادی در لابه‌لای کتب بزرگان درباره این موضوع یافت می‌شود، آثار مستقل اندکی در زمینه تفسیر به رأی وجود دارد؛ برای مثال می‌توان به کتاب تفسیر بر رأی و هرج و مرج ادبی (مکارم شیرازی، بی تا) اشاره کرد که در آن، نخست به اهمیت قرآن و تفسیر آن و سپس به تعریف تفسیر به رأی و ذکر برخی روایات نهی از آن پرداخته شده است؛ که ریشه تفسیر به رأی را در صدر اسلام ذکر کرده‌اند. در بخش آخر نیز به ذکر آثار شوم تفسیر به رأی پرداخته شده است. با این حال، میزان اعتبار و وثاقت روایات نهی از تفسیر به رأی، تاکنون بررسی نشده و پژوهش حاضر سعی دارد تا گامی در جهت اشباع خلأ مذکور بردارد.

۲. مفهوم‌شناسی

برای روشن شدن مبحث پیش رو، لازم است مفهوم برخی اصطلاحات مرتبط، هرچند گذرا تبیین شود.

۱-۲. تفسیر

تفسیر در لغت از ریشه «ف س ر» (نک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ماده فسر) و به معنی پرده برداری و کشف مراد و مقصود گوینده (نک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۸۰) و توضیح و کشف معنی به شکل معقول است؛ همچنین ممکن است به دلیل به کار رفتن در باب تفعلیل، معنای مبالغه هم در آن وجود داشته باشد؛ یعنی آشکار کردن چیزی به بهترین وجه. آیت الله معرفت نیز تفسیر را از ماده «فَسَّرَ» و به معنای روشن کردن و آشکار ساختن دانسته که در اصطلاح مفسران عبارت است از زدودن ابهام از لفظ مشکل و دشوار، که در انتقال معنای مورد نظر، نارسا و دچار اشکال است. (نک: معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۳) به تعبیر دیگر، معنای اصطلاحی آن، بیان معانی آیات و کشف مقصود و مضمون آنهاست. (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴)

واژه تفسیر و مشتقات آن، فقط یک بار در آیه «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» و برای تو مثلی نیاوردند، مگر آنکه [ما] حق را با نیکوترین بیان برای تو آوردیم» (فرقان: ۳۳) به کار رفته است. مفسران این واژه را در سیاق آیه، به معنایهای مختلفی گرفته اند که «بیان»، «بیان و تفصیل» و «بیان و کشف» از آن جمله اند. (نک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۲۶۶؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۴۶۸؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۶۹۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۹۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۲۴؛ سایر مفسران) این واژه با گذشت زمان، مفهوم جدیدی به خود گرفت و تبدیل به اصطلاحی شد که به علم شرح آیات قرآن و تبیین مراد خدا از آنها اطلاق می گشت و تاکنون، در همان معنای اصطلاحی به کار می رود. (نک: معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۳) اما در طول تاریخ اسلام، همواره عده ای به دنبال تحریف معنای آیات بوده یا اینکه می خواسته اند آیات را به گونه ای تفسیر کنند که منافع یا مفاسد آنان را تأیید کند. بر این اساس، روایات متعددی در طول حیات پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام از ایشان صادر شده است که این روش تفسیر را رد کرده و رأی به حرمت آن می دهد.

۲-۲. رأی

رأی به معنای نظر و اعتقادی است که از ظن و گمان برمی خیزد. (نک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۷۴-۳۳۶) برخی از بزرگان نیز آن را به معنای هوا و هوس گرفته اند. (نک:

معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۳)

۲-۳. تفسیر به رأی

پس از روشن شدن معنای لغوی تفسیر و رأی، می توان دریافت که منظور از تفسیر به رأی چیست؛ اما ابتدا باید روشن شود که حرف باء جارّه در عبارت مذکور، از چه نوعی است و معنی دقیق آن چیست؟ در این مورد، سه معنی می توان برای حرف باء در نظر گرفت که مفهوم تفسیر به رأی، بسته به جنس حرف باء، متفاوت خواهد بود:

الف. باء سببیت: در این صورت، دیدگاه شخصی مفسر، تعیین کننده مفاد آیه و علت تفسیر ارائه شده می باشد و مفسر به دلیل رأی خاصش و تحمیل آن، آیات قرآن را تفسیر می کند؛ مفسر در چنین حالتی در صدد پی بردن به مقصود خدا نیست، بلکه در مقام تحمیل دیدگاه خویش به قرآن است.

ب. باء استعانت: در این صورت، مفسر به دنبال این است تا به کمک و محوریت رأی شخصی خود، به تفسیر آیات بپردازد؛ نه دریافت مراد خدا از آیات.

ج. باء تعدیه به مفعول دوم: در این صورت، منظور از تفسیر به رأی این است که مفسر در تفسیر به جای بیان مفاد آیه، در صدد بیان رأی شخصی خود بوده و سپس از آیه استشهاد کرده و میان آیه و رأی خودش رابطه «این همانی» برقرار سازد.

از بررسی این سه حالت می توان نتیجه گرفت که معنای تفسیر به رأی، در هر سه حالت، نکوهیده بوده و آثار بسیار مخربی در پی خواهد داشت. (نک: رجبی، ۱۳۸۳ش، ۳۳)

علامه طباطبایی با تکیه بر روایات حرمت «تفسیر به رأی»، نکته مهمی را این گونه بیان می فرماید: «اضافه رأیه» [در روایت "من فسر القرآن برأیه"] مفید اختصاص، انفراد و استقلال است؛ یعنی مفسر اسباب عادی در فهم کلام عربی را در تفسیر قرآن، مقیاس قرار دهد و بدون درک مجموعی و توجه به هماهنگی همه آیات، به تفسیر یک آیه اقدام کند. این کار نیز مصداق "تفسیر به رأی" و ممنوع است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ۸۶-۸۷؛ و مشابهنش در سعیدی روشن، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۲۶)

در کلام جامع، مقصود از تفسیر به رأی آن است که مفسر بدون توجه به قواعد محاوره و ادبیات عرب و قراین کلام، و فقط بر اساس دیدگاه شخصی و غیرمستند

خود، قرآن را تفسیر کند، یا آنکه پیش از مراجعه به قرآن، دیدگاهی را برگزیند؛ سپس آن را بر آیه تحمیل کند و همان را مراد خدا از آیه مورد بحث قرار دهد. به همین دلیل، در روایات تفسیر به رأی، واژه «رأی» به ضمیر «ه» اضافه شده است تا «رأی شخص» را افاده کند. (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶ش، ج ۲، ص ۸۱)

۲-۴. وثوق سندی و وثوق صدور

گروهی از متأخران و معاصران، بسیار در سند حدیث دقت می‌کنند؛ محمدحسن ربانی برخی از پیروان این مکتب را آیت‌الله خویی، سید محمد عاملی، شیخ حسن عاملی و شهید ثانی (ره) معرفی می‌کند. همچنین اضافه می‌کند که اینان درباره سند روایت، بسیار سختگیرند و اعتبار روایت را فقط از طریق سند می‌دانند. این گروه را مکتب «وثوق سندی» می‌نامند؛ به همین دلیل، حدیث «صحیح» را چنین تعریف می‌کند: «روایتی که همه سلسله سندش ذکر شده باشد و همه، دوازده‌امامی و ثقه باشند.» در مقابل اینان، مکتب «وثوق صدور» است که همه قداما پیرو این مکتب بوده‌اند و امروزه نیز طرفدارانی دارد؛ آنان معتقدند که برای اعتماد و یقین به صدور روایت از معصومان علیهم‌السلام، سند، تنها راه نیست؛ گاهی روایتی در چند کتاب آمده یا اینکه راوی آن از اصحاب اجماع است یا اینکه روایت از مشایخ ثلاثه نقل شده که همه قرآینی برای صدور روایت از معصوم علیه‌السلام است. (نک: ربانی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۱۹)

۳. بررسی روایات نهی از تفسیر به رأی

در این بخش از پژوهش، به ذکر روایات مربوط به حرمت تفسیر به رأی، در منابع روایی متقدم فریقین پرداخته شده، میزان اعتبار سندی آن روایات و منابع آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. حدیث حرمت تفسیر به رأی در منابع حدیثی عامه

حدیث حرمت تفسیر به رأی در منابع اهل سنت از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده است که بنا بر گفته طبرسی، این دسته روایات، نخست از مصادر عامه نقل شده (نک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۸۰ مقدمه سوم) و از روایات منتقله است. (نک: مؤدب، ۱۳۸۸ش، ۱۱۷) پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در این دست روایات می‌فرماید: هرکس در مورد قرآن [و معانی آن] بدون علم [قطعاً] حرفی بزند، جایگاهش آتش خواهد بود؛ که به ذکر نقل‌هایی از

آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۱-۳. احمد بن حنبل و نسایی می‌نویسند: «حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى النَّعَلْبِيِّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَغَيْرِ عِلْمٍ، فَلَيْتَبَوَّأَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ"» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۹۶؛ نسایی، بی تا، ج ۵، ص ۳۱)

۱-۱-۳-۱. بررسی سندی حدیث

اولین راوی در سند حدیث، وکیع بن جراح بن ملیح است. ابن حجر درباره میزان وثاقت و اعتبار وکیع می‌نویسد: «صاحب کتاب کنز الدقائق در مورد او چنین می‌گوید: "در عمرم شخصیتی عالم‌تر و حافظ‌تر از وکیع ندیدم." یحیی بن معین که یکی از سختگیرترین ناقدان حدیث است، وکیع را به عدالت، فضیلت، علم و کمال می‌ستاید. دارمی پس از ذکر چند تن از ثقات حدیثی اهل سنت، وکیع را فاضل‌ترین آنان می‌خواند؛ وکیع بن جراح در گفتار دیگر بزرگان دینی اهل سنت هم به نیکی یاد شده است و کتب رجال، نام وی را در زمره اسامی ثقات ذکر کرده‌اند.» (نک: ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۵ق، ج ۱۱، ص ۱۲۳)

راوی دوم، سعید بن مسروق ثوری کوفی، مشهور به سفیان است که شخصیتش مورد اختلاف است. مشاهیر اهل تسنن مقام علمی و عملی سفیان را ستوده‌اند. خطیب بغدادی علم، معرفت، ورع و ضبط حدیث او را در میان اهل سنت، مورد اتفاق همگان می‌داند. (نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۵۲) برخی از اهل حدیث، لقب «امیر المؤمنین حدیث» را به او داده و او را از جهت علم و تقوا، هم‌تراز بزرگان مذهب خود، مانند ابوبکر و عمر معرفی می‌کنند. (نک: صبری، ۱۴۲۵ق، ص ۱۲) ابن ندیم، سفیان را زیدی مذهب معرفی می‌کند. (نک: ابن ندیم، بی تا، ص ۲۵۳) اما برخی بزرگان تشیع، سفیان ثوری را غیرشیعه و حتی غیرقابل اعتماد می‌دانند. (نک: حلی، ۱۳۸۳ش، ص ۲۲۸) طریحی سفیان را از کسانی شمرده که در لشکر هشام بن عبدالملک، شاهد قتل زید بن علی بن الحسین بوده است و بر این اساس، یا از کسانی است که در قتل زید شریک بوده یا به قتل او کمک کرده است. (نک: طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۲۳۸) طبری در المنتخب بیان می‌کند که او شیعه بوده، اما پس از مهاجرت به بصره، از تشیع

برگشته است. (نک: طبری، ۱۳۵۸ق، ص ۱۴۲) عده‌ای نیز او را به وثاقت و علم ستوده و محب اهل بیت علیهم‌السلام و حتی از اصحاب امام صادق علیه‌السلام خوانده‌اند. (نک: ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵ق، ج ۶، ص ۳۷۱ و ج ۱۵، ص ۲۷۴)

راوی بعدی، عبدالاعلی بن عامر ثعلبی است که تمام رجال یون بزرگ اهل سنت، او را به روایت از ضعف محکوم کرده‌اند. (نک: ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۵ق، ج ۶، ص ۹۴) راوی بعدی، سعید بن جبیر اسدی و ابلی است که امامی مذهب و از اصحاب امام سجاد علیه‌السلام بوده که مورد توثیق و اعتماد رجال شیعه می‌باشد. (نک: کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۱۲۰؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۷۹؛ حلی، ۱۳۸۳ق، ص ۱۶۹)

آخرین راوی، ابن عباس است که فقط از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام علی علیه‌السلام روایت می‌کند و رجال یون، او را به وثاقت و عدالت ستوده‌اند. (نک: ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۶۵؛ خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۲۲، ص ۱۹۵)

آخرین شخصی که باید از جهت اعتبار بررسی شود، نویسنده کتاب، یعنی احمد بن حنبل است که ارباب رجال و تراجم، او را به علم، زهد، روایت و وثاقت ستوده‌اند. (نک: ابونعیم، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۶۱؛ عطار، ۱۴۳۰ق، ص ۲۷۶؛ نووی، ۱۴۳۰ق، ص ۸۲؛ ابن خلکان، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۳)

حدیث مذکور دو ضعف را در سند خود داراست: ثعلبی محکوم به روایت از ضعف است. سفیان نیز اعتبار کافی و اطمینان‌آور ندارد؛ بنابراین حدیث مذکور از جهت سندی ضعیف است. اما به جهت شهرت و تواتر، این ضعف سندی می‌تواند جبران شود. احادیث دیگری در کتب حدیثی اهل سنت نقل شده که از آن جمله است:

۳-۱-۲. «حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: "اتَّقُوا الْحَدِيثَ عَنِّي إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ، فَإِنَّهُ مِنْ كَذَبِ عَلِيٍّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، وَمَنْ كَذَبَ فِي الْقُرْآنِ بغيرِ عِلْمٍ، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ؛" در مورد روایت کردن از من تقوا پیشه کنید؛ زیرا هر کس سخن دروغی بر من ببندد و نیز هر کس در مورد [تفسیر] قرآن، بدون علم به آن، دروغی به زبان آورد، جایگاهش آتش خواهد بود.» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۱۲۲؛ ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۴۳)

۳-۱-۳. «حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، حَدَّثَنَا حَبَّانُ بْنُ هِلَالٍ، حَدَّثَنَا سُهَيْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ. وَهُوَ

ابن ابی حزم أَخُو حَزْمِ الْقُطَيْبِيِّ - حَدَّثَنَا أَبُو عِمْرَانَ الْجَوْنِيُّ، عَنْ جُنْدَبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ؛ هِرْكَسٌ بِرَأْيِ شَخْصِي خُوَيْشٍ فِي مَوْرِدِ قُرْآنٍ حَرْفِي بَزْنٍ وَ حَتَّى إِذَا حَرَفْتُ حَرْفًا دَرَسْتُ بِشَدِّهِ، قَطْعًا خَطَا كَرْدَةً اسْت." (ترمذی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۴۴، ح ۲۹۱)

۴-۱-۳. ترمذی در حدیث دیگری از پیامبر ﷺ آورده است که «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَعْدَ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». و این حدیث را حسن صحیح دانسته است. (نک: ترمذی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۴۳۹، ح ۲۹۵۹، باب ۴۸ کتاب تفسیر القرآن) مشابه این روایت از احسایی و طبری نیز این گونه نقل شده است که پیامبر ﷺ فرمود: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (احسائی، ۱۳۷۸ش، ج ۴، ص ۱۰۴؛ طبری، بی تا، ج ۱، ص ۲۷)

۵-۱-۳. ترمذی در حدیث بعدی از آن حضرت آورده است: «... وَ مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» و آن را حسن دانسته است. (نک: ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۴۳۹، ح ۲۹۶۰)

۶-۱-۳. نسایی نیز در این باره آورده است: «أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: ثَنَا يَحْيَى قَالَ: ثَنَا سُفْيَانُ قَالَ: ثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ، أَوْ بِمَا لَا يَعْلَمُ، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ؛ هِرْكَسٌ فِي مَوْرِدِ [تَفْسِيرِ] قُرْآنٍ، حَرْفِي بِرَأْسِ رَأْيِهِ يَأْتِي بِرَأْسِ مَا لَا يَعْلَمُ بِشَدِّهِ، فَجَاوَزَ نَارَ النَّارِ وَ حَتَّى إِذَا حَرَفْتُ حَرْفًا دَرَسْتُ بِشَدِّهِ، قَطْعًا خَطَا كَرْدَةً اسْت." (نسایی، بی تا، ج ۵، ص ۳۱)

۷-۱-۳. متقی هندی نیز با کمی تفاوت و بدون ذکر سند از پیامبر ﷺ نقل می کند که فرمود: «أَكْثَرُ مَا أَتَخَوَّفُ عَلَى أُمَّتِي مِنَ بَعْدِي، رَجُلٌ يَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ؛ يَضَعُهُ عَلَى غَيْرِ مَوَاضِعِهِ» (متقی هندی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۱۸۷)

همین مضمون در مورد دروغ بستن به پیامبر ﷺ نیز به وفور در کتب اهل سنت یافت می شود که برخی بدین شرح است:

۸-۱-۳ «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: أَخْبَرَنِي مَنْصُورٌ، قَالَ: سَمِعْتُ رَبِيعَ بْنَ حِرَاشٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ عَلِيًّا يَقُولُ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ، فَإِنَّهُ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَلِجْ النَّارَ؛" بَرٌّ مِنْ دَرُوعٍ نَبْدِيدٍ؛ لِأَنَّ هِرْكَسَ بَرٍّ مِنْ دَرُوعٍ يَبْنُدُّ دَاخِلَ النَّارِ»

خواهد شد.» (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۹۴)

۹-۱-۳. «حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ جَامِعِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قُلْتُ لِلزُّبَيْرِ: ... سَمِعْتُهُ يَقُولُ: "مَنْ كَذَبَ عَلَى فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ؛ هِرْكَسٌ بَرٌّ مِنْ دَرُوعٍ بِنْدَدٍ، جَايْغَاهِشِ آتَشٍ خَوَاهِدُ بُوَدٍ." (همان، ج ۱، ص ۹۵)

۱۰-۱-۳. «حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ، قَالَ أَنَسٌ: إِنَّهُ لَيَمْنَعُنِي أَنْ أَحَدَكُمُ حَدِيثًا كَثِيرًا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "مَنْ تَعَمَّدَ عَلَى كَذِبًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ؛ هِرْكَسٌ عَمْدًا نَسِبَ بِهِ مِنْ دَرُوعِي بِنْدَدٍ، جَايْغَاهِشِ آتَشٍ خَوَاهِدُ بُوَدٍ." (همان جا؛ مسلم، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۰)

۱۱-۱-۳. «حَدَّثَنَا مَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: "مَنْ يَقُلْ عَلَى مَا لَمْ أَقُلْ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ؛ هِرْكَسٌ حَرْفِي رَا بِهِ مِنْ نَسِبٍ دَهْدُ كِهْ مِنْ أَنْ حَرْفٍ رَا نَكْفَتِهْ بَاشِمِ، جَايْغَاهِشِ آتَشٍ خَوَاهِدُ بُوَدٍ." (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۹۵)

۱۲-۱-۳. «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ الْعُجْبَرِيِّ. حَدَّثَنَا أَبُو عَوَّانَةَ، عَنْ أَبِي حَصِينٍ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ؛ هِرْكَسٌ بِهْ صَوْرَتِ عَمْدِي بَرٌّ مِنْ دَرُوعٍ بِنْدَدٍ، جَايْغَاهِشِ آتَشٍ خَوَاهِدُ بُوَدٍ." (مسلم، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۰)

۱۳-۱-۳. «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ. حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُبَيْدٍ. حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ رَبِيعَةَ؛ قَالَ: أَتَيْتُ الْمَسْجِدَ. وَالْمُغِيرَةُ أَمِيرُ الْكُوفَةِ. قَالَ فَقَالَ الْمُغِيرَةُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "إِنَّ كَذِبًا عَلَى لَيْسَ كَكَذِبِ عَلَى أَحَدٍ. فَمَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ؛ قَطْعًا كِهْ دَرُوعٍ بَسْتِنِ بَرٍّ مِنْ، مَانَدِ دَرُوعٍ بَسْتِنِ بَرِّ هِيْجِ كَسِي نِيْسْتِ؛ پَسِ هِرْكَسِ كِهْ بِهْ شَكْلِ عَمْدِي بَرٌّ مِنْ دَرُوعٍ بِنْدَدٍ، جَايْغَاهِشِ آتَشٍ خَوَاهِدُ بُوَدٍ." (همان جا)

قرآن کریم پیامبر ﷺ را تبیین کننده معانی آیات قرآن می داند. (نک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۲۸۹؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۶۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۵۵۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۴۹۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۲۶۰؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۶، ص ۳۶۰) بر این اساس، احادیث پیامبر ﷺ در راستای تفسیر

قرآن بوده و دروغ بستن بر ایشان نیز در بسیاری از موارد، می‌تواند مصداق دروغ بستن بر قرآن و تفسیر به رأی باشد.

به دلیل تعداد بالای این احادیث و به دلیل محدودیت مجال، اسناد این روایات بررسی نمی‌شود و به دلیل شهرت و تواتر، می‌توان به صحت مضمون و وثاقت صدور آن‌ها حکم کرد.

۲-۳. حدیث حرمت تفسیر به رأی در منابع حدیثی شیعه

اهم روایات نهی از تفسیر به رأی در منابع حدیثی شیعه عبارت‌اند از:

۱-۲-۳. حدیث اول

شیخ صدوق در کتاب توحید چنین آورده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكَّلِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ الرِّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ اللَّهُ (جَلَّ جَلَّالُهُ) مَا آمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ بَرَأْيَهُ كَلَامِي...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۱۶، باب ما جاء عن الرضا علی بن موسی عليه السلام من الأخبار فی التوحید، ح ۴؛ همو، ۱۳۷۶ش، ص ۶، مجلس دوم، ح ۳؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۶۹، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۲۳؛ طبرسی، ۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۱۰؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق، نص، ص ۱۰، الباب الأول فی الايمان و الاسلام و ما يتعلق بهما، الفصل الأول فی التوحید؛ حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۸، ص ۱۳۷)

حدیث مذکور حدیث قدسی می‌باشد که به واسطه چند تن از ائمه اطهار علیهم السلام، از زبان رسول خدا صلى الله عليه وآله صادر شده است؛ ایشان نیز سخن خدا را بازگو کرده و می‌فرماید: «به من ایمان نیاورده است کسی که سخن مرا به رأی خویش تفسیر کند.»

۱-۱-۲-۳. بررسی سندی حدیث

یکی از مراحل اثبات اعتبار روایت، بررسی سندی و رجالی آن است. سند روایت مذکور به جز ائمه علیهم السلام که در وثاقت آن‌ها شک و شبهه‌ای نیست، با احتساب نویسنده کتاب، پنج راوی دارد که از جهت میزان اعتبار و وثاقت بررسی می‌شود: اولین راوی، محمد بن علی بن حسین مشهور به شیخ صدوق است که وثاقت و فقاہت و بصیرت وی، مشهور ارباب رجال است. (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۹۰؛

طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۴۳۹-۴۴۴؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۷)

راوی بعدی، محمد بن موسی بن متوکل از مشایخ شیخ صدوق است (نک: خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۷، ص ۲۸۴) و علامه حلی او را ثقه و امامی معرفی می‌کند. (نک: حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۹)

راوی بعدی، علی بن ابراهیم بن هاشم است که صاحبان کتب رجال، او را از معتمدان شیعه و موثق و امامی معرفی می‌کنند. (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۶۰؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۰۰)

راوی بعدی، ابراهیم بن هاشم قمی است که معتمد علمای رجال بوده و کتب رجالی، اقوال او را پذیرفته شده می‌دانند. (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۶؛ طوسی، بی تا [ب]، ص ۱۲؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۵)

آخرین راوی که متصل به معصوم است، الریان بن الصلت الاشعری است که صاحبان کتب رجال، او را ثقه معرفی کرده و به صداقت می‌ستایند. (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۶۵؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۸۶؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۷۰) بر این مبنا، حدیث مذکور، صحیح، عالی‌السند و از اعتبار کافی برخوردار است.

۲-۲-۳. حدیث دوم

حدیث دوم را نیز صدوق چنین نقل می‌کند: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنِي عَمِّي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الصَّيْرَفِيِّ الْكُوفِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "... وَمَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَمَنْ افْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَكُلُّ ضَلَالَةٍ سَبِيلُهَا إِلَى النَّارِ؛ هر کس قرآن را با رأی خود تفسیر کند، قطعاً به خدا دروغ بسته است و هر کس بدون علم، فتوایی برای مردم صادر کند، فرشتگان آسمان‌ها و زمین او را لعنت کنند و هر بدعتی، گمراهی است و هر گمراهی سرانجامش آتش است.» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۵۷؛ ابن طاووس، ۱۴۱۳ق، ص ۶۲۵؛ حویزی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، حدیث ۱۳۸۳ از کمال‌الدین، ج ۱، ص ۲۵۷ و مشابهش در حویزی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، حدیث ۱۳۸۴ از توحید صدوق، ص ۶۸)

۳-۲-۱. بررسی سندی حدیث

حدیث مذکور در سند خود، به انضمام مؤلف کتاب، نه راوی دارد که اعتبار مؤلف، پیش تر مورد بررسی قرار گرفت. نخستین راوی، محمد بن علی ماجیلویه است که در کتب رجال، وصفی برای او ذکر نشده؛ وی از اساتید شیخ صدوق است. از دیدگاه برخی علما، هرگاه یکی از علمای بزرگ شیعه، در حق یک راوی، ترحم یا ترضی کند، نشان از توجه خاص او به آن راوی است؛ اگر این مبنا را بپذیریم، از آنجا که صدوق در سلسله سند حدیث، برای او ترضی کرده است، می توان رأی به وثاقت و امامی بودن او داد. (نک: میرداماد، ۱۳۸۱ش، ص ۱۵۰؛ حسینی اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۵؛ قائنی بیرجندی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۳؛ محسنی، ۱۳۸۹ش، ص ۹۰) اما اگر این مبنا را نپذیریم، اعتبار سند حدیث زیر سؤال خواهد رفت.

راوی دوم، محمد بن ابی القاسم عبدالله بن عمران است که شاعر و ادیب و فقیه بوده و وثاقت و فقاقت و علمیت وی، ورد زبان صاحبان کتب رجالی است. (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۴؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۷)

راوی بعدی، محمد بن علی ابوسمینه مشهور به الصیرفی است که رجالیون او را ضعیف می دانند. (نک: طوسی، بی تا [ب]، ص ۴۱۲؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۵۴)

راوی بعدی، محمد بن سنان است که وثاقت او مورد اختلاف علمای رجال است؛ ولی غالب رجالیون رأی به ضعف وی داده اند. (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۲۸؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۶۴؛ ابن غضائری، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۹۲)

راوی بعدی، مفضل بن عمر است که برخی رجالیون تضعیف کرده اند (نک: ابن غضائری، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۸۷؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۴۱۶؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۲) اما علمای بزرگ شیعه همچون شیخ مفید و شیخ طوسی وی را توثیق نموده و از بزرگان اصحاب امام صادق علیه السلام خوانده اند. (نک: مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۱۶؛ مازندرانی حائری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۳۱۰؛ خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۹، ص ۳۱۵)

راوی بعدی، جابر بن یزید الجعفی است که رجالیون او را امامی و موثق می دانند. (نک: کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۱۹۵؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۵) هرچند برخی کتب رجال، رأی به ضعف وی در روایت داده اند. (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۲۹)

راوی بعدی، سعید بن مسیب است که مدح و ذم بسیاری درباره او رسیده است؛ آیت‌الله خوئی پس از بررسی تمام این مدح و ذم‌ها، دست به توقف درباره او زده است. (نک: خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۳۹)

آخرین راوی، عبدالرحمن بن سمره است که آیت‌الله خوئی او را از اصحاب رسول خدا ﷺ معرفی می‌کند؛ اما در کتب رجالی، هیچ وصفی از او نرسیده است. (نک: همان، ج ۹، ص ۳۳۱) بنا بر آنچه در بررسی سندی و رجالی حدیث مذکور گذشت، این حدیث ضعیف است.

۳-۲-۳. حدیث سوم

کلینی در کافی چنین آورده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنِ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ زَيْدِ الشَّحَّامِ قَالَ: ... فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام وَيَحْكُ يَا قَتَادَةُ إِنَّ كُنْتَ إِذَا فَسَّرْتَ الْقُرْآنَ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِكَ فَقَدْ هَلَكْتَ وَ أَهْلَكْتَ وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ أَخَذْتَهُ مِنَ الرَّجَالِ فَقَدْ هَلَكْتَ وَ أَهْلَكْتَ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۱۱)

در حدیث فوق، امام باقر عليه السلام وقتی آگاه شد که یک نفر از اهل بصره به نام قتاده قرآن را تفسیر می‌کند، این‌گونه او را مورد خطاب قرار می‌دهد: «وای بر تو ای قتاده! اگر قرآن را فقط با تکیه بر اجتهاد خود تفسیر کنی و یا چنین تفسیری را از مردمی گرفته‌ای، خود و اهلت را به هلاکت افکنده‌ای.» البته باید توجه داشت که حدیث مذکور، در مقام رد تفسیر معقول و ضابطه‌مند نیست و فقط در مقام تذکر بوده و گویای اهمیت تفسیر است. علامه مجلسی این حدیث را یکی از احادیثی می‌داند که به صراحت بر عدم جواز تفسیر به رأی دلالت می‌کند. (نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶، ص ۴۰۸)

۳-۲-۳-۱. بررسی سندی حدیث

اولین بار، این حدیث را کلینی در کافی آورده است. رجالیون کلینی را از هر لحاظ می‌ستایند و حتی برخی وی را معتمدترین و موثق‌ترین راوی جهان تشیع می‌دانند. (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۷۸؛ طوسی، بی‌تا [ب]، ص ۳۹۵؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۵)

اولین راویان کلینی در سند روایت، چند نفر از مشایخ مشهور و معتبر اوست که معمولاً آن‌ها را به‌طور مشخص با عنوان «عدة من اصحابنا» ذکر می‌کند. عدة کلینی در

نقل از احمد بن محمد بن خالد، مشایخی به نام «علی بن ابراهیم بن هاشم»، «علی بن محمد بن عبدالله بن اذینه»، «احمد بن محمد بن أمیه» و «علی بن حسن» است (نک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۴؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۰) به جز علی بن ابراهیم که کتب رجالی، او را به وثاقت و امامی بودن ستوده‌اند. (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۶۰؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۰۰)

شخصیت بعدی، علی بن محمد است که استاد کلینی بوده و افندی او را توثیق و به بهترین شکل توصیف کرده است. (نک: افندی، ۱۴۳۱ق، ج ۴، ص ۲۱۲) علی بن الحسن بن فضال نیز توسط شیخ طوسی در فهرست توثیق شده است. (نک: طوسی، بی تا [ب]، ص ۹۲) اما اسم و وصفی از احمد بن محمد بن عبدالله در کتب رجال و تراجم یافت نشد.

دو راوی بعدی، احمد بن محمد و پدرش محمد بن خالد هستند که به نوشته رجالیون، امامی و موثق‌اند؛ هرچند عده‌ای هم ایشان را به روایت از ضعفا محکوم کرده‌اند. (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۳۵؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۶۳؛ حلی، ۱۳۸۳ق، ص ۴۰؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵)

راوی بعدی، محمد بن سنان است که احوال او در بخش قبلی ذکر شد. (نک: ۳-۲-۱) راوی بعدی، زید الشحام است که موثق و امامی مذهب است. (نک: طوسی، بی تا [ب]، ص ۲۰۱؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۷۳؛ کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۳۳۷) از آنچه گذشت، روشن می‌شود که حدیث مذکور به سبب ناشناخته بودن یکی از روات، مجهول است.

۳-۲-۴. حدیث چهارم

در تفسیر عیاشی چنین آمده است: «عن عمار بن موسی عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الحكومة قال: "... مَنْ فَسَّرَ [بِرَأْيِهِ] آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ."» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۷)

این حدیث از امام صادق عليه السلام است که در جواب یکی از اصحابشان می‌فرماید: «هرکس آیه‌ای از کتاب خدا را با تکیه بر رأی خود تفسیر کند، کفر ورزی کرده است.»

۳-۲-۴. بررسی سندی حدیث

در سند این روایت، فقط عمار بن موسی سبابی وجود دارد که رجالیون رأی به وثاقت وی داده‌اند (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۹۰)؛ با این حال، عده‌ای پس از اظهار اعتقاد به وثاقت وی، او را فطحی مذهب می‌خوانند. (نک: طوسی، بی‌تا [ب]، ص ۳۳۵؛ کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۲۸۴-۳۴۵) علامه مامقانی وثاقت او را اجماعی می‌داند. (نک: مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۴۸۹)

نویسنده کتاب نیز محمد بن مسعود عیاشی است که کتب رجال، او را امامی و ثقه خوانده‌اند. (نک: طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۴۴۰؛ طوسی، بی‌تا، ص ۳۹۷؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۵)

اشکال عمده در حدیث مذکور، مرسل بودن حدیث است؛ عیاشی که این روایت را نقل کرده است، معاصر کلینی، و از علمای قرن چهارم است؛ حال آنکه عمار بن موسی، معاصر امام صادق علیه السلام و از راویان قرن دوم است؛ پس عیاشی نمی‌تواند بدون واسطه از سبابی روایت نماید و بر این اساس، حدیث مذکور، از ارسال برخوردار است.

۳-۲-۵. حدیث پنجم

عیاشی روایت دیگری هم در نکوهش تفسیر به رأی آورده که شعیری نیز آن را نقل کرده است. آن روایت بدین شکل است: «عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "من فسّر القرآن برأيه فأصاب لم يؤجر فإن أخطأ كان إثمه عليه"؛ امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: هرکس قرآن را تفسیر به رأی کند، هرچند تفسیرش درست هم باشد، مأجور نیست و اگر در تفسیرش دچار اشتباه شود، گناهش بر گردن اوست.» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۷؛ شعیری، بی‌تا، ص ۴۹)

۳-۲-۵. بررسی سندی حدیث

در سند این روایت، فقط هشام بن سالم وجود دارد که امامی و موثق است. (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۳۴؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۷۹) اعتبار و وثاقت نویسنده کتاب در بخش‌های پیشین بررسی شد. (نک: ۳-۲-۴-۱) اشکال این روایت، انقطاع حدیث است؛ هشام بن سالم معاصر امام صادق علیه السلام است؛ اما عیاشی هم‌دوره کلینی بوده و با دوره هشام بن سالم، فاصله زمانی زیادی دارد؛ پس روایت مذکور نمی‌تواند بدون واسطه از

هشام به عیاشی برسد و بر این اساس، مرسل و ضعیف است.

۳-۲-۶. حدیث ششم

صدوق در کتاب توحید چنین آورده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكَّلِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ السَّعْدِ أَبَادِي قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرُّضَائِيَّ يَقُولُ: "مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ وَمَنْ وَصَفَهُ بِالْمَكَانِ فَهُوَ كَافِرٌ- وَمَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ مَا نَهَى عَنْهُ فَهُوَ كَاذِبٌ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ آيَةَ إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ"; هر کس خدا را بر خلقش مشتبّه سازد، مشرک است و هر کس او را وصف به مکان کند، کافر است و هر کس به خدا نسبت دهد آنچه را که خدا از آن نهی کرده، دروغ گوست، و سپس این آیه را تلاوت نمودند: «تنها کسانی دروغ پردازی می کنند که به آیات خدا ایمان ندارند و آنان خود دروغ گویان اند.» طبرسی هم این روایت را به شکل مرسل آورده است. (نک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۶۹؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۹)

۳-۲-۶-۱. بررسی سندی حدیث

موسی بن متوکل از مشایخ صدوق بوده و توثیق شده است. (نک: حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۹) بنا به نوشته طوسی، سعدآبادی از شاگردان کلینی بوده و استاد زراری است. (طوسی، ۱۳۸۱ش، ص ۴۳۳؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۸۱) راوی بعدی، ابی عبدالله بن خالد برقی، همان احمد بن محمد بن خالد برقی است که وثاقت او پیش تر مورد بحث قرار گرفت. (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۳۵؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۶۳؛ حلی، ۱۳۸۳ق، ص ۴۰؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵)

راوی بعدی داود بن قاسم است که وی را به وثاقت ستوده و از شیعیان مورد عنایت خاص ائمه علیهم السلام خوانده اند. (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۶؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۸۶-۳۹۹؛ طوسی، بی تا [ب]، ص ۱۸۲؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۸) پس در اعتبار این حدیث اشکالی وجود ندارد.

۳-۲-۷. حدیث هفتم

امام علی علیه السلام نحوه برخورد با قرآن را به مسلمانان تعلیم داده و می فرماید: «... وَ اسْتَنْصِحُوهُ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ وَ اتَّهَمُوا عَلَيْهِ آرَاءَكُمْ وَ اسْتَعَشُّوا فِيهِ أَهْوَاءَكُمْ؛ به وسیله قرآن،

خویشتن را اندرز دهید؛ و رأی‌هایتان را [که با قرآن سازگار نیست] متهم دارید، و خواهش‌های نفسانی خود را خیانت‌کار انگارید.» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۲، خ ۱۷۶)

۳-۲-۷-۱. بررسی سندی حدیث

حدیث مذکور، بدون هیچ سندی در نهج البلاغه ذکر شده و مرسل است.

۴. بررسی وثاقت صدوری

در بخش پیشین، به بررسی میزان اعتبار احادیث، بر طبق معیارهای متأخران و معاصران پرداخته شد؛ اما معیار کاتبان کتب اربعه و محدثان متقدم و نیز برخی از علمای معاصر در گزینش حدیث صحیح، با معیارهای متأخران و معاصرانی که در بررسی اعتبار حدیث، فقط به سند توجه می‌کنند، متفاوت است؛ قدما حدیث صحیح را بر آن دسته از حدیث‌هایی اطلاق می‌کردند که به دلیل دارا بودن شرایطی، موجب اعتمادشان می‌شد؛ برای مثال از جمله آن معیارها، وجود یک حدیث در تعداد زیادی از اصول اربع‌مائه یا کتب مورد اعتماد شیعه، یا موافقت با ادله عقلی و نص آیات و روایات است. (نک: مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۹؛ مؤدب، ۱۳۸۳ش، ص ۵۷-۵۸) امروزه نیز برخی از علمای معاصر، همین مطلب را تأیید کرده و از آن پیروی می‌کنند؛ برای مثال از دیدگاه آیت‌الله مکارم شیرازی، حجیت خبر واحد، از دو راه محرز می‌شود که اولین معیار حجیت خبر واحد، این است که راوی یا راویان آن روایت، موثق باشند که اگر احراز شد، می‌توان رأی به حجیت آن روایت داد؛ اما ضعف سند هم لزوماً به معنای ضعف روایت نیست؛ بلکه در صورت ضعف سند، قراین دیگری هم وجود دارند که می‌تواند ضعف سند را جبران کند. از جمله آن قراین، می‌توان به تضافر، شهرت عملی، شهرت روایی، شهرت فتوایی، اجماع و تعالی مضمون اشاره کرد؛ ایشان از این روش، تحت عنوان وثاقت صدور یاد کرده و آن را راه روش عقلا معرفی می‌کنند. (نک: مکارم شیرازی، درس خارج کتاب الحجج، ۸۹/۶/۳۱ش) برای مثال کلینی قرآینی در دست داشته است که احادیث خود را با توجه به آن‌ها غربال می‌کرد و متأخران از آن قراین بی‌بهره بوده‌اند. شیخ طوسی هم پس ذکر برخی قراین دال بر حجیت می‌گوید: «همه این قراین دلالت بر صحت مضمون اخبار آحاد می‌کند؛ هرچند دلالت بر صحت نفسی

آن‌ها نکند.» (نک: طوسی، بی تا [الف]، ج ۱، ص ۱۴۵) بنابراین اگر حدیثی از کتب اربعه با معیارهای متأخران ارزیابی شده و بر اساس آن معیارها، رأی به ضعف آن حدیث داده شد، نمی‌توان با قطعیت، این رأی را پذیرفت؛ بلکه باید قراین دیگر را هم بررسی کرد.

با در نظر گرفتن این مطالب، بسیاری از احادیثی که ضعف سندی دارند، می‌توانند با قرینه دیگری تقویت شوند؛ برای مثال حدیث اول مورد بررسی در روایات عامه که از جهت سندی ضعیف است، در کتب روایی فریقین، به تعداد زیاد و با اسناد متعدد بیان شده است؛ تا جایی که به حد تواتر می‌رسد و این، دلیلی بر اعتبار این حدیث است.

مطالب موجود در کتاب *نهج البلاغه* نیز، از این قسم است؛ اعتبار *نهج البلاغه* و همچنین گردآورنده آن، توسط بسیاری از بزرگان شیعه تأیید شده است. (نک: خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۶، ص ۲۱) نمی‌توان مرسل بودن روایات در *نهج البلاغه* را انکار کرد؛ همچنین نمی‌توان کتمان کرد که ذکر سلسلهٔ راویان در احادیث این کتاب، بر استحکام مطالب آن می‌افزود؛ اما باید توجه داشت که قراین دیگری وجود دارد که با توجه به آن‌ها می‌توان ضعف سندی این کتاب را جبران نمود؛ برای مثال برخی از صاحبان آثار حدیثی، به خاطر شهرت حدیث و یا اتفاق نظر عالمان بر حدیث خاص و... احادیث را به صورت مرسل می‌آوردند و آوردن نام راویان را ضروری نمی‌دانستند؛ طبرسی با تأکید بر این روش می‌گوید: «ما اسناد بیشتر اخباری را که در کتاب خود نقل می‌کنیم، نمی‌آوریم؛ زیرا یا بر آن‌ها اجماع وجود دارد و یا مضمون آن‌ها با عقل، موافق است و یا در سیره و کتاب‌ها، میان مخالف و موافق، مشهور است.» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴) رویکرد عمومی و نیز توجه عالمان، به *نهج البلاغه* و فراوانی نسخه‌های آن و نیز شرح‌های متعدد آن، همگی دلیل دیگری بر اعتبار *نهج البلاغه* است. (نک: عبداللهی عابد، ۱۳۸۶ش، ص ۲۵)

بنا بر آنچه گذشت، برخی روایات با وجود دارا بودن ضعف سندی، ممکن است معتبر باشند؛ زیرا سند، تنها معیار قوت یا ضعف روایت نیست، بلکه قراین و معیارهای دیگری نیز وجود دارند. عقل نیز این شیوه را تأیید می‌کند؛ زیرا ممکن است انسان

فاسق یا غیر شیعه هم گاهی در سخن صادق باشد؛ یا روایتی باشد که در اصل، مسند و موثق بوده است؛ اما به مرور زمان، به دلایل مختلفی، به‌طور مرسل به دست ما رسیده است؛ حال آنکه کتب رجال و برخی علمای شیعه، به صرف مشاهده ارسال در سند و یا غیر شیعه بودن یک راوی، حکم به ضعف روایت می‌کنند. (نک: ربانی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۱۹)

۵. بررسی میزان مطابقت احادیث حرمت تفسیر به رأی با مضامین قرآن
 گام مهم دیگر در اعتبارسنجی روایات، عرضه مضمون آن روایت به قرآن و بررسی میزان مطابقت آن با مفاهیم قرآن است. در آیه ۴۱ مائده می‌خوانیم که خدای متعال برخی یهودیان را مذمت کرده و آن‌ها را آلوده به کفر دانسته و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْرُوكَ الَّذِينَ يَسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ...؛ ای پیامبر، کسانی که در کفر شتاب می‌ورزند، تو را غمگین نسازند» و سپس یکی از اخلاق ناپسند آن‌ها را تحریف کلام الهی از مواضع مشخص شده و تبعید سخن خدا، از مراد حقیقی خود معرفی می‌کند و می‌فرماید: «...يَحْرُفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ...؛ [مفاهیم و] کلمات را از جاهای خود دگرگون می‌کنند...» و سپس آنان را نجس القلب خوانده و انذار به خواری دنیوی و عذاب اخروی می‌دهد و می‌فرماید: «... أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ...؛ ... اینانند که خدا نخواست دل‌هایشان را پاک گرداند. در دنیا برای آنان رسوایی و در آخرت عذابی بزرگ خواهد بود...». (نک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ص ۳، ص ۳۰۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۳۴۰) روشن است که تفسیر به رأی از مصادیق بارز تحریف کلام خدا از موضع حقیقی خود می‌باشد؛ بنابراین افرادی که قرآن را تفسیر به رأی می‌کنند، مشمول حکم این آیه بوده و ذلت دنیا و عذاب آخرت در انتظار آن‌هاست.

در آیه ۱۷ یونس نیز چنین آمده است: «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ؛ پس کیست ستمکارتر از آن‌کس که دروغی بر خدای بندد یا آیات او را تکذیب کند؟ به‌راستی مجرمان رستگار نمی‌شوند.» در شأن نزول این آیه آمده است که مشرکان از پیامبر ﷺ می‌خواستند تا آیات قرآن را تغییر دهد یا مفاد و مفهوم آن را به نفع آن‌ها تفسیر کند تا با مفاسد و منافع آن‌ها در تضاد نباشد. این آیه به‌دنبال همان

درخواست مشرکان نازل شده و تلاش برای تحریف و تفسیر به رأی آن را مرام ظالم‌ترین افراد و مایه ضلالت و دوری از رستگاری معرفی می‌کند. (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۸، ص ۲۴۷) بنابراین آیه مذکور رأی به حرمت تفسیر به رأی داده و آن را مصداقی برای دروغ بستن به خدا می‌داند و عاقبت آن را گمراهی و شقاوت و درآمدن در آتش جهنم معرفی می‌کند.

حدیث سومی که مورد بررسی نوشتار حاضر قرار گرفت، دو عامل را موجب هلاکت انسان می‌داند: یکی تفسیر به رأی و دیگری تفسیر قرآن با تبعیت از نظرات و افکار مردم عوام [و نه متخصص]. با نظری در قرآن روشن می‌شود که مشابه همین مضمون در قرآن وجود دارد؛ در آیه ۱۱۶ انعام چنین آمده است: «وَإِنْ تَطَعُوا كَثُرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ؛ و اگر از بیشتر کسانی که در [این سر] زمین می‌باشند پیروی کنی، تو را از راه خدا گمراه می‌کنند. آنان جز از گمان [خود] پیروی نمی‌کنند و جز به حدس و تخمین نمی‌پردازند.»

قرآن پیروی از اکثریت عوام مردم را موجب ضلالت دانسته و گفته‌های آن‌ها را ظن و گمان معرفی می‌کند؛ حال این پیروی می‌تواند در هر زمینه‌ای باشد که تفسیر آیات هم از آن جمله است. در شأن نزول این آیه آمده است که اهل مکه خوردن مرده را حلال دانسته و مردم را با تفاسیر و دلایل بی‌اساس ساختگی بدان حکم خودساخته فرامی‌خواندند که این آیه در همان موقع بر پیامبر ﷺ و مسلمانان نازل شد. (نک: طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۷۸)

در آخرین حدیث مورد بررسی پژوهش، خواندیم که علی رضی الله عنه فرمودند: «... به وسیله قرآن، خویشتن را اندرز دهید و رأی‌هایتان را [که با قرآن سازگار نیست] متهم دارید و خواهش‌های نفسانی خود را خیانت‌کار انگارید.» آیاتی از قرآن، این کلام حضرت امیر رضی الله عنه را تأیید می‌کند که به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌شود.

الف. از منظر عقل، علم انسان همیشه ناقص بوده و قابلیت تکامل دارد؛ بنابراین سزاوار است که انسان خود را به خدا وصل کند که خالق هستی و عالم مطلق است و به همه مسائل، احاطه و آگاهی دارد؛ آیات «... وَ مَا أوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا؛ و جز اندکی از دانش، به شما داده نشده است» (اسراء: ۸۵)، «... وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ؛ و خدا می‌داند

و شما نمی‌دانید» (بقره: ۲۱۶)، «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَكَهُ الْمُلْكِ ... عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ؛ و او کسی است که آسمان‌ها و زمین را به حق آفرید، فرمانروایی از آن اوست؛ داننده غیب و شهود است؛ و اوست حکیم آگاه» (انعام: ۷۳) و آیات بسیار زیادی متضمن این اصل است.

ب. قرآن کلام خداست که به واسطه وحی برای هدایت بشر فرستاده شده و شایسته است که بشر تسلیم اوامر آن بوده و اسباب سعادت خود را فراهم کند. در آیاتی از قرآن می‌خوانیم: «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ؛ یار شما نه گمراه شده و نه در نادانی مانده؛ و از سر هوس سخن نمی‌گوید؛ این سخن به جز وحیی که وحی می‌شود، نیست.» (نجم: ۱-۳)، «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ...؛ قطعاً این قرآن به [آیینی] که خود پایدارتر است راه می‌نماید...» (اسراء: ۳) و آیات دیگری که به این موضوع رهنمون می‌کنند.

ج. قرآن کلام خداست و هرآنچه درباره اهمیت آن ذکر شود، مستقیماً به فهم آن نیز منتقل می‌گردد؛ پس سزاوار است که در تفسیر آن، نهایت دقت به عمل آید و از دخالت دادن رأی شخصی و پیروی از هوا و ظن اجتناب شود:

«... وَ إِنْ الظَّنُّ لَا يَغْنَىٰ مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً؛ جز گمان [خود] را پیروی نمی‌کنند، و در واقع گمان در [وصول به] حقیقت هیچ سودی نمی‌رساند.» (نجم: ۲۸)؛ «... وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ؛ و زنهار از هوس پیروی مکن که تو را از راه خدا به در کند. در حقیقت کسانی که از راه خدا به در می‌روند، به [سزای] آنکه روز حساب را فراموش کرده‌اند عذابی سخت خواهند داشت.» (ص: ۲۶) و آیات دیگری که شبیه همین مضمون را دارند.

۶. دامنه تفسیر به رأی

به نظر می‌رسد که نهی از تفسیر به رأی بیشتر در حوزه احکام عبادی جریان دارد؛ نه در آیات عقلی، که فهم آن آیات نیاز به تأمل و تفکر دارد و خود قرآن بارها به تفکر در آیات دستور فرموده است. (نک: بقره: ۲۱۹ و ۲۶۶؛ اعراف: ۱۷۶ و...) امام خمینی در این راستا می‌فرماید: «در تفسیر به رأی، کلامی است که شاید آن، غیر مربوط به آیات معارف و علوم عقلیه و برهانیه باشد... پس محتمل است، بلکه مظنون است که تفسیر

به رأی، راجع به آیات احکام باشد که دست آراء و عقول از آن کوتاه است و به صرف تعبد و انقیاد از خزان وحی و مهابط ملائکه الله باید اخذ کرد؛ چنان که اکثر روایات شریفه در این باب در مقابل فقهای عامه که دین خدا را با عقول خود و مقایسات می خواستند بفهمند، وارد شده است. اینکه در بعضی روایات شریف آمده است «لیس شیء أبعد من عُقول الرجال من تفسیر القرآن» (نک: حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۸، ص ۱۴۲، ح ۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۹۱) و همچنین روایات شریفه که می فرماید: «دین الله لا یصاب بالقیاس» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۱۱) شهادت می دهد بر اینکه مقصود از «دین الله» احکام تعبدیه است؛ و الا باب اثبات صانع و توحید و تقدیس و اثبات معاد و نبوت، بلکه مطلق معارف، حق طلق عقول و از مختصات آن است. (خمینی، ۱۳۷۸ش، ۱۹۹) آیت الله خویی نیز مانند این دیدگاه را مطرح کرده است. (نک: خویی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۸۸)

بنابراین می توان گفت که مقصود از تفسیر به رأی در زبان روایات، با تفسیر به غیر علم، یکی است. شهید صدر در این خصوص می گوید: «در پرتو شناختی که ما از شرایط و فضای صدور این روایات، به ویژه واژه رأی در آن ها داریم، این کلمه (رأی) به منزله اصطلاح و نشانه ای برای برخورد حدسی و استحسانی با قرآن بوده و شامل رأیی که از ذوق و قریحه عرفی برخیزد، نمی شده است.» (صدر، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۳۰۶) مرحوم امام در همین راستا در سخنی دیگر می نویسد: «یکی دیگر از حجب که مانع از استفاده از این صحیفه نورانیه است، اعتقاد به آن است که جز آنکه مفسرین نوشته یا فهمیده اند، کسی را حق استفاده از قرآن شریف نیست، و تفکر و تدبر در آیات شریفه را به تفسیر به رأی که ممنوع است، اشتباه نموده اند و به واسطه این رأی فاسد و عقیده باطله، قرآن شریف را از جمیع فنون استفاده عاری نموده و آن را به کلی مهجور نموده اند.» (خمینی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۹۹)

علامه طباطبایی (قدس سره) نیز می فرماید: «اضافه در کلمه "برایه" اختصاص، تکروی و استقلال طلبی را افاده می کند؛ یعنی مفسر هنگام تفسیر قرآن، تنها به ابزاری که برای فهم کلام عرب در اختیار دارد، بسنده می کند و آنگاه با مقایسه کلام خدا با کلام بشر، به تفسیر مبادرت می ورزد. هرگاه بخشی از سخن گوینده بر ما عرضه شود،

بی‌درنگ از اصول شناخته‌شده نزد همه برای کشف مقصود سخن او بهره می‌جویم و با استفاده از آن اصول می‌گوییم: گوینده از این بخش سخنش، فلان معنا را اراده کرده است. درست همان شیوه‌ای که در مورد اقرار یا شهادت و امثال آن به کار می‌بریم؛ زیرا بیان ما بر پایه دانسته‌های لغوی و مصداق‌های شناخته‌شده کلام- اعم از حقیقت و مجاز- استوار است؛ اما کاربرد چنین شیوه‌ای با بیانات قرآن روا نیست؛ زیرا قرآن کلامی است که در عین اینکه بخش‌های آن جدای از هم است، به هم پیوسته است و بنا به فرمایش امیر مؤمنان (علیه السلام)، «بخشی از قرآن توسط بخش دیگر گویا می‌گردد و بعضی از آیات آن شاهد و قرینه آیات دیگر است» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۷۶)، تنها مراجعه به یک آیه با اعمال قواعد شناخته‌شده، بدون آنکه شخص از قبل نسبت به تمامی آیات دیگر متناسب با آن، شناخت پیدا کرده و در تدبر آن‌ها کوشیده باشد، کفایت نمی‌کند؛ بنابراین، تفسیر به رأی در واقع به شیوه به کار برده‌شده برای فهم قرآن برمی‌گردد نه به خود فهم قرآن؛ یعنی نهی از تفسیر به رأی تنها ناظر به این نکته است که کتاب خدا به شیوه‌ای تفسیر شود که کلام دیگران درک می‌شود. اینجاست که هرچند در مقام فهم به رأی صواب هم رسیده باشد، باز هم نکوهیده است؛... آنچه در حدیث از آن نهی شده، تنها این است که مفسر در مقام تفسیر، نوعی استقلال برای خویش قائل باشد و تنها به نظر خودش بدون توجه به نظرات دیگران مراجعه و به آن‌ها تکیه نماید.» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۷۵)

سخن علامه در اینجا تحقیقی بایسته درباره روش فهم قرآن به حساب می‌آید. ایشان در مقدمه تفسیر می‌فرماید: «در فهم معانی آیات تنها اکتفا نمودن به انس و عادت، فرد را در راه رسیدن به عمق مقاصد قرآن دچار سردرگمی ساخته، او را از واقعیت دور می‌سازد؛ زیرا کلام خدا افاضاتی بی‌مانند است که از ناحیه ذات مقدس او صادر می‌شود؛ چنان‌که می‌فرماید: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (شوری: ۱۱) و "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" (انعام: ۱۰۳) و "سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ" (صافات: ۱۵۹)؛ و همین موجب شده است که آگاهان در درک مفاهیم قرآن فقط به فهم متعارف و عادی اکتفا نکنند، بلکه به خود اجازه دهند تا برای درک حقایق قرآن، پای بحث‌های علمی را به این میدان باز و اقدام به اجتهاد کنند.

در این راستا دو شیوه بحث وجود دارد: نخست آنکه به صورت مستقل، مسئله مطرح و مورد بحث دقیق علمی و فلسفی قرار گیرد و نتیجه آن به عنوان نظریات مسلم و گاه فرضیات مظنون یا مشکوک، بر آیات تحمیل گردد و ادعا شود که مراد آیه همین مطلب است؛ که قرآن این شیوه را مردود می‌شمارد. دوم آنکه قرآن را به خود قرآن تفسیر کنیم و معنای آیه یا توضیح آن را با تدبر در آیات مشابه به دست آوریم؛ که این شیوه مطلوب قرآن است؛ زیرا همان طور که امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «بخشی از قرآن توسط بخش دیگر گویا می‌گردد و گواه صدق هریک از آیات قرآن در دیگری نهفته است.» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۳۳) خداوند می‌فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) پس از ساحت قدس قرآن به دور است که «تبیان همه چیز» باشد ولی روشنگر خودش نباشد. (نک: نصیری، ۱۳۸۷ش، ج ۴، ص ۴۰۲)

مرحوم استاد معرفت نیز تفسیر به رأی را همان تحریف معنوی دانسته، می‌نویسد: «یعنی تفسیر و معنایی برای لفظ بگوییم که ذاتاً بر آن دلالت ندارد؛ نه برای آن معنا وضع شده و نه قراین و شواهدی بر آن گواهی می‌دهد و آن را تفسیر به رأی می‌گویند و در شرع مقدس شدیداً از آن نهی شده است. پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: "من فسّر القرآن برأیه فلیتوبأ مقعده من النار؛ هرکس قرآن را به رأی و نظر خود تفسیر کند باید جایگاه خویش را در آتش برگزیند.» (احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۰۴، شماره ۱۵۴) وی می‌گوید: «منظور روایت این است که شخص رأی و نظریه‌ای دارد و به دنبال قرآن می‌رود تا شاهد و آیه‌ای مناسب آن بیابد و رأی خود را تفسیر آن قرار دهد، و این مفهوم به معنی لغوی تحریف نزدیک است و در قرآن هر جا ماده تحریف به کار رفته، به همین معناست. (معرفت، ۱۳۷۶ش، ص ۲۲)

علامه معرفت تفسیر به رأی را دارای دو وجه دانسته است: «۱. اینکه شخص در تفسیر قرآن، با هدف خودنمایی و جدل و غلبه بر خصم تفسیر نماید؛ چنین فردی تنها می‌کوشد با استناد به آیات متشابه که می‌تواند خواسته وی را تأمین سازد، نظر و رأی مخصوص خودش را - خواه درست باشد و خواه نادرست - استحکام بخشد؛ درحالی‌که آیه اگر در جهت هدف او معنا نمی‌شد، هیچ‌گاه آن منظور را نمی‌فهماند، و به همین دلیل است که چنین فردی هر چند در تفسیر آیه، سخنی صواب هم گفته باشد، پاداشی

دریافت نخواهد کرد؛ زیرا وی در صدد تفسیر قرآن نبوده، بلکه در پی تأیید نظر خویش با هر وسیله ممکن بوده است. چنین فردی در بسیاری از موارد در جست و جوی آیات متشابه به منظور تأویل آن‌هاست؛ بنابراین، نهی در حدیث مذکور، تنها شامل تأویلی می‌شود که به دلیلی قاطع، مستند نباشد. ۲. اینکه در تفسیر قرآن، بدون استناد به اصلی استوار و تنها با تکیه بر تعبیر ظاهری آیات تفسیر کند؛ چنین تفسیری سخن گفتن از روی نادانی است که مبعوض است؛ خصوصاً اگر چنین سخنی درباره کتاب خدا باشد؛ کتابی که باطل و تحریف را بدان راهی نیست. بنابراین، چنین فردی نیز هر چند به معنای درست آیه هم رسیده باشد، به خاطر این عملش، اجری دریافت نخواهد کرد؛ زیرا او از مسیری نادرست گام به وادی‌ای بس دشوار نهاده، که در چنین حالتی، بسیاری از گفتار وی نادرست و گمراه‌کننده است و نسبت دروغ به خدا روا داشته، که امری بس خطرناک است.» (معرفت، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۷۰)

۷. نتیجه‌گیری

منابع روایی فریقین مملو از روایاتی است که مسلمانان را از تفسیر به رأی نهی کرده است. تعدادی از این روایات، با استناد به منابع روایی متقدم و متأخر معتبر فریقین ذکر شد. در این میان، به کتب مشهور و معتبر فریقین، همچون نهج البلاغه، کافی، من لایحضره الفقیه، امالی صدوق، توحید صدوق، تفسیر عیاشی، مشکاة الانوار، جامع الاخبار، الاحتجاج، صحیح مسلم، صحیح بخاری، سنن ترمذی، سنن نسایی، مسند ابن حنبل و برخی کتب دیگر استناد شده است. در بین احادیث ذکر شده، سند برخی از روایات، صحیح، برخی موثق و برخی ضعیف‌اند؛ اما از جهت توثیق صدوری، دو مورد از روایات [روایات اول از عامه و هفتم از شیعه] به واسطه قراین دیگری همچون تواتر، علو مضمون، شهرت روایی و عمل اصحاب، تقویت شده و معتبر به حساب می‌آیند.

طبق بررسی انجام گرفته، مضمون روایات مورد بحث، با آیات قرآن همخوانی دارد. بر این اساس، وقتی در یک مضمون، صدها روایت در کتب روایی فریقین آمده و دست کم سه مورد از آن‌ها صحیح و معتبر است و محتوای آن روایات با مضامین قرآن همخوانی دارد، سزاوار است که به مضمون آن روایات عمل شود. همچنین از روایاتی

که در مذمت تفسیر به رأی از رسول اکرم ﷺ نقل شده، به دست می‌آید که تفسیر به رأی از زمان خود پیامبر ﷺ وجود داشته و ایشان از آن نهی کرده‌اند. سخن آخر در دامنه تفسیر به رأی است که برخی دانشمندان، آن را منحصر در آیات احکام دانستند. در هر حال، مقصود روایات این است که شخصی بدون رعایت ضوابط تفسیر و بر اساس پیش فرض‌های خود به تفسیر قرآن پردازد، و این منافاتی با تفسیر عقلی قرآن ندارد.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن، *طبقات اعلام الشیعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۳۰ق.
۳. ابن ابی الحدید، ابو حامد، *شرح نهج البلاغه*، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۵ق.
۴. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، *امالی*، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۶. _____، *عیون اخبار الرضا*، تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.
۷. _____، *توحید*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیة قم، ۱۳۹۸ق.
۸. _____، *کمال‌الدین و تمام النعمه*، قم: اسلامیة، ۱۳۹۵ق.
۹. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، بیروت: دار صادر، ۱۳۲۵ق.
۱۰. ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند*، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ق.
۱۱. ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تحقیق عباس احسان، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۱۲. ابن طاووس، علی بن موسی، *التحصین لأسرار ما زاد من کتاب الیقین*، نصر، قم: دار الکتب، ۱۴۱۳ق.
۱۳. ابن غضائری، احمد بن الحسین، *رجال ابن غضائری*، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۴ق.
۱۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه- منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ق.
۱۵. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
۱۶. ابو نعیم، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، مصر: ام القری، بی تا.

۱۷. احسانی، ابن ابی جمهور، *الغوالی اللآلی*، قم: نشر معروف، ۱۳۷۸ش.
۱۸. ———، *الغوالی اللآلی*، با تحقیق مجتبی عراقی، ج ۱، قم: سید الشهداء، ۱۴۰۵ق.
۱۹. افندی، عبدالله بن عیسی، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق حسینی اشکوری، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۳۱ق.
۲۰. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح بخاری*، مصر: وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه، لجنة إحياء كتب السنة، ۱۴۱۰ق.
۲۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۲۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۲۳. ترمذی، محمد بن عیسی، *الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی*، قاهره: دار الحدیث، ۱۴۱۹ق.
۲۴. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۳۹۱ق.
۲۵. ———، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، تحقیق محمدرضا حسینی، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۶ق.
۲۶. حسینی اعرجی کاظمی، سید محسن، *علاء الرجال*، ج ۱، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۷. حلّی، حسن بن داود، *رجال ابن داود*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۲۸. حلّی، حسن بن یوسف، *خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال*، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۲۹. حویزی، عبد علی عروسی، *نور الثقلین*، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۵ق.
۳۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۳۱. خمینی، روح الله، *آداب الصلوه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ش.
۳۲. خویی، سید ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۳۳. ———، *معجم رجال الحدیث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
۳۴. ———، *معجم رجال الحدیث*، بی جا: بی نا، ۱۴۱۳ق.
۳۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، دمشق- بیروت: دار القلم — دار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۳۶. ربانی، محمدحسن، *قواعد رجال*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)، ۱۳۸۵ش.
۳۷. رجبی، محمد، *روش تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ش.
۳۸. سعیدی روشن، محمدباقر و همکاران، *آسیب شناسی جریان های تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ش.

- ۲۶۲ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
۳۹. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۴۰. شعیری، محمد بن محمد، جامع الاخبار، نجف: مطبعة حیدریه، بی تا.
۴۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، ج ۲، قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۴۲. صبری، عامر حسن، من حدیث الامام سفیان، بیروت: دار البشائر الاسلامیه، ۱۴۲۵ق.
۴۳. صدر، سید محمد باقر، دروس فی علم الاصول، بیروت: دار الکتب اللبنانی، ۱۹۸۷م.
۴۴. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۴۵. طبرانی، سلیمان بن احمد، تفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)، اربد: دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸م.
۴۶. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد: مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۴۷. طبرسی، علی بن حسن، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، نجف: مکتبه الحیدریه، ۱۳۸۵ق.
۴۸. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح رسولی و یزدی طباطبایی، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۴۹. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دار المعرفه، بی تا.
۵۰. —، المنتخب من ذیل المذیل، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۵۸ق.
۵۱. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، ج ۳، تحقیق حسینی، تهران: مکتبه المرتضویه، ۱۳۷۵ش.
۵۲. طوسی، محمد بن حسن، رجال طوسی، نجف، انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ق.
۵۳. —، العادة فی اصول الفقه، تحقیق محمدرضا انصاری، قم: ستاره، بی تا [الف].
۵۴. —، الفهرست، نجف: مکتبه المرتضویه، بی تا [ب].
۵۵. عبداللهی عابد، صمد، حق و باطل و فتنه و فتنه انگیزان از دیدگاه علی (ع)، قم: سلسبیل، ۱۳۸۶ش.
۵۶. عطار، محمد بن ابراهیم، تذکرة الاولیا، تحقیق محمد ادیب، دمشق: دار المکتبی، ۱۴۳۰ق.
۵۷. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی، ج ۱، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰ق.
۵۸. فیض کاشانی، محمدحسین، الوافی، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۰۶ق.
۵۹. قائنی بیرجندی، محمدباقر، فوائد الرجالیة، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
۶۰. کشی، محمد بن عمر، رجال کشی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.
۶۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

۶۲. مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل، *منتهی المقال فی احوال الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ق.
۶۳. مامقانی، عبدالله، *مقباس الهدایة فی علم الدرایه*، قم: مؤسسه آل البيت والاحیاء التراث، ۱۴۱۱ق.
۶۴. ———، *تنقیح المقال*، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۳۱ق.
۶۵. مؤدب، سید رضا، *درس نامه درایة الحدیث*، ج ۱، قم: انتشارات مرکز جهانی علو اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۶۶. ———، *مبانی تفسیر قرآن*، ج ۱، قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۸ش.
۶۷. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۶۸. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، مدخل، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۶۹. ———، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۷۰. محسنی، محمدآصف، *بحوث فی علم الرجال*، قم: مرکز المصطفی العالمی، ۱۳۸۹ش.
۷۱. مسلم، ابن حجاج، *صحیح مسلم*، قاهره: دار الحدیث، ۱۴۱۲ق.
۷۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *قرآن‌شناسی*، ج ۲، چ ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ش.
۷۳. معرفت، محمدهادی، *التفسیر والمفسرون*، مشهد: الجامعه الرضویه، ۱۴۱۸ق.
۷۴. ———، *تفسیر و مفسران*، چ ۱، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹.
۷۵. ———، *مصونیت قرآن از تحریف*، ترجمه محمد شهرابی، چ ۱، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۷۶. مفید، محمد بن محمد، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۷۷. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۷۸. ———، *تفسیر بر رأی و هرج و مرج ادبی*، قم: مؤسسه امام علی بن ابیطالب، بی تا.
۷۹. ———، *درس خارج کتاب الحج*، ۸۹/۶/۳۱ش، (فایل ورد) برگرفته از www.eshia.ir
۸۰. میرداماد، محمدباقر بن محمد، *رواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیه*، قم: بی تا، ۱۳۸۱ش.
۸۱. نسایی، احمد بن علی، *المجتبی من السنن*، اردن: بیت الافکار الدولیه، بی تا.
۸۲. نجاشی، احمد بن علی، ۱۳۶۵ش، *رجال نجاشی*، تصحیح شبیری زنجانی، قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
۸۳. ———، *رجال نجاشی*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.

۲۶۴ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۸۴. نصیری، علی، معرفت قرآنی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ش.

۸۵. نووی، یحیی بن شرف، تهذیب الاسماء و اللغات، دمشق: دار الرسالة العالمیه، ۱۴۳۰ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره ۲۶

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۶۵-۲۹۰

اسباب النزول از ساحت نقل تا آوردگاه رأی*

محمدجواد آزادی**

محسن قاسم پور***

چکیده

فهم مضامین آیات قرآن به عنوان مهم ترین منبع معرفتی مسلمانان، نیازمند استفاده از ابزار معتبر و موثق است؛ از آغاز تاکنون، اسباب نزول به عنوان یکی از این ابزار، مطرح است و طریق معرفت، شناخت و دستیابی به اسباب نزول، از مباحث جدی و مهم این حوزه است که صاحب نظران ضمن کتب مربوط بدان پرداخته اند. ابتدا چنین می نماید که دستیابی به اسباب نزول، همان گونه که اغلب پژوهشگران قرآنی بر آن رفته اند، جز از طریق مشاهده، نقل و روایت امکان پذیر نبوده و رأی و اجتهاد در آن نقشی ندارد و همین نگاه باعث محدود شدن اسباب نزول در تعدادی روایت و حتی کم اثر یا بی اثر دانستن آن در فهم آیات قرآن شده است؛ لکن بررسی کتابخانه ای، توصیفی و تحلیلی مدونات و تألیفات اختصاصی سبب نزول یا متضمن آن، نظیر تفاسیر و به ویژه تفسیر جامع البیان (به عنوان ام التفاسیر و جامع تلاش های تفسیری مسلمانان در دو قرن و نیم نخست) نشان می دهد گرچه نگاه غالب و مشهور، معرفت و شناخت اسباب نزول آیات را منحصر در مشاهده و نقل می داند و در نگاه اول قرآینی در خصوص این رویکرد نزد ابن جریر طبری به دست می آید، با دقت بیشتر و عمیق تر، چنین حاصل می شود که علاوه بر مشاهده و نقل، اجتهاد و رأی نیز در شکل گیری و دستیابی به اسباب نزول مؤثر است.

کلیدواژه ها: اسباب النزول، طبری، جامع البیان، نقل، شأن نزول، تفسیر.

* این مقاله با تأکید بر تفسیر جامع البیان عن تأویل آئی القرآن، موضوع سبب نزول را بررسی کرده است.

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران javadazadi@alumni.ut.ac.ir

*** استاد گروه علوم و قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) m.qasempour@atu.ac.ir

۱. مقدمه

قرآن کریم به عنوان مهم ترین و عالی ترین منبع و مأخذ فکری و رفتاری مسلمانان، همواره مورد توجه و مطمح نظر ایشان بوده و از گاه نزول، تلاش برای فهم و دستیابی به مفهوم و مضامین آن آغاز شد؛ ضرورت فهم صحیح آیات، بهره گیری از ابزار و روش های اطمینان بخش، چه از درون متن و چه بیرون از متن، را ایجاب می نمود.

در این میان اسباب نزول، به ویژه از عصر تابعین به بعد، به دلیل آنکه بیانگر زمینه های نزول آیه یا آیات قرآن بود، در تبیین مفاد و مفهوم متن قرآنی مورد توجه قرار گرفت و آرام آرام جای خود را در تفاسیر و علوم قرآنی باز کرد؛ به گونه ای که برخی شناخت تفسیر آیه بدون آگاه شدن از اسباب آن را غیر ممکن بلکه حرام می دانستند و بعضی دیگر اساساً تفسیر را سخن گفتن از اسباب نزول آیه عنوان می کردند.

با توجه به میزان اهمیتی که اسباب نزول در تفسیر و تبیین قرآن داشته و دارد، مسئله اساسی که در آغاز رخ می نماید، طریق دستیابی به اسباب نزول آیات قرآن است؛ موضوع اسباب نزول ماهیتی تاریخی دارد لذا مشاهده و نقل، دو عنصر بی بدیل برای شناخت آن به حساب می آید. بدین سبب از دیرباز دیدگاه مشهور، راه آگاهی درباره اسباب نزول را مشاهده و نقل دانسته و برای اجتهاد (هرگونه تلاش فکری برای هم شناخت و هم دستیابی) مداخلیتی قائل نبوده است. همین امر باعث می شود تا نگاه به اسباب نزول نگاهی تبعّدی و نقلی صرف باشد و باب سخن در آن، چه نقد و چه وقوف، محدود بلکه بسته شود. واضح است که اگر بتوان قرآینی از دخالت رأی و فکر، چه در ساختن، چه بر ساختن و چه دستیابی به اسباب نزول یافت، هم نقد اسباب نزول و هم راهی نو برای آگاهی بر اسباب نزول آیات را ممکن و ضروری خواهد ساخت.

۱-۱. پرسش های پژوهش

- الف. طرق شناخت و دستیابی به اسباب نزول آیات چیست؟
- ب. آیا اسباب نزول صرفاً موضوعی تاریخی و حدیثی است و تنها راه شناخت و دستیابی به آن مشاهده و نقل بوده و خواهد بود یا در این بین رأی و قوه فکر نیز دارای جایگاه و نقش آفرین است؟
- ج. اگر اجتهاد و دخالت رأی و قوه فکر نیز مؤثر است، گونه های آن کدام است؟

۲-۱. روش پژوهش

کتاب جامع البیان عن تأویل آی القرآن، تجمیع کوشش‌های مسلمانان در دو قرن و نیم نخست، کهن‌ترین تفسیر جامع و آغازگر دوره کلاسیک تفسیر محسوب می‌شود؛ لذا از حیث نزدیکی نسبی به عصر نزول و شروع عصر کوشش‌های فکری تفسیری، امتیازی خاص دارد. گستردگی مطالب اسباب النزول در آن به‌گونه‌ای است که برخی پژوهشگران آن را ذیل تفاسیر تاریخی به شمار آورده‌اند. از این رو و با عنایت به تأثیر آن در تفاسیر بعد از خود، این نوشتار بر آن است به روش کتابخانه‌ای، توصیفی و تحلیلی، با تأکید بر تفسیر جامع البیان طبری، انگاره فوق را مورد ارزیابی قرار دهد و برای یافتن پاسخ، به بررسی اسباب نزول‌های مطرح در تألیفات و تفاسیر، به‌ویژه تفسیر جامع البیان طبری پرداخته و میزان دخالت هر دو مقوله نقل و رأی در ظهور آن‌ها را رهگیری کند تا در نهایت، نتیجه‌گیری لازم به دست آید.

۳-۱. پیشینه پژوهش

در زمینه بحث اسباب نزول، پژوهش‌ها و مطالعات فراوانی صورت گرفته است. درباره تفسیر طبری و ابعاد آن نیز تحقیقات متعددی انجام پذیرفته است؛ اما بر اساس بررسی‌های نگارنده تاکنون هیچ تحقیق جامعی که عنوان مقاله حاضر را مورد مذاقه قرار داده باشد، صورت نیافته است. تحقیقات درباره اسباب نزول، موضوع طریق معرفت اسباب نزول را به دلیل پیش‌فرض مشهور (نقلی بودن)، مورد کاوش قرار نداده‌اند، یا در صورت بیان، به وجهی کوتاه و گذار به نقلی بودن آن اشاره کرده‌اند و در نهایت، با اشاره چندخطی و کلی به دیدگاه اجتهادی، آن را رد کرده‌اند. (پیروزفر، ۱۳۹۱ش، ص ۲۳۷)

در این بین، می‌توان به مقاله «اسباب نزول در تفسیر طبری» (موسوی، ۱۳۷۴ش، ص ۲۱۷-۲۳۹) اشاره کرد که بیشتر از حیث آماری و شیوه پرداخت به اسباب نزول توسط طبری اشاره دارد و از بررسی عنوان مقاله حاضر خالی است.

همچنین مقاله «زمینه‌های اصلی و معیارهای اجتهاد طبری در بررسی و ترجیح آراء تفسیری» (خانی مقدم، ۱۳۹۴ش، ص ۶۹-۸۸) به بیان معیارهای ترجیح (از گونه‌های رایج اعمال اجتهاد مفسران در تفاسیر مأثور) در تفسیر طبری با بررسی زمینه‌های مختلف، از

جمله اسباب نزول می‌پردازد. این تحقیق نیز سوای از اینکه ناظر به سؤال طرح شده در مقاله حاضر نیست، هیچ‌گونه جامعیتی نسبت به گونه‌های مختلف اعمال رأی در بحث اسباب نزول آیات ندارد.

شایان ذکر است که اصطلاح اجتهاد و رأی در این نوشتار در مقابل نقل صرف است و به هرگونه تلاش فکری برای ارائه سبب، خارج از مقوله مشاهده و نقل (چه به وجه غیر جایز نظیر برساختن و چه جایز نظیر ساختن بر اساس مبانی و اصول صحیح) و دستیابی به اسباب نزول (دخالت دادن فکر در مسیر تعیین سبب) اطلاق می‌شود. همچنین نوشتار به دنبال اثبات اصل دخالت یا عدم دخالت رأی و ارائه گونه‌ها و قراین آن در موضوع اسباب نزول است؛ لذا در ارائه شواهد به کمترین مقدار کفایت شده است. بررسی میزان گستردگی این دخالت پژوهشی مجزا و وسیع‌تر در تمامی منابع مرتبط را می‌طلبد و از عهده این نوشتار خارج است.

۲. طرق معرفت اسباب نزول

با بررسی کتب اختصاصی اسباب نزول و تألیفاتی که مشتمل بر ذکر اسباب نزول آیات است، از جمله تفسیر جامع البیان، می‌توان راه شناخت اسباب نزول را در چند روش تقسیم کرد:

۲-۱. مشاهده

از آن سبب که اسباب نزول ناظر به رویداد و مسئله‌ای در زمان نزول آیات قرآن کریم است، کسانی که در عصر نزول حضور داشته و در بطن مسئله واقع شده‌اند، درباره آن آگاهی‌های لازم را دارند و این امر منحصر در پیامبر اسلام ﷺ و اصحاب ایشان است؛ اما برای برخی از صحابه (به دلیل فاصله از واقعه به رغم حضور در عصر نزول) و بقیه طبقات شامل تابعین، اتباع تابعین و مابعد آن صرفاً نقل و روایت، طریق شناخت اسباب نزول آیات است. از این منظر، بیان سبب نزول توسط صحابه، حسی و از سنخ گواهی و شهادت است که حدس و اجتهاد در آن راه ندارد. «هنگامی که سبب نزول امری واقعی است که آیه در شأن آن نازل شده، بدیهی است که شناخت و علم به این اسباب در دایره رأی و اجتهاد قرار نمی‌گیرد.» (صالح، ۱۴۲۴ق، ص ۳۶)

چنان‌که زرکشی بعد از ذکر تألیفات حوزه اسباب نزول، دلیل قلت این دسته از

کتب به نسبت مدونات تفسیری و قرائت را، طبیعت خود موضوع و انحصار آن در روایات منسوب به شاهدان نزول یعنی صحابه می‌داند. (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۰) ذهبی نیز اسباب نزول را از جزء آن دسته از تفسیر صحابی محسوب می‌کند که رأی در آن مجالی ندارد. (ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۹۵)

کافیجی متعلق تفسیر را مباحثی عنوان می‌کند که صرفاً از سنخ نقل یا سماع یا مشاهده است و در این میان اسباب نزول را در صدر موضوعاتی نشانده که منحصر در مشاهده و نقل است. (کافیجی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۰)

تأکید بلکه انحصار طریق شناخت اسباب نزول در مشاهده را می‌توان میان تابعین نیز ردیابی کرد؛ آنجا که عبیده در پاسخ سؤال ابن سیرین از آیه قرآن می‌گوید: «از خدا بترس و از روی درستی سخن بگویی، کسانی که می‌دانستند قرآن درباره چه نازل شده است، از دنیا رفتند.» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۹)

نگاهی به کتب تفسیر از جمله تفسیر جامع البیان، که حضور پیامبر ﷺ و صحابه را در صحنه سبب نزول آیات به تصویر می‌کشد، نشان می‌دهد مشاهده از ارکان اساسی آگاهی در خصوص اسباب نزول است؛ برای نمونه در تفسیر جامع البیان، از لسان جابر بن عبدالله انصاری نقل شده است: دچار بیماری شدم درحالی که نه خواهر داشتم. پس پیامبر به دیدار من آمد و در صورتم دمید و بهبود یافتم. پس عرض کردم: ای رسول خدا آیا برای خواهرانم به یک سوم وصیت نکنم؟ فرمود: خوب است. عرض کردم: یک دوم چطور؟ فرمود: خوب است. سپس خارج شد و مرا تنها گذاشت. سپس بازگشت و فرمود: از این بیماری نمی‌میری. خداوند در مورد خواهرانت بر من آیه‌ای نازل فرمود و برای آن‌ها دو سوم قرار داد. جابر می‌گوید: این آیه در مورد من نازل شد: «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ نساء: ۷۶» (همان، ج ۶، ص ۲۸ و برای نمونه‌های بیشتر نک: همو، ج ۲، ص ۱۳۴؛ ج ۱، ص ۴۰۱ و ج ۵، ص ۱۰۴)

در همه این موارد و نمونه‌های مشابه خود صحابه شاهد نزول آیات قرآن بوده و شناخت آنان از اسباب نزول از طریق مشاهده حاصل شده است.

۲-۲. نقل

بر اساس مطالب پیش گفته، مشاهده منحصر به پیامبر ﷺ و برخی صحابه ایشان است؛

لذا شناخت سبب نزول برای دیگران از طریق سماع و نقل از آنان میسر خواهد بود. از این رو سخن گفتن در باب اسباب نزول قرآن کریم جز به وسیله روایت و شنیدن از کسانی که شاهد نزول آن بودند و بر اسباب آگاهی یافتند، جایز نیست. (واحدی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۰؛ همچنین زرقانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۷)

بر مبنای این نگاه «سبب نزول از طریق نقل صحیح شناخته می شود و اجتهاد در این عرصه جایگاهی ندارد و صحابه هستند که برای معرفت اسباب نزول اهلیت دارند. لذا هنگامی که سبب نزول از صحابی نقل شود بدان اعتماد می شود؛ زیرا عقلانی نیست که صحابه در آن اجتهاد کنند یا از راهی به جز سماع یا مشاهده آن را بیان نمایند.» (نبهان، ۱۴۲۶ق، ص ۲۵)

این موضوع سبب شد کتب تفسیر و اسباب نزول همواره و اغلب به ذکر سند روایت اهتمام تام داشته باشند تا جنبه و اعتبار نقلی خود را حفظ کنند.

مأثور و روایی بودن اسباب نزول، از آغاز مباحث تفسیری (صدر، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰) تا کنون دیدگاه غالب بوده، به گونه ای که بر آن ادعای اجماع شده است (عنایه، ۱۴۱۱ق، ص ۲۴) و جز آن راهی را معتبر ندانسته اند. (زرقانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۷)

۲-۱-۲. قراین رویکرد نقلی طبری در طریق معرفت اسباب نزول

آنچه نگاهی کلی و اجمالی به دیباچه و محتوای تفسیر جامع البیان به ذهن متبادر می سازد، آن است که طبری راه دستیابی به اسباب نزول را منحصر در نقل می دانند. قراین زیر در شکل گیری این تبادر ذهنی نقش آفرین هستند:

۲-۲-۲. تفسیر اثری محق ترین نوع تفسیر از نگاه طبری

طبری در مقدمه تفسیر جامع البیان، ضمن تقسیم بندی سه گانه تأویل قرآن، با حصر آن در این سه گانه، یک بخش از آن را به خداوند اختصاص می دهد که بندگان را بدان راهی نیست، گروهی را مختص پیامبر ﷺ دانسته و راه دستیابی را بیان رسول خدا ﷺ می داند و بخش دیگر را ویژه آشنایان به زبان عربی عنوان می کند که قاعدتاً منحصر در مباحث لغوی و ادبی است؛ از همین روی او محق ترین تفسیر را تفسیری می داند که مستند به نقل و روایات باشد. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۲) همچنین وی تفسیر به رأی را هرگز جایز نمی شمارد و بر ضرورت رجوع به روایات صحیح منقول از صحابه

و تابعین تأکید فراوان دارد. (همان، ج ۱، ص ۲۸) بدین سبب می‌توان طبری را در زمرة علمایی دانست که به قول غازی عنایه، هرگونه حرکت برای اجتهاد و رأی را در موضوع اسباب نزول، بعید دانسته و آن را منحصر در مشاهده، روایت و یا سماع آنها می‌دانند (عنایه، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۵)؛ علمائی که راه معرفت نسبت به اسباب نزول را نقل صحیح می‌دانستند.

۲-۲-۲. طبری روایتگر

گرچه طبری در تفسیر خود به‌صراحت روش خویش در نقل روایات از جمله روایات اسباب نزول را بیان نداشته است، بر اساس آنچه در مقدمه تاریخ مشهور خود بدان تصریح کرده، چنین می‌نماید که نگرش او نسبت به موضوعات تاریخی نگرشی صرفاً نقلی است. طبری در دیباچه تاریخ خویش تصریح می‌کند اخبار و حوادث گذشتگان جز از راه اخبار و نقل ناقلان قابلیت دسترسی نداشته، عقل و استنباط در آن، جایی ندارد (طبری، ۱۹۳۹م، ج ۱، ص ۵) و از آن‌روی که اسباب نزول دارای هویتی تاریخی و مشتمل بر حوادث و رویدادهای گذشته است؛ لذا این نگاه طبری را می‌توان در موضوع اسباب نزول نیز ساری و جاری دانست.

۲-۲-۳. روش تفسیری طبری

روش طبری در تفسیر جامع‌البیان، روش نقلی و مأثور است. (معرفت، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۱۶۴) از این‌روی نقل و روایت، سایه خود را بر موضوعات متعددی که در تفسیر آمده است، از جمله اسباب نزول، می‌گستراند و نقل را به‌عنوان طریق شناخت سبب به خدمت می‌گیرد.

طبری بر مبنای روش مأثور خود، اهتمام ویژه و شدیدی به نقل اخبار و روایات دارد؛ به‌گونه‌ای که برخی ولع او در بیان روایات را جنون‌گونه دانسته‌اند. (رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۹۸ و ۲۹۹) در این تفسیر، حدود ۳۸۴۰۰ روایت (دهقانی فارسانی، بی‌تا، ج ۹، ص ۹۹) با ۱۳۰۲۶ سند مختلف (شولر، ۱۳۹۳ش، ص ۸۱) ذکر شده است.

محمد زحیلی روش تفسیری طبری را تفسیر مأثور می‌داند؛ زیرا در بردارنده تمامی آثار پیشینیان است که به سنت و آنچه از رسول الله ﷺ ثابت شده است و آن‌گاه (در صورت کوتاه ماندن دستش از آن دو) به آثار وارده از صحابه و تابعین تکیه

می‌کند. (زحیلی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۲۶ و ۱۲۵)

خلیل المیس، مدیر «ازهر» لبنان، در مقدمه تفسیر جامع البیان، وجه ممیزه تفسیر طبری را اعتماد به روایات نقل شده از پیامبر ﷺ و آراء صحابه و تابعین می‌داند. (طبری، ۱۴۱۵ق، ص ۸)

محمد بکر اسماعیل نیز معتقد است طبری نسبت به سایر مفسران، اهتمام بیشتری نسبت به نقل روایات نبوی، صحابه و تابعین داشته، به گونه‌ای که روایات نقل شده توسط او تفسیر قرآن را از هر چیز دیگر بی‌نیاز می‌کند. (اسماعیل، ۱۹۹۱م، ص ۴۸)

سیوطی در مقام اثبات و دفاع از حجیت اقوال تابعین و سلف، به کتب تفسیری استناد می‌کند که صرفاً مسند به صحابه، تابعین و اتباع تابعین است و در این میان تفسیر جامع البیان را در صدر این نوع از تفاسیر می‌نشانند. (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۷۴)

توجه وافر ابن جریر طبری به روایات، اماره‌ای بر نگاه نقلی و اثری او نسبت به اسباب نزول آیات قرآنی است.

۲-۳. رأی

یکی از موضوعات مهم در حوزه اسباب نزول، میزان دخالت رأی و اجتهاد اشخاص در این عرصه است. با توجه به مطالب پیش گفته و از آنجا که اسباب نزول ماهیتی تاریخی و نقلی دارد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا اجتهاد و رأی افراد در این زمینه می‌تواند دخالت داشته باشد؟ بررسی‌ها نشان می‌دهد به‌رغم تأکید همه صاحب‌نظران مبنی بر صرفاً نقلی بودن اسباب نزول، و پافشاری بر عدم اجتهادی بودن آن، نگاه و رأی افراد در این حیطه به انحای مختلف تأثیرگذار بوده است.

بررسی زندگی علمی طبری نیز نشان می‌دهد او در عرصه‌های متعدد، صرفاً مقلد و پیرو نظریات و افکار دیگران نبوده است که ظهور و بروز این خصوصیت را، به‌صورت واضح، در دیدگاه‌های فقهی او می‌توان یافت. همین امر باعث شده تا دیگران از او با تعبیر مختلفی چون «المجتهد المطلق» (ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۵)، «کان مجتهداً لا یقلد أحداً» (ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۵۳)، «کان من الأئمة المجتهدين لم یقلد أحداً» (ابن خلکان، ۱۹۷۱م، ج ۴، ص ۱۹۱) یاد کنند. همین روحیه و ویژگی مجتهدانه

باعث شد تفسیر او نیز به‌رغم نگاه مشهور و رویه نقلی، خالی از رأی و اجتهاد نباشد؛ چنان‌که امین خولی می‌نویسد: «شخصیت ادبی و علمی ابن جریر کتاب مرجع پراهمیت او را در گروه دوم از انواع تفسیر، یعنی تفسیر اجتهادی قرار داده است و نظرات او که متکی بر دیدگاه‌های ادبی، لغوی و علمی گران‌بهاست بر روایات نقلی کتابش رجحان یافته است.» (خولی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۵۳)

برای درک بهتر تأثیر اجتهاد و رأی در موضوع اسباب نزول، عرصه‌های حضور دیدگاه‌ها و آراء اجتهادی در این حوزه ذکر می‌شود و مصادیق آن‌ها در تفسیر جامع البیان و تألیفات طبری مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۱-۳. جعل، تلاش فکری مذموم برای برساختن نقل

یکی از عرصه‌های جدی دخالت آراء افراد در شکل‌گیری احادیث و روایات، از جمله روایات اسباب نزول، جعل و وضع در منقولات است. حدیث مجعول و موضوع، حدیث دروغین و ساخته‌شده است (قاسمی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۵۵) که راوی آن را برساخته و به دیگری نسبت می‌دهد. جعل در احادیث به‌ویژه احادیث تفسیری، موضوعی است که از زمان خود پیامبر مکرم اسلام آغاز و در ادوار بعد امتداد یافت؛ به‌گونه‌ای که سخن مشهوری به ابن حنبل منسوب است و در آن سه چیز را بدون اصل می‌داند: مغازی، اخبار آینده و تفسیر. (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۹۲؛ معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۸۰)

از آنجا که شکل‌گیری این‌گونه روایات نه بر بستر واقعیت، مشاهده و نقل، بلکه حاصل تام و تمام رأی شخص واضع و جاعل است، هر سبب نزولی که از این محمل حاصل آید، نتیجه اعمال رأی اوست.

جمعی از صحابه و تابعین برای آیات قرآن شأن نزول‌هایی را بر مبنای سلیقه‌های شخصی یا گرایش‌های گروهی خود ذکر کرده‌اند (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۹۸)؛ به‌ویژه بعد از عصر صحابه که عدم حضور شاهدان نزول وحی فرصتی را برای وضع اسباب نزول فراهم آورد. (محسن حیدر، ۱۳۸۵ش، ص ۴۰) تعصب، ستیز و دشمنی، کتمان حقیقت، دگرگون‌سازی، تهمت‌های ناروا زدن و شایعه‌پراکنی‌ها، موجب انتشار بسیاری از احادیث و جعل آن‌ها و گمراه گردانیدن مسلمانان ساده‌لوح به‌واسطه

آن‌ها گردید. (حکیم، ۱۳۷۸ش، ص ۳۴۷)

وضع و جعل، از جمله در حوزه اسباب نزول، واقعیتی است که محققان بر آن تصریح کرده‌اند (جمل، ۲۰۰۵م، ص ۸۳)؛ چنان‌که واحدی نیز در انگیزه تألیف کتاب اسباب نزول خود به این مهم اشاره کرده است. (واحدی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۱) علامه طباطبایی نیز یکی از دو علت تعارض و تهافت میان اسباب نزول یک آیه را جعل و دس در آن می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ص ۱۷۳؛ نیز نک: فقهی‌زاده و برزگر، ۱۳۹۶ش، ص ۸۶)

تأملی در روایات اسباب نزول، نشانگر آن است که غالب آن‌ها بدون ارزیابی سندی و مضمونی در کتب تفسیر و حدیث جای گرفته است. بررسی محتوای این منقولات با توجه به تناقض‌های فراوان و مخالفت‌های صریح آن‌ها با روح قرآن و مقاصد شرع مقدس و عقل سلیم و حقایق مسلم تاریخی، ما را به این نتیجه می‌رساند که غالب این منقولات قصه‌پردازی‌های ناشی از ذهن فردی روات است.

انگیزه‌های سیاسی همچنین فرقه‌ای و مذهبی از عوامل وضع و جعل شأن نزول آیات، له یا علیه افراد و آراء، و نقل آن‌ها بوده است. (سعیدی روشن، بی‌تا، ص ۹۸) واکاوی تفسیر جامع البیان نشان می‌دهد در موارد متعددی، اسباب نزول جعلی، با انگیزه‌های گوناگون، وضع و توسط طبری نقل شده است.

برای نمونه طبری در ذیل آیه «وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ» (انعام: ۲۶) سه دیدگاه و دسته روایات را به‌عنوان سبب نزول آیه ذکر می‌کند: نخست، در شأن مشرکان تکذیب‌کننده آیات الهی، که مردم را از پذیرفتن و پیروی پیامبر ﷺ منع کرده و خود نیز از او دوری می‌جستند. دوم، گروه مشرکان که مانع شنیدن قرآن و عمل به محتوای آن بودند و سوم، در شأن ابوطالب رضی الله عنه که از اذیت و آزار پیامبر ﷺ منع می‌کرد اما از ایمان به آنچه آورده بود، دوری می‌جست. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۱۰)

دقت در دسته سوم، که شأن نزول آیات را ابوطالب معرفی می‌کند، نشان می‌دهد این نقل‌ها به دلایل مختلف بی‌اعتبار و جعلی است؛ از جمله مخالفت با سیاق و ظاهر آیه - که طبری نیز به آن اشاره کرده است (همان، ج ۷، ص ۱۱۱) - تعارض با روایات فراوان و صحیح دیگر (نظیر آنچه صاحب جامع البیان در ذیل دو دیدگاه دیگر ذکر

کرده) و ضعف سندی(از جمله نقیصه ارسال و حضور افراد ضعیفی چون سفیان ثوری که مشهور به وضع حدیث له خلفاست(خویی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۱۵۸) و برخی روایات(برای نمونه نک: خلال، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۸) دال بر عداوت او نسبت به حضرت علی علیه السلام است. لذا این دست اسباب نزول، داخل در جعلیاتی است که منشأ آن می‌تواند بغض افرادی نظیر سفیان ثوری نسبت به اهل بیت علیهم السلام، به خصوص در دوران حکومت امویان باشد؛ به‌ویژه که برخی از روایان حدیث مذکور نظیر قاسم بن مخیمره در دمشق، حوزه نفوذ فکری و فرهنگی امویان، ساکن بوده‌اند.(ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۳۷)

از زمینه‌های مهم رسوخ جعلیات در حوزه اسباب نزول، بهره‌گیری از اسرائیلیات است؛ این موضوع آنگاه اهمیت مضاعفی می‌یابد که بدانیم بخش قابل توجهی از محتوای برخی تفاسیر از جمله تفسیر جامع البیان را این گونه نقل‌ها تشکیل می‌دهد و استفاده از اسرائیلیات جزء وجوه تفسیر طبری است.(معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۴۲) این روایات از روایانی چون کعب الاحبار(برای نمونه، نک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۶۳)، وهب بن منبه(نک: همان، ج ۱، ص ۱۸۴)، عبدالله بن سلام(نک: همان، ج ۱، ص ۱۵۳)، ابن جریر(نک: همان، ج ۱، ص ۱۱۸)، ابن عباس(نک: همان، ج ۲۴، ص ۶۱)، ابو هریره(نک: همان، ج ۱۲، ص ۳)، محمد بن قیس(نک: همان، ج ۱، ص ۱۸۴)، مجاهد(نک: همان، ج ۱، ص ۱۷۰)، محمد بن کعب قرظی(نک: همان، ج ۱۲، ص ۱۱۳)، ضحاک(نک: همان، ج ۱۲، ص ۴)، سدی(نک: همان، ج ۱۳، ص ۶)، ابن زید(نک: همان، ج ۱، ص ۱۴۶)، محمد بن اسحاق(نک: همان، ج ۱، ص ۱۵۱)، سعید بن مسیب(نک: همان، ج ۱، ص ۱۸۸) و دیگران روایت شده است.

برای نمونه، از جمله اسباب نزول‌های جعلی، ناشی از تشبث به روایات اسرائیلی، سبب نزولی است که برخی از مفسران(برای نمونه نک: قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۴، ص ۱۹۰) از جمله طبری، ذیل آیه ۳۷ سوره احزاب بدان اشاره کرده‌اند.

طبری این آیه را مربوط به زینب بنت جحش همسر زید بن حارثه، آزادشده پیامبر صلی الله علیه و آله می‌داند که محبتش در دل پیامبر صلی الله علیه و آله جای می‌گیرد و میل به طلاق او توسط زید و ازدواج با وی را در دل پنهان می‌دارد.

طبری در ادامه، روایاتی در تأیید دیدگاه خود آورده و در این میان به ذکر سبب نزول آیه می‌پردازد. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲، ص ۱۰)

این در حالی است که بسیاری از مفسران و قرآن‌پژوهان فریقین، ضمن بررسی و نقد روایات تفسیری، به بر ساخته و اسرائیلی بودن روایات ذیل داستان ازدواج پیامبر اکرم ﷺ با زینب، از جمله روایت منقول در تفسیر طبری تصریح کرده‌اند. (نعناعه، ۱۳۹۰ق، ص ۱۳۰؛ دیاری بیدگلی، ۱۳۸۳ش، ص ۳۱۵-۳۲۲) برخی از محققان، ریشه این افسانه را یوحنا ی دمشقی می‌دانند (شعود، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۹۰) که از طریق او در میان تابعین رایج شده و سپس به تفسیر ابن جریر طبری و تفاسیر بعد او راه یافته است. (ابوزهره، بی تا، ج ۱، ص ۲۶ و ۲۷)

با توجه به مطالب پیش گفته، گاه اسباب نزول بر اساس رأی بر ساخته شده و سپس در مسیر نقل قرار می‌گیرد؛ لذا اجتهاد و رأی افراد در آن نقش انکارناپذیری دارد.

۲-۳-۲. تحریف، دخالت ناروای رأی در روایات

تحریف، کنشی ارادی و آگاهانه، جهت افاده معنایی است غیر از آنچه صاحب گفتار قصد کرده است. این امر به چند صورت انجام می‌پذیرد: حذف بخشی از کلام که معنای مطلوب صاحب گفتار به آن وابسته است؛ افزودن واژه یا ترکیبی از واژگان بر گفتار، به گونه‌ای که گفتار از بستر بایسته خود منحرف گردد و تغییر دادن ساختار واژگان به گونه‌ای که واژه معنایی غیر از آنچه صاحب گفتار قصد کرده است، به دست دهد. (معرفت، ۱۳۷۹ش، ص ۳)

برای نمونه، طبری در تفسیر آیه ۴۳ سوره نساء، دو دیدگاه عمده را ذکر می‌کند: کسانی که سکر را سکر ناشی از شرب خمر می‌دانند و گروه دیگری که آن را سکر خواب‌آلودگی عنوان می‌کنند؛ سپس در تأیید دیدگاه نخست به ذکر نقل‌هایی مشتمل بر اسباب نزول آن می‌پردازد. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۶۲)

طبری در پایان، دیدگاه نخست را می‌پذیرد و با بیان جمله «و أن هذه الآية نزلت فیمن ذكرت انها نزلت فيه»، اسباب نزول‌های مطرح در دیدگاه اول (سکر ناشی از شرب خمر) را تأیید می‌کند.

اسباب نزول‌هایی که توسط طبری نقل شده، متضمن موضوعی غیرقابل پذیرش

یعنی نسبت فعل حرام به حضرت علی علیه السلام است.

درحالی که بی تردید امام علی علیه السلام چنان که حسن بصری (ت ۱۱۰ ق) نیز گفته است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۱۷۸)، هرگز لب به شراب نیالوده و روایات نیز این موضوع را تأیید می کنند. (همان جا)

بررسی ها نیز نشان می دهد به رغم صحت اصل واقعه شرب خمر و نزول آیه از پس آن، صورت واقعه و جزئیات آن مورد دستکاری و تحریف واقع شده است تا ضمن سانسور حقیقت واقعه و افراد دخیل در آن، تأیید و تأکید مبنی بر شرب خمر توسط حضرت علی علیه السلام به دست آید. (برای آگاهی از روایات صحیح و دستیابی به اسامی افراد دخیل در این واقعه نک: حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۳۶؛ ابن سلیمان، ۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۷۴؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ش، ج ۱۰، ص ۳۷)

نکته قابل تأمل دیگر عداوت و دشمنی ابی عبدالرحمن سلمی، به عنوان یکی از راویان اصلی هر دو نقل، با حضرت علی علیه السلام است (طبری، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۷) که می تواند انگیزه تحریف در سبب نزول و نسبت ناروا دادن به حضرت را روشن کند. شکل دیگر تحریف، حذف اسامی و عبارات و آوردن الفاظ مبهم نظیر فلاناً، رجلاً، کذا و کذا و نظایر آن است.

طبری در سبب نزول آیه ۸۷ سوره مائده، عبارات «رجالا أرادوا کذا و کذا، و أرادوا کذا و کذا» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۷) را ذکر کرده است؛ درحالی که هم در سایر روایات منقول از طبری در این باب (همان، ج ۷، ص ۷-۹) و هم سایر کتب (ابن سلیمان، ۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۹۹)، افراد (رجالاً) و فعل (کذا و کذا) مشخص بوده و نقل شده است.

با بررسی تفسیر طبری روشن می شود منشأ حداقل بخشی از این تحریفات، خود طبری است؛ برای نمونه او در شرح آیه ۲۱۴ سوره شعرا (وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) به جای بیان روشن عبارات، لفظ کذا و کذا آورده است. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۹، ص ۷۵) حال آنکه مراجعه به تاریخ او (طبری، ۱۹۳۹م، ج ۲، ص ۶۳) نشان می دهد این عبارات تصحیف شده مشتمل بر الفاظ بسیار مهمی در حوزه خلافت بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله است (وصیی و خلیفتی فیکم).

یکی دیگر از مصادیق تحریف در روایات اسباب نزول، تغییر عبارت «فتلا» و نظایر آن به لفظ «فأنزل» و عباراتی از این قسم است که برخلاف الفاظ نخست موهم سببیت است. برای نمونه طبری ذیل آیه ۶۷ سوره زمر، روایت سبب نزولی را نقل می‌کند که با لفظ «فانزل الله» آمده است (همان، ج ۲۴، ص ۱۸)؛ درحالی که این حدیث در صحیح [بخاری] با عبارت (فتلا رسول الله صلی الله علیه و سلم پس رسول الله صلی الله علیه و آله این آیه را تلاوت کرد) نقل شده و همین درست است؛ زیرا آیه مکی است. (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۳۴)

در نمونه‌ای دیگر، ابن جریر ذیل آیه سوم سوره مبارکه نور واقعه‌ای را بیان می‌کند و هر دو عبارت «فقراً» و «فأنزلت» را با ادات «یا» (أو) می‌آورد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۵۶)؛ که فارغ از انگیزه و علت، نشان از یک تغییر، از ناحیه طبری یا ناقلان دیگر است و مشخص می‌شود یکی از ناقلان در متن روایت تحریفی انجام داده و این تغییر حاصل اعمال اجتهاد اوست.

به هر صورت تحریفات، بخشی از اعمال اجتهاد راویان در متن روایات محسوب می‌شوند و این ادعا را که اسباب نزول آیات صرفاً نقلی هستند، خدشه دار و متزلزل می‌کند.

۲-۳. نقل به معنا، اجتهاد در انتقال متون روایات

روایات و بالتبع روایات اسباب نزول، به دلایلی، از جمله منع تدوین حدیث، نزدیک به یک قرن کتابت نگردید و سینه‌به‌سینه منتقل می‌شد. در ادامه نیز تا مدت‌ها فرهنگ نقل شفاهی حدیث، نظیر سماع و قرائت، حاکم بوده و همین امر باعث شد تا گاه معنای روایت در قالب الفاظ دیگری ریخته و به اصطلاح نقل به معنا شود.

ابن صلاح در این باره می‌گوید: «راویان در سطح گسترده‌ای یک مطلب را با الفاظ گوناگون نقل می‌کردند. دلیلش این بود که آن‌ها تکیه بر معنا می‌کردند، نه لفظ.» (ابن صلاح، ۱۴۰۶ق، ص ۲۱۴)

علامه طباطبایی نیز منع تدوین حدیث را یکی از عوامل راهیابی نقل به معنا در روایات، به‌ویژه روایات اسباب نزول، می‌داند که در نهایت منتج به تغییر اصل احادیث و بی‌اعتباری آنان می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ص ۱۷۵)

بی‌شک تفسیر جامع البیان نیز از نقل به معنا مصون نمانده است. شرح حال برخی روایت، که از روایان اسباب نزول تفسیر طبری نیز هستند، نشان می‌دهد اساساً نقل به معنا از خصوصیات است که بدان متصف بوده‌اند؛ برای نمونه، نقل به معنای روایات، از ویژگی‌های ابوهریره (رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۵۷ و ۱۶۳) و حسن بصری (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۱۶) عنوان شده؛ این موضوع آنگاه اهمیت دوچندان می‌یابد که بدانیم حسن بصری توجه ویژه‌ای به اسباب نزول داشته است. (ابن عماد، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۰)

وجود نقل‌هایی که راوی به شک و تردید خود درباره‌ی الفاظ و عبارات متن (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۴۱) و حتی افراد موجود در سند روایت (همان، ج ۵، ص ۱۴۸) تصریح می‌کند، نشان می‌دهد که نقل به معنا در این احادیث و دیگر احادیث واقع شده است.

همچنین خود طبری در پاره‌ای از موارد، با تعبیر «لفظ الحدیث لفلان»، به موضوع نقل به معنا توسط راوی اشاره می‌کند (برای نمونه، همان، ج ۳، ص ۱۰) قطعاً خود طبری نیز از نقل به معنای روایات دور نمانده است؛ فرهنگ انتقال شفاهی، که الفاظ نظیر «حدثنا»، «قال» و... بر آن دلالت دارد و بر حداقل بخشی از تفسیر ابن جریر حاکم بوده، ملازم نقل به معنای برخی روایات است؛ ضمن اینکه تصریح متن جامع البیان مبنی بر شک طبری نسبت به الفاظ روایات (همان، ج ۲۷، ص ۲۷) نشان می‌دهد نقل به معنای روایات توسط او موضوعی محتمل الوقوع است.

همچنین مطالعات موردی روایات نیز وقوع نقل به معنا در تفسیر جامع البیان را نشان می‌دهد. (برای نمونه، مؤدب، ۱۳۷۸ش، ص ۱۱۹) مثلاً روایات اسباب نزول ذیل آیه ۱۰ سوره نساء، به روشنی نقل به معنای آن‌ها را نشان می‌دهد؛ از آن‌رو که از یک راوی مشخص (دو روایت از سعید بن جبیر و دو روایت از قتاده) واقعه‌ای با کلیتی واحد اما متفاوت در الفاظ و جزئیات نقل شده است. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۷۹) از این روی، همان گونه که علامه طباطبایی گفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ص ۱۷۵)، نقل به معنای روایات اسباب نزول خارج از حیطة نقل صرف است و روایات را به حوزه اجتهاد راوی داخل می‌سازد.

۲-۳-۴. انتخاب روایات، تلاشی برای حذف روایات ناهمسو

انتخاب به مفهوم آن است که در ذیل آیه یا آیاتی، به رغم وجود سبب، اساساً به هیچ یا برخی از آن‌ها پرداخته نشود و در واقع اشاره به نقش انتخابگری مفسر یا مؤلف دارد. با توجه به اینکه در انتخاب، آراء و انگیزه‌های افراد دخیل است، این دسته نیز از مصادیق اجتهاد در عرصه اسباب نزول به شمار می‌آید.

طبری در دیباچه تاریخ الرسل والملوک، به رغم تصریح نسبت به اتخاذ روش نقل صرف و عدم قضاوت و دخالت تمایلاتش، با چیدمان و گزینش و برش انتخابی روایت‌ها، ارجحیت ارزشی و تمایل فکری و عاطفی خود را به برجسته‌سازی یک روایت، در متن اثر نشان می‌دهد. (صیامیان گرجی، ۱۳۹۳ش، دفتر یکم، ص ۱۶۱)

این موضوع در تفسیر جامع البیان نیز صادق است؛ از همین روی طبری حتی المقدور از کسانی که به تشیع منسوب بوده‌اند - اگرچه موثق و راستگو به شمار می‌رفتند - مطلبی را چه در تفسیر و چه در تاریخ نقل نمی‌کرد؛ زیرا اینان که به قول حموی، طبری از نقل تفسیرشان در تفسیر خود دریغ می‌ورزید، پیرو مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) هستند و از محدثان شیعه به شمار می‌روند. (حجتی، ۱۳۶۹ش، ص ۵۴) لذا تفسیر ابن جریر از تفاسیر کهن شیعه و نام و راویان مفسران شیعی خالی است؛ به رغم اینکه سرنخ‌هایی از اطلاع او نسبت به تفاسیر شیعی وجود دارد. (کریمی‌نیا، ۱۳۹۵ش، ص ۱۸) بر این اساس می‌توان گفت انتخاب و گزینش روایات هم در تاریخ و هم تفسیر طبری رخ داده است و طبیعتاً شامل روایات اسباب نزول نیز می‌شود.

کاوشی در تفسیر جامع البیان نشان می‌دهد به رغم سعی بیش از حد طبری در نقل روایات، از جمله روایات اسباب نزول، گاه در این زمینه خساست به خرج داده و از ذکر اسباب نزول برخی آیات طفره رفته است. برای نمونه طبری در ذیل آیه ۲۷۴ سوره بقره سبب نزول خاصی را عنوان نمی‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۶۷) و این در حالی است که منابع دیگر، آیه را ذوسبب دانسته و نزول آن را در شأن حضرت علی (علیه‌السلام) می‌دانند. (صنعانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۱۸)

با عنایت به اینکه تفسیر عبدالرزاق از منابع تفسیر طبری بوده و بیش از ۱۲۰۰ روایت تفسیری از او نقل کرده است (برای نمونه نک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۸؛

ج ۲، ص ۶۱ و ج ۳، ص ۵۶) می‌توان نتیجه گرفت طبری کاملاً آگاهانه از نقل سبب نزول مذکور خودداری کرده است. از دیگر منابعی که سبب نزول فوق را ذکر نموده، می‌توان به تفسیر القرآن العظیم ابن ابی حاتم اشاره کرد که او نیز همعصر طبری است و نشان می‌دهد این سبب نزول در زمان او شایع بوده است. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۵۴۳)

۲-۳-۵. ترجیح نقل‌ها، کوششی فکری برای گزینش روایات

یکی دیگر از جلوه‌های حضور رأی و نظر در ساحت اسباب نزول آیات، ترجیح سببی بر سبب یا اسباب دیگر است که مفسر یا مؤلف، ضمن نقل اسباب متعدد، با معیارهای مفروض خود، یکی را بر دیگری رجحان می‌بخشد.

تفاوت ترجیح و انتخاب آن است که در انتخاب، مفسر با انگیزه‌های گوناگون، از نقل برخی روایاتی صرف نظر می‌کند اما در ترجیح، روایات متعدد ذکر شده و یک یا چند نقل بر مابقی برتری داده می‌شود. حتی کسانی که طریق دستیابی به سبب نزول را نقل صرف می‌دانند، اعمال رأی و اجتهاد افراد را از این حیث جایز می‌دانند. (ابوشهبه، ۱۴۲۳ق، ص ۱۳۳)

از این روی در کتب مربوط، معیارهای ترجیح یا جمع میان روایات (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۲۷)، همواره بخشی از مباحث مربوط به اسباب نزول را به خود اختصاص داده است.

از ویژگی‌های بارز تفسیر جامع البیان، ترجیح میان اقوال است. (جرجی زیدان، ۱۹۱۱م، ج ۱، ص ۲۱۱) ابن جریر طبری پس از نقل دیدگاه‌ها و روایات مختلف صحابه و تابعین، به تحلیل و گزینش دست می‌یازد و با معیارهایی چون سند، محتوای استوارتر و استناد به جنبه‌های ادبی، نقلی را بر نقل‌های دیگر ترجیح می‌دهد. (مهدوی‌راد، ۱۳۹۳ش، دفتر یکم، ص ۲۴۲) بر این اساس، طبری در این کنش‌های تفسیری در قامت مجتهد و حکم ظاهر می‌شود.

برای نمونه ذیل آیه ۱۰۲ سوره توبه (وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا)، طبری (۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۱۳) ضمن اشاره به اختلاف در سبب نزول آیه، نقل‌های متعددی ذکر کرده و می‌نویسد برخی آن را در مورد اعراب و بعضی در مورد

ابو لبابه می‌دانند. آن گروه که سبب نزول آیه را ابو لبابه ذکر می‌کنند در اینکه آیا در این مورد تنهاست یا افراد دیگر با او شریک هستند، مختلف‌اند. قائلان به وحدت ابی لبابه نیز فعل خطا را متعدد گفته‌اند. گروه دوم نیز در مورد تعداد افراد اختلاف دارند. او در آخر، بر اساس ظاهر آیه، اخبار تاریخی و اجماع اهل تأویل، بهترین اقوال را از آن کسانی می‌داند که آیه را ناظر به تخلف از غزوه تبوک و مربوط به جماعتی از افراد مشتمل بر ابو لبابه می‌دانند، و اینچنین به ترجیح نقلی بر نقل‌های دیگر می‌پردازد.

۲-۳-۶. تطبیق حوادث با آیات به جای ذکر سبب

در برخی مواقع، بدون اینکه بین آیه و موضوعی رابطه سببیت برقرار باشد، به دلیل تناسب و تشابه میان حادثه و مفهوم آیه، آن واقعه ذیل آیه مذکور نقل شده و به عنوان سبب نزول آیه قلمداد شود؛ روشن است که این به ظاهر اسباب نزول‌ها، نه حاصل مشاهده و نقل، بلکه اجتهاد و رأی، برای ایجاد ارتباط میان آیات و حوادثی است که ممکن است بسیار دورتر از زمان نزول آیه حادث شده باشد.

علامه طباطبایی بسیاری از روایات اسباب نزول را حاصل اجتهاد و رأی صحابه و تابعین می‌داند و معتقد است در پاره‌ای موارد آنان نه بر اساس مشاهده و نقل، بلکه با توجه به تناسب معنایی آیه با حکایت خارجی، آن را سبب نزول آیه دانسته‌اند و در نتیجه، سبب نزولی که در حدیث ذکر شده، سبب نظری و اجتهادی است نه سبب نزولی که از راه مشاهده و ضبط به دست آمده باشد. (طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ص ۱۷۱ و ۱۷۳)

تطبیق موضوعی است که در برخی نقل‌ها نیز می‌توان شواهدی بر آن ارائه کرد. برای نمونه زبیر بن عوام، ذیل آیه ۶۵ سوره نساء، پس از بیان واقعه‌ای می‌گوید: «ما أحسب هذه الآية نزلت إلا في ذلك: فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحِكُّمُواكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمُ الْآيَةَ.» گمان نمی‌کنم که این آیه جز در مورد آن واقعه نازل شده باشد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۱۰۱) که نشان می‌دهد زبیر بن عوام، به عنوان فردی از صحابه و همعصر زمان نزول، همان طور که از لفظ «ما أحسب» برمی‌آید، در ایجاد ارتباط میان حادثه و آیه به گمان و ظن متوسل شده است.

از همین روی برخی شناخت سبب نزول توسط صحابه را امری می‌دانند که از

طریق قراین محفوف به قضایا برای آنان حاصل شده است. (ابوشهبه، ۱۴۲۳ق، ص ۱۳۳)

در تفسیر جامع البیان ذیل آیه ۱۹۴ سوره آل عمران، روایات سبب نزول متعدد اما مشترک المضمونی بیان شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۴۳) که علامه طباطبایی این قبیل روایات سبب نزول را از سنخ تطبیق قصه‌ها بر آیات می‌داند که سبب نزول واقعی نیستند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۹۱)

با واکاوی تفسیر جامع البیان می‌توان به قرآینی مبنی بر تطبیق آیات با وقایع توسط خود طبری نیز دست یافت؛ برای نمونه ذیل آیه ۱۰۲ سوره توبه (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۱۳)، طبری پس از نقل اسباب نزول مختلف و متعدد، برای ترجیح گروهی بر گروه دیگر به دلایلی تمسک می‌کند؛ او بر اساس ظاهر آیه و ضمائر و افعال جمع، نتیجه می‌گیرد که مورد سبب نه یک نفر بلکه جماعتی از اشخاص هستند. سپس با استناد به این که در اخبار اهل سیره، جز افراد رویگردان از غزوه تبوک متصف به وصف‌های موجود در آیه نیستند، دسته‌ای از نقل‌ها که چنین مضمونی دارد را ترجیح می‌دهد. در واقع ایشان با بررسی وقایعی در تاریخ، که تناسب بیشتری با ظاهر آیه دارند، به انتخاب آن دست می‌زنند و در واقع به تطبیق متوسل می‌شود.

۲-۳-۷. کشف و ترسیم سبب از طریق تدبر در آیات

یکی از مهم‌ترین وجوه دخالت رأی و اجتهاد در بحث اسباب نزول، تلاش برای کشف اسباب از طریق بررسی آیات است.

در بخش قبلی، از «تطبیق» به‌عنوان یکی از مصادیق اجتهاد و حضور رأی در ساحت اسباب نزول سخن رانده شد؛ مسئله حائز اهمیت آن است که «تطبیق» ابتدا نیازمند تأمل در متن آیات و استخراج اجمالی سبب و ترسیم رویداد و سپس مطابقت آن با واقعه و حادثه‌ای متناسب است که لزوماً زمینه نزول آن آیه نیست. از این‌رو می‌توان بخشی از اسباب نزول‌های موجود را از سنخ کشف و استخراج دانست؛ گرچه در مرحله بعد ممکن است با واقعه و جریان تطبیق شده باشد.

برای مثال از آیات سوره علق این‌طور استفاده می‌شود که سبب نزول، آن بوده است که رسول خدا ﷺ یکی از مشرکان را که از غنای خود، سر به طغیان برآورده بود، به

اسلام دعوت می‌کند؛ اما او آن حضرت را گمراه می‌پندارد و دروغگو می‌شمارد و از آن بزرگوار روی می‌گرداند؛ حتی او را از نماز گزاردن نهی می‌کند و در این زمینه همنشینان خود را به یاری می‌خواند که این سوره نازل می‌شود و به رسول خدا ﷺ امر می‌شود که همچنان نماز گزارد و از آن مشرک فرمان نبرد. آن مشرک نیز تهدید می‌شود که اگر از کارش باز نایستد، به خواری کیفر داده خواهد شد. قریب همین معنا در روایات اسباب نزول نیز آمده است. (نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۱۲۳) چنان‌که طبری در تفسیر آیات سوره علق به چنین اسباب نزولی اشاره دارد. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۱۶۳)

در واقع اگر فقط از دریچه تاریخ، به موضوع اسباب نزول نگریسته شود، قاعدتاً تنها راه دستیابی، مشاهده و نقل خواهد بود و جز آن روش دیگری متصور نخواهد بود؛ این در حالی است که اسباب نزول علاوه بر دریچه تاریخ، از راه دیگری نیز قابل دستیابی است؛ توضیح آنکه اسباب نزول زمینه نزول آیات قرآنی است لذا در متن قرآن بازتاب دارد؛ بدین سبب همان گونه که از موضوعات فرامتنی نظیر اسباب نزول می‌توان به فهم بهتر متن نائل آمد، از متن نیز می‌توان به فرامتن رسید. البته دستیابی به دیدگاه صحیح نیازمند استفاده از روش علمی و دقت نظر دارد و عدم توجه به این امر، باعث برداشت نادرست خواهد شد؛ چنان‌که برخی از مستشرقان معتقدند بیشتر روایات «اسباب نزول» حدس و گمان‌های پژوهشگران مسلمان دوره‌های متأخر بوده است. (اسکندرلو، ۱۳۸۵ش، ص ۴۰) آنان با ناسازگار دانستن اغلب روایات مربوط به اسباب نزول این روایات را مبتنی بر برداشت‌های غلط یا حدس و گمان‌هایی محض می‌دانند. (همان، ص ۷۸)

نصر حامد ابوزید، روش قدما در ترجیح روایات برای دستیابی قطعی به سبب نزول را کافی نمی‌داند؛ لذا معتقد است شناخت اسباب نزول امری اجتهادی است. از دیدگاه او، اسباب نزول چیزی جز بافت اجتماعی آیات قرآن نیست و از این جهت همچنان که از بیرون متن قرآنی امکان شناخت اسباب نزول وجود دارد، از درون آن یعنی با توجه به ساخت ویژه آیه یا ارتباط آیه با دیگر بخش‌های متن قرآنی نیز می‌توان اسباب نزول را به دست آورد.

وی مشکل قدما را استناد صرف به وقایع خارجی و ترجیح بین روایات برای رسیدن به اسباب نزول می‌داند و بر این باور است همان گونه که تحلیل متن به وسیله مواردی خارج از آن ممکن است، کشف اسباب نزول از درون متن نیز امکان‌پذیر است. (ابوزید، ۲۰۰۰م، ص ۱۱۱؛ نیز نک: خوش‌خاضع و طباطبایی، ۱۳۹۷ش، ص ۱۶)

علامه طباطبایی نیز از سویی قائل به اجتهاد صحابه و غیر آنان در روایات اسباب نزول است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۳۴۳) و از طرف دیگر قرآینی بر اجتهاد خود او، برای شناخت اسباب نزول وجود دارد؛ چنان‌که گفته شده: «از نظر علامه، نص قرآن، تعابیر و جزئیات ارائه‌شده در خود آیات و سیاق آن‌ها، از آنچنان اهمیتی در تعیین اسباب نزول برخوردار است که با تأمل در آن‌ها به خوبی می‌توان اسباب نزولی فرضی را ترسیم کرد.» (نفیسی، ۱۳۸۱ش، ص ۸۴)

فارغ از روایات اسباب نزولی که بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی حاصل اجتهاد صحابه و تابعین بوده و قاعدتاً در تفسیر جامع البیان نیز جای گرفته است، خود طبری را می‌توان در زمره کسانی دانست که با دیدگاهی اجتهادی در خصوص کشف و ترسیم سبب نزول آیات اقدام کرده است.

توضیح آنکه تطبیق حوادث، نخست مستلزم ترسیم اسباب نزولی فرضی و ذهنی و سپس تطبیق وقایع با آن سبب فرضی و ترسیمی است و همان گونه که قبلاً بیان شد، در لسان طبری مصادیقی از تطبیق را می‌توان یافت.

همچنین رویکرد تفسیری طبری به گونه‌ای است که فرضیه ترسیم اسباب نزول توسط او را تقویت می‌کند؛ این رویکرد تفسیری، همان توجه به بحث ظهور و سیاق آیات است به گونه‌ای که این موضوع یکی از خصایص و ویژگی‌های تفسیری اوست. طبری ابتدا بر اساس ظاهر و سیاق آیات سبب نزولی را ترسیم می‌کند و سپس در تأیید آن به ذکر روایات می‌پردازد؛ برای نمونه، طبری ذیل آیه ۱۹ سوره توبه، نخست بر اساس ظاهر و سیاق آیه واقعه‌ای را ترسیم و در ادامه با عبارت «و بذلک جاءت الآثار و تأویل أهل التأویل» سببی مطابق و متناسب را بیان می‌کند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۶۷)

همچنین طبری برای ترجیح اسباب نزول متعدد از قاعده ظاهر و سیاق بهره برده و

با ترسیم واقعه‌ای، آن سببی را که نزدیک‌تر است، برمی‌گزیند. برای مثال ذیل آیه ۱۸۸ سوره آل عمران، پس از ذکر اسباب متعدد، در پایان می‌نویسد: «و صحیح‌ترین این اقوال نظر کسانی است که منظور از آن را اهل کتاب می‌دانند. همان‌هایی که خداوند خبر داده است از آنان پیمان گرفته است تا امر پیامبر ﷺ را برای مردم تبیین کنند و آن را کتمان نکنند زیرا سخن خداوند (لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا) در سیاق خبر از اهل کتاب و شبیه قصه آنان است.» (همان، ج ۴، ص ۱۳۹)

در اینجا طبری بر اساس سیاق و تشابه‌سازی، فضای نزول آیه را ترسیم و سپس با تطبیق، نزدیک‌ترین سببی را که در لسان نقل‌ها آمده است، برمی‌گزیند.

۳. نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیش‌گفته، چنین حاصل می‌شود که نگاه غالب و مشهور در میان صاحب‌نظران، طرق و راه معرفت و شناخت اسباب نزول منحصر در مشاهده و سپس نقل از کسانی است که شاهد نزول اسباب و زمینه‌های نزول بوده‌اند و رأی و اجتهاد در این زمینه، اساساً نمی‌تواند حضور و بروز داشته باشد.

در مورد مواجهه طبری با اسباب نزول نیز نگاه اجمالی و اولیه و وجود برخی قراین و شواهد نظیر روش تفسیری مآثور طبری و توجه تام و تمام به نقل روایات، شخصیت روایتگر مطلق او، تصریح طبری نسبت به محق بودن روش نقلی در تفسیر و تصریح به عدم نگاه اجتهادی در مباحث تاریخی (که اسباب نزول هم ماهیتی تاریخی دارد و بالطبع شامل آن می‌شود)، دلالت بر نقلی دانستن طریق شناخت و دستیابی به اسباب نزول از منظر طبری است.

اما با بررسی‌های دقیق‌تر و عمیق‌تر می‌توان به شواهد و نمونه‌هایی دست یافت که نشان می‌دهد اسباب نزول‌های متعددی در جامع البیان طبری جای گرفته است که نه حاصل مشاهده و نقل بلکه نتیجه دخالت آراء و اجتهاد اشخاص و افراد است؛ جعل در روایات اسباب نزول، شقوق مختلف تحریف در متن روایات، نقل به معنای روایات اسباب نزول، انتخاب روایات خاص و مطلوب مفسر جهت انعکاس در تفسیر با چشم‌پوشی از روایات معارض، ذکر روایات متعدد و ترجیح یک یا چند روایت، تطبیق بین حوادث و آیات در جایی که نسبت سببیت ندارند و مهم‌تر از همه، تلاش فکری

برای کشف و ترسیم سبب نزول آیات بدون استفاده از روایت، از اقسام و شکل‌های روشن دخالت اجتهاد و رأی افراد در ساخت و انتشار اسباب نزول آیات قرآنی است. در نهایت، می‌توان با رد دیدگاه معروف و مشهور مبنی بر نقلی و ماثور بودن اسباب نزول، حضور عقل و رأی را در دستیابی و شکل‌گیری آن‌ها از جمله در تفسیر جامع البیان نتیجه گرفت.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق سعد محمد طیب، ریاض: عربستان: مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، قاهره: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۴. —، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، تصحیح و تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، عبدالعزیز بن عبدالله بن باز، بیروت: دار المعرفه، ۱۳۷۹ق.
۵. ابن خلکان، احمد بن محمد، وفيات الأعیان و أنباء أبناء الزمان، محقق: احسان عباس، بیروت: دار صادر، ۱۹۷۱م.
۶. ابن سعد، محمد بن منیع، الطبقات الکبری، محقق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۷. ابن سلیمان، مقاتل، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، لبنان: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۸. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابیطالب (علیه السلام)، تحقیق و تصحیح محمدحسین آشتیانی و هاشم رسولی، قم: مؤسسه انتشارات علامه، ۱۳۷۹ق.
۹. ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث و يعرف بمقدمة ابن الصلاح، تحقیق نورالدین عتر، سوریه: دار الفکر، بیروت: دار الفکر المعاصر، ۱۴۰۶ق.
۱۰. ابن عماد، عبدالحی بن احمد حنبلی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، تحقیق محمود ارنؤوط، عبدالقادر ارنؤوط، بیروت، لبنان: دار ابن کثیر، ۱۴۰۶ق.
۱۱. ابوزهره، محمد، زهرة التفاسیر، بیروت، لبنان: دار الفکر، بی تا.
۱۲. ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص، بیروت، لبنان: المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۰م.
۱۳. ابوشهبه، محمد، المدخل لدراسة القرآن الکریم، قاهره، مصر: مکتبه السنة، ۱۴۲۳ق.
۱۴. اسکندرلو، محمدجواد، مستشرقان و تاریخ‌گذاری قرآن (پژوهشی در تاریخ‌گذاری قرآن از منظر

- خاورشناسان)، قم، ایران: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. اسماعیل، محمد بکر، الطبری و منهجه فی التفسیر، قاهره: دار المنار، ۱۹۹۱ ق.
۱۶. پیروزفر، سهیلا، اسباب نزول و نقش آن در تفسیر قرآن، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی (به‌نشر)، ۱۳۹۱ ش.
۱۷. جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغة العربیه، مصر: مطبعة دار الهلال، الفجالة، ۱۹۱۱ م.
۱۸. جمل، بسام، أسباب النزول، بیروت، لبنان: المؤسسة العربیة للتحديث الفکری والمركز الثقافی المغربی، ۲۰۰۵ م.
۱۹. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۲۰. حجتی، محمدباقر، «مدخلی بر احوال و آثار طبری همراه با متن جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، یادنامه طبری، ایران: دبیرخانه سمینار بین‌المللی طبری، ۱۳۶۹ ش، ص ۲۷-۸۲.
۲۱. حکیم، محمدباقر، علوم قرآنی، تهران، ایران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تیان، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. خانی مقدم، مهیار و دیاری بیدگلی، محمدتقی، «رابطه زمینه‌های اصلی و معیارهای اجتهاد طبری در بررسی و ترجیح آراء تفسیری»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال چهارم، شماره ۱، ۱۳۹۴ ش، ص ۸۶۹.
۲۳. خلال، احمد بن محمد بن هارون بن یزید، السنه، تحقیق عطیه الزهرانی، ریاض: دار الراهه، ۱۴۱۰ ق.
۲۴. خوش‌خاضع، محمد جمال‌الدین و طباطبایی، سید کاظم، «واکوی جایگاه ارزیابی متن روایات سبب نزول در میان روش‌های مرسوم»، نشریه حدیث پژوهی، سال دهم، شماره ۱۹، ۱۳۹۷ ش.
۲۵. خولی، امین، «مدخل التفسیر»، دائرة المعارف الاسلامیه، مؤلف: احمد شستناوی، ابراهیم زکی خورشید، عبدالحمید یونس، بیروت، لبنان: دار الفکر، بی تا.
۲۶. خوئی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، قم، ایران: مرکز نشر الثقافه الاسلامیه فی العالم، ۱۳۷۲ ش.
۲۷. دهقانی فارسانی، یونس، «تفسیر طبری»، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، بی تا.
۲۸. دیاری بیدگلی، محمدتقی، پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن، تهران: سهروردی، ۱۳۸۳ ش.
۲۹. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بیروت، لبنان: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۳۰. رضا، محمد رشید، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، بیروت، لبنان: دار المعرفه، ۱۴۱۴ ق.
۳۱. زحیلی، محمد، الامام الطبری، دمشق: دار العلم، ۱۴۲۰ ق.

۳۲. زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت، لبنان: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۳۳. زرکشی، محمد بن بهادر، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق یوسف عبدالرحمن مرعشلی و همکاران، بیروت، لبنان: دار المعرفه، ۱۴۱۰ق.
۳۴. سعیدی روشن، محمدباقر، *اسباب یا زمینه‌های نزول آیات قرآن*، قم، ایران: زمزم هدایت، بی تا.
۳۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، لبنان: دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ق.
۳۶. شحود، علی بن نایف، *المفصل فی الردّ علی شبهات أعداء الاسلام*، نرم‌افزار المكتبة الشاملة، نسخه دوم.
۳۷. شولر، گریگور، *شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی*، مترجم: نصرت نیل‌ساز، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۳ش.
۳۸. صالح، عبدالقادر محمد، *التفسیر و المفسرون فی العصر الحديث*، بیروت، لبنان: دار المعرفه، ۱۴۲۴ق.
۳۹. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، *حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع البیان به همراه چهار مقاله تفسیری*، تهران: کویر، ۱۳۸۴ش.
۴۰. صدر، محمدباقر، *السنن التاريخية فی القرآن*، دمشق، سوریه: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۹ق.
۴۱. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق*، بیروت، لبنان: دار المعرفه، ۱۴۱۱ق.
۴۲. صیامیان گرجی، زهیر، «بازاندیشی در میراث تاریخ‌نگاری قرون اولیه اسلامی»، *طبری پژوهی (نادیشه‌گزاری طبری، نابغه ایرانی)*، محمدحسین ساکت، تهران: خانه کتاب. دفتر یکم، ۱۳۹۳ش، ص ۱۳۶-۲۰۹.
۴۳. طباطبایی، محمدحسین، *قرآن در اسلام*، تهران، ایران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳ش.
۴۴. ———، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۴۵. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، لبنان: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
۴۶. ———، *جامع البیان عن تأویل آئی القرآن*، خلیل میس، صدقی جمیل عطار، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
۴۷. ———، *تاریخ الأمم و الملوک، مصحح: نخبه من العلماء الاجلاء*، قاهره: الاستقامه، ۱۹۳۹م.
۴۸. ———، *المنتخب من ذیل المذیل*، بیروت، لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بی تا.
۴۹. عنایه، غازی حسین، *اسباب النزول القرآنی*، بیروت، لبنان: دار الجیل، ۱۴۱۱ق.
۵۰. ———، *هدی الفرقان فی علوم القرآن*، بیروت، لبنان: عالم الکتب، ۱۴۱۶ق.
۵۱. فقهی‌زاده، عبدالهادی و برزگر، محمد، «جعل و تحریف در اخبار سبب نزول سوره تحریم»، نشریه

- حدیث پژوهی، سال نهم، شماره ۱۷، ۱۳۹۶ش.
۵۲. قاسمی، جمال‌الدین، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحدیث، تحقیق محمد بهجت البطار، بیروت، لبنان: دار النفایس، ۱۴۲۷ق.
۵۳. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، ایران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۵۴. کافجی، محمد بن سلیمان، التیسیر فی قواعد علم التفسیر، تحقیق محمد حسین ذهبی، قاهره، مصر: مکتبه القدسی، ۱۴۱۹ق.
۵۵. کریمی‌نیا، مرتضی، «طبری و تفاسیر شیعه، برخی روابط تفسیری شیعه و سنی در دوران کهن با تأکید خاص بر التبیان شیخ طوسی»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، سال بیست و دوم، شماره ۵۹، ۱۳۹۵ش، ۵۰-۱۱.
۵۶. محسن حیدر، حسن، أسباب النزول القرآنی، قم، ایران: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۳۸۵ش.
۵۷. معرفت، محمد هادی، التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه، ۱۴۱۸ق.
۵۸. —، تفسیر و مفسران، قم، ایران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۸۷ش.
۵۹. —، تحریف‌ناپذیری قرآن، ترجمه علی نصیری، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۷۹ش.
۶۰. مهدوی‌راد، محمد علی، «جایگاه تفسیر طبری در میان تفاسیر اسلامی»، طبری پژوهی: اندیشه‌گزاری طبری نابغه ایرانی، محمد حسین ساکت، تهران: خانه کتاب، دفتر یکم، ۱۳۹۳ش، ص ۲۳۱-۲۸۴.
۶۱. مؤدب، رضا، نزول قرآن و رؤیای هفت حرف، قم، ایران: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ش.
۶۲. موسوی، سید محمد حسین، «اسباب نزول در تفسیر طبری»، پژوهش‌های قرآنی، دوره ۱، شماره ۱، ۱۳۷۴ش، ص ۲۱۷-۲۳۹.
۶۳. نبهان، محمد فاروق، المدخل إلى علوم القرآن الکریم، حلب، سوریه: دار عالم القرآن الکریم، ۱۴۲۶ق.
۶۴. نعناع، رمزی، الاسرائیلیات و اثرها فی کتب التفسیر، دمشق: دار القلم، بیروت: دار البیضاء، ۱۳۹۰ق.
۶۵. نفیسی، شادی، «علامه طباطبایی و معیارهای فهم و نقد احادیث اسباب نزول»، الهیات و حقوق دانشگاه رضوی (آموزه‌های قرآنی)، شماره ۲ و ۳، ۱۳۸۱ش، ص ۶۹-۱۰۰.
۶۶. نکونام، جعفر، درآمدي بر تاریخ‌گذاری قرآن، تهران، ایران: هستی‌نما، ۱۳۸۰ش.
۶۷. واحدی، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره ۲۶

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۹۱-۳۰۸

واکاوی انگیزه سیاسی تدلیس در حدیث

اکرم حیدری*

پرویز رستگار**

◀ چکیده

تاریخ حدیث با فرازونشیب‌های بسیار خود، با نقاط ضعف و کاستی‌هایی نیز روبه‌رو بوده که از ارزش حدیث کاسته است. حدیث، دومین منبع شناخت دین پس از قرآن و مهم‌ترین عصای دست فقها و دین‌شناسان است. به‌رغم ارزشمندی حدیث و استناد به آن، از این‌گونه کاستی‌ها بر کنار نبوده است. یکی از این مشکلات تدلیس است؛ تدلیس پدیده‌ای است که نیاز به علت و انگیزه‌های گوناگون دارد و به این پدیده نباید ساده‌اندیشانه و ساده‌انگارانه نگاه کرد و گفته شود تدلیس بیش از یک علت ندارد؛ چون انسان موجودی پیچیده است و رفتارهای پیچیده‌ای دارد؛ حتی یک رفتار ساده او، دارای علل و انگیزه‌های پیچیده‌ای می‌تواند باشد. پدیده تدلیس یکی از رفتارهای مدلسان است که طبعاً دارای علل و انگیزه‌های متفاوتی است؛ در این مقاله به برخوردها و تنگناهای سیاسی که محدثان را مجبور به تدلیس کرده است، پرداخته می‌شود.

◀ کلیدواژه‌ها: تدلیس، مدلس، انگیزه سیاسی، حدیث.

* دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران akramheidari.2010@gmail.com

** دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول) parviz.rastegar@yahoo.com

۱. مقدمه

حدیث دومین منبع شناخت دین پس از قرآن، و در حکم بیان، تفسیر و تفصیل مجملات آن است، و هم پیامبر اسلام ﷺ و هم معصومین علیهم السلام درباره جایگاه حدیث سخنانی فرموده‌اند که کثرت آن‌ها نشان‌دهنده اهمیت حدیث و توجه و دقت در حفظ آن می‌باشد و مسلمانان از صدر اسلام تاکنون به حفظ و نقل احادیث اهتمام داشته‌اند؛ زیرا حدیث در سنت اسلامی همواره منبعی اساسی برای فقه، اخلاق، تفسیر قرآن و حتی تاریخ بوده است؛ اما با توجه به منع کتابت حدیث از جانب خلفا به مدت تقریباً یک قرن در بین اهل سنت، سیر کتابت با تأخیری صدساله از شیعه شروع شد و بیش از یک قرن، مواد حدیثی به شکل شفاهی منتقل می‌شد. در این دوره کیفیت نقل حدیث صرفاً متأثر از حافظه ناقلان نبود، بلکه تمایلات و غرض‌ورزی‌های پنهان نیز به آن سمت و سو می‌بخشید و این بدان معناست که تحولات جامعه اسلامی شرایطی پدید آورده بود که بر چگونگی فهم و نقل ناقلان نسبت به روایاتی که دریافت می‌کردند، تأثیر می‌گذاشت و از سویی دیگر، منازعات سیاسی و تشعبات مذهبی موجود در جامعه، زمینه را برای تدلیس و دستکاری در سند احادیث مهیا می‌ساخت؛ تا اینکه خلیفه عمر بن عبدالعزیز با روشن‌بینی خود، از این نابسامانی‌ها به طریقه علمی جلوگیری کرد و دستور داد احادیث نبوی جمع و تدوین شود، ولی تبعات عدم کتابت قرن اول در نقل کتبی نیز تأثیر گذاشت.

حاکمان همیشه در مقام حفظ قدرت، با مخالفانشان درگیر می‌شدند و با انتقادات و مخالفت‌ها برخورد جدی می‌کردند؛ این مخالفت‌های سیاسی در دوران کتابت و جمع‌آوری احادیث تأثیر جدی داشت و ناقلان احادیث را محدود می‌کرد تا از روایان ضدنظام حدیثی نقل نکنند یا به‌گونه‌ای از ذکر نام راوی مذکور طفره برونند. تدلیس، به‌رغم مذمت‌هایی که در کتب درایة الحدیث شده است، یکی از راهکارهای پیش رو برای پنهان‌کاری ایشان بود.

این مقاله با بررسی اوضاع سیاسی در زمان ناقلان حدیث و بیان گوشه‌ای از دشواری‌های ایشان، سعی در بیان انگیزه سیاسی برخی محدثان از تدلیس در حدیثشان دارد.

۲. تدلیس در لغت

تدلیس مصدر باب تفعیل و ثلاثی مزید، از سه حرف دال، لام و سین تشکیل شده است؛ و دلس به معنای ظلمت و تاریکی است. (ازهری، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۶۲؛ بستانی و مهیار، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۳۹۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۸۶) مدالسه نیز به معنای مخادعه است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۸۶) و وقتی فلانی تدلیس نمی کند، یعنی خدعه نمی کند و چیزی را مخفی نمی دارد. (همان جا)

گرچه غالب لغویان تدلیس را در رابطه با خرید و فروش تفسیر کرده اند (همان جا؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۲۸؛ بستانی و مهیار، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۳۹۶)، این واژه اختصاصی به بیع ندارد و هر جا که نوعی پنهان کاری مطرح شود، به کار می رود. (ازهری، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۶۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۸۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۲۹۰؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۷۱؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۱۳۰)

۳. تدلیس در اصطلاح

در کتاب های درایة الحدیثی، «تدلیس» تفسیر و تبیین نشده است و هر جا این بحث آمده، یا فقط به انواع تدلیس پرداخته شده و یا اساساً «حدیث مدلس» تعریف شده است. (برای نمونه: حاکم نیشابوری، بی تا، ص ۱۰۳-۱۱۲؛ سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ خطیب بغدادی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۵۵-۳۷۱) حدیث مدلس در اصطلاح، به حدیثی گفته می شود که در سند حدیث، عیبی بوده باشد یا در سند چیزی افتاده باشد. (هروی قاری، بی تا، ج ۱، ص ۴۱۷) ولی خود واژه تدلیس را می توان با توجه به وجه شبه بین معنای لغوی و اصطلاحی که پنهان کاری است، چنین تفسیر و تبیین کرد که به هرگونه تلاش عامدانه، آگاهانه و فریبکارانه راوی گفته می شود که به انگیزه پنهان کردن کاستی های موجود در سند حدیث یا روش های به دست آوردن آن انجام شود. (رستگار، ۱۳۸۱ش، ص ۲۶)

۴. انواع تدلیس

تدلیس در کتب درایة الحدیث به دو قسم عمده تقسیم می شود:

۱. تدلیس شیوخ: تغییر دادن نام، کنیه، نسب و ویژگی مشهور شیخ حدیثی که راوی حقیقتاً از او حدیثی را شنیده، اما به دلایلی خواهان ناشناخته ماندن اوست. (خطیب

بغدادی، ۱۴۰۹ق، ۳۵۷؛ سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۸)

۲. تدلیس اسناد: راوی از کسی که وی را دیده و از او استماع حدیث کرده، آنچه را که نشنیده به گونه‌ای روایت کند که تصور شود از او شنیده است، یا از کسی که وی را دیده ولی از او حدیثی نشنیده است، به گونه‌ای روایت کند که تصور شود از وی حدیثی شنیده است. (عتر، ۱۴۱۸ق، ص ۳۸۱)

۵. تاریخ شکل‌گیری تدلیس

زمان شکل‌گیری اصطلاح تدلیس و نخستین کاربردهای آن به طور دقیق دانسته نیست، اما قدیمی‌ترین گزارش‌هایی که از وقوع تدلیس خبر می‌دهند، در دوره تابعیان است. (جدیع، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۹۶۸) در سده دوم هجری، جریان مخالفت تدلیس از سوی شعبه بن حجاج به راه افتاد؛ وی تدلیس را برادر دروغ‌گویی و حتی پلیدتر از روابط نامشروع جنسی می‌دانست. (سخاوی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۳۴؛ خطیب بغدادی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۵۵)

نورالدین عتر در کتاب خود معتقد است که شافعی نخستین فردی است که به برخی از مباحث مصطلح الحدیث از جمله خبر مدلس پرداخته است. (عتر، ۱۴۱۸ق، ص ۶۰) و از آن پس محدثان در مباحث خود، تدلیس و حدیث مدلس را وارد کردند و بعضی از آن‌ها حتی نام‌های مدلسان را هم آوردند و تألیفاتی در حوزه مدلسان در نیمه قرن سوم نیز آغاز شد. (خولی، بی تا، ص ۲۶۸)

۶. واکنش دانشمندان حدیثی به تدلیس

از یک سو دانشمندان تدلیس اسناد را عملی ناخوشایند (سیوطی، بی تا، ص ۲۲۷) شمرده و آن را بسیار مذمت می‌کردند (جبعی عاملی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۳-۱۴۵) و سبب بی اعتبار شدن روایات آن‌ها می‌شود. (سخاوی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲۲) برخی از دانشمندان آشکارا از تدلیس تسویه - یکی از شاخه‌های تدلیس اسناد - نام برده و آن را بدترین و زشت‌ترین نوع تدلیس دانسته‌اند (همان، ص ۲۴۰) زیرا در حقیقت نوعی خیانت در حق مخاطبان است (صنعانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۵)؛ از سویی دیگر، انتقاد دانشمندان از تدلیس شیوخ، شدت کمتری دارد و این نوع تدلیس را در مقایسه با تدلیس اسناد دارای کراهت کمتر (جبعی عاملی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۳-۱۴۵؛ ابن صلاح، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۶۱) و

خفیف و کم‌اهمیت دانسته‌اند. (صنعانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۷) که شدت و ضعف و زشتی‌اش به انگیزه، هدف، شخصیت و جایگاه راوی وابسته است. (سखाوی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۴۱؛ سیوطی، بی‌تا، ص ۲۳۱)

علت اینکه تدلیس شیوخ کراحت کمتری دارد، شاید به خاطر این است که تدلیس شیوخ در رابطه با نام راویانی بوده که حکومت با نام آن‌ها مشکل داشته و چون رجالیون احساس می‌کردند که یک راوی برای نقل حدیثش اگر نام شیخ خود آشکارا بیاورد با حکام وقت درگیر خواهد شد، پس دست به تدلیس شیوخ می‌زند و رجالیون به این لغزش او با چشم اغماض می‌نگریستند.

۷. برخی نمونه‌های تدلیس

با بررسی اوضاع سیاسی دوران تابعیان و اختناق‌های سیاسی موجود در آن دوران، انگیزه تدلیس برخی از محدثان بهتر روشن می‌شود.

حکام و سیاستمداران در هر زمان دو دغدغه بزرگ داشته‌اند: ۱. به‌دست‌آوردن قدرت؛ ۲. حفظ قدرت. با بررسی تاریخ، حکام در حفظ قدرت، خشونت و بیرحمی بیشتری نسبت به به‌دست‌آوردن قدرت نشان می‌دادند، چون برای به‌دست‌آوردن قدرت فقط با حکومت موجود درگیر می‌شدند و بعد از براندازی نظام قبلی، وقتی به قدرت می‌رسیدند با همه مخالفان درگیر می‌شدند، چه طرفداران حکومت قبلی و چه کسانی که داعیه‌دار حکومت جدید بودند و حتی با مخالفت‌های جزئی نیز مشکل داشتند؛ در نتیجه، آمار کشتارها و اسارت‌ها و زندانی شدن‌ها به‌مراتب بیشتر می‌شد و در این مسیر، حکام وقت از هرکس بوی مخالفت می‌شنیدند، مجازاتی در نظر می‌گرفتند.

محدثان دستور معاویه را نمی‌توانستند فراموش کنند؛ وی طی بخشنامه‌ای به تمام حکام و قضات خود در سراسر جهان این دستور را صادر کرد: «هرکسی را که متهم به دوستی خاندان علی باشد، او را تحت فشار شدید قرار دهید و خانه‌اش را بر سرش خراب کنید تا برای دیگران هم عبرت باشد.» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۴۶) این سخت‌گیری معاویه نه‌تنها دوستان اهل بیت (علیهم‌السلام) را می‌ترساند، بلکه بقیه مخالفت‌ها را نیز در نطفه خفه می‌کرد.

با روی کار آمدن آل عباس، در دل‌های مردم امیدی به آینده روشن و دور از

تیرگی‌ها و ظلم‌های بنی‌امیه زنده شد. ابوالعباس سفاح در اولین روز خلافتش، برخلاف بنی‌امیه که روی منبر می‌نشستند، بر منبر ایستاد و با سخنرانی‌اش مردم را به هیجان آورد؛ به طوری که مردم گفتند سنت رسول خدا ﷺ زنده شد. (مسعودی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۷۰) اما خلافت کوتاه مدت چهارساله او، با کشتار کینه‌جویانه از آل امیه، به بهانه خون‌خواهی از اهل بیت رسول خدا (همان، ج ۳، ص ۲۷۱) به نفع بعدی منتقل شد.

این خلفا قبل از رسیدن به حکومت، ناقد اصلی ظلم‌های خلیفه قبلی بودند ولی وقتی خودشان به حکومت می‌رسیدند، همان رفتار او و گاه ظالمانه‌تر انجام می‌دادند و برای حفظ منصب و تخت حکومتی از هیچ تلاشی دست برنمی‌داشتند؛ برای مثال، عبدالملک بن مروان بعد از حمله سپاه یزید به مدینه، سخنانی اعتراض‌آمیز به زبان آورد و رفتار سپاه یزید را غاصبانه خواند (سیوطی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۹۴)، اما وقتی خودش خلیفه شد، سپاهی به سرکردگی حجاج به مکه فرستاد و خانه خدا را ویران کرد و حرمت اسلام و مسلمین را شکست. (ابن عمرانی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۰)

خلیفه متوکل عباسی وقتی به احمد بن حنبل که محدث قابل احترامی است مشکوک می‌شود که ممکن است شیعه‌ای در منزل او مخفی شده باشد، به‌رغم احترام و علاقه‌ای که به احمد بن حنبل دارد، دستور محاصره محله و تفتیش منزل او را صادر می‌کند. (ابن جوزی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۶۱) در این دوران، احمد بن حنبل به‌عنوان یک محدث، چند راه بیشتر پیش رو نداشت: یا فقط چند حدیث مختصر از اهل بیت علیهم‌السلام بگوید یا حدیث ایشان را فراموش کند و یا به کنایه از ایشان نقل کند و به‌تبع، دیگر محدثان نیز غیر این راه‌ها راهی دیگر پیش رو نداشتند.

۷-۱. نمونه‌هایی از دخالت سیاست در حوزه علم و فرهنگ

خلفا به‌عنوان صدر سیاست، حق دخالت در همه جوانب را به‌روا یا ناروا به خود می‌دادند و مرزی برای دخالت‌های خود نمی‌شناختند. ذکر کشتارهای دسته‌جمعی در دوران منصور و شهدای زیدی مذهب که از بازماندگان امام حسن علیه‌السلام بودند و شمار زیادی از ایشان محدث بوده‌اند (اصفهانی، بی‌تا [ب]، ج ۱، ص ۱۶۶-۳۴۰) و نمونه‌های دیگر) و نمونه‌های دخالت بی‌دلیل و طبق هوس حکام در حوزه‌های حدیثی و فرهنگ

بسیار است که در ذیل نمونه‌ای چند از آن‌ها بیان می‌شود:

۱. در مقدمه سهیل زکار بر سیره *ابن اسحاق* این‌طور آمده است که «کتاب سیره *ابن اسحاق* بعد از نوشته شدن، به منصور خلیفه عباسی تقدیم شد و بعد از نظر کردن خلیفه، بعد از اظهار نظراتی از جانب خلیفه، نسخه دوم این کتاب پذیرفته شد.» (ابن اسحاق یسار مطلبی، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۱۳)

۲. روش برخوردی که برخی از محدثان (مانند مالک بن انس) با خلفا پیش گرفتند و گفتار و کرداری آشتی‌جویانه و نرم‌خویانه با سیاستمداران عصر داشتند (ابوزهره، بی تا، ص ۵۳-۵۴)، نشان از دخالت‌های بی‌پایه سیاست در حوزه حدیث بوده، به‌طوری که مالک بن انس به‌عنوان یک استاد حدیث تا امویان بر سر کار بودند، از امام صادق علیه السلام روایت نکرد تا عصر عباسیان فرارسید. (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۵، ص ۷۶)

۳. دخالت خلفا در سروده‌های شاعران نیز گفتنی است که هر جا نامی از مخالفان خود می‌دیدند، اعمال نظر می‌کردند؛ به‌طوری که در زمان بنی‌امیه، خلیفه اموی، ولید بن عبدالملک، آمدن واژه «آل محمد» پیش از واژه «بنی مروان» را در سروده شاعر خود، ابن میاده، تحمل نکرد. (اصفهانی، بی تا [الف]، ج ۲، ص ۲۹۴) و در زمان بنی‌عباس نیز خلفا برای حفظ قدرت خود چه غیرمستقیم و چه مستقیم اظهار نظر می‌کردند. هارون الرشید شاعر عصر خود، مروان بن سلیمان بن یحیی بن ابی حفصه معروف به «اکبر» را چون دشمن آل علی بود (همان، ج ۱۳، ص ۱۴۱) گرامی می‌داشت و با بخشش پول و دارایی تشویق می‌کرد. (همان، ج ۲۳، ص ۱۶۱) وی همچنین از سویی به دو شاعر که آل ابیطالب علیهم السلام را هجو کرده بودند، در برابر هر بیت، هزار درهم بخشید. (همان، ج ۷، ص ۱۰۰) و از سویی دیگر، شاعری دیگر به نام منصور نمری را به اتهام رفض و سرودن شعری در ستایش از آل علی علیهم السلام در بند کرد. و حتی یک بار پس از شنیدن بیتی از سروده‌هایش در خشم شد و چون دانست که او در گذشته و به خاک سپرده شده است، فرمان شکافتن گور و آتش زدن پیکر بی‌جان‌ش را داد. (همان، ج ۱۳، ص ۱۴۹)

۴. احمد بن حنبل که امام محدثین به شمار می‌آمد، در زمان معتصم، معتقد به خلق قرآن بود و آزارهای بسیاری از جانب خلفای عباسی، معتصم و واثق متحمل شد. (ابن

خلکان برمکی، ۱۹۰۰م، ج ۱، ص ۶۴) نظریه خلق قرآن یکی از نمونه‌های نظریات علمی است که با دخالت خلفا موجب گوشه‌نشین شدن یا شکنجه شدن علمایی چون احمد بن حنبل گردید. در پی نظریه خلق قرآن، به تفتیش دینی عقاید قاضیان، فقها و محدثین پرداختند؛ به طوری که مأمون به والی خود در بغداد نامه نوشت و گفت فقها و محدثین را آزمایش کن و از آنها اقرار بگیر که قرآن مخلوق است و هرکه اقرار نکرد، از مناصب و وجوه دولتی محروم می‌شود و شهادتش پذیرفته نیست؛ و در نامه دوم به اسحاق والی بغداد نوشت از کسانی که نپذیرفتند دوباره اقرار بگیر اگر باز نپذیرفتند، آنها را شکنجه و اعدام کن. این دوران تفتیش عقاید که با همکاری معتزله از سال ۲۱۸ق و به وصیت مأمون تا زمان معتصم و واثق به سال ۲۳۲ق ادامه یافت، به دوران محنت قرآن معروف شد؛ در این دوران، اهل سنت به خصوص اصحاب حدیث که در این مسئله قرآن را غیرمخلوق می‌دانستند، مورد آزار و تحقیر رقیب خود یعنی معتزله قرار گرفتند. (جندی، ۱۳۹۰ق، ص ۴۳۴)

۵. جریان جمع قرآن که بعد از پیامبر ﷺ به دست خلفا افتاد، اولین خلیفه ابوبکر قصد جمع آن را نمود و بعد از او خلیفه دوم، تصمیم به جمع قرآن را گرفت و از هرکسی که آیه‌ای می‌آورد، دو نفر شاهد می‌خواست و پس از عمر زعام خلافت به دست عثمان افتاد و او نسخه‌های قبلی را جمع کرد و به کلی همه آنها را سوزاند و از بین برد و مصحف خود را نوشت. (خویی، ۱۳۸۲ش، ص ۳۰۳-۳۰۵)

وقتی امویان و عباسیان روی کار آمدند، بعضی از محدثان مشروعیت این دو نظام را نپذیرفتند. درگیری خلفا با همه مخالفان خود، وقتی شیخ حدیثی انتقادی از خلیفه می‌کرد، احترام قبلی از او برداشته می‌شد و وقتی حرف از سیاست می‌زد، رجل سیاسی محسوب می‌شد و در نتیجه از آن به بعد، چه برای شیخ حدیثی و چه برای شاگردان او روزگار سخت می‌شد. از این رو برخی از شاگردان برای ذکر حدیثی از آن اساتید، تدلیس را راه فراری برای ذکر حدیث بدون نقل نام آن استاد می‌دانستند و این گونه بود که آن شاگردان، با استفاده از کنیه غیرمشهور یا حذف نام شیخ حدیث، احادیث استاد خود را به گوش آیندگان می‌رساندند. تدلیس‌هایی که عاملش سیاست باشد، تدلیس از نوع شیوخ است که نام راوی مبهم گفته شود؛ زیرا سیاست با بعضی از نام‌ها مشکل

دارد و در زیر نمونه‌هایی از این گونه تدلیس‌ها می‌آید:

۱. حسن بصری وقتی می‌خواست در زمان بنی‌امیه حدیثی از امام علی علیه السلام بگوید می‌گفت: «قال ابو زینب». حسن بصری در آن زمان از دست حجاج متواری بود و از شیعیان امام علی علیه السلام محسوب می‌شد. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۲، ص ۱۴۴)

۲. برخی دیگر از محدثان در هنگام نقل حدیث از شیخ، حدیثی که مخالف حکام بود، بدون ذکر نام می‌گفتند: «قال الشيخ». (مؤیدی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۸۶) این ترفند برای بازگو نکردن نام شیخ حدیثی که خوشایند خلفا و حکام نبوده است نیز نوعی از انواع تدلیس به شمار می‌آید.

۳. درباره ابو عبدالله مکحول شامی گفته شده است که وقتی از امام علی علیه السلام یاد می‌کرد نمی‌گفت علی، بلکه می‌گفت: «ابو زینب». (مغلطای بن قلیح بن عبدالله بکجری مصری حکری حنفی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۱، ص ۳۵۳) مکحول شامی بدون نام بردن از کنیه‌های مشهور امام علی علیه السلام که ابوالحسن و ابوتراب است، از ابوزینب که کنیه غیر مشهور امام است در کلام خود استفاده می‌کرده است.

۴. ابن سیرین به جای اینکه نامی از امام علی علیه السلام ببرد، با حذف ایشان، مستقیم از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کرد و می‌گفت: «قال رسول الله». (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۵، ص ۳۴۹) ابن سیرین با حذف امام علی علیه السلام حساسیت خلفا را از حدیثی که می‌گفت برمی‌داشت.

۸. جایگاه ویژه امام علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام

اهل بیت علیهم السلام در طول تاریخ جزء مهم‌ترین مخالفان خلفای ظالم اموی و عباسی بودند و در نتیجه حدیث گفتن از اهل بیت علیهم السلام جرم محسوب می‌شد و سیاست‌های مقابله با محبوبیت امام علی علیه السلام و اهل بیت ایشان تمام‌شدنی نبود. بنی‌امیه از اظهار فضایل امام علی علیه السلام جلوگیری و ناقلان فضایل او را مجازات می‌کردند؛ برای نمونه، سال‌های متمادی (حدود ۸۰ سال) به دستور معاویه، بنی‌امیه و هواداران آن‌ها بر بالای منابر و در خطبه‌های جمعه، حضرت علی علیه السلام را سب و لعن می‌کردند. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳، ص ۲۲۰) به گونه‌ای که عده‌ای از بنی‌امیه به معاویه نوشتند: «ای امیرالمؤمنین تو به مقصود خود رسیدی ای کاش از این مرد دست برداری! معاویه پاسخ داد: لا والله حتی یربو علیه الصغیر و یرهم علیه الکبیر و لا یذکر له ذاکر فضلا. نه به خدا قسم! باید

کودکان این گونه بزرگ شوند و بزرگسالان به پیری برسند و هیچ ذاکری از او فضیلتی نگوید.» (همان، ج ۴، ص ۵۶-۵۷) این در حالی بود که سال‌ها قبل امام علی علیه السلام به شهادت رسیده بود و این ترفندهای معاویه برای طرفداران امام علی علیه السلام بوده است تا مبدا کورسوی مخالفتی از آن‌ها بلند شود.

بنی‌امیه به سب و لعن اکتفا نکردند؛ زیرا معقول نیست که در بالای منابر، امام علی علیه السلام را لعن کنند و در عین حال به علما اجازه دهند که علم و فقه را از او نقل کنند.

موضع‌گیری و عملکرد حاکمان در مقابل اهل بیت علیهم السلام در طول تاریخ، محدثان را مرعوب و آنان را از نقل حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله از زبان اهل بیت علیهم السلام ممنوع می‌کرده است؛ زیرا به‌جز مقاطع خاص و محدودی از دوران خلافت و یا سلطنت بنی‌امیه و بنی‌مروان و بنی‌عباس، نه‌تنها با دوستی و محبت اهل بیت علیهم السلام مخالفت شدید و از نقل حدیث آنان ممانعت می‌کردند، بلکه ذکر نام اهل بیت علیهم السلام نیز جرمی بزرگ و نابخشودنی به حساب می‌آمد؛ به‌طوری که حتی اگر کسی روایتی از او (نه مربوط به فضایلش بلکه مربوط به حلال و حرام شریعت) نقل می‌کرد، از ترس نام او را به زبان نمی‌آورد، بلکه با کنایه می‌گفت: «از ابوزینب چنین نقل شده است.» (همان، ج ۴، ص ۷۳)

مکحول در شام علی بن الحسین علیه السلام را ملاقات کرد، پس به امام گفت: چگونه می‌گذرانی؟ امام گفت: مانند بنی‌اسرائیل در میان آل فرعون، فرزندانمان را می‌کشند و زنانمان را به اسارت می‌برند و این بلای بزرگی است: «يَذَبْحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَ يَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَ فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ» (بقره: ۴۹) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵، ص ۸۴) همه این سرکوب‌ها و ممنوعیت نشر فضایل حضرت علی علیه السلام و اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله چه در زمان معاویه و چه در زمان خلفای بعدی او برای حفظ قدرت انجام می‌شد.

منصور عباسی دستور داد که خبرچینانش همه‌جای شهر را بگردند و هواداران امامان شیعه را گردن بزنند. (کلینی، ۱۴۰۵ق، ج ۶، ص ۳۵۱) به‌طوری که ابن ابی عمیر به گناه شیعه بودن هفده سال در بند شد. (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۶) و برای اینکه محل اخفای شیعیان عراق و یاران امام کاظم علیه السلام را بگوید، بسیار عذاب کشید و تازیانه

خورد. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۹۱، ح ۱۱۰۵) و قاضیان حکومتی شیعیان را با الفاظی مانند «فاطمی‌ها» و «جعفری‌ها» خوار و خفیف می‌کردند. (همان، ص ۱۶۲، ح ۲۷۴) و همه این موارد راویان را آگاه می‌کرد که موضعی پنهانی برای نقل احادیثی که شیخ حدیثی‌اش مورد رضایت دربار نیست، پیدا کنند.

نصر بن علی جهضمی که حدیثی از علی بن جعفر با سندی شیعی در حضور خلیفه عباسی متوکل روایت کرد، متوکل تاب نیاورد و دستور داد که هزار ضربه به او بزنند ولی جعفر بن عبدالواحد با خلیفه صحبت کرد و با پادرمیانی او این حکم اجرا نشد. (عریضی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۰) این در حالی بود که جهضمی فقط ناقل یک حدیث با سند شیعی بود و خودش در دربار خلیفه از خودی‌ها محسوب می‌شد.

حجاج بن یوسف ثقفی در طول بیست سال حکومتش در کشتار و ریختن خون پیروان اهل بیت علیهم‌السلام غوغا کرد و چنین کشتار و خونریزی در تاریخ کم‌سابقه بوده است. ابن کثیر درباره گوشه‌هایی از جنایات او چنین می‌گوید: «حجاج مردی سفاک ناصبی بود و با علی بن ابیطالب و پیروانش دشمن و بغض عمیقی داشت که با کوچک‌ترین تهمت خون آنان را می‌ریخت.» (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۱۳۲) حجاج حتی با نام علی و فرزندان او مشکل داشت که روزی الأصعمی عبدالملک بن قریب به‌سوی حجاج آمد و گفت: خانواده من وقتی متولد شدم مرا علی نامیدند و من فقیرم و به‌صله امیر نیازمندم، پس حجاج خندید و گفت: «آنچه می‌خواهی ولی‌ات (علی) به تو داده است.» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۴۶) در دوران حکومت حجاج، ۱۲۰ هزار نفر زن و مرد از شیعیان امیرالمؤمنین علیه‌السلام از دم شمشیر گذرانیده شدند و یا در زندان‌ها در حال شکنجه مردند و پس از هلاکت حجاج، تعداد زندانی‌هایی که آزاد شدند، به ۸۰ هزار نفر بالغ گردید که سی هزار از آنان را زنان تشکیل می‌دادند. (همان، ج ۹، ص ۱۳۶) و بسیاری از آل حسن که به‌سوی مذهب زیدی امر به معروف و نهی از منکر می‌کردند، در زمان ابی جعفر منصور عباسی کشته شدند (اصفهان‌ی، بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۶۶) و بعضی از اولاد حسن در حبس کشته شدند. (همان، ج ۱، ص ۱۷۳)

حساسیت و کینه خلفای اموی و عباسی در پیوند با نام و یاد علی علیه‌السلام چنان بوده است که این نام در دنیای سیاست باعث تازیانه زدن و گرفتن جان افراد زیادی شد و

کشتارهای دسته جمعی، شلاق، تازیانه، زندان، تبعید و... سرانجام افرادی بود که به طرفداری از نام و یاد حضرت علی علیه السلام برخاسته و یا قصد زنده نگه داشتن یاد او را داشتند؛ این در حالی بود که فضایل حضرت علی علیه السلام و به خصوص فضایل علمی وی آنقدر گسترده بود که در ذیل به نمونه‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود و با آوردن این نمونه‌ها تنگنا بودن عرصه برای محدثان روشن تر می‌شود.

۱-۸. گذری بر فضایل علمی حضرت علی علیه السلام

امام علی یکی از نزدیک‌ترین یاران پیامبر صلی الله علیه و آله بود که احادیث ایشان را روایت می‌کرد؛ حتی در باب دانش حضرت علی علیه السلام، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عبدالرحمن عوف می‌گوید: «یا عبدالرحمن شما اصحاب منید و علی بن ابیطالب برادرم و او از من است و من از علی، پس او باب علم من و وصی من است...» (ابن عساکر، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۴۵۷ و ۴۸۵، ح ۱۰۱۲ و ۹۸۹؛ مرعشی نجفی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۴۱۹ و ۵۲۵)

در حدیثی دیگر ابوذر از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند: «علی باب علمی و مبین لامتی ما ارسلت به من بعدی حبه ایمان و بُغْضُهُ نفاق و...» علی باب علم من و روشن‌گر پیام رسالت است: دوستی او ایمان، و دشمنی او نفاق شمرده می‌شود... (حسینی مرعشی شوشتری، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۷۵۰-۷۵۱)

همچنین رسول اکرم صلی الله علیه و آله در اخبار معراج می‌فرماید: «... پروردگام با من سخن گفت و مناجات کرد، پس چیزی به من یاد نداد جز آنکه آن را به علی آموختم، پس او دروازه شهر علم من است.» (همان، ج ۱۵، ص ۵۷۱؛ ج ۴، ص ۳۳۸، ۳۴۰ و ۴۱۷؛ ج ۲۰، ص ۴۱۹-۴۲۰) از عمر بن خطاب و عبدالله عمر نقل شده است: «علی اعلم الناس بما انزل الله علی محمد.» (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۹، ح ۲۹؛ ری شهری و همکاران، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۵۹-۵۱)

سرای ابوخلیفه حجاج بن ابی عتاب در سال ۷۸ هجری در بصره پناهگاه شیعیان و علویان تحت تعقیب حجاج ثقفی بود. در این خانه تیمی حسن بصری و گروهی از شیعیان حضور داشتند، در این اثنا ابان با حسن بصری به گفت‌وگو می‌نشیند و در اعترافی صریح از قول حسن بصری می‌گوید: این حدیث را از قول سلیم و ابوذر بر حسن بصری (ابو سعید حسن بن یسار بصری) خواندم، گفت: راست گفته سلیم،

راست گفته ابوذر؛ «علی بن ابیطالب را در دین و دانش و حکمت و فقه و رأی و نظر و مصاحبت پیامبر و فضل و سعه صدر و خاندان و دامادی رسول و دلیری در نبرد و بخشش و دستگیری بینوایان و دانش در قضاوت و رنج و شکنجه در راه اسلام بر همه پیشی است، علی در همه چیز علی است، خدای رحمت کند علی را و بر او درود گوید.» سپس گریست که ریشش تر شد. و حسن بصری اعتراف خود را بیان حدیث اخوت^۱، غدیر خم^۲، منزلت^۳ و حدیث کساء^۴ ادامه می‌دهد و ابان در پایان به او می‌گوید: پناه بر خدا ای ابا سعید! در شگفتم از آنچه هم‌اکنون درباره علی روایت کردی و از آنچه از تو شنیده‌ام که درباره علی می‌گویی! حسن بصری گفت: «ای برادر، با حرف‌هایی که شنیده‌ای دارم خونم را از دست این ستمگران زورگو حفظ می‌کنم که خدای لعنتشان کند. ای برادر، اگر آن حرف‌ها را نزنم برایم چوب برمی‌دارند. حرف‌هایی را که شنیده‌ای می‌گویم تا به گوش آنان رسد و دست از من بردارند، و منظورم از دشمنی با علی در آن سخنان، غیر از علی بن ابیطالب علیه السلام است و آنان می‌پندارند که من دوستدارشان هستم. خداوند فرموده: «بدی را به بهترین وجه از خود دور کن و این یعنی تقیه.» (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۶۰۳-۶۰۴) در این اعتراف، حسن بصری هم به افضلیت حضرت علی علیه السلام اذعان می‌کند و هم دلیل خود بر مخفی کاری‌هایش و سخنان قبلی‌اش مبنی بر دشمنی علی بن ابیطالب علیه السلام را بیان می‌کند.

این احادیث و احادیث بسیار دیگری که گویای علم بی‌ظنیر امام علی علیه السلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اینکه امام علی راوی احادیث زیادی از پیامبر بوده است، شاگردان امام و راویان بعد از ایشان را با چالش بزرگی روبه‌رو کرد؛ چون از یک طرف کوه عظیم علمی امام علی علیه السلام را می‌دیدند و از سوی دیگر با حکام بنی‌امیه که حتی با نام امام علی علیه السلام مشکل داشتند، روبه‌رو بودند و برای حفظ بقای خود باید از ذکر حدیثی از امام علیه السلام امتناع می‌ورزیدند.

امام علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام به‌عنوان یکی از مصادیق بارز مخالفان حکومت بررسی شدند و گرنه دیگر مخالفان حکومت خلفا وضع بهتری نداشتند و حکومت جور با همه مخالفان به یک نحو برخورد می‌کرد و حدیث‌گویی از همه آنها ممنوع بود و این سیر اختصاصی به اهل بیت علیهم السلام نداشت.

۹. نتیجه‌گیری

تدلیس در لغت به معنای پنهان‌کاری است و در اصطلاح به تلاش عامدانه و فریبکارانه به انگیزه پنهان کردن کاستی‌های موجود در سند حدیث یا روش‌های به دست آوردن آن گفته می‌شود و به دو قسم کلی شیوخ و اسناد تقسیم می‌شود و نزد بزرگان مذمت‌های بسیاری شده و آن را عملی ناپسند دانسته‌اند.

سیاست تمامیت‌خواه خلفا، حق دخالت در همه جوانب (فرهنگی، هنری، حدیثی) را به خود می‌داد و نمونه‌های آن در تاریخ ثبت شده و خلفا با هرگونه مخالفت برخورد می‌کردند و گزارش تازیانه‌ها، اسارت‌ها، تبعیدها و قتل و کشتارهای آن‌ها نشان‌دهنده سخت‌گیری خلفای اموی و عباسی است که برای سرکوب کردن مخالفان خود تلاش زیادی می‌کردند و محدثان برای ذکر حدیث از مخالفان حکومت در تنگنا قرار می‌گرفتند.

بیشتر خلفای بنی‌امیه، بنی‌مروان و بنی‌عباس با اهل بیت علیهم‌السلام به‌طور ویژه مشکل داشتند و این خاندان را دشمن اصلی پایه‌های قدرت خود می‌دانستند، پس به هر ترفندی نام ایشان را می‌خواستند از تاریخ پاک کنند و هر محدثی که نامی از ایشان می‌برد مجازات می‌شد و این عملکرد خشن حاکمان در مقابل اهل بیت علیهم‌السلام محدثان را بسیار ترسانده بود و در آن دوران نه تنها دوستی و محبت اهل بیت علیهم‌السلام، مخالفت با حکام محسوب می‌شد بلکه نقل حدیث از ایشان جرمی نابخشودنی بود که گاه قتل، مجازات بی‌برگشت آن بود.

محدثان اگر حدیثی از یکی از مخالفان نظام خلفا می‌خواستند نقل کنند، یا از نقل آن منصرف می‌شدند یا به کنایه و به صورت مبهم از ایشان نقل حدیث می‌کردند؛ به این کار تدلیس گفته می‌شود که به‌رغم ناپسند بودن آن، چاره‌ای برای برخی از محدثان که قصدشان رساندن حدیث به گوش آیندگان بود نمی‌گذاشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. فقها این واژه را در مباحث خرید و فروش (کتاب المتاجر ذیل «مکاسب المحرمه و اختیار التدلیس») به کار برده‌اند. (جبعی عاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۶؛ محقق حلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۰)
۲. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم میان اصحاب پیمان برادری بست و میان خود و امام علی علیه‌السلام برادری برقرار کرد؛ پس رسول خدا بهترین شخص و بهترین برادر است.

۳. پیامبر ﷺ فرمود: هرکس را من مولای اویم، این علی مولای اوست.
۴. پیامبر به حضرت علی فرمود: تو نسبت به من همانند هارونی نسبت به موسی ﷺ
۵. پیامبر ﷺ، امام علی ﷺ، حضرت فاطمه علیها السلام، امام حسن و امام حسین علیهما السلام را با خود زیر کساء برد و سپس فرمود: اینان مورد اعتماد من و عترت من در میان خاندانم هستند، خداوند از آنان ناپاکی و پلیدی را زدود و پاک و پاکیزه‌شان ساخت. ام سلمه گفت: مرا با خود و آنان زیر کساء کن. به او فرمود: ای ام سلمه تو به خیر و در خیر هستی، اما این آیه فقط درباره من و اینان نازل شده است.»

منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن اسحاق یسار مطلبی، محمد، سیره ابن اسحاق، تحقیق سهیل زکار، ج ۱، بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۸ق.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث والاثیر، ج ۴، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
۴. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، مناقب الامام احمد، تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، بی جا: دار الهجر، ۱۴۰۹ق.
۵. ابن خلکان برمکی، ابوالعباس شمس‌الدین احمد بن محمد بن ابراهیم بن ابی بکر، وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، تحقیق احسان عباس، بیروت: دار صادر، ۱۹۰۰م.
۶. ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن ابو عمرو، مقدمه ابن صلاح، تحقیق نورالدین عتر، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۶ق.
۷. ابن عساکر، علی بن حسن، ترجمة الامام علی بن ابیطالب من تاریخ مدینه دمشق، تحقیق محمدباقر محمودی، ج ۲، بیروت: مؤسسه محمودی للطباعة و النشر، ۱۳۹۸ق.
۸. ابن عمرانی، محمد بن علی بن محمد المعروف، الانباء فی تاریخ الخلفاء، تحقیق قاسم سامرایی، ج ۱، قاهره: دار الافاق العربیه، ۱۴۲۱ق.
۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایة و النهایه، لبنان: دار الفکر، ۱۴۰۷ق.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، ج ۳، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۱۱. ابوزهره، محمد، مالک؛ حیات و عصره و آراؤه و فقهه، لبنان: دار الفکر العربی، بی تا.
۱۲. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی و علی محمد بجاوی، قاهره: الدار المصریه للتألیف و الترجمة، بی تا.

۳۰۶ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۱۳. اصفهانی، ابوالفرج، الاغانی، تحقیق سمیر جابر، ج ۲، بیروت: دار الفکر، بی تا [الف].
۱۴. ———، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق سید احمد صقر، بیروت: دار المعرفه، بی تا [ب].
۱۵. بستانی، فؤاد و مهبیار، رضا، فرهنگ *ابجدی*، ج ۲، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵ش.
۱۶. جدیع، عبدالله بن یوسف، *تحریر علوم الحدیث*، ج ۱، بیروت: مؤسسه الریان للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۲۴ق.
۱۷. جندی، عبدالحلیم، احمد بن حنبل امام اهل السنه، بی جا: بی نا، ۱۳۹۰ق.
۱۸. جبعی عاملی، زین الدین بن علی، *الروضة البهیمة فی شرح اللمعة الدمشقیه*، بیروت: دار العالم الاسلامی جبعی، بی تا.
۱۹. ———، *الرعاية فی علم الدرایه*، ج ۱، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
۲۰. حاکم حسکانی، عبیدالله بن عبدالله بن احمد، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران: سازمان چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۱. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *معرفة علوم الحدیث*، تحقیق سید معظم حسین، قاهره: مکتبه المتنبی، بی تا.
۲۲. حسینی مرعشی شوشتری، نورالله، *احقاق الحق وازهاق الباطل*، با تعلیقات سید شهاب الدین حسینی مرعشی نجفی، ج ۱، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۷ق.
۲۳. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *الکفایه فی علم الروایه*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
۲۴. خولی، محمد عبدالعزیز، *تاریخ فنون الحدیث*، به کوشش محمود الارنؤوط و محمد بدرالدین قهوجی، دمشق- بیروت: دار ابن کثیر، بی تا.
۲۵. خویی، ابوالقاسم، *بیان در علوم و مسائل کلی قرآن*، ترجمه محمدصادق نجمی و هاشم هاشم زاده هریسی، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۲ش.
۲۶. ذهبی، ابو عبدالله، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، تحقیق علی محمد بجاوی، ج ۱، بیروت: دار المعرفه، ۱۳۸۲ش.
۲۷. رستگار، پرویز، *علل تدلیس در حدیث (بررسی زمینه های راهیابی تدلیس به صحاح شش گانه اهل سنت)*، پایان نامه دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: محمدعلی مهدوی راد، ۱۳۸۱ش.
۲۸. ری شهری و همکاران، محمد، *موسوعة الامام علی بن ابیطالب فی الکتاب والسنة والتاریخ*، ج ۱، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۱ق.
۲۹. زبیدی، محب الدین، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، ج ۱، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.
۳۰. سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *فتح المغیث بشرح الفیه المحدث*، تحقیق علی حسین علی، ج ۱،

مصر: مکتبه السنه، ۱۴۲۴ق.

۳۱. سیوطی، جلال‌الدین، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النواری*، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، ج ۳، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.

۳۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *تاریخ الخلفاء*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، مصر: مطبعة السعاده، ۱۳۷۱ش.

۳۳. صنعانی، محمد بن اسماعیل حسنی، *توضیح الافکار لمعانی تنفیح الانظار*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، مدینه: المکتبه السلفیه، بی تا.

۳۴. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، ج ۳، تهران: انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۵ش.

۳۵. طوسی، محمد بن حسن، *رجال کشی (اختیار معرفة الرجال)*، تحقیق حسن مصطفوی، ج ۱، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.

۳۶. عتر، نورالدین، *منهج النقد فی علوم الحدیث*، دمشق: دار الفکر، ۱۴۱۸ق.

۳۷. عریضی، علی بن جعفر، *مسائل علی بن جعفر و مستدرکها*، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البتیة، ۱۴۰۹ق.

۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، ج ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.

۳۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۴۰. محقق حلی، جعفر بن حسن، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.

۴۱. مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین، *ملحقات الاحقاق*، ج ۱، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۷ق.

۴۲. مزی، ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحمن بن یوسف، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، تحقیق بشار عواد معروف، ج ۱، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۰ق.

۴۳. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۳ق.

۴۴. مغلطای بن قلیج بن عبدالله بکجری مصری حکری حنفی، ابو عبدالله علاء‌الدین، *اکمال تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، تحقیق ابن عبدالرحمن عادل بن محمد و ابو محمد اسامه بن ابراهیم، ج ۱، بی تا: الفاروق الحدیثه للطباعة والنشر، ۱۴۲۲ق.

۴۵. مفید، محمد بن محمد، *الاختصاص*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمود محرّمی زرنندی، ج ۱، قم: المؤتمر العالمی لافیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

۳۰۸ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۴۶. مؤیدی، مجدالدین بن محمد بن منصور، *لوامع الانوار فی جوامع العلوم و الآثار*، یمن: مرکز اهل بیت للدراسات الاسلامی، ۱۴۲۱ق.

۴۷. هروی قاری، علی بن محمد، *شرح نخبه الفکر فی مصطلحات اهل الاثر*، تحقیق ابوغده و تعلیق محمد نزار تمیم و هیثم نزار تمیم، لبنان: دار الارقم، بی تا.

۴۸. هلالی، سلیم بن قیس، *کتاب سلیم بن قیس هلالی*، تحقیق محمد انصاری زنجانی خوئینی، چ ۱، قم: نشر الهادی، ۱۴۰۵ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره ۲۶

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۰۹-۳۳۸

روش‌شناسی ابن صدیق الغماری در کشف و تصحیح علل متن حدیث*

علیرضا طبیبی**

ابراهیم ابراهیمی***

وحید وطن خواه****

چکیده

ابن صدیق الغماری از محدثان معاصر اهل سنت و از بزرگان مدرسه حدیثی مغرب و از معتقدان به پالایش حدیث است. وی پس از سال‌ها پژوهش و تدریس حدیث در الازهر و طنجه، با روش‌شناسی مبتنی بر عدم تقلید از محدثان بزرگ به علل الحدیث به‌عنوان یکی از دشوارترین علوم حدیثی وارد شده است. او به شکل کاربردی با استدلال، اجتهاد و پرهیز از تقلید، بسیاری از روایات نبوی مُعَلَّل را تصحیح کرده اما به‌واسطه آراء حدیثی و فقهی خاص خود، از طرف سلفیه و وهابیه به مخالفت با سنت متهم شده است. بررسی نویسندگان مقاله نشان می‌دهد ابن صدیق از منتقدان جدی محدثانی است که در مطالعات حدیثی، صرفاً به سند اهتمام داشته‌اند. او با اجتهاد و بهره‌گیری از قواعد حدیثی ادراج، توجه به معنای واژگان، نکاره در متن، رکاکت معنوی، ترکیب حدیث، تقطیع، ناسخ و منسوخ، همانندسازی و اضطراب در متن، به تصفیه احادیث نبوی با رویکرد به متن، اقدام کرده است. عمل وی در حفظ و دفاع از سنت نبوی، از دو جنبه تصحیح روایاتی که محدثان متقدم اهل سنت تضعیف کرده‌اند و یا تضعیف برخی از روایاتی که اکثریت آنان صحیح دانسته‌اند، قابل توجه است. با توجه به نظرات وی در حدیث و قربات آن‌ها با آراء شیعی، بررسی و مطالعه آثار وی ضروری به نظر می‌رسد. در راستای این هدف، پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی، رویکرد او را در کشف و تصحیح علل متنی با تکیه بر کتاب *المداوی لعلل الحدیث*، مورد بررسی قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: احمد بن محمد بن صدیق الغماری، *المداوی لعلل الحدیث*، علل الحدیث، علل متنی، تصحیح علل، پالایش حدیث.

* این پژوهش با تأکید بر کتاب *المداوی لعلل الحدیث* انجام پذیرفته است.

** دانشیار دانشگاه اراک، اراک، ایران (نویسنده مسئول) araku.ac.ir@araku.ac.ir

*** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران 978@gmail.com

**** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران 1351@gmail.com

۱. مقدمه

یکی از مشکل‌ترین علوم در میان علوم حدیثی، علم علل الحدیث است که در آن، ناقد یا شارح به بررسی ضعف‌های وارد حدیث پرداخته با آشکار کردن آن‌ها حکم به ضعف روایت می‌دهد و یا در صورت امکان به تصحیح علت یا علل کشف‌شده اقدام می‌کند.

محققان اهل سنت بر این عقیده‌اند که در این عرصه، به‌علت دشواری و صعوبت خاص خود، جز بزرگان حدیث اهل سنت ورود نکرده‌اند.

اهمیت این علم بدان جهت است که موضوع آن روایاتی است که واسطه عدم دقت و یا اشتباه متقدمان معلل محسوب شده و طرد شده‌اند و یا روایات ضعیفی است که به‌واسطه مخفی ماندن علت بر محدثان و حدیث‌پژوهان صحیح تصور شده و متأخران بدون تحقیق و استدلال و فقط به جهت اشاره متقدمان در آثار خود ثبت کرده و ملاک عمل قرار داده‌اند.

از مهم‌ترین تصنیفات مربوط به علل الحدیث تا قرن ششم، می‌توان به *علل ابن المدینی* (۲۳۴ق)، *علل امام مسلم* (۲۶۱ق)، *علل ابن ابی حاتم* (۳۲۷ق)، *علل علی بن عمر الدارقطنی* (۳۷۵ق)، *علل محمد بن عبدالله الحاکم* (۴۰۵ق) و *علل ابن جوزی* (۵۹۷ق) اشاره کرد. تصنیفات متأخرین اهل سنت را در این زمینه بالغ بر ۷۳ مورد ذکر کرده‌اند.

حافظ احمد بن محمد بن صدیق الغماری، محدث اهل سنت، از جمله معاصرانی است که در این عرصه وارد شده است. آثار چهارصدگانه وی حکایت از آن دارد که در علوم مختلف حدیث، دارای اطلاعاتی گسترده بوده و به منابع حدیثی تسلط بسیار داشته است. او در *البحر العمیق فی مرویات ابن الصدیق* که در شرح حال خود نگاشته، یادآور شده است که بیشتر عمر خویش را در پژوهش، تحقیق و تدریس حدیث مصروف داشته و با ورود به «*علل الحدیث*» اثر *المداوی لعلل الجامع الصغیر* و شرحی *المناوی* را که از برجسته‌ترین آثار او شمرده شده، به جای گذاشته است.

ابن صدیق، *المداوی* را به جهت تصحیح احادیث *جامع الصغیر* سیوطی و دو

شرحی که محمد عبدالرئوف المناوی (م ۱۰۳۱ق) بر آن نوشته، تصنیف کرده است. از نظر وی، شروح مناوی بر جامع الصغیر، یعنی «التیسیر» و «فیض القدیر» دچار ایرادات جدی است و شارح در نقد و بررسی خود، مرتکب خطاهای فاحش شده است. (نک: غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۵، ص ۳۶۸)

آثار علل الحدیثی ابن صدیق منحصر به المداوی نیست. او در بسیاری از آثار خود چون الصواعق المنزلة علی من صحح حدیث البسملة و فتح الملك العلی بصحة حدیث باب مدینة العلم علی و بسیاری دیگر از آثار خود نیز به علل الحدیث پرداخته و به تصحیح روایات اقدام کرده است.

در ارتباط با نقد حدیث احمد بن صدیق، در ایران هیچ کار پژوهشی صورت نگرفته است. اما کتاب الحافظ احمد ابن الصدیق الغماری و اعماله و جهوده فی خدمة الحدیث من خلال اجزائه الحدیثیة نوشته‌ی علیاء محمد زحل در سال ۱۹۷۱م توسط دار الکتب العلمیه منتشر شده که تلاش‌های شیخ احمد را در جهت نگارش اجزای حدیثی بررسی کرده است. رساله‌ای نیز با عنوان «الحافظ احمد بن الصدیق و منهجه فی النقد الحدیثی من خلال کتابه الهدایة فی تخریج احادیث البدایة» روش نقد الحدیثی وی را در کتاب الهدایة فی تخریج احادیث البدایة مورد مطالعه قرار داده است.

رویکرد وی در مطالعه علل حدیثی در ابتدا بررسی سندی و سپس بررسی متن است؛ در این مقاله، شیوه مطالعه ابن صدیق الغماری در کشف و تصحیح علل متنی، مورد واکاوی قرار گرفته است.

۲. مختصری از شرح حال احمد بن صدیق

احمد بن محمد بن صدیق الغماری، ابوالفیض (۱۳۰۲-۱۳۸۰ق) از فقیهان و حدیث‌پژوهان معاصر اهل سنت است. وی در خاندانی از سادات حسنی و اهل علم مغرب، دیده به جهان گشود و طی مدارج علمی را در طنجه، زیر نظر پدر و اساتیدی چون شیخ السید العربی بوذرّة آغاز کرد. او از پانزده‌سالگی به حدیث علاقه‌مند شد و به مطالعه کتب حدیث، تخریج حدیث و رجال روی آورد.

در سال ۱۳۳۹ق، به توصیه پدر برای تکمیل معلومات به قاهره رفت و از اساتید

خود، علوم اسلامی و حدیث را آموخت و از بسیاری از آن‌ها اجازه روایت گرفت. در سال ۱۳۴۴ق، پس از دیدار با محمد بن جعفر الکتانی در دمشق، به مغرب بازگشت و مدت چهار سال به مطالعه و نگارش و تدریس حدیث پرداخت. سال ۱۴۳۹ق دوباره به قاهره بازگشت و ضمن تدریس در الازهر، در مسجد الحسین و مسجد الکینخیا، مجلس املای حدیث برپا نمود. علمای ازهر در این مجالس برای استفاده از علوم وی بر او وارد می‌شدند و از علم او بهره می‌بردند. (غماری حسنی، ۲۰۰۷م، ج ۱، ص ۴۱-۷۱)

بزرگان علما از مشایخ وی و دیگران به فضل او اعتراف کرده و بر حفظ، وسعت اطلاعات و تقدم او در علم حدیث شهادت داده، او را در جوانی «شاب الشیخ» و به سبب کثرت تألیفات، «سیوطی عصر» لقب داده‌اند و او را در وسعت و دامنه اطلاعات حدیثی و قدرت نقد و اجتهاد، هم‌پایه بزرگانی چون ابن حجر و سخاوی دانسته‌اند. (همان، ص ۱۳۳، ۸۹ و ۱۰۰)

گفته‌اند که شدت علاقه او به حدیث چنان بوده که بسان متقدمان، برای پرسش از یک حدیث و یا تخریح آن از مصر به دمشق نیز سفر کرده است.

شیخ احمد بر روش آباء خویش به تصوف گرایش داشت. آنان از پیروان طریقت «شاذلیه» بودند و پدرش محمد نیز در طنجه، فرقه «صدیقیه درقاویه» را بنیان نهاده است. شیخ احمد بن صدیق در آثار خود، از بزرگان این طریقه چون حلاج و ابن عربی دفاع کرده و از مخالفان صوفیه چون ابن جوزی و قرطبی به شدت انتقاد نموده است. (همو، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۵۷۰-۵۴)

از دیگر خصوصیات ابن صدیق، گرایش به تشیع و محبت اهل بیت علیهم‌السلام است. وی پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، فاطمه، حسنین و علی علیهم‌السلام را برترین خلائق می‌داند و به برتری علی علیهم‌السلام بر سایر خلفا باور دارد. (همو، ۲۰۰۷م، ج ۱، ص ۱۱۸)

نظرات و عقاید وی به‌خصوص در مطالعات حدیثی و برخی از آراء فقهی سبب شده است وی به اتهام مخالفت با سنت، مورد غضب سلفیه و وهابیون قرار گرفته تا جایی که از طرف مخالفان تکفیر شده و آثارش مورد منع و تحذیر شدید قرار گرفته است. از جمله این آراء می‌توان به «گرایش به محبت اهل بیت علیهم‌السلام»، «عدم اعتقاد به

عدالت همه صحابه»، «دفاع از روایان شیعه و عدم دخالت مذهب در جرح روایان»، «نقد شدید بر آراء حدیثی بزرگان متقدمین اهل سنت»، «ستیزه جدی با نواصب از جمله ابن تیمیه و نقد آراء حدیثی آنها»، «نظر خاص نسبت به برخی از صحابه چون معاویه و تجویز لعن آنان» اشاره کرد. (نک: همو، بی تا، ص ۲)

۳. روش احمد بن صدیق در حدیث‌پژوهی

روش پژوهش شیخ احمد در مطالعه حدیث، اجتهاد در تصحیح و تحسین و تضعیف و رد و قبول است. وی در رجال و جرح و تعدیل نیز بر اساس اجتهاد عمل کرده و با جسارت، بسیاری از احادیثی را که حافظان اهل سنت صحیح دانسته‌اند، تضعیف نموده و حکم به بطلان آنها داده است و در مقابل، احادیثی را که آنان تضعیف کرده‌اند، صحیح دانسته است. او بر تصحیح، تضعیف و یا جرح و توثیق خود تابع استدلال است و در این زمینه تلاش می‌کند ضمن نگاه نقادانه از قواعد، کلام و احتجاجات و تصرفات متقدمان نیز بهره گیرد. (همو، ۲۰۰۷م، ج ۱، ص ۱۲۱)

احمد بن صدیق از منتقدان سرسخت محدثان اهل سنت است و عقیده دارد که بیشتر آنان از فهم مدارک شریعت و حل اشکالات وارد بر روایات ناتوان بوده‌اند؛ بدین سبب به جای حل مشکلات عارض بر حدیث، به وارد کردن طعنه بر روایان اقدام کرده‌اند. (مناوی، ۱۳۹۱ق، ج ۵، ص ۳۰۱) برای نمونه وی درباره بیهقی گفته است: «کلام بیهقی وحی نازل شده نیست که پیروی از آن بر مصنفان لازم باشد؛ زیرا اتفاق افتاده است که بیهقی در بسیاری از احکام خود بر روایات، دچار خطا شده است.» (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۲۲۰)

۴. علم علل و حدیث معلل

حدیث «معلل» که آن را «معلول» نیز گفته‌اند، عبارت است از حدیثی است که در آن ضعفی کشف شود که به صحت آن لطمه وارد کند؛ هرچند در ظاهر بدون اشکال باشد.^۱ (صبحی صالح، ۱۹۸۴م، ص ۱۷۹)

منظور از علم «علل الحدیث» نیز دانشی است که متکفل کشف و تصحیح علل سندی و متنی وارد بر احادیث است. متقدمان در میان علوم حدیث، علم علل را مشکل‌ترین، دقیق‌ترین و شریف‌ترین علم دانسته‌اند؛ زیرا رسالت آن پرداختن به اسباب

پنهان و آسیب‌رسان به حدیث است و آن را جز در صلاحیت افراد خبره، صاحب فهم و تیزبین ندانسته‌اند. (ابن الصلاح، ۱۴۲۳ق، ص ۱۸۷) ابن حجر در ظرافت و دشواری آن گفته است: «این فن، پیچیده‌ترین و دقیق‌ترین شکل حدیث است و فقط کسانی بدان پرداخته‌اند که خداوند به آن‌ها فکر تیزبین، دانش فراگیر، آگاهی از مراتب راویان و دانش و بصیرت عطا کرده است و به همین دلیل جز بزرگان و زبردستان در حدیث مانند ابن‌المدینی، بخاری و ابی زرعۀ کسی به این حوزه ورود نکرده است.» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۱)

بدین سبب محدثان مسلمان، علم علل را ارج نهاده و نزد برخی از آن‌ها نسبت به سایر علوم حدیثی، ارجحیت دارد. (حاکم نیسابوری، ۳۹۷ق، ص ۱۱۲)

یکی از علل صعوبت این علم ضابطه‌مند نبودن آن است (صیاح، ۱۴۲۵ق، ص ۱۶)

بدین معنا که در مقایسه با علوم دیگر حدیث، نمی‌توان برای آن قواعد مدون و مشخص سامان داد؛ زیرا دارای اشکال متعدد و متنوعی است و برای نقد هر حدیث باید ضابطه و قاعده خاصی را به کار گرفت که ممکن است با حدیث دیگر متفاوت باشد.

احمد بن صدیق، با تسلط و مهارت در این علم وارد شده و یک دوره کاربردی *علل الحدیثی* را در کتاب خود، *المداوی لعلل الحدیث* بر جای گذاشته است. *المداوی* علاوه بر ارزش علمی به‌عنوان یک منبع مهم، در حدیث‌شناسی و نقد حدیث اهل سنت، می‌تواند مصدري کارآمد برای ورزیدگی و تمرین در کشف علل و تصحیح آن‌ها مورد استفاده حدیث‌پژوهان قرار گیرد؛ چنان‌که شاگرد وی عبدالله بن صدیق الغماری، استاد خود را بر تألیف آن بسیار ستوده و درباره آن گفته است: «هر فردی که به دنبال فراگیری علم حدیث است، باید به *المداوی رجوع کند*». (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۷)

۵. تقسیم‌بندی علل

برخی محدثان علل را به اعتبار تأثیر، به علل آسیب‌زا و علل غیر آسیب‌زا و برخی نیز به اعتبار محل، به علل در اسناد و علل در متن گونه‌بندی کرده‌اند. برخی نیز مانند ابن‌صلاح، هر دو وجه را مورد توجه قرار داده‌اند. (حلاف، ۱۴۲۴ق، ص ۱۰)

تقسیم‌بندی این مقاله بر اساس محل، انجام شده و دیدگاه‌های ابن صدیق در علل متنی مورد بررسی قرار گرفته است.

۶. علل مربوط به متن

متن در لغت به معانی متعدد به کار رفته از جمله «مدّ: کشیدگی» و «زمینی که محکم شده و ارتفاع یافته است»؛ اما در اصطلاح، واژگان و عباراتی است که حدیث بدان برپاست. (غماری، ۱۳۸۸ش، ص ۳۳) این متن ممکن است به واسطه عوارضی چون شذوذ و نکاره یا مخالفت با اصول شریعت دچار علت شود.

ادلبی در *منهج نقد المتن* با ارائه شواهدی، توجه مسلمانان صدر اسلام به نقد متن را متذکر شده و آن را به دوران صحابه منسوب کرده است. (ادلبی، ۱۴۳۴ق، ص ۱۸) نقد متن در دوران‌های بعد نیز در آثار محدثانی چون خطیب بغدادی (ت ۴۶۳ق)، ابو حامد الغزالی (ت ۵۰۵ق)، ابن جوزی (م ۵۹۷ق)، ابن القیم (م ۷۵۱ق) و ابن کثیر (ت ۷۷۴ق) مشاهده می‌شود (بیضانی، ۲۰۰۵م، ص ۶۳-۶۶)؛ هرچند آنان به تعیین حدود، مبانی و روش‌های آن اقدام نکرده‌اند. (همان، ص ۱) البته در مقابل گروهی از اندیشمندان اهل سنت چون احمد امین (۲۰۰۳م، ج ۲، ص ۱۳۰) و محمود ابوریح (بی‌تا، ص ۲۶۱) بر این نظریه‌اند که جمهور متقدمان اهل سنت در نقد حدیث، به گونه‌ای افراط‌آمیز متعرض سند بوده و کمتر به نقد متن توجه داشته‌اند و یا به صورت پراکنده بدان پرداخته‌اند. (ادلبی، ۱۴۳۴ق، ص ۱۹-۲۲)

یکی از امتیازات احمد بن صدیق آن است که در بررسی علل، علاوه بر نقد سندی به نقد متنی نیز توجه کرده است. مبنای وی آن است که در بررسی علل حدیث، نقد سند همراه با نقد متن ضروری است.

۷. علل آسیب‌زا و غیر آسیب‌زا

علل عارض بر متن گاهی آسیب‌زا و سبب بطلان روایت است مانند تعارض متن با حقایق مسلم تاریخی، اما گاهی سبب ضعف روایت نیست مانند اختلاف در متن الفاظ روایت که در صحیحین نیز فراوان به چشم می‌خورد و به سبب نقل به معنا روی داده است. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۴۸) ابن صدیق در مطالعه متن احادیث ضمن کشف علت، آسیب‌زا بودن یا نبودن علل را نیز مورد توجه قرار داده و تا حد

ممکن برای تصحیح و مداوای آن‌ها کوشیده است.

۸. علل متن در نگاه احمد بن صدیق

در مطالعات علل الحدیثی احمد بن صدیق الغماری، سند جایگاه ویژه دارد، اما او در روش‌شناسی خود، پس از بررسی سندی روایات وارد نقد متن می‌شود. از نظر وی، یکی از عوامل کم‌توجهی محدثان به نقد متن، تقلیدگرایی آنان بوده است. او در انتقاد از این تقلیدگرایی و عدم وجود روحیه اجتهاد در محدثان گفته است: «آنان بر اساس عادت ناپسند، به آنچه قبل از ایشان گفته‌اند، اعتماد می‌کنند و فکر خود را به کار نمی‌اندازند، و در مسائل، اهل تحقیق و استدلال نیستند. آن‌ها فقط به روایت و اسناد توجه دارند و زمانی که می‌شنوند یکی از پیشینیان چون احمد و ابن معین و ابی حاتم و ابی زرعة سخنی درباره یک حدیث یا یک راوی گفته است می‌پذیرند و به آن اعتماد می‌کنند و یا بسیاری از احادیث صحیح را بدون دلیل و برهان رد می‌نمایند، اگر اهل تحقیق در نقد احادیث روش آنان را دنبال کنند و تقلید را بر یقین مقدم دارند، ضروری است یک‌سوم از اصول شریعت کنار نهاده شود؛ چنان‌که در حدیث «أنا مدینة العلم» اتفاق افتاده است. (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۵، ص ۳۶۳)

به نظر وی، افرادی چون هیشمی در نقد حدیث به سند توجه داشته‌اند، درحالی‌که توجه سیوطی بیشتر به متن بوده است. (همان، ج ۴، ص ۶۱۷) این امر سبب شده وی احادیثی را حسن یا صحیح بداند درحالی‌که سایر محدثان آن‌ها را تضعیف کرده‌اند. (سیوطی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۷۴؛ هیشمی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۱۶) ابن الغماری عقیده دارد یکی از علل اختلاف سیوطی با سایر بزرگان محدثان، توجه وی به علل متنی بوده است. (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۴، ص ۶۰۶)

برخی از مهم‌ترین قواعد مورد استناد وی در بررسی علل متن احادیث موارد زیر است:

الف. ادراج در متن

«مدرج» حدیثی است که در متن یا اسناد آن زیادتی وجود دارد که از حدیث نیست. (صبحی صالح، ۱۹۸۴م، ص ۲۴۴) یکی از انواع مدرج آن است که راوی بعد از حدیث پیامبر ﷺ سخنی را از خود یا دیگران بیاورد و به سخن پیامبر ﷺ متصل کند،

به‌گونه‌ای که خواننده آن را جزء حدیث بیندارد. (قاسمی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۲۷) محدثان تعدد در ادراج را حرام و ادراج‌کننده را از مصادیق «مَنْ يَحْرِفُ الْكَلِمَ عَنِ مَوَاضِعِهِ» و متمایل به کذابان دانسته است. (جرجانی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۱)

از عوامل وقوع ادراج در متن عباراتی است که روایان به جهت توضیح و تفسیر متن در آخر روایت افزوده‌اند؛ البته امکان وقوع آن در اول یا وسط حدیث نیز وجود دارد. (صبحی صالح، ۱۹۸۴م، ص ۲۴۵)

نمونه اول: ابن صدیق یکی از نمونه‌های ادراج را در حدیث منقول از ابن عمر تشخیص داده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ خَلْقَهُ فِي ظُلْمَةٍ فَأَلْقَى عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ يَوْمَئِذٍ اهْتَدَى وَمَنْ أَخْطَأَهُ ضَلَّ فَلِذَلِكَ أَقُولُ: جَفَّ الْقَلَمُ عَلَى عِلْمِ اللَّهِ؛» که در آن برخی تصور کرده‌اند بقیه حدیث یعنی «فَلِذَلِكَ أَقُولُ: جَفَّ الْقَلَمُ عَلَى عِلْمِ اللَّهِ»^۲، بخشی از حدیث است.

توضیح و تحلیل

ابن صدیق این عبارت را جزء حدیث نمی‌داند. او برای تشخیص ادراج در این حدیث، پس از تخریج روایت با استفاده از قرینه سیاق و استناد به تمایز میان قول ابن عمر و متن حدیث پیامبر ﷺ نتیجه گرفته که عبارت مذکور، در حدیث درج شده است. منظور از تخریج، نسبت دادن حدیث غیرمسند به کتاب یا اصول، به صورت مسند است. (غماری حسنی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴) تخریج، که از آن با عنوان «عزو»^۳ نیز یاد شده است، از اولین اقدامات ناقد حدیث و بیانگر توانایی او در علم حدیث است و در آن، به مصدر و منبع اصلی حدیث مراجعه شده و طرق مختلف، اسانید و محتوای روایت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

از نظر ابن صدیق تخریج از منابعی که عاری از موضوعات و احادیث باطل باشند ارجح است؛ به همین سبب وی منابعی چون *مسند الفردوس* دیلمی را به علت اشتغال آن بر دروغ، موضوعات، سخنان باطل و متفردات دارای صلاحیت نمی‌داند. (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۴، ص ۵۰۷) وی همچنین عزو حدیث به کتبی را که در غیر علل نوشته شده باشند، جایز ندانسته و برای نمونه به منابعی چون *الکامل فی الضعفاء* ابن عدی که در شرح حال راویان ضعیف نوشته شده مراجعه نمی‌کند. (همان، ج ۴،

ص ۶۳۰؛ ج ۳، ص ۵۳۰؛ ج ۲، ص ۳۴۱)

وی برای تخریج حدیث «جف القلم»، به مجالس دینوری و صحیح ابن حبان مراجعه کرده و اصل جریان را چنین بیان کرده است: «رکبت أطلب عبدالله بن عمرو فوجدته قد سار إلى ضيعته فدخلت عليه فوجدته يمشی فيها محاضراً رجلاً من قریش فقلت: يا عبدالله بن عمرو ما هذا الحديث الذي بلغنا عنك؟ قال: ما هو؟ قلت: بلغنا أنك تقول: جف القلم بما هو كائن، فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول: ان الله تبارك و تعالی خلق الحديث. فلذلك أقول: جف القلم لما هو كائن.»^۴ (دینوری، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۴۹)

نقل ابن حبان نیز همین مطلب را تأیید می‌کند؛ جایی که از عبدالله بن دیلمی نقل کرده است که گفت: بر عبدالله بن عمر وارد شدم و گفتم عده‌ای می‌گویند که گفته‌ای بدبخت در رحم مادر خود بدبخت بوده است! گفت: سزاوار نیست کسی بر من دروغ ببندد، من شنیدم که رسول خدا ﷺ فرمود: «خداوند خلقش را در تاریکی آفرید و از نور خود بر آن‌ها تاباند پس آن نور به هر که رسید هدایت شد و به هر که نرسید، گمراه گشت»؛ بنابراین من نیز می‌گویم: «جَفَّ الْقَلَمُ عَنْ عِلْمِ اللَّهِ جَلًّا وَعَلَا.» (ابن حبان، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۴۴)

قرینه «فَلِذَلِكَ أَقُولُ» در سیاق هر دو روایت نشان می‌دهد که عبارت «جف القلم لما هو كائن» در حدیث به‌طور قطع، از سخن پیامبر ﷺ نیست و از آن عبدالله بن عمر است. (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۲۹۴) سیوطی نیز به این امر توجه داشته و در جامع الصغیر هنگام ثبت روایت، عبارت «فَلِذَلِكَ أَقُولُ...» را ذکر نکرده است. (سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۶۵)

نمونه دوم: مورد دیگری که احمد بن صدیق آن را از انواع «مدرج» به حساب آورده، خلط داستان با روایت است. از ابن مسعود نقل شده: «اللهم احفظني بآة سلام قائماً، واحفظني بالاسلام قاعداً، واحفظني بالاسلام راقداً، وكأ تشمت بي عدواً وكأ حاسداً، اللهم إني أسألك من كل خير خزائنه بيدك، وأعوذ بك من كل شر خزائنه بيدك.» (همان، ج ۱، ص ۲۲۲)؛ خداوند مرا در همه حالات ایستاده و نشسته و خوابیده به وسیله اسلام حفظ کن و مرا به شماتت دشمن و حسود گرفتار مکن، خدایا من از تو

بهترین‌ها را می‌خواهم که گنجینه‌هایش به دست توست و از هر بدی تو به تو پناه می‌برم که خزانه‌های آن نیز به دست توست.

توضیح و تحلیل

بیهقی در *الدعوات الکبیر*، داستانی را به این مضمون نقل و به حدیث ملحق دانسته است: برای عمر بن خطاب مشکلی پیش آمد، نزد رسول الله ﷺ رفت و ضمن شکایت، از ایشان درخواست بار خرمایی کرد. پیامبر ﷺ فرمود: اگر بخواهی این کار را می‌کنم اما اگر خواستی کلماتی بهتر از آن به تو بیاموزم! عمر گفت: هم آن کلمات را به من بیاموز و هم دستور بده تا بار خرما را به من دهند زیرا بدان محتاجم. پیامبر ﷺ فرمود: چنین کن؛ سپس فرمود: «اللهم احفظنی بالاسلام قائماً...»^۵ (بیهقی، ۲۰۰۹م، ج ۱، ص ۳۴۴)

ابن صدیق دربارهٔ این حدیث می‌گوید: «حدیث دربردارندهٔ هیمنهٔ نبوت است اما دل نسبت به قصهٔ عمر که در ابتدای آن نقل شده است، احساس خوشایندی ندارد، گویی که حدیث از پیامبر ﷺ اخذ شده و قصهٔ عمر با آن ترکیب شده باشد. (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۵)

بیهقی روایت را از طریق *عبد الرحمن بن ابی لیلی* از *ابن مسعود*، بدون قصهٔ عمر نیز نقل کرده است. (بیهقی، ۲۰۰۹م، ج ۱، ص ۳۴۵)

از نظر ابن صدیق هرچند خلط داستان با حدیث، به‌خودی‌خود سبب ضعف نمی‌شود، بر شارح و ناقد لازم است بخش‌های ملحق‌شده را از متن حدیث مجزا سازد تا حدیث از «إدراج» خارج شود.

ب. تقطیع حدیث

تقطیع حدیث به‌معنای ذکر موضع حاجت از حدیث است و در صورتی که شامل دو حکم جداگانه باشد، اجازه داده شده است. (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۲۷) تقطیع حدیث بدون رعایت شروط، ارزش حدیث را از بین می‌برد، اما در صورت رعایت ضوابط، توسط عالمان حدیث جایز شمرده شده و آن هنگامی است که فهم معنای حدیث متوقف بر بخش محذوف نباشد؛ اگر فهم حدیث جز با بخش محذوف ممکن نباشد، تقطیع جایز نیست. تقطیع از روش‌های حدیثی بخاری است و او به

جهت فواید فقهی، نکته حدیثی و... اقدام به تقطیع حدیث می کرده است. (خضیر، بی تا، ج ۵، ص ۱۲)

مثال: ابن صدیق حدیث ابی الدرداء از رسول الله ﷺ مبنی بر «أَكثَرُوا مِنَ الصَّلَاةِ عَلَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ، فَإِنَّهُ يَوْمٌ مَشْهُودٌ تَشْهَدُهُ الْمَلَائِكَةُ، وَإِنَّ أَحَدًا لَنْ يَصَلِيَ عَلَى إِلَّا عُرِضَتْ عَلَى صَلَاتِهِ حِينَ يَفْرُغُ مِنْهَا» (سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۰۹) را مقطوع تشخیص داده است.

توضیح و تحلیل

ابن الغماری با تخریج حدیث از سنن ابن ماجه دریافته است که سیوطی در جامع صغیر و شارح کتاب وی مناوی، هیچ یک لفظ حدیث را به طور کامل نقل نکرده اند. ابن ماجه در آخر کتاب الجنائز از سنن خود، متن کامل حدیث را چنین ذکر کرده است: «... عن ابی الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: أَكثَرُوا مِنَ الصَّلَاةِ عَلَى يَوْمِ الْجُمُعَةِ؛ فَإِنَّهُ مَشْهُودٌ تَشْهَدُهُ الْمَلَائِكَةُ، وَإِنَّ أَحَدًا لَنْ يَصَلِيَ عَلَى؛ إِلَّا عُرِضَتْ عَلَى صَلَاتِهِ حَتَّى يَفْرُغَ مِنْهَا. قَالَ: قُلْتُ: وَبَعْدَ الْمَوْتِ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى الْأَرْضِ أَنْ تَأْكُلَ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فَنَبِي اللَّهِ حَتَّى يَرْزُقَ.» (ابن ماجه، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۵۲۴) البته سیوطی در الجامع الكبير تتمه حدیث را آورده و به نقل از الدمیری، همه راویان آن را نیز ثقه معرفی کرده اما المناوی در شرح جامع صغیر بدان توجه نکرده است. (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۶۷)

بخش پایانی روایت که توسط شارح نقل نشده، به زنده بودن پیامبر ﷺ پس از رحلت اشاره دارد؛ امری که با عقاید وهابیون در تضاد است؛ آن‌ها با استناد به آیات ۲۵۹ سوره بقره و آیات ۱۱۶-۱۱۷ سوره مائده در پی اثبات این نظریه اند که پیامبر ﷺ فقط زمانی می تواند بر امت خود نظارت داشته باشند که زنده و در میان آنان باشد و بعد از رحلت، توانایی انجام هیچ کاری را نخواهد داشت. بنابراین درخواست و ساطت حاجات از ایشان بی معناست. این در حالی است که ابن صدیق نشان می دهد بر اساس شواهد^۷ بسیار، درود مردم پس از رحلت پیامبر ﷺ به ایشان می رسد؛ زیرا پیامبران زنده اند و زمین اجازه پوساندن اجساد آنان را ندارد. (همان، ج ۲، ص ۴۶؛ سجستانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۷۹؛ سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۸۴) عبدالله بن صدیق

از شاگردان احمد بن صدیق، خلاصه‌ای از نظرات وی را در این زمینه در خاتمه کتاب خود، *الرد المحکم المتین*، آورده (نک: غماری حسنی، ۱۳۷۶ق، ص ۱۱-۱۳؛ همو، ۱۳۷۴ش، ص ۲۴۰-۲۷۱) تا ثابت کند زنده بودن پیامبر ﷺ و جواز توسل به وی، جزء عقاید اساسی اهل سنت است.

پس در چنین مواردی که تقطیع، مخاطب را در فهم معنای واقعی حدیث دچار چالش می‌کند، بر اساس قاعده، از علل آسیب‌رسان محسوب می‌شود.

ج. ساختن حدیث با ترکیب سایر احادیث

یکی از انواع وضع در متن، ترکیب حدیث از سایر احادیث و اضافه کردن بر آن است. در این موارد، راوی سخن خود یا سایر صحابه و تابعین و حکما و... را اخذ کرده و به پیامبر ﷺ نسبت می‌دهد؛ چنین حدیثی حتی اگر با سند صحیح نیز نقل شده باشد، موضوع شمرده می‌شود و باطل است. (فلاته، ۱۴۰۱ق، ص ۶۲)

حکیم از ابی هریره نقل کرده است: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَنِي أَنْ أَعْلَمَكُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي، وَأَنْ أُوَدِّبَكُمْ، إِذَا قُمْتُمْ عَلَى أَبْوَابِ حُجْرِكُمْ فَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ يَرْجِعُ الْخَبِيثُ عَنْ مَنَازِلِكُمْ، وَإِذَا وُضِعَ بَيْنَ يَدَيْ أَحَدِكُمْ طَعَامٌ فَلْيَسِّمْهُ اللَّهُ حَتَّى لَا يَشَارِكُكُمْ الْخَبِيثُ فِي أَرْزَاقِكُمْ، وَمَنْ اغْتَسَلَ بِاللَّيْلِ فَلْيَحَازِرْ عَنْ عَوْرَتِهِ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَأَصَابَهُ لَمَمٌ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ، وَمَنْ بَالَ فِي مُغْتَسَلِهِ فَأَصَابَهُ الْوَسْوَاسُ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ، وَإِذَا رَفَعْتُمُ الْمَائِدَةَ فَانْكُسُوا مَا تَحْتَهَا فَإِنَّ الشَّيَاطِينَ يَلْتَقِطُونَ مَا تَحْتَهَا، فَلَا تَجْعَلُوا لَهُمْ نَصِيبًا فِي طَعَامِكُمْ.»^۸ (سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۵۸)

روایت دربردارنده برخی نکات اخلاقی و تربیتی است که سیوطی در *جامع الصغیر* آن را «حسن» دانسته است، اما ابن الغماری آن را موضوع و باطل می‌داند. توجیه وی آن است که الفاظ این روایت در سایر روایات به‌طور پراکنده وجود دارد، وضاعین آن‌ها را با هم ترکیب کرده و خود نیز چیزهایی بر آن افزوده‌اند. (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۲۷۶)

د. رکاکت در متن

یکی از قراین تشخیص وضع در حدیث، رکاکت است؛ ابن‌صلاح در مقدمه گفته: «احادیث طولانی وضع شده است که رکاکت در لفظ و معنا، شاهد بر جعلی بودن

آن هاست.» (ابن الصلاح، ۱۴۲۳ق، ص ۲۰۳) ابن حجر نیز رکاکت لفظ و معنا را شاهد بر وضع حدیث دانسته است. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۴۴) منظور از رکاکت آن است که روایت شامل «لحن» و «رکة» باشد؛ یعنی مشتمل بر اموری باشد که از فصاحت به دور است؛ زیرا صدور آن از فرد فصیح، محال است. (صبحی صالح، ۱۹۸۴م، ص ۲۶۴)

ربیع بن خثیم فصاحت حدیث را به روشنایی روز و عدم فصاحت در متن را که منجر به رکاکت می شود، به تاریکی شب مانند کرده و گفته است: «حدیث را روشنایی است مانند روز که به واسطه آن شناخته می شود و تاریکی است مانند تاریکی شب که آن را زشت می سازد.»^۹ (صنعانی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۷۳)

محدثان، رکاکت را به معنوی و لفظی تقسیم کرده اند؛ آن ها رکاکت در معنا را مقدم بر رکاکت در لفظ می دانند؛ زیرا عقیده دارند یکی از واضح ترین دلایل بر وضع حدیث، فساد معنای آن است اما رکاکت لفظی به تنهایی دلالت بر وضع ندارد. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۴۵؛ صبحی صالح، ۱۹۸۴م، ص ۲۶۴) ابن صدیق نیز بر روش محدثان، رکاکت در متن را باعث تعلیل روایت دانسته است.

نمونه اول: وی روایت انس «العافیة عشرة أجزاء: تسعة في طلب المعيشة، وجزء في سائر الأشياء»^{۱۰} (سیوطی، ۱۴۰۱م، ج ۲، ص ۱۸۵) را مشتمل بر رکاکت معنوی دانسته است.

تحلیل و توضیح

اگر محدث نقل به معنا را در حدیث جایز دانسته و به عنوان یک مبنا پذیرفته باشد، نمی توان رکاکت لفظی را به تنهایی عامل ضعف روایت به حساب آورد؛ زیرا ممکن است روایت نقل به معنا و توسط راوی با الفاظ غیرفصیح بیان شده باشد. در صورتی رکاکت لفظی باعث تعلیل حدیث می شود که راوی تصریح کند که نقل او عیناً لفظ حدیث است و در عین حال، امری مخالف فصاحت در حدیث مشاهده شود. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۴۴) بنابراین اگر محدث، نقل به معنا را در حدیث پذیرفته باشد، رکاکت، چه لفظی و چه معنوی، سبب تضعیف حدیث و نشانه ای بر جعل آن خواهد بود.

احمد بن صدیق در حدیث‌پژوهی خود، نقل به معنا را پذیرفته است و این مطلب در ارائه شواهد و متابعات او در *المداوی* به‌خوبی مشخص است. بنابراین صدور حکم وضع برای حدیث مشتمل بر رکاکت لفظی، عوامل دیگری را نیز لحاظ کرده است؛ این عوامل برحسب آنچه ابن حجر گفته موارد زیر است:

- روایت با عقل مخالفت داشته باشد.
- روایت با حس و تجربه در تعارض باشد.
- خبری که انگیزه برای نقل آن بسیار بوده اما به‌صورت مفرد نقل شده است.
- روایت با نص کتاب، سنت متواتر یا اجماع قطعی، تناقض داشته باشد.
- عدّه زیادی که امکان جمع آن‌ها بر کذب وجود ندارد، بر وضع روایت تصریح کرده باشند.

- به‌خاطر انجام گناه کوچک، وعید شدید یا بر انجام کار کم‌ارزش بشارت بزرگ داده شده باشد. (همان، ص ۸۴۵)

بر این اساس، ابن صدیق درباره روایت فوق گفته: «... این‌ها دروغ‌هایی صریح، رکیک و متناقض است و وضع و بطلان آن آشکار است.» (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۴، ص ۵۰۶) مستند وی سخن ابوالفداء در کشف الخفاء و مزیل الالباس است که پس از نقل روایت، آن را به‌سبب رکاکت ضعیف دانسته است. (ابوالفداء، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۷۶) مقصود وی از رکاکت در این حدیث، همان رکاکت معنوی است.

نمونه دوم: احمد بن صدیق حدیث ابی هریره مبنی بر «أَكْذَبُ النَّاسِ الصَّبَاغُونَ وَالصَّوَاغُونَ»^{۱۱} (صنعانی، ۱۴۳۲ق، ج ۳، ص ۶۶) را مشتمل بر نکاره^{۱۲} دانسته است.

توضیح و تحلیل

از نظر ابن صدیق، حدیث به‌واسطه نکاره در متن و مخالفت با عقل و سنت باطل و موضوع محسوب می‌شود. توجیه وی آن است که از پیامبر ﷺ که به «ما ینطق عن الهوی» وصف شده، چنین سخنی نمی‌تواند صادر شده باشد. علاوه بر آن، عقل انحصار رنگرزها و زرگرها به «أَكْذَبُ النَّاسِ» را نمی‌پذیرد. وی عقیده دارد چنین احادیثی عموماً به‌صورت آحاد، از ضعف و متروکین نقل شده اما اگر از ثقات نیز نقل شده باشند، مردود است. (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۷۴)

به عقیده احمد بن صدیق، نکاره در متن در مواردی که حدیث موضوع، از باب زهد و مواظب باشد، بیشتر است. (همان، ج ۳، ص ۷۷)

ه. توجه به ناسخ و منسوخ

نسخ در لغت به معنی «ازالۀ» و در اصطلاح عبارت است از: «برداشته شدن حکم شرعی سابق به واسطه حکمی از احکام شرع در آینده».^{۱۳} (سخاوی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۴۸) در این موارد به حدیث متقدم که حکم آن توسط دلیلی از شرع برداشته شده، منسوخ و به حدیث متأخر، ناسخ گفته می شود.

از نظر اهل سنت، نسخ اختصاص به روایات نبوی دارد؛ زیرا پس از ایشان نسخی قابل تصور نیست اما شیعه احادیث رسیده از طریق اهل بیت (علیهم السلام) را نیز شامل این حکم می داند. (غفاری، ۱۳۸۸ش، ص ۹۲)

تشخیص ناسخ و منسوخ در مبانی دلالتی فهم حدیث مطرح می شود و می تواند در فهم روایت و حل مشکل تعارض به ناقدان یاری رساند.

شناخت ناسخ و منسوخ در حدیث به واسطه یکی از روش های زیر امکان پذیر است:
- اثبات نسخ به خیر پیامبر (صلی الله علیه و آله) که روش بیهقی بوده است؛ مانند «كنت نهیتکم عن زیارة القبور فزوروها».^{۱۴}

- اثبات نسخ به قول صحابی که روش اهل حدیث بوده و ابن صلاح آن را ترجیح داده است؛ مانند «كان آخر الامرین من رسول الله ترک الوضوء مما مسته النار».^{۱۵}
- اثبات تأخر زمانی ناسخ تا مشخص شود روایتی بعد از روایت دیگر صادر شده است.

- اجماع بر نسخ روایت صورت گرفته باشد. (همان، ص ۵۳؛ عاملی، ۱۳۶۰ش، ص ۱۱۸)

نمونه اول: از ابی الدرداء نقل شده که کسی بر تعلیم قرآن حق دریافت مزد ندارد:
«مَنْ أَخَذَ عَلَى تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ قَوْسًا فَلَدَهُ لَهَا مَكَانَهَا قَوْسًا مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».^{۱۶}
(سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۵۵۹)

توضیح و تحلیل

مناوی از قول بیهقی و دحیم حدیث را ضعیف دانسته است. ذهبی نیز با وجود

قوی دانستن اسناد، آن را دارای نکارة معرفی کرده است. (مناوی، ۱۳۹۱ق، ج ۶، ص ۴۲) ابن صدیق می‌گوید: ذهبی با وجود اقرار به قوت سند، آن را منکر دانسته است. ظاهراً علت تضعیف این روایت معارضه آن با حدیث صحیح «إِنْ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابَ اللَّهِ»^{۱۷} (دارقطنی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۲۷) بوده است. از آنجا که هر دو روایت بدون اشکال است، حاصل شدن تعارض، اجتناب‌ناپذیر است؛ بدین سبب وی این روایات را از باب ناسخ و منسوخ دانسته و از این طریق به جمع بین آن‌ها اقدام کرده و تعارض را برطرف کرده است.

توجیه ابن صدیق آن است که در آغاز کار اسلام با وجود فقر و نیازمندی صحابه و مسلمانان، نیاز بود تا قرآن بدون گرفتن مزد تعلیم داده شود اما هنگامی که اسلام منتشر شد، قرآن شهرت یافت و پایه‌های ایمان محکم شد، این حکم با حدیث «إِنْ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابَ اللَّهِ» رفع شد. (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۶، ص ۱۰۴)

روش ابن صدیق در اثبات نسخ در این روایات، استدلال به تأخر زمانی ناسخ یعنی «إِنْ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابَ اللَّهِ» بوده است.

نمونه دوم: ابن صدیق حدیث پیامبر ﷺ مبنی بر «رُؤُوا الْقُبُورَ، فَإِنَّهَا تُذَكِّرُكُمْ الْآخِرَةَ»^{۱۸} را ناسخ معرفی کرده است. (سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۳۱)

توضیح و تحلیل

در این روایت، جواز زیارت قبور توسط پیامبر ﷺ صادر شده؛ این در حالی است که روایاتی در منابع اهل سنت از پیامبر ﷺ مبنی بر نهی از زیارت قبور نقل شده است.^{۱۹} (ابویعلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۳۱۴) ابن صدیق با استناد به خبر پیامبر ﷺ، جواز زیارت قبور را در خصوص روایات نهی، دارای تأخر زمانی دانسته بدین سبب روایت «رُؤُوا الْقُبُورَ...» را ناسخ حکم پیشین معرفی کرده است. (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۴، ص ۱۷۵)

و. نکاره در متن و معنا

یکی از علل موجب ضعف در نقد متن ابن الغماری، «نکارة» است؛ نکارة در لغت به امر سخت گفته می‌شود. (حیدری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۷۷۲) ابن فارس نیز گفته است:

«امری است که قلب آن را نپذیرد و زبان بدان اعتراف نکند.» (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۵، ص ۴۷۶)

در اصطلاح محدثان نیز مرادف با «غرابت» است؛ بنابراین گفته می‌شود: «... هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ جَدًّا، بَلْ مُنْكَرٌ نَكَارَةٌ شَدِيدَةٌ.» (ابن الجوزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۲۱) نكاره به طور کلی، شامل قرآینی در متن است که به واسطه آن‌ها حکم به وضع حدیث می‌شود؛ این قراین تعارض با معنای ثابت معروف یا غرابت در امر شناخته شده است. وجود دو عامل نكاره در متن به همراهی علتی در سند، به قطع باعث حکم به وضع است اما ناقدان درباره وجود نكاره به تنهایی در متن حدیث، قائل به تفصیل شده‌اند و حکم آن‌ها اختلافی است. (نک: ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۳۳۶؛ فلاته، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۳۶)

ابن الغماری مواردی از روایات را به سبب وجود نكاره، معلول دانسته و حکم به وضع داده است.

نمونه اول: روایت «أَكْرَمُوا عَمَّتِكُمُ النَّخْلَةَ؛ فَإِنَّهَا خُلِقَتْ مِنْ فَضْلَةِ طِينَةِ أَبِي كُمِ آدَمَ، وَلَيْسَ مِنَ الشَّجَرِ شَجَرَةَ أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ مِنْ شَجَرَةٍ وَلِدَتْ تَحْتَهَا مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، فَأَطْعَمُوا نِسَاءَكُمْ الْوَلَدَ الرَّطْبَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ رُطْبٌ فَتَمْرٌ.» (سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۱۲) که در آن از قول پیامبر ﷺ به همه مسلمانان دستور داده شده که درخت نخل را گرامی بدارند؛ زیرا از اضافه خاک آدم خلق شده و نزد خداوند گرامی است و مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را در زیر آن به دنیا آورده است...!

توضیح و تحلیل

ابن صدیق حدیث را به سبب وجود دو عامل ضعف سند به واسطه حضور کذابین و ضاعین و نكاره در لفظ و معنا، موضوع دانسته است. توجه وی آن است که پیامبر ﷺ برتر از آن است که چنین بی‌معنا سخن بگوید و از همگان بخواهد نخل را تکریم کنند! چراکه تکریم درخت بی‌معناست! اگر منظور رسیدگی به آن از لحاظ ابی‌اری و گرده‌افشانی و عدم آسیب و... باشد که در متون شرعی اختصاص به نخل ندارد و شامل همه درختان است، اگر منظور خوردن میوه آن‌هاست باز هم اختصاص به نخل ندارد، اما اگر منظور احترام کردن آن‌ها چون تعظیم بزرگان و بوسیدن و زیارت کردن

است، که اجماع بر نامطلوب بودن آن وجود دارد، در نهایت فقط می‌توان گفت این سخن کذابان و وضّاعان است که خود نیز نمی‌دانند چه گفته‌اند. (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۸۶)

نمونه دوم: ابن سعد در *طبقات* از سعد بن مسعود نقل کرده است: «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَهَا لَكَ لِبَاسًا وَجَعَلَكَ لَهَا لِبَاسًا، وَأَهْلِي يَرُونَ عَوْرَتِي وَأَنَا أَرَى ذَلِكَ مِنْهُمْ.»^{۲۰} (سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۶۲)

توضیح و تحلیل

ابن صدیق این روایت را نیز از چند وجه معلل دانسته که مهم‌ترین آن اشتمال بر نکاره است. (غماری حسنی، ۱۹۹۶ق، ج ۲، ص ۲۸۶)

برخی از ناقدان چون ابن جوزی، صرف طعن در متن روایت و وجود نکاره در آن را علت ضعف نمی‌دانند و بر این نظریه هستند که در اثبات ضعف روایت حتماً لازم است یکی از روایان متهم باشند؛ حتی اگر از ظاهر متن، وضعی بودن آن مشخص باشد. پس اگر هیچ‌یک از روایان متهم نباشند، روایت بدون اشکال است. برخی دیگر بر این باورند که هنگام سماع حدیث معنایی در ذهن شکل می‌گیرد که گوش را متفرد می‌سازد و قلب آن را نمی‌پذیرد و اندام را به لرزه می‌اندازد، در چنین مواردی ناقد می‌تواند حکم به وضع حدیث دهد بدون اینکه نیازمند به وارد کردن طعن در روایان باشد. (فلاته، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۳۳۶)

ابن صدیق نظریه اول را که متعلق به ابن جوزی و همفکران اوست، نمی‌پذیرد و به نظریه دوم گرایش دارد. او در صورت وجود قراینی مبنی بر وضع و جعل در متن، حتی در صورت صحت سند، باز هم حدیث را موضوع می‌داند، اما بررسی کاربردهای نکاره توسط وی، به خصوص در *المداوی* نشان می‌دهد که وی وجود توأمان نکاره در متن و علت در سند را موجب ضعف روایت و بطلان آن دانسته است؛ هرچند وجود نکاره در معنا به تنهایی را نیز ملحق به ضعف کرده است.

به نظر می‌رسد مستند حافظ ابن صدیق در این زمینه، حدیث پیامبر ﷺ از طرق اهل سنت است که فرموده‌اند: «إِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تَعْرِفُهُ قُلُوبِكُمْ وَتَلِينُ لَهُ أَشْعَارُكُمْ وَأَبْشَارُكُمْ وَتَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ قَرِيبٌ فَأَنَا أَوْلَاكُمْ بِهِ. وَإِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي

۳۲۸ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

تُنْكِرُهُ قُلُوبُكُمْ وَتَنْفِرُ مِنْهُ أَشْعَارُكُمْ وَأَبْشَارُكُمْ وَتَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ بَعِيدٌ فَأَنَا أَبْعَدُكُمْ مِنْهُ»^{۲۱} (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۹۵) وی عقیده دارد در این موارد، ناقد خبره به محض شنیدن روایت موضوع آن را می شناسد، قبل از آنکه اسناد را مورد بررسی قرار دهد.

ز. همانندسازی در حدیث

در اصطلاح نسبت دادن فضیلت یا رذیلت کسی به شخص دیگر، همانندسازی گفته شده است. گاهی رفتار پسندیده یا ناپسندی از کسی سر زده ولی راوی به عللی آن را به شخص دیگری نسبت می دهد. (حسن بگی، ۱۳۹۵ش، ص ۳۵) عواملی چون توجیه رفتار حاکمان، غلو، علاقه و دل بستگی، کینه و دشمنی، ترویج و دفاع از باورهای کلامی با تعمیم فضایل و رذایل یا تبرئه از آن‌ها را می توان در همانندسازی احادیث دخیل دانست. (همان، ص ۳۷-۵۲)

ابن صدیق همانندسازی احادیث را در موارد زیر ثابت دانسته است:
مورد اول: ابن النجار از انس نقل کرده است: «ما قَدَمْتُ أبا بَکَرٍ و عمرَ، و لکن الله قَدَمَهُما»^{۲۲} (سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۵۰۳)

توضیح و تحلیل

ابن الغماری عقیده دارد این حدیث، وضع نواصب است تا به وسیله آن به معارضه با حدیثی درباره علی علیه السلام پردازند که در این معنا وارد شده است. وی با استناد به قول ابن حجر حدیث را باطل و برخی از راویان آن را غیر ثقة معرفی کرده است. (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۵، ص ۴۹۶)

مورد دوم: در حدیث عمرو بن عاص و انس: «أحب النساء إلی عائشة و من الرجال أبوها»^{۲۳} (متقی هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۱۳۳) نیز همانندسازی رخ داده است.

توضیح و تحلیل

در روایت مذکور، نواصب به معارضه با روایت «أحب النساء إلی فاطمة و من الرجال زوجها» (ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۵، ص ۶۹۸) پرداخته اند؛ با وجود اینکه رجال روایت عایشه، ثقة هستند و در زمره احادیث صحیح نیز تخریح شده است، احمد بن

صدیق بر این باور است که ثابت شدن این نمونه احادیث بسیار بعید است و اگر نواصب، آن را در هزار حدیث صحیح نیز تخریح کرده باشند، بازهم پذیرفته نیست. (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۵، ص ۴۹۶)

مورد سوم: از سلمة بن نفیل نقل شده: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عُقْرُ دَارِ الْإِسْلَامِ بِالشَّامِ.» (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۵۳) این روایت که از جمله روایات فضائل الشام است نیز از نظر ابن صدیق معلول به واسطه همانندسازی است.

توضیح و تحلیل

یکی از روش‌های معاویه برای مقابله با امام علی (ع) و تضعیف لشکر عراق آن بود که به جعل گسترده روایات در فضایل شام دستور داده بود. از طرفدای وی آن بود که در مذمت سایر اماکن از جمله عراق که محل حکومت امام علی (ع) و حضور پیروان ایشان بود نیز حدیث با اسناد صحیح جعل شود. (صنعانی، ۱۴۳۲ق، ج ۷، ص ۲۴۶؛ غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۴، ص ۴۵۳؛ همو، بی تا، ص ۳) بدین سبب راویان آنچه را در فضیلت سایر بلدان از جمله عراق وارد شده بود، با همانندسازی به شام و اهل شام نسبت داده‌اند.

به عقیده ابن الغماری در بسیاری از احادیث مرتبط با اهل بیت (ع)، همانندسازی اتفاق افتاده است. در این شیوه که نوعی از جعل و وضع محسوب می‌شود، فضایل اهل بیت (ع) و به خصوص امام علی (ع) در قالب روایاتی با اسناد صحیح به سایرین نسبت داده شده است. از نظر ابن صدیق، متهم اصلی در این قضیه نواصب هستند که به علت کینه و دشمنی شدید با عترت پیامبر (ص) از هرگونه ابزار برای کاستن از شأن آن بزرگواران بهره جستند. (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۵، ص ۴۹۶)

ح. اضطراب در متن

اضطراب در اصل به معنی «موج» است و وجه تسمیه آن کثرت حرکت و برخورد بخشی با بخش دیگر است. (صبحی صالح، ۱۹۸۴م، ص ۱۸۷) در اصطلاح اهل حدیث به خبری اطلاق می‌شود که مختلف نقل شده است. اضطراب در سند، متن و یا هر دو واقع می‌شود اما کمتر اتفاق می‌افتد که محدثی بدون توجه به اضطراب در سند، حکم به اضطراب در متن به تنهایی دهد. (قاسمی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۳۶) حدیث معلل به

اضطراب را «مُضْطَرَّب» گویند؛ چراکه حدیث، موضعی است که اضطراب راوی یا راویان در آن آشکار می‌شود. (همان‌جا)

حکم حدیث مضطرب آن است که اگر قرینه‌ای بر ترجیح یکی از منقولات موجود باشد و یا امکان جمع بین آن‌ها وجود داشته باشد، از اضطراب خارج و در یکی از اقسام حسن یا صحیح داخل می‌شود و گرنه معلل است و ضعیف شمرده می‌شود؛ زیرا به عدم ضبط راوی یا راویان اشاره دارد. (سخاوی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۹۰-۲۹۶)

بنابراین شرط اثبات اضطراب در متن، تساوی وجوه روایات است؛ به گونه‌ای که امکان جمع بین آن‌ها وجود نداشته باشد اما با وجود امکان جمع اختلافات، روایت از اضطراب خارج می‌شود. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۵۲)

یکی از انواع اضطراب متن را محدثان در حدیث عمار یاسر از سنن ابی داود متذکر شده‌اند: «حدثنا قتيبة بن سعيد، عن بكر- يعني ابن مضر- عن ابن عجلان، عن سعيد المقبري، عن عمر بن الحكم، عن عبدالله بن عَمَّة المَزْنِي عن عمار بن ياسر، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن الرجل لينصرف، وما كتب له إلا عُشْرُ صَلَاتِهِ، تُسَعُّهَا ثُمْنُهَا، سُبْعُهَا، سُدْسُهَا، خُمُسُهَا، رُبْعُهَا، ثُلُثُهَا، نَصْفُهَا"» (سجستانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۹۷) عمار یاسر نقل کرده است: شنیدم که رسول الله ﷺ می‌گوید: فرد از نماز بر می‌گردد درحالی که فقط یک‌دهم، یک‌نهم، یک‌هشتم، یک‌هفتم، یک‌ششم، یک‌پنجم، یک‌چهارم، یک‌سوم و یا نصف آن برای او نوشته شده است.

روایت از نظر اسناد صحیح است اما محدثان آن را به واسطه اختلاف در نقل، معلول دانسته‌اند:

قول اول: عبدالله بن عنمة در سبب حدیث گفته است: عمار را دیدم که داخل مسجد شد و نماز را سبک به جای آورد، وقتی خارج شد پیش او رفتم، گفت: من نماز را سبک به جای آوردم...

اکثریت با این قول است و احمد امین، بیهقی، ابی داود و طحاوی نیز آن را نقل کرده‌اند.

قول دوم: عمر بن ابی بکر بن عبد الرحمن بن الحارث از پدرش نقل کرده است

که عمار دو رکعت نماز به جای آورد سپس عبدالرحمن بن الحارث به او گفت: «یا أبا الیقظان لا أراک إلا قد خففتہما...»؛ من دیدم که نماز را سبک به جای آوردی! بخاری در تاریخ آن را نقل کرده است.

قول سوم: ابی بکر بن عبدالرحمن بن الحارث گفته است: «رأیت عمار بن یاسر صلی رکعتین...» حدیث را طیالسی در مسند خود نقل کرده است.

قول چهارم: ابی الیسر کعب بن عمرو گفته است: «أن رسول الله قال: إن منکم من یصلی الصلاة كاملة و منکم من یصلی النصف و الربع و الخمس حتی بلغ العشر.»
قول پنجم: ابی لاس خزاعی گفته است: «قلت لعمار فقال: سمعت النبی صلی الله علیه و سلم ... من به عمار گفتم، سپس گفت: شنیدم رسول الله ﷺ می‌گوید...»

قول ششم: عمر بن عبدالرحمن بن الحارث گفته است: «دخل عمار بن یاسر المسجد فصلی فیہ رکعتین خفیفین فقال له عبد الرحمن بن الحارث: لقد خففتہما، فقال: إنی بادرت السهو إنی سمعت رسول الله صلی الله علیه و سلم یقول: إن أحدکم یصلی...» (غماری حسنی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۳۸۸-۳۹۰)

بر اساس قاعده، اگر امکان جمع بین موارد شش‌گانه وجود نداشته باشد و یا مرجحاتی بیان نشود، حدیث بر ضعف باقی می‌ماند؛ ابن صدیق حدیث را مضطرب نمی‌داند چراکه به باور وی، روایات سبب تحدیث را بیان کرده‌اند نه سبب حدیث را. به این ترتیب تمامی منقولات قابل جمع هستند و این عامل به‌عنوان مرجحی در رد اضطراب حدیث عمار، مورد توجه ابن صدیق قرار گرفته است.

۹. نتیجه‌گیری

در خصوص پژوهش‌های حافظ احمد بن صدیق الغماری به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین محدثان معاصر اهل سنت در علل الحدیث نتایج زیر به دست آمده است:
۱. المداوی لعلل الحدیث نمود کاملی از مطالعات علل الحدیثی شیخ احمد بن صدیق به شمار می‌رود که در آن به شکل کاربردی علل سند و متن روایات مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

۲. وی علاوه بر نقد سندی به نقد متن نیز پرداخته و متقدمانی را که صرفاً به سند اهتمام داشته‌اند، مورد انتقاد شدید قرار داده است.

۳. استدلال وی آن است که چه بسا واضعان و منحرران احادیثی با سند صحیح ساخته باشند؛ بنابراین در نقد حدیث نه می‌توان صرفاً به سند اکتفا کرد و نه صرفاً به متن بسنده نمود بلکه روش منطقی بررسی توأم سند و متن است.

۴. ابن صدیق در بررسی علل متنی قائل به استدلال و پرهیز از تقلید است؛ به همین سبب گاه در استفاده از قواعد محدثان، به اجتهاد روی آورده است.

۵. او با بررسی علل متنی بسیاری از روایات نبوی را از ضعف خارج کرده و یا روایاتی را که بزرگان حدیث اهل سنت صحیح دانسته‌اند، محکوم به ضعف کرده است.

۶. ابن صدیق در کشف علل متن روایات نبوی از قواعد علوم حدیث چون ادراج، توجه به معنای واژگان، نکاره در متن، رکاکت معنوی، ترکیب حدیث، تقطیع، ناسخ و منسوخ، همانندسازی و اضطراب در متن استفاده کرده و با تسلط و احاطه کافی بر آن‌ها و منابع حدیثی بسیاری از علل را کشف و تصحیح کرده است.

۷. از جمله روایاتی که توسط ابن صدیق رفع علت شده، احادیث فضایل اهل بیت (علیهم‌السلام) است که به عقیده وی توسط مخالفان از جمله نواصب، معلول توصیف شده و تضعیف شده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. «حدیث الذی اکتشفت فیہ علة تقدح فی صحته، وإن کان یدو فی الظاهر سلیمًا من العلل.»
۲. جَفَّ الْقَلَمُ: «أی فَرَعَتْ الْکِتَابَةُ إِشَارَةً إِلَى أَنْ أَلْذِي كُتِبَ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ لَأَ يَتَغَيَّرُ حُكْمُهُ.» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱۱، ص ۴۹۱) منظور آن است که آنچه در لوح محفوظ نوشته شده تغییر نمی‌کند و بعد از آن چیزی نوشته نمی‌شود.

۳. در مباحث مربوط به تخریج، به‌طور طبیعی، «عزو» نیز مطرح می‌شود. «عَزَوْ» از «عَزَوَ» به معنای وابستگی و اتصال است و در اصطلاح نسبت دادن قول و فعل به صحابه است. همچنین گفته شده راهنمایی به حدیث در مصادر اصلی است. بین تخریج و عزو، عموم و خصوص برقرار است؛ یعنی هر تخریج ممکن است مشتمل بر عزو باشد. اما لازمه عزو، تخریج نیست زیرا تخریج علاوه بر عزو، مشتمل بر زیاداتی از نظر متن و سند و حکم بر حدیث است که عزو، فاقد آن‌هاست. (عابد، ۱۴۳۱ق،

۴. برای ملاقات عبدالله بن عمر حرکت کردم، متوجه شدم که به باغ خود رفته است، بر او وارد شدم و او را در حال قدم زدن و گفت‌وگو با مردی از قریش پیدا کردم گفتم: عبدالله بن عمر، این چیزی که از تو به ما رسیده چیست؟ گفت: کدام؟ گفتم: شنیده‌ایم که گفته‌ای «جف القلم بما هو کائن»؛ گفت: از رسول خدا ﷺ شنیدم که می‌فرمود: «ان الله تبارک و تعالی خلق...»؛ پس من هم گفتم: «جف القلم بما هو کائن».

۵. مُعَلَّى بْنُ رُوْبَةَ، عَنْ هَاشِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، أَخْبَرَهُ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَصَابَتْهُ مُصِيبَةٌ، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَكَأَ إِلَيْهِ ذَلِكَ، وَسَأَلَهُ أَنْ يَأْمُرَ لَهُ بِوَسْتَقٍ مِنْ تَمْرٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنْ شِئْتَ أَمَرْتُ لَكَ بِوَسْتَقٍ، وَإِنْ شِئْتَ عَلَّمْتُكَ كَلِمَاتٍ هِيَ خَيْرٌ لَكَ مِنْهُ» قَالَ: عَلَّمْنِيهِنَّ وَمُرِّي بِوَسْتَقٍ؛ فَأِنِّي ذُو حَاجَةٍ إِلَيْهِ»، قَالَ: «أَفْعَلُ» وَقَالَ: قُلِ: اللَّهُمَّ احْفَظْنِي بِالْإِسْلَامِ قَاعِدًا، وَاحْفَظْنِي بِالْإِسْلَامِ رَاقِدًا، وَلَا تَطْعُ فِي عَدُوِّ حَاسِدًا، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا أَنْتَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهِ، وَأَسْأَلُكَ مِنَ الْخَيْرِ الَّذِي هُوَ بِيَدِكَ كُلُّهُ.

۶. در روز جمعه بر من بسیار صلوات بفرستید؛ زیرا آن روزی است که مشهود ملائکه است و هر کسی که بر من صلوات بفرستد، درود او با پایان یافتن آن به من می‌رسد.

۷. برای نمونه، حدیث مرسل حسن از عقبه بن ابی الصهباء از حسن «أَفْرَشُوا لِي قَطِيفَتِي فِي لِحْدِي، فَإِنَّ الْأَرْضَ لَمْ تُسَلِّطْ عَلَيَّ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَاءِ» و حدیث صحیح لغیره از اوس: «حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ جَابِرٍ، عَنْ أَبِي الْأَشْعَثِ الصَّنَعَانِيِّ عَنْ أَوْسِ بْنِ أَوْسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ مِنْ أَفْضَلِ أَيَّامِكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ: فِيهِ خُلِقَ آدَمُ، وَفِيهِ قُبُضَ، وَفِيهِ النَّفْخَةُ، وَفِيهِ الصَّعْقَةُ، فَأَكْثَرُوا عَلَيَّ مِنَ الصَّلَاةِ فِيهِ، فَإِنْ صَلَّاتِكُمْ مَعْرُوضَةٌ عَلَيَّ" قَالَ: قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ تُعَرِّضُ صَلَاتُنَا عَلَيْكَ وَقَدْ أَرْمَتُ؟ يَقُولُونَ: بَلِيَّتْ، فَقَالَ: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَرَّمَ عَلَيَّ الْأَرْضَ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَاءِ."»

۸. خداوند به من امر کرد تا آنچه را به من آموخته به شما بیاموزم و شما را تأدیب کنم؛ هرگاه بر در خانه خود می‌ایستید نام خدا را ببرید تا شیطان را از منازلتان دور کنید، هرگاه غذا را در پیش خود می‌گذارید نام خدا را ببرید تا شیطان در رزق شما شریک نشود، هرکس در شب غسل می‌کند باید عورت خورد را بپوشاند اگر چنین نکند و عارضه‌ای به او رسد، فقط باید خود را سرزنش کند. کسی که در جای شست‌وشو بول کند و دچار وسواس شود جز خود را نباید سرزنش کند، هنگامی که سقره را برداشتید زیر آن را جارو بکشید؛ زیرا شیاطین ریزه‌های آن را جمع می‌کنند پس از غذای خود سهمی برای آن‌ها قرار ندهید.

۹. «إِنَّ لِلْحَدِيثِ ضَوْءَ كَضَوْءِ النَّهَارِ يَعْرِفُ، وَظَلْمَةَ كظلمة الليل تنكر.»

۳۳۴ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۱۰. تندرستی ده جزء است؛ نه جزء آن در طلب رزق و روزی و یک جزء در سایر موارد.
۱۱. دروغ‌گوترین مردم رنگرزها و زرگرها هستند.
۱۲. به توضیح «نکاره» در همین مقاله مراجعه شود.
۱۳. (رَفْعُ الشَّارِعِ) الْحُكْمُ (السَّابِقِ مِنْ أَحْكَامِهِ بِ) حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِهِ (لَا حَقَّ)
۱۴. من شما را از زیارت قبور نهی کردم اما از این پس آن‌ها را زیارت کنید.
۱۵. یکی از آخرین کارهای پیامبر ﷺ ترک وضو پس از خوردن غذای پخته‌شده با آتش بود. (بر اساس برخی روایات مانند «الْوَضُوءُ مِمَّا أَنْضَجَتِ النَّارُ»، گرفتن وضو بعد از خوردن غذای پخته‌شده با آتش در ابتدا واجب بوده است.) (نک: سجستانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۹)
۱۶. هرکسی که برای آموزش قرآن کمانی را به‌عنوان مزد بگیرد، خداوند در قیامت به‌جای آن حلقه‌ای از آتش بر گردن او خواهد آویخت.
۱۷. شایسته‌ترین چیز برای گرفتن مزد، تعلیم دادن کتاب خداست.
۱۸. به زیارت قبور بروید؛ زیرا شما را به یاد آخرت می‌اندازد.
۱۹. ابی هریره از پیامبر ﷺ با اسناد حسن نقل کرده است: «لَعَنَ اللَّهُ زَوَارَاتِ الْقُبُورِ.»
۲۰. خداوند همسران را لباس یکدیگر قرار داد؛ اهل من عورت مرا می‌بینند من نیز عورت آن‌ها را می‌بینم.
۲۱. هنگامی که سخنی از من شنیدید که قلب‌هایتان آن را باور دارد و پوست و موی شما در برابر آن خاضع می‌شود و آن را نزدیک به خود می‌بینید، من به این سخن سزاوارترم و هنگامی که سخنی از من شنیدید که قلب‌هایتان آن را انکار می‌کند و پوست و موی شما از آن تنفر دارد و آن را از خود بعید می‌دانید، بدانید که از من دورتر است.
۲۲. من ابوبکر و عمر را مقدم نداشتم بلکه خداوند آن دو را مقدم داشته است.
۲۳. نزد من، محبوب‌ترین زنان، عایشه و محبوب‌ترین مردان، پدرش است.

منابع

۱. ابن الجوزی، جمال‌الدین ابی الفرج، الضعفاء والمتروکین، الطبعة الاولى، بیروت- لبنان: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.
۲. ابن حبان، محمد، الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان، ترتیب الامیر علاء‌الدین علی بن بلبان الفارسی، حقه و خرج احادیثه و علق علیه: شعیب الارنؤوط، الطبعة الاولى، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.

روش شناسی ابن صدیق الغماری در کشف و تصحیح علل متن حدیث ۳۳۵

۳. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، رقم کتبه و ابوابه و احادیثه محمد فؤاد عبدالباقی قام بإخراجه و صححه وأشرف علی طبعه: محب الدین الخطیب علیه تعلیقات: عبدالعزیز بن عبدالله بن باز، بیروت: دار المعرفه، ۱۳۷۹ق.
۴. _____، النکت علی کتاب ابن الصلاح، تحقیق ربیع بن هادی عمیر المدخلی، الطبعة الاولى، مدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الاسلاميه، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.
۵. ابن سعد، ابو عبدالله محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، الطبعة الاولى، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.
۶. ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، مقدمة ابن الصلاح، تحقیق عبد اللطیف الهمیم - ماهر یاسین الفحل، الطبعة الاولى، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م.
۷. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م.
۸. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمد حسین شمس الدین، الطبعة الاولى، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۹. ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن یزید القزوی، سنن ابن ماجه، تحقیق شعیب الارنؤوط مع زملاؤه، الطبعة الاولى، دار الرسالة العالمية، ۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م.
۱۰. ابوالفداء، اسماعیل بن محمد بن عبدالهادی الجراحی العجلونی، کشف الخفاء ومزیل الالباس، الطبعة الاولى، المكتبة العصرية، تحقیق هنداوی، ۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م.
۱۱. ابوریه، محمود، اضواء علی السنة المحمدیه، الطبعة السادسة، قاهره: دار المعارف، بی تا.
۱۲. ابویعلی، احمد بن علی بن المثنی، مسند أبی یعلی، تحقیق حسین سلیم أسد، الطبعة الاولى، دمشق: دار المأمون للتراث، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.
۱۳. احمد امین، ضحی الاسلام، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۳م.
۱۴. ادلبی، صلاح الدین، منهج النقد عند علماء الحديث النبوی، الطبعة الاولى، قاهره: دار الفتح، ۴۳۴ق/۲۰۱۳م.
۱۵. بخاری، محمد بن اسماعیل ابو عبدالله البخاری الجعفی، صحیح البخاری، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، الطبعة الاولى، بیروت: بی نا، ۱۴۲۲ق.
۱۶. بیضانی، قاسم، مبانی نقد متن الحدیث، قم: جامعة المصطفی العالمية، ۲۰۰۵م.
۱۷. بیهقی، ابوبکر، الدعوات الكبير، تحقیق بدر بن عبدالله البدر، الطبعة الاولى، الكويت: غراس للنشر و التوزیع، ۲۰۰۹م.
۱۸. ترمذی، سنن الترمذی، تحقیق وتعلیق احمد محمد شاکر، محمد فؤاد عبدالباقی، ابراهیم عطوة

- ٣٣٦ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
- عوض، الطبعة الثانية، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م.
١٩. جرجاني، علي بن محمد بن علي، رسالة في اصول الحديث، تحقيق علي زوين، الطبعة الاولى، الرياض: مكتبة الرشد، ۱۴۰۷ق.
٢٠. حاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، تحقيق السيد معظم حسين، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م.
٢١. حسن بگي، علي، درآمدی بر فرایند فهم حدیث، ج ١، دانشگاه اراک، ۱۳۹۵ش.
٢٢. خلاف، هشام بن عبد العزيز، التعريف بعلم العلال، الرياض: المؤلف، ۱۴۲۴ق.
٢٣. حيدري، السيد محمد، معجم الأفعال المتداولة، الطبعة الاولى، قم: المركز العالمي للدراسات الاسلامية، ۱۴۲۳ق.
٢٤. خطيب بغدادی، الكفاية في علم الرواية، الطبعة الاولى، بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
٢٥. خضير، عبد الكريم، شرح بلوغ المرام، الشارح: عبد الكريم بن عبدالله بن عبدالرحمن بن حمد الخضير، دروس مفرغة من موقع الشيخ الخضير، بی تا.
٢٦. دارقطني، ابوالحسن، سنن الدارقطني، تحقيق شعيب الارنؤوط و زملاؤه، الطبعة الاولى، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۴م.
٢٧. دينوري، احمد بن مروان، المجالسة و جواهر العلم، تحقيق مشهور حسن، بحرین: جمعية التربية الاسلامية، ۱۴۱۹ق.
٢٨. سجستاني، ابو داود، سنن ابی داود، تحقيق شعيب الأرئؤوط و محمد كامل قره بللي، الطبعة الاولى، بيروت: دار الرسالة العالمية، ۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م.
٢٩. سخاوي، شمس الدين، فتح المغيب بشرح الفية الحديث للعراقي، تحقيق علي حسين علي، الطبعة الاولى، مصر: مكتبة السنة، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م.
٣٠. سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، الجامع الصغير في احاديث البشير النذير، الطبعة الاولى، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۰۱ق.
٣١. —، الفتح الكبير في ضم الزيادة الى الجامع الصغير، تحقيق يوسف النبهاني، الطبعة الاولى، بيروت - لبنان، دار الفكر، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۳م.
٣٢. صبحي الصالح، ابراهيم، علوم الحديث ومصطلحه، الطبعة الخامسة عشر، بيروت- لبنان: دار العلم للملايين، ۱۹۸۴م.
٣٣. صنعاني، محمد بن اسماعيل، التَّنْوِيرُ شَرْحُ الْجَامِعِ الصَّغِيرِ، تحقيق محمد اسحاق محمد ابراهيم، الطبعة الاولى، الرياض: مكتبة دار السلام، ۱۴۳۲ق/۲۰۱۱م.

روشن شناسی ابن صدیق الغماری در کشف و تصحیح علل متن حدیث ۳۳۷

۳۴. ———، توضیح الأفكار لمعانی تنقیح الأنظار، تحقیق ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضة، الطبعة الاولى، بیروت- لبنان: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م.
۳۵. صیاح، عبدالله علی، جهود المحادثین فی بیان علل الاحادیث، الطبعة الاولى، الرياض: دار المحدث، ۱۴۲۵ق.
۳۶. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط، تحقیق طارق بن عوض الله بن محمد أبو معاذ و محسن الحسینی، الطبعة الاولى، قاهره: دار الحرمین، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م.
۳۷. عابد، عبد الصمد بن بکر بن ابراهیم، المدخل الی تخريج الاحادیث والاثار والحکم علیها، الطبعة الثانية، مدينة النورة: دار الطرفين، ۱۴۳۱ق/۲۰۱۰م.
۳۸. عاملی، حسین بن عبدالصمد، وصول الاخبار الی اصول الاخبار، تحقیق السيد عبداللطیف الكوهکمری، بی جا: مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۳۶۰ش.
۳۹. غفاری، علی اکبر، دراسات فی علم الدرايه، ترجمه ولی الله حسومی، قم: دانشکده اصول دین، ۱۳۸۸ش.
۴۰. غماری حسنی، احمد بن محمد ابن الصدیق، المداوی لعلل الجامع الصغیر و شرحی المناوی، الطبعة الاولى، قاهره: دار الکتبی، ۱۹۹۶م.
۴۱. ———، حصول التفريخ باصول التخريج، الطبعة الاولى، ریاض: الطبریة، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.
۴۲. ———، بحر العمیق فی مرویات ابن الصدیق، قاهره: دار الکتبی، ۲۰۰۷م.
۴۳. ———، جؤنة العطار فی طرف الفوائد ونوادير الاخبار، بی جا: مکتبه نرجس، بی تا.
۴۴. غماری، عبدالله الصدیق، «نبی الله حی یرزق»، مجلة المسلم، قاهره: ناشر: محمد زکی ابراهیم، ۱۳۷۶ق، ص ۱۱-۱۳.
۴۵. ———، الرد المحکم المتین علی کتاب القول المبین، الطبعة الثانية، بی جا: مطبعة العهد الجديد، ۱۳۷۴ق/۱۹۹۵م.
۴۶. فلاته، عمر، الوضع فی الحدیث، مکتبة الغزالی- دمشق؛ بیروت: مؤسسة مناهل العرفان، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م.
۴۷. قاسمی، جمال الدین، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحدیث، بیروت- لبنان: دار النفائس، ۱۴۲۷ق.
۴۸. متقی هندی، علی بن حسام الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تحقیق بکری حیانی و صفوة السقا، الطبعة الخامسة، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م.
۴۹. مناوی، زین الدین محمد، فیض التمدیر شرح الجامع الصغیر، الطبعة الثانية، بیروت- لبنان، دار المعرفة، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۲م.

۳۳۸ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۵۰. هیثمی، نورالدین، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، تحقیق حسام‌الدین القدسی، القاهرة: مكتبة القدسی، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره ۲۶

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۶۸-۳۳۹

بررسی سندی و محتوایی روایات شیعی در مورد خراسانی

صمد بهروز*

سید ضیاءالدین علیانسنب**

داود سلمانی***

چکیده

تعداد قابل توجهی از روایات مهدویت در منابع شیعی، در خصوص وقایع دوران پیش از قیام حضرت مهدی عج است و برخی از این روایات، در خصوص پرچم‌ها و شخصیت‌های دوره پیش از ظهور است که یکی از آن‌ها خراسانی است و از مشرق، با پرچم‌های سیاه خروج خواهد کرد. این پژوهش، کیفیت اسناد و محتوای روایات خراسانی در منابع حدیثی شیعه را به شیوه کتابخانه‌ای بررسی کرده و به این نتیجه رسیده که در این منابع، فقط چهار حدیث در خصوص خراسانی وجود دارد و از میان این روایات، فقط روایت بکر بن محمد ازدی صحیح تلقی می‌شود که در آن هم، به جزئیات قیام خراسانی و مشخصات تفصیلی آن پرداخته نشده است. با قطع نظر از ضعف سندی، جوانب مختلف قیام خراسانی، ویژگی‌های آن و پرچم‌های سیاه در سه روایت دیگر، مورد توجه قرار نگرفته و از طریق آن روایات، نمی‌توان ابهامات مطرح در خصوص خراسانی را با تطبیق بر اشخاص خاص برطرف کرد.

کلیدواژه‌ها: امام مهدی عج، آخرالزمان، خراسانی، پرچم‌های سیاه.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران sa_behrouz@yahoo.com

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام، قم، ایران (نویسنده مسئول) iran134512@yahoo.com

*** دانش‌آموخته حوزه علمیه طالبیه تبریز، تبریز، ایران d.salmani66@gmail.com

۱. مقدمه

بحث مهدویت از مهم ترین مباحث کلامی در عصر حاضر است که روایات زیادی در این زمینه وجود دارد. علامت‌های قیام حضرت مهدی علیه السلام مجموعه‌ای فراوان از روایات مهدویت را شامل می‌شود که هم در کتب روایی شیعه و هم اهل سنت، نقل شده است. یکی از نشانه‌های مطرح در روایات، بحث خراسانی و پرچم‌های سیاه از طرف مشرق است. این نوشتار در نظر دارد روایات خراسانی و روایات پرچم‌های سیاه را در منابع شیعی مورد بررسی قرار داده، آن‌ها را به لحاظ سندی و محتوایی ارزیابی کرده و به این پرسش پاسخ دهد که این روایات در منابع شیعه، از نظر اعتبار و دلالت چگونه‌اند. منظور از روایات شیعه، روایاتی است که اولین راوی آن، جزء رجال شیعی باشد؛ گرچه در منابع اهل سنت نیز نقل شده باشد. ذکر این نکته نیز لازم است که قسمتی از روایات پرچم‌های سیاه، مربوط به پرچم‌های سیاه بنی‌عباس است که از هدف این نوشتار خارج است.

در مجموع، چهار روایت محوری در منابع حدیثی شیعه درباره خراسانی و پرچم‌های سیاه نقل شده که در این پژوهش، هرکدام از این چهار روایت، از حیث سند و محتوا بررسی و ارزیابی و در نهایت، جمع‌بندی شده است.

۱-۱. پیشینه پژوهش و امتیاز آن

با توجه به تحقیقات به عمل آمده، کتاب و نوشته‌ای مستقل در مورد خراسانی تألیف نشده است، اما منابع زیادی درباره نشانه‌های ظهور حضرت مهدی علیه السلام که روایات خراسانی هم از جمله آن‌هاست، نوشته شده است؛ مانند کتاب *الفتن* از نعیم بن حماد مروزی (متوفای ۲۲۸ق)، کتاب *الغیبه* از محمد بن ابراهیم نعمانی (متوفای ۳۲۹ق) و *الغیبه* از محمد بن حسن طوسی معروف به شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ق). نویسندگان معاصر نیز در این خصوص کتاب‌هایی را تألیف کرده‌اند که کتاب *فقه علامات الظهور* (السند، ۱۳۸۳ش)، *الممهّدون للمهدی* (کورانی عاملی، ۱۴۰۵ق)، *تحلیل تاریخی نشان‌های ظهور* (صادقی، ۱۳۸۵ش)، *علائم ظهور* (رضوانی، ۱۳۸۵ش)، *رایات الهدی و الضلال فی عصر الظهور* (فتلاوی، ۱۴۲۰ق)، *بررسی تطبیقی نشانه‌های قیام امام مهدی در روایات فریقین* (علیانسب، ۱۳۹۸ش) و... از جمله آن‌هاست. این منابع به صورت

کلی، به نشانه‌های ظهور توجه کرده‌اند و در عین حال که در جمع‌آوری و دسته‌بندی روایات علائم ظهور که روایات خراسانی هم از جمله آن‌هاست، تلاش زیادی انجام داده‌اند، بیشتر این نویسندگان، روایت‌های منابع گذشته را تکرار کرده و کار تحلیلی درباره آن روایات، به‌ویژه روایات خراسانی، در این منابع صورت نگرفته و در هر کدام به فراخور بحث، به روایاتی استناد شده است و به جرح و تعدیل راویان و یا توجه به نقل روایت در کتاب‌های معتبر یا غیرمعتبر، توجهی نشده است. از طرفی، در میان پایان‌نامه‌های حوزوی و دانشگاهی، اثری مستقل و جامع درباره خراسانی یافت نشد. آنچه این پژوهش را از پژوهش‌های مشابه متمایز می‌سازد، پرداختن به روایات خراسانی و پرچم‌های سیاه، به‌صورت تحقیقی و تحلیل علمی این روایات و ارزیابی تک‌تک راویانی که در سلسله‌سند این روایات واقع شده‌اند، به‌منظور مشخص کردن میزان وثاقت و اعتبار سندی تک‌تک این روایات و ارزیابی آن‌ها و تفکیک بین روایات معتبر و غیرمعتبر در این خصوص است. همچنین در این مقاله، محتوای این روایات و میزان دلالت آن‌ها بر نشانه‌های ظهور امام مهدی علیه السلام مورد ارزیابی قرار گرفته است.

۲. مفهوم‌شناسی

پیش از پرداختن به اصل موضوع، به بررسی مفهومی واژه‌هایی که دخیل در مباحث این پژوهش است، پرداخته می‌شود.

۲-۱. مفهوم روایت و حدیث

«روایت» در لغت، به معنای «انتقال» است که از انتقال آب گرفته شده است. «رَوَيْتُ عَلِيَّ أَهْلِيَّ وَ أَهْلِيَّ» یعنی برای خانواده‌ام آب بردم. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۵۳؛ زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۰۷) کلمه ترویج نیز به معنای آب‌رسانی است و روز ۸ ذی‌الحجه را بدین سبب که حجاج، آب را از مکه به صحرای عرفات حمل می‌کنند، روز ترویج گویند. (مدیر شانه‌چی، ۱۳۶۴ش، ص ۴۰) به مرور زمان، ترویج بر دیگر انتقال‌ها نیز به کار رفته (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۱۱) و در نهایت در انتقال گزارش، ظهور و بروز پیدا کرده است. (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۳۶۴) بنابراین، «روایت» نقل حادثه، واقعه و یا خبر و گزارش کردن آن است. روایت، مترادف با معنای حدیث می‌باشد که از ماده «حدث»، به معنای هر چیز نو است که البته مصادیق

مختلفی می‌تواند داشته باشد؛ گفتار و کلام، یکی از آن مصداق است و سخن را نیز از این رو که به صورت تدریجی و یکی پس از دیگری حادث می‌شود، حدیث گفته‌اند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۷۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۳۳) قرآن کریم نیز از آیاتش، با تعبیر محدث یاد کرده (انبیاء: ۲) و یکی از نام‌های قرآن، «احسن الحدیث»، به معنای بهترین سخن است. (زمر: ۲۳)

روایت در اصطلاح علم الحدیث به نوع خاصی از کلام، یعنی کلام معصوم اطلاق می‌شود و گویا بین آب و کلام معصوم مشابهت وجود دارد؛ زیرا همان گونه که آب، موجب رفع تشنگی ظاهری است، کلام معصوم نیز موجب رفع تشنگی معنوی است. (معارف، ۱۳۹۵ش، ص ۲۸) حدیث‌شناسان شیعه و اهل سنت، تعریف خاصی برای حدیث بیان کرده‌اند؛ در اصطلاح محدثان شیعه، قول یا حکایت از قول، فعل یا تقریر معصوم را حدیث می‌گویند. (عاملی، ۱۳۹۸ق، ص ۲) بنابراین از نظر شیعه، هر کلامی که به معصوم منتهی نشود، حدیث شمرده نمی‌شود. روایت در علم الحدیث، هرگاه به صورت مطلق به کار رود، به همان معنای حدیث است، اما هرگاه به صورت مضاف «روایة الحدیث» به کار رود، مفهوم مصدری پیدا کرده و به معنای نقل کردن است.

۲-۲. مفهوم روایات شیعی

از آنجا که در منابع، تعریف خاصی برای روایات شیعی وجود ندارد، می‌توان گفت هر روایتی که تمام شاخص‌های زیر را داشته باشد، به یقین روایت شیعی تلقی می‌شود:
الف. نخستین منبع نقل این روایت، منابع اصیل شیعی باشد مانند کتاب بصائر الدرجات و الکافی؛

ب. روای حدیث، از روایات خاص شیعه باشد؛

ج. مضمون حدیث، مطابق و همسو با آموزه‌های شیعی باشد.

اگر حدیثی برخی از این شاخص‌ها را داشته باشد، احتمال شیعی بودنش بیشتر است.

۲-۳. مفهوم خراسان

خراسان در لغت به معنای مشرق، یعنی جای برآمدن آفتاب است. (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ذیل ماده خراسان) در منابع قدیمی زبان فارسی، خراسان به معنی خاورزمین مورد

استفاده قرار گرفته است. مسعودی می نویسد: «ایرانیان نقاط شرقی مملکت خود و مناطق مجاور آن را خراسان نامیده اند که «خُر» همان خورشید است و مردم، این نواحی را محل طلوع خورشید می دانستند.» (مسعودی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۰) یاقوت حموی نیز «خُر» را در فارسی دری، به معنای خورشید و آسان را به معنای اصل و محل شیء می داند. (یاقوت حموی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۳۵۰) از نظر وی، محدوده خراسان در دوران اسلامی، سرزمینی گسترده بود که شهرهای مهم مانند نیشابور، هرات، مرو را که مرکز آن‌ها بوده، بلخ، طالقان، نسا، ابیورد، سرخس و شهرهای دیگری که در میان آن‌ها در زیر رود جیحون هستند، در بر داشت. (همان، ج ۲، ص ۲۷۴-۲۷۵) مون گیت، جغرافی دان غربی، معتقد است خراسان، همان کشور پارت است که پس از پیروزی اردشیر بابکان بر پادشاه اشکانی، نام خراسان جانشین پارت شده است. (جوان، ۱۳۸۶ش، ص ۲۲)

«خراسان در عهد ساسانی جزئی از ایران شهر به شمار می رفته، یکی از چهار ناحیه اصلی کشور بوده و تحت فرمان اسپهبدی ملقب به "پادوسپان" و چهار مرزبان اداره می شده است. مرزبانان مزبور هر یک در بخشی از خراسان بوده و هر کدام فرمانروا داشتند، این چهار قسمت عبارت بودند از: ۱. مرو و شاهجان؛ ۲. بلخ و طخارستان؛ ۳. هرات، بوشنج، بادغیس^۵ و سجستان (سیستان)؛ ۴. ماوراءالنهر.» (مصاحب، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۸۸۷)

مطابق کتاب تاریخ حافظ ابرو، جغرافیای تاریخی خراسان مناطق زیر را شامل می شود: «هرات و توابع آن، ولایت قهستان^۶ و توابع آن، نیشابور و توابع آن، امامرو^۷ و توابع آن، بلخ و نواحی آن، ولایات دره جز^۸، طالقان، فاریاب^۹ و... ولایت بیهق و توابع آن، ولایت شقان^{۱۰} و جوربد^{۱۱}، ولایت طوس و مشهد مقدس، ولایت ابیورد، ولایت نسا، ولایت جوین و...» (خوافی، ۱۳۷۰ش، فهرست مطالب)

از مجموع گزارش‌های مذکور برمی آید که خراسان در ادوار مختلف تاریخ، همواره به عنوان یکی از بزرگ‌ترین حوزه‌های تمدن ایران زمین شناخته می شده و از زمان ساسانیان به این طرف، نامی سستی و کلی برای اشاره به نواحی شرقی ایران امروزی بوده و شامل بخش عمده از افغانستان، تاجیکستان، ازبکستان، ترکمنستان و بخش‌هایی

از قرقیزستان امروزی بوده است. سرزمین خراسان در طول تاریخ، هیچ‌گاه دارای مرز ثابت جغرافیایی نبوده و تحت تأثیر عوامل مختلف، محدود‌دهاش، همواره کاهش یا گسترش یافته است.

۲-۴. مفهوم مشرق

شرق واژه‌ای عربی و معادل خاور در زبان فارسی است. مشرق بر وزن مَسْجِد، اسم مکان است و به محل طلوع آفتاب گفته می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل مادهٔ شرق؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل مادهٔ شرق) در جغرافیای امروزی، مشرق به معنای یکی از چهار جهت اصلی، در کنار شمال و جنوب و مغرب قرار دارد.

۲-۵. مشرق و خراسان در اصطلاح روایات دینی

با اندک تأمل در روایات، روشن می‌شود منظور از این دو عبارت (مشرق و خراسان) در اصطلاح روایات، سرزمین ایران است؛ زیرا ۱. هم نام مشرق و هم نام خراسان، در روایات خراسانی آمده و هر دو قسم روایات، به یک موضوع اشاره دارد و بی‌تردید، این روایات یکدیگر را تفسیر می‌کنند. در واقع رسول گرامی اسلام ﷺ با دو تعبیر مختلف، از یک سرزمین، از قیام اسلامی گروهی در آخرالزمان پیش از انقلاب جهانی مهدی عجل‌الله تعالی فرجه‌ه خبر داده است؛ ۲. روایات مربوط به زمینه‌سازان حکومت جهانی حضرت مهدی عجل‌الله تعالی فرجه‌ه منحصر به مشرق و خراسان نیست، بلکه مؤیداتی مانند کلمهٔ فرس، عجم، موالی و... در آن‌ها دیده می‌شود. (مقدسی شافعی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ ابن حماد، ۱۴۲۳ق، ص ۸۴؛ ابن طاووس، ۱۴۱۶ق، ص ۵۳؛ متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۴، ص ۲۶۱) بسیاری از پژوهشگران نیز بر این مطلب اذعان دارند و دلایلی برای اثبات آن آورده‌اند. (کورانی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۳۴)

در برخی روایات دیگر نیز مشاهده می‌شود که اصطلاح خراسان به سرزمین ایران اطلاق شده است؛ مانند روایتی که از امام کاظم علیه‌السلام در مورد احرام اهل ایران وارد شده و از اهل ایران با عنوان «أهل خُرَاسَانَ وَ مَا يَلِيهِمْ» تعبیر شده: «سَأَلْتُهُ عَنْ إِحْرَامِ أَهْلِ الْكُوفَةِ وَ أَهْلِ خُرَاسَانَ ... قَالَ أَمَّا أَهْلُ الْكُوفَةِ وَ خُرَاسَانَ وَ مَا يَلِيهِمْ فَمِنْ الْعَقِيقِ...» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳۵؛ عریضی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۷؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۵) یا روایتی که در مورد زکات طلا از امام صادق علیه‌السلام نقل شده و از بخارا به عنوان یکی از

روستاهای خراسان تعبیر شده که در آن زمان بخارا جزء ایران بوده است: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنِّي كُنْتُ فِي قَرْيَةٍ مِنْ قُرَى خُرَّاسَانَ يُقَالُ لَهَا بُخَارَى...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۵۱۷) یا روایت دیگری از آن حضرت که از اهل ایران به عنوان «اهل خراسان» تعبیر شده است: «أَتَاهُ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ خُرَّاسَانَ مِنْ وَرَاءِ النَّهْرِ...» (همان، ج ۵، ص ۳۵۳)

۳. بررسی سندی روایات شیعه در مورد خراسانی

در ابتدا به بررسی سند تک تک روایات شیعه درباره خراسانی و ارزیابی روایانی که در سلسله سند آن روایات قرار دارند، و پس از آن، به محتوای این روایات و میزان دلالت آن‌ها بر مطلب مورد نظر که همان نشانه‌های ظهور حضرت مهدی عجل الله فرجه باشد، پرداخته می‌شود.

۳-۱. روایت ابو بصیر

أخبرنا علي بن الحسين قال: حدثنا محمد بن يحيى العطار قال: حدثنا محمد بن حسان الرازي قال: حدثنا محمد بن علي الكوفي قال: حدثنا عبدالله بن جبلة، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قُلْتُ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ مَتَى خُرُوجُ الْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ ... إِنَّ قُدَّامَ هَذَا الْأَمْرِ خَمْسَ عِلْمَاتٍ أَوْلَاهُنَّ النَّدَاءُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَ خُرُوجُ السُّفْيَانِي وَ خُرُوجُ الْخُرَّاسَانِي وَ قَتْلُ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ وَ خَسْفُ بَالْيَدَاءِ...»^{۱۲} (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۸۹)

این روایت، اولین بار توسط محمد بن ابراهیم نعمانی متوفای ۳۶۰ق، متکلم، مفسر و محدث شیعی نقل شده و پس از وی، دیگر محدثان، این روایت را از وی نقل کرده‌اند.^{۱۳}

۳-۱-۱. بررسی سند روایت ابو بصیر

- أبو بصير

چهار نفر از روایان، با عنوان ابوبصیر معروف هستند: ۱. ابو بصیر لیث بن بختری مرادی؛ ۲. ابو بصیر یحیی بن ابی القاسم اسدی؛ ۳. ابو بصیر یوسف بن الحارث؛ ۴. ابو بصیر عبدالله بن محمد. (ابن داود، ۱۳۸۳ق، ص ۳۹۳) حتی خویی نام حماد بن عبدالله بن اسد هروی را نیز به عنوان نفر پنجم آورده است. (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۲۱، ص ۴۵) در این میان ابوبصیر مطلق، ابوبصیر یحیی بن ابی القاسم اسدی است که علامه حلی او را تضعیف کرده است (حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۶۴) ولی نجاشی او را با تعبیر «ثقة و وجیه»،

توثیق کرده (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۴۱) و کشی، ضمن ستایش از او، از شعیب عقرقوفی نقل کرده که به امام صادق علیه السلام عرض کردم: بعضی وقت ها سؤالاتی برای ما پیش می آید و به شما دسترسی نداریم، در این مواقع به چه کسی مراجعه کنیم؟ آن حضرت فرمود: «علیک بالاسدی؛ بر تو باد رجوع به اسدی» (کشی، ۱۳۴۸، ص ۱۷۱) که منظور از اسدی، ابو بصیر یحیی بن ابی القاسم اسدی است و این روایت نشان دهنده جایگاه رفیع او نزد امام صادق علیه السلام است.

– علی بن ابی حمزة بطائی

ابن غضائری ضمن تضعیف وی، او را از بزرگان واقفیه و مورد لعن خدا می داند. (ابن غضائری، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۸۳) وی از وکلای مشهور و مورد اعتماد امام کاظم علیه السلام بود که پس از زندانی شدن آن حضرت، اموال زیادی از شیعه به دست او و دیگر وکلا رسید، ولی آنان پس از شهادت آن حضرت، آن حضرت را آخرین حجت خدا و مهدی موعود معرفی کرده و امامت امام رضا علیه السلام را انکار کردند تا اموال را تصاحب کنند. (طوسی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۶۰-۴۶۱) شهرت آنان به واقفه یا واقفیه نیز به دلیل توقف آنان بر امام هفتم است. اما لقب دیگری نیز با عنوان «مطوره»^{۱۴} به آنان نسبت داده شده (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۹۳) که نشان دهنده شدت انحراف آنان و فاصله گرفتن امامیه از آنان است. امام رضا علیه السلام آنان را ناصبی خوانده و رفت و آمد با آنان را ممنوع فرموده است. (طوسی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵۷ و ۴۶۰) در عین حال، دانشمندان شیعه امامیه، درباره روایات فراوان واقفیه، اختلاف نظر دارند. امر مسلم این است که روایاتی که از آنان، پیش از انحراف فکری آنان، شنیده و بیان شده باشد و همچنین در مواردی که موضوع روایت، بی ارتباط با عقیده انحرافی راوی باشد، پذیرفته می شود؛ به خصوص اگر راویان آنان، از بزرگانی چون ابن ابی عمیر، حسن بن محبوب و بزنتی نقل روایت کرده باشند. اما مشکل اصلی جایی است که ندانیم یک روایت در چه زمانی از علی بن حمزه یا دیگر هم مسلکانش نقل شده است.

– عبدالله بن جبلة

نجاشی وی را ثقه، اما واقفی مذهب می داند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۲۰) او چندین کتاب تألیف کرده؛ از جمله کتاب الرجال و کتاب الصفة الغیبة علی مذهب الواقفة و ...

(خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۱۳۲)

- محمد بن علی کوفی

در میان دانشمندان رجالی، شیخ طوسی نام وی را آورده، بدون هیچ گونه جرح و تعدیلی در مورد وی. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۵۱)، ولی خویی وی را تضعیف کرده است. (خویی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۸۰)

- محمد بن حسان رازی

دانشمندان رجال درباره وی نظرات مختلفی دارند؛ ابن غضائری او را ضعیف و غیر قابل اعتماد می‌داند (ابن غضائری، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۹۵)، ولی نجاشی با آوردن عبارت «يعرف و ينكر» در مورد وی، بر این باور است که وی از ضعفا بیشتر نقل روایت می‌کند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۳۸) خویی ضمن نقل سخن وحید بهبهانی در مورد وی که گفته «شیخ صدوق او را خادم الرضا علیه السلام معرفی کرده و محمد بن احمد بن یحیی، از او روایت نقل کرده و روایتش را صحیح دانسته و این خود، دلیل بر عدالت اوست و مؤید آن، نقل روایت بزرگان از او است» (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۵، ص ۱۹۱)، به نقد کلام وی پرداخته و توصیف صدوق به خادم الرضا علیه السلام بودن او را بدون دلیل دانسته و بر این باور است روایت بزرگان، حُسن و وثاقت او را ثابت نمی‌کند. (همان‌جا)

- محمد بن یحیی العطار

ابو جعفر محمد بن یحیی العطار قمی، از بزرگان قم در زمان خویش و استاد کلینی بوده و کلینی در کافی از او روایت نقل کرده است. دانشمندان رجالی از او به بزرگی یاد کرده و وثاقت، صداقت و علم و تقوای او را ستوده‌اند. نجاشی وی را استاد دانشمندان زمان خود و شخصیتی مورد اعتماد، صاحب امتیاز و کثیر الحدیث می‌داند. و صاحب کتاب‌های زیادی از جمله *مقتل الحسين والنوادر*. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۵۰) وی از ائمه معصومین علیهم السلام بدون واسطه روایتی نقل نکرده اند. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۴۹۵؛ ابن داود، ۱۳۸۳ق، ص ۳۴۰) شیخ صدوق می‌گوید: «تمام روایاتی که در کتاب من لا یحضره النقیه، از علی بن جعفر نقل کرده‌ام، از پدرم، از محمد بن یحیی عطار، از عمرکی بن علی بوفکی، از علی بن جعفر، از برادرش موسی بن جعفر علیه السلام روایت کرده‌ام.» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۲۲)

البته ناگفته نماند که نام محمد بن یحیی، بین سه نفر مشترک است و هر سه، توثیق شده‌اند. شهید ثانی، ضمن توثیق هر سه راوی، تشخیص یکی از این سه راوی را از طریق طبقه و زمان حیات و روایاتی که از وی نقل شده، می‌داند. وی می‌گوید: «هر کجا کلینی در اول سند نام محمد بن یحیی را ذکر کند، مقصود، محمد بن یحیی عطار قمی است؛ چون وی در طبقه استادان کلینی است.» (عاملی، ۱۳۶۷ش، ص ۱۲۹)

– علی بن الحسین

علی بن الحسین بن موسی بن بابویه قمی، متوفای ۳۲۹ق، معروف به ابن بابویه، پدر شیخ صدوق است و از این پدر و پسر، با عنوان صدوقین یاد می‌شود. وی فقهی مورد اعتماد و جلیل القدر (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۴۱) و بزرگ و پیشرو قمی‌ها بود. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۴) وی آنچنان از مقام والایی در فقه و حدیث برخوردار بود که در مواردی که حدیث در دست نبود یا در متن حدیث شبهه‌ای به نظر می‌رسید، دانشمندان شیعه به فتوهای او در کتاب *الشراعیع* مراجعه می‌کردند و این فتواها را به منزله متن روایت تلقی می‌کردند و معتقد بودند که وی به حسب قاعده، روایتی در اختیار داشته که مأخذ فتوایش بوده است. (عاملی، ۱۳۷۷ش، ص ۴-۵) ابن ندیم وی را از فقیهان و ثقات شیعه می‌داند. (ابن ندیم، ۱۳۹۸ق، ص ۲۲۷) ابن بابویه علاوه بر داشتن مقام علمی، مردی بازرگان و صاحب مکنت بوده است. (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۷-۲۴۸)

۳-۲. ارزیابی نهایی سند روایت ابو بصیر

گرچه در سند این روایت، راویانی قرار دارند که مورد تأیید و توثیق بزرگان رجالی هستند، به دلیل وجود راویان مجهولی مانند محمد بن علی کوفی و برخی راویان دارای فساد مذهب، مانند علی بن ابی حمزه بطائنی که به خاطر مسائل مالی، امامت امام رضا علیه السلام را انکار کرده و واقفی مذهب شد، قابل احتجاج نبوده و روایتی ضعیف به شمار می‌آید.

ممکن است کسی بگوید روایات افراد موثق دارای فساد مذهب، مانند علی بن ابی حمزه بطائنی پذیرفته می‌شود، مگر روایتی نقل کنند که به موضوع فساد مذهبشان ارتباط داشته باشد. اما باید این نکته مورد توجه واقع شود که برفرض اگر روایت امثال علی بن ابی حمزه در فروع فقهی قابل پذیرش باشد، در باب خراسانی که از یاران

امام مهدی علیه السلام است، قابل پذیرش نخواهد بود؛ زیرا واقفیه به امامت آن حضرت معتقد نبودند و روایاتشان در باب مهدویت، پذیرفته نیست.

۲-۳. روایت بکر بن محمد ازدی

عنه (محمد بن ابی عمیر) عن سيف بن عميرة، عن بکر بن محمد الازدی، عن أبی عبد الله عليه السلام قال: «خُرُوجُ الثَّلَاثَةِ السُّفْيَانِي وَ الْخُرَّاسَانِي وَ الْيَمَانِي فِي سَنَةِ وَاحِدَةٍ فِي شَهْرٍ وَاحِدٍ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ وَ لَيْسَ فِيهَا رَايَةٌ بِأَهْدَى مِنْ رَايَةِ الْيَمَانِي لِأَنَّهُ يَدْعُو إِلَى الْحَقِّ.» (موسوی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۱۶)^{۱۵}

این روایت برای اولین بار توسط فضل بن شاذان نیشابوری، در کتاب *إثبات الرجعة* نقل شده است؛ این کتاب در دسترس نیست، ولی منتخبی از آن به کوشش باسَم موسوی در مجله *تراثنا* به چاپ رسیده است. شیخ مفید در *الارشاد* (۱۴۱۳ق، ص ۳۶۰) و شیخ طوسی در کتاب *الغيبة* (۱۴۱۷ق، ص ۲۷۱) این روایت را به نقل از *إثبات الرجعة* نقل کرده و بقیه محدثان به نقل از آن‌ها نقل کرده‌اند.

فضل بن شاذان که این روایت را نقل کرده، در سلسله اسناد بسیاری از احادیث امامیه نیز قرار گرفته است؛ نجاشی به توثیق او تصریح کرده (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۰۷) و شیخ طوسی می‌گوید: «کشی در کتاب رجال خود،^{۱۶} در موارد زیادی به نظرات و جرح و تعدیل‌های او دربارهٔ محدثان استناد کرده است.» (طوسی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۶)

۱-۲-۳. بررسی سند روایت بکر بن محمد ازدی

- بکر بن محمد ازدی

دانشمندان رجالی، وی را ثقه توصیف کرده‌اند. وی از طایفه جلیل القدر آل نعیم است که اکثرشان جزء راویان احادیث بوده‌اند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۰) وی از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده و کتابی نیز برای او ذکر شده است. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۳۴؛ همو، ۱۳۸۱ق، ص ۱۷۰)

- سيف بن عميرة

وی یکی از راویان و دانشمندان دارای تصنیف است و افراد ثقه مشهوری از کتاب وی روایت نقل کرده‌اند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۹) ولی برخی مانند ابن شهر آشوب، وی

۳۵۰ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

را واقفی مذهب دانسته، تضعیف کرده‌اند (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۶۶)، اما دانشمندانی مانند شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲۴) و نجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۹) وی را ثقه دانسته‌اند. خویی پس از نقل دیدگاه‌های دانشمندان رجالی در مورد وی می‌گوید: «سیف بن عمیره، اصلاً امام رضا علیه السلام را درک نکرده که واقفی باشد و صاحب کتاب المعامل [شهرستانی] اشتباه کرده و یا در نسخه‌نویسی‌ها اشتباه نوشته شده است.» (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۶۷)

با توجه به توثیقات مطرح شده و همچنین توجیه قابل قبول خویی در مورد سیف بن عمیره، می‌توان وی را راوی قابل اعتمادی دانست.

– محمد بن ابی عمیر

وی از بزرگان شیعه، اصحاب اجماع و از باتقواترین، موثق‌ترین و عابدترین مردم بوده است. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۴۲) تقریباً تمام دانشمندان رجالی شیعه و اهل سنت، از او به نیکی و عظمت یاد کرده‌اند. وی به‌خاطر مخالفت با خلیفه وقت، به زندان افتاد و حوادث تلخ و سختی را متحمل شد. (طوسی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۹۰؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۰۵)

۲-۲-۳. ارزیابی نهایی سند روایت بکر بن محمد ازدی

با در نظر گرفتن نظرات دانشمندان رجالی در مورد راویان سلسله‌سند روایت بکر بن محمد ازدی، می‌توان نتیجه گرفت که این روایت به‌خاطر وجود راویان ثقه و قابل اعتماد، روایتی صحیح تلقی می‌شود.

۳-۳. روایت ابو خالد کابلی

حدثنا احمد بن محمد بن سعید قال: حدثني علي بن الحسن، عن أخيه محمد بن الحسن، عن أبيه، عن أحمد بن عمر الحلبي، عن الحسين بن موسى، عن معمر بن يحيى بن سام، عن أبي خالد الكابلي، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «كَأَنِّي بَقَوْمٍ قَدَ خَرَجُوا بِالْمَشْرِقِ يَطْلُبُونَ الْحَقَّ فَلَا يَعْطُونَهُ ثُمَّ يَطْلُبُونَهُ فَلَا يَعْطُونَهُ فَإِذَا رَأَوْا ذَلِكَ وَضَعُوا سُيُوفَهُمْ عَلَى عَوَاتِقِهِمْ فَيَعْطُونَ مَا سَأَلُوهُ فَلَا يَقْبَلُونَهُ حَتَّى يَقُومُوا وَكَأَيُّ فَعْوَنَهَا إِلَّا إِلَى صَاحِبِكُمْ قَتَلَاهُمْ شُهَدَاءَ أَمَا إِنِّي لَوْ أُدْرِكْتُ ذَلِكَ لَأَسْتَبَقْتُ نَفْسِي لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ.»^{۱۷} (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۷۳)

این روایت، اولین بار توسط نعمانی در کتاب *الغیبة* نقل شده و مجلسی در *بحار الانوار* به نقل از آن کتاب، این روایت را نقل کرده (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۲۴۳) محدثان بعدی، این روایت را یا از کتاب *الغیبة* نقل کرده‌اند یا از *بحار الانوار*. با در نظر گرفتن بحث مفهوم‌شناسی در آغاز مقال، منظور از مشرق در این روایت، همان ایران یا خراسان است؛ زیرا در آنجا بیان شد که هم نام مشرق و هم نام خراسان، در روایات خراسانی آمده و هر دو قسم روایات، به یک موضوع اشاره دارد و بی‌تردید، این روایات یکدیگر را تفسیر می‌کند. بسیاری از پژوهشگران نیز بر این مطلب اذعان دارند و دلایلی برای اثبات آن آورده‌اند. (کورانی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۳۴)

۳-۳-۱. بررسی سند روایت ابو خالد کابلی

- ابو خالد کابلی

نام اصلی او، وردان و ملقب به کنکر بوده و از رجال شیعی سده اول هجری قمری و از اصحاب امام سجاد علیه السلام است. وی در آغاز اقامت در مدینه، محمد بن حنفیه را امام می‌دانست (طبرسی، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۲۵۴؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۳۶) و مانند امامی واجب الطاعة به او خدمت می‌کرد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۳۶؛ قطب راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۶۱)، ولی با راهنمایی و اصرار یحیی بن ام طویل، به دیدار امام سجاد علیه السلام نائل شد، آن حضرت او را با نام دوران کودکی‌اش «کنکر» خطاب کرد و وی با دیدن این اعجاز، به امامت آن حضرت یقین آورد. (طبری، ۱۴۱۳ق، ص ۹۰-۹۱؛ قطب راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۶۱؛ خصیبی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۲۲-۲۲۳) پس از آنکه به ملازمت آن حضرت درآمد، به جایگاه بلندی در نزد آن حضرت نائل شد؛ به گونه ای که وی را «باب» و یکی از افراد مورد اعتماد و حواریون آن حضرت دانسته‌اند. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۵۲۹؛ کشی، ۱۳۴۸ش، ج ۱، ص ۹-۱۰)

- معمر بن یحیی بن سام

وی جزء اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام بوده، از آن دو امام، روایت نقل کرده و از جمله راویانی است که دارای تصنیف در شیعه است. وی توسط نجاشی و علامه حلی توثیق شده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۲۵؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۶۹)

– الحسین بن موسی

وی توسط اکثر دانشمندان رجالی شیعه تضعیف شده و واقفی مذهب بودن او مورد تأکید آن هاست. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۳۶؛ برقی، ۱۳۸۳ق، ص ۲۶؛ ابن داود، ۱۳۸۳ق، ص ۵۳۰)

– احمد بن عمر حلبی

شیخ طوسی از وی نام برده، بدون هیچ جرح و تعدیلی (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۱۲۷)، کشی نیز حدیثی را از صحبت وی با امام رضا علیه السلام نقل کرده مبنی بر تعریف و تمجید وی از سوی آن حضرت، اما خود کشی درباره وی اظهار نظر خاصی نکرده است. (کشی، ۱۳۴۸ق، ص ۵۹۷) در اصطلاح رجالی، به راوی با مشخصات اینچنینی مجهول^{۱۸} گفته می شود.

– ابیه (الحسن بن علی بن فضال)

وی پدر محمد بن الحسن و علی بن الحسن، بزرگ خاندان فضال و از بزرگان و دانشمندان رجالی شیعه بوده و با وجود فطحی مذهب بودن این خاندان، آن ها را توثیق کرده اند. (کشی، ۱۳۴۸ق، ص ۱۲۹؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۵۴) در برخی روایات، فطحی مذهب بودن بنی فضال، مجوز رد روایات آن ها دانسته نشده و با اذعان به انحراف فکری و مذهبی آنان، سفارش شده که روایات آنان اخذ شود؛ چنان که در روایت مرسلی از امام حسن عسکری علیه السلام درباره بنی فضال چنین آمده است: «روایاتشان را بگیرید و نظراتشان را رها کنید.» (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۹۰)

– محمد بن الحسن

محمد بن الحسن بن علی بن فضال، برادر علی بن الحسن و یکی از افراد خاندان فضال است که فطحی مذهب بوده و از دانشمندان رجالی شیعه، فقط کشی، از او نام برده و در عین فطحی مذهب بودن، او را توثیق کرده است. (کشی، ۱۳۴۸ق، ص ۳۴۵)

– علی بن الحسن

علی بن الحسن بن علی بن فضال نیز یکی از خاندان فضال است که فطحی^{۱۹} مذهب هستند و در عین حال از سوی دانشمندان رجالی شیعه توثیق شده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲، ص ۸۳؛ طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۵۴) کشی از طریق ابو عمر، از محمد بن

مسعود نقل می‌کند که گفته: «در عراق و خراسان، فقیه‌تر و فاضل‌تر از علی بن الحسن در کوفه ندیدم. او حافظ‌ترین مردم بود و در عین فطحتی مذهب بودن، از ثقات بود.» (کشی، ۱۳۴۸ق، ص ۵۳۰) نجاشی او را از فقها، بزرگان و عارفان به حدیث کوفه می‌داند که کمتر از ضعفا نقل می‌کند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۵۷)، شیخ طوسی نیز او را کثیر العلم، کثیر الروایة، دارای تصنیف‌های خوب و غیر معاند توصیف می‌کند. (طوسی، بی تا، ص ۲۷۳) علامه حلی و ابن داود حلی نیز به تبع از نجاشی و شیخ طوسی، او را توثیق کرده‌اند. (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۹۳؛ ابن داود حلی، ۱۳۸۳ق، ص ۴۸۳)

– احمد بن محمد بن سعید

ابو العباس احمد بن محمد بن سعید کوفی سبعی معروف به ابن عقده (متوفای ۳۳۳ق) از مهم‌ترین مشایخ نعمانی و از مشهورترین راویان شیعه و اهل سنت است. دانشمندان رجالی فریقین اغلب از او به نیکی و عظمت یاد کرده، توثیق کرده‌اند. نجاشی او را مردی بزرگ در میان اصحاب حدیث و مشهور به حفظ می‌داند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۴۰) شیخ طوسی ضمن توصیف وی با عناوین «جلیل القدر» و «عظیم المنزله»، به نقل از خود وی می‌نویسد: «وی صدوبیست هزار حدیث، با سند حفظ کرده بود و سیصد هزار حدیث دیگر در اختیار داشته است.» (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۴۰۹) وی همچنین وثاقت و بزرگواری او در حفظ حدیث را مشهورتر از آن می‌داند که نیاز به بیان داشته باشد. (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۷۳)

در این میان برخی دانشمندان رجالی شیعه، او را جارودی مذهب می‌دانند^{۲۰} و بر این باور هستند که وی با آن عقیده نیز از دنیا رفته و علت اینکه نامش، در میان امامیه ذکر می‌شود، به سبب نزدیکی او با آنان و نقل روایت از کتاب‌های شیعه و اعتماد شیعه، به اوست. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۴۰؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۷۳) به نظر می‌رسد به دلیل انحراف مذهب وی، علامه حلی نام او را در قسم دوم کتاب *الرجال* خود آورده و به نقل سخن شیخ طوسی و نجاشی بسنده کرده و مطلبی بر آن نیفزوده است. (حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۲۱) اما اعتماد اکثر دانشمندان امامیه به وی، راهی برای تردید درباره وثاقت وی باقی نمی‌گذارد.

از میان دانشمندان رجال اهل سنت نیز، ذهبی از او با تعبیر «حافظ»، «علامه»، «نادر

زمان» و یکی از بزرگان حدیث یاد می‌کند و در عین حال به وجود ضعف در او اشاره کرده، معتقد است وی خوب و بد را جمع کرده است. (ذهبی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۴۲) به گفته دارقطنی، اهل کوفه اتفاق نظر دارند که از زمان ابن مسعود تا زمان ابن عقده، حافظ تر از او ندیده‌اند. (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲۱۹) با این همه، برخی مانند احمد بن حنبل و خود دارقطنی، از او به بدی یاد کرده‌اند. (همان‌جا) البته شاید این امر، به دلیل نقل روایات شیعه و بدگویی او از برخی صحابه باشد. (همان، ج ۵، ص ۲۲۴-۲۲۵) در هر صورت، داوری درباره این راوی، کمی دشوار به نظر می‌رسد؛ زیرا در عین حال که بهترین تعریف‌ها و توصیف‌ها در مورد وی از سوی دانشمندان رجالی فریقین صورت گرفته، برخی بدگویی‌ها نیز درباره او از سوی رجالیون فریقین صورت گرفته است.

۳-۲. ارزیابی نهایی سند روایت ابو خالد کابلی

هرچند در سلسله‌سند این روایت، راویان ثقه وجود دارند، به سبب وجود راویان مجهول، مانند احمد بن عمر حلبی، و همچنین راویان فاسد المذهب، مانند الحسین بن موسی، روایت ضعیف به شمار می‌آید و قابل احتجاج نیست.

۳-۴. روایت ابراهیم بن عبیدالله

أخبرنا علي بن أحمد، قال: حدثنا عبید الله بن موسی العلوی، قال: حدثنا عبدالله بن حماد الأنصاری، قال: حدثنا إبراهيم بن عبیدالله بن العلاء، قال: حدثني أبي عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام حدث عن أشياء تكون بعده إلى قيام القائم... ثم قال إذا قام القائم بخراسان و غلب على أرض كوفان و ملتان^{۲۱} و جاز جزيرة بني كاوآن^{۲۲} و قام منا قائم بجيلان و أجابته الأبر و الديلمان و ظهرت لولدي رايات الترك مفرقات في الأقطار و الجنات و كانوا بين هنات و هنات إذا خربت البصرة و قام أمير الأمرة بمصر... ثم يقوم القائم المأمول و الإمام المجهور^{۲۳}. (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۸۳)

این روایت را اولین بار، نعمانی در کتاب الغیبه نقل کرده و محدثان بعدی، آن را از کتاب وی نقل کرده‌اند؛ مانند مجلسی در بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۲۳۵)؛ نعمت‌الله جزایری در ریاض البرابر (جزایری، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۱۷۲) و علی

یزدی حائری در الزام الناصب فی اثبات الحجة الغائب علیه السلام. (یزدی حائری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۰۷)

اگرچه در این روایت، به نام خراسانی تصریح نشده، تعبیر «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ بِخُرَّاسَانَ»، اشاره به مکان قیام خراسانی دارد و حرف «باء» در این روایت به معنای «فی» است؛ یعنی وقتی که قیام‌کننده‌ای در خراسان قیام کند و با توجه به اینکه به زمینه‌سازی وی برای قیام امام مهدی علیه السلام اشاره دارد، با روایات خراسانی منطبق است.

۳-۴-۱. بررسی سند روایت ابراهیم بن عبیدالله

– عبیدالله بن العلاء

وی برخلاف ابراهیم بن عبیدالله که به حسب ظاهر، پدر اوست، حتی نام او در کتاب‌های رجالی ذکر نشده و به اصطلاح علم رجال، مهمل^{۲۴} است. شاید همان طور که علامه حلی در خصوص پدرش گفته (حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۱۵)، این اسم هم ساختگی باشد.

– ابراهیم بن عبیدالله بن العلاء

علامه حلی بعد از نقل مطلبی از ابن غضائری، درباره ساختگی بودن این اسم، او را به خاطر طعنه ابن غضائری و نیز عدم تعدیل از سوی دیگران، غیرقابل اعتماد می‌داند. (حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۱۵) مامقانی نیز او را جزء رجال حدیثی مجهول می‌داند. (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۴، ص ۲۳۱)

– عبدالله بن حماد أنصاری

نجاشی وی را «شیوخ أصحابنا» توصیف کرده که حاکی از وثاقت او در نزد نجاشی است و طبق نقل نجاشی، دو کتاب از وی به جا مانده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۸)، برقی (برقی، ۱۳۸۳ق، ص ۵۰) و ابن داود (ابن داود حلی، ۱۳۸۳ق، ص ۲۰۲) فقط از او نام برده‌اند، بدون هیچ جرح و تعدیلی؛ ولی علامه حلی به نقل از ابن غضائری، او را فردی می‌داند که گاهی از افراد ثقه و گاهی از ضعفا روایت نقل می‌کند. (حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۱۰) و این عبارت نشان‌دهنده ضعف راوی است. با این بیان نمی‌توان با قاطعیت نظر به وثاقت این راوی داد.

– عبیدالله بن موسی العلوی

با وجود اینکه نام وی در سند بسیاری از روایات کتاب نعمانی آمده، اما در کتاب‌های

رجالی مشهور، نامی از او وجود ندارد. بروجردی به نقل از کتاب فهرست علی بن عبدالله بن بابویه آورده که او جزء مصنفان شیعه و فاضلی با ورع و ثقه بوده و کتاب *انساب آل الرسول (ص)* و *اولاده البتول* از جمله تصانیف اوست. (بروجردی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۵۸)

- علی بن احمد

با نام علی بن احمد، ۲۵ راوی در کتب رجالی ذکر شده است، ولی با توجه به این نکته که نعمانی از او روایت نقل کرده، منظور از آن، علی بن احمد بندنیجی است. (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۱، ص ۲۵۶) ابن غضائری و نیز علامه حلی به نقل از وی، ضمن تضعیف وی، او را پریشان‌گو و غیر قابل اعتنا دانسته‌اند. (ابن غضائری، ۱۳۶۴ش، ص ۸۲؛ حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۵) اگر تضعیفات ابن غضائری را بپذیریم، باید بسیاری از روایات کتاب نعمانی را که سند آن با این شخص آغاز شده، تضعیف کنیم، ولی کسی نگفته که همه مشایخ نعمانی ثقه هستند. با این تفاسیر، علی بن احمد تضعیف می‌شود.

۳-۲. ارزیابی نهایی سند روایت ابراهیم بن عبیدالله

این روایت به سبب وجود راویان مجهول، مانند ابراهیم بن عبیدالله و راویان مهمل مانند عبیدالله بن العلاء، و همچنین راویان ضعیف، مانند علی بن احمد و عبدالله بن حماد لأنصاری، به هیچ وجه قابل احتجاج نبوده و روایتی ضعیف به شمار می‌آید و ضعف آن، از روایت‌های پیشین بیشتر است.

برخی روایات دیگر هم در منابع حدیثی شیعه وجود دارد که به خراسانی و پرچم‌های سیاه اشاره کرده (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ۲۵۳-۲۵۶ و ۲۵۹)، اما از آنجا که مربوط به حوادث قبل از ظهور امام مهدی علیه السلام نبوده بلکه در مورد بنی‌عباس بوده و خارج از موضوع بحث این پژوهش است، در این مقاله آورده نشد. برای نمونه به یک روایت اشاره می‌شود: «أن أصحاب الرايات السود التي تقبل من خراسان هم الأعاجم وأنهم الذين يغلبون بني أمية على ملكهم» (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۷۴۴) این روایت به دلیل ذکر بنی‌امیه در آن، ربطی به مهدویت و خراسانی آخرالزمان ندارد.

برخی دیگر از روایات نیز گرچه در منابع حدیثی شیعه آورده شده، از آنجا که این

روایات از منابع اهل سنت نقل شده، خارج از موضوع بحث ما بود. از همین رو به آن روایات نیز پرداخته نشد؛ مانند روایات سید بن طاووس در کتاب *التشریف بالمنن فی التعریف بالفتن* که تلخیص سه کتاب اهل سنت در موضع فتنه‌های آخرالزمان است و احادیث شیعی تلقی نمی‌شوند؛ زیرا موضوع بحث این مقاله، آن دسته از روایات خراسانی است که منابع شیعی، اولین بار به آن پرداخته است. برای نمونه به یک حدیث اشاره می‌شود: «قال: حدثنا نعیم، حدثنا أبو نصر الخفاف عن خالد عن أبي قلابة عن ثوبان، قال: إذا رأيتم الرايات السود خرجت من قبل خراسان، فأتوها و لو حبوا على الثلج، فإن فيها خليفة الله المهدي.» (ابن طاووس، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۹)

در مجموع، از میان چهار روایتی که توسط روایان شیعی درباره خراسانی یا پرچم‌های سیاه آخرالزمانی که زمینه‌ساز قیام حضرت مهدی علیه السلام هستند، نقل شده، به غیر از روایت بکر بن محمد ازدی، که روایت صحیحی می باشد، بقیه روایات دارای ضعف‌های سندی زیادی است و نمی‌توان به آن‌ها احتجاج کرد.

۴. بررسی محتوایی روایات شیعه درباره خراسانی

چنان‌که در بحث بررسی سندی گذشت، اکثر روایات خراسانی و پرچم‌های سیاه مربوط به آخرالزمان در منابع شیعی، تضعیف شده و فقط یک روایت با سند معتبر وجود دارد و آن، روایت بکر بن محمد ازدی از امام صادق علیه السلام است که در آن هم مطالب زیادی نقل نشده و فقط به اصل ظهور خراسانی، بدون هیچ تفصیلی درباره جزئیات قیام و مشخصات آن اشاره دارد و فقط به هم‌زمانی آن، با ظهور یمانی و سفیانی اشاره دارد. با وجود این، مطالب این قسمت، با قطع نظر از اعتبار اسناد روایات، مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد.

در میان روایات شیعی مربوط به خراسانی، بدون در نظر گرفتن اعتبار استناد این روایات، مطالب زیادی درباره خراسانی و پرچم‌های سیاهی که مربوط به آخرالزمان است، وجود ندارد و به اجمال از او سخن گفته شده است. در این مجال، به بحث محتوایی روایات خراسانی پرداخته می‌شود و موضوعاتی مانند ویژگی‌های شخصی، ویژگی‌های شخصیتی، ویژگی‌های اعتقادی و اخلاقی خراسانی، زمان و مکان خروج خراسانی، مدت زمان قیام و فرجام قیام خراسانی بررسی خواهد شد.

۱-۴. ویژگی‌های شخصی خراسانی

ویژگی‌های شخصی به مواردی گفته می‌شود که مخصوص کسی و یا منسوب به او باشد، مثل خصوصیات بدنی (قیافه و ظاهر) و نام و نسب خانوادگی هر شخصی که با دیگران متفاوت است (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ذیل واژه «شخصی») روایات شیعی، اشاره خیلی کمی به ویژگی‌های شخصی خراسانی دارد و حداکثر مطالبی که می‌توان از آنها استخراج کرد، موارد ذیل است:

از صاحب پرچم‌های سیاه، در دو روایت با نام خراسانی یاد شده است؛ یکی از آن دو، روایت ابو بصیر از امام صادق علیه السلام است که از آن حضرت نقل کرده: «إِنَّ قُدَّامَ هَذَا الْأَمْرِ خَمْسَ عَلَامَاتٍ أَوْلَاهُنَّ النَّدَاءُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَ خُرُوجُ السُّفْيَانِيِّ وَ خُرُوجُ الْخُرَّاسَانِيِّ وَ قَتْلُ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ...» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۸۹) و دیگری روایت بکر بن محمد ازدی از آن حضرت است که در آن روایت آمده: «خُرُوجُ الثَّلَاثَةِ السُّفْيَانِيِّ وَ الْخُرَّاسَانِيِّ وَ الْيَمَانِيِّ فِي سَنَةِ وَاحِدَةٍ فِي شَهْرِ وَاحِدٍ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ.» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۷۵) البته ممکن است این اسم به دلیل نسبت او به خراسان باشد، نه اینکه نامش خراسانی باشد. در روایات شیعی، هیچ اشاره‌ای به سن و دیگر مشخصات و خصوصیات شخصی خراسانی نشده است.

۲-۴. ویژگی‌های شخصیتی خراسانی

شخصیت در لغت مترادف سجیه و منش است و به جایگاه و مرتبه شخص در جامعه اشاره دارد. (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ذیل واژه «شخصیت») این واژه که در زبان لاتین (Personality) گفته می‌شود و ریشه در کلمه لاتین پرسونا (persona) دارد که به نقاب یا ماسکی گفته می‌شد که در یونان قدیم، بازیگران تئاتر بر چهره خود می‌زدند. بنابراین مفهوم اصلی و اولیه شخصیت، تصویری ظاهری و اجتماعی است که بر اساس نقشی که فرد در جامعه بازی می‌کند، قرار دارد. (شاملو، ۱۳۸۲ش، ص ۱۵)

در میان روایات شیعی مربوط به خراسانی، فقط در یک روایت، به ویژگی‌های شخصیتی خراسانی پرداخته شده است. در روایت ابراهیم بن عبیدالله بن علاء از امام صادق علیه السلام آمده که آن حضرت از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل می‌فرماید: «هنگامی که قیام‌کننده در خراسان قیام کند و بر سرزمین کوفان و ملتان مسلط شود و از جزیره

بنی کاوان بگذرد و قائمی از ما در گیلان به پا خیزد و آبر و دیلمان او را اجابت کنند... سپس قائمی که در آرزویش هستند قیام کند که امام ناشناخته است.»^{۲۵} (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۸۳) از این روایت می توان استنباط کرد که خراسانی شیعه است. فراز آغازین این روایت، به قیام خراسانی اشاره دارد؛ اگرچه عبارات بعدی حاکی از قیام های دیگر است.

۳-۴. ویژگی اعتقادی و اخلاقی خراسانی

از برخی روایات می توان به بعضی ویژگی های اعتقادی و اخلاقی خراسانی پی برد؛ مانند ایمان عمیق و راسخ او و یارانش، به هدفی که برای آن مبارزه و قیام می کنند و نیز صبر و استقامتی که برای رسیدن به هدف خود دارند و مادامی که به هدف خود نایل نشوند، آرام نمی گیرند. در روایت ابو خالد کابلی از امام باقر علیه السلام آمده است: «گویی می بینم که قومی در مشرق خروج کرده اند و خواستار حق اند، ولی به ایشان داده نمی شود، باز خواستار آن می شوند و به آنان داده نمی شود؛ پس شمشیرهای خود را بر گردن خویش می افکنند (آماده کارزار می شوند)، پس آنچه می طلبند، به ایشان بدهند، ولی ایشان از پذیرفتن آن خودداری می کنند تا اینکه قیام نمایند و آن را به کسی جز صاحب شما باز ندهند.»^{۲۶} (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۷۳) اینکه در روایت آمده «پرچم قیام را جز به صاحب شما باز ندهند»، دلیل بر اعتقاد راسخ آنان بر امامت امام مهدی علیه السلام است.

۴-۴. زمان قیام و خروج خراسانی

در روایت ابوبصیر از امام صادق علیه السلام خروج خراسانی به همراه ندا در ماه رمضان، خروج سفیانی، کشته شدن نفس زکیه و فرو رفتن بیداء، به عنوان یکی از پنج نشانه و علائم نزدیک ظهور حضرت مهدی علیه السلام بیان شده است. (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۸۹)^{۲۷} روایت ابو خالد کابلی از امام باقر علیه السلام هم مؤید روایت ابوبصیر است و اشاره به این حقیقت دارد که زمانی که خراسانی و یاران او حق خود را گرفتند، آن را دست صاحب الامر علیه السلام می دهند. (همان، ۲۷۳)^{۲۸} این دو روایت بیانگر آن است که خروج خراسانی نزدیک زمان ظهور حضرت مهدی علیه السلام خواهد بود. در این میان، روایت بکر بن محمد ازدی از امام صادق علیه السلام، خروج سفیانی را هم زمان با خروج سفیانی و یمانی و حتی سال و ماه و روز خروج آنها را یکی می داند. (موسوی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۱۶)

با در نظر گرفتن برخی روایات که زمان خروج سفیانی را در ماه رجب می‌داند (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۸۳)^{۲۹} و برخی دیگر از روایات که وقوع خروج سفیانی و ظهور مهدی علیه السلام را در یک سال می‌داند (همان، ۲۶۷)، آشکارا می‌توان دریافت که این حادثه بزرگ در ماه رجب سال پیش از قیام امام مهدی علیه السلام رخ می‌دهد.

۵-۴. مکان خروج خراسانی

مکان خروج خراسانی و پرچم‌های سیاه در برخی روایات، مانند روایت ابو خالد کابلی از امام باقر علیه السلام (همان، ص ۲۷۳)^{۳۱}، مشرق و در برخی دیگر مانند روایت ابراهیم بن عبیدالله از امام صادق علیه السلام که آن حضرت از امام علی علیه السلام نقل کرده است (همان، ص ۲۸۳)^{۳۲}، خراسان بیان شده است. چنان‌که در بحث مفهوم‌شناسی گذشت، مراد از مشرق و خراسان، دو جای مختلف نیست بلکه منظور از هر دو، یک مکان است؛ چه اینکه هم نام مشرق و هم نام خراسان، در روایات خراسانی آمده و هر دو قسم روایات، به یک موضوع اشاره دارد و بی‌تردید، این روایات یکدیگر را تفسیر می‌کنند. بسیاری از پژوهشگران نیز بر این مطلب اذعان دارند و دلایلی برای اثبات آن آورده‌اند. (کورانی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۳۴) سرزمین خراسان، پیوسته یا جزء خاک ایران و قسمتی از آن بوده و یا به کل ایران و بلکه منطقه‌ای فراتر از آن اطلاق می‌شده است. از سوی دیگر، خود ایران هم نسبت به عربستان و شامات و عراق، در جانب شرقی قرار گرفته و از بلاد شرق به شمار می‌آید. علاوه بر همه این‌ها با توجه با اینکه شخص حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرات ائمه معصومین علیهم السلام نیز در عربستان و حجاز زندگی می‌کرده‌اند، به نظر می‌رسد مقصود روایات، هم از مشرق و هم از خراسان، سرزمین ایران باشد. بنابراین، از روایات می‌توان نتیجه گرفت که محل خروج خراسانی و پرچم‌های سیاه، ایران قدیم معاصر زمان صدور این روایات است. برخی روایات دیگر نیز که در منابع حدیثی اهل سنت آمده، مؤید این مطلب است.^{۳۳}

۶-۴. فرمانده سپاه و محل جنگ خراسانی

در روایات شیعه، درباره فرماندهی سپاه و محل جنگ‌های اصحاب خراسانی و دیگر جزئیات آن، هیچ مطلبی وجود ندارد و فقط در روایت ابو خالد کابلی از امام باقر علیه السلام (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۷۳)^{۳۴} و روایت ابراهیم بن عبیدالله از امام صادق علیه السلام (همان،

ص ۲۸۳) ۳۵، بدون مشخص کردن جزئیات، به جنگ‌های او اشاره شده است

۴-۷. مدت زمان قیام خراسانی

در روایات شیعه، هیچ اشاره‌ای در خصوص مدت زمان، آغاز و پایان قیام خراسانی نشده و فقط در برخی از آن‌ها بدون مشخص کردن زمان، بر بیعت آنان با امام مهدی علیه السلام اشاره شده است.

۴-۸. سرانجام قیام خراسانی

در روایات شیعه، در مورد سرانجام قیام خراسانی و پرچم‌های سیاه، مطلبی که در اغلب آن روایات به آن پرداخته شده و درباره آن اتفاق نظر وجود دارد، بیعت اصحاب خراسانی با حضرت مهدی علیه السلام در مکه است. از میان این روایات، روایت ابو خالد کابلی با تعبیر تسلیم پرچم قیام، بر این امر اذعان دارد (همان، ص ۲۷۳) و در روایت ابراهیم بن عبیدالله (همان، ص ۲۸۳)، هم آمده که هاشمی خراسانی بعد از تسلط بر کوفان و ملتان، وقتی از جزیره بنی کاوان گذشت، برای یاری حضرت مهدی علیه السلام عازم می‌شود که بر بیعت با آن حضرت اشاره دارد.

در مجموع در روایات شیعه، جز اشاره به خروج خراسانی از مشرق یا خراسان، در سال نزدیک به ظهور حضرت مهدی علیه السلام و همین‌طور بیعت و یاری رساندن خراسانی به آن حضرت، بر هیچ مطلب دیگری اشاره نشده است.

۵. نتیجه‌گیری

در منابع شیعه، فقط چهار روایت در خصوص خراسانی وجود دارد که فقط یکی از آن‌ها (روایت بکر بن محمد ازدی از امام صادق علیه السلام) از نظر سندی صحیح تلقی می‌شود که در آن هم فقط به خروج خراسانی اشاره شده و درباره جزئیات این قیام مطلبی نیامده است. سند سایر روایات، ضعیف است و نمی‌توان برای اثبات مطلبی درباره نشانه‌های پیش از ظهور امام مهدی علیه السلام به آن‌ها استناد کرد.

اما با قطع نظر از ضعف سندی روایات، در این روایات، مطالب زیادی در مورد شخص خراسانی، ویژگی‌های شخصی، شخصیتی، ویژگی‌های اعتقادی و اخلاقی، مدت زمان قیام خراسانی و محل جنگ خراسانی و یاران او به چشم نمی‌خورد و به صورت اجمالی، بدون اشاره به جزئیات قیام، به خروج خراسانی پرداخته شده و

صرفاً به برخی امور درباره خراسانی، مانند برخی ویژگی‌های شخصی و شخصیتی، برخی ویژگی‌های اعتقادی و اخلاقی، مکان خروج خراسانی که از مشرق و خراسان خواهد بود، اشاره شده است. در نتیجه، نه تنها این نشانه‌ها راهی برای تشخیص مدعیان حق نمی‌تواند باشد، بلکه تطبیق آن‌ها بر شخص معین مانند مدعیان امروزی خراسانی نیز، امری بعید به نظر می‌رسد و تنها روایت معتبری که مطرح شده نیز، جز به اصل موضوع وجود خراسانی، بر هیچ مطلب دیگری اشاره ندارد. با این تفاسیر، تطبیق خراسانی بر فرد یا افراد خاص و دفع ابهامات موجود، در زمینه حوادث قبل از ظهور و نشانه‌های آن، از طریق این روایات امکان‌پذیر نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. نسا، که یکی از شهرهای مهم زمان اشکانیان بوده و پایگاه خاندان پارت محسوب می‌شد، امروزه در محدوده ترکمنستان، در فاصله بین عشق‌آباد ترکمنستان و قوچان در استان خراسان شمالی ایران قرار دارد. (دانشنامه جهان اسلام، ذیل کلمه «نسا»)
۲. آبیورد، ابورد، یا باورد، از شهرهای کهن ایران در شمال درگز کنونی، بر دامنه شمالی کوه‌های هزار مسجد است. (همان، ذیل کلمه «آبیورد»)
۳. طُخارستان نام سرزمین باستانی وسیعی است که قسمت‌های وسیعی از مناطق شرقی ایران باستان را در بر می‌گرفت. (همان، ذیل کلمه «طُخارستان»)
۴. بوشنج یا فوشنج یا بوشنگ که در منابع عربی «فسانج» نیز خوانده شده، با نام تغییر یافته زنده‌جان نام شهری باستانی است که هم‌اکنون مرکز شهر زنده‌جان در افغانستان است. این شهر در غرب شهر هرات قرار دارد. (همان، ذیل کلمه «بوشنج»)
۵. بادغیس ولایتی در شمال غربی کشور افغانستان به مرکزیت شهر قلعه‌نو است که از غرب با ولایت هرات، از شرق با ولایت فاریاب، از شمال با کشور ترکمنستان و از جنوب با ولایت غور همسایه می‌باشد. (همان، ذیل کلمه «بادغیس»)
۶. قُهِسْتان (کهستان) نام سرزمینی است که در مرکز فلات ایران، در جنوب خراسان واقع شده و منطقه کوهستانی گسترده‌ای است که شهرهای فردوس، قاین، طبس، بیرجند، کاشمر، تربت حیدریه، خواف، گناباد و تایباد را در بر می‌گرفته است. این سرزمین به دلیل کوهستانی بودنش به نام قهستان یعنی کهستان (کوهستان) خوانده شده است. (همان، ذیل کلمه «قُهِسْتان»)
۷. در خصوص امامرو مطلبی یافت نشد.

۸. دره جز، با نام امروزی درگز یا درگز، از شهرهای استان خراسان رضوی، مرکز شهرستان درگز، در شمال شرق ایران در نزدیکی مرز ترکمنستان قرار دارد. (همان، ذیل کلمه «دره جز»)
۹. ولایت فاریاب یکی از ۳۴ ولایت (استان) افغانستان است که در شمال این کشور قرار دارد. (همان، ذیل کلمه «فاریاب»)
۱۰. شقان یا شوقان شهری است که در شمال شرقی بجنورد قرار دارد. (همان، ذیل کلمه «شقان»)
۱۱. جورید با نام امروزی جربت، روستایی از توابع شهرستان جاجرم در استان خراسان شمالی ایران است. (همان، ذیل کلمه «جورید»)
۱۲. ابوبصیر روایت می‌کند که به امام صادق علیه السلام عرض کردم: فدایت شوم قائم علیه السلام کی خروج می‌کند؟ آن حضرت فرمود: «...ای ابامحمد، پیش از این امر، پنج علامت هست: ندا در ماه رمضان، خروج سفیانی، خروج خراسانی، کشته شدن نفس زکیه و فرورفتن بیداء...»
۱۳. این روایت در چندین منبع از کتاب نعمانی نقل شده است؛ مانند مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۵۲ و ص ۱۱۹؛ کاظمی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۵۰؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۷۷ش، ۴۵۲-۴۵۳
۱۴. مراد از «مطوره» در اینجا سگ باران خورده است که حتی نزدیک شدن به او سبب آلودگی است.
۱۵. خروج سه تن، سفیانی، خراسانی و یمانی، در یک سال، یک ماه و یک روز خواهد بود و در میان پرچم‌های این سه نفر، پرچمی به هدایتگری پرچم یمانی نیست؛ زیرا یمانی دعوت به حق می‌کند.
۱۶. نسخه موجود از رجال کشی در زمان ما، نسخه کامل کتاب نیست و در حقیقت نسخه املاشده توسط شیخ طوسی به شاگردش بوده و نسخه کامل، امکان دارد دست شیخ طوسی بوده باشد.
۱۷. امام باقر علیه السلام خطاب به ابو خالد کابلی فرمود: « من به قومی می‌نگرم که از طرف مشرق زمین به پا می‌خیزند؛ آنان به دنبال طلب حق می‌روند، بارها از متولیان، پیاده شدن حق را مطالبه می‌کنند، اما با بی‌اعتنایی مواجه می‌شوند. زمانی که وضع را چنین ببینند، اسلحه‌های خود را به دوش می‌نهند و با اقتدار و قاطعیت تمام، بر انجام خواسته‌شان اصرار می‌ورزند، اما سردمداران حکومت نمی‌پذیرند و آن حق‌طلبان ثابت‌قدم، ناگزیر به قیام و انقلاب می‌گردند و کسی نمی‌تواند مانع آنان شود. این حق‌جویان، زمانی که حکومت را به دست گرفتند، آن را به غیر از صاحب الامر علیه السلام به کس دیگری نمی‌سپارند، کشته‌های این‌ها همه از شهیدان راه حق محسوب می‌شوند.
۱۸. «راوی مجهول» به کسی می‌گویند که نامش در کتب رجالی آمده باشد، اما مدح و ذمی درباره او ذکر نشده باشد.
۱۹. فطحیه یا افطحیه به فرقه‌ای می‌گویند که پس از امام صادق علیه السلام، فرزندش عبدالله معروف به افطح را امام می‌دانستند. عبدالله پس از امام صادق علیه السلام شش ماه بیشتر زنده نماند و طرفداران او به امام کاظم علیه السلام رجوع کردند.
۲۰. نام این فرقه از ابو جارود زیاد بن منذر گرفته شده که ابتدا صحابی امام باقر علیه السلام بود، اما بعدها به

زیدیه پیوست و آن حضرت نیز او را سرحوب لقب داد و فرمود: این، نام شیطانی است که در دریا زندگی می‌کند؛ از این رو جارودیه را سرحوبیه نیز می‌گویند. (شهرستانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۹)

۲۱. کوفان روستایی در هرات و ملتان در هند است. (یاقوت حموی، ۱۳۸۳ق، ج ۴، ص ۱۶۰ و ۳۴۲)

۲۲. بنی کاوان جزیره‌ای در خلیج فارس است که تا قرن چهارم آباد بوده است. (همان، ج ۲، ص ۷۵)

۲۳. از امام صادق علیه السلام و آن حضرت از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده که آن حضرت از امور زیادی که تا قیام قائم اتفاق می‌افتد، خبر داد... بعد فرمود: زمانی که شخصی از ما در خراسان قیام کرده و بر سرزمین کوفان و ملتان غلبه نموده و از جزیره بنی کاوان گذشت و نیز شخص دیگری از ما، در جیلان قیام کرده و قبائل آبر و دیلمان، به او پیوستند و برای یاری فرزند من (مهدی) پرچم‌های ترک، به‌طور پراکنده در گوشه‌کنار جهان، در میان مشکلات کم‌وبیش، به اهتزاز درآمد و زمانی که بصره خراب گشته و رئیس حکومت در مصر قیام کند... سپس قائمی که در آرزوی هستند قیام کند که امام ناشناخته است.

۲۴. «روای مهمل» به کسی می‌گویند که با وجود اینکه نام او در سلسله‌سند روایات آمده، اما اسم او در کتب رجالی ذکر نشده باشد.

۲۵. إِذَا قَامَ الْقَائِمُ بِخُرَّاسَانَ وَ غَلَبَ عَلَى أَرْضِ كُوفَانَ وَ مَلْتَانَ وَ جَاَزَ جَزِيرَةَ بَنِي كَاوَانَ وَ قَامَ مِنَّا قَائِمٌ بِجَيْلَانَ وَ أَجَابَتَهُ الْأَثَرُ وَ الدَّيْلِمَانَ... ثُمَّ يَقُومُ الْقَائِمُ الْمَأْمُورُ وَ الْإِمَامُ الْمَجْهُورُ.

۲۶. كَأَنِّي بَقُومٍ قَدْ خَرَجُوا بِالْمَشْرِقِ يَطْلُبُونَ الْحَقَّ فَلَا يَعْطُونَهِ ثُمَّ يَطْلُبُونَهُ فَلَا يَعْطُونَهِ فَإِذَا رَأَوْا ذَلِكَ وَ ضَعُوا سُيُوفَهُمْ عَلَى عَوَاتِقِهِمْ فَيَعْطُونَ مَا سَأَلُوهُ فَلَا يَقْبَلُونَهُ حَتَّى يَقُومُوا وَ لَا يَدْفَعُونَهَا إِلَّا إِلَى صَاحِبِكُمْ.

۲۷. إِنَّ قَدْآمَ هَذَا الْأَمْرَ خَمْسَ عِلَامَاتٍ أَوْلَاهُنَّ النَّدَاءُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَ خُرُوجُ السُّفْيَانِيِّ وَ خُرُوجُ الْخُرَّاسَانِيِّ وَ قَتْلُ النَّفْسِ الرَّكِيَّةِ

۲۸. كَأَنِّي بَقُومٍ قَدْ خَرَجُوا بِالْمَشْرِقِ يَطْلُبُونَ الْحَقَّ فَلَا يَعْطُونَهِ ثُمَّ يَطْلُبُونَهُ فَلَا يَعْطُونَهِ فَإِذَا رَأَوْا ذَلِكَ وَ ضَعُوا سُيُوفَهُمْ عَلَى عَوَاتِقِهِمْ فَيَعْطُونَ مَا سَأَلُوهُ فَلَا يَقْبَلُونَهُ حَتَّى يَقُومُوا وَ لَا يَدْفَعُونَهَا إِلَّا إِلَى صَاحِبِكُمْ.

۲۹. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «مِنَ الْأَمْرِ مَحْتُومٌ وَ مِنْهُ مَا لَيْسَ بِمَحْتُومٍ وَ مِنَ الْمَحْتُومِ خُرُوجُ السُّفْيَانِيِّ فِي رَجَبٍ.»

۳۰. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «السُّفْيَانِيُّ وَ الْقَائِمُ فِي سَنَةِ وَاحِدَةٍ.»

۳۱. كَأَنِّي بَقُومٍ قَدْ خَرَجُوا بِالْمَشْرِقِ يَطْلُبُونَ الْحَقَّ فَلَا يَعْطُونَهِ ثُمَّ يَطْلُبُونَهُ فَلَا يَعْطُونَهِ فَإِذَا رَأَوْا ذَلِكَ وَ ضَعُوا سُيُوفَهُمْ عَلَى عَوَاتِقِهِمْ فَيَعْطُونَ مَا سَأَلُوهُ فَلَا يَقْبَلُونَهُ حَتَّى يَقُومُوا وَ لَا يَدْفَعُونَهَا إِلَّا إِلَى صَاحِبِكُمْ...

۳۲. إِذَا قَامَ الْقَائِمُ بِخُرَّاسَانَ وَ غَلَبَ عَلَى أَرْضِ كُوفَانَ وَ مَلْتَانَ وَ جَاَزَ جَزِيرَةَ بَنِي كَاوَانَ وَ قَامَ مِنَّا قَائِمٌ بِجَيْلَانَ وَ أَجَابَتَهُ الْأَثَرُ...

۳۳. مانند روایت ثوبان که در آن روایت آمده: «إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّيَّاتِ السُّودَ قَدْ جَاءَتْ مِنْ قِبَلِ خُرَّاسَانَ

بررسی سندی و محتوایی روایات شیعی در مورد خراسانی ۳۶۵

فَأَنْتُوها وَلَوْ حَبْوًا عَلَى النَّجْحِ، فَإِنْ فِيهَا خَلِيفَةُ اللَّهِ الْمَهْدِيَّ» (ابن حماد، ۱۴۲۳ق، ص ۸۴؛ سیوطی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۶۳؛ ابن طاووس، ۱۴۱۶ق، ص ۵۳؛ مقدسی شافعی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۴، ص ۲۶۱) و نیز روایت عبدالله از رسول اکرم ﷺ که در آن آمده: «يُخْرِجُ نَاسٌ مِنَ الْمَشْرِقِ فَيُوطِئُونَ لِلْمَهْدِيِّ يَعْنِي سُلْطَانَهُ» (مقدسی شافعی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۲۵؛ ابن ماجه قزوینی، بی تا، ج ۲، حدیث ۴۰۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۱، ص ۷۸)

۳۴. كَأَنِّي بَقَوْمٍ قَدْ خَرَجُوا بِالْمَشْرِقِ يَطْلُبُونَ الْحَقَّ فَلَا يَعْطَوْنَهُ ثُمَّ يَطْلُبُونَهُ فَلَا يَعْطَوْنَهُ فَإِذَا رَأَوْا ذَلِكَ وَضَعُوا سِيوفَهُمْ عَلَى عَوَاتِقِهِمْ فَيَعْطَوْنَ مَا سَأَلُوهُ فَلَا يَقْبَلُونَهُ حَتَّى يَقُومُوا وَلَا يَدْفَعُونَهَا إِلَّا إِلَيَّ صَاحِبِكُمْ...

۳۵. إِذَا قَامَ الْقَائِمُ بِخُرَّاسَانَ وَغَلَبَ عَلَى أَرْضِ كُوفَانَ وَمَلْتَانَ وَجَزَّ جَزِيرَةَ بَنِي كَاوَانَ وَقَامَ مِنَّا قَائِمٌ بِجِيلَانَ وَأَجَابَتَهُ الْأَثَرُ...

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
۴. ابن حماد، نعیم بن حماد، الفتن، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق.
۵. ابن داود حلی، حسن بن علی، رجال ابن داود، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی، التشریف بالمنن فی التعریف بالفتن (معروف به «ملاحم و الفتن»)، تحقیق و تصحیح مؤسسه صاحب الامر، قم: صاحب الامر، ۱۴۱۶ق.
۷. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، ج ۲، قم: دار الحدیث، ۱۳۶۴ش.
۸. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، تحقیق و تصحیح عبدالسلام محمدهارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۹. ابن ماجه قزوینی، ابوعبدالله محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، تحقیق جمال الدین میردامادی، ج ۳، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۱. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، بیروت: دار المعرفه، ۱۳۹۸ق.
۱۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، رجال البرقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۱۳. بروجرودی، سیدعلی، طرائف المقال فی معرفه طبقات الرجال، تحقیق سید مهدی رجایی، قم:

- انتشارات کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ق.
۱۴. جزایری، نعمت‌الله، *ریاض الابرار فی مناقب الائمة الاطهار*، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۷ق.
۱۵. جمعی از مؤلفان، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران: بی‌نا، ۱۳۹۷ش.
۱۶. جوان، موسی، *تاریخ اجتماعی ایران باستان*، تهران: نشر علم، ۱۳۸۶ش.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، ج ۴، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف، *خلاصة الأقوال*، قم: النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۹. —، *خلاصة الأقوال*، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۲۰. حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الاسناد*، تحقیق و تصحیح مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۳ق.
۲۱. خصیبی، حسین بن حمدان، *الهدایة الكبرى*، بیروت: البلاغ، ۱۴۱۹ق.
۲۲. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، تحقیق بشار عواد، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
۲۳. خوافی، عبدالله، *جغرافیای تاریخی خراسان در تاریخ حافظ ابرو*، تصحیح و تعلیق غلامرضا ورهرام، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۰ش.
۲۴. خوبی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، ج ۳، قم: مدینه العلم، ۱۴۰۳ق.
۲۵. —، *معجم رجال الحدیث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
۲۶. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
۲۷. ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۴ق.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۲۹. رضوانی، علی اصغر، *علائم ظهور*، قم: مسجد جمکران، ۱۳۸۵ش.
۳۰. زمخشری، محمد بن عمر، *الفائق فی غریب الاثر*، تحقیق و تصحیح ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۳۱. السند، محمد، *فقه علامات الظهور*، تقدیم و تحقیق مرکز الدراسات التخصصیه فی الامام المهدی علیه السلام، قم: دلیلنا، ۱۳۸۳ش.
۳۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *العرف الوردی فی اخبار المهدی*، تحقیق محمد کاظم موسوی، تهران: مرکز تحقیقات و الدراسات العلمیه، ۱۳۸۵ش.
۳۳. شاملو، سعید، *مکاتب و نظریه‌ها در روان‌شناسی شخصیت*، ج ۷، تهران: رشد، ۱۳۸۲ش.
۳۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، بی‌جا: مؤسسه الحلبي، بی‌تا.

بررسی سندی و محتوایی روایات شیعی در مورد خراسانی ۳۶۷

۳۵. صادقی، مصطفی، تحلیل تاریخی نشانه‌های ظهور، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۳۶. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر علیه السلام، قم: مؤسسه السیده المعصومه، ۱۳۷۷ش.
۳۷. طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت: بی‌نا، ۱۳۹۹ق.
۳۸. طبری، محمد بن جریر (شیعی)، دلائل الامامة، قم: بعثت، ۱۴۱۳ق.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تحقیق و تصحیح حسن موسوی خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۰. —، اختیار معرفة الرجال، قم: آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۴ق.
۴۱. —، الرجال، نجف: انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ق.
۴۲. —، فهرس کتب الشیعة و اصولهم، قم: ستاره، ۱۴۲۰ق.
۴۳. —، فهرس کتب الشیعة و اصولهم، نجف: المكتبة المرزویه، بی‌نا.
۴۴. طوسی، محمد بن حسن، کتاب الغیبة، چ ۲، بی‌جا: معارف اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۵. عاملی، بهاء‌الدین محمد بن حسین، الوجیزه فی الدرایة، قم: مؤسسه بصیرتی، ۱۳۹۸ق.
۴۶. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، ذکر الشیعة فی احکام الشریعه، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۳۷۷ش.
۴۷. عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی، الدرایة فی علم مصطلح الحدیث، چ ۲، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۶۷ش.
۴۸. عربی، علی بن جعفر، مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، تحقیق و تصحیح مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۴۹. علیان‌سب، سید ضیاء‌الدین، بررسی تطبیقی نشانه‌های قیام امام مهدی در روایات فریقین، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها - معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی، ۱۳۹۸ش.
۵۰. فتاوی، مهدی حمد، رایات الهدی والضلال فی عصر الظهور، بیروت: دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۰ق.
۵۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چ ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۵۲. قطب راوندی، سعید بن هبة الله، الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسه الامام المهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
۵۳. کاظمی، سید مصطفی، بشارة الاسلام فی علامات المهدی علیه السلام، بیروت: مؤسسه البلاغ، ۱۴۲۸ق.
۵۴. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.
۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق و تصحیح دار الحدیث، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۵۶. کورانی، علی، عصر الظهور، قم: دفتر تبلیغات، ۱۴۰۸ق.
۵۷. —، الممهدون للمهدی، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۵ق.

۳۶۸ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۵۸. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، قم: ستاره، ۱۴۳۱ق.
۵۹. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین، کنز العمال، تحقیق بکری حیانی و صفوة السقا، ج ۵، بی‌جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۱ق.
۶۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۲، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۶۱. مسعودی، علی بن حسین، التنبيه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ش.
۶۲. مصاحب، غلامحسین، دایرةالمعارف اسلامی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰ش.
۶۳. مدیر شانه‌چی، کاظم، درایة الحدیث، قم: مرکز نشر اسلامی، ۱۳۶۴ش.
۶۴. معارف، مجید، تاریخ عمومی با رویکرد تحلیلی، تهران: کویر، ۱۳۹۵ش.
۶۵. مفید، محمد بن نعمان، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۳ق.
۶۶. مقدسی شافعی، یوسف، عقد الدرر فی اخبار المنتظر، ج ۳، قم: انتشارات مسجد جمکران، ۱۴۲۸ق.
۶۷. موسوی، سید باسّم، «تحقیق در مورد مختصر اثبات الرجعة للفضل بن شاذان»، مجله تراثنا، سال چهارم، شماره ۲، ۱۴۰۹ق، ص ۱۹۱-۲۲۲.
۶۸. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
۶۹. نعمانی، محمد بن ابراهیم، کتاب الغیبة، تصحیح و تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: صدوق، ۱۳۹۷ق.
۷۰. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، تحقیق و تصحیح محمد انصاری زنجانی خوئینی، قم: الهادی، ۱۴۰۵ق.
۷۱. یاقوت حموی، شهاب‌الدین، معجم البلدان، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۸۳ق.
۷۲. یزدی حائری، علی، الزام الناصب فی اثبات الحجة الغائب، تحقیق و تصحیح علی عاشور، بیروت: اعلمی، ۱۴۲۲ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره ۲۶

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۶۹-۳۹۰

نقد محتوایی روایات عبدالله بن سلام در مجمع البیان

محمد رشید شیخ احمد*

محمد حسن صانعی پور**

لیلا سادات مروجی***

رحمت الله عبدالله زاده آرانی****

چکیده

شیوه طبرسی در نقل اسباب نزول به صورت گزارشی است، اما در مواردی با ارائه ملاک‌هایی از قبیل ضرورت فقهی، ظاهر آیه و تاریخ به تأیید یا رد پرداخته است. در عین حال نمی‌توان مسامحه‌وی در نقل برخی روایات و اسباب نزول را نادیده گرفت. وی نقل قول‌های ضعیفی همچون مدح عبدالله بن سلام، ذکر ماجرای ورقه بن نوفل را آورده است اما کمترین اظهار نظری در این باره نکرده که قاعدتاً باید به ضعف آن‌ها اشاره می‌کرد. عبدالله بن سلام از کسانی بود که برای جلب نظر عامه مردم جعل حدیث می‌کرد و احادیثی هم در وصف او نقل شده که عمدتاً ضعیف الاسناد و بی اعتبار است. رد پای این شخص را در بخش‌های مختلف کتاب مجمع البیان می‌توان رصد کرد. در این مقاله، پس از بررسی روایات کتاب مجمع البیان، مراجعه به تفاسیر و منابع مرتبط به شیوه کتابخانه‌ای و تحلیل درون متنی، در نقد روایات مخدوش اسباب نزول در مجمع البیان که آیات را با عبدالله بن سلام مرتبط دانسته، به نکاتی چون نیاوردن برخی شأن نزول‌ها توسط مفسران قبل یا بعد از طبرسی، بیان دیدگاه طبرسی به جای شأن نزول، نقل مطالب به پیروی از مفسران عامه در حالی که دانشمندان شیعه بدان اعتنایی نداشته‌اند؛ عدم تطابق تاریخی اسباب نزول حاوی مدح عبدالله بن سلام با زمان اسلام آوردن وی اشاره شده است. شاید هدف وی از این نوع نقل قول‌ها آشنایی خواننده و مقایسه آن‌ها با سایر نظرات است. این روش عالمانه، خواننده را به تفکر و اندیشه فرامی‌خواند و بسیار ارزشمند است اما عدم نقد و اظهار نظر قطعی شیخ یکی از ضعف‌های مهم این تفسیر به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: عبدالله بن سلام، مجمع البیان، طبرسی، روایات سبب نزول، نقد محتوایی.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور آران و بیدگل، آران و بیدگل، ایران (نویسنده مسئول)
mrashid1366@yahoo.com

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران saneipur@kashanu.ac.ir

*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور کاشان، کاشان، ایران moraveji58@gmail.com

**** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور آران و بیدگل، آران و بیدگل، ایران abdollahzadeh_arani@yahoo.com

۱. بیان مسئله

تکیه و اعتماد افزون طبرسی بر آرا و اقوال منسوب به اصحاب و تابعان و نیز حذف اسانید، باعث ورود برخی روایات ضعیف و قابل نقد به این تفسیر شده است. برخی احادیث نیز در این تفسیر به ائمه علیهم السلام نسبت داده شده که پذیرش آن جای تردید دارد. از جمله روایات مخدوش در این تفسیر عبارت‌اند از: مدح عبدالله بن سلّام در تفسیر آیات متعدد، نقل ماجرای ورقه بن نوفل و اعتماد بر آن، نفرین نوح علیه السلام بر فرزندانش، تعداد همسران سلیمان نبی علیه السلام و ماجرای اِفک. تفسیر مجمع البیان از جمله تفاسیر جامع به شمار می‌رود که در آن، درباره موضوعاتی مختلف از جمله قرائت، لغت، شأن نزول، مباحث روایی و ادبی، سخن به میان آمده است. شاید بتوان گفت که جامع بودن تفسیر، زمینه‌ای برای ورود روایات ضعیف شده است.

در این بخش با تأمل در عنوان تفسیر مورد بحث، یعنی مجمع البیان، می‌توان به روش مؤلف از یک طرف و ارزش‌گذاری و نقد محتوای برگزیده او از طرف دیگر اشاره کرد. همان‌طور که از نام تفسیر برمی‌آید، طبرسی درصدد نقل نظریات مفسران پیشین بوده و نقل فراوان اقوال و آراء صحابه و تابعان و اعتماد او بر نظریات آن‌ها، باعث گرد آمدن مطالب ضعیف در این تفسیر شده است. هدف وی آشنایی خواننده و مقایسه آن با سایر دیدگاه‌هاست. این روش عالمانه و در عین حال ارزشمند، خواننده را به تفکر و اندیشه فرامی‌خواند؛ اما عدم نقد و اظهار نظر قطعی شیخ، از ضعف‌های مهم این تفسیر است. روشن است که طبرسی، خود، واقف به وجود روایات مخدوش در تفسیرش بوده اما با توجه به مقدمه آن، بنا را بر اختصار گذاشته و درباره همه آراء اظهار نظر نکرده و قضاوت را به عهده خوانندگان گذارده است.

مؤلف به صحت خبر و بررسی دقیق احوال راوی توجه داشته و معتقد است تفسیر قرآن جز به اخبار صحیح و نص صریح، جایز نیست. وی در این باره می‌نویسد: «واعلم ان الخبر قد صح عن النبی صلی الله علیه و آله و عن الأئمة القائمين مقام علیهم السلام ان التفسیر القرآن لایجوز الا بالاثر الصحیح والنص الصریح...» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۸۰)

طبرسی در بهره‌وری از روایات تفسیری، راه میانه پیموده و از نادیده‌انگاری یا زیاده‌روی در نقل روایات پرهیز کرده است. در مواردی نیز که از روایات یاری جست،

روایت را با حذف سلسله‌سند و گاه فقط با ذکر چند نفر از سلسله راویان نقل می‌کند؛ گو اینکه تصمیم وی بر اختصار تفسیر مجمع البیان و گزیده‌گویی از یک سو و سندشناسی که خود پیشاپیش انجام می‌داده و روایتی را بدون تنقیح سند یا اعتبار منبع آن در تفسیرش نمی‌گنجانده، انگیزه‌گزینش این شیوه از سوی او بوده است. (هاشمی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۷)

بارزترین نقصان و ایرادی که می‌توان در مجمع البیان طبرسی یافت، تکیه و اعتماد افزون وی بر آرا و اقوال منسوب به اصحاب و تابعان، و زیاده‌روی در نقل یکایک دیدگاه‌های آنهاست؛ بی‌آنکه در نقد و بررسی و تفکیک این دیدگاه‌ها تأملی جدی و سنجیده درخور جایگاه تحقیقی و تفسیری مجمع البیان کرده باشد.

دیدگاه تقریبی وی در این زمینه بی‌تأثیر نیست. اختلاف‌ها و تنش‌های مذهبی، از مشکلات عصر طبرسی بود که خشونت‌های بسیاری در پی داشت. سران مذاهب اسلامی با طرح مسائل اختلال‌برانگیز، به دشمنی‌ها دامن می‌زدند و به‌جای تکیه بر اصول و عقاید مذهبی مشترک، تعصب و دشمنی را پیشه خود ساخته بودند. در میان مؤلفان و مصنفان، کمتر کسی را چون طبرسی می‌توان یافت که کلامش از طعن و اعتراض به مخالفان طریقه خود خالی باشد. وی با پیروی از سیره پیشوایان شیعه امامیه، دفاع از اصول و مبانی شیعه را با حفظ اعتدال و به‌دور از تعصب و افراط و پرهیز از غلو، درآمیخته بود و به نزدیک ساختن اندیشه‌های مذاهب اسلامی، خدماتی بسیار کرد. طبرسی برخی روایات و اسباب نزول را از معصومین علیهم‌السلام و صحابه نقل می‌کند که با مبانی قرآنی و عقلی و حتی تاریخی سازگاری ندارد. از میان این روایات و اسباب نزول، بخش عمده‌ای در مدح عبدالله بن سلام (معلوم الحال) و مطالبی نیز از اسرائیلیات بوده که با مبانی عقلی همخوانی ندارد. نقل ماجرای باطل و منسوخ ورقه بن نوفل نیز از دیگر مباحث تأمل‌برانگیز این تفسیر است. می‌توان گفت که طبرسی در برخی نقل‌قول‌ها و دیدگاه‌های خود، به‌نوعی دچار مسامحه شده است.

در نوشتار حاضر، سعی بر آن است که روایات قابل نقد و خدشه‌پذیر این کتاب گران‌سنگ شناسایی و با مستندات قرآنی و عقلی، به نقد فقه‌الحدیثی آنها پرداخته شود. در برخی موارد، بررسی سندی و رجالی انجام خواهد شد.

این مقاله به بررسی روایات اسباب نزول می‌پردازد که در اثنای آن‌ها شخصیت‌های نامعتبر نیز مانند عبدالله بن سلّام مدح شده‌اند؛ تأکید بر بررسی روایات مرتبط با این شخصیت است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

چنان‌که اشاره شد، از دیرباز دربارهٔ مجمع‌البیان پژوهش‌های فراوانی انجام شده است. اکنون به برخی از منابع مرتبط با موضوع پژوهش حاضر اشاره می‌شود:

- «اسباب نزول در تفسیر مجمع‌البیان» (فصیحی، ۱۳۷۴ش)؛ این مقاله جایگاه شیخ طبرسی و کتابش مجمع‌البیان و ترتیب مطالب در آن را بیان کرده، عقل‌گرایی و اهتمام به سند و اسباب نزول و نقل‌گزارشی آن از سوی او را بررسی کرده و نیز به ملاک شیخ در نقد و تحلیل اسباب نزول اشاره کرده است.

- بررسی و نقد روایات اسباب نزول در تفسیر مجمع‌البیان (کریمی، ۱۳۹۴)؛ نویسندهٔ این پایان‌نامه به برخی از ایرادات تفسیر مجمع‌البیان اشاره کرده است؛ از جمله: بی‌توجهی شیخ به حوزهٔ سند روایات، اشکال او در منسوب دانستن برخی روایات به امام محمد باقر علیه السلام، بیان نکردن سند و منبع در تعداد زیادی از روایات، عدم گزینش روایت صحیح با توجه به سند یا راوی، و نقل روایت از معاندان اهل بیت علیهم السلام.
- «روش تفسیری مجمع‌البیان» (هاشمی، ۱۳۸۱ش)؛ نویسندهٔ آن به گرایش تفسیری مجمع اشاره می‌کند و مبانی تفسیری آن را نام می‌برد و توضیح می‌دهد؛ همچنین از روایات تفسیری و اسباب نزول در این تفسیر یاد کرده و در آخر، به صورت کوتاه و جزئی، نقل زیاد اقوال را از کاستی‌های مجمع عنوان می‌کند.

- حدیث‌های خیالی در مجمع‌البیان. (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰)

بررسی سندی روایات تفسیر مجمع‌البیان عنوان پایان‌نامه‌هایی است که در دانشکدهٔ اصول‌الدین آغاز شده و تلاش دانشجویان بر این است که روایات بدون سند و روایات حذف‌شده یا ذکر نشده از طرف طبرسی، سندیابی و مستند شود.

در پژوهش‌های مذکور، اغلب روش تفسیری مجمع‌البیان و مباحث سندشناسانه مطرح شده و به مسائل محتوایی نپرداخته‌اند؛ اما در نوشتار حاضر، اسباب نزول‌ها در بوتهٔ نقد سندی، متنی، عقلی و تاریخی قرار گرفته است و از این منظر، نوآوری دارد.

۲. بررسی روایات اسباب نزول در مجمع البیان

شیوه طبری در نقل اسباب نزول، به صورت گزارشی بوده و کمتر به تحلیل و بررسی آن‌ها پرداخته است. از مجموع ۲۵۹ مورد بیان اسباب نزول در تفسیر مجمع البیان، ۲۴۶ مورد آن گزارشی و به صورت تفصیلی و مستند است. و از مجموع روایات اسباب نزول، ۲۳۶ مورد آن تفصیلی است و بقیه به اجمال بیان شده. (فصیحی، ۱۳۷۴ش، ص ۵) با وجود کثرت تعداد سبب نزول آیات، مرحوم طبری در موارد زیادی، آیات را بدون ذکر اسباب نزول تفسیر کرده است.

همان طور که ذکر شد، وی در گزارش اسباب نزول، کمتر نقد و تحلیل دارد، در عین حال در مواردی با ارائه ملاک به تأیید یا ردّ پرداخته است. ملاک او در نقد و تحلیل روایات، ضرورت فقهی، ظاهر آیه و تاریخ بوده و سبب نزولی که مورد تأیید و قبول ایشان نبوده، با این ملاک‌ها رد شده است. (برای آگاهی از نمونه‌های این ملاک‌ها، نک: همان، ص ۹-۱۲)

۳. شیوه شیخ طبری در مواجهه با سند

در مجمع البیان، بیش از چهار هزار روایت بدون سند از اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده است. طبری در مقدمه تفسیر، آنجا که روایت مشهور بلکه متواتر تقلین را نقل می‌کند، می‌افزاید: «من سند این‌گونه روایات را برای اختصار و کوتاه شدن سخن و نیز شهرت آن‌ها نزد ارباب حدیث، حذف می‌کنم.» (۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۷۵) شاید دلیل دیگر حذف سند از طرف وی، این باشد که بسیاری از افراد توان بهره‌گیری از اسناد روایت و شناسایی صالح از ناصالح را ندارند. او که شخصیتی رجالی و آگاه به احوال راویان بوده است، تلاش کرده روایات معتبر را نقل کند. (شایسته‌نژاد، ۱۳۸۹ش، ص ۳۱)

طبری نمونه این روش را در تبیین واژه «سائحون» (توبه: ۱۱۲)، از ابن عباس، ابن مسعود، حسن، سعید بن جبیر و مجاهد نقل می‌کند و می‌افزاید: «در روایت مرفوع از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده که فرمود: سیاحت امت من روزه گرفتن است.» (۱۳۷۲ش، ج ۵، ش ۱۱۴) وی پس از تفسیر آیه، ماجرای گفت‌وگوی امام سجاد علیه‌السلام و زهری را در مسیر مکه، بدون اشاره به سند روایت نقل می‌کند. (همان‌جا)

با توجه به اینکه طبری اعتقاد دارد تفسیر قرآن فقط با خبر صحیح و نص صریح

از معصوم علیه السلام جایز است، به احوال راوی دقت فراوانی داشته است. وی در این باره می نویسد: «واعلم ان الخبر قد صح عن النبی صلی الله علیه و آله وعن الأئمة القائلین مقام صلی الله علیه و آله ان التفسیر القرآن لایجوز ألاً بالاثر الصحیح والنص الصریح...» (همان، ج ۱، ص ۸۰) با توجه به این نگرش، طبرسی روایاتی را نقل می کند که دارای صحت سند باشد؛ در عین حال، سند روایات و اسباب نزولها را نمی آورد. در مجمع البیان، هزاران روایت از اهل بیت علیهم السلام نقل شده بدون اینکه سندی برای آنها ذکر شده باشد. طبرسی در برخی موارد، نام نقل کنندگان سبب نزول را ذکر می کند؛ برای مثال، «قال ابن عباس، مجاهد...»؛ در مواردی نیز فقط سبب نزول را ذکر می کند بدون آنکه نامی از ناقل بیاورد.

نمونه اول: در سبب نزول آیات «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ * يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (بقره: ۸ و ۹) می گوید: این آیات درباره منافقان نازل شد و آنان عبدالله بن ابی سلول و جد بن قیس و معتب بن قشیر و یارانشان و گروهی از یهود بودند. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۳۲) نمونه دوم: در سبب نزول آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (بقره: ۲۱۸) می نویسد: این آیه در مورد عبدالله بن جهش و یارانش نازل شد که به دستور پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله از مدینه بیرون رفتند و در نزد آن درخت که جریانش گذشت، در ماه رجب جنگ کردند و واقد سهمی، عبدالله حضرمی را کشت. چون جمعی معتقد بودند بر فرض که آنان گناهی نکرده باشند، پاداشی هم نخواهند داشت چون در ماه حرام بوده است؛ از این رو خداوند آیه مذکور را درباره آنان فرستاد و وعده ثوابشان داد. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۵۵۳)

طبرسی در مواردی، سبب نزول را از عموم مفسران نقل می کند؛ برای نمونه در تفسیر آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ...» (بقره: ۲۱۷) ماجرای درگیری مسلمانی با عمرو بن حضرمی و نیز جواز زدو خورد در ماه های حرام را که این آیه درباره آن نازل شده است، از مفسران نقل می کند بدون اشاره به اسم فردی خاص. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۵۵۱)

وی در مواقعی هم سبب نزول آیات را با استفاده از روایات تبیین و بدون ذکر سند،

به ناقل اصلی روایت، یعنی معصوم رضی الله عنه اشاره می‌کند؛ برای مثال در تفسیر آیه ۱۵۸ سوره بقره می‌نویسد: «حضرت صادق رضی الله عنه فرمود: مسلمانان گمان می‌کردند که صفا و مروه از بدعت‌های اهل جاهلیت است؛ لذا خداوند این آیه را نازل فرمود.» (همان، ج ۱، ص ۴۴۰)

ذکر نکردن سند در سبب نزول، آسیبی به اصل ماجرا نمی‌رساند (هرچند نقل سند بهتر و مناسب‌تر به نظر می‌آید)؛ زیرا اسباب نزول‌ها در سایر تفاسیر متقدم و متأخر نیز آمده و در برخی از آن‌ها به اسناد ماجرا اشاره شده است. در صورت تعارض نیز راه‌حلی برای کشف صحیح و سقیم وجود دارد.

علامه طباطبایی در مواردی که سبب نزول چند سند دارد، حکم به مردود بودن آن نقل داده و علت نپذیرفتنش را مغایرت آشکار نقل اشاره‌شده با سیاق آیه بیان کرده است. (واسطی، ۱۳۹۶ش، ص ۱۰) در عین حال، نمی‌توان مسامحه‌وی در نقل برخی روایات و اسباب نزول را نادیده گرفت. از طرفی، نقل قول‌های ضعیفی (همچون مدح عبدالله بن سلّام، ذکر ماجرای ورقه بن نوفل و...) را ارائه کرده و از سوی دیگر، کمترین اظهارنظری در این باره نکرده است؛ البته باید به ضعف آن‌ها اشاره می‌کرد.

۴. روایات اسباب نزول عبدالله بن سلّام

نفوذ اسرائیلیات در تفاسیر روایی نسبت به کتاب‌های غیرتفسیری با روش تفسیر اثری و دیگر جوامع حدیثی بیشتر است. عمده روایات اسرائیلی از چند نفر از دانشمندان یهودی و نصرانی نظیر عبدالله بن سلّام، کعب الاحبار، وهب بن منبه، تمیم داری و ابن جریج نقل شده است. (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۸۶ و ۸۷؛ عبدالسمیع، ۲۰۰۶م، ص ۱۰۰ و ۱۰۱؛ دیاری بیدگلی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۵۱) عبدالله بن سلّام از کسانی بود که برای جلب نظر عامه مردم جعل حدیث می‌کرد. (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۹۶) احادیثی هم در وصف او نقل شده که عمدتاً ضعیف الاسناد و بی‌اعتبار است. (همان‌جا)

عبدالله بن سلّام بن حارث اسرائیلی (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۹۲۱) از یهودیانی است که برخی مورخان، اسلام آوردن او را در سال اول هجرت دانسته‌اند (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۰۳) و برخی دیگر، دو سال پیش از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله یعنی سال هشتم هجری. (عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۱۴۵) نام او در روزگار جاهلیت،

«حصین» بود اما پس از اسلام آوردن، پیامبر اسلام ﷺ او را عبدالله نامید. (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۹۲۱) کنیه اش ابا یوسف و از بزرگان یهود بنی قینقاع بود و او را از نوادگان یوسف بن یعقوب رضی الله عنه می دانستند. (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۶۰)

عبدالله در محاصره عثمان وعده داده بود از وی در مقابل شورشیان انقلابی دفاع کند، اما در عمل، کاری برایش نکرد و به او گفت: صبر پیشه کن، سوگند به کسی که جانم در دست اوست، تو را در کتاب خدا چنین یافته‌ام که خلیفه شهید و مظلوم هستی. (ابن قتیبہ دینوری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۱)

ابن خلدون در این باره می گوید: «عرب اهل کتاب و علم نبود و روحیه بدوی و جهل بر آن‌ها حاکم بود. و هرگاه می خواستند از اموری که معمولاً بشر تمایل به دانستن آن‌ها دارد، نظیر علل پیدایش موجودات، آغاز خلقت و اسرار وجود، چیزی بدانند، از [عالمان] اهل کتاب سؤال می کردند و از دانش ایشان بهره می بردند... این [عالمان] کسانی مانند کعب الاحبار، وهب بن منبه و عبدالله بن سلام بودند. در نتیجه، مفسران در مورد آن‌ها سهل انگاری کردند و کتب تفسیر را از این گونه حکایات مملو ساختند.» (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۵۴)

شعبی گفته است: هیچ چیزی از قرآن درباره عبدالله بن سلام نازل نشده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۹) وی همواره به دشمنان امام علی رضی الله عنه گرایش داشت؛ از این رو هنگامی که مردم با امام علی رضی الله عنه بیعت کردند، وی با آن حضرت بیعت نکرد. (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۴۳۰) ابن ابی الحدید گوید: چون مردم بعد از عثمان با امیرالمؤمنین رضی الله عنه بیعت کردند، حضرت به دنبال گروهی فرستاد و آنان را به بیعت با خود دعوت فرمود، به حضرت گفتند: آیا به دنبال حسان بن ثابت و کعب بن مالک و عبدالله بن سلام نمی فرستی؟ حضرت فرمود: «لَا حَاجَةَ لَنَا فِيمَنْ لَّا حَاجَةَ لَهُ فِينَا.» (۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۹)

عبدالله بن سلام در غزوه بنی نضیر شرکت داشت. پیامبر رضی الله عنه دستور داد تا نخل‌های خرما را قطع کنند و بسوزانند؛ ابولیلی مازنی و عبدالله بن سلام مأمور این کار شدند. ابولیلی بهترین نوع درختان خرما را (درختان عجوه) قطع می کرد ولی عبدالله بن سلام از سر تعصب به قومش، درخت‌های نر و کم‌بار را می برید. (واقلدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱،

ص ۳۷۲) در روزگار عثمان، ابن سلّام و کعب الاحبار از مشاوران هیئت حاکمه و از عوامل اصلی بسیاری از انحرافات سیاسی و عقیدتی در حکومت اسلامی بودند. (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۲۸۴)

از جمله احادیثی که بنی امیه درباره فضیلت و جایگاه علمی یهودیانی چون عبدالله بن سلّام منتشر کرد، این حدیث است: علم را نزد چهار تن بجوید: ابی الدرداء، سلمان، ابن مسعود و عبدالله بن سلّام. (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۰۳) و نیز از ابن وقاص نقل شده که از پیامبر ﷺ شنیدم در حیات کسی بگوید که وی از اهل بهشت است مگر عبدالله بن سلّام. (همان جا)

هیچ یک از روایات تفسیری ابن سلّام به پیامبر ﷺ منتهی نشده است. عبدالله که آیات فراوانی در مدح او وارد شده، لایق آن بود که مدحی از پیامبر ﷺ درباره وی در گزارش آیات می رسید، در حالی که مدحی درباره او وجود ندارد و این مسئله اعتبارسنجی روایات مربوط به وی را محل تأمل قرار می دهد. (کلباسی و احمدنژاد، ۱۳۹۵ش، ص ۱۶) در آیاتی که خواهد آمد، ائمه علیهم السلام مصادیقی غیر از عبدالله بن سلّام ذکر فرموده و در سخنان اهل بیت علیهم السلام نامی از وی به میان نیامده است.

رد پای این شخص را در بخش های مختلف کتاب مجمع البیان می توان رصد کرد. وی به گفته دانشمندان، از مراجع اصلی انتشار اسرائیلیات در بین مسلمانان بوده است. حال چه شده که مدح وی با استناد به آیات قرآنی در تفاسیر مسلمانان راه یافته، پژوهشی مستقل می طلبد.

در ادامه، آیاتی که مرحوم طبرسی ذیل آنها مطالبی در مدح عبدالله بن سلّام نقل کرده، ذکر شده و نظر وی با استفاده از تحلیل سندی متنی نقد می شود.

۴-۱. «وَمَنْ يَرْغَبُ عَنِ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَا فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ.» (بقره: ۱۳۰)

طبرسی در شأن نزول این آیه آورده است: عبدالله بن سلّام پسران برادر خود، «سلمه» و «مهاجر»، را به اسلام دعوت کرد و گفت: به تحقیق دانستیم که صفات محمد ﷺ در تورات وجود دارد؛ در نتیجه «سلمه» اسلام آورد ولی «مهاجر» امتناع ورزید؛ در این حال خداوند این آیه را نازل فرمود. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۳۹۷)

گفتنی است بیشتر تفاسیر پیش از مجمع البیان، به این شأن نزول اشاره نکرده‌اند؛ حتی جامع البیان طبری و تبیان شیخ طوسی که متقدم بر مجمع البیان هستند (و طبری از آن‌ها زیاد استفاده می‌کرده)، آن را نقل نکرده‌اند. از متقدمان، فقط مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق) و ثعلبی نیشابوری (۱۴۲۲ق) این مطلب را ذکر کرده‌اند. این نشان می‌دهد که مفسران به این شأن نزول اعتقاد چندانی نداشته‌اند و در بین علما، معتبر و معروف نبوده است.

۲-۴. «وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ.» (بقره: ۱۴۶)

طبرسی می‌گوید: «علت اینکه طایفه‌ای از آن‌ها را فقط ذکر کرده، این است که بعضی از آن‌ها مانند عبدالله بن سلّام و کعب الاحبار و غیر آن‌ها اسلام آوردند.» (۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۴۲۳)

همان طور که مفسران گفته‌اند، شأن نزول این آیه ماجرای کتمان صفات پیامبر ﷺ توسط اهل کتاب است.

علی بن ابراهیم از امام جعفر صادق علیه السلام روایت کرده که این آیه دربارهٔ یهود و نصاری نازل شده، زیرا خداوند در [تورات] و [انجیل] و [زبور] صفت محمد و یاران او را و نیز مهاجرت وی را گوشزد کرده بود؛ چنان‌که در آیه ۲۹ [سوره فتح] فرموده: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ... ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَ مَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ» ولی بعد از مبعوث شدن، به وی کافر شدند و انکارش کردند. (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۳۴۷)

جمله‌ای که طبرسی آورده، شأن نزول نبوده بلکه تعیین مصداق بوده و وی نظر خود را بیان کرده، همان‌گونه که پیش از وی، شیخ طوسی نیز این مطلب را آورده است. (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱) نکته مهم اینکه نام کعب الاحبار نیز ذیل آیه آمده درحالی‌که این آیه سال‌ها پیش از اسلام آوردن وی نازل شده بود. به گفته مورخان و دانشمندان، کعب الاحبار در سال هجدهم هجرت، در زمان خلافت عمر، اسلام آورد. (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۳۵، شماره ۷۴۹۶) ابوالفتوح رازی ماجرای نقل می‌کند که در آن، آیه مربوط به پدر و پسری است که پدر حق را کتمان می‌کرد درحالی‌که پسر به سبب شناختی که در تورات از پیامبر ﷺ به دست آورده بود، ابراز

اسلام و ایمان می‌کرد. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۱۶)

ابن عباس ضمیر «هاء» در «یعرفونه» را عائد به قبله و حق بودن توجه به آن می‌داند. (ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۳۱) سدّی و مقاتل درباره اینکه اهل کتاب چه چیزی را پنهان می‌کردند، معتقدند توجه به کعبه است که اهل کتاب حقانیت آن را می‌دانستند، اما کتمان می‌کردند. (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۲۲) اگر این نظر پذیرفته شود، دیگر نمی‌شود گفت که مصداق آیه، عبدالله است.

۳-۴. «وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ.» (آل عمران: ۷۵)

ابن عباس گوید: مراد از «من» در این آیه، عبدالله بن سلّام است که مردی ۱۲۰۰ اوقیه طلا نزد او به امانت سپرد، عبدالله همه را به صاحبش برگرداند و خداوند برای این کار، او را مدح گفته است. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۷۷۷)

مرحوم طبرسی این مطلب را در حالی به پیروی از مفسران عامه نقل کرده که دانشمندان شیعه آن را نقل نکرده و بدان اعتنایی نداشته‌اند. ضمن آنکه دقت در تفاسیر نشان می‌دهد که جمله ابن عباس شأن نزول نبوده و احتمالاً تعیین مصداق از جانب وی بوده است. جای سؤال است اگر وی امانتدار بوده، چرا در خصوص پیامبر ﷺ و روایت‌های ایشان جانب امانت را رعایت نکرده و اخبار دروغ را به اسم اسلام در میان مسلمین رواج داده است!؟

اکثر مفسران گفته‌اند: این آیه درباره همه یهودیان است و در بین آن‌ها امین و خائن وجود دارد. در برخی تفاسیر نیز آمده است کسانی که امانت را ادا می‌کنند، نصرانیان هستند و کسانی که خیانت می‌کنند، یهودیان‌اند. (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۹۴ و ۹۵)

در هر حال، آیه عام است و می‌خواهد مسلمانان را از اعتماد به امانتداری اهل کتاب در مال، نهی کند؛ همان طور که طبری نیز گفته است. (همان، ج ۳، ص ۲۲۶)

۴-۴. «لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ»

(آل عمران: ۱۱۳)

در مجمع البیان، از ابن عباس و قتاده و ابن جریر نقل شده که سبب نزول آیه این است که چون عبدالله بن سلّام با جمعی مسلمان شد، یهود گفتند که به محمد ایمان

نیاورده‌اند مگر اشرار ما و خداوند آیه را در این مورد نازل فرمود تا «مِنَ الصَّالِحِينَ». (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۸۱۵) طبرسی در ادامه، ابن سلّام و اصحابش را از «أُمَّةٌ قَائِمَةٌ» معرفی کرده است. (همان‌جا)

در تاریخ اسلام آوردن عبدالله بن سلّام اختلاف نظر وجود دارد. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، برخی مورخان، اسلام آوردن او را در سال اول هجرت دانسته‌اند (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۰۳) و برخی دیگر، دو سال پیش از رحلت پیامبر ﷺ یعنی سال هشتم هجری. (عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۱۴۵)

با توجه به اینکه سوره آل عمران درباره جنگ بدر و جنگ احد بحث کرده و جنگ بدر در سال دوم و جنگ احد در سال سوم هجری اتفاق افتاده است، باید این سوره در سال سوم هجری نازل شده باشد. با این حساب، اگر تاریخ اسلام وی را سال هشتم هجرت بدانیم، با شأن نزول ذکر شده در تنافی خواهد بود. اگر هم احیاناً بپذیریم که آیه در شأن عبدالله بن سلّام است، باید گفت که مقطعی بوده و وی در ادامه زندگی، اصول اخلاقی اسلام را رعایت نکرده و به ترویج خرافات و اسرائیلیات در میان مسلمانان پرداخته است.

شأن نزول دیگری برای آیه از ابن مسعود نقل شده که متفاوت است از آنچه طبرسی نقل کرده و سبب تضعیف ماجرای فوق است. ابن مسعود نقل می‌کند: شبی پیغمبر ﷺ نزد خانواده و زنان خود بود و هنگام نماز عشا تشریف نیاورد تا پاسی از شب گذشته که عده‌ای از ما مشغول نماز شد و عده‌ای به استراحت شدند؛ آنگاه تشریف آورد و فرمود: کسی غیر از شما مسلمانان در این وقت به نماز و عبادت خدا نمی‌پردازد، در این موقع این آیه نازل شد: «لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ...» (عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۷۴؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۳۲)

از سخنان مفسران استفاده می‌شود که ستایش‌شدگان در این آیات، منحصر به ابن سلّام و همراهان او از قوم یهود نبودند، بلکه عده‌ای از مسیحیان نجران و حبشه و تعدادی از مردم روم بودند که اسلام را پذیرفته بودند، و تعبیر اهل کتاب که تعبیر وسیعی است نیز گواه بر این مطلب است. (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۳۲؛ عنایه، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۲)

۵۴. «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ» (انعام: ۲۰)

در تفسیر آیه فوق آمده است ابوحمزه ثمالی گوید: وقتی که پیامبر گرامی اسلام وارد مدینه شد، عمر به عبدالله بن سلام گفت: خداوند ب پیامبرش وحی کرده است که اهل کتاب، پیامبر را همچون فرزندان خود می شناسند. آیا این مطلب صحیح است؟ عبدالله گفت: ما پیامبر را با همان اوصافی که خداوند بیان کرده است، در میان شما می شناسیم؛ همان طوری که فرزندان خود را می شناسیم. به خدا قسم، من محمد ﷺ را از پسرم بهتر می شناسم. عمر گفت: چطور؟ پاسخ داد: محمد را با اوصافی که خداوند برایش شمرده است می شناسم و اطمینان پیدا می کنم، اما درباره پسرم اطمینان ندارم؛ شاید مادرش خطایی کرده باشد. عمر گفت: توفیق یافتی و راست گفتی و به صواب رفتی. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۴، ص ۴۳۷)

با توجه به اوصافی که از عبدالله بن سلام سراغ داریم، بعید نیست که وی برای فریفتن مسلمانان و جلب توجه نظر آنان، این تأیید را درباره پیامبر ﷺ تصدیق کرده باشد که بعدها در سایه همین خوش نامی ها و اعتماد بیش از اندازه مسلمانان به وی، توانست مجعولات خود را وارد کتاب مسلمان ها کند.

در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده که این آیه درباره یهود و نصاری نازل شده است. (بحرانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۴۰۷)

عده ای از مفسران، این آیه را مکی دانسته اند که در این صورت نمی تواند بر ابن سلام منطبق باشد. صاحب کشف با استفاده از سیاق آیات و ارتباط این آیه با آیات قبل، آن را مکی می داند. (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۱۲) سید قطب می نویسد: «هرچند تقابل یهودیان اغلب در مدینه بوده و در مکه تعاملات سازنده ای داشته اند ولی این آیه ترجیحاً مکی است و در آن، اهل کتابی که از ایمان سر باز زده اند، همانند مشرکان سرزنش شده اند.» (سید قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۲، ص ۱۰۶۰)

تنها سندی که برای پرسش عمر از ابن سلام نقل شده آن است که ابن عطیه بدون نقل طرق خود تا کلبی از قول او از ابن صالح می نویسد که عمر در مدینه پرسش مذکور را مطرح نمود. این سند ضمن آنکه مرسل و ناقص است، طریق ضعیف و مردود در روایات تفسیری به شمار می آید. نکته تأمل برانگیز در بسیاری از نقل ها آن

است که بر پرسش عمر از ابن سلّام تأکید شده که بی ارتباطی این منقولات را با این آیه مکی نشان می‌دهد. (کلباسی و احمدنژاد، ۱۳۹۵ش، ص ۱۹)

۶-۴. «قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا»، (اسراء: ۱۰۷)

طبرسی در قسمت «إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ» از ابن عباس آورده است: کسانی که پیش از نزول قرآن به وسیله تورات علم پیدا کرده‌اند مثل عبدالله بن سلّام و... که وصف پیامبر را پیش از ظهورش در تورات دیده بودند، اینان همین که قرآن را بشنوند، به خاک افتاده، سجده می‌کنند. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۶۸۸)

از میان مفسران شیعه، کسی این مطلب را ذکر نکرده و از اهل سنت نیز طبری، ابن کثیر، سیوطی در الدر المنثور و... به این مسئله نپرداخته‌اند و حتی ثعلبی که متقدم بر صاحب مجمع بوده و روایات تفسیری نامعتبری را هم در الکشف و البیان آورده، اعتنایی به این سخن نکرده و آیه را مربوط به مؤمنان اهل کتاب دانسته (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۱۴۰) و فقط مقاتل آن را در تفسیرش آورده است. (همان، ج ۲، ص ۵۵۵) و به نظر می‌رسد نظر شخصی ابن عباس یا مفسران بعد از وی بوده است. بقیه مفسران از صحابه و تابعان نیز نظری متفاوت با آنچه طبرسی نقل کرده، دارند. حسن بصری گفته است: یعنی آن‌ها که پیروان محمد و امت او هستند؛ و بعضی گفته‌اند: مقصود آن‌هایی هستند که تورات و انجیل را خوانده و دانسته‌اند. (عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۴۸۰) طبری هم از مجاهد، سخنی متفاوت با طبرسی نقل کرده است. (طبری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۱۲۰) شیخ طوسی آیه را درباره مؤمنین اهل کتاب می‌داند. (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۵۳۲) صاحب تفسیر البرهان بدون اینکه نامی از عبدالله بن سلّام ببرد، آیه را مربوط به جماعتی از اهل کتاب می‌داند. (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۳، ص ۵۹۸) ابن کثیر هم نظری مشابه با نظرات گفته شده دارد. (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۱۱۷) در واقع، آیه کلی بوده و درباره اهل کتاب است و برخی مفسران همچون طبرسی، برای آیه تعیین مصداق کرده و نامی از عبدالله به میان آورده‌اند.

ابن جوزی در تفسیر خود درباره مصداق «إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» سه نظریه را نقل کرده که هیچ‌یک شامل عبدالله بن سلّام نمی‌شود: «فیهم ثلاثة أقوال: أحدها: أنهم ناس

من أهل الكتاب، قاله مجاهد. و الثانی: أنهم الأنبياء عليهم السلام، قاله ابن زيد. و الثالث: طَلَب الدين، كأبي ذرٍّ، و سلمان، و ورقة بن نوفل، و زيد بن عمرو، قاله الواحدی.» (۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۵۹)

صاحب تفسیر مراغی در پژوهشی عالمانه، مصداق آیه را کسانی می‌داند که صاحب فطرت صاف و پاکی هستند و «حنفا» را نمونه‌ای از آن اشخاص بیان می‌کند و سپس عده‌ای را با ذکر نام و شرح حالشان می‌آورد و به منابع متقدم استناد می‌کند. (مراغی، بی تا، ج ۵، ص ۹۶-۹۸)

اگر سخن طبرسی را به عنوان اسباب نزول در نظر بگیریم، با مکی بودن سوره و اسلام آوردن عبدالله که چندین سال بعد از هجرت بوده، همخوانی نخواهد داشت. مفسران تمام آیات سورهٔ اِسراء را مکی می‌دانند مگر پنج آیه از آن. (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۴۴۳؛ مراغی، بی تا، ج ۵، ص ۷) طبری اقرار اهل کتاب در این آیات را به نوعی تحدی با کفار دانسته زیرا خداوند به آن‌ها فرموده ایمان و اعراض شما یکسان است. (طبری، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۲۰) دروزه نیز با توجه به سیاق آیات که بر پایهٔ جدال و اتمام حجت با مشرکان بوده، نتیجه می‌گیرد ایمان این گروه از اهل کتاب در مکه بوده است و سورهٔ اِسراء و این آیات را مکی می‌داند. (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۴۳۸)

۷-۴. «أَ رَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ كَفَرْتُمْ بِهِ وَ شَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنَ وَ اسْتَكْبَرْتُمْ.» (احقاف: ۱۰)

مرحوم طبرسی عبدالله بن سلام را شاهد بنی اسرائیل بر رسالت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و جزء ایمان‌آوردگان به رسالت ایشان می‌داند. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۱۲۷) در سند این قول، کلبی واقع شده و ابن جوزی کلبی را متروک و کذاب می‌داند. (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۰۴)

اینکه آیهٔ مزبور در شأن عبدالله بن سلام نازل شده باشد، همهٔ مفسران- چه شیعه و چه اهل سنت- نمی‌پذیرند. پس همین اختلاف نظر، موجب سست شدن شأن نزول می‌شود. بسیاری از مفسران گفته‌اند آیه مکی است و عبدالله در مدینه ایمان آورده، پس مراد از آیه نمی‌تواند عبدالله باشد. (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۲۵۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق،

ج ۶، ص ۳۹؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۸، ص ۳۱۳؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۱۰) دروزه با تصریح بر سیاق و مضمون آیه و تحدی که با مشرکان شده، آیه را مکی می‌داند. (۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۰)

از مسروق نقل شده که گفته است: به خدا سوگند، آیه دربارهٔ عبدالله بن سلّام نازل شده؛ چون آیه مکی است و وی در مدینه ایمان آورده است. سپس در مرتبط کردن این آیه با وی، به خصومت قوم وی و پیامبر ﷺ اشاره کرده که حضرت بعد از بروز دشمنی، این آیه را تلاوت کرده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۹) همچنین گفته شده که مقصود از شاهد، حضرت موسی ﷺ است؛ زیرا در کتاب تورات، آمدن پیامبری را ثابت کرده است و بر تورات که از سوی خدا و در معنا (توحید، نبوت و معاد) مانند قرآن بود، ایمان آورد. (نسفی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۹۴۹؛ طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۱۲، ص ۱۴۰) از مسروق بن اجدع و دیگران نقل شده است که منظور از شاهد موسی بن عمران ﷺ است. (ثعلبی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۱۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۴۰) ابوالفتوح رازی نقل می‌کند رسول ﷺ با جهودان مناظره می‌کرد، مثال زد و گفت: چنان‌که موسی بر صدق تورات گواهی داد، من بر صدق قرآن گواهی می‌دهم. (۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۲۵۵)

جمله «فَأَمَّنْ وَاسْتَكْبَرْتُمْ» نشان می‌دهد که این شاهد در عصر پیامبر اسلام ﷺ بوده و به حضرتش ایمان آورده درحالی‌که دیگران راه استکبار را پیش گرفتند. ظاهراً مراد از شاهد، حضرت موسی ﷺ نیست.

از سعید بن جبیر هم نقل شده که منظور از آیه، میمون بن یامین (بزرگ یهوین) است که به پیامبر ﷺ ایمان آورد و او را تصدیق کرد. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۴۰) مرحوم طباطبایی نیز این نظر را در *المیزان* ذکر فرموده است. (۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۹۹) ابن حجر عسقلانی در شرح صحیح بخاری می‌گوید: ظاهر سیاق حدیث این است که نبی اکرم ﷺ آیه مذکور را در مقام ردّ عقیده و نظریهٔ یهودیان دربارهٔ جبرائیل قرائت کرد، و این مطلب مستلزم نزول آیهٔ مذکور هم‌زمان با طرح سؤال از سوی عبدالله بن سلّام و پاسخ آن حضرت نیست. آنگاه ابن حجر می‌گوید: این رأی را باید همان نظریهٔ قابل اعتماد بر شمرد که چنین تعبیری نمی‌تواند بیانگر سبب نزول باشد. و در نتیجه

می‌توان گفت که باید برای این آیه، سبب نزولی دیگر غیر از قضیه عبدالله بن سلام و گفت‌وگوی او با نبی اکرم صلی الله علیه و آله را جست‌وجو کرد. (حجتی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۲۸)

در تفسیر طبری (۱۴۲۱ق) و سیوطی (۱۴۰۴ق)، ذیل آیه نقل شده که ابن سلام بارها گفته این آیه درباره من نازل شده است. روایت مدحی که فردی درباره خود نقل کند، نمی‌تواند جایگاهی داشته باشد. وی خواسته است با این سخنان، شأن خاصی برای خود در بین مسلمانان ایجاد کرده و مقبولیت یابد.

گفتنی است در تفسیر برهان، امیرالمؤمنین علیه السلام به عنوان شاهد عنوان شده و دلیل آن را آیه «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ يَبْتِئَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ» (هود: ۱۷) می‌داند. (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۳۸)

۸۴ «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَ مِّنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَ مَا بَدَلُوا تَبْدِيلًا» (احزاب: ۲۳)

از انس بن مالک روایت شده که عمویش از جنگ بدر غایب شد، پس گفت من از شرکت در اول جنگی که رسول خدا صلی الله علیه و آله با مشرکان کرد، غایب بودم. هرآینه اگر خدا مرا موفق نمود بر قتال و نبرد با مشرکان، هرآینه خدا البته خواهد دید چگونه خواهم جنگید. پس چون روز احد شد و مسلمین فرار کردند، گفت بارخدایا من اعتذار می‌جویم از آنچه این جماعت یعنی مسلمین نمودند و بیزارم به‌سوی تو از آنچه این گروه مشرکان آورده‌اند؛ آنگاه پیشروی کرد، پس سعد نزدیکی احد به او برخورد نمود و گفت من با تو هستم. سعد گفت من نتوانستم آنطور که او پیکار کرد نمایم، پس بر زمین افتاد و در بدن او بیش از هشتاد زخم شمشیر و نیزه و تیر دیده شد، ما گفتیم درباره او و یارانش نازل شد: «فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۵۴۹)

این روایت در بیشتر کتب تفاسیر اهل سنت و صحاح آمده و راوی آن‌ها انس بن مالک است ولی در منابع شیعی بدان اشاره‌ای نشده و شأن نزول آن به اتفاق مفسران شیعی و تعداد بسیاری از علمای اهل سنت درباره امام علی علیه السلام است که در روایتشان آمده: منظور از «کسانی که در انتظارند»، علی بن ابیطالب علیه السلام است. (نک: حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۶؛ خوارزمی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۷۹؛ گنجی شافعی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۲)

احمد بن محمد بن رازی از علمای حنفی مذهب اهل سنت، در مقاله «ما نزل من

القرآن فی علی علیه السلام، این آیه را در شأن امام علی علیه السلام می‌داند. (طباطبایی یزدی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۴۲) وی شأن نزول آیات را به قدری روشن می‌داند که نیازی به ذکر حدیث و سند و بررسی آن‌ها ندیده و در کمال اختصار، آیه را ذکر کرده است. همان طور که ذکر شد، در تفاسیر اهل سنت، این روایت فقط از انس نقل شده و راویان دیگری ندارد و از این لحاظ مفرد بوده و غریب الاسناد به شمار می‌رود. اگر به لحاظ سندی نیز بررسی کنیم، انس بن مالک مورد اطمینان نبوده و دشمنی حضرت علی علیه السلام را به دل داشته است. از ابوحنیفه نقل شده تمامی صحابه عادل‌اند به جز ابوهیره و انس بن مالک. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۶۸) طبق روایت شیخ مفید، انس مورد نفرین امیرالمؤمنین علی علیه السلام قرار گرفت. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۵۱) شیخ صدوق نیز در کتاب *الخصال*، از امام صادق (ع) روایت کرده که سه نفر بر رسول خدا صلی الله علیه و آله افترا و کذب بستند که یکی از آن سه، انس بن مالک است. (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۹۰)

۵. نتیجه‌گیری

از مجموع بررسی‌های این نوشته می‌توان نکات زیر را در نقد روایات اسباب نزول ذکر شده در *مجمع البیان* که آیات را با عبدالله بن سلّام مرتبط دانسته، استنباط کرد:

- ذکر نکردن برخی شأن نزول‌ها توسط مفسران قبل یا بعد از طبرسی، نشان می‌دهد که مفسران به شأن نزول مذکور اعتقاد چندانی نداشته‌اند. ضمن آنکه مدحی از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام درباره این فرد نرسیده و در مواردی نیز اهل بیت علیهم السلام مصادیقی غیر از عبدالله بن سلّام برای آیات ذکر کرده‌اند که این مسئله جایگاه وی درباره آیات مذکور را دچار تردید می‌کند.

- مرحوم طبرسی بعضی از مطالب را به پیروی از مفسران عامه نقل کرده در حالی که دانشمندان شیعه آن را نقل نکرده و بدان اعتنایی نداشته‌اند. در برخی موارد، جمله‌ای که طبرسی آورده، شأن نزول نبوده و نظر خود را بیان کرده است.

- مطابقت نداشتن تاریخی اسباب نزول حاوی مدح عبدالله بن سلّام با زمان اسلام آوردن وی، نقد دیگری است که می‌توان بر *مجمع البیان* وارد دانست. اگر هم احیاناً بپذیریم که آیه در شأن عبدالله بن سلّام است، باید گفت که مقطعی بوده و وی در ادامه

زندگی، اصول اخلاقی اسلام را رعایت نکرده و به ترویج خرافات و اسرئیلیات در میان مسلمانان پرداخته است.

- همان طور که از نام تفسیر برمی آید، طبرسی در صدد نقل نظرات مفسران پیشین بوده و نقل زیاد اقوال و آراء صحابه و تابعان و اعتماد او بر نظریات آنها، باعث گرد آمدن مطالب ضعیف در این تفسیر شده است. هدف وی آشنایی خواننده با نظریات وی و مقایسه آن با سایر نظریات است. این روش عالمانه و در عین حال ارزشمند، خواننده را به تفکر و اندیشه فرامی خواند، اما عدم نقد و اظهار نظر قطعی شیخ، از ضعف های مهم این تفسیر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این کتاب را آقای علی عزیزاده در مقاله‌ای با عنوان «احادیث خیالی یا شواهد خیالی» (۱۳۸۴ش، شماره ۳۵-۳۶) در بوته نقد گذاشته و ادعاهای صالحی نجف‌آبادی را کاملاً مردود ساخته است.
۲. شایان ذکر است که ۱۲۰۰ اوقیه طلا تقریباً معادل ۵ کیلو طلاست که به نرخ امروزی، نزدیک به یک میلیارد تومان می‌شود. جای تعجب است که این شخص که بوده که این همه ثروت داشته است. و آیا امکان وجود چنین ثروتی در آن زمان بوده است؟

منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، ج ۱، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد، *أسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۹ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، ج ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ش.
۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، تحقیق عادل احمد عبدالموجود، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق عبدالرزاق مهدی، ج ۱، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
۶. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر*، تحقیق خلیل شحادة، ج ۲، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۸ق.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، تحقیق علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.

۳۸۸ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۸. ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبدالله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد بجاوی، ج ۱، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۲ق.
۹. ابن قتیبہ الدینوری، ابو محمد عبد الله بن مسلم، الامامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق علي شیری، ج ۱، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۱۰ق
۱۰. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان، ج ۱، آستان قدس رضوی: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۱۱. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، قم: مؤسسه بعثت، ۱۳۷۴ش.
۱۲. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ج ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۳. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، ج ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۴. حجتی، سید محمدباقر، اسباب النزول، ج ۶، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷ش.
۱۵. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، ج ۱، تهران: التابعة لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۱۶. خوارزمی، موفق بن احمد، المناقب، ج ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۱ق.
۱۷. دروزه، محمد عزه، التفسیر الحدیث، ج ۲، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
۱۸. دیاری بیدگلی، محمدتقی، پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن، ج ۲، تهران: سهروردی، ۱۳۸۳ش.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۰. سید قطب، ابراهیم حسین، فی ظلال القرآن، ج ۳۵، بیروت: دار الشروق، ۱۴۲۵ق.
۲۱. سیوطی، جلال الدین، الدر المشور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۲. شایسته نژاد، علی اکبر، طبرسی و مجمع البیان، ج ۱، تهران: خانه کتاب، ۱۳۸۹ش.
۲۳. صالحی نجف آبادی، نعمت الله، حدیث های خیالی در تفسیر مجمع البیان، ج ۵، تهران: کویر، ۱۳۹۰ش.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.

۲۶. طباطبایی یزدی، سید عبدالعزیز، «ما نزل من القرآن فی علی (علیه السلام)»، تهران: مجله سفینه، شماره ۳، ۱۳۸۳ش، ص ۱۳۴-۱۴۶.
۲۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، تفسیر طبری، تحقیق حبیب یغمایی، چ ۲، تهران: انتشارات توس، ۱۴۲۱ق.
۲۸. —، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چ ۲، بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۰. طیب، سید عبدالحسین، اظیب البیان فی تفسیر القرآن، چ ۲، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش
۳۱. عاملی، جعفر مرتضی، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، چ ۱، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۶ق.
۳۲. علیزاده، علی، «احادیث خیالی یا شواهد خیالی»، فصلنامه علمی تخصصی علوم حدیث، شماره ۳۵ و ۳۶، ۱۳۸۴ق، ص ۱۲۵-۱۴۷.
۳۳. عبدالسمیع، عماد علی، التیسیر فی أصول التفسیر، اسکندریه: دار الایمان، ۲۰۰۶م.
۳۴. عنایه، غازی حسین، أسباب النزول القرآنی، چ ۱، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۱ق.
۳۵. فصیحی، علی، «اسباب نزول در تفسیر مجمع البیان»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۱، ۱۳۷۴ش، ص ۲۰۱-۲۱۶.
۳۶. کاشانی، ملا فتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، کتابفروشی محمدحسن علمی، تهران، ۱۳۳۶ش.
۳۷. کریمی، فاطمه، بررسی و نقد روایات اسباب نزول در تفسیر مجمع البیان، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشکده علوم قرآنی کرمانشاه، استاد راهنما: زهره نریمانی، ۱۳۹۴ش.
۳۸. کلباسی، زهرا و احمدنژاد، امیر، «تحلیل و بررسی روایات تفسیری درباره عبدالله بن سلّام»، آموزه‌های قرآنی، شماره ۲۴، ۱۳۹۵ش، ص ۳-۳۳.
۳۹. گنجی شافعی، محمد بن یوسف، کفاية الطالب فی مناقب علی بن ابیطالب (علیه السلام)، چ ۲، تهران: دار احیاء تراث أهل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۴ق.
۴۰. مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۱. معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، چ ۱، مشهد: الجامعة الرضویه للعلوم الاسلامیه، ۱۴۱۸ق.
۴۲. مقاتل بن سلیمان بلخی، ابوالحسن، تفسیر مقاتل بن سلیمان، چ ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۴۳. مفید، محمد بن محمد، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، چ ۱، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۴۴. نسفی، ابوحفص نجم‌الدین محمد، تفسیر نسفی، تحقیق عزیزالله جوینی، چ ۳، تهران: سروش،

۳۹۰ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال سیزدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۱۳۶۷ش.

۴۵. واسطی، عبدالحمید، «روش شناسی کشف و اعتبارسنجی اسباب نزول»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، شماره ۱، ۱۳۹۶ش، ص ۲۹-۴.

۴۶. واقدی، محمد بن عمر، کتاب المغازی، تحقیق مارسدن جونس، ج ۳، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۹ق.

۴۷. هاشمی، سید حسین، «روش تفسیری مجمع البیان»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، شماره ۲۹ و ۳۰، ۱۳۸۱ش، ص ۱۶-۳۷.