



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	

۲۷

حیرت‌زده

دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی

دوره ۱۴، شماره ۱ (پیاپی ۲۷)، بهار و تابستان ۱۴۰۱

قاریان جاعل حدیث در جریان جعل حدیث

اکرم حسین‌زاده، محمد شریفی، سید محسن موسوی / ۷

زمینه‌های شکل‌گیری سنن‌نگاری در سدهٔ دوم با تأکید بر عوامل اجتماعی و سیاسی

مجید معارف، اصغر قائدان، هادی خواجوی / ۲۹

بررسی سندی و دلالتی حدیث «قلب المؤمن بین الاصبغین...»

رامین گلمکانی، سید علی دلبری / ۵۳

بررسی نقش مرجعیت صادقین(ع) در انحصار برخی از روایات علوی در منابع اهل سنت

سمانه فتحی، غلامرضا رئیس‌یان / ۷۱

اعتبارسنجی حدیث اسلام آوردن ابوذر در روضهٔ کافی

ولی‌الله مهدوی‌فر، علی نصیری / ۹۵

اعتبارسنجی سندی و تحلیل متنی و بینامتنی و فرامتنی حدیث «وَاللَّهِ مَا لِلَّهِ آيَةٌ أَكْبَرُ مِنِّي»

مجید حیدری‌فر، حسینعلی نبی‌زاده، مرضیه محمدی آرام / ۱۱۷

گونه‌شناسی روایات ابان بن تغلب در جوامع روایی اهل تسنن تا سدهٔ پنجم هجری

محمد علی محمدی، حسین ستار / ۱۴۱

رویکردها و روش‌های نقد حدیث در الزامات و تتبع دارقطنی از نظر براون

صدیقه حسین‌پور، سید علی‌اکبر ربیع‌نتاج، زینب السادات حسینی، فروغ پارسا / ۱۷۳

تحلیل و بررسی غلو ابوسمینه؛ از راویان احادیث مهدوی و اعتبار یا بی اعتباری روایاتش

سیده سکینه موسوی، محمد مهدی تقدیسی، سیده فاطمه حسینی میرصفی / ۲۰۱

چیستی، گونه‌شناسی و کارکرد شرح صدر در روایات

هاجر باختری ابراهیم‌سرای / ۲۱۹

اعتبارسنجی حدیث کساء به روایت حضرت فاطمه زهرا(ع)

محمد هادی منصوری، آمنه قریب‌دوست / ۲۴۳

تعدیل شخصیت رجالی معلی بن خنیس

مهدی اسمعیلی صدرآبادی، مجتبی شیرانی / ۲۷۹

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
 سال ۱۴، بهار و تابستان ۱۴۰۱، شماره ۲۷
 مقاله علمی پژوهشی
 صفحات: ۲۸-۷

قاریان جاعل حدیث در جریان جعل حدیث

اکرم حسین زاده*

محمد شریفی**

سید محسن موسوی***

چکیده

احادیث معصومان (علیهم السلام) پس از قرآن، سرچشمه هدایت است، اما در طول تاریخ دچار تحولاتی شده است. وجود احادیث جعلی در شیعه و اهل سنت، لزوم شناخت احادیث صحیح و سقیم را چندبرابر می‌کند. یکی از راه‌های شناخت احادیث موضوع، شناخت جریان‌ات جعل حدیث است. مسلمانان در دوره‌های متأخرتر از طریق مطالعه تاریخ و آثار حدیثی به برخی از جریان‌ات جعل حدیث پی بردند. مقاله حاضر با روش توصیفی تحلیلی، به یکی از جریان‌ات مؤثر در حوزه حدیث، یعنی قاریان پرداخته است. قاریان، از ابتدای نزول وحی، نقش اثرگذاری در تشکیل جامعه اسلامی و پیشبرد اهداف آن داشته‌اند؛ که گاهی این نقش در جهت منفی و در حمایت از خلفا شکل می‌گرفت. جعل احادیث در فضایل خلفا و تطبیق مهدی موعود بر خلفا، جعل احادیث فقهی و کلامی، به‌خاطر مستند ساختن اجتهادات و فهم نادرست خود به حدیث نبوی، جعل احادیث سبعة احرف به‌دلیل مشروعیت‌بخشی به قرائات خود، از حوزه‌های جعل حدیث توسط قاریان است.

کلیدواژه‌ها: احادیث موضوعه، جریان جعل حدیث، مَقْرَى، مَكْتَب، مَوْدَب.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، دانشکده الهیات، مازندران، ایران، Akramhoseinzade8@gmail.com
 ** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، دانشکده الهیات، مازندران، ایران، نویسنده مسئول، m.sharifi@umz.ac.ir
 *** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، دانشکده الهیات، مازندران، ایران، M.musavi@umz.ac.ir

۱. مقدمه و بیان مسئله

در جریان شکل‌گیری هر جامعه‌ای افرادی هستند که استعداد و توانایی‌های ویژه داشته و از نظر منزلت اجتماعی در جایگاه بالا بوده و قدرت و نفوذ زیادی بر سایر افراد جامعه دارند. در جامعه اسلامی با آغاز وحی، افرادی موسوم به قرآء شکل گرفتند که در تحولات قرون نخستین اسلامی نقش بسزایی داشتند. تأثیر عمیق میان قاریان و مردم در تأسیس اولین دارالقرآء در شهر مدینه برای حضور مصعب بن عمیر نمایان می‌شود. وی قبل از ورود پیامبر ﷺ برای تعلیم و آماده‌سازی اذهان مردم مدینه وارد آنجا شد. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۸۲) این مهم نقش برجسته قاریان را در پیشرفت اسلام و تحولات فکری و فرهنگی مردم نشان می‌دهد. نقش محوری قاریان پس از پیامبر ﷺ محدود به تعلیم قرآن نبود؛ آنان در حوزه تفسیر، فقه، حدیث و حتی تاریخ و بیان داستان و سرگذشت انبیا و خلقت جهان نیز صاحب‌نظر بودند. قاریان چه در زمان پیامبر ﷺ و چه پس از ایشان، جزو خواص جامعه بودند و مردم به آنان با دیده احترام می‌نگریستند. آنان پس از پیامبر ﷺ می‌توانستند در برابر حکومت‌ها ایستاده و نقش اعتراضی و قیامی خود را ایفا کنند و برخی نیز در این راه، متحمل رنج‌ها و شکنجه‌های فراوان شده‌اند. (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۵۲۵)

بزرگ‌ترین نقش حمایتی برای خلفا و مشروعیت‌بخشی به آنان، حضور در مناطق تازه فتح‌شده و آماده‌سازی افکار عمومی برای پذیرش حکومت‌ها، بر عهده قاریان بود. معاویه با استخدام گروهی از صحابه و تابعان از طریق تطمیع افراد ضعیف‌النفسی چون ابوهریره و سمره بن جندب، شروع به جعل و نشر اخبار و احادیث ناپسند در تحقیر مولا علی بن ابی‌طالب ﷺ و لزوم دوری مردم از خاندان اهل بیت ﷺ نمود. این مهم به دستان افرادی چون «ابوهریره، عمرو بن عاص، مغیره بن شعبه و عروة بن زبیر» انجام شده است. (ابوریه، ۱۱۱۹م، ص ۲۱۶)

نکته مهم و قابل توجه این است: زمانی یک حکومت می‌تواند بر مردم سیطره داشته باشد که افکار آن‌ها را به سمت خواسته‌های خویش جلب کند و این امر تحقق نمی‌یابد مگر اینکه مردم را با خویش همراه سازد. مردم نیز تابع نخبگان و بزرگان جامعه خویش هستند و اثرگذاری سیاست‌های حکومتی بر مردم از طریق نخبگان آن جامعه انجام

خواهد شد. برای شناخت عاملان جعل حدیث ابتدا باید جریانات مهم دوران اسلامی را شناخت. در شناخت یک جریان ابتدا باید به منابع دست‌اول فکری آن جریان دست پیدا کرد. امری که بسیار مشکل است. در جریان جعل حدیث ابتدا باید بانیان و مخاطبان جریانات فکری را شناخت. اولین و بزرگ‌ترین جریانات اثرگذار فکری، نخبگان هستند که بر توده مردم اثرگذارند. بنابراین هر جریان فکری بخواهد در جامعه‌ای منتقل گردد، با عامه مردم در ارتباط نیست، زیرا مردم اصولاً دنبال فکر و اندیشه نیستند؛ پس جریانات فکری، تئوری‌های خویش را به مخاطب نخبه منتقل می‌کنند. (فاطمی، ۱۳۹۵ش)

نخبگان در هر جامعه میزان اثرگذاری فوق‌العاده‌ای دارند؛ یعنی گسترش افکار و ایده‌های طبقه حاکم به مردم برای تحکیم و مشروعیت‌بخشی حکومت‌ها از طریق نخبگان انجام می‌شود. (نقیب‌زاده، ۱۳۷۹ش، ص ۲۲۳)

در جامعه اسلامی از زمان پیامبر ﷺ و بعد از آن، اولین گروه مورد اعتماد مردم قاریان بودند. جاحظ معتقد است که ثبت علم (حدیث، فقه و تفسیر و...) مخصوص چهار نفر بود که از بین آن‌ها سه نفر اول قاری بودند: قتاده بن دعامة، زهري، اعمش و کلبی. (جاحظ، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۰۴)

ابن شهاب زهري در زمان عمر بن عبدالعزيز و به دستور وی مأمور تدوین حدیث شد و هرآنچه می‌شنید، می‌نوشت و هیچ‌چیز را فروگذار نمی‌کرد. وی احادیث را دفتر به دفتر می‌نوشت و عمر بن عبدالعزيز نیز آن‌ها را به مکان‌های تحت سیطره خویش می‌فرستاد. (نک: خطیب بغدادی، بی‌تا، ص ۱۰۷؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۹۲) زهري، قاری مدینه، نماینده نگارش حدیث در زمان تدوین حدیث بوده و در ضبط و نگارش حدیث دقت کافی نداشت. برخی معتقدند زهري مشهور به تدلیس است. (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۴) درحالی‌که صحابی معروفی چون ابن‌مسعود از قاریان برجسته در ادای قرائات آزاد اما در حدیث بسیار سخت‌گیر بود و شاگردانش را از سستی و کاهلی در ضبط الفاظ زجر می‌داد. (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۶)

با وجود اینکه ابن‌مسعود از صحابه گران‌قدر پیامبر ﷺ بود، تاریخ، چهره واضحی از وی در حمایت ولایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام نشان نمی‌دهد. گرایش وی به خلفا زمینه برخی تردیدها را به ابن‌مسعود فراهم می‌سازد تا جایی که برخی معتقدند وی در مقابل

مولا علی علیه السلام با حکومت وقت همسو بوده است (معروف حسینی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۲)؛ اما این سخن بیانگر این نیست که ابن مسعود به عنوان یک قاری، جاعل حدیث باشد. بنابراین در این نوشتار سخن از قاریانی خواهد بود که در جریان جعل حدیث دست داشته‌اند و نمی‌توان همه قاریان را در این جریان دخیل دانست و نکته اینکه نقش قاریان با گذشت زمان تغییر کرده و نام‌های خاصی گرفته‌اند که در ادامه خواهد آمد.

خلفا و سیاست آن‌ها، دور کردن مردم از اهل بیت علیهم السلام به عنوان مرجعیت فکری و دینی، واگذاری دانش دین به افراد تحت نفوذ خود و معرفی آنان به عنوان نخبگان جامعه... از جریان‌ات مهم جعل حدیث بوده است. قاریان چه در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و چه بعد آن، تأثیر عمیقی بر باور و اعتقادات مردم داشتند. احادیث جعلی ارائه شده از سوی قاریان جاعل حدیث، به راحتی مورد پذیرش مردم قرار می‌گرفت. بنابراین این پرسش مطرح است که آیا می‌توان قاریان را به عنوان جریانی تأثیرگذار در جعل حدیث دانست؟ این جریان، قابلیت جعل چه احادیثی را داشتند؟ هدف از پژوهش پیش رو شناخت جریان جعل حدیث و گستره آن توسط قاریانی است که انگیزه جعل حدیث را دارا بودند.

۱-۱. پیشینه پژوهش

با توجه به قداست قرآن و قاریان به عنوان تالیان وحی الهی، تصور جعل حدیث از جانب قاریان داده نمی‌شود. بنابراین مقالات یا کتابی که به جریان قاریان در زمینه جعل حدیث اشاره شده باشد، نگارش نشده است. مقاله «قُرَاء و نقش ایشان در تحولات قرن اول هجری» (مفتخری و کوشکی، ۱۳۸۴ش، ص ۶۳-۱۱۰) به نقش قاریان و تأثیرات آن‌ها در جامعه اسلامی در یک سده نخست اختصاص داده است. اگرچه مقاله در بیان تحولات، نقش‌های مثبت و منفی این گروه را ذکر می‌کند، در مجموع، نقش مثبتی برای آنان در نظر گرفته است. در حالی که هدف از مقاله پیش رو شناخت جریان جعل حدیث توسط قاریانی است که وابسته به حکومت یا تحت سیطره افکار حکومتی بودند.

۲. قاریان و نقش آنان در جامعه اسلامی

هم‌زمان با نزول وحی، برای حفظ قرآن در سینه‌ها، افرادی با عنوان قاری، به سرزمین‌های اسلامی گسیل داده می‌شدند تا مفاهیم آیات الهی را به دیگران تعلیم داده و قرآن و معارف وحیانی به دیگر مناطق اسلامی را گسترش دهند. این افراد در دانش‌های

تفسیری، فقهی، کلامی، حدیثی جزو برترین‌های حکومت اسلامی بودند. آنان معلمانی بودند که به‌صورت مستقیم با باور مردم در ارتباط بوده و همواره مورد توجه و عنایت اولاً شخص پیامبر ﷺ و بعد از ایشان، خلفای وقت بودند.

۲-۱. تحولات معنایی واژه قاری

پیامبر ﷺ برای انجام رسالت شریف خویش نیاز به حمایت داشت. تشکیل یک جامعه دینی، آن‌هم در محیط آن زمان عربستان، با رنج‌های طاقت‌فرسا همراه بوده است. پیامبر ﷺ به امر الهی می‌دانست که افراد بانفوذ جامعه عرب در پیشبرد اهداف وی بسیار اثرگذارند. خانه ارقم بن ابی‌ارقم (ازرقی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۶۰؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۸۳) به‌عنوان نخستین دار القرائی مکه حائز اهمیت است. مصعب بن عمر مقری^۱ زمینه اسلام آوردن عده زیادی از مردم یثرب را فراهم آورد. (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۸۲) پیامبر ﷺ با تربیت قاریان شایسته و تلاش برای تعلیم آنان، به گسترش اسلام می‌اندیشید.

در شناخت قاریان قرآن و نقش آنان، مسئله مهم، تحولی است که در نقش آنان در جامعه اسلامی پدید آمد. در زمان پیامبر ﷺ، عنوان قاری برای تالیان و حافظان قرآن صدق می‌کرد درحالی‌که در دوره‌های بعد، اصطلاحات دیگری چون مقری، مُکْتَب (مُکْتَب)، مُؤَدَّب نیز به این عنوان ضمیمه شد که با تغییر در نقش قاریان نیز همراه بود. قاریان کسانی بودند که تالیان و حافظان قرآن بودند اما مقریان، قاریانی بودند که به قرائت‌ها و اختلاف قرائت‌ها آگاه و آن را به‌صورت سماع یا مشافهه از استاد خویش آموخته بودند. مقریان هم قرائت را خوب می‌دانستند و هم اقرء را به‌خوبی انجام می‌دادند و به اعراب قرآن آشنا و در قرائت قرآن دچار اشتباه نمی‌شدند. (زرقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۵) برخی معتقدند مقری به کسانی اطلاق می‌گردد که قرائت ده‌گانه یا چهارده‌گانه را بدانند (صبحی، ۱۳۷۲ش، ص ۲۵۷) پس نامیدن افرادی چون مصعب بن عمیر به‌عنوان مقری، یا در نامگذاری‌های پسینی اتفاق افتاده یا اینکه این واژه در دوران متأخرتر، ضیق معنایی پیدا کرده و تنها به استادان فن قرائت اطلاق شده است.

اصطلاحات دیگری که به قاریان قرآن با توجه به نقش آنان در جامعه اسلامی داده شده، عنوان مُکْتَب و مُؤَدَّب است که اولی به معلمان قرآن عامه مردم و دومی به معلمان

قرآن فرزندان خلفا اطلاق می‌شد. مکتبان معمولاً از زندگی خوب و رفاه مالی برخوردار نبودند در حالی که مؤدبان دارای امتیازات ویژه بودند. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۲ و ج ۳، ص ۸۸؛ ابن جوزی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹۶؛ متز، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵) مکتبان و مؤدبان از میان قاریان برجسته انتخاب می‌شدند. حجاج بن یوسف، ابوالبختری و هارون الرشید، کسانی را برای تربیت فرزندان خود برگزیدند. (ابن ندیم، بی‌تا، ص ۷۲) کسانی، مؤدب امین، علاوه بر حقوق ثابت، از خدمتکار و اسب هم بهره‌مند شده بود. (ابن خلکان، ۱۹۰۰م، ج ۳، ص ۲۵۹) بنابراین ما در میان قاریان جاعل حدیث با اصطلاح قاری، مقری، مکتب، مؤدب سروکار داریم.

۲-۲. سیاست خلفا در گزینش قاریان

در کنار سیاست منع تدوین حدیث توسط عمر، تکیه بر نقش محوری قرآن و ارج نهادن به قاریان، از دیگر سیاست‌های حاکمان وقت بوده است. بعد از پیامبر ﷺ، جریان قاریان، در میان قبایل بدوی بنی‌بکر بن وائل و بنی‌تمیم رشد کرد؛ این افراد تازه‌مسلمانانی بودند که به نواحی تازه‌فتح‌شده رهسپار می‌شدند. (جعفریان، ۱۳۸۱ش، ص ۱۰۴) کشته شدن عدۀ زیادی از قاریان در زمان ابوبکر و عمر در جنگ‌هایی چون جنگ یمامه بیانگر این مهم است. (شیبانی، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۶) عمر برای قاریان حقوق بست و گاهی جایگاهی والاتر برای آنان با اعطای هدایا قائل می‌شد. قاریان پس از پیامبر ﷺ، با اسلام راستین و امام علی ﷺ به‌عنوان وصی و جانشین پیامبر آشنا نبوده‌اند. خلفا با گزینش افراد، به پیشبرد اهداف خویش کمک می‌کردند؛ از جمله ابودرداء از صحابی پیغمبر که به تقاضای یزید بن ابی‌سفیان از سوی عمر برای تعلیم قرآن به‌سوی شام روانه شد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۶۴۷؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۷، ص ۹۴) حدیث «لامدینة بعد عثمان و لارجاء بعد معاویه» از ابودرداء حکایت از گرایش امویانه وی دارد. وعده اسلام ابی‌درداء به پیامبر ﷺ از جانب خداوند (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۷، ص ۱۰۵) حکایت از جعل حدیث از طریق او دارد. ابودرداء از پیامبر ﷺ، عییشه و زید بن ثابت حدیث نقل کرده (مزّی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۲، ص ۴۷۰-۴۷۲) و دیگران چون اسد بن وداعه، انس بن مالک و بشر التعلیبی، سعید بن مسیب، عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمر از وی حدیث نقل کرده‌اند. (همان‌جا؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۷، ص ۹۴)

اما در زمان عثمان، نقش قاریان قرآن کمی متفاوت تر است. نقش عثمان در ارسال قاریان به هر شهر در تاریخ انکارناشدنی است. نکته مهم و قابل توجه در ارسال قرآء، گزینش قاریان و شهرهای انتخابی آن است. نقشی که خلفا با سامان بخشیدن به آن، به تحکیم پایه‌های حکومتی خویش و همچنین مشروعیت بخشی به کردار و گفتار خویش کمک می نمودند؛ زیرا آنچه امروزه از لفظ قاری در ذهن متبادر می شود، با نقشی که قاریان در صدر اسلام داشته اند متفاوت است. قرآء در زمان خلفا، نقش های پررنگی در سیاست و فرهنگ و اجتماع داشته اند. شهرهای مکه، مدینه، شام، کوفه، بصره و بیت المقدس از مراکز مهم فرهنگی و جایگاهی برای حضور قاریان بوده است. (ثنایی، ۱۳۹۶ش؛ مفتخری و کوشکی، ۱۳۸۴ش، ص ۶۴)

در زمان امام علی علیه السلام نیز قاریان زیادی در سپاه امام وجود داشتند که برخی از آنان، قرآء منافق و بی بصیرت بودند که در عدم نیل امام به اهدافشان نقش بسزایی داشتند: «این قاریان از سویی در جنگ های جمل و صفین حضور مؤثری داشته و از مهم ترین حامیان امام در برابر مخالفان بودند و از سویی دیگر، شمار چشمگیری از آنها از جنگ های جمل و صفین کناره گرفتند و به عنوان نخبگان جامعه، به تردیدهای عامه در مشروعیت نبردهای امام علی علیه السلام با مسلمانان در جنگ های یادشده افزودند و اندکی بعد، نبرد با معاویه و دارودسته او را با طرح حکمیت، عقیم و بی سرانجام گذاشتند و چندی نگذشت که خود به بزرگ ترین مخالفان حکمیت بدل شده و در لباس محکمه و سپس خوارج ظاهر شدند.» (ثنایی، ۱۳۹۶ش) اشعث بن قیس کندی از قاریان منافق (سید رضی، ۱۳۹۰ش، ص ۶۳) و ابن ملجم مرادی که به دستور عمر، معلم فقه و قرآن مردم بوده (عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۴۴۰) نمونه هایی از این افراد و از خوارج هستند.

پس برخی از خوارج، قاریانی بودند که از جاعلان حدیث شناخته شده اند. ابوریه از کتاب حلیه از ابن مهدی از ابی لهیه نقل می کند که «او از شیخی از خوارج شنید که می گفت: این احادیث دین هستند، پس نگاه کنید دینتان را از چه کسی فرامی گیرید. پس ما هرگاه امری را می خواستیم، برای آن حدیثی می ساختیم.» (ابوریه، ۱۱۱۹م، ص ۱۱۱)

در زمان معاویه و دیگر امویان نیز قاریانی بودند که در جریان جعل حدیث نقش داشته اند: ابن ابی الحدید معتزلی پس از نقل جریان طعن بر علی بن ابی طالب علیه السلام بر

منبرها و همچنین جعل حدیث در فضایل خلفا، به مسئله تأمل برانگیزی اشاره می‌کند. وی می‌گوید معاویه به معلمان کودکان نوشت که احادیث فضایل صحابه و خلفا را به کوکان و زنان و خدمتکاران بیاموزند و همچنین به عمال خود در مناطق مختلف نوشت که اسم امام علی علیه السلام و اهل بیت او را از دفترها محو کنند و احادیث زیادی وضع شد که به دست فقیهان و والیان و قاضیان جعل شد. اما مهم‌تر و خطرناک‌تر از آن‌ها، جعل حدیث توسط قاریانی انجام گرفت که خود را به والیان نزدیک می‌ساختند تا از امکانات دنیوی بهره‌مند گردند، درحالی‌که آثار خشوع ظاهری در آنان نمایان بود.^۲ (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۴۴-۴۶)

۳-۲. قاریان وابسته به حکومت

قاریان در طول تاریخ یا وابسته به حکومت بودند یا خود به دلیل احترامی که نزد مردم داشتند، سیاست‌هایی جدای از حکومت وقت داشتند. قاریان وابسته به حکومت، برای بهره‌مندی از مزایای مالی و مقامی به والیان و حاکمان نزدیک می‌شدند؛ مانند قاریانی که در پذیرش حکمیت نقش داشتند. وقتی حکومت به امویان رسید، برخی از قرآء گوشه عزلت گزیدند و برخی نیز به حکومت پیوستند. (یعقوبی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۷۳) عامر بن شراحیل شعبی (۱۹ق-۱۰۴) از قاریان و فقیهان کوفه در جریان قیام مختار از کوفه فرار کرد و سپس ندیم عبدالملک بن مروان شد و سفره پرزرق و برق بنی مروان او را جذب کرد و در قیام ابن اشعث با دیگر قاریان وی را همراهی کرد. (طبری، ۱۳۸۴ق، ج ۶، ص ۲۲۳) ابوهریره از قاریان و از بزرگ‌ترین جااعلان حدیث، نزد معاویه جایگاه ویژه‌ای داشت.

(تقفی کوفی، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۶۵۹؛ ابوریه، ۱۹۶۹م، ص ۱۸۷)

ابن ابی‌ملیکه از قاریان طبقه دوم و از کسانی است که حیات پیامبر صلی الله علیه و آله را درک کرده و از صحابه قرآن را آموخته و جزو تابعان محسوب می‌شود. نقش وی در جعل احادیث و همچنین ساختن احادیث واژگونه و جعل حدیث ساختگی در مورد خواستگاری امام علی علیه السلام از دختر ابوجهل (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۳۷)^۳ انکارناشدنی است. (نک: حسینی میلانی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۳)

جعل حدیث سد الابواب از طریق عکرمه (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۰۰ و ج ۵، ص ۵۷) از قاریان قرآن و همچنین عدم استناد شیعه به وی به چند دلیل نشان از جایگاه

وی در جعل حدیث دارد: ۱. هم عقیده بودن با خوارج؛ ۲. تمسخر احکام؛ ۳. دروغ زیاد؛ ۴. رفت و آمد زیاد وی به دربار امرا. (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۴۲؛ ذهبی، ۳۸۲ق، ج ۲، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ حسینی میلانی، ۱۳۸۷ش، ص ۳۲)

بنابراین تصور رایج مبنی بر اینکه قاریان قرآن از لحاظ حدیثی نیز کاملاً قابل اعتماد بوده‌اند، رد می‌شود که خود اهل سنت به این مسئله تذکر داده‌اند. در حدیثی از سلام بن ابی مطیع نقل شده که «شنیدم ایوب می‌گوید؛ خبیث‌تر از قاری فاجر وجود ندارد» (ذهبی، ۴۱۳ق، ج ۸، ص ۳۸۲) و همچنین روایت قطب‌بن‌علاء از فضیل که می‌گوید: «آفت قرآء عجب است.» (همان‌جا) نکته اینکه عجب و غرور افرادی چون شریح که موجب اختلاف در قرائت شده، به باورهای کلامی قاری برمی‌گردد که بعدها باعث تفسیرهای مختلف از آیات الهی شده است. ابراهیم نخعی در بیان علت اختلاف قرائت شریح قاضی نسبت به قرائت مشهور، غرور وی به علمش را مطرح ساخته است (فخر رازی، ۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۳۲۴) که در پی خواهد آمد. روایت دیگر، منقول از پیامبر ﷺ در خصوص قاریان این است که «اکثر منافقی هذه الامة قُرّاءها یعنی بیشترین افراد منافق این امت، از میان قاریان می‌باشند.» (البانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۶۳)

زمانی این مسئله مهم می‌نماید که قاریان با توجه به جایگاه برجسته‌شان در میان مردم و به‌عنوان نخبگان فکری و فرهنگی یک جامعه، نقش مهمی را برای حکومت وقت ایفا نمایند. پس مهم است فهرستی از قاریانی که با امام علی علیه السلام عداوت داشتند، تهیه شود تا مشخص شود این گروه چگونه می‌توانستند در جعل احادیث مربوط به طعن بر اهل بیت علیهم السلام یا برعکس، احادیث در فضیلت خلفا ایفای نقش کنند.

عبدالله بن خبیق به نقل از فضیل گفته است: «از قاریان دوری کن، زیرا آنان اگر دوست‌دار تو باشند به آنچه نداری، تو را مدح و ستایش می‌کنند و اگر مورد غضب آنان باشی بر ضد تو شهادت می‌دهند و از آنان پذیرفته می‌شود.» (ذهبی، ۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۲۴۲-۲۴۳)

۳. حوزه جعل حدیث توسط قاریان

قاریان جاعل حدیث در حوزه‌های مختلفی قدرت جعل احادیث را داشتند؛ گاه در حوزه‌های عامی چون احادیث فقهی و احادیث کلامی اعتقادی، احادیث فضایل خلفا، گاه

در حوزه‌های خاصی چون جعل روایات سبعة احرف در بحث اختلاف قرائات و باور به مهدویت. همچنین همه قاریان محدث نبوده‌اند اما برخی از قاریان معروف بودند که جزو محدثان و راویان حدیث شمرده شدند؛ افرادی چون عروة بن زبیر، ابن شهاب زهری، حسن بصری، عامر شعبی، شاگردان ابن مسعود، ابراهیم نخعی، علقمة بن قیس، مسروع بن اجدع، عبیده سلمانی، حارث بن قیس و عروة بن شرحبیل (حمود، ۱۴۲۰ق، ص ۵۳) و ابوالعالیه ریاحی. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۱۷)

بیشترین جعل توسط قاریان جاعل طبقه دوم انجام گرفته است؛ اما منابع متقدم ثبت حدیث (سده سوم) در اهل سنت، قداست خاصی برای صحابه و تابعان، قائل بوده و دامن افرادی چون ابوهریره را از جعل حدیث مبرا می‌دانند؛ لذا در بررسی سلسله سند احادیث موضوعه، نام افراد دیگری را به عنوان جاعل حدیث معرفی کرده یا آن‌ها را تضعیف می‌کنند.

۳-۱. حوزه‌های عام جعل حدیث

در این حوزه، قاریان به صورت گسترده دست به جعل حدیث زده‌اند که بخش اعظم آن به دستور خلفا بوده و گاه به صورت فردی که ناشی از کج‌فهمی آنان بوده است.

۳-۱-۱. نقش قاریان در جعل احادیث فقهی

پس از عبدالله بن عباس و عبدالله بن زبیر، دانش فقه در همه شهرهای اسلامی (جز مدینه به خاطر وجود سعید بن مسیب قرشی) به موالی منتقل شد. موالیان عمدتاً از قاریان برجسته به شمار می‌آمدند؛ افرادی چون حسن بصری، ابن سیرین، عطاء بن ابی‌ریاح، سعید بن جبیر، مجاهد بن جبر، طاووس، همام بن منبه، محکول از موالی و قاری قرآن بودند. (امین، ۱۹۶۹م، ص ۱۵۵) پس از پیامبر ﷺ و قاریان طبقه اول، قاریان طبقه دوم مسئولیت‌هایی چون قضاوت و فتوا را نیز بر عهده گرفتند، زیرا گمان بر این بود که قاریان با قرآن و معنای آن، تفسیر، نسخ، منسوخ، محکم و متشابه و... آشنا بودند و اگر چنین نبود مایه هلاکت خود و دیگران می‌شدند؛ همانند مناظره‌ای که میان امام باقر ﷺ و قتاده در خصوص بحث فقاقت اتفاق افتاده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۶، ص ۳۴۹ و ۳۵۷) این گروه از قاریان، برای مشروع جلوه دادن فتوای خود، آن را به سخن پیامبر ﷺ مستند می‌ساختند؛ مانند حدیث منسوب به پیامبر ﷺ درباره جواز وضو با آب نیم‌خورده

گره. (پارسا، ۱۳۸۸ش، ص ۱۵۷) به این معنا که قتاده از قاریان مفتی بصره، حدیثی نقل کرده مبنی بر اینکه پیامبر ﷺ فرمود که از آب نیم‌خورده گربه می‌توان وضو گرفت. اما حدیث پیامبر ﷺ این بوده که «گربه از متاع خانه است» (طبرانی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۲۷) و قتاده از این سخن پیامبر استنباط کرده که می‌توان با آب نیم‌خورده گربه وضو گرفت. (پارسا، ۱۳۸۸ش، ص ۱۸۴-۲۰۰) حدیث فقهی مذکور توسط راویان دیگر نقل و به یک حکم فقهی منسوب به پیامبر ﷺ تبدیل شده است. (همان‌جا)

یکی از نقشه‌های خلفا در دور کردن مردم از اهل بیت برای تقویت سیاست خود، تغییر مرجعیت دینی بود که این نقش معمولاً به قاریان داده می‌شد؛ برای مثال، عمر بن عبدالعزیز، ابن‌شهاب زهری را فقیهی می‌دانست که کسی دانایتر از او در سنت نبوده است (اصفهانی، ۱۳۹۴ق، ج ۳، ص ۳۶۰) درحالی‌که امام سجاده علیه السلام از خاندان نبوت در میان مردم بود.

۳-۱-۲. نقش قاریان در پیدایش باورهای اعتقادی کلامی

قرآء و فهم متفاوتشان از قرآن در پدید آمدن باورهای کلامی نقش مهمی داشته است. برخی مرجئه را میراث‌خوار گروهی از قاریان دانسته‌اند که در جنگ میان معاویه و امام علی علیه السلام گوشه‌نشینی اختیار کرده بودند؛ از جمله: سعد بن ابی‌وقاص که از قاریان و از مرجئه بوده است. (عطوان، ۱۹۸۶م، ص ۲۳-۲۴؛ جعفریان، ۱۳۷۱ش، ص ۲۲-۲۳) ابن‌جوزی در کتاب *تلبیس ابلیس* در فصل ششم کتاب خود، از قاریانی نام می‌برد که در فهم قرآن و حدیث، دچار اشکال بودند و از این‌رو موجب انحرافات فکری آنان شده است؛ مانند استناد آنان به حدیث «لو جُعِلَ الْقُرْآنُ فِي إِهَابٍ مَا احْتَرَقَ» که موجب شده تا در انجام گناهان، بی‌مبالاتی به خرج دهند. (نک: ابن‌جوزی، ۱۳۷۳ق، ص ۶۶۵-۶۷۵) قاریان در قرائت مختلف از قرآن نیز از باورهای کلامی خویش پیروی کردند؛ حتی افرادی چون ابن‌ابی‌ملیکه و شریح قاضی در زمینه قرائت آیات مربوط به صفات خداوند از باورهای کلامی خویش بهره جستند. برخی معتقدند اختلاف قرائت که بعدها به وجود آمده، نتیجه تفسیر قرآن از سوی قاریانی است که ابتدا با هدف تفسیر قرآن، قرائت‌های خود را پیشنهاد کردند که با گذشت زمان، این اختلافات زیاد شده و منجر به پیدایش قرائت‌های مختلف گردیده است. (نک: نجفی، ۱۳۹۴ش، ص ۵۸، ۶۱ و ۷۰) قاریان

باورهای فکری و اعتقادی خویش را در قالب تفسیر قرآن ارائه می‌کردند؛ مانند حدیثی که ابوهریره از پیامبر ﷺ نقل می‌کند که خداوند متعال در ثلث پایانی شب به آسمان دنیا فرود می‌آید (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲۳۰) که اصحاب حدیث چون احمد بن حنبل آن را پذیرفته‌اند. (ابن ابی یعلی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۹) جعل چنین روایتی از ابوهریره ناظر به فهم نادرست وی از صفات خداوند در قرآن است که به تشبیه خداوند متعال انجامید.

۲-۳. حوزه‌های خاص جعل حدیث

در این حوزه، احادیثی به صورت خاص جعل شده‌اند که یا به خاطر خلفا و حکومت بوده یا به خاطر مشروعیت بخشی به سخنان خود قاریان بوده است.

۱-۲-۳. نقش قاریان در جعل احادیث مهدویت

احادیث اعتقادی نیز در زمان خلفا جعل می‌شد. همان گونه که بیان شد، در خصوص صفات و افعال خداوند به دلیل فهم متفاوت قاریان از قرآن احادیثی جعل شد. احادیث مهدویت نیز از این گزینه مستثنا نبود. جعل احادیث مهدویت مبنی بر اینکه عیسی ﷺ همان مهدی ﷺ است (ابن ماجه، ۲۰۰۸م، ص ۹۱۶؛ حاکم نیشابوری، ۲۰۰۶م، ج ۸، ص ۲۹۷۱؛ ابن حماد، ۱۹۹۷م، ص ۲۶۵-۲۶۷) از جعلیات امویان است که در سلسله اسناد آن قاریانی چون ابوهریره و انس بن مالک حضور دارند. (برادران و دیگران، ۱۳۹۵ش، ص ۱۱) احادیث زیادی، خلفای اموی چون عمر بن عبدالعزیز را مهدی موعود معرفی کرده است. (سیوطی، ۲۰۰۲م، ص ۱۷۹؛ ابن حماد، ۱۹۹۷م، ص ۲۶۴) در سلسله سند این احادیث، قاریانی چون حسن بصری وجود دارد. (ابن حماد، ۱۹۹۷م، ص ۲۶۴) حسن بصری از قاریان معروف دوره تابعان است که در بصره به قرائت و تعلیم قرآن مشغول بود. اعتقاد وی به فضیلت ابوبکر نسبت به مولا علی ﷺ از همین موارد است. (حلی، بی تا، ص ۲۱۲) ابن سیرین از قاریان بصره، مردم را از نقل مراسیل حسن بصری و استادش ابوالعالیه برحذر می‌داشت چون معتقد بود وی در نقل از راویان بی‌مبالا است. (شیرازی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۷-۳۲۸)

در زمان خلفای عباسی نیز احادیث زیادی در فضایل خلفا جعل شده است. باور به مهدویت و معرفی یکی از خلفای عباسی به عنوان مهدی موعود از جمله احادیث جعلی است که در سه محور جعل شده است. (دیاری بیدگلی و سجادی، ۱۳۹۷ش، ص ۱۲۷)

نکته قابل ملاحظه حدیثی است که در مورد نسب امام زمان علیه السلام آمده و بخش‌های جعلی دارد. (سیوطی، ۱۴۲۷ق، ص ۸۳ و ۸۷؛ نک: دیاری بیدگلی و سجادی، ۱۳۹۷ش، ص ۱۳۸) وجود قاریانی چون عاصم بن ابی‌النجود، زر بن حبیش، عبدالله بن مسعود) در تمام سلسله سند احادیث جعلی در حوزه مهدویت خلفا، یا نشان از جایگاه باارزش آنان در نقل حدیث دارد یا نشان‌دهنده نقش آنان در جعل حدیث است. به نظر می‌رسد جاعلان این‌گونه احادیث با مستند ساختن سخنان خود به قاریان مشهور، سعی در معتبر ساختن احادیث خود داشته‌اند. به نظر برخی، این جعل و تحریف‌ها، توسط پیروان حسنی به منظور اثبات مهدویت عبدالله محض یا از سوی طرفداران بنی‌عباس جهت تأیید مهدی عباسی واقع شده است. (نک: دیاری بیدگلی و سجادی، ۱۳۹۷ش، ص ۱۳۹) نمونه‌ای از احادیث جعلی در حوزه مهدویت این حدیث است که «فقد رواه ابن حمّاد عن الولید عن شیخ عن یزید بن الولید الخزاعی عن کعب الاحبار، و فیه: المهدی من ولد العباس.» (سیوطی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۵۲) که توسط محمد بن ولید مقرئ جعل شده است؛ کسی که علاوه بر جعل حدیث در سند روایات نیز دست می‌برد. (حبیب‌عمیدی، بی‌تا، ص ۳۷؛ بستوی، بی‌تا، ص ۱)

در زمان خلفای فاطمی، قاریان نقش دیگری نیز داشتند. اصطلاح «قرآء الحضرة» مخصوص قاریانی بود که در حضور خلیفه و متناسب حال وی قرآن می‌خواند و هرگاه لازم بود قرآن را از معنای اصلی‌اش خارج می‌ساخت؛ مثلاً قاریان درباره بدرالجمالی که وزیر مستنصر (خلافت ۴۲۷-۴۸۷ق) شده بود، آیه «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ...» (آل‌عمران: ۱۲۳) را قرائت کردند (نک: قلقشندی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۷۵؛ بقلی، ۱۹۸۳م، ص ۲۷۲) تا بدین وسیله وزارت این شخص را مؤذنه الهی بدانند.

۲-۲-۳. نقش قاریان در جعل روایات سبعة احرف

تاریخ قرائت و اختلاف قرائت در بستر شکل‌گیری خود مستند به روایتی است از رسول اکرم صلی الله علیه و آله مبنی بر نزول قرآن بر هفت حرف که کتاب و مقالات زیادی در زمینه تحلیل این روایت نوشته شده است. هریک از نویسندگان سعی در تحلیل و تفسیر روایت فوق داشته‌اند. این روایات با برخی از روایات ائمه معصومین علیهم السلام مبنی بر نزول واحد قرآن (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۶۶۴-۶۶۵) در تعارض است. نگاشته‌ها در طول تاریخ،

شروع به توجیه روایات «سبعة احرف» نموده و سعی کردند آن را تفسیر کنند، در حالی که دست جعل در این روایت آشکارا دیده می‌شود. این روایت از ۴۶ طریق و به نقل از ۲۴ صحابه مطرح شده به شرح زیر است:

ابی بن کعب ۲۰ روایت، ابن مسعود ۷ روایت، ابوهریره ۴ روایت، ام ایوب و ابن عباس هر کدام ۳ روایت، عمر و فرزندش عبدالله هر کدام ۲ روایت، زید بن ارقم، ابوطلحه، ابوجهم، ابوبکر، ابن صرد، ابن دینار و ابوالعالیه هر کدام یک روایت دارند. (شاهین، ۲۰۰۵م، ص ۵۱) اگر به اسامی صحابه و تعداد روایات از ایشان دقت شود بیشترین آمار به دو صحابی مشهور در قرائت می‌رسد. خلوصی و همکاران (۱۳۹۸ش، ص ۲۸۵-۳۱۱) با بررسی دلالتی و عقلی روایات «سبعة احرف» امکان این را که در زمان عمر شریف پیامبر اختلاف قرائتی وجود داشته رد کرده و با بررسی متن روایات، به این نتیجه می‌رسد که روایات موجود به نوعی فضیلت تراشی و اثبات شأنتی برای افرادی چون عمر، ابی بن کعب و ابن مسعود بوده است. (همان، ص ۲۹۳-۲۹۶)

نکته‌ای که مطرح شد، از دید صاحب نظران حوزه قرائت نیز پنهان نمانده است؛ ابن جزری معتقد است که روایات سبعة احرف در طول تاریخ دستاویزی برای قداست بخشی به قرائات مختلف بوده است. (ابن جزری، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۹) این مهم از دید مستشرقان نیز پنهان نمانده و موجب اظهار نظر در این خصوص شده که «صحت هیچ قرائتی مورد تأیید و اعتراف قرار نمی‌گیرد، مگر اینکه بتوان آن را به ادله روایی که قابل وثوق و مورد اطمینان باشد، مستند ساخت.» (گلدزیهر، ۱۳۷۴ق، ص ۵۵) علل و انگیزه جعل چنین احادیثی مهم می‌نماید؛ برخی معتقدند که اختلاف در مصحف عثمانی و التزام صحابه به رعایت رسم الخط، موجب ایجاد اختلاف میان قرآء گردیده است. (کردی مالکی، ۱۳۶۵ق، ص ۹۲) بنابراین بررسی جزء به جزء پرکاربردترین روایات سبعة احرف و وجود تعارض میان روایات، فرضیه جعلی بودن این گونه روایات را قوت می‌بخشد و اینکه این روایات از سوی افرادی جعل شده‌اند که از آن سود می‌بردند. (خلوصی و همکاران، ۱۳۹۸ش، ص ۳۰۱)

همه آنچه در خصوص قاریان مطرح شده است و با توجه به نقش خلفا در گزینش قاریان هر منطقه و اختلافاتی که بر اساس مصحف عثمانی به وجود آمده که همه آن‌ها

هم از اختلاف لهجه‌ها ناشی نبوده و اکثراً شکل و معنای کلمه تغییر می‌یافت. (نک: معرفت، ۱۳۷۸ش، ص ۱۵۱-۱۵۹؛ فضلی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۱۳-۱۱۶) معتقدان به خلفا و جیره‌خواران حکومت از قاریان، قوی‌ترین انگیزه‌ها را برای جعل احادیث «سبعة احرف» داشته‌اند، زیرا با جعل حدیث فوق هم قرائت خویش را مستند به پیامبر ﷺ می‌ساختند و هم فضیلتی برای خلفایی چون عمر به‌خاطر دقت وی در قرائت قرآن قائل می‌شدند و هم برای عثمان در جمع قرآن، فضایل می‌تراشیدند و هم نقایص کار عثمان به‌خاطر اختلافات فاحش در مصحف‌ها، مستندی روایی می‌یافت. بیشترین انگیزه جعل احادیث «سبعة احرف» به قاریان طبقه دوم از تابعان می‌رسد که جهت مستند ساختن قرائت خود، احادیثی را جعل نموده و آن را به صحابیان مشهور به پیامبر ﷺ استناد دادند.

در دوره‌های بعد با ابداع اعراب و اعجام قرآن، قرائت قرآن وارد مرحله جدیدی شدند و قرآء در علم و ادبیات عرب سرآمد شدند. افرادی چون ابوعمرو بن علاء، زر بن حبیش، عاصم بن ابی‌النجد، محمد بن عبدالرحمن بن محیض، مسلم بن جندب، عبدالله بن کثیر و یعقوب حضرمی از آن جمله‌اند. (حمود، ۱۴۲۰ق، ص ۵۳)

علامه جعفر مرتضی‌عاملی، اختلاف قرائت را ناشی از جمود محض حاکم بر انتخاب برخی قرآء دانسته که در عربیت و شناخت قواعد ادبی ضعف داشته‌اند. (عاملی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۲۰؛ جانی‌پور، ۱۳۹۶ش، ص ۱۰۹-۱۱۰) شناخت قاریان معروف شام و چگونگی گزینش قرائت ابن‌عامر و انتساب قرائت او به عثمان و همچنین افتخار شامیان به قرائت ابن‌عامر (نک: جانی‌پور، ۱۳۹۶ش، ص ۱۰۷-۱۰۹) و شخصیت و رابطه ابن‌عامر با دستگاه خلافت، می‌تواند به جریان جعل حدیث مربوط باشد.

۳-۲-۳. نقش قاریان در جعل احادیث فضیلت خلفا

جعل احادیث در فضایل عمر و ابوبکر توسط معاویه امری انکارناشدنی است، معاویه پس از اینکه فضایل عثمان را به حد‌اعلائی خود رساند، شروع به منقبت‌تراشی برای خویش نمود. (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۴۴-۴۵؛ طبری، ۱۴۳۲ق، ص ۲۰) ناگفته پیداست که معاویه خود به‌تنهایی این فضایل را جعل نکرده است. وی برای وضع احادیث نیازمند کسانی بود که وفادار به وی بوده و همچنین مورد وثوق و اطمینان مردم باشند و چه کسانی بهتر از قاریان وابسته به دربار که هر دو وجه را داشته باشند. اگر در

سلسله سند احادیث در فضایل خلفا کاوش شود، سلسله اسناد به صحابی معروف و مشهور مثل عبدالله بن عمر، ابن عباس، ابن مسعود و ابوهریره می‌رسد و سپس در سلسله سند نیز افرادی با عنوان مقری یا مُکْتَب و حتی مُؤَدَّب وجود دارند. مانند روایت عبدالله بن عمر از رسول ﷺ که «زمانی که ابوبکر در آن شب متولد شد، خداوند بر بهشت عدن مشرف شد و گفت قسم به عزت و جلالم که داخل تو نمی‌شود مگر کسی که این مولود را دوست بدارد.» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۳، ص ۲۷۴) این حدیث از چهار طریق ذکر شده که در سلسله سند آن، فردی به نام ابوعلاء محمد بن علی قاضی واسطی (د ۴۳۱ق) وجود دارد که مقری بوده و متهم به وضع و جعل حدیث فوق است. (عسقلانی، ج ۵، ص ۲۹۶-۲۹۷؛ ذهبی، ۱۳۸۲ش، ج ۳، ص ۶۵۴)

در طریق دوم این روایت، ابوالولید هشام بن عمار سلمی دمشقی (د ۱۵۳ق) راوی حدیث است که وی نیز مقری است و از مالک بن انس و سفیان بن عیینه و مسلم بن خالد زنجی روایت می‌کند. با وجود اینکه در مورد وی توثیقاتی هم رسیده (نک: ذهبی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۷) از نظر حدیثی ظاهراً توثیق نشده و گفته شده که در زمان پیری تغییر کرده و چهارصد حدیث را نقل کرده که اصلی ندارد و محمد بن مسلم بن واره رازی از حدیثش خودداری کرده چون وی حدیث را می‌فروخت (مزی، ۴۰۰ق، ج ۳۰، ص ۲۴۲-۲۵۰؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۳۰۲-۳۰۴) و تضعیفات دیگری درباره وی رسیده که نشان از عدم اعتماد به احادیث وی است.

روایت دیگری از انس بن مالک نقل شده است که برخی معتقدند سند روایاتی که در آن انس بن مالک حضور دارد؛ به دلیل کتمان حقیقت و نفرین امام علی (ع) قابل اعتماد نیست. (حسینی میلانی، ۱۳۸۷ش، ص ۲۶) اما حدیث ذیل توسط افراد دیگر نیز تضعیف شده است:

از انس بن مالک از رسول ﷺ نقل شده که فرمودند: «ای ابابکر... همانا خداوند در روز قیامت برای خلائق به صورت عموم و برای تو به صورت خاص تجلی می‌کند.» (ابن جوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۳۰۴) این حدیث از چهار طریق ذکر شده که ابن جوزی هر چهار طریق آن را در زمره موضوعات آورده و ابن حجر نیز هر چهار طریق را واهی دانسته است. (عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۷۶)

در سلسله سند این روایت، علی بن عبده مکتب است که تضعیف شده (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۰) خواه اینکه حدیث منکر را نقل کرده یا اینکه آن را از افراد ثقه سرقت کرده باشد (ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۳۷۰)؛ همچنین ابوحامد احمد بن علی بن حسنویه که قاری بوده و احادیث علی بن عبده را سندسازی کرده (همان، ج ۱۲، ص ۱۹-۲۰؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۳۰، ص ۱۵۹-۱۶۳)؛ نیز ابوبکر بن عیاش بن سالم اسدی کوفی (د ۱۹۳ق) که قاری بوده و احادیث ضعیف را نقل می کرد (ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۶) و برخی نیز نسبت غلط و خطا را به او داده اند. (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۱-۳۳)

راوی دیگر این حدیث حفص بن سلیمان ابوعمر اسدی (۹۰-۱۹۰ق) است که قاری معروف است که از عاصم قرائت کرده است. برخی او را در حدیث تضعیف کرده اند و ابوبکر بن عیاش را از وی ثقه تر دانسته اند. (ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۶۸) با وجود اینکه این افراد قرائت حفص را بر ابوبکر ترجیح داده اما در حدیث وی را ضعیف تر از ابوبکر دانسته اند و برخی او را غیرثقه و برخی دیگر او را متروک الحدیث و خائن در امانت معرفی کردند. (همان جا) برخی وی را در شمار اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام آورده (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۵۰ و ۱۸۹؛ خویی، بی تا، ج ۷، ص ۱۴۸) اما اهل سنت وی را برخلاف مقام والایش در قرائت، در حدیث تضعیف کرده (مزئی، ۱۴۰۰ق، ج ۷، ص ۱۳-۱۴؛ ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۶۸) و قائل اند که وی در سند احادیث دست می برده و کذاب و جاعل حدیث است. (حلبی، ۱۹۸۴م، ص ۱۵۴؛ دارقطنی، ۱۴۰۶ق، ص ۷۸؛ ذهبی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۱۴)

با وجود اینکه قرائت حفص برای مسلمانان خصوصاً شیعیان اهمیت دارد، اما کذاب و جاعل حدیث نامیدن حفص، آن هم با وجود اینکه اهل سنت خود اعتراف به ارزش والای قرائت وی داده اند یا ناشی از اشتباه در نام وی است که با افراد دیگری از رجال حدیث مشترک است یا اینکه بپذیریم که وی در نقل حدیث ثقه نبوده است. (نک: شاهپسند، ۱۳۹۵ش، ص ۱۲۲-۱۴۳)

البته اگر در بین راویان سلسله اسناد فضایل کاوش بیشتری بشود، می توان دست جعل قاریان را در آن به وضوح دید.

۴. نتیجه‌گیری

هر حکومتی برای دوام و گسترش افکار و ایده‌های خویش بر مردم و مشروعیت دادن به اعمال حکومتی خویش، نیازمند نخبگانی است که مورد وثوق مردم باشند. نخبگان تنها گروهی هستند که هم حکومت و هم مردم متأثر از آنان هستند. قاریان به‌عنوان نخبگان فکری و فرهنگی جامعه در تشکیل حکومت اسلامی و گسترش آن نقش‌آفرین بودند. تلاش پیامبر ﷺ برای تربیت قاریان و بهره‌گیری خلفا از آنان برای اداره مناطق اسلامی خصوصاً مناطق تازه‌فتح‌شده نشان از جایگاه والای آنان نزد حکومت دارد. قاریان به‌عنوان معلمان قرآن، مستقیم با مردم در ارتباط بودند. آنان مورد وثوق و اطمینان مردم بودند.

بسیاری از قاریان، در حوزه حدیثی نیز فعال و اکثر آنان در سلسله سند احادیث، به‌عنوان راوی حدیث وجود دارند. خلفا با تطمیع برخی از قاریان از طریق منصب و مقام دادن یا اعطای هدایا و حقوق بستن به آنان، اعتماد قاریان را جلب نموده و از طریق آنان اهداف حکومتی خویش را پیش می‌بردند.

جعل احادیث در فضیلت خلفا یا کاستن از مقام والای امام علی ﷺ به‌عنوان جانشین پیامبر ﷺ از سوی خلفای وقت، نیازمند افرادی بود که مورد اعتماد مردم باشند و چه کسانی بهتر از قاریان که به‌عنوان تالیان وحی الهی از قداست خاصی برخوردار بوده و حرف آنان برای مردم حجت بود.

خوارج نمونه بارزی از جریان قاریان و جعل حدیث توسط آنان است. قاریانی که در دوران پس از قرآء صحابه آمدند، نسبت به مقام ولایت و امامت، بیش لازم و حساسیت کافی نداشتند و این امر به‌دلیل جوّ ایجادشده از طریق خلفا بر جامعه اسلامی بوده است. خلفا با تغییر مرجعیت فکری و دینی و واگذاری آن به عالمان دینی، که برخی از آنان جزو عالمان سوء بودند، در باور مردم تغییراتی ایجاد کردند. قاریان طبقه دوم نسبت به قاریان طبقه اول، بیشتر تحت سیطره حکومت بودند و نسبت به حق اهل بیت ﷺ، بصیرت کمتری داشتند؛ بنابراین راحت‌تر تحت تأثیر احادیث جعلی قرار می‌گرفته یا خود به جعل حدیث می‌پرداختند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای شناخت مصعب بن عمیر نک: حکیمی، ۱۳۹۴ش.

۲. «فظهر حدیث کثیر موضوع و بهتان منتشر و مضی علی ذلك الفقهاء و القضاة و الولاة و كان أعظم الناس فی ذلك بلیة القراء المرءون و المستضعفون الذین یظهرون الخشوع و النسک فیفتعلون الأحادیث لیحفظوا بذلك عند ولائهم و یقربوا مجالسهم و یصیبوا به الأموال و الضیاع و المنازل حتی انتقلت تلك الأخبار و الأحادیث إلى أیدی الدیانین الذین لا یستحلون الکذب و البهتان فقبلوها و رووها و هم یظنون أنها حق و لو علموا أنها باطلة لما رووها و لا تدینوا بها».
۳. این حدیث در *امالی صدوق* از قول امام صادق علیه السلام آمده که امام ابن قضیه را رد می کند. (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۱۶۵)

منابع

۱. ابن ابی الحدید معتزلی، شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن ابی یعلی، ابوالحسین، طبقات الحنابلة، تحقیق محمد حامد الفقی، قاهره: مطبعة السنة المحمدیه، ۱۳۷۱ق.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن، الموضوعات، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، مدینه: المکتبه السلفیه، ۱۳۸۶ق.
۴. ———، سیره و مناقب عمر بن عبدالعزیز الخلیفة الزاهد، بیروت: نعیم زرزور، ۱۴۰۴ق.
۵. ———، تلیس ابلیس، تحقیق سید جمیلی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳۷۳ق.
۶. ابن جزری، محمد بن محمد، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۷. ابن حماد، نعیم بن حماد بن معاویه، الفتن، تحقیق مجدی بن منصور شوری، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۷م.
۸. ابن خلکان، ابوالعباس، وفيات الأعیان و أنباء أبناء الزمان، تحقیق احسان عباس، بیروت: دار صادر، ۱۹۰۰م.
۹. ابن سعد، الطبقات الکبری، به کوشش محمد عبدالقادر، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۱۰. ابن عبدالبر، ابوعمر، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۲ق.
۱۱. ———، جامع بیان العلم و فضله، تحقیق ابی الأشبال الزهیری، مکه: دار ابن الجوزی، ۱۴۱۴ق.
۱۲. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت: دار الفکر، ۲۰۰۸م.
۱۳. ابن عدی، الکامل فی ضعفاء الرجال، بیروت: عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوض، ۱۴۱۸ق.
۱۴. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن، تاریخ دمشق، تحقیق عمرو بن غرامة العمروی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵ق.
۱۵. ابن ندیم، الفهرست، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۶. ابوریه، محمود، اضواء علی السنة المحمدیه أو دفاع عن الحدیث، ج ۶، قاهره: دار المعارف، ۱۱۱۹م.
۱۷. ابوریه، محمود، شیخ المضیرة ابوهریره، بیروت: اعلمی، ۱۹۶۹م.
۱۸. ازرقی مکی، ابوالولید، اخبار مکه، به کوشش رشدی الصالح، مکه: دار الثقافة، ۱۴۰۳ق.
۱۹. اصفهانی، ابونعیم، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، مصر: السعادة، ۱۳۹۴ق.
۲۰. البانی، ناصر الدین، صحیح الجامع الصغیر و زیاداته، ج ۳، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۸ق.

۲۶ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

۲۱. امین، احمد، فجر الاسلام، ج ۱۰، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۹۶۹م.
۲۲. بستوی، عبدالعلیم عبدالعظیم، موسوعة فی احادیث الامام المهدي الضعيفه والموضوعه، تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (علیهم السلام)، بی تا.
۲۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، تحقیق محمدزهیر بن ناصر الناصر، بیروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
۲۴. برادران و دیگران، «بررسی تحلیلی رویکرد امویان به مسئله مهدویت»، پژوهش نامه تاریخ اسلام، سال ششم، شماره ۲۴، ۱۳۹۵ش، ۲۵-۲۵.
۲۵. بقلی، محمدقنديل، التعريف بمصطلحات صبح الاعشى، قاهره: الهيئة المصرية، ۱۹۸۳م.
۲۶. بلاذری، احمد بن یحیی، جمل من أنساب الأشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ق.
۲۷. پارسا، فروغ، حدیث در نگاه خاورشناسان، تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء، ۱۳۸۸ش.
۲۸. تقفی کوفی، ابراهیم، الفغارات، تحقیق جلال الدین محدث، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۹۵ق.
۲۹. ثنایی، حمیدرضا، نگاهی تاریخی به نقش اجتماعی و فرهنگی قرآء در صدر اسلام، <https://khorasan.iqna.ir/fa/news/3675867>، ۱۳۹۶ش.
۳۰. جاحظ، ابوعثمان، البیان و التبیین، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۴۲۳ق.
۳۱. جانی پور، محمد، «تأثيرات جریان مدینه محوری در گسترش و ترویج برخی قرائات قرآنی»، مطالعات قرآن و حدیث، سال دهم، شماره ۲، ۱۳۹۶ش، ۹۱-۱۱۴.
۳۲. جعفریان، رسول، مرجئه، تاریخ و اندیشه، تهران: خرم، ۱۳۷۱ش.
۳۳. —، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، قم: مؤسسه انصاریان، ۱۳۸۱ش.
۳۴. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق حمدی الدرمداش محمد، بیروت: مكتبة العصریه، ۲۰۰۶م.
۳۵. حبیب عمیدی، سید ثامرهاشم، تطبیح المعاییر العلمیة لتقد الحدیث علی ما اختلف و تعارض من أحادیث المهدي بكتب الفريقین، قم: مكتبة اهل بیت (علیهم السلام)، بی تا.
۳۶. حسینی میلانی، علی، احادیث وازگونه، نقد و بررسی احادیث وازگونه در مناقب صحابه، قم: الحقائق، ۱۳۸۷ش.
۳۷. حکیمی، محمود، اشرف زاده قهرمان، مشهد: به نشر، ۱۳۹۴ش.
۳۸. حلبی، برهان الدین، الكشف الحثیث عمّن رمی بوضع الحدیث، بغداد: صبحی سامرائی، ۱۹۸۴م.
۳۹. حلبی، حسن بن یوسف، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق جعفر سبحانی، بی جا: بی تا.
۴۰. حمود، هادی حسین، «القراء و الحركة الفكرية فی العهود الاسلامية الاولى»، المدخائر، شماره ۱، ۱۴۲۰ق، ۳۹-۶۶.

۴۱. خطیب بغدادی، ابوبکر، *تقید العلم*، بیروت: إحياء السنة النبويه، بی تا.
۴۲. _____، *تاریخ بغداد و ذیولہ*، تحقیق مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۴۳. خلوصی و همکاران، «نگاهی نو و تحلیلی به روایات سبعة احرف»، *آموزه‌های قرآنی*، دوره ۱۶، سال سی‌ام، ۱۳۹۸ش، ۲۸۵-۳۱۱.
۴۴. خوبی، سیدابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، قم: مؤسسه الخوئی الاسلامیه، بی تا.
۴۵. دارقطنی، علی بن عمر، *کتاب الضعفاء والمتروکین*، بیروت: صبحی سامرائی، ۱۴۰۶ق.
۴۶. دیاری بیدگلی، محمدتقی و سجادی، مریم‌السادات، «نقش زیدی و خلفای عباسی در جعل و تحریف احادیث مهدویت با رویکردی به اندیشه و آثار علامه شهید مطهری»، *حدیث پژوهی*، سال دهم، شماره ۱۹، ۱۲۷-۱۵۰، ۱۳۹۷ش.
۴۷. ذهبی، شمس‌الدین، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، بیروت: دار المعرفة و دار الکتب العلمیه، ۱۳۸۲ق.
۴۸. _____، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام التدمری، ج ۲، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۱۳ق.
۴۹. _____، *تذکره الحفاظ*، بیروت: بی تا، ۱۴۱۹ق.
۵۰. _____، *معرفة القراء الکبار علی الطبقات و الأعصار*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۵۱. _____، *دیوان الضعفاء و المتروکین*، بیروت: بی تا، ۱۴۰۸ق.
۵۲. زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۳. سید رضی، نهج البلاغه، ترجمه علی شیروانی، قم: نسیم حیات، ۱۳۹۰ش.
۵۴. سیوطی، جلال‌الدین، *العرف الوردی فی أخبار المهالی*، تهران: مجمع جهانی تقریب بین مذاهب اسلامی، ۱۴۲۷ق.
۵۵. _____، *تاریخ الخلفاء*، تحقیق احمد ابراهیم زهوه و سعید بن احمد العیدروسی، ج ۳، بیروت: دار الکتب العربی، ۲۰۰۲م.
۵۶. _____، *اسماء المادلسین*، تحقیق محمود محمد و محمود حسن نصار، بیروت: دارالجلیل، بی تا.
۵۷. شاه‌پسند، الهه، «پژوهشی درباره وضعیّت حفص بن سلیمان قاری در پرتو تمییز مشترکات رجالی»، *علوم حدیث*، شماره ۷۹، ۱۳۹۵ش، ۱۲۲-۱۴۳.
۵۸. شاهین، عبدالصبور، *تاریخ القرآن*، قاهره: نهضة مصر، ۲۰۰۵م.
۵۹. شبیبانی، أبوعمرو خلیفه بن خیاط، *تاریخ خلیفه بن خیاط*، تحقیق أكرم ضياء العمري، ج ۲، بیروت/ دمشق: الرساله/ دار القلم، ۱۳۹۷ق.
۶۰. شیرازی، ابواسحاق، *التبصره*، به کوشش محمدحسن هیتو، دمشق: دار العلم، ۱۴۰۳ق.
۶۱. صبحی، صالح، *مباحث فی علوم القرآن*، ج ۵، قم: منشورات الرضی، ۱۳۷۲ش.
۶۲. صدوق، محمد بن علی، *الامالی*، قم: البعثة، ۱۴۱۷ق.

۶۳. طبری، نجم‌الدین، الفضائل الموضوعه عرض و نقد، قم: بی‌نا، ۱۴۲۳ق.
۶۴. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الصغیر، ج ۲، عمان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۱ق.
۶۵. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، تاریخ الامم و الملوك، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: التراث، ۱۳۸۴ق.
۶۶. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، قم: جواد قیومی اصفهانی، ۱۴۱۵ق.
۶۷. عاملی، سید جعفر مرتضی، حقائق الهامة حول القرآن الکریم، قم: النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۶۸. عسقلانی، ابن حجر، لسان المیزان، ج ۲، بیروت: الاعلمی، ۱۳۹۰ق.
۶۹. تهذیب التهذیب، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۷۰. عطوان، حسین، الفرق الاسلامیه فی بلاد الشام فی العصر الاموی، بیروت: دار الجیل، ۱۹۶۸م.
۷۱. فاطمی، مهدی، جریان‌شناسی فکری یا گریز از تفکر، <https://www.mehrnews.com/3779378>، ۱۳۹۵ش.
۷۲. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، ج ۳، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۷۳. فضلی، عبدالهادی، تاریخ قرائت قرآن کریم، ترجمه محمدباقر حجتی، ج ۴، تهران: اسوه، ۱۳۸۸ش.
۷۴. قلقشندی، احمد بن علی، صبح الأعشی فی صناعة الإنشاء، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی‌نا.
۷۵. کردی مالکی، محمدطاهر بن عبدالقادر، تاریخ القرآن و غرائب رسمه و حکمه، جده: بی‌نا، ۱۳۶۵ق.
۷۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، بیروت: دار الحدیث للطباعة والنشر، ۱۴۳۰ق.
۷۷. گل‌دیزهر، آگاس، مذاهب التفسیر الاسلامی، ترجمه عبدالحلیم نجار، قاهره: مطبعة السنة المحمدیه، ۱۳۷۴ق.
۷۸. متر، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا رنسانس اسلامی، ترجمه علیرضا ذکاوتی، تهران: بی‌نا، ۱۳۶۲ش.
۷۹. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۸۰. مزّی، جمال‌الدین، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: الرساله، ۱۴۰۰ق.
۸۱. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم: التمهید، ۱۳۷۸ش.
۸۲. معروف حسنی، هاشم، دراسات فی الحدیث و المحدثین، ج ۲، بیروت: دار التعاریف للمطبوعات، ۱۴۱۱ق.
۸۳. مغربی، ابوحنیفه، دعائم الاسلام، ج ۲، قم: آل البيت (ع)، ۱۳۸۵ش.
۸۴. مفتخری، حسین و کوشکی، فرشته، «قرأء و نقش ایشان در تحولات قرن اول هجری»، تاریخ اسلام، دوره ۶، شماره ۲، ۱۳۸۴ش، ۶۳-۱۱۰.
۸۵. نجفی، روح‌الله، «تأثیر انگاره‌های کلامی در اختلاف قرائت آیات صفات الهی»، فلسفه و کلام اسلامی (آینه معرفت)، شماره ۴۵، ۱۳۹۴ش، ۷۲-۵۵.
۸۶. نقیب‌زاده، احمد، درآمدی بر جامعه‌پندیری سیاسی، تهران: سمت، ۱۳۷۹ش.
۸۷. یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، تاریخ یعقوبی، قم: منشورات شریف رضی، ۱۳۷۳ش.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، بهار و تابستان ۱۴۰۱، شماره ۲۷

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۵۲-۲۹

زمینه‌های شکل‌گیری سنن‌نگاری در سده دوم با تأکید بر عوامل اجتماعی و سیاسی

مجید معارف*

اصغر قائدان**

هادی خواجوی***

چکیده

سنت یکی از مهم‌ترین پایه‌های دین اسلام است. از نیمه دوم سده اول، سنت در معنای احادیث فقهی و احکام به کار رفته است. نیاز جامعه اسلامی به قاعده و روشی برای سامان‌دهی زندگی اجتماعی سرزمین‌های اسلامی، سبب تدوین احادیث فقهی شد. مسئله این پژوهش توجه به زمینه‌های سیاسی و اجتماعی ظهور سبک سنن‌نگاری در سده دوم است. یافته‌ها حاکی است که عواملی چون نگرش فرابومی به حدیث، تخصصی شدن دانش فقه، روابط متقابل فقها با حکومت عباسی و شکل‌گیری مفهوم سنت و جماعت در پیدایش این سبک و آثاری چون سنن اربعه تأثیر داشته است. همچنین از نیمه دوم سده دوم ویژگی‌هایی چون تبویب احادیث فقهی، درج کامل سند، اتصال سند به رسول خدا ﷺ و پیرایش سنت از آرا و بلاغات صحابه و تابعین در حدیث‌نگاری بروز نمود. در واقع آثار حدیثی سده دوم را که تحت عنوان سنن نام‌گذاری شده نمی‌توان در زمره کتبی همانند سنن اربعه دانست. این‌گونه آثار صرفاً در گروه مصنفات حدیثی فقهی که زمینه پیدایش کتب سنن اربعه را فراهم نموده است، قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: عوامل اجتماعی و سیاسی سنن‌نگاری، تبویب احادیث فقهی، مفهوم سنت و جماعت، حدیث فرابومی.

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

** دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران، Qaedan@ut.ac.ir

*** دانشجوی دکتری رشته تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، تهران، ایران، Hadizr@gmail.com

۱. مقدمه

سنت رسول الله ﷺ از مهم‌ترین مفاهیم مورد توجه از صدر اسلام تاکنون بوده است. مسلمانان در تمامی اعصار اهتمام به تعلم و تعلیم، پایبندی، فهم و نگارش سنت رسول الله ﷺ داشتند. توجه به سنت به عنوان مفهومی راهگشا در راستای سامان‌دهی زندگی فردی و اجتماعی از ویژگی‌های این مفهوم در طول سده‌های نخستین است. (گلدتسیهر، ۱۳۹۴ش، ص ۹۱) شواهد تاریخی حاکی از آن است که از عصر حکومت امیرمؤمنان علی علیه السلام برای اولین بار سنت در موضوع احکام فقهی و حدود الهی^۱ استعمال شد.

با وجود کاربردهای مختلف واژه سنت (نک: خواجوی، ۱۳۹۷ش، ص ۱۱) یکی از کاربردهای مهم و ماندگار سنت، مربوط به موضوع احکام و احادیث فقهی است. اهمیت احکام فقهی ناظر به وظایف و تکالیف شخص مسلمان برای تعلق به جامعه اسلامی است. در واقع پایبندی به احکام می‌توانست انگاره دین‌داری را در مردم تقویت کند. لذا حتی در جریان منع حدیث توسط خلفا، سختگیری کمتری از جانب خلیفه دوم در نقل احادیث فقهی گزارش شده است.^۲ (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۰۷) چراکه یکی از مشخصه‌های یک مسلمان در گذشته و امروز، انجام مناسک و اعمالی است که نحوه انجام آن در فقه تبیین شده است. در این میان صحابیانی چون عایشه (م ۵۸)، عبدالله بن عباس (م ۶۸) و عبدالله بن عمر (م ۷۳) گام‌هایی در راستای نقل احادیث فقهی تحت عنوان سنت رسول الله ﷺ برداشته‌اند. در اواخر سده اول مهم‌ترین دغدغه مسلمانان و عمر بن عبدالعزیز (حک: ۹۹-۱۰۱) از بین رفتن سنت و حدیث است. این نیاز جامعه اسلامی با فرمان کتابت رسمی حدیث پاسخ داده شد. لذا محدثان اقدام به تدوین احادیث نمودند و انواع سبک‌های نگارش حدیث همچون جامع‌نگاری، مصنف‌نگاری و مسندنگاری در سده دوم و در نهایت صحیح و سنن‌نگاری^۳ در سده سوم پا به عرصه ظهور نهادند.

صحیح و سنن‌نگاری از سبک‌های مهم نگارش حدیث است که بر اساس نیازمندی جامعه برای دسترسی به احادیث صحیح فقهی از نیمه سده سوم به صورت کامل ظهور یافت. در عین حال که ظهور تام سبک سنن‌نگاری در سده سوم بوده

است، این مسئله کاملاً روشن است که زمینه‌های اجتماعی و سیاسی این سبک در سده دوم شکل گرفته است. معیارهایی چون تبویب احادیث فقهی، اهتمام به حدیث صحیح، مرفوع و متصل بودن سند حدیث، تمیز آرای فقهی از احادیث نبوی، جرح و تعدیل راوی و علل الحدیث در نگارش این‌گونه آثار خودنمایی می‌کند.

موضوع این پژوهش تبیین عوامل و زمینه‌های اجتماعی و سیاسی سبک سنن‌نگاری در سده دوم است. در منابع تاریخی، گزارش‌هایی از نگارش کتب سنن در سده دوم وجود دارد. در صورتی که ظهور کتب سنن اصطلاحی تحت عنوان سنن اربعه در گستره حدیث اهل سنت، مربوط به سده سوم بوده است. لذا یکی از اهداف این پژوهش ارزیابی نام‌گذاری این آثار تحت عنوان سنن نیز می‌باشد.

۲. زمینه‌های اجتماعی و سیاسی سنن‌نگاری

قرن دوم بستر شکل‌گیری، تدوین و تصنیف مجموعه‌های حدیثی است. از اواخر سده اول با فرمان عمر بن عبدالعزیز در عصر اموی، اهتمام به نگارش حدیث آغاز شد. اما در واقع طبق گزارشی، مجموعه‌های حدیثی از نیمه سده دوم در عصر عباسی تدوین شد. (سیوطی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۶۱) از ویژگی‌های عصر عباسی در توجه به حدیث، در مقایسه با امویان، می‌توان به این مسئله اساسی اشاره کرد که عباسیان برای قوام و مشروعیت حکومت خود دست به دامن محدثان و فقها شدند و به‌صورت نهادینه بهره‌مندی از ظرفیت‌های دانش حدیث و فقها را در دستور کار خود قرار دادند. سامان‌دهی و تخصصی شدن علوم در عصر عباسی، زمینه‌های پیشرفت و توسعه آثار حدیثی و فقهی را فراهم کرد. دغدغه اصلی محدثان در ده‌های نخستین سده دوم متوجه کتابت حدیث و طبقه‌بندی احادیث در راستای بهره‌گیری از حدیث در عرصه احکام اسلامی، کلام، اخلاق، سیره و نیازمندی‌های اجتماعی و فرهنگی بود. اولین سبک‌های نگارش حدیث در جوامع حدیثی و تصانیف^۵ برای دسترسی به احکام متجلی شد. همچنین دغدغه‌های اعتقادی که در میانه سده دوم تحت عنوان حرکت زنادقه شکل گرفت، اهمیت تدوین آثاری را که بتواند به پاسداری از اعتقادات مسلمانان پردازد دوچندان کرد. در این راستا انگاره تجلی سنت و اسلام در احکام و فقه، جریان نگارش حدیث را به سمت تهیه آثار

طبقه‌بندی شده حدیثی‌ای هدایت کرد که مشتمل بر احادیث فقهی به‌عنوان یک راهنمای احکام قابل مراجعه برای مردم عادی باشد. در دو قرن نخست، احکام اسلامی به‌عنوان خط قرمز انتساب به اسلام یا کفر قرار داشت و قابل تصور نبود مسلمانی به احکام ظاهری اسلام پایینند نباشد. (نک: دهقان منگابادی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۵۴) فقها و محدثان در قرن دوم برای مبارزه با بدعت، زندقه‌گری و کفر، مردم را به سنت دعوت می‌کردند. واژه‌ای که مستقیماً یاد رسول الله ﷺ را در خاطر مسلمانان زنده می‌کرد، پیام مبارزه با زندقه در آن مستتر و در عین حال می‌توانست معیاری قابل اندازه‌گیری از اعتقادات راستین اسلامی را در اختیار همگان قرار دهد.

۱-۲. نقش حکومت عباسی در سنن‌نگاری

زمینه‌نگارش کتب احادیث فقهی را باید در شرایط اجتماعی و سیاسی نیمه‌دوم سده اول و سده دوم جست‌وجو کرد. به‌صورتی که نمی‌توان از رویکردهای امویان در مسائل اجتماعی و مذهبی و از نقش حکومت عباسی در توسعه، رواج و کتابت احادیث غفلت نمود.

تحولات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی عصر اموی نقش مهمی را در سقوط آن‌ها و برآمدن حکومت عباسیان از دل عرب‌های شمالی، ولی با گرایش‌های ایرانی و منتسب به خاندان رسول خدا ﷺ ایفا نمود. اندیشه عدم مشروعیت امویان و عدم پابندی آن‌ها به کتاب خدا و سنت در بین مردم رواج داشت. فساد خلفای اموی - غیر از عمر بن عبدالعزیز که وی را احیاکننده سنت رسول الله ﷺ و شیخین می‌دانستند - برای مردم ثابت شده بود. (نک: کرون، ۱۳۹۴ش، ص ۱۱۷)

موالی ناراضی، مخالفان اموی، شیعیان و خوارج و حتی عرب‌های یمنی اسباب سقوط امویان را فراهم کردند. (ترکمنی آذر، ۱۳۸۵ش) به قدرت رسیدن عباسیان با انگاره دین‌دار بودن آن‌ها و اهتمام به احیای سنت نبوی همراه بود. ورود موالی به جرگه مسلمانان در حکومت عباسی بر خلاف حکومت اموی، مبارزه عباسیان با غلات و زندیق‌هایی چون سنباد و استاذسیس که با مشارکت ایرانیان و گرایش‌های زرتشتی و مزدکی در صدد نابودی کعبه، اسلام و خلافت عباسی بودند، عباسیان را در نمایش چهره‌ای مدافع سنت، از خود یاری نمود. شورش‌ها و رواج اندیشه‌های

زرتشتی سبب شد که مهدی(حک: ۱۵۸-۱۶۹) به تعقیب و جست‌وجوی زنادقه پرداخت(طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۳۸۹) و تعداد زیادی از آن‌ها را کشت.(یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۴۰۰) تشکیلاتی تحت نظارت صاحب الزنادقه(طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۳۹۱) وظیفه مبارزه با مانویان، پیروان ادیان ایرانی همچون مزدکیان و زردتشتیان را در راستای مبارزه با بدعت‌ها و احیای سنت به عهده گرفت. استفاده از مفهوم زندقه در عصر عباسی همانند استفاده از مفهوم بدعت کارکردهای سیاسی و اجتماعی خاصی را پیدا کرد. کارکرد سیاسی زندیق نسبت به بدعت‌گذار از یک ویژگی منحصر به فرد برخوردار بود، مکافات زندیق فقط مرگ بود؛ در صورتی که جزای بدعت‌گذار می‌توانست هلاکت نباشد. توجه به مبارزه با زنادقه، هم می‌توانست دغدغه‌های مذهبی فقها و اهل حدیث در پابندی به سنت و اسلام را برآورده کند و هم ابزاری برای از سر راه برداشتن مخالفان سیاسی عباسیان باشد.(مطهری، ۱۳۹۳ش، ص ۲۳۹-۲۵۸) طبیعی است که در این زمان محدثین هم احساس خطر خود از بروز بدعت و از بین رفتن سنت را با تدوین آثاری که بتواند آینه تمام‌نمای اسلام و احیاکننده سنت باشد، به نمایش گذاشتند.

۲-۱-۱. فقها و محدثان در حکومت عباسی

توجه عباسیان به سنت، تصویری از یک حکومت مقدس را که بازی‌گردان آن فقها بودند، در ذهن مردم ترسیم کرد. حکومتی بر فراز همه تقسیم‌بندی‌های نژادی و قبیله‌ای که توانست دانشمندان رشته‌های مختلف علوم را در بغداد جمع کند. آن‌ها حکومتی فراگیر را بنیان نهادند که تمامی مسلمانان با هر قومیت و گرایشی می‌توانستند متعلق به آن باشند، برخلاف امویان که سیاست خود را بر عصیت عربی و قریشی بنیان نهاده بودند. این یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای حکومت عباسی بود که مقوم حکومت چندصدساله آن‌ها شد.

در عین حال که برای پیشبرد اهداف خود و شکل‌دهی انگاره حکومت اسلامی حامی سنت در اندیشه مردم، در هر زمانی دست به دامن یکی از فرقه‌ها و گروه‌های فکری می‌شدند. تجربه عدم اهتمام امویان به مؤلفه‌های دینی، سنت و ظواهر دین، سیاست عباسیان را در راستای استفاده از مظاهر دینی برای کسب مشروعیت قرار

داد؛ به گونه‌ای که منصور (م ۱۵۸) دست به دامن مالک بن انس (م ۱۷۹) برای تألیف کتاب *الموطأ*، هارون الرشید (م ۱۹۳) دست به دامن قاضی ابویوسف (م ۱۸۲) فقیه حنفی رأی‌گرا برای تألیف کتاب *الخراج* در مسائل فقهی خراج، مأمون (م ۲۱۸) سعی در کسب مشروعیت از طریق انتصاب امام علی بن موسی الرضا علیه السلام (م ۲۰۳) به ولایتعهدی و جلب نظر شیعیان و اهالی خراسان و متوکل (حک: ۲۰۶-۲۴۷) دست به دامن احمد بن حنبل (م ۲۴۱) برای جلب حمایت اصحاب حدیث شدند. در عین حال نمی‌توان از عقاید شخصی بعضی از خلفا در جانبداری از معتزله یا اصحاب حدیث غفلت کرد. در هر حال استفاده از اختلافات فکری، فرهنگی و اعتقادی مسلمانان و بهره‌گیری از گروه‌هایی چون اصحاب حدیث، شیعه، اهل رأی و معتزله از ویژگی‌های حکومت عباسی به‌خصوص در دو سده اول حکومتشان است. این نشان می‌دهد که خلفای عباسی در هر زمانی با توجه به شرایط اجتماعی در صدد کسب مشروعیت هستند و برایشان بین مکتب فقهی مدینه و عراق تفاوتی وجود ندارد.

برقراری رابطه دوطرفه محدثان به‌ویژه فقها با عباسیان، منافع هر دو طرف را تأمین می‌کرد. عباسیان برای حکومت به کسب مشروعیت، زدودن اختلاف‌ها که ریشه آن در سقیفه، قتل عثمان، جنگ‌های داخلی و اختلاف صحابه بود، نیاز داشتند. محدثان و فقها نیز در صدد گسترش نفوذ خود در جامعه اسلامی و حکومت بودند. آن‌ها خواهان سرکوب و مهار بدعت‌ها و توجه به سنت نبوی بودند و برای این امر بر خلفا فشار می‌آوردند. (پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ج ۱، ص ۷۵) عباسیان از این فشار فقها، در راستای تقویت حکومت و ترویج انگاره پایبندی‌شان به دین اسلام در بین مردم استفاده می‌کردند. قدرت‌یابی عباسیان گام مؤثری در توجه به فقها، افزایش قدرت آن‌ها، اهمیت یافتن سنت و توسعه و شکوفایی دانش فقه و به تبع آن حدیث داشت. سرانجام این سیاست‌ها در عصر عباسی زمینه‌های تألیف مجموعه‌های حدیثی با محوریت فقه را تسهیل نمود. (بدران، ۱۳۸۱ش، ص ۸۲)

از جهت دیگر عباسیان به‌وسیله فقها به ترویج مفهوم جماعت و نوعی از اندیشه ارجا در راستای اتحاد و یکپارچگی مذهبی پرداختند. گرایش به جماعت و ارجا از

عصر اموی شروع شد و در دوره عباسی به صورت نظریه‌ای مستحکم درآمد. اصل قضاوت نکردن در مورد صحابه به خصوص امیرمؤمنان علی علیه السلام، عثمان و معاویه به دلیل تفرقه‌انگیز بودن مورد تأکید و ترویج قرار گرفت. از این زمان به بعد، مفهوم جماعت به عنوان ارزشی بنیادین در نظام فکری اهل سنت حرمت می‌یابد و تلاش برای حکومت صالح هم، چون وحدت را خدشه‌دار می‌کند، برخلاف اندیشه جماعت ممنوع و مذموم شد. (کرون، ۱۳۹۴ ش، ص ۱۰۸) به گونه‌ای که حتی گروهایی از شیعیان همانند زیدیان به مشروعیت شیخین تن دادند. تلاش‌های احمد بن حنبل سبب شکل‌گیری اندیشه اهل سنت و جماعت به فراگیری تمامی مسلمانان در مقابل گروه‌هایی چون خوارج، جهمیه و شیعه شد. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۶۵) در راستای اهتمام به سنت، نظریه تریع خلفا^۷ در تبیین اندیشه سیاسی اسلام جایگاهی ویژه یافت. (خلال، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۴۰۹) در واقع عباسیان وحدت به وجود آمده را مدیون محدثان، فقها، توجه به سنت و اندیشه ارجا بودند. از نظر اهل سنت آنچه اهمیت داشت، تمسک مؤمنان به هدایت و صلاحی بود که رسول الله صلی الله علیه و آله بر جای گذاشته است و پذیرش یا نپذیرفتن رهبران سیاسی مذهبی در هر عصر به آن اندازه مهم نیست. در همین راستا منصور در سفر خود به مدینه در سال ۱۴۸ از مالک بن انس درخواست تألیف کتابی را کرد تا بتواند اختلافات مذهبی و عقیدتی را از بین ببرد و زمینه اتحاد مردم را فراهم کند. (زرقانی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص ۶۲) سیاست‌های مذهبی عباسیان سبب رواج الموطأ در سرزمین‌های اسلامی شد. نسخه‌برداری و توزیع این کتاب به گونه‌ای بود که در سال ۱۶۰ شافعی در مکه به آموختن و برکردن آن اهتمام داشته است. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۶۰) نقش حکومت عباسی در این ترویج را نمی‌توان نادیده گرفت چراکه امکانات آن دوره به گونه‌ای نبود که کتاب به راحتی در اختیار افراد قرار گیرد.

بخش دیگری از منافع که در این ارتباط نصیب عباسیان شد، به بحران مشروعیت آن‌ها برمی‌گردد. عده‌ای از محدثان به ارتقای جایگاه خاندان عباسی همت گماشتند. ابن هشام (م ۲۱۳) در ویرایش سیره ابن اسحاق روایت‌های عباس عموی رسول الله صلی الله علیه و آله را برگزید و روایت‌هایی که موقعیت عباس را تضعیف می‌کرد،

وانهاد. (زمان، ۱۳۸۰ش، ص ۳۳-۴۷) عبدالرزاق (م ۲۱۱) در المصنف ناخشنودی رسول الله ﷺ از اسارت عباس را مطرح می‌کند. (موتسکی، ۱۳۸۵ش، ج ۵، ص ۳۵۲) عباسیان بر شایستگی خودشان به عنوان اهل بیت رسول الله ﷺ نسبت به دیگر خویشاوندان پیامبر همچون علویان و قریشیان دیگر تأکید می‌کردند و توانایی تشکیل دولت کریمه را مؤید این مسئله می‌دانستند. (کرون، ۱۳۹۴ش، ص ۱۷۱) ابن ابی شیبہ (م ۲۳۵) هم در صدد اشاعه افکار اهل سنت بود. وی به دستور متوکل عباسی در محافل به نقل حدیث می‌پرداخت و در صدد ترویج این اندیشه بود که خلفای راشدین همگی بر حق بودند و عثمان به ناحق کشته شده است (نک: ابن ابی شیبہ، باب ما ذکر فی فضل عثمان بن عفان)، اما قتل وی شرافت و پاکی جامعه را زیر سؤال نخواهد برد؛ و کسانی که در فتنه اول^۸ دخیل بودند مرتکب اشتباه شدند، اما نباید آن‌ها را شماتت کرد. (زمان، ۱۳۸۰ش، ص ۳۳-۴۷) عباسیان از میانه سده دوم هجری مشروعیت ابوبکر و عمر را پذیرفتند و لکن بنی‌امیه و عثمان را خلفایی نامشروع می‌دانستند. در نهایت تحولات اجتماعی و نیاز عباسیان برای ایجاد یک حکومت یکپارچه فراقومی، آنان را مجبور به پذیرش مشروعیت خلیفه سوم کرد (کرون، ۱۳۹۴ش، ص ۱۷۰ و ۱۷۱) از سوی دیگر محدثینی چون حجاج بن مسلم نیشابوری (م ۲۶۱) در راستای تثویز کردن مشروعیت خلفای عباسی، عدم اطاعت مسلمانان و عدم تمسک به جماعت را سبب بازگشت به جاهلیت معرفی می‌کند.^۹ (مسلم، بی تا، ج ۳، ص ۴۱۷۷)

۲-۲. مفهوم اهل سنت و جماعت

اهمیت پایبندی به اندیشه اهل سنت و جماعت در جریان سنن‌نگاری قابل توجه است؛ به صورتی که تعلق به این گروه معیاری در جرح و تعدیل رجالی و معیارهای حدیث صحیح در نزد صاحبان سنن و صحاح بود. تا آنجایی که اهل سنت بودن شرط مقبولیت و رواج آثار سنن‌نگاری قرار گرفت. در واقع این سبک نگارش صرفاً در میان گروه اهل سنت و اصحاب حدیث پا به عرصه ظهور گذاشت و حنفیان که تا قرن چهارم در نگاه اصحاب حدیث تعلقی به اهل سنت نداشتند (نک: پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ج ۱، ص ۱۴۷) در این عرصه ظهوری ندارند.

مفهوم جماعت و اهل سنت از مفاهیمی است که سرمنشأ آن به سده اول هجری و شروع اختلافات بین مسلمانان و پیروان رسول الله ﷺ برمی‌گردد. (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۲۷۴؛ ابن‌سعد، ۱۹۶۸م، ج ۵، ص ۱۲۶) به گونه‌ای که بعدها در طول سده دوم به مفهومی تعیین‌کننده در فرقه‌های مختلف جامعه اسلامی تبدیل شد. نخستین باری که منابع تاریخی از واژه «عام الجماعه» استفاده کرده‌اند، در سال ۴۱ هجری است که صلح میان امام حسن (ع) و معاویه منعقد شد و مسلمانان به‌ظاهر از شر اختلافات داخلی رها شدند. (ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۸۸)؛ و کل سرزمین‌های اسلامی تحت حاکمیت واحدی قرار گرفت. از منابع تاریخی برمی‌آید که مفهوم اهل جماعت برای شناخت موافقان و مخالفان معاویه در عصر حکومت وی کاربرد داشته است. (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۲۷۴)

ترکیب مفهوم اهل جماعت با اهل سنت از تحولات این مفهوم در نیمه دوم سده اول است به طوری که قبیصة بن ذؤیب نزد عبدالملک مروان با این استدلال که سعید بن مسیب (م ۹۴ق) در زمره اهل جماعت و سنت است، از وی دفاع نموده است. (ابن‌سعد، ۱۹۶۸م، ج ۵، ص ۱۲۶) انگاره پیروی از دستورات شرعی و فقهی و متعهد بودن به حکومت مسلمانان از زمینه‌های شکل‌گیری مفهوم اهل سنت و جماعت است؛ به گونه‌ای که در اواخر سده اول و اوایل سده دوم ابراهیم نخعی (م ۹۶) استادش علقمة بن قیس را «صاحب السنه» دانسته است. (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۲۵) احمد بن حنبل به صاحب سنت بودن افرادی چون جریر بن حازم (همان، ج ۲، ص ۳۸)، حجاج بن منهال (همان، ج ۲، ص ۳۲۰)، سلام ابن ابی مطیع (همان، ج ۲، ص ۴۲) تصریح کرده است. همچنین ابن‌سعد در مدح افرادی چون اسماعیل بن ابراهیم بن بسام ترجمانی (ابن‌سعد، ۱۹۶۸م، ج ۷، ص ۳۵۸)، ابا عماره (م ۱۵۶) (همان، ج ۶، ص ۳۵۸)، منصور بن بشیر (م ۲۳۵) (همان، ج ۷، ص ۳۴۷)، ابراهیم بن ابی‌لیث (همان، ج ۷، ص ۳۶۰)، عبدالرحمن بن عبدالملک بن ابجر کنانی (م ۱۸۱) (همان، ج ۹، ص ۳۹۰)، ابو اسحاق فزاری (م ۱۸۸) (همان، ج ۷، ص ۴۸۸)، احمد بن عبدالله بن یونس (م ۲۲۷) (همان، ج ۶، ص ۴۰۵)، آن‌ها را صاحب سنت معرفی کرده است؛ به گونه‌ای که کتاب‌های طبقات ابن‌سعد، تاریخ دمشق ابن‌عساکر، سیر اعلام النبلاء

ذهبی، تاریخ بغداد/ خطیب مملو از مدح محدثین با وصف «صاحب السنه» می باشد. در واقع صاحب سنه بودن نماد عدم انحراف از عقاید درست نزد اصحاب حدیث و پابندی به دین درست بود. در مواردی هم اهل سنت در مقابل مرجئه و قدریه قرار گرفته است. (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۰۹؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۴۹۱) مالک بن انس (م ۱۷۹) بر عدم دریافت حدیث از قدریه اهتمام داشت (خطیب بغدادی، بی تا [الف]، ص ۱۲۴) و وکیع بن جراح (م ۱۹۶) اهل سنت را در مقابل جهمیه و مرجئه توصیف کرده است. (عدنی، ۱۴۰۷ق، ص ۹۶) از اولین نمونه های تعریف اهل سنت می توان به توصیف حسن بصری (م ۱۱۰) که مفهوم اهل سنت را در مقابل اهل بدعت قرار داده، اشاره کرد. در نظر وی، اهل سنت کسانی هستند که با مترفین و اهل بدعت همراه نیستند و تا زمان ملاقات پروردگارشان بر سنت صبر می کنند. (دارمی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۴۵) از جانب دیگر ابن سیرین هم بر دقت در دریافت حدیث از اهل سنت و عدم اخذ آن از اهل بدعت تأکید دارد. (قشیری نیشابوری، بی تا، ص ۱۵) در راستای تشخیص اهل حدیث در طول سده دوم، تعلق به اصحاب حدیث به عنوان یکی از معیارهای صحت حدیث ظهور کرد. علی بن حرب طائی (م ۲۶۵ق) کتابت حدیث از کسی را که صاحب سنت نیست مجاز نمی دانست (خطیب بغدادی، بی تا [الف]، ص ۱۲۳) و معیار پذیرش شاگرد برای آموزش حدیث در نزد زائده بن قدامه ثقفی کوفی (م ۱۶۰) (همو، بی تا [ب]، ج ۱، ص ۳۳۲) و معاذ بن معاذ عنبری (م ۱۹۶) (همان جا) پابندی به اندیشه اهل سنت بود. در این میان پای این مفهوم به نقدهای رجالی احمد بن حنبل باز شد و بخش زیادی از جرح و تعدیل های رجالی وی وابسته به اهل سنت بودن راویان است. (نک: پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ج ۱، ص ۱۶۹) با تلاش های احمد بن حنبل و وقوع حوادثی چون ماجرای محنه، جریان اهل سنت و جماعت به شکل فرقه ای در مقابل گروه های دیگر همچون شیعه، مرجئه و جهمیه خودنمایی کرد. دوستی احمد بن حنبل نشانه تعلق به اهل سنت^{۱۰} (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱ق، ج ۱، ص ۳۰۸)، سؤال از خلق قرآن سبب جدایی از اهل سنت (شیبانی بغدادی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۵۵) و تربیع خلفا جزء اصول اعتقادی اهل سنت و جماعت قرار گرفت. (خلال، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۰۹) در واقع پابندی به

این امور از اصول اساسی جریان صحیح‌نگاری و سنن‌نگاری در نزد محدثین شد. افرادی چون بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد و... پالایش رجالی احادیث گروه‌های چون معتزله، قدریه، شیعه و خوارج، همچنین پالایش محتوایی مضامینی چون غدیر، و در نهایت رواج اندیشه‌هایی چون مشروعیت عباسیان، فضائل صحابه، تربیع خلفاء، ترویج اصول اصحاب حدیث و سنت را در دستور کار خود قرار دادند. (نک: معارف، فقهی‌زاده و شفیعی، ۱۳۹۲ش، ص ۷-۳۴)

۳. تخصصی شدن دانش فقه در سنن‌نگاری

توجه و رواج دانش فقه تحت تأثیر نیازمندی‌های اجتماعی حکومت نوبنیاد عباسی زمینه را برای اهتمام به سنت و سنن‌نگاری مساعد کرد و اهمیت احادیث فقهی به‌عنوان ابزاری برای سامان‌دهی جامعه و وضع قوانین در ساختار اجتماعی جدید عباسیان خودنمایی نمود. در واقع می‌توان به وجود آمدن زمینه‌های سنن‌نگاری در حکومت عباسی را تحت تأثیر تخصصی شدن دانش فقه دانست.

از اواخر قرن اول، شاهد پدیده‌هایی هستیم که در راستای شکل‌گیری علوم و تخصصی شدن آن قدم برمی‌دارد. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در طول قرن اول تنها دانشی که تحت عنوان علم شناخته شد، حدیث بود. در این میان، اولین مجموعه‌های مکتوب چون صحیفه صدقه عبدالله بن عمرو عاص و صحیفه همام بن منبه در قرن اول تدوین شد. لذا می‌توان حدیث را جزء اولین دانش‌های تدوین‌شده در اسلام دانست. حدیث در قرن اول شامل انواع علوم اسلامی چون فقه، تفسیر، عقاید و مغازی نیز بود. در این دوره هرکسی با توجه به علایق خویش به بعضی از آن‌ها اهتمام بیشتر داشت و چیزی به نام رشته علمی وجود نداشت. (نک: پاکتچی، ۱۳۹۱ش، ص ۹۲) این جریان در طول قرن دوم و بستر حکومت عباسی سبب تفکیک علوم اسلامی از یکدیگر شد. در این میان رشته‌های مختلف علمی در بافت علوم اسلامی شکل گرفت. سامان‌دهی سیاسی جامعه گسترده اسلامی در عصر عباسی در این جریان تأثیرگذار بود. از ویژگی‌های سده دوم شکل‌گیری و تثبیت فقه به‌عنوان یک رشته علمی مستقل است؛ رشته‌ای که در صدد جداسازی خود از دیگر رشته‌های علوم اسلامی چون کلام، تفسیر و حدیث حرکت کرد. بسیاری از محدثان

چون ابوحنیفه (م ۱۵۰)، سعید بن ابی عروب (م ۱۵۷)، اوزاعی (م ۱۵۷)، لیث بن سعد (م ۱۷۵)، مالک بن انس (م ۱۷۹)، قاضی ابویوسف (م ۱۸۲)، محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹)، وکیع بن جراح (م ۱۹۶)، سفیان بن عیینة هلالی (م ۱۹۸ق) و شافعی (م ۲۰۴ق) به عنوان فقیه شناخته شدند. این مهم نشان از گرم بودن بازار فقه و حکایت از نفوذ فراوان فقیهان در جامعه داشت. حمایت حکومت عباسی از فقها در ترویج کتاب‌های احکام و سامان‌دهی مناسبات حکومت در خراج، قضاوت، امر به معروف و نهی از منکر، ارث، حسبه و حدود از مواردی است که در شکل‌گیری رشته علمی تحت عنوان فقه نقش آفرینی کرده است. برای نمونه می‌توان به تألیف کتاب *الخراج* قاضی ابویوسف اشاره کرد؛ کتابی که برای سامان‌دهی مسائل اقتصادی حکومت عباسی تألیف شد. همچنین از منافع اقتصادی فتوای فقها برای حکومت عباسی نباید غفلت کرد به طوری که افرادی چون ابوحنیفه، اوزاعی و مالک بن انس اموال مرتدان را متعلق به بیت‌المال مسلمانان می‌دانستند. (جصاص حنفی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۳۰) کاربرد دانش فقه در طول سالیان متمادی در انتظام مناسبات و قواعد زندگی اجتماعی اقتصادی مردم به عنوان قانون اساسی، از عوامل تأثیرگذار در سنن‌نگاری است. اهمیت احکام فقهی از زمان رسول الله ﷺ مورد توجه بود و در روایات به حفظ چهل حدیث مورد نیاز از حلال و حرام تأکید شده بود.^{۱۱} (خطیب بغدادی، بی تا [ج]، ص ۲۰) براینکه این نوع روایات حاکی از این مهم است که توجه به احادیث احکام همیشه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است. همچنین افرادی چون وکیع بن جراح احادیثی را که بین فقها رایج بود، بهتر از احادیث رایج بین شیوخ می‌دانست. (ذهبی، ۱۴۲۷ق، ج ۷، ص ۵۶۷)

در نهایت از حضور امامان شیعه در مدینه و تأثیر عمیقی که در شکل‌گیری و توسعه دانش فقه به عنوان یک رشته علمی ایفا کرده نیز نمی‌توان غفلت کرد. به صورتی که فقهایی چون ابوحنیفه^{۱۲} (طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۱۱۷)، مالک بن انس (طوسی، بی تا، ص ۳۰۲)، سفیان ثوری (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۶۶)، سفیان بن عیینة (همان، ج ۶، ص ۳۵۸)، ابن جریج (همان، ج ۵، ص ۴۵۱)، شعبه بن حجاج (طوسی، بی تا، ص ۲۲۴) از محضر امام صادق علیه السلام (م ۱۴۸) بهره برده‌اند.

۱-۳. نگرش فرابومی به حدیث

مقبولیت روایت محدثین سرزمین‌های مختلف جامعه اسلامی نقش تعیین‌کننده‌ای در توجه محدثین به سنن‌نگاری ایفا کرده است. در واقع، شاهد این واقعیت هستیم که در زمان نگارش سنن اربعه در سده سوم اهمیت رویکرد بومی به حدیث از بین رفته و صاحبان صحاح از سرزمین شرقی جهان اسلام و خراسان برخاسته‌اند. شاید بتوان سرمنشأ اصلی نگرش بومی به حدیث را در نقل حدیث توسط اهالی مدینه جست‌وجو کرد. از افتخارات اهالی مدینه این بود که اولین احادیث توسط مدنیان استماع و نقل شد و اولین محدثان اهالی مدینه بودند. در واقع می‌توان این‌گونه تصور کرد که در زمان پیامبر اسلام و خلفا تمامی توجه مسلمانان به سمت اهالی مدینه بود تا آن‌ها سخنان رسول الله ﷺ را برایشان بازگو کنند. همچنین در دوره فتوحات هم تعدادی از اصحاب برای آموزش قرآن و سخنان رسول خدا ﷺ به سرزمین‌های دیگر مهاجرت کردند. در این زمان هم، همچنان اهالی سرزمین‌های مفتوحه برای آشنایی با معارف اسلامی به محدثان شهر مدینه توجه داشتند تا آنجا که این شهر به دارالسنه مشهور شد. (بخاری، ۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۶۸) در جریان به قدرت رسیدن امویان و انتقال مرکز حکومت به شام همچنان برتری و حجیت محدثان مدنی همچون عبدالله بن عمر، عایشه، زهری، سعید بن مسیب و عروة بن زبیر نسبت به محدثان دیگر شهرهای اسلامی حفظ شد. در سال ۶۴ با انتقال حکومت از شاخه سفیانی بنی‌امیه به شاخه مروانی، دوره جدیدی در تقویت جریان حدیث مدینه در جهان اسلام شکل گرفت.^{۱۳} لذا حضور خلفای مروانی در مدینه قبل از خلافت، اهمیت سیاسی و مذهبی شهر مدینه در حدیث و در نهایت، برتری محدثان مدنی بر محدثان شهرهای دیگر را رقم زد.

محدثینی مانند عروة بن زبیر (م ۹۴)، زهری (م ۱۲۴) و ابان بن عثمان در این رویکرد گرایشی مابین حمایت سیاسی از امویان و اهتمام به سخنان رسول خدا ﷺ را اتخاذ کردند. جریان اهمیت و برتری حدیث اهالی مدینه تقریباً تا آخر دوره اموی الگوی غالب نقل و دریافت حدیث بین راویان است.^{۱۴}

از منظر دیگر می‌توان نشانه‌های ظهور رفتارهای غیربومی در حدیث را در

رحله‌ها مشاهده کرد. عموماً انگیزه‌های محدثین برای سفر را می‌توان در دریافت حدیث جدید، یادگیری حدیث، اطمینان از صحت حدیث، علو اسناد، بررسی احوال روای و مذاکره در فهم حدیث خلاصه کرد. (بهادری و مهدوی راد، ۱۳۸۸ش، ص ۲۲۴-۲۴۴) اوزاعی (پاکتچی، بی تا [الف]، ج ۱۰، ص ۴۱۱۷)، ابن مبارک (ابن سعد، ۱۹۶۸م، ج ۷، ص ۳۷۲)، لیث بن سعد (پاکتچی، بی تا [ب]، ج ۹، ص ۳۵۹۶) ابن ماجه صاحب السنن (معارف، ۱۳۹۳ش، ص ۱۴۴) و ابوداود سجستانی صاحب السنن (همان، ص ۱۴۵) مسافرت‌های زیادی را برای طلب حدیث به سرزمین‌های مختلف اسلامی انجام دادند. همچنین توجه به مشایخ زیاد در تلقی احادیث از دیگر زمینه‌های مساعد رشد اندیشه فرابومی به حدیث است؛ به طوری که در سده دوم انگاره محدث برجسته در شخصی متجلی می‌شد که مشایخ حدیثی زیادی را درک کرده و به سرزمین‌های زیادی برای طلب حدیث سفر کرده است. به صورتی که نسایی صاحب السنن مشایخ زیادی را ملاقات کرد و از آنان حدیث استماع نمود. (همان، ص ۱۴۷)

از موارد دیگری که نقش تعیین‌کننده در رویکرد فرابومی به حدیث ایفا کرده می‌توان به تشکیل حکومت فرانژادی عباسیان به مرکزیت بغداد اشاره کرد. حکومتی که تمامی مردم با هر گرایش و قومیتی در آن می‌توانستند به کسب حدیث و نقل آن پردازند تا آنجا که صاحبان کتب شش‌گانه حدیث اهل سنت متعلق به سرزمین‌های ماوراءالنهر و خراسان بودند؛^{۱۵} سرزمینی که در عصر اموی اسلام آنان پذیرفته نمی‌شد و از آنان جزیه اخذ می‌گردید. همچنین از نقش تعصب عربی در شهرهایی چون مدینه، دمشق و بصره نباید غفلت کرد. در واقع اندیشه فرابومی از دل محدثین شهرهای مکه، کوفه، مصر و بغداد در راستای مقابله با تعصب عربی و سلطه طلبی بوم مدینه در حدیث بیرون آمد. (نک: پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ج ۱، ص ۱۱۰)

از نقش فقها در ایجاد زمینه‌های شکل‌گیری رویکرد فرابومی در حدیث نباید غفلت کرد، به صورتی که اوزاعی (م ۱۵۷) که از پیشگامان تدوین فقه و سنن در شام بود، برخلاف مالک، عمل اهل مدینه را به طور مطلق حجت نمی‌دانست. (پاکتچی، بی تا [الف]، ج ۱۰، ص ۴۱۱۷) سفیان ثوری (م ۱۶۱) در ارائه آرای تفسیری پیشینیان، از شهرهای مختلف اقدام می‌کرد. (همو، بی تا [ج]، ج ۱۵، ص ۶۰۱۵) از جمله انتقادهای

لیث بن سعد (م ۱۷۵) به مالک بن انس این مسئله بود که فقهای مدنی در سرزمین‌های مختلف پراکنده شده‌اند و برتر دانستن حدیث و رای علمای مدینه بر دانشمندان سرزمین‌های دیگر توجیه‌پذیر نیست. (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۶۸) رحله‌های مختلف عبدالله بن مبارک مروزی (م ۱۸۱ق) برای طلب حدیث به سرزمین‌های عراق، شام، مصر، یمن و خراسان نیز، از عوامل مهم شکل‌گیری اندیشه فرابومی وی بود. (ابن سعد، ۱۹۶۸م، ج ۷، ص ۳۷۲) نپذیرفتن حجیت سیره مدنیان در نزد محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹ق) را می‌توان در ردیه‌ای که توسط وی بر مالک بن انس و مذهب اهل مدینه تحت عنوان «الحجة علی أهل المدینة» نگارش شده، یافت؛ در عین حال که از اختلاف مبانی حسن شیبانی به‌عنوان شاگرد ابوحنیفه و یک فقیه رأی‌گرا با مالک بن انس به‌عنوان یک فقیه نقل‌گرا نیز نباید غفلت کرد.

همچنین پراکنده شدن دانش‌آموختگان مکتب حدیثی فقهی مدینه در شهرهای مختلف را می‌توان در این رویکرد مؤثر دانست؛ به‌صورتی که بیشتر شاگردان مالک مغربی هستند و به ترویج مکتب فقهی مالکی در آنجا اقدام کردند؛ از جمله این افراد می‌توان به یحیی بن یحیی لیثی راوی یکی از نسخه‌های موطأ و مروج مذهب مالکی در اندلس اشاره کرد.

سفیان بن عیینه (م ۱۹۸ق) نیز با رویکردی جامع به جمع بین احادیث اهالی حجاز و عراق اقدام کرد. (ذهبی، ۱۴۲۷ق، ج ۷، ص ۴۱۵) با بررسی اندیشه‌های شافعی (م ۲۰۴) می‌توان سیر تحول نگرش وی از اصالت حدیث بومی به حدیث فرابومی را ردیابی کرد؛ به‌گونه‌ای که وی در ابتدا احادیثی را که سرمنشأ آن‌ها از حجاز نبود، نمی‌پذیرفت.^۶ (همان، ج ۸، ص ۲۴۲) در نهایت شافعی تحت تأثیر اندیشه فرابومی محدثینی چون اوزاعی، لیث بن سعد و عبدالله بن مبارک مروزی با پذیرش احادیث بوم‌های دیگر، معیارهایی را برای ارزیابی احادیث، استنباط احکام، خبر واحد، قیاس، اجماع، استحسان، اجتهاد و اختلاف احادیث در کتاب *الرساله* ارائه کرد. اوج تجلی این اندیشه را می‌توان در عدم پذیرش اجماع فقها یک بوم مشاهده کرد؛ به‌گونه‌ای که در نظر وی اجماع «تمامی امت» بعد از قرآن و سنت می‌تواند یکی از منابع دریافت حکم باشد. (شافعی، ۱۳۵۸ق، ۴۰۰ و ۴۷۱)

۲-۳. کتب سنن در سده دوم

تخصصی شدن دانش فقه در سده دوم، رفع محدودیت‌های سیاسی حکومت امویان و توجه حکومت عباسی در بهره‌برداری از بستر دانش حدیث برای ایجاد وحدت و اداره جامعه اسلامی زمینه‌های مساعد نگارش کتب حدیثی را فراهم کرد. نیازمندی‌های جامعه اسلامی به قوانین و احکام فقهی برای سامان‌دهی و اداره حکومت نوین و گسترده عباسی و نفوذ فقها سبب فراوانی نگارش کتب فقهی شد؛ به صورتی که گزارش‌های تاریخی ما را از نگارش تعداد زیادی کتاب حدیث فقهی تحت عنوان «سنن» یا «سنن فی الفقه» در سده دوم مطلع می‌نماید. به نظر می‌رسد که نام‌گذاری این آثار تحت عنوان «سنن» بر سبیل تسامح باشد چراکه با توجه به اشتغال آن‌ها بر سیره، اخبار تاریخی، احادیث مرسل، آراء صحابه و تابعین نمی‌توان آن‌ها را در گروه کتب سنن دسته‌بندی کرد؛ و این‌گونه آثار در گروه مصنفات فقهی حدیثی^{۱۷} طبقه‌بندی خواهد شد (نک: معارف، ۱۳۹۵ش، ص ۲۳) در واقع نام‌گذاری کتب حدیثی سده دوم صرفاً به دلیل اشتغال آن‌ها بر احادیث فقهی تحت عنوان «سنن» دقیق نیست؛ لذا نمی‌توان این‌گونه آثار را در رده سنن اربعه در سده سوم به حساب آورد. این آثار صرفاً در رده جوامع حدیثی و مصنفات قابل ارزیابی است. در بررسی آثار فقهی حدیثی سده دوم با دو دسته آثار روبه‌رو هستیم.

۱-۲-۳. آثاری که تحت عنوان سنن نام‌گذاری نشده‌اند

از اولین آثار فقهی مدون در سده دوم می‌توان به کتاب *المجموع فی الفقه* (زرکلی، ۲۰۰۲م، ص ۵۹) زید بن علی (درگذشت پس از ۱۴۵) اشاره کرد. این کتاب جزو قدیمی‌ترین آثار فقهی است که به دست ما رسیده است. همچنین برای فقهایی چون سفیان ثوری (م ۱۶۱)، مالک بن انس (م ۱۷۹)، محمد حسن شیبانی (م ۱۸۹) و سفیان بن غیینه (م ۱۹۸) آثاری تحت عنوان *الجامع الکبیر* (ابن‌النذیم، ۱۴۱۷ق، ص ۲۷۷)، *موطأ، الجامع الکبیر* (ذهبی، ۴۲۷ق، ج ۲۰، ص ۲۰۶) و *مصنف* (ابن‌خیر، ۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۱۲) ذکر شده است؛ به طوری که با ارزیابی آثار موجود و شواهد روشن خواهد شد که این آثار در نگارش، محتوا و روش از ملاک‌های کتب سننی که از سده سوم به بعد نگارش شده‌اند، پیروی نمی‌کنند.

۳-۲-۱. آثاری که تحت عنوان سنن نام‌گذاری شده‌اند

دسته دوم آثاری هستند که در سده دوم نگارش شده‌اند و در نام‌گذاری آن‌ها از واژه سنن استفاده شده است. در یک بررسی کلی با توجه به زمان نگارش آن‌ها در نیمه دوم سده دوم که عصر مصنف‌نگاری است، می‌توان تمامی آثار را جزو گروه مصنفات فقهی حدیثی به حساب آورد چراکه این آثار مشتمل بر آرا و فتواهای صحابه و تابعان بوده و در بسیاری از موارد سند احادیث متصل و مسند به رسول خدا ﷺ نیست. در نام‌گذاری این آثار دو فرضیه محتمل است: اول آنکه نام‌گذاری آن‌ها تحت عنوان سنن متقدم باشد و اعطای عنوان سنن به آن‌ها تحت تأثیر دغدغه‌های اجتماعی سیاسی سده دوم در پایبندی سنت رسول خدا ﷺ و احکام اسلامی صورت گرفته باشد؛ یا اینکه نام‌گذاری این آثار تحت عنوان سنن متأخر و از جهت شباهت آن‌ها به آثاری چون سنن اربعة از جهت اشتغال بر احادیث فقهی انجام شده باشد. در عین حال که تقریباً تمامی آثار حدیثی فقهی سده دوم که سنن نامیده شده است، بر مبنای گزارش ابن‌الندیم در *الفهرست* می‌باشد.^{۱۸} در کل به نظر می‌آید که روش نام‌گذاری ابن‌الندیم دقیق نیست و فرقی بین سنن و مصنفات نمی‌گذاشته است. وی معمولاً سنن را در معنای آثاری که مشتمل بر احادیث فقهی باشد به کار برده و صرف وجود احادیث فقهی در کتابی همانند مصنف عبدالرزاق صنعانی را برای سنن نامیدن آن کافی دانسته است (ابن‌الندیم، ۱۴۱۷ق، ص ۲۷۹) همان‌طور که مصنف ابن‌ابی‌شیبہ را نیز *السنن فی الفقه* دانسته است. (همان، ص ۲۸۱) در عین حال در مواردی هم کتاب‌هایی را که دیگران جامع نامیده‌اند، سنن نامیده است؛^{۱۹} اما معیار وی در نامیدن بعضی از کتب تحت عنوان سنن، *بعضی السنن فی الفقه و المسائل فی الفقه* برای ما مشخص نیست؛ به‌گونه‌ای که کتاب افرادی چون ابن‌جریج و ابن‌ابی‌عروبه را *السنن* نامیده و به فقهای چون مکحول^{۲۰} و اوزاعی دو گونه آثار تحت عناوین *السنن فی الفقه و المسائل فی الفقه* نسبت داده است.

فهرست کتب سنن سده دوم				
مؤلف	عنوان کتاب	مؤلف	عنوان کتاب	
۱	مکحول دمشقی (م ۱۱۶ق)	۸	عبدالله بن مبارک مروزی (م ۱۸۱ق) السنن فی الفقه (ابن الندیم، ۱۴۱۷ق، ص ۲۸۰)	السنن فی الفقه و المسائل فی الفقه (ابن الندیم، ۱۴۱۷ق، ص ۲۷۹)
۲	عبدالملک بن عبدالعزیز ابن جریج (م ۱۵۰ق)	۹	یحیی بن زکریا ابن ابی زائده همدانی (م ۱۸۳ق)	السنن (همان، ص ۲۷۸)
۳	سعید بن ابی عروبہ (م ۱۵۷)	۱۰	ابو عبدالرحمن محمد بن فضیل ضبی (م ۱۹۵)	السنن (همان، ص ۲۷۸)
۴	عبدالرحمن بن عمرو اوزاعی (م ۱۵۹)	۱۱	ابوالعباس ولید بن مسلم قرشی (م ۱۹۴ق)	السنن فی الفقه و المسائل فی الفقه (همان، ص ۲۷۹)
۵	ابراهیم بن طهمان هروی (م ۱۶۳)	۱۲	وکیع بن جراح رواسی (م ۱۹۶ق)	السنن فی الفقه (همان، ص ۲۸۸)
۶	زائده بن قدامه ثقفی (م ۱۶۰)	۱۳	عبدالوهاب بن عطاء خفاف عجلی (م بعد ۲۰۰ق)	السنن (همان، ص ۲۷۸)
۷	حماد بن سلمه بن دینار (م ۱۶۵)			السنن (همان، ص ۲۷۹) المصنف (ابن حجر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۰)

در عین حال در منابع دیگر، آثار محدثانی چون ابراهیم بن طهمان هروی (م ۱۶۳)، حماد بن سلمه بن دینار (م ۱۶۵) و وکیع بن جراح رواسی (م ۱۹۶ق) تحت عناوین دیگری همچون الجامع و المصنف هم نام گذاری شده‌اند. با توجه به اینکه نام گذاری این آثار تحت عنوان سنن طبق گزارش های ابن الندیم است، همچنان باید نام گذاری ابن الندیم را بر سبیل تسامح دانست و این آثار در در گروه مصنفات طبقه بندی کرد.

۴. نتیجه گیری

– تحولات فرهنگی و اجتماعی سده دوم نقش تعیین کننده ای در ظهور سبک سنن نگاری در سده سوم ایفا کرد.

– عوامل سیاسی چون به قدرت رسیدن عباسیان، تلاش آن‌ها برای سامان‌دهی و قانون‌گذاری حکومت نوپیدانشان، ظهور و مبارزه با زنادقه، تأکید بر اندیشه جماعت، زمینه‌های سیاسی ظهور سنن‌نگاری را فراهم کرد.

– رویکردهای فرابومی فقها به حدیث، تخصصی شدن دانش حدیث در سده دوم با ظهور فقهای چون ابن جریج، ابن ابی‌عروبه، اوزاعی، ثوری، لیث بن سع، مالک بن انس، ابن مبارک، شیبانی، وکیع بن جراح و سفیان بن عیینه نقش بسزایی در زمینه‌های فرهنگی ظهور سنن‌نگاری ایفا کرد.

– نام‌گذاری آثار حدیثی فقهی سده دوم تحت عنوان سنن دقیق نیست و این رویکرد در گزارش‌های ابن‌الندیم ظهور و بروز ویژه‌ای داشته است.

– آثار حدیثی سده دوم که تحت عنوان سنن نام‌گذاری شده‌اند از معیارهای کتبی همانند سنن اربعه در نگارش، محتوا و روش پیروی نمی‌کنند و صرفاً می‌توان آن‌ها در گروه مصنفات فقهی حدیثی طبقه‌بندی کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. توجه به زنده کردن سنت به معنای اجرای احکام و حدود شرعی از مسائل پراهمیت در اواخر دهه ۳۰ هجری متقارن با حکومت امیرمؤمنان علی علیه السلام به حساب می‌آید. حدود الهی برای همه انسان‌ها چه فرودستان و چه قوی‌دستان، به صورت عادلانه برپا نمی‌شد. ممنوعیت نقل سخنان رسول‌الله صلی الله علیه و آله مردم را در مضیقۀ دسترسی به سنت اجرای احکام قرار داده بود؛ در عین حال حکومت خلفای سه‌گانه، تساهل و تسامح در اجرای حدود الهی داشتند.

۲. أفلوا الروایة عن رسول الله صلی الله علیه و آله الا فیما یعمل به.

۳. سنن‌نگاری در واقع سبک نگارشی پیشرفته‌ای از تدوین احادیث در سده سوم است که بر اساس معیارهایی چون درج احادیث صحیح، پیراستن احادیث از آرا و نظریات صحابه، توجه به نقدهای رجالی و اتصال سند شکل گرفت. معمولاً در آثار سنن تبویب احادیث بر اساس موضوعات فقهی همچون نماز، روزه، زکات، جهاد و خمس است در عین حال که این‌گونه کتاب‌ها از سیره و روایات اعتقادی، اخلاقی و تاریخی خالی نیست.

۴. در اصطلاح دانش حدیث به گونه‌ای از تدوین اشاره دارد که مشتمل بر تمامی موضوعات مختلف حدیثی است. (حاج‌منوچهری، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۶۳۷۴)

۵. کتانی مصنف را کتب حدیثی مرتب‌شده بر پایه ابواب فقهی دانسته است. (کتانی، ۱۴۰۱ق، ص ۳۹)

و (۴۰)

۶. به گونه‌ای که غیر از پایبندان به آرمان اهل سنت و جماعت، مابقی فرقه‌ها همچون شیعه، قدریه و مرجئه و خوارج تحت عنوان بدعت‌گذار تلقی می‌شدند. (نک: خطیب، بی‌تا [الف]، ج ۱، ۶۳، ۱۴۸ و ۱۵۴-۱۵۷)

۷. اعتقاد به خلفای چهارگانه به عنوان جانشینان رسول الله ﷺ.
۸. واقعه قتل عثمان.

۹. مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ، ثُمَّ مَاتَ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً.

۱۰. قتیبه بن سعید یقول: إذا رأيت الرجل يحب أحمد بن حنبل فأعلم أنه صاحب سنة وجماعة.

۱۱. مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِمَّا يَخْتَانِجُونَ إِلَيْهِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، تَبَتَّ اللَّهُ فَقِيهًا عَالِمًا.

۱۲. همچنین می‌توان به مناظره امام صادق (ع) با ابوحنیفه حول قیاس و روش‌های استنباط فقهی اشاره کرد.

۱۳. مروان و تعدادی از خلفای بعدی قبل از خلافت حاکم مدینه بودند. مدینه به محیطی برای حمایت فرهنگی مذهبی امویان و پرورش خلفای شاخه مروانی تبدیل شد. (نک: پاکتچی، ۱۳۹۰ش، ص ۸۰)

۱۴. ولكن ظهور محدثین شناخته شده‌ای همچون ابراهیم نخعی (م ۹۵ق)، عامر شعبی (م ۱۰۹ق)، حسن بصری (م ۱۱۰ق)، ابن سیرین (م ۱۱۰ق) و ابی مخنف (م ۱۵۷) در عراق جریان نقل حدیث را به نفع عراق پیش برد.

۱۵. به جز ابن ماجه قزوینی صاحب السنن.

۱۶. إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُتَوَيْهِ الْأَصْبَهَانِيُّ: سَمِعْتُ يُوُسَّ بْنَ عَبْدِ الْأَعْلَى يَقُولُ: قَالَ الشَّافِعِيُّ: كُلُّ حَدِيثٍ جَاءَ مِنَ الْعِرَاقِ، وَلَيْسَ لَهُ أَصْلٌ فِي الْحِجَازِ فَلَا تَقْبَلُهُ، وَإِنْ كَانَ صَحِيحًا مَا أَرِيدُ إِلَّا نَصِيحَتَكَ. قُلْتُ: ثُمَّ إِنَّ الشَّافِعِيَّ رَجَعَ عَنْ هَذَا وَصَحَّحَ مَا ثَبَتَ إِسْنَادَهُ لَهُمْ، وَيُرْوَى عَنْهُ: إِذَا لَمْ يَوْجَدْ لِلْحَدِيثِ أَصْلًا فِي الْحِجَازِ ضَعَّفَهُ، أَوْ قَالَ: ذَهَبَ نُحَاغُهُ.

۱۷. از مصنفات اولیه موجود که تحت عنوان مصنف نام گذاری شده است، می‌توان به مصنف عبدالرزاق بن همام (م ۲۱۱ق) و مصنف ابن ابی شیبه (م ۲۳۵ق) اشاره کرد.

۱۸. السنن فی الفقه (ابن الندیم، ۱۴۱۷ق، ص ۲۷۹؛ ابن حجر، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۴۱۲) ابوالعباس ولید بن مسلم قرشی و السنن روح بن عباده قیسی (ابن الندیم، ۱۴۱۷ق، ص ۲۷۹؛ ابن حجر، ۱۳۲۶ق، ج ۳، ص ۲۹۴) که در منابع دیگری به جز الفهرست ابن الندیم هم تحت عنوان سنن نام گذاری شده‌اند.

۱۹. همانند کتاب ابراهیم بن طهمان هروی (م ۱۶۳) که به گزارش ابن الندیم «السنن فی الفقه» و به گزارش ابن خیر اشبیلی در کتاب فهرسه، الجامع الكبير فی الفقه نامیده شده است.

۲۰. در ارزیابی کتاب محول دو احتمال وجود دارد: اول آنکه استفاده از واژه سنن در نام‌گذاری کتاب برای اولین بار از ابتکارات وی باشد و مؤلفان دیگری همچون ابن جریر، اوزاعی، لیث بن سعد، ابن مبارک، وکیع و سفیان بن عیینه در نام‌گذاری کتابشان از او پیروی کرده باشند؛ یا اینکه نام‌گذاری کتاب بعد از وی انجام شده باشد.

منابع

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح و التعديل، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۲۷۱ق.
۲. ابن ابی شیبہ، ابوبکر، المصنف فی الاحادیث والآثار، تحقیق کمال یوسف الحوت، ریاض: مکتبه الرشد، ۱۴۰۹ق.
۳. ابن حجر عسقلانی، شهاب‌الدین ابوالفضل احمد، تهذیب التهذیب، دهلی: مطبعة دائرةالمعارف النظامیه، ۱۳۲۶ق.
۴. _____، معجم المفسر، تحقیق محمد شکور المیادینی، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۱۸ق.
۵. _____، فتح الباری شرح صحیح بخاری، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی و همکاران، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۷۹ق.
۶. ابن خیر اشبیلی، ابوبکر محمد، فهرسه ابن خیر، تحقیق محمدفؤاد منصور، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۷. ابن‌الندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق بن محمد الوراق بغدادی، الفهرست، تحقیق ابراهیم رمضان، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۷ق.
۸. ابن حنبل، احمد، مسند، تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بی‌جا: مؤسسة الرساله الطبعة، ۱۴۲۱ق.
۹. ابن سعد محمد، الطبقات الکبری، تحقیق احسان عباس، بیروت: دار صادر، ۱۹۶۸م.
۱۰. ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی‌بکر، اعلام الموقعین، تحقیق محمد عبدالسلام ابراهیم، بیروت: دار الکتب، ۱۴۱۱ق.
۱۱. ابن‌کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، البداية و النهایه، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۷ق.
۱۲. بدران، ابوالعینین بدران، تاریخ فقه اسلامی، ترجمه نوید نقشبندی، کردستان: دانشگاه کردستان، ۱۳۸۱ش.
۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، دمشق: دار الطوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
۱۴. بهادری، آتنا، و مهدوی‌راد، محمدعلی، «جستاری در اهداف سفرهای حدیث‌پژوهی»، نشریه

۵۰ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

علوم حدیث، شماره ۵۲، ۱۳۸۸ش، ص ۲۲۴-۲۴۴.

۱۵. پاکتچی، احمد، *جوامع حدیثی اهل سنت*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۲ش.

۱۶. _____، *اوزاعی*، تهران: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، بی تا [الف].

۱۷. _____، *اصحاب حدیث*، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، بی تا [ب].

۱۸. _____، *تفسیر*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، بی تا [ج].

۱۹. _____، *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تدوین محمد جانی پور، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۱ش.

۲۰. پاکتچی، احمد، و میرحسینی، یحیی، *تاریخ حدیث*، تهران: انجمن علمی دانشجویی هیات دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۰ش.

۲۱. ترکمنی آذر، پروین، *عرب تباران خراسان و نقش آنان در سقوط امویان*، نشریه فرهنگ، شماره ۶۰، ۱۳۸۵ش، ص ۱-۲۴.

۲۲. جصاص حنفی، احمد بن علی ابوبکر رازی، *احکام القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

۲۳. حاج منوچهری، فرامرز، *جامع، عنوان کتاب های حدیث*، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، بی تا.

۲۴. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، *تاریخ بغداد و ذیولہ*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.

۲۵. _____، *الکفایة فی علم الروایة*، تحقیق ابو عبدالله سورقی و ابراهیم حمدی مدنی، مدینه: المكتبة العلمیه، بی تا.

۲۶. _____، *الجامع لاخللاق الراوی و آداب السامع*، تحقیق محمود طحان، ریاض: مكتبة المعارف، بی تا.

۲۷. _____، *شرف اصحاب حدیث*، تحقیق محمد سعید خطی اوغلی، دار احیاء السنة النبویه - انقره، بی تا.

۲۸. خلال، احمد بن محمد، *السنه*، تدوین عطیه زهرانی، ریاض: دار الراهیه، ۱۴۰۱ق.

۲۹. خواجوی، هادی، *سیر تحول سنن نگاری تا قرن سوم هجری با تأکید بر منابع اهل تسنن*، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، استاد راهنما: مجید معارف، ۱۳۹۷ش.

۳۰. دارمی، ابو محمد عبدالله، *سنن الدارمی*، تحقیق حسین سلیم أسد الدارانی، مکه: دار المغنی للنشر و التوزیع، المملكة العربية السعودیه، ۱۴۱۲ق.

۳۱. دهقان منگابادی، بمانعلی و صفری، حسین، «بررسی نقش زنادقه در جعل حدیث»، دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال سوم، شماره ۶، ۱۳۹۰ق، ص ۲۵۱-۲۷۶.

۳۲. ذهبی، شمس الدین، *سیر اعلام النبلاء*، قاهره: دار الحدیث، ۱۴۲۷ق.

۳۳. زرقانی، محمد عبدالباقی، شرح زرقانی علی موطأ، تحقیق طه عبدالرؤف سعد، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه، ۱۴۲۴ق.

۳۴. زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بی‌جا: دار العلم للملایین، ۲۰۰۲م.

۳۵. زمان، محمدقاسم، «مغازی و محدثین: نگرشی پیرامون نحوه برخورد با گزاره‌های تاریخی، در نخستین کتب حدیثی»، آیین پژوهش، شماره ۶۹، ۱۳۸۰ش، ص ۳۳-۴۷.

۳۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر جلال‌الدین، تاریخ الخلفاء، بی‌جا: مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۲۵ق.

۳۷. شافعی، محمد بن ادريس، الرساله، تحقیق احمد شاکر، مصر: مکتبه الحلی، ۱۳۵۸ق.

۳۸. شیبانی بغدادی، عبدالله بن احمد، السنة، تحقیق محمد بن سعید بن سالم القحطانی، بی‌جا: دار ابن‌القیم - الدمام، ۱۴۰۶ق.

۳۹. طبرسی، ابو منصور احمد بن علی، الاحتجاج، نجف: مطابع النعمان النجف الاشرف حسن الشیخ ابراهیم الکتبی، ۱۳۸۶ق.

۴۰. طبری، محمد بن جریر و قرطبی، عریب بن سعد، تاریخ الرسل و الملک و صله التاریخ الطبری، بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق.

۴۱. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن. رجال الکشی، تحقیق سید مهدی رجایی، مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، بی‌تا.

۴۲. عدنی، ابو عبدالله محمد بن یحیی ابن ابی عمر، الایمان للعَدَنی، تحقیق حمد بن حمدی الجابری احربی، کویت: دار السلفیه، ۱۴۰۷ق.

۴۳. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

۴۴. کتانی، محمدجعفر، الرساله المستطرفه لیبیان مشهور کتب السنة المشرفه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۱ق.

۴۵. کرون، پاتریشیا، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن، ۱۳۹۴.

۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

۴۷. گلدتسیهر، ایگناتس، «حدیث و سنت» در تاریخ‌گذاری حدیث روشن و نمونه، ترجمه سید علی آقایی، تهران: حکمت، ۱۳۹۴ش.

۴۸. معارف، مجید، تاریخ عمومی حدیث، تهران: کویر، ۱۳۹۳ش.

۴۹. _____، جوامع حدیثی اهل سنت، تهران: سمت، ۱۳۹۵ش.

۵۲ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

۵۰. مطهری، حمیدرضا و چلونگر، محمدعلی، «تشیع و اتهام زندگه»، شیعه‌شناسی، شماره ۴۶، ۱۳۹۳ش، ص ۲۳۹-۲۵۸.

۵۱. معارف، مجید و همکاران، «نقد و بررسی نظریه گلدتسهیر: تقدم نقد سند حدیث بر متن حدیث»، دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پنجم، شماره ۱۰، ۱۳۹۲ش، ص ۷-۳۴.

۵۲. موتسکی، هارالد، مصنف عبدالرزاق صنعانی: منبعی برای احادیث قرن نخست هجری، ترجمه شادی نفیسی، نشریه علوم حدیث، شماره ۴۰، ۱۳۸۵ش، ص ۹۵-۱۲۲.

۵۳. یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ الیعقوبی، بی‌جا: دار صادر، بی‌تا.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
 سال ۱۴، بهار و تابستان ۱۴۰۱، شماره ۲۷
 مقاله علمی پژوهشی
 صفحات: ۷۰-۵۳

بررسی سندی و دلالتی حدیث «قلب المؤمن بین الاصبغین...»

رامین گلماکانی*

سید علی دلبری**

چکیده

در میان روایات فریقین عبارات خاصی وجود دارد که در بیشتر آن‌ها بی‌آنکه سندی برای آن‌ها ذکر شود به‌عنوان یک قاعده و اصل پذیرفته شده و همچون ضرب‌المثلی رایج مورد استناد قرار گرفته است. از این دست روایات، حدیث «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ الْأَصْبَغِينَ مِنْ أَصْبَغِ الرَّحْمَنِ يَقْلِبُهُ كَيْفَ يَشَاءُ» منسوب به پیامبر ﷺ است. این سخن در کتب روایی، اخلاقی، تفسیری، کلامی، فلسفی و عرفانی به‌صورت مرسل و مسند، به شکل‌های مختلف با الفاظی همسان و غیرهمسان، مورد استناد بسیاری از بزرگان این علوم قرار گرفته است؛ چنان‌که برخی از متکلمان از این سخن برداشت جبر نموده‌اند، برخی با برچسب ضعف سندی، آن را نفی کرده‌اند، کسانی با پذیرش ضمنی حدیث در پاسخ به شبهه جبر در صدد تأویل آن برآمده‌اند و گروهی دیگر ضمن حقیقت دانستن الفاظ آن، با اصول خاص فلسفی و عرفانی، محتوای حدیث را بر معنای واقعی حمل نموده و به شرح آن پرداخته‌اند. این مقاله به روش توصیفی تحلیلی روشن خواهد کرد که حدیث اصابع، از احادیث معتبر است و به‌عنوان اصلی مسلم و قطعی مورد استناد ائمه معصومین علیهم‌السلام و عالمان فریقین قرار گرفته و همچنان که همه چیز تحت سلطه و تصرف حق تعالی است، قلوب افراد بشر نیز با تصرف او، هر لحظه بین شادی و غم، متغیر است.

کلیدواژه‌ها: قلب المؤمن، تصرف قلوب، اصبعین، اصابع الرحمن، جبر و اختیار.

* استادیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران، r_golmakani@yahoo.com

** دانشیار گروه علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران، نویسنده مسئول، delbari@razavi.ac.ir

۱. مقدمه

تغییر حالات نفسانی انسان امری بدیهی و روشن است که هر فردی در طول زندگی روزمره خویش با آن مواجه است، به طوری که لحظه‌ای شاد و بانشاط، و دمی دیگر گرفته و اندوهناک است، یا روزی بر عقیده و رأی است و روز دیگر بر رأی و عقیده‌ای دیگر. همچنان که علوم نوین مبتنی بر تجربه مانند روان‌شناسی از جنبه رفتارشناسی، به بررسی فرایند این تغییر حالات پرداخته‌اند، در سخن مشهور از پیامبر اکرم ﷺ با اشاره به همین تغییر حالات نیز آمده است که «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ الْأَصْبَعِ مِنَ الْأَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يَقْلِبُهُ كَيْفَ يَشَاءُ».

این سخن در کتب روایی، اخلاقی، تفسیری، کلامی، فلسفی و عرفانی به صورت مرسل و مسند مورد استناد بسیاری از بزرگان این علوم قرار گرفته است؛ در عین حال مانند عباراتی در فقه از جهات گوناگون مورد اختلاف است که آیا این حدیث سخن معصوم است یا قاعده‌ای علمی برگرفته از روایات، یا ساخته ذهن برخی از صاحبان علوم؟! مفهوم درست حدیث چیست؟ مقصود از «قلب المؤمن» و «أصابع الرحمن» چیست؟ آیا در منظومه مفاهیم دینی دارای معنای صحیحی است یا اینکه با قرآن، سنت، قطعیات و بدیهیات علمی تعارض داشته و ناهماهنگ است.

با توجه به اینکه تاکنون درباره این حدیث مقاله‌ای مستقل ارائه نشده است، در این نوشتار سعی شده که این سخن منسوب به رسول اکرم ﷺ از جنبه سندی و دلالتی، به روش توصیفی تحلیلی بررسی شود. با بررسی آنچه درباره این عبارت بیان شده است، چنین برداشت می‌شود که این سخن مطلبی است مطابق با عقل و نقل که همگان در کتب مختلف تفسیری، حکمی و عرفانی و اخلاقی، تلقی به قبول کرده‌اند و به طور ضمنی برداشت‌های متفاوتی از آن ارائه کرده‌اند، که اشاره خواهد شد.

۲. گزارش متن حدیث

طبق نرم‌افزارهای موجود، این حدیث تنها در منابع اهل سنت بیش از ۱۵۰۰ بار ذکر شده است تا جایی که برخی از نویسندگان، بابتی را به آن اختصاص داده و ذیل آن با اسانید متعدد و نقل‌های مختلف، حدیث را بیان کرده‌اند. (الْأَجْرِيُّ البغدادی، ۱۴۲۰ق، بَابُ الْإِيمَانِ بِأَنَّ قُلُوبَ الْخَلَائِقِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ الرَّبِّ عَزَّ وَجَلَّ بَلَا كَيْفٍ، ج ۳،

ص ۱۱۵۶؛ شیبانی، ۱۴۰۰ق، بَابُ إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ أَصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ، ج ۱، ص ۹۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۳۹، باب ۴۴: القلب و صلاحه و فسادہ) چند مورد از مهم‌ترین آن‌ها در مجامع روایی سنی و شیعه به ترتیب زیر است:

۲-۱. حدیث در مهم‌ترین جوامع روایی اهل سنت و شیعه

این حدیث با نقل‌های مختلف و با اندک تفاوتی در الفاظ در منابع متعدد از شیعه و اهل سنت آمده است؛ در ذیل از میان آن‌همه به ذکر برخی بسنده می‌شود.

۱. حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُوسَى بْنِ عَمَرَ عَنِ ابْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَّاطِ عَنْ حُمْرَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ: «إِذَا كَانَ الرَّجُلُ عَلَى يَمِينِكَ عَلَى رَأْيٍ ثُمَّ تَحَوَّلَ إِلَى يَسَارِكَ فَلَا تَقُلْ إِلَّا خَيْرًا وَلَا تَبْرَأْ مِنْهُ حَتَّى تَسْمَعَ مِنْهُ مَا سَمِعْتَ وَهُوَ عَلَى يَمِينِكَ؛ فَإِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ أَصْبُعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ اللَّهِ يَقْلِبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ سَاعَةً كَذَا وَ سَاعَةً كَذَا وَإِنَّ الْعَبْدَ رَبَّمَا وَفَّقَ لِلْخَيْرِ.» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۶۰۴؛ قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۵۶۸)

۲. حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ، حَدَّثَنَا حَيَوَةُ، أَخْبَرَنِي أَبُو هَانِيءٍ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحُبَلِيَّ، أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ أَصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ عَزَّوَجَلَّ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ، يَصْرِفُ كَيْفَ يَشَاءُ» ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللَّهُمَّ مُصْرِفَ الْقُلُوبِ، اصْرِفْ قُلُوبَنَا إِلَى طَاعَتِكَ.» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۱۳۰ و ۱۸۱؛ قشیری النيسابوری، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۰۴۵؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۱۵۶ و ۲۰۳، علم الهدی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۲۵؛ همو، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۱۸) وَفِي الْبَابِ عَنِ النَّوَّاسِ بْنِ سَمْعَانَ، وَأُمِّ سَلَمَةَ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، وَعَائِشَةَ، وَأَبِي ذَرٍّ (ترمذی، ۱۹۹۸م، ج ۴، ص ۱۶، و با اندک اختلاف ابن ماجه، ۱۹۵۲م، ج ۲، ص ۱۲۶۰)

۳. حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَكْتُرُ أَنْ يَقُولَ: «يَا مُقَلَّبَ الْقُلُوبِ، ثَبَّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ». قَالَ: فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمَّا بَكَ وَ بَمَا جِئْتَ بِهِ، فَهَلْ تَخَافُ عَلَيْنَا؟ قَالَ: فَقَالَ: «نَعَمْ، إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ أَصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَقْلِبُهَا.» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۹، ص ۱۶۰)

۴. حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ يَعْنِي ابْنَ جَابِرٍ، يَقُولُ: حَدَّثَنِي بُسْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ

الْحَضْرَمِي، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِي، يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّوَّاسَ بْنَ سَمْعَانَ الْكِلَابِي يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَا مِنْ قَلْبٍ إِلَّا وَهُوَ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، إِنْ شَاءَ أَنْ يَقِيمَهُ أَقَامَهُ، وَإِنْ شَاءَ أَنْ يَزِيغَهُ أَزَاغَهُ» وَكَانَ يَقُولُ: «يَا مُقَلَّبَ الْقُلُوبِ تَبَّتْ قُلُوبُنَا عَلَى دِينِكَ، وَالْمِيزَانَ بِيَدِ الرَّحْمَنِ يَخْفِضُهُ وَيَرْفَعُهُ» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲۹، ص ۱۷۸؛ با اندکی اختلاف ابن ماجه، ۱۹۵۲م، ج ۱، ص ۷۲؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۱۵۶)

۵. حَدَّثَنَا يُونُسُ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادٌ يَعْنِي ابْنَ زَيْدٍ، عَنِ الْمُعَلِّي بْنِ زِيَادٍ، وَهَشَامٍ، وَيُونُسَ، عَنِ الْحَسَنِ، أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ: دَعَوَاتُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَكْتَبُ أَنْ يَدْعُوَ بِهَا: «يَا مُقَلَّبَ الْقُلُوبِ تَبَّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ»، قَالَتْ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّكَ تُكْتَبُ تَدْعُو بِهَذَا الدُّعَاءِ، فَقَالَ: «إِنَّ قَلْبَ الْأَدْمِيِّ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِذَا شَاءَ أَزَاغَهُ، وَإِذَا شَاءَ أَقَامَهُ» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۴۱، ص ۱۵۱ و با اختلاف کمی در ج ۴۳، ص ۲۳۰؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۱۵۶)

۶. حَدَّثَنَا هَاشِمٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ، قَالَ: حَدَّثَنِي شَهْرٌ، قَالَ: سَمِعْتُ أُمَّ سَلَمَةَ، تُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَكْتَبُ فِي دُعَائِهِ أَنْ يَقُولَ: «اللَّهُمَّ مُقَلَّبَ الْقُلُوبِ، تَبَّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ». قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَوْ إِنْ الْقُلُوبَ لَتَقَلَّبُ؟ قَالَ: «نَعَمْ، مَا مِنْ خَلْقٍ اللَّهُ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ بَشَرٍ إِلَّا أَنْ قَلْبَهُ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ، فَإِنْ شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَقَامَهُ، وَإِنْ شَاءَ أَزَاغَهُ، فَسَأَلُ اللَّهَ رَبَّنَا أَنْ لَا يَزِيغَ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا، وَسَأَلَهُ أَنْ يَهَبَ لَنَا مِنْ لَدُنْهُ رَحْمَةً، إِنَّهُ هُوَ الْوَهَّابُ» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۴۴، ص ۲۰۰ و ج ۴۴، ص ۲۷۸؛ و با اندک اختلاف ترمذی، ۱۹۹۸م، ج ۵، ص ۴۲۳)

۳. بررسی سند حدیث

در بحث اعتبارسنجی خبر واحد دو مسلک قدمایی و متأخران وجود دارد. روش غالب متأخران و ثوق سندی یا مخبری مبتنی بر مبنای حجیت تبعیدی است که معیار اعتبارسنجی حدیث از حیث صدور، تنها از طریق ارزیابی زنجیره اسناد حدیث بر اساس حالات راویان مذکور در علم رجال است. در این روش هرگاه خبری شرایط و صفات مورد نظر راوی (وثاقت، عقل، ضبط یا به نظر برخی ایمان) را دارا بود، حجت است و در غیر این صورت، حجیت ندارد. (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۰؛ همو، بی تا، ج ۱، ص ۷) این در

حالی است که قدمای اصحاب و محققان متأخر به حجیت عقلائیّه یا همان مسلک و ثوق صدور ی یا وثوق خبری (اطمینان از راه قراین محتوایی، منبع و سند) اعتقاد داشته و به مجموعه قراین اعتمادآور تکیه دارند. در این دیدگاه، ملاک و تمام الموضوع در حجیت و اعتبار خبر واحد، وثوق و اطمینانی است که از قراین به صدور خبر حاصل می‌شود؛ البته نه از باب حجیت تبعدی خبر واحد ظنی. در این روش هریک از ویژگی‌های روات (مانند وثاقت و ایمان) و روایت (مانند شهرت روایی و عملی یا اتقان متن یا همسویی با کتاب و سنت) می‌تواند امارات و قراینی برای پیدایش این وثوق و اطمینان به صدور قرار گیرد. (عاملی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۴؛ استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۱۸؛ سبزواری، ۱۲۴۷ق، ج ۱، ص ۵؛ عاملی بهاءالدین، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲؛ سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۵)

در این مجال، سند حدیث نخست از طریق شیعه، به روش متأخران و وثوق سندی ارزیابی می‌شود. سند حدیث در کتاب ارزشمند *علل الشرایع* از عالم برجسته شیخ صدوق این‌گونه آمده است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنْ ابْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَاطِ عَنْ حُمْرَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ: ...» (صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۶۰۵، ح ۷۵) بر این اساس شیخ صدوق با هفت واسطه به ترتیب ذیل از امام باقر ع نقل حدیث می‌کند:

۱. احمد بن محمد

مقصود احمد بن محمد بن یحیی عطار فرزند راوی جلیل‌القدر محمد بن یحیی عطار و از اساتید و مشایخ شیخ صدوق و حسین بن عبیدالله غضائری است. گرچه وی در کتب رجال تصریح به وثاقت نشده و مهمل است. (ابن داوود، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۴۴، ش ۱۳۳)، به قرینه توثیقات عامه مانند از مشایخ اجازه بودن (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۱۰، ش ۵۹۵۵ و ص ۴۱۳، ش ۵۹۷۹) و کثرت روایت شیخ صدوق و ابن‌غضائری از او، می‌توان وثاقت و مورد اعتماد بودن وی را ثابت کرد. برخی شیخ اجازه بودن راوی را نشانه توثیق او (اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۳؛ وحید بهبهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳؛ مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۷۵؛ میرداماد، ۱۳۸۰ش، ص ۱۰۴) و عده‌ای بی‌نیاز از توثیق می‌دانند. (بحرانی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۲۲۱؛ بحرالعلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۳، ص ۳۰) همچنان که برخی نقل افراد سختگیر و اعتماد‌قمین بر راوی را نشانه اعتماد بلکه وثاقت راوی

می دانند. (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۶۲؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۲۰) از باب نمونه شیخ صدوق ۳۰۲ حدیث از طریق او نقل کرده است.

۲. اَبیه

مقصود محمد بن یحیی العطار از روایان برجسته امامی، ثقه و جلیل القدر است. نجاشی درباره وی می گوید: «شیخ أصحابنا فی زمانه ثقة عین کثیر الحدیث.» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۳۵۳؛ حلی، بی تا، ص ۱۵۷)

۳. محمد بن احمد

مراد محمد بن احمد بن یحیی بن عمران الاشعری است. وی از اصحاب امامیه و فردی ثقه و جلیل القدر صاحب کتاب *نوادر الحکمه* است. نجاشی وی را ثقه در نقل حدیث و شیخ طوسی، جلیل القدر کثیر الروایه دانسته است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۴۸، ش ۹۳۹؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۰۹، ش ۶۲۳)

۴. موسی بن عمر

این راوی ابوعلی موسی بن عمر بن یزید بن ذبیان ملقب به الصیقل است. وی طبق گزارش نجاشی و شیخ طوسی از نویسندگان امامی و صاحب کتاب *نوادر* است؛ که تصریح به وثاقتش نشده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۰۵، ش ۱۰۷۵؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۵۴، ش ۷۲۱) لکن بر اساس پذیرش قاعده «بودن راوی از مشایخ محمد بن احمد بن یحیی اشعری و عدم استثنای ابن ولید» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۴۸، ش ۹۳۹؛ وحید بهبهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳-۵۴؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۴۶؛ حائری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۹۴؛ صدر، بی تا، ص ۴۲۵؛ سبحانی، ۱۳۶۶ش، ص ۲۹۴) وی ثقه است (دلبری، ۱۳۹۸ش، ص ۱۳۵)؛ چنان که در همین حدیث صاحب *نوادر الحکمه* از موسی بن عمر نقل حدیث نموده و نیز در *وسائل الشیعه* در ۶۴ طریق صاحب *نوادر الحکمه* از وی نقل حدیث نموده است.

۵. ابن سنان

وی به قرینه اسناد مشابه شیخ صدوق، مراد محمد بن سنان ابوجعفر الزاهری است. (صدوق، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۳۶) محمد بن سنان از روایان پرحدیث شیعه و از اصحاب

امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم السلام است. گرچه شخصیت رجالی وی مورد اختلاف رجالیان است، بنا بر تحقیق ثقه است. نجاشی به نقل از ابن عقده وی را تضعیف نموده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۲۸، ش ۸۸۸) لیک از آنجا که این تضعیف مبتنی بر غلو است و غلو وی مردود است، وجود روایاتی در مدح وی مانند آنچه شیخ طوسی در الغیبه آورده است: «و اما محمد بن سنان؛ پس به درستی که روایت شده از علی بن حسین بن داوود که گفت شنیدم که حضرت امام جواد علیه السلام محمد بن سنان را به خیر و نیکی یاد کرد و فرمود: «خداوند از وی راضی باشد آن گونه که من از او رضایت دارم. هیچ گاه با من و پدرم مخالفتی نداشت.» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۸) و نیز نقل اجلاء شیعه از وی آن گونه که کشی آورده است: «افراد عادل و ثقه‌ای از اهل علم مانند فضل بن شاذان و پدرش، یونس، محمد بن عیسی عبیدی، محمد بن حسین بن ابی الخطاب، حسن بن سعید و حسین بن سعید اهوازی و ایوب بن نوح و دیگر افراد از ایشان روایت نقل کرده‌اند.» (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۵۰۸) و نیز نقل افراد سختگیری مانند احمد بن محمد بن عیسی اشعری. از باب نمونه احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی تنها در وسائل الشیعه در ۲۹۳ طریق از محمد بن سنان نقل حدیث کرده، و نیز حسین بن سعید اهوازی در ۱۳۵ طریق از وی نقل حدیث نموده است، و کثرت روایاتش در جوامع حدیثی شیعه (از وی در وسائل الشیعه ۱۴۶۲ طریق آمده است) می‌تواند قراینی بر اعتماد به محمد بن سنان باشد و با علامه حلی در مختلف الشیعه هم‌صدا شد که می‌گوید: ما در کتاب رجال رجحان عمل به روایت محمد بن سنان را تبیین کرده‌ایم. (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۳۱)

۶. ابی سعید القمّاط

منظور صالح بن سعید ابوسعید قمّاط از روات امامی، ثقه و اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهم السلام است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۹، ش ۵۲۹؛ ص ۱۴۹، ش ۳۸۷)

۷. حُمران

نام کامل راوی حُمران بن أعین شیبانی از خواص اصحاب امام باقر و امام صادق علیهم السلام است. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۳۲، ش ۱۳۶۲ و ص ۱۹۴، ش ۲۴۱۵) وی امامی و راوی ثقه و جلیل‌القدری است. (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۱۰، ش ۲۰ و ص ۱۷۶، ش ۳۰۳؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۳) شیخ الطائفه در کتاب الغیبه در باب ذکر ممدوحین از خواص ائمه

اطهار ص او را اولین فرد شماره نموده است. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۸)

با توجه به اینکه سند این روایت در کتاب *علل الشرایع* شیخ صدوق، متصل به معصوم ص و تمامی راویان آن، امامی ثقه هستند، حدیث صحیح و نوع سند، مسند و عادی است؛ بنا بر مسلک قدما نیز قراین همسویی با کتاب و سنت و بداهت عقلی و شهرت روایت موجب اطمینان به صدور اصل این خبر است.

با وجود تفاوت در صدر و ذیل روایات فوق، عبارت مشترک در همه آنها «إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ اللَّهِ يَقْلِبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ» (ابن ابی جمهور، ۴۰۵ق، ج ۱، ص ۴۸ و ج ۴، ص ۹۹؛ مجلسی، ۴۰۴ق، ج ۹، ص ۳۸۳، ج ۱۰، ص ۳۹۴، ج ۱۱، ص ۲۵۴ و ج ۱۱، ص ۲۸۱؛ شریف الرضی، ۴۲۲ق، ص ۳۱۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۲۴۶، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۹۸ و ۵۶۶، ج ۲، ص ۴۲۳ و ج ۳، ص ۳۲۴) به عنوان قاعده‌ای کلی و اصلی ثابت مورد استناد قرار گرفته است؛ از جمله روایت اول که با سندی معتبر در دسترس ماست و با توجه به سیاق این روایت می‌توان گفت حتی در همین روایت، در مسئله‌ای اخلاقی به آن اصل کلی استناد شده و این بهترین دلیل بر بداهت عقلی مفاد آن است؛ بنابراین بر فرض عدم سندیت و ضعف سندی روایت مذکور، بداهت معنایی روایت، آن را از اختصاص به سند معین بی‌نیاز می‌سازد، و نسبت به جمله اصلی و معروف «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ» که بر سر زبان‌هاست، می‌توان ادعای وثوق کرد. چنان‌که کسانی مثل ملاصدرا و علامه شعرانی نسبت به اخبار معارفی که ملاک تأیید و اعتقاد به محتوا و دلالت آن‌ها عقلی است، ضعف سندی را مانع پذیرش محتوای عقلی و عمیق آن‌ها ندانسته و یقین به صدور را قطعی می‌دانند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۳۷۱؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۱۲۳)

۴. بررسی دلالت حدیث

از میان الفاظ به‌کاررفته در روایت مذکور، دو واژه «قلب» و «اصبعین» نیاز به تبیین و تشریح دارد که در ادامه، معنا و مفهوم آن دو مورد کاوش قرار می‌گیرند.

۴-۱. مفهوم «قلب»

«قلب» نام عضوی عضلانی و صنوبری‌شکل است که در طرف چپ سینه بین ریه‌ها قرار گرفته و مانند تلمبه‌ای، خون را از طریق رگ‌ها به تمام بدن می‌رساند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق،

ج ۵، ص ۱۷۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۱۴۳؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۴۳۴)، و به معنای خالص و محض از هر چیزی نیز آمده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۷۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۱۴۳؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۴۳۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷) قلب به عنوان اسم مصدر نیز به معنای برگردانیدن، وارو کردن، واژگون ساختن، دگرگون کردن چیزی است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۷۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۸۱)

طریحی در مجمع البحرین به نقل از اهل تحقیق که ظاهراً مقصودش ابو حامد غزالی است می نویسد: «قلب» به دو معنا اطلاق می شود: یکی همان قلب صنوبری که عضوی از اعضای بدن است و یکی امر لطیف روحانی که از آن به روح، نفس و عقل تعبیر می شود؛ که مُدرک معارف است و با قلب صنوبری علاقه و پیوندی دارد؛ که کیفیت آن بس دقیق و حیرت آور است. (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۱۴۸؛ غزالی، بی تا، ج ۸، ص ۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۳۵-۳۶) بنابراین چنین برداشت می شود که وضع واژه «قلب» بر عضو رئیسه بدن به وضع اولی است، و به مناسبت تغییر آنی به آنی که در روح و نفس انسانی حاصل می شود، با اشتراک لفظی به روح، نفس و عقل انسانی نیز «قلب» تعبیر کرده اند؛ لذا برخی با استناد به حدیث «قلب المؤمن بین الاصبغین» آن را تمثیلی برای سرعت تغییر و تحول، یا امری وابسته به مشیت الهی می دانند. (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۱۴۸)

۴-۱-۱. اقوال در معنای قلب

روشن شد که واژه قلب در لغت مشترک لفظی میان دو معنای عضوی از اعضای بدن و روح و جان آدمی است؛ اما دیدگاه عالمان درباره «قلب» در این حدیث مختلف است که در سه دیدگاه خلاصه می شود:

الف. سید مرتضی از بزرگان فقها و متکلمان شیعه، پس از بیان اهل تأویل درباره «اصبعین من اصابع الرحمن»، با اخذ به ظاهر حدیث و حمل الفاظ آن بر وضع اولی آن ها، احتمال می دهد که مراد از «قلب» همان قلب صنوبری جسمانی است که دارای دو عضو جسمانی به شکل دو انگشت از گوشت و خون است که خداوند به وسیله آن دو، قلب را به حرکت درمی آورد. (علم الهدی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۲۱)

ب. غزالی ضمن بیان اشتراک لفظی قلب در دو معنای فوق تصریح می‌کند که اطلاق لفظ «قلب» در کتاب *احیاء العلوم* به معنای اول نیست که تکه گوشتی مادی و جسمانی است بلکه معنای دوم مراد است؛ یعنی امر لطیف ربانی و روحانی که همان حقیقت انسانی [روح] است. (غزالی، بی‌تا، ج ۸، ص ۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۳۷۷-۳۷۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۶ش، ج ۵، ص ۵)

ج. بزرگانی از اهل حدیث همچون علامه مجلسی در *بحار الانوار*، به دلیل عدم تبیین از سوی ائمه معصومین علیهم‌السلام شناخت قلب و حقیقت آن را مخفی دانسته، مگر در حد کنایه و اشاره، و قائل به توقف و احتیاط هستند؛ اما پس از آن، با توجه به همان اشاراتی که از اهل بیت علیهم‌السلام سراغ دارند، به نکاتی اشاره می‌کنند که گمان می‌رود مراد از «قلب» را حقیقت در معنای دوم (امر لطیف روحانی) گرفته‌اند؛ چنان‌که می‌نویسد: «بهرتر و موافق با احتیاط این است که ما هم اکفا کنیم به همان بیاناتی که درباره حالات قلب فرموده‌اند؛ که صلاح و سلامت قلب و فساد و تباهی آن چیست و چه چیز برای آن آفت و زیان‌بار است، و مراتب و درجات او در چیست، و در کمال این موجود شگفت‌انگیز و روح ربانی و آسمانی تلاش کنیم و آن را از صفات پست شیطانی پاکیزه نموده و با اخلاق و خوی فرشتگان و صفات روحانی آراسته‌اش کنیم تا با این روش، استعداد و آمادگی پیمودن مراتب کمالات انسانی و رفتن به اعلی درجات را به دست آورده و لیاقت اخذ معارف و حقایق را از جانب پروردگار پیدا کنیم؛ که این حرکت و سیر معنوی، بسته به شناختن ماهیت و حقیقت قلب نیست زیرا اگر توقف بر آن شناخت داشت، به طور قطع ائمه اطهار علیهم‌السلام برای ما توضیح کامل و روشن بیان می‌فرمودند.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۳۴) مرحوم مجلسی پس از این عبارت، به همان مطالبی که از طریحی به نقل از غزالی بیان شد، اشاره می‌کند.

صدرالمآلهین نیز با اعتقاد بر روح معنا و اینکه الفاظ بر معانی عام وضع شده‌اند و با اشاره به همین حدیث می‌نویسد: معلوم است که مراد از «قلب» تکه گوشت صنوبری شکل نیست بلکه قلب حقیقی همان جوهر نطقی انسانی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۶) «قلب» را قلب خوانده‌اند زیرا ذووجهین است و بین إصبعین از أصابع الرحمن دائم در حرکت و گردش است. (همو، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۲۹۵) اگر محبت الهی

و انبیا و اولیا و ملکوت و شوق به آخرت بر آن غالب شود، بر اساس حدیث «من كان لله كان الله له» جذب عالم ملکوت می شود؛ مانند سوزن ضعیفی که جذب آهن ربایی با قدرت نامتناهی شود؛ چنان که فرمود: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» [بقره: ۲۵۷] و اگر محبت باطل بر قلب غالب شود جذب عالم اسفل گردیده و از اصحاب آتش خواهد بود؛ چنان که فرمود: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» [بقره: ۲۵۷]. (همان، ص ۲۹۸)

در عرفان نظری نیز با گذر از وضع لغوی و توجه به روح معنا و اشاره به همین حدیث آورده اند که «قلب»، مرتبه ای از مراتب نفس ناطقه است و وجه تسمیه آن به اعتبار تقلب آن است از آن جهت که مرتبط به حق تعالی است و از انوار او استفاضه می کند؛ به بیان دیگر این لطیفه ملکوتی، یعنی قلب، قوه ای و رای قوه عقل و محل اتصال عبد به رب است و چون تحت تصرف اسماء لطیفه و قهریه، تشبیه و تنزیهیه، جلالیه و جمالیه الهی قرار دارد، دائماً در حال دگرگونی و تغییر است. (آشتیانی، ۱۳۷۰ش، ص ۷۹۶؛ ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۹)

علامه طباطبایی نیز بر این عقیده است که اگرچه «قلب» به وضع حقیقی بر همان عضو بدنی معروف اطلاق می شود، در قرآن کریم بیشتر در آن چیزی استعمال شده است که آدمی به وسیله آن درک می کند و به وسیله آن عواطف باطنی را ظاهر می سازد، مثلاً حبّ و بغض، خوف و رجا، آرزو و اضطراب درونی و امثال آن را از خود بروز می دهد؛ پس قلب آن چیزی است که حکم می کند و دوست می دارد و دشمن می دارد و می ترسد و امیدوار می شود و آرزو می کند و خوشحال می شود و اندوهناک می گردد؛ پس در حقیقت قلب همان نفس یا روح و جان آدمی است که با قوا و عواطف باطنی مجهز خویش، به کارهای حیاتی خود می پردازد. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۴۶)

از براین نظریات درباره معنای «قلب» در حدیث فوق، اتفاق نظر بر معنای جان، روح و نفس ناطقه انسانی است، مگر آنچه از سید مرتضی نقل شد و حدیث را حمل بر ظاهر نمود، که دیدگاه وی با توجه به احادیث هم خانواده آن پذیرفته نیست.

۲-۴. مفهوم «اصبع»

معنای «اصبع» در لغت روشن است که جمع آن اصابع و اصابع، و مشای آن اصبعین

است، به انگشت دست یا پا «اصبع» گویند؛ و به استعاره بر اثر حسی هم اطلاق می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۸) اصبع حسنه یعنی اثر جمیل. (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۳۴۷؛ فراهیدی، ۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۱۲؛ صاحب، ۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۴۲) به اثر نیکو «اصبع» می‌گویند چون مردم با انگشت به آن اشاره می‌کنند. (ازهری، ۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۲)

۴-۲-۱. اقوال در معنای اصابع الرحمن

مجسمه و مشبهه از جمله حشویه، با اخذ به ظاهر الفاظ «اصبعین و اصابع» در این حدیث، و به ضمیمه آیات و روایاتی در این زمینه، قائل به تشبیه شده و برای حق تعالی اعضا و جوارح در نظر گرفته‌اند. (شهرستانی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱) درحالی‌که حتی اهل لغت، نسبت «اصابع» به خداوند را مجاز دانسته‌اند. (ابن‌منظور، ۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۹۳) بر این اساس، اهل حدیث، حکما، عرفا، متکلمان و مفسران از عبارت «اصبعین من اصابع الرحمن» برداشت‌های مختلفی ارائه کرده‌اند که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود: الف. برخی از اهل لغت ضمن تنزیه حق تعالی از جوارح جسمانی، از آنجا که «ید» را مظهر قدرت الهی می‌دانند، «اصابع» را کنایه از اجزای قدرت و حرکت دانسته‌اند. (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۹؛ ابن‌منظور، ۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۹۳) غزالی نیز نه تنها «اصابع» را کنایه از قدرت دانسته بلکه در مقام تفهیم و تفهیم، دلالت آن به تمامیت قدرت را رساتر از هر چیزی می‌شمارد. (غزالی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۷۷)

ب. اگرچه لفظ «اصبع» در کلام عرب به وضع اولی وضع شده است، بر عضوی مخصوص از بدن انسان [یعنی انگشت] اما به اشتراک لفظی به اثر حسن و نیکو؛ و نعمت نیز «اصبع» اطلاق کرده و در این زمینه به اشعاری از شاعران عرب استناد کرده‌اند؛ به این ترتیب معنای حدیث آن است که قلب انسان بین دو اثر حسن و نعمت ارزشمند الهی قرار دارد: نعمت دنیا و نعمت آخرت. (علم‌الهدی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۲۰؛ قاضی سعید قمی، ۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۰۵)

ج. برخی گفته‌اند وجه روشن‌تر و مناسب‌تر با زیبایی‌های سخن عرب آن است که گفته شود ذکر «اصابع» در حدیث مذکور برای بیان تصرف و تقلب قلوب تحت قدرت الهی به آسانی است؛ چنان‌که بر همین اساس محققان از مفسران، آیه «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً

قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۸) را تأویل کرده‌اند؛ گویا رسول گرامی اسلام خواسته‌اند شدت قدرت الهی را بر تصرف و دگرگونی قلوب در کمترین زمان ممکن و بی‌هیچ مشقت و زحمتی بیان کنند. (علم‌الهدی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۲۱) صدر و ذیل حدیث هم گواه بر همین معناست، آنجا که با عبارت «مقلَّب القلوب» یا «مصرف القلوب» آمده است؛ همان‌طور که ابن‌عربی تعبیر «اصبعین» را برای اشاره به سرعت دگرگونی قلب از ایمان به کفر و مراتب بین آن دو، و تشبیه آن را اشاره به الهام امور خیر و وسوسه امور قبیح دانسته است، چنان‌که فرمود: «فَاللَّهْمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸). (ابن‌عربی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۲۹)

در برداشت‌های عرفانی با تکیه بر وجهی از معنای لغوی «اصبع» که آن را بر نعمت حمل نموده‌اند، مراد از «اصبعین» را نعمت تجلیات جلالی و جمالی ظلمانی، و نعمت تجلیات جمالی روحانی نورانی از سوی حضرت حق دانسته‌اند که بر نفوس بشری نازل می‌شود؛ یکی او را به خیر دعوت می‌کند و دیگری به شر. (اهری، ۱۳۵۸ش، ص ۲۴۴؛ جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۹۲)

د. شیخ صدوق رحمته‌الله نیز با رد تشبیه «اصبعین» را دو طریق از طرق الهی تفسیر نموده؛ یعنی طریق خیر و طریق شر. (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۶۰۴)

هر همان‌طور که پیش از این از سید مرتضی نقل شد، مراد از «اصبعین» را دو زائده به‌شکل انگشت دانست که خداوند به‌وسیله آن دو، قلب را به حرکت درمی‌آورد، و این دو زائده انگشتی شکل، از آن جهت به حق تعالی نسبت داده می‌شوند که هیچ‌چیز از دایره ملکیت و قدرت حق تعالی بیرون نیست. (علم‌الهدی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۲۱)

و. برخی با تأکید بر تنزیه خداوند از اعضا و جوارح، در تأویل «اصبعین» گفته‌اند مراد روح اصبعین است که دو انگشت عقلی و روحانی است که به‌وسیله آن اشیا دگرگون می‌شوند، طبق حدیث مشهور «قلب الانسان بین لَمَّةِ الْمَلَكِ وَ لَمَّةِ الشَّيْطَانِ» (قلب انسان بین دو نزول است نزول ملکی و نزول شیطانی) «اصبعین» کنایه از این دو نزول است. (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۴؛ سبزواری، ۱۳۷۲ش، ص ۲۴۸-۲۴۹) به بیان دیگر ذکر موصوف و اراده صفت شده است یعنی انگشت را ذکر کرده و فعل آن را اراده نموده‌اند. بنابراین همان‌طور که انسان افعال خویش را با انگشتان دست که در تسخیر نفس او

هستند انجام می‌دهد، حق تعالی نیز افعال خود را به وسیله فرشته و شیطانی که مستخر قدرت او هستند، انجام داده و قلب انسان را دگرگون می‌سازد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ش، ص ۱۵۸؛ همو، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۲۴۶؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۶؛ همو، ۱۳۵۴ش، ص ۲۰۱؛ مجلسی، ۴۰۴ق، ج ۹، ص ۳۸۳)

ز. فخر رازی مراد از «اصبعین» را داعی و اراده فعل و ترک دانسته، یعنی همان طور که ممکن است چیزی بین دو انگشت انسان تغییر حالت دهد، قلب انسان نیز بین داعی و اراده فعل و ترک الهی قرار دارد؛ که هرگونه بخواهد آن را تغییر می‌دهد و این به تجربه انسانی، امری وجدانی است. (رازی، ۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۴۸ و ج ۱۸، ص ۴۳۹)

در جمع‌بندی معنای «اصبعین» برخلاف مشبّه و مجسمه، با نفی تشبیه و تنزیه حق تعالی از اعضای جسمانی، و با توجه به وضع الفاظ بر روح معانی باید پذیرفت که لفظ «اصبعین» خواه بر پایه تأویل عرفانی و خواه بر اساس برداشت عقلی و خواه با تأکید بر فهم اهل حدیث، در یک معنا مشترک است و آن، دلالت «اصبعین» بر مظهریت قدرت الهی است.

۵. معنای مختار حدیث

از براین نظریات درباره معنای «قلب» و «اصبعین» معنای حدیث آن است که قلب و روح انسان تحت قدرت الهی قرار دارد و هر لحظه با ظهور و تجلی جدیدی، حال آن را تغییر می‌دهد.

۶. شواهدی از آیات در تأیید معنای حدیث

بی‌تردید، وجود و هستی حقیقی، از آن حق تعالی است و هر موجودی، وجودش وابسته و مستند به اوست. خداوند سبحان در برخی آیات به‌طور عام همه چیز را به خود نسبت می‌دهد؛ از جمله: «إِنَّ اللَّهَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۲۰)؛ «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ»؛ بگو من مالک سود و زیان خویش نیستم، مگر آنچه را خدا بخواهد؛ و از غیب و اسرار نهان نیز خبر ندارم، مگر آنچه خداوند اراده کند (اعراف: ۱۸۸)؛ «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ وقتی چیزی را اراده می‌کنیم، فقط به آن می‌گوییم موجود باش، بلافاصله موجود می‌شود (نحل: ۴۰)؛ «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵)؛ «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳)، اما در آیات متعدد دیگر از سلطه بر قلوب افراد انسان، به‌طور خاص

سخن به میان آمده که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. «حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»: خداوند بر دل‌ها و گوش‌های آنان مهر نهاده و بر چشم‌هایشان پرده‌ای افکنده شده و عذاب بزرگی در انتظار آن‌هاست. (بقره: ۷)

۲. «رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ»: راسخان در علم می‌گویند: پروردگارا دل‌هایمان را بعد از آنکه ما را هدایت کردی، از راه حق منحرف مگردان و از سوی خود، رحمتی بر ما ببخش، زیرا تو بخشنده‌ای. (آل عمران: ۸)

۳. «أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاكُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ»: اگر بخواهیم آن‌ها را نیز به گناهانشان هلاک می‌کنیم و بر دل‌هایشان مهر می‌نهمیم تا صدای حق را نشنوند. (اعراف: ۱۰۰)

۴. «وَتَقَلَّبُ أَقْدَانَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةً»: و ما دل‌ها و چشم‌های آن‌ها را واژگونه می‌سازیم؛ آری آن‌ها ایمان نمی‌آورند، همان‌گونه که در آغاز، به آن ایمان نیاوردند! و آنان را در حال طغیان و سرکشی به خود وامی‌گذاریم تا سرگردان شوند. (انعام: ۱۱۰)

۵. «فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَقُ فِي السَّمَاءِ»: آن کس را که خدا بخواهد هدایت کند سینه‌اش را برای پذیرش اسلام گشاده می‌سازد و آن کس را که به‌خاطر اعمال خلافش بخواهد گمراه سازد سینه‌اش را آنچنان تنگ می‌کند که گویا می‌خواهد به آسمان بالا برود. (انعام: ۱۲۵)

۶. «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ»: و بدانید خداوند میان انسان و قلب او حایل می‌شود. (انفال: ۲۴)

۷. «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ»: و کسی که خدا نوری برای او قرار نداده، نوری برای او نیست. (نور: ۴۰)

آیات فوق به‌وضوح بر وابستگی و تحت سلطه و قدرت الهی بودن همه اشیا و به‌ویژه قلوب انسان‌ها دلالت دارند.

۷. نتیجه‌گیری

از مجموع روایت مورد بحث به‌همراه آیات چنین برداشت می‌شود:

۱. قلوب انسان‌ها اعم از مسلمان و کافر تحت سلطه حق تعالی قرار دارند، همچنان که از جمع‌بندی معنای «قلب» و اتفاق نظر بر معنای جان، روح و نفس ناطقه انسانی است؛

۲. بنا بر دلالت معنای «اصبعین» بر مظهریت قدرت الهی، از باب «لا مؤثر فی الوجود الا الله» همه حالات روحی انسان مانند هر وجودی تحت ملکیت و تصرف اوست؛
 ۳. بر اساس سلسله‌ای از روابط علی و معلولی، در اثر افعال اختیاری که از انسان سر می‌زند، به اذن و قدرت الهی قلب انسانی در هر لحظه دچار دگرگونی‌ها، از شادی به غم و از امید به ناامیدی و برعکس، در حال تغییر است و تجربه شخصی هر انسانی به‌عنوان یکی از اقسام بدیهیات یقینی، گواه بر این اقدام الهی است که هرگونه که بخواهد در آن تغییر می‌دهد.

پس این حدیث از جنبه سندی و دلالی مبتنی بر اصول اولیه عقلانی است، بی‌آنکه نیاز به هیچ تأویل یا توقفی باشد.

منابع

۱. آجری البغدادی، ابوبکر محمد بن الحسین، الشریعة، الرياض: دار الوطن، ۱۴۲۰ق.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، چ ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۳. ابن ابی‌جمهور، محمد، عوالی اللئالی، چ ۱، قم: دار سیدالشهداء، ۱۴۰۵ق.
۴. ابن اثیر، جزری، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، چ ۴، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، ثواب الاعمال، تحقیق حسن خراسان، الطبعة الثانية، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۸ش.
۶. _____، علل الشرائع، چ ۱، قم: کتابفروشی داورى، ۱۳۸۵ش / ۱۹۶۶م.
۷. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، الطبعة الأولى، بی‌جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق.
۸. ابن داوود الحلبي، رجال ابن داوود، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۹. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، چ ۱، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۸م.
۱۰. ابن عربی، محیی‌الدین، التوحید و العقیبة، دمشق: دار الكتاب العربی، ۱۴۱۴ق.
۱۱. _____، الفتوحات المکیه، چ ۱، بیروت: دار الصادر، بی‌تا.
۱۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، چ ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۳. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربیه - فیصل عیسی البابی الحلبي، ۱۹۵۲م.
۱۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چ ۳، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۵. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، چ ۱، بیروت: دار احياء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۱۶. استرآبادی، محمد امین و عاملی، سید نورالدین موسوی، الفوائد المادیه - الشواهد المکیه، در یک جلد، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۶ق.
۱۷. اعرجی کاظمی، محسن، عاة الرجال، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۸. اهري، عبدالقادر بن حمزة بن ياقوت، الاقطاب القطبية او البلغة فى الحكم، تهران: انجمن فلسفه

ایران، ۱۳۵۸ش.

۱۹. بحر العلوم، مهدی، الفوائد الرجالیه، تهران: مكتبة الصادق علیه السلام، ۱۳۶۳ش.
۲۰. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
۲۱. ترمذی، ابو عیسی، الجامع الكبير - سنن الترمذی، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۸م.
۲۲. جنیدی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۳ق.
۲۳. حائری، ابوعلی محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی احوال الرجال، قم: آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۶ق.
۲۴. حلّی، حسن بن یوسف، خلاصة الاقوال (رجال العلامة)، ج ۲، قم: دار الذخائر، بی تا.
۲۵. —، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۲۶. خویی، ابوالقاسم، مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات)، ج ۵، قم: مكتبة الداوری، ۱۴۱۷ق.
۲۷. —، مصباح الفقاهه (المکاسب)، تحقیق جواد قیومی، قم: مكتبة الداوری، بی تا.
۲۸. دلبری، علی، آشنایی با اصول علم رجال، ج ۵، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۸ش.
۲۹. رازی، فخرالدین، تفسیر مفاتیح الغیب، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، ج ۱، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۳۱. سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، الطبعة الثانية، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۶۶ش.
۳۲. سبزواری، محمداقبر بن محمد مؤمن، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، ج ۱، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۲۷ق.
۳۳. سبزواری، هادی، شرح الأسماء الحسنی، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش.
۳۴. سیستانی، علی، الرافد فی علم الاصول، ج ۱، قم: مكتب آیت الله السید السیستانی، ۱۴۱۴ق.
۳۵. شریف الرضی، محمد بن حسین، المجازات النبویه، ج ۱، قم: بی نا، ۱۴۲۲ق.
۳۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، ج ۳، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۴ش.
۳۷. شیبانی، ابوبکر بن ابی عاصم، السنة، ج ۱، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۰ق.
۳۸. صاحب، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، ج ۱، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.
۳۹. صدر، حسن، نهاية الدرايه، تحقیق ماجد الغرابوی، قم: المشعر، بی تا.
۴۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۴۱. —، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.
۴۲. —، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶ش.
۴۳. —، شرح اصول الکافی، ج ۱، تهران: بی نا، ۱۳۸۳ش.
۴۴. —، مفاتیح الغیب، ج ۱، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
۴۵. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۴۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، ج ۳، تهران: بی نا، ۱۳۷۵ش.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن، المهرست، تحقیق جواد القیومی، قم: الفقاهه، ۱۴۱۷ق.

۷۰ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

۴۸. ———، رجال الطوسی، تحقیق جواد القیومی الاصفهانی، قم، جماعة مدرسين، ۱۴۱۵ق.
۴۹. ———، الغيبة، ج ۱، قم: بی نا، ۱۴۱۱ق.
۵۰. عاملی بهاء الدین، محمد بن حسین، مشرق الشمسين و إكسیر السعادتین مع تعليقات الخواجهونی، در یک جلد، ج ۲، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد، ۱۴۱۴ق.
۵۱. عاملی حسن بن زین الدین، منتقى الجمال فی الاحادیث الصحاح و الحسان، ج ۱، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ش.
۵۲. علم الهدی، علی بن حسین، أمالی المرتضى، ج ۱، قاهره: بی نا، ۱۹۹۸م.
۵۳. ———، تنزیه الانبیاء (علیهم السلام)، ج ۱، قم: بی نا، ۱۳۷۷ش.
۵۴. غزالی، ابوحامد، إحياء علوم الدین، ج ۱، بی جا: دار الكتاب العربی، بی تا.
۵۵. ———، مجموعة رسائل الامام الغزالی، ج ۱، بیروت: دار الفكر، ۱۴۱۶ق.
۵۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۵۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۶ش.
۵۸. قاضی سعید قمی، سعید بن محمد، شرح توحید الصدوق، ج ۱، تهران: بی نا، ۱۴۱۵ق.
۵۹. قشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج ابوالحسن، المسند الصحیح المختصر، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۶۰. قمی، عباس، سفینه البحار، ج ۱، قم: بی نا، ۱۴۱۴ق.
۶۱. کشی، محمد بن عمر، رجال الكشي، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.
۶۲. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، تصحیح ابوالحسن شعرانی، شرح الكافي، الأصول و الروضه، ج ۱، تهران: المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۲ق.
۶۳. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایه، تحقیق محمدرضا المامقانی، قم: آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۱ق.
۶۴. مجلسی، محمدتقی، روضة المتقين، ج ۲، قم: بنیاد کوشانیور، ۱۴۰۶ق.
۶۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج ۲، بیروت: مؤسسه الطبع و النشر، ۱۴۰۳ق.
۶۶. ———، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۶۷. میرداماد، محمدباقر بن محمد، الرواشح السماویه، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۰ش.
۶۸. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: جامعه مدرسين حوزة علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
۶۹. نسائی، ابوعبدالرحمن احمد بن شعيب بن علی الخراسانی (متوفی ۳۰۳ق)، السنن الكبرى، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۲۱ق.
۷۰. وحید بهبهانی، محمدباقر، الفوائد الرجاليه (چاپ شده به همراه رجال خاقانی)، ج ۲، قم: مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، بهار و تابستان ۱۴۰۱، شماره ۲۷

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۷۱-۹۴

بررسی نقش مرجعیت صادقین علیهم السلام در انحصار برخی از روایات علوی در منابع اهل سنت

سمانه فتحی*

غلامرضا رئیسیان**

◀ چکیده

برخی از روایات علوی فقط در منابع اهل سنت یافت می‌شود. چه بسا تصور نشود هیچ‌یک آن‌ها قابل اعتماد نیستند؛ زیرا در سده دوم هجری، احادیث ساختگی به معارف علوی راه یافت. یکی از مسائل فراروی پژوهشگران بی‌اعتمادی بدین روایات به سبب ذکر نشدن آن‌ها در منابع شیعی است. شاید یکی از دلایل راه نیافتن احادیث به منابع شیعی، ظهور مرجعیت صادقین علیهم السلام برای دستیابی محدثان به میراث علوی بود و از توجه نسبت به دیگر روایان انتقال دهنده این میراث کاسته شد؛ بنابراین برخی از احادیث علوی برخی از این روایان که از سوی صادقین علیهم السلام نقل نشده، در انحصار منابع اهل سنت باقی ماند. این نوشتار به منظور بررسی این موضوع، روایان فعال این عرصه را در کوفه - محیط تأثیر یافته از این مرجعیت - شناسایی می‌کند. سپس با روش توصیفی تحلیلی منقولات این روایان را با روایات صادقین علیهم السلام مقایسه می‌کند تا چگونگی اعتماد به این روایات را با نگاهی استقرایی بیابد. در آخر نیز با تحلیل اسناد و متون و گونه‌شناسی روایات علوی منقول از این روایان در منابع شیعه، برخورد محدثان شیعی را با آن روایان مورد سنجش قرار می‌دهد. نوشتار حاضر نشان داد که اشتراک محتوایی این احادیث با روایات صادقین علیهم السلام، علاوه بر اینکه هم راستایی فعالیت حدیثی آنان را با صادقین علیهم السلام نشان می‌دهد، اعتماد اجمالی به دیگر احادیث علوی از این روایان را پدید می‌آورد و احتمال ساختگی بودن آن‌ها را می‌کاهد. همچنین این پژوهش، گرایش محدثان شیعی کوفی را به نقل روایات میراث علوی از طریق صادقین علیهم السلام به تصویر می‌کشید.

◀ کلیدواژه‌ها: روایات امام علی علیه السلام، منابع اهل سنت، مکتب جعفری، مرجعیت علمی صادقین علیهم السلام.

* دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، samaneh.fathi@mail.um.ac.ir

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، نویسنده مسئول، raesian@um.ac.ir

۱. طرح مسئله

امام علی علیه السلام به عنوان یکی از مهم ترین صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله مورد توجه محدثان اهل سنت بوده و اهتمام ویژه‌ای به نقل روایات آن حضرت در منابع حدیثی اهل سنت صورت گرفته است. با وجود برخی از محتواهای متضاد در فریقین، بخشی از این روایات مشترک است و بخشی دیگر - اصل یا بخشی از روایت - در انحصار منابع اهل سنت قرار دارد. این روایات انحصاری از کتاب *المستدرک الثانی لوسائل الشیعة* أو *احادیث الأئمة الطاهرین بأسانید العامة و المخالفین اثر محمود قانصو*، قابل شناسایی است. با مراجعه بدین نگاشته، می توان دریافت که گستره روایات انحصاری امام علی علیه السلام در مقایسه با دیگر امامان علیهم السلام بیشتر است.

با وجود اهمیت بسزای احادیث علوی نزد شیعیان، نمی توان به آسانی از این روایات بهره برد؛ زیرا با ابهاماتی چون چرایی عدم نقل این روایات در منابع شیعه مواجه است. چگونه این انحصار با اهتمام همیشگی محدثان شیعه به منقولات امام علی علیه السلام قابل توجیه است؟ آیا با وجود گزارش هایی از ساختگی بودن برخی از روایات آن حضرت، اعتماد به این احادیث ممکن خواهد بود؟ چگونه؟ (برای آشنایی با روایاتی که به احادیث ساختگی نسبت به آن حضرت اشاره دارد، نک: طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۲۵؛ همو، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۹؛ حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲-۱۳؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۵۵۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۷۱)

گویا پاسخ بدین پرسش ها منوط به بررسی این آسیب و راهکار ایجادشده از سوی محدثان شیعی است. احادیث ساختگی از علی علیه السلام در عصر صادقین علیهم السلام - اوایل سده دوم هجری - گسترش یافت؛ به طوری که اصالت و صحت احادیث منقول از علی علیه السلام با وجود احادیث جعلی مورد تردید قرار گرفت. با وجود بی اعتمادی به احادیث علوی، صادقین علیهم السلام به عنوان مرجعی مطمئن برای دریافت میراث علوی مورد توجه قرار گرفتند؛ چنان که خود را این گونه معرفی می کردند. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۲۶-۳۲۷) همچنین شاهد مراجعه راویان شیعی و عامی به صادقین علیهم السلام هستیم که احادیث علوی را از آنان جست و جو می کردند. (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۲۵؛ همو، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۷۱؛ حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲-۱۳؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳،

ص ۵۵۳) گویا این مرجعیت، تعامل محدثان شیعی را در دستیابی به میراث علوی تحت تأثیر قرار داد و توجه محدثان شیعی به روایان غیرصادقین علیهم‌السلام که احادیث علوی را نقل می‌کردند کاسته شد. بدین شکل، زمینه عدم نقل این روایات در منابع شیعه را فراهم آوردند و انحصار برخی از این روایات را در منابع اهل سنت پدید آمد.

پژوهش حاضر هم‌زمان چند هدف را دنبال می‌کند: ۱. ترسیم مرجعیت صادقین علیهم‌السلام در انتقال میراث علوی؛ ۲. چگونگی اعتماد به روایات انحصاری امام علی علیه‌السلام؛ ۳. نحوه تعامل محدثان شیعی نسبت به منقولات علوی از غیرصادقین علیهم‌السلام.

۱-۱. پیشینه تحقیق

مرجعیت صادقین علیهم‌السلام در انتقال میراث علوی مصادف با ظهور مکتب جعفری است. شاید بتوان این مرجعیت را از جلوه‌های بروز این مکتب دانست. از این رو در راستای مطالعه پیشینه بحث مورد نظر، به کتاب‌ها و مقالات نگاشته‌شده در تبیین مکتب جعفری توجه شد؛ برای نمونه، مقالاتی با عنوان «امام صادق علیه‌السلام و شکل‌گیری مکتب جعفری» از (حقیقی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۳۷-۱۴۰)، «شرایط علمی و فرهنگی در عصر امام صادق علیه‌السلام و بستر شکل‌گیری مذهب جعفری» (پاکتچی و دیگران، ۱۳۹۱ش، ص ۳۱-۶۶) و «نقد و بررسی حدیث در مکتب جعفری» (صحرانی اردکانی، ۱۳۹۱ش، ص ۳۱۷-۳۳۸) در این میان برخی از پژوهشگران به این موضوع توجه کردند و انتقال میراث علوی را تأثیر یافته از احادیث صادقین علیهم‌السلام دانستند؛ به طوری که معتقدند روایات موجود امام علی علیه‌السلام در عصر صادقین علیهم‌السلام، سبب برداشت‌های اشتباه از روایات آن حضرت می‌شد و برای ترس از جعل و تحریف آن‌ها به نقل آن اقدام نمی‌کردند. بنابراین فزونی احادیث صادقین علیهم‌السلام نسبت به احادیث علوی در منابع شیعه مشاهده می‌شود. (نک: پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ص ۲۴۳) این پژوهش، فقط اشاره‌ای مختصر و محدود به منابع شیعی بوده و آن را در منابع اهل سنت بررسی نکرده است. بنابراین این نوشتار، با نگاهی گسترده‌تر بدین موضوع در خصوص تأثیر نقش مرجعیت صادقین علیهم‌السلام در انحصار برخی از روایات علوی در منابع اهل سنت انجام می‌پذیرد.

۲. مرجعیت علمی صادقین علیهم‌السلام و میراث علوی

در نیمه ابتدایی سده دوم هجری روایاتی ساختگی از امام علی علیه‌السلام در کوفه رواج یافت؛

به طوری که از لحاظ محتوایی در تضاد با تعالیم صادقین علیهم السلام بود؛ مانند اینکه کوفیان بنا بر روایتی از علی علیه السلام وضوی قبل از غسل جنابت را واجب می دانستند، در حالی که امام محمدباقر علیه السلام آن را تکذیب و آن را مخالف با کتاب امام علی علیه السلام بیان کردند. (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۲۵؛ همو، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۹) شاهدهی دیگر پرسش مسعدة بن صدقه درباره روایت سب و برائت امام علی علیه السلام است. آن حضرت توضیحی را بر نادرست بودن آن بیان کردند. (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲-۱۳؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۵۵۳) عبارت «ما أكثر ما یکذب الناس علی علی علیه السلام» در ضمن نقل این روایت در کافی آمده است که از فزونی کذب بر آن حضرت گزارش می دهد. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۵۵۳) عیاشی نیز از طریق دیگر این خبر را از معمر بن یحیی بن سالم عجللی - راوی کوفی (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۴۲۵) - نقل کرده است. (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۷۱) افزون بر جعلیات، برخی احادیث با نام های دیگران نیز نقل می شد. چنان که برای احادیث نقل شده از امام علی علیه السلام و خلیفه دوم می بینم. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۳، ص ۱۵۳)

با توجه به مطالب فوق، بی اعتمادی به متن روایات علوی پدید آمد و در نقل این روایات تردید پدید آمد. در این حال صادقین علیهم السلام برای اصلاح وضعیت موجود اقداماتی را انجام دادند؛ به طوری که سخنان خویش را به کتاب امام علی علیه السلام مستند می کردند. چنان که امام محمدباقر علیه السلام کتاب فرائض را - املائی پیامبر صلی الله علیه و آله و خط علی علیه السلام - بر محمد بن مسلم قرائت کرد. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۳، ص ۵۶۰) رفتار مشابهی نیز در مراجعه زراره به آن حضرت در موضوع ارث «الولد مع الأبوين» مشاهده می شود؛ به طوری که امام علیه السلام کتاب فرائض علی علیه السلام را به وی نشان داد و امام صادق علیه السلام آن را بر زراره قرائت کرد. (همان، ج ۱۳، ص ۵۶۱)

همچنین امام محمدباقر علیه السلام به طور صریح بیان کردند که در صورت پراکندگی امور و خطا در میان مردم، سخن صحیح متعلق به امام علی علیه السلام است و اهل بیت علیهم السلام مرجع دستیابی به آن هستند. (همان، ج ۲، ص ۳۲۶-۳۲۷) نمونه دیگر پاسخ امام باقر علیه السلام به شخص کوفی است که از صحت حدیث «سلونی عما شئتم، فلا تسألونی عن شیء إلا نبأکم به...» جويا شد. آن حضرت نقل می کرد که علم از آن امام علی علیه السلام است و اکنون از ایشان دریافت می شود. در هنگام نقل این روایت به خانه خویش اشاره می کردند.

همان، ج ۲، ص ۳۲۷) گویا این رفتار اشارتی بر صحیفه علی علیه السلام است که نزد اهل بیت علیهم السلام نگهداری می شد.

شایان ذکر است که مشکل موجود به فضای حدیثی شیعی اختصاص نداشت و برخی از راویان عامی را نیز به این تردید کشاند؛ به طوری که این راویان برای دستیابی به احادیث صحیح امام علی علیه السلام به صادقین علیهم السلام مراجعه می کردند. شاهد بر این ادعا، مسعده بن صدقه راوی عامی است (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۴۶) که پیش تر در مورد وی سخن به میان آمد. (نک: حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳-۱۲؛ کلینی، ۴۲۹ق، ج ۳، ص ۵۵۳) مسعده روایات دیگری را از امام علی علیه السلام از طریق امام صادق علیه السلام دریافت کرده که در منابع حدیثی فریقین ذکر شده است. (کلینی، ۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷؛ نیز ج ۹، ص ۴۱۳، ج ۲، ص ۳۴۳ و ج ۵، ص ۳۲۴؛ صدوق، ۱۳۷۶ش، ص ۳۲؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۶، ص ۳۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۳۶، ص ۳۹۰؛ ابوسعید مروزی، ۱۴۰۱ق، ص ۴؛ رافعی قزوینی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۶۲) گویا این تعدد نقل با توجه به همسانی در اسناددهی، بیانگر منطقی در رفتار آن راوی است؛ به طوری که جایگاه امام صادق علیه السلام را در دریافت احادیث علوی نشان می دهد.

شایان توجه است که شکل گیری این مرجعیت به معنای بی اعتمادی به تمام احادیث علوی از طریق غیر صادقین علیهم السلام نیست، بلکه به عنوان راهی مطمئن در دستیابی به منقولات امام علی علیه السلام است. مؤید این سخن در ضمن تعریف ابان از شیعه مشخص می شود؛ وی مراجعه به امام جعفر صادق علیه السلام را معیار پذیرش روایات اختلافی امام علی علیه السلام می داند (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲) و این به معنای نفی روایات صحیح و غیر اختلافی امام علی علیه السلام از غیر صادقین علیهم السلام نیست. مؤید دیگری بر این مطلب، موافقت امام صادق علیه السلام با برخی از روایات آن حضرت است؛ چنان که در عرضه روایتی از سوی صباح بن سیابه - راوی کوفی و از اصحاب امام صادق علیه السلام (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۶) - به امام صادق علیه السلام مشاهده می شود. گاه این روایت در منابع شیعی از امام صادق علیه السلام نقل می شود (کلینی، ۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۲۸؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۰۲-۴۰۳) و گاه نامی از آن حضرت در طریق روایت ذکر نمی شود. (حسین بن سعید، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۲۷) شاید بتوان آن را بیانگر نقش صادقین علیهم السلام در راستی آزمایی این

روایت دانست.

همان طور که یادآور شدیم، با شکل‌گیری مرجعیت صادقین علیهم‌السلام تعالیم امام علی علیه‌السلام از جعلیات حفظ گردید، اما در عین حال از سوی برخی محدثان شیعی بی‌مهری و کم‌توجهی به دیگر روایان احادیث علوی صورت گرفت. بدین سان برخی از این روایات را در منابع شیعی نقل نگردید و انحصار آن‌ها در منابع اهل سنت پدید آمد. با نظر به اهمیت این موضوع و درک صحیحی از نحوه تأثیرگذاری این موضوع بر انحصار مذکور، ابتدا این امر مورد توجه قرار گرفت که با توجه به ظهور این مرجعیت در کوفه، روایانی از احادیث انحصاری را مورد مطالعه قرار دهیم که ساکن این بافت حدیثی بوده و هم‌عصر با صادقین علیهم‌السلام فعالیت می‌کردند. در این راستا، احادیث علوی منقول از آنان مورد بررسی قرار گرفت. بدین شکل که با روش توصیفی تحلیلی، مرویات این روایان در منابع اهل سنت با مفاهیم منقول از صادقین علیهم‌السلام مقایسه و مقارنه شد. سپس با توجه به نتیجه مرحله پیشین و با رویکرد استقرایی در مورد ساختگی بودن دیگر احادیث روایان داوری گردید. در آخر نیز برای دستیابی به رویکرد محدثان شیعی نسبت به این روایان، اسناد و متون احادیث علوی از این روایان در منابع شیعه، تحلیل و گونه‌شناسی شد.

شایان ذکر است که در مقایسه احادیث علوی این روایان با مفاهیم منقول از صادقین علیهم‌السلام، این گونه محتمل است که اگر مفاهیم متضادی به دست آمد، راوی متشکرکننده احادیث جعلی به شمار می‌آید؛ بنابراین محدثان شیعی به دلیل عدم اعتماد آن روایات را نقل نکردند. در مقابل در صورتی که این احادیث منقول از علی علیه‌السلام در روایت صادقین علیهم‌السلام مشترک بود، اطمینان نسبی به منقولات راوی ایجاد می‌کرد. البته این نکته به معنای صحت تمامی احادیث این راوی نیست، بلکه به‌طور اجمالی بدان پرداخته شده است.

۳. روایان احادیث انحصاری امام علی علیه‌السلام در منابع اهل سنت

سلیمان بن مهران، اسرائیل بن یونس، زهیر بن معاویه و سعید بن ابی‌عروبیه از روایانی هستند که احادیثی را از امام علی علیه‌السلام نقل می‌کنند، در حالی که فقط در منابع اهل سنت یافت می‌شود. در این بخش با ذکر شواهدی بدان‌ها پرداخته می‌شود.

۳-۱. سلیمان بن مهران

سلیمان بن مهران (۶۱ - ۱۴۷)، معروف به اعمش، از محدثان کوفی در عصر خود بوده و چهار هزار حدیث از وی نقل شده است. (عجلی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۴۳۲) نام وی در اسناد روایات انحصاری امام علی علیه السلام در منابع اهل سنت مشاهده می‌شود. برای آشنایی با این روایات به مباحث زیر رجوع کنید:

- «دفع الحد بالاضطرار الی مقتضیه» (سعید بن منصور، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۹۶؛ بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۴۱۱؛ شافعی، ۴۱۰ق، ج ۷، ص ۳۶۵)؛

- «الاغتسال فی اللیلة الباردة» (ابن ابی شیبہ، ۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۸۱)؛

- «فی اجتناب الأهواء» (دارمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۴۵؛ کوفی، ۴۱۰ق، ص ۳۷۹)؛

- «یکره أن یکتب المصحف فی الشیء الصغیر» (سعید بن منصور، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۳)؛

- «لزوم خوف الله بعد بلوغ الاربعین و اقتراب الاجل». (سیوطی، ۱۴۱۷ق، ج ۱،

ص ۱۲۷؛ ابوشجاع دیلمی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۱۵)

برخی از رجالیان اهل سنت بر شیعی بودن این راوی تصریح می‌کنند. (مغلطای بن قلیج، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۹۵) پدر وی، مهران، از همراهان امام حسین علیه السلام در روز عاشورا بوده است. (همان‌جا)

با وجود این، اطلاعات دقیقی از اعمش در منابع شیعه وجود ندارد و فقط شیخ طوسی وی را ذیل اصحاب امام صادق علیه السلام برمی‌شمرد. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۱۵) هرچند اعمش در رجال برقی، مهمل توصیف می‌شود (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۷۸) این توصیف از مجهول‌الحال بودن اعمش حکایت نمی‌کند زیرا نام وی در قسم ثقات و مهملین کتاب برقی گزارش شده است (مامقانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۵) سلیمان از آنجا که هم شیعه نامیده شده و هم روایات وی در منابع شیعه آمده است. (نک: صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۳۸؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۱۶۱-۱۶۲ و ۱۹۴-۱۹۵؛ همو، ۱۳۷۶ش، ص ۳۶۰ و ۶۵۷؛ همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۲۵) پس چگونه است که در کتاب‌های رجال شیعه توصیفی از وی بیان نشده است؟

شاید بتوان آن را مرتبط با فرضیه مقاله دانست زیرا وی هم‌عصر امام صادق علیه السلام بوده،

روایات علوی بسیاری از وی به‌ویژه بیش از هزار حدیث در فضایل امام علی علیه السلام نقل شده است؛ هرچند در برخی از گزارش‌ها ده هزار حدیث به وی نسبت داده شده که ظاهراً ناشی از تصحیف است. (نک: مازندرانی حائری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۰۵) گویا مرجعیت صادقین علیهم السلام و هم‌زمانی اعمش با آنان وی را به‌گونه‌ای گمنام ساخته است؛ برای نمونه چند روایات هم‌راستا از اعمش و صادقین علیهم السلام بیان می‌شود.

الف. روایتی از امام علی علیه السلام در موضوع رفع تکالیف نقل شده که اعمش در اسناد آن حضور دارد. (ابوداؤد سجستانی، بی تا، ج ۴، ص ۱۴۰) بخشی از این روایت نیز از طریق امام صادق علیه السلام از امام علی علیه السلام در منابع شیعه ذکر شده است. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱۵۲) این حدیث به طور کامل در *دعائم الاسلام* آمده است. (قاضی نعمان، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۴۵۶)

ب. اعمش روایت دیگری را در مورد طلاق از طریق ابراهیم از عباس بن ربیع از امام علی علیه السلام نقل می‌کند. (ابن‌جعده، ۴۱۰ق، ص ۳۵۵؛ ابن‌ابی‌شیبه، ۴۰۹ق، ج ۴، ص ۷۲؛ سعید بن منصور، ۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۱۱) این محتوا از طریق سکونی از امام صادق علیه السلام نیز روایت می‌شود. (کلینی، ۴۲۹ق، ج ۱۱، ص ۶۴۹) هرچند در سند این روایت، امام علی علیه السلام حضور ندارد ولی در شمار میراث علوی قرار می‌گیرد؛ زیرا اسناد برخی از روایات نوفلی از سکونی حاکی از جایگاه امام صادق علیه السلام در بیان احادیث علوی است. (شواهد بر آن بسیار است، برای نمونه نک: قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۴۹؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۴؛ کلینی، ۴۲۹ق، ج ۱۳، ص ۵۹ و ج ۱، ص ۷۹) گویا به سبب اختصار و یکسانی تعالیم امامان علیهم السلام، نام علی علیه السلام در برخی از اسناد بیان نشده است.

ج. روایت دیگری از این راوی از امام علی علیه السلام دربارهٔ ارث نقل شده است. (دارمی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۹۱۹) روایات اعمش در این زمینه از لحاظ محتوایی مشابه نقل زراره از صادقین علیهم السلام از *صحیفهٔ فرایض* امام علی علیه السلام است. (کلینی، ۴۲۹ق، ج ۱۳، ص ۵۷۱-۵۷۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۳۰۶)

این روایات و طرق موازی دستیابی به روایات امام علی علیه السلام در کوفه، نشان از ترجیح محدثان شیعی به نقل روایات علوی از طریق صادقین علیهم السلام دارد. این گرایش در محدثان شیعی آن زمان بیشتر نمایان می‌شود که بدانیم سلیمان بن مهران شخصیت شناخته‌شده‌ای

در میان شیعیان داشته و روایاتی از وی نقل شده است. با وجود این، آن دسته از احادیث علوی از اعمش مورد توجه قرار گرفت که از طریق امام صادق علیه السلام است. (صدوق، ۱۳۷۶ش، ص ۳۶۰ و ۶۵۷؛ همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۲۵؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۱۹۴-۱۹۵) در نتیجه با وجود نقل روایات فراوان امام علی علیه السلام از طریق اعمش در منابع اهل سنت، تنها نقلی از این راوی مورد توجه محدثان شیعی قرار می‌گیرد که امام صادق علیه السلام در اسناد آن حضور داشته باشد. همچنین با دقت در اسناد برخی از نقل‌های اعمش از امام صادق علیه السلام، نامی از امام علی علیه السلام نیامده است؛ چنان‌که احادیث متعددی از ابومعاویه بجلی - راوی شیعی کوفی و مورد اعتماد (المامقانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵) - از اعمش از امام صادق علیه السلام نقل شده است. (نک: صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۴۷۸، ۵۰۶، ۵۳۱ و ۶۰۳) این‌گونه نقل روایات از آن حضرت، نمود مرجعیت علمی امام صادق علیه السلام است.

۲-۳. اسرائیل بن یونس

اسرائیل بن یونس بن ابی اسحاق (د. ۱۵۹) از جمله راویانی است که احادیثی را از امام علی علیه السلام بیان کرده که در منابع امامی ذکر نشده است. برای مطالعه برخی از این احادیث به موضوع زیر رجوع کنید:

- «استحباب الزکاة فیما لم یجب فیہ الزکاة من الخیل و الرقیق و الشعیر و غیرها» (ابن زنجویه، ۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۴۶؛ ابن خزیمه، ۴۳۱ق، ج ۴، ص ۳۰ و ج ۲، ص ۱۰۹۷؛ طحاوی، ۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۲۲)؛

- «کان رسول الله صلی الله علیه و آله یوتر بتسع سور...» (ابویعلی موصلی، ۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۵۶؛ ابن حنبل، ۴۲۱ق، ج ۲، ص ۹۸)؛

- «من کانت علیه قطعة من عذاب الله إنه لبشر یعنی الحمی من عذاب الله عز وجل» (ابن جعد، ۴۱۰ق، ص ۲۹)؛

- «استحباب زیادة البائع فی السلعة للمشتری» (عبدالرزاق صنعانی، ۴۰۳ق، ج ۸، ص ۶۱؛ ابن ابی دنیا، ۴۱۴ق، ص ۸۶؛ دولابی، ۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۱۲۳-۱۱۱۸؛ ابن ابی شیبیه، ۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۰۱؛ ابن حنبل، ۴۰۳ق، ج ۲، ص ۶۲۱)؛

- «النهی عن تعمد قتل من جاء کرها فی معسکر الکفار» (ابن حنبل، ۴۲۱ق، ج ۲، ص ۹۷؛ ابویوسف فارسی، ۴۰۱ق، ج ۱، ص ۵۰۵؛ ابوبکر نیشابوری، ۴۰۵ق، ج ۱،

ص ۲۱۷؛ ابوسعید نقاش، بی تا، ص ۹۶؛ بوصیری، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۲۱۴؛ قاضی نعمان، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۷۶

اسرائیل از روایان مورد اطمینان در رجال اهل سنت محسوب می شود. او با الفاظی چون ثقه (عجلی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۲۲)، امام، حافظ و حجت توصیف می شود. (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۳۵۵) بنا بر روایتی که از وی در مورد تعداد ائمه اطهار علیهم السلام نقل شده، امامی بودن اسرائیل قابل فرض است. (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۰۶) به رغم نقل روایاتی از اسرائیل در منابع شیعه (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۱۲-۲۱۳؛ صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۴۴۰؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۱، ص ۱۸۴)، توصیفی از وی در کتاب های رجالی وجود ندارد؛ به طوری که برخی از رجالیان شیعی وی را مجهول الحال می دانند. (مامقانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳) تنها شیخ طوسی او را در ذیل اصحاب امام صادق علیه السلام نام برده است. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۶۵) تعبیر شیخ طوسی از طبقه راوی حکایت می کند ولی روایتی از وی از امام صادق علیه السلام در منابع حدیثی فریقین نقل نشده است.

از آنجا که اطلاعاتی از اسرائیل موجود نیست، آگاهی از چرایی عدم نقل برخی از روایات وی در منابع شیعی دشوار است. نامی از وی نیز در کتاب های فهرستی فریقین ذکر نشده است؛ بنابراین نمی توان وی را صاحب کتابی دانست و فرض از بین رفتن آثار اسرائیل را مطرح کرد. شاید بتوان برای پی بردن به زمینه های انحصار این روایات، به عصر و فضای حدیثی فعالیت راوی در کوفه توجه نمود زیرا اسرائیل بن یونس حیات علمی خود را در کوفه گذرانده است. (ابن سعد، ۱۹۶۸م، ج ۶، ص ۳۷۴) در جهت شناسایی فضای حدیثی راوی، توجه به محتوای نقل شده از سوی وی سودمند خواهد بود. چنان که محتوای بیشتر روایات این راوی از طریق جد خویش، عمرو بن عبدالله بن عبید ابواسحاق سبعی (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۱۱، ص ۲۰۶) است. (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۳۵۵) حجم بسیاری از میراث علوی در منابع فریقین از طریق ابواسحاق نقل می شود. با توجه به نقل روایات انحصاری علی علیه السلام از اسرائیل چنین برمی آید که وی متأثر از مرجعیت صادقین علیهم السلام باشد زیرا فعالیت وی هم راستا با این مرجعیت بوده و در یک عصر و بوم حدیثی می زیستند. روایات مشترکی از سوی اسرائیل در منابع اهل سنت و امام صادق علیه السلام نقل شده است. این تشابه در متون حدیثی

علاوه بر اینکه بر صحت محتوای این اخبار دلالت دارد، عدم اهتمام محدثان شیعی را به نقل میراث علوی از طریق غیر صادقین علیهم السلام نشان می‌دهد. چند مثال از طریق‌های موازی دستیابی به معارف علوی در زیر آمده است.

۱. اسرائیل روایتی را از طریق ابواسحاق از حارث اعور از امام علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله بیان می‌کند. (ابوداؤد طیالسی، ۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۰) این روایت در منابع شیعه، در باب «ما یصلی فیه و ما لا یصلی فیه من الثیاب و جمیع الأنواع» از طریق ابوجارود از امام باقر علیه السلام از علی علیه السلام نقل می‌شود. (صدوق، ۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۵۳)

۲. روایت دیگری در باب «ما جاء فی اتباع النساء الجنائز» از اسرائیل از اسماعیل بن سلمان از دینار ابی عمر از ابن حنفیه از علی علیه السلام نقل شده است. (ابن ماجه القزوینی، ۴۳۰ق، ج ۲، ص ۵۱۶) شیخ طوسی این روایت را از طریق عباد بن صهیب از امام صادق علیه السلام از امام محمدباقر علیه السلام از ابن حنفیه از علی علیه السلام نقل می‌کند. (طوسی، ۴۱۴ق، ص ۶۴۷)

۳. اسرائیل روایتی را در باب «الرجل یموت و یترک بتنا و أختا و عصبه سواها» از جابر از شعبی از علی علیه السلام نقل می‌کند. (طحاوی، ۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۹۳) مضمون این روایات در ضمن روایت محمد بن مسلم از امام محمدباقر علیه السلام از صحیفه فرایض امام علی علیه السلام یافت می‌شود. (کلینی، ۴۲۹ق، ج ۱۳، ص ۵۶۰)

احادیث علوی منقول از اسرائیل در منابع شیعه نیز آمده که با گرایش ویژه محدثان شیعی در نقل از صادقین علیهم السلام قابل تطبیق نیست. در ادامه با تحلیل اسناد و متون این روایات می‌توان به عملکرد محدثان تحت تأثیر این مرجعیت ارزیابی کرد تا در پایان مشخص شود این نقل‌ها با مرجعیت مذکور در تناقض است یا خیر؟

الف. مَهر تأیید مرجعیت صادقین علیهم السلام بر احادیث راوی

همان‌طور که اشاره شد مرجعیت صادقین علیهم السلام پاسخی در برابر انتشار احادیث ساختگی علوی بود و راهی مطمئن را برای دستیابی به روایات صحیح فراهم می‌آورد. این مرجعیت هم به نقل از صادقین علیهم السلام پرداخته و هم معیاری در تأیید احادیث راویان میراث علوی قرار گرفت. برخی از روایات علی علیه السلام از طریق اسرائیل بن یونس در منابع

شیعه چنین می‌نماید؛ چنان‌که در ذیل نقل آن‌ها، روایاتی مؤید از امام صادق علیه السلام مشاهده می‌شود. برای نمونه روایتی در باب «الأضاحی» از عبیدالله بن موسی از اسرائیل از ابواسحاق از شریح بن هانی از علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌شود. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۱۲-۲۱۳) شیخ طوسی در ذیل این نقل، روایتی هم‌مضمون را از امام صادق علیه السلام از علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند. (همان، ج ۵، ص ۲۱۳)

شایان ذکر است که در سند صدوق به عبدالله بن موسی اشاره شده که تصحیفی از عبیدالله بن موسی است. (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۴۰) عبیدالله بن موسی راوی کوفی (تفرشی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۸۷) و از اصحاب امام صادق علیه السلام (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۲۳۵) است. در منابع اهل سنت به تشیع وی تصریح شده (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۶۸۷) و اگرچه به امامی بودن آن در رجال شیعه اشاره‌ای نشده است، برخی از رجالیان ظاهراً او را امامی می‌دانند. (مامقانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۲) گویا اطمینان به این طریق برای عبیدالله بن موسی حاصل شده است؛ به طوری که صدوق، حدیثی دیگر به سند فوق - اسرائیل از ابواسحاق از شریح بن هانی از امام علی علیه السلام - در باب «العله التی من أجلها تجزی البدنة عن نفس واحدة و تجزی البقرة عن خمسة أنفس» نقل کرده است. (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۴۰) روایتی هم‌مضمون در این رابطه از ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل شده که اطمینان به این متن روایت را از اسرائیل ممکن می‌سازد. (همان، ج ۲، ص ۴۳۷-۴۳۸) هرچند در سند روایت مذکور نامی از امام علی علیه السلام موجود نیست، اسناد دیگر روایات ابوبصیر از امام صادق علیه السلام به حضور امام علی علیه السلام اشاره کرده است. (نک: صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۵؛ همان، ج ۲، ص ۳۵۳ و ۴۶۴؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۶۴۲؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۵۰۹؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۳؛ همان، ج ۲، ص ۴۲۴) گویا برای اختصار، از ذکر آن حضرت در برخی اسناد خودداری شده است.

روایت دیگری از اسرائیل از علی علیه السلام در باب «تأدیب النساء» وجود دارد. بدین شکل که اسماعیل بن بشار از منصور بن یونس از اسرائیل از یونس از ابواسحاق از حارث از امام علی علیه السلام روایت می‌کند. (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۱، ص ۱۸۴) در این زمینه نیز روایات تأییدکننده‌ای بر محتوای این روایت از ابن‌قده از امام صادق علیه السلام بیان شده است. (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۱؛ ص ۱۸۴) به نظر می‌رسد، مرویات ابن‌قده از امام صادق علیه السلام مرجعیت

آن حضرت را در انتقال میراث علوی نشان می‌دهد. (نک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص ۲۶۹ و ج ۱۲، ص ۲۷۹-۲۸۰؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۲۶)

نکاتی چند در جهت مطالعه بیشتر این سند قابل توجه است؛ در سند این روایت «اسماعیل بن یسار» آمده است. اسماعیل بن یسار تصحیف یافته «اسماعیل بشار» است؛ چنان که در برخی از نسخه‌های خطی «بشار» ذکر شده است. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۱، ص ۱۸۴) همچنین این روایت برخلاف روایت‌های دیگر اسرائیل که از ابواسحاق است، از طریق پدرش یونس صورت می‌گیرد. احتمال دارد که «عن یونس» تصحیف «من یوسف» باشد.

ب. نقل احادیث راوی از سوی محدثان غیر کوفی

محدثان شیعی کوفه بیشترین تأثیر را از مرجعیت صادقین علیهم السلام در انتقال میراث علوی پذیرفتند؛ زیرا خاستگاه پیدایش این مرجعیت که ناشی از جعل و بی‌اعتمادی به میراث موجود بود، در کوفه ظهور پیدا کرد. از این رو در این بافت حدیثی تمایل به دریافت روایات علوی از صادقین علیهم السلام مشاهده می‌شود. شاید بتوان ورود برخی از روایات علوی در منابع شیعه را ناشی از فعالیت محدثان غیرکوفی دانست. چنان که در برخی از مرویات اسرائیل این گونه به نظر می‌رسد. برای نمونه شیخ طوسی روایتی را از محمد بن احمد بن یحیی از ابوبصیر از ایوب بن محمد رقی از عمرو بن ایوب موصلی از اسرائیل از ابواسحاق سبعی از عمرو بن خالد از زید بن علی از پدرانش از امام علی علیه السلام نقل می‌کند. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۳) در اسناد مذکور وصفی از برخی راویان در کتاب‌های رجال شیعه وجود ندارد؛ مانند عمرو بن ایوب موصلی که راوی مجهول‌الحالی است. (بسام، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۱۲) ایوب بن محمد رقی نیز تنها نام وی در اسناد برخی از روایات مشاهده می‌شود ولی توضیح یا توصیفی از وی وجود ندارد. قابل تأمل است که با وجود نقل این روایت از شیخ طوسی، توصیف یا حتی نامی از این راویان در کتاب رجال و فهرست وی مشاهده نمی‌شود. شاید این عدم توصیف با توجه به مقدمه کتاب رجال قابل حدس باشد. شیخ طوسی در ضمن مقدمه به عدم ذکر برخی از راویان به دلیل انتشار آنان در سرزمین‌های دیگر تصریح می‌کند. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۰) از آنجا که برخی از مهم‌ترین منابع رجال و فهرستی وی در کوفه تدوین شده

است، احتمال توصیف از روایان این حوزه حدیثی بیشتر خواهد بود. چنان که حمید بن زیاد کوفی صاحب کتاب فهرستی بوده و شیخ از کتاب‌های الرجال و الفهرست حمید استفاده کرده است. همچنین وی در مقدمه رجال از کتاب ابن عقده به عنوان کتاب جامعی یاد می‌کند که در مورد رجال امام صادق علیه السلام است. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۷) گویا شیخ به دلیل جامعیت این کتاب از آن بهره‌های بسیاری برده است. از این رو احتمال دارد که عدم ذکر این روایان، فعالیت در محیطی غیر از کوفه باشد.

در بررسی روایت فوق، ذکر این نکته لازم است که اگر عمرو بن ایوب موصلی، تصحیف عمر بن ایوب باشد، این راوی مجهول نیست و از روایان عامی به شمار می‌آید. (ابن معین، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۴۱۱) گویا با این حال مرجعیت موجود در کوفه بر نقل از وی تأثیر نگذاشت زیرا وی در موصل فعالیت می‌کرد. (مغلطای بن قلیج، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۲۹) شیخ طوسی روایت دیگری را از ایوب بن محمد رقی از سلام بن زرین از اسرائیل از ابواسحاق از حارث همدانی از علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند. (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷۳) نامی از سلام در کتاب‌های رجال و فهرستی گزارش نشده و تنها نام وی در طریق شیخ قابل مشاهده است. شاید بتوان توضیحات فوق را در این مورد نیز قابل تطبیق دانست.

شایان ذکر است اسرائیل راوی برخی از احادیث امام باقر علیه السلام و امام سجاد علیه السلام است. گویا شیعیان پیش از امام صادق علیه السلام به وی مراجعه می‌کردند ولی با افزایش تردید نسبت به روایات علوی، فراوانی آن کاهش یافته است. چنان‌که روایتی از احمد بن زیاد - راوی امام کاظم علیه السلام و واقفی - (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۵۹۰) از اسرائیل از جابر از امام باقر علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است. (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۳۴؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۶۹) همچنین شیخ طوسی روایت دیگری را از اسرائیل از ابواسحاق سبیعی از امام سجاد علیه السلام نقل می‌کند. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۳۴۸)

۳-۳. زهیر بن معاویه

زهیر بن معاویه (۱۰۰-۱۷۲) از جمله روایان حدیث انحصاری امام علی علیه السلام در منابع اهل سنت است. از زهیر روایتی در مورد استحباب زکات به آنچه زکات بر آن‌ها تعلق نگرفته نقل شده است؛ (قاسم بن سلام، بی تا، ص ۵۶۳؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۴۴-۲۴۵؛

حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۵۷؛ دارقطنی، ۴۲۴ق، ج ۳، ص ۳۶؛ ابن زنجویه، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۴۶؛ ابن خزیمه، ۴۳۱ق، ج ۴، ص ۳۰ و ج ۲، ص ۱۰۹۷؛ طحاوی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۲۲؛ طبری، بی تا، ج ۲، ص ۹۵۵) زهیر از راویان مورد اطمینان در رجال اهل سنت به شمار می آید. وی با الفاظی چون «ثقة ثبتا مأمونا کثیر الحدیث» (ابن سعد، ۱۹۶۸م، ج ۶، ص ۳۷۶) و «حافظا متقنا» توصیف می شود. (ابن منجویه، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۲۴) جایگاه زهیر به گونه ای گزارش شده که مردم پس از مرگ سفیان ثوری، او را بر هم عصرانش مقدم شمردند. (همان جا)

زهیر در رجال شیعه از اصحاب امام صادق علیه السلام به شمار می آید (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۱۱) ولی در منابع حدیثی فریقین روایتی از زهیر از آن حضرت یافت نمی شود. به نظر می رسد عدم نقل روایت وی از امام صادق علیه السلام ناشی از نابودی آثار وی نیست زیرا با بررسی کتاب های فهرستی و رجالی فریقین، گزارشی مبنی بر انتساب کتابی به زهیر وجود ندارد. گویا با توجه به سبک کتاب الرجال که طبقات نگاری است، بتوان تعبیر «اصحاب امام صادق علیه السلام» را بیانگر عصر فعالیت راوی دانست. با توجه به کمبود اطلاعات از وی در منابع شیعی و عدم نقل روایتی از وی از امام صادق علیه السلام این موضوع را می توان محتمل دانست که فضای حدیثی آن عصر، بدان سان بوده که فعالیت و منقولات راوی مورد توجه محدثان شیعی قرار نگرفته است. گویا بخشی از فعالیت حدیثی وی در منابع اهل سنت قابل شناسایی است؛ به طوری که منابع اهل سنت، نقل بسیاری از روایات امام علی علیه السلام از طریق زهیر را در خود جای داده است. (برای اطلاع از بعضی از این روایات نک: ابوداود طیالسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۱۲۱؛ ابن جعد، ۱۴۱۰ق، ص ۳۷۴؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۲۰ق، ص ۲۶۴؛ ابن دکین، ۱۴۱۷ق، ص ۱۹۳؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۵۳؛ دارمی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۹۵۰؛ ابن ماجه قزوینی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۳۵) در عین حال از آنجا که روایت انحصاری منقول از زهیر از امام علی علیه السلام است، می توان این فرضیه را مطرح کرد که منقولات وی متأثر از فضای ایجادشده از مرجعیت صادقین علیهم السلام در انتقال میراث علوی باشد. چنان که نوع روایات وی در منابع اهل سنت بیان می کند که فعالیت وی همراستا با این مرجعیت در این زمینه بوده است. روایات مشترکی از امام علی علیه السلام که به طریق زهیر و امام صادق علیه السلام نقل شده است، این

همسویی را نشان می‌دهد؛ برای نمونه روایت زهیر در باب «الأصاحی» از ابواسحاق از حارث از امام علی علیه السلام است (ابوداوود سجستانی، بی تا، ج ۳، ص ۹۷) در منابع شیعه نیز این روایت از طریق سکونی از امام صادق علیه السلام از امام علی علیه السلام نقل شده است. (طوسی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۲۱) نمونه‌ای دیگر این است که زهیر روایتی را در مورد ارث از ابواسحاق از حارث از امام علی علیه السلام نقل می‌کند. (دارمی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۹۵۰) متقابلاً حسن بن عماره نیز مشابه حدیث مذکور را از امام صادق علیه السلام از علی علیه السلام روایت می‌کند. در مثال مذکور، می‌توان تردید و عدم اعتماد نسبت به میراث علوی و مرجعیت امام صادق علیه السلام را مشاهده کرد؛ چنان‌که این حدیث حاکی از آن است که حسن بن عماره - راوی عامی (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۳۱) - به امام علیه السلام مراجعه کرده و روایتی مشابه نقل زهیر را بر آن حضرت عرضه می‌کند. این تشابه هم در بخش ابتدایی سند - ابواسحاق از حارث از علی علیه السلام - و هم از لحاظ محتوایی است. (نک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۳۲۶) احتمال اینکه سند مذکور - ابواسحاق از حارث از امام علی علیه السلام - مورد تردید باشد، کم است و احتمالاً این تردید نسبت به احادیث علوی موجود اشاره دارد؛ چنان‌که این روایت در بافت حدیثی اهل سنت با طریقی غیر از زهیر نیز نقل شده است. (عبدالله بن مبارک، ۱۴۰۷ق، ص ۹۸؛ حمیدی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۱۸۱؛ ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۴، ص ۴۱۶)

برای اطلاع از نحوه تعامل محدثان شیعی متقدم با روایات علوی منقول از زهیر، آن احادیث مورد مطالعه قرار گرفت. گویا وی با وجود اینکه میراث علوی را منتشر می‌کرد، مورد توجه محدثان شیعی قرار نگرفت. چنان‌که اسناد روایات زهیر حاکی از آن است که نقل مستقیمی از وی در فضای حدیثی شیعه صورت نگرفته و روایات وی از سوی راویان عامی به منابع شیعه راه یافته است. (برای مطالعه اسناد روایات راوی نک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص ۶۷۷؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۰۴؛ صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۳۲۱) برای نمونه روایتی از زهیر، از طریق عباس بن سعید ازرق - راوی عامی (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۴۵)* - به راوی شیعه، سعد بن عبدالله - راوی بسیاری از احادیث اهل سنت (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۷۷) - منتقل شده است. (نک: صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۳۲۲)

شاهدی دیگر، روایتی از زهیر در مورد یکی از قضاوت‌های امام علی علیه السلام است. طریقی

و سند روایت عبارت است از: علی بن محمد از ابراهیم بن اسحاق احمر از ابو عیسی یوسف بن محمد از سوید بن سعید از عبدالرحمن بن احمد فارسی از محمد بن ابراهیم بن ابی لیلی از هیشم بن جمیل از زهیر از ابواسحاق سبعی از عاصم بن ضمره. (کلینی، ۱۴۲۹ق، کافی، ج ۱۴، ص ۶۷۷) راویان پیش از زهیر تا ابراهیم بن اسحاق احمر مجهول هستند ولی بر اساس طبقه‌بندی راوی می‌توان سوید بن سعید را با سوید بن سعید انباری مذکور در رجال اهل سنت یکی دانست. (نک: حاشیه و تصحیح دار الحدیث بر کتاب کافی: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص ۶۷۷؛ همچنین نک: خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۳۱۶؛ ابوحجاج قضاعی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۲، ص ۲۴۷) شاید مجهول بودن راویان پس از زهیر تا ابراهیم بن اسحاق را بتوان متأثر از عدم فعالیت حدیثی این روایان در حوزه حدیثی شیعیان دانست.

۳-۴. سعید بن ابی‌عروبه بصری

با توجه به تعامل و نزدیکی حوزه‌های حدیثی کوفه و بصره، می‌توان راویان بصری را در مطالعه جریان‌های کوفه مورد واکاوی قرار داد. بدین خاطر سعید بن ابی‌عروبه (د. ۱۵۶) امام اهل بصره مورد بررسی قرار می‌گیرد. (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۱۵۱) وی صاحب مصنفاتی است (همان‌جا) و از او با تعبیر «احفظ الناس» یاد شده است. (ابن سعد، ۱۹۶۸م، ج ۷، ص ۲۷۴) سعید راوی ثقه بوده و احادیث بسیاری از وی نقل شده است. ابن ابی‌عروبه در اواخر عمر خویش دچار اختلاط شد (همان، ص ۲۷۳) ولی احادیث وی همچنان حجیت داشت، زیرا اختلاط زمانی یک حدیث را از حجیت می‌اندازد که بعد از اختلاط باشد یا روایاتی که معلوم نیست قبل از اختلاط یا بعد از اختلاط بوده است؛ چنان‌که بخاری و مسلم نیز به روایات وی اعتماد کردند. (نووی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۱) وی یکی از راویان برجسته احادیث انحصاری امام علی علیه السلام در منابع اهل سنت است. (برای نمونه روایتی در باب «حکم المکاتب اذا أسره العدو»: عبدالرزاق صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱۹۵؛ ابواسحاق فزاری، ۱۹۸۷م، ص ۱۵۷؛ همچنین در مورد «ما قالوا فی رجلین تزوجا أختین فأدخلت امرأة کل واحد منهما علی صاحبه»: ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۰)

در بررسی روایات این راوی نیز با احادیثی از امیر مؤمنان علی علیه السلام مواجه می‌شویم که

با محتوای نقل شده از صادقین علیهم السلام مشابه است. برخی از این نمونه‌ها عبارت‌اند از:

- سعید بن ابی‌عروب‌ه روایتی را در باب «بول الصبی» از امام علی علیه السلام نقل می‌کند. (عبدالرزاق صنعانی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۸۱) این روایت را سکونی از طریق امام صادق علیه السلام از امام علی علیه السلام بیان می‌کند. (صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۲۹۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۰)
- روایتی از سعید در مورد مکروهات در نماز نقل شده است. (ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۸۹) در این زمینه نیز روایتی مشابه از امام صادق علیه السلام از امام علی علیه السلام بیان شده است. (ابن‌اشعث، بی‌تا، ص ۳۳-۳۴)
- روایت دیگری را سعید از امام علی علیه السلام نقل می‌کند (ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۵۰) که مشابه آن از امام صادق علیه السلام از امام علی علیه السلام نقل شده است. (ابن‌اشعث، بی‌تا، ص ۵۰)

روایتی از ابن ابی‌عروب‌ه در منابع شیعه وجود دارد که فضای تردید را نشان می‌دهد؛ چنان‌که عمر بن اذینه - از اصحاب امام صادق علیه السلام (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۵۴) - روایتی از سعید را بر زراره و فضیل عرضه کرد. آنان نیز با توجه به روایت امام باقر علیه السلام آن را تأیید کردند. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۸۲۲-۸۲۴)

روایت مذکور و دیگر روایات ابن ابی‌عروب‌ه در منابع شیعه از قناده ذکر شده است. (نوری، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۲۹۷؛ صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۷۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۶۶) ظاهراً این طریق در منابع شیعه مورد اعتماد واقع شده است. با وجود این، روایات از امام علی علیه السلام نقل نشده است. از سوی دیگر اسناد احادیث انحصاری امام علی علیه السلام در منابع اهل سنت نیز از این طریق وجود دارد. شاید بتوان این امر را حاکی از عدم اعتنا یا مراجعه محدثان شیعی در کسب روایات علوی از این راوی دانست.

۴. نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که مرجعیت علمی صادقین علیهم السلام راهی مطمئن برای دستیابی به روایات امام علی علیه السلام است و این به معنای نفی دیگر طرق نخواهد بود؛ بنابراین بی‌اعتمادی به تمام احادیث علوی در غیر از منابع امامی جایگاهی ندارد. این نوشتار چند تن از راویان فعال این عرصه روایی را در کوفه - محیط تأثیر یافته از این مرجعیت -

شناسایی و مرویات آنان را بررسی کرده است تا نقش این مرجعیت را بر انحصار روایات علوی به تصویر کشد. در ابتدا سلیمان بن مهران، اسرائیل بن یونس، زهیر بن معاویه و سعید بن ابی عروب به عنوان راویان معارف علوی در عصر امام صادق علیه السلام شناسایی شدند، سپس برخورد محدثان شیعی با منقولات این راویان مورد واکاوی قرار گرفت. گونه‌هایی از برخورد این محدثان به دست آمد که گرایش آنان را به نقل روایات از طریق صادقین علیهم السلام نشان می‌دهد؛ نتایج این چنین است:

- در برخی از موارد مشاهده می‌شود که آن دسته از روایات علوی از آن راویان، مورد توجه قرار گرفته که از طریق امام صادق علیه السلام است.
- هم‌راستا با نقل احادیث علوی از این راویان، روایات تأییدکننده‌ای از امام صادق علیه السلام بیان شده که می‌توان آن را مهر تأییدی بر احادیث آن راویان دانست.
- برخی از روایات علوی منقول از راوی در منابع شیعه، از محدثان غیرکوفی نقل شده است. با توجه به اینکه خاستگاه پیدایش مرجعیت صادقین علیهم السلام در انتقال میراث علوی در کوفه شکل گرفت، بیشترین تأثیر این مرجعیت بر محدثان شیعی کوفه قابل مشاهده است.
- در برخی از شواهد، احادیث علوی از راویان مذکور، از سوی راویان عامی منتشر شده است و دخالتی از سوی محدثان شیعی عصر صادقین علیهم السلام در نقل آن‌ها وجود ندارد.
- در برخی از موارد نیز از راوی احادیث غیرعلوی نقل شده است که گویا اهتمام یا گرایشی به نقل احادیث امام علی علیه السلام از آن راوی وجود نداشت.

پی‌نوشت‌ها

- * این راوی در منابع رجالی اهل سنت یافت نشد. گویا نام وی تصحیف شده است و در عین حال مشخص نیست که نمازی با چه قرینه‌ای وی را عامی دانسته است.

منابع

۱. ابن ابی دنیا، ابوبکر عبدالله بن محمد، *إصلاح المال*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، الطبعة الأولى، بیروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۳م.
۲. ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبدالله بن محمد بن ابراهیم، *الأدب*، تحقیق د. محمدرضا القهوجی، الطبعة الأولى، لبنان: دار البشائر الاسلامیه، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹م.
۳. _____، *الكتاب المصنف فی الأحادیث والآثار*، تحقیق کمال یوسف حوت، الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة الرشد، ۱۴۰۹ق.
۴. ابن اشعث، محمد بن محمد، *الجعفریات (الأشعثیات)*، تهران: مكتبة النینوی الحدیثه، بی تا.
۵. ابن جعد، علی، *مسند ابن جعد*، تحقیق عامر احمد حیدر، الطبعة الأولى، بیروت: مؤسسة نادر، ۱۴۱۰ق / ۱۹۹۰م.
۶. ابن حنبل، احمد، *فضائل الصحابة*، تحقیق وصی الله محمد عباس، الطبعة الأولى، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م.
۷. _____، *مسند احمد*، تحقیق شعیب أرنؤوط - عادل مرشد، الطبعة الأولى، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۱م.
۸. ابن خزیمه، ابوبکر محمد بن اسحاق، *صحيح*، تحقیق محمد مصطفی أعظمی، بیروت: المكتب الاسلامی، ۱۴۳۱ق.
۹. ابن دکن، ابونعیم فضل بن عمرو، *الصلاة*، تحقیق صلاح بن عایض شلاحی، الطبعة الأولى، المدینة: مكتبة الغرباء الأثرية، ۱۴۱۷ق / ۱۹۹۶م.
۱۰. ابن زنجویه، ابواحمد حمید بن مخلد، *الأموال*، تحقیق شاکر ذیب فیاض، الطبعة الأولى، السعودیه: مرکز ملک فیصل للبحوث والدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶ م
۱۱. ابن سعد ابوعبدالله محمد بن سعد، *الطبقات الكبرى*، تحقیق إحسان عباس، الطبعة الأولى، بیروت: دار صادر، ۱۹۶۸م.
۱۲. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن، *تاریخ دمشق*، تحقیق عمرو بن غرامة العمروی، بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۵ق / ۱۹۹۵م.
۱۳. ابن ماجه قزوینی، ابوعبدالله محمد بن یزید، *سنن ابن ماجه*، تحقیق شعیب أرنؤوط، الطبعة الأولى، بیروت: دار الرسالة العالمیه، ۱۴۳۰ق / ۲۰۰۹م.
۱۴. ابن معین، ابوزکریا یحیی، *تاریخ ابن معین*، تحقیق د. احمد محمد نور سیف، الطبعة الأولى، مکه المكرمة: مرکز البحث العلمی وإحياء التراث الاسلامی، ۱۳۹۹ هـ - ۱۹۷۹م.
۱۵. ابن منجویه، احمد بن علی، *رجال صحيح مسلم*، تحقیق عبد الله لیثی، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۷ق.
۱۶. ابوحجاج قضاعی، یوسف بن عبدالرحمن بن یوسف، *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال*، تحقیق بشار

- عواد معروف، الطبعة الأولى، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م.
۱۷. ابوبکر نیشابوری، محمد بن ابراهیم بن منذر، *الأوسط فی السنن والاجماع والاختلاف*، تحقیق ابوحماد صغیر احمد بن محمد حنیف، الطبعة الأولى، الرياض: دار طيبة، ۱۴۰۵ق، ۱۹۸۵م.
۱۸. ابوداود سجستانی، سلیمان بن أشعث، *سنن أبي داود*، تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید، بیروت: المكتبة العصرية، بی تا.
۱۹. ابوداود طیالسی، سلیمان بن داود، *مسند أبي داود طیالسی*، حقیق دکتور محمد بن عبد المحسن ترکی، الطبعة الأولى، مصر، دار هجر، ۱۴۱۹ق/ ۱۹۹۹م.
۲۰. ابوسعید مروزی، عبدالکریم بن محمد بن منصور، *أدب الاملاء والاستملاء*، تحقیق ماکس فایسفایلر، الطبعة الأولى، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م.
۲۱. ابوسعید نقاش، محمد بن علی، *فوائد العراقيين*، تحقیق مجدی سید ابراهیم، مصر: مكتبة القرآن، بی تا.
۲۲. ابوشجاع الدیلمی، شیرویه بن شهردار، *الفردوس بمأثور الخطاب*، تحقیق سعید بن بسیونی زغلول، الطبعة الأولى، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م.
۲۳. ابویعلی موصلی، احمد بن علی، *مسند أبي يعلى الموصلي*، تحقیق حسین سلیم أسد، الطبعة الأولى، دمشق: دار المأمون للتراث، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م.
۲۴. ابویوسف فارسی فسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، تحقیق أكرم ضياء عمري، الطبعة الثانية، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م.
۲۵. ابواسحاق فزاری، ابراهیم بن محمد، *السير لأبي إسحاق الفزاري*، تحقیق فاروق حمادة، الطبعة الأولى، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۷م.
۲۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، تصحیح جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۲۷. بسام، مرتضی، *زیدة المقال من معجم الرجال*، الطبعة الأولى، بیروت: دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۶ق.
۲۸. بوصیری، احمد بن ابی بکر، *إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة*، تحقیق دار المشكاة للبحث العلمی بإشراف ابونعمیم یاسر بن ابراهیم، الطبعة الأولى، الرياض: دار الوطن للنشر، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹م.
۲۹. بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین، *السنن الكبرى*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، الطبعة الثالثة، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق/ ۲۰۰۳م.
۳۰. پاکتچی، احمد، حدیث، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۲ش.
۳۱. پاکتچی، احمد و دیگران، *ابعاد شخصیتی و زندگی امام صادق علیه السلام*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۱ش.
۳۲. ترمذی، ابوعیسی محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، تحقیق وتعلیق احمد محمد شاکر و محمد فؤاد عبدالباقی، الطبعة الثانية، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م.

٣٣. تفرشی، مصطفی بن حسین، نقد الرجال، تحقیق مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۳۷۷ ش.
٣٤. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، الطبعة الأولى، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۰م.
٣٥. حسین بن سعید، کوفی اهوازی، الزهد، تحقیق غلامرضا عرفانیان یزدی، قم: المطبعة العلمی، ۱۴۰۲ق.
٣٦. حقیقی، خلیل، «امام صادق (علیه السلام) و شکل گیری مکتب جعفری»، فصلنامه علمی ترویجی علوم اسلامی، سال دوم، شماره ۷، ۱۳۸۶ش، ص ۱۳۳-۱۶۰.
٣٧. حمیدی، ابوبکر عبدالله بن زبیر، مسند حمیدی، تحقیق حسن سلیم اسد دآرانی، الطبعة الأولى، دمشق: دار السقا، ۱۹۹۶م.
٣٨. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، تحقق مؤسسة آل البيت علیهم السلام، الطبعة الأولى، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۳ق.
٣٩. خزاز رازی، علی بن محمد، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الاثنی عشر، تحقیق حسینی کوهکمری، عبداللطیف، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.
٤٠. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، تاریخ بغداد، تحقیق دکتور بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۲ق/ ۲۰۰۲م.
٤١. دارقطنی، ابوالحسن علی بن عمر، سنن الدارقطنی، تحقیق شعیب ارنؤوط، حسن عبدالمنعم شلبی، عبداللطیف حرز الله، احمد برهوم، الطبعة الأولى، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۴ق/ ۲۰۰۴م.
٤٢. دارمی، ابومحمد عبدالله بن عبدالرحمن، مسند الدارمی (سنن الدارمی)، تحقیق حسین سلیم اسد دآرانی، الطبعة الأولى، المملكة العربیة السعودیة: دار المغنی للنشر والتوزیع، ۱۴۱۲ق/ ۲۰۰۰م.
٤٣. دولابی، محمد بن احمد، الکنی والأسماء، تحقق ابوقتیبة نظر محمد فاریابی، الطبعة الأولى، بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۱ق/ ۲۰۰۰م.
٤٤. ذهبی، شمس الدین ابوعبدالله محمد بن احمد، الکاشف فی معرفة من له رواية فی الکتب الستة، تحقیق محمد عوامة احمد محمد نمر خطیب، الطبعة الأولى، جدة: دار القبلة للثقافة الاسلامیة - مؤسسة علوم القرآن، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۲م.
٤٥. _____، سیر أعلام النبلاء، تحقیق مجموعة من المحققین بإشراف شیخ شعیب ارنؤوط، الطبعة الثالثة، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵هـ - ۱۹۸۵م.
٤٦. _____، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بیروت: ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م.
٤٧. رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد، التدوین فی أخبار قزوین، تحقیق عزیز الله عطاردی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۷م.

۴۸. سعید بن منصور، ابوعثمان، التفسیر من سنن سعید بن منصور، تحقیق د سعد بن عبدالله بن عبدالعزيز آل حمید، الطبعة الأولى، الرياض: دار الصمیعی للنشر والتوزیع، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۷م.
۴۹. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن أبی بکر، اللآلئ المصنوعة فی الأحادیث الموضوعه، تحقیق ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضة، الطبعة الأولى، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۶م.
۵۰. شافعی محمد بن إدیس، الأم، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م.
۵۱. شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، تحقیق موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه، قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، الطبعة الثانية، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۵۲. صحرايي اردکانی، کمال، «نقد و بررسی حدیث در مکتب جعفری»، ابعاد شخصیتی و زندگی امام صادق علیه السلام به کوشش احمد پاکتچی، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۱ش.
۵۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الأمالی، الطبعة السادسة، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۵۴. ———، التوحید، تحقیق هاشم حسینی، الطبعة الأولى، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۵۵. ———، النخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
۵۶. ———، علل الشرائع، قم: مکتبه الداوری، ۱۳۸۵ ش - ۱۹۶۶م.
۵۷. ———، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۵۸. ———، کتاب من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، الطبعة الثانية، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
۵۹. طبری، محمد بن جریر، تهذیب الآثار وتفصیل الثابت عن رسول الله من الأخبار (تهذیب الآثار مسند عمر)، تحقیق محمود محمد شاکر، القاهرة: مطبعة المدنی، بی تا.
۶۰. طحاوی، احمد بن محمد بن سلامة، أحكام القرآن الکریم، تحقیق دکتور سعد الدین أونال، الطبعة الأولى، استانبول: مرکز البحوث الاسلامیه التابع لوقف الדיانة التركي، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۵م.
۶۱. ———، شرح معانی الآثار، تحقیق محمد زهری نجار و محمد سید جاد الحق، الطبعة الأولى، المدينة النبویه: عالم الکتب، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۴م.
۶۲. طوسی، محمد بن الحسن، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تحقیق خرسان، حسن الموسوی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۶۳. ———، الأمالی، تحقیق حسن الموسوی خرسان، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۶۴. ———، تهذیب الأحکام، تحقیق حسن الموسوی خرسان، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۶۵. ———، رجال طوسی، تحقیق جواد قیومی أصفهانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، ۱۴۱۵ق.
۶۶. ———، معانی الأخبار، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۳ق.

٦٧. عبدالرزاق صنعانی، ابوبکر عبدالرزاق بن همام، المصنف، تحقیق حبیب الرحمن أعظمی، الطبعة الثانية، الهند: المجلس العلمي، ١٤٠٣ق.
٦٨. عبدالله بن مبارک، ابوعبدالرحمن مروزی، مسند عبدالله بن المبارک، تحقیق صبحی بدری سامرائی، الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٧ق.
٦٩. عجلی کوفی، ابوالحسن احمد بن عبدالله، معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مناهبهم وأخبارهم، تحقیق عبدالعلیم عبدالعظیم بستوی، الطبعة الأولى، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٥ق/ ١٩٨٥م.
٧٠. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تحقیق و تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمية، ١٣٨٠ق.
٧١. قاسم بن سلام، ابوعبید، الأموال، تحقیق خلیل محمد هراس، بیروت: دار الفكر، بی تا.
٧٢. قاضی نعمان، ابن حیون نعمان بن محمد مغربی، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام، تحقیق آصف فیضی، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١٣٨٥ق.
٧٣. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق موسوی جزائری، طبیب، قم: دار الكتاب، ١٤٠٤ق.
٧٤. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق دار الحدیث، قم: دار الحدیث، ١٤٢٩ق.
٧٥. کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق کاظم، محمد، الطبعة الأولى، تهران: مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی، ١٤١٠ق.
٧٦. مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی أحوال الرجال، تحقیق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، الطبعة الأولى، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ١٤١٦ق.
٧٧. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، بی نا، بی جا، بی تا.
٧٨. مغلطای بن قلیچ، إكمال تهذیب الكمال فی أسماء الرجال، تحقیق ابوعبدالرحمن عادل بن محمد و ابو محمد أسامة بن ابراهیم، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة و النشر، ١٤٢٢ق/ ٢٠٠١م.
٧٩. مفید، محمد بن محمد، الفصول المختارة، تحقیق میر شریفی، علی، قم: كنگره شیخ مفید، ١٤١٣ق.
٨٠. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق موسی شیبیری زنجانی، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٣٦٥ ش.
٨١. نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحدیث، الطبعة الأولى، تهران: فرزندان مولف، ١٤١٤ق.
٨٢. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث، بیروت: مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ١٤٢٩ق.
٨٣. نووی، ابوزکریا محیی الدین یحیی بن شرف، تهذیب الأسماء واللغات، تحقیق شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، بیروت: دار الكتب العلمية، بی تا.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال ۱۴، بهار و تابستان ۱۴۰۱، شماره ۲۷
مقاله علمی پژوهشی
صفحات: ۹۵-۱۱۶

اعتبارسنجی حدیث اسلام آوردن ابوذر در روضه کافی

ولی الله مهدوی فر*
علی نصیری**

چکیده

در باره اسلام آوردن ابوذر در منابع کهن روایت‌های گوناگونی نقل شده است که با یکدیگر همخوانی چندانی ندارند. در این مقاله که بر روش توصیفی تحلیلی استوار است، به حدیث اسلام آوردن ابوذر در روضه کافی پرداخته و سعی شده سند و محتوای آن تحلیل و بررسی گردد. براینده این مطالعه آن است که روایت اسلام آوردن ابوذر، گرچه در منابع تاریخی نقل شده، در منابع روایی شیعه به دو طریق متفاوت توسط ثقة الاسلام کلینی در بخش روضه کافی و صدوق در امالی آورده شده است. نه تنها محتوای روایت مردود نیست بلکه با واکاوی سند روایت و تتبع در قراین نقلی و بررسی دلالت متن روایت و توجه به مبنای تقدمین در گزینش حدیث و شرایط صدر اسلام و وجود نقل به معنا در روایت دریافت می‌گردد که امکان وقوع رویداد شگفت‌آور برای ابوذر بدیهی بوده و از هرگونه استبعاد به دور می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: حدیث، اعتبارسنجی، ابوذر، روضه، کافی.

* دانش‌آموخته علوم قرآن و حدیث، مربی، هیئت‌علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور تهران، تهران، ایران،
v.mahdavifar@pnu.ac.ir

** استاد تمام گروه معارف اسلامی دانشگاه علم و صنعت تهران، تهران، ایران، نویسنده مسئول، alinasiri@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۱/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۱۴

۱. مقدمه

سنت که منعکس کننده قول، فعل، تقریر و کتابت معصوم علیه السلام است، پس از قرآن دومین منبع مهم فهم دین به شمار می رود که برای راهنمایی بشر تا ظهور رستاخیز گسترده شده است. از این رو برای شناخت معارف اسلام، گریزی از مراجعه به قرآن و سنت وجود ندارد. و از طرفی، با نگاهی گذرا به حوادث پانزده سده اخیر، باید اذعان کرد که روایات تا چه اندازه در شکل گیری علوم اسلامی نقش داشته اند. که این مهم، با همت و دقت یاران امامان علیهم السلام مورد توجه قرار گرفته و بسیاری از روایات معصومان علیهم السلام در قالب سلسله ای از اسناد شکل گرفته و به دست ما رسیده است. اما از سوی دیگر، این میراث گران بها با دخالت دست های ناپاک و اندیشه های بیمار با آرایش ها آمیخته و موجب شده روایات ضعیف یا اخبار ساختگی به شمار روایات راه پیدا کند که تبیین انواع آن موارد و عوامل رهیافت آسیب به میراث روایی از حوصله مقاله خارج است. (نک: نصیری، ۱۳۸۹ق، ص ۲۵) هر چند میزان رهیافت آسیب به میراث روایی شیعه به موجب دوران دیشی ائمه علیهم السلام و رهبری آنان به مراتب کمتر از میراث روایی اهل سنت است، باید توجه داشت که این آسیب ها هر چند اندک، به میراث روایی شیعه به علل گوناگون راه یافته است و نیاز به پالایش و نقد دارد. بر این اساس اعتبارسنجی و نقد روایات از مسائل ضروری است که خوشبختانه از سوی اندیشوران فریقین اهتمام ویژه و گام های مثبتی در راستای آن برداشته شده است. (همان، ص ۳۲) یکی از آن روایات که مسئله مقاله حاضر است، چگونگی اسلام آوردن ابوذر می باشد که در کتاب های تاریخی و روایی به دو گونه آورده شده است؛ که در اینجا حدیثی که ثقة الاسلام کلینی در کافی بخش روضه نقل کرده، ارزیابی شده است.

۲. مفهوم شناسی

۲-۱. اعتبارسنجی و نقد

اعتبار از ریشه عبر به معنای حالتی است که از معرفت محسوس به معرفت غیر محسوس رسیده می شود (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۸۳)؛ یعنی به وسیله این حالت، فرد از ظن و گمان به یقین خواهد رسید در حالی که رسیدن به این حالت از هیچ نقصان و کمبودی برخوردار نباشد. و علت نامگذاری «عبارت» از این منظر است که آن، خبری

است که دارای نقصان نیست: «و العبارة عنه هي الخبر عنه بما هو عليه من غير زیادة و لا نقصان» (عسکری ۱۴۰۰ق، ص ۲۷) از این رو اعتبارسنجی پی بردن با ابزارهایی برای صحت و درستی شیء، مقبول و نامقبول بودن یک چیز است و در مواردی به کار می رود که با ارزش است و به اصطلاح مورد نقد قرار می گیرد تا اصل بودن یک شیء از غیر اصل بودن آن تشخیص داده شود. و از طرفی، نقد گاه در معنای فقهی در برابر نسبه قرار می گیرد و معنای آن پرداخت آنی ثمن یا مثنی است در برابر نسبه که در آن متاع نقد و پول در زمانی دیگر پرداخت می شود؛ چنان که واژه نقد در کلام امیرالمؤمنین در نامه سوم نهج البلاغه چنین آمده است: «فَأَنْظُرُ يَا شَرِيحُ لَأ تَكُونَ ابْتِغَتْ هَذِهِ الدَّارَ مِنْ غَيْرِ مَالِكٍ أَوْ نَقَدْتَ الثَّمَنَ مِنْ غَيْرِ حَلَالِكِ فَإِذَا أَنْتَ قَدْ خَسِرْتَ دَارَ الدُّنْيَا وَ دَارَ الْآخِرَةِ.» (دشتی ۱۳۹۰ش، ص ۳۴۲) ای شریح، بنگر که این خانه را از مالی غیر از مال خود نخریده باشی یا پول آن را از راه غیرحلال نقد نکرده باشی که در این صورت در دنیا و آخرت زیان کرده ای.

از این رو نقد در کتب لغت شناسان در گذر زمان هم به معنای آشکار کردن عیب های کلام است و هم خوبی های آن را هویدا می سازد. بنابراین نقد در اصطلاح عبارت است از: «بازشناسی آسیب های سندی و متنی روایات و پیراسته سازی آن ها از آن آسیب ها بر اساس روش ها و معیارهای پذیرفته شده به منظور هموار ساختن زمینه عمل و اعتقاد به روایات.» (نصیری، ۱۳۸۹ش، ص ۴۷) بر این اساس، هدف از نقد روایات مواجهه بودن شماری از روایات با آسیب های سندی و متنی، بازساخت انواع آسیب های سندی و متنی، هموار کردن زمینه عمل به روایات در حوزه های مختلف اعتقادی و... و یقین پیدا کردن به روایات تاریخی است. و در برخی موارد، نقد به عنوان بازسازی بخشی از حدیث اتفاق می افتد چراکه احتمال دارد با اشکالاتی همچون تصحیف مواجه شده باشد.

۲-۲. ابوذر

جندب بن جناده مشهور به ابوذر از قبیله غفار به نقل از روایات، از نخستین کسانی است که به پیامبر ﷺ مؤمن شد و اسلام آورد. (ذهبی ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۰۶؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۵۲) و برخی مورخان بر آن اند که وی قبل از اسلام، یکتاپرست بوده و خدا را می پرستیده است. (شوشتری، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۳۲۲) و برخی نقل کرده اند که وی از جمله کسانی است که شراب و پرستش بت ها را در عصر جاهلیت حرام

می دانسته است. (بغدادی، ۱۳۶۱ق، ص ۲۳۷)

درباره فضایل و مناقب ابوذر روایات بسیاری در کتب حدیثی^۱ و تاریخی^۲ در دسترس است که علاقه مندان را برای مطالعه بیشتر به آن منابع ارجاع می دهیم. کوتاه سخن درباره شخصیت ابوذر در روایات، حاکی از مقام عالی رتبه وی نزد خداوند و پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ است؛ چنان که پیامبر ﷺ خطاب به او می فرماید: «وَ أَكْرَمَ بَكَ يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ»؛ مرحبا یا ابوذر! تو از ما اهل بیت هستی. (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۲۵) از امام علی ﷺ درباره ابوذر سؤال شد. امام ﷺ فرمود: او دارای علمی است که مردم از آن عاجزند و بر آن تکیه زده در حالی که از آن چیزی کم نمی شود. (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۵۵) پیامبر اکرم ﷺ ابوذر را از افرادی می داند که بهشت مشتاق آنان است (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۳۰۳) و امام باقر ﷺ می فرماید: پس از رسول خدا ﷺ همه افراد مرتد شدند و دست از علی ﷺ کشیدند مگر سه نفر: سلمان، ابوذر و مقداد. برای عمار هم تردیدی عارض شد اما برگشت. (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰) امامان ﷺ عبادت ابوذر را تفکر (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۴۲) و او را یکی از ارکان اربعه در اسلام در میان سلمان، مقداد و عمار یاد کرده اند. (طوسی ۱۴۱۴ق، ص ۵۹۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶ و ۷). علاوه بر روایات، مورخان وی را این چنین توصیف کرده اند: وی مردی شجاع بود که در پیمودن راه تنها و منحصر به فرد بود و به دست او همه قبیله غفار مسلمان شدند. (ابن سعد، بی تا، ج ۴، ص ۱۶۳؛ ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰۰) وی در ایام جاهلیت بت پرست نبود و نماز می گذارد. (ابن سعد، بی تا، ج ۴، ص ۱۶۳؛ عاملی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۴۶) یکی از مورخان درباره شخصیت ابوذر می نویسد: عبادت نکردن بت ها از سوی ابوذر، تنها به دلیل مخالفت او با قاعده عقل و فطرت سلیم بود، و این زمانی رخ می دهد که فرد تحت تأثیر هیچ یک از عوامل بیرونی که موجب تار شدن بینایی و شنوایی می شود نباشد... (عاملی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۴۶) وی از روی اعتقاد پاک خود وارد اسلام شد. (همان، ج ۴، ص ۱۶۲)

۳-۲. حدیث اسلام آوردن ابوذر

درباره اسلام آوردن ابوذر در منابع کهن روایت های گوناگونی نقل شده است که با یکدیگر همخوانی چندانی ندارند. یکی از آنها، روایتی است که منابع اهل سنت از

عبدالله بن صامت آورده‌اند که در آن، ابوذر بعد از اینکه از بعثت پیامبر ﷺ مطلع شد، برادرش انیس را به مکه فرستاد و سپس خود برای کسب اطلاعات بیشتر به مکه عزیمت کرد. (ابن اسحاق، بی تا، ص ۱۲۲؛ ابن سعد، بی تا، ج ۴، ص ۲۱۹) و حدیث دوم، حدیثی است که در منابع شیعه یعنی *امالی صدوق* و *کافی* کلینی نقل شده است؛ در این حدیث ماجرای اسلام آوردن ابوذر به صورتی دیگر آمده و حاکی از آن است که ابوذر به گونه‌ای شگفت‌انگیز از دعوت پیامبر ﷺ در مکه مطلع شده است. کلینی در بخش *روضه کافی* در شماره ۴۵۷ حدیثی مسند، منقول از ابی‌ابصیر از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. (کلینی ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۹۷) در این روایت، امام صادق علیه السلام در پاسخ به سؤال راوی درباره نحوه اسلام آوردن ابوذر به چگونگی مطلع شدن وی از بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اقامت در مکه و در نهایت اسلام آوردن وی اشاره کرده است. که از طرفی همین روایت با سند و طریق متفاوت و با اندک تفاوت در الفاظ نه در معنا و مضمون، در *امالی صدوق* (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۴۷۹، ح ۱) آورده شده است. ذکر این حدیث به صورت نقل به معنا با دو طریق در دو منبع روایی نشان از آن دارد که این حدیث در چند اصل از اصول چهارصدگانه شیعه موجود بوده است و راویان به دو طریق آن را نقل کرده‌اند.

بر این اساس، برخی در سند حدیث و برخی در محتوای حدیث شبهاتی وارد کرده‌اند که ضروری است برای بررسی و تحلیل صحیح روایت و اعتبارسنجی آن، ابتدا به اعتبار سندی حدیث روضه و مشابهت‌های دو حدیث منقول در *کافی* و *امالی* پرداخته و در مرحله دوم، شبهاتی که برخی در تضعیف حدیث از نظر محتوایی به آن‌ها متوسل شده‌اند، بررسی شود.

۴-۲. پیشینه بحث

کافی به سبب ویژگی‌های منحصربه‌فرد، محور شکل‌گیری و تولید بخش وسیعی از ادبیات مکتوب شیعه بوده و در طول تاریخ، مورد اهتمام عالمان شیعه قرار گرفته و شرح‌ها و تعلیقه‌ها و ترجمه‌های فراوان از آن و برای آن عرضه شده است. آستان حضرت عبدالعظیم و مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، سومین همایش از طرح «گرامیداشت بزرگان و عالمان ری» را به بزرگداشت ثقة الاسلام کلینی اختصاص داد. در این گنگره گزارشی کامل از پایان‌نامه‌ها و رساله‌های مرتبط با *کافی* و مجموعه مقالات

مربوط به آن ارائه و بررسی شد. از این رو با نگاهی به این پژوهش‌ها، اثری از پژوهش در موضوع اسلام آوردن ابوذر مشاهده نشد. همچنین با جست‌وجویی که در پایگاه علمی ایران (ایران‌داک) انجام شد، پیشینه تحقیقی در موضوع مورد بررسی یافت نشد. هرچند روایت چگونگی اسلام آوردن ابوذر در منابع مختلف روایی اهل سنت و تاریخی نقل شده، اما کار علمی مستقل درباره اعتبارسنجی حدیث اسلام آوردن ابوذر در منابع شیعی انجام نگرفته است. اما باید به این نکته اشاره کرد که نسخه خطی حدیث اسلام آوردن ابوذر و سلمان از کتاب کافی در کتابخانه مجلس با شماره بازیابی ۸۶/۸۹۰۴ و شماره مدرک کتابخانه مجلس: IR 10-15537 به زبان فارسی و با عنوان حدیث اسلام آوردن ابوذر و سلمان از کافی [نسخه خطی] موجود است که می‌تواند بر صحت حدیث دلالت داشته باشد.

۲-۵. روش کلینی در گزینش حدیث صحیح

با نگاهی گذرا بر اصطلاحات رجالی عالمان شیعه و تحول مفهوم آن‌ها در گذر زمان، درمی‌یابیم که مفهوم حدیث صحیح از نگاه قدما غیر از آن است که در نزد متأخران است؛ چنان‌که برخی معاصران چنین اظهار داشته‌اند که حدیث صحیح در نزد قدما روایتی است که به صدور آن از معصوم اطمینان کرده باشند، اعم از اینکه منشأ اطمینان، عدالت و وثاقت راوی باشد یا نشانه‌های دیگر؛ به عبارتی حدیث صحیح نزد قدمای امامیه خبری است که از قراین صحت و حجیت برخوردار باشد. (مؤدب، ۱۳۹۱ش، ص ۶۱) مهم‌ترین آن قراین حجیت عبارت است از وجود حدیث در چندین اصل از اصول اربع‌مائه، وجود حدیث در یک اصل یا چند اصل به طرق متعدد، وجود حدیث در اصل اصحاب اجماع و وجود حدیث در کتاب مورد اعتماد معصومین علیهم‌السلام و علمای شیعه مانند کتاب فضل بن شاذان و... (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۹) حال آنکه حدیث صحیح نزد متأخران امامیه، خبری است که سلسله سند آن تا به معصوم علیهم‌السلام متصل و راویان آن امامی و عادل باشند. (مؤدب، ۱۳۹۱ش، ص ۶۳) از این رو با تأمل در دو تعریف مذکور، اصطلاح صحیح نزد قدما غالباً مربوط به متن حدیث است در حالی که اصطلاح صحیح نزد متأخران مربوط به سند و حال راویان است. به عبارت دیگر، صحت حدیث نزد متأخران معمولاً بر پایه میزان اعتماد به رجال سند و اتصال راویان آن استوار بوده است.

به نظر می‌رسد کلینی نیز نباید رویکردی بیگانه با دیگر عالمان متقدم هم‌عصر خویش را دنبال کرده باشد. هرچند تا کنون مطالعه خاصی درباره روش ارزیابی کلینی از روایات به‌استثنای مقاله «شیوه کلینی در گزینش احادیث کافی» (اکبرنژاد و همکاران، ۱۳۹۲) صورت نگرفته است. بر این پایه منطقی، کلینی با دقت و مهارتی که در بحث روایات داشته سعی کرده است ابتدا احادیث را از اصول روایی متقدم، آثار اصحاب اجماع و کتب معتبر اصحاب ائمه علیهم‌السلام و مورد تأیید ائمه و کتب مشهور نزد پیشینیان انتخاب کند. وی در مرحله دوم با معیارهای رجالی و سندی از جمله اطمینان به صدور حدیث، عدالت راوی در عمل و عقیده و در مراحل بعد عرضه به قرآن و رضا و تسلیم در احادیث متعارض را معیار گزینش حدیث قرار داده است. از این رو این روش در گزینش روایت اسلام آوردن ابوذر هم جاری و صادق است.

۲-۶. بررسی سند حدیث

سند حدیث در لغت به معنی تکیه‌گاه و انضمام امری بر امر دیگر است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۰۵) و در اصطلاح، همان سلسله روایانی هستند که متن حدیث را به معصوم می‌رسانند. (مؤدب، ۱۳۹۱ش، ص ۳۵) بر این اساس از سند، تعبیر به طریق و وجه و اسناد هم شده است. در سند این حدیث پنج راوی قرار دارد که عبارت‌اند از: احمد بن ادريس القمی که معاجم رجالی وی را «ثقه، صحیح الحدیث و صحیح المذهب» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۹۲) و محمد بن عبدالجبار القمی را «ثقه» (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۹۱ و ۴۰۱) توصیف کرده‌اند. لکن در معاجم رجالی درباره دو راوی دیگر حدیث یعنی عبدالله بن محمد^۳ و سلمه الؤلؤی^۴ مدح و ذمی وارد نشده و در نهایت حدیث با کلمه «رجل» مرسل شده است که احتمال می‌رود عدم ذکر مدح و ذم راویان و نام راوی اول، نشان از تقیه بوده باشد. با توجه به احوال راویان در سند حدیث، دو ارزیابی در منابع روایی برای آن مترتب است: نخستین ارزیابی متعلق به علامه مجلسی است که وی در شرح خود بر روایات در *مرآة العقول*، حدیث را مجهول و مرسل دانسته (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶، ص ۳۴۸) و بررسی دوم متعلق به مجموعه نرم‌افزاری *درایة النور* است که تحت نظر گروه رجالی آیت‌الله شبیری و دار الحدیث می‌باشد؛ این گروه، حدیث را ضعیف و طریق آن را مسند و از نظر نوع سند عادی

ارزیابی کرده‌اند. در اینجا لازم است وجوه اشتراک و افتراق حدیث در دو منبع روایی یعنی کافی و امالی و قراین عقلی و نقلی و اکاوی و بررسی شود تا بتوانیم در مورد صحت حدیث ارزیابی قطعی را ارائه بدهیم.

۳. اشتراکات روایت

۳-۱. طریق روایت

این حدیث در دو منبع روایی به طرق مختلف نقل شده و طریق حدیث منحصر به سند کافی نیست و این وجه مشترک در دو منبع روایی است؛ به گونه‌ای که حدیث در هر دو منبع دارای سند متصل به معصوم بوده است. هرچند در یکی از منابع ارسال صورت گرفته، طریقی که در روضه برای حدیث نقل شده، نسبت به امالی عالی السند است و نام راویان عبارت است از: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَلْمَةَ الْوَلَوَائِي عَنْ رَجُلٍ» که احوال آن‌ها مورد بررسی قرار گرفت. اما طریقی که صدوق در امالی خود ذکر کرده عبارت است از: «حَدَّثَنَا أَبِي وَ مُحَمَّدٌ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ وَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْرُورِ رِضْوَانَ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالُوا حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُرَازِمِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ». بر این اساس نقل طریق مختلف در دو منبع روایی متقدم نشان از وجود وحدت مضمون در منابع روایی است.

۳-۲. مفاهمه با گرگ

در هر دو حدیث، به موضوع مفاهمه ابوذر با گرگ البته با کمی تفاوت در الفاظ پرداخته شده؛ و آن تفاوت بدین صورت است که عبارت مربوط به مفاهمه ابوذر با گرگ در روضه چنین آمده است: «إِنَّ أَبَا ذَرٍّ كَانَ فِي بَطْنٍ مَرَّ يَرْعَى غَنَمًا لَهُ فَآتَى ذُنْبٌ عَنْ يَمِينِ غَنَمِهِ فَهَشَّ بَعْصَاهُ عَلَى الذَّنْبِ فَجَاءَ الذَّنْبُ عَنْ شِمَالِهِ فَهَشَّ عَلَيْهِ أَبُو ذَرٍّ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَبُو ذَرٍّ مَا رَأَيْتُ ذُنْبًا أَحَبَّ مِنْكَ وَ لَا شَرًّا فَقَالَ لَهُ الذَّنْبُ شَرٌّ وَ اللَّهُ مِنِّي أَهْلُ مَكَّةَ بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِمْ نَبِيًّا فَكَذَّبُوهُ وَ شَتَمُوهُ فَوَقَعَ فِي أُذُنِ أَبِي ذَرٍّ». امام در این عبارت نحوه مواجهه ابوذر با گرگ را چنین بیان می‌کند که ابوذر در چراگاه بوده و گرگی مزاحم وی می‌شود و وی با زبان خود، گرگ را مورد طعن قرار می‌دهد و گرگ در پاسخ این طعن ابوذر، خبر از بعثت پیامبر اکرم ﷺ می‌دهد و خباثت دشمنان وی را به ابوذر گوشزد می‌کند. از

سویی همین مفهوم با کمی تفاوت در الفاظ، در کتاب *امالی* بعد از عبارت «إِنَّ أَبَا ذَرٍّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ كَانَ فِي بَطْنٍ مَرٌّ يَرْعَى غَنَمًا لَهُ إِذْ جَاءَ ذُئْبٌ عَنْ يَمِينِ غَنَمِهِ فَهَشَّ أَبُو ذَرٍّ بَعْصَاهُ عَلَيْهِ فَجَاءَ الذُّئْبُ عَنْ يَسَارِ غَنَمِهِ فَهَشَّ أَبُو ذَرٍّ بَعْصَاهُ عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ لَهُ وَاللَّهِ مَا رَأَيْتَ ذُئْبًا أَحْبَبْتَ مِنْكَ وَلَا شَرًّا فَقَالَ الذُّئْبُ شَرٌّ وَاللَّهِ مِنِّي أَهْلُ مَكَّةَ بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْهِمْ نَبِيًّا فَكَذَّبُوهُ وَشَتَّمُوهُ فَوَقَعَ كَلَامُ الذُّئْبِ فِي أُذُنِ أَبِي ذَرٍّ» آمده است. پرواضح است که چگونگی مواجهه ابوذر با گرگ و مفاهمی که بین آنها صورت گرفته، در هر دو منبع با کمترین اختلاف نقل شده است.

۳-۳. مسافرت شخص ابوذر به مکه

بنا بر متن هر دو روایت، ابوذر بعد از درک پیام گرگ جهت مطلع شدن از بعثت پیامبر اکرم ﷺ، بشخصه راهی مکه می‌شود. در کافی با ذکر جزئیات به این مسافرت پرداخته شده است؛ چنان‌که راوی نقل می‌کند: «ثُمَّ خَرَجَ عَلَيَّ رَجُلِيهِ يَرِيدُ مَكَّةَ لِيَعْلَمَ خَبَرَ الذُّئْبِ وَمَا أَتَاهُ بِهِ حَتَّى بَلَغَ مَكَّةَ فَدَخَلَهَا فِي سَاعَةِ حَارَّةٍ وَقَدْ تَعَبَ وَنَصِبَ فَأَتَى زَمْزَمَ وَقَدْ عَطَشَ فَأَعْتَرَفَ دُلُومًا فَخَرَجَ لَبِنٌ فَقَالَ فِي نَفْسِهِ هَذَا وَاللَّهِ يَدُلُّنِي عَلَيَّ أَنْ مَا خَبَرَنِي الذُّئْبُ وَمَا جِئْتُ لَهُ حَقٌّ فَشَرِبَ.» در این عبارت حدیث، چنین آمده است که ابوذر بعد از ورود به مکه به سراغ آب زمزم می‌رود تا تشنگی خود را رفع کند. اتفاق عجیبی در آن هنگام رخ می‌دهد و آن اینکه وی به جای آب، شیر در دلو مشاهده می‌کند و این جریان، آشکارا در حدیث ذکر شده است. اما در *امالی* فقط به خروج ابوذر از شهر خود و ورود وی به مکه در عبارت «ثُمَّ خَرَجَ يَرْكُضُ حَتَّى دَخَلَ مَكَّةَ» اشاره شده است. بر این اساس، هر دو حدیث به یکی دیگر از عناصر اصلی حدیث که همان مسافرت شخص خود ابوذر به مکه است، اشاره کرده‌اند که می‌تواند قرینه‌ای برای وجه مشترک هر دو روایت باشد.

۳-۴. اجتماع قریش

در هر دو حدیث، به ورود ابوذر به اجتماع قریش در مسجد با کمی جزئیات اشاره شده است. عبارتی که در روضه آمده، عبارت است از: «وَجَاءَ إِلَيَّ جَانِبٌ مِنْ جَوَانِبِ الْمَسْجِدِ فَإِذَا خَلْفَةٌ مِنْ قُرَيْشٍ فَجَلَسَ إِلَيْهِمْ فَرَأَاهُمْ يَشْتَمُونَ النَّبِيَّ صَ كَمَا قَالَ الذُّئْبُ فَمَا زَالُوا فِي ذَلِكَ مِنْ ذِكْرِ النَّبِيِّ صَ وَالشَّتْمِ لَهُ.» در این عبارت سب پیامبر ﷺ توسط قریش و یادآوری پیام گرگ برای ابوذر بخش مهم حدیث است که برای ابوذر در داخل مسجد

روی می دهد؛ چنان که این موضوع با کمی تفاوت در الفاظ در *مالی* بدین گونه آمده است: «فَإِذَا هُوَ بِحَلْقَةِ مُجْتَمِعِينَ فَجَلَسَ عَلَيْهِمْ فَإِذَا هُمْ يَشْتَمُونَ النَّبِيَّ وَ يَسُبُّونَهُ كَمَا قَالَ الذُّبُّ فَقَالَ أَبُو ذَرٍّ هَذَا وَاللَّهِ أَخْبَرَنِي بِهِ الذُّبُّ فَمَا زَالَتْ هَذِهِ حَالَتُهُمْ حَتَّى إِذَا كَانَ آخِرُ النَّهَارِ» با توجه به عبارت هر دو حدیث، مواجهه ابوذر با قریش که پیامبر ﷺ را سب می کردند و تداعی پیام گرگ قطعی، از وجوه مشترک حدیث به شمار می آید.

۵.۳ دیدار و گفت و گو با ابوطالب در دو مرحله

یکی دیگر از نقاط مشترکی که می توان در هر دو حدیث مشاهده کرد، دیدار و گفت و گوی ابوذر با ابوطالب است. بعد از آنکه ابوذر وارد مسجد می شود و در میان اجتماع قریش قرار می گیرد، در اواخر روز فردی را می بیند که وارد مسجد شد و با ورود ایشان قریش که تا آن زمان علیه پیامبر ﷺ صحبت می کردند سکوت می کنند و سرانجام اینکه، ابوطالب متوجه ابوذر می شود؛ این اتفاق در کافی بدین گونه نقل شده است: «حَتَّى جَاءَ أَبُو طَالِبٍ مِنْ آخِرِ النَّهَارِ فَلَمَّا رَأَوْهُ قَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ كُفُّوا فَقَدْ جَاءَ عَمُّهُ قَالَ فَكَفُّوا فَمَا زَالَ يَحْدِثُهُمْ وَيَكَلِّمُهُمْ حَتَّى كَانَ آخِرُ النَّهَارِ ثُمَّ قَامَ وَقُمْتُ عَلَى أَثَرِهِ فَالْتَفَتَ إِلَيَّ». اما در کتاب *مالی* به این موضوع با کمی تفاوت اشاره شده است: «حَتَّى إِذَا كَانَ آخِرُ النَّهَارِ وَأُقْبِلَ أَبُو طَالِبٍ قَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ كُفُّوا فَقَدْ جَاءَ عَمُّهُ فَلَمَّا دَنَا مِنْهُمْ أَكْرَمُوهُ وَعَظَّمُوهُ فَلَمْ يَزَلْ أَبُو طَالِبٍ مُتَكَلِّمُهُمْ وَ خَطِيبُهُمْ إِلَى أَنْ تَفَرَّقُوا فَلَمَّا قَامَ أَبُو طَالِبٍ تَبِعْتُهُ فَالْتَفَتَ إِلَيَّ». در حدیث *مالی* به متفرق شدن قریش بعد از ورود ابوطالب به مسجد یا حلقه قریش اشاره شده ولی در حدیث روضه به آن پرداخته نشده است.

از طرفی در حدیث روضه، ابوطالب از ابوذر علت ورود وی را به مکه جویا می شود و وی در مورد بعثت پیامبر اکرم ﷺ سؤال می کند. ابوطالب بعد از اطمینان از صداقت ابوذر در ایمان آوردن به پیامبر ﷺ، دیدار با پیامبر را به روز دوم موکول می کند که در حدیث با این عبارت نقل شده است: «فَقَالَ أَذْكَرُ حَاجَتِكَ فَقُلْتُ هَذَا النَّبِيُّ الْمُبْعُوثُ فِيكُمْ قَالَ وَ مَا تَصْنَعُ بِهِ قُلْتُ أُوْمِنُ بِهِ وَ أَصَدِّقُهُ وَ أَعْرِضُ عَلَيْهِ نَفْسِي وَ لَأِ يَأْمُرُنِي بِشَيْءٍ إِلَّا أَطَعْتُهُ فَقَالَ وَ تَفْعَلُ فَقُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَتَعَالَ عَدَاً فِي هَذَا الْوَقْتِ إِلَى حَتَّى أَدْفَعَكَ إِلَيْهِ قَالَ بَتُّ تِلْكَ اللَّيْلَةَ فِي الْمَسْجِدِ». همین معنا در حدیث *مالی* با تفصیل بدین عبارت بیان شده است: «فَالْتَفَتَ إِلَيَّ فَقَالَ مَا حَاجَتُكَ فَقُلْتُ هَذَا النَّبِيُّ الْمُبْعُوثُ فِيكُمْ قَالَ وَ مَا حَاجَتُكَ إِلَيْهِ

فَقَالَ لَهُ أَبُو ذَرٍّ أَوْ مِنْ بِهِ وَ أصدقَهُ وَ لَا يَأْمُرُنِي بِشَيْءٍ إِلَّا أَطَعْتُهُ فَقَالَ أَبُو طَالِبٍ تَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ قَالَ فَقُلْتُ نَعَمْ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ قَالَ فَقَالَ إِذَا كَانَ غَدًا فِي هَذِهِ السَّاعَةِ فَائْتِنِي قَالَ فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْعَدِ» راوی در حدیث /مالی در تصدیق و ایمان به نبوت پیامبر ﷺ، شهادتین را بیان کرده است که این نوع بیان در بین اسلام آوردن همه مسلمانان در عصر ائمه معصومین ﷺ مرسوم بوده، ولی در حدیث روضه به آن اشاره نشده است.

ابوذر در روز دوم همانند روز قبل، رفتارهای قریش را در حق پیامبر اکرم ﷺ مشاهده می کند تا اینکه مجدد ابوطالب از وی علت مسافرت به مکه را جویا می شود و تصدیق و اطاعت از پیامبر ﷺ را طلب می کند. وی بعد از اطمینان از صداقت ابوذر، وی را به همراهی خود دعوت می کند که در روضه با این عبارت ذکر شده است: «حَتَّى إِذَا كَانَ الْعَدُ جَلَسْتُ مَعَهُمْ فَمَا زَالُوا فِي ذِكْرِ النَّبِيِّ ص وَ شَتْمِهِ حَتَّى إِذَا طَلَعَ أَبُو طَالِبٍ فَلَمَّا رَأَوْهُ قَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ أَمْسِكُوا فَقَدْ جَاءَ عَمَّهُ فَأَمْسَكُوا فَمَا زَالَ يَحْدِثُهُمْ حَتَّى قَامَ فَتَبِعْتُهُ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَقَالَ أَذْكَرَ حَاجَتَكَ فَقُلْتُ النَّبِيُّ الْمَبْعُوثُ فِيكُمْ قَالَ وَ مَا تَصْنَعُ بِهِ فَقُلْتُ أَوْ مِنْ بِهِ وَ أصدقَهُ وَ أَعْرِضْ عَلَيْهِ نَفْسِي وَ لَا يَأْمُرُنِي بِشَيْءٍ إِلَّا أَطَعْتُهُ قَالَ وَ تَفْعَلُ قُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ قُمْ مَعِيَ فَتَبِعْتُهُ.» این مضمون با کمی تفصیل در /مالی این گونه بیان شده است: «فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْعَدِ جَاءَ أَبُو ذَرٍّ فَإِذَا الْحُلُقَةُ مُجْتَمِعُونَ وَ إِذَا هُمْ يَسْتَبُونَ النَّبِيَّ وَ يَشْتِمُونَهُ كَمَا قَالَ فَجَلَسَ مَعَهُمْ حَتَّى أَقْبَلَ أَبُو طَالِبٍ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ كُفُّوا وَ قَدْ جَاءَ عَمَّهُ فَكُفُّوا فَجَاءَ أَبُو طَالِبٍ فَجَلَسَ فَمَا زَالَ مَتَكَلِّمُهُمْ وَ خَطِيبُهُمْ إِلَى أَنْ قَامَ فَلَمَّا قَامَ تَبِعَهُ أَبُو ذَرٍّ فَالْتَمَتَ إِلَيْهِ أَبُو طَالِبٍ فَقَالَ مَا حَاجَتُكَ - فَقَالَ هَذَا النَّبِيُّ الْمَبْعُوثُ فِيكُمْ قَالَ وَ مَا حَاجَتُكَ إِلَيْهِ قَالَ فَقَالَ لَهُ أَوْ مِنْ بِهِ وَ أصدقَهُ وَ لَا يَأْمُرُنِي بِشَيْءٍ إِلَّا أَطَعْتُهُ فَقَالَ أَبُو طَالِبٍ تَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَقَالَ نَعَمْ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ.»

۳-۶. دیدار با حمزه، جعفر و علی بن ابی طالب ﷺ

ابوطالب بعد از اطمینان از صداقت و قصد ابوذر، وی را به همراه خود نزد حمزه راهنمایی می کند. حمزه همان سؤالات ابوطالب را از وی جویا می شود و بعد از اطمینان از قصد ابوذر، او را به نزد جعفر راهنمایی می کند و جعفر بن ابی طالب، بعد از اطمینان و تأیید قصد ابوذر، وی را نزد امیرالمؤمنین که مورد اعتماد و امین پیامبر ﷺ و نزدیک ترین

فرد به ایشان بوده راهنمایی می کند که در حدیث روضه بدین عبارت ذکر شده است: «فَدَفَعَنِي إِلَى بَيْتِ فِيهِ حَمْزُهُ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ وَجَلَسْتُ فَقَالَ لِي مَا حَاجَتُكَ فَقُلْتُ هَذَا النَّبِيُّ الْمُبْعُوثُ فِيكُمْ فَقَالَ وَ مَا حَاجَتُكَ إِلَيْهِ قُلْتُ أُوْمِنُ بِهِ وَ أَصَدَّقُهُ وَ أَعْرَضُ عَلَيْهِ نَفْسِي وَ لَا يَاْمُرُنِي بِشَيْءٍ إِلَّا أَطَعْتُهُ فَقَالَ تَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللَّهِ قَالَ فَشَهِدْتُ قَالَ فَدَفَعَنِي حَمْزَةً إِلَى بَيْتِ فِيهِ جَعْفَرٌ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ وَ جَلَسْتُ فَقَالَ لِي جَعْفَرٌ مَا حَاجَتُكَ فَقُلْتُ هَذَا النَّبِيُّ الْمُبْعُوثُ فِيكُمْ قَالَ وَ مَا حَاجَتُكَ إِلَيْهِ قُلْتُ أُوْمِنُ بِهِ وَ أَصَدَّقُهُ وَ أَعْرَضُ عَلَيْهِ نَفْسِي وَ لَا يَاْمُرُنِي بِشَيْءٍ إِلَّا أَطَعْتُهُ فَقَالَ تَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ حُدَّةٌ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُوْلُهُ قَالَ فَشَهِدْتُ فَدَفَعَنِي إِلَى بَيْتِ فِيهِ عَلِيٌّ فَسَلَّمْتُ وَ جَلَسْتُ فَقَالَ مَا حَاجَتُكَ فَقُلْتُ هَذَا النَّبِيُّ الْمُبْعُوثُ فِيكُمْ قَالَ وَ مَا حَاجَتُكَ إِلَيْهِ قُلْتُ أُوْمِنُ بِهِ وَ أَصَدَّقُهُ وَ أَعْرَضُ عَلَيْهِ نَفْسِي وَ لَا يَاْمُرُنِي بِشَيْءٍ إِلَّا أَطَعْتُهُ فَقَالَ تَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللَّهِ قَالَ فَشَهِدْتُ.» در حدیث روضه، راوی تصدیق پیامبر ﷺ توسط ابوذر نزد حمزه و جعفر را با شهادتین آورده است که مطابقت با الفاظ حدیث /مالی دارد و این عبارت و دیدار ابوذر با حمزه و جعفر و امام علی ﷺ با همان مضمون و مفهوم با تقدم جعفر بر حمزه در /مالی ذکر شده است.

۳-۷. دیدار و گفت و گو با پیامبر اکرم ﷺ

دیدار ابوذر با رسول اکرم ﷺ در هر دو حدیث یکسان ذکر شده است. تفاوتی که در عبارت مشاهده می شود، این است که راوی حدیث /مالی، دیدن پیامبر را با عبارت «وَ هُوَ إِذَا نُورٌ عَلَى نُورٍ» ترسیم می کند ولی در روضه این عبارت نیامده و عبارت روضه این گونه است: «فَدَفَعَنِي إِلَى بَيْتِ فِيهِ رَسُوْلُ اللَّهِ ص فَسَلَّمْتُ وَ جَلَسْتُ فَقَالَ لِي رَسُوْلُ اللَّهِ ص مَا حَاجَتُكَ قُلْتُ النَّبِيُّ الْمُبْعُوثُ فِيكُمْ قَالَ وَ مَا حَاجَتُكَ إِلَيْهِ قُلْتُ أُوْمِنُ بِهِ وَ أَصَدَّقُهُ وَ لَا يَاْمُرُنِي بِشَيْءٍ إِلَّا أَطَعْتُهُ فَقَالَ تَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللَّهِ فَقُلْتُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللَّهِ.» ولی در /مالی این رخداد با این عبارت بیان شده است: «قَالَ فَرَفَعَنِي إِلَى بَيْتِ فِيهِ رَسُوْلُ اللَّهِ ص وَ هُوَ إِذَا نُورٌ عَلَى نُورٍ فَلَمَّا دَخَلْتُ سَلَّمْتُ فَرَدَّ عَلَيَّ السَّلَامَ ثُمَّ قَالَ مَا حَاجَتُكَ قُلْتُ هَذَا النَّبِيُّ الْمُبْعُوثُ فِيكُمْ قَالَ وَ مَا حَاجَتُكَ إِلَيْهِ قُلْتُ أُوْمِنُ بِهِ وَ أَصَدَّقُهُ وَ لَا يَاْمُرُنِي بِشَيْءٍ إِلَّا أَطَعْتُهُ قَالَ تَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ حُدَّةٌ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللَّهِ قُلْتُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ حُدَّةٌ لَا

شَرِيكَ لَهُ وَ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ.»

۸-۳. سفارش پیامبر ﷺ به ابوذر

بخش اخیر حدیث به گفتار پیامبر اکرم به ابوذر اشاره دارد که ایشان بعد از معرفی خود به ابوذر می‌فرماید: «يا ابا ذرٍّ اَنْطَلِقُ اِلَى بِلَادِكَ فَاِنَّكَ تَجِدُ ابْنَ عَمٍّ لَكَ قَدْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ وَاْرَثُ غَيْرُكَ فَخُذْ مَالَهُ وَ اَقِمْ عِنْدَ اَهْلِكَ حَتَّى يَطَهَّرَ اَمْرُنَا.» و این مضمون با همان الفاظ در *امالی* بدین گونه ذکر شده است: «فَقَالَ صَ اَنَا رَسُولُ اللَّهِ يَا اَبَا ذَرٍّ اَنْطَلِقُ اِلَى بِلَادِكَ فَاِنَّكَ تَجِدُ ابْنَ عَمٍّ لَكَ قَدْ مَاتَ فَخُذْ مَالَهُ وَ كُنْ بِهَا حَتَّى يَطَهَّرَ اَمْرِي.»

۹-۳. بازگشت ابوذر و انتظار برای دعوت علی

در حدیث روضه راوی به بازگشت ابوذر به‌عنوان خبر ماضی و دریافت مال و انتظار برای دعوت علی اسلام اشاره داشته و آورده است: «قَالَ فَرَجَعْتُ اَبُو ذَرٍّ فَاخَذَ اَلْمَالَ وَ اَقَامَ عِنْدَ اَهْلِهِ حَتَّى ظَهَرَ اَمْرُ رَسُولِ اللَّهِ ص.» اما در حدیث *امالی* بازگشت ابوذر را به گفتار خود ابوذر نسبت داده که بدین گونه آمده است: «قَالَ اَبُو ذَرٍّ فَانْطَلَقْتُ اِلَى بِلَادِي فَاِذَا ابْنُ عَمٍّ لِي قَدْ مَاتَ وَ خَلَفَ مَالًا كَثِيْرًا فِيْ ذٰلِكَ الْوَقْتِ - اَلَّذِيْ اَخْبَرَنِيْ فِيْهِ رَسُوْلُ اللَّهِ ص فَاحْتَوَيْتُ عَلٰى مَالِهِ وَ بَقِيْتُ بِبِلَادِي حَتَّى ظَهَرَ اَمْرُ رَسُوْلِ اللَّهِ ص فَاتَيْتُهُ.» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۴۷۹، ح ۱) هرچند صاحب گفتار در هر دو حدیث متفاوت است اما مفهوم و خط اصلی معنای حدیث در هر دو مشاهده می‌شود.

۱۰-۳. بخش انتهایی حدیث

در حدیث روضه به گفتار امام صادق علیه السلام با سائل پرداخته که سائل چگونگی اسلام آوردن سلمان را طلب می‌کند. امام با توجه به بی‌ادبی سائل، از بیان آن خودداری می‌کند که راوی به آن اشاره کرده است: «فَقَالَ اَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع هَذَا حَدِيْثُ اَبِيْ ذَرٍّ وَ اِسْلَامِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَ اَمَّا حَدِيْثُ سَلْمَانَ فَقَدْ سَمِعْتُهُ فَقَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ حَدَّثَنِيْ بِحَدِيْثِ سَلْمَانَ فَقَالَ قَدْ سَمِعْتُهُ وَ لَمْ يَحْدِثْهُ لِسُوءِ اَدْبِهِ.»

۴. وجه افتراق حدیث

تنها تفاوت قابل بررسی در دو حدیث، گفت‌وگوی ابوذر با همسرش قبل از سفر است که در روضه چنین آمده است: «فَقَالَ لِامْرَأَتِهِ هَلْمِيْ مِزْوِدِيْ وَ اِدْوَاتِيْ وَ عَصَايَ» اما در *امالی* آمده است: «فَقَالَ لِاُخْتِهِ هَلْمِيْ مِزْوِدِيْ وَ اَدْوَاتِيْ وَ عَصَايَ» که به‌جای همسر از

اخت استفاده شده است.

با تأمل در متن حدیث و مشابهت فراوانی که هر دو حدیث در مضمون و حتی الفاظ داشتند، به دست می‌آید که روایان حدیث با حفظ اصل مضمون و محتوا، حدیث را نقل به معنا کرده‌اند. شایان ذکر است که در عصر صدور حدیث، امامان معصوم علیهم‌السلام مجوز نقل به معنا را با شرایط به اصحاب خود داده بودند. این نوع نقل در عصر کلینی امری رایج به شمار می‌آمده که این خود دلیل محکمی است مبنی بر اینکه حدیث مذکور در سایر اصول نقل شده است و از استبعاد برخوردار نیست.

۵. بررسی دو شبیهه

۵-۱. مفاهمه ابوذر با گرگ

امام صادق علیه‌السلام در بخش ابتدایی حدیث، گرگ را عامل مطلع شدن ابوذر از بعثت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دانسته‌اند و بیان کرده که گرگ ضمن شکایت از مشرکان مکه در دشنام دادن و مخالفت با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ظهور آن حضرت را به ابوذر اطلاع داده و به دنبال آن موجب می‌شود ابوذر به مکه هجرت داشته باشد. آنچه برخی را بر آن داشته است که حدیث را افسانه‌ای و یا مجعول بدانند، بحث مفاهمه یا صحبت کردن گرگ با ابوذر است که باید با قراین مورد واکاوی قرار بگیرد. مدعای راقم سطور این است که حدیث از صحت و اعتبار لازم برخوردار است و تبیین نکردن در حدیث، نمی‌تواند دلیلی اقناع‌کننده بر افسانه بودن یا مردود دانستن حدیث باشد. از این رو با کمی تأمل در برخی آیات و احادیث به عنوان قرینه، که به نمونه‌هایی از آن‌ها در ادامه اشاره می‌شود، به نظر می‌رسد سخن گفتن یا مفاهمه با حیوانات به اذن خداوند متعال مسئله محالی نبوده و نیست. حال در اینجا از قرینه نقلی و عقلی برای تبیین و بررسی استفاده می‌کنیم.

۵-۱-۱. بررسی قراین نقلی

۵-۱-۱-۱. آیات قرآنی

انسان‌ها از دنیای حیوانات آگاهی چندانی ندارند و با تمام پیشرفت‌هایی که در این زمینه صورت گرفته، هنوز زندگی آن‌ها برای انسان مبهم است. ما آثاری از هوش، دقت، ذکاوت و مهارت را در کارهای بسیاری از آن‌ها می‌بینیم؛ از جمله خانه‌سازی زنبوران عسل، نظمی که بر کندو حاکم است، دقت مورچگان در جمع‌آوری نیازمندی‌های

زمستان، طرز ذخیره و انبار آذوقه، دفاع کردن حیوانات از خود در برابر دشمن، آگاهی آن‌ها به درمان بسیاری از بیماری‌ها، پیدا کردن لانه و خانه خود از فاصله‌های دور دست، پیش‌بینی آن‌ها از حوادث آینده و مانند آن؛ قرآن کریم می‌فرماید: «وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ» (نمل: ۱۶) همان طور که واضح است، خداوند متعال از گفت‌وگوی با پرندگان به عنوان علم و دانشی نام برده که به حضرت سلیمان علیه السلام آموخته است. بر این اساس در ترجمه آیاتی^۵ از سوره نمل چنین آمده است: و سپاهیان سلیمان علیه السلام از جن و انس و پرنده تحت نظم و ترتیب گرد آمدند تا چون به وادی مورچگان رسیدند، مورچه‌ای گفت: ای مورچگان به مسکن‌های خویش درآید که سلیمان و سپاهیان در حال بی‌خبری و غفلت شما را پایمال نکنند. سلیمان تبسمی کرد. در روایات (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۷۸) آمده که سلیمان ایستاد و مورچه را خواست و با او به گفت‌وگو پرداخت و مورچه از آن حضرت سؤالاتی کرد و سخنانی میان آن حضرت با مورچه رد و بدل شد. از آن جمله سلیمان به مورچه فرمود: ای مورچه مگر نمی‌دانی که من پیغمبر خدا هستم و به کسی ظلم و ستم نمی‌کنم. سلیمان زبان پرندگان را می‌فهمید و هرگاه می‌خواست آن‌ها را به دنبال مأموریتی می‌فرستاد و پرندگان نیز مانند اجنه و شیاطین و باد، مسخر او بودند. از آن جمله هدهد که پرنده‌ای باهوش بود و سلیمان او را مأمور کرده بود که نزد ملکه سبا (بلقیس) برود و او را به دین سلیمان دعوت کند. از این رو خدای مهربان برای اثبات اینکه بشر می‌تواند چنین قدرتی پیدا کند و با حیوانات سخن بگوید، سلیمان را از گفتار پرندگان آگاه می‌سازد و سخن هدهد (شانه‌به‌سر) را به او می‌فهماند و این پرنده کوچک با سلیمان سخن می‌گوید. اما در مورد اینکه آیا حیوان هم زبان انسان را می‌فهمد، در مورد هدهدی که در لشکر سلیمان علیه السلام حضور داشته و از تعلیم و تربیت منطقی حضرت سلیمان علیه السلام برخوردار بوده، گفته شده که زبان سلیمان و قوم ملکه سبا را متوجه می‌شده است. (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۴۵)

۵-۱-۲. روایات

- حدیث اول

امام صادق علیه السلام در حدیثی از به نطق درآمدن سه حیوان خبر می‌دهد: سه حیوان هستند که در زمان رسول گرامی صلی الله علیه و آله سخن با انسان گشوده‌اند و آن‌ها عبارت‌اند از: شتر، گرگ و گاو

... (صفر، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۵۲) بر این اساس، گویاست که وجود حواس فوق العاده در حیوانات همچون دستگاه رادار در «شب پره»، شامه بسیار قوی بعضی از حشرات و دید فوق العاده نیرومند بعضی از پرندگان و امثال آن، نیز دلیل دیگری است بر اینکه آن‌ها در همه چیز از ما عقب مانده تر نیستند! با در نظر گرفتن این امور، جای تعجب نیست که آن‌ها تکلم مخصوصی نیز داشته باشند و بتوانند با کسی که از الفبای کلام آن‌ها آگاه است، سخن گویند.

- حدیث دوم

امام صادق علیه السلام درباره به سخن درآمدن گوساله برای اطلاع یافتن آل ذریح یمن از ظهور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: « راستی در آنور یمن یک وادی است... در پس این وادی مردمی باشند که آن‌ها را ذریح نامند و چون خداوند تعالی محمد را مبعوث کرد، یک گوساله در میان آن‌ها بنک برداشت و دم به زمین کوفت و به آواز فصیح گفت: ای آل ذریح، ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۶۱، ح ۳۷۵)

- حدیث سوم

امام صادق علیه السلام درباره شکایت ناقه از آزار دهندگانش به رسول خدا صلی الله علیه و آله می فرماید: «لَمَّا نَقَرُوا بِرَسُولِ اللَّهِ ص نَاقَتُهُ قَالَتْ لَهُ النَّاقَةُ وَاللَّهِ لَا أَرِئْتُ خُفًّا عَن خُفٍّ وَكَوْ قُطْعَتِ إِرْبَاءٍ إِرْبَاءًا» (همان، ج ۸، ص ۲۶۱، ح ۱۷۸) یعنی چون شتر پیغمبر صلی الله علیه و آله را رم دادند آن ناقه به رسول خدا عرض کرد: به خدا من گام از گام بر ندارم گرچه قطعه قطعه شوم. این روایت اشاره دارد بدانچه منافقان در عقبه کردند؛ چنانچه علی بن ابراهیم روایت کرده است که چون پیغمبر صلی الله علیه و آله در مسجد خیف درباره امیرالمؤمنین علیه السلام آنچه را باید گفت و در روز غدیر او را به امامت و جانشینی خود واداشت. (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۳۲)

- حدیث چهارم

جابر درباره مفاهمه امیرالمؤمنین با مار، از امام باقر علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: در این میان که امیرالمؤمنین بر منبر بود، ازدهایی از طرف یکی از درهای مسجد پیش آمد و مردم آهنگ کشتن او را کردند. امیرمؤمنان علیه السلام کس فرستاد که دست بازدارید و آن‌ها دست بازداشتند. آن ازدها سینه سایان آمد تا به منبر رسید و بر آن دراز کشید و به امیرالمؤمنین علیه السلام درود گفت و آن حضرت بدو اشارت کرد بایستد تا سخنرانی خود را به

پایان رساند و چون سخنرانی خود را به پایان رساند رو بدو کرد و فرمود: تو کیستی؟ گفت: من عمرو پسر عثمانم که کارگزار شما بود بر جن. و پدرم مرده و وصیت کرده خدمت شما برسم و نظر شما را بخواهم و من نزد شما آمدم. یا امیرالمؤمنین به من چه فرمایی و چه رأی دهی؟ امیرالمؤمنین علیه السلام به او فرمود: من تو را سفارش دهم به تقوای از خدا و اینکه برگردی به جای پدرت در میان جن کارگزار باشی که تو بر جنیان از طرف من نیابت داری. گوید: عمرو با امیرالمؤمنین علیه السلام وداع کرد و او نائب وی است بر جنیان. من به او گفتم: قربانت، عمرو به واجب خود عمل می‌کند و خدمت شما می‌رسد؟ فرمود: آری. (کلینی، ۴۰۷، ج ۱، ص ۳۹۶، ح ۶)

۲-۱-۵. بررسی دلالت عقلی روایت

در بررسی دلالت و محتوای روایت کافی نکاتی قابل طرح است:

۱. در برخورد با هر قضیه عجیب و غیرقابل باور باید این نکته را در نظر گرفت که عجیب بودن یک مطلب الزاماً به معنای غیرممکن بودن آن نیست؛ زیرا تا امروز تنها بخش کمی از علم کشف شده و نادانسته‌های انسان بسیار بیشتر از دانسته‌هایش است. از طرفی هیچ عقلی امکان صحبت کردن با حیوانات را رد نمی‌کند. گرچه گفت‌وگوی حضرت سلیمان با مورچه یا هدهد در قرآن ذکر شده است، به این معنی نیست که دیگر امکان این کار وجود ندارد؛ بلکه ائمه معصومین علیهم السلام بر اساس روایات از پیش گفته‌شده، نیز از این فضیلت و نعمت بزرگ بهره‌مند بودند و چه بسا با پیشرفت علم، بشر به این قابلیت ممتاز دست یابد و این حاکی از مرجعیت علمی قرآن و سنت می‌تواند به شمار آید.

۲. یکی از لوازم یادگیری و دانش‌اندوزی، مسئله ظرفیت فهم و حفظ دانش مورد نظر است. به این معنی که برای یادگیری هر علمی نیاز به داشتن ظرفیت و استعداد برای حفظ آن علم است. در توضیح این مطلب باید اول از همه دانست که سرچشمه همه علوم، خداوند متعال است. از طرفی، همه علوم از جمله علم گفت‌وگوی با حیوانات، از نعمت‌های بزرگ الهی هستند.

۳. مطالعه تحقیقات پژوهشگران دانشگاه آریزونا شمالی درباره درک زبان حیوانات به وسیله هوش مصنوعی، نشان داده است که حیوانات زبان ارتباطی خاص خودشان را دارند و می‌توان این زبان‌ها را درک کرد. و برای درک زبان آن‌ها باید ابتدا سیستم هوش

مصنوعی تولید کرد و بعد از درک زبان یک حیوان مانند سگ با افزایش توانمندی‌های سیستم می‌توان از آن برای درک زبان سایر حیوانات استفاده کرد. (به نقل از دیجیتال ترندز) ۴. باید توجه داشت که اصل سخن گفتن با حیوانات، چیزی دور از ذهن نبوده و مشکلی ندارد. وقتی حضرت سلیمان علیه السلام بتواند با حیوانات گفت و گو کند، چه استبعادی دارد که این علم به سایر انسان‌ها که دارای ظرفیت هستند با یکی دیگر از حیوانات داده شود؟ بنابراین، شاید گرگ با همان زبان خود - نه با زبان انسان‌ها - با ابوذر سخن گفته است و ابوذر سخن او را شنیده و دیگران نشنیده‌اند و امام صادق علیه السلام همان مکالمه را به زبان انسان‌ها بازگو کرده باشد.

مجموع این موارد بیانگر آن است که ادراک حیوان فراتر از امری غریزی و ناشی از نوعی فهم و مرتبه‌ای از شعور، هرچند کاملاً متفاوت با شعور انسانی دانسته شده است. شاید مبنای اثبات حق برای حیوان در اسلام همین نکته باشد.

۶. اقامت در مکه

راوی در بخش اخیر حدیث به چگونگی مشرف شدن ابوذر به محضر پیامبر صلی الله علیه و آله از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که او برای دیدار با پیامبر دو روز در مکه معطل ماند. محل مناقشه اینجاست که اولاً چرا ابوطالب در اولین برخورد با ابوذر وی را به محضر پیامبر صلی الله علیه و آله راهنمایی نکردند و بعد از دیدار با چهار صحابی وی را به نزد ایشان بردند؛ ثانیاً معمول این است که در آغاز هر نهضتی قبل از هر اقدامی متولیان نهضت، دنبال یارگیری و جذب حداکثری هستند تا بتوانند پایه‌های نهضت خود را استوار کنند و برای خود پایگاه اجتماعی محکمی دایر کنند. اما ابوذر بعد از دو روز معطلی در مکه و ماندن در مسجد و جلب اعتماد صحابی به اینکه می‌خواهد به پیامبر ایمان بیاورد، به محضر آن حضرت شرفیاب می‌شود. لکن برای فهم عبارت امام صادق علیه السلام و مقصود امام از اقامت دوازده روز در مکه باید شرایط مسلمانان در صدر اسلام را به‌خوبی بررسی کند.

۷. شرایط مسلمانان در دعوت سری

آنچه در تاریخ ضبط شده و روایات وارده از سوی شیعه و سنی نیز بر آن صحه می‌گذارد و آیه ۹۴ سوره حجر تأیید می‌کند، این است که رسول خدا صلی الله علیه و آله در سه^۷ یا چهار^۸ یا پنج^۹ سال اول بعثت، رسالت خویش را مخفی نگه می‌داشتند و دعوتشان را آشکار نمی‌کردند.

دعوت مخفیانه در ابتدا امری لازم بوده تا اینکه در ابتدای کار، مسلمانان با قریش رودررو نگردند؛ قریشی که در شرک و بت پرستی خود متعصب بودند. از این رو حضرت دعوتش را در مجالس عمومی آشکار نمی کرد و تنها بعضی از خویشاوندان و کسانی که از قبل با آنها آشنایی داشته و امید به هدایتشان را داشتند، به طور مخفیانه به اسلام دعوت می کردند تا اینکه عده ای از مردم که بیشتر، از ضعفای قوم بودند، به او ایمان آوردند. (ابن سعد، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۶؛ بلاذری، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۵) حضرت در این دوره، به شدت اصول مخفی کاری را رعایت می فرمودند، اما با وجود تمام این مخفی کاری ها، خبر دعوتش در میان همه تیره ها در مکه پیچیده بود، آن ها در مجالسشان در این باره سخن می گفتند. (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۹)

درباره دعوت پنهانی که سرلوحه کار رسول خدا ﷺ و مسلمانان بود، واقعی از ابن عباس و او از سعید بن زید نقل کرده که «ما اسلام خود را مخفی می کردیم و نماز نمی خواندیم، مگر در خانه های در بسته و در شعب و بعضی برای بعضی دیگر، نگهبانی می دادیم. (بلاذری، ج ۱، ص ۱۱۶)

حضرت پیامبر ﷺ در طول این سه سال به همراه دیگر مسلمانان، برای ادای فرایض دینی مخفیانه به کوه ها و شعاب اطراف مکه می رفتند و در خفا و پنهانی نماز می خواندند. (ابن کثیر، ۱۹۸۶م، ج ۳، ص ۳۷) روایت است که روزی سعد بن ابی وقاص با جمعی از مسلمانان مشغول نماز بودند، چند تن از مشرکان سر رسیدند و به آن ها که مشغول نماز بودند، ناسزا گفتند و آن ها را بر این کارشان ملامت کرده، خرده گرفتند، کار به درگیری و زدوخورد کشیده شد و سر یکی از مشرکان در این درگیری شکست. (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۰) پس از این درگیری حضرت ﷺ و اصحابش در خانه ارقم بن ابی ارقم در دامنه کوه صفا مخفی شدند (بلاذری، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۴) اما با نزول آیه «فَاصْنَعِ بِمَا تُؤْمَرُ وَ اَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» (حجر: ۹۴) دعوت مخفیانه پایان یافت و آن حضرت رسماً نبوت خود را به خانواده خود و نیز اهل مکه اعلام فرمود. مجموع این روایات و آیه سوره حجر، بهترین شاهد بر حضور مخفیانه و با احتیاط ابوذر در خانه پیامبر اکرم ﷺ است. از سویی نیز خیلی از مشرکان قصد از بین بردن و قتل پیامبر را داشتند و کوچک ترین اشتباه یاران پیامبر ﷺ موجب ترور پیامبر می گردید؛ از این رو نمی توانستند به هر کسی که ادعای

اسلام آوردن می‌کند مکان پیامبر را اعلام کنند. لذا وجه مشترک هر دو حدیث (شیعه و عامه) که گزارش شده، این است که ابوذر دو یا سه روز در مکه اقامت گزید. ولی بعید به نظر می‌رسد ابوذر برای تحقیق در مورد پیامبر ﷺ در مکه مانده باشد چون وی موحد بوده و این سلامت عقیده او بود که وی را به حقیقت راهنمایی می‌کرده است. و به نظر می‌رسد دو روز معطل ماندن ابوذر در مکه به موجب هوشمندی یاران پیامبر ﷺ بود که در زمان حساسی به سر می‌بردند و گفته شده است که در دوره دعوت مخفیانه و شرایط زمانی حدود چهل نفر به ایشان ایمان آوردند. (مقدسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۴۶)

۸. نتیجه‌گیری

برایند بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که هر دو روایت نقل به معنا شده است. نقل به معنا در روایات عصر صادقین علیهم‌السلام امری معمول بوده و آن در فرضی است که راوی، آگاه به زبان عرب و جایگاه واژه‌هاست به گونه‌ای که به معنای اصلی آسیبی نمی‌رسد. این شرط را همه طرفداران جواز متذکر شده‌اند. (عاملی شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۱۰) که می‌تواند بر صحت حدیث از نظر محتوایی و معیارهای کلینی دلالت داشته باشد. البته علاوه بر ارزیابی حدیث نزد قدما، متأخران درباره حدیث، و دلیلی که این مدعا را اثبات می‌کند جابه‌جایی واژه‌های مترادف، چینش‌های گوناگون، ترجمه مصداقی از نقل به معنا، استناد به بخشی از الفاظ یا مضامین روایت و ارائه ساختاری جدید از روایت است که در نقل این حدیث کاملاً آشکار است. با توجه به تکرار محتوای حدیث با طریق متفاوت در *مالی صدوق* و امکان فهم سخن حیوانات توسط انسان‌های خاص و احادیث فراوانی که مؤید آن می‌باشد و از سویی، تأمل در شرایط دوره دعوت مخفیانه حدیث و روش کلینی در گزینش احادیث، و بررسی قراین نقلی و دلالی روشن می‌شود که حدیث هماهنگ و موافق با قرآن و سایر روایات و عقل بوده و عدم پذیرش حدیث صرفاً به دلیل راویان سند و محال دانستن سخن گفتن حیوانات با انسان، اجحاف در حق روایت بوده و ما را از مسیر شناخت میزان معرفت صحابه پیامبر ﷺ دور می‌سازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. نک: طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۲۵؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ص ۳۰۳؛ مفید، ۱۳۶۵ش، ص ۱۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۳ و ۱۲۶.

۲. نک: آقابزرگ تهرانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۶؛ بحر العلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۹.

۳. من لم يتصف في معجم الرجال بشئ و هو مهمل.

۴. ایضاً.

۵. نمل: ۱۸-۲۰.

۶. فَقَالَ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْبَهَائِمِ تَكَلَّمُوا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ص الْجَمَلُ وَالذَّبُّ وَالْبَقَرَةُ فَأَلْجَمَلُ فَكَلَّمَهُ الَّذِي سَمِعَتْ وَ أَمَّا الذَّبُّ فَجَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ص فَشَكَاَ إِلَيْهِ الْجُوعَ فَدَعَا أَصْحَابَهُ فَكَلَّمَهُ فِيهِ فَتَنَحَّوْا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِأَصْحَابِ الْغَنَمِ افْرُضُوا لِلذَّبِّ شَيْئًا فَتَنَحَّوْا ثُمَّ جَاءَ الثَّانِيَةَ فَشَكَاَ إِلَيْهِ الْجُوعَ فَدَعَاهُمْ فَتَنَحَّوْا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلذَّبِّ اخْتَلِسْ أَىْ خُذْ وَ لَوْ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ص فَرَضَ لِلذَّبِّ شَيْئًا مَا زَادَ عَلَيْهِ شَيْئًا حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ وَ أَمَّا الْبَقَرَةُ فَإِنَّهَا آمَنَتْ بِالنَّبِيِّ ص وَ دَلَّتْ عَلَيْهِ وَ كَانَ فِي نَخْلٍ أَبِي سَالِمٍ فَقَالَ يَا آلَ ذَرِيحٍ تَعْمَلُ عَلَى نَجِيحٍ صَالِحٍ يَصْبِيحُ بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ فَصَبِيحٌ بِأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ص سَيِّدُ النَّبِيِّينَ وَ عَلِيٌّ سَيِّدُ الْوَصِيِّينَ.

۷. بلاذری، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۶؛ طبری، ۱۹۶۷م، ج ۲، ص ۶۴؛ صدوق، ۱۳۹۵ق، ص ۳۴۵؛ ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۹.

۸. بلاذری، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۶؛ حلبی، بی تا، ج ۱، ص ۴۰۳.

۹. ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۴۰۳.

منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعة الی تصانیف الشیعه، بیروت: دار الاضواء، بی تا.
۲. ابن اسحاق، محمد بن اسحاق یسار، سیره ابن اسحاق، بی جا: نشر مکتب دراسات التاریخ و المعارف و الاسلامیه، بی تا.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، الامالی (للصدوق)، ج ۶، تهران: نشر کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۴. _____، النخصال، ج ۱، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ش.
۵. _____، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: نشر اسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۶. _____، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۷. ابوالحسنین، احمد بن فارس زکریا، معجم مقاییس اللغه، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۸. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت: دار صادر، بی تا.
۹. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۲ق.
۱۰. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البداية و النهایة، بیروت: دار الفکر، ۱۹۸۶م.
۱۱. ابن هشام، عبدالملک، سیره النبویه، تصحیح مصطفی السقا و ابراهیم الیاری و عبدالحفیظ شبلی، بیروت: دار المعرفة، بی تا.

۱۲. اکبرنژاد، مهدی، فرزندی وحی، جمال و گراوند، نجمیه، «شیوه کلینی در گزینش احادیث کافی»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، دوره ۱۹، شماره ۵۳، ۱۳۹۲ش، ص ۱۱۳-۱۳۰.
۱۳. بحر العلوم، محمد مهدی، الفوائد الرجالیه، تهران، مکتبه الصادق، ۱۳۶۳ش.
۱۴. بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، تحقیق محمدباقر محمودی و دیگران، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۵. بغدادی، محمد بن حبیب، المحبر، بی جا: مطبعة الدائرة، ۱۳۶۱ق.
۱۶. حلبی، نورالدین، السیرة الحلبیه، بی جا: دار الکتب العلمیه، بی تا.
۱۷. دشتی، محمد، ترجمه نهج البلاغه، ج ۱، بی جا: نشر اسراء، ۱۳۹۰ش.
۱۸. ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۹. شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ق.
۲۰. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، ج ۲، قم: مکتبه آیت الله المرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۱. طبری حمد بن جریر، تاریخ امم و الملوک، تحقیق ابوالفضل ابراهیم، ج ۴، بیروت: دار التراث، ۱۹۶۷م.
۲۲. طوسی، محمد بن الحسن، الأمالی، ج ۱، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۲۳. _____، رجال الطوسی، ج ۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسه، ۱۳۷۳ش.
۲۴. عاملی، جعفر مرتضی، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، ج ۴، بیروت: دار الهادی، ۱۴۱۵ق.
۲۵. عاملی، زین العابدین بن علی (شهید ثانی)، الرعاية فی علم الدراییه، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
۲۶. عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، ج ۱، بیروت: دار الافاق الجدیده، ۱۴۰۰ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۸. قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۶، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۹. مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، ج ۱، قم: المؤتمر العلمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۳۰. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، ج ۶، قم: مؤسسه النشر الاسلامی لجامعة المدرسین بقم المشرفه، ۱۳۶۵ش.
۳۱. نصیری علی، روش شناسی نقد احادیث، بی جا: نشر مؤسسه وحی و خرد، ۱۳۸۹ق.
۳۲. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایه فی علم الدراییه، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۱ق.
۳۳. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بحار الانوار، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۴. _____، مرآة العقول، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۳۵. مقدسی مطهر بن طاهر، البدء و التاریخ، بی جا: نشر مکتبه الثقافة الدینی، بی تا.
۳۶. مؤدب، سید رضا، علم الدراییه تطبیقی، ج ۲، بی جا: نشر المصطفی، ۱۳۹۱ش.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، بهار و تابستان ۱۴۰۱، شماره ۲۷

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۱۷-۱۴۰

اعتبار سنجی سندی و تحلیل متنی و بینامتنی و فرامتنی حدیث «وَاللَّهِ مَا لِلَّهِ آيَةٌ أَكْبَرُ مِنِّي»

مجید حیدری فر*

حسینعلی نبی زاده**

مرضیه محمدی آرام***

چکیده

همه هستی‌مندان آیت الله و نشان‌دهنده قدرت و معرفت و حکمت آفریدگار و پروردگار و آموزگار بی‌همتای خود هستند؛ اما برخی آفریده‌ها به دلیل ویژگی‌های انحصاری، نشانه بزرگ‌تر و برتر اویند. بر پایه برخی روایات، از انبیا و اوصیا و اولیای الهی، تنها معصومی که خودش را بزرگ‌ترین آیت خدا نامیده، امام علی (ع) است. هدف اصلی مقاله پاسخ‌گویی تحلیلی به این پرسش است که «چرا و چگونه امام علی (ع) بزرگ‌ترین آیت خدای والاست؟» پس از بررسی سندی و اطمینان به صدور این روایات، نیز تحلیل دلالتی آن (متنی و بینامتنی و فرامتنی)، روشن شد که حضرت علی (ع) در نظام تکوین و تشریح، پرفروغ‌ترین آیت و بزرگ‌ترین نشانه خداست. پرداختن تبیینی و تحلیلی به موضوع مهم کلامی و معرفتی (بزرگ‌ترین نشانه بودن امام علی (ع)) در پرتو رهنمودهای قرآن و عترت، بر اساس چیدمان منطقی و دسته‌بندی‌های گویا و نگارشی روان، از امتیازات این مقاله به شمار می‌آید. روش پژوهش در این نوشتار، نقلی و حیاتی (گزارش و تحلیل دلالتی متون آیات و روایات) و گردآوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری و پردازش متن نوشته، به شیوه توصیفی و تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: آیت‌الله الکبری، آیت‌الله العظمی، علی (ع) بزرگ‌ترین نشانه خدا، اعتبارسنجی سندی، تحلیل دلالتی.

* استاد سطوح عالی و خارج حوزه علمیه قم، پژوهشگر پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج، قم، ایران، نویسنده مسئول، dr.mheidarifar313@yahoo.com

** دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم، پژوهشگر پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج، قم، ایران، nabizadh.h.ali@gmail.com

*** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه معارف اسلامی قم، قم، ایران، m.m.raoof333@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۰/۱۷ تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۲/۱۵

۱. مقدمه و بیان موضوع

سراسر خلقت و همه هستی‌مندان، از عالم عقول و مجردات تا عالم مثال و مادیات، در نشانه بودن برای آفریدگار و پروردگار یگانه و بی‌همتا مشترک‌اند؛ لیکن تفاوت مراتب و گستره وجودی آن‌ها سبب می‌شود تا در نمایاندن اوصاف جمال و کمال خدای والا یکسان نباشند. در این میان، برخی به دلیل وسعت حقیقت وجودی، در رتبه برتری قرار دارند. در منابع نقلی، از هیچ پیامبر یا وصی نقل نشده که خودش را بزرگ‌ترین نشانه خدا شمرده باشد، مگر امام علی علیه السلام با این جمله: «وَاللَّهِ مَا لَيْلَهُ آيَةٌ أَكْبَرُ مِنِّي». (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۳۰۹؛ کلینی، ۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۷)

این موضوع کلامی و معرفتی، از نگره وثوق صدوری و اعتبار سندی، نیز به لحاظ تحلیل مفاد دلالتی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بر اساس تتبعی که در نرم‌افزارهای جامع الأحادیث و کلام، حکمت و نهج البلاغه و احادیث اهل بیت علیهم السلام انجام شد، مقاله یا کتابی در تشریح و تحلیل این سخن حضرت یافت نشد؛ حتی با مراجعه به شروح برخی کتاب‌هایی که منبع این روایت هستند، مانند الکافی و دیگر کتبی که انتظار می‌رفت دست‌کم بیان کوتاهی ارائه کنند، نکته خاصی به دست نیامد. علامه مجلسی پس از نقل روایات یادشده، به این عبارت بسنده می‌کند: «این روایات بر خلافت و امامت و عظمت شأن حضرت علیه السلام دلالت دارد و نیازمند بیان نیست.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۶، ص ۴) بر این پایه، موضوع این پژوهش تاکنون محور تحقیق مقاله یا رساله علمی یا کتابی قرار نگرفته، پس می‌توان گفت که پیشینه خاص و اخص پژوهشی ندارد.

روش پژوهش این مقاله (منابع مستندات)، نقلی و حیانی (گزارش و تحلیل دلالتی مفاد آیات و روایات) در برابر نقلی تاریخی (گزارش و تحلیل رویدادهای مرتبط با زمان و مکان یا افراد و گروه‌ها) است (حیدری‌فر، ۱۳۸۹ش، ص ۳۱-۳۲) و گردآوری داده‌ها با شیوه کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری و پردازش متن مقاله، به روش توصیفی و تحلیلی و انتقادی است.

بر اساس داده‌های پیش‌گفته، پرسش اصلی مقاله این است: با توجه به جلوه‌های ربوبی خدای متعالی در عالم امر و خلق، کیانی و کیهانی، نظام آسمانی و زمینی و وجود ملائک مقرب و پیامبران اولوالعزم علیهم السلام به‌ویژه حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم، چرا و چگونه امام

علی علیه السلام خودش را بزرگ‌ترین نشانه خدا می‌شناساند؟ همچنین انگیزه حضرت از تکرار این سخن چه بود؟

۲. سند و متن‌شناسی احادیث

این سخن امام علی علیه السلام: «وَاللَّهِ مَا لِلَّهِ آيَةٌ أَكْبَرُ مِنِّي» به گونه مسند و غیرمسند از سوی بزرگان امامیه و دیگران مانند علی بن ابراهیم قمی و فرات کوفی و محمد بن صفار و شیخ کلینی و شیخ طوسی و ابن شهر آشوب مازندرانی و حاکم حسکانی نقل شده که سند برخی مانند قمی و صفار و شیخ طوسی معتبر است. افزون بر آن، تعدد نقل، یکی از قرائن تقویت وثوق به صدور می‌گردد. به هر روی، چند نمونه از اسناد منابع متقدم بررسی می‌شود:

۱. أَبِي عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا علیه السلام: «فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ * الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ» (نبا: ۱-۳) قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ: مَا لِلَّهِ نَبَأٌ أَعْظَمُ مِنِّي وَمَا لِلَّهِ آيَةٌ أَكْبَرُ مِنِّي وَقَدْ عَرِضَ فَضْلِي عَلَى الْأَمَمِ الْمَاضِيَةِ عَلَى اخْتِلَافِ السِّيَّتِهَا فَلَمْ تُقَرِّ بِفَضْلِي. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۴۰۱ و ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۲)

۲. حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَغَيْرِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ! إِنَّ الشَّيْعَةَ يَسْأَلُونَكَ عَنْ تَفْسِيرِ هَذِهِ آيَةِ: عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ» (نبا: ۱-۲) قَالَ فَقَالَ: ذَلِكَ الْبَيْتُ إِنْ شِئْتَ أُخْبِرْتَهُمْ وَإِنْ شِئْتَ لَمْ أُخْبِرْهُمْ. قَالَ فَقَالَ: لَكِنِّي أُخْبِرُكَ بِتَفْسِيرِهَا. قَالَ فَقُلْتُ: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ؟» قَالَ فَقَالَ: هِيَ فِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام. قَالَ: كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يَقُولُ: مَا لِلَّهِ آيَةٌ أَكْبَرُ مِنِّي وَلَا لِلَّهِ مِنْ نَبَأٍ عَظِيمٍ أَعْظَمُ مِنِّي وَقَدْ عَرِضَتْ وَكَايَتِي عَلَى الْأَمَمِ الْمَاضِيَةِ فَأَبَتْ أَنْ تَقْبَلَهَا. قَالَ قُلْتُ لَهُ: قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ؟ (ص: ۶۸) قَالَ: هُوَ وَاللَّهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام. (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۶-۷۷)

۳. بخشی از روایت پیشین را با کمی تفاوت به لحاظ متن و سند، شیخ کلینی نقل کرده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ أَوْ غَيْرِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ قُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! إِنَّ الشَّيْعَةَ يَسْأَلُونَكَ عَنْ تَفْسِيرِ هَذِهِ آيَةِ: عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ» (نبا: ۱-۲) قَالَ: ذَلِكَ إِلَيَّ، إِنْ

سِتُّنْتُ أَخْبَرْتُهُمْ وَ إِن سِتُّنْتُ لَمْ أَخْبَرْتُهُمْ؛ ثُمَّ قَالَ: لَكِنِّي أُخْبِرُكَ بِتَفْسِيرِهَا. قُلْتُ: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ؟» قَالَ فَقَالَ: هِيَ فِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ؛ كَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَقُولُ: مَا لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ آيَةٌ هِيَ أَكْبَرُ مِنِّي وَ لَا لِلَّهِ مِنْ نَبَأٍ أَعْظَمُ مِنِّي.» (كَلِينِي، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۷)

۴. قَالَ حَدَّثَنَا فُرَاتُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْكُوفِيُّ [قَالَ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَزَارِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَاتِمٍ] عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ * الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ» (نَبَأُ: ۳-۱) فَقَالَ: كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام يَقُولُ لِأَصْحَابِهِ: أَنَا وَ اللَّهُ النَّبِيُّ الْعَظِيمُ الَّذِي اخْتَلَفَ فِي جَمِيعِ الْأُمَمِ بِالسِّيْتِهَا؛ وَ اللَّهُ مَا لِلَّهِ نَبَأٌ أَعْظَمُ مِنِّي وَ لَا لِلَّهِ آيَةٌ أَعْظَمُ مِنِّي.» (كُوفِي، ۱۴۱۰ق، ص ۵۳۳)

۵. قَالَ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ [قَالَ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ الرَّافِعِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِهِ] عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ * الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ» (نَبَأُ: ۳-۱) فَقَالَ: كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام يَقُولُ لِأَصْحَابِهِ: أَنَا وَ اللَّهُ النَّبِيُّ الْعَظِيمُ الَّذِي اخْتَلَفَ فِي جَمِيعِ الْأُمَمِ بِالسِّيْتِهَا؛ وَ اللَّهُ مَا لِلَّهِ نَبَأٌ أَعْظَمُ مِنِّي وَ لَا لِلَّهِ آيَةٌ أَعْظَمُ مِنِّي.» (كُوفِي، ۱۴۱۰ق، ص ۵۳۳-۵۳۴)

۶. الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ الْحُسَيْنِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الْهَمْدَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَسَّانِ الْوَاسِطِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْعَبْدِيُّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقَ عليه السلام يَقُولُ: «... وَ عَلِيُّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَ الْحُجَّةُ الْعُظْمَى وَ آيَتُكَ الْكُبْرَى وَ النَّبِيُّ الْعَظِيمُ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ.» (طُوسِي، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۴۶)

۷. قَالَ الْبَاقِرُ عليه السلام: «... كَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَقُولُ: مَا لِلَّهِ آيَةٌ أَكْبَرُ مِنِّي.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۹۸)

۸. جمله «آيَتِكَ الْكُبْرَى وَ النَّبِيُّ الْعَظِيمُ» با حفظ تطبیق آن بر حضرت علی عليه السلام در دعای افتتاح نیز آمده است. (طُوسِي، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۷۵۰)

بی شک سند روایاتِ بیانگر بزرگ‌ترین نشانه خدای متعالی بودن حضرت علی عليه السلام ثابت است و برای هر متبعی اطمینان به صدور لفظ یا مضمون آن روایات حاصل

می‌شود و ضعف سند برخی، با روایات معتبر دیگر تقویت خواهد بود.

۱-۲. سندنشناسی روایت یکم

۱. علی بن ابراهیم بن هاشم قمی: وی از مشایخ شیخ کلینی (ره) بود. او در آغاز تفسیرش ملتزم شده تمامی روایاتش از ثقات به او رسیده است: «و نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتھی إلینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم.» (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۴) به گفته نجاشی، شخصیتی موثق و مورد اطمینان در نقل روایات است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۶ و ۲۶۰) وی ایمانی استوار و عقیده و مذهبی صحیح داشت و روایات فراوانی را از مشایخ شیعه شنیده و نقل کرده است. (همان، ص ۲۶۰؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۶۶؛ حلی، ۱۳۴۲ش، ص ۲۳۷؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۰۰)

۲. ابراهیم بن هاشم: وی از عالمان و راویان سرشناس قمی بود؛ رجالیون به وثاقت او تصریح نکرده‌اند. نجاشی درباره وی می‌نویسد: او نخستین کسی بود که احادیث کوفیان را میان اهل قم منتشر کرد. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۶) علامه حلی می‌افزاید: در جرح و تعدیل او میان اصحاب هیچ نصی ندیدم و روایات منقول از وی بسیار و قبول قول او ارجح است. (همان، ص ۱۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۱؛ حلی، ۱۳۴۲ش، ص ۲۰؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۴) سید بن طاووس بر وثاقت وی ادعای اجماع کرده است. (ابن طاووس، ۱۴۰۶ق، ص ۱۵۸) با توجه به قرائن پیش رو، می‌توان وثاقت ایشان را ثابت کرد:

أ. کثرت روایت شیخ کلینی و صدوق و طوسی از وی، به‌ویژه در کتب اربعه.
ب. تصریح فرزند بزرگوارش در پیش نوشتار تفسیرش به نقل از بزرگان و موثقان. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۴) بر این اساس، ایشان راویان تفسیرش را به‌گونه عام توثیق کرده که بسیاری از روایات آن را از پدرش نقل می‌کند.

ت. نامش در اسناد کامل الزیارات قرار دارد. (موسوی خوئی، ۱۴۱۳ق / ۱۹۹۲م، ج ۱، ص ۳۱۷)

ث. حدیث‌شناسان و رجالیونمانند بحرالعلوم (۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۴۳۹) و محدث حسین نوری (۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۵) و سید علی بن طاووس (۱۴۰۶ق، ص ۱۵۸) به وثاقت ایشان اشاره کرده‌اند.

ج. روایت بزرگان شیعه از ایشان مانند سعد بن عبدالله و عبدالله بن جعفر و محمد

بن حسن صفار و محمد بن علی بن محبوب و محمد بن یحیی العطار و علی بن حسن بن فضال. (بحرالعلوم، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۴۳۹)
ح. روایت محمد بن احمد بن یحیی (طوسی، ۱۴۰۷ اق، ج ۶، ص ۱۷۲) از ایشان و استثنا نکردن ابن ولید.

خ. نشر احادیث کوفیان در قم، با آنکه قمیون در دریافت و نقل حدیث بسیار سختگیر بودند؛ چنان که احمد بن محمد بن عیسای اشعری چند تن راویانی را که از ضُعفا نقل می کردند، از قم بیرون کرد. (نجاشی، ۱۳۶۵ ش، ص ۷۶)

د. هیچ یک از اصحاب امامیه ایشان را قدح نکرده اند. (حلی، ۱۳۴۲ ش، ص ۴)

۳. حسین بن خالد صیرفی؛ وی اهل بصره و از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام است. (طوسی، ۱۳۷۳ ش، ص ۳۵۵، مامقانی، ۱۴۳۱ اق، ص ۲۲ و ۴۳) و او غیر از حسین بن خالد خفاف است که کنیه پدرش اَبی العلاء و از اصحاب امام صادق علیه السلام است. (نجاشی، ۱۳۶۵ ش، ص ۵۲؛ مامقانی، ۱۴۳۱ اق، ص ۲۲ و ۴۳) رجالیون متقدم به توثیق حسین بن خالد صیرفی تصریح نکرده اند؛ لیکن بزرگانی مانند ابن اَبی عمیر (کلینی، ۱۴۰۷ اق، ج ۷، ص ۲۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ اق، ج ۹، ص ۲۲۴) و بزَنطی (ابن بابویه، ۱۴۱۳ اق، ج ۴، ص ۲۰۵) و یونس بن عبدالرحمن (طوسی، ۱۴۰۷ اق، ج ۱۰، ص ۶۰) از وی روایت نقل کرده اند که از غیر ثقه نقل نمی کنند. (شیخ کبیر، ۱۴۳۲ اق، ص ۵۲۱) نقل این بزرگان می تواند قرینه توثیق یا تحسین و مدح وی باشد. (بهبهانی، ۱۴۱۷ اق، ص ۷۱۰؛ مازندرانی حائری، ۱۴۱۶ اق، ج ۱، ص ۸۹)

بر این اساس، سند روایت یکم معتبر است.

۲-۲. سَنَدشناسی روایت دوم

۱. گوینده حدیثنا «محمد بن حسن بن فَرُوخ الصَّفار متوفای سال ۲۹۰ قمری» است. وی از یاران امام حسن عسکری علیه السلام و شخصیت های سرشناس و بزرگان حدیثی شیعه است. نجاشی می نویسد: او چهره برجسته اصحاب در قم و ثقه و عظیم القدر بود. (نجاشی، ۱۳۶۵ ش، ص ۳۵۴) شیخ طوسی و ابن داوود وی را از چهره های درخشان شیعه در قم و مورد اطمینان معرفی کرده اند. وی شخصیتی بلندمرتبه و پسندیده شیعه و ثقه و مورد اعتماد در نقل حدیث است. (طوسی، ۱۳۷۳ ش، ص ۴۰۲؛ همو، ۱۴۲۰ اق، ص ۴۰۸؛ حلی،

۱۳۴۲ش، ص ۳۰۷؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۷)

۲. احمد بن محمد: مقصود از این عنوان که صفار از وی نقل کرده، احمد بن محمد بن خالد است که نام وی به صورت‌های مختلفی آمده است: احمد بن محمد بن خالد یا احمد بن محمد برقی یا احمد بن ابی عبدالله یا احمد برقی. او از اصحاب امام جواد و امام هادی علیهما السلام است. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۳) او امامی و صحیح‌المذهب و ثقه و قولش مقبول است؛ ولی گاه از ضعفا روایت و به مراسیل اعتماد می‌کرد. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۷۷؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۷۳ و ۳۸۳؛ همو، ۱۴۲۰ق، ص ۵۳؛ حلی، ۱۳۴۲ش، ص ۴۰؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م، ج ۲، ص ۲۶۱، ۲۶۲ و ۵۴۹) علامه حلی روایاتش را مقبول می‌داند. (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴)

۳. ابن ابی عمیر: او از بزرگان اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام و فردی مطمئن در نقل حدیث است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۲۶؛ برقی، ۱۳۴۲ش، ص ۲۸۷) بزرگان بر صحت گفته وی باور داشته و او را از اصحاب اجماع شمرده‌اند. (کشی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۵۶) وی ثقه و جلیل‌القدر و عظیم‌المنزله است. نجاشی درباره وی می‌نویسد: «وثاقت و منزلت والای ایشان بر امامیه و عامه پوشیده نیست.» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۲۷) شیخ طوسی افزون بر توثیق همه مشایخ وی (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۴) درباره خودش می‌نویسد: «از موثق‌ترین مردم نزد خاصه و عامه و باورترین و عابدترین آنان بود.» (همو، ۱۴۲۰ق، ص ۴۰۴)

۴. محمد بن فضیل: محمد بن فضیل بن کثیر صیرفی آزادی، راوی امام کاظم و امام رضا علیهما السلام است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۶۷) وی تضعیف (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۴۳؛ حلی، ۱۳۴۲ش، ص ۲۵۰) و رمی به غلو شده؛ (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۶۵؛ حلی، ۱۳۴۲ش، ص ۲۵۱) اما چند راه برای اثبات وثاقت وی وجود دارد: وقوع در اسناد کامل الزیارات (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، ص ۱۱۴) و تفسیر قمی (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۱۹۹، ۲۳۱ و ۲۷۹)؛ توثیق شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵ و ۳۱؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م، ج ۱۷، ص ۱۴۷) روایتگری برخی اصحاب اجماع و بزرگان حدیثی از او مانند حسن بن محبوب (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۵ و ج ۷، ص ۳۹۱؛ طوسی، ۱۳۶۵ش، ج ۷، ص ۲۶۲) و حسین بن سعید اهوازی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۶، ج ۳، ص ۲۶۵، ج ۲،

ص ۵۳۴، ج ۶، ص ۲۸؛ طوسی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۷، ج ۷، ص ۳۴۱) و احمد بن محمد بن خالد برقی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۷۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۹۳) و احمد بن محمد بن عیسای اشعری قمی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۸۹ و ج ۴، ص ۳۳۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۴۱؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۶۶)، احمد بن محمد بن ابی نصر بن زنی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۲، ج ۳، ص ۳۸۹ و ج ۴، ص ۳۳۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۴۱؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۶۶)، علی بن ابراهیم (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۴۵۸)، پدرش ابراهیم بن هاشم (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۳، ص ۴۰۰)، یونس بن عبدالرحمن (کلینی، ۱۳۰۷ق، ج ۳، ص ۳۳۹، ج ۵، ص ۴۵۴، ج ۷، ص ۱۱۱)، صفوان بن یحیی (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۳۵۳ و ج ۲۹، ص ۱۳۹)، محمد بن ابی عمیر (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۷)، عبدالله بن مغیره بجلی (طوسی، ۱۳۶۵ش، ج ۶، ص ۳۲۴)، علی بن مهزیار اهوازی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۰۸) و عبدالعظیم الحسنی. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۲۳ و ۴۲۴)

۵. ابو حمزه ثمالی: مراد از این عنوان «ثابت بن دینار» است که امام سجاد و امام باقر و امام صادق و امام کاظم علیهم السلام را ملاقات و از ایشان روایت نقل کرده است. سه تن از فرزندان او به نام‌های نوح و منصور و حمزه به همراه زید بن علی به شهادت رسیدند. وی از برگزیدگان و ثقات و اصحاب مورد اعتماد در روایت است. امام صادق علیه السلام فرمود: ابو حمزه در زمان ما، مثل سلمان در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۱۵؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م، ج ۳، ص ۳۸۶) فضل بن شاذان می‌گوید: از ثقه‌ای شنیدم که امام رضا علیه السلام فرمود: «ابو حمزه در زمانش مانند لقمان در عصر خود بود... وی سلمان عصرش بود.» (کشّی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸۵) او از اصحاب امامیه و ثقه و فاضل است. (همان، ص ۲۰۲ و ۴۰۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۰۵؛ حلی، ۱۳۴۲ش، ص ۷۷ و ۳۹۶؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۹؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م، ج ۳، ص ۳۸۷)

بر این اساس، سند روایت دوم نیز معتبر است.

۲-۳. سندشناسی روایت سوم

۱. محمد بن یعقوب کلینی: وی امامی و ثقه و جلیل است. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۹۳) نجاشی در ترجمه او می‌نویسد: محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی از بزرگان

اصحاب امامیه و برجستگان و موثق‌ترین مردم در حدیث است و هرچه نقل کرده با تحقیق و اطمینان بوده است. وی عنوان «أوثق و أثبت» بودن را دربارهٔ شیخ کلینی (ره) به کار برده که بیانگر قابل اعتماد بودن نقل او، به دلیل دقت فراوان است: «و كان أوثق الناس في الحديث و أثبتهم» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۷۷)

۲. محمد بن یحیی: مقصود لقب وی «الطار» است. نجاشی در ترجمهٔ وی می‌نویسد: «شیخ أصحابنا فی زمانه ثقةٌ عینٌ کثیرُ الحدیث؛ شیخ أصحاب ما در زمان خودش و مورد اطمینان و توجه بود. همچنین احادیث فراوانی نقل کرده است.» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۴۸؛ نیز نک: طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۳۹؛ حلی، ۱۳۴۲ش، ص ۳۴۰؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۷) شیخ طوسی نیز او را راوی بسیاری از احادیث می‌داند که به‌گونه‌ای مدح ایشان به شمار می‌آید. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۳۹)

دیگر رجال سند این روایت با رجال سند روایت دوم مشترک است که وثاقت و اعتبار آنان گذشت. بر این پایه، سند روایت سوم نیز معتبر است.

با توجه به اعتبار اسناد سه روایت نخست و تعدد نقل، برای هر محقق منصفی دربارهٔ صدور الفاظ یا مضمون روایات بیانگر «بزرگ‌ترین نشانهٔ خدا بودن حضرت علی (علیه السلام)» اطمینان پیدا می‌شود.

۳. معناشناسی واژگان

«آیه» از ریشه «أی» به معنای علامتی است که در نشانگر بودن خود ثابت باشد. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۴۱؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۷۲؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۴۰؛ عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۶۲) با توجه به فقر ذاتی اشیا در حدوث و بقا، همهٔ آن‌ها به لحاظ تکوینی، آیه و نشانهٔ آفریننده و پرورندهٔ خودشان هستند؛ ولی به نگرهٔ تشریحی، تنها معصوم است که می‌تواند آیت الله = نشانهٔ ثابت خدای دانا و توانا باشد، از این رو آیت‌الله در نظام تشریح، حجت الهی است. هیچ‌گاه آیه، مقصود غایی و مقصد نهایی نیست بلکه تنها راهنمای ثابت و مطمئن اوست.

شایان بیان است که با توجه به آیات «وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ سَبِّحُوهُمُ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (نمل: ۹۳) و «قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَكَذُّونَكَ وَ لَكِنَّ الظَّالِمِينَ بآيَاتِ اللّٰهِ يَجْحَدُونَ» (انعام: ۳۳) و «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَ بُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ

يَسْأَلُ اللَّهَ يَضِلُّهُ وَ مَنْ يَسْأَلْهُ يَجْعَلُهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (انعام: ۳۹) روشن می‌شود که آیت‌الله یا نشانه‌ی خاص خدا، از منظر قرآن، دست‌کم چهار ویژگی دارد: هدایتگری به سوی خدای متعالی؛ ثبات و فراعصری؛ توفیق هدایت در صراط مستقیم با تصدیق او؛ ظلم بودن تکذیب و انکار او.

یادسپاری: بیشتر روایات یادشده واژه «آیت اکبر» یا «آیت کبری» را نقل کرده‌اند؛ ولی به‌نقل فرات کوفی، عنوان «آیةٌ اَعْظَمُ» آمده است. در تفاوت مراد استعمالی این دو واژه با عنایت به مفهوم لغوی آن دو، می‌توان گفت که صفت اکبر، ناظر به تضایف و به‌اعتبار زمان، بر تقدم زمان وجودی و به‌اعتبار منزلت و رفعت، بر والایی جایگاه و ویژگی دلالت دارد؛ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۹۶) لیکن اعظم بیانگر قوت و شدت و امتناع از مساوات با هر چیز کوچک است. (عسکری، ۱۴۰۰ق، ۱۷۷؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۵۵) بدین سان، میان آن دو تنافی نیست بلکه هر دو مثبت جهات وجودی ویژه آن حضرت هستند و گویا اکبر بودن چونان علت برای اعظم بودن ایشان است.

۴. تحلیل متنی و بینامتنی روایات

این روایات از مصادیق «أحادیثنا صعبٌ مستصعبٌ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰۱) است و باید تبیین و تحلیل آن، در دو مقام ثبوت و اثبات، نیز نظام تکوین و تشریح، پی گرفته شود.

۴-۱. علی (علیه السلام) برترین نشانه خدای متعالی در نظام تکوین

سخن از برترین نشانه بودن حضرت در نظام تکوین در مقام ثبوت و اثبات بیان می‌شود.

۴-۱-۱. مقام ثبوت

بر پایه مفاد آیات و روایات، فرشتگان موجوداتی معصوم (تحریم: ۶) و در همان حال دارای مقامی معلوم (صافات: ۱۶۴) هستند، پس ملائک از آیات الهی شمرده می‌شوند؛ لیکن تنها در عالم مجردات و عقول. همچنین خدای والا موجودات مادی دیگری را نیز آفریده که متناسب با وجود محدودشان، از آیات الهی هستند؛ ولی انسان، موجودی جامع عقل و تجرد و ماده است که خدای والا به ذات فقیر او (فاطر: ۱۵؛ محمد: ۳۸) کرامت بخشیده (اسراء: ۷۰) و برای او ظرفیتی فراخ‌گستر پدید آورده است. (انشقاق: ۶)

بر این پایه، میان همه مخلوقات، انسان بیشترین بهره از فیض الهی را داراست و هر فیضی نشان از فیاض و مُعطی خود دارد، پس او می‌تواند برترین نشان خدا باشد. با توجه به اینکه میان انسان‌ها نیز کسانی از فیض بالاتر برخوردارند که خدای بزرگ ایشان را برای مقام رسالت یا نبوت یا ولایت امر برگزیده و حضرت علی علیه السلام نیز یکی از همین برگزیدگان و برخورداران فیوضات فراوان الهی است، پس این امکان برای آن حضرت وجود دارد که برترین آیه خدا باشد. (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۶۲)

۴-۱-۲. مقام اثبات

برای اثبات برترین نشانه بودن حضرت علی علیه السلام برای خدای متعالی در نظام تکوین، جز استدلال به کلام وحی یا روایات معصومان علیهم السلام چاره‌ای نیست، چون با توجه به دانش محدود انسان نسبت به نظام تکوین، راهی برای اظهار نظر صائب و اثبات حقیقت در این موضوع نیست. بر این اساس، روایات بیانگر خلقت نوری ارواح پیامبر صلی الله علیه و آله و حضرت علی و اهل بیت علیهم السلام بررسی می‌شود:

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ كَانَ إِذْ لَمْ يَخْلُقْ الْكَانَ وَالْمَكَانَ وَخَلَقَ نُورَ الْأَنْوَارِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ وَأَجْرَى فِيهِ مِنْ نُورِهِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ وَهُوَ النُّورُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا فَلَمْ يَزَلَا نُورَيْنِ أَوَّلَيْنِ إِذْ لَمْ يَخْلُقْ قَبْلَهُمَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۲)

۲. «عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: يَا جَابِرُ إِنَّ اللَّهَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ خَلَقَ مُحَمَّدًا صلی الله علیه و آله وَ عِزَّتَهُ الْهُدَاهُ الْمُهْتَدِينَ فَكَانُوا أَشْبَاحَ نُورٍ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۲)

۳. «بِنَا فَتَحَ اللَّهُ وَبِنَا خَتَمَ اللَّهُ» (ابن طاووس، بی تا، ص ۲۳؛ حافظ برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۷۵)

۴. «يَا عَلِيُّ لَوْ لَمْ نَخُنْ مَا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عليه السلام وَ لَمْ يَخْلُقْ النَّارَ وَ لَمْ يَخْلُقْ السَّمَاءَ وَ لَمْ يَخْلُقْ الْأَرْضَ فَكَيْفَ لَمْ نَكُنْ أَفْضَلَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ قَدْ سَبَقْنَاهُمْ إِلَى مَعْرِفَةِ رَبِّنَا وَ تَسْبِيحِهِ وَ تَهْلِيلِهِ وَ تَقْدِيسِهِ لِأَنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْوَاحَنَا فَأَنْطَقَهَا بِتَوْحِيدِهِ وَ تَمْجِيدِهِ ثُمَّ خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۵۵)

۵. عَنْ سُلَيْمَانَ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ: «كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله إِذْ

أَقْبَلَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَخْبَرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لِبِإِبْلِيسَ «أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ» مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ الَّذِينَ هُمْ أُغْلَى مِنْ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَا وَعَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ ﷺ كُنَّا فِي سُرَادِقِ الْعَرْشِ نَسْبُحُ اللَّهَ فَسَبَّحَتِ الْمَلَائِكَةُ بِتَسْبِيحِنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ آدَمَ بِالْفَى عَامٍ ...» (ابن بابویه، بی تا، ص ۸؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۹۷-۴۹۸؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ص ۶۸۳-۶۸۴)

بر پایه این روایات، می توان باور داشت که حضرت علی ﷺ از همه مردم صدر اسلام و اصحاب پیامبر ﷺ و همه امت اسلامی تا روز قیامت، تمام چیزهایی که پیش از زندگی حضرت در دنیا بودند و تا روز قیامت پدید می آیند، نیز حواریون و خواص انبیای گذشته و تمام جنیان و همه اوصیای پیامبران پیشین، همچنین همه پیامبران پیش از خاتم الانبیاء ﷺ و ملائک مقرب، برتر است.

پرسش: با توجه به اینکه در جمله «ما لله آیه اکبر منی» «ما» برای نفی است و با انضمام صفت تفضیلی (اکبر) نفی مطلق برتری از غیر و اثبات حصر (تعیین) می کند، این پرسش به ذهن می رسد: آیا می توان گفت که در نظام تکوین، حضرت علی ﷺ حتی نسبت به پیامبر اکرم ﷺ و دیگر امامان ﷺ برترین نشانه خداست؟

پاسخ: در این مقایسه باید میان پیامبر ﷺ و امامان ﷺ جدا کرد. با توجه به همین سخن علی ﷺ: «والله! ما لله آیه اکبر منی» و برخی روایات منقول از رسول خدا ﷺ که امامان هدایت ﷺ از نور پیامبر ﷺ و علی ﷺ آفریده شده اند: «...فَأَجْعَلُ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ الْإِمَامَ وَالْوَصِيَّ مِنْ بَعْدِي؛ فَإِنِّي خَلَقْتُكُمَا مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ وَ خَلَقْتُ الْأُمَّةَ الرَّاشِدِينَ مِنْ أَنْوَارِكُمَا» (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۱۰-۱۱۱) می توان دریافت که ایشان از دیگر امامان ﷺ نیز برتر است؛ ولی نسبت به پیامبر اکرم ﷺ با توجه به آیه «أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ» (آل عمران، ۶۱) که در آن امام علی ﷺ جان پیامبر ﷺ شمرده شده (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۱۰۴؛ حسن بن علی العسکری، ۱۴۰۹ق، ص ۶۵۸؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۸۶؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۵۲۵؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۶) و روایات بیانگر انحصار معرفت تام الهی به پیامبر و حضرت علی ﷺ: «رَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: يَا عَلِيُّ! مَا عَرَفَ اللَّهُ إِلَّا أَنَا وَ أَنْتَ وَ مَا عَرَفَنِي إِلَّا اللَّهُ وَ أَنْتَ وَ مَا عَرَفَكَ إِلَّا اللَّهُ وَ

أنا. (نک: حلی، ۱۴۲۱ق، ۳۳۶؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ۱۴۵) و روایات نشانگر وحدت نوری حضرت محمد ﷺ و علی ﷺ در خلقت: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَلَقْتُ أَنَا وَعَلِيٌّ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ.» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۲۳۶؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۱؛ همو، ۱۳۶۱ش، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۸۵ش/۱۹۶۶م، ج ۱، ص ۱۳۴) و روایت جابر بن عبدالله: «قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا تَقُولُ فِي عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ؟ قَالَ: يَا جَابِرُ! خَلَقْتُ أَنَا وَعَلِيٌّ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ آدَمَ بِاللَّيْلِ عَامٍ...» (طبری آملی، ۱۳۸۳ق، ص ۱۹۰) مقایسه در آن مقام ممکن نیست، چون یک شیء با خودش سنجیده نمی‌شود. قیاس، فرع دوگانگی است؛ درحالی که آیه یادشده و این روایات، نافی هرگونه غیریت است؛ حتی غیریت «اعتباری» نیز در آن معنا ندارد.

بدین سان، مقایسه با آن حضرت، تخصصاً از قلمرو روایت بیرون است و سخن از برتری امام علی ﷺ در جمله «وَاللّٰهُ! مَا لِلّٰهِ اَبۡةٌ اَكْبَرُ مِنِّي»، پیامبر اعظم ﷺ را در بر نمی‌گیرد. شایان بیان است که کارکرد برترین نشانه بودن علی ﷺ برای خدای والا در نظام تکوین، واسطه فیض بودن ایشان برای همه موجودات، اعم از عالم عقول و مجردات و عالم مثال (مادی) و عالم طبیعت، در مرحله حدوث و بقاست و همین امر، پایه آیت تشریحی بودن اوست؛ همان‌گونه که نبوت و امامت تکوینی، پایه نبوت و امامت تشریحی است.

۲-۴. علی ﷺ برترین نشانه خدا در نظام تشریح

برتر بودن امام علی ﷺ در نظام تشریح نیز در دو مقام تشریح می‌شود:

۱-۲-۴. مقام ثبوت

با توجه به فقر ذاتی مخلوقات، آیت الهی بودن آنان به مقدار دریافت فیض از رحمت خداست. بر پایه آیه «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره: ۲۵۳) انبیا هم‌طراز نیستند؛ حال با عنایت به دخول اوصیا در این امر، به دلیل موسع بودن عنوان رسالت و شمول آن افزون بر رسالت انبیا نسبت مقام وصایت و ولایت، نیز گسترش تفضل به دایره ولایت، معلوم می‌شود برای حضرت علی ﷺ که وصی و جانشین خاتم پیامبران ﷺ است، در نظام تشریح، این امکان وجود دارد که به تناسب برخورداری از بیشترین فیض الهی،

برترین نشانه برای هدایت بشر به خدای مَنان باشد.

۲-۲-۴. مقام اثبات

برای اثبات برتر بودن امام علی علیه السلام در نظام تشریح و هدایت به خدای بزرگ، می توان به چند دلیل تمسک کرد؛ ولی باید روشن شود که چرا درک برتری حضرت در نظام تشریح با عقل هیچ انسانی ممکن نیست و به همین دلیل، معرفی برتری آن حضرت میان آیات الهی، تنها باید از سوی خود ایشان یا پیام آوران خدای دانا و توانا باشد؛ همچنین باید معلوم گردد که چرا امام علی علیه السلام برترین آیت الهی است و به چه دلیل غیر از او، برترین آیت نیست؟

۲-۲-۴-۱. اعتراف عقل به ناتوانی اثبات برتری علی علیه السلام

دستیابی به برترین آیت الهی در نظام تشریح برای انسان های عادی با تکیه بر صرف عقل ممکن نیست، چون قلمرو دانش انسان ها محدود به ظواهر شریعت است و شناخت حکم و علل، شرایط و موانع احکام، بدون ابلاغ مقام رسالت و تفسیر و تبیین مقام رسالت و امامت شدنی نیست؛ چه رسد به اطلاع از لایه های درونی و اسرار شریعت و حقیقت مقام امامت و محور حق و میزان عدالت و شریعت مجسم و ارجمندترین خلیفه خدا و افضل اوصیا، از این رو باید آفتابی بتابد تا بر ذات خود دلالت کند؛ وگرنه با نور شمع گونه عاقلان، نمی توان خورشید عالم تاب معصومان را شکار کرد!

بر این پایه، عقل سلیم می پذیرد که برای اثبات برترین نشانه بودن حضرت در نظام تشریح، راهی جز معرفی معصومان علیهم السلام نیست؛ همان گونه که امام رضا علیه السلام فرمود: «... هَلْ يَعْرِفُونَ قَدْرَ الْإِمَامَةِ وَ مَحَلَّهَا مِنْ الْأُمَّةِ فَيَجُوزَ فِيهَا اخْتِيَارُهُمْ؟ إِنَّ الْإِمَامَةَ أَجَلٌ قَدْرًا وَ أَكْثَمٌ شَأْنًا وَ أَعْلَى مَكَانًا وَ أَمْنَعُ جَانِبًا وَ أَبْعَدُ عَوْرًا مِنْ أَنْ يَبْلُغَهَا النَّاسُ بِعُقُولِهِمْ أَوْ يَنَالُوهَا بِأَرْبَابِهِمْ أَوْ يَقِيمُوا إِمَامًا بِاخْتِيَارِهِمْ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۹) آری بر پایه مقتضای ادب، شخصیتی که مقام امامت یکی از شئون اوست، آیت برتر بودنش را باید از زبان خود او یا وارثان علومش به دست آورد.

۲-۲-۴-۲. اثبات برترین آیه بودن علی علیه السلام در نظام تشریح

بر اساس ادله نقلی فراوان بیانگر فضایل بی شمار علی علیه السلام می توان برترین آیت الهی

بودن او را در نظام تشریعی نیز ثابت کرد:

یکم: بر خورداری علی علیه السلام از فضائل و کمالات پیامبران برتر: پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله فرمود: «یا عِبَادَ اللّٰهِ! مَنْ اَرَادَ اَنْ يَنْظُرَ اِلَى اَدَمَ فِي جَلَالَتِهِ [فِي عِلْمِهِ]، وَ اِلَى شَيْثٍ فِي حِكْمَتِهِ، وَ اِلَى اِذْرِيسَ فِي تَبَاهَتِهِ وَ مَهَابَتِهِ، وَ اِلَى نُوحٍ فِي شُكْرِهِ لِرَبِّهِ وَ عِبَادَتِهِ [فِي فَهْمِهِ]، وَ اِلَى اِبْرَاهِيْمَ فِي خُلَّتِهِ وَ وَفَائِهِ [فِي سَخَائِهِ]، وَ اِلَى مُوسَى فِي بُغْضِ كُلِّ عَدُوِّ اللّٰهِ وَ مُنَابَذَتِهِ [فِي مُنَاجَاتِهِ]، اِلَى يُوْسُفَ فِي جَمَالِهِ وَ اِلَى سُلَيْمَانَ فِي بَهْجَتِهِ وَ اِلَى دَاوُدَ فِي قُوَّتِهِ وَ اِلَى عِيْسَى فِي حُبِّ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَ حُسْنِ مُعَاشَرَتِهِ [فِي سُنَّتِهِ]، وَ اِلَى مُحَمَّدٍ فِي تَمَامِهِ وَ كَمَالِهِ، فَلْيَنْظُرْ اِلَى عَلِيٍّ بِنِ اَبِي طَالِبٍ.» (حسن بن علی رضی الله عنه، ۴۰۹ق، ص ۴۹۷-۴۹۸؛ ابن بابویه، ۳۶۳ش، ص ۶۵۹؛ طبری آملی کبیر، ۴۱۵ق، ص ۲۸۷؛ ابن شهر آشوب، ۳۷۹ق، ص ۱۴۷؛ حسکانی، ۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۷)

دوم: نقصان دین اسلام بدون ولایت امام علی علیه السلام خدای مَنان در آیه «یا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا اُنزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ اِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ»؛ ای فرستاده ما، آنچه را از سوی آفریدگار و پروردگارت بر تو نازل شده، به مردم برسان و گرنه هیچ پیغامی را نرسانده‌ای. (مائده: ۶۷)۔ به پیوست روایات (قمی، ۳۶۷ق، ج ۱، ص ۱۷۱ و ج ۲، ص ۲۰۱؛ صفار، ۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۱۶؛ کلینی، ۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹۰ و ۲۹۵؛ حسکانی، ۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۳۹)۔ عدم ابلاغ امامت حضرت علی علیه السلام را به گونه مطلق، انجام ندادن مسئولیت رسالت شمرده و در آیه «الْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِيْنًا»؛ امروز دین شما را کامل ساختم و نعمتم را بر شما تمام کردم و امروز دین اسلام (محمدی و علوی) را برای شما پسندیدم (مائده: ۳)۔ به پیوست روایات (کوفی، ۴۱۰ق، ص ۱۱۷-۱۲۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۹۳؛ کلینی، ۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۹ و ۲۹۰)۔ به صراحت از کمال دین و تمامیت نعمت و خشنودی خدای متعالی از اسلام کامل شده با امامت علی علیه السلام سخن می گوید.

۳-۲-۴. برتری بر ائمه اطهار علیهم السلام

در بیان برتری علی علیه السلام بر دیگر امامان علیهم السلام افزون بر فرموده خود حضرت: «واللّٰهُ! ما لِلّٰهِ اَيَّةٌ اَكْبَرُ مِنِّي»، می توان به دیگر روایات نیز استدلال کرد:
 أ. «عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام: قُلْ كَفَى بِاللّٰهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ

عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (رعد: ۴۳) قَالَ: إِيَّانَا عَنَى وَعَلَى عَلِيٍّ ؑ أَوْلَانَا وَعَلَى أَفْضَلِنَا وَخَيْرِنَا بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۲۰)

ب. معاذ بن مسلم از امام صادق ؑ نقل می کند: «... یَجْرِي لِأَخْرِنَا مَا جَرَى لِأَوْلَانَا وَ مُحَمَّمًا وَعَلَى أَفْضَلِنَا.» (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۵)

ج. امام رضا ؑ فرمود: «إِنَّ الْإِمَامَةَ هِيَ مَنزَلَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَإِرْثُ الْأَوْصِيَاءِ؛ إِنَّ الْإِمَامَةَ خِلَافَةُ اللَّهِ وَ خِلَافَةُ الرَّسُولِ ﷺ وَ مَقَامُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ؑ وَ مِيرَاثُ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ ؑ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۰)

با عنایت به اینکه امامت بالاصالة مقام علی ؑ است و دیگر امامان ؑ آن را به جعل و عهد الهی، از آن حضرت به ارث می برند و به انضمام تصریح روایات پیشین، نتیجه این می شود که در نظام تشریح علی ؑ از دیگر امامان ؑ برتر است.

د. امام صادق ؑ فرمود: «إِنَّا أَهْلَ بَيْتِ لَنَا يِقَاسُ بِنَا أَحَدًا.» (ابن بابویه، ۱۳۶۱ش، ص ۱۷۹) بر اساس این روایت، در نظام تکوین و تشریح، هیچ کس با اهل بیت پیامبر ﷺ طرف مقایسه واقع نمی شود، چون عموم امت هیچ شأنی را برای هدایتگری و برخورداری از مقام حجت الهی ندارند، در نتیجه آنان هرگز آیت الله نیستند، پس امت تخصصاً - نه تخصصاً - از قلمرو قیاس با حضرت بیرون است. با توجه به کاربرد صفت تفضیلی «اکبر» و برخورداری دیگر امامان ؑ از مقام هدایت تشریحی و حجت حق و آیت الله بودنشان، گفتار و رفتار و تقریرهای آنان تفسیر دین الهی است، پس مقایسه فقط در گستره اهل بیت ؑ است.

این سخن مؤیدی از قرآن نیز دارد، چون خدای متعالی انبیا را تنها با انبیا سنجیده است: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»؛ آن فرستادگان، برخی را بر برخی برتری دادیم. (بقره: ۲۵۳) و آیه «وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ»؛ به تحقیق برخی فرستادگان را بر برخی دیگر برتری دادیم. (اسراء: ۵۵)

۴-۲-۴. انگیزه امام علی ؑ از ابراز

پرداختن به این پرسش شایسته است که انگیزه و هدف امام علی ؑ از بیان مکرر جمله «والله! مَا لِلَّهِ آيَةٌ أَكْبَرُ مِنِّي» چه بود؟ دقت در ویژگی های سخن ایشان می فهماند که مقصود جدی حضرت هدایت مردم بود:

أ. «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يَقُولُ: وَاللَّهِ! مَا لَيْلَهُ أَيْهُ أَكْبَرُ مِنِّي.» بر پایه کاربست (کان = بیانگر استمرار) حضرت این جمله را تکرار می‌کرد که با هدایت مردم و دعوت به حق سازگار است.

ب. با توجه به فضای مسمومی که کودتاچیان سقیفه علیه امیرمؤمنان علیه السلام پدید آورده و زمینه را برای مهم‌ترین انحراف در تاریخ بشریت و تاریخ مسلمانان فراهم ساخته بودند، هدایت و دعوت مردم مستضعف، در گرو شنیدن این سخن حضرت بود تا شاید تحولی در آنان رخ دهد که این امر با انگیزه متناسب با نظام تشریحی بیشتر هماهنگ است.*

ت. در صورتی که مراد جدی، صرف اخبار از بزرگ‌ترین آیت خدا بودن در نظام تکوینی باشد، دانستن دیگران لزومی ندارد؛ درحالی‌که اگر انگیزه حضرت آیت تشریحی بودن باشد، افزون بر آنکه مفید هدایت و دعوت عموم به حق است، با آیت تکوینی بودن نیز قابل جمع است، زیرا نسبت منطقی میان آیت تکوینی و تشریحی، عموم و خصوص مطلق است، پس هر چیزی که آیه تشریحی باشد، آیه تکوینی نیز هست؛ ولی عکس آن درست نیست.

ث. فهم بزرگانی مانند علامه مجلسی که پس از نقل شماری از روایات دال بر آیه اکبر یا آیه اعظم بودن حضرت می‌نویسد: «این اخبار که از طریق خاصه و عامه نقل شده، بر خلافت و امامت و عظمت شأن آن حضرت دلالت دارد و نیازی به بیان آن نیست.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۶، ص ۴)

۴-۲-۵. تفاوت قابلیت‌ها در بهره بردن از بزرگ‌ترین نشانه خدا

حضرت علی علیه السلام در نظام تشریح برترین آیت خداست؛ لیکن بهره‌مندی امت از وجود مبارک حضرت، مانند بهره بردن از قرآن (اسراء: ۸۲) متفاوت است، زیرا تفاوت معرفت و وجود اختیار و قدرت مخالفت سهوی و عمدی برای انسان، سبب گوناگونی است. به همین دلیل، در پرتو رهنمود حضرت، برخی به مقام سلمان یا اباذر، گروهی مقداد و عمار و مالک اشتر و کمیل ارتقا پیدا می‌کنند و بعضی نیز ابن‌ملجم ملعون و خاسر می‌شوند، پس آیت‌الله بودن حضرت «لابشرط مقسمی» است؛ لیکن برخورداری از برکات وجود با برکت آن حضرت، هم «بشرط شیء» است، هم «بشرط لا». دلیل این

گفته، فرموده حضرت زهرا علیها السلام است: «عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ فَاطِمَةَ الصُّغْرَى عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أُمِّهِ فَاطِمَةَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ علیها السلام قَالَتْ: خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله عَشِيَةَ عَرَفَةَ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَاهَمِي بِكُمْ وَغَفَرَ لَكُمْ عَامَّةً وَوَعَلَى خَاصَّةً وَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ غَيْرَ مُحَابٍ لِقَرَابَتِي؛ هَذَا جَبْرِئِيلُ يُخْبِرُنِي أَنَّ السَّعِيدَ كُلَّ السَّعِيدِ حَقَّ السَّعِيدِ حَقَّ السَّعِيدِ، مَنْ أَحَبَّ عَلِيًّا صلی الله علیه و آله فِي حَيَاتِهِ وَبَعْدَ مَوْتِهِ وَإِنَّ الشَّقِيَّ كُلَّ الشَّقِيَّ حَقَّ الشَّقِيَّ، مَنْ أَبْغَضَ عَلِيًّا فِي حَيَاتِهِ وَبَعْدَ وَفَاتِهِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۳ق، ص ۱۸۲)

اثبات ملکه عصمت برای حضرت در مقام امامت، دلیل تنزیه آن بزرگوار از هر نقص و شری است؛ لیکن چون ماهیت آن سلبی است، نمی تواند به گونه مطلق مفید و مثبت برترین آیت الهی باشد، پس برتر بودن حضرت، نیازمند صفات اثباتی یا همان صفات جمالی و کمالی، آن هم در بالاترین درجه است که درک آن با توجه به اختصاص آن مقام برای حضرت، برای دیگران شدنی نیست و به همین دلیل تعریف ایشان به برترین آیت الهی نیز باید با اشاره و راهنمایی خودشان برای همه مقامات در قوس نزول صورت گیرد.

۵. تحلیل فرامتنی و بیان پیام های معرفتی

از روایات پیش گفته چنین استنباط می شود:

۱. آیات الهی در نظام تکوین یا تشریح، در یک رتبه نیستند بلکه مقام آنان تشکیکی و در طول هم قرار دارد و برخی برتر از بعضی دیگرند.
۲. امیر مؤمنان علی علیه السلام مصداق اتم برترین آیت الهی است و در نظام تکوین و تشریح کسی جز اهل بیت علیهم السلام با آن حضرت مقایسه نمی شود.
۳. با توجه به اتحاد انفسی و همسانی آن حضرت با پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در خلقت نوری و مادی، ایشان با نبی اکرم صلی الله علیه و آله قیاس نمی شود، چون برتری چیزی در سنجش با خود یا مماثلش، درست نیست.
۴. بر پایه این پژوهش، کاربرد تعبیر «آیت الله العظمی یا آیت الله الکبری» فقط درباره معصومان علیهم السلام درست و رواست.

۶. نتیجه‌گیری

پس از کاوش در اسناد و مدارک روایات بیانگر آیت‌الله‌الکبری و العظمی بودن امام علی (ع) نتایج زیر به دست آمد:

۱. در منابع معتبر، از سوی هیچ معصومی، پیامبر یا وصی (ع) ادعای بزرگ‌ترین نشانه‌ی خدای والا بودن گزارش نشده، مگر امام علی (ع).
۲. روایات بیانگر «وَاللَّهِ مَا لِلَّهِ آيَةٌ أَكْبَرُ مِنِّي» مسند و معتبر بوده و تعدد اسناد و کثرت نقل، سبب اطمینان به صدور از سوی آن امام همام و وثوق مخبری و خبری است.
۳. علی (ع) در نظام تکوین و تشریح پرفروغ‌ترین آیت و برترین راهنمای فرازمانی برای هدایت بشر به صراط مستقیم عبودیت خداست.
۴. با توجه به اتحاد وجودی امام علی (ع) با پیامبر خاتم (ص) در خلقت نوری و بسان جان او بودن در نشئه طبیعی، هرگز با ایشان طرف قیاس واقع نمی‌شود لیکن به‌گواهی دیگر روایات، امیرمؤمنان (ع) از همه امامان معصوم (ع) و همه پیامبران الوالعزم و اوصیای آنان، تمام ملائک مقرب، بزرگ‌تر و برتر است.
۵. انگیزه حضرت از تکرار معرفی خود به بزرگ‌ترین آیت الهی، هدایت عموم مردم به اسلام ناب محمدی (ص) و عبودیت در برابر آفریدگار و پروردگار جهان هستی بود.
۶. بهره بردن امت از برکات وجودی حضرت در نظام تکوین و تشریح مانند بهره‌مندی از قرآن متفاوت است، زیرا تفاوت مراتب معرفتی و اختیارمندی و قدرت مخالفت انسان، سبب گوناگونی است.

پی‌نوشت

* با توجه به برترین آیت بودن حضرت، دشمنان ایشان در پست‌ترین درکات ظلمت و گمراهی قرار دارند. بر این اساس، آنان که حضرت را خانه‌نشین کردند، مرتکب بدترین ظلم شدند که هرگز بخشودنی نیست و به همین دلیل آن غم را پایانی نیست! حضرت در این باره فرمود: «أَنَا أَوْلُ مَنْ يَجْتُو بَيْنَ يَدَيِ الرَّحْمَنِ لِلْخُصُومَةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَدِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِلْخُصُومَةِ»؛ من نخستین کسی هستم که در پیشگاه خدای رحمان برای اقامه دعوا در روز قیامت برپا می‌خیزم. (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۴۵۸ و ۱۷۶۹؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۳۴؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۸۵؛ طبری آملی، ۱۳۸۳ق، ص ۲۶۳؛ طبری

آملی کبیر، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶۵؛ بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۷۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۲، ص ۴۷۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۱۳۱؛ محمدی ری شهری، ۱۳۸۹ش، ج ۸، ص ۲۹۴

منابع

۱. قرآن مجید، ترجمه حسین انصاریان، ج ۱، قم: انتشارات آئین دانش، ۱۳۸۸ش، با اندکی ویرایش.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تحقیق / تصحیح مهدی لاجوردی، ج ۱، تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.
۳. _____، الخصال، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۴. _____، علل الشرایع، ج ۱، قم: مکتبه الداوری، ۱۳۸۵ش/۱۹۶۶م.
۵. _____، فضائل الشیعة، ج ۱، تهران: علمی، بی تا.
۶. _____، کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۷. _____، معانی الأخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ش.
۸. _____، الأمالی، ج ۶، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۹. _____، من لا یحضره الفقیه، تحقیق / تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۱۰. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، شرح الأخبار فی فضائل الائمة الأطهار علیهم السلام، تحقیق / تصحیح آصف فیضی، ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۳۸۵ق.
۱۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل أبی طالب علیهم السلام، ج ۱، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۱۲. ابن طاووس، علی بن موسی، فلاح السائل و نجاح المسائل، ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۴۰۶ق.
۱۳. _____، اللهوف علی قتلی الطفوف، ترجمه احمد فهری زنجانی، تهران: جهان، بی تا.
۱۴. ابن عساکر، علی بن الحسن، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۵. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، تحقیق / تصحیح عبدالسلام محمد هارون، ج ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۶. ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، تحقیق / تصحیح عبدالحسین امینی، ج ۱، نجف اشرف: دار المرتضویه، ۱۳۵۶ش.
۱۷. استرآبادی، علی، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، تحقیق / تصحیح حسین استاد

- ولى، ج ١، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤٠٩ق.
١٨. بحر العلوم، سيد محمد مهدي بن مرتضى، الفوائد الرجالية، تحقيق حسين و محمد صادق بحر العلوم، ج ١، تهران: مكتبة الصادق عليه السلام، ١٣٦٣ش.
١٩. بحراني، سيد هاشم بن سليمان، البرهان فى تفسير القرآن، تحقيق / تصحيح قسم الدراسات الاسلامية مؤسسة البعثة، قم: مؤسسه بعثت، ١٣٧٤ش.
٢٠. بخارى، محمد بن اسماعيل بن ابراهيم، الجامع الصحيح، تحقيق وزارت اوقاف مصر، ج ٢، مصر: جمهورية مصر العربية وزارة الاوقاف المجلس الأعلى للشئون الاسلامية لجنة إحياء كتب السنة، ١٤١٠ق.
٢١. برقى، احمد بن محمد بن خالد، رجال، تحقيق / تصحيح محمد بن الحسن طوسى و حسن مصطفى، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٤٢ش.
٢٢. بهبهانى، محمدباقر بن محمد، حاشية مجمع الفائدة و البرهان، تحقيق / تصحيح گروه پژوهش مؤسسه علامه مجدّد و حيد بهبهانى، ج ١، قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، ١٤١٧ق.
٢٣. بيهقى، ابوبكر، دلائل النبوة، ج ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ق.
٢٤. حافظ برسى، رجب بن محمد، مشارق أنوار اليقين فى أسرار أمير المؤمنين عليه السلام، تحقيق / تصحيح على عاشور، ج ١، بيروت: أعلمى، ١٤٢٢ق.
٢٥. حائرى مازندراني، محمد بن اسماعيل، منتهى المقال فى أحوال الرجال، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج ١، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٦ق.
٢٦. حرّ عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، تحقيق / تصحيح مؤسسة آل البيت عليه السلام، ج ١، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٩ق.
٢٧. حسكاني، عبيدالله بن عبدالله، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، تحقيق / تصحيح محمدباقر محمودى، التابعة لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامى، ج ١، تهران: مجمع إحياء الثقافة الاسلامية، ١٤١١ق.
٢٨. حسن بن على عليه السلام، امام يازدهم، التفسير المنسوب إلى الامام الحسن العسكري، تحقيق / تصحيح مدرسة امام مهدي عليه السلام، ج ١، قم: مدرسة الامام المهدي عليه السلام، ١٤٠٩ق.
٢٩. حلى، حسن بن يوسف، خلاصة الاقوال فى معرفة أحوال الرجال، قم: دار الذخائر، ١٤١١ق.
٣٠. حلى، تقى الدين حسن بن على (ابن داود)، الرجال، ج ١، تهران: دانشگاه تهران، ١٣٤٢ش.
٣١. حلى، حسن بن سليمان بن محمد، مختصر البصائر، تحقيق / تصحيح مشتاق مظفر، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤٢١ق.

۱۳۸ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

10.22052/HADITH.2021.242061.0

۳۲. حیدری فر، مجید، «مدرسه پژوهش و نگارش»، ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹ش.
۳۳. خزاز رازی، علی بن محمد، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الاثنی عشر، تحقیق / تصحیح عبداللطیف حسینی کوه کمری، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.
۳۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق / تصحیح صفوان عدنان داوودی، ج ۱، بیروت: دارالقلم-الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۳۵. شیخ کبیر، محمدحسن، نتیجه المقال فی علم الرجال، تحقیق باسم محمد اسدی، اشراف مؤسسة الامام الهادی (علیه السلام) لجنة التحقیق، ج ۱، قم: دلیل ما، ۱۴۳۲ق.
۳۶. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، تحقیق / تصحیح محمدحسن آل یاسین، ج ۱، بیروت: عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
۳۷. صفّار، ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ قمی، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (علیهم السلام) تصحیح میرزا محسن کوجه باغی تبریزی، ج ۲، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۸. طبری املی کبیر، محمد بن جریر بن رستم، المسترشد فی إمامة علی بن أبی طالب (علیه السلام)، تحقیق / تصحیح احمد محمودی، ج ۱، قم: کوشانپور، ۱۴۱۵ق.
۳۹. طبری املی، عمادالدین أبی جعفر محمد بن أبی القاسم، بشارة المصطفی لشیعة المرئضی، ج ۲، نجف: المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۳ق.
۴۰. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر الطبری)، ج ۱، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۴۱. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تحقیق / تصحیح احمد حسینی اشکوری، ج ۳، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، الرجال، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، ج ۳، قم: انتشارات جماعة مدرسین، ۱۳۷۳ش.
۴۳. —، الاستبصار، تحقیق / تصحیح حسن الموسوی خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۴۴. —، تهذیب الأحکام، تحقیق / تصحیح حسن الموسوی خراسان، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۵. —، مصباح المتعبد، ج ۱، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة، ۱۴۱۱ق.
۴۶. —، الامالی، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.

۴۷. —، العدة فى أصول الفقه، ج ۱، قم: محمدتقی علاقبندان، ۱۴۱۷ق.
۴۸. —، تهذیب الاحکام، تحقیق: سید حسن الموسوی خراسان، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
۴۹. —، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الاصول، ج ۱، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ق.
۵۰. عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، ج ۱، بیروت: دار الآفاق الجدیدة، ۱۴۰۰ق.
۵۱. عیاشی، محمد بن مسعود بن عیاش سلمی، تفسیر العیاشی، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۱، تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۵۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۲، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
۵۳. قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، تفسیر القمی، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، ج ۴، قم: دار الکتب، ۱۳۶۷ش.
۵۴. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال، تصحیح محمدباقر بن محمد میرداماد، تحقیق مهدی رجایی، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۰۴ق.
۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق / تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۵۶. کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق محمد کاظم، تهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۵۷. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال (ط الحدیثة)، تحقیق محیی الدین مامقانی و محمدرضا مامقانی، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۳۱ق.
۵۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، تحقیق / تصحیح جمعی از محققان، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۵۹. محمدی ری شهری، محمد، دانش نامه امیرالمؤمنین (ع) بر پایه قرآن حدیث و تاریخ، ترجمه عبدالهادی مسعودی، ج ۳، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، ۱۳۸۹ش.
۶۰. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، جوابات أهل الموصول فی العدد و الرؤیة، ج ۱، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۶۱. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۵، بی جا: بی نا، ۱۴۱۳ق / ۱۹۹۲م.

١٤٠ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ١٤٠١

٦٢. نجاشی، احمد بن علی، الرجال، تحقیق موسی شبیری زنجانی، ج ٦، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية بقم مؤسسة النشر الاسلامی، ١٣٦٥ ش.

٦٣. نوری طبرسی، حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ١٤١٥ ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، بهار و تابستان ۱۴۰۱، شماره ۲۷

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۴۱-۱۷۲

گونه‌شناسی روایات ابان بن تغلب در جوامع روایی اهل تسنن تا سده پنجم هجری

محمد علی محمدی*

حسین ستار**

چکیده

مواجهه عمومی محدثان اهل تسنن با ابان بن تغلب، به عنوان راوی شیعه مذهبی که دارای جایگاه علمی ویژه‌ای بوده و در زمینه‌های مختلفی چون فقه، تفسیر، قرائت و... تبحر داشته، عموماً از سنخ قبول روایات بوده است. در این مطالعه پس از گردآوری طیف‌های روایی گوناگون نقل شده از ابان با رویکردی درون‌متنی با استفاده از روش حلقه مشترک - در نگاه موتسکی - به چرایی غلبه طیف روایی فقهی و سپس اخلاقی در جوامع و مسانید اهل تسنن پاسخ داده می‌شود. بر این اساس نقش حلقه مشترکی چون حماد بن زید، همچنین افراد مهمی مانند شعبه و... در گسترش طیف روایی فقهی و نیز یحیی بن حماد در گسترش طیف روایی اخلاقی مشهود بوده است. مسئله بعدی که در این مطالعه مورد توجه قرار گرفت، دلایل برون‌متنی چرایی غلبه رویکرد فقهی در جوامع و مسانید، دلایل عدم نقل بخاری و نیز نقل پرشمار طبرانی در گسترده‌ترین طیف‌ها از ابان بوده که برای پاسخ به آن‌ها می‌توان به این مسئله اشاره کرد که سبک نگارش این کتب و نیز نوع نگاه یا شخصیت علمی نویسندگان در این باره نقش مهمی ایفا کرده است.

کلیدواژه‌ها: ابان بن تغلب، جوامع و مسانیدنویسان، حلقه مشترک، رویکرد فقهی.

* دانشجوی دکتری، گروه الهیات و معارف اسلامی، علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران، نویسنده مسئول / alimohammadi.m69@gmail.com

** استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران / tadrik1390@gmail.com

۱. بیان مسئله

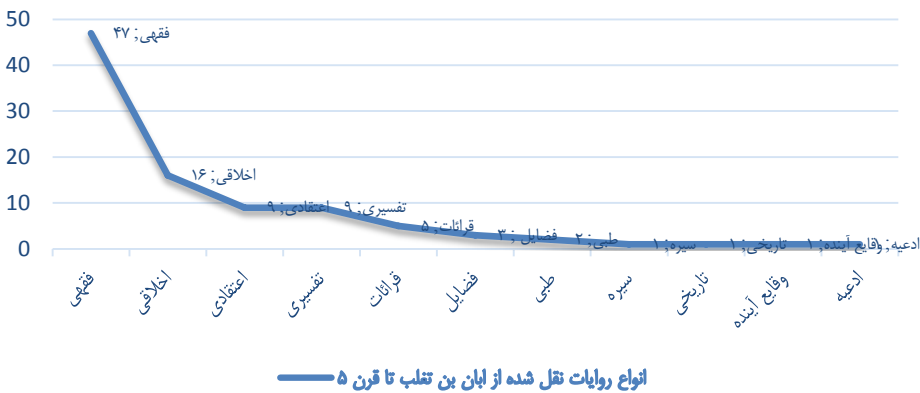
ابان بن تغلب بن ربیع (د ۱۴۱ق)، به عنوان شخصیتی شیعه مذهب که در زمینه های مختلف علوم و فنون اسلامی (چون قرائت، فقه، تفسیر و...) تبحر داشته و نیز محضر سه امام همام شیعه (امام سجاد و صادقین علیهما السلام) را درک نموده و از ایشان و نیز از تابعین روایت نقل کرده است (نک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۰-۱۳)، در میان عموم دانشمندان اهل تسنن نیز به عنوان راوی دانشمند شیعه مذهبی شناخته شده که نه تنها روایت از وی پذیرفته شده بلکه در نظر برخی از دانشمندان اهل تسنن (که در ذیل خواهد آمد)، پذیرش آنها اجتناب ناپذیر است. با آنکه گاه، نگاه عده اندکی از دانشمندان اهل تسنن به روایان شیعه چون ابان، سلبی و از سنخ طرد (برای نمونه نک: جوزجانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۶۷) بوده، نگاه عمومی دانشمندان به وی از سنخ قبول روایات (برای نمونه نک: ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۱؛ خطیب بغدادی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۰) است. به علاوه جایگاه روایی وی در جوامع و مسانید اهل تسنن تا حدی بوده است که برخی از دانشمندان بزرگ اهل تسنن با وجود اذعان به تشیع وی، به این مسئله تصریح نموده اند که کنار گذاشتن روایات منقول از افرادی چون ابان بن تغلب (به علت شیعه مذهب بودن) موجب از دست رفتن قسمتی از آثار نبوی خواهد شد. (ذهبی، ۱۹۹۵م، ج ۱، ص ۱۱۸)

پیش از این مطالعه، علی عبدالرزاق هادی در مقاله «التشیع و الرفض عند المحدثین»، حامد خانی در «بایسته های پژوهش در حیات و اندیشه ابان بن تغلب»، زهراء سعدون زاجی در پایان نامه خود با عنوان *روایت های ابان بن تغلب در منابع شیعی و سنی تا ابتدای قرن پنجم هجری با تأکید بر روایت های تاریخی*، جوزف فان اس در کتاب خود (که در ادامه مقاله در بخش دلایل برون متنی غلبه رویکرد فقهی بدان اشاره خواهد شد)،^۱ علی اکبر ضیائی در مدخل «ابان بن تغلب» *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*،^۲ جاودان و منصوروری راد در مقاله «ابان بن تغلب؛ متکلمی از تبار محدثان امامی»، حکیمه ذاکری در پایان نامه خود با عنوان *بررسی آراء، اقوال و روش تفسیری ابان بن تغلب*، هر کدام به شخصیت و روایات ابان پرداخته اند؛ با وجود اینکه برخی از آنها به موضوع این مقاله نزدیک هستند، برای نمونه مقاله «التشیع و الرفض عند المحدثین» که به دیدگاه رجالین

و محدثین دربارهٔ راویان شیعه - با انتخاب مثال و نمونهٔ ابان بن تغلب - پرداخته و نیز در پایان‌نامهٔ سعدون زاجی با نقل روایات تاریخی و غیرتاریخی از ابان در منابع اهل تسنن تا قرن پنجم به رویکرد این مقاله نزدیک شده، هیچ‌کدام از مقالات، کتب و پایان‌نامه‌های ذکرشده به مسئلهٔ گونه‌شناسی این روایات و نیز پی‌جویی دلایل آن پرداخته است. در این مطالعه بنا بر آن است که پس از ذکر ادلهٔ نقل کلی از ابان با توجه به دیدگاه رجالیون، به معرفی روایات و نیز ذکر طیف‌های روایی مختلف (فقهی، اخلاقی، تفسیری و...) یا به عبارت دیگر گونه‌شناسی این روایات که توسط جوامع و مسندنویسان^۳ نقل شده، پرداخته شود. براساس نتایج این قسمت، ابتدا به دلایل درون‌متنی چرایی غلبهٔ این طیف‌ها با استفاده از روش حلقهٔ مشترک - در نگاه موتسکی - و سپس به ادلهٔ برون‌متنی چرایی غلبه برخی از این رویکردها بر برخی دیگر، عدم نقل بخاری و نیز نقل پرشمار در بیشترین طیف‌ها از سوی طبرانی خواهیم پرداخت.^۴

نمودار ذیل نیز نشان‌دهندهٔ گونه‌های روایات از ابان بن تغلب در سده‌های دوم تا پنجم است:

گونه‌شناسی روایت از ابان بن تغلب در جوامع و مسانید از قرن دوم تا پنجم



۲. مواجهه دانشمندان رجالی با ابان و بیان انگیزه‌های کلی محدثان در نقل از وی

انگیزه‌های کلی نقل محدثان اهل تسنن از ابان را می‌توان به صورت عمومی در آثار دانشمندان رجالی اهل تسنن پی جویی کرد. در اینجا نظرات رجالیون اهل تسنن درباره شخصیت ابان آورده می‌شود و در پایان، انگیزه‌های کلی نقل محدثان اهل تسنن از این نظرات استنتاج خواهد شد:

مزّی (د ۷۴۲ق) ذیل ترجمه ابان بن تغلب بیان می‌کند: ابان بن تغلب ربّعی کوفی قاری؛ از جعفر بن محمد صادق علیه السلام، ابو جعفر محمد بن علی باقر علیه السلام و بسیاری دیگر چون جهم بن عثمان مدنی، عدی بن ثابت، حکم بن عتیبه، سلیمان اعمش، طلحة بن مصرف، عکرمة مولی ابن عباس، عطیه سعد عوفی، منهال بن عمرو اسدی و... روایت نقل نموده است و نیز افرادی چون ابان بن عبدالله بجلی، ابان بن عثمان و... از او روایت نقل کرده‌اند. (مزّی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۶) مزّی تعداد روایات او را نزدیک به صد روایت می‌داند و در ادامه می‌گوید که جماعت (عامه محدثان اهل تسنن)، به جز بخاری - در جامع الصحیح - از وی روایت نقل کرده‌اند. (همان، ج ۲، ص ۸)

ابو احمد ابن عدی بیان می‌کند که ابان در روایت ثقة است و با وجود شیعه‌مذهب بودن، اهل صدق بوده و در روایت او را صالح می‌داند. (همان، ج ۲، ص ۷) ابن حجر عسقلانی (د ۸۵۲ق) نیز با این قول موافق است و نظر جوزجانی را که ابان را مذموم در مذهب، منحرف و مجاهر می‌داند، معتبر نمی‌داند. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۱)

ابن حجر بین تشیع در عرف متقدمین و متأخرین تمایز قائل شده و تشیع در عرف متقدمین را برتری دادن حضرت علی علیه السلام بر عثمان تعریف می‌کند و در ادامه به این مسئله می‌پردازد که چه بسا عده‌ای از شیعیان معتقد به افضلیت حضرت علی علیه السلام بر تمام خلائق بعد رسول الله صلی الله علیه و آله باشند، حتی با وجود چنین اعتقادی، اگر این افراد اهل ورع، تدین و صادق و مجتهد باشند، روایتشان رد نخواهد شد. (همان، ج ۱، ص ۸۱) وی در ادامه، تشیع در عرف متأخرین را رفض محض می‌داند. (همان‌جا)

ذهبی (د ۷۴۸ق) به طور مجمل ابان بن تغلب را این‌گونه معرفی می‌کند: ابان بن تغلب به صدوق بودن شهرت دارد، مسلم از او روایت نقل کرده ولی بخاری از او روایتی

نیاورده، یکی از ائمه معروف که از عکرمه [روایت] سماع کرده و عدی بن ثابت او را توثیق نموده و خدا داناتر است. (ذهبی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۸)

در بیانی مفصل‌تر ذهبی در ترجمه ابان می‌گوید: امام قاری کوفی شیعه‌مذهب که از حکم و عدی بن ثابت و فضیل بن عمرو فقیمی و جماعت دیگری حدیث نقل کرده است. قرائت را از طلحه بن مصرف و عاصم بن ابی النجود اخذ کرده و حفظ را از اعمش فرا گرفته است. افراد بسیاری چون ادريس بن یزید اودی، شعبه، سفیان بن عینه و... از او حدیث نقل کرده و نزد او خوانده‌اند. بنفسه ابان بن تغلب فردی صدوق و عالمی بزرگ است و بدعت او خفیف بوده و به بزرگان تعرض نمی‌کند. نزدیک به صد حدیث از او روایت شده و بخاری از او روایتی نیآورده است. وی در سال ۱۴۱ق درگذشت. (همو، ۱۴۰۵ق، ج ۶، ص ۳۰۸)

ذهبی بعد از اعلام صدوق بودن ابان در روایت، بدعت او را بر عهده خود او گذاشته، در ادامه وی بدعت را به دو دسته تقسیم می‌کند: الف. بدعت صغری به معنای غلو در تشیع یا تشیع بدون غلو؛ ب. بدعت کبری به معنای رفض کامل و غلو در آن که به معنای حط و لعن نسبت به خلیفه اول و دوم اهل تسنن است.

وی در ذیل بدعت صغری، بسیاری در میان تابعین و اتباع تابعین را که متدین، اهل ورع و صدق بوده‌اند مشمول این بدعت می‌داند و بیان می‌کند که در صورت رد و کنار گذاشتن احادیث این افراد، قسمتی از آثار نبوی از دست می‌رود و این مفسده‌ای آشکار است. (همو، ۱۹۹۵م، ج ۱، ص ۱۱۸)

او ابان بن تغلب را دارای بدعت صغری دانسته (اعتقاد به برتری حضرت علی علیه السلام بر خلیفه اول و دوم اهل تسنن) و وی را از بدعت کبری و معنای متأخر غلو در زمان ذهبی که تبرئ و تکفیر خلیفه اول و دوم اهل تسنن است، مبرا می‌داند. (همان، ج ۱، ص ۱۱۹)

بنابراین به صورت عمومی (از نگاه رجالیون اهل تسنن به ابان)، می‌توان انگیزه‌های

ذیل را به عنوان انگیزه‌های کلی چرایی نقل از ابان توسط محدثان بیان کرد:

۱. جایگاه علمی ابان (که با الفاظی چون امام، قاری و... بیان شده)؛
۲. روایت وی از عالمان اهل تسنن و نیز بزرگان شیعه (مورد قبول اهل تسنن)؛
۳. روایت از وی که نشان دهنده اعتماد به وی از سوی عالمان اهل تسنن است؛^۵

۴. اهل صدق بودن و صالح بودن در روایت؛

۵. عدم تعرض وی به بزرگان اهل تسنن؛

۶. شرط ندانستن مذهب در نقل روایت - و یا حداقل شرط مطلق ندانستن آن - از سوی بسیاری از محدثان اهل تسنن (با ایجاد تمایز بین شیعه غیر غالی و شیعه غالی - به ترتیب تشیع به معنای متقدم و متأخر - و اذعان به بدعت صغری از سوی او که به صحت روایتش آسیب نمی زند).

۷. مفسده آشکار بودن کنار گذاشتن قسمتی از آثار نبوی به دلیل تشیع راوی (به دلیل وجود نمونه های فراوانی از تابعین و اتباع تابعین اهل ورع و هم مذهب ابان در سده های نخستین اسلامی که با کنار گذاشتن روایات ایشان قسمتی از آثار نبوی از میان خواهد رفت).

دلایل مذکور می تواند به عنوان انگیزه های عمومی نقل روایت اهل تسنن از ابان (که از سوی دانشمندان رجال اهل تسنن بیان شده) تلقی گردد.

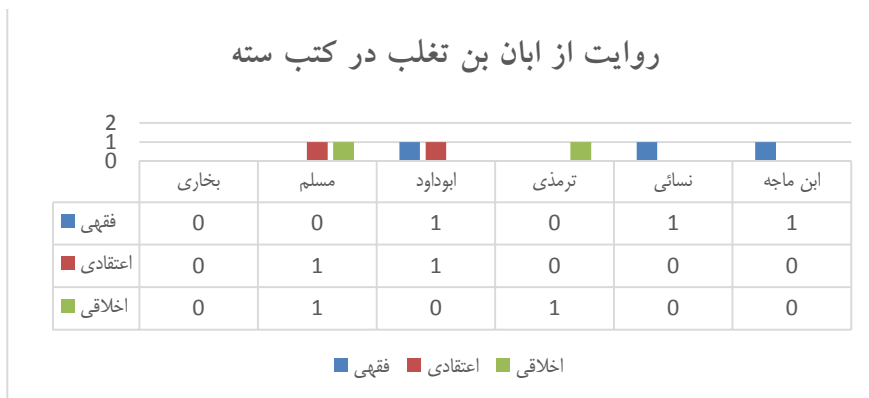
۳. مواجهه جوامع و مسانید نویسان اهل تسنن با روایات ابان از سده دوم تا

پنجم

در این قسمت به ترتیب اهمیت کتب حدیثی اهل تسنن روایات منقول از ابان بن تغلب در جوامع و مسانید آورده خواهد شد. ابتدا مواجهه نویسندگان کتب سته، سپس به ترتیب زمانی روایات منقول از وی در این کتب از سده دوم تا پنجم هجری و نحوه مواجهه و رویکرد محدثان با این روایات بیان خواهد شد. مسئله مهمی که می بایست در قسمت معرفی روایات منقول از ابان بدان توجه شود، مسئله تکرار روایات است. تکرار در طیف روایات فقهی (در چندین روایت از جمله تکبیر در مواقع مختلف نماز و...) و نیز در طیف روایی اخلاقی (که در روایت اخلاقی کبر کاملاً مشهود است)^۶ می تواند نشان دهنده علت غلبه کمی این طیف روایی بر سایر طیف ها باشد.^۷

۳-۱. مواجهه اصحاب کتب سته با روایات ابان بن تغلب

صاحبان کتب سته، در نقل روایت از ابان سه گونه مواجهه فقهی، اعتقادی و اخلاقی داشته اند. در نمودار ذیل، به فراوانی روایات ابان و نیز طیف های روایی آنها در کتب سته پرداخته شده است:



همان طور که دیده می‌شود، ۳ روایت فقہی، ۲ روایت اعتقادی و ۲ روایت اخلاقی در این آثار نقل شده است. با آنکه هیچ‌کدام از طیف‌های بالا بر هم برتری کمی مطلق ندارند، با نگاهی کمی می‌توان بیان داشت که به روایات فقہی توجه بیشتری شده است.

۱-۱-۳. مواجهه بخاری با روایات ابان

بخاری (د ۲۵۶ق) در جامع الصحیح خود برخلاف سایر کتب سته، روایتی از ابان بن تغلب نقل نکرده است. در ادامه مقاله، در قسمت دلایل رویکردهای گوناگون، به چرایی عدم نقل بخاری پاسخ داده خواهد شد.

۲-۱-۳. مواجهه مسلم با روایات ابان تغلب

مسلم بن حجاج (د ۲۶۱ق) در جامع الصحیح خود دو روایت، یکی اخلاقی و دیگری اعتقادی از ابان بن تغلب روایت کرده است. روایت اول (مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۳) در ذیل «باب تحریم الکبر و بیانہ» آمده و درباره عدم ورود فرد متکبر به بهشت (حتی با وجود متقال ذره‌ای کبر) است. با آوردن لفظی فقہی چون «تحریم» در ابتدای این باب، به نظر می‌رسد مسلم، پدیده اخلاقی کبر را در ارتباط با فقه و حلال و حرام می‌دانسته؛ بنابراین با وجود اخلاقی بودن روایت نمی‌توان از رویکرد فقہی مسلم نسبت به این روایت از ابان غفلت کرد. در روایت دوم (همان، ج ۱، ص ۱۱۵) که در باب «صدق الایمان و اخلاصه» آورده شده، درباره شأن نزول آیه مبارکه «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ...» (انعام: ۸۲) است که در جواب گران آمدن آن بر اصحاب (به دلیل ظلم به نفس دانستن هر گناهی)، رسول خدا ﷺ ظلم را بر اساس پاسخ لقمان به پسر خود (لقمان: ۱۳) شرک دانسته‌اند. اصل مسئله ایمان به خدا و شرک به او را می‌توان مسئله‌ای اعتقادی

دانست ولی عنوان صدر روایت نشان می‌دهد که از نظر مسلم ایمان نیازمند صدق و اخلاص است و ایمان به تنهایی دارای ضمیمه اخلاص نیست. در این صورت نمی‌توان رویکرد اخلاقی مسلم را به این روایت اعتقادی نادیده گرفت. با توجه به روایات مسلم از ابان بن تغلب می‌توان رویکرد او را نسبت به روایات ابان مواجهه و رویکردی اخلاقی (اخلاقی-فقهی) و اعتقادی دانست.

۳-۱-۳. مواجهه ابوداود با روایات ابان تغلب

ابوداود سجستانی (د ۲۷۵ق) در سنن خود، روایتی فقهی از ابان بن تغلب در ذیل باب «ما یؤمر به المأموم من اتباع الامام» درباره نحوه نماز جماعت بیان می‌کند. (ابوداود سجستانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۸) علاوه بر آن وی روایتی اعتقادی را در ذیل «کتاب الحروف و القرائات» و بابی بدون عنوان می‌آورد و در آن ویژگی اهل علیین در بهشت را بیان می‌کند. (همان، ج ۴، ص ۳۴) با توجه به عنوانی که ابوداود برای این بخش ذکر کرده می‌توان این روایت را با آیات علیین در قرآن کریم (مطففین: ۱۸-۱۹) مرتبط دانست؛ بنابراین به نظر می‌رسد وی به این روایت نگاهی تفسیری داشته است.

۳-۱-۴. مواجهه ترمذی با روایات ابان تغلب

ترمذی (د ۲۷۹ق) صاحب جامع ترمذی که به سنن مشهور است، در ذیل باب «ما جاء فی الکبیر» همان روایت اخلاقی را که مسلم درباره عدم ورود متکبر به بهشت نقل کرده بود، به همراه عبارت اضافی تر عدم ورود مؤمن به آتش (حتی با ذره‌ای ایمان) ذکر می‌کند. در ادامه به تفسیر قسمت اضافی آن از سوی بعضی از اهل علم به همراه روایتی از ابوسعید خدری می‌پردازد، سپس تفسیر برخی از تابعین را درباره آیه «رَبَّنَا اِنَّكَ مِنْ تَدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ اُخْرِیْتَهُ» (آل عمران: ۱۹۲) بیان می‌کند و در پایان می‌گوید این حدیثی حسن، صحیح و غریب است. (ترمذی، بی تا، ج ۴، ص ۳۶۱) وی برخلاف مسلم (که از لفظ تحریم برای کبر در عنوان استفاده کرده بود) در عنوان خود کبر را مسئله‌ای از سنخ حلال و حرام به حساب نیاورده، به علاوه قسمت اضافه‌ای که وی بیشتر از مسلم آورده مسئله‌ای اعتقادی را بیان می‌کند که حتی خود وی نیز در عنوان باب به آن اهمیت نداده است. این مسئله نشان‌دهنده توجه و اعتنای وی به قسمت ابتدایی و اخلاقی روایت است.

۳-۱-۵. مواجهه نسائی با روایات ابان تغلب

نسائی (د ۳۰۳ق) در ذیل باب «كَيْفَ التَّلْبِيَةِ» در هر دو کتاب سنن و سنن کبری خود روایتی فقهی از ابان را نقل می‌کند که در آن عبدالله بن مسعود کیفیت تلبيه (لیک اللهم لیک...) از پیامبر ﷺ را روایت کرده است. (نسائی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۱۶۱؛ همو، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۵۳) عنوان این باب و نیز محتوای روایت در هر دو کتاب نسائی بیانگر رویکرد فقهی وی نسبت به روایات ابان است.

۳-۱-۶. مواجهه ابن‌ماجه با روایات ابان تغلب

ابن‌ماجه (د ۲۷۵ق) در سنن خود در باب «ما جاء فی استقبال الامام وهو یخطب» روایتی از ابان بن تغلب از عدی بن ثابت از پدرش، درباره استقبال اصحاب رسول خدا ﷺ در هنگام قیام ایشان بر منبر نقل کرده است. (ابن‌ماجه، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۰) عنوان باب و نیز محتوای روایتی که ابن‌ماجه آورده کاملاً گویای رویکرد فقهی وی به روایات ابان است.

۳-۲. مواجهه سایر جوامع و مسانیدنویسان اهل تسنن با ابان بن تغلب

از سده دوم تا پنجم صرف‌نظر از کتب سته، گرایش غالب سایر جوامع و مسانیدنویسان اهل تسنن نسبت به روایات ابان بن تغلب گرایش و مواجهه فقهی و پس از آن اخلاقی بوده است. البته طیف‌های دیگر روایی چون اعتقادی، تفسیری، درباره قرائات و... نیز در این آثار از ابان روایت شده است.

۳-۲-۱. مواجهه با روایات ابان تغلب در سده دوم

با آنکه در سده دوم هجری، کتب حدیثی به‌صورت وسیع تدوین نیافته بودند در کتب فقهی و حدیثی شاهد نقل روایات فقهی ابان هستیم؛ در ادامه به نقل آن‌ها خواهیم پرداخت.

شافعی (د ۲۰۴ق) در کتاب *اللدیات و القصاص* روایتی از ابان بن تغلب نقل می‌کند که در آن قضاوت امیرالمؤمنین علیه السلام درباره حکم کشته شدن فردی از اهل ذمه از سوی فرد مسلمان مطرح شده است. (شافعی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴۴) عنوان بخش و نیز محتوای روایت حاکی از فقهی بودن گرایش شافعی در گزینش روایات ابان است.

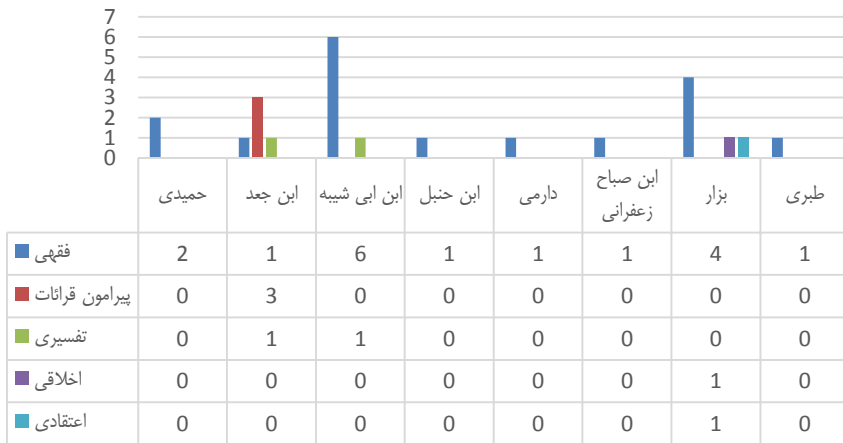
طیالسی (د ۲۰۴ق) در ذیل عنوان «حدیث وائل بن حجر عن النبی» درباره نحوه نماز پیامبر ﷺ [تکبیر در مواقع مختلف نماز] نسبت به وی دارای گرایشی فقهی است.

(طیالسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۷)

۲-۲-۳. مواجهه با روایات ابان در سده سوم

در سده سوم، در کتب حدیثی غیر از کتب سته شاهد شروع گرایش های متنوع تر (نسبت به سده پیشین و نیز کتب سته) هستیم. بر این اساس در این سده علاوه بر گرایش های فقهی، اخلاقی و اعتقادی به روایات ابان، برخی روایات درباره قرائات و نیز تفسیر نیز از وی نقل شد. در نمودار ذیل گونه ها و تعداد روایات ابان بن تغلب در سده سوم (به جز کتب سته) نمایش داده شده است:

روایت از ابان بن تغلب در غیر کتب سته در قرن ۳



در ادامه به روایات ابان در کتب این سده خواهیم پرداخت:

حمیدی (د ۲۱۹ق) با آوردن دو روایت با محتوای فقهی از ابان، گرایش فقهی خود را نشان داده است. این دو روایت در قسمت «احادیث بلال بن رباح» یا «مسند» او (حمیدی، بی تا، ج ۱، ص ۸۲) و در قسمت «احادیث براء بن عازب» یا «مسند» وی (حمیدی، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۷) به ترتیب درباره مسح پیامبر ﷺ و نیز برخی آداب نماز جماعت است.

ابن جعد (د ۲۳۰ق) یک روایت فقهی، سه روایت درباره قرائات و یک روایت

تفسیری از ابان بن تغلب نقل کرده است. روایت فقهی در بخش «الحکم عن مقسم» درباره برخی احکام صید است. (ابن جعد، ۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۳) در بخش «ابان بن تغلب» سه روایت درباره قرائات (همان، ج ۱، ص ۳۷۷-۳۷۸) و یک روایت تفسیری از مجاهد (همان، ج ۱، ص ۳۷۷) روایت شده است. از آنجا که از لحاظ کمی ابن جعد بیشتر به روایات در خصوص قرائات پرداخته، گرایش غالب وی، این طیف روایی است.

ابن ابی شیبه (د ۲۳۵) با آوردن شش روایت فقهی و یک روایت تفسیری از ابان بن تغلب رویکردی فقهی به روایات او داشته است. روایات فقهی وی عبارت‌اند از: روایت تلبیه در مسند (ابن ابی شیبه، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۲۶۴)، و در ابواب فقهی مصنف خود، روایتی درباره نحوه تکبیر رسول خدا ﷺ در «کتاب الصلاة» (همو، ۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۶۵)، در «کتاب الزکاة» (همان، ج ۲، ص ۴۳۱) و در «کتاب السیر» (همان، ج ۶، ص ۴۳۶) یک روایت با تفاوت دو لفظ «رطین» و «رفلتین» تکرار شده است. به‌علاوه روایتی درباره برخی احکام حج در «کتاب الحج» (همان، ج ۳، ص ۱۳۰)، دو روایت دیگر در «کتاب البیوع والأفضیة»، یکی در باب «فی الرجل یملک المحرم منه یعتق أم لا» (همان، ج ۴، ص ۲۷۶) و دیگری در باب «فی الرجل یعتق بعض مملوکه» (همان، ج ۴، ص ۳۲۸) ذکر شده است. روایت تفسیری ابن ابی شیبه از ابان نیز در «کتاب النکاح» درباره تفسیر آیه ۵۰ سوره احزاب (ابن ابی شیبه، ۴۰۹ق، ج ۳، ص ۵۶۲) ذکر شده، که نشان‌دهنده نگاه فقهی او به این روایت تفسیری است.

احمد بن حنبل (د ۲۴۱ق) (بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۰)^۸، **دارمی** (د ۲۵۵ق) (۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۸۷)^۹، **ابن صباح زعفرانی** (د ۲۶۰ق) (۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۲)^{۱۰}، هر یک با آوردن یک روایت فقهی از ابان رویکردی فقهی به وی داشته‌اند.

بزار (د ۲۹۲ق) در مسند خود ۴ روایت فقهی، ۱ روایت اعتقادی و ۱ روایت اخلاقی از ابان نقل کرده است. روایات فقهی عبارت‌اند از: روایت درباره «وتر» و سنت بودن آن (بزار، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۲۶۹)، روایت درباره قبور (همان، ج ۳، ص ۹۲)، روایت درباره تلبیه (همان، ج ۵، ص ۲۸۵)، روایت فقهی نحوه تطهیر ظرف لیسیده‌شده کلب. (همان، ج ۱۷، ص ۱۱۳) روایات دیگر عبارت‌اند از: روایت اعتقادی درباره ظلم و شرک (همان، ج ۴، ص ۳۱۲) و دیگری روایت اخلاقی درباره کبر. (همان، ج ۵، ص ۲۷)

ابو یعلیٰ موصلی (د ۳۰۷ق) با آوردن سه روایت فقهی از ابان در معجم و مسند خود رویکرد و گرایش فقهی به روایات ابان بن تغلب داشته است. روایت اول در معجم، درباره نحوه تبعیت از پیامبر ﷺ در نماز جماعت (ابو یعلیٰ موصلی، ۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۷) آمده و دو روایت دیگر در مسند وی، یکی درباره تلبیه (همو، ۴۰۴ق، ج ۸، ص ۴۴۰) و دیگری درباره بیع (همان، ج ۹، ص ۲۷۹) آورده شده است.

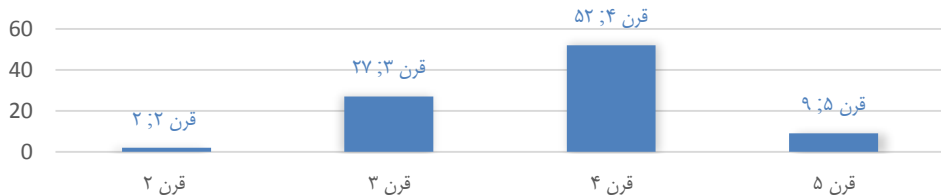
طبری (د ۳۱۰ق) نیز در تهذیب الآثار خود یک روایت فقهی از ابان بن تغلب نقل نموده (طبری، بی تا، ج ۳، ص ۴۵) که نشان دهنده گرایش فقهی او در گزینش روایات ابان است.

۳-۲-۳. مواجهه با روایات ابان تغلب در سده چهارم

نمودار پیش رو نشان دهنده کمیت روایات منقول از ابان از سده دوم تا پنجم است:

تعداد روایات ابان بن تغلب در جوامع و مسانید اهل تسنن تا قرن

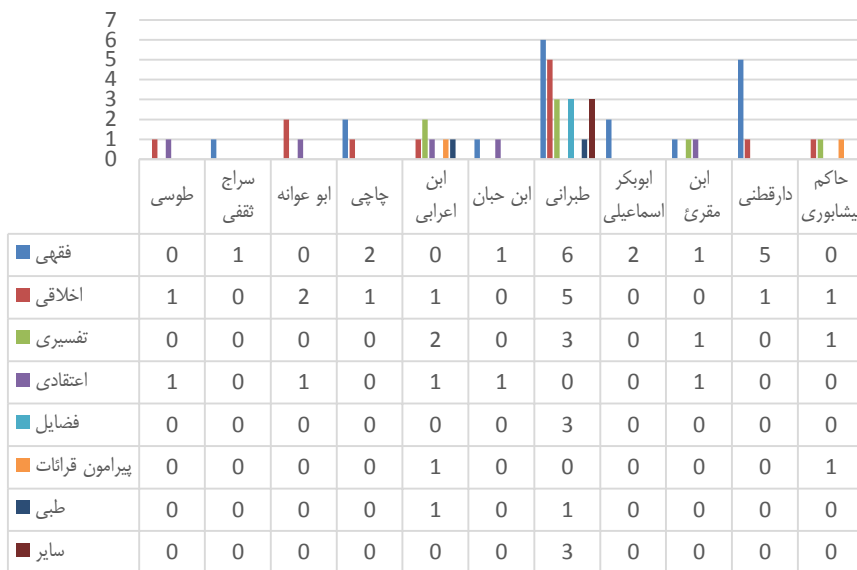
۵



همان طور که مشاهده می کنید سده چهارم، سده ای است که بیشترین نقل از ابان صورت گرفته است. در این سده با شروع نگارش کتب حدیثی چون معاجم سه گانه طبرانی گرایش های محدثان به روایات ابان بن تغلب نیز تنوع زیادی یافت و در طیف های گوناگونی از وی روایت نقل شد. در این سده محدثان علاوه بر روایت و گزینش طیف های روایی دو سده گذشته، در موضوعات فقهی، اخلاقی، اعتقادی و در خصوص قرائات و تفسیر، به نقل روایات دیگری با مضامین فضایل، طبی، سیره، تاریخ و وقایع آینده از ابان روی آوردند. از این رو سده چهارم، سده ای است که در آن از لحاظ کمی، پرشمارترین و از لحاظ تنوع، گسترده ترین طیف های روایی از ابان روایت شده است.

نمودار زیر فراوانی گونه‌های مختلف روایی از ابان را در سده چهارم نشان می‌دهد:

روایت از ابان بن تغلب در غیر کتب سته در قرن چهارم



با توجه به نمودار بالا می‌توان یکی از دلایل گسترش و تنوع نقل از ابان در این سده را نقل پرشمار طبرانی از وی دانست. به دلیل اهمیت طبرانی در این سده، ابتدا به بررسی طیف‌های روایی منقول از وی خواهیم پرداخت.

۳-۲-۱. مواجهه طبرانی با روایات ابان بن تغلب

طبرانی (د ۳۶۰ق) در معاجم سه‌گانه خود از لحاظ کمی، پرشمارترین نقل روایی از ابان بن تغلب را به خود اختصاص داده است. وی در مجموع ۲۱ روایت از ابان نقل کرده است که عبارت‌اند از: شش روایت فقهی، پنج روایت اخلاقی، سه روایت تفسیری، سه روایت درباره فضایل و روایاتی در خصوص مضامین سیره، تاریخی، طبی و وقایع آینده (هرکدام یک روایت). به دلیل عدم غلبه تام یک طیف روایی بر سایر طیف‌ها، به‌طور مشخص نمی‌توان گرایش غالب طبرانی نسبت به روایات ابان را تعیین کرد؛ ازاین‌رو به نظر می‌رسد تأکید طبرانی بیشتر بر جمع این روایات بوده تا گزینش از میان آن‌ها.

روایات فقهی ابان در معاجم طبرانی عبارت‌اند از: روایت درباره مذمت وضوی بعد از غسل (طبرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۸۶؛ همو، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۴۳؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۲۶۷)، نحوه تطهیر کاسه لیسیده شده توسط کلب (همو، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۴۹؛ همو، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۳۱)، عدم رضاع بعد از فصال (همو، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۵۸؛ همو، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۳۳۷)، درباره وتر گزاردن پیامبر ﷺ در اول و وسط و آخر شب (همو، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۷۳)، آموزش آداب مشی در راه (استفاده نکردن از یک نعل در راه رفتن بعد از بریده شدن بند یک نعل) (همان، ج ۷، ص ۳۳۰-۳۳۱)، برخی سنن پیامبر ﷺ در نماز. (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۴۲)

روایات اخلاقی عبارت‌اند از: روایت درباره محبوبیت سماع قرآن از دیگران نزد پیامبر ﷺ (همو، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۳۶)، روایت درباره برخی از ویژگی‌های مؤمن (همان، ج ۱، ص ۲۲۲؛ همو، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۷۱)، ادعیه پیش از خفتن (همان، ج ۳، ص ۳۷۱)، درباره عمل (همو، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۷۲-۱۷۳)، اجر فرد دال بر خیر. (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۲۲۵)

روایات تفسیری عبارت‌اند از: روایت در تفسیر آیه ۱۷۸ سوره بقره درباره اتباع از معروف و ادای به احسان (همو، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۷۶؛ همان، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۹۴)، درباره معنای حَفَدَه (نحل، ۷۲) (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۲۲۴)، شأن نزول آیه ۱۲۵ سوره بقره. (همان، ج ۱۲، ص ۴۰۰)

روایات فضایل نیز درباره فضایل امیرالمؤمنین (ع) در خطاب پیامبر ﷺ به ایشان (همو، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۷۱)، دعای پیامبر ﷺ برای امیرالمؤمنین ﷺ هنگام فرستادن ایشان به یمن برای قضاوت (همان، ج ۴، ص ۱۷۲)، رساندن سلام پیامبر ﷺ و نیز بوسیدن امام باقر ﷺ توسط جابر بن عبدالله (همان، ج ۶، ص ۱۳-۱۴) است.

روایات با موضوعات دیگر دربرگیرنده روایت سیره درباره دشواری نبرد روز بدر از امیرالمؤمنین ﷺ (همو، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۷۱-۳۷۲)، روایت تاریخی درباره رسیدن خبر شکستن سفینه بنی عم تمیم داری به پیامبر ﷺ (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۲۴، ص ۴۰۱) روایت طبی درباره «کماء» {سماروغ} (همو، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۵۴)، روایت درباره وقایع آینده [هلاکت کسری و قیصر و انفاق گنج‌های ایشان از سوی مسلمانان] است. (همو، ۱۴۰۵ق،

ج ۲، ص ۱۱؛ همو، ۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۰۳)

۳-۲-۱. مواجهه سایر محدثان (جز طبرانی) با روایات ابان بن تغلب در سده چهارم

در ادامه به روایات ابان در سایر کتب حدیثی در سده چهارم خواهیم پرداخت:

علی بن نصر طوسی (د ۳۱۲ق)، ۱ روایت اخلاقی و ۱ اعتقادی از ابان نقل کرده است.

هر دو روایت در سند از شعبه تا پیامبر ﷺ یکسان و سلسه سند پس از شعبه و در طبقه مشایخ مؤلف متفاوت است. روایت اول در «باب فی الکبر» درباره کبر (طوسی، ۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۷۲) و روایت دوم در باب «ما جاء لا یدخل النار من کان فی قلبه مثقال ذره من الایمان» علاوه بر بخش عدم ورود متکبر به بهشت در روایت اول دارای قسمت دومی درباره عدم ورود مؤمن به آتش است. (همان، ج ۷، ص ۸۲) با توجه به طیف‌های منقول از ابان، مؤلف گرایشی اخلاقی-اعتقادی نسبت به روایات ابان داشته است.

سراج ثقفی (د ۳۱۳ق) در مسند خود یک روایت فقهی درباره نماز جماعت (سراج

ثقفی، ۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۰۷) از ابان نقل کرده که نشان‌دهنده مواجهه فقهی او با روایات ابان است.

ابوعوانه اسفراینی (د ۳۱۶ق) در مستخرج خود دو روایت اخلاقی و یک روایت

اعتقادی از ابان نقل کرده است. بنابراین رویکرد غالب مؤلف نسبت به روایات ابان اخلاقی بوده است. دو روایت اخلاقی یکی درباره «عدم ورود مؤمن به آتش و عدم ورود متکبر به بهشت» در «کتاب الایمان» در باب «بیان المعاصی اذا قالها العبد او عملها لم یدخل الجنة بمعصيته» آورده شده است. (ابوعوانه اسفراینی، ۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۹) عنوان این باب، کبر را به عنوان یک مسئله اخلاقی در نگاه مؤلف معرفی کرده است. روایت دیگر در «کتاب الحدود» درباره سیره پیامبر ﷺ در توصیه به تقوای الهی به فرماندهان لشکر (همان، ج ۴، ص ۲۰۵) و روایت سوم نیز روایتی اعتقادی درباره ظلم و شرک بوده که در «کتاب الایمان» بیان شده است. (همان، ۴۱۹ق، ج ۱، ص ۷۴)

چاچی (د ۳۳۵ق) با نقل دو روایت فقهی (۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۱؛ همان، ص ۳۵۶) و

یک روایت اخلاقی (همان، ج ۱، ص ۳۴۶) از ابان بن تغلب گرایش بیشتری به نقل روایات فقهی او داشته است.

ابن اعرابی (د ۳۴۰ق) در معجم، شش روایت از ابان نقل کرده است. از آنجا که وی

روایتی فقهی از ابان نقل نکرده، می‌توان بیان کرد که وی در گزینش روایات ابان گرایش فقهی نداشته است. او ۲ روایت تفسیری، ۱ اعتقادی، ۱ اخلاقی، ۱ روایت درباره قرائات و ۱ روایت طبی از ابان نقل نموده است. محتوای آن‌ها عبارت‌اند از: شأن نزول آیه ۱۲۵ سوره بقره (ابن اعرابی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۸۸)، فضیلت سوره توحید (همان، ج ۳، ص ۱۰۶۷)، روایتی طبی (همان، ج ۱، ص ۱۹۱)، روایت اخلاقی کبر و ایمان (همان، ج ۱، ص ۱۹۲) روایتی اعتقادی درباره اهل درجات العلی با اندکی تفاوت در سند و متن در دو جایگاه (همان، ص ۴۰۳؛ همان، ج ۳، ص ۸۹۸) و روایتی درباره قرائات. (همان، ج ۱، ص ۴۰۳)

ابن حبان (د ۳۵۴ق) با آوردن روایتی اعتقادی و دیگری فقهی و همچنین با توجه عناوین باب‌ها، رویکردی فقهی-اعتقادی در مواجهه با روایات ابان بن تغلب داشته است. به ترتیب روایت اول ذیل باب «ما جاء فی الشرك والنفاق» (ابن حبان، ۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۸۷) و دومی در باب «جلود المیتة» آمده است. (همان، ج ۴، ص ۹۳)

ابوبکر اسماعیلی (د ۳۷۱ق) دو روایت فقهی از ابان نقل کرده است. روایت اول درباره تلبیه (ابوبکر اسماعیلی، ۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳۰) و روایت دوم درباره مالکیت پدر بر مال و جان فرزند است. (همان، ج ۳، ص ۸۰۶)

ابن مقرئ (د ۳۸۱ق) در معجم خود سه روایت در موضوعات فقهی، اعتقادی و تفسیری از ابان نقل کرده است. روایت اول با موضوع فقهی درباره برخی احکام میت (ابن مقرئ، ۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۸) روایت دوم با موضوع اعتقادی درباره ظلم و شرک (همان، ج ۱، ص ۱۲۳) و سومی روایتی تفسیری درباره جایگاه نزول سوره بقره. (همان، ج ۱، ص ۱۵۳)

دارقطنی (د ۳۸۵ق) در سنن، گرایش فقهی خود را با گزینش پنج روایت فقهی و یک روایت اخلاقی از ابان نشان داده است. روایات فقهی عبارت‌اند از: روایت مرتبط با مسح در «کتاب الطهارة» (دارقطنی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۹۱)، روایت مربوط به دیه غیرمسلمان از امیرالمؤمنین علیه السلام در «کتاب الحدود و الديات» (همان، ج ۳، ص ۱۴۷)، روایت ابان از امام صادق علیه السلام درباره سه مرتبه طلاق دادن در «کتاب الطلاق و الخلع و...» (همان، ج ۴، ص ۴۵)، روایت ابان از امام صادق علیه السلام از پدرشان امام باقر علیه السلام درباره وصیت در «کتاب

الوصایا» همان، ج ۴، ص ۱۵۲) و روایت فقهی دیگر درباره «گواهی و شهادت یک فرد» که ابان [با واسطه] از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده است. (همان، ج ۴، ص ۲۳۳) روایت اخلاقی نیز درباره دائم القنوت بودن پیامبر صلی الله علیه و آله در «کتاب الوتر» مطرح شده است. (همان، ج ۲، ص ۴۱)

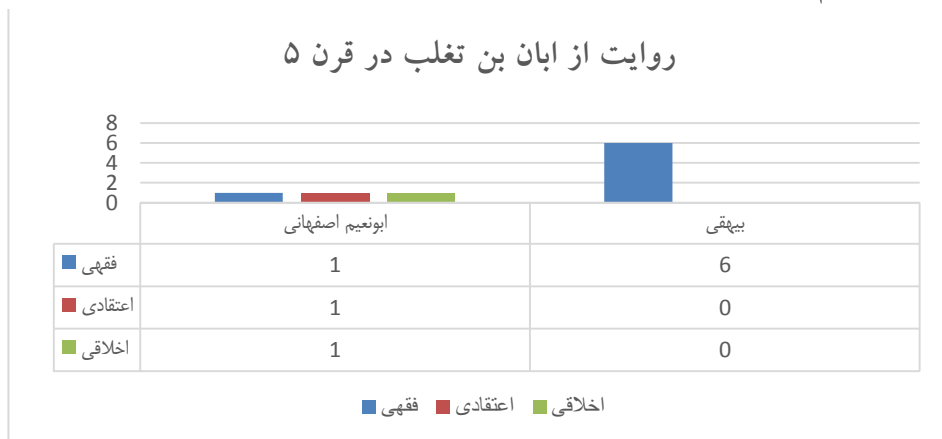
حاکم نیشابوری (د ۴۰۵ق) نیز در مستدرک خود سه روایت در موضوعات تفسیر، قرائات و اخلاق از ابان نقل کرده است. روایت تفسیری در «کتاب التفسیر» در ذیل عنوان «تفسیر سورة النحل» درباره معنای حفده در آیه ۷۲ سورة نحل (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۷) و روایت درباره قرائات در همان کتاب در ذیل عنوان «تفسیر سورة القمر» درباره نحوه قرائت آیه ۷ سورة قمر است. (همان، ج ۲، ص ۵۱۴) آوردن این روایت در ذیل این کتاب و عنوان به این معناست که مؤلف روایات درباره قرائات را تفسیری دانسته است. روایت اخلاقی نیز در «کتاب اللباس» درباره زیبایی خدا و دوست داشتن زیبایی از سوی اوست. (همان، ج ۴، ص ۲۰۱)

۳-۳. مواجهه با روایات ابان بن تغلب در سده پنجم

در سده پنجم، با کاسته شدن از نگارش‌های حدیثی، شاهد کاهش در کمیت و گونه‌های روایی منقول از ابان هستیم به طوری که گرایش محدثان در این سده بیشتر به گزینش روایات فقهی ابان معطوف شده است.

نمودار ذیل نشان‌دهنده گونه‌ها و کمیت روایات ابان در آثار محدثین اهل تسنن در

سده پنجم است:



همان طور که در نمودار قابل مشاهده است در این سده شاهد نقل ۷ روایت فقهی، ۱ اعتقادی و ۱ اخلاقی هستیم؛ در ادامه به جزئیات آن‌ها خواهیم پرداخت.

ابونعیم اصفهانی (د ۳۳۰ق) در مستخرج خود سه روایت اخلاقی، اعتقادی و فقهی از ابان روایت کرده است. روایت اخلاقی درباره «کبر» (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۷)، روایت اعتقادی درباره ظلم و شرک (همان، ج ۱، ص ۹۳) و روایت فقهی نیز درباره برخی آداب نماز جماعت است. (همان، ج ۲، ص ۹۰)

بیهقی (د ۴۵۸ق) شش روایت فقهی از ابان نقل کرده که گزینش این گونه روایی و همچنین عناوین کتاب‌ها و باب‌ها، بیانگر رویکرد و مواجهه فقهی او با روایات ابان است. وی در دو اثر خود این روایات را از ابان نقل کرده است؛ در *معرفة السنن و الآثار*، در «کتاب الصلاة» روایتی درباره نماز جماعت (بیهقی، بی تا، ج ۱، ص ۵۷۷) و روایت دیگر در «کتاب الجروح» درباره حکم قتل عمد اهل ذمه توسط مسلمان است (همان، ج ۶، ص ۱۵۰)؛ که همین روایت در سنن کبری هم بیان شده است. (همو، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۴)

روایات فقهی دیگر در سنن کبری شامل روایتی درباره صید در «کتاب الحج» (همان، ج ۵، ص ۱۸۶)، روایتی درباره برخی احکام مُحَرَّم در عمره در همین بخش (همان، ج ۵، ص ۲۲۱)، روایت ابان درباره وصیت از امام صادق علیه السلام از پدرشان از پیامبر صلی الله علیه و آله در «کتاب الاقرار» (همان، ج ۶، ص ۸۵)، روایت دیگر نیز درباره خراج در «کتاب السیر» و باب «قدر الخراج الذی وضع علی السواد» آمده است. (همان، ج ۹، ص ۱۳۷)

۴. دلایل درون‌متنی و برون‌متنی رویکردها به روایات ابان

با در نظر گرفتن «متن» به عنوان مقسم، می‌توان دلایل گرایش و نیز غلبه برخی از رویکردها بر برخی دیگر را به دو دسته درون‌متنی و برون‌متنی تقسیم کرد. در بخش دلایل درون‌متنی با استفاده از روش حلقه مشترک و رسم نمودار درختی دو نمونه از روایاتی که در جوامع و مسانید تکرار شده‌اند، اهمیت حلقه‌های مشترک را در نقل گسترده این روایات در کتب مذکور پی‌جویی خواهیم کرد. در بخش دلایل برون‌متنی نیز به علل نقل گونه‌های روایی گسترده از ابان بر اساس شواهد برون‌متنی خواهیم پرداخت. این شواهد را می‌توان در شخصیت علمی وی، انگیزه‌های عام جوامع و مسانیدنویسانی

که طیف فقهی را بر سایر طیف‌های منقول از ابان ترجیح داده‌اند، پی‌جویی نمود. به‌علاوه انگیزه خاص بخاری در عدم نقل از ابان و طبرانی در نقل پرشمار از وی در متنوع‌ترین گونه‌ها نیز با استفاده از شواهد برون‌متنی پی‌جویی خواهد شد.

۴-۱. دلایل درون‌متنی رویکردهای غالب به روایات ابان

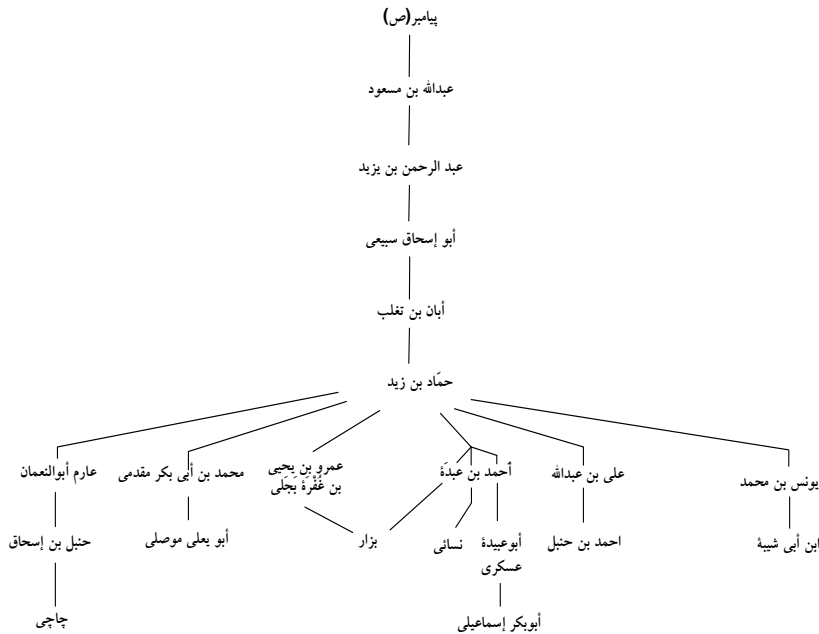
با توجه به نمودارها در قسمت معرفی روایات، رویکرد غالب محدثان اهل تسنن به روایات ابان از سنخ رویکرد نقل روایات فقهی و سپس اخلاقی بوده است. در این زمینه، روش ابتدایی ما بررسی متن خواهد بود. البته مراد ما از بررسی متن بررسی محتوای احادیث نیست، بلکه آنچه مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت سند احادیث خواهد بود. ارزیابی سندی می‌تواند راهگشای مؤثری برای فهم علت نقل گسترده و به‌ویژه درک چرایی تکرار روایات، به‌خصوص در دو طیف مذکور باشد.^{۱۱} در این راستا در ارزیابی روایت از روش «حلقه مشترک»^{۱۲} بهره خواهیم گرفت. این اصطلاح برای تبیین پدیده‌ای خاص در سند احادیث وضع شد؛ در نگاه خاورشناسان اصطلاح مذکور معمولاً به این معناست که اسناد گردهم‌آمده از یک روایت واحد در طبقه سوم و چهارم پس از پیامبر ﷺ به یک راوی مشترک ختم می‌شوند و پس از آن از طریق منفرد به پیامبر ﷺ می‌رسد. (نک: آقایی، ۱۳۹۱ش، ص ۶۰) یوزف شاخت^{۱۳} (د ۱۹۶۹م) به‌عنوان مبدع این اصطلاح کوشید بر مبنای حلقه مشترک زمان پیدایش احادیث را مشخص کند. (نک: آقایی، ۱۳۸۹ش، ص ۲۷) البته برخی از مستشرقان پس از وی، کاملاً از روش او تبعیت نکردند و حلقه مشترک را به طور مطلق به‌معنای جاعل و پدیدآورنده روایات تلقی نمودند. ایشان فرضیه وجود دو نوع تاریخ‌گذاری^{۱۴} را مطرح کردند: یکی بر مبنای صدور و پیدایش در زمان پیامبر ﷺ و دیگری بر مبنای زمان رواج آن روایت. این دیدگاه دربرگیرنده نگاه مستشرقانی چون فان‌اس^{۱۵}، گرگور شولر^{۱۶} و هارالد موتسکی^{۱۷} است؛ ایشان با توجه به سنت مطالعه حدیث مسلمین و نیز مواجهه با برخی از اشکالات نظریه اول با نشان دادن نمونه‌هایی در احادیثی خاص امکان تاریخ‌گذاری در سده اول هجری را مطرح نمودند. (Motzki, 2016) در این مطالعه، نگاه موتسکی به حلقه مشترک مورد توجه خواهد بود. موتسکی در این زمینه از حلقه مشترک با اصطلاح مدون اولیه روشمند^{۱۸} یاد می‌کند که به‌طور تخصصی در حلقه‌های درسی، روایات را به شاگردانش

منتقل کرده است. (Ibid) از این رو با یافتن حلقه مشترک دو نمونه از روایات تکراری در دو گونه فقهی و اخلاقی، اهمیت و برجستگی نقش حلقه مشترک در غلبه کمی این گونه روایات نشان داده خواهد شد.

۴-۱-۱. دسته اول: طیف روایات فقهی

با مطالعه بخش معرفی روایات ابان می توان به نقش روایات تکراری در گسترش کمی این طیف روایی پی برد. از این رو نقش حلقه های مشترک در گسترش این روایات در جوامع و مسانید غیرقابل انکار است. در نمونه ذیل یکی از احادیث فقهی تکرار شده در جوامع و مسانید متعدد (که دارای حلقه مشترک است)، از میان سایر احادیث فقهی تکراری انتخاب و نمایش داده شده است.

در نمودار درختی ذیل مشاهده می شود که «حماد بن زید» (د ۱۷۹ق) حلقه مشترکی است که روایت «تلبیه» منقول از ابان را از طریق ۶ واسطه مستقیم، در ۷ جامع و مسند حدیثی اهل تسنن روایت کرده است. با توجه به نظر موتسکی، می توان بیان نمود که حماد بن زید به عنوان حلقه مشترک، اولین کسی بوده است که به طور روشمند پس از تدوین این روایت فقهی، آن را در حلقه های درسی خود به شاگردانش منتقل کرده است. شخصیت علمی حماد در نزد اهل تسنن بسیار برجسته است به نحوی که وی در بصره در کنار افرادی چون سفیان ثوری در کوفه، مالک در حجاز، اوزاعی در شام به عنوان یکی از ائمه چهارگانه زمان خود شناخته شده است. (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۴۵۸) همطراز قرار گرفتن وی با برخی از ائمه فقهی اهل تسنن نیز نشان دهنده جایگاه فقهی وی است؛ بنابراین به نظر می رسد نقل این روایت فقهی به طور گسترده، مرتبط با گرایش فقهی وی بوده است.



نمودار درختی اسناد روایت تلبیه

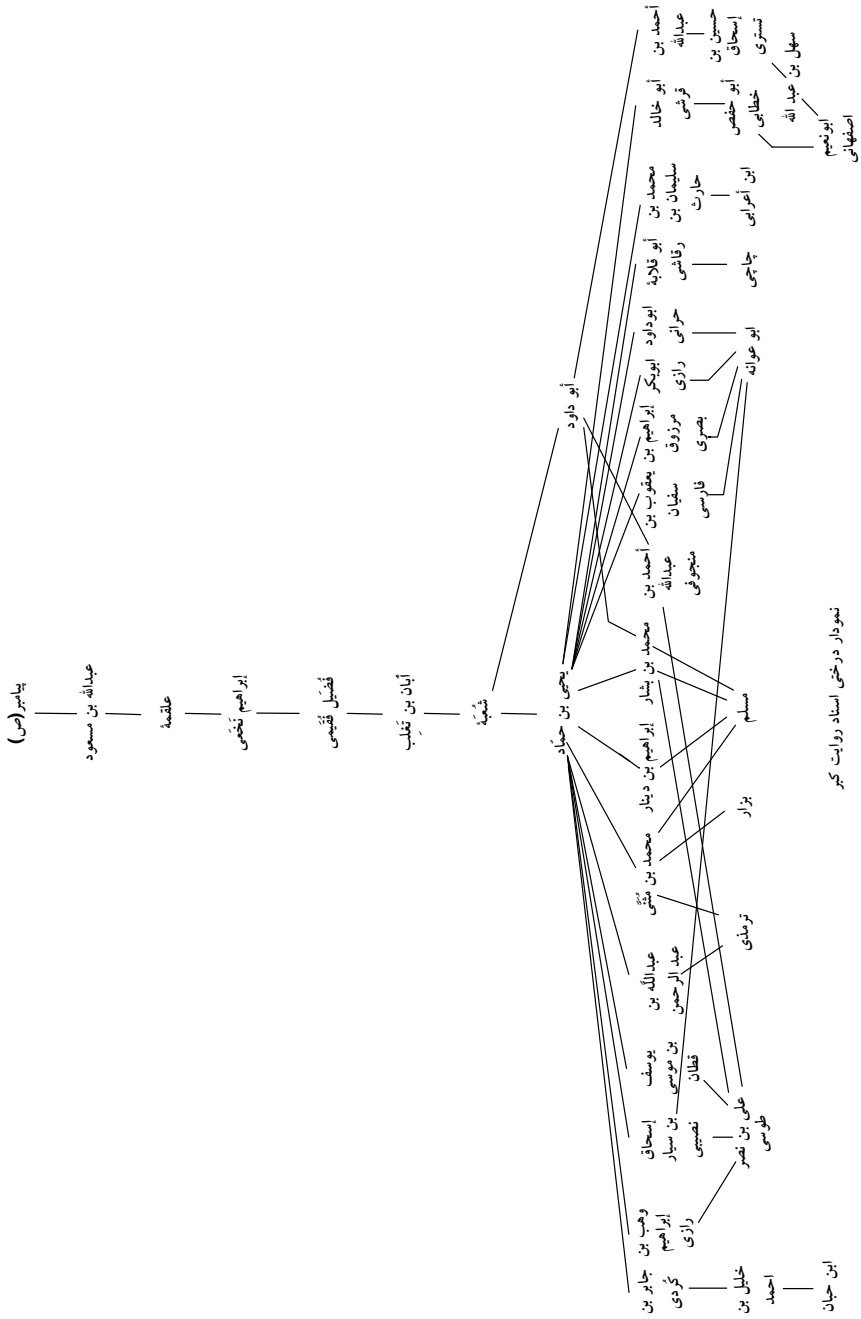
مسئله تکرار روایات فقهی با اسناد مختلف در جوامع اهل تسنن از سوی افرادی چون حماد بن زید و راویان دیگری چون شعبه (د ۱۶۰ق) مثلاً در روایت تکبیر در مواقع مختلف نماز) و سفیان بن عیینه (د ۱۹۷ق) (روایت مسح)، به علاوه تنوع نقل روایات فقهی که از سوی افرادی چون شعبه (روایت تکبیر و نیز روایت برخی از احکام صید)^{۱۹}، جریر بن حازم (د ۱۷۰ق) (در روایات عتق و روایتی درباره برخی احکام حج)^{۲۰} و... نقل شده، می‌تواند از عوامل غلبه این رویکرد محسوب گردد.

۴-۱-۲. دسته دوم: طیف روایات اخلاقی

کاربرد حلقه مشترک در نقل این دست روایات از ابان بسیار مشهود است. بر این اساس فقط یک روایت اخلاقی کبر با اسناد متعدد در کتب مختلف به نحو وسیع تکرار شده است.

نمودار درختی ذیل نشان‌دهنده نحوه پراکندگی اسناد روایت کبر منقول از ابان می‌باشد:

10.22052/HADITH.2021.241940.0



همان طور که در نمودار درختی بالا قابل مشاهده است، «یحیی بن حمّاد» (د ۲۱۵ق) با واسطه شعبه از ابان بن تغلب، روایت اخلاقی کبر را با ۱۵ واسطه مستقیم در ۹ جامع و مسند اهل تسنن روایت کرده است.

به دلیل وجود طریق دیگری به ابوداود از طریق شعبه، که با ۳ واسطه مستقیم در ۲ کتاب حدیثی گرد آمده، به طور دقیق نمی‌توان روایت اخلاقی کبر را در چهارچوب تعریف حلقه مشترک قرار داد ولی با تسامح می‌توان آن را یکی از نمونه‌های بارز تأثیر حلقه مشترک در نشر و رواج یک روایت دانست. با توجه به فرضیه موتسکی، می‌توان بیان کرد که «یحیی بن حمّاد» جزو مهم‌ترین کسانی بوده که پس از تدوین این روایت اخلاقی، آن را در حلقه‌های درسی خود به شاگردانش منتقل نموده است.

تنها همین یک روایت اخلاقی تکرار شده در جوامع و مسانید مختلف اهل تسنن می‌تواند گویای علت فراوانی روایات اخلاقی منقول از ابان باشد. به علاوه به نظر می‌رسد شخصیت یحیی بن حماد نیز به عنوان محدثی کثیر الحدیث و عابد مسلک در نقل گسترده این روایت اخلاقی بی‌تأثیر نبوده است. (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، ص ۱۴۰)

۲-۴. دلایل برون‌متنی رویکردهای گوناگون به روایات ابان

ابان بن تغلب به عنوان شخصیتی ذوجوه، در زمینه‌های گوناگون علمی دارای کتاب بوده است؛ آثار وی عبارت‌اند از: *غریب القرآن* (احتمالاً وی اولین نفری است که در این موضوع تصنیف داشته)، *القراءات*، *صفین*، *الفضائل و معانی القرآن*. (زرکلی، ۲۰۰۲م، ج ۱، ص ۲۶-۲۷) با توجه به این آثار که نشان‌دهنده ذوجوه بودن «شخصیت علمی» اوست، وجود روایات، در طیف‌های گوناگون از وی قابل توجیه است.^{۲۱}

در ادامه به دلایل برون‌متنی انگیزه‌های عام غلبه رویکرد فقهی بر سایر رویکردها، عدم نقل بخاری و نیز نقل پرشمار در گسترده‌ترین طیف‌ها از سوی طبرانی خواهیم پرداخت.

۱-۲-۴. دلایل برون‌متنی غلبه رویکرد فقهی بر سایر رویکردها

با آنکه ابن‌ادریس حلی (د ۵۹۸ق) در *سرائر* (۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۶۳-۶۷) و به تبع وی فان اس در مدخل ابان بن تغلب کتاب خود (Van Ess, 2017, p. 392) به برجای ماندن اصلی فقهی از ابان اشاره می‌کنند، به نظر می‌رسد می‌بایست به تعلیقه سید موسی شبیری

زنجانی در تعلیقه کتاب سرائر (۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۶۳) درباره خلط دو ابان، یکی ابان بن تغلب (د ۱۴۱ق) و دیگری احتمالاً ابان بن محمد البجلی (د سده سوم) (به دلیل سند موجود در اصل که نشان دهنده فاصله زمانی تا امام صادق علیه السلام است) توجه کرد؛ بنابراین نمی توان این اصل فقهی را به ابان بن تغلب منتسب نمود. با این حال وی در عصر خود، به عنوان یک شخصیت سرشناس فقهی مطرح بوده است. (نک: خانی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۰-۱۱)

با آنکه روایات فقهی موجود از ابان در منابع شیعی حدود یک پنجم سایر طیف های روایی گزارش شده از وی است (نک: همان، ص ۲۸) در جوامع و مسانید اهل تسنن روایات فقهی وی بر سایر روایات او غلبه دارد. در این موضوع یکی از علل دیگری که به نظر می رسد، مسئله اساتید عامی ابان است ولی از آنجا که این موضوع مرتبط با متن با روش حلقه مشترک هم راستا نبود از ذکر و تفصیل آن صرف نظر نمودیم.

در ادامه از بررسی شخصیت فقهی ابان فاصله گرفته و انگیزه های احتمالی نویسندگان جوامع و مسانید اهل تسنن را مطرح خواهیم کرد. به نظر می رسد انگیزه اصلی غلبه رویکرد فقهی، سبک نگارش عمومی این کتب یا گونه تبویب (نک: پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ج ۱، ص ۲۸-۲۱) غالب کتب جوامع و مسانید است. گونه تبویب غالب این کتب، ما را مجاب می کند که هدف نویسندگان از نگارش آنها غالباً فقهی بوده است. به علاوه نقل از بزرگان در این آثار مهم تلقی می شده و در صورت عدم نقل گاهی از چرایی آن پرسش صورت می گرفته است. (نک: خطیب بغدادی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۱) بنابراین انتظار این است که در صورت نقل از ابان به عنوان شخصیتی مهم، در غالب آنها نقل روایات فقهی از او اولویت داشته باشد. با توجه به مسائل مطرح شده، نمی توان این رویکرد فقهی را به دلیل غلبه واقعی روایات فقهی ابان دانست بلکه می توان آن را غلبه ای به سبب نوع گزینش صاحبان جوامع و مسانید دانست.

۲-۲-۴. دلایل عدم نقل بخاری از ابان

از تتبع در کتاب بخاری به دست می آید که شروط صحت نزد وی اتصال اسناد، وثاقت روات و سلامت روایت از علل است. (جدیع، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۸۸۰) در خصوص این شروط، ادعا این است که بخاری در نقل روایت از ثقات دارای اعلی درجه وثاقت، تعمّد

داشته و از نقل روایت افرادی که در موردشان ظن یا شبهه داشته احتراز نموده است. (همان، ج ۲، ص ۸۸۱) محمد بن طاهر مقدسی می‌گوید: شرط بخاری و مسلم این بوده که حدیث متفق بر وثاقت نقل به صحابی مشهور را روایت کنند به نحوی که بین این ثقات اثبات، اختلافی در نقل وجود نداشته باشد...، جز اینکه مسلم در کتاب خود احادیث راویان استواری را روایت کرده که بخاری روایت از آن‌ها را ترک نموده است و دلیل این عدم نقل، شبهه‌ای است که در نفس بخاری پدید آمده بود ولی مسلم با ازاله این شبهه، از ایشان روایت نقل کرده است. برای مثال بخاری از افرادی چون حماد بن سلمه، سهیل بن ابی صالح، داود بن ابی هند، ابوالزبیر، علاء بن عبدالرحمن و... روایتی نقل نکرده ولی مسلم از آن‌ها روایت نقل کرده است. (همان، ج ۲، ص ۸۸۸)

با توجه به دیدگاه رجالی بخاری که در بالا ذکر شد می‌توان به این نتیجه رسید که ابان بن تغلب نیز جزء افرادی بوده است که بخاری درباره وی شبهه داشته و نتوانسته شبهه در خصوص این شخصیت شیعی را برطرف کند. خطیب بغدادی (د ۴۶۳ق) از ابو عبدالله بن احرم که از جهت تخصص در حدیث به حافظ موصوف شده، نقل کرده که از وی درباره چرایی ترک حدیث ابوالطفیل عامر بن وائله از سوی بخاری پرسیده شد که در پاسخ می‌گوید: دلیل عدم نقل از او، افراط ابوالطفیل در تشیع است. (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۱) با کمک توضیح ابن احرم می‌توان به این نتیجه رسید که بخاری مذهب را شرط صحت روایت می‌دانسته و شبهه و انگیزه بخاری در عدم نقل از ابان، همان تشیع وی بوده است. البته به نظر می‌رسد این شبهه یا انگیزه شرط دانستن مذهب در صحت روایت آنچنان در نزد بخاری اهمیت داشته است که به ابان و همطرازان وی محدود نشده و حتی شخصیت‌های بزرگی چون امام صادق علیه السلام را که نه تنها در شیعه بلکه در نزد اهل تسنن نیز جایگاه علمی ویژه‌ای دارند، در بر گرفته و بخاری در جامع الصحیح خود از ایشان روایتی نقل نکرده است. (نک: ذهبی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۰)

۴-۲-۴. دلایل نقل پرشمار طبرانی در گسترده‌ترین طیف‌ها از ابان

ابوالقاسم طبرانی یکی از محدثان بزرگ اهل تسنن و صاحب آثار متعدد از جمله معاجم سه‌گانه است. (نک: همو، ۱۴۰۵ق، ج ۱۶، ص ۱۱۹) برای درک بهتر یکی از دلایل برون‌متنی چرایی نقل گسترده طبرانی از ابان، به نظر بیان ساختار معاجم سه‌گانه وی

پراهمیت است.

«معاجم» جمع «معجم»، در اصطلاح محدثان به کتبی گفته می‌شود که روایات در آن براساس ترتیب شیوخ می‌آید و غالباً براساس ترتیب حروف هجاء مرتب می‌گردد؛ به این نحو که مؤلف معجم به نقل روایات از شیوخ خود به‌عنوان مثال ابتدا از ابان، سپس از ابراهیم، و... [بر اساس حروف هجاء] می‌پردازد که مشهورترین مصنفات درباره این گونه کتب عبارت‌اند از: معاجم سه‌گانه طبرانی. (عتر، ۱۴۱۸ق، ص ۲۰۳) ساختار این معاجم به نحو ذیل است:

۱. معجم کبیر: طبرانی در آن، مسانید صحابه را بر اساس حروف معجم [به‌جز مسند ابوهریره که آن را در تصنیفی مجزا آورده] گرد آورده است و در مجموع ۵۲۰ هزار روایت در آن گرد آمده است. «معجم کبیر» بزرگ‌ترین معجم است و نزد دانشمندان مراد از معجم علی الاطلاق «معجم کبیر طبرانی» است.

۲. معجم اوسط: طبرانی آن را بر اساس اسامی شیوخش مرتب کرده است که تعداد این اسامی به حدود ۲۰۰۰ نفر می‌رسد.

۳. معجم صغیر: طبرانی در آن بر اساس سبک معجم اوسط، حدود ۱۵۰۰ روایت از ۱۰۰۰ شیخ را گرد آورده است. (مزید، بی‌تا، ص ۴۱۹)

توجه به چنین ساختاری در معجم طبرانی (گردآوری حجم وسیعی از منابع روایی در یک اثر) می‌تواند به‌عنوان یکی از زمینه‌های نقل گسترده از ابان مطرح باشد؛ یعنی ساختار این معجم به‌گونه‌ای است که نیازمند گردآوری حجم پرشماری از روایات در تمام طیف‌ها و گونه‌های موجود از راوی است. در زمینه دوم نیز می‌توان به شخصیت و وسعت علمی طبرانی اشاره کرد که موجب تعامل وی با شیوخ متعدد حدیثی از جمله شیعیان (به‌معنای عام نه خاص امامیه) شده است. نمونه‌هایی از این تعاملات، گفت‌وگو و بحث وی با ابن طباطبا العَلَوی (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۶، ص ۱۲۳) و دیگری ماجرای مباحثه میان ابن ابی السَّرِّی و ابن عَقْدَه کوفی (د ۳۳۲ق) است که در پایان ابن عقده وی را به فراگرفتن روایت از طبرانی در اصفهان دعوت می‌کند، زیرا «من (ابن عقده) از وی (طبرانی) سماع کرده و او (طبرانی) نیز از من (ابن عقده) سماع کرده است». (همان، ص ۱۲۵)^{۲۲} بنابراین به‌طور مختصر می‌توان ویژگی مقتضی معجم مذکور و دیگری نوع شخصیت

علمی طبرانی را (که موجب تعامل روایی او با بسیاری از شیوخ حدیث شده)، به عنوان دو عامل مهم برون متنی نقل پرشمار وی در متنوع‌ترین طیف‌ها از ابان تلقی نمود.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

رویکرد غالب محدثان اهل تسنن در مواجهه با روایات ابان بن تغلب، رویکردی از سنخ قبول و پذیرش روایات وی بوده است. انگیزه‌های عمومی نقل ایشان را می‌توان زمینه‌های مختلفی چون جایگاه و شخصیت علمی تأثیرگذار ابان، نقل او از بزرگان اهل تسنن و شیعه، نقل ایشان از وی و به عبارت دیگر اعتماد به وی - که موجب نقل نزدیک به ۱۰۰ روایت از او توسط عموم محدثان اهل تسنن شده - و... دانست. یکی از مسائل مهمی که این مطالعه در پی پاسخ به آن است، پاسخی درون‌متنی به چرایی نقل گسترده گونه روایی فقهی و سپس اخلاقی از ابان است که با بررسی دو نمونه روایت تکرار شده در دو گونه مذکور، در جوامع و مسانید اهل تسنن و با استفاده از روش حلقه مشترک و رسم نمودار درختی و بهره‌گیری از نگاه موتسکی، تلاش شد که به این موضوع پاسخ داده شود. در روایات فقهی مسئله تکرار روایات و وجود حلقه مشترک روایانی چون حماد بن زید (در روایت تلبیه) و نیز راویان مهمی چون شعبه و... (در اسناد روایات تکرار شونده چون تکبیر در مواقع مختلف نماز) در غلبه طیف روایی فقهی مشهود بوده است. به علاوه گستردگی و غلبه طیف روایی اخلاقی (بعد از طیف فقهی) مرهون افرادی چون یحیی بن حماد است و با تسامح می‌توان وی را حلقه مشترک این طیف روایی با نویسندگان جوامع و مسانید اهل تسنن دانست. مسئله بعدی در این مطالعه، انگیزه‌های برون‌متنی نقل طیف‌های متنوع، چرایی غلبه طیف روایی فقهی، عدم نقل بخاری و نیز نقل پرشمار در گسترده‌ترین طیف‌های روایی از سوی طبرانی است؛ که به ترتیب می‌توان شخصیت ذو‌جوه ابان را عامل اصلی نقل طیف‌های متنوع روایی از وی، نوع نگاه نویسندگان در نگارش و تبویب این کتب (که غالباً دارای تبویب فقهی بودند) را عامل غلبه طیف روایی فقهی، دامنه محدود نگاه رجالی بخاری را انگیزه اصلی عدم نقل وی و همچنین سبک نگارش معاجم و شخصیت علمی طبرانی را از عوامل نقل پرشمار در متنوع‌ترین طیف‌ها از ابان دانست.

پی‌نوشت‌ها

1. Van Ess, 2017, p. 392

۲. ضیائی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۳۴۴-۳۴۶.

۳. این مطالعه فقط به بررسی کتب سته و سایر جوامع و مسانید اهل تسنن به‌علاوه کتب حدیثی که سبکی شبیه به کتب مذکور همچون مصنف‌ها و معاجم دارند می‌پردازد و به بررسی روایات ابان در دیگر گونه‌های کتب تا سده پنجم نخواهد پرداخت. (برای اطلاع بیشتر از روایات ابان در کتبی غیر از جوامع و مسانید، برای نمونه نک: صنعانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۶۲؛ فاکهی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۳)

۴. التفات به این نکته حائز اهمیت است که با توجه به عنوان مقاله که درباره گونه‌شناسی روایات ابان بن تغلب در جوامع روایی اهل تسنن تا سده پنجم هجری است، تکرار یک روایت در آثار مؤلفان (نه در تألیفات یک مؤلف) نادیده گرفته شده است. به‌علاوه مؤلفان کتب حدیثی تا دهه اول هر سده، در شمار مؤلفان سده پیشین در نظر گرفته شده‌اند (که البته تأثیر چشمگیری در نتایج کلی نمودارها نداشته است).
۵. این اعتماد سبب نقل نزدیک به ۱۰۰ روایت از او در آثار جماعت (عموم دانشمندان اهل تسنن) شده است.

۶. در بخش دلایل درون‌متنی با استفاده از روش حلقه مشترک و نیز نمودار درختی در دو نمونه روایی مذکور به چرایی نقل گسترده این دو طیف پاسخ داده خواهد شد.

۷. البته مسئله تکرار در روایات منحصر به این دو طیف روایی نیست بلکه در سایر طیف‌ها نیز دیده می‌شود.

۸. روایت درباره «تلبیه» از حماد بن زید از ابان.

۹. روایت درباره «عتق عبد» از جریر بن حازم از ابان.

۱۰. روایت درباره «مسح» به نقل از سفیان بن عیینه از ابان.

۱۱. تأکید بر دو طیف فقهی و اخلاقی به معنای عدم تکرار در سایر طیف‌ها نیست بلکه با مراجعه به قسمت معرفی روایات ابان در سایر طیف‌ها نیز می‌توان روایات تکراری دیگری از وی مشاهده کرد.

12. Common Link

13. Joseph Franz Schacht

14. Dating

15. Josef van Ess

16. Gregor Shoelors

17. Harald Motzki

18. Early Systematic Collector

۱۹. شعبه در طیف‌های مختلف روایی نیز از ابان روایت نقل کرده است؛ برای نمونه روایت تفسیری ابن ابی شیبه از ابان در «کتاب النکاح» درباره تفسیر آیه ۵۰ سوره احزاب و روایت اخلاقی کبر.

۲۰. برای پیگیری ارجاعات، به قسمت معرفی روایات در مقاله مراجعه شود.

۲۱. فان اس در مدخل ابان بن تغلب، وی را این‌گونه توصیف می‌کند: ابوسعید ابان بن تغلب بن رباح

البکری (د ۱۴۱ق)، او کتاب غریب القرآن را که احتمالاً قدیمی‌ترین اثر در نوع خود است، نگاشت. قسمتی از اصلی فقهی از او - تا امروز - برجای مانده است. وی همچنین به نحو و شعر علاقه داشت. در میان اهل تسنن به عنوان فردی مورد اعتماد شناخته می‌شود؛ اما به طور طبیعی به دلیل تشیّع نتوانست زبانش را از ابراز علاقه و تفضیل حضرت علی علیه السلام بر عثمان بازدارد. کتاب الفضائل او احتمالاً شامل روایاتی در مدح علی علیه السلام است. (Van Ess, 2017, p. 392)

۲۲. به علاوه، محتوای این بحث دونفره می‌تواند مؤید دیگری بر امکان تعامل طبرانی با شیوخ شیعی یا متشیّع حتی در اصفهان باشد؛ زیرا در این بحث، ابن ابی السری که اهل اصفهان است، در پاسخ به ابن عقده که اصفهان را مرکز تجمع نواصب و شیعیان معاویه می‌نامد، این مسئله را انکار کرده و در آنجا، عده‌ای را از متشیعان و شیعیان علی علیه السلام (شیعه به معنای عام) می‌داند. (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۶، ص ۱۲۳) از این رو امکان تعامل طبرانی با متشیعان و اخذ روایت از ایشان حتی در اصفهان نیز وجود داشته است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقایی، سید علی، «حلقه مشترک و پیوند آن با اصطلاحات حدیثی»، تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۱۵، ۱۳۹۱ش، ص ۹۸-۵۹.
۳. آقایی، سید علی، «پدیده حلقه مشترک در سندهای روایات، تبیین و تحلیل»، مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۷، ۱۳۸۹ش، ص ۵۱-۲۵.
۴. ابن ابی شیبیه، المصنف، به کوشش کمال یوسف الحوت، ریاض: مکتبه الرشد، ۱۴۰۹ق.
۵. ابن ابی شیبیه، مسند، به کوشش عادل بن یوسف العزازی و احمد بن فرید المزیدی، ریاض: دار الوطن، ۱۹۹۷م.
۶. ابن ادریس، محمد بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (و المستطرفات)، به کوشش موسوی و ابن مسیح، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی قم، ۱۴۱۰ق.
۷. ابن اعرابی، ابوسعید احمد بن محمد، المعجم، عبد المحسن بن ابراهیم بن احمد الحسینی، عربستان: دار ابن الجوزی، ۱۴۱۸ق.
۸. ابن جعد، علی، مسند، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت: مؤسسه نادر، ۱۴۱۰ق.
۹. ابن حبان، محمد، صحیح، به کوشش شعیب الأرئوط، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۴ق.
۱۰. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۴ق.
۱۱. ابن حنبل، احمد، مسند، مصر: مؤسسه قرطبه، بی تا.
۱۲. ابن صباح زعفرانی، حسن بن محمد، مسند بلال بن رباح المؤذن، به کوشش مجدی فتحی السید، مصر: دار الصحابه، ۱۴۰۹ق.
۱۳. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن، به کوشش محمد فواد عبدالباقی، بیروت: دار الفکر، بی تا.

۱۷۰ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

۱۴. ابن مقرئ، محمد بن ابراهیم، معجم، به کوشش ابی عبدالرحمن عادل بن سعد، ریاض: مکتبه الرشد، ۱۴۱۹ق.

۱۵. ابو عوانه اسفراینی، یعقوب بن اسحاق، مستخرج، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۹ق.

۱۶. ابو یعلیٰ موصلی، احمد، المسند، به کوشش حسین سلیم اسد، دمشق: دار المأمون للتراث، ۱۴۰۴ق.

۱۷. ابو یعلیٰ موصلی، احمد، المعجم، به کوشش إرشاد الحق الأثری، فیصل آباد: إدارة العلوم الأثریة، ۴۰۷ق.

۱۸. ابوبکر اسماعیلی، احمد بن ابراهیم، المعجم فی أسامی شیوخ ابی بکر اسماعیلی، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه: مکتبه العلوم والحکم، ۴۱۰ق.

۱۹. ابو داود سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت: دار الفکر، بی تا.

۲۰. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، المسند المستخرج علی صحیح الامام مسلم، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.

۲۱. بزار، ابوبکر احمد، مسند، به کوشش محفوظ الرحمن زین الله و دیگران، مدینه: مکتبه العلوم والحکم، ۱۹۸۸م.

۲۲. بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، مکه: مکتبه دار الباز، ۴۱۴ق.

۲۳. —، معرفة السنن والآثار، به کوشش سید کسروی حسن، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.

۲۴. پاکچی، احمد، پژوهشی پیرامون جوامع حدیثی اهل تسنن، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۲ش.

۲۵. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.

۲۶. جاودان، محمد و منصور راد، حسین، «ابان بن تغلب؛ متکلمی از تبار محدثان امامی»، فصلنامه تحقیقات کلامی، شماره ۱، ۱۳۹۲ش، ص ۳۹-۵۴.

۲۷. جدیع، عبدالله بن یوسف، تحریر علوم الحدیث، بیروت: مؤسسه الریان للطباعة والنشر والتوزیع، ۴۲۳ق.

۲۸. جوزجانی، ابراهیم بن یعقوب، أحوال الرجال، به کوشش صبحی البدری السامرائی، بیروت: مؤسسه الرساله، ۴۰۵ق.

۲۹. چاچی، هیثم بن کلب، المسند، به کوشش محفوظ الرحمن زین الله، مدینه: مکتبه العلوم والحکم، ۴۱۰ق.

۳۰. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا،

- بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۳۱. حمیدی، عبدالله بن زبیر، *المسند*، به کوشش حبیب الرحمن الاعظمی، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
۳۲. خانی، حامد، «بایسته‌های پژوهش در حیات و اندیشه ابان بن تغلب»، *دوفصلنامه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۴۷، ۱۳۸۹ش، ص ۷-۴۱.
۳۳. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *الکفایة فی علم الروایة*، به کوشش ابو عبدالله سورقی و ابراهیم حمدی مدنی، مدینه: المكتبة العلمیه، بی تا.
۳۴. دارقطنی، علی بن عمر، *السنن*، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، بیروت: بی تا، ۱۳۸۶ق.
۳۵. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، *سنن*، به کوشش فواز احمد زمرلیو خالد السبع العلمی، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۳۶. ذاکری قندیلو، حکیمه، *بررسی آراء، اقوال و روش تفسیری ابان بن تغلب*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: عسکر بابازاده اقدم، خوی: دانشکده علوم قرآنی خوی-دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ۱۳۹۶ش.
۳۷. ذهبی، شمس‌الدین، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، به کوشش علی محمد معوض و عادل احمد عبدال موجود، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۵م.
۳۸. ذهبی، محمد بن احمد، *ذکر أسماء من تکلم فیہ وهو موثق*، به کوشش محمد شکور آمریر المیادینی، زرقاء: بی تا، ۱۴۰۶ق.
۳۹. _____، *ذکر أسماء من تکلم فیہ وهو موثق*، به کوشش محمد شکور بن محمود، زرقاء: مکتبه المنار، ۱۴۰۶ق.
۴۰. ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۵ق.
۴۱. زرکلی، خیرالدین، *أعلام*، بیروت: دار العلم للملایین، ۲۰۰۲م.
۴۲. سراج تفتی، محمد بن اسحاق، *مسند السراج*، به کوشش إرشاد الحق الأثری، فیصل آباد: إدارة العلوم الأثریة، ۱۴۲۳ق.
۴۳. سعدون زاجی، زهراء، *روایت‌های ابان بن تغلب در منابع شیعی و سنی تا ابتدای قرن پنجم هـ ق با تأکید بر روایت‌های تاریخی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: مریم عزیزیان، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۷ش.
۴۴. شافعی، محمد بن ادریس، *مسند*، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
۴۵. شبیری زنجانی، سید موسی، *پاورقی السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (و المستطرفات)*، به کوشش موسوی و ابن مسیح، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی قم، ۱۴۱۰ق.

۴۶. صنعانی، عبد الرزاق، تفسیر القرآن، به کوشش مصطفی مسلم محمد، ریاض: مکتبه الرشد، ۱۴۱۰ق.
۴۷. ضیائی، علی اکبر، «ابان بن تغلب»، ضمن جلد دوم از دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، تهران: انتشارات دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴ش.
۴۸. طبرانی، سلیمان بن احمد، الروض الدانی (المعجم الصغیر)، به کوشش محمد شکور محمود الحاج آمریر، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۴۹. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط، به کوشش طارق بن عوض الله بن محمد و عبدالمحسن بن ابراهیم الحسینی، قاهره: دار الحرمین، ۱۴۱۵ق.
۵۰. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی السلفی، موصل: مکتبه الزهراء، ۱۴۰۴ق.
۵۱. طبری، محمد بن جریر، تهذیب الآثار وتفصیل الثابت عن رسول الله من الأخبار، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره: مطبعة المدني، بی تا.
۵۲. طوسی، علی بن نصر، المستخرج علی جامع الترمذی، به کوشش أنیس بن احمد، مدینه: مکتبه الغرباء الأثریة، ۱۴۱۵ق.
۵۳. طیبالسی، سلیمان بن داود، مسند، بیروت: دار المعرفة، بی تا.
۵۴. عبدالرزاق هادی، علی، «التشیع و الرفض عند المحذین»، کلیة التربية الأساسية، شماره ۴۵، ۲۰۱۹م، ص ۳۱۰-۳۱۹.
۵۵. عتر، نورالدین محمد، منهج النقد فی علوم الحدیث، دمشق: دار الفکر، ۱۴۱۸ق.
۵۶. فاکهی، محمد بن اسحاق، أخبار مکه فی قادیم الدهر وحديثه، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، بیروت: دار خضر، ۱۴۱۴ق.
۵۷. مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، به کوشش بشار عواد، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۰۰ق.
۵۸. مزید، علی عبدالباسط، منهاج المحذین فی القرن الأول الهجری وحتى عصرنا الحاضر، قاهره: هیئة المصرية العامة للكتاب، بی تا.
۵۹. مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۶۰. نجاشی، احمد بن علی، رجال، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۵ش.
۶۱. نسائی، احمد بن شعیب، السنن الکبری، به کوشش عبدالغفار البنداری و سید کسروی حسن، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۶۲. نسائی، احمد بن شعیب، سنن، به کوشش عبدالفتاح أبو غدة، حلب: مکتب المطبوعات الاسلامیه، ۴۰۶ق.

62. Motzki, H. (2016). Introduction. In Motzki, H, *Hadith Origins and Developments* (pp. xxvi-xlii). New York: Routledge.

63. Van Ess, J. (2017). *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra, A History of Religious Thought in Early Islam* (Vol. 1). Leiden|Boston: Brill.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
 سال ۱۴، بهار و تابستان ۱۴۰۱، شماره ۲۷
 مقاله علمی پژوهشی
 صفحات: ۱۷۳-۲۰۰

رویکردها و روش‌های نقد حدیث در الزامات و تتبع دارقطنی از نظر براون*

صدیقه حسین پور**
 سید علی اکبر ربیع نتاج***
 زینب السادات حسینی****
 فروغ پارسا*****

چکیده

جانانان براون به نقد حدیث توجه ویژه نشان داده و در بررسی‌های علمی، به الزامات و تتبع دارقطنی نیز پرداخته است. این مقاله دیدگاه و موضع وی را در مورد رویکردها و روش‌های نقد حدیث در الزامات و تتبع دارقطنی می‌کاود. گردآوری اطلاعات در این اثر به روش کتابخانه‌ای - رایانه‌ای و پردازش آن‌ها به روش توصیفی تحلیلی است. براون شناخت عقیده و روش دارقطنی را با مطالعه آثارش به ویژه الزامات و تتبع دنبال می‌کند. براون درمی‌یابد رویکرد دارقطنی به حدیث، اغلب پرداختن به سندهاست؛ در روش‌شناسی نیز بیشتر آثارش ناظر به سند و علل آن یا وضع و هویت راویان است، افزایش را هم برای سند و هم برای متن می‌پذیرد. براون باور دارد جامع‌ترین دفاع طرفداران حدیث از صحیحین این است که انتقاد دارقطنی، تنها در موارد استثنایی پذیرفتنی است. براون با رویکرد تبیینی تحلیلی و اطلاع‌رسانی بی‌طرفانه به این باور می‌رسد که دارقطنی با نگارش الزامات و تتبع ثابت کرده است شیفته صحیحین بوده است؛ بنابراین عقاید او در نقد صحیحین، نقش قابل‌اعتنایی نداشته، بلکه بررسی و اصلاح دارقطنی ناشی از دقت عمل او در بررسی حدیث بوده است.

کلیدواژه‌ها: جانانان براون، دارقطنی، الزامات و تتبع، صحیحین، رویکردها و روش‌های دارقطنی، نقدهای دارقطنی از صحیحین.

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری صدیقه حسین پور با عنوان «براون و حدیث: دیدگاه‌ها، مبانی و روش‌های حدیثی جانانان براون»، از دانشکده الهیات گرایش علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران است.

** دانش‌آموخته دکتری الهیات، گرایش قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، نویسنده مسئول، Seddigheh.Hosseinpour29@gmail.com

*** استاد تمام الهیات، گرایش قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، sm.rabinataj@gmail.com

**** دانشیار الهیات، گرایش قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، z.hosseini@umz.ac.ir

***** دانشیار الهیات، گرایش قرآن و حدیث، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، ForoughParsa@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۷/۸

۱. بیان مسئله

کتاب‌های علل حدیث دست‌کم از اوایل قرن سوم هجری قمری/ نهم میلادی وجود داشته‌اند، ولی رویکردهای منتقدان حدیث در قرن چهارم اوج می‌گیرد، به طوری که هر منتقد، روش‌ها و معیارهای نقد حدیثی متفاوتی با روش‌ها و معیارهای نقد حدیث بخاری و مسلم در صحیحین داشته است. علل ابن‌عَمَّار (م. ۳۱۷ق) از صحیح مسلم و تتبع عمر دارقطنی (م. ۳۸۵ق) جامع‌ترین و معروف‌ترین نقد ماندگار و تخصصی این سده در مورد مفاد صحیحین است. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۵۶-۵۷) روش‌های شیخین هم با روش‌های دیگر منتقدان حدیث فرق دارد و این اختلاف در نقدهایی مانند روش نقد دارقطنی کاملاً آشکار است. (همان، ص ۳۷۰) دارقطنی به معیارهای (شارط / شرط / رسم) شیخین اشاره می‌کند و پس از او تنها حاکم است که رساله‌های خاصی را به این موضوع اختصاص داده که متأسفانه از بین رفته‌اند. (Brown, 2007a, p. 232)^۱ دارقطنی در حوزه علل در مورد احادیث دریافتی خود از استادش ابراهیم کرجی (م. ۳۷۰ق) اثر دیگری هم نوشت. (Idem, 2004, p. 5) دارقطنی از ادامه‌دهندگان و رجال برجسته در حیطه علل الحدیث است و یکی از مهم‌ترین کتب در باب علل الحدیث را تألیف کرده که به کوشش محفوظ الرحمن سلفی در سال ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م توسط دار طیبیه ریاض چاپ شده است. (پاکتچی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۷۸)

براون اظهار می‌دارد محققان در پرداختن به نقدهایی مانند نقد دارقطنی، اهداف یا ماهیت انتقادش را نکاویده‌اند. به اعتقاد وی، مطالعات افرادی مانند گلدزیهر^۲ و عبدالرئوف^۳ در زیاده‌الثقه - افزایش برساخته توسط راوی موثق - گرچه مفید و دقیق، ولی برای توصیف اثر دارقطنی بسیار کلی است. (Goldziher, 1971, p.236; Abd al- Rauf, 1983, v.1, p.285) در این میان، براون معیار دارقطنی در اعتبارسنجی روایات صحیحین در مورد افزایش را بررسی کرده است. این مقاله پس از معرفی براون و دارقطنی و الزامات و تتبع به نقد و بررسی رویکردها و روش‌های حدیثی دارقطنی در نقد صحیحین در بحث افزایش می‌پردازد. در نگارش این مقاله، آثار براون که خود برای نویسنده فرستاده یا در جست‌وجوها به دست آمده است، بررسی و جست‌وجوی

متنی شد.

براون متولد ۱۹۷۷ میلادی از خانواده‌ای مسیحی، تحصیل کرده و مرفه آمریکایی است که در ۲۰ سالگی اسلام و مذهب حنبلی را برگزید. او از سال ۲۰۰۶ که از دانشگاه شیکاگو^۴ دکتری اندیشه اسلامی^۵ را اخذ نمود، با دانشکده تعامل زبان‌ها و تمدن‌های خاور نزدیک^۶، دائرةالمعارف اسلام در آکسفورد^۷ همکاری داشته و اکنون نیز عضو هیئت علمی تمدن اسلامی^۸ دانشگاه جورج تاون و اشننگتن دی سی^۹ و سردبیر *دائرةالمعارف اسلام و فقه*^{۱۰} است. براون به زبان‌های روسی، فرانسه، فارسی، ترکی (مبتدی) و آلمانی (در حد خواندن) آشنایی داشته و مطالعاتی در حدیث، عرفان عربی و... دارد و تاکنون بیش از ۱۰۰ مقاله و تک‌نگاشته و اثر مروری اشتراکی یا مستقل چاپ کرده است. تقدیس^{۱۱} و نقل بد از محمد [ص]؛ چالش‌ها و گزینه‌های تفسیر میراث نبوی^{۱۲} از برترین کتب اوست. همچنین براون در مقالات گوناگونی که بالغ بر چهارده مورد است، به حدیث، نقد حدیث و مسائل مرتبط با آن می‌پردازد. (Scholar.google.com)

علی بن عمر مظنون به مذهب شیعی، معروف به دارقطنی در سال ۳۰۶ (دارقطنی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۹؛ ذهبی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۶، ص ۴۴۹) یا ۳۰۵ هجری (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۴۹۳-۴۹۴) در دارقطن بغداد به دنیا آمد. (ذهبی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۶، ص ۴۴۹؛ Brown, 2004, p.3) او مفسر، حافظ، فقیه، ادیب، صاحب آثاری به‌ویژه در قرآن و حدیث، شافعی (سبکی، ۱۳۸۳ق، ج ۳، ص ۴۶۲؛ Brown, 2004, p.3)، بی‌علاقه به جدل‌های کلامی و صریح در امر خدا بود. (ذهبی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۶، ص ۴۵۷)

دارقطنی همسو با اصحاب حدیث و شافعیانی مانند ابن خزیمه (م. ۳۱۱ق) احادیثی در باب صفات خدا، نقل و آن‌ها را تأیید کرد که از دید معتزلیان به دلیل تشبیه و تجسیم خداوند نادرست بود. (دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ۶۸-۵۷ اثبات دو دست برای خدا، ۹۲-۶۹ اثبات انگشت برای خدا) نگارش *رؤية الله جلّ و علاّ و احادیث النزل*، گرایش کلامی او به اهل حدیث را نشان می‌دهد. دارقطنی از موقعیت *اهل سنت* در مورد فضایل چهار خلیفه اول حمایت می‌کرد. (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۹۹۴) از او نقل شده است که هرکسی علی را برتر از عثمان بداند، مهاجران و انصار را مسخره می‌کند: «من قدّم علیاً علی عثمان فقد

عدرا بالمهاجرین و الأنصار» (ابن صلاح، ۱۴۰۹ق، ص ۴۹۶ مقدمه؛ Brown, 2004, p.7) براون دوران زندگی دارقطنی را به سبب موقعیت ویژه بغداد (پذیرش برتری فقهی آل بویه شیعی ایرانی توسط بغداد) جالب دانسته و فرصت درک محضر استادان بی شمار و سفرهای علمی برای او توصیف می کند. (Brown, 2004, p.4) افرادی مانند ابن حبان، عبدالله بغوی و... از اساتید دارقطنی و عالمانی مانند ابونعیم اصفهانی و حاکم نیشابوری نیز از شاگردانش بودند. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۴۸۷؛ ذهبی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۶، ص ۴۵۱-۴۵۴) وی در رجال و علل حدیث^{۱۳} و جرح و تعدیل (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۴۸۷-۴۸۹) صاحب تألیفات ارزشمند بود. او دست کم یازده کتاب مفصل در خصوص جنبه های مختلف صحیحین به جا گذاشت. مطالعات دارقطنی نشان می دهد او در پی گسترش تعداد احادیث معتبر تأیید شده بود. (Brown, 2007a, p.178) دانشمندان غربی و مسلمان، توجه نسبتاً کمی به دارقطنی کردند، ولی وی «امام زمان خود» و «امیر المؤمنین» در حدیث شناخته شد. (Ibid, p.3). برخی از آثار دارقطنی عبارت اند از: *الزامات علی الصحیحین بخاری و مسلم، الجزء فیه بیان احادیث اودعها البخاری کتاب الصحیح، سنن فی الحدیث. سنن او میزان آشنایی وی با آراء مختلف فقهی را نشان می دهد و گویا بر اساس فقه غیرشافعی تدوین شد که قول مخالف شافعی را نقد نکرده است.* (Ibid, p.21) همچنین جرح و التعدیل، کتاب الرؤیة، احادیث موطاء مالک، فضائل الصحابه و مناقبهم، الضعفاء و المتروکین، کتاب الصفات و کتاب احادیث نزول در کتاب النزول، رجال البخاری و مسلم و... از آثار ماندگار اوست. (Ibid, p.5)^{۱۴}

الزامات و تبع؛ این نخستین و چشمگیرترین مطالعه کل نگر از صحیحین در واقع تکمله ای بر احادیث است. دلیل توجه خاص دارقطنی به صحیحین، اعتبارشان میان اهل سنت است. (Idem, 2007a, p.178) دارقطنی در *الزامات* به ۷۰ حدیث صحیح پرداخت که شیخین یا یکی از آنها روایاتی با اسناد مشابه اینها را آورده اند، اما این روایات را در کتاب هایشان نیاورده اند؛ البته گاهی برخی روایات را از صحابه ذکر می کند مانند حدیث نهم و حدیث چهل و سوم. (ابن کثیر، ۱۴۲۳ق، ص ۲۱) *الزامات* نشان داد که دارقطنی خود را آشنا به روش این دو دانشمند می دانست. (همان، ص ۱۷۴)

کتاب به‌لحاظ ساختاری دارای مقدمهٔ چاپ دوم، مقدمه، محتوای مطالب در قالب دو کتاب، خاتمه و بیان ثمرات بحث است.

تبع دارقطنی پس از قرنی تحسین صحیحین (Brown, 2007a, p.21) به بیان برخی اشکالات اسانید روایات پرداخته و روایاتش به‌سبب پردازش به رشد وارونهٔ اسانید احادیث خاصی از صحیحین، برخلاف تنظیم موضوعی آن‌ها و بلکه بر اساس مسانید مرتب شده است.

دارقطنی یادآور شده است شیخین با توجه به روش خود، ملزم به استخراج هر حدیث صحیحی نبوده‌اند، لذا او در کتابش برخی احادیث را از طرق دیگر استخراج نموده است؛ زیرا طرق بیشتر روایت، دلالت بر ثبوت و قوت آن می‌کند. پس از نظر دارقطنی، روایات تبع در صورت استخراج آن از دیگر صحابه موجب تقویت روایات صحیحین است و در غیر این صورت از الزامات دارقطنی که جمع و تخریح این روایات است، استفاده می‌شود. (همان‌جا؛ دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۱-۳۸۲)

دارقطنی دست‌کم سیزده روایت از صحیح مسلم را نقد کرد. (Brown, 2007a, p.174) بیشتر تبع اصلاح روایات مشکل‌ساز از دید دارقطنی است نه انتقاد جدلی؛ لذا با وجود اینکه نووی بسیاری از انتقادات محققان در مورد روایات مسلم را رد کرد، تبع را مستدرک قابل قبول دانست. (نووی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۳) دارقطنی در این اثر، با دانش حدیث به بررسی صحیحین پرداخت. تبع او گزارش جالبی از رشد وارونهٔ اسانید برخی احادیث می‌دهد. (Brown, 2004, p.16)^{۱۵} تبع که ۷۸ روایت از صحیح بخاری، ۱۰۰ روایت از صحیح مسلم و ۳۲ روایت از هر دو دارد (Ibid)، روایات بسیاری از روایانی مانند ابوهریره، ابوموسی اشعری، سلمان فارسی، ابن مسعود، ام سلمه، عمر بن خطاب، عثمان، علی بن ابی‌طالب (ع)، ابن عباس، عایشه، جابر بن عبدالله انصاری و... نقل و نقد کرده است.^{۱۶}

۲. شناخت روش دارقطنی در نقد روایات صحیحین

از نظر اهل تسنن، صحیحین^{۱۷} اجل کتب الاسلام و افضل کتب بعد کتاب الله بوده و هستند و به‌سبب روایات قطعی الصدور و نیز روایان موثق و عادل به بررسی سندی نیازی ندارند. لذا صحیحین را هاله‌ای از قداست فرا گرفته است تا جایی که روایان

احادیث صحیحین نیز از هر عیب و نقدی مبرا دانسته می‌شدند. (قسطلانی، ۱۳۰۵ق، ج ۱، ص ۲۱)^{۱۸}

به هر حال صحیحین لزوماً پرکاربردترین مجموعه‌های حدیث نبوده‌اند و بعضی از بزرگان اهل سنت، از جمله حافظ دارقطنی، با نقد خود این عقیده را که احادیث آن صحیح‌ترین احادیث به شمار می‌روند، مورد مناقشه قرار داده‌اند. (ابوریثه، بی‌تا، ص ۳۱۲-۳۱۳) تتبع دارقطنی به ۲۱۷ روایت از صحیح بخاری، صحیح مسلم یا هر دو انتقاد وارد کرده است^{۱۹} (Brown, 2007a, p.290 & 307; Idem, 2004, p.11) که از این تعداد، ده مورد یا از افزایش هاست (اضافات) یا صرفاً اشاراتی است به نقدهایی که در گذشته در تتبع مطرح شده‌اند. در واقع هفت مورد متعلق به گونه الزامات و در الزام من لم یخرجها من الشیخین بوده است، زیرا نویسنده یکی از شیخین را به دلیل عدم گنجاندن روایتی که توسط دیگری در صحیح ارائه شد، سرزنش می‌کند (دارقطنی، ۱۳۹۸ق، ص ۵۷۵) و روایت آخری هم در صحیحین نیست؛ پس بدون احتساب روایات تکراری و دیگر موارد ذکر شده، ۲۰۰ روایت باقی می‌ماند. (Idem, 2004, p.11) (Brown, 2007a, p.290 & 307;

ماهیت انتقادی اثر دارقطنی مبرهن است، اما روش‌شناسی حدیثی وی جای بررسی دارد. او در ارزیابی حدیث توانسته است که دو بُعد صحیحین را نقد کند: محتوا و روش‌های نویسندگان در جمع‌آوری روایات. برآون ضمن بررسی عوامل روش‌شناختی و عقیدتی احتمالی، دنبال انگیزه‌ها و معیارهای دارقطنی در نقد حدیث است. (Ibid, p.16)^{۲۰}

۲-۱. عقیده^{۲۱}: اعتقاد دارقطنی در مورد نقد محتوای صحیحین

در واقع ماهیت بسیار مبهم معیار صحیحین، تداوم نقد را حتی پس از رسمیت آن‌ها ممکن ساخت. گرچه برای حکیم و خطیب غالباً صحیحین الگوی نقد احادیث نبوی بوده‌اند، معمولاً محدثانی مانند دارقطنی مطابق معیارها و روش‌های خاص خود عمل می‌کردند (Brown, 2007a, p.290 & 396) و پیروانی هم داشتند. برای نمونه بیهقی گزارش مسلم در مورد بسم‌الله با صدای بلند در نماز را با استناد به عقیده دارقطنی (که تتبع وی به روایات این حدیث اشاره و نقدی ندارد) و بدون اشاره به طرز گفتن بسم

الله، نقد و رد می‌کند. (بیهقی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۷۳-۷۶؛ دارقطنی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۳۱۶؛ Brown, 2007a, p.290 & 362).

فهم نقد دارقطنی از صحیحین در درجه اول نیاز به بررسی مفهومی شیوه ضبط و نقل سنن نبوی از سوی مسلمانان دارد. علم حدیث از روایات اصلی نبوی که در زمان خودش مستند نشده است و بعدها در منابع مکتوب تجلی یافته به عنوان اصل حدیث (هسته اصلی) یاد می‌کند و براون آن را «سنت نبوی» می‌نامد و معتقد است نقد متن دارای پیشینه نامشهودی است که در بررسی متون روایات بازتاب یافته است. (Brown, 2004, p.7)

۱-۱-۲. رویکرد دارقطنی به حدیث

ماهیت کار دارقطنی از چند ویژگی ناشی می‌شود:

۱-۱-۱-۲. پرداختن به نقل‌ها

رویکرد ویژه دارقطنی در نقد حدیث بر سند تمرکز یافت و بررسی متنی او، موردی و وابسته به نقش محدود متن در کل نقل بود؛ به این معنی که دارقطنی هرگز آشکارا هیچ حدیث نبوی موجود در صحیحین را رد نکرد. او حدیث نبوی در صحیح مسلم را که پیامبر [ص] فرمود اگر قرار بود دوست صمیمی بگیرم، ابوبکر را انتخاب می‌کردم، نقد نمی‌کند؛^{۲۲} چون تنها یک روایت این حدیث را نقد نمود و در مورد صحت کلی آن نظری نداد. در حقیقت، صحیح مسلم پنج روایت دیگر از این حدیث (مانند اکثر احادیث تتبع)، با سند کاملاً متفاوت دارد. (Ibid, p.17)

۲-۱-۱-۲. توجه به روایات مؤید^{۲۳}

دارقطنی در الزامات، روایات کمکی را برای تقویت اعتبار حدیث نبوی آورده است، اما شیخین موظف به رعایت معیارهای سخت و مرسوم نبودند. او آشکارا اعتبار هر حدیث را زیر سؤال برده و بیش از ۴۰ روایت مؤید (متابع، دنبال‌کننده، شاهد یا توصیفی) می‌آورد. دارقطنی برای مثال در حدیث ۱۰۵ تتبع، ضمن طرح نظرات محدثان تأکید می‌کند شبهات تأثیری در صحت حدیث ندارد. مسلم در روایات مؤید، با در نظر گرفتن پشتیبان یک اسناد ناقص اذعان نمود صحیحش شامل روایات صریح است و متعهد شد هرگونه نقص موجود را نشان دهد. (Juynboll, 1983, p.267 & 270) به

استناد برخی نشانه‌ها مسلم قبل از اتمام بررسی همه اسناد ضعیف در گذشت (دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۴۶)؛ چون اگر کارش با میل خودش تمام شده بود، احتمالاً نیازی به بررسی نقایص آن‌ها نبود. (همان، ص ۳۱۳-۳۱۴؛ Brown, 2004, p.18)

براون نمونه دیگری می‌آورد و توضیح می‌دهد که دارقطنی در حدیث ۱۸۷ می‌گوید مسلم هم سند صحیح را در کتابش آورده است. (دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵۶؛ Brown, 2004, p.19) البته صحت حدیث، مسئله‌ای بین متنی است؛ به این معنا که شاید دارقطنی تنها در روایتی از مسلم مشکل ببیند، اما به خوبی می‌داند افرادی مثل بخاری طرق معتبری ارائه می‌دهند. ابن حجر در فتح الباری در پاسخ به انتقادات دارقطنی، بر این بینامتنی تأکید می‌کند. (ابن حجر، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۴۶؛ Brown, 2004, p.19) دارقطنی در مورد حدیث ۲۰۱ تتبع، نقدی ندارد و استدلال می‌کند مطالب بخاری، صحیح است و از آن در برابر سایر منتقدان دفاع می‌کند. (دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۸۱؛ Brown, 2004, p.19)

در ارائه روایات مشابه، عقیده و قصد سودمند دارقطنی در سرتاسر تتبع هویداست. وی در شماره ۱۸۲- چند دستور بهداشتی برای مسلمانان- دو روایت برتر ارائه می‌کند که شیخین به آن اشاره نکرده‌اند. تمایل دارقطنی به اصلاح و نه لزوماً نقد، در حدیث ۱۳۷ نیز روشن است؛ او به صراحت اظهار می‌دارد سند دیگر می‌توانست ارتباط مستقیمی با پیامبر (ص) داشته باشد. (دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۵۶)

۲-۱-۱-۳. روایات برتر در سنن دارقطنی

روایات برتر دارقطنی در سنن او قابل دسترسی است. (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۹۹۱؛ Brown, 2004, p.20) او در حدیث ۳۵-تبع از روایات بخاری در خصوص تحریم مشروبات الکلی انتقاد می‌کند. گرچه او از حکم تحریم مشروبات الکلی حمایت می‌کند، ولی هیچ‌یک از ۱۳ روایت مرتبط از سنن خود را با وجود عبارت مشترک «هر مسکری ممنوع و حرام است»، جایگزین روایت مشکل‌آفرین نمی‌کند. (دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۹۸-۱۹۹) به نظر می‌رسد تأکید دارقطنی بر سند است و این روایات را مربوط به بحث اخبار بخاری نمی‌داند و تنها در یک مورد از مطالب سنن به منظور تصحیح استفاده می‌کند؛ در حدیث ۱۴۸ بخاری را در آوردن روایتی مبنی بر

اقامه نماز وتر پیامبر [ص] بر الاغ، مقصر می‌داند. او روایت صحیحی از ابن عمر در سنن به دست می‌دهد که پیامبر [ص] بر شتر نماز خواند و آنس بود که بر الاغ نماز خواند. (همو، ۱۴۰۵ق، ۳۹۰-۳۹۱؛ همو، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۱؛ Brown, 2004, p.20) امکان جداسازی روشن‌تر اخبار الزامات دارقطنی و روایاتی که وی برای سنن خود برگزید، نیز وجود دارد. او می‌گوید بهتر بود روایت نبوی موجود در صحیح بخاری در مورد دستور پیامبر [ص] به ترک نکردن نماز عصر در صحیح مسلم نیز باشد (دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۱؛ Brown, 2004, p.20)، ولی خودش این روایت را در سنن، درج نکرد. (دارقطنی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۲ باب التشدید فی ترک صلاة العصر؛ Brown, 2004, p.20) همچنین او احساس می‌کند شیخین در نیابردن جزئیات قنوت پیامبر [ص] اشتباه کردند، اما چنین روایتی را در سنن نمی‌آورد. (دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۳۵؛ همو، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۳۱؛ Brown, 2004, p.20) سند روایات وی در این موضوع با سند روایات شیخین کاملاً متفاوت است. اگرچه دارقطنی خود را در بیان ارتباطات آنان نالایق نمی‌شمرد، در بررسی روایات، تنها از روایاتی با سند خود شیخین استفاده کرد.^{۲۴} (دارقطنی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۹۹) بنابراین دارقطنی طریش را روشن نمی‌کند، اما مهم‌تر از آن، جداسازی نقد شیخین از جایگاه‌های فقهی و کلامی می‌باشد، به طوری که دارقطنی در تتبع تلاشی برای مواجهه با روایات فقهی غیرشافعی ندارد و به‌رغم پرداختن به احادیث کتاب الرّویة که مؤید دیدار مؤمنان با خداوند در روز قیامت است، تنها روایت مسلم را نقد می‌کند که خدا را بدون حائل به تصویر می‌کشد. (دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۶۶، ش ۷۲؛ Brown, 2004, p.21) آگاهی دارقطنی از تحلیل روایت مؤید، تصدیق نقد اوست و در نهایت کار نقد و اصلاح احادیث نبوی در صحیحین، بیانگر آن است که نقد دارقطنی از روایات، ابزار ترویج و تجلیل دیدگاه شخصی خودش نیست. (همان‌جا)

۲-۱-۱-۴. اعتراض به اجماع صحابه

وقتی دانشمندان مسلمان معیار اجماع معصومین امت را در مورد صحیحین اعلام کردند، نظرات دارقطنی نیز مطرح شد. (ابن‌صلاح، ۱۴۰۸ق، ص ۸۵-۸۷) ابن‌حجر در فتح الباری انتقادات دارقطنی و سپس ردّ آن از نووی را می‌آورد. (ابن‌حجر، ۱۴۰۸ق،

ج ۱، ص ۲۴۶؛ (Brown, 2004, p.2) برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین نقدها الزامات و تتبع دارقطنی بوده است. (Brown, 2004, p.1)

بررسی فرایند شفاف‌سازی انگیزه‌ها، رویکردها و روش‌های دارقطنی در نقد صحیحین نشان می‌دهد دارقطنی علاقه جدی به صحیحین داشت و نقدش از سند روایت تا ردّ متن آن به قصد تصحیح بوده است. لذا عقاید وی در مورد مسائل فقهی، آیینی یا کلامی نقش قابل‌اعتنایی در تلاش‌هایش برای تصحیح آن‌ها نداشته است.^{۲۵}

۲-۲. روش‌شناسی^{۲۶} براون از الزامات و تتبع دارقطنی

در علوم حدیثی، شناسایی روش‌های حل تعارض احادیث و نیز شناخت احادیث جعلی اهمیت خاصی دارد. آثار علمای حدیث نیز نشان می‌دهد که بیشتر سعی و اهتمام ایشان در نقد رجال سند و اوضاع و احوال راویان اخبار بوده است، زیرا اولین شرط صحت حدیث، اتصال سند است.

۲-۲-۱. تمرکز روایت بر سند و متن

اهل سنت ضمن ستایش راویان به ارزیابی نقد حدیث این راویان نیز پرداخته‌اند. (Brown, 2011, p.81) بررسی‌ها نشان می‌دهد در رویکرد منتقدان مسلمان در نقد حدیث، هرچند نقد تعطیل‌بردار نبود، به این معنا نیز نبود که اصالت حدیث از نظر آنان رد گردد و این از بارزترین ویژگی‌های نقدهای حدیثی متقدمان بوده است؛ گرچه نقد محتوا-محور دانش‌پژوهی غربی^{۲۷} تمام روایات گزارشی را که معنای آن از منظر تاریخی-انتقادی مورد تردید است رد می‌کند؛ برای مثال، منتقد حدیث می‌توانست حدیث «إنّما الاعمالُ بالنیّات؛ همانا اعمال انسان با نیّات وی تعیین و ارزش‌گذاری می‌شوند»^{۲۸} را رد کند اما اصالت آن روایت را از طریق روایات دیگر حفظ کند؛ یا روایت حدیث ۵۱: «یجاء بالموت الیوم القیامة كأنّه کبش امله...» را نقد کند، چون از ابوسعید خدری روایت شد، نه از ابوهریره و موقوف است. (براون، ۲۰۰۷م، ص ۷، ترجمه سالارکیا، ص ۹؛ (Brown, 2007b, p.7)^{۲۹}

وجود راویان معتبر، احتمال جعل جزئی روایت را باطل می‌ساخت، ولی ممکن بود عبارتی از یک راوی به اشتباه به‌عنوان تفسیر آن تلقی گردد و به پیامبر[ص] نسبت داده شود. بدین ترتیب مفهوم زیادت در متن با مفهوم ادراج(درج، انتساب) یا مواردی که

سخنان صحابه یا دیگران در زنجیره نقل به‌طور تصادفی به‌عنوان کلام پیامبر[ص] اعلام می‌شود، گره می‌خورد. برای دارقطنی و سایر سنت‌گرایان کلاسیک، تمایزگذاری بین ادراج و افزایش حرفی در متن، بسیار ذهنی و سلیقه‌ای بود.^{۳۰} به همین منوال، هر تمایزی بین ادراج و زیادت، تلاش برای تحلیل مفاهیم ذاتی علم الحدیث و نه بازآفرینی ذهنیت معتبر سنت‌گرایان مسلمان را نشان می‌دهد. (Brown, 2004, p.10)

معیارهای افزایش دارقطنی سختگیرانه‌تر از شیخین بود (Idem, 2007a, p.290)، ولی حاکم با اعتقاد کامل به معیارهای شیخین، ارتقا تا پیامبر[ص] با یکی دو راوی برایش طبیعی بوده است و انتقادات دارقطنی را نمی‌پذیرفت. (Ibid, p.243) از نظر براون پیوندهای علمی دارقطنی با شیخین در نوشته‌هایش پیداست، چون تنها نیم قرن، پس از آنان به تجزیه و تحلیل و اظهار نظر در مورد صحیحین اقدام کرد. (Idem, 2004, p.5)

۲-۲-۲. پدیده زیادت در متن و سند

علمای مسلمان، رشد وارونه‌آسانید را از طریق اصل زیادت بیان کردند که سه پدیده متفاوت و قابل شناسایی را در بر می‌گیرد. براون شیوه مواجهه آن‌ها را با سه اصطلاح زیادت در سند،^{۳۱} زیادت حرفی در متن^{۳۲} و زیادت تجویزی (معیاری یا هنجاری) متن^{۳۳} بررسی کرد. زیادت در سند، مستلزم افزودن یک راوی در سند یک گزارش حدیثی بود که در گزارش‌های دیگر یافت نمی‌شد. زیادت حرفی در متن، افزودن مطلب به متن یک گزارش حدیثی بود که در سایر گزارش‌ها یافت نمی‌شد. زیادت تجویزی متن، ارتقای موقوف به مرفوع و ارزش تجویزی حدیث است که مستلزم الحاق سند گزارش حدیثی به پیامبر[ص] می‌باشد. (Ibid, p.8-11)^{۳۴} به این دلیل دو اصطلاح زیادت تجویزی متن و رشد وارونه اسناد به‌جای یکدیگر به کار می‌روند. براون معتقد است این تقسیم سه‌گانه از پدیده زیادت، تلاش وی را در شناسایی پدیده‌های گوناگونی نشان می‌دهد که در نگاه دانشمندان مسلمان، متفرع از یک مفهوم یکپارچه بوده، ولی واکنش‌های گوناگونی در طول قرن‌ها در خصوص این سه پدیده و روابط آن‌ها با یکدیگر به وجود آمده است. دیگران شکل‌های مختلف زیادت را یا از هم تفکیک کردند یا با روش‌های دیگری تلفیق نمودند. این موارد، زیادت‌های راوی

ثقه بود که وثاقتش، ادعاهایش را تضمین می‌کرد. (Ibid, p.12) برخی از عالمان مسلمان زیادت متنی و حرفی را تلفیق می‌کردند، ولی زیادت سندی را در سرفصل جداگانه *المزید فی الاسانید* (افزایش در سندها) بحث می‌کردند و لذا آگاهی خود را از ناهمگونی مفهومی ذاتی زیادت^{۳۵} نشان می‌دادند.^{۳۶} دیگران، یا شکل‌های مختلف زیادت^{۳۷} را تلفیق می‌کردند یا بین آن‌ها به طرق دیگر فرق قائل می‌شدند. (Idem, 2007b, p.44) زیادت تجویزی متن تنها در مواردی که مرفوع، بر ساخته و جعلی به نظر می‌آمد یا وقتی گزارش‌های موقوف، پر شمارتر یا موثوق‌تر از گزارش‌های مرفوع بودند، قطعاً متوجه زیادت غیر قابل قبول یا رشد وارونه سند می‌گردید. (Idem, 2004, p.16)؛ مانند گزارش عمّار صحابی (م. ۳۷ق) از حدیث نبوی مبنی بر منع مسلمانان از خوردن گوشت قربانی بعد از گذشت سه روز از ذبح: «إنه نهی عن أكل لحوم الأضاحی فوق ثلاثة...» که موقوفش از طریق سعد بن عبید زهری (م. ۹۸ق) اعتبار بیشتری داشت. (ابن المدینی، ۱۳۹۲ق، ص ۱۰۴؛ Brown, 2004, p.16)^{۳۹}

لذا از زیادت متنی^{۴۰} و رشد وارونه سند- برگرداندن سند روایت از شخصیت متأخر به پیامبر [ص]- استفاده می‌کنیم. (Brown, 2007b, p.40) از قرن سوم هجری قمری/ نهم میلادی گزارش‌های منتسب به پیامبر [ص] مرفوع تعبیر می‌شدند، ولی گزارش‌های منتسب به صحابه (یا تابعان) موقوف تلقی می‌شدند؛ لذا از اصطلاحات مرفوع برای گزارش‌های نبوی و موقوف برای گزارش‌های غیر نبوی، به ترتیب صحابه یا تابعان^{۴۱} استفاده می‌شود.

اغلب راویان پیش از ارائه نظر قاطع، طرق مرفوع و موقوف را به اشتراک می‌گذاشتند. ابن عمّار شهید (م. ۳۱۷ق) مانند علی بن مدینی خبر نهی مسلمانان از خوردن گوشت قربانی پس از گذشت سه روز از ذبح را رشد وارونه سند می‌داند. (ابن عمّار، ۱۴۱۲ق، ص ۹۵؛ Brown, 2004, p.20) وی در خبر نبوی دیگر در مورد عبادت شب و روزه روز، ارتقای سند خبر از صحابی انس تا پیامبر [ص] را مطرح می‌کند (ابن عمّار، ۱۴۱۲ق، ص ۱۳۱؛ Brown, 2004, p.20) و به استناد سلیمان بن مهران اعمش (م. ۱۴۸ق) نشان می‌دهد این گفته ابی سعید خدری بود و نه پیامبر [ص] (بخاری، ۱۴۱۶ق، کتاب التفسیر، سوره ۱۹، باب ۱)

۳. نقد و بررسی

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان اظهار داشت براون در مطالعات خود سعی در رعایت تقوای علمی و پرهیز از پیش‌داوری داشته است و دست‌کم در صورت ظاهر در پی آن نیست که اندیشه‌ها یا گرایش‌های خود را در تبیین حدیث عرضه یا تحمیل نماید. خلاصه بررسی‌های به عمل آمده به صورت ذیل قابل ارائه است.

۳-۱. دارقطنی و مرتبط‌ترین آثارش با صحیحین

دارقطنی که یکی از قدیم‌ترین نقادان صحیحین است، بیشتر از یک قرن پس از بخاری کوشیده است تا از یک سو حامل مبانی و رویکردهای ابن‌حنبل و از سوی دیگر دنباله‌روی استفاده از این مبانی به مثابه معیاری برای نقد خراسانیان صحیح‌نویس چون بخاری و مسلم باشد، درحالی‌که براون اظهار کرد دارقطنی نیم قرن پس از شیخین، صحیحین را بررسی کرده است. (Brown, 2004, p.5) الزامات دارقطنی متوجه کاستی‌های صحیحین است و نشان می‌دهد چگونه برخی از احادیث برخوردار از شرایط مورد نظر بخاری و مسلم از قلم افتاده‌اند؛ کاری که حاکم در مستدرک انجام داد. وی در تتبع که جنبه نقضی و نه الزامی دارد، کوشیده است تا نشان دهد برخی از احادیثی که در صحیحین آمده‌اند به سبب وجود علتی، شایسته عنوان صحیح نیستند. اثر سوم دارقطنی که شهرت کمتری دارد، جزئی است که وی برخی احادیث صحیحین را از حیث اختلاف در اسانید، از حیث ارسال موجود در آن‌ها و از نظر عدالت ناقلان آن‌ها بررسی نموده و به تعلیل آن‌ها پرداخته است. (دارقطنی، ۱۴۲۷ق، ۳۹؛ پاکتچی، ۱۳۹۱ش، ج ۱، ص ۲۱۳ و ج ۲، ص ۱۸۱)

در مجموع بیشتر آثار دارقطنی ناظر به سند و مشکلات آن یا وضع و هویت راویان است. آگاهی و شناخت دارقطنی به اسناد اعم از تک‌تک راویان و تسلط او به وضع کلی اسناد و در نتیجه به مشکل‌ترین دانش‌های حدیثی یعنی علل حدیث تا بدانجاست که نهایت این علم را منتهی به او می‌دانند. (ذهبی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۶، ص ۴۵۰) البته برخی او را به نوعی تدلیس خفی متهم کرده‌اند. (همان، ص ۴۵۱؛ سبکی، ۱۳۸۳ق، ج ۳، ص ۴۶۶) وی در بعضی از کتاب‌هایش، روایاتی با موضوعات فقهی، کلامی و اخلاقی آورده است؛ به لحاظ ساختاری نیز معدودی از آثارش، گزیده‌ای از آثار پیشینیان و

تعدادی نیز پاسخش به پرسش‌های شاگردان اوست.^{۴۲}

۲-۳. شروط و معیارهای شیخین

بخاری در نقل روایت در صحیحش شروطی گذاشته است که عبارت‌اند از:
۱. دانشمندان بر وثاقت راوی اتفاق داشته باشند؛^۲. راوی ضابط باشد، یعنی فراموش کار نباشد؛^۳. راوی کسی را که از او روایت می‌کند، ملاقات کرده باشد. (شهرستانی، ۱۳۹۱ش، ج ۲، ص ۸۵) ابوالفضل بن طاهر نیز گوید که بخاری شرط نموده است حدیثی را روایت کند که همه بر وثاقت راویان آن تا جایی که به صحابی مشهور می‌رسد اتفاق داشته باشند و سندش نیز متصل باشد و جایی قطع نشده باشد (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ۲: ۸۵) ولی مسلم در نقل روایت در صحیحش (صحیح مسلم) شرط نموده تمام افراد در سلسله سند حدیث از اول تا آخر همه موثق باشند. حدیث صحیح در نظر وی همین است.

بنابراین، بخاری و مسلم خود را ملزم می‌دانند که تنها احادیث صحیح را نقل کنند، اما حدیث صحیح از نظر مسلم با حدیث صحیح از نظر بخاری یکسان نیست. فرق بین این دو نظر این است که مسلم هم‌عصر بودن راوی و مروی عنه (کسی که از او روایت می‌کند) را کافی می‌داند گرچه با هم ملاقات نکرده باشند، اما بخاری علاوه بر هم‌عصر بودن، ملاقات آن دو را نیز شرط می‌داند. (همو، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۷۱ و ۳۷۴) بر این اساس است که گفته‌اند بخاری بر مسلم ترجیح دارد؛ زیرا بخاری در نقل حدیث در صحیحش شرط نموده که راوی علاوه بر هم‌عصر بودنش با شیخش، باید شنیدن از او نیز ثابت شده باشد، اما مسلم تنها هم‌عصر بودن را کافی دانسته است (همان‌جا؛ ابن کثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۵) و شنیدن راوی از شیخش را شرط نمی‌داند. به استناد منابع موجود، دارقطنی نخستین کسی است که از شیخین در گزینش احادیث سخن رانده و معیارهای انتخاب احادیث صحیحین را سخت دانسته است. (پاکتچی، ۱۳۹۱ش، ج ۱، ص ۲۱۳) بنابراین او سعی کرد تا احادیث شیخین یا یکی از آن دو را که برخی از تابعان آورده‌اند و حدیث مشابه آنرا واگذاشته‌اند، یا حدیثی نظیر آن از تابعان ثقه را که طبق شرط و مذهب خود باید می‌آورده‌اند ولی نیاورده‌اند، ارائه کند. (دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۴)

دارقطنی به محوریت نقد رجالی در شروط شیخین و اینکه در نقد رجالی نیز مهم‌ترین حلقه، مربوط به حلقه‌ی تابعین می‌باشد، اشاره کرده است. (پاکتچی، ۱۳۹۱ش، ج ۱، ص ۲۱۴) وی در برخی از نمونه‌های مورد بحث در *الزامات* نشان داده است که هیچ‌یک از شیخین التزامی ندارند تا بیش از یک راوی از راوی بالاتر نقل کنند و روایت یک راوی جامع شرایط از راوی جامع شرایط دیگر را صحیح شمرده‌اند. (دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۸ و ۷۰) دارقطنی آن‌ها را به هنگام پرداختن به انفرادات در احادیث، تنها در صورتی ملزم به آوردن حدیثی می‌دانست که اعتماد بخاری یا مسلم به آن راوی پیش‌تر اثبات شده باشد. (همو، ۱۴۲۷ق، ص ۳۹) این نشان می‌دهد جدا از بحث‌های علل حدیث، از نظر دارقطنی برخورداری راوی از مجموعه‌ای از شرایط اعتبار برای شیخین، در زمره‌ی شروط صحت حدیث بوده است. بنابراین، برای دارقطنی، اصل این شرط میان بخاری و مسلم مشترک است و تنها تفاوت آنان در داوری رجالی نسبت به اشخاص است. گرچه با وجود اهمیت بسیار دارقطنی در مبحث شروط، اظهار نظری از او دیده نشده است و دانشمندان بعدی نیز در باب شروط اشاره‌ای به دیدگاه وی نکرده‌اند (پاکتچی، ۱۳۹۱ش، ج ۱، ص ۲۱۴)، این تلاش‌ها در تشخیص سنت صحیح از ناصحیح مفید نبود، چون آگاهی از درون آدمیان، کاری بسیار سخت است. (ابوریه، بی‌تا، ص ۲۴، ۲۵۸ و ۲۸۶)

هریک از شیخین اظهار می‌کند سند، مهم‌ترین معیار گزینش او در آوردن احادیث صحیح است، ولی در عمل تمام احادیثی را که دارای سندی با معیارهای معینی بوده‌اند، کنار گذاشته است و اتفاقاً درباره‌ی نیاورده‌ها کمتر سخنی به میان می‌آید. طبق اظهار خود شیخین و باور دانشمندان اهل سنت، بخاری تمام احادیث صحیح را در کتاب خود نیاورده است، پس این سؤال مطرح می‌شود که ملاک‌های آورده‌ها و نیز نیاورده‌ها چه بوده‌اند؟

شیخین روش‌ها و ملاک‌های خود را در مورد نقد محتوای صحیحین نگفته‌اند، لکن براون می‌گوید دارقطنی به شروط شیخین ارجاع می‌دهد. (Brown, 2007a, p.232) لابد منظور او این است که دارقطنی صرفاً به استناد کتاب شیخین، به عقیده، روش و برداشت خودش عمل کرده است. خود دارقطنی یادآور شد شیخین با توجه به روش

خود، ملزم به استخراج هر حدیث صحیحی نبوده‌اند؛ بدین معنا که آن‌ها را از بین روایات صحیح برخی صحابه استخراج شدند و لذا روایات موجود در صحیحین از منظر صاحبانشان صحیح است. در این میان این ابهام همچنان وجود دارد که دارقطنی دلیل استخراج برخی احادیث از طرق دیگر را در چه می‌دانست؟ آیا آن احادیث صحیح را در صحیحین نیافت؟ آیا با وجود صحت آن روایات، در پی روایات مؤید بوده است؟ آیا وی الزامی برای استخراج طرق دیگر روایات را در نظر داشت؟ آیا می‌توان برداشت کرد دارقطنی طریقی را که شیخین صحیح می‌دانستند، قبول نداشت؟ این نشان می‌دهد برخی روایات صحیحین با وجود ادعای نویسندگان مبنی بر صحت آن‌ها از صحابه نقل شده‌اند و دارقطنی نیز روایت صحابه را صحیح می‌داند که از دیگر صحابه به جهت تقویت آن آورده است. (دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۱-۳۸۲)

سؤال این است که آیا تمام احادیث صحیحین به لحاظ سند هم‌رتبه‌اند و طبق معیارهای صحت نیز از یک درجه برخوردارند؟ در مباحث مربوط به معیارها، معنای صحت نزد بخاری و متقدمان اهل حدیث، متفاوت است و لذا چه بسا یک حدیث می‌تواند از حدیث دیگر اصح و صحیح‌تر باشد. مطابق نظر عالمان اهل حدیث، احادیث صحیح بخاری به لحاظ سندی در یک طیف نسبی قرار دارند؛ یعنی با توجه به معیاری ثانوی که شاید مربوط به محتوای حدیث است، برخی سختگیری‌ها در مورد برخی احادیث قابل استنباط است. پس باید دو لایه ملاک‌های اولیه و معیارهای موجه‌سازی در صحیحین تشخیص داده شود. از جمله ویژگی‌های صحیحین که می‌تواند عامل تشخیص معیارهای محوری باشد، گرایش‌های فرقه‌ای نسبت به مذهب اصحاب حدیث و گرایش‌های صنفی نسبت به صنف محدثان است. به هر حال امروزه مشخص نیست بخاری به‌عنوان نماینده اهل حدیث خراسان و ماوراءالنهر چگونه در برابر چه گروه‌هایی و در پی برآوردن چه نیازهایی بوده است؛ برای مثال، چگونه در برابر مرجئه و معتزله قرار گرفته یا چگونه در مقابل اهل رأی و صوفیه، درصدد تقویت اصحاب حدیث است.

۳-۳. دارقطنی و حاکم نیشابوری

حاکم نیشابوری چون دارقطنی ناچار بوده است بخاری و مسلم را به احادیثی ملزم کند

که بایسته بود در صحیحین جای می‌گرفت، ولی از قلم افتاده است و به سبب چنین رویکردی، پرداختن به شروط صحیحین لازم بود. در واقع اقدام حاکم از کار دارقطنی در الزامات سنگین‌تر بود، زیرا برای دارقطنی کافی بود به نمونه‌هایی که از قلم نویسندگان افتاده است بپردازد، ولی حاکم به دنبال آن بود تا با نوشتن مستدرکی پر حجم، رویکردی استقصایی به احادیث از قلم افتاده داشته باشد. بنابراین، از حاکم انتظار می‌رود شروط صحیحین را پیچیده‌تر نسازد تا بتواند به مصاف صاحبان صحیحین برود و آن‌ها را ملزم به افتاده‌ها نماید، ولی در عمل در دام باورهای اغراق‌آمیز اصحاب حدیث چند دهه پیش از خویش افتاد: اینکه شرط صحیحین وجود دو راوی در هر طبقه از طبقات روات بوده است. (همان، ص ۲۱۵-۲۱۶)

واقعیت این است که تحلیلگرانی مانند دارقطنی و حاکم در پردازش به شروط ناچار به تحلیل ذهنی و حدس معیارهای گزینش احادیث موجود در صحیحین بودند و تحلیل حدیث‌پژوهان سده‌های بعدی، بدون اثرپذیری از تعصبات مذهبی و سلاقی و علایق فردی قابل تصور نیست.

بنابراین، می‌توان این‌گونه تحلیل کرد که چنانچه بتوان به کمک مبانی متن‌شناختی، سندشناختی و کتاب‌شناختی و نیز روش‌های تحلیل تاریخی، متنی و سندی و روش خود مؤلفان، شروط صحیحین استخراج شود، بخش‌هایی از تاریخ دانش حدیث، آشکار خواهد شد؛ چون پس از گذشت زمان طولانی از تألیف صحیحین، نمی‌توان معیارها را حاصل فهم درست و ثابت نسل به نسل یا عُرف حاکم بر محافل حدیثی تصور نمود.

تازه علاوه بر پرداختن به اینکه شروط صحیحین چیست، این پرسش‌ها همچنان باقی است که چرا نویسندگان در مورد شروط خویش در گزینش احادیث، مطلب واضحی از خود به جا نگذاشته‌اند؟ چرا حدیث‌پژوهان موفق به دستیابی و بازیابی این شروط نشده‌اند؟ و اصلاً چرا اندک مطالب باقی‌مانده تنها از صحیحین است؟

۳-۴. روش مؤلفان

براون به بیان اینکه اختلاف روش‌های عملی شیخین با دیگر منتقدان حدیث در نقدهایی مانند نقد دارقطنی کاملاً آشکار است، بسنده نموده و از تبیین آن تفاوت‌ها

صرف نظر کرده است.

در طول تاریخ افرادی بسیاری در استخراج روش مؤلفان صحاح کوشیده‌اند، ولی نتایج کارشان یکسان نبوده است. از مهم‌ترین دلایل این تفاوت، اختلاف در تشخیص لایه زیرین در فرایند تألیف این کتاب‌هاست. عوامل مؤثر در تألیف عبارت‌اند از:

۱. اهداف و انگیزه‌ها؛ ۲. تعیین ملاک‌های اولیه؛ ۳. موجه‌سازی مطالب. (همان، ص ۲۳۴)

۳-۴-۱. ماهیت و اهداف اثر

ماهیت ناظر به غایت می‌تواند متفاوت از ماهیت ناظر به کیفیت باشد. گاهی کتابی در ژرفای خود ردیه و قصد مؤلف آن، شکستن جمود نظر یا آموزه‌ای است، ولی عنوان و ساختار اثر، شکل ردیه ندارد. (همان، ص ۲۳۲-۲۳۳)

بنابراین، یکی از کارهای مشکل محققى که بخواهد منابع و روش فردی را کشف کند، این است که ملاک‌های اولیه آن و همچنین معیارهای موجه‌سازی در لایه رویین را تشخیص دهد. گاهی به‌خاطر معیارهای موجه‌سازی در یک امر فرهنگی اعم از کتاب، محصولی عرضه می‌گردد که ملاک‌های اولیه و اهداف نویسنده آن به‌راحتی از لایه رویین و آنچه به خواننده عرضه می‌شود، قابل تمییز و دسترسی نیست.

اصحاب حدیث در پی آن بوده‌اند که جوامع حدیثی خود را مرجعی عام و ضامن تأمین نیازهای مخاطبان اعم از نیازهای فقهی، عقایدی، تفسیری، تاریخی معرفی کنند. لذا لازم است ارائه این دست آموزه‌های جهت‌مند با موجه‌سازی همراه شود و نمودی از ستیز مستقیم نداشته باشد تا مخاطب احساس کند هدف مؤلف نشر سنت نبوی بوده است. نویسندگان اهل حدیث و از جمله صحاح‌نویسان، در مواجهه با گرایش‌های مخالف خود، عقاید قابل قبول خود را تأیید می‌کردند و عقاید غیرقابل قبول خود را مورد انتقاد و حمله قرار می‌دادند. لذا معتزله در آثار اصحاب حدیث در برخی عقاید محوری مانند قدر نقد شده‌اند و اهل حدیث عنوان قدریه (نه معتزله) را برای اهل بدعت به کار می‌بردند. بخاری در مبحثی مانند خلق قرآن، دیدگاه خاص خودش را دارد و در تقابل با اکثریت اصحاب حدیث، می‌خواهد در یک زمان بدون رد و نقد، اعلان موضع کند. (همان، ص ۲۳۷)

بنابراین، شیخین نیز از یک طرف، باید مواضع خود را در قالب احادیث نبوی بیان

و مواضع مخالفان را نقد می‌کردند و از سوی دیگر، به ردّ و نقدی غیرمستقیم و در قالب روش در یک زمان توجه داشتند. در حقیقت علت کسب جایگاه مناسب و منحصر به فرد صحیح بخاری، فارغ از وضعیت سندی احادیث، موجه‌سازی هوشمند و متقاعدکننده وی بوده است. (همان، ص ۲۳۹) برای نمونه شیخین سعی کرده‌اند کمتر به بازتاب سیره عملی مثبت امام علی (ع) بپردازند و این با دیدگاه برخی دیگر از محدثان و مورخان اهل سنت منافات دارد.^{۴۳}

با دقت در نحوه پالایش مطالب و گزینش موضوع احادیث برگزیده در صحیحین می‌توان دریافت صاحبان صحیح دست‌کم می‌توانستند با احادیث انتخابی خود در یک موضوع خاص، بیانگر و گسترنده اعتقادات یک مذهب خاص باشند، کما اینکه صحیحین از انسجام نسبی در این زمینه برخوردارند. اما در مرحله موجه‌سازی گاهی صاحبان صحیحین با وجود قبول برخی از احادیث به دلیل توجیه‌پذیری آن مطالب، ناچار به حذف آن‌ها بوده‌اند. بنابراین، صاحبان صحیحین صرفاً احادیث را از نظر سندی مورد بررسی قرار نداده‌اند، بلکه درباره محتوای آن احادیث نیز آگاهی و موضعی داشته‌اند؛ چنان‌که نقد محتوایی برای شیخین و اصحاب حدیث نه چندان دور پس از آنان، بخشی از فرایند ارزیابی حدیث و حکم به صحت آن بود. (همان، ص ۲۳۸)

۵. مبهمات

۵-۱. براون اظهار کرد که دارقطنی در تتبع به اشکالات اسانید ۲۱۷ روایت از صحیحین پرداخت (Brown, 2007a, p.290 & 307) که ۱۰ حدیث تکراری و ۷ حدیث هم در الزام من لم یخرجها من الشیخین بوده است و روایت آخری هم در صحیحین نیست؛ پس بدون احتساب روایات تکراری و دیگر مواردی که ذکر شد، ۲۰۰ روایت باقی می‌ماند (Idem, 2004, p.11)، درحالی‌که ۱۹۹ حدیث می‌ماند.

۵-۲. وی همچنین اظهار نمود تتبع ۷۸ روایت از صحیح بخاری، ۱۰۰ روایت از صحیح مسلم و ۳۲ روایت از هر دو دارد (Ibid, p.16)، ولی جایی دیگر نوشت که او ۱۳ روایت مسلم را نقد کرد. (Idem, 2007a, p.174). با دقت در این توضیحات مبهم، این سؤال مطرح می‌شود که بالاخره به ۱۳ روایت مسلم انتقاد کرد یا ۱۰۰ روایت او؟ گویا منظور براون این بود که دارقطنی از ۱۰۰ روایت مسلم که در تتبع خود آورده،

دست کم ۱۳ تا را نقد کرده است که در این صورت حتماً این سؤال مطرح می‌شود که کار تتبع این بوده که اشکالات اسناد را رفع کند و وقتی دارقطنی ۱۰۰ روایت مسلم را آورده، یعنی قصد پردازش به اشکال یا اشکالات آن‌ها داشته که آورده، پس چرا براون می‌گوید دارقطنی دست کم ۱۳ روایت مسلم را نقد کرده است؟

۳-۵. به نظر می‌رسد برخی اصطلاحات مانند ادبیات حدیث یا تحول حدیث نیز نیاز به تبیین از سوی محقق دارد. آیا منظور وی از اینکه می‌گوید دارقطنی اصطلاح‌شناسی خود را در کنار اصطلاح‌شناسی شیخین در تحول حدیث قرار داد، تغییرات به وجود آمده در تاریخ حدیث بوده است؟

۴-۵. گرچه براون تعریف روایات مرفوع، موقوف و مقطوع را در مطالعات حدیثی خود مدنظر قرار داده، اینجا موقوف و مقطوع را با هم در نظر گرفته و التفاتی به اینکه روایت از تابع را مقطوع گویند، نکرده است.

۵-۵. به اعتقاد براون، دارقطنی در مورد زیادت متن و افزایش دقیق‌تر، سخت‌گیرتر و مطالبه‌گرتر عمل نمود. به نظر می‌رسد «مطالبه‌گری» در این بیان به روشنی مفهوم نیست.

۶-۵. براون می‌گوید بیهقی خبر مسلم در مورد گفتن بسم الله با صدای بلند در نماز را با استناد به عقیده و عملکرد دارقطنی، بدون روشن نمودن مسئله، نقد و رد می‌کند، در حالی که خود دارقطنی در تتبع خود به روایات این حدیث اشاره و نقدی ندارد. (بیهقی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۷۳-۷۶؛ همو، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۲۴؛ دارقطنی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۳۱۶؛ Brown, 2007a, p.362) اگر بیهقی به حرف دارقطنی این روایت را رد کرده، پس چرا دارقطنی در تتبع خود، آن را نقل هم نکرده است تا چه رسد به نقد و رد آن؟

۷-۵. از نظر براون چون زیادت تجویزی متن، رفع موقوف به مرفوع و ارزش تجویزی حدیث است و ضمن آن الحاق سند گزارش حدیثی به پیامبر [ص] می‌باشد (Idem, 2004, p.8-11)، وی استفاده از اصطلاح زیادت تجویزی متن را به جای رشد و ارونه اسناد مجاز می‌داند. با توجه به اینکه براون این تقسیم سه‌گانه از پدیده زیادت را نشان تلاش خود در شناسایی این پدیده‌های گوناگون می‌داند که در نگاه دانشمندان مسلمان، متفرع از یک مفهوم یکپارچه بودند، ولی واکنش‌های گوناگونی در سده‌های

بعدی در خصوص این سه پدیده و روابط آن‌ها با یکدیگر به وجود آمده است، احتمالاً منظور او این بوده که رهگیری‌ها در خصوص زیادت هنجاری متن حدیث، نشان می‌دهد اسناد و اسانید که معیار و وزن روایات هستند، نیز افزایش یافتند و از این روست که وی زیادت تجویزی متن را با رشد وارونه سند در نظر گرفته است که در کار دیگر حدیث پژوهان دیده نمی‌شود و این کارشناسی حرفه‌گرایی براون در هاله‌ای از ابهام مانده و نیاز به تبیین بیشتر برای عموم مخاطبان دارد.

سؤال از تناقض بین نادیده‌انگاری اهل بیت (علیهم‌السلام) و نیاوردن احادیث از امامان صادقین (ع) که از معصومان و تابعان بوده‌اند، هم‌مرتبه دیدن امام علی (ع) با سایر صحابه و سعی پنهانی یا ناخواسته در بازتاب سیره مخدوشی از حضرت از یک‌سو و اظهار صحت تمام احادیث صحیحین از سوی دیگر، جای تحقیق و تأملی عمیق و دنباله‌دار دارد که در این مجمل نمی‌گنجد. احتمالاً بررسی‌های دقیق‌تر براون که می‌گوید احادیث طرفدار علی (ع) در احادیث اهل سنت مهم‌تر بودند (Idem, 2011, p.140) به او نشان می‌دهد در کنار معیارهای آشکار انتخاب احادیث در آثاری به نام صحیح، معیارهای پنهان و البته موضع‌گیری آشکاری نهفته است که خبر از ارزش‌گذاری احادیث خاص و تجلیل و تحمیل عقایدی خاص در نظام عرضه و تقاضای از پیش برساخته می‌دهد؛ یعنی از اول بنا بر این گذاشته شد که احادیث اهل بیت (ع) نقل نشود. به نظر می‌رسد یک راهکار استفاده درست از صحیحین و سایر علوم اسلامی که اسباب رسیدن به اهداف عالی و خدمت به اهل بیت (ع) می‌باشد، تأسیس و تقویت مؤسسات علمی مجازی برای تربیت افراد مسلط به فرق و مذاهب اسلامی و تعامل علمی با مخاطبان جهانی است. قطعاً در این رویکرد، مطالعات و منابع فریقین، شناخت و شناساندن مصادر و منابع سنّی از جمله صحیحین و اثبات شیعه از اهمّ اولویت‌هاست؛ به‌خصوص اینکه اشتراکات کتاب‌های اصولی فریقین و نیز کتاب‌های حدیثی و فقهی بسیار است و کمک زیادی به مطالعه منابع اهل سنت می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

این پژوهش دیدگاه براون در مورد رویکردها و روش‌های دارقطنی در نقد صحیحین

را کاویده و دریافته است که از نظر براون بی تردید دارقطنی مجذوب صحیحین شد و نقد پربارش بر صحیحین، مدرک انکارناپذیری از روند بررسی انتقادی است. تحول بعدی حدیث پژوهی تسنن و غلبه رویکرد فقهی و عدم علاقه دارقطنی، زیر سؤال بردن محتوای صحیحین، راه را برای علمای بعدی گشود و مواجهه انتقادی با این پدیده، جای خود را به قبول بی قید و شرط زیادت در سند احادیث و در نتیجه روایت‌های مرفوع داده است. آنان نظر دارقطنی را در نقد ادعای اجماع درباره صحت مطلق صحیحین پذیرفتند. براون هم باور دارد برخی انتقادات به دلیل اشتباهات متن صحیحین، غیرقابل دفاع و انکارناپذیر است.

رویکرد ویژه دارقطنی به حدیث را می‌توان پرداختن به نقل‌ها دانست. البته از دیگر رویکردهای وی می‌توان از توجه به روایات مؤید و روایات برتر و اعتراض به اجماع صحابه یاد کرد. روش‌شناسی دارقطنی نشان می‌دهد بیشتر آثارش ناظر به اسناد، راویان و علل حدیث است. او که در مورد زیادت تجویزی متن و افزایش، سخت‌گیرتر و دقیق‌تر از شیخین و جریان حدیث پژوهی تسنن عمل کرد، زیادت را هم برای سند و هم برای متن پذیرفته است. گرچه دارقطنی ضعف تعدادی از احادیث فقهی صحیحین را نشان داد، ولی مطمئناً قصد تجلیل و تحمیل عقاید شخصی خود به مکاتب کلامی، آیینی یا فقهی شیخین را نداشت بلکه نقدهایش بر صحیحین را باید با کمک روش‌شناسی نوین علم حدیث سده‌های سوم تا نهم هجری قمری/ نهم تا پانزدهم میلادی درک نمود.

در مجموع، ضمن تکریم چنین کارهای ارزشمندی، باید گفت مدرک مکتوبی از روش‌ها و شروط به کار گرفته شده از سوی شیخین و نیز دارقطنی در دست نیست، اما ماهیت مبهم اهداف و انگیزه‌ها، موجه‌سازی‌های از پیش بر ساخته‌ای را قطعی می‌کند و به معیارهای پیدا و پنهان و همچنین توجیه وضع احادیث به طریق زیرپوستی و بی صدا دلالت دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. بخاری «ملاقات» و مسلم «معاصرت» را شرط می‌داند و دارقطنی نشان داد در تکریم صحیحین، انعطاف‌پذیر و موافق استدلال آزاد است؛ گرچه انتقاد او از صحیحین هرگز تأثیری بر ماهیت متن و محتوا را ندارد.

2. Goldziher, Ignaz.
3. Muhammad Abd alRauf
4. University of Chicago
5. Ph.D. in Islamic Thought
6. Department of Near Eastern Languages and Civilizations
7. Oxford Encyclopedia of Islam & Law Editor in Chief
8. Chair of Islamic Civilization, Associate
9. Georgetown University, Washington, DC
10. Oxford Encyclopedia of Islam & Law Editor in Chief
11. Jonathan A.C, Brown (2007), "The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon", Brill Publishers.(434 p).
12. Jonathan A.C, Brown (2014), "Misquoting Muhammad: The Challenges and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy".

۱۳. علل وی تلاش کاملی در جهت شناسایی نقایص موجود در کل احادیث نشان نمی‌دهد، بلکه گردآوری شاگردش از مجموعه حدیث یکی از اساتید است. (دامفو، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۱۱۰) دارقطنی در سال ۳۸۵ق در بغداد، در ۷۷ سالگی مرحوم و در کرخی مدفون شد. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۴۹۴)

14. Jonathan A.C, Brown (2009)." Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World". Oneworld Publications. Foundations of Islam series.(320 p).

۱۵. به استناد نشانه‌های باقی مانده از موضع بخاری در مورد زیادت تجویزی متن، اگر این زیادت قابل اثبات باشد (اذا ثبت) مجاز است و روایات ضد و نقیض را نمی‌آورد. (بخاری، ۱۴۱۶ق، کتاب رفع الیدین فی الصلاة، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ Brown, 2007b, p.12؛ ترجمه سالارکیا، ۱۳۹۰ش، ص ۲۲)

۱۶. مستدرک حاکم با الزامات دارقطنی و ابوهروی فرق دارد. بر خلاف الزامات دارقطنی که اثری تصادفی دانسته و تنها از ۱۰۹ حدیث تشکیل شده است و مستدرک گمشده ابوهروی که تنها یک جلد بود، مستدرک موضوعی حاکم اثری چند وجهی است و با نظرات همکارانش تکمیل شد. (نک: حاکم، ۱۴۱۷ق؛ Brown, 2007a, p.11)

۱۷. از نظر براون قهرمان میراث نبوی. (Brown, 2004, p.10)

۱۸. ولی امروزه نقدهای فراوانی میان اهل سنت نوشته شده است.

۱۹. کتاب تتبع شامل ۷۸ روایت از البخاری، ۱۰۰ مورد از مسلم و ۳۲ مورد از هر دو مجموعه است. (نک: Abd al-Rauf, 1983, v.1, p.285)

۲۰. دارقطنی و هروی (م. ۴۳۰ق) از نظر خودشان مطابق معیارهای صحیحین، الزامات نوشتند. حکیم نیشابوری (م. ۴۰۵ق) مستدرکی (تقریباً با ۸۸۰۰ حدیث) گرد آورد و یک بار و برای همیشه به مخالفان اهل حدیث نشان داد احادیث معتبر زیادی وجود دارند که در صحیحین نیست. (Brown, 2011, p.36)

21. Ideology

۲۲. ابن جوزی با کنایه دارقطنی را مقصر دانسته، می‌گوید واقعاً از آن دانشمندانی که با علم به حدیث جعلی، آن را بدون تبیین نقص‌ها روایت می‌کنند و می‌دانند پیامبر [ص] گفت هر کس حدیثی نقل کند و بداند دروغ است، دروغ‌گوست، در شگفتم. (ابن جوزی، ۱۳۸۶ق، ص ۹۱؛ Brown, 2004, p.18)

۲۳. با توجه به کار تحقیقی براون موارد ۲، ۳ و ۴ از سوی نویسنده لحاظ شده است.

۲۴. سنن شامل بسیاری از روایات متعارض است که نویسنده به آن توجه می‌کند، لذا ممکن است از این آگاه باشد که برخی مطالب، استانداردهای شیخین را تأمین نمی‌کنند.

۲۵. واقع‌بینانه این است که بپذیریم صحیحین با همان معیارهای حدیث دوران دارقطنی و قبل از او، آثار الگو و پیشرو بودند (Brown, 2004, p.1; Goldziher, 1971, p.240). و انتقادات دارقطنی را بخشی از فرایند رسمیت‌یابی صحیحین ببینیم نه یک چالش. تنها کسانی می‌توانند با ادعای صحت احادیث صحیحین متقاعد شوند که تمایل به پذیرش انتقاد دارند. (Brown, 2007a, p.289) براون اصطلاح معیار پیشین حدیث را برای این ادبیات متعارف در حال ظهور برگزید. (برای اطلاعات بیشتر در تقدیس حدیث ر.ک. به: 'Ibn Hajar, Ahamad in Hossein, *Hady al-Sāri: a Medieval Interpretation of the Structure of al-Bukhāri's al-Jāmi' al-Şahih: Introduction and Translation*', Mohammad Fadel, *Journal of Near Eastern Studies*, 54, 1995) امروزه نیز با وجود رسمیت صحیحین، نقد این تألیفات معتبر برای مسلمانانی که میراث نبوی را مطالعه می‌کنند، به قوت خود باقی است. (Brown, 2011, p.81)

26. Methodology

۲۷. اصل مهم چهارچوب ساخت رشد اسانید به گذشته است، لذا در حرکت از گزارش‌های صحابی و تابعی تا احادیث پیامبر [ص]، انبوهی از گزارش‌های حدیثی غیرنبوی و مناقشات در مورد اولویت‌های درست نقد حدیث بر جای ماند. ینبل تأکید می‌کند نقادان مسلمان راویان خاصی را که در رفع (raising) احادیث صحابی به پیامبر [ص] دست داشته‌اند شناسایی کردند. (Brown, 2007b, p.299-300؛ ترجمه سالارکریا، ۱۳۹۰ش، ص ۸) اعظمی ضمن نقد مبانی فقهی و دیدگاه‌های ساخت در اعتبار حدیث سعی در تضعیف اختلافات دارد.

۲۸. این روایت مربوط به محدثین است و فقها این را مطلقاً قبول ندارند؛ بدین معنی که در عبادات نیات از ارکان است، ولی تمام اعمال نیت ندارند. احناف این روایت را علیه فقه ابوحنیفه می‌دانند؛ گویا بخاری کتاب صحیح را به نقل از کتاب ابوحنیفه با این حدیث آغاز کرد که کتاب ابوحنیفه را زیر سؤال ببرد.

۲۹. این روایت مربوط به محدثان است و فقها این را مطلقاً قبول ندارند؛ بدین معنی که در عبادات، نیات از ارکان است، ولی تمام اعمال نیت ندارند. احناف این روایت را علیه فقه ابوحنیفه می‌دانند؛ گویا بخاری کتاب صحیح را به نقل از کتاب ابوحنیفه با این حدیث آغاز کرد که کتاب ابوحنیفه را زیر سؤال ببرد.

۳۰. حدیث ۹ تتبع این ابهام را نشان می‌دهد. دارقطنی پایان یکی از روایات مسلم را زیادت محدث مشهور شعبی (م. ۱۰۴ق) می‌داند، اما همکارانش معتقدند یحیی بن اُبی زائده (م. ۱۸۳ق) و سایر سنت‌گرایان کوفی بخش مشکوک را به ابن مسعود نسبت می‌دهند. (دارقطنی، الزامات و تتبع).

- 31. Isnad Addition
- 32. Literal Matn Addition
- 33. Normative Matn Addition

۳۴. اطلاعات بیشتر:

"Criticism of the Proto Hadith Canon: al - Dāraqutni's Adjustment of the Ṣahīhayn", Journal of Islamic Studies 15. 2004. no. 1.

- 35. Ziyāda

۳۶. شواهد محدود از شیخین حاکی از آن است که برخی مفهوم صریح زیادت را هم با زیادت در سند و هم با زیادت حرفی در متن مرتبط دانستند. (بخاری، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۱-۱۳۳؛ ابن‌صلاح، ۱۴۰۹ق، ۲۲۹؛ مسلم، ۱۹۶۳م، ج ۱، ص ۶؛ ابن‌رجب، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۴۱۹) دارقطنی نیز اصطلاح زیادت را برای هر دو پدیده به کار می‌برد. (Brown, 2004, p.32) حاکم (م. ۴۰۵ق) به هریک از انواع زیادت (زیادت تجویزی در متن و زیادت حرفی در متن) به‌طور جداگانه پرداخته است؛ ولی توجه می‌دهد زیادت حرفی در متن و زیادت تجویزی در متن شناسایی شده، خیلی به هم مرتبط‌اند. (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵۰-۴۹۹ و ۴۶۴-۴۶۹)، ابن‌صلاح (م. ۴۴۳ق) زیادت تجویزی و حرفی در متن را در *المزید فی الأسانید*، عامدانه در هم آمیخته است، اما در فصل احادیث معضل به زیادت در سند و زیادت تجویزی در متن به‌طور هم‌زمان می‌پردازد. (ابن‌صلاح، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۰-۲۵۶ و ۴۸۰-۴۸۱) ابن‌کثیر (م. ۷۷۴ق) جز پدیده زیادت تجویزی در متن که به‌کلی ندیده گرفته است، از ابن‌صلاح تبعیت می‌کند. (ابن‌کثیر، ۱۴۰۹ق، ص ۵۲ و ۱۴۶)

- 37. Adition

۳۸. بخاری نشان می‌دهد آن پدیده‌ها مفهومی نامشخص از زیادت را هم با زیادت سندی و هم با زیادت حرفی در متن مربوط می‌دانستند. (بخاری، ۱۴۱۶ق، کتاب رفع الیدین فی الصلاة، ص ۱۳۱-۱۳۳؛ ابن‌صلاح، ۱۴۰۹ق، ۲۲۹؛ مسلم بن حجاج، ۱۹۶۳م، ج ۱، ص ۶) دارقطنی (م. ۳۸۵ق) نیز از اصطلاح زیادت برای هر دو پدیده استفاده کرد. (Brown, 2004, p.32) ابن‌صلاح (م. ۴۴۳ق) به‌طور هدفمند مفاهیم زیادت تجویزی و حرفی در متن را تحت عنوان *زیادة ادغام* کرد، ولی به زیادت در سند، جداگانه در *المزید فی الأسانید* پرداخت و در احادیث معضل هم‌زمان به زیادت تجویزی متن و زیادت در سند پرداخت. (ابن‌صلاح، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲۹، ۲۵۰-۲۵۶ و ۴۸۰-۴۸۱؛ Brown, 2004, p.12)

۳۹. بخاری گزارش حدیثی ابو عبید از امام علی (ع) را در صحیح خود دارد. (بخاری، ۱۴۱۶ق، کتاب الأضاحی، باب ۱۶؛ ابن‌حجر، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۲۹: ۵۵۷۳)

- 40. Matn Addition

۴۱. بیانات مطرح‌شده از تابعان به‌طور کلی maqtu نامیده می‌شود، اما در مقاله «رشد وارونه اسانید» براون اصطلاح mawquf برای توصیف این گزارش‌ها قابل استفاده بود. برای مثال، نقد دارقطنی نسبت به گزارش اسلامی ابن ابی لیلی تابعی.

۴۲. پاسخ‌های دارقطنی به سؤالات شاگردانش عموماً در جرح و تعدیل راویان بود و می‌توان از *سؤالات الحاکم النیشابوری للدارقطنی* (چاپ موفق بن عبدالله، ریاض ۱۴۰۴ق) یا *سؤالات اُبی*

عبدالرحمن السنمسی لتمام الدارقطنی (چاپ محمد بن علی ازهری، قاهره، ۱۴۲۷ق) نام برد. حاکم و دارقطنی در مورد روش‌های شیخین نظرات مختلفی دادند. (Brown, 2007a, p.223) محور این منابع، جرح و تعدیل راویان بود. (دارقطنی، ۱۴۰۴ق، مقدمه موفق، ص ۵۱) دارقطنی برخی روایات ثقه شیعه همچون ثابت بن دینار (ابوحزمه ثمالی) و نصر بن مزاحم کوفی و... را ظاهراً فقط به دلیل تشیع جرح کرده است. (دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۷، ۷۱ و ۱۶۹؛ همو، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۷) ۴۳. برای آمار بازتاب روایات در صحیح بخاری و صحیح مسلم نک: روحی برندق، ۱۳۹۹ش.

منابع

۱. ابن‌المدینی، علی، *العلل*، تحقیق محمد مصطفی اعظمی، بی‌جا: مکتب اسلامی، ۱۳۹۲ق.
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن، *الموضوعات*، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، مدینه المکتبة السلفية، ۱۳۸۶ق.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن حسین، *فتح الباری*، ویرایش سعدالدین خطیب و محمد فوض عبد الباقي، بیروت: دارالمعارف، ۱۴۰۸ق.
۴. ابن‌رجب، عبدالرحمن، *شرح علل ترمذی*، تحقیق زین‌الدین عتره، دمشق: جامعه دمشق، ۱۳۹۸ق.
۵. ابن‌صلاح، عثمان، *مقدمات ابن‌صلاح و محاسن الاصطلاح*، ویرایش عائشه عبدالرحمن، قاهره: دارالمعارف، ۱۴۰۹ق.
۶. —، *صیانت صحیح مسلم من إخلال والغلط*، موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، بیروت: دار غرب اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۷. ابن‌عمّار، ابوالفضل، *علل الأحادیث فی کتاب الصحیح لمسلم بن الحجاج*، تحقیق علی حلبی، ریاض: دار الهجرة، ۱۴۱۲ق.
۸. ابن‌کثیر، اسماعیل، *مقدمة ابن‌صلاح الباحث الحدیث فی شرح...*، تحقیق احمد محمد شاکر، قاهره: دار التراث، ۱۴۲۳ق.
۹. —، *الباعث الحثیث فی اختصار علوم الحدیث*، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
۱۰. ابوریّه، محمود، *اضواء علی السنّة المحمّدیة أو دفاع عن الحدیث*، ج ۵، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا.
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، *رفع المیاه ابن فی الصلاة*، تحقیق بدیع‌الدین رشیدی، بیروت: دار ابن‌حزم، ۱۴۱۶ق.
۱۲. —، *صحیح البخاری*، ج ۲، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ق.
۱۳. براون، جانان‌ای. سی، ۲۰۰۷م، «رشد وارونه اسناد» یا «سخت‌گیری انتقادی در برابر عمل‌گرایی فقهی؛ چگونه فقها و محدثان به رشد وارونه اسناد (علل الحدیث) پرداختند؟»، ترجمه حمیدرضا سالارکیا، دو فصلنامه حدیث‌اندیشه، شماره ۱۲، ۱۳۹۰ش، ص ۳۲-۸۳.

رویکردها و روش‌های نقد حدیث در الزامات و تتبع دارقطنی از نظر براون ۱۹۹

۱۴. بیهقی، احمد بن حسین، السنن الكبرى، تحقیق عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۱۵. —، معرفة السنن والآثار، تصحیح عبدالمعطی امین، بیروت: دار قتیبة للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۲ق.
۱۶. پاکتچی، احمد، پژوهشی پیرامون جوامع حدیث اهل سنت، ج ۱، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۱ش.
۱۷. حاکم نیشابوری، محمد، مستدرک بر صحیحین، ویرایش مقبل بن هادی واضعی، قاهره: دار الحرمین، ۱۴۱۷ق.
۱۸. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۱۹. —، الکفاية فی علم الروایة، تحقیق احمد عمرهاشم، ج ۱، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۵ق.
۲۰. دارقطنی، علی بن عمر، الجزء فیہ بیان احادیث اودعها البخاری کتاب الصحیح، به کوشش عبدالله آل حمید، ریاض: دار الصمیعی، ۱۴۲۷ق.
۲۱. —، الزامات و التتبع، تحقیق مقبل بن هادی الوادعی، بیروت: دار الکتبة العلمیة، ۱۴۰۵ق.
۲۲. —، الضعفاء والمتروکین، ویرایش صبحی بدری سامرایی، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۴ق.
۲۳. —، الزامات و التتبع، تحقیق مقبل بن هادی وادعی، مدینه: المكتبة السلفیة، ۱۳۹۸ق.
۲۴. —، سنن دارقطنی، ویرایش عبدالله هاشم مدنی، ج ۴، قاهره: دار المحاسن للطباعة، ۱۳۸۶ق.
۲۵. دامغوی، عبدالله بن محمد، مرویات الأئمة الزهري المعلى فی کتاب العلل للدارقطنی، ریاض: مكتبة الرشد، ۱۹۹۹.
۲۶. ذهبی، محمد، تذكرة الحفاظ، ج ۳، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۲۷. —، سیر اعلام النبلاء، بیروت: شعيب أنثووط و دیگران، ۱۴۰۱ق.
۲۸. روحی، کاووس، «سیره عملی امام علی علیه السلام در صحیح بخاری و مسلم»، پژوهشنامه علوی، شماره ۲، ۱۳۹۹ش، ص ۱۵۹-۱۷۷.
۲۹. سبحانی، جعفر، وضوء النبی ﷺ، ج ۱، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۱۹ق.
۳۰. —، مصادر الفقه الاسلامی و منابعه، ج ۱، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۲۷ق.
۳۱. سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الكبرى، تحقیق محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلوی، قاهره: عیسی بابی، ۳۸۳ق.
۳۲. شهرستانی، سید علی، وضوء النبی ﷺ، تهران: دلیل ما، ۱۳۹۱ش.
۳۳. قسطلانی، احمد بن محمد، ارشاد الساری فی شرح البخاری، ج ۱، قاهره: دار الوفاء، ۱۳۰۵ق.

۳۴. نووی، محیی‌الدین ابوزکریا یحیی بن شرف، المنهاج فی شرح صحیح مسلم، بیروت: دار الخیر، ۱۴۲۰ق.

۳۵. النیشابوری، مسلم بن حجاج، التمییز، ریاض: دانشگاه ریاض، ۱۴۰۲ق.

۳۶. _____، صحیح مسلم، قاهره: مکتب، محمدعلی الصبیح، ۱۹۶۳م.

37. Abd al-Ra'uf, Muhammad, "Hadith Literature - 1: the Development of the Science of Hadith", in The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature until the End of the Umayyad Period, eds. A.F.L Beeston et .al.(London: Cambridge University Press, 1983.

38. Brown. Jonathan A.C, *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*. Oneworld Publications. 2014.(384 p).

39. -----, *Faithful Dissenters: Sunni Skepticism about the Miracles of Saints*. *Sufi Studies* 1. 2012.(123-168).

40. -----, *Muhammad: A Very Short Introduction*. Oxford University. 2011.(160 p).

41. -----, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oneworld Publications. Foundations of Islam series. 2009.(320 p | ISBN 978-1851686636).

42. -----, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*. Brill Publishers. 2007.(594 p | ISBN 978-9004158399).

43. -----, Criticism of the Proto-Hadith Canon: al-Daraqutni's Adjustment of al-Bukhari and Muslim's Sahih. *Oxford Journal of Islamic Studies* 15/1. 2004.(p.p1-37).

44. -----, Critical Rigor Vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and Hadith Scholars Approached the Backgrowth of Isnads in the Genre of Ilal Al-Hadith." *Islamic Law and Society* 14, no. 2007.1(41 p).

45. Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies II*, ed. S. M. Stern(Chicago: Aldine Atherton, 1971.

46. Juynboll, J.H.A, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship in Early Ḥadīth*(Cambridge: Cambridge University Press,1983..

47. 'Ibn Hajar, Ahamad in Hossein, *Hady al-Sāri: a Medieval Interpretation of the Structure of al-Bukhārī's al-Jāmi' al-Ṣāhiḥ: Introduction and Translation*, Mohammad Fadel, *Journal of Near Eastern Studies*, 54 ,1995

48. Scholar.google.com.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، بهار و تابستان ۱۴۰۱، شماره ۲۷

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۰۱-۲۱۸

تحلیل و بررسی غلو ابوسمینه؛ از روایان احادیث مهدوی و اعتبار یا بی اعتباری روایاتش*

سیده سکینه موسوی**

محمد مهدی تقدیسی***

سیده فاطمه حسینی میرصفی****

◀ چکیده

باورداشت مهدوی از اساسی ترین معارف اسلامی است. در سند احادیث مهدوی، روایانی وجود دارند که غالی معرفی شده‌اند و اثبات غلو ایشان، یکی از عواملی است که اعتبار احادیث در این عرصه را تهدید می‌کند. اما طبق فرمایش حضرات معصوم علیهم‌السلام ذکر فضایل، غلو محسوب نمی‌شود؛ همچنین غلو در فضایل به صورت مسئله‌ای نسبی درآمده و چه بسا که در کتاب‌های رجالی، گروهی از روایان، غالی یا متهم به غلو معرفی شده‌اند، درحالی که با بررسی روایات موجود آنان در کتب و تفاسیر روایی درمی‌یابیم که هیچ باوری که نشانگر غلو باشد، نداشته‌اند. ابوسمینه از جمله این روایان است که از روایان پرشمار احادیث بوده و روایانی ثقه احادیثی بسیار از او نقل کرده‌اند. همچنین روایات مهدوی موجودی در تفاسیر روایی شیعه عاری از غلو است. در این میان کلام شیخ طوسی مبنی بر استثنای روایات مشتمل بر غلو او توسط محدثان، در کنار سابقه رجالیان متقدم شیعه در روی برنتافتن از تمام احادیث یک راوی با وجود ضعیف انگاشتن او، مؤیدی بر پذیرفتن اعتبار احادیث مهدوی او بنا بر مستندات موجود در تفاسیر روایی شیعه است.

◀ کلیدواژه‌ها: غلو، مهدویت، روایات تفسیری، اعتبار، ابوسمینه.

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

** دانشجوی دکتری علوم و قرآن و حدیث، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، ssdmousavi@gmail.com

*** استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، نویسنده مسئول، mm.taghdisi@gmail.com

**** استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، mirsaf@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۷/۸

۱. مقدمه

اعتقاد به امام و معرفت ایشان، از اساسی‌ترین اصول اعتقادی است و به عبارتی، دین انسان بر ولایت و معرفت امام استوار است. همچنین در حوزه معارف اسلامی، احادیث معصومان (علیهم‌السلام) در کنار قرآن، از منابع اولیه معرفت و شناخت محسوب می‌شوند. از آنجا که در ذیل برخی آیات قرآن کریم نیز روایاتی درباره حضرت مهدی (علیه‌السلام) وارد شده و عمده‌ترین بخش از معارف مهدوی از طریق احادیث معصومان (علیهم‌السلام) به دست ما رسیده، لازم است که به روایات تفسیری موجود در این حوزه مراجعه شود. اما این اخبار، بر پایه اصول و مبانی علمی مورد بررسی جدی قرار نگرفته است. از این‌رو ارزیابی و بررسی این احادیث به صورت صحیح ضروری است تا بتواند راهگشای تحقیقات و پژوهش‌های علمی در زمینه معارف مهدوی شده و از این رهگذر اطمینان به معارف مهدوی برگرفته از آن‌ها دوچندان شود. دقت و بررسی صحت روایات از لحاظ سند، یکی از مراحل بررسی و ارزیابی این احادیث است که مطالعه و درنگ در احوال راویان از نظر جرح و تعدیل و ضبط با استفاده از علم رجال، از معیارهای برجسته این مرحله به شمار می‌رود. در سند این احادیث، روایاتی وجود دارند که غالی یا متهم به غلو معرفی شده‌اند و اثبات غلو ایشان، یکی از عواملی است که اعتبار احادیث شیعی در عرصه مهدویت را تهدید می‌کند. (نک: غنوی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۹)

غلو از ماده «غ ل و» بر وزن فُعول، مصدر غلی یغلو و در لغت به معنای ارتفاع، افراط، تجاوز از حد و مقدار، زیاده‌گویی و زیاده‌انگاری است. (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۳۱۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۵، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۱۳)

در قرآن کریم (نساء: ۱۷۱؛ مائده: ۷۷)، مشتقات غلو چهار بار به کار رفته که دو مورد از آن، درباره غلو در دین است. مفسران مفهوم غلو در این دو آیه را تجاوز از حد و افراط تفسیر کرده‌اند. (برای نمونه نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ج ۵، ص ۱۴۹ و ج ۶، ص ۷۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۲۲۲ و ۳۵۶؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۶۰۷) روایات ذیل این آیات و چندین روایت دیگر که در کتب روایی نقل شده (برای نمونه نک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۵۵۳؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۴، ۱۷۵ و...) نیز همگی حاکی از مذموم بودن غلو و نهی پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) از آن است.

اما غلو بر دو قسم است: غلو در ذات و غلو در صفات. در قسم اول شخص یا گروه غالی، قائل به الوهیت و ربوبیت معصومان علیهم السلام، نبوت ائمه علیهم السلام یا حلول، تناسخ یا تفویض هستند. غالیان در ذات، در بُعد عمل، قائل به اباحیگری و شریعت گریز بودند به طوری که بسیاری از محرّمات را حلال می‌شمردند. (نک: اشعری قمی، ۱۳۶۰ش، ص ۳۲، ۵۳، ۶۳ و ۱۰۰) آنان واجب و حرام را منحصر در تولّی و تبرّی می‌دانستند، آن‌هم با تعریفی که خود ارائه می‌کردند. ائمه علیهم السلام در برابر این قسم از غالیان، به شدت ایستادگی و عقاید آن‌ها را محکوم کرده آنان را از شیعه جدا دانستند و به طرق گوناگون، از لعن و نفرین گرفته تا صدور فرمان کشتن درباره رؤسایشان، با آنان مبارزه کردند. (کمرهای، ۱۳۵۱ش، ص ۲۰) اما منظور از قسم دوم که به غلو فضایل نیز موسوم شده این است که صفات و فضایلی را به معصومان علیهم السلام نسبت دهیم که دارای آن‌ها نبوده‌اند. برخلاف غلو در ذات که متکلمان و فقهای شیعه به اتفاق، قائل آن را تکفیر کرده‌اند، در مبحث غلو در صفات، بین آنان اختلاف است و در واقع، این مسئله به صورت مسئله‌ای نسبی درآمده است؛ بدین معنا که هرگاه متکلم با دید کلامی خود به این نتیجه رسیده که معصومان علیهم السلام دارای حد خاصی از صفات و فضایل هستند، اعتقاد به تجاوز از آن حد را جایز ندانسته و معتقد به آن را متهم به غلو کرده است. برعکس، اگر متکلمی قائل به حد بالای صفات و فضایل برای معصومان علیهم السلام باشد، خود را غالی ندانسته بلکه طرف مقابل خود را متهم به تقصیر و کوتاهی در معرفت کرده و او را مقصر می‌نامد. از اینجاست که بحث «اجتهاد در تضعیف رجال» پدید می‌آید؛ بدین معنا که شخص غیرمعتقد به فضایل و ویژگی‌های خاص برای معصومان علیهم السلام ناقل احادیث این‌گونه فضایل را فقط به دلیل نقل این روایات و نه از راه حس یا دلیل دیگر، به غلو محکوم می‌کند و روایات او را ضعیف می‌داند. (برای اطلاع بیشتر نک: صفری فروشانی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۱۶-۱۲۲) بنابراین در زمینه غلو در صفات باید گفت از آنجا که بین متکلمان و فقهای شیعه در این زمینه اختلاف وجود دارد، این مسئله به صورت مسئله‌ای نسبی درآمده و چه بسا که در کتاب‌های رجالی، گروهی از روایان یا اصحاب ائمه علیهم السلام غالی یا متهم به غلو شناخته شده‌اند، درحالی‌که با بررسی بیشتر در شرح حال آنان و نیز مطالعه روایات موجود در

کتب و تفاسیر روایی، درمی‌یابیم که هیچ باوری که نشانگر غلو آنان باشد، نداشته‌اند. (نک: دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰ش، ص ۶۰) شماری از متهمان به غلو، صرفاً از سوی قمیان و ابن غضائری متهم شده‌اند به اینکه عقاید ویژه‌ای درباره کرامات و صفات ائمه داشتند. (همو، ۱۳۸۸ش، ۲۴)^۱ حتی برخی از آنان، از اصحاب برجسته معصومان علیهم‌السلام بوده‌اند و فقط به دلیل اینکه احادیثی را که در تبیین فضایل و مقام‌های معصومان علیهم‌السلام از ناحیه آن ذوات مقدسه الهی بیان گشته نقل کرده‌اند و این روایات به دلیل ظرفیت متفاوت مردم در فهم و دریافت فضایل، برای آنان قابل درک نبوده، غالی یا متهم به غلو شمرده شده‌اند. درحالی‌که ذکر فضایل و معارف والای آن ذوات مقدسه الهی علیهم‌السلام ربطی به جریان غلو و غالیان ندارد؛ زیرا به فرموده خود آن بزرگواران، درک حقیقی مقام و فضایل معصومان علیهم‌السلام هیچ‌گاه برای ما ممکن نیست و وظیفه ما سکوت است نه رد روایت. در روایتی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰۱) نقل شده است که فرمودند: حدیث آل محمد صعب و مستصعب است، جز فرشته مقرب یا پیغمبر مرسل یا بنده‌ای که خدا دلش را به ایمان آزموده، به آن ایمان نیاورد. پس هر حدیثی که از آل محمد علیهم‌السلام به شما رسید و در برابر آن آرامش دل یافتید و آن را آشنا دیدید، بپذیرید و هر حدیثی را که دلتان از آن رمید و ناآشنایش دیدید، آن را به خدا و پیغمبر و عالم آل محمد علیهم‌السلام رد کنید. قطعاً هلاک‌شده کسی است که حدیثی را که تحمل ندارد، برایش بازگو کنند و او بگوید به خدا این چنین نیست، و این انکار، مساوی با کفر است. همچنین روایاتی از حضرات معصوم در زمینه بیان فضایل اهل بیت علیهم‌السلام و تفکیک آن‌ها از غلو بیان شده است. برای نمونه رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در خطابه غدیر (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۷، ص ۲۱۷) فرمودند: ای گروه مردم، به راستی که فضایل علی بن ابیطالب نزد خداوند است و آن‌ها را در قرآن نازل فرموده، و از شمار خارج است، پس هر که شما را بدان‌ها خبر داد و آگاه ساخت او را باور نموده و تصدیق کنید. یا نقل است که حضرت علی علیه‌السلام فرمودند: از غلو در مورد ما بپرهیزید، بگویید ما بندگان پرورش یافته پروردگاریم و آنگاه در فضل و کمال ما به آنچه می‌خواهید معتقد باشید. و نیز از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است که فرمودند: ما را مخلوق قرار دهید و سپس هر چه می‌خواهید درباره ما بگویید؛ هر چند که به حقیقت واقعی ما و کنه ما نخواهید رسید. (نک: همان، ج ۲۵، ص ۲۷۰)

آنچه از فرمایش این حضرات دریافت می‌شود این است که ذکر فضایل، غلو محسوب نمی‌شود و نباید به بهانه غلو، ذکر فضایل را مردود شمرد بلکه باید به بیان فضایل پرداخت. البته باید توجه داشت که قائل شدن به علم غیب مطلق برای اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم‌السلام) نوعی از غلو بوده و فرد را در زمره غلات قرار می‌دهد. درباره پدیده غلو، مفهوم، معیارها، اقسام غلو، علل پیدایش و تاریخچه آن، غالیان و روایان غالی، از ابتدای پیدایش فرقه‌های غالیان تاکنون آثاری متعدد نگاشته شده که براین مطالعه و بررسی این آثار نشان می‌دهد که در آنها بیشتر، مباحثی کلی درباره غلو مورد بررسی قرار گرفته و در برخی از آنها، این راوی در ضمن روایان غالی معرفی شده و به مطالبی که در کتب رجال برای اثبات غلو او نگاشته‌اند، استناد و بسنده شده است. اما علاوه بر آنها، آثاری نیز نگاشته شده که در آنها به‌طور مجزا به راوی مذکور و بررسی شخصیت و احوال وی پرداخته شده است که از جمله این آثار می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

– آراء و اندیشه‌های کلامی محمد بن علی ابوسمینه (ثامری ندافی، ۱۳۹۱)؛ در این پایان‌نامه، با بررسی روایات اعتقادی ابوسمینه در کتاب کافی، اندیشه‌ها و دیدگاه‌های وی در موضوعات مختلف اعتقادی سنجیده شد و مشخص گردید که با اعتقاد امامیه و روایان ثقه و جلیل‌القدر سازگار است و در هیچ‌یک از آنها غلو وجود ندارد؛ همچنین با توجه به کثرت روایات اخلاقی و فقهی این راوی و نیز دقت در موضوع این روایات، ثابت شده است که نسبت دادن غلو، فساد عقیده و ضعف به این راوی، در حد اتهامی بیش نیست.

– جستاری در آموزه‌های امامتی سه راوی متهم به غلو و نشانه‌های باورپذیری آنها (حسینی شیرازی، ۱۳۹۵)؛ در این مقاله، نویسنده با بازخوانی بخشی از میراث امامتی سه تن از روایان متهم به غلو (سهل بن زیاد، محمد بن سنان زاهری و محمد بن علی ابوسمینه) و تطبیق آنها با دیگر احادیث هم‌مضمون و روایت‌شده از سوی روایان ثقه، همسویی این دو مجموعه و به‌تبع، باورپذیر بودن دسته نخست را نشان داده است. محدوده جست‌وجوی این نوشتار نیز کتاب الکافی است.

چنان‌که می‌بینیم در این آثار، در کنار توجه به مطالب نگاشته‌شده در کتب رجال،

دیگر قراین نیز مدنظر قرار گرفته است؛ اما از آنجا که ابوسمینه از روایان پرشمار احادیث بوده، احادیثی متعدد و فراوان در موضوع‌های گوناگون اعتقادی، فقهی و اخلاقی از او در جوامع حدیثی شیعه نقل شده که برای نمونه، تعداد آن فقط در کتب اربعه به ۳۸۶ حدیث می‌رسد. (حسینی، ۱۳۹۷ش، ص ۳۹۸؛ کرمی، ۱۳۹۷ش، ص ۷۷) همچنین روایانی ثقه و بزرگ مثل علی بن ابراهیم بن هاشم، محمد بن ابی‌القاسم عبدالله بن عمران، احمد بن محمد بن خالد و علی بن الحسن بن علی بن فضال احادیثی بسیار از او نقل کرده‌اند. (کرمی، ۱۳۹۷ش، ص ۷۷؛ ثامری ندافی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۰) با توجه به ادعای برخی از علما مبنی بر اینکه نقل تعداد کثیری از روایات از طرف راوی، دلیل بر توثیق او اوست (مازندرانی حائری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۸۶؛ علیاری تبریزی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵؛ بسام، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۱؛ الفضلی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۱۱)، بین این نقل احادیث فراوان و نیز کثرت روایت روایان جلیل‌القدر و ثقه از او که دلایل و قراینی برای اعتماد بر ابوسمینه و وثاقت وی به شمار می‌روند^۲ با تضعیف وی به دلیل غلو، ناسازگاری به نظر می‌رسد. از این رو با توجه به اینکه تاکنون در هیچ نوشته‌ای به روایات تفسیری این راوی در حوزه مهدویت در تفاسیر شیعه پرداخته نشده، در این مقاله، به بازخوانی احوال و بررسی روایات این راوی در حوزه و محدوده یادشده پرداخته شده است.

بر این اساس، در گام نخست زندگی‌نامه و شرح حال ابوسمینه در کتب رجالی مورد بازخوانی و بررسی مجدد قرار گرفته است تا مشخص شود که آیا رجالیان بر غلو این راوی اتفاق نظر دارند یا خیر؟ آیا دیدگاه همه دانشمندان درباره پذیرش (مورد اعتماد و عمل بودن) یا نپذیرفتن روایات وی یکسان است یا خیر؟ در گام بعدی احادیث مهدوی موجود او در تفاسیر روایی مورد مطالعه قرار می‌گیرد تا مشخص شود که آیا اتهام غلو به این راوی با باورها و عقاید وی در مورد مهدویت، سازگاری دارد یا خیر؟

۲. دیدگاه دانشمندان رجال و حدیث درباره ابوسمینه

محمد بن علی بن ابراهیم بن موسی معروف به ابوسمینه با اسامی و پسوندهای گوناگونی معرفی شده که این اسامی عبارت‌اند از: الصیرفی، القرشی، القرشی مولا، همدمانی، الطاحی، الکوفی. این راوی که از سوی رجالیان تضعیف شده، مشهور به غلو و کذب است. کشی ذیل عنوان ابی‌سمینه محمد بن علی الصیرفی در نقل گزارشی که از

حمدویه به نقل از برخی مشیخه‌اش ذکر کرده، آورده است که محمد بن علی متهم به غلو است؛ سپس به گفته نصر بن صباح اشاره کرده که محمد بن علی الطاحی را همان ابوسمینه دانسته و در ادامه از علی بن محمد بن قتیبة النیشابوری به نقل از فضل بن شاذان آورده است که گفت: نزدیک است مطیع و تسلیم او امر ابوسمینه شوم، پس به او گفتم: چرا از بین امثالش او را مستوجب خشوع و خضوع می‌دانند؟ فضل گفت: از او چیزی می‌دانم که تو نمی‌دانی. درحالی که فضل در برخی کتاب‌هایش آورده است: دروغ‌گویان مشهور، ابوالخطاب و یونس بن ظبیان و یزید الصائغ و محمد بن سنان و ابوسمینه هستند که ابوسمینه مشهورترین آنان است. (نک: کشی، بی تا، ج ۲، ص ۸۲۳)

از دیدگاه ابن غضائری: محمد بن علی بن ابراهیم الصیرفی - پسرخواهر خداد مقری - ابوجعفر ملقب به ابی سمینه، کوفی، بسیار دروغ‌گو و غالی است. وارد قم شد درحالی که مشهور به آن شده بود و احمد بن محمد بن عیسی اشعری او را که به حدیثش و خودش اعتماد و اعتنایی نمی‌شد، از قم تبعید کرد. (نک: ابن الغضائری، ۴۲۲ق، ص ۹۴) نجاشی از او با عنوان «محمد بن علی بن ابراهیم بن موسی ابوجعفر القرشی مولاهم، صیرفی» یاد کرده و افزوده است: او جداً ضعیف و فاسدالاعتقاد است. در هیچ زمینه‌ای به وی اعتماد نمی‌شود. وی در حالی وارد قم شد که در کوفه به دروغ‌گویی مشهور بود. مدتی در محضر احمد بن محمد بن عیسی بود تا اینکه به غلو شهرت پیدا کرد و احمد بن محمد بن عیسی او را از قم اخراج نمود. او دارای کتبی است... (نک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۳۲-۳۳۳)

شیخ طوسی و برقی در رجال خود او را با عنوان «محمد بن علی القرشی» از یاران امام رضا علیه السلام بر شمرده‌اند. (نک: طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۶۴؛ برقی، ۱۳۴۲ش، ص ۵۴) این در صورتی است که شیخ در فهرست خود از او با عنوان‌های «محمد بن علی المقری القرشی» (طوسی، بی تا، ص ۴۱۷)، «محمد بن علی الصیرفی» (همان، ص ۴۳۵) و «محمد بن علی الصیرفی الکوفی» (همان، ص ۴۱۲) یاد کرده و ذیل محمد بن علی الهمدانی نوشته است: «به گفته ابن بطه، این همان ابوسمینه است.» (همان، ص ۴۰۶)، و در ذیل «محمد بن علی الصیرفی الکوفی» توضیح داده که کنیه‌اش اباسمینه است، کتبی دارد و گفته شده که آن‌ها مانند کتب حسین بن سعید هستند و در ادامه افزوده است: «روایات

ابوسمینه برای ما نقل شده است به استثنای روایاتی که مشتمل بر غلو، تخیل و تدلیس باشد یا آنکه فقط اباسمینه ناقل آن‌ها باشد و از طریق دیگری نقل نشده باشد.^۳

علامه حلی او را در قسم دوم از خلاصه الاقوال که مختص به ضعف است آورده و ابن داوود در شمار جرح شدگان - که جزء دوم رجال خود را به آن‌ها اختصاص داده - از ابوسمینه یاد کرده و هر دو سخنان رجالیان متقدم را در مورد وی بازگو نموده است. (نک: ابن داوود، ۱۳۴۲ش، ج ۲، ص ۲۵۳؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۵۰۷)

آیت الله خوئی پس از نقل سخن و دیدگاه‌های رجالیان، شک و تردید در ضعف ابوسمینه را سزاوار ندانسته و افزوده است: «ابن ولید از بین روایات محمد بن احمد بن یحیی آنچه را از ابوسمینه روایت می‌کنند، استثنا کرده است. همچنین ابوسمینه در اسناد کتاب کامل الزیارات، واقع شده است؛ که در آن کتاب از او با عنوان "محمد بن علی القرشی" یاد شده است.» وی در ادامه، مغایرت ابوسمینه با «محمد بن علی القرشی الکوفی» و «محمد بن علی الهمدانی» را با اتکا به دلایلی نتیجه گرفته است. (نک: خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۳۱۸-۳۲۳) استاد بهبودی (۱۳۶۲ش، ص ۲۱۵) نیز این راوی را در قسمت ضعف مورد بررسی قرار داده و روایات او را در کتاب خود، *الصحيح من الكافي* ثبت نکرده است.

در دیدگاه‌ها و نظرات رجالیان نکاتی درخور توجه وجود دارد:

۱. در بررسی ابوسمینه از دو راوی دیگر به نام‌های «محمد بن علی الهمدانی» و «محمد بن علی الطاحی» نیز سخن به میان آمده که طبق اشاره کشی در رجال و شیخ طوسی در *الفهرست*، منظور از آن‌ها همان ابوسمینه است که در مورد تفاوت الطاحی با ابوسمینه دیدگاهی به چشم نمی‌خورد اما در مورد تفاوت ابوسمینه با الهمدانی یا الهمدانی؛ از نظر اکثر رجالیان، این دو راوی یک نفر نبوده بلکه به دلایلی از جمله: تفاوت طبقه این دو راوی، یادکرد نجاشی و شیخ طوسی از این دو راوی به صورت جداگانه در شرح حال محمد بن احمد بن یحیی، اینکه رجالیان از جمله شیخ طوسی، ابن غضائری، نجاشی، علامه حلی و ابن داوود، این دو شخص را به صورت جداگانه مورد بررسی قرار داده و در شرح حال هر کدام مطالبی متفاوت از یکدیگر ارائه کرده‌اند، تفاوت نام جد این دو راوی و همچنین تفاوت شهر و دیارشان، متعدد و مجزا از

یکدیگر به شمار می‌روند. (تفرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۴، ص ۲۶۹؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۴۴۳؛ نیز نک: وحید بهبهانی، بی‌تا، ص ۳۲۱؛ مازندرانی حائری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۱۳۸؛ مامقانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۲؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۳۲۲) که با توجه به اینکه گفته شده است «اشتراک را می‌توان از علائمی مانند لقب، کنیه، نام پدر یا اجداد ادنی، اوسط یا اعلی، شیخ حدیث، شاگردان، امامی که از ایشان روایت شده یا شهر و دیار راوی یا زمان زندگی وی تمییز داد» (مامقانی، ۱۳۶۹ش، ۱۵؛ نیز نک: فائق و دیگران، ۱۳۹۴ش، ص ۱۲۹)، مغایرت همدانی از ابوسمینه اثبات شده و آشکار می‌گردد که این روایان، دو فرد متفاوت هستند. و در مورد نظر علامه مامقانی که آورده است: «با توجه به اینکه هر دو راوی ضعیف به شمار می‌روند، امر سهل است» (مامقانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۲) باید دقت داشت آن راوی که کاذب، غالی و متهم به غلو معرفی شده، ابوسمینه است نه محمد بن علی همدانی.

و اما در مورد ادعای تغایر ابوسمینه با «محمد بن علی القرشی الکوفی»، آیت‌الله خوئی منحصر به فرد بوده و ابراز داشته است: «صدوق قدس سره در فقیه خود از محمد بن علی ماجیلویه، از محمد بن ابی‌القاسم، از محمد بن علی القرشی، از اسماعیل بن بشار، در طریقش به عبدالحمید الأزدی، و از محمد بن علی القرشی الکوفی، از محمد بن سنان، در طریقش به ابی‌الجارود، و از محمد بن علی الکوفی، از عبدالرحمن بن ابی‌هاشم، در طریقش به ابی‌خدیجه سالم بن مکرم الجمال، و از محمد بن سنان در طریقش به ابراهیم بن سفیان و علی بن محمد الحضینی و محمد بن سنان روایت کرده است در حالی که وی قدس سره ملتزم شده است به اینکه در کتابش جز از کسی که به او اعتماد دارد و حکم به صحتش می‌کند نقل حدیث نکند، پس چگونه ممکن است در آن، روایات کسی را ذکر کند که معروف به کذب و جعل و وضع است. بنابراین محمد بن علی القرشی الکوفی فردی دیگر و غیر از ابوسمینه مشهور به کذب و دروغ است.» (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۳۲۱-۳۲۲)

با بررسی صورت‌گرفته درباره قرشی کوفی، مطلبی غیر از آنچه در ذیل نام ابوسمینه و محمد بن علی قرشی کوفی در کتب رجالی نگاشته شده بود و همه آن‌ها گزارش داده شد، یافت نشد.

۲. ابوسمینه از سوی رجالیان تضعیف و به کذب، غلو و فساد عقیده متهم شده است؛ اما چنان‌که استاد سید علی‌رضا حسینی شیرازی نیز یادآور شده است «در نگاه دانشیان متقدم رجال شیعه، ضعیف انگاشتن یک راوی به منزله روی برتافتن از تمام احادیث وی نیست. در نگاه ایشان، براینده ضعف، حتی درباره ضعیف‌ترین راویان، چیزی جز نپذیرفتن احادیث منفرد یک راوی نیست؛ احادیثی که هیچ‌گونه دلیل یا گواه بر استوار بودنشان وجود ندارد.»^۴ بالطبع در مورد ابوسمینه چنان‌که از بیان شیخ طوسی نیز برمی‌آید، همه احادیث این راوی به علت اتهام او به غلو کنار گذاشته نشده است. بنابراین ابوسمینه از دو نوع احادیث برخوردار بوده است: ۱. احادیث معتبر و پذیرفتنی؛ ۲. احادیث نامعتبر و غیرقابل پذیرش که طبق گفته شیخ طوسی محدثان احادیث غیرقابل پذیرش او را کنار گذاشته و نقل نکرده‌اند. بر این اساس می‌توان گفت روایات باقی‌مانده از او پذیرفتنی است.

۳. احادیث ابوسمینه

حاصل آنچه گذشت این شد که روایات باقی‌مانده از ابوسمینه پذیرفتنی است اما برای اطمینان از صحت و سقم روایات این راوی، مطالعه و بررسی آن‌ها ضروری می‌نماید. توجه به بررسی صورت گرفته در زمینه روایات اعتقادی او در کافی^۵ حکایت از صحت باورهای او و تطابق آن‌ها با باورهای امامیه دارد و دقت در مفاد و موضوعات روایات فقهی و اخلاقی این راوی در کتب اربعه^۶ نیز نشانگر اهمیت این مباحث و دستورها در نزد اوست زیرا با منش اباحه‌گری غالبان سازگاری ندارد. با وجود این، برای دستیابی به اطمینان بیشتر، در این مجال به بررسی و مطالعه روایات مهدوی او در تفاسیر شیعه نیز پرداخته می‌شود.

۳-۱. احادیث ابوسمینه در زمینه مهدویت

بر اساس مستندات تفاسیر روایی شیعه، ابوسمینه دارای پنج روایت در حوزه مهدویت است. در ادامه طی جدولی به موضوعها و منابع آن‌ها پرداخته می‌شود.

ردیف	سوره	آیه	معصوم	موضوع روایت	منبع
۱	بقره	۱۴۸	امام رضا <small>علیه السلام</small>	جمع کردن تمام پیروان حضرت مهدی <small>علیه السلام</small> از تمام شهرها در هنگام ظهور به گرد آن حضرت توسط خداوند متعال	عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۶۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵۳

۲	انعام	۴۴	امام باقر <small>علیه السلام</small>	«آنگاه که به آنچه به آن‌ها عطا شده بود شادمان و مغرور گشتند، به‌ناگاه آن‌ها را (به کيفر اعمالشان) گرفتار کردیم که در آن هنگام بیچاره و ناامید شدند) منظور از آن قیام حضرت قائم <small>علیه السلام</small> است؛ به‌طوری که گویی هیچ‌گاه سلطه و حکومتی بر ایشان نبوده است.	قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۲۰۰؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۱۸؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۱۹
۳	شوری	۴۱- ۴۲	امام باقر <small>علیه السلام</small>	«هرکه پس از ستم [دیدن] خود، یاری جوید» یعنی قائم <small>علیه السلام</small> و یارانش که راه [نکوهشی] بر ایشان نیست.	قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۲۷۸؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۸۲۹-۸۳۰؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۵۸۵
۴	نحل	۲۲	امام باقر <small>علیه السلام</small>	کسانی که به آخرت ایمان نمی‌آورند یعنی آنان که به رجعت ایمان نمی‌آورند.	قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۳۸۳؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۷؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۱۱
۵	توبه	۳۶		قیام قائم ما از امور حتمی نزد خداوند	بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۷۳

- نخستین روایت ذیل آیه ۱۴۸ سوره مبارکه بقره نقل شده است؛ در این آیه خداوند متعال فرموده است: «وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا فَاسْتَثْبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ و برای هرکسی قبله‌ای است که وی روی خود را به آن [سوی] می‌گرداند؛ پس در کارهای نیک بر یکدیگر پیشی گیرید. هرکجا که باشید، خداوند همگی شما را [به‌سوی خود باز] می‌آورد؛ در حقیقت، خدا بر همه‌چیز تواناست.

که در روایت ابوسمینه از امام رضا علیه السلام، آن حضرت در پاسخ شخصی که در مورد این عبارت از آیه که می‌فرماید «هرکجا که باشید، خداوند همگی شما را [به‌سوی خود باز] می‌آورد» پرسیده است، قسم یاد کرده و می‌فرماید: منظور از آن، به خدا قسم این است: هنگامی که قائم ما کند خداوند شیعیان ما را از همه شهرها به‌سوی او جمع کرده و گرد او می‌آورد.^۷

- حدیث دوم ذیل آیه ۴۴ سوره مبارکه انعام نقل شده است؛ در این آیه می‌خوانیم: «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بِيَدِهِمْ فَيَاذًا هُمْ مُبْسُوتُونَ»؛ پس چون آنچه را که بدان پند داده شده بودند فراموش کردند، درهای هر چیزی [از

نعمت‌ها] را بر آنان گشودیم، تا هنگامی که به آنچه داده شده بودند شاد گردیدند؛ ناگهان [گریبان] آنان را گرفتیم و یک‌باره نومید شدند.

امام باقر علیه السلام در پاسخ به سؤال درباره مفهوم «پس چون آنچه را که بدان پند داده شده بودند فراموش کردند، درهای هر چیزی [از نعمت‌ها] را بر آنان گشودیم» فرمودند: منظور از «هنگامی که آنچه را که بدان پند داده شده بودند، فراموش کردند» یعنی هنگامی که ولایت امیرمؤمنان علی علیه السلام را ترک کردند درحالی که به آن امر شده بودند؛ «درهای هر چیزی [از نعمت‌ها] را بر آنان گشودیم» یعنی بخت و اقبالشان در دنیا و آنچه در آن برای آنان گسترده شده است. و اما این [قسمت] از سخن خدای تعالی که فرمود: «تا هنگامی که به آنچه داده شده بودند شاد گردیدند؛ ناگهان [گریبان] آنان را گرفتیم و یک‌باره نومید شدند» یعنی به وسیله آن قیام قائم علیه السلام این کار صورت می‌گیرد تا اینکه [طوری که] گویی آنان چیرگی و قدرتی نداشتند. و عبارت «ناگهان»، برای خبر دادن از آن [ناگهانی بودن قیام] این آیه بر حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم نازل شد.^۸

– روایت سوم ذیل آیات ۴۱ و ۴۲ از سوره مبارکه شوری نقل شده است. خداوند متعال در این آیات می‌فرماید: «وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»؛ و هر که پس از ستم [دیدن] خود، یاری جوید [و انتقام گیرد] راه [نکوهشی] بر ایشان نیست. راه [نکوهش] تنها بر کسانی است که به مردم ستم می‌کنند و در [روی] زمین به ناحق سر برمی‌دارند. آنان عذابی دردناک [در پیش] خواهند داشت.

از محمد بن علی با واسطه از ابو حمزه ثمالی نقل شده که گفته است شنیدم امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «و هر که پس از ستم [دیدن] خود یاری جوید» یعنی قائم علیه السلام و یارانش که «راه [نکوهشی] بر ایشان نیست» و قائم هنگامی که قیام کند یاری جوید (یعنی او و اصحابش از بنی‌امیه و مکذبین و ناصیان انتقام گیرند) و این همان سخن خداوند است که فرمود: «راه [نکوهش] تنها بر کسانی است که به مردم ستم می‌کنند و در [روی] زمین به ناحق سر برمی‌دارند. آنان عذابی دردناک [در پیش] خواهند داشت.»^۹

– چهارمین حدیث ذیل آیه ۲۲ سوره مبارکه نحل روایت شده است. در این آیه خداوند متعال می‌فرماید: «إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ

مُسْتَكْبِرُونَ؛ معبود شما معبودی است یگانه. پس کسانی که به آخرت ایمان ندارند، دل‌هایشان انکارکننده [حق] است و خودشان متکبرند.

از ابوسمینه با واسطه از ابوحمزه ثمالی نقل شده: از امام باقر (ع) شنیدم در مورد این سخن خداوند که می‌فرماید «کسانی که به آخرت ایمان ندارند»، فرمود: یعنی قطعاً آنان به رجعت ایمان ندارند.^{۱۰}

- حدیث پنجم ذیل آیه ۳۶ از سوره مبارکه توبه نقل شده است. خداوند متعال در این آیه فرموده است: «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا رِبَاةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ»؛ در حقیقت، شماره ماه‌ها نزد خدا، از روزی که آسمان‌ها و زمین را آفریده، در کتاب [علم] خدا، دوازده ماه است؛ از این [دوازده ماه]، چهار ماه، [ماه] حرام است. این است آیین استوار، پس در این [چهار ماه] بر خود ستم مکنید، و همگی با مشرکان بجنگید، چنان‌که آنان همگی با شما می‌جنگند، و بدانید که خدا با پرهیزگاران است.

در تفسیر البرهان ذیل این آیه نقل شده است: محمد بن ابراهیم النعمانی با واسطه از محمد بن علی الکوفی با واسطه از ابوحمزه ثمالی نقل کرده که آورده است: روزی نزد امام باقر (ع) بودم، وقتی شخصی که نزد ایشان بود رفت، آن حضرت به من فرمود: ای اباحمزه، یکی از امور حتمی که نزد خداوند تبدیل‌پذیر نیست، قیام قائم ماست. هر که در آنچه می‌گویم شک کند، خداوند را درحالی که کافر است ملاقات خواهد کرد. سپس فرمود: پدر و مادرم به فدایش، او هم‌نام و هم‌کنیه من و هفتمین امام بعد از من است. پدرم به فدای او که زمین را از قسط و عدل پر می‌کند همان طور که از ظلم و جور پر شده بود. سپس فرمود: ای اباحمزه هر که او را درک نموده ولی تسلیم او نشود به محمد و علی (ع) تسلیم نشده و بهشت بر او حرام شده و جهنم جایگاه و منزل آخرت او خواهد بود...^{۱۱}

چنان‌که می‌بینیم، این روایات کاملاً عاری از غلو هستند. بر این اساس می‌توان گفت به استناد مستندات موجود در تفاسیر روایی شیعه، احادیث مهدوی ابوسمینه عاری از غلو است و احوال رجالی این راوی موجب نادیده انگاشتن آن‌ها نمی‌شود. بنابراین نه تنها ایرادی در استفاده از احادیث مهدوی موجود در تفاسیر روایی شیعه که ابوسمینه در

سلسله روایانش قرار گرفته وجود ندارد، بلکه این احادیث پذیرفتنی و دارای اعتبار نیز به شمار می‌روند.

۴. نتیجه‌گیری

مهدویت از اساسی‌ترین معارف اسلامی است و در سند احادیث مهدوی روایانی که غالی معرفی شده‌اند وجود دارند اما غلو بر دو نوع است و طبق فرمایش حضرات معصوم علیهم‌السلام ذکر فضایل، غلو محسوب نمی‌شود و نباید به بهانه غلو، ذکر فضایل را مردود شمرد. همچنین غلو در فضایل به صورت مسئله‌ای نسبی درآمده و چه بسا که در کتاب‌های رجال، گروهی از روایان و یا اصحاب ائمه علیهم‌السلام غالی یا متهم به غلو معرفی شده‌اند، در حالی که با بررسی روایات موجود آنان در کتب و تفاسیر روایی درمی‌یابیم که هیچ باوری که نشانگر غلو آنان باشد، نداشته‌اند. ابوسمینه از جمله این روایان است که کثیرالروایه بوده و روایان جلیل‌القدر و ثقه از او بسیار نقل کرده‌اند. همچنین روایات مهدوی موجود وی در تفاسیر روایی شیعه عاری از غلو است. در این میان کلام شیخ طوسی مبنی بر استثنای روایات غیرقابل پذیرش و مشتمل بر غلو ابوسمینه توسط محدثان، در کنار سابقه رجالیان متقدم شیعه در روی برتافتن از تمام احادیث یک راوی با وجود ضعیف انگاشتن او تأییدی بر پذیرش اعتبار احادیث مهدوی او بنا بر مستندات موجود در تفاسیر روایی شیعه است.

پی‌نوشت‌ها

۱. نمونه این روایان، محمد بن اورمه است که قمی‌ها او را غالی دانستند ولی نجاشی می‌گوید: روایات او صحیح است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۲۹) و طبق گفته ابن غضائری، قمی‌ها او را متهم به غلو کردند ولی حدیث وی سالم است و هیچ‌یک از احادیث نسبت داده شده به وی در نفس ایجاد اضطراب نمی‌کند مگر اوراقی در تفسیر باطن که با ساختار وی سازگار نیست و به‌گمان، این مجموعه را وضع کرده و به وی نسبت داده‌اند. (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۹۳)

۲. از دیگر قراینی که می‌توان به‌عنوان اعتماد بر ابوسمینه یاد کرد، واقع شدن او در طریق کتاب‌های روایان ثقه بوده که مورد تأیید فردی چون ابن‌ولید است. (برای اطلاع از آن کتاب‌ها نک: نجاشی،

- ۱۳۶۵ش، ص ۸، ۷۲، ۱۳۶، ۴۲۸-۴۲۷ و ۴۲۹؛ نامری ندافی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۰-۲۱)
۳. محمد بن علی الصیرفی الکوفی، یکنی ابا سمینه له کتب، و قيل إنهما مثل كتب الحسين بن سعيد. أخبرنا جماعة عن محمد بن علي بن الحسين، عن أبيه و محمد بن الحسن و محمد بن علي ماجيلويه، عن محمد بن أبي القاسم، عن محمد بن علي الصيرفي، إلا ما كان فيها من تخليط أو غلو أو تدليس أو ينفرد به و لا يعرف من غير طريقه. (طوسی، بی تا، ص ۴۱۲)
۴. برای نمونه نک: شرح احوال سلیمان بن عبدالله الدیلمی، محمد بن سنان ابو جعفر الزاهری، محمد بن أورمة أبو جعفر القمی در رجال نجاشی (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۸۲، ۳۲۸ و ۳۲۹) و شرح احوال محمد [بن عیسی]، محمد [بن اورمة] در فهرست شیخ طوسی (طوسی، بی تا، ص ۴۰۲ و ۴۰۷) و شرح حال الحسن بن محمد بن یحیی بن الحسن در رجال ابن الغضائری (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۵۴) و تهذیب الاحکام شیخ طوسی ذیل حدیث ۴۱. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۰۱؛ نیز نک: حسینی، ۱۳۹۵ش، ص ۸۶)
۵. نک: نامری ندافی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۳-۲۶ و ۳۲-۱۰۴.
۶. برای نمونه جلد دوم از کافی مرحوم کلینی حاوی ۳۱ موضوع اخلاقی از احادیث ابوسمینه است؛ موضوعهایی چون راضی بودن به قضای الهی، تفویض امور و توکل بر خدا، شکر، دوستی و دشمنی برای خدا، صلوة رحم، احسان به پدر و مادر، نشانه‌ها و صفات مؤمن، ترغیب به صبر با بیان صفت دنیا، توبه، صلوات بر پیامبر ﷺ در نماز، گروهی که نباید حقوقشان نادیده گرفته شود، مخفی کردن کردار نیک و بد، دعا در هنگام صبح و شب، اجتماع برای دعا کردن، حق همسایه و... (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۲، ۶۵، ۹۴، ۱۰۶، ۱۲۶ و...) همچنین در کافی، تهذیب، استبصار، من لایحضره الفقیه و سایر کتب روایی مانند وسائل الشیعه، احادیث مختلف فقهی در باب‌های گوناگون از ابوسمینه نقل شده است. باب‌هایی چون: کتاب الصیام (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۴۴۲، ۵۰۴ و...)، کتاب الزکاة (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴ و...)، کتاب النکاح (نک: همان، ج ۵، ص ۳۳۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۴۵۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۳۹ و...)، کتاب الطلاق (نک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۳۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۳، ص ۲۵۴ و...)، کتاب الاطعمه (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۲۰؛ ج ۲۴، ص ۱۰۲ و ۳۰۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۲، ص ۳۵۶ و...)، کتاب الطهارة (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۳۳ و...)، کتاب الحج (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۴۱؛ ج ۴، ص ۵۴؛ ج ۵، ص ۳۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۲۴ و...)، کتاب التجارة (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۳۱۸ و...)، کتاب الجهاد (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۳۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۳۸۱ و...) و... که برای اطلاع بیشتر نک: نامری ندافی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۹-۲۱.
۷. «عن أبي سمينة عن مولى لأبي الحسن قال سألت أبا الحسن ع عن قوله: «أين ما تكونوا يأت بكم الله جميعا» قال: و ذلك و الله أن لو قد قام قائمنا يجمع الله إليه شيعتنا من جميع البلدان.»

۸ «حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ - فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ قَالَ أَمَا قَوْلُهُ «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ» يَعْنِي فَلَمَّا تَرَكُوا الْآيَةَ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَ وَ قَدْ أَمَرُوا بِهِ «فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ» يَعْنِي دَوَلَّتْهُمْ فِي الدُّنْيَا وَمَا بُسِطَ لَهُمْ فِيهَا - وَأَمَا قَوْلُهُ «حَتَّى إِذَا فَرَّخُوا بِمَا أُوتُوا - أَخَذْنَا لَهُمْ تَمِيمَةً» فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ» يَعْنِي بِذَلِكَ قِيَامَ الْقَائِمِ حَتَّى كَانَتْ لَهُمْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ سُلْطَانٌ قَطُّ، فَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ فَتَزَلَّتْ بِخَيْرِهِ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ».

۹. حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ» يَعْنِي الْقَائِمَ عَ وَ أَصْحَابَهُ «فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ» وَ الْقَائِمُ إِذَا قَامَ أَنْتَصَرَ (أَيِ انْتَقَمَ مِنْهُمْ) مِنْ بَنِي أُمِيَّةَ وَ مِنَ الْمَكْدِيِّينَ وَ النَّصَابِ هُوَ وَ أَصْحَابَهُ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ».

۱۰. در تفسیر القمی ذیل آیه یادشده روایت شده است: «حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ فِي قَوْلِهِ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يَعْنِي أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْحَقِّ...».

۱۱. محمد بن ابراهیم نعمانی، قال: أخبرنا علي بن الحسين، قال: حدثنا محمد بن يحيى العطار، قال: حدثنا محمد بن حسان الرازي، عن محمد بن علي الكوفي، عن ابراهيم بن محمد بن يوسف، عن محمد ابن عيسى، عن محمد بن سنان، عن فضيل الرسان، عن أبي حمزة الثمالي، قال: كنت عند أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام ذات يوم، فلما تفرق من كان عنده، قال لي: «يا أبا حمزة من المحتوم الذي لا تبديل له عند الله، قيام قائمنا، فمن شك فيما أقول لقي الله و هو به كافر، و له جاحد» ثم قال: «بأبي أنت و أمي، المسمى باسمي، و المكنى بكنيتي، السابع من بعدى، بأبي من يملأ الأرض قسطا و عدلا كما ملئت ظلما و جورا». ثم قال: «يا أبا حمزة من أدركه فلم يسلم له فما سلم لمحمد و علي عليه السلام و قد حرم الله عليه الجنة، و مأواه النار و بشئ من الظالمين....».

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۲. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۴. اشعری قمی، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰.
۵. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ق.
۶. برقی، احمد بن محمد، کتاب الرجال، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.

۷. بسام، مرتضی، زبدة المقال من معجم الرجال، لبنان: دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۶ق.
۸. بهبودی، محمدباقر، معرفة الحديث و تاریخ نشره و تدوینه و ثقافته عند الشيعة الامامية، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ش.
۹. تفرشی، مصطفی بن الحسین، نقد الرجال، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۳۷۷ش.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحكم و درر الكلم، تصحیح مهدی رجائی، قم: دار الكتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۱. ثامری ندافی، مظاهر، آراء و اندیشه‌های کلامی محمد بن علی ابوسمینه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: سید علیرضا حسینی، رشته علوم حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۱.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
۱۳. حسینی، سید علیرضا، «جستاری در آموزه‌های امامتی سه تن از روایان متهم به غلو و نشانه‌های باورپذیری آن‌ها»، امامت پژوهی، شماره ۲۰، ۱۳۹۵، ۸۵-۱۳۲.
۱۴. ———، اعتبارسنجی احادیث شیعه: زیرساخت‌ها، فرایندها، پیامدها، تهران: سمت، ۱۳۹۷.
۱۵. حلّی، حسن بن علی بن داود، الرجال لابن داود، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
۱۶. حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۷. خوبی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۱۳ق.
۱۸. دیاری بیدگلی، محمدتقی، «آسیب‌شناسی روایات تفسیری»، مطالعات تفسیری، شماره ۶، ۱۳۹۰، ۴۵-۸۴.
۱۹. ———، «رد پای غالیان در روایات تفسیری»، پژوهش دینی، شماره ۱۹، ۱۳۸۸.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۱. صفری فروشانی، نعمت‌الله، «جریان‌شناسی غلو»، علوم حدیث، شماره ۱، ۱۳۷۵، ۱۰۸-۱۲۶.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبایی، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
۲۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
۲۵. طوسی، محمد بن الحسن، فهرست کتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، عبدالعزیز طباطبایی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، بی‌تا.
۲۶. ———، تهذیب الاحکام، تحقیق حسن الموسوی خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۷. ———، رجال الطوسی، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۳ش.

۲۱۸ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

۲۸. —، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۹. علامه حلی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلی، محمدصادق بحر العلوم، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۲ق.
۳۰. علیاری تبریزی، علی بن عبدالله، بحجة الامال فی شرح زیادة المقال، بی جا: بی تا.
۳۱. عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، تهران: مکتبة العلمية الاسلامیه، ۱۳۸۰ق.
۳۲. غنوی، امیر، «آموزه‌های مهدویت در کلام رسول خدا ﷺ»، مشرق موعود، شماره ۲۴، ۱۳۹۱، ۴۵-۲۴.
۳۳. فائق، طاهره و دیگران، «نقش اسناد روایات در تمییز مشترکات و توحید مختلفات»، کتاب قیم، شماره ۱۳، ۱۳۹۴، ۱۱۷-۱۳۸.
۳۴. الفضلی، عبدالهادی، اصول علم الرجال، لبنان: مرکز الغدیر للدراسات والنشر والتوزیع، ۱۴۳۰ق.
۳۵. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتب، ۱۳۶۳ش.
۳۶. کرمی، محسن، «نگاهی تحلیلی به رفتار احمد بن موسی در تبعید برخی از راویان»، دانش‌ها و آموزه‌های قرآن و حدیث، شماره ۱، ۱۳۹۷.
۳۷. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال، بیروت: مؤسسة آل البيت ﷺ لاحیاء التراث، بی تا.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۹. کمره‌ای، میرزا خلیل، آراء ائمة الشیعة فی الغلاة، تهران: حیدری، ۱۳۵۱.
۴۰. مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی احوال الرجال، قم: مؤسسة آل البيت ﷺ لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ق.
۴۱. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، تحقیق محمدرضا مامقانی، قم: مؤسسة آل البيت ﷺ لاحیاء التراث، بی تا.
۴۲. —، مقباس الهدایة، تلخیص علی اکبر غفاری، تهران: جامعه الامام الصادق ﷺ، ۱۳۶۹ش.
۴۳. مجلسی، محمدتقی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، تحقیق حسین موسوی کرمانی و علی پناه‌اشتهاردی، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
۴۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۴۵. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ش.
۴۶. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، تعلیقة علی منهج المقال، بیروت: مؤسسة آل البيت ﷺ لاحیاء التراث، بی تا.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، بهار و تابستان ۱۴۰۱، شماره ۲۷

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۱۹-۲۴۲

چیستی، گونه‌شناسی و کارکرد شرح صدر در روایات

هاجر باختری ابراهیم‌سرایبی*

چکیده

شرح صدر موهبتی الهی و نوعی بسط وجودی، معرفتی و افزایش ظرفیتی است که قابلیت درک معارف و حقایق را ایجاد می‌کند و زمینه پذیرش نور ایمان را فراهم می‌آورد. لذا تحقیقی سنت‌پژوهی، درباره چیستی و کارکرد شرح صدر حائز اهمیت است زیرا در روایات بسیاری به آن اشاره شده است. این پژوهش بر اساس ماهیت و روش، تحقیقی کیفی است. با استقراء روایات شرح صدر، دسته‌بندی موضوعی و در نهایت تحلیل و تبیین، ارتباط میان روایات را ترسیم می‌نماید. در این پژوهش ابتدا گونه‌شناسی روایات شرح صدر و سپس تبیین و تحلیل عوامل زمینه‌ساز، خصایص و نتایج شرح صدر، مورد مذاقه قرار گرفت. شرح صدر فضل و متی بر پیامبر ﷺ و امری فراتر از مقام نبوت است که در صورت تحقق عبودیت و بندگی از جانب خداوند متعال اعطا و مقدمه‌ای است تا فرد به وسیله آن به هدایت رهنمون گردد. از آنجا که امام حاق شرح صدر، معدن علم و نورانیت قرآن است، معیت و شناخت امام بالنورانیه و پذیرش قلبی فضایل او، شرح صدر است. این پژوهش به شناخت مصادیق و راه دستیابی به شرح صدر می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: شرح صدر، عبودیت، علم، امام.

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده رفاه تهران، تهران، ایران، bakhtary110@ymail.com

۱. مقدمه

شرح صدر عطیه‌ای الهی و نوعی بسط وجودی، معرفتی و افزایش ظرفیتی است که قابلیت درک معارف و حقایق را ایجاد می‌کند، تحقق و فعلیت یافتن استعداد پذیرش نور ایمان در انسان را فراهم می‌آورد، و به واسطه عبودیت و علمی که از سنخ نور است ایجاد می‌شود و امری باطنی و درونی است. در اهمیت شرح صدر همین بس که خداوند متعال آن را فضل و متی بر پیامبر خویش بر شمرده (انعام: ۱۲۵) و رسول اکرم را بر سایر پیامبران برتری بخشیده است. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰، ص ۵۰۸) عده‌ای از مفسران قائلند شرح صدر پیامبر اسلام ﷺ بالاتر از معجزه انبیای پیشین بوده است. (مکارم شیرازی، بی تا، ج ۲۷، ص ۱۲۳) همچنین وقتی حضرت موسی علیه السلام مأمور به رویارویی با فرعون شد، درخواست شرح صدر نمود. استمداد یاری از پروردگار با وجود نبوت و عصمتی که دارا بود، حاکی از آن است که در واقع شرح صدر موضوعی فراتر از مقام نبوت است و دلالت بر سکینه الهی می‌کند. با این شرح صدر است که حضرت موسی علیه السلام کاخ ستم فرعون را ویران و بنی اسرائیل را نجات می‌دهد. همچنین در روایات، شرح صدر از خصوصیات شیعیان و بندگانی است که خداوند اراده خیر برای آنان نموده و از ویژگی‌های مؤمن ممتحن و دلیل استکمال دین شمرده شده است. (علوی، ۱۴۲۸ ق، ص ۷۰) شرح صدر سبب نورانیت باطن و ایجاد بصیرت می‌گردد و از خصایص امام معصوم است. (طبرسی، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۴۳۷) با توجه به آیه ۵۱ سوره ذاریات که فلسفه خلقت انسان را عبودیت ذکر کرده و از آنجا که عبودیت و شرح صدر ارتباط وثیقی دارند، اهمیت بررسی چیستی و ماهیت شرح صدر دوچندان می‌شود. سؤال این تحقیق این است که شرح صدر در روایات به چه معنایی است و کارکرد آن چیست و چگونه می‌توان بدان دست یافت؟

بر اساس روایات، شرح صدر زمانی محقق می‌گردد که فرد عبد شود. اگر کسی به شرح صدر دست یافت، سعه وجودی یافته و استعدادهایش شکوفا شده و در نهایت به قرب و کمال الهی دست می‌یابد. بررسی مفهومی و چیستی شرح صدر می‌تواند در فهم دقیق‌تر آیات و روایات راهگشا باشد؛ همچنین ظرایف و نکات حاصل از این بررسی می‌تواند فراروی کسانی قرار گیرد که به دنبال شرح صدر هستند تا از نعمت فهم قرآن

بهره‌مند شوند.

۱-۱. پیشینه تحقیق

در خصوص شرح صدر، کتاب‌ها و پایان‌نامه‌های مختلفی نوشته شده است؛ از جمله: کتاب شرح صدر (وائقی، ۱۳۸۹ش) در مورد صلاحیت‌های اخلاقی مدیران از دیدگاه اسلام؛ کتاب شرح صدر (طلوع، ۱۳۸۶ش) که مجموعه‌ای از مفاهیم اخلاقی از نظر امام خمینی علیه السلام است؛ کتاب شرح صدر در قرآن و روایات (میری، ۱۳۹۵ش) و کتاب برگزیده فرهنگ قرآن (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۸ش). همچنین می‌توان به پایان‌نامه مسعود رودباری (۱۳۸۵ش) با عنوان بررسی شرح صدر در آیات و روایات اشاره کرد. در موارد مذکور درباره چیستی و رابطه بین شرح صدر و سعه صدر تحقیق نشده است. البته درباره سعه صدر به عنوان اخلاق اجتماعی گفت‌وگو شده ولی یافتن ماهیت و چیستی شرح صدر، کارکرد و تأثیر آن بر باورمندی افراد نکته‌ای است که در این تحقیق بر اساس روایات مورد مذاقه قرار خواهد گرفت.

۲. معناشناسی

۱-۲. معنای لغوی

در کتب لغت، ذیل واژه شرح، معناهایی همچون کشف و بیان، باز کردن، گشودن، روشن و آشکار نمودن (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲۴، ص ۳۸۰؛ قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۹۷)، توسعه و وسعت بخشیدن (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ذیل واژه) آمده است. شرح مطلب یعنی باز کردن، توضیح دادن و روشن ساختن آن. اصل آن از «شرح اللحم» یعنی تکه کردن گوشت است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۵۸) همچنین صدر را به معنای قفسه سینه دانسته و جمع آن را صدور می‌نامند؛ این واژه برای برجسته‌ترین و مقدم‌ترین بخش هر چیزی استعمال می‌شود، مانند صدر کلام، صدر کتاب، صدر مجلس و از آنجا که قلب در سینه قرار دارد، برای قلب هم مجازاً استعمال می‌شود. (طبرسی، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۲۷۵) شرح، نوع خاصی از توسعه و بسط موضوع است که در مقابل قبض و بسته بودن قرار دارد. در ترکیب معنایی شرح صدر می‌خوانیم: شرح صدر یعنی آمادگی برای دریافت معانی و حقایق عالم. (شعرانی و قریب، ۱۳۸۸ش، ص ۴) همچنین به معنای باز کردن سینه و برطرف ساختن دل‌تنگی و کنایه از تحقق

استعداد رسیدن به کمال و توانمندی روحی و معنوی است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل واژه)

۲-۲. معنای اصطلاحی

در روایات، شرح صدر خصوصیت و ویژگی است که در صورت تحقق عبودیت و بندگی از جانب خداوند متعال اعطا می‌شود. وقتی خداوند اراده خیر برای بنده‌ای نماید، در نتیجه مراتبی از تقوا و عمل صالح مبتنی بر آگاهی و معرفت همراه با لوازمی از جمله عبادت ذکر و دعا به وی افزوده می‌گردد. شرح صدر با عبودیت ارتباط وثیقی دارد و مقدمه‌ای است تا فرد با آن به هدایت رهنمون شود.

۳. روش تحقیق

روش پژوهش حاضر به صورت کیفی است. در این پژوهش بررسی عمیق و همه‌جانبه روایات در حوزه شرح صدر مورد بررسی و مذاقه قرار خواهد گرفت. در نتیجه پژوهش مورد نظر، بر اساس ماهیت و روش تحقیق در زمره تحقیقات کیفی است. یکی از قسمت‌های منحصربه‌فرد این پژوهش رویکرد آن به تحلیل روایات است. با توجه به استقراء روایات، دسته‌بندی موضوعی و سپس تحلیل و تبیین روایات، خط سیر و محورهای کلی و جزئی روایات مشخص می‌گردد.

با توجه به روش ذکرشده، شرح صدر و واژگان مرتبط، در نرم‌افزار جست‌وجو شد و موارد حاصل، گونه‌شناسی و سپس مورد بحث و بررسی قرار گرفت. مبنای جست‌وجو نرم‌افزار جامع الاحادیث ۳/۵ است که واژه‌های «شرح» با ۴۴۱۶۳، «صدر» با ۲۵۳۰۹، واژه ترکیبی «شرح صدر» با ۵۲۹ و عبارت «شرح صدر» با ۷۰ نتیجه مورد بررسی قرار گرفت.

۴. گونه‌شناسی روایات شرح صدر

تتبع در روایات ناظر بر شرح صدر، بیانگر ویژگی‌های پیامبر ﷺ، امام و پیشوای دینی، و در برخی دیگر با شیعه واقعی و تولی او نسبت به امام معصوم و انسان مؤمن در پیوند بوده و بر مبنای برخی دیگر از روایات به‌طور مصداقی با خیرخواهی خدا نسبت به بنده، و انعام و پاداش الهی به وی مرتبط و در خصوص آن تصریح شده است. تفصیل این موارد از قرار ذیل است:

۱-۴. در برخی روایات شرح صدر از خصایص پیامبر ﷺ است: «... شرح صدره بأنوار المحبة والطف والكرامة...» (بکری، ۱۴۱۱ق، ص ۳)؛ ... با انوار محبت و لطف و کرامت به او شرح صدر بخشید... .

کسی که به شرافت نبوت و رسالت مشرف می‌شود باید ملتزم به شرح صدر باشد.

۲-۴. در برخی روایات این ویژگی جزء خصوصیات امام و پیشوا برشمرده شده است: «...وَ إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا اخْتَارَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِأُمُورِ عِبَادِهِ شَرَحَ صَدْرَهُ لِذَلِكَ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۰۳)؛ ... هرگاه خداوند بنده‌ای را برای امور بندگان برگزیند، برای این کار سینه‌اش را گشاده می‌گرداند... .

هنگامی که خداوند فردی را به‌عنوان امام برمی‌گزیند، به وی شرح صدر عطا نموده حکمت‌های الهی و علوم مختلف را بر وی جاری می‌سازد؛ به‌واسطه این خصوصیت است که امام از پاسخ‌گویی و تشخیص صحیح از سقیم درمانده نمی‌شود و این امتیاز دلیلی بر اتمام حجت بر بندگان می‌باشد.

۳-۴. در برخی روایات، این واژه دربارهٔ منسویین به ائمه علیهم‌السلام به کار برده شده است: «... وَ هُوَ مَنْسُوبٌ إِلَيْنَا أَدْرَأَ اللَّهُ رِزْقَهُ وَ شَرَحَ صَدْرَهُ...» (همان، ص ۵۳۶)؛ ... درحالی‌که از شیعیان ما باشد و به ما نسبت داشته باشد، خداوند روزی را برای او فراوان می‌کند، به او روح وسیع و شرح صدر می‌دهد... .

منسوب بودن به ائمه علیهم‌السلام از جمله مسائلی است که شرح صدر را به ارمغان می‌آورد. البته شرط انتساب را انتظار امر فرج و یاری اهل بیت علیهم‌السلام و به خشم درآوردن دشمنان اهل بیت (تولی و تبری) دانسته که این حدیث به‌وضوح گویای ارتباط شرح صدر و معیت و همراهی با امام معصوم علیه‌السلام دانسته شده است.

۴-۴. در برخی روایات هرگاه خداوند برای بنده‌ای خیر بخواهد، به او شرح صدر اعطا می‌کند: «... وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ خَيْرًا شَرَحَ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ...» (همان، ج ۸، ص ۱۳)؛ ... بدانید که اگر خدا برای بنده‌ای خیر بخواهد سینه‌اش را برای پذیرش اسلام بگشاید... .

وقتی خداوند متعال ارادهٔ خیری به یکی از بندگان داشته باشد، سینهٔ او را برای تسلیم در برابر آن خیر گشاده می‌گرداند. زبان او را به حق گویا می‌کند. قلب او را بر آن حق گره می‌زند و عبد موفق می‌شود به آنچه قلب او به آن پیوند خورده عمل بکند. در

این صورت اسلام بنده به تمامیت و کمال خود می رسد. و بر خداست که اگر این بنده او در چنین حالی از دنیا رفت، حقیقتاً از مسلمان‌ها شمرده شود. (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۱، ص ۱۸۵)

۵-۴. در برخی روایات، اعطای شرح صدر، انعام خداوند و پاداش بر طاعت به بندگان ذکر شده است: «...من أراد الله تعالی أن ینعمه و یشیه جزاء علی طاعته شرح صدره للاسلام...» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۲)؛ هرکس که خداوند متعال بخواهد به او نعمت ببخشد و به عنوان پاداش اطاعتش به او پاداش دهد، شرح صدر می دهد....

شرح صدر و اعطای آن را پاداش بر طاعت و نعمتی از جانب خداوند جهت استمرار فرد در اطاعت و هدایت پذیری معرفی کرده است. بدیهی است ورود به مسیر هدایت و اطاعت و استمرار داشتن بر آن جز از طریق نعمت شرح صدر محقق نمی شود.

۶-۴. در برخی روایات، شرح صدر از خصایص شیعیانی است که در صدد معرفت نورانیت امیرالمؤمنین علیه السلام هستند: «... فَإِذَا عَرَفَنِي بِهَذِهِ الْمَعْرِفَةِ فَقَدْ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ وَ شَرَحَ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ...» (حافظ برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۵؛ علوی، ۱۴۲۸ق، ص ۶۸)؛ ... پس هنگامی که مرا به کُنه معرفت شناخت، محققاً خداوند قلب او را به ایمان آزمایش کرده و سینه اش را برای اسلام گشایش داده است...

و جوب معرفت امام از آن روست که شرط کمال ایمان ذکر شده و اگر مؤمنی این معرفت را داشته باشد، در واقع خدا قلب او را به ایمان امتحان کرده و وی مؤمن واقعی است. این معرفت، شرح صدر به ارمغان می آورد و انسان را عارف و مستبصر می کند. اگر کسی به امام معرفت داشته باشد، معرفت او به خدا هم کامل است. معرفت امام بالنورانیه در واقع معرفت الله است، چون امام مظهر اسماء الهی است. امیرالمؤمنین علیه السلام در فراز دیگری از خطبه نورانیت می فرماید: «المؤمن الممتحن هو الذی لا یرد من أمرنا إلیه شیء إلا شرح الله صدره لقبوله و لم یشکّ و لم یرتد» (همان، ص ۷۰)؛ مؤمن آزموده شده کسی است که هرچه از امر (امامت) ما به او برسد، خداوند سینه اش را برای پذیرش آن بگشاید و شک نکند و مرتد نشود.

بر اساس خطبه نورانیت می توان گفت: شرح صدر یعنی هر فضیلتی از امیرالمؤمنین علیه السلام مطرح شد با تمام وجود پذیرا بوده و قبول نماید و در آن شک نکند.

۷-۴. در برخی روایات، شرح صدر از خصوصیات مؤمن شمرده شده است: «... مَا مِنْ عَبْدٍ مَنِ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ هَؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ فِي قَلْبِهِ إِلَّا جَعَلَ النُّورَ فِي بَصَرِهِ وَ الْيَقِينَ فِي قَلْبِهِ وَ شَرَحَ صَدْرَهُ لِلْإِيمَانِ...» (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۴)؛ ... هیچ بنده‌ای نیست که خداوند بر او منت نهاده باشد و این کلمات را در قلبش افکند مگر اینکه نور در چشمش و یقین در قلبش قرار می‌دهد و به او شرح صدر برای ایمان می‌دهد... .

این حدیث بخشی از یک حدیث طولانی است که در آن به اسامی و ادعیه‌ای اشاره شده و در نهایت این آموزش اسامی متنی از جانب خداوند متعال تلقی گردیده و در ازای این اسامی، خداوند متعال شرح صدر را روزی فرد می‌نماید. برای او نوری از مجلسش تا عرش قرار می‌دهد که می‌درخشد و خداوند به واسطه آن هر روز دو بار بر ملائکه‌اش مباحث می‌کند، و حکمت را در زبانش می‌افکند و حفظ و فراگیری کتابش را روزی او می‌نماید - حتی اگر بر آن حریص نباشد- و او را در دین فقیه می‌گرداند و محبت او را در قلب‌های بندگانش می‌افکند.

۵. بررسی روایی شرح صدر در تفاسیر

۱-۵. تفاسیر شیعه

بر مبنای برخی تفاسیر روایی شیعه و ذیل بعضی آیات در سوره‌هایی مانند انعام، زمر، طور و انشراح به این موضوع پرداخته شده است. برای نمونه ذیل آیه ۱۲۵ سوره انعام امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «به‌درستی که دل در درون انسان به تکاپو می‌افتد تا حق را بیابد، پس هرگاه که آن را یافت، آرامش می‌گیرد.» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۷۶) امام رضا علیه السلام دربارهٔ چگونگی ایجاد آرامش فرمودند: «کسی را که خدا می‌خواهد او را با ایمان خویش در دنیا به سوی بهشت و خانهٔ کرامت خود در آخرت هدایت کند، سینهٔ وی را برای تسلیم به خدا و اعتماد بر او و اطمینان به پاداشی که وعده داده است می‌گشاید تا اینکه او [به خدای خویش] اطمینان پیدا کرده و آرامش یابد.» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۷۷) فیض کاشانی نیز دربارهٔ شرح صدر می‌نویسد: «کسی که خدا بخواهد او را هدایت کند یعنی حق را به او بشناساند و او را برای ایمان موفق گرداند، خداوند سینه‌اش را برای اسلام گشاده می‌سازد؛ یعنی قلبش را در این حوزه وسیع و گسترده می‌گرداند و این کنایه‌ای است بر اینکه خداوند قلب او را پذیرندهٔ حق می‌گرداند و آمادهٔ دریافت آنچه

بر اوست، چه از آن منع شده باشد و چه سودمند باشد.» (۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۵۵)
 استرآبادی ذیل آیه ۲۵-۲۶ سوره طه درخواست شرح صدر حضرت رسول ﷺ از خداوند و اجابت آن را وزارت امیرالمؤمنین و پشتیبانی ایشان گزارش کرده است.
 (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۰۵) همچنین ذیل آیه ۲۲ سوره زمر شأن نزول آیه را امیرمؤمنان حضرت علی علیه السلام دانسته است. (همان، ص ۵۰۳)

علی بن ابراهیم قمی ذیل آیه ۱ و ۲ سوره انشراح آورده است: «خداوند سینه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را گشود و کارها را برایش آسان نمود.» (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۲۸) فرات بن ابراهیم کوفی نیز از قول امام باقر و امام صادق علیهما السلام ذیل همان آیه، شرح صدر را معرفی امیرالمؤمنین به عنوان وصی پیامبر ذکر کرده است. (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۷۴) این مطلب در تفسیر البرهان نیز گزارش شده است. (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۶۸۹) در تفسیر صافی این مطلب مشروح تر گزارش شده است: «آیا به تو شرح صدر ندادیم" گفته شده آیا سینه تو را با علم و حکمت و دریافت وحی نگشودیم و به تو قدرت صبر بر آزار و اذیت ندادیم تا جایی که سینهات برای مناجات با حق وسیع شد و مردم را به سوی خداوند دعوت می کردی. قمی گفته شرح صدر پیامبر به واسطه امیرالمؤمنین بود که او را وصی تو قرار دادیم.» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۴۳) در همین راستا از امام صادق علیه السلام درباره «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» نقل کرده اند که فرمود: «با ولایت امیرمؤمنان حضرت علی علیه السلام (برازش، ۱۳۹۴ش، ج ۱۸، ص ۱۹۴)؛ یعنی عامل شرح صدر پیامبر صلی الله علیه و آله ولایت امیرالمؤمنین است.

آنچه از رهگذر بررسی چنین روایاتی به دست می آید، تظن بر معنای تأویلی باطنی این واژه است که به نحوی با نام امیرالمؤمنین علیه السلام و ولایت او در پیوند با معنای شرح صدر گره خورده است.

۲-۵. تفاسیر اهل سنت

بحث از شرح صدر در برخی تفاسیر روایی اهل سنت نیز قابل توجه است. بر اساس برخی از این روایات شرح صدر نشانه و آیت بوده و بر مبنای برخی دیگر شرح صدر نتیجه و پیامد مثبت پایبندی به مقولاتی مانند توحید، اسلام، ایمان و علم (حقیقی) توسط پیامبر صلی الله علیه و آله است. به دیگر سخن در این قبیل موارد، شرح صدر به مثابه نتیجه موحد بودن

پیامبر به شمار رفته که تبلور آن را در نبوت و ارتباط او با آموزه‌های وحیانی باید مورد توجه قرار داد. در همین راستا روایات سیوطی سمرقندی، ثعلبی و طبری در تفاسیر روایی‌شان یادکردنی است؛ مثلاً سیوطی (۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴۴) در ذیل آیه ۱۲۵ سوره انعام به این نشانه‌ها توجه کرده و آن را آورده است؛ همچنین در روایت دیگری شرح صدر را نتیجه توحید و ایمان به آن دانسته است. (همان، ج ۳، ص ۴۵)

سمرقندی شرح صدر را آمادگی قلب برای پذیرش اسلام و نرم شدن قلب و ورود حلاوت ایمان به قلب ذکر کرده است. (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۸۰) سیوطی نیز ذیل آیه ۲۶-۲۵ سوره طه شرح صدر پیامبر را اجابت دعای آن حضرت برای خلیفه بودن امیرالمؤمنین علیه السلام می‌داند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۹۵) وی همچنین ذیل آیه ۱ و ۲ سوره انشراح شرح صدر را پُر شدن قلب پیامبر از حلم و علم ذکر کرده است. (همان، ج ۶، ص ۳۶۳)

سمرقندی در جای دیگری شرح صدر را شست‌وشوی سینه پیامبر و پر کردن آن از علم و ایمان تفسیر کرده است (اشاره به حدیث مشهور میان اهل سنت). (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۹۳) ثعلبی شرح صدر را پذیرش وحی دانسته است. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۲۳۲)

طبری نیز نورانی و گشاده نمودن سینه پیامبر صلی الله علیه و آله برای نبوت را شرح صدر تلقی کرده است. (طبری، ۱۴۱۲ق، ص ۵۰۶) ابن کثیر هم به همین معنا اشاره نموده است. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۴۱۵)

۳-۵. جمع‌بندی معانی مشترک شرح صدر در روایات فریقین

معانی شرح صدر در تفاسیر شیعی به یافتن حق و اطمینان و قرار یافتن قلب به آن، تسلیم بودن در برابر خداوند، اطمینان و سکون در برابر وعده ثواب، شناخت حق و پذیرش آن، پایداری در ایمان و آمادگی قلب برای اجرای دستورات الهی، نوری که خداوند بر قلب مؤمن فرومی‌آورد، اطلاق یافته است. جلوه بارز این سعه صدر را بر اساس گفته پیامبر صلی الله علیه و آله در حضرت علی علیه السلام می‌توان یافت. پیامبر اکرم نیز به وسیله اعلام امام علی علیه السلام به عنوان وصی شرح صدر یافتند؛ در نتیجه شرح صدر جز با پذیرش ولایت امیرالمؤمنین حاصل نمی‌شود.

در تفاسیر اهل سنت (۳ مورد) نیز شرح صدر، نوری از جانب خداوند است که بر قلب بنده‌ای که خیر او را بخواهد فرومی‌آید و نشانه‌های آن پذیرش اسلام، پذیرش توحید و ایمان تبیین گردیده است؛ همچنین از نشانه‌های آن می‌توان به پر شدن قلب از علم و ایمان، پر شدن قلب از حلم و علم و قبول وحی و دوست داشتن خیرها (خوبی‌ها) اشاره کرد.

۶. تحلیل و بررسی

برای تبیین و تحلیل بهتر، بحث در سه بخش عوامل و بسترها، خصایص و نتایج شرح صدر پی گرفته می‌شود:

۱-۶. عوامل مؤثر در ایجاد شرح صدر

آنچه به‌عنوان عوامل زمینه‌ساز شرح صدر در روایات دیده می‌شود عبارت‌اند از:

۱-۱-۶. **معرفت:** نخستین عامل مولد شرح صدر، معرفت حقیقی است. امام سجاد علیه السلام در «مناجات عارفین» می‌فرمایند: «خدایا ما را از کسانی قرار ده که درختان شوق و عشق به تو در باغ‌های سینه‌هایشان ریشه دوانیده... و با وصول به معرفت حقیقی و غیرقابل تردید به شرح صدر رسیده‌اند.» (قمی، ۱۳۹۲ ش)

۲-۱-۶. **عبادت:** مرکبی که دل را به سوی نور هدایت می‌کند، عبادت است و مراتب متفاوتی دارد؛ گاه از ترس جهنم و گاه به طمع بهشت است و گاه برای دوستی و جلب محبت حق. اولی عبادت بردگان، دومی عبادت بازرگانان و سومی را عبادت آزادگان خوانده‌اند. (کلینی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۳۲) اگرچه هر سه مورد نیکو هستند، آخرین آن‌ها، بهترین هدف و تأمین‌کننده هدف الهی است که نتیجه آن، دریافت کمال رحمت پروردگار است.

۳-۱-۶. **ذکر:** امیرالمؤمنین علیه السلام در روایتی می‌فرمایند: «الذکر یشرح الصدر.» (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۸۹) یاد خدا به انسان شرح صدر می‌دهد. آن امام همام همچنین فرمودند: تداوم یاد خدا، دل و اندیشه را روشنایی می‌بخشد. (همان، ۱۸۹) در پرتو نورانیت قلب، انسان به معرفت حقیقی و شرح صدر می‌رسد. امیرالمؤمنین علیه السلام ذکر را مایه جلالی قلب برشمرده‌اند؛ از خصوصیت این ذکر آن است که گوش پس از ناشنوایی بشنود و چشم پس از کم‌نوری بنگرد. (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۲) ذاکر باید رحمت‌های حق را به قلب

خود برساند و به کمال رحمت الهی دست یابد؛ و علامت آن این است که با چشم عنایت بر بندگان خدا نظر کند و خیر و صلاح و سعادت فردی و اجتماعی همه را بخواهد. (خمینی، ۱۳۹۴ش [الف]، ص ۲۳۶)

۴-۱-۶. دعا: دعا و نیایش و از خدا خواستن نقش مؤثر و تعیین‌کننده‌ای در پیدایش شرح صدر برای انسان دارد یا به تعبیری دقیق‌تر، دعا مکمل سایر مقدمات تقوا و نورانیت قلب و معرفتی است که انسان را به شرح صدر می‌رساند.

تحلیل بررسی عوامل شرح صدر در روایات

در روایات اسلامی، دو نوع علم و معرفت وجود دارد: علم و عرفان حقیقی و علم و عرفان غیرحقیقی. در سخنان پیامبر ﷺ نیز آمده است: «انّ من العلم جهلا» (راوندی، ۱۳۷۶ش، ص ۳۶) برخی از دانایی‌ها تحقیقاً نادانی است. همچنین امیرالمؤمنین ﷺ ضمن بیان مشخصات مبغوض‌ترین آفریده‌ها نزد خداوند متعال می‌فرمایند: «شبیبه مردم او را عالم می‌نامند ولی او در واقع عالم نیست.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷) علم و معرفت حقیقی عبارت است از شناخت حقایق هستی آنچنان که هست: «اللهم أرنا الأشياء كما هي.» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۳۲) معرفت واقعی زمانی حاصل می‌شود که حجاب از دیده دل برداشته شود؛ در این صورت، انسان هستی را با چشم حقیقت‌بین دل مشاهده می‌کند و آنچنان کانون جان از نور معرفت حقیقی روشن می‌شود که هیچ نقطه مبهمی باقی نمانده و هرگونه شک و تردید به حقایق عالم از دل زایل می‌گردد. در پرتو این نور است که ظرفیت معنوی انسان افزایش می‌یابد و به شرح صدر نائل می‌شود. شناخت هر حقیقتی از حقایق عالم در افزایش ظرفیت فکری انسان مؤثر است، ولی مسئله مهم، پیدا کردن علم و معرفتی است که ظرفیت روحی انسان را گسترش می‌دهد. هر علم و معرفتی موجب گسترش ظرفیت روحی انسان و شرح صدر نیست، بلکه معرفتی که از آن تعبیر به نور می‌شود، چنین بازتابی دارد و این معرفت جز از راه عمل و به‌کارگیری قوانین وحی برای انسان حاصل نمی‌شود. از این رو می‌توان گفت شرح صدر فقط در پرتو عبودیت و تقوا محقق می‌شود. تقوا حجاب‌های دیده‌دل را کنار می‌زند و با نور علم، جان را روشن می‌کند و در پرتو این نور شرح صدر به دست می‌آید. امیرالمؤمنین ﷺ می‌فرماید: «إنّ تقوی الله دواء داء قلوبکم، و بصر عمی افئدتکم... و جلاء

غشاء ابصار کم.) (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹)؛ تقوای خدا تحقیقاً داروی بیماری قلب‌های شما و بینایی کوری دل‌های شما و برطرف‌کننده حجاب دیده‌های شماست.

اگر برای شخصی معرفت حقیقی حاصل شد و معارف الهی در قلب وی منزل کرد و از وسوسه‌های شیطانی خالی شد، در مورد باری تعالی، به باور حقیقی می‌رسد که سبب رابطه شدید بین او و حق تعالی می‌شود که به آن «حبّ الهی» می‌گویند. دلی که حبّ الهی در آن منزل کند، از نور الهی پر شده و به همان اندازه وسعت می‌یابد و از تیرگی‌ها و وسوسه تیره‌دلان دور می‌شود. بنابراین شرح صدر حاصل از معرفت و حبّ الهی است که سبب می‌شود تا دل انسان خانه دوست شود و به چنان نورانیتی دست یابد که او را آماده رفتن به مراحل بالاتر کند و به عشق حقیقی که دربردارنده بالاترین معرفت است برساند. بنابراین مشاهده می‌شود که حبّ الهی، معرفت و شرح صدر، ارتباط تنگاتنگی برای تکامل بخشیدن به یکدیگر دارند. در همین راستا عبادت، انوار الهی را بر او می‌تاباند و قلب وی را نورانی می‌کند و سبب انشراح قلب می‌شود تا توانایی درک حبّ و عشق او را دریابد، تا آنجا که همه امور دنیوی را فدای او می‌کند. عبادتی که با حضور قلب باشد، سبب غنا می‌شود و آن از اوصاف کمالیه نفس است. (خمینی، ۱۳۹۴ش [ب]، ص ۴۴۴) اعلی مرتبه عبادت این است که فرد قلب را برای عبادت خدا از هر چیزی خالی کند و آن را از بی‌نیازی پر نماید. (قطب راوندی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۶۶) در حقیقت می‌توان گفت عبادت و شرح صدر رابطه دوسویه دارند؛ از طرفی عبادت خالصانه نیاز به شرح صدر دارد و شرح صدر هم زاده عبادت است. پس هرچه مرتبه عبادت والاتر باشد، شرح صدر حاصله بیشتر می‌شود. ذکر نیز از عوامل شرح صدر است. مقصود از ذکر امری قلبی است، بنابراین یاد خدا یعنی احساس حضور او. اگر این احساس بر انسان غلبه کند، به تدریج حجاب‌ها از دیده دل برداشته می‌شود و قلب منور می‌گردد. ذکر در قلبی وارد می‌شود که از کثافات خالی شود و طهارت یابد و به نورانیت متلبس شود. (خمینی، ۱۳۸۸ش، ص ۸۹) و این در صورتی است که ذاکر به شرح صدر برسد. برترین مصداق ذکر قرآن است که به وسیله آن انسان‌ها به شرح صدر رسیده و باطن آن‌ها نورانی می‌شود. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «افضل الذكر القرآن، به تشریح الصدور و تستنیر السرائر.» (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۸۹) قرائت قرآن اگر توأم با تدبر و تفقه باشد

زنگارهای آینه دل را پاک می‌کند و زمینه را برای به کار بستن قوانین الهی فراهم می‌سازد، و عمل به قرآن تقوا می‌آفریند و در سایه تقوا انسان به نور علم می‌رسد و در پرتو این نور و معرفت حقیقی، شرح صدر حاصل می‌شود. این است که پیامبر اسلام ﷺ در مقام نیایش می‌فرماید: «خدایا با کتاب خودت دیده‌ام را روشنی ببخش و به وسیله آن شرح صدر عطایم کن.» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۴) امیرالمؤمنین ﷺ نیز در ختم قرآن دعایی را قرائت و در آن شرح صدر از خداوند طلب می‌نمود. (سماهیجی، ۱۳۹۶ق، ص ۳۸۹) پیامبر ﷺ در اهمیت دعا فرمودند: «اکثر دعائی و دعاء الأنبياء قلبی بعرفة... اللهم اشرح لی صدري و یسر لی امری.» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۱) بیشترین دعای و من دعای پیامبران قبل از من در عرفه این است که... خدایا به من شرح صدر بده و کارم را آسان کن. در این حدیث شریف دو نکته قابل توجه است: ۱. نقش دعا در ایجاد شرح صدر؛ اگر دعا در ایجاد شرح صدر مؤثر نبود معنا نداشت که همه انبیای الهی آن‌هم در عرفه از خداوند متعال شرح صدر بخواهند. ۲. نقش اصولی شرح صدر در مدیریت و رهبری؛ وقتی همه انبیای الهی در حساس‌ترین وقت دعا، مطلبی را از خداوند متعال می‌خواهند، بی‌تردید این نشانه اهمیت فوق‌العاده موضوع دعا و نقش آن در ارتباط با مسئولیتی است که بر دوش آن‌هاست و آن مسئولیت چیزی جز مدیریت جامعه و رهبری مردم نیست.

۲-۶. خصایص شرح صدر

همان گونه که در گونه‌شناسی روایات شرح صدر ذکر شد، این ویژگی و خصوصیت به پیامبر، امام و پیشوا، منسوبین به ائمه ﷺ، بنده‌ای که خداوند برای او خیر بخواهد، پاداش بر طاعت به بندگان، شیعیانی که در صدد معرفت نورانیت امیرالمؤمنین هستند و مؤمنین اعطا می‌شود.

هرگاه خداوند بخواهد کسی را هدایت کند، سینه او را برای پذیرش اسلام گشاده می‌سازد تا تحمل ورود حقیقت اسلام و قرآن به قلبش را داشته باشد؛ در این صورت برای تسلیم در برابر اعتقادات صحیح و عمل صالح توسعه می‌یابد به طوری که هیچ مطلب حق و صحیحی به او پیشنهاد نمی‌شود مگر آنکه آن را می‌پذیرد. شرح صدر روح انسان را برای پذیرش اسلام حقیقی و توفیق اعمال نیک آماده می‌سازد، اما کسانی که

هدایت را برای خود نپسندیده و به سوی انحراف روانه شدند، خداوند قلب‌ها و روح مجردشان را آنچنان تنگ و بسته قرار می‌دهد که دیگر توفیق کار خوب یا عقیده سالم هم از آنان سلب می‌شود. یکی از معانی شرح صدر، این است که انسان در برابر خداوند تسلیم باشد و هر چه تسلیم و انقیاد در مقابل احکام و عقاید دینی بیشتر باشد، در واقع شرح صدر بیشتری تحقق می‌یابد. از این روست که علامه طباطبایی شرح صدر را به مفهوم توسعه و زمینه بیشتر داشتن برای دریافت علم و معرفت و حقایق وحی آسمانی دانسته است. (طباطبایی، ۱۳۷۹ش، ج ۷، ص ۳۶۲)

۶-۲-۱. مصادیق اراده خیر خداوند بر بنده در روایات

در دسته‌ای از روایات اشاره کردیم «که هرگاه خدا اراده خیر برای بنده‌ای داشته باشد بدو شرح صدر عطا می‌کند؛ وقتی این نعمت به او اعطا شد زبانش به حق گویا شده و بدان دل می‌دهد و عمل می‌کند، اسلامش به کمال می‌رسد، و در این صورت یک مسلمان حقیقی خواهد بود...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۳) لذا برای فهم بهتر اراده خیر خداوند برای بندگان، روایات مربوط به این موضوع بررسی می‌شود. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «خداوند عزوجل چون خوبی بنده‌ای را بخواهد، نقطه‌ای نورانی در دلش پدید آورد و گوش‌های دلش را بگشاید و فرشته‌ای راهنما بر او بگمارد. و چون بدی بنده‌ای را خواستار شود، نقطه‌ای سیاه در دلش ایجاد کند و گوش‌های دلش را ببندد و شیطانی گمراه‌کننده بر او بگمارد. سپس حضرت این آیه را تلاوت کرد: "و هر که را خداوند خواهان هدایتش شود سینه‌اش را برای اسلام بگشاید." (مجلسی، بی‌تا، ج ۶۵، ص ۲۱۱) ثمره این نقطه سفید در قلب، پذیرش حق است: «خداوند عزوجل چون خوبی بنده‌ای را بخواهد، نقطه‌ای سفید در قلب او ایجاد کند که در نتیجه آن، دل در طلب حق به گردش درآید و آنگاه شتابان‌تر از پرنده‌ای که به آشیانه‌اش رسد، به عقیده شما می‌گراید.» (همان، ج ۵، ص ۲۰۴؛ برقی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۰۱) و عقیده صحیح را گرویدن به آل محمد علیهم السلام تبیین فرموده‌اند: «کلیب بن معاویه گوید: امام صادق علیه السلام به من فرمود: از مردم دور شوید همانا خدای عزوجل چون خیر بنده‌ای را خواهد، در دلش نقطه و اثری گذارد و او را رها کند، او خود به گردش افتد و حق را بجوید، سپس فرمود: کاش شما هرگاه با مردم به سخن می‌پرداختید می‌گفتید: ما از راهی که خدا رفته

رفته‌ایم و هر که را خدا انتخاب نموده انتخاب کرده‌ایم، خدا محمد را انتخاب کرد و ما آل محمد ﷺ را انتخاب کردیم. (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۱۹۰) طبیعتاً پس از آگاهی به این امر خطیر بدان حریص خواهند شد: «... حتی یکون أحرص علی ما فی ایدیکم...»؛ تا آنجا که بر آنچه در دست شماست (امر ولایت) از خود شما حریص‌تر گردد. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص ۴۴۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۵۶) با تبعی که در روایات انجام شد، مصادیق دیگری برای اراده خیر یافت می‌شود که می‌تواند با شرح صدر ارتباط داشته باشد: «... إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَقَهَّهُ فِي الدِّينِ»؛ هنگامی که خداوند خیر و سعادت بنده‌ای از بندگان خود را بخواهد او را به احکام دین بصیر و بینا می‌گرداند. (مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۵۷؛ طبرسی، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۱۳۲؛ مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۱۷) در برخی روایات الهام یقین نیز در فراز حدیث ذکر شده است. (آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۹۱) در احادیثی دیگر نتیجه بصیرت در دین، توجه به عیوب خود دانسته شده است: «آنگاه که خداوند به بنده‌ای اراده خیر بنماید، او را از دل بستگی و وابستگی به دنیا نجات می‌دهد و به معارف دینی آشنا و عالم می‌گرداند و به عیوب دنیا آشنا و بینا می‌کند. هر کس که خداوند این سه خصلت را به او داده، تمام خیر دنیا و آخرت را به او عطا و عنایت کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۱۱۴) در روایتی دیگر الهام طاعت، الزام به قناعت، بصیرت در دین از مصادیق اراده خیر خداوند برای بنده شمرده شده است: «... أَنْ أَلَّهَ تَعَالَى إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ خَيْرًا أَلَّهْمُ الْطَّاعَةَ وَالزَّمَمَ الْقَنَاعَةَ وَفَقَّهَهُ فِي الدِّينِ وَقَوَّاهُ بِالْيَقِينِ فَانْكَفَى بِالْكَفَافِ وَتَحَلَّى بِالْقَنَاعَةِ» (دیلمی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۳۵؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۰، ص ۷۰۳؛ ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸۱)؛ همانا خدای تعالی اگر برای بنده‌ای خیر بخواهد به او طاعت الهام می‌کند و او را ملزم به قناعت نموده و فقه در دین به او اعطا می‌نماید و او را بسیار اهل یقین می‌کند اکتفا در معیشت و به قناعت زینتش می‌دهد.

در روایتی دیگر عفت بخشیدن به فرد از مصادیق اراده خیر ذکر شده است: «چون خداوند خیر بنده‌ای را بخواهد، او را در شکم و شهوت عقیف گرداند.» (آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۹) از دیگر مصادیق اراده خیر، رفق و ملایمت در معیشت و اخلاق قابل ذکر است: هرگاه خداوند برای خانواده‌ای خیر و خوبی بخواهد، رفق و ملایمت در معیشت

و اخلاق نیک را روزی آنان سازد. (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۶۵؛ مجلسی، بی تا، ج ۶۸، ص ۳۹۴؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۵۰؛ مغربی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۲۵۵) در روایتی دیگر اصلاح زوج را از مصادیق اراده خیر خداوند بر بنده ذکر کرده است. (آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۹؛ لیثی الواسطی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۱۳۱) و در نهایت انس به تنهایی از اراده خیر خداوند به فرد تلقی گردیده است: «هنگامی که خدا خیر بنده‌ای را بخواهد او را به تنهایی انس می‌دهد.» (ورام، ۱۳۰۳ش، ج ۲، ص ۱۵)

تحلیل و بررسی

به نظر می‌رسد مصادیق روایات «اذا اراد الله بعبد خیرا» با شرح صدر ارتباط وثیقی دارند زیرا اگر به سیر منطقی این احادیث نیز نظری بیفکنیم، پس از عوامل اولیه شکل دهنده شرح صدر، ابتدا نقطه‌ای سفید در قلب فرد ایجاد می‌شود که خود باعث پذیرش حق می‌گردد. این حق در روایات، تاسی و پیروی از آل محمد ﷺ معرفی شده است. پس از فهم این مسئله و آگاهی بر آن، حرص بر ولایت یکی دیگر از مصادیق اراده خیر خداوند بر بنده ذکر شده است.

البته شکل‌گیری این روند کاملاً مبتنی بر تفقه در دین و توجه به عیوب خویش است؛ در این حالت طاعت الهی بر وی الهام می‌گردد، رفته‌رفته قناعت شاکله وجودی فرد می‌شود و خود عفت را به ارمغان می‌آورد.

به تصریح آیه «فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷) که حیات طیبه را قناعت معرفی می‌کند (نهج البلاغه، کلمات قصار ۲۲۹) تأثیر عمیقی بر سبک زندگی می‌گذارد. امیرالمؤمنین ﷺ اثر قناعت را این‌گونه بیان کردند: «هرکس به مقدار کفایت قناعت کند، آسایش می‌یابد و برای خویش زمینه گشایش فراهم می‌کند.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۹؛ نهج البلاغه، حکمت ۳۷۱) قناعت خود مولد رفق و ملایمت در معیشت سبب اصلاح زوج و مواردی از این دست است و در نهایت فردی که مبتنی بر آگاهی و تفقه، این شیوه را اختیار می‌نماید از تنهایی نمی‌هراسد و با وحدت انس می‌گیرد.

۳-۶. نتایج شرح صدر

رسیدن به مقام قرب الهی منوط به سه مرحله علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین است. انسان مؤمن باید علم را از قرآن و اهل بیت ﷺ دریافت کند. سپس از مرحله علم

حصولی به علم حضوری و از علم‌الیقین به مرحله شهود حقیقت‌ها و عین‌الیقین برسد. در این مرحله، قلب و باطنش آمادگی دریافت نفحات الهی را پیدا می‌کند و بصیرتی می‌یابد که خداوند در هر لحظه‌ای به او لطف نموده، او را از مکاره دور می‌کند زیرا چشم بصیرتش، نوری دارد که همیشه به اعتقاد و عمل صحیح می‌تابد.

شرح صدر در سه مرحله، سه نوع نور نصیب انسان می‌کند: نور عقل در آغاز راه، نور علم در وسط مسیر سلوک و نور عرفان در پایان مسیر. در نتیجه در پرتو این انوار، انسان به درک و شهود بسیاری از حقایق دست می‌یابد و بسیاری از حجاب‌ها از جلوی چشم او کنار می‌رود و می‌تواند برخی از عوالم ملکوت را مشاهده کرده، باطن پدیده‌ها را ببیند. رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «از فراست و دید نافذ مؤمن پرهیز کنید و مواظب باشید که مؤمن با نور الهی می‌تواند بسیاری از امور را ببیند.» (صفار قمی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۷؛ سجادی، ۱۳۷۰ش، ۵۰۳) نور باطنی باعث می‌شود که معرفت و شناخت توحید حاصل شود. انسان‌ها با وجود نور پیامبر (مأئده: ۱۵) و امامان معصوم به معرفت و شناخت می‌رسند: «... إن الحسین بن علی فی السماء أكبر منه فی الأرض فإنه مكتوب عن یمین العرش مصباح هاد و سفینة نجات...» (ابن بابویه، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۴) مصباح یعنی چراغی که نورش در خودش است و خاموشی ندارد؛ تحت شعاع این نور زندگی کردن، توانمندی‌های انسان را شکوفا می‌کند. وقتی انسان‌ها در شعاع این نور قرار می‌گیرند جهان بینی آنان عوض می‌شود. لذا یاران سیدالشهدا با بصیرتی که یافتند، دست از ماسوی‌الله شسته و بذل جان نمودند.

خداوند در نفس انسان، استعدادهای زیادی قرار داده است که شکوفا شدن آن‌ها در پرتو اسلام محقق می‌گردد. در معنای اسلام، به تمام معنا تسلیم ذات حق شدن و پذیرای حکم حق بودن نهفته است. اگر کسی وجود خود را تسلیم خدا کند و طوق بندگی و عبادت الهی را به گردن بیاویزد، شرح صدر محقق می‌گردد. تا زمانی که انسان اختیار خودش را به ذات حق واگذار نکند، این انسان به مرتبه عبودیت نمی‌رسد. عبد، وجودش چنان تسلیم حق می‌شود که اسما و صفات الهی در او تجلی می‌کند، ولایت الهی را می‌پذیرد و زنجیر نفس شهوت، زر و زور و... را باز می‌کند. آنچه عامل دیدن و رسیدن به اعماق وجود است، نور است و در شعاع این نور می‌توان حقایق عالم را شهود

کرد. هر مقداری که انسان‌ها به نور هدایت الهی نزدیک‌تر شوند و شرح صدر ایجاد شود، به همان اندازه استعدادها باز شده، توانمندی‌ها رخ می‌نماید و اسما و صفات الهی در جان می‌نشیند. «نور اسلام، فرد را در طی طریق و سلوک راهبری می‌نماید به گونه‌ای که در قلبش نور قرآن و ایمان طلوع نموده و این نور باطنی به گونه‌ای است که در هر عرصه‌ای راه را به او می‌نمایاند و این چراغ فراره او پرتوافشانی می‌کند.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۵۲۳)

۱-۳-۶. بهره‌مندی از قرآن تابع شرح صدر

بهره‌مندی از قرآن تابع شرح صدر است. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: خداوند کلام خودش را سه قسم کرده؛ یک قسم آن را به گونه‌ای قرار داده است که عاقل و جاهل می‌فهمند. قسم دوم قرآن را افرادی می‌فهمند که صفای ذهن، لطافت حس و تمییز صحیح دارند و شرح صدر دارند و قسم سوم مختص خدا، امنا و راسخون است که قابل انتقال به غیر نیست. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص ۴۴۲)

اگر خداوند به کسی شرح صدر داد، لطافت حس و صحت تمییز پیدا می‌کند، انوار قرآن مورد فهمش واقع می‌شود و در معرض هدایت قرآن قرار می‌گیرد.

۲-۳-۶. نشانه شرح صدر در روایت نبوی

از پیامبر صلی الله علیه و آله نشانه شرح صدر را پرسیدند. حضرت فرمود: شرح صدر یک نورانیت الهی است که در قلب مؤمن واقع می‌شود: «نورٌ یَقْدِفُهُ اللهُ فِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ فَيُشْرِحُ صَدْرَهُ وَ يَنْفَسِحُ.» (مجلسی، بی تا، ج ۶۵، ص ۲۳۶؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۴۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۹، مقدمه) قلب انسان با نزول این نور، منشرح و گسترده می‌شود. دیوارها و حجاب‌ها برداشته شده، وسعت حاصل می‌شود و حقایق به این قلب نازل می‌گردد. از علامت آن سؤال کردند، حضرت فرمودند: ۱. در برابر دنیا حالت دل‌کنندگی پیدا می‌کند؛ ۲. متمایل به خلود شده و بدانجا روی می‌آورد؛ ۳. قبل از اینکه فرصتش تمام شود و بخواهند او را از دنیا ببرند، خودش آماده رفتن از دار دنیا و مهیای موت است. (طبرسی، ۱۳۷۹ش، ج ۴، ص ۵۶۱) لذا کسی که از دنیا جدا شده و بی‌قرار آخرت و مهیای سفر به عالم آخرت است، درهای فهم باطنی قرآن برایش باز می‌شود. مؤمن وقتی از دنیا خالی شد سماواتی می‌شود و نورانیت در قلب واقع می‌شود. این شرح صدر نورانیتی است که

از نور قرآن و ولایت ائمه علیهم‌السلام است که راه را برای بقیه هدایت‌های قرآنی باز می‌کند. تا آن مرتبه از نورانیت در قلب نباشد، زمینه فهم معارف باطنی و سیر بعدی با قرآن فراهم نمی‌شود.

تحلیل و بررسی روایت نبوی

بر اساس حدیث امام رضا علیه‌السلام که در گونه دوم احادیث ذکر شد، حاق شرح صدر و نورانیت قرآن نزد امام معصوم است. همه مراتب قرآن در قلب امام است. در حدیث عنوان بصری، وقتی راوی از حضرت امام صادق علیه‌السلام درخواست می‌کند که به او تعلیم دهد، حضرت فرمود: علم و دانش به یادگیری نیست، بلکه نوری است در دل کسی که خدای متعال می‌خواهد او را هدایت کند. اگر کسی طالب علم باشد، ابتدا باید بندگی حقیقی را در خود به وجود آورد و علم را برای عمل کردن بیاموزد و از خداوند فهم طلب کند تا فهمیم شود. سپس در قسمت دیگری از حدیث، حقیقت بندگی را سه چیز تبیین نمودند: اول اینکه بنده آنچه را خدا به او بخشیده ملک خود نداند؛ دوم اینکه بنده تدبیر امور خودش را نمی‌نماید؛ سوم اینکه تمام وقت خود را صرف انجام اوامر خدا و ترک نواهی او کند. بنابراین هرگاه بنده چیزی را که خدا به او بخشیده ملک خود نداند، انفاقش در راه خدا بر وی آسان گردد و هرگاه تدبیر امورش را به دست مدبر واقعی سپرد، سختی‌های دنیا برایش آسان شود و هرگاه بنده به امر و نهی خدا گردن نهاد، هیچ‌گاه با مردم جدال نمی‌کند و به آنان فخر نمی‌فروشد. هرگاه خداوند به بنده این سه خصلت را عطا فرمود، دنیا و شیطان و مردم در نظرش خوار می‌شود، که این اولین درجه پرهیزگاران است. (قصص: ۸۳)

نکته قابل تأمل در مقارنه حدیث عنوان بصری و حدیث رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تطبیق این دو حدیث است، به گونه‌ای که تا عبودیت حاصل نشود نورانیت ایجاد نمی‌شود و شرح صدر محقق نمی‌گردد. لذا رسیدن به حقایق و علم قرآن شرح صدر و مقام عبودیت می‌خواهد. انسانی که عبد شد، «جَعَلْنَا نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا» (شوری: ۵۲) به او فرقان اعطا می‌کنند و قدرت تشخیص حق و باطل به دست می‌آورد.

۷. نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. شرح صدر فضل و متنی بر پیامبر ﷺ و امری فراتر از مقام نبوت است.
۲. شرح صدر در صورت تحقق عبودیت و بندگی از جانب خداوند متعال اعطا می‌شود و با آن ارتباط وثیقی دارد، مقدمه‌ای است تا فرد به وسیله آن به هدایت رهنمون گردد.
۳. تتبع در روایات ناظر بر شرح صدر، بیانگر ویژگی‌های پیامبر ﷺ، امام و پیشوای دینی است و در برخی دیگر با شیعه واقعی و تولی او نسبت به امام معصوم و انسان مؤمن در پیوند بوده، و بر مبنای برخی دیگر از روایات به‌طور مصداقی با خیرخواهی خدا نسبت به بنده و انعام و پاداش الهی به وی مرتبط و به آن تصریح شده است.
۴. برایند بررسی روایات شرح صدر در تفاسیر شیعی، نطفن بر معنای تأویلی باطنی این واژه است به‌نحوی که با نام امیرالمؤمنین ﷺ و ولایت او در پیوند با معنای شرح صدر گره خورده است. بحث از شرح صدر در برخی تفاسیر روایی اهل سنت نیز قابل توجه است. بر اساس برخی از این روایات شرح صدر نشانه و آیت بوده و بر مبنای برخی دیگر شرح صدر نتیجه و پیامد مثبت پابندی به مقولاتی مانند توحید، اسلام، ایمان و علم (حقیقی) توسط پیامبر ﷺ است. به دیگر سخن در این قبیل موارد شرح صدر به‌مثابه نتیجه موحد بودن پیامبر به شمار رفته که تبلور آن را در نبوت و ارتباط او با آموزه‌های وحیانی باید مورد توجه قرار داد.
۵. عوامل زمینه‌ساز شرح صدر در روایات عبارت‌اند از: الف. معرفت؛ ب. عبادت؛ ج. ذکر؛ د. دعا.
۶. خصایص شرح صدر به پیامبر ﷺ، امام و پیشوا، منسوبین به ائمه، بنده‌ای که خداوند برای او خیر بخواهد، پاداش بر طاعت به بندگان، شیعیانی که درصدد معرفت نورانیت امیرالمؤمنین هستند و مؤمنین اعطا می‌شود.
۷. نتایج شرح صدر در روایات عبارت است از: الف. اعطای نور که به‌واسطه آن انسان به درک و شهود حقایق دست می‌یابد و معرفت و شناخت توحید حاصل شود؛ ب. بهره‌مندی از قرآن. در صورت اعطای شرح صدر به بنده، لطافت حس و صحت تمییز پیدا می‌کند و انوار قرآن مورد فهم واقع می‌شود و در معرض هدایت قرآن قرار می‌گیرد.

۸. حاق شرح صدر و نورانیت قرآن نزد امام معصوم و همه مراتب قرآن در قلب امام است. لذا معیت با امام شرح صدر را به ارمغان می‌آورد. از آنجا که امام معصوم مصداق اتم و اکمل نور و معرفت است، معیت و همراهی با امام معصوم به شرح صدر می‌انجامد و شرح صدر یعنی شناخت امام بالنورانیه و پذیرش قلبی فضایل او.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، تصحیح مهدی رجایی، قم: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۳. ابن ابی جمهور احسایی، محمد بن زین الدین، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینییه، قم: انتشارات سیدالشهداء، ۱۴۰۳ق.
۴. ابن بابویه قمی، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمه، بی‌جا: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی‌تا.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، لبنان: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، لبنان: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۸. استرآبادی، علی، تأویل الآیات الظاهره فی فضایل العتره الطاهره، تحقیق ولی حسین استاد، قم: جماعه المدرسین، ۱۴۰۹ق.
۹. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۶ق.
۱۰. بحرانی، عبدالله بن نورالله، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال من الآیات و الاخبار و الاقوال، محمدباقر موحد ابطحی اصفهانی، قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۵ق.
۱۱. برازش، علیرضا، تفسیر اهل بیت علیهم السلام، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۴ش.
۱۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقیق مهدی رجایی، قم: مجمع العالمی لاهل البيت، ۱۴۱۶ق.
۱۳. بکری، احمد بن عبد الله، الأنوار فی مولد النبی صلی الله علیه و آله، ج ۱، قم: بی‌نا، ۱۴۱۱ق.
۱۴. ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان المعروف تفسیر ثعلبی، تحقیق ابی محمد ابن عاشور، لبنان: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۵. حافظ برسی، رجب بن محمد، مشارق الانوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین، تحقیق علی عاشور، بیروت: انتشارات اعلمی، ۱۴۲۲ق.

۱۶. حر عاملی، محمد بن الحسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، تهران: مؤسسه آل البیت، ۱۴۱۴ق.
۱۷. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، ج ۱، قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۱۳ق.
۱۸. خمینی، روح الله، آداب الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۴ش.
۱۹. —، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۴ش.
۲۰. —، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸ش.
۲۱. دیلمی، حسین بن محمد، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم: مؤسسه آل البیت للاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۲۳. راوندی کاشانی، سید فضل الله بن علی، النوادر، تحقیق احمد صادقی اردستانی، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، ۱۳۷۶ش.
۲۴. رودباری، مسعود، بررسی شرح صدر در آیات و روایات، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: سید رضا مؤدب، دانشگاه قم، ۱۳۸۵ش.
۲۵. سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۷۰..
۲۶. سماهیچی، عبدالله بن صالح، الصحیفة العلویة و التحفة المرتضویة، ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۳، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۶ق.
۲۷. سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر سمرقندی مسمی بحر العلوم، تحقیق عمر عمروی، لبنان: دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
۲۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۱، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۹. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، مترجم: محمد دشتی، قم: ناشر امیرالمومنین، ۱۳۹۱ش.
۳۰. شعرانی، ابوالحسن و محمد قریب، نثر طوبی یا دائرة المعارف لغات قرآن مجید، ج ۵، تهران: اسلامیه، ۱۳۸۸ش.
۳۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح أصول الکافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۶۶ش.
۳۲. صفار قمی، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۳. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: نشر دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹ش.
۳۴. طبری، محمد بن جریر بن یزید، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
۳۵. طبرسی، علی بن حسن بن فضل، مشکاة الأنوار فی غرر الاخبار، ترجمه عبدالله محمدی، قم: دار الثقلین، ۱۳۷۹ش.

۳۶. —، مکارم الاخلاق، ج ۴، قم: بی‌نا، ۱۴۱۲ق.
۳۷. —، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۳۸. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین و مطلع النیرین، تحقیق احمد حسینی اشکوری، ج ۳، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۳۹. طلوع، معصومه، شرح صدر، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۶ش.
۴۰. علوی، محمد بن علی بن الحسین، المناقب للعلوی الکتاب العتیق، تصحیح حسین موسوی بروجردی، قم: انتشارات دلیل ما، ۱۴۲۸ق.
۴۱. عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر العیاشی، تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۰ق.
۴۲. فراهدی، خلیل بن احمد، العین، تحقیق ابراهیم سامرای و مهدی مخزومی، قم: دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۴۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تصحیح حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
۴۴. قرشی، سید علی اکبر، قاموس القرآن، ج ۶، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۴۵. قطب راوندی، سعید بن هبةالله، قصص الانبیاء، تحقیق غلامرضا عرفانیان یزدی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۹ق.
۴۶. قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، ج ۲۰، تهران: آیین دانش، ۱۳۹۲ش.
۴۷. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتب، ۱۳۶۳ش.
۴۸. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرایب، تحقیق حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۵۰. کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات کوفی، تحقیق محمد کاظم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۵۱. لیثی الواسطی، علی بن محمد، عیون الحکم والمواعظ، تحقیق حسین حسینی بیرجندی، قم: دار الحدیث، ۱۳۷۶ش.
۵۲. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲ق.
۵۳. مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح قمیه، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۴ق.
۵۴. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، تحقیق محمدباقر محمودی، ج ۱، بی‌جا: دار احیاء التراث العربیه، بی‌تا.
۵۵. —، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۲، تهران: دار

۲۴۲ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.

۵۶. مغربی، ابوحنیفه، نعمان بن محمد تمیمی، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام

عن اهل بیت رسول الله علیه و علیهم افضل السلام، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۳۸۵ق.

۵۷. مفید، محمد بن محمد، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق حسین درگاهی، قم: المؤتمر العالمی لالفیه

الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

۵۸. —، امالی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۴ق.

۵۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: نشر دار الکتب الاسلامیه، بی تا.

۶۰. میری، زهره سادات، شرح صدر در قرآن و روایات، تهران: بیکران دانش، ۱۳۹۵ش.

۶۱. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام

للاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.

۶۲. واقفی، قاسم، شرح صدر، قم: زمزم هدایت وابسته به پژوهشکده علوم اسلامی امام صادق علیه السلام

۱۳۸۹ش.

۶۳. ورام، ابن ابی فراس، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، تهران: مکتبه الفقیه، ۱۳۰۳ش.

۶۴. هاشمی رفسنجانی، علی اکبر، برگزیده فرهنگ قرآن، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ش.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، بهار و تابستان ۱۴۰۱، شماره ۲۷

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۴۳-۲۷۸

اعتبارسنجی حدیث کساء به روایت حضرت فاطمه زهرا علیها السلام

محمدهادی منصوری*

آمنه قریب دوست**

◀ چکیده

حدیث شریف کساء که بیانگر برخی فضایل اهل بیت علیهم السلام و به اعتقاد مفسران، سبب یا شأن نزول آیه تطهیر است، طرق و گونه‌های متعددی دارد. یکی از مشهورترین آن‌ها، حدیث کساء به روایت جابر بن عبدالله انصاری از حضرت زهرا علیها السلام است. محتوای سرشار از معارف حدیث کساء باعث شده این حدیث در قرون اخیر، بیشتر مورد اهتمام اندیشمندان قرار بگیرد اما به دلیل وجود برخی کاستی‌ها در پژوهش‌های پیشین درباره سند و متن این حدیث، نوشتار پیش رو تلاش دارد با رویکرد توصیفی تحلیلی، در اعتبارسنجی آن درنگی نموده و وثوق سندی و صدور حدیث کساء را بررسی کند. یافته‌های پژوهش حاکی است اصل وجود ماجرای کساء، مورد پذیرش فریقین است و گرچه حدیث کساء به روایت جابر از حضرت زهرا علیها السلام در منابع اولیه مشهود نیست، اما دلایلی بر اعتبار سندی آن وجود دارد. همچنین قراین درون متنی و برون متنی و سایر شواهد، گواه صحت و اعتبار آن است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** ماجرای عبا به روایت حضرت زهرا علیها السلام، وثاقت سندی، اعتبارسنجی حدیث کساء، وثوق خبری.

* استادیار گروه معارف قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران، نویسنده مسئول، mansouri@maaref.ac.ir

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. qaribdoust67@gmail.com

۱. مقدمه

حقانیت و جایگاه اهل بیت (علیهم السلام) در آیات قرآن و بسیاری از روایات تأکید شده است. یکی از آن موارد حدیث شریف کساء است که بیانگر عظمت پنج تن آل عبا و سبب یا شأن نزول آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) است؛ آیه‌ای که به اعتقاد شیعه و برخی از اهل سنت، در وصف اهل بیت (علیهم السلام) و مهم‌ترین دلیل اثبات عصمت آنهاست.

گونه‌های مختلف حدیث کساء در مهم‌ترین منابع روایی شیعه و اهل سنت با طرق متفاوت وجود دارد. یکی از راویان، جابر بن عبدالله انصاری است که آن را از حضرت فاطمه (علیها السلام) نقل کرده است. محتوای سرشار از معارف حدیث کساء باعث شده این حدیث در قرون اخیر، بیشتر مورد اهتمام اندیشمندان قرار گرفته و آثار متعددی درباره آن در قالب کتاب، مقاله، پایان‌نامه و... پدید آید و شیعیان با برگزاری مجالس قرائت حدیث کساء، به پیامبر و خاندان آن حضرت تقرب جویند. از آنجا که شبهاتی درباره اعتبار حدیث مذکور به روایت حضرت زهرا (علیها السلام) مطرح شده است، نوشتار پیش رو تلاش دارد وثاقت سندی و صدور حدیث کساء را برسد.

۱-۱. پیشینه تحقیق

با بررسی داده‌های تاریخی و روایی و قرآنی دانسته می‌شود اصل وجود حدیث کساء در میان فریقین اثبات شده است، اما در کیستی نقش آفرینان اصحاب کساء، در میان شیعه و اهل سنت اختلافاتی وجود دارد. مفسران ذیل آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) و آیه مباحله (آل عمران: ۶۱) به این مسئله اشاره کرده‌اند. همچنین پژوهش‌های مستقلی مانند کتاب حدیث کساء فی کتب مدرسة الخلفاء و مدرسة اهل بیت (علیهم السلام) نوشته علامه عسکری^۱ و کتاب آیه تطهیر و حدیث کساء توسط علی محمدی ارهانی زنجانی انجام شده است. اما حدیث کساء نقل شده از حضرت فاطمه (علیها السلام)، یکی از احادیثی است که در دو سه قرن اخیر مورد توجه قرار گرفته است و از همان سال‌های نخستین پیدایش آن، برخی با اشکالات و شبهات سعی در رد این حدیث و برخی بر اثبات آن کتاب‌ها و مقالاتی نوشته‌اند. البته با گذشت بیش از دو قرن از پیدایش حدیث، بیشترین مناقشات در چند دهه اخیر رخ داده است. از جمله منابعی که در ذیل مباحث خود به طرح مبحث سندی

حدیث کساء اشاره کرده، عبارت‌اند از: *متنهی الآمال فی تواریخ النبوی و الآل علیهم السلام قمی*، ۴۲۲ (ق)، *آیه التطهیر فی خمسة اهل الکساء* (موسوی غریفی، ۱۳۷۷ق) و *آیه التطهیر فی أحادیث الثریقین*. (موحد ابطحی، ۱۴۰۴ق) همچنین منابع خاصی به بررسی سندی حدیث کساء پرداخته‌اند که در میان آن‌ها برخی همچون پژوهشی درباره حدیث کساء (محمدی ری شهری، ۱۳۸۴ش) و مقاله «دراسة التقدیة فی صحة حدیث الکساء المشهور فی ضوء منهج تحلیل المحتوى» (بهارزاده و آبادی، ۱۳۴۰ق) سند و محتوای حدیث را به کلی زیر سؤال می‌برند و جزوه یک فضیلت بزرگ برای پنج تن آل عبا (صالحی نجف آبادی، ۱۳۹۰) نیز به بازنویسی واقعه حدیث کساء با در نظر گرفتن منابع حدیثی شیعیان و اهل سنت پرداخته و سپس از منظر تاریخی آن را بررسی کرده است. این کتاب در واقع یکی از مقالاتی است که در شماره دوم نشریه مکتب تشیع، در سال ۱۳۳۸ چاپ شده و در سال ۱۳۹۰ جداگانه به صورت جزوه نیز منتشر گردیده است. مقاله «بازخوانی دیدگاه‌ها و مناقشات در باب روایت شیخ طریحی (م ۱۰۸۷ق) و حدیث کساء»، (جعفریان و توحیدی نیا، ۱۳۹۶ش) سعی در بازخوانی تاریخی آن دارد و در حقیقت روایت مورد بحث را مردود می‌داند. برخی دیگر به دفاع از حدیث کساء و بررسی سندی آن برای اثبات صدور حدیث پرداخته‌اند؛ از جمله: *سند حدیث کساء* (مهملی پور، ۱۳۷۱ش)، *التحقیق حول سند الحدیث الکساء* (فیض پور، ۱۳۹۰ش)، *بررسی جامع حدیث کساء و پاسخ به شبهات آن*. (تلافی داریانی، ۱۳۹۷ش)

بعضی علاوه بر دفاع، به برخی شبهات نیز پاسخ داده‌اند؛ مانند: *حول حدیث الکساء* (النقیب، ۱۴۲۴ق)، *پژوهشی نو پیرامون حدیث شریف کسای یمانی به روایت حضرت فاطمه زهرا علیها السلام* (تربتی کربلایی، ۱۳۸۵ش)، *پژوهشی در حدیث شریف کساء* (سلیمان پور، ۱۳۹۱ش)، *فاطمه محور حدیث کساء*. (اشعری، ۱۳۹۲ش)

بعضی دیگر با بیان نظرات مراجع و بزرگان و ارائه داستان‌هایی بر اساس واقعیت از حدیث دفاع نموده‌اند: *حدیث کساء و آثار شگفت* (موحد ابطحی، ۱۳۹۰ش)، *داستان‌هایی عجیب و واقعی از توسل به حدیث کساء: اکسیر حل مشکلات*. (فردوسی، ۱۳۹۵ش)

در شرح حدیث شریف کساء نیز علاوه بر منابع عامی مانند اهل بیت یا چهره‌های درخشان در آیه تطهیر (اشراقی و فاضل لنکرانی، ۱۳۶۹ش) و اهل بیت در آیه تطهیر (عاملی، ۱۳۸۶ش) که به تفسیر آیه تطهیر پرداخته‌اند، تکنگاری‌هایی نیز صورت گرفته است؛ از جمله: فی رحاب حدیث الكساء (مؤید، ۱۴۲۵ق)، انوار حدیث کساء (عالم نقوی، ۱۳۷۹ش)، شرح حدیث کساء (حسنی جبل کندی، ۱۳۹۰ش)، مشاهدات المألاعی: البیت الفاطمی تحت الكساء شرح حدیث الكساء الیمانی (الحلو، ۱۴۳۶ق)، انوار السّماویة شرحی جامع بر حدیث شریف کساء (ویسی، ۱۳۹۵ش)، حدیث شریف کساء آینه معرفت و تربیت. (ارزیده، ۱۳۹۸ش)

۲. واژه‌شناسی

در ابتدا بایسته است معنای واژه «کساء» و اصطلاح «حدیث کساء» تبیین گردد.

۲-۱. کساء

کساء واژه‌ای عربی و مشتق از ریشه «ک س و» (الکِسْوَةُ وُ الْکِسْوَةُ) (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۹۱؛ ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۸۵۷) و به معنای لباس (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۱) و پوشیدن و پوشاندن لباس است. (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۰، ص ۶۲) از این ریشه، پنج واژه در قرآن کریم به کار رفته است: کِسْوَتُهُنَّ (بقره: ۲۳۳)، نَكْسُوها (بقره: ۲۵۹)، اَكْسُوهُنَّ (نساء: ۵)، کِسْوَتُهُمْ (مائده: ۸۹)، فَكَسَوْتَا (مؤمنون: ۱۴). از دیدگاه مفسران، این واژگان نیز در همان معنای لغوی یعنی لباس و پوشاندن لباس استفاده شده است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۲، ص ۵۸۷؛ طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۳، ص ۳۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۰۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۴۰ و ج ۴، ص ۱۷۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۷۵)

در ادعیه نیز همان معنای لغوی مراد است: «اللَّهُمَّ اكْسُ كُلَّ عُرْيَانٍ» (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۹۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۵، ص ۱۲۰) «فَرَجَّ عَنِ الْمَكْرُوبِينَ وَ اكْسُ الْعَارِينَ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۶۰)

اما در روایات مشهور به حدیث کساء، این واژه معنایی فراتر از پوشش دارد و دارای کاربردهای متفاوتی است، از جمله: زیرانداز (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۴۴، ص ۱۱۹)، روانداز (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹۸)، عباء (شیبانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۲۲۲) و لباسی که

روی لباس‌های دیگر قرار می‌گیرد. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹۹) بیشتر راویان این حدیث شریف، از آن به‌عنوان کساء یاد نموده‌اند. نوع کساء نیز فدکی (فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۳۳۳)، خیبری (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۳۲)، یمانی (بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۹۳۳) و جنس آن پشم یا موی سیاه (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹۹) و... ذکر شده که بیانگر دقت راویان و اهمیت این حدیث و تکرار حدیث به مناسبت‌های متفاوت است.

۲-۲. حدیث کساء

مراد از حدیث کساء ماجرای بر سر کشاندن و پوشاندن کساء توسط پیامبر بر خویشتن و حسنین و علی بن ابی‌طالب و فاطمه زهرا علیها السلام و سخنانی است که حضرت در قالب دعا در این هنگام بیان فرمودند و مصادیق خمسۀ طیبه را تعیین کردند. به‌دلیل کاربست واژه کساء، این روایت که گونه‌های متعدد و نقل مختلفی دارد، به حدیث کساء معروف است. زنده نگاه داشتن اصطلاح «اصحاب کساء»، «آل عبا» و... در سیره معصومان علیهم السلام مشهود است و منابع متعدد تاریخی و روایی از اهتمام فراوان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۶۴۶) به حفظ و تبیین آن حکایت دارد. از این رو حدیث کساء به طرق مختلفی در بیشتر منابع اهل سنت وجود دارد. (ر.ک: حسکانی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸-۱۴۱ (برخی اسانید)؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۰۰-۱۹۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۶۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۴۷؛ هیشمی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۴۴، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۹۲، ۴۷۹ و ۵۱۲؛ نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۱۳؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۲۰۳-۲۰۷ و ج ۱۴، ص ۱۳۸-۱۴۴؛ ابن‌اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۳، ص ۶۰۷ و...) و همچنین این حدیث در منابع شیعی با طرق گوناگون آمده است. (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۳؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۳۲-۳۴۰؛ ابن‌ابی‌زینب، ۱۳۹۷ق، ص ۷۲؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۵۶۱؛ همو، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۷۸؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۶۸، ۵۵۹ و ۵۶۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۴۸؛ ابن‌بطریق، ۱۴۰۷ق، ص ۳۲-۴۶؛ ابن‌طاووس، بی‌تا، ص ۱۰۶ و ۲۰۴؛ همو، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۱۲۳-۱۲۹؛ حلی، ۱۹۸۲م، ص ۲۲۹)

به‌اختصار آماری از احادیث کساء در مهم‌ترین کتب حدیثی فریقین، بر مبنای

محورهای ذیل ارائه می‌شود:^۲

دسته اول، احادیثی که در آن‌ها از آیه تطهیر یا واژگان آیه برای معرفی اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام استفاده شده است. این روایات، بیشتر در ادعیه وجود دارد.^۳ احادیثی که بدون اشاره به کساء، فقط به تبیین مصادیق و نزول آیه تطهیر اشاره دارند، در دسته دوم قرار دارد. دسته سوم مشتمل بر احادیثی است که حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اهل بیت خویش را ذیل کساء قرار می‌دهند و برایشان دعا می‌فرمایند، ولی در این احادیث از آیه تطهیر و نزول آن سخنی به میان نیامده است. دسته چهارم شامل احادیثی است که هم به آیه تطهیر اشاره نموده و هم گزارش می‌کند پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به وسیله کساء اهل بیت خویش را جدا و برای ایشان دعا فرموده است. دسته پنجم به روایاتی اشاره دارد که در روز مباحله، حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به وسیله کساء اهل بیت خویش را معرفی نموده و در دسته آخر روایاتی آمده که پس از نزول آیه تطهیر، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اهل بیت خویش را اوقات نماز صدا زده و آیه تطهیر را پشت در خانه ایشان قرائت می‌فرمودند. با توجه به این مدل دسته‌بندی، تمام روایات مرتبط با آیه تطهیر و کساء، احادیث منسوب به «کساء» و به عبارت دیگر قرائتی از مضمون «حدیث کساء» خواهند بود.^۴

نام کتاب	آیه تطهیر برای معرفی اهل بیت <small>علیهم‌السلام</small>	تعیین مصادیق آیه تطهیر	تبیین واقعه کساء بدون ذکر آیه تطهیر	حدیث کساء (هم آیه تطهیر هم واقعه کساء)	روایات مباحله و کساء	روایات پس از واقعه کساء و نزول آیه تطهیر
کتاب سلیم	۱	۱	-	۳	-	-
تفسیر قمی	۱	۱	-	۱	-	۱
تفسیر فرات کوفی	-	۴	۱	۶	۱	۳
تفسیر العیاشی	-	-	-	۱	-	-
المسترشد فی ...	۲	۱	۱	-	-	-
کافی	-	-	-	۱	-	-
الامامة و التبصرة...	-	۱	-	-	-	-
فضائل امیر المؤمنین <small>علیه‌السلام</small>	۱	۳	۱	۱	-	۲
کفایة الاثر	-	۲	-	-	-	-
تحف العقول	۲	-	-	-	-	-
الغیبة	-	-	-	۱	-	-

اعتبارسنجی حدیث کساء به روایت حضرت فاطمه زهرا علیها السلام ۲۴۹

10.22052/HADITH.2021.242020.0

-	-	-	-	-	۲	دعائم الاسلام
-	-	-	-	-	۱	کامل الزیارات
-	-	-	-	-	۴	من لا یحضره...
-	-	-	-	۱	۶	الامالی (صدوق)
-	-	۲	-	۱	-	خصال
-	۱	-	-	-	۱	عیون أخبار الرضا <small>علیه السلام</small>
-	-	۱	-	-	-	کمال السدین و تمام النعمة
-	-	۳	-	-	۱	معانی الاخبار
-	-	۲۳	-	۲	-	علل الشرائع
۲	-	-	۲	۳	-	مناجات الهیات حضرت امیر <small>علیه السلام</small>
-	۱	-	-	-	۱	الاختصاص
-	-	-	-	-	۱	المزار (مفید)
-	-	-	-	-	۱	الارشاد
۱	-	-	-	-	۱	الامالی (مفید)
-	-	-	-	-	۱	کنز القوائد
-	-	-	-	-	۱	تهذیب الاحکام
-	-	-	-	-	۱۳	مصباح المتعجد
۲	-	-	-	۴	۷	الامالی (طوسی)
۲۷	-	-	۳۳	۳۲	۵	شواهد التنزیل
-	-	-	-	۱	۱	روضه الواعظین
-	-	-	-	-	۲	اعلام الوری
-	-	-	-	-	۱	مکارم الاخلاق
۱	-	-	-	-	۴	بشارة المصطفى
-	-	-	-	-	۱	الخرائج و الحرائج
-	۱	۱	-	-	۴	الاحتجاج
-	-	۱	-	-	۱	الفضائل
۲	-	۱۰	۴	-	۳	عمدة عیون
-	-	۱	-	-	۱	مجموعه ورام
-	-	-	-	-	۸	المزار الكبير
-	-	-	-	-	۱۲	اقبال الاعمال
-	-	-	-	-	۵	جمال الاسبوع
-	۱	۲	۱	-	-	سعد السعود

۲	-	۵	۴	۱	۳	الطرائف
۲	-	۴	۳	-	۷	کشف الغمة
-	-	۱	-	-	۲	کشف الیقین
۲	-	۲	-	-	۱	نهج الحق و کشف الصادق
-	-	-	-	-	۵	المزار شهید الاول
-	-	-	-	-	۲	ارشاد القلوب
-	-	۱	-	-	۱	غرر الاخبار
-	-	-	-	-	۲	اعلام الدین
-	-	-	-	-	۱۳	البلد الامین
-	-	-	-	-	۷	المصباح الکفعمی
-	-	۳	-	۲	۴	تأویل الآیات
-	-	-	-	-	۲	وسائل الشیعه
۳	-	۲۴	۴	۱۷	۱۶	اثبات الهیاته
-	-	-	-	-	۱	همایة الامة
۸	۳	۲۰	۵	۱۰	۱۹	البرهان
-	-	۱	-	۲	-	الانصاف فی النص...
-	-	-	-	-	۳	مدینة معاجز
۱۳	۳	۳۰	۱۳	۲۵	۷۷	بحار الأنوار
۳	۱	۷	۳	۷	۴	تفسیر نور الثقلین
۲	-	۳	۵	-	-	مسند الامام احمد بن حنبل
-	-	-	-	-	-	صحیح مسلم
۱	-	۲	۱	-	-	سنن ترمذی
۱	-	۲	۱	۲	۱	مستدرک
۳	-	۱	۶	۳	-	مجمع الزوائد
-	-	۱	۲	۱	۲	المعجم الاوسط
۴	-	۴	۱۶	۶	۱	المعجم الكبير
۳	-	۱۰	۱۷	۱۲	۵	تاریخ مدینة دمشق
۳	-	۲	۱	۱	-	أسد الغابه

چنان که در جدول بالا نیز ذکر شده، علاوه بر روایات شأن نزول آیه تطهیر، حضرت رسول ﷺ هنگام واقعه مباحله نیز قبل از مباحله نمودن نجرانیان، به وسیله کساء، حضرت

فاطمه زهرا علیها السلام، حضرت علی علیه السلام، امام حسن و امام حسین علیهم السلام را می پوشانند (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۸۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق [الف]، ص ۱۱۵) و اصطلاح حدیث کساء به این واقعه نیز نسبت داده می شود، چراکه حضرت با این رفتار در حال معرفی مصادیق اصحاب کساء بودند.

به علت وجود روایان متفاوت، توصیف های متفاوت از نوع کساء^۵، نحوه اجتماع اصحاب ذیل کساء^۶ و مکان های مختلفی که ذکر شده^۷ می توان گفت این حدیث شریف در زمان های متفاوتی تکرار شده است. همچنان که طبری معتقد است وجود اختلاف در کیفیت گرد آمدن ایشان، وصف های گوناگون از کساء، کیفیت دعای آن حضرت و پاسخ ایشان به ام سلمه و... همگی دلیل بر تکرار این عمل در خانه ام سلمه است. (طبری، ۱۳۵۶ق، ص ۲۲) ابن حجر نیز طبری را تأیید می کند و می افزاید که گفتار طبری مؤید آن است که آنچه روایت شده آن حضرت نیز در خانه فاطمه در حق آنان بیان نموده (هیشمی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۲۴) که بر اساس روایت نقل شده از جابر، ابن جریان در خانه حضرت فاطمه علیها السلام هم رخ داده و روایات واثله بن اسقع^۸، تنها کسی که در روایات اهل سنت غیر از همسران پیامبر هنگام صدور حدیث کساء در خانه حضرت زهرا علیها السلام حضور داشته است، نیز آن را تثبیت و تأیید می کند. (ر.ک: حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۲، ص ۴۵۱) البته از منظر صاحب *الکلمة الغراء فی تفضیل الزهراء علیها السلام*، تکرار حدیث کساء قطعی است تا جایی که علما از تکرار آن، تکرار نزول آیه تطهیر را احتمال داده اند؛ ولی صحیح این است که آیه یک بار نازل شده اما حدیث کساء به علت اهمیت فوق العاده آن همراه با آیه تکرار شده است تا با نهادینه شدن واقعه کساء شبهه کج اندیشان دفع شود. (نک: شرف الدین موسوی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۸)

۳. گونه های اعتبارسنجی حدیث

در اعتبارسنجی و پذیرش روایات دو دیدگاه وجود دارد: وثوق سندی (وثوق مخبری) و وثوق صدور (وثوق خبری). از منظر دیدگاه اول، هیچ قرینه و نشانه ای جز درستی سند و ثاقت نمی آورد و غیر از سند راهی برای سنجه اعتبار روایت وجود ندارد. بنا بر این مبنا، حتی وجود یک راوی ضعیف در سند، روایت را از درجه اعتبار ساقط می کند. (ر.ک: برزگر، ۱۳۹۰ش، ص ۹۸؛ ربانی بیرجندی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۴۸) شهید ثانی، محقق اردبیلی،

شیخ حسن عاملی، سید محمد عاملی و از معاصران سید ابوالقاسم خوبی سرآمد شخصیت‌های مکتب سندی‌اند. (نک: ربانی بیرجندی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۴۸) اما در دیدگاه دوم معیار و تراز عمل به حدیث، اطمینان به صدور آن از معصوم است و قوت سند یکی از راه‌های رسیدن به وثاقت است. بنابراین در صورت ضعف سند، به کمک قرینه‌ها و نشانه‌های همراه با حدیث می‌توان به وثاقت آن دست یافت. (نک: برزگر، ۱۳۹۰ش، ص ۹۸؛ ربانی بیرجندی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۴۸) آقا جمال خوانساری، علامه کرکی، محمدتقی مجلسی، علامه مجلسی، شیخ بهایی، وحید بهبهانی، بحر العلوم، نراقی، میرزای قمی، شیخ انصاری، صاحب جواهر، صاحب ریاض، حاج آقا رضا همدانی، آقای بروجردی و امام خمینی از برجسته‌ترین اندیشمندان مکتب وثاقت صدور هستند. (ربانی بیرجندی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۴۸) به دو دلیل دیدگاه دوم یعنی وثاقت صدور مورد پذیرش است:

الف. بنا بر اقوال بزرگان علم اصول همچون محقق حلی در *مقدمة المعترفی شرح المختصر* (۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹)، محقق اصفهانی در *نهایة الدراية* (اصفهانی غروی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۳۹۹)، محقق همدانی در *مصباح الفقیه* (همدانی، ۱۴۱۶ق، مقدمه، ص ۳۳)، حسینی سیستانی در *قاعده لا ضرر ولا ضرار* (۱۴۱۴ق، ص ۸۷)، وحید بهبهانی در *الفوائد الحائریه* (۱۴۱۵ق، ص ۴۸۷) و دیگر بزرگان دریافت می‌شود، بیشتر اندیشمندان وثاقت صدور را پذیرفته‌اند.

ب. اعتقاد به وثوق سندی، دارای پیامدهایی منفی از جمله اسقاط بسیاری از روایات شیعیان و طعن به عالمان شیعه و تضعیف مذهب تشیع (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹) و اختلال در اوضاع فقه و نداشتن دلیل برای صدور فتوا (بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۴) است. لذا مبنای پژوهش پیش رو وثاقت صدور است.

۴. حدیث کساء در سنجۀ اعتبار

از دو منظر می‌توان اعتبار حدیث کساء را مورد سنجش قرار داد:

۴-۱. وثاقت سندی

همان طور که مطرح شد، حدیث کساء دارای نقل‌های متعددی است که در منابع عامه و شیعیان وجود دارد. در منابع روایی و تفسیری و تاریخی اهل سنت، نقل‌های زیادی حتی

فراتر از روایات موجود در میان شیعیان از طرق مختلفی بیان شده که دارای اسنادی صحیح است. برای نمونه، ابن حنبل در مسند خویش از عطاء بن ابی رباح چنین روایت می‌کند: «حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ أُمَّ سَلْمَةَ، تَذَكَّرُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَأَلِهِ] وَسَلَّمَ كَانَ فِي بَيْتِهَا، فَأَتَتْهُ فَاطِمَةُ بَرْمَةً، فِيهَا خَزِيرَةٌ، فَدَخَلَتْ بِهَا عَلَيْهِ، فَقَالَ لَهَا: ادْعِي زَوْجَكَ وَابْنَيْكَ قَالَتْ: فَجَاءَ عَلِيٌّ، وَالْحُسَيْنُ، وَالْحَسَنُ، فَدَخَلُوا عَلَيْهِ، فَجَلَسُوا يَأْكُلُونَ مِنْ تِلْكَ الْخَزِيرَةِ، وَهُوَ عَلَى مَنَامَةٍ لَهُ عَلَى ذُكَّانٍ تَحْتَهُ كِسَاءٌ خَيْبَرِي قَالَتْ: وَأَنَا أُصَلِّي فِي الْحُجْرَةِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ هَذِهِ الْآيَةَ: إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيَطَهِّرَكُمُ تَطْهِيرًا (احزاب: ۳۳) قَالَتْ: فَأَخَذَ فَضْلَ الْكِسَاءِ، فَغَسَّاهُمْ بِهِ، ثُمَّ أَخْرَجَ يَدَهُ، فَأَلْوَى بِهَا إِلَى السَّمَاءِ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي وَخَاصَّتِي، فَأُذْهِبْ عَنْهُمْ الرِّجْسَ، وَطَهِّرْهُمْ تَطْهِيرًا، اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي وَخَاصَّتِي، فَأُذْهِبْ عَنْهُمْ الرِّجْسَ، وَطَهِّرْهُمْ تَطْهِيرًا. قَالَتْ: فَأَدْخَلْتُ رَأْسِي الْبَيْتِ، فَقُلْتُ: وَأَنَا مَعَكُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: إِنَّكَ إِلَى خَيْرٍ، إِنَّكَ إِلَى خَيْرٍ» از منظر ابن حنبل، روایت صحیح است، از سه طریق وارد شده و در یکی از اسناد آن، همه راویان ثقة‌اند. (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۴۴، ص ۱۱۸ و ۱۱۹) همچنین مفسران اهل سنت در کتب تفسیری خویش ذیل آیه تطهیر و آیه مباحله به حدیث کساء اشاره کرده‌اند؛ حدیثی که اهل کساء را فقط شامل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله امیرمؤمنان علی علیه السلام، امام حسن و امام حسین علیهم السلام و حضرت فاطمه علیها السلام می‌داند و مهم‌ترین دلیل انحصار «اصحاب کساء» به «اهل بیت» علیهم السلام و رفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیث کساء است که حضرت با عباپی امیرمؤمنان علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام و امام حسن و امام حسین علیهم السلام را می‌پوشاند و برای ایشان چنین دعا می‌نماید: «اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي وَخَاصَّتِي [وَخَاصَّتِي] فَأُذْهِبْ عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَطَهِّرْهُمْ تَطْهِيرًا...». (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۳۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹۸) رفتار حضرت رسول صلی الله علیه و آله و استفاده از واژه «اهل» در نقل‌های حدیث کساء از طرق مختلف یا به همین مضمون یا به صورت نقل به معنا در مکان‌ها و زمان‌های مختلف در منابع فریقین تکرار شده است؛ مثلاً از عمر بن ابی سلمه نقل شده: «نزلت هذه الآية على النبي صلی الله علیه و آله إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيَطَهِّرَكُمُ تَطْهِيرًا» فی بیت أم سلمة...». (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۹۰، ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۹۲ و ۴۷۹؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۲۰؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۴، ص ۴۶۸؛ مجلسی، ۴۰۳ق، ج ۳۵، ص ۲۲۶)

حدیث کساء نزد شیعیان نیز دارای منزلت خاصی است و از طرق مختلفی نقل شده است. این روایات هم در کتب تفسیری روایی ذیل آیه تطهیر (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۳؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۳۲-۳۴۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۸، ص ۵۶۰؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۴۴۶) و مباحله و هم در کتب روایی اصیل شیعه (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ق، ص ۷۲؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۵۶۱؛ همو، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۷۸؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۶۸، ۵۵۹ و ۵۶۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۴۸؛ ابن بطریق، ۱۴۰۷ق، ص ۳۲-۴۶؛ ابن طاووس، بی تا، ص ۱۰۶ و ۲۰۴؛ همو، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۱۲۳-۱۲۹؛ حلی، ۱۹۸۲م، ص ۲۲۹) به طرق متفاوت موجود است، از مهم ترین نقل های حدیث کساء احتجاجات و استشهادات ائمه اطهار علیهم السلام به حدیث کساء است. (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۶۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۴۸)

یکی از نقل های حدیث کساء، واقعه متواتر مباحله با نصاری نجران و توجه خاص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به حضور انحصاری خمسه طیه علیهم السلام در آن جریان تاریخی و استفاده از واژه «أهل» درباره ایشان است: «... و لما نزلت هذه الآية: نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمُ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمُ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمُ دعا رسول الله صلی الله علیه و آله علیا و فاطمة و حسنا و حسینا علیهم السلام و قال: "اللهم هؤلاء أهل بيتي." (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۸۷۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۶۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۷، ص ۲۶۴) که همین حضور پنج تن آل عبا علیهم السلام موجب مصالحه نجرانیان گردید. (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۵۸۱)

در برخی نقل های واقعه مباحله نیز استفاده از عبا و جدا نمودن اهل بیت علیهم السلام توسط پیامبر صلی الله علیه و آله از بقیه ذکر شده، چنان که آمده است: فردای روزی که رسول خدا برای مباحله به سوی نجرانیان رفتند، امام علی علیه السلام در سمت راستشان، امام حسن و امام حسین علیهم السلام در سمت چپ و حضرت فاطمه زهرا علیها السلام پشت سرشان بودند؛ و بر کتف رسول الله کسایی بود: «قَطَوَانِي رَقِيقٌ خَشِينٌ لَيْسَ بِكَثِيفٍ وَ لَا كَيْنٍ» و قبل از شروع مباحله خمسه طیه علیهم السلام ذیل کساء قرار می گیرند. (مفید، ۱۴۱۳ق [الف]، ص ۱۱۵؛ نک: کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۸۷)

همچنین امام کاظم علیه السلام در یکی از مناظرات خود چنین احتجاج می فرماید: «... وَ لَمْ يَدْعُ أَحَدًا أَنَّهُ أُذْخَلَ النَّبِيِّ ص تَحْتَ الْكِسَاءِ عِنْدَ الْمُبَاهَلَةِ لِلنَّصَارَى إِلَّا عَلِيٌّ بَنَ أَبِي طَالِبٍ وَ فَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ فَكَانَ تَأْوِيلُ قَوْلِهِ تَعَالَى أَبْنَاءَنَا الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ نِسَاءَنَا

فَاطِمَةٌ وَ أَنْفُسَنَا عَلَيَّ بِنِ أَبِي طَالِبٍ...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۸۵)

منابع فریقین اعم از کتب تفسیری، روایی و تاریخی، واقعه مباهله را ذیل آیه ۶۱ سوره آل عمران نقل کرده و مراد از «أَبْنَاءَنَا»، امام حسن و امام حسین علیهم السلام و مراد از «نِسَاءَنَا»، فاطمه زهرا علیها السلام و مراد از «أَنْفُسَنَا» را امیرمؤمنان علی رضی الله عنه دانسته‌اند. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۶۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ص ۳۶۸-۳۶۹؛ واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۰۷؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۷؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۷۸؛ ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۷۰؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۸۶؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۶۵)

زمخشری ذیل این آیه می‌نویسد: «و فيه دليل لا شيء أقوى منه على فضل أصحاب الكساء.» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ص ۳۷۰) بیان زمخشری مصادیق اصحاب کساء را مشخص می‌کند.

حدیث کساء معروف در این زمان به روایت جناب جابر بن عبدالله انصاری از حضرت فاطمه زهرا علیها السلام نیز یکی از این نقل‌هاست که به اختصار سند آن بررسی می‌شود. با بررسی داده‌های روایی و منابع متعدد و فهرست نسخه‌های خطی قابل دسترس، دو سند برای حدیث کساء یافت شد. سند اول در کتاب *عولم العلوم و المعارف و الاحوال من الآيات و الاخبار و الاقوال*، مستدرک حضرت فاطمه زهرا علیها السلام تا امام جواد علیه السلام جلد ۱۱، ص ۹۳۰ همراه با حدیث کساء، چاپ شده که محقق این کتاب، آن را از کتابخانه جامع تهران گرفته است. (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۲۷)^۹ مرعشی نجفی در *ملحقات کتاب احقاق الحق و ازهاق الباطل*، سند و متن حدیث کساء را از رساله «بافقی یزدی قمی نجفی» آورده است. بافقی یزدی حدیث کساء را از جلد یازدهم *عولم العلوم* از میان هفتاد جلد موجود در کتابخانه میرزا سلیمان یزد نقل کرده است اما مشخص ننموده از متن کتاب آن را نوشته یا از حاشیه کتاب برای مرعشی می‌فرستد، مرعشی با صدوقی یزدی درخواست می‌کند این حدیث و سند آن را از کتاب *عولم العلوم* در یزد ببیند، اما صدوقی این متن و سند را از حاشیه کتاب برای مرعشی می‌فرستد، مرعشی با بررسی درمی‌یابد این دو نسخه از حدیث کساء کاملاً منطبق بر یکدیگر هستند. همچنین درباره سند حدیث شریف کساء می‌نویسد حدیث یک بار در جلد ۱۱ و یک بار هم در جلد

۶۲ نقل شده است. (قاضی شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۵۳-۵۵۷)^{۱۰}

با بررسی انجام شده، هشت نسخه از جلد یازدهم کتاب *عولم العلوم* در کتابخانه‌های مختلف یافت شد؛ قدیمی‌ترین نسخه در کتابخانه آیت‌الله گلپایگانی قم به شماره ۵۸/۲۳-۸۵۷۳ است، دو نسخه به شماره‌های ۱۳۲۹ط و ۳۶۲۱، در کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی تهران، یک نسخه به شماره ۲۰۳۱، در کتابخانه مرکز اسناد و مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، یک نسخه به شماره ۴۰۰، در کتابخانه آیت‌الله مرعشی و یک نسخه به شماره ۴۸۹ در کتابخانه وزیری یزد^{۱۱} و دو نسخه به شماره‌های ۱۷۸۸۴، ۴۰۴۰۰ در مرکز اسناد آستان قدس رضوی نگهداری می‌شود.

از این نسخه‌ها فقط در حاشیه نسخه ۳۶۲۱ کتابخانه مجلس، حدیث کساء همراه با سند به‌طور کامل ذکر شده است.

سند دوم نیز در یادداشت‌های حسینی شیرازی وجود دارد که در برخی کتب ایشان چاپ شده است. (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۴؛ همو، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۳)

سندی که عبدالله بحرانی ذکر کرده به شرح زیر است:

رَأَيْتُ بِحَطِّ الشَّيْخِ الْجَلِيلِ السَّيِّدِ هَاشِمٍ، عَنْ شَيْخِهِ السَّيِّدِ مَاجِدِ الْبَحْرَانِيِّ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ زَيْنِ الدِّينِ الشَّهِيدِ الثَّانِي، عَنْ شَيْخِهِ الْمُقَدَّسِ الْأَرْدَبِيلِيِّ، عَنْ شَيْخِهِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الْعَالِيِّ الْكُرْكِيِّ، عَنْ الشَّيْخِ عَلِيِّ بْنِ هِلَالِ الْجَزَائِرِيِّ عَنْ الشَّيْخِ أَحْمَدَ بْنِ فَهْدِ الْجَلِيِّ، عَنْ الشَّيْخِ عَلِيِّ بْنِ الْخَازَنِ الْحَائِرِيِّ، عَنْ الشَّيْخِ ضِيَاءِ الدِّينِ عَلِيِّ بْنِ الشَّهِيدِ الْأَوَّلِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ فَخْرِ الْمُحَقِّقِينَ، عَنْ شَيْخِهِ الْعَلَامَةِ الْجَلِيِّ، عَنْ شَيْخِهِ الْمُحَقِّقِ، عَنْ شَيْخِهِ ابْنِ نَمَا الْجَلِيِّ، عَنْ شَيْخِهِ مُحَمَّدِ بْنِ إِدْرِيسِ الْجَلِيِّ، عَنْ ابْنِ حَمَزَةَ الطُّوسِيِّ صَاحِبِ «ثَاقِبِ الْمَنَاقِبِ» عَنْ الشَّيْخِ الْجَلِيلِ مُحَمَّدِ بْنِ شَهْرِ أَشُوبِ، عَنْ الطَّبْرَسِيِّ صَاحِبِ «الْأَحْجِجِجِ» عَنْ شَيْخِهِ الْجَلِيلِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ ابْنِ الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ، عَنْ أَبِيهِ شَيْخِ الطَّائِفَةِ، عَنْ شَيْخِهِ الْمُفِيدِ، عَنْ شَيْخِهِ ابْنِ قَوْلُوَيْهِ الْقُمِيِّ، عَنْ شَيْخِهِ الْكَلْبِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، [عَنْ أَبِيهِ إِبْرَاهِيمَ] عَنْ هَاشِمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ الْبَرْنَطِيِّ، عَنْ قَاسِمِ بْنِ يَحْيَى الْجَلَاءِ الْكُوفِيِّ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبِ الْبَكْرِيِّ، عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدِ الْجُعْفِيِّ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ ع

بُنْتُ رَسُولِ اللَّهِ ص.

سلسله راویان سند حدود سی نفرند که به اختصار احوال رجال آن به ترتیب بررسی می شود:

۱. سید هاشم بحرانی فرزند سید سلیمان بن عبد الجواد حسینی بحرانی توبلی (حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۳۴۱؛ خوبی، بی تا، ج ۱۹، ص ۲۴۵) معروف به علامه بحرانی (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۲، ص ۴۲۴) متوفای ۱۱۰۷ق است و در کتب رجالی توثیق شده است. (همان، ج ۱۲، ص ۴۲۵؛ افندی اصفهانی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۳۱)

۲. سید ابوعلی ماجد بن هاشم بن علی بن المرتضی بن علی بن ماجد حسینی بحرانی، متوفای سنه ۱۰۲۸ق، ثقة وصف شده است. (حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۲۶؛ خوبی، بی تا، ج ۱۴، ص ۱۵۳)

در این قسمت از سند اشکال وارد شده است که میان سید ماجد متوفای سال ۱۰۲۸ق و سید هاشم متوفای سال ۱۱۰۷ق حدود ۸۰ سال فاصله است، بنابراین سید ماجد به دلیل اختلاف طبقه نمی تواند از ایشان نقل کند. (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۹۳۰)^{۱۲} در حالی که با معمر دانستن ایشان اشکال پاسخ داده می شود.

۳. شهید ثانی (جمال الدین ابو منصور الحسن بن الشیخ زین الدین بن علی بن الشهید الثانی عاملی جبعی) از شاگردان مقدس اردبیلی و متوفای سنه ۱۰۱۱ق و ثقة است. (حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۵۷ و ۶۳؛ خوبی، بی تا، ج ۴، ص ۳۳۶)

۴. احمد بن محمد معروف به «مقدس اردبیلی» از منظر حر عاملی هم عصر با شیخ بهایی متوفای سنه ۹۹۳ق و توثیق شده است. (حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۳)

۵. علی بن عبدالعالی الکرکی متوفای سال ۹۳۷ق نیز از منظر صاحب /امل /الامل فردی موثق است. (همان، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۲)

۶. زین الدین علی بن هلال الجزائری شیخ الاسلام و فقیه اهل بیت (علیهم السلام) در عصر خود بوده است. (همان، ج ۲، ص ۱۰)

۷. جمال الدین ابو العباس، احمد بن شمس الدین محمد بن فهد الاسدی الحلی متوفای ۸۴۱ق (افندی اصفهانی، ۱۴۱۰ق، ص ۹۶)، فاضل، عالم، ثقة، صالح، زاهد، عابد، ورع، جلیل القدر (همان، ج ۲، ص ۲۱) و از جمله راویانی که از ایشان اجازه داشتند زین الدین

- علی بن الحسن بن الخازن الحائری است. (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۹، ص ۶۴)
۸. به گفته حر عاملی «شیخ زین الدین علی بن الخازن الحائری»، فاضل، عابد، صالح و از شاگردان شهید است که از احمد بن فهد الحلّی روایت می کند. (حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۱۸۶؛ خویی، بی تا، ج ۱۲، ص ۷)
۹. الشیخ ضیاء الدین [ابوالقاسم] علی بن محمد بن مکی العاملی الجزینی فرزند شهید اول، به گفته حر عاملی فردی فاضل، محقق، صالح، با ورع، جلیل القدر و ثقة بوده است. (حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۳۴) وی عالمی امامی و متوفای ۸۵۶ق است. (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۹، ص ۱۷۱)
۱۰. مراد از «أبیه»، شمس الدین محمد بن جمال الدین مکی بن محمد بن حامد بن احمد العاملی الجزینی متوفای ۷۸۶ق است. محدث قمی ایشان را شیخ الامام، أستاذ فقهاء الانام، رئیس المذهب و الملة و رأس المحققین الاجلّة، محقق حقائق الاولین و الآخرین ... و وصف نموده است که جامع فنون العقلیات و النقلیات و حاوی صنوف الفضائل و الكمالات بوده اند. (قمی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۹۸۸-۹۸۹)
۱۱. محمد بن العلامة الکبیر الحسن بن یوسف بن علی بن المطهر الاسدی، الفقیه، المجتهد فخر الدین أبوطالب الحلّی، مشهور به فخر المحققین، متوفای ۷۷۱ق است. (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۱۹۱) از منظر شیخ حر عاملی، فاضل، فقیه، ثقة و جلیل القدر بودند که از پدرشان علامه حلّی روایت می کردند. (حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۶۱)
۱۲. الحسن بن یوسف بن علی بن المطهر الاسدی، جمال الدین ابومنصور، معروف به علامه حلّی متوفای ۷۲۶ق (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۷۷) است. شهرت علامه حلّی و وثاقت وی مشخص است. (نک: حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۸۱؛ امین، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۳۹۷؛ حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۸۲)
۱۳. مراد از «محقق»، [نجم الدین ابوالقاسم] جعفر بن الحسن بن یحیی بن الحسن بن سعید الحلّی، متوفای سال ۶۷۶ق (قمی، ۴۲۹ق، ص ۶۲۵) است و وثاقت و قدر و منزلت ایشان به قدری روشن است که نیازی به ذکر نیست. (حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۴۸)
۱۴. ابن نما حلّی، محمد بن جعفر بن محمد بن نما الحلّی نجیب الدین ابوجعفر یا

ابو ابراهیم متوفای ۶۴۵ق عالم محقق فقیه جلیل، صاحب مصنفات از مشایخ پدر علامه و جناب محقق حلّی است، و او پدر شیخ جعفر صاحب کتاب *مثیر الاحزان* مقتل معروف، و جد شیخ جلال‌الدین ابو محمد حسن بن نظام‌الدین احمد بن محمد بن جعفر بن محمد بن نمانست که یکی از مشایخ شهید اول است. (قمی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۷۲۰) همچنین وی از ابن ادریس و محقق جعفر بن الحسن الحلّی روایت می‌کند. (خویی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۳۰۵)

۱۵. احمد بن ادریس فقیه امامی ابو عبدالله عجلّی، الحلّی، مصنف *السرائر* معروف به ابن ادریس؛ متوفای سال ۵۹۸ق در «حله». (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۲۵۰)

۱۶. ابن حمزه طوسی صاحب *الثاقب فی المناقب*؛ عمادالدین ابو جعفر محمد بن علی بن حمزه طوسی مشهدی، زنده در سال ۵۶۰ق^{۱۳} و متوفای ۵۶۶ق (جمعی از بزرگان، بی‌تا، ص ۱۲) فقیه، عالم، واعظ و نویسنده کتاب‌های *الوسیلة، الواسطة، الرائع فی الشرائع، مسائل فی الفقه* است. (حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۸۵)

۱۷. محمد بن علی بن شهر آشوب بن ابی نصر بن ابی الجیش، ابو جعفر السّروی المازندرانی، الحافظ، ملقب به رشیدالدین، و معروف به ابن شهر آشوب متوفای ۵۸۸ق (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۲۸۶) جامع محاسن و مورد وثوق (حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۸۵) است. وی از ابی علی الحسن بن محمد بن الحسن الطوسی روایت می‌کرده است. (افندی اصفهانی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۰۳)

۱۸. ابو منصور احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی صاحب *الاحتجاج*، در کتب رجالی «عالم فاضل فقیه محدث ثقه، صاحب کتاب *الاحتجاج علی أهل اللجاج حسن کثیر الفوائد*» معرفی شده‌اند. (حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۱۷)

۱۹. محمد بن حسن بن علی طوسی (خویی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۲۷۸) پدر محقق خواجه نصیرالدین است. (حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۵۹) به گفته حر عاملی «عالم، فاضل، فقیه، محدث، جلیل، ثقه، دارای کتبی مانند *الامالی و شرح النهایه*» (همان، ج ۲، ص ۷۶) است.

۲۰. محمد بن حسن بن علی، شیخ ابو جعفر طوسی، معروف به شیخ الطائفه، (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۷۹) متوفای ۴۵۸ق (مازندرانی، ۱۳۸۰ق، ص ۱۱۴) است. در *رجال* ابن داوود درباره وی آمده است: «لم أوضح من أن یوضح حاله.» (حلّی، ۱۳۸۳ق،

ص ۳۰۶) نجاشی ایشان را «جلیل فی أصحاب» و «ثقة عین» می‌داند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۰۳) دو کتاب تهذیب الاحکام و الاستبصار که از کتب اصلی شیعیان است، نوشته شیخ الطائفه است. (همان، ص ۴۰۳)

۲۱. محمد بن محمد بن نعمان عبد السلام حارثی، ابو عبدالله عکبری، بغدادی، که بعدها به شیخ مفید مشهور شد (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۳۴) متوفای سال ۴۱۳ق (افندی اصفهانی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۰۵) و از منظر طوسی و حر عاملی، وی موثق‌ترین اهل زمانش بود. (طوسی، بی تا، ص ۱۵۷؛ حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۳۰۴)

۲۲. جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه، ابوالقاسم قمی، صاحب کتاب کامل الزیارات، متوفای ۳۶۸ق (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۲۲) است. حر عاملی وی را از موثق‌ترین‌ها در بین اصحاب و از اجلای در فقه و حدیث معرفی می‌کند. (حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۵۵)

۲۳. محمد بن یعقوب بن اسحاق، ابوجعفر کلینی، رازی، بغدادی، صاحب کتاب الکافی یکی از کتب اربعه شیعیان امامیه (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۴۷۸) متوفای ۳۲۸ق (حلی، ۱۳۸۳ق، ص ۳۴۱) است که موثق‌ترین افراد در نقل حدیث معرفی شده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۷۷)

۲۴. علی بن ابراهیم بن هاشم، أبو الحسن قمی، صاحب تفسیر معروف به نام تفسیر قمی (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۶۵) در کتب رجالی ثقة در حدیث، اطمینان آور، قابل اعتماد با مذهبی صحیح (حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۱۰۰، حلی، ۱۳۸۳ق، ص ۲۳۷؛ مازندرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۲۴) وصف شده است، تاریخ وفات ایشان یافت نشد، ولی وی در سال ۳۰۷ زنده بوده است. (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۶۵)

۲۵. [ابراهیم] بن هاشم، محدث ابواسحاق قمی، والد علی بن ابراهیم صاحب تفسیر قمی، در اصل کوفی بود و اولین کسی بود که حدیث کوفیان را در قم نشر داد. (حلی، ۱۳۸۳ق، ص ۲۰) سال وفات وی یافت نشد، ولی قبل از سال ۲۴۷ق زنده بوده است.^{۱۴} ذکر شده که ایشان با امام رضا علیه السلام ملاقات داشته است. دو کتاب النوادر و قضایا امیرالمؤمنین علیه السلام از کتب معروف این محدث است. (طوسی، بی تا، ص ۴)

۲۶. احمد بن محمد بن ابی نصر، ملقب به بزنتلی (برقی، ۱۳۸۳ق، ص ۵۴) «ثقه،

جلیل القدر» (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۳۲) متوفای سال ۲۱۰ یا ۲۲۱ق (خویی، بی تا، ج ۳، ص ۱۹) است. کشی در رجال خود روایاتی را در توثیق ابی نصر بزنطی ذکر می کند. (کشی، ۱۴۹۰ق، ص ۵۸۷-۵۸۹) ابی نصر از اصحاب امام کاظم علیه السلام، امام رضا و امام جواد علیهم السلام بوده است، همچنین ایشان از اصحاب اجماع است و از غیرتفه روایت نمی کند. (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۱۴)

۲۷. قاسم بن یحیی الجلاء الکوفی؛ در نسخه هایی که ذکر شده نام این شخص «قاسم بن یحیی الجلاء الکوفی» آمده است، اما فردی با این مشخصات در موسوعات رجالی یافت نشد، البته شخصی با عنوان «قاسم بن یحیی» در رجال حدیثی موجود است که فقط از جد خود «حسن بن راشد» نقل می کرده و جد قاسم بن یحیی، استاد جناب برقی است و روایاتی از او در المحاسن ذکر شده است. آقا بزرگ تهرانی در الذریعه پس از ذکر سلسله سندی که قاسم بن یحیی در آن حضور دارد، می نویسد: «یظهر من هذا السند أن قاسم بن یحیی من رواه الحدیث و من مشائخ البرقی و الحسن بن راشد، کان جده و شیخ روایت» (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۶۲) بنابراین قاسم بن یحیی را از روایان حدیث می داند؛ اگر چنانچه پذیرفته شود، قاسم بن یحیی الجلاء الکوفی، همان قاسم بن یحیی بن حسن بن راشد است، می توان به وثاقت او پی برد، اگر هم پذیرفته نشود که این دو یک نفر هستند، باز هم مجهول الحال بودن قاسم بن یحیی با توجه به اینکه ابی نصر بزنطی در سند این روایت حضور دارد و اینکه ابی نصر از غیرتفه نقل نمی کند و از اصحاب اجماع است (سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۹۶) خدشه ای در سند حدیث ایجاد نمی کند و از اعتبار حدیث نمی کاهد چراکه اصحاب اجماع فقط از تفه نقل می کنند و علما حدیثی که یکی از اصحاب اجماع در سند آن وجود داشته باشد، به عنوان حدیث صحیح قبول می کنند و به ضعف راوی قبل از آن توجه نمی کنند. (نک: خویی، بی تا، ج ۸، ص ۴۰) علاوه بر این برخی معتقدند مراد از «قاسم بن یحیی»، «قاسم بن یحیی الحذاء کوفی» و همان «ابی بصیر» است،^{۱۵} چنان که در کتاب نور الآفاق و شهاب لأهل النفاق نیز به همین شکلی که بیان شد، ذکر شده است. (نجفی رازی، ۱۳۲۰ق، ص ۵)^{۱۶}

۲۸. أبان بن تغلب بن رباح ابوسعید البکری الجریری متوفای ۱۴۱ق (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۰۹) «ثقة، جلیل القدر» (همو، بی تا، ص ۴۴) و به گواهی نجاشی «عظیم المنزلة فی

أصحابنا لقی أبا محمد علی بن الحسین و أبا جعفر و أبا عبدالله ع و روی عنهم و کانت له عندهم حظوة و قدم» است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۰؛ طوسی، بی تا، ص ۴۴)

۲۹. ابن الحارث بن عبد یغوث بن کعب بن الحارث بن معاویة بن وائل بن مرار بن جعفی، متوفی سال ۱۲۸ق؛ از منظر آیت الله خوئی ثقه است. (خوئی، بی تا، ج ۴، ص ۳۴۴)

۳۰. جابر بن عبدالله الانصاری؛ از اصحاب رسول خدا ﷺ است و در جنگ بدر و هجده غزوه دیگر شرکت داشته؛ ایشان تا زمان امام باقر (ع) را درک کرده و متوفای ۷۸ق

است. جناب جابر مقام و منزلت والایی دارد و روایت های ایشان بیشتر از پیامبر اکرم ﷺ و حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه (ع) است. (خوئی، بی تا، ج ۴، ص ۳۳۰-۳۳۵)

همچنین جابر بن عبدالله انصاری از افرادی است که از حضرت فاطمه زهرا (ع) اطلاعات و رازهای غیبی شنیده است؛ از جمله حدیث لوح که از حضرت نقل نموده

است. (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۳-۱۰۶)

با بررسی موقعیت راویان و تحلیل وثاقت آنان در موسوعات رجالی، روشن می شود راویان موثق هستند.

۲-۴. وثاقت صدور

بسیاری از بزرگان، سند نقل شده را پذیرفته اند و در بررسی سندی ملاحظه شد که با توجه به وثاقت راویان، سند مورد تأیید و معتبر است اما اگر هم پذیرفته نشود، بازهم نمی توان حدیث را کنار گذاشت، زیرا عبارات والا و معارف فوق العاده حدیث و دلالت های آن گواهی می دهد که کلام از جانب معصوم صادر شده است.

متن و محتوای حدیث شریف کساء از دو جهت می تواند وثاقت آن را اثبات کند.

۲-۴-۱. عدم مخالفت و تعارض حدیث با آیات و روایات

مهم ترین دلیلی که می توان جهت رد اشکالات وارد شده بر این حدیث مطرح کرد، آن است که نه تنها هیچ یک از بندها و عبارات محتوای آن با هیچ آیه و روایتی در تعارض نیست، بلکه آیات و روایات بسیاری در تأیید محتوای شریفش وجود دارد.^{۱۷}

۲-۴-۲. دارا بودن معارف عمیق معرفتی، سیاسی، فقهی، اجتماعی، تربیتی

یکی از دلایلی که در تأیید وجود حدیث کساء مطرح است، دارا بودن محتوای عمیق آن است^{۱۸} که می توان به آموزه های معرفتی، سیاسی، فقهی، اجتماعی و تربیتی آن اشاره کرد.

جایگاه اهل بیت علیهم السلام، مقام ایشان، برخی ویژگی‌های ایشان مانند عصمت، واسطه استجاب الدعوه بودن، اهل بیت نبوت بودن از جمله آموزه‌های معرفتی حدیث، اهمیت نقش مادر در خانواده، چگونگی برقراری انواع ارتباطات کلامی و غیر کلامی در خانواده از جمله آموزه‌های تربیتی، استجاب ابتداء سلام، استجاب سؤال و تحقیق، وجوب اطاعت از پدر نیز برخی از آموزه‌های فقهی آن است. بنابراین معارف والای حدیث بیان از صدور آن از معصوم دارد؛ همچنان که ابن ابی‌الحدید درباره خطبه شقشقیه می‌نویسد: این خطبه گواه بر صدور آن از جانب امیر مؤمنان علی علیه السلام است. (نک: ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۰۵)

۳-۴. مؤیدات وثاقت صدور

در جهت وثاقت صدور حدیث کساء می‌توان مؤیداتی را نیز بیان کرد.

۱-۳-۴. وجود نقل‌های متعدد از حدیث کساء در منابع فریقین

همان‌طور که مطرح شد حدیث کساء با نقل‌های متعددی، از طرق مختلف بیان شده است. در جدول زیر به اختلاف‌ها و شباهت‌های این نقل‌ها اشاره می‌شود:

تفاوت‌ها	شباهت‌ها
مضمون دعا‌هایی که پیامبر در حق اصحاب کساء فرموده، با هم متفاوت است.	۱. در نقل‌های منسوب به حدیث کساء پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small> برای حضرت زهرا <small>علیها السلام</small> و حضرت علی، امام حسن و امام حسین <small>علیهم السلام</small> دعا کرده است.
به‌جای واژه کساء، از واژگانی مانند ثوب، عباء، خمیصه، مرط و شمله استفاده شده است و اوصافی مانند خیبری، فدکی، سوداء، قطوانیه، مرحل و... دارد.	۲. در تمام نقل‌هایی که کساء و مانند آن در آن ذکر شده، پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small> پس از آنکه اهل بیت <small>علیهم السلام</small> را با کساء جدا می‌فرماید، دعا می‌کند.
در برخی روایات به‌جای ام سلمه، از دیگر زنان پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small> مانند صفیه و زینب نام برده شده است.	۳. در اکثر روایات حضرت جبرئیل، ششمین اصحاب کساء معرفی شده است.
نحوه نشستن اصحاب کساء کنار پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small> در روایات مختلف ذکر شده است.	۴. در تمام روایاتی که ام سلمه اجازه ورود گرفته، به او اجازه داده نشده است. ^{۱۹}
در برخی روایات آیه تطهیر بعد از دعای پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small> و برخی قبل از دعای حضرت رسول و برخی هم زمان با یکدیگر بیان شده است.	۵. در بیشتر روایات، واقعه در خانه ام سلمه رخ داده است.

۲-۳-۴. وجود نسخه‌هایی دیگر از حدیث کساء

یکی از مؤیداتی که می‌توان در صدور حدیث کساء مطرح نمود، وجود نسخه‌های دیگری از حدیث کساء است، برخی از این نسخه‌ها عبارتند از:

۴-۳-۲. غرر الاخبار و درر الآثار

کتاب مزبور نوشته شیخ حسن ابن الحسن دیلمی از علمای قرن هشتم است. این کتاب اولین مصدري است که فرازهایی از حدیث کساء در آن ذکر شده^{۲۰} و طبق بیان آقابزرگ تهرانی درباره حدیث کساء موجود در این کتاب، نسخه‌های متعددی از غرر وجود داشته که در یکی از آن‌ها حدیث کساء اختلاف بسیار کمی با حدیث کساء موجود در کتاب منتخب طریحی داشته و به دست ما نرسیده است. (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۳۶)

۴-۳-۲. کتاب المناقب اثر علوی دمشقی حنفی

دومین مصدري که حدیث کساء در آن وجود دارد، کتاب المناقب نوشته علامه ابو محمد حسین بن محمد بن علوی دمشقی از خاندان نقبای شام است. آیت الله مرعشی نجفی در شرح احقاق الحق بیان می‌کند که حدیث کساء را به خط ایشان در کتاب المناقب که متعلق به تاریخ ۹۸۷ق بوده و از صغیه بنت شبیه به نقل از عایشه روایت شده، مشاهده کرده است.^{۲۱} صاحب الموسوعة الکبری عن فاطمة الزهراء علیها السلام نیز این کتاب را یکی از مصادر حدیث کساء ذکر می‌کند. (نک: انصاری زنجانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱۹، ص ۳۷۴)

۴-۳-۳. نسخه خطی (۱۳۳ق)

نسخه‌ای خطی با عنوان حدیث کساء و ترجمه آن در کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی که تاریخ کتابت آن قرن دهم (۱۰۳۳ق) است (نک: درایتی، ۱۳۹۱ش، ج ۱۲، ص ۸۰۹) به شماره ۸۹۵۴ وجود دارد که حدیث کساء را به طور کامل نقل کرده و نیم قرن قبل از کتاب منتخب طریحی است.

۴-۳-۴. نسخه المنتخب فی جمع المراثی و الخطب طریحی

این کتاب تألیف شیخ فخرالدین طریحی از دیگر کتاب‌هایی است که حدیث کساء در آن ذکر شده است.^{۲۲} صاحب این اثر نویسنده مجمع البحرین و از بزرگان قرن دهم است. برخی این کتاب را به عنوان کتاب حدیثی قبول ندارند و آن را از خصایص کتاب طریحی می‌دانند.^{۲۳}

۴-۳-۵. نهج المحجة فی فضائل الائمه اثر احسانی

چهارمین مصدري که حدیث کساء در آن آمده، کتاب نهج المحجة فی فضائل الائمه و

اثبات حقه‌م و غضب غیرهم و بدع الغاصبین المتبدعین، اثر علی بن نقی احسائی متعلق به قرن دوازدهم است که در ابتدای حدیث چنین آورده: «و روی حدیث الکساء من طرفنا مبسوطا مشتملا علی فضل شیعة آل محمد» (نک: آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۴، ص ۴۲۴) از این سخن برمی‌آید که احسائی به طرق و اسناد متعددی از حدیث کساء دسترسی داشته است.

۳-۲-۴. نسخه خطی التحفة الکسائیة اثر بافقی

شیخ حسین بن محمد بن علی بن عبدالغفور بن غلام علی بافقی یزدی حائری مشهور به «شیخ کسائی»، متوفای ۱۳۱۰ق، در نسخه خطی با عنوان التحفة الکسائیة، حدیث کساء را از کتاب منتخب طریحی نقل کرده است. ایشان پس از حمد و ثنای الهی ابتدا حدیث کساء را آورده، سپس به بسیاری از فضایل و مناقب و مصائب ایشان اشاره کرده است. (همان ج ۳، ص ۴۶۳)

علاوه بر این موارد با توجه به احادیث من بلغ (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۵؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۱) نیز می‌توان این حدیث شریف را توثیق نمود.

۲-۳-۴. توجه علما و بزرگان به حدیث کساء

یکی از دلایلی که در پذیرش حدیث در اصول فقه، هنگام ضعف سندی آن مطرح می‌شود، عمل فقها و شهرت حدیث است که این ضعف را جبران می‌کند. (نائینی، ۱۳۵۲ش، ج ۲، ص ۱۰۰؛ مشکینی اردبیلی، ۱۳۷۴ش، ص ۱۵۵) حدیث کساء نیز می‌تواند مشمول این قاعده قرار بگیرد، بنابراین بازخورد بزرگان و نوع مواجهه علما و بزرگان در خصوص حدیث کساء بیانگر اهمیت حدیث مزبور نزد ایشان است.

۱-۲-۳-۴. اهتمام ایشان به برگزاری مجالس حدیث کساء و قرائت مداوم آن

با توجه به اینکه بسیاری از بزرگان ما به خواندن آن توصیه کرده (نک: موحد ابطحی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۰۶-۹۵ و ۲۶۸-۲۹۰؛ تلافی داریانی، ۱۳۹۸ش) و خود نیز همواره در عمل از آن استفاده نموده و مجالسی از آن در خانه‌هایشان برگزار می‌کنند، این حدیث شریف مورد توجه قرار می‌گیرد. (برای نمونه نک: حدیث شریف کساء از منظر آیت‌الله بهجت قدس سره، سایت مرکز تنظیم و نشر آثار آیت‌الله بهجت، [https:// bahjat.ir](https://bahjat.ir)) حتی برخی به دلیل مجرب بودن و فراوانی آثار مترتب بر آن، (نک: موحد ابطحی، ۱۳۹۰ش،

ص ۱۰۹-۱۷۸؛ فردوسی، ۱۳۹۵ش) حدیث را مستغنی از سند دانسته‌اند. (نک: تبریزی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۶۹)

۴-۳-۲. اهتمام علما به ترجمه حدیث کساء و نشر آن

سیره آیات عظام و علما نشان از علاقه و توجه ویژه ایشان به حدیث کساء است؛ از جمله ایشان می‌توان ملا فتح‌الله متخلص به حکیم وفایی شوشتری (م ۱۱۶۶ش) (سجادی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۹-۳۰)، جعفر شرف‌الدین (م ۱۲۰۲ش) (همان، ص ۷۴-۹۵)، سید ابراهیم محمدی متخلص به رجا شوشتری (م ۱۲۵۰ش) (همان، ص ۳۵-۴۶)، سید عدنان غریفی (غریفی، ۱۳۹۳ش، ص ۱۸-۳۰)، السید هاشم بن السید محسن اللعیبی الموسوی (م ۱۳۰۹) و مهدی عبدالکریم جزوی برخوردار گزی اصفهانی (جزوی برخوردار گزی اصفهانی، ۱۳۲۴، ص ۱۴۴-۱۵۰) است. در این میان رجائی زفره‌ای علاوه بر به نظم درآوردن حدیث کساء نقل شده از حضرت فاطمه زهرا علیها السلام در قالب‌های گوناگون، حدیث کساء نقل‌های دیگر را نیز در قالب‌های مختلف به نظم درآورده است. (نک: رجائی زفره‌ای، ۱۳۴۱، ص ۱۳-۱۵)

درباره نشر این حدیث نیز نکاتی مطرح می‌شود:

۱. آرزوی مرعشی نجفی بود که حدیث کساء را در کتاب *عوامل* به صورت چاپ‌شده ببیند. (موحد ابطحی، ۱۳۹۰ش، ص ۴۹) سند دست‌نوشته بافق یزدی دست مرعشی نجفی بوده و ایشان از محمد صدوقی شهید محراب می‌خواهد که از نسخه *عوامل* سند حدیث کساء و متن آن را برایشان بنویسد. وقتی این دو نوشته را با هم مقابله می‌کند می‌بیند حرف به حرف مانند یکدیگرند و هیچ تفاوتی با هم ندارند (موحد ابطحی، ۱۳۹۰ش، ص ۵۶) و آن نسخه سندی *عوامل العلوم* با عنوان «سند حدیث کساء» توسط حاج ملا علی آقا در تبریز چاپ می‌شود. (مرعشی نجفی، ۱۳۵۶ق)

۲. سید محمدباقر موحد ابطحی با تلاش فراوان، نسخه خطی *عوامل العلوم* را که در کتابخانه دانشگاه تهران نگهداری می‌شده، به چاپ می‌رساند. (موحد ابطحی، ۱۳۹۰ش، ص ۵۵)

۳. محمدتقی بافق یزدی (م ۱۲۹۲ق) پس از استنساخ حدیث کساء از نسخه خطی *عوامل العلوم* در مقدمه آن از شیعیان درخواست می‌کند که این حدیث و کتاب *عوامل*

به طبع برسانند. (همان، ص ۵۵)

۴. پس از قرن دوازدهم علمایی که درباره سیره حضرت صدیقه طاهره علیها السلام کتاب نوشته‌اند، حدیث کساء و حتی اشعار منظوم آن را نیز در کتبشان ضمیمه کرده‌اند.

۳-۲-۳-۴. پاسخ‌گویی به شبهات وارد بر حدیث کساء

سیره علما و بزرگان بیانگر آن است که ایشان همواره از حدیث شریف کساء دفاع می‌نمودند و هنگام ایجاد شبهه بر این حدیث ایشان همیشه در صحنه حاضر و پاسخ‌گو بودند. آیت‌الله بهجت در پاسخ به شبهاتی که درباره سند این روایت مطرح می‌شد مطالب روشنی بیان می‌کردند. برای نمونه ایشان معتقد بود کسانی که اهل تعقل و درایت باشند و با دقت به این حدیث بنگرند صحت این روایت را درمی‌یابند و دیگر نیازی به سند آن ندارند. (نک: حدیث شریف کساء از منظر آیت‌الله بهجت، سایت مرکز تنظیم و نشر آثار آیت‌الله بهجت، <https://bahjat.ir>) همچنین ناراحتی آیت‌الله تبریزی از حذف حدیث کساء در برخی چاپ‌های *مفاتیح الجنان* و شمردن حدیث کساء از مسلمات بین مؤمنان و آن را از مصادیق «وابتغوا الیه الوسیلة» دانستن از موارد پاسخ‌گویی به شبهات وارده است. (نک: تبریزی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۶۰-۱۶۲)

۵. نتیجه‌گیری

حدیث کساء از مهم‌ترین مصادر شیعیان و اهل سنت در فضیلت اهل بیت علیهم السلام است که از طرق مختلفی نقل شده است. یکی از نقل‌های آن از جناب جابر بن عبدالله انصاری از حضرت فاطمه زهرا علیها السلام است. این حدیث شریف همواره مأمّن و پناهگاه شیعیان بوده است؛ با توجه به بررسی انجام‌شده، حدیث کساء از منظر سندی قابل پذیرش است؛ همچنین به دلیل دارا بودن معارف والای تربیتی، سیاسی، معرفتی و عدم تعارض حدیث با قرآن و روایات از منظر محتوا نیز قابل تأیید است. از جمله مؤیدات صدور حدیث کساء از معصوم نیز می‌توان به وجود نقل‌های متعدد از حدیث کساء در منابع متعدد، توجه علما و بزرگان به آن و وجود نسخه‌هایی دیگر اشاره کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. علامه عسکری در این کتاب احادیث کساء را جمع‌آوری کرده است و در آخر مبحث خویش اشاره‌ای نیز به حدیث کساء نقل شده از حضرت زهرا علیها السلام دارد. از منظر وی، سند و متن حدیث کساء

نقل شده از حضرت زهرا علیها السلام با احادیثی که از فریقین استخراج نموده متفاوت است، لذا این حدیث را خبر واحد دانسته و آن را کنار می‌گذارد.

۲. استخراج روایات از نرم افزارهای جامع الاحادیث، کتابخانه احادیث فریقین و مکتبه اهل بیت علیهم السلام صورت گرفته است؛ برای جست و جو نیز از واژگانی چون «تطهیراً»، «کساء»، و واژگان مترادف «کساء» مانند «عباء»، «مرط»، «خمیصة» و ... استفاده شده است.

۳. در برخی کتب، استفاده از یک یا چند واژه از آیه تطهیر یا مضامین آن مانند طهارة، مطهرین و ... در وصف اهل بیت علیهم السلام جزئی از این آمار قرار گرفته است (نک: موحد ابطحی، ۱۴۰۴ق، ج ۱) اما در این پژوهش فقط روایاتی مدنظر هستند که واژگان آیه تطهیر در آن‌ها به کار رفته باشد.

۴. شایان ذکر است که احادیث شبیه هم که دارای طرق و روایان مختلف است، در شمارش حساب نشده است، همچنین چینش براساس قرن و در دو دسته شیعه و اهل سنت بیان شده است. جدول و دسته بندی روایات را می‌توان بر اساس روایان نیز تنظیم نمود؛ برای نمونه کتاب الموسوعة الامامة فی نصوص اهل السنة (مرعشی نجفی، ۱۴۲۷ق، ص ۷۲-۱۷۴) با توجه به نام روایان اهل سنت احادیث کساء را آورده است.

۵. «... مَرَطٌ مَرَحَلٌ مِنْ شَعْرِ اُسُودٍ» (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۶)، «كِسَاءٌ خَيْبِرِيٌّ» (حلی، ۱۹۸۲م، ص ۲۲۹)

۶. «... حتی دخلوا علی رسول الله ص فأقعدهما [و أقعدهما] فی حجره و [جلس] علی عن یمینه و جلست فاطمة عن یساره...» (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۳۵)؛ «... فجلس علی بین یدیه و جلس الحسن و الحسین عن یمینه و شماله و أجلس فاطمة خلفه...» (همان، ص ۳۳۴) «عَلِيًّا وَ فَاطِمَةَ وَ حَسَنًا، وَ حُسَيْنًا، فَجَعَلَ حَسَنًا عَنْ یمینه وَ حُسَيْنًا عَنْ یساره وَ عَلِيًّا وَ فَاطِمَةَ تُجَاهَهُمْ ثُمَّ عَشَاهُمْ بِكِسَاءِ خَيْبِرِيٍّ» (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۳)

۷. مکان‌هایی مانند خانه ام سلمه (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۵، ص ۲۲۸)؛ خانه حضرت زهرا علیها السلام (نک: ابن اَبی شیبیه، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۳۷۰) و «روایت جابر بن عبدالله انصاری» (بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۹۲۳)؛ خانه صفیه (نک: نیشابوری، بی تا، ج ۳، ص ۱۴۸)؛ خانه زینب (نک: حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۳)

۸. «آنچه باعث شد واثله سعادت حضور در خانه حضرت فاطمه و در جمع اصحاب کساء را پیدا کند این بود که وی مدت سه سال افتخار خدمتگزاری خاندان رسالت را داشت.» (مهدی پور، ۱۳۸۹، ص ۸۶)

۹. این مطلب توسط موحد ابطحی، محقق کتاب نوشته شده است.

۱۰. این عبارات چکیده‌ای از ملحقات آیت الله مرعشی در پاورقی این کتاب است.

۱۱. این نسخه خطی، با عنوان «سرور المؤمنین» ترجمه کتاب عوالم العلوم است.

۱۲. حاشیه دوم که توسط محققان مؤسسه امام مهدی (علیه السلام) نوشته شده است.
۱۳. «لم تُعلم سنة وفاة ابن حمزة، لكنه كان حياً في سنة ستين و خمس مائة و هي سنة تأليفه *تأنيب المناقب*» (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۲۸۴)
۱۴. «اعتمدنا في تحديد ذلك على رواية له عن بعض أصحابه، ذكرت فيها قضية الامام الهادي (علیه السلام) مع المتوكل العباسی، وقد قتل المتوكل سنة (۲۴۷ هـ). انظر *الكافي*: ج ۷- كتاب الايمان و النذور، باب النوادر، الحديث ۲۱» (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۵۵)
۱۵. برخی چنین بیان کردند که با دقت در نسخه *عوامل العلوم* می توان دریافت کاتب کلمه «عن» را به صورت خاصی می نویسد و این کلمه قبل از «ابی بصیر» وجود ندارد، ولی در این پژوهش این مطلب یافت نشد.
۱۶. در صورتی که مراد از «قاسم بن یحیی کوفی» ابی بصیر نباشد، این شخصیت در موسوعات رجالی، با مشخصه دو عنوان دارد: یحیی بن ابی القاسم ابوبصیر اسدی (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۴۱) و لیث بن البختری المرادی (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۴۴) که کنیه هر دو ابی بصیر است؛ ولی چون هر دو توثیق شدند فرقی ندارد.
۱۷. «القول فيما ترويه المتهمون والمضعفون. وإن كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل به. وإن لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف في أخبارهم» (طوسی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۱۵۱)
۱۸. نک: شروح حدیث کساء مانند مؤید، ۱۳۸۳ش؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۸ق؛ ارزیده، ۱۳۹۸ش.
۱۹. در برخی نقل ها از زبان ام سلمه آمده است: بعد از آنکه دعای پیامبر (صلی الله علیه و آله) درباره پسر عمویش علی و فرزندان او تمام شد، حضرت مرا داخل کساء کرد: «فَأَذْخَلَنِي فِي الْكِسَاءِ بَعْدَ مَا مَضَى دَعَاؤُهُ لِابْنِ عَمِّهِ وَ ابْنَيْهِ وَ ابْنَتِهِ فَاطِمَةَ» (کوفی، ۱۴۱۰، ص ۳۳۵؛ حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۱۲) که طبق تبیین آیت الله جوادی، «این جمله نشان می دهد: رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) خواسته است با در نظر گرفتن موقعیت و شخصیت ام سلمه، عنایتی در حق او کند تا از او دلجویی شده باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۳۵۹)
۲۰. حَتَّى أَنَّهُمْ ذَكَرُوا لَمَّا دَخَلُوا تَحْتَ الْكِسَاءِ قَالَ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى لِلْمَلَائِكَةِ: «يَا مَلَائِكَتِي وَ سَكَّانِ سَمَاوَاتِي، مَا خَلَقْتَ سَمَاءَ مَبْنِيَّةٍ، وَ لَا أَرْضَ مَدْحِيَّةٍ، وَ لَا قَمَرَ يَسْرِي، وَ لَا فَلَكَ يَجْرِي، إِلَّا لِأَجْلِ الْخَمْسَةِ الَّذِينَ تَحْتَ الْكِسَاءِ.» (فقال جبرئيل عليه السلام: يا إلهي و سيدی و مولای، و من تحت الكساء؟ فقال جل جلاله: «فاطمة و أبوها و بعلها و بنوها. فقال: يا رب، أ تأذن لي أن أنزل إليهم و أبشّهم و أكون معهم؟ فقال: «نعم» فنزل، و قال: السلام عليكم يا حبيبي يا محمد، أ تأذن لي أن أكون معكم فأكون سادسكم؟ فقال: «نعم، قد أذنت لك» فقال: يا حبيبي يا محمد، ربك يقرئك السلام و يخصك بالتحية و الاكرام و

- يقول: «و عزتی و جلالی و علوی و ارتفای، ما خلقت سماء مبنیة، و لا أرضا مدحیة، و لا شمسا، و لا قمرًا، و لا نجما، و لا جنة، و لا نارًا الا لأجلکم.» (دیلمی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۹۸ و ۲۹۹)
۲۱. «... کذا الحسين العلوی دمشقی الحنفی من اسرة نقباء الشام و قد رأیته بخطه.» (قاضی شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۵۷) «... و منهم» العلامة المحدث ابو محمد الحسين بن محمد بن احمد العلوی دمشقی من اسرة نقباء الشام فی کتاب "المناقب" رأیت بخطه الشريف رواية حديث الكساء و قد انهی سنده الى صفيية بنت شيبية و هي عن عائشة و كان تاريخ الكتاب سنة ۹۷۸هـ.» (همان، ج ۲، ص ۵۲۳)
۲۲. از منظر صاحب عروة الوثقى این خبر هر چند مرسل است، از جمله اخبار کثیره در خصوص آیه تطهیر است و ضعف آن مضر نیست. (یزدی، ۱۳۹۱ش، ج ۲، ص ۴۴۴)
۲۳. «حدیث معروف به حدیث شریف کساء که در زمان ما شایع است، به این کیفیت در کتب معتبره معروفه و اصول حدیث و مجامع متقنه محدثین دیده نشده و می توان گفت از خصایص کتاب منتخب است.» (قمی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۸۲). البته گفته محدث قمی، قبل از دیدن کتاب *عوامل العلوم* است؛ ایشان پس از دیدن *عوامل*، نظرشان درباره حدیث کساء تعدیل می شود و الحاق حدیث کساء به مفاتیح نیز در زمان محدث قمی صورت می گیرد. (نک: اشعری، ۱۳۹۲ش، ص ۲۸۱۷؛ سلمان پور، ۱۳۹۱ش، ص ۵۸۴۷)

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، *الذریعة إلى تصانیف الشیعه*، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید*، تحقیق و تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق اسعد محمد الطیب، عربستان سعودی: مکتبه النزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
۵. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، *الغیبة للنعمانی*، علی اکبر غفاری، تهران: صدوق، ۱۳۹۷ق.
۶. ابن ابی شیبیه، ابوبکر عبدالله بن محمد بن ابراهیم، *مصنف فی الاحادیث و الآثار ابن أبی شیبیه*، تصحیح سعید محمد لحام، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۹ق.
۷. ابن اثیر، عزالدین بن الاثیر ابوالحسن علی بن محمد الجزری، *أسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۹ق.
۸. ابن بابویه، علی بن حسین، *الامامة و التبصرة من الحیرة*، تحقیق / تصحیح مدرسه امام مهدی علیه السلام، قم: مدرسه الامام المهدی علیه السلام، ۱۴۰۴ق.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی، *النخصال*، علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،

۱۳۶۲ش.

۱۰. _____، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ش.
۱۱. _____، معانی الاخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۱۲. _____، عیون أخبار الرضا (علیه السلام) / تحقیق / تصحیح مهدی لاجوردی، تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.
۱۳. _____، کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۱۴. _____، الامالی، ج ۵، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰ق.
۱۵. _____، کتاب من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۶. ابن بطریق، یحیی بن حسن، عمدة عیون صحاح الاخبار فی مناقب إمام الأبرار، قم: جماعة المدرسین قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۷. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ق.
۱۸. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام، ج ۲، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۳۸۵ق.
۱۹. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۸م.
۲۰. ابن شاذان قمی، ابوالفضل شاذان بن جبرئیل، الفضائل، ج ۲، قم: رضی، ۱۳۶۳ش.
۲۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول (علیهم السلام)، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲۲. ابن طاووس، علی بن موسی، جمال الاسبوع بکمال العمل المشروع، قم: دار الرضی، ۱۳۳۰ق.
۲۳. _____، إقبال الاعمال، ج ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۹ق.
۲۴. _____، الطوائف فی معرفة مذاهب الطوائف، قم: خیام، ۱۴۰۰ق.
۲۵. _____، سعد السعود للنفوس منضود، قم: دار الذخائر، بی تا.
۲۶. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير و التنویر، بی جا: بی نا، بی تا.
۲۷. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن بن هبة الله شافعی دمشقی، تاریخ مدينة دمشق، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
۲۸. ابن عقده کوفی، احمد بن محمد، فضائل أمير المؤمنين (علیه السلام)، قم: دلیل ما، ۱۴۲۴ق.
۲۹. ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، نجف: دار المرتضویه، ۱۳۵۶ش.
۳۰. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمدحسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۳۱. ابن مشهدی، محمد بن جعفر، المزار الكبير، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۳۲. ارزیده، محمدعلی، حدیث شریف کساء آینه معرفت و تربیت، تهران: شفیع، ۱۳۹۸ش.

۲۷۲ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

۳۳. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفة الائمة، تبریز: بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
۳۴. استرآبادی، علی، تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۳۵. اشراقی، شهاب‌الدین و فاضل لنکرانی، محمد، اهل بیت یا چهره‌های درخشان در آیه تطهیر، بی‌جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹ش.
۳۶. اشعری، محمد جواد، فاطمه محور حدیث کساء، تهران: فؤاد، ۱۳۹۲ش.
۳۷. اصفهانی، محمدحسین کمپانی، القواعد الفقہیة و الاجتهاد و التقليد، نهاية الدراية فی شرح الکفایة، قم: کتاب فروشی سیدالشهداء، ۱۳۷۴ق.
۳۸. افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، تعلیقة أمل الامل، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ق.
۳۹. امین، سید محسن، أعیان الشیعة، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۴۰. انصاری زنجانی خوئینی، اسماعیل، الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء، قم: دلیل ما، ۱۴۲۸ق.
۴۱. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة بعثة، ۱۳۷۴ش.
۴۲. ———، الانصاف فی النصّ علی الائمة الاثنی عشر علیهم السلام، ترجمه رسولی محلاتی، چ ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ق.
۴۳. ———، مدینة معاجز الائمة الاثنی عشر علیهم السلام، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
۴۴. بحرانی اصفهانی، عبد الله بن نورالله، عوالم العلوم والمعارف و الاحوال من الآيات و الاخبار و الاقوال، مستدرک حضرت زهرا تا امام جواد علیهم السلام، قم: مؤسسة الامام المهدي علیه السلام، ۱۴۱۳ق.
۴۵. برزگر، مهدی، «ملاک پذیرش خبر و تأملی بر دیدگاه آیت الله خویی»، فصلنامه فقه، شماره ۶۸، ۱۳۹۰ش، ص ۹۶-۱۲۷.
۴۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، رجال البرقی- الطبقات، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۴۷. ———، المحاسن، قم: دار الکتب الاسلامیه، چ ۲، تهران، ۱۳۷۱ق.
۴۸. بهارزاده، پروین و آبادی، فاطمه، «دراسة النقدية فی صحة حدیث الکساء المشهور فی ضوء منهج تحلیل المحتوى»، فصلنامه آفاق الحضارة الاسلامیه، دوره ۲۲، شماره ۱، ۱۳۹۸، ص ۲۷-۵۶.
۴۹. بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، الاجتهاد و التقليد (الفوائد الحائریه)، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۵۰. تبریزی، میرزا جواد، نصایح؛ درس های برگرفته از زی طلبگی و آداب تعلیم و تعلم آیت العظمی میرزا جواد تبریزی، گردآورنده: دار الصدیقة الشهیدة، قم: دار الصدیقة الشهیدة، ۱۳۸۸ش.
۵۱. ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، قاهره: دار الحدیث، ۱۴۱۹ق.
۵۲. تلافی داریانی، علی اکبر، بررسی جامع حدیث کسا و پاسخ شبهات، تهران: یاس نگار، ۱۳۹۷ش.

۵۳. جزى برخوردارى گزى اصفهانى، ملامهدى عبدالکريم، تذکرة القبور، اصفهان: بی نا، ۱۳۲۴ ش.
۵۴. جعفریان، رسول و توحیدى نیا، روح الله، «بازخوانى دیدگاهها و مناقشات در باب روایت شیخ طریحی (م ۱۰۸۷ق) و حدیث کساء»، علوم حدیث، سال بیست و دوم، شماره ۸۶، ۱۳۹۶ ش.
۵۵. جمعى از بزرگان، تاریخ الفقه و تطوراته (المنتخب)، بی جا: بی نا، بی تا.
۵۶. جوادی آملی، عبدالله، شمیم ولایت، تحقیق سید محمود صادقى، چ ۵، قم: اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۵۷. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ق.
۵۸. —، هداية الامة إلى أحكام الائمة (علیهم السلام)، مشهد، آستانة الرضوية المقدسه، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق.
۵۹. —، إثبات الهاداة بالنصوص والمعجزات، بیروت: اعلمی، ۱۴۲۵ق.
۶۰. —، أمل الامل، بغداد: مكتبة الاندلس، ۱۳۸۵ق.
۶۱. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران: مجمع إحياء الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۶۲. حسنى جبل كندى، عين الله، شرح حدیث کساء، بی جا: میرفتاح، ۱۳۹۰ ش.
۶۳. حسینی سیستانی، سید علی، قاعده لا ضرر ولا ضرار، قم: مكتب آیت الله العظمی سید سیستانی، ۱۴۱۴ق.
۶۴. حسینی شیرازی، سید محمد، من فقه الزهراء (علیها السلام)، قم: رشید، ۱۴۲۸ق.
۶۵. —، أجوبة المسائل العلویه، بیروت: مركز الرسول الاعظم (صلی الله علیه و آله و سلم)، ۱۴۲۴ق.
۶۶. حلّی، حسن بن علی بن داود، رجال ابن داود، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۶۷. حلّی، حسن بن یوسف، نهج الحق و كشف الصدق، بیروت: دار الكتاب اللبنانى، ۱۹۸۲م.
۶۸. —، كشف اليقين فى فضائل أمير المؤمنين (علیه السلام)، تهران: وزارت ارشاد، ۱۴۱۱ق.
۶۹. حلّی، محقق، نجم الدين، جعفر بن حسن، المعترف فى شرح المختصر، قم: مؤسسه سیدالشهدا (علیهم السلام)، ۱۴۰۷ق.
۷۰. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدى، رجال العلامة الحلّی - خلاصة الاقوال فى معرفة أحوال الرجال، منشورات المطبعة الحیدریه، چ ۲، نجف: عراق، ۱۳۸۱ق.
۷۱. الحلو، سید محمد علی، مشاهدات الماء الأعلى: البيت الفاطمى تحت الكساء شرح حدیث الكساء الیمانى، نجف: مركز الامام الحسن (علیه السلام) للدراسات التخصصیه، ۱۴۳۶ق.
۷۲. خزاز رازى، علی بن محمد، كفاية الاثر فى النصّ على الائمة الاثنى عشر، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.
۷۳. خوئى، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، بی جا: بی نا، بی تا.
۷۴. درایتی، مصطفی، فهرستگان نسخه های خطی ایران، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری

۲۷۴ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

اسلامی ایران، ۱۳۹۱ش.

۷۵. دیلمی، حسن بن محمد، *أعلام الدین فی صفات المؤمنین*، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.
۷۶. —، *إرشاد القلوب إلى الصواب*، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۷۷. —، *غرر الاخبار و درر الآثار فی مناقب أبی الائمة الاطهار علیهم السلام*، قم: دلیل ما، ۱۴۲۷ق.
۷۸. ربانی بیرجندی، محمدحسن، «وثوق صدوری و وثوق سنندی و دیدگاهها»، فصلنامه فقه، شماره ۱۹ و ۲۰، ۱۳۷۸ش، ص ۲۰۷-۱۴۵.
۷۹. رجائی زفرهای، محمدعلی، گلچین رجاء زفرهای با سعی و کوشش محمدحسن رجاء زفرهای، اصفهان: چاپخانه ربانی، بی تا.
۸۰. زمخشری، محمود، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ ۳، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
۸۱. سبحانی، جعفر، *موسوعة طبقات الفقهاء*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۸۲. سجادی، عیسی، *حدیث شریف کساء و شاعران شوشتر؛ به گویش های فارسی عربی شوشتری*، اهواز: معتبر، ۱۳۹۰ش.
۸۳. سلمان پور، محمد مهدی، *پژوهشی در حدیث شریف کساء*، بی جا: بهیجانی، ۱۳۹۱ش.
۸۴. سیوطی، جلال الدین، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۸۵. شرف الدین موسوی، سید عبدالحسین، *الکلمة الغراء فی تفضیل الزهراء علیها السلام و عقیلة الوحی*، قم: روح الامین، ۱۴۲۶ق.
۸۶. شهید اول، محمد بن مکی، *المزار*، قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۱۰ق.
۸۷. شبانی، محمد بن حسن، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۸۸. صالحی نجف آبادی، نعمت الله، *یک فضیلت بزرگ برای پنج تن آل عبا علیهم السلام*: شرحی درباره حدیث کساء و نزول آیه تطهیر در شأن اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام، تهران: سودمند، ۱۳۹۰ش.
۸۹. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۹۰. طبرانی، حافظ ابی القاسم سلیمان بن احمد، *المعجم الاوسط*، بی جا: دار الحرمین، ۱۴۱۵ق.
۹۱. —، *المعجم الكبير*، بی جا: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۹۲. طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد: مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۹۳. طبرسی، حسن بن فضل، *مکارم الاخلاق*، چ ۴، قم: شریف رضی، ۱۴۱۲ق.
۹۴. طبرسی، فضل بن حسن، *إعلام الوری بأعلام الهدی*، چ ۳، تهران: اسلامی، ۱۳۹۰ق.
۹۵. —، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ق.

اعتبارسنجی حدیث کساء به روایت حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام) ۲۷۵

۹۶. طبری آملی کبیر، محمد بن جریر بن رستم، المسترشد فی إمامة علی بن أبی طالب (علیه السلام)، قم: کوشانیپور، ۱۴۱۵ق.
۹۷. طبری آملی، عمادالدین ابی جعفر محمد بن ابی القاسم، بشارة المصطفی لشبیعة المرتضی، چ ۲، نجف: المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۳ق.
۹۸. طبری، محب الدین، ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، قاهره: مكتبة القدسی، ۱۳۵۶ق.
۹۹. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، رجال الشیخ الطوسی - الابواب، چ ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۴۲۷ق.
۱۰۰. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الفهرست، نجف: المكتبة الرضویه، بی تا.
۱۰۱. —، الامالی، قم: دار الثقافه، ۱۴۱۴ق.
۱۰۲. —، تهذیب الاحکام، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۰۳. —، العدة فی أصول الفقه (عدة الاصول)، قم: بی تا، ۱۳۷۶ش.
۱۰۴. —، مصباح المتعجد و سلاح المتعبد، بیروت: مؤسسة فقه الشیعه، ۱۴۱۱ق.
۱۰۵. —، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۰۶. طبیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چ ۲، تهران: اسلام، ۱۳۷۸ش.
۱۰۷. عالم نقوی، اسد، انوار حدیث کساء، قم: طاووس بهشت، ۱۳۷۹ش.
۱۰۸. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، چ ۴، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۰۹. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: مطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ق.
۱۱۰. غریفی، سید عدنان، نظم حدیث کساء، قم: باقیات، ۱۳۹۳ش.
۱۱۱. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۵ش.
۱۱۲. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۴۲۰ق.
۱۱۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، چ ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۱۱۴. فردوسی، حسین، داستان های عجیب و واقعی از توسل به حدیث کساء؛ اکسیر حل مشکلات، قم: آوای منجی، ۱۳۹۵ش.
۱۱۵. فضل الله، سید محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، چ ۲، بیروت: دار الملام للطباعة والنشر، ۱۴۱۹ق.
۱۱۶. فیض پور، علی اصغر، التحقیق حول سند حدیث الكساء، قم: علامه بحرانی، ۱۳۹۰ش.
۱۱۷. قاضی شوشتری، نورالله مرعشی، احقاق الحق و ازهاق الباطل، مقدمه و تعلیقات آیت الله مرعشی

□ ٢٧٦ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

- نجفی، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۹ق.
۱۱۸. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسه امام مهدی (علیه السلام)، ۱۴۰۹ق.
۱۱۹. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ج ۳، قم: دار الکتب، ۱۴۰۴ق.
۱۲۰. قمی، عباس، الفوائد الرضویة فی احوال علماء المذهب الجعفریة، ج ۲، قم: جامعه مدرسین (مؤسسه نشر اسلامی)، ۱۳۸۵ش.
۱۲۱. —، الکنی و الالقاب، ج ۲، قم: جامعه مدرسین (مؤسسه نشر اسلامی)، ۱۴۲۹ق.
۱۲۲. —، منتهی الامال فی تواریخ النبی و آل (علیهم السلام)، ج ۵، قم: جامعه مدرسین مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
۱۲۳. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ق.
۱۲۴. کشی، ابو عمرو، محمد بن عمر بن عبدالعزیز، رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۹۰ق.
۱۲۵. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، المصباح (جنة الامان الواقیه)، قم: دار الرضی (زاهدی)، ۱۴۰۵ق.
۱۲۶. کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات کوفی، تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۲۷. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، البلد الامین و الدرع الحصین، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۸ق.
۱۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، ج ۴، بی جا: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۲۹. مازندرانی، ابن شهر آشوب، رشیدالدین محمد بن علی، معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة و أسماء المصنفین قادیما و حدیثا، عراق: منشورات المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۰ق.
۱۳۰. —، مناقب آل ابي طالب (علیهم السلام)، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۱۳۱. —، معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة و أسماء المصنفین قادیما و حدیثا، عراق: منشورات المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۰ق.
۱۳۲. مازندرانی، محمد بن اسماعیل حائری، منتهی المقال فی احوال الرجال، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۶ق.
۱۳۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الاطهار، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۳۴. محمدی ری شهری، محمد، پژوهشی درباره حدیث کساء، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۴ش.
۱۳۵. مرزبانی، محمد بن عمران و اوجبی، علی، مناجات الهیات حضرت امیر (علیه السلام) و ما نزل من القرآن فی علی (علیه السلام)، تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۸ش.

۱۳۶. مرعشی نجفی، شهاب الدین، سند حدیث کساء، تبریز، ۱۳۵۶ق.
۱۳۷. —، الموسوعة الامامة فی نصوص اهل السنة، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۲۷ق.
۱۳۸. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، قاهره: دار الحدیث، ۱۴۱۲ق.
۱۳۹. مشکینی اردبیلی، علی، اصطلاحات الاصول و معظم أبحاثها، ج ۶، قم: بی نا، ۱۳۷۴ش.
۱۴۰. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: نگاه نشر و کتاب، ۱۳۶۰ش.
۱۴۱. مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، قم: المؤتمر العالمی لافیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق [الف].
۱۴۲. —، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق [ب].
۱۴۳. —، الأمالی، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق [ج].
۱۴۴. —، المزار، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق [د].
۱۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۱۴۶. مهدی پور، علی اکبر، سند حدیث شریف کساء، قم: بی نا، ۱۳۷۱ش.
۱۴۷. —، حدیث ثقلین یا دو قرأت، قم: انتشارات رسالت، ۱۳۸۹ش.
۱۴۸. موحد ابطحی اصفهانی، علی، حدیث کساء و آثار شگفت، قم: جبل المتین، ۱۳۹۰ش.
۱۴۹. —، آیه التطهیر فی احادیث الفریقین، بی جا: علی الموحد الابطحی، ۱۴۰۴ق.
۱۵۰. موسوی غریفی، محیی الدین، آیه التطهیر فی خمسة اهل الکساء، بی جا: بی نا، ۱۳۷۷ق.
۱۵۱. مؤید، علی حیدر، فی رحاب حدیث الکساء، قم: جلال الدین، ۱۴۲۵ق.
۱۵۲. نائینی، محمدحسین، أجود التقريرات، قم: بی نا، ۱۳۵۲ش.
۱۵۳. نجاشی، ابوالحسن، احمد بن علی، رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشیعه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۵۴. نجفی رازی، جواد، بی جا: علمی. نسخه چاپی سنگی موجود در کتابخانه آیت الله بروجردی، ۱۳۲۰ق.
۱۵۵. نسائی، احمد بن علی، السنن الکبری، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۱۵۶. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.
۱۵۷. نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال، تهران: شفق، ۱۴۱۲ق.
۱۵۸. نیشابوری، الحاکم، المستدرک، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۵۹. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق: شیخ زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
۱۶۰. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم: الهادی، ۱۴۰۵ق.

۲۷۸ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

۱۶۱. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، مصباح الفقیه، قم: مؤسسه الجعفریة لاحیاء التراث و مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.

۱۶۲. هیشمی، ابن حجر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.

۱۶۳. واحدی، علی بن احمد، اسباب النزول القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.

۱۶۴. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، مجموعه ورام، قم: مکتبه فقیه، ۱۴۱۰ق.

۱۶۵. ویسی، فیض الله، انوار السماویة شرحی جامع بر حدیث شریف کساء، قم، طبوای محبت، ۱۳۹۵ش.

۱۶۶. یزدی، سید محمد کاظم، محقق میرداماد و دیگران، سؤال و جواب: استفتائات و آراء فقیه کبیر

حاج سید محمد کاظم یزدی صاحب عروة الوثقی، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۶ش.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
 سال ۱۴، بهار و تابستان ۱۴۰۱، شماره ۲۷
 مقاله علمی پژوهشی
 صفحات: ۲۷۹-۳۰۲

تعدیل شخصیت رجالی معلی بن خنیس

مهدی اسمعیلی صدرآبادی*
 مجتبی شیرانی**

چکیده

از موالیان و اصحاب امام صادق علیه السلام معلی بن خنیس از جمله افرادی است که مورد اتهام عده ای قرار گرفته و روایات ضد و نقیضی درباره او در دست است. برخی از رجالیون متقدم و متأخر معتقد به وثاقت معلی بن خنیس هستند و برخی رأی بر عدم وثاقت او داده اند. برخی نیز راه توقف را در پیش گرفته اند. از جمله کسانی که به اعتبار معلی بن خنیس معتقدند می توان به شیخ طوسی، آیت الله خویی، مسلم داوری و دیگران اشاره کرد. در مقابل، عالمانی چون نجاشی و ابن غضائری رأی بر عدم وثاقت معلی بن خنیس داده اند. عده ای همچون علامه مجلسی و علامه حلی نیز با توجه به تعارض موجود بین قائلین به وثاقت و عدم وثاقت و عدم امکان ترجیح یکی از دو قول، توقف کرده و نظری ابراز نکرده اند؛ در این میان معلی یکی از شیوخ مشایخ ثقات شمرده شده است که توثیقات عام رجالیون شامل وی نیز می گردد. بنابراین تضعیف او نقض این قاعده رجالی به شمار خواهد رفت. از این رو شایسته است دلایل و استدلالات طرفین مدعا را مورد نقد و بررسی قرار داد تا دیدگاه و اعتقاد صواب تمییز داده شود. در این مقاله، سعی بر این است که با بررسی اقوال بزرگان و اخبار در دسترس، وثاقت او مورد بررسی قرار گیرد تا در حد امکان، چهره واقعی او از نظر وثاقت شناخته شود. برای این منظور از کتابهای رجالی روایان حدیث معتبر شیعه بهره گرفته شده است.

کلیدواژه‌ها: توثیق، جرح، رجال، حدیث، معلی بن خنیس.

* استادیار علوم قرآن و حدیث، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی حضرت نرجس علیها السلام، دانشگاه ولی عصر علیه السلام رفسنجان، رفسنجان، ایران، نویسنده مسئول، esmaeili.sadr@gmail.com
 ** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران، saheb.alamr@yahoo.com
 تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲

۱. مقدمه

اصحاب امامان (علیهم السلام) همچون پل ارتباطی بین آن‌ها و امت اسلامی بودند و نقش تعیین‌کننده‌ای در جامعه اسلامی ایفا می‌کردند. طبیعی است این دسته از مردم در مرکز توجه مخالفان قرار بگیرند؛ چنان‌که مشاهده می‌شود گاهی نسبت‌های خلاف واقعی همچون غلو، تجسیم، تشبیه، فاسدالعقیده بودن و... به این اشخاص داده شده است. بر همین اساس، لازم است قبل از اعتماد به این اصحاب و روایان ائمه (علیهم السلام) به بررسی اقوال مختلف درباره آن‌ها پرداخته و اتهامات از آن‌ها برداشته شود.

معلى بن خنيس از مواليان و اصحاب امام صادق (علیه السلام) از جمله افرادی است که مورد اتهام عده‌ای قرار گرفته و روایات ضد و نقیضی درباره او بیان شده است. برخی از رجالیون متقدم و متأخر به وثاقت معلى بن خنيس معتقدند و برخی رأی بر عدم وثاقت او داده‌اند. برخی نیز راه توقف را در پیش گرفته‌اند. از جمله کسانی که به اعتبار معلى بن خنيس معتقدند می‌توان به شیخ طوسی، آیت‌الله خوئی، مسلم داوری و دیگران اشاره کرد. در مقابل، عالمانی چون نجاشی و ابن غضائری رأی بر عدم وثاقت معلى بن خنيس داده‌اند. عده‌ای همچون علامه مجلسی و علامه حلی نیز با توجه به تعارض موجود بین قائلین به وثاقت و عدم وثاقت و عدم امکان ترجیح یکی از دو قول، توقف کرده و نظری ابراز نکرده‌اند. در این بین، معلى یکی از شیوخ مشایخ ثقات شمرده شده است که توثیقات عام رجالیون شامل وی نیز می‌گردد. بنابراین تضعیف او نقض این قاعده رجالی به شمار خواهد رفت. از این رو شایسته است دلایل و استدلالات طرفین مدعا را مورد نقد و بررسی قرار داد تا دیدگاه و اعتقاد صواب تمییز داده شود. در این مقاله، سعی بر این است که با بررسی اقوال بزرگان و اخبار در دسترس، وثاقت معلى بن خنيس مورد بررسی قرار گیرد تا در حد امکان چهره واقعی او از نظر وثاقت شناخته شود. برای این منظور از کتاب‌های رجالی روایان حدیث معتبر شیعه بهره گرفته شده است.

۱-۱. پیشینه تحقیق

درباره بررسی شخصیت رجالی معلى بن خنيس تاکنون مقالاتی نوشته شده که عبارت‌اند از:

- «تحلیل گزارش‌های متعارض مدح و ذم معلى بن خنيس و ارزیابی علل تضعیف

او) (شمشیری و همکاران، ۱۳۹۵)

طبق این پژوهش، تضعیف نجاشی درباره معلی بن خنیس متأثر از دیدگاه ابن غضائری بوده و دیدگاه ابن غضائری نیز نه ناظر به روایات ذم که ناشی از اعتماد به گزارش‌های تاریخی و اجتهاد او از مجموع قراین موجود در عصر خود است.

- «بازخوانی سند نوروز در روایات اسلامی؛ مطالعه موردی: روایت معلی بن

خنیس» (زمانی محبوب، ۱۳۹۵)

طبق این مقاله، روایت معلی درباره نوروز پذیرفتنی نیست زیرا این روایت با وقایع تاریخی مطابق نیست. همچنین در نسخه‌های نخست مصباح المتعجد شیخ طوسی، نخستین اثر مورد استناد منابع پسین، چنین روایتی دیده نمی‌شود و در نسخه‌های پسین به آن افزوده شده است.

نوآوری پژوهش حاضر بررسی آرای جرحی و تعدیلی معلی بن خنیس و در نهایت رسیدن به عدالت این شخصیت است که تاکنون کمتر مورد تأمل قرار گرفته است.

۲. معرفی معلی بن خنیس

ابو عبدالله معلی بن خنیس* از موالیان امام صادق (ع) است که پیش از ایشان، مولی بنی‌اسد، کوفی و بزآز بوده است. (نک: طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۰۴، رقم ۴۴۷۳؛ نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۱۷، رقم ۱۱۱۴؛ ابن بابویه، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۶۸؛ حلی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۶۰) بنا بر تعریف ابن‌اثیر واژه «مولی» دارای معانی متعددی در لغت و اصطلاح از قبیل سید و آقا، عبد و بنده و هم‌پیمان و هم‌عهد و... است. (نک: ابن‌اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۵، ص ۲۲۸) در علم رجال نیز گاه کلمه مولی در این معانی متعدد به کار رفته است، چنان‌که خاقانی در رجال خود به این مطلب اشاره کرده است. (نک: خاقانی، ۱۳۶۲ش، ص ۱۱۸) در این صورت باید کلمه مولی را با توجه به قراین در یکی از معانی متعدد آن تفسیر کرد؛ زیرا اگر مولی را به معنای «برده آزاد شده» بگیریم، همان‌طور که این معنا، معنای غالبی این کلمه است، امکان جمع بین اینکه معلی هم «برده آزاد شده» بنی‌اسد و هم «برده آزاد شده» امام صادق (ع) بوده نخواهد بود. چنان‌که شوشتری در رجال خود به این مطلب اشاره کرده و «مولی» را در اینجا به معنای محب، نماینده و مانند آن اخذ کرده است. (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۱۶۵) با این اوصاف عبارت «معلی مولی

ابی عبدالله (رضی الله عنه) را می توان به معنای «معلی و کیل، نماینده، محب و کارگزار حضرت امام صادق (رضی الله عنه)» اخذ کرد.

ظاهراً از اجداد او اطلاعی یافت نشده؛ تنها مطلب این است که برادرزاده او، عبدالحمید بن ابی الدیلم غنوی مولی غنی است. (نک: برقی، ۱۴۱۹ق، ص ۷۸، رقم ۶۴۵؛ تمیمی سمعانی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۳۱۵) بنابراین به نظر می رسد این دو اصالتاً عرب نبوده و برای اخذ حمایت قبیله بنی اسد و غنی و استفاده از حقوق قبیله، خود را در پیمان این قبایل درآورده و معلی بعدها به جرگه دوستاناران و اصحاب امام صادق (رضی الله عنه) پیوسته است. برقی از عبدالحمید بن ابی الدیلم غنوی نیز به عنوان یکی از اصحاب امام صادق (رضی الله عنه) نام برده است. (برقی، ۱۴۱۹ق، ص ۷۸، رقم ۶۴۵؛ امین، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۶۰)

۲-۱. آثار او

دقت در کتب رجالی نشان می دهد که رجالیون متقدم برای وی کتابی ذکر کرده اند. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۶۰؛ نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۱۷) هرچند اطلاعاتی درباره موضوع و محتوای کتاب در دست نیست، نجاشی و شیخ طوسی در ترجمه او آورده اند: «له کتاب پیرویه جماعة» (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۶۰؛ نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۱۷) با وجود این، در حال حاضر از این کتاب اثری موجود نیست.

۳. موارد تضعیف معلی بن خنیس و بررسی آن ها

در آثار رجالی و حدیثی متقدمین در مورد عدم وثاقت معلی بن خنیس، دو تضعیف عمده از طرف ابن غضائری و نجاشی مطرح شده است.

۳-۱. تضعیف ابن غضائری

یکی از شواهد تضعیف معلی، نظر ابن غضائری است که در کتاب رجال خود منعکس نموده است. وی در شرح حال معلی و دلیل عدم وثاقت او می نویسد: «کان أول أمره مغیریا ثم دعا إلی محمد بن عبدالله بن الحسن و فی هذه الظنة أخذه داوود بن علی فقتله و الغلاة یضیفون إلیه کثیرا ولأری الاعتماد علی شیء من حدیثه: او در ابتدا مغیری بود سپس مردم را به سمت محمد بن عبدالله (نفس زکیه) دعوت کرد و در این جریان، داوود بن علی او را دستگیر نمود و کشت. غلات مطالب زیادی را به او نسبت می دادند. هیچ اعتمادی بر حدیث او نیست.» (ابن غضائری، الرجال، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۸۷)

پاسخ: ابن غضائری در مورد معلی بن خنیس چند ادعا دارد: اول اینکه او در ابتدا از فرقه «مغیریة» بود، دوم اینکه مردم را به سوی محمد بن عبدالله بن حسن معروف به نفس زکیه دعوت کرده و بدین جهت داوود بن علی او را کشت و سوم اینکه غالیان نیز اضافاتی بر او داشتند؛ بنابراین نمی‌توان به روایت او اعتماد کرد. طبق آنچه در رجال ابن غضائری آمده، نسبت مغیری بودن او، در ابتدای امر بوده است؛ یعنی در صورت صحت این نسبت، امکان بازگشت از مغیریة وجود دارد. همچنین دعوت او به محمد بن عبدالله قابل تأمل است که در ادامه بررسی می‌شود. اضافات غلات نیز نمی‌تواند دلیل متقنی بر ضعف یک راوی باشد، زیرا آنچه اضافه می‌گردد اعتقادات غلات است و نه عقاید شخص راوی؛ بنابراین ضرری بر راوی نمی‌زند.

۲-۳. تضعیف نجاشی

نجاشی درباره او می‌گوید: «ضعیف جدا لایعول علیه: او خیلی ضعیف است و بر او اعتمادی نیست.» (نجاشی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۶۳)

پاسخ: نجاشی در اینجا دلیل یا استدلالی نیاورده است تا بتوان از روی آن، ادعای وی را تأیید یا رد کرد. به نظر می‌رسد اظهار نظر نجاشی به تبعیت از استاد خود ابن غضائری بوده است. آرا و نظرات نجاشی بیش از جرح و تعدیل‌های ابن غضائری مبنای عمل رجالیون و اهل حدیث است و یکی از قوی‌ترین دلایل پررنگ شدن اعتقاد به عدم وثاقت معلی، نظر نجاشی است؛ بنابراین با توجه به اینکه نجاشی در اینجا دلیلی بر مدعای خود اقامه نکرده است، می‌بایست دیگر موارد را بررسی نمود تا وثاقت یا عدم وثاقت معلی روشن شود.

محدث نوری در خاتمه کتاب مستدرک به تضعیفات نجاشی پاسخ داده است به این

شرح که:

اولاً قول نجاشی بر کلام شیخ مقدم نیست، چراکه قول شیخ با اخبار مستفیض و صحیح تأیید شده است، از این رو قول نجاشی اعتباری ندارد؛ به‌ویژه اینکه وی از روایت کم‌اطلاع بوده است. گرچه گفتار نجاشی در علم رجال دقیق‌تر است و از اتقان بیشتری برخوردار است و وقتی بین نظر ایشان و نظر شیخ طوسی تعارض باشد، گفتار

نجاشی مقدم است و علاوه بر این‌ها به‌طور کلی مذمت بر مدح تقدم دارد، همه این‌ها در صورتی است که سخن وی با کلام شیخ بدون در نظر گرفتن عوامل ترجیح و قرینه‌های خارجی سنجیده شود؛ اما در چنین جایی که نظر شیخ طوسی با روایات مستفیضی تأیید و تقویت می‌شود که برخی از آن‌ها صحیح و برخی دیگر در حکم صحیح هستند و به شیعه بودن و مورد وثوق بودن معلی تصریح دارند، کلام نجاشی دیگر اعتبار ندارد. خصوصاً بعد از علم به اینکه آگاهی‌های نجاشی درباره حدیث اندک است و به‌طور کلی نمی‌توان صرف گفتار نجاشی از روایت صحیح و روایتی که نزدیک به صحیح است، دست برداشت. علاوه بر این وی سبب تضعیف معلی را بیان نکرده است.

ثانیاً احتمال دارد که تضعیف نجاشی برگرفته از تضعیف ابن‌غضائری باشد که اعتباری ندارد. علاوه بر اینکه ظاهر قول نجاشی و ابن‌غضائری ناظر بر ضعف معلی از ابتدای امر است نه به‌خاطر روایات ذم او که در میان مردم پراکنده شده است. (نوری، ۱۳۷۵ ش، ج ۵، ص ۳۱۰)

بنابراین نمی‌توان قول نجاشی را مبنای وثاقت یا عدم وثاقت معلی قرار داد. علاوه بر اینکه در مقابل، شواهد بسیاری بر وثاقت او وجود دارد. مثلاً شیخ طوسی که معاصر نجاشی و ابن‌غضائری است، در کتاب *الغیبه* در باب «ممدوحین و کلاء الائمه (ع)» درباره معلی بن خنیس می‌نویسد: «از جمله ممدوحین، معلی بن خنیس است که از وکلای امام صادق (ع) بود. به همین سبب او را داوود بن علی کشت. و او از نظر امام صادق (ع) یک انسان شایسته بود و بر طریق آن حضرت گذشت و حال او مشهور است.» (طوسی، ۱۴۱۱ ق، ص ۳۴۷) داوود بن علی عباسی عموی منصور و سفاح عباسی بود که نسبت به اهل بیت (ع) و علویان دشمنی فراوانی داشت و در زمان قتل معلی بن خنیس، حاکم مدینه بود.

بنابراین می‌توان گفت این موارد گویای آن است که معلی در میان مردم از اعتبار برخوردار بوده است. همچنین آراء غلات در مورد او یا اضافاتی که آن‌ها داشتند، نیز دلیلی بر عدم وثاقت شخصی محسوب نمی‌شود؛ زیرا آن شخص تکلیفی در برابر رفتار غلات ندارد و نمی‌تواند جلوی اعمال آن‌ها را بگیرد.

۴. ارتباط معلی با نفس زکیه

یکی از موارد تضعیف معلی، ارتباط او با محمد بن عبدالله معروف به نفس زکیه دانسته‌اند که در این راه جان خود را از دست داد. برای روشن شدن این ارتباط، روایاتی از خود معلی درباره نفس زکیه ذکر می‌شود:

الف. محمد بن الحسین بن عبدالرحمن و جعفر بن بشیر از عنبره روایت می‌کنند که ابن‌خنس گفت: نزد امام صادق علیه السلام بودم. در این هنگام، محمد بن عبدالله بن الحسن آمد، سلام کرد و رفت. امام صادق علیه السلام دلش برایش به رحم آمد و چشمانش اشک‌آلود شد. گفتم: دیدم برای او کاری کردید که آن را قبلاً ندیده بودم. فرمود: دلم برایش سوخت چون در امری متسبب شده است که برای او نیست. در کتاب امام علی علیه السلام نام او را نه از خلفای این امت و نه از پادشاهان نیافتم. (حلی، ۱۳۷۰ق، ص ۱۶۸، باب ۲؛ مجلسی، ۱۳۸۴ش، ج ۲۶، ص ۱۵۵)

ب. روایتی از معلی بن خنیس است که امام صادق علیه السلام درباره پسرعموهایش فرمود: اگر از شما سؤال کنند و شما جواب دهید نزد من بهتر و محبوب‌تر است از اینکه به آنان بگویید ما آنچنان که به شما خبر داده‌اند نیستیم و لکن ما قومی هستیم که علم را از کسی می‌خواهیم که علم نزد اوست و صاحب علم است، پس اگر علم نزد شماست ما از شما در آنچه ما را به آن دعوت می‌کنید تبعیت می‌کنیم و اگر علم نزد غیر شماست، ما آن را پی می‌گیریم تا آن را از صاحبش یاد گیریم. امام علیه السلام فرمود: همانا کتاب‌هایی که نزد علی علیه السلام بود، زمانی که به عراق رفت، نزد ام سلمه به ودیعه گذاشت و بعد از حضرت علی علیه السلام نزد امام حسن و سپس امام حسین و علی بن الحسین علیهم السلام و سپس نزد پدرم ماند. سپس به معلی فرمودند: آیا گمان می‌کنی اینان (عموزادگان ما در ادعای قیام) به‌سوی خوبی از ما پیشی گرفته‌اند؟ یا میل آنان به خوبی بیشتر از ماست؟ و یا آنان زودتر از ما به خوبی رسیده‌اند (که آنان قیام کردند و ما نشسته‌ایم)؟! لکن ما منتظر رسیدن فرمان بزرگانی که قبل از ما از دنیا رفتند هستیم، و اما من باکی ندارم که بگویم خداوند در کتاب خود برای گروهی فرموده است «اگر راست‌گو هستید از آثار باقی‌مانده علم ارائه دهید» پس به آنان (عموزادگان ما) بگو اگر راست‌گو هستید بگویید آثار برجامانده علم نزد کیست؟ (حلی، ۱۳۷۰ق، ص ۱۶۲، باب ۱)

ج. از معلی بن خنیس از امام صادق علیه السلام روایت شده است که درباره پسران عمویش فرمود: و اگر شما زمانی که سؤال کردند و آنها را جواب دادید و با شما احتجاج کردند در مورد این جریان (امامت)، نزد من محبوب تر آن است که به آنها بگویید: ما آن گونه که به شما خبر رسیده نیستیم ولی ما قومی هستیم که این علم را از اهلش و صاحبش طلب می کنیم. این سلاح نزد چه کسی است؟ علم جعفر نزد چه کسی است؟ صاحبش کیست؟ اگر نزد شما باشد ما با شما بیعت می کنیم و اگر نزد غیر شما باشد، ما آن را طلب می کنیم تا علمش را بیابیم. (مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۲۶، ص ۴۶)

د. از معلی بن خنیس نقل است که امام صادق علیه السلام فرمود: هیچ پیامبر، جانشین و پادشاهی نیست مگر آنکه (اسم او) در کتابی که نزد من است، نوشته شده است. به خدا قسم اسم محمد بن عبدالله بن حسن در آن نیست. (همان، ج ۴۷، ص ۲۷۳)

با دقت در این چهار روایتی که درباره محمد بن عبدالله معروف به نفس زکیه از معلی بن خنیس نقل شده است، می توان دریافت امام صادق علیه السلام موضع محمد بن عبدالله را مشخص نموده است و ذکر معلی می تواند به نوعی تأیید کلام امام و عدم انتساب او به نفس زکیه باشد. حتی در صورت وجود ارتباط بین معلی و نفس زکیه این روایات نشان می دهد حداقل معلی بن خنیس چنانچه زمانی هوادار و داعی نفس زکیه بوده از این عقیده خود عدول کرده است.

۵. شواهد وثاقت معلی

برخی از رجال یون متقدم و متأخر به وثاقت معلی بن خنیس معتقدند و برخی رأی بر عدم وثاقت او داده اند. برخی نیز راه توقف را در پیش گرفته اند. از جمله کسانی که به اعتبار معلی بن خنیس معتقدند می توان به شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۵، ج ۲۱۰)، آیت الله خویی (موسوی خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱۹، ص ۲۶۸)، مسلم داوری (داوری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۶۷) و آیت الله خامنه ای (بیانات در دیدار زائرین و مجاورین حرم مطهر رضوی، ۱۳۷۷) اشاره کرد.

۱-۵. توثیق عام

توثیق عام شامل موارد زیر است:

۱-۱-۱. وکیل امام بودن

معلی بن خنیس در نزد امام صادق علیه السلام علاوه بر شخصیتی مقبول، فردی امانتدار و مورد اعتماد نیز بوده و امام با توجه به این صفات ایشان را به سمت وکالت در اموال و امور شخصی خود منصوب کرده است.

روایت شده از ابوبصیر که گفت: چون داوود بن علی معلی را کشت و او را به دار کشید، این جریان بر حضرت صادق علیه السلام بزرگ و دشوار آمد و به داوود فرمود: ای داوود، برای چه کشتی مولای مرا و وکیل مرا در مال و عیالم، به خدا سوگند که او وجیه‌تر بود از تو نزد خدا. (موسوی خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۸، ص ۲۳۸)

۲-۱-۱. اصحاب خاص امام صادق علیه السلام

عن ابن فضال عن علی بن عقبه بن خالد عن أبیه قال: «دخلت أنا ومعلی بن خنیس، علی أبی عبد الله علیه السلام... فلما نظر إلینا رحب، فقال: مرحبا بکما وأهلا، ثم جلس وقال: أنتم أولو الألباب فی کتاب الله، قال الله تبارک وتعالی: **إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ** (رعد: ۱۹) فأبشروا، أنتم علی إحدی الحسنین من الله (اشاره به توبه: ۵۲)، أما إنکم إن بقیتم حتی تروا ما تمدون إلیه رقابکم، شفئ الله صدورکم، وأذهب غیظ قلوبکم، وأدالکم علی عدوکم: وهو قول الله تبارک وتعالی: **وَيُشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ * وَيُدْهَبُ غَیْظَ قُلُوبِهِمْ** (توبه: ۱۴-۱۵)، وإن مضیتم قبل أن تروا ذلك، مضیتم علی دین الله الذی رضیه لنبیه ص وبعث علیه):» از عقبه بن خالد نقل شده است که گفت: من و معلی بن خنیس، بر امام صادق علیه السلام وارد شدیم... زمانی که ما را دید، خوش آمد گفت و فرمود: مرحبا بر شما و خوش آمدید. سپس نشست و فرمود: شما صاحبان خرد در کتاب خدا هستید. خداوند تعالی می‌فرماید: **«إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ»**، پس بشارت باد شما را که صاحب یکی از دو حسن از جانب خدا هستید؛ یا شما زنده می‌مانید تا نظاره‌گر چیزی (پیروزی) باشید که به‌سوی آن گردن می‌کشید که در این صورت خداوند دل‌های شما را شفا داده و ناراحتی را از قلوب شما برطرف می‌کند و شما را بر دشمنانتان پیروز می‌سازد و این است معنای قول خداوند که می‌فرماید: **«وَيُشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ * وَيُدْهَبُ غَیْظَ قُلُوبِهِمْ»** و یا شما قبل از دیدن این امر (پیروزی) می‌میرید که در این صورت نیز بر دین خدا مرده‌اید؛ دینی که برای پیامبرش راضی شده و او را بر آن دین مبعوث کرده است. (برقی، ۱۳۷۱ش، ص ۱۶۹، ح ۱۳۵؛ مجلسی، ۱۳۸۴ش، ج ۶۵، ص ۹۳)

بررسی سندی روایت نشان می‌دهد سند روایت به‌سبب وثاقت تمام راویان سلسله

سند و اینکه راوی متهم به ضعفی در سند این روایت وجود ندارد، صحیح است. ابن فضال در این روایت حسن بن علی بن فضال است که روایات زیادی را از علی بن عقبه نقل کرده و هر دو راوی مورد توثیق علمای رجال قرار گرفته‌اند. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۴۵؛ نجاشی، ۱۴۱۸ق، ۲۷۱) از نظر دلالتی ظاهر حدیث دلالت دارد بر این مطلب که عقبه بن خالد و معلی بن خنیس از خواص امام صادق علیه السلام و محل توجه آن حضرت هستند؛ به طوری که آن‌ها را به اولی‌الالباب، یعنی صاحبان اندیشه و خرد توصیف کرده است. این نهایت مدح و ستایش از جانب امام علیه السلام است. سپس آن‌ها را به یکی از دو حسن بشارت می‌دهد یا نصر و شفای دل، یا بقا بر دین خدا که برای پیامبرش راضی و بر آن مبعوث شده بود. این روایت دلالت دارد که آن‌ها بر هدایت هستند.

۳-۱-۵. تأیید علمای علم رجال و بزرگان

برای بررسی وثاقت وی می‌توان به نقل روایات او در کتب بزرگان نیز اشاره کرد. علمای علم رجال از جمله آیت‌الله خویی، کشی و شیخ طوسی از او به نیکی یاد کرده‌اند. همچنین بزرگانی چون علامه مجلسی در کتاب خود از او روایت آورده که این خود به نوعی دلیلی بر اعتماد به اوست و در ادامه همین نوشتار به آن‌ها اشاره می‌شود.

۴-۱-۵. دعای معلی هنگام عید

این مورد به عنوان یکی از موارد تکمیل‌کننده وثاقت معلی بن خنیس به کار می‌رود: کشی روایت کرده که چون عید می‌شد، معلی بن خنیس ژولیده‌مو و گردآلوده در پوشش ستمدیدگان به صحرا می‌رفت؛ همین که خطیب (که از سوی سلاطین ظلم به عنوان امام عید منصوب شده بود) به منبر می‌رفت، معلی دست خود را به آسمان بلند می‌کرد و می‌گفت: «بارالها! این مقام خلفا و برگزیدگان تو و جایگاه امنایی که آنان را مخصوص گردانیده‌ای، است که به زور و ستم ربوده و غصب شده، و تو تقدیرگر همه چیزی که بر حکم تو چیرگی نخواهد بود، و تدبیر حتمی تو به هر صورت که باشد تجاوزناپذیر است؛ دانش تو درخواست و اراده‌ات همچون علمت در مخلوق می‌باشد؛ این چنین، برگزیدگان شکست خورده، از پا افتاده و غارت شده‌اند؛ می‌بیند که احکام تو مبدل گشته، و کتابت به کناری نهاده شده و واجبات تو از چهارچوب اصلی دینت تحریف یافته و سنت پیامبرت متروکه باشد. بارالها! دشمنان آنان را، از اولین و آخرین،

گمراهان و باقی ماندگان (بر گمراهی)، گذشتگان و آیندگان، رفتگان و ماندگان را لعنت فرما. بارالها! تمام جباران زمان ما و پیروانشان و گروهشان و مددکارانشان را لعنت فرما! به درستی که تو بر هر کاری قادری.» (کشی، ۱۳۴۸ ش، ص ۳۲۶-۳۲۷)

۲-۵. توثیق خاص

توثیق خاص معلی در منابع حدیثی شامل موارد زیر است:

۱-۲-۵. امام صادق علیه السلام و معلی بن خنیس

با بررسی ارتباط معلی با امام صادق علیه السلام بسیاری از معماها درباره او جواب داده خواهد شد؛ بنابراین مواردی در اینجا ذکر می شود که با تأمل در آنها می توان ارتباط نزدیک او با امام صادق علیه السلام، نگرانی امام از جان او، توصیه امام به او و محبت امام در حق او را یافت. این موارد به ترتیب در ادامه خواهد آمد:

۱-۲-۵. طلب دعا برای او

کلینی روایت کرده از ولید بن صبیح که گفت: روزی خدمت امام صادق علیه السلام شرفیاب شدم. آن حضرت چند تکه جامه نزد من انداخت و فرمود: اینها را به همان تایی که داشته تا کن. من [برای انجام فرمان او] در پیش روی آن حضرت به پا خاستم، پس امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند معلی بن خنیس را رحمت کند. من گمان کردم که امام علیه السلام ایستادن مرا در برابرش به ایستادن معلی بن خنیس تشبیه کرده و به یاد او افتاده، سپس فرمود: اف بر این دنیا! اف بر این دنیا! همانا دنیا خانه بلایی است که خداوند در آن دشمنش را بر دوستش مسلط گرداند، و به راستی پس از اینجا خانه ای است که چنین نیست. من عرض کردم: قربانت آن خانه کجاست؟ فرمود: اینجا. و با دست اشاره به زمین کرد. (کلینی، ۱۳۶۴ ش، ص ۲۰۴، ح ۴۶۹)

با دقت در این حدیث دریافته می شود که حضرت علاوه بر دعا و طلب رحمت برای او، با عبارت «یسلط الله عدوه علی ولیه»، معلی را جزء اولیای خدا دانسته است. در روایت دیگری عقبه بن خالد می گوید: من و معلی بن خنیس و عثمان بن عمران به محضر امام صادق علیه السلام مشرف شدیم، همین که حضرت ما را دید فرمود: مرحبا! مرحبا به شما! این صورتها ما را دوست دارند و ما هم ایشان را دوست می داریم. خداوند تبارک و تعالی شما را در دنیا و آخرت با ما قرار دهد! (مجلسی، ۱۳۸۴ ش، ج ۴۷، ص ۱۲۹)

۲-۲-۵. املائی حدیث نوروز به او

معلى بن خنیس گوید: در روز نوروز بر امام صادق علیه السلام وارد شدم، ایشان فرمودند: که آیا این روز را می‌شناسی؟ عرض کردم: فدایت گردم این روز، روزی است که غیر عرب‌ها (ایرانیان) آن را گرامی داشته و به یکدیگر هدیه می‌دهند. امام صادق علیه السلام فرمودند: قسم به خانه عتیقی که در مکه هست، این ریشه طولانی و قدیمی دارد و برای تو آن را توضیح می‌دهم تا از آن مطلع شوی. گفتم: ای سرورم چنانچه این مطلب را از تو بیاموزم برای من بهتر از زنده شدن مردگانم و مردن دشمنان من است. حضرت فرمود: ای معلى، نوروز روزی است که خداوند در آن از بندگان خویش میثاق گرفت که جز او را عبادت و پرستش نکرده و به او شرک نوزند و به فرستادگان و پیامبرانش و نیز ائمه هدی ایمان بیاورند. نوروز اولین روزی است که خورشید در آن طلوع کرد و باد در آن وزیدن گرفت و در آن روز درخشدگی زمین خلق شد. نوروز روزی است که کشتی نوح بر کوه جودی کناره گرفت و نوروز روزی است که افرادی که از خانه‌های خود خارج شده و به آزمایش الهی از دنیا رفتند، دوباره به دنیا بازگشتند. در این نوروز است که جبرئیل بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شد و درست در همین روز است که پیامبر اسلام حضرت علی علیه السلام را بر شانه خود گذاشت تا او بت‌های قریش را از بیت‌الحرام پایین کشید و آن‌ها را درهم شکست. نوروز روزی است که پیامبر صلی الله علیه و آله به اصحابش دستور داد تا در مورد خلافت و ولایت مؤمنان با حضرت علی علیه السلام بیعت کنند و در همین نوروز بود که ایشان امام علی علیه السلام را به سوی جنیان فرستاد تا برای او از آنان بیعت بگیرد. نوروز روزی است که برای حضرت علی علیه السلام بیعت مجدد گرفته شد. نوروز روزی است که حضرت علی علیه السلام بر اهل نهروان پیروز شد و ذوالثدیه را کشت. نوروز روزی است که قائم ما در آن روز ظاهر می‌گردد و بالاخره نوروز روزی است که قائم ما در این روز بر دجال پیروز می‌شود و او را بر زباله‌دان کوفه آویزان می‌کند و هیچ نوروزی نیست مگر آنکه ما در آن روز توقع ظهور حضرت حجت علیه السلام را داریم چراکه این روز، از روزهای ما و شیعیان ما است که عجم (ایرانیان) آن را گرامی داشته ولی شما آن را ضایع نمودید... (مجلسی، ۱۳۸۴ ش، ج ۵۶، ص ۹۲)

همچنین علامه سید بهاء‌الدین علی بن عبدالحمید، با سند خود از معلى بن خنیس

نقل کرده است که روز نوروز همان روز است که پیامبر ﷺ در غدیر خم برای امیرالمؤمنین ﷺ بیعت گرفت و مسلمانان به ولایت وی اقرار کردند. خوشا به حال آنان که به این بیعت استوار ماندند و وای بر آنان که آن را شکستند و این، همان روزی است که پیامبر ﷺ امام علی ﷺ را به منطقه جنیان روانه ساخت و از آنان عهد و پیمان گرفت و همان روز است که امام علی ﷺ بر نهر وانیان پیروز شد و ذوالثدیة را به قتل رساند. و همان روز است که قائم ما و صاحبان حکومت، ظهور می کنند و خداوند او را بر دجال پیروز می گرداند و دجال را در زباله دان کوفه به دار می آویزد. ما در هر نوروز، امید فرج داریم چراکه نوروز، از ایام ماست که پارسیان آن را پاس داشتند و شما آن را تباه نمودید. همچنین پیامبری از پیامبران بنی اسرائیل، از خداوند خواست که گروهی چند هزار نفره را که از بیم مرگ، دیار خویش را ترک گفتند و گرفتار مرگ شدند، زنده سازد. خداوند بر آن پیامبر، وحی فرستاد که بر محل گورستان آنان آب بپاشد. پیامبر در روز نوروز چنین کرد. سپس زنده شدند و تعدادشان سی هزار نفر بود. از همین روز، پاشیدن آب در نوروز، سنتی دیرینه شد که سبب آن را جز آنان که دانشی پایدار دارند، ندانند و همان، آغاز سال پارسیان است. معلی گوید: امام صادق ﷺ این سخنان را بر من املا کرد و من نوشتم. (ابن فهد، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۴-۱۹۵)

۵-۲-۱. یک تعارض و پاسخ به آن

در مقابل، دسته‌ای از روایات هستند که در خصوص نوروز با روایت معلی معارض‌اند؛ نظیر روایتی از امام موسی بن جعفر ﷺ که ظاهر آن دلالت بر عدم تأیید سنت نوروز از سوی پیشوایان دینی دارد. در این روایت چنین آمده است:

حکایت شده که منصور دوانیقی به سوی امام کاظم ﷺ فرستاد تا در روز نوروز برای تهنیت جلوس کند و آنچه به سوی او حمل می شد بگیرد. حضرت فرمود من اخبار جدم رسول خدا را بررسی کردم و در آن‌ها برای این عید خبری نیافتم و این سنت ایرانیان است که اسلام آن را محو کرده است و به خدا پناه می برم که چیزی را که اسلام محو کرده احیا کنم. منصور در پاسخ گفت: ما این کار را برای اداره (سرگرمی) لشکریان انجام می دهیم و تو را به خدای بزرگ سوگند می دهیم که در این مجلس بنشین و آنگاه حضرت نشست. (مجلسی، ۱۳۸۴ش، ج ۵۶، ص ۱۰۰)

پاسخ: مرحوم مجلسی در بحار الانوار روایت یادشده را نقد و بررسی کرده و نوشته است: «هذا الخبر مخالف لاخبار المعلى و يدل على عدم اعتبار النيروز شرعا و اخبار المعلى اقوى سندا و اشهر بين الاصحاب: اين خبر با اخبار معلى بن خنيس مخالفت داشته و دلالت بر بی اعتباری نوروز از جهت شرعی می کند؛ اما اخبار معلى از نظر سند قوی تر بوده و در نزد اصحاب شهرت بیشتری دارد.» (همان جا)

توجیحات دیگری نیز برای این روایت مطرح است که به اختصار به آن ها اشاره می شود.

با توجه به شرایط آن زمان، احتمال تقیه وجود داشته است به خصوص به سبب نظامی بودن مجلسی که ترتیب داده شده بود. همچنین عید نوروز سنت دیرینه ای بوده و همگان هم از آن اطلاع داشته اند. در صورت مغایرت این عید با اسلام و شرع، روایت صریح و معتبری دال بر غیر شرعی بودن آن نقل می شد و به مسلمانان می رسید. علاوه بر این، علمای بسیاری این سنت را تأیید کرده اند؛ از جمله احمد بن فهد حلی می گوید: یوم النيروز یوم جلیل و تعیینه من السنة غامض مع أن معرفته امر مهم من حیث انه تعلق به عبادة مطلوبة للشارع و الامتثال موقوف على معرفته؛ روز نوروز، روز باارزشی است ولی معین کردن آن در سال مشکل است باینکه شناخت آن (نوروز) امر مهمی است چراکه عبادتی که مورد نظر شارع است به آن روز تعلق گرفته و اطاعت آن عبارت متوقف بر شناخت آن است. (همان، ج ۵۶، ص ۱۱۷)

در نتیجه عید نوروز مورد تأیید علمای اسلام است و روایت معتبری که بر بی اعتباری آن در اسلام دلالت کند، وجود ندارد.

۵-۲-۳. تعلیم به او

معلى بن خنيس از امام صادق علیه السلام از حقوقی که مسلمانی بر مسلمان دیگر دارد سؤال کرد و حضرت او را بدین نحو پاسخ داد: مسلمین را بر یکدیگر هفت حق واجب است که هرگاه یکی از آن ها را ضایع کنند، از ولایت و طاعت خدا بیرون روند. معلى عرض کرد: قربانت، آن هفت حق چیست؟

امام صادق علیه السلام فرمود: ای معلى، من بر تو نگرانم و می ترسم آن ها را ضایع گردانی و مراعات نکنی و بدانی و عمل نمایی. معلى عرض کرد: «لا قوة الا بالله.» آنگاه امام علیه السلام

فرمود آسان‌ترین آن حقوق این است که آنچه بر خویش می‌پسندی بر مسلمان دیگر هم پسندی و آنچه بر خود زشت می‌داری، بر او زشت شماری. حق دوم پرهیز از خشم مسلمین و تلاش در راستای کسب رضایت اوست. حق سوم یاری رساندن به او از تمامی جهات است. حق چهارم راهنما بودن مسلمین برای یکدیگر است. حق پنجم این است که با گرسنگی و تشنگی و برهنگی او، سیر و سیراب و پوشیده نباشی. حق ششم آن است که اگر خدمتگزاری داری و برادر مسلمانان ندارد، خادم خویش را به شست‌وشوی جامه‌ها و ترتیب طعام و تنظیم بستر وی و ابداری. حق هفتم راست پنداشتن سوگند وی و پذیرفتن دعوت او و رفتن به عیادت او در زمان بیماری و برآوردن حاجت اوست. چون چنین کردی، دوستی خود را به دوستی او، و دوستی او را به دوستی خود پیوسته‌ای. (مفید، بی تا، ص ۲۸-۲۹)

در جایی دیگر امام صادق علیه السلام خطاب به معلی فرمود: ای معلی، اگر بنده‌ای، خدای را هزار سال [در مسجدالحرام] مابین رکن و مقام عبادت کند و روز را روزه بگیرد تا ابروانش بر چشمش بریزد، اما جاهل به حق ما باشد، برای او ثوابی نیست. (برقی، ۱۳۷۱ش، ص ۹۰، ح ۴۰؛ حر عاملی، ۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۲؛ مجلسی، ۱۳۸۴ش، ج ۲۷، ص ۱۷۷) از این روایت این‌گونه برمی‌آید که معلی از افراد نزدیک امام و مورد وثوق ایشان بوده است؛ زیرا در آن فضای اختناق، امام نمی‌توانستند حق خویش را علنی بیان نمایند.

۵-۳-۱. ناراحتی از قتل و طلب حق او

مسمعی می‌گوید: امام صادق علیه السلام زمانی که خبر قتل معلی بن خنیس را شنید سخت محزون و متأثر گردید و با حالت خشم از خانه بیرون آمد و در حالی که از شدت ناراحتی دامن قبایش بر روی زمین کشیده می‌شد و اسماعیل فرزند بزرگ‌ترش به دنبال او حرکت می‌کرد، نزد داود بن علی آمد و بر وی نهیب زد و فرمود: ای داوود، مولای ما را می‌کشی و دارایی مرا می‌گیری؟! ... و خشم امام فرونشست مگر زمانی که کشنده معلی را که سیرافی پلیس داوود بود، گرفت و او را به قصاص معلی کشت. (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۳۷۸)

علامه مجلسی فرموده: امام صادق علیه السلام در خارج شهر مدینه به سر می‌برد که داوود بن

علی، عموی منصور که حکومت مدینه را داشت، معلی بن خنیس را که یکی از کارگزاران و موالی حضرت بود، به آن تهمت که به منظور قیام امام علیه السلام اسلحه می‌خرد کشت.

همین که امام صادق علیه السلام به مدینه بازگشت، از فاجعه قتل معلی سخت اندوهگین شد و با خشم به نزد داوود بن علی رفت و بر وی عتاب آورد و گفت: به کدام گناه معلی را کشته‌ای؟ داوود از خشم امام در وحشت افتاد و رئیس شهربانی خود را که نامش سیرافی بود، عامل قتل معلی معرفی کرد.

امام صادق علیه السلام از قدرت دستگاه خلافت فرمانروای مدینه که عموی منصور بود، بیم نکرد و در قصاص قاتل پافشاری نمود تا جایی که که داوود بن علی ناگزیر در امثال فرمان وی، رئیس شهربانی خویش را به کیفر رسانید؛ هرچند که قاتل معلی به وقت مکافات خود بر داوود اعتراض می‌کرد و به فریاد می‌گفت: خود فرمان قتل مردم را به من می‌دهند و خود نیز مرا به آن گناه می‌کشند. (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۳۲۵)

۲-۳-۲-۵. بشارت بهشت برای او

اسماعیل بن جابر می‌گوید: در مکه نزد امام صادق علیه السلام بودیم. به من فرمود: ای اسماعیل خارج شو و تا منطقه مرّه و عسفان پیش رو و تحقیق و سؤال کن آیا در مدینه اتفاقی افتاده است؟ اسماعیل می‌گوید: خارج شدم و به منطقه مرّه رفتم ولی کسی را ندیدم سپس ادامه مسیر دادم تا به عسفان رسیدم ولی کسی با من ملاقات نداشت. از آنجا برگشتم. چون از عسفان خارج شدم با قافله‌ای که حامل روغن زیتون بود برخوردیم. از آنان سؤال کردم آیا اتفاقی افتاده است؟ پاسخ دادند: خیر، مگر قتل یک عراقی که به او معلی بن خنیس می‌گفتند. به نزد امام بازگشتم. تا امام مرا دیدند فرمودند: ای اسماعیل معلی بن خنیس کشته شد؟ گفتم: بله. فرمودند: بدان به خدا قسم داخل در بهشت شد. (موسوی خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۸، ص ۲۳۹)

در خبر دیگری است که فرمود: «أما والله لقد دخل الجنة: آگاه باش به خدا سوگند که او داخل بهشت گردید.» (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۳۷۷؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۷)

۲-۳-۳. تخلص وی از آتش جهنم

ولید بن صبیح می‌گوید: مردی نزد امام صادق علیه السلام آمد و مدعی دینی از معلی بن خنیس

شد و گفت: حقم را ضایع کرده است. حضرت فرمود: حقت را آن کسی که او را کشت ضایع کرده است. سپس به ولید فرمود: بلند شو و حق این مرد را ادا کن. پس من می‌خواهم که پوستش همچنان که سرد بوده، سرد باشد [آتش جهنم از او دور باشد]. (طوسی، ۱۳۸۰ش، ج ۶، ص ۱۸۶، ح ۳۸۶؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۹۱؛ نوری، ۱۳۷۵ش، ص ۶۸۱)

۵-۲-۳. خبر شهادت او

ابوبصیر گفت: «خدمت امام صادق علیه السلام بودم. نام معلی بن خنیس به میان آمد. امام فرمود: ای ابوبصیر آنچه درباره معلی بن خنیس می‌گویم پنهان مدار. عرض کردم پنهان می‌دارم. فرمود: معلی به مقام والا و هم‌درجه ما نمی‌رسد مگر به آنچه داوود بن علی بر سر او می‌آورد! گفتم: داوود بن علی با او چه می‌کند؟ فرمود: او را احضار می‌کند و گردنش را می‌زند... . سال بعد داوود بن علی فرماندار مدینه شد و معلی بن خنیس را احضار کرد و از او خواست شیعیان امام صادق علیه السلام را معرفی کنند. معلی نپذیرفت. فرماندار تهدید کرد که اگر مقاومت کنی و نگویی، تو را می‌کشم. معلی گفت: مرا به کشتن تهدید می‌کنی؟! به خدا سوگند اگر شیعیان امام صادق علیه السلام زیر پای من باشند پا از روی آنان بر نمی‌دارم و اگر مرا بکشی مرا خوشبخت و خود را بدبخت ساخته‌ای... همان طور که امام صادق علیه السلام فرموده بودند شد، نه کمتر و نه بیشتر.» (مجلسی، ۱۳۸۴ش، ج ۴۷، ص ۱۲۹)

۵-۳-۵. پنهان داشتن و حفظ جان او

عباسیون حرکات معلی را زیر نظر داشتند. بعضی از جاسوسان نیز اخباری را از معلی به آن‌ها می‌رساندند. کلینی به سند خود، از صفوان جمال روایت می‌کند که منصور دوانیقی خطاب به امام صادق علیه السلام عرض کرد: معلی بن خنیس، مولای شما به سوی شما دعوت و برای شما اموالی را جمع‌آوری می‌کند؟! حضرت فرمودند: به خدا قسم چنین نیست و این مطلب کذب است.

منصور گفت: بین تو و بین کسی که علیه شما سعایت می‌کند جمع می‌کنم. مردی که علیه امام سعایت می‌کرد داخل شد. حضرت فرمود: ای مرد، آیا قسم می‌خوری؟ گفت: بله، به خدایی که غیر او دانای غیب و گواه نیست، رحمان و رحیم است قطعاً تو چنین کردی [مردم را به خود دعوت می‌کنی و در حال جمع اسلحه و اموال به کمک معلی بن

خنیس هستی].

پس حضرت فرمودند: وای بر تو خدا را به جلالت او قسم دادی و او از عذاب کردن تو حیا می‌کند. این‌گونه بگو: از حول و نیروی خدا بیزاری می‌جویم و به نیرو و توان خود پناه می‌برم که تو چنین می‌کنی.

آن مرد این‌گونه قسم خورد و هنوز تمام نشده بود که افتاد و مرد. ابوجعفر منصور گفت: بعد از این، سعایت افراد را در مورد شما باور نمی‌کنم و به امام جایزه داد و او را بازگرداند. (کلینی، ۱۳۸۳ش، ج ۶، ص ۴۴۵، ح ۳؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۳، ص ۲۶۹)

و نتیجه این حرکت این شد که امام صادق علیه السلام از جان او ترسید که به دست دشمنان به قتل برسد. بنابراین به او گفت: ای معلی، در بین مردم با حدیث ما، خود را اسیر نکنید. اگر بخواهند ایمان می‌آورند و اگر بخواهند شما را می‌کشند. (کشی، ۱۳۴۸ش، ج ۲، ص ۶۷۶) ابوبصیر آنچه را از معلی می‌دانست فاش کرد. به او فرمود: ای ابوبصیر آنچه را از معلی بن خنیس برای تو می‌گویم پنهان دار. (موسوی خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۸، ص ۲۴۱)

۵-۳-۶. نفرین قاتل او

مسمعی گوید: همین که داوود بن علی (که از جانب خلفای عباسی حاکم مدینه بود) معلی بن خنیس را کشت، آن حضرت فرمود: هرآینه نفرین کنم به درگاه خدا کسی که آزادشده مرا کشته و مال مرا ربوده است؟ داوود بن علی گفت: آیا مرا به نفرین خود تهدید می‌کنی؟ حماد گوید: مسمعی گفت: معتب خادم امام صادق علیه السلام برای من حدیث کرد که ایشان در آن شب پیوسته در رکوع و سجود بود، پس همین که سحر شد شنیدم که در سجده می‌فرمود: بارخدا یا از تو به نیروی نیرومندت و به جلالت سختت که همه آفریده‌هایت در برابر آن خوارند درخواست کنم که بر محمد صلی الله علیه و آله و خاندانش رحمت فرستی و او را هم‌اکنون و الساعه بگیری. معتب گوید: آن حضرت سر از سجده برداشته بود که فریاد شیون از خانه داوود بن علی شنیدیم. پس امام علیه السلام سر از سجده برداشت و فرمود: من خدا را به دعایی خواندم و خدای عزوجل فرشته‌ای فرستاد که با میلی آهنین چنان بر سر او زد که از آن ضربه مرد. (کلینی، ۱۳۸۳ش، ج ۴، ص ۲۷۸)

مرحوم خوئی می‌نویسد: همه این روایات صحیح هستند. (موسوی خوئی، ۱۴۱۳ق،

ج ۱۸، ص ۲۴۳)

۶. تأیید بزرگان

۱-۶. تأیید شیخ مفید

شیخ مفید روایت مرسلی را در قتل معلی بن خنیس به دست داوود بن علی ذکر می‌کند. زمانی که درخواست مالی را می‌کنند، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: از موالیان ما را کشتی و درخواست مال می‌کنی؟ آیا نمی‌دانی که مرد بر ثکل می‌خوابد و نه بر جنگ؟ آگاه باش به خدا قسم آن را برای تو از خدا می‌خواهم. داوود به استهزا گفت: آیا با دعایت ما را تهدید می‌کنی؟!

امام علیه السلام به منزل خویش بازگشت. تمام شب را به نماز مشغول شدند تا در مناجات در حالی که می‌گفت «یا ذالقوة القویة، و یا ذالمحال الشدید، و یا ذالعزة التی کل خلق کلها ذلیل، اکفنی هذه الطاغیة، وانتقم لی منه» هنوز ساعتی از آن نگذشته بود که صدای فریاد بالا رفت که گفته می‌شد: همین الان داوود بن علی مرد. (مفید، ۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۸۵) کشتی به این روایت اعتماد کرده است و آن را در روایات مدح معلی آورده است. (کشتی، ۱۳۴۸ش، ص ۲۴۱)

۲-۶. تأیید شیخ طوسی

شیخ طوسی او را جزء ممدوحین دانسته است و می‌نویسد: معلی بن خنیس از یاران امام صادق علیه السلام بود. به همین سبب او را داوود بن علی کشت و او از نظر امام صادق علیه السلام یک انسان شایسته مدح بود و بر طریق آن حضرت زیست و حال او مشهور است. از ابوبصر نقل شده است که زمانی که داوود بن علی او را کشت، بر امام صادق علیه السلام سخت آمد و با شدت با داوود برخورد کرد و به او فرمود: برای چه مولای من و سرپرست مال و عیالم را کشتی؟ به خدا قسم او نزد خدا از تو موجه‌تر است. و در حدیث طولانی آمده است که فرمود: آگاه باشید که قطعاً او در بهشت داخل شد. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۷)

۳-۶. تأیید محدث نوری

محدث نوری همان طور که در رد تضعیف نجاشی گذشت، به دفاع از معلی می‌پردازد. (نک: تضعیف نجاشی در همین نوشتار: نوری، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۳۱۰)

۴-۶. تأیید محدث قمی

شیخ عباس محدث قمی در *منتهی الآمال* ذیل نام بزرگان اصحاب امام صادق علیه السلام معلی

بن خنیس را ذکر کرده و می‌نویسد: از روایات ظاهر می‌شود که او از اولیاء الله و از اهل بهشت است و حضرت صادق علیه السلام او را دوست می‌داشت و وکیل و قیم بر نفقات عیال آن حضرت بوده. شیخ طوسی در کتاب الغیبه فرموده: و از ممدوحین، معلی بن خنیس است و او از قوام حضرت صادق علیه السلام بود، و داوود بن علی او را به این سبب کشت. و او پسندیده بود نزد حضرت صادق علیه السلام و بر طریقه او گذشت و روایت شده از ابوبصیر که گفت: چون داوود بن علی، معلی را کشت و به دار کشید او را، بزرگ آمد این بر حضرت صادق علیه السلام و دشوار آمد بر او، به داوود فرمود: ای داوود، برای چه کشتی مولای مرا و وکیل مرا در مال و عیالم به خدا سوگند که او وجیه‌تر بود از تو نزد خدا، و در آخر خیر است که فرمود: آگاه باش به خدا سوگند که او داخل بهشت گردید.

همچنین کلینی از ولید بن صبیح روایت کرده که گفت: روزی خدمت حضرت صادق علیه السلام مشرف شدم. نزد من جامه‌هایی افکند و فرمود: ای ولید، این‌ها را به نوردهای خود رد کن، یعنی خدمت آن حضرت پارچه‌های ندرخته بود که تالی آن را باز کرده بودند حضرت به او فرمود که آن‌ها را بیچد و تا کند.

ولید گفت: من برخاستم. حضرت فرمود: خدا معلی بن خنیس را رحمت کند! پس فرمود: اف باد برای دنیا که خانه بلاست! حق تعالی در دنیا دشمنش را بر ویش مسلط فرموده و نیز شیخ کلینی روایت کرده از عقبه بن خالد که گفت: من، معلی و عثمان بن عمران خدمت حضرت صادق علیه السلام مشرف شدیم همین که حضرت ما را دید فرمود: مرحبا به شما! این صورت‌ها ما را دوست دارند و ما ایشان را دوست می‌داریم. سپس دعا فرمود: «جَعَلَكُمُ اللَّهُ مَعَنَا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»؛ خداوند تعالی شما را با ما در دنیا و آخرت قرار دهد.

کشی روایت کرده که چون روز عید می‌شد، معلی بن خنیس ژولیده‌مو و گردآلود در لباس ستمدیده با حسرت به صحرا می‌رفت. همین که خطیب منبر می‌رفت دست خود را به آسمان بلند می‌کرد و می‌گفت: «اللَّهُمَّ هَذَا مَقَامُ خَلْفَائِكَ وَاصْفِيَاكَ وَوَأَضِعْ أَمْنَائِكَ الَّذِينَ خَصَصْتَهُمْ ابْتِزُّوْهَا...» (قمی، ۱۳۹۱ ش، ص ۲۰۹)

شیخ عباس قمی با آوردن اقوال مختلف از کتب مختلف حدیثی و رجالی، وثاقت معلی را تأیید کرده است.

۷. نقل شهادت او در کتب شیعی

بحار الانوار، بصائر الدرجات از جمله کتاب‌هایی است که سرنوشت معلی بن خنیس و نحوه شهادت او در آن ذکر شده است. کشی نیز در کتاب رجالی خود آن را آورده است. کشی از مسمعی روایت کرده که گفت: داوود بن علی، حاکم مدینه، موقعی که خواست معلی را به قتل برساند، معلی گفت: مرا به سوی مردم بیرون برید، چون من دین و قرض بسیاری دارم و مال فراوان، و می‌خواهم که مردم را بر قروض خود شاهد بگیرم. او را به بازار بردند. همین که مردم گرد او جمع شدند، گفت: ای مردم، من معلی بن خنیس می‌باشم، هرکس مرا شناخته است، چه بهتر، و هر که مرا نشناخته، بشناسد؛ شاهد باشید آنچه از من به جا مانده، از کم و زیاد، از اعیان و اموال و دیون و خانه و غلام و کنیز، همه به امام صادق علیه السلام متعلق است. رئیس شرطه وقتی این را شنید بر او غضب کرد و او را به قتل رسانید.

همین که این خبر به حضرت صادق علیه السلام رسید، غضبناک از خانه بیرون آمد، در حالی که ردایش به زمین کشیده می‌شد، و اسماعیل، فرزندش، همراه ایشان بود. حضرت نزد داوود بن علی رفت و فرمود: کارگزار و مولای مرا کشتی و مال مرا گرفتی. عرض کرد: من او را نکشتم، رئیس شرطه او را کشت. حضرت فرمود: با اجازه تو بود یا بدون اجازه تو؟ داوود گفت: بدون اجازه من بوده است. حضرت به اسماعیل فرمود: خود دانی، هر چه می‌خواهی بکن. اسماعیل رفت و با شمشیری که همراه داشت رئیس شرطه را کشت.

در بصائر الدرجات نیز از ابن سنان روایت شده که گفت: موقعی که داوود بن علی فرستاد معلی بن خنیس را به قتل رسانیدند، ما در مدینه بودیم و حضرت صادق علیه السلام بعد از آن واقعه، یک ماه گذشت که به نزد داوود بن علی تشریف نبرد، و داوود هرکس را به خدمت آن حضرت می‌فرستاد، ایشان از رفتن به جانب او امتناع می‌فرمود. داوود ناگزیر پنج تن از نگهبانان خود را فرستاد و دستور داد که حضرت صادق علیه السلام را حاضر سازند، و در نتیجه اگر از آمدن امتناع ورزد، سر از تنش جدا کنند، یا خودش یا سرش را حاضر نمایند. چون نگهبانان بر حضرت وارد شدند، ایشان مشغول نماز بود و ما با حضرت نماز ظهر را به جا می‌آوردیم. همین که از نماز فارغ شدیم، آن جماعت گفتند: داوود بن

علی را اجابت کن. حضرت فرمود: اگر اجابت نکنم، چه خواهد شد؟ آنان گفتند: به ما دستور داده اگر نیامد، سرش را همراه بیاورید. حضرت فرمود: گمان نمی‌کنم که شما پسر پیغمبر را بکشید. آنان گفتند: ما نمی‌فهمیم که تو چه می‌گویی، ما دستور داوود بن علی را اطاعت می‌کنیم. حضرت فرمود: برگردید که خیر دنیا و آخرت شما در همین است. مأمورین گفتند: به خدا سوگند از اینجا نمی‌رویم تا آنکه خودت یا سرت را همراه ببریم. حضرت چون دید که آنان دست‌بردار نیستند و تصمیم قتلش را دارند، دو دستش را بلند کرد و بر شانه‌های خود گذاشت و سپس دست‌ها را گشود و با انگشت سبابه خود اشاره فرمود، و شنیدیم که می‌گفت: «الساعة الساعة»، که ناگاه ناله بلندی شنیده شد. حضرت به ایشان فرمود: صاحب شما الساعة مرد، و این صدای ناله او بود؛ شما یک تن را بفرستید تا خبر بیاورد، اگر نمرده بود و این ناله او نبود، من با شما خواهم آمد. آنان یکی را فرستادند، طولی نکشید که برگشت و خبر آورد که داوود مرده و آن ناله او بوده است. همین که آنان رفتند، ما عرض کردیم: خدا ما را به قربان تو گرداند، حال آن ملعون چگونه بود؟ فرمود: او یک تن از موالیان مرا که معلی بن خنیس بود به قتل رسانیده و یک ماه بود که به منزل او نمی‌رفتم. او کسی را به دنبال من فرستاد که باید در همین ساعت بیایم. من نرفتم، این عده را فرستاد که گردن مرا بزنند. من هم خدا را به اسم اعظمش خواندم و خداوند ملکی را فرستاد که با حربه‌ای او را کشت. (صفار، ۱۴۰۴ق، ۲۱۸)

۸. نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که هرچند تضعیفاتی در مورد معلی در بین صاحبان رجال یافت می‌شود، با بررسی روشن شد که این دلایل بر اثبات بی‌اعتباری و عدم وثاقت وی ناکافی است و در مقابل ادله و شواهد بسیاری در تأیید معلی از سوی علما و اصحاب رجال وجود دارد که در رأس همه تأییدها، روایاتی است که از امام صادق علیه السلام وارد شده است. از این روایات این گونه استنباط می‌شود که معلی بن خنیس از موالیان حضرت و از افراد مورد اعتماد و محبوب در نزد آن امام بوده است. در یک کلام وثاقت معلی ثابت می‌شود و می‌توان به روایات وی اعتماد کرد.

پی نوشتها

* خنيس به ضم خاء و فتح نون.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، *النهاية فى غريب الحديث و الاثر*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
۳. ابن بابویه قمی، ابو جعفر محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۴. ابن فهد، احمد بن محمد، *المهذب البارع فى شرح مختصر النافع*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، بی تا.
۵. امین، سید حسن، *اعیان الشیعه*، ج ۵، بیروت: دار المعارف للمطبوعات، ۱۴۲۰ق.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، ج ۲، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۷. —، *رجال البرقی*، قم: مؤسسه القیوم، ۱۴۱۹ق.
۸. تمیمی سمعانی، عبدالکریم بن محمد بن منصور، *الأنساب*، تحقیق عبدالله عمر البارودی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴ق.
۱۰. حلّی، حسن بن سلیمان، *مختصر بصائر الدرجات*، نجف: منشورات المطبعة الحیدریه، ۱۳۷۰ق.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *خلاصة الاقوال فى معرفة الرجال*، تحقیق سید محمدصادق بحر العلوم، ج ۲، قم: مؤسسه نشر الفقاهه، ۱۴۲۲ق.
۱۲. خاقانی، علی بن حسین، *رجال الخاقانی*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، ۱۳۶۲ش.
۱۳. داوری، مسلم، *اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق*، قم: نشر مؤلف، ۱۴۱۶ق.
۱۴. زمانی محبوب، حبیب، «بازخوانی سند نوروز در روایات اسلامی؛ مطالعه موردی: روایت معلی بن خنيس»، *مجله تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، شماره ۲۵، ۱۳۹۵ش، ص ۲۹-۴۴.
۱۵. شمشیری و همکاران، رحیمه، «تحلیل گزارشهای متعارض مدح و ذم معلی بن خنيس و ارزبایی علل تضعیف او»، *مجله علوم حدیث*، شماره ۷۹، ۱۳۹۵.
۱۶. شوشتری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۷. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، تحقیق محسن کوچه باغی، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، *التهدیب*، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۰ش.

۳۰۲ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

۱۹. —، رجال طوسی، تحقیق سیدصادق آل بحر العلوم، نجف: منشورات المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۱ق.
۲۰. —، الغیبه، تحقیق محمد محسن آقابزرگ طهرانی، نجف: مطبعة النعمان النجف، ۱۳۸۵ق.
۲۱. —، الغیبه، تحقیق عبادالله طهرانی و علی احمد ناصح، مؤسسة معارف اسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۲۲. —، الفهرست، تحقیق عبدالعزیز طباطبایی، قم: مكتبة المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ق.
۲۳. غضائری، احمد بن حسین بن عبدالله، الرجال، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
۲۴. قمی، عباس، منتهی الآمال، ج ۴، قم: انتشارات کمال الملک، ۱۳۹۱ش.
۲۵. کشی، اختیار معرفة الرجال، مشهد: دانشگاه فردوسی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۴۸ش.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۳ش.
۲۷. —، الروضة من الکافی، ترجمه سیدهاشم رسولی، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه، ۱۳۶۴ش.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۴ش.
۲۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الاختصاص، قم: منشورات مكتبة بصیرتی، بی تا.
۳۰. —، الارشاد، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۱. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، ج ۵، قم، مرکز نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
۳۲. نجاشی اسدی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۸ق.
۳۳. نوری، خاتمه المستدرک، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۳۷۵ش.

Ta'dīl of Rijālī Personality of Mu'alla ibn Khunays

Mahdi Esmaeili Sadrabadi (Responsible Author)

Assistant Professor of Ulum Quran and Hadith, Vali-e-Asr University of Rafsanjan

Mojtaba Shirani

PhD student of Ulum Quran and Hadith, University of Tehran

Abstract

Mu'alla ibn Khanīs, one of the slave and companions of Imam Sādiq (pbuh), is among those who have been accused by some and there are contradictory traditions about him. Some early and later scholars of rijāl believe in the reliability of Mu'alla ibn Khunays, and some have voted for his unreliability. Some have preferred not to judge in this regard. Among those who believe in the reliability of Mu'alla ibn Khunays, we can mention Shaikh Tūsī, Ayatollah Khūī, Muslim Dāvārī and others. In contrast, scholars such as Najāshī and ibn al-Ghaḍā'irī have voted against the unreliability of Mu'alla ibn Khunays. Some people, such as 'Allāma Majlisī and 'Allāma Ḥillī, have not expressed any opinion due to the conflict between those who believe in reliability and unreliability and the impossibility of preferring one of the two promises; Among these, Mu'alla ibn Khunays is considered one of the great and renowned one of Thiqāt, who is also included in the general tauthīqāt of the rijāls. Therefore, the rejection of his reliability will be regarded breach of this rijālī rule. Therefore, it is appropriate to review the reasons and arguments of the plaintiff parties in order to distinguish the right point of view and belief. In this article, an attempt is made to examine his credibility by examining the opinions of the elders and the available news in order to recognize his true face in terms of credibility as much as possible. For this purpose, the rijālī books, the narrators of authentic Shiite hadith, have been used.

Keywords: Tawthīq, Jarḥ, Rijāl, Hadith, Mu'alla ibn Khunays.

Evaluating the validity of the Hadith of kisā'

Mohammad Hadi Mansouri (Responsible Author)

Assistant Professor of Teachings of Quran and Hadith, Maaref Univesity of Qum

Ameneh QaribDoust

M.A. Student of teacher of Islamic Studies, Maaref Univesity of Qum

Abstract

The noble hadith of kisā', which expresses some of the virtues of Ahl al-Bayt (as) and, according to the commentators, is the cause or reason of the revelation of the verse of "taṭḥīr" (Ahzab: 33), has several versions and chains of traditions. One of the most famous of them is the hadith of kisā' narrated by Jāir in Anṣārī from Hazrat Zahrā' (pbuh). Due to some shortcomings in previous research on Isnad and the text of this hadith, the present article tries to evaluate its validity with a descriptive-analytical approach and check the authenticity of the chain of transmitter and the issuance of the hadith of kisā'. The findings of the research indicate that the existence of the event of kisā' is accepted by the two parties i.e. Shia and Sunni and the hadith of Hazrat Zahra (as) although not evident in the primary sources, but there are reasons for its authenticity. Also, internal evidences such as the compatibility of the text of the hadith with the revelatory teachings and external textual evidences such as the existence of numerous traditions about the event of kisā' and the frequency of its occurrence, testify to the authenticity of this hadith.

Keywords: The event of 'Abā narrated by Hazrat Zahrā' (as), Evaluating the validity, Hadith of kisā', Traditional Wuthūq.

The Essence, Typology and Function of "Sharḥ Ṣadr" in Hadiths

Hajar Bakhtari Ebrahim Saraee

Assistant Professor of Islamic Teaching, Refah University of Tehran

Abstract

Sharḥ Ṣadr (Spiritual excellence) is a God- given endowment that is mentioned in hadiths. Spiritual excellence is a kind of intuitive and insightful expansion and increase of capacity that enables the understanding of knowledge and truths and provides the realization and actualization of the apt to accept the light of faith in human beings. Therefore, it was felt significant to do a traditional research about the essence and function of spiritual excellence. Based on the nature and method, this research is a qualitative study that by inducing the narrations of Sharḥ Ṣadr, categorizing the topic and finally analyzing and explaining, it draws the connection between these traditions. In this study, first the typology of traditions about spiritual excellence and then the explanation and analysis of the underlying factors, characteristics and results of the spiritual excellence were verified. Spiritual Excellence is considered as a virtue and blessing which is beyond the status of prophet hood and is endowed to those who worship God and commit servitude and this would be led to salvation of human-being respectively. Since Imam is the ultimate source of spiritual excellence, knowledge and enlightenment (nūrāniyyat) of the Qur'an; the companionship and hindsight of "Imam bi al- nūrāniyyah" and the heartfelt acceptance of his virtues are the description of spiritual excellence, thus, this research is going to investigate the examples and ways of attainment of spiritual excellence.

Keywords: Sharḥ Ṣadr, thralldom, Knowledge, Imam (as).

Analysis of Abū Sumaina's Ghuluww, Narrator of Mahdawi Traditions, and Validating of his Traditions

Sayede Sakine Moosawi

Ph.D. Student of Ulum Quran and Hadith, Islamic Azad University of yadegar emam

Mohammad Mahdi Taghdisi (Responsible Author)

Assistant Professor of Ulum Quran and Hadith, Islamic Azad University of yadegar emam

Sayede Fateme Hosayni Mirsayfi

Assistant Professor of Theology and Islamic Teachings, Islamic Azad University of yadegar emam

Abstract

Belief in Mahdism is one of the most basic Islamic teachings. In the Isnad of Mahdawi hadiths, there are narrators who have been introduced as Ghālī, and if their exaggeration is proven, it is one of the factors that threaten the validity of hadiths in this field. But according to the order of the Infallibles (as), mentioning virtues is not considered exaggeration. Exaggeration in virtues has also become a relative issue, and it is possible that in the books of Riālī, a group of narrators have been introduced as exaggerators or accused of exaggeration. Abu Sumaina is one of these narrators who is one of the numerous narrators of hadiths and many trustworthy narrators have narrated many hadiths from him. Also, his existing Mahdawi narrations in the interpretations of Shiite narrations are free of exaggeration. In the meantime, Sheikh Tūsi's statement regarding the exception of narrations containing his exaggeration by narrators, along with the history of the early Shiite rijal Scientists in not rejecting all the hadiths of a narrator, despite considering him weak, confirms the acceptance of the validity of his Mahdawi hadiths according to the documents in the commentary.

Keywords: Exaggeration (Ghuluww), Mahdism, Interpretive Traditions, Validity, Abu Sumaina.

Approaches and Methods of Hadith Criticism in Dārequtnī's "ilzāmāt and Tatabbu'" according to Brown

Seddigheh Hosseinpour (Responsible Author)

Ph.D Graduated of Ulum Quran and Hadith, Mazandaran University

Seyyed Ali Akbar Rabi Nataj

Professor of Ulum Quran and Hadith, Mazandaran University

Zeinab Sadat Hosseini

Associate Professor of Ulum Quran and Hadith, Mazandaran University

Forough Parsa

Associate Professor of Ulum Quran and Hadith, Institute for Humanities & Cultural Studies

Abstract

Jonathan Brown has paid special attention to the critique of the hadith and has also addressed ilzāmāt and Tatabbu' of Dārequtnī in a scientific survey. This article explores his position about approaches and methods of hadith criticism in Dārequtnī's ilzāmāt and Tatabbu'. The collection of information is descriptive-analytical by computer-library method in the work. Brown follows Dārequtnī's belief and methodology by studying his works, especially ilzāmāt and Tatabbu'. Brown finds that his approach to hadith is often to deal with Isnads and narrations; he also shows in his methodology that most of his works deal with the Isnads and its causes or the status and identity of the narrators, he accepts the increase, both for the Isnad and for the content. Of course, the most comprehensive defense of the scholars from Ṣaḥīḥayn was that Dārequtnī's criticism is acceptable only in exceptional cases. With an analytical and unbiased informational, Brown reaches to this belief that Dārequtnī has proved he considered hadith to be the product of sanads by writing ilzāmāt and Tatabbu', and therefore Dārequtnī's ideas did not play a significant role in Ṣaḥīḥayn criticism, instead practically and publicly these corrections have been resulted from his accuracy in studying hadith.

Keywords: Brown, Dārequtnī, ilzāmāt and Tatabbu', Ṣaḥīḥayn, Dārequtnī's approaches and methods, Dārequtnī's criticism of Ṣaḥīḥayn.

Typology of Abān ibn Taghlib's Traditions in Sunni Collections up to the fifth century

Mohammad Alimohammadi (Responsible Author)

Ph.D. student of Ulum Quran and Hadith, Kashan University

Hossein Sattar

Assistant Professor of Ulum Quran and Hadith, Kashan University

Abstract

The general encounter of Sunni's traditionists with Abān ibn Taghlib, as a Shiite narrator who has a special scientific status and is proficient in various fields of Islamic sciences, has generally been of the type of accepting his traditions. In this study, after collecting the various narrative types that quoted from Abān with an in-text approach using the common link method -in Motzki's view- we will try to find the reasons for the jurisprudential dominance and then moral type from him in Sunni collections. Accordingly, the role of some common links like Ḥammād ibn Zayd, as well as important people such as Shu'bah in spreading of the jurisprudential traditions and Yaḥyā ibn Ḥammād in spreading of the of moral traditions type has been evident. The next issue in this study was the extratextual reasons like why the jurisprudential approach of Abān prevailed in Sunni collections and Masānīd, the motives of Bukhārī for not quoting from him and also the reasons for numerous quotations of Tabarānī in the widest types from Abān, to answer, in concise, the style of writing those books as well as type of view of the authors has played an important role in this regard.

Keywords: Abān ibn Taghlib, writers of Collections and Masānīd, Common Link, Jurisprudential Approach.

Evaluating the validity of Isnad and textual, intertextual, and hypertext analysis of "wallahi mā lillahi āyatun akbaru minnī"

Majid Heydarifar (Responsible Author)

Professor of Islamic Seminary of Qom, Ma'arej Institute of Revelation Sciences

Hosaynali Nabizadeh

Ph.D. of Islamic Seminary of Qom, Ma'arej Institute of Revelation Sciences

Marziyeh Mohammadi Aram

M.A. Islamic Maaref University of Qom

Abstract

All beings are signs and demonstrator of the power, knowledge and wisdom of their unique Creator, Lord and Teacher; But some creatures, because of their unique features, are a bigger and superior sign of Him. According to some traditions, among the prophets and divine saints, the only infallible who calls himself the greatest sign of God is only Imam Ali (pbuh). The main purpose of this article is to answer scientifically and analytically the question: "Why and how is Imam Ali the greatest sign of God?" After examining the Isnad and ensuring the issuance of these traditions, as well as its semantic analysis (textual, intertextual and hypertextual), it became clear that Imam Ali (pbuh) is the most prosperous sign and the greatest sign of God in the system of creation and legislation. Explanatory and analytical treatment of an important theological and epistemological subject (the greatest sign of Imam Ali (pbuh) being in the light of the guidelines of the Qur'an and Hadith , based on logical arrangement and expressive categories and fluent writing, is one of the advantages of this article. The research method in this paper is revelatory narration (reporting and semantic analysis of verses and hadith texts) and data collection by library method and text processing in descriptive and analytical method.

Keywords: 'āyat al-Kubrā, 'āyat al-'uḍmā, the Greatest Sign of God, Imam Ali (pbuh), Validation of Isnad, Textual Analysis.

Evaluating the validity of the hadith about Islam of Abū Dharr in "Kāfī Rawḍah"

Valiollah Mahdaviḡar

M.A. of Ulum Quran and Hadith, Payame Noor University of Tehran

Ali Nasiri (Responsible Author)

Professor of Islamic Teaching, Iran University of Science and Technology

Abstract

Various traditions have been narrated about the Islam of Abū Dharr, which do not agree with each other. This article is based on descriptive-analytical method. He has studied the tradition of bringing Islam of Abū Dharr in Rawḡah of Kāfī and has examined its Isnad and the content. Therefore, it has been concluded that, The tradition of bringing Abū Dharr to Islam, although it has been quoted in historical sources, but In hadith sources of Shia In two different ways by Kulaynī in the Rawḡah section of Kāfī and Ṣadūq are mentioned in Amālī. Not only the content of the tradition is not rejected but also with Isnad of tradition analysis and following in the narrated evidences and examining the meaning of the narrative text and paying attention to the basis of the predecessors in selecting the hadith and the conditions of the beginning of Islam and the existence of meaning is received in the tradition that the possibility of a surprising event was obvious to Abū Dharr and is far from any exclusion.

Keywords: hadith, validation, Abū Dharr, Kāfī, Rawḡah.

The Role of the Authority of Sādiqayn (as) in the Monopoly of some Alawī Traditions in Sunni Sources

Samaneh Fathi

Ph.D. Student of Ulum Quran and Hadith, Ferdowsi University of Mashhad

Gholamreza Ra'isiyan (Responsible Author)

Associate Professor of Ulum Quran and Hadith, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Some Alawī traditions can only be found in Sunni sources. It may be thought that none of them are reliable; that is because in the second century, fabricated hadiths found their way into Alawī teachings. One of the issues facing scholars is distrusting these traditions caused by not mentioning them in Shi'ite sources. Perhaps one of the reasons for the hadiths not finding their way into Shi'ite sources was the emergence of the authority of Sādiqayn (as) [the two truthful ones, i.e., Imam Muhammad al-Baqir (A.S.) and Imam Ja'far al-Sadiq (A.S.)] for the narrators to have access to the Alawī heritage and thus the attention to other narrators who transmitted this heritage was reduced; therefore, some of the Alawī hadiths transmitted by some of these narrators, which were not narrated by Sādiqayn (as), remained in the monopoly of Sunni sources. In order to investigate this issue, the present article identifies the narrators active in this narrative field in Kufa the milieu influenced by this authority. Then, by descriptive-analytical method, it compares the reported transmissions of these narrators with the narrations of Sādiqayn (as) in order to find how to trust these narrations from an inductive perspective. Finally, by analyzing the Isnad, texts, and the typology of Alawī hadiths narrated from these narrators in Shi'ite sources, the attitude of Shi'ite narrators towards those narrators is assessed. The present article indicates that the content association of these hadiths with the traditions of Sādiqayn (as), in addition to showing the alignment of their hadith activity with Sādiqayn (as), creates a synoptic trust in other Alawī hadiths transmitted by these narrators and reduces the possibility of their being fabricated. This study also depicts the tendency of Kufī Shi'ite narrators to transmit the traditions of the Alawī heritage through Sādiqayn (as).

Keywords: Traditions of Imam Ali (as), Sunni sources, Ja'fari school, Sādiqayn (as) scholarly authority.

Isnad and Content Analysis of "al-qalb al-mu'min bayn al-işba'ayn ..."

Ramin Golmakani

Assistant Professor of Islamic Philosophy, Razavi University of Islamic Sciences

Seyed Ali Delbari (Responsible Author)

Associate Professor of Ulum Quran and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences

Abstract

There are expressions among the traditions, most of which have been accepted as a rule and principle without mentioning any Isnad for them, and have been cited as a common proverb. Among these traditions, one is a narration attributed to the Prophet: "al-qalb al-mu'min bayn al-işba'ayn min aşāi' al-raḥmān yaqliuhū kayfa yashā'" (The heart of the believer is between the two fingers of God; he turns it as he will want). This hadith has been cited by many great people in narrative, moral, interpretive, theological, philosophical and mystical books with identical and dissimilar words; As some theologians have carried it to the meaning of "jabr" (Determinism), some have considered its Isnad weak and denied it, some in response to the suspicion of jabr, have tried to interpret it, and another group has tried to use from philosophical and mystical rules, to carry the content of the hadith to its true meaning and explain it. This article will clarify descriptively-analytically; That this hadith is one of the authentic hadiths and has been cited as an indisputable and definite principle by the Imams of the Infallibles (as) and the scholars, and just as everything is under the domination of the Almighty; The hearts of human beings also change between different states every moment with their capture.

Keyword: Heart of the Believer, Possession of the Heart, işba'ayn, aşāi' al-raḥmān, Jabr, Ikhtyār.

4 □ ABSTRACTS

the second century, cannot be considered as Sunan books and the four Sunans, and is among the hadith-jurisprudential works that have provided the basis for the emergence of books of the four Sunans. Such works are confined to the Hadith - jurisprudential tradition that has provided the basis for the emergence of the Sunan books is placed.

Keyword: Socio-Political Factors, Sunan Writing, Classification of jurisprudential hadiths, Concept of Tradition and Congregation, Ultra-Native hadith.

The Fields of the Establishment of Sunan Writing in the Second Century, with Emphasis on Social and Political Factors

Majid maaref (Responsible Author)

Professor of Ulum Quran and Hadith, University of Tehran

Asghar Qaedan

Associate Professor of History and Civilization of Islamic Nations, University of Tehran

Hadi Khajavi

PhD student of History and Civilization of Islamic Nations, Imam Khomeini International University

Abstract

Tradition is one of the most important principles of the Islamic religion. From the second half of the first century, tradition has been used in the sense of jurisprudential hadiths and rulings. The need of the Islamic society for the rule and way to organize the social life of Islamic lands led to the compilation of jurisprudential hadiths. The issue of this research is to pay attention to the political and social context of the emergence of traditional style in the second century. Findings indicate that factors such as ultra-native attitude to hadith, the specialization of jurisprudential, the relationship of jurists with Abbasid rule and the formation of the concept of tradition and congregation have influenced the emergence of this style and works such as four Sunans. Also, from the second half of the second century, features such as the classification of jurisprudential hadiths, the complete insertion of the Isnāds, the connection of the sanad to the messenger of God (pbuh), and the purifying tradition from the opinions and rhetoric of the Companions and the followers appeared in hadith writing. Indeed the hadith works of

-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-

ABSTRACTS

Hadith Fabricater Reciters; during the fabricating hadith

Akram Hosseinzadeh

PhD student of Ulum Quran and Hadith, University of Mazandaran

Muhammad sharifi (Responsible Author)

Associate Professor of Ulum Quran and Hadith, University of Mazandaran

Seyed Mohsen Mousavi

Associate Associate Professor of Ulum Quran and Hadith, University of Mazandaran

Abstract

After the Qur'an, the hadiths of the Imams (as) are the source of guidance, but they have changed throughout history. The existence of fabricated traditions among Shiites and Sunnis multiplies the necessity to know the true and false hadiths. One of the ways to know the fabricated hadith is to know the process of fabricated hadiths. Studying the history and hadith, the Muslims discovered some movement on fabricated hadith later. The present article by descriptive-analytical method deals with one of the effective movements in the field of hadith, namely the Qārīs (reciters). Since the beginning of the revelation, although the reciters have played an influential role in the establishment of the Islamic society and the advancement of its goals but after the Prophet (pbuh) the role of some of those, for various motives, were formed in a negative direction and in the support of the caliphs. fabricating hadiths on the virtues of the caliphs and adaption the promised Mahdi to the caliphs, fabricating of "Sab'ata Aḥruf" due to legitimizing their readings are among the areas of fabricating hadith by hadith fabricated's Qārīs.

Keywords: Fabricated Hadiths, Process of Fabricating Hadiths, Muqrī, Mukattib, Mu'addib.

In the name of God

- 2 Hadith Fabricater Reciters; during the fabricating hadith
- 3 The Fields of the Establishment of Sunan Writing in the Second Century, with Emphasis on Social and Political Factors
- 5 Isnad and Content Analysis of "al-qalb al-mu'min bayn al-iṣba'ayn ..."
- 6 The Role of the Authority of Sādiqayn (as) in the Monopoly of some Alawī Traditions in Sunni Sources
- 7 Evaluating the validity of the hadith about Islam of Abū Dharr in "Kāfi Rawḍah"
- 8 Evaluating the validity of Isnad and textual, intertextual, and hypertext analysis of "wallahi mā lillahi āyatun akbaru minnī"
- 9 Typology of Abān ibn Taghlib's Traditions in Sunni Collections up to the fifth century
- 10 Approaches and Methods of Hadith Criticism in Dārequtnī's "ilzāmāt and Tatabbu'" according to Brown
- 11 Analysis of Abū Sumaina's Ghuluww, Narrator of Mahdawi Traditions, and Validating of his Traditions
- 12 The Essence, Typology and Function of "Sharḥ Ṣadr" in Hadiths
- 13 Evaluating the validity of the Hadith of kisā'
- 14 Ta'dīl of Rijālī Personality of Mu'alla ibn Khunays