



## 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

۲۸



## دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی

دوره ۱۴، شماره ۲ (پیاپی ۲۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

واکاوی روایت نبوی «آدم و رؤیت نام پیامبر خاتم بر عرش» و اعتبارسنجی آن در منابع فریقین

پریسا عطایی نظری، محمدعلی مهدوی راد / ۷

نقد انگاره ادراج زهری در حدیث فدک

علی باجی، یوسف فرشادنیاء، محمدجواد حاجی ابوالقاسم دولابی / ۳۹

تجزیه و تحلیل اسناد تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)

کاظم استادی / ۵۷

شبهه مضامین مرتبط با ولایت امام علی (ع) مبتنی بر تحلیل مضمون احادیث کتاب کفایة الاثر

محمد عترت دوست، سید مصطفی قهاری / ۱۰۱

تحلیل انتقادی رویکرد موتسکی در برخورد با منابع اسلامی؛ مطالعه موردی: روایات سربیه قتل ابن ابی الحقیق

طاهره نعمتی، فتحیه فتاحی زاده، علی حسن نیا / ۱۲۷

باز پژوهشی در تضعیف حماد بن عیسی از سوی اهل سنت

مهدی اکبرنژاد، روح‌الله ظاهری / ۱۵۳

واکاوی روایت «الْفَارُّ مِنَ الطَّاعُونِ، كَالْفَارِّ مِنَ الرَّحْفِ، وَالصَّابِرُ فِيهِ لَهُ أَجْرُ شَهِيدٍ» در جوامع روایی اهل سنت

علی ملاکاظمی، اکرم عرب طاط / ۱۷۵

تحلیل انتقادی روش فقه‌الحدیثی سیوطی در تنویر الحوالمک

مهدی پیچان، نهله غروی نائینی، انسیه السادات اسکاف / ۱۹۷

نقش وفود و هیئت‌های اعزامی عصر رسول الله (ص) در نشر سنت و حدیث نبوی

لیلا السادات مروّجی / ۲۲۵

بررسی و نقد تحلیلی سند، منبع و دلالت روایات مدح و ذم جریان تصوف بر اساس آموزه‌های علوم حدیث

علیرضا طیبی، علی محمدی آشنائی، زهرا قطبی / ۲۴۱

حکمی زاده و نقد دیدگاه او در انکار حجیت احادیث

علی شریفی، خلیل عارفی / ۲۶۷

بررسی سندی و دلالتی روایت «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْبَبْنَا»

هادی اسلامی / ۲۹۱



دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲۸

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۸-۷

## واکاوی روایت نبوی «آدم و رؤیت نام پیامبر خاتم بر عرش» و اعتبارسنجی آن در منابع فریقین\*

پریسا عطایی نظری\*\*

محمدعلی مهدوی راد\*\*\*

### ◀ چکیده

دسته‌ای از روایات، سابقه آشنایی حضرت آدم با پیامبر خاتم را پیش از خلقت پیامبر اسلام و در عرش الهی دانسته‌اند. منابع فریقین روایتی از رسول اکرم ﷺ را گزارش کرده‌اند که برابر آن آدم، نام پیامبر خاتم را بر عرش دیده، والایی منزلت او را دریافته و برای پذیرش توبه‌اش به او متوسل شده است. کاوش در اعتبار و تبار این روایت مسئله نوشتار پیش روست. بدین منظور ابتدا مصدر، سند و متن روایت بر پایه روش‌های نقد حدیث در سنت اسلامی بررسی شده سپس از رهگذر بازشناسی راویان، بوم و صنف کنشگران فعال در نشر آن معرفی شده است. این روایت به‌رغم اعتبار نسبی مصادر، مورد توجه محدثان پسین قرار نگرفته و غالباً منابع مناقب‌گرا و اخبار‌گرا به نشر آن اهتمام داشته‌اند. انتساب روایت به پیامبر اکرم ﷺ به‌دلیل وجود راویان ضعیف و ناشناخته در طرق انتقال، کاربرد نگره متأخر کتابت نام پیامبر بر عرش و عدم پشتیبانی اخبار مؤید نیز تردیدبرانگیز است. خاستگاه روایت محفل حدیثی اهل سنت بوده و صوفیان مصر در ترویج آن نقش داشته‌اند. سپس از طریق کتاب ابن بابویه به منابع امامی راه یافته است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** کتابت نام پیامبر خاتم بر عرش، توسل آدم به پیامبر خاتم ﷺ، بوم حدیثی مصر، صوفیه، ابوالحارث فهری، نقد حدیث.

\* این مقاله مستخرج از رساله است.

\*\* دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران / p.ataei72@ut.ac.ir

\*\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران، نویسنده مسئول / mahdavirad@ut.ac.ir

## ۱. مقدمه

مقایسه فضایل پیامبران با یکدیگر از موضوعات مهم در مطالعات ادیانی و اسلام پژوهی است. اگرچه آموزه تفضیل پیامبران دارای خاستگاهی قرآنی است (بقره: ۲۵۳؛ اسراء: ۲۱ و ۵۵)، قرآن کریم بر افضلیت پیامبری خاص تصریح ندارد. با وجود این، برخی برداشت‌های تفسیری در کنار روایات منسوب به پیامبر ﷺ، صحابه و اهل بیت علیهم‌السلام بیانگر افضلیت پیامبر خاتم است. (راد، ۱۳۹۷ش، ص ۳۳-۳۵)

نگارش نام پیامبر خاتم بر عرش الهی نیز به سبب دلالت بر ازلیت نام پیامبر ﷺ در جایگاهی متعالی، از گونه روایات فضایل نبوی به شمار می‌رود. تراث روایی مسلمین، نگارش نام پیامبر اکرم بر عرش را در گونه‌های نگارش نام پیامبر،<sup>۱</sup> نام پیامبر و علی علیه‌السلام (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۲۱۵)، نام پیامبر و خلفای راشدین (خلال، بی تا، ج ۱، ص ۶۰)، نام پیامبر در زمره پنج تن آل کساء (ابن بابویه، بی تا، ج ۱، ص ۸) و نام پیامبر در کنار ائمه دوازده گانه شیعه (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۶۲) و به نقل از پیامبر اکرم ﷺ، برخی صحابه، تابعان و ائمه گزارش کرده‌اند. (رساله نگارنده)

از میان این روایات، منابع فریقین روایتی منتسب به پیامبر اکرم را نقل کرده‌اند که از آشنایی آدم با پیامبر خاتم به واسطه مشاهده نام ایشان بر عرش و توسل به او برای پذیرش توبه اش خبر می‌دهد: «حدثنا محمد بن داود بن أسلم الصدفي المصري حدثنا أحمد بن سعيد المدني الفهري حدثنا عبد الله بن إسماعيل المدني عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن جده عن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله ﷺ لما أذنب آدم ﷺ الذنب الذي أذنبه رفع رأسه إلى العرش فقال أسألك حق محمد ألا غفرت لي فأوحى الله إليه و ما محمد و من محمد فقال تبارك اسمك لما خلقتني رفعت رأسي إلى عرشك فإذا هو مكتوب لا إله إلا الله محمد رسول الله فعلمت أنه ليس أحد أعظم عندك قدرا ممن جعلت اسمه مع اسمك فأوحى الله عز وجل إليه يا آدم إنه آخر النبيين من ذريتك و إن أمته آخر الأمم من ذريتك و لولاه يا آدم ما خلقتك.» (طبرانی، بی تا، ج ۲، ص ۸۳؛ راوندی [الف]، ۱۴۰۹ق، ص ۵۱) متن روایت با قرین سازی نام پیامبر با یکتایی و نام خداوند و دلالت بر ازلیت نام و رسالت پیامبر و توسل آدم بدو از افضلیت پیامبر خاتم بر آدم نیز حکایت می‌کند.



این روایت در منابع حدیثی، کلامی، تفسیری، تاریخی و عرفانی مورد توجه قرار گرفته و عالمان اسلامی از منظر تفسیری و کلامی بدان نگریسته‌اند؛ چنان‌که در تفسیر آیات توبه آدم و مباحث گوناگون کلامی چون فضایل نبوی و افضلیت پیامبر اکرم (خرگوشی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۲۲ و ج ۶، ص ۲۸۴؛ قاضی عیاض، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۷۳؛ شرف‌الدین، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۲۳۷)، توسل<sup>۲</sup>، خاتمت (نقوی قاینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۱؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۶۴)، شفاعت (اسماعیلی یزدی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۳۱۹؛ خطیب الشربینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۱۲) و اثبات نبوت پیامبر ﷺ (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۹۱؛ دیار بکری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶) بدان استناد شده است. وانگهی با توجه به حضور روایت در منابع فریقین از مشهورترین دلایل نقلی جواز توسل در جدال با نافیان آن به شمار می‌رود.

با وجود این، روایت نام‌برده در دو سویه تصحیح و تضعیف قرار گرفته و گاه در قلمرو روایات موضوعه جانمایی شده است. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ص ۹۶؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۵۰۴؛ ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۳۶۰؛ ابن عراق کنانی، بی‌تا، ص ۷۶؛ ابو‌عزیز، بی‌تا، ص ۱۰۳؛ ابن‌عبدالوهاب، ۱۹۹۹م، ص ۱۹۵؛ ابن‌باز، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۳۲۷؛ البانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۸؛ ابن‌نغوی، بی‌تا، ص ۴۲۲، رشیدرضا، ۱۳۵۰ق، ج ۳۲، ص ۳۱۱؛ آل‌الشیخ، ۲۰۰۹م، ص ۲۵؛ نخبة من العلماء، ۱۴۲۱ق، ص ۵۲، رفاعی، ۱۳۹۹ق، ص ۲۲۵؛ دمشقیه، بی‌تا، ص ۳۹۵) ضعف جدی عبدالرحمن بن زید (ابو‌عزیز، بی‌تا، ص ۱۰۳؛ ابن تیمیه، ۱۳۹۰ق، ص ۸۵-۸۴؛ ابن‌عبدالهادی، بی‌تا، ص ۶۱؛ دمشقیه، بی‌تا، ص ۳۹۶؛ رشیدرضا، ۱۳۵۰ق، ج ۳۲، ص ۳۱۳؛ خفاجی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۲۴؛ سیوطی، ۱۴۰۸ق، ص ۹۴) و ناسازگاری مفاد روایت با برخی آیات قرآن (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ص ۹۷؛ ابن‌باز، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۳۲۸) به عنوان مهم‌ترین و پربسامدترین دلیل ضعف یا موضوعه‌انگاری روایت بیان شده (رفاعی، ۱۳۹۹ق، ص ۲۲۵-۲۲۹؛ ابن‌عبدالوهاب، ۱۹۹۹م، ص ۱۹۵-۱۹۶؛ ابن‌نغوی، بی‌تا، ص ۴۲۲، آل‌الشیخ، ۲۰۰۹م، ص ۲۶-۲۹) و در مقابل هماهنگی توسل آدم با مفاد آیات (صادقی تهرانی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۲۸۹-۲۹۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۴۹)، اتکاء به تصحیح حاکم نیشابوری (حسینی میلانی، ۱۳۸۹ش، ج ۶، ص ۳۶-۳۹؛ سبحانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۲۱؛

سبکی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۹۷؛ امین، ۱۳۸۲ق، ص ۲۴۶؛ حصنی دمشقی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۳۸؛ سمهودی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۹۳، ابن حجر المکی، ۲۰۰۰م، ص ۱۰۹؛ قضاعی العزازی، بی تا، ص ۱۱۷؛ مالکی، ۴۳۰ق، ص ۱۲۱؛ حسینی، بی تا، ص ۲۴۰؛ بخیت الحنفی، ۱۳۹۷ق، ص ۱۳۴) و برخی علمای اهل سنت (مالکی، ۴۳۰ق، ص ۱۲۲)، نقل محدثان (سبحانی، بی تا، ج ۴، ص ۴۲۱-۴۲۲)، عدم مخالفت با عقل و شرع (سبکی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۹۷) در کنار وجود شواهد روایی (ممدوح، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۶-۲۰۰؛ حصنی دمشقی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۳۸، سبحانی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۵۷؛ مالکی، ۴۳۰ق، ص ۱۲۴-۱۲۸) از مهم ترین دلایل پذیرندگان صحت روایت به شمار می رود.

تعارض آراء علما و استناد به این روایت در مباحث اعتقادی متعدد اهمیت سنجش صحت انتساب روایت به پیامبر اکرم ﷺ و تبارشناسی اسانید آن در جوامع روایی را یادآور می شود. از این رو اعتبارسنجی و تبارشناسی این روایت با هدف پاسخ به پرسش های ذیل، مسئله نوشتار حاضر گردید: ۱. میزان اعتبار مصدر، سند و متن این روایت چگونه است؟ ۲. مهد شکل گیری و رواج آن در کدام بوم های حدیثی بوده است؟ بدین منظور، روش های اعتبارسنجی در دانش نقد الحدیث را به کار گرفته و از تحلیل داده های به دست آمده درباره منابع و راویان، بوم تداول آن را شناسایی کرده ایم.<sup>۳</sup>

چنان که گفته آمد، برخی محققان به ویژه حامیان و نافیان جواز توسل به تصحیح یا تضعیف این روایت پرداخته اند. اما درنگ در برخی دلایل آنها، تأثیر پیش فرض های کلامی در فهم و نقد این روایت را نشان می دهد. برای نمونه هر دو گروه محتوای روایت را به سنجۀ قرآن سپرده اند، سپس نافیان جواز توسل روایت را معارض با آیات قرآن دانسته و در مقابل حامیان جواز توسل مفاد روایت را سازگار با قرآن خوانده اند. از این رو نوشتار حاضر نگاهی نقادانه به آثار نام برده داشته و ضمن تأیید یا نقد برخی دلایل یاد شده، کوشیده است متن روایت را با رویکردی تاریخی ارزیابی کند و عنصر متنی متمایزی را مورد توجه قرار دهد. گذشته از آثار پیش گفته که ضمن بحث از توسل به نقد موردی روایت پرداخته اند - در حد جست و جوی

نگارنده - پژوهشی مستقل درباره روایت نام برده دیده نمی شود. وانگهی وجه تمایز و نوآمدی نوشتار حاضر را می توان در سنجش اعتبار این روایت در ابعاد سه گانه مصدر، سند و متن، تبارشناسی اسانید آن و تبیین نحوه حضور آن در برخی جوامع روایی امامی دانست.<sup>۴</sup>

## ۲. مصادر؛ سیر انتقال و اعتبار روایت

روایت آدم و رؤیت نام پیامبر خاتم بر عرش ﷺ در منابع سنی به دو گونه منسوب به پیامبر (= مرفوع در اصطلاح اهل سنت) و منسوب به عمر (موقوف) و در امامیه به صورت مرفوع - با اندکی اختلاف - گزارش شده است؛ کهن ترین منبع سنی گونه مرفوع روایت، المعجم الاوسط (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۳۱۴) و المعجم الصغیر طبرانی (د. ۳۶۰) است. در میان آثار متقدم، مستدرک علی الصحیحین حاکم نیشابوری (د. ۴۰۵) (۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۶۷۲)، شرف المصطفیٰ خرگوشی (د. ۴۰۶) (۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۶۵)، دلائل النبوة بیهقی (د. ۴۵۸) (۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۴۸۹) و امالی ابومطیع مصری (د. ۴۹۷) (بی تا، ج ۱، ص ۵) گزارشگر این روایت بوده اند. تنها منبع نقل گونه موقوف نیز الشریعه آجری (د. ۳۶۰) (۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۴۱۵) است. بر پایه اصل زیادت ثقه و تعدد گونه های مرفوع، در این نوشتار حالت مرفوع روایت را مبنای اعتبارسنجی قرار می دهیم؛ هر چند از گزارش آجری به مثابه قرینه ای در تحلیل اسانید بهره خواهیم برد.

در منابع امامیه نیز این روایت نخستین بار در کتاب النبوة ابن بابویه (د. ۳۸۱) (۱۳۸۱ش، ص ۳۳) گزارش شده و از آن به قصص الانبیاء راوندی (د. ۵۷۳) (۱۴۰۹ق [الف]، ص ۵۱) انتقال یافته سپس فقره ای از آن در اثبات الهداة حر عاملی (د. ۱۱۰۴) (۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۲۷) و صورت کامل آن در بحار الانوار مجلسی (د. ۱۱۱۰) (۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۱۸۱ و ج ۱۶، ص ۳۶۷) بازتابیده است.

## ۲-۱. معاجم طبرانی

اعتبار مصادر روایی بر پایه عواملی چون شخصیت علمی مؤلف، شهرت و مقبولیت نزد علمای ادوار مختلف و صحت انتساب اثر سنجیده می شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۶۱-۲۶۷) از این منظر دو معجم طبرانی از اعتبار نسبی برخوردار است؛

رجال‌نگاران اهل سنت، طبرانی را ثقه، صدوق (ذهبی، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۱۷)، حافظ، ثبت (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۷۳)، برخوردار از علم گسترده و تألیفات بسیار دانسته‌اند. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۱، ص ۹۱) اگر چه محدثانی وی را به سبب خطاهایی در نام شیخ حدیثی و طریق روایات، «لین» خوانده‌اند (ذهبی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۳۲) در مقابل شماری دیگر به توجیه یا نفی خطاهای موردی او اهتمام داشته‌اند. (ذهبی، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۱۶) به نظر می‌رسد بسامد و خبرویت توثیق‌کنندگان طبرانی می‌تواند راهی به تعدیل وی بگشاید. (رضوان صالح، ۱۴۱۹ق، ص ۱۲۱)

انتساب معاجم به طبرانی نیز قابل پذیرش است؛ از معاجم پیوسته در آثار شاگردان طبرانی (ابن منده، بی‌تا، ص ۱۹؛ اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۴۰ و ج ۳، ص ۱۳۶)، حدیث پژوهان (نمونه: ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۶۷ و ج ۲۱، ص ۱۳؛ مقدسی، ۱۴۱۰ق، ص ۹۱) و تراجم‌نگاران (صفدی، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۲۷۸؛ ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۹۹ و ۴۶۵) یاد شده و گزارش سماع و قرائت معجم الصغیر از طبقه شاگردان طبرانی به بعد در کتب تراجم دیده می‌شود. (سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۰، ص ۲۴۳ و ج ۱۳، ص ۲۴۲؛ سبکی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۵) هر چند کهن‌ترین نسخه المعجم الاوسط متعلق به ۶۲۵ هجری (سزگین، ۱۴۱۲ق، قسم ۱، ج ۱، ص ۳۹۴) است، وجود روایت در المعجم الصغیر که دارای نسخ متعدد و دارای سند متصل تا شاگرد طبرانی بوده (رضوان صالح، ۱۴۱۹ق، ص ۱۸۸-۱۸۹) می‌تواند اعتمادآفرین باشد.

## ۲-۲. کتاب النبوة

رجال‌نگاران ابن بابویه را وجه الطائفة، فقیه (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۸۹)، جلیل، حافظ احادیث، بصیر به رجال، ناقد اخبار و بی‌بدیل در حفظ و کثرت علم در میان قمی‌ها (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۴۲) معرفی کرده که نشان از وثاقت وی دارد. (محمدجعفری و دیگران، ۱۳۹۶ش، ص ۱۶۲-۱۶۵) نظر به یادکرد فهرست‌نگاران از کتاب النبوة (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۸۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق، ص ۱۱۲)، ارجاع مکرر ابن بابویه بدان در آثارش (برای نمونه: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۶۷؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۸ و ۳۱۶؛ همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۱۲ و ۳۲۰) و اشارات مؤلفان سده‌های میانه (برای نمونه: راوندی، ۱۴۰۹ق [ب]، ج ۲، ص ۵۵۲؛ ابن شهر آشوب،

۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۱۵؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۶؛ ابن طاووس، ۱۳۷۶ش، ج ۳، ص ۱۶۲)، انتساب کتاب النبوة به ابن بابویه ثابت است. نقل از این کتاب در اثری اسماعیلی از سده پنجم هجری (قزوینی، ۱۳۶۳ش، ج ۸، ص ۱۱۶) نیز بر اهمیت و رواج آن در میان محافل غیرامامی دلالت دارد. (انصاری، ۱۳۹۵ش، ص ۳۳۳) اگرچه کتاب النبوة از آثار مفقود ابن بابویه است و اکنون نسخه‌ای از آن دستیاب نیست، بر پایه قواعد بازیابی و جمع‌قراین می‌توان به تخریح قطب‌الدین راوندی از آن اعتماد جست. (موسوی بروجردی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۸-۲۴) راوندی نیز طرق پرشمار و متصل به ابن بابویه داشته و مشایخ اجازه متعددی از قصص الانبیاء نام برده و با طریق متصل آن را روایت کرده‌اند. (همان، ص ۷۴-۷۵)

### ۲-۳. ارزیابی مصادر

دو معجم صغیر و اوسط طبرانی و کتاب النبوة ابن بابویه مصادر سنی و امامی روایت هستند که هر سه از آثار شناخته‌شده و متداول عصر خود بوده و از معیارهای حداقلی اعتبار مصدر برخوردارند. تلاش بر انتقال و نشر این روایت در میان محدثان اهل سنت، بیشتر در منابع فرعی و مناقب‌گرا دیده می‌شود. در میان امامیه نیز سیر انتقال صرفاً معطوف به قصص الانبیاء راوندی و برخی جوامع اخبار‌گرای متأخر بوده و به‌رغم رواج مناقب‌نگاری در سده‌های میانی (غلامعلی، ۱۳۹۱ش، ج ۲، ص ۳۱۷) نظر جامع‌نگاران و مناقب‌نویسان را جلب نکرده است. رویکرد محدثان پسین در نشر این روایت به‌رغم اعتبار مصادر آن قابل تأمل می‌نماید. به نظر می‌رسد علت این بی‌توجهی در منابع امامیه، خاستگاه سنی روایت باشد؛ چنان‌که تعدد نقل در منابع اهل سنت، تفرد نقل ابن بابویه در منابع امامی، یکسانی محتوا و برخی عبارات در کنار ناسازگاری با مجموعه روایات شیعی (مؤدب و ستار، ۱۳۹۳ش، ص ۲۲۰-۲۲۴) به دلیل حصر توسل آدم عليه السلام به پیامبر صلى الله عليه وآله از نشانه‌های انتقال روایت از منابع سنی به امامی توسط ابن بابویه به شمار می‌رود.

### ۳. اسناد

روایت مزبور در دو معجم طبرانی، الشریعه، النبوة و مستدرک حاکم با چهار طریق ذیل و اشتراک همگی در عبدالرحمن بن زید و اشتراک برخی طرق در ابوالحارث

فهری بیان شده است. در نگاه آغازین به نظر می‌رسد عبدالرحمن بن زید حلقه مشترک اصلی و ابوالحارث الفهری حلقه مشترک فرعی روایت باشد. پس از ترسیم شبکه اسناد به اعتبارسنجی روایان اسانید مرفوع بر پایه مبانی رجالی فریقین می‌پردازیم. ابتدا رجال بخش متفاوت اسناد و سپس طریق عبدالرحمن بن زید را بررسی می‌کنیم.

- سند طبرانی: حدثنا محمد بن داوود بن أسلم الصدفی المصری حدثنا أحمد بن سعید المدنی الفهری حدثنا عبدالله بن إسماعیل المدنی عن عبدالرحمن بن زید بن أسلم عن أبيه عن جده عن عمر بن الخطاب (رض) قال قال رسول الله...
- سند ابن بابویه: أخبرنا أبو أحمد هانی بن محمد بن محمود العبدی أخبرنا أبی أخبرنا محمد بن أحمد بن بطة أخبرنا أبو محمد بن عبد الوهاب بن مخلد أخبرنا أبو الحارث الفهری أخبرنا عبدالله بن إسماعیل أخبرنا عبدالرحمن بن أبی زید بن أسلم عن أبيه عن جده عن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله...
- سند حاکم: حدثنا أبو سعید عمرو بن محمد بن منصور العدل حدثنا أبو الحسن محمد بن إسحاق بن إبراهيم الحنظلی حدثنا أبو الحارث عبدالله بن مسلم الفهری حدثنا إسماعیل بن مسلمة أنبا عبدالرحمن بن زید بن أسلم عن أبيه عن جده عن عمر بن الخطاب (رض) قال قال رسول الله...
- سند آجری: حدثنا أبو بکر بن أبی داوود قال حدثنا أبو الحارث الفهری قال أخبرني سعید بن عمرو قال حدثنا (أبو) عبدالرحمن [بن] عبدالله بن إسماعیل بن بنت أبی مریم قال حدثني عبدالرحمن بن زید بن أسلم عن أبيه عن جده عن عمر بن الخطاب...



با پیامبر دیدار داشته و پس از فتح مصر بدانجا مهاجرت کرده است. (اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۲۰۱)

**– عبدالله بن اسماعیل مدنی:** عبدالله بن اسماعیل مشترک میان چندین راوی است که هیچ‌یک مدنی نیستند (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱ق، ج ۵، ص ۳-۴) و قرینه دیگری بر تطابق آنان با راوی مورد بحث به دست نیامد. نظر به تفرد نقل احمد بن سعید از عبدالله بن اسماعیل دور نیست اسامی پدر و فرزند جابه‌جا شده و راوی مورد نظر اسماعیل بن عبدالله بن ابی اویس المدنی باشد؛ چنان‌که اشتراک در طبقه و مدنی بودن و گزارش نقل ابن ابی اویس از عبدالرحمن بن زید (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۲۴-۱۲۶) در کنار نقل ابوالحارث احمد بن سعید از او (ابن منده، ۱۴۱۷ق، ص ۲۵۲) می‌تواند مؤید این احتمال باشد. ابن ابی اویس نیز از منظر غالب رجالیان ضعیف، دروغ‌گو، دزد حدیث و غیرقابل اعتماد بوده (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۲۷-۱۲۹) و خود به جعل احادیثی برای اهل مدینه اقرار کرده است. (ابن حجر، ۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۲)

### ۲-۳. ارزیابی سند ابن بابویه تا عبدالرحمن بن زید

نظر به این‌همانی شیخ ابوالحارث در سند طبرانی و ابن بابویه، به نظر می‌رسد ابوالحارث فهری در سند ابن بابویه همان احمد بن سعید باشد. راویان بعدی نیز با سند طبرانی مشترک هستند. از این‌رو به بازشناسی چهار راوی نخست سند می‌پردازیم.

**– ابواحمد هانی بن محمد بن محمود العبدی:** صرفاً در منابع رجالی شیعه، برخی رجالیان متأخر امامی از او نام برده؛ بعضی وی را مجهول خوانده (بسام، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۲۸)، شماری بر پایه ترضی ابن بابویه (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۸۰) به توثیق او پرداخته (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۲۹۰؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۳۹) و برخی عامی بودن او را احتمال داده‌اند. (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۴۹۵)

**– محمد بن محمود العبدی:** تنها در منابع رجالی متأخر امامیه به نقل‌های ابن بابویه از او به واسطه فرزندش اشاره شده است. (همان، ج ۹، ص ۵۵۸؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۱۸)

**– محمد بن احمد بن بطه:** رجال‌نویسان شیعی از او نام نبرده‌اند. بنا بر منابع اهل سنت، وی ابو عبدالله محمد بن احمد بن بطه از محدثان اصفهان (اصفهانی، ۱۹۳۴م، ج ۲،



ص ۲۸۲) و از مشایخ طبرانی (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۲۶۰) و حاکم نیشابوری (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ص ۱۷۳) بوده و مدتی در نیشابور اقامت داشته است. (سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۲۶۳)

– ابو محمد بن عبدالوهاب بن مخلد: رجال نگاران از او یاد نکرده و نام او در دیگر اسناد دیده نمی شود.

### ۳-۳. ارزیابی سند حاکم تا عبدالرحمن بن زید

– ابوسعید عمرو بن محمد بن منصور العدل: از مشایخ نیشابوری حاکم (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ص ۱۷۲) و شاگرد خاص ابن خزیمه بوده است. (سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۳۴۴) رجال نگاران او را زاهد، معدل و از ابدال معرفی کرده اند. (ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج ۲۵، ص ۲۸۳)

– ابوالحسن محمد بن اسحاق بن ابراهیم الحنظلی: از محدثان نیشابور که به خراسان، عراق، حجاز، شام و مصر (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۵۹) سفر کرده است. رجالیان او را ثقه (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۶۵)، عالم به فقه و مستقیم الحدیث خوانده اند. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۶۰)

– ابوالحارث عبدالله بن مسلم الفهری: رجالیان به معرفی او نپرداخته اند. ابن حجر صرفاً بنا بر همسانی طبقه، احتمال این همانی وی با عبدالله بن مسلم بن رشید – از محدثان جاعل نیشابور (ابن حبان، بی تا، ج ۲، ص ۴۴) – را مطرح کرده است. (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۳۵۹) به نظر می رسد صرف اشتراک طبقه برای اثبات اتحاد راویان کافی نباشد به ویژه که بیهقی هنگام نقل این روایت، به مصری بودن ابوالحارث تصریح داشته است. به گزارش بیهقی، ابوالحسن او را از خویشان ابو عبیده بن جراح معرفی کرده است. (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۴۸۸) با وجود تفاوت نام ابوالحارث فهری در دو سند طبرانی و حاکم، نظر به تفرد نقل عبدالله بن مسلم و عدم یاد او در سایر اسانید بعید نیست ابوالحارث در این سند همان احمد بن سعید و منشأ اختلاف نام‌ها، اجتهاد ابوالحسن بوده باشد. در این صورت حلقه مشترک اصلی اسانید احمد بن سعید فهری است.

– اسماعیل بن مسلمه: وی اسماعیل بن مسلمه بن قعنب اهل مدینه و ساکن مصر

است. رجال شناسان وی را ثقه، صدوق و از زهاد دانسته‌اند. (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۲۰۹)

### ۴-۳. اعتبارسنجی عبدالرحمن بن زید و طریق او

شیخ طوسی از عبدالرحمن بن زید در میان شاگردان امام صادق علیه السلام نام برده (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۲۳۶) و برخی روایات او در جوامع حدیثی امامی بازتابیده است. (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۰۴؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۲، ص ۶۰۶؛ ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۰) رجال شناسان اهل سنت به اتفاق وی را ضعیف (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۷، ص ۱۱۷-۱۱۸)، متهم به تصرف در حدیث و رفاع دانسته‌اند. (ابن حبان، بی تا، ج ۲، ص ۵۷) او دچار سوء حفظ در اسانید و عدم تخصص صدر تحدیث و از اهل عبادت، موعظه و زهد بوده است (ابن خزیمه، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۳۳) چنان‌که عموم اهل مدینه به احادیث وی اعتمادی نداشتند. (عقیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۳۱) عبدالرحمن روایاتی که سایر روایان به صورت مرسل، موقوف یا مقطوع نقل کرده‌اند به صورت مسند روایت کرده (ابن حنبل، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۸۰ و ج ۲، ص ۱۳۶؛ دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۱، ص ۲۶۶-۲۶۷) و گاه روایاتی را با طریقی متمایز از طریق جملگی محدثان با واسطه پدرش نقل می‌کند. (ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۵ و ص ۱۳۲). از این رو رجالیان طریق وی از پدرش را معتبر ندانسته (ابن حبان، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۲ و ج ۲، ص ۳۷ و ۲۶۸) و محدثانی چون حاکم نیشابوری و ابونعیم اصفهانی به بساختگی احادیثی با این طریق تصریح داشته‌اند. (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۶۲) وانگهی خاندان عبدالرحمن از موالیان عمر بودند (ابن حبان، بی تا، ج ۲، ص ۵۸) و این پیوند، اتصال روایات او به عمر و پسرش را می‌تواند توجیه کند. بنابراین، هر چند پدر (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۱۷) و جد او (همان، ج ۲، ص ۵۳۰) ثقه بوده‌اند، طریق وی در انتقال این روایت قابل اعتماد نیست.

### ۵-۳. ارزیابی اسانید

بازشناسی روایان هر سه طریق این روایت نشان‌دهنده ضعف جملگی اسانید بر مبنای رجالیان متأخر است؛ وجود دو راوی ناشناخته، یک راوی مردد میان ضعف یا ناشناختگی و یک راوی ضعیف در طریق طبرانی نشانگر ضعف طریق اوست. طریق ابن بابویه نیز در بردارنده پنج راوی مجهول، یک راوی مردد میان ناشناختگی و ضعف

یک راوی ضعیف است که به تضعیف سند می‌انجامد. نشانه ضعیف طریق حاکم هم، حضور یک راوی مجهول یا واضح و یک راوی ضعیف است. وانگهی تصحیح طریق توسط حاکم نمی‌تواند دلیل اعتبار آن قرار گیرد چراکه شواهد نشان‌دهنده سهل‌انگاری حاکم در تصحیح احادیث المستدرک است. (سلطانیان و دیگران، ۱۳۹۸ش، ص ۱۲۱-۱۲۵) از طرفی رجال پژوهان انتساب‌های نادرست عبدالرحمن به پیامبر را تذکر داده و محدثان به طریق او از پدرش به عمر اعتماد نداشته‌اند. از این رو، به طریق عبدالرحمن نمی‌توان اطمینان داشت و بحث درباره ترجیح گونه مرفوع یا موقوف نیز متفی می‌شود.

#### ۴. اعتبارسنجی متن روایت

سازگاری گفتمان‌ها و نگره‌های موجود در متن روایت با زمان صدور آن، از موارد نقد تاریخی متن است. برابر متن روایت، پیامبر مخاطبان عصر خود را از چگونگی توبه آدم علیه السلام می‌آگاهاند. به فرموده وی، آدم با منزلت نبی اکرم به سبب مشاهده نام ایشان بر عرش آشنا شده و هنگام توبه به او متوسل می‌شود. گفتمان حاکم بر متن، گفتمان تفضیل انبیا و افضلیت پیامبر خاتم است که با زمانه وی سازگار است. (راد، ۱۳۹۷ش، ص ۲۶ و ۳۵) لکن واکاوی آشنایی مخاطبان پیامبر با سایر مفاهیم به‌کاررفته در متن نیز بایسته است. نگره کتابت نام پیامبر بر عرش نیز از مفاهیم به‌کاررفته در راستای القای افضلیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که شهرت و رواج آن در زمانه پیامبر را می‌سنجیم. همچنین به‌منظور یافتن قراینی بر صحت یا عدم صحت انتساب متن روایت به پیامبر صلی الله علیه و آله، داده‌های مشابه لفظی و مضمونی روایت حاضر را از تراث اسلامی استخراج و بررسی می‌کنیم تا دریابیم روایات موجود تا چه میزان این روایت را پشتیبانی می‌کنند؛ زیرا تکرار یک مضمون در روایات متفاوت اعتماد به صدور آن را افزایش می‌دهد.

#### ۴-۱. رواج نگره کتابت نام پیامبر بر عرش در زمانه نبوی

در تراث اسلامی روایات منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله با مضمون حک‌شدگی نام ایشان بر عرش، به صورت‌های کتابت نام پیامبر، نام پیامبر و علی علیه السلام (نمونه: کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۷۰؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۲۱۵)، نام پیامبر و خلفای راشدین (نمونه: ختلی، ۱۹۹۴م، ص ۴۵؛ خلال، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۰)، نام پیامبر در قالب پنج تن آل کساء (نمونه: ابن‌بابویه، بی‌تا، ج ۱، ص ۸؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۰۴) و نام پیامبر و ائمه دوازده‌گانه (نمونه:

ابن عقده، بی تا، ص ۱۶۸؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۶۲) دیده می شود. اگرچه همگی در نگارش نام پیامبر بر عرش مشترک اند، به دلیل حصر نام پیامبر ﷺ در روایت عمر، تنها روایات درج نام ایشان بر عرش را بررسی می کنیم. هرچند بازبینی یکی از گونه ها، مانع اظهار نظر فراگیر است، در ایجاد تردید یا اعتماد نسبی به روایات همسازتر با روایت حاضر نقش آفرین است.

#### ۴-۱-۱. اعتبارسنجی روایات منسوب به پیامبر ﷺ

هفت روایت منسوب به پیامبر حاکمی کتابت نام ایشان بر عرش است که آن ها را به ترتیب قدمت منابع می سنجمیم.

#### ۴-۱-۱-۱. روایت انس بن مالک

برابر این روایت، خداوند در معرفی محمد ﷺ به موسی ﷺ، کرامت درج نام وی بر عرش را یادآور می شود: «ثنا أبو الرب أيوب الجنائزي ثنا سعيد بن موسى حدثنا رباح بن زيد عن معمر عن الزهري عن أنس قال قال رسول الله إن موسى بن عمران كان يمشي ذات يوم في طريق فناده الجبار تبارك وتعالى يا موسى فالتفت يمينا وشمالا فلم ير أحدا ثم ناداه الثانية يا موسى بن عمران فالتفت يمينا وشمالا فلم ير أحدا فارتعدت فرائصه ثم نودي الثالثة يا موسى بن عمران إني أنا الله لا إله إلا أنا ... يا موسى إرحم ترحم يا موسى كما تدین تدان يا موسى نبيء بني إسرائيل أنه من لقيني و هو جاحد لمحمد أدخلته النار ولو كان خليلي إبراهيم و موسى كلمي فقال إلهي و من أحمد فقال يا موسى و عزتي و جلالی ما خلقت خلقا أكرم على منه كتبت اسمه مع اسمي في العرش قبل أن أخلق السموات و الأرض و الشمس و القمر بألفي ألف سنة و عزتي و جلالی أن الجنة لمحرمة على جميع خلقي حتى يدخلها محمد وأمه قال موسى ومن أمة أحمد قال أمته الحمادون يحمدون صعودا وهبوطا وعلى كل حال يشدون أوساطهم ويطهرون أطرافهم صائمون بالنهار رهبان بالليل أقبل منهم اليسير وأدخلهم الجنة بشهادة أن لا إله إلا الله...» (ابن ابی عاصم، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰۵-۳۰۶)

این روایت نخستین بار در السنة ابن ابی عاصم (د. ۲۸۷) بیان شده و پس از نقل ابونعیم (اصفهانى، بی تا، ج ۳، ص ۳۷۶) مورد توجه محدثان نبوده و نقد برخی حدیث پژوهان را برانگیخته است. (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۱۶۰؛ ابن عراق کنانی، بی تا، ص ۲۴۴) هرچند

در برخی تفاسیر عرفانی (میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۶۶۷؛ حقی بروسوی، بی تا، ج ۶، ص ۴۱۰)، آثار اخبارگرا (ابن الفضل التیمی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۸۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۱۷) و خصائص النبی (قسطلانی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۷۰۹) از آن یاد شده است. گذشته از تفرد نقل ابن شهاب زهری و ضعف شماری از راویان (اصفهانی، بی تا، ج ۳، ص ۳۷۶؛ ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۹۴)، مفاد فضیلت سرای آن برای پیامبر خاتم و امت او در تقابل با موسی علیه السلام و امتش تردیدبرانگیز است؛ چه در اوان نبوت موسی، عدم انکار پیامبر اکرم به بنی اسرائیل گوشزد و بر افضلیت محمد بر ابراهیم و موسی علیه السلام تأکید شده است. چنان که انتساب عبارات «ارحم ترحم» و «کما تدین تدان» به حکمای پیشااسلامی (ابن مقفع، بی تا، ص ۲۰۵؛ ابن عبد ربه، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۴) و احتمال خاستگاه زرتشتی «کما تدین تدان» و آشنایی با آن به واسطه نهضت ترجمه (سبزیان پور، ۱۳۸۵ش، ص ۱۰۴) صدور نبوی این روایت را به چالش می کشد.

#### ۴-۱-۲. روایت علی بن ابی طالب علیه السلام

در این روایت پیامبر صلی الله علیه و آله از نگارش نام و رسالتش بر عرش به امام علی علیه السلام خبر می دهد: «نا أبوحنيفة ثنا محمد بن موسى الحرشي ثنا عاصم بن سليمان العبدی أبو محمد وکان اتی علیه مائة سنة ثنا السدی عن أبيه عن أبي اراكة عن علی قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله یا علی فی العرش مكتوب انا الله محمد رسولی.» (صوفاف، بی تا، ص ۷۵)

این روایت تنها در *فوائد ابی علی الصوفاف* (د. ۳۵۹) محدث ثقه و مأمون بغداد (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۰۴-۳۰۵؛ سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۸، ص ۳۳۷) بیان شده و پس از شش قرن غیبت در *جامع الاحادیث سیوطی* (بی تا، ج ۹، ص ۱۸۴) از آن یاد می شود. تفرد مطلق و عدم استقبال جوامع حدیثی به ویژه آثار مناقب گرا پرسش برانگیز است. وانگهی عاصم بن سلیمان العبدی مشهور به کوزی ضعیف الحدیث، متروک الحدیث (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱ق، ج ۶، ص ۳۴۴)، واضع و کذاب معرفی شده که احادیثی بی اساس را به پیامبر صلی الله علیه و آله و صحابه نسبت می دهد. (عقیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۳۷) ابن عدی این روایت را در میان روایات بی بنیاد وی یاد کرده و آن را از متفردات عاصم می داند. (همان، ص ۲۳۸) اگرچه نجاشی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام و ثقه می خواند (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۰۱)، قرائن حاکی از عامی بودن اوست و توثیق منفرد نجاشی در برابر

اتفاق رجال نگاران اهل سنت بر کذابیت وی قابل اعتنا نیست (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۶۰۱)؛ به ویژه که شواهد تضعیف وی ناظر به نقل فضایل اهل بیت (ع) نیست.

#### ۳-۱-۴. روایت ابوهریره

پیامبر (ص) از صندوقی پیشاروی عرش الهی سخن می گوید که بر چهار گوشه آن «لا إله إلا الله محمد رسول الله» نقش بسته است: «إن أبا هريرة حدثني عن النبي (ص) قال: «إن لله تبارك و تعالی صندوقا مربعا قدام العرش من لؤلؤة بيضاء طوله مسيرة خمسمائة عام و عرضه مثل ذلك مضروبا بكواكب درية كل كوكب منها مسيرة سنة مكتوب على ترابيعه: لا إله إلا الله محمد رسول الله... و عليه قفل من نور في طول مسيرة ثلاثمائة عام و له مفتاح في طول مسيرة مائة عام فيه أربعة أشياء ممزوجة بأربعة، لا يعطى ذلك أجمع إلا الأنبياء و الأولياء: الحكمة ممزوجة بالجوع، و الورع ممزوجة بالمحبة، و البلاء ممزوج بالرضا، و الحزن ممزوج بالشوق.» (ابوطالب مکی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۲)

این روایت تنها در علم القلوب منسوب به ابوطالب مکی (د. ۳۸۶) نقل شده و در آثار پسین بازگو نشده است. انتساب علم القلوب به مکی ثابت نیست. هر چند نشانه های متنی اثر گواه بر تألیف آن توسط صوفیه سده چهارم است. (مجتبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۵، ص ۶۳۱) مبانی متساهلانه صوفیان در تحدیث (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۱۳-۳۱۷)، ارسال سند، تفرد مطلق روایت، شخصیت ابوهریره، بیان اسطوری و داستان پردازانه روایت با نظر داشت همگرایی میان قصاص و متصوفه (میرحسینی، ۱۳۹۴ش، ص ۶۵) به انضمام کاربست مفاهیم و ادبیات رایج در تصوف چون پیوند حکمت و گرسنگی (نمونه: ابوطالب مکی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۵ و ۴۱؛ خرگوشی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۴۵ و ۱۵۰)، ورع و محبت (نمونه: سلمی، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۳۹۴؛ ابن الملقن، ۱۴۲۷ق، ص ۱۴۶)، بلاء و رضا (نمونه: بغدادی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۳۷؛ ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴۷ و ۳۷۴)، حزن و شوق (نمونه: اصفهانی، بی تا، ج ۹، ص ۳۴۲؛ بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۷۷) از جمله دلایل تردید بر صدور نبوی روایت است.

#### ۴-۱-۴. دعای جبرئیل

برابر مقدمه دعا، جبرئیل آن را به پیامبر (ص) یاد داده است: «اللهم إني أسألك باسمك الذي إذا ذكرت به تزعزعت منه السماوات و انشقت منه الأرضون و تقطعت منه السحاب و

تصدعت منه الجبال و جرت منه الرياح و انتقصت منه البحار و اضطربت منه الأمواج...  
بالاسم الذى هو مكتوب فى راحة ملك الموت الذى إذا نظرت إليه الأرواح تطايرت و  
بالاسم الذى هو مكتوب على سرادق عرشه من نور لا إله إلا الله محمد رسول الله...  
 (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق، ص ۸۴)

مصدر این دعا، *مهج الدعوات* سید بن طاووس (د. ۶۶۴) است. به گفته وی، در سال ۵۰۶ق آن را در کتابی قدیمی با تاریخ کتابت بیش از دوست سال یافته است. ابن طاووس از اثر و مؤلف آن نام نبرده و بنا بر شیوه بیانی او گویی خود، در اصالت آن کتاب تردید داشته است. (احمدی، ۱۳۸۷ش، ص ۲۱۰) تفرد، فقدان سند، دستیابی و جاده‌ای، ناسازگاری با سبک بیانی قرن نخست به دلیل کاربرد فراوان افعال مزید در دامنه‌ای محدود (خانی، ۱۳۸۲ش، ص ۸۳؛ پاکتچی، ۱۳۹۱ش، ص ۳۱۸)، کاربرد عباراتی بی سابقه در عصر نبوی چون «المتقدس» و «العرش الذی لایتحرک»،<sup>۵</sup> کاربرد متأخر صورت جمع «افلاک» (پاکتچی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۸) سبب تردید در صدور نبوی این دعاست.

#### ۴-۱-۵. روایت سهل بن سعد

برابر آن، پیامبر ﷺ در معراج از شنیدن صدای تسبیح ترسیده و جبرئیل او را آرام می‌کند: «عن سهل بن سعد قال قال رسول الله ﷺ لما أسرى بى جبريل سمعت تسبيحا فى السماوات العلى فرجف فؤادى فقال لى جبريل يا محمد تقدم ولا تخف فان اسمك مكتوب على العرش لا إله إلا الله محمد رسول الله.» (ابن منظور، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۵)

ابن منظور (د. ۷۱۱) و سیوطی (د. ۹۱۱) (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۵۲) از وجود این روایت در *تاریخ مدینه دمشق* ابن عساکر (د. ۵۷۱) خیر داده‌اند اما در *تاریخ دمشق* موجود دیده نمی‌شود. بنا بر شیوه ابن منظور، روایت به صورت مرسل گزارش شده است. (غلامعلی، ۱۳۸۹ش، ص ۸۸) تفرد مطلق با وجود گستردگی اخبار معراج و اهتمام بر نقل آن، تأخر مصدر و عدم اقبال محدثان پسین به آن اعتبار روایت را مخدوش می‌نماید. تناسب تعلیل جبرئیل برای آرام‌نمایی پیامبر ﷺ نیز روشن نیست.

#### ۴-۱-۶. روایت عمر بن الخطاب

برابر متن، یهودی به اخبار تورات از درج نام پیامبر ﷺ بر عرش اقرار می‌کند: «قال العلائى

فی سورة سبحان قال عمر بن الخطاب (رض) قال النبی ﷺ لیهودی ... أما تجد فی التوراة أن اسمی مکتوب علی العرش... قال اللهم نعم ... یا یهودی أما تجد فی التوراة أن مفاتیح الجنة بیدی؟ قال اللهم نعم قال ویحک یا یهودی أما تجد فی التوراة أنى أول من یقرع باب الرحمن؟ قال اللهم نعم قال ویحک یا یهودی أما تجد فی التوراة أنى أول ساجد یوم القيامة...» (صفوری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۳۸)

تنها کتاب کشکول گونه (عواد، ۱۹۹۹م، ج ۴، ص ۳۴۰) نزهة المجالس صفوری (د.ح ۸۹۴) این روایت را گزارش کرده است. گزارش احادیث جعلی در این کتاب باعث بازستانی کرسی وعظ صفوری در جامع اموی بوده است. (ابن حمصی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۴۵) مصدر این روایت، تفسیر علائی است که احتمالاً تفسیر متأثر مجرد از سند برهان التیسیر صلاح الدین علائی (د. ۷۶۱) - محدث و مفسر شام - باشد. (پاکتچی، ۱۳۸۷ش، ج ۱۵، ص ۷۱۰) تفرد مطلق با وجود انگیزه بر نقل، عدم نشر در منابع پسین، تأخر مصدر و ارسال سند در کنار ناهمگونی بشارات ادعایی متن با بشارات شناخته شده (نک: بنیامین، ۱۳۶۱ش، ص ۱۹-۲۶۷؛ صادقی تهرانی، ۱۳۹۲ش، ص ۵۰-۲۳۵) به اعتبار روایت آسیب می زند.

#### ۴-۱-۷. حرز کبیر ابودجانه

حرز معروف به ابودجانه انصاری (سماک بن خرشه) املاى پیامبر ﷺ و نگارش علی ﷺ است. در بخشی از آن چنین بیان شده: «... أعيذه بالله و بما استنار به الشمس و أضاء به القمر و هو مکتوب تحت العرش لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ أجمعین فسيفیکهم الله و هو السميع العليم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۲۲۳)

یگانه مصدر این حرز بحار الانوار مجلسی است. (همان، ج ۹۱، ص ۲۲۰-۲۲۴) گذشته از تفرد و تأخر مصدر، توجه به سیر تحول مفهوم حرز در فرهنگ اسلامی نافى اعتبار آن است؛ زیرا در زمانه پیامبر حرز به معنای دعایی خاص برای پناه جویی از اشرار و خطرات به کار نمی رفته و صورت متنی نداشته است تا پیامبر آن را فرادهد. (خانمی، ۱۳۹۰ش، ص ۷۱-۷۴).

#### ۴-۱-۲. جمع بندی

در تراث اسلامی، هفت روایت به پیامبر اکرم ﷺ منسوب است که از کتابت نام ایشان بر



عرش خبر می‌دهد. این روایات دچار آسیب‌های متعددی چون تفرد مصدر و نقل، کاربرد تعابیر و اصطلاحات متأخر از عصر نبوی و عدم اقبال محدثان پسین در نقل و نشر آن‌هاست. بنابراین به استناد این روایات نمی‌توان رواج نگره کتابت نام پیامبر بر عرش در عصر نبوی را نتیجه گرفت. شایان توجه است بررسی فوق نافی این فضیلت برای پیامبر ﷺ نیست بلکه آشنایی مخاطبان وی با مفهوم کتابت نام ایشان بر عرش را بعید می‌داند.

#### ۲-۴. بازیابی اخبار مشابه

در تراث اسلامی، در حد جست‌وجوی نگارنده، تک روایتی منسوب به پیامبر اکرم ﷺ مضمون اصلی روایت حاضر را منعکس می‌کند که در ادامه، اعتبار آن را می‌سنجیم. حداقل پنج خبر غیرنبوی هم گزارشگر پیرفت‌های متوالی توبه آدم با توسل به پیامبر اسلام، پرسش الهی از چگونگی آشنایی آدم و ابراز مشاهده نام نبی اکرم بر عرشیا تمام مواضع جنت است. (واقدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۱؛ ابن ابی‌الدنیا، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۱۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۴۱؛ آجری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۴۱۰؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۵)

#### ۱-۲-۴. اعتبارسنجی روایت مشابه نبوی

روایت میسره الفجر صحابی بیانگر استشفاع آدم از پیامبر ﷺ در پی رؤیت نام او بر عرش است: «عن میسرة قال: قلت: یا رسول الله، متی كنت نبیاً؟ قال: لما خلق الله الأرض و استوی إلى السماء فسواهن سبع سماوات، وخلق العرش كتب علی ساق العرش: محمد رسول الله خاتم الأنبياء، وخلق الله الجنة التي أسكنها آدم و حواء، فكتب أسمى علی الأبواب، والأوراق، والقباب، والخيام، و آدم بین الروح و الجسد، فلما أحياه الله تعالی: نظر إلى العرش، فرأى اسمی، فأخبره الله أنه سید ولدكن فلما غرهما الشيطان، تابا و استشفعا باسمی إليه.» (ابن جوزی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۷)

این حدیث برای نخستین بار در کتاب *الوفاء* [باحوال/ فی فضائل] المصطفی ابن جوزی (د. ۵۹۷) رخ نموده است. ابن جوزی روایت را به صورت مرسل نقل کرده و در مشیخه او هم طریقی برای آن ذکر نشده است. وانگهی از مجموعه عبارات این روایت تنها دو جمله «متی كنت نبیاً؟» و «و آدم بین الروح و الجسد» در منابع متقدم قابل بازیابی

است (برای نمونه: ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۲) که از روایت مشهور «قلت یا رسول الله متی کنت نبیا؟ قال و آدم بین الروح و الجسد» میسره الفجر برگرفته شده است. (ابن ابی عاصم، ۱۴۰۰ق، ص ۱۷۹) تفرد نقل ابن جوزی، ماهیت فضیلت نگار اثر وی، تأخر و پیشه واعظانۀ او (ذهبی، بی تا، ج ۴، ص ۱۳۴۲)، تصریح برخی حدیث پژوهان به فقدان ذوق و نقادی محدثانۀ در او (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۱، ص ۳۸۲) از اعتبار این روایت می‌کاهد. همچنین وجود عبارت کامل روایت میسره در متن این روایت احتمال افزودگی و پردازش روایت کوتاه میسره را مطرح می‌کند؛ گویی فضیلت تقدم نبوت، ثبت ازلی نام پیامبر و ختم نبوت او با فضیلت مقام شفاعت پیامبر ﷺ بر آدم ادغام گردیده تا افضلیت پیامبر بر آدم را اثبات نماید. بر این اساس، بخش‌های مشترک این روایت با روایت حاضر یعنی حک نام پیامبر ﷺ بر عرش، مشاهده آن توسط آدم و استشفاع بدان جزو صورت اولیۀ روایت نبوده، نمی‌تواند تأییدی بر روایت عمر بن الخطاب و در نتیجه صدور این مفاهیم از پیامبر قلمداد شود.

#### ۳-۴. ارزیابی متن

در اعتبارسنجی متن روایت، سازگاری نگرۀ کتابت نام پیامبر ﷺ بر عرش با زمانۀ پیامبر مورد توجه قرار گرفت. میزان بسامد مضمون اصلی روایت در تراث اسلامی نیز کاویده شد. اعتبار روایات منتسب به پیامبر ﷺ با مضمون کتابت نام ایشان بر عرش، مخدوش بوده و نمی‌تواند مستندی بر رواج این نگره در عصر نبوی باشد. از میان اخبار مشابه نیز، یک خبر منتسب به پیامبر اکرم ﷺ است که در صدور آن از پیامبر تردید جدی وجود دارد و در مقابل اخبار مؤید غیرنبوی متعدد بوده و در منابع کهن از آن‌ها یاد شده است که احتمال شیوع مضمون اصلی روایت پس از پیامبر اکرم ﷺ را قوت می‌بخشد.

#### ۵. تبارشناسی روایت

در تبارشناسی به دنبال مهد شکل‌گیری و رواج این روایت، تعیین کنشگران مؤثر در تولید یا نشر آن و چگونگی انتقال به برخی منابع امامی هستیم. بدین منظور به بوم‌شناسی راویان و تبیین گرایش آنان می‌پردازیم.

سند طبرانی را راویان مدنی - مصری و سند ابن‌بابویه و حاکم را راویان مدنی - مصری - نیشابوری تشکیل داده‌اند. حلقۀ مشترک اسانید نیز ابوالحارث فهری مصری

است. به نظر می‌رسد روایت نام‌برده در محافل حدیثی اهل سنت مدینه شکل گرفته و در مصر رواج یافته است. با وجود این، نظر به تفرد روایت، اطلاعات محدود از حلقه مشترک، قابلیت بوم مصر در جعل حدیث (ابوزرعه رازی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۱۱) و اهمیت بوم مدینه در اعتباربخشی، نمی‌توان به خاستگاه مدنی روایت اطمینان داشت. همچنین گرایش برخی راویان به زهد و تعامل گزارشگران روایت چون طبرانی (اصفهانی، ۱۹۳۴م، ج ۲، ص ۱۴؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۹۵)، آجری (سلمی، ۴۲۴ق، ص ۳۲۰؛ ابن جوزی، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۳۰۴)، حاکم (سبکی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۵۷)، خرگوشی، بیهقی (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۸، ص ۱۶۴ و ۱۶۹) و ابومطیع (حافظ، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷) با صوفیه و حضور برخی از آن‌ها در مصر به انضمام فعالیت چشمگیر صوفیان در مصر (رزق، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶۰-۶۱) و تناسب مفاد قصه‌گون روایت با آموزه‌های صوفیانه می‌تواند نشانه‌های شیوع روایت توسط صوفیه مصر باشد.

در باب گزارش ابن بابویه نیز گفتنی است؛ بوم اصفهانی - نیشابوری ابن‌بطه و فعالیت صوفیه در نیشابور احتمال آشنایی وی از طریق مشایخ نیشابور را مطرح می‌کند. هرچند به دلیل ناشناختگی شیخ بی‌واسطه ابن بابویه، کتابت طبرانی در اصفهان برای او (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۲۷) و شاگردی طبرانی نزد ابن‌بطه احتمال تبدیل سند توسط ابن بابویه قابل بررسی است.

## ۶. نتیجه‌گیری

برخی مصادر متقدم روایت «آدم علیه السلام» و رؤیت نام پیامبر خاتم بر عرش را به‌نقل از عمر بن خطاب از رسول اکرم گزارش کرده‌اند. در نوشتار حاضر، اعتبار این روایت از حیث مصدر، سند و متن سنجیده شد. مصدر نقل روایت در منابع اهل سنت، معاجم طبرانی و در مصادر امامیه کتاب النبوة ابن بابویه است که از معیارهای حداقلی اعتبار مصدر برخوردارند. با این حال وجود راویان ناشناخته، ضعیف و رفیع در اسانید به تضعیف اسناد می‌انجامد و اشتهار عبدالرحمن بن زید به رفع و جعل طریق از پدرش به عمر، مانع اعتماد به انتساب روایت به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. متن روایت نیز به دلیل عدم پشتیبانی روایات مؤید از آن و کاربست نگره متأخر کتابت نام پیامبر صلی الله علیه و آله بر عرش قابل نقد است که با توجه به وجود شواهد متعدد غیرنبوی در منابع کهن، انتساب متن روایت به پیامبر اکرم

را مخدوش می‌کند. بنابراین استناد به روایت «آدم علیه السلام» و رؤیت نام پیامبر خاتم بر عرش» به مثابه روایتی نبوی درست به نظر نمی‌رسد.

بررسی بوم و گرایش راویان موجود در اسانید روایت نیز نشان‌دهنده آن است که حلقه مشترک اسانید در مصر فعالیت داشته و کنشگران پویا در نشر آن غالباً متمایل به صوفیه یا در تعامل با آنان بوده‌اند. برابر شواهد، این روایت توسط صوفیان مصر رواج یافته و از طریق مشایخ اهل سنت نیشابوری یا اصفهانی به ابن‌بابویه رسیده است. از این رو به نظر می‌رسد روایت مورد بحث خاستگاهی سنی و تباری صوفیانه دارد و به واسطه آثار ابن‌بابویه به برخی محافل حدیثی امامیه راه یافته است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. در بخش اعتبارسنجی متن روایت، برخی از این روایات گزارش خواهد شد.
۲. نک: ادامه نوشتار.
۳. دسترسی به بخش قابل توجهی از منابع مورد استفاده به واسطه نرم‌افزارهای مؤسسه نور(عرفان ۳، کلام اسلامی، جامع الاحادیث ۳،۵، نورالسیره، جامع التفاسیر ۳، تراث ۲، تراجم و رجال شیعه)، مکتبه اهل بیت ۲، الجامع الکبیر ۴ و جوامع الکلم ۴،۵ بوده است.
۴. گفتنی است آشنایی آدم با پیامبر علیه السلام در عرش و پیوند آن با توسل به ایشان برای پذیرش توبه ممکن است احتمال اشتراک نوشتار حاضر با پژوهش دیگر نگارنده با عنوان «اعتبارسنجی روایت توبه آدم با توسل به پنج تن و پیوند آن با عقاید زیدیه» (راد و عطایی نظری، ۱۳۹۹ش) را به ذهن آورد؛ اگرچه روش اعتبارسنجی روایات در هر دو نوشتار، روش مرسوم نقد حدیث در سنت اسلامی است، روایات بررسی شده در هر دو نوشتار متمایز از یکدیگرند؛ زیرا روایت مورد بررسی در مقاله نام‌برده از توسل آدم علیه السلام به پیامبر علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام او زیر عنوان «پنج تن» خبر می‌دهد و خاستگاهی زیدی دارد اما روایت محوری در نوشتار حاضر در منابع فریقین گزارش شده و توسل آدم را منحصر در پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و پیامد آشنایی با مقام ایشان در عرش می‌داند. به عبارتی نوشتار پیش رو میزان اعتبار روایتی کاملاً مستقل با مصدر، اسانید و متنی دیگرسان را می‌سنجد و به اقتضای آن محتوا و نتایج متفاوتی ارائه می‌دهد.
۵. عرش الذی لایتحرک در سخنان پیامبر یک بار در نامه‌ای به فردی نام‌علوم از مصدري متأخر و متفرد به صورت مرسل گزارش شده (حمیدالله، ۱۴۰۷ق، ص ۵۷۰) و در اقوال صحابه بی سابقه است.

## سیاسگزاری

از همفکری و همراهی اساتید بزرگوار دکتر علی راد و دکتر روح‌الله شهیدی و همچنین فاضل ارجمند جناب آقای محمداقبر ملکیان سپاسگزارم.

## منابع

۱. آجری، محمد بن حسین، الشریعه، تحقیق عبدالله بن عمر الدمیجی، ریاض: دار الوطن، ۱۴۱۸ق.
۲. آل‌الشیخ، صالح بن عبدالعزیز، هذه مفاهیمنا: رد علی کتاب مفاهیم یجب ان تصحیح لمحمد بن علوی المالکی، قاهره: دار الهدایه، ۲۰۰۹م.
۳. ابن ابی‌عاصم، احمد بن عمرو، السنة، تحقیق محمدناصرالدین الالبانی، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۰ق.
۴. ابن ابی‌الدنیا، عبدالله بن محمد، الاشراف فی منازل الاشراف، تحقیق نجم عبدالرحمن خلف، ریاض: مکتبة الرشد، ۱۴۱۱ق.
۵. ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن، الجرح و التعذیل، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۷۱ق.
۶. ابن‌الفضل التیمی، اسماعیل بن محمد، الحججة فی بیان المحجة و شرح عقیده اهل السنه، تحقیق محمد بن ربیع عمیر المدخلی، ج ۲، ریاض: دار الراه، ۱۴۱۹ق.
۷. ابن‌الملقن، عمر بن علی، طبقات الاولیاء، تحقیق مصطفی عبدالقادرعطا، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
۸. ابن‌بابویه، محمد بن علی، التوحید، تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ق.
۹. \_\_\_\_\_، الامالی، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۱۰. \_\_\_\_\_، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ج ۲، قم: دار الشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ق.
۱۱. \_\_\_\_\_، کتاب النبوه، جمعه مؤسسه الضحی الثقافیه، تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی مؤسسه الطباعة والنشر، ۱۳۸۱ش.
۱۲. \_\_\_\_\_، عیون اخبارالرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۱۳. \_\_\_\_\_، فضائل الشیعه، تهران: علمی، بی‌تا.
۱۴. \_\_\_\_\_، کتاب من لایحضرالفقیه، علی‌اکبر غفاری، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۱۵. ابن‌باز، عبدالعزیز بن عبدالله، مجموع فتاوی‌العلامة عبدالعزیز بن باز، أشرف علی جمعه محمد بن سعد الشویعر، بی‌جا: دار القاسم، بی‌تا.
۱۶. ابن‌تیمی، احمد عبدالحلیم، الاستغاثه فی الرد علی البکری، تحقیق عبدالله بن دجین السهلی، ریاض:

۳۰ □ دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

مکتبه دارالمنهاج، ۱۴۲۶ق.

۱۷. ———، *التوسل و الوسیلة*، تحقیق زهیر الشاویش، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۳۹۰ق.
۱۸. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن، *صفة الصفوة*، تحقیق محمود فاخوری و محمد رواس قلعه‌جی، ج ۲، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۹۹ق.
۱۹. ———، *الوفا باحوال المصطفی*، تحقیق محمد زهری النجار، ریاض: المکتبة السعدیة، بی تا.
۲۰. ابن حجر، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۴ق.
۲۱. ابن حمصی، احمد بن محمد، *حوادث الزمان و وفیات الشیوخ و الاقران*، تحقیق عبدالعزیز فیاض حرفوش، بیروت: دار النفایس، ۱۴۲۱ق.
۲۲. ابن حنبل، احمد بن محمد، *العلل و معرفة الرجال للامام أحمد بن حنبل*، تحقیق وصی الله بن محمد عباس، ریاض: دارالخانی، ۱۴۰۸ق.
۲۳. ابن خزیمه، محمد بن اسحاق، *صحیح ابن خزیمه*، تحقیق محمد مصطفی الأعظمی، ج ۲، بی جا: المکتب الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۲۴. ابن سعد، محمد بن سعد، *الطبقات الكبرى*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۲۵. ابن طاووس، علی بن موسی، *الاقبال بالأعمال الحسنه*، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۲۶. ———، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، تحقیق ابوطالب کرمانی و محمدحسن محرر، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۲۷. ابن عبد ربّه، احمد بن محمد، *العقد الفريد*، تحقیق مفیدمحمد قمیحه، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
۲۸. ابن عبدالوهاب، سلیمان بن عبدالله بن محمد، *التیسیر العزیز الحمید فی شرح کتاب التوحید*، تحقیق محمد ایمن الشراوی، بیروت: عالم الکتب، ۱۹۹۹م.
۲۹. ابن عبدالهادی، محمد بن احمد، *الصارم المنکی فی الرد علی السبکی*، تحقیق اسماعیل بن محمد انصاری، بی جا: مکتبه النوعیة الاسلامیه، بی تا.
۳۰. ابن عراق الکنانی، علی بن محمد، *تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعه*، تحقیق عبدالله بن الصدیق الغماری و عبدالوهاب عبداللطیف، مصر: مکتبه القاہره، بی تا.
۳۱. ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق و ذکر فضلها و تسمیة من حلها من الأمائل أو اجتاز بنواحیها من واردیها و أهلها*، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
۳۲. ابن عقده، ابوالعباس احمد بن محمد، *فضائل امیرالمؤمنین*، جمعه عبدالرزاق محمدحسین فیض الدین، بی جا: بی نا، بی تا.

۳۳. ابن کثیر، اسماعیل، *البدایة و النهایة*، تحقیق علی شیری، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۳۴. ابن مقفع، عبدالله، *کلیله و دمنه*، بیروت: دار القلم، بی تا.
۳۵. ابن منده، ابو عبدالله محمد بن اسحاق، *جزء ترجمة الطبرانی*، بی جا: بی تا.
۳۶. ابن منده، محمد بن اسحاق، *فتح الباب فی الکنی و الالقاب*، تحقیق ابوقتیبه نظر محمد الفاریابی، ریاض: مکتبة الکوثر، ۱۴۱۷ق.
۳۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، *مختصر تاریخ دمشق*، بی جا: بی تا.
۳۸. ابن نعوی، ابو عبدالله خلدون بن محمود، *التوضیح الرشید فی شرح التوحید المذیل بالتنقید لشبهات العنید*، بی جا: بی تا.
۳۹. ابن یونس، عبدالرحمن بن احمد، *تاریخ ابن یونس الصدفی*، تحقیق عبدالفتاح فتحی عبدالفتاح، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۴۰. ابن حبان، محمد، *المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین*، بی جا: بی تا.
۴۱. ابن حجر، احمد بن علی، *لسان المیزان*، ج ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۳۹۰ق.
۴۲. ابن حجر المکی، احمد، *الجواهر المنظم فی زیارة القبر الشریف النبوی المکرم*، تحقیق محمد زینهم، قاهره: مکتبة مدبولی، ۲۰۰۰م.
۴۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب (ع)*، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۴۴. \_\_\_\_\_، *معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة و أسماء المصنفین منهم قادیما و حدیثا*، نجف: المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۰ق.
۴۵. ابو عزیز، سعد یوسف محمود، *الاسرائیلیات والموضوعات فی کتب التفاسیر قادیما و جدیدا*، قاهره: مکتبة التوفیقیه، بی تا.
۴۶. ابوزرعہ رازی، عبیدالله بن عبدالکریم، *الضعفاء و اجوبة الرازی علی سؤالات البرذعی*، تحقیق سعدی الهاشمی، ج ۲، منصوره: دار الوفاء، ۱۴۰۹ق.
۴۷. ابوطالب مکی، محمد بن علی، *قوت القلوب فی معاملة المحبوب*، تحقیق باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۴۸. \_\_\_\_\_، *علم القلوب*، تحقیق عبدالقادر احمد عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
۴۹. ابومطیع مصری، محمد بن عبدالواحد، *جزءان من امالی ابی مطیع المصری*، مخطوط نشر فی برنامج جوامع الکلم.
۵۰. احمدی، مهدی، «اعتبار دعاهاى ابن طاووس از نگاه او»، *علوم حدیث*، شماره ۴۹ و ۵۰، ۱۳۸۷ش. ص ۱۸۹-۲۱۶.
۵۱. اسماعیلی یزدی، عباس، *ینابیع الحکمه*، ج ۵، قم: مسجد جمکران، ۱۴۲۸ق.
۵۲. اصفهانی، ابونعیم احمد بن عبدالله، *معرفة الصحابة*، تحقیق محمد حسن اسماعیل شافعی و مسعد

- عبدالحمید سعدنی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۵۳. \_\_\_\_\_، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، تحقیق محمدرضا شفیعی کدکنی، قاهره: دار ام القراء للطباعة والنشر، بی تا.
۵۴. \_\_\_\_\_، *ذکر اخبار اصبهان*، لیدن: بریل، ۱۹۳۴م.
۵۵. امین، محسن، *کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبدالوهاب*، تحقیق حسن امین، ج ۲، قم: مکتبه الحرمین، ۱۳۸۲ق.
۵۶. انصاری، حسن، *تشیع امامی در بستر تحول*، تهران: ماهی، ۱۳۹۵ش.
۵۷. البانی، محمدناصرالدین، *سلسله الاحادیث الضعیفه و الموضوعه و اثرها السیئی فی الامه*، ریاض: مکتبه المعارف، ۱۴۱۲ق.
۵۸. بخیت الحنفی، محمد، *تطهیر الفوائد من دنس الاعتقاد*، استانبول: مکتبه اشیق، ۱۳۹۷ق.
۵۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، تحقیق جلال الدین محدث، ج ۲، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۶۰. بسام، مرتضی، *زیده المقال من معجم الرجال*، بیروت: دار المحججه البیضاء، ۱۴۲۶ق.
۶۱. بغدادی، ابوالقاسم الجنید بن محمد، *رسائل الجنید*، تحقیق جمال رجب سیدی، دمشق: دار اقرأ للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۲۵ق.
۶۲. بقلی شیرازی، روزبهان، *مشرب الارواح*، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
۶۳. بنیامین، داود، *محمد در تورات و انجیل*، ترجمه فضل الله نیک آیین، تهران: نشر نو، ۱۳۶۱ش.
۶۴. بیهقی، احمد بن الحسین، *دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه*، تحقیق عبدالمعطی قلجی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
۶۵. پاکتچی، احمد، «اندیشه هفت اقلیم و ارزیابی یادکردهای آن در احادیث»، *مطالعات اسلامی*، شماره ۶۵ و ۶۶، ۱۳۸۶ش، ص ۱۷-۴۲.
۶۶. \_\_\_\_\_، *مدخل «تفسیر» در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷ش.
۶۷. \_\_\_\_\_، *نقد متن*، تنظیم صالح زارعی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۱ش.
۶۸. ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، تحقیق احمد محمد شاکر، قاهره: دار الحدیث، ۱۴۱۹ق.
۶۹. صادقی تهرانی، محمد، *التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم*، قم: مکتبه محمد الصادقی التهرانی، بی تا.
۷۰. \_\_\_\_\_، *بشارات عهدین*، قم: شکرانه، ۱۳۹۲ش.
۷۱. حافظ، محمد مطیع، *الفتح المبین فی المشیخه البلدانیه للامام الحافظ ضیاء الدین محمد بن عبدالواحد المقدسی الحنبلی*، دمشق: دار البشائر، ۱۴۲۷ق.



۷۲. حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله، مستدرک على الصحیحين، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۱ق.
۷۳. ———، تاريخ نيشابور، ترجمه محمد بن حسن خليفه نيشابورى، تصحيح محمدرضا شفيعى كدكنى، تهران: آگه، ۱۳۷۵ش.
۷۴. حر عاملى، محمد بن حسن، اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، بيروت: اعلمى، ۱۴۲۵ق.
۷۵. حسينى ميلانى، على، جواهر الكلام فى معرفة الامامه و الامام، قم: مركز الحقائق الاسلاميه، ۱۳۸۹ش.
۷۶. حسينى، احمدسايع، نشر الاعطار و نشر الازهار فى نجاه آباء النبى الاطهار، تحقيق بسام محمد بارود، قاهره: دار جوامع الكلم، بى تا.
۷۷. حصى دمشقى، ابوبكر بن محمد، دفع الشبه عن الرسول و الرسالة، تحقيق جماعة من العلماء، ج ۲، قاهره: دار إحياء الكتاب العربى، ۱۴۱۸ق.
۷۸. حقى بروسوى، اسماعيل بن مصطفى، تفسير روح البيان، بيروت: دار الفكر، بى تا.
۷۹. حميدالله، محمد، الوثائق السياسية للعهد النبوى و الخلافة الراشده، ج ۶، بيروت: دار النفائس، ۱۴۰۷ق.
۸۰. خانى، حامد، «سير تحول مفهوم حرز در فرهنگ اسلامى»، پژوهشنامه تمدن اسلامى، سال چهل و چهارم، شماره ۱، ۱۳۹۰ش، ص ۶۵-۸۴.
۸۱. ———، هويت و انتساب صحيفه سجاديه با تكيه بر شاخصه هاى متن، پايان نامه كارشناسى ارشد، راهنمايى احمد پاكجعى، رشته علوم قرآن و حديث، دانشكده الهيات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۲ش.
۸۲. ختلى، ابوالقاسم اسحاق بن ابراهيم، نوادر الرسائل كتاب الديباج، تحقيق ابراهيم صالح، دمشق: دار البشائر، ۱۹۹۴م.
۸۳. خرگوشى، ابوسعبد عبدالملك بن محمد، مناحل الشفا و مناهل الصفا بتحقيق كتاب شرف المصطفى، تحقيق نبيل بن هاشم الغمرى، مکه: دار البشائر الاسلاميه، ۱۴۲۴ق.
۸۴. ———، تهذيب الاسرار فى أصول التصوف، تحقيق سيد محمدعلى، بيروت: دار الكتب العلميه، ۱۴۲۷ق.
۸۵. خطيب بغدادى، احمد بن على، تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلميه، ۱۴۱۷ق.
۸۶. خطيب الشربينى، محمد، معنى المحتاج الى معرفة معانى الفاظ المنهاج، بيروت: دار الفكر، بى تا.
۸۷. خفاجى، احمد بن محمد، نسيم الرياض فى شرح شفاء القاضى عياض، تصحيح محمدمعبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلميه، ۱۴۲۱ق.
۸۸. خلال، ابومحمد الحسن بن على، المجالس العشرة، بى جا: بى نا، بى تا.

۸۹. دارقطنی، علی بن عمر، *العلل الواردة فی الاحادیث النبویة*، تحقیق محفوظ الرحمن زین الله السلفی، ریاض: دار طیبه، ۱۴۰۵ق.
۹۰. دمشقیه، عبدالرحمن محمد سعید، *احادیث یحتج بها الشیعه*، بی جا: موقع العرفان، بی تا.
۹۱. دیار بکری، حسین بن محمد بن حسن، *تاریخ الخمیس فی أحوال أنفس نفیس*، بیروت: دار صادر، بی تا.
۹۲. دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب*، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۹۳. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۹۴. —، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۷، بیروت: الرساله، ۱۴۱۳ق.
۹۵. —، *المغنی فی الضعفاء*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۹۶. —، *تذکره الحفاظ*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۹۷. —، *میزان الاعتدال*، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ۱۳۸۲ق.
۹۸. راد، علی، «قرآن و آموزه تفضیل پیامبران؛ اسلوب، زمینه ها و ماهیت»، *قرآن شناخت*، شماره ۲۱، ۱۳۹۷ش، ص ۲۱-۴۰.
۹۹. راد، علی و عطایی نظری، پریسا، «اعتبارسنجی روایت توبه آدم عليه السلام با توسل به پنج تن و پیوند آن با عقاید زیدیه»، *مطالعات فهم حدیث*، سال هفتم، شماره ۱۳، ۱۳۹۹ش.
۱۰۰. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله، *قصص الانبیاء*، تحقیق غلامرضا عرفانیان یزدی، مشهد: مرکز پژوهش های اسلامی، ۱۴۰۹ق [الف].
۱۰۱. —، *الخرائج و الجرائح*، تحقیق مؤسسه الامام المهدي عليه السلام، قم: مؤسسه الامام المهدي عليه السلام، ۱۴۰۹ق [ب].
۱۰۲. رزق، عاصم محمد، *خاتقاوات الصوفیة فی مصر فی العصرین الایوبی و المملوکی*، قاهره: مکتبه مدبولی، ۱۴۱۷ق.
۱۰۳. رشیدرضا، محمد، *مجلة المنار*، مصر: بی نا، ۱۳۵۰ق.
۱۰۴. رضوان صالح، محمد احمد، *الحافظ الطبرانی و جهوده فی خدمه السنة النبویه*، ریاض: دار الشریف، ۱۴۱۹ق.
۱۰۵. رفاعی، محمدنسیب، *التوصل الی حقیقة التوسل*، ج ۳، حلب: مؤسسه الدعوة السلفیه، ۱۳۹۹ق.
۱۰۶. سبحانی، جعفر، *آیین و هابیت*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴ش.
۱۰۷. —، *بحوث فی الملل و النحل*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی: مؤسسه الامام الصادق عليه السلام، بی تا.
۱۰۸. —، *مفاهیم القرآن*، ج ۴، قم: مؤسسه الامام الصادق عليه السلام، ۱۴۲۱ق.

۱۰۹. سزبان پور، وحید، «تأثیر ترجمه عربی کلیلہ و دمنہ بر ادب عربی»، معارف، شماره ۶۴ و ۶۵، ۱۳۸۵ ش.
۱۱۰. سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعية الكبرى*، تحقیق محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره: دار إحياء الكتب العربية، بی تا.
۱۱۱. سبکی، تقی الدین، *شفاء السقام فی زیارة خیر الأنام*، تحقیق محمدرضا الحسینی الجلالی، چ ۴، بی جا: بی نا، ۱۴۱۹ ق.
۱۱۲. سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمه محمود فهمی حجازی و دیگران، چ ۲، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۲ ق.
۱۱۳. سلطانیان، کیهان، خاکپور، رحیم و حاجی، حمزه، «بررسی روی کرد حاکم نیشابوری در تصحیح و تضعیف احادیث با تکیه بر روایات المستدرک علی الصحیحین»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره ۴۴، ۱۳۹۸ ش، ص ۹۹-۱۳۵.
۱۱۴. سلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن الحسین، *مجموعه آثار السلمی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ ش.
۱۱۵. —، *طبقات الصوفیه*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، چ ۲، بیروت: دار الكتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
۱۱۶. سمرقندی، نصر بن محمد، *تفسیر السمرقندی المسمى بحر العلوم*، تحقیق عمر عمروی، بیروت: دار الفكر، ۱۴۱۶ ق.
۱۱۷. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی معلمی، حیدرآباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۸۲ ق.
۱۱۸. سمهودی، أبو الحسن علی بن عبد الله، *وفاء الوفاء باخبار دارالمصطفی*، بیروت: دار الكتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۱۱۹. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، *جامع الاحادیث*، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۲۰. —، *مناهل الصفا فی تخریج احادیث الشفا*، تحقیق سمیر القاضی، بیروت: دار الجنان و مؤسسة الكتب الثقافیه، ۱۴۰۸ ق.
۱۲۱. —، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۲۲. شرف الدین، عبدالحسین، *موسوعة الامام شرف الدین*، تحقیق مرکز العلوم و الثقافة الاسلامیه، بیروت: دار المورخ العربی، ۱۴۳۱ ق.
۱۲۳. شوشتری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، تحقیق مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، قم، چ ۲، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه بقم مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.

۳۶ □ دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

۱۲۴. صفدی، خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، تحقیق هلموت ریتز، ج ۲، بیروت: دار النشر فرانز شتاينر، ۱۴۰۱ق.

۱۲۵. صفوری، عبدالرحمن بن عبدالسلام، نزهة المجالس و منتخب النفايس، تحقیق محمدعلی عبدالوارث، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.

۱۲۶. صواف، ابوعلی حسن بن حسین، فوائد ابی علی الصواف، بی جا: بی نا، بی تا.

۱۲۷. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.

۱۲۸. طباطبایی، محمدکاظم، منطق فهم حدیث، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ش.

۱۲۹. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط، تحقیق قسم التحقیق بدار الحرمین، بی جا: دار الحرمین، ۱۴۱۵ق.

۱۳۰. —، المعجم الصغیر، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.

۱۳۱. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، ج ۴، قم: الشریف المرتضی، ۱۴۱۲ق.

۱۳۲. طوسی، محمدبن حسن، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، تحقیق عبدالعزیز طباطبایی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ق.

۱۳۳. —، رجال الطوسی، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۳ش.

۱۳۴. عقیلی، محمد بن عمرو، الضعفاء الکبیر، ج ۲، بیروت: دار الکتب، ۱۴۱۸ق.

۱۳۵. عواد، کورکیس، الذخائر الشرقیه، تحقیق عطیه جلیل، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۹م.

۱۳۶. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة، ۱۳۸۰ق.

۱۳۷. غلامعلی، مهدی، «سیطره سبک مناقب نگاری در سده ششم و هفتم هجری» در مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت عبدالجلیل رازی قزوینی، قم: دار الحدیث، ۱۳۹۱ش.

۱۳۸. —، «سبک شناسی کتاب مختصر تاریخ دمشق»، حدیث اندیشه، شماره ۸ و ۹، ۱۳۸۹ش.

۱۳۹. قاضی عیاض، ابی الفضل عیاض بن موسی، الشفاء بتعریف حقوق المصطفی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۹ق.

۱۴۰. قزوینی، محمد، یادداشت های قزوینی به کوشش ایرج افشار، ج ۳، تهران: علمی، ۱۳۶۳ش.

۱۴۱. قسطلانی، احمد بن محمد، المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة، تحقیق صالح احمد الشامی، ج ۲، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۲۵ق.

۱۴۲. قضاعی العزازی، سلامه، فرقان القرآن بین صفات الخالق و صفات الاکوان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۱۴۳. کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۱۴۵. مالکی، محمد بن علوی، مفاهیم يجب ان تصحح، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۳۰ق.
۱۴۶. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، تحقیق محیی الدین و محمدرضا مامقانی، قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۳۱ق.
۱۴۷. مجتبابی، فتح الله، مدخل «ابوطالب مکی» در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۱۴۸. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، تحقیق جمعی از محققان، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۴۹. محمدجعفری، رسول و اوحدی، مرتضی، «بررسی و نقد شبهات وارده بر وثاقت و مرویات شیخ صدوق»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۳۶، ۱۳۹۶ش، ص ۱۴۱-۱۶۸.
۱۵۰. مزی، أبی الحجاج یوسف، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، تحقیق بشار عواد معروف، ج ۴، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۶ق.
۱۵۱. مقدسی، عبدالغنی بن عبد الواحد بن علی، جزء احادیث الشعر، تحقیق إحسان عبدالمنان الجبالی، اردن: المكتبة الاسلامیه، ۱۴۱۰ق.
۱۵۲. ممدوح، محمود سعید، رفع المنارة لتخريج أحاديث التوسل والزيارة، اردن: دار الامام النووی، ۱۴۱۶ق.
۱۵۳. منصورى، ابى الطيب نايف بن صلاح بن على، ارشاد القاصى و الدانى الى تراجم شيوخ الطبرانى، رياض: دار الكيان، ۱۴۲۷ق.
۱۵۴. موسوی بروجردی، سید حسن، «بین الصدوق و القطب الراوندی دراسة فى کتابیهما (النبوة) و(قصص الانبياء)»، تراثنا، شماره ۱ و ۲، ۱۴۳۰ق.
۱۵۵. مؤدب، رضا و ستار، حسین، «بررسی نقش روایات مشترک در اخبار منتقله (مطالعه موردی: جعابی از مشایخ صدوق)»، دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی، شماره ۱۱، ۱۳۹۳ش، ص ۲۰۷-۲۳۸.
۱۵۶. میدی، رشیدالدین احمد بن محمد، کشف الاسرار و علة الابرار، ج ۵، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
۱۵۷. میرحسینی، یحیی، الگوهای گفتمانی تصرف در حدیث نزد قصاص، پایان نامه دکتری، استاد راهنما: احمد پاکتچی، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۴ش.
۱۵۸. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق موسی شبیری زنجانی، ج ۶، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ش.
۱۵۹. نخبه من العلماء، اصول الايمان فی ضوء الكتاب و السنه، مدینه: مجمع الملك فهد، ۱۴۲۱ق.
۱۶۰. نقوی قاینی، محمدتقی، مفتاح السعادة فی شرح نهج البلاغه، تهران: المؤلف، بی تا.

۳۸ □ دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

۱۶۱. نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران: فرزند مؤلف، ۱۴۱۴ق.

۱۶۲. واقدی، ابو عبدالله محمد بن عمر، فتوح الشام، بیروت: دار الجیل، بی تا.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی  
 سال ۱۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲۸  
 مقاله علمی پژوهشی  
 صفحات: ۵۶-۳۹

## نقد انگاره ادراج زهری در حدیث فدک

علی باجی\*

یوسف فرشادنیا\*\*

محمدجواد حاجی ابوالقاسم دولابی\*\*\*

### ◀ چکیده

از حقایق مسلم تاریخ اسلام، غضب فدک و غضب حضرت زهرا علیها السلام بر ابوبکر و سخن نگفتن آن حضرت با وی تا زمان شهادت است. اما دیرزمانی نیست که شبهه‌ای با عنوان ادراج زهری در روایات مربوط به این غضب، از سوی برخی عالمان سلفی مطرح شده است که روایات غضب آن حضرت بر ابوبکر را از ادراجات زهری دانسته، آن‌ها را مردود اعلام می‌کنند. نوشتار حاضر به روش کتابخانه‌ای و با رویکردی تحلیلی در پی ارزیابی و پاسخ به این شبهه نگاشته شده است. یافته‌ها از آن حکایت می‌کند که برخلاف ادعاهای مطرح‌شده، عبارات غضب و هجران از ادراجات زهری نیست و در غالب متون این روایات، ناقل ماجرای غضب و هجران، عایشه است و خبری از ادراج نیست. علاوه بر آن، ماجرای سخن نگفتن حضرت زهرا علیها السلام و غضب ایشان بر ابوبکر از طریق غیر زهری نیز نقل شده است. اضافه بر آن عالمان اهل سنت ادراج در حدیث را عملی حرام و سبب ساقط شدن راوی از عدالت می‌دانند. همچنین این حدیث را از جمله احادیث دارای ادراج ذکر نکرده بلکه به محتوای آن اعتراف و سعی در توجیه غضب آن حضرت بر ابوبکر کرده‌اند.

◀ **کلیدواژه‌ها:** حضرت زهرا علیها السلام، فدک، ادراج زهری، روایات غضب، ابوبکر.

\* دانش‌آموخته سطح سه رشته کلام امامیه، مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، قم، ایران، نویسنده مسئول / a.bajy@yahoo.com

\*\* دانشجوی کارشناسی‌ارشد علوم حدیث-تفسیر اثری دانشگاه قم، قم، ایران / farshadnia.yusuf@gmail.com

\*\*\* استادیار گروه مذاهب فقهی دانشگاه ادیان و مذاهب و سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران /

sh.javadabolghasemi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۴ تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۱۷

## ۱. بیان مسئله

یکی از حقایق مسلم تاریخ، غضب حضرت زهرا علیها السلام بر ابوبکر و سخن نگفتن ایشان با ابوبکر تا زمان شهادتشان است که یکی از علل آن مسئله غضب فدک و میراث آن حضرت از پیامبر صلی الله علیه و آله توسط ابوبکر است. بنا بر روایت صحیح بخاری و صحیح مسلم، حضرت زهرا علیها السلام بعد از شهادت رسول خدا صلی الله علیه و آله نزد ابوبکر رفته، فدک و ارث خود را از او مطالبه نمودند؛ اما ابوبکر با استناد به حدیث «ارث نگذاشتن پیامبران» که ادعا می کرد آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده است، از پس دادن فدک به ایشان خودداری کرد. خودداری ابوبکر از باز پس دادن حق حضرت زهرا علیها السلام، سبب آزار و ناراحتی آن حضرت شد، از این رو بر ابوبکر غضب و با او قهر کردند و تا آخر عمر با او سخن نگفتند؛ چنان که آمده است: «پس فاطمه بدین سبب بر ابوبکر خشم گرفت، پس با او قطع ارتباط کرد و تا زمانی که از دنیا رفت، با ابوبکر صحبت نکرد.» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۳۹؛ مسلم نیشابوری، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۸۰) در روایت فوق، بخاری و مسلم به همین اندازه روایت نموده اند؛ اما در منابعی همچون *انساب الاشراف* بلاذری نقل شده است که حضرت صدیقه طاهره علیها السلام به صراحت فرمودند: «به خدا سوگند من تو را نفرین می کنم.» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۷۹) حضرت زهرا علیها السلام بعد از این سخن، گریه کنان بیرون رفت و در نهایت هنگامی که از دنیا رفت وصیت نمود که امیرالمؤمنین علیه السلام ابوبکر و عمر را در تجهیز بدنشان باخبر نسازد و در مراسم تجهیز و دفنشان راه ندهد. (همو، بی تا، ج ۳، ص ۳۱۶) خشم حضرت زهرا علیها السلام بر ابوبکر بعد از شنیدن حدیث منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله دلیل روشنی است که ایشان آن حدیث را ساختگی و جعلی می دانند؛ زیرا اگر ابوبکر را فردی راستگو می دانستند، باید با شنیدن حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله تمکین می کردند و دلیلی نداشت که بر ابوبکر غضبناک شوند و تا روز وفاتشان با او سخن نگویند. پس در واقع، این حدیث زیربنای عدالت جمیع صحابه که از اساسی ترین مبانی اهل سنت است را زیر سؤال می برد. از سوی دیگر، با توجه به اینکه روایت فدک غضب حضرت زهرا علیها السلام بر ابوبکر علاوه بر زیر سؤال بردن عدالت



صحابه، عدم شایستگی ابوبکر برای خلافت را از نظر حضرت زهراء علیها السلام را نیز ثابت می‌کند؛ زیرا بر اساس روایات اهل سنت، کسی که از حاکمش آزرده شده باشد، باید صبر کند. و اگر از سلطانش به اندازه یک وجب دور شود، به مرگ جاهلی از دنیا رفته است. (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۴۷) و حضرت زهراء علیها السلام که سرور زنان اهل بهشت است، قطعاً از ابوبکر آزرده شد و تا آخر حیات مبارکش بر او خشم داشتند و با او سخن نگفتند. پس باید گفته شود که ایشان ابوبکر را حاکم نمی‌دانستند؛ حال یا باید گفته شود که خلیفه‌ای نداشته‌اند و یا گفته شود خلیفه‌ای غیر از ابوبکر را قبول داشتند. از طرفی دیگر در منابع اهل سنت آمده که اگر کسی بدون بیعت با حاکم زمانش بمیرد، به مرگ جاهلیت مرده است. (مسلم نیشابوری، بی تا، ج ۳، ص ۱۴۷۸) حال این سؤال طرح می‌شود که حضرت زهراء علیها السلام با چه کسی به عنوان امام زمان خود بیعت کرده است؟ تنها گزینه‌ای که باقی می‌ماند اعتقاد حضرت زهراء علیها السلام به حاکمیت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام است. پس به نوعی این روایت بر امامت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نیز دلالت می‌کند و از این جهت نیز حائز اهمیت است.

از سوی دیگر با توجه به اینکه روایت فدک در صحیحین نقل شده است، نقد سندی آن بر اساس مبنای جمهور اهل سنت ممکن نیست.\* به همین سبب در سال‌های اخیر برخی از معاصران به جای تضعیف سندی، راه دیگری را در پیش گرفته و ادعا کرده‌اند عبارت «غضب حضرت زهراء علیها السلام و سخن نگفتن با ابوبکر» از ادراجات ابن‌شهاب زهری - راوی روایت - است و با این بهانه سعی کردند اصل این عبارت را مورد تشکیک قرار دهند تا بتوانند آن را از حجیت ساقط نموده، در عین حال لطمه‌ای به صحیح بخاری و صحیح مسلم وارد نکنند.

با توجه به طرح این شبهه توسط مخالفان، وجود یک پاسخ کامل و جامع ضروری می‌نماید. بر همین اساس این نوشتار بر آن است که این شبهه را بررسی و ارزیابی کامل کند و به آن پاسخی جامع ارائه نماید.

## ۲. مفهوم ادراج

واژه ادراج از نظر لغوی، مصدر باب «افعال»، از ریشه «درج» به معنی داخل کردن در

چیزی و درآمیخته شدن است. (ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۶۹) اما معنای ادراج در حدیث چیست؟ ذهبی در این خصوص می نویسد: «ادراج الفاظی است که از بعضی از راویان چسبیده به متن بیان می شود، و برای شنونده مشخص نمی شود که این چیست، جز اینکه آن را داخل حدیث می بیند.» (ذهبی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۳) شهید ثانی نیز در بخش هفتم کتاب الرعاية فی علم الدرایه در خصوص ادراج می نویسد: «کلام راوی در حدیث به گونه ای ضمیمه شده که گمان می رود که سخن، جزئی از متن روایت است.» (عاملی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۴) همچنین شیخ بهایی در کتاب الوجیزه معتقد است که اگر کلام راوی با حدیث آمیخته شود به طوری که بخشی از روایت به شمار آید یا روایاتی که در اسناد و متن، مختلف اند در یک روایت ذکر شوند، آن حدیث مدرج است. (بهایی عاملی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۵)

عالمان اهل سنت اقسام گوناگونی برای حدیث مدرج ذکر کرده اند. ذهبی می گوید ادراج گاهی در ابتدای متن حدیث، و گاهی در وسط آن و گاهی در آخر آن واقع می شود. سپس بیان می کند که وقوع ادراج در وسط حدیث بسیار بعید است. (ذهبی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۳)

محدثان اهل سنت، ادراج در حدیث را یک علت قاده دانسته، به این سبب، حدیث مدرج را ضعیف می شمارند. آن ها فعل ادراج را حرام دانسته، راوی را که از روی عمد چنین عملی را در روایت مرتکب می شود به افراد دروغگو ملحق می کنند و آن را عادل نمی شمارند. (سیوطی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲۲)

### ۳. ابن شهاب زهری

محمد بن مسلم بن شهاب زهری (م ۱۲۵ق) یکی از راویان مشهور و پرکار قرن اول و دوم هجری قمری است. وی به این جهت که برخی از اصحاب پیامبر ﷺ را دیده، از تابعان حساب شده است. او در مدینه زندگی می کرد و اهل سنت بر وثاقت و جلالیت او اتفاق نظر دارند. بخاری و استادش علی بن مدینی و ابوداود سجستانی روایات او را تا دو هزار مورد ذکر کرده اند. (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۶، ص ۴۲۰) با وجود آنکه ابن شهاب زهری نزد اهل سنت ثقة است، او را متهم به تدلیس در روایات کرده اند. ابن حجر عسقلانی به نقل از شافعی و دارقطنی و دیگران او را در مرتبه سوم از مدلسان قرار داده

است. (عسقلانی، ۱۹۸۳م، ج ۱، ص ۴۵) زین الدین عراقی نیز وی را از مدلسین شمرده است. (عراقی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۸۹)

#### ۴. طرح شبهه

شبهه ادراج زهری در روایات غضب حضرت زهرا علیها السلام بر ابوبکر بدین صورت آمده است که ماجرای غضب حضرت زهرا علیها السلام بر ابوبکر و دوری گزیدن از وی از ادراجات زهری - راوی روایت - است و به همین جهت قابل استناد نیست؛ در این راستا محمد امین هرری (عالم سلفی) معاصر می نویسد: «و این بخش نیز ادراج راوی است و سخن عایشه نیست؛ همان طور که لفظ "قال" در ابتدای جمله بر آن دلالت می کند. پس با بررسی روایات مشخص است که ماجرای غضب و هجران از ادراجات زهری است...» (هرری شافعی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۹، ص ۱۷۵)

در ادامه به ارزیابی و ارائه پاسخ به شبهه فوق پرداخته می شود.

#### ۵. پاسخ به شبهه ادراج زهری

شناخت گزاره مدرج شده در یک حدیث، از دشوارترین کارها در دانش حدیث اهل سنت است. از این رو ابن حجر عسقلانی از عالمان سرشناس اهل سنت می گوید اصل بر این است که هر گزاره‌ای، از متن حدیث است مگر آنکه بر مدرج بودن آن دلیلی ارائه شود. بنابراین شبهه کننده باید دلیل محکمی برای اثبات ادراج در این روایت ارائه بدهد تا سخن وی را در این باره بپذیریم. (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۱۹۶)

تنها دلیل شبهه کننده بر ادراج، وجود کلمه «قال» قبل از گزاره یادشده است؛ ولی این دلیل برای اثبات ادراج در حدیث فدک نه تنها کافی بلکه صحیح نیست. در ادامه از چند جهت بطلان این دلیل بیان می شود.

#### ۵-۱. نبود عبارت «قال» از جانب راوی در غالب متون این روایت

با بررسی دقیق روایات مربوط به غضب حضرت زهرا علیها السلام در می یابیم که در بیشتر متن های روایات مربوط به غضب حضرت زهرا علیها السلام کلمه «قال» وجود ندارد و فقط در یک گزارش این عبارت موجود است؛ زیرا روایت فدک و غضب حضرت زهرا علیها السلام بر ابوبکر را شش نفر از زهری گزارش کرده اند و تنها در یکی از گزارش ها کلمه «قال» آمده و در پنج گزارش دیگر چنین چیزی نیامده است. در ادامه، شش گزارش بررسی

می شوند:

### الف. روایت صالح بن کیسان از ابن شهاب زهری بدون ادراج

صالح بن کیسان مدنی دوسی از طبقه چهارم راویان اهل سنت، و یکی از شاگردان مشهور ابن شهاب زهری است. یحیی بن معین، ابوحاتم رازی، نسائی، ابن خراش و عجللی، او را صریحاً توثیق کرده‌اند. (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۳، ص ۸۳) در گزارش صالح بن کیسان از زهری، غضب حضرت زهراء علیها السلام و هجران و سخن نگفتن با ابوبکر بدون هیچ ادراجی به متن روایت عایشه وصل شده است. بخاری گزارش صالح بن کیسان را این گونه بازگو می‌کند: «فَقَالَ لَهَا أَبُو بَكْرٍ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا نُورَثُ، مَا تَرَكَنَا صَدَقَةً، فَعَضِبَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَهَجَرَتْ أَبَا بَكْرٍ، فَلَمْ تَزَلْ مُهَاجِرَتَهُ حَتَّى تُؤْفَيْتَ.» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۷۹)

### ب. روایت عقیل بن خالد از ابن شهاب زهری بدون ادراج

عقیل بن خالد اموی (م ۱۴۴ق) از شاگردان طبقه اول ابن شهاب زهری است. طبقه اول از شاگردان زهری کسانی هستند که از جهت حفظ و اتقان احادیث از بقیه بالاتر و مدت زیادی را با او همراه بودند. (ابن رجب حنبلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۳) همچنین او از جمله شاگردانی است که الفاظ روایت‌ها را همان گونه که از زهری شنیده است ادا می‌کرد. (ابن حنبلی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۴۸) احمد بن حنبل، یحیی بن معین، محمد بن سعد، ابوزرعه رازی، ابن حبان، عجللی و نسائی وی را به صراحت توثیق کرده‌اند. (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۰، ص ۲۴۴) در این گزارش نیز غضب حضرت زهراء علیها السلام و هجران و سخن نگفتن با ابوبکر بدون هیچ ادراجی به متن روایت عایشه وصل شده است. بخاری گزارش عقیل بن خالد را این گونه بازگو می‌کند: «فَأَبَى أَبُو بَكْرٍ أَنْ يَدْفَعَ إِلَيَّ فَاطِمَةَ مِنْهَا شَيْئًا، فَوَجَدَتْ فَاطِمَةَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ فِي ذَلِكَ، فَهَجَرْتَهُ فَلَمْ تُكَلِّمُهُ حَتَّى تُؤْفَيْتَ.» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۳۹)

### پ. روایت شعیب بن ابی حمزه از زهری بدون ادراج

شعیب بن ابی حمزه حمصی (م ۱۲۶ق)، یکی دیگر از شاگردان طبقه اول زهری است. وی نیز مانند عقیل بن خالد همان گونه که الفاظ روایت‌ها را از زهری شنیده بود ادا می‌کرد. (ابن حنبلی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۴۸) احمد بن حنبل روایت او از زهری را در

نهایت اتقان می‌دانست. (همان، ج ۲، ص ۴۹۶) یحیی بن معین، احمد بن حنبل، عجللی، یعقوب بن شیبه، نسائی، ابن حبان و خلیلی او را به صراحت توثیق کردند. (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۲، ص ۵۱۹)

در گزارش شعیب، غضب حضرت زهرا علیها السلام و هجران و سخن نگفتن با ابوبکر بدون هیچ ادراجی به متن روایت عایشه وصل شده است. بخاری روایت شعیب را این‌گونه گزارش می‌کند: «فَأَبَى أَبُو بَكْرٍ أَنْ يَدْفَعَ إِلَيَّ فَاطِمَةَ مِنْهَا شَيْئًا، فَوَجَدْتُ فَاطِمَةَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ فِي ذَلِكَ، فَهَجَرْتُهُ فَلَمْ تُكَلِّمَهُ حَتَّى تُؤْفَيْتَ.» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۳۹)

#### ت. روایت ولید بن محمد از ابن شهاب زهری بدون ادراج

ولید بن محمد موقری (م ۱۸۲ق)، یکی دیگر از راویانی است که حدیث فدک را از ابن شهاب زهری نقل کرده است. عالمان اهل سنت این راوی را به شدت تضعیف کرده و وی را متروک الحدیث، ضعیف و حتی کذاب خوانده‌اند. (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۳۱، ص ۷۷)

در گزارش ولید بن موقری نیز، غضب حضرت زهرا علیها السلام و هجران و سخن نگفتن با ابوبکر بدون هیچ ادراجی به متن روایت عایشه وصل شده است. ابن شبة نمیری گزارش ولید بن موقری را این‌گونه بازگو می‌کند: «فَأَبَى أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ يَدْفَعَ إِلَيَّ فَاطِمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مِنْهَا شَيْئًا، فَوَجَدْتُ فَاطِمَةَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي ذَلِكَ، فَهَجَرْتُهُ فَلَمْ تُكَلِّمَهُ حَتَّى تُؤْفَيْتَ.» (نمیری بصری، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۷)

این گزارش با توجه به اینکه متن آن با گزارش‌های گذشته، یکسان است، می‌تواند در کنار آن‌ها مؤید و قرینه‌ای بر نبود ادراج در حدیث فدک باشد و ضعف راوی آن ضرری به استدلال ما نمی‌زند.

#### ث. روایت محمد بن عبدالله بن مسلم از ابن شهاب زهری بدون ادراج

محمد بن عبدالله بن مسلم ابو عبدالله مدنی (م ۱۵۲ق) یکی دیگر از راویان حدیث فدک از زهری است. وی برادرزاده ابن شهاب زهری و از روایان صحیح بخاری و مسلم است. ابوداود سجستانی او را توثیق، و احمد بن حنبل نیز او را ستایش کرده است. (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۵، ص ۵۵۶)

در گزارش محمد بن عبدالله نیز، غضب حضرت زهرا علیها السلام و هجران و سخن نگفتن با ابوبکر بدون هیچ ادراجی و بدون فاصل شدن کلمه «قال» به متن حدیث عایشه وصل شده است. حاکم نیشابوری گزارش او را این چنین بازگو می‌کند: «فَقَالَ لَهَا أَبُو بَكْرٍ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا تُورِثُ مَا تَرَكَنَا صَدَقَةً." فَغَضِبَتْ فَاطِمَةُ، فَهَجَرَتْ أَبَا بَكْرٍ، وَ لَمْ تَزَلْ مُهَاجِرَتَهُ حَتَّى تُوُفِّيَتْ وَ عَاشَتْ بَعْدَ ذَلِكَ سِنَةً أَشْهُرًا.» (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۹ق، ص ۱۲۵)

### ج. روایت معمر از ابن شهاب زهری همراه با ادراج

معمر بن راشد ازدی (م ۱۵۴ق) از شاگردان طبقه اول زهری است. عالمان اهل سنت بر ثقه بودن او اتفاق نظر دارند؛ اگرچه ابوحاتم رازی روایت وی در بصره را مشتمل بر غلط دانسته، و برخی از عالمان اهل سنت روایت او از قتاده و برخی دیگر از محدثان اهل سنت را ضعیف شمرده‌اند. (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۸، ص ۳۰۳)

گزارش معمر بن راشد تنها گزارشی است که شائبه ادراج دارد. بخاری در صحیح خود، گزارش معمر را این گونه نقل می‌کند: «فَقَالَ لَهَا أَبُو بَكْرٍ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا تُورِثُ، مَا تَرَكَنَا صَدَقَةً، إِنَّمَا يَأْكُلُ آلُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ هَذَا الْمَالِ، وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أَدْعُ أَمْرًا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصْنَعُهُ، إِلَّا صَنَعْتُهُ، قَالَ: فَهَجَرْتَهُ فَاطِمَةُ، فَلَمْ تُكَلِّمَهُ فِي ذَلِكَ، حَتَّى مَاتَتْ.» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۴۹)

گزارش معمر بن راشد، با گزارش‌های گذشته، اندکی تفاوت دارد. در گزارش معمر بن راشد به غضب حضرت زهرا علیها السلام اشاره‌ای نشده و تنها به هجران و عدم تکلم با ابوبکر بسنده شده است.

همچنین وجود کلمه «قال» در این گزارش قبل از هجران و عدم تکلم، دستاویزی شده است تا برخی از معاصرین این گزاره را از ادراج زهری بپندارند. با توجه به گزارش‌های متعددی که از زهری شده، روشن گردید که هیچ ادراجی در متن صورت نگرفته است؛ زیرا معمر بن راشد با شاگردان متعدد زهری در این روایت مخالفت کرده و در این سیاق متفرد بوده و کسی او را متابعت نکرده است. به همین دلیل سیاق معمر بن راشد درباره هجران و سخن نگفتن، شاذ بوده و دیگر گزارش‌ها محفوظ و مورد

قبول خواهند بود. چنان‌که عالمان حدیث اهل سنت، احادیث دیگری از معمر را به جهت مخالفت با دیگر شاگردان زهری شاذ خوانده‌اند. (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۵، ص ۳۱؛ بغدادی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۶۹۰) این پاسخ در صورتی است که به صورت جدلی بپذیریم گزارش معمر بن راشد دلالت بر ادراج می‌کند.

ولی شاهدی وجود دارد که نشان می‌دهد گزارش معمر بن راشد نیز از هرگونه شائبه ادراجی دور بوده است: مروزی (م ۲۹۲ق) از محدثان برجسته اهل سنت روایت فدک را از معمر از زهری نقل کرده و به جای «قال» کلمه «قالت» آورده است: «قَالَتْ: فَهَجَرْتُهُ فَاطِمَةُ، فَلَمْ تُكَلِّمُهُ فِي ذَلِكَ حَتَّى مَاتَتْ.» (مروزی، بی‌تا، ص ۸۸) از این رو احتمال می‌رود در نقل‌های دیگر - از جمله نقل مورد استناد برای ادراج - تصحیف رخ داده و در واقع در نقل معمر «قالت» بوده است که ضمیر آن به عایشه، راوی خبر برمی‌گردد. در این صورت گزارش معمر بن راشد نیز با دیگر گزارش‌ها یکسان بوده و می‌توان بین آن‌ها را جمع کرد.

#### ۲-۵. سخن نگفتن حضرت زهرا علیها السلام با ابوبکر به روایت ابوهریره

بنا به ادعای شبهه‌کننده، یکی از عبارات‌های مدرج‌شده در روایت فدک، سخن نگفتن حضرت زهرا علیها السلام با ابوبکر بود، درحالی‌که روایتی دیگر به نقل از ابوهریره که در سند آن ابن شهاب زهری وجود ندارد، همین معنا را گزارش کرده است. چنانچه ترمذی نقل می‌کند: «حَدَّثَنَا بِذَلِكَ عَلِيُّ بْنُ عِيسَى، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ عَطَاءٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ فَاطِمَةَ جَاءَتْ أَبَا بَكْرٍ، وَعَمْرٌو، تَسْأَلُ مِيرَاتِهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: سَمِعْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنِّي لَا أُوْرَثُ، قَالَتْ: وَاللَّهِ لَا أَكَلِمُكُمْ أَبَدًا، فَمَاتَتْ وَلَا تُكَلِّمُهُمَا.» (ترمذی، بی‌تا، ص ۳۷۹).

در این گزارش که بنا به نظر البانی با سند صحیح نقل شده (همان، ص ۳۷۹) اگرچه به صراحت به غضب و هجران اشاره‌ای نشده است، به سخن نگفتن با ابوبکر و عمر تا روز مرگ تصریح شده است که به روشنی بر غضب و هجران نیز دلالت دارد. بنابراین، روایت مذکور گواه روشنی است بر اینکه غضب و هجران و سخن نگفتن در روایت زهری مدرج نبوده و جزئی از متن حدیث عایشه هستند.

### ۳-۵. مرسله شعبی دلیلی روشن بر غضب حضرت زهرا علیها السلام

بنا به گزارش شعبی، ابوبکر در لحظات پایانی زندگی آن حضرت، به منزل ایشان رفت و رضایتشان را جلب کرد. (بیهقی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۵۳) ابن شاهین گزارش شعبی را کمی مفصل تر ذکر کرده و در آن به غضب حضرت زهرا علیها السلام بر ابوبکر تصریح شده است. (عینی، بی تا، ج ۱۵، ص ۲۰) بیهقی سعی کرده است با این روایت، مشکل اختلاف پیش آمده بین ابوبکر و حضرت زهرا علیها السلام و غضب ایشان بر او را حل کند. ابن حجر عسقلانی (۱۳۷۹ق، ج ۶، ص ۲۰۲) و بدرالدین عینی (بی تا، ج ۱۵، ص ۲۰) نیز از بیهقی پیروی و به این روایت نیز استناد کرده اند.

بدیهی است که گزارش شعبی دلیل و گواه روشنی بر غضب حضرت زهرا علیها السلام بر ابوبکر است؛ زیرا جلب رضایت دلیل بر این است که پیش از آن، اختلاف و نزاع و قهری پیش آمده است. اگرچه در گزارشی که ابن شاهین از شعبی نقل کرده، ابوبکر به صراحت اعتراف می کند آن حضرت بر او غضب کرده است. پس غضب و هجران و عدم تکلم نقل شده در روایت زهری، صرفاً برداشت زهری بوده و یک واقعیت است. ناگفته نماند که گزارش شعبی به هیچ وجه اعتباری ندارد؛ زیرا او تابعی بوده و روایتش مرسل است و بنا بر دیدگاه جمهور محدثین اهل سنت، حدیث مرسل فاقد حجیت و اعتبار است. (طحان، ۱۴۲۵ق، ص ۸۹) استناد ما به این روایت نیز از باب قاعدة الزام و اثبات اصل غضب بود.

### ۴-۵. حرمت ادراج در حدیث

عالمان اهل سنت بر حرام بودن ادراج در حدیث اتفاق نظر دارند؛ ولی برخی از آنها هرگونه ادراج در حدیث را به طور مطلق حرام می دانند (عراقی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۱۴) در حالی که برخی دیگر ادراجی را که به منظور شرح و تفسیر یک لفظ از روایت است، جایز شمرده اند. (سیوطی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲۲) روشن است که در روایت محل بحث هیچ ادراجی از نوع تفسیر و شرح لفظ صورت نگرفته است. بدین سبب اگر پذیرفته شود در روایت فدک ادراجی صورت گرفته است، به ناچار آن را باید از نوع ادراج حرام و ممنوع بدانیم. در این صورت، هم عدالت ابن شهاب زهری و هم صحت روایات بخاری زیر سؤال می رود که هر دو مورد برخلاف دیدگاه اهل سنت هستند.



## ۵.۵. عدم انطباق راه‌های شناخت ادراج در حدیث بر حدیث فدک

عالمان اهل سنت راه‌های متعددی را برای شناخت ادراج در حدیث وضع کردند تا بتوانند آنچه را در حدیث ادراج شده است بشناسند. سیوطی در *تدریب الروای چهار* راهکار برای شناخت ادراج در حدیث ذکر کرده است:

۱. عبارت مدرج در روایت دیگری به صورت جداگانه نقل شده باشد.
  ۲. نسبت دادن آن عبارت مدرج شده به رسول خدا ﷺ محال باشد.
  ۳. خود راوی تصریح کند که این عبارت مدرج شده از اوست.
  ۴. یکی از بزرگان در علم حدیث تصریح کند که این عبارت ادراج شده است.
- (همان، ج ۱، ص ۳۱۵)

سه راهکار اول به طور قطع و یقین بر عبارت محل بحث انطباق ندارند. راهکار چهارم نیز منطبق نیست؛ زیرا هیچ‌یک از عالمان و محدثان اهل سنت و شارحان صحیح بخاری و مسلم و دیگر کتاب‌های حدیثی اهل سنت، به مدرج بودن این عبارت تصریح و اشاره‌ای نکردند.

جالب آن است که برخی از عالمان اهل سنت که احادیث مدرج در کتاب‌های اهل سنت را به صورت کتاب جمع‌آوری کرده، عبارت محل بحث را از جمله عبارت‌های ادراج شده به شمار نیاورده‌اند. خطیب بغدادی (م ۴۶۳ق) اولین عالم اهل سنتی است که احادیث مدرج را در یک کتاب به عنوان *الفصل للوصل المدرج فی النقل جمع‌آوری* کرده ولی حدیث فدک را در این کتاب ذکر نکرده است. بعد از خطیب بغدادی، ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ق) دیگر عالم سرشناس اهل سنت، کتاب خطیب بغدادی را تهذیب کرده و روایات دیگری را که به نظر او دارای ادراج هستند به آن اضافه کرده و نام کتاب خود را *تقریب المنهج بترتیب المدرج نهاده* است. او نیز حدیث فدک را در این کتاب نیاورده است. سیوطی (م ۹۱۱ق) دوباره همان کتاب *تقریب المنهج* را با عنوان *المدرج الی المدرج تهذیب کرد* و احادیث دیگری را به آن اضافه نمود ولی حدیث فدک را ذکر نکرد.

عبدالحمید شیخون محمد، اندیشمند معاصر، رسالهٔ دکتری خویش را به بحث بلاغات و ادراجات زهری در کتب سته اختصاص داده و با ذکر روایات، به دنبال آن

عبارات مُدرَج و تخریج روایت را آورده است. وی اگرچه روایت مربوط به غضب حضرت زهراء علیها السلام را در کتاب خودش ذکر کرده است، عبارات مربوط به غضب و هجران ایشان را جزو بخش مُدرَج روایت نمی‌آورد. و تنها بخشی دیگر از روایت را که مربوط به وفات حضرت زهراست مدرج می‌داند. (شیخون محمد، ۱۴۳۸ق، ص ۱۲۵)

### ۶-۵. اعتراف علمای اهل سنت به غضب و هجران حضرت زهراء علیها السلام و عدم ادراج

اکثر قریب به اتفاق عالمان بزرگ اهل سنت، در طول تاریخ در برخورد با روایات غضب حضرت زهراء علیها السلام بر ابوبکر و هجران ایشان سعی کرده‌اند که با روشی اختلاف پیش آمده بین حضرت زهراء علیها السلام و ابوبکر و غضب ایشان بر او را حل کنند. بدیهی است که اگر اعتقاد داشتند این عبارت از ادراجات زهری بوده و جزئی از متن روایت نیست، نیاز نبود که این همه تلاش کنند تا توجیهی برای این مشکل بیابند، بلکه کافی بود تصریح شود این عبارت از مدرجات زهری است. از این رو چنانچه گفته می‌شود التأویل فرع التصحیح، توجیه غضب حضرت زهراء علیها السلام توسط عالمان بزرگ اهل سنت دلیل بر پذیرش آن است. در ادامه و برای رعایت اختصار، به نمونه‌هایی از عالمان اهل سنت و سخنان آن‌ها در این باره اشاره می‌شود.

عیاض بن موسی بن عیاض بن عمرو بن سبتی (م ۵۴۴ق) از سرشناس‌ترین عالمان اهل سنت، و شارح صحیح مسلم بدون اینکه اشاره‌ای به ادراج بکند، هجران را جزئی از متن روایت دانسته و سعی کرده تا بین هجران ابوبکر توسط حضرت زهراء علیها السلام و هجران حرام فرق بگذارد. وی در این باره می‌نویسد: «هجران ابوبکر توسط فاطمه علیها السلام به این معناست که ایشان از دیدار با ابوبکر امتناع کرد. و این نوع هجران، از مصادیق هجران حرامی که همراه با ترک سلام و رویگردانی در هنگام دیدار می‌باشد نیست.» (نووی شافعی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۲، ص ۷۳)

همچنین یحیی بن هبیره بن محمد ابومظفر شیبانی (م ۵۶۰ق)، هجران ابابکر توسط حضرت زهراء علیها السلام را صریحاً از روایت عایشه دانسته و در ادامه، هجران و عدم تکلم را به عدم تکلم دربارهٔ میراث تأویل می‌کند؛ چنان‌که می‌نویسد: «اما کلام عایشه که فاطمه

با ابوبکر قهر کرد...» (ابوالمظفر شبلی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷۳-۷۴)

احمد بن عمر بن ابراهیم قرطبی (م ۶۵۶ق) نیز از جمله شارحان صحیح مسلم است که نخست صحیح مسلم را تلخیص کرده و بعد از آن احادیثی را که مشکل به نظر می‌رسند، در کتابی به نام *المفهم لما اشکل من تلخیص مسلم* شرح داده است. وی نیز با پذیرش غضب و هجران حضرت زهرا علیها السلام تلاش کرده آن را به نحوی توجیه کند. وی در این باره می‌نویسد: «گمان نرود که فاطمه رضی الله عنها ابوبکر را در حدیثی که از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده متهم کرده است. بلکه بر ایشان گران آمد که عمل به قاعده کلی درباره میراث را که در قرآن آمده ترک کند. و اشتباه و سهو را به ابوبکر نسبت داد.» (قرطبی، ۱۹۹۶م، ج ۳، ص ۵۶۸)

یحیی بن شرف ابوزکریا نووی شافعی (م ۶۷۶ق) عالم برجسته اهل سنت و شارح مشهور صحیح مسلم، ضمن پذیرش غضب و هجران، همان توجیه و تأویل عیاض سبتی را در شرح خود به نام *المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج* نقل کرده است. (نووی شافعی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۲، ص ۷۳)

همچنین شمس‌الدین کرمانی (م ۷۸۶ق) از شارحین صحیح بخاری، ضمن آنکه غضب حضرت زهرا علیها السلام را پذیرفته و آن را مقتضای بشریت تلقی کرده، در ادامه در تأویل هجران، سخن عیاض سبتی را برگزیده است. (کرمانی، ۱۹۳۷م، ج ۱۳، ص ۷۵)

اسماعیل بن عمر بن کثیر دمشقی (م ۷۷۴ق)، مورخ و محدث سرشناس اهل سنت، ضمن پذیرش غضب و هجران می‌گوید سبب آن برای من روشن نیست و در ادامه احتمال‌های متعددی را ذکر می‌کند. (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۱۸۹)

ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ق) دانشمند پرکار و پرآوازه اهل سنت و یکی از برجسته‌ترین شارحان صحیح بخاری، تأویلی دیگر بیان کرده است. وی می‌گوید: غضب حضرت زهرا علیها السلام ناشی از این بود که باور داشتند حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله که ابوبکر به آن استناد کرده قابل تأویل است، در حالی که ابوبکر چنین اعتقادی نداشت و به همین دلیل با هم دچار اختلاف شدند. (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۶، ص ۲۰۲)

احمد بن اسماعیل بن عثمان بن محمد کورانی (م ۸۹۳ق) یکی دیگر از شارحان صحیح بخاری است. وی اعتقاد دارد که هجران ابوبکر توسط حضرت زهرا علیها السلام

مصدق هجران حرام نیست و در ادامه به سخن عیاض سبتی در این باره اشاره می‌کند. (کورانی، ۲۰۰۸م، ج ۶، ص ۱۹)

احمد بن محمد بن ابی بکر قسطلانی (م ۹۲۳ق) از عالمان شناخته شده اهل سنت و شارح صحیح بخاری، ضمن اینکه غضبناک شدن آن حضرت بر ابوبکر را تأیید می‌کند، بر این باور است که هجران ابوبکر توسط حضرت زهرا علیها السلام به این سبب بود که آن حضرت به دلیل مصیبت ارتحال رسول اکرم صلی الله علیه و آله خانه نشین شدند و با ابوبکر ملاقاتی نداشتند. (قسطلانی، ۱۳۲۳ق، ج ۵، ص ۱۹۲)

برخی از معاصران نیز در نگاشته‌های خود، غضب و هجران را مسلم گرفته و سعی در توجیه آن کرده‌اند. (رحیلی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۰۹)

## ۶. نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش که در پاسخ به شبهه مدرج بودن عبارات غضب حضرت زهرا علیها السلام بر ابوبکر است عبارت‌اند از:

۱. عالمان اهل سنت راه‌های متعددی را برای شناخت ادراج در حدیث بیان کرده‌اند اما هیچ‌یک از راه‌ها به‌عنوان ملاک درج در حدیث زهری عمل نمی‌کند.

۲. تنها شاهد برای ادراج در این حدیث، وجود کلمه «قال» قبل از سخن عایشه در روایت است؛ اما بررسی‌ها نشان داد که کلمه «قال» در بیشتر متن‌های روایات مربوط به غضب حضرت زهرا علیها السلام وجود ندارد و فقط در یک گزارش این عبارت موجود است؛ که آن‌هم ممکن است تصحیف از کلمه «قالت» باشد که در بعضی روایات نقل شده است.

۳. برخلاف شبهه که ماجرای غضب حضرت زهرا علیها السلام بر ابوبکر را حاصل ادراج زهری معرفی کرده است، روایاتی وجود دارند که به طریق دیگری غیر از زهری به‌صراحت این واقعه را بازگو کرده که از جمله این روایات می‌توان به روایت ابوهریره اشاره نمود.

۴. از دلایل دیگر غضب حضرت زهرا علیها السلام بر ابوبکر، مرسله شعبی است. بنا به گزارش شعبی، ابوبکر در لحظات پایانی زندگی آن حضرت به منزل ایشان رفت و رضایتشان را جلب کرد. آنچه از این گزارش مسجل می‌شود، غضب حضرت زهرا علیها السلام

بر ابوبکر است؛ زیرا جلب رضایت دلیل بر این است که پیش از آن، اختلاف و نزاع و قهری پیش آمده است.

۵. اکثر قریب به اتفاق عالمان بزرگ اهل سنت، در طول تاریخ در برخورد با روایات غضب حضرت زهرا علیها السلام بر ابوبکر و هجران ایشان سعی کرده‌اند که با روشی اختلاف پیش آمده بین حضرت زهرا علیها السلام و ابوبکر و غضب ایشان بر او را حل کنند. بدیهی است که اگر اعتقاد داشتند این عبارت از ادراجات زهری بوده و جزئی از متن روایت نیست، نیاز نبود که این همه تلاش کنند تا توجیهی برای این مشکل بیابند بلکه کافی بود تصریح شود این عبارت از مدرجات زهری است.

۶. با توجه به اینکه عالمان اهل سنت ادراج را حرام می‌دانند، در صورتی که روایت فدک را مدرج بدانیم، عدالت ابن شهاب زهری و صحت روایات بخاری و مسلم زیر سؤال می‌رود.

### پی‌نوشت

\* شایان ذکر است که برخلاف دیدگاه جمهور اهل سنت، دیدگاه شاذی درباره برخی از روایات صحیحین نیز وجود دارد. شخصیتی مانند ابن‌الجوزی فقط یک روایت از صحیح مسلم را مورد نقد و بررسی سندی قرار داده (نک: عسقلانی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۹۶) و انتقاد و اعتراض عالمان اهل سنت را در پی داشته است. (همان، ص ۱۹۶)

### منابع

۱. ابن‌حنبل، ابو عبدالله احمد، *العلل و معرفة الرجال*، تحقیق وصی‌الله بن محمد عباس، الرياض: دار الخانی، ۱۴۲۲ق.
۲. ابن‌رجب الحنبلی، عبدالرحمن بن احمد، شرح *علل الترمذی*، تحقیق دکتر همام عبدالکریم سعید، ج ۱، الزرقاء - الأردن: دار النشر مكتبة المنار، ۱۴۰۷ق.
۳. ابن‌کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر قرشی، *البدایة والنهایة*، تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، بی‌جا: دار هجر للطباعة والنشر والتوزیع والاعلان، ۱۴۲۴ق.
۴. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج ۱، بیروت: صادر دار، ۱۴۱۰ق.
۵. ابوالمظفر شبیبانی، یحیی بن هبیره بن محمد، *الافصاح عن معانی الصحاح*، تحقیق فؤاد عبدالمنعم

- أحمد، ریاض: دار الوطن، ١٤١٧ق.
٦. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل جعفی، صحیح البخاری، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، ج ١، بی جا: دار طوق النجاة، ١٤٢٢ق.
٧. بغدادی، احمد بن علی بن ثابت، *الفصل للموصل المدرج فی النقل*، تحقیق محمد مطر الزهرانی، ج ١، الرياض: دار النشر، دار الهجرة، ١٤١٨ق.
٨. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، *أنساب الأشراف*، بی جا: دار النشر، بی تا.
٩. —، *جمل من أنساب الأشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض الزرکلی، بیروت: دار الفکر، ١٤١٧ق.
١٠. بهایی عاملی، محمد بن حسین، *الوجیزه*، ترجمه سید محمود مرعشی، بی جا: بی نا، ١٤٠٧ق.
١١. بیهقی، حافظ ابوبکر احمد بن حسین، *الاعتقاد والهدایة إلى سبیل الرشاد علی مذهب السلف و أصحاب الحدیث*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج ٣، بیروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠١ق.
١٢. ترمذی، محمد بن علی بن الحسن بن بشر، ابو عبدالله، *سنن الترمذی*، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ١٩٩٨م.
١٣. ترمذی، محمد بن علی بن الحسن بن بشر، أبو عبدالله، *سنن الترمذی*، تحقیق ألبانی، ریاض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، بی تا.
١٤. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله الحاکم محمد بن عبد الله، *فضائل فاطمة الزهراء*، تحقیق علی رضا بن عبدالله بن علی رضا، ج ١، قاهره-مصر: دار الفرقان، ١٤٢٩ق.
١٥. ذهبی، شمس الدین، *الموقظة فی الحدیث*، ج ٢، حلب: مكتبة المطبوعات الاسلامیه، ١٤١٢ق.
١٦. رحیلی، ابراهیم بن عامر بن علی، *الانتصار للصحب والآل من افتراءات السماوی الضال*، ج ٣، عربستان-المدينة المنوره: مكتبة العلوم والحکم، ١٤٢٣ق.
١٧. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *تدریب الراوی*، بیروت: مكتبة الكوثر، ١٤١٥ق.
١٨. شیخون محمد، عبدالحمید عبدالرازق، *بلاغت ابن شهاب الزهري وإدراجاته فی الكتب الستة*، رسالة دكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها شعبه الدراسات الاسلامیه كلية الآداب، جامعة الاسكندرية - مصر، إشراف: أ. د/ ناهد أحمد شعراوى، د/ ماجدة أحمد سليمان، ١٤٣٨ق.
١٩. طحان النعیمی، ابو حفص محمود بن أحمد بن محمود، *تیسیر مصطلح الحدیث*، ج ١٠، بی جا: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٢٥ق.
٢٠. عاملی، زین الدین (شهید ثانی)، *الرعاية فی علم الدراية*، قم: مكتبة آیت الله المرعشی النجفی العامه، ١٤٠٨ق.
٢١. عراقی، ابوالفضل زین الدین عبدالرحیم، *ألفية العراقي المسماة بن التبصرة والتذكرة فی علوم*

- الحديث، تحقيق الدائر الفرياطي، رياض-عربستان: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ۱۴۲۸ق.
۲۲. عسقلاني، ابوالفضل احمد بن علي بن حجر شافعي، تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، ج ۱، عمان: مكتبة المنار، ۱۹۸۳م.
۲۳. عسقلاني، ابوالفضل احمد بن علي بن حجر شافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، بيروت-لبنان: دار المعرفة، ۱۳۷۹ق.
۲۴. عسقلاني، احمد بن علي بن حجر شافعي، القول المسدد في الذب عن المسند للامام أحمد، قاهره: مكتبة ابن تيميه، ۱۴۰۱ق.
۲۵. عيني، بدرالدين، عمدة القاري في شرح البخاري، بيروت-لبنان: دار احياء التراث العربي، بی تا.
۲۶. قرطبي، احمد بن عمر بن ابراهيم، المفهم لما اشكل من تلخيص مسلم، دمشق: دار ابن كثير، ۱۹۹۶م.
۲۷. قسطلاني، احمد بن محمد بن ابي بكر بن عبدالمك، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج ۷، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ۱۳۲۳ق.
۲۸. کرمانی، شمس الدين، الكوكب الدراري في شرح صحيح البخاري، بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۹۳۷م.
۲۹. کورانی، احمد بن اسماعيل بن عثمان بن محمد، الكوثر الجارى إلى رياض أحاديث البخاري، ج ۱، بيروت-لبنان: دار إحياء التراث العربي، ۲۰۰۸م.
۳۰. مروزي، احمد بن علي بن سعيد، مسند أبي بكر الصديق، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت-لبنان: المكتب الاسلامي، بی تا.
۳۱. مزى، يوسف بن الزكى عبدالرحمن ابوالحجاج، تهذيب الكمال، تحقيق دكتور بشار عواد معروف، ج ۱، بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۰ق.
۳۲. مسلم نيشابورى، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.
۳۳. نمیری بصری، ابوزيد عمر بن شبة، تاريخ المدينة المنوره، تحقيق فهيم محمد شلتوت، جده-عربستان، طبع على نفقة: السيد حبيب محمود أحمد، ۱۳۹۹ق.
۳۴. نووى شافعي، محيي الدين ابوزكريا يحيى بن شرف بن مر بن جمعة بن حزام، شرح النووى على صحيح مسلم (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، ج ۲، بيروت-لبنان: دار إحياء التراث العربي، ۱۳۹۲ق.
۳۵. هَرَرَى شافعي، محمد الأمين بن عبدالله أرمي، الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم (الكوكب الوهاج والرؤوض البهّاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، تحقيق گروهی از پژوهشگران به

۵۶ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

سرپرستی پرفسور هاشم محمدعلی مهدی، ج ۱، مکه مکرمه - عربستان: دار المنهاج؛ دار طوق النجاة، ۱۴۳۰ق.



دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی  
 سال ۱۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲۸  
 مقاله علمی پژوهشی  
 صفحات: ۵۷-۱۰۰

## تجزیه و تحلیل اسناد تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام

کاظم استادی\*

### چکیده

تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام از جهات مختلفی همچون «تاریخ تألیف»، «انتساب به مؤلف»، «اسناد کتاب» و از همه مهم تر، «محتوای کتاب»، مناقشه آمیز است و مورد نقد برخی اندیشمندان قرار گرفته است. با توجه به این مناقشات، به ویژه مشکوک بودن انتساب تفسیر به امام حسن عسکری علیه السلام لازم می نماید این تفسیر از ابعاد گوناگونی بررسی شود، که یکی از آن ها اسناد تفسیر است تا دانسته شود کل اسناد تفسیر چگونه اند؟ آیا اسناد متعدد تفسیر یکسان اند؟ نسبت اسناد تفسیر به اصالت انتساب چگونه است؟ پژوهش حاضر با روشن تحقیق کتابخانه ای در منابع چاپی و نسخ خطی، ضمن گزارش شکلی اسناد تفسیر، به بررسی آن ها پرداخته است؛ تا وضعیت کل اسناد تفسیر را برای پژوهشگران، در دسترس و قابل تحلیل نماید. تفسیر عسکری چند دسته اسناد دارد که با تجزیه و تحلیل تمامی آن ها مشخص شد که نام «حسن بن علی» در تفسیر عسکری و نیز روایات منقول از آن، ناصر اطروش است؛ یعنی اسناد این تفسیر، طی قرون گذشته و در مراحل مختلف نسخه برداری و نقل، تغییراتی کرده است به طوری که از یک شخصیت مذهبی تاریخی زیدی مذهب، یعنی حسن بن علی عسکری اطروش، به یک شخصیت امامی مذهبی، یعنی امام یازدهم شیعیان علیه السلام بدل شده اند. نتیجه اینکه کتاب تفسیر عسکری کنونی، از ناصر کبیر اطروش است.

کلیدواژه ها: تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام حسن بن علی، ناصر اطروش، شیخ صدوق، کتاب احتجاج.

\* دانش آموخته کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران / kazemostadi@gmail.com

## ۱. مقدمه

تفاسیرِ روایی، مآثور یا نقلی، نوعی از تفاسیر قرآن اند که با استفاده از احادیث و روایات تفسیری تدوین می‌شوند. به باور مفسران شیعه، از بهترین و استوارترین گونه‌های تفسیر قرآن، روایات پیامبر اسلام ﷺ و امامان علیّه در تفسیر و تبیین قرآن کریم است. تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیّه السلام یکی از تفاسیر روایی و حدیثی متقدم شیعه است که در آن، بسیاری از آیات تأویل شده و غالب تأویل‌ها نیز دربارهٔ معجزات پیامبر ﷺ و امامان شیعه و مباحث امامت و ولایت است. در واقع این کتاب به نوعی، تفسیر نیست بلکه مجادلات و احتجاجاتی با محوریت فضایل و معجزات امامان شیعه علیّه السلام است. متن تفسیر قرآن، ناقص است و فقط تا پایان آیهٔ ۲۸۲ سورهٔ بقره را دارد و حدود ۳۷۹ روایت در آن شماره‌گذاری شده است (نک: عسکری، ۱۴۰۹ق، سراسر متن).

تفسیر عسکری، به نسبت کتاب‌های هم‌عرض و مشابه خود، بسیار پرنسخه است؛ به طوری که نزدیک به یکصد نسخهٔ خطی دارد (نک: درایتی، ۱۳۹۱ش، ج ۸، ص ۶۶۰) که در نوع خود کم‌نظیر است؛ هرچند که مورد بی‌توجهی فهرست‌نویسان و تراجم‌نگاران امامیه قرار گرفته است. (استادی، ۱۴۰۱ش، پ، مقدمه)

تفسیر منسوب به امام عسکری علیّه السلام، از جهات مختلفی همچون «نسخ خطی»، «تاریخ تألیف اثر»، «انتساب کتاب به مؤلف»، «اسناد ابتدای کتاب» و از همه مهم‌تر «محتوای کتاب»، مناقشه‌آمیز بوده و است.

### ۱-۱. پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ تفسیر منسوب به امام یازدهم علیّه السلام گفت‌وگوهای اجمالی و اشاراتی انتقادی در برخی از منابع متقدم و متأخر صورت گرفته است و آن را به نقد کشیده‌اند. (برای نمونه نک: ابن‌غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۹۸؛ میرداماد، ۱۳۹۷ش، ص ۱۸۸-۱۲۱؛ بلاغی، بی تا، ج ۱، ص ۴۹؛ شوشتری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۵۲-۲۲۸؛ شعرانی، ۱۳۸۶ش، ج ۱۰، ص ۵۸۰)

همچنین آثار مستقلی در دهه‌های اخیر دربارهٔ این کتاب نگارش یافته‌اند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: ۱. «بحثی دربارهٔ تفسیر امام حسن عسکری علیّه السلام» (استادی،

۲. بررسی صحت و اعتبار روایات تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام (۱۳۶۴ش)؛  
 (هاشمی، ۱۳۸۵ش)؛ ۳. «تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام در بررسی علامه  
 شوشتری» (نفیسی، ۱۳۸۵ش)؛ ۴. «سند تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام»  
 (لطفی، ۱۳۸۶ش)؛ ۵. «تبارشناسی روایات تفسیر العسکری و تأثیر آن بر اعتبارسنجی  
 تفسیر». (ناظمی و معارف، ۱۳۹۷ش)

البته جدای از اینکه هیچ یک از آثار نام برده به ذکر تمامی اسناد تفسیر عسکری در  
 منابع و نسخ خطی مختلف پرداخته‌اند، توجه متمرکزی به تجزیه و تحلیل شکلی و  
 تفاوت انواع اسناد تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام نیز نداشته‌اند؛ که در  
 پژوهش حاضر، به این مهم پرداخته شده است.

## ۲. طرح مسئله

با توجه به مناقشات درباره تفسیر و به‌ویژه مشکوک بودن انتساب تفسیر به امام حسن  
 عسکری علیه السلام لازم است این تفسیر از ابعاد گوناگون بررسی شود؛ یکی از این ابعاد،  
 اسناد تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام است.

چراکه تغییرات جزئی و گاه کلی در اسناد روایات، جدای از نسخه‌برداران و  
 خطاطان، از سوی علما و حتی از طرف بزرگان حدیث نیز انجام شده است. این  
 تغییرات گاه به‌ظاهر جزئی، در طول زمان، وضعیت برخی مسائل درباره احادیث و آثار  
 حدیثی را بسیار پیچیده می‌کند.

اکنون با توجه به این موضوع، می‌توان سؤالاتی را مطرح کرد: آیا تفسیر عسکری،  
 اسناد کلی ابتدایی نسخه و نیز اسناد دخلی نسخه، برای روایاتش دارد؟ آیا روایات  
 تفسیر در منابع دیگری نیز آمده است؟ اسناد تفسیر یکتا هستند یا اسناد مختلفی دارند؟  
 کل اسناد تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام، چه تعداد هستند؟ آیا این اسناد  
 یکسان‌اند یا از هم متفاوت‌اند؟ پژوهش حاضر با توجه به مناقشات انتساب کتاب به  
 امام عسکری علیه السلام، به گزارش شکلی اسناد تفسیر عسکری در نسخ خطی و منابع  
 مختلف می‌پردازد تا با تجزیه و تحلیل آن‌ها تلاش کند برخی از مناقشات حول تفسیر  
 عسکری را مرتفع نماید.

### ۳. معرفی کل اسناد تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام

با جست‌وجویی که در منابع حدیثی، نسخه‌های خطی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام و نیز کتاب‌های مرتبط با این تفسیر، همانند الاحتجاج منسوب به طبرسی، صورت گرفت، مشخص شد که برای تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام و برخی از روایات منقول از آن، سه - چهار نوع اسناد، قابل طرح‌اند:

#### الف. اسناد تفسیر عسکری در روایات صدوق و در روایات انفرادی دیگر

شامل دو دسته اسناد روایات می‌شود: روایات شیخ صدوق که بیشترین حجم از این اسناد را شامل می‌شوند و نیز روایات اندک دیگر در منابع غیر صدوق که یا از آثار شیخ صدوق نقل نموده یا تعداد بسیار کمی که از طرق غیر شیخ صدوق، از تفسیر عسکری نقل کرده‌اند.

#### ب. اسناد در نسخه‌های خطی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام

اسناد موجود در ابتدای کتاب تفسیر عسکری دو نوع‌اند؛ این اسناد تا قسمتی از اسامی روایان خود مشترک‌اند و در بخشی متفاوت؛ البته در هر دو بخش، تفاوت‌های اندکی نیز با هم دارند.

#### ج. اسناد این تفسیر در کتاب الاحتجاج

در آغاز کتاب موسوم به الاحتجاج، بخشی از روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام وجود دارد که از قضا با اینکه روایات کتاب الاحتجاج بدون سند یا سند ناقص هستند، این روایات منقول از تفسیر عسکری در آن، دارای سند کامل‌اند.

#### د. اسناد احتمالی و تعویضی دیگر

از دیرباز، تفسیر عسکری به افراد دیگری نیز مرتبط شده است؛ همانند خالد برقی، دیباج و... . با توجه به اسناد صدوق و نیز تجزیه و تحلیل این ارتباطات میان افراد مطرح‌شده و نیز کتاب تفسیر کنونی و در دسترس، برخی از اسناد احتمالی دیگری هم قابل فرض‌اند که می‌توان به نوعی از اسناد کتاب کنونی تفسیر عسکری دانست.

کل این اسناد در کنار هم در جدول زیر آمده است:



#### ۴. اسناد موجود در آثار شیخ صدوق

شیخ صدوق بیش از سی روایت از شخص مجهولی به نام‌های «محمد بن القاسم الأسترآبادی المفسر، المعروف بأبي الحسن الجرجانی»، احتمالاً در سفرش به استرآباد و جرجان (حدود سال ۳۶۸ق) با دو واسطه از «حسن بن علی» دریافت نموده و در برخی آثار خود نقل کرده است.

جدای از این، برخی روایات اندک شیخ صدوق از تفسیر عسکری نیز وجود دارد که از غیر شخص مفسر استرآبادی هستند؛ همانند «علی بن أحمد بن موسی الدقاق عن علی بن الحسین القاضی العلوی العباسی عن الحسن بن علی». (صدوق، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۴۰) البته باید توجه داشت که حدود نیمی از روایات صدوق از تفسیر عسکری (از طرق مختلف وی)، اکنون و در این تفسیر کنونی و در دسترس ما، وجود ندارد. (برای نمونه نک: صدوق، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۶۷؛ صدوق، بی تا، ج ۱، ص ۲۹۸)

این اسناد و روایات صدوق را با دو روش می‌توان معرفی کرد:

#### ۴-۱. گزارش اسناد صدوق بر اساس آثار صدوق

اسناد روایات تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام در آثار صدوق، شامل هشت عنوان کتاب‌اند:

یک - عیون اخبار الرضا علیه السلام؛ با حدود هفده روایت. (صدوق، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۳۷، ۲۵۴، ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۸۲، ۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۱۲؛ ج ۲، ص ۲، ۱۲، ۵۲ و ۱۶۷) قدیمی‌ترین نسخه خطی تاریخ‌دار کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام مربوط به ۵۷۶ق است (درایتی، ۱۳۹۱ش، ج ۲۳، ص ۲۱۲) و نسخه‌ای دیگر در حدود قرن چهارم، یعنی هم‌عصر شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) تخمین زده شده است؛ بنابراین فاصله زمانی خاصی طبق نسخه حدودی قرن چهارم، با اسناد روایات تفسیر وجود ندارد؛ و طبق نسخه تاریخ‌دار، حداقل حدود دویست سال فاصله زمانی بدون اسناد تا راوی اسناد نسخه، یعنی شیخ صدوق، وجود دارند.

دو - معانی الاخبار؛ با حدود نه روایت. (صدوق، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ۲۴، ۳۳، ۳۶، ۲۸۷ (دو تا)، ۲۸۸، ۲۸۹ و ۳۳۹) قدیمی‌ترین نسخه معانی الاخبار مربوط به قرن دهم است. (درایتی، ۱۳۹۱ش، ج ۳۰، ص ۲۵۷)

سه - الامالی؛ با حدود شش روایت. (صدوق، ۱۳۷۶ش، ص ۱۱، ۴۰، ۱۱۰، ۱۷۴، ۱۷۵ و ۳۵۸). قدیمی ترین نسخه کتاب الامالی مربوط به سال ۷۴۰ق است. (درایتی، ۱۳۹۱ش، ج ۴، ص ۸۱۹)

چهار - علل الشرایع؛ با حدود سه روایت. (صدوق، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۰ و ۲۹۸؛ ج ۲، ص ۴۱۶) قدیمی ترین نسخه کتاب علل الشرایع مربوط به قرن نهم است. (درایتی، ۱۳۹۱ش، ج ۲۲، ص ۸۳۵)

پنج - التوحید؛ با حدود سه روایت. (صدوق، ۱۳۵۷ش، ص ۴۷، ۲۳۰ و ۴۰۳) قدیمی ترین نسخه کتاب التوحید، مربوط به سال ۹۵۱ق است. (درایتی، ۱۳۹۱ش، ج ۹، ص ۴۱۸)

شش - الخصال؛ با یک روایت. (صدوق، ۱۳۸۹ق، ج ۲، ص ۴۸۴) قدیمی ترین نسخه الخصال مربوط به سال ۸۰۱ق است. (درایتی، ۱۳۹۱ش، ج ۱۳، ص ۶۹۹)

هفت - من لا یحضره الفقیه؛ با یک روایت. (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۲۷) قدیمی ترین نسخه من لا یحضره الفقیه مربوط به قرن ۴ یا ۵ق است که فقط جزء سوم کتاب را دارد؛ و نسخه کهن دیگر مربوط به سال ۶۵۲ق است که آن نیز فقط از باب وضو تا اول باب زکات را داراست. (درایتی، ۱۳۹۱ش، ج ۲۶، ص ۴۳ و ۴۴)

هشت - صفات الشیعة؛ با یک روایت. (صدوق، ۱۳۶۲ش، ص ۴۵). قدیمی ترین نسخه صفات الشیعة مربوط به قرن یازدهم است. (درایتی، ۱۳۹۱ش، ج ۲۱، ص ۶۸۵)

جدول احادیث منقول از تفسیر عسکری در آثار شیخ صدوق عبارت اند از:





اسناد شیخ صدوق ۲ (معانی الاخبار)							
۱۷۵+ قمری	۲۰۰+ قمری	۲۲۵+ قمری	۲۵۰+ قمری	۲۷۵+ قمری	۳۰۰+ قمری	۳۲۵ قمری	۳۵۰+ قمری
۱۷۵+ قمری أبيه موسى بن جعفر	۲۰۰+ قمری أبيه الرضا	۲۲۵+ قمری مُحمَّد بن عليّ	۲۵۰+ قمری ؟	۲۷۵+ قمری أبيه	۳۰۰+ قمری الحسن بن عليّ [الناصري م ۲۰۲] (م ۳۲۱)	۳۲۵ قمری [ابوالحسن] أخذ بن الحسن [الناصري] الحسيني (م ۳۲۱)	۳۵۰+ قمری مُحمَّد بن القاسم المفسر الجرجاني
أبيه موسى بن جعفر	أبيه الرضا	مُحمَّد بن عليّ	؟	أبيه	الحسن بن عليّ [الناصري م ۲۰۲] (م ۳۲۱)	[ابوالحسن] أخذ بن الحسن [الناصري] الحسيني (م ۳۲۱)	مُحمَّد بن القاسم المفسر الجرجاني
أبيه موسى بن جعفر	أبيه الرضا	مُحمَّد بن عليّ	؟	أبيه	الحسن بن عليّ [الناصري م ۲۰۲] (م ۳۲۱)	[ابوالحسن] أخذ بن الحسن [الناصري] الحسيني (م ۳۲۱)	مُحمَّد بن القاسم المفسر الجرجاني
كُلّ موسى بن جعفر	أبيه عليه السلام	مُحمَّد بن عليّ	؟	أبيه	الحسن بن عليّ [الناصري م ۲۰۲] (م ۳۲۱)	[ابوالحسن] أخذ بن الحسن [الناصري] الحسيني (م ۳۲۱)	مُحمَّد بن القاسم المفسر الجرجاني
-	-	-	-	-	عن <b>أبيهم</b> عن الحسن بن عليّ بن محمد بن عليّ بن موسى بن جعفر بن محمد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب	أبو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد و عليّ بن محمد بن الحسين و عليّ بن محمد بن الحسين كلاهما في السيف الإمامية	مُحمَّد بن القاسم الجرجاني المفسر الجرجاني
-	-	-	-	-	عن <b>أبيهم</b> عن الحسن بن عليّ بن محمد بن عليّ بن موسى بن جعفر بن محمد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب	أبو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد و عليّ بن محمد بن الحسين و عليّ بن محمد بن الحسين كلاهما في السيف الإمامية	مُحمَّد بن القاسم الجرجاني المفسر الجرجاني
-	-	آبائه	-	أبيه	عن <b>أبيهم</b> عن الحسن بن عليّ بن محمد بن عليّ بن موسى بن جعفر بن محمد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب	يوسف بن محمد بن زياد و عليّ بن محمد بن الحسين (سائر)	مُحمَّد بن القاسم الجرجاني المفسر الجرجاني
-	-	آبائه	-	أبيه	عن <b>أبيهم</b> عن الحسن بن عليّ بن محمد بن عليّ بن موسى بن جعفر بن محمد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب	يوسف بن محمد بن زياد و عليّ بن محمد بن الحسين (سائر)	مُحمَّد بن القاسم الجرجاني المفسر الجرجاني



## ۲-۴. گزارش اسناد صدوق بر اساس روایان

سه دسته از اسناد روایات موجود در آثار شیخ صدوق، به نوعی با تفسیر عسکری قابل ارتباط اند که آن‌ها را می‌توان به عنوان اسناد تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام مطرح ساخت:

### ۱-۲-۴. اسناد یوسف و علی، عن ابویهما عن حسن بن علی

این گروه احادیث، شامل اسناد مشابه با کمی تفاوت و تصحیف‌اند:

#### الف. اسناد حاوی عبارت «كَانَا مِنَ الشَّيْعَةِ الْإِمَامِيَّةِ»

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْجُرْجَانِيُّ الْمُفَسِّرُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو يَعْقُوبَ يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَيَّارٍ وَكَانَا مِنَ الشَّيْعَةِ الْإِمَامِيَّةِ عَنْ أَبِيهِمَا عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ. (نک: صدوق، ۱۳۵۷ش، ص ۲۳۰؛ همو، ۱۳۷۹ق، ص ۴)

#### ب. بیشترین سهم اسناد از «عن ابویهما»

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْأَسْتَرَابَادِيُّ الْمَعْرُوفُ بِأَبِي الْحَسَنِ الْجُرْجَانِيُّ الْمُفَسِّرُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو يَعْقُوبَ يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ وَأَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَيَّارٍ عَنْ أَبِيهِمَا عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ... (نک: همو، ۱۳۷۹ق، ص ۲۴، ۳۳، ۳۶ و ۳۹۹؛ همو، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۱۶ (سَيَّار)؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۸۸ و ۲۹۱)

مابقی آن‌ها صرف نظر از روایان تکراری ابتدای سند عبارت‌اند از:

عَنْ أَبِيهِمَا عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ علیه السلام عَنِ الرَّضَا عَلِيِّ بْنِ مُوسَى... (نک: همو، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۱۲ (صَيَّاد) و ۱۶۷)

عَنْ أَبِيهِمَا عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الرَّضَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ. (همو، ۱۳۵۷ش، ص ۴۷)

عَنْ أَبِيهِمَا عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ الرَّضَا عَلِيِّ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ... (نک: همو، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۶۶، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵)

اسناد تفسیر یا توجه به «ابوانا و ابویهما»							
۲۷۵+ قمری	۲۵۰+ قمری	۳۰۰+ قمری	۲۷۵+ قمری	۲۵۰+ قمری	۳۰۰+ قمری	؟	؟
تفسیر امام عسکری (ع) (قدیمی ترین نسخه خطی با تاریخ ۸۰۸ق) (م ۳۸۱ق)	ابوجعفر محمد بن علی بن الحسن بن موسی بن یابویه (شیخ صدوق) (م ۳۸۱ق)	ابوالحسن محمد بن القاسم المفسر لاسترابادی الخطیب (م ۳۸۱ق)	ابویعقوب یوسف بن زیاد و ابو حسین علی بن محمد بن سیار	-	؟	؟	الامام حسن بن علی بن محمد ابی القاسم (م ۳۶۰ق)
تفسیر امام عسکری (ع) (نسخه های خطی ا. ب. د. ط. ق. و. م. ص.)	ابوجعفر محمد بن علی بن الحسن بن موسی بن یابویه (شیخ صدوق) (م ۳۸۱ق)	ابوالحسن محمد بن القاسم المفسر الخطیب (م ۳۸۱ق)	ابویعقوب یوسف بن زیاد و ابو حسین علی بن محمد بن سیار	-	؟	؟	حسن بن علی بن محمد (م ۳۶۰ق)
احتجاج نسخه اردکان تاریخ ۷۳۶ق اسناد تفسیر امام عسکری (ع)	ابوجعفر محمد بن علی بن الحسن بن یابویه (شیخ صدوق) (م ۳۸۱ق)	ابوالحسن محمد بن القاسم المفسر (م ۳۸۱ق)	ابویعقوب یوسف بن زیاد و ابو حسین علی بن محمد بن سیار	کان ابوانا امامین	ابومحمد الحسن بن علی العسکری	ابی	آبایه
جمع بندی اسناد روایات شیخ صدوق ۱ ابویهما	ابوجعفر محمد بن علی بن الحسن بن یابویه (شیخ صدوق) (م ۳۸۱ق)	ابوالحسن محمد بن القاسم المفسر (م ۳۸۱ق)	ابویعقوب یوسف بن زیاد و ابو حسین علی بن محمد بن سیار	عَنْ أَبُوئِهِمَا	الحسن بن علی الناصری	آبیه	آبایه
جمع بندی اسناد روایات شیخ صدوق ۲ احمد بن الحسن الحسینی	ابوجعفر محمد بن علی بن الحسن بن یابویه (شیخ صدوق) (م ۳۸۱ق)	مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْمَفْسُرِ (الْأَسْتَرَابَادِيِّ) الْحَسَنِيِّ	أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْحَسَنِيِّ	-	الحسن بن علی الناصری	آبیه	آبیه

### پ. اسناد تصحیف یافته در نام برخی راویان

در برخی اندک از اسناد روایاتی که گذشت، به جای نام سیار، «یسار» یا «صیاد» آمده است (همان، ج ۲، ص ۱۲، صیاد؛ همو، بی تا، ج ۲، ص ۴۱۶، یَسَارٍ) یا مثلاً سیار، «سنان» درج شده است. (همو، ۱۳۷۹ق، ص ۳۳۹)

### ت. اسناد تصحیف یافته در عَنْ أَبُوئِهِمَا

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْمَفْسُرِ الْمَعْرُوفُ بِأَبِي الْحَسَنِ الْجُرْجَانِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ الرُّضَا عَنِ ابْنِ مُوسَى عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ الْأَصَادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ... (همو، ۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۵۴)

### ث. جمع بندی و برخی نکات

درباره اسناد «يُونُسُ وَ عَلِيُّ عَنْ أَبُوئِهِمَا عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ»، چند مسئله قابل توجه است:

یک. حداقل در دو سند از این اسناد آمده است «ك أَبُويَعْقُوبَ يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ

زِيَادٍ وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَيَّارٍ وَكَانَا مِنَ الشَّيْعَةِ الْإِمَامِيَّةِ؛ که این اسناد شبیه اسناد تفسیر عسکری در کتاب/احتجاج منسوب به طبرسی است. با توجه به اسناد تفسیر عسکری در/احتجاج، «عَنْ أَبِيهِمَا» در اسناد صدوق، به عنوان واسطه نقل در روایت، نادرست است و ظاهراً به تصحیف، در اسناد درج شده است. در واقع و با توجه به اسناد تفسیر عسکری در/احتجاج، جمله «یوسف بن محمد بن زیاد و أبوالحسن علی بن محمد بن سیار و كانا من الشيعة الامامية قالوا كان أبوانا إماميين و كانت الزيدية هم الغالبيين بأسترآباد...» (نک: طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۱۶)، جمله توضیحی میان اسناد بوده است که «ابوانا» در اسناد صدوق، به عنوان واسطه نقل، به سند تغییر و اضافه شده است.

دو. در عنوان «حسن بن علی» اسناد شیخ صدوق از یوسف و علی، این چند حالت درج شده‌اند: ۱. عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ؛ ۲. عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيِّ؛ ۳. عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الرَّضَا؛ ۴. عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ.

این گونه می نماید که اضافات بعد از «حسن بن علی»، متأخر از شیخ صدوق باشند؛ به این معنی که در نسخه برداری های از آثار صدوق، به متن صدوق اضافه شده‌اند. سه. در اسناد شیخ صدوق از یوسف و علی، برای راوی پس از حسن بن علی نیز چند حالت وجود دارد: ۱. بدون روای؛ ۲. ابیه؛ ۳. ابیه علی بن محمد. در اینجا نیز با توجه به اسناد دیگر صدوق از تفسیر عسکری که به نقل از «احمد بن حسن» و همگی به نقل از «ابیه» هستند؛ روشن است که توضیحات اضافی «علی بن محمد» برای ابیه، متأخر از شیخ صدوق نوشته شده باشند؛ به این معنی که در نسخه برداری های از آثار صدوق، به متن صدوق افزوده شده‌اند.

#### ۲-۲-۴. اسناد احمد عن حسن بن علی

در آثار شیخ صدوق، حدود دوازده روایت از مفسر استرآبادی از «احمد بن الحسن الحسینی» از «حسن بن علی» آمده است. (صدوق، ۱۳۷۶ش، ص ۱۱۰ و ۳۵۸؛ همو، بی تا، ج ۱، ص ۲۹۸؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۷۴، ۲۹۷، ۳۱۲ و ج ۲، ص ۲، ۵۲؛ همو،

۱۳۷۹ق، ۲۸۷(دو تا)، ۲۸۸ و ۲۸۹)

در سه کتاب *عیون اخبار الرضا*، *الامالی* و *معانی الاخبار*، حدود پنج روایت از مفسر استرآبادی، منتهی به «الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ» با این اسناد وجود دارد:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْمَفْسَرُ الْجُرْجَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْحُسَيْنِيُّ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ النَّاصِرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ الرَّضَا عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ. (نک: همو، ۱۳۷۹ق، ص ۲۸۷(دو تا حدیث) و ۲۸۸؛ همو، ۱۳۷۶ش، ص ۳۵۸؛ همو، بی تا، ج ۱، ص ۲۹۸)

بنابراین از اسناد این روایات احمد بن حسن (یا بهتر بگوییم: ابوالحسن احمد بن الحسن الناصری) متوفی ۳۱۱ق، فرزند ناصر اطروش) در آثار صدوق، هفت روایت، لقب «الناصر» و «الناصری» را به دنبال نام «حسن بن علی» ندارند؛ و به تنهایی آمده‌اند. (نک: همو، ۱۳۷۶ش، ص ۱۱۰؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۷۴، ۲۷۹، ۳۱۲ و ج ۲، ۵۲؛ همو، ۱۳۷۹ق، ص ۲۸۹)؛ که در این میان، با توجه به اینکه متن برخی از این روایات، یکی هستند، مشخص است که این «حسن بن علی»ها، همان پسوند ناصری را دارند. (برای نمونه نک: همو، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۱۲ و ج ۲، ص ۵۲)

بنابراین، ظاهراً در تمامی اسناد احمد بن حسن، منظور از «حسن بن علی»، پدر وی، «حسن بن علی الناصری» یعنی ناصر اطروش هستند؛ هرچند که این روایات ذیل آیات سوره‌هایی هستند که در تفسیر کنونی عسکری، جزء مجلدات مفقوده و افتادگی‌ها می‌باشند. (نک: استادی، ۱۴۰۱ش: الف، آخر متن)



«حدثنا علی بن أحمد بن موسی الدقاق، قال: حدثنا علی بن الحسین القاضی العلوی العباسی، قال: حدثنی الحسن بن علی.» (صدوق، ۱۳۷۶ش، ص ۹۴)

ولی در حال حاضر مشخص نیست که آیا این روایات نیز ارتباطی با کتاب تفسیر عسکری دارند یا خیر؛ به این دلیل که اکنون تنها برخی از مجلدات کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام در دسترس است که همان نیز افتادگی‌هایی دارد. (نک: استادی، ۱۴۰۱ش: ب، مقدمه).

#### ۳-۴. جمع‌بندی اسناد تفسیر در آثار صدوق

با معرفی اسناد تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام در آثار شیخ صدوق، حداقل دو نتیجه یا جمع‌بندی می‌توان داشت:

##### الف. دو طریق صدوق به «حسن بن علی»

دست‌کم دو طریق در آثار شیخ صدوق از تفسیر عسکری یافت می‌شود که منتهی به حسن بن علی هستند؛ و البته تفاوت‌های بسیار شاخصی در توصیف‌های پیشوندی و پسوندی خود دارند که گویای دو شخص‌اند: یکی امام زیدیه و دیگری امام امامیه.

##### ب. حسن بن علی اسناد، ناصر اطروش است

اکنون لازم است بررسی مستقلی انجام شود که منظور از «الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ» در این روایات کیست؟ آیا امام حسن عسکری علیه السلام و امام هادی علیه السلام هستند؟ یا اشخاص دیگری، مثلاً ناصر اطروش و پدرش، منظورند. ظاهراً و با توجه به اسناد تفسیر در احتجاج که بعد از این خواهد آمد، به نظر می‌رسد که تمامی اسناد صدوق از «الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ»، منظور «الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ النَّاصِرِيُّ عَنْ أَبِيهِ» هستند؛ که در نسخه‌برداری‌های بعدی آثار صدوق، مورد تحریف و تصحیف واقع شده‌اند.

#### ۴-۴. جمع‌بندی شیخ صدوق کتاب تفسیر را در اختیار نداشته است

طبق شواهدی که خواهد آمد، گویا شیخ صدوق کتاب تفسیر را به صورت مستقیم در اختیار نداشته و حتی تمامی روایات و احادیث کتاب را در طرق افراد دیگری، ندیده و نشنیده است. به این معنی که شیخ صدوق، تنها به تعداد اندکی (یعنی حدود سی روایت) از روایات تفسیر عسکری، به واسطه مفسر استرآبادی و دیگران دسترسی پیدا



نموده و تنها همان روایت‌ها را در آثار خود منعکس کرده است. در این باره شواهد و قراینی را می‌توان ارائه کرد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

#### ۴-۱-۴. عدم استفاده روایات تفسیر در آثار مرتبط صدوق و دیگران

با فرض اینکه تفسیر روایات و احادیث تفسیر از امام حسن عسکری علیه السلام یا منسوب به ایشان باشند، از آنجا که مستقیم نقل از امام علیه السلام هستند یا حتی اگر با واسطه منقول از امام باشند، می‌توانسته متن بسیار مهمی باشد که هیچ مؤلفی و ناقل اخباری نمی‌توانسته به راحتی از کنار آن بگذرد و از نقل این روایات چشم‌پوشی کند؛ به‌ویژه مؤلفانی که به جمع‌آوری تمامی روایات و احادیث معتقدند، یا مؤلفانی که آثار هم‌موضوع و مشابه با برخی از احادیث و روایات دارند.

بنابراین، مؤلفانی (همانند صفار قمی، خصیبی، شیخ مفید، ابن شاذان قمی و...) که تألیفاتی مشابه موضوع مطالب تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام نوشته‌اند، مخاطب اصلی به‌کارگیری این کتاب هستند، مگر اینکه دسترسی به متن کتاب تفسیر نداشته باشند. از این رو توجه به این نکته که آیا مؤلفان از کتاب تفسیر منسوب به عسکری استفاده و بهره برده‌اند یا خیر، می‌تواند گویای نکات مهمی باشد و می‌تواند نشان دهد که مؤلف کتاب تفسیر را دیده است یا خیر؟

اکنون با توجه به این مقدمه، به آثار شیخ صدوق و همچنین برای نمونه، به دو صاحب کتاب دیگر پرداخته می‌شود.

#### الف. شیخ صدوق

چون بیش از سی روایت از تفسیر عسکری در آثار صدوق وجود دارد، توجه به اسناد روایات صدوق و نیز اسناد نسخ خطی تفسیر از شیخ صدوق، و نیز وضعیت هماهنگی و تفاوت کل اسناد صدوق از تفسیر عسکری قابل تأمل می‌شود.

سند اصلی و واقعی تفسیر عسکری می‌تواند سه حالت داشته باشد: یک. این کتاب در واقع، همین اسناد موجود کنونی را از ابتدا داشته است؛ دو. این تفسیر، سندی نداشته است و بعدها از اسناد روایات آثار شیخ صدوق یا مشابه آن، سندی برای نسخ خطی تفسیر وضع شده است؛ سه. این تفسیر، همین اسناد کنونی را، البته با نام سهل دیباجی یا مثلاً خالد برقی داشته است که در مقطعی از زمان، سند قبلی با نام راویان

روایات صدوق تعویض شده‌اند.

با قبول فرض حالت دوم و سوم مشخص می‌شود که اسناد تفسیر مجعول‌اند؛ اما با قبول فرض حالت اول، چند سؤال به وجود می‌آید: ۱. اگر شیخ صدوق کتاب تفسیر را داشته، چرا ۳۵۰ روایت از روایات دیگر این کتاب تفسیری را نقل نکرده است؟ با اینکه صدوق آثار متنوعی دارد که مطالب روایات تفسیر عسکری، متناسب به‌کارگیری در آن آثار است؛ ۲. اگر این تفسیر کنونی با همین اسناد منسوب به شیخ صدوق در دست صدوق بوده، چرا شیخ صدوق روایات آن را با دو یا چند طریق متفاوت از هم نقل کرده است؟

### ب. ابن شهر آشوب

ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) در *معالم العلماء*، یادکردی از تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام و نیز ابوجعفر المرعشی ندارد. به نظر می‌رسد که اگر کتاب تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام و *الاحتجاج* با اسناد موجود از ابوجعفر مرعشی، در نزد ابن شهر آشوب بود، نام ابوجعفر الحسینی المرعشی را به‌عنوان راوی اصلی این دو کتاب، در *معالم العلماء* درج می‌نمود، همان‌گونه که تفسیر امام عسکری علیه السلام از الحسن بن خالد برقی (ز ۲۵۴ق) را عنوان کرده است. (ابن شهر آشوب، بی‌تا، ص ۷۰)

همچنین، با اینکه موضوعات مشابهی در کتاب *مُتَشَابِهُ الْقُرْآنِ*، *مِثَالِبُ النُّوَاصِبِ* و *مِثَالِبُ النُّوَاصِبِ* (نک: ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق و ۱۳۷۹ق و ۱۴۳۶ق: فهرست) با تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام وجود دارد، فقط چند نقل از تفسیر عسکری در *مِثَالِبُ النُّوَاصِبِ* وجود دارد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق: ۲، ص ۳۰۰، ۳۱۳ و ۳۲۹) که یا از آثار شیخ صدوق استفاده شده، یا از آثاری که شیخ صدوق از آن‌ها برای درج برخی از روایات تفسیر عسکری استفاده کرده است.

بنابراین اگر بپذیریم که ابن شهر آشوب به کتاب تفسیر عسکری به‌صورت مستقیم دسترسی داشته است، این سؤال بسیار مهم مطرح می‌شود که چرا ابن شهر آشوب بیش از ۳۵۰ روایت از روایات دیگر این کتاب تفسیری را با توجه به این نکته مهم که همه روایات تفسیر عسکری با این چند اثر ابن شهر آشوب مرتبط‌اند، نقل نکرده است؟

### ج. دلائل الامامه

برای نمونه کتاب دیگر، از دلایل الامامة می توان نام برد که درباره زندگانی، معجزات و فضایل حضرت زهرا علیها السلام و ائمه معصومین علیهم السلام است و کاملاً مرتبط با موضوع کتاب تفسیر عسکری است. در این کتاب نیز جز موارد اندکی نقل از تفسیر عسکری (برای نمونه نک: طبری، ۱۴۱۵ق: ۳۷۶) که به نقل از روایات صدوق هستند، خبری از استفاده از کتاب تفسیر عسکری نیست.

#### ۴-۲. عدم تطبیق کامل روایات صدوق و تفسیر کنونی

آنچه از روایات شیخ صدوق از تفسیر عسکری که اکنون در کتاب کنونی تفسیر عسکری وجود دارد، در بعضی موارد، تطابق کامل با تفسیر کنونی ندارد؛ این وضعیت می تواند گویای این مسئله باشد که اگر روایات صدوق تحریف نشده باشند، روایات شیخ صدوق از تفسیر عسکری به صورت مستقیم اتفاق نیفتاده است؛ به این معنی که او تعداد محدود روایات تفسیر عسکری را از منابع دیگر نقل کرده است، نه به صورت مستقیم از کتاب تفسیر عسکری. یکی از دلایل تشخیص این وضعیت، می تواند وجود تفاوت عمده در متن روایات صدوق با روایات تفسیر کنونی عسکری باشد. (نک: صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۲۷؛ عسکری، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۷)

#### ۵. اسناد موجود در نسخ خطی تفسیر عسکری

نسخه های خطی کنونی تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام سه دسته اند؛ برخی دارای فقط یک نوع سند ابتدای نسخه (به همراه یک سند مختصر داخلی مشابه) هستند و برخی دارای سند نوع دیگر و متفاوت از قبلی هستند، و برخی نسخه ها نیز دارای هر دو نوع این سندها ابتدایی کتاب اند؛ که در بخشی از طریق، راویان با هم مشترک اند.

#### ۵-۱. معرفی اسناد نسخ خطی تفسیر

##### ۵-۱-۱. سند اول، در ابتدای نسخه خطی کتاب

قال محمد بن علی بن محمد بن جعفر بن دقاق [برخی نسخ: رفاق]: حدثني الشيخان الفقيهان: أبو الحسن محمد بن أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان و أبو محمد جعفر بن أحمد بن علي القمي (ره) قال: حدثنا الشيخ الفقيه أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ره) قال: أخبرنا أبو الحسن محمد بن القاسم المفسر الاسترآبادي الخطيب (ره) قال: حدثني أبو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد و أبو الحسن

علی بن محمد بن سیار [برخی نسخ: یسار] - وکانا من الشيعة الامامية - قالوا: كان أبوانا إماميين، و كانت الزيدية هم الغالبون بأستراباد، و كنا فى إمارة الحسن بن زيد العلوى الملقب بالداعى إلى الحق إمام الزيدية، و كان كثير الاصغاء إليهم، يقتل الناس بسعياتهم، فخشينا على أنفسنا، فخرجنا بأهلينا إلى حضرة الامام أبى محمد الحسن بن على بن محمد أبى القائم... (نک: عسکرى، ۱۴۰۹ق، ص ۸؛ در نسخه هاى خطى أ، ب، د، ط، ق، و)

این سند بر روى کهن ترین نسخه خطى تفسیر به تاریخ ۸۰۸ق نیز مى باشد. (استادى، ۱۴۰۱ش: الف، سراسر متن)

#### ۵-۲. سند دوم، در ابتدای نسخه خطی کتاب

قال الشيخ أبو الفضل شاذان [بن] جبرئيل بن إسماعيل القمى أدام الله تأييده حدثنا السيد محمد بن شراهك [يا: سراهنك، شراهنك] الحسينى [يا: الحسنى] الجرجانى عن السيد أبى جعفر مهتدى بن حارث الحسينى المرعشى عن الشيخ الصدوق أبى عبدالله جعفر بن محمد الدورى عن أبىه عن الشيخ الفقيه أبى جعفر محمد بن على بن بابويه القمى رحمه الله تعالى قال أخبرنا أبو الحسن محمد بن القاسم الأسترآبادى الخطيب رحمه الله تعالى قال حدثنى أبو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد و أبو الحسن على بن محمد بن سيار و كانا من الشيعة الامامية قالوا: كان أبوانا إماميين و كانت الزيدية هم الغالبين بأستراباد و كانا فى إمارة الحسن بن زيد العلوى الملقب بالداعى إلى الحق إمام الزيدية و كان كثير الاصغاء إليهم يقتل الناس بسعياتهم فخشيناهم على أنفسنا فخرجنا بأهلينا إلى حضرة الامام الحسن بن على بن محمد أبى القائم... (برای نک: نسخه خطى رضوى به شماره ۱۱۱۶۵ با تاریخ قرن ۱۰؛ نیز نسخه خطى مرعشى به شماره ۱۱۹۸۵ قرن ۱۱؛ نیز نک: عسکرى، ۱۴۰۹ق، ص ۷؛ در نسخه هاى خطى ب، د، س، ص، و)

همین اسناد با تفاوت اندک و مغایرت املايى، با این عنوان «و لندکر ما وجدناه فى مفتتح تفسیر الامام العسکرى»، در بحار الانوار آمده است. (مجلسى، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۷۰)

#### ۵-۳. سند سوم، در اواسط کتاب

جدای از سند اصلی ابتدای متن کتاب، یک اشاره دیگر به آن سند، در اواسط کتاب شده و نام دو راوى آن ذکر شده است:

قال أبو يعقوب يوسف بن زياد و علي بن سيار رضي الله عنهما حضرنا ليلة علي غرقة الحسن بن علي بن محمد. و قد كان ملك الزمان له معظماً و حاشيته له متجلين إذ مر علينا و الي البلد و الي الجسرين و معه رجل مكتوف. و الحسن بن علي عليه السلام مشرف من روزنته. فلما رآه الوالي، ترجل عن دابته إجلالاً له. فقال له الحسن بن علي عليه السلام عد إلي موضعك فعاد و هو معظم له و قال يا ابن رسول الله: أخذت هذا في هذه الليلة علي باب حانوت صيرفي فاتهمته بأنه يريد نقبه و السرقة منه فقبضت عليه فلما هممت بأن أضربه خمس مائة... (برای نمونه نک: کهن ترين نسخه عسکری، در دانشگاه تهران، برگ ۷۶؛ همچنين درباره عبارت «يا ابن رسول الله» و اينکه اطروش با چند واسطه، نوۀ پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است؛ نک: موسوی نژاد، ۱۳۹۲ش، ص ۶۷)

این سند و داستان پس از آن، به روشنی نشان می دهد که «حسن بن علی» در این متن، ناصر کبیر اطروش امام زیدیه طبرستان است، نه امام یازدهم علیه السلام (نک: استادی، ۱۴۰۱ش: ت، سراسر متن) که تحت نظارت و محصور حاکم زمان خود بوده اند. (نک: پاکتنچی، ۱۳۹۱ش، ص ۶۲۶) چون ناصر اطروش پس از کناره گیری از قدرت و مشغول شدن به تدریس و آموزش تفسیر به دانشجویان، بسیار مورد احترام افراد حکومتی بود، همان حکومتی که خود پایه گذار آن بود. (نک: ابن اسفندیار، ۱۳۲۰ش، ص ۲۷۵؛ موسوی نژاد، ۱۳۹۲ش، ص ۱۴۷)

## ۲-۵. تفاوت های دو مدل سند اول نسخه های خطی تفسیر

دو مدل سند تفسیر بر روی نسخ خطی، سه دست اختلاف دارند:

### ۲-۵-۱. اختلافات اساسی

جدای از اسناد روایات شیخ صدوق از مفسر استرآبادی در آثار صدوق که همگی این اسناد از شخص شیخ صدوق آغاز شده اند، هر سه نوع سند دیگر کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام بر روی نسخه های خطی تفسیر و احتجاج، دارای دو مرحله اند. این دو مدل سند نسخ خطی کتاب تفسیر نیز در این قاعده قرار دارد و اختلاف اساسی اش، وجود همین دو مرحله در اسناد است:

یک. اسناد راویان تا شیخ صدوق؛ که در این دو نوع سند تفسیر، کلاً از هم متفاوت اند و دو طریق مختلف را شکل می دهند.

دو. اسناد راویان از شیخ صدوق تا امام حسن عسکری علیه السلام؛ که در دو مدل سند تفسیر، با کمی اختلافات جزئی، کلاً یکسان‌اند. این دو مرحله از اسناد تفسیر، یعنی هریک از این مراحل که ذکر شد، اختصاصات و اهمیت ویژه خود را دارند؛ که به زودی به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد.

### ۲-۲-۵. اختلافات اختلافات جزئی

اختلافات جزئی شامل دو گونه اختلافات‌اند: یک. اختلافات میان اسناد مشابه و یکسان؛ دو. اختلافات موجود در میان دو نوع سند متفاوت تفسیر در نسخ خطی تفسیر. چون حجم این اختلافات جزئی در این اسناد زیاد است، در اینجا برای نمونه به برخی از این اختلافات اشاره شده است:

۱. تفاوت راوی اولیه تفسیر که در این نسخه «رفاق» آمده است؛ یعنی محمد بن علی بن محمد بن جعفر بن رفاق؛ اما در برخی نسخه‌های دیگر، «دقاق» ذکر شده است.  
 ۲. حسین، جد صدوق را «حسن» ذکر کرده؛ ابوجعفر محمد بن علی بن الحسن بن موسی بن بابویه.

۳. بین ابویعقوب یوسف و بن زیاد، «بن محمد» نیامده است.

۴. ابوالحسن، کنیه علی بن محمد بن سیار، «أبوالحسین» درج شده است.

۵. در برخی نسخه‌های دیگر، محمد بن سیار، «محمد بن یسار» درج شده است. چون وی نیز مجهول است، به دقت نمی‌توان درستی نگارش این اسم را تجزیه و تحلیل کرد. ولی ظاهر بیشتر منابعی که اسم او را درج کرده‌اند، نشان می‌دهد که سیار، صحیح است.

### ۳-۲-۵. اختلافات مهم

شاید مهم‌ترین اختلاف اسناد تفسیر بر روی نسخ خطی، اختلاف در نگارش کنیه‌ها برای عسکری است. این اختلافات نگارشی جزئی اما مهم، در این مسئله از این رو که بازشناسی هویت نام عسکری کمک می‌کند، بسیار حائز اهمیت است. در این اسناد، در هنگام ذکر نام امام عسکری، دو نوع کنیه ذکر شده است: یک. **حضرة الامام ابي محمد الحسن بن علی بن محمد ابي القائم علیه السلام**؛ دو. **حضرة الامام الحسن بن علی بن محمد**

**ابی القائم علیه السلام**

هم امام حسن عسکری، یعنی ناصر اطروش، و هم امام حسن عسکری علیه السلام، یعنی امام یازدهم ما شیعیان، هر دو کنیه «ابی محمد» داشته‌اند. (استادی، ۱۴۰۱ش: ب، آخر متن) اما کنیه «ابی قائم» اختصاص به امام یازدهم شیعیان، یعنی امام حسن بن علی بن محمد عسکری علیه السلام دارد.

در این میان، یک مسئله مشکوک است که همان می‌تواند در تشخیص تصحیف صورت گرفته در سند تفسیر، کمک‌رسان باشد. آن مسئله، ذکر دو دفعه کنیه برای «حسن بن علی» است؛ به این معنی که در برخی اسناد نسخ خطی، یک بار، ابتدا کنیه «ابی محمد» ذکر شده و دوباره پس از درج نام حسن بن علی، کنیه «ابی قائم» درج شده است؛ که در برخی از اسناد دیگر، این وضعیت دوگانه کنیه، اصلاح شده و کنیه «ابی محمد» از اسناد حذف شده است.

این وضعیت گویای این است که در نسخ ابتدایی و اولیه تفسیر، فقط کنیه «ابی محمد» که کنیه ناصر اطروش است، وجود داشته است. (برای نمونه نک: صفحه ۵ نسخه خطی کتابخانه حوزه علمیه اردکان به شماره ۱۷۷ با تاریخ ۷۳۶ق؛ نیز: طبرسی، ۱۳۸۶ق: ۱۵) در مرحله بعد، که کتاب تفسیر انتسابش به امام یازدهم شیعیان شکل گرفته، کنیه «ابی قائم» به اسناد اضافه شده است؛ و در نسخه برداری‌های بعدی نسخ تفسیر، برخی به این وضعیت دو کنیه‌ای ویژه، توجه کرده‌اند؛ و کنیه اول یعنی «ابی محمد» را در نسخه برداری‌های خود حذف نموده‌اند. (برای نمونه نک: نسخه خطی رضوی به شماره ۱۱۱۶۵ با تاریخ قرن ۱۰؛ و نیز نسخه خطی مرعشی به شماره ۱۱۹۸۵ قرن ۱۱) به عبارت ساده، تغییرات کنیه‌ای برای حسن بن علی، در سه مرحله صورت گرفته است:

مرحله اول: ابی محمد حسن بن علی؛ که حسن بن علی آن ناصر اطروش است.  
مرحله دوم: ابی محمد حسن بن علی ابی قائم؛ که دو کنیه برای امام یازدهم شیعیان، یعنی امام حسن عسکری علیه السلام ذکر شده است.

مرحله سوم: حسن بن علی ابی قائم؛ که منحصر است در هویت امام یازدهم شیعیان. (نک: استادی، ۱۴۰۱ش: ب، ۶۹)

### ۳-۵. گزارش دو مرحله اسناد تفسیر عسکری

این دو مرحله، که نقطه تمایزشان شخص شیخ مفید است، عبارت‌اند از:

### ۱-۳-۵. اسناد تفسیر تا شیخ صدوق

این اسناد، دو نوع‌اند که از دو طریق راویان مختلف شکل گرفته‌اند:

- یک. قال محمد بن علی بن محمد بن جعفر بن دقاق حدثنی أبوالحسن محمد بن أحمد بن علی بن الحسن بن شاذان و أبو محمد جعفر بن أحمد بن علی القمی قال حدثنا أبو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی ... .
- دو. قال الشیخ أبو الفضل شاذان بن جبرئیل بن إسماعیل القمی حدثنا السید محمد بن سراهنک الحسینی الجرجانی عن السید ابوجعفر مهدی بن ابی حرب الحسینی المرعشی عن أبی عبدالله جعفر بن محمد الدوریستی عن أبیه عن أبی جعفر محمد بن علی بن بابویه القمی ... .



## تجزیه و تحلیل اسناد تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)

۸۱

اسناد تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) تا شیخ صدوق										
قمری + ۳۷۵	قمری + ۴۰۰	قمری + ۴۲۵	قمری + ۴۵۰	قمری + ۵۰۰	قمری + ۵۲۵	قمری + ۵۵۰	قمری + ۵۷۵	قمری + ۶۰۰		
سهیل بن احمد دیاجی (۳۸۰-ج۱م)	ابو محمد جعفر بن احمد بن علی القتی	محمد بن علی بن محمد بن جعفر بن الدقاق (رفیق)	عن ابو محمد جعفر بن احمد بن علی القتی	؟	محمد بن الحسینی الموعظی (۳۳۹م)	محمد بن الحسینی الجرجانی (۳۳۳م)	أبو الفضل شاذان بن جبرئیل بن إسماعیل القتی (۵۹۰- تا ۶۰۰ قمری)	أبو الفضل شاذان بن جبرئیل بن إسماعیل القتی (۵۹۰- تا ۶۰۰ قمری)	تفسیر امام عسکری (ع) ص: ۹ و (اسنادهای خطی بدین ص)	۱
شیخ صدوق (۳۸۱م)	ابوالحسن محمد بن احمد بن علی بن الحسن بن شاذان (۳۷۲) و ابومحمد جعفر بن احمد بن علی القتی	محمد بن علی بن محمد بن جعفر بن الدقاق (رفیق)	عن ابو محمد جعفر بن احمد بن علی القتی	؟	محمد بن الحسینی الموعظی (۳۳۹م)	محمد بن الحسینی الجرجانی (۳۳۳م)	أبو الفضل شاذان بن جبرئیل بن إسماعیل القتی (۵۹۰- تا ۶۰۰ قمری)	أبو الفضل شاذان بن جبرئیل بن إسماعیل القتی (۵۹۰- تا ۶۰۰ قمری)	تفسیر امام عسکری (ع) ص: ۹ و (اسنادهای خطی بدین ص)	۲
شیخ صدوق (۳۸۱م)	ابوالحسن محمد بن احمد بن علی بن الحسن بن شاذان (۳۷۲) و ابومحمد جعفر بن احمد بن علی القتی	محمد بن علی بن محمد بن جعفر بن الدقاق (رفیق)	عن ابو محمد جعفر بن احمد بن علی القتی	؟	محمد بن الحسینی الموعظی (۳۳۹م)	محمد بن الحسینی الجرجانی (۳۳۳م)	أبو الفضل شاذان بن جبرئیل بن إسماعیل القتی (۵۹۰- تا ۶۰۰ قمری)	أبو الفضل شاذان بن جبرئیل بن إسماعیل القتی (۵۹۰- تا ۶۰۰ قمری)	تفسیر امام عسکری (ع) ص: ۹ و (اسنادهای خطی بدین ص)	۳
شیخ صدوق (۳۸۱م)	ابومحمد جعفر بن احمد	محمد بن علی بن محمد بن جعفر بن الدقاق (رفیق)	عن ابو محمد جعفر بن احمد بن علی القتی	؟	محمد بن الحسینی الموعظی (۳۳۹م)	محمد بن الحسینی الجرجانی (۳۳۳م)	أبو الفضل شاذان بن جبرئیل بن إسماعیل القتی (۵۹۰- تا ۶۰۰ قمری)	أبو الفضل شاذان بن جبرئیل بن إسماعیل القتی (۵۹۰- تا ۶۰۰ قمری)	احتجاج نسخه ردکان تاریخ ۷۳۶ قمری اسناد تفسیر امام حسن عسکری (ع)	۴
شیخ صدوق (۳۸۱م)	؟	محمد بن علی بن محمد بن جعفر بن الدقاق (رفیق)	عن ابو محمد جعفر بن احمد بن علی القتی	؟	محمد بن الحسینی الموعظی (۳۳۹م)	محمد بن الحسینی الجرجانی (۳۳۳م)	أبو الفضل شاذان بن جبرئیل بن إسماعیل القتی (۵۹۰- تا ۶۰۰ قمری)	أبو الفضل شاذان بن جبرئیل بن إسماعیل القتی (۵۹۰- تا ۶۰۰ قمری)	تفسیر امام عسکری (ع) ص: ۹ و (اسنادهای خطی بدین ص)	۵
شیخ صدوق (۳۸۱م)	؟	محمد بن علی بن محمد بن جعفر بن الدقاق (رفیق)	عن ابو محمد جعفر بن احمد بن علی القتی	؟	محمد بن الحسینی الموعظی (۳۳۹م)	محمد بن الحسینی الجرجانی (۳۳۳م)	أبو الفضل شاذان بن جبرئیل بن إسماعیل القتی (۵۹۰- تا ۶۰۰ قمری)	أبو الفضل شاذان بن جبرئیل بن إسماعیل القتی (۵۹۰- تا ۶۰۰ قمری)	تفسیر امام عسکری (ع) (مسند ابونویس نو حاشیه قدیمی برین نسخه خطی با تاریخ ۱۰۸۰ قمری)	۶

### ۲-۳-۵. اهمیت پرداختن به این اسناد تا شیخ صدوق

درباره توجه به اسناد تفسیر تا شیخ صدوق که ممکن است برخی آن را تشریفاتی بدانند، این سؤال قابل طرح است: آیا اساساً توجه به این اسناد مهم است یا این اسناد به نوعی اسناد تشریفاتی محسوب می‌شوند و تأمل در روایان آن‌ها اهمیتی ندارد؟

در اینجا توجه به این نکته ضروری است که اگر کل کتاب موجود و در دسترس تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام یا بنا بر فرضیه قوی این پژوهش، تفسیر اطروش، در آثار شیخ صدوق موجود و در دسترس بودند، توجه به روایان اسناد تا شیخ صدوق چندان اهمیتی برای اعتبارسنجی کتاب تفسیر عسکری نداشت؛ یعنی این اسناد به نوعی تشریفاتی محسوب می‌شدند؛ اما چون از سویی فقط ۲۰ روایت و از طرف دیگر حداکثر ۳۰ روایت از روایات این تفسیر در آثار شیخ صدوق موجودند، به این معنی است که اعتبار سندی حدود ۳۵۰ روایات دیگر تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام که در آثار شیخ صدوق وجود ندارند، به اعتبار و وضعیت رجالی روایان اسناد تا قبل از شیخ صدوق وابسته‌اند. به عبارت دیگر، این روایات تفسیر عسکری را نمی‌توان به اعتبار آثار شیخ صدوق ضمیمه کرد؛ چون ممکن است این روایات دیگر، موضوع و مخدوش باشند و سهواً یا عمداً اسنادشان به شیخ صدوق منسوب شده باشند، مگر اینکه ثابت شود اسناد نسخ خطی تفسیر عسکری کنونی، که نام شیخ صدوق را بر خود دارند، اصیل‌اند؛ و این اسناد از آثار صدوق، به نسخ خطی بدون سند تفسیر عسکری راه نیافته‌اند.

### ۳-۳-۵. اسناد تفسیر از شیخ صدوق تا عسکری

این اسناد که در نسخ خطی تفسیر عسکری به صورت یکسان (با اختلافات جزئی) آمده است، عبارت‌اند از: قال أخبرنا محمد بن القاسم قال حدثني يوسف بن محمد بن زياد و علي بن محمد بن سيار (و كانا من الشيعة الامامية) قال كان أبوانا إمامين و كانت الزيدية هم الغالبون بأسترباذ و كنا في إمارة الحسن بن زيد العلوي الملقب بالداعي إلى الحق إمام الزيدية و كان كثير الاضغاء إليهم يقتل الناس بسعاياتهم فخشينا علي أنفسنا فخرجنا بأهلينا إلى حضرة الامام أبي محمد الحسن بن علي ... .

### ۶. اسناد موجود در کتاب موسوم به احتجاج

جدای از اسناد روایات شیخ صدوق در آثارش، تنها اثری که بخش قابل توجهی از روایات تفسیر عسکری را در خود دارد، کتاب *احتجاج منسوب به طبرسی* است. روایات این کتاب همگی بدون اسنادند، مگر همین روایات تفسیر عسکری، که مؤلف به دلیل عدم شهرتش، به همراه اسنادش ذکر نموده است. (طبرسی، ۱۳۸۶ق، ص ۱۴ و ۱۵)

#### ۱-۶. گزارش سند تفسیر در *احتجاج*

در نسخه‌های متعدد کتابی که *احتجاج* خوانده می‌شود، این سند برای روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام در اوایل کتاب *احتجاج* آمده است:

حدثني به السيد العالم العابد أبو جعفر مهدي بن أبي حرب الحسيني المرعشي رضي الله عنه قال حدثني الشيخ الصادق أبو عبد الله جعفر بن محمد بن أحمد الدوريسي رحمة الله عليه قال حدثني أبو محمد بن أحمد قال حدثني الشيخ السعيد أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي رضي الله عنه قال حدثني أبو الحسن محمد بن القاسم المفسر، قال حدثني أبو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد و أبو الحسن علي بن محمد بن سيار و كانا من الشيعة الامامية قال حدثنا أبو محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام قال حدثني ابي عن آبايه عليهم الصلاة و السلم عن رسول الله صلى الله عليه و آله انه قال... (بعنوان نمون نك: صفحه ۵ نسخه خطی کتابخانه حوزه علمیه اردکان به شماره ۱۷۷ به تاریخ ۷۳۶ق؛ نیز طبرسی، ۱۳۸۶ق، ص ۱۵)

در نسخه‌های خطی دیگر، همین اسناد با برخی تفاوت‌های اندک و مغایرت‌های املائی وجود دارد. (برای نمونه نك: نسخه مرعشی شماره ۹۸۳۶ به تاریخ ۱۰۳۳ق) همچنین همین اسناد با کمی تفاوت در *عوالي اللئالی العزیزیه* از ابن ابی‌جمهور (م بعد ۹۰۱ق)، با عنوان «طبرسی مفسر» آمده است. (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳ق، ص ۱۶)

#### ۲-۶. سند نسخه *احتجاج*، متفاوت از سند کتاب کنونی تفسیر است

جدای از راویان ابتدایی اسناد تفسیر در کتاب *احتجاج* و نسخ تفسیر عسکری، یک تفاوت بسیار مهم در بخش دوم آن اسناد در این دو کتاب وجود دارد:

اسناد تفسیر عسکری در نسخ تفسیر	اسناد تفسیر عسکری در احتجاج
قال أخبرنا أبو الحسن محمد بن القاسم الأسترآبادي الخطيب رحمه الله تعالى قال حدثني أبو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد و أبو الحسن علي بن محمد بن سيار و كانا من الشيعة الإمامية قالا كان أبوانا إماميين و كانت الزيدية هم الغالبين بأسترآباد و كانا في إمارة الحسن بن زيد العلوي الملقب بالداعي إلى الحق إمام الزيدية و كان كثير الإصغاء إليهم يقتل الناس بسعائياتهم فخشيتناهم على أنفسنا فخرجنا بأهلينا إلى حضرة الإمام أبي محمد الحسن بن علي بن محمد أبي القاسم (ع) ...	قال حدثني أبو الحسن محمد بن القاسم المفسر قال حدثني أبو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد و أبو الحسن علي بن محمد بن سيار و كانا من الشيعة الإمامية قالا حدثنا أبو محمد الحسن بن علي العسكري (ع) عليهما السلام قال حدثني أبي عن أبيه عليهما الصلاة و السلام عن رسول الله (ص) انه قال ...

این سند/احتجاج با کمی تفاوت در اختلاف «ابویهما» به عنوان راوی اضافه در سند یا توضیح اضافه، شبیه اسناد روایات شیخ صدوق است؛ که پیش تر بیان شد که آن اسناد همگی از «حسن بن علی بن ابی عن آبائه» هستند؛ با این تفاوت که در برخی از آن اسناد، «حسن بن علی» ناصری است و در برخی اسناد، امام حسن عسکری علیه السلام و جمع بندی کردیم که همگی اسناد، حسن بن علی ناصری هستند و در نسخه برداری های آثار صدوق، مورد تصحیف و تحریف واقع شده اند.

اسناد تفسیر عسکری در احتجاج	جمع بندی اسناد تفسیر در روایات شیخ صدوق
محمد بن القاسم المفسر قال حدثني أبو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد و أبو الحسن علي بن محمد بن سيار و كانا من الشيعة الإمامية قالا حدثنا أبو محمد الحسن بن علي العسكري عليهما السلام قال حدثني أبي عن أبيه	مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْأَسْتَرَّابَادِيِّ عَنْ [أَبُو يَعْقُوبَ] يُوسُفَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ زِيَادٍ وَ [أَبُو الْحَسَنِ] عَلِيَّ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ سَيَّارٍ كَانَا مِنَ الشَّيْعَةِ الْإِمَامِيَّةِ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ [أَبُو مُحَمَّدٍ] الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ

طبق این اسناد، حتی اگر حسن بن علی، ناصر اطروش نباشد، راوی اصلی اسناد، امام هادی علیه السلام و عسکری اول یعنی ابی حسن الثالث علیه السلام هستند. همان طور که ابن غضائری

ح ۴۵۰ق) نیز در رجال خود برای تفسیر عسکری اشاره کرده است: و الآخر علی بن محمد بن یسار عن ابیهما، عن ابي الحسن الثالث علیه السلام (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۹۸) بنابراین مهم ترین تفاوت سند کتاب احتجاج (کهن ترین نسخه موجود ۷۳۶ق) با سند کتاب تفسیر (کهن ترین نسخه موجود ۸۰۸ق یا چندی بعدتر) در ناقل و قائل اصلی کتاب تفسیر است.

بنابراین با توجه به مطالبی که از ابتدا تاکنون گذشت، در حال حاضر با سه ناقل برای تفسیر عسکری روبه رو هستیم:

۱. امام حسن بن علی عسکری متوفی ۳۰۴ق؛ امام زیدیه یعنی ناصر اطروش.
۲. امام علی بن محمد عسکری علیه السلام متوفی ۲۵۴ق؛ امام دهم امامیه.
۳. امام حسن بن علی عسکری علیه السلام متوفی ۲۶۰ق؛ امام یازدهم امامیه.

#### ۷. اسناد احتمالی (تعویضی و ترکیبی) دیگر تفسیر

جدای از اسنادی که پیش تر برای تفسیر عسکری بیان شد، برای بیان یا تبیین «اسناد احتمالی، تعویضی و ترکیبی» برای تفسیر عسکری، لازم است به اطلاعاتی که درباره تفسیر عسکری یا تفاسیر مشابه آن در برخی منابع رجالی یا فهرستی بیان شده، توجه کرد. چند اطلاع از تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام وجود دارد:

#### ۷-۱. اطلاع ما از تفسیر عسکری به نقل از ابن غضائری

ابن غضائری (ح ۴۵۰ق) نیز در رجال خود در عنوان «محمد بن القاسم» می نویسد: «المفسر الأستربادی. روی عنه أبو جعفر ابن بابویه. ضعيف، كذاب. روی عنه تفسیرا پیرویه عن رجلین مجهولین: أحدهما يعرف بیوسف بن محمد بن زیاد، و الآخر: علی بن محمد بن یسار عن ابیهما، عن ابي الحسن الثالث علیه السلام و التفسیر موضوع عن سهل الديباجی عن ابیه، بأحادیث من هذه المناکیر.» (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۹۸) همین مطالب را علامه حلی و دیگران از ابن غضائری نقل کرده اند. (برای نمونه نک: حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۰۵)

در این باره چندین مطلب قابل توجه است:

در سخن ابن غضائری، ممکن است که وی از دو تفسیر، به مناسبت یک مسئله یاد کرده باشد؛ به این معنی که هم از تفسیر منقول از محمد بن قاسم یاد کرده است و هم از تفسیر منقول از سهل بن دیباج؛ و آن‌ها را (چه یک تفسیر باشند و چه دو تفسیر

متفاوت) از نظر «موضوع بودن»، یکسان دانسته است.

به عبارت دیگر، جمله ابن غضائری این گونه است: تفسیر منقول از استرآبادی موضوع است؛ همان گونه که تفسیر منقول از دیباجی موضوع است؛ و در اینجا «و التفسیر موضوع عن سهل الدیباجی»، کلمه «کما عن» از جمله ابن غضائری، افتادگی در نسخه برداری پیدا نموده است؛ و نوشته شده «عن». همان گونه که علامه شوشتری نیز به این احتمال افتادگی اشاره کرده است. (شوشتری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۱۵)

#### ۷-۲. اطلاع ما از تفسیر عسکری به نقل ابن شهر آشوب

پیش تر گفتیم که ابن شهر آشوب کتاب تفسیر عسکری را که اکنون موجود است ندیده است؛ و فقط چند روایت اندک از آن به نقل از دیگران در اثر خود استفاده کرده است. ابن شهر آشوب در *معالم العلماء* در عنوان حسن بن خالد برقی (زنده ۲۵۴ق) نوشته است: «[لحسن] بن خالد البرقی: اخو محمد بن خالد. من کتبه: تفسیر العسکری من املاء الامام علیه السلام مائة وعشرون مجلدة. (ابن شهر آشوب، بی تا، ص ۷۰) آقابزرگ تهرانی در *الدریعة* پس از ذکر این تفسیر در مؤلفات امام علیه السلام نوشته: چون ابن شهر آشوب هنگام شرح حال حسن بن خالد تفسیر عسکری را به صورت مطلق بدون قید ذکر نموده است؛ ظاهر امر مراد از «العسکری» امام هادی علیه السلام باشد، که ملقب به «بصاحب العسکر» و «العسکری» بوده است. (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۸۳)

#### ۷-۲-۱. اسناد تفسیر حسن بن خالد برقی

اکنون تفسیر منسوب به خالد و مذکور در *معالم العلماء* در دسترس نیست و ما به قطع نمی دانیم که آیا واقعاً تفسیر مستقلی بوده یا همان تفسیر عسکری کنونی است؛ که خالد فقط ناقل آن بوده است؟ هر چند که مقدار اندکی از روایات وی (حدود نه روایت) با عنوان «حسن یا حسین بن خالد» در تفسیر قمی آمده است. (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷ و ۸۴ با عنوان «حسین بن خالد»، و ج ۲، ص ۱۹۳، ۳۲۸، ۳۴۳، ۳۹۰، ۴۰۱؛ با عنوان «حسن بن خالد»، ج ۱، ص ۱۲۹ و ۲۴۸)؛ هر چند که این چند موردی که از تفسیر حسن بن خالد برقی در تفسیر قمی آمده است، جزء مواردی از آیات قرآن هستند که اکنون در تفسیر عسکری موجود، افتادگی دارد. (همان، ج ۱، ص ۸۲ سوره بقره، ص ۱۲۹ سوره آل عمران، ص ۱۹۳ سوره انعام، ص ۲۴۸ سوره اعراف و ج ۲، ص ۳۲۸ سوره ذاریات،

ص ۳۴۳ سوره رحمان، ص ۳۹۰ سوره جن و ص ۴۰۱ سوره نبا) فقط یک مورد از روایات تفسیری حسن بن خالد از سوره بقره است که از قضا همان نیز جزء افتادگی های تفسیر کنونی عسکری از سوره بقره است. در تفسیر قمی، بخش تفسیر سوره البقرة، الآيات ۲۴۳ الی ۲۵۱، حدیثی از حسن بن خالد آمده (همان، ج ۱، ص ۸۲) که این بخش از آیات بقره در قسمت افتادگی تفسیر کنونی عسکری (احتمالاً میان مجلدات ۷، ۸ و ۹) واقع شده است.

### ۲-۲-۷. این همانی تفسیر حسن بن خالد و تفسیر حسن بن علی عسکری

اما سه نکته می تواند به نوعی گویای این همانی این تفسیرها باشد؛ و یک نکته دیگر ناقض این همانی. سه نکته پشتیبانی کننده عبارت اند از:

#### یک. مشابهت موضوعی تفاسیر و احادیث

با توجه به متن روایات باقی مانده از حسن بن خالد، که پیش تر بیان شد، ظاهراً تفسیر منسوب به وی نیز از جهت محتوا و موضوع، شبیه تفسیر عسکری کنونی بوده است؛ یعنی در تفسیر بیشتر آیات تأویل شده و غالب تأویل ها درباره معجزات پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام هستند. (برای نمونه نک: همان جا)

#### دو. یکصد و بیست جلد بودن تفسیر

توضیحات اضافی ابن شهر آشوب درباره مجلدات تفسیر، یعنی «مائة وعشرون مجلدة» (ابن شهر آشوب، بی تا، ص ۷۰)، شبیه همین وضعیت تفسیر کنونی منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام است که اکنون بخشی از آن در دسترس می باشد. طبق متن کنونی تفسیر عسکری که در بخش هایی از آن تصریح شده، این تفسیر، جزء جزء و مجلدات کوچک کوچک (و به نوعی جزوات آموزشی) بوده است (نک: استادی، ۱۴۰۱ش: الف و ب، سراسر متن)؛ که در نسخه برداری های بعدی (مثلاً قرن ۶) چند جلد ابتدایی آن، که یافته شده، به صورت یک جا و یک مجلد، نسخه برداری شده است.

تفسیر یک جلدی کنونی عسکری و در دسترس ما، شامل آیات فاتحه تا آیه ۲۸۲ بقره است (عسکری، ۱۴۰۹ق، فهرست)؛ که همین مقدار، در چند مجلد نسخه خطی بوده است. (نک: همان، ص ۵۶۸، ۵۶۹، ۶۰۲، ۶۰۳ و ۶۳۶)

با توجه به اینکه تقسیم قرآن به سی جزء و هر جزء به چهار حزب، پس از دوران «حجاج» و به منظور تسهیل در امر تدریس و فراگیری قرآن انجام گرفت (نک: صالح، ۱۳۷۲ق، ص ۹۳-۹۷) و به واسطه مدارس علمی و آموزشی پررنگ شد (زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۲۵۰) به نظر می‌رسد که متن تفسیر عسکری نیز بر اساس احزاب قرآن، تدوین و نسخه‌نویسی شده بوده است. بر این اساس، تفسیر آیات اول قرآن تا انتهای سوره بقره، ده مجلد می‌شود و تفسیر تمامی قرآن، ۱۲۰ جلد خواهد شد. به این شکل که مثلاً مجلد یازدهم تفسیر عسکری، شامل آیات ۲۸۲ سوره بقره تا حزب بعدی قرآن بوده است؛ و نشان‌هایی نیز از این مجلدبندی، همچون «شیء آخر من تفسیر هذه السورة من الامام الحسن بن علی (عسکری، ۱۴۰۹ق، ص ۶۳۶) در متن نسخه کنونی نیز وجود دارد؛ هرچند که به سبب درهم آمیختگی این مجلدات نازک با هم، در نسخه برداری بعدی از تفسیر، تشخیص مجلدات اولیه تفسیر در تفسیر کنونی، مشکل شده است. (نک: استادی، ۱۴۰۱ش، الف، آخر متن)

### سه. از بین رفتن تفسیر منسوب به حسن بن خالد

شاید یکی از دلایل از بین رفتن کل ۱۲۰ مجلد تفسیر منسوب به حسن بن خالد برقی، «این‌همانی» و وجود همین تفسیر کنونی منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام باشد؛ به این معنی که مشابهت آن دو باعث شده است دیگران نیازی به نقل از تفسیر منقول از حسن بن خالد نبینند و این تفسیر مهجور مانده و از بین رفته باشد.

### چهار. تأثیر تاریخ حیات حسن بن خالد در این‌همانی تفاسیر

دلایل احتمالی که برای این‌همانی «تفسیر حسن بن خالد» و «تفسیر حسن بن علی عسکری» بیان شد، زمانی قابل فرض اند که دوران حیات خالد، با دوران حیات ناصر اطروش، نویسنده واقعی تفسیر عسکری، هم‌هنگ باشد.

تاریخ حیات حسن بن خالد، روشن نیست؛ اگر وی در حدود سال ۲۷۰ق یا پس از آن، وفات یافته باشد، به نوعی می‌توانسته تفسیر ناصر اطروش (۲۲۵ یا ۲۳۰-۳۰۴ق) را نقل کرده باشد؛ اما اگر حسن بن خالد، متوفی حدود سال ۲۵۰ق باشد، بسیار بعید است که تفسیر او، همان تفسیر ناصر اطروش باشد.

### ۳-۷. جمع‌بندی اسناد احتمالی



با توجه به مطالبی که گذشت، در اینجا چند احتمال وجود دارد؛ برای نمونه، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری یا همان تفسیر حسن بن علی اطروش، از دو یا چند طریق به نسل‌های بعدی منتقل شده باشد:

### ۱-۳-۷. احتمالات انتقال تفسیر عسکری

یک. از طریق سهل دیباجی (م ۳۸۰ق) از پدرش (م ۳۴۰ق) از عسکری (چه ناصر اطروش متوفی ۳۰۴ق باشد؛ چه امامین عسکریین علیهم السلام)؛ که همین تفسیر موجود و منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام است.

دو. از طریق مفسر استرآبادی از یوسف بن زیاد و علی بن سیار از عسکری (چه ناصر اطروش متوفی ۳۰۴ق باشد؛ چه امامین عسکریین علیهم السلام)؛ که مقدار اندکی از روایات آن، توسط شیخ صدوق به نقل از محمد بن قاسم مفسر، در برخی از آثارش آمده است (برای نمونه نک: صدوق، ۱۳۵۷ق، ص ۲۳۰؛ همو، ۱۳۷۹ش، ص ۴)؛ و بخش بیشتری از آن، همین تفسیر کنونی منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام است.

سه. از طریق حسن بن خالد از عسکری (چه ناصر اطروش متوفی م ۳۰۴ق باشد؛ چه امامین عسکریین علیهم السلام)؛ البته با توجه به اینکه دوران حیات وی با نویسنده اصلی تفسیر عسکری هماهنگ باشد.

### ۲-۳-۷. احتمالات تغییرات سندی تفسیر عسکری

بنا بر آنچه بیان شد، می‌توان برای تبیین برخی تغییرات سندی، یا سندسازی، یا تصحیح اسناد، چند احتمال مطرح کرد:

یک. نسخ خطی اولیه تفسیر کنونی، فقط اسناد تا قبل از شیخ صدوق و داستان اولیه را داشته است و اسناد تا شیخ صدوق نداشته و بعداً این اسناد از طرق برخی از آثار شیخ صدوق به اسناد نسخه خطی تفسیر اضافه شده‌اند. (نک: استادی، ۱۴۰۱ش: الف، ۴۸)

دو. اسناد سهل دیباجی از ابتدای نسخ کهنه تفسیر از بین رفته و در نسخه برداری‌های بعدی، اسناد موجود در آثار شیخ صدوق را اخذ و استفاده کرده و به جای سند ابتدای نسخه تفسیر، نوشته و نسخه برداری کرده‌اند.

سه. طبق یکی از سندهای تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام بر نسخه‌های خطی، محمد دقاق، تفسیر را از ابن‌رازی، یعنی جعفر قمی و نیز ابن‌شاذان قمی نقل کرده

است. از سوی دیگر، جعفر قمی در آثار خود اسامی جمعی از شیوخ خود را در سلسله اسناد آورده که از آن جمله می‌توان از سهل بن احمد دیباجی یاد کرد. (ابن رازی، ۱۳۶۹ش، ص ۱۰۸) همچنین ابن شاذان قمی روایاتی از سهل بن احمد دیباجی دارد. (برای نمونه نک: کراجکی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۳ و ۱۵۱)

بنابراین ممکن است برخی افراد در نسخه برداری از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام به دلایلی همچون همان مطلب ابن غضائری درباره سهل دیباجی، سند تفسیر را تعویض یا به زعم خودشان، تصحیح نموده باشند؛ یعنی سند دقاق از جعفر قمی از سهل دیباجی را با سند شیخ روایات صدوق از مفسر استرآبادی، ترکیب کرده و نام سهل دیباجی را از این میان سند تفسیر عسکری حذف نموده‌اند. این احتمال با وضعیت اسناد دیگر تفسیر از شاذان، همخوانی دارد؛ چون در آن اسناد، میان پدر دوریستی و شیخ صدوق، روایانی وجود ندارد. این افتادگی، شاید سرنخی از همین حذف روایان و تعویض و ترکیب اسناد از سهل دیباجی به شیخ صدوق باشد.

نتیجه اینکه اگر سرنخ‌هایی از ارتباط پدر سهل دیباجی با حسن بن علی اطروش در عراق به دست آید، احتمال اول، پشتیبانی خواهد شد؛ و اگر نسخه‌های خطی دیگری از تفسیر با اسناد متفاوت پیدا شود، احتمال دوم پشتیبانی می‌گردد. اما به نظر ما همان‌طور که پیش‌تر آمد، چون صدوق از تفسیر استفاده نکرده، تفسیر کنونی را در اختیار نداشته است، و اسناد روایان تا شیخ صدوق، در نسخه برداری‌های متأخر، به متن نسخه خطی اضافه شده‌اند.

## ۸. جمع‌بندی اسناد تفسیر عسکری

درباره اسناد تفسیر عسکری، به صورت مشروح صحبت و نکات متعددی بیان شد؛ از جمع‌بندی مطالبی که گذشت، حداقل چند مطلب روشن می‌شود:

### ۸-۱. حسن بن علی، تصحیف و تحریف یافته

نام حسن بن علی، نقطه مهم و اصلی اسناد تفسیر عسکری است؛ که باید مطالب مبهم و مشکوک درباره آن روشن شود؛ برای این منظور، چند مطلب قابل توجه است:

### ۸-۱-۱. حسن بن علی در آثار صدوق

در توجه به کل اسناد روایات صدوق از «حسن بن علی» و جمع‌بندی آن‌ها می‌توان

گفت: ۱. در اسناد روایات صدوق، حداقل حدود پنج روایت از حسن بن علی، به لقب ناصر اطروش، که صدوق از او در عیون و الامالی با «قَدَسَ اللّٰهُ رُوْحَهٗ» یاد کرده، تصریح شده است. ۲. چند عدد روایات صدوق نیز با توجه به متن مشابه احادیث آنها، می‌توان نتیجه گرفت که در این اسناد، منظور از «حسن بن علی»، حسن بن علی الناصری، یعنی اطروش است. ۳. همچنین چند عدد از روایات حسن بن علی در آثار صدوق، راوی مستقیم آن، «احمد بن حسن» است؛ که طبق قراین، وی پسر ناصر اطروش است. ۴. با توجه به مابقی اسناد صدوق و نیز تطبیق آنها با هم، و با توجه به جدول روایات اطروش، و هماهنگی اسناد در حسن بن علی، روشن است که منظور از عنوان «حسن بن علی» در آنها، همگی یک نفرند.

بنابراین، القاب و کنیه‌ها یا توضیحات تکمیلی که به نام «حسن بن علی» و «ایبه» و راویان دیگر، از طریق نسخه برداران افزوده شده است. در واقع تحریفات و تصحیفات، نسخه‌ای است که در اصل نوشته صدوق نبوده است.



### ۲-۱-۸. حسن بن علی در سند تفسیر عسکری

در بررسی اسناد مختلف نسخ خطی تفسیر، و با توجه به تغییراتی که این اسناد یافته اند نیز مشخص شد که منظور از حسن بن علی در اسناد تفسیر عسکری، فقط یک شخص است؛ ولی با تغییراتی سهوی یا عمدی در نقل القاب این شخص، یعنی القاب و کنیه‌ها یا توضیحات تکمیلی که به نام «حسن بن علی» و حذف «ابیه» از طریق نسخه برداران تفسیر انجام شده است و در واقع تحریفات و تصحیفات، نسخه‌ای هستند، در اصل نسخه اصلی تفسیر نبوده‌اند.

### ۳-۱-۸. حسن بن علی در آثار متأخرین

در ادامه دو مطلب قبل و برای درک بهتر مسئله تغییرات هویتی راویان و برخی از القاب و توضیحات راویان اسناد، مناسب است که نیم‌نگاهی نیز به آثار متأخر حدیثی با توجه به نام «حسن بن علی» داشته باشیم. برای نمونه، در همین اسناد روایات صدوق که پیش‌تر بیان شد، برخی از القاب و کنیه‌ها به نام «حسن بن علی» توسط بزرگان حدیثی متأخر و در تألیفاتشان، به اسناد صدوق اضافه و یا تغییر داده شده که هویت و شخصیت راوی را به کلی تغییر داده است.

شیخ حر عاملی در برخی از احادیث منقول از صدوق از حسن بن علی، عنوان «الْعَسْكَرِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ» را به نام حسن بن علی افزوده است؛ همانند: فِي عِيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ الْمُفَسِّرِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْحُسَيْنِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ الْعَسْكَرِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ آبَائِهِ... (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۳۹۰) که موارد آن متعدد است. (نک: همان، ج ۲، ص ۴۳۶ و ۴۴۸؛ ج ۱۵، ص ۲۲۶؛ ج ۲۱، ص ۳۶۵)

یا مثلاً علامه مجلسی که در موارد متعددی نام حسن بن علی را به «أبي محمد الْعَسْكَرِيُّ» تغییر داده است؛ همانند: [عیون أخبار الرضا علیه السلام ]، الْمُفَسِّرُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْحُسَيْنِيِّ عَنْ أَبِي مُحَمَّدِ الْعَسْكَرِيِّ عَنْ آبَائِهِ... (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۵۲ و ۱۵۵؛ ج ۸، ص ۲۸۶؛ ج ۶۵، ص ۱۸؛ ج ۶۸، ص ۲۶۳)

### ۲-۸. مراحل احتمالی تغییرات

نام حسن بن علی در تفسیر عسکری و نیز روایات منقول از آن، طی دوران و در مراحل مختلف نوشتاری و نسخه برداری، تغییراتی را به خود دیده است؛ به طوری که

کم کم از یک شخصیت مذهبی تاریخی زیدی مذهب، به یک شخصیت مذهبی امامی بدل شده است؛ برخی از مراحل تغییرات این گونه می توانند باشند:

۱. «حسن بن علی ناصری» عن «ابیه»
۲. «حسن بن علی» عن «ابیه»
۳. «ابی محمد حسن بن علی علیه السلام» عن «ابیه»
۴. «ابی محمد حسن بن علی عسکری» عن «ابیه»
۵. «حسن بن علی عسکری علیه السلام» عن «ابیه»
۶. «حسن بن علی عسکری علیه السلام» عن «ابیه عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ»
۷. «الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ» عن «آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ»
۸. «الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الرَّضَا عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ» عن «أَبَائِهِ» عن «آبَائِهِ»
۹. «الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ»
۱۰. «أَبِي مُحَمَّدٍ الْعَسْكَرِيِّ» عَنْ «آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ»

### ۳-۸. حسن بن علی در اسناد تفسیر، ناصر اطروش است

این ادعا را حداقل در دو حوزه می توان تبیین نمود:

#### ۱-۳-۸. با توجه به اسناد روایات صدوق

با تأمل در مطالبی که در اسناد صدوق گذشت، روشن است که نام «حسن بن علی» موجود در اسناد روایات صدوق و افراد دیگر، منظور امام یازدهم شیعه، یعنی امام حسن عسکری علیه السلام نیست، بلکه همان «حسن بن علی ناصری» یا «ناصر کبیر اطروش» است که در منابع زیدی، او را «صاحب دعوت، الامام الاعظم، الامام ناطق، الامام الحق» و با تعبیر مخصوص «الناصر للحق علیه السلام» نام می برند. (علیزاده، ۱۳۹۶ش؛ رحمتی، ۱۳۹۲ش، سراسر متن) و گاهی او را در زیدیه، به مناسبت لقب پدرش، با عنوان «العسکری» یاد کرده اند. (ابن عنبه، ۱۴۱۷ق، ش ۲۸۵)؛ و به سبب شباهت نام او با نام امام حسن عسکری علیه السلام اشتباه گرفته شده است.

#### ۲-۳-۸. با توجه به اسناد نسخ خطی تفسیر

این احتمال با سند نسخ خطی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام نیز به نوعی هماهنگ است: «...کان أبوانا إمامیین و كانت الزیدیه هم الغالبین بأستراآباد و كانا فی إمارة الحسن بن زید العلوی الملقب بالداعی إلى الحق إمام الزیدیه و كان كثير الاصغاء إليهم يقتل الناس بسعاياتهم فخشيناهم على أنفسنا فخرجنا بأهلينا إلى حضرة الامام الحسن بن علی بن محمد...» و همچنین با وضعیت یکی از فرزندان حسن بن علی ناصر کبیر، یعنی «ابوالحسین احمد بن حسن» نیز، که زیدی نبوده و از شیعیان امامیه بوده است همخوانی دارد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶ش، ص ۲۷۳؛ آملی، ۱۳۴۸ش، ص ۱۰۸)؛ که افرادی از هم مذهببان یا دوستان وی، برای تحصیل دانش به محضر ناصر اطروش بیایند.

همچنین انتساب این تفسیر به ناصر اطروش، با سند سوم تفسیر که در اواسط کتاب آمده و پیش تر توضیحاتی از آن نیز بیان شد، بسیار هماهنگ است.

#### ۴-۸. درباره حسن بن علی ناصری عسکری

ناصر کبیر (م ۳۰۴ق) سومین حاکم علوی طبرستان، با نام اصلی حسن بن علی و ملقب به ناصر اطروش است. وی زیدی مذهب بوده است (نک: علم الهدی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۸) هر چند برخی به اشتباه، یا با توجه به علایق امامی اطروش، وی را امامی دانسته اند. (نک: موسوی تینانی، ۱۳۹۴ش، سراسر متن) تألیفات و آثار زیادی به او نسبت داده اند (ابن ندیم، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۰)؛ از جمله این آثار، تفسیر کبیر یا تفسیر الاطروش است. (نک: تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۶۱) وی کتاب های متعددی در تفسیر و علوم قرآن داشته است. (استادی، ۱۳۹۹ش: سراسر متن).

#### ۹. نتیجه گیری

۱. با جست و جو و بررسی منابع حدیثی امامیه، نسخه های خطی تفسیر، و کتاب های مرتبط با تفسیر عسکری، چند دسته اسناد قابل طرح شدند: اسناد تفسیر در روایات صدوق و در روایات انفرادی دیگر. اسناد در نسخه های خطی تفسیر. اسناد تفسیر در کتاب الاحتجاج، اسناد احتمالی و تعویضی دیگر.

۲. پس از بررسی اسناد تفسیر در آثار شیخ صدوق مشخص شد: دو طریق در آثار شیخ صدوق از تفسیر عسکری یافت می شود که منتهی به حسن علی هستند؛ و البته

تفاوت های بسیار شاخصی در توصیفات پیش و پس این نام دارند که گویای دو شخص اند: یکی امام زیدیه (یعنی ناصر اطروش) و دیگری امامان امامیه (یعنی امامین عسکرین). با توجه به اسناد تفسیر عسکری در احتجاج، مشخص است که تمامی اسناد صدوق از «الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ»، منظور «الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ النَّاصِرِيُّ عَنْ أَبِيهِ» هستند که در نسخه برداری های بعدی آثار صدوق، مورد تحریف و تصحیف واقع شده اند.

۳. شیخ صدوق کتاب تفسیر عسکری را به صورت مستقیم در اختیار نداشته است؛ حتی تمامی روایات و احادیث کتاب را در طرق افراد دیگری ندیده و نشنیده است؛ به این معنی که شیخ صدوق فقط به تعداد اندکی از روایات تفسیر عسکری، به واسطه مفسر استرآبادی و دیگران دسترسی پیدا کرده که تنها همان روایت ها را در آثار خود منعکس نموده است.

۴. نسخه های خطی تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام سه دسته اند؛ برخی دارای یک نوع سند ابتدایی و داخلی مشابه، و برخی دارای سند نوع دیگر، و برخی دارای هر دو نوع این سندها ابتدایی کتاب اند؛ که در بخشی از طریق، افراد راویان با هم مشترک اند.

۵. مهم ترین اختلاف اسناد تفسیر بر روی نسخ خطی، اختلاف در نگارش کنیه ها برای عسکری است. این اختلافات جزئی در این مسئله از این رو که به بازشناسی هویت عسکری کمک می کند، بسیار مهم است. در این اسناد، در هنگام ذکر نام امام عسکری، دو نوع کنیه ذکر شده است. از سوی دیگر، هم امام حسن عسکری، یعنی ناصر اطروش، و هم امام حسن عسکری علیه السلام، یعنی امام یازدهم ما شیعیان، هر دو کنیه «ابی محمد» داشته اند. در نسخ ابتدایی و اولیه تفسیر، تنها کنیه «ابی محمد» که کنیه ناصر اطروش است، وجود داشته است. در مرحله بعد، که کتاب تفسیر انتسابش به امام یازدهم شیعیان شکل گرفته، کنیه «ابی قائم» نیز، به اسناد اضافه شده است.

۶. جدای از اسناد روایات شیخ صدوق در آثارش، تنها اثری که بخش قابل توجهی از روایات تفسیر عسکری را در خود دارد، کتاب احتجاج است. سند احتجاج، با کمی تفاوت در اختلاف «ابویهما» به عنوان راوی اضافه در سند یا توضیح اضافه، شبیه اسناد



روایات شیخ صدوق است. طبق این اسناد، حتی اگر حسن بن علی، ناصر اطروش نباشد، راوی اصلی اسناد، امام هادی (ع) است. همان‌طور که ابن غضائری نیز در رجال خود اشاره کرده است.

۷. جدای از اسنادی که بیان شد، «اسناد احتمالی، تعویضی و ترکیبی» نیز برای تفسیر عسکری قابل بیان است که با اطلاع ما از تفسیر عسکری، به نقل از ابن غضائری و نیز، اطلاع ما از تفسیر عسکری، به نقل از ابن شهر آشوب، می‌توان احتمال‌ها و فرض‌هایی را برای دیگر اسناد تفسیر عنوان کرد.

۸. از جمع‌بندی مطالب درباره اسناد تفسیر عسکری، دو مطلب روشن می‌شود: الف. عنوان «حسن بن علی»، تصحیف و تحریف یافته است؛ یعنی نام حسن بن علی در تفسیر عسکری و نیز روایات منقول از آن، طی دوران و در مراحل مختلف نوشتاری و نسخه‌برداری، تغییراتی را به خود دیده است؛ به طوری که کم‌کم از یک شخصیت مذهبی تاریخی زیدی‌مذهب، به یک شخصیت مذهبی امامی بدل شده است. ب. حسن بن علی در اسناد تفسیر، «ناصر کبیر اطروش» یعنی، همان «حسن بن علی ناصری» است؛ که گاهی او را به مناسبت لقب پدرش، با عنوان «العسکری» یاد کرده‌اند؛ و به خاطر شباهت نام او با نام امام حسن عسکری (ع)، انتساب تفسیر، اشتباه گرفته شده؛ که این انتساب، با سند سوم کتاب تفسیر نیز، بسیار هماهنگ است.

### منابع

۱. آملی، اولیاءاله، تاریخ رویان، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ش.
۲. ابن ابی‌جمهور، محمد، عوالی الثالی، قم: سید الشهداء (ع)، ۱۴۰۳ق.
۳. ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش آشتیانی، تهران: بی‌نا، ۱۳۶۶ش.
۴. ابن رازی، جعفر بن احمد قمی، جامع الاحادیث، تهران: اسلامیة، ۱۳۶۹ق.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف: المطبعة الحیدریة، بی‌تا.
۶. \_\_\_\_\_، مثالب النواصب، بغداد: المخطوطات العربیة، ۱۴۳۶ق.
۷. \_\_\_\_\_، متشابه القرآن و مختلفه، قم: دارالبیدار للنشر، ۱۳۶۹ق.
۸. \_\_\_\_\_، مناقب آل ابی‌طالب، قم: علامه. نیز: همان (۱۳۷۶ق)، نجف: الحیدریة، ۱۳۷۹ق.
۹. ابن عنبه، جمال‌الدین احمد بن علی، عمدة الطالب فی انساب آل ابی‌طالب، قم: مؤسسه انصاریان،

۱۴۱۷ق.

۱۰. ابن غضائری، احمد بن الحسین، رجال ابن الغضائری، بکوشش جلالی، قم: دارالحدیث،

۱۴۲۲ق.

۱۱. ابن الندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، تعلیق ابراهیم رمضان، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۷ق.

۱۲. استادی، کاظم، «بختی درباره تفسیر امام حسن عسکری (علیه السلام)»، نور علم، شماره ۱۳، ۱۳۶۴ش،

ص ۱۱۸-۱۳۶.

۱۳. استادی، کاظم، «معرفی آثار قرآنی ناصر للحق اطروش با تأکید بر تفسیر او»، مطالعات ایرانی -

اسلامی، ۱۰، د، ۱، ش ۱، ۱۳۹۹ش، ص ۸۰-۱۱۲

۱۴. استادی، کاظم، «معرفی و بررسی کهن ترین نسخه خطی تفسیر منسوب به امام حسن

عسکری (علیه السلام) هفت آسمان، ش ۸۳، ۱۴۰۱ش [الف]، ص ۳۱-۵۹.

۱۵. استادی، کاظم، «بازشناسی مؤلف تفسیر منسوب به عسکری»، علوم قرآن حدیث، ش ۱۰۹،

۱۴۰۱ش [ب]، ص ۲۴۰-۲۶۰.

۱۶. استادی، کاظم، «در جستجوی ابو جعفر الحسینی المرعشی»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی،

۱۴۰۱ش [پ].

۱۷. استادی، کاظم، «تجزیه و تحلیل محتوای داستان های روایان تفسیر منسوب به امام حسن

عسکری (علیه السلام)»، مطالعات ایرانی - اسلامی، دوره ۱۲، شماره ۲، ۱۴۰۱ش [ت]، ص ۱۸۰-۲۱۰.

۱۸. بلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: مکتبه الوجدانی، بی تا.

۱۹. پاکچی، احمد، دانشنامه بزرگ اسلامی (حسن عسکری ع)، ج ۲، تهران: دائرة المعارف اسلامی،

۱۳۹۱ش.

۲۰. تهرانی، آقا بزرگ، الذریعة، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.

۲۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، قم: آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۱۶ق.

۲۲. حلی، حسن بن یوسف، خلاصة الاقوال، قم: الفقاهة، ۱۴۱۷ق.

۲۳. میرداماد، محمد باقر، شارع النجاة، تهران: جمال الدین میرداماد، ۱۳۹۷.

۲۴. درایتی مصطفی، فهرستگان نسخه های خطی ایران، تهران: کتابخانه ملی، ۱۳۹۱ش.

۲۵. رحمتی، محمد کاظم، زبده در ایران، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۲ش.

۲۶. زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، المحقق ابراهیم، بیروت: دار احیاء، ۱۳۷۶ق.

۲۷. شعرانی، ابوالحسن، پژوهش های قرآنی علامه شعرانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.

۲۸. شوشتری، محمد تقی، الاخبار الدخیلة، تهران: الصدوق، ۱۴۰۱ق.

۲۹. صالح، صبحی ابراهیم، مباحث فی علوم القرآن، قم: الرضی، ۱۳۷۲ق.

۳۰. صدوق، محمد بن علی بابویه، التوحید، چاپ حسینی، قم: بی نا، ۱۳۵۷ش.

۳۱. \_\_\_\_\_، صفات الشیعه، تهران: اعلمی، ۱۳۶۲ش.
۳۲. \_\_\_\_\_، الأملی، تهران: کتابچی. نیز: همان، بی تا، تهران: البعثة، ۱۳۷۶ش.
۳۳. \_\_\_\_\_، معانی الاخبار، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۹ق.
۳۴. \_\_\_\_\_، خصال، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۸۹ق.
۳۵. \_\_\_\_\_، عیون اخبار الرضا علیه السلام، نجف: الحیدریه، ۱۳۹۰ق. نیز: همان، تصحیح لاجوردی، تهران: جهان، بی تا.
۳۶. \_\_\_\_\_، من لا یحضره الفقیه، قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق. نیز: همان، تهران، بی تا، بی تا.
۳۷. \_\_\_\_\_، علل الشرایع، قم: مکتبه الداوری، بی تا.
۳۸. طبرسی، (منسوب به) أحمد بن علی، الاحتجاج، تعلیق الخراسان، نجف: النعمان، ۱۳۸۶ق.
۳۹. طبری، (منسوب به) محمد بن جریر، دلائل الامامة، تهران: بعثت، ۱۴۱۵ق.
۴۰. عسکری، حسن، التفسیر الامام العسکری، تحقیق ابطحی، قم: بی تا، ۱۴۰۹ق.
۴۱. علم الهدی، علی بن حسین، مسائل الناصریات، تحقیق مرکز البحوث، تهران: رابطه الثقافة والعلاقات الاسلامیة، ۱۴۱۷ق.
۴۲. علیزاده، رجبعلی، «میراث سیاسی، فرهنگی و اجتماعی ناصر اطروش در دیلمان، گیلان و طبرستان»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، سال پنجاهم، شماره ۲، ۱۳۹۶ش، ص ۲۰۹-۲۳۱.
۴۳. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، محقق جزائری، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۴۴. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، قم: دارالذخائر، ۱۴۱۰ق.
۴۵. لطفی، مهدی، «سند تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام»، مطالعات قرآن و حدیث، سال اول، شماره ۱، ۱۳۸۶ش، ص ۱۲۹-۱۴۴.
۴۶. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: الرسالة و دارالاحیاء، ۱۴۰۳ق.
۴۷. موسوی تینانی، سیداکبر، «بررسی انتقادی دیدگاه ها درباره مذهب ناصر کبیر و خاندان او»، تاریخ اسلام، س ۱۶، ش ۲، ۱۳۹۴ش، ص ۵۵-۸۶.
۴۸. موسوی نژاد، سیدعلی، مجموعه مقالات همایش ناصر کبیر، تهران: مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۹۲ش.
۴۹. ناظمی، ربابه و معارف، مجید، «تبارشناسی روایات تفسیر العسکری و تأثیر آن بر اعتبارسنجی تفسیر»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، دوره ۱۲، ش ۲۳، ۱۳۹۷ش، ص ۳۹-۷۳.
۵۰. نفیسی، شادی، «تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام در بررسی علامه شوشتری»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال اول، ش ۶، ۱۳۸۵ش، ص ۹۱-۱۱۴.

۱۰۰ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

۵۲. هاشمی، فاطمه، بررسی صحت و اعتبار روایات تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۸۵ ش.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲۸

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۰۱-۱۲۶

## شبکه مضامین مرتبط با ولایت امام علی (ع) مبتنی بر تحلیل مضمون احادیث کتاب کفایة الاثر

محمد عترت دوست\*

سید مصطفی قهاری\*\*

### چکیده

از جمله کتب حدیثی مغفول واقع شده در طول تاریخ اسلام، کتاب کفایة الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر است که هم‌زمان با عصر تألیف کتب اربعه شیعه نوشته شده است. خزاز رازی که از جمله محدثان برجسته قرن چهارم هجری است، به منظور اثبات امامت و وصایت اهل بیت (ع) در این کتاب اقدام به جمع‌آوری احادیث به ترتیبی خاص نموده که نشان می‌دهد گویا مخاطبان اولیه‌اش، مخالفان مذهب شیعه اثناعشری بوده‌اند. از آنجا که برخی عالمان در طول تاریخ، احادیث این کتاب را تضعیف کرده و به آن توجه جدی نداشته‌اند، در این مقاله پژوهشی تلاش شده است به منظور اعتبارسنجی متنی و محتوایی احادیث، با استفاده از روش «تحلیل مضمون» به استخراج مضامین و مقوله‌های کلیدی احادیث این کتاب پرداخته و ضمن استخراج شبکه مضامین احادیث کتاب، مؤیدات تمامی مضامین مطرح از منابع معتبر مثل قرآن کریم و دیگر کتب حدیثی بیان شود. شبکه مضامین استخراج‌شده از تحلیل مضمونی احادیث بیانگر رابطه محوری ولایت با توحید، نبوت پیامبر، تقوای الهی، تسلیم حق بودن، ایمان و حقیقت عبادت است. مهم‌ترین مقوله‌های طبقه‌بندی شده از شبکه مضامین نیز وصایت، ولایت، امامت و وارث بودن امام علی (ع) بعد از پیامبر اکرم (ص) است. از آنجا که تأیید محتوای این کتاب نقش مهمی در اعتبارسنجی متنی و معرفی مجدد آن در جامعه اسلامی دارد، ضرورت انجام این پژوهش و کاربردی بودن آن مشخص می‌شود.

کلیدواژه‌ها: امام علی (ع)، ولایت، وصایت، تحلیل مضمون، کفایة الاثر.

\* استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) / Etratdoost@sru.ac.ir

\*\* کارشناس ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران / sgh.mostafa@gmail.com

### ۱. مقدمه و طرح مسئله

از مهم‌ترین وظایف پیامبران الهی، معرفی و شناخت و دعوت اقوام خود، به سوی مسیر حق و صواب بوده، چنان‌که خداوند در قرآن کریم فرموده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِيَ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.» (ابراهیم: ۴) بی‌شک این امر از جانب همه پیامبران صورت گرفته و هر پیامبری، خبر و وعده جانشین یا پیامبر بعد از خود را به قوم خود رسانیده است. از آنجا که مسئله نبوت با پیامبری خاتم الانبیا حضرت محمد ﷺ پایان یافته است، بر ایشان از جانب خداوند متعال ابلاغ شد که ایشان نیز همانند انبیای پیشین، اوصیا و جانشینان خود را برای قوم خود معرفی کرده و مردم را به سوی آن‌ها دعوت کند. ولایت و وصایت امیرالمؤمنین ﷺ راهی است از جانب خدا که برای هدایت انسان‌ها معرفی شده و وظیفه پیامبر اسلام ﷺ این بوده که انسان‌ها را به پیروی از امیرالمؤمنین و امامان بعد از او دعوت کند تا همگان راه حقیقی شناخت اسلام و فهم قرآن و سنت پیامبر را بشناسند و از آن‌ها پیروی و تبعیت کنند و به معرفت حقیقی نسبت به خداوند برسند.

امام صادق ﷺ در این زمینه، در حدیثی نورانی می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَوْضَحَ بِأَيْمَةِ الْهُدَى مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّهِ عَنْ دِينِهِ وَأَبْلَجَ بِهِمْ عَنْ سَبِيلِ مَنْهَاجِهِ وَفَتَحَ لَهُمْ عَنْ بَاطِنِ يَنَابِيعِ عِلْمِهِ فَمَنْ عَرَفَ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدًا وَاجِبَ حَقِّ إِمَامِهِ وَجَدَ طَعْمَ خَلَاوَةِ إِيْمَانِهِ وَعِلْمَ فَضْلِ طَلَاوَةِ إِسْلَامِهِ إِنَّ اللَّهَ نَصَبَ الْإِمَامَ عِلْمًا لِخَلْقِهِ وَجَعَلَهُ حُجَّةً عَلَى أَهْلِ طَاعَتِهِ أَلْبَسَهُ اللَّهُ تَاجَ الْوَقَارِ وَغَشَّاهُ مِنْ نُورِ الْجَبَّارِ يَمْدُ بِسَبَبِ مِنَ السَّمَاءِ لَا يَنْقَطِعُ عَنْهُ مَوَادُّهُ وَلَا يَنَالُ مَا عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا بِجِهَةِ أَسْبَابِهِ وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ الْأَعْمَالَ لِلْعِبَادِ إِلَّا بِمَعْرِفَتِهِ فَهُوَ عَالِمٌ بِمَا يَرِدُ عَلَيْهِ مِنْ مُشْكَلَاتِ الْوَحْيِ وَمُعَمَّيَاتِ السُّنَنِ وَمُشْتَبِهَاتِ الْفِتَنِ ...» (حکیمی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۳۰۶)

خدای عزوجل به وسیله امامان راهنما از خاندان پیامبر ﷺ دین خود را روشن کرد و راه راست خود را به وسیله ایشان آشکار ساخت و به دست ایشان راه رسیدن به سرچشمه‌های دانش خود را گشود؛ پس هرکس از امت محمد ﷺ حق امام خود را چنان‌که واجب است بشناسد، مزه شیرین ایمان را خواهد چشید و از برتری لطف و

زیبایی اسلام آگاه خواهد شد؛ زیرا خدای متعال امام را همچون نشانه و پرچمی برای آفریدگان خود برافراشته، او را حجتی برای روزی خواران جهان قرار داده، افسر وقار بر سر او نهاده و به نور جبروت الهی او را پوشانیده است. امام با آسمان ارتباط دارد و فیوضات آسمانی از وی بریده نمی‌شود؛ و جز به واسطه امام به آنچه نزد خداست دسترس نیست، و خدا اعمال بندگان را جز با معرفت امام نمی‌پذیرد؛ این است که امام آگاه است از مسائل نامعلوم و سنت‌های پیچیده و فتنه‌های شبهه‌آفرین.

با توجه به اهمیت مسئله ولایت و وصایت امام علی (ع) و چگونگی بیان آن از طرف پیامبر اکرم (ص) ضرورت دارد که احادیث آن حضرت درباره اهل بیت (ع) به‌ویژه امام علی (ع) بازبینی شود و با روش‌های مختلف تحقیق میان‌رشته‌ای و متن‌محور، مجدد، این احادیث مورد بررسی قرار گیرد. بی‌شک ضرورت استفاده از روش‌های تحقیق میان‌رشته‌ای و جدید بدین علت است که می‌توان از نتایج و یافته‌های تحقیق به‌گونه‌ای مستند و مستدل دفاع نموده و جایگاه و مقام اهل بیت (ع) را به‌گونه‌ای صحیح و خوب به جامعه علمی کشور معرفی کرد.

## ۲. معرفی کتاب و مؤلف آن

در این پژوهش به‌صورت مطالعه موردی، احادیث کتاب *کفایة الاثر فی النص علی الائمة اثنی عشر* به‌عنوان یکی از منابع حدیثی متقدم شیعه که به‌صورت تخصصی احادیث مرتبط با مسئله ولایت و وصایت اهل بیت (ع) را جمع‌آوری کرده، مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته است. ابوالقاسم علی بن محمد بن علی الخزاز الرازی که به خزاز قمی نیز مشهور است، از عالمان شیعه زیسته در نیمه دوم قرن چهارم است که از شیخ صدوق و ابومفضل شیبانی نقل روایت کرده و هم‌عصر با ایشان بوده است. شیخ طوسی در *الفهرست*، ایشان را اهل ری معرفی می‌کند که در همان منطقه نیز از دنیا رفته است: «علی الخزاز الرازی متکلم جلیل له کتب فی الکلام و له انس بالفقه و کان مقيما بالرّی و بها مات.» (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۹۰)

از اسانید روایاتی که در کتاب *کفایة الاثر ذکر شده است*، می‌توان دریافت که ایشان

شاگرد افرادی بوده که بیشتر آن‌ها از فقها و بزرگان شیعه به شمار می‌آمدند. خزاز رازی یکی از افرادی است که علمای رجال به توافق، از او به‌عنوان شخصی ثقه و مورد اعتماد تعبیر کرده‌اند. برای نمونه شیخ طوسی در *رجال* و فهرست از او به‌عنوان متکلم جلیل نام برده است: «علی أحمد بن علی الخزاز، نزیل الری، یکنی أبا الحسن، متکلم جلیل» (همو، ۱۳۷۳ش، ص ۴۳۰) و «علی الخزاز الرازی متکلم جلیل له کتب فی الکلام و له أنس بالفقه و کان مقیما بالرّی و بها مات.» (همو، ۱۴۲۰ق، ص ۲۹۰) نجاشی او را ثقه و فقیهی مشهور و مورد توجه معرفی کرده است: «علی بن محمد بن علی الخزاز ثقة من أصحابنا، أبو القاسم و کان فقیها وجها له کتاب الايضاح فی أصول الدین علی مذهب أهل البيت (علیه السلام)» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۶۸)

همچنین شایان ذکر است که بسیاری از علمای شیعه در طول تاریخ، در آثار خود از کتاب *کفایة الاثر* نقل روایت کرده‌اند؛ مانند ابن شهر آشوب که در کتاب *المناقب* خود، بعد از نقل روایاتی در مورد امامان معصوم (علیهم السلام)، به کتاب *کفایة الاثر* استناد کرده، می‌نویسد: «فکفاک کتاب الکفایة فی النصوص عن الخزاز القمی نزیل الری و ذلک أنه روی مائة و خمسا و خمسين خبرا من طرق كثيرة من جهة أصحاب النبی (صلی الله علیه و آله و سلم)». (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۲۹۳) پس کفایت می‌کند تو را کتاب *کفایة فی النصوص* از خزاز قمی که ۱۵۵ روایت از طرق بسیار از اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در شأن امامان معصوم (علیهم السلام) نقل کرده است.

علامه طبرسی در کتاب *مشکات الانوار* (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۴۲) و ابن طاووس در کتاب *فرحة الغری فی تعیین قبر امیرالمؤمنین علی* (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ص ۱۳۵) به احادیث این کتاب استناد کرده‌اند. علامه مجلسی نیز تمام روایات کتاب *کفایة الاثر* را در ابواب مختلف *بحار الانوار* خود نقل کرده (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۷۸ و ۳۰۳؛ ج ۴، ص ۵۴ و ...) و در رابطه با آن نوشته است: «و کتاب الکفایة کتاب شریف لم یؤلف مثله فی الامامة و هذا الكتاب و مؤلفه مذکوران فی إجازة العلامة و غيرها و تألیفه أدل دلیل علی فضله و ثقته و دیانتته و وثقه العلامة فی الخلاصة قال کان ثقة من أصحابنا



فقیها وجها و قال ابن شهر آشوب فی المعالم علی بن محمد بن علی الخزاز الرازی و یقال له القمی و له کتب فی الکلام و فی الفقه من کتبه الکفایة فی النصوص» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۹). ترجمه کلام علامه مجلسی بدین شرح است: و همچنین می توان از کتاب *کفایة الاثر* نام برد؛ کتاب شریفی که مانند آن در موضوع امامت تألیف نشده است و نام این کتاب و مؤلف آن، در اجازه علامه حلی و غیر آن ذکر شده اند و این تألیف دلالت می کند بر فضل و وثاقت و دینداری او و علامه نیز در *الخلاصه* می گوید که او از ثقات اصحاب ما و از فقیهان سرشناس است و ابن شهر آشوب نیز در *معالم العلماء* می نویسد که علی بن محمد بن علی الخزاز الرازی که به او الخزاز القمی نیز گفته می شود و برای او کتاب هایی در کلام و در فقه است که از جمله کتاب های او، *کفایة فی النصوص* است.

مطالعه اولیه این کتاب نشان می دهد که تعداد ۱۲۵ حدیث از ۲۸ راوی با موضوع اثبات ولایت و وصایت اهل بیت (ع) به نقل از پیامبر اکرم (ص) در این کتاب جمع آوری شده است. ترتیب چیدمانی احادیث این کتاب به گونه ای است که ابتدا احادیث منقول از صحابه درج شده و سپس احادیث اهل بیت (ع) آمده است تا تلویحاً به این نکته اشاره شود که مسئله ولایت اهل بیت دارای سند و اعتبار گسترده ای بوده و اصحاب مختلفی مانند ابن عباس (۵ روایت)، ابن مسعود (۵ روایت)، ابوسعید خدری (۱۰ روایت)، جابر بن سمره (۴ روایت)، انس بن مالک (۹ روایت)، ابوهریره (۷ روایت)، عمر بن خطاب (۲ روایت)، عثمان بن عفان (۱ روایت)، زید بن ثابت (۵ روایت)، زید بن ارقم (۴ روایت) و... در این زمینه احادیث متعددی را مستقیماً از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده اند. گفتنی است که در بعضی از ابواب کتاب، یک روایت با چند سند از اصحاب مختلف نقل شده که در شمارش این موارد، به یک سند اکتفا شده است. در ادامه به تحلیل مضمون احادیث این کتاب پرداخته شده است.

### ۳. معرفی روش تحلیل مضمون

روش تحلیل مضمون، یکی از فنون تحلیلی مناسب در تحقیقات کیفی است. با استفاده

از این روش می‌توان به‌خوبی اطلاعات موجود در داده‌های کیفی را شناسایی نموده و آن‌ها را تجزیه و تحلیل کرد و در نهایت با ترسیم الگوهای متعدد، مهم‌ترین نکات مطرح در داده‌های کیفی را به‌صورت کمی تصویرسازی کرد. تحلیل قالب مضامین و تحلیل شبکه مضامین از جمله فنون و تکنیک‌هایی هستند که معمولاً در روش تحلیل مضمون به کار می‌روند. قالب مضامین، فهرستی از مضامین را به‌صورت سلسله‌مراتبی نشان می‌دهد. شبکه مضامین نیز ارتباط میان مضامین را در نگاره‌هایی شبیه تارنما نشان می‌دهد.

از خصوصیات دیگر این روش، کارکرد ویژه این روش برای کم کردن حجم انبوه اطلاعات و طبقه‌بندی آن‌ها در یک یا چند مضمون اصلی و کلیدی است. در عین حال باید گفت که مهم‌ترین کارکرد این روش، داشتن الگویی برای رسیدن به مضمون اصلی متن یا به‌عبارت رایج، لب کلام است. (عابدی جعفری و دیگران، ۱۳۹۰ش، ص ۱۵۱)

روش تحلیل مضمون از سه مرحله کلان برخوردار است که عبارت‌اند از: ۱. تجزیه و توصیف متن؛ ۲. تشریح و تفسیر متن؛ ۳. ترکیب و ادغام متن که با توجه به این سه مرحله، اقداماتی همچون آشنا شدن با متن، ایجاد کدهای اولیه و کدگذاری، جست‌وجو و شناخت مضامین، ترسیم شبکه مضامین، تحلیل شبکه مضامین و تدوین گزارش صورت می‌گیرد. نقطه آغاز روش تحلیل مضمون، زمانی است که پژوهشگر، داده‌ها را مطالعه کرده و با آن‌ها آشنا شده و فهرست اولیه‌ای از ایده‌های موجود در داده‌ها و نکات مورد توجه آن‌ها را تهیه کرده باشد. (عترت دوست و دیگران، ۱۳۹۸ش، ص ۱۶۵) به همین دلیل گفته شده که روش تحلیل مضمون، روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است که با آن، فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی به وجود می‌آید و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند. (Braun & Clarke, 2006, p. 80)

این روش به‌بهرتر دیده شدن متن، برداشت و درک مناسب از اطلاعات ظاهراً نامرتبط، تحلیل اطلاعات کیفی، مشاهده نظام‌مند شخص یا سازمان یا گروه و تبدیل

داده‌های کیفی به داده‌های کمی کمک می‌کند. (درخشنه و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۵۳)

#### ۴. سنجش فراوانی مضامین پایه احادیث

در روش تحلیل مضمون، ابتدا به تجزیه و توصیف متن پرداخته می‌شود که این مرحله شامل سه بخش آشنا شدن با متن، ایجاد کدهای اولیه و کدگذاری و جست‌وجو و شناخت مضامین است. همچنین پس از انجام این سه مرحله، به تطبیق دادن کدها با قالب مضامین و استخراج مضامین از بخش‌های کدگذاری‌شده، به سنجش فراوانی مضامین پرداخته می‌شود. در اینجا با توجه به حجم کم مقاله و اختصار، بخشی از جدول استخراج مضامین پایه احادیث جهت نمونه کار و آشنایی با روش مذکور آورده می‌شود:

کدگذاری	مضامین پایه	جهت‌گیری حدیث	راوی اصلی	ردیف
۱	انتخاب پیامبر و امیرالمؤمنین از میان مخلوقات توسط خداوند	معرفی جانشینان رسول‌الله	ابن عباس	۱
۲	نصب امیرالمؤمنین به امامت توسط خداوند			
۳	سفارش الهی به پیامبر نسبت به امیرالمؤمنین			
۴	برادر، وصی، خلیفه و وزیر بودن امیرالمؤمنین نسبت به پیامبر			
۵	وحدت وجود نوری و معنوی پیامبر با امیرالمؤمنین			
۶	خصوصیات خاص امیرالمؤمنین			
۷	حجت بودن پیامبر و امیرالمؤمنین از طرف خدا			
۸	تداوم نسل امامت از امام حسین (ع)			
۹	خصوصیات امام زمان (عج) و اقدامات ایشان پس از ظهور			
۱۰	وصی داشتن همه پیامبران	معرفی جانشینان رسول‌الله	ابن عباس	۲
۱۱	ذکر دقیق نام اهل بیت			
۱۲	هم‌رتبه بودن امامان با پیامبر			
۱۳	ذکر نام پیامبر و اهل بیت در کتب ادیان قبل اسلام			
۱۴	تعداد اهل بیت به تعداد نقبای بنی اسرائیل و اسباط			
۱۵	تکرار شدن اتفاقات بنی اسرائیل در امت پیامبر			

۱۶	برخی ویژگی‌های امام زمان			
۱۷	دعای پیامبر در حق دوستان و دشمنان اهل بیت			
۱۸	دعای پیامبر بر دوستان و نفرین بر دشمنان اهل بیت	معرفی جانشینان رسول الله	ابن عباس	۳
۱۹	خبر دادن پیامبر از حادثه عاشورا			
۲۰	خصوصیت قاتلان امام حسین <small>علیه السلام</small>			
۲۱	فضیلت زائر امام حسین <small>علیه السلام</small> و اثرات زیارت حضرت			
۲۲	تعداد امامان به تعداد حواریون، اسباط و نقبای بنی اسرائیل			
۲۳	ذکر نام دقیق اهل بیت و ذکر خصوصیات آن‌ها			
۲۴	اهمیت معرفت نسبت به امام معصوم			
۲۵	نتایج انکار امامان معصوم			
۲۶	پیوستگی همراهی و شناخت حق با امیرالمؤمنین			
۲۷	همسو بودن ولایت اهل بیت با نبوت پیامبر			
۲۸	خاموش نشدن نور اهل بیت توسط دشمنان			
۲۹	عصمت و مطهر بودن پیامبر و امامان	معرفی جانشینان رسول الله	ابن عباس	۴
۳۰	همراهی پیوسته حق با امیرالمؤمنین	معرفی جانشینان رسول الله	ابن عباس	۵
۳۱	خصوصیات ویژه امیرالمؤمنین			
۳۲	تداوم امامت از نسل امام حسین			
۳۳	امام زمان نهمین تن از امامان از صلب امام حسین			
۳۴	توسل به خداوند با واسطه نمودن اهل بیت			
۳۵	ویژگی اوصیای انبیا	معرفی جانشینان رسول الله	انس بن مالک	۵
۳۶	خطاب پیامبر به امیرالمؤمنین به عنوان وصی و برادر			
۳۷	اشاره به جنگ‌های امام علی بعد از پیامبر			
۳۸	اشاره به تعداد امامان			
۳۹	اهل بیت عترت پیامبر و گوشت و خون اویند			

جدول فوق، تحلیل و بررسی چند روایتی است که صحابه پیامبر علیه السلام از ایشان در

مورد ولایت و وصایت اهل بیت نقل کرده‌اند که مضامین اصلی و مضامین پایه هر کدام از روایات، کشف و استخراج شده است. در مجموع تعداد ۵۷۵ مضمون پایه از احادیث کدگذاری شدند.

### ۵. دسته‌بندی مضامین پایه برای استخراج مضامین سازمان‌دهنده

در گام دوم، مجموع مضامین پایه را می‌بایست پس از بازبینی و بازخوانی مکرر در گروه‌های مشخصی دسته‌بندی نمود تا به مضامین سازمان‌دهنده دست پیدا کرد. در این تحقیق ۵۷۵ مضمون پایه در شش دسته کلی تفکیک شدند که به آن‌ها مضامین سازمان‌دهنده گفته می‌شود. در جدول ذیل سنجش فراوانی هریک از مضامین سازمان‌دهنده درج شده است:

سنجش فراوانی کل	سنجش فراوانی مضامین پایه	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده
۵۱	۱۵	مقام و جایگاه پیامبر در دنیا و آخرت	تبيين جایگاه پیامبر اسلام ﷺ
	۱۴	پیشگویی پیامبر از حوادث بعد از وفات خود	
	۲۲	مواعظ و سفارش‌ها	
۸۱	۱۲	سفارش‌های خدا و پیامبر بر امامت و وصایت امیرالمؤمنین	تبيين جایگاه امیرالمؤمنین (ع)
	۱۲	تعابیری که پیامبر در مورد امیرالمؤمنین به کار بردند	
	۷	امامت امیرالمؤمنین	
	۲۸	فضائل و مقام امیرالمؤمنین	
	۵	همراهی ایشان با حق	
	۳	خلقت نوری ایشان با پیامبر	
	۵	جنگ‌های امیرالمؤمنین	
۱۲	۷	جایگاه و خصوصیات حضرت زهرا در دنیا و آخرت	تبيين جایگاه حضرت زهرا (ع)
	۲	نتیجه آزار رساندن به حضرت زهرا	
	۳	انس شدید حضرت زهرا به پیامبر	
۸۴	۵۵	تداوم امامت از نسل امام حسین	تبيين جایگاه

	۸	امامت امام حسن و امام حسین	امام حسن و امام حسین <small>علیهما السلام</small>
	۹	جایگاه امام حسن و امام حسین نزد پیامبر	
	۱۲	فضائل و خصوصیات امام حسن و امام حسین	
۹۷	۴۰	امام زمان از نسل پیامبر و امام حسین است	تیین جایگاه امام زمان <small>علیه السلام</small>
	۱۸	خصوصیات و ویژگی های امام زمان	
	۲۸	مسائل مربوط به ظهور امام زمان	
	۹	مسائل مربوط به غیبت امام زمان	
	۲	سفارش و لزوم تبعیت از امام زمان	
۲۶۶	۳۴	نام دقیق اهل بیت توسط خدا، پیامبر، جبرئیل	تیین جایگاه اهل بیت <small>علیهم السلام</small>
	۵۸	تعداد اهل بیت و امامان بعد پیامبر	
	۵	امامان از قریش هستند	
	۱۳۸	جایگاه و خصوصیات و لزوم تبعیت از قرآن و اهل بیت	
	۳۱	صفات و جایگاه شیعیان و دوستان اهل بیت و صفات و جایگاه دشمنان ایشان	

جدول فوق بیانگر آن است که بیشترین مضامین مطرح در کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با سنجش فراوانی ۲۶۶ مضمون در مورد اهل بیت علیهم السلام بوده است که نشان دهنده کاربست بالای این اصطلاح و این موضوع در کلام آن حضرت است. پس از آن، مضامین مربوط به امام زمان علیه السلام با فراوانی ۹۶ مضمون، مضامین مربوط به امام حسن و امام حسین علیهما السلام با فراوانی ۸۴ مضمون، مضامین مربوط به امیرالمؤمنین علیه السلام با فراوانی ۸۱ مضمون و در پایان مضامین مربوط به پیامبر و حضرت زهرا علیها السلام نیز به ترتیب با فراوانی ۵۱ و ۱۲ مضمون است. این آمار به وضوح بیانگر آن است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به دفعات و در موارد متعدد تلاش داشته‌اند تا در مورد شخصیت و ریشه نسبی امام زمان علیه السلام، اوضاع و شرایط غیبت و اتفاقات و حوادث زمان ظهور، جایگاه و مقام امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام و تداوم نسل امامان از امام حسین علیه السلام اشاره کرده و به ویژه فضایل و مقام امیرالمؤمنین علیه السلام را جهت انتصاب از جانب خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله برای مسئله ولایت جامعه اسلامی بیان کنند.

در ادامه این تحقیق به منظور تبیین دقیق مضامین بیان شده در کلام پیامبر اکرم (ص) و نشان دادن کاربری و فواید استفاده از روش تحلیل مضمون برای فهم عمیق و ساختارمند نصوص دینی، به تحلیل کیفی و توصیفی مضامین مرتبط با مقوله ولایت و وصایت امام علی (ع) پرداخته و به صورت دقیق آنچه را در کلام رسول الله (ص) درباره امام علی (ع) بیان شده است، ساختارمند تحلیل خواهیم کرد.

### ۶. تحلیل کیفی و توصیفی مقوله ولایت امام علی (ع) در ساختار احادیث کتاب

تحلیل مجموعه احادیث منقول درباره امام علی (ع) با روش تحلیل مضمون بیانگر آن است که به صورت کلی دو مضمون فراگیر در تمامی این احادیث به عنوان نخ تسیح، حلقه وصل مضامین سازمان دهنده و پایه به همدیگرند. این دو مضمون فراگیر عبارتند از: «بیان ویژگی های ولی» و «تبیین جایگاه ولایت». به عبارت دیگر پیامبر اکرم (ص) در مجموعه احادیث خود تلاش داشته اند تا در گام اول مجموعه ویژگی های فردی و اجتماعی امام علی (ع) به عنوان شخص ولی و امام بعد از خود را معرفی کرده، در گام دوم به تبیین جایگاه ولایت در جامعه اسلامی و رابطه آن با دیگر ارکان و نهادهای اعتقادی و اجتماعی پرداخته، جایگاه والا و مهم این موضوع را برای همگان تشریح نمایند.

#### ۶-۱. بیان ویژگی های ولی

پیامبر اسلام (ص) برای معرفی امام علی (ع) تعابیر متعددی را به کار برده اند که بیانگر ویژگی های خاص و منحصر به فرد ایشان به عنوان ولی و امام در جامعه اسلامی است. برای نمونه در حدیث پنجم مالک بن انس آمده است که پیامبر اکرم (ص) آن حضرت را به عنوان وصی و برادر خود در دنیا و آخرت معرفی کردند: «...أَنْتَ وَصِيٌّ وَأَخِي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ...» (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۴۶)

در حدیثی دیگر از زید بن ارقم، ایشان به صراحت امام و خلیفه بعد از پیامبر (ص) معرفی شده است: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) يَقُولُ لِعَلِيِّ (ع) أَنْتَ الْإِمَامُ وَالْخَلِيفَةُ بَعْدِي...» (همان، ص ۸۲) قابل توجه است که این عبارات در احادیث متعددی به صراحت بیان

شده است مانند حدیث دوم عمار: «لَمَّا حَضَرَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ الْوَفَاةُ دَعَا بَعْلِي ﷺ فَسَارَهُ طَوِيلًا ثُمَّ قَالَ يَا عَلِيُّ ﷺ أَنْتَ وَصِيِّي وَوَارِثِي قَدْ أَعْطَاكَ اللَّهُ عِلْمِي وَفَهْمِي ...» (همان، ص ۱۲۴)

به منظور تأیید آنچه در احادیث کتاب *کفایة الاثر* خزاز رازی نقل شده است، به جست و جوی عبارات کلیدی این احادیث در مجامع حدیثی معتبر دیگر پرداخته و برخی مؤیدات را در این زمینه نیز ارائه می‌شود. از جمله این مؤیدات، حدیث ذیل است که شیخ طوسی در کتاب *الامالی* خود نقل نموده و به صراحت برخی ویژگی‌های امام علی علیه السلام از قول پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را معرفی کرده است: «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ﷺ يَا عَلِيُّ ﷺ اَنَا مَدِينَةُ الْحِكْمَةِ وَأَنْتَ بَابُهَا وَلَنْ تُؤْتِيَ الْمَدِينَةَ إِلَّا مِنْ قِبَلِ الْبَابِ وَكَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَجِيئُنِي وَيَبْغُضُكَ لِأَنَّكَ مِنِّي وَأَنَا مِنْكَ لِحُمْكَ مِنْ لَحْمِي وَدُمُّكَ مِنْ دَمِي وَرُوحُكَ مِنْ رُوحِي وَسَرِيرَتُكَ سَرِيرَتِي وَعَلَانِيَتُكَ عَلَانِيَتِي وَأَنْتَ إِمَامُ أُمَّتِي وَخَلِيفَتِي عَلَيْهَا بَعْدِي سَعِدَ مَنْ أَطَاعَكَ وَشَقِيَ مَنْ عَصَاكَ وَرَبِحَ مَنْ تَوَلَّاكَ وَخَسِرَ مَنْ عَادَاكَ وَفَازَ مَنْ لَزَمَكَ وَهَلَكَ مَنْ فَارَقَكَ مَثَلُكَ وَمَثَلُ الْأَيْمَةِ مِنْ وُلْدِكَ بَعْدِي مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ وَمَثَلُكُمْ مَثَلُ النَّجُومِ كُلَّمَا غَابَ نَجْمٌ طَلَعَ نَجْمٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۶۹)

شیخ صدوق نیز در بخشی دیگر از کتاب *امالی* خود مشابه این حدیث را با سلسله سند دیگری نقل کرده است: «سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ﷺ يَا عَلِيُّ ﷺ أَنْتَ أَخِي وَوَصِيِّي وَوَارِثِي وَخَلِيفَتِي عَلَى أُمَّتِي فِي حَيَاتِي وَبَعْدَ وَفَاتِي مُجِيبُكَ مُجِيبِي وَمُبْغِضُكَ مُبْغِضِي وَعَدُوُّكَ عَدُوِّي وَوَلِيُّكَ وَوَلِيِّي.» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۱۲۵)

ابان بن ابی عیاش نیز از سلیم بن قیس حدیثی نقل کرده که در آن به ده ویژگی خاص امام علی علیه السلام درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اشاره شده است: «سَلِمُ بْنُ قَيْسٍ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيًّا ﷺ يَقُولُ كَأَنْتَ لِي مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَشْرُ خِصَالٍ مَا يَسْرُنِي بِإِحْدَاهُنَّ مَا طَلَعَتْ عَلَيْهِ



الشَّمْسُ وَمَا غَرَبَتْ فَقِيلَ لَهُ بَيْنَهَا لَنَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا عَلِيُّ أَنْتَ الْإِخْ وَأَنْتَ الْخَلِيلُ وَأَنْتَ الْوَصِيُّ وَأَنْتَ الْوَزِيرُ وَأَنْتَ الْخَلِيفَةُ فِي الْأَهْلِ وَالْمَالِ فِي كُلِّ غَيْبَةٍ أُغِيْبُهَا وَمَنْزَلْتِكَ مِنِّي كَمَا نَزَلْتَنِي مِنْ رَبِّي وَأَنْتَ الْخَلِيفَةُ فِي أُمَّتِي وَلِيكَ وَلِيْسِي وَعَدْوُكَ عَدْوِي وَأَنْتَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ سَيِّدُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِي ...» (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۸۳۰)

از مجموعه این روایات چنین برداشت می‌شود که پیامبر اکرم ﷺ به صراحت، امیرالمؤمنین (ع) را وصی، خلیفه، وارث و برادر خود معرفی فرموده و این مطلبی است که بسیاری از صحابه آن را مستقیماً شنیده و از آن حضرت (ع) نقل کرده‌اند و مؤیدات آن به وفور در منابع حدیثی دیده می‌شود. بنابراین هیچ راهی برای انکار جایگاه و مقام ولایت امیرالمؤمنین وجود ندارد. بررسی روایات کتاب *کفایة الاثر* نیز نشان می‌دهد که پیامبر اسلام ﷺ به موضوع امامت و جانشینی بعد از خود و معرفی امامان و بیان تعداد و اسامی کل امامان بعد از خود، اهتمام جدی داشته‌اند؛ به گونه‌ای که در اکثر روایات، به تداوم امامت از نسل امام حسین (ع) و تعداد امامان و غیبت و ظهور امام زمان (ع) اشاره فرموده‌اند.

## ۲-۶. تبیین جایگاه ولایت

دومین مضمون فراگیری که از تحلیل مضامین احادیث کتاب *کفایة الاثر* برداشت می‌شود، مضمون «تبیین جایگاه ولایت» است. با دقت در احادیث این کتاب می‌توان دریافت که مضمون فراگیر و اصلی که محور همه احادیث کتاب واقع شده است، مسئله امامت و ولایت است. به تعبیر دیگر محوریت این احادیث، بیان اهمیت ولایت و امامت اهل بیت (ع) است که یکی از اساسی‌ترین مسائل در دین اسلام است. بنابراین موضوع ولایت و امامت از موضوعات بسیار بااهمیت است که آیات متعددی نیز به این موضوع اشاره دارد. موضوعی که خداوند متعال، پیامبر اسلام ﷺ را مأمور به ابلاغ آن فرمود و به پیامبر امر فرمود تا آن را در حجة الوداع مطرح کند. اهمیت این مسئله زمانی روشن می‌شود که بدانیم خداوند متعال مسئله امامت را کامل‌کننده دین و

تمام کننده نعمت می داند: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳) و مطرح نشدن آن را موجب نقصان رسالت تمام انبیا و پیامبران دانسته است: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ.» (مائده: ۶۷)

اهل بیت (علیهم السلام) مسئله ولایت را یکی از ستون‌ها و پایه‌های اسلام معرفی کرده‌اند که تمام واجبات و دستورات دین، بر پایه ولایت ارزش و اهمیت دارد و به هیچ موضوعی همچون موضوع ولایت سفارش نشده است کما اینکه در حدیثی از امام باقر (علیه السلام) آمده است: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَ لَمْ يَنَدَ بِشَيْءٍ كَمَا نُوْدِي بِالْوَلَايَةِ فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَكُوا هَذِهِ يَعْنِي الْوَلَايَةَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۸) در نهایت آنچه را از تحلیل کیفی و توصیفی مضامین مستخرج از احادیث کتاب ذیل مضمون فراگیر تبیین جایگاه ولایت به دست آمده است، می‌توان در خصوص ولایت با موضوعات ذیل تفکیک و دسته‌بندی کرد:

### ۱-۲-۶. رابطه ولایت با توحید

یکی از مهم‌ترین مسائلی که از تحلیل کیفی احادیث به دست می‌آید، مسئله رابطه ولایت با توحید الهی است. از مضمون احادیث منقول از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) چنین برداشت می‌شود که یگانگی و وحدانیت پروردگار رابطه مستقیم با ولایت اهل بیت (علیهم السلام) دارد، به این صورت که هرکسی ولایت اهل بیت را قبول نکند، نه تنها از مسیر حق منحرف شده است، بلکه در توحید او نیز ضعف و سستی و خلل ایجاد می‌شود. شرط موحد شدن انسان، پذیرش ولایت اهل بیت است؛ زیرا معرفت و شناخت حقیقی خداوند و معرفت به وحدانیت او، جز از طریق سخنان و کلمات اهل بیت برای انسان میسر نمی‌شود. پس عدم پذیرش ولایت اهل بیت، زمینه شرک را برای آدمی فراهم می‌کند.

در روایت دهم امیرالمؤمنین (علیه السلام) از پیامبر (صلی الله علیه و آله) در کفایة الاثر، به این نکته اشاره شده است که خداوند متعال اقوامی را که از ائمه غیر الهی اطاعت کنند، عذاب کرده و تنها اقوامی را که از فرستادگان و رسولان الهی تبعیت می‌کنند، مورد رحمت قرار می‌دهد. در ادامه این حدیث طولانی آمده است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به حضرت علی (علیه السلام) فرمودند: ای علی،

امام و جانشین پس از من تویی، جنگ با تو، جنگ با من است و صلح با تو، صلح با من است و تو پدر دو نوه من و همسر دختر منی؛ تنها ذریه و فرزندان تو هستند که برخی از آنها امامانی مطهر و معصوم‌اند؛ پس من سرور انبیایم و تو سرور اوصیای و من و تو از یک شجره هستیم و اگر ما نبودیم، بهشت و دوزخ آفریده نمی‌شد و پیامبران و فرشتگان آفریده نمی‌شدند. امام (ع) گوید: عرض کردم: ای رسول خدا پس ما از فرشتگان برتریم! ای علی، ما بهتر از هر آنچه خداوند بر پهنای هستی خلق کرده و برتر از فرشتگان مقرب هستیم و چگونه برتر از آنان نباشیم درحالی که در شناخت خدا و توحید او بر ایشان سبقت گرفته‌ایم؛ پس آنان به واسطه ما، خدا را شناختند و به واسطه ما، او را پرستش کردند و به واسطه ما، به سوی راه شناخت خداوند هدایت یافتند: «فَبِنَا عَرَفُوا اللَّهَ وَبِنَا عَبَدُوا اللَّهَ وَبِنَا اهْتَدَوْا السَّبِيلَ إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ» (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۵۸)

در حدیث معروف سلسله الذهب نیز حضرت رضا (ع) به نقل از پدران بزرگوارشان از رسول خدا (ص) و از قول جبرئیل امین فرمودند که خداوند متعال می‌فرماید کلمه «لا إله الا الله» حصار و قلعه من است، پس هرکس به قلعه من داخل گردد از عذاب من ایمن خواهد بود. البته آن حضرت در توضیح این حدیث قدسی اضافه کردند که این امر شروطی دارد و من خود از جمله شروط آن هستم: «بَشْرُوطِهَا وَأَنَا مِنْ شُرُوطِهَا» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۵)

شیخ صدوق در کتاب التوحید خود، ضمن نقل مجدد این حدیث که ابتدا در کتاب عیون اخبار الرضا آورده بود، چنین توضیح می‌دهد که از شروط اقرار به کلمه «لا إله الا الله» اقرار به امامت آن حضرت است که از جانب خداوند عزوجل معین شده و طاعتش بر همگان فرض و واجب است. (همو، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۳۵) البته احادیث دیگری نیز با همین مضمون از اهل بیت نقل شده است که شرط ورود به بهشت را، علاوه بر اقرار به وحدانیت خداوند، اقرار و شهادت دادن به ولایت امیرالمؤمنین (ع) و اهل بیت (ع) بیان کرده است که این مطلب، رابطه مستقیم بین توحید و ولایت اهل

بیت علیه السلام را می‌رساند. برای نمونه امام صادق علیه السلام از پدرش از جابر بن عبدالله انصاری روایت کرد که جابر بن عبدالله گفت: نزد پیامبر صلی الله علیه و آله بودم. من در یک طرف پیامبر نشسته بودم و امیر مؤمنان علی علیه السلام در طرف دیگر پیامبر نشسته بود. در این هنگام، عمر بن خطاب به همراه مردی که با او دست به گریبان شده بود، آمد. حضرت پرسیدند: آن مرد را چه شده است؟ عمر گفت: ای رسول خدا، این مرد از شما نقل کرد که شما گفته‌اید هر کس بگوید «خدایی جز او نیست و محمد فرستاده اوست»، وارد بهشت می‌شود. مردم اگر این سخن را بشنوند، در اعمال کوتاهی خواهند کرد. ای رسول خدا، آیا تو این گونه گفته‌ای؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: آری، اگر به محبت این [علی علیه السلام] و ولایتش چنگ بزنند: «نَعَمْ إِذَا تَمَسَّكَ بِمَحَبَّةِ هَذَا وَوَلَايَتِهِ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۸۲)

همچنین می‌توان نتیجه گرفت که عدم پذیرش ولایت اهل بیت علیهم السلام، زمینه شرک را در وجود انسان ایجاد می‌کند زیرا اهل بیت علیهم السلام از جانب حق تعالی تعیین و منصوب شده‌اند و پذیرش ولایت اهل بیت، همان پذیرش ولایت خداوند است و اگر کسی ولایت اهل بیت را قبول نکند و ولایت افراد دیگری را بپذیرد، در امر ولایت الهی شرک ورزیده، به این معنا که در کنار حجت الهی، کس دیگری را در مقام ولایت الهی شریک کرده است. در تفسیر قمی آمده است که ابوبصیر از حضرت صادق علیه السلام درباره آیه «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (کهف: ۱۱۰) فرمود: «لَا يَتَّخِذُ مَعَ وَوَلَايَةِ آلِ مُحَمَّدٍ غَيْرَهُمْ وَوَلَايَتُهُمُ الْعَمَلُ الصَّالِحُ فَمَنْ أَشْرَكَ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ فَقَدْ أَشْرَكَ بِوَلَايَتِنَا وَكَفَرَ بِهَا وَجَحَدَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام حَقَّهُ وَوَلَايَتَهُ» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۷) همچنین از جابر بن عبدالله انصاری نقل شده است که گفت امام باقر علیه السلام درباره آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ» (نساء: ۱۱۶) فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِوَلَايَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام وَطَاعَتِهِ» (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۰۶)

#### ۲-۲-۶. رابطه ولایت با نبوت

مطلب مهم دیگری که از تحلیل کیفی و توصیفی احادیث به دست می‌آید، مسئله رابطه ولایت اهل بیت علیهم السلام با نبوت خاتم الانبیاء است که در این مسئله نیز، رابطه مستقیم بین ولایت و نبوت برقرار است به گونه‌ای که اگر کسی می‌خواهد پیرو حقیقی پیامبر اسلام باشد، باید بعد از ایشان ولایت اهل بیت علیهم السلام را بپذیرد. در روایات متعددی در کتاب

کفایة الاثر به این مسئله اشاره شده که پیامبر اسلام، امامان بعد از خود را معرفی فرمودند و مسیر حقیقی و صحیح اسلام بعد از خود را پیروی از اهل بیت (ع) دانسته‌اند. از آنجا که خداوند پیامبر اسلام را برای هدایت انسان‌ها فرستاد و پیامبر (ص) مأموریت داشت تا دستورات و هدایت و راهنمایی‌های خداوند را به مردم برساند، طبق دستور خداوند، پیامبر عظیم‌الشأن، مسیر اسلام بعد از وفات خود را نیز به مردم ابلاغ کرد که آن پیروی از ولایت امیرالمؤمنین و پذیرش ولایت ایشان بود. پس مسلمان حقیقی که مورد قبول خداوند و پیامبر اسلام است، آن مسلمانی است که بعد از وفات پیامبر (ص) به پیروی از کلام و سفارش پیامبر، از امیرالمؤمنین تبعیت و پیروی کند و اگر کسانی ولایت فرد یا افراد دیگری را بعد از پیامبر پذیرند و آن‌ها را جانشین پیامبر بدانند و از آن‌ها تبعیت و پیروی کنند، قطعاً سفارش و دستور پیامبر (ص) را زیر پا گذاشته و از مسیر حقیقی اسلام منحرف شده‌اند.

برای مثال در احتجاجی که بین امیرالمؤمنین (ع) و ابن کواء رخ داد، آن حضرت انسانی را که به نبوت پیامبر اسلام اقرار کرده ولی ولایت ایشان را بعد از پیامبر نپذیرفته است، شخصی کوردل و بی‌بصیرت معرفی می‌کند. از اصبع بن نباته نقل است که گفت ابن کواء از امیرالمؤمنین (ع) پرسید: آن کیست که شب و روز می‌بیند و آن چیست که شب و روز نمی‌بیند؟ و آن که شب می‌بیند و روز نمی‌بیند و آن که روز نمی‌بیند و شب می‌بیند؟

حضرت فرمود: وای بر تو! چیزی بپرس که تو را نفعی رساند و سؤال بیجا مپرس. وای بر تو! اما آن که شب و روز می‌بیند، فردی است که به تمام رسولان و اوصیای گذشته و تمام کتب و انبیا ایمان آورده و به خداوند و نبی او محمد (ص) نیز مؤمن است و نیز به ولایت من نیز معترف است، او بینا در شب و روز است؛ و اما آن که شبانه‌روز کور است، فردی است که منکر تمام انبیا و اوصیا و کتب گذشتگان است و با اینکه رسول خدا (ص) را درک نموده، به او ایمان نیاورده و ولایت مرا نیز قبول ندارد. پس با این کار خداوند عزوجل و پیامبرش را انکار نموده است، او کور شبانه‌روز است؛ و اما

فرد بینا به شب و کور به روز، فردی است که تمام انبیا و کتب را قبول دارد و منکر رسول خدا ﷺ بوده و ولایت و حقّ مرا قبول ندارد، پس او بینای شب و کور به روز است؛ و اما فرد کور شب و بینای روز، فردی است که منکر انبیای گذشته و اوصیا و کتب است و محمد ﷺ را درک و به او و خداوند ایمان آورده و امامت مرا پذیرفته، پس او کور به شب و بینای به روز است. وای بر تو ای ابن کواء! ما فرزندان ابی طالب هستیم، خداوند اسلام را توسط ما آغاز کرده و به ما ختم می نماید. اصبع بن نباته گوید: وقتی آن حضرت از منبر پایین آمد، به دنبال او رفتم و عرض کردم: سرور من، ای امیرالمؤمنین، با این سخنان دلم را قوی و توانا فرمودی! امیرالمؤمنین علی (ع) به من فرمود: ای اصبع، هرکه در ولایت من شک کند، در ایمان خود به تردید افتاده و آن که معترف به ولایت من باشد، در اصل به ولایت خداوند اعتراف نموده است و ولایت من متصل به ولایت خداوند همچون این دو انگشت - و آن دو انگشت را جمع فرمود - است؛ هرکه به ولایت من اعتراف نماید، پیروز و کامیاب است و منکر آن ناکام و زیان دیده و مایل به آتش است و هرکه به آتش رود، سال‌های سال در آن بماند: «مَنْ أَقْرَّ بَوْلَائِي فَقَدْ فَازَ وَمَنْ أَنْكَرَ وَلَائِي فَقَدْ خَابَ وَخَسِرَ وَهُوَ فِي النَّارِ وَمَنْ دَخَلَ النَّارَ لَبِثَ فِيهَا أَحْقَابًا» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۲۹)

### ۳-۲-۶. رابطه ولایت با تقوای الهی

سومین نکته مهم و قابل برداشت از تحلیل کیفی و توصیفی احادیث ذیل مضمون فراگیر تبیین جایگاه ولایت، توجه دادن احادیث به رابطه ولایت با تقوای الهی است. انسان در طول عمر خود، اعمال و رفتارهای مختلفی را انجام می دهد که بعضی مستحق ثواب و بعضی مستحق عذاب است، اما به فرموده قرآن کریم، اعمال نیک و شایسته فقط از انسان‌های باتقوا پذیرفته می شود: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲۷) این آیه با حرف «إِنَّمَا» بیان شده که نشانه حصر است و این گونه معنا می شود که فقط و فقط خداوند از انسان‌های باتقوا، اعمال آن‌ها را قبول می کند. بنابراین اگر کسی می خواهد جزو انسان‌های باتقوا قرار بگیرد، باید صفاتی که قرآن کریم در مورد انسان‌های باتقوا بیان فرموده، در وجودش ایجاد کند.

آنچه از مضمون احادیث منقول درباره اهل بیت (ع) برداشت می‌شود این است که امیرالمؤمنین (ع) مصداق اتم و اکمل انسان‌های باتقوا هستند؛ زیرا در روایات متعددی از کتب شیعه و سنی، امیرالمؤمنین به‌عنوان امام المتقین و اتقی الناس معرفی شده‌اند. پس کسی نمی‌تواند ادعا کند که انسانی باتقواست ولی ولایت امیرالمؤمنین و ائمه معصومین (ع) را قبول نکند و از امام المتقین و باتقواترین مردم تبعیت و پیروی نکند. همچنین اهل بیت (ع) ذیل آیه‌ای در قرآن کریم، منظور از کلمة التقوی را ولایت امیرالمؤمنین و ائمه معصومین (ع) معرفی کرده‌اند: «نَحْنُ كَلِمَةُ التَّقْوَى وَ سَبِيلُ الْهُدَى». (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۴۳۲) علامه مجلسی در توضیح این روایت می‌گوید که عبارت «نَحْنُ كَلِمَةُ التَّقْوَى» یعنی ولایت اهل بیت کلمه‌ای است که به‌واسطه آن از آتش در امان می‌مانید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۲۴۴) و اشاره دارد به قول خداوند متعال «وَأَلِّزْمُهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى» (فتح: ۲۶) در بسیاری از احادیث نیز کلمة التقوا تفسیر به ولایت امیرالمؤمنین (ع) یا همه امامان شده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۳۵) چراکه ولایت آن‌ها و اقرار به امامت ایشان کلمه تقواست.

#### ۴-۲-۶. رابطه ولایت با تسلیم حق بودن

چهارمین نکته قابل برداشت از تحلیل کیفی احادیث مرتبط با اهل بیت (ع)، مسئله رابطه ولایت با تسلیم حق بودن است. دین اسلام و تعبیر مسلمان به این معناست که انسان خود را تسلیم حضرت حق بداند و دستورات صادرشده از طرف خداوند و پیامبر اسلام را بدون هیچ چون و چرا و توجیهی قبول کند و برای انجام آن‌ها تلاش نماید. مسئله ولایت نیز از جمله مواردی است که از سوی خدا و پیامبر (ص) به انسان‌ها ابلاغ شده و لازم است هر انسانی در مواجهه با این دستور، سر تسلیم فرود آورد و ولایت ائمه معصومین را قبول کند؛ زیرا عدم پذیرش آن موجب می‌شود که انسان در برابر خواسته و دستور خدا و رسول او، ایستادگی و مقاومت کند و زمینه‌های انحراف و کجروی را برای خود مهیا سازد. چنان‌که ابلیس در برابر دستور خداوند مبنی بر سجده کردن بر آدم، سر تسلیم فرود نیاورد و بر اثر مخالفت با این دستور، از درگاه الهی رانده و مورد لعن واقع شد.

از مهم‌ترین مسائلی که انسان‌ها به‌خصوص مسلمانان باید در برابر آن تسلیم شوند، مسئله پذیرش ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام و ائمه معصومین علیهم السلام است که اسلام حقیقی نیز پذیرش و پیروی از دستورات ایشان و طی کردن مسیری است که این ذوات نورانی برای انسان‌ها و مسلمانان معرفی و مطرح فرموده‌اند. امام باقر علیه السلام ذیل آیه شریفه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹) می‌فرمایند که منظور از اسلام، تسلیم شدن نسبت به ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۹۵) در این زمینه حدیث دیگری از امام رضا علیه السلام نقل شده که بیانگر ارتباط مستقیم پذیرش ولایت با تسلیم حق بودن است: «... وَ مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي قَبُولِهِمْ وَلَاءَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام فِي يَوْمِ غَدِيرِ خُمٍّ كَمَثَلِ الْمَلَائِكَةِ فِي سُجُودِهِمْ لِأَدَمَ وَ مَثَلُ مَنْ أَبِي وَكَلِيَّةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ فِي يَوْمِ الْغَدِيرِ مَثَلُ إِبْلِيسَ ...» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۶۵)

## ۵-۲-۶. رابطه ولایت با ایمان

نکته پنجم در تحلیل کیفی و توصیفی احادیث، توجه پیدا کردن به رابطه ولایت با ایمان به خداوند متعال است که مسئله‌ای متفاوت از رابطه ولایت با توحید است. طبق آیات قرآن کریم، می‌توان دریافت که تفاوت‌هایی بین اسلام و ایمان وجود دارد و نسبت این دو به همدیگر، عموم و خصوص مطلق است؛ به این معنا که هرکسی با ایمان است، قطعاً مسلمان است و در دایره اسلام قرار دارد ولی هرکسی مسلمان است، لزوماً با ایمان نیست. همچنین سفارش قرآن به مسلمانان این است که ایمان بیاورند و در مرحله اسلام متوقف نشوند: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ إِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (حجرات: ۱۴) طبق این آیه، خداوند می‌فرماید که اسلام آوردن با ایمان آوردن متفاوت است و عده‌ای از مسلمانان در مرحله اسلام متوقف و در پذیرش ایمان دچار لغزش شده‌اند و به همین دلیل، اطلاق کلمه مؤمن برای آن‌ها صحیح نیست.

از تحلیل کیفی و توصیفی روایات متعدد درباره تبیین جایگاه ولایت اهل بیت چنین برداشت می‌شود که ایمان فقط با پذیرش ولایت و امامت اهل بیت علیهم السلام به دست می‌آید و عدم پذیرش این امر، انسان را به دایره ایمان وارد نمی‌کند. در احادیث کتاب



کفایة الاثر نیز روایاتی موجود است که به این رابطه اشاره فرموده؛ از جمله واثله بن اسقع نقل کرده که رسول خدا ﷺ فرمود: «لَا يَتِمُّ الْاِيْمَانُ اِلَّا بِمَحَبَّتِنَا اَهْلَ الْبَيْتِ وَ اِنَّ اللّٰهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالٰى عَهْدَ اِلٰى اَنَّهُ لَا يَجِبُنَا اَهْلَ الْبَيْتِ اِلَّا مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ وَ لَا يَبْغِضُنَا اِلَّا مُنَافِقٌ شَقِيٌّ». (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۱۰) یا در حدیث دیگری، سعد بن مالک نقل کرده که رسول خدا ﷺ فرمود: «يَا عَلِيُّ ﷺ اَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى اِلَّا اَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي تَقْضِي دِيْنِي وَ تُنْجِزُ عِدَاتِي وَ تُقَاتِلُ بَعْدِي عَلَيَّ التَّوْبِلِ كَمَا قَاتَلْتُ عَلَيَّ التَّنْزِيْلِ يَا عَلِيُّ ﷺ حُبُّكَ اِيْمَانٌ وَ بُغْضُكَ نِفَاقٌ». (همان، ص ۱۳۵)

به عنوان مؤید این مطلب، در کتب حدیثی دیگر روایات متعددی نقل شده است که بر رابطه مستقیم ولایت با ایمان به خدا اشاره دارد؛ برای نمونه شیخ کلینی در کتاب شریف کافی حدیثی از امام صادق (ع) نقل کرده که درباره تفاوت اسلام و ایمان فرمودند: اسلام همان وضعیت ظاهری است که مردم مسلمان بر آن اند؛ یعنی شهادت به یگانگی خدا و پذیرش عبد و رسول بودن پیامبر خدا و برپا داشتن نماز و دادن زکات و حج خانه خدا و روزه ماه رمضان، اما ایمان، معرفت به امر ولایت و امامت در کنار این امور است و اگر انسانی، امر ولایت و امامت را نشناسد، مسلمان گمراهی است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۴)

### ۶-۲-۶. رابطه ولایت با حقیقت عبادات

ششمین نکته‌ای که از تحلیل کیفی و توصیفی مضامین مستخرج از کتاب برداشت می‌شود، توجه پیدا کردن به مسئله رابطه ولایت با حقیقت عبادت است. این مطلب از جمله نکاتی است که در اکثریت احادیث ذیل مضمون فراگیر تبیین جایگاه اهل بیت بر آن تأکید شده که بدون ولایت، عبادت انسان حقیقی نبوده و به سرانجام مقصود نمی‌رسد. خداوند متعال نیز برای پذیرش عبادات انسان، شروطی را معین فرموده که از جمله آن‌ها نیت قرب الهی، طهارت، انجام صحیح عبادات است. از جمله مهم‌ترین شرایط پذیرش عبادات نیز پذیرش ولایت اهل بیت (ع) است زیرا اعتقاد به ولایت و امامت اهل بیت (ع)، همچون روحی است که در کالبد اعمال عبادی دمیده می‌شود و به آن جان می‌دهد؛ از این رو در آیات و روایات متعدد، ولایت اهل بیت، روح و باطن

اعمال و عبادات معرفی شده است.

برای نمونه در روایات که از پیامبر اسلام ﷺ درباره اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده، به این مسئله اشاره شده است که عمل کسی که ولایت امیرالمؤمنین و ائمه معصومین را قبول نکند، مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد. این تعبیر در حدیث دوم ابوهریره از پیامبر در کتاب *کفایة الاثر* چنین آمده است: «... وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَبَدَ اللَّهَ أَلْفَ عَامٍ ثُمَّ أَلْفَ عَامٍ مَا بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ ثُمَّ أَتَى جاحِدًا بَوْلًا يَتِهِمْ لِأَكْبَةِ اللَّهِ فِي النَّارِ كَأَنَّهُ مَا كَانَ.» (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۸۵)

در این باره از امام باقر (علیه السلام) به عنوان یک حدیث قدسی نقل شده است که هرکس ولایت علی (علیه السلام) را قبول نداشته باشد، اعمالش مورد قبول واقع نخواهد شد: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ (علیه السلام) قَالَ: نَزَلَ جَبْرَائِيلُ (علیه السلام) عَلَى النَّبِيِّ (صلى الله عليه وآله) فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ السَّلَامُ يَقْرُوكَ السَّلَامَ وَ يَقُولُ خَلَقْتَ السَّمَاوَاتِ السَّبْعَ وَ مَا فِيهِنَّ وَ الْأَرْضِينَ السَّبْعَ وَ مَا عَلَيْهِنَّ وَ مَا خَلَقْتَ خَلْقًا أَكْثَرَ مِنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ وَ لَوْ أَنَّ عَبْدًا دَعَانِي مُنْذُ خَلَقْتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِينَ ثُمَّ لَقِينِي جاحِدًا لِوَلَايَةِ عَلِيِّ (علیه السلام) لِأَكْبِيئُهُ فِي سَقَرٍ.» (برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۹۰) ابوحمزه ثمالی نیز به نقل از امام سجاد (علیه السلام) می‌گوید هرکس ولایت اهل بیت را به همراه نداشته باشد، عبادتش برای او سودی نخواهد داشت: «لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَمَّرَ مَا عَمَّرَ نَوْحٌ فِي قَوْمِهِ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا يَصُومُ النَّهَارَ وَ يَقُومُ اللَّيْلَ فِي ذَلِكَ الْمَكَانِ وَ لَقِيَ اللَّهَ بِغَيْرِ وَلايَتِنَا لَمْ يَنْفَعَهُ شَيْئًا.» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۲)

همچنین در بعضی از روایات صادره از اهل بیت (علیهم السلام)، به حقیقت باطنی اعمال عبادی همچون نماز، حج و... اشاره شده که این مسئله نیز نشانگر آن است که باطن تمام عبادات، ولایت و معرفت و شناخت نسبت به جایگاه و مقام اهل بیت (علیهم السلام) است و بدون توجه داشتن به آن، انسان بهره‌ای از آن عمل عبادی نمی‌برد؛ برای نمونه از امام صادق (علیه السلام) پیرامون آیه «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» (آل عمران: ۹۷) سؤال شد که فرمودند: «هرکس که آهنگ این خانه کند و بداند که آن همان خانه‌ای است که خدا به زیارت آن فرمان داده و ما اهل بیت را آن چنان که شایسته شناخت است بشناسد، در دنیا و

آخرت ایمن خواهد بود.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴۵)

## ۷. نتیجه‌گیری

این پژوهش به دنبال آن بود که با استفاده از یک روش تحقیق میان‌رشته‌ای و متن‌محور، به تحلیل نصوص دینی پرداخته و از این طریق، روایی و پایایی یا به عبارت دیگر اعتبار و صحت مجموعه‌ای از این نصوص را در کتابی خاص مورد تحقیق و بررسی قرار دهد. از آنجا که برخی افراد در طول تاریخ به نقد و جرح کتاب *کفایة الاثر فی النص علی الائمة اثنی عشر* و تضعیف مؤلف آن خزاز رازی پرداخته و بدین طریق موجبات بی‌توجهی به این منبع حدیثی متقدم و ارزشمند را فراهم آورده بودند، در این پژوهش تلاش شد به تحلیل مضامین احادیث این کتاب پرداخته، شبکه مضامین مطرح در احادیث آن ترسیم شود.

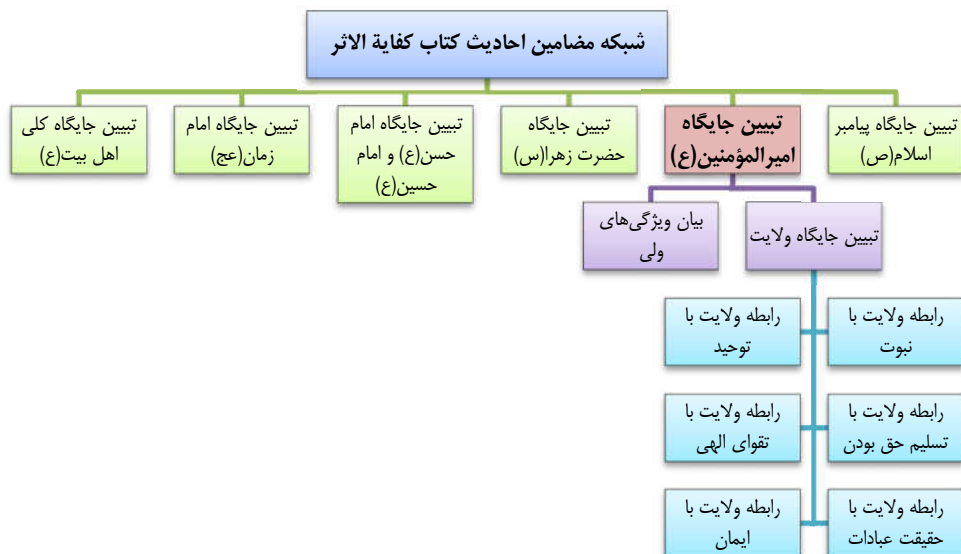
مطالعه اولیه این کتاب نشان می‌دهد که تعداد ۱۲۵ حدیث از ۲۸ روای با موضوع اثبات ولایت و وصایت اهل بیت (ع) به نقل از پیامبر اکرم (ص) در این کتاب جمع‌آوری شده که تحلیل نظام‌مند آن‌ها با روش تحلیل مضمون تأییدکننده استخراج ۵۷۵ مضمون پایه در این خصوص بوده است. مجموعه این مضامین پایه در ۶ مضمون سازمان‌دهنده دسته‌بندی شدند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها مضمون «ولایت امام علی» است. در این مقاله با رویکرد مسئله‌محور، فقط به تحلیل کیفی و توصیفی شبکه مضامین مرتبط با «ولایت امام علی» پرداخته شد.

نتایج تحلیل‌های کیفی و توصیفی نشان داد که دو مضمون فراگیر «بیان ویژگی‌های ولی» و «تبیین جایگاه ولایت»، حلقه وصل مضامین متعدد ذیل مضمون سازمان‌دهنده «ولایت امام علی» هستند. در بخش بیان ویژگی‌ها، پیامبر اکرم (ص) تلاش دارند تا مجموعه‌ای از ویژگی‌های فردی و اجتماعی امام علی (ع) را که باعث شایستگی و قابلیت ایشان برای پذیرش منصب امامت و رهبری جامعه اسلامی است، بیان کنند. در گام دوم نیز آن حضرت به تبیین جایگاه ولایت در جامعه اسلامی پرداخته و رابطه ولایت با مقوله‌های مهمی مثل توحید، نبوت، تقوای الهی، تسلیم حق بودن، ایمان و حقیقت عبادت را مطرح می‌کنند.

از تحلیل مجموع مضامین مرتبط با مقوله ولایت امیرالمؤمنین و جانشینی ایشان بعد از پیامبر چنین برداشت می‌شود که یکی از مهم‌ترین موضوعات و مسائل دینی و اعتقادی جامعه اسلامی که هم در آیات قرآن و روایات معصومین به صورت مکرر بیان شده، مسئله ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام) و تداوم مسیر امامت و رهبری جامعه اسلامی توسط افراد برگزیده و مورد تأیید الهی است.

از جمله نکات قابل توجه در تحلیل مضمونی احادیث کتاب کفایة الاثر این است که مؤلف در چینش احادیث و ابواب کتاب، احادیث منقول از صحابه را متقدم بر احادیث منقول از اهل بیت نقل کرده است تا نشان دهد آنچه در کلام آن حضرات نقل شده، در کلام دیگر صحابه نیز به دفعات نقل شده و موضوع ولایت و وصایت اهل بیت از جمله موضوعاتی بوده است که از زبان مبارک پیامبر اکرم (ص) به طور مکرر بیان و تشریح و باعث شده افراد و اصحاب متعددی این احادیث را نقل کنند.

در پایان، شبکه مضامین مرتبط با مضمون «ولایت امام علی» با توجه به محدودیت مقاله در انتشار همه نمودار، ترسیم شده است:



## منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ش.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، الامالی، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۳. ———، التوحید، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ق.
۴. ———، الخصال، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ش.
۵. ———، عیون اخبار الرضا (ع)، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۶. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، قم: نشر علامه، ۱۳۷۹ق.
۷. ابن طاووس، علی بن موسی، اقبال الاعمال، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۹ق.
۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۹. حکیمی، محمدرضا، الحیة، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ش.
۱۰. خزاز رازی، علی بن محمد، کفایة الاثر فی النصّ علی الائمة الاثنی عشر، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.
۱۱. درخشه و دیگران، «تحلیل مضمونی اعتماد در اندیشه آیت الله خامنه‌ای»، جستارهای سیاسی معاصر، شماره ۳، ۱۳۹۴ش، ص ۳۷-۵۳.
۱۲. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۱۳. طبرسی، علی بن حسن، مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، نجف اشرف: مکتبه الحیدریه، ۱۳۸۵ق.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، النبیة، قم: دار المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۱۵. ———، الامالی، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۱۶. ———، الرجال، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۳ش.
۱۷. ———، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الاصول، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ق.
۱۸. عابدی جعفری، حسن و دیگران، «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی»، اندیشه مدیریت راهبردی، شماره ۱۰، ۱۳۹۰ش، ص ۱۵۱-۱۵۷.
۱۹. عترت دوست و دیگران، «شبکه مضامین عوامل ایجاد فقر در جامعه اسلامی از منظر آیات قرآن و احادیث اهل بیت (ع)»، مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۲۷، ۱۳۹۸ش، ص ۱۴۵-۱۶۵.
۲۰. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر التمی، قم: دار الکتب، ۱۴۰۴ق.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۲. کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.

۱۲۶ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

۲۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۲۴. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۵ش.

۲۵. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم: الهادی، ۱۴۰۵ق.

26. Braun, V. & Clarke, V., "Using thematic analysis in psychology", *Qualitative Research in Psychology*, Vol. 3, No. 2, 2006, P. 80-101.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲۸

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۲۷-۱۵۲

## تحلیل انتقادی رویکرد موتسکی در برخورد با منابع اسلامی مطالعه موردی: روایات سریه قتل ابن ابی الحقیق

طاهره نعمتی\*

فتحیه فتاحی زاده\*\*

علی حسن نیا\*\*\*

### چکیده

از دیرباز حدیث اسلامی خاصه روایات سیره رسول خدا ﷺ مورد توجه پژوهشگران غربی بوده و طی چند دهه اخیر توجه به این نوع پژوهشها، گستره فزون تری یافته است. مقاله «قتل ابن ابی الحقیق» نوشته هارالد موتسکی، به بررسی روایات درباره یکی از سرایای دوران پیامبر اکرم ﷺ می پردازد. مقاله حاضر به دنبال تحلیلی انتقادی با پرداختن به نقاط قوت و نیز بررسی ضعفها و کاستیهای موجود در نوشتار موتسکی است. اهمیت پرداختن به این موضوع با ضرورت حفظ منابع اصیل اسلامی در برابر اشاعه برخی برداشت‌های ناتمام با استناد به پیش فرض‌هایی ناتمام‌تر، گره خورده است. به همین منظور، به برخی امتیازات، همچون روشمندی علمی و رویکرد اعتدالی نسبت به احادیث اسلامی پرداخته شده و برخی آسیب‌های مبنایی، روشی و غایی همچون کم‌اعتباری نظام اسناد، فقدان معیارها و مبانی رجالی احصا شده است. مهم‌ترین دستاورد این پژوهش دست یافتن به نگاهی تحلیلی تر و دقیق تر به نوع نگارش‌های یکی از پرکارترین و مطرح‌ترین خاورشناسان اعتدالی یعنی موتسکی است.

کلیدواژه‌ها: سیره پیامبر ﷺ، هارالد موتسکی، حدیث، نقد متنی و سندی، مغازی، ابن ابی الحقیق.

\* دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الهیات دانشگاه الزهراء ﷺ، تهران، ایران / tahura135@gmail.com

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الهیات دانشگاه الزهراء ﷺ، تهران، ایران، نویسنده مسئول /

f\_fatahizadeh@alzahra.ac.ir

\*\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شاهد، تهران، ایران / a.hasannia@shahed.ac.ir

## ۱. بیان مسئله

مقاله «قتل ابن ابی الحقیق درباره ریشه و اعتبار برخی گزارشات مغازی» هفتمین مقاله از کتاب *زندگی نامه حضرت محمد ﷺ* نوشته هارالد موتسکی است. مقاله ابن ابی الحقیق به بررسی اعتبار منابع مغازی می پردازد؛ برای این منظور موتسکی از میان روایاتی که در منابع سیره و تاریخ صدر اسلام به چشم می خورد، به اعتبارسنجی روایاتی روی آورده است که ماجرای کشته شدن ابورافع بن ابی الحقیق، یکی از بزرگان یهود حجاز در جریان سریه ای به فرماندهی عبدالله بن عتیک را گزارش می کنند.<sup>۱</sup>

این نخستین بار نیست که روایات مربوط به کشته شدن ابن ابی الحقیق مورد توجه محققان غربی قرار می گیرد، بلکه این ماجرا در اغلب زندگی نامه های پیامبر ﷺ که توسط نویسندگان غربی نوشته شده، اشاره شده است. (Motzki, 2000, p. 172) اما آنچه موجب شده که با وجود چنین سابقه ای، موتسکی نگاهشته ای مستقل در این موضوع ترتیب دهد، این بوده است که هیچ یک از شرح حال نگاران غربی، سبب گزینش منابع خود را توضیح نداده اند، در حالی که هریک از این منابع، در شرح سریه عبدالله بن عتیک، با دیگر منابع تفاوت های قابل توجهی دارد. بنابراین از دیدگاه موتسکی ضعف عمده مطالعات پیش از وی در این زمینه، فقدان هرگونه مبنای مستدلی در نقد منبع است و سبب شده تا گزارش های مربوط به منابع مختلف، یکسان نگریسته شود. (Ibid). در سال ۱۹۸۶ نیز گزارش های مختلف از این جریان، طی دو مقاله به بحث و بررسی گذارده شده است که یکی توسط جی. دی. نیوبی (G.D. Newby) و دیگری توسط جی. ان. ماتوک (J.N. Mattock) نگاهشته شده اند. حتی وجود این دو مقاله اختصاصی در این موضوع هم نتوانسته است موتسکی را از پرداختن به روایات این ماجرا منصرف سازد؛ چراکه از نظر او، مطالعاتی که پیش تر انجام شده، در خوش بینانه ترین حالت، تحقیقاتی سطحی اند. (Ibid, p. 173) موتسکی پرداختن به روایات کشته شدن ابورافع یهودی از میان روایات فراوان سیره را به این علت می داند که این ماجرا در سیره پیامبر ﷺ از حوادث اصلی مدینه به حساب نمی آید و نیز پیامبر در این ماجرا نقش اصلی ایفا نمی کند؛ از این رو خطر تأثیر تعصب در شکل گیری این روایات به مراتب کمتر از روایاتی است که پیامبر ﷺ در نقطه کانونی و مرکزی آن قرار



دارد. (Ibid, p. 172)

موتسکی مدعی است که برای رفع نقایص موجود در تحقیقات پیشین، تحلیلی تمام‌عیار با بررسی سندی-متنی این روایات ارائه کرده است. او برای این کار، گونه‌های مختلف روایات این ماجرا را از منابع مختلف روایی، سیره و مغازی گردآوری نموده و ابتدا با ترسیم درخت‌واره‌هایی، حلقه‌های مشترک (Common Link) اسناد را شناسایی کرده و سپس به بررسی متون روایات پرداخته است. در پایان، نتایج برآمده از تحلیل متن و تحلیل اسناد با هم مقایسه شده است. به گفته وی در این روش هیچ‌یک از متن و سند، از دید بررسی و ارزیابی مغفول نمانده است. (Ibid, p. 174) در حقیقت تحلیل توأمان متن و سند روایات، یکی از روش‌های تاریخ‌گذاری احادیث است که موتسکی از میان انواع روش‌هایی که محققان غربی در تاریخ‌گذاری روایات به کار بسته‌اند، آن را کارآمدترین طریقه معرفی می‌کند. (موتسکی، ۱۳۸۴، ص ۲۸) وی درباره روش تحلیل سندی-متنی نشان می‌دهد که هر جا در سندهای چند روایت، حلقه مشترکی وجود داشت ولی متون این روایات، نمایانگر اشتراک‌ها و مشابهت‌ها نبود، باید در صحت و اعتبار سند و متن این دسته گزارش‌ها تردید کرد. او مدعی است که با استفاده از روش تحلیل توأمان سندی-متنی در بررسی روایات، تاریخ تقریبی که حدیث در آن نشر داشته، نخستین نقل‌کنندگان حدیث، کیفیت تحول متن حدیث در طول انتقال و عامل این تحول و اطلاعاتی از این دست، قابل دسترس است. (Motzki, 2000: 174) آنچه در پی می‌آید، توصیفی تحلیلی و با رویکردی انتقادی است از آنچه موتسکی با عنوان بررسی توأمان سندی-متنی انجام داده است. نوشتار حاضر به این پرسش پاسخ می‌دهد که روش موتسکی و نوع تحلیل وی در برخورد با منابع اسلامی چگونه است؟

برای پاسخ‌گویی به این سؤال، با روش تحلیل محتوا مراحل پژوهش موتسکی در بخش بررسی اسناد و متون روایات، از نو بررسی شد تا صحت اطلاعات پایه، در ابتدا تأیید گردد. برای این منظور، جست‌وجوی روایات مربوط به این واقعه، در محدوده منابعی که مورد استفاده موتسکی بوده است، صورت گرفته و تمامی متون و اسناد آنها جمع‌آوری، بررسی و با محتوای نوشتار موتسکی مقایسه شد. شایان ذکر است برای

رعایت اختصار و پرهیز از حجیم شدن نوشتار حاضر، از ذکر تفصیلی جداول و نمودارها خودداری شده ولیکن نتایج بررسی‌ها در خلال بحث اشاره خواهد شد.

### ۱. روند موتسکی در ارزیابی روایات قتل ابن ابی‌الحقیق

موتسکی در مقدمه کتاب *زندگی‌نامه حضرت محمد ﷺ*، به روش‌هایی که در مقاله مورد بحث به کار گرفته، اشاره کرده است. او از میان روش‌های پنج‌گانه‌ای که برای نویسندگان مقالات این کتاب برمی‌شمارد، «تاریخچه انتقال»، «بازسازی منابع» و «تعیین ارزش تاریخی احادیث» را از جمله روش‌های خود معرفی می‌کند و بر این باور است که در طی بررسی روایات مربوط به قتل ابورافع، به این روش‌ها توجه داشته است. موتسکی هدف اصلی در روش «تاریخچه انتقال» را پی بردن به چگونگی متن اصلی و شناخت عامل انتشار و زمان و مکان نشر ابتدایی حدیث می‌داند. «بازسازی منابع» کشف بخش‌هایی از منابع ازدست‌رفته، با واکاوی منابع و آثار متأخرتر است. با این روش معلوم می‌شود که آیا آن منابع به‌درستی به راوی، گردآورنده و مؤلف خاصی نسبت داده شده‌اند یا خیر. در روش «تعیین ارزش تاریخی احادیث» سعی بر این است که روشن شود منابع گوناگونی که درباره سیره پیامبر ﷺ وجود دارد، تا چه حد از واقعیت‌های رخ داده در تاریخ خبر می‌دهند. گذشته از روش‌هایی که نام برده شد، آنچه در روند کار نویسنده آشکارا می‌توان ملاحظه کرد، بررسی توأمان روایات واقعه مذکور، از حیث سندی و متنی است. وی با ترسیم نمودارهای درخت‌واره‌ای، سعی در شناساندن مسیر شکل‌گیری اسناد این روایات داشته و نیز با ترتیب دادن جداول، برخی از متون این دسته روایات را با جزئیات آن مورد تأمل و مذاقه قرار داده است.

#### ۱-۱. تحلیل سندی روایات

موتسکی در تحلیل سندی روایات این واقعه، اسناد آن‌ها را بر اساس نخستین راوی، به چهار دسته عمده تقسیم می‌کند. به گفته وی، یکی از این دسته روایات، به براء بن عازب، صحابی پیغمبر ﷺ برمی‌گردد. دسته دوم به پسر یا نوه صحابی دیگر، کعب بن مالک، دسته سوم به عبدالله بن اُنیس از اصحاب پیامبر ﷺ و گروه آخر با ابن‌لهیع، محقق مصری ارتباط پیدا می‌کند که وی مدعی است بازگشت روایت به عروه بن زبیر تابعی است. موتسکی تمام این گروه‌های چهارگانه را به‌طور جداگانه بررسی و اسناد را با جزئیات آن

رصد می‌کند. گفتنی است در انتهای این نوشتار سه نمودار در تأیید و تکمیل نمودارهای ترسیم‌شده توسط موتسکی، با بررسی دقیق مجدداً رسم و ارائه شده است.

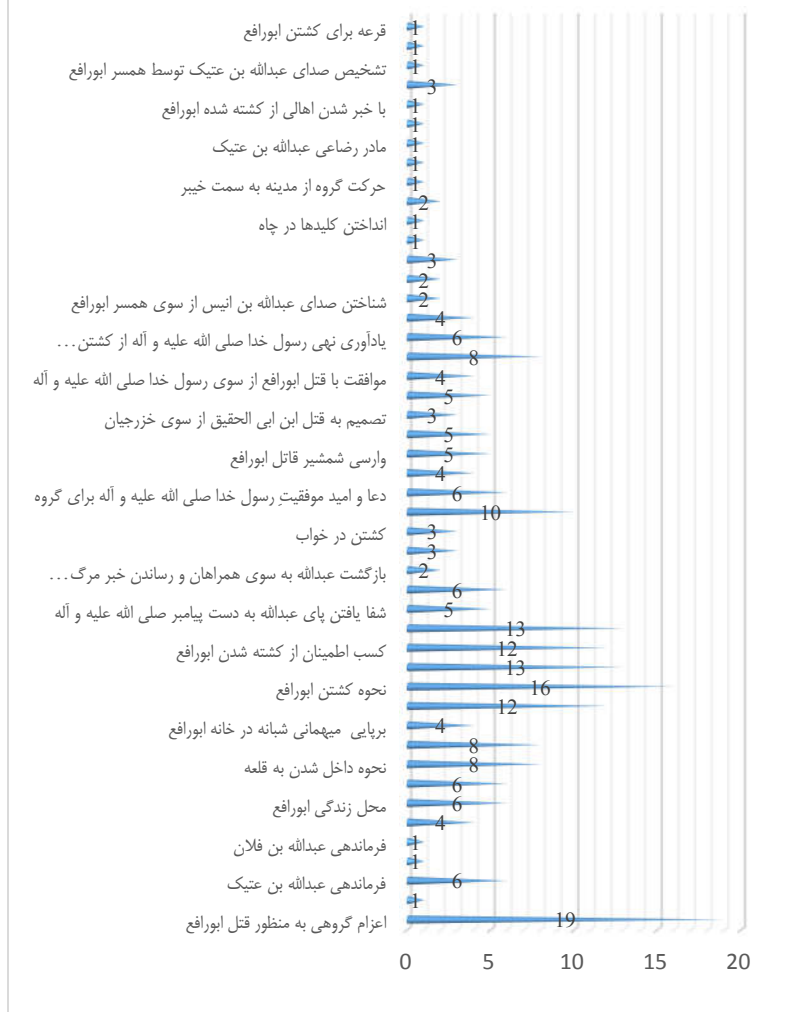
## ۲-۱. تحلیل متنی روایات

از آنجا که هدف اصلی از بررسی روایات از دید موتسکی، تاریخ‌گذاری و شناسایی منشأ و نیز سیر تحولی هر حدیث است، وی پس از بررسی اسناد روایات مربوط به کشته شدن ابن‌ابی‌الحقیر، مدعی است که این تحلیل‌سندی و تشخیص حلقه‌های مشترک و نیمه‌مشترک، ما را به نتایجی در تاریخ‌گذاری این روایات نزدیک می‌کند، لکن، قطعیت در این مسیر نیازمند تحلیل دقیق متون روایات و مقایسه نتایج برآمده از بررسی اسناد و متون است. (Ibid, p. 181) برای تحلیل متن همه روایاتی که ماجرای قتل ابورافع یهودی را روایت می‌کنند، موتسکی پیمودن دو گام را ضروری می‌داند: نخست، مقایسه گزارش‌های گوناگونی که به یک دسته اسناد متعلق است و گام دوم، مقایسه گزارش‌ها و متونی که به گروه‌های مختلف سندی تعلق دارند. (Ibid, p. 182) به نظر می‌رسد که وی از بررسی متون روایات مربوط به این سریه، به دنبال رسیدن به این مطلب است که آیا از چنین تحلیلی می‌توان نتایج و دستاوردهای تاریخی به دست آورد یا خیر؟ برای این منظور وی متون روایات مذکور را (روایات منتهی به براء بن عازب، پسر یا نوه کعب بن مالک، عبدالله بن اُنیس و عروه بن زبیر تابعی) از میان منابعی از جمله الصحيح (بخاری، ۴۲۲ق، ج ۴، ص ۶۳؛ ج ۶، ص ۲۸۲ و ج ۵، ص ۹۱ و ۱۵۷)، تاریخ المدینة (نمیری البصری، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۴۶۲ و ۴۶۴)، السنن (خراسانی الجوزجانی، ۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۸۱)، موطأ (مالک بن انس، ۴۰۶ق، ج ۲، ص ۴۷۷)، المصنّف (صنعانی، ۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۱۵ و ج ۵، ص ۲۰۲ و ۴۰۷)، تاریخ طبری (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۴۹۳-۴۹۷)، مغازی (واقدی، ۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۹۵-۳۹۱)، سنن الکبری (بیهقی، ۴۲۴ق، ج ۳، ص ۳۱۴ و ج ۹، ص ۱۳۳ و ۱۳۷)، دلائل النبوة (همو، ۴۰۸ق، ج ۴، ص ۳۳-۳۸)، المسند (رویانی، ۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۱۵)، الأم (شافعی، ۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۵۲)، سیره ابن هشام (ابن هشام، ۱۳۷۵ق، ج ۲، ص ۲۷۳-۲۷۵)، المسند (حمیدی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۲۲) و... استخراج کرده و مورد بررسی قرار داده است. عمده توجه وی در این بررسی، بر نوع تعبیر

به کاررفته در روایات، مشابهت‌ها و مخالفت‌های ظاهری الفاظ تمرکز یافته است. (Ibid, p. 181-224)

پس از مطالعه متونی که توسط موتسکی بررسی شده و نیز متونی که از طرق دیگر به غیر از منابع وی استخراج شد، نموداری با محوریت موضوعات اصلی اشاره شده در روایات این سریه به شرح زیر قابل عرضه است تا مضامین مطرح در ضمن این روایات که با طرق متعدد به دست آمده، به صورت فشرده ارائه گردد. این نمودار به روشنی نشان‌دهنده میزان اهمیت بخش‌های مختلف این روایات است.

### فراوانی مضامین اصلی در تمامی روایات



### ۲. تحلیل انتقادی رویکرد موتسکی در روایات سریه قتل ابن ابی الحقیق

هر پژوهش علمی بی تردید مشتمل بر قوت‌ها و البته ضعف‌هایی است که پرداختن به آن‌ها لازمه ارائه تحلیلی واقع‌نگرانه و کاربردی از آن پژوهش است. سخن گفتن از ضعف‌ها سبب خواهد شد تا کاستی‌های هر کار علمی روشن شود و مخاطبان در

بهره‌گیری از نتایج آن، محتاطانه و دقیق‌تر گام بردارند و پژوهشگرانی که در این موضوع به تحقیق می‌پردازند، از گرفتار شدن به این کمبودها و کاستی‌ها و احیاناً خطاها حذر کنند؛ در مقابل، برجسته ساختن امتیازات یک اثر، علاوه بر اینکه نشانه انصاف و خیرخواهی منتقدان است، نشان‌دهنده مسیره‌های درستی است که نویسنده به آن‌ها دست یافته و سایر محققان می‌توانند از رهگذر آن‌ها به نتایج بهتری دست یازند. پس از ارائه توصیف آنچه موتسکی در مقاله خود بدان پرداخته، ضروری است تا ضعف‌ها و آسیب‌ها و نیز امتیازات موجود در این پژوهش با نگاهی علمی نگریسته شود و مورد مذاقه قرار گیرد. بدین منظور ابتدا به بررسی نقاط قوت و سپس به آسیب‌شناسی تفکر موتسکی پرداخته خواهد شد.

## ۱-۲. وجوه قوت تفکر اعتدالی موتسکی در روایات سریه قتل ابن‌ابی‌الحقیر

مقاله قتل ابن‌ابی‌الحقیر در کنار آسیب‌هایی که بر آن مترتب است، قوت‌های علمی قابل ملاحظه‌ای نیز دارد که نگاه منصفانه نمی‌تواند آن‌ها را نادیده بگیرد و از کنار آن‌ها بی‌تفاوت گذر کند. بنابراین لازمه داشتن نگاهی جامع و انتقادی با همان معنای پیش‌گفته این است که علاوه بر بررسی ضعف‌ها و آسیب‌های موجود در نوع تحلیل و ارزیابی روایات مغازی توسط موتسکی، امتیازات و محاسن آن نیز با همان حوصله و دقت مورد بررسی قرار گیرد و در آن ارزیابی نهایی از پژوهش لحاظ گردد.

## ۱-۱-۲. روشمندی علمی

از ویژگی‌های ارزشمند و درخور تحسین کار موتسکی این است که ضمن پرهیز از کلی‌گویی، تحقیقات خود را روشمند و با دقت علمی بالا دنبال می‌کند و سعی دارد تا تمامی ابعاد موضوع را در نظر بگیرد. این دقت علمی از نتایج محدود کردن دایره تحقیق به موضوعات جزئی است که از جمله روش‌های موتسکی در برخورد با روایات اسلامی است و سبب می‌شود تمرکز وی بر موضوع بیشتر شده و از گرفتار آمدن در دام کلی‌گویی‌های رایج یابد. بر این اساس موتسکی و خاورشناسان اعتدالی به روش مستشرقان افراطی اشکال گرفته‌اند که کلی‌گویی کردن و سرایت دادن نتایج تحقیقات جزئی به سایر موضوعات ارزش علمی نداشته و مورد پذیرش نیست. (موتسکی، ۱۳۸۴، ص ۱۴) در مقاله مورد بحث نیز موتسکی به صورت کاملاً جزئی بر

روایات مرتبط با موضوع سریه ابن ابی الحقیق تمرکز یافته و در تمام طول تحقیق روش نسبتاً ثابت و قابل پیش‌بینی را دنبال کرده است.

## ۲-۱-۲. اهتمام در جهت شناسایی منابع دست اول و مغتنم دانستن منابع موجود

مطالعه آثار نگارش یافته توسط هارالد موتسکی حاکی از آن است که وی برای رسیدن به حقیقت موضوع تلاش می‌کند و در این مسیر، اهتمام جدی خود را به نمایش می‌گذارد:

از جمله تلاش وی در دست یافتن به منابع دست اول و هرچه اصیل‌تر، کاملاً مشهود است؛ این منابع شامل افراد و نیز آثار مدون حدیثی است. توجه ویژه به منابع موجود و مغتنم شمردن آن‌ها و پیگیری در یافتن منابع گسترده‌تر و اصیل‌تر را می‌توان به‌عنوان یکی از شاخصه‌های مطالعات موتسکی یاد کرد؛ برای نمونه، وی در انتهای یکی از مهم‌ترین مقالاتش در باب خاستگاه و تطور حدیث با تأکید بر تأثیر عظیم متون و منابع حدیثی بر شناخت محققان غربی از شکل‌گیری دنیای کهن اسلام، این‌چنین می‌نویسد: «بسیاری از محققان تا همین چند دهه اخیر به متون و منابع حدیثی موجود، توجه علمی و پژوهشی چندانی نداشتند و بخش اعظم این منابع هنوز هم به‌ندرت توجه انتقادی کسی را به خود جلب کرده یا اصلاً نکرده است.» (همو، ۱۳۸۹، ص ۶۹) موتسکی در مقدمه کتاب *زندگی‌نامه حضرت محمد ﷺ* نیز، در چند موضع به اهمیت توجه دقیق و مقایسه‌ای به منابع به‌صورت گسترده و پرهیز از اکتفا به منابع محدود در شناخت سیره پیامبر ﷺ تأکید نموده و برخورد سلیقه‌ای با منابع حدیثی را که برخی از سیره‌پژوهان غربی بدان گرفتار آمده‌اند، مورد نقد قرار می‌دهد. (Ibid, XTV-XV) افزون بر این، تلاش می‌کند متونی را که در مسیر تحقیق مورد استفاده قرار می‌دهد با رویکرد منبع‌شناسانه بنگرد و گاه ادله‌ای در جهت قوت بخشیدن به فرضیه اصالت آن منبع ارائه می‌کند؛ برای نمونه، وقتی پژوهشی مستقل در باب مصنف عبدالرزاق صنعانی ترتیب می‌دهد، بخش عمده بحثش را به بررسی اصالت منبع مذکور از جوانب گوناگون اختصاص داده و دلایل متعددی برای صحت فرضیه خود ارائه می‌کند که نشان‌دهنده میزان جدیت وی در بررسی ریزبینانه منابع است. (نک: همو، ۱۳۸۵، ۹۷-۱۱۹) این‌همه تلاش در جهت احیای منابع کهن و شناساندن اصالت آن‌ها نزد

محققان غربی از آن روست که موتسکی به ارزش میراث حدیثی مسلمانان در شناخت تاریخ و فرهنگ اسلامی پی برده و درصدد است تا به روش خود، از محرومیتی که برخی خاورشناسان افراطی با تکیه بر مبانی و روش‌های ناقص و گاه نادرست از به‌کارگیری منابع حدیثی دامن زده‌اند، بکاهد و کارآمدی آن را در مطالعات علمی نشان دهد.

### ۲-۱-۳. رویکرد اعتدالی نسبت به احادیث اسلامی

خاورشناسان در نحوه برخورد با احادیث اسلامی، یکسان عمل نکرده‌اند. برخی همچون گلدتسیهر، ساخت و پیروان آنان در آراء خود تا انکار اصالت حدیث اسلامی پیش رفته و با نگرشی بدبینانه با این مقوله روبه‌رو شده‌اند. در برخی از آثار این خاورشناسان، موضوع ساختگی بودن احادیث، به‌جد و بیش از اندازه مطرح شده است و تا اندازه‌ای بزرگ می‌شود که گویی در میان احادیث به‌قدری روایات ساختگی و جعلی وجود دارد که به هیچ وجه بهره‌مندی از آن‌ها برای ما میسر نیست. اینان معتقدند هر حدیثی جعلی و ساختگی است مگر آنکه خلاف آن ثابت شود. (نک: همو، ۱۳۸۹، ص ۳۰-۳۳) در مقابل، موتسکی در برخی آثار خود، تصریح نموده است که احتمال و امکان جعل حدیث را هرگز نادیده نمی‌گیرد اما این نگاه افراطی را که اصل را بر جعل احادیث و اسانید گذاشته، مگر آنکه خلاف آن ثابت شود نیز بر نمی‌تابد. او بر این باور است که صرف نظر کردن از به‌کارگیری سندها برای تاریخ‌گذاری روایات، صرفاً به دلیل احتمالات و نمونه‌های اندک از جعل واقعی، که دیدگاه بسیاری از خاورشناسان افراطی است، منطقی نیست. او حتی برای قانع نمودن هم‌قطاران خویش تأکید می‌کند که مورخان سده‌های میانه در اروپا تنها به این دلیل که مواردی از جعل وجود داشته‌اند که نمی‌شد به‌سادگی آن‌ها را تشخیص داد، از به‌کارگیری اسناد به‌عنوان منبع تاریخی چشم‌پوشی نکرده‌اند. (گلدتسیهر و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۵۸-۵۹)

در مقاله مورد بحث نیز موتسکی تصریح می‌کند این حقیقت که روایات مربوط به بنیان‌گذار اسلام در ابتدا در حلقه اصحاب و یاران ایشان شکل گرفته، به‌یقین این خطر را افزایش می‌دهد که این اطلاعات جانب‌دارانه باشد. اما این مسئله از مواردی است که بسیاری از شخصیت‌های تاریخی دیگر نیز دچار آن هستند. بنابراین به‌اعتقاد وی این



موضوع نباید منجر به این پیش فرض شود که همه اطلاعات، ضرورتاً مبتنی بر تعصّب است و یا در آن میان روایات خالی از جانب‌داری و تعصّب نمی‌توان یافت و از این رو این منابع به‌طور کلی برای تدوین زندگی‌نامه تاریخی پیامبر ﷺ بی‌فایده تلقی شود. (Motzki, 2000, p. 171) نگاه اعتدالی و توأم با انصاف علمی موتسکی در مواردی همچون برداشت و تفسیر وی از پدیده «حلقه مشترک» که خاورشناسان تندرو آن را «جاعل روایت» و «عامل تکثیر سندهای آن» تعبیر و معرفی کرده‌اند نیز خود را به‌خوبی نشان می‌دهد. (آقایی، ۱۳۹۱، ص ۶۰؛ موتسکی، ۱۳۸۹، ص ۴۹) برای نمونه، موتسکی در تحلیل روایات منتهی به خانواده ابن کعب، به این نتیجه می‌رسد که مقایسه متون مختلف این روایت، نتیجه تحلیل اسناد آن را تأیید می‌کند. تحلیل سندی این دسته از سندها نشان می‌داد که حلقه مشترکی به نام زهری مسئول انتشار این روایات بوده است. به نظر وی بسیار بعید است که جایگاه زهری به‌عنوان حلقه مشترک در اسناد، حاصل «انتشار سندها» باشد. (Motzki, 2000, p. 205)

نگاه بدبینانه و افراطی خاورشناسانی چون شاخت به حدیث اسلامی سبب شده بود تا پیش فرض خود را بر عدم اصالت احادیث گذاشته و ادله خود را برای اثبات این مدعا فراهم و چینش نمایند. حقیقتی که موتسکی با رویکردی اصلاحی، در تلاش بود تا آن را تعدیل بخشد؛ برای مثال شاخت معتقد بود احادیثی که کوتاه‌ترند، قدیمی‌تر و در نتیجه از اصالت بیشتری برخوردارند و روایات مفصل‌تر، نمونه‌های پرورده و شاخ و برگ داده‌شده راویان متأخرند. (موتسکی، ۱۳۸۹، ص ۵۹) در حالی که موتسکی در چندین موضع به‌صراحت بیان می‌کند که با این معیار مخالف است. (Idem, 2000, p. 188 & 198) در بررسی روایات براء بن عازب نیز اشاره کرده که روایات کوتاه‌تر، گزارش‌های قدیمی‌تری نیستند که بر اساس آن، روایات مفصل‌تری ساخته و پرداخته شده باشند. از نظر وی گاه ممکن است روایات کوتاه‌تر، استنتاج‌های منطقی و فقهی‌ای باشند که از روی جزئیات موجود در روایت مفصل، برای استفاده فقهی شکل گرفته باشند. (Ibid, p. 198) چنان‌که در روایات مختصر مربوط به این ماجرا نیز آنچه ذکر شده، نهی پیامبر ﷺ از کشتن زنان و کودکان بوده است. (اصبحی مدنی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۴۴۷؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۹، ص ۷۴)

خاورشناسان افراطی همچون گلدتسیهر، ساخت و پیروان ایشان، گاه برای نیل به اهداف و اثبات مدعیات خود که بر عدم اصالت و تاریخی بودن احادیث اسلامی مبتنی بود، از روش‌های غیرعلمی و ناصوابی بهره می‌بردند که نتایج آن‌ها نیز مورد انتقاد برخی دیگر از خاورشناسان مانند موتسکی که رویکردی تعدیلی و اصلاح‌گرایانه داشتند، قرار گرفت. استنتاج از طریق تعمیم‌های ناروا، از جمله این روش‌های مورد نقد بود. وی در موضعی در نقد نظرات گلدتسیهر می‌نویسد: «آیا منطقی است که با تعمیم نظریه خود، روایات فراوانی را که اثبات جعلی بودنشان به‌طور قطعی ممکن نیست، به دلیل اثبات جعلی بودن تعدادی از روایات دیگر، ساختگی و جعلی به حساب آوریم؟!» (نک: موتسکی، ۱۳۸۹، ص ۲۶)

## ۲-۲. آسیب‌شناسی رویکرد موتسکی در بررسی روایات سریه قتل ابن‌ابی‌الحقیق

اندیشه موتسکی در بررسی روایات مغازی بر اساس تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای مبتنی بر آسیب‌های روشی، آسیب‌های مبنایی و آسیب‌ها در نتایج، مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

### ۲-۲-۱. آسیب‌های روشی

روش موتسکی در تحلیل موضوع، روش تحلیل توأمان متنی-سندی است. در واقع خاورشناسان برای تاریخ‌گذاری احادیث از روش‌های مختلفی مانند تحلیل متنی، تحلیل سندی و روش ترکیبی تحلیل متن و سند استفاده کرده‌اند. (آقایی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹) در روش اخیر (که روش مورد استفاده نویسنده مقاله قتل ابن‌ابی‌الحقیق نیز می‌باشد)، همه صورت‌های مختلف یک حدیث از منابع گوناگون جمع‌آوری و سپس متون و اسناد آن‌ها با یکدیگر مقایسه می‌شود. آنگاه با تجزیه و تحلیل دقیق، تمام ارتباط‌های درونی متون و اسناد روایات استخراج می‌شود. بدین ترتیب می‌توان اطلاعاتی درباره خاستگاه و تطورات حدیث مورد بحث و عناصر اصلی متن آن به دست آورد. در این روش، تحلیل سند عمدتاً مبتنی بر یافتن حلقه مشترک اصلی و حلقه مشترک جزئی (فرعی) است. (نیل‌ساز، ۱۳۹۰، ص ۱۲۷) حال باید دید موتسکی در استفاده از روش مذکور تا چه حد موفق بوده و آیا کاستی‌هایی در بررسی و تحلیل وی متصور است؟ برخی از ضعف‌ها در ارتباط با روش به‌کارگرفته‌شده توسط موتسکی به قرار زیر است:

## ۲-۱-۱. کم‌توجهی به بررسی سندی

به نظر می‌رسد موتسکی عمدتاً بر تحلیل متون روایات و بررسی محتوای احادیث در مقابل نقد سندی تأکید دارد. هرچند که ظاهراً روش مورد تأکید وی تحلیل توأمان متنی سندی روایات است و موتسکی از آن به‌عنوان تحلیلی تمام‌عیار یاد کرده و به گفته وی در این روش هیچ‌یک از متن و سند، از دید بررسی و ارزیابی مغفول نمانده است، لکن در عمل بیشترین تمرکز وی در بررسی اعتبار روایات، بر متون آن‌هاست. البته این موضوع به معنی بی‌نقص بودن تحلیل متنی وی نیست و روش برخورد با متون نیز با ضعف‌هایی روبه‌روست. علاوه بر کم‌اهمیت بودن بررسی سندی در روش کار موتسکی، همین نگاه کم‌رنگ به اسانید روایات نیز با کاستی‌هایی مواجه است. به دیگر بیان، بررسی سندی موتسکی، چیزی بیش از قرار دادن اسامی راویان سلسله اسناد در قالب نمودارهای درختی نیست و عمده‌ترین دستاورد چنین روشی، مشخص کردن حلقه مشترکی است که این خاورشناس بسیار بر اهمیت آن تأکید دارد.

این در حالی است که حدیث‌پژوهان مسلمان از گذشته تاکنون از اسناد روایات به‌عنوان تکیه‌گاه محکم متون، بهره برده و در راستای سنجش اعتبار روایات از سندها به‌عنوان مؤلفه‌ای اصلی و اساسی یاد کرده‌اند. (نک: سیوطی، بی‌تا، ص ۲۷-۲۸؛ غفاری‌صفت، ۱۳۸۴، ص ۱۳؛ محمدامین، ۱۴۲۵ق، ۱۵۸-۱۴۸؛ فارح، بی‌تا، ص ۵) علوم مهمی همچون رجال، درایة الحدیث، علم الحدیث و مصطلح الحدیث که هریک بر موضوعاتی از شناخت اسانید تأکید دارند، با همین هدف به وجود آمده‌اند و محدثان و پژوهشگران علوم اسلامی در استفاده از روایات، بارها به این علوم و مایه‌های آن مراجعه نموده‌اند.

گرچه موتسکی ملزم به تبعیت از اصول حدیث‌شناسی و اعتبارسنجی احادیث (نزد رجالیان و محدثان اسلامی) نیست اما از آنجا که این اصول مبتنی بر چگونگی احوال راویان و کیفیت زنجیره حدیث است، به‌طور طبیعی هر پژوهشگری که بخواهد اسناد روایات اسلامی را بررسی کند، ناگزیر باید بدان‌ها توجه داشته باشد. در صورتی که تمرکز موتسکی بر بخشی از زنجیره راویان و اینکه این روایات چگونه دست به دست شده، محدود گشته است.

با این توضیح، این نوع برخورد سطحی با اسناد روایات از سوی موتسکی علاوه بر آسیب در روش کارش، خبر از اشکالی مبنایی در نگاه وی به اسناد روایات می‌دهد که در ادامه بدان اشاره خواهد شد.

### ۲-۱-۲-۲. تعمیم ناپذیری روش تحلیل توأمان سندی و متنی

در روش تحلیل سندی متنی، که با هدف تعیین متن اصلی و حذف زواید سده‌های بعدی اجرا می‌شود، به احادیثی توجه می‌شود که گونه‌های متفاوت و متعددی از آن‌ها در منابع اسلامی موجود است، لکن میزان احادیثی که گونه‌های متعدد با سلسله سندهای متفاوت داشته باشند، که امکان اعمال این شیوه درباره آن‌ها وجود داشته باشد، چندان زیاد نیست و قطعاً بسیاری از روایات در موضوعات مختلف وجود دارند که از سلسله اسناد متنوعی برخوردار نیستند و در نتیجه روش تحلیل سندی متنی در بررسی بسیاری از روایات ناکارآمد خواهد بود. مؤید این امر وجود اصطلاحاتی همچون حدیث شاذ، نادر، منکر، مردود، متروک، مفرد، منفرد، متفرد، و قسمی از حدیث غریب در علم مصطلح الحدیث است. (غفاری صفت، ۱۳۸۴، ص ۴۷، ۴۹ و ۵۳؛ مؤدب، ۱۳۸۳، ص ۵۱، ۱۰۷، ۱۴۲، ۱۷۴ و ۱۷۵)

### ۲-۱-۲-۳. جامع نبودن بررسی سندی

بررسی انجام شده نشان می‌دهد که تمامی طرقتی که موتسکی در بررسی اسناد روایات و در طی نمودارهای درختی نشان داده، در منابع مورد اشاره موجود است. (Motzki, 2000, p. 237-239) اما نتایج همین جست‌وجو حاکی از این است که سلسله اسنادی هم وجود دارد که نویسنده یا از وجود آن‌ها غفلت کرده یا با وجود اطلاع، نسبت به درج و بررسی آن‌ها بی‌اعتنا بوده است، که البته دقت و ریزینی‌ای که معمولاً در نوشته‌های موتسکی وجود دارد، پذیرش احتمال دوم را دشوار می‌سازد. طرق مذکور در نمودارهای شماره ۱، ۲ و ۳ در انتهای همین مقاله قابل مشاهده است؛ برای نمونه، بررسی نمودار ترسیم‌یافته توسط موتسکی در خصوص اسناد منتهی به کعب بن مالک نشان می‌دهد که چهار طریق وجود دارد که موتسکی طی نمودار خود به آن‌ها اشاره‌ای نکرده است. از این چهار طریق، سه طریق، توسط بیهقی و یک طریق توسط طبرانی نقل شده است. (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۹، ص ۱۳۳ و ج ۳، ص ۳۱۴؛ طبرانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹،

ص ۷۴) بررسی‌های موتسکی نشان می‌داد که حلقه مشترک این دسته از اسناد، دانشمند مشهور اهل مدینه، یعنی «ابن شهاب زهری» است و او در انتشار این روایت در مکه و مدینه نقش برجسته‌ای داشته است؛ چنانکه هفت راوی ادعا دارند که این روایت را از او دریافت کرده‌اند. این راویان عبارت‌اند از: سفیان بن عیینه، مالک بن انس، ابراهیم بن سعد، ابن اسحاق، معمر، موسی بن عقبه و ابن جریر. (Motzki, 2000, p. 177-178) این موضوع با بررسی این دسته اسناد در منابع گوناگون تأیید می‌شود. علاوه بر این هر یک از این راویان نیز به‌نوبه خود، برای راویان و ناقلان پس از خود، نقل حدیث کرده و چند تن از آن‌ها بر اساس تعدد طرق پس از خود، به‌عنوان «حلقه‌های نسبتاً مشترک» مطرح‌اند. موتسکی به‌درستی به این افراد اشاره کرده است: معمر، سفیان بن عیینه، ابن اسحاق و موسی بن عقبه. (Ibid, p. 178)

دقت در سلسله اسناد روایات منتهی به براء بن عازب، این موضوع را تأیید می‌کند که ابواسحاق واسطه نهایی تمامی طرق که بالغ بر دوازده طریق خواهد شد، از براء بن عازب است. با تعریفی که از حلقه مشترک متصور است،<sup>۲</sup> پذیرش وی به‌عنوان حلقه مشترک این دسته از روایات، قابل قبول است. موتسکی حلقه‌های نسبتاً مشترک را در این دسته اسناد، اسرائیل بن یونس و یحیی بن آدم معرفی می‌کند، چراکه چند خط سیر انتقال حدیث از این افراد می‌گذرد. (Ibid, p. 176) این مطلب نیز با مراجعه به نمودار ۱ در انتهای مقاله حاضر قابل تأیید است؛ چراکه نشان می‌دهد اسرائیل واسطه پنج طریق گوناگون از مصعب بن مقدم، محمد بن سابق و عبدالله بن موسی است و یحیی بن آدم، واسطه سه طریق، از اسحاق بن ابراهیم، اسحاق بن نصر و عبدالله بن محمد می‌باشد. بهتر است یحیی بن زکریا را هم، «حلقه نسبتاً مشترک» این دسته اسناد بدانیم؛ چراکه چهار نقل از یحیی بن آدم و علی بن مسلم، از وی می‌گذرد؛ درحالی‌که موتسکی از یحیی بن زکریا با عنوان حلقه نسبتاً مشترک، نامی نبرده است.

در بررسی‌ای که حول روایات منتهی به عبدالله بن اُنیس در محدوده منابع مورد استفاده موتسکی به عمل آمد، مشخص شد که علاوه بر طرق مطرح‌شده در نمودار وی، دو نقل دیگر، یکی در *معجم الکبیر طبرانی* و دیگری در *سنن الکبری بیهقی*، موجود است که موتسکی در میان منابع این دسته، به این دو مأخذ اشاره نکرده

است. (نک: نمودار ۳) شاید به این دلیل که روایات مورد نظر، در ابوابی غیرمرتبط با موضوع قتل ابن ابی الحقیق مطرح شده‌اند و ممکن است وی از وجود آن‌ها غفلت نموده باشد. مؤید احتمال نخست این است که بیهقی در باب «حُجَّةَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْأَنْصَاتَ لِلْإِمَامِ اخْتِيَارًا وَ أَنَّ الْكَلَامَ فِيمَا يَعْنِيهِ أَوْ يَعْنِي غَيْرَهُ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ مَبَاحًا» و طبرانی در باب «مَا أَسْنَدَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَنَيْسٍ الْأَنْصَارِيُّ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ» که با این سریه در ارتباط مستقیم نبوده‌اند، به روایات قتل ابورافع اشاره کرده است. (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۳۱۴؛ طبرانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۳۴)

## ۲-۲-۲. آسیب‌های مبنایی

### ۲-۲-۲.۱. کم‌اعتباری نظام اسناد

محدثان اسلامی و نیز خاورشناسان دربارهٔ زمان پیدایی اسناد، بحث‌های مفصلی مطرح کرده‌اند (بهاء‌الدین، ۱۴۲۰ق، ص ۱۰۸-۱۱۶؛ السباعی، ۱۳۹۶ق، ص ۹۰-۹۱؛ معارف، ۱۳۹۴، ص ۷۰-۷۴؛ رابسون، ۱۳۸۶، ص ۲۴۷-۲۵۱) و در مجموع با توجه به برخی اخبار موجود در منابع اسلامی مربوط به خاستگاه سند و نیز تحقیقاتی در خود سندها، سه تاریخ زمانی برای پیدایش اسناد از سوی ایشان مطرح شده است:

الف. زمان حیات صحابه یعنی تا حدود سال ۶۰ هجری؛

ب. دورهٔ تابعان یعنی در فاصلهٔ سال‌های ۶۰ تا ۱۲۰ هجری؛

ج. دورهٔ اتباع تابعان یعنی حدوداً ۱۲۰ تا ۱۸۰ هجری.

موتسکی گرچه خاورشناسی اعتدالی است، بنا بر اظهار خود در برخی آثارش، استفاده از سند را در قرن نخست، نه یک قانون بلکه یک استثنا برمی‌شمرد. (Motzki, 2000, p. 195) با این نگاه می‌توان گفت که مبنای موتسکی در تحلیل روایات، که آن را «تحلیل توأمان متنی سندی» می‌داند، در همان آغاز با چالشی جدی که برخاسته از بی‌اعتباری نظام اسناد است (بدون اینکه به آن تصریح کند) مواجه است. به دیگر بیان، همان اسنادی که موتسکی برای اعتبارسنجی احادیث به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های مورد بررسی در نظر می‌گیرد با پیش‌فرضی که وی در خصوص نظام اسناد دارد، هم‌خوانی لازم را نداشته و چه بسا سطحی‌نگری‌ای که بررسی سندی موتسکی با آن مواجه است و پیش‌تر به آن پرداخته شد، نشئت گرفته از همین پیش‌فرض باشد.

## ۲-۲-۲. فقدان معیارها و مبانی رجالی

نبود مبانی رجالی از دیگر ضعف‌هایی است که می‌توان در مورد رویکرد موتسکی و البته بسیاری از خاورشناسان قائل شد؛ برای نمونه، در ارتباط با نمودار اسناد روایات منتهی به ابن کعب در مقاله مورد بحث، در نقطه پایانی نمودار و جایی که مربوط به منبع اصلی نقل روایت است، تفاوت‌های غیر معمولی به چشم می‌خورد. (نک: نمودار ۲ همین نوشتار) نام منبع خبری زهری، در برخی موارد، عبدالرحمن بن کعب بن مالک، در برخی موارد دیگر، عبدالله بن کعب بن مالک؛ یعنی برادر وی، در برخی نقل‌ها، عبدالرحمن بن عبدالله بن کعب بن مالک و در تعدادی از طرق نیز به نام ابن کعب بسنده شده است. (Ibid, p. 178) از نظر موتسکی، این موضوع که کدام یک از خانواده کعب بن مالک، واقعاً منبع خبری اصلی هستند، از اهمیت چندانی برخوردار نیست؛ زیرا اسناد به هر حال به شاهی عینی بر نمی‌گردد. (Ibid, p. 179) این نوع نگاه به منبع روایت، ایراد اساسی دارد و آن اینکه بیشترین تأکید او در تحلیل سندی روایات بر شاکله و ساختار اسناد بوده و از بررسی احوال راویان غفلت نموده است. در حالی که شناخت هریک از افراد سلسله سند خود از کارآمدترین شیوه‌ها در تشخیص میزان اعتبار آن زنجیره سند است. (برای مشاهده ادله ضرورت به کارگیری علم رجال نک: سبحانی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۱-۲۹) وجود دانش پیچیده رجال و دقت‌های بی‌نظیر رجالیان در بررسی احوال راویان و تألیف ده‌ها عنوان کتاب رجال که هریک از چندین مجلد ترتیب یافته است، نشان از ضرورت بهره‌گیری از این دانش در تعیین صحت و سقم روایات دارد. رجالیان در ابتدای مباحث خود، اغلب به معیارها و ضوابط خود برای توثیق و تضعیف راویان و در نتیجه انتساب روایات به راویان اشاره کرده و ملاک‌های داور در فرض بروز تعارض روایات را بیان می‌کنند و قوانین روشنی در اختیار مخاطب قرار می‌دهند تا از کیفیت احوال هر راوی بهترین بهره را در سنجش میزان اعتبار اسناد روایات ببرد. (موسوی خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹-۱۱۷؛ حلی، بی‌تا، ص ۲۵-۲۸) در نمونه اخیر، موتسکی بدون بررسی تفاوت اعتبار راویان، همه آن‌ها را از این رو که شاهد عینی ماجرا نیستند، در یک سطح تلقی نموده است.

بر این اساس و با توجه به استدلالی که در خصوص سطحی‌نگری موتسکی در

برخورد با اسناد روایات بدان پرداخته شد، می‌توان گفت که «نبود معیارها و مبانی رجالی» به‌عنوان آسیبی در مطالعات حدیثی موتسکی مطرح است و همین نقص سبب می‌شود که در داورهای و ارزیابی‌ها حول اسناد روایات، به نتیجه قابل اعتمادی دست نیابد.

### ۲-۲-۳. عدم توجه به پدیده نقل به معنا

بررسی مقاله قتل ابن ابی‌الحقین نشان می‌دهد که موتسکی به پدیده نقل به معنا به‌عنوان یک واقعیت تاریخی در نقل احادیث، توجه لازم را ندارد. اینکه در گزارش یک واقعه، نحوه گزارش دهی یکسان نبوده است و گاه زوایایی از یک واقعه در نظر یک راوی اهمیت داشته، در حالی که راوی دیگر به جنبه‌های دیگری توجه داشته است. نقل به معنا به معنی تصرف در لفظ حدیث به گونه‌ای است که در کل یا بخشی از حدیث تعبیر جدیدی جایگزین تعبیر اصلی شده باشد، به شرطی که مدلول حدیث به‌طور نسبی محفوظ بماند. (پاکتچی، ۱۳۹۴ش، ص ۳۱) در واقع نقل به معنا زمانی رخ می‌دهد که یکی از راویان در صدد برآید تا هنگام نقل سخنانی از معصوم، به جای حفظ صورت اصلی حدیث، برداشت خویش از آن سخنان را با کمک واژگان و صورت‌های دستوری که خود انتخاب کرده است، بازسازد و به دیگران منتقل کند. (همان، ص ۳۰) هرچند که در مقاله مورد بحث، مراد از روایت و حدیث در واقع کلام صحابی است لکن با توجه به نظر اهل سنت در خصوص تلقی سخن صحابی به حدیث، موضوع نقل به معنا در اینجا نیز سرایت خواهد یافت. در حقیقت یکی از مبانی فهم حدیث، توجه به وضعیت حدیث از جهت الفاظ و عبارات اولیه و احیاناً میزان نقل به معنای واقع شده در آن است. بررسی تاریخ نشان می‌دهد که به دلیل برخی موانع بر سر راه تدوین حدیث، احادیث عمدتاً نقل به معنا شده و این موضوع پیامدهایی در فهم مقاصد حدیث به بار آورده است. البته به دلیل اضطرار در امر نقل به معنا، این موضوع با شرایط و ضوابط خاصی مجاز اعلام شد. (معارف، ۱۳۸۵ش، ص ۷) از آنچه اشاره شد روشن می‌شود که نقل به معنا از مباحثی است که در زمینه نشر روایات، شیوع فراوان داشته به گونه‌ای که می‌توان گفت به‌هنگام بحث از حالت‌های دوگانه یا چندگانه در روایت یک حدیث، یا همه آنچه در اختیار داریم نقل به معناست و اصل لفظ از



دست رفته است، یا یکی از حالت‌ها اصل و بقیه نقل به معناست. (پاکتچی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۹ و ۲۰) اما موتسکی توجه خاصی به این موضوع نکرده و در مواردی که در خصوص تنوع متون یک روایت بحث می‌کند، بیشترین تأکیدش بر اموری چون اشتباهات نسخه‌نویسان، تفاوت در توانایی حافظه و یادداشت‌برداری شاگردان یا استفاده از ابزارهای متفاوت در نگهداری روایات است. (Motzki, 2000, p. 195)

### ۲-۲-۴. یک‌سویه‌نگری موتسکی و استناد به منابع حدیثی اهل سنت

نکته دیگری که در برخورد نویسنده با روایات این واقعه باید بدان توجه کرد، انحصارگرایی وی در استفاده از منابع اهل سنت و بی‌توجهی به مصادر شیعی است. هرچند تتبع انجام‌شده حاکی از آن است که ماجرای این سریه در منابع شیعی چندان پررنگ و مکرر نیست، لکن موتسکی حتی به اینکه آیا در کتاب‌های شیعی جست‌وجویی داشته یا نه و آیا این روایت در منابع مذکور وارد شده یا خیر، کمترین اشاره‌ای نمی‌کند؛ و این خود نشان از بی‌اعتنایی وی به این منابع است. شایان ذکر است روایات مربوط به مأموریت عبدالله بن عتیک برای کشتن ابورافع، در برخی از مصادر شیعی وارد شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۰، ص ۱۳؛ ابن‌طاووس، ۱۴۰۹ق، ص ۹۵؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۶؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۱۱۷؛ عاملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۱۵-۲۵)

### ۲-۲-۳. آسیب‌های غایی

دقت در مقاله ابن‌ابی‌الحقین نشان می‌دهد که موتسکی گاه در نتایج حاصل از بررسی‌های خود نیز با کاستی‌هایی روبه‌روست؛ از جمله آن‌ها می‌توان به عدم قوت نتایج در مقایسه با ادعاهای ابتدایی وی یا برخورد گزینشی او با روایات اسلامی اشاره کرد.

### ۲-۲-۳-۱. عدم قوت نتایج در مقایسه با ادعاها

مهم‌ترین دلیلی که موتسکی برای انجام پژوهش قتل ابورافع بیان می‌دارد، سطحی و ناکافی بودن پژوهش‌های پیشین در خصوص این واقعه است و برای هر یک از آن‌ها نواقصی برمی‌شمرد. وی برای جبران این نواقص دست به قلم شده و به ادعای خود، «تحلیلی تمام‌عیار» از روایات این ماجرا به دست می‌دهد. (Motzki, 2000, p. 172-)

174) اما باید دید نتایج کار وی تا چه میزان ادعای نخستین او را تأیید می‌کند. آثاری که موتسکی از خود بر جای گذاشته و تأکیدی که بر مطالعه و بررسی روشی در نقد و تاریخ‌گذاری احادیث و ارزش‌گذاری آن‌ها دارد، حکایت از آن دارد که او نیز روش‌های اعتبارسنجی و نقد حدیثی مسلمانان را فاقد نتایج دقیق تلقی می‌کند. برای نمونه وی در یکی از آثار خود با اشاره به نقش سلسله سند در حدیث از دیدگاه مسلمانان و جایگاه سند در تثبیت و تأیید متن حدیث، به صراحت بیان می‌کند که «تعجیبی نیست که محور اصلی نقد حدیث در میان عالمان اسلامی و تلاش آنان در تفاوت‌گذاری میان روایات موثق از غیر موثق تنها بر سند احادیث استوار بوده است.» (نک: موتسکی، ۱۳۸۹، ص ۴۲) این در حالی است که خود وی نیز در عین دقت نظرهای زیاد در بررسی‌های سندی و متنی و پرداختن به جزئیات فراوان در اسناد و متون روایات، معمولاً در انتهای کار نمی‌تواند با اطمینان لازم سخن بگوید و در مواردی از آثار وی تعبیراتی که حاکی از تردید در اعتبار نتایج به دست آمده، قابل مشاهده است. (Motzki, 2000, p. 228, 233-234) بنابراین متهم نمودن عالمان مسلمان در به‌کارگیری روش‌های ناکارآمد در نقد حدیث و منحصر دانستن بررسی‌های آنان در نقد سندی و ادعای سایه افکندن باورهای مذهبی بر ارزیابی‌های عقلانی محتوای متون روایات، در میان دانشمندان مسلمان، این توقع را ایجاد می‌کند که موتسکی که داعیهٔ ارائهٔ روشی عقلانی، علمی و به‌دور از تعصبات عقیدتی را دارد، در نتایج مطالعات خود، مطمئن و قانع‌کننده ظاهر شود. گفتنی است که در دهه‌های اخیر، پژوهش‌هایی در پاسخ به ادعای خاورشناسان در غفلت مسلمانان از نقد محتوایی احادیث سامان یافته است. (نک: ادلیبی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۸، ۱۳۳ و ۱۴۵؛ دمینی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۵ و ۲۶۳؛ قطبی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۲۷)

## ۲-۳-۲. برخورد گزینشی با روایات

از جمله نقدهایی که می‌توان در مقالهٔ موتسکی مطرح کرد، بحث انتخاب موضوع است که از سویی مربوط به یهودیان است و از سوی دیگر ماجرای کشتن فردی از یهود در مقابل چشم خانواده و در حال خواب است. گرچه وی ادعا می‌کند که گزینش او به این دلیل است که در ماجرای قتل ابورافع، رسول خدا ﷺ نقشی حاشیه‌ای

دارد و شاید حساسیت‌های مذهبی مسلمانان متوجه آن نباشد، اما گزارش‌ها حاکی است که این سریه با اذن و اجازه پیامبر اکرم ﷺ انجام شده و تقریباً در قریب به اتفاق روایات این ماجرا به دستور ایشان در انجام این عملیات اشاره شده است. این نوع نگاه نویسنده در آنجا بیشتر خود را نشان می‌دهد که وی در خلال بررسی متنی، به صورت کاملاً غیرمستقیم اشاره‌ای به روایات بخاری در کتابش دارد که وی به بحث در مورد این سؤال منطقی می‌پردازد که آیا کشتن دشمنی که در خواب است، مجاز می‌باشد یا خیر؟ البته موتسکی از این مطلب گذر کرده و ادامه بحث خود را پی می‌گیرد و این پرسش را به صورت برجسته در ذهن مخاطب باقی می‌گذارد. (Motzki, 2000, p. 188). این در حالی است که چه بسا مخاطب نسبت به مقتضیات عصری و شرایط صدر اسلام و سیره عملی رسول خدا ﷺ کم‌اطلاع بوده لذا در کشف حقیقت مسئله دچار تشکیک خواهد شد. پیشینه پرداختن به این دست روایات در سایر آثار خاورشناسان مانند مواردی که خود موتسکی در مقدمه بحث به آن اشاره کرده است، نیز جای بسی تأمل و دقت دارد. (Ibid, p. 173)

### ۳. نتیجه‌گیری

دستاوردهای تحلیل انتقادی تفکر هارالد موتسکی در بررسی ریشه و اعتبار روایات مربوط به سریه قتل ابورافع بن ابی‌الحقیر به شرح ذیل است:

۱. اندیشه موتسکی در باب تحلیل روایات مغازی از امتیازات و نقاط قوتی برخوردار است که روشمندی علمی و وفادار ماندن به روش مورد اتخاذ، از آغاز تا انجام و سیر یکنواخت و قابل پیش‌بینی نویسنده و نیز تلاش قابل ستایش وی در استفاده از منابع دست اول و همچنین روحیه جست‌وجوگر و دقیق این اندیشمند غربی، در شمار این امتیازات می‌گنجد. افزون بر این، نگاه منصفانه و اعتدال‌گرای موتسکی در مقایسه با خاورشناسان افراطی در برخورد با منابع اسلامی، دیگر مؤلفه‌ای است که آثار وی را برجسته ساخته و باب گفت‌وگو با دانشمندان مسلمان را گشوده است.

۲. روش به‌کارگرفته‌شده توسط موتسکی در تحلیل واقعه قتل ابن‌ابی‌الحقیر، با ضعف‌ها و کاستی‌هایی مواجه بوده است که از جمله آن‌ها می‌توان به برخورد سطحی

با اسناد روایات اشاره کرد. نهایت بهره‌گیری وی از این بخش احادیث عبارت است از: تعیین حلقه مشترک و تقویت این گمان که روایت مورد نظر در چه زمانی و توسط چه کسی گسترش یافته است. همین نگاه سطحی به سند احادیث نیز به شکل جامع صورت نگرفته و در ترسیم درخت‌واره‌های اسناد، برخی از طرق موجود در منابع از قلم افتاده و مغفول واقع شده است که می‌توان آن را نقیصی در عملکرد موتسکی به شمار آورد. افزون بر این، نکته‌ای که باید بدان توجه داشت، اینکه در منابع حدیثی روایاتی یافت می‌شود که از طرق و اسانید متعدد برخوردار نبوده و روش تحلیل سندی موتسکی در همین سطح ابتدایی آن نیز در خصوص روایات مذکور کاربردی ندارد.

۳. برخی نکات و اظهار نظرها در کلام موتسکی، حاکی از وجود پیش‌فرض‌هایی است که به‌رغم رویکرد اعتدالی این اندیشمند و خاورشناس غربی، نوشتار وی را با چالش‌هایی مواجه می‌سازد. کم‌اعتباری نظام اسناد در نگاه وی، از جمله این پیش‌فرض‌هاست؛ به این معنا که وی نگارش حدیث و استفاده از سند را در قرن نخست هجری نه یک قانون بلکه یک استثنا برمی‌شمرد. دیگر از آسیب‌های مبنایی مترتب بر نوشتار موتسکی، محدود نمودن بهره‌گیری از اسناد در حد تعیین حلقه مشترک و غفلت از اعتبارسنجی افراد مندرج در سلسله سند روایات، برای تعیین وثاقت گزارش مورد نظر است. علاوه بر این به نظر می‌رسد موتسکی به یکی از واقعیات صدر اسلام در حوزه نقل احادیث، یعنی استفاده از نقل به معنا در انتقال مفاهیم روایات، بی‌توجه بوده و برای توجیه گوناگونی تعابیر احادیث در موضوع واحد، بر عواملی چون تعدد ابزارهای نگارش، تفاوت در توان حافظه افراد تکیه کرده است.

۴. نتایج پژوهش موتسکی نیز از گرفتار آمدن به برخی آسیب‌ها مصون نبوده و گاه شاهد هستیم که ادعای تحلیل تمام‌عیار متنی و سندی وی، چندان با واقعیت هم‌خوانی نداشته و برخی عبارات در نوشتار او حاکی از کم‌اهمیت بودن نتایج به‌دست‌آمده و عدم قطعیت در کلام نویسنده است. موضوع گزینش شده توسط موتسکی یعنی قتل یک فرد یهودی در میان انبوه روایات مطرح‌شده در روایات اسلامی با وجود سابقه

پیگیری آن از سوی دیگر خاورشناسان، نقد دیگری است که می‌توان به نوع نگاه و انتخاب وی وارد آورد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. طبق روایات مربوط به سریه عبدالله بن عتیک، رسول خدا ﷺ دستور قتل ابورافع ابن ابی‌الحقیق که یکی از سرکردگان یهود مدینه و از عاملان آزار و اذیت مسلمانان بود، صادر کرد. ایشان گروهی از انصار را به فرماندهی عبدالله بن عتیک به سوی قلعه خبیر یعنی محل زندگی ابورافع فرستاد. این گروه با ترفندهایی شبانه وارد قلعه شده، ابورافع را در خانه‌اش کشتند و سپس به مدینه بازگشتند.
۲. در احادیثی که چندین طرق نقل دارند، گاه نام یک راوی در همه سندها تکرار شده است؛ ساخت این راوی را حلقه مشترک نامید. (نیل‌ساز، ۱۳۹۰ش، ص ۱۳۳)

### منابع

۱. آقایی، سید علی، «تاریخ‌گذاری احادیث بر مبنای روش ترکیبی اسناد - متن: امکانات و محدودیت‌ها»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۵۰، ۱۳۹۰ش، ص ۱۰۱-۱۴۰.
۲. \_\_\_\_\_، «حلقه مشترک و پیوند آن با اصطلاحات حدیثی»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، شماره ۱۵، ۱۳۹۱ش، ص ۹۸-۵۹.
۳. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، *مناقب آل ابی‌طالب (ع)*، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۴. ابن طاووس، علی بن موسی، *الأمان من أخطار الأسفار والأزمان*، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع)، ۱۴۰۹ق.
۵. ابن هشام، ابومحمد جمال‌الدین، *السیرة النبویة لابن‌هشام*، تحقیق مصطفی السقا، الطبعة الثانية، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، ۱۳۷۵ق.
۶. أدلی، صلاح‌الدین ابن احمد، *منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوی*، بیروت: دار الآفاق الجديدة، ۱۴۰۳ق.
۷. اصحی مدنی مالک بن انس، موطأ، *تصحیح محمدفؤاد عبدالباقی*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، الطبعة الأولى، بی‌جا: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
۹. بهاء‌الدین، محمد، *المستشرقون و الحديث النبوی*، الطبعة الاولى، اردن: دار الفجر و دار النفاس، ۱۴۲۰ق.
۱۰. بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین، *دلائل النبوة*، تحقیق عبد المعطی قلعجی، الطبعة الأولى، بی‌جا: دار

الکتب العلمية، دار الريان للتراث، ۱۴۰۸ق.

۱۱. —، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الکتب العلميه، ۱۴۲۴ق/ ۲۰۰۳م.
۱۲. پاکتچی، احمد، فقه الحديث؛ مباحث نقل به معنا، ج ۱، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۴ش.
۱۳. حلی، تقی‌الدین الحسن بن علی بن داود، کتاب الرجال، بی‌جا: منشورات الشریف الرضی، بی‌تا.
۱۴. حمیدی، ابوبکر عبدالله بن الزبیر، مسند الحمیدی، تحقیق حسن سلیم أسد الدارانی، الطبعة الأولى، دمشق: دار السقا، ۱۹۹۶م.
۱۵. حمیری المعافری، عبدالملک بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ الشلبی، الطبعة الثانية، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفی البابي الحلبي وأولاده، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۵م.
۱۶. خراسانی الجوزجانی، ابوعثمان سعید بن منصور، سنن سعید بن منصور، تحقیق حبيب الرحمن الأعظمی، الطبعة الأولى، الهند: الدار السلفية، ۱۴۰۳ق.
۱۷. الدیمینی، مسفر عزم‌الله، مقایس تقدم متون السنة، الطبعة الأولى، الرياض: بینا، ۱۴۰۴ق.
۱۸. رابسون، جیمز، «اسناد در روایات اسلامی»، ترجمه مرتضی شوشتری، علوم حدیث، شماره ۴۵ و ۴۶، ۱۳۸۶ش، ص ۲۴۴-۲۵۵.
۱۹. رویانی، ابوبکر محمد بن هارون، مسند الرویانی، تحقیق ایمن علی أبویمان، الطبعة الأولى، القاهرة: مؤسسة قرطبة، ۱۴۱۶ق.
۲۰. سباعی، مصطفی، السنة و مکاتنها فی التشريع الاسلامی، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۳۹۶ق.
۲۱. سبجانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، ج ۵، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۲. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، تدریب الراوی فی شرح تفریب النووی، بی‌جا: دار طيبة، بی‌تا.
۲۳. شافعی، ابوعبدالله محمد بن ادريس، الأم، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۰ق.
۲۴. صنعانی، ابوبکر عبدالرزاق بن همام بن نافع، المصنف، تحقیق حبيب الرحمن الأعظمی، الطبعة الثانية، الهند: المجلس العلمي، ۱۴۰۳ق.
۲۵. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، المعجم الكبير الطبرانی، تحقیق حمدی بن عبدالمجید السلفی، الطبعة الثانية، القاهرة: دارالنشر: مكتبة ابن تيمية، بی‌تا و دار الصمعی الرياض / الطبعة الأولى، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۴م.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی، قم: نشر آل البيت (ع)، ۱۴۱۷ق.
۲۷. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل والملوک، الطبعة الثانية، بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق.
۲۸. عاملی، جعفر مرتضی، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، بی‌جا: مؤسسۀ علمی فرهنگي دار الحدیث،

- ۱۳۸۵ش.
۲۹. غفاری صفت، علی اکبر و صانعی پور، محمدحسن، *دراسات فی علم الدراية*، تهران: سمت، ۱۳۸۴ش.
۳۰. فارح، عبدالعزیز محمد، *عناية العلماء بالاسناد و علم الجرح و التعديل*، بی جا: مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشريف، بی تا.
۳۱. قطبی، ثریا و دیگران، «راوی شناسان متقدم اهل سنت و نقد متنی حدیث»، *علوم حدیث*، شماره ۸۱، ۱۳۹۵ش، ص ۱۲۶-۱۴۵.
۳۲. گلدتسیهر و دیگران، *تاریخ گذاری حدیث: روش ها و نمونه ها*، ترجمه سید علی آقایی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۴ش.
۳۳. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۴. محمدآمین، محمد بن سیدی، *الاسناد عند علماء القراءات*، المدینة المنورة: الجامعة الاسلامیة، ۱۴۲۵ق.
۳۵. معارف، مجید، «نقل به معنا در حدیث، علل و پیامدهای آن»، *پژوهشنامه قرآن و حدیث*، دوره ۱، شماره ۱، ۱۳۸۵ش.
۳۶. \_\_\_\_\_، *درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر*، چ ۱، تهران: سمت، ۱۳۹۴ش.
۳۷. موسیقی، هارالد، «حدیث پژوهی در غرب؛ مقدمه ای در باب خاستگاه و تطور حدیث»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، *علوم حدیث*، شماره ۳۷ و ۳۸، ۱۳۸۴ش.
۳۸. \_\_\_\_\_، «مصنف عبدالرزاق صنعانی، منبعی برای احادیث قرن نخست هجری»، ترجمه شادی نفیسی، *علوم حدیث*، شماره ۴۰، ۱۳۸۵ش.
۳۹. \_\_\_\_\_، *حدیث اسلامی خاستگاه ها و سیر تطور، ویرایش و ترجمه مرتضی کریمی نیا*، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۹.
۴۰. \_\_\_\_\_، *زندگی نامه حضرت محمد ﷺ بررسی منابع*، ترجمه محمدتقی اکبری و عبدالله عظیمایی، چ ۱، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۸۶ش.
۴۱. مؤدب، سید رضا، *درسنامه درایة الحدیث*، چ ۱، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۴۲. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بی جا: مؤسسه الخوئی الاسلامیة، بی تا.
۴۳. نمیری البصری، عمر بن شبة، *تاریخ المدینة لابن شبة*، تحقیق فهیم محمد شلتوت، جدة: بی نا، ۱۳۹۹ق.
۴۴. نیل ساز، نصرت، «تاریخ گذاری احادیث بر اساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان»، *پژوهش های قرآن و حدیث*، سال چهل و چهارم، شماره ۱، ۱۳۹۰ش.

۱۵۲ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

۴۵. واقدی، محمد بن عمر بن واقد، *المغازی*، تحقیق مارسدن جونس، الطبعة الثالثة، بیروت: دار الأعلمی، ۱۴۰۹ق.

46. Motzki. Harald, *The Biography of Muhammad The Issue of the Sources*, 2000, Brill.



دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲۸

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۷۴-۱۵۳

## بازپژوهشی در تضعیف حماد بن عیسی از سوی اهل سنت

مهدی اکبر نژاد\*

روح‌الله زاهری\*\*

### چکیده

مبحث جرح و تعدیل در علم رجال یکی از مباحث مهم است که اهمیت آن به‌ویژه در علم حدیث، نمود فراوانی می‌یابد؛ به‌نحوی که در بررسی صحت و سقم یک روایت، هر اندازه که درجه اعتبار سند آن روایت بالاتر باشد به همان میزان احتمال پذیرش و نیز دور ماندن آن از آسیب‌های حدیثی (از قبیل جعلی و موضوع بودن و ...) افزایش می‌یابد. راویان فراوانی از سوی رجال اهل سنت تضعیف شده‌اند که به تبع این تضعیفات، تعداد فراوانی از احادیث صحیح، از درجه اعتبار ساقط شده و به مرتبه پایین‌تری از اعتبار تنزل یافته‌اند. بسیاری از این تضعیفات به دلایلی از قبیل تعصب در مذهب، سخت‌گیری و مشدد بودن و مسائلی از این قبیل است. مقال حاضر بر آن است تا با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری، چگونگی اعمال جرح مبهم در مورد حماد بن عیسی که صرفاً به‌سبب اعمال جرح مبهم بر وی، تضعیف شده است را بررسی نموده و با توجه به غیرقابل پذیرش بودن جرح مبهم از سوی خود اهل سنت، تضعیف آن‌ها بر این راوی را مردود شمرده و موثق بودن این راوی را اثبات نماید و امکان تعمیم این مبحث در مورد راویان فراوان دیگری که از سوی اهل سنت با همین طریقه تضعیف گردیده‌اند نیز محتمل بداند به‌نحوی که این تعمیم، لزوم بازنگری در برخی جرح و تعدیل‌های اهل سنت الزامی می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: جرح، تعدیل، حماد بن عیسی، جرح مبهم و اهل سنت.

\* استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام، ایران، نویسنده مسئول، ص m.akbarnezhad@ilam.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام، ایران، ص rohhollahz1360@gmail.com

## ۱. مقدمه

مبحث جرح و تعدیل در علم رجال، از مباحث مهم و کلیدی بوده و یکی از مهم‌ترین ابزار متخصصان علم رجال در تضعیف و تعدیل راویان؛ به این صورت که اگر یکی از راویان حدیث از سوی عموم مردم و نیز علمای بزرگ مورد توثیق قرار گرفته و کسی متعرض وثاقت وی نگردیده باشد، آن راوی از سوی محققان علم رجال «موثق» خوانده می‌شود و برعکس اگر افراد فراوانی یک راوی را جرح نموده و آن راوی را با عباراتی که مخالف عدالت و وثوق است، معرفی نمایند، آن راوی از نظر دانشمندان علم رجال به‌عنوان «ضعیف» شناخته می‌شود. حال در موارد فراوانی این موضوع به‌شکل دیگری اتفاق افتاده است؛ به این صورت که در مورد برخی از راویان، به دو صورت نقل شده است؛ یعنی گروهی آن راوی را مورد وثوق و اعتماد دانسته‌اند و در مقابل، گروهی نیز همان راوی را مورد اطمینان و وثوق نمی‌دانند که این تعارض در وثاقت و عدم وثاقت یک راوی از سوی دو گروه از مؤلفه‌های مهم در علم جرح و تعدیل است. حماد بن عیسی از راویانی است که در معرض تعارض در جرح و تعدیل قرار گرفته به‌طوری که از جانب گروه فراوانی توثیق (هرچند به‌صورت ضمنی)، ولی از سوی گروهی دیگر، مورد تضعیف قرار گرفته است. مقاله حاضر با توجه به تعارض پیش‌آمده در مبحث جرح و تعدیل این راوی، بر آن است تا از ابعاد مختلف، موضوع را بررسی کند و ضمن بررسی آرای هر دو گروه یعنی معدلان و جارحان در یک نقد منصفانه، به این موضوع پردازد که درباره حماد، رأی ارجح کدام است؟ بدین منظور، نخست به معدلین حماد اشاره و سخنان و دیدگاه‌های آنان در توثیق حماد بیان شده و سپس به بررسی آراء جارحان وی پرداخته شده است. در این بررسی به این موضوعات پرداخته می‌شود که مبنای جرح اولیة حماد چه بوده است؟ آیا مبنایی صحیح بوده است؟ و آیا جارحان ثانویة حماد به اطلاعات جدیدی در جرح حماد دست یافته‌اند که وی را تضعیف نموده یا اینکه تضعیف آن‌ها، صرفاً به تبعیت و تقلید از جارحان اولیة حماد بوده است؟

با توجه به اینکه این نوشتار، درصدد بررسی جرح حماد از سوی رجال اهل سنت است و آراء رجال شیعه در این مقوله موضوعیت ندارد، به‌رغم تمامی توثیقات شیعه از

حماد، تنها به اشاره مختصری از آراء رجال شیعه برای بیان پیشینه آراء رجالی در مورد وی بسنده می‌گردد. در بررسی آراء اهل سنت در مبحث جرح و تعدیل حماد نیز به این نحو عمل شده است که به کتب جارحان و ناقلین روایات حماد به ترتیب تاریخ حیات آن‌ها مراجعه کرده و متنی که آن مؤلفان در مورد حماد ذکر نموده‌اند، بیان شده و اگر برخی از آن‌ها، نام حماد را در چند کتاب خود آورده باشند، فقط به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود و با توجه به فراوانی راویان روایات حماد، از آوردن تمامی مطالب آن‌ها در کتاب‌های مختلف (برای عدم تکرار)، به این سبب که عملاً از لحاظ پژوهشی تأثیری بر موضوع ندارند صرف‌نظر شده است. به‌طور کلی این مقال بر آن است که بررسی نماید که ریشه جرح حماد از سوی چه کسی یا چه کسانی بوده است؟ علت و یا علل جرح حماد چه بوده است؟ آیا تمامی اهل سنت در جرح حماد متفق‌القول‌اند؟ آیا در مورد حماد در میان خود اهل سنت تعارض در جرح و تعدیل رخ داده است؟ دلایل ترجیح جرح بر تعدیل از سوی متأخران اهل سنت چه بوده است؟ آیا می‌توان ادعا نمود که رجال اهل سنت مصادیق جرح مبهم را در مورد حماد اعمال کرده‌اند؟ آیا می‌توان مبحث غیرقابل پذیرش بودن جرح مبهم را به راویان دیگری غیر از حماد نیز تعمیم داد؟

## ۲. پیشینه تعدیل و جرح حماد

حماد بن عیسی، از راویان شیعه در قرن دوم هجری است که برخی او را مولی (برقی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۱) و برخی اصالتاً او را عرب (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۴۲) و برخی وی را کوفی دانسته (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۸۷) که به سبب سکونت در بصره، بصری خوانده شده است. وی به جُهنی مشهور است که از انتساب وی به قبیله جُهنیه حکایت دارد. (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۳۱۶-۳۱۷) جد حماد، عبیده جهنی، از اصحاب پیامبر ﷺ بوده که حماد به واسطه پدرش از او نقل حدیث کرده است. (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵۶) حماد در سال ۲۰۹ق در نود و چند سالگی درگذشت. (شوشتری، بی‌تا، ص ۶۶۲) بنا بر روایتی، امام کاظم علیه السلام برای وی دعا فرمود که پنجاه حج نصیص گردد. در هنگام عزیمت به قصد حج پنجاه و یکم، در منطقه جحفه غرق شد و از دنیا رفت؛ لذا به غریق الجحفه مشهور است. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۸۷) حماد بین سال‌های ۱۱۰

تا ۱۲۰ق متولد شد و با امام صادق، امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم‌السلام هم‌عصر است. (اربلی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۱۸ و ۴۱۹) برخی گفته‌اند که وی تا زمان امام رضا علیه‌السلام (م. ۲۰۳) در قید حیات بوده است. (مفید، ۱۳۹۴ش، ص ۲۰۵) حماد از اصحاب مشترک امام صادق، امام کاظم و امام رضا علیهم‌السلام و نیز از معاصران امام جواد علیه‌السلام شمرده شده (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۴۲) و گفته‌اند که «ورد عن حماد بن عیسی ۱۰۳۶ حدیثا». (خویی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۲۴۲) وی در کتب مختلف به‌ویژه از امام صادق علیه‌السلام، الجمحی، سفیان ثوری، ابن جریر، معمر و موسی بن عبیده نقل کرده (مزّی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۲۸۲) و نیز از افراد دیگری مانند ابن‌اذینه، ابن‌سنان، ابان بن عثمان، معاویه بن عمّار و تعدادی دیگر روایت نموده است. (عزیزی، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۲۶۵)

رجال شیعه از حماد با صفاتی همچون ثقه و صدوق نام برده‌اند. متقدمین شیعه وی را ستوده و ضمن توثیق وی با عباراتی همانند ثقه و صدوق، وثاقت وی را تأیید کرده و حتی در زمره اصحاب اجماع قرار داده و بر وثاقت وی ادعای اجماع شده است. (حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۲۷) برقی نام وی را در زمره اصحاب ائمه علیهم‌السلام آورده است. (برقی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۳۲ و ۱۳۳) کشی گفته است: «أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنه». (حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۲۴)؛ طوسی ضمن ثقه خواندن وی، به کتاب‌های او اشاره کرده است. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۵۶)؛ نجاشی، ضمن ثقه و صدوق و مولی خواندن حماد بیان کرده است: «کان ثقة فی حدیثه صدوقا». (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۴۲ و ۱۴۳) رجال متأخر از آن‌ها نیز وی را توثیق قرار نموده‌اند؛ علامه حلی همان عبارات نجاشی را در توثیق حماد بیان کرده است. (حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۵۶) ابن‌داود حلی (۱۳۴۲ش، ص ۱۳۲)، مامقانی (۱۴۲۳ق، ج ۲۴، ص ۸۶-۹۲)، شوشتری (۱۳۷۸ش، ج ۳، ص ۶۶۵-۶۵۶)، خویی (۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۲۲۴-۲۳۰) و سایر علمای رجال شیعه نیز وی را توثیق نموده که در این مقال به همین تعداد بسنده می‌شود.

اهل سنت عمدتاً حماد را تضعیف کرده‌اند که در این مقال به دلایل عمده تضعیف حماد از سوی آنان و نقد آن دلایل پرداخته می‌شود. برخی از اهل سنت وی را تضعیف و گاه به افترا و وضع حدیث متهم کرده‌اند و این در حالی است که در مقابل این گروه، برخی دیگر، بدون جرح وی، روایات او را نقل نموده‌اند. در این مقال

نخست آراء رجالی جارحان بیان شده و سپس به بررسی افرادی که به وی در نقل روایت اعتماد نموده‌اند (و به صورت ضمنی وی را مورد اعتماد و وثوق دانسته) پرداخته شده و سپس دلایل و دیدگاه‌های هر دو گروه ارزیابی شده است.

### ۳. جارحان حماد (از اهل سنت)

مهم‌ترین رجال اهل سنت که حماد را تضعیف و گاه به افترا و وضع حدیث متهم کرده‌اند، بدین شرح‌اند:

۱. ابوداود (م ۲۷۵ق) (۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۶۰ و ج ۲، ص ۱۲۶)؛ ۲. ابن‌ابی‌حاتم (م ۳۲۷ق) (۳۷۳ش، ج ۳، ص ۱۴۵)؛ ۳. ابن‌حبان (م ۳۵۴ق) (۳۹۳ش، ج ۱، ص ۲۵۳-۲۵۴)؛ ۴. ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰ق) (۴۰۵ق، ص ۱۵۲-۱۵۵)؛ ۵. ذهبی (م ۷۴۸ق) (۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۵۰)؛ ۶. هیشمی (م ۸۰۷ق) (۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۴۰۳)؛ ۷. متقی هندی (م ۹۷۵ق) (۴۱۹ق، ج ۱۳، ص ۶۶۴)؛ ۸. مناوی (م ۱۰۳۱ق) (۳۵۶ق، ج ۲، ص ۳۷۴)؛ ۹. مبارک‌فوری (م ۱۳۵۳ق) (۴۱۰ق، ج ۹، ص ۲۳۲)؛ ۱۰. البانی (م ۴۲۰ق). (بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۸)

برحسب ضرورت، نخست عمده جارحان حماد که در تضعیف وی نقشی کلیدی ایفا نموده‌اند، معرفی و اظهارات هریک از آن‌ها به صورت جداگانه مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

۱. ابوداود سجستانی (م ۲۷۵ق) کلیدی‌ترین فرد در تضعیف حماد است که اصالتاً اهل سیستان بوده و پس از مسافرت‌های فراوان، در بصره اقامت کرده و از حدود پنجاه تن از اساتید، حدیث اخذ نموده (ذهبی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۳۹۰ و ۳۹۱)، و ترمذی، نسایی و ابوعوانه از او حدیث سماع نموده‌اند. (ابی‌داود، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۷) ابوداود نخستین شخصیت مهمی است که حماد را تضعیف نموده و از وی، دو عبارت آمده که: «سألت أبا داود عن حماد بن عیسی فقال: ضعيف» (همان، ج ۱، ص ۳۶۰) و «سألت أبا داود عن حماد بن عیسی فقال: ضعيف، روی أحادیث مناکیر» (همان، ج ۲، ص ۱۲۶)

۲. ابن‌ابی‌حاتم رازی: شخصیت دیگری که به‌خصوص در بغداد از جایگاه ممتازی در علم رجال برخوردار بوده (ابن‌صلاح، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۳۴) و به‌منزله حلقه اتصال‌دهنده جارح اولیه حماد و سلسله جارحان بعدی حماد می‌باشد، ابن‌ابی‌حاتم

رازی (م ۳۲۷) است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۹ش، ج ۱، ص ۴۳۲) که *الجرح و التعديل* او اهمیت ویژه‌ای دارد. (ذهبی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۳۴) ابن ابی حاتم می‌گوید: «حمّاد بن عیسی... سمعت ابی یقول ذلك وسمعته یقول: هو ضعیف الحدیث.» (۱۳۷۳ش، ج ۳، ص ۱۴۵) ابن ابی حاتم صرفاً نظر پدرش (ابوحاتم) را بیان می‌کند، آن‌هم به نحوی کاملاً مبهم و بدون اینکه علت ضعف حمّاد در آن مطرح شده باشد؛ اینکه آیا ابوحاتم واقعا حمّاد را تضعیف کرده باشد، خود، پرسش برانگیز است؛ زیرا ابوحاتم کسی است که یحیی بن معین را معیار تشخیص رجالی دانسته و یحیی نیز حمّاد را شیخ صالح دانسته است. آیا بنا بر سخن ابن ابی حاتم رازی پدرش (ابوحاتم) از معیار خود (یعنی یحیی بن معین) عدول کرده است؟

۳. ابن حبان (م ۳۵۴) بُستی (متولد بُست در افغانستان کنونی) که در ۳۰۰ هجری به نیشابور رفته (قفطی، ۱۳۷۴ق، ج ۳، ص ۱۲۲) و به نقاطی از جمله خراسان، عراق، حجاز، شام و مصر مسافرت کرده (سمعانی، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۲۲۵) نیز از رجال یون مهمی است که در تضعیف حمّاد، نقشی مؤثر ایفا نموده است. ابن حبان معتقد است که راوی عدل، کسی است که جرحی بر او وارد نشده باشد؛ زیرا جرح، ضد عدل است و اگر کسی را جرح نکرده باشند، لامحاله عادل شمرده می‌شود. (ابن حبان، ۱۳۹۳ش، ج ۱، ص ۱۳) ابن حبان در کتاب *ثقات* خود از بسیاری از افراد نقل روایت کرده که از نظر دیگران مجهول‌اند. (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۹، ص ۱۴) ذهبی (۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۹۸-۱۰۲) و سبکی و همکاران (۱۳۸۳ش، ص ۱۳۳-۱۳۵) نظر ابن حبان راجع به برخی احادیث را نقل نموده‌اند که با برداشت شایع در میان فقها و محدثان متفاوت است. ابن حبان می‌گوید: «حمّاد بن عیسی: شیخ، یروی عن ابن جریج و عبدالعزیز بن عمر ابن عبدالعزیز أشياء مقلوبه تتخیل إلی من هذا الشأن صناعته آن‌ها معموله لا یجوز الاحتجاج به.» (۱۳۹۶ش، ج ۱، ص ۲۵۳-۲۵۴) وی بیان کرده است که حمّاد، «اشیاء مقلوبه‌ای» را نقل نموده که مصنوع بودن آن به ذهن انسان می‌آید ولی بیان نکرده که آن روایات کدام‌اند؟ احتمالاً روایاتی از حمّاد دریافت نموده که با مذهب خود (ابن حبان)، سازگار نبوده، لذا آن روایات را مصنوع دانسته و برای رد آن روایات، ساده‌ترین اقدام یعنی نپذیرفتن آن روایات را از طریق تضعیف و جرح وی انجام داده است.

۴. ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰ق) بیان کرده است: «حمّاد بن عیسی... روی عن بن جریج و جعفر بن محمد بالمناکیر لا شیء حدثونا عن الکدیمی عنه.» (اصفهانی، ۱۴۰۵ق، ص ۷۴)؛ و نیز هر جا که در سلسله یک سند، نام حمّاد آمده باشد، آن سند را ضعیف به شمار آورده است. (همان، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۲-۱۵۵)

۵. ذهبی (م ۷۴۸ق) بیان کرده است: «حمّاد بن عیسی غرق بالجحفة فی سیل... ضعفه ابوداود، غرق ۲۰۸. ق.» (ذهبی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۵۰) و در تاریخ الاسلام پس از ذکر روایتی که حمّاد در سند آن روایت قرار دارد آورده: «هو شیخ صالح لین.» (همو، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۸۹)؛ و نیز در همین کتاب می‌گوید: «قال ابن معین: شیخ صالح» و «قال أبو حاتم: شیخ ضعیف الحدیث.» (همو، بی تا، ج ۱۴، ص ۱۲۹) ذهبی بیان نموده که یحیی بن معین، حمّاد را شیخ صالح دانسته است و از طرفی ابوحاتم رازی، حمّاد را ضعیف شمرده، ولی بیان نکرده که چرا همین ابوحاتم، که یحیی را معیار تشخیص رجالی خود قرار داده، در برابر نظر یحیی (که یحیی را شیخ صالح دانسته و حاکی از توثیق ضمنی حمّاد از سوی وی است) نظری مخالف ابراز داشته است؟

۶. هیشمی (م ۸۰۷ق) در ضمن بیان روایتی از پیامبر ﷺ به نقل از طبرانی آورده است: «وفیه حمّاد بن عیسی الجهنی و هو ضعیف.» (۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۴۰۳)

۷. متقی هندی پس از ذکر روایتی می‌گوید: «فیه حمّاد بن عیسی غریق الجحفة ضعیف.» (۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ص ۶۶۴)

۸. مناوی (م ۱۰۳۱ق) نیز پس از ذکر روایتی، بیان نموده است: «قال الحافظ العراقی سنده ضعیف انتهى و ذلك لأن فیه حمّاد بن عیسی قال الذهبی ضعفوه و موسی بن عبید قال فی الکشاف ضعفوه و فی الضعفاء عن أحمد لا تحل الروایة عنه قال السخاوی لکن له شواهد.» (۱۳۵۶ق، ج ۲، ص ۳۷۴)

۹. مبارکفوری (م ۱۳۵۳ق) پس از ذکر روایتی که حمّاد در سلسله سند آن است آورده: «قال فی التقریب ضعیف و قال فی المیزان ضعفه ابوداود و ابوحاتم والدارقطنی» و سپس می‌گوید: «وقد تفرد به حمّاد بن عیسی و هو ضعیف...» (مبارکفوری، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۲۳۲)

۱۰. البانی (م ۱۴۲۰ق) پس از ذکر روایتی که حمّاد در سلسله سند آن است آورده: «و

قال الترمذی: حدیث صحیح غریب، لا نعرفه إلا من حدیث حمّاد بن عیسی و قد تفرد به، وهو قليل الحدیث، و قد حدث عنه الناس. «البانی بیان کرده که ترمذی این روایت را «صحیح غریب» دانسته است، اما سپس رأی خودش را ابراز می‌دارد که «قلت: ولكنه ضعيف كما في (التقريب)، و في التهذيب.» و در ادامه به توثیق (ضمنی) از حمّاد اشاره کرده، می‌گوید: «قال ابن معین: شیخ صالح؛ اما سپس می‌گوید: «و قال أبو حاکم: ضعيف الحدیث. و قال أبو داود: ضعيف روی أحادیث مناکیر و قال الحاکم و النقاش: يروى عن ابن جريج و جعفر الصادق أحادیث موضوعة و ضعفه الدارقطني و قال ابن حبان: يروى عن ابن جريج و عبدالعزيز بن عمر بن عبدالعزيز أشياء مقلوبة يتخيل إلى من هذا الشأن صناعته أن لها معمولة لا يجوز الاحتجاج به و قال ابن ماکولا: ضعفوا حدیثه.» سپس نظر نهایی خود را ابراز می‌دارد که: «قلت: فمثله ضعيف جدا، فلا يحسن حدیثه فضلا عنه أن يصحح و الحاکم مع تساهله لما أخرجه في المستدرک (ج ۱، ص ۵۳۶) سکت علیه ولم يصححه، و تبة الحافظ الذهبي.» (البانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۸)

#### ۴. ناقلین روایات حمّاد

بزرگانی از اهل سنت، روایات حمّاد را نقل و به صورت ضمنی، مورد اطمینان بودن وی را یادآور شده‌اند که هرچند صرف نقل نمودن از کسی نمی‌تواند دال بر «توثیق» قطعی آن فرد باشد، با دقت و عنایتی که این رجال در جمع‌آوری روایات صحیح از طریق افراد مورد اطمینان مبذول داشته‌اند، حداقل «مورد اعتماد و اطمینان» بودن حمّاد، در نزد آن‌ها استنباط می‌گردد که این اعتماد، به انضمام قراین دیگر می‌تواند در نتیجه‌گیری مبحث جرح حمّاد رهگشا باشد. اهم این ناقلین، افراد ذیل هستند:

۱. ابن ماجه قروینی (۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۱۳۸)؛ ۲. ترمذی (۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱۳۱-۱۳۲)؛ ۳. دارقطنی (۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۲۰۸)؛ ۴. طبرانی (۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۳۵ و نیز ج ۷، ص ۱۲۴)؛ ۵. مزّی (۴۲۲ق، ج ۷، ص ۲۸۱-۲۸۲)؛ ۶. بیهقی (۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۲۵)؛ ۷. ابن عساکر (۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۶۷)؛ ۸. ابن حجر عسقلانی. (۱۳۲۹ش، ج ۴، ص ۳۵۵) گفته شده است که «و قد وردت رواياته في الجوامع الروائية لأهل السنة؛ کسنن الترمذی و ابن ماجه» (عسقلانی، ۱۳۲۹ش، ج ۳، ص ۱۶) و نیز (عزیزی، ۱۳۸۸ش،



ج ۱، ص ۲۶۶). همچنین بیان شده که «حمّاد بن عیسی... روی عن جعفر ابن محمد و ابن جریج و عنه ابو اسحاق الجوزجانی و عبد بن حمید» (خزرجی انصاری، ۱۴۱۶ق، ۹۲) با توجه به فراوانی کسانی که روایات صادره از حمّاد را نقل کرده و در کتب خویش منعکس ساخته‌اند، به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. ابن ماجه (م. ۲۷۳ق) روایتی از حمّاد بیان نموده است که «... حدثنا... ثنا حمّاد بن عیسی... قال: رسول الله ﷺ...» (ابن ماجه، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۱۳۸۰) ابن ماجه در بررسی سندی این روایت، هیچ‌گونه اشاره‌ای به اینکه حمّاد ضعیف باشد یا از سوی کسی تضعیف شده باشد، نکرده است.

۲. ترمذی (م ۲۷۵ق) پس از ذکر روایتی می‌گوید: «هذا حدیث غریب لا نعرفه إلا من حدیث حمّاد بن عیسی و قد تفرد به وهو قلیل الحدیث وقد حدث عنه الناس.» (ترمذی، ۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱۳۱-۱۳۲) وی بیان نموده که این حدیث از سوی حمّاد و دارای تفرد است ولی با وجود داشتن تفرد روایت حمّاد، ترمذی علاوه بر اینکه آن را در کتاب خود آورده، هیچ‌گونه اشاره‌ای نیز به ضعیف بودن حمّاد نکرده است. قابل توجه است که البانی و مبارکفوری (مبارکفوری، ۴۱۰ق، ج ۹، ص ۲۳۲) و تعداد دیگری از رجال اهل سنت لفظ «صحیح» را درباره این روایت حمّاد از سوی ترمذی آورده‌اند و این در حالی است که غالب کتب رجالی اهل سنت، کلمه «صحیح» را از آن حذف کرده‌اند. البانی آورده است که: «و قال الترمذی: حدیث صحیح غریب، لا نعرفه إلا من حدیث حمّاد بن عیسی و قد تفرد به...»؛ و این در حالی است که لفظ «صحیح» که به شدت به اعتبار این روایت و به تبع آن بر وثاقت حمّاد از نظر ترمذی (با توجه به تفرد روایت و فقط از ناحیه حمّاد صادر شده است) می‌افزاید، در بسیاری از نسخه‌های کتاب جامع ترمذی نیامده و احتمالاً به عمد از سوی برخی از رجال اهل سنت حذف شده است.

اعتبار و وثاقت حمّاد از نظر ترمذی تا حدی بوده که به‌رغم «غریب» بودن این روایت و نیز «تفرد این روایت» از سوی حمّاد، بازهم ترمذی این روایت را در بالاترین سطح و در زمره «صحاح» آورده و حتی آن را از «حسان» بالاتر دانسته است. می‌توان استنباط کرد که با توجه به متفرد بودن روایت از سوی حمّاد، اگر ترمذی، حمّاد را ثقه

نمی دانست و حتی اگر کمترین اعتقادی به ضعف حمّاد می داشت، قطعاً این روایت را که فقط از سوی حمّاد صادر شده است، در کتاب جامع خود (با توجه به احتیاط فراوانی که در عدم ثبت احادیث ضعیف در کتاب جامع خود روا می داشت) ذکر نمی نمود یا اینکه در بهترین حالت، آن را «حسن غریب» می نامید نه اینکه با لفظ «صحیح» آورده و آن را «صحیح غریب» بنامد. زیلعی (م ۷۶۲ق) بیان نموده است: «قال الترمذی حدیث غریب لا نعرفه إلا من حدیث حمّاد بن عیسی وقد تفرد به انتهى». وی ادامه داده که «قال النووی و أما قول عبد الحق قال فیه الترمذی صحیح فلیس فی النسخ المعتمده بل فیها أنه غریب قال...» (زیلعی، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۴) زیلعی اظهار نموده که نووی (م ۶۷۶ق) بیان داشته اینکه عبدالحق گفته است ترمذی این روایت صادره از حمّاد را «صحیح» می دانسته، در نسخه های مورد اعتماد وجود ندارد. این سخن می نمایاند که احتمالاً ترمذی این روایت را صحیح می دانسته و در کتاب جامع ترمذی از این روایت با عنوان «غریب صحیح» یاد کرده است نه فقط «غریب»؛ اما در نسخه های کنونی جامع ترمذی، لفظ «صحیح» از جنب کلمه «غریب» حذف گردیده تا در تضعیف حمّاد، هماهنگ تر عمل نموده و تناقضی در گفتار آن ها مبنی بر ضعف حمّاد پیش نیاید، در صورتی که این احتمال (صحیح بودن حدیث از نظر ترمذی) درست باشد، قطعاً توثیق حمّاد از نظر ترمذی قابل برداشت است؛ زیرا از طرفی حمّاد در نقل این روایت متفرد است و از طرفی ترمذی این روایت را در بالاترین درجه اطمینان (یعنی حدیث صحیح) آورده و حتی آن را از حدیث حسن بالاتر دانسته است.

۳. دارقطنی (م ۳۸۵ق) آورده است: «عن النبی ﷺ ... فقال یرویه حمّاد بن عیسی الجهنی عن الثوری...» (دارقطنی، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۸۹) و نیز پس از ذکر روایتی می گوید: «فقال هو حدیث یرویه حمّاد بن عیسی الجهنی عن بن جریر...» (دارقطنی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۲۰۸)

۴. طبرانی (م ۳۶۰ق) پس از ذکر روایتی آورده است: «لم یرو هذا الحدیث عن ابن جریر إلا حمّاد بن عیسی الجهنی...» (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۳۵) و نیز پس از روایتی آورده است: «لم یرو هذا الحدیث عن عمر إلا بهذا الاسناد، تفرد به: حمّاد بن عیسی الجهنی.» (همان، ج ۷، ص ۱۲۴)

۵. مزّی (م ۷۴۲ق) آورده است: «قال یحیی بن معین: شیخ صالح» و سپس می‌گوید: «روی له الترمذی، وابن ماجه» (مزّی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۸)
۶. بیهقی (م ۴۵۸ق) آورده است: «و أخبرنا ... ثنا حماد بن عیسی أنبأ جعفر بن محمد عن ابیه عن علی رضی الله عنه...» (بیهقی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۲۵)
۷. ابن عساکر (م ۵۷۱ق)، روایاتی را که در سلسله سند آن حماد وجود دارد، ذکر (ابن عساکر، ۱۴۱۵-۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۱۶۷) و سپس می‌گوید: «قال عباس فذكرنا بهذا یحیی بن معین فقال ما سمعنا من احد إلا أن حماد بن عیسی رواه و هو شیخ صالح.» (همان، ج ۲۰، ص ۴۹)
۸. ابن حجر عسقلانی (م ۸۱۳ق) صاحب *لسان المیزان* و نیز *الاصابة* که از مهم‌ترین آثار در زمینه علم رجال است (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۳۱۹) در زمینه جرح و تعدیل، بسیار سختگیر بوده تا حدی که آراء بسیاری را از جمله طیالسی رد کرده است. (پوسایی، ۱۳۹۲ش، ص ۱۹) وی روایاتی را از حماد در *الاصابة* (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۵۵) و نیز در *لسان المیزان* (همو، ۱۳۲۹ش، ج ۶، ص ۷۵) آورده است.
۹. دیدگاه یحیی بن معین (م ۲۳۳ق) درباره حماد در کتب مختلف اهل سنت آمده است. وی که از علمای بزرگ اهل سنت است، حماد را «شیخ صالح» معرفی کرده است. (مزّی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۲۸۲؛ ذهبی، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۸۹) او معاصر با احمد بن حنبل است. ذهبی یحیی را حنفی و متمایل به ابوحنیفه دانسته است. (ذهبی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۱، ص ۷۷) ابن عماد حنبلی در تمجید وی گفته است: «حدیثی که یحیی شناسد و تأیید نکند، حدیث نیست.» (۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۷۹) گفته شده که ابو حاتم، یحیی را ملاک و معیار شناخت دروغگویان قرار داده و گفته است: «هر بغدادی که با یحیی دشمنی داشته باشد و... آدم دروغگویی است.» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۸) قابل توجه است که ابو حاتم، یحیی را معیار رجالی خویش قرار داده اما با وجود اینکه یحیی، حماد را «شیخ صالح» دانسته، از معیار خود عدول کرده؛ و فرزندش نقل کرده که وی (ابو حاتم)، حماد را ضعیف دانسته؛ لذا تأیید حماد از جانب یحیی با توجه به جایگاه رجالی وی و اینکه یحیی از اساتید بسیاری از رجال مهم اهل سنت (از قبیل

همین ابوحاتم) است، قابل توجه می‌باشد.

با توجه به این نکته که عمده دلایل تضعیف حمّاد، از جانب ابوداود، ابن‌ابی‌حاتم و ابن‌حبان مطرح شده، نخست به بررسی تضعیفات این افراد پرداخته و ضمن اشاره به موقعیت رجالی آن‌ها، عمده دلایل آن‌ها را به‌همراه متن کتب ایشان دال بر تضعیف حمّاد ذکر نموده و سپس آراء گروه مقابل که حمّاد را تأیید نموده (به‌صورت ضمنی) و روایات وی را در کتاب‌های خود آورده‌اند، بررسی نموده، سپس به این موضوع پرداخته می‌شود که آیا اصولاً تضعیف حمّاد منطبق با مبانی جرح و تعدیل و به‌ویژه مبانی رجالی اهل سنت است یا خیر؟ آیا می‌توان تضعیف حمّاد را از مصادیق جرح مبهم (که از نظر خود اهل سنت غیرقابل پذیرش است) دانست؟ آیا در صورت اثبات اعمال جرح مبهم در خصوص حمّاد، می‌توان این موضوع را به برخی رجال مجروح دیگر نیز تعمیم داد؟

### ۵. جرح مبهم

جرح مبهم، جرحی است که دارای شرایط لازم نباشد، لذا مورد پذیرش نیز نیست. اهل سنت در پذیرش جرح، شرایطی را لازم دانسته‌اند، یعنی چنانچه جارح، فردی را جرح کرده اما شرایط جرح را نداشته باشد، جرح وی را مورد قبول نمی‌دانند که اهم آن شرایط به این ترتیب هستند: ۱- جرح «تفسیر» شده باشد یعنی شرایطی که برای جرح ذکر کرده‌اند را دارا باشد؛ ۲. جارح به مجروح «تعصب» نداشته باشد؛ ۳. مجروح از افرادی نباشد که عدالتش مشهور و متواتر بین مردم باشد؛ ۴. جارح سختگیر نباشد.

در بررسی مسئله جرح مبهم، توجه به این نکته ضروری است که رجال شیعه نیز (همانند اهل سنت) به موضوع جرح مبهم توجه دارند. در مسئله «ایمان و مذهب» (که از مصادیق جرح مبهم است) باید گفت که رجال شیعه در مبحث «روایت مخالف» (یعنی راویان غیرامامی اثناعشری) دو دیدگاه دارند: دیدگاه اول نپذیرفتن خبر مخالف (یعنی راوی غیرامامی اثناعشری) است (اکبرنژاد، ۱۳۹۸ش، ص ۲۸۰)، که مامقانی این دیدگاه را به برخی از علمای شیعه نسبت داده (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۱۸)؛ اما دیدگاه دوم، پذیرش روایت راویان مخالفی است که ثقه‌اند. (اکبرنژاد، ۱۳۹۸ش، ص ۲۸۱) غالب علمای شیعه معتقدند که اگر راوی ثقه باشد، هرچند از مخالفان مذهب

هم تلقی شود بازهم سخن وی حجیت دارد. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۷۹-۳۸۰)

اما اهل سنت در پذیرش روایات راویان مخالف، دیدگاه‌های مختلفی دارند؛ برخی از آن‌ها با بدعت‌گذار خواندن مخالفان مذهب خود، معتقدند که مطلقاً نباید روایت بدعت‌گذار را پذیرفت؛ زیرا بدعت‌گذار (برطبق آیات قرآن) فاسق است، اما برخی دیگر، نوع بدعت‌گذار بودن راوی مخالف را تقسیم‌بندی کرده و برحسب اینکه آیا بدعت بدعت‌گذار باعث کفر وی می‌شود یا نه، و آیا آن راوی بدعت‌گذار، مردم را به مذهب خویش دعوت می‌کند یا نه، نظرات متفاوتی ارائه داده‌اند که در مجموع می‌توان گفت که عمده رجال اهل سنت، راوی مخالف مذهب خود را تضعیف کرده‌اند.

نکته‌ای که در این مبحث توجه به آن ضرورت دارد این است که در مورد حماد می‌توان ادعا کرد که مسئله «تعارض جرح و تعدیل» از سوی چند نفر، اتفاق افتاده است؛ یعنی از طرفی توسط چند نفر جرح، و از سوی چند نفر دیگر تعدیل (با برداشت عقلایی و منطقی ناشی از نقل بزرگان از وی) شده است. در تعارض جرح و تعدیل یک راوی از سوی چند نفر در میان اهل سنت سه دیدگاه وجود دارد: ۱. تقدم جرح بر تعدیل است. (ابن صلاح، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۸؛ نیز صنعانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۱) می‌توان ادعا نمود رجال متقدم اهل سنت پس از ابوداود، همین شیوه را در مورد حماد اعمال نموده‌اند؛ به نحوی که از میان تضعیف وی از جانب ابوداود و تعدیل (و اعتماد به) وی از سوی ابن معین و ترمذی و ابن ماجه، گزینه جرح را در مورد وی اعمال کرده‌اند و این عمل یا ناشی از دیدگاه جارحان (متأخر از ابوداود) مبتنی بر تقدم جرح بر تعدیل بوده و یا اینکه دلایل دیگری دارد که به آن‌ها اشاره خواهد شد.

۲. دیدگاه دوم تقدم تعدیل بر جرح است که از جانب معدودی از اهل سنت مطرح شده که طرفدار عمده نداشته و دلیل محکمی نیز بر آن وجود ندارد که در این نوشتار برای عدم خروج از موضوع به آن پرداخته نمی‌شود.

۳. دیدگاه سوم، دیدگاه مبتنی بر «تفصیل» است که بر اساس این دیدگاه نمی‌توان به‌طور مطلق جرح را بر تعدیل مقدم داشت یا اینکه بالعکس تعدیل را بر جرح مقدم دانست؛ بلکه در هر مورد باید ضمن بررسی همه‌جانبه در مورد هر راوی، نظرات و آراء جارحان و معدلان را مورد ارزیابی دقیق قرار داد و پس از آن به نتیجه‌گیری

صحیح دست یافت که آیا آن راوی خاص، شایسته جرح است یا تعدیل؟ سبکی بیان کرده است: «نزد ما درست آن است که اگر عدالت و پیشوایی کسی ثابت شد و افراد مدح‌گوی او زیاد بودند و جارحان او کم بودند و قرینه‌ای وجود داشت که جرح به سبب تعصب مذهبی یا چیز دیگری بوده است، در اینجا ما به این جرح توجه نمی‌کنیم و به عدالت عمل می‌کنیم. اگر این باب گشوده شود و جرح را به صورت مطلق مقدم کنیم، هیچ‌یک از امامان و پیشوایان حدیث، از جرح سالم نمی‌مانند؛ چون درباره همه به نوعی بدگویی شده است.» (سبکی، سخاوی و ذهبی، بی تا، ص ۱۹) وی بیان نموده که اگر یک راوی از طرف برخی تعدیل و در مقابل از سوی برخی تضعیف شده باشد، در وهله اول باید سخنان هر کدام از هم‌جارحان و هم‌معدلان را بررسی کرده و سپس با بررسی همه‌جانبه، به صورت منطقی در مورد جرح یا تعدیل آن شخص، رأی صادر نمود و صرف تضعیف یک شخصیت رجالی از یک راوی، بدون در نظر گرفته شدن همه زوایای آن، مورد قبول نیست زیرا ممکن است جرح وارد شده بر اساس جرح مبهم صورت گرفته باشد و بنا بر اینکه جرح مبهم کلاً مورد پذیرش نیست، آن تضعیف و جرح هم قابل پذیرش نباشد. در بررسی جرح مبهم در مورد حماد، مباحث «تعصب در مذهب»، «سختگیری و مشدد بودن» و نیز «شهرت راوی به عدالت» از موارد قابل توجه ویژه‌اند.

در بیان مبحث «تعصب مذهب» قابل توجه است که «دمیرک» که از علمای اهل سنت است در تصدیق سخنان میرداماد مبنی بر اینکه ملاک در پذیرش جرح یا تعدیل، توان زیاد گوینده سخن و مهارت او و قوی بودن بصیرت و به‌کارگیری توان و طاقت در تفحص درباره اشخاص است (میرداماد، ۱۳۸۱ش، ص ۱۶۹) می‌گوید: «هیچ‌یک از پیشوایان حدیث را نمی‌توان یافت که از بدگویی و طعنه در امان مانده باشند، به این دلیل به سخنان ثوری و دیگران درباره ابوحنیفه و ابن‌ابی‌ذئب درباره مالک و ابن‌معین درباره شافعی و نسایی درباره احمد بن صالح و دیگران توجهی نمی‌شود.» (دمیرک، بی تا، ص ۳۸۱)

### تحلیل

نخستین شخصیت بارزی که حماد را جرح نموده، «ابو داود» اتس و این در حالی

است که استادش (یحیی بن معین)، از حمّاد تمجید و وی را شیخ صالح دانسته است. در عبارت اول، ابوداود فقط حمّاد را تضعیف نموده و دلیل ضعفش را بیان نکرده اما در روایت دوم، ابوداود در مورد حمّاد گفته است: «ضعیف، روی احادیث مناکیر». ابوداود مدعی است که حمّاد، راوی احادیث مناکیر بوده، لذا به همین جهت وی را تضعیف کرده است؛ حال باید تأمل نمود که احادیث مناکیر که حمّاد بنا بر ادعای ابوداود) نقل می‌نموده چه بوده است؟ آیا واقعاً احادیث مناکیر (و روایات ناپسند) بوده یا اینکه صرفاً حمّاد روایاتی بیان کرده که موافقت با مذهب ابوداود نداشته است؟ آیا جرح ابوداود بر حمّاد، موافق با نظر هم‌عصران خود نیز بوده است؟

هم‌عصران ابوداود با رأی او در جرح حمّاد هم‌نظر نبوده‌اند؛ بزرگان فراوانی همانند ترمذی و ابن ماجه (از صاحبان سنن)، یحیی بن معین، جوزجانی (م ۲۵۹ق) (که ابوداود و ابوحاتم از روایان وی بوده‌اند)، عبد بن حمید (م ۲۴۹ق)، دارمی (م ۲۵۳ق)، حلوانی (م ۲۴۲ق) و نیز کسانی مانند ابن عیینه، صاغانی، ابن بکار، قطّان، محمد بن مثنی (م ۲۵۲ق) (از رجال صحاح سته) و کدیمی (م ۲۸۶ق) هیچ اشاره‌ای به ضعف حمّاد نکرده و روایات حمّاد را نقل کرده‌اند. (ذهبی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۶) از طرفی می‌توان منشأ اصلی تضعیف حمّاد را اظهارات ابوداود دانست و افرادی مانند ابن ابی حاتم و ابن حبان و متأخرین از آن‌ها، به تبعیت از همین اظهارات ابوداود، حمّاد را تضعیف نموده‌اند.

با توجه به اینکه از میان هم‌عصران ابوداود، تنها ابوداود به تضعیف حمّاد پرداخته و تنها دلیل وی در این تضعیف صرف ادعای نقل «احادیث مناکیر» از حمّاد است؛ لذا با توجه به اینکه کسی قبل از ابوداود و حتی شخص ابوداود در مورد اینکه آن «احادیث مناکیر» که از حمّاد روایت شده، در چه موضوع و رابطه‌ای بوده است مطلبی نیاورده، مسئله «جرح مبهم» مطرح می‌شود. تمام آنچه عامل تضعیف حمّاد از جانب ابوداود گردیده، همان ادعای «یروی احادیث مناکیر» است؛ ضمن اینکه غیر از این ادعا، هیچ منبع رجالی در سایر شروط پذیرش روایات راوی از قبیل ضبط، عدالت، اسلام و عقل، نقدی را متوجه وی نساخته‌اند. بنا بر ادعای این مقال، علت اصلی جرح اولیة حمّاد، مسئله ایمان (مذهب) بوده که با توجه به مسئله تعصب جراح در مذهب و نیز مسئله سختگیری و مشدد بودن در جرح (به‌ویژه درباره ابوحاتم)، مبحث «جرح مبهم»، مطرح

می‌گردد که پذیرش این نوع جرح از جانب خود اهل سنت مورد نقد و مردود خوانده شده است.

در مبحث جرح حمّاد، به وضوح، نداشتن معیار صحیح و منسجم در جرح و تعدیل اهل سنت مشاهده می‌شود؛ به این نحو که موارد فراوانی یافت می‌شود که حتی ارکان اهل سنت با الفاظ بسیار مذمت‌آمیز، مورد جرح قرار گرفته‌اند اما رجال اهل سنت برای فرار از جرح آنان پاسخ می‌دهند که چون که هیچ‌یک از پیشوایان حدیث حتی رجالی مانند ابوحنیفه، مالک، شافعی و افرادی هم‌سطح آن‌ها نیز از بدگویی در امان نبوده‌اند (و توسط بزرگانی مانند یحیی، ثوری و نسایی تضعیف شده‌اند)، بنابراین مقبول نیست که بدون در نظر گرفتن تمام شرایط جرح، جرح کسی را پذیرفت؛ و در واقع جرح وارده بر این افراد را از مصادیق جرح مبهم دانسته و لذا آن را غیرقابل قبول می‌دانند؛ اما همین مسئله (جرح یک نفر توسط یک تن و تعدیل و اطمینان به همان شخص از سوی عدهٔ دیگر) در مورد حمّاد اتفاق افتاده، ولی در این مورد به نحوی پرسش‌انگیز، معیارهای جرح و تعدیل تغییر یافته است.

با توجه به این نحوهٔ تناقض و اعمال سلیقه در جرح و تعدیل روشن می‌شود که اهل سنت (حداقل رجال اولیه) در مسئلهٔ جرح و تعدیل روایت، معیار صحیح کلی و فراگیری نداشته و در موارد فراوانی، معیارهای جرح و تعدیل آن‌ها، گزینشی و صرفاً بر اساس جرح مبهمی بوده که اساساً باطل و غیرقابل پذیرش است و صرفاً از سوی متقدمین به آن‌ها رسیده است. یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های جرح مبهم، مبحث «تعصب مذهب» می‌باشد که علمای فراوانی از اهل سنت، اساساً جرح مبهم (که تعصب در مذهب از ارکان این جرح است) را مورد پذیرش نمی‌دانند. البته تناقض در برخورد با جرح مبهم به خوبی مشهود است به این صورت که اگر شخص مجروح از لحاظ مذهب در زمرهٔ موافقان مذهب آن‌ها بوده، قواعد جرح مبهم در مورد آن اشخاص اعمال می‌گردد و در نهایت آن شخص تعدیل و مورد وثوق معرفی می‌شود، اما چنانچه از غیرمذهب آنان باشد، بدون اعمال قواعد خاص در زمینهٔ جرح مبهم، ارجحیت را به تضعیف و جرح آن فرد می‌دهند که در مورد حمّاد چنین اتفاقی افتاده است.

قاعدتاً چنین رویکرد دوگانه (به سبب تعصب در مذهب)، به هیچ وجه جنبهٔ علمی و



منطقی نداشته و ضرورت بازنگری در آرای رجالی اهل سنت را می‌طلبد؛ به این نحو که ضروری است که برای نیل به واقعیات رجالی در مبحث جرح و تعدیل، بازنگری مجدد به منابع اولیه رجالی خود نموده و بر طبق همان شروطی که خود در مورد عدم پذیرش جرح مبهم بیان نموده‌اند، با تأمل به این موضوع بنگرند که آیا جرح تعداد فراوانی از راویان حدیث (به‌ویژه راویان مذاهب مخالف) از سوی برخی از متقدمان، مطابق با واقع است یا اینکه بسیاری از آن جرح‌ها، به‌صورت جرح مبهم (مثلاً به‌خاطر تعصب در مذهب) بوده است؟ البته در پذیرش یا عدم پذیرش جرح مبهم در میان اهل سنت دو دیدگاه عمده وجود دارد: دیدگاه اول این است که جرح مبهم کلاً پذیرفته نیست و دیدگاه دوم این است که جرح بدون بیان دلیل در صورتی که جارح، عالم به اسباب جرح باشد، پذیرفتنی است که این دیدگاه در واقع به همان دیدگاه مبتنی بر تفصیل برمی‌گردد. سیوطی این دیدگاه (دوم) را به ابوبکر باقلانی نسبت داده و آن را از جمهور نقل کرده است و غزالی و رازی و خطیب این قول را پذیرفته‌اند. (حیدر، ۱۴۳۲ق، ۶۹-۷۱)

«لکنوی» می‌گوید: «تقدم جرح بر تعدیل زمانی است که جرح آن راوی تفسیر و تبیین شود؛ وگرنه جرح مبهم و بدون تفسیر مطلقاً پذیرفتنی نیست و نمی‌تواند معارض با تعدیل باشد. شاهد این سخن آن است که اصولاً وقتی مسئله جرح مبهم را مطرح می‌کنند، ترجیح می‌دهند جرح مبهم را نپذیرند، پس آن جرحی پذیرفتنی است که تفسیر شده و مقبول باشد.» (لکنوی، بی‌تا، ص ۱۱۷ و ۱۱۸)

در صورت بازنگری در کتب رجالی اولیه اهل سنت و مورد پذیرش قرار ندادن جروح مبهم، تعداد کثیری از مجروحین، از مجروحیت خارج شده و چه بسا با یافتن قراینی، وثاقت آن افراد نیز برای اهل سنت اثبات گردد. در مورد حماد، مبحث «سخت‌گیری و تشدد جارح» به‌ویژه از سوی ابوحاتم رازی قابل طرح است. ابن‌ابی‌حاتم رازی به‌نقل از پدرش (ابوحاتم) در مورد حماد آورده که «هو ضعيف الحدیث». پدر وی ابوحاتم رازی (م ۲۷۷ق) صاحب کتاب الضعفاء، یکی از رجال سختگیر است که حتی برخی از معروف‌ترین رجال اهل سنت وی را به سختگیری متهم کرده‌اند به‌نحوی که ذهبی می‌گوید: «اگر [ابوحاتم رازی] درباره کسی گفت که

به حدیث او احتجاج نمی‌شود، توقف کن تا بنگرید دیگران درباره او چه گفته‌اند؛ پس اگر کسی او را توثیق کرد، جرح ابوحاتم را مبنا قرار نده؛ چون در رجال سختگیر است. (ذهبی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۳، ص ۲۶۰)

ذهبی می‌گوید: «سخنان ابوزرعه در جرح و تعدیل مرا به تعجب واداشته... برخلاف رفیقش ابوحاتم که بسیار جرح‌کننده است.» (ذهبی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۳، ص ۸۱) و این در حالی است که می‌توان گفت ابوحاتم رازی با اعمال همان سختگیری که در رجال داشته است، با توجه به جرح ابوداود از حمّاد، همان جرح (واحد و مبهم) را در تضعیف وی کافی دانسته و بدون توجه به آراء دیگران در توثیق ضمنی حمّاد و آوردن روایات وی از طرف بزرگانی مانند یحیی بن معین (که از اساتید مهم حدیثی خود ابوداود بوده) و شخصیت مهمی همانند ترمذی، بر اساس همان سختگیری (به‌ضمیمه تعصب مذهب)، رأی به تضعیف حمّاد داده است.

به‌رغم علم به سختگیر بودن ابوحاتم رازی و نیز علم به جایگاه رجالی افرادی همانند یحیی ابن‌معین و ترمذی (بنا بر بر اعتراف خود اهل سنت)، در نهایت برخلاف قواعد و اصول رجالی خویش یعنی نپذیرفتن جرح مبهم (که سختگیری و تعصب از جمله این موارد است) به‌هنگام تعارض در جرح و تعدیل راویان از سوی چند نفر، برخی معیارهای خویش را به فراموشی سپرده و بدون توجه به آن معیارها و اصول، حکم به جرح برخی افراد مانند حمّاد داده شده است؛ مثلاً ابن‌حجر عسقلانی که در کتاب‌های خویش، روایات حمّاد را نیز آورده ولی در نهایت حمّاد را تضعیف کرده است، در مقام بیان عظمت علمی ترمذی (که روایات حمّاد را آورده است)، به‌نقل از ترمذی می‌گوید که بخاری، خطاب به ترمذی گفته است: «آن اندازه که من از تو بهره برده‌ام، بیشتر از آن اندازه‌ای است که تو از من بهره برده‌ای.» (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۲۹ش، ج ۹، ص ۳۴۴) اما در مورد حمّاد، بدون توجه به جایگاهی که خود برای ترمذی قائل شده و به‌رغم اینکه ترمذی با این جایگاه والا از نظر خود عسقلانی، روایات حمّاد را آورده، بدون توجه به این موضوعات (یعنی تعصب اعمال‌شده از سوی ابوداود و سختگیری و تشدد ابوحاتم رازی)، در نهایت، رأی ابوداود و ابوحاتم رازی را در تضعیف حمّاد پذیرفته است.

نکته دیگر اینکه ابوحاتم رازی که جرح حمّاد است، خود از شاگردان و راویان یحیی بن معین است که در عظمت جایگاه رجالی یحیی نیز فراوان سخن گفته‌اند، به نحوی که به نقل از احمد بن حنبل آورده‌اند که «یحیی بن معین داناترین ما به علم رجال است» (ذهبی، ۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۰۵) و نیز ابن رجب درباره جایگاه رجالی یحیی آورده که: «امام مطلق و مرجع مردم در جرح و تعدیل است و بر کلامش اعتماد می‌شود.» (غوری، ۴۲۸ق، ص ۳۱۸)؛ ولی با این اوصاف از رأی یحیی در توثیق ضمنی حمّاد عدول گردیده و رأی ابوحاتم رازی (که از شاگردان و راویان یحیی است) که در سختگیری و تشدّد وی، سخنان بسیار بیان داشته، آورده شده است؛ لذا می‌توان ادعا نمود که جرح وارده بر حمّاد بن عیسی از سوی رجال اهل سنت، بر اساس معیارهای کنونی خود اهل سنت، مردود و غیرقابل پذیرش می‌باشد که علاوه بر مبحث تعصب، مسئله سختگیری و تشدّد جرح نیز در مورد وی اعمال شده است.

در مبحث «تواتر و شهرت عدالت» باید گفت که یکی دیگر از شرایط جرح راوی از نظر اهل سنت این است که مجروح از افرادی نباشد که عدالتش مشهور و متواتر بین مردم باشد. از نظر آنان، در صورتی شخص مجروح، دارای شهرت و تواتر عدالت در میان مردم باشد، جرح درباره او پذیرفتنی نخواهد بود. (مرعشلی، بی‌تا، ص ۱۶۰؛ به نقل از ابن ابی حاتم) قابل تأمل است که تعداد فراوانی از بزرگان حدیثی در زمان ابوداود، روایات حمّاد را مورد قبول دانسته‌اند و از این میان تنها ابوداود وی را تضعیف کرده است، اما رجال متأخر از ابوداود، تنها جرح ابوداود را مورد توجه قرار داده و برخلاف تأیید وی از سوی عموم بزرگان، رأی به تضعیف وی داده‌اند. مشهود است که در این مقوله، علمای اهل سنت بدون توجه به شهرت روایی و تواتر (نسبی) عدالت حمّاد (با توجه به نقل روایات وی از سوی عموم بزرگان اهل سنت و نیز غیر اهل سنت)، عمدتاً مبحث ایمان (مذهب) را مدنظر داشته‌اند و هیچ دلیل دیگری نمی‌تواند مبین نادیده گرفتن تواتر و شهرت عدالت حمّاد در میان مردم (به خصوص در مذاهب دیگر مانند شیعه) باشد؛ لذا مبحث «شهرت راوی» نیز به مواردی که در جرح مبهم حمّاد از سوی اهل سنت بیان شده است، به سایر مصادیق جرح مبهم (یعنی تعصب و تشدّد) اضافه می‌گردد. بنابراین در جمع‌بندی مباحث فوق، باید گفت که در صورت

بازنگری اهل سنت در مبانی رجالی خود در زمینه جرح و تعدیل و حذف نمودن جروح مبهم در آراء رجالی خویش، و نیز توجه به اینکه جرح ایشان بر حمّاد در سه مقوله تعصب، سختگیری (تشدّد) و شهرت عدالت از مصادیق بارز جرح مبهم است، تعدیل حمّاد بر تضعیف وی ارجحیت خواهد یافت.

## ۶. نتیجه‌گیری

۱. وثاقت حمّاد (که از راویان مشترک اهل سنت و شیعه است) دیدگاه غالب شیعه می‌باشد.

۲. بسیاری از اهل سنت حمّاد را جرح، و گروهی از آنان نیز وی را تمجید و مورد وثوق (به صورت ضمنی) دانسته‌اند.

۳. منشأ اولیه جرح حمّاد، ابوداود سجستانی بوده است که جرح وی بر حمّاد، ریشه در جرح مبهم دارد (تعصب در مذهب).

۴. از دیگر جارحان اولیه حمّاد، ابوحاتم رازی است که مشدّد بودن و سختگیری بودن وی، دلیل اصلی وی در تضعیف حمّاد می‌باشد.

۵. دلیل عمده و اساس تضعیف حمّاد از جانب متأخرین اهل سنت، صرفاً «تبعیت» از رجال پیش از خود است.

۶. در جرح حمّاد، مسئله «جرح مبهم» مطرح است که از نظر خود اهل سنت، جرح مبهم، قابل پذیرش نیست.

۷. سه مؤلفه جرح مبهم (تعصب در مذهب، سختگیری و مشدّد بودن، عدم توجه به تواتر و شهرت عدالت راوی)، در جرح حمّاد، اعمال شده که مردود بودن جرح وی را اثبات می‌کند.

۸. در مجموع، مبنای تضعیف اولیه حمّاد، جرح مبهم، و مبنای تضعیف‌های ثانویه (از سوی متأخرین) صرفاً تبعیت از آراء رجال پیشین (به ضمیمه اعمال تعصب مذهب) بوده است.

۹. غیرقابل پذیرش بودن جرح حمّاد را می‌توان به روایت فراوانی که صرفاً بر مبنای جرح مبهم، تضعیف شده‌اند تعمیم داد.

۱۰. تعریف کنونی «جرح مبهم» و غیرقابل پذیرش بودن آن، ضرورت بازنگری

اساسی در کتب رجالی اهل سنت در زمینه جرح و تعدیل را هویدا می‌سازد.

### منابع

۱. ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح و التعدیل، حیدرآباد دکن: بی‌نا، ۱۳۷۳ش.
۲. ابن‌اثیر، علی بن محمد، اسد الغابة، تهران: اسماعیلیان، بی‌تا.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة فی تمییز الصحابة، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۵ق.
۴. \_\_\_\_\_، لسان المیزان، حیدرآباد دکن: بی‌نا، ۱۳۲۹ق.
۵. ابن‌داود حلّی، حسن بن علی، الرجال، تهران: ارموی، ۱۳۴۲ش.
۶. ابن‌صلاح، عثمان، مقدمه ابن‌صلاح، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.
۷. \_\_\_\_\_، طبقات الفقهاء، بیروت: دار البشائر الاسلامیة، ۱۹۹۲م.
۸. ابن‌عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، بیروت: دار ابن‌کثیر، ۱۴۰۶ق.
۹. ابن‌حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن: بی‌نا، ۱۳۹۳ش.
۱۰. \_\_\_\_\_، المجروحین، حلب: دار السوعی، ۱۳۹۶ش.
۱۱. ابن‌عساکر، ابوالقاسم، تاریخ مدینة دمشق، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵-۱۴۲۱ق.
۱۲. ابو‌داود، سلیمان بن اشعث، سؤالات ابی‌عبید الآجری، بیروت: بستیونی، ۱۴۱۸ق.
۱۳. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمه، بیروت: محلاتی، ۱۴۰۵ق.
۱۴. اصفهانی، ابونعیم، الضعفاء، مغرب: دار الثقافة، ۱۴۰۵ق.
۱۵. اکبرنژاد، مهدی، رجال تطبیقی، تهران: هستی‌نما، ۱۳۹۸ش.
۱۶. البانی، محمدناصر، ارواء الغلیل، قم: تبیان، بی‌تا.
۱۷. برقی، احمد بن محمد، رجال، تهران: قیومی اصفهانی، ۱۴۱۹ق.
۱۸. بیهقی، احمد، السنن الکبری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
۱۹. پوسایی، محمدباقر، اثبات شهادت حضرت زهرا علیها السلام، اصفهان: قائمیه، ۱۳۹۲.
۲۰. ترمذی، محمد، سنن، بیروت: دار الرائد العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۱. حلّی، حسن بن یوسف، خلاصة الاقوال، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۲ق.
۲۲. حیدر، حب‌الله، دراسات فی الجرح و التعدیل، قم: دار الفقه الاسلامی المعاصر، ۱۴۳۲ق.
۲۳. خزرچی انصاری، باحث بن احمد، الأربعون حدیثاً فی قواعد من الأحکام الشرعیة و فضائل الأعمال و الزهد، جده: دار المنارة للنشر و التوزیع، ۱۴۱۶ق.
۲۴. خطیب بغدادی، ابوبکر، تاریخ بغداد، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
۲۵. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم: الثقافة الاسلامیة، ۱۳۷۲ش.

۱۷۴ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

۲۶. دارقطنی، علی، *علل الدارقطنی*، ریاض: دار طیبه، ۱۴۲۵ق.
۲۷. دمیرک، سردار، *علوم الحدیث*، مالزی: دار الکتب العلمیه، بی تا.
۲۸. ذهبی، محمد، *تذہیب التہذیب*، قاهره: الفاروق الحدیث، ۱۴۲۵ق.
۲۹. زیلعی، عبدالله بن یوسف، *نصب الرایہ*، قاهره: چاپ صالح شعبان، ۱۴۱۵ق.
۳۰. سبکی، سخاوی و ذہبی، *اربع رسائل*، حلب: مکتب المطبوعات الاسلامیہ، بی تا.
۳۱. سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن: بی تا، ۱۳۸۳ش.
۳۲. شوشتری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم: نشر اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۳۳. صنعانی، محمد، *توضیح الأفكار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۴. طبرانی، سلیمان، *المعجم الأوسط*، قاهره: چاپ ابومعاذ، ۱۴۱۵ق.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، *فہرست*، قم: طباطبائی، ۱۴۲۰ق.
۳۶. —، *رجال*، قم: قیومی اصفہانی، ۱۴۱۵ق.
۳۷. —، *مقدمۃ التبیان*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۳۸. عزیزی، حسین، *الرواہ المشترکون*، قم: مجمع تقریب مذاہب، ۱۳۸۸ش.
۳۹. غوری، عبدالماجد، *المدخل*، بی تا، ۱۴۲۸ق.
۴۰. قفطی، علی، *انباہ الرواہ*، قاهره: دار الفکر العربی، ۱۳۷۴ق.
۴۱. قزوینی، ابن ماجہ، سنن، قاهره: چاپ عبدالباقی، ۱۳۷۳ش.
۴۲. کشی، محمد بن عمر، *اختیار معرفۃ الرجال*، مشهد: مصطفوی، ۱۳۴۸ش.
۴۳. لکنوی، محمود، *الرفع و التکمیل*، حلب: چاپ ابوغده، بی تا.
۴۴. مامقانی، عبدالله، *مقباس الہدایہ*، قم: آل البيت (ع)، ۱۴۱۱ق.
۴۵. —، *تنقیح المقال*، قم: مامقانی، ۱۴۲۳ق.
۴۶. مبارکفوری، محمد، *تحفۃ الاحوذی*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۴۷. متقی ہندی، علاء الدین، *کنز العمال*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۴۸. مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تہذیب الکمال*، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۲۲ق.
۴۹. مفید، محمد بن محمد، *الاختصاص*، قم: جامعۃ مدرسین حوزہ علمیه قم، ۱۳۹۴ش.
۵۰. مناوی، محمد، *فیض القادیر*، مصر: المکتبۃ التجاریۃ الکبری، ۱۳۵۶ق.
۵۱. موسوی، محمدکاظم، *دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی*، لیدن - ہلند: انتشارات بریل، ۱۳۶۷ش.
۵۲. میرداماد، محمدباقر، *الرواشح السماویہ*، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۱ش.
۵۳. نجاشی، احمد بن علی، *فہرست*، قم: شبیری زنجانی، ۱۴۰۷ق.
۵۴. ہیشمی، نورالدین، *مجمع الزوائد*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲۸

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۷۵-۱۹۶

## واکاوی روایت «الْفَارُّ مِنَ الطَّاعُونَ، كَالْفَارِّ مِنَ الزَّخْفِ، وَالصَّابِرُ فِيهِ لَهُ أَجْرٌ شَهِيدٍ» در جوامع روایی اهل سنت

علی ملاکاظمی\*

اکرم عرب طاط\*\*

### ◀ چکیده

روایت «الْفَارُّ مِنَ الطَّاعُونَ، كَالْفَارِّ مِنَ الزَّخْفِ، وَالصَّابِرُ فِيهِ لَهُ أَجْرٌ شَهِيدٍ» روایت مطرح در کتب روایی اهل سنت است که به طرق گوناگون از عایشه و جابر بن عبدالله انصاری نقل شده است. ظاهر روایت بدون در نظر گرفتن جهت صدور آن و با تغییر در محتوا، از سوی خلفا جهت دستیابی به مقاصد آنان مورد بهره‌برداری سوء قرار گرفته است. نوشتار حاضر، از وجوه مختلفی به واکاوی روایت فرار از طاعون پرداخته است. تفرد عایشه در نقل روایت، وجود راویان ضعیف، اضطراب در سند و متن روایت، همچنین تضاد و تعارض آشکار آن با آیات قرآن از عواملی هستند که تحریف روایت را بیان می‌کنند. لذا بررسی و اعتبارسنجی این روایت امری ضروری به نظر می‌رسد. بررسی‌ها نشان می‌دهد این روایت نبوی در مصادر اهل سنت به درستی ضبط نشده و نقل تحریف یافته روایت، ضمن اشاره به روحیه جبرگرایی و فساد حاکمان، بیانگر موضع و اغراض خاص آنان است.

### ◀ کلیدواژه‌ها: طاعون، جهاد، حدیث، عقل، قرآن.

\* استادیار گروه علوم و معارف، دانشگاه دامغان، ایران، نویسنده مسئول / karbla616@yahoo.com

\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد گروه علوم و معارف، دانشگاه تربیت مدرس قرآن مشهد، مشهد، ایران / Akramtat.ak20@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۰

## ۱. طرح مسئله

یکی از روایاتی که در بسیاری از آثار روایی و تفسیری اهل سنت نقل شده، روایت فرار از طاعون است. این روایت را در غالب موارد جابر بن عبدالله و عایشه از پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند که ایشان فرمودند: «هرکس از طاعون فرار کند مانند این است که از میدان جهاد فرار کند و هرکسی که در آن صبر کند برای او اجری مانند شهید است.» با توجه به اینکه روایت در منابع روایی اهل سنت به تکرار بیان شده است و با توجه به تعارض آن با سیره و شخصیت پیامبر ﷺ همچنین تعارض آن با آیات صریح قرآن، ارزیابی آن ضرورت می‌یابد.

افزون بر آن درباره پیشینه این پژوهش شایان ذکر است که جلال‌الدین سیوطی (۹۱۱ق) در کتاب *ما رواه الواعون فی اخبار الطاعون*، به اخبار طاعون پرداخته است. همچنین زکریا بن محمد انصاری مصری (۹۲۶ق) در کتاب *تحفة الراغبین فی بیان امر الطواعین*، در فصولی به مسئله طاعون پرداخته است؛ اما تاکنون پژوهشی به صورت تک‌نگاری در خصوص این روایت که سند و متن آن به صورت تخصصی و به تفصیل بررسی شود، سامان نیافته است.

## ۲. طاعون در لغت و اصطلاح

طاعون در لغت به بیماری «داء» معروف است و در اصطلاح، اطبای پیشین این لفظ را به هر توموری که منجر به درد شدید، تپش قلب و غش می‌شد، اطلاق می‌کردند. (ابن‌القیم الجوزیه، ۲۰۰۴م، ص ۳۲-۳۳)

## ۳. منابع و جوامع روایی

در میان متقدمان احمد بن حنبل در کتاب *مسند الامام احمد بن حنبل* روایت را به طریق معمر از بکر بن مضر، از عمرو بن جابر الحضرمی، از جابر بن عبدالله نقل کرده است: از رسول خدا شنیدم که درباره طاعون می‌گفت: هرکس از آن فرار کند مانند این است که از جهاد فرار نموده و هرکس که در آن صبر کند برای او پاداشی همچون پاداش شهید است.

عبد بن حمید بن نصر الکسی (د ۲۴۹) نیز در *منتخب مسند عبد بن حمید* همین روایت را با تغییر اندکی در الفاظ بیان می‌کند. (عبد بن حمید الکسی، ۱۴۰۸ق،



ص ۳۳۶) پس از وی محمد درامی (د ۲۵۵) در سنن دارمی، این حدیث را با همان الفاظ می آورد (دارمی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۲) و محدثان دیگر به طرق خویش این روایت را نقل کرده اند. (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۹، ص ۱۳۵)<sup>۱</sup>

#### ۴. ارزیابی حدیث

ارزیابی حدیث منوط به بررسی سندی و محتوایی آن است که از ابعاد مختلف به آن پرداخته می شود. در میان منابع روایی سنت، مسئله طاعون آن قدر مهم قلمداد شده است که هر کدام از آن ها بابتی را به این موضوع اختصاص داده اند که به نقل پاره ای از این روایات و سپس به نقد و بررسی حدیث پرداخته می شود.

#### الف. باب طاعون و شهادت

- «حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، أَخْبَرَنَا عِكْرِمَةُ بْنُ خَالِدٍ الْمَخْزُومِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، أَوْ عَنْ عَمِّهِ، عَنْ جَدِّهِ: رَسُولُ خَدَّاءَ ﷺ فِي جَنْجِ تَبُوكَ فَرَمُودُ: «هَرِغَاهُ طَاعُونَ فِي سِرْزَمِينِي رُوي داد، و شما از آن (مکان) خارج نیستید پس از آنجا خارج نشوید، و اگر در آن (مکان) نبودید، پس به آن نزدیک نشوید.»<sup>۲</sup> (ابن حنبل، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۱۶۷)

- حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ، عَنْ ضَمُّصَمِ بْنِ زُرْعَةَ، عَنْ شُرَيْحِ بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ عُثْبَةَ بْنِ عَبْدِ السَّلْمِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: شَهِدَا وَتَوَفِيَانِ بِهٖ وَسَيْلُهُ طَاعُونَ مِي آيند، صاحبان طاعون می گویند: ما شهیدان هستیم، گفته می شود: بنگرید، اگر جراحت های آنان مانند جراحت شهدا بود و از خون آن ها بوی مشک جاری بود، پس آنان شهید هستند. پس آن ها را این چنین یافتیم.<sup>۳</sup> (همان، ج ۲۹، ص ۱۹۸)

- حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَيْسَى قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَّانَةَ، عَنْ أَبِي بَلْجٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: شَهِدَا وَتَوَفِيَانِ بِهٖ وَسَيْلُهُ طَاعُونَ مِي آيند، این رسوایی از دشمنان شما و از جن است و این برای مسلمانان شهادت است.<sup>۴</sup> (همان، ج ۳۲، ص ۴۸۰)

- حَدَّثَنَا بَشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا عَاصِمٌ، عَنْ حَفْصَةَ بِنْتِ سَبْرِينَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: طَاعُونَ بِرَأْسِهِمْ مَسْلَمَانٌ شَهِدَاتُ اسْت. (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۶۰)<sup>۵</sup>



- حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ مُضَرَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ جَابِرِ الْحَضْرَمِيِّ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْفَارُّ مِنَ الطَّاعُونِ، كَالْفَارِّ مِنَ الزَّحْفِ، وَالصَّابِرُ فِيهِ لَهُ أَجْرُ شَهِيدٍ.» (همان، ج ۲۳، ص ۱۵۹ و ج ۳۲، ص ۴۸۰)
- حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ أَبِي الْفُرَاتِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ، عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَتْ: «سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الطَّاعُونِ، فَأَخْبَرَنِي أَنَّهُ عَذَابٌ يُبْعَثُهُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ، وَأَنَّ اللَّهَ جَعَلَهُ رَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ، لَيْسَ مِنْ أَحَدٍ يَفْعُ الطَّاعُونَ فَيَمُوتُ فِي بَلَدِهِ صَابِرًا مُخْتَسِبًا، يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَصِيبُهُ إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ، إِلَّا كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ شَهِيدٍ.» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۱۴-۴۱۵)

بررسی اسناد این روایات حاکی از این است که:

#### ۴-۱-۱. تفرد روایت عایشه

این روایت به طرق یحیی بن یعمر از عایشه و تنها در یک مورد ابن عمیر از عایشه نقل کرده، بنابراین عایشه در نقل حدیث متفرد است. (طبرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۴۲)<sup>۱۱</sup>

#### ۴-۱-۲. ضعف و جهالت راویان

از جنبه وثاقت یا عدم وثاقت راویان، باید به این نکته توجه کرد که این روایات از طرق اهل سنت نقل شده است و در صورت اثبات مسئله وثاقت تمام راویان که بسیار مشکل به نظر می‌رسد، در شمار احادیث موثق قرار می‌گیرند. از سویی، نظری به آثار رجالی امامیه نشانگر آن است که وثاقت برخی از راویان طرق آن احراز نشده است. بر این اساس در بحث سندی احوال راویان مذکور بیان می‌گردد.

- **یحیی بن یعمر:** از تابعین و محدثین در عهد بنی امیه است. در منابع رجالی اهل سنت، یحیی بن یعمر توثیق شده است؛ ذهبی در تذکرة الحفاظ وی را این‌گونه توصیف می‌کند: «درباره نقل حدیث و ثقه بودن وی اتفاق نظر وجود دارد.» (ذهبی، ۱۴۱۳ق [الف]، ج ۱، ص ۶۰)

- **عبدالله بن بریده:** دانشمندان اهل سنت وی را توثیق نموده‌اند: ذهبی درباره وی چنین گزارش می‌دهد: «و قد نشر علماً کثیراً»: علم زیادی را منتشر کرد. (همان، ج ۱،

ص ۷۸) ابن حجر و ابی حاتم نیز وی را ثقه می‌دانند. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹۷؛ ابی حاتم، ۱۲۷۱ق، ج ۵، ص ۱۳)

– **جابر بن عبدالله انصاری:** تاریخ‌نویسان درباره وی گزارش کرده‌اند: «وَ كَانَ مِنْ الْمُكْتَرَيْنَ فِي الْحَدِيثِ، الْحَافِظِينَ لَلْسُنِّ» (عاملی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۱۴۱) منابع رجالی امامیه و اهل سنت جابر را توثیق نموده‌اند. ذهبی وی را در زمره اصحاب علم و فتوا شمرده است و چنین عنوان می‌کند: «كان جابر يفتي بالمدينة، وله حلقة في المسجد النبوي» (ذهبی، ۱۴۱۳ق [الف]، ج ۳، ص ۱۹۰)

– **عَمْرُو بْنُ جَابِرِ الْحَضْرَمِيِّ:** برخی منابع کوشیده‌اند جَابِرِ الْحَضْرَمِيِّ را ثقه و احادیش را صحیح معرفی کنند. ابن حجر عسقلانی دیدگاه دانشمندان اهل سنت را درباره وی این‌گونه گزارش می‌دهد: ابوحاتم وی را صالح الحدیث و قابل اعتماد دانسته است. یعقوب بن سفیان وی را در عبارت الثقات ذکر کرده و ترمذی حدیث او را صحیح دانسته است.<sup>۱۲</sup> (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۱۰) اما با این اوصاف گاهی خود به غالی بودن وی اشاره داشته‌اند. عجلوی درباره وی می‌نویسد: «تابعی ثقه و كان يغلو في التشيع» (عجلوی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۷۳) احمد بن حنبل وی را دروغ‌گو و احادیث او را منکر دانسته است.<sup>۱۳</sup> و برخی از مشاهیر چون ابن حنان در *المجروحون* او را در گروه ضعفا قرار دادند و روایت وی را که گمان می‌نمود «... يزعم أن علياً في السحاب كأنه جالس الكوفيين...»<sup>۱۴</sup> دلیلی بر ضعف وی می‌دانند.<sup>۱۵</sup> (ابن حبان، ۱۲۹۶ق، ص ۹۶۵)

نسایب در *ضعفاء و المتروكون* او را ثقه نمی‌داند (عَمْرُو بْنُ جَابِرِ الْحَضْرَمِيِّ كَيْسَ يَثِقَةَ مِصْرِي). (نسایب، ۱۳۴۸ق، ج ۴، ص ۹۱۵) در اکثر منابع عَمْرُو بْنُ جَابِرِ الْحَضْرَمِيِّ به دروغ‌گویی، ضعیف‌العقل و غالی بودن مشهور است. در مجموع با توجه به بررسی‌های صورت گرفته عَمْرُو بْنُ جَابِرِ الْحَضْرَمِيِّ از راویان ضعیف بوده است و روایات او مورد اعتماد نیست.

نکته حائز اهمیت این است که برخی راویان سلسه سند روایت (عایشه) در آثار رجالی امامیه ذکر نشده‌اند. (هالالی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۴۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۹۰) از این رو در زمره روایات مجهول قرار می‌گیرند. از سویی دیگر، ضعف و

جهالت راویان که در سلسله سند مشاهده می‌شود، سبب می‌شود وثاقت آن‌ها احراز نگردد. «حسن لغیره، وهذا إسناد ضعيف لضعف عمرو بن جابر الحضرمي»<sup>۱۶</sup>

#### ۲-۴. نقد محتوایی

با توجه به اینکه حجیت روایات مذکور بسته به عدم تعارض آن با معارف قرآن، سیره و سنت رسول خدا ﷺ و براهین عقلی است؛ ارزیابی نهایی روایت، منوط به بحث محتوایی آن است.

#### ۱-۲-۴. تعارض در روایات مطرح شده

از تقابل شهید و اموات به بیماری طاعون چنین استفاده می‌شود که ماجرا همان ماجرای صدور سخن در فضای جنگ بوده است. در گزارش‌های تاریخی از روایت مورد بحث آمده است: «نخستین روایت از بخاری، مسلم و احمد حنبل طاعون را به‌عنوان یک عذاب در امم پیشین معرفی می‌کند؛ هرچند به‌روشنی درباره‌ی بنی‌اسرائیل نیست. آن‌ها با سند خود از اسامه بن زید از رسول خدا ﷺ روایت کرده‌اند که حضرت طاعون را "رجز" و "بقیه عذاب" خواند که از گذشتگان بر جای مانده است. و گاه در احادیث منسوب به رسول خدا ﷺ طاعون با عبارتی نظیر "وخز من الجن" یا من "اعدائکم من الجن" بیان شده است.» (سیوطی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۳-۱۴۵)

در نقل دیگری، بخاری، مسلم و احمد حنبل نقل کرده‌اند: «الطاعون شهادة لكل مسلم.» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۶۰؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۰ق ج ۳۲، ص ۴۸۰) به همین دلیل، برخی آرزو می‌کردند با طاعون بمیرند تا شهید به شمار آیند زیرا اعتقاد بر آن بود که شهدای جنگ و کشتگان طاعون در بهشت هم‌سطح‌اند. (سیوطی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۵۱) واکاوی متون روایت بیانگر تعارض آشکار و ارائه‌ی دیدگاه‌های گوناگون برای پیشبرد مقاصد خلفا بوده است. آنچه از احادیث مطرح شده استنباط می‌شود، دو نگرش به مسئله طاعون است: نگرش دینی و نگرش طبیعی. به‌زعم محدثان منشأ تمام علوم طبیعی از احادیث است؛ بر این اساس نظریه‌ی اطبا که طاعون را عامل فساد هوا دانسته‌اند رد می‌شود. اما تعارض ملموس‌تر که میان محدثان، شارحان احادیث و فقیهان بوده، مسئله تسلیم شدن یا فرار از طاعون است: «ابن‌ابی‌الدنیا از کردوس ثعلبی چنین نقل کرده است: وقتی طاعون به کوفه آمد، مغیره گفت: این عذاب است، دور

شوید، در حالی که عقیده عمر و ابوبکر این بود: «اللهم طعنا و طاعونا فی مرضاتک». (همان، ص ۱۷۰)

انصاری قرطبی در بیان فضیلت صبر بر طاعون می گوید: «... و هذا الوباء قد یرسله الله نعمة و عقوبة علی من یشاء من العصاة من عبیده و کفرتهم، و قد یرسله شهادة و رحمة للصالحین»؛ تصور بر این بود که وبا یا طاعون، عذابی است که خداوند برای هر کس که بخواهد می فرستد و برای صالحان شهادت و رحمت است. همچنان که معاذ در طاعون عمواس گفت همانا آن شهادت و رحمت برای شما و دعوت نبی شماسست، خداوندا به معاذ و اهل او از رحمت خود نصیب فرما. (انصاری قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۳۵)

با توجه به آنچه بیان شد، تعارض در طرز تفکر و نوع نگرش راویان، در متن روایات مورد پژوهش، به وضوح نمایان است. ابتدا طاعون یک بلیه معرفی شد و از زمان طاعون عمواس یک دیدگاه جدید یعنی رحمت و نگاه معرفتی جایگزین آن شد تا بنی امیه بهره برداری ابزاری از این دیدگاه برای ادامه فتوحات خود نمایند.

#### ۲-۲-۴. روایات اشعار به جبرگرایی

کاربست نیروی فکر و اندیشه در انجام یا عدم انجام امور، نمایانگر این موضوع است که انسان دارای اختیار بوده و به طور فطری آن را ادراک می کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۱۸-۱۳۰) در حقیقت، اراده غیرقطعی و غیرمسلم الهی، به اختیار انسان و قیود دیگر بستگی دارد اما روایت مطرح شده، که با استناد به عقیده «لن یصیبه إلا ما کتب الله» جواز فرار از طاعون نمی دهد، بیانگر قضا و قدر حتمی است. این همان اشاعه جبرگرایی است. بنابراین دور از ذهن نیست این گونه نگرش ها حاصل نیرنگ خلفا باشد که با هدف تسلط بر افکار و نیل به فتوحات خود استفاده می کردند.

#### ۳-۲-۴. تعارض روایات با ماجرای طاعون در بنی اسرائیل

در تاریخ اسلام نمونه هایی از طاعون ثبت شده است. طاعون در بنی اسرائیل، به عنوان یک اتفاق تاریخی است که در قرآن به آن اشاره شده: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ.» (بقره: ۲۴۳)

در تفاسیر شیعه نقل شده است جمعی از قوم حضرت موسی عليه السلام، چون بیماری «طاعون» به شهرشان آمد از آنجا فرار کردند. و با قرینۀ آیه بعد که با عبارت «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» بیان شده، معلوم می‌شود که آن‌ها از جهاد فرار کرده بودند درحالی که بر آنان واجب بوده است. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۶۱۱)

اما در برخی از تفاسیر روایی- سنی، ضمن بیان همین مطلب،<sup>۱۷</sup> با هدف اشاعۀ نگرش خاص خود به حادثۀ دیگری اشاره کرده‌اند: در تفسیر بغوی در ذیل آیه چنین آمده است: «... عمر بن خطاب به سمت شام حرکت کرد. هنگامی که به "سرغ" منطقه‌ای نزدیک شام رسید، عبدالرحمن بن عوف او را باخبر کرد که همانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فرمودند: «إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ»؛ بنابراین عمر از ورود به منطقه شام خودداری کرد. این روایت با اسناد صحیح نقل شده است.<sup>۱۸</sup> (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۳۱)

و در ادامۀ تفسیر به روایتی با سند صحیح استناد می‌کند<sup>۱۹</sup> و می‌گوید عمر و صحابه با استناد به این حدیث بود که از سرغ بازگشتند.<sup>۲۰</sup> (انصاری قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۳۵)

طبق روایات مطرح شده که اعتقاد داشتند «لَنْ يَصِيْبَهُ إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ» (که بیانگر جبر بود) اینجا عمر از اختیار و انتخاب سخن می‌گوید؛ پس بحث تضاد در احادیث نمود می‌یابد. آنچه مسلم است، این قوم به بیماری طاعون توسل جستند تا از جهاد فرار کنند، لذا مفهوم عدم فرار از طاعون صرفاً عدم ترک میدان جهاد است. و از این، معنای صبر بر طاعون استنباط نمی‌شود و این یک تعارض ملموس است.

#### ۴-۲-۴. عدم حجیت روایات نزد خلفا

در زمان خلافت عمر بعد از فتح بیت‌المقدس در سال ۱۷ق/۶۳۸م طاعون عمواس اتفاق افتاد و تعداد زیادی از مسلمین و صحابه کشته شدند. در کتاب تاریخ طبری در سال وقوع آن اختلاف است.<sup>۲۱</sup> در این ماجرا، تعداد زیادی از فرماندهان سپاه شام همچون ابوعبیده، معاذ بن جبل و یزید بن ابی‌سفیان، حارث بن هشام، سهیل بن عمرو، عتبۀ بن سهیل، عامر بن غیلان ثقفی و تعداد بی‌شماری از مردم با طاعون هلاک شدند. بعد از اوج یافتن بیماری، عمر برای نجات جان امیر سپاه خود به او نامه نوشت: «درود

بر تو! اما بعد، اندیشه برای من پدید آمده که ناگزیر درباره آن باید با تو از نزدیک مشورت کنم. چون نامه من به دست تو افتد آن را هنوز بر زمین نگذاشته برخیز و نزد من بیا.» ابوعبیده متوجه شد عمر قصد دارد امیر خود را از محیط طاعون زده دور کند؛ به همین دلیل درخواست او را نپذیرفت.

رد درخواست عمر از سوی ابوعبیده باعث شد عمر در مرحله بعد از او بخواهد تا سپاه خود را از آن سرزمین به مکان دیگری کوچ دهد. ابوعبیده در پی اجرای این فرمان برآمد لکن با همان حال راه را پیمود تا به محل جاییه رسید. در آنجا خطاب به مردم گفت: ای مردم، این مرض و درد رحمت خداوند است زیرا پیغمبر پرهیزگاران قوم را نزد خود دعوت نموده است تا بمیرند و به او ملحق شوند. ابوعبیده (خود را می گفت) بعد از وی معاذ بن جبل، عبدالرحمن و سایر جانشینان هم به این مرض هلاک می شوند تا اینکه عمروعاص مردم را به کوهستان کوچ داد تا طاعون از آن سرزمین دور شد.» (ابن اثیر، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۴۰۵) با توجه به وقایع رخ داده این نقدها وارد می شود:

الف. اگر روایات صبر بر طاعون صحت داشت و نزد آن‌ها حجت بود چرا عمر خلاف آن عمل کرد.

ب. خروج عمروعاص از سرزمین طاعون زده، درحالی که طبق روایات جواز خروج نداشتند، نمایانگر این مسئله است که روایات نزد آن‌ها حجت نداشت.

ج. مرگ فرماندهان مهم ترین عاملی بود که نگرشی ارزش آفرین به آن واقعه بخشید و این دیدگاه باب معرفتی جدیدی در اذهان مردم می گشود. اهمیت موضوع تا آنجا پیش رفت که در اکثر کتاب‌های کهن حدیثی اهل سنت، مانند صحیح بخاری و مسلم یا آثاری مانند سنن نسایی بابی تحت عنوان احادیث طاعون آمد.

د. ماجرای عمواس عاملی شد تا احادیثی نقل شوند که محور توجه اذهان شود. از جمله آن‌ها حدیث شَرْحَبِيلَ بْنِ حَسَنَةَ است. لکن به دلیل ضعف روایان و اضطراب در سند قابل استناد نیست؛ بنابراین دیدگاه رجس و رحمت را تأیید نمی کند.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَمِيرٍ، عَنْ شَرْحَبِيلَ بْنِ شُفْعَةَ، قَالَ: وَقَعَ الطَّاعُونُ، فَقَالَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ: إِنَّهُ رَجَسٌ، فَتَفَرَّقُوا عَنْهُ، فَبَلَغَ ذَلِكَ شَرْحَبِيلَ



بْنِ حَسَنَةَ، فَقَالَ: «لَقَدْ صَحِبْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعَمَرُوا أَضْلُ مِنْ بَعِيرٍ أَهْلِهِ، إِنَّهُ دَعْوَةٌ نَبِيكُمْ، وَرَحْمَةٌ رَبِّكُمْ، وَمَوْتُ الصَّالِحِينَ قَبْلَكُمْ، فَاجْتَمِعُوا لَهُ، وَكَمَا تَفَرَّقُوا عَنْهُ» فَبَلَغَ ذَلِكَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ فَقَالَ: صَدَقَ.<sup>۲۲</sup> (ابن حنبل، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۲۹۰)

و. اگر طاعون مسبب شهادت است، پس چرا عمر و سایر فرماندهان از آن استقبال نکردند؟ روایات مطرح شده بیانگر اشتیاق بی شمار مردم برای رسیدن به مقام شهادت و فدا شدن به وسیله طاعون بود. اما عدم استقبال از سوی عمر و فرماندهان، بیانگر تعارض و ساختگی بودن روایات است.

#### ۴-۲-۵. تعارض روایات با اجماع مسلمانان

بررسی روایات بیانگر اجماع علمای شیعه و سنت بر جواز فرار از طاعون است که به شرح آن پرداخته می شود.

#### ۴-۲-۵-۱. جواز فرار از طاعون در میان دانشمندان و علمای سنت

گروهی از علمای اهل سنت، جواز فرار از طاعون را با ادله عقلی و نقلی ثابت کرده اند؛ در کتاب مسکن الشجون، جزایری پس از ذکر مقدمه ای در باب وجوب حفظ و رعایت نفوس و ابدان از وقوع در هلاکت و اهتمام شریعت به این امر و تشریح پاره ای از احکام در همین سیاق، به تحلیل و بررسی روایاتی منقول از پیامبر اکرم ﷺ پرداخته که عموماً در منابع اهل سنت نقل شده و بنا بر آن ها فرار از طاعون جایز شمرده نشده است. (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۷، ص ۲۰-۲۲؛ مسلم، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۱۷۳۷-۱۷۴۲) جزایری با استناد به پاره ای از روایات امامیه که در آن ها نهی پیامبر ﷺ به وجود شرایط خاصی تفسیر شده است (مسلم، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۱۵۲۲) پرداخته و وجوب فرار از طاعون بیان می کند. (جزایری، ۱۲۸۴ق، ج ۱، ص ۲۵)

#### ۴-۲-۵-۲. روایات شیعه مبنی بر جواز فرار از طاعون

شایان ذکر است مانند این روایت در منابع معتبر شیعی از جمله *علل الشرائع*، معانی الأخبار شیخ صدوق و کافی کلینی نقل شده است اما با این عبارت تأکیدی «هَذَا فِي قَوْمٍ كَانُوا يَكُونُونَ فِي الثُّغُورِ فِي نَحْوِ الْعُدُوِّ» مانند: «ابن الوليد عن الصقار عن أحمد بن محمد عن أبيه عن فضالة عن ابن الأحرر قال سأل بعض أصحابنا أبا الحسن ع عن الطاعون يقع في بلدة وأنا فيها أتحوّل عنها قال نعم قال ففي القرية وأنا فيها أتحوّل

عَنْهَا قَالَ نَعَمْ قَالَ فَفِي الدَّارِ وَ أَنَا فِيهَا أَتَحَوَّلُ عَنْهَا قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَإِنَّا نَتَحَدَّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ قَالَ الْفِرَارُ مِنَ الطَّاعُونَ كَالْفِرَارِ مِنَ الزَّخْفِ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص إِنَّمَا قَالَ هَذَا فِي قَوْمٍ كَانُوا يَكُونُونَ فِي التُّغُورِ فِي نَحْوِ الْعَدُوِّ فَيَقَعُ الطَّاعُونَ فَيَخْلُونَ أَمَا كِنَهُمْ وَ يَفِرُونَ مِنْهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص ذَلِكَ فِيهِمْ»

ابان نقل کرده است که برخی از یاران ما از ابوالحسن علیه السلام درباره طاعون پرسیدند: اگر طاعون در سرزمینی واقع شود و من در آن باشم آیا می توانم به جای دیگری بروم؟ فرمودند: بله. گفت: اگر در روستایی باشد و من در آن باشم آیا می توانم جای دیگر بروم فرمودند: بله. گفت اگر در خانه باشد و من در آن باشم می توانم؟ فرمودند: بله. گفتم حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله خواندیم که فرمودند: فرار از طاعون مانند گریز از میدان جهاد است. فرمودند همانا رسول خدا آن را درباره قومی فرمودند؛ آن‌ها روبه روی دشمن قرار می گرفتند، و طاعون می افتاد، و آن‌ها جای خود را خالی می کردند و از آنجا فرار می کردند، رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره آن‌ها فرمود. (صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۱۲۱؛ کلینی، ۱۳۶۲ش، ج ۸، ص ۱۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۲۱) <sup>۳۳</sup>

بررسی روایات بیانگر اجماع علمای شیعه و سنت بر جواز فرار از طاعون است؛ لکن تحریف یا حذف بخشی از حدیث - عمدی یا سهوی- زمینه جعل حدیث را فراهم می آورد و حقایق را وارونه جلوه می دهد. همچنین عدم ضبط دقیق حدیث در صحاح سته و شرح و ضبط دقیق آن در منابع معتبر شیعی دلالت بر جعل روایت دارد.

#### ۴-۲-۶. تعارض روایات با واقعیت مسلم تاریخی

حال آنکه بر اساس گونه اصیل روایت، فرار از طاعون برای گروهی که در سرحدات بودند و در برابر دشمن قرار می گرفتند مذموم بود. «إِنَّمَا نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنْ ذَلِكَ لِمَكَانٍ رَيْبَةٌ كَانَتْ بِحِيَالِ الْعَدُوِّ فَوَقَعَ فِيهِمُ الْوَبَاءُ فَهَرَبُوا مِنْهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْفَارُّ مِنْهُ كَالْفَارِّ مِنَ الزَّخْفِ كَرَاهِيَةَ أَنْ يَخْلَوْا مَرَآئِهِمْ.» (کلینی، ۱۳۶۲ش، ج ۸، ص ۱۰۸) اما به نظر می رسد روایت عدم فرار از طاعون، چنان در باور مردم رسوخ نموده بود که افراد از اینکه برخلاف آن عمل کنند هراس داشتند.

سید یزدی در *عروة الوثقی* در این باب می نویسد: هرچند وقت ظهور آثار موت مستحب است که انسان ملاقات پروردگار خود را دوست بدارد، لکن آرزوی مرگ

هرچند فرد در بلیه و شدت باشد مکروه است و شایسته است که بگوید: «اللهم احینى ما كانت الحیوة خیرا لى وتوفنى اذا كانت الوفاة خیرا لى». بر این اساس فرار نمودن از وبا و طاعون جایز است و آنچه در بعضی اخبار بیان شده است که فرار از طاعون مثل فرار از جهاد است، مختص کسانی است که در سرحدات بوده‌اند. (یزدی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۷۰)

بی تردید مسکوت ماندن اصل جریان، با هدف تسلط بر افکار بود. حال «اگر به حدیث بدون توجه به معنای صدور نگاه کنیم، مفهومش نکوهش فرار از طاعون در هر شرایطی است درحالی که اگر به سبب صدور آن آگاه شویم، آن معنای مطلق مقید خواهد شد و آن عبارت است از فرار از طاعون در صورتی که مردم در حال جنگ با دشمن هستند مذموم است.» (صفاری، ۱۳۸۴ش، ص ۱۰۵)

#### ۴-۲-۷. تعارض با قرآن

بررسی محتوایی این روایت نشانگر آن است که ظاهر روایت با برخی از آیات قرآن در تعارض است که در ذیل بیان می‌شود:

۴-۲-۷-۱. آیه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»؛ ... و در راه خدا انفاق کنید و خود را با دست خود به هلاکت می‌فکنید... (بقره: ۱۹۵)

آیه مذکور اگرچه درباره ترک انفاق در جهاد اسلامی است، به عقیده مفسران آیه شریفه مطلق است و نهی در آن، نهی از تمامی رفتارهای افراطی و تفریطی می‌شود که جان انسان را به خطر انداخته، در معرض هلاکت قرار می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۶۵) بر این اساس، ورود به میدان جهاد بدون نقشه و برنامه، گذر از مسیرهای پرخطر، مصرف غذای آلوده (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰ش، ج ۲، ص ۳۷) یا حتی صدور اعمالی از انسان بیمار که باعث شدت بیماری یا مرگ او گردد (طیب، ۱۳۸۶ش، ج ۲، ص ۳۶۲)، از جمله مواردی است که انسان بی‌جهت جان خود را به خطر انداخته و مسئول است.

بر این اساس، آیه شریفه امر به حفظ جان را در صورتی که انسان در مهلکه باشد، صادر نموده است؛ حال آنکه روایات مورد بحث، خلاف موضوع را اثبات می‌کند.

۴-۲-۸. آیه «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُذْوَانًا وَظُلْمًا

فَسَوْفَ نُصَلِّهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا؛ و خودتان را نکشید، زیرا خدا همواره با شما مهربان است؛ و هرکس از روی تجاوز و ستم چنین کند، به زودی وی را در آتشی درآوریم و این کار بر خدا آسان است. (نساء: ۲۹-۳۰)

مفهوم آیه شریفه، نهی مردم از قتل نفس است و با قرینه جمله «إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» این نهی، نهی از خودکشی را نیز شامل می‌شود؛ به این معنا که نه تنها خداوند انسان را از قتل دیگری باز می‌دارد، بلکه برای خود فرد نیز مجوز خودکشی صادر نشده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲۸، ص ۳۵۴)

از سویی خداوند در آیه شریفه، خطاب را متوجه پیامبر ﷺ می‌نماید و با او درباره مؤمنین و غیر مؤمنین سخن می‌گوید و به نتیجه کار و تخطی افراد هشدار می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ش، ج ۲، ص ۵۰۵) نکته حائز اهمیت این است که وقتی خداوند با چنین تأکیدی خطاب به فرستاده خود و جوب احترام نفس انسان را متذکر می‌شود، آیا منطقی به نظر می‌رسد که ایشان دستور به جبر دهند و به افرادی که در معرض خطر قرار می‌گیرند اجازه گریز از مهلکه را ندهند؟ به طور قطع و یقین، عدم تلاش برای نجات و باقی ماندن در طاعون نوعی خودکشی به شمار می‌رود و این موضوع، با آیات صریح قرآن که انسان را از آن نهی فرمودند در تعارض است.

۲-۴-۳. آیه «... مِنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...»؛ ... هرکس، انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد، چنان است که گویی همه انسان‌ها را کشته و هرکس انسانی را از مرگ رهایی بخشد، چنان است که گویی همه مردم را زنده کرده است... (مائده: ۳۲)

آیه شریفه از جمله مستندات قرآنی، مشعر به حفظ جان انسان و حرمت قتل نفس است. خداوند تکلیف مردم را در باب قتل بیان می‌کند و با صراحت تمام قتل نفس را برابر با قتل همه بشریت می‌داند و از هلاکت نفس منع می‌نماید. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۳، ص ۲۸۸) این منع با جواز صادر شده در روایت، مبنی بر باقی ماندن در شرایط خطر تعارض آشکار دارد. در مجموع روایت مذکور به دلیل نقض قاعده «وجوب حفظ نفس» که مورد تأکید آیات قرآن است، در تضاد و تعارض آشکار است و قابل استناد نیست.

### ۳-۴. نقد عقلی

#### ۱-۳-۴. تعارض روایات با اصول و بدیهیات عقلی

موضوع دیگری که از اعتبار روایت می‌کاهد، ناهماهنگی آن با اصول و بدیهیات عقلی است. طبق قاعده عقلی «دفع خطر احتمالی»، انسان به‌طور فطری خود را از خطرات احتمالی حفظ می‌کند و در مسیر نابودی قرار نمی‌دهد. لکن ظاهر روایت این قاعده را نفی می‌کند و بیانگر این مسائلی است که با اصل عدالت الهی منافات دارد؛ یعنی اجبار مردم به پذیرش امری و سلب اختیار از آن‌ها. در این صورت، با فرض قرار دادن اذن الهی، باید با عقیده جبریون همگام شد. از سویی دیگر، با این نگرش، سیره و شخصیت پیامبر ﷺ در مظان اتهام قرار می‌گیرد، چراکه تمامی انبیای الهی بدون اذن خدا امر به انجام کاری نمی‌فرمودند. این روایت در صحیحین در باب‌های گوناگون «باب طاعون» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۶۰) و باب «صبر بر طاعون» (همان، ج ۹، ص ۱۳۵) گزارش شده است. لکن آنچه مشهود است نوعی جسارت به ساحت مقدس رسول خدا ﷺ است چراکه ایشان در انجام امورات خود طبق شواهد قرآنی و ادله عقلی رفتار می‌نمود. روایات رسیده از حضرت در باب حفاظت انسان از جان خود مؤید این موضوع است. احادیث ذیل نمونه‌هایی از اهتمام ایشان را بازگو می‌کنند.

حدیث اول: رسول خدا ﷺ فرمود: «الذی یخنق نفسه یخنقها فی النار، والذی یطعنها فی النار: کسی که خودش را خفه کند، خویشتن را در آتش (دوزخ) خفه کرده است و کسی که به خودش نیزه زند، در آتش باشد.» (متقی هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۳۵)

حدیث دوم: رسول خدا ﷺ فرمود: «طاعة السلطان واجبة و من ترک طاعة السلطان فقد ترک طاعة الله عز و جل و دخل فی نهیه إن الله عز و جل یقول: و لاتلقوا بأیدیکم إلی تهلکة: اطاعت از سلطان واجب است و هرکس پیروی از سلطان نکند، از خدا اطاعت نکرده و با نهی خداوند مخالفت کرده است. خدای عزوجل می‌فرماید: خود را با دست خویش به هلاکت نیندازید.» (عروسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۸۰)

حدیث سوم: پیامبر اسلام ﷺ نیز در این زمینه می‌فرمایند: «در روز قیامت از چهار چیز سؤال می‌شود: عمر خود را در چه راهی مصرف کردی، بدن خود را برای چه چیزی فرسودی...» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۹۴)

اگر فردی به سبب چگونگی فرسوده کردن بدن خویش مورد پرسش قرار گیرد، طبیعی است که برای آسیب رساندن به آن نیز مؤاخذه خواهد شد. مجموع آیات و روایات بیانگر این است که وجود فیزیکی انسان یکی از نعمت‌های الهی است و انسان موظف به حفظ آن از خطرات می‌باشد: «ثُمَّ لَتَسْتَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» (تکواثر: ۸)

### ۵. نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد، روشن می‌شود بر مبنای ضوابط حاکم در دانش حدیث، روایت «الْفَارُّ مِنَ الطَّاعُونَ، كَالْفَارِّ مِنَ الزَّخْفِ، وَالصَّابِرُ فِيهِ لَهُ أَجْرُ شَهِيدٍ» فاقد هرگونه اعتباری است. نتایج پژوهش‌های رجالی در سند حدیث بیانگر اضطراب در اسناد این روایت به پیامبر ﷺ است. به لحاظ محتوایی نیز با ادله عقلی و نقلی اثبات شد که این روایت قابل اعتماد نیست؛ تعارض آشکار روایت با آیات صریح قرآن و بی‌توجهی به زمینه‌های صدور دلیلی قطعی بر عدم مقبولیت آن نزد شیعه است.

در بررسی سیر تاریخی بیماری طاعون در جوامع اسلامی اثبات شد که ابتدا طاعون یک بلیه معرفی شد و از زمان طاعون عمواس، یک دیدگاه جدید یعنی رحمت و نگاه معرفتی جایگزین آن شد. بررسی‌ها اثبات کرد که بنی‌امیه بهره‌برداری ابزاری از این دیدگاه برای ادامه فتوحات خود نمودند.

علمای شیعه و سنی فرار از طاعون را جایز و واجب شمردند. در نهایت روایت عدم فرار از طاعون با دلیل مخالفت با قرآن، عقل و روایات و سیره رسول خدا ﷺ رد می‌شود.

### پی‌نوشت‌ها

۱. نیز نک: نسایی، ۱۴۲۱ق، ج ۴؛ ابویعلی الموصلی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۳۷۹-۳۸۰ (با تفاوتی در الفاظ)؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۹۳؛ فیض القدير، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۷۹ (با تغییر برخی الفاظ)؛ ابن‌عبدالبر، ۲۰۰۰م، ج ۸، ص ۲۵۲؛ ابن‌جوزی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، پاورقی ص ۳۶۷؛ المنذری، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۳۸-۳۳۹؛ هیشمی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۱۴؛ ابن‌حجر عسقلانی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۵۸؛ بدرالدین عینی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۲۶۱؛ سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۷، ص ۱۴۱؛ المناوی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۵۷؛ عجلونی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۴.

۲. إِذَا وَقَعَ الطَّاعُونُ بَارِضٍ، وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا، وَإِذَا وَقَعَ، وَلَسْتُمْ بِهَا، فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ «حدیث

صحيح لغيره، وهذا إسناد ضعيف لضعف عكرمة بن خالد: وهو ابن سلمة بن العاص المخزومي، وقد أخطأ الطبراني في تعيينه، فجعله عكرمة بن خالد بن العاص بن هشام المخزومي، إذ أورده في ترجمة خالد بن العاص، والعاص بن هشام كما سيأتي في التخريج، وهذا وهم منه، لأن العاص بن هشام جد عكرمة هذا قُتِلَ يوم بدر كافرًا، نبه على ذلك الحافظ في الاصابة في ترجمة خالد بن العاص والعاص بن هشام، ورجح أن الصواب في تعيينه هو عكرمة بن خالد بن سعيد بن العاص، فيكون الحديث من مسند سعيد بن العاص، لكنه عاد في التعجيل ١/ ٤٩١ و ٤٩٢ فجزم أنه عكرمة بن خالد بن سلمة بن العاص بن هشام، وقد أخطأ محقق التعجيل فلم يفهم المسألة على وجهها، وأعادها إلى قول الطبراني، وقد علمت خطأه. وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار ٢/ ٣١٥، والطبراني في الكبير ٤١٢٠ و (٢١) ١٨ من طريقين عن حماد بن سلمة به. وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد ٤/ ٣٠٦، وقال: رواه أحمد. وإسناده حسن! وسيأتي برقم ١٥٤٣٦ و ١٧٧/٤ و ١٨٦ و ٣٧٣/٥. ويشهد له حديث سعد بن أبي وقاص، وقد سلف برقم ١٤٩١ و آخر من حديث عبد الرحمن بن عوف عند البخاري ٥٧٣٠ و مسلم ٢٢١٩، وقد سلف برقم ١٦٦٦. وثالث من حديث أسامة بن زيد عند البخاري ٥٧٢٨ و مسلم ٢٢١٨، و سيرد ٥/ ٢٠٦ و رابع من حديث شرحبيل بن حسنة سيرد ١٩٥/٤.

٣. يأتي الشهداء والمتوفون بالطاغون، فيقول أصحاب الطاغون: نحن شهداء، فيقال: انظروا، فإن كانت جراحهم كجراح الشهداء تسيل دما ریح المسك، فهم شهداء فيجدونهم كذلك، إسناده حسن، إسماعيل بن عياش روايته عن الشاميين مقبولة، وهذا منها. وأخرجه الطبراني في الكبير ١٧ (٢٩٢) من طريق الحكم بن نافع، بهذا الاسناد. وأخرجه أيضاً ١٧ (٢٩٢) من طريق عبد الوهاب بن الضحاک، وفي الشاميين ١٦٣٠ من طريق محمد بن إسماعيل بن عياش، كلاهما عن إسماعيل بن عياش، به. وفي الباب: عن العرياض بن سارية، سلف برقم ١٧١٥٩. قوله: "ريح المسك" قال السندي: بدل من دماً.

٤. «ذكر الطاغون فقال: وخز من أعدائكم من الجن، وهي شهادة المسلم» أبو بلج - وهو الفزاري الواسطي الكبير، مختلف فيه، وقال البخاري: فيه نظر، وقول البخاري في راو ما: فيه نظر يدل على أنه متهم واه عنده، قال الحافظ العراقي: قول البخاري: فلان فيه نظر يعني بهذه العبارة: أنهم تركوا حديثه، و باقي رجال الاسناد ثقات رجال الشيخين، سوى بكر بن عيسى - شيخ الامام أحمد، وهو أبو بشر البصري الراسبي - فقد روى له النسائي، وهو ثقة. أبو عوانة: هو الوضاح بن عبد الله اليشكري. وأخرجه الحاكم ٥٠/١ من طريق يحيى بن حماد، عن أبي عوانة، بهذا الاسناد. وأخرجه ابن خزيمة كما في إتحاف المهرة ١٠/ ١١٢، والحاكم ٥٠/١ من طريق حاتم بن أبي صغيرة، عن أبي بلج، به. قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي! وسلف بأطول منه برقم ١٩٥٢٨، فانظره لزماً. وقوله: «وهي شهادة المسلم»: تقدمت أحاديث الباب في مسند صفوان بن أمية برقم ١٥٣٠١.

٥. الطَّاعُونَ شَهَادَةٌ لِكُلِّ مُسْلِمٍ.
٦. الْفَارُّ مِنْهُ كَالْفَارِّ يَوْمَ الزَّحْفِ، وَمَنْ صَبَرَ فِيهِ كَانَ لَهُ أَجْرُ شَهِيدٍ.
٧. أَنَهَا أَخْبَرْتَنَا: أَنَّهَا سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الطَّاعُونَ: فَأَخْبَرَهَا نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ كَانَ عَذَابًا يَبْعَثُهُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ فَجَعَلَهُ اللَّهُ رَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ، فَلَيْسَ مِنْ عَثَدٍ يَقَعُ الطَّاعُونَ فِيمَكْتُ فِي بَلَدِهِ صَابِرًا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَنْ يَصِيبَهُ إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ إِلَّا كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ الشَّهِيدِ أَجْرَ الصَّابِرِ فِي الطَّاعُونَ.
٨. عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تغنى أمتى إلا بالطعن والطاعون قلت يا رسول الله هذا الطعن قد عرفناه فما الطاعون قال غدة كغدة البعير المقيم بها كالشهيد والفار منها كالفار من الزحف.
٩. قال غدة كغدة الابل المقيم فيها كالشهيد والفار منها كالفار من الزحف وله شاهد من حديث جابر رفعه الفار من الطاعون كالفار من الزحف والصابر فيه كالصابر في الزحف.
١٠. الْفَارُّ مِنَ الطَّاعُونَ، كَالْفَارِّ مِنَ الزَّحْفِ، وَالصَّابِرُ فِيهِ، كَالصَّابِرِ فِي الزَّحْفِ حَسَنٌ لغيره، وهذا إسناد ضعيف كسابقه. وأخرجه عبد بن حميد ١١١٨، وابن خزيمة في التوكل كما في «الاتحاف» ٣/٢٨٣ من طريق أبي عبد الرحمن عبدالله بن يزيد المقرئ، بهذا الاسناد. وأخرجه ابن خزيمة في التوكل أيضاً من طريق ابن وهب، عن سعيد بن أبي أيوب، به. وقرن بسعيد ابن لهيعة. وسيأتي برقم ١٤٧٩٣ و١٤٨٧٥، لكن فيهما: الصابر فيه له أجر شهيد. ويشهد له حديث عائشة، سيأتي ١٤٥/٦، وإسناده جيد. وفي باب أن المطعون شهيد انظر حديث أبي هريرة السالف برقم ٨٠٩٢، ودُكرت شواهد هناك. قال السندي: قوله: «كالفار من الزحف»، أي: من معركة القتال.
١١. لم يرو هذا الحديث عن أشعث إلا عبثر، تفرد به: سعيد بن عمرو. حدثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا منجاب بن الحارث قال حدثنا علي بن مسهر عن يوسف بن ميمون عطاء عن ابن عمير عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الطاعون شهادة لامتى ووخز أعدائكم من الجن ويخرج فى أباط الرجال ومراقها لا الفار منه كالفار من الزحف والصابر عليه كالمجاهد فى سبيل الله.
١٢. قال ابوحاتم، صالح الحديث، وهو ثقة؛ ذكره يعقوب بن سفيان فى جملة الثقات، و صحح الترمذى حديثه.
١٣. و درباره وی می نویسد: «عمرو بن جابر الحضرمی، أبو زرعة المصرى قال عبدالله: سمعت أبى يقول: بلغنى أن عمرو بن جابر الحضرمى - الذى حدث عنه ابن لهيعة وسعيد بن أيوب- كان يكذب. قال أبى: يروى عن جابر بن عبدالله أحاديث مناكير. "العلل" رواية عبدالله» ٤٦٤٤، ٤٦٤٤
١٤. وَبَعْضُهَا مَشَاهِيرٌ إِلَّا أَنَّهُ فِي جُمْلَةِ الضُّعْفَاءِ وَفِي جُمْلَةِ مَنْ كَانَ يَقُولُ إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي السَّحَابِ وَكَانَ النَّاسُ يَرْمُونَهُ مِنَ الوُجْهِينِ جَمِيعًا مِنْ قَوْلِهِ فِي عَلِيٍّ وَمِنْ ضَعْفِهِ فِي رِوَايَاتِهِ.



١٥. عمرو بن جابر الحضرمي من أهل مصر كنيته أبو زرعة يروي عن جابر بن عبد الله وسهل بن سعد روى عنه بن لهيعة والبصريون كان سحابيا يزعم أن عليا في السحاب كأنه جالس الكوفيين فأخذ هذا عنهم ومع ذلك ينفرد عن جابر بأشياء ليست من حديثه لا يحل الاحتجاج بخبره ولا الرواية عنه إلا على وجه التعجب.

١٦. وأخرجه البزار (٣٠٣٨- كشف الأستار) وابن خزيمة في التوكل كما في «الاتحاف» ٣/٢٨٣، والطبراني في «الأوسط» ٣٢١٧ و ٨٩٧٥، وابن عدى في «الكامل» ٥/١٧٦٥ من طرق عن بكر بن مضر، بهذا الاسناد. وانظر ١٤٤٧٨

١٧. إنهم فروا من الجهاد ولما أمرهم الله به على لسان حزييل النبي عليه السلام، فخافوا الموت بالقتل في الجهاد فخرجوا من ديارهم فرارا من ذلك، فأماهم الله ليعرفهم أنه لا ينجيهم من الموت شيء، ثم أحياهم وأمرهم بالجهاد بقوله تعالى: «وقاتلوا في سبيل الله».

١٨. إسناده صحيح على شرط البخاري و مسلم، ابن شهاب هو محمد بن مسلم الزهري. خرجته المصنف من طريق مالك و هو في «الموطأ» ٢/٨٩٦-٨٩٧ بهذا الاسناد - و من طريق مالك أخرجه البخاري ٥٧٣٠ و ٦٩٧٣ و مسلم ٢٢١٩ و أحمد ١/١٩٤ و البيهقي ٣/٣٧٦- و أخرجه أحمد ١/١٩٣ و ابن حبان ٢٩١٢ من طريق ابن أبي ذئب عن الزهري به. و ورد من حديث ابن عباس أن عمر بن الخطاب خرج... فذكره أخرجه البخاري ٥٧٢٩ و مسلم ٢٢١٩ و أبو داود ٣١٠٣ و مالك ٢/٨٩٤-٨٩٦ و أحمد ١/١٩٤ و ابن حبان ٢٩٥٣ و البيهقي ٧/٢١٨-٢١٧.

١٩. أخرجه أبو عيسى الترمذي فقال: حدثنا قتيبة أنبأنا حماد بن زيد عن عمرو ابن دينار عن عامر بن سعد عن أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الطاعون فقال: «بقية رجز أو عذاب أرسل على طائفة من بني إسرائيل فإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها وإذا وقع بأرض ولستم بها فلا تهبطوا عليها» قال: حديث حسن صحيح.

٢٠. بمقتضى هذه الأحاديث عمل عمر والصحابة لما رجعوا من سرغ حين أخبرهم عبد الرحمن بن عوف بالحديث، على ما هو مشهور في الموطأ وغيره.

٢١. قال الطبري: واختلف في خبر طاعون عمواس وفي أي سنة كان، فقال ابن إسحاق ما حدثنا ابن حميد، قال: حدثنا سلمة، عنه، قال: ثم دخلت سنة ثمانى عشرة.

٢٢. صحيح، وهذا إسناد حسن، رجاله يقات رجال الصحيح غير شرحبيل ابن شفعة، فمن رجال ابن ماجه، وهو صدوق، وقد روى هذه القصة عن عمرو بن العاص كما في رواية عفان التالية وغيره. وأخرجه ابن خزيمة في التوكل كما في «إتحاف المهرة» ٦/١٨٤، والطبراني في «الكبير» ٧٢١٠ من طرق عن شعبة، بهذا الاسناد. وانظر ما قبله.

٢٣. [علل الشرائع] ابن المَوَكَّلِ عَنِ السَّعْدِ أَبَادَى عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنِ ابْنِ مَجْنُوبٍ عَنِ عَاصِمِ بْنِ حَمِيدٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْمُغْبِرَةِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْقَوْمُ يَكُونُونَ فِي الْبَلَدِ يَقَعُ فِيهَا الْمَوْتُ أَلَهُمْ أَنْ يَتَحَوَّلُوا

عَنْهَا إِلَىٰ غَيْرِهَا قَالَ نَعَمْ قُلْتُ بَلَعْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص غَابَ قَوْمًا بِذَلِكَ فَقَالَ أَوْلَيْكَ كَأَنَّا رَتَبْنَا بِإِزَاءِ الْعَدُوِّ فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ يَثْبُتُوا فِي مَوَاضِعِهِمْ وَلَا يَتَحَوَّلُوا مِنْهُ إِلَىٰ غَيْرِهِ فَلَمَّا وَقَعَ فِيهِمُ الْمَوْتُ تَحَوَّلُوا مِنْ ذَلِكَ الْمَكَانِ إِلَىٰ غَيْرِهِ فَكَانَ تَحْوِيلُهُمْ مِنْ ذَلِكَ الْمَكَانِ إِلَىٰ غَيْرِهِ كَالْفِرَارِ مِنَ الرَّحْفِ.

بيان في بعض النسخ رثية بالهمزة من الرؤية أي كانوا يتراءون العدو و يترقبونهم و فى بعضها رتبة بالناء قبل الباء الموحدة أى رتبوا و أثبتوا بإزاء العدو.

## منابع

١. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دار القرآن الکریم، دفتر مطالعات تاریخ معارف اسلامی، ١٤١٥ق.
٢. ابی حاتم، عبدالرحمن، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق أسعد محمد الطیب، صیدا: المكتبة العصرية، ١٢٧١ق.
٣. الکسی، عبد بن حمید، منتخب مسند عبد بن حمید، بی جا: مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٨ق/ ١٩٨٨م.
٤. ابن حنبل، احمد، مسند، بیروت - لبنان: دار صادر، ١٤٢٠ق.
٥. انصاری قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن (تفسیر القرطبی)، تحقیق ابواسحاق ابراهیم أطفیش، بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی، ١٤٠٥ق.
٦. ابو یعلی، احمد بن علی و سلیم اسد، حسین، مسند أبی یعلی الموصلی، ناشران: دار المأمون للتراث، ١٤٠٥ق.
٧. المنذری، حسین، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواه، بی جا: مؤسسة الخوئی الاسلامیة، ١٤٠٩ق.
٨. ابن القیم الجوزیة، شمس الدین ابو عبدالله محمود بن أبی بکر، الطب النبوی، تحقیق سید ابراهیم، القاهرة: دار الحدیث، ٢٠٠٤م.
٩. ابن عبدالبر، أبو عمر یوسف بن عبدالله، استذکار، بیروت: دار الکتب العلمیة، ٢٠٠٠م.
١٠. ابن اثیر، عزالدین علی الشیبانی الجزی، الكامل فی التاريخ، بیروت: دار الفكر، ١٤١٧ق.
١١. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، صحیح ابن حبان، بیروت: مؤسسة الرسالة، ١٢٩٦ق.
١٢. بغوی، حسین بن مسعود، تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل، ج ١، بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی، ١٤٢٠ق.
١٣. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت: دار الفكر، ١٤٠٧ق.
١٤. \_\_\_\_\_، صحیح البخاری، بیروت: دار الفكر، ١٤٠١ق.
١٥. جزایری، نعمت الله بن عبدالله، مسکن الشجون فی حکم الفرار من الطاعون، نسخه خطی کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ش ٣٤٤٢، ١٢٨٤ق.
١٦. دارمی، عبدالله بن بهرام، سنن الدارمی، الطبعة الاعتدال، کویت: دار الدعوة، ١٣٤٩ق.

١٧. ذهبى، شمس الدين محمد بن احمد، *تذكرة الحفاظ*، بيروت: دار الكتاب العربى، ١٤١٣ق [الف].
١٨. —، *سير اعلام النبلاء*، بيروت: دار الكتاب العربى، ١٤١٣ق [ب].
١٩. —، *تاريخ الاسلام وفيات المشاهير والاعلام*، تحقيق عمر عبدالسلام تدمرى، بيروت: دار الكتاب العربى، ١٤١٣ق [ج].
٢٠. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن، *ما رواه الواقعون فى اخبار الطاعون*، لبنان - بيروت: بى نا، ١٤١٣ق.
٢١. —، *جامع الصغير*، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١ق.
٢٢. —، *الدر المنثور*، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٤١٤ق.
٢٣. صفارى، سعدى، «نقش پيش فرض ها در ترجمه حديث»، فصلنامه علمى تخصصى علوم حديث، شماره ٣٥ و ٣٦، ١٣٨٤ش، ص ١٠١-١٠٣.
٢٤. صدوق، ابوجعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه قمى، *معانى الأخبار*، ترجمه عبدالعلى محمدى شاهرودى، ج ٣، تهران: دار الكتب الاسلاميه، ١٣٨٥ش.
٢٥. طباطبايى، محمدحسين، *الميزان فى تفسير القرآن*، ج ٢، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ١٣٩٠ق.
٢٦. طبرسى، فضل بن حسن، *مجمع البيان فى تفسير القرآن*، تهران: نشر ناصر خسرو، ١٣٧٢ش.
٢٧. طبرانى، سليمان بن احمد، *معجم الأوسط*، بى جا: دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٤ق.
٢٨. عسقلانى، احمد بن على بن حجر، *فتح البارى*، بيروت - لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٧٩ق.
٢٩. —، احمد بن على، *تهذيب التهذيب*، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤ق.
٣٠. طيب، عبدالحسين، *اطيب البيان فى تفسير القرآن*، ج ٢، تهران: اسلام، ١٣٨٦ش.
٣١. عجلى، احمد بن عبدالله بن صالح العجلى أبو الحسن، *معرفة الثقات*، قم: مؤسسه فرهنگى و اطلاع رسانى تبيان، ١٤٠٥ق.
٣٢. عروسى، عبد على، *تفسير نور الثقلين*، قم: مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، ١٤١٥ق.
٣٣. عجلونى، اسماعيل بن محمد، *كشف الخفاء*، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤٠٦ق.
٣٤. عاملى، سيد امين، *ايعان الشيعه*، بيروت - لبنان: دار التعارف، ١٤٢١ق.
٣٥. فيض كاشانى، *المحجة البيضاء فى تهذيب الأحياء*، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٣٨٣ق.
٣٦. المناوى، عبدالرئوف، *فيض القدير، شرح الجامع الصغير*، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤١٥ق.
٣٧. كوفى اهوازى، حسين بن سعيد، *الزهد*، تحقيق و تصحيح غلامرضا عرفانيان يزدى، ج ٢، قم، المطبعة العلميه، ١٤٠٢ق.
٣٨. كلينى، محمد بن يعقوب، *الكافى*، تهران: دار الكتب الاسلاميه، ١٣٦٢ش.

۱۹۶ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۰، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ش.
۴۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۳ ق.
۴۱. متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام‌الدین، کنز العمال، الطبعة الخامسة، بیروت: مؤسسة الرسول، ۱۴۰۵ ق.
۴۲. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، استانبول: چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م.
۴۳. نسایی، احمد بن شعیب، سنن نسایی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۱ ق.
۴۴. —، احمد بن شعیب، ضعفاء و المتروکون، بیروت: دار الفکر، ۱۳۴۸ ق.
۴۵. هیشمی، مجمع الزوائد، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ ق.
۴۶. هلالی، سلیم بن قیس، أسرار آل محمد علیهم‌السلام، ترجمه اسماعیل انصاری زنجانی خوئینی، ترجمه کتاب سلیم، ج ۱، قم: نشر الهادی، ۱۴۰۵ ق.
۴۷. یزدی، محمدکاظم، غایة القصوى در ترجمه عروة الوثقى، طهران: انتشارات المكتبة المرتضوية لآحياء الآثار الجعفرية، ۱۴۲۸ ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲۸

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۹۷-۲۲۴

## تحلیل انتقادی روش فقه‌الحدیثی سیوطی در تنویر الحوالک

مهدی پیچان\*

نهلله غروی نائینی\*\*

انسیه السادات اسکاف\*\*\*

### چکیده

تنویر الحوالک شرح مختصر سیوطی بر موطأ مالک است. سیوطی به‌طور عمده در این اثر به شرح و بسط مفهوم متن احادیث پرداخته است؛ از این رو می‌توان نوشته مذکور را مجموعه‌ای فقه‌الحدیثی به حساب آورد. شناخت فقه‌الحدیث ثمره سایر علوم حدیث بوده و آگاهی از شیوه پیشینیان به‌خصوص شارحان جامع‌نگاری همچون سیوطی در فهم احادیث می‌تواند به تصحیح یا تعمیق فهم ما بینجامد. لذا این جستار درصدد است با استفاده از روش توصیفی تحلیلی به واکاوی انتقادی روش فقه‌الحدیثی سیوطی در تنویر الحوالک بپردازد. به‌رغم آنکه سیوطی تلاش کرده تا روایات موطأ را در زمره روایات صحیح جلوه دهد، توجه به اوضاع نابسامان نقل و نگارش حدیث و شکل‌گیری روایات جعلی فراوان در زمانه مالک و تجدیدنظرها مکرر وی، نمایانگر آن است که حتی آخرین نسخه موطأ نیز انتخاب نهایی و قطعی مالک نبوده است. اشتغال موطأ بر روایات موقوف و مقطوع و عنایت به عدم حجیت آراء و فتاوی صحابه و تابعین، دلیل دیگری بر بطلان دیدگاه سیوطی است. وی پس از طرح مباحث سندی، از طرق گوناگون به شرح احادیث پرداخته است. طرح مباحث بلاغی و توجه به مفاهیم حقیقت و مجاز و دوری از تجسیم و ظاهری‌گری، جمع میان احادیث متعارض تا حد امکان و اندک شمردن مصادیق وقوع نسخ، عدم رعایت انصاف در تبیین مسائل کلامی مانند مسئله ارث گذاشتن انبیا و بهره نیافتن کافی و وافی از آیات قرآن در شرح احادیث از جمله محاسن و معایب روش فقه‌الحدیثی سیوطی است.

کلیدواژه‌ها: موطأ، تنویر الحوالک، مالک بن انس، سیوطی، فقه‌الحدیث، فهم حدیث.

\* دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، pichanmahdi@gmail.com

\*\* استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، نویسنده مسئول، naeeni\_n@modares.ac.ir

\*\*\* دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، e.eskaf@modares.ac.ir

## ۱. مقدمه

موطأ تألیف مالک بن انس یکی از فقهای چهارگانه اهل سنت است. مالک در پاسخ به درخواست منصور خلیفه عباسی اقدام به تدوین موطأ نمود و پس از تألیف کتاب، آن را بر هفتاد تن از فقهای مدینه عرضه کرد و چون همگی در محتوای کتاب با او موافقت داشتند، آن را موطأ به معنای موافقت شده نامید. (محمد ابوزهو، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۶) موطأ کهن ترین کتاب روایی تدوین یافته اهل سنت است که در سده دوم نگاشته شده و به دست ما رسیده است. (ابوریه، ۱۴۲۸ق، ص ۲۹۵) کتاب موطأ مالک به دلیل جایگاه علمی و فقهی صاحب آن در میان اهل سنت و نیز دقت وی در نگارش، از احترام ویژه‌ای برخوردار است. طبق باور شافعی پس از کتاب خدا، هیچ کتابی صحیح تر و پرمفعت تر از موطأ روی زمین ظاهر نشده است. (زرقانی، بی تا، ج ۱، ص ۹) دهلوی موطأ مالک را در کنار صحیح بخاری و مسلم در زمره طبقه نخست کتب حدیثی به شمار آورده که سایر کتاب‌ها به قدر و منزلت ایشان نمی‌رسند. (دهلوی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۳۱) موطأ در بردارنده احادیث نبوی، اقوال و فتاوی صحابه و تابعین و نیز فتاوی شخصی مالک بن انس است که برحسب کتب فقهی ترتیب یافته است. (شمالی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۳۵؛ الجبوری، بی تا، ص ۱۸۹؛ پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ص ۲۶) از نظر قاضی عیاض به هیچ کتاب حدیثی همچون موطأ اعتنا نشده (قاضی عیاض، ۱۹۷۰م، ج ۲، ص ۷۰) و از شواهد این اعتنا آنکه شروح بسیاری بر آن نگاشته شده است؛ از جمله: التمهید و الاستذکار ابن عبدالبر، الموعب ابوالولید بن الصفار و سه شرح از ابوالولید الباجی با نام‌های المتقی، الاسماء و الاستیفاء. از دیگر شروح موطأ، دو شرح مطول و مختصر با نام‌های کشف المغطأ فی شرح الموطأ و تنویر الحوالک شرح علی موطأ مالک تألیف سیوطی از برجسته‌ترین جامع‌نگاران و محدثان اهل سنت است. سیوطی به‌طور عمده در تنویر الحوالک که در عین اجمال متضمن فواید شروح قبل از خود است، به شرح و بسط درباره مفهوم متن احادیث با بهره جستن از شیوه‌های خود پرداخته تا مخاطب را به مقصود اصلی گوینده حدیث نزدیک گرداند. از این رو می‌توان نوشته مذکور را مجموعه‌ای فقه‌الحدیثی به حساب آورد. تنویر الحوالک در سال ۱۳۸۹ق توسط المكتبة التجارية الكبرى مصر چاپ و منتشر شد. همچنین این اثر با تصحیح محمد عبدالعزیز

خالدی در سال ۱۴۱۸ق توسط انتشارات دارالکتب العلمیه بیروت انتشار یافته است. دارالندوة الجدیدة بیروت نیز این اثر را به انضمام کتاب *إسعاف المبطأ فی رجال الموطأ* اثر دیگر سیوطی دربارهٔ رجال موطأ مالک در قالب سه جلد سامان داده و به زیور طبع آراسته است.

مسئلهٔ اساسی نوشتار حاضر واکاوی انتقادی روش سیوطی در شرح و بسط احادیث در *تنویر الحوالک* است. با عنایت به همین مسئلهٔ اساسی، ذهن یک محقق با پرسش‌هایی از این قبیل مواجه می‌شود: آیا سیوطی همانند برخی از عالمان فقه‌الحدیث به ارزیابی سندی روایات در این اثر پرداخته است؟ اگر آری، به چه دلیل و چگونه به این امر مبادرت ورزیده است؟ وی در شرح متن حدیث از چه ابزارهایی برای فهم بهتر آن بهره برده است؟ آیا وی به تعارض روایات و رفع آن توجه داشته است؟ میزان استفادهٔ وی از آیات قرآن در شرح روایات چگونه است؟ نظر سیوطی دربارهٔ بلاغات مالک و فتاویٰ شخصی وی در مواردی که مستند روایی نیاورده، چگونه است؟ در تبیین ضرورت و اهمیت این تحقیق بیان چند مطلب لازم است. نخست آنکه در میان انواع شاخه‌های علوم حدیث، آنچه به گونهٔ مستقیم‌تری با مقصود اساسی حدیث یعنی بهره‌گیری از آن در سایر علوم الهی و انسانی و به صحنهٔ عمل درآوردن و تحقق بخشیدن در زندگی مرتبط بوده، دانش فقه الحدیث است (مسعودی، ۱۳۸۴ش، ص ۸) چراکه شناخت فقه‌الحدیث ثمرهٔ علوم حدیث بوده و شریعت بدان استوار است. (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰ق، ص ۶۳) مطلب دوم آنکه شناخت روش و منش پیشینیان در فهم احادیث اگرچه حجیت ندارد، می‌تواند به تصحیح یا تعمیق فهم ما بینجامد. (مسعودی، ۱۳۸۴ش، ص ۲۰۶) به خصوص اگر این آثار نوشته شارحان جامع نگاری همچون سیوطی با احاطهٔ گسترده به روایات و قرائت پیوسته و ارتباط مداوم با کتب حدیث باشد. نکتهٔ سوم لزوم توجه به احادیث و آراء پیشوایان اهل سنت است؛ زیرا افزون بر اینکه در برخی مواضع، متون قابل اتکایی در اختیار ما می‌نهد، در فهم عمیق روایات شیعه نیز مؤثر است؛ چنان‌که بزرگانی از امامیه نظیر شیخ طوسی و علامه حلی به این امر اهتمام داشته‌اند. (همو، ۱۳۸۹ش، ص ۱۷۵)

### ۱-۱. پیشینهٔ پژوهش

علمای فریقین در راستای روش‌شناسی فهم حدیث، فقه‌الحدیث و نقد حدیث، کتب

مستقلی را به نگارش درآورده‌اند. از تألیفات اهل سنت در این زمینه می‌توان به *منهج النقد فی علوم الحدیث* (عتر، ۱۴۱۸ق)، *منهج النقد عند المحلثین* (اعظمی، ۱۴۱۰ق)، *جهود المحلثین فی نقد متن الحدیث النبوی* (جوابی، بی‌تا)، *منهج نقد المتن عند علماء الحدیث النبوی* (ادلبی، ۱۴۱۳ق) و *دراسات فی منهج النقد عند المحلثین* (عمری، ۲۰۰۰م) اشاره داشت. از آثار اندیشوران امامیه در این حوزه می‌توان از *روش فهم حدیث* (مسعودی، ۱۳۸۴ش)، *اصول و قواعد فقه الحدیث* (ربانی، ۱۳۸۷ش)، *فقه الحدیث و روش‌های نقد متن* (غروی، ۱۳۸۳ش) و *روش‌شناسی نقد و فهم سنت* (سلیمانی، ۱۳۸۵ش) نام برد. از سویی دیگر برخی از محققان با تمرکز بر یک اثر مشخص به بررسی روش فهم حدیث مؤلف آن پرداخته‌اند. برخی از این تلاش‌ها در قالب مقاله عبارت‌اند از: «روش فهم حدیث در شرح اصول الکافی ملا صالح مازندرانی» (صرفی، ۱۳۸۵ش)، «روش فهم حدیث در وسائل الشیعه» (فتاحی‌زاده و افشاری، ۱۳۸۹ش)، «بررسی روش‌های ابن‌ابی‌الحدید در فهم متن نهج البلاغه» (مهدوی راد و رفعت، ۱۳۹۰ش) و «روش فهم حدیث از منظر شیخ بهایی در کتاب اربعین» (دلبری و مروی، ۱۳۹۸ق). با تتبعی که در خصوص بررسی روش سیوطی در فهم و نقد حدیث صورت گرفت تنها به کتابی با عنوان *منهج النقد الحدیثی و تطبیقاته بین الائمة جلال الدین السیوطی و عبدالرئوف المناوی و احمد بن الصدیق الغماری* (بنکیران، ۲۰۱۱م) دست یافتیم. وی در این کتاب به شیوه نقد حدیث از جانب سه تن از بزرگان حدیث اهل سنت پرداخته اما تمرکز وی در این اثر بیشتر بر مسائل مرتبط با رجال الحدیث و مصطلح الحدیث و نه فقه الحدیث بوده و به چگونگی شیوه‌های سیوطی در تشخیص حدیث صحیح از ضعیف از منظر سندی اشاره داشته است. لذا تفاوت اثر یادشده با نوشتار حاضر از آن جهت است که در اینجا تمرکز عمده بر روش فهم متن و نقد متن سیوطی بوده، برخلاف بنکیران که بیشتر به روش نقد سندی نظر داشته است. بنابراین می‌توان گفت نوشتار حاضر سابقه پژوهشی نداشته و اقدامی جدید به شمار می‌آید.

## ۲. اعتبار سندی موطاً از نگاه سیوطی

سبک و سیره برخی از علمای فقه الحدیث بر آن است که پیش از شرح متن روایت، به بررسی سندی آن پرداخته تا اعتبار و عدم اعتبار مرتبه روایت را تبیین کنند. (ربانی،



۱۳۸۷ش، ص ۲۲۵) سیوطی نیز طبق همین رویه در تنویر الحوالک پیش از شرح و تفسیر احادیث، به بررسی سندی روایات پرداخته است. این امر به سبب نشان دادن صحیح‌السند بودن روایات موطاً بوده زیرا طبق باور سیوطی تمامی احادیث موطاً هرچند مرسل و منقطع، به دلیل وجود طریقه مسند و متصل آن در سایر منابع حدیثی از مرتبه صحت برخوردار بوده و لذا هدف وی از طرح این مباحث سندی صرفاً نمایان ساختن طرق دیگر روایت به گونه مسند و متصل در سایر منابع حدیثی در راستای اثبات مدعای خویش است. عنایت اصلی او در این بخش بهره جستن از نظرات ابن عبدالبر است چراکه وی به شیوه‌ای مبسوط و جامع در دو اثر خویش، التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید و فی وصل ما فی الموطأ من المرسل و المنقطع و المعضل از منظر عالمی رجالی و حدیث‌شناس (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۸، ص ۱۵۶-۱۵۷)، به اثبات صحیح‌السند بودن روایات موطاً اقدام کرده است. وی با تبیین طریقه مسند تمامی روایات موطاً، بلاغات مالک را تنها ۶۱ روایت دانسته که تنها در ۴ مورد طریقه‌ای مسند غیر از طریقه مالک برای آن شناخته نمی‌شود. (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ج ۲۴، ص ۳۰۰، ۳۷۳، ۳۷۵ و ۳۷۷) از نمونه‌های این بخش آنکه سیوطی به نقل ابن عبدالبر روایت عطاء بن یسار از رسول اکرم ﷺ را مرسل دانسته و طریقه مسند حدیث را از بخاری، مسلم، ابوداود و نسائی از ابوهریره و ابوداود از ابی‌بکره آورده است. (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۹) در پاره‌ای از موارد سیوطی به نقل خود در تصحیح سندی روایات اکتفا می‌کند. مثلاً ذیل حدیثی از باب وضو، طریقه مسند آن را به نقل از ابی‌داود از طریق ابن جریر و ترمذی از طریق سفیان بن عیینه از محمد بن المنکدر از جابر آورده است. (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹) یا ذیل کتاب الحدود ارسال روایت سعید بن مسیب را به طریق متصل از بخاری و مسلم بدین گونه تصحیح کرده: شعیب بن ابی حمزه از زهری از سعید بن مسیب و ابی سلمه از ابوهریره. (همان، ج ۳، ص ۳۹) نیز به ندرت به اقوال علمای دیگر به جهت حل اشکال سندی احادیث استناد کرده است. به گفته القاسمی بیان می‌دارد نقل ابن عباس از رسول اکرم ﷺ در سفر به مکه در عام الفتح از مرسلات است؛ زیرا ابن عباس در این ماجرا خود در مکه بوده و همراه پیامبر ﷺ در مسیر سفر نبوده اما چون او یک صحابی است، مرسلات او در حکم مسندات است زیرا به هر روی او از دیگر صحابه این حدیث را

سماع کرده است. (همان، ج ۱، ص ۲۷۵) گاه به ادراج موجود در متن روایت اشاره داشته، طریقه صحیح تر را بیان کرده یا از اظهار نظر خودداری می کند. برای مثال به نقل ابن حجر به ادراج الفاظ «لم یغسله» و «المؤذن» ذیل روایات مربوط اشاره داشته است. (همان، ج ۱، ص ۸۳ و ۸۷) سیوطی به توثیق رجالی راویان نیز اشاره مختصری داشته است؛ برای نمونه در شرح حال عمرة بنت عبدالرحمن او را ثقه و حجه دانسته که به نقل ابن المدینی مورد تأیید عائشه بوده است (همان، ج ۱، ص ۲۱) یا ابن السبّاق را به نقل ابن عبدالبر ثقه، تابعی و از بزرگان مدینه معرفی کرده (همان، ج ۱، ص ۸۴) و در شرح حال ابی محمد مولی ابی قتادة به نقل ابن عبدالبر آورده: اسمش نافع بن عباس معروف به الاقرع و از بزرگان تابعین است. (همان، ج ۲، ص ۱۰) ملاحظه می شود که سیوطی با تکیه بر نظرات اعلام یا آراء خویش، سعی در اعتبار بخشیدن به سند احادیث مالک داشته تا جایی که تمامی روایات موطأ را صحیح برشمرده است. (همان، ج ۱، ص ۸)

در ارزیابی دیدگاه سیوطی با اقامه سه دلیل، بطلان نظر وی آشکار می شود. نخست آنکه جناب مالک بن انس در طول زندگانی خویش مکرراً به تجدیدنظر در کتاب خود دست زده و در هر مرتبه، روایاتی از آن را حذف کرده است. (الجبوری، بی تا، ص ۱۸۸) مسئله تجدید نظرهای مکرر مالک بن انس از یک سو به شخصیت فردی او ارتباط دارد که شخصی محتاط، نقاد و تا اندازه ای نسبت به اعتماد به راویان و قبول روایات آنها بدبین بود تا جایی که خطاب به شاگردان خود می گفت: «همانا علم حدیث دین شماسست پس بنگرید که دین خود را از چه کسی اخذ می کنید. من در کنار این ستون ها هفتاد تن را درک کردم که قال رسول الله می گفتند اما از هیچ یک از ایشان حدیثی را نپذیرفتم؛ با آنکه برخی از آنان از جهت امانت شایسته تولیت بیت المال بود اما برای نقل حدیث صلاحیت نداشت.» (خطیب بغدادی، ۱۳۹۵ق، ص ۱۹۱) از سویی دیگر باید اذعان کرد تجدیدنظرهای مکرر مالک بیانگر نابسامانی موجود در نظام حاکم بر حدیث اهل سنت در دوران تدوین آن بوده است. این نابسامانی ناشی از آزادی بی رویه در نقل و نگارش حدیث است که پس از صدور فرمان تدوین حدیث در قرن دوم هجری به وجود آمد و در نتیجه آن در زمانی کوتاه ده ها هزار حدیث جعل و وضع شد. (معارف، ۱۳۹۷ش، ص ۳۳) از این رو تشخیص روایات صحیح برای محدثان از جمله مالک بن

انس با دشواری همراه شد؛ به طوری که دائماً در مقام تجدیدنظر برآمده و به گفته ابن فرحون به نقل از عتیق الزبیری، اگر مالک مدت دیگری زنده مانده بود، تمام روایات خود را ساقط کرده بود (ابن فرحون، ۲۰۱۱م، ج ۱، ص ۱۱۹) و معنای این کلام آن است که حتی آخرین نسخه موطناً نیز انتخاب قطعی و نهایی مالک نبوده است.

دلیل دوم اینکه کتاب موطناً در بردارنده صدها حدیث مرسل، منقطع، موقوف و مقطوع است. احادیث موقوف و مقطوع حکایت از آراء و فتاوی صحابه و تابعین می کند که قطعاً از نظر شرعی حجیتی ندارند. (سبکی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۰۷؛ آمدی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۵۷؛ زحیلی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۸۵۴؛ غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۶۰) در خصوص احادیث مرسل و منقطع نیز باید بیان کرد که هر چند علمایی نظیر ابن عبدالبر و سیوطی در تلاش برای تبیین طرق مسند و متصل این روایات برآمده اند، در صورت صحت این ادعا در نهایت می توان گفت وضع روایات کتاب موطناً به درجه مسند ارتقا یافته است. اما باید توجه داشت هر حدیث مسندی الزاماً صحیح نیست بلکه وجود معیارهای دیگر چون عادل و ضابط بودن رجال حدیث و عدم شذوذ و علت نیز باید مورد بررسی قرار گیرد. (صبحی صالح، ۱۳۸۸ش، ص ۱۱۱)

اشکال سوم آنکه در باب های کتاب موطناً مسائل زیادی وجود دارد که روایتی در ذیل آن وجود ندارد بلکه مالک تنها بر اساس رأی و نظر خویش فتوایی صادر کرده است. (مالک بن انس، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۶۷۸-۶۹۱) این در حالی است که معن بن عیسی بیان می دارد از مالک شنیدم که می گفت: «من بشری هستم که در کار خود دچار خطا و صواب می شوم. در رأی و نظر من بنگرید؛ اگر موافق با سنت بود آن را بپذیرید.» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۸) لذا طبق اقرار جناب مالک، هرگز نمی توان رأی و نظر او را مصون از خطا و اشتباه دانست تا جایی که لیث بن سعد بیان کرده که هفتاد مسئله را جمع نمودم که نظر مالک در آن مخالف سنت رسول الله ﷺ بود. (ابوریه، ۱۴۲۸ق، ص ۲۹۹) مزید بر این مطلب توجه به در نظر گرفتن ورود مبانی و پیش فرض های مالک در تدوین کتاب است؛ زیرا وی با مکتب فقهی عراق مبنی بر رأی و قیاس سخت مخالفت داشت و عقیده اش بر آن بود که با داشتن مستند روایی به رأی و قیاس نباید اتکا کرد. (مدیرشانه چی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۶) در نهایت باید گفت با عنایت به سیره مالک

در نقد راویان و حذف روایات مشکوک و بیان اقوال و آراء صحابه و تابعین و نیز فتاویٰ شخصی، سخن سیوطی مبنی بر صحیح‌السنن دانستن روایات موطن، برخلاف اصول و موازین علمی است.

### ۳. شیوه سیوطی در فهم احادیث

درک مفهوم و مراد حدیث، هم‌چون دیگر متون کهن نیازمند فهم دقیق مفردات و ترکیبات آن با توجه به زمان صدور روایت و همچنین بهره‌گیری از دیگر قرائن است. دریافت درستی از روش سیوطی در فهم احادیث کتاب موطن نیازمند بررسی «شیوه‌های فهم حدیث» توسط او است. در ادامه با کاوش در شرح او بر این کتاب، روش‌های اتخاذشده از جانب وی در فهم روایات تبیین می‌گردد.

#### ۳-۱. بیان معنای لغوی

یکی از روش‌هایی که سیوطی در فهم و شرح احادیث از آن بهره جست، تبیین معنای لغات از طرق متعدد است. از نگاهی می‌توان این طرق متعدد را ذیل دو شیوه تقلیدی و اجتهادی گنجانند. در شیوه تقلیدی، شارح با مراجعه به کتب لغت در پی یافتن مقصود خویش است. اما در شیوه اجتهادی، محقق برای کشف معنای اصلی، قول لغوی را به تنهایی حجت ندانسته و تنها در صورت همراهی قراین دیگر و حصول اطمینان، حجیت آن را می‌پذیرد. (مظفر، ۱۳۷۰ش، ج ۲، ص ۱۲۵) لذا خود به‌طور مستقیم به منابعی چون کتب غریب‌الحدیث، متون دینی و ادبی کهن، کتب فروع‌اللغة و گزاره‌های تفسیری رجوع می‌کند. سیوطی از هر دو شیوه تقلیدی و اجتهادی در تبیین معنای لغات بهره برده است.

گاهی وی به کتب غریب‌الحدیث نوشته‌شده درباره معنا و مفهوم الفاظ ناآشنای احادیث استناد کرده است؛ برای نمونه واژه لفاع را به نقل از صاحب‌النهایة به معنای جامه و پوششی معرفی می‌کند که تمام بدن را در بر می‌گیرد (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱؛ ابن‌اثیر، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۲۶۱) و لفظ مَضْنُوك را به معنای شخصی که دچار زکام شده دانسته است (سیوطی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۵) گاه به نقل از صاحبان کتب لغت بسنده کرده: از قول خلیل فراهیدی واژه تعریس را به معنای رسیدن مسافر به منزل میزبان در پایان شب و به قصد خواب و استراحت دانسته که وارد شدن مهمان در ابتدای شب را شامل

نمی‌شود. (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۳؛ خلیل فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۲۸) وی گاهی در شرح لفظی تنها به گفته خود بسنده کرده است: در بیان معنای مذی آن را به دو صورت مذی و مَدی خوانده و اولی را فصیح‌تر دانسته و آن را آبی سفید و روشن و رقیق دانسته که به هنگام ملاعبه قبل از جماع خارج شده (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۶۳) یا شِطَاظ را به معنی چوبی شبیه گوه و میخ گرفته است (همان، ج ۲، ص ۳۹) و مراد از وَعْشاء را شدت، سختی و مشقت می‌داند. (همان، ج ۳، ص ۱۴۳) گاه نیز مترادف‌های یک واژه را برای توضیح بیشتر بیان داشته است؛ نمونه‌هایی از این قبیل عبارت‌اند از: استطابه مترادف استجمار و استنجاه (همان، ج ۱، ص ۴۹)، يُوَأْفِقُهَا مترادف یُصَادِفُهَا (همان، ج ۱، ص ۱۲۹)، ذِرْوَةٌ مترادف أَعْلَاءُ (همان، ج ۲، ص ۷۸)، الْعَاهِرُ مترادف الزانی (همان، ج ۲، ص ۲۱۳)، أَسِيفٌ مترادف غَضِبْتُ (همان، ج ۳، ص ۵) و رَكَضَتْنِي را مترادف رَفَسَتْنِي دانسته است. (همان، ج ۳، ص ۷۸) وی گاهی در تبیین معنای الفاظ به جای اسم بردن از کتاب، از مؤلف کتاب نام برده و به گفته او استناد جسته؛ به گفته جوهری «خالف الی فلان» را به معنای آوردن آن شخص هنگامی که از دیده پنهان گشته، آورده است. (همان، ج ۱، ص ۱۵۰) گاه برای تبیین معنای یک لفظ به چندین اثر و گفته‌های مؤلفان آن‌ها استناد کرده است؛ برای نمونه در معنای خِدَاج از قول خلیل، اصمعی، ابی حاتم و جماعتی از اهل لغت بهره جسته (همان، ج ۱، ص ۱۰۶) یا درباره مفهوم مَرْمَاتَيْنِ به گفته خلیل، زمخشری، ابن‌اثیر و رافعی استناد کرده است. (همان، ج ۱، ص ۱۵۰)

در تحلیل شیوه سیوطی در این بخش باید اذعان داشت وی شرط اساسی بهره جستن صحیح از کتب لغت یعنی مراجعه به منابع کهن و معتبر را مدنظر داشته است. این امر از آن رو اهمیت دارد که معنای لغات در گذر زمان دچار تحول شده و محقق باید دست‌کم به کتب لغتی که در عصر صدور حدیث نوشته شده رجوع کند. استفاده سیوطی به خصوص از نظرات خلیل فراهیدی (۱۰۰-۱۷۵ق) که دوران زندگانی وی هم‌زمان با دوران تدوین کتب و مصنفات حدیثی نظیر موطأ مالک و عصر درخشان نشر حدیث شیعه بوده، ستودنی است. از سوی دیگر شیوه اجتهادی سیوطی در بیان معنای لغات، بیشتر بر استفاده از کتب غریب‌الحدیث متمرکز است. در این زمینه وی بسیار از *النهایه* ابن‌اثیر بهره جسته که کاراترین و برجسته‌ترین تألیف در این زمینه است. (برای نمونه نک:

همان، ج ۱، ص ۳۳، ۶۳، ۳۲۲، ج ۲، ص ۱۰۶، ۱۳۶، ج ۳، ص ۳۸، ۴۷ و ۸۷). به‌رغم شیوهٔ پسندیدهٔ او در دو مورد یادشده، وی بهرهٔ مناسبی از کتب فروع اللغة نبرده که این امر در بیان مترادفات وی مشهود بوده چراکه تبیین دقیقی از تفاوت الفاظ ارائه نداده است. (نک: بند قبل همین مقاله) همچنین وی در حد انگشت‌شمار به متون ادبی کهن نظیر اشعار عرب و استعمالات قرآنی و روایی عنایت داشته که مصادیقی از آن در ادامهٔ مقاله آورده می‌شود. بهره‌نجستن وی از استعمالات قرآنی که هم معتبرترین متن دینی و ادبی بوده و هم منشأ پیدایش حدیث و صدور آن، نقد دیگری است که می‌توان به سیوطی وارد دانست.

### ۲-۳. بیان مباحث صرفی

از آنجا که در برهه‌ای از عصر صدور حدیث، حرکت‌های حروف نوشته نمی‌شد، توجه به شکل واژه و چگونگی تغییرهای آن به‌لحاظ صرفی، در فهم حدیث و تبیین مفهوم الفاظ حائز اهمیت است. (مسعودی، ۱۳۸۴ش، ص ۷۴-۷۹) سیوطی نیز به این امر عنایت داشته، در شرح و تفصیل احادیث از آن بهره‌جسته و به ابدال و قلب، مفرد و جمع، تأنیت و تذکیر، تصغیر، منصرف و غیرمنصرف، ریشهٔ اصلی لفظ و... پرداخته است؛ مثلاً غُنیمَه را لفظی مصغَر دانسته که به کمی و قَلت مال اشاره دارد. (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴) واژهٔ مَطْرَس را کلمه‌ای فارسی به‌معنای نترس دانسته است. (همان، ج ۲، ص ۷) در خصوص واژهٔ الحَفِیاء بیان داشته که هم با الف ممدوده و هم با الف مقصوره ذکر شده هرچند صاحب‌المطالع آمدن آن با الف ممدوده را مشهورتر دانسته است؛ نیز بیان کرده برخی الحَفِیاء گفته‌اند که آن را اشتباه می‌داند. (همان، ج ۲، ص ۲۳) به‌نقل از زمخشری الدُّبَّاء را جمعی دانسته که مفرد آن دُبّه بوده و اینکه مشخص نیست همزهٔ آن تبدیل یافته از یاء است یا واو. (همان، ج ۲، ص ۷۸) یهود را واژه‌ای غیرمنصرف به‌دلیل تأنیت و علم بودن دانسته که بر اسم قبیله و طایفهٔ خاصی دلالت دارد. (همان، ج ۳، ص ۷۸) وی گاه مباحث صرفی را بسط داده؛ برای نمونه دربارهٔ واژهٔ جهنم به‌نقل یونس آن را لفظی عجمی، به‌گفتهٔ ابن‌انباری به‌نقل از بسیاری از نحویان واژهٔ عربی مؤنث و عَلم به‌معنای چاه بسیار ژرف و عمیق، به‌نقل ابی‌عمرو آن‌را در اصل جهنم به‌معنای شدت و سختی و در نهایت طبق گفتهٔ ابو موسی مدنی آن را واژهٔ عبرانی از کِهَنام دانسته است. (همان، ج ۱،

### ۳-۳. بیان مسائل نحوی

سیوطی به ندرت و در موارد معدودی با بیان نکات نحوی، سعی در برداشت بهتر و دقیق‌تری از روایات دارد. گاهی به کلام خویش بسنده کرده؛ مثلاً ذیل روایت «إِنْ كَانَ رَسُولَ اللَّهِ لِيُصَلِّيَ...»، آن را مخففه از ثقیله دانسته که اسم آن ضمیر شأن محذوف بوده و لام در لِيُصَلِّيَ را لام فارقه برشمرده که بر سر خبر آن آمده تا مشخص شود که آن مخففه بوده و نه نافیه. (همان، ج ۱، ص ۲۱) در روایت «يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمًا يَتَّبِعُ بِهَا شَغْفَ الْجِبَالِ وَ مَوَاقِعَ الْقَطْرِ...»، خیر را اسم و مرفوع و غنم را خبر و منصوب برشمرده و مواقع را به دلیل عطف بر شغف منصوب دانسته است. (همان، ج ۳، ص ۱۳۹) گاه نیز صورت‌های مختلف نحوی یک روایت را بیان داشته و نظر ترجیحی خود را ذکر می‌کند؛ در عبارت «... ما أسفل من ذلك...» «ما» را موصوله و «أسفل» خبر کان محذوف و منصوب دانسته که در مجموع صله موصول بوده؛ هرچند ممکن است «ما» شرطیه و «أسفل» فعل ماضی باشد. (همان، ج ۳، ص ۱۰۴) وی گاهی به مرجع ضمیر اشاره کرده تا فهم بهتری از حدیث حاصل شود؛ مثلاً در روایت «... فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء» مرجع ضمیر «ها» را العدة یا حالة المذكورة که همان حالت طهر و پاکی است، دانسته است. (همان، ج ۲، ص ۹۶) گاه به گفته‌های محققان استناد جسته؛ در روایت «... قال رسول الله التُّلْثُ وَ التُّلْثُ كَثِيرٌ...» به نقل از قاضی عیاض و با تقدیر گرفتن فعل، سعی در فهم بهتر از روایت داشته لذا بیان می‌دارد: التلث اول هم می‌تواند منصوب باشد و هم مرفوع؛ نصب آن با نقش مفعول و با تقدیر فعلی مانند أعطِ التلث است و رفع آن یا به عنوان فاعل با تقدیر فعلی همچون یکفیک التلث یا به عنوان مبتدا برای خبری محذوف یا خبری برای مبتدای محذوف است. (همان، ج ۲، ص ۲۳۰)

### ۳-۴. بیان اختلاف نسخه‌های موطأ

در پاره‌ای از موارد، سیوطی برای تبیین واژه‌ای به اختلاف نسخه‌های موطأ توجه کرده، نظرات مختلف را آورده و یکی را ترجیح می‌دهد؛ برای نمونه به اختلاف نسخ درباره‌ی واژه یحنی یا یجنی ذیل روایات کتاب الحدود اشاره داشته؛ واژه یحنی را به نقل خطابی و اکثر بزرگان علما از حنا، یحنا، حنوا به معنای دمر خوابیدن آورده در حالی که خود نظر

ابن عبدالبر را پسندیده و آن را در اصل یجنی از جنأ دارای همزه به معنای خم و مایل شدن دانسته و حالت صرفی آن را أجنی یجنی اجنء آورده است. (همان، ج ۳، ص ۳۸) گاه نیز دلیل ترجیح خود را در گزینش لفظ بیان می‌کند؛ میان دو واژه حَذَفَ و خَذَفَ ذیل روایت «... حذف ابنه بالسيف...» اولی را صحیح می‌داند زیرا حذف به معنای پرتاب کردن و انداختن با سنگریزه، ریگ یا هسته‌ای بوده در حالی که به قرینه واژه السیف به معنای شمشیر، حذف به معنای بریدن و قطع کردن صحیح‌تر است. (همان، ج ۳، ص ۷۰) گاه نیز قول دیگران در ترجیح نسخه‌ای را آورده بی‌آنکه خود اظهار نظری کند؛ به نقل ابن عبدالبر در حدیث ابی‌النضر، عبارت «لا یُخْرُجُکُم اَلا فِرَاراً مِنْه» را اشتباه دانسته و عبارت صواب را «لا تَخْرُجُوا فِرَاراً مِنْه» دانسته چراکه منصوب بودن فِرَاراً به دلیل حال بودن آن است و نه استثنا و اگر نقش آن استثنا در نظر گرفته شود به سبب نفی موجود در کلام باید مرفوع بیاید. (همان، ج ۳، ص ۹۱)

### ۵.۳. تبیین مراد و مصداق الفاظ

سیوطی در پاره‌ای از موارد ذیل شرح روایات به تبیین مصداق خارجی و مراد منظور عبارات و الفاظ مبادرت می‌ورزد. وی گاهی با استناد به روایات دیگر اقدام به این عمل می‌کند؛ برای نمونه مراد از «سوره کذا و سوره کذا» را به نقل از روایت ابوهریره، سوره بقره و کوثر دانسته که مردی با عطای آن‌ها در قالب صدق و مهریه به زنی، او را به همسری خود درآورد. (همان، ج ۲، ص ۶۳) یا درخصوص مراد از وجه تسمیه پیامبر خاتم ﷺ به احمد، به روایتی از علی بن ابی‌طالب در مسند احمد بن حنبل استناد کرده و علت چنین نام‌گذاری را وجوه برتری پیامبر اسلام بر سایر انبیا نظیر فتح به واسطه رعب و وحشت و در اختیار داشتن کلیدهای زمین (مفاتیح الارض) دانسته است. (همان، ج ۳، ص ۱۶۳) گاه نیز از سخنان محققان دیگر بهره جسته؛ مراد از أسواف را به نقل الباجی مکانی در اطراف شهر مدینه میان دو زمین سنگلاخی بیان کرده است. (همان، ج ۳، ص ۸۷) مقصود از عبارت «لا یَجْهَلُ» درباره شخص روزه‌دار را به نقل قرطبی ترک امور سفیهانه مانند فریاد زدن و دشنام دادن دانسته که هرچند در غیر از ایام روزه‌داری نیز مباح نبوده اما در چنین ایامی باید مؤکداً رعایت شود. (همان، ج ۱، ص ۲۸۷) در مواردی سخنان مختلف علما را طرح کرده و در نهایت نظری را ترجیح می‌دهد؛ مراد از شخصی به نام



عبدالرحمن بن الزبیر را به نقل از ابن عبدالبر همان ابن باطا القُرطی دانسته که در جنگ بنی قریظه با یهود شرکت داشته و گفته ابن منده و ابونعیم مبنی بر اینکه مراد عبدالرحمن بن الزبیر بن زید بن امیه باشد را رد می‌کند. (همان، ج ۲، ص ۶۷) در برخی موارد نظرات مختلف را بدون ترجیح سخنی بیان داشته است؛ مثلاً ذیل روایات ولیمه مراد از «نواه» را به نقل خطابی و نووی، پنج درهم از طلا، طبق قول برخی از علمای مالکی مذهب ربع دینار و از دید ابو عبید مطلق پنج درهم بدون در نظر گرفتن طلا بودن آن، برشمرده است. (همان، ج ۲، ص ۷۷) مراد از عبارت «و منبری علی حوضی» را به نقل قاضی عیاض انتقال و نصب منبر پیامبر ﷺ بر حوض در قیامت دانسته و به نقل بسیاری مفهوم این عبارت را اشخاصی دانسته که در دنیا بر منبر پیامبر ﷺ حاضر شده و به اعمال شایسته مشغول شده و در نهایت در قیامت وارد بر حوض می‌شوند. (همان، ج ۱، ص ۲۰۲) سیوطی گاه اسم شخص را به عنوان مصداق خارجی که روایت درباره او نقل شده بیان می‌دارد؛ مغیث بنده بنی‌المغیره (همان، ج ۲، ص ۸۶)، آمنه بنت غفار (همان، ج ۲، ص ۹۶)، سواد بن غزیه (همان، ج ۲، ص ۱۲۸) نمونه‌هایی از این دست بوده که در شرح روایت مربوط به عنوان مصداق الفاظ زوج، امرأة و رجل آورده شده است. در بیان این اسامی گاهی نیز به گفته محققان استشهاد کرده؛ مراد از یتیم را به نقل از نووی ضمیمه بن سعد الحمیری و مراد از العجوز را به نقل ابن حجر، مُلیکه جده انس بن مالک دانسته است. (همان، ج ۱، ص ۱۶۹) وی گاهی به گفته خود در تبیین مراد و مصداق واژه‌ای بسنده کرده؛ الأسكرکه را شرابی ساخته شده از سدر یا ذرت دانسته است. (همان، ج ۳، ص ۵۶) مراد از الأجناد را پنج منطقه فلسطین، اردن، دمشق، حمص و قنسرین برشمرده است. (همان، ج ۳، ص ۸۹)

### ۳-۶. بیان مباحث بلاغی

سیوطی به هنگام شرح و تفصیل احادیث، به گونه‌ای موجز و مختصر به زیبایی‌های ادبی و بلاغی روایات از قبیل حقیقت و مجاز، تشبیه، کنایه و تعریض و مبالغه اشاره داشته تا از رهاورد این عمل، درک بهتری برای مخاطب حاصل شود. وی گاه با استناد به کلام صاحب‌نظران به این امر مبادرت ورزیده است؛ برای نمونه ذیل شرح حدیث «... إِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأَبْرَدُوا بِالصَّلَاةِ...» بیان داشته؛ اکثر بزرگان چون قاضی عیاض و نووی روایت را حمل بر حقیقت کرده و به ظاهر آن تمسک کرده و قائل شده‌اند به اینکه

حرارت نیمروز و فصل گرما را به وسیله خنکای نماز باید رفع کرد درحالی که برخی روایت را از باب مجاز دانسته و گفته‌اند گرمای نیمروز نمونه‌ای است از آتش حرارت جهنم پس به واسطه اقامه نماز خود را از آتش جهنم دور کنید. (همان، ج ۱، ص ۳۶) وی به نقل از الباجی مراد از خنده خدا در روایت «يَضْحَكُ اللَّهُ الَى رَجُلَيْنِ...» را کنایه‌ای دانسته به منزله دریافت انعام و اکرام و پاداش از جانب حق تعالی یا اینکه خنده‌ای از سوی فرشتگان و خازنان بهشت و حاملان عرش مقصود بوده است. (همان، ج ۲، ص ۱۷) و در خصوص آرایه موجود در روایت «... اَمَّا أَبُو جَهْمٍ فَلَا يَضَعُ عَصَاهُ عَنِ عَاتِقِهِ...» به سخن نووی استناد کرده مبنی بر اینکه عاتق به معنای موضعی از بدن مابین گردن و محل اتصال بازو و کتف بوده و با اینکه جای عصا در دست است، اینکه بیان شده عصایش به دوشش بوده، مجاز است از اینکه همواره در هر حالی چون خواب و خوراک عصا به دست بوده، به طور مجاز گفته شده عصا به دوشش بوده و خود این کلام کنایه‌ای است از ضرب و شتم زنان به کرات یا دائم‌السفر بودن که اولی صحیح‌تر است. (همان، ج ۲، ص ۹۹) به نقل از الباجی عبارت «تُفْتَحُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ وَ يَوْمَ الْخَمِيسِ...» باز شدن درب‌های بهشت را کنایه از بخشش گناهان بزرگ و نیل به درجات والا برشمرده است. (همان، ج ۳، ص ۱۰۱) وی گاه نیز با استناد به روایات دیگر به تبیین چگونگی فهم بهتر حدیث با بهره جستن از مباحث ادبی پرداخته است. ذیل روایت «أَمْرًا بِإِحْفَاءِ الشُّوَارِبِ...» با بیان وجود مبالغه در روایت مذکور به نقل از صاحب‌النهایه، به زدودن کامل و نه فقط کوتاه کردن شارب حکم کرده است. سپس دلیل صاحب‌النهایه را روایتی در طبقات ابن‌سعد در شرح حال راوی روایت فوق یعنی عبدالله بن عمر دانسته دال بر اینکه او به شدت به سنت پایبند بوده و از جمله کارهای ابن‌عمر را زدودن کامل شارب دانسته است. (همان، ج ۳، ص ۱۲۳) سیوطی گاه به سخن خویش در بیان آرایه‌های موجود در حدیث بسنده کرده تا شاید از این رهگذر بلاغت کلام رسول خدا ﷺ آشکار شده و توجه خواننده به الفاظ متن روایت جلب شود؛ برای نمونه در شرح حدیث «لَا قَطْعَ فِی ثَمَرٍ مُّعَلَّقٍ وَ لَا فِی حَرِيسَةٍ جَبَلٍ فَإِذَا أَوَاهُ الْمَرَاحُ أَوْ الْجَرِينُ...» درباره شرایط قطع کردن دست سارق به آرایه لفّ و نشر غیر مرتب اشاره داشته است. (همان، ج ۳، ص ۴۷)

شایسته بیان است که توجه نکردن به معانی مجازی و کنایی و کاربرد استعاره و

تشبیه، موجب ایجاد انحرافات چونی ظاهری گری و قائل شدن به تجسیم و نیز برداشت ناصواب فقهی از روایات می‌شود؛ لذا طبق نمونه‌هایی که ارائه شد، سیوطی با طرح مباحث بلاغی، از این انحراف دوری جسته است. همچنین وی به وادی افراط در این زمینه کشانده نشده به گونه‌ای که با عدم اشاعه مجازگویی، باب هرگونه تأویل و تفسیری را به وادی حدیث باز نکرده و حمل بر حقیقت را اولویت کار خویش قرار داده؛ بنابراین باید گفت در این بخش به ورطه افراط و تفریط کشانده نشده است.

### ۷-۳. بیان مباحث تاریخی

سیوطی به اقتضای محتوای احادیث، برای فهم بیشتر از حدیث گاه به شرح مسائل تاریخی همچون بیان جزئیات غزوات و آداب و رسوم عرب جاهلی اقدام کرده است. حاصل این عمل وی، آشنایی هرچه بیشتر مخاطب با فضای صدور حدیث و تحصیل درک دقیق‌تری از مضامین روایات است؛ چراکه به عقیده سیوطی آگاهی از اسباب صدور حدیث همانند اطلاع از اسباب نزول قرآن حائز اهمیت بوده و یکی از انواع علوم حدیث به شمار می‌آید. (همان، ج ۱، ص ۳۴) در همین راستا وی گاهی به نقل محققان بدون رد یا قبول آن اشاره کرده است؛ برای نمونه به نقل الباجی، ذات الرقاع را غزوه‌ای در سال پنجم هجرت دانسته که در آن حکم نماز خوف نازل شد. سپس به وجه تسمیه آن اشاره کرده؛ دلیلش را حضور سربازان اسلام با پرچم‌های وصله‌پینه‌دار یا با پاهایی کهنه‌پیچ دانسته زیرا ایشان در این نبرد پیاده بوده، مسافت زیادی را مجبور به راهپیمایی بودند. یا اینکه رقاع را نام کوهی به رنگ سیاه، سفید و قرمز دانسته که در آن منطقه جنگ اتفاق افتاده است. (همان، ج ۱، ص ۱۹۲) ذیل روایت «... إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آیتان...» طبق سخن نووی به عقاید انحرافی اعراب جاهلی اشاره کرده مبنی بر اینکه ایشان کسوف را ملازم واقع شدن یک مرگ عظیم می‌دانستند و لذا کسوف صورت گرفته را به مرگ ابراهیم فرزند رسول خدا نسبت می‌دادند. همچنین به نگاه‌های مقدس‌گونه ایشان به خورشید و ماه و رد آن به واسطه این روایت می‌پردازد. (همان، ج ۱، ص ۱۹۴) وی گاهی با اتکای به کلام خویش به شرح گزارش‌های تاریخی از باورها و آداب و رسوم عرب جاهلی پرداخته است؛ از جمله به تطیّر و فال بد زدن ایشان به خصوص درباره فرد کشته‌شده اشاره داشته است. (همان، ج ۳، ص ۱۲۳) در پاره‌ای از موارد به نقل اقوال مختلف پرداخته، سپس قولی

را با ذکر دلیل برمی‌گزینند. ذیل روایتی در خصوص غُلُول یا همان دزدی از غنائم قبل از تقسیم آن، به نقل از ابن‌عبدالبر انجام این عمل را در روز حنین بیان داشته، درحالی‌که خود نظر الباجی یعنی روز خیبر را پسندیده چراکه در روایت سخن از یهود بوده درحالی‌که در روز حنین یهودی حضور نداشته است. (همان، ج ۲، ص ۱۵) در مواردی با واکاوی دقیق نسب یک شخص، سعی در فهم بهتر از اتفاقات طرح شده در روایت دارد؛ برای نمونه در خصوص نسب «امّ حرام بنت ملحان» طرق مختلفی که محرمیت او نسبت به پیامبر ﷺ را ثابت کند، آورده است. (همان، ج ۲، ص ۲۰) همچنین گاه با بیان مسائل تاریخی و سبب نزول آیه، در پی کشف مراد جدی حدیث برآمده است. مراد از «آیه التیمم» به نقل از *اسباب النزول* واحدی را آیه موجود در سوره نساء و نه سوره مائده دانسته است. (همان، ج ۱، ص ۷۵؛ واحدی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۵۸)

### ۸-۳ تبیین عام و خاص

سیوطی گاه به عموم و خصوص الفاظ و عبارات روایت توجه کرده است. در مواردی صرفاً به ذکر نظرات مختلف پرداخته و قولی را ترجیح نداده است. به نقل از قاضی عیاض به خاص بودن روایتی درباره مدینه النبی به زمان زندگانی پیامبر ﷺ اشاره کرده و نیز سخن نووی مبنی بر عام بودن روایت برای تمامی زمان‌ها را بیان داشته است. (همان، ج ۳، ص ۸۵) گاه نیز به سخن یکی از محققان بسنده کرده؛ به نقل از ابن‌عبدالبر حکم همانندی مجوس به اهل کتاب را عام ندانسته بلکه مخصوص پرداخت جزیه و نه امور دیگر مانند ازدواج برشمرده است. (همان، ج ۱، ص ۲۶۴) وی گاه به نقل کلام خود اکتفا کرده؛ برای مثال نهی از «قتل الحیات» را به شهر مدینه اختصاص داده یا اینکه عموم حکم در تمامی بلاد را طرح کرده است. (همان، ج ۳، ص ۱۴۲) از دیگر طرق، سیوطی در تبیین عام و خاص روایات، بهره جستن از مضمون سایر احادیث است. وی درباره جواز یا عدم جواز دوری گزیدن از دوستان و آشنایان و مدت جواز آن، با استناد به روایاتی از صحیح مسلم به عموم و خصوص این حکم در مصادیق گوناگون اشاره داشته است. (همان، ج ۳، ص ۹۹)

### ۹-۳ بیان مباحث کلامی و فلسفی

سیوطی در شرح و تفصیل احادیث، گاه به تبیین مطالب فلسفی و کلامی به نقل از اقوال

سایر علما یا خویش اقدام می‌کند. وی در خصوص چگونگی نزول جبرئیل بر رسول خدا ﷺ به هنگام وحی، به‌عنوان یک ملک به اقوال محققانی چون امام الحرمین، ابن عبدالسلام، بلقینی و القونوی پرداخته است. از جمله به محال عقلی بودن یا نبودن حیات جسم در عین مفارقت روح، تصرف در بدن دیگر در عین استقرار در بدن اول اشاره داشته است. (همان، ج ۱، ص ۱۵) با استناد به سخن الباجی مبنی بر عدم نزول عذاب بر امت پیامبر اسلام ﷺ مادامی که ایشان در میانشان حضور داشته، این امر را به‌عنوان فضیلتی مخصوص ایشان نسبت به سایر انبیای الهی برشمرده است. (همان، ج ۳، ص ۱۵۴) به‌نقل از نووی، علم غیب رسول خدا ﷺ به باطن امور را کلی و مطلق ندانسته بلکه آن را به موارد خاص مشروط به اذن خدا مقید ساخته است. در ادامه به‌دلیل سخن هم پرداخته، زیرا مردم موظف به تبعیت و اقتدا به رسول بوده و از طرفی این مردم به باطن امور آگاه نبوده لذا پیامبر ﷺ در حکم قضاوت و امثال آن همانند پیروانش باید طبق ظاهر امور عمل کند. (همان، ج ۲، ص ۱۹۷) گاه نیز به اختلاف کلامی میان فرق اسلامی اشاره کرده است. سیوطی در مورد چگونگی به ارث گذاشتن از جانب انبیا ذیل روایت «إنا معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقه»، اجماع علمای اهل سنت را بر عدم ارث گذاشتن اموال تمام انبیا و نظر برخی از اهل سنت مبنی بر اختصاص این مسئله به پیامبر اسلام را طرح کرده، سپس نظر مخالف امامیه دال بر امکان به ارث گذاشتن اموال از جانب انبیا را ابراز داشته است. مالک به طریقه خویش از عائشه چنین نقل کرده که: همسران پیامبر اکرم ﷺ به‌هنگام وفات ایشان قصدکردند تا عثمان بن عفان را نزد ابوبکر بفرستند تا از سهم میراثشان سؤال نماید. آنگاه عائشه گفت: آیا رسول خدا ﷺ بیان نداشت که «ما انبیا ارثی به جا نمی‌گذاریم و آنچه از ما می‌ماند صدقه است». سیوطی دلیل امامیه را منصوب دانستن واژه «صدقه» به‌دلیل حال بودنش و جواز به ارث گذاشتن اموالی غیر از صدقه از سوی انبیا دانسته است. سپس به عدم تفاوت منصوب یا مرفوع دانستن این واژه اشاره کرده و با فصیح شمردن امام علی (ع) و فاطمه زهرا (ع) برداشت ایشان از این روایت را مخالف با نظر علمای امامیه دانسته است. (همان، ج ۳، ص ۱۵۵)

در ارزیابی سخن سیوطی باید گفت پذیرفتن این روایت از جانب علمای امامیه صرفاً به‌دلیل منصوب خواندن لفظ «صدقه» نبوده بلکه تعارض این روایت با آیات قرآن و

سنت قطعی رسول الله ﷺ از مهم ترین دلایل ایشان بوده که سیوطی به طور دقیق و منصفانه به تبیین آن نپرداخته است. از جمله آیاتی که روایت «لا نورث ما ترکنا صدقه» با آن مخالفت دارد، آیات دلالت کننده بر ارث بردن از انبیا نظیر «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ» (نمل: ۱۶) و «وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا» (یس: ۵ و ۶) است. در آیه نخست سلیمان نبی وارث پدرش داوود نبی معرفی شده و در آیات سوره مریم، حضرت زکریا از خدواند خواستار «ولی» بوده تا آن «ولی» از زکریا و آل یعقوب ارث ببرد. مشاهده می شود در این آیات، دو تن از پیامبران الهی وارث پیامبرانی دیگر معرفی شده اند. لذا متقدمان و متأخران از علمای امامیه با استناد به این آیات، حدیث «لا نورث ما ترکنا صدقه» را خلاف قرآن و جعلی دانسته اند. (ابن طاووس، ۱۳۷۱ق، ص ۲۶۹؛ صدر، ۱۴۰۳ق، ص ۱۳۴)

معیار دیگر در سنجش این روایت، تعارض آن با سنت قطعی و سخنان قطعی الصدور رسول الله ﷺ است. علمای فریقین به طرق متعدد از رسول اکرم ﷺ نقل کرده اند که ایشان رضایت و عدم رضایت دخترشان فاطمه زهرا علیها السلام را نشانه رضایت و عدم رضایت خدا بر شمرده و او را پاره تن خویش معرفی کرده و آزار و اذیت او را بسان آزار و اذیت خود دانسته است. (مسلم، ۱۹۷۲م، ج ۴، ص ۱۹۰۳؛ کوفی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۱۱؛ ابن بابویه، ۱۴۱۷ق، ص ۱۶۴؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲۱) سؤال اینجاست که چگونه امکان دارد رسول خدا ﷺ با جمله «لا نورث ما ترکنا صدقه» و پنهان داشتن آن از پاره تنش، زمینه ناخشنودی و اذیت و آزار او را فراهم آورد. (صدر، ۱۴۰۳ق، ص ۱۱۵)

حال با عنایت به تعارض روایت مذکور با قرآن و سنت، علت ترجیح منصوب خواندن «صدقه» مشخص شده زیرا با قرائتی این چنین، روایت یاد شده موافق آیات قرآن بوده در حالی که اگر مرفوع خوانده شود، در تعارض با آیات عمومی ارث خواهد بود. اگر گفته شود همه مردم صدقه ای که به جا می گذارند ارث آن ها به حساب نمی آید و این حکمی مختص به انبیا نیست و لذا منصوب خواندن «صدقه» بیان عبارتی واضح خواهد بود که از سوی پیامبر ﷺ سر نمی زند. در پاسخ باید گفت: مراد از این روایت توجه به تفاوت مراتب انسان ها و مأموریت خاص ایشان است به گونه ای که انبیا در این حکم اولویت داشته و عمل آن ها الگویی برای سایر مردم باید قرار بگیرد. (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۶)

مطلب دیگر آنکه برخی از مفسران اهل سنت، مراد از ارث در آیات فوق را ارث در نبوت و علم دانسته و نه مال و لذا روایت مذکور را مخالف با آیات قرآن ندانسته و تخصیصی بر آیات عمومی ارث بر شمرده‌اند. (فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۲۱۲) در نقد این سخن باید گفت به کار بستن لفظ میراث در غیر مال از باب مجاز است و استعمال مجازی نیاز به قرینه دارد. حال آنکه نه تنها قرینه‌ای دال بر این امر وجود نداشته بلکه برعکس اگر مراد از «یرثنی» وراثت علم و نبوت باشد، با قرینه «ربّ رضیاً» و «أنتی خفت الموالی» سازگاری ندارد. (طوسی، ۱۳۸۵ق، ج ۷، ص ۹۴ و ۹۵)

در ارزیابی سندی این روایت نیز باید گفت هرچند نزد عالمان امامیه خبر واحد محضوف به قرائن علم آور است، خبری که مخالف با کتاب و سنت قطعی باشد شاخصه‌های چنین خبری را ندارد و همان‌طور که گذشت، این روایت مخالف با کتاب و سنت قطعی است. سخن عایشه خود قرینه و شاهدی بر آحاد بودن این روایت است چراکه علم حکم تقسیم میراث انبیا را تنها نزد ابوبکر برمی‌شمارد. (عسکری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۶) از طرفی آن هنگام که امام علی علیه السلام مرکب، شمشیر، عمامه و زره پیامبر صلی الله علیه و آله را از ابوبکر طلب نمود، ابوبکر سخن او را بر ادعای عباس عموی پیامبر مبنی بر درخواست سهم الارث ترجیح داد و آن‌ها را به حضرت علی علیه السلام واگذار کرد. اگر این‌ها صدقه بود، چه دلیل و توجیهی داشت که ابوبکر به سخن امام علی علیه السلام تن دهد و دست به چنین اقدامی علیه سخن خود بزند. (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶) از دیگر تناقضات رفتار و گفتار ابوبکر به عنوان عالم به این حکم آنکه وی به زنان پیامبر رخصت داد تا در خانه‌هایشان بمانند و ایشان را به این جهت که از پیامبر ارثی نمی‌برند بیرون نکرد. همچنین وی وصیت کرد او را در سهم الارث عایشه در کنار رسول الله صلی الله علیه و آله به خاک بسپارند. چگونه می‌توان قبول کرد که ابوبکر ماترک پیامبر را صدقه و از آن تمام مسلمانان بداند اما بدون اذن آن‌ها در آن تصرف کند. (صدر، ۱۴۰۳ق، ص ۱۱۴)

### ۳-۱۰. استناد به آیات قرآن

سیوطی به‌ندرت در شرح احادیث، از آیات قرآن بهره جسته است. وی در این زمینه نیز همانند سایر قسمت‌ها بیشتر به نقل نظرات دیگران پرداخته تا اینکه کلام خویش را طرح سازد؛ برای نمونه ذیل روایت «... و إِنَّ لَنْ یُعْلِبَ عُسْرُ یُسْرَیْنِ...» به نقل الباجی استناد به

آیه «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (شرح: ۵-۶) کرده و به دلیل نکره آمدن «یسر» آن را دو نوع آسانی متفاوت دانسته برخلاف «عسر» که معرفه آمده و به یک نوع سختی اشاره دارد. سپس به نقل بخاری به آیه «قُلْ هَلْ تَرْتَبِصُونَ بِنَا إِلاَّ إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ» (توبه: ۵۲) اشاره کرده، «یسرین» را به معنای «حسنین» به مفهوم پیروزی در جنگ و رسیدن به پاداش الهی دانسته است. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۵). ذیل روایت «...قضاء الله أحق...» در باب فضیلت آزاد ساختن بردگان و کنیزان، استناد به آیات «فَلَا خِوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ مَوَالِكُمْ» (احزاب: ۵) و «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ» (حشر: ۷) به نقل از نووی در راستای فهم بهتر حدیث کرده است. (سیوطی، بی تا، ج ۳، ص ۹) گاه نیز خود بدون ذکر قولی از سایر محققان، اشاره به آیات کرده؛ ذیل روایت «...خذیها و اشتراطی لهم الولاء...» در همین باب به آیه «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِنَفْسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» (اسراء: ۷) استناد جسته است. (سیوطی، بی تا، ج ۳، ص ۸) گاهی پس از بیان آیه‌ای، با استفاده از روایات دیگر به تفسیر آیه اشاره کرده است. ذیل روایتی در کتاب الحدود، از آیه «أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» (نساء: ۱۵) بهره جسته سپس با اشاره به روایتی از صحیح مسلم، مراد از آیه را سنگسار شخص زناکار بیان داشته است. گاه نیز با استناد به آیه‌ای البته ساختگی، باورهای خویش را آشکار ساخته؛ ذیل همین باب به آیه ساختگی «الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموها» پرداخته و نسخ تلاوت و باقی ماندن حکم در این آیه را یادآور شده است. (سیوطی، بی تا، ج ۳، ص ۴۱) گاه نیز برای وضوح مطالب نحوی و لغوی به آیات قرآن اشاره کرده است. واژه «هَلُمَّ» را به دو معنای لازم و متعدی دانسته؛ شاهد مثال معنای لازم را آیه «هَلُمَّ إِلَيْنَا» (احزاب: ۱۸) و معنای متعدی را «هَلُمَّ شُهَدَاءَكُم» (انعام: ۱۵۰) دانسته است. (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۵)

توجه نکردن به نقش و جایگاه آیات قرآن در شرح احادیث موطناً به مثابه کتابی شاخص در حوزه فقه و احکام، یکی از آسیب‌های وارد بر روش فقه الحدیثی سیوطی است. در حقیقت مهم‌ترین و اصلی‌ترین منبع استنباط و استنتاج احکام شرعی، قرآن کریم است به گونه‌ای که سنت به مثابه منبع معتبر دیگر در این راستا نیز متکی به آن است؛ چراکه اصل و اساس حجیت سنت و لازم‌الاتباع بودن آن در قرآن تبیین می‌شود. (نحل: ۴۴؛ حشر: ۷) به منظور دستیابی به احکام شرع و فهم احادیث مرتبط با آن شایسته است



تمامی آیات مرتبط با یک حکم شرعی در کنار یکدیگر مورد تجزیه و تحلیل و جمع‌بندی قرار گیرد تا از این رهگذر فهم دقیق‌تری از روایات فقهی حاصل گردد؛ زیرا گاهی استنباط حکم شرعی به واسطهٔ ضمیمه کردن معنای دو یا چند آیه حاصل می‌شود. عنایت به تخصیص آیات عام به واسطهٔ آیات خاص، تقیید آیات مطلق به وسیلهٔ آیات مقید و تبیین آیات مجمل در سایه‌سار نظر داشت به آیات مبین از جمله مواردی است که به‌هنگام استنباط و استنتاج احکام شرع از آیات قرآن و فهم احادیث مرتبط با آن باید مورد توجه واقع شود. شایستهٔ گفتن است که پیگیری چنین روندی به معنای نادیده گرفتن سیاق و بفت آیات نیست بلکه عنایت به سایر آیات به‌عنوان قراین گسسته در عین توجه به کلمات و جملات ماقبل و مابعد یک عبارت قرآنی به‌عنوان قراین پیوسته، باید مدنظر واقع شود. به‌رغم ضرورت و اهمیت توجه به آیات قرآن برای شرح احادیث و به‌خصوص احادیث فقهی، سیوطی به‌هنگام شرح و بسط معنای روایات موطاً توجه کافی و وافی به آیات متضمن مفهوم آن‌ها نداشته و از این مرجع به‌طور بایسته و شایسته بهره نبرده است؛ به‌گونه‌ای که کمتر از ده مورد استفاده از آیات در شرح احادیث از جانب وی در سرتاسر اثر دیده می‌شود.

### ۳-۱۱. استشهاد به شعر و مثل عرب

سیوطی در مواردی با استشهاد به اشعار و امثال عرب، به شرح و تفسیر روایت پرداخته است. این موارد هرچند انگشت‌شمار، بیشتر به‌سبب برداشت معنای واژگان به کار رفته است؛ برای نمونه دربارهٔ واژهٔ «مروط» آن‌را جمع مرط و به معنای پوششی از جنس پشم و ابریشم دانسته آن‌گونه که شاعر بیان می‌دارد: «کساهم ثوبها فی الدرع راده/ و فی المرط لفا و ان رد فهما عبل» (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۲۱) یا در خصوص معنای «غلس» آن را تاریکی پایان شب دانسته در آن هنگامی که به‌طور آهسته با روشنایی صبح درآمیخته می‌شود و شاهد سخنش را شعری از اخطل<sup>۱</sup> بیان می‌دارد: «کذبتک عینک أم رأیت بواسط / غلس الظلام من الرباب خیلا». (همان، ج ۱، ص ۲۲) گاه با بیان شعر، به نخستین مراحل کاربرد یک اصطلاح در میان عرب اشاره کرده است. در توضیح اصطلاح «هَلْمٌ جَرًّا» با استشهاد به بیت «فان جاوزت مقفرة رمت بی / الی آخری کتلک هلم جرا» از عابد بن زید<sup>۲</sup>، او را نخستین کسی می‌داند که این اصطلاح معروف عرب را

بیان داشته است. (همان، ج ۱، ص ۲۲۵). گاهی به سبب تبیین مصداق یک لفظ، از شعر عرب شاهد آورده است. در خصوص مصداق شب قدر، قول ابوحنیفه مبنی بر ابهام در مصداق آن و احتمال داشتن هریک از شب‌های ماه رمضان را ذکر کرده سپس به شعر النسفی در منظومه «و لیلۃ القدر بکل شهر/ دائرة و عیناها فادر» استشهاد کرده است. (همان، ج ۱، ص ۳۰۰) گاه در بحث از طرق سندی حدیث و اختلاف نظر محدثان در آن به ذکر اشعار به عنوان شاهد اقدام کرده است. در تأیید نظر ابن‌العربی از جانب ابن‌حجر به طعن اهل اشبیلیه به ابن‌العربی اشاره داشته: «فخذوا عن العربی أسمار الدجی/ و خذوا الروایة عن امام متقی». (همان، ج ۱، ص ۳۷۰) گاه نیز برای درک معنای بهتری از حدیث، به امثال عرب اشاره کرده است. عبارت «إِذَا كَالأَرْقَمِ إِنْ يُتْرَكَ يَلْقَمُ وَإِنْ يُقْتَلُ يَنْقَمُ» را به نقل قمی از مثل‌های مشهور در میان عرب دانسته است که در روایتی ذیل باب «دیة سائیه» آورده شده است. (همان، ج ۳، ص ۷۷)

### ۳-۱۲. جمع بین دو حدیث متعارض

عنايت به تعارض و اختلاف در میان احادیث، هم در فهم مخاطب از مفهوم متن و هم در فهم مقصود واقعی متکلم اثرگذار است. لذا سیوطی به تعارض احادیث توجه داشته، با ذکر دلایل سعی در جمع میان احادیث داشته و در صورتی که نتواند میان آن‌ها جمع کند، به وقوع نسخ اشاره کرده است؛ برای نمونه ذیل روایتی در خصوص وقت نماز صبح، به تعارض روایت موجود موطأ مالک با روایات دیگر چون نقل ترمذی از رافع بن خدیج پرداخته است. روایت مالک وقت نماز صبح را به هنگامه فجر کاذب دانسته در حالی که در روایت ترمذی وقت آن نزدیک به فجر صادق برشمرده شده است. وی به نقل رافعی روایت دوم را فقط مخصوص شب‌های مهتابی دانسته چراکه به دلیل روشنایی هوا در این شب‌ها و تشخیص سخت فجر کاذب، به جهت احتیاط، زمان نماز صبح را باید به نزدیکی زمان فجر صادق موکول کرد. سپس به نقل شافعی معنای لفظ «اسفار» را همان فجر دانسته و نه روشنای صبح و به نوعی با توجیه معنای لفظ، برداشت تأخیر نماز صبح از روایت معارض را منتفی دانسته است. همچنین از روایت مؤید از ابن ماجه از مغیث بن سمی بهره جسته است. (همان، ج ۱، ص ۲۲) وی گاهی که امکان جمع میان روایات متعارض نباشد به وقوع نسخ اشاره کرده است. ذیل روایاتی درباره حکم

روزه در سفر، سخن ابن حجر مبنی بر منسوخ دانستن حکم روزه در سفر را ابراز داشته است. (همان، ج ۱، ص ۲۷۵) شایان ذکر است قائل شدن به وقوع نسخ، در مراحل پایانی تحقیق درباره حدیث و پس از اطمینان از عدم امکان جمع، ادعا و قبول می شود و یک راه حل عرفی، عمومی و ابتدایی نیست (شهید ثانی، بی تا، ج ۶، ص ۳۱۸) و این مطلبی است که سیوطی به درستی آن را در نظر داشته و رویه شرح او دال بر اندک دانستن مصادیق وقوع نسخ در روایات است.

### ۳-۱۳. دیدگاه سیوطی درباره بلاغات و فتاوی مالک و موقوفات صحابه

اقتباس سیوطی از نظرات ابن عبدالبر که در بخش ارزیابی سندی به آن اشاره رفت، در شرح بلاغات و موقوفات صحابه به طور مشهودی نمایان است. بلاغات مالک از دیدگاه ابن عبدالبر دو دسته است: نخست روایاتی که طریقه مسند و متصل آنان غیر از طریقه مالک با همان الفاظ موجود است و دسته دوم چهار روایتی است که هرچند به اذعان وی طریقه ای جز مالک برای آن شناخته نشده، معنای آن صحیح دانسته شده به گونه ای که شبیه مضمون این روایات به جز یک مورد به طرق مسند و متصل در منابع حدیثی آمده است. (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷، ج ۲۴، ص ۳۰۰) سیوطی با نقل نظرات ابن عبدالبر دقیقاً همین موضع را در قبال بلاغات لحاظ می کند. از نمونه های دسته نخست می توان به حدیثی ذیل باب «ما جاء فی النداء للصلاة» (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۹۳) و «النهی عن قتل النساء و الولدان فی الغزو» (همان، ج ۲، ص ۷) اشاره کرد که به ترتیب طریقه متصل آن را به سندی از سنن ابن ماجه و صحیح مسلم آورده است. چهار روایت دسته دوم ذیل این ابواب آمده اند؛ «العمل فی السهو» (همان، ج ۱، ص ۱۲۱)، «الاستمطار بالنجوم» (همان، ج ۱، ص ۱۹۹)، «ما جاء فی لیلة القدر» (همان، ج ۱، ص ۲۹۹) و «ما جاء فی حُسن الخلق» (همان، ج ۳، ص ۹۴) به جز روایت نخست که صرفاً به صحیح المعنی بودن آن اشاره داشته اما طریقه دیگری برایش ذکر نمی کند، معنای مشابه مضمون سه روایات بعد را از طریقی غیر مالک به سند الام شافعی، تفسیر ابن ابی حاتم و جامع ترمذی آورده است. از آنجا که سیوطی بلاغات مالک را صحیح السند و یا لاقول صحیح المعنی دانسته، به شرح بلاغات پرداخته؛ البته در ابوابی که احادیث مسند دیگری غیر از بلاغات وجود داشته، اهتمام اصلی وی، شرح آن روایات بوده و در اکثر موارد از شرح بلاغات صرف نظر کرده

که این امر نشانگر اولویت نداشتن بلاغات در شرح از دیدگاه وی است.

در خصوص موقوفات صحابه، سیوطی مذهب شافعی را قبول مرسلات صحابه دانسته مادامی که مؤید و مقومی از طرق دیگر داشته باشد. (همان، ج ۱، ص ۱۷۲) لذا وی ذیل موقوفات صحابه با اتکا به سخن ابن عبدالبر، تأکید دارد که این موقوفات از سنخ آراء اجتهادی صحابه نبوده بلکه با ذکر طرق مسند آن، این روایات را همان احادیث رسول الله ﷺ برشمرده است. (همان، ج ۱، ص ۵۴ و ۹۴) با این حال رویه سیوطی حاکی از آن است که در ابوابی که احادیث مرفوع وارد شده، به شرح احادیث مرسل صحابه به ندرت پرداخته است. (همان، ج ۱، ص ۱۰۰ و ۱۲۶)

در بخش‌هایی از موطأ مالک، فتاوی شخصی مالک نقل شده است. این فتاوا به دو صورت آمده: گاه پس از نقل حدیث و در خلال الفاظ آن و گاه به صورت مستقل و جدا در بابی که هیچ حدیث دیگری وارد نشده است. با تبعی که صورت گرفت مشخص شد سیوطی در مواردی که فقط فتاوی شخصی مالک آمده و حدیث دیگری نقل نشده هیچ شرحی را بیان نداشته است؛ همانند باب‌های «الشَّرْطُ فِي الْعِتْقِ»، «جِرَاحُ الْمُكَاتَبِ»، «الْوَصِيَّةُ فِي التَّدْبِيرِ»، «الميراث في القَسَامَةِ» (همان، ج ۳، ص ۳-۸۱)، این عمل وی حاکی از آن است که وی فتاوی شخصی مالک را جزء احادیث به حساب نیاورده بلکه چون این سخنان را آراء شخصی مالک دیده، به شرح آن اقدام نکرده است. مؤید این مطلب مواردی است که فتاوی مالک پس از ذکر احادیث آمده و سیوطی در چند مورد از جمله باب «ما جاء في البول قائماً» شرحی را به طور مختصر آورده است. (همان، ج ۱، ص ۸۴) به عبارت دیگر سیوطی به دلیل وجود احادیث به فتاوی شخصی مالک نیز اشاره‌ای داشته اما در جایی که حدیثی نیامده و فقط فتاوی مالک بوده، شرحی را بیان نداشته است

با توجه به آنچه درباره بلاغات و موقوفات صحابه گفته شد، می‌توان دریافت سیوطی در شرح احادیث اولییتی را در نظر داشته و ابتدا به روایات مسند موطأ پرداخته و در مرتبه بعد در صورت وجود موقوفات صحابه، بلاغات مالک و فتاوی شخصی وی در آن باب حدیثی و با قبول صحت اسانید آن‌ها، به صورت محدود و اندک به شرح این روایات نیز اقدام کرده است.

#### ۴. نتیجه‌گیری

ارزیابی نقادانه روش فقه الحدیثی سیوطی در تنویر الحوالک، شرح بر موطأ مالک، هدف اساسی این نوشتار بود. با دقت در این اثر، نتایجی از این دست حاصل شد. سیوطی در تألیف خویش به‌مانند برخی از عالمان فقه الحدیث، ابتدا به واریسی سندی روایت اقدام کرده و از این رهگذر تمامی روایات موطأ را در شمار روایات صحیح برشمرده است. عنایت به سیره مالک در نقد راویان و حذف روایات مشکوک و عدم تأیید نسخه نهایی موطأ توسط وی از یک سو و بیان اقوال و آراء صحابه و تابعین و نیز فتاوی شخصی در موطأ و توجه به عدم حجیت این آراء و فتاوا از سوی دیگر نشانگر آن است که سخن سیوطی مبنی بر صحیح دانستن روایات موطأ، برخلاف اصول و موازین علمی است. وی پس از واریسی سندی، در شرح و تفصیل روایات به‌جهت درک بهتر مضامین آن‌ها از زوایای گوناگونی ورود کرده است. تبیین مطالب صرفی و نحوی، تبیین معنای الفاظ به دو طریق تقلیدی و اجتهادی، طرح مباحث تاریخی، بلاغی و کلامی از اقدامات وی در این راستاست. عدم رعایت جانب انصاف در تبیین مسائل کلامی مورد نزاع فرق اسلامی همچون حکم ارث گذاشتن انبیا از آسیب‌های گریبانگیر روش اوست. بهره‌نجستن بایسته و شایسته از آیات قرآن به‌عنوان اصلی‌ترین منبع و مرجع استنباط احکام در شرح روایات فقهی موطأ اشکال دیگری است که متوجه روش فقه الحدیثی سیوطی است. وی به‌هنگام مشاهده تعارض میان روایات به جمع بین آن‌ها تا حد امکان پرداخته و در غیر این صورت در موارد اندکی وقوع نسخ را طرح کرده؛ لذا در این حیثه به وادی افراط کشیده نشده که امری ستودنی است. سیوطی با تأیید سخن ابن‌عبدالبر، بلاغات مالک را صحیح‌السند یا دست‌کم صحیح‌المعنی دانسته و موقوفات صحابه را از سنخ آراء اجتهادی ایشان نشمرده بلکه با ذکر طرق مسند، آن‌ها را روایات پیامبر اکرم ﷺ به حساب آورده و لذا به شرح این روایات نیز اقدام کرده است. البته توجه سیوطی در ابوابی که احادیث مسند وارد شده، به شرح این احادیث بوده و در مرتبه بعد و به‌ندرت به شرح بلاغات و موقوفات اهتمام دارد. نیز با تفکیک میان احادیث و فتاوی شخصی، در مواردی که در بابی فقط فتاوی شخصی مالک آمده و روایت دیگری وارد نشده، به شرح فتاوی وی پرداخته است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. اخطل، غیاث بن غوث بن الصلت بن الطارقة، شاعر هجوگوی عصر اموی. (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۱۷)
۲. احتمال دارد منظور از ابن فرد، عدی بن زید بن حماد شاعر عصر جاهلیت باشد. (همان، ج ۲، ص ۳۹۳)

### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آمدی، علی بن محمد، الاحکام فی الاصول الاحکام، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۶ق.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، بیروت: مكتبة العلمیه، ۱۳۹۹ق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، الأموال، قم: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، ۱۴۱۷ق.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۴ق.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی، الطرائف، قم: انتشارات خیام، ۱۳۷۱ق.
۷. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید، تحقیق مصطفی بن احمد العلوی و محمد عبدالکبیر البکری، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الاسلامیه، ۱۳۸۷ق.
۸. ابن فرحون، اللیباج المذهب فی معرفة اعیان علماء المذهب، تحقیق و تعلیق محمد احمدی ابوالنور، قاهره: دار التراث للطبع والنشر، ۲۰۱۱م.
۹. ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین، الأغانی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۵ق.
۱۰. ابوری، محمود، اضواء علی السنة المحمدیه، قم: مؤسسه دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۸ق.
۱۱. ادلی، صلاح‌الدین، منهج نقد المتن عند علماء الحدیث النبوی، بیروت: دار الافاق الجدیده، ۱۴۱۳ق.
۱۲. اعظمی، محمد مصطفی، منهج النقد عند المحلثین، ریاض: مكتبة الکوثر، ۱۴۱۰ق.
۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، تحقیق محمد زهیر بن ناصر، الطبعة الاولى، بیروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
۱۴. بنکیران، فدوی، منهج النقد الحدیثی و تطبیقاته بین الائمة جلال الدین السیوطی و عبدالرئوف المناوی و احمد بن الصدیق الغماری، قاهره: عالم الکتب، ۲۰۱۱م.
۱۵. پاکتچی، احمد، جوامع حدیثی اهل سنت، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۲ش.
۱۶. الجبوری، ابوالیقظان عطیه، مباحث فی تدوین السنة المطهره، قاهره: المطبعة العربیه الحدیثه، بی‌تا.
۱۷. جوابی، محمد طاهر، جهود المحلثین فی نقد المتن الحدیث النبوی الشریف، تونس: مؤسسات عبدالکریم بن عبدالله، بی‌تا.
۱۸. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، معرفة علوم الحدیث، بیروت: دار الافاق الجدیده، ۱۴۰۰ق.

۱۹. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *الکفایة فی معرفة الروایة*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۵ق.
۲۰. خلیل فراهیدی، ابن احمد، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرئی، ایران: مؤسسه دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۲۱. دلبری، سید علی و مروی، هادی، «روش فهم حدیث از منظر شیخ بهایی در کتاب اربعین»، *آموزه‌های حدیثی*، شماره ۶، ۱۳۹۸ش، ص ۲۵-۴۶.
۲۲. دهلوی، شاه ولی الله، *حجة الله البالغة*، تحقیق سید سابق، بیروت: دار الجیل، ۱۴۲۶ق.
۲۳. ذهبی، شمس‌الدین، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت: بی نا، ۱۴۰۵ق.
۲۴. ربانی، محمدحسن، *اصول و قواعد فقه الحدیث*، ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش.
۲۵. زحیلی، وهبه، *اصول الفقه الاسلامی*، دمشق: دار الفکر، ۱۴۰۶ق.
۲۶. زرقانی، محمد بن عبدالباقی، *شرح الزرقانی علی موطأ الامام مالک*، بیروت: دار الجیل، بی تا.
۲۷. سبکی، تاج‌الدین علی بن عبدالکافی، *الابهاج فی شرح المنهاج*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
۲۸. سلیمانی، داوود، *روش‌شناسی نقد و فهم سنت*، تهران: فرهنگ و دانش، ۱۳۸۵ش.
۲۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *تنویر الحوالمک شرح علی موطأ مالک*، بیروت: دار الندوة الجدیدة، بی تا.
۳۰. شمالی، یاسر، *مناهج المحادثین*، عمان: نشر الجامعة الاردنیة، ۱۴۱۸ق.
۳۱. شهیدثانی، زین‌الدین علی بن احمد، *مسئلهک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، بی تا.
۳۲. صبحی صالح، *علوم حدیث و اصطلاحات آن*، ترجمه و تحقیق عادل نادرعلی، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۸۸ش.
۳۳. صدر، محمدباقر، *فدک فی التاریخ*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
۳۴. صرفی، زهرا، «روش فهم حدیث در شرح اصول الکافی ملاصالح مازندرانی»، *علوم حدیث*، شماره ۴۲، ۱۳۸۵ش، ص ۱۱۸-۱۳۶.
۳۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم: دار الکتب العلمیه، ۱۳۸۵ق.
۳۶. عتر، نورالدین محمد، *منهج النقد فی علوم الحدیث*، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۸ق.
۳۷. عسکری، سیدمرتضی، *نقش ائمه در احیای دین*، تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۲ش.
۳۸. عمری، محمدعلی قاسم، *دراسات فی منهج النقد عند المحادثین*، عمان: دار الفائنس، ۲۰۰۰م.
۳۹. غروی نائینی، نهله، *فقه الحدیث و روش‌های نقد متن*، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۳ش.
۴۰. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *المستصفی فی علم الاصول*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
۴۱. فتاحی زاده، فتحیه و افشاری، نجمیه، «روش فهم حدیث در وسائل الشیعه»، *حدیث پژوهی*، شماره ۴،

□ ۲۲۴ دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

۱۳۸۹ش، ص ۹۸-۶۷.

۴۲. فخررازی، فخرالدین محمد، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۰ق.

۴۳. قاضی عیاض، عیاض بن موسی، *ترتیب المدارک و تقریب المسئک*، مغرب: مطبعة فضاله-المحمدیه، ۱۹۷۰م.

۴۴. کوفی، محمد بن سلیمان، *مناقب الامام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب*، تحقیق محمدباقر محمودی، الطبعة الاولى، قم: مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.

۴۵. مالک بن انس، *الموطأ*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.

۴۶. محمد ابوزهو، محمد، *الحديث و المحدثون*، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۴ق.

۴۷. مدیرشانهچی، کاظم، *تاریخ حدیث*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، ۱۳۷۷ش.

۴۸. مسعودی، عبدالهادی، *روش فهم حدیث*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، ۱۳۸۴ش.

۴۹. مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، تصحیح و تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۷۲م.

۵۰. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، الطبعة الرابعة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۰ش.

۵۱. معارف، مجید، *جوامع حدیثی اهل سنت*، تهران: سمت، ۱۳۹۷ش.

۵۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *رسالة حول حدیث «نحن معاشر الانبياء لا نورث»*، تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، بیروت: المطبعة دار المفید، ۱۴۱۴ق.

۵۳. مهدوی راد، محمدعلی و رفعت، محسن، «بررسی روش های ابن ابی الحدید»، *حدیث پژوهی*، شماره ۶، ۱۳۹۰ش، ص ۷۸-۳۲.

۵۴. واحدی، علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن*، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.



## نقش وفود و هیئت‌های اعزامی عصر رسول الله ﷺ در نشر سنت و حدیث نبوی

لیلا السادات مروّجی \*

### چکیده

سخنان، افعال و تقریر و امضاهاى نبی گرامی ﷺ که در مجموع سنت نامیده می‌شود و کلام حاکی از آن را حدیث می‌خوانند، تحت تأثیر عوامل مختلفی در جامعه صدر اسلام ترویج و نشر یافته و به دوران‌های بعد انتقال پیدا کرده است. در کنار تأکیدات و آموزش‌های خود رسول الله ﷺ عامل دیگر نشر و گسترش سیره و حدیث نبوی در شبه جزیره عرب و حتی فراسوی مرزهای آن، ورود گروه‌هایی از تازه مسلمانان یا جویندگان حقیقت به محضر رسول اکرم ﷺ بود که به «وفود» نامبردار گشته‌اند. در جریان دو شیوه ارتباطی متقابل قبایل و رسول خدا ﷺ، یعنی ورود وفود به محضر پیامبر ﷺ و اعزام نماینده از جانب پیامبر ﷺ وفود به اعلام پذیرش رسالت حضرت محمد ﷺ، درخواست همراهی نماینده پیامبر ﷺ با آنان برای آموزش احکام اسلام، انعقاد قراردادهای دوجانبه در زمینه جنگ و صلح می‌پرداختند و اهتمام رسول خدا ﷺ بیان و تعلیم اصول اعتقادی، آموزش قرآن و احکام دین، تعیین وظایف مالی، همراه فرستادن متن مکتوب و نامه و اعزام نماینده بوده است. با بررسی کتب تاریخ، سیره و مکاتیب مربوط به صدر اسلام، اهم مسائل رد و بدل شده و اقدامات انجام گرفته در دیدار وفود با پیامبر ﷺ قابل مطالعه است. از مهم‌ترین دستاوردها و نتایج مهم این سفرها در گسترش اسلام و نشر سیره و سنت نبوی، این موارد در خور اشاره است: آموزش توحید و تأکید بر هدم مظاهر شرک، زمینه‌سازی گسترش قلمرو اسلام، آموزش قرآن و نشر تعالیم آن، آموزش نماز و نشر فرهنگ آن، تبیین احکام مالی اسلام به‌ویژه زکات. به نظر می‌رسد آشنایی با روش‌ها و محتوای برنامه‌های نبوی برای هیئت‌های اعزامی متقابل در عصر ایشان، می‌تواند به موفقیت بیشتر در این زمینه در عصر حاضر منجر گردد.

کلیدواژه‌ها: سنت، حدیث، وفد، صدر اسلام، تعالیم نبوی.

\* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران / L.moraveji@kashanu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۳/۳

## ۱. طرح مسئله

سنت رسول اکرم ﷺ به عنوان یکی از منابع مهم فقه اسلامی و مصدر تفسیر قرآن کریم، مورد توجه و اهتمام علمای اسلام شناس و اسوه و سرمشق همه مسلمانان است. سخنان، افعال و تقریر و امضاهای نبی گرامی ﷺ، که در مجموع سنت نامیده می شود و کلام حاکی از آن را حدیث می خوانند، تحت تأثیر عوامل مختلفی در جامعه صدر اسلام ترویج و نشر یافته و به دوران های بعد انتقال پیدا کرده است.

از میان این عوامل باید به تأکیدات و آموزش های خود رسول خاتم ﷺ اشاره کرد که در مراحل مختلف و فرصت های مناسب به بیان احکام و معارف دین مبین اسلام و نیز تفسیر و تبیین آیات قرآن مجید می پرداخت. به این مطلب در خود قرآن اشاره شده و مورد تأیید قرار گرفته است: «بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴)؛ همراه با دلایل روشن و کتاب ها، و بر تو نیز قرآن را نازل کردیم تا آنچه را برای مردم نازل شده است برایشان بیان کنی و باشد که بیندیشند.

در کنار این آموزش ها، امر دیگری که موجب نشر و گسترش سیره و حدیث نبوی در میان قبایل و اقوام گوناگون در سرتاسر شبه جزیره عرب و حتی فراسوی مرزهای آن شد، ورود گروه هایی از تازه مسلمین یا جویندگان حقیقت به نزد رسول اکرم ﷺ بود. در این مراجعات، مسائل مختلف اسلام، احکام، آیات قرآن، پرسش های مردم و... طرح و پاسخ آن بیان می شد، و سپس خود این افراد، آن ها را در قبیله و قومشان آموزش می دادند و منتشر می کردند.

در تاریخ صدر اسلام این افراد و گروه های واردشونده به محضر پیامبر اکرم ﷺ به «وفود» نامبردار گشته اند، که در این نوشتار نقش آنان در انتشار حدیث و سنت نبوی مورد بررسی و مذاقه قرار گرفته است. در تبیین هدف این پژوهش باید گفت با توجه به ضرورت تداوم آموزش سنت رسول اکرم ﷺ در عصر حاضر و همچنین گسترش ابزارها و رسانه های قابل استفاده در این مسیر، به نظر می رسد آشنایی با روش ها و محتوای برنامه های نبوی برای هیئت های اعزامی متقابل در عصر ایشان، می تواند به موفقیت بیشتر در این زمینه در عصر حاضر منجر گردد.

به نظر نگارنده آنچه به مسئله نقش وفود در انتشار سیره نبوی مرتبط است، دو مورد اخیر است؛ لذا تمرکز بحث بر تحلیل این دو مسئله قرار گرفته و به معرفی برخی دستاوردهای وفدها پرداخته شده است. همچنین به دو شیوه ارتباطی قبایل و رسول خدا ﷺ، یعنی ورود وفود به محضر پیامبر ﷺ و اعزام نماینده از جانب پیامبر ﷺ توجه شده است.

### ۱-۱. پیشینه بحث

در پژوهش‌های صورت گرفته تاکنون در زمینه وفود و گروه‌های ارسالی نزد پیامبر ﷺ، این مبحث از چند جهت مورد بررسی قرار گرفته است: اسامی وفود مهم و سران آن‌ها، ساختار وفود (سرپرست، اعضای گروه، تعداد، جنسیت، سن)، گستره زمانی (قبل یا بعد از هجرت)، گستره مکانی و جغرافیایی (تنوع شهرها و قبایل)، اهم مسائل و مطالب ردوبدل شده (پرسش‌ها و آموزش‌ها)، تجهیز وفود توسط پیامبر اکرم ﷺ (نامه، جواب پرسش‌ها، پیام، معلم، مَقْرئ).

چهار مورد نخست بیشتر در حوزه مباحث تاریخی است و در کتب تاریخ و سیره به تفصیل و با جزئیات لازم ذکر شده است.

با بررسی کتب تاریخ، سیره و مکاتیب مربوط به صدر اسلام، اهم مسائل ردوبدل شده و اقدامات انجام گرفته در دیدار وفود با پیامبر ﷺ، به طور کلی و با اندک تفاوت‌هایی، بدین صورت بوده است:

الف. از سوی وفود:

۱. اعلام مسلمان شدن و پذیرش رسالت حضرت محمد ﷺ؛
۲. درخواست نماینده از جانب پیامبر برای آموزش اسلام؛
۳. انعقاد قراردادهای دوجانبه در زمینه جنگ و صلح‌های احتمالی آتی؛

ب. از سوی رسول خدا ﷺ:

۱. بیان و تعلیم اصول اعتقادی؛
۲. آموزش قرآن؛

۳. آموزش احکام دین؛

۴. تعیین وظایف مالی؛

۵. اعزام نماینده؛

۶. دادن نامه با محتوای اعلام امان داشتن آن قبیله، اعلام آگاهی پیامبر ﷺ از اسلام آنان، تشویق به فرمانبرداری از خدا و تمسک به دین الهی، سفارش به فرستادگان برای رفتار نیک در میان قوم.

به عبارت دیگر احادیث و سخنان پیامبر خدا ﷺ که مشتمل بر تعالیم دینی، آموزه‌های اعتقادی، احکام دین، مسائل مالی و اجتماعی می‌شد، در قالب ارتباطاتی که پیامبر ﷺ از طریق وفود برقرار می‌کرد، گسترش می‌یافت. این مسئله در این مقاله بررسی شده است.

## ۲. مفهوم‌شناسی

### ۲-۱. معنای لغوی و اصطلاحی

واژه «وفد» در ریشه، معنای ارسال و وارد شدن به محضر بزرگ یا امیری را با خود دارد. به گفته اصمعی «وَفَدَ فُلَانٌ» زمانی به کار می‌رود که فرد به سوی پادشاه یا امیری برود (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۴۶۴) و این رفتن به عنوان رسول و فرستاده بوده (رازی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۷۳) با درخواست برآورده شدن حوائجی همراه باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۷۷)

ابن سیده نیز معنای وارد شدن (قدم) را ذکر کرده و حروف «علی» و «الی» را برای آن بر شمرده است. (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۴۶۴) به چنین کسی «وافد» گفته می‌شود که جمع آن وفد است؛ مانند صاحب و صحب (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۱۶۲) و «وفود» و «اوفاد» که جمع وفد است.

خلیل بن احمد نیز مفرد وفد را وافد ذکر می‌کند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۸۰) اما صاحب لسان العرب وفد را اسم جمع و بنا بر قولی، جمع می‌داند و معتقد است وفود جمع وافد است. (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۴۶۴)

صاحب‌التحقیق اصل را در مادهٔ وفد، عبارت از قدوم و ورود می‌داند و مفاهیم اشراف، اسراع، طلوع و استباق را از خواص و لوازم این اصل برمی‌شمرد. دربارهٔ کلمهٔ وفد نیز معتقد است که در اصل مصدر بوده، استعمال آن در مورد گروه واردشونده به مناسبت مطلق مفهوم قدوم و ورود می‌باشد. (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۳ و ۱۴، ص ۱۵۳)

از این ریشه کلمهٔ «موقّد» به‌عنوان اسم در ادبیات سیاسی امروزی به هیئت اعزامی و نمایندگی اطلاق می‌شود. (میرزایی، ۱۳۷۷ش، ص ۵۸۴)

در مجموع می‌توان به‌طور خلاصه وفد را به «گروهی که به‌عنوان فرستاده نزد بزرگ یا امیری وارد می‌شود»، تعریف کرد.

## ۲-۲. کاربرد قرآنی مفهوم وفد

کلمهٔ وفد در قرآن فقط یک بار در آیهٔ ۸۵ سورهٔ مریم آمده: «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا»؛ روزی که پرهیزکاران را نزد خدای رحمان سواره گرد آوریم. علامه طبرسی ذیل این آیه می‌نویسد: «بنا به نظر أخفش، وفد در اینجا به معنای وفود (جمع) و جماعت‌هاست، و طبق قولی از امیرالمؤمنین علیه السلام و ابن عباس، وفداً یعنی سوار بر ناقه‌هایی که نظیر آن را کسی ندیده و بر پشت آن‌ها رحائلی از طلا، و افسار آن‌ها از زبرجد است و متقین سوار بر آن‌ها به سوی درهای بهشت می‌روند.» (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۸۱۹ و ۸۲۰)

در قرآن کریم به‌صورت دیگری نیز به این مسئله اشاره شده، آن‌هم در آیهٔ ۱۲۲ سورهٔ توبه که به «آیهٔ نفر» مشهور است: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»؛ و نتوانند مؤمنان که همگی به سفر روند. چرا از هر گروهی دسته‌ای به سفر نروند تا دانش دین خویش را بیاموزند و چون بازگشتند مردم خود را هشدار دهند، باشد که از زشتکاری حذر کنند؟

طبرسی «فَلَوْ لَا نَفَرَ» را به معنی «هلاً نفر» دانسته که وقتی بر سر فعل بیاید برای تحضیض است. (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۱۲۵) می‌بینیم که در خود آیه نسبت به کوچیدن و حرکت برای فراگیری احکام و فقیه شدن در دین، و سپس بازگشت به

میان هم‌وطنان و نشر آن آموزه‌ها ترغیب شده است.

در تفسیر المیزان ذیل آیه آمده است: «معنای آیه این است که برای مؤمنین شهرهای غیر مدینه جایز نیست که همگی به جهاد بروند، چرا از هر شهری یک عده به سوی مدینه الرسول کوچ نمی‌کنند تا در آنجا احکام دین را یاد گرفته و عمل کنند، و در مراجعت هم‌وطنان خود را با نشر معارف دین انذار نموده، آثار مخالفت با اصول و فروع دین را به ایشان گوشزد کنند تا شاید بترسند و به تقوا بگرایند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۴۰۴)

این ترغیب می‌تواند در همه اعصار و امصار جاری و ساری باشد؛ لیکن نمی‌توان اولویت آن در زمان نزول را نادیده گرفت. بنابراین در درجه اول می‌تواند ترغیب نسبت به تشریف به محضر رسول اکرم ﷺ و آموختن احکام و مسائل اسلامی از ایشان باشد.

همچنین در سوره نصر اشاره دارد که مردم گروه‌گروه وارد دین (اسلام) می‌شوند: «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ وَ رَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا» (نصر: ۱ و ۲)؛ چون یاری خدا و پیروزی فراز آید، و مردم را ببینی که فوج فوج به دین خدا درمی‌آیند... این تازه مسلمانان که به گروه‌ها (افواج) وصف شده‌اند، ناگزیر در راستای فراگیری احکام و مسائل دینی خود به پرسش و جست‌وجوی سنت و حدیث نبوی نیز پرداخته‌اند.

### ۳-۳. تاریخچه

ورود وفدها به نزد رسول اکرم ﷺ غالباً در سال‌های نزدیک به آخر عمر پیامبر ﷺ و بعد از فتح مکه بوده است. ابن اسحاق ذیل عنوان سال نهم و نام‌گذاری آن به «سنة الوفود» و نزول سوره فتح، می‌نویسد بعد از فتح مکه و فراغ از جنگ تبوک و اسلام آوردن ثقیف و بیعت آن‌ها با پیامبر ﷺ، وفود عرب از تمام نواحی به سوی پیامبر ﷺ آمدند. (ابن هشام، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۲۴۸) ابن هشام نیز به نقل از ابو عبیده این حوادث را مربوط به سال نهم دانسته و ذکر کرده که این سال، سال وفدها خوانده می‌شود. (همان‌جا)

هم‌زمان با توسعه قلمرو حکومتی اسلام و گرایش گروه‌های مختلف عرب به

اسلام، تازه مسلمانان در صدد یادگیری و پرسش اصول و احکام برآمدند. قبایل و طوایف مختلف جزیره العرب با شنیدن اخبار فتح مکه از زبان حجاج و تجار خود، که بعضاً مسلمان شده بودند، بزرگان خود را برای دیدار مستقیم با پیامبر ﷺ و فراگیری تعالیم جدید به سوی ایشان گسیل داشتند. (همان، ج ۴، ص ۹۸۵) به طوری که می‌توان گفت هیچ قبیله‌ای از عرب باقی نماند، مگر آنکه وفدی را به محضر رسول الله ﷺ فرستاد. (ابوزهو، بی تا، ص ۵۹)

البته اگر بخواهیم به عقب‌تر برگردیم، باید نخستین مورد را گروه شش نفری از مردم یثرب بدانیم که در موسم حج سال دهم در مکه حضور یافتند و با پیامبر ﷺ ملاقات کردند. سال بعد با پیوستن شش یثربی دیگر به جمع فوق، پیمان نخست عقبه با پیامبر ﷺ منعقد شد. (ابن هشام، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۸۱)

نتیجه مهم این پیمان، مأموریت تبلیغی مصعب بن عمیر از سوی پیامبر اسلام ﷺ برای یثرب بود. فرستادن مصعب به یثرب، عطفی در تاریخ انتشار اسلام بود. پیامبر ﷺ هنگام اعزام وی به یثرب آگاهی‌های لازم را از این شهر در اختیار مصعب قرار داد و او را به اقرار قرآن، تعلیم اسلام و فقیه ساختن آنان در دین امر کرد. (همان، ص ۲۸۱ و ۲۸۲)

در واقع بعد از فتح مکه و نمایش قدرت عظیم اسلام، مسلمین و رسول خدا ﷺ، وفود از همه‌جای سرزمین عربستان - و گاه دورتر - برای بیعت با پیامبر اکرم ﷺ و قرار گرفتن زیر پرچم اسلام به نزد او می‌آمدند و ورود این وفود به‌ویژه بعد از حجة الوداع رو به فزونی گذاشت. (عجاج خطیب، ۱۳۹۱ق، ص ۷۳)

در سال نهم و احیاناً پیش یا پس از آن، هیئت‌های نمایندگی قبایل مختلف به حضور پیامبر ﷺ شرفیاب می‌شدند و اسلام و انقیاد خود را به عرض رسانده، مورد عنایت، لطف و محبت شخص ایشان قرار می‌گرفتند. (آیتی، ۱۳۵۹ش، ص ۶۰۹)

رسول خدا ﷺ محلی را در مسجد به این امر اختصاص داده بود و همیشه در آنجا این هیئت‌ها را به حضور می‌پذیرفت. محل این ملاقات‌ها در کنار ستونی از ستون‌های

مسجد بود که بعدها به نام «اسطوانة الوفود» معروف شد و اکنون نیز همین نام را دارد. (جعفریان، ۱۳۸۱ش، ص ۲۲۶)

### ۳. دستاوردهای اعزام هیئت‌ها

رفت و آمد وفود قبایل به نزد پیامبر مکرم اسلام ﷺ از یک سو، و ارسال نمایندگان و مأموران از طرف رسول الله ﷺ از سوی دیگر، نتایج مهم و فواید ارزشمندی در زمینه گسترش اسلام و نشر سیره و سنت نبوی داشت. در ادامه به بررسی اهم این دستاوردها پرداخته شده است.

#### ۳-۱. آموزش توحید و تأکید بر هدم مظاهر شرک

مسائل اعتقادی، به ویژه توحید، در رأس همه گفت و گوهای پیامبر اسلام ﷺ با «وفود» قرار داشت. پیامبر اسلام ﷺ در تمام توافق‌نامه‌های خود با هیئت‌های سیاسی، توحید را مورد تأکید قرار داده‌اند.

«از بررسی متن نوشته‌های گونه‌گون پیامبر ﷺ این نتیجه به دست می‌آید که بر روی هم در همه این نوشته‌ها در مورد چهار موضوع بنیادین زیر گفت و گو شده است:

۱. خداوند یگانه و پیامبر او محمد ﷺ، آیین اسلام و احکام آن؛

۲. اخلاق اسلامی؛

۳. مسائل مالی و اقتصادی؛

۴. سیاست اداره جامعه اسلامی و برخورد با گروه‌های دیگر.» (حمیدالله، ۱۳۷۷ش،

ص ۴۸، مقدمه مترجم)

اهمیت توحید و تأکید پیامبر ﷺ بر تبیین این اهمیت، به حدی بود که هیچ تخفیف یا مسامحه‌ای را نمی‌پذیرفت. برای نمونه، قبیلۀ ثقیف که یکی از شروط اسلام خود را «ویران نکردن بتکده لات تا سه سال» ابراز کردند، با مخالفت شدید پیغمبر اسلام ﷺ روبه‌رو شدند. لذا سه سال را به یک ماه تنزل دادند، باز هم مورد قبول قرار نگرفت. از این رو تقاضا کردند که خود آن‌ها را از شکستن بت‌ها و ویران کردن بتخانه معاف بدارد و این کار را به دیگری محول سازد، که البته این تقاضا مورد موافقت رسول



خدا ﷺ قرار گرفت و چنان‌که گفته‌اند آن حضرت ﷺ ابوسفیان و مغیره بن شعبه را مأمور این کار کرد و آن‌ها به دستور آن حضرت به طائف رفته و بتکده لات را ویران کردند. (رسولی محلاتی، ۱۳۵۶ش، ص ۶۱۸)

در شعبان سال دهم ده نفر از مردم خولان (قبیله‌ای در یمن) نزد رسول خدا ﷺ آمدند و گفتند: ما به خداوند ایمان آورده و فرستاده او را هم تصدیق می‌کنیم، رسول خدا ﷺ به آنان وعده ثواب داد و سپس از وضع «عم انس» (بت آن‌ها) جويا شد، گفتند: اگر برگردیم او را در هم می‌شکنیم، چون ما از ناحیه او گول خورده و در فتنه افتاده‌ایم. مردم وفد در مدینه، قرآن و سنت آموختند و وقتی بازگشتند، بت را در هم شکستند و به حلال و حرام خدا گردن نهادند. (ابن سعد، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۴)

### ۲-۳. زمینه‌سازی گسترش قلمرو اسلام

تلاش نمایندگان پیامبر ﷺ، نقش مهمی در فراهم ساختن زمینه ورود و پذیرش اسلام در سرزمین‌های مقصد داشت؛ به عبارت دیگر علاوه بر تأمین خواسته وفود و تغذیه فکری مسلمانان آن منطقه، غیرمسلمین نیز با این دین آشنا می‌شدند و به اسلام می‌گرویدند. در این زمینه نقش مصعب در مدینه قابل ذکر است؛ «موفقیت مصعب در ترویج و گسترش قرآن و دین در میان مردم یثرب به حدی بود که همه مردان و زنان شهر مسلمان شدند، مگر گروهی اندک از قبیله اوس. مأموریت یک‌ساله مصعب در یثرب و تلاش‌های قرآنی او در این مدت کوتاه مسیر تاریخ را عوض کرد و زمینه را برای هجرت پیغمبر اکرم ﷺ و مسلمانان فراهم ساخت. چنان‌که سال بعد مسلمانان یثرب از پیغمبر ﷺ دعوت کردند تا به شهر آنان بیاید، و چنین بود که یثرب پایتخت اسلام شد.» (سپهری، ۱۳۸۴ش، ص ۱۲)

### ۳-۳. آموزش قرآن و نشر تعالیم آن

یکی دیگر از دستاوردهای اعزام وفود به مناطق و بوم‌های مختلف اسلامی، آموزش قرآن به مسلمانان بود. رسول خدا ﷺ علاوه بر اهتمام به جمع و تدوین قرآن، عنایت ویژه‌ای به تعلیم آیات الهی به مسلمانان و بلکه تبلیغ قرآن در میان مخاطبان غیرمسلمان

داشت. از این روی افزون بر گروهی از صحابه که به قاریان و معلمان قرآن شهرت داشتند و در مدینه به آموزش قرآن به نومسلمانان می پرداختند، گروهی نیز مأمور به آموزش و تبلیغ در سرزمین‌های دیگر شده تا محیط را برای ترویج و گسترش تعالیم و احکام خداوند مهیا سازند. (همان‌جا)

پیامبر ﷺ در هنگام مراجعت وفود به میان قومشان، گاه پاره‌ای از مصحف را به آنان می‌داد، و گاهی قاری و مقری مناسبی را به همراهشان گسیل می‌داشت. از جمله مصعب به‌عنوان معلم قرآن وارد یثرب شد و «مقری مدینه» نام گرفت (فضلی، ۱۳۷۳ش، ص ۲۶) و با توجه به پیوند جدایی‌ناپذیر سنت نبوی و قرآن الهی، می‌توان این اعزام را سرآغاز نشر سیره در میان یثربیان نیز قلمداد نمود.

در سال سوم هجری پس از غزوه احد گروهی از قبیله «عضل» و «قاره» نزد پیامبر ﷺ آمدند و به ایشان عرضه داشتند: «إِنَّ بَارِضَنَا إِسْلَامًا، فَبِعِثْ مَعَنَا نَفْرًا مِنْ أَصْحَابِكَ يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ وَيَفْقَهُونَا فِي الْإِسْلَامَةِ» پیامبر ﷺ نیز در پاسخ به خواسته ایشان گروهی شش نفره را به ریاست «مرثد بن ابی مرثد» برای تعلیم معارف الهی با ایشان با آنها همراه ساخت. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۱۵۱، ح ۲)

ثمره این آمدوشدها، تنها به خود وفود نمی‌رسید، بلکه گاه مردم مناطق مسیر نیز بهره‌مند می‌شدند؛ از جمله عمرو بن سلمه جرمی می‌گوید: «در سنین کودکی، در منطقه‌ای زندگی می‌کردیم که به علت داشتن آب، محل عبور و مرور کاروانیان بود - و در واقع وفود در راه رفت و برگشت از نزد پیامبر ﷺ در آنجا به استراحت و نقل وقایع و آموزه‌ها می‌پرداختند - من هرآنچه از قرآن از زبان آنان می‌شنیدم، حفظ می‌شدم به گونه‌ای که احساس می‌کردم آیات قرآن در درون سینه‌ام (قلبم) حک می‌شود. به مرور زمان بسیاری از آیات و سوره‌های قرآن را بدین‌سان فراگرفتم و آنها را در سینه خود جمع کردم. تا اینکه بعد از فتح مکه، گروهی از قبیله ما نزد رسول خدا ﷺ رفتند، و در آنجا قرآن و نماز و اذان و مانند آن را فراگرفتند. پس از برگشت و هنگام اقامه نماز، مرا که از همه آنان قرآن‌خوان‌تر و قرآن‌دان‌تر بودم، به امامت جماعت برگزیدند، چراکه

پیامبر اکرم ﷺ به آنان فرموده بود: «لِيُؤْمَكُم أَكْثَرُكُمْ قِرَاءًا»؛ امامت جماعت را کسی بر عهده گیرد که از همه شما قرآن‌خوان‌تر و قرآن‌دان‌تر است. (ابن سعد، بی تا، ج ۱، ص ۳۳۶ و ۳۳۷)

### ۳-۴. آموزش نماز و نشر فرهنگ آن

پیامبر گرامی ﷺ اصول نماز را به‌طور ساده به وفود می‌آموخت و می‌فرمود: «فَلْيُؤَدِّنْ أَحَدًاكُمْ (اذان) و لِيُؤَمِّمَ اقْرَبَكُمْ»؛ یکی از شما اذان بگوید و داناترینان به قرآن، به امامت نماز بایستند. (ابی داود، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۹ و ۱۶۰)

اهمیت نماز از همان آغاز مورد تأکید رسول الله ﷺ بود و هیچ معافیتی را نمی‌پذیرفت. نمایندگان ثقیف، یکی از شروط خود در پذیرش اسلام خود را معاف بودن از خواندن نماز اعلام کردند! در رد پیشنهاد و تقاضای آن‌ها رسول خدا ﷺ آن جمله مهم و تاریخی را بیان فرمود که گفت: «لا خیر فی دین لا صلاة فیہ.» (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۷۱)

برپایی جماعت نیز همواره مورد تأکید رسول اکرم ﷺ بود و در این زمینه راهنمایی می‌فرمود. ابن اسحاق به نقل از عاصم بن عمر بن قتاده می‌نویسد: مصعب امام جماعت یثرب نیز بود. (ابن هشام، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۸۱)

وقتی نمایندگان ثقیف اسلام را با تمام اصول و فروعش پذیرفته به شهر خود بازگشتند، در میان آن‌ها مردی بود به نام عثمان بن ابی العاص که از همه جوان‌تر بود ولی به‌خاطر آنکه در مدت توقف در مدینه از آن پنج نفر دیگر بیشتر به اسلام علاقه‌مند شده بود و در یاد گرفتن قرآن و تعلیمات مقدس اسلام کوشش بیشتری داشت، رسول خدا ﷺ او را امیر بر دیگران کرد و سمت نمایندگی خود را از نظر مذهبی و اجتماعی به او واگذار نمود و هنگامی که می‌خواستند از مدینه حرکت کنند سفارش‌هایی به او کرد و از آن جمله درباره نماز جماعت و رعایت حال مأمومین ناتوان این‌گونه فرمود: «یا عثمان تجاوز فی الصلاة، و اقدر الناس بأضعفهم فان فیهم الکبیر و الصغیر و الضعیف و ذا الحاجة»؛ ای عثمان در نماز زود بگذر، و حال ناتوان‌ترین مردم را در نظر بگیر، زیرا در میان آن‌ها بزرگ و کوچک و ناتوان و گرفتار وجود دارد (که نمی‌توانند زیاد صبر کنند). (ابن کثیر، ۲۰۰۶م، ج ۲، ص ۵۳۷-۵۴۳) در منابع دیگر نیز همین

مضمون از پیامبر خدا ﷺ نقل شده است: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: مَنْ أُمَّ النَّاسَ فَلْيَخَفْ فَإِنَّ فِيهِمُ الْكَبِيرَ وَالصَّغِيرَ وَالْمَرِيضَ»؛ هر کس امامت گروهی را به عهده گیرد، از طولانی کردن نماز پرهیزد، چراکه در میان آن‌ها پیر و کودک و بیمار وجود دارد. (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۱)

می‌بینیم که رسول رحمت ﷺ از همان آغاز به نکات جزئی اما مهمی که می‌توانست در نشر اسلام و به‌ویژه نماز مؤثر باشد، توجه داشت.

به‌طور خلاصه آموخته‌های وفود در زمینه نماز عبارت است:

الف. تأکید بر اقامه نماز؛

ب. لزوم جماعت؛

ج. واگذاری امامت به قرآن‌دان‌ترین؛

د. توجه به اضعف مأمومین؛

نمونه حدیث پیش از این ذکر شد.

### ۵-۳. تبیین احکام مالی اسلام به‌ویژه زکات

در نامه‌های پیامبر ﷺ به هیئت‌های اعزامی، «احکام مسائل اقتصادی که احکام زکات، غنیمت‌های جنگی و گزیت (جزیه) عمده‌ترین آن‌ها بود، با شرح و بیان بیشتری آمده و متن نامه‌های بلند را پر کرده است. برای نمونه در فرمان ش ۱۰۵ برای عمرو بن حزم، کارگزار پیامبر ﷺ در یمن، در حدود یک‌سوم متن نامه به امور اقتصادی مربوط می‌گردد. در فرمانی که برای حارث بن عبد گلال و دیگران نوشته شده (ش ۱۰۹)، بیشترین بخش درباره شیوه ستاندن انواع زکات و گزیت است.» (حمیدالله، ۱۳۷۷ش، ص ۴۷، مقدمه مترجم)

تعهدات مالی وفود، شامل زکات برای مسلمانان و جزیه برای غیرمسلمانان بود. در فرمان شماره ۱۰۵ برای عمرو بن حزم کارگزار پیامبر ﷺ در یمن، چنین می‌خوانیم: «آنچه درباره زکات بر مؤمنان واجب گشته چنین است: زکات کشتزاری که از آب چشمه یا باران آبیاری گردد، یک‌دهم فراورده و زکات زمینی که با دلو آبیاری شده

باشد، نصف یک‌دهم است. زکات هر ده شتر...».

و پس از بیان مقدار زکات در هریک از متعلقات آن، به تبیین جزیه پرداخته است: «هرکس از یهود و ترسایان که با دلی پاک به اسلام روی آورد و آن را آیین خویش داند، بی‌گمان در زمره مؤمنان بوده در سود و زیان با ایشان یکسان خواهد بود. هرکس که بر آیین ترسایی یا یهودی خویش استوار ماند، کسی وی را از آن باز نخواهد داشت. [در این صورت] هر فرد بالغ - چه مرد چه زن، چه آزاد و چه برده - باید یک دینار کامل یا برابر (ارزش) آن، جامه بدهد. بنابراین هرکس این (سرگزیت) را بپردازد، در پناه خدا و پیامبرش خواهد بود، ولی کسی که از پرداخت آن سر باز زند، بی‌شک در شمار دشمنان خدا و فرستاده او و همه مؤمنان خواهد بود.» (همان، ص ۲۵۸ و ۲۵۹)

با توجه به فرمان فوق نتایج مهم زیر به دست می‌آید:

نخست آنکه مسلمین با پرداخت زکات در تأمین بودجه حکومت و اداره جامعه شرکت می‌جویند و دستاوردهای تشریح حکیمانانه زکات تحقق می‌یابد.

دوم در مورد اهل کتاب: اولاً درباره آن‌ها اعلام موضع شده و در جامعه اسلامی نادیده گرفته نشده و شأن اجتماعی آن‌ها به‌عنوان ساکنان جامعه لحاظ شده است؛ ثانیاً به ایمان آوردن فوری الزام نشده‌اند، بلکه با پرداخت جزیه فرصتی یافته‌اند که درباره اسلام بیشتر بیندیشند یا تحقیق کنند و این نکته خود می‌تواند از عوامل نشر اسلام و گسترش سیره رحیمانه رسول خدا ﷺ در قبال غیرمسلمین قلمداد شود.

در نوشته‌های دیگر پیامبر خدا ﷺ نیز اهمیت مسائل مالی سخت چشمگیر است و نشان‌دهنده این واقعیت است که نقش امور مالی و امکانات مادی، در نیرو گرفتن پایه‌های حکومت اسلامی نقشی سازنده بوده است. (همان، ص ۴۸)

نکته دیگر در زمینه مسائل مالی، تمهیداتی است که پیامبر گرامی ﷺ برای جذب قلوب به اسلام و نشر آن می‌اندیشید، از جمله بخشودگی‌ها و کمک‌هایی در خصوص بدهی‌های سابق افراد یا قبایل. برای مثال جارود بن عمرو با چند تن به‌عنوان نمایندگان عبدالقیس به مدینه آمدند و چون رسول خدا ﷺ اسلام را بر ایشان عرضه کرد، جارود

گفت: اگر من مسلمان شوم قرض مرا ادا می‌کنی؟ فرمود: آری. و بدین ترتیب مسلمان شد و به نزد قوم خود بازگشت و بعدها از مسلمانان خوش عقیده و ثابت قدم گردید و در برابر کسانی از قوم خود که مرتد شدند، استقامت و پایداری زیادی کرد. (ابن سعد، بی تا، ج ۶، ص ۷۲)

نمونه دیگر باز در مورد ثقیف است. در نامه مربوط به آن‌ها چند امتیاز از جمله مالکیت زمین‌های وج (همان دره طائف) و حتی امکان منع ورود غیر لحاظ شده است. دیگر امتیازات آن‌ها بدین صورت دیده می‌شود:

«ایشان را برای پرداخت زکات نزد مأمور گردآوری زکات نخواهند برد... هرگونه بدهی نوشته شده‌ای که هنگام پذیرفتن اسلام بر عهده داشته‌اند، از آن ایشان است [مترجم: یعنی پرداخت آن لازم نیست]. ... هراندازه بدهی که بر گردن مردم ثقیف باشد، ربا به آن تعلق نخواهد گرفت. اگر بتوانند آن را می‌پردازند و چنانچه امکان پرداخت فراهم نیاید، در جمادی نخستین سال آینده خواهند پرداخت.» (حمیدالله، ۱۳۷۷ش، ص ۳۴۲ و ۳۴۳)

البته آن حضرت سختگیری‌های هوشمندانه‌ای نیز اعمال می‌فرمود؛ از جمله در مورد رباخواری ثقیف، نامه جداگانه‌ای برای فرماندار مکه نوشت که البته متن نامه به دست نیامده، اما گزارش آن رسیده است. در پی این ماجرا، آیات ۲۷۸ و ۲۷۹ بقره در مورد ربا نازل شد. (قمی، ۱۳۶۳ق، ج ۱، ص ۹۳)

#### ۴. نتیجه‌گیری

در جریان دو شیوه ارتباطی متقابل قبایل و رسول خدا ﷺ، یعنی ورود وفود به محضر پیامبر ﷺ و اعزام نماینده از جانب پیامبر ﷺ، وفود به اعلام پذیرش رسالت حضرت محمد ﷺ، درخواست همراهی نماینده پیامبر با آنان برای آموزش احکام اسلام، انعقاد قراردادهای دوجانبه در زمینه جنگ و صلح می‌پرداختند و اهتمام رسول خدا ﷺ، بیان و تعلیم اصول اعتقادی، آموزش قرآن و احکام دین، تعیین وظایف مالی، همراه فرستادن متن مکتوب و نامه و اعزام نماینده بوده است. از مهم‌ترین دستاوردها و نتایج مهم این

سفرها در گسترش اسلام و نشر سیره و سنت نبوی، موارد زیر درخور اشاره است: آموزش توحید و تأکید بر هدم مظاهر شرک، زمینه‌سازی گسترش قلمرو اسلام، آموزش قرآن و نشر تعالیم آن، آموزش نماز و نشر فرهنگ آن، تبیین احکام مالی اسلام به‌ویژه زکات.

### منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: سروش، ۱۳۷۴ ش.
۲. آیتی، محمدابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش.
۳. ابوزهو، محمد محمد، الحدیث و المحادثون او عناية الامة الاسلامية بالسنة النبوية، بی‌جا: المكتبة التوفيقية، بی‌تا.
۴. ابی‌داود، سلیمان بن اشعث، سنن ابی‌داود، بیروت: دار احیاء التراث العربی [بی‌تا].
۵. ابن‌سعد، ابو عبدالله محمد، الطبقات الكبرى، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
۶. ابن‌منظور، جمال‌الدین، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزة، ۱۴۰۵ ق.
۷. ابن‌هشام حمیری، ابو محمد عبدالملک، السیرة النبویة، با تحقیق طه عبدالرئوف سعد، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۱ ق.
۸. ابن‌کنیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، بیروت: دار نوبلیس، ۲۰۰۶ م.
۹. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول ﷺ، قم: دار الحدیث، ۱۴۱۹ ق.
۱۰. جعفریان، رسول، آثار اسلامی مکه و مدینه، تهران: نشر مشعر، ۱۳۸۱ ش.
۱۱. حمیدالله، محمد، نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد و اسناد صدر اسلام، ترجمه سید محمد حسینی، تهران: سروش، ۱۳۷۷ ش.
۱۲. رازی، محمد بن ابی‌بکر، مختار الصحاح، تحقیق احمد شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق - بیروت: دار العلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. رسولی محلاتی، هاشم، زندگانی حضرت محمد ﷺ خاتم نبیین، بی‌جا: علمیه اسلامیة، ۱۳۵۶ ش.
۱۵. سپهری، محمد، «اموریت‌های قرآنی در عصر رسالت با تأکید بر نقد و بررسی حادثه رجیع»، فصلنامه پژوهش دینی، شماره ۱۰، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.

□ ۲۴۰ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۶ق.
۱۸. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۱۹. عجاج خطیب، محمد، السنة قبل التدوین، قاهره: دار الفکر، ۱۳۹۱ق.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بی جا: دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۲۱. فضلی، عبدالهادی، مقدمه ای بر تاریخ قراءات قرآن کریم، تهران: اسوه، ۱۳۷۳ش.
۲۲. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتب، ۱۳۶۳ق.
۲۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۲۴. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۲۵. میرزایی، نجفعلی، فرهنگ اصطلاحات معاصر، قم: انتشارات مهر، ۱۳۷۷ش.
۲۶. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل، بیروت: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.



دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲۸

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۴۱-۲۶۶

## بررسی و نقد تحلیلی سند، منبع و دلالت روایات مدح و ذم جریان تصوف بر اساس آموزه‌های علوم حدیث

علیرضا طبیبی\*

علی محمدی آشنانی\*\*

زهرا قطبی\*\*\*

### ◀ چکیده

قرآن کریم به صراحت در مورد تصوف، مطلبی را بیان نکرده، ولی در منابع روایی شیعه، احادیث بسیاری درباره ذم تصوف و منابع صوفیه و دو کتاب شیعی، روایات اندکی در مدح آنان وجود دارد؛ روایات مدح، اخبار آحاد و روایات ذم، دارای تواترند. روایات مدح تعبیری مبالغه‌آمیز و ناهمگون با دیگر روایات داشته و روایات ذم، مشتمل بر ذم اصل تصوف، ذم آیین و مراسم، ذم سران و ذم مبانی معرفت‌شناسی صوفیه است. این جریان، با عرفان و معنویت ناب اسلامی، کاملاً متفاوت، بلکه متعارض است. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی، به نقل متن و اعتبارسنجی سند و دلالت روایات مدح و نمونه‌هایی از روایات ذم تصوف پرداخته است؛ یافته‌های این پژوهش، مدلل ساخته است که روایات مدح که یا مرسل‌اند یا مشتمل بر قبیل در آغاز، از حیث سند، منبع و دلالت، دچار ضعف و کاستی بسیاری است؛ درحالی‌که روایات ذم، مسند و دارای سند صحیح یا موثق بوده و از تعاضد سندی و مضمونی روایات هم‌خانواده، نیز برخوردار و از نظر دلالت، دارای صراحت و روشنی تمام است. بر این اساس، ضعیف دانستن روایات ذم و پیشنهاد اجرای قواعد تعادل و تراجیح مبنی بر جمع یا طرح هر دوی آن‌ها، از سوی برخی از سران صوفیه، مردود و ناموجه است؛ چنان‌که ادعای انصراف روایات ذم از صوفیه شیعه یا صوفیه زمان حاضر، با اطلاق روایات ذم و همسانی و اشتراک صوفیه شیعه با آن‌ها ناسازگار است.

### ◀ کلیدواژه‌ها: صوفیه، روایات ذم تصوف، روایات مدح تصوف، تشیع، قرآن و حدیث.

\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک، اراک، ایران / a-tabibi@araku.ac.ir

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، تهران، ایران، نویسنده مسئول / dr.mohammadi.quran@gmail.com

\*\*\* دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، تهران / ghotbizahra@gmail.com

## ۱. بیان مسئله

یکی از جریان‌های تکون‌یافته جهان اسلام، تصوف است که در حقیقت به‌مثابه جبهه فکری فرهنگی، داعیه‌دار عرفان و معنویت اسلامی بوده است، ولی روایات متعدد صادره از ائمه معصومین علیهم‌السلام با مضامین ذم صوفیه که در کتب متقدم و متأخر شیعه، نشانگر آن است که این جریان، با عرفان ناب برخاسته از سیره و روش سلوکی امامان شیعی کاملاً متفاوت، بلکه گویا نوعی تقابل بین آن‌ها وجود دارد؛ چون روایات مدح بسیار کم و قابل انطباق با برخی افراد معاصر زمان صدور است.

از سوی دیگر، برخی از گروه‌های صوفیه در مواجهه با روایات ذم تصوف، با خدشه در انتساب کتاب *حدیقه الشیعه* به مقدس اردبیلی و زیر سؤال بردن روایات موجود در باب صوفیه آن کتاب و ادعای وجود نداشتن چنین روایاتی در منابع کهن و اولیه شیعه و اطلاق صرف روایات در ذم صوفیه اهل سنت، به نقد آن‌ها پرداخته‌اند. مواجهه قابل تأمل دیگر صوفیه در قبال روایات ذم تصوف، مطرح کردن بحث تعارض مابین روایات مدح و ذم است؛ که ادعا شده است روایات ذم علاوه بر ضعف سند، با روایات مدح معارض است و توجه به آن نوع اخبار مدح نیز ضروری است؛ «بدین معنا که در برابر این نوع از احادیث، روایات معتبری در مدح تصوف وجود دارد که جمع بین روایات ذم و مدح تصوف را بایستی در نظر داشت و با توجه به ادله تعادل و ترجیح در صورتی که نتوان مابین روایات مدح و ذم را جمع نمود، به‌ناچار هر دو گونه روایات ساقط می‌شوند و نمی‌توان به هیچ‌یک عمل نمود. (تابنده، ۱۳۷۷ش، ص ۶۶)

این مواجهه مبنی بر تردیدافکنی و طرح لزوم کاربست قواعد تعادل و ترجیح، بازکاوی و پرسشگری در خصوص اعتبارسنجی این روایات و روایی قاعده جمع یا طرح در مورد این روایات را الزامی می‌نماید. بر این اساس، در این پژوهش، سه پرسش مهم و کلیدی مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد: ۱. هریک از روایات مدح و ذم از نظر عددی، چه میزان هستند؟ ۲. اعتبار روایات مدح و ذم تصوف از حیث منبع و سندی چگونه است؟ ۳. آیا اجرای قاعده جمع و طرح روایات مدح و ذم تصوف بر اساس قواعد علوم حدیث، امکان‌پذیر است؟

پژوهش حاضر بر آن است که به روش توصیفی تحلیلی به کاوش در مورد روایات

مدح و ذم صوفیه که در مصادر متقدم و متأخر شیعی به‌طور پراکنده از معصومین علیهم‌السلام نقل شده است و نیز اعتبارسنجی سندی و دلالتی آن‌ها پردازد.

با بررسی پیشینه این پژوهش، نگاشته‌هایی چون «نقد تصوف و صوفیه در کلام اهل بیت علیهم‌السلام و عالمان متقدم شیعه» (صابری، ۱۳۹۱ش)، «تصوف و جاهلیت» (حق سرشت، ۱۳۹۱ش)؛ «علامه مجلسی و صوفیه» (دوانی، ۱۳۹۱ش)، «رفان، تصوف در گستره روایات» (امینی‌نژاد، ۱۳۸۶ش)، «تحلیل گفتمانی رساله‌های ردیه بر تصوف در عصر صفوی» (عبدی و همکاران، ۱۳۹۶ش)، «بررسی حدیقه الشیعه» (حسن‌زاده مراغه‌ای، ۱۳۷۵ش)؛ «بررسی روایات نبوی ناظر بر نقد صوفیه» (جعفری، ۱۳۸۸ش)؛ بررسی نقد صوفیه در زبان ائمه علیهم‌السلام (همو، ۱۳۸۹ش) یافت شده است.

## ۲. شناخت واژگانی و اصطلاحی تصوف

بر اساس نظر لغت‌پژوهان، «تصوف» مصدر باب تفاعل از ریشه «ص و ف» فعل لازم و به معنای «پشم» است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۳۰۴) از آنجا که یکی از کارکردهای باب تفاعل، صیورت و بیان دارا شدن چیزی یا صفتی است (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ص ۶۷)، از کلمه صوفی که منسوب به جامه پشمینه است (اصفهانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۵)، تصوف ساخته شده است. (ابن‌تیمیه، ۱۹۹۵م، ج ۳، ص ۵۹) و ویژگی پشمینه‌پوشی، در بیان گرویدن به آن فرقه و آیین به کار رفته است.

از نظر اصطلاحی، اندیشمندان متصوفه گرچه تعاریف مختلفی را برای تصوف ارائه داده‌اند، از لحاظ محتوایی، معنای یکسانی را ارائه می‌کنند که نشان می‌دهد «تصوف نور رحمت الهی است که به قلب سالک پرتو می‌افکند و تمامی قوای انسانی را در اشعه نورانی خود، محو و مستهلک می‌سازد. این معرفت تجربه‌ای ناگهانی است که عقل در آن هیچ مداخله‌ای ندارد و شهود حق است در قلبی که به نور خدا روشن شده است». (نک: اعوانی و همکاران، ۱۳۹۸ش، مقاله تصوف) پس همان‌طور که مشخص است صوفیان برای دفاع از آداب خود اهل احتجاج و استدلال نبودند، بلکه آدابشان مبتنی بر ذوق و اشراق و شهود یا تجربه درونی بوده است. (صادقی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۳۵۸۵) همان‌گونه که تعریف نیز بدان تصریح نمود، مبنای فکری عقیدتی تصوف بر پایه وحی، نقل و عقل نیست، بلکه بر کشف، ذوق و مکاشفه استوار است و شهودگرایی و

باطن‌گرایی و پیروی از مکاشفه، رؤیت قلبی و تجربه باطنی، اساس و معیار شناخت جریان تصوف است. (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۲۱)

### ۳. خوانش زمان و جایگاه تصوف در فریقین

گزارش‌های تاریخی نشانگر آن است که شکل‌گیری متصوفه اهل سنت در قرن دوم هجری توسط ابوهاشم کوفی ایجاد شده، اما متصوفه در شیعه با فاصله پنج‌قرنی از یازده امام حاضر در قرن هشتم توسط سید حیدر آملی پدیدار شده است. (الهامی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹) سبقت زمانی تصوف در اهل سنت نسبت به شیعه، در برخی از روایات صادره از اهل بیت علیهم‌السلام نیز گزارش شده است؛ برای نمونه، روایت شیخ کلینی در کافی از امام صادق علیه‌السلام در خطاب به صوفیانی که کوشش برای کسب روزی را نهی می‌کردند، با استناد به اعتقاد فضل و پارسایی ابوبکر و پیروی آنان نسبت به وی، فرموده است: «... هنگام مرگ ابوبکر به او گفتند: وصیت کن. گفت: به یک‌پنجم (مال خود) وصیت می‌کنم و یک‌پنجم نیز زیاد باشد؛ زیرا به راستی خداوند به یک‌پنجم (خمس) راضی شده. پس به همان یک‌پنجم وصیت کرد با اینکه خدای عزوجل اختیار یک‌سوم مالش را هنگام مرگ به دستش داده بود و اگر می‌دانست وصیت به یک‌سوم برایش بهتر است، بدان وصیت کرده بود. سپس بعد از او کسی که شما به فضل و پارسایی اش اعتراف دارید...». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۵۱۶) از استناد امام صادق علیه‌السلام به سیره ابوبکر چنین برمی‌آید گروه مورد خطاب امام از شیعیان حضرتش نبوده و جزء مذهب مخالفان اهل بیت علیهم‌السلام بوده‌اند و به همین دلیل حضرت از روی مماشات و جدال احسن، به سیره ابوبکر استناد می‌فرماید. این خصوصیت یعنی شیعه نبودن از مشخصه تمام صوفیان آن دوره محسوب می‌شده است. (صابری، ۱۳۹۱، ص ۱۴۹)

### ۴. بررسی روایات مدح و ذم تصوف

با عنایت به آنکه روایات مدح و ذم تصوف، در نگاه بدوی، با یکدیگر در تعارض‌اند، یکی از راهکارهای مورد استفاده در ارزیابی و اعتبارسنجی میان دو دسته از روایات متعارض، استفاده از قاعده «تعادل و تراجیح» است. در مقام تعارض میان دو دسته از روایات، دو حالت متصور است: یا از منظر مرجحات با یکدیگر مساوی‌اند یا با یکدیگر برابری ندارند. در حالت تساوی، آن دو حدیث با هم تعادل داشته و در حالت

تفاوت، یکی بر دیگری ترجیح دارد که از حالت نخست به «تعادل» و از حالت نابرابری و راجح بودن یک روایت بر دیگری به «ترجیح» یاد می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۱۶۴) از این رو لازم است روایات مدح و ذم به‌عنوان دو دسته از روایات متعارض، بر اساس قواعد این باب، مورد ارزیابی و اعتبارسنجی قرار گیرد تا بتوان امکان جمع بین روایات متعارض یا لزوم ترجیح یک دسته بر دیگری را پیش رو نهاد.

#### ۴-۱. بررسی میزان عددی روایات مدح و ذم

به‌گفته برخی از سران صوفیه، واقعیت آن است که «اندکی از روایات شیعی، به‌صورت مدحی است و جریان صوفیگری را تأیید می‌کند، ولی در مقابل، روایات فراوانی در رد تصوف از معصومین نقل شده که صوفیه را تخطئه کرده است.» (تابنده، ۱۳۷۷ش، ص ۶۷) باید توجه داشت که میزان روایاتی که در کتب صوفیه از مصادر حدیثی شیعی، به‌عنوان خاستگاه روایات مدح تصوف نقل شده، هفت عدد است (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۱۰) در حالی که تنها شیخ حر عاملی، علاوه بر استناد به آیات و روایات فراوان در ذم صوفیان، حدود هزار حدیث مؤید ذم صوفیه را در کتاب الاثنی عشریة فی الرد علی الصوفیه جمع‌آوری کرده است. (حر عاملی، ۱۴۰۰ق، ص ۶)

به نظر می‌رسد که گزارش فوق، بر خبر واحد بودن اخبار مدح و متواتر بودن اخبار ذم صحه می‌گذارد؛ زیرا متواتر به خبری اطلاق می‌شود که مفید علم به مضمون آن وجود دارد چراکه در هر طبقه، این نوع از خبر به‌وسیله افراد زیادی نقل شده که معمولاً هماهنگی و اتفاق آنان بر دروغ ممکن نیست (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۹ش، ج ۲، ص ۶۴۸؛ مدیرشانه‌چی، ۱۳۹۷ش، ص ۶۲) و آحاد بودن خبر نیز بدان است که فقط یک یا چند نفر، آن را نقل نموده که به خودی خود، از گفته آنان علم به مضمون خبر، حاصل نمی‌شود و تنها زمانی قابل استناد است که محفوف به قراین باشد. (مدیرشانه‌چی، ۱۳۹۷ش، ص ۶۳) با توجه به آنکه خبر واحد نیز گاه مستفیض است و گاه بدان حد هم نمی‌رسد، در صورتی که تعداد روایات خبر واحد از سه نفر بیشتر باشد ولی به حد تواتر نرسد، بدان خبر مستفیض اطلاق می‌شود (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۸) که از وجاهت بیشتری برخوردار است. بدین سان اخبار مدح، اخبار آحاد و

اخبار ذم، از ویژگی تواتر متنی و مضمونی برخوردارند.

بر این اساس، روایات مدح و ذم تصوف، از نظر عددی و آحاد یا متواتر بودن برابری نمی‌کنند؛ تا این دو قسم از روایات، از این حیث، متعارضین تلقی شده و بر اساس قواعد تعادل و تراجیح، مابین آن دو داوری شود. البته عدم برابری روایات مدح و ذم، صرفاً در تعداد این دو دسته روایات خلاصه نمی‌شود بلکه از نظر مصادر و تعدد سند نیز این عدم تعادل مشهود است.

#### ۲-۴. بررسی متن، سند و مصادر روایات مدح تصوف

چنان‌که گفته شد، هفت روایت در مدح تصوف وجود دارد که فقط پنج مورد آن در کتب روایی شیعی یافت شده است که به نقل و ارزیابی هریک پرداخته می‌شود:

۲-۴-۱. حدیث منسوب به رسول خدا ﷺ: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَجْلِسَ مَعَ اللَّهِ فَلْيَجْلِسْ مَعَ أَهْلِ التَّصَوُّفِ»؛ کسی که همنشینی با خدا او را خوشحال می‌کند، با اهل تصوف همنشینی کند. (تابنده، ۱۳۷۷ش، ص ۶۷)

۲-۴-۲. حدیث منسوب به رسول خدا ﷺ: «لَا تَطْعَنُوا عَلَى أَهْلِ التَّصَوُّفِ وَالْخِرَقِ؛ فَإِنَّ إِخْلَاقَهُمْ إِخْلَاقُ الْأَنْبِيَاءِ وَلِبَاسَهُمْ لِبَاسُ الْأَنْبِيَاءِ»؛ بر اهل تصوف و صاحبان خرقه طعن نزنید که اخلاقشان اخلاق پیامبران و لباسشان لباس پیامبران است. (همان، ص ۶۷)

بررسی و تحلیل: دو حدیث پیش‌گفته بدون ذکر سند رجالی، تنها در کتب صوفیه گنابادی، یافت شد که ادعا می‌شود خاستگاه ابتدایی آن‌ها، کتاب شریف بشارة المصطفی لشيعة المرتضى اثر مرحوم عمادالدین طبری از علمای شیعه قرن ششم است. (همان، ص ۶۷) اما این ادعا، نه تنها مستدل و مستند نشده است بلکه می‌توان این استناد را خطا دانست؛ زیرا با فحص و جست‌وجوی نگارندگان در این کتاب، چنین حدیثی یافت نشد.

گفتنی است این روایت در کتاب دیگری به نام بشارة المؤمنین اثر ملاسلطان گنابادی یکی از اقطاب بزرگ صوفیه نیز آمده است. (بیدختی گنابادی، ۱۳۸۷ش، ص ۳۴۹) که شاید به اشتباه، به کتاب بشارة المصطفی استناد داده شده است؛ ولی تأمل در کتاب مذکور نشان می‌دهد که این کتاب حاوی آموزه‌های صوفیه است و وجود مطالبی همچون اعتقاد داشتن به اینکه امامان دوازده‌گانه شیعه در ردیف مشایخ صوفیه‌اند و

اینکه هیچ عصر و زمانی، از یک ولی کامل که به تعبیر آن‌ها «قطب» یا «شیخ» نام دارد و بی‌واسطه با خدا ارتباط می‌گیرد، خالی نیست (همان، ص ۱۷۹-۳۰۷) حاکی از گرایش وی به صوفیه و فاصله از اعتقادات شیعی دارد؛ چون این‌گونه مطالب، با معتقدات شیعه ناسازگار است. به نظر می‌رسد به دلیل وجود همین‌گونه مطالب، برخی چنین نقل کرده‌اند که مرحوم میرزای شیرازی، «صاحب کتاب بشارة المؤمنین را در امور دینی غیرقابل اعتماد دانسته که باید از وی اجتناب شود.» (بیرانوند، ۱۳۹۲ش، ص ۹۲) اما به نظر می‌رسد انتساب این مطلب به میرزای شیرازی مورد تردید باشد؛ چون مستندی برای آن ذکر نشده است. بدین سان حداکثر می‌توان گفت که نقل دو روایت پیش‌گفته از سوی صوفیه گنابادی به نقل از کتابی دیگر از صوفیه است نه کتب معتبر روایی- شیعی. گفتنی است حدیث نخستین، در کتاب ابو عبدالرحمن سلمی سنی صوفی مذهب نیز موجود است (سلمی، ۱۳۶۹ش، ج ۳، ص ۱۳۰) که در کتب تراجم، به‌عنوان واضع حدیث به نفع صوفیه، شهرت یافته است؛ خطیب بغدادی به نقل از محمد بن قطان معاصر سلمی آورده است: «كَانَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَلْمَى غَيْرَ ثَقَّةٍ وَكَانَ يَضَعُ لِصُوفِيَةِ الْأَحَادِيثِ» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۴۸)؛ سلمی غیرثقه است و همواره احادیثی را برای صوفیه جعل می‌نمود؛ مضاف بر اینکه روایاتی که سلمی در طبقات صوفیه نقل نموده، نوعاً مسلسل و معنعن نیست. افزون بر آن‌ها، این روایت در کتاب *لئالی المصنوعه* سیوطی نیز نقل شده است. (الهامی، ۱۳۸۵ش، ص ۵۸) ولی به گفته برخی از پژوهشگران این روایات بر اساس فحص و تحقیق علمای حدیث‌شناس اهل سنت، از روایات ساختگی و جعلی است. (همان، ص ۸۵). نقل انحصاری روایت دوم منسوب به پیامبر ﷺ نیز در کتاب *صوفیه ریاض السیاحه*، شاهی دیگر بر واحد بودن این حدیث در نزد علمای حدیث شیعی است. (شیروانی، ۱۳۶۱ش، ج ۱، ص ۳۰۷)

بر این اساس، به نظر نگارندگان این پژوهش، نه تنها منبعی موثقی برای این دو روایت در مصادر شیعی وجود ندارد بلکه با شهرت برخی از صاحبان منابع پیش‌گفته به جعل حدیث به سود متصوفه در میان اهل سنت، این حدیث مصدر روایی معتبری نیز در میان اهل سنت ندارد.

افزون بر مشکلات سند و عدم اعتبار منابع، از نظر دلالت، مضمون و محتوای این

روایات نیز، با چالش جدی مواجه‌اند؛ زیرا در حدیث نخست منسوب به پیامبر ﷺ همنشینی با اهل تصوف، همنشینی با خداوند خوانده شده و در روایت دوم که اخلاق آنان را اخلاق انبیا دانسته و از طعنه زدن و نقد کردن آن‌ها منع کرده، با نوعی مبالغه و عدم تناسب مضمونی و بلاغی با روایات صادره دیگر آن حضرت همراه است. البته طعنه زدن و لزوم پرهیز از آن به صورت کلی در مورد هر مسلمان و مؤمن، از پشتوانه قرآنی «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ» (همزه: ۱) و روایی برخوردار است، ولی توصیه آن در مورد گروهی خاص، با عنایت به اندراج آن به عنوان مقدمه برای معرفی اخلاق صوفیان به پیامبران، غیرمنطقی به نظر می‌رسد.

۳-۲-۴. روایتی منقول از امام علی علیه السلام که به دو صورت نقل شده است:

الف. صورت نخست این روایت از کتاب *عوالی اللئالی* بدین صورت نقل شده است: «وَرَوَى عَنْهُ [علی علیه السلام] وَقَدْ سُئِلَ عَنْ مَعْنَى التَّصَوُّفِ؟ فَقَالَ علیه السلام: التَّصَوُّفُ مُشْتَقٌّ مِنْ الصُّوفِ وَهُوَ ثَلَاثَةٌ أَحْرَفٌ؛ فَالصَّادُ صَبْرٌ وَصَدَقٌ وَصَفَاءٌ وَالْوَاوُ، وُدٌّ وَوَرْدٌ وَوَفَاءٌ وَالْفَاءُ فَقْرٌ وَفَرْدٌ وَفَنَاءٌ»؛ از معنای تصوف از او [علی علیه السلام] پرسیده شد؟ فرمود: تصوف مشتق از صوف است که از سه حرف ترکیب یافته است: صاد بر سه پایه صدق و صبر و صفا قرار دارد و واو نیز بر سه پایه مودت و ورد خواندن و وفاست و فاء بر سه پایه فقر و فرد و فنا قرار دارد. (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲۳۶)

بررسی و تحلیل: منبع روایت فوق، کتاب *عوالی اللئالی* اثر ابن ابی جمهور احسائی است که روایت پیش گفته منسوب به حضرت علی علیه السلام فقط در آن مشاهده شده است. وی از علمای شیعی قرن نهم و دارای گرایش متصوفه بوده است ولی پژوهشگران، سهل‌انگاری در نقل اخبار و استفاده از روایات عامه، مرسل و آحاد را از ویژگی‌ها و علت اعراض و عدم اعتماد به وی دانسته‌اند. (آشوری، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۷۹۰) به گفته علامه مجلسی، «عوالی اللئالی اگرچه کتاب مشهوری است و مؤلف آن نیز در فضل و علم معروف می‌باشد، اما شامل نقطه ضعفی است که پوست را از مغز جدا نموده و روایات مخالفین متعصب را مابین روایات شیعه وارد نموده است.» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱) همچنین مقدس اردبیلی صاحب کتاب *حدیقه الشیعه* (۱۳۷۷ش) درباره *عوالی اللئالی* می‌فرماید: «علما به صاحب این کتاب، نسبت تساهل در نقل روایت را داده‌اند و



اینکه اهمال کاری در امر احادیث دارد و روایات صحیح و سقیم را با هم مخلوط می نماید که از دید کسانی که به این کتاب مراجعه داشته اند، اشکالات نقل شده پنهان نمی باشد. «همانجا» محدث نوری نیز که خود فردی سهل گرا در نقل روایات است، به رغم آنکه صاحب کتاب *عوالی اللثالی* را فردی فاضل، مجتهد، متکلم می داند، ضعف هایی همچون خلط احادیث خوب و بد، نقل بیش از اندازه احادیث اهل سنت را در مجموعه احادیث گردآوری شده این کتاب متذکر شده که منجر به بی اعتمادی مشایخ حدیثی شیعه به این کتاب شده است. (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۳۸) حتی برخی از صوفیه همچون اسدالله خاوری، اندیشمند بزرگ صوفیه ذهبیه نیز معتقد است این کتاب چندان مورد اطمینان علمای حدیث نیست، مضاف بر اینکه در کتب معتبر اربعه شیعه نیز این روایت یافت نشده است. (الهامی، ۱۳۸۵ش، ص ۶۰) برخی نیز در انتساب این بخش کتاب، به ابن ابی جمهور تردید نموده اند؛ محدث جزائری با فحوص و بررسی مجلدات این کتاب چهار جلدی، تنها دو جلد اول آن را متعلق به ابن ابی جمهور می داند و معتقد است که مجلدات بعدی آن، توسط فردی ناشناس و در زمان دیگری گردآوری شده و روایت مذکور نیز در جلد چهارم کتاب است. (نوری، ۱۴۰۸ق، ص ۳۰۶)

بدین سان بر اساس تردید انتساب جلد سوم و چهارم کتاب به ابن ابی جمهور احسانی از یک سو و شهرت وی به سهل انگاری در نقل اخبار و استفاده از روایات عامه و روایات مرسل و آحاد از سوی دوم و گرایش وی به صوفیه از سوی سوم و با عنایت به وجود ضمیر در صدر روایات «وَرَوَى عَنْهُ» که نام امام علی در آن تصریح نشده، از سوی چهارم، این روایت اعتبار مناسبی ندارد.

ب. صورت دوم این روایت در کتاب *ریاض السیاحه* یافت شد. صاحب *ریاض* که از اقطاب بزرگ صوفیه گنابادی به شمار می رود، در کتاب خود آورده است: «وَرَوَى عَنْهُ [علی علیه السلام] وَ قَدْ سُئِلَ عَنِ التَّصَوُّفِ فَقَالَ ﷺ: التَّصَوُّفُ أَرْبَعَةٌ أَحْرُفٌ، تَاءٌ وَ صَادٌ وَ وَاوٌ وَ فَاءٌ. التَّاءُ: تَرْكُ وَ تَوْبَةٌ وَ تَقَى؛ الصَّادُ: صَبْرٌ وَ صِدْقٌ وَ صَفَاءٌ؛ وَ الواوُ: وَرْدٌ وَ وُدٌّ وَ وِفَاءٌ؛ وَ الفاءُ: فِرْدٌ وَ فَقْرٌ وَ فَنَاءٌ.» (شیروانی، ۱۳۶۱ش، ج ۱، ص ۳۰۷) از معنای تصوف از او [علی علیه السلام] پرسیده شد؟ فرمود: تصوف چهار حرف است: تاء و صاد و واو و فاء. تاء، ترک دنیا و توبه و پرهیزکاری است و صاد، صبر و راستی و صفای دل است و واو، توجه به ورد و دعا و دوستی

و وفاست؛ و فاء، تنها بودن از خلق و فقر الی الله و فانی شدن از انانیت است.

بررسی و تحلیل: هر دو صورت حدیث منتسب به امیرالمؤمنین علی علیه السلام در کتب *عوالی اللئالی* و *ریاض السیاحه* همان گونه که ملاحظه شد، با تعبیر «رؤی» و بدون ذکر سند رجالی نقل شده که دال بر مرسل بودن آن است. این ضعف انتساب چنان است که حتی اندیشمند صوفیه، ذهبی نیز این روایت را مجعول و زاده ذوق ایرانی ابو عبدالرحمن سلمی دانسته است. (الهامی، ۱۳۸۵ش، ص ۶۲)

افزون بر ضعف سند و عدم اعتبار منابع روایات فوق، برخی همچون مقدس اردبیلی، انتساب این روایات به پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام را به سبب شکل نگرفتن جریان تصوف و عدم اشتهار آنان به این نام در دوران پیامبر و امام علی علیه السلام مردود شمرده اند: «در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام نام تصوف شکل گیری نشده بود. اولین بار در قرن دوم این نام در زمان امام صادق علیه السلام به کار برده شد.» (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۷ش، ص ۵۴۳) به نظر می رسد عدم شکل گیری و اشتهار به تصوف در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام اشکالی است که مؤیدات بسیاری دارد که تردید در مورد صدور این روایات را افزایش می دهد چون به گفته برخی محققان، «در قرن اول، این افراد به نام عباد و زهاد مشهور بودند و در اواخر این قرن، به اسم خاص متصوفه نام گذاری شدند.» (شیرازی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۳)

از نظر دلالت، مضمون و محتوا، نیز افزون بر آنکه این سخن از حیث بلاغی با الفاظ و کلام بلیغ آن امام همام سازگاری ندارد، در این دو صورت روایت، به امیرالمؤمنین علیه السلام انتساب داده شده که آن حضرت در پاسخ به معنای واژه صوفی و در دیگری به معنای تصوف پرداخته اند در حالی که چنین مضمونی با محتوای روایات دیگر علوی، ناهمگون است. از سوی دیگر این روایات را نمی توان مدح جریان صوفیه انگاشت بلکه تبیین معنای واژگانی است و چون برابر متون تاریخی، جریان تصوف شکل گرفته نبود پس تبیین یک قضیه حقیقیه است نه قضیه خارجیة ناظر به دسته ای خاص. بدین رو این روایات نمی تواند بر مدح جریان تصوف تطبیق گردد.

۴-۲-۴. روایت منسوب به امام حسن علیه السلام: عن أبي نعیم قال حسن بن علی علیه السلام: «وقد قيل إن التصوف تنوير البيان و تطهير الأكنان.» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۶۵)؛ و چه بسا گفته شده تصوف، همان نورانی شدن بیان و پاک شدن درون است.

۴-۲-۵. روایت منسوب به امام سجاد علیه السلام: قال الحافظ ابونعیم فی کتاب الحلیة و کان الجماعة منه نقلوا... عَلِيُّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام «قِيلَ إِنَّ التَّصَوُّفَ حَفِظَ الْوَفَاءَ» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۱۰۲)؛ گفته شده همانا تصوف وفا را حفظ نمود.

۴-۲-۶. روایت منسوب به امام باقر علیه السلام: قَالَ الْحَافِظُ أَبُو نَعِيمٍ فِي كِتَابِ حَلِيَّةِ الْأَوْلِيَاءِ... أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْبَاقِرُ عليه السلام «قِيلَ إِنَّ التَّصَوُّفَ التَّعَزُّزَ بِالْحَضْرَةِ وَ التَّمَيُّزَ لِلْخَطَرَةِ» (همان، ج ۲، ص ۱۳۱)؛ گفته شده همانا تصوف به خاطر حضور در محضر الهی سبب عزیز شدن و سبب تشخیص خطر می‌گردد.

۴-۲-۷. روایت منسوب به امام صادق علیه السلام: وَ قَالَ الْحَافِظُ أَبُو نَعِيمٍ فِي... أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ صَادِقٌ عليه السلام «قِيلَ إِنَّ التَّصَوُّفَ انْتِفَاعٌ بِالنَّسَبِ وَ ارْتِفَاعٌ بِالسَّبَبِ» (همان، ج ۲، ص ۱۸۳)؛ گفته شده همانا تصوف بهره‌مندی از خویشاوندان و رفعت مقام است.

بررسی و تحلیل: این چهار روایت اخیر از کتاب کشف الغمّة اثر علی بن عیسی اربلی نقل شده که از علمای شیعه قرن هفتم است، اما مراجعه به کتاب وی نشان می‌دهد وی روایات پیش گفته را به نقل از کتاب حلیة الاولیاء ابونعیم اصفهانی، از محدثان قرن چهارم و پنجم آورده است. از آنجا بر اساس برخی پژوهش‌ها، هدف ابونعیم، گردآوری نام و مجموع روایات و سخنان جماعتی از صحابه، تابعان و تابعانی بوده که از بزرگان صوفیه و پیشوایان آنان هستند. (حاجی خلیفه، بی تا، ج ۱، ص ۶۸۹)

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، اربلی روایات فوق را بدون ذکر سند رجالی و تنها به نقل از کتاب حلیة الاولیاء آورده و هیچ سند رجالی برای آن ذکر نکرده است که مرسل بودن روایات فوق را نشان دهد و چون تنها در کتاب کشف الغمّة یافت شده و در دیگر منابع گذشته یا هم‌عصر آن وجود ندارد، از اخبار آحاد مرسل قلمداد می‌گردند و به سبب نداشتن مؤید روایی هم‌مضمون، دچار ضعف سندی است.

به نظر می‌رسد با توجه به عدم ذکر سند نقل روایت تا امام و تعبیر قیل در آغاز این روایات چهارگانه، نسبت آن‌ها به ائمه علیهم السلام نیز دچار خدشه است؛ از این رو مامقانی با استناد به لفظ «قیل» در ابتدای روایات مذکور، آن را گواه مرسله بودن آن‌ها دانسته است (مامقانی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۲۵۴) زیرا روایت مرسله به خبری اطلاق می‌شود که راوی، آن را از معصوم نشنیده و بدون واسطه از وی نقل می‌کند. (صدر، ۱۳۵۴ق، ج ۱،

ص ۱۸۹) به زعم نگارندگان، عدم ذکر سند این روایت تا امام، ارسال این خبر را اثبات می‌کند، به علاوه ذکر لفظ «قیل» در آغاز آن، نمی‌تواند بیانگر سخن و رأی امام باشد؛ بلکه حداکثر حاکی از نقل قولی است که امام آن را بدان رو که در آن زمان شهرت داشته است، نقل نموده‌اند.

نکته محل تأمل دیگر در این روایات، آن است که در مذهب ابونعیم نیز دو رأی وجود دارد؛ برخی از علما ابونعیم را دارای مذهب شیعه دانسته‌اند (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۸۱) و عده‌ای قائل به سنی‌مذهب بودن وی شده‌اند. (خویی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۳۶) ولی به نظر نگارندگان این پژوهش، نگارش کتاب الامامة و الرد علی الرافض توسط ابونعیم، که به صراحت شیعه را رد نموده، احتمال شیعه بودن وی را مخدوش و سنی مذهب بودنش را قوت می‌بخشد. با توجه به مذهب ابونعیم، اساساً کتاب حلیة الاولیاء از مصادر شیعه محسوب نمی‌شود. بر این اساس، این پرسش جدی مطرح می‌شود که چگونه این روایات صادره از امامان معصوم علیهم‌السلام در کتاب اهل سنت موجود است، در حالی که در هیچ‌یک از مصادر شیعه یافت نشود؟ بدین سان با توجه به مذهب ابونعیم از یک سو و عدم ذکر رجال سندی روایات از سوی دیگر و کاربست لفظ «قیل» در آغاز آن، از سوی سوم، استنادیابی این روایات به مصادر شیعی، نه تنها ثابت نیست بلکه می‌توان گفت مورد نفی جدی است. بر این اساس در نقد و بررسی مصدری روایات مدح تصوف، می‌توان گفت راهیابی روایات مدح در کتب شیعی پیش گفته، دلیل صحه‌گذاری منبعی این اخبار نیست.

از نظر دلالت، مضمون و محتوا، آغاز آن‌ها با لفظ «قیل» در ابتدای روایات چهارگانه مذکور است که حداکثر نقل قول امام معصوم از دیگران و شاهد نقل شدن این سخن در جامعه به حساب می‌آید نه سخن خود آن معصومین؛ از سوی دیگر در همه این روایات، به تبیین معنای تصوف یا تعریف اصطلاحی آن‌ها مبادرت شده است که با مضامین و محتوای دیگر روایات اهل بیت علیهم‌السلام، از جهت گوناگون ناسازگار است؛ زیرا تعریف اصطلاح صوفیه یا بیان برآیند صوفی‌گرایی، با هیچ مضمونی در روایات منقول از آن امامان در کتب شیعی، همسانی و همسویی ندارد و حداکثر در صورت چشم‌پوشی از این اشکالات سندی و دلالی، می‌تواند تبیین یک قضیه حقیقه تلقی

شود که تصوف حقیقی چنین معنا و تعریفی دارد، اما بر تطبیق آن بر جریان صوفیه معاصر ائمه، هیچ دلالتی ندارد. علاوه بر این در حدیث چهارم، که تصوف، بهره‌مندی از خویشاوندان و رفعت به اسباب معرفی شده، به هیچ فضیلت دینی برای آن‌ها اشاره نشده، بلکه توصیفی است از تصوف که از موقعیت‌ها و فرصت‌ها استفاده می‌کنند. آنچه مورد ارزشمندی این وصف است، جهت و انگیزه آن، یعنی کسب رضوان الهی (آل عمران: ۱۶۲؛ مائده: ۱۶)، فی سبیل الله بودن (نساء: ۷۶؛ توبه: ۶۰)، اتباع (اعراف: ۳؛ یس: ۲۰ و ۲۱) و انطباق با سنت و سیره پیامبر ﷺ (احزاب: ۲۱) و اطاعت از ولی منصوب الهی است. (نساء: ۵۹)

در جمع‌بندی نهایی مباحث پیش‌گفته درباره سند و دلالت روایات مدح، می‌توان گفت که هر هفت روایات، از روایات آحاد و مرسلی است که در منابع و مصادر اولیه و اصلی شیعی وجود ندارد و از منابع صوفیه یا اهل سنت، به دو کتاب شیعی راه یافته است؛ حتی برخی از صوفیان نیز به جعلی بودن آن به نفع صوفیه تصریح کرده‌اند و از نظر تطبیق زمانی نیز با تردید مواجه است و از نظر دلالت، افزون بر عدم تطابق با مضامین روایات نبوی و نوعی مبالغه و عدم تناسب با احادیث ولوی و شروع با قیل در چهار مورد آن، حداکثر بیان قضیه حقیقه تلقی می‌شود نه قضیه خارجی که بتواند مدحی برای جریان تصوف باشد.

#### ۳-۴. اعتبارسنجی و بررسی روایات ذم تصوف

احادیث ذم صوفیه که در کتاب‌های متقدم روایی همچون کافی کلینی، امالی شیخ مفید و اختیار معرفة الرجال طوسی، نیز کتب متأخر روایی همچون بحار الانوار علامه مجلسی، حدیقه الشیعه مقدس اردبیلی، اثنی عشریه شیخ حر عاملی، سفینه البحار قمی و شرح نهج البلاغه حبیب‌الله خویی نقل شده، بسیار زیاد است؛ به گونه‌ای که تنها شیخ حر عاملی علاوه بر استناد به آیات و روایات فراوان در ذم صوفیان، حدود هزار حدیث مؤید ذم صوفیه را در یک کتاب به نام الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه جمع‌آوری نموده است. (حر عاملی، ۱۴۰۰ق، ص ۶)

#### ۱-۳-۴. گونه‌های روایات ذم تصوف

روایات ذم تصوف که حاوی موضوعات یا عباراتی در زمینه تصوف باشند، دارای

گونه‌های مختلف ذیل است: الف. ذم اصل جریان تصوف؛ ب. ذم آداب و عقاید صوفیه؛ ج. ذم سران و رجال تصوف؛ د. ذم مبانی معرفت‌شناختی صوفیه که به دلیل کثرت و گستردگی آن‌ها، مجال نقد و بررسی همه موارد امکان‌پذیر نیست بلکه از هریک به ذکر نمونه‌هایی اکتفا می‌شود. افزون بر آن، پاره‌ای از آیین و مراسم‌های خودساخته آنان همانند مراسم رقص و سماع را می‌توان از مصادیق آیات و روایات مذمت اهل بدعت دانست، ولی در این پژوهش، صوفیه از این جهت مورد بررسی واقع نمی‌شود.

#### ۳-۱-۱. روایات ذم اصل جریان تصوف و آیین‌های بدعت‌گون آن‌ها

پیامبر ﷺ در پیشگویی از پدیدار شدن صوفیه در میان امت خویش خبر داده، به صراحت آن‌ها را اهل نار خواندند: «لایقوم الساعة علی أمتی حتی یقوم قوم من أمتی اسمهم الصوفیة لیسوا منی و انهم یحلقون للذکر و یرفعون أصواتهم یظنون انهم علی طریقتی بل هم أضل من الکفار و هم أهل النار...» (قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۰۰)

تحلیل و بررسی: این روایت به دلیل عدم ذکر سلسه سند رجالی آن در کتب متأخر حدیثی شیعه، دچار ضعف سندی است ولی روایات فراوان دیگر هم خانواده با آن، که در مذمت صوفیه وارد شده، ضعف سند آن را تدارک می‌کند؛ همانند روایت دیگری که از رسول خدا ﷺ نقل شده است: «یا أباذر، یكون فی آخر الزمان قوم یلبسون الصوف فی صیفهم و شتائهم، یرون أن لهم الفضل بذلک علی غیرهم، أولیک یلعنهم ملائکة السموات و الأرض» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳۹) یا اباذر در آخر الزمان جمعی پیدا خواهند شد که در تابستان و زمستان، لباس پشم می‌پوشند و این عمل را فضیلتی برای خویش بر دیگران می‌دانند، اما ملائکه آسمان‌ها و زمین این قوم را لعنت می‌کنند.

به علاوه می‌توان روایت هم خانواده و مشهور «ستفترق علی أمتی...» را که اشاره به اهل آتش بودن هفتاد و فرقه از امت پیامبر ﷺ دارد، جبرانگر ضعف سندی آن دانست؛ که از پیامبر ﷺ چنین نقل شده است: «... ستفترق أمتی ثلاث فرق فرقة علی الحق لا ینقص الباطل منه شیئا یجونی و یجبون أهل بیتی مثلهم کمثل الذهب الجید کما أدخلته النار فأوقدت علیه لم یزده إلا جودة و فرقة علی الباطل لا ینقص الحق منه شیئا یبعضونی و یبعضون أهل بیتی مثل الحدید کما أدخلته النار فأوقدت علیه لم

يَزِدُهُ إِلَّا شَرًّا وَفِرْقَةً مُدْهَدَهَةً عَلَى مِلَّةِ السَّامِرِيِّ لَا يَقُولُونَ لَا مِسَاسَ لِكِنَّهُمْ يَقُولُونَ لَا قِتَالَ إِمَامَهُمْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسِ الْأَشْعَرِيِّ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰) این روایت افزون بر *امالی* شیخ مفید در کتاب حدیثی *امالی* شیخ طوسی نیز ذکر شده که از کتب مهم متقدم روایی شیعیان است و به لحاظ سندی نیز سلسله رجال معتبری دارد. چون نسبت این روایت هم خانواده با روایت نبوی پیش گفته، نسبت «عام و خاص» است، بدین معنا که روایت دوم با معرفی (هفتادودو فرقه از امت پیامبر که اهل نار هستند)، مطلق است و روایت نخست که به صوفیه به عنوان یکی از فرق‌های آن هفتادودو فرقه اهل آتش، اشاره می‌نماید، خاص است.

شاهد این جمع و نسبت‌سنجی عام و خاص دانستن نگارندگان، روایتی است که از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده و گوینده شعار «لا قتال»، حسن بصری معرفی شده که از سران صوفیه شناخته شده است. در این روایت آمده است: «هنگامی که امیرالمؤمنان در جنگ جمل پیروز شد، مردم اطراف او تجمع نمودند که در میانشان حسن بصری بود و کاغذهایی با خود داشت و هر کلمه‌ای که حضرت می‌فرمود او می‌نوشت. پس حضرت با صدای بلند فرمود: چه می‌کنی؟ حسن گفت: آثار شما را می‌نویسم تا برای دیگران حدیث کنم. پس حضرت فرمود: برای هر قوم سامری هست و این (حسن بصری) سامری این امت است، ولی او همچون سامری نمی‌گوید "لامساس" بلکه می‌گوید: "لاقتال" یعنی می‌گوید جنگ نکنید.» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۷۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳) بر این اساس، روایت پیشین بازگوکننده پیشگویی پیامبر صلی الله علیه و آله از نظر سندی و دلالتی با روایت‌های پسین در انطباق بر صوفیه، همسویی، تعاضد و تأیید دارند.

به‌زعم نگارندگان، ذکر این روایت و صحنه نهادن بر آن در کتب حدیثی شیعه متقدم و متأخر (حر عاملی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۶؛ قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۰۰)، نشانگر برخورداری روایت از وثاقت صدوری است. از نظر دلالت بر ذم نیز محتوای حدیث مذکور از پیامبر صلی الله علیه و آله به قومی اشاره دارد که در آخرالزمان در میان امت ایشان پدیدار می‌گردند که صوفیه نام دارند و برخلاف گفته برخی از سران صوفیه، از منظر قواعد ادبیات عرب، وجود «الف لام» جنس و نوع در عبارت «اسمهم الصوفیه» بیانگر اطلاق

این روایت است که شامل تمامی جریان صوفیه اعم از سنی و شیعه می‌شود. در بخش پایانی این روایت، پیامبر ﷺ یکی از آداب و آیین‌های این جریان را که تشکیل حلقه‌های موسوم به حلقه ذکر است و گاه مراسم رقص و سماع نیز نامیده می‌شود (نک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶ش)، اشاره و آن را تخطئه می‌کند. وگرنه در روایات، تشکیل حلقه ذکر در مسجد، جلوه‌ای از بهشت معرفی و به آن ترغیب شده است. (حر عاملی، ۱۴۰۰ق، ج ۹، ص ۱۲۳) نیز در این روایت با ذکر عبارت «به کردارشان دلخوش‌اند، از عمل جز رنج چیزی عایدشان نشود» به ریاضات غیرشرعی این جریان اشاره شده و در پایان، آن‌ها را اهل آتش می‌خواند (هُم اهل النار) که بیان‌کننده حال این افراد در قیامت است. بدین سان این روایت افزون بر ذم جریان تصوف، ذم آیین‌های خودساخته آن را نیز در بر دارد.

#### ۲-۳-۴. ذم سران و رجال تصوف

در پاره‌ای از روایات شیعی، سران برجسته تصوف ذم شده‌اند؛ برای نمونه حسن بصری که سرسلسله قریب به اتفاق سلاسل متصوفه به وی منتسب و مورد قبول اغلب اصحاب تصوف می‌باشد، در مورد جمع اصحاب بر گرد خویش مذمت شده است: «عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: ... وَ هَذَا أَحْسَنُ الْبَصْرِيِّ لَهُ أَصْحَابٌ وَ أَنَا أَمْرٌ مِنْ قَرِيشٍ قَدْ وَكَلَنِي رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَ عَلِمْتُ كِتَابَ اللَّهِ وَ فِيهِ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ بَدَأَ الْخَلْقَ وَ أَمْرَ السَّمَاءِ وَ أَمْرَ الْأَرْضِ وَ أَمْرَ الْأَوَّلِينَ وَ أَمْرَ الْآخِرِينَ وَ أَمْرٌ مَا كَانَ وَ أَمْرٌ مَا يَكُونُ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى ذَلِكَ نُصَبَ عَيْنِي» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۶۹۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۷، ص ۳۷۲؛ قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۲۸)

تحلیل و بررسی: منبع روایت فوق، کتاب شریف *الکافی* است که یکی از چهار کتب مهم حدیثی شیعه محسوب می‌شود و مورد تمجید و توجه بسیاری از بزرگان و عالمان تشیع است و در منابع مهم حدیثی دیگر نیز آورده شده است. همچنین روایت مسند است و سند رجالی آن، ذکر شده است و در مورد وثاقت سند نیز بر اساس گفته رجال‌شناسان، احمد بن محمد، مورد توثیق و اعتماد است. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۵۸۳) وی معروف به ابن عقده و جلیل‌القدر و عظیم‌المنزله است. (علامه حلی، ۱۴۱۱ق،



ص ۲۰۴) ولی در مورد محمد بن سنان دو نظر وجود دارد: عده‌ای قائل به جرح ایشان‌اند بدان سبب که وی دربارهٔ معجزات و مقامات الهی ائمه علیهم‌السلام روایت نقل نموده است؛ از این رو برخی وی را غالی و ضعیف قلمداد می‌کنند. (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴۵؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۵۸۶؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۲۸) ولی علامه حلی در مورد وی توقف نموده است. (علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۶۶) شیخ مفید نیز در کتاب *الرساله العددیه*، وی را به سبب اعتقاد به عالم ذر، تضعیف نموده ولی در کتاب *الارشاد*، او را از اصحاب امام کاظم علیه‌السلام معرفی نموده و اهل ورع و علم و فضیلت دانسته و در نگاه برخی، وی مورد توثیق قرار گرفته است. (حاج سیدجوادی و همکاران، ۱۳۹۴ش، ص ۱۷۹). معمولاً روایات وی نزد اصحاب مقبول تلقی شده است. در مورد نفر سوم، عبدالاعلی معروف به مولی آل‌سام الکوفی نیز وی از اصحاب امام صادق علیه‌السلام و مورد وثوق می‌باشد. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۲۴۲؛ کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۱۹) ولی علامه حلی (۱۴۱۱ق، ص ۱۲۷) به نقل از کشی، وی را دارای فراز و فرود «یقع و یطیر» نامیده است. بدین سان سند روایت، مسند، صحیح یا به خاطر محمد بن سنان، مقبول است؛ گرچه خدشه به دلیل وجود عبدالله بن سنان، با روایات هم‌خانوادهٔ آن قابل جبران است: «امام باقر علیه‌السلام در پاسخ مردی از اهل بصره فرمود: حسن بصری هرکجا می‌خواهد به چپ و راست برود، به خدا سوگند، علم جز اینجا (نزد ما اهل بیت) یافت نشود.» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۱) این روایت بدان سبب که رأی و نظر حسن بصری را با ائمه علیهم‌السلام ناهمسو نشان می‌دهد، با روایت پیش گفته، همگون و با آن تعاضد محتوایی دارد.

دلالت روایت پیش گفته، بر ذم سرسلسلهٔ مهم صوفیه موسوم به حسن بصری، کاملاً تام و بیانگر ناهمسویی وی با امامان اهل بیت علیهم‌السلام است؛ زیرا در ابتدای این روایت، امام صادق علیه‌السلام شیعیان را به رازداری اسرار آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تشویق و افشای اسرار آن‌ها را نکوهش نموده، در ادامه مثالی می‌زنند و می‌فرمایند: «ابوحنیفه دوستانی دارد و حسن بصری نیز اصحابی دارد؛ منم مردی از قریش هستم که از اولاد رسول خدا می‌باشم و به کتاب خدا علم دارم و تبیان کل شیء در کتاب خدا می‌باشم. امر آسمان و زمین و امر تمام علم گذشته و آینده همه در کتاب خداست و من تمام این علوم را می‌بینم.»

(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۶۵) این سخن و اشاره به اصحاب داشتن وی، گواه آن است که ابوحنیفه و حسن بصری نه تنها از یاران و شیعیان حضرت نبودند، بلکه مدعی تعلیم فقه و عقاید و سلوک معنوی مستقلی بوده‌اند؛ پس هرگز نمی‌توان آن‌ها را به معنای دقیق علمی، شیعه دانست. به علاوه برابر شواهد تاریخی، دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام و اصحاب آن‌ها (مانند حجاج بن یوسف) که دستش به خون افرادی چون کمیل، قنبر و سعید بن جبیر و هزار مسلمان و شیعه آلوده بود، با حسن بصری رابطه خوبی داشتند، به طوری که حجاج می‌گوید: «روزی در مجلس شیخ حسن بصری دست وی را بوسیدم و در آن کار مغفور شدم که بایستی دست بزرگان را بوسید، امید است که او را بیامرزند.» (زیدی، ۱۳۵۳ش، ص ۱۴۱) شایان ذکر است که تنها کسی که در زمان حجاج اجازه و عطف داشته، حسن بصری بوده است. درباره جایگاه وی در جریان تصوف به عنوان سرسلسله، نیز حافظ حسین کربلایی که خود از ارادتمندان عبدالله بن برزخ آبادی بود، می‌نویسد: «مخفی نماند که اکثر سلاسل درویشان، به شیخ حسن بصری قدس سره می‌پیوندند و او را از مریدان و خادمان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام شمرده‌اند و این معنی اشتهر از آن است که کذب و خلاف را در آن دخل و گنجایش توان داد.» (کربلایی، ۱۳۸۳ش، ص ۳۷۲)

#### ۳-۳-۴. مذمت معرفت‌شناسی صوفیان

در احادیث، مهم‌ترین منبع معرفت‌شناختی تصوف، یعنی کشف و شهود، مورد تردید و چالش قرار گرفته است؛ برای نمونه حضرت رضا علیه‌السلام نسبت به ادعای آن، از طرف یونس بن ظبیان، برآشفته شده، با شدت آن را نفی می‌کنند: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ قُؤْلُوبِهِ الْقُمِّيُّ، قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيْسَى، عَنِ يُونُسَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَجُلًا مِنَ الطَّيَّارَةِ يَحَدِّثُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا علیه‌السلام عَنِ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ أَنَّهُ، قَالَ: كُنْتُ فِي بَعْضِ اللَّيَالِي وَأَنَا فِي الطَّوَافِ، فَإِذَا نِدَاءٌ مِنْ فَوْقِ رَأْسِي: يَا يُونُسُ! إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَأَعْبُدْتَنِي وَاقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي فَارْفَعْتُ رَأْسِي؛ فَإِذَا فَعَضِبَ أَبُو الْحَسَنِ علیه‌السلام غَضَبًا لَمْ يَمْلِكْ نَفْسَهُ ثُمَّ، قَالَ لِلرَّجُلِ اخْرُجْ عَنِّي لَعْنَكَ اللَّهُ وَ لَعْن مَنْ حَدَّثَكَ وَ لَعْن يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ أَلْفَ لَعْنَةٍ يَتْبَعُهَا أَلْفُ لَعْنَةٍ كُلُّ لَعْنَةٍ مِنْهَا تُبَلِّغُكَ قَعْرَ جَهَنَّمَ أَشْهَدُ مَا نَادَاهُ إِلَّا شَيْطَانٌ...» (كشَى، ۱۴۰۹ق، ص ۳۶۴)

تحلیل و بررسی: منبع روایت، کتاب رجالی کشی است که به دلیل تقدم زمانی و غنای محتوایی، از معتبرترین کتب رجالی شیعیان محسوب می‌شود و خلاصه آن تحت عنوان *اختیار معرفة الرجال* توسط شیخ طوسی تدوین و ارائه شده (کنعانی، ۱۳۸۹ش، ص ۳) و از اعتبار لازم برخوردار است. از نظر سند حدیث نیز به گفته رجال‌شناسان، محمد بن قولویه، جعفر بن محمد بن موسی، ملقب به ابوالقاسم، از ثقات اصحاب و از اجلای فقه و حدیث به شمار می‌رفت. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲۳؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۱۸) همچنین سعد بن عبدالله بن ابی خلف نیز از ثقات محسوب (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۵۸۴) و به القابی چون شیخ الطائفة، وجه الطائفة، فقیه الطائفة، مورد توثیق واقع شده است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۷۷) همچنین محمد بن عیسی اشعری که از اصحاب امام رضا علیه السلام است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۵۸۸) چنان‌که یونس نیز از اصحاب ثقة امام رضا علیه السلام است. (همان، ص ۳۶۸؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۴۴۶) بدین سان حدیث مسند بوده و سند روایت نیز صحیح است.

دلالت روایت پیش‌گفته بر ذم، مدعی کشف و شهود است؛ زیرا در این روایت از یونس که از اصحاب ثقة امام رضا علیه السلام است نقل شده که مردی با امام رضا علیه السلام درباره یونس بن ظبیان گفت و گو می‌نمود که وی مدعی است که من شبی در حال طواف بوده‌ام که ندایی از بالای سرم آمد و خطاب به من گفت: «یا یونس! اِنِّی اَنَا اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاَعْبُدْنِی وَ اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِی»؛ ای یونس! من خدای تو هستم، یونس مرا عبادت کن و نماز را برای من به پا دار. وی هنگامی که بالای سر خویش را نگاه کرد، فرشته‌ای را مشاهده نمود که حامل پیامی مبنی بر اولیای الهی بودن خویش بوده است. امام رضا علیه السلام با شنیدن این ادعا خیلی خشمگین شد به طوری که از شدت غضب به آن مرد گفت: از اینجا برو... خداوند کسی را که این حرف‌ها را برای تو گفته لعنت کند و خداوند یونس بن ظبیان را هزار بار لعنت کند و ...

بر اساس این روایت، ادعای کشف و شهود متصوفه که از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی متصوفه است، با ناراحتی و لعنت حضرت رضا علیه السلام مواجه شد که تباین مبانی متصوفه با مبانی معرفتی شیعه در پیروی از قرآن و مفسران حقیقی آن یعنی امامان اهل بیت به‌عنوان مبانی معرفت‌شناختی را آشکار می‌سازد؛ شیعه، قرآن و تبیین

پیامبر ﷺ و اهل بیت (علیهم السلام) را حجت می‌داند در حالی که منبع اصلی حجیت نزد جریان متصوفه کشف و شهودی است که خویش به دست می‌آورند. از این روست که از بایزید بسطامی نقل شده که در نقد فقها می‌گوید: «اخذتم علمکم میتا عن میت و اخذنا علما عن الحی الذی لا یموت»؛ شما مطالب خود از اساتید مرده گرفتید (اشاره به ذکر سلسله سند روایات توسط فقها) در صورتی که ما در عرفان از زنده‌ا زلی و ابدی مطالب خود را می‌گیریم. این نگره بیانگر آن است که متصوفه قائل به حضور انسان کاملی در هر زمان هستند که همان قطب صوفیه است و به آن قطب، مستقیماً از طرف خداوند وحی می‌شود. (دادجو، ۱۳۹۱ش، ص ۱۴۴) راه آنان از مذهب و روش شیعه کاملاً جدا شده و بر مدار دیگری استوار می‌شود و همین نکته نقد و لعنت امام را در پی دارد؛ چنان‌که این انگاره به صراحت از شمس تبریزی نیز نقل شده است: «تا کی بر زین بی‌اسب سوار گشته و در میدان مردان می‌تازید، این سخنان که می‌گویید از حدیث و قرآن و حکمت برای مردمان آن عصر است؛ اکنون سخنان شما کو؟ تلاش کن هم محل وحی باشی هم کاتب وحی.» (ناطور افلاکی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۴۳)

افزون بر آن به باور صوفیه، «شریعت صرف، به تنهایی قادر نیست انسان را به مقصد نهایی خویش برساند بلکه شریعت، علم ظاهری است.» (حق سرشت، ۱۳۹۱ش، ص ۱۷۵) به نظر نگارندگان این پژوهش، این سخن در جای خود و با توضیحی مبنی بر مقدمات لازم، سخنی درست و مدلل است که در روایات و بیانات تفسیری بسیاری بدان تصریح شده، ولی آنان لازمه رسیدن به باطن و مغز شریعت را اطاعت محض از قطب متصوفه می‌دانند. این در حالی است که در مقام عمل، غیر از شریعت و عمل به تکالیف شرعی، راه دیگری برای رسیدن به حقیقت وجود ندارد. (املی، ۱۳۶۲ش، ص ۳۱)

## ۵. بررسی نظریه جمع یا طرح روایات مدح و ذم

برخی از سران متصوفه، گرچه در نهایت به کمی روایات مدح و انبوهی روایات ذم، اعتراف کرده‌اند (تابنده، ۱۳۷۷ش، ص ۶۷) نظریه جمع روایات مدح و ذم یا طرح همه آن‌ها را مطرح ساخته و چنین گفته‌اند: «با توجه به قاعده تعادل و تراجیح در صورتی که نتوان مابین روایات مدح و ذم را جمع نمود، به ناچار هر دو روایات مدح و ذم ساقط

می‌شوند و نمی‌توان به هیچ‌یک عمل نمود.) (همان، ص ۶۶)

آنچه برخی از متصوفه به‌عنوان قاعدهٔ تعادل و تراجیح در بررسی دو دسته از روایات متعارض مطرح می‌کنند، مورد تأیید اهل حدیث است به‌شرط آنکه احادیث مورد جمع از نظر سند، منبع و دلالت، در شرایطی نزدیک به هم باشند؛ درحالی‌که مباحث پیش‌گفته کاملاً مدلل نمود که روایات مدح، از نظر اعتبار سند و منبع و دلالت، هرگز با روایات ذم در شرایط یکسان و حتی نزدیک به هم قرار ندارند.

بدین سبب سلطان حسین تابنده برای یکسان‌سازی سطح روایات مدح و ذم، سند روایات ذم را ضعیف دانسته یا دلالت و مقصود از آن‌ها را زیر سؤال برده، چنین گفته‌اند: «روایاتی که صراحت بر ذم دارند، یا بی‌اعتبار هستند و دارای ضعف سندی می‌باشند یا خطاب آن‌ها صرفاً متوجه صوفیه اهل سنت و یا صوفیان آن زمان است و اکنون تصوف به‌معنای دیگری استعمال می‌شود.» (همان، ص ۶۷)

بررسی و تحلیل: از تکرار نتیجهٔ بررسی‌های پیش‌گفته خودداری می‌شود؛ زیرا توجه به مباحث پیش‌گفته در مورد سند روایات ذم که دارای تواتر، مسند، صحت و وثاقت صدوری همراه با تعاضد محتوایی بودند، ادعای فوق را رد می‌کند و چنان‌که گفته آمد، اطلاق واژگانی همهٔ صوفیه را در بر می‌گیرد؛ به‌علاوه تفکیک صوفیهٔ اهل سنت و شیعه، با توجه به اشتراک مبانی، رویکرد و سرسلسلگان، و تشابه آداب و آیین‌ها، خلاف اطلاق روایات ذم و تبیین‌های آن روایات به‌صورت قضیهٔ حقیقه است و ادعای انطباق با صوفیان آن دوران و تغییر تصوف در دورهٔ کنونی، نیز از واقعیت برخوردار نیست؛ زیرا از یک‌سو، همان منابع و مبادی و آیین و پیروی از سران همچنان ادامه دارد و قضایای روایات ذم همانند روایات مدح، قضایای حقیقه هستند نه خارجی.

گفتن و تذکر این حقیقت در آغاز، پایان و نتیجهٔ بررسی‌های تحلیلی روایات لازم است که جریان معنویت ناب برخاسته از تعالیم رسول خدا و امامان اهل بیت (علیهم‌السلام)، جریان‌های کاملاً جدا و به‌کلی، به‌دور از جریان تصوف‌اند؛ زیرا مبانی معرفتی و روش سلوکی آنان از قرآن و روایات، سرچشمه گرفته است و تنها پیروی از امام را به‌عنوان انسان کامل و ولی منصوب الهی لازم می‌دانند و به‌جای برگزاری مراسم خودساخته،

تبعیت کامل از شریعت و ملازمت مداوم عملی به احکام شرعی را تنها راه رسیدن به حقیقت و باطن دین می‌دانند.

## ۶. نتیجه‌گیری

بررسی روایات مدح و ذم تصوف، یافته‌های زیر را پیش رو نهاد:

۱. روایات مدح با ذم تصوف از نظر عددی، هفت مورد بود که اخبار آحاد محسوب می‌گردند و یکسان نیستند و معیارهای باب تعادل و تراجیح برای جمع را ندارند؛ زیرا هفت روایت مدح از نظر عددی با انبوه روایات ذم که بیش از هزار است، برابری نمی‌کند.

۲. بررسی‌ها روشن ساخت روایات مدح، اکثراً غیرمستند و مرسل‌اند و از کتب صوفیه نقل شده است که از نظر اعتبار منبع و توثیق، از سند و منبع معتبری برخوردار نیستند و راهیابی آن‌ها به برخی کتب شیعی، از مشکل وثاقت منبع آن‌هاست. همچنین دلالت آن‌ها بر مدح صوفیه، در پاره‌ای موارد که به تعبیر «قیل» نقل شده، بیانگر سخن امام نیست و از نظر مضمون و محتوا، مبالغه‌آمیز و ناسازگار با دیگر روایات نبوی و علوی است.

۳. روایات ذم از نظر عددی، بسیار و دارای تواتر بوده، و از نظر سندی، مسند و اکثراً صحیح یا دارای وثاقت صدور بوده و خدشه در پاره‌ای از آن‌ها به سبب وجود محمد بن سنان، با وجود روایات هم‌خانواده، که با آن‌ها تعاضد مضمونی و هماهنگی مفهومی داشت، کاملاً جبران شده است و از نظر دلالت نیز صراحت داشت و دارای دلالتی روشن و تام بود.

۴. ادعای ضعف و بی‌اعتباری سند روایات ذم و پیشنهاد جمع یا طرح همه آن‌ها، به دلیل تعارض و تقابل دچار چالش‌های جدی است؛ زیرا با واحد بودن روایات مدح و متواتر بودن روایات ذم و مرسل بودن یا نقل قول بودن با کاربست «قیل» در آغاز آن در روایات مدح و مسند بودن و موثق بودن سند روایات ذم، بحث تعارض روایات مدح با روایات ذم بر اساس موازین علوم حدیث منتفی است.

۵. متوجه دانستن روایات ذم به متصوفه اهل سنت یا متصوفه دوران صدور حدیث، با توجه به اشتراک منابع معرفتی، آداب و سنن، دلبستگی به اقطاب و پیروی از آن‌ها،

اولاً با اطلاق روایات، ناسازگار است و ثانیاً روایات مدح و ذم چون به صورت قضایای حقیقیه بیان شده‌اند نه قضایای خارجی، هرکس را که دارای چنان باور، روش سلوکی و منتسب به سرسلسله و مبانی معرفتی باشد، در بر می‌گیرد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشوری، داریوش، دانشنامه بزرگ اسلامی (آنلاین)، تهران: اعتماد ملی، ۲۶ بهمن ۱۳۸۵ ش.
۳. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعة الی تصانیف الشیعة، تهران: اسماعیلیان قم و کتابخانه اسلامیة تهران، ۱۴۰۸ ق.
۴. آملی، سید حیدر، اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة، تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۲ ش.
۵. الهامی، داود، تصوف از دیدگاه ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، قم: سپهر آذین، ۱۳۸۵ ش.
۶. —، موضع تشیع در برابر تصوف در طول تاریخ، قم: مکتب اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۷. اصفهانی، راغب، المفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه، بی تا.
۸. ابن تیمیة حرانی، تقی‌الدین، مجموع الفتاوی، تصحیح عبدالرحمن بن محمد، المدینة النبوة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ۱۹۹۵ م.
۹. ابن ابی جمهور، محمد، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، تصحیح مجتبی عراقی، قم: دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفة الائمة، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، تبریز: بنی‌هاشم، ۱۳۸۱ ق.
۱۱. اعوانی، غلامرضا و همکاران، «تصوف» در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۸ ش، ص ۴۸-۱.
۱۲. امینی‌نژاد، علی، «عرفان و تصوف در گستره روایات»، نشریه معارف عقلی، شماره ۸، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۳-۳۷.
۱۳. بیدختی گنابادی، سلطان محمد، بشارة المؤمنین، تهران: حقیقت، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. بیرانوند، عبدالرحیم، عنکبوت‌های دار دنیا، قم: ذکری، ۱۳۹۲ ش.
۱۵. تابنده، سلطان‌حسین، رساله دفع شبهات، تهران: حقیقت، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. جعفری، محمد عیسی، «بررسی روایات نبوی ناظر بر نقد صوفیه»، مجله هفت آسمان، شماره ۴۴، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۱۶-۱۳۵.
۱۷. —، «بررسی نقد صوفیه از زبان ائمه (علیهم‌السلام)»، مجله هفت آسمان، دوره ۱۲، شماره ۴۸، ۱۳۸۹ ش، ص ۲۷-۵۰.

۱۸. حاج سیدجوادى، احمد صدر و همکاران، *دایرةالمعارف تشیع*، تهران: مؤسسه انتشار حکمت، ۱۳۹۴ش.
۱۹. حاجی خلیفه، مصطفی، *کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون*، لبنان: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۰. حر عاملی، محمد بن حسن، *الاثنی عشریة*، تعلیق سید مهدی حسینی، قم: دار الکتب العالمیه، ۱۴۰۰ق.
۲۱. حسن زاده مراغه‌ای، صادق، «بررسی حدیقه الشیعه»، نشریه آیة پژوهش، دوره ۷، شماره ۳۹، ۱۳۷۵ش، ص ۵۶-۶۷.
۲۲. حق سرشت، علی اصغر، «تصوف و جاهلیت»، نشریه سمات، سال سوم، شماره ۸، ۱۳۹۱ش، ص ۱۶۶-۱۷۷.
۲۳. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد، *تاریخ بغداد*، بی جا: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۲۴. خویی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بی جا: مرکز نشر الثقافة الاسلامیة فی العالم، ۱۳۹۰ق.
۲۵. دادجو، یدالله، «تحلیل وحی در اندیشه ابن عربی»، نشریه علمی پژوهشی *مطالعات عرفانی*، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، شماره ۱۶، ۱۳۹۱ش، ص ۱۳۹-۱۵۶.
۲۶. دوانی، علی، «علامه مجلسی و صوفیه»، نشریه سمات، شماره ۸، ۱۳۹۱ش، ص ۱۳۲-۱۴۱.
۲۷. زیدی، شمیم، *احوال و آثار شیخ بهاءالدین زکریا ملتانی و خلاصه العارفين*، بی جا: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۵۳ش.
۲۸. سبحانی تبریزی، جعفر، *اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراییة*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۶ق.
۲۹. سلمی، ابو عبدالرحمن محمد، *مجموعه آثار السلمی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش.
۳۰. شیروانی، زین العابدین، *ریاض السیاحه*، تصحیح حسین بدرالدین و اصغر حامد ربانی، تهران: انتشارات سعدی، ۱۳۶۱ش.
۳۱. شیرازی، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران: کتابخانه سنایی، بی تا.
۳۲. صابری، محمدعلی، «نقد تصوف و صوفیه در کلام اهل بیت (علیهم السلام) و عالمان متقدم شیعه»، فصلنامه معرفتی اعتقادی *سمات*، سال سوم، شماره ۸، ۱۳۹۱ش، ص ۱۴۲-۱۶۵.
۳۳. صدر، سید حسن، *النهاية الدراییة فی شرح الرسالة الموسومة بالوجیزة للبهائی*، کاظمین: المشعر، ۱۳۵۴ق.
۳۴. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (علیهم السلام)*، تحقیق و تصحیح محسن کوچه باغی، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۵. صادقی، مژگان، «عنوان قسم عمده‌ای از سلوک باطنی دینی در عالم اسلام» در *دانشنامه جهان*



- اسلام، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۶۲ش، ص ۳۵۸۵.
۳۶. طبرسی، احمد، الاحتجاج علی أهل اللجاج، تحقیق و تصحیح محمدباقر خرسان، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۳۷. طوسی، محمد، الامالی، تصحیح مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۳۸. \_\_\_\_\_، رجال الطوسی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسه، ۱۳۷۳ش.
۳۹. علامه حلی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلی، تحقیق و تصحیح محمدصادق بحر العلوم، نجف اشرف: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۴۰. عبدی، حسین و همکاران، «تحلیل گفتمانی رساله‌های رديه بر تصوف در عصر صفوی»، دوفصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء علیه السلام، سال نهم، شماره ۱۶، ۱۳۹۶ش، ص ۱۲۰-۱۴۲.
۴۱. فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع)، ۱۴۰۶ق.
۴۲. قمی، عباس، سفینه البحار و مدینه العلم و الحکم و الآثار، قم: اسوه، ۱۴۱۴ق.
۴۳. کربلایی، حافظ حسین، محمد امین سلطان القرائی، روضات الجنان و جنان الجنان، بی‌جا: ستوده، ۱۳۸۳ش.
۴۴. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۶. کنعانی، سید حسین، «ویژگی‌های رجالی کتاب اختیار معرفة الرجال»، فصلنامه مشکوه، پیاپی ۱۰۷، ۱۳۸۹ش، ص ۱۴۱-۱۵۳.
۴۷. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایة فی علم الدراییة، قم: دلیل ما، ۱۳۸۵ش.
۴۸. مفید، محمد بن محمد، الامالی، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۴۹. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق و تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۵۰. \_\_\_\_\_، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۵۱. مدیرشانه‌چی، کاظم، علم الحدیث، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۷ش.
۵۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۵۳. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (اصول فقه - فقه)، تهران: صدرا، ۱۳۷۷ش.

۲۶۶ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

۵۴. مقدس اردبیلی، احمد، *حدیقة الشیعه*، قم: مؤسسه انصاریان، ۱۳۷۷ش.
۵۵. مدرسی طباطبایی، سید محمدعلی، *سماع، عرفان و مولوی*، قم: انصاریان، ۱۳۸۶ش.
۵۶. ناطور افلاکی، احمد بن اخی، *مناقب العارفین*، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۵ش.
۵۷. نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفه، ۱۳۶۵ش.
۵۸. نوری، حسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، تصحیح مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.
۵۹. هاشمی شاهرودی، محمود، *فرهنگ فقه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت پژوهشی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹ش.
۶۰. همایی، جلال الدین، *مولوی نامه، مولی چه می گوید؟*، تهران: نشر هما، ۱۳۸۵ش.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲۸

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۶۷-۲۹۰

## حکمی زاده و نقد دیدگاه او در انکار حجیت احادیث

علی شریفی \*

خلیل عارفی \*\*

### چکیده

علی اکبر حکمی زاده قائل به دیدگاه قرآن بسندگی در دین است؛ طبق نظر وی قرآن تنها منبع قابل استفاده در استنباط معارف و احکام دینی است و برای تمام مسائل و امور دینی فقط باید از قرآن بهره گیری کرد. قائلان این دیدگاه حجیت احادیث را منکر شده اند. حکمی زاده نیز حجیت تمام احادیث را در استنباط احکام و معارف دینی منکر شده است. وی در کتاب *اسرار هزارساله* به این دیدگاه پرداخته و با ذکر ادله ای مدعی انکار حجیت احادیث شده است. طبق نظر برگزیده دیدگاه قرآن بسندگی در دین باطل است و ادله انکار حجیت تمام احادیث مردود است. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی در صدد تحلیل، نقد و رد مطالب علی اکبر حکمی زاده در مورد دیدگاه قرآن بسندگی در دین و انکار حجیت احادیث است. گرچه برخی از علما از جمله امام خمینی، مطالب مطروحه در اثر *اسرار هزارساله* را مورد بررسی و نقد قرار داده اند، به نظر می رسد نقد دیدگاه حکمی زاده درباره انکار حجیت احادیث، نیازمند پژوهشی گسترده تر است.

کلیدواژه ها: حکمی زاده، *اسرار هزارساله*، حجیت احادیث، قرآن بسندگی، قرآنیون.

\* دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران، نویسنده مسئول / dralisharifi15@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران / arefy313@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۲۰

## ۱. مقدمه

فهم مسائل و امور دینی از مباحثی است که در طول تاریخ بسیار مورد توجه قرار گرفته و به آن پرداخته شده است. عده‌ای قائل‌اند که در فهم مباحث دینی فقط باید به قرآن اکتفا کرد؛ یعنی معتقد به قرآن‌بستگی در دین‌اند و حجیت تمام احادیث را منکرند. از جمله این افراد علی‌اکبر حکمی‌زاده است. این دسته از افراد روایات را بی‌اعتبار می‌دانند و از روایات در فهم امور دینی بهره‌گیری نمی‌کنند و معتقدند تمام مباحث دینی را باید از قرآن گرفت. ولی طبق نظر برگزیده این دیدگاه اشتباه است و اشکالات فراوانی بر آن وجود دارد. پرسش سؤال اصلی پژوهش فرارو این است که دیدگاه علی‌اکبر حکمی‌زاده درباره انکار حجیت احادیث چگونه بررسی و نقد می‌شود؟

هرکس که قائل به قرآن‌بستگی در دین شود، در واقع حجیت تمام احادیث در استنباط احکام و معارف دینی را منکر شده است. به‌بیانی دیگر لازمه دیدگاه قرآن‌بستگی در دین، انکار حجیت تمام احادیث است. بنابراین برای نقد دیدگاه انکار حجیت احادیث، باید دیدگاه قرآن‌بستگی در دین نیز نقد شود. در این مقاله به نقد دیدگاه قرآن‌بستگی در دین و انکار حجیت احادیث پرداخته شده است.

این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد انتقادی در صدد بررسی و نقد مطالب علی‌اکبر حکمی‌زاده درباره دیدگاه انکار حجیت تمام احادیث است. وی در کتاب *اسرار هزارساله*، به‌خصوص در گفتار ششم حجیت تمام احادیث را منکر شده و ادله‌ای بر این مدعا نقل کرده است که در این مقاله این ادله مورد بررسی، تحلیل و نقد قرار خواهند گرفت.

رویکرد قرآن‌بستگی در دین و انکار حجیت احادیث امروزه نیز مطرح است و برخی قائل‌اند که تمام معارف و احکام دینی را باید از قرآن برداشت کرد. قائلان به این دیدگاه با استناد به دلایل متعددی مانند ضعف برخی از راویان احادیث، جعل حدیث، قانون منع صدساله نقل و کتابت حدیث در دوران خلیفه اول و دوم، تمام احادیث را غیرمعتبر می‌دانند. بنابراین نقد این دیدگاه و تبیین بطلان ادله قائلان به این دیدگاه دارای اهمیت فراوانی است تا روش صحیح استنباط احکام و مباحث دینی واضح گردد.

در جستارگری رایانه‌ای در موضوع پژوهش، اثری یافت نشد؛ البته کتابی در رد دیدگاه وی وجود دارد که در آن نیز دیدگاه حکمی‌زاده درباره انکار حجیت احادیث به‌طور کامل نقد نشده است.

### ۱-۱. پیشینه پژوهش

پیشینه دیدگاه قرآن‌بسنده‌گی در دین و انکار حجیت احادیث، به دوران بعد از وفات پیامبر برمی‌گردد که خلیفه اول و دوم با ندای «حسبنا کتاب الله» این دیدگاه را رواج دادند. (روشن‌ضمیر، ۱۳۹۰ش، ص ۱۶)

در خصوص جریان قرآن‌بسنده‌گی آثاری وجود دارد؛ از جمله: کتاب *جریان‌شناسی قرآن‌بسنده‌گی* (روشن‌ضمیر، ۱۳۹۰ش) و کتاب *رابطه قرآن و سنت* (نصیری، ۱۳۹۹ق)؛ که در آن‌ها درباره دیدگاه قرآن‌بسنده‌گی در شیعیان ایران و نقد آن مطالب کمتری گفته شده یا مطلبی گفته نشده است. مقاله «نقد قرآنیان شیعه در به‌کارگیری روش تفسیری قرآن به سنت» (مؤدب و همکاران، ۱۳۹۳ش) و مقاله «شخصیت‌شناسی و منبع‌شناسی قرآنیون» (اخوان‌مقدم و همکاران، ۱۳۹۶ش).

برخی از طرفداران قرآن‌بسنده‌گی در قرن معاصر از شیعیان ایران هستند. افرادی مانند شریعت سنگلجی، علی‌اکبر حکمی‌زاده، میرزا یوسف شعار و سید ابوالفضل برقعی قائل به این دیدگاه‌اند. درباره نقد دیدگاه افراد مذکور، مقالات متعددی نگاشته شده است، ولی در مورد نقد دیدگاه علی‌اکبر حکمی‌زاده درباره قرآن‌بسنده‌گی مقاله‌ای یافت نشد. البته آثاری درباره حکمی‌زاده، مانند کتاب *علی‌اکبر حکمی‌زاده در چهار پرده* (جعفریان، ۱۳۹۸ش) وجود دارد، ولی اثری که دیدگاه حکمی‌زاده مبنی بر قرآن‌بسنده‌گی و انکار حجیت احادیث را نقد کند، یافت نشد.

علی‌اکبر حکمی‌زاده<sup>۱</sup> (۱۲۷۶-۱۳۶۶ش) در کتاب خود با عنوان *اسرار هزارساله*، دیدگاه قرآن‌بسنده‌گی در دین و انکار حجیت احادیث را تبیین کرد و حجیت تمام احادیث را منکر شد. وی از علما درخواست کرد که پاسخ اشکالات وی را بدهند. محمد خالصی‌زاده اولین پاسخ‌گوی او بود. سپس همت‌آبادی در کتاب *پاسخ‌نامه اسلامی*، جواب‌هایی به وی داد. ولی نوشته‌های این دو عالم اکنون موجود نیست. امام خمینی نیز در کتاب *کشف اسرار*، پاسخ اشکالات وی را داد. این پژوهش با هدف تکمیل پاسخ‌های

داده شده به حکمی زاده نگاشته شده است.

## ۲. انکار حجیت احادیث از دیدگاه علی اکبر حکمی زاده

اکثر کسانی که منکر حجیت احادیث‌اند، برای استدلال به این نظر، قائل به قرآن‌بسندهی در دین می‌شوند. حکمی زاده نیز از این دسته است و برای انکار حجیت احادیث قائل به قرآن‌بسندهی در دین شده است. بنابراین برای رد نظر او باید دیدگاه قرآن‌بسندهی در دین تبیین و نقد شود.

قرآن‌بسندهی به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱. قرآن‌بسندهی در تفسیر؛ ۲. قرآن‌بسندهی در دین. (شریفی، ۱۳۹۹ش، ص ۲۹) محل بحث در این مقاله قرآن‌بسندهی در دین و نقد این دیدگاه است.

در کتاب *اسرار هزارساله*، مطالبی بیان شده که نشان‌دهنده پذیرش دیدگاه قرآن‌بسندهی در دین توسط مؤلف آن است. برخی از این مطالب در ادامه بیان و نقد می‌شود. علی اکبر حکمی زاده در این کتاب به نیامدن نام هیچ‌یک از ائمه در قرآن اشکال کرده و گفته است: «اگر امامت اصل چهارم از اصول مذهب است... چرا خدا چنین اصل مهم را یک بار هم در قرآن صریح نگفت؟» (حکمی زاده، ۱۳۲۲ش، ص ۶۱)

همچنین حکمی زاده در کتاب *اسرار هزارساله*، اشکال‌های متعددی بر حجیت احادیث وارد کرده است. وی در گفتار ششم، ابتدا ادله چهارگانه قرآن، سنت، عقل و اجماع را که توسط علما برای استناد به حجیت احادیث مطرح شده، باطل دانسته و گفته است که خود علما آن‌ها را رد کردند. سپس دو دلیل دیگر بر حجیت احادیث، یعنی انسداد و سیره عقلا را نقل و رد می‌کند. (همان، ص ۵۳)

وی بسته بودن باب علم در عمل به تکالیف را انسداد دانسته و سپس در نقد این دلیل گفته است که عمل انسداد از خداوند صادر نمی‌شود. وی آخرین دلیل متصور بر حجیت احادیث را سیره عقلا دانسته است، سپس در نقد این دلیل گفته است که این دلیل تا زمانی صحیح است که دلیلی بر رد آن نداشته باشیم و در ادامه شش دلیل بر رد این دلیل و رد حجیت احادیث ذکر می‌کند. (همان، ص ۵۳ و ۵۴)

### ۲-۱. ادله عدم حجیت احادیث از دیدگاه حکمی زاده

علی اکبر حکمی زاده ابتدا شش دلیل بر رد حجیت احادیث ذکر می‌کند که عبارت‌اند از:

- . بسیاری از احادیث با عقل نمی‌سازد.
- . بسیاری از احادیث با علم یا حس نمی‌سازد.
- . بسیاری از احادیث با زندگی نمی‌سازد.
- . بیشتر احادیث با خودشان ناسازگارند.
- . بسیاری از احادیث ساختگی است.
- . تمام اخبار ظنی است و به حکم عقل و قرآن پیروی از ظن جایز نیست. (همان، ص ۵۴)

سپس نقدهایی دیگری بر احادیث وارد می‌کند که عبارت‌اند از:

- تعداد روایات صحیح اندک است، مثلاً فقط ۱۲٪ از احادیث کتاب کافی صحیح است؛ ولی در همان تعداد نیز اشکالات مطرح شده وارد است. (همان، ص ۵۵)
- تأویل‌های غیر صحیح و نامربوط احادیث: عاقل سخنش را مطابق فهم عرف بیان می‌کند. پس تأویل کردن نصوص دینی (قرآن و احادیث) کاری غلط است. (همان‌جا)
- بیان نمونه‌های احادیث غیر قابل قبول مانند احادیث گاو، ماهی، جابلقا، بدا. (همان، ص ۵۶)

## ۲-۲. ریشه دیدگاه حکمی‌زاده در انکار حجیت احادیث

در طول تاریخ اسلام، همیشه عده‌ای با حجیت احادیث مخالفت می‌کردند؛ بنابراین دیدگاه حکمی‌زاده در انکار حجیت احادیث ریشه در اقوال گذشتگان دارد. این دیدگاه، نخستین بار از سوی خلیفه دوم ابراز شد. وی هنگامی که پیامبر ﷺ قلم و کاغذ خواست تا وصیت کند، جمله «حسبنا کتاب الله» را بر زبان راند. پس از آن، در اواخر قرن دوم هجری، گروهی به انکار سنت و بی‌توجهی بدان برخاستند. امام شافعی (۱۵۰-۲۰۴ق) در الامم، کتاب جماع العلم، بابی را با عنوان «باب حکایة قول الطائفة الّتی ردّت الأخبار کلّها» بدین مسئله اختصاص داده و گفت‌وگوی خود با برخی از آنان را گزارش کرده است. خادم حسین الهی‌بخش، در کتاب القرآن‌یون و شبهاتهم حول السنّة، آن‌ها را طایفه‌ای از خوارج می‌داند و شواهدی نیز بر این امر اقامه کرده است. (مهریزی،

۱۳۹۰ش، ج ۲، ص ۱۵ و ۱۶)

تا اینکه این نظریه، مجدداً در قرن سیزدهم هجری، در شبه‌قاره هند مطرح شد و رونق گرفت. سید احمدخان اولین کسی بود که این دیدگاه را در شبه‌قاره هند ارائه کرد. وی علاوه بر انکار مضمون برخی روایات، در نسبت روایت‌ها به پیامبر ﷺ تشکیک کرد و برای پذیرش روایات، شروطی نهاد که فقط در متواتر لفظی، یافت می‌شود و قبول آن‌ها تنها به انکار سنت ختم می‌شود. (همان، ص ۱۶)

در کتاب *القرآنیون و رد شبهاتهم حول السنّة*، ادله صاحبان این نظریه، به‌خوبی استقصا شده که به‌اجمال، از آن نقل می‌گردد. نویسنده این کتاب، هشت دلیل از آنان می‌آورد:

۱. قرآن حاوی همه نیازمندی‌های انسان است و با وجود آن، نیازی به سنت نیست.
  ۲. سنت، وحی الهی نیست، بلکه اقوالی است که آن را به پیامبر ﷺ نسبت داده‌اند.
  ۳. عمل به سنت و دخالت دادن آن در قانون، نوعی شرک است و خداوند ما را از آن بازداشته و فرموده است: «*إِن الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ*».
  ۴. سنت، بخشی از منابع دینی به شمار نمی‌رود و صحابه نیز آن را چنین فهمیده‌اند و بدین سبب از نوشتن آن بازداشته‌اند.
  ۵. پیامبر ﷺ صحابه را بر اساس شرایط ویژه ارشاد می‌کرد؛ این بدان معناست که حدیث، به آن شرایط گره خورده است و نمی‌توان آن را به سایر اوضاع و احوال تعمیم داد.
  ۶. سنت از ناحیه سند و متن، مورد نقد محدثان و متکلمان قرار گرفته و چنین چیزی نمی‌تواند از قداست دینی برخوردار باشد. به سخن دیگر، دین جای نقادی انسان‌ها نیست و آنچه چنین است، نمی‌تواند از دین باشد.
  ۷. قرآن کریم مسلمانان را به وحدت فرامی‌خواند و باید در برابر هرآنچه این وحدت را آسیب‌پذیر می‌سازد (که یکی از آن‌ها سنت است) ایستاد و آن را کنار نهاد.
  ۸. سنت به سبب عدم کتابت و نیز بی‌دقتی در نگهداری‌اش، قطعی الثبوت نیست. (نک: الهی‌بخش، ۱۴۰۹ق، ص ۲۱۰ - ۲۴۳؛ مهریزی، ۱۳۹۰ش، ج ۲، ص ۲۰)
- این شبهات هشت‌گانه، در نهایت به دو امر برمی‌گردند: ۱. سنت، اعتبار و حجیت



و حیانی و دینی ندارد؛ چون بدان نیازی نیست، قداست ندارد، موجب شرک است، امری تاریخی و زمان‌مند است و صحابه آن را چنین فهمیده‌اند. ۲. نسبت سنت به پیامبر، قابل احراز نیست؛ زیرا کتابت نشده و شرایط حفظ و نگهداری اش دقیق نبوده است؛ چنان‌که دسّ و وضع مغرضان، جای انکار ندارد. (مهریزی، ۱۳۹۰ش، ج ۲، ص ۲۰)

بنابراین دیدگاه مخالفت با حدیث، در طول تاریخ اسلام بوده و ریشه دیدگاه حکمی‌زاده اقوال گذشتگان است. امروزه نیز این دیدگاه وجود دارد و برخی قائل به این دیدگاه‌اند.

### ۳. نقد ادله حکمی‌زاده در زمینه انکار حجیت احادیث

در ادامه، ادله استنادشده توسط حکمی‌زاده بر رد حجیت احادیث، به تفصیل پاسخ داده شده و رد می‌شود.

#### ۳-۱. انکار اصل امامت به دلیل عدم ذکر نام ائمه علیهم‌السلام در قرآن و نقد آن

حکمی‌زاده در نقد به اصل امامت گفته است که چرا نام ائمه علیهم‌السلام در قرآن نیامده است. (حکمی‌زاده، ۱۳۲۲ش، ص ۶۱) و با نیامدن نام ائمه علیهم‌السلام در قرآن در صدد انکار اصل امامت است. از همین سخن وی مشخص می‌شود که وی قائل به انکار حجیت احادیث است، چراکه طبق عقیده وی، هر اصل دینی باید در قرآن بیاید و بدون توجه به روایات در صدد انکار مطالبی است که در قرآن نیامده است.

در پاسخ به این سؤال حکمی‌زاده درباره علت نیامدن نام ائمه علیهم‌السلام در قرآن، روایتی معتبر با شش سند صحیح از کتاب کافی از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌شود. در این روایت ابوبصیر تفسیر آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) را از امام صادق علیه‌السلام می‌پرسد و حضرت در پاسخ می‌فرماید: «این آیه درباره حضرت علی و امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام نازل شده است [و این افراد مصدق اولی الامر در آیه فوق هستند]، ابوبصیر می‌گوید: به حضرت عرض کردم که مردم می‌گویند که چرا نام علی و خانواده‌اش در کتاب خدای عزوجل نیامده است؟ حضرت فرمودند: به آن مردم بگو که آیه نماز [و دستور به خواندن نماز] بر پیامبر نازل شد، درحالی‌که در قرآن تعداد رکعات نماز و سه‌رکعتی و چهاررکعتی بودن آن تبیین نشده است و پیامبر خود

برای مردم [تعداد رکعات نماز و چگونگی نماز خواندن را] بیان کرد. و همچنین آیه زکات [و دستور به پرداخت زکات] بر پیامبر ﷺ نازل شد، درحالی که در قرآن بیان نشده است که مقدار زکات، از هر چهل درهم یک درهم است و پیامبر خود آن را برای مردم شرح داد. و همچنین امر به حج نازل شد، درحالی که خداوند در قرآن به مردم نگفت که هفت دور طواف کنید و پیامبر این‌ها را برای مردم توضیح داد.<sup>۲</sup> طبق روایت فوق دو پاسخ به سؤال مذکور حکمی زاده داده شده است: اولاً قرآن در مقام بیان کلیات بوده و بیان جزئیات هر امری و تبیین کلیات قرآن بر عهده رسول خدا و جانشینان ایشان است. ثانیاً هرچند که نام ائمه علیهم‌السلام به اسم در قرآن نیامده، بسیاری از آیات قرآن در مورد ائمه نازل شده است؛ مانند آیه ولایت، آیه تطهیر و آیه اولی الامر.

### ۳-۲. نقد اجمالی ادله حکمی زاده بر ردّ حجیت احادیث

حکمی زاده در رد ادله حجیت خبر واحد گفته است: «[علما برای حجیت احادیث] دلیل از کتاب، سنت، اجماع و عقل آورده‌اند، ولی همه آن‌ها را خودشان جواب دادند به جز دو دلیل [انسداد و سیره عقلا] که آن دو را من جواب می‌دهم.» (حکمی زاده، ۱۳۲۲ش، ص ۵۳)

سخن مذکور از حکمی زاده اشتباه است، زیرا:

اولاً بسیاری از علمای اصول، ادله قرآن، سنت، اجماع و عقل را پذیرفته‌اند. (سبحانی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۶۱-۱۷۰)

ثانیاً آیات متعددی در قرآن کریم، دال بر حجیت سخنان پیامبر ﷺ وجود دارد و همچنین طبق آیات دیگر اطاعت از جانشینان پیامبر و عمل به اوامر ایشان نیز مانند پیامبر واجب است. این آیات باطل کننده دیدگاه قرآن‌بستگی است. برخی از این آیات عبارت‌اند از:

- «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴)؛ طبق روایتی معتبر مراد از ذکر در این آیه قرآن است. (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹۵) بنابراین وظیفه پیامبر ﷺ تبیین قرآن است و مسلمانان باید در تبیین قرآن از سخنان پیامبر و جانشینان آن حضرت بهره‌گیری کنند.
- «وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷)؛ هرچند مورد نزول

این آیه درباره تقسیم غنائم جنگی بوده است، مورد نزول مخصّص آیات قرآن نیست و این آیه شامل تمام سخنان پیامبر ﷺ، از جمله سخنان ایشان در مورد تفسیر آیات قرآن نیز می شود.

- «فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳)؛ طبق روایات معتبر و صحیح السند متعددی مراد از «أَهْلَ الذِّكْرِ» در این آیه ائمه علیهم السلام هستند. (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱۰ و ۲۹۵) بنابراین مسلمانان باید در تمام مسائلی که به آن آگاهی ندارند، از جمله در تفسیر قرآن، از سخنان ائمه بهره گیری کنند.

- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹)؛ در روایتی معتبر و صحیح السند، مصداق انحصاری اولی الامر در این آیه، معصومان علیهم السلام دانسته شده و در این روایت گفته شده است که تمام مردم در تمام امور (از جمله در تفسیر قرآن)، تا روز قیامت باید از دستورات معصومان اطاعت کنند. در این روایت امام باقر علیه السلام خطاب به مردم گفته است: «ثُمَّ قَالَ لِلنَّاسِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» «إِنَّا عَنَى خَاصَّةً، أَمَرَ جَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِطَاعَتِنَا. فَإِنْ خِفْتُمْ تَنَازَعًا فِي أَمْرٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۶)؛ خداوند خطاب به مردم فرموده است: «ای اهل ایمان، از خدا اطاعت کنید و [نیز] از پیامبر و همچنین از صاحبان امر خودتان اطاعت کنید» خداوند [از عبارت اولی الامر] فقط ما ائمه را قصد کرده است، [و فقط ما وایان امر هستیم] خداوند همه مؤمنان را تا روز قیامت به اطاعت ما امر فرموده [زیرا خداوند می فرماید]: چون از نزاع و اختلاف درباره امری ترسیدید، آن را به خدا و رسول و والیان امر [که همان ائمه هستند] ارجاع دهید.»

ثالثاً علاوه بر ادله قرآنی بر حجیت خبر واحد، دلیل سنت نیز قابل خدشه نیست؛ زیرا مضمون بیش از صد روایت معتبر و صحیح السند بر حجیت خبر واحد دلالت دارد و این احادیث، تواتر مضمونی دارد. بنابراین اشکال دور پیش نمی آید، زیرا بر اثبات حجیت خبر واحد با روایات متواتر، اشکالی وارد نیست.

رابعاً دلیل انسدادی را که حکمی زاده نقل کرده است، اکثر علمای اصولی رد کردند و باب علم را منسید نمی دانند و فقط یک یا دو نفر از علما قائل به انسداد باب علم هستند. (خمینی، بی تا، ص ۳۱۶).

خامساً علاوه بر آیات و روایات مذکور، علی اکبر حکمی زاده هیچ توجهی به حدیث متواتر ثقلین<sup>۳</sup> نداشته است. طبق حدیث متواتر ثقلین، تا روز قیامت برای گمراه نشدن باید به قرآن و عترت تمسک جست و امروزه که عصر غیبت امام معصوم است، باید از روایات معتبر بهره گیری کرد. (نک: عارفی، ۱۳۹۸، ص ۲۵۴-۲۵۹)

سادساً سخن حکمی زاده درباره رد دلیل سیره عقلا باطل است؛ زیرا وی حجیت سیره عقلا را زمانی که دلیلی بر رد حجیت احادیث نباشد، پذیرفته ولی به شش دلیل حجیت احادیث را رد کرده است که تمام ادله او مردود است. بنابراین دلیل بودن سیره عقلا قابل رد نیست. در ادامه، این ادله شش گانه وی به تفصیل نقد می شود.

### ۳-۳. نقد تفصیلی ادله حکمی زاده بر رد حجیت احادیث

حکمی زاده برای رد حجیت احادیث، ابتدا شش دلیل برای مدعی خود ذکر کرده است. (حکمی زاده، ۱۳۲۲ش، ص ۵۴) سپس در ادامه، ادله دیگری بر رد حجیت احادیث ذکر کرده است که در ادامه به تمام آن شش دلیل و ادله دیگر وی به تفصیل پاسخ داده می شود.

### ۳-۳-۱. نقد عدم سازگاری بسیاری از احادیث با عقل

اولاً روایاتی که حکمی زاده مخالف عقل می داند (مانند پیر داشتن جبرئیل)، مخالف عقل برهانی نیست، بلکه با عقلی که مربوط به مادیات است و وجود امور غیرمادی را نفی می کند، ناسازگار است. با این استدلال باطل وی باید وجود خدا و آخرت را نیز نفی کرد.

ثانیاً بر فرض که برخی از روایات با عقل برهانی سازگار نباشد، باید فقط همان روایات را کنار گذاشت نه اینکه تمام روایات دیگر را نیز به خاطر آن دسته از روایات کنار بگذاریم. (خمینی، بی تا، ص ۳۱۷)

ثالثاً حکمی زاده برای بیان نمونه هایی از احادیثی که بر آن اشکال دارد، فقط از کتاب بحار الانوار نقل کرده که بر این مطلب چندین اشکال وارد است که عبارت اند از:

هدف علامه مجلسی از نگارش کتاب *بحار الانوار*، جلوگیری از نابودی احادیث بوده و قصد نداشته است که فقط احادیث صحیح و معتبر را در این کتاب نقل کند. (همان، ص ۳۱۹)

اگر کسی اندکی با علم حدیث آشنا باشد، برای استناد به روایات در مباحث علمی به کتاب‌های حدیثی قدما و دست‌اول ارجاع می‌دهد، نه به کتاب *بحار الانوار* که برگرفته از منابع متقدمان است؛ زیرا *بحار الانوار* احادیث سایر کتب را نقل کرده است و برای نقد حدیث باید به منبع اصلی ارجاع داده شود.

### ۲-۳-۳. نقد عدم سازگاری بسیاری از احادیث با علم یا حس

مؤلف اثر *اسرار هزارساله* احادیثی را که با حس و علم ظاهری قابل درک نبوده، ناسازگار با حس و علم دانسته است. درحالی‌که تمام احادیثی که وی به آن‌ها اشکال کرده، از حیطة علم و حس ظاهری خارج است که برخی از احادیث استنادشده توسط وی و اشکال استناد وی به آن احادیث عبارت‌اند از:

- احادیث مربوط به فلکیات و آسمان‌ها (حکمی‌زاده، ۱۳۲۲ش، ص ۵۶): آیا حکمی‌زاده بر تمام آسمان‌ها تسلط داشته که به این روایات اشکال کرده است؟
- احادیث مربوط به مشرق و مغرب زمین (همان‌جا): آیا وی نسبت به تمام کرات و کھکشان‌های دیگر که در مشرق و مغرب زمین وجود دارند، احاطه کامل داشته که به حدیث جابلقا اشکال کرده است؟ (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲۷، ص ۴۷، ح ۹)
- احادیث مربوط به خلقت ماه (همان، ص ۵۷): آیا وی از چگونگی خلقت ماه باخبر بوده است؟
- احادیث مربوط به کره مریخ و زحل (همان‌جا): آیا وی بر تمام کرات دیگر احاطه داشته است؟
- احادیث مربوط به فرشتگان و وظایف آن‌ها (همان، ص ۵۷ و ۵۸): آیا وی از امور فرشتگان باخبر بوده است؟
- احادیث مربوط به بهشت و جهنم (همان، ص ۵۷): آیا وی بهشت و جهنم را دیده بوده است؟

### ۳-۳-۳. نقد نمونه‌های احادیث انکار شده توسط حکمی زاده

حکمی زاده در انتها برای انکار حجیت تمام احادیث، نمونه‌هایی از احادیث منقول از کتاب بحار الانوار را بدون ذکر آدرسی از کتب متقدمان ذکر کرده است. (حکمی زاده، ۱۳۲۲ش، ص ۵۸-۵۶) به این مطلب چندین اشکال وارد است:

اولاً اشکال به احادیث نقل شده در کتاب بحار الانوار، بدون ذکر منبع اصلی آن، شیوه نقد علمی احادیث نیست، زیرا بحار الانوار از کتب متأخران است. ثانیاً بر فرض وجود روایات غیر معتبر در کتاب بحار الانوار، نباید حجیت تمام روایات را انکار کرد.

ثالثاً برای نقد حدیث باید اعتبار حدیث و دلالت آن بررسی شود. برای دستیابی به اعتبار حدیث، باید منبع اصلی آن حدیث و سند آن بررسی شود. ولی حکمی زاده در تبیین نمونه‌ها، فقط ترجمه حدیث را ذکر کرده است و منبع اصلی آن و سند حدیث و حتی متن عربی آن را ذکر نکرده است. علاوه بر این درباره دلالت حدیث نیز به اشتباه سخن گفته است.

برای مثال حکمی زاده در ذکر اولین نمونه، به احادیثی که گویای دو شهر در مغرب و مشرق است و جابلقا و جابلسا نام دارد، اشکال وارد کرده و منکر صدور چنین احادیثی شده است. ولی منبع اصلی این روایت و سند آن را ذکر نکرده و فقط گفته است: «خدا را دو شهری است یکی در مشرق (جابلقا) و دیگری در مغرب (جابلسا) که هریک از آن‌ها دارای دیواری است از آهن و هر دیواری دارای هزار هزار در است و در آن‌ها هفتاد هزار هزار زبان است که امام همه آن‌ها را می‌داند و بر همه حجت است و در جای دیگر می‌گوید که آن‌ها نه کاری دارند و نه حرفی جز ولایت ما و نفرین بر آن دو نفر.» (همان، ص ۵۶)

با جست‌وجو در منابع روایی، به نظر می‌رسد منظور حکمی زاده از عبارت فوق، این روایت است: «ابن یزید عن ابن ابي عمير عن بعض رجاله عن ابي عبد الله قال قال الحسن بن علي ع إن لله مدينتين إحداهما بالمشرق والأخرى بالمغرب عليهما سور من حديد و علي كل مدينة ألف ألف باب مصرعین من ذهب و فيها سبعون ألف ألف لغة يتكلم كل لغة بخلاف لغة صاحبها و أنا أعرف جميع اللغات و ما فيهما و ما

بَيْنَهُمَا وَمَا عَلَيْهِمَا حُجَّةٌ غَيْرِي وَغَيْرُ أُخِي الْحُسَيْنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۱۹۲) علامه مجلسی عبارت فوق را از کتاب *الاختصاص* نقل کرده است. این روایت را صاحب کتاب *بصائر الدرجات* نیز نقل کرده است که علامه مجلسی در مجلدات دیگر کتاب *بحار الانوار* این روایت را از *بصائر الدرجات* نقل کرده است. (همان، ج ۲۷، ص ۴۱، ج ۴۳، ص ۳۳۷ و ج ۵۴، ص ۳۲۷) علاوه بر این، روایت فوق در کتاب *الكافي* نیز نقل شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۶۹) البته سند این روایت از کتاب *كافي* عبارت است از: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدٌ بْنُ يُحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ رِجَالِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ الْحَسَنَ ع قَالَ.» (همان‌جا)

علاوه بر اشکالات سه‌گانه فوق، چند اشکال دیگر نیز بر ذکر این نمونه از حکمی‌زاده وارد است که عبارت‌اند از:

۱. در تمام اسناد این روایت فردی مجهول وجود دارد و بعد از ابنِ اَبی عُمَيْرٍ، عبارت «عن رجاله» ذکر شده که این راوی مجهول است.
۲. با چشم‌پوشی از اشکال سندی فوق و بر فرض صدور چنین روایتی، گویا حکمی‌زاده منکر تمام چیزهایی شده است که با چشم دیده نمی‌شود؛ زیرا امکان دارد که در کرات دیگر، که در مشرق و مغرب کره زمین قرار دارند، موجوداتی با چنین صفاتی وجود داشته باشد و انسان‌ها از آن بی‌خبر باشند و آن موجودات را ندیده باشند. با این استدلال حکمی‌زاده که منکر تمام موجودات دیده‌نشده توسط انسان‌ها شده است، وی می‌بایست منکر وجود خدا نیز بشود؛ درحالی‌که حتی نزد خود او چنین استدلالی از ریشه باطل است.

### ۴-۳-۳. نقد ناسازگاری احادیث با یکدیگر

یکی دیگر از ادله‌های حکمی‌زاده بر ردّ کلی تمام احادیث، ناسازگاری احادیث با یکدیگر است؛ بدین بیان که وی گفته است: «بیشتر این‌ها [احادیث] خودشان با هم نمی‌سازند و کتاب‌های حدیثی پر است از این‌ها.» (حکمی‌زاده، ۱۳۲۲ش، ص ۵۴) در نقد این سخن وی گفته می‌شود:

اولاً ما نیز قبول داریم که احادیث متعارض وجود دارد و به همین دلیل برای استنباط معارف و احکام از احادیث تخصص لازم است. ولی اکثر این تعارضات با اصول و قواعدی قابل حل است (نک: احسانی فر لنگرودی، ۱۴۳۲ق، ص ۶۰۹-۶۱۰) و کتب بسیاری (از جمله کتب اصول فقه) نیز در زمینه راه حل تعارض اخبار نوشته شده است. (نک: آخوند خراسانی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۳۵-۴۶۰؛ انصاری، ۱۴۱۶ق، ص ۷۵۰-۸۲۴) شیخ طوسی که یکی از محدثان متقدم و صاحبان کتب اربعه حدیث است، کتاب *الاستبصار* را برای رفع تعارض احادیث نگاشته است که با مراجعه به مقدمه و متن این کتاب بسیاری از راه حل های رفع تعارض اخبار مشخص می شود. (نک: طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴ و ۵). علاوه بر این بسیاری از تعارض ها، مانند تعارض عام و خاص، تعارض بدوی و غیرمستقر است و با قواعد فهم حدیث، قابل حل و رفع است.

ثانیاً تنافی و تعارض و اختلافات علمی، در تمام علوم دیگر نیز وجود دارد ولی هرگز نمی توان گفت که به سبب این اختلافات تمام علوم باطل است. (خمینی، بی تا، ص ۳۲۵)

### ۳-۵. نقد وجود روایات جعلی در کتب حدیثی

یکی دیگر از ادله های حکمی زاده بر رد احادیث، وجود روایات جعلی در کتب حدیثی است؛ چنانکه ایشان گفته: «می دانیم بسیاری از این احادیث ساختگی است (کتاب های درباره حدیث موضوع یا مجعول دیده شود).» (حکمی زاده، ۱۳۲۲ش، ص ۵۴) در نقد این سخن گفته می شود:

اولاً ایشان گفته که بسیاری از احادیث جعلی است، ولی یک نمونه حدیث جعلی نیز ذکر نکرده و برای مشاهده نمونه گفته است که به کتب داریه مراجعه شود؛ در حالی که بسیاری از علما بر جعلی بودن آن احادیثی که طبق نظر برخی جعلی محسوب شده، نقد وارد کرده اند. (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ص ۵۲۹؛ محمدی ری شهری، ۱۳۹۰ش، ص ۱۶۵-۱۶۷)

ثانیاً روایات شیعه در چندین مرحله توسط معصومان و راویان و محدثان پالایش شده و اکثر احادیث جعلی از منابع معتبر حدیثی شیعه حذف شده است؛ برای مثال، یونس بن عبدالرحمن با عرضه کتاب های حدیثی به امام رضا علیه السلام و با شیوه هایی که از



ایشان آموخته بود، به پالایش احادیث می‌پرداخت. (استادان دانشکده علوم حدیث، ۱۳۹۰، ص ۱۲۵) بنابراین بر فرض وجود روایات جعلی در کتب حدیثی معتبر، تعداد آن انگشت‌شمار است.

ثالثاً هیچ عاقلی برای وجود کمتر از ۱٪ روایات جعلی در کتابی، کل آن کتاب حدیثی را کنار نمی‌گذارد.

### ۳-۳-۶. نقد ظنی بودن احادیث

حکمی‌زاده در ادامه در رد حجیت احادیث گفته است: «این اخبار ظنی است و به حکم عقل و قرآن پیروی ظن جایز نیست» (حکمی‌زاده، ۱۳۲۲ش، ص ۵۴) در ادامه، این دلیل نیز مانند سایر ادله وی نقد و رد می‌شود.

ظن دو نوع است: معتبر و غیرمعتبر. ظن معتبر ظنی است که با دلیل قطعی، شارع آن را معتبر دانسته است. بنابراین دلیل حجیت آن قطعی است. علمای اصول در کتب اصولی، به تفصیل درباره حجیت خبر واحد بحث کردند و غالب علما خبر واحد را ظن معتبر و حجت می‌دانند. البته تعداد اندکی از علما مانند سید مرتضی، هرچند که خبر واحد غیرمقرون به قراین را حجت نمی‌دانند، در مورد روایات کتب قدما، مانند کتب اربعه گفته‌اند که تمام روایات کتب اربعه مقرون به قراین دال بر صدور است و آن‌ها را حجت دانسته‌اند. (نک: مهریزی، ۱۳۹۰ش، ج ۲، ص ۱۰۰-۱۰۵) پس این علما نیز در عمل با علمای دیگر هم نظرند و اکثر روایات را قابل استناد می‌دانند. در نتیجه تا به اینجا تمام ادله شش‌گانه حکمی‌زاده مبنی بر رد حجیت احادیث مردود است. بنابراین طبق سیره عقلا خبر واحد حجت است.

### ۳-۴. نقد دیدگاه حکمی‌زاده مبنی بر تأویل‌های نامربوط احادیث

حکمی‌زاده در ادامه بر تأویل احادیث اشکال گرفته و این اشکال را به تأویل آیات قرآن نیز سرایت داده است؛ وی گفته است: «شاید این احادیث تأویل داشته باشد ولی تأویل هم کار بسیار بی‌جایی است؛ زیرا مسلم است که اگر عاقلی سخنی بگوید مقصودش همان چیزی است که عرف از آن می‌فهمد... و اگر غیر از این باشد نظام زندگی به هم می‌خورد... چنان‌که همین کار را با قرآن کردند... و نیز همین کار را با حدیث کردند و در نتیجه یک زمان با تأویل‌های خنکی آن را با علوم قدیم تطبیق

نمودند و چون آن‌ها عوض شد آن‌ها هم طرز تأویل را عوض کردند، در صورتی که نه آن درست و نه این.» (حکمی‌زاده، ۱۳۲۲ش، ص ۵۵) در نقد این سخنان وی گفته می‌شود:

اولاً تأویل‌پذیر بودن برخی از آیات و روایات امری غیرقابل انکار است و حتی در قرآن نیز از تأویل آیات سخن گفته شده و خداوند فرموده است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷) ولی حکمی‌زاده هرگونه تأویلی را (اعم از تأویل آیات و روایات) مخالف عقل می‌داند و معتقد است که هر عاقلی باید سخنش را مطابق فهم عرف بیان کند. با این استدلال باطل، وی خدا را نیز غیرعاقل می‌داند، زیرا خداوند نیز در قرآن به گونه‌ای سخن گفته که آیات قرآن تأویل‌پذیر است.

ثانیاً هرکسی قادر به تأویل آیات و روایات نیست و تأویل کردن قواعد و اصولی دارد.

ثالثاً ما نیز اگر تأویلی مخالف اصول مسلم دین و عقل برهانی باشد، آن را نمی‌پذیریم.

رابعاً اگر تأویل‌پذیر بودن برخی از روایات دلیلی بر رد تمام روایات باشد، بنابراین با همین استدلال و طبق آیه هفتم سوره آل عمران باید تمام آیات قرآن را نیز رد کنیم؛ درحالی که هیچ عاقلی قائل به چنین مطلبی نیست.

نکته قابل ذکر در اینجا این است که حکمی‌زاده گفته است که در قرآن و حدیث نسخ زیاد داریم و این را دلیلی بر رد اخبار دانسته است؛ ولی این مطلب باطل است، زیرا در قرآن و احادیث نسخ زیادی وجود ندارد (نک: مسعودی، ۱۳۹۳ش، ص ۱۹۷) و ایشان برای نسخ روایات حتی یک نمونه مثال نیز نیاورده است. حتی طبق نظر مرحوم امام یافتن یک ناسخ و منسوخ در احادیث نیز کاری دشوار است. (خمینی، بی‌تا، ص ۳۱۴)

### ۵.۳. نقد دیدگاه حکمی‌زاده مبنی بر وجود روایات ضعیف فراوان در منابع حدیثی

حکمی‌زاده در کلامی گفته است که فقط ۱۲٪ از روایات معتبرترین کتاب حدیثی

شیعه، یعنی کتاب کافی صحیح است و بقیه روایات آن ضعیف و غیرقابل استناد است. در ضمن گفته است بر همان ۱۲٪ روایات صحیح نیز اشکالات شش‌گانه مذکور وارد است. (حکمی‌زاده، ۱۳۲۲ش، ص ۵۵) اشکالات این کلام در ادامه خواهد آمد. اولاً حکمی‌زاده برای بیان نمونه‌های احادیثی که آورده به بحار الانوار آدرس داده است نه کتاب کافی.

ثانیاً ایشان طبق کدام مبنا، فقط ۱۲٪ از روایات کتاب کافی را صحیح دانسته است؟ ثالثاً آیا به صرف ضعف سندی یک روایت، باید آن روایت را کنار گذاشت؟

برای نقد این سخن حکمی‌زاده باید به تفصیل به دو سؤال زیر پاسخ داد.

- مبانی پذیرش و حجیت احادیث چیست؟
- تعداد روایات (درصد روایات) غیرقابل پذیرش در کتاب کافی طبق هر مبنا چقدر است؟

در ادامه این مقاله به تفصیل به دو پرسش فوق پاسخ داده می‌شود.

#### ۴. تبیین مبانی حجیت احادیث

مطالب حکمی‌زاده در بخش احادیث از کتاب اسرار هزارساله، در صدد رد حجیت تمام احادیث است که برخی از مطالب وی در بخش قبل نقل و رد شد. در این بخش مبانی حجیت احادیث نزد علما تبیین می‌شود تا مشخص گردد که حکمی‌زاده به هیچ‌یک از این مبانی پایبند نیست و سخنان وی از ریشه باطل است؛ برای مثال وی قائل است که فقط ۱۲٪ از روایات کتاب کافی صحیح است، ولی در ادامه با تبیین مبانی حجیت احادیث روشن می‌شود که این سخن وی با هیچ‌یک از مبانی سازگار نیست و تعداد روایات صحیح کتاب کافی بسیار بیشتر از این مقدار است.

#### ۴-۱. مبانی پذیرش و حجیت احادیث

در حجیت حدیث دو مبانی کلی وجود دارد: الف. حجیت تعددی: زیرمجموعه این مبنا سه قول است؛ ب. حجیت عقلایی.

الف. حجیت تعددی: در این مبنا باید به دستورات شارع پایبند باشیم. به بیان واضح‌تر شارع مقدس (خداوند یا معصومان) برای حجیت حدیث روش خاصی معرفی کرده‌اند و برای بهره‌گیری از حدیث باید تابع آن روش معرفی شده توسط شارع باشیم.

در این مبنا اقوال متعددی وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱. حجیت خبر دارای راوی عادل: قائلان به این مبنا به آیه «یا ایها الذین آمنوا إن جاءکم فاسقٌ بنیاً فتابیئوا» (حجرات: ۶) استناد کرده و طبق مفهوم مخالف قائل‌اند خبر عادل نیاز به تبیین ندارد.

۲. حجیت خبر ثقه: مفهوم عادل فراتر از ثقه است. طبق این مبنا احادیث موثق نیز حجت است. قائلان به این مبنا نیز به روایات متعدد از جمله این روایت استناد کردند که حسن بن علی بن یقظین گفت: «قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرُّضَّاعِ جُعِلَتْ فِدَاكَ إِنِّي لَا أَكَاذُ أَصِلُ إِلَيْكَ أَسْأَلُكَ عَنْ كُلِّ مَا أُحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي، أَفِيؤُسُّ بِنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَةً أَخَذَ عَنْهُ مَا أُحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي فَقَالَ نَعَمْ.» (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۹۰)

۳. حجیت روایات مشهور: قائلان به این مبنا طبق روایت «خُذْ مَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعْ مَا نَدَرَ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۲۹) احادیث مشهور را حجت می‌دانند و احادیث شاذ را رد می‌کنند.

ب. حجیت عقلایی: عقلا طبق معیارهایی، هر گزاره‌ای را که وثوق و اطمینان به آن حاصل شود می‌پذیرند و اگر با ملاحظه آن معیارها، اطمینان به صدور گزاره‌ای حاصل نشود، آن گزاره را نمی‌پذیرند. (نک: ربانی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۲۰)

مبنای برگزیده در پذیرش حدیث نیز همین مناسبت؛ به این مبنا اعتبار روایت موثق الصدور نیز گفته می‌شود و برخی از معیارها و قراین اطمینان به صدور روایات عبارت‌اند از (نک: حسینی شیرازی، ۱۳۹۸ش، ۱۰۱-۸۶):

- منبع روایت: بررسی قدمت و اعتبار منبع حدیثی.
- راوی حدیث: بررسی وثاقت و صداقت راوی.
- مضمون خبر: بررسی سازگاری حدیث با عقل برهانی، سازگاری حدیث با علم قطعی، عدم مخالفت حدیث با قرآن و محکّمات دین و ...
- عمل علما به خبر: بررسی عمل علما و خبرگان به مضمون آن خبر یا رویگردانی از آن.

• مؤیدات روایی: بررسی روایات مشابه و شاذ بودن یا شاذ نبودن روایت.

#### ۲-۴. تعداد روایات غیرقابل پذیرش در کتاب کافی طبق هر مبنا

حکمی‌زاده در کتاب *اسرار هزارساله*، بدون اقامه هیچ‌گونه دلیلی تعداد روایات صحیح کتاب کافی را ۱۲٪ دانسته است. (حکمی‌زاده، ۱۳۲۲ش، ص ۵۵) ولی این حرف باطل است و بطلان این حرف اکنون اثبات می‌شود. در کتاب کافی حدود ۱۶۲۰۰ روایت وجود دارد، در ادامه طبق هرکدام از مبانی حجیت تبعدی و حجیت عقلایی، تعداد تقریبی روایات معتبر کتاب کافی بیان می‌شود.

#### الف. طبق مبنای حجیت تبعدی

۱. طبق مبنای حجیت خبر عادل

- برخی از علما مانند علامه مجلسی در *مرآة العقول*، حدود ۶۰۰۰ روایت را دارای سند صحیح دانسته است (حدود ۳۷٪ از روایات کتاب کافی).

- برخی دیگر از محققان در معنای عدالت راوی سختگیرتر بودند؛ مانند محمدباقر بهبودی که بسیار در عادل بودن راویان سختگیر بوده است، در کتاب *الصحیح من الکافی* حدود ۴۰۰۰ روایت کتاب کافی را دارای سند صحیح می‌داند (حدود ۲۵٪ از روایات کتاب کافی).

۲. طبق مبنای حجیت خبر دارای راوی ثقه

طبق نرم‌افزار *درایة النور*، حدود ۱۰۰۰۰ حدیث از کتاب کافی دارای سند صحیح یا موثق است؛ بنابراین این روایات طبق مبنای حجیت خبر دارای راوی ثقه معتبر است (حدود ۶۲٪ از روایات کتاب کافی).

۳. طبق مبنای حجیت خبر مشهور

- برخی از علما مانند شیخ حر عاملی، تمام روایات هر کتاب مشهوری را حجت می‌دانند. طبق این نظر تمام روایات کتاب کافی معتبر است؛ زیرا کتاب کافی از مشهورترین کتب حدیثی شیعیان است.

- اما برخی دیگر از علما ملاک مشهور بودن را شاذ نبودن روایت دانسته‌اند. طبق این مبنا نیز تعداد روایات معتبر کتاب کافی بیش از ۸۰٪ خواهد بود.

#### ب) طبق مبنای حجیت عقلایی

- طبق این مبنا نیز بیش از ۹۰٪ روایات کتاب کافی همراه با قراین دال بر

صدور است.

- آیت الله خویی به نقل از استاد خود، آیت الله نائینی گفته است: «و قد ذکر غیر واحد من الأعلام أن روایات الکافی کلها صحیحة و لا مجال لرمی شیء منها بضعف سندها. و سمعت شیخنا الأستاذ الشیخ محمد حسین النائینی (قدس سره) فی مجلس بحثه یقول: "إن المناقشة فی أسناد روایات الکافی حرفة العاجز."» (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۸۱)

### ۳-۴. جمع بندی مبانی اعتبار احادیث

۱. بنا بر مطالب فوق، طبق هیچ یک از مبانی پذیرش احادیث، نمی توان گفت که فقط ۱۲٪ از روایات کتاب کافی معتبر است. حتی محمدباقر بهبودی که سختگیرترین مبنا را داشته است، ۲۵٪ از روایات کتاب کافی را دارای سند صحیح دانسته است. پس سخن حکمی زاده مبنی بر صحیح دانستن ۱۲٪ از روایات کتاب کافی، باطل است.

۲. طبق نظر برگزیده مبنای حجیت عقلایی و اعتبار روایات موثوق الصدور، قابل قبول است و طبق این مبنا باید قراین دال بر صدور، در تک تک روایات بررسی شود و سپس به اعتبار یا عدم اعتبار روایتی حکم کرد. بنابراین طبق مبنای برگزیده و اعتبار روایت موثوق الصدور، به صرف ضعف سندی روایتی نمی توان آن را رد کرد.

۳. بر فرض اینکه روایتی برای شخصی طبق مبنای برگزیده اش قابل پذیرش نبود، طبق دستور معصومان علیهم السلام نباید آن روایت را رد کرد، بلکه باید توقف کرد و علم آن سخن را به اهلش سپرد. چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند: «إِذَا سَمِعْتُمْ مِنْ حَدِيثِنَا مَا لَا تَعْرِفُونَهُ فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا وَ قِفُوا عِنْدَهُ وَ سَلِّمُوا إِذَا تَبَيَّنَ لَكُمْ الْحَقُّ.» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۶)

۴. فهم برخی از روایات مشکل است و نباید روایات را با عقل خود بسنجیم و در صورت عدم فهم، آن روایت را رد کنیم؛ چنان که امام باقر علیه السلام فرمودند: «حَدِيثُنَا صَعْبٌ مُسْتَضْعَبٌ لَا يُؤْمَنُ بِهِ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ فَمَا عَرَفَتْ قُلُوبُكُمْ فَخُذُوهُ وَ مَا أَنْكَرَتْ فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا.» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱)

## ۵. نتیجه‌گیری

۱. در این پژوهش تمامی ادله منقول از حکمی‌زاده، بر رد حجیت احادیث تحلیل، نقد و رد شد. بنابراین بهره‌گیری از احادیث معتبر در تمام مباحث دینی (از جمله در تفسیر قرآن)، نه تنها جایز بلکه ضروری است.

۲. ادله متعددی بر حجیت بهره‌گیری از احادیث معتبر در تمام علوم، از جمله تفسیر قرآن وجود دارد که در این مقاله به ادله قرآنی، روایی و عقلی متعددی اشاره شد. بنابراین برای فهم صحیح قرآن باید از روایات بهره‌گیری کرد؛ البته بهره‌گیری از روایات در تفسیر قرآن به معنای عدم بهره‌گیری از منابع دیگر، مانند قرآن و عقل نیست و طبق نظر برگزیده در تفسیر قرآن باید از تمام منابع معتبر مانند آیات دیگر، روایات معتبر و عقل برهانی بهره‌گیری شود.

۳. هیچ عالم و فقیهی نمی‌تواند در عمل، قائل به قرآن‌بستگی در دین باشد، زیرا جزئیات احکام دین، مانند تعداد رکعات نماز در قرآن بیان نشده است و بسیاری از امور دینی را باید از روایات معتبر فهمید و برای یافتن مسیر هدایت باید از قرآن و روایات بهره‌گیری شود؛ چنان‌که پیامبر صلی الله علیه و آله نیز بارها در روایت متواتر تقلین، تمسک به هر دو ثقل قرآن و عترت را موجب عدم گمراهی دانستند و امروزه که در عصر غیبت امام هستیم، برای تمسک به عترت باید از روایات معتبر بهره‌گیری شود.

## پی‌نوشت‌ها

۱. علی‌اکبر حکمی‌زاده در سال ۱۲۷۶ش در قم و در خانواده‌ای مذهبی متولد شد. پدر وی، شیخ مهدی قمی پایین‌شهری، از علمای مشهور قم بود. (نک: جعفریان، ۱۳۹۸ش، ص ۳۱-۴۸) چنان‌که مرحوم آیت‌الله عبدالکریم حائری یزدی هنگامی که از اراک به قم آمد تا حوزه علمیه قم را تأسیس کند، در منزل شیخ مهدی قمی اقامت کرد. (همان، ص ۳۳) علی‌اکبر حکمی‌زاده در حوزه علمیه قم و مدرسه رضویه تحصیل کرد و مورخان او را از خطیبان سخنور و روضه‌خوانان خوش صدا دانسته‌اند. (اخوان‌مقدم، ۱۳۹۶ش، ص ۱۳۹) حکمی‌زاده متأثر از احمد کسروی بود و از شاگردان شریعت سنگلجی محسوب می‌شد و تفکرات قرآن‌بستگی در دین داشت. وی منتقد اعمال و عقاید شیعیان بود و کتاب *اسرار هزارساله* را به همین منظور نوشت. (همان، ص ۱۳۹) حکمی‌زاده برخی از مطالب خود در رد عقاید شیعه را در نشریه *همایون* انتشار داده است. (نک: جعفریان، ۱۳۹۸ش، ص ۷۷-۸۲)

مهم‌ترین آثار علی‌اکبر حکمی‌زاده عبارت‌اند از: *راه نجات از آفات تمدن عصر حاضر*، *آیین پاک*، *اسرار هزارساله* و *نشریه همایون*. حکمی‌زاده در کتاب *اسرار هزارساله*، مسائلی از قبیل احادیث، اصل امامت، عزاداری و ثواب آن، ابدی بودن قوانین اسلام، ناسازگاری برخی از احادیث با عقل و زندگی و علت عدم علاقه مردم به دین را به صورت طرح سؤال به چالش کشیده و از علما در مورد آن پاسخ خواسته است. (مؤدب و همکاران، ۱۳۹۳ش، ص ۱۲۴) آخرین و مهم‌ترین اثر مکتوب وی، کتاب *اسرار هزارساله* است. این کتاب مختصر در مجله پرچم در سال ۱۳۲۲ به چاپ رسید. این کتاب شامل ۶ گفتار و ۱۳ پرسش است و با لحن تندی عقاید شیعه را نقد کرده است. عناوین گفتارهای این کتاب عبارت‌اند از: خدا، امامت، روحانی، قانون و حدیث. برخی از علما، پاسخ مطالب وی را دادند که یکی از آن‌ها امام خمینی است که کتابی مفصل با عنوان *کشف اسرار* را در نقد مطالب این کتاب نوشت. محور مطالب این مقاله، نقد برخی از مطالب وی در مورد احادیث در این کتاب است.

۱. سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» فَقَالَ نَزَلَتْ فِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ ع فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ فَمَا لَهُ لَمْ يَسْمَعْ عَلِيًّا وَ أَهْلَ بَيْتِهِ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ فَقَالَ قُولُوا لَهُمْ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص نَزَلَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ لَمْ يَسْمَعْ اللَّهُ لَهُمْ ثَلَاثًا وَ لَا أَرْبَعًا حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص هُوَ الَّذِي فَسَّرَ ذَلِكَ لَهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۶ و ۲۸۷)

۱. طبق نظر اکثر علما از جمله علامه طباطبایی حدیث تقلین متواتر است. (نک: طباطبایی، ۱۳۸۸ش، ص ۳۳)

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع)، ۱۴۱۹ق.
۳. ابن‌ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، ج ۱، قم: دار سید الشهداء، ۱۴۰۵ق.
۴. ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، ج ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۵. احسانی فر لنگرودی، محمد، *اسباب اختلاف الحدیث*، ج ۳، بیروت: مؤسسه علمی و فرهنگی دار الحدیث، ۱۴۳۲ق.
۶. اخوان‌مقدم، زهره و همکاران، «شخصیت‌شناسی و منبع‌شناسی قرآنیون»، فصلنامه تخصصی *مطالعات قرآن و حدیث سفینه*، سال پانزدهم، شماره ۵۷، ۱۳۹۶ش، ص ۱۳۵-۱۵۷.



۷. استادان دانشکده علوم حدیث، آشنایی با حدیث، ج ۱، قم: دار الحدیث، ۱۳۹۰ ش.
۸. الهی‌بخش، خادم‌حسین، *القرآنیون و شبهاتهم حول السنة*، ج ۱، طائف: مکتبه الصدیق، ۱۴۰۹ ق.
۹. انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، ج ۵، قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۰. جعفریان، رسول، *علی‌اکبر حکمی‌زاده در چهار پرده*، ج ۱، قم: نشر مورخ، ۱۳۹۸ ش.
۱۱. حسینی شیرازی، سید علیرضا، *اعتبارسنجی احادیث شیعه*، ج ۲، تهران: سمت، ۱۳۹۸ ش.
۱۲. حکمی‌زاده، علی‌اکبر، *اسرار هزارساله*، ج ۱، بی‌جا: پرچم، (ketabton.com)، ۱۳۲۲ ش.
۱۳. خمینی، روح‌الله، *کشف اسرار*، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۱۴. خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، ج ۵، بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۱۳ ق.
۱۵. ربانی، محمدحسن، *سبک‌شناسی دانش رجال الحدیث*، ج ۱، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (عج)، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. روشن‌ضمیر، محمدابراهیم، *جریان‌شناسی قرآن‌بسنده‌گی*، ج ۱، تهران: سخن، ۱۳۹۰ ش.
۱۷. سبحانی، جعفر، *الموجز فی اصول الفقه*، ج ۱۴، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. شریفی، علی، *جریان‌شناسی مطالعات قرآنی معاصر*، ج ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۹ ش.
۱۹. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، ج ۲، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی، ۴۰۴ ق.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین، *قرآن در اسلام*، ج ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۲۱. طباطبایی، سید محمدکاظم، *منطق فهم حدیث*، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ ش.
۲۲. طوسی، محمد، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، ج ۱، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۲۳. عارفی، خلیل، «بررسی تطبیقی دیدگاه بی‌نیازی تفسیر قرآن از احادیث و دیدگاه همراهی قرآن و حدیث در تفسیر»، *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، سال پنجم، شماره ۱۰، ۱۳۹۸ ش، ص ۲۴۷-۲۷۳.
۲۴. کشی، محمد بن عمر، *رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال*، ج ۱، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ ق.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۶. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۷. محمدی ری‌شهری، محمد، *درآمدی بر تفسیر جامع روایی*، ج ۱، قم: دار الحدیث، ۱۳۹۰ ش.
۲۸. مسعودی، عبدالهادی، *روشن‌فهم حدیث*، ج ۹، تهران: سمت، ۱۳۹۳ ش.
۲۹. مهریزی، مهدی، *حدیث‌پژوهی*، ج ۲، قم: دار الحدیث، ۱۳۹۰ ش.

۲۹۰ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

۳۰. مؤدب، سید رضا و همکاران، «نقد قرآنیان شیعه در به کارگیری روش تفسیری قرآن به سنت»،

دو فصلنامه مطالعات روش شناسی دینی، سال اول، شماره ۱، ۱۳۹۳ش، ص ۱۲۲-۱۳۷.

۳۱. نصیری، علی، رابطه قرآن و سنت، قم: مؤسسه فرهنگی دار الحدیث، ۱۳۹۹ق.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲۸

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۹۱-۳۱۲

## بررسی سندی و دلالتی روایت «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا»

هادی اسلامی\*

### چکیده

احادیث ائمه اطهار (علیهم السلام) از سرمایه‌های بزرگ معرفتی و هدایتی در تبیین و تفسیر آیات الهی‌اند. یکی از این احادیث گهربار حدیث «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا» از امام رضا (علیه السلام) است که در عیون أخبار الرضا و معانی الأخبار شیخ صدوق آمده است. این روایت از سایر امامان نیز با همین مضمون صادر شده که بیانگر اهمیت آن است. فهم مراد از «احیای امر» در حدیث فوق محل بحث این مقاله است. این نوشتار به روش توصیفی تحلیلی به بررسی دلالتی روایت یادشده پرداخته است. با تشکیل خانواده حدیث و توجه به روایات دیگری که با همین مضمون است، معلوم شد احیای امر ائمه (علیهم السلام) به تعلیم و تعلیم معارف آنان است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که علوم امامان معصوم (علیهم السلام) از جانب خداوند است و زمینه پذیرش آن در هر انسانی که از فطرت الهی منحرف نشده باشد، وجود دارد. همچنین یاد گرفتن و یاد دادن علوم و معارف ائمه اطهار (علیهم السلام) نقش اساسی در تبعیت و پیروی مردم از آنان دارد. بخشی از نوآوری این مقاله، تبیین بارزترین مصادیق «احیای امر» است که عبارت‌اند از برگزاری مجالس و تشکیل کلاس‌های معرفت‌افزایی، امر به معروف و نهی از منکر، و تشکیل نظام ولایی برای تحقق عدالت در تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی؛ اما تمام موارد یادشده زمینه و بستر را برای «احیای امر» فراهم می‌کند و تحقق واقعی احیای امر ائمه اطهار (علیهم السلام) در پیروی و تبعیت از آنان و زنده نگه داشتن نظام ولایی برای تحقق عدالت و تربیت انسان کامل است.

کلیدواژه‌ها: احیای امر ائمه (علیهم السلام)، محاسن کلام، تبعیت، بررسی سندی و دلالتی.

\* دانشجوی دکتری گروه قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث قم، قم، ایران / eslami.quran@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۲۴

## ۱. بیان مسئله

قرآن کریم و احادیث ائمه اطهار علیهم السلام از مهم ترین منابع معرفتی در اسلام است. هر فرد محقق و دین شناسی نیازمند مراجعه به متون حدیثی برای فهم صحیح آیات قرآن و معارف دین اسلام است. آموزه های فراوان و پرفایده قرآن کریم و احادیث نقش تعیین کننده ای در تربیت و رشد و تعالی انسان و جامعه دارد.

ما شیعیان طبق فرمایش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیث متواتر ثقلین، پیرو قرآن و عترت هستیم و احادیث امامان معصوم علیهم السلام را حجت شرعی می دانیم. در طول تاریخ مذهب امامیه نیز علمای شیعه در معرفی جایگاه معنوی و الهی ائمه اطهار علیهم السلام، از طریق حفظ و نشر احادیث و معارف آنان نقش اساسی داشته اند. یکی از وظایف عالمان شیعه تبیین و تفسیر معارف عترت است برای عموم مردم. در دنیای امروزی که دنیای ارتباطات است، باید اهتمام بیشتری به این وظیفه داشته باشیم. ضرورت معرفی ائمه اطهار علیهم السلام به مردم از طریق نقل احادیث و بیان سیره و سنت آنان برای مردم، بیش از گذشته احساس می شود. ائمه معصومین علیهم السلام نیز به این مورد، توجه کامل داشته و به شیعیان سفارش اکید فرموده اند.

در این میان، یکی از احادیث گهربار در گنجینه معارف ائمه اطهار علیهم السلام روایتی است معروف از سخنان گهربار امام رضا علیه السلام که شیخ صدوق با عنوان «احیای امر» یا «محاسن کلام» در *عیون أخبار الرضا و معانی الأخبار* نقل کرده است.

درباره پیشینه تحقیقات صورت گرفته در خصوص این مسئله شایان ذکر است علامه محقق سید جعفر مرتضی عاملی کتابی با عنوان *احیاء امرنا* نوشته اند که ترجمه آن در انتشارات نشر و ترجمه آثار ایشان نشر یافته است. موضوع کتاب درباره امام حسین علیه السلام (شعائر، مراسم مذهبی و سوگواری ها) است. این اثر بیشتر برای آسیب شناسی مراسم عزاداری نوشته شده و ارتباطی با موضوع بحث ما ندارد. بنابراین کتاب مستقلی در این باره نوشته نشده است. سید علی دلبری مقاله ای با عنوان «پژوهش سندی و دلالتی حدیث "محاسن کلام" از امام رضا علیه السلام» نوشته اند که محوریت آن در پاسخ به این سؤال است که مراد از احیای امر و محاسن کلام در حدیث فوق چیست؟ وی با بیان برخی ویژگی ها و فضیلت های اخلاقی به این سؤال

پاسخ داده است. بررسی‌ها بیانگر این است که درباره روایت مذکور کار علمی فقه الحدیثی صورت نگرفته است.

تفاوت و امتیاز مقاله پیش‌رو در این است که با تشکیل خانواده حدیث، به تحلیل فقه الحدیثی روایت فوق به صورت علمی پژوهشی پرداخته و در صدد این نبوده است که با نگاهی ساده به مسئله، فقط ارزش‌های اخلاقی را به عنوان «احیای امر» معرفی کند.

این حدیث به نقل از شیخ صدوق در کتاب *عیون أخبار الرضا* و نیز در *معانی الأخبار* با سند متصل خود از امام رضا علیه السلام چنین آمده است: «حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِوَسٍ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيِّ عَنْ حَمْدَانَ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا علیه السلام يَقُولُ رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا فَقُلْتُ لَهُ فَكَيْفَ يَحْيِي أَمْرَكُمْ قَالَ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيَعْلَمُهَا النَّاسُ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا» (ابن بابویه، ۱۳۶۱ ش، ص ۱۸۰). شیخ صدوق از عبدالواحد بن محمد بن عبدوس نیشابوری العطار نقل می‌کند که او از علی بن محمد بن قتیبة نیشابوری روایت و ایشان نیز از حمدان بن سلیمان نقل کرده است که عبدالسلام بن صالح اباصلت هروی می‌گوید: از امام رضا علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: خداوند رحمت کند کسی را که امر ما را زنده کند. (راوی حدیث گوید) به امام گفتم: چگونه امر شما را زنده نماید؟ حضرت فرمودند: علوم ما را فراگیرد و به مردم بیاموزد؛ زیرا اگر مردم از زیبایی‌ها و محاسن کلام ما آگاه گردند، پیرو ما خواهند شد.

مراد از احیای امر ائمه اطهار علیهم السلام در این حدیث محل بحث این نوشتار است. در این مقاله سعی شده است تا ضمن بررسی دلالت روایت با کشف مراد جدی معصوم، به بحث و بررسی این حدیث از جهت دلالتی آن یعنی فقه الحدیث پرداخته شود.

این نوشتار با روشی هدفمند و تشکیل خانواده حدیث در صدد فهم حدیث امام رضا علیه السلام است. در فرایند فهم احادیث، شناسایی و بازیابی خانواده حدیث امری ضروری است؛ زیرا آنچه موجب رسیدن به مقصود اصلی گوینده می‌شود و سیر حرکت از فهم متن تا فهم مقصود را سامان می‌بخشد، دستیابی به قرینه‌های لفظی و

مقامی است؛ از این رو نبود شناخت جامع از قرآینی که در احادیث متناظر و هم‌مضمون، پراکنده شده‌اند هدف از مطالعه حدیث را تأمین نکرده، فهم ناقص و ابتری را به دنبال خواهد داشت؛ علاوه بر آن، بی‌دقتی در این باره و نسبت فهم نادرست به معصوم علیه السلام پیامدهای منفی آن را دوچندان خواهد کرد؛ بنابراین تتبع ناقص و عدم گردآوری همه متون مربوط به یک موضوع، آسیب جدی را پدید می‌آورد.

برای اینکه فهم صحیحی از حدیث مذکور داشته باشیم، ابتدا لازم است واژه‌های کلیدی «احیاء» و «تبعیت» از نگاه واژه‌شناسان بررسی شود.

## ۲. مفهوم‌شناسی احیا

واژه‌شناسان، حیات را ضد مرگ، و واژه احیا را به زنده کردن و زندگانی بخشیدن معنی کرده‌اند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق) مفهوم حیات در قرآن شامل همه موجودات زنده می‌شود. حیات گیاهی (حیات بخشیدن به طبیعت)، حیات حیوانی (زنده کردن مردگان)، حیات فکری، عقلانی و انسانی (هدایت گمراهان)، حیات به معنای حیات جاودان جهان دیگر، یا به معنای علم و توانایی بی‌حد و اندازه آمده است.

قرآن مجید پیروی از دستورات خداوند و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را مایه حیات مسلمانان می‌داند و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال: ۲۴)؛ ای مؤمنان، چون خدا و پیامبرش شما را به چیزی که به شما زندگی بخشد، فراخوانند، دعوت آنان را بپذیرید.

آیه شریفه، دعوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را دعوت به سوی حیات می‌داند. آموزه‌های دین اسلام، حیات‌بخش و زندگی‌آفرین است. دین به همه زوایای زندگی انسان، حرکت و حیات می‌بخشد.

تفسیر نمونه درباره آیه فوق بیان جامعی دارد و چنین آورده است که آیه فوق با صراحت می‌گوید که دعوت اسلام، دعوت به سوی حیات و زندگی است. حیات معنوی، حیات مادی، حیات فرهنگی، حیات اقتصادی، حیات سیاسی به معنای واقعی، حیات اخلاقی و اجتماعی، و بالاخره حیات و زندگی در تمام زمینه‌ها. این تعبیر کوتاه‌ترین و جامع‌ترین تعبیری است که درباره اسلام و آیین حق آمده است. (مکارم

شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۷، ص ۱۲۷)

بر همین اساس اگر خداوند می‌فرماید «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَ مِمَّا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»؛ هرکس به انسانی حیات بخشد، مثل این است که به همه مردم حیات بخشیده است؛ (مأئده: ۳۲)، هم مصداق مادی دارد همانند نجات انسانی از غرق شدن، و هم مصداق معنوی همانند هدایت و راهنمایی انسانی و نجات او از فساد و گمراهی.

### ۳. مفهوم‌شناسی تبعیت

تبعیت یعنی پیروی، دنباله‌روی، پذیرفتن، تعقیب کردن، موافقت کردن، جانشینی، فرمان‌برداری، امتثال امر و ملحق شدن. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۷۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۲۷؛ طریحی، ۱۳۶۵ش، ج ۴، ص ۳۰۵) بدیهی است که تبعیت و پیروی به خودی خود نه خوب است و نه بد، بلکه با توجه به خوب یا بد بودن متبوع به دو نوع «ممدوح» و «مذموم» تقسیم می‌شود. تبعیت ممدوح تبعیتی است که نسبت به افراد یا اعمال پسندیده انجام گیرد و تبعیت مذموم آن است که نسبت به اشخاص یا اعمال ناپسند انجام شود.

در این مقاله به بررسی و تحلیل فقه‌الحدیثی روایت «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا» به‌عنوان یکی از احادیث گهربار امام علی بن موسی الرضا علیه السلام پرداخته شده است. نویسنده سعی کرده است تا با بررسی سندی و دلالتی حدیث شریف، به فهم صحیح و دقیقی از آن دست یابد و با بیان چگونگی و شیوه‌های مختلف «احیای امر ائمه علیهم السلام»، مختصری از آثار و برکات آن را بر همگان روشن سازد.

### ۴. بررسی سندی

برای ارزیابی سند یک حدیث باید ضمن اعتبارسنجی مؤلف و کتاب او، به شرح حال رجالی تک‌تک راویان پرداخت. این حدیث را شیخ صدوق در دو کتاب خود، *عیون أخبار الرضا و معانی الأخبار* با سند متصل از امام رضا علیه السلام نقل کرده است. انتساب این دو کتاب شریف به شیخ صدوق بر کسی پوشیده نیست؛ چنان‌که شهرت این دو کتاب در میان شیعیان و اهل تحقیق، ما را از بررسی واسطه‌ها تا خود شیخ صدوق که در اجازات در مظان خود آمده است، بی‌نیاز می‌کند.

برای بررسی سندی روایت لازم است راویان حدیث را که از شیخ صدوق تا امام

رضای علیه السلام پنج راوی اند، بررسی شود:

۱-۴. محمد بن علی بن الحسین معروف به شیخ صدوق، از بزرگان شیعه و مورد وثوق همه عالمان است. تمامی رجالیان زبان به مدح او گشوده و از او به بزرگی یاد کرده اند. شیخ طوسی می نویسد: «جلیل القدر حفظة بصیر بالفقه و الأخبار الرجال»؛ شیخ صدوق فردی بزرگوار، حافظ و آگاه به فقه، روایات و دانش رجال است. (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۳۹)

مرحوم نجاشی آورده است: «محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی ابوجعفر نزیل الری شیخنا و فقیهنا و وجه الطائفة بخراسان و کان ورد بغداد سنة خمس و خمسين و ثلاث مائة و سمع منه شیوخ الطائفة و هو حدث السن. و له کتب کثیرة»؛ ابوجعفر بن بابویه ساکن شهر ری، شیخ و فقیه ما و شخصیت معروف شیعیان در خراسان بود. او در سال ۳۵۵ در جوانی به بغداد سفر و بزرگان شیعه از او کسب فیض کرده اند. وی دارای کتب زیادی است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸۹، ش ۱۰۴۹)

۲-۴. عبدالواحد بن محمد بن عبدوس؛ اگرچه در رجال درباره وی توثیقی نرسیده و حتی در کتب رجال متقدمین ذکر نشده است، به نظر می رسد از بزرگان شیعه و ثقه است. وثاقت وی با تجمیع قراین احراز می شود؛ مانند اینکه اولاً ایشان از مشایخ مکتب حدیث و استادان به نام و معروف شیخ صدوق است که در من لایحضر الفقیه از او نقل حدیث نموده (ابن بابویه، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۷۸ و ج ۴، ص ۴۱۹) و در وسائل الشیعه مرحوم حرّ عاملی ۱۵۴ روایت از شیخ صدوق از طریق ایشان آورده است. آیت الله بروجردی بر این باور است که کثرت نقل افرادی چون شیخ طوسی، شیخ مفید، شیخ صدوق یا دیگر بزرگان از یک راوی، بر وثاقت او دلالت دارد. (بروجردی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۳۱؛ نیز وحید بهبهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۰؛ حائری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۹۰) ثانیاً شیخ صدوق برای او ترضی نموده است و به باور برخی مانند علامه وحید بهبهانی، مرحوم کاظمی، ابوعلی حائری، علامه نمازی ترخم (رحمه الله گفتن) و ترضی (رضی الله عنه گفتن) و هرگونه دعای خیر بزرگانی همچون مرحوم کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی از شخصی، دلیل آن است که آن راوی از شخصیت های برجسته و مورد اعتماد بوده است. (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴ق،



ص ۵۳؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۴-۱۳۵؛ حائری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۹۲؛ مامقانی، ۱۳۵۲ق، ج ۱، ص ۲۱۰؛ همو، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۳۰ و ۲۷۵؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۹). ثالثاً از همه مهم تر اینکه ابن بابویه روایت مفصلی را دربارهٔ اصول و فروع دین اسلام از عبدالواحد بن محمد بن عبدوس از علی بن محمد بن قتیبه از فضل بن شاذان از امام رضا علیه السلام نقل کرده، سپس به نقل دیگر روایت از طریق حمزه بن محمد علوی به اسناد خود از فضل بن شاذان اشاره کرده است و پس از ذکر اختلافات این نقل با نقل دیگر می افزاید: «و حدیث عبدالواحد بن محمد بن عبدوس رضی الله عنه عنده اصح» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۲۷). از این رو حضرت امام خمینی علیه السلام به تبع استاد خود آیت الله بروجردی، از عبارت صدوق، وثاقت عبدالواحد را استفاده کرده اند؛ آنجا که می نویسد: «و هو توثیق رجال السنن سیمّا عبدالواحد» (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۴۰؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۸۳؛ بحرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۷۹)

۳-۴. علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری معروف به قُتیبی امامی ثقة است. نجاشی دربارهٔ وی می گوید: «علی بن محمد بن قتیبه النیشابوری علیه اعتماد أبو عمرو الکشی فی کتاب الرجال أبو الحسن، صاحب الفضل بن شاذان و روایة کتبه» (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۹، ش ۶۷۸) مرحوم کُشّی در رجال بر قُتیبی اعتماد کرده است. کنیهٔ وی ابوالحسن است. وی شاگرد فضل بن شاذان و راوی کتب ایشان است.

علامه حلی او را ستوده است: «علی بن محمد بن قتیبه و يعرف بالقتیبی النیشابوری أبو الحسن، تلمیذ الفضل بن شاذان فاضل علیه اعتماد أبو عمرو الکشی فی کتاب الرجال» (حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۹۴، ش ۱۶). ابوالحسن علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری معروف به قُتیبی، شاگرد فضل بن شاذان و فرد فاضلی است و مرحوم کُشّی در رجال بر قُتیبی اعتماد کرده است.

توثیق وی از طریق تجمیع قراین ثابت می شود و بدان سبب که مورد اعتماد کُشی بوده و شاگرد فضل بن شاذان، و نیز شیخ طوسی و علامه حلی از او به فاضل تعبیر نموده اند. (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۲۹؛ حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۹۴، ش ۱۶) چنان که گذشت، شیخ صدوق نسبت به سندی که قُتیبی و عبدالواحد در طریق آن واقع شده بودند،

تصحیح نمود (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۲۷) لذا برخی از محققان و رجال شناسان معاصر می‌گویند: «با توجه به اینکه صدوق اصالة العدالة‌ای نیست و در امر توثیق افراد نیز همانند استاد خودش ابن ولید بسیار سختگیر است، می‌توان «علی بن محمد بن قتیبه» را مورد اعتماد دانست. (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۵۵۴) بنابراین افزون بر مدح شیخ طوسی و علامه حلی، بودن راوی از مشایخ کشی (مامقانی، ۱۳۵۲ق، ج ۱، ص ۳۹؛ بحرانی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۲۲۱) و تصحیح سند توسط شیخ صدوق که برخی این دو را از توثیقات عمومی بر شمرده‌اند (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۰؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۵) می‌تواند قراینی بر توثیق قتیبی باشد.

۴-۴. حمدان بن سلیمان به تصریح رجالیان امامی ثقه است. نجاشی و علامه حلی به وثاقت و جلالت وی تصریح کرده‌اند: «حمدان بن سلیمان أبوسعید النیشابوری (النیشابوری) ثقة من وجوه أصحابنا، ذکر ذلک أبو عبدالله احمد بن عبدالواحد.» (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۸، ش ۳۵۷؛ حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۶۲، ش ۲). حمدان بن سلیمان نیشابوری فردی ثقه و از شخصیت‌های معروف شیعه است. این توثیق را احمد بن عبدالواحد نقل کرده است.

۵-۴. عبدالسلام بن الصالح الهروی نیز امامی ثقه است. مرحوم نجاشی و علامه حلی وی را فردی ثقه و صحیح الحدیث شمرده‌اند: «عبدالسلام بن صالح أبوالصلت الهروی روی عن الرضا علیه السلام ثقة صحیح الحدیث. له کتاب وفاة الرضا علیه السلام» (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۵، ش ۶۴۳؛ حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۱۱۷، ش ۲). اباصلت هروی از امام رضا علیه السلام نقل حدیث می‌کند. وی فردی ثقه و صحیح الحدیث است و کتاب وفات امام رضا علیه السلام از اوست.

در نتیجه، سند حدیث متصل به معصوم است و رجالیان، تمامی روات را امامی می‌دانند و به وثاقت سه نفر تصریح نموده و نسبت به عبدالواحد بن محمد بن عبدوس و قتیبی گرچه تصریح به وثاقت نکرده‌اند، این دو راوی نیز با تجمیع قراین توثیق شده‌اند. (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۴۰؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۸۳) بر این اساس، بنا بر تحقیق، تمامی روات امامی ثقه‌اند، پس روایت صحیح السند است.

(دلبری، ۱۳۹۷ش، ص ۳۷-۴۱)

## ۵. بررسی دلالتی

محتوا و دلالت‌های متن حدیث «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا» ضمن نکات زیر بررسی می‌شود:

### ۱-۵. شناسایی و استخراج مسائل حدیث

احادیثی که موضوع واحدی دارند، ممکن است مسئله‌های مختلفی را در بر داشته باشند. در پژوهش باید به دنبال تفکیک و دسته‌بندی مسائل حدیث بود. شناسایی مسائل موجود در حدیث امام رضا (ع) یکی از روش‌های صحیح برای فهم دقیق حدیث است تا بتوان در مراحل بعدی پژوهش از طریق شناسایی درست مسائل حدیث، نظریه علمی موجود در آن را شناسایی و استخراج کرد.

با توجه در حدیث امام رضا (ع)، مسائل متعددی را می‌توان از آن استخراج کرد؛ ایشان فرمودند: «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا فَقُلْتُ لَهُ فَكَيْفَ يَحْيِي أَمْرَكُمْ؟ قَالَ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيَعْلَمُهَا النَّاسَ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا.» همان‌طور که مشاهده می‌شود روایت به شکل پرسش و پاسخ مطرح شده است و همین می‌تواند در تفکیک مسائل حدیث یاری‌رسان باشد. اولاً احیای امر ائمه اطهار (ع) به چه معناست و چگونه است؟ ثانیاً چه رابطه‌ای بین علم و آگاهی از محاسن کلام ائمه اطهار (ع) و تبعیت و پیروی از آنان وجود دارد؟

پاسخ این سؤالات در مباحث آینده روشن خواهد شد. «احیای امر» در واقع احیای امر دین اسلام است که از طریق تعلیم و تعلم معارف الهی و احیای ولایت ائمه (ع) با تبعیت و پیروی از آنان حاصل خواهد شد. رابطه بین علم و آگاهی از محاسن کلام ائمه و تبعیت از آنان نیز بیانگر این واقعیت است که محاسن کلام ائمه مطابق با فطرت است و مورد پذیرش و پیروی مردم قرار می‌گیرد؛ پس مسئله این حدیث احیای امر ائمه اطهار (ع) است.

### ۲-۵. دعای امام رضا (ع)

این حدیث با جمله «رحم الله عبدا» آغاز شده و امام رضا (ع) در حق بنده‌ای که امر ائمه اطهار (ع) را احیا نماید، دعا فرموده و از خداوند برای او طلب رحمت نموده

است. با اعتقادی که به اجابت دعای معصوم علیه السلام داریم، دعای مستجاب امام رضا علیه السلام در حقّ چنین فردی نشانه اهمیت «احیای امر» است. بی شک هرکس چه مرد و چه زن اقدام به این کار مهم یعنی «احیای امر» نماید، در راه زنده کردن معارف دین و مکتب انسان‌ساز اهل بیت علیهم السلام گام برداشته است و دعای امام رضا علیه السلام شامل حال او خواهد شد.

محدثان نقش مهمی در حفظ و نشر معارف ائمه اطهار علیهم السلام داشته‌اند. اگر حفظ حدیث و نقل روایات و زحمات محدثان نبود، احادیث ائمه اطهار علیهم السلام در رشته‌های گوناگون حیات ظاهری، معنوی، دنیوی و اخروی باقی نمی‌ماند و امروز به صورت بزرگ‌ترین و عالی‌ترین ثروت‌ها و ذخایر علم و معرفت، در کتاب‌های مدون و مکتوب مثل کافی و استبصار و تهذیب، من لایحضره الفقیه و بالآخره بحار الانوار به دست ما نمی‌رسید و در اختیار ما قرار نداشت. بر این اساس دعای امام رضا علیه السلام شامل حال همه کسانی است که در حفظ و نشر معارف اهل بیت علیهم السلام نقش داشته‌اند.

### ۳-۵. تشکیل خانواده حدیث برای فهم معنای «احیای امر» ائمه اطهار علیهم السلام

امام رضا علیه السلام با جمله دعایی «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا» اهمیت مسئله «احیای امر» را به خوبی یادآور شده‌اند. این فراز از حدیث، در احادیث دیگری نیز به شکل‌های مختلف مطرح شده است. برای فهم دقیق آن لازم است خانواده حدیث تشکیل شود. یکی از مراحل مهم روش فهم حدیث، تشکیل «خانواده حدیث» است که در رسیدن به فهم کامل و نهایی از کلام معصوم علیه السلام نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای دارد. منظور از تشکیل خانواده حدیث، یافتن احادیث مشابه، هم‌مضمون و ناظر به یک موضوع محوری است که با شناخت نسبت میان آن‌ها با یکدیگر، به فهم دقیق حدیث نزدیک می‌شویم.

اهمیت تشکیل خانواده حدیث بدین سبب است که تمام روایاتی که از معصومین علیهم السلام به ما رسیده است، از یک منبع واحد سرچشمه گرفته‌اند؛ از این رو احادیث وارده از ایشان گرچه از جانب چند معصوم صادر شده باشد، با یکدیگر هماهنگ و هم‌خوان‌اند؛ به گونه‌ای که می‌توان از بعضی در تبیین و تفسیر بعض دیگر

یاری جست؛ بنابراین اگر بخواهیم درباره یک موضوع یا یک مفهوم روایی نتیجه‌ای صحیح و کارآمد به دست آید، باید تمام احادیث ناظر به آن موضوع مطالعه و بررسی شود، در غیر این صورت آسیب‌های جدی و زیان‌باری به وجود می‌آید. با تشکیل خانواده حدیث، یعنی جامع‌نگری و یافتن تمامی احادیث مشابه و مرتبط با موضوع مشخص می‌شود که «احیای امر اهل بیت (علیهم‌السلام)» در روایات متعدد دیگری نیز سفارش شده است. از باب نمونه به چند حدیث اشاره می‌شود:

الف. «عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ خَيْثَمَةَ قَالَتْ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ (ع) أَوْدَعُهُ فَقَالَ يَا خَيْثَمَةُ أُبْلِغْ مَنْ تَرَى مِنْ مَوَالِينَا السَّلَامَ وَ أَوْصِهِمْ بِتَقْوَى اللَّهِ الْعَظِيمِ وَ أَنْ يَعُودَ غَنِيَهُمْ عَلَى فَقِيرِهِمْ وَ قَوِيَهُمْ عَلَى ضَعِيفِهِمْ وَ أَنْ يَشْهَدَ حَيْثُ هُمْ جَنَازَةَ مَيِّتِهِمْ وَ أَنْ يَتَلَقَّوْا فِي بُيُوتِهِمْ فَإِنَّ لَقِيَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا حَيَاةً لَأَمْرَنَا رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَخِيَا أَمْرًا يَا خَيْثَمَةُ أُبْلِغْ مَوَالِينَا أَنَّا لَا نُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِلَّا بِعَمَلٍ وَ أَنَّهُمْ لَنْ يَنَالُوا وَلَا يَتَنَا إِلَّا بِالْوَرَعِ وَ أَنْ أَشَدَّ النَّاسِ حَسْرَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ وَصَفَ عَدْلًا ثُمَّ خَالَفَهُ إِلَى غَيْرِهِ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۵) خیثمه گوید: خدمت امام باقر (ع) رسیدم تا با او وداع کنم. فرمود: ای خیثمه هرکس از دوستان ما را می‌بینی سلام برسان و آن‌ها را به تقوای خدای بزرگ سفارش کن و اینکه توانگرشان بر فقیرشان توجه کند، و قوی‌شان بر ضعیف، و زنده آن‌ها بر جنازه میتشان حاضر شوند و در منازل به ملاقات یکدیگر روند؛ زیرا ملاقات آن‌ها با یکدیگر موجب زنده ساختن امر ماست. خدا رحمت کند بنده‌ای را که امر ما را زنده دارد. ای خیثمه به دوستان ما پیغام ده که ما از طرف خدا آن‌ها را جز به عملشان بی‌نیازی ندهیم و چاره‌سازی نکنیم، جز با ورع به دوستی ما نرسند و پرحسرت‌ترین مردم روز قیامت کسی است که عدالتی را بستاید و سپس به خلاف آن گراید.

ب. «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي كِتَابِ الْأَخْوَانِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: تَجَلِسُونَ وَ تَحَدِّثُونَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ تِلْكَ الْمَجَالِسُ أَحِبُّهَا فَأَحْيُوا أَمْرَنَا رَحِمَ اللَّهُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَنَا يَا فَضِيلُ - مَنْ ذَكَرْنَا أَوْ ذُكِرْنَا عِنْدَهُ فَخَرَجَ عَنْ عَيْنِيهِ مِثْلُ جَنَاحِ الدُّبَابِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَهُ وَ لَوْ كَانَتْ أَكْثَرَ مِنْ زَبْدِ الْبَحْرِ.» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۲، ص ۲۰) در کتاب *الاخوان* آمده است که امام صادق (ع) [به یکی از شیعیان] فرمود: آیا [شما دوستان و شیعیان] با یکدیگر همنشینی و گفت‌وگو دارید؟ عرض کردم: بلی. فرمود: این مجلس‌ها را دوست می‌دارم، پس فضایل و سخنان ما را [در مورد احکام دین یا مصائب ما] زنده نگه

دارید. کسی که فضایل ما را هرچه بیشتر زنده نگه دارد، خدای رحمتش کند. هرکه ما را یاد کند یا نزد او ذکری از ما بشود و به اندازه پر مگسی اشک از چشمش خارج شود، خدا گناهانش را می‌آمرزد؛ گرچه از کف دریا بیشتر باشد.

ج. «دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَنَّهُ أَوْصَى بَعْضَ شِيعَتِهِ فَقَالَ أَمَا وَاللَّهِ إِنَّكُمْ لَعَلَى دِينِ اللَّهِ إِلَيَّ أَنْ قَالَ عليه السلام رَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا أَحْيَا أَمْرَنَا فَقِيلَ وَ مَا إِحْيَاءُ أَمْرِكُمْ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ تَذَكُّرُونَهُ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ وَالِدِّينِ وَاللُّبِّ.» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۳۲۵) امام صادق عليه السلام در سفارشی به بعضی از شیعیان فرمود به خدا قسم شما بر دین خداوند هستید، تا اینکه فرمود: خدا رحمت کند شخصی را که زنده بدارد امر ما را. گفته شد: ای فرزند رسول خدا زنده نگه داشتن امر شما چگونه است؟ فرمود اینکه یادآوری کنی آن را نزد اهل علم و دین و خرد.

روایات متعدد دیگری نیز وجود دارد که مضمون واحدی با روایات فوق دارند؛ هماهنگی و یکسانی مضمون این روایات باعث تقویت صدور آن از معصومین علیهم السلام است؛ برای نمونه: «أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو الْقَاسِمِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قَوْلِيهِ عليه السلام، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ شُعَيْبِ الْعَقْرُقُوفِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عليه السلام يَقُولُ لِأَصْحَابِهِ وَ أَنَا حَاضِرٌ: اتَّقُوا اللَّهَ، وَ كُونُوا إِخْوَةَ بَرَّةٍ مُتَحَابِّينَ فِي اللَّهِ، مُتَوَاصِلِينَ مُتَرَاحِمِينَ، تَزَاوَرُوا وَ تَلَقَّوْا وَ تَذَاكَرُوا وَ أَحْيُوا أَمْرَنَا.» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۰)

از عقرقوفی نقل است که می‌گوید: شنیدم امام ششم عليه السلام در حضور من به اصحابش می‌فرمود: تقوای الهی پیشه کنید و با هم برادرانی نیکوکار به هم باشید، در راه خدا همدیگر را دوست دارید، با هم پیوسته و مهربان باشید، همدیگر را زیارت و ملاقات کنید و با هم گفت‌وگو کنید و امر ما را زنده بدارید.

با تشکیل خانواده حدیث و بررسی روایات دیگری که شبیه و هم‌مضمون با روایت امام رضا عليه السلام که موضوع بحث ما در این نوشتار است، این نتیجه به دست می‌آید که گونه‌های دیگر احادیث مرتبط با حدیث فوق گرچه تفاوت اندکی در الفاظ دارند، در حقیقت در صدد بیان روش‌های مختلف دیگری از «احیای امر» هستند، ولی در مجموع محتوا و مضمون یکسانی دارند. بخشی از این تفاوت‌ها در

ابتدای احادیث با تغییر لفظ «عبدًا، مَنْ، امرًا» در جدول زیر قابل مشاهده است.

ردیف	اشاره به احیای امر	روش‌های احیای امر
۱	رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا	أَوْصِيَهُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ الْعَظِيمِ وَأَنْ يَعُودَ غَنِيَهُمْ عَلَى فَقِيرِهِمْ وَ قَوِيَهُمْ عَلَى ضَعِيفِهِمْ وَأَنْ يَشْهَدَ حَيْثُ جَنَازَةٌ مَيْتِهِمْ وَأَنْ يَتَلَقَّوْا فِي بَيُوتِهِمْ فَإِنَّ لِقَاءَ بَعْضِهِمْ بَعْضًا حَيَاةٌ لِأَمْرِنَا
۲	رَحِمَ اللَّهُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَنَا	تَجَلْسُونُ وَ تَحَدَّثُونُ
۳	رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً أَحْيَا أَمْرَنَا	تَذْكُرُونَهُ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ وَالِدِّينِ وَاللُّبِّ
۴	وَ أَحْيُوا أَمْرَنَا	اتَّقُوا اللَّهَ، وَ كُونُوا إِخْوَةً بَرَّةً مُنْحَابِينَ فِي اللَّهِ، مُتَوَاصِلِينَ مُتَرَاحِمِينَ، تَرَاوَرُوا وَ تَلَقَّوْا وَ تَذَاكَرُوا

بررسی احیای امر در این روایات، طبق آنچه در خود این روایات از لسان معصومین علیهم‌السلام مطرح شده، بیانگر این است که در تمام موارد، در مقام تبیین روش‌های مختلف «احیای امر» بوده‌اند. در این احادیث به زنده نگه داشتن امر ائمه اطهار علیهم‌السلام از طریق رعایت تقوای الهی، تشکیل مجالس معرفت‌افزایی و برگزاری مجالس برای نقل معارف دین، فضایل، مناقب و مصائب آنان که همگی شیوه‌های مختلفی برای احیای دین است، اشاره شده است.

### ۶. اعتبارسنجی احادیث

مجموعه احادیثی که به بحث احیای امر و بیان نتیجه مطلوب آن پرداخته‌اند، از لحاظ اعتبار سندی، مضمونی و منبع وضعیت خوب و قابل قبولی دارند. از لحاظ سند روایات متصل به معصوم‌اند و تمامی راویان امامی و ثقه‌اند، که بحث آن در بررسی سندی گذشت. مرحوم کلینی در *کافی* شریف، شیخ صدوق در دو کتاب *عیون أخبار الرضا* علیه‌السلام و *معانی الأخبار* و شیخ طوسی در *مالی* این احادیث را آورده‌اند. علاوه بر اینکه منابع و کتب مذکور از اعتبار خوبی برخوردارند، مضمون احادیث نیز موافق با قرآن و محتوای بسیار خوب و سازنده‌ای دارند. در جدول زیر اعتبار احادیث از لحاظ سند و منبع قابل مشاهده است.

ردیف	حدیث	اعتبار منبع		اعتبار سندی	
		رتبه	کتاب	سند	نوع
۱	رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا	الف / ۱	الكافي	مقبول	مسند صحيح
۲	رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا	الف / ۸	عيون أخبار الرضا <small>عليه السلام</small>	مقبول	صحيح متصل
۳	رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا	الف / ۷	معانى الأخبار	مقبول	صحيح متصل
۴	رَحِمَ اللَّهُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَنَا	ج / واسطه	مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل	موثق	متصل
۵	رَحِمَ اللَّهُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَنَا	ب / ۲	الأمالي (للطوسي)	موثق	متصل
۶	رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً أَحْيَا أَمْرَنَا	ج / واسطه	مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل	مقبول	مرسل
۷	تَرَاوَزُوا وَ تَلَاَقَوْا وَ تَذَاكَرُوا وَ أَحْيَا أَمْرَنَا	ب / ۲	الأمالي (للطوسي)	موثق	مسند صحيح

## ۷. روش های احیای امر ائمه اطهار علیهم السلام

در احادیث معصومین علیهم السلام روایات متعددی درباره احیای امر اهل بیت علیهم السلام وارد شده است. اما آنچه این نوشتار در صدد فهماندن آن بوده، حدیث امام رضا علیه السلام است. با محوریت فهم همین حدیث وقتی به احادیث هم مضمون با آن رجوع می شود، این جمع بندی به دست می آید که چند امر باعث احیای امر معصومین علیهم السلام قلمداد شده است که عبارت اند از:

### ۷-۱. آموختن علوم اهل بیت علیهم السلام و نشر آن

امام رضا علیه السلام فرمودند: «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا». پرسیدند: امر شما چگونه احیا می شود؟ حضرت فرمودند: «يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا» (ابن بابویه، ۳۷۸ق، ج ۱، ص ۳۰۷)

### ۷-۲. تشکیل مجالس به یاد ائمه اطهار علیهم السلام

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي كِتَابِ الْأَخْوَانِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: تَجَلِسُونَ وَ تُحَادِّثُونَ قُلْتُمْ نَعَمْ قَالَ تِلْكَ الْمَجَالِسُ أَحْبَبُهَا فَأَحْيَا أَمْرَنَا رَحِمَ اللَّهُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَنَا يَا



فُضِّلُ - مَنْ ذَكَرْنَا أَوْ ذُكِرْنَا عِنْدَهُ فَخَرَجَ عَنْ عَيْنَيْهِ مِثْلُ جَنَاحِ الذُّبَابِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَهُ وَ لَوْ كَانَتْ أَكْثَرَ مِنْ زَبَدِ الْبَحْرِ.» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۲، ص ۲۰)

### ۳-۷. دیدار و گفت‌وگوی مؤمنان با یکدیگر

از امام باقر علیه السلام روایت شده است که به خیمه فرمود: «يَا خَيْمَةَ أُبْلِغُ مَنْ تَرَى مِنْ مَوَالِينَا السَّلَامَ وَ أَوْصِيَهُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ الْعَظِيمِ وَ أَنْ يَعُودَ غَنِيَّهُمْ عَلَى فَقِيرِهِمْ وَ قَوِيَّهُمْ عَلَى ضَعِيفِهِمْ وَ أَنْ يَشْهَدَ حَيْثُهم جَزَاةَ مَيِّتِهِمْ وَ أَنْ يَتَلَقَّوْا فِي بُيُوتِهِمْ فَإِنَّ لِقَاءَ بَعْضِهِمْ بَعْضًا حَيَاةٌ لَأَمْرِنَا رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۵)

همچنین از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمودند: «تَلَقَّوْا وَ تَحَادَّثُوا وَ تَذَكَّرُوا فَإِنَّ فِي الْمُدَاكِرَةِ إِحْيَاءَ أَمْرِنَا رَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا أَحْيَا أَمْرَنَا.» (مجلسی، بحار، ج ۱۰۵، ص ۱۵)

به‌ویژه اگر این ملاقات و گفت‌وگو با اهل علم و ثابت‌قدمان صورت بگیرد. همان‌طور که از امام جواد علیه السلام روایت شده است که فرمودند: «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا ذُكِرْنَا»: پرسیده شد: زنده داشتن یاد شما به چیست؟ حضرت فرمود: «التَّلَاقِي وَ التَّذَاكُرُ عِنْدَ أَهْلِ الثَّبَاتِ» (دیدار ثابت‌قدمان و گفت‌وگوی با آنان). (ابن بابویه، ۱۴۰۲ق، ص ۳۴)

### ۴-۷. مقصود از امر ائمه اطهار علیهم السلام

امام رضا علیه السلام از خداوند طلب رحمت می‌فرمایند برای کسانی که امر اهل بیت علیهم السلام را زنده نگاه دارند. بلافاصله از خود امام علیه السلام سؤال می‌شود که منظور از «احیای امر» چیست؟ در همین حدیث حضرت پاسخ می‌دهند و می‌فرمایند: «يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يَعَلِّمُهَا النَّاسَ»؛ یعنی «احیای امر»، تعلّم و تعلیم علوم و معارف ائمه اطهار علیهم السلام به مردم است. اما این هدف میانی است و هدف نهایی این است که بعد از اینکه مردم با علوم و معارف اهل بیت علیهم السلام آشنا شدند، به آن عمل کنند، پیروی و تبعیت داشته باشند. حضرت می‌فرمایند: «فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا»؛ اگر مردم از زیبایی‌ها و محاسن کلام ما آگاه شوند، پیرو ما خواهند گشت. و این همان معنای واقعی احیای امر اهل بیت علیهم السلام است.

علامه مجلسی در همین باره می‌گوید: مراد از احیای امر، احیای دین اهل بیت علیهم السلام است تا توسط دشمنان از بین نرود: «إِحْيَاءُ أَمْرِنَا أَيْ لِإِحْيَاءِ دِينِنَا وَ ذِكْرَ فِضَائِلِنَا وَ عُلُومِنَا

و إبقائها لثلاث تدرس بغلبة المخالفين و شبهاتهم. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۵، ص ۱۹۰)  
بنابراین مقصود از احیای امر، در واقع همان احیای دین اسلام است؛ یعنی یاد گرفتن  
بایدها و نبایدهای دین از طریق مفسران و معلمان الهی قرآن کریم که معصومین علیهم السلام  
هستند و عمل به آن موجب احیای امر آنان یعنی احیای اسلام واقعی خواهد شد.

### ۵-۷. چگونگی احیای امر ائمه علیهم السلام

پرسش اساسی مطرح این است که به راستی زنده کردن امر اهل بیت علیهم السلام به چیست و با  
چه روشی می توان امر ائمه علیهم السلام را احیا کرد؟ این سؤالی است که به ذهن راوی نیز  
رسیده است. امام رضا علیه السلام در این حدیث در پاسخ او چگونگی احیای امر خود را در  
گرو دو چیز قرار داده اند: یادگیری علوم اهل بیت علیهم السلام و یاد دادن آن به مردم: «يَتَعَلَّمُ  
عُلُومَنَا وَ يَعْلَمُهَا النَّاسَ».

با جمع آوری روایات از طریق تشکیل خانواده حدیث در این باب، نتیجه می شود  
که روایات دیگر نیز همین مضمون را مورد تأکید قرار داده اند؛ تمامی این روایات بیان  
می کنند که احیای امر ائمه علیهم السلام از طریق برگزاری مجالس علمی و یاد گرفتن و یاد دادن  
علوم و احادیث معصومان علیهم السلام صورت می گیرد.

از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «تَلَّاقُوا وَ تَحَادَثُوا الْعِلْمَ فَإِنَّ بِالْحَدِيثِ تُجَلَّى  
الْقُلُوبُ الرَّائِنَةُ وَ بِالْحَدِيثِ إِحْيَاءُ أَمْرِنَا فَرَحِمَ اللَّهُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَنَا». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱،  
ص ۲۰۲) به دیدار هم بروید و برای هم حدیث بخوانید همانا با حدیث قلب های زنگار گرفته  
جلا می یابد و با حدیث امر ما زنده می شود؛ پس خداوند رحمت کند کسی را که امر ما را  
زنده کند.

در روایتی دیگر امام صادق علیه السلام فرمود: «رَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا أَحْيَا أَمْرَنَا فَقِيلَ وَ مَا إِحْيَاءُ أَمْرِكُمْ  
يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ تَذَكَّرُونَهُ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ وَ الدِّينِ وَ اللُّبِّ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۸،  
ص ۳۲۶) خداوند رحمت کند کسی که امر ما را احیا کند. به ایشان عرض شد: ای فرزند  
رسول الله احیای امر شما به چیست؟ حضرت فرمود: ما را نزد اهل علم و دین و خرد یاد کند.

از ملاحظه مجموع این روایات که به بیان برخی از روش های احیای امر پرداخته  
است، معلوم می شود که به ملاقات یکدیگر رفتن و برگزاری مجالس اهل بیت علیهم السلام که  
در آن علوم و معارف آنان گفت و گو شود و در نهایت به آن عمل گردد، راه درست

احیای امر اهل بیت علیهم السلام شمرده شده است.

#### ۶-۷. محاسن کلام و پذیرش عمومی

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام در فصاحت و بلاغت کلام، بی نظیر بودند. زیبایی و نیکویی سخنان اهل بیت علیهم السلام به گونه‌ای است که اگر مردم به آن آشنا و آگاه شوند، به آنان گرویده، از ایشان پیروی و متابعت می‌کنند. زیبایی‌ها و جاذبه‌های لفظی و محتوایی سخنان آن بزرگواران بر کسی پوشیده نیست؛ اما اینکه امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا»، بیشتر ناظر به محتوای حکیمانه و زیبای سخنان ایشان است، زیرا آنچه موجب پیروی مردم و عمل به گفتار آنان است، پیام‌های حیات‌بخش گفته‌ها و سخنان ایشان است.

تعالیم و سخنان هدایتگر ائمه اطهار علیهم السلام که مطابق با عقل و فطرت هر انسانی است، اگر در دسترس بشر قرار بگیرد، همه، آن‌ها را می‌پذیرند و از آن پیروی می‌کنند، زیرا خواسته فطرت را عرضه می‌نمایند؛ مانند آب برای تشنه جویای آب، بسیار دل‌پذیر و گوارا خواهد بود. فطرت بشریت، جویای این تعالیم و ارشادات است و هیچ دلیلی بر درستی این تعالیم و حقانیت آن‌ها بهتر از خود آن‌ها نیست.

در حدیث مذکور زمینه تبعیت و پیروی از ائمه اطهار علیهم السلام، علم و آگاهی مردم نسبت به محاسن کلام آنان معرفی شده است؛ زیرا امام رضا علیه السلام به صراحت می‌فرماید: «فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا». واژه محاسن در لغت جمع «حُسن» و به معنای خوبی هاست. جوهری در صحاح آورده است: حُسن نقیض قُبْح و محاسن جمع آن است: «الْحُسْنُ نَقِيضُ الْقُبْحِ؛ وَ الْجَمْعُ مَحَاسِنُ عَلِيٍّ غَيْرُ قِيَاسٍ.» (الجوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۰۹۹) بر این اساس، محاسن کلام به معنای نیکویی‌های سخن خواهد بود و به قرینه سیاق می‌توان مراد از محاسن کلام را حکمت‌ها، ظرافت‌ها و مصالحی دانست که بر سخنان حکیمانه اهل بیت علیهم السلام مترتب می‌گردد که هر وجدان بیداری را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد.

#### ۷-۷. تطابق سخنان ائمه اطهار علیهم السلام با فطرت

در حدیث مورد بحث، هنگامی که راوی سؤال می‌کند: احیای امر شما چگونه است؟ امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «راه احیای امر ما، این است که شما با علوم و معارف ما آشنا

شوید و این علوم و معارف را خوب برای مردم معرفی و تبیین کنید؛ زیرا اگر مردم زیبایی اندیشه‌های ما را درک کنند، به‌طور قطع از ما تبعیت و پیروی می‌کنند. نکته مهمی که در پاسخ امام رضا علیه السلام درس آموز است و می‌شود به آن به‌عنوان ایده مهم توجه کرد، این است که ائمه اطهار علیهم السلام از منطبق خود مطمئن بودند؛ زیرا منطبق آن‌ها منطبق قرآنی و مطابق با فطرت انسان است و می‌تواند نافذ و مؤثر واقع شود. ائمه اطهار علیهم السلام از دو چیز مطمئن بودند: اول منطق و استواری منطق خود و دوم از پذیرش‌گری حقیقت‌جویان که مردم اند. فقط نکته‌ای که وجود دارد این است که بین امام و مردم، شخصیت انتقال‌دهنده خوب عمل کند؛ یعنی هم باید شخص فهمیده باشد و هم با بیان شیرین و روشن و ملایم ارتباط خوبی با مردمی که به حقیقت تشنه‌اند، برقرار کند و آن را انتقال دهد.

سپس امام علیه السلام با لام تأکید می‌فرماید: «لَاتَّبِعُونَا»؛ یعنی اگر مردم با سخنان زیبای ما آشنا شوند به‌طور قطع از ما پیروی می‌کنند. بنابراین اگر اختلالی در امر هدایت مردم موجود است، یا مشکل و ضعف در انتقال‌دهنده وجود دارد یا مشکل از مخاطب است که قابلیت پذیرش حرف حق را از دست داده است.

#### ۸-۷. «احیای امر» و وظیفه‌ای همگانی برای تشکیل نظام ولایی

خداوند در قرآن مجید رسالت پیامبران علیهم السلام را معرفت‌افزایی مردم و رعایت حق و عدالت معرفی کرده است و در سوره حدید می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (حدید: ۲۵) ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آن‌ها کتاب [آسمانی] و میزان [شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه] نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند.

یعنی یکی از نشانه‌های احیای امر دین در جامعه، تحقق عدالت در راستای پیروی از شریعت و قوانین الهی است. نیز در آیه ۱۵۷ سوره اعراف می‌فرماید: هدف از بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله علاوه بر امر به معروف و نهی از منکر و تبیین حلال و حرام، شکستن غل‌ها و زنجیرهای اسارت است: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»؛ یعنی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بارهای سنگین را از دوش آنان را برمی‌دارد و غل و زنجیرهایی را که بر دست و پا و گردنشان بود می‌شکند. بخش مهمی از حقیقت احیای امر دین توسط

پیامبران و امامان علیهم السلام در رهایی بخشی و آزادی مردم از ظلم ظالمان است.

با چنین پشتوانه فکری حضرت رضا علیه السلام فرمودند: «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا». راوی سؤال کرد: «فَكَيْفَ يَحْيِي أَمْرَكُمْ؟» حضرت فرمودند: «يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيَعْلَمُهَا النَّاسُ، فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا».

مردم ایران با مکتب عاشورایی امام حسین علیه السلام آشنا بودند و می دانستند که یکی از «محاسن کلام» آن حضرت «هِيَ هَاتِ مِّنَ الذَّلَّةِ» است. مردم ظلم دیده بیدار شده بودند و دیگر حاضر نبودند تن به ذلت بدهند؛ این گونه بود که بر اثر آگاهی و پیروی از نهضت عاشورایی امام حسین علیه السلام دیگر تن به ظلم ندادند و در برابر ظلم ایستادند و به پیروزی رسیدند. انقلاب اسلامی مردم ایران در راستای پیروی از امام حسین علیه السلام و در واقع احیای امر ائمه اطهار علیهم السلام بود.

امام حسین علیه السلام به عنوان پیشوای الهی، با برپایی نهضت عاشورایی بهترین الگو و بزرگترین احیاگر امر دین است. ایشان هدف خود را امر به معروف و نهی از منکر، احیای کتاب و سنت، اصلاح امت پیامبر صلی الله علیه و آله و تشکیل حکومت اسلامی معرفی فرمودند و در راستای «احیای دین» جان عزیز خویش را فدا کردند تا مردم را از جهل و نادانی و حیرت ضلالت نجات دهند.

وجود بدعت های مختلف در امر دین در عصر زمامداری یزید، باعث از بین رفتن دین و تبدیل آن به بازیچه ای برای قدرت طلبی امثال یزید شده بود. «پس از هلاکت معاویه و پایان دسیسه گری های او، مرحله پنجم زندگی سالار شهیدان علیه السلام آغاز شد که کمتر از یک سال بود، ولی به همه زندگی آن حضرت بها داد و نهضت ایشان را شهره جهانی کرد. امام حسین علیه السلام توانست دین مأسور و غارت شده را احیا کند؛ به طوری که سنت متروک نبوی و علوی، حیات مجدد خود را بازیافت و بدعت اموی و مروانی رخت بر بست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش)

احیای یک ملت و جامعه انسانی در گرو احیای دین است. اگر حیات دین به خطر بیفتد، دیگر با چه عاملی می توان جامعه را زنده کرد. آنچه موجب بهره مندی یک جامعه از حیات طیبه و زندگی سعادت مندانه است، آشنایی با معارف دینی است که تحریف نشده باشد. دین حیات بخش، دینی است که تحریف و آمیخته با خرافات

نشده باشد. این نکته نیز نباید مورد غفلت قرار بگیرد که آنچه موجب تحقق اهداف الهی از دین در زندگی انسان می شود، عمل به آموزه های دینی است نه فقط تبدیل آن ها به شعار در سطح جامعه.

بنابراین «احیای امر امامان معصوم (علیهم السلام)» به این است که ارزش ها و احکام الهی در تمام ابعادش در جامعه حاکم شود؛ و یکی از لوازم تحقق این امر تشکیل حکومت و نظام ولایی است. بررسی روایاتی که کلمه «امر» در آن به کار رفته، نشان می دهد که در روایات ائمه اطهار (علیهم السلام)، کلمه «امر» بیشتر ناظر بر بُعد اعتقادی و ولایتی ائمه اطهار (علیهم السلام) است.

ان شاء الله خداوند به همه ما توفیق کسب علوم و معارف اهل بیت (علیهم السلام) و نشر آن و همچنین توفیق عمل به این آموزه های نورانی و حیات بخش را که «احیای امر» آنان است، عنایت فرماید و همگی مشمول دعای حضرت امام رضا (علیه السلام) باشیم.

## ۸. نتیجه گیری

ائمه اطهار (علیهم السلام) در روایات متعددی به شیعیان و محبان خود سفارش فرموده اند که امر آنان زنده نگه داشته شود. یکی از این روایات حدیثی است از امام رضا (علیه السلام) که در این مقاله مورد بحث قرار گرفت. برای فهم روشنند این حدیث نورانی که با عبارت زیبای «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا» آذین شده است، در پژوهش حاضر اقدام به تشکیل خانواده حدیث شد و با تحلیل اطلاعات جمع آوری شده، این نتایج به دست آمد که اگر می خواهیم مشمول دعای امام رضا (علیه السلام) شویم، بهترین راه این است که امر ائمه اطهار (علیهم السلام) زنده نگه داشته شود. در پاسخ به این سؤال اساسی که چگونه می توان موجب احیای امر ائمه اطهار (علیهم السلام) شد، امام رضا (علیه السلام) در ادامه حدیث فرموده اند که از طریق فراگیری معارف ائمه اطهار و تبلیغ آن؛ زیرا اگر مردم با زیبایی های کلام معصومین (علیهم السلام) آشنا شوند حتماً تبعیت می کنند. این مطلب بیانگر این واقعیت است که چون علوم امامان معصوم (علیهم السلام) از جانب خداوند است، زمینه پذیرش آن در هر انسانی که از فطرت الهی منحرف نشده باشد، وجود دارد. بنابراین زنده نگه داشتن امر دین که همان امر ائمه اطهار (علیهم السلام) است، به علم و آگاهی صحیح از معارف دین و عمل و تبعیت از آن علوم است.

## منابع

۱. قرآن مجید.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، الطبعة الثالثة، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳. ابن بابویه قمی، محمد بن علی، الامالی، مصادقة الاخوان، قم: لیتوگرافی کرمانی (چاپ افسست)، ۱۴۰۲ق.
۴. \_\_\_\_\_، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.
۵. \_\_\_\_\_، معانی الأخبار، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۱ش.
۶. \_\_\_\_\_، من لا یحضره الفقیه، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.
۷. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۸. اعرجی کاظمی، محسن، عاتة الرجال، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۹. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
۱۰. بحرانی، محمد، سند العروة الوثقی، صلاة المسافرين، ج ۱، قم: مکتبه الداوری، ۱۴۱۳ق.
۱۱. بروجردی، حسین، تقریر بحث السید البروجردی، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.
۱۲. \_\_\_\_\_، نهایه تقریر، تقریر محمد فاضل لنکرانی، ج ۳، قم: مرکز فقه الائمه الاطهار علیهم السلام، ۱۴۲۰ق.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، تحقیق سعید بندعلی، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۶ش.
۱۴. الجوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، ج ۴، بی جا: دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۱۵. حائری، ابوعلی محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی أحوال الرجال، قم: آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۶ق.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۶ق.
۱۷. حلی (علامه)، حسن بن یوسف، رجال العلامة - خلاصة الأقوال، ج ۲، نجف اشرف: منشورات المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۱ق.
۱۸. خمینی، سید روح الله الموسوی، المكاسب المحرمه، ج ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق.
۱۹. دلبری، سید علی، «پژوهش سندی و دلالی حدیث محاسن کلام از امام رضا علیه السلام»، فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، شماره ۲۱، ۱۳۹۷ش، ص ۳۵-۶۲.
۲۰. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب نکاح، ج ۱، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
۲۱. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران: المکتبه المرتضویه، ۱۳۶۵ش.
۲۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، رجال الشیخ الطوسی - الأبواب، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی

۳۱۲ □ دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

- وایسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۷ق.
۲۳. —، *الأمالی (للطوسی)*، ج ۱، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۲۴. عاملی، جعفر مرتضی، *احیوا امرنا*، ج ۱، بی جا: مرکز نشر و آثار علامه سید جعفر مرتضی عاملی، ۱۳۹۶ش.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم: دار الهجرة، ۱۴۱۰ق.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۷. مامقانی، عبدالله، *مقباس الهدایه*، تحقیق محمدرضا المامقانی، قم: آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۱ق.
۲۸. —، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، نجف: المكتبة المرتضویه، ۱۳۵۲ق.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، ج ۱۰، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۳۱. نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی (فهرست أسماء مصنفی الشیعه)*، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۳۲. نمازی شاهرودی، علی، *مستدرکات علم رجال الحدیث*، تهران: چاپخانه شفق، ۱۴۱۲ق.
۳۳. نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.
۳۴. وحید بهبهانی، محمدباقر، *الفوائد الرجالیه (چاپ شده به همراه رجال خاقانی)*، ج ۲، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.



## **The Authority and Signification of The Tradition: "rahīma al-lāhu 'abdan aḥyā amranā"**

*Hadi Eslami*

*Ph.D. student in Ulum Quran and Hadith, Quran and Hadith University of Qom, Qom, Iran*

### **Abstract**

The hadiths of the Imams (as) are among the great epistemological and guiding in explaining and interpreting the divine verses. One of these valuable hadiths is from Imam Reza (peace on him): "رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا", Which is mentioned in *Uyūn Akhbār al-Riḍā wa Ma'ānī al-Akhbār* by Sheykh Ṣadūq. Some similar hadiths also have been issued from other Imams (as) with the same theme, which indicates its importance. Understanding the meaning of "iḥyā' amr" in the hadith is the subject of this article. This article has studied the semantics of the mentioned hadith by descriptive-analytical method. By forming a family for hadiths and focusing other traditions that have the same theme, it became clear that the reviving the affair of the Imams (as) is based on learning and teaching their knowledge. The knowledge of the infallible Imams (as) is from God, and there is a ground for accepting it in every human being who has not deviated from the divine nature.

Findings of the research indicate that learning and teaching the sciences and knowledge received from Imams (as) has a fundamental role in the people's following them. Part of the novelty of this article is because of the explanation of the most obvious examples of "iḥyā' amr", which include holding meetings and forming knowledge-raising classes, enjoining good and forbidding evil, and forming a provincial system to achieve justice in all aspects of individual and social life. The actual realization of the reviving the affair of the Imams (as) is in following and obeying them and keeping alive the system of guardianship for coming off the justice and training complete human beings.

**Keywords:** Reviving the Affair (iḥyā' amr) of the Imams, Merits of the Word, Obedience, Examination of Isnads and Man.

## **Ḥekamizadeh and criticism of his view about Denying of authenticity of traditions**

*Ali sharifi (Corresponding author)*

*Associate professor in Ulum Quran and Hadith, Allameh Tabatabaie University. Tehran, Iran*

*Khalil Arefy*

*PhD. Student in Ulum Quran and Hadith, Allameh Tabatabaie University, Tehran, Iran*

### **Abstract**

Ali Akbar Ḥekamizadeh believes in the Qur'anic view of sufficiency in religion. According to him, the Qur'an is the only source that can be used to deduce religious teachings and rules and for all religious issues, only the Qur'an should be used. The adherents of this view denied the authority of the traditions, and Ḥekamizadeh also denied the authority of all the traditions in deriving the rules and religious teachings. He has dealt with this view in his book "Mysteries of a Thousand Years" and has cited arguments to deny the authenticity of the traditions. According to the preferred view, sufficiency in religion is invalid, and the argument for denying the authenticity of all traditions is rejected. This article tries to analyze, critique and reject Ali Akbar Ḥekamizadeh's views on the Qur'anic view on sufficiency in religion and denial the authenticity of traditions with a descriptive method. Although some scholars, including Imam Khomeini, have examined and criticized the issues raised by the "Mysteries of the Thousand Years", it seems that criticizing Ḥekamizadeh's view on the denial of the authenticity of traditions requires more extensive research.

**Keywords:** Ḥekamizadeh, Mysteries of a Thousand Years, Authority of traditions, Sufficiency of Quran, Quranists.

## 14 □ ABSTRACTS

think that the blame traditions are weak, so that they propose the implementation of balance rules and preference, based on the combination or presenting both of them. Seemingly, the claim of withdrawal of the blame traditions from Shiite Sufis or modern Sufis, with the application of the blame traditions and the similarity of Shiite Sufis with them, is incompatible.

**Keywords:** Sufism, Madh, Dhamm, Mysticism, Shiism, Qur'an and Hadith.

## **Analytical Criticism of Sanad, Source and Meaning of Madḥ and Dhamm Traditions of Mysticism, Based on Teachings of Hadith Sciences**

*Alireza Tabibi*

*Associate Professor in Ulum Quran and Hadith, Arak University, Arak, Iran*

*Ali Mohammadi Ashenani (Corresponding author)*

*Assistant Professor, University of Quranic Sciences and Education, Tehran, Iran*

*Zahra Ghotbi*

*Ph.D. student in Ulum Quran and Hadith, Arak University. Arak, Iran*

### **Abstract**

The Holy Qur'an does not explicitly refer to mysticism, but in Shiite narrative sources there are many hadiths blaming (dhamm) it and few hadiths in Sufi sources and two Shiite books praising (Madḥ) it; The praise traditions are wāhid (with single transmitter) while the blame ones are mutawātir (with multiple transmitters). The praise ones have exaggerated and heterogeneous interpretations comparing others, while the blame ones include blaming Sufis, blaming rituals, ceremonies, leaders, and epistemological principles of Sufism. This trend is completely different from pure Islamic mysticism and spirituality, and even contradicts it. Based on the descriptive-analytical method, this research cites the text, validates the sanad (chain of transmitters), and refers to the implications of praise traditions and examples of blame traditions of mysticism. Findings show that the praise traditions, which either are mursal or contain qīla (was told) at the beginning, have many weaknesses and shortcomings in terms of sanad, source and implications; In contrast, the blame traditions are musnad with valid or authentic sanad. They contain consistent sanad and theme of traditions in the same group. Also in terms of meaning, they are completely clear and explicit; accordingly, some Sufi leaders wrongly and unacceptably

## **The role of delegations of the Prophet's time in publishing the Prophetic Sunnah and Hadith**

*Leylasadat Moravveji*

*Assistant professor in Islamic Teachings, Kashan university, Kashan, Iran*

### **Abstract**

The sayings, practices and taghrir of the Prophet (pbuh) have been spread in the early Islamic society under the influence of various factors and have been transferred to later periods. In addition to the assertions and teachings of the Prophet, another factor was the arrival of groups of new Muslims or seekers of truth to the presence of the Prophet, who were called "Wufud". The actions of "Wufud" include announcing the acceptance of the Prophet's mission, request the prophet's representative to accompany them to teach them the rules of Islam, and bilateral agreements in the field of war and peace. On the other hand, the Prophet's effort was to teach the principles of belief, Quran and the rules of religion, determine financial duties and sending letters and sending agent. By examining the books of history, Prophetic biography and schools related to the beginning of Islam, the most important issues exchanged and actions taken during the delegation's meeting with the Prophet can be read. The most important results of these journeys in the spread of Islam and the publication Sunnah, the following are worth mentioning: the teaching of monotheism and emphasis on ruin of the manifestations of polytheism, laying the foundations for the expansion of the territory of Islam, teaching the Qur'an and publishing its teachings, teaching prayer, explaining the financial rules of Islam, especially zakat. Knowing the methods and content of the Prophet's programs in this field can lead to more success in the present era.

**Keywords:** Sunnah, Tradition, Wufud, The Beginning of Islam, Prophetic Teachings.

concepts of truth and permissibility and avoiding incarnation and appearances, combining conflicting hadiths as much as possible and counting examples of naskh, lack of fairness in explaining theological issues such as inheriting prophets and not benefiting Sufficient and faithful of the verses of the Qur'an in the explanation of hadiths are among the advantages and disadvantages of the method of Suyūṭī's Fiqh al- hadith.

**Keywords:** Muwata', Tanwīr al-Ḥawālik, Mālik ibn Anas, Suyūṭī, Fiqh al-Hadith.

## **Critical Analysis of the Method of Suyūṭī hadith Understanding in the "Tanwīr al-Ḥawālik"**

**Mahdi Pichan**

*PhD. student in Ulum Qur'anic and Hadith, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran*

**Nehleh Gharavi Naeeni (Corresponding author)**

*Professor in Ulum Qur'an and Hadith, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran*

**Ensieh Sadat Eskaf**

*PhD. student in Ulum Qur'an and Hadith, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran*

### **Abstract**

"Tanwīr al-Ḥawālik" is a brief description of Suyūṭī on Muwata' Mālik. In this work, Suyūṭī mainly elaborates on the meaning of the text of hadiths, therefore, the mentioned writing can be considered as a collection of Fiq al-hadith. Knowledge of Fiq al-hadith is the result of other sciences of hadith, and knowledge of the method of its predecessors, especially commentators such as Suyūṭī in understanding hadiths, can lead to the correction or deepening of our understanding. Therefore, this paper intends to use a descriptive-analytical method to critically analyze the method of Suyūṭī in Fiq al-hadith in "Tanwīr al-Ḥawālik". Although Suyūṭī has tried to make the traditions of Muwata' among the correct traditions, but paying attention to the unorganized situation of transmitting and writing of hadiths and the formation of many fabricated traditions in the time of Malik and his frequent revisions show that even the last version of Muwata' was not the final owner. The inclusion of Muwata' in the traditions of muqūf and maqtū' and considering the nonauthority of the opinions of the companions and followers is another reason for the invalidity of the view of Suyūṭī. After discussing the issues of Isnad, he has described the hadiths in various ways. Raising rhetorical issues and paying attention to the

## **Analysis of "al-fārru min al-Ṭā'ūn, kal-fārri min al-zaḥf , wa al-ṣāiru fihi lahū ajru shahīdin" in the Collections of the Sunnis**

*Ali mollakazemi*

*Assistant Professor in Islamic Teachings, Damghan University, Damghan, Iran*

*Akram Aratat*

*M.A. Student in Science and Education University of Mashhad, Mashhad, Iran*

### **Abstract**

"al-fārru min al-Ṭā'ūn, kal-fārri min al-zaḥf , wa al-ṣāiru fihi lahū ajru shahīdin" is a tradition mentioned in the books of Sunni Which has been narrated in various ways from 'Ayishah and Jābir ibn Abdullah Ansari. The appearance of the tradition has been misused by the caliphs to achieve their goals, regardless of its ṣudūr and by changing the content. The present article has analyzed the plague escape tradition from various aspects. 'Ayishah's individuality in transmitting the tradition, the existence of weak transmitters and anxiety in the Isnad and the text of the tradition, and the obvious contradiction with the verses of the Qur'an are among the factors that express the distortion of it. In the end, by examining this tradition in Sunni sources, it is clear that what has been said is a distorted tradition that indicates the spirit of determinism and corruption of the wicked rulers to maintain the pillars of their power, and its republishing in Sunni sources is worth pondering.

**Keywords:** Plague, Jihād, Tradition, Reason, Holy Quran.



## English''Sunni research on the weakening of Hamad ibn Isa

*Mehdi Akbarnejad (Corresponding author)*

*Professor in Ulum Quran and Hadith, Ilam University, Ilam, Iran*

*Ruhollah Zaheri*

*Ph.D student in Ulum Quran and Hadith, Ilam University, Ilam, Iran*

### **Abstract**

The issue of Jarḥ and Ta'dīl in ilm rijāl is one of the most important topics, whose importance is especially evident in the Ulūm of hadith and also in examining tradition's authenticity. In this sense, the higher the validity of tradition's Isnad is, the higher the probability of its acceptance and staying away from hadith harms (i.e. being fabricated etc.) increases. Many transmitters have been weakened by Sunni rijāl, and as a result of these weaknesses, a large number of authentic hadiths have fallen from the level of authority and have been reduced to a lower level of authority. Many of these weaknesses are due to reasons such as bigotry in religion, strictness, and other issues. The present article aims at using library sources to investigate the use of ambiguous jarḥ regarding the case of Hammād ibn ʿīsā who weakened only because of the use of ambiguous jarḥ. Regarding the unacceptability of ambiguous jarḥ from Sunnis themselves, their weakening of this transmitter can be rejected and one can prove the authenticity of this transmitter. Moreover, the possibility of generalizing this topic about many other transmitters - who have been weakened by Sunnis in the same way - is also considered probable. In this sense, this generalization shows the necessity of revising some of the Sunnis' jarḥ and Ta'dīl.

**Keywords:** Jarḥ, Ta'dīl, Hammād ibn ʿīsā, Ambiguous Jarḥ, Sunnis.

## **Critical Analysis of Motzki's Approach in Dealing with Islamic Sources (case study of Traditions on Sariyyah of the murder of Ibn Abī al-Ḥuqayq)**

**Tahereh Nemati**

*Graduated from the Ph.D of the Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Al-Zahra University, Tehran, Iran*

**Fathiyeh Fattahizadeh (Corresponding Author)**

*Professor in Ulum Quran and Hadith, Faculty of Theology, al-Zahra University, Tehran, Iran*

**Al Hasannia**

*Assistant Professor in Ulum Quran and Hadith, Shahed University, Tehran, Iran*

### **Abstract**

The Islamic hadith, especially the traditions on the Sariyyah of the Prophet of Islam (pbuh), has been concerned by Western researchers for a long time. Also it has gained a wide scope of research during last decades. The article “The Murder of Ibn Abi al-Ḥuqayq” by Harald Motzki examines the traditions surrounding one of the Sariyyahs of the Prophet’s lifetime. The present critical-analytical research aims to show the strength and weakness of Motzki’s research. The importance of this issue ties to the necessity of preserving the original Islamic sources from the spread of some incomplete concepts based on more incomplete presuppositions. Accordingly, it concludes that Mutzki’s research includes some correct points, such as the scientific methodology and moderate approach to Islamic hadiths and some incorrect points such as basic, methodical and final problems as seen in the lack of Isnad (chain of transmitters), the lack of criteria and foundations for rijāl principles. The most important achievement of this research is to get a more analytical and detailed look at writings of one of the most prolific and prominent moderate Orientalists, i.e. Harald Motzki.

**Keywords:** Sariyyah of the Prophet (pbuh), Harald Motzki, Hadith, Critique of Text and Isnad, Prophetic Wars, Ibn Abi al-Ḥuqayq.

## **The Network of Concepts Related to the Imamat of Imam Ali (as) Based on Thematic Analysis of Traditions in the Book "Kifāyat al-Athar"**

**Mohammad EtratDoost (Corresponding Author)**

*Assistant Professor in Theology and Islamic Studies, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran*

**Mostafa Ghahari**

*M.A. of Ulum Quran and Hadith, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran*

### **Astract**

Among the hadith works that have received less attention in the history of Islam is the book "Kifāyat al-Athar fī Naṣ 'lā al-a'immat al-athnā 'ashar". Khazāz Rāzī wrote this book during the period of writing the four Shia hadith books. He is one of the hadith scholars of the 4th century AH, who collected hadiths in this book with the aim of proving the imamate and the succession of Ahl al-Bayt (as) in a special order that shows that her primary audience were the opponents of the Twelver Shia religion. However some scholars have weakened the hadiths of this book and have not paid serious attention to it, bu in this article, an attempt has been made to use the thematic analysis method in order to validate the text and content of the hadiths of the book. Therefore, while extracting the network of themes of its hadiths, the proofs of all themes have been stated from reliable sources such as the Holy Quran and other hadith books. The results of the research show the pivotal relationship of imamate with monotheism, Prophecy, divine piety, submission to the truth, faith and the truth of worship. The most important categories classified from the theme network are Viṣāyat, Vilāyat, imamate and being the heir of Imam Ali (as) after the Prophet of Islam (pbuh). Since verifying the content of this book plays an important role in textual validating and re-introducing it in the Islamic society, the necessity of this research and its applicability is determined.

**Keywords:** Imam Ali (as), Vilāyat, Viṣāyat, Thematic Analysis, Kifāyat al-Athar.

## **Study and Analysis of Sanads of the Commentary Attributed to Imam Hasan 'Askarī (as)**

*Kazem Ostadi*

*M.A of Ulum Quran and Hadith, University of Quran and Hadith, Qom, Iran*

### **Abstract**

The commentary of Imam Hasan 'Askarī (as) is controversial in various aspects such as “date of compiling”, "attribution to the author", "its sanads" and most importantly, "it's content", that has been criticized by researchers. Accordingly, it is necessary to examine it in various dimensions, especially its suspicious attribution to Imam Hasan 'Askarī (as), i.e. its Isnad; Then, the following questions will be answered: How are all of its sanads? Are the multiple sanads the same? What is the ratio of Isnad to the originality of the attribution? This research studies and examines its Isnad based on a library method through printed sources and manuscripts in order to make the status of the entire commentary's sanads accessible and analyzable for researchers. Analysis of the several categories of the commentary's sanads proves that the name of “Hasan ibn Ali” in 'Askarī's commentary and the traditions narrated from him is Nāṣir Aṭrūsh. That is, the sanads of this commentary have been changed over the centuries and at different stages of scribing and transmitting; So that they have been changed from a Zaidi religious-historical figure, i.e. Hasan ibn Ali 'Askarī Aṭrūsh, to a religious Imami figure, i.e. the Shiite 11th Imam (as). As a result, the current book of 'Askarī Tafsir belongs to Nāṣir Kabīr Aṭrūsh.

**Keywords:** Commentary of Imam Hasan 'Askarī (as), Hasan ibn Ali, Nāṣir Aṭrūsh, Sheykh Ṣadūq, Book of al-Iḥtijāj.

## Criticism of the Idea of Zuhrī's Idrāj in Hadith of Fadak

*Ali Bajy (Corresponding Author)*

*A graduate of the third level of Imamiya theology, Ahl al-Bayt Institute of Education, Qom, Iran*

**Yusuf Farshadnia**

*M.A. student of Ulum Hadith-Tafsir Athari, University of Qom, Qom, Iran*

**Mohamadjavad Haji Abolghasem Dolabi**

*PhD. in Jurisprudential sects, University of Religions and Denominations and the fourth level of Qom Hawzah, Qom, Iran*

### Abstract

Usurpation of Fadak and anger of Hazrat Zahrā (as) at Abu Bakr and not to talk with him until her martyrdom are certain facts in Islamic history. But it was not long ago that a doubt was raised by some Salafī scholars regarding the Zuhrī's Idrāj in the traditions related to this anger. They look on the traditions of Fatima's anger at Abu Bakr as Zuhrī's editing and declare them rejected. The present article is written in a library method and with an analytical approach in order to evaluate and answer this doubt. The findings indicate that, contrary to the claims, the expressions of anger and separation are not from Zuhrī's editions, and in most of the texts of these traditions, the narrator of the story of anger and separation is 'Ayesha, and there is no editing. In addition to that, the story of Hazrat Zahrā (as) not speaking and her anger at Abu Bakr has also been narrated through non-Zuhrī. In addition, Sunni scholars believe that the Idrāj in the hadith is forbidden (ḥarām) and causes the narrator to fall from justice. Also, they did not mention this hadith as one of the hadiths with Idrāj, but they admitted to its content and tried to justify her anger at Abu Bakr.

**Keywords:** Hazrat Zahrā, Fadak, Zuhrī's Idrāj, Traditions of Anger, Abu Bakr.

narrative sources involved in spreading it. Attribution of the tradition to the Prophet is also questionable due to the weak and unknown narrators, usage of the recent concept of the name of the Prophet being written on the Throne, as well as the lack of confirmatory tradition. The tradition finds its origin in Sunni hadith circles and Egyptian Sufis have played their role in spreading it. Thereupon, it has admitted to Imami sources through the book of Ibn Bābawayh.

**Keywords:** Name of the Prophet, Throne, Recourse of Adam, Hadith of Egypt, Sufism, Au al-ḥārith Fahrī, Criticism.



## In the name of God

- 2 Examining the Prophetic Tradition "Adam and Seeing the Name of the Prophet on the Throne" and its Validation in the Sources of the Shi'a and Sunni
- 4 Criticism of the Idea of Zuhri's Idrāj in Hadith of Fadak
- 5 Study and Analysis of Sanads of the Commentary Attributed to Imam Hasan 'Askarī (as)
- 6 The Network of Concepts Related to the Imamate of Imam Ali (as) Based on Thematic Analysis of Traditions in the Book "Kifāyat al-Athar"
- 7 Critical Analysis of Motzki's Approach in Dealing with Islamic Sources (case study of Traditions on Sariyyah of the murder of Ibn Abī al-Ḥuqayq)
- 8 English "Sunni research on the weakening of Hamad ibn Isa
- 9 Analysis of "al-fārru min al-Ṭā'ūn, kal-fārri min al-zaḥf , wa al-ṣāiru fihi lahū ajru shahīdin" in the Collections of the Sunnis
- 10 Critical Analysis of the Method of Suyūṭī hadith Understanding in the "Tanwīr al-Ḥawālik"
- 12 The role of delegations of the Prophet's time in publishing the Prophetic Sunnah and Hadith
- 13 Analytical Criticism of Sanad, Source and Meaning of Madḥ and Dhamm Traditions of Mysticism, Based on Teachings of Hadith Sciences
- 15 Ḥekamizadeh and criticism of his view about Denying of authenticity of traditions
- 16 The Authority and Signification of The Tradition: "raḥīma al-lāhu 'abdan aḥyā amranā"