



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	

۲۹



دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی

دوره ۱۵، شماره ۱ (پیاپی ۲۹)، بهار و تابستان ۱۴۰۲

میزان تأثیرپذیری شیخ کلینی از حسین بن سعید اهوازی در کتاب کافی

مهدی غلامعلی، محمد تازهمرد / ۷

بررسی سندی و دلالتی روایت «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالَ»

داود اسماعیلی / ۲۹

جایگاه سند در اعتبارسنجی شیخ صدوق

معصومه طاهریان قادی، سید محسن موسوی / ۵۵

تاریخ‌گذاری حدیث، روش‌ها و راهکارها

فاطمه سادات میرهاشمی، حمیدرضا بصیری / ۸۵

روش فهم و تبیین روایات در دو شرح عقل‌گرا و نقل‌گرای ملاصدرا و مجلسی بر کافی

محمد مهدی فرهی / ۱۱۱

بازیابی آسیب‌های فهم حدیث از دیدگاه شیخ انصاری

سید ابوالقاسم حسینی زیدی، علی نصرتی، محمدحسن قاسمی / ۱۴۱

بازشناسی مفهوم ضعف‌راوی در منابع پنج‌گانه رجالی شیعه

زهرا قاسم‌نژاد / ۱۶۳

روش بازشناسی مذهب راویان مطالعه موردی مذهب قاضی ابوبکر جعابی

محمد عافی خراسانی، روح‌الله شهیدی / ۱۸۹

جایگاه مباحث حدیثی در نظریات علوم قرآنی از دیدگاه آیت‌الله معرفت (ره)

حسین ستار، محسن قاسم‌پور، الهام جمشیدی / ۲۲۱

بازشناسی مفهوم «أَنَا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ» از رهگذر خوانش انتقادی رویکردهای تبیینی اندیشمندان

و واکاوی پیوند «اشکریزی – خردورزی»

محسن خاتمی، طاهره سادات طباطبایی امین / ۲۵۱

کاوش سندی و محتوایی ثواب ناهمگون احادیث زیارت خانه خدا

سید علی‌اکبر ربیع نتاج، مراد کلاهی، امین یوسفی / ۲۷۹

محوریت بوم‌مدینه در حدیث و پیدایی گفتمان فرابومی حدیث در میان محدثین اهل سنت در دوسده نخست هجری

هادی خواجوی، علی بیات، حمید باقری / ۳۱۱

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۲۹

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۸-۷

میزان تأثیر پذیری شیخ کلینی از حسین بن سعید اهوازی در کتاب کافی

مهدی غلامعلی*

محمد تازه‌مرد**

چکیده

حسین بن سعید اهوازی از شخصیت‌های شاخص سده دوم هجری، صاحب روش نوینی در جامع‌نگاری است؛ به گونه‌ای که کتاب‌ها و شیوه ایشان در تدوین کتب، الگو و ملاک سنجش کتب مؤلفان قرار گرفته است. این پژوهش در تلاش است با روش اکتشافی، ضمن بررسی روایات حسین بن سعید در کتاب کافی که یک اثر جامع فاخر شیعی در سده چهارم و از کتب اربعه شناخته می‌شود، میزان تأثیر پذیری شیخ کلینی از حسین بن سعید را در دو جهت ساختاری و محتوایی تدوین کتب اثبات کند. پس از بیان اینکه کلینی حدود یک‌بیست‌وسوم کتابش را به واسطه ۱۷ طریق معتبر از حسین نقل کرده که نشان از اهتمام جدی وی به جایگاه علمی و شخصیت ایشان دارد، برای اثبات تأثیر پذیری ساختاری، تعداد و عناوین کتب دو محدث را مقایسه کردیم. با اینکه در نگاه اولیه، در تعداد کتاب‌هایشان اختلاف داشته و در عناوین کتب، اشتراکات کمتری دارند؛ اما با نگاه محققانه اثبات کردیم که هر دو در تعداد کتاب دارای ۳۲ کتاب و در عناوین، صاحب ۱۹ عنوان مشترک‌اند. همچنین شیخ کلینی در گستردگی موضوعات روایاتش که ما در چهار موضوع فقهی، اعتقادی، اخلاقی و تفسیری دسته‌بندی کردیم، تابع شیوه تدوین حسین بن سعید بوده و با توجه به اینکه هدفش، نقل روایات صحیح است، در ۵۶ باب، اولین روایت و در ۲۶ مورد، عنوان باب را دقیقاً از همان روایات ایشان، انتخاب کرده که نشان می‌دهد وی در انتخاب محتوای کتابش هم، تحت تأثیر روش نوآورانه حسین بن سعید بوده است.

کلیدواژه‌ها: حسین بن سعید اهوازی، تأثیر پذیری، جامع‌نگاری، شیخ کلینی، کافی.

* استادیار گروه علوم حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث قم، قم، ایران / tazehmard68@iran.ir

** دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد قم، قم، ایران (نویسنده مسئول) / mahdigh53@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵

۱. مقدمه

حسین بن سعید اهوازی شخصیتی ممتاز در بین راویان علوم حدیثی دارد.^۱ علمای رجال مانند کشی (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۷۹۶) و نجاشی (نجاشی، ۱۴۳۲ق: ۵۸) وی را ثقه و صاحب تصنیفات سی گانه معرفی کرده‌اند. شیخ طوسی در کتاب فهرست (۱۴۷۱ق: ۱۱۲) خود نیز می‌گوید: حسین بن سعید بن مهران اهوازی از موالیان امام سجاد علیه السلام، بوده و مورد توثیق قرار گرفته است و از امام رضا و امام جواد و امام هادی علیهم السلام روایت نقل کرده است. علاوه بر شخصیت برجسته وی، روش تدوین کتب ایشان هم ممتاز و از جایگاه والایی برخوردار است؛ به گونه‌ای که ملاک و میزان سنجش و اعتبار کتب دیگر مؤلفان قرار گرفته است. عالمان زیادی مثل علی بن مهزیار (همان: ۲۵۳)، یونس بن عبدالرحمن (همان: ۲۶۶) و... (همان: ۱۰۳ و ۱۶۳) و در زمان غیبت صغری، شیخ کلینی بعد از ایشان، روش او در تدوین کتب را دنبال کرده‌اند. حتی باینکه قبل از وی، راویان دیگری هم صاحب تألیفات سی گانه و حتی بیشتر مثل محمد بن ابی عمیر که هشتاد کتاب داشته، بوده‌اند، روش نوآورانه حسین بن سعید در نگارش مجموعه حدیثی، ملاک اعتبار و سنجش کتب پیشینیان وی حتی استادش، صفوان بن یحیی قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که شیخ طوسی در وصف کتاب‌های صفوان گفته است: «ایشان کتاب‌های زیادی نگاشته‌اند بسان نگاشته‌های حسین بن سعید» (همان‌جا).

از بین سی نگاشته حسین بن سعید که البته برخی، این تألیفات را اثر مشترک ایشان و برادرش حسن بن سعید اهوازی می‌دانند، فقط دو کتاب وی چاپ شده و در دسترس است. بنابراین برای به دست آوردن گستره و پراکندگی روایاتی که توسط ایشان نقل شده، به‌ناچار باید سراغ کتابی که از حسین بن سعید روایت نقل کرده و در سبک جامع‌نگاری متأثر از او بوده، برویم. از آنجاکه کتاب شریف کافی از جمله کتب اربعه و مهم شیعه محسوب شده و از جوامع اولیه حدیثی است و به‌خلاف کتب اربعه دیگر در موضوعات فقه، اخلاق و اعتقادات و تفسیر همچون کتب حسین بن سعید دارای گستردگی و تنوع بوده و از طرفی، مؤلف آن نسبت به مؤلفان دیگر کتب اربعه، نزدیک به عصر معصومین علیهم السلام است، در این پژوهش، به جست‌وجوی احادیث نقل شده توسط ایشان، در کتاب شریف کافی پرداخته شده و هر سندی را که نام حسین بن سعید در آن

بوده، استخراج کرده و تک تک روایات آن مورد دقت قرار گرفته است. با پژوهش در کتاب کافی با هدف مذکور، هم گستره روایات حسین بن سعید به دست می‌آید و هم به دنبال آن با امعان نظر در ابواب و کتاب‌های کافی، میزان تأثیرپذیری ایشان از حسین بن سعید در نگاشتن مجموعه حدیثی به عنوان یک جامع‌نگار به دست می‌آید. برای اثبات این مدعا، ابتدا طرق شیخ کلینی به کتب و روایات ایشان بیان شده و سپس تأثیرپذیری شیخ کلینی از حسین بن سعید در دو جهت بررسی گردیده است: ۱. تأثیرپذیری ساختاری؛ ۲. تأثیرپذیری محتوایی.

۲. طرق کلینی به حسین بن سعید

قبل از ورود به بحث، ابتدا مجموع روایات نقل شده توسط شیخ کلینی از حسین بن سعید را که ۶۷۵^۲ روایت است، به دست آورده شد و به دنبال آن، سند تمام روایات مذکور را بررسی کرده، تکراری‌ها را از غیرتکراری‌ها جدا ساخته تا تعداد هر سند و طریق کاملاً مشخص شد و عدد هر طریق، جداگانه به دست آمد. پرتکرارترین آن‌ها، طریق اول است که کلینی از این طریق و سلسله سند، تعداد ۳۵۶ روایت از حسین بن سعید نقل کرده است و بدین سبب، ۱۷ طریق را کشف کرده، راویان میانی اسناد نیز به دست آمد. این طریق‌ها از بیشترین تعداد به کمترین طریق نقل، بیان می‌شود:

طریق ۱. محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن حسین بن سعید (۳۵۶) روایت).

طریق ۲. عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد بن عیسی عن حسین بن سعید (۲۶۶) روایت).

طریق ۳. ابوداود عن حسین بن سعید (۱۷) روایت).

طریق ۴. سعد بن عبدالله عن ابراهیم بن مهزیار عن أخیه، علی بن مهزیار عن حسین بن سعید (۶) روایت).

طریق ۵. احمد بن ادريس عن احمد بن محمد عن حسین بن سعید (۵) روایت).

طریق ۶. علی بن ابراهیم عن أبیه عن حسین بن سعید (۵) روایت).

طریق ۷. عبدالله بن جعفر حمیری عن ابراهیم بن مهزیار عن أخیه علی بن مهزیار عن

حسین بن سعید (۵ روایت).

طریق ۸. محمد بن ابی عبدالله عن محمد بن اسماعیل عن حسین بن حسن عن بکر بن صالح عن حسین بن سعید (۳ روایت).

طریق ۹. روی الحسین بن سعید (۳ روایت).^۳

طریق ۱۰. محمد بن یحیی عن حسین بن اسحاق عن علی بن مهزیار عن حسین بن سعید (۲ روایت).

طریق ۱۱. حسین بن محمد عن عبدالله بن عامر عن علی بن مهزیار عن حسین بن سعید (۱ روایت).

طریق ۱۲. علی بن موسی عن احمد بن محمد بن عیسی عن حسین بن سعید (۱ روایت).

طریق ۱۳. علی بن محمد علان عن سهل بن زیاد عن حسین بن سعید (۱ روایت).
طریق ۱۴. احمد بن محمد عن ابراهیم بن مهزیار عن أخیه علی بن مهزیار عن حسین بن سعید (۱ روایت).

طریق ۱۵. محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن خالد عن حسین بن سعید (۱ روایت).^۴

طریق ۱۶. حسین بن محمد عن عبدالله بن عامر عن علی بن مهزیار عن حسین بن سعید (۱ روایت).

طریق ۱۷. ابوعلی اشعری عن حسن بن علی عن علی بن مهزیار عن حسین بن سعید (۱ روایت).

با توجه به اینکه عدد روایات ثبت شده در کتاب کافی، مختلف است، اگر تعداد روایات این کتاب شریف را ۱۵/۵۰۳ روایت (غفاری، بی تا، ج ۱: ۴۰۲) و تعداد روایات نقل شده از حسین بن سعید در این کتاب را هم ۶۷۵ روایت در نظر بگیریم، تقریباً $\frac{1}{23}$ کتاب کافی را روایات حسین بن سعید تشکیل می دهد؛ از طرفی، این تعداد قابل توجه طرق ایشان به حسین بن سعید (۱۷ طریق)، نشان از اهتمام ویژه شیخ کلینی به حسین بن سعید در اخذ روایات از ایشان دارد و میزان تأثیرپذیری شیخ از شخصیت و جایگاه علمی حسین بن سعید را هم نمایان می کند.

۳. تأثیرپذیری ساختاری

برای اثبات تأثیرپذیری ساختاری کلینی از حسین بن سعید، پس از کاوش در تمام روایات نقل شده توسط شیخ کلینی از حسین بن سعید، اسامی و تعداد و عناوین هر دو مجموعه حدیثی با یکدیگر مقایسه شده تا تفاوت‌ها و شباهت‌های آثار این دو محدث بزرگوار تبیین گردد.

۳-۱. تعداد کتاب

برای به دست آوردن تعداد کتاب‌های ثبت شده، به کتاب مطبوع کافی مراجعه شده و ترتیب و تعداد آن‌ها همانند کتاب مطبوع از نظر گذشته است:

۳-۲. اسامی کتاب‌های شیخ کلینی به ترتیب

۱. کتاب العقل و الجهل؛ ۲. کتاب فضل العلم؛ ۳. کتاب التوحید؛ ۴. کتاب الحجّة؛ ۵. کتاب الايمان و الكفر؛ ۶. کتاب الدُّعَاء؛ ۷. کتاب فضل القرآن؛ ۸. کتاب العِشْرَة؛ ۹. کتاب الطهارة؛ ۱۰. کتاب الحيض؛ ۱۱. کتاب الجنائز؛ ۱۲. کتاب الصلاة؛ ۱۳. کتاب الزكاة؛ ۱۴. کتاب الصيام؛ ۱۵. کتاب الحج؛ ۱۶. کتاب الجهاد؛ ۱۷. کتاب المعيشة؛ ۱۸. کتاب النكاح؛ ۱۹. کتاب العقیمة؛ ۲۰. کتاب الطلاق؛ ۲۱. کتاب العتق و التدبير و الكتابه؛ ۲۲. کتاب الصيد؛ ۲۳. کتاب الذبائح؛ ۲۴. کتاب الأطعمة؛ ۲۵. کتاب الأشرية؛ ۲۶. کتاب الزی و التجمل و المروعة؛ ۲۷. کتاب الدواجن؛ ۲۸. کتاب الوصایا؛ ۲۹. کتاب المواريث؛ ۳۰. کتاب الحدود؛ ۳۱. کتاب الشهادات؛ ۳۲. کتاب القضاء و الأحكام؛ ۳۳. کتاب الأیمان و النذور و الکفارات؛ ۳۴. کتاب الروضة.

۳-۳. اسامی کتاب‌های حسین بن سعید

در تمام کتاب‌های تراجم و فهرس، به تعداد کتاب‌های حسین بن سعید اشاره شده، اما در بعضی از آن‌ها فقط اسامی کتاب‌های وی آمده است و برخی نیز تمام کتاب‌های او را ذکر نکرده‌اند بلکه به آوردن برخی از آن کتاب‌ها اکتفا نموده‌اند؛ ولی نجاشی (نجاشی، ۱۴۳۲ق: ۵۸) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۷۱ق: ۱۱۲) اسامی کتاب‌هایش را به صورت کامل در کتاب خویش آورده‌اند. هرچند در تعدادی از عناوین کتاب‌ها با یکدیگر اختلاف لفظی دارند، مثلاً شیخ طوسی عنوان تجارات و اجارات را به عنوان یک کتاب نقل کرده، نجاشی به عنوان نام دو کتاب مستقل در نظر گرفته و نقل نموده است.

از آنجاکه حسین بن سعید این مجموعه سی گانه خود را با همراهی و همکاری برادر بزرگ خود (حسن) به سرانجام رسانده، نجاشی اسم‌های این کتاب‌ها را در جایگاه بررسی شخصیت حسن بن سعید نقل کرده است؛ اما از سوی دیگر چون انتساب این کتاب‌ها به حسین بن سعید دارای شهرت ویژه‌ای است، شیخ طوسی اسامی کتاب‌ها را تحت عنوان و نام حسین درج کرده است.

صاحب کتاب *اعیان الشیعه* گمان کرده که شیخ طوسی در آوردن تعداد کتاب‌ها به اشتباه افتاده، لذا گفته است: «شیخ طوسی در کتاب *فهرست خود*، درباره معرفی چهره حسین گفته است: "له ثلاثون کتاباً؛ یعنی حسین ۳۰ کتاب دارد. اما وقتی نام آن‌ها را برمی‌شمارد، ۳۱ کتاب را ذکر می‌کند و به مجموعه کتاب‌های او، کتاب *البشارات* را افزوده است؛ درحالی‌که نجاشی این کتاب را نقل نکرده است» (امین حسینی عاملی شقرائی، ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۲۸).

به نظر می‌رسد مؤلف کتاب *اعیان الشیعه* به خطا رفته است و در اظهارنظر خود در مورد تعداد کتاب‌ها در کتاب *الفهرست* خطا کرده باشد. چه بسا ممکن است خطا در نسخه کتاب *الفهرست* بوده که در دست وی قرار داشته است. دلیل بر این مطلب هم این است که ایشان بین کتاب *النکاح و الطلاق* جدایی انداخته و دو کتاب به حساب آورده است، درحالی‌که شیخ طوسی هر دو کتاب را یک کتاب برشمرده و تلقی نموده است؛ هرچند که نجاشی کتاب *البشارات* را ذکر نکرده است.

در ادامه، نام کتاب‌های حسین بن سعید به نقل از شیخ طوسی در کتاب *الفهرست* آمده و به اختلافی که بین شیخ و نجاشی در نام برخی کتاب‌ها وجود دارد، اشاره شده است:

۱. کتاب *الوضوء*؛ ۲. کتاب *الصلاة*؛ ۳. کتاب *الزکاة*؛ ۴. کتاب *الصوم*؛ ۵. کتاب *الحج*؛ ۶. کتاب *النکاح و الطلاق*؛ نجاشی هر یک از دو موضوع را به‌عنوان یک کتاب مستقل در نظر گرفته و به‌صورت دو کتاب آورده است.

۷. کتاب *الوصایا*؛ ۸. کتاب *الفرائض*؛ ۹. کتاب *التجارات*؛ ۱۰. کتاب *الاجارات*؛ نجاشی دو کتاب *التجارات و الاجارات* را به‌صورت یک کتاب واحد به‌شمار آورده است.

۱۱. کتاب *الشهادات*؛ ۱۲. کتاب *الأیمان و النذور و الکفارات*؛ نجاشی کلمه

«الکفارات» را ذکر نکرده است.

۱۳. کتاب الحدود و الديات؛ نجاشی این دو موضوع را دو کتاب مستقل محسوب کرده است.

۱۴. کتاب البشارات؛ نجاشی این کتاب را اصلاً ذکر نکرده است.

۱۵. کتاب الزهد؛ کفعمی در کتاب مجموع الغرائب با نام مختصر الزهد نقل کرده است.

۱۶. کتاب الأثرية؛ ۱۷. کتاب المكاسب؛ ۱۸. کتاب التقيّة؛ ۱۹. کتاب الخمس؛

۲۰. کتاب المروّة و التجمل؛ نجاشی لفظ «التجمل» را جزء نام کتاب نیاورده است.

۲۱. کتاب الصيد و الذبائح؛ ۲۲. کتاب المناقب؛ ۲۳. کتاب المثالب؛ ۲۴. کتاب التفسير؛

نجاشی با عنوان تفسير القرآن آورده است.

۲۵. کتاب المؤمن؛ نجاشی گفته: کتاب حقوق المؤمنین و فضلهم. و محدث نوری

کتاب ابتلاء المؤمن نام‌گذاری کرده است. ۲۶. کتاب الملاحم؛ ۲۷. کتاب المزار؛ که نجاشی با عنوان کتاب الزیارات آورده است.

۲۸. کتاب الدعاء؛ این کتاب در اختیار سید بن طاووس بوده و نام آن را کتاب الدعاء

و الذکر معرفی کرده است (حلی، ۱۴۱۱ق: ۱۰۲).

۲۹. کتاب الردّ علی الغالية؛ نجاشی با اسم الردّ علی الغلاة آورده است.

۳۰. کتاب العتق و التدبیر؛ که البته نجاشی لفظ «و المکاتبه» را هم اضافه کرده است.

علاوه بر کتاب‌های مذکور، اثری با نام کتاب البهار به حسین بن سعید نسبت داده شده که نجاشی و شیخ طوسی آن را ذکر نکرده‌اند. اولین کسی که این کتاب را به‌عنوان یکی از کتاب‌های حسین بن سعید ذکر کرده، سید بن طاووس بوده که در کتاب الیقین از آن نقل قول کرده است (حلی، بی‌تا: ۳۰۷).

سید بن طاووس بر یک نسخه قدیمی که در اختیارش بوده اعتماد کرده که تاریخ اجازه آن نسخه به ماه صفر سال ۴۳۹ هجری قمری برمی‌گردد. روایاتی که در این کتاب آمده، اخباری است در فضایل مولانا امیرالمؤمنین علیه السلام، علاوه بر انتقادهای تندی که درباره خلفای ثلاثه در آن ذکر شده است (اهوازی، ۱۴۲۶ق: ۳۸).

همچنین بر پایه پژوهشی جدید، کتابی که با نام النوادر چاپ شده و اثر احمد بن

محمد بن عیسی قلمداد گردیده، در واقع گزیده و تلفیقی از کتاب‌های سی‌گانه حسین بن سعید است یا لااقل بخش عمده کتاب، اثر اوست؛ زیرا در اسناد احادیث اثر یادشده، نام افرادی مانند محمد بن فضیل، نضر بن سؤید و فضالة بن ایوب وجود دارد که احمد بن محمد بن عیسی از آنان روایت نمی‌کرده است و آنان فقط از مشایخ حسین بن سعید بوده‌اند (شیبیری، ۱۳۷۶ش: ۲۳).

هنگام ظهور و بروز مجموعه‌های حدیثی و کتاب‌های اربعه شیعه، اصل‌ها و کتاب‌های اصحاب ائمه در آن مجموعه‌ها گنجانده شد، ولی متأسفانه بسیاری از بین رفت و در میان مجموعه کتاب‌هایی که در عصر معصومین علیهم‌السلام تدوین شده بود، تنها مواردی از آن‌ها به صورت مجموعه‌های کوچکی برای ما باقی مانده است. از کتاب‌های نفیس و ارزشمندی متعلق به حسین بن سعید، فقط سه کتاب المؤمن^۵، الزهد^۶ و الصوم^۷ به دست ما رسیده و یادگار آن محدث بزرگ است و دیگر کتاب‌های این شخصیت جلیل‌القدر به همان سرنوشت اصول اربع‌مائه دچار شده‌اند.

۳-۴. مقایسه کتاب‌های حسین بن سعید با کتاب‌های کلینی در تعداد

پس از ذکر نام و تعداد کتاب‌های حسین بن سعید و کتاب کافی اثر شیخ کلینی، کتاب‌هایشان باهم مقایسه شده تا روشن گردد که این دو محدث بزرگ، در چه کتاب‌هایی اشتراک دارند و در چه کتاب‌هایی از یکدیگر متمایزند.

با جست‌وجو در روایات کتاب کافی، این نتیجه حاصل شد که مرحوم کلینی در ۳ کتاب از بین ۳۵ کتاب خود، از حسین بن سعید روایتی نقل نکرده است؛ نام آن کتاب‌ها به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. کتاب العقل و الجهل؛ ج ۱: ۲۳، (اولین کتاب در کتاب شریف کافی)؛ ۲. کتاب الجهاد؛ ج ۹: ۳۵۵، (شانزدهمین کتاب در کتاب شریف کافی)؛ ۳. کتاب الدواجن؛ ج ۱۳: ۲۵۷، (بیست و هفتمین کتاب در کتاب شریف کافی).

همچنین نکته قابل ذکر و پراهمیت، آن است که با جست‌وجو و تحقیق در فهراس کتب اربعه، این نتیجه حاصل می‌شود که در بین کتاب‌های حسین بن سعید، عنوان کتاب الخمس او، نه تنها در کافی بلکه در هیچ‌یک از کتب اربعه شیعه نیامده و این کتاب از اختصاصات حسین بن سعید است.

در نگاه اولیه، تعداد کتاب‌های مدون در کتاب شریف کافی، ۳۵ عدد است و تعداد

کتاب‌های حسین بن سعید ۳۲ عدد است، در حالی که اگر با دقت بیشتری در کتاب‌های کافی بنگریم و اقوال دیگر در مورد کتب حسین بن سعید را هم در نظر بگیریم، تعداد کتاب هر دو بزرگوار ۳۲ کتاب خواهد بود؛ زیرا مرحوم کلینی، کتاب الطلاق و النکاح را دو کتاب مستقل در نظر گرفته ولی حسین بن سعید، به‌عنوان یک کتاب تلقی کرده است. همچنین کتاب الصيد و الذبائح را مرحوم کلینی، دو کتاب مستقل محسوب کرده، ولی از حسین بن سعید به‌عنوان یک کتاب واحد نقل شده است. و اگر کتاب الأشریة و کتاب الأطعمة از شیخ کلینی را همان کتاب الأشریة از حسین بن سعید فرض کنیم، کتاب‌های شیخ کلینی به ۳۲ کتاب تقلیل می‌یابد؛ از طرفی، تعداد کتاب‌های حسین بن سعید هم با لحاظ اختلافی که در انتساب دو کتاب البهار و النوادر وجود دارد، به ۳۲ کتاب افزایش می‌یابد.

بنابراین با مقایسه و تفحص گسترده در تألیفات دو مؤلف، این نتیجه به دست آمد که کلینی در انتخاب تعداد کتاب‌هایش، تحت تأثیر حسین بن سعید بوده و روش ایشان را در جامع‌نگاری دنبال کرده است.

۵-۳. عناوین کتب

در مرحله اول، با بررسی عناوین و نام کتاب‌های هر دو محدث، اختلاف‌ها و اشتراکات عناوین کتاب‌هایشان بیان می‌شود:

اشتراکات ایشان در ۱۴ کتاب عبارت‌اند از:

۱. کتاب الصلاة؛ ۲. کتاب الزکاة؛ ۳. کتاب الحج؛ ۴. کتاب الصوم (الصیام)؛ ۵. کتاب الصيد و الذبائح؛ ۶. کتاب العتق و التذییر و المکاتبة؛ ۷. کتاب الدعاء؛ ۸. کتاب النکاح و الطلاق؛ ۹. کتاب الأشریة؛ ۱۰. کتاب المروة و التجمیل؛ ۱۱. کتاب الوصایا؛ ۱۲. کتاب الحدود و الادیات؛ ۱۳. کتاب الشهادات؛ ۱۴. کتاب الأیمان و النذور و الکفارات.

اما از جهت افتراق در نام کتاب‌ها، حسین بن سعید کتاب‌هایی دارد که عنوان آن‌ها در کتاب‌های مرحوم کلینی به‌صورت عنوان یک کتاب نیامده است. لذا حسین بن سعید در این کتاب‌ها که تعداد آن‌ها به ۱۶ کتاب می‌رسد، با مرحوم کلینی اختلاف دارند.

کتاب‌های اختصاصی حسین بن سعید عبارت‌اند از:

۱. کتاب الفرائض؛ ۲. کتاب الوضوء؛ ۳. کتاب التجارات؛ ۴. کتاب الاجارات؛ ۵. کتاب

البشارات؛ ۶. کتاب الزهد؛ ۷. کتاب المکاسب؛ ۸. کتاب التقیة؛ ۹. کتاب الخمس؛
۱۰. کتاب المناقب؛ ۱۱. کتاب المثالب؛ ۱۲. کتاب التفسیر؛ ۱۳. کتاب المؤمن؛ ۱۴. کتاب
الملاحم؛ ۱۵. کتاب المزار؛ ۱۶. کتاب الرد علی الغالیة.

از طرفی هم مرحوم کلینی، در کتاب کافی، کتاب‌هایی را آورده که نام آن‌ها در
کتاب‌های حسین بن سعید، نقل نشده است که عدد آن‌ها به ۱۸ کتاب می‌رسد.

کتاب‌های اختصاصی شیخ کلینی عبارت‌اند از:

۱. کتاب العقل و الجهل؛ ۲. کتاب الجهاد؛ ۳. کتاب الدواجن؛ ۴. کتاب فضل العلم؛
۵. کتاب التوحید؛ ۶. کتاب الحجة؛ ۷. کتاب الایمان و الکفر؛ ۸. کتاب فضل القرآن؛
۹. کتاب العشرة؛ ۱۰. کتاب الطهارة؛ ۱۱. کتاب الحیض؛ ۱۲. کتاب الجنائز؛ ۱۳. کتاب
المعیشة؛ ۱۴. کتاب العقیقة؛ ۱۵. کتاب الأطعمة؛ ۱۶. کتاب الموارث؛ ۱۷. کتاب القضاء و
الأحكام؛ ۱۸. کتاب الروضة.

اما در مرحله دوم، پس از نگاهی ژرف و عمیق به عناوین کتاب‌های این دو مؤلف
بزرگ، این نتیجه به دست می‌آید که اگرچه شیخ کلینی در بعضی از کتاب‌هایش،
به صورت دقیق، عین لفظ کتاب‌های حسین بن سعید را نیاورده است، با توجه به تشابه
بعضی از عناوین کتاب‌های این دو محدث و به قرینه روایت‌هایی که شیخ کلینی تحت
آن عناوین از حسین بن سعید نقل کرده، چه بسا بتوان اشتراکات بیشتری را از جهت
عنوان کتاب، بین این دو جامع‌نگار یافت؛ چراکه می‌توان کتاب الطهارة شیخ کلینی را (که
مباحث مربوط به وضو را به عنوان یک باب، تحت عنوان کتاب الطهارة آورده است)،
همان کتاب الوضوء حسین بن سعید دانست.

همچنین می‌توان احتمال داد که کتاب الایمان و الکفر شیخ کلینی، همان کتاب
المؤمن حسین بن سعید باشد؛ چون موضوعات روایات آن کتب، یکسان است.

و یا کتاب الموارث مرحوم کلینی، همان کتاب الفرائض حسین بن سعید در نظر
گرفته شود؛ چراکه برخی فقها از این کتاب، به کتاب الفرائض تعبیر می‌کنند. برای نمونه
شهید ثانی در الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، در ابتدای کتاب المیراث خود، این
نکته را تذکر می‌دهد که گرچه عنوان میراث از جهتی اعم از عنوان فرائض است و از
جهتی عنوان میراث هم معنا و مترادف فرائض می‌باشد، تعبیر به کتاب المیراث، اولی و

بهتر است (عاملی معروف به شهید ثانی، ۱۴۲۹ق، ج ۴: ۱۵۵) و یا خواجه نصیرالدین طوسی باینکه نام کتابش را *جوهر الفرائض* انتخاب کرده، فقط مسائل و احکام ارث و وصیت را بررسی کرده و مثال‌های گویایی برای توضیح مباحث آورده و قواعد و اصولی را برای استخراج و تعیین سهم‌الارث مشخص نموده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱ش).

همچنین احتمال دارد که دو کتاب *الأطعمة والأشربة* شیخ کلینی، همان کتاب *الأشربة* از حسین بن سعید باشد که شیخ به صورت مجزا آورده است. یا کتاب *المعیشه* از شیخ کلینی، همان کتاب *المکاسب* حسین بن سعید باشد. با توجه به این نکته، اشتراکات این دو محدث، در عناوین کتاب‌هایشان به ۱۹ کتاب می‌رسد.

بنابراین با تفصیلی که گفته شد، این سخن تصدیق می‌شود که بزرگان از محدثین و علمای شیعه مثل کلینی، در تعداد و نام کتاب‌هایشان، از حسین بن سعید تأثیرپذیر بوده‌اند و روش ایشان در تدوین کتب را به‌عنوان یک جامع‌نگار، سرمشق کار خویش قرار داده و از ابداع چنین روشی در نگاشته‌های خود بهره جسته‌اند.

۴. تأثیرپذیری محتوایی

برای تبیین میزان تأثیرپذیری محتوایی شیخ کلینی از حسین بن سعید، ابتدا باید بررسی شود که شیخ روایات ثبت‌شده در کتابش، در چه موضوعاتی آمده است، تا با بررسی موضوعات روایات نقل‌شده توسط حسین بن سعید و مقایسه بین موضوعی دو کتاب، میزان تأثیرپذیری شیخ از حسین بن سعید به دست آید.

۴-۱. موضوعات روایات

در این قسمت، موضوعات روایات حسین بن سعید که در کافی نقل شده است، با نهایت دقت و جست‌وجو در ابواب و کتاب‌ها، گزارش گردیده و به‌منظور طولانی نشدن مقاله، از آوردن نام ابواب که ۴۳۰ باب است، پرهیز شده است؛ ولی در هر موضوع به‌صورت جداگانه، تعداد کتاب، تعداد ابواب و تعداد روایات ذکر شده است.

تلاش نویسندگان بر این است که ثابت کنند همان‌طور که حسین بن سعید در موضوعات سه‌گانه اعتقادی، اخلاقی (آدابی) و فقهی، صاحب تنوع و گستردگی در

موضوعات بوده، کلینی هم از این روش استفاده کرده و در انتخاب موضوعات کتابش از حسین بن سعید تبعیت کرده و با کاوش و دقت در دسته‌بندی کردن روایات از جهت موضوع، میزان تأثیرپذیری کلینی از حسین بن سعید در ساختار محتوایی مشخص می‌شود.

البته شایسته توجه است که برخی مؤلفان، روایاتی را که بدان فتوا می‌دهند، در کتاب خود ذکر می‌کنند؛ مثل شیخ صدوق که در مقدمه کتابش می‌نویسد: «در این کتاب بخصوص نظر نداشتم که همه آنچه به من روایت کرده‌اند را بیاورم مانند دیگر مصنفان که آنچه شنیده‌اند را می‌آورند، بلکه منظورم این بود که آن دسته از روایاتی که بدان فتوا می‌دهم و به صحت صدورش از معصومین (علیهم‌السلام) - به هر دلیل - وثوق و قطع دارم و بدان حکم می‌کنم بیاورم و آنچه در این کتاب ذکر شده، تمامی، مأخوذ و دریافت شده از اصول مشهوری است که همه بر آن اعتماد دارند و احکام را از آن‌ها باید گرفت؛ مانند کتاب حریر بن عبدالله سجستانی، کتاب عبدالله بن علی حلبی، کتاب‌های علی بن مهزیار اهوازی و کتاب‌های حسین بن سعید و...» (صدوق، بی‌تا، ج ۱: ۳).

این سخن در مورد کتاب کافی هم صدق می‌کند؛ زیرا همان‌طور که در مقدمه کتاب آمده، شیخ کلینی این کتاب را در پاسخ به نامه برادر دینی‌اش نوشته است. شخصی که شیخ از او با عبارت «یا أخی» تعبیر می‌کند، از شیخ خواسته در برابر جهلی که مردم را در بر گرفته، کتابی هدایتگر بنویسد. شیخ کتاب را برای استفاده و هدایت عموم، به‌ویژه مردم آن عصر و مورد نظر برادر دینی‌اش، نوشته و در ادامه فرموده که این کتاب را برای خیرخواهی مردم نوشتیم و امیدواریم که در ثواب عاملین به این احادیث شریک باشیم. از طرفی دیگر، بعضی از علما اعتقاد دارند که کتاب کافی بر امام زمان (علیه‌السلام) عرضه شده است و آن حضرت فرموده: «الکافی کافٍ لشیعتنا»؛ یعنی همین کتاب کافی، شیعیان ما را بس است (کلینی، بی‌تا، مقدمه مترجم: ۷) و نکته دیگر اینکه در ۲۶ باب،^۸ عنوان باب‌ها را دقیقاً از عبارات ذکر شده در روایات ناقله از حسین بن سعید، به‌ویژه در موضوع فقهی انتخاب نموده است.

علاوه بر آنچه گفته شد، شیخ کلینی در ۵۶ باب^۹ از کتاب کافی، اولین روایت هر باب را از حسین بن سعید نقل نموده است و با توجه به اینکه شیخ در مقدمه کافی گفته

روایات صحیحه را ذکر کرده‌ام و همچنین روش او این بوده که روایت روشن‌تر را در اول هر باب قرار دهد، با کنار هم گذاشتن مجموع این قراین و مستندات، میزان دنباله‌روی و تأثیرپذیری کلینی از حسین بن سعید در ساختار محتوایی، وضوح بیشتری به خود می‌گیرد.

۴-۱-۱. موضوع فقهی

کلینی در زمینه فقهی، این کتاب‌ها را می‌آورد: کتاب الطهارة^۱، کتاب الحيض^{۱۱}، کتاب الجنائز^{۱۲}، کتاب الصلاة^{۱۳}، کتاب الزكاة^{۱۴}، کتاب الصيام^{۱۵}، کتاب الحج^{۱۶}، کتاب المعيشة^{۱۷}، کتاب النكاح^{۱۸}، کتاب الطلاق^{۱۹}، کتاب العتق و التدبير و الكتابة^{۲۰}، کتاب الصيد^{۲۱}، کتاب الذبائح^{۲۲}، کتاب الاطعمة^{۲۳}، کتاب الأشربة^{۲۴}، کتاب الوصايا^{۲۵}، کتاب المواريث^{۲۶}، کتاب الحدود^{۲۷}، کتاب الديات^{۲۸}، کتاب الشهادات^{۲۹}، کتاب القضاء و الأحكام^{۳۰}، کتاب الأيمان و النذور و الكفارات^{۳۱}.

بررسی روایات و عناوین ابواب و کتب مذکور نشان می‌دهد که شیخ کلینی در مجموع ۲۲ کتاب و ۳۲۸ باب، ۴۳۶ روایت را از میان ۳۲ کتاب خویش، از حسین بن سعید نقل کرده است؛ اختصاص دادن ۲۲ کتاب از بین ۳۲ کتاب به موضوع فقهی کشف می‌کند که شیخ همانند ایشان، بیشترین گستره موضوعی کتاب‌هایش را در این زمینه انتخاب کرده و در ساختار محتوایی در موضوع فقهی تحت تأثیر ایشان بوده است که نشان از شخصیت والای فقهی این دو محدث دارد.

۴-۱-۲. موضوع اعتقادی

کلینی در زمینه اعتقادی، این کتب را می‌آورد: کتاب التوحيد^{۳۲}، کتاب الحججة^{۳۳}، کتاب الايمان و الكفر^{۳۴}. همان‌طور که از عناوین کتب مذکور نمایان است، این سه کتاب، در موضوع اعتقادی دسته‌بندی می‌گردد؛ که نشان می‌دهد شیخ کلینی موضوع دیگر کتابش را در این زمینه انتخاب نموده است. نقل ۸۵ روایت در قالب ۷۲ باب و ۳ کتاب، از حسین بن سعید اهوازی کاشف از تأثیرپذیری محتوایی شیخ کلینی از حسین بن سعید در موضوع اعتقادی است.

۴-۱-۳. موضوع اخلاقی (آدابی)

کلینی در زمینه اخلاقی (آدابی)، این کتب را می‌آورد: کتاب الدعاء^{۳۵}، کتاب فضل القرآن^{۳۶}،

کتاب العشرة^{۳۷}، کتاب العقیقة^{۳۸}، کتاب الزی و التجمل و المروءة^{۳۹}، کتاب فضل العلم^{۴۰}. توجه کردن به عناوین ابواب و کتب مذکور نیز به ما اجازه می‌دهد که آن‌ها را در موضوع اخلاقی (آدابی) قرار دهیم. اینکه شیخ کلینی نام ۶ کتابش را در این موضوع انتخاب کرده و در ۲۲ باب، ۲۸ روایت را نیز از حسین بن سعید نقل کرده، نشان می‌دهد ایشان در تألیف کتاب کافی تأثیرپذیری محتوایی از حسین بن سعید داشته است.

قابل ذکر است روایاتی را هم شیخ کلینی از حسین بن سعید در کتاب الروضة آورده است که عنوان این کتاب، ذیل هیچ‌یک از موضوعات مذکور قرار نمی‌گیرد. البته شاید بتوان روایاتی را که در مورد تفسیر آیات قرآن کریم، در لابه‌لای ابواب و کتاب‌های مختلف را که به صورت پراکنده در ۱۱ کتاب و ۳۳ باب^{۴۱} آمده است هم به عنوان موضوع تفسیر قرآن در نظر گرفت، که با توجه به این نکته می‌توان گفت: ایشان در زمینه علم تفسیر هم روایت از خود به جا گذاشته است.

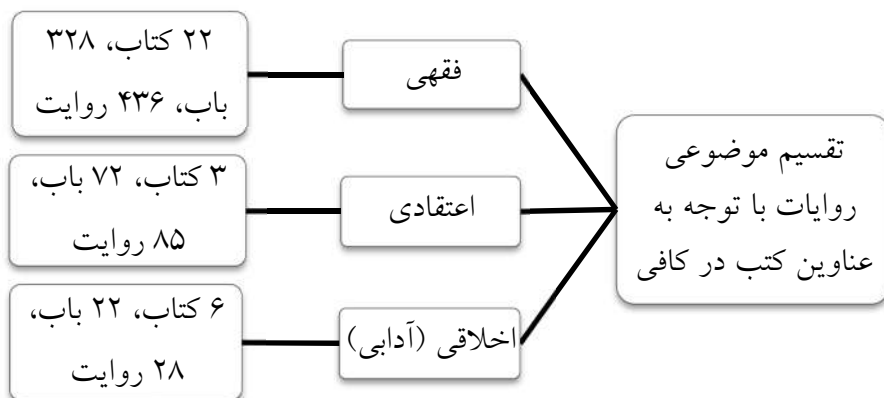
پس علاوه بر کتاب الروضة که روایات گوناگونی را نقل کرده است، می‌توان روایات حسین بن سعید را در چهار موضوع فقهی، اعتقادی، اخلاقی و تفسیری دسته‌بندی کرد. برای نمونه به ذکر یک روایت تفسیری بسنده می‌شود:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ»: «فَرَسَّوْهُ اللَّهُ صَ الذِّكْرُ، وَ أَهْلُ بَيْتِهِ عَ الْمَسْئُولُونَ، وَ هُمْ أَهْلُ الذِّكْرِ» (کلینی، ۴۲۹ق، ج ۱: ۵۲۳).

با تحلیل و بررسی تمام روایاتی که شیخ کلینی از حسین بن سعید نقل می‌کند، این نتیجه حاصل شد که براساس تبویب کتاب کافی، در مجموع ۳۲ کتاب و ۴۳۰ باب، ۵۶۲ روایت از حسین بن سعید نقل کرده که در کتاب کافی ثبت شده است. از این تعداد کتب، با توجه به عناوین و نام کتاب‌ها (غیر از کتاب الروضة)، آن‌ها را در موضوع فقهی، اعتقادی و اخلاقی (آدابی) دسته‌بندی شد. با توجه به نتیجه بررسی محتوایی کتاب کافی که به صورت تفصیلی در بالا گزارش شد، هم گستره روایات حسین بن سعید به نقل از کافی و هم میزان تأثیرپذیری محتوایی کلینی از حسین بن سعید اهوازی که موضوع این قسمت از مقاله بود، ثابت شد.

۲-۴. نمودار آماری

برای اختصار، در یک نگاه و با حذف عناوین کتب و ابواب، گستره موضوعی روایات نقل شده توسط شیخ به تبع از حسین بن سعید به صورت نموداری در زیر آمده است:



۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله به بررسی میزان تأثیرپذیری شیخ کلینی از حسین بن سعید اهوازی به عنوان یک جامع‌نگار نوآور در تدوین مجموعه حدیثی پرداخته شد و این نتایج به دست آمد:

۱. شیخ کلینی در کتاب کافی، از ۱۷ طریق معتبر ۶۷۵ روایت (حدود یک‌بیست و سوم کافی) را از حسین بن سعید نقل کرده است که این مقدار طریق نقل، از اصرار بر نقل روایت از ایشان و جایگاه والای حسین بن سعید در نزد شیخ کلینی حکایت دارد.

۲. شیخ کلینی در تعداد و نام کتاب‌ها در کافی، از حسین بن سعید تأثیرپذیری ساختاری داشته است و سعی کرده تعداد و نام کتب و ابواب را مطابق کتب حسین بن سعید انتخاب کند. در برخورد اولیه با کتب دو محدث، برمی‌آید که کافی از جهت تعداد کتاب، ۳۵ کتاب دارد ولی مجموعه حدیثی حسین بن سعید دارای ۳۰ کتاب است و عناوین مشترک کتاب‌هایشان هم ۱۶ کتاب است. اما با بررسی نگاه محققانه، اثبات می‌شود که هر دو دارای ۳۲ کتاب و در عناوین کتاب، ۱۹ عنوان مشترک دارند؛ و این

نشان از تأثیرپذیری و تبعیت شیخ کلینی در کافی از روش تدوین کتب توسط شخصیت ممتاز و جامع‌نگار سده دوم هجری دارد.

۳. کلینی که صاحب یکی از کتب اربعه شیعه و اثر فاخر سده چهارم هجری است، در برگزیدن و جامعیت موضوعات کتابش از مصنّفات حسین بن سعید پیروی کرده است. برای اثبات این مدعا، تمام روایاتی را که شیخ کلینی در کافی از حسین بن سعید در قالب ۴۳۰ باب نقل کرده، در این پژوهش بررسی و در چهار موضوع فقهی، اعتقادی، اخلاقی (آدابی) و تفسیری دسته‌بندی شد. با دسته‌بندی روایات حسین بن سعید در کافی این نتیجه به دست آمد که شیخ کلینی در انتخاب و نقل احادیث دارای تنوع موضوعی بوده است؛ بسان تألیفات حسین بن سعید.

۴. با توجه به این نکته که روش شیخ، نگارش روایات صحیح در کافی بوده و روایات روشن‌تر و واضح‌تر در مسئله را هم در اول هر باب آورده، ایشان در ۵۶ باب از ابواب کافی، اولین روایت را از حسین بن سعید نقل کرده و عنوان ۲۶ باب را دقیقاً از عبارت روایات کتب حسین بن سعید انتخاب کرده است. با مستندات مطرح‌شده، ثابت می‌شود شیخ کلینی تحت تأثیر محتوایی کتب جامع‌نگار علوم حدیثی یعنی حسین بن سعید بوده است. و در نهایت با تمام بررسی‌ها و مجموعه قراین و شواهد، تأثیرپذیری شخصیت برجسته عصر غیبت در جامع‌نگاری از شخصیت و تألیفات عصر ظهور در دو جهت ساختاری و محتوایی تبیین گردید.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاعات بیشتر در مورد شخصیت و جایگاه علمی ایشان، به مقاله «نقش حسین بن سعید در انتقال تراث امامیه»، اثر همین نویسنده، مراجعه کنید.
۲. این تعداد حدیث در نرم‌افزار درایه‌النور به دست آمد؛ اما با جست‌وجوی روایات حسین بن سعید در کافی، انتشارات دارالحدیث از طریق نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت (ع) به ۵۶۲ حدیث دست یافتیم. همچنین طریق کلینی به حسین بن سعید را نیز که بعداً ذکر خواهد شد، از طریق همین نرم‌افزار جامع فقه بررسی کرده‌ایم.
۳. احتمال دارد این سند از اسناد کتاب تهذیب باشد که به صورت سهوی در کتاب کافی آمده است. توضیح اینکه، این سند مغایر با اسناد معهود کافی است، پس احتمال دارد که از حاشیه تهذیب گرفته شده باشد (شیرازی، ۱۳۷۶ ش، ج ۱: ۳۰۷).

۴. مراد از احمد بن محمد، احمد بن محمد بن عیسی است. و دلیل بر این مطلب، روایت کردن او از حسین بن سعید است که نجاشی و برقی آن را ذکر کرده‌اند. اما در این سند ظاهراً «بن خالد»، زائد باشد. و یا شاید سند صحیح این طریق باشد: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن خالد و حسین بن سعید (ر.ک: همان، ج ۱: ۴۴۰).
۵. این کتاب با همین نام المؤمن به کوشش سید محمدباقر موحد ابطحی «اصفهان‌نی» در یک جلد به همت مؤسسه امام مهدی در قم سال ۱۴۰۴ هجری قمری به چاپ رسیده است.
۶. این کتاب سه بار به چاپ رسیده است: توسط مرحوم میرزا غلامرضا عرفانیان، در سال‌های ۱۴۰۰ و ۱۴۰۲ق، در شهر قم. توسط سید جلال‌الدین علی صغیر، در سال ۱۴۱۳ق، در شهر بیروت، انتشارات دارالأعراف للدراسات و النشر.
- توسط مهدی غلامعلی، در سال ۱۴۲۶ق، در شهر قم، انتشارات دارالحديث للطباعة و النشر.
۷. نسخه خطی کتاب الصوم در کتابخانه مرحوم آیت‌الله حکیم در نجف اشرف موجود است (و هنوز چاپ نشده است) (دوانی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۶۰).
۸. مثل باب «الجبلی تری الدم»، ج ۵: ۲۶۶. باب «فی قوله تعالی تعالی: من دخله کان آمناً»، ج ۸: ۱۱۲. باب «شراء السرقة و الخيانة»، ج ۱۰: ۲۶۳. باب «كفارة الذنوب»، ج ۱۴: ۷۵۴. باب «أن الاسلام يُحَقَّن به الدم و أن الثوب علی الايمان»، ج ۳: ۶۸. باب «الحسد». باب «المستضعف». باب «الاستطاعه». باب «السباب». باب «النفساء». باب «فی أرواح المؤمنین». باب «الأطفال». باب «اللذین» و....
۹. در موضوع اعتقادی (۱۴ باب): ۳ باب از کتاب التوحید و ۱۱ باب از کتاب الحجّة؛ در موضوع اخلاقی و آدابی (۳ باب): ۱ باب از کتاب الدعاء و ۲ باب از کتاب العشرة؛ در موضوع فقهی (۳۹ باب): ۱ باب از کتاب الطهارة، ۱۴ باب از کتاب الصلاة، ۴ باب از کتاب الصیام، ۷ باب از کتاب الحج، ۲ باب از کتاب المعیشة، ۲ باب از کتاب النکاح، ۱ باب از کتاب الطلاق، ۱ باب از کتاب الذبائح، ۳ باب از کتاب الأطعمة، ۲ باب از کتاب الموارث، ۲ باب از کتاب الحدود نقل نموده است.
۱۰. در این کتاب، در ۱۸ باب، ۲۴ روایت از حسین بن سعید نقل کرده است.
۱۱. در این کتاب، در ۴ باب، ۴ روایت از ایشان آورده است.
۱۲. در این کتاب، در مجموع ۲۲ باب، ۲۸ روایت از ایشان آورده است.
۱۳. در این کتاب، در مجموع ۵۳ باب، ۱۰۱ روایت از ایشان آورده است.
۱۴. در این کتاب، در ۱۱ باب، ۱۵ روایت از ایشان آورده است.
۱۵. در این کتاب، در مجموع ۲۴ باب، ۳۰ روایت از ایشان آورده است.
۱۶. در این کتاب، از مجموع ۶۷ باب، ۸۷ روایت از ایشان آورده است.
۱۷. در این کتاب، در مجموع ۲۰ باب، ۲۵ روایت از ایشان آورده است.

۱۸. در این کتاب، در مجموع ۲۰ باب، ۲۳ روایت از ایشان آورده است.
۱۹. در این کتاب، در ۱۲ باب، ۱۲ روایت از ایشان آورده است.
۲۰. در این کتاب، در ۴ باب، ۴ روایت از ایشان آورده است.
۲۱. در این کتاب، در ۴ باب، ۴ روایت از ایشان آورده است.
۲۲. در این کتاب، در ۳ باب، ۳ روایت از ایشان آورده است.
۲۳. در این کتاب، در ۹ باب، ۹ روایت از ایشان آورده است.
۲۴. در این کتاب، در ۱۱ باب، ۱۳ روایت از ایشان آورده است.
۲۵. در این کتاب، در ۳ باب، ۵ روایت از ایشان آورده است.
۲۶. در این کتاب، در ۶ باب، ۶ روایت از ایشان آورده است.
۲۷. در این کتاب، در ۱۱ باب، ۱۲ روایت از ایشان آورده است.
۲۸. در این کتاب، در ۹ باب، ۱۱ روایت از ایشان آورده است.
۲۹. در این کتاب، در ۵ باب، ۶ روایت از ایشان آورده است.
۳۰. در این کتاب، در ۶ باب، ۷ روایت از ایشان آورده است.
۳۱. در این کتاب، در ۶ باب، ۷ روایت از ایشان آورده است.
۳۲. در این کتاب، در مجموع ۱۱ باب، ۱۱ روایت از ایشان آورده است.
۳۳. در این کتاب، در مجموع ۴۹ باب، ۶۱ روایت از ایشان آورده است.
۳۴. در این کتاب، در مجموع ۱۲ باب، ۱۳ روایت از ایشان آورده است.
۳۵. در این کتاب، در ۷ باب، ۱۲ روایت از ایشان آورده است.
۳۶. در این کتاب، در ۳ باب، ۳ روایت از ایشان آورده است.
۳۷. در این کتاب، در ۳ باب، ۳ روایت از ایشان آورده است.
۳۸. در این کتاب، در ۵ باب، ۶ روایت از ایشان آورده است.
۳۹. در این کتاب، در ۲ باب، ۲ روایت از ایشان آورده است.
۴۰. در این کتاب، در ۲ باب، ۲ روایت از ایشان آورده است.

۴۱. کتاب فضل العلم، باب ۱۵، ح ۴/ کتاب التوحید، باب ۷، ح ۳؛ باب ۲۰، ح ۵/ کتاب الحجة، باب ۸، ح ۴؛ باب ۱۰، ح ۱؛ باب ۱۶، ح ۲؛ باب ۲۰، ح ۴؛ باب ۲۱، ح ۲؛ باب ۲۲، ح ۱؛ باب ۲۳، ح ۵؛ باب ۲۹، ح ۱؛ باب ۳۳، ح ۶؛ باب ۵۵، ح ۱؛ باب ۵۶، ح ۱؛ باب ۵۹، ح ۳؛ باب ۸۵، ح ۹؛ باب ۹۵، ح ۳؛ باب ۱۰۱، ح ۴؛ باب ۱۰۸، ح ۱؛ باب ۱۱۱، ح ۱۳؛ باب ۱۳۰، ح ۱۸/ کتاب الایمان و الکفر، باب ۱۶۸، ح ۲/ کتاب الدعاء، باب ۱، ح ۷/ کتاب الصلاة، باب ۱۲، ح ۴/ کتاب الصیام، باب ۱۱، ح ۳/ کتاب الحج، باب ۱۳، ح ۳؛ باب ۸۲، ح ۲؛ باب ۱۱۵، ح ۶/ کتاب المعیشة، باب ۷، ح ۲؛ باب ۳۷، ح ۱؛ باب ۱۵۶، ح ۲/ کتاب العقیقة، باب ۶، ح ۲/ کتاب الأطعمة، باب ۱۲۰، ح ۴.

منابع

قرآن کریم.

امین حسینی عاملی شقرائی، م. (۱۴۰۳ق). *أعيان الشيعة* (ح. امین، محقق). ج ۵. بیروت: انتشارات دارالتعارف.

اهوازی، ح. (۱۴۲۶ق/۱۳۸۴). *کتاب الزهد* (م. غلامعلی، محقق). ج ۱. قم: انتشارات دارالحدیث.

حلی، ر. (۱۴۱۱ق). *مهج الدعوات و منهج العبادات*. ج ۱. قم: انتشارات دارالذخائر.

_____ (بی تا). *الیقین*. بی جا: بی نا.

دوانی، علی (۱۳۷۷). *مفاخر اسلام*. ج ۲. تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

شبیروی، م. (۱۳۷۶ش). نوادر احمد بن محمد بن عیسی یا کتاب حسین بن سعید؟ آینه پژوهش، شماره ۴۶، ۲۳-۲۶.

صدوق (ابن بابویه قمی)، م. (بی تا). *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: انتشارات مؤسسه نشر اسلامی.

طوسی، م. (۱۴۷۱ق). *الفهرست*. تحقیق مؤسسه نشر الفقاهه. ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه نشر اسلامی.

_____ (۱۴۰۴ق). *اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)* (م. رجایی، محقق). ج ۱. قم: انتشارات مؤسسه

آل‌البيت علیهم‌السلام

عاملی معروف به شهید ثانی، ز. (۱۴۲۹ق). *الروضة البهیة*. تحقیق مجمع فکر السلامی. ج ۵. قم: انتشارات مجمع فکر السلامی.

غفاری، ع. (بی تا). *الکلینی و الکافی*. قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

کلینی، م. (۱۴۲۹ق). *الکافی*. تحقیق پژوهشگران مرکز تحقیقات دارالحدیث. ج ۱. قم: انتشارات دارالحدیث.

_____ (بی تا). *الکافی*. (ج. مصطفوی، مترجم)، بی جا: انتشارات علمیة اسلامیة (چاپخانه حیدری).

نجاشی، ا. (۱۴۳۲ق). *رجال النجاشی*. ج ۱۰. قم: انتشارات مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.

نرم‌افزار *درایة النور*. مرکز کامپیوتری علوم اسلامی نور.

نرم‌افزار *جامع فقه اهل بیت علیهم‌السلام*. مرکز کامپیوتری علوم اسلامی نور.

نصیرالدین طوسی، م (۱۳۹۱ش). *جواهر الفرائض مشهور به جواهر النصیریه*. قم: انتشارات فقه الثقلین.

References

- Quran*. (In Persian).
- Ahwazi, H. (2005). *Kitab al-Zuhd*. Research: M. Gholamali. Qom: Dar al-Hadith Publishing House. (In Persian).
- Ameli, Z. (2008). *al-Rawda al-Bahiya*. Research: Majma al- Fikr al-Islami. Qom: publications of Majma al-Fikr al-Salami. (In Persian).
- Amin Hosseini Ameli Shograi, S. (1982). *Aayan al-Shia*. Researcher: H. Amin. Beirut: Dar al-Taarif Publications. (In Persian).
- Davani, A. (1998). *Mafakher Islam*. Tehran: Islamic Revolution Center Publications. (In Persian).
- Ghafari, A. *Al-Kalini and Al-Kafi*. Qom: Islamic Publishing House affiliated with the Qom Teachers Society. (In Persian).
- Hali, S. (1990). *Mahj al-Dawaat and Manhaj al-Ibadat*. Qom: Dar al-Zhaer Publications. (In Persian).
- . *Elikin*. No place, No date. (In Persian).
- Kulaini, M. (2008). *al-Kafi*. Researcher: researchers of Dar al-Hadith Research Center. 15 volumes. Qom: Dar al-Hadith Publications. (In Persian).
- . *al-Kafi*. Translation and description: J. Mostafavi. Islamic Scientific Publications (Heidari Printing House). (In Persian).
- Najashi, A. (2010). *Rijal al-Najashi*. Qom: Islamic Publishing House affiliated to Qom Teachers Association. (In Persian).
- Nasir al-Din Tusi, M. (2013). *Jawaher al-Fareez known as Jawaher al- Nasiriyeh*. Qom: Fiqh al-Saqlain Publications. (In Persian).
- Saduq (Ibn Babuyeh Qomi), A. *Man La Yahdrah al-Faqih*. Research: A.A. Ghafari, Qom: Islamic Publishing House. (In Persian).
- Shabiri, M. (1997). Nawader Ahmed bin Mohammad bin Isa or the book of Hossein bin Saeed. *Mirror of Research*, No. 46. (In Persian).
- Software "Comprehensive Jurisprudence of Ahl al-Bayt, peace be upon them". Noor Islamic Science Computer Center. (In Persian).
- Software "Daria Al-Noor" software. Noor Islamic Sciences Computer Center. (In Persian).
- Tousi, M. (2048). *Al-Fahrst, Research: Nashr al-Faqaheh Institute*. Qom: Islamic Publishing Institute Publications. (In Persian).
- . (1983). *Ekhtiar Marafah al-Rajal (Rajal al-Kashi)*. Research: M. Rajae. Qom: Al-Al-Bait Institute Publications. (In Persian).

The Degree of Impressibility of Sheikh Kalaynī from Ḥusayn Ibn Saīd Aḥwāzī in Kāfi

Mehdi Gholamali

Assistant professor, Department of Hadith Sciences, Qur'an and Hadith University, Qom, Iran; tazehmard68@iran.ir

Mohammad Taze Mard

(responsible author), PhD. student, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Islamic Azad University of Qom Branch, Qom, Iran; mahdigh53@gmail.com

Received: 27/09/2021

Accepted: 06/11/2021

Introduction

Ḥusayn Ibn Sa'īd Aḥwāzī is one of the prominent personages of the second and third centuries, and he is the owner of a new method of writing in Hadith collections. While validating him, Imami scholars have considered him as one of the narrators of Imam Rizā, Imam Javād and Imam Hādī (pbuh). As a writing style, his method has always been noted in Rijāl sources, and narrators such as Ali ibn Mahziyār and Yūnus ibn 'Abd al-Raḥmān have been influenced by his method. The 30 books of Ḥusayn Ibn Sa'īd are so famous that advanced scholars even compare the previous works such as the works of Ṣafwān ibn Yahyā with his books and in some cases, such as the works of Muhammad ibn Ūrmah, consider the books of Ḥusayn Ibn Sa'īd to be the standard of authenticity.

Materials and Methods

Sheikh Kalaynī also benefited from Ḥusayn Ibn Sa'īd's innovative method of compiling a book during the Ghaybat Ṣuḡhrā. Only two of the 30 writings of Ḥusayn Ibn Sa'īd are available today. But by rereading enough books, you can recover a significant part of the traditions of Ḥusayn Ibn Sa'īd's books. To understand the degree of influence of Ḥusayn Ibn Sa'īd Ahwazi on Sheikh Kalaynī, his collection of hadiths in the Kāfi book was extracted, as well as the chapters and books of Kāfi with the titles of Ḥusayn Ibn Sa'īd's books and were subjected to a comparative study. After researching using the exploratory method and using library and citation sources, the following results were obtained: Sheikh Kalaynī has narrated 675 traditions (about 1.23 of Kāfi) from Ḥusayn Ibn Sa'īd in his book Kāfi in 17 authentic ways. It tells about his insistence on narrating traditions from him and the high status of Ḥusayn Ibn Sa'īd and his books in the eyes of Sheikh Kalaynī. Also, the multiplicity of narrating ways expresses the position and high number of Ḥusayn Ibn Sa'īd's copies in the fourth century. And it can be assumed that Sheikh Kalaynī has received Aḥwāzī's works many times in different ways of

carrying hadith such as listening, reciting, allowing, etc. - from his elders. In the number and names of books in Kafi, Sheikh Kalaynī has also received a structural influence from Ḥusayn Ibn Sa'īd and tried to choose the number and names of books and chapters according to the books of Ḥusayn Ibn Sa'īd.

Results and Findings

In the initial dealing with the books of the two narrators - Aḥwāzī and Kalaynī - we find that Kafi has 35 books and Ḥusayn Ibn Sa'īd has 30 books, and the common titles of their books are only 16 books. But when we examine it with a more detailed and investigative look, it becomes clear that both of them have 32 books and 19 titles in common.

Sheikh Kalaynī, in Kafi, has narrated from Ḥusayn Ibn Sa'īd in the form of 430 chapters. In this research, his traditions in Kafi were categorized into four topics: jurisprudential, belief, moral and interpretational, and it was revealed that Sheikh Kalaynī, like the works of Ḥusayn Ibn Sa'īd, observed thematic diversity in the selection and narration of hadiths. Taking into account the fact that Kalaynī's method is to present the correct traditions in Kafi, clearer traditions in each subject are also given at the beginning of each chapter. In 56 chapters of Kafi, he quoted the first tradition from Ḥusayn Ibn Sa'īd, and he has chosen the title of the 26th chapter exactly from the wording of the hadiths of the books of Ḥusayn Ibn Sa'īd.

Conclusion

According to the research conducted and the documents provided, we find that:

Firstly, compared to her previous and later works, the 30 books of Ḥusayn Ibn Sa'īd had innovation, content validity and special fame in the earlier period.

Secondly, Ḥusayn Ibn Sa'īd's books have been the standard for comparing and measuring hadith works.

Thirdly, in terms of the number of parts of the book, Sheikh Kalaynī has arranged it exactly equivalent to Ḥusayn Ibn Sa'īd's books, and most of the titles of Kalaynī's books - more than sixty per cent - are common with the titles of Aḥwāzī books.

Lastly, in the content of the chapters, while reporting the traditions of Ḥusayn Ibn Sa'īd, Sheikh Kalaynī has adhered to the concepts and traditional texts of Aḥwāzī, and in a significant number of chapters, he has prioritized the reports of Aḥwāzī over others. According to what has been said, the effects of Ḥusayn Ibn Sa'īd and his books on Sheikh Kalaynī and Kafi book cannot be denied.

Keywords: Ḥusayn Ibn Sa'īd Aḥwāzī, 30 books, Sheikh Kalaynī, Al-Kafi, influences and impressions.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
 سال ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۲۹
 مقاله علمی پژوهشی
 صفحات: ۲۹-۵۴

بررسی سندی و دلالتی روایت «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرِّجَالَ وَ لَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالَ»

داود اسماعیلی *

◀ چکیده

روایت «خیر للنساء» از جمله روایات مشهوری است که با عبارات گوناگون در متون تاریخی، اخلاقی و حدیثی شیعه و اهل سنت گزارش شده است؛ اما به رغم گزارش روایت در متون حدیثی مختلف، به اعتبار سندی آن کمتر توجه شده و بیشتر مطالعات در حوزه دلالت این روایت صورت گرفته است. این پژوهش با توجه به سیر روایتگری حدیث در منابع شیعه و اهل سنت و بررسی دیدگاه‌های ارائه شده در فهم متن آن، به این نکته متفطن شده که از نظر سندی این حدیث فاقد اعتبار است و بیشتر منابع آن را به صورت مرسل گزارش نموده‌اند؛ همچنین در برخی گزارش‌ها اضطراب قابل توجهی دیده می‌شود. در بخش دلالت نیز بیشتر پژوهشگران، روایت را ناظر به حکمی خاص در مورد زنان دانسته و بر این باورند که زنان باید با پرداختن به فعالیت‌های مربوط به خانه‌داری و تربیت فرزند از حضور در اجتماع پرهیز کنند؛ در حالی که با اغماض نسبت به سند این حدیث، اگر مضمون روایت مورد تأمل قرار گیرد، برداشت‌های دیگری نیز درباره آن قابل طرح است و در نتیجه نمی‌توان براساس این کلام، زنان را از حق حضور اجتماعی خود محروم ساخت.

◀ کلیدواژه‌ها: زن، خیر، خیر للنساء، خانه‌داری، اجتماع.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران / d.esmaely@theo.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۱

۱. درآمد

پژوهش در متون حدیثی از ضروریات درک صحیح مسائل فقهی و اخلاقی است که همواره در راستای تحلیل دقیق آموزه‌های دینی مورد اهتمام اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است. عموم حدیث‌پژوهان، ارزیابی نهایی روایات را به بررسی سندی محدود ساخته و تحلیل روایات از نظر متن و محتوا را نیز ضروری می‌دانند که البته تحقق هر یک از این دو بخش در ضمن مراحل جزئی متعدد محقق می‌گردد؛ به‌گونه‌ای که غفلت از هر کدام موجب فهم نادرست و برداشت‌های اشتباه از سنت و سخنان پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام می‌گردد. از جمله روایات قابل تأمل در متون حدیثی که در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت آمده و تحلیل‌های گوناگونی درباره آن انجام شده، حدیث «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ اَنْ لَّا يَرَيْنَ الرَّجَالَ وَ لَّا يَرَاهُنَّ الرَّجَالَ» است. این روایت در منابع مختلف و با عبارات‌های متفاوت گزارش و به حضرت زهراء علیها‌السلام نسبت داده شده است. تحلیل‌های ارائه‌شده درباره این حدیث چنان متفاوت است که گاه قدر مشترکی میان آن‌ها یافت نمی‌شود؛ برای نمونه گروهی تنها با پرداختن به ظاهر این سخن عدم حضور بانوان در اجتماع و خانه‌نشینی آنان را نتیجه گرفته و گروه دیگر با تأکید بر ضعف سند، حدیث را فاقد اعتبار دانسته و آن را وانهاده‌اند. نوشتار پیش رو در صدد است که این روایت را از دو منظر سندی و متنی مورد بررسی قرار دهد؛ لذا در گام نخست به بررسی وضعیت سندی آن در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت پرداخته و سپس با ذکر دیدگاه‌های مطرح‌شده در تحلیل متن روایت، این برداشت‌ها مورد ارزیابی قرار گرفته است.

۱-۱. پیشینه بحث

پژوهش‌هایی که تاکنون در مورد حدیث «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ» صورت گرفته، بیشتر در پی بررسی مفهوم این سخن و اثبات عدم تعارض محتوای آن با قرآن و دیگر روایات است و پژوهشی کامل درباره دو بُعد سندی و متن این روایت صورت نگرفته است. تنها در یک مقاله با عنوان «معنای کنایی در حدیث خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ اَنْ لَّا يَرَيْنَ الرَّجَالَ وَ لَّا يَرَاهُنَّ الرَّجَالَ» (ولوی، ۱۳۸۹: ۱۲۸-۱۴۵) با بررسی متن روایت، بر معنای کنایی داشتن آن تأکید شده است؛ نویسنده این مقاله ضمن پذیرش اعتبار سندی روایت، با اشاره به جلوه‌هایی از حضور زنان در جامعه و نیز با توجه به رفتار و عملکرد حضرت زهراء علیها‌السلام،

به این نتیجه می‌رسد که منظور مفهوم معنای کنایی آن بوده و حضرت زهرا ع در صدد بیان این مطلب است که بهترین چیز برای زنان آن است که از نگاه ناپاک به مردان اجتناب و خود را نیز در معرض نگاه آلوده‌ی مردان قرار ندهند. در تحقیق پیش رو افزون بر پی‌جویی روایت در متون حدیثی فریقین و ارزیابی سندی آن، دیدگاه‌های مختلف در مورد مفاد آن نیز بررسی و ارزیابی شده است.

۲. منابع حدیث «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ»

پیش‌تر اشاره شد که روایت «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ» در منابع شیعه و اهل سنت هر دو یافت می‌شود. از آنجاکه روایت در منابع مختلف با سند و متن متفاوت ذکر شده، در ادامه، سند و متن روایت در همه منابع بررسی می‌شود.

۲-۱. کتب اربعه حدیثی شیعه

این روایت در هیچ‌یک از کتاب‌های چهارگانه حدیثی شیعه *(الکافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب الاحکام، الاستبصار)* وجود ندارد؛ اما در برخی دیگر از منابع حدیثی شیعه دیده می‌شود؛ از جمله منابعی که روایت مورد بحث در آن‌ها نقل شده، عبارت‌اند از:

۲-۱-۱. دعائم الاسلام

ابن حیون^۱ (م ۳۶۳) از دانشمندان قرن چهارم روایت «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ» را در کتاب *دعائم الاسلام* چنین نقل نموده است: «وَعَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلْمَرْأَةِ؟ فَلَمْ يُجِبْنِي أَحَدٌ مِنَّا فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِفَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ؛ فَقَالَتْ: مَا مِنْ شَيْءٍ خَيْرٍ لِلْمَرْأَةِ مِنْ أَنْ لَا تَرَى رَجُلًا وَلَا يَرَاهَا؛ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: صَدَقْتَ أَنَّهَا بَضْعَةٌ مِنِّي» (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲: ۲۱۵).

۲-۱-۲. کتاب مولد فاطمه یا اخبار فاطمه

منبع دیگری که روایت «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ» در آن نقل شده، کتاب *مولد فاطمه یا اخبار فاطمه* نگاشته شیخ صدوق (م ۳۸۱) است. متأسفانه اصل این کتاب در دسترس نیست، اما شیخ صدوق (م ۳۸۱) در کتاب *عیون اخبار الرضا* ع در «باب ما جاء عن الرضا فی تزویج فاطمه» ذیل حدیث سوم به آن اشاره نموده (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۲۲۶) و در منابع دیگر نیز از آن یاد شده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۹۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳: ۳۴۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰: ۶۷ و ۱۱۲؛ قهپانی، ۱۳۶۴، ج ۵: ۲۷۳). محمد هادی

یوسفی غروی با گردآوری روایات این کتاب از منابع روایی دیگر، آن را بازآفرینی و منتشر نموده است. روایت مورد بحث در این کتاب چنین نقل شده: «رَوَى عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: أَخْبِرُونِي: أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ؟ فَعَيَّنَا بِذَلِكَ كُلُّنَا حَتَّى تَفَرَّقْنَا، فَرَجَعْتُ إِلَى فَاطِمَةَ فَأَخْبَرْتُهَا الَّذِي قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَ [أَنَّهُ] لَيْسَ أَحَدٌ مِنَّا عَلِمَهُ وَلَا عَرَفَهُ! فَقَالَتْ: وَلَكِنِّي أَعْرِفُهُ: خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرِينَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالُ. فَرَجَعْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، سَأَلْتَنَا: أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ؟ خَيْرٌ لَهُنَّ أَنْ لَا يَرِينَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالَ. فَقَالَ: لَمْ تَعْلَمِيهِ وَأَنْتِ عِنْدِي، فَمَنْ أَخْبَرَكَ؟ قُلْتُ: فَاعْجَبَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ: إِنَّ فَاطِمَةَ بَضْعَةٌ مِنِّي» (یوسفی غروی، ۱۳۸۷ش: ۱۸۰).

۲-۱-۳. مکارم اخلاق النبی و الائمه

از دیگر منابعی که روایت مورد نظر در آن یافت می شود، کتاب مکارم اخلاق النبی و الائمه اثر قطب راوندی^۲ (م ۵۷۳) است؛ این کتاب که موضوع آن سیره اخلاقی پیامبر اسلام ﷺ و امامان معصومین علیهم السلام است، روایت را چنین نقل نموده: «عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: أَخْبِرُونِي: أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ؟ فَعَيَّنَا فَرَجَعْتُ إِلَى فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ فَأَخْبَرْتُهَا بِمَا قَالَ أَبُوهَا قَالَتْ: خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرِينَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالَ. فَرَجَعْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ بِذَلِكَ فَقَالَ: إِنَّ فَاطِمَةَ بَضْعَةٌ مِنِّي» (قطب راوندی، ۱۴۳۰ق: ۱۲۱).

۲-۱-۴. مناقب آل ابی طالب علیهم السلام

ابن شهر آشوب (م ۵۸۸) از جمله محدثان قرن ششم هجری است که این حدیث را به نقل از دو کتاب حلیه ابی نعیم و مسند ابی یعلی در کتاب مناقب آل ابی طالب علیهم السلام خود گزارش نموده است. در این دو کتاب، در ضمن حدیثی که از عایشه نقل کرده، حضرت فاطمه علیها السلام را صادق ترین زنان زمان خود دانسته و به دنبال آن و در روایت دیگری، در مورد ماجرای از رسول خدا ﷺ می خواهد تا تفصیل مطلب را از فاطمه علیها السلام سؤال کند؛ زیرا او دروغ نمی گوید. سپس ضمن اشاره به ویژگی های دیگر آن حضرت مانند عابده بودن ایشان می گوید: «وَقَالَ النَّبِيُّ لَهَا أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلْمَرْأَةِ؟ قَالَتْ أَنْ لَا تَرَى رَجُلًا وَلَا يَرَاهَا رَجُلٌ فَضَمَّهَا إِلَيْهِ وَقَالَ دُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳: ۳۴۱).

۵-۱-۲. مکارم الاخلاق

حسن بن فضل طبرسی از علمای قرن ششم در کتاب مکارم الاخلاق، از امام صادق ع روایت نموده که فرمود: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي قَالَتْهُ فَاطِمَةُ ع: خَيْرُ النِّسَاءِ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرَّجَالَ وَ لَا يَرَاهُنَّ الرَّجَالَ؛ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَتَهَا مِنِّي» (طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۲۳۳).

۶-۱-۲. كشف الغمة في معرفة الائمه

علی بن عیسی اربلی (م ۶۹۲) روایت را با عبارتی مانند عبارت شیخ صدوق نقل نموده و تنها در بخش پایانی آن به جای عبارت «فَقَالَ: لَمْ تَعْلَمَهُ وَ أَنْتَ عِنْدِي، فَمَنْ أُخْبِرَكَ؟» عبارت «قَالَ: مَنْ أُخْبِرَكَ فَلَمْ تَعْلَمَهُ وَ أَنْتَ عِنْدِي» آمده است (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۲۳).

۷-۱-۲. منابع متأخر حدیثی شیعه

شیخ حر عاملی در کتاب وسائل الشیعه در باب «بَابُ اسْتِحْبَابِ حُبْسِ الْمَرْأَةِ فِي بَيْتِهَا»، این حدیث را به نقل از کتاب كشف الغمة به همان صورت آورده، می نویسد: «عَلَى بْنِ عِيسَى فِي كَشْفِ الْغَمَّةِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ أَخْبَارِ فَاطِمَةَ ع لِابْنِ بَابُوَيْهٍ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰: ۶۷)؛ همچنین در باب «بَابُ تَحْرِيمِ رُؤْيَةِ الْمَرْأَةِ الرَّجُلَ الْأَجْنَبِيَّ وَ إِنْ كَانَ أَعْمَى» از کتاب مکارم الاخلاق مرحوم طبرسی نقل نموده است: «الْحَسَنُ الطَّبْرَسِيُّ فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ فَاطِمَةَ قَالَتْ لَهُ فِي حَدِيثٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرَّجَالَ وَ لَا يَرَاهُنَّ الرَّجَالَ، فَقَالَ ﷺ: فَاطِمَةُ مِنِّي» (همان، ج ۲۰: ۲۳۲).

فیض کاشانی در کتاب المحجة البيضاء روایت را به نقل از کتاب كشف الغمة با همان عبارت و طبعاً بدون سند ذکر نموده است (فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۴: ۲۱۰).

علامه مجلسی در کتاب بحار الانوار این حدیث را از كشف الغمة (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳: ۵۴) و مکارم الاخلاق (همان، ج ۱۰۱: ۳۶) روایت نموده و به نقل از مصباح الانوار می نویسد: «رَوَى عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: أَخْبَرُونِي أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ؟ فَقَالَتْ فَاطِمَةُ ع: أَنْ لَا يَرَيْنَ الرَّجَالَ وَ لَا يَرَاهُنَّ الرَّجَالَ فَأَعْجَبَ النَّبِيُّ ﷺ وَ قَالَ: إِنَّ فَاطِمَةَ بَضْعَةٌ مِنِّي» (همان، ج ۱۰۰: ۲۳۸ و ج ۱۰۱: ۳۶).

۸-۱-۲. بررسی سندی روایت در منابع حدیثی شیعه

با توجه در اسناد پیش گفته می توان گفت این روایت در همه منابع شیعی به جز مناقب

ابن شهر آشوب، به صورت مرسل و بدون ذکر نام راویان نقل شده است. از آنجاکه ابن شهر آشوب روایت را از حلیه ابی نعیم و مسند ابی یعلی نقل نموده، بررسی تفصیلی سند این دو روایت در ادامه و هنگام بررسی منابع اهل سنت انجام می‌شود؛ اما چنان‌که خواهد آمد، سند این دو روایت نیز ضعیف است و در نتیجه، روایت «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ» در منابع شیعی از نظر سند پذیرفتنی نیست. البته برخی رجال پژوهان بر موثق و قابل اعتماد بودن نویسنده کتاب دعائم الاسلام تصریح دارند، اما باز در پذیرش روایات این کتاب تشکیک نموده‌اند (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۰: ۱۸۵).

۲-۲. روایت در منابع حدیثی اهل سنت

با وجودی که حدیث «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ» در هیچ‌یک از صحاح اهل سنت ذکر نشده، در میان محدثان اهل سنت، از شهرت روایی برخوردار است و با مضمونی کم‌وبیش مشابه در کتب حدیثی خود، آن را گزارش نموده‌اند. از جمله این کتب می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱-۲-۲. حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء

ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰) از محدثان قرن چهارم این روایت را در کتاب حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء با ذکر دو سند بدین صورت نگاشته است:

سند نخست: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْأَوْسَطِيُّ، ثنا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ عَبْدِ بْنِ الْعَوَّامِ، ثنا عَمْرُو بْنُ عَوْنٍ، ثنا هُشَيْمٌ، ثنا يُونُسُ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنِ أَنَسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ؟» فَلَمْ نَدْرِ مَا نَقُولُ فَسَارَّ عَلِيٌّ إِلَى فَاطِمَةَ فَأَخْبَرَهَا بِذَلِكَ فَقَالَتْ: فَهَلْكَ قُلْتُ لَهُ: خَيْرٌ لَهُنَّ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرَّجَالَ وَلَا يَرَوْنَهُنَّ فَرَجَعُ فَأَخْبَرَهُ بِذَلِكَ فَقَالَ لَهُ: «مَنْ عَلِمَكَ هَذَا؟» قَالَ: فَاطِمَةُ قَالَ: «إِنَّهَا بَضْعَةٌ مِنِّي» رَوَاهُ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، عَنِ عَلِيِّ نَحْوَهُ.

سند دوم: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي حُصَيْنٍ، ثنا جَدِّي أَبُو حُصَيْنٍ، ثنا يَحْيَى الْجَمَّانِيُّ، ثنا قَيْسٌ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عِمْرَانَ، عَنِ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ، عَنِ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنِ عَلِيٍّ، أَنَّهُ قَالَ لِفَاطِمَةَ: مَا خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ؟ قَالَتْ: لَا يَرَيْنَ الرَّجَالَ وَلَا يَرَوْنَهُنَّ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «إِنَّمَا فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِنِّي» (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰).

۲-۲-۲. إحياء علوم الدين

ابوحامد محمد غزالی (م ۵۰۵) حدیث را بدون ذکر راویان و مستقیماً از پیامبر ﷺ نقل کرده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِابْنَتِهِ فَاطِمَةَ عليها السلام: أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلْمَرْأَةِ؟ قَالَتْ أَنْ لَا تَرَى رَجُلًا وَلَا يَرَاهَا رَجُلٌ» فَضَمَّهَا إِلَيْهِ وَقَالَ ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ؛ فَاسْتَحْسَنَ قَوْلَهَا (غزالی، ۱۴۱۲ق، ج ۶: ص ۴۶).

۳-۲-۲. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال

متقی هندی (م ۹۷۵) روایت مذکور را به دو صورت نقل نموده است. با وجود اینکه روایت نخست بیشترین شباهت را به روایات شیعی دارد، باز در برخی فقرات با روایات شیعی متفاوت است.

روایت نخست: حسن بصری از امام علی عليه السلام روایت نموده: «قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ: أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلْمَرْأَةِ؟ فَلَمْ يَكُنْ عِنْدَنَا لِذَلِكَ جَوَابٌ فَلَمَّا رَجَعْتُ إِلَى فَاطِمَةَ عليها السلام قُلْتُ: يَا بِنْتَ مُحَمَّدٍ، إِنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَأَلْنَا عَنْ مَسْأَلَةٍ فَلَمْ نَدُرْ كَيْفَ نُجِيبُهُ فَقَالَتْ: وَعَنْ أَيُّ شَيْءٍ سَأَلْتُمْ؟ فَقُلْتُ: أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلْمَرْأَةِ؟ قَالَتْ: فَمَا تَدْرُونَ مَا الْجَوَابُ؟ قُلْتُ لَهَا: لَا فَقَالَتْ: لَيْسَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ لَا تَرَى رَجُلًا وَلَا يَرَاهَا فَلَمَّا كَانَ الْعَشِيُّ جَلَسْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ سَأَلْتَنَا عَنْ مَسْأَلَةٍ فَلَمْ نُجِبْكَ فِيهَا، لَيْسَ لِلْمَرْأَةِ شَيْءٌ خَيْرٌ مِنْ أَنْ لَا تَرَى رَجُلًا وَلَا يَرَاهَا قَالَ: وَمَنْ قَالَ ذَلِكَ؟ قُلْتُ: فَاطِمَةُ قَالَ: صَدَقْتَ أَنْ هَا بَضْعَةٌ مِنِّي» (متقی هندی، ۱۹۸۹م، ج ۱۶: ۸۴۰).

روایت دوم: «عَنْ عَلِيٍّ أَنَّهُ كَانَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلْمَرْأَةِ؟ فَسَكَتُوا، قَالَ: فَلَمَّا رَجَعْتُ قُلْتُ لِفَاطِمَةَ: أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ؟ قَالَتْ لَا يَرَيْنَ الرَّجَالَ وَلَا يَرَوْنَهُنَّ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: إِنَّمَا فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِنِّي» (همان، ج ۱۶: ۸۴۱).

۴-۲-۲. بررسی سندی روایت در منابع حدیثی اهل سنت

با وجود اینکه ابونعیم روایت را با دو سند متفاوت ذکر نموده، هر دو سند از جهاتی قابل تأمل است. البانی در کتاب *سلسلة الاحادیث الضعيفة* پس از ذکر حدیث «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ» اعتبار آن را نفی نموده و می نویسد: روایت «ما خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ؟ فَقَالَتْ فَاطِمَةُ: أَنْ لَا يَرَيْنَ الرَّجَالَ وَلَا يَرَوْنَهُنَّ» ضعیف است؛ زیرا گرچه در طریق نخست همه راویان ثقة‌اند، «يعقوب بن ابراهيم» مجهول است. وی در ادامه، مُدَلِّس بودن «حسن بصری» را دلیل

دیگری بر ضعف حدیث دانسته است. البانی در مورد سند دوم ابونعیم می‌نویسد: «علی بن زید» همان «ابن جدعان» است که از راویان ضعیف در طبقه تابعان به شمار می‌آید. همچنین مراد از «قیس» همان «قیس بن ربیع» از محدثان عراق است که رجالیان او را تضعیف نموده‌اند. «یحیی الحمانی» نیز همان «ابن عبدالحمید» است که هرچند از حافظان حدیث به شمار می‌آید، متهم به سرقت حدیث بوده و احمد حنبل وی را تکذیب نموده است. در نهایت، البانی تصریح نموده که این حدیث از جمله احادیث ضعیفی است که شیخ تویجری در *الصارم المشهور*، بدون بیان ضعف سند آن نقل نموده است و شایسته نیست که مسلمان آنچه را رسول خدا ﷺ فرموده، به وی نسبت دهد (البانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲: ۵۳۸-۵۳۹). هیشمی نیز در *مجمع الزوائد* با اشاره به مجهول بودن برخی راویان این روایات، آن‌ها را تضعیف نموده است (هیشمی، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۲۰۲).

روایت غزالی نیز به دلیل فقدان سند پذیرفتنی نیست.

دو روایت متقی هندی نیز سند قابل اعتمادی ندارد. سند روایت اول به دلیل وجود حسن بصری پذیرفتنی نیست؛ زیرا حدیث پژوهان شیعه وی را تضعیف نموده‌اند. فیض کاشانی وی را فاقد علم حقیقی دانسته و تضعیف نموده (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۲۲۵) و خوانساری او را از دشمنان اهل بیت شمرده (خوانساری، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۲۳). خوبی نیز در شرح *نهج البلاغه*، نامه امام حسن علیه السلام به حسن بصری را دلیل طعن امام بر او و یارانش دانسته است (هاشمی خوبی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۴: ۷). محققان اهل سنت نیز روایات حسن بصری را نپذیرفته‌اند؛ برای نمونه - چنان‌که گذشت - البانی وی را از جمله راویان مدلس می‌شمارد (البانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲: ۵۳۸) و افرادی مانند ابن سعد هم که در *الطبقات الکبری حسن بصری* را توثیق نموده‌اند، روایات مرسل وی را معتبر نمی‌دانند (ابن سعد، ۱۹۶۸م، ج ۹: ۱۵۷). ذهبی نیز در *تذکره الحفاظ* به‌رغم توصیف وی با ویژگی‌هایی مانند امام، شیخ الاسلام، حافظ و علامه، باز بر مدلس بودن وی تأکید نموده است (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۵۷).

با توجه به این موارد می‌توان دریافت که سند این حدیث، نزد اهل سنت نیز ضعیف بوده و قابل استناد نیست.

بنا بر آنچه گذشت می‌توان گفت: روایت «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ» در کتب اربعه شیعه و صحاح

اهل سنت نقل نشده است. تفاوت منابع حدیثی که این روایت را ذکر نموده‌اند، در این است که منابع روایی شیعه آن را به صورت مرسل و منابع اهل سنت آن را با سند ضعیف نقل کرده‌اند؛ در نتیجه از نظر سند قابل اعتماد نیست.

۳. دیدگاه‌های رایج در تبیین مفاد حدیث

در بیان منظور حدیث «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ» دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است؛ از جمله:

الف. برخی با استناد به این روایت و دیگر روایاتی که بر منع حضور زنان در اجتماع دلالت دارد، زن را موظف به خانه‌نشینی و شوهرداری می‌دانند و بر این اعتقادند که زنان حق حضور در صحنه‌های اجتماعی و امور سیاسی و اقتصادی را ندارند. رشیدرضا این باور را اقتضای فطرت انسانی دانسته، می‌نویسد: «فطرت می‌طلبد زن به بارداری و شیردهی و نگهداری و تربیت فرزندان و کارهای خانه بپردازد» (رشیدرضا، ۱۹۸۴م: ۳۷).

ب. برخی خیریت و افضلیت مطرح در این روایت را نسبی و غالبی می‌دانند؛ بنابراین زنان باید در فعالیت‌های خود به گونه‌ای عمل کنند که با مردی روبه‌رو نشوند و مردی هم با آن‌ها روبه‌رو نگردد. اما موارد ضرورت مواجه شدن زن و مرد از اطلاق حدیث خارج است؛ مواردی مانند کسب علم از مردانی که از نظر علمی بالاتر از زنان‌اند و یا امر به معروف و نهی از منکر و.... در نتیجه روایت حکایتگر نفی مطلق حضور زنان در اجتماع نیست و در عرصه‌های لازم و ضروری، چنین منعی وجود ندارد.

ج. گروه سوم منظور از واژه «خیر» را افضل بودن دانسته و آن را بر استحباب حمل نموده‌اند. امری مستحب که رعایت آن باعث قرب بیشتر بانوان به درگاه الهی می‌گردد. به دیگر سخن، این روایت ناظر بر نوعی توصیه اخلاقی است نه یک حکم شرعی و لازم الاجرا؛ شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد: دلیل اینکه فقها بر اساس مضمون چنین جمله‌هایی فتوا نداده‌اند، ادله قطعی دیگر از آیات و روایات و سیره معصومین علیهم‌السلام، برخلاف مفاد ظاهر این تعبیرهاست و به اصطلاح، ظاهر این جمله‌ها معرض عنه اصحاب است؛ لذا این جمله‌ها حمل بر توصیه اخلاقی شده است و ارزش اخلاقی دارد نه فقهی (مطهری، ۱۳۷۹ش، ج ۱۹: ۵۴۸). با دقت در سخن شهید مطهری دو نکته مهم دیده می‌شود: یکی وجود تعارض میان مفاد این روایت و دیگر روایات؛ دوم اینکه اصحاب و فقها از ظاهر این روایت اعراض داشته‌اند. بنابراین اولاً شهید مطهری دیگر روایات را بر

این روایت مقدم دانسته و ثانیاً دلالت اولیه این حدیث بر منع را پذیرفته؛ اما این دلالت به دلیل اعراض اصحاب قابل اعتماد نیست.

د. ممکن است برخی استناد به این روایت را برای زنان جوامع کنونی دور از ذهن بدانند و بر این باور باشند که گفتار فاطمه علیها السلام که بهترین زنان کسانی اند که «لایرین احدا و لایراهن» و رفتار ایشان در پنهان شدن از مقابل فرد نابینا نمی تواند الگوی زنان ما باشد.

۴. ارزیابی محتوایی حدیث «خَيْرُ لِلنِّسَاءِ»

چنان که پیش تر گفته شد، برخی حدیث پژوهان به رغم ضعف سندی روایت در نقل های مختلف، آن را پذیرفته و در راستای تبیین مفهوم و مدلول آن سخن گفته اند. از آنجاکه ارزیابی تحلیل های ارائه شده متوقف بر تحلیل مفاد حدیث براساس قراین گوناگون است، در ادامه، این قراین بررسی می شود:

۴-۱. توجه به مفهوم واژگان اصلی روایت «خَيْرُ لِلنِّسَاءِ»

براساس مطالب پیش گفته در ارزیابی سندی روایت «خَيْرُ لِلنِّسَاءِ» روشن است که سند این روایت از اتقان و استواری لازم برخوردار نیست؛ اختلاف نقل روایت نیز حکایت از این دارد که روایت به صورت لفظ به لفظ نقل نشده و با نوعی نقل به معنا و تسامح در نقل همراه است، در نتیجه استناد به واژگان متن یا عبارت آن قابل تأمل است. اما از آنجاکه عبارت «خَيْرُ النَّسَاءِ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرَّجَالَ وَ لَا يَرَاهُنَّ الرَّجَالُ» مضمون مشترک روایت در منابع پیش گفته است، می توان براساس معنی و دلالت آن به بررسی و تحلیل روایت پرداخت:

الف. مفهوم دو واژه «يَرَيْنَ» و «يَرَاهُنَّ»: ابن فارس ماده «رأى» را به معنای دیدن با چشم یا اندیشه دانسته، می نویسد: «رأى: الرء و الهمزة و الياء أصلٌ يدلُّ على نظري و إِبصارٍ بعينٍ أو بصيرة» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۷۲). راغب نیز «رأى» را به دیدن و ادراک چیزی که دیدنی و قابل دیدن باشد تفسیر نموده، می نویسد: انواع مختلفی برای دیدن وجود دارد؛ نخست: دیدن و ادراک با حواس ظاهر و آنچه بر این اساس باشد، مانند آیه هفتم سوره تکوین: «لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ»؛ دوم: دیدن با وهم و تخیل، مانند «أَرَىٰ أَنْ زَيْدًا مُنْطَلِقًا» و یا آیه «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا» (انفال: ۵۰)؛ سوم دیدن با تفکر و اندیشه، مانند آیه «إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوُنَّ» (انفال: ۴۸)؛ چهارم دیدن به عقل، مثل آیه «مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» (نجم: ۱۱) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۷۴). بر

این اساس ممکن است منظور از «رؤیت» در این روایت، نگاه پیوسته و همراه با دقت مرد به زن و زن به مرد باشد؛ نگاهی که نتیجه آن اندیشیدن در جهت یافتن راهی برای ایجاد ارتباط با طرف مقابل گردد؛ زیرا امکان منع نگاه اتفاقی، گذرا و دور از شهوت هریک از طرفین به دیگری وجود ندارد. افزون بر اینکه در برخی روایات، نگاه بر قسمت‌هایی از بدن زن تجویز شده است؛ مانند آنجا که راوی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم نگاه کردن به کدام قسمت بدن زنان نامحرم برای مرد جایز است؟ فرمودند: «چهره، دو کف دست و دو قدم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۵۲۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵: ۱۱۶). همچنین برخی روایات بر حرمت پوشاندن چهره زن در حال احرام دلالت دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۳۴۴-۳۴۶) و در حالت عادی نیز مطابق آیه ۵۹ سوره احزاب، پوشاندن چهره زن واجب نیست «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَا رَأَيْتُمْ مِنَ الْفِتْنَةِ سَبِيلًا أَلَمْ تُدْرِكُوا أَنَّهُ كَانَ فِي الْأُمَمِ قَوْمٌ مِمَّنْ جَلَّابِيهِنَّ ذَلِكَ أَدْتَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَنْنَ...»؛ در نتیجه پذیرفتن این مسئله که پوشانیدن چهره در غیر حال احرام از واجبات بوده، اما در حال احرام از محرمات باشد، دور از ذهن است.

ب. مفهوم واژه «خَيْر»؛ چنان‌که گذشت، برخی بر این باورند که واژه «خیر» در حدیث «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ» نشان‌دهنده رجحان و مزیت بوده و روایت بر فضیلتی استحبابی دلالت دارد؛ در صورتی‌که با توجه به معنای لغوی «خیر»، این واژه در اصل به معنای هر چیز سودمند و مفیدی است که انسان به آن کشش و میل دارد. در معجم مقاییس اللغه آمده است: «اصل خیر، ضد شرّ و به معنای میل و کشش است؛ زیرا هر کسی به آن تمایل پیدا می‌کند» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۳۲). راغب نیز ضمن اشاره به اینکه «خَيْرٌ» نقطه مقابل «شَرٌّ» است، مصادیق آن را برشمرده، می‌نویسد: «خیر چیزهایی مانند عقل، عدل، فضل و هر چیز سودمند دیگری است که به آن تمایل وجود دارد.» البته وی یادآور می‌شود که «خیر و شر از نظر قواعد ادبی دو صورت دارد که همین معنا در هر دو ساخت آن مورد توجه قرار گرفته است: اول اینکه هر دو اسم باشند مانند آیه وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ (آل عمران: ۱۰۴)؛ دوم اینکه به صورت صفت و در معنی أفعال (صفت تفضیلی) باشد؛ مانند آیات نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا (بقره: ۱۰۶) و وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ (بقره: ۱۸۴)» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۰۰).

۲-۴. ناسازگاری محتوای حدیث با آیات قرآن

حامل مفاد حدیث بر نفی حضور زنان در جامعه با آیات مختلفی از قرآن ناسازگار است؛ توضیح اینکه در آیه ۳۱ سوره نور به عفت در نگاه و مسائل جنسی فرمان داده و آشکار نمودن زینت را بر زنان ممنوع نموده است: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ...». همچنین پیامبر در آیه ۵۹ سوره احزاب مأمور گردیده ضرورت حفظ حجاب را به همسران خود و زنان مؤمنان ابلاغ نماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْرِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»؛ درحالی که اگر ترک حضور زنان در جامعه ضرورت یا حداقل اولویت داشت و برای آن‌ها بهتر بود، آیا نباید در همین آیات مورد تأکید قرار می‌گرفت و حضور آنان در جامعه به شرایط خاص محدود می‌شد؟ همچنین قرآن گفت‌وگوی زنان پیامبر با دیگران را منع نکرده و صرفاً با پرداختن به شکل صحیح برخورد با دیگران آن‌ها را نسبت به بیماردلان تذکر می‌دهد: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (احزاب: ۳۳)؛ ای همسران پیامبر! شما اگر پرهیزکاری پیشه کنید [از نظر منزلت و موقعیت] مانند هیچ‌یک از زنان نیستید. پس در گفتار خود، نرمی و طنازی [چنان‌که عادت بیشتر زنان است] نداشته باشید تا کسی که بیماردل است طمع کند، و سخن پسندیده گویند.

افزون بر این باید توجه داشت که اطلاق و شمول آیات حجاب با اطلاق روایت «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ» درخصوص همه زنان در تعارض است و در نتیجه، اطلاق ظاهر آیات بر خیر واحد غیرمسند مقدم می‌گردد و نمی‌توان بر مفاد روایت اعتماد نمود.

۳-۴. ناسازگاری با روایات

نفی حضور زنان در جامعه، با روایاتی که بر جواز حضور زنان در جامعه و مشارکت آنان در عرصه‌های گوناگون اجتماعی دلالت دارد، ناسازگار است؛ این روایات خود چند گونه‌اند:

الف. روایات حاکی از سیره عملی حضرت فاطمه عليها السلام در برخورد با نامحرمان؛ چراکه سیره ایشان در این زمینه می‌تواند بهترین تفسیر برای این سخن باشد. حضور اجتماعی حضرت زهرا عليها السلام در جنگ احد و درمان مجروحان (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۰:

۹۵) و نیز نقش آن حضرت در دفاع از حق خلافت حضرت علی علیه السلام و مقام ولایت و امامت ایشان (الهلالی، ۱۴۰۵ق: ۵۶۸)، همچنین محاجه با ابوبکر درباره غصب فدک و ایراد خطبه فدکیه در جمع مهاجرین و انصار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۹: ۲۱۶)، به خوبی گویای این مطلب است که حضرت زهرا علیها السلام با حفظ حریم حجاب و عفاف، با نامحرمان برخورد و گفت و گو داشته‌اند. همچنین افرادی مانند سلمان فارسی، ابوذر غفاری و جابر بن عبدالله انصاری از حضرت زهرا علیها السلام علم می‌آموختند و سلمان در کارهای منزل به حضرت یاری می‌رساند. برای نمونه در روایت آمده است: «حضرت فاطمه علیها السلام به سلمان گفت: سلمان، این پیراهن مرا بگیر و نزد شمعون یهودی ببر و به او بگو: فاطمه دختر محمد صلی الله علیه و آله می‌گوید: در مقابل آن، یک من خرما و یک من جو قرض بده...» (همان، ج ۴۳: ۷۲). در روایتی دیگر از سلمان نقل شده که حضرت فاطمه علیها السلام نشسته بود و پیش روی آن حضرت سنگ آسیابی بود که با آن جو آسیا می‌کرد و دسته آسیاب خون‌آلود بود و حسین علیه السلام که در آن زمان کودکی شیرخوار بود، در گوشه‌ای از خانه گریه می‌کرد. من به آن حضرت عرض کردم: ای دختر رسول خدا، این فضّه است، از او در کارهای خانه کمک بگیر؛ فاطمه علیها السلام فرمودند: پدرم به من سفارش کرد که کارهای خانه یک روز از من و یک روز از فضّه باشد. دیروز نوبت فضّه بود (و امروز نوبت من است) سلمان می‌گوید: عرض کردم: برای خدمت آماده‌ام که یا جو را آسیاب کنم یا از حسین علیه السلام نگهداری کنم. حضرت زهرا علیها السلام فرمود: من به ساکت کردن حسین شایسته‌ترم، شما به آسیاب کردن جو پرداز (قطب راوندی، ۱۴۳۰ق: ۱۲۲). این روایات نشان می‌دهد که حضرت فاطمه علیها السلام با رعایت موازین شرعی با نامحرمان برخورد داشته‌اند و اگر می‌فرماید: صلاح زنان این است که طوری رفتار کنند که نه مردان را ببینند و نه چشم مردان به آن‌ها بیفتد، هرگز به معنای عدم برخورد با نامحرم یا انزوا و پرده‌نشینی زنان نیست؛ زیرا ایشان همواره در مسائل مختلف سیاسی و اجتماعی حضور فعال داشته است. لذا زن نیز مانند مرد می‌تواند با رعایت موازین اسلامی در فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی شرکت کند و چه بسا حضور زنان در مواردی مانند تصدی امور بانوان در جامعه و امر به معروف و نهی از منکر در امر بانوان، ضروری باشد.

ب. روایات مربوط به حضور زنان در نماز جمعه و جماعت؛ براساس روایات متعدد، زنان در زمان پیامبر در نمازهای جماعت شرکت می‌کردند. چنان‌که حضور خدیجه در نماز جماعت به همراه علی علیه السلام حضور زنانی در زمان تغییر قبله، همراهی زنان پیامبر با ایشان در نماز عیدین در روایات گزارش شده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۱۲۰؛ الصالحی الشامی، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ۸۱).

در برخی روایات چنین آمده که بعضی زنان همیشه در مسجد حاضر می‌شدند و پیامبر نه تنها از حضور دائمی آن‌ها نهی نمی‌کرد، بلکه حتی هنگام غیابشان درباره آن‌ها پرس‌وجو می‌کرد. همچنین پیامبر به زنی که از دور بودن مسیر خود تا مسجد با پیامبر صحبت کرد فرمود: این افراد دوچندان اجر می‌برند. همچنین پیامبر مانع جلوگیری مردان از حضور همسرانشان در مسجد می‌شد (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۶: ۲۳۶ و ۴۳۵؛ الصالحی الشامی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۳۷۰؛ عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۱۰۵؛ هاشمی شهیدی و جعفریان، ۱۳۹۳ش: ۱۷۷-۲۱۰).

با توجه به این روایات، برخی محققان پس از تضعیف سند این روایات تأکید نموده‌اند که مضمون چنین روایاتی بر حرمت دیده شدن زنان از سوی مردان دلالت ندارد و در نهایت، مدلول حدیث بر حذر داشتن زنان از آمیختن با مردان و پیامدهای فسادانگیز آن و نیز تحریک غرایز جنسی است. این نویسنده در پایان یادآور می‌شود که حضرت زهرا علیها السلام نیز مردان را می‌دید و مردان هم ایشان را مشاهده می‌کردند و این خود گزینه‌ای است که مراد حرمت رؤیت نیست، بلکه این سخن ناظر به نتیجه نگاه مرد و زن به یکدیگر است (حنفی، ۲۰۰۴م، ج ۲: ۱۹۳۲).

برخی نیز با اشاره به تعارض این روایات با روایات دیگر اعتماد به ظاهر این روایات را نپذیرفته‌اند؛ ایشان ضمن استناد به فقدان چنین محدودیت‌هایی در سیره متشرعه و اعراض فقها نسبت به این روایات معتقدند روایت‌هایی که بر محدود کردن زنان دلالت دارند، هر نوع بیرون رفتن زنان از خانه و هر نوع ظاهر شدن در جامعه را نفی نمی‌کنند بلکه موارد خاص منظور است؛ مثلاً در روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است: «استعینوا علی النساء بالعرى فان احدهن اذا كثرت ثيابها و احسنت زيتها اعجبها الخروج»؛ زنان را با برهنه نگه داشتن آن‌ها در اختیار بگیرید؛ زیرا اگر پوشاک آنان زیاد گردد و زیورآلات نیکو در

اختیار داشته باشند، خوششان آید که بیرون روند (متقی هندی، ۱۹۸۹م، ج ۱۶: ۳۷۲)؛ در نتیجه بیرون رفتن با لباس‌های فاخر و زینت‌های فریبنده، مبعوض شارع است (مهریزی، ۱۳۸۲: ۲۶۸)

۴-۴. ناسازگاری متنی روایات «خیر للنساء»

اختلاف تعبیر در روایت‌های گوناگون به گونه‌ای است که از اضطراب متن آن حکایت دارد؛ برای نمونه در برخی موارد پیامبر ﷺ از صحابه خود سؤال نموده و در برخی دیگر علی ؑ و در برخی، مستقیماً فاطمه ؑ مخاطب پیامبر بوده و گویا گفت وگویی دوطرفه میان فاطمه ؑ و پیامبر ﷺ وجود داشته است. به همین شکل، فقره پایانی روایت نیز متفاوت است. در جایی که علی ؑ سخن فاطمه ؑ را برای پیامبر نقل نموده، در پایان روایت بر پاره تن پیامبر بودن حضرت زهرا ؑ تأکید شده؛ اما در جایی که حضرت زهرا ؑ مخاطب پیامبر ﷺ است، عبارت «ذریة بعضها من بعض» دیده می‌شود. به همین دلیل، البانی پس از بررسی روایت و نقل‌های مختلف آن می‌نویسد: تنها عبارت «أَنَّ مَا فَاطِمَةُ بَعْضَةٌ مِنِّي يُؤَدُّونِي مَا آذَاهَا» با سند صحیح از پیامبر نقل شده است (البانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲: ۵۳۸-۵۳۹).

۵-۴. ناسازگاری با شواهد تاریخی

براساس روایات متعدد در روزگار پیامبر و ائمه ؑ، زنان به ایشان مراجعه و درباره مسائل مختلف گفت‌وگو و سؤال می‌کردند. زنان پیامبر ﷺ نیز با مردان دیگر مواجه می‌شدند. باین حال در قرآن از حضور اجتماعی و برخورد با نامحرم منع نشده‌اند، بلکه چنان‌که گذشت، قرآن آنان را از تبرج و جلوه‌گری (نور: ۶۰؛ احزاب: ۳۳) و با کرشمه سخن گفتن (احزاب: ۳۲) نهی کرد. همچنین با مراجعه به موارد تاریخی در مورد حضور زنان در جوامع اسلامی متوجه می‌شویم که بانوان بزرگ اسلام در مواقع ضرورت، با رعایت حجاب و حفظ شئون اسلامی در جامعه حاضر شده و با مردان برخورد و گفتگو داشته‌اند. حال آنکه نمی‌توان ادعا کرد که در هنگام حضور این بانوان در عرصه‌های اجتماعی، همه آن‌ها وجه و کفین خویش را کاملاً پوشانده‌اند یا هیچ‌کدام از مردانی که در مسیر رفت‌وآمد آن‌ها قرار گرفته‌اند به آن‌ها ننگریسته‌اند. همه این‌قراین حاکی از این حقیقت است که زنان به گونه‌ای در جامعه حضور پیدا می‌کردند که نگاه مردان متوجه بُعد

جسمی و زنانه آن‌ها نشده و معطوف به شخصیت دینی و علمی آن‌ها شود. برای نمونه «سوده» دختر «عمار بن اسلک همدانی» از جمله زنانی است که پس از شهادت حضرت علی علیه السلام به دربار امویان رفت و با معاویه سخن گفت و از او خواست تا فرماندار بی کفایت منطقه زندگی اش، یعنی «ابن یسیر بن اطاره» را عزل کند؛ وی در محاجه با معاویه از حضور خود در پیشگاه امیرالمؤمنین علی علیه السلام در جریانی مشابه سخن می گوید و با اشاره به فضایل حضرت، سرانجام معاویه را وادار می کند تا آن حاکم بی کفایت را عزل کند (امین عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۷: ۳۲۴). نمونه دیگر «امیمه» دختر «قیس بن ابی الصلت» است. وی علاوه بر اینکه از محدثات بوده و روایات زیادی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است، در جنگ‌ها حضور داشته و در مداوای مجروحان و جابه‌جا کردن شهدا نقش مهمی ایفا کرده است (سیوطی، ۱۹۹۳م: ۱۳۷). نمونه دیگر «ام کلثوم» دختر «عقبه بن ابی معیط» است. به گزارش مورخان، او نخستین زنی است که با پای پیاده از مکه به مدینه هجرت نمود و زمانی که گروهی از کفار در صدد بازگرداندن او به مکه بودند، آیه دهم سوره ممتحنه نازل شد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ» (همان: ۱۳۲).

حضور زنان در جنگ‌ها و تشویق مجاهدان و نکوهش دشمنان و نیز حضور در صحنه‌های سیاسی در تاریخ اسلام چنان گسترده و مهم بوده که پژوهش‌هایی مستقل در مورد آن انجام شده است (مدنی، ۱۳۹۲ش: ۳-۴۴؛ معینی کرکبندی، ۱۳۸۴ش: ۶۵-۵۶).

۴-۶. ناسازگاری با حکم عقل

با توجه به اینکه زنان نیمی از افراد جامعه‌اند و تربیت نسل و مدیریت امور منزل را نیز بر عهده دارند، فضیلت خانه‌نشینی برای آنان معقول نیست؛ زیرا اگر خانه‌داری را از وظایف زنان بدانیم، باز لازمه آن انقطاع از جامعه و مردان دیگر نیست و زنان می‌توانند با رعایت شئون اخلاقی و شرعی در خارج از منزل نیز نقش ایفا نموده، استعداد خود را شکوفا سازند. همچنین می‌توان گفت: این چگونه خیر و فضیلتی است که با اعراض زنان از یکی از بهترین مواهب الهی یعنی استعداد آنان و خانه‌نشینی ایشان حاصل می‌شود؟ آیا معقول است که خداوند نیروی فکر و اندیشه را به کسی عطا نماید و خیر او را در انزوا و دوری از دیگران قرار دهد؟

۵. تحلیل محتوایی حدیث «خیر للنساء»

با توجه به معنای «رؤیت» و «خیر» و نیز با توجه به عمومیت داشتن واژه «النساء» می توان گفت: این روایت درصدد بیان حقیقتی مطلوب طبع همه زنان، یعنی پرهیز مردان از نگاه جنسیتی و شهوت آلود به سوی آن هاست. البته واضح است که رعایت حجاب و عفاف از سوی بانوان مانع پیش آمدن چنین نگاهی شده و به نفع خود زن بوده و این خود تأیید حکم آیه حجاب خواهد بود. همچنین نگاه آلوده از جانب زن به مرد نامحرم موجب درگیر شدن فکر و احساس زن به سمت ارتباط با نامحرم است و اتفاقاً به خاطر وجود احساسات و جاذبه های جنسی زنان، گرایش به نامحرم در وجود آن ها می تواند خطرناک تر و فسادبرانگیزتر بوده و ضربات و صدمات روحی و جسمی بیشتری بر آن ها وارد سازد.

البته بنا بر ظاهر و سیاق بیشتر نقل هایی که گذشت، می توان گفت پرسش پیامبر ﷺ در جمع مردانه مطرح شده و چه بسا پیامبر ﷺ با طرح این مطلب درصدد بوده تا موضوعی را به مردان تذکر دهد. درضمن، پاسخ هایی هم که مردان به پیامبر ﷺ داده اند، احتمالاً پاسخ هایی مبتنی بر تفکرات مردانه بوده و لذا مورد پذیرش ایشان قرار نگرفته است؛ اما چون پاسخ حضرت فاطمه علیها السلام به نوعی مطابق فطرت زنان و مبتنی بر شناخت خصوصیات جسمی و روحی آنان بوده، موجب تحسین پیامبر ﷺ قرار گرفته است.

درنهایت، اگر روایت را ناظر به حجاب بدانیم، می توان گفت سخن ایشان درواقع یا تأکید بر انجام یک حکم تکلیفی و قانونی برای همه بانوان است و یا توصیه ای اخلاقی و فضیلت استجابی؛ زیرا - چنان که گذشت - ممنوع دانستن هرگونه ارتباط میان زنان و مردان و خانه نشین کردن زنان با استناد به این روایت، با ظاهر برخی آیات قرآن تعارض دارد. همچنین در آیه ۲۶ سوره مریم آمده است: «فَكُلِّي وَأَشْرِبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا»: بخور و بنوش و دیده روشن دار، پس اگر کسی از آدمیان را دیدی، بگویی: من برای [خدای] رحمان روزه نذر کرده ام، و امروز مطلقاً با انسانی سخن نخواهم گفت (مریم: ۲۶). این آیه نشان می دهد که حضرت مریم علیها السلام مردان را می دیده و با آن ها صحبت می کرده است؛ زیرا کلمه «بشر» شامل زن و مرد، هر دو می شود. خداوند به حضرت مریم نفرمود «فامَّا تَرَيْنَ النَّسَاءَ» اگر زنان را دیدی، بلکه

فرمود: اگر بشری را دیدی چنین کن. از طرفی، احتمال رؤیت چهره حضرت مریم برای مردان وجود داشته است و گرنه با فرض پوشیده بودن چهره ایشان، این پرسش رخ می‌نماید که در این صورت مردم چگونه متوجه می‌شدند که او کیست تا او را مورد خطاب قرار دهند؟ یادآور می‌گردد احتمال اینکه در زمان حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَام حجاب به صورت امروزی واجب نبوده پذیرفتنی نیست؛ زیرا در روایت محل بحث، عبارت «خیر للنساء» آمده که اشاره به جنس زنان دارد و همه زنان را شامل می‌شود؛ نه اینکه گروه خاصی از زنان را شامل شود.

این برداشت از روایت سبب کاربردی شدن روایت در هر عصر و دوره‌ای خواهد بود و به‌رغم برداشت کسانی که مدلول روایت را حکم به پرده‌نشینی و محبوس بودن زن در خانه دانسته‌اند و هرگونه فعالیت اجتماعی را برای زنان ناپسند می‌شمارند، یا دیدگاه کسانی که این مطلب را در جامعه امروز قابل اجرا نمی‌دانند، زن می‌تواند با رعایت حجاب و عفاف به تمام عرصه‌های اجتماعی وارد شود و طبیعتاً اگر حضور در برخی صحنه‌ها مستلزم رعایت نکردن حجاب و عفاف گردد، زنی که فطرتش دستخوش تغییر نشده باشد، خودبه‌خود از آن احتراز خواهد کرد. البته اگر «رؤیت» در روایت مد نظر قرار گیرد، باید گفته شود با توجه به عبارت «الایرین» و «الایراهن» همان ممنوعیتی که برای زنان وجود دارد، برای مردان نیز وجود خواهد داشت. همچنین ممکن است گفته شود با خانه‌نشینی مردان نیز روایت مصداق پیدا خواهد کرد و استفاده از روایت در راستای محدود کردن زنان وجهی ندارد. همچنین با تأکید بر این دو قید می‌توان گفت: منظور «به چشم آمدن مردان در برابر زنان و به چشم آمدن زنان در برابر مردان» است و درنهایت، روابط اجتماعی مرد و زن باید به‌گونه‌ای تنظیم شود که هم مردان در برابر زنان جلوه‌گری نکنند و هم زنان از جلوه‌گری در برابر مردان بازایستند. در این صورت مردان و زنان به‌جای دیدن بُعد جنسیتی طرف مقابل، به مسائل مهم‌تر توجه پیدا می‌کنند.

افزون بر این برداشت، پنهان بودن زنان از مردان با فلسفه تشریح حجاب در آیات قرآن سازگار نیست؛ زیرا اگر پنهان ماندن زنان از مردان هدف غایی و فضیلت و کمال نهایی برای زنان باشد، باید خداوند این حقیقت را در قرآن مورد تأکید قرار می‌داد؛ حال آنکه در آیات حجاب، محدوده و جوی پوشش مشخص شده و در غیر آن رخصت

وجود دارد.

از سویی با توجه به سخن پیامبر گرامی اسلام ﷺ که فرمودند: «أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخْصِهِ كَمَا يُؤْخَذُ بِعَزَائِمِهِ؛ خداوند دوست دارد که به رخصت‌هایی که داده مانند تکالیفی که کرده عمل شود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰: ۵)، این برداشت که حضرت زهراء علیها السلام از محدوده رخصت الهی فراتر رفته و مطلق نگاه زن و مرد نامحرم به یکدیگر را مد نظر قرار داده باشند، صحیح نیست.

از این رو برخی اسلام‌پژوهان محدودیت‌های بیش از اندازه برای زنان را حکم اسلام ندانسته‌اند. شهید مطهری در این باره می‌نویسد: «آنچه موجب فلج کردن نیروی زن و حبس استعدادهای اوست، حجاب به صورت زندانی کردن زن و محروم ساختن او از فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی است و در اسلام چنین چیزی وجود ندارد. اسلام نه می‌گوید که زن از خانه بیرون نرود و نه می‌گوید حق تحصیل علم و دانش ندارد بلکه علم و دانش را فریضه مشترک زن و مرد دانسته است، و نه فعالیت اقتصادی خاصی را برای زن تحریم می‌کند. اسلام هرگز نمی‌خواهد زن بیکار بنشیند و جوری عاطل و باطل درآید؛ پوشانیدن بدن به استثنای وجه و کفین مانع هیچ‌گونه فعالیت فرهنگی و اجتماعی یا اقتصادی نیست. آنچه موجب فلج کردن نیروی اجتماع است، آلوده کردن محیط کار به لذت‌جویی‌های شهوانی است» (مطهری، ۱۳۷۹ش، ج ۱: ۹۲).

با دقت در موارد ذکر شده می‌توان به لزوم حضور اجتماعی زنان در صحنه‌هایی خاص پی برد. لذا به فرض پذیرش صدور این کلام از حضرت زهراء علیها السلام، ایشان به‌عنوان الگوی یک زن مسئول، هرگز بر خانه‌نشینی صرف و عدم حضور اجتماعی زنان نظر نداشته‌اند.

۶. نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. روایت «خیر للنساء» در هیچ‌یک از کتاب‌های چهارگانه حدیثی شیعه و نیز صحاح سته اهل سنت وجود ندارد و در بیشتر منابع حدیثی، پس از آن‌ها نیز به صورت مرسل و بدون سند معتبر نقل شده است؛ لذا این روایت از نظر سندی ضعیف است و قابل اعتماد نیست. همچنین نمی‌توان به گزارش منابعی هم که به راویان خبر اشاره کرده‌اند و در ظاهر روایت را مسند ارائه نموده‌اند، اکتفا نمود؛ زیرا بیشتر افراد این اسناد از سوی

رجالیان متهم به کذب، وضع حدیث و تدلیس هستند.

۲. با فرض پذیرش صدور حدیث از معصوم، در بررسی محتوایی آن مشخص شد که منظور از رؤیت، مطلق نگاه زن و مرد نامحرم به یکدیگر نیست؛ زیرا با توجه به معنای لغوی واژه «رأی» می‌توان چنین دریافت که منظور از «رؤیت» در این روایت، نگاه خیره و دقیق و هوس‌آلود مرد به زن و زن به مرد غیرمحرم است که سبب ایجاد اندیشه نادرست هر کدام درباره دیگری می‌شود. اما نگاه زودگذر و طبیعی هریک از طرفین به همدیگر و در راستای تعاملات اجتماعی ایشان، مطابق آیات قرآن و برخی روایات اشکالی ندارد.

۳. با توجه به اینکه منظور حضرت زهرا علیها السلام همه بانوان هستند، به نظر می‌رسد ایشان با احاطه به ویژگی‌های فطری زنان از نظر جسمی و روحی، آنچه را به خیر و صلاح آن‌ها بوده، یعنی همان عدم جلوه‌گری را بیان کرده‌اند و در صدد تأکید بر انجام یک حکم تکلیفی لازم‌الاجرا برای همه بانوان، یعنی حجاب، بوده است.

۴. برخی بر این نظرند که حدیث بر پرده‌نشینی و انزوای اجتماعی زنان دلالت دارد، ولی با توجه به اینکه زن به‌عنوان یک انسان، همانند مرد در ارتباط با مسائل اجتماعی و سیاسی زمانه خود مسئول بوده و پرداختن به این مسئولیت جز با حضور درست، عقیفانه و مطابق با قوانین شریعت اسلام امکان‌پذیر نخواهد بود، و با توجه به سیره عملی حضرت زهرا علیها السلام به‌عنوان الگوی کامل یک زن مسئول، می‌توان گفت که آن حضرت به رعایت حجاب و عفاف در اجتماع توسط همه به‌خصوص بانوان، دعوت کرده‌اند؛ زیرا اسلام حضور قانون‌مدار زن در اجتماع را بر پرده‌نشینی و انزوای وی ترجیح می‌دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابوحنیفه، نعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حنیون تمیمی مغربی، ابتدا از پیروان مذهب مالکی بود، اما تغییر مذهب داد و شیعه شد. برخی محققان او را از مؤسسان مذهب اسماعیلیه دانسته و برخی دیگر او را علمای شیعه اثنی عشری می‌دانند و معتقدند در برابر سلاطین اسماعیلیه، تقیه می‌کرده است (صدر، ۱۴۲۹ق، ج ۶: ۱۵۸؛ افندی، ۱۴۳۱ق، ج ۵: ۲۷۵).

۲. قطب‌الدین، سعید بن عبدالله بن حسین بن هبة الله بن حسن راوندی کاشانی.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی الحدید، ع. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة لابن ابی الحدید. قم: مكتبة آيت الله المرعشي النجفي.
- ابن اثیر، ع. (۱۴۰۹ق). اسد الغابة فی معرفة الصحابه. بیروت: دارالفکر.
- ابن بابویه، م. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام. تهران: نشر جهان.
- ابن حیّون، ن. (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام عن اهل بیت رسول الله علیه و علیهم افضل السلام. مصر: دارالمعارف.
- ابن سعد (۱۹۶۸م). الطبقات الكبرى. قاهره: طبعة دارالتحریر.
- ابن شهر آشوب، م. (۱۳۸۰ق). معالم العلماء. عراق، نجف اشرف: المطبعة الحیدریه.
- _____ (۱۳۷۹ق). مناقب آل ابی طالب علیهم السلام. قم: انتشارات علامه.
- ابن فارس، ا. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابونعیم اصفهانی، ا. (۱۴۰۷ق). حلیة الأولیاء و طبقات الاصفیاء. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اربلی، ع. (۱۳۸۱ق). کشف الغمة فی معرفة الأئمة علیهم السلام. تبریز: بی نا.
- افندی، ع. (۱۴۳۱ق). ریاض العلماء و حیاض الفضلاء. لبنان - بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- امین عاملی، م. (۱۴۰۳ق). اعیان الشیعه. بیروت: دارالتعارف.
- البانی، م. (۱۴۱۲ق). سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعة وأثرها السیئ فی الأمة. ریاض: دارالمعارف.
- حر عاملی، م. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسة آل البيت.
- حفنی، ع. (۲۰۰۴م). موسوعة القرآن العظیم. مصر - قاهره: مكتبة مدبولی.
- خوانساری، م. (۱۳۹۰ق). روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات. قم: اسماعیلیان.
- خویی، ا. (۱۴۱۳ق). معجم الرجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه. بی جا: بی نا.
- ذهبی، ش. (۱۴۱۹ق). تذكرة الحفاظ. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، ح. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالشامیه.
- رشیدرضا، م. (۱۹۸۴م). حقوق النساء فی الاسلام. بی جا: بی نا.
- سیوطی، ع. (۱۹۹۳م). الدر المشور. بیروت: دارالفکر.
- الصالحی الشامی، م. (۱۴۱۴ق). سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- صدر، ح. (۱۴۲۹ق). تکملة أمل الأمل. لبنان - بیروت: دار المؤرخ العربی.
- طباطبایی، م. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الاعلمی.
- طبرسی، ح. (۱۴۱۲ق). مکارم الأخلاق. قم: الشریف المرتضی.
- عسقلانی، ا. (۱۴۱۵ق). الاصابة فی تمییز الصحابه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- غزالی، ا. (۱۴۱۲ق). إحياء علوم الدين. بیروت: دارالمعرفه.

۵۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره بیستونهم، بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۲۹-۵۴

- فیض کاشانی، م. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: بی نا.
- _____ (۱۴۲۸ق). المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- قطب راوندی، س. (۱۴۳۰ق). مکارم أخلاق النبی و الائمة عليهم السلام. عراق: دار مخطوطات.
- قهپانی، ع. (۱۳۶۴ش). مجمع الرجال. قم: اسماعیلیان.
- کلینی، م. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- متقی هندی، ع. (۱۹۸۹م). کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال. بی جا: الرساله.
- مجلسی، م. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مدنی، ب. (۱۳۹۲ش). نقش زنان در جنگ‌های عصر حکومت امام علی عليه السلام. فصلنامه فرهنگ پژوهش، شماره ۱۳، ۳-۴۴
- مطهری، م. (۱۳۷۹ش). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- معینی کرکندی، ا. (۱۳۸۴ش). نقش سیاسی زنان در حکومت حضرت علی عليه السلام. مجله نامه جامعه، شماره ۱۳، ۶۵-۵۶.
- مهریزی، م. (۱۳۸۲ش). شخصیت و حقوق زن در اسلام. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نجاشی، ا. (۱۳۶۵ش). رجال نجاشی. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم.
- ولوی، س. (۱۳۸۹ش). معنای کنایی در حدیث خیر للنساء أن لا یرین الرجال و لا یرأهن الرجال. صحیفه مبین، شماره ۴۷، ۱۲۸-۱۴۵.
- هاشمی شهیدی، ر. و جعفریان، ر. (۱۳۹۳ش). سیر تحولات تاریخی حضور زنان در مساجد و اماکن اسلامی و تأثیر آن بر معماری مساجد. مجله شیعه‌شناسی، شماره ۴۵، ۱۷۷-۲۱۰.
- هاشمی خوبی، ح. (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (خوئی). تهران: بی نا.
- الهلالی، س. (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس الهمالی. قم: انتشارات هادی.
- هیثمی، ن. (۱۴۱۴ق). مجمع الزوائد و منبع الفوائد. القاهرة: مكتبة القدسی.
- یوسفی غروی، م. (۱۳۸۷ش). مولد فاطمه. دفتر نوزدهم میراث حدیث شیعه. نشر دار الحدیث.

References

The Holy Quran.

- Abo Nuaym Isfahani (1988). *Helyat aluliya va Tabaqat al Asfiya*. Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah. (In Persian).
- Afandi, A. (2009). *Reyaz al-Olama va Heyaz al-Fozala*. Lobnan-Beirut: Moasesah al-Tarikh Al-arabi. (In Persian).
- Albani, M. (1991). *Selsela al-Ahadith al-Zaeifah*. Riyaz: Dar Al-maaref. (In Persian).
- Al-Helali, S. (1984). *Ketab Solaym b.Qiys al-Helali*. Qum: Hadi. (In Persian).
- Al-Salehi al-Shami, M. (1993). *Sobol al-Hoda, al-Rashad fi Sira Khayr al-Ebad*. Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah. (In Persian).
- Amin Ameli, M. (1982). *A'yan al-Shi'ah*. Beirut: Dar al-Taarof. (In Persian).

- Asqalani, A. (1994), *al-Esaba fi Tamyyiz al-Sahabah*. Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiyeh. (In Persian).
- Erbeli, A. (1961). *Kashf al-Ghoma fi Marefa al-Aemah*. Tabriz. (In Persian).
- Fiz Kashani, M. (1985). *al-Vafi*. Isfahan. (In Persian).
- (2007). *al-Mohaja al-Bayza fi Tahzib al-Ehya*. Qum: Nashr Eslami. (In Persian).
- Gazali, A. (1991). *Ehya Ulom al-Din*. Beirut: Dar al-Marefa. (In Persian).
- Ghahpani, A. (1986). *Enayat a-Lah*. Qum: Esmaeilina. (In Persian).
- Hanafi, A. (2004). *Mosua al-Quran al-Azin*. Mesr-Qahereh: Maktaba Madboli. (In Persian).
- Hashami Khoei, H. (1979). *Menhaj al-Braat*. Tehran. (In Persian).
- Hashami Shahidi, R., & Jafarian, R. (2013). The Course of Historical Developments of the Presence of Women in Mosques and Islamic Places and Its Impact on the Architecture of Mosques. *Journal of Shia Studies*, N. 45, 177-210. (In Persian).
- Hithami, N. (1993). *Majma al-Zavaed va manba al-Favaed*. al-Qahra: Maktaba al-Qodsi. (In Persian).
- Hur Ameli, M. (1988). *Wasail al-Shiah*. Qum: Al al-Bayt. (In Persian).
- Ibn Abi-al-Hadid, A. (1983). *Sharh Nahj al-Balagha*. Qum: Maktaba al-marashi. (In Persian).
- Ibn Athir, A. (1988). *Usd al-GHaba fi Marifa al-Sahaba*. Beirut: Dar al-Fekr. (In Persian).
- Ibn Babvayh, A. (1958). *Uyon Akhbar al-Reza*. Tehran: Jahan. (In Persian).
- Ibn Faris (1983). *Mujam Magais al-Lugha*. Qum: Maktab al- Ilm al- Islami. (In Persian).
- Ibn Hayyun, N. (1965). *Da'a'em al-Eslam*. Mesr: Dar al- Maaref. (In Persian).
- Ibn Sad (1968). *al-Tabaqat al-Kubra*. Qahereh: Dar al-Tahrir. (In Persian).
- Ibn Shahr -Ashub, M. (1378). *Maalim al-Ulama*. Najaf: al-Maktaba al-Haydariyya. (In Persian).
- (1959). *Mana'eqeb Al AbiTaleb*. Qum: Allameh. (In Persian).
- Khansari, M. (1970). *Rozat al-Jannat*. Qum: Esmaeilian. (In Persian).
- Khui, A. (1989). *Mujam al-Rejal al-Hadith*. (In Persian).
- Kuliyni, M. (1986). *Al-Kāfi*. Researches: A.A. Ghaffarī & M. Akhūndī. Tehran: Islamic Books. (In Persian).
- Madani, B. (2013). The role of women in the wars of the era of Imam Ali's rule. *Research Culture Quarterly*, N. 13, 3-44. (In Persian).
- Majlisi, M. (1982). *Bihar ah-Anwar*. Beirut: Dar al-Turath al-Arabi. (In Persian).
- Mehrizi, M. (2003). *Shakhsiat va Hoqoq zan dar Eslam*. Tehran: Elmi va Farhangi. (In Persian).
- Moini Karakbandi, A. (2005). The Political Role of Women in the Government of Hazrat Ali (AS). *The Letter of Community Magazine*, N. 13, 56-65. (In Persian).
- Motaqi Hendi, A. (1981). *Kanz al Omal*. al-Resalat. (In Persian).
- Mutahhari, M. (2000). *Majmu a Athar*. Tehran: Sadra. (In Persian).
- Najashi, A. (1945). *Rejal Najjashi*. Qum: Jamaat al-Modarresin. (In Persian).
- Qotb, Ravandi, S. (2008). *Makarem Akhlaq al-Nabi va al-Aema*. EraQ: Dar Makhtotat. (In Persian).

- Raqib Isfahani, H. (1991). *al-Mufradat fi Gharib Alfaz al-Quran*. Beirut: Dar al-Shameah. (In Persian).
- Rashid Reza, M. (1984). *Hoqoq al-nesaa fi al-Eslam*. (In Persian).
- Sadr, H. (2008). *Takmila Amal al-Amel*. lobnan-Beirut: Dar al Moarekh al-Arabi. (In Persian).
- Suyuti, A. (1993). *al-Durr al-Manthur fi Tafsir al-Mathur*. Beirut: Dar al-Fekr. (In Persian).
- Tabarsi, H. (1991). *Makarem al-Akhlaq*. Qum: al-Sharif al-Mortaza. (In Persian).
- Tabataii, M. (1970). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beyrot: Institute of al-a'lami. (In Persian).
- Walawi, S. (2010). Irony Meaning in Hadith of *ان خواطر النساء لا ترسیم ال-rijal WA LA yarahunn al-rijal*. *sahifah Mubin*, No. 47, 127-145. (In Persian).
- Yusofi Gharavi, M. (2008). *Moled fatema*. Mirath HadiTh Shia, Dar alHadith. (In Persian).
- Zahabi, Sh. (1998). *Tazkirah al-Huffaz*. Bayrut: Dar al-kutub al--ilmiyyah. (In Persian).

The Isnad and Implication Examination of the Tradition "kjayrun linnisā'I an lāyarayna al-rejāl wa lāyarāhunna al- rijāl"

Davood Esmaili

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran; d.esmaely@theo.ui.ac.ir

Received: 27/11/2021

Accepted: 02/03/2021

Introduction

The tradition of "Good for Women" is one of the famous traditions that have been reported with various expressions in the historical, ethical and hadith texts of the two main Islamic Sects. However, in the conducted studies, despite the report of the tradition in various hadith texts, more attention has been paid to the implication of this tradition than to its Isnad validity. While this tradition is reported in the form of a "mursal" in most sources, and sometimes go with *iḍtirāb* in the text. In the implication section, most of the researchers consider the tradition to refer to a special ruling about women and believe that women should avoid being in the community by dealing with activities related to housekeeping and raising children. While ignoring the authenticity of this hadith, if only the content of the tradition is considered, other views can be proposed about it, and women cannot be deprived of their right to social presence based on this report.

Materials and Methods

In this research, focusing on the reporting process of the tradition of "Good for Women" in the hadith sources of the two main Islamic Sects, the isnad status and its textual changes in different texts have been evaluated. In this regard, all the sources in which this tradition is narrated have been studied and analyzed. The Shiite sources in which the tradition is reflected are: "Da'ā'im al-Eslām", the book "Mūlid fāṭimah" or "Akhhār fāṭima", "Makārim Akhlāq al-Nabī wa al-A'imma", "Manāqib 'Āl Abiṭālib", "Makārim al-Akhlāq", "Kashf al-Ghummah fī Marifat al-A'imma". Among Sunni sources, this tradition can be seen in the books "Ḥiyat al-Awliya wa Ṭabaqāt al-Aṣfiya'", "Iḥyā' Ulūm al-Dīn", "Kanz al-Ummāl fī sunan alAqwāl wa al-Af'āl".

Results and Discussion

Research in hadith texts is one of the necessities for the correct understanding of jurisprudence and moral issues, which has always been the concern of Islamic thinkers in line with the detailed analysis of religious teachings. Generally, hadith scholars do not limit the final evaluation of hadiths to the examination of Isnad, but also consider it necessary to analyze hadiths in terms of text and content. Because neglecting each of them leads to misunderstandings and misconceptions of the Sunnah and the words of the Prophet (pbuh) and Imams (as). Among the notable traditions in the hadith texts that are found in Shia and Sunni hadith sources and various analyses have been made about them, is the hadith "kjayrun linnisā'ī an lāyarayna al-rejāl wa lāyarāhunna al-rijāl" This tradition has been reported in different sources with different words and attributed to Ḥaḍrat Zahrā (as). The analyses presented around this hadith are so different that sometimes no common value can be found between them. For example, a group has concluded that women must not appear in the community but stay at home, only by addressing the words of this hadith. On the other hand, another group, emphasizing the weakness of the chain of transmission, considered the hadith to be invalid and rejected it.

Conclusion

The tradition of "Good for Women" is found neither in any of the four Main Shia hadith books nor in six authentic Sunni ones. Additionally, in most of the late hadith sources, it has been transmitted in the form of "mursal", without valid sanads. Furthermore, although some sources have presented the tradition as "musnad", most of their transmitters are accused of lying, fabricating hadiths, and falsification. After all, accepting the transmission of the hadith from the "Imam", it should also be noted that according to the literal meaning of the word "Ra'y", the meaning of "Ru'yah" is the staring and precise and lustful gaze of alien men and women at each other, not the fleeting and natural gaze that is common in social interactions. In addition, considering that a woman as a human being is responsible in social and political issues and it is not possible to deal with this responsibility except with a chaste presence that is in accordance with the laws of Islamic Sharia, and considering the practical life of Ḥaḍrat Zahrā (as) as a perfect role model of a responsible woman, it can be said that in this hadith she invited everyone, especially women, to observe hijab and chastity in the community, because Islam prefers the law-abiding presence of women in the community to their isolation.

Keywords: Woman, Good for Women, Housekeeping, Community.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۲۹

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۸۴-۵۵

جایگاه سند در اعتبارسنجی شیخ صدوق

معصومه طاهریان قادی*

سید محسن موسوی**

◀ چکیده

اعتبارسنجی روایات در اعصار مختلف با تفاوت‌هایی همراه بوده است. متأخران شیعه از زمان علامه حلی، اولین مرحله از بررسی روایات را سنجش سندی قرار داده‌اند، همین امر موجب ضعف تعداد قابل توجهی از روایات شده است؛ از این رو محدثان متقدم، به تساهل در بررسی‌های سندی روایات متهم گردیده‌اند. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی، میزان و نحوه به‌کارگیری بررسی‌های سندی را در نزد شیخ صدوق مورد مطالعه قرار داده است. در نزد صدوق، بعد از بررسی‌های کتاب‌شناسی، سنجش سندی بر سنجش متنی اولویت داشته است. وی در بررسی‌های سندی، به اتصالات سند، مذهب، وثاقت و عدم انفراد راوی توجه کرده است. وی کذب و وضع را سبب بی‌اعتباری روایت دانسته، اما سایر ضعف‌های سندی را تنها در صورت تعارض موجب طرد روایت برشمرده است. در صورت حکم بر صحت سند حتی در حالت تعارض نیز حکم بر طرد روایت نداده و آن را با تغییر دلالتی پذیرفته است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** شیخ صدوق، اعتبارسنجی، سند روایات، رجال.

* دانش‌آموخته دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران / masom.ghadi@yahoo.com

** استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول) / m.musavi@umz.ac.ir

۱. مقدمه

لازمه شناخت دین و دستیابی به تعالیم آن، شناخت منابع اصیل دینی است. سنت همگام با قرآن، از مصادر مهم دین به شمار می‌رود. سنت را در آثار روایی می‌توان جست. احادیث موجود در آثار روایی به دلیل اینکه در بستر زمان شکل گرفته و انتقال یافته است، با آفات گوناگونی همچون تحریف و تصحیف درآمخته است. از این رو، این آثار و احادیث موجود در آن‌ها با ملاک‌های کتاب‌محور، سندی و متنی بایستی مورد بررسی قرار گیرند.

از زمان علامه حلی، عمده اعتبارسنجی‌ها بر پایه ملاک‌های سندی قرار داده شد و با تنويع حدیث نگاهی نو به اسناد حدیث شکل گرفت. از این رو برخی شروع بررسی‌های سندی در شیعه را زمان متأخران فرض کرده و متقدمان شیعه را متهم به رویگردانی از سند دانسته‌اند. در مقالات «نقد پنداره رویگردانی محدثان شیعه از اسناد» (رحمان ستایش و غلامعلی، ۱۳۹۴) و «سند و اسناد در کتب حدیثی شیعه در سه قرن اول» (صحرايي اردکاني، میرجلیلی و حاضری جیفه، ۱۳۹۹) این اتهامات طرح و رد شده‌اند. در این آثار، ذکر سند در اکثر کتب روایی متقدم، دلیلی بر توجه قدما بر اسناد بیان گردیده، اما به میزان اهمیت و عملکرد قدما به اعتبارسنجی سندی اشاره‌ای نشده است.

از سویی دیگر، برخی بر این باورند که قدما توجه حداقلی به سند داشته و ضعف راوی و ارسال سند را مخل پذیرش روایت نمی‌دانسته‌اند. در این بین برخی به صراحت اعلام داشته‌اند «توجه بیشتر قدما به متن روایات بوده و بر اساس موافقت با کتاب، سنت، عقل و اجماع روایت را صحیح می‌دانسته‌اند» (نصیری، ۱۳۹۶: ۶). در نگاه اول با توجه به انبوه راویان ضعیف در اسناد آثار متقدم این نظر تأیید می‌گردد و به نظر می‌رسد بررسی‌های سندی جایگاه چندانی در نزد قدما نداشته است، اما در مقاله «دلایل اعتماد شیخ صدوق به روایات ابوسمینه (با نگاهی به بازیابی منابع مکتوب روایات این راوی در آثار شیخ صدوق)» (طاهریان قادی و همکاران، ۱۳۹۸) مهم‌ترین دلیل وجود ضعف در اسناد شیخ صدوق - به عنوان یکی از متقدمان - نسبی بودن مفهوم ضعف، تقدم کتاب‌شناسی بر سندشناسی، و تفکیک در نقش راوی عنوان

شده است. تصریحات شیخ طوسی در کتاب *العدة* (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۲۶-۱۲۷) نیز شاهد دیگری بر توجه قدما به اعتبارسنجی‌های کتاب‌شناسی (فهرستی) و سندی است.

پژوهشگران در روش اعتبارسنجی قدما بیشتر آثار خود را معطوف به بررسی‌های کتاب‌شناسی و فهرستی کرده‌اند. برای نمونه می‌توان به «ملاک‌های قدما در ارزیابی و نقد حدیث در آیینۀ فهرست‌های رجال» (شهیدی، ۱۳۸۶)، «منبع معتبر و نشانه‌های آن نزد محدثان متقدم امامی: نگاهی به جایگاه منابع مکتوب در حدیث‌پژوهی قدما» (باقری، ۱۳۹۳)؛ «معیار اعتبارسنجی از منظر قدما» از (شاه‌حسینی، ۱۳۸۹) اشاره کرد. در این آثار اعتبارسنجی‌های سندی در نزد قدما و میزان بهره‌مندی آن‌ها از این ملاک به روشنی تبیین نشده است.

یکی از متقدمان پرکار و پرتألیف حدیثی در قرن چهارم، شیخ صدوق است که به وی نیز اتهام عدم توجهات سندی در روایات وارد است. از این رو بررسی جایگاه سند در اعتبارسنجی شیخ صدوق اهمیت می‌یابد. پژوهش‌هایی در قالب پایان‌نامه و مقاله در مورد روش شیخ صدوق در حیطه‌های فقه‌الحدیثی و سندی صورت گرفته است؛ از جمله کرمی در «روش‌های فقه‌الحدیثی شیخ صدوق در کتاب معانی الاخبار» (۱۳۸۶) به بررسی عملکرد فقه‌الحدیثی صدوق، تنها در یکی از آثار وی پرداخته است؛ غروی نائینی و جاویدانی در «نگاهی به روش تدوین سند در کتاب من لایحضره الفقیه» (۱۳۸۹) به تفصیل ساختار سندی در این کتاب پرداخته و انواع تلخیص‌های سندی آن را تبیین کرده‌اند؛ موسوی و خرمی در «اختلاف حدیث و رفع آن در آثار شیخ صدوق» (۱۳۹۳) به چگونگی برخورد صدوق با تعارض روایات پرداخته‌اند؛ جلالی نیز در «روش ابن‌بابویه در نقد حدیث» (۱۳۹۳)، به مهم‌ترین شاخصه‌های رویکرد نقادانه شیخ صدوق به حدیث اشاره کرده است. او نقدهای صدوق را در حوزه‌های سندی، رجالی و متنی ارائه داده، اما دسته‌بندی منظمی برای این ملاک‌ها ارائه نکرده است.

تعدادی از پژوهش‌ها نیز در شناخت عملکرد صدوق در تدوین آثار و تنظیم احادیث موجود در آن‌هاست؛ یکی از این آثار «روش‌شناسی شیخ صدوق در تدوین

حدیث» (۱۳۸۲) است؛ خرمی در این اثر با دیدی کلی به روش‌های گردآوری و تدوین حدیث توسط شیخ صدوق در کتاب‌های مختلف ایشان پرداخته است؛ شوشتری نیز در کتاب *روش‌شناسی شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه* (۱۳۹۴) به یکی از آثار شیخ صدوق از حیث روش‌شناسی ساختاری و شیوه تألیف او پرداخته است. در این اثر، روش صدوق در یکی از آثار وی بررسی شده و دیگر آثار در روش‌شناسی صدوق مورد توجه قرار نگرفته است. از سویی دیگر، اگرچه در این اثر از دو ویژگی حذف اسانید و ذکر سند در مشیخه به‌عنوان دو روش شیخ صدوق در کتاب *فقهی‌اش یاد شده*، اما تمرکز کار بر روش تدوین سند و مشیخه توسط صدوق است. در این اثر به‌صورت مختصر از وثاقت راوی و اتصال سند به‌عنوان ملاک اعتبارسنجی روایت نزد صدوق یاد گردید، اما از چگونگی عملکرد صدوق در برخورد با ضعف‌های سندی یا در برخورد با تعارض متنی روایات صحیح‌السند سخنی به میان نیامده است.

اگرچه تعدادی از پژوهش‌های فوق ساختار ظاهری اسناد صدوق را به‌صورت موردی در آثار خاصی بررسی کرده‌اند، بررسی دیدگاه نقادانه صدوق نیازمند دیدی کلی به همه آثار صدوق است تا با تحلیل و دسته‌بندی نظرات و عملکرد وی، ملاک‌های سندی او در اعتبارسنجی روایات به‌صورت کامل استخراج گردد. به‌طوری‌که از عناوین پژوهش‌های ذکرشده نیز این مطلب قابل دریافت است، جای پژوهشی که تمامی آثار صدوق را مورد بررسی قرار داده و به تحلیل اطلاعات سندی و رجالی موجود در آثار صدوق پرداخته باشد، خالی است. هدف از پژوهش حاضر این است که با پاسخ‌گویی به سؤالات زیر، اعتبارسنجی‌های سندی شیخ صدوق تبیین گردد.

۱. بررسی‌های سندی در نزد شیخ صدوق در سه محور اتصالات سندی، مذهب و توثیق راوی چگونه بوده است؟
۲. آیا شیخ صدوق تنها در روایات متعارض، بررسی‌های سندی را ملاک اعتبارسنجی حدیث قرار داده، یا اینکه بررسی‌های سندی را لازمه اعتبارسنجی هر روایاتی می‌دانسته است؟

۳. در بین انواع اعتبارسنجی کتاب‌محور، سندی و متنی، شیخ صدوق کدام‌یک را مقدم داشته است؟

۲. اهمیت سند نزد صدوق

اگرچه برخی بر این نظرند که مبنای صدوق و سایر قدماء در کم‌توجهی به سند است و همین امر عامل اصلی حذف اسناد در کتاب *من لایحضره الفقیه* است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۵: ۱۶۸)، با توجه به ادله زیر ذکر سند به‌عنوان یکی از ملزومات نقل در آثار صدوق بوده است. ویژگی‌های زیر حکایت از واقعیت مزبور دارد:

۲-۱. ذکر کامل سند

پایبندی صدوق به نقل کامل اسناد روایات در اکثر آثار روایی‌اش، نشان از توجهات سندی صدوق دارد. در کتاب *عیون اخبار الرضا* (۱۵۳۷ روایت مسند و ۲۴ روایت مرسل، در سه کتاب فضایل ماه‌های رجب و شعبان و رمضان ۱۶۴ روایت مسند و ۴ روایت مرسل، در *کمال‌الدین و تمام‌النعمه* ۱۲۴۴ روایت مسند و ۴۶ روایت مرسل، در توحید ۶۳۶ روایت مسند و ۵۲ روایت مرسل، در *الامالی* ۱۰۵۸ روایت مسند و ۲۷ روایت مرسل، در دو کتاب *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال* ۱۰۲۸ روایت مسند و ۷۹ روایت مرسل، در *الخصال* ۱۳۴۷ روایت مسند و ۹۷ روایت مرسل، در *علل الشرایع* ۱۴۲۴ روایت مسند و ۱۵۶ روایت مرسل و در *معانی الاخبار* ۷۳۸ روایت مسند و ۸۹ روایت مرسل وجود دارد. تعداد روایات مرسل و بی‌سند در این آثار در مقایسه با حجم فراوان روایات، اندک می‌نماید. این آمار^۱ شاهدهی بر ادعای ما در میزان توجه صدوق به سند است.

با وجود این برای عدم نقل کامل اسناد در کتاب *من لایحضره الفقیه* دلایلی غیر از عدم دخالت سند در اعتبارسنجی صدوق باید متصور شد. تسهیل عموم برای دستیابی به کتابش (معارف، ۱۳۸۸: ۳۷۷) یکی از مهم‌ترین دلایل حذف سند در این کتاب است، زیرا این کتاب نوعی رساله عملیه بوده است. عنوان کتاب و انگیزه مؤلف در تألیف این کتاب، بر این مطلب صحنه می‌گذارد. البته با تمام این وجود، در مشیخه با ذکر طرق، سعی در کامل کردن برخی اسناد دارد. صدوق در کتاب *اعتقادات الامامیه* نیز به ذکر سند نپرداخته است؛ زیرا در این کتاب نیز، نقل روایات

نکرده، بلکه با تکیه بر روایات به تبیین اعتقادات شیعه پرداخته است. همین اتفاق در کتاب فتوایی صدوق با عنوان *الهدایه* نیز رخ داده است.

۲-۲. ذکر اسناد صحیح

در نزد صدوق، صحت سند در اعتبار روایات دخیل بوده است. وی پس از ذکر دو روایت در ذبیح بودن اسحاق و اسماعیل می‌گوید: «لا سبیل الی رد الاخبار متی صح طرقها» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۲۳۱)؛ یعنی صحت سند سبب می‌شود به هیچ وجه نتوان روایت را رد کرد.

وی در مواضعی به صحت طریق در نقل‌های خود نیز تصریح می‌کند؛ برای نمونه در کتاب *من لایحضره الفقیه* بعد از ذکر روایات زیارات تذکر می‌دهد که از بین زیارات موجود در دو کتاب *کامل الزیارات* و *مقتل الحسین* صحیح‌ترین زیارات را از حیث طریق آورده است (همان: ۵۹۸).

۲-۳. عدم جواز خلط دو سند

صدوق به تغییر و عدم جابه‌جایی اسناد پایبند بوده است، به طوری که به دلیل شباهت دو متن، به خود این اجازه را نمی‌دهد که اسناد دو روایت را با یکدیگر خلط نماید. برای نمونه دو روایت مشابه را به صورت متوالی در کتاب *التوحید* این‌گونه نقل می‌کند: «حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی العطار رحمه الله عن أبيه عن سهل بن زياد عن بعض أصحابنا قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام...» و «حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی العطار رضی الله عنه عن أبيه عن سهل بن زياد الأدمی عن حمزة بن محمد قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام...» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۰۲، ۱۰۳) همین روایت را با سند «حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید رضی الله عنه قال حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن سهل بن زياد عن حمزة بن محمد قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام» (همان: ۹۷) نیز نقل می‌کند. این روایت در کتاب کافی نیز به صورت مکاتبه حمزة بن محمد با معصوم عليه السلام ذکر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۰۴). با اینکه روایت اول و دوم چه از نظر متن و سند، صددرصد شبیه هم‌اند و تنها، نام نویسنده نامه در حدیث اول بیان نشده است و نام راوی مجهول، در طریق دیگر این روایت نیز حمزة بن محمد ذکر شده، صدوق به خود اجازه نمی‌دهد که راوی مجهول را با راوی

مذکور در روایات بعدی یکی کند و روایت را تکرار نکند.

شاهد دیگر در اینکه صدوق اسناد روایات را بدون دخالت و تغییر نقل کرده، روایتی است که صدوق بعد از نقلش می‌گوید: «هذا الاسناد مضطرب و لم أغیره لأنه كان هكذا فی نسختی: اسناد این حدیث مضطرب بود، من آن را تغییر ندادم، چون در نسخه من به همین صورت بود» (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱: ۱۱۷).

۳. تذکرات رجالی شیخ صدوق

شیخ صدوق به‌عنوان یک رجالی و نقاد حدیث، دارای مجموعه‌های رجالی فراوان بوده است (نجاشی، ۱۴۳۹ق، ۳۸۹-۳۹۲؛ طوسی، بی‌تا: ۴۴۲-۴۴۴). اگرچه آثار رجالی او به دست ما نرسیده، اما بازتاب برخی آرای رجالی وی در بین اسناد روایاتش و در آثار رجالی دیگر، قابل‌بازرسی است. تذکرات رجالی صدوق در شناخت هویت راوی، مذهب راوی، وصف راوی و به‌عبارتی جرح و تعدیل راوی نشانگر تأثیرگذاری مباحث سندی در اعتبارسنجی روایت است.

۳-۱. اطلاعات صدوق در تمییز راویان

در بررسی‌های سندی، یکی از موانع شناسایی هویت راویان، عناوین متعدد راوی در قالب کنیه، لقب و حتی اسم است. صدوق اطلاعاتی از راویان موجود در اسناد ارائه می‌دهد.

الف. در برخی از این اطلاعات به اسم معروف راویان اشاره شده است؛ برای نمونه:

۱. علی بن محمد الرازی المعروف بعلمان الکلبینی (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۴۸۶؛ همو، ۱۴۰۳ق: ۱۴)؛

۲. علی بن محمد بن الحسن المعروف بابن مقبرة القزوينی (همو، ۱۳۷۶ش: ۵۸۳)؛

۳. علی بن الفضل بن العباس البغدادی بالری المعروف بابی الحسن الحنوطی (همو، ۱۴۰۳ق: ۳۲)، از مشایخ صدوق.

ب. در مواردی شیخ صدوق به القاب راویان اشاره می‌کند؛ مانند:

۱. محمد بن الولید و لقبه شباب الصیرفی (همان: ۶)؛

۲. علی بن الحفص الجوهری و لقبه القرشی (همان: ۲۵۸)؛

۳. محمد بن الحسن بن ابی خالد الاشعری الملقب بشنبوله (همان: ۱۱۱). در کتب رجالی اولیه از این لقب راوی یادی نشده است، بلکه تنها از القاب اشعری و قمی برای او سخن گفته‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۱ق: ۵۲؛ برقی، ۱۳۸۳ق: ۵۱).

ج. در مواردی که راوی در سند با لقب یا کنیه از او یاد شده است، شیخ صدوق در مواقعی به اسم کامل راوی اشاره می‌کند؛ برای نمونه:

۱. حدثنی أبو عبد الله الرازی عن سجادة و اسمه الحسن بن علی بن ابي عثمان و اسم ابي عثمان حبيب (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱: ۱۴۸ و ۳۱۳؛ ج ۲: ۳۴۸؛ همو، ۱۴۰۳ق: ۷۷)؛

۲. سعدان بن مسلم و اسمه عبدالرحمن بن مسلم (همو، ۱۳۶۲ش، ج ۲: ۴۳۲)؛

۳. ابن سلمه و هو ابو خديجه و اسمه سالم بن مكرم (همو، ۱۴۰۳ق: ۲۴۷)؛

د. در مواردی نیز شیخ صدوق با آوردن لفظ «یعنی» اطلاعات بیشتری از نام راوی و اطلاعات وی در اختیار خواننده قرار می‌دهد؛ برای نمونه:

۱. ابن عرفة یعنی الحسن (همو، ۱۳۶۲ش، ج ۲: ۴۵۴)؛

۲. أبو القاسم هارون بن إسحاق یعنی الهمدانی (همان: ۴۶۸؛ همو، ۱۳۹۵ق، ج ۱:

۲۷۲؛ همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۵۰)؛

۳. أبو کریب یعنی محمد بن علاء الهمدانی (همو، ۱۳۶۲ش، ج ۲: ۴۶۹).

۲-۳. توحید مختلفات و تمییز مشترکات

وجود پراکندگی و تعدد عناوین راویان از موانع شایع در شناخت راویان است. از علمی که برای برطرف کردن موانع مذکور تأسیس شده، توحید مختلفات و تمییز مشترکات است. یکی کردن عناوین مختلف که از آن به توحید مختلفات یاد می‌شود، در جرح و تعدیل راوی، شناخت راویان مجهول و مهمل کارآمد است؛ به‌خصوص در مواردی که یکی از عناوین مختلف، موثق و دیگری مجهول باشد. افتراق بین راویان هم‌نام که از آن به تمییز مشترکات یاد می‌شود، برای جرح و تعدیل راویان و تشخیص ارسال و اتصال سند لازم است، به‌خصوص در مواردی که عنوان راوی، بین ثقه و ضعیف مشترک باشد یا راویان هم‌نام، متعلق به دو طبقه مختلف باشند.

۳-۲-۱. تصریح بر اتحاد راویان

یکی از مواردی که در دو اثر از آثار موجود ابن بابویه، قابل رؤیت است، اظهار نظر وی درباره اتحاد دو نام از نام‌های راویان است. در این اظهار نظر، وی بر اساس آنچه «توحید المختلفات» ش می‌خوانند، دو نام را از آن یک راوی دانسته و «معاذ بن کثیر» را با «معاذ بن مسلم» یکی می‌داند. وی در ذکر سند یک حدیث در کتاب *الخصال* و کتاب *من لایحضره الفقیه*، پس از نام معاذ بن کثیر نوشته است: «...محمد بن سنان، عن حذیفه بن منصور، عن معاذ بن کثیر، و یقال له: معاذ بن مسلم الهراء، عن ابي عبد الله علیه السلام قال: ...» (همو، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۱۶۹؛ همو، ۱۳۶۲ش، ج ۲: ۵۲۹).

تذکر رجالی شیخ صدوق در کتب حدیثی یادشده، درخور بحث و قابل تأمل است؛ زیرا در کتاب‌های رجالی متقدم عناوین مستقل و متعددی برای این دو نام در نظر گرفته شده و هیچ اشاره‌ای به اتحاد آن‌ها نشده است (ر.ک: برقی، ۱۳۸۳ق: ۱۷ و ۴۶؛ کشی، ۱۳۴۸ش: ۲۵۲؛ نجاشی، ۴۳۹ق: ۳۲۴؛ طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۰۶). به‌ویژه اینکه معاذ بن کثیر در کتب رجالی متقدم مورد توثیق قرار نگرفته و روایات حاکی از توثیق وی نیز به‌لحاظ سندی ضعیف‌اند. لذا اتحاد این دو راوی با توجه به اینکه راوی دیگر به تصریح برخی رجالیان متقدم ثقه و مورد اعتماد است، موجب اعتبار روایات راوی مورد بحث می‌گردد (ر.ک: طاهریان قادی و همکاران، ۱۳۹۹).

۳-۲-۲. تمییز مشترکات

صدوق در مورد حسن خلق، روایتی را با سند «حدثنا أبو الحسن علی بن عبد الله بن أحمد الأسواری قال حدثنا أبو یوسف أحمد بن محمد بن قیس السجزی المذکر قال حدثنی أبو محمد عبد العزیز بن علی السرخسی بمرور الروذ قال حدثنی أبو بکر أحمد بن عمران البغدادی قال حدثنا أبو الحسن قال حدثنا أبو الحسن قال حدثنا أبو الحسن قال حدثنا الحسن عن الحسن عن الحسن إن أحسن الحسن الخلق الحسن» (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱: ۲۹) ذکر می‌کند. در این سند سه راوی با نام مشترک ابوالحسن و سه راوی با نام مشترک حسن آمده است. صدوق بلافاصله بعد از این روایت به تمییز این عناوین مشترک اقدام می‌کند: «فأما أبو الحسن الأول فمحمد بن عبد الرحیم التستری و أما أبو الحسن الثانی فعلی بن أحمد البصری التمار و أما أبو

الحسن الثالث فعلى بن محمد الواقدي و أما الحسن الأول فالحسن بن عرفة العبدی و أما الحسن الثاني فالحسن بن أبي الحسن البصري و أما الحسن الثالث فالحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام (همانجا).

شیخ صدوق در سند روایتی سلیمان بن جعفر راوی امام صادق را «لیس بالجعفری» (همو، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۱۸۷) می‌خواند و با این وصف او را از عنوان سلیمان بن جعفر الجعفری متمایز می‌کند.

۳-۳. جرح و تعدیل در اسناد صدوق

صدوق به مذهب و وصف راویان موجود در سند توجه داشته است؛ شاهد بر این نکته، تذکرات صدوق در مورد توثیق و تضعیف راویان است که در لابه‌لای اسناد قابل بازیابی‌اند.

۳-۳-۱. توثیق راوی

تذکر بر وثاقت برخی راویان در کلام صدوق، نشان از توجه وی بر وصف راوی دارد. برای نمونه وی بعد از نام استاد بغدادی‌اش محمد بن عبدالله الأزدی، او را ثقه می‌نامد (همو، ۱۳۹۶ق: ۱۳۰)؛ بعد از نام احمد بن زیاد بن جعفر الهمدانی - استاد همدانی که در برگشت از حج از او اخذ حدیث کرده است - می‌گوید: «و کان رجلاً ثقة دیناً فاضلاً رحمة الله علیه و رضوانه» (همو، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۳۶۹). همچنین در مدح استادش أبوعلی الحسن بن علی بن محمد بن علی بن عمرو العطار، نسبش را معرفی می‌کند: «و کان جده علی بن عمرو صاحب علی بن محمد العسکری عليه السلام و هو الذی خرج علی یده لعن فارس بن حاتم بن ماهویه» (همو، ۱۳۶۲ش، ج ۱: ۳۲۳).

در مواقعی از زبان راوی دیگر به توثیق راوی موجود در سند اشاره می‌کند. برای نمونه می‌گوید: «أبوغسان قال حدثنا مسعود بن سعد الجعفری و کان من خیار من أدركنا» (همان: ۱۶۳)؛ «محمد بن عبد الله الأزدی ببغداد و کان ثقة» (همان: ۳۱۷)؛ «محمد بن زیاد مولی بنی هاشم قال حدثنا شیخ لنا ثقة یقال له نجیة بن إسحاق الفزاری» (همو، ۱۳۸۵ش، ج ۱: ۱۷۸).

۳-۳-۲. فساد مذهب راویان

صدوق در ذم یک تن از مشایخ نیشابوری خود می‌گوید: «ابونصر احمد بن الحسین

بن احمد بن عبید النیسابوری مروانی و مالقیت احداً أَنْصَبَ مِنْهُ» (همو، ۱۴۰۳ق: ۵۶؛ همو، ۱۳۸۵ش، ج ۱: ۱۳۴) یعنی فردی را ناصبی تر از او ندیدم. وی در روایتی دیگر از همین فرد با نام أبو نصر أحمد بن الحسين الضبی (النصبی) نیز یاد و او را این گونه وصف می کند: «و ما لقیته أَنْصَبَ مِنْهُ و بلغ من نصبه أنه كان يقول اللهم صل على محمد فردا و یمتنع من الصلاة على آله» (همو، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۷۹ و ۲۸۰). او به ناصبی بودن علی بن محمد بن الجهم و بغض و عداوت او بر اهل بیت علیهم السلام اشاره می کند (همان، ج ۱: ۲۰۴). همچنین به وقف احمد بن الحسن المیثمی تصریح می کند (همان: ۲۰).

حسین بن قیاما را با تعبیر «وكان من رؤسای الواقفه» (همان، ج ۲: ۲۰۹) وصف می کند. محتوای روایتی که بعد از این سند نقل می کند نیز تأییدی بر وقف این راوی است.

صدوق در انتهای روایتی به واقفی شدن منصور بن یونس بن بُزرج بعد از شهادت امام کاظم علیه السلام اشاره می کند و علت کتمان حقیقت را امور مالی می داند (همان، ج ۱: ۲۲).

احمد بن هارون را العامی خطاب می کند (همان: ۴۶). البته غفاری در پاورقی تذکر می دهد که در برخی نسخه ها به جای العامی، الفامی و الغامی نیز آمده است (همان) که با توجه به ترضی صدوق، به نظر می رسد العامی تصحیف شده از یکی از دو نسخه دیگر باشد.

همچنین عباس بن سعید الأزرق را عامی برمی شمرد (همو، ۱۴۰۳ق: ۱۷۶).

۳-۳-۳. صحت مذهب راویان و مدح آنها

صدوق در آثارش، در مواردی به مذهب راویان اشاره کرده و تعدادی از راویان را نیز مدح نموده است. نمونه هایی از این موارد عبارتند از:

صدوق به مذهب دو راوی در سند یک روایت اشاره می کند: «ابو یعقوب یوسف بن محمد زیاد و ابو الحسن علی بن محمد بن سیار و كانا من الشيعة الاماميه» (همان، ص ۴).

وی ابوالقاسم محمد بن عبیدالله بن بابویه (در برخی نسخ مالویه و بالویه ثبت

شده است) را با عبارت «الرجل الصالح» (همو، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۳۵) و ابو محمد الانصاری را با عبارت «وكان خیرا» (همو، ۱۴۰۳ق: ۱۴۲) می‌ستایند.

در مشیخه صدوق، دو راوی با صفت «صاحب الرضا علیه السلام» مدح شده است: یکی زکریا بن آدم (همو، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۴۷۰) و دیگری محمد بن القاسم بن الفضیل البصری (همان، ج ۴: ۴۹۱). برخی این مدح را فراتر از توثیق دانسته‌اند (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۶۸).

در متن کتاب *کمال الدین و تمام النعمه* در مورد شیخ نجم‌الدین ابو سعید محمد بن حسن بن محمد بن احمد بن علی بن صلت قمی آمده است: «شیخ بزرگواری از دانشمندان قم که اهل فضل و علم و شخصیت بود، از بخارا به نیشابور به دیدار من آمد... او دیندار و درست‌نظر و خوش عقیده بود... و پدر من رضی الله عنه از جدش محمد بن احمد بن علی بن صلت روح الله روحه روایت می‌کرد و شاگردی او را داشت و علم و عمل و زهد و فضل و عبادت او را می‌ستود و احمد بن محمد بن عیسی با آن فضل و جلالت رتبه خود از ابی طالب عبدالله بن صلت قمی رضی الله عنه روایت می‌کرد و زنده بود تا محمد بن حسن صفار او را درک کرد و از او اخذ روایت کرد» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱: ۲ و ۳).

۳-۴. سایر اوصاف مؤثر در نقش روایتگری راویان

در مواضعی در اسناد صدوق، به برخی از ویژگی‌های راویان اشاره شده است تا با آگاهی از آن ویژگی‌ها، باورپذیری روایت راوی مورد تأیید قرار گیرد این تذکرات محتمل است از جانب صدوق یا سایر راویان موجود در سند مطرح شده باشد. برای نمونه در وصف ابوالحسین محمد بن ابی‌عباد می‌گوید: «وكان مشتهرا بالسماع و بشرب النبیذ»؛ یعنی او مشهور به رقص و شرب خمر بود. در ادامه، روایتی را از او نقل می‌کند: «سألت الرضا علیه السلام عن السماع قال لأهل الحجاز رأی فیه و هو فی حیز الباطل و اللهو أ ما سمعت الله تعالی یقول و إذا مرّوا باللغو مرّوا کراما» (همو، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۲۸). محتوای این روایت در مذمت سماع و رقص و آواز است؛ گویا صدوق با توجه به محتوای روایت که مخالف روش راوی مذموم است، به حدیث او اعتماد کرده است.

۳-۳-۵. معرفی راویان مجهول

صدوق در بیان ضعف‌های سندی یک روایت به مجهول و شناخته بودن برخی راویان آن این‌گونه اشاره می‌کند: «فهو حدیث یروی عن ثلاثة من المجهولين بإسناد منقطع یرویه الحسن بن علی الکوفی و هو معروف عن الحسن بن عمرو عن أبیه - عن عمرو بن ابراهیم الهمدانی و هم مجهولون یرفع الحدیث قال قال أبو عبد الله ﷺ ذلك ...: و این حدیثی است که با اسناد منقطع (آخر سند منقطع شده است) از سه تن که احوالشان بر ما مجهول و ناشناخته است روایت کرده‌اند و حسن بن علی کوفی آن را روایت کرده و او شناخته شده است، از حسین بن عمرو، از پدر خود، از عمرو بن ابراهیم الهمدانی - که ایشان جملگی مجهول‌اند - و شخص اخیر بی‌واسطه یا به یک واسطه نامعلوم از امام صادق ﷺ روایت کرده است...» (همو، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۲۵۰ و ۲۵۱).

۳-۳-۶. تذکرات به اشتباهات سایر محدثان در خلط راویان

صدوق به‌عنوان یک نقاد رجال حدیث، وقتی طریق خود به وصیت امیرالمؤمنین به فرزندش محمد بن الحنفیه را بیان می‌کند، به یک نکته رجالی اشاره می‌کند. صدوق بر این باور است که در اسناد هر جا ابراهیم بن هاشم از حماد روایت می‌کند منظور، حماد بن عیسی است و منظور از حماد نمی‌تواند حماد بن عثمان باشد، زیرا حماد بن عثمان و ابراهیم بن هاشم همدیگر را ملاقات نکرده‌اند. اما بیشتر محدثان در نقل این روایت به اشتباه حماد بن عثمان را قرار داده‌اند (همان، ج ۴: ۵۱۳). اگرچه روایات بی‌واسطه ابراهیم بن هاشم از حماد بن عثمان در هفت مورد از کتب کافی، تهذیب و استبصار نقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۵۵۸؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۹۳، ۱۶۲ و ۱۸۱، ج ۷: ۱۶۹؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۴۴، ج ۴: ۱۸۱)، به نظر می‌رسد با توجه به فراوانی نقل‌های با واسطه این دو راوی، سخن صدوق صحیح باشد. در کتب اربعه با واسطه ابن ابی عمیر ۸۴۵ روایت، با واسطه احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی ۷ روایت و با واسطه حسن بن محبوب ۲ روایت از این دو راوی، نقل شده است.

۴. اعتبارسنجی سندی روایات نزد شیخ صدوق

از سخنان صدوق در بحث معنای رؤیت پرورگار این‌گونه استنباط می‌گردد که وی

شرط تسلیم در اخبار را روایاتی با اسانید صحیحه می‌داند که از ائمه علیهم‌السلام رسیده باشد (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۲۲). با وجود این، صحت سندی نزد صدوق، یک معیار مهم در اعتبارسنجی احادیث بوده است. در مواقعی صدوق در اعتبارسنجی روایات به نکات قوت و ضعف سند اشاره کرده و آن‌ها را دلیل طرد و پذیرش روایات نزد خود معرفی کرده است. این عوامل در دو بخش عوامل سندی اعتبار روایات و عوامل سندی عدم اعتبار روایات قابل طرح است:

۴-۱. عوامل سندی عدم اعتبار روایات نزد صدوق

از دیدگاه صدوق، برخی آسیب‌های سندی، سبب بی‌اعتباری روایات می‌گردند. این عوامل شامل موارد زیرند:

۴-۱-۱. ارسال و انقطاع سند

در کتب حدیثی نزدیک به دوره صدوق، از مرسل به‌عنوان اصطلاحی در مقابل مسند استفاده شده است (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۷۶ و ۲۶۱). در گفتار صدوق نیز، گاهی از اسانید مرسل با نام منقطع یاد شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۳۰۵).

صدوق علت عدم فتوا بر اساس برخی روایات را سند منقطع آن ذکر می‌کند؛ برای نمونه در روایتی آمده است: اگر زنی در طواف در دور سوم یا کمتر آن باشد و حیض گردد، باید آن محل را به خاطر بسپارد تا بعد از پاک شدن از همان‌جا طواف را ادامه دهد. اما در روایتی دیگر این‌گونه آمده است که در شرایط مذکور، باید بعد از فراغت از اعمال حج، طواف را از سر بگیرد. صدوق می‌گوید: من بر اساس روایت دوم، فتوا نمی‌دهم «لأن هذا الحديث إسناد منقطع والحديث الأول رخصة ورحمة و إسناد متصل» (همان، ج ۲: ۳۸۳ و ۳۸۴) زیرا حدیث دوم منقطع است، بر اساس حدیث اول فتوا می‌دهم که اتصال سند دارد و همراه با رخصت است.

اگرچه صدوق از انقطاع سند و ارسال، به‌عنوان یک ضعف سندی یاد می‌کند (همان، ج ۱: ۲۵۰ و ۲۵۱)، با وجود قراین دیگر، به آن‌ها فتوا می‌دهد و تمام تلاش خود را برای اعتباربخشی به روایات منقطعی که قراینی در صحت آن‌ها وجود دارد، به کار می‌بندد. برای نمونه برای روایتی که خواندن نماز در جلوی آتش و چراغ را جایز می‌شمرد، به دلیل وجود سه ویژگی رخصت در حکم، بیان علت حکم و نقل

روایت در کتب افراد ثقه، آن را معتبر می‌شمرد و از انقطاع سند و وجود افراد مجهول در سند، چشم‌پوشی می‌کند (همان‌جا) یا روایت دو بار دوبار وضو گرفتن حضرت رسول ﷺ را بر استفهام انکاری حمل می‌کند (همان، ج ۱: ۳۸)، مقصود روایت را متفاوت فرض می‌کند و به دلیل محتوای قابل قبول، روایت منقطع را دارای اعتبار بیشتر می‌خواند.

۲-۱-۴. عدم امکان دیدار راوی و مروی عنه

صدوق روایتی را از یاسر خادم از امام عسکری علیه السلام نقل می‌کند، اما با عبارت «یاسر الخادم قد لقی الرضا علیه السلام و حدیثه عن أبی الحسن العسکری غریب علیه السلام» (همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۳۱۵) نقل یاسر خادم را از امام عسکری علیه السلام را به دلیل فاصله زمانی و عدم دیدار با امام عسکری علیه السلام بعید می‌شمرد.

۳-۱-۴. انفراد در سند

با توجه به سخن صدوق در ذیل روایتی که از تعداد قنوت در نماز جمعه می‌گوید، می‌توان به این نتیجه رسید که صدوق نه تنها به متفردات غیرثقه عمل نمی‌کند، بلکه به متفردات افراد ثقه نیز عمل نکرده و بر اساس آن فتوا نداده است؛ به عبارتی در صحت تمامی متفردات فارغ از وصف راوی آن، تردید داشته و به آن‌ها اعتماد نکرده است. در این باب، صدوق روایاتی را با این مضمون نقل می‌کند که نماز جمعه دو قنوت دارد که یک قنوت قبل از رکوع در رکعت اول نماز و قنوت دیگر در رکعت دوم بعد از رکوع است. صدوق این روایت را نمی‌پذیرد و علت عدم پذیرش آن را، قرار داشتن آن در متفردات حریر از زراه بیان می‌کند؛ به همین دلیل در ادامه به بیان فتوای خود، برخلاف روایت منفرد مذکور حکم می‌کند و می‌گوید: نظر من و مشایخم این است که در تمامی نمازها، تنها یک قنوت قبل از رکوع در رکعت دوم وجود دارد، چه نماز جمعه و چه غیر از آن باشد (همو، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۴۱۱).

مطالب گفته شده را به صورت کامل نمی‌توان پذیرفت، بلکه باید گفت صدوق تنها در مواقعی به طرد روایات منفرد ثقه اقدام می‌کند که روایات در مقام تعارض باشند؛ زیرا اقتضای ثقه بودن، قبول روایات راوی است و در جایی قید عدم انفراد برای آن ذکر نشده است، اما در مورد راویان غیرثقه یا فاسد المذهب، روایات آن‌ها در حالت

انفراد قابل پذیرش نیست. در کلام صدوق نیز برای اثبات این مطلب، شواهدی وجود دارد: در ذیل روایتی با موضوع وقوع غیبت و شرایط مردمان در آن دوره، صدوق می گوید: «قال مصنف هذا الكتاب رضى الله عنه لم أسمع هذا الحديث إلا من أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني رضى الله عنه بهمدان عند منصرفى من حج بيت الله الحرام و كان رجلا ثقة دينا فاضلا رحمة الله عليه و رضوانه» (همو، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۳۶۹). کلام صدوق حکایت از این مطلب دارد که اگرچه روایت را تنها از یکی از مشایخ خود در سفر شنیده، به دلیل ثقة بودن و فاضل بودن این فرد، به روایت او اعتماد کرده است؛ اما در جایی دیگر تصریح کرده است: «و لا افتى بما ينفرد السكونى بروايته» (همو، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۳۴۴)؛ یعنی به منفردات سکونی - عامی مذهب - فتوا نمی دهد. در این مورد اگرچه صدوق روایات متعارض آن را ذکر نمی کند اما حکم فقهی خود را در تعارض با این روایت بیان می دارد که نشان دهنده وجود روایات متعارض با روایت سکونی است. همچنین وی به روایات منفرد عبدالعظیم حسنی که در تعارض با سایر روایات است، تذکر می دهد (همان، ج ۲: ۱۲۸).

۴-۱-۴. ضعف راوی

صحت مذهب و توثیق راوی از دیرباز مورد توجه محدثان در سنجش روایات بوده است؛ به طوری که برخی از روایات را به دلیل ضعف و فساد عقیده راوی طرح کرده و آن را به دلیل عدم صحت و مقبولیت مورد فتوا و عمل قرار نداده اند. شیخ صدوق در مواردی به عدم اعتماد بر روایات به دلیل حضور این راویان تصریح کرده است:

۴-۱-۴. برخورد سلبی صدوق با راوی کذاب و وضاع

تعداد انگشت شماری از راویان تضعیف شده را شاهدیم که به صورت مطلق تمامی روایات و آثارشان مورد بی توجهی صدوق و مشایخش قرار گرفته است؛ یکی از این افراد محمد بن موسی الهمدانی است. صدوق به تبعیت از استادش، ابن الولید، او را کذاب و غیرثقه دانسته است (همان: ۹۰ و ۹۱). هر جا ردپایی از او در کتب حدیثی چه در روایتگری و چه در تألیف کتاب دیده، نسبت جعل و کذب به او داده (نجاشی، ۱۴۳۹ق: ۳۳۸) و روایات او را از کتب حدیثی استثنا کرده است

برای نمونه طبق گزارش شیخ طوسی در فهرست، شیخ صدوق برای زید زراد و

زید نرسی اصولی را نام می‌برد، اما از آن‌ها روایت نمی‌کند، در علت آن نیز می‌گوید: «هما موضوعان و كذلك كتاب خالد بن عبد الله بن سدير و كان يقول: وضع هذه الأصول محمد بن موسى الهمداني» (طوسی، بی‌تا: ۲۰۱، ش ۲۹۹؛ نیز ر.ک: نجاشی، ۴۳۹ق: ۳۴۸، ش ۹۳۹؛ طوسی، بی‌تا: ۴۱۰، ش ۶۲۳؛ ابن‌الغضائری، ۱۳۶۴ق: ۹۴، ش ۱۳۶).

همچنین صدوق بخش‌هایی از کتاب *المنتخبات* که محمد بن موسی الهمدانی روایت کرده است، نقل نمی‌کند (طوسی، بی‌تا: ۲۱۵ و ۲۱۶). از تعبیر صدوق در این نقل،^۲ چهره او به‌عنوان یک نقاد رجالی به‌خوبی آشکار می‌گردد. او تنها به نقل روایاتی از این کتاب اقدام می‌کند که بر استادش ابن‌الولید قرائت کرده باشد و طریق‌های روایت را نیز شناخته باشد؛ یعنی روایاتی را که سعد بن عبدالله از راویان غیرموثق مانند محمد موسی الهمدانی اخذ کرده است، روایت نمی‌کند. همچنین نام محمد بن موسی به‌عنوان یکی از مستثنیات کتاب *نوادر الحکمه* در کنار راویان دیگر به چشم می‌خورد (همان: ۴۰۸-۴۱۱).

۴-۱-۲. برخورد صدوق با روایاتِ راویانِ فاسد المذهب

صدوق بعد از نقل روایتی در کتاب *من لا یحضره الفقیه* گوید: من بر اساس این روایت فتوا نمی‌دهم و بر معنای این روایت اعتماد نمی‌کنم؛ او علت بی‌اعتمادی و عدم فتوا بر اساس روایت را به‌دلیل حضور یک راوی ضعیف، به نام وهب بن وهب در سند، عنوان می‌کند (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۳۵).

در هنگام تعارض روایات فرد صحیح المذهب با روایات فاسد المذهب، صدوق به بی‌اعتباری روایت فاسد المذهب حکم می‌کند. برای نمونه با واقفی خواندن سماعه بن مهران به روایت او فتوا نمی‌دهد (همان، ج ۲: ۱۲۱). در تفسیر این سخن صدوق گفته‌اند: «به نظر می‌رسد غرض مصنف از واقفی خواندن راوی، آن است که چون میان احادیث قضا و عدم قضا تعارض واقع شده است، به‌اعتبار اکثریت و اصحیت، ترجیح بر عدم قضا داده است نه آن است که حدیث سماعه را، طرح (رد) کند چون در صورت عدم تعارض، از او بسیار نقل می‌کند و عمل به آن می‌نماید» (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۶: ۴۲۶ و ۴۲۷).

صدوق دو روایت متعارض را در مورد نفقه زن بارداری که همسرش را از دست داده است، به صورت متوالی می آورد؛ اولی از ابی الصباح کنانی و دیگری از سکونی؛ در انتهای روایات می گوید: «و الذی نفتی به رواية الکنانی» (ابن بابویه، ۴۱۳ق، ج ۳: ۵۱۰). عدم فتوا بر اساس روایت سکونی را باید در عامی بودن این راوی جست، زیرا صدوق در جای دیگری نیز تذکر می دهد که به متفردات سکونی فتوا نمی دهد (همان، ج ۴: ۳۴۴).

در تعارض دو روایت، اگر راوی یکی از روایات، فردی ضعیف یا دارای مذهب فاسدی چون عامی، واقفی یا ... باشد، صدوق این روایات را به دلیل راوی مجروح و ضعیف به کنار می نهد و بر اساس روایات طرف دیگر تعارض فتوا می دهد؛ اما گاهی در صورت عدم تعارض به روایات راویان فاسد المذهب و ضعیف عمل کرده و بر اساس آن‌ها فتوا داده است؛ یعنی روایات آن‌ها را در صورت نبود معارض با شرایطی صحیح و معتبر دانسته است. برای نمونه او بعد از نقل روایتی از وهب بن وهب تصریح بر پذیرش آن می کند و روایت را به دلیل قابل جمع بودن با روایات دیگر می پذیرد (همان، ج ۳: ۴۹۱-۴۹۲).

۴-۱-۵. ضعف سند

در مواردی، صدوق به صورت اجمالی ضعف سندی را دلیل عدم قبول محتوای روایت می داند و هیچ اشاره‌ای به علت ضعف نمی کند؛ برای نمونه در مورد مسح بر روی کفش، چند روایت نقل می کند. ابتدا حدیثی را نقل می کند که حضرت رسول ﷺ بدون آنکه دست‌ها را به زیر بندها ببرد، وضو گرفته است؛ در روایت دیگر مسح این چنینی را تنها در حالت تقیه جایز دانسته است؛ در روایتی آمده که تقیه در این مورد جایز نیست؛ در روایتی نیز نهی از مسح بر روی موزه را آورده است (همان، ج ۱: ۴۷ و ۴۸). در انتهای این روایات می گوید: «برای پیامبر ﷺ پای‌افزاری جز کفش سبک و راحتی که پادشاه حبشه به آن حضرت به رسم هدیه داده بود، شناخته نشده است، که قسمت پشت دو پای آن شکافته بود. پس پیامبر ﷺ بر پاهای خود درحالی که پای‌افزار خویش را به پا داشت مسح کشید، و مردم گفتند: همانا آن حضرت بر پای‌افزار خود مسح کشید با آنکه حدیث درباره کشیدن مسح بر موزه،

اسنادش صحیح نیست» (همان: ۴۸).

در تفاوت خف (موزه) و نعلین توجه به روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام بسیار کمک کننده است: «راوی از امام باقر علیه السلام پرسید: آیا برای شخص محرم، در صورتی که نعلین نداشته باشد، پوشیدن موزه جایز است؟ امام در پاسخ فرمودند: آری، ولی می باید قسمت پشت پا (قسمتی از نعلین که روی پا قرار می گیرد) را بشکافد» (همان، ج ۲: ۳۴۰). غفاری نیز به نقل از کتاب *فتح المتعال فی وصف النعال*، در معنای نعلین می گوید: «نعلین عربی آن زمان، چنین بوده که یک بند از کف کفش از لای شصت پا بیرون آمده و به بندی که بالای برآمدگی روی پاست، وصل می شده و آن بند مفصلی از دو طرف به کف نعلین اتصال داشته و ساده ترین نوع دمپایی بوده، در این صورت، دست زیر بند بردن برای مسح پا، لزومی نداشته به خلاف "غسل" یعنی شستن» (غفاری و بلاغی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۶۴). روایات نیز تأییدکننده این معنا هستند. برای نمونه در روایتی از امام باقر علیه السلام آمده است که امیرالمؤمنین علیه السلام نعلین عربی بر پا مسح می کشید و دست به زیر تسمه های نعلین نمی برد (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۴۳). از جمع این روایت این گونه برداشت می گردد که نعلین روی پا را نمی پوشاند و تنها با طنابی کفه کفش را به هم متصل می کرد، ولی خف (موزه) مانند کفش ها و چکمه های امروزی بوده است و تمامی روی پا را می پوشاند؛ اما با توجه به سخن صدوق، موزه حیشه متفاوت از موزه معمول در عربستان بوده است. از کلام صدوق این گونه برداشت می گردد که او سعی در این دارد تا به صدور روایت لطمه ای وارد نگردد و تنها فهم نادرست مردم از روایت را سبب رسیدن به حکم اشتباه بدانند، اما در انتها عدم صدور روایت را نیز با ضعف سندی به عنوان یک احتمال مطرح می کند.

۲-۴. عوامل سندی اعتبار روایات نزد صدوق

به نظر می رسد وجود عوامل سندی زیر صدوق را مجاب به پذیرش و نقل روایت کرده است:

۱-۲-۴. کثرت ناقلین

شیخ صدوق در صحت برخی روایات به کثرت ناقلین موجود در روایت تمسک

می‌کند. مانند روایتی در بیان ارزش علم، علم امام علیه السلام و خالی نماندن زمین از حجت خدا که امام علی علیه السلام برای کمیل بن زیاد بیان می‌کند (همو، ۱۳۶۲ش، ج ۱: ۱۸۷). او بعد از نقل روایتی تصریح می‌کند که تنها آن را در کتاب کلینی یافته است، اما آن را مبنای حکم فقهی خود قرار داده، علت آن را نیز این گونه بیان می‌کند: «حدثنی به غیر واحد منهم محمد بن محمد بن عصام الکلینی رضی الله عنه عن محمد بن یعقوب» (همو، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۲۲۳)؛ یعنی اگرچه تنها به یک روایت از این مکتوب دست یافته، اما کثرت ناقلان از روایت مذکور، با یک واسطه از کلینی، سبب اعتماد صدوق به این روایت شده است. در روایتی دیگر، صدوق در بیان صحت روایاتی که به تعداد نام ائمه علیهم السلام اشاره می‌کند، به کثرت طرق این روایات در بین شیعه و سنی تمسک می‌کند (همو، ۱۳۹۵، ج ۱: ۶۸).

صدوق گاهی از کثرت ناقلین با عنوان خبر متواتر یاد کرده است، برای نمونه تواتر روایات امامت امام کاظم علیه السلام را دلیل صحت آن‌ها دانسته است (همان: ۱۰۳). وی در اثبات صحت روایات دال بر امامت ائمه علیهم السلام می‌گوید: «ان الامامة تنقل إليهم بالتواتر و التواتر لا ينكشف عن كذب» (همان: ۱۱۰)؛ یعنی احتمال کذب در روایات امامت به دلیل تواتر، محال است. همچنین در نظریه فترت بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله - یعنی انقطاع امامت بعد از حضرت - این نظریه را مخالفت با روایات فراوانی برمی‌شمرد که بین طبقات شیعه و فرق مختلف آن مشهور است؛ روایاتی که می‌گوید: زمین هیچ‌گاه از حجت خدا خالی نمی‌ماند. عقیده فترت را به دلیل مخالفت با این روایات از اعتبار ساقط می‌داند (همان، ج ۲: ۶۵۶). در این گفتار اگرچه صدوق به تواتر این روایات اشاره نکرده، تواتر یا چیزی نزدیک به آن، از کلام صدوق قابل برداشت است.

گاهی بدون تصریح بر صحت روایت، با عباراتی مانند «فبلغنا ان غیر واحد من اهل العلم قال» (همو، ۱۳۹۸ق: ۲۱۹) به اعتماد خود بر آن نقل اشاره می‌کند.

۲-۲-۴. اتصال سند

یکی از عواملی که سبب انتخاب یک وجه تعارض توسط صدوق شده، عامل اتصال سند در مقابل انقطاع سند بوده است. او در احادیث متعارض با سند متصل و منقطع، مبنای فتوای خود را روایات با سند متصل قرار داده است (همو، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۳۸۳).

۳-۲-۴. طرق صحیح

وقتی روایتی طریقهش صحیح باشد، صدوق حتی در حالت تعارض دو روایت صحیح الطریق، به طرد یکی از روایات دست نمی‌زند و تمام تلاش خود را برای جمع روایات صحیح الطریق به کار می‌بندد. برای نمونه صدوق در اختلاف روایات در مورد ذبیح بودن ابراهیم و اسماعیل می‌گوید: «روایات در موضوع ذبیح مختلف است؛ بعضی دلالت دارد که ذبیح اسماعیل بوده و بعضی دلالت دارد که اسحاق بوده و نمی‌توان خبر صحیح را رد کرد...» (همو، ۱۳۶۲ش، ج ۱: ۵۷ و ۵۸).

حتی صدوق با وجود تفاوت حکم موجود در روایتی با فتوای خودش، به دلیل قوت سند روایت را رد نمی‌کند. او در جمع بین فتوای خود - که بر اساس روایت مقبول نزد صدوق است - و این روایت می‌گوید: «و قد یصدر عن الامام علیه السلام بلفظ الاخبار ما یکون معناه الانکار و الحکایة عن قائلیه» (همو، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۳۴۰ و ۳۴۱)؛ یعنی احتمال دارد کلام امام بر وجه انشا باشد نه اخبار؛ در این صورت صدور این روایت صحیح خواهد بود.

صدوق در مورد صحت گزارش تکلم سر بریده امام حسین بر نیزه، در نامه‌ای به رکن‌الدوله در کنار تحلیل عقلی روایت و تطبیق آن با قرآن می‌نویسد: اگرچه این مطلب از معصوم علیه السلام به ما نرسیده، اما به دلیل قوت سند و طرق صحیح آن، علم به مضمون آن برایمان حاصل شده است (همو، ۱۳۷۸ق، مقدمه: ۸).

روایاتی که خواص درمانی آیات و سوره را بیان می‌کند، صحیح می‌نامد و دلیل آن را نیز اسانید قوی و طرق صحیح این روایات عنوان می‌کند (همو، ۱۴۱۴ق: ۱۱۵). تمامی نمونه‌های گفته‌شده، حکایت از اهمیت و جایگاه سند و طریقه صحیح حدیث، نزد صدوق دارند. در اعتبارسنجی و قبول یا رد روایت، یکی از مهم‌ترین ملاک‌ها، صحت سندی است، تا جایی که روایات اخبار متعارض اما صحیح الاسناد را قابل پذیرش می‌کند.

۴-۲-۴. قاعده صدوق در انتخاب بین دو روایت صحیح

صدوق در ذیل یکی از روایات کتاب من لایحضره الفقیه، به یک قاعده در انتخاب و

اعتبار روایات با عنوان «فتوا به حکم متأخر» تذکر می‌دهد. بدین صورت که با وجود صحت دو روایت در نزد صدوق، او به روایت امام متأخر فتوا می‌دهد. این مبنای خود را از روایت امام صادق علیه السلام برداشت کرده است که می‌فرماید: «أن الأخبار لها وجوه و معان و کل إمام أعلم بزمانه و أحكامه من غیره من الناس: اخبار و جوهی و معانی‌ای دارند، و هر امامی نسبت به سایرین بر زمان و احکام زمان خودش از همه داناتر است» (همو، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۲۰۳)؛ یعنی اقتضائات زمانی حدیث متأخر به زمان محدث شبیه‌تر است، به همین دلیل بایستی بر اساس آن حکم داد.

۳-۴. محدوده اعمال اعتبارسنجی سندی نزد صدوق

با توجه به عملکرد قدما، به نظر می‌رسد اولین مرحله از اعتبارسنجی روایات، در حیطة اعتبارسنجی فهرستی یا کتاب‌شناسی بوده است^۳ (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۲۶-۱۲۷). منقولات صدوق در کتب رجال نجاشی و فهرست طوسی نیز این نظر را تأیید می‌کند، زمانی که وی از کتاب‌های زید النرسی، زید الزراد و خالد بن عبدالله بن سدید به دلیل جعلی دانستن آن‌ها روی برمی‌گرداند (همو، بی‌تا: ۱۷۴ و ۲۰۱). البته بررسی‌های کتاب‌شناسی نیز با بررسی‌های سندی پیوند ناگسستنی دارد. بازتاب آن را می‌توان در استثنائات کتاب *نوادر الحکمه* مشاهده کرد که صدوق به تبعیت از استادش ابن الولید از آن تبعیت کرده است (همان: ۴۰۲ و ۴۱۰-۴۱۱؛ نجاشی، ۱۳۴۹ق: ۱۷۴).

از شواهد ذکر شده این‌گونه برداشت می‌گردد که بعد از بررسی‌های فهرستی و کتاب‌شناسی در نزد صدوق، سنجش سندی مقدم بر سنجش متنی بوده است. شاهد این امر مواردی است که در صورت تعارض روایات صحیح‌السند، حکم بر عدم صدور هیچ یک از روایات نداده و با تأویل بردن یکی از روایات یا حمل یک طرف بر تقیید و تخصیص و... اقدام به جمع متعارضین نموده است.

اما در نقطه مقابل برخورد صدوق با روایات ضعیف‌السند، همواره ملازم با طرد روایت نبوده است. ضعف‌های سندی اعم از عدم اتصال سند، فساد مذهب راوی، مجعول بودن راوی، اضطراب در سند، روایات منفرد ثقه یا غیرثقه بوده است. اکثر تصریحات صدوق در ضعف سندی در حیطة روایات متعارض است؛ از این‌رو این

احتمال وجود دارد که در نزد وی تنها در صورتی ضعف سندی منجر به طرد روایات می‌شد که در تعارض با روایات صحیح‌السند قرار می‌گرفت. در مواقعی که روایات دیگری همسو با روایت ضعیف‌السند وجود داشت، دلیلی برای طرد روایت نبود. از طرفی، حتی در روایات متعارض نیز با برخی از قراین مانند رخصت و ذکر علت، دلیلی بر پذیرش روایات ضعیف‌السند می‌جست.

برای نمونه، صدوق بر اساس روایتی که آن را اصل حکم می‌نامد و بر اساس آن فتوا می‌دهد؛ حکم به نهی از نماز خواندن در مقابل آتش می‌کند، اما بلافاصله روایت معارض آن را نقل می‌کند، روایتی که نماز خواندن در مقابل آتش را جایز می‌شمرد. او در مورد این روایات متعارض می‌گوید: «با وجود اینکه تعدادی از راویان این حدیث مجهول‌اند... اما از چند خصوصیت برخوردار است که موجب عدم رد این حدیث می‌گردد؛ از جمله رخصتی است که با بیان علت حکم همراه شده است و نیز از ثقات و راستگویانی که محل اعتمادند صادر شده است (که در کتب خویش آن را آورده‌اند) و پس از این ثقات، به افراد مجهول پیوسته و مرسل شده است. پس با این اوصاف اگر کسی به این حدیث عمل کند، راه خطا نپیموده است. البته باید دانست که حکم اصلی در این مورد، همان نهی است و تجویز این امر رخصتی است که در حال ضرورت یا به‌طور مطلق بدان می‌توان عمل نمود» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۲۵۰ و ۲۵۱).

البته این نکته شایان ذکر است که در مورد راویان کذاب و وضاع، روایات آن‌ها را چه در وضعیت تعارض و چه غیر آن، معتبر نمی‌دانست و حتی از نقل آن‌ها نیز امتناع می‌کرد.

۵. نتیجه‌گیری

۱. روش شیخ صدوق پایبندی در بیان سند کامل روایات بوده، اما گاهی به دلایلی از ذکر سند صرف‌نظر کرده است. یکی از عوامل عدم ذکر سند را می‌توان مرتبط با انگیزه تألیف برشمرد مانند کتاب *من لایحضره الفقیه* که نوعی رساله عملیه بوده است، از این‌رو در این اثر تا حد امکان بر اختصار اسناد کوشیده است.

۲. از وجود اطلاعات رجالی در اسناد و گفتار صدوق این‌گونه برداشت می‌گردد

که وی با شناسایی و تمییز روایان، مرحله‌ای از اعتبارسنجی روایات را مورد توجه قرار داده است. اطلاعات رجالی موجود در اسناد صدوق در حیطه شناخت اسامی روایان، مذهب و جرح و تعدیل آن‌ها قرار دارد.

۳. در نزد صدوق، صحت سند به‌عنوان رکن مهمی در پذیرش روایت محسوب می‌گشت، اما عدم صحت همواره مساوی با عدم پذیرش روایت نبوده است. به عبارتی ضعف راوی یا تضعیفات دیگر سندی مانند انفراد نقل، اضطراب سندی و... در صورتی که در مقام تعارض قرار می‌گرفت، سبب طرد روایت ناصحیح می‌شد. در مواقعی بسیاری صدوق به روایات با وجود ضعف سندی عمل کرده است، زیرا در مقام تعارض نبوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این آمار برگرفته از نرم‌افزار اسناد صدوق است.
۲. «...إلا کتاب المنتخب فإنی لم أروها عن محمد بن الحسن إلا أجزاء قرأتها علیه و أعلمت علی الأحادیث التي رواها محمد بن موسى الهمدانی و قد رویت عنه کل ما فی کتب المنتخب مما أعرّف طریقه من الرجال الثقات. و أخبرنا الحسين بن عبید الله و ابن أبی جید عن أحمد بن محمد بن یحیی عن أبیه عن سعد بن عبد الله» (طوسی، بی تا: ۲۱۵ و ۲۱۶).
۳. درباره اعتبارسنجی فهرستی و کتاب‌شناسی شیخ صدوق رک: طاهریان قادی، م، موسوی، م، و تقی‌زاده طبری، م. (۱۴۰۰). روش‌های اعتبارسنجی منابع حدیثی با تکیه بر آثار شیخ صدوق، نشریه علوم حدیث، ۲۶ (۱)، ۶۸-۹۰.

منابع

- ابن بابویه، م. (۱۴۱۴ق). *اعتقادات الامامیه*. قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ (۱۳۷۶ش). *الامالی*. تهران: کتابچی.
- _____ (۱۳۹۸ق). *التوحید* (ه. حسینی، محقق). قم: النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۶۲ش). *الخصال* (ع. غفاری، محقق). قم: النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۸۵ش). *علل الشرائع*. قم: کتاب‌فروشی داوری.
- _____ (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا* (م. لاجوردی، محقق). تهران: نشر جهان.
- _____ (۱۳۹۶ق). *فضائل الأشهر الثلاثة* (غ. عرفانیان یزدی، محقق). قم: کتاب‌فروشی داوری.

- _____ (۱۴۱۳ق). کتاب من لا یحضره الفقیه (ع. غفاری، محقق). قم: النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه (ع. غفاری، محقق). تهران: اسلامیه.
- _____ (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار (ع. غفاری، محقق). قم: النشر الاسلامی.
- ابن الغضائری، ا. (۱۳۶۴ق). الرجال ابن الغضائری. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- باقری، ح. (۱۳۹۳ش). منبع معتبر و نشانه‌های آن نزد محدثان متقدم امامی: نگاهی به جایگاه منبع مکتوب در حدیث‌پژوهی قدما. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۷ (۱)، ۱-۲۶. doi:10.22059/JQST.2014.51931
- برقی، ا. (۱۳۸۳ق). رجال البرقی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جلالی، م. (۱۳۹۳ش). روش ابن‌بابویه در نقد حدیث: بررسی مهم‌ترین شاخصه‌های رویکرد نقادانه شیخ صدوق به حدیث. مطالعات اسلامی علوم قرآن و حدیث، شماره ۹۳، ۶۵-۹۰. doi:10.22067/NAQHS.V46I2.14554
- جمعی از نویسندگان (۱۳۹۵ش). جستارهایی در مدرسه کلامی قم. زیر نظر م. سبحانی، به‌کوشش ح. طالقانی. تحقیق پژوهشکده کلام اهل بیت (ع). قم: دارالحدیث.
- خرمی، م. (۱۳۸۲ش). روش‌شناسی شیخ صدوق در تدوین حدیث. رساله دکتری. دانشگاه تهران.
- رحمان ستایش، م. و غلامعلی، م. (۱۳۹۴ش). نقد پنداره رویگردانی محدثان شیعه از اسناد. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۲۷، ۱۳۱-۱۵۴. doi:10.22051/TQH.2015.2058
- شاه‌حسینی، ع. (۱۳۸۹ش). معیار اعتبارسنجی روایات از منظر قدما. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده علوم حدیث قم.
- شهیدی، ر. (۱۳۸۶ش). ملاک‌های قدما در ارزیابی و نقد حدیث در آیینۀ فهرست‌های رجالی، حدیث و اندیشه، شماره ۳، ۱۳۷-۱۵۴.
- شوشتری، م. (۱۳۹۴ش). روش‌شناسی شیخ صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- شوشتری، م. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. قم: النشر الاسلامی.
- صحرائی اردکانی، ک.، میرجلیلی، ع. و حاضری جیفه، ع. (۱۳۹۹ش). سند و اسناد در کتب حدیثی شیعه در سه قرن اول، کتاب قیم، ۱۰ (۲۲)، ۲۳۵-۲۵۹.
- طاهریان قادی، م.، موسوی، م.، ربیع نتاج، ع.، تقی‌زاده طبری، م. (۱۳۹۹ش). تحریر دیدگاه شیخ صدوق در وحدت "معاذ بن مسلم" و "معاذ بن کنیر". نشریه کتاب قیم، ۱۰ (۲۳)، ۲۶۱-۲۷۹. doi:10.30512/KQ.2021.12788.2518
- طاهریان قادی، م.، موسوی، م.، تقی‌زاده طبری، م.، و ربیع نتاج، ع. (۱۳۹۸ش). دلایل اعتماد شیخ صدوق به روایات ابوسمینه (با نگاهی به بازیابی منابع مکتوب روایات این راوی در آثار شیخ صدوق). نشریه مطالعات اعتبارسنجی احادیث شیعه، ۱ (۲)، ۹-۳۶. doi:10.22034/HS.2021.13157

طوسی، م. (۱۳۹۰ق). *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار* (ح. الموسوی خراسان، محقق). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

_____ (۱۴۱۴ق). *تهذیب الاحکام* (ح. الموسوی خراسان، محقق). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

_____ (۱۳۸۱ق). *الرجال*. نجف: انتشارات حیدریه.

_____ (بی تا). *الفهرست*. نجف: المكتبة المرتضویة.

_____ (۱۴۱۷ق). *عدة الاصول* (م. انصاری قمی، محقق). قم: ستاره.

غروی نائینی، ن.، و جاویدانی، ن. (۱۳۸۴ش). *نگاهی به روش تدوین سند در کتاب من لایحضره الفقیه*. مطالعات اسلامی علوم قرآن و حدیث، شماره ۶۸، ۱۱۶-۸۷.

غفاری، ع.، و بلاغی، م. (۱۳۶۷ش). *ترجمه کتاب من لایحضره الفقیه؛ نوشته محمد بن علی بن بابویه*. تهران: نشر صدوق.

کریمی، م. (۱۳۸۶ش). *تقد و بررسی روش های فقه الحدیثی شیخ صدوق در کتاب معانی الاخبار*. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه رازی.

کشی، م. (۱۳۴۸ش). *رجال الکشی*. مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.

کلینی، م. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. (ع. غفاری و م. آخوندی، محققان). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، م. (۱۴۱۴ق). *لواعص صاحبقرانی*. قم: اسماعیلیان.

معارف، م. (۱۳۸۸ش). *تاریخ عمومی حدیث با رویکرد تحلیلی*. تهران: کویر.

موسوی، م.، و خرمی، م. (۱۳۹۳ش). *اختلاف حدیث و رفع آن در آثار شیخ صدوق*. سئینه، شماره ۴۴، ۳۸-۱۱.

نجاشی، ا. (۱۴۳۹ق). *رجال النجاشی (فهرست أسماء مصنفی الشیعة)* (م. شبیری زنجانی، محقق). قم: النشر الاسلامیه.

نصیری، ع. (۱۳۹۶ش). *ناکارآمدی تقسیم رباعی احادیث با توجه به کاستی های منابع رجالی*. *آموزه های حدیثی*، شماره ۲، ۳-۳۲.

References

- A Group of Writers under the Supervision of Muḥammad Taghi Sobhānī. with the Efforts of Hassan Tālighānī. (2016). *Inquiries about the Theological School of Qom*. Research: Aḥl Al-Bayt Kalām Research Institute (AS). Qom: Dār Al-Ḥadīth. (In Persian).
- Bagheri, H. (2014). Authentic Source and its Evidences to Early Imāmī Hadīth Scholars: The Position of "Written Sources" in Hadīth Studies of Early Scholars. *Pajuhesh-ha-ye Quran va Hadith*, 47 (1), 1-26. doi: 10.22059/JQST.2014.51931
- Barqī, A. (1963) *Rijāl Al-Barqī*, Tehran: University Press. (In Persian).
- Ghaffārī, A., & Balāghī, M. (1988). *Translator, Kitāb Man lā Yahduruhu al-Faqīh; Written by Muhammad ibn Ali ibn Babiwayh*. Tehran: Sadūq Publishing. (In Persian).

- Gharavi Naīnī, N., & Javidāni, N. (2005). Looking at the method of compilation of sanad in Man lā Yahḍuruḥu Al-Faqīh. *Islamic Studies of Qur'an and Hadith Sciences*, 68 (29), 87-116. (In Persian).
- Ibn Al-Ghaḍāīrī, A. (1944). *Al-Rijāl Ibn Al-Ghaḍāīrī*. Qom: Ismāīlīān Institute.
- Ibn Bābiwayh, M. (Sheikh Sadūq) (1983). *Al-Khisāl*, Research: 'A.A Ghaffārī. Qom: Islamic Publication. (In Persian).
- (1997). *Al-Amālī*. Tehran: Kitābchī. (In Persian).
- (1958). *'Uyūn Akhbār Al-Rizā*, Research: M. Lājvardī. Tehran: Jahān Publishing. (In Persian).
- (2006). *'Ilal Al-Shari'a*. Qom: Dāvarī Bookstore. (In Persian).
- (1975). *Kamāl Al-Dīn wa Tamām Al-Ni'ma*. Research: A.A Ghaffārī. Tehran: Islāmīyih. (In Persian).
- (1976). *Fazāil Al-'Ashhur Al-Thalāthah*. Research: Q.R Irfāniān Yazdī. Qom: Dāvarī Bookstore. (In Persian).
- (1977). *Al-Tawhid*. Research: H. Husseinī. Qom: Islamic Publication. (In Persian).
- (1982). *Ma'ānī al-Akhbār*. Research: A.A. Ghaffārī. Qom: Islamic Publication. (In Persian).
- (1992). *Kitāb Man lā Yahḍuruḥu Al-Faqīh*. Research: A.A. Ghaffārī. Qom: Islamic Publication. (In Persian).
- (1993). *Al-'Itiqādāt Al-Imāmīya*. Qom: Sheikh Mufid Congress. (In Persian).
- Jalālī, M. (2013). Ibn Babouyeh's method in criticizing hadith: examining the most important characteristics of Sheikh Sadūq's critical approach to hadith. *Islamic Studies of Qur'an and Hadith Sciences*, 46 (93), 65-90. doi: 10.22067/NAQHS.V46I2.14554. (In Persian).
- Karmi, M. (2006). *Criticism and analysis of Sheikh Sadūq's jurisprudence methods in Ma'ani al-Akhbar*. Master's thesis, Razi University. (In Persian).
- Kāshshī, M. (1969). *Rijāl al-Kashī*. Mashhad: University of Mashhad. (In Persian).
- Khorrāmī, M. (2013). *Methodology of Sheikh Sadūq in compilation of hadith*. doctoral dissertation. University of Tehran. (In Persian).
- Kuliynī, M. (1986). *Al-Kāfī*, Research: A.A. Ghaffārī & M. Akhūndī. Tehran: Islamic Books. (In Persian).
- Majlisī, M. (1993). *Lawāmiu' Sāhib qarānī*. Qom: Ismāīlīān. (In Persian).
- Mau'ārīf, M. (2009). *General history of Hadith with an analytical approach*. Tehran: Kawīr. (In Persian).
- Mousavi, S. and Khorrāmī, M. (2013). The difference of hadith and its resolution in the works of Sheikh Sadūq. *Safīna*, 44 (27), 11-38. (In Persian).
- Najāshī A. (2017). *Rijāl al-Najāshī*. Research: M. Shubiyrī Zanjanī, Qom: Islamic Publication. (In Persian).
- Nasīrī, A. (2016). The ineffectiveness of the fourfold division of hadiths according to the shortcomings of religious sources. *Hadith teachings*, 1 (2), 3-32. (In Persian).
- Rahmān Sitāyish, M., & Qulām 'Alī, M., (2014). A Critical study of the Notion of Shiite Hadith Scholars' Turning Away from Isnad (sanadation), *Researches of Quran and Hadith Sciences*, 12 (3), 131-154. doi: 10.22051/TQH.2015.2058. (In Persian).

- Saḥrayī Ardakān, k., Mirjalīlī, A., & Hazerie jīfe, A. (2019). Reference and citation in Shia Hadith books in the first three centuries A.H. *Kitab-E-Ghayyem*, 10 (22), 235-259. (In Persian).
- Shah Hosseini, A. (2019). *The Validation Criteria of Narratives from the Perspective of the Ancients*. Master's Thesis. Faculty of Hadith Sciences. Qom. (In Persian).
- Shahidi, R. (2016). Ancient criteria in evaluating and criticizing hadith in the mirror of Rijali lists. *Hadith and Thought*, 3 (17), 137-154. (In Persian).
- Shūshtarī, M. (nd.). *Ghāmūs Al-Rijāl*. Qom: Islamic Publication. (In Persian).
- Shushtri, M. (2014). *Sheikh Sadūq's methodology in his book Kitāb Man lā Yahḍuruhu Al-Faqīh*. Mashhad: Islamic Research Foundation, 2014. (In Persian).
- Ṭaḥerīyān Ghādī, M., & Partners (2018). Investigate the reasons for the trust of Sheikh Sadūq to the traditions of 'Abu samineh and retrieve the written sources of traditions of this narrator in the works of Sheikh Sadūq. *Validation Studies of Shia hadiths*, 1 (2), 261-279. doi: 10.22034/HS.2021.13157. (In Persian).
- Ṭaḥerīyān Ghādī, M., & Partners (2019), Explaining Sheikh Sadūq's point of view on the unity of "Mu'āz bin Muslim" and "Mu'āz bin Kathīr". *Kitāb-E-Ghayyim*, 10 (23). doi: 10.30512/KQ.2021.12788.2518. (In Persian).
- Ṭūsī, M. (1970). *Al-Istibsār fī makhtalaf al-akhbār*. Research: H. al-musavī khorsān. Tehran: Islamic Books. (In Persian).
- (1993). *Tahdhīb al-ahkam*. Research: H. al-musavī khorsān, Tehran: Islamic Books. (In Persian).
- (1961). *Al-Rijāl*. Research: J. Al-Qayyūmī Al- Isfahānī, Qom: Islamic Publication. (In Persian).
- (nd.). *Al-Fihrist*, Najaf: Library Al-Mortazavīyi. (In Persian).
- (1996). *Al-Iddah al-Usūl*. Research: M.R. Ansāri Qomī. Qom: Star. (In Persian).

The position of the sanad in the validation of Sheikh Ṣadūq

Ma'sūmi Ṭahirīyān Ghādī

Ph.D of Quran and Hadith Sciences, University of Mazandaran, Babolsar, Iran; masom.ghadi@yahoo.com

Siyyid Muḥsin Mūsawī

Assistant Professor of Department of Quran and Hadith Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran; m.musavi@umz.ac.ir

Received: 16/10/2020

Accepted: 03/03/2021

Introduction

Validation of traditions in different ages has been associated with differences. The late Shiites since the time of 'Allāmi Ḥillī have considered the first stage of examining hadiths to be Isnad evaluation, this has caused the weakness of a significant number of hadiths. Therefore, the early traditionists have been accused of tasāhul in Isnad investigations of hadiths (1). One of the prolific predecessors who has many hadith works in the 4th century is Sheikh Ṣadūq, who is also accused of not paying attention to the traditions sanad in the hadiths. Therefore, examining the position of the sanad in the validation of Sheikh Ṣadūq becomes important.

Materials and Methods

The present study has studied the extent and manner of using sanad reviews in the presence of Sheikh Ṣadūq with a descriptive-analytical method. For this purpose, the Rijāl opinions and the validation of Sheikh Ṣadūq were extracted from the books of Rijāl al-Najāshī (2), al-Fihrist Sheikh Ṭūsī (3), al-Rijāl Ibn Al-Ghaḍā'irī (4), Kitāb Man lā Yahḍuruḥu al-Faqīh (5), I'tiqādāt al-Imamīyyah (6), al-Khisāl (7), al-Amālī (8), 'Uyūn Akhbār al-Rizā (9), 'Ilal al-Sharī'ah (10), Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni'mah (11), Fazāil al-Ashhur al-Thalāthah (12), al-Tawhīd (13), Ma'ānī al-Akhbār (14). and by analyzing them, the method of validating a sanad with Sheikh Ṣadūq was obtained.

Results and Discussion

Giving importance to the sanad has been one of the imperatives of Hadith for Sheikh Ṣadūq this is evident in his adherence to not mixing the traditions sanad in similar traditions, choosing the most correct Isnad, and mentioning the sanad in full in most of his traditions. The existence of the title of a Rijāl and hadith critic for Ṣadūq is another confirmation of the influence of the Isnad topics in the validation of the tradition in the eyes of this hadith

scholar. Its feedback is evident in the distinction of narrators, the unification of different things and the distinction of commonalities, the validation and weakening of traditions, the expression of sect, and the anonymity of the narrator in the Ṣadūq sanads. The way of the involvement of Rijālī information in the validation of Ṣadūq can be traced in two areas: Isnad factors of the validity of hadiths to Ṣadūq and Isnad factors that undermine the validity of hadiths. Ṣadūq sees the weakness of a sanad in Irsāl and Inqitā' of sanad, the impossibility of meeting the narrator and the person narrated from him, And the individuality of tradition from an unreliable person, the individuality of tradition from a reliable person in case of conflict, considers the narrator's lying (absolutely) and other weakness of Rijāl or the corruption of religion under the condition of conflict. On the opposite side, the plurality of transmitters, the connection of the Isnad, mentions correct sanads as one of the Isnad factors of the validity of hadiths. In the performance of Ṣadūq, after bibliographic reviews, sanad assessment has priority over textual assessment. So that in case of textual conflict between two traditions with a valid sanad, he has not ruled that any of the conflicting parties is not correct and he has tried to accept the parties of the conflict by interpreting and carrying a narrative on the question of negation, specialization, etc.

Conclusion

In cases where it is clear to Ṣadūq that the tradition is falsified, he completely rejects the tradition and avoids quoting it. However, if it is not certain that the tradition is falsified, the weakness of the sanad alone is not the reason for rejection. In some cases, the weakness of the sanad causes the tradition to be rejected if an unreliable person is alone in narrating it, and in the second case, the tradition with a weak sanad is in conflict with the traditions with a valid sanad but without preference. Preferences such as permission and mention of the cause have been compensating for the weakness of the narrative sanad in the position of conflict. This has caused some weak narrators, narrators of the Sunni or corrupt sect to be present in the authentic sanads, but at the same time, in cases of conflict, it has been specified to reject the traditions of Sunni narrators and have a corrupt sect.

Keywords: Sheikh Ṣadūq, Validation, Sanad of Hadiths, Rijāl, Sources.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۲۹

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۸۵-۱۱۰

تاریخ گذاری حدیث، روش‌ها و راهکارها

فاطمه سادات میرهاشمی*

حمیدرضا بصیری**

چکیده

تاریخ گذاری عنوانی نسبتاً جدید در حوزه قرآن و حدیث است و توجه ویژه به تاریخ گذاری در این دو حوزه، از خاورشناسان آغاز شده است. در حوزه قرآن تاریخ گذاری به معنای تعیین تاریخ نزول هریک از فقره‌های وحی است و در حدیث با توجه به مبانی خاورشناسان، منظور تعیین تاریخ پدید آمدن یک روایت است. تاریخ گذاری قرآن زمینه‌ساز تفسیرهای واضح تری از قرآن خواهد شد و تاریخ گذاری حدیث که ناشی از نگاه خاورشناسان به حدیث به مثابه یک منبع تاریخی است، باعث آشنایی کامل تر با شرایط تاریخی وقتی است که تاریخ پدید آمدن حدیث تخمین زده می‌شود. روش مستشرقان در تاریخ گذاری حدیث مختص به روایات اهل سنت است و با توجه به تفاوتی که در طرق روایات عامه و شیعه به دلایل تاریخی به وجود آمده، این روش در روایات شیعه کارایی ندارد. از مقایسه تاریخ گذاری در حوزه قرآن و حدیث و نگاه به مبانی، فواید و کاستی‌های هریک، به نظر می‌رسد بتوان راه دیگری در تاریخ گذاری حدیث شیعه پی گرفت و برخی نتایج تاریخ گذاری را از آن دریافت کرد. در این روش تلاش بر آن است تا روایات حدیث شیعه به ترتیب تاریخ صدور مرتب شده و با ملاحظه روایات با این ترتیب، نتایج فقه‌الحدیثی و شناخت فضای تاریخ صدور آن‌ها بررسی گردد.

کلیدواژه‌ها: تاریخ گذاری قرآن، تاریخ گذاری حدیث، تاریخ صدور، بازخوانی روایات.

* دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران / fs.mirhashemi@gmail.com

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) / basiri_hr@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱

۱. مقدمه

عنوان تاریخ گذاری توسط مستشرقین به حوزه مطالعات قرآن و حدیث راه یافته است؛ اما معنای این اصطلاح در هریک از این دو حوزه با دیگری کاملاً متفاوت است و این تفاوت ناشی از تفاوت های ساختاری قرآن و حدیث است. تاریخ گذاری در قرآن به معنای تعیین تاریخ نزول فقرات مستقل وحی های قرآنی و در حدیث روشی است که مستشرقین برای تعیین تاریخ وضع یک حدیث ابداع کرده اند.

فارق از تعریفی که برای تاریخ گذاری بر ساخته خاورشناسان آمد، به نظر می رسد بتوان این اصطلاح را به همان شکل و روش که در قرآن مدنظر است، برای حدیث به کار برد و نتایج حاصل از آن را بررسی کرد.

نکته مدنظر این مقاله، بازنگاهی به روایات براساس تاریخ صدور آنها و بررسی تفاوت ها، شباهت ها و چالش های موجود در اعمال روش تاریخ گذاری قرآن در مورد روایات است. پیش از ورود به بحث تاریخ گذاری حدیث، از آنجاکه این روش ایده خود را از روش تاریخ گذاری قرآن وام گرفته است، باید درباره تاریخ گذاری قرآن مختصر توضیحی ارائه داد.

در تاریخ گذاری قرآن محدوده زمانی نزول سوره ها یا بخش هایی از یک سوره تعیین می شود. غرض نهایی، تعیین تاریخ دقیق یا تقریبی نزول هر فقره مستقل وحی قرآنی است؛ اما فایده مهم آن از آنجاکه واحدهای نزول قرآن به مقتضای شرایط و حوادث عصر رسالت پیامبر ﷺ نازل شده، امکان تفسیر صحیح و روشن آیات قرآن است؛ چراکه مطالعه قرآن براساس پیدایش و پیشرفت وقایع عصر نزول و قراین حالی و مقامی متن قرآن، نتایج روشن تری به دست می دهد (ر.ک: لکزایی و نکونام، ۱۳۹۴: ۹۶-۸۵).

فایده دیگر آن، به دست آمدن تاریخ و سیره نبوی براساس متن مصون از تحریف (قرآن) است (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۲۳۵)؛ زیرا به دست آوردن سیره نبوی از طریق روایات رسیده که دستخوش تحریف ها و تصحیف ها و نقل به معنا و جعل است، احتمال خطا را بسیار زیاد می کند. با این روش حتی می توان روایات این حوزه را نیز در بوتۀ نقد قرآن گذاشت. تاریخ گذاری قرآن به دو روش عمده تاریخ گذاری براساس متن قرآن و براساس نقل شامل روایات ترتیب نزول، و اسباب نزول و سیره انجام می شود

موسیویان و گلمحمدی، ۱۳۹۷: ۷۳-۹۴). البته همان‌طور که گفته شد، در دوره‌های اولیه صدر اسلام پس از رحلت پیامبر ﷺ عده‌ای از صحابه و تابعین دست به تعیین مکی و مدنی بودن آیات و سوره‌ها زدند، و روایات آن، که بعدها منبعی برای تاریخ‌گذاری قرآن گردید، موجود است. اما در پی توجه مستشرقان به این موضوع در قرن ۱۹ میلادی (ر.ک: اسکندرلو، ۱۳۸۵: ۶۹-۲۳۲)، عالمان و پژوهشگران مسلمان نیز به این موضوع پرداختند.

همین دو فایده و غرض‌نهایی از تاریخ‌گذاری قرآن در تاریخ‌گذاری حدیث نیز می‌تواند مدنظر باشد؛ چراکه در مورد حدیث نیز مانند قرآن صدور تدریجی روایات حاکم است با این تفاوت که طول دوره صدور روایات، چندین برابر دوره ۲۳ ساله نزول فقرات وحی است. همین تدریجی بودن و وابسته بودن صدور روایات به شرایط و اقتضائات زمان صدور، نگاه به روایت براساس ترتیب تاریخ صدور را ضرورت می‌بخشد. همچنین فایده‌ای که از تاریخ‌گذاری قرآن مورد انتظار است، بر این نگاه به حدیث مترتب است؛ چراکه این روش نیز از یک‌سو با توجه به شرایط زمانی و مکانی باعث تبیین و فهم دقیق و روشن‌تر از روایات خواهد شد و از سوی دیگر همین چینش تاریخی روایات ما را با شرایط و اقتضائات زمان صدور روایات که همان تاریخ ائمه معصومین علیهم‌السلام و سیره ایشان است، بیشتر آشنا خواهد کرد.

اما بحث تاریخ‌گذاری حدیث مستشرقین نیز باید مورد کاوش قرار گیرد؛ چراکه به عقیده ما این روش در حوزه روایات شیعه کارایی چندانی ندارد و لازم است مبانی، روش و دلایل مستشرقین برای ورود به این عرصه و اعمال آن تبیین گردد.

۲. تاریخ‌گذاری حدیث مستشرقین

تاریخ‌گذاری حدیث به‌مانند تاریخ‌گذاری قرآن روش نوینی است که مستشرقین در حوزه حدیث وارد کرده‌اند. مهم‌ترین مسئله در رویکرد خاورشناسان به حدیث این است که روایات چه دوره زمانی خاصی را به ما نشان می‌دهند. به عبارت دیگر آن‌ها به متون حدیثی، صرفاً به‌عنوان منابعی تاریخی می‌نگرند که می‌توان با استناد به آن تاریخ اسلام، قرآن و همچنین تاریخ پیدایش و تکوین علوم گوناگون اسلامی مانند فقه، کلام و حدیث را شناسایی کرد.

آن‌ها سند را از نظر تاریخی نامعتبر می‌شمارند؛ اما این داوری ایشان مبتنی بر بررسی کامل سندها یا مبانی نقد حدیث اسلامی نیست، بلکه بیشتر بدان سبب است که در متون معتبری مانند صحاح سته که عالمان مسلمان آن‌ها را عالی‌ترین محصول نقادان حدیث در میان محدثان می‌شمردند، احادیثی یافت می‌شود که جانب‌داری یا اشتباهات تاریخی‌شان بسیار آشکار است و از این رو نمی‌شود آن‌ها را اصیل دانست. با وجود این، ناقدان حدیث مسلمان هیچ‌گونه ایراد و اعتراضی نسبت به چنین روایاتی نداشته‌اند و سندهای این روایات را موثق و معتبر می‌انگارند. محققان غربی از این پدیده چنین نتیجه گرفته‌اند که نظام اسناد علی‌الاصول امری مشکوک و نامعتبر است و نقد حدیثی که صرفاً بر پایه سند صورت پذیرفته باشد، قادر به شناسایی روایات جعلی نیست. این استنتاج با نظریه گلدتسیهر و ساخت هماهنگ است که اعتقاد داشتند اغلب احادیث اصیل نیستند و اسناد آن‌ها نیز - دست‌کم در مواردی که به پیامبر ﷺ و صحابه نسبت داده می‌شود - باید جعلی باشد.

با این مبنا آن‌ها باید قید روایات را به‌عنوان یک منبع تاریخی بزنند و یا ناچارند به دلیل اینکه منبع دیگری برای رسیدن به تاریخ صدر اسلام در دست نیست، به‌گونه‌ای از آن به‌عنوان یک منبع تاریخی استفاده کنند. با انتخاب راه دوم، آن‌ها شیوه‌های تاریخ‌گذاری حدیث را که قبلاً در مورد تورات نیز به کار گرفته بودند، ابداع کردند.

فایده‌ای که تاریخ‌گذاری برای مستشرقین به همراه دارد، پس از دستیابی به تاریخ پدید آمدن (جعل) یک روایت این است که به بخشی از مسائل موجود در آن تاریخ، در رهگذر متن حدیث و تحلیل‌هایی که درباره آن انجام می‌شود، دست می‌یابند.

گلدتسیهر و ساخت به‌عنوان پیشکسوتان تحقیق در باب حدیث و تاریخ‌گذاری آن تا محققان معاصر و سرشناس غربی چون فان اس، ینبل و موتسکی دست به تاریخ‌گذاری زده‌اند که گزارشی از روش‌های آن‌ها را می‌توان در دو اثر به‌چاپ‌رسیده یافت: یکی کتاب حدیث اسلامی، خاستگاه‌ها و سیر تطور که ترجمه فارسی مجموعه مقالاتی است به ویراستاری موتسکی که از مترجمان مختلف به‌کوشش مرتضی کریمی‌نیا، چاپ و منتشر شده است. در این مجموعه، مقدمه مفصل موتسکی با عنوان «حدیث پژوهی در غرب» در شناخت تاریخ حدیث پژوهی در غرب بسیار مفید است و اطلاعات موثقی را

ارائه می‌کند؛ مجموعه دیگری هم با عنوان تاریخ‌گذاری حدیث، روش‌ها و نمونه‌ها به کوشش سیدعلی آقایی منتشر شده است. البته این یک اثر مستقل نبوده بلکه مقالات یا بخش‌هایی از کتاب‌هایی را که در این زمینه مهم بوده‌اند، نویسنده انتخاب و برای ترجمه به مترجمان مختلف سپرده است.

اما درخصوص تاریخ‌گذاری حدیث در میان مسلمانان، اکثر کارهایی که انجام شده، درزمینه نقد یا تبیین روش‌های خاورشناسان است.

با توجه به مبانی مستشرقین درباره سند روایات که به نوعی بی‌اعتباری در اسناد منجر می‌شود، آن‌ها سه روش برای تاریخ‌گذاری روایات به دست داده‌اند: تاریخ‌گذاری براساس متن، تاریخ‌گذاری براساس قدیمی‌ترین منبع و تاریخ‌گذاری براساس تحلیل اسناد و متن. خلاصه‌ای از این سه روش را به جز دو کتابی که نام برده شد، می‌توان در مقاله «تاریخ‌گذاری حدیث براساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان» (نیلساز، ۱۳۹۰) یافت.

برخی مبانی روش تاریخ‌گذاری براساس متن چنین است: عدم تناسب تاریخی در روایت نشان می‌دهد، روایت متأخر از دوره‌ای است که ادعا شده متعلق به آن است. روایت پیچیده‌تر در یک موضوع، متأخر از روایات ساده و کوتاه‌تر است؛ روایاتی که تصویری نامناسب‌تر از پیامبر ﷺ و مسلمانان صدر اسلام ارائه می‌دهند، متقدم‌ترند! و برخی معیارهای دیگر.

در روش تاریخ‌گذاری براساس قدیمی‌ترین منبع، زمان پیدایش حدیث هم‌زمان با قدیمی‌ترین منبعی در نظر گرفته می‌شود که روایت در آن یافت می‌شود. در این زمینه موتسکی معتقد است که به دلیل کمبود دسترسی به همه منابع کهن، این استنتاج صحیح نیست و این روش برای اشخاصی مثل ونزبرو که در انتساب آثار به مؤلفان دو قرن نخست تشکیک می‌کند، مردود است.

و در روش تاریخ‌گذاری براساس تحلیل اسناد و متن، باینکه مستشرقین غالباً به اسناد به دیده تردید می‌نگرند، برخی از آن‌ها برای اسناد، بخش اصیل و ساختگی قائل‌اند و برخی نیز بدون توجه به این مطلب معتقدند سند می‌تواند در بسیاری از موارد به تاریخ‌گذاری کمک کند. یکی از شواهد سند که از دیدگاه مستشرقین به تاریخ‌گذاری

کمک می‌کند، وجود راوی یا حلقه مشترک است که از تکرر طرق روایت ناشی می‌شود. در روایاتی که طرق متعدد دارند، نام وی در همه سندها تکرار می‌شود و به نظر برخی از خاورشناسان، وی یا کسی که از نام وی استفاده کرده، جاعل روایت است. با توجه به سه روش ارائه شده توسط مستشرقین روشن است منبع خاورشناسان در تاریخ‌گذاری متن روایات، منابع کهن حدیثی و اسناد روایات است. همچنین به نظر می‌رسد روش تحلیل اسناد و متن بعد از دریافت کاستی‌های روش اول که تعداد محدودتری از روایات را شامل می‌شود، به کار گرفته شده باشد. از این رو برای تاریخ‌گذاری آن‌ها گاهی به احادیث یک موضوع توجه داشته‌اند. که در این دست مطالعات، خاورشناسان همه صورت‌های مختلف یک حدیث را از منابع گوناگون جمع‌آوری و سپس متن و سندهای آن‌ها را با یکدیگر مقایسه می‌کنند و 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 است. نخستین بار یونبول حلقه مشترک جزئی را وضع کرد و مراد از حلقه مشترک جزئی، راویانی است که فقط در برخی از طرق مختلف یک متن مشترک‌اند، برخلاف حلقه مشترک اصلی که در همه طرق وجود دارد. گاهی نیز به تاریخ‌گذاری متون کهن روایی پرداخته‌اند؛ یعنی متونی که در ابتدای آن سلسله سندی، متن را به یکی از چهره‌های دو قرن نخست هجری اسناد می‌دهد. همان‌طور که می‌توان حدس زد، این روش‌های مختلف در مورد همه روایات کارایی نخواهد داشت. به نظر می‌رسد اگر قرار باشد این روش‌ها مستشرقان را به اهدافی که برای خود ترسیم کرده‌اند برساند، ناچارند خود را محدود به روایاتی نمایند که اولاً طرق متعدد سندی داشته و ثانیاً متن‌های متعددی را در یک موضوع گزارش کرده باشند. ضمن آنکه خود آن‌ها نیز از روش‌ها و نتایجی که هریک به دست داده‌اند، انتقاد کرده و موارد نقضی را ارائه کرده‌اند (ر.ک: موتسکی، ۱۳۹۰: ۱۵-۸۱).

۳. ناکارآمدی روش تاریخ‌گذاری حدیث مستشرقین در روایات شیعه

تا بدین جا توضیحات اجمالی و خلاصه از دو عنوان تاریخ‌گذاری در قرآن و در حدیث

ارائه شد که برای دستیابی به چگونگی اعمال این روش‌ها لازم است به نمونه‌هایی که برای هریک، در منابع آمده، مراجعه کرد تا دقیقاً مشخص شود هریک از این دو روش چگونه انجام شده و چه نتایج جزئی یا کلی را به دست داده است.

همان‌طور که گفته شد، هر دو اصطلاح برساخته مستشرقینی است که به حوزه قرآن و حدیث وارد شده‌اند؛ گرچه ممکن است انواع اولیه و ابتدایی هریک به‌خصوص تاریخ‌گذاری قرآن، پیش‌تر با عناوینی دیگر در میان عالمان مسلمان نیز به‌شکل کمرنگ انجام شده باشد.

در مورد اصطلاح تاریخ‌گذاری حدیث نکاتی وجود دارد که قابل توجه است. از آنجاکه خاورشناسان غالباً با متون روایی اهل سنت سروکار داشته و کمتر به متون روایی شیعه نظر کرده‌اند، شیوه تاریخ‌گذاری ایشان نیز ناظر به روایات اهل سنت است.

همان‌طور که می‌دانیم، روایات اهل سنت تا پایان قرن اول به‌صورت شفاهی نقل می‌شد و با فرمان خلیفه اموی، یعنی عمر بن عبدالعزیز، در سال ۱۰۰ هجری مکتوب گردید (سیوطی، ۱۴۲۰ق: ۵۰) و طبق برخی اقوال اجرایی شدن آن یک تا دو دهه و حتی به اعتقاد برخی، نیم قرن به وقفه افتاد (مهدوی راد، ۱۳۷۵).

همین امر سبب شده است که نقل روایات اهل سنت ویژگی‌هایی داشته باشد که شیوه تاریخ‌گذاری خاورشناسان را بتوان در مورد آن‌ها به کار برد. ویژگی عمده‌ای که این راه را هموار کرده، طرق نقل متعدد روایات اهل سنت است که گاهی یک روایت با متون کمابیش مشابه به چندین طریق (سند) در یک منبع یا منابع مختلف نقل شده است.^۱

اما روایات شیعه به‌دلیل اختلاف عقیده‌ای که درباره کتابت با اهل سنت داشته‌اند، تقریباً در همان ابتدای صدور مکتوب شده است. به‌جز چند مورد از مکتوبات دوره امام علی علیه السلام به‌دلیل شرایط سخت سیاسی، بقیه مکتوبات مربوط به دوره امام باقر و امام صادق علیهم السلام و امامان پس از ایشان است؛ زیرا در فاصله سال‌های پس از خلافت امام علی علیه السلام تا دوره امام باقر علیه السلام، قدرت امویان و عقیده‌ای که مبنی بر منع کتابت رواج داده بودند، باعث شد شیعیان نیز در تنگنا قرار گیرند و روایات چندانی نقل و مکتوب ننگرد. اما شیوه تدوین در دوره صادقین علیهم السلام و پس از ایشان، این‌گونه بود که راویان روایاتی که از امامان معصوم مستقیماً یا با یک واسطه می‌شنیدند، در جزواتی مکتوب می‌کردند

که این جزوات به نام اصول^۲ معروف است و از این مکتوبات چیز زیادی به دست ما نرسیده است. سپس این مکتوبات به کتبی با موضوع خاص یا ساختار منظم منتقل شد و پس از آن در اواخر قرن سوم هجری و پس از آن، به مجموعه‌های بزرگ‌تر که جوامع حدیثی شیعه هستند، راه یافت (معارف و همکاران، ۱۳۸۱: ۷۴۹-۷۵۵)؛ البته در کنار کتابت، نقل شفاهی نیز تا حدودی نسل به نسل انجام می‌شد.

همین رویه یعنی به کتابت درآمدن احادیث به هنگام صدور باعث شده است که اسناد روایات شیعه بیشتر به کتب باشد و اسناد صاحب اصول و کتب نیز به امامان معصوم علیهم‌السلام مشخص باشد. از این رو روش تاریخ‌گذاری خاورشناسان که به دنبال حلقه مشترک در نقل هستند، در روایات شیعه کارایی ندارد.

همین زمینه باعث می‌شود که متن یک روایت هم نقل‌های مشابه چندانی نداشته باشد. گرچه منافاتی ندارد که یک موضوع در چند روایت مختلف تکرار شده باشد، یک روایت مشخص با متن‌های متعدد، کمتر دیده می‌شود.

بنابراین روش تاریخ‌گذاری مستشرقان در روایات شیعه را نمی‌توان چندان پی گرفت.

۴. راهکار تاریخ‌گذاری حدیث شیعه

با این توصیف که درباره ناکارآمدی روش تاریخ‌گذاری مستشرقین در روایات شیعه آمد، سؤال اینجاست که آیا می‌توان راهی برای ورود این دانش نوساخته در روایات شیعه یافت یا نه؟ به نظر می‌رسد با نگاه به اهداف و فواید تاریخ‌گذاری در هر دو حوزه قرآن و حدیث، می‌توان برای راهیابی تاریخ‌گذاری به روایات شیعه فکری کرد.

تاریخ‌گذاری قرآن و حدیث هر یک به‌طور جداگانه، انگیزه‌ها و فوایدی دارد که می‌توان در حدیث شیعه آن‌ها را دنبال کرد.

فایده تاریخ‌گذاری قرآن با توجه به تدریجی بودن نزول قرآن و هماهنگی آن با وقایع سال‌های بعثت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دستیابی به تفاسیر دقیق‌تر و روشن‌تر از آیات است. همین انگیزه در تاریخ‌گذاری روایات امامیه نیز جاری است. روایات شیعه در طول دوره‌ای حدوداً ۲۷۰ ساله بعد از وفات پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم صادر گردیده و اگر کار تشریح و تبیین قرآن و سنت پیامبر در زمان هر یک از ائمه علیهم‌السلام پایان می‌یافت، نیازی به ادامه سلسله با امام بعدی نبود. از این رو تاریخ‌گذاری روایات امامیه و توجه به فضای صدور که از دیرباز

مورد تأکید عالمان حدیثی شیعه بوده است، راه فهم روایات را برای خوانندگان آن هموارتر خواهد کرد.

خوشبختانه از آنجاکه راویان امامیه روایات خود را به امام معصوم صادرکننده روایت اسناد می‌دادند، تاریخ تقریبی هریک از احادیث مشخص است؛ یعنی برای مثال می‌دانیم روایتی که از امام صادق علیه السلام صادر شده، قطعاً در فاصله سال‌های امامت ایشان صادر گردیده است.

از طرفی در تاریخ‌گذاری حدیث مستشرقین، به روایات به دیده منابع تاریخی می‌نگرند. به نظر می‌رسد گرچه مبانی ما با ایشان در اعتقاد به وثاقت روایات متفاوت است، گاهی نگاه به روایات به دیده یک منبع تاریخی می‌تواند مفید باشد و اگر مثلاً به همه روایات یک امام معصوم به عنوان منابع تاریخی نگاه شود، ممکن است بتوانیم تا حدودی فضای تاریخی اجتماعی دوره حیات یا امامت آن امام علیه السلام را به دست آوریم.

خارج از این دو فایده به نظر می‌رسد تا به امروز کسی برای درک مفاهیم روایات، به ترتیب تاریخی آن‌ها توجه نداشته است! حال آنکه فهم روایات با توجه به جلوتر یا عقب‌تر بودن تاریخ صدور آن‌ها نسبت به هم نباید خالی از فایده فقه‌الحدیثی باشد.

با این اوصاف می‌توان برای تاریخ‌گذاری حدیث شیعه روش «بازخوانی روایات شیعه به ترتیب تاریخ صدور» آن‌ها را پیش گرفت.

۴-۱. اهمیت تاریخ‌گذاری حدیث شیعه (بازخوانی روایات به ترتیب تاریخ صدور)

این احتمال را نباید از نظر دور داشت که آخرین امام معصومی که در یک موضوع روایت دارد، به وقایع قبل اشراف داشته و باید به دیدگاه وی بیشتر اهتمام ورزید؛ مثلاً اگر بیان امام رضا علیه السلام در یک موضوع، آخرین روایت در آن موضوع است، باید با اشراف به روایات قبل و در جهت تأیید، تصحیح، تکمیل یا جمع‌بندی آن‌ها باشد و از این رو باید نظر ایشان را ارجح دانست نه از آن حیث که ایشان را از حیث علمی برتر از ائمه پیشین تلقی کنیم، بلکه از آن رو که ایشان بعد از پدران خود آمده است و با توجه به علم لدنی که از ایشان متوقعیم بر سیر احکام امامیه و روایات موجود مشرف است و آنچه می‌گوید در خلأ و ابتدا به ساکن صادر نشده است. ضمن آنکه برخی از ائمه علیهم السلام از نظر موقعیت

سیاسی نیز، موقعیت آزادانه‌تری نسبت به پدران خود داشته‌اند. همین توقع درباره هر امامی نسبت به امام پیش از خود وجود دارد؛ یعنی روایت هر امام باید مشرف به روایات ائمه گذشته تلقی گردد.

البته همین‌جا باید به این نکته توجه کرد که این احتمال با توجه به شرایط سیاسی ائمه علیهم‌السلام باید پیگیری شود؛ چراکه گاه شرایط خفقان سیاسی بر برخی ائمه متأخر بیشتر از ائمه ماقبل آن‌ها بوده است. مثلاً امام موسی کاظم علیه‌السلام به دلیل همزیستی با خلفای سختگیرتری از بنی‌العباس شرایط سخت‌تری نسبت به صادقین علیهم‌السلام داشتند (محققان، ۱۳۹۴: ۳۰-۳۹) و احتمال تقیه و یا حتی خطا در میان راویان ایشان به دلیل شرایط پیچیده‌تر سیاسی اجتماعی بیشتر است و این نکته نباید مغفول بماند.

بنابراین به نظر می‌رسد لازم است یک بار دیگر به روایات با نگاه تاریخی نگریست و بررسی نمود که آیا با این نگاه چیزی بیش از آنچه دیگران در روایات دیده و از آن برچیده‌اند، خواهیم دید.

این در حالی است که فقها غالباً برای استنباط یک حکم، همه روایات آن موضوع را یکجا و در کنار هم بررسی کرده‌اند و روایت امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام یا امام کاظم و امام رضا علیهم‌السلام در نظرشان یکسان است.

نگاه پشتوانه‌های حدیثی نیز دارد؛ چراکه ائمه علیهم‌السلام فرموده‌اند که کلام اولین ما همان کلام آخرین ماست. «فإنا إذا حدثنا، حدثنا بموافقة القرآن و موافقة السنة، إنا عن الله و عن رسوله نحدّث، و لا نقول: قال فلان و فلان، فیتناقض کلامنا، إن کلام آخرنا مثل کلام اولنا، و کلام اولنا مصداق لکلام آخرنا...» (کشی، بی‌تا: ۴۸۹، ش ۴۰۱). همچنان‌که همه آن‌ها در لسان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نور واحد معرفی شده‌اند: «قَالَ ع خَلَقَنِي اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ أَهْلَ بَيْتِي مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ بِسَبْعَةِ آلَافِ عَامٍ...» (دیلمی، ۱۳۷۱: ۴۱۵).

اگر کسی همین روایات را مایه نقد روش بازخوانی روایات شیعه به ترتیب صدور آن‌ها قرار دهد، در جواب باید گفت معنای روایت می‌رساند که کلام هریک از ائمه، مصدق و مؤید کلام دیگری است و باید به ایشان به‌عنوان یک حیثیت واحد نگریست و این‌طور نیست که ائمه علیهم‌السلام علمایی باشند که هریک نظر خود را در مورد مسئله‌ای بیان می‌کنند، بلکه هدف همه آن‌ها بیان و تبیین نظر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و درواقع حکم خداوند

متعال است. اما این حدیث منافات ندارد، باینکه گاه به مقتضای فهم مخاطب یا مقتضیات زمان و مکان، کلام یک امام متفاوت از دیگری باشد؛ زیرا هر یک از این ذوات مقدسه اگر به جای دیگری بود، همان‌طور عمل می‌کرد. همچنان‌که از رهگذر بررسی احادیث مواردی مشاهده می‌شود که به تفاوت عملکرد برخی معصومین علیهم‌السلام و یا تفاوت حکم برخی مسائل از لسان برخی ائمه اشاره شده است. مانند ماجرای خضاب کردن محاسن که امیرالمؤمنین علیه‌السلام باینکه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در زمان حیات خود به آن سفارش فرموده بودند، از آن خودداری می‌فرمود و وقتی مورد سؤال قرار گرفت، دلیل را تفاوت مقتضیات زمان خود با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برشمرد (نهج البلاغه، حکمت ۱۷). شاید به نظر برسد که این مورد یک امر استحبابی بوده است نه واجب؛ اما وقتی به تفاوت مواردی که به آن زکات تعلق می‌گیرد بین برخی ائمه با آنچه رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تعیین فرموده بودند،^۳ واقف می‌شویم می‌بینیم که برخی احکام نیز با توجه به تفاوت زمان و مکان تغییر کرده است؛ که اگر این روایات وجود نداشت، همه فقها قائل بودند که زکات برده موردی است که رسول خدا فرموده و قابل تغییر نیست.

۲-۴. پیشینه بازخوانی روایات به ترتیب تاریخ صدور

آنچه در این نوع بازخوانی مدنظر است، توجه به ترتیب صدور روایات است. به نظر می‌رسد تا به امروز کسی با این نگاه به روایات نپرداخته است؛ گرچه برخی به مسئله تفاوت برخی از روایات معصومین علیهم‌السلام به خاطر تفاوت مقتضیات زمان توجه داشته‌اند. اما بیشترین مواردی که محدثان به آن اشاره کرده‌اند، مواردی است که در خود حدیث به این موضوع اشاره شده است؛ مثل همان مورد خضاب کردن محاسن که آمد، یا تغییر لباس پوشیدن امام صادق علیه‌السلام و جدشان حضرت علی علیه‌السلام (احسانی فر لنگرودی، ۱۴۳۲: ۴۳۵).

البته بحث تاریخ صدور روایات، از گذشته کم‌وبیش مورد توجه حدیث‌شناسان اسلامی بوده و در مواردی برای نقد یا فهم روایات مورد توجه قرار گرفته است.^۴ نکته قابل ذکر آن است که در شیوه تدوین منابع حدیثی، کمتر به چینش روایات براساس ترتیب تاریخ صدور آن‌ها توجه شده و می‌توان گفت کسی این‌گونه شیوه را برنگزیده است. البته یکی از انواع ترتیب کتب روایی، مسندنویسی است که از اهل سنت آغاز شده

و در سال‌های اخیر، در میان شیعه نیز کمابیش به مسند ائمه علیهم‌السلام توجه گردیده است.^۵ همان‌طور که می‌دانیم، مسندنویسی یکی از شیوه‌های تدوین کتب حدیثی است که در آن، احادیث را برحسب روایان، ترتیب می‌دهند. مثلاً آنچه را از طریق جابر بن عبدالله انصاری از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده است، در یک فصل جداگانه می‌آورند (خواه موضوع حدیث نماز باشد یا زکات یا قصه یا تفسیر) و آنگاه که مؤلف از نقل احادیث یک صحابی فراغت یافت، به نقل احادیث صحابی دیگر می‌پردازد، و به همین ترتیب پیش می‌رود (مختاری، ۱۳۷۶). این تعریف بیشتر مربوط به مسندنویسی در اهل سنت است؛ زیرا بعد از آغاز تدوین، برخی برای جداسازی احادیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از صحابه، دست به نگارش مسندها زدند که در آن، روایات مسند هریک از صحابه را جمع‌آوری کردند؛ زیرا در میان اهل سنت، سخنان صحابه و تابعین نیز روایت محسوب می‌شود. اما بعدها این شیوه از این انحصاری بودن روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درآمد و گاهی روایات غیرمسند صحابه نیز اضافه شد.

فارق از طرح جزئیات درباره تاریخ مسندنگاری در حدیث، به نظر می‌رسد اجرای این شیوه در حدیث شیعه و نسبت به روایات معصومین علیهم‌السلام تا حدودی با روش تاریخ‌گذاری براساس تاریخ صدور روایات مشابهت دارد؛ چون مرحله اول در این روش، ترتیب دادن به روایات براساس امام معصومی است که روایت از وی صادر شده است. و برخی از نتایجی که برای مسندنگاری برشمرده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۷: ۶۲، مورد چهارم) با نتایجی که ما از این شیوه انتظار داریم مطابق است. برای مثال، اگر در مرحله‌ای فراتر از تاریخ‌گذاری روایات ذیل یک موضوع، روایات یک راوی از معصوم به‌طور جداگانه ملاحظه شود، گرایش‌های فقهی و سیاسی آن راوی نیز مشخص و معلوم می‌گردد که فلان حدیث یا گونه احادیث را چه کس یا کسانی نقل کرده‌اند.

۳-۴. روش بازخوانی روایات به ترتیب تاریخ صدور

با مقدمه‌ای که آمد، برای تاریخ‌گذاری روایات یا به عبارت بهتر برای نگاه دوباره به روایات براساس ترتیب تاریخ صدور آن‌ها، لازم است ابتدا روایات را به ترتیبی که از معصومین علیهم‌السلام صادر شده‌اند، مرتب کرد و سپس با مقایسه روایات با یکدیگر بررسی

نمود که آیا می‌توان برداشت جدیدی از فهم روایات با توجه به این چینش روایات در کنار هم به دست آورد؟

برای این کار چند مرحله لازم است:

مرحله اول: مرتب‌سازی براساس امام معصوم

در وهله اول، مرتب‌سازی روایات براساس امام معصومی که از وی صادر شده‌اند، لازم است. از آنجاکه راویان به ذکر نام معصوم برای اعتباربخشی به روایات خود ملتزم بوده‌اند، این کار نسبتاً آسان است.

مرحله دوم: مرتب‌سازی روایات یک معصوم

در وهله دوم، بهتر است اگر روایاتی از یک معصوم در یک موضوع وجود دارد نیز مرتب شوند که کاری بسیار سخت و در قریب به اتفاق موارد نشدنی است؛ زیرا متأسفانه فقط در مواردی اندک تاریخ وفات و در مواردی نادر، تاریخ تولد برخی راویان قید شده و در میان همین موارد نیز که تاریخ تولد و یا تاریخ وفات ذکر شده، طول عمر راوی مکتوم است و این مکتوم ماندن نکات زندگی راویان، راه را برای تعیین پیش و پس بودن روایات آن‌ها نسبت به یکدیگر بسته است. ضمن آنکه هیچ‌یک از راویان لزومی به قید تاریخ دقیقی که روایت را از معصوم استماع کرده‌اند و یا نام بردن دیگر مستمعین محل صدور روایت نمی‌دیده‌اند. از این رو ممکن است یک یا چند روایت را تعدادی راوی در یک جلسه شنیده باشند و یا دو نفر که غالباً باهم نزد معصوم حاضر بوده‌اند، به‌طور اتفاقی یک روایت را در دو زمان مختلف و جداگانه شنیده باشند. از این رو کار ترتیب دادن زمانی به روایت راویان از یک معصوم بسیار دشوار و همان‌طور که گفته شد، در اکثر قریب به اتفاق موارد غیرممکن است.

یک راه که می‌توان برای مرتب کردن تاریخی روایات یک معصوم ذیل یک موضوع پیشنهاد داد، این است که مسند هر یک از روات آخر سند که روایت را از آن معصوم نقل کرده، تهیه نماییم تا شاید به ما در شناخت بیشتر آن راوی و نکات تاریخی، که احیاناً درباره‌ی وی در اسناد یا متون روایاتی که در آن دخیل است نقل شده، کمک کند که البته این کار مستلزم اختصاص زمان بسیار گسترده و گروه‌های متعددی است که بتوان همه این موارد را جمع‌آوری و مقایسه کرد؛ هرچه راویان مدنظر پرکارتر باشند، کار دشوارتر

اما احتمال دست یافتن به نکات تاریخی، بیشتر است.

ذکر یک نکته نیز در این مجال لازم است و آن اینکه شاید ترتیب روایات یک امام معصوم در این نگاه چندان دارای اهمیت نباشد؛ زیرا انتظار تفاوت یک مسئله براساس مقتضیات و شرایط در دوره یک امام معصوم به‌تنهایی، کمتر محتمل است و تفاوت‌های روایات یک امام معصوم باهم بیشتر به‌خاطر مسائلی چون تقیه^۷، تفاوت سطح فهم مخاطب و یا خطاهای راویان در فهم و یا نقل پدید آمده است.

مرحله سوم: بررسی روایات مرتب‌سازی‌شده

در مرحله بعد لازم است در این روایاتی که براساس ترتیب ائمه معصوم صادرکننده آن‌ها مرتب شده‌اند، تعمق نموده و تفاوت‌های آن‌ها را با یکدیگر بررسی کرد. از این میان مواردی اهمیت بیشتری می‌یابد که با دیگر روایات تفاوت فاحش‌تری مثل تضاد و تناقض دارد؛ زیرا فرض ما بر این است که شاید این روایات براساس شرایط زمان و یا مکان خاص خود صادر شده‌اند و نیاز آن مکان و یا زمان چنین تغییری را پدید آورده است.

گفتنی است که این بررسی بیشتر در مورد روایاتی کارایی دارد که به روابط اجتماعی و انسانی مربوط باشند و این توقع درست که شرایط اجتماعی زمان و مکان در آن‌ها لحاظ شده است، بر آن‌ها جاری باشد وگرنه معتقدیم که دین مبین اسلام محکماتی دارد که هرگز تغییرپذیر نیست و اگر چنین نباشد، چیزی از دین جز تفسیر به رأی‌های دین‌مداران در طول زمان نخواهد ماند.

ثانیاً باید به موضوعاتی پرسامد پرداخت که روایات متعددی داشته باشند؛ چون با یک یا دو روایت یا حتی چهار یا پنج مورد نمی‌توان به نتایج صحیحی رسید.

اگر به مواردی دست یافتیم که با روایات دیگر در تضاد است، بررسی فضای صدور روایت قبل از نتیجه‌گیری لازم است. البته که این روش خود درصدد است که با فرض روایات به‌عنوان یک منبع تاریخی، تا جای ممکن بخشی از فضای صدور را روشن نماید؛ اما به‌رحال برای تشخیص فضای صدور روایت مراجعه به کتب تاریخ، تاریخ حدیث، سیره ائمه علیهم‌السلام و مواردی از این دست نیز مفید فایده است (واسطی، ۱۳۹۸:

۴-۴. منابع بازخوانی روایات به ترتیب تاریخ صدور

از آنجاکه این بازخوانی کاملاً وابسته به حدیث است، مهم‌ترین منبع، خود احادیث و به‌ویژه اسناد آنهاست که از طریق آن می‌توان تاریخ صدور حدودی را به دست آورد. از این حیث، علم رجال به‌سبب شناخت روایت و تاریخ تولد یا وفات آنها ابزار کار است. و در مرحله بعد، محتوای روایات آنجا که بتوان از رهگذر آنها مطلبی تاریخی که زمان روایت را نشان دهد به دست آورد، از منابع کار به حساب می‌آید.

در مرحله بررسی محتوای روایات براساس تاریخ صدور نیز به‌جز منابع لازم برای فهم معنای لغات و عبارات، استدلالات محدثان و فقها قابل ملاحظه است؛ زیرا همان‌طور که سعی بر آن است که در این بازخوانی همه روایات یک موضوع با نظر به ترتیب تاریخ صدور فهم و نقد شود، آنها نیز سعی در فهم همان روایات و جمع بین روایات متناقض و مخالف کرده‌اند؛ گرچه شاید به ترتیب تاریخی روایات توجه زیادی نداشته‌اند.

به‌طور کلی باید گفت هرآنچه برای فهم حدیث کارایی دارد، در این روش نیز مفید و مؤثر است.

۵-۴. تفاوت تاریخ‌گذاری قرآن با بازخوانی روایات به ترتیب تاریخ صدور

از آنجاکه این روش با توجه به تدریجی بودن صدور روایات همانند تدریجی النزول بودن قرآن، از تاریخ‌گذاری قرآن الهام گرفته، لازم است به تفاوت‌های موجود بین تاریخ‌گذاری قرآن و حدیث شیعه توجه شود.

میان متن مورد بحث در هر یک تفاوت‌های آشکاری وجود دارد؛ متن قرآن، متن دقیق و متقنی است که نه در الفاظ آن و نه در نقل آن هیچ خللی وجود ندارد. از این‌رو به هنگام استدلال و استناد، هیچ شک و شبهه‌ای وجود ندارد. مشکلات در مرحله رجوع به روایات اسباب نزول و یا ترتیب نزول است که پدید می‌آید و این مشکلات همان مسائلی است که در متن مورد پژوهش این بازخوانی، یعنی در «حدیث» وجود دارد و در بخش موانع و دشواری‌ها به آن اشاره خواهد شد.

سیر تاریخی و بازه نزول قرآن نیز بسیار محدودتر از حدیث است. قرآن در یک بازه زمانی حدوداً ۲۳ ساله و هم‌زمان با دوره بعثت پیامبر ﷺ نازل شده است، اما بازه زمانی

صدور حدیث دوره‌ای حدوداً ۳۰۰ ساله است و ناگفته پیداست همین طول زمان باعث افزایش حجم بررسی‌ها و ورود موارد نادرست بیشتری در میان منابع کار خواهد بود. هدف اولیه از تاریخ‌گذاری قرآن، تعیین تاریخ نزول هر فقره از آیات است که باهم نازل شده‌اند و هدف نهایی آن تفسیر روشن‌تر از آیات با توجه به دادوستدی است که آیات با وقایع عصر نزول دارند. و هدف اولیه از تاریخ‌گذاری حدیث نیز چنین احادیث به ترتیب صدور و هدف غایی، بازنگاهی است به آنچه ممکن است این ترتیب چیش برای فهم بهتر در اختیار قرار دهد.

منابع اصلی در تاریخ‌گذاری قرآن، قرآن و روایات ترتیب نزول و اسباب نزول و سیره است و همان‌طور که در مقدمه آمد، گاهی می‌توان همین روایات را به وسیله قرآن به نقد کشید. اما منابع اصلی در تاریخ‌گذاری حدیث، خود روایات و منابع رجالی و شرح حال‌های راویان اسناد روایات است. به همین دلیل در این روش، وزن سنگین و متقنی مثل قرآن که بدون هیچ شک و شبهه‌ای در صحت خود یاریگر تحلیل‌ها و بررسی‌ها باشد، وجود ندارد و همین مسئله حساب احتمالات را در نتیجه‌گیری‌ها سنگین‌تر می‌نماید.

۴-۶. موانع و دشواری‌های بازخوانی روایات به ترتیب تاریخ صدور

در مرحله مرتب‌سازی روایات، گاهی امام معصومی که روایت از وی نقل شده است به صورت مضمّر نام برده شده؛ برای مثال از عبارتی مانند «سألته» یا «قلت له» استفاده شده است؛ مثلاً در روایتی سند به این شکل آمده است: «و باسناده عن یونس بن عبد الرحمن، عن المفضل بن صالح، عن زید الشحام فی حدیث قال: قلت له: تجوز شهادة النساء مع الرجال فی الدم؟ قال: نعم» (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۹: ۱۶۱، ش ۳۵۳۴۱).

در این روایت، راوی آخر سند از امام نام نبرده و با عبارت «قلت له» از ایشان یاد کرده است. البته ممکن است این اتفاق توسط نویسندگان کتب جوامع حدیثی در اثر تقطیع روایت رخ داده باشد. به هر حال از آنجاکه زید الشحام از امام باقر، امام صادق و امام کاظم علیهم‌السلام نقل روایت مستقیم دارد، محتمل است که روایت متعلق به هر یک از ایشان باشد.

یا در روایتی دیگر از ابوبصیر، که خود از اسامی مشترک بین چندین راوی است و

گاهی تشخیص آنکه او کدام‌یک از آن‌هاست مشکل است، روایتی را به این شکل آمده: «و عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن علی بن الحکم، عن علی بن أبی حمزة، عن أبی بصیر قال: سألته عن شهادة النساء، فقال: تجوز شهادة النساء و حدهن علی ما لا یستطیع الرجال النظر [ینظرون] إلیه، و تجوز شهادة النساء فی النکاح إذا کان معهن رجل، و لا تجوز فی الطلاق، و لا فی الدم غیر آن‌ها تجوز شهادتها فی حد الزنا إذا کان ثلاثة رجال و امرأتان، و لا تجوز شهادة رجلین و أربع نسوة» (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۷: ۳۹۱، ش ۴).

در این روایت نیز اگر در مرحله اول با توجه به ادله رجالی، ابوبصیر را ابوبصیر اسدی کوفی تلقی کنیم، از آنجاکه وی نیز از راویان سه امام پنجم تا هفتم است، تشخیص اینکه روایت مربوط به دوره حضور کدام‌یک از ایشان است، کار دشواری است. گاهی نقل بین دو امام معصوم مردد است و عبارت «أحدهما» به کار رفته است: «وعنه عن صفوان، و فضالة، عن العلاء، عن أحدهما علیهما السلام قال: لا تجوز شهادة النساء فی الهلال، و سألته هل تجوز شهادتهن و حدهن؟ قال: نعم فی العذرة و النفساء» (طوسی، بی تا، ج ۳: ۳۰، ش ۹۷).

در این روایت نیز با توجه به اینکه زراره راوی امام پنجم و ششم است، تعیین اینکه روایت متعلق به کدام‌یک از این دو تن است ممکن نیست. گاهی در موارد بسیار اندکی، حتی سند به امام معصوم متصل نشده و ظاهر روایت به گونه‌ای است که گویی راوی آخر گوینده آن است: «و عن محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسین، عن علی بن الحکم، عن العلاء عن محمد بن مسلم قال: لا تجوز شهادة النساء فی الهلال» (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۴: ۷۷، ش ۳).

البته تخمین زمان صدور روایت با توجه به زمان حیات علمی محمد بن مسلم امکان‌پذیر است، اما با توجه به اینکه او راوی هم‌دوره امام باقر علیه السلام و فرزندشان امام صادق علیه السلام است، تعیین اینکه روایت متعلق به دوره حیات کدام‌یک است، قابل تعیین نیست.

در مرحله مرتب‌سازی روایات یک معصوم، کار بسیار دشوارتر است و همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد، گاهی حتی با وجود مشخص بودن همه موارد، تعیین ترتیب صدور

دو روایت از یک امام معصوم نشدنی است. فارق از این دشواری، گاهی البته در موارد نادر، راوی آخر که روایت را از معصوم علیه السلام نقل کرده، مشخص نیست؛ مثلاً از وی با عنوان «ثقة» نام برده شده است: «وباسناده عن محمد بن عبد الحمید، عن سیف بن عمیرة، عن منصور ابن حازم، قال: حدثنی الثقة عن أبی الحسن علیه السلام قال: قال: إذا شهد صاحب الحق امرأتان ویمینه فهو جائز» (همان، ج ۷: ۳۸۶، ش ۶).

البته مواردی مانند این نمونه، زمانی مشکل ساز است که اطلاعات موجود در مورد روایت آخر سند، امکان تعیین تقدم و تأخر روایات یک معصوم را فراهم آورده باشد و مجهول بودن راوی آخر یکی از اسناد، باعث عدم توانایی ما در چینش روایت مزبور میان روایات دیگر گردد.

فارغ از این مشکلات، روایات گاهی خود نیز دچار عوارضی مانند تقیه، نقل به معنا، خطای راوی در نقل محتوا، تصحیف و تحریف^۱ و دیگر مواردند که خود ممکن است مسیر کار را منحرف نمایند.

برای مثال در تقیه، روایت از امام معصوم علیه السلام صادر شده و ممکن است از نظر صحت سند، در مرتبه اعلا باشد، اما امام معصوم در بیان مورد روایت تقیه کرده باشد و این مورد خلاف روایات دیگر آن امام معصوم و یا ائمه دیگر باشد. همین مسئله ممکن است ما را به این اشتباه بیندازد که حکم تغییر کرده است و ذهن را به سمت جهات دیگر منحرف کند. نقل به معنا نیز ممکن است روند کار را دچار اشتباهاتی نماید. مثلاً یک روایت در یک تاریخ از امام معصومی صادر شده است و دو راوی یا بیشتر در همان مجلس، روایت را استماع کرده اند، اما در مقام نقل، هریک نقل به معنا کرده است و در نظر ما همان یک روایت، دو روایت متأخر از هم تصور شود و زمان زیادی صرف تاریخ گذاری آن گردد؛ تصحیف و خطاهای غیر عمد راویان و تحریفات و جعلیات نیز که جای خود را در به انحراف کشاندن روند کار و نتایج این بازخوانی دارد.

۵. نتیجه گیری

روش مستشرقین در تاریخ گذاری حدیث در روایات امامیه، کارایی چندانی ندارد؛ زیرا سیر تدوین حدیث اهل سنت با توجه به فرمان منع تدوین حدیث که در قرن اول در میان اهل سنت وجود داشت، با شیعه متفاوت است. ضمن آنکه در میان شیعه روند

صدور حدیث تا سه قرن و مقارن با حضور ائمهٔ اثنی‌عشر ادامه داشت؛ برخلاف اهل سنت که سیر صدور روایات با وفات پیامبر ﷺ خاتمه یافت و در ادوار بعدی، اقوال صحابه و تابعین دورهٔ اول به آن اضافه شد و پس از تصمیم به کتابت حدیث، بعد از ۱۰۰ سال منع آن، تبدیل متون و اسناد شفاهی به مکتوب، سبب تعدد متن و اسناد روایات اهل سنت گردید.

از آنجا که روایات شیعه به تدریج و در دورهٔ حیات از چهارده معصوم (ع) صادر شد و از این حیث با نزول تدریجی قرآن شباهت دارد، به نظر می‌رسد فایده‌ای را که از روش تاریخ‌گذاری قرآن مدنظر است، می‌توان در روایات شیعه نیز دنبال کرد؛ زیرا تاریخ‌گذاری قرآن در پی آن است که با توجه به پیوند نزول آیات با وقایع عصر نزول، تفسیر واضح‌تری از آیات به دست دهد. روایات شیعه نیز با توجه به دورهٔ طولانی حضور اوصیای معصوم پیامبر ﷺ به تدریج و در فرازونشیب جوامع هم‌دورهٔ ایشان صادر شده است. از این رو توقع آن است که توجه به تاریخ صدور هر روایت و مطالعهٔ متون و محتوای این روایات با این دقت نظر، ما را به فهم بهتری از آن‌ها رهنما باشد.

البته که علمای شیعه نیز از دیرباز به این نکته که باید روایات را با توجه به فضای صدور آن‌ها سنجید توجه داشته‌اند، اما عملاً به دلیل اطلاعات کم تاریخی و دشواری‌های موجود روش مشخصی در این زمینه ارائه نکرده‌اند.

همچنین در این روش می‌توان مانند روش تاریخ‌گذاری مستشرقین که در آن روایات به‌عنوان یک منبع تاریخی برای درک فضای مقارن با صدور خود تلقی می‌شوند، به روایات شیعه با این دید نگرست و نتایج تاریخی حاصل را جمع‌آوری نمود.

اشکالاتی که در مرحلهٔ صدور و ضبط روایات وجود دارد، جزء دشواری‌های این رویکرد است؛ زیرا اولاً نمی‌توان مطمئن بود که روایات عیناً به همان شکل موجود از معصوم صادر شده و پدیدهٔ تقیه، نقل به معنا، جعل و خطاهای راویان نیز از دشواری‌های موجود است؛ ثانیاً همان‌طور که آمد، تعیین تاریخ صدور برخی روایات که نام امام معصوم در آن‌ها مشخص نیست یا روایاتی که از یک معصوم صادر شده‌اند، در اکثر قریب به اتفاق موارد قابل انجام نیست.

با وجود این به نظر می‌رسد لازم است کتب روایی یک بار دیگر با توجه به ترتیب

صدور روایات ذیل هر موضوع بازنویسی شوند و نتایج آن در معرض تحقیق گذارده شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مثال روایت خروج خوارج با اسناد متفاوت و متن مشابه در منابع اهل سنت آمده است. در مسند ابی داود طیالسی: القاسم بن الفضل، حدثنا أبو نضرة، عن أبي سعيد أن النبي ﷺ قال: «يكون فرقة بين طائفتين من أمتي تمرق بينهما مارقة يقتلها أولى الطائفتين بالحق» (طیالسی، بی تا: ۴۱۸)، در سنن ابی داود سجستانی: مسلم بن إبراهيم، حدثنا القاسم بن الفضل، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد، قال: «قال رسول الله ﷺ: تمرق مارقة عند فرقة المسلمين يقتلها أولى الطائفتين بالحق» (ابوداود، ۱۴۱۸ق، ج: ۳۵) و در کتاب حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء ابونعیم احمد بن عبدالله اصبهانی: محمد بن أحمد بن الحسن و غیره قالوا: أخبرنا بشر ابن موسى، أخبرنا هوذة، أخبرنا عوف، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد، «عن النبي ﷺ قال: تفرقت أمتي فرقتين فتمرق بينهما مارقة فتقتلها أولى الطائفتين بالحق» (ابونعیم، بی تا، ج: ۹۹) با اسناد متفاوت و متن مشابه آمده است.

۲. اصل‌ها بی‌واسطه یا باواسطه به سماع از امام عیسیٰ مسند بوده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۷ش: ۲۱۱).

۳. از امام صادق عیسیٰ سؤال می‌شود آیا بر برنج زکات تعلق می‌گیرد؟ جواب می‌دهند آری. سائل می‌پرسد: مدینه در آن زمان کشاورزی برنج‌زار نداشته است. حضرت جواب می‌دهند، بازهم آری به آن زکات تعلق می‌گیرد. آنگاه اضافه می‌کنند، چگونه می‌توان آن را مشمول زکات ندانست و حال آنکه خراج و مالیات سرزمین عراق غالباً یا تماماً از محل برنج تأمین می‌شود (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج: ۹: ۶۴، ش ۱۱۵۳۱).

۴. برای ملاحظه برخی از نمونه‌ها نک: معارف، ۱۳۸۵ش: ۵۳-۷۰؛ اخلاقی امیری، ۱۳۹۳ش: ۸۶۷.

۵. سید عزیزالله عطاردی مسند هریک از ائمه را به صورت جداگانه تألیف کرده است؛ مانند مسند امام سجاد ابی محمد علی بن الحسین عیسیٰ عطاری، سید عزیزالله (۱۳۸۸)، ترجمه محمدرضا عطایی، تهران: عطارد.

۶. حدیث مسند - که به آن موصول و متصل نیز گویند - در برابر حدیث مرسل، منقطع، مرفوع، موقوف و معضل است؛ یعنی اگر سلسله سند حدیث تا گوینده اصلی آن، کاملاً یاد شود، آن حدیث مسند، وگرنه مرسل خواهد بود (مختاری، ۱۳۷۶).

۷. گاه انگیزه صدور روایت، بیان حکم واقعی نبوده و انگیزه، تقیه - به‌خاطر حفظ جان خود و یا شیعیان - است. فقیه هنگام استنباط باید علاوه بر دقت در درستی صدور روایت از معصوم عیسیٰ، به انگیزه صدور آن نیز توجه کند. از جاهایی که به انگیزه صدور روایت استناد می‌شود، مبحث تعارض روایات است؛ برای مثال، اگر دو روایت تعارض کنند و انگیزه صدور یکی از آن‌ها تقیه و انگیزه صدور دیگری بیان

حکم واقعی باشد، روایتی که به‌منظور بیان حکم واقعی صادر شده، ترجیح داده می‌شود (موسوی خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۹۰).

۸ در تصحیف، قسمتی از سند یا متن آن (به‌طور سهوی) به کلمه یا عبارت مشابه آن تغییر یافته است (المامقانی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۸۷). برخی مُحرّف را به مصحّف هم اطلاق نموده و برخی، میان این دو تفاوت قائل‌اند؛ چراکه در روایتِ محرّف، شخص تحریف‌کننده، قصد تحریف و تبدیل داشته، ولی در تصحیف، قصد تغییر نداشته است (کنی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۸۰).

منابع

نهج‌البلاغه.

ابوداود، س. (۱۴۱۸ق). سنن ابی‌داود. شرح حمد بن محمد بستی خطابی. (ع. عبید دعاس و ع. سید، محققان). بیروت - لبنان: دار ابن‌حزم.

ابونعیم، ا. (بی‌تا). حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء (ک. یوسف حوت، گردآورنده). قاهره: دار ام‌القری. احسانی‌فر لنگرودی، م. (۱۴۳۲ق). اسباب اختلاف الحدیث. بیروت: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث سازمان چاپ و نشر.

اخلاقی امیری، ح. (۱۳۹۳ش). بررسی تأثیر زمان و مکان در احکام و تعارض احادیث فقهی. پژوهشنامه فقه اسلامی و مبانئ حقوق، شماره ۲، ۸۸-۶۷.

اسکندرلو، م. (۱۳۸۵ش). مستشرقان و تاریخ‌گذاری در قرآن. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن. حر عاملی، م. (۱۴۱۶ق). وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام للاحیاء التراث.

دیلمی، ح. (۱۳۷۱ش). إرشاد القلوب. قم: الشریف الرضی.

سیوطی، ج. (۱۴۲۱ق). الاتقان فی علوم القرآن (ف. احمد زمرلی، محقق). بیروت: دارالکتب العربی. سیوطی، ع. (۱۴۲۰ق). تدریب الراوی فی شرح تفریب النواری (ع. حسونه و ع. ابن‌سلیم، محققان). بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

طباطبایی، ک. (۱۳۷۷ش). مسندنویسی در تاریخ حدیث. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. طباطبائی، م. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طوسی، م. (بی‌تا). الاستبصار فی ما اختلف من الآثار. تصحیح و تعلیق سید حسن موسوی خراسان. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طیلسی، س. (بی‌تا). مسند ابی‌داود طیلسی. بی‌جا: موجود در کتابخانه دیجیتال نور.

عطارودی، ع. (۱۳۸۸ش). مسند امام سجاد ابی محمد علی بن الحسین علیهم‌السلام (م. عطایی، مترجم). تهران:

عطارد.

کشی، م. (بی تا). *انتخاب معرفة الرجال المعروف برجال الکشی* (م. رجایی، محقق). تصحیح م. میرداماد. قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لاحیاء التراث.

کلینی، م. (۱۳۶۷ش). *الکافی* (ع. غفاری، مصحح). ج ۳. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کنی، الملا علی (۱۳۷۹ش). *توضیح المقال فی علم الرجال* (م. مولوی، محقق). قم: دارالحدیث. لکزایی، ص. و نکونام، ج. (۱۳۹۴). نقد و بررسی شاخص طول در تاریخ گذاری قرآن با تأکید با تحقیقات بلاشر. معرفت، شماره ۲۱۴، ۹۵-۸۵.

المامقانی، ع. (۱۳۸۵ش). *مقباس الهدایة فی علم الدرایه* (م. المامقانی، محقق). قم: انتشارات دلیل ما. محققان، ح. (۱۳۹۴). نگاهی به حدیث شیعه با توجه به فضای صدور. رهنامه پژوهش، شماره ۲۱ و ۲۲، ص ۳۸-۳۰.

مختاری، ع. (۱۳۷۶ش). *مسند و مسندنویسی. علوم حدیث*، شماره ۴. معارف، م، معینی، م، و هوشنگی، ل. (۱۳۸۱ش). *تدوین حدیث. دانشنامه جهان اسلام*، شماره ۶، ۷۵۵-۷۴۹.

معارف، م. (۱۳۸۵ش). *رابطه تاریخ و فهم و نقد حدیث. پژوهش دینی*، شماره ۱۴، ۷۰-۵۳. موتسکی، ه. (۱۳۹۰ش). *حدیث اسلامی خاستگاهها و سیر تطور* (م. کریمی نیا، مصحح). قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر.

موسوی خمینی، ر. (۱۴۱۰ق). *الرسائل*. ج ۱. قم: اسماعیلیان. موسویان، ا. و گلمحمدی، ی. (۱۳۹۷ش). *تاریخ گذاری قرآن در ایران. پرتو وحی*، شماره ۸، ۷۳-۹۴.

مهدوی راد، م. (۱۳۷۵ش). *تدوین حدیث (۲) کتابت. علوم حدیث*، شماره ۲. نیلساز، ن. (۱۳۹۰ش). *تاریخ گذاری حدیث براساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان، پژوهش های قرآن و حدیث*، شماره ۱، ۲۷-۴۹.

واسطی، ع. (۱۳۹۸ش). *روش کشف اسباب صدور حدیث (الگوریتیم دستیابی به اسباب صدور حدیث). مطالعات فهم حدیث*، شماره ۱۱، ۲۱۷-۱۹۹.

References

- Nahj al-Balagha*. Hikmat 17 (In Persian).
Abu Dawud, S. (1997). *Sunan Abi Dawud*. Commentator: Hamd b. Muhammad Bosti Khattabi, researcher: I. Obaid Daas & A. Sayyed. Beirut-Lebanon: Dar Ibn Hazm. (In Persian).
Abu Nu'aym, A. (2010). *Hilyat al-Awliya wa Tabaqat al-Asfiya*. compiled by: K. Yusuf Hut. Cairo-Egypt: Dar Umm Al-Qura, (In Persian).
Akhlaghi Amiri, H. (2014). The Study of Effects of Time and Place on Rules and Conflict of Jurisprudence Narrations. *Biannual journal of Studies of Islamic Jurisprudence and Basis of Law*, No. 2, 67-88. (In Persian).

- Al-Hurr al-Aamili, M. (1995). *Wasa'il al-Shia, Alulbayt Li ihya Al-Turath Institute*. (In Persian).
- Al-Mamqani, A. (2006). *Miqabas Al-Hidaya fi ilm al-Dira'yah*. Dalil-e-Ma Publications. (In Persian).
- Atarodi, A. (2009). *Musnad of Imam Sajjad Abi Muhammad Ali b. Al-Hussein*. peace be upon him, translator: M. R. Atai. Tehran: Atarod, (In Persian).
- Daylami, H. (1992). *Irshad al-Qulub*. Qom: Al-Sharif al-Razi. (In Persian).
- Ehsanifar Langroudi, M. (2010). *The Disagreement Among Traditions (ikhtilāf al-hadith)*. Beirut-Lebanon: Dar al-Hadith Scientific-Cultural Institute, Printing and Publishing Organization. (In Persian).
- Eskandarlo, M. (2006). *Orientalists and Dating of the Qur'an*. Qom: Researches on Tafsir and Qur'anic Sciences. (In Persian).
- Kani, M. (2000). *Tawdih al-maqal fi ilm al rejal*. Research: M. H. Molavi. Qom: Dar Al-Hadith. (In Persian).
- Kashshi, M. (1988). *Ikhtiyar ma'rifat al-rijal known as Rijal al-Kashshi*. Alulbayt Li ihya Al-Turath Institute. (In Persian).
- Kulayni, M. (1988). *Al-Kafi*. Correction and suspension: A.A. Ghafari. Tehran: Dar Al-Kutub Al Islamiyah, third edition. (In Persian).
- Lakzaie, S. & Nekoonam, J. (2015). A Review and Evaluation of the Factor of Length in Chronology of the Quran with an Emphasis on Blasher's Research. *Marifat*, Number 214, 85-95. (In Persian).
- Maaref, M. (2006). Relation between history and understanding and criticism of hadith. *Journal of Pazhouhesh Dini*, No. 14, 53-70. (In Persian).
- Maaref, M., Moini, M., & Hoshangi, L. (2002). Compilation of Hadith. *Encyclopedia of Islamic World*, No. 6, 749-755. (In Persian).
- Mahdavi Rad, M. (1996). Compilation of Hadith (2) Kitabat. *Hadith Sciences*, No. 2. (In Persian).
- Mohagheghian, H. (2015). A look at Shia hadith according to the environment of issuance. *Research Doctrine (rahnameh Research)*, No. 21 and 22, 30-38. (In Persian).
- Mokhtari, A. (1997). Musnad and Musnad Writing. *Hadith Sciences*, No. 4. (In Persian).
- Moosavian, A., & Golmohammadi, Y. (2018). Determination of the date of the Qur'an in Iran. *revelation light*, No. 8, 73-94. (In Persian).
- Motzki, H. (2011). *Hadith: Origins and Developments*. Edited by: M. Kariminia. Qom: Dar al-Hadith Scientific-Cultural Institute, Printing and Publishing Organization. (In Persian).
- Mousavi Khomeini, R. (1989). *al rasaan*. Qom: Ismailian. (In Persian).
- Nilsaz, N. (2011). Dating of Hadiths on the Basis of Synthetic Method of Analysis of Chain of Transmission and Text in the Islamic Studies of Orientalists. *Quranic Sciences & Tradition*, No. 1, 27-49. (10.22059/JQST.2012.24956) (In Persian).
- Suyuti, J. (2000). *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Researcher: F. A. Zamrali. Beirut-Lebanon: Dar al-Katab al-Arabi. (In Persian).
- (1999). *Tadrib al-Rawi fi Sharh Taqrib al-Nawawi*. Researcher: E. Hassounah & E. Ibn Salim. Beirut-Lebanon: Dar al-Fikr for Printing Publishing & Distributing. (In Persian).

- Tabataba'i, K. (1998). *Musand writing in the history of hadith*. Qom: Islamic Propagation Center of Howzah of Qom. (In Persian).
- Tabataba'i, M. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Theological Seminary Society. (In Persian).
- Tayalisi, S. (2009). *Musnad al Tayalisi*. Available in Noor Digital Library. (In Persian).
- Tusi, M. (2009). *Al-Istibsar fi-ma ikhtalafa min al-Akhbar*. Correction and suspension: H. Mousavi Khersan. Tehran: Dar Al-Kutub Al Islamiyahv. (In Persian).
- Vaseti, A. (2019). Methodology for the Discovery of the Issuance of Hadith (an Algorithm for Accessing the Hadith Issue). *Studies on Understandig Hadith*, No. 11, 199-217. (10.30479/mfh.2019.1820) (In Persian).

Dating hadith, methods and strategies

Fatemeh Sadat Mirhashemi

Ph.D. Student of *Quran and Hadith Sciences*, Department of *Quran and Hadith Sciences*, Faculty of *Theology and Islamic Studies*, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran, fs.mirhashemi@gmail.com

Hamidreza Basiri

Assistant Professor of *Department of Quran and Hadith Sciences*, Faculty of *Theology and Islamic Studies*, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran, (Responsible Author); basiri_hr@yahoo.com

Received: 01/10/2021

Accepted: 11/01/2022

Introduction

Dating is a new title that has entered the field of Quran and Islamic Hadith by orientalists. Since the followers of the Sunni comprise a larger part of the geography of Islam, Orientalists are often faced with Sunni sources, therefore, the methods of dating in hadith are based on Sunni traditions. Orientalists look at hadith as a historical source and try to find historical points about it by determining the date of issuance of the tradition. Due to the existence of multiple texts and Isnad for each of the Sunni traditions, which is the dominant feature of their traditions, Orientalists have developed methods for dating, that these methods in some cases leads to criticism or a better understanding of the traditions. Therefore, it seems that one should also think about dating in Shia traditions.

Materials and Methods

Some orientalists have tried to compare the features of existing texts for a tradition to obtain the course of text changes and obtain the original text of the tradition. Some have also considered the characteristics of the sanad and by determining the “common link” that can be determined according to the many ways of the tradition sanad, they have tried to estimate the date of the tradition, which is often attributed to the common link or its sheikhs. According to the first source that contains the text of the tradition, a group has started to determine the date of issuance. Finally, some people have considered a new way to determine the date of issuance of a tradition by paying attention to the multiple texts and Isnad of a tradition. Among the dating methods, dating based on the Isnad as well as dating based on the analysis of the text and the Isnad together have received more attention due to being more methodical, which is based on the phenomenon of the common link in the sanad as well as the multiplicity of texts of traditions. This feature does not exist in Shia traditions because the process of issuing and compiling Shia traditions is different due to historical reasons and often lacks multiple sanads or multiple texts for one tradition. Therefore, dating methods are not applicable in Shia traditions.

On the other hand, one should not simply ignore the dating of hadith in Shia traditions because its benefits are undeniable in some works done in Sunni traditions. Therefore, a way to achieve these benefits and results must be found in Shia traditions.

Results and Discussion

Orientalists in the field of the Qur'an have also begun dating, the purpose of which is to determine the date of revelation of each paragraph of the Qur'anic verses, and due to its connection with the events of the Prophet's time, this determination of the date leads to a more accurate and clear interpretation of the verses. Two common features between Shia traditions and Quranic verses led this research to a method for dating Shia hadith that can bring us closer to the motivations and benefits of the Orientalist dating method. One of these two characteristics is the gradualness of the issuance of Shia traditions during the period of the presence of the Imams (as), similar to the revelation of the verses that continued throughout the life of the Prophet (pbuh), and the other is the continuity and coordination of the issuance of the traditions with the events of the period of the presence of the Imams, such as the revelation of the verses of the Qur'an were in harmony with the events of the life of the Prophet (pbuh). Therefore, it seems that the way to be followed in the dating of Shia traditions should be similar to the dating method of the Orientalists in the Qur'an. Therefore, this research suggests the method of rereading Shia traditions based on the date of issuance. Although the Shiite scholars have

been paying attention to the date of issuance of traditions for a long time, in practice, they have considered it only in special cases, and in most cases, this point has been neglected. While it should be kept in mind that the tradition of each imam (as) was not issued spontaneously but was based on the traditions from his fathers. Therefore, it is necessary to re-read and pay attention to the Shia traditions in the order of their issuance date.

In the method of rereading Shia traditions based on the date of issuance, several steps must be taken in Shia traditions. First of all, since the transmitter have been committed to identify the infallible imam (as) from whom the tradition is heard or transmitted, his traditions on a subject should be arranged in the order of the date of issue. In the second stage, one should try to arrange the traditions of each imam (as) in terms of the date of issuance, which is very difficult. Because the transmitters have not been committed to mention the date and other details related, and perhaps ignoring it will not create a problem, Finally, according to the historical order of issuance, the traditions of a subject should be examined and with this precision, we may look for new points and a new understanding of the traditions.

Conclusion

Since the Shia traditions were issued gradually and during the lifetime of Fourteen Infallibles (as) and it is similar to the gradual revelation of the Quran, it seems that the benefits of the Qur'an dating method can also be followed in the Shia traditions. Because the dating of the Qur'an seeks to give a clearer interpretation of the verses by considering the connection between the revelation of the verses and the events of the era of revelation. According to the long period of the presence of the infallible Imams (as), the Shia traditions were issued gradually and during the ups and downs of their contemporary societies. Therefore, it is expected that the study of the texts and content of these traditions according to the historical order of issuing hadiths will lead us to a better understanding of them. This method faces some difficulties. The phenomenon of taqiyyah in Shia hadiths, as well as the possibility of errors by the transmitters of Shia hadiths and the existence of fabricated traditions may cause difficulties in the process of rereading.

Keywords: Dating the Qur'an, Dating the Hadith, the Date of Issuance, Rereading the Hadiths.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۲۹

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۱۱-۱۴۰

روش فهم و تبیین روایات در دو شرح عقل‌گرا و نقل‌گرای ملاصدرا و مجلسی بر کافی

محمد مهدی فرهی*

چکیده

هریک از شارحان حدیث با رویکرد خاصی به تبیین روایات پرداخته‌اند. از این میان می‌توان به دو رویکرد عقل‌گرایی فلسفی و نقل‌گرایی اشاره کرد. برای شناخت بهتر تأثیر این دو رویکرد در روش فهم و تبیین روایات، لازم است که آن‌ها را مورد مطالعه قرار داد. برای این منظور در این پژوهش با روش مقایسه‌ای، به مطالعه موردی شروح دو اندیشمند تأثیرگذار عصر صفوی (ملاصدرا و محمدباقر مجلسی) بر کتاب کافی پرداخته شده است. نتیجه اینکه گاهی نگرش منطقی و فلسفی ملاصدرا در تبیین معنای لغات تأثیرگذار بوده است. همچنین در مواردی که بحث صرفی به اختلاف در معنا منجر می‌شده، مجلسی به آن موارد، بیشتر توجه نشان داده است. در مباحث نحوی نیز به نظر می‌رسد هرچند ملاصدرا به این مباحث توجه دارد، اهتمام مجلسی به این مباحث بیشتر است. در استناد به روایات، منبع روایت برای ملاصدرا اهمیت خاصی ندارد، ولی برای مجلسی دارای اهمیت است. برخلاف ملاصدرا، مجلسی در شرح بخش اصول کافی، بسیار از دیگر شروح کافی بهره برده و تکیه وی بر آن‌ها به نحو شگرف‌آوری بسیار است. مجلسی هرچند در برخی موارد در خصوص فلسفه و تصوف موضع‌گیری منفی از خود نشان داده، گاهی در شرح خود، به نقل اقوال فلاسفه و عرفا پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: عقل‌گرایی فلسفی، نقل‌گرایی، شرح اصول کافی، مرآة العقول.

* دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران / Mohammadfarrahi2011@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱

۱. مقدمه

در عصر صفوی، شارحان حدیث با دو رویکرد عقل‌گرایی فلسفی و نقل‌گرایی، به تبیین روایات پرداخته‌اند. اینکه هریک از این دو رویکرد چه تأثیراتی بر روش فهم و تبیین روایات گذاشته‌اند و میان آن‌ها چه اشتراکات و افتراقاتی وجود دارد، مسئله‌ای است که نیازمند بررسی و مطالعه است. از این رو برای پاسخ به این مسئله، در این پژوهش به مطالعه موردی دو شرح دو اندیشمند مهم و تأثیرگذار عصر صفوی یعنی ملاصدرا (م ۱۰۵۰) و محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۱)، که به ترتیب فیلسوفی عقل‌گرا و دانشمندی نقل‌گرا هستند، بر کتاب کافی پرداخته شده است. با توجه به اینکه این هر دو دانشمند در عصر صفوی می‌زیسته‌اند، بررسی شروح آن‌ها ما را با فضاهاهی فکری مختلف آن دوره نیز آشنا می‌سازد. شایان ذکر است در مورد هریک از دو شرح ملاصدرا و مجلسی بر کافی مطالعاتی روش‌شناسی انجام شده است. برای نمونه می‌توان به پایان‌نامه‌های روش‌شناسی شرح صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) بر اصول کافی (میراحمدی، ۱۳۸۹)، بررسی روش فقه‌الحدیثی ملاصدرا در کتاب شرح اصول کافی (دشتی، ۱۳۹۰) و روش‌شناسی حدیثی علامه مجلسی رحمته‌الله‌علیه در *مرآة العقول* (بخش اصول کافی) (میرابوالحسنی، ۱۳۸۶) اشاره کرد. این آثار با تمرکز بر عقل‌گرایی ملاصدرا و نقل‌گرایی مجلسی به مقایسه روش آن‌ها در فهم و تبیین روایات پرداخته‌اند که این مطالعه بدان می‌پردازد و سعی در ارائه نکاتی شایان توجه دارد.

ملاصدرا در شرح *اصول الکافی* تنها موفق شده است تا «باب ان الائمه علیهم‌السلام ولاة امر الله و خزنة علمه» از کتاب *الحجة از اصول کافی* را شرح دهد و از این باب نیز تنها توفیق شرح حدیث نخست آن را یافته است. به باور شعرانی، شرح ملاصدرا منبعی برای شارحان دیگر بوده و پس از آخرین روایتی که ملاصدرا شرح کرده، دیگر شارحان شرحی تحقیقی ارائه نکرده‌اند و اگر صاحب *وافی* از این امر استثناست، ازین روست که آن شرح را از دیگر آثار ملاصدرا اخذ کرده است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۵: ۲۰۱). اما *مرآة العقول*؛ این شرح از معدود شروحنی است که در آن تمام کافی کلینی اعم از اصول، فروع و روضه شرح شده است. این شرح از مشهورترین شروح کافی است و بسیار مورد استقبال قرار گرفته است. برخی *مرآة العقول* را بهترین شرح کتاب کافی دانسته‌اند

(ربانی، ۱۳۸۳: ۳۳)؛ برخی نیز *مرآة العقول* را در کنار *ملاذ الاخیار* (شرح مجلسی بر تهذیب الاحکام شیخ طوسی) بزرگ‌ترین گام در تفسیر حدیث شمرده‌اند (مسعودی، ۱۳۸۴: ۴۵).

۲. واژه‌شناسی

برای درک و فهم روایات لازم است تا معنای لغات موجود در آن‌ها را دریابیم؛ از این‌رو ملاصدرا و مجلسی به‌عنوان شارحان حدیث، بدین امر توجه نشان داده‌اند.

۲-۱. منابع لغوی ملاصدرا و مجلسی

ملاصدرا در غالب موارد از ذکر منبع لغوی خود نامی به میان نمی‌آورد، اما در برخی موارد منبع خود را مشخص کرده است. وی به *الصحاح جوهری*، *قاموس المحيط* فیروزآبادی، *اساس البلاغه زمخشری و النهایة ابن‌اثیر* جزری اشاره کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۴: ۱۷۸). مجلسی نیز در برخی موارد بدون اشاره به منبع لغوی، به تبیین لغات می‌پردازد. با وجود این در بسیاری از موارد، به منبع لغوی خود اشاره کرده است. جوهری (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۷۰-۲۷۱)، مطرزی (همان، ج ۱: ۱۸۸ و ج ۲: ۳۱۳)، فیومی (همان، ج ۵: ۱۸۹ و ج ۹: ۱۰۴)، راغب (همان، ج ۵: ۶۷ و ج ۶۸) و فیروزآبادی (همان، ج ۲: ۲۸۹ و ج ۶: ۱۲۰) از جمله لغویانی هستند که مجلسی در شرح خود از آن‌ها نام برده است. همچنین وی از کتب *غریب الحدیث از النهایة ابن‌اثیر* (همان، ج ۲: ۲۶۵ و ۲۷۲) و *الفائق زمخشری* (همان، ج ۲: ۱۱۰ و ۲۶۴) بهره برده است.

۲-۲. نکاتی درباره بحث واژه‌شناسی ملاصدرا و مجلسی

در مجموع در تبیین معنای واژگان، تفاوت فاحشی میان ملاصدرا و مجلسی وجود ندارد اما نکاتی قابل توجه است؛ در برخی موارد نگاه منطقی و فلسفی ملاصدرا در تبیین وی از واژگان تأثیرگذار بوده است. امام صادق علیه السلام پس از پایان مناظره دو تن از اصحابش با دیگری، آن دو را «قفازان» می‌خواند. ملاصدرا در تبیین این واژه می‌گوید: «القفاز من القفیز و هو المکیال و كأنه اراد علم المیزان» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۴۱۲). ملاصدرا قفاز را از قفیز به معنای پیمانه دانسته و گمان کرده که حضرت علیه السلام به علم منطبق اشاره کرده است. این در حالی است که ملاصدرا می‌توانست قفاز را مشتق از قفز به معنای جهیدن بداند؛ چنان‌که ملاصالح مازندرانی (۱۳۸۲ق، ج ۵: ۱۲۴)، فیض کاشانی

(۱۴۰۶ق، ج ۲: ۳۰) و جیلانی (۱۴۲۹ق، ج ۱: ۴۹۰) بر همین مبنا واژه «فَقَّازَان» را توضیح داده‌اند. شایان توجه است حتی فیض کاشانی که از شاگردان ملاصدرا و تحت تأثیر وی است و دارای گرایش فلسفی است، در توضیح واژه «فَقَّازَان» وجه مورد نظر ملاصدرا را مطرح نکرد؛ اما مجلسی که رویه‌اش بر ذکر وجوه مختلف است، در تبیین واژه «فَقَّازَان» به هر دو وجه اشاره کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۷۶). مجلسی وجه نخست را از ملاصالح مازندرانی، و وجه دوم که آن را با تعبیر «قیل» آورده از ملاصدرا نقل کرده است. مجلسی البته در بحارالانوار تنها به وجه نخست اشاره کرده و متعرض ذکر وجه ملاصدرا نشده است (همو، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳: ۱۶).

نکته جالب توجه آنکه با وجود اینکه در کتب لغت برای قفز معنای جهیدن آمده است (نک: جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۸۹۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۵۲۱)، ملاصدرا این معنا را حتی به‌عنوان یک احتمال هم مطرح نکرد. دیگر واژه‌ای که نگاه منطقی و فلسفی ملاصدرا در تبیین آن اثرگذار بوده، واژه «الهندسة» است؛ سخن گفتن ملاصدرا از کم متصل قار، معانی معقول و مجردات و جواهر و اعراض ناشی از نگاه منطقی و فلسفی وی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۴: ۲۹۱).

گاهی در روایات از آیات قرآنی استفاده شده است؛ ملاصدرا در برخی موارد برای فهم واژگان این آیات، از دیگر آیات قرآن بهره برده است. برای نمونه وی «الْقَيْنَا» را به‌معنای «وجدنا» دانسته و به آیه ۲۱ سوره لقمان و آیه ۲۵ سوره یوسف استناد کرده است (همان، ج ۱: ۳۲۷). ظاهر کلام ملاصدرا با توجه به اینکه به منبعی ارجاع نمی‌دهد، این است که این توضیح از خود وی است؛ اما به نظر می‌رسد وی این مطالب را از تفسیر فخر رازی اخذ کرده است (قس: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۱۸۸).

مجلسی نیز گاهی در تبیین معنای برخی واژگان به آیه قرآنی تمسک کرده است. وی برای اینکه نشان دهد که واژه «نُدِّر» گاهی به‌عنوان مصدر و به‌معنای انذار به کار می‌رود، به اینکه گفته شده «نُدِّر» در آیه «فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي» (قمر: ۱۶) مصدر است، استناد کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۱۰). بعید نیست ارجاع مجلسی به این آیه متأثر از برخی لغویان باشد (نک: جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۸۲۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۴۸۱). مجلسی همچنین برای اینکه نشان دهد «علی» گاهی به‌معنای لام و گاهی به‌معنای «مِنْ»

به کار می‌رود، به اینکه این معانی به ترتیب درباره آیه ۱۸۵ سوره بقره و آیه دوم سوره مطفین گفته شده، اشاره کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۶۶). اما این سخنان مجلسی مأخوذ از شیخ بهایی است نه برداشت شخصی خودش. یکسانی عبارت مجلسی و شیخ بهایی کاملاً روشن است (قس: شیخ بهایی، ۱۴۳۱ق: ۶۶).

بنابراین به صرف اینکه ملاصدرا و مجلسی مطلبی را بدون ارجاع به منبعی آورده‌اند، نمی‌توان آن را استنباط شخصی خودشان دانست.

همچنین مجلسی در تبیین معنای برخی واژگان به دیگر روایات استشهاد کرده است. برای نمونه وی واژه «تحسن» را در عبارت «لو كنت تحسن الكلام» به معنای «تعلم» دانسته و به روایت «قيمة المرء ما يحسنه» استشهاد کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۶۹). البته با توجه به اینکه این معنا در برخی کتب لغت آمده است (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۱۱۸۹) و برخی شارحان نیز به این معنا اشاره کرده‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۵: ۱۱۳) بعید نیست که مجلسی این معنا را از کتب لغت یا برخی شارحان اخذ کرده باشد و استناد به روایت «قيمة المرء ما يحسنه»، تنها از باب شاهد آوردن باشد نه اینکه وی این معنا را با تمسک به این روایت استنباط کرده است.

ملاصدرا و مجلسی گاهی یکی از معانی مطرح شده برای واژگان را ترجیح داده‌اند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۳: ۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۳۶). بعید نیست اظهارنظر مجلسی در اینجا تبعیت از فیض کاشانی (قس: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۳۱۱-۳۱۲) و ملاصدرا بوده باشد). همچنین در برخی موارد به تغییر معنای برخی لغات در طول زمان اشاره کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۲۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۶۶).

نکته شایان توجه دیگر این است که برخی واژگان روایات در برخی دیگر از روایات تبیین شده‌اند، اما ملاصدرا و مجلسی در تبیین آن واژگان به آن روایات اشاره نکرده‌اند. برای نمونه می‌توان به واژه «حواریین» در روایتی از امام رضا علیه السلام توجه داد (نک: ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۷۹؛ همو، ۱۳۸۵ش، ج ۱: ۸۰-۸۱؛ همو، ۱۴۰۳ق: ۵۰). ملاصدرا در تبیین «حواریین» بدون اینکه اشاره کند به نقل از *النهایة پرداخته* است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۱۳۲؛ قس: ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۱: ۴۵۸). مجلسی نیز در

مرآة العقول به تبیین «حواریین» پرداخته است (نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۲۰-۱۲۱؛ ج ۸: ۳۱۴-۳۱۵؛ ج ۱۰: ۲۳۷ و ج ۲۶: ۲۶۶). اما با وجود اینکه آنچه ملاصدرا و مجلسی در تبیین این واژه از منابع لغوی آورده‌اند با آنچه در روایت آمده است تشابه دارد، هیچ‌یک در تبیین خود به روایت مذکور اشاره نکرده‌اند؛ حال یا در هنگام تبیین این واژه به این روایت توجه نداشته یا اینکه استناد به روایات را در تبیین واژگان نمی‌پسندیده‌اند.

۳. بحث صرفی

از جمله اموری که فهم و تبیین روایات بدان وابسته، علم صرف است. از این رو مفسر روایت لازم است که با این علم آشنا باشد و در فهم و تبیین روایات از آن بهره گیرد.

۳-۱. اهتمام بیشتر مجلسی به مباحث صرفی مؤثر در پدید آمدن وجوه مختلف معنایی

ملاصدرا و مجلسی هر دو، از علم صرف در شروح خود بهره جسته‌اند که به نمونه‌هایی از آن در این مقاله اشاره و سپس در این زمینه به مقایسه میان ملاصدرا و مجلسی پرداخته شده است. ملاصدرا در توضیح صرفی برخی واژگان یکی از روایات می‌گوید: «یقال: الناس فی هذا الامر شرع سواء ای متساوون لا فضل لاحدهم فیه علی الآخر، و هو مصدر بفتح الراء و سکونه و یستوی فیه الواحد و الثنیه و الجمع و المؤمن... و کیف اصله اسم مبنی علی الفتح یقال للاستفهام عن الاحوال و قد یقع للتعجب، و این سؤال عن المكان و قد یطلقان لا بمعنی الاستفهام بل الاول بمعنی الحال و الصفة و الثانی بمعنی الحصول فی المكان فیعربان، و ویل کلمة عذاب و ویلک و ویل لک و ویل زید و ویل لزید» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۳: ۲۴).

چنان‌که روشن است، ملاصدرا توضیحات مختلفی دربارهٔ واژگان «شرع»، «کیف»، «این» و «ویل» ارائه کرده، لیکن مجلسی به بررسی صرفی هیچ‌یک از این لغات نپرداخته است.

ملاصدرا در توضیح واژه «رواغ» چنین آورده است: «رواغ ای خداع فی البحث بالغین المعجمة من الروغ و الروغان و هو فی الاصل ما یفعله الثعلب و هو ان ینهب هکذا و هکذا مکرا و خدیعة» (همان، ج ۲: ۴۱۲).

توضیح مجلسی در این باره از این قرار است: «رواغ ای میال عن الحق، أو میمل کثیر المیل عما یوجب غلبة الخصم علیک، من قولهم راغ عن الشیء ای مال و حاد، و منه

روغان الثعلب» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۷۵).

همچنین ملاصدرا در توضیح «فلا تباهاوا به» می‌گوید: «المباهاة المفاخرة، و قد باهی به یباهی مباحاة افتخر» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۱: ۵۷۹)، اما مجلسی چنین آورده است: «من المباحاة بمعنی المفاخرة، و قال بعض الأفاضل: یحتمل أن یکون من المهموز فخفف، أى لا تؤانسوا به حتی تنظروا کیف عقله، قال الجوهری بهأت بالرجل و بهتت به بالفتح و الکسر بهاء و بهوء: أنست به» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۸۵). مجلسی برای واژه مورد نظر دو ریشه را محتمل دانسته و طبق هریک از آن‌ها معنای واژه را بیان کرده اما ملاصدرا تنها مطابق یک ریشه به معنای واژه مورد نظر پرداخته است. همچنین به نظر می‌رسد مراد از «بعض الأفاضل» در کلام مجلسی، میرزا رفیع‌الدین نائینی است (قس: نائینی، ۱۳۸۲ش: ۷۷).

در توضیح «مَجْلَبَةٌ» در عبارت «حُسْنُ الْخُلُقِ مَجْلَبَةٌ لِلْمَوَدَّةِ» مجلسی احتمالات مختلفی را مطرح کرده است. وی در این باره می‌گوید: «هی إما مصدر میمی حمل مبالغة، أو اسم مکان أو اسم آلة و الأول أوفق بنظائره» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۸۶). بنابراین مجلسی سه وجه مصدر میمی، اسم مکان و اسم آلت بودن را در مورد این واژه محتمل دانسته و احتمال مصدر میمی بودن را با نظایر آن در روایت مورد نظر سازگارتر شمرده است. به نظر می‌رسد مجلسی این وجوه را متأثر از دیگران مطرح کرده است. برخی از شارحان درباره این واژه یک وجه و برخی دو وجه را ذکر کرده‌اند. مجلسی نیز چنان‌که رویه‌اش بر ذکر وجوه مختلف است، سه وجه را مطرح کرده است. این واژه را شریف شیرازی اسم آلت (شریف شیرازی، ۱۴۳۰ق: ۱۰۲)، ملاخلیل قزوینی اسم مکان (قزوینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۲۶۵)، فیض کاشانی اسم آلت یا مصدر (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۱۱۹)، ملاصالح مازندرانی اسم آلت یا مصدر میمی (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۴۲۰) و میرزا رفیع‌الدین نائینی مصدر میمی یا اسم مکان (نائینی، ۱۳۸۲ق: ۷۷) دانسته‌اند. حتی اینکه مصدر میمی بودن این واژه از باب مبالغه است و مصدر میمی بودن با نظایر آن سازگارتر است، در کلام میرزا رفیع‌الدین و ملاصالح مازندرانی وجود دارد.

ملاصدرا به مصدر یا اسم مکان یا اسم آلت بودن این واژه تصریح نکرده، اما از عبارت وی در توضیح آن برمی‌آید که آن را اسم آلت در نظر گرفته است: «مجلبة للمودة

ای مکسبه لها و هی اسم ما یجلب به» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۱: ۵۸۰). بنابراین مجلسی وجوه مختلف صرفی را در مورد این واژه مطرح کرد، اما ملاصدرا تنها یک وجه صرفی برای آن در نظر گرفت.

در نمونه‌ای دیگر، مجلسی درباره کلمه «یعرف» در روایت «إن الحجة لا تقوم لله عز و جل علی خلقه إلا بامام حتی یعرف» دو احتمال می‌دهد: یکی اینکه معلوم و از باب تفعیل باشد که در این صورت «حتی یعرف» یعنی تا مردم آنچه را که بدان نیاز دارند بشناسند؛ احتمال دوم اینکه بر بنای مجهول باشد حال یا با تخفیف یا با تشدید. مرجع ضمیر نیز یا خدا، یا دین یا حق و یا امام خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۹۳). لیکن ملاصدرا به بحث صرفی درباره «یعرف» پرداخته است؛ با وجود این از توضیح وی می‌توان دریافت که وی آن را معلوم و با تخفیف راء در نظر گرفته و فاعل آن را مردم دانسته است. وی می‌گوید: «...ثبت ان لا یقوم الحجة لله بعد رسوله علی خلقه الا بامام حتی یعرف الخلق بتعریف الامام و تعلیمه ایاهم و...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۴۶۴).

بنابراین در اینجا نیز مجلسی به وجوه مختلف صرفی اشاره کرده ولی ملاصدرا بنا بر یک وجه صرفی که در نظر داشته، به توضیح روایت پرداخته است. در مجموع هرچند که ملاصدرا در برخی موارد به برخی از مباحث صرفی بیش از مجلسی پرداخته، در مواردی که بحث صرفی به اختلاف در معنا منجر می‌شده، مجلسی به آن‌ها بیش از ملاصدرا توجه نشان داده است. این اختلاف ملاصدرا و مجلسی ناشی از نگرش آن‌ها در تبیین روایات دارد؛ توضیح اینکه ملاصدرا غالباً با یک وجه به تبیین روایات می‌پردازد و اهتمامی برای ذکر وجوه مختلف ندارد، اما مجلسی برخلاف وی اهتمام زیادی در ذکر وجوه مختلف دارد.

۴. بحث نحوی

آشنایی با علم نحو از دیگر اموری است که برای فهم و تبیین روایات لازم است.

۴-۱. اهتمام بیشتر مجلسی به مباحث نحوی و دلایل آن

ملاصدرا و مجلسی در شروح خود از این علم نیز بهره برده‌اند. در اینجا نمونه‌هایی از آن‌ها ذکر و سپس به مقایسه عملکرد ملاصدرا و مجلسی در این زمینه پرداخته شده

است. در روایتی، زراره از امام صادق علیه السلام نقل کرده است: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله جل و عز وسع كرسية السماوات و الأرض السماوات و الأرض وسعن الكرسي أم الكرسي وسع السماوات و الأرض فقال بل الكرسي وسع السماوات و الأرض و العرش و كل شيء وسع الكرسي» (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۱: ۱۳۲). ملاصدرا در توضیح نحوی این روایت می‌گوید: «قوله: و العرش عطف على السماوات و الأرض، و قوله: وسع الكرسي، الكرسي فاعل وسع و مفعوله اما كل شيء ان قرئ بالنصب و اما ضمير محذوف عائد عليه ان قرئ بالرفع على الابتداء» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۳: ۳۶۱). بنا بر این توضیحات نحوی ملاصدرا، روایت تنها یک وجه معنایی خواهد داشت. هرچند ملاصدرا در اینکه مفعول «وسع الكرسي» چیست دو احتمال مطرح کرده، در هر دو صورت معنای واقعی، یکی خواهد بود.

اما مجلسی در توضیح نحوی روایت و جوهی را مطرح کرده که موجب متفاوت شدن معنای روایت می‌شود. مجلسی در این باره چنین آورده است: «قوله عليه السلام: و العرش، لعله منصوب بالعطف على الأرض ... و قيل: العرش معطوف على الكرسي أي و العرش أيضا وسع السماوات و الأرض، فالمراد أن الكرسي و العرش كلا منهما وسع السماوات و الأرض و قيل: العرش مرفوع بالابتدائية، أي و العرش و كل شيء من أجزاء العرش و دوائر وسع الكرسي بنصب الكرسي» (مجلسی، ۴۰۴ق، ج ۲: ۷۹).

با توجه به این وجوه نحوی که مجلسی ذکر کرد، روایت دارای وجوه معنایی مختلف شده است. بنابراین ملاصدرا به گونه‌ای به تبیین نحوی روایت پرداخت که تنها یک معنا از آن قابل برداشت باشد، اما مجلسی به گونه‌ای به بحث نحوی روایت اهتمام ورزید که وجوه مختلف معنایی در آن به وجود آمد.

نمونه دیگر مربوط به موردی است که یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام به نام قیس ماصر با فردی از اهل شام مناظره می‌کند و حضرت به سخن آن‌ها می‌خندد. در روایت دلیل خنده حضرت علیه السلام چنین دانسته شده است: «مِمَّا قَدَّ أَصَابَ الشَّامِيَّ». ملاصدرا در مورد اعراب «الشامی» سخن نگفته، اما از توضیحش برمی‌آید که وی آن را مرفوع و فاعل در نظر گرفته است: «مما قد اصاب الشامی ای اصاب منه لا انه اصاب فی القول فكأنه غلب على قيس» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۴۱۰). اما مجلسی هم احتمال

مفعول بودن و هم احتمال فاعل بودن آن را مطرح کرده است. وی می‌گوید: «مما قد أصاب الشامي بالنصب أي من المغلوبيية و الخجلة، أو بالرفع فما مصدرية أي إصابة الشامي و خطيء قيس، فالضحك لعجز قيس» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۷۱).

بنابراین ملاصدرا عبارت را با یک وجه معنایی توضیح داد، اما مجلسی با ذکر دو وجه نحوی، روایت را محتمل دو معنا دانست.

در نمونه دیگری، ملاصدرا در توضیح نحوی روایت «حَمَلَةُ الْعَرْشِ وَالْعَرْشُ الْعِلْمُ ثَمَانِيَةٌ أَرْبَعَةٌ مِنَّا وَ أَرْبَعَةٌ مِمَّنْ شَاءَ اللَّهُ» می‌گوید: «حملة العرش، مبتداه و ثمانية خبره، و قوله: و العرش علم، جملة اعتراضية وقعت بين المبتدأ و الخبر» (صدرالدين شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۳: ۳۶۳). و مجلسی در این باره می‌گوید: «و العرش العلم، جملة معترضة» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۸۰). ظاهراً مجلسی چون مبتدا و خبر را در جمله روشن می‌دانسته، به ذکر آن‌ها نپرداخته است.

در موردی دیگر، مجلسی در توضیح نحوی «يَا لَهَا مِنْ حَسْرَةٍ» می‌گوید: «النداء للتعجب و المنادى محذوف، و لام التعجب متعلق باعجبوا، و "من حسرة" تميز من الضمير المبهم بزيادة من» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۶۹). ملاصدرا درباره این عبارت توضیحی ارائه نکرده است.

همچنین مجلسی «واو» را در عبارت «إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو إِلَّا وَ فِيهَا إِمَامٌ» حاليه و استثنا را مفرغ متصل دانسته است (همان، ج ۲: ۲۹۵)؛ اما ملاصدرا به توضیح نحوی نپرداخته است.

در مثالی دیگر، مجلسی به اینکه «التي بينهما» و «لا يعلمها» در عبارت «لا جبر و لا قدر و لكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها إلا العالم أو من علمها إياه العالم» به ترتیب مبتدا و خبر هستند اشاره کرده (همان، ج ۲: ۱۹۳). اما ملاصدرا در این باره بحث نحوی نکرده است.

همچنین مجلسی درباره «ضلالاً» در عبارت «انما يعبد الله من يعرف الله فأما من لا يعرف الله فإنما يعبد هكذا ضلالاً» می‌گوید: «قوله: "ضلالاً" تميز أو حال على المبالغة، أو بأن يقرأ بضم الضاد و تشديد اللام جمعا» (همان، ج ۲: ۳۰۰). ملاصدرا در این باره نیز بحث نحوی نکرده است.

در مورد دیگری، ملاصدرا در توضیح «هَكَذَا وَ اللهُ ضَلَالًا» در عبارت «من لا يعرف الله عز و جل و لا يعرف الامام منا أهل البيت فإنما يعرف و يعبد غير الله هكذا و الله ضلالا» چنین آورده است: «قوله: هكذا و الله، جملة اسمية مؤكدة بالقسم، ای حاله فی المعرفة و العبادة هكذا و الله، و قوله: ضلالا، حال او تمييز و العامل معنى الاشارة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۵۱۶). مجلسی در این باره توضیح نحوی ارائه نکرده است.

همچنین ملاصدرا در مورد دیگری چنین آورده است: «قوله: ليس ذا رأيك، اسم الاشارة مرفوعة بأنها اسم ليس، و رأيك منصوب بأنه الخبر» (همان، ج ۳: ۱۷). مجلسی در این باره به بحث نحوی نپرداخته است.

در مجموع به نظر می‌رسد هر چند ملاصدرا به مباحث نحوی توجه دارد، اهتمام مجلسی به این مباحث بیش از وی است. شاید یکی از دلایل اهتمام بیشتر مجلسی به این مباحث، توجه وی به وجوه مختلف معنایی در روایت باشد؛ زیرا چنان‌که گفته شد، مجلسی به ذکر وجوه مختلف معنایی در روایات اهتمام دارد و وجوه مختلف نحوی نیز گاهی به وجوه مختلف معنایی در روایت منجر می‌شود. در برخی موارد نیز که مجلسی به بحث نحوی پرداخته و ملاصدرا به بحث نحوی نپرداخته، یا برعکس، ملاصدرا بحث نحوی کرده ولی مجلسی به این بحث نپرداخته، محتمل است که دلیل ذوقی داشته باشد. دلیل دیگر اینکه مجلسی بیش از ملاصدرا به بحث نحوی توجه نشان داده است، این می‌تواند باشد که ملاصدرا بیشتر به دنبال شرح محتوای روایت بوده و پرداختن به بحث نحوی اهمیت زیادی برایش نداشته است. دلیل محتمل دیگر این است که مجلسی متأثر از برخی شروح دیگر کافی کلینی، برخی از بحث‌های نحوی را مطرح کرده باشد و توجه دادن وی به برخی از مباحث نحوی ناشی از این امر باشد.

۵. بحث بلاغی

از دیگر اموری که می‌تواند در فهم و تبیین روایات اثرگذار باشد، مباحث بلاغی است. از این رو شارح باید با این مباحث آشنا باشد و در صورت لزوم از آن‌ها استفاده کند. ملاصدرا و مجلسی در شروح خود از این مباحث بهره برده‌اند که در اینجا نمونه‌هایی از شروح آن‌ها بیان می‌شود.

ملاصدرا در برخی موارد به وجود آرایه ادبی استعاره مکنیه در روایت اشاره کرده است. برای نمونه وی در توضیح روایتی می‌گوید: «قوله لله: ثلم فی الاسلام، استعاره بالکنایه تشبیها للاسلام بحائط او بیت و العالم بمنزله ما یسد به من الخلل به» (همان، ج ۲: ۱۴۸). کنایه (همان، ج ۲: ۳۳۹)، مجاز و تشبیه (همان، ج ۲: ۳۴۰) از دیگر آرایه‌هایی است که ملاصدرا به آن‌ها اشاره کرده است.

مجلسی نیز به برخی آرایه‌های ادبی توجه داده است. برای نمونه وی در مورد روایات استنطاق عقل و اقبال و ادبار آن احتمال داده است که استنطاق، اقبال، ادبار و جز اینها استعاره تمثیلیه باشند برای بیان اینکه مدار تکالیف، کمالات و ترقیات مبتنی بر عقل است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۷). وی شرح علل را کنایه از ایجاد (همان، ج ۲: ۱۴۳) و مخلی السرب (باز بودن راه) را کنایه از رفع موانع (همان، ج ۲: ۲۱۳) دانسته و از تشبیه علم به آب سخن گفته؛ زیرا علم سبب حیات روحانی است و آب سبب حیات بدنی (همان، ج ۲: ۳۲۰). همچنین در برخی موارد احتمال داده که سخن امام علیه السلام از باب مجاز باشد (همان، ج ۱: ۸۵).

بنابراین ملاصدرا و مجلسی، هر دو، در شروح خود از مباحث بلاغی بهره برده‌اند.

۶. بهره‌گیری از آیات و روایات

از دیگر اموری که در کار فهم و تبیین روایات به کار می‌آید، بهره‌مندی از آیات قرآن و روایات است. البته بسیاری از استنادهای شارحان به آیات و روایاتی است که مستقیماً به تبیین روایت مورد بحث نمی‌پردازند، بلکه شاهد تبیین آن‌ها هستند. ملاصدرا و مجلسی گاهی از این ابزار در تبیین روایات بهره برده‌اند (برای توجه به قرآن نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۲ و ج ۲: ۴۳۲-۴۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۷۴ و ج ۲: ۱۲۴. نیز برای توجه به روایات نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۴۹ و ج ۳: ۲۹-۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۱۹-۲۲۰ و ۲۵۷-۲۵۸).

ملاصدرا غالباً منبع روایاتی را که نقل می‌کند ذکر نمی‌کند. به نظر می‌رسد بسیاری از روایاتی که ملاصدرا در شرح اصول کافی نقل کرده، برگرفته از کتب روایی معتبر شیعه نیست؛ چنان‌که برخی با بررسی تفسیر قرآن و اسفار ملاصدرا چنین نظری درباره آن‌ها ارائه کرده‌اند (نک: معرفت، ۱۳۷۸، ج ۲: ۴۴۱-۴۴۲؛ هادیان، ۱۳۷۸ش: ۶۶-۶۹؛ همای و

کرباسچی، ۱۳۹۱ش: ۱۵۱-۱۵۲). به نظر می‌رسد ملاصدرا در شرح اصول کافی خود نیز عملکردی مشابه این دو کتاب مذکور داشته و در بسیاری از موارد، روایات را از کتب روایی شیعه نقل نکرده، بلکه بسیاری از آن‌ها را از کتب غیرروایی همچون کتب تفسیری، عرفانی و... نقل کرده است.

در ذیل به برخی روایات که ظاهراً در منابع معتبر روایی شیعی نیست و احتمالاً از منابع اهل سنت و یا منابع غیرروایی برگرفته شده‌اند، اشاره می‌شود:

- «عن رسول الله ﷺ انّ للمؤمن فی قبره روضة خضراء و یرحب له قبره سبعین ذراعاً و یضیء حتی یكون كالقمر لیلة البدر» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۳: ۳۴۴).

- «فی الحدیث عنه ﷺ فی عذاب الکافر فی قبره: یسلط علیه تسعة و تسعون تینین لکل تینین تسعة رءوس ینهشونه و یلحسونه الی یوم یبعثون» (همان، ج ۳: ۳۴۴).

- «و الیه الاشارة بقوله ﷺ ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره» (همان، ج ۳: ۳۶۸).

- در خطاب پیامبر ﷺ به علی علیه السلام: «ما خلق الله تعالی خلقاً هو اکرم علیه من العقل» (همان، ج ۲: ۴۱۸).

- در خطاب پیامبر ﷺ به علی علیه السلام: «اذا تقرب الناس الی الله عز و جل بانواع البر تقرب انت بعقلک» (همان، ج ۲: ۴۱۸).

- «كما ورد عنه ﷺ ان رؤیا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزء من النبوة، و قوله ایضاً: رؤیا المؤمن كهانة» (همان، ج ۱: ۲۴۹).

- «قال امیرالمؤمنین علیه السلام فی ما روی عنه: ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله، و بروایة معه، و بروایة: فیه» (همان، ج ۳: ۴۳۲؛ برای آگاهی درباره این روایت نک: رستگار و همکاران، ۱۳۹۷ش).

- «كما قال امیرالمؤمنین علیه السلام: ما عرفت شیئاً الا و قد عرفت الله قبله» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۳۹۶).

- «عن امیرالمؤمنین علیه السلام: لو كانت الدنيا من ذهب و الآخرة من خزف لاختار العاقل الخزف الباقی علی الذهب الفانی، کیف و الامر علی العکس من ذلك؟» (همان، ج ۱: ۳۷۷). این روایت در مجموعه ورام (ورام، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۳۶) از برخی حکما نقل شده

و ابن ابی الحدید آن را در شرح نهج البلاغه خود (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۹: ۲۹۰) از فضیل - و نه امیرالمؤمنین علیه السلام - نقل کرده است.

- نقل روایت کمیل از امیرالمؤمنین علیه السلام (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۳: ۳۸۰). صدرا این روایت را از کشکول شیخ بهایی آورده است (همان، ج ۳: ۳۸۱). مجلسی این روایت را در بحار الانوار به نقل از کتب صوفیه آورده و گفته این اصطلاحات تقریباً در اخبار معتبر یافت نمی شود و شبیه اضغاث احلام صوفیه است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸: ۸۴-۸۵).

برخلاف ملاصدرا به نظر می رسد منبع روایات برای مجلسی دارای اهمیت بوده است. مجلسی برخی اقوال را از این رو که استدلالشان به روایات اهل سنت است مخدوش می داند؛ چون که این روایات توانایی معارضه با روایات معتبر را ندارند (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱: ۲۸۱). وی گاهی نیز با اشاره به نیافتن برخی روایات در میان روایات معتبر و مأخوذ بودن آنها از روایات اهل سنت به تضعیف آنها پرداخته است (همان، ج ۱: ۲۸).

مجلسی در بحار الانوار نیز به اینکه کتاب عوالی اللئالی مشهور و مؤلفش معروف است اشاره کرده، لیکن معتقد است که مؤلف آن پوسته را از مغز تشخیص نداده و روایات مخالفان متعصب را میان روایات اصحاب امامیه داخل کرده و از همین روی مجلسی به نقل برخی از قسمت های این کتاب اکتفا کرده است. مجلسی دو کتاب نثر اللئالی و جامع الاخبار را نیز مانند عوالی اللئالی دارای اشکال می شمارد (همو، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۳۱).

بنابراین به نظر می رسد که عقل گرایی و عرفان گرایی ملاصدرا و نقل گرایی مجلسی در اهمیت قائل شدن برای منبع روایات مورد استنادشان تأثیرگذار بوده است و گویی برای ملاصدرا همین که وجهی معقول برای روایت در نظرش وجود داشته باشد، کافی است تا وی بدان استناد کند؛ اما برای مجلسی نقل گرا منبع روایت دارای اهمیت بوده و وی در نقل روایات دقت بیشتری داشته است. دلیل این گونه بودن وضعیت نقل روایات ملاصدرا یکی می تواند تساهل وی در نقل از منابع گوناگون باشد و دیگری نداشتن تسلط بسیار بر روایات شیعی.

۷. بهره‌مندی از دستاوردهای دیگر اندیشوران

از جمله اموری که می‌تواند به فرد در فهم و تبیین صحیح یا بهتر روایات یاری رساند، بهره بردن از آثار دیگران است. این آثار در برخی موارد به‌طور مستقیم به شرح و توضیح روایات پرداخته‌اند؛ مانند شروح و حواشی‌ای که بر کتب روایی نوشته شده‌اند. در برخی موارد نیز این آثار هرچند به‌طور مستقیم به تبیین روایات نپرداخته‌اند، محتوای آن‌ها می‌تواند فرد را در فهم و درک روایات مساعدت کند. آثار لغوی، تاریخی، فقهی، اصولی، کلامی و... از این دسته‌اند.

۱-۷. میزان توجه ملاصدرا و مجلسی به آثار دیگران

ملاصدرا فراوان از دیگر آثار، با استناد و یا بدون استناد استفاده کرده است؛ اما هیچ اثری از بهره‌مندی او از شروح و حواشی‌ای که پیش از وی بر کافی نوشته شده به چشم نمی‌خورد و حتی از تعلیقه استادش میرداماد نیز استفاده نکرده است (استادی، ۱۳۷۸: ۱۸)؛ باین حال وی از برخی شروح روایی بهره برده است. برای نمونه وی در توضیح یکی از روایات می‌گوید: «هو تعدید انواع الکلام الواقع فی ایدی الانام من فرق الاسلام نقلا عن رسول الله ﷺ و الصدق و الکذب من خواص الخبر، و الحق و الباطل اعم منهما لصدقهما علی الافعال أيضا» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۵۵). ملاصدرا برای این مطلب منبعی ذکر نکرده است اما این مطلب را می‌توان در شرح نهج‌البلاغه ابن میثم یافت (ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۴: ۲۱).

اما در مورد مجلسی باید گفت که وی از منابع بسیاری استفاده کرده و در موارد بسیاری به آن‌ها اشاره کرده است. مجلسی در شرح بخش اصول کافی از منابع مختلفی از جمله شروح کافی استفاده کرده است. برخلاف ملاصدرا، مجلسی در شرح اصول کافی بسیار از دیگر شروح کافی بهره برده و تکیه وی بر آن‌ها به‌نحو شگرف‌آوری بسیار است. از جمله شروحنی که وی از آن‌ها مستفیض بوده می‌توان به الحاشیه علی اصول الکافی میرزا رفیع نائینی (میرزا رفیعا)، شرح اصول الکافی ملاصدرا، الوافی فیض کاشانی، الکشف الوافی شریف شیرازی، شرح الکافی ملاصالح مازندرانی، التعلیقه علی اصول الکافی میرداماد و الحاشیه علی اصول الکافی استرآبادی اشاره کرد. نکته شایان ذکر اینکه با وجود اینکه مجلسی در موارد بسیاری به منبعش اشاره کرده، ظاهراً در مرآة العقول از

میان این شارحان کتاب کافی تنها به استرآبادی (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۵۱)، میرداماد (همان، ج ۲: ۲۱) و فیض کاشانی آن‌هم با تعبیر «صاحب الوافی» نه با اشاره به نام وی (همان، ج ۴: ۷۱ و ج ۶: ۹) اشاره شده است. مجلسی گاهی در نقل از برخی از این شارحان از تعبیر «بعض الافاضل» و «بعض المحققین» استفاده کرده است؛ در برخی موارد نیز از تعبیر «قیل» بهره برده و در برخی موارد مطلب برخی از این شارحان را بدون اشاره به نقل قول بودنش در ذیل روایت آورده است (برای آگاهی تفصیلی درباره تکیه بسیار مجلسی بر این شروح نک: فرهی، ۱۳۹۹: ۱۰۵-۱۲۰). مجلسی غالباً مطالب الحاشیه میرزا رفیعا را، که استاد وی بوده، در *مرآة العقول* آورده است. مجلسی از شرح ملاصالح مازندرانی نیز بسیار نقل کرده، و مسئله تأمل برانگیز این است که چرا با وجود این، نامی از آن‌ها به میان نمی‌آورد. مجلسی البته در مقدمه‌اش بر *مرآة العقول* به این رویه خود توجه داده و گفته که در این کتاب به ذکر سخن برخی حاشیه‌نگاران فاضل و آنچه از مشایخش استفاده کرده است، می‌پردازد بی‌آنکه از آن‌ها نام ببرد و به نقد آن‌ها پردازد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳).

۲-۷. تحلیل عملکرد ملاصدرا و مجلسی در اهتمام به نقل اقوال اندیشمندان

نقل گسترده مجلسی از دیگران نشان از اهتمام ویژه مجلسی به آرای دیگران دارد، اما به همان اندازه می‌توانسته وی را از تعقل و تدبر بیشتر بر روی روایات بازدارد. البته ملاصدرا نیز چنان‌که گفتیم، با استناد و بی‌استناد از منابع زیادی استفاده کرده اما ظاهراً از شروح کافی پیش از خود بهره نبرده است؛ برخلاف مجلسی که در موارد بسیاری شرح روایت را به نقل از شروح دیگر بیان می‌کند و همچنین ملاصدرا مانند مجلسی دغدغه مطرح کردن اقوال مختلف در تبیین روایت را ندارد. همچنین شاید بتوان گفت ملاصدرا اقوال دیگران را در مسیر نظام فکری خود نقل می‌کند، اما مجلسی نظام فکری منسجم خاصی را دنبال نمی‌کند و گاهی نقل اقوال دیگران برای وی موضوعیت دارد. مجلسی احتیاط‌گرا است و وجوه مختلف را در تبیین روایات ذکر می‌کند، اما برخلاف وی ملاصدرا با بیانی قاطع به تبیین روایات می‌پردازد و معمولاً تنها با یک وجه روایت را توضیح می‌دهد و حتی اگر از دیگران، چه با استناد و چه بی‌استناد، هم نقل کند، معمولاً در مسیر توضیح روایت بر پایه یک وجه است (درباره قطعیت در بیان ملاصدرا و

احتیاط‌گرایی مجلسی نک: فرهی، ۱۳۹۹ش: ۳۴-۳۹). شاید بتوان گفت ملاصدرا یک نظام فکری دارد و بنا دارد که از مجموع روایات نیز یک نظام فکری و نه بیشتر ارائه کند؛ از این رو معمولاً روایات را بر پایه یک وجه تبیین می‌کند. به نظر می‌رسد این امر در مواردی که ملاصدرا به دنبال تطبیق روایات بر نظام فکری فلسفی‌اش است روشن باشد. ملاصدرا معتقد به هماهنگی دین و فلسفه است. حال اگر در روایتی چند وجه محتمل باشد و تنها یکی از آن‌ها با نظام فلسفی ملاصدرا هماهنگ باشد، طبیعی است که ملاصدرا بدان سوق پیدا کند و دیگر وجوه چندان در نظرش جلوه نکنند. این امر همان چیزی است که از آن با عنوان نقش پیش‌فرض‌ها در تفسیر یاد می‌شود. شارح و مفسر چه بخواهد و چه نخواهد، تحت‌تأثیر پیش‌فرض‌های خود است.

آنچه مزید بر علت است، این است که اگر ملاصدرا در تطبیق روایات بر نظام فلسفی‌اش، روایات را با اما و اگر و شاید تبیین کند، چه بسا به هدفش که نشان دادن تطابق دین و فلسفه است دست نمی‌یابد؛ زیرا مخالفان فلسفه به او خرده می‌گیرند که چیزی (تطابق دین و فلسفه) را که خود در آن تردید داری، چگونه انتظار داری دیگران آن را بپذیرند و بدان یقین کنند؟ این امر نیز می‌توانسته است ملاصدرا را به سمت تبیین روایت بر یک وجه سوق دهد. ممکن است گفته شود ذکر وجوه مختلف در برخی روایات، خدشه‌ای به ارائه یک نظام فکری از مجموع روایات وارد نمی‌کند، پس چرا ملاصدرا در آن موارد نیز معمولاً با یک وجه روایات را تبیین می‌کند؟ شاید در پاسخ بتوان گفت نگرش کلی ملاصدرا در ارائه یک نظام از مجموع روایات در تبیین این موارد نیز تأثیر گذاشته است.

البته آنچه گفته شد، به صورت غالب است و گرنه گاهی ملاصدرا پس از اینکه در تبیین روایت احتمال داده است که مراد آن چیزی باشد که وی با توجه به نظام فکری‌اش بیان کرده است، متذکر شده که از ظاهر روایت چیز دیگری فهمیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۳: ۳۶۳).

دلیل دیگری که محتمل است در رویه صدرا در تبیین روایات بر پایه یک وجه مؤثر بوده باشد، فیلسوف بودن و فلسفه‌خوانی وی است. ملاصدرا مسائلی را که در فلسفه بدان‌ها دست می‌یافته، یقینی و قطعی می‌دانسته است. بنابراین وی که سروکارش -

به‌زعم خود - با قطعیات و یقینیات بوده، به‌تدریج متمایل به قطعیات و قاطعانه سخن گفتن و پرهیز از احتمالی سخن گفتن شده است؛ ازاین‌رو آنگاه که به سراغ شرح روایات رفته، چون دارای نگرش قطعیت‌گرایی بوده، روایات را با زبانی قاطع و بر پایه یک وجه تبیین کرده است؛ زیرا ذکر وجوه مختلف، فرد را از قطع و یقین کردن به یک وجه دور می‌سازد. نگرش قطعیت‌گرایی ملاصدرا موجب می‌شده است تا زمانی که وی یک وجه معنایی صحیح برای روایت می‌یافته است، تمایل و علاقه‌ای برای ذکر وجوه احتمالی دیگر نداشته باشد.

مجلسی برخلاف ملاصدرا، نظام فکری فلسفی پیشینی نداشته، بنابراین به‌دنبال تطبیق روایات بر آن هم نبوده است. آنچه برای مجلسی حائز اهمیت است این است که روایت به چه معناست. وی برای این منظور هیچ ابایی ندارد که وجوه مختلفی را در تبیین یک روایت ذکر کند و خود را محذور در اینکه تنها باید یک معنا از روایت به دست دهد نمی‌بیند. وی به‌دنبال این نیست که حتماً از روایات یک نظام فکری به دست دهد. برای وی لزومی ندارد که حتماً یک نظام هستی‌شناسانه از روایات ارائه کند. حداکثر این است که به عجز خود در فهم روایت اشاره می‌کند (نک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۴ و ۱۴۹). این سخن بدان معنا نیست که مجلسی هیچ چهارچوب فکری‌ای نداشته است بلکه وی نیز با توجه به قرآن و روایات و عقل (در آن حد که در نزد وی معتبر است) برای خود چهارچوب فکری‌ای ساخته است، اما این چهارچوب فکری وی را ملزم به ارائه یک وجه معنایی از روایات و نپرداختن به ذکر وجوه مختلف نمی‌کرده است. احتیاط‌گرایی مجلسی نیز وی را به نقل اقوال و وجوه مختلف سوق می‌داده است. به نظر می‌رسد آثار نقل‌گرایی مجلسی از یک‌سو در تمسک به روایات، خود را نشان می‌دهد و از دیگر سو در نقل و گردآوری اقوال و آرای دیگران.

نکته شایان توجه دیگر اینکه مجلسی در آثارش بارها به کثرت اشتغال خود اشاره کرده (همان، ج ۲: ۲۵۵؛ ج ۶: ۲۸۷؛ ج ۱۱: ۳۹۸؛ ج ۲۶: ۶۰۸؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۲: ۵۵۳؛ ج ۶۳: ۵۵۴؛ همو، ۱۴۰۶، ج ۱: ۵؛ ج ۹: ۳۱۳؛ ج ۱۶: ۳۰۸؛ همو، ۱۴۲۳: ۳۷۹). همچنین در پایان برخی از کتاب‌های *مرآة العقول* و *ملاذ الاخیار* به اینکه آن‌ها را با عجله انجام داده، توجه داده است (همو، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۵۵؛ ج ۱۵: ۴۹۲؛ ج ۲۶: ۶۰۸؛ همو، ۱۴۰۶،

ج ۵: ۶۳۶؛ ج ۱۴: ۳۹۱). بنابراین این امر نیز می‌تواند موجب استفاده کمتر مجلسی از قوه اجتهاد و استنباط شخصی و تمسک بسیار به اقوال دیگران شده باشد. البته هرچند اگر مجلسی فراغت بال داشت، محتمل است که استفاده بیشتری از قوه عقل و استنباط خویش می‌کرد، اما با توجه به نقل‌گرایی و احتیاط‌گرایی وی و گرایشش به ذکر وجوه مختلف، به نظر می‌رسد همچنان شاهد نقل‌های بسیار وی از دیگران می‌بودیم.

نکته دیگر اینکه زمانی که مجلسی به نگارش *مرآة العقول* مشغول شده، شروع مهمی بر اصول کافی نوشته شده بوده است و با توجه به اینکه هریک از آن‌ها به مسائلی توجه کرده‌اند که برخی دیگر احياناً توجه نکرده‌اند، مجلسی با در اختیار داشتن آن‌ها و رجوع به آن‌ها، به مسائل کامل‌تری واقف می‌شده است. مجلسی با رجوع به تمام این شروع می‌توانسته از مسائل مختلفی که هریک از این شروع مطرح کرده‌اند آگاه شود. از این رو و به خصوص از آنجاکه دانستیم مجلسی فراوان از دیگر شروع بهره گرفته است، به نظر می‌رسد پرداختن مجلسی به برخی از مباحث تحت‌تأثیر همین شروع باشد.

شایان توجه است غالب شروع کافی به شرح بخش اصول پرداخته‌اند و از این رو مجلسی در شرح بخش فروع و روضه کافی نمی‌توانسته همچون بخش اصول به شروع کافی تکیه کند؛ باین حال مجلسی در شرح فروع نیز از منابع گوناگونی استفاده کرده و با توجه به فقهی بودن روایات آن، اهتمام زیادی به نقل اقوال فقها داشته است (برای نمونه نک: همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳: ۷ و ۱۰-۱۱). در بخش روضه نیز مجلسی از منابع مختلفی استفاده کرده است (همان، ج ۲۵: ۱۲۶، ۱۳۱ و ۱۴۵)، با وجود این، چنین به نظر می‌رسد که به دلیل کمبود منابع، نقل اقوال دیگران در بخش روضه نسبت به بخش اصول و فروع کم‌رنگ‌تر شده است.

۳-۷. *مرآة العقول*؛ آیینة آراء و اقوال اندیشوران

میزان بهره‌مندی مجلسی از آثار دیگران به‌اندازه‌ای زیاد است که می‌توان *مرآة العقول* را دایرة‌المعارفی از اقوال و اندیشه‌های دیگران دانست. نکته شایان توجه اینکه دریافتن این امر راز اینکه چرا مجلسی نام شرح خود را *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول* نهاده، هویدا کرده است. توضیح اینکه چه‌بسا برخی به‌عنوان *مرآة العقول* استناد می‌کنند و مبتنی بر آن ادعا می‌کنند که مجلسی فردی عقل‌گراست و از عنوان شرحش این امر روشن

می‌شود و وی در شرحش با تکیه بر قوه عقل و تعقل به شرح روایات پرداخته است و نمی‌توان او را در *مرآة العقول* فردی نقل‌گرا دانست. در مقابل، چه بسا برخی ادعا می‌کنند عنوان شرح مجلسی یعنی *مرآة العقول* یک عنوان و تعبیر بی‌مسماست و هیچ تناسبی با عملکرد مجلسی در *مرآة العقول* و دیگر کتب وی ندارد. این مسئله وقتی جدی‌تر می‌شده است که بدانیم نام‌گذاری به نام‌های نمادین در قرون گذشته امری رایج بوده و مؤلفان گاهی با تمسک به ذوق و قریحه خود، عنوانی برای آثار خود برمی‌گزیده‌اند که برخاسته از تخیل محض یا باوری مذهبی بوده است (پاکتچی، ۱۳۸۳: ۴۵). به نظر می‌رسد این هر دو نظر به خطا رفته و متوجه مراد مجلسی از برگزیدن عنوان *مرآة العقول* برای شرحش برکافی نشده‌اند؛ اما آنچه صحیح به نظر می‌رسد این است که عنوان *مرآة العقول* برای شرح مجلسی برکافی، عنوانی بی‌مسماست اما دلالتی بر عقل‌گرا بودن وی نیز ندارد و مراد وی از این عنوان این است که شرح کافی وی بازتاب‌دهنده اقوال و آراء و افکار اندیشمندان است که با تمسک به عقل خود اظهار نظر کرده‌اند. بنابراین عقول در عنوان *مرآة العقول* مجاز از آراء و اندیشه‌هایی است که با بهره‌مندی از عقل‌ها و خرده‌ها به دست آمده‌اند. به عبارت دیگر، *مرآة العقول* به معنای آینه و پژواک آراء و اندیشه‌های اندیشمندان است. با توجه به اینکه ذکر کردیم که مجلسی فراوان از اقوال دیگران بهره برده و شرحش گنجینه‌ای از آرای دیگران است، روشن می‌شود که عنوان *مرآة العقول* برای شرح مجلسی برکافی عنوانی صحیح و بامسماست.

۸. بهره‌مندی از دستاوردهای علوم بشری

یکی از ابزارهایی که شارح حدیث می‌تواند در فهم و تبیین حدیث از آن استفاده کند، دستاوردهایی است که علوم بشری به ارمغان می‌آورند. در اینجا از میان علوم بشری به فلسفه و عرفان پرداخته شده است؛ زیرا ملاصدرا فیلسوف و دارای گرایش عرفانی است و در دوره مجلسی نیز فلسفه و عرفان جایگاه خاصی داشته و مجلسی در برابر آن‌ها موضع داشته است.

۸-۱. فلسفه

ملاصدرا یک فیلسوف است و طبیعی است که نگاهی مثبت به فلسفه داشته باشد. وی عقل و شرع را در تمام مسائل فلسفی و حکمی متطابق می‌شمارد و ساحت شریعت حق

الهی را از اینکه احکامش در تقابل با معارف یقینی ضروری باشد، به دور می‌داند و همچنین به فلسفه‌ای که قوانینش با قرآن و سنت مطابق نباشد، نفرین می‌فرستد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸: ۳۰۳)؛ همین نگاه ملاصدرا به دین و فلسفه و متطابق دانستن آن‌ها موجب شده است تا وی در شرح روایات، از فلسفه یاری بجوید و تبیینی فلسفی از روایات عرضه کند (برای نمونه نک: همان، ج ۴: ۱۸۸-۱۹۰).

برخلاف ملاصدرا، مجلسی به فلاسفه نگاه خوش‌بینانه‌ای ندارد و به مخالفت با آن‌ها می‌پردازد. از نگاه وی، فلاسفه جهالتی را که از برخی اهل کفر و گمراهی، که منکر نبوت و رسالت هستند، اخذ کرده‌اند حکمت می‌نامند. وی پیروی از آثار فلاسفه و کوشش در خوار کردن منکران آراء و افکار فلاسفه و سعی بلیغ در پنهان کردن روایات ائمه (علیهم‌السلام) و خاموش کردن انوار آن‌ها را موجب هلاکت فرد می‌شمارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲). به‌باور مجلسی، برخی از اقوال فلاسفه مانند قول به وجود عقل به‌معنای جوهر مجرد قدیمی که نه ذاتاً و نه فعلاً به ماده تعلق ندارد، مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین مانند حدوث عالم است. به گفته مجلسی برخی از فلاسفه نیز که خود را به اسلام منتسب می‌کنند، عقولی حادث را اثبات کرده‌اند؛ اما آن‌هم بنا بر آنچه اثبات کرده‌اند، مستلزم انکار بسیاری از اصول مقرر اسلامی است. وی همچنین پس از نقل از برخی فلاسفه متذکر می‌شود که برای آن‌ها در این امور دلیلی جز شبهاتی آراسته و خیالاتی غریب که آن‌ها را با عباراتی لطیف زینت داده‌اند وجود ندارد (همان، ج ۱: ۲۷). با وجود این، مجلسی در شرح خود، به نقل و استفاده از اقوال فلاسفه پرداخته است (برای نمونه نک: همان، ج ۲: ۲۶۶)؛ اما آیا می‌توان نقل و استفاده مجلسی از اقوال فلاسفه را نشان از آن دانست که اختلاف وی با فلسفه و فلاسفه به‌دلیل برخی آرای خاص فلاسفه است که مجلسی آن‌ها را با شرع همخوان نمی‌دیده و به‌طور کامل با فلسفه و تمام فلاسفه مخالف نبوده است؟ بعید نیست که شدت و حدتی که در برخی موارد مجلسی به فلسفه و فلاسفه از خود نشان داده، به‌دلیل برخی آرای خاص آن‌ها باشد که مجلسی آن‌ها را با شرع سازگار نمی‌دیده است؛ اما به نظر می‌رسد نمی‌توان استفاده مجلسی از اقوال فلاسفه را به‌معنای موافقت مجلسی با فلسفیدن و اندیشه‌ورزی فلسفی قلمداد کرد و این احتمال وجود دارد که مجلسی موافق با فلسفیدن نبوده اما بهره‌مندی از اقوال فلاسفه را بی‌اشکال

می دانسته است؛ یعنی مجلسی معتقد بوده است که فلسفیدن عملی نیکو نیست اما اگر کسی از فلسفیدن پرهیز نکرد و با فلسفه ورزی به مطلب قابل استفاده‌ای دست یافت، می‌توان از مطلب وی بهره برد.

آنچه می‌تواند مؤید این احتمال باشد، این است که مجلسی معتقد است که شناخت قلب و حقیقت و صفات آن از اموری است که ائمه علیهم‌السلام آن را جز با کنایات و اشارات توضیح نداده‌اند و احوط این است که به آنچه از آن برایمان بیان کرده‌اند، اکتفا کنیم (همان، ج ۹: ۳۷۷). با وجود این، وی به مطلبی که آن را مشهور بین فلاسفه و آنان که همچو فلاسفه سلوک می‌کنند، اشاره می‌کند و سپس به نقل قول مفصلی از «بعض المحققین»، که به نظر می‌رسد فردی از اهل عرفان است، می‌پردازد (نک: همان، ج ۹: ۳۷۷-۳۸۷). مجلسی پس از این نقل قول، تنها به دو مطلب آن واکنش نشان می‌دهد: یکی را تأیید می‌کند و دیگری را خلاف تصریح قرآن می‌شمارد و دربارهٔ دیگر فراهای این نقل قول اظهار نظر نمی‌کند. مجلسی در ادامه، دلیل ذکر این نقل قول را آسان شدن فهم روایات برای مخاطب بیان می‌کند (همان، ج ۹: ۳۸۷). بنابراین مجلسی که معتقد بود آنجا که ائمه علیهم‌السلام دربارهٔ امری توضیح نداده‌اند، احوط توقف و سکوت کردن است؛ هرچند خود به غور در این مسئله نپرداخت، از نقل اقوال دیگران در این باره نه تنها پرهیز نکرد بلکه آن را موجب آسان شدن فهم روایات دانست و این‌گونه آن را مفید و سودمند نیز شمرد.

۲-۸. عرفان

اهل عرفان، کشف و شهود را یکی از راه‌های دستیابی به آگاهی و معرفت می‌دانند. ملاصدرا نیز که خود اهل عرفان است، بر این امور تأکید بسیار دارد. وی علم شهودی کشفی را قوی‌ترین و واضح‌ترین مراتب علم می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۴۸). ملاصدرا فهم و درک برخی امور را نیازمند مجاهدات نفسانی و عرفان می‌داند؛ وی تحقیق دربارهٔ برخی ادراکات مانند دیدن و علم نفس به اشیای خارج از خودش را امری غامض و دقیق معرفی می‌کند که اصل و مغز حکمت است و جز کسی که نفسش را مدتی طولانی با ریاضات عقلی و مجاهدات نفسانی ریاضت داده است، آن را درک نمی‌کند (همان، ج ۳: ۲۹-۳۰). ملاصدرا معتقد است که علم به آنچه به ملکوت و نفوس محرکه کواکب و ملائکه مدبری که آن‌ها را تدبیر می‌کنند، از علومی است که مورد توجه

علمای الهی و عرفای راسخ است و این علم مهم‌ترین چیزی است که فکر انسان به آن می‌رسد و البته دستیابی به آن جز با الهام الهی ممکن نیست (همان، ج ۱: ۳۰۲). صدرا راهیابی به علوم قرآن را نیز از طریق عرفان میسر می‌داند. به باور وی علوم اهل قرآن و اهل الله تنها نور عقلی اجمالی‌ای است که خدای تعالی بر قلب هرکس از بندگانش بخواهد افاضه می‌کند و بنده با آن، اشیا را همان‌گونه که هستند می‌بیند و این ملکه نورانی تنها با مواظبت بر تدبر آیات، تداوم ریاضت و مجاهده با نفس و عمل به معلومات حاصل می‌شود؛ زیرا هرکس به معلوماتش عمل کند، خدای تعالی علم آنچه را نمی‌داند به او عطا می‌کند تا جایی که برای او علم به حقایق و کلیات اشیا همچون علم به ذات، صفات، اسما و افعال خدای تعالی منکشف می‌شود و پس از آن از کلیات، جزئیات و از حقایق، دقایق و از اسما، مظاهر آن‌ها و از اوایل، ثوانی و از بدایات، نهاییات و از علل، معلولات و از اسباب، مسببات را می‌شناسد. بنابراین اصل، فرع، مأخذ و غایت تمام علوم کلی، جزئی، اصول و فروع در قرآن موجود است (همان، ج ۲: ۳۲۷).

مجلسی با صوفیان نیز مخالف است و آن‌ها را به تحریف عقاید حق و اضافه کردن بدعت‌ها به قوانین شریعت متهم می‌کند و نصیب آن‌ها را از دنیا و آخرت جز رنج و بدبختی نمی‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲). باین حال وی به نقل از صوفیه نیز پرداخته است؛ برای نمونه وی پس از نقل مطالبی از دیگران اشاره می‌کند که این کلمات بر خرافات صوفیه بنا شده است و دلیل ذکر آن‌ها را آگاهی دادن بر مسالک و آرای قوم عنوان می‌کند (همان، ج ۷: ۳۰). وی همچنین در جایی دیگر پس از نقل برخی مطالب، آن‌ها را از تحقیقات برخی از صوفیه معرفی می‌کند که وی آن‌ها را استطرادی ذکر کرده و در آن‌ها هم حق است و هم باطل (همان، ج ۹: ۴۱۴). مجلسی همچنین از برخی از محققان نقل کرده که ایمان درجاتی دارد و آخرین مراتب آن همراه با کشف و شهود است (همان، ج ۷: ۳۳۰). مجلسی اشکالی به سخنان آن‌ها وارد نکرده و به نظر می‌رسد مخالفتی با سخن وی ندارد. مجلسی در شرح یکی از روایات، به جوهری اشاره می‌کند و یکی از آن‌ها را استفاده خود از پدرش معرفی می‌کند و اشاره می‌کند که پدرش آن را از اموری دانسته که از انوار کشف و یقین بر او افاضه شده است (همان، ج ۱: ۳۴۹). همچنین مجلسی صاحب *عدة الداعی* را عارف ربانی (همان، ج ۱۲: ۴۹) و سید بن

طاوس را قدوة العارفين می خواند (همان، ج ۱۲: ۵۰).

با این تفصیل روشن می شود که مجلسی با اصل عرفان مخالف نبوده بلکه مخالفت وی با برخی کج روی ها بوده است. نکته دیگر اینکه هر چند مجلسی با اصل عرفان مخالف نبوده است، برخلاف شرح اصول الکافی ملاصدرا، سخن از کشف و شهود و عرفان و دفاع از آن ها در *مرآة العقول* پررنگ نیست.

در مجموع هر چند که نگاه و نگرش ملاصدرا و مجلسی به فلسفه و عرفان متفاوت است و این امر، تأثیر خود را در شروح آن ها گذاشته، این دو شارح در اصل بهره مندی از فلسفه و عرفان در شروح خود اشتراک دارند.

۹. نتیجه گیری

ملاصدرا و مجلسی در روش فهم و تبیین روایات اشتراکات زیادی دارند، اما افتراقات قابل توجهی نیز دارند. به طور کلی آن ها در تبیین معنای واژگان اختلاف خاصی ندارند، اما گاهی نگرش منطقی و فلسفی ملاصدرا در تبیین معنای لغات تأثیرگذار بوده است. همچنین هر چند که ملاصدرا در برخی موارد به برخی از مباحث صرفی بیش از مجلسی پرداخته، در مواردی که بحث صرفی به اختلاف در معنا منجر می شده، مجلسی به آن موارد بیش از ملاصدرا توجه نشان داده است. در مباحث نحوی نیز به نظر می رسد هر چند ملاصدرا به این مباحث توجه دارد، اهتمام مجلسی به این مباحث بیش از ملاصدراست. آن ها همچنین در بهره مندی از علم بلاغت، آیات قرآن و روایات اشتراک دارند؛ با این حال ظاهراً منبع روایات برای ملاصدرا اهمیت خاصی ندارد، اما برای مجلسی دارای اهمیت است. ملاصدرا از اقوال و آرای دیگر دانشمندان در شرح خود استفاده کرده اما ظاهراً از دیگر شروح کافی بهره نبرده، اما مجلسی فراوان از دیگر شروح کافی و اقوال و آراء دیگران بهره برده است. ظاهراً یکی از جنبه های نقل گرایی مجلسی خود را در نقل فراوان از دیگران نشان داده است. همچنین صدرا فیلسوف و اهل عرفان است و در شرح خود از فلسفه و عرفان بهره گرفته است. مجلسی نیز هر چند در برخی موارد در برابر فلسفه و تصوف، موضع گیری منفی از خود نشان داده، گاهی در شرح خود به نقل اقوال فلاسفه و عرفا پرداخته و نقل گرایی وی موجب نشده است تا از اقوال فلاسفه و عرفا، آنجا که آن ها را سودمند می دیده است، بهره نگیرد.

منابع

- ابن‌أبی‌الحدید، ع. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة لابن‌أبی‌الحدید. به کوشش م. ابراهیم. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن‌بابویه، م. (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا علیه السلام. به کوشش م. لاجوردی. تهران: نشر جهان.
- _____ (۱۳۸۵ش). علل الشرایع. قم: کتاب‌فروشی داوری.
- _____ (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار. به کوشش ع. غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن‌اثیر جزری، م. (۱۳۶۷ش). النهاية فی غریب الحدیث و الاثر. به کوشش م. طناحی. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن‌میثم، م. (۱۳۶۲ش). شرح نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر کتاب.
- استادی، ر. (۱۳۷۸ش). ده نکته درباره شرح اصول کافی ملاصدرا، علوم حدیث، شماره ۱۳، ۷-۴۱.
- پاکتچی، ا. (۱۳۸۳ش). اندیشه فقهی ابن‌ابی‌عقیل و مکتب متکلمان متقدم امامیه. مقالات و بررسیها، شماره ۷۶، ۳۳-۵۳.
- جوهری، ا. (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. به کوشش ا. عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.
- جیلانی، ر. (۱۴۲۹ق). الذریعة الی حافظ الشریعة. به کوشش محمدحسین درایتی، قم: دارالحدیث.
- دشتی، ع. (۱۳۹۰ش). بررسی روش فقه‌الحدیثی ملاصدرا در کتاب شرح اصول کافی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد علی دشتی. دانشگاه رازی.
- ربانی، م. (۱۳۸۳ش). اصول و قواعد فقه الحدیث. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- رستگار، پ.، قاسم‌پور، م.، و صابری، م. (۱۳۹۷ش). تبارنامه روایت "ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیهِ" و برداشت‌های عرفا از آن. مطالعات عرفانی، شماره ۲۷، ۸۷-۱۱۲.
- شریف شیرازی (أصف شیرازی)، م. (۱۴۳۰ق). الكشف الوافی فی شرح اصول الکافی. به کوشش ع. فاضلی، قم: دارالحدیث.
- شیخ بهایی، م. (۱۴۳۱ق). الاربعون حدیثاً. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- صدرالدین شیرازی، م. (۱۳۸۳ش). شرح اصول الکافی. به کوشش م. خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، م. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فرهی، م. (۱۳۹۹ش). بررسی تطبیقی عقل‌گرایی و نقل‌گرایی در تبیین و تقد احادیث؛ مطالعه موردی شرح اصول الکافی ملاصدرا و مرآة العقول علامه مجلسی. رساله دکتری. دانشگاه تهران.
- فیروزآبادی، م. (۱۴۲۶ق). القاموس المحیط، به کوشش مکتب تحقیق التراث فی مؤسسه الرسالة. بیروت:

مؤسسه الرسالة.

فیض کاشانی، م. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
قزوینی، م. (۱۴۲۹ق). صافی در شرح کافی. به کوشش م. درایتی و ح. احمدی جلفایی، قم: دارالحدیث.
کلینی، م. (۱۴۰۷ق). الکافی. به کوشش ع. غفاری و م. آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
مازندرانی، م. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی. به کوشش ا. شعرانی. تهران: المكتبة الاسلامیه.
مجلسی، م. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. به کوشش جمعی از محققان. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
_____ (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. به کوشش ه. رسولی محلاتی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

_____ (۱۴۰۶ق). ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الاخبار. به کوشش م. رجایی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

_____ (۱۴۲۳ق). زاد المعاد. به کوشش ع. اعلمی، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۴ش). روش فهم حدیث. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و دانشکده علوم حدیث.

معرفت، م. (۱۳۷۸ش). تفسیر و مفسران. قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.
میرابوالحسنی، ر. (۱۳۸۶ش). روش شناسی حدیثی علامه مجلسی علیه السلام در مرآة العقول (بخش اصول کافی). پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تربیت مدرس.

میراحمدی سلوکروئی، ع. (۱۳۸۹ش). روش شناسی شرح صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) بر اصول کافی. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تربیت مدرس.

نائینی، ر. (۱۳۸۲ش). الحاشیه علی اصول الکافی. به کوشش م. درایتی، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

ورام بن اَبی فراس، م. (۱۴۱۰ق). مجموعهُ ورام (تنبيه الخواطر و نزهه النواظر). قم: مكتبة فقيه ابن ابي الحديد.

هادیان، ع. (۱۳۷۸ش). جلوه های حدیث در تفسیر صدرالمتألهین. علوم حدیث، شماره ۱۳، ۴۲-۷۰.
همامی، ع. و کرباسچی، م. (۱۳۹۱ش). بازشناسی منابع حدیثی اسفار ملاصدرا. پژوهش های قرآن و حدیث، ۴۵ (۲)، ۱۴۲-۱۵۹.

References

- Dashti, A. (2018). *Review of Mulla Sadra's jurisprudence-al-hadith method in the book Sharah Usul Kāfi*. Master's thesis. Razi University. (In Persian).
- Faiz Kashani, M. (1985). *Al-Wafi*. Isfahan: Library of Imam Amir al-Mu'minin Ali, peace be upon him. (In Persian).
- Fakhr Razi, M. (1999). *Mufatih al-Ghaib*. Beirut: Dar Ahyaya al-Trath al-Arabi. (In Persian).
- Farhi, M. (2019). *Comparative study of rationalism and narrativeism in the*

- explanation and criticism of hadiths; A case study on the description of the principles of al-Kāfī by Mulla Sadra and the Mer'aat Al-Oghoul by Allameh Majlesi.* PhD Thesis. University of Tehran. (In Persian).
- Firouzabadi, A. (2005). *Al-Qamous al-Muhait.* by the efforts of the Heritage Research School at Al-Risala Foundation. Beirut: Al-Risala Foundation. (In Persian).
- Hadian, A. (1999). Effects of Hadith in the Interpretation of Sadr al-Mut'alahin. *Science of Hadith*, No. 13, 42-70. (In Persian).
- Hemami, A., & Karbaschi, M. (2013). Recognition of hadith sources of Isfar Mulla Sadra. *Qur'an and Hadith Researches*, 45 (2), 143-159. 10.22059/JQST.2013.30572. (In Persian).
- Ibn Abi al-Hadid, A. (1983). *The description of Nahj al-Balaghah by Ibn Abi al-Hadid.* with the efforts of M. A. Ibrahim. Qom: Ayatollah al-Marashi al-Najafi library. (In Persian).
- Ibn Athir Jazri, M. (1988). *Al-Nahaye Fi Gharib Hadith and Al-Athar.* by M. M. Qom: Ismailian Press Institute. (In Persian).
- Ibn Baboyeh, M. (1958). *Ayun Akhbar al-Reza, peace be upon him.* by M. Lajurdi. Tehran: Jahan Publishing House. (In Persian).
- Ibn Baboyeh, M. (2006). *The Causes of Al-Shar'ee.* Qom: Davari Bookstore. (In Persian).
- Ibn Babuyeh, M. (1982). *Ma'ani al-Akhbar.* by A.A. Ghafari. Qom: Islamic Publications Office. (In Persian).
- Ibn Maytham, M. (1983). *Commentary on Nahj al-Balagha.* Tehran: Al-Kitab Publishing House. (In Persian).
- Jilani, R. (2008). *al-Dhari'a al-Hafiz al-Sharia.* by the efforts of Muhammad Hossein Daraiti. Qom: Dar al-Hadith. (In Persian).
- Johari, A. (1986). *Sahaha Taj al-Lagha and Sahaha al-Arabiya, with the effort of Ahmad Abdul Ghafoor Attar.* Beirut: Dar Al Alam for the Muslims.
- Kilini, M. (1986). *Al-Kāfī*, with the efforts of A. A. Ghafari & M. Akhundi. Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyyah. (In Persian).
- Majlesi, M. (1983). *Mer'aat Al-Oghoul fi Sharh Akhbar Al-Ar-Rosoul.* by H. Rasouli Mahalati. Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyyah. (In Persian).
- (1985). *Muladh al-Akhyar fi Fahm Tahdhib al-Akhbar.* by M. Rajae. Qom, Aye Allah Murashi Najafi Library. (In Persian).
- (2002). *Zad al-Ma'ad.* by the efforts of Alauddin Al-Alami. Beirut: Al-Aalami Institute. (In Persian).
- (1982). *Bihar al-Anwar.* by the efforts of a group of researchers. Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi. (In Persian).
- Marafet, M. (1999). *Tafsir and Mafsaran.* Qom: Tahmid Cultural Institute. (In Persian).
- Masoudi, A. (2005). *The Method of Understanding Hadith.* Tehran: Organization for the Study and Compilation of Humanities Books of Universities (Samt) and Faculty of Hadith Sciences. (In Persian).
- Mazandarani, M. (1962). *Sharh al-Kāfī.* by A. Shearani. Tehran: Al-Maktabeh al-Islamiya. (In Persian).
- Mirabolhosni, R. (2007). *Allameh Majlesi's Hadith Methodology (RA) in the Mer'aat*

- Al-Oghoul (Sufficient Principles Section)*. Master's Thesis. Tarbiat Modares University. (In Persian).
- Mirahmadi Sulukroui, A. (2009). *Methodology of Sadr al-Din Shirazi's Commentary on Sufficient Principles*. Master's Thesis. Mer'aat Al-Oghoul. Tarbiat Modares University. (In Persian).
- Naini, R. (Mirza Rafi'a) (2003). *Alhashiya Ali Usul al-Kāfi*. by M. H. Daraiti. Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute. (In Persian).
- Ostadi, R. (1919). Ten points about Mulla Sadra's "Explanation of Sufficient Principles". *Hadith Science*, No. 13, 7-41. (In Persian).
- Paktachi, A. (2013). Ibn Abi Aqeel's jurisprudential thought and the school of advanced theologians of the Imamiyyah. *Articles and reviews*, No. 76, 33-53. (In Persian).
- Qazvini, M. (2008). *Safi in Sahr Kāfi*. with the efforts of M. H. Daraiti & H/ Ahmadi Jolfa'i. Qom: Dar al-Hadith. (In Persian).
- Rabbani, M. (2004). *Principles and Rules of Hadith Jurisprudence*. Qom: Book Garden Institute of Qom. (In Persian).
- Rastgar, P., Qasempoor, M., & Saberi, M. (2017). The genealogy of the tradition "Ma Raiyat Shi'a Ela and Raiyat Allah Fiye" and the mystics' interpretations of it. *Erfani Studies*, No. 27, 87-112. (In Persian).
- Sadr al-Din Shirazi, M. (2004). *Explanation of the principles of Al-Kāfi*, by *Mohammad Khajawi*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (In Persian).
- (1981). *Al-Hikmah Al-Mu'taliyyah fi al-Asfar al-Uqliyyah al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi. (In Persian).
- Sharif Shirazi, M. (Asif Shirazi). (2008). *Al-Kashf al-Wafi fi Sharh Usul al-Kāfi*. by A. Fazli. Qom: Dar al-Hadith. (In Persian).
- Sheikh Baha'i, M. (2009). *al-Arbaun Haditha*. Qom: the community of teachers of the seminary of Qom. (In Persian).
- Waram bin Abi Firas, M. (1989). *Waram collection (Tanbiyyah al-Khwatar and Nazhah al-Nawazir)*. Qom: Ibn Abi al-Hadid school of jurisprudence. (In Persian).

The method of understanding and explaining hadiths in the two rationalistic and transmitivistic commentary of Kāfi by Mullā Ṣadrā and Majlisī

Mohammad Mahdi Farrahi

PhD. of Quran and Hadith Sciences, Farabi Campus, University of Tehran. Qom: Iran;

Mohammadfarrahi2011@gmail.com

Received: 10/17/2021

Accepted: 11/01/2022

Introduction

Hadith is one of the important sources for understanding and knowing about different aspects of Islam. Hadith, like many other texts, needs explanation and interpretation, that's why scholars have been explaining it for a long time. Each of the hadith commentators has explained the hadiths with a special approach. Among these, we can mention two approaches, philosophical rationalism and transmitivism. In the Safavid era, some hadith commentators used these two approaches to explain hadiths. To better understand the effects of these two approaches in the method of understanding and explaining traditions, it is necessary to study them.

Materials and Methods

In this study, we use a comparative method to study the commentaries of two influential thinkers of the Safavid era, namely Mullā Ṣadrā and Muhammad Bāqir Majlesī, who are respectively a rationalist philosopher and a transmitivistic scholar, on the book Kāfi.

Results and Discussion

The result of this study shows that although there is no significant difference between Mullā Ṣadrā and Majlisī in explaining the meaning of words, in some cases, Mullā Ṣadrā's logical and philosophical view has been influential in his explanation of words. In morphological topics Even though Mullā Ṣadrā has paid attention more than Majlisī in some cases, but in cases where the discussion led to a difference in meaning, Majlisī has paid more attention to those matters than Mullā Ṣadrā. This difference between Mullā Ṣadrā and Majlisī is due to their attitude in explaining hadiths; Explaining that Mullā Ṣadrā often explains traditions with one aspect and does not tend to mention different aspects, but unlike him, Majlisī is very attentive in mentioning different aspects. In the topics of syntax Even though Mullā Ṣadrā pays attention to these topics, the Majlisī's attention to these topics is more than his. Perhaps one of the reasons for Majlisī's greater attention to these topics is his attention to different aspects of meaning in tradition, because as we have said, Majlisī is interested in mentioning different aspects of meaning in traditions, and different aspects of syntax sometimes lead to different aspects of meaning in tradition. In some cases, when Majlisī discussed syntax and Mullā Ṣadrā did

not discuss syntax, or on the contrary, Mullā Ṣadrā discussed syntax but Majlisī did not discuss it. It is possible that there is a reason for taste. Another reason why Majlisī paid more attention to the discussion of syntax than Mullā Ṣadrā could be that Mullā Ṣadrā was more interested in explaining the content of the tradition and did not consider the discussion of syntax very important to him. Another possible reason is that Majlisī, influenced by some other interpretations of Kāfī, raised some syntactical debates and his attention to some syntactical debates is a result of this. Another point worth noting is that the source of tradition is not particularly important for Mullā Ṣadrā, but it is important for Majlisī. It seems that Mullā Ṣadrā's rationalism and mysticism and Majlisī's transmitivism have been influential in giving importance to the source of the traditions they cite, and it is as if for Mullā Ṣadrā that there is a reasonable aspect of the tradition in his opinion is enough for him to cite it, but for Majlisī, who is a transmitter, the source of the tradition is important and he was more careful in narrating the traditions. The reason for this state of tradition of Mullā Ṣadrā may be attributed to this tolerance in quoting from various sources, and the other is his lack of mastery over Shia traditions. Another point worth noting is that Mullā Ṣadrā used a lot of other works, with or without citing; But there is no trace of his benefiting from the explanations and margins that were written before him on Kāfī. Unlike Mullā Ṣadrā, Majlisī used a lot of other Kāfī commentaries in his explanation of Kāfī principles, and his reliance on them is surprisingly high. Also, it can be said that Mullā Ṣadrā quotes other people's words along the path of his own thought system, but Majlisī does not follow a particular coherent thought system, and sometimes quoting other people's words is centered for him. Majlisī is cautious and mentions various aspects in explaining hadiths, but unlike him, Mullā Ṣadrā explains the hadiths with a decisive statement and usually explains the traditions with only one aspect, and even if from others, what with reference and even if he quotes without reference, it is usually based on one aspect in the way of explaining the tradition.

Conclusion

Mullā Ṣadrā is from philosophy and mysticism and has used them in his commentary, but Majlisī does not have an optimistic view of philosophers and opposes them. However, Majlisī has quoted and used some sayings of philosophers in his description. Majlisī also disagrees with the Sufis, however, he also quotes from them. Investigations show that Majlisī was not against the principle of mysticism, but he was against some deviations. Another point is that although Majlisī did not oppose the principle of mysticism, but contrary to Mullā Ṣadrā's description of the principles of Kāfī, the talk of discovery, intuition and mysticism and their defense is not prominent in "Mir'āt al-'uqūl".

Keywords: Philosophical Rationalism, Transmitivism, Commentary of Uṣūl of al-Kāfī, Mir'āt al-'uqūl.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۲۹

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۴۱-۱۶۲

بازیابی آسیب‌های فهم حدیث از دیدگاه شیخ انصاری

سید ابوالقاسم حسینی زبیدی*

علی نصرتی**

محمدحسن قاسمی***

چکیده

حدیث، زمانی می‌تواند مورد استناد قرار گیرد که با نقد و ارزیابی، صدور آن از معصوم ثابت نشود. هر حدیث پژوهی پیش از آغاز فهم حدیث باید در متن حدیث درنگ کند تا چنانچه آسیبی در آن باشد، برای زدودن آن، اقدام‌های لازم را انجام دهد. شیخ انصاری در تراث فقهی خود به برخی از آسیب‌ها و موانعی که در فهم حدیث خلل وارد می‌کند، توجه کرده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی به بعضی از این آسیب‌ها در دیدگاه شیخ انصاری پرداخته و به این نتیجه رسیده است که عواملی مانند عدم رجوع به منابع اولیه، تصحیف، ادراج، تقدیم و تأخیر، تقطیع نادرست، نقل به معنا، اضطراب و عدم رجوع به احادیث مشابه برای رفع ابهام از حدیث، مورد توجه شیخ انصاری بوده است و حتی خود شیخ انصاری هم به برخی از این آسیب‌ها مبتلا شده و موجب شده تا در برخی موارد در فهم حدیث دچار اشتباه شود.

کلیدواژه‌ها: حدیث، آسیب‌های فهم حدیث، شیخ انصاری.

* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران، نویسنده مسئول / abolghasem.6558@yahoo.com

** استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران / nosratiali55@gmail.com

*** استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران / ghasemi@razavi.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۸

۱. مقدمه

پس از اثبات صدور حدیث و اطمینان از درستی متن آن نوبت به فهم حدیث می‌رسد. عالمان، فقیهان و حدیث‌پژوهان در فهم حدیث دارای مبانی و روش‌های گوناگونی هستند که در فهم حدیث و درک مقصود اصلی و واقعی آن تأثیر بسیار فراوان دارد. در واقع فهم حدیث و درک مراد واقعی گویندگان پاک‌نهاد آن، که غایت همه دانش‌های حدیثی است، از مهم‌ترین و دشوارترین دانش‌های حدیثی است. امامان معصوم به درایت و فهم حدیث سفارش بسیار نموده‌اند. شیخ صدوق در کتاب *معانی الاخبار* به سند خود از داود بن فرقد از امام صادق علیه السلام نقل کرده که راوی گفت: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: «أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِيَ كَلَامِنَا؛ شما فقیه‌ترین مردمان هستید، آنگاه که معنای سخنان ما را بفهمید» (صدوق، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱، ح ۱). شیخ اعظم می‌نویسد: «مقصود از این روایت، تشویق بر اجتهاد و به‌کارگیری تمامی توان، در راه فهم معانی روایات است» (انصاری، ۱۴۲۸ق [الف]، ج ۴: ۷۲).

فقیهان در کتاب‌های فقهی استدلالی خود با مبانی و روش‌هایی، احادیث فراوانی را نقد و ارزیابی کرده و مراد و مقصود گوینده حدیث را کشف نموده‌اند. فقیه ژرف‌اندیش شیعه، شیخ انصاری نیز در تراث فقهی و اصولی خود، احادیث فراوانی را نقد و فهم کرده است. نگارنده با روش توصیفی تحلیلی سعی دارد که مبانی و روش‌های وی را در فهم حدیث با ارائه نمونه‌های عینی از لابه‌لای آثارش بررسی نماید که تاکنون در این زمینه اثری مشاهده نشده است.

سند یا متن روایت ممکن است به آسیب‌هایی از قبیل ادراج، تصحیف، تحریف، تقدیم و تأخیر، اضطراب، تقطیع، نقل به معنی و... مبتلا باشد که اعتبارسنجی یا فهم آن را با مشکل مواجه سازد؛ حدیث‌پژوه پیش از آغاز فهم حدیث باید در متن حدیث درنگ کند و این آسیب‌ها را شناسایی کند و نسبت به زدودن آن‌ها اقدام‌های لازم را انجام دهد و به متنی منفتح از حدیث دسترسی پیدا کند تا مسیر فهم حدیث هموار گردد.

در این جستار، آسیب‌هایی که در کلام شیخ انصاری ممکن است به فهم حدیث لطمه وارد کند، مورد واکاوی و بررسی قرار گرفته است.

۲. آسیب‌های فهم حدیث در نگاه شیخ انصاری

شناسایی آسیب‌های فهم حدیث، شرط لازم برای فهم حدیث است. در ادامه برخی آسیب‌هایی که مورد توجه شیخ اعظم بوده، آورده شده است.

۱-۲. تصحیف

«تصحیف» در لغت، به معنای خطا کردن در خواندن و نوشتن بر اثر شباهت حروف، تغییر دادن کلمه با کم یا زیاد کردن نقطه‌های آن است (فیومی، بی تا، ج ۲: ۳۳۴؛ طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۵: ۷۸) و «مُصَحَّفٌ»، کلمه یا عبارتی است که هنگام نوشتن یا خواندن تغییر داده شده باشد؛ مثل عبد و عید و در اصطلاح حدیث پژوهان، حدیث «مُصَحَّفٌ» حدیثی است که قسمتی از سند یا متن آن به کلمه یا عبارت مشابه آن تغییر یافته باشد (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۱۰؛ بهایی، ۱۳۹۸ق: ۵؛ استرآبادی، ۱۳۷۸ق: ۴۵۶؛ کنی، ۱۴۲۱ق: ۲۷۹-۲۸۰؛ صدر، بی تا: ۳۰۴؛ مامقانی، ۱۳۵۲ش، ج ۱: ۲۳۷؛ دلبری، ۱۳۹۱ش: ۲۶۴).

تصحیف، یکی از آفت‌هایی است که به متن و سند حدیث آسیب می‌رساند؛ زیرا اندک تغییر در حرکات، حروف، کلمات و عبارات، فهم مقصود و منظور صاحب سخن را با مشکل مواجه می‌سازد. پس حدیث‌پژوه پیش از اینکه فرایند فهم حدیث را آغاز کند، باید حدیث مورد بحث را بررسی کند که در آن تصحیف صورت نگرفته باشد و در صورت وقوع، آن را بازسازی کند. شیخ انصاری در مواردی به این آفت، توجه داشته است. به نمونه زیر بنگرید:

ابوبصیر چنین روایت کرده: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْجُنْبِ يَدْخُلُ الْبُئْرَ يَغْتَسِلُ فِيهَا؟ قَالَ: يَنْزَحُ مِنْهَا سَبْعُ دَلَاءٍ؛ از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ درباره جنبی پرسیدم که وارد چاه شده و در آن غسل کرده. حضرت فرمودند: هفت دلو از آن چاه کشیده می‌شود» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۴۴، ح ۳۳).

حدیث فوق با نقل‌های گوناگونی گزارش شده است؛ در برخی نسخه‌ها «يَغْتَسِلُ فِيهَا» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۳۰۹، ح ۳۳) و در برخی دیگر «فَيَغْتَسِلُ فِيهَا» (بهایی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۵۸، ۲۷۳ و ۳۱۰؛ عاملی، بی تا، ج ۱: ۶۰) و در نسخه‌هایی هم «فَيَغْتَسِلُ مِنْهَا» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۹۵، ح ۵۰۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۶: ۹۲-۹۳؛ مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۱۵۸) آمده است. چنان‌که ملاحظه می‌شود در حدیث فوق

تصحیف صورت گرفته، یعنی «فیها» به «منها» یا بالعکس تصحیف شده و هر کدام به لحاظ معنی با دیگری متفاوت است؛ اگر «فَیَغْتَسِلُ فِیْهَا» باشد، مراد غسل ارتماسی و اگر «فَیَغْتَسِلُ مِنْهَا» باشد، منظور غسل ترتیبی است.

صاحب جواهر به اختلاف نسخه‌ها و تصحیف صورت گرفته در روایت توجه نکرده و به نقل «فَیَغْتَسِلُ مِنْهَا» اعتماد نموده و مراد امام را غسل ترتیبی دانسته و چنین گفته است: «فإن ظاهر قوله "فَیَغْتَسِلُ مِنْهَا" أنه لیس إرتماساً» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۵۱) ولی شیخ انصاری به تصحیف صورت گرفته در روایت فوق توجه کرده و درباره آن چنین داوری نموده است: «روایت ابی بصیر در غسل ترتیبی ظهور دارد در صورتی که "منها" تصحیف "فیها" نباشد» (انصاری، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۱: ۲۳۷).

البته در صورتی که نسبت به وقوع تصحیف در روایت، شک و تردید شود، شیخ انصاری اصل عدم تصحیف را جاری می‌کند. به نمونه زیر دقت کنید:

در روایتی زراره از امام باقر علیه السلام نقل می‌کنند: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: یَجْزِي التَّحْرِيَّ أَبَدًا إِذَا لَمْ يَعْلَمْ أَيْنَ وَجْهَ الْقِبْلَةِ؛ امام باقر علیه السلام فرمود: هرگاه جهت قبله معلوم نباشد، تحری کفایت می‌کند» (کلینی، ۴۲۹ق، ج ۳، باب ۲۸، ح ۷؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۴۵، باب ۵، ح ۱۴؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۲۹۵، باب ۱۶۰، ح ۳). در روایت دیگری زراره و محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل می‌کنند: «أَنَّهُ ع قَالَ: یَجْزِي الْمُتَحِيرَ أَبَدًا أَيْنَمَا تَوَجَّهَ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ أَيْنَ وَجْهَ الْقِبْلَةِ؛ حضرت فرمود: هرگاه شخص متحیر، جهت قبله را نداند، به هر سمت رو کند، او را کفایت می‌کند» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۲۷۶، ح ۸۴۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۳۱۱، باب ۸، ح ۵۲۳۶).

برخی از عالمان و حدیث پژوهان بر این باورند که این دو روایت در واقع یک روایت است و «الْمُتَحِيرَ» در اصل «التَّحْرِيَّ» بوده که با قلم نسخا به متحیر تبدیل شده است (عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۴۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۱۹۸؛ بهبهانی، ۱۴۲۴ق، ج ۶: ۴۲۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۷: ۴۱۲) ولی شیخ انصاری آن‌ها را دو روایت می‌داند و احتمال تصحیف را بر خلاف اصل و ظاهر می‌شمارد: «و احتمال تصحیفها عما تقدم من قوله فی صحیحة زرارة المتقدمة خلاف الأصل و الظاهر» (انصاری، ۱۴۱۵ق [الف]، ج ۱: ۱۷۱)

۲-۲. ادراج

ادراج، یکی از آسیب‌های فهم حدیث است که غفلت از آن، فهم واقعی حدیث را دشوار می‌سازد. حدیث مُدْرَج حدیثی است که راوی، کلام خود یا کلام بعضی راویان را در متن آن داخل کند که موجب اشتباه کلام وی با سخن معصوم شود، چه این عمل برای شرح و توضیح حدیث و چه برای استشهاد به آن یا تبیین واژه‌های از آن باشد (ر.ک: مامقانی، ۱۳۵۲ش، ج ۱: ۲۲۰؛ مدیرشانه‌چی، ۱۳۷۶ش: ۶۳؛ شهرزوری، ۱۴۱۶ق: ۷۴؛ صدر، بی‌تا: ۲۹۴؛ عاملی، ۱۴۰۱ق: ۱۱۴؛ میرداماد، ۱۳۸۰: ۲۰۱، راسحه ۳۷؛ عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۰۴).

شیخ انصاری فهم نادرست برخی عالمان را ناشی از بی‌توجهی به ادراج صورت‌گرفته در روایات می‌داند. برای نمونه، فقیهان شیعه در ارتباط با تکلیف شخصی که در تشخیص قبله متحیر مانده، حداقل دو دیدگاه دارند: برخی معتقدند شخصی که در تشخیص قبله، متحیر و سرگردان مانده و به یک طرف علم و ظن ندارد، چنانچه وقت نماز وسعت دارد، باید به‌جای هر نماز، چهار نماز به چهار طرف بخواند. بعضی هم قائل هستند چنین شخصی چنانچه به یک طرف نماز بخواند کافی است (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۷: ۴۰۹).

سید محمد عاملی (عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۳: ۱۳۶)، محقق سبزواری^۲ (سبزواری، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۲۱۹) برای درستی دیدگاه دوم به ذیل صحیحۀ معاویة بن عمار استناد نموده‌اند. صحیحۀ معاویة بن عمار در کتاب من لا یحضره الفقیه چنین آمده است: «وَسَأَلَهُ مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمَّارٍ عَنِ الرَّجُلِ يَقُومُ فِي الصَّلَاةِ ثُمَّ يَنْظُرُ بَعْدَ مَا فَرَغَ فَيَرَى أَنَّهُ قَدْ انْحَرَفَ عَنِ الْقِبْلَةِ يَمِينًا أَوْ شِمَالًا؟ فَقَالَ ع لَه قَدْ مَضَتْ صَلَاتُهُ وَمَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ وَتَزَكَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي قِبْلَةِ الْمُتَحَيِّرِ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»؛ معاویة بن عمار از امام باقر^{علیه السلام} دربارهٔ مردی پرسید که به نماز می‌ایستد، پس از تمام شدن نماز متوجه می‌شود که از قبله به طرف راست یا چپ منحرف بوده است؟ امام^{علیه السلام} پاسخ می‌دهد: نمازش درست است و مابین مشرق و مغرب قبله است و آیه «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) دربارهٔ قبلهٔ شخص متحیر نازل شده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۲۷۶، ح ۸۴۸).

شیخ انصاری خاطر نشان می‌سازد که گروهی از متأخران پنداشته‌اند که عبارت «وَنَزَلَتْ هَذِهِ آيَةُ فِي قِبَلَةِ الْمُتَّخِرِ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» از تتمه صحیحہ معاویہ بن عمار است؛ پس آن را قوی‌ترین دلیل بر درستی دیدگاه دوم قلمداد نموده‌اند، ولی این عبارت کلام راوی است: «لکن الانصاف ظهور کونه من کلام الصدوق» (انصاری، ۱۴۱۵ق[الف]، ج: ۱: ۱۷۳). شیخ اگرچه از اصطلاح ادراج استفاده نکرده و نگفته روایت مُدْرَج است، ولی بدان توجه داشته و غفلت از آن را زمینه لغزش دیگران دانسته است.

۲-۳. تقدیم و تأخیر (قلب)

یکی از آسیب‌های فهم حدیث، تقدیم و تأخیری است که در برخی از احادیث پدید آمده است. این پدیده، گاه منجر به اضطراب و درنهایت موجب اجمال حدیث می‌شود. تقدیم و تأخیری که در متن روایت رخ می‌دهد، اگر عمدی باشد نوعی تحریف و اگر عمدی نباشد نوعی از تصحیف است (ر.ک: دلبری، ۱۳۹۱: ۴۰۵).

شیخ انصاری به این آسیب توجه داشته و گاه با نشان دادن آن، فهم حدیث را آسان نموده است؛ حدیث رفع یکی از ادله دانشمندان علم اصول برای اثبات براءت است که در کتاب *خصال* و *توحید* شیخ صدوق چنین گزارش شده است: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ الْخَطَا وَالنِّسْيَانُ وَمَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يَطِيقُونَ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَالْحَسَدُ وَالطَّيْرَةُ وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَاسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقُوا بِشَفَاةٍ (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج: ۲: ۴۱۷، ح: ۹؛ همو، ۱۳۹۸ق: ۳۵۳، ح: ۲۴). همین حدیث نبوی در کتاب *شریف کافی* چنین آمده است: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعُ خِصَالِ الْخَطَا وَالنِّسْيَانِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يَطِيقُونَ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَالطَّيْرَةَ وَالْوَسْوَاسَةَ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ وَالْحَسَدِ مَا لَمْ يَظْهَرِ بِلِسَانِ أَوْ يَدٍ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج: ۲: ۴۶۳، ح: ۲).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در نقل *کافی* «وَالْوَسْوَاسَةَ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ» و در گزارش شیخ صدوق «وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَاسَةِ فِي الْخَلْقِ» آمده است. شیخ انصاری این دو را یکی می‌داند و بر این باور است که در «وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَاسَةِ فِي الْخَلْقِ» تقدیم و تأخیر صورت گرفته و در اصل «وَالْوَسْوَاسَةَ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ» بوده است و این

جابه‌جایی را ناشی از اشتباه راوی می‌داند؛ به همین خاطر نقل کافی را مناسب‌تر می‌داند و می‌گوید: «اما وسوسه در اندیشه در خلق چنانچه در حدیث نبوی دوم (نقل کافی) یا اندیشه در وسوسه در خلق چنانچه در نبوی اول (نقل خصال) آمده، هر دو یکی است، ولی اولی مناسب‌تر است و شاید دومی اشتباهی است از جانب راوی» (انصاری، ۱۴۲۸ق [الف]، ج ۲: ۳۸).

۲-۴. تقطیع نادرست

تقطیع نادرست، یکی از آفت‌هایی است که به فهم درست حدیث آسیب می‌زند؛ زیرا با تقطیع نادرست، برخی از قرینه‌های سودمند در فهم حدیث از بین می‌رود. برخی از جوامع حدیثی شیعه مانند *وسائل الشیعه* و نیز برخی از کتب اهل سنت از قبیل موطأ مالک و صحیح بخاری و سنن ابوداود و سنن نسائی، به تقطیع احادیث پرداخته‌اند که منجر به اختلاف در فهم حدیث یا اجمال و تعارض در میان روایات گردیده است (شوشتری، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۳۹۹؛ دلبری، ۱۳۹۱ش: ۳۲۵). وحید بهبهانی در این باره می‌گوید: «احادیث ما در اصول بدین صورت نبود، بلکه اکنون بسیار قطعه قطعه شده که این امر موجب تغییر در آن‌ها گردیده است؛ از این رو دریافته‌ایم که شیخ طوسی برخی از احادیث کافی را تقطیع نموده که بدین سبب حکم آن نیز تغییر کرده است» (بهبهانی، ۱۴۰۴ق: ۱۱۹).

منظور از تقطیع، قطعه قطعه کردن حدیث و نهادن هر قطعه در باب مناسب است. در تعریف تقطیع آمده است: «تقطیع عبارت است از جداسازی حدیث برطبق باب‌های شایسته آن، به‌خاطر احتجاج مناسب، همراه با کامل بودن معنای مقدار تقطیع شده است» (عاملی، ۱۴۱۳ق: ۳۱۹؛ مامقانی، ۱۳۵۲ش: ۲۵۷).

بدین ترتیب، حدیث پژوه برای اینکه فهم درستی از حدیث داشته باشد ضروری است که حدیث تقطیع شده را با مراجعه به منابع اصلی بازسازی نماید. شیخ انصاری به این مهم توجه کامل داشته است. برای نمونه، برخی فقیهان بر این باورند که معاطات نه مفید اباحه تصرف است و نه مفید لزوم. آنان برای اثبات عقیده خود به روایت «إِنَّمَا يَحْتَلُّ الْكَلَامُ وَيَحْرَمُ الْكَلَامُ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۵: ۲۰۱، ح ۶؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۵۰، ح ۱۶) استناد کرده‌اند (انصاری، ۱۴۲۸ق [ب]، ج ۳: ۶۰). این روایت تقطیع شده و برخی از

قراین سودمند در فهم آن از بین رفته است ولی با همین کاستی مورد استناد قرار گرفته و منظورشناسی شده است. شیخ انصاری منظورشناسی دقیق این روایت را وابسته به دیدن تمام روایت می‌داند و تمام روایت را می‌آورد و به کشف مراد معصوم می‌پردازد و می‌گوید: «تبیین منظورشناسی آن روایت بر ذکر تمام روایت وابسته است و آن روایت همان است که ثقة الاسلام کلینی در باب «بیع ما لیس عنده» و شیخ طوسی در باب «النقد و النسبیه» آورده است» (همان، ج ۳: ۶۱).

۵-۲. نقل به معنا

نقل به معنی در مقابل نقل به الفاظ قرار دارد. در نقل به الفاظ، راوی موظف به حفظ دقیق عبارات و کلمات حدیث بوده و این کار را از طریق حفظ حدیث در حافظه یا ثبت و نگارش در دفاتر انجام می‌دهد؛ اما در نقل به معنی، راوی موظف به حفظ حدیث با الفاظ و عبارات آن نیست، بلکه معانی و مفاهیم روایت را با عبارات خود به دیگران انتقال می‌دهد (ر.ک: معارف، ۱۳۸۵ش: ۸).

در جواز نقل به معنی، بین عالمان مسلمان اختلاف است (ر.ک: دلبری، ۱۳۹۱ش: ۲۴۰-۲۴۶). شیخ انصاری نقل به معنی را جایز شمرده و احتمال داده که در بین عالمان شیعه مخالفی نباشد. وی در این باره می‌گوید: «لعل النقل بالمعنی مما لم یقل بالمنع منه أحد من أصحابنا فإن المخالف فی هذه المسألة أبو بکر الرازی و أتباعه» (انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۴۳۳). البته نقل به معنی باید به گونه‌ای باشد که مقصود و منظور حدیث را دگرگون نسازد. شیخ انصاری در این باره می‌گوید: «ما نسبت به نقل به معنا حرفی نداریم البته در صورتی اصل و منقول تنها در عبارت باهم تفاوت داشته باشند مانند ترجمه کردن به فارسی که عموم و خصوص و اطلاق و تقیید مراعات می‌شود. بنابراین جایز نیست مطلق به صورت مقید نقل شود اگرچه ناقل اذعان داشته باشد که مراد از مطلق، مقید است؛ زیرا این اجتهاد از سوی ناقل است و تنها برای خودش حجت است» (همان، ج ۲: ۴۳۴).

گرچه نقل به معنی برای حفظ میراث حدیثی یک پدیده ضروری و اجتناب‌ناپذیر بوده، ولی فهم واقعی حدیث و دسترسی به مراد جدی معصوم را با مشکل مواجه ساخته است. شیخ انصاری گاه با مقایسه روایات مشابه مربوط به یک موضوع

و با توجه به قراین دیگر، روایت منقول به لفظ را از منقول به معنی تمییز می‌دهد.

نمونه اول: شیخ صدوق در فقیه آورده است که معاویه بن عمار گفت: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَمْرُ الْجَارِيَةِ لَتَنْظُرَ إِلَى الْفَجْرِ فَتَقُولُ لَمْ يَطْلُعْ بَعْدُ فَأَكُلُ ثُمَّ أَنْظُرُ فَأَجِدُهُ قَدْ كَانَ طَلَعَ حِينَ نَظَرْتُ قَالَ أَقْضِيهِ أَمَا إِنَّكَ لَوْ كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي نَظَرْتَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ شَيْءٌ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۱۳۱-۱۳۲، ح ۱۹۴۰).

شیخ کلینی، همین روایت را در کافی این گونه نقل می‌کند که معاویه بن عمار گفت: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَمْرُ الْجَارِيَةِ أَنْ تَنْظُرَ طَلَعَ الْفَجْرُ أَمْ لَا فَتَقُولُ لَمْ يَطْلُعْ فَأَكُلُ ثُمَّ أَنْظُرُهُ فَأَجِدُهُ قَدْ طَلَعَ حِينَ نَظَرْتُ قَالَ تَتِمُّ يَوْمَكَ ثُمَّ تَقْضِيهِ أَمَا إِنَّكَ لَوْ كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي نَظَرْتَ مَا كَانَ عَلَيْكَ قِضَاؤُهُ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴: ۹۷، ح ۳).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، روایت فقیه عام است و شامل همه اقسام روزه‌ها می‌گردد، ولی روایت کلینی به‌خاطر قرینه «تَتِمُّ يَوْمَكَ ثُمَّ تَقْضِيهِ» خاص و فقط مربوط به روزه ماه رمضان می‌شود. از آنجاکه روایت فقیه منقول به معناست، شیخ انصاری عموم آن را معتبر نمی‌داند. وی در این باره می‌گوید: «روایت معاویه بن عمار در فقیه به‌گونه‌ای روایت شده که شامل همه اقسام روزه می‌شود، ولی ظاهراً این روایت با روایت کلینی یکی است و آنچه در فقیه روایت شده، منقول به معناست. پس دو کتاب را ملاحظه کن و در آنچه در آن دو است تأمل کن» (انصاری، ۱۴۱۳ق: ۵۸).

نمونه دوم: شیخ طوسی در تهذیب الأحکام آورده که محمد بن سهل از پدرش نقل کرده که گفته است: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنِ الثِّيَابِ الَّتِي يَصَلِّي فِيهَا الرَّجُلُ وَ يَصُومُ أَيْ يَكْفَنُ فِيهَا قَالَ أَحَبُّ ذَلِكَ الْكَفَنَ يَعْنِي قَمِيصاً قُلْتُ دَرَجٌ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ الْقَمِيصُ أَحَبُّ إِلَيَّ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۹۲-۲۹۳، ح ۲۳). شیخ صدوق در فقیه به‌صورت مرسل آورده است: «وَ سِئِلُ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنِ الرَّجُلِ يَمُوتُ أَيْ يَكْفَنُ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ بَعِيرٍ قَمِيصٍ قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ وَ الْقَمِيصُ أَحَبُّ إِلَيَّ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۵۳، ح ۴۲۲). شیخ انصاری این دو روایت را یکی می‌داند و بر این باور است که روایت صدوق به‌صورت نقل به معنی گزارش شده است: «الظاهر أن هذه هي الرواية السابقة أرسلها الصدوق منقولة بالمعنى» (انصاری، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۴: ۳۰۸).

۲-۶. اضطراب

یکی دیگر از آفت‌هایی که دامنگیر برخی احادیث شده و حدیث‌پژوه پیش از ورود به فهم حدیث باید بدان توجه کند، اضطراب در حدیث است. گستردگی این آفت به حدی است که محقق بحرانی نسبت به تهذیب شیخ طوسی ادعا کرده که کمتر حدیثی در تهذیب یافت می‌شود که از اختلال و اضطراب در سند یا متن خالی باشد (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۳: ۱۵۶). آیت‌الله خویی نیز این ادعا را فی‌الجمله تأیید کرده است؛ اگرچه آن را خالی از اغراق و مبالغه نیز ندانسته است (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۲۵۴).

منظور از اضطراب در حدیث آن است که حدیثی با نسخه‌های مختلف در منابع حدیث آمده و متن یا سند آن به چند شکل متفاوت نقل شده است، به طوری که سند یا متن واقعی آن معلوم نیست (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۸۳). شیخ انصاری به اضطراب در برخی روایات توجه داشته و برای رفع آن تلاش نموده است.

نمونه اول: اگر خون حیض با خون زخم مشتبه شود، اصحاب در آن اختلاف کرده‌اند و منشأ اختلاف هم اضطراب در متن روایت است. ثقة الاسلام کلینی در کافی مرفوعاً از ابان نقل کرده است که به امام صادق عرض کردم: در فرج برخی دختران ما دمل یا جراحی پیدا می‌شود که خون جاری است و نمی‌داند آیا از خون حیض است یا خون جراحت (چه باید کرد)؟ حضرت فرمودند: «مُرَهَا تَسْتَلِقْ عَلٰی ظَهْرَهَا ثُمَّ تَرْفَعُ رِجْلَيْهَا ثُمَّ تَسْتَدْخِلُ اِصْبَعَهَا الْوُسْطٰى فَاِنْ خَرَجَ الدَّمُ مِنَ الْجَانِبِ الْاَيْمَنِ فَهُوَ مِنَ الْحَيْضِ وَاِنْ خَرَجَ مِنَ الْجَانِبِ الْاَيْسَرِ فَهُوَ مِنَ الْقَرْحَةِ؛ امر کن زن را تا بر پشت بخوابد و سپس پاهای خود را بالا برد و انگشت میانه را داخل کند، اگر خون از جانب راست بیرون آمد، حیض است و اگر از جانب چپ خارج شد، جراحت است» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۹۴-۹۵، ح ۳). شیخ طوسی همین روایت را نقل کرده، ولی در آخر آن جای جانب چپ و جانب راست را تغییر داده و چنین گزارش کرده است: «مُرَهَا تَسْتَلِقْ عَلٰی ظَهْرَهَا ثُمَّ تَرْفَعُ رِجْلَيْهَا ثُمَّ تَسْتَدْخِلُ اِصْبَعَهَا الْوُسْطٰى فَاِنْ خَرَجَ الدَّمُ مِنَ الْجَانِبِ الْاَيْسَرِ فَهُوَ مِنَ الْحَيْضِ وَاِنْ خَرَجَ مِنَ الْجَانِبِ الْاَيْمَنِ فَهُوَ مِنَ الْقَرْحَةِ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۸۵-۳۸۶، ح ۸). طبق نقل شیخ تهذیب، اگر خون از جانب چپ خارج شود، «حیض» و اگر از جانب راست خارج شود «زخم» است، ولی طبق نقل کافی برعکس است.

شیخ انصاری در ارتباط با این مسئله سه دیدگاه بیان می‌کند:

الف. مشهور بر این عقیده‌اند که اگر خون، از جانب چپ خارج شود، «حیض» و اگر از جانب راست خارج شود «زخم» است. صدوقین، شیخ مفید، شیخ طوسی، قاضی، ابن‌ادریس حلی، ابن‌حمزه، ابن‌سعید، علامه حلی، شهید اول در بیان، شهید ثانی، محقق ثانی و سید محمدجواد عاملی از طرفداران این دیدگاه‌اند.

ب. اگر خون از جانب راست خارج شود، «حیض» و اگر از جانب چپ خارج شود «زخم» است. ابن‌جنید اسکافی، شهید اول در دروس، ابن‌طاوس و کاشف الغطاء این قول را انتخاب کرده‌اند.

ج. محقق حلی در شرائع، علامه در مختلف، شهید ثانی در *روض الجنان* و محقق بحرانی در *حدائق* قائل به توقف شده‌اند (انصاری، ۱۴۱۵ق [ب]، ج ۳: ۱۳۸-۱۳۹).

شیخ اعظم پس از گزارش روایت از طریق کلینی و شیخ طوسی و اشاره به اختلاف و اضطراب صورت‌گرفته در آن دو، نخست برای نقل تهذیب مرجحاتی می‌آورد و سپس هریک از این مرجحات را به نقد می‌کشد و سرانجام چنین می‌گوید: «مسئله محل اشکال است و عمل بر طبق قول مشهور (نقل تهذیب) است؛ زیرا شهرت باعث ظن به صدور روایت تهذیب می‌شود» (همان، ج ۳: ۱۴۳).

محقق حلی در معتبر (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۹۹) و صاحب مدارک (عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۳۱۸) و محقق سبزواری در ذخیره (سبزواری، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۶۲) بر این باورند که این روایت باید طرح شود چون سند آن ضعیف و متن آن مضطرب است. ولی شیخ اعظم بر این باور است که ضعف سند به شهرت جبران می‌گردد و اضطراب هم با ترجیح دادن نقل تهذیب بر طرف می‌شود و بالفرض که اضطراب باشد، چون سند معتبر است، طرح روایت جایز نیست. نهایت مخیریم یکی از دو نقل را انتخاب کنیم. وی در پاسخ آن‌ها می‌گوید: «اما ضعف روایت از جهت ارسال، قطعاً با شهرت روایه و فتوائیه جبران می‌شود، پس روایت از جهت سند اشکالی ندارد؛ اما اضطراب متنی روایت باعث طرح آن نمی‌گردد زیرا پس از اعتبار سند فرض این است که یکی از دو متن از امام صادر شده است. بنابراین، این روایت ادله صفات و غیر آن را به موردی که حیض و زخم اشتباه نشده اختصاص می‌دهد. پس در صورت انتفای مرجح، قاعده تخیر است نه

طرح و رجوع به عموماً، ولی شناختی که روایت تهذیب خالی از رجحان نیست» (انصاری، ۱۴۱۵ق[ب]، ج ۳: ۱۴۳-۱۴۴).

نمونه دوم: همه فقیهان بر این باورند که کمترین زمان حیض سه روز و بیشترین آن ده روز است؛ اما در اینکه این سه روز یا ده روز باید متوالی باشد یا نه بین آنان اختلاف است. مشهور بر این عقیده‌اند که باید متوالی باشد ولی محقق بحرانی قائل به عدم توالی شده و به ذیل روایت یونس بن عبدالرحمن (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۷۶، ح ۵) استناد کرده است (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۳: ۱۵۹). شیخ انصاری پس از انکار ظهور روایت در ادعای صاحب حدائق چنین می‌آورد: «افزون بر این در حاشیه تهذیب موجود در نزد من که تصحیح شده و بر شیخ حر عاملی خوانده شده به جای "طهرت"، "طمثت" قرار دارد و انطباق آن بر مذهب مشهور روشن است» (انصاری، ۱۴۱۵ق[ب]، ج ۳: ۱۷۲) سرانجام شیخ روایت را مضطرب دانسته و چنین آورده است: «انصاف این است که روایت خالی از اضطراب نیست، بعید نیست که اضطراب از این ناشی شده که راوی بخشی از روایت را که با الفاظ حفظ بوده با آنچه که نقل به معنی کرده در آمیخته است. افزون بر این نقل تهذیب با نقل کافی متفاوت است» (همان، ج ۳: ۱۷۳).

۷-۲. عدم رجوع به احادیث مشابه برای رفع ابهام از حدیث

یکی از آسیب‌هایی که ممکن است موجب سوء فهم در حدیث شود، این است که به احادیث مشابه و هم‌خانواده مراجعه نشود؛ شیخ انصاری در مواردی با رجوع به احادیث مشابه، در صدد برطرف کردن ابهام از روایات بوده است.

نمونه اول: شیخ انصاری حدیث رفع را از شیخ صدوق نقل می‌کند، اما برای اثبات اینکه حسدی حرام است که شخص آن را آشکار نمی‌کند، به نقل دیگری از حدیث از اصول کافی استناد می‌کند که نشان می‌دهد حرمت حسد در صورت اظهار آن است نه مطلقاً (انصاری، ۱۴۲۸ق[الف]، ج ۲: ۳۶).

نمونه دوم: شیخ انصاری در حدیث «انما یحلل الکلام و یحرم الکلام» چهار احتمال ذکر می‌کند اما برای تأیید بعضی احتمالات، از احادیث مشابه استمداد می‌کند (انصاری، ۱۴۲۸ق[ب]، ج ۳: ۶۱).

نمونه سوم: در عدم جواز بیع صبی، بعضی به روایاتی استناد کرده‌اند که راوی

می‌پرسد: «متی یجوز امر الصبی» (ر ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۲۷)، اما شیخ در رد این ادعا با توجه به اینکه در بعضی از این احادیث جمله «الا أن یكون سفیهاً» اضافه شده است، نتیجه می‌گیرد که این روایات در صدد سلب عبارت صبی در صورت استقلال هستند، نه صورتی که با اذن ولی باشد (همان، ج ۳، ۲۷۷).

نمونه چهارم: در اینکه «فیه حلال و حرام» در حدیث «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۶: ۳۳۹) به چه معناست، شیخ انصاری با ارجاع به احادیث مشابه که این جمله در آن‌ها نیامده است، نتیجه می‌گیرد که این جمله برای بیان منشأ اشتباه ذکر شده است (انصاری، ۱۴۲۸ق [الف]، ج ۲: ۴۸).

۳. نتیجه‌گیری

متن روایت ممکن است به آسیب‌هایی مبتلا باشد که اعتبارسنجی یا فهم آن را با مشکل مواجه سازد؛ شیخ انصاری برای تحصیل ظهور و دستیابی به مراد جدی امام، در تراث فقهی - اصولی خود، به آسیب‌هایی که در فهم صحیح حدیث خدشه وارد می‌کند توجه کرده است که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. در نظر شیخ انصاری پیش از اینکه فرایند فهم حدیث آغاز شود، باید حدیث، مورد بررسی قرار گیرد تا در آن تصحیف صورت نگرفته باشد و در صورت وقوع تصحیف، مورد بازسازی قرار بگیرد.

۲. شیخ انصاری فهم نادرست برخی از احادیث را ناشی از بی‌توجهی به ادراج صورت‌گرفته در روایات می‌داند.

۳. یکی از آسیب‌های فهم حدیث، تقدیم و تأخیری است که در برخی از احادیث پدید آمده است؛ شیخ انصاری به این آسیب توجه داشته و گاه با نشان دادن آن، فهم حدیث را آسان نموده است.

۴. از دیدگاه شیخ انصاری، حدیث‌پژوه برای اینکه فهم درستی از حدیث داشته باشد ضروری است که حدیث تقطیع‌شده را با مراجعه به منابع اصلی بازسازی نماید.

۵. شیخ انصاری نقل به معنی را جایز شمرده است البته در صورتی که اصل و منقول تنها در عبارت باهم تفاوت داشته باشند؛ شیخ انصاری گاه با مقایسه روایات مشابه مربوط به یک موضوع و با توجه به قراین دیگر، روایت منقول به لفظ را از منقول به

معنی تمییز می‌دهد.

۶. یکی دیگر از آفت‌هایی که دامنگیر برخی احادیث شده و باید پیش از ورود به فهم حدیث بدان توجه داشت، اضطراب در حدیث است که شیخ انصاری به این آفت توجه داشته و برای رفع آن تلاش نموده است.

۷. شیخ انصاری در مواردی با رجوع به احادیث مشابه، درصدی برطرف کردن ابهام از روایات بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. تحرّی عبارت است از: به‌کارگیری همه‌توان برای دستیابی به مطلوب یا تحصیل ظن به‌هنگام عدم امکان دستیابی به علم؛ از تحرّی به مناسبت در باب‌های طهارت، صلات، صوم، اعتکاف و نذر سخن گفته شده است (ر.ک: جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۳۷۰).
۲. این نکته قابل توجه است که محقق سبزواری خود متوجه احتمال ادراج در این روایت بوده ولی آن را خلاف ظاهر می‌داند و البته به‌خاطر همین احتمال، این روایت را مؤید و نه مستند قرار داده است؛ عبارت ایشان چنین است: «و إنما جعلنا ذلك من المؤیدات لاحتمال أن يكون قوله و نزلت هذه الآية من كلام ابن بابويه لكنه خلاف الظاهر كما يفهم من سياق كلامه.»

منابع

قرآن کریم.

استرآبادی، م. (۱۳۷۸ق). لب اللباب فی علم الرجال؛ در میراث حدیث شیعه. به کوشش م. مهریزی و همکاران. دفتر دوم. ج ۱. قم: دارالحدیث.

انصاری، م. (۱۴۲۸ق[الف]). فرائد الأصول. ج ۸. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

_____ (۱۴۱۵ق[الف]). کتاب الصلاة. ج ۱. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.

_____ (۱۴۱۳ق). کتاب الصوم. ج ۱. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.

_____ (۱۴۱۵ق[ب]). کتاب الطهارة. ج ۱. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

_____ (۱۴۲۵ق). مطروح الأنظار. مقرر: م. ا. کلاتری طهرانی. ج ۱. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

_____ (۱۴۲۸ق[ب]). کتاب المکاسب. ج ۱۱، قم: مجمع الفکر الاسلامی.

بحرانی، ی. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة (م. ایروانی، مصحح). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- بهایی، م. (۱۴۱۹ق). *استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار*. ج ۱. قم: مؤسسه آل‌البتیت علیه السلام.
- _____ (۱۳۹۸ق). *الوجیزة فی علم الدراییة*. قم: مکتبه بصیرتی.
- بهیانی، م. (۱۴۰۴ق). *الفوائد الرجالیة* (چاپ‌شده به‌همراه رجال خاقانی). ج ۲. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۲۴ق). *مصایح الظلام*. قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبانی.
- جمعی از پژوهشگران (زیر نظر م. هاشمی شاهرودی) (۱۴۲۶ق). *فرهنگ فقه مطابقی مذهب اهل بیت علیهم السلام*. ج ۱. قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- حرّ عاملی، م. (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*. تصحیح گروه پژوهش مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام. قم: مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام.
- حلی، ج. (۱۴۰۷ق). *المعتبر فی شرح المختصر*. ج ۱. قم: مؤسسه سیدالشهدا علیهم السلام.
- خویی، ا. (۱۴۱۰ق). *المعتمد فی شرح المناسک*. مقرر: ر. موسوی خلخالی. ج ۱. قم: منشورات مدرسه دارالعلم.
- دلبری، ع. (۱۳۹۱ش). *آسیب‌شناسی فهم روایات*. ج ۱. مشهد مقدس: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- سبزواری، م. (۱۴۲۷ق). *ذخیره المعاد فی شرح الارشاد*. ج ۱. قم: مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام.
- شوشتری، م. (۱۴۰۶ق). *النجعة فی شرح اللعنة*. ج ۱. تهران: کتاب فروشی صدوق.
- شهرزوری، ع. (۱۴۱۶ق). *مقدمة ابن الصلاح* (ا. صلاح بن محمد، مصحح). ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- صدر، ح. (بی‌تا). *نهاية الدراییة*. ج ۱. قم: نشر المشعر.
- صدوق، م. (۱۳۹۸ق). *التوحید* (ه. حسینی، مصحح). قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۶۲ش). *الخصال* (ع. غفاری، مصحح). ج ۱. قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه* (ع. غفاری، مصحح). ج ۲. قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۶۱ش). *معانی الأخبار*. ج ۱. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- طریحی، ف. (۱۴۱۶ق). *مجمع البحرین* (ا. حسینی، مصحح). ج ۳. تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
- طوسی، م. (۱۳۹۰ق). *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*. تهران: دارالکتب اسلامیة.
- _____ (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحکام* (ح. موسوی خراسان، مصحح). ج ۴. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- عاملی، ز. (۱۴۱۳ق). *الرعاية فی علم الدراییة* (ح. بقال، محقق). ج ۲. قم: مکتبه المرعشی النجفی.
- _____ (۱۴۰۳ق). *متقی الجمان فی أحادیث الصحاح و الحسنان* (ع. غفاری، مصحح). ج ۱. قم: منشورات جامعه مدرسین.

عاملی، م. (۱۴۱۱ق). مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام. ج ۱. بیروت: مؤسسه آل‌البت علیہ السلام.

عاملی، ح. (۱۴۰۱ق). وصول الاختیار إلى أصول الأخبار (ع. کوه‌کمره‌ای، محقق). ج ۱. قم: مجمع الذخائر الاسلامیة.

عاملی، م. (بی‌تا). مناهج الاختیار فی شرح الاستبصار. ج ۱. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

فیض کاشانی، م. (۱۴۰۶ق). الوافی. ج ۱. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.

فیومی، ا. (بی‌تا). المصباح المنیر. ج ۱. قم: منشورات دارالرضی.

کرکی، ع. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. ج ۲. قم: مؤسسه آل‌البت علیہ السلام.

کلینی، م. (۱۴۲۹ق). الکافی. تصحیح دارالحدیث. قم: دارالحدیث.

کنی، ع. (۱۴۲۱ق). توضیح المقال فی علم الرجال (م. مولوی، محقق). ج ۱. قم: دارالحدیث.

مازندرانی، م. (۱۴۲۹ق). شرح فروع الکافی. ج ۱. قم: دارالحدیث.

مامقانی، ع. (۱۳۵۲ش). تنقیح المقال فی علم الرجال. ج ۱. نجف: مطبعة مرتضوی.

مجلسی، م. (۱۴۱۰ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: مؤسسه الطبع و النشر.

مجلسی، م. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه (ح. موسوی کرمانی، ع. اشتهاودی و

ف. طباطبایی، محققان). ج ۲. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.

مدیرشانه‌چی، کاظم (۱۳۷۶ش). علم الحدیث و درایة الحدیث. ج ۱۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

معارف، مجید (۱۳۸۵ش). تغل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن. پژوهشنامه قرآن و حدیث،

شماره ۱، ۲۴-۷.

میرداماد، م. (۱۳۸۰ش). الرواشح السماویة. ج ۱. قم: دارالحدیث.

نجفی، م. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام (ع. قوچانی و ع. آخوندی، محققان). ج ۷.

بیروت: دار إحياء التراث العربی.

References

Holy Quran.

Al-Hurr al-Āmilī, M. (1988). *Wasā'il al-shī'a*. Edited by: Research Group of Mu'assasat Āl al-Bayt [Aalulbayt] (PBUT). Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt [Aalulbayt] (PBUT). (In Persian).

Āmilī, H. (1980). *Wuṣūl al-Akhyār 'ilā 'Uṣūl al-Akhhbār*. Edited by: 'A. Kooh Kamarī. *Majma' al-dhakhā'ir al-Islāmīyyah*. (In Persian).

Āmilī, M. (1985). *Manāhij al-Akhyār fī Sharḥ al- Istibṣār*. 'Ismā'īlian Institute. (In Persian).

Āmilī, M. (1990). *Madārik al-Ahkām fī Sharḥ Sharā'ī' al-Islām*. Beirut: Mu'assasat

- Āl al-Bayt [Aalulbayt] (PBUT). (In Persian).
- ʿAmilī, Z. (1992). *Al-Riʿāyah fī ʿIlm al-Dirāyah*. Research by H. Baqqāl. Qom: Marʿashī Najafī Library. (In Persian).
- (1982). *Muntaqā al-Jamān fī Ahādīth al-Şihāh wa al-Ĥisān*. Edited by ʿA. Ghaffarī. Qom: The Publications of the Society of Seminary Teachers. (In Persian).
- Anṣārī, M. (2007a). *Farāʿid al-ʿuṣūl*. Qom: Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī [Academy of Islamic Thought]. (In Persian).
- (1994a). *Kitāb al-Şalāh*. Qom: World Congress in honor of Shaykh Aʿzam al-Ansārī. (In Persian).
- (1992). *Kitāb al-Şawm*. Qom: World Congress in honor of Shaykh Aʿzam al-Ansārī. (In Persian).
- (1994b). *Kitāb al-Taḥārah*. Qom: World Congress in honor of Shaykh Aʿzam al-Ansārī. (In Persian).
- (2004). *Maṭāriḥ al-Anzār*. Adjuster: M. Kalāntarī Ṭahrānī. Qom: Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī [Academy of Islamic Thought]. (In Persian).
- (2007b). *Kitāb al-Makāsib*. Qom: Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī [Academy of Islamic Thought]. (In Persian).
- Astarābādī, M. (1958). *Lubb ol-Lubab fī ʿIlm al-Uṣūl* [Purest of the Pure in Biographical Evaluation]. *The Heritage of Shia Ḥadīth*. By M. ʿAzīzī & Colleagues, Second Notebook, 1st Edition, Qom, Dār al-Ḥadīth. (In Persian).
- Bahāʾī, M. (1998). *Iṣṭiqṣāʾ al-Iʿtibār fī Sharḥ al-Istibṣār*. Qom: Muʿassasat Āl al-Bayt [Aalulbayt] (PBUT). (In Persian).
- (1977). *Al-Wajīzah fī ʿIlm-id-Dirāyah*. Qom: Baṣīrī Library. (In Persian).
- Baḥrānī, Y. (1984). *Al-Ḥadāʾiq al-Nādhirah*. Muḥammad Taqī Irvānī. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. (In Persian).
- Bihbahānī, M. (1983). *al-Fawāʾid al-Rijālīyyah*. Published with *Rijāl al-Khāqānī*. Qom: al-Iʿlām al-Islāmīyyah Library. (In Persian).
- (2003). *Maṣābīḥ az-Ẓalām*. Muʿassasat [Institute] ʿAllāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī. (In Persian).
- Delbarī, S. (2013). *Pathology of Knowing Narrations*. Razavi University of Islamic Sciences. (In Persian).
- Fayḍ Kāshānī, M. (1985). *Al-Wāfi*. Iṣfahān: Maktabat al-Imām Amīr al-Muʾminīn al-ʿĀmma (lit: Public Library of Imam Amir al-Muʾminīn). (In Persian).
- Fayūmī, A. (1993). *Al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Dār al-Raḍī Publications. (In Persian).
- Hashimi Shahrud, M. (2005). *Farhang Fiqh Mutabiq Mazhab Ahl bagt*. Qom: Muasisih Daʿiratullmaʿarif Fiqh Islamic bar Mazhab Ahl bagt. (In Persian).
- Ḥillī, J. (1986). *Al-Muʿtabar fī Sharḥ al-Mukhtaṣar*. Qom: Muʿassasat al-Sayyid al-Shuhadāʾ. (In Persian).

- Kanī, 'A. (2000). *Tawdīh al-Maqāl fī 'Ilm al-Rijāl*. Research by M.H. Mawlawī. Qom: Dār ol-Ḥadīth. (In Persian).
- Karakī, 'A. (1993). *Jāmi' al-Maqāsid fī Sharḥ al-Qawā'id*. Mu'assasat Āl al-Bayt [Aalulbayt] (PBUT). (In Persian).
- Kulaynī, M. (2008). *Al-Kāfī*. Edited by Dār ol-Ḥadīth. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Khuii, A. (1426) al-i'timad فی sharh al-manadi, muqarrir: R. Musawī. Qom: Mashurat Madrasah Darulilm. (In Persian).
- Majlisi, M. (1985). *Rawḍa al-Muttaqīn fī Sharḥ Man lā Yaḥḍuruḥu al-Faqīh*. Edited by Ḥ. Mousavī Kermānī, 'A. Eshtihārdī & F. Ṭabātabā'ī. Kūshānbūr Islamic Cultural Institute. (In Persian).
- Majlisi, M. (1989). *Bihār al-'Anwār al-Jāmi'at li-Durar 'Akhbār al-'A'immat al-'Athār* (literally: Seas of lights: the collection of pearls of the reports of the pure Imams). Beirut: Printing and Publishing Institute. (In Persian).
- Māmaqānī, 'A. (1973). *Tanqīh al-Maqāl fī 'Ilm al-Rijāl*. An-Najaf: Murtaḍvī Printing Press. (In Persian).
- Ma'rif, M. (2006). An-Naql 'Ilā al-Ma'nā fī al-Ḥadīth; Al-'Ilal wa Āthāru-hum. *Pazhouhesh Nāme-ye Qurān wa Ḥadīth*. (In Persian).
- Māzandarānī, M. (2008). *Sharḥ Furū' al-Kāfī*. Qom: Dār ol-Ḥadīth. (In Persian).
- Mīr Dāmād, M. (2001). *Ar-Rawāshih as-Smāwīyyah fī Sharḥ al-Aḥādīth al-Imāmīyya*. Qom. (In Persian).
- Mudīr-shānehchī, K. (1997). *'Ilm al-Ḥadīth wa Dirāyah al-Ḥadīth*. Qom: Islamic Publications Office. (In Persian).
- Najafī, M. (1983). *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām*. Edited by 'A. Qūchanī & 'A. Ākhund. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turaāth al-'Arabī. (In Persian).
- Sabziwārī, M. (2006). *Dhakhīrat al-Ma'ad fī Sharḥ al-Irshād*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt [Aalulbayt] (PBUT). (In Persian).
- Ṣadr, Ḥ. (1977). *Nahāyah al-Derāyah* (The end of understanding in principles). Qom: Nashr al-Mash'r, n.d.
- Ṣadūq, M. (1977). *Al-Tawḥīd* (lit. The Book of Divine Unity). Edited by: H. Ḥusaynī. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. (In Persian).
- (1983). *Al-Khiṣāl* (Arabic: الخصال, lit: The Traits), Edited by 'A. Ghaffārī. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. (In Persian).
- (1984). *'Ilal al-sharā'i'* (Arabic: السَّرَائِعُ عَلَل، literally: reasons of the rulings). Qom: Dāvārī Library, x. (In Persian).
- (1984). *Man lā Yaḥḍuruḥu al-Faqīh* (Arabic: مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه، lit. He Who has no Jurisprudent with Him). Editing [Proofreading, Taṣḥīḥ]: 'A. Ghaffārī. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. (In Persian).
- (1992). *Ma'ānī l-'Akhbār* (Arabic: معاني الأخبار, lit. the meanings of the

Hadīths). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. (In Persian).

Shahrazūrī, 'U. (1995). *Muqaddimah ibn al-Ṣalāḥ fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Introduction to the Science of Ḥadīth). Research by: A. Ṣalāḥ ibn Muḥammad, Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyyah. (In Persian).

Shūshtarī, M. (1985). *Al-Naj'ah fī Sharḥ al-Lum'ah*. Tehrān: Ṣadūq Library. (In Persian).

Ṭurayḥī, F. (1995). *Majma' al-baḥrayn*. Edited by A. Ḥusaynī. Murtaḍavī Library. (In Persian).

Ṭūsī, M. (1970). *Al-Istibṣār fī mā ukhtulif min al-Akḥbār*. Tehrān: Dar al-Kutub al-Islāmīyyah. (In Persian).

----- (1986). *Tahdhīb Al-Aḥkām*. Edited by Ḥ. Mousavī khersān. Tehrān: Dar al-Kutub al-Islāmīyyah. (In Persian).

Detecting the damage of understanding hadith from Sheikh Anṣārī's point of view

Sayyid Abolghasem Hoseini Zeidi

Assistant Professor of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran, (Responsible Author); abolghasem.6558@yahoo.com

Ali Nosrati

Assistant Professor of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Iran; Mashhad, nosratiali55@gmail.com

Mohammad Hassan Ghasemi

Assistant Professor of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; ghasemi@razavi.ac.ir

Received: 23/10/2021

Accepted: 27/02/2022

Introduction

Understanding the ḥadīth is the next step after proving the issuance of the ḥadīth and making sure that the text is correct. Scholars, jurists and ḥadīth researchers have different principles and methods in understanding ḥadīth which have a great impact on the understanding of ḥadīth and its main and real purpose. In fact, understanding ḥadīth and understanding the real meaning of the pure narrators, which is the ultimate goal of all aḥādīth knowledges, is one of the most important and difficult knowledge of ḥadīth. The Infallible Imams (pbuh) have given a lot of advice on the science of critical study of transmission of tradition and understanding of ḥadīth. Al-Sheikh al-Ṣadūq, in his book *Ma'ānī l-'Akhbār* has quoted from Dāwūd ibn Farqad from Imām al-Ṣādiq (pbuh) that the narrator said: I heard from Imam Ṣādiq (pbuh) that he said: "You are the best jurists, when you understand the meaning of our words." Sheikh A'zam writes: "The meaning of this tradition is to encourage Ijtihād and to use all one's strength in the way of understanding the meanings of the traditions."

Materials and Methods

Jurists in their deductive jurisprudential books have criticized and evaluated many ḥadīths with bases and methods and have discovered the meaning and purpose of the transmitter of the hadith. Sheikh al-Anṣārī, the deep-thinking Shi'a jurist, has also criticized and understood many ḥadīths in his jurisprudential and principal collections. The author tries to analyze his foundations and methods in understanding the ḥadīth with descriptive-analytical method by providing objective examples among his works, which

no work has been observed in this regard.

The Isnad or the text of the tradition may refer to damages such as Idrāj, Taṣḥīf, Tahṛīf, Taqdīm wa Ta'khīr, Idṭrāb, taqṭī', transmitted to meaning, etc., which make it difficult to validate or understand it. The ḥadīth researcher should review the context of ḥadīth before beginning to understand ḥadīth and identify these damages and take necessary steps to eliminate them and access to an emended text of the ḥadīth to pave the way for the understanding of the ḥadīth.

Results and Discussion

Sheikh al-Anṣārī, in his jurisprudential and principal works, has noticed the damages that affect the correct understanding of ḥadīth in order to study the emergence and achieve the serious purpose of the Imam (pbuh), some of which are:

1. The ḥadīth in the view of Sheikh al- Anṣārī should be examined before the process of understanding ḥadīth begins, so that it is not Taṣḥīf in it and it should be reconstructed, if it has Taṣḥīf. Sheikh al-Anṣārī applies the principle of non-misrepresentation if there is doubt about the occurrence of the Taṣḥīf in the narration.

2. Sheikh al-Anṣārī considers the wrong understanding of some ḥadīths as a result of the negligence of the Idrāj occurred in the traditions, and although he did not use the term Idrāj and did not say that the narration is entered, but he noticed it and considered neglecting it as a reason for the slippage of others.

3. Taqdīm wa Ta'khīr is one of the disadvantages of understanding the ḥadīth that has appeared in some ḥadīths and Sheikh al-Anṣārī paid attention to this damage and sometimes made it easier to understand the ḥadīth by showing it.

4. It is necessary for a ḥadīth researcher from Sheikh al-Anṣārī's point of view to reconstruct an interrupted ḥadīth by referring to the original sources in order to have a correct understanding of the ḥadīth. He considers the exact semantics of some narrations to be dependent on seeing the entire narration, and brings the entire narration and explores the Infallible's meaning.

5. Sheikh al-Anṣārī considered it permissible for a word in a ḥadīth to be transmitted in the meaning. He clarifies in the case that the original and the transmitted word's meaning differ only in the wording: "It is not permissible to transmit an muṭlaq tradition in a muqayyad manner, even if the transmitter acknowledges that it meant by muṭlaq is muqayyad manner, because this Ijtihād is from the transmitter and is only a proof for himself." Sheikh al-Anṣārī sometimes differentiates the tradition that transmitted to word from the tradition that transmitted to meaning by comparing similar narrations related to the same subject and by considering other evidences.

6. One of the other problems of some ḥadīths that should be noticed before entering into the understanding of ḥadīth is having or showing Idṭrāb in ḥadīth. The extent of this problem is such that Muḥaqqiq al-Bahrānī has claimed that there are few ḥadīths in al-Sheikh al-Ṭūsī's Tahdhīb that are free of Ikhtilāl and Idṭrāb in the Isnad or text. Sheikh al-Anṣārī paid attention to this issue and tried to solve it.

7. Sheikh al-Anṣārī points out: One of the problems that may cause misunderstanding in a ḥadīth is not to refer to similar and related ḥadīths, and therefore, in some cases, by referring to similar ḥadīths, Sheikh al-Anṣārī tried to remove the ambiguity of the ḥadīths.

Conclusion

The present research has dealt with some of these damages in Sheikh al-Anṣārī's viewpoint in a descriptive-analytical manner and has concluded that: factors such as not referring to primary references, Idrāj, Taṣḥīf, Taḥrīf, Taqdīm wa Ta'khīr, Idṭrāb, taqfī', transmitted to meaning and failure to refer to similar hadiths to remove ambiguity from the hadith has been considered by Sheikh al-Anṣārī, and even Sheikh al-Anṣārī himself has suffered from some of these damages and they have caused him to make mistakes in understanding the hadith in some cases.

Keywords: Ḥadīth, Damages of the understanding of ḥadīth, Sheikh al-Anṣārī.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
 سال ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۲۹
 مقاله علمی پژوهشی
 صفحات: ۱۶۳-۱۸۸

بازشناسی مفهوم ضعف راوی در منابع پنج‌گانه رجال شیعه

زهرا قاسم‌نژاد*

◀ چکیده

یکی از مفاهیم در دایره جرح و تعدیل رجال حدیث، مفهوم ضعف است. دانشمندان رجال شیعه برخی از راویان را ضعیف توصیف کرده‌اند؛ اما با وجود ضعف راوی، در کتب حدیثی ما روایات بسیاری از آن‌ها نقل شده است. این مسئله نشان می‌دهد مفهوم ضعف نمی‌تواند به معنای رد مطلق روایات راوی توصیف شده به ضعف باشد. اگر ضعف به معنای رد مطلق روایات راوی ضعیف بود، هرگز شاهد ورود حجم فراوانی از روایات راویان ضعیف به کتب روایی نبودیم. برای نمونه با وجودی که دانشمندان علم رجال ابوسمینه و محمد بن سنان را ضعیف می‌دانند، در کتب روایی ما صدها روایت از این دو داریم و همین مسئله نیاز به یک دوباره‌اندیشی در حوزه مفهوم ضعف را ضروری می‌سازد. بنابراین پژوهش حاضر به هدف دستیابی به مفهوم ضعف در نزد رجال پژوهان شیعه که ارتباط مستقیم با چرایی ورود روایات راویان ضعیف در منابع حدیثی دارد، به روش توصیفی تحلیلی به تبیین مفهوم ضعف در نزد رجالیان به‌ویژه رجال پژوهان متقدم می‌پردازد. نتیجه حاصل از این پژوهش اثبات می‌کند با توجه به گونه‌های نقش راوی و پدیده استثنا، توصیف راوی به ضعف به معنای عدم اعتبار کل روایات وی نیست.

◀ **کلیدواژه‌ها:** حدیث، ضعف، راوی، رجال، شیعه.

* دانشیار، گروه علوم قرآن و فقه، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران / Z_ghasemi62@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۸

۱. مقدمه

روایات از جمله مستندات هستند که صاحبان کتب در حوزه‌های گوناگون از جمله حدیث، تفسیر، فقه و علوم قرآن در تبیین موضوعات خویش از آن‌ها بهره می‌جویند؛ اما باید توجه داشت که نوع رویکرد دانشمندان و محققان به روایات موجب تفاوت در کمیت بهره‌برداری از روایات و استنتاج‌های صاحب‌نظران می‌شود. اصطلاحات حدیثی وضع شده از سوی علمای رجال، یکی از مواردی است که محققان را در اعتبارسنجی روایات هدایت می‌کند. این اصطلاحات سبب می‌گردد که محدوده استنادات محقق تعیین و مشخص گردد. اما نکته حائز اهمیت در شناخت معنای عرفی واژگان به کاررفته در کلام رجالیان است. به عبارت دیگر، واژگان و اصطلاحات مستعمل را باید در زمان کاربردش بررسی کرد؛ زیرا چه بسا واژگان و اصطلاحات با سپری شدن زمان دچار تحولات معنایی و یا توسعه معنایی شوند. بنابراین بدون احاطه علمی بر معنای کاربردی اصطلاح در زمان خاص، محقق از دستیابی به فهم صحیح بازمی‌ماند. یکی از این مفاهیم که در گذشته استعمال می‌شده و امروز نیز در جرح و تعدیل راوی بیان می‌شود، واژه ضعیف بودن راوی است. دانشمندان علم رجال در توصیف برخی از راویان، واژه ضعیف را به کار برده و راوی را ضعیف توصیف کرده‌اند. تضعیف راوی توسط دانشمندان علم رجال سبب شده تا اندیشمندان ما با روایات این راویان برخورد‌های متفاوتی داشته باشند. در کتب روایی و فقهی شیعه دو گونه برخورد با روایت راویان ضعیف دیده می‌شود:

الف. عده‌ای ضعیف بودن راوی را مساوی با کنار گذاشتن روایات او می‌دانند (خویی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۷۱). در واقع این عده به وثوق سندی سخت پایبندند. در کتب فقهی ما نیز وثوق سندی در نزد برخی فقها محرز است و این عده معمولاً ضعیف بودن راوی را به معنای عدم اعتبار روایات او تلقی می‌کنند. شهید ثانی، محقق اردبیلی، شیخ حسن عاملی و سید محمد عاملی از قائلان به وثوق سندی هستند (شهید ثانی، ۹۵۶ق، ج ۱۰: ۲۵۳؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۸۹).

ب. بسیاری از محدثین روایات راویان ضعیف را در کتب حدیثی خود نقل کرده‌اند. مرحوم کلینی روایات بسیاری از راویان ضعیف را در کافی ذکر کرده است. به عبارتی

وی ضعف راوی را دلیل بر ضعیف بودن روایت ندانسته است. فقها نیز برخی با وجود ضعف راوی، روایت وی را معتبر و معیار عمل دانسته‌اند. درباره احمد بن هلال عبرتائی، که علمای رجال او را ضعیف شمرده‌اند، فقیهانی چون شیخ انصاری و حکیم بر این باورند که اگرچه او متهم به غلو و انحراف است و علمای رجال او را ضعیف دانسته‌اند، این‌ها دلیل بر ضعف روایت او نمی‌شود؛ زیرا نشانه‌ها و قرینه‌هایی وجود دارد که روایت از معصوم علیه السلام صادر شده است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۳۵۵؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۲۲۱). حاج آقازاده همدانی، محقق سبزواری، شیخ انصاری، آقای بروجردی، آقای حکیم ضعف راوی را مزاحم اعتبار روایت نمی‌شمارند (موحدی لنگرانی، ۱۳۸۸ش، ج ۱: ۲۷۲؛ خاتمی، ۱۳۹۵ش، ج ۳: ۴۰؛ همدانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۱۲).

این دو برخورد متفاوت در برابر روایات راویان ضعیف، این فرضیه را شکل می‌دهد که مفهوم ضعف در نزد اندیشمندان متقدم رجالی ما به معنای کنار گذاشتن و ترک روایت نبوده است. بنابراین نوشتار حاضر به منظور دوباره‌اندیشی در مفهوم ضعف از نگاه رجالیون شیعه به سه پرسش مهم پاسخ می‌گوید:

الف. چرا حجم فراوانی از روایات راویان ضعیف به کتب روایی ما راه یافته است؟

ب. عوامل ضعف از نگاه رجالیون شیعه چیست؟

ج. مفهوم ضعف از نگاه دانشمندان رجال شیعه چیست؟

قابل ذکر است از آن‌رو که هدف نوشتار حاضر بازشناسی مجدد مفهوم ضعف در منابع رجالی متقدم شیعه است، به منظور نشان دادن سخن رجالیان در بیشتر موارد، عبارات عربی موجود در کتب رجالی به همان صورت اصلی در متن قرار داده شده است تا خواننده خود نوع بیان رجالیان متقدم را ببیند. در ضمن در برخی موارد به جای ترجمه تحت‌اللفظی عبارات عربی که سبب طولانی شدن نوشتار می‌گردد، به بیان مفهومی عبارت و دلیلی که به آن استشهاد شده، بسنده شده است.

۱-۱. پیشینه تحقیق

پیشینه موضوع به همان صدر اسلام که بحث سند روایت مطرح می‌شود، برمی‌گردد و از همان ابتدا ناقل روایت با الفاظ مختلف ثقه، ضعیف و... جرح و تعدیل می‌شده است. بنابراین در لابه‌لای منابع دانش رجال می‌توان واژه ضعف را در وصف راوی دید؛ اما

در زمینه پیشینه تحقیق با بحث چرایی ورود روایات راویان ضعیف به منابع روایی، مفهوم ضعف نیز از اهمیت خاصی برخوردار می‌شود؛ به‌ویژه که عملکرد محدثان و فقها با روایت راوی ضعیف یکسان نیست و همین موضوع سبب تحقیقاتی درباره روایان ضعیف شده است که در مقالات و پایان‌نامه‌های متعددی به‌صورت مصداقی روایان ضعیف مورد بررسی قرار گرفته‌اند. عنوان ضعیف نیز گاهی در وصف روایت است که مراد حدیث ضعیف است و کتب و مقالاتی نیز به‌صورت مصداقی احادیث ضعیف را مورد مناقشه و مطالعه قرار داده‌اند که چون ارتباطی با بحث ندارد، از ذکر این کتب و مقالات خودداری می‌شود. تنها در مقاله‌ای با عنوان «مفهوم‌شناسی عبارت «یروی عن الضعفاء» با تکیه بر عملکرد متقدمان» (غلامعلی، ۱۳۹۸) روایت از ضعفا مورد بررسی قرار گرفته که نویسنده آن بیشتر بر ناقلان از ضعفا در منابع رجالی متمرکز است؛ در حالی که نوشتار پیش رو متمرکز بر مفهوم ضعف در منابع رجالی متقدم است و این موضوع را از خلال چرایی ورود روایت ضعیف در منابع رجالی و عوامل ضعف پیگیری می‌کند. اثر دیگر مقاله «عوامل پنهان خطا در تضعیفات رجالی» از احسان پورنعمان (۱۳۹۲) است که وی در آن به دنبال کشف عوامل خطای رجال‌پژوه در تضعیف راوی است؛ در حالی که نوشتار حاضر مفهوم ضعف را در منابع پنج‌گانه شیعه محور بحث قرار داده است.

همچنین اثری از آقای شاکر و دکتر حسینی شیرازی (۱۳۹۲) با عنوان «ابن‌ولید و مستثنیات وی» در نشریه حدیث‌پژوهی انتشار یافته که در بحث استثنا با این مقاله مشترک است و در پژوهش حاضر مورد استفاده قرار گرفته است.

۲. مفهوم‌شناسی

یکی از مباحث مهم در هر نوشتاری قبل از ورود به بحث مفهوم کلیدواژگان از حیث لغت و اصطلاح است که در اینجا مفهوم ضعف در لغت و اصطلاح بررسی می‌شود.

۲-۱. ضعف در لغت

فراهیدی در العین واژه «ضعف» را مخالف با قوت می‌داند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۲۸۱). جوهری، راغب اصفهانی (۵۰۲ق) و علامه مصطفوی (۱۴۲۶ق) نیز در ارائه معنای این ماده هم‌مسلك با فراهیدی هستند (جوهری، ۱۹۹۰م، ج ۴: ۱۳۹۰؛ راغب

اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۰۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳: ۱۴۳)؛ اما صاحب معجم مقائیس اللغة، ابن فارس (۳۵۹ق)، بر این باور است که این ماده دو معنای اصلی متباین دارد: نخست به معنای «خلاف قوت» است و دوم به معنای «افزودن چیزی به مانندش» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۳۶۲). این تنوع تعریف در نظر سایر صاحبان کتب لغت نیز وجود دارد. در نهایت می‌توان چنین نتیجه گرفت که لغویون در معنای این ماده اتفاق نظر نداشته‌اند و می‌توان معانی ارائه‌شده را در دو دسته قرار داد که عبارت‌اند از: «خلاف قوت» و «افزودن چیزی به مانندش».

۲-۲. ضعف در اصطلاح

تعریف اصطلاحی حدیث ضعیف به گونه‌ای است که گستره‌ای وسیع و جهاتی گوناگون را در بر می‌گیرد. از آنجاکه ضعف حدیث علل و عوامل گوناگونی دارد، به تناسب نوع و میزان این عوامل، مراتب و درجات مختلفی پیدا می‌کند؛ عواملی از قبیل ارسال، انقطاع، فقدان امانت و صدق، ضابط و حافظ نبودن و کذب که همگی به ضعف حدیث می‌انجامد. برای نمونه حدیث موضوع و ساختگی با روایت ضعیف راوی غیرضابط در یک سطح قرار ندارد. شهید ثانی در این باره می‌گوید: «وَدَرَجَاتُهُ فِي الضَّعْفِ مُتَّفَاوِتَةٌ بِحَسَبِ بَعْدِهِ عَنِ شُرُوطِ الصَّحَّةِ فَكَلَّمَا بَعْدَ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْهَا كَانَ أَقْوَى فِي الضَّعْفِ وَكَذَا مَا كَثُرَ فِيهِ الرِّوَاةُ الْمَجْرُوحُونَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا قَلَّ فِيهِ» (حافظیان، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۷۰). شهید ثانی در تعریف حدیث ضعیف بر این باور است که اگر حدیثی یکی از شرایط سه‌گانه را دارا نباشد و طریق آن شامل راوی مجروح، مجهول و کمتر از این‌ها باشد، آن حدیث ضعیف است (شهید ثانی، ۹۵۶ق: ۸۶؛ سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۰۱-۱۰۹؛ مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۱۷۷). در نوشتار حاضر مفهوم ضعف در منابع رجالی شیعه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳. ورود راویان ضعیف به کتب روایی شیعه

مهم‌ترین تلقی که امروزه از مفهوم ضعف وجود دارد، این است که ضعیف بودن راوی مساوی با کنار گذاشتن روایت اوست؛ درحالی‌که سیره محدثان در منابع و متون حدیثی متقدم حکایت از آن دارد که محدثان، روایت ناقلی را می‌پذیرند که بتوان به حدیثش اعتماد کرد. اگر نتوان به روایت فرد اعتماد کرد، او از ضعف برخوردار است و روایتش

نیز پذیرفته نیست. به عبارت دیگر، آنان به دنبال اعتمادی هستند که منجر به اعتماد بر حدیث وی شود. گاه راوی به دلایلی دارای ضعف است، اما کتاب یا روایتش قابل اعتماد است. از این رو، آنچه در نهایت بدان عمل می شود، «اعتماد به روایت راوی» است. این بدان معنا نیست که برای رجالیان متقدم، ضعف راوی اهمیت نداشته است، بلکه مفهوم ضعف باید غیر از متروک بودن باشد. بر اساس این تلقی باید ابتدا بحث ورود راویان ضعیف به کتب روایی را بررسی نمود و به این پرسش پاسخ داد که چرا با وجود تضعیف برخی از راویان در کتب رجال شیعه، حجم فراوانی از روایات آن‌ها به کتب روایی ما راه پیدا کرده است؟ پاسخ به این سؤال بررسی دو مسئله، نقش راوی در نقل حدیث و پدیده استثنا را ضروری می نماید.

۳-۱. گونه‌های نقش راوی در نقل حدیث

بررسی احوال راویان نشان می دهد یک راوی می تواند دو نقش داشته باشد: الف. صاحب اثر باشد؛ ب. ناقل آثار دیگران باشد. البته راوی می تواند هم‌زمان هر دو نقش را داشته باشد و در عین حال که صاحب اثر حدیثی است، ناقل آثار حدیثی دیگران هم باشد. دانشمندان رجال شیعه به این دو حیثیت کاملاً توجه داشته‌اند و واژه ضعیف را معمولاً وصف راوی می دانند که خود صاحب اثر است. اگر محمد بن سنان کتاب دارد به لحاظ آنکه خود صاحب اثر است و باورهای حدیثی خود را جدا کرده و عرضه می نماید، او را ضعیف می دانند؛ اما در مواردی که محمد بن سنان راوی کتاب حلال و حرام ابن مسکان است، ثقه و مورد اطمینان است.

در توضیح باید گفت: برخی اندیشمندان شیعه چون شهید ثانی، مقدس اردبیلی، شیخ محمد نوه شهید ثانی و میرزا محمد استرآبادی محمد بن سنان را تضعیف کرده‌اند. بر این اساس مجلسی ثانی قائل شده است که مشهور قائل به تضعیف او شده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۱۶۰؛ بحر العلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۳: ۲۵۹). بنابراین ضعف او در منابع رجال شیعه وارد شده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۶۴؛ بحر العلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۳: ۲۴۹). اما با وجود این مسئله، تنها در کتب اربعه دارای ۹۶۹ روایت است که می توان او را از جمله راویان پر حدیث شیعه دانست. همین تعداد روایت از محمد بن سنان در کتب اربعه کافی است که ضرورت بازاندیشی در مفهوم ضعف را نشان دهد. مطالعه آثار حدیثی و رجالی

شیعه نشان می‌دهد اندیشمندان ما در گذشته به نقش راوی بسیار توجه داشته‌اند و جهت‌گیری عمومی توثیق و یا تضعیف راویان در رجال شیعه به سمت صاحبان آثار است. این قطعاً نتیجه‌ای است که از اطلاعات موجود نهفته در کتاب‌های رجالی شیعه به دست می‌آید و برخی از بزرگان هم به آن تصریح کردند. مرحوم صاحب منتقی به این قضیه تصریح می‌کند که در کتب رجال شیعه، راویان صاحب اثر مورد توثیق و تضعیف و ارزیابی قرار گرفته‌اند (شهید ثانی، ۱۳۹۹ش: ۴۰). بنابراین اگر راوی ضعیف دانسته می‌شود از حیث صاحب اثر بودن او است؛ اما از حیث نقل احادیث دیگران ممکن است روایات او ضعیف نباشد.

۲-۳. پدیدهٔ استثنا

در کتب رجال شیعه مانند فهرست شیخ طوسی، فهرست شیخ نجاشی، و گاهی کتاب مرحوم کشی با پدیدهٔ استثنا روبه‌رو هستیم. استثنا در لغت از مادهٔ ثنی به معنای بازداشتن و کنار زدن آمده است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۷۳) و در اصطلاح جدا کردن حکم کسی یا چیزی از گروه یا دستهٔ دیگر است که به آن استثنا می‌گویند.

در کتب رجال شیعه پدیدهٔ استثنا به چهار قسم قابل تقسیم است:

الف. استثنا از شاگردان: برای توضیح استثنا از شاگردان می‌توان به این گزارش مرحوم طوسی در توصیف یونس بن عبدالرحمن استناد کرد: «یونس بن عبدالرحمن، مولی آل یقطین. له کتب کثیرة اکثر من ثلاثین و قیل: آن‌ها مثل کتب الحسین بن سعید و زیادة کتاب جامع الآثار و کتاب الشرائع و کتاب العلل و کتاب اختلاف الحدیث و مسائله عن ابي الحسن موسى عليه السلام. أخبرنا بجميع كتبه و روایاته جماعة عن محمد بن علی بن الحسین عن محمد بن الحسن و عن أحمد بن محمد بن الحسن عن أبيه. و أخبرنا ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن عن سعد بن عبدالله و الحمیری و علی بن ابراهیم و محمد بن الحسن الصفار کلهم عن ابراهیم بن هاشم عن إسماعیل بن مرار و صالح بن السندي عن یونس. و رواها محمد بن علی بن الحسین عن حمزة بن محمد العلوی و محمد بن علی ماجیلویه عن علی بن ابراهیم (عن أبيه) عن إسماعیل و صالح عن یونس. و أخبرنا ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن عن الصفار عن محمد بن عیسی بن عبید عن یونس. و قال محمد بن علی بن الحسین: سمعت محمد بن الحسن بن

الولید رحمه الله یقول: کتب یونس التی هی بالروایات کلها صحیحة یعتمد علیها إلا ما ینفرد به محمد بن عیسی بن عبید و لم یروه غیره فإنه لا یعتمد علیه و لا یفتی به» (طوسی، بی تا: ۵۱۱-۵۱۲).

بنا بر این گزارش، سه نفر از شاگردان یونس بن عبدالرحمن کتب وی را انتقال داده‌اند. شیخ طوسی در پایان این گزارش استثنای ابن ولید را بیان می‌کند که می‌گوید: من همه روایات یونس بن عبدالرحمن را قبول دارم مگر آنچه را که تنها محمد بن عیسی نقل می‌کند.

یعنی در مجموعه کتب یونس حرفی نیست؛ تنها مشکل در یکی از راه‌های منتهی به میراث یونس است. در نتیجه بخشی از روایاتی را که محمد بن عیسی بن عبید به یونس نسبت داده است، ابن ولید دارای اعتبار و حجیت نمی‌داند؛ از این رو، اشکال به طریق او می‌باشد نه اشکال به صاحب کتاب. در این گونه، استثنا به مواردی تعلق یافته که میراثی مکتوب در میان است؛ یعنی تردید شخص استثنایگر به مسیر انتقال تا این میراث است (شاکر و حسینی شیرازی، ۱۳۹۲ش، ج ۹: ۶۶).

ب. استثنا از مشایخ: سعد بن عبدالله یکی از مشایخ قم است. مرحوم ابن ولید به روایات سعد از محمد بن موسی همدانی تردید داشته است و این مجموعه را هنگامی که می‌خواهد به شاگردان اجازه نقل دهد، جدا می‌کند. شیخ طوسی این گزارش را این گونه بیان می‌کند: «سعد بن عبدالله القمی یکنی أبا القاسم جلیل القدر واسع الأخبار کثیر التصانیف ثقة. فمن کتبه: کتاب الرحمة و هو یشتمل علی کتب جماعة منها: کتاب الطهارة کتاب الصلاة کتاب الزکاة کتاب الصوم کتاب الحج کتاب جوامع الحج کتاب الضیاء فی الامامة کتاب مقالات الامامية کتاب مناقب رواة الحدیث کتاب مثالب رواة الحدیث کتاب فی فضل قم و الکوفة کتاب فی فضل أبی طالب و عبدالمطلب و عبدالله کتاب بصائر الدرجات أربعة أجزاء کتاب المنتخبات نحو من ألف ورقة و له فهرست کتب ما رواه. أخبرنا بجمع کتبه و روایاته عدة من أصحابنا عن محمد بن علی بن الحسین (بن بابویه) عن أبیه و محمد بن الحسن عن سعد بن عبدالله عن رجاله. قال محمد بن علی بن الحسین: إلا کتاب المنتخبات فإنی لم أروها عن محمد بن الحسن إلا أجزاء قرأتها علیه و أعلمت علی الأحادیث التی رواها محمد بن موسی الهمدانی و قد

رویت عنه کل ما فی کتب المنتخبات مما أعرّف طریقه من الرجال الثقات. و أخبرنا الحسين بن عبدالله و ابن ابي جید عن أحمد بن محمد بن یحیی عن ابيه عن سعد بن عبدالله» (شیخ طوسی، بی تا: ۲۱۵، مدخل ۳۱۶).

ج. استثنا از جزء مشخص اثر یا آثار حدیثی فرد: در این نوع از استثنا فرد اجازهٔ نقل همهٔ آثار حدیثی فرد را می‌دهد مگر یک جزء یا یک اثر مشخص. ابن ولید هنگام اجازهٔ نقل کتاب‌های استاد خود محمد بن حسن صفار می‌گوید: من همهٔ کتاب‌های استاد خود را اجازه می‌دهم مگر یک کتاب؛ که این گزارش را نجاشی بدین صورت بیان می‌کند: «محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، مولی عیسی بن موسی بن طلحة بن عبید الله بن السائب بن مالک بن عامر الأشعری أبو جعفر الأعرج کان وجهاً فی أصحابنا القمیین ثقة عظیم القدر راجحاً قلیل السقط فی الروایة. له کتب منها: کتاب الصلاة کتاب الوضوء کتاب الجنائز کتاب الصیام کتاب الحج کتاب النکاح کتاب الطلاق کتاب العتق و التدبیر و المکاتبة کتاب التجارات کتاب المکاسب کتاب الصيد و الذبائح کتاب الحدود کتاب الديات کتاب الفرائض کتاب الموارث کتاب الدعاء کتاب المزار کتاب الرد علی الغلاة کتاب الأشربة کتاب المروءة (المروءة) کتاب الزهد کتاب الخمس کتاب الزکاة کتاب الشهادات کتاب الملاحم کتاب التقیة کتاب المؤمن کتاب الأیمان و النذور و الکفارات کتاب المناقب کتاب المثالب کتاب بصائر الدرجات کتاب ما روى فی اولاد الأئمة [علیهم السلام] کتاب ما روى فی شعبان کتاب الجهاد کتاب فضل القرآن. أخبرنا بکتابه کلها ما خلا بصائر الدرجات أبو الحسين علی بن أحمد بن محمد بن طاهر الأشعری القمی قال: حدثنا محمد بن الحسن بن الولید عنه بها. و أخبرنا أبو عبدالله بن شاذان قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی عن ابيه عنه بجمع کتبه و ببصائر الدرجات. توفی محمد بن الحسن الصفار بقم سنة تسعين و مائتين رحمه الله» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۴).

ابن ولید اجازهٔ نقل همهٔ آثار به استثنای کتاب *بصائر الدرجات* را می‌دهد.

د. استثنا از جزء مشخصی از مفاهیم: گاهی یک بخش از مفاهیم خاص از آثار فرد استثنا می‌شود. مرحوم طوسی در توصیف محمد بن سنان می‌گوید: «له کتب و قد طعن علیه و ضعف و کتبه مثل کتب الحسين بن سعید علی عددها و له کتاب النوادر. و جميع ما رواه إلا ما کان فيه تخلیط أو غلو» (طوسی، بی تا: ۴۰۶).

در اینجا مفاهیم غالبانه استثنا شده است. شیخ طوسی پس از برشمردن آثار محمد بن سنان در قالب یک استثنا همه روایات‌های محمد بن سنان را صحیح می‌داند، مگر روایاتی که در آن اندیشه غلو یا تخلیط است.

در این گونه استثنا تشخیص به صورت کلی به خواننده واگذار می‌شود و استثناکننده هیچ حجم و مصداق خاصی را مشخص نمی‌کند (شاکر و حسینی شیرازی، ۱۳۹۲ق: ۶۸).

ه. **استثنا از زمان انحراف راوی:** یکی از نگاه‌های مدقانه اندیشمندان رجال این است که نگاه و برخوردشان با راوی نگاهی کلی و تعمیم‌پذیر نیست؛ بلکه اگر راوی در طول دوره حیات خود دچار انحراف عقیده شده است، رجالیان با چنین راوی برخوردی عام و کلی ندارند بلکه مرویات دوره انحراف و استقامت وی را از یکدیگر مجزا دانسته‌اند. در خلاصه الاقوال در معرفی «محمد بن علی الشلمغانی» آمده است: «له من الكتب التي عملها في حال الاستقامة كتاب التكليف رواه المفيد رحمه الله إلا حديثا منه في باب الشهادات أنه يجوز للرجل أن يشهد لأخيه إذا كان له شاهد واحد من غير علم» (حلی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۵۴). همچنین شیخ طوسی در شرح حال «طاهر بن حاتم بن ماهویه» می‌گوید: «كان مستقيما ثم تغير وأظهر القول بالغلو (و له روایات). أخبرنا بروایاته في حال الاستقامة جماعة عن محمد بن علي بن الحسين (بن بابويه) عن أبيه و محمد بن الحسن عن عبدالله بن جعفر الحميري عن محمد بن عيسى بن عبيد عن طاهر بن حاتم في حال الاستقامة» (طوسی، بی تا، ج ۱: ۲۵۵).

با توجه به گونه‌های نقش راوی و پدیده استثنا در علم رجال دو نتیجه حاصل می‌شود:

الف. راوی ضعیف از نگاه دانشمندان می‌تواند روایت صحیح داشته باشد. مرحوم طوسی می‌گوید: «اگر روایت بدون قرینه صحت بود، توقف می‌کنیم؛ اما اگر قرینه صحت داشت، آن را می‌پذیریم اگرچه راوی ضعیف باشد» (طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۱۵۱).

ب. راوی ضعیف می‌تواند در نقل آثار معتبر باشد. گزارش کشی که قسمتی از آن در اینجا ذکر می‌شود، بیان می‌کند راوی ضعیف می‌تواند در نقل آثار معتبر باشد: «أما أبو

یعقوب إسحاق بن محمد البصری، فانه كان غالیا و صرت إليه إلى بغداد لأکتب عنه و سألته کتابا أنسخه؟ فأخرج إلى من أحادیث المفضل بن عمر فی التفویض فلم أرغب فیه فأخرج إلى أحادیث منتسخة من الثقات و رأیته مولعا بالحمامات المرعیش و یمسکها و یروی فی فضل إمساکها أحادیث قال و هو أحفظ من لقیته» (کشی، ۱۳۴۸: ۵۳۰). در این گزارش کشی می‌توان به رفتار عملی اصحاب در اعتماد به نقش طریقی راویان و از آن میان راویان ضعیف پی برد. این عبارت در کتاب کشی، از آگاهی عیاشی نسبت به غلو و ضعف اسحاق بن محمد خبر می‌دهد که با وجود این آگاهی، مانع از طریق قرار دادن وی برای آثار پیشینیان نشده است.

نتیجه سخن اینکه چون روایات راویان ضعیف، برخوردار از قرینه صحت و وجوب عمل به آن بوده، به کتب روایی ما راه یافته و بقیه روایات را که قرینه صحت نداشته است، استثنا کرده‌اند. بنابراین می‌شود یک راوی ضعیف باشد؛ اما روایات او دارای اعتبار باشد و این مسئله با مفهوم ضعف به معنای کنار گذاشتن روایات تعارض دارد. محمد بن سلیمان دیلمی متهم به غلو است اما ثقات جلیل‌القدر از وی نقل روایت می‌کنند (پورنعمان، ۱۳۹۲: ۲۰۵). پس شایسته است یک دوباره‌اندیشی در معنا و مفهوم ضعف از نگاه رجالیون شیعه صورت گیرد؛ اما قبل از آن ضروری است عوامل ضعف هم بررسی شود تا بتوان مفهوم ضعف را دوباره‌اندیشی کرد.

۴. عوامل ضعف راوی از نگاه رجالیون

در منابع دانش رجال در وصف برخی از راویان واژه ضعیف آمده است که این ضعف دلایل متعددی می‌تواند داشته باشد؛ عوامل ضعف راوی در این قسمت از نوشتار به اختصار بیان می‌گردد.

۴-۱. اختلاف در مبانی کلامی

مهم‌ترین عامل در تضعیف راویان شیعه، بحث‌های کلامی است. به عبارت دیگر، اختلاف در مبانی کلامی سبب تضعیف برخی از راویان شده است. گزارش مرحوم کلینی از اختلاف میان هشام بن حکم و هشام بن سالم یکی از مهم‌ترین علل تضعیف راویان شیعه را نشان می‌دهد: «مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ وَ عَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنِ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ جَبْرَائِيلَ ع

كَرَى بِرَجْلِهِ خَمْسَةَ أَثْهَارٍ وَ لِسَانُ الْمَاءِ يَتْبَعُهُ الْفُرَاتُ وَ دَجَلَةٌ وَ نَيْلٌ وَ مِصْرٌ وَ مِهْرَانٌ وَ نَهْرٌ بَلْخٌ فَمَا سَقَتْ أَوْ سَقِيَتْ مِنْهَا فَلِلْإِمَامِ وَ الْبَحْرِ الْمُطِيفُ بِالْدُّنْيَا لِلْإِمَامِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ السَّرِيِّ بْنِ الرَّبِيعِ قَالَ لَمْ يَكُنْ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ يَعْدِلُ بِهَشَامِ بْنِ الْحَكَمِ شَيْئاً وَ كَانَ لَا يَغُبُّ إِيْتَابَهُ ثُمَّ انْقَطَعَ عَنْهُ وَ خَالَفَهُ وَ كَانَ سَبَبُ ذَلِكَ أَنَّ أَبَا مَالِكٍ الْخَضْرَمِيَّ كَانَ أَحَدَ رِجَالِ هِشَامٍ وَ وَقَعَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ مُلْحَاةٌ فِي شَيْءٍ مِنَ الْإِمَامَةِ قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ الدُّنْيَا كُلُّهَا لِلْإِمَامِ عَ عَلَى جِهَةِ الْمَلِكِ وَ إِنَّهُ أَوْلَى بِهَا مِنَ الَّذِينَ هِيَ فِي أَيْدِيهِمْ وَ قَالَ أَبُو مَالِكٍ لَيْسَ كَذَلِكَ أَمْلَاكُ النَّاسِ لَهُمْ إِلَّا مَا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ لِلْإِمَامِ مِنَ الْفَيْءِ وَ الْخُمْسِ وَ الْمَغْنَمِ فَذَلِكَ لَهُ وَ ذَلِكَ أَيْضاً قَدْ بَيَّنَّ اللَّهُ لِلْإِمَامِ أَيْنَ يَضَعُهُ وَ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ فَتَرَاضِيَا بِهَشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وَ صَارَا إِلَيْهِ فَحَكَمَ هِشَامٌ لِأَبِي مَالِكٍ عَلِيَّ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ فَغَضِبَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ وَ هَجَرَ هِشَاماً بَعْدَ ذَلِكَ (كليني، ۱۳۶۵: ۴۰۹-۴۱۰).

بحث امامت و مالک بودن امام، یکی از مباحث کلامی است که ابامالک خضرمی و ابن ابی عمیر بر سر آن اختلاف پیدا می کنند. ابن ابی عمیر یکی از شاگردان هشام بن حکم است که هیچ کس را هم سنگ هشام نمی داند؛ اما هنگامی که در این بحث کلامی هشام بن حکم رأی و نظر مالک را بر ابن ابی عمیر ترجیح می دهد، ابن ابی عمیر خشمگین شده و از استاد خود کناره می گیرد. اختلاف به همین کناره گیری ختم نمی شود؛ مرحوم کشی ادامه این گزارش را این گونه بیان می کند: «علی بن محمد، قال حدثني محمد بن موسى الهمداني، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن غيره، عن جعفر بن محمد بن حكيم الخثعمي، قال اجتمع هشام بن سالم و هشام بن الحكم و جميل بن دراج و عبدالرحمن بن الحجاج و محمد بن حمران و سعيد بن غزوان و نحو من خمسة عشر رجلا من أصحابنا فسألوا هشام بن الحكم أن يناظر هشام بن سالم فيما اختلفوا فيه من التوحيد و صفة الله عز و جل و غير ذلك لينظروا أيهما أقوى حجة فرضى هشام بن سالم أن يتكلم عنه محمد بن أبي عمير و رضى هشام بن الحكم أن يتكلم عنه محمد بن هشام فتكالموا و ساق ما جرى بينهما و قال، قال عبدالرحمن بن الحجاج لهشام بن الحكم كفرت و الله بالله العظيم و أحدثت فيه و يحك ما قدرت أن تشبه بكلام ربك إلا العود يضرب به قال جعفر بن محمد بن حكيم فكتب إلى أبي الحسن موسى ع يحكى له مخاطبتهم و كلامهم و يسأله أن يعلمه ما القول الذى ينبغى تدين الله به من صفة الجبار فأجابته فى عرض كتابه

فهمت رحمک الله رحمک الله إن الله أجل و أعلى و أعظم من أن يبلغ كنه صفة فصفوه بما وصف به نفسه و كفوا عما سوی ذلك» (کشی، ۱۳۴۸: ۲۷۹-۲۸۰).

در این گزارش، دو اردوگاه کلامی هشام بن حکم و هشام بن سالم رودرروی هم قرار گرفته، مناظره می‌کنند. اختلاف در مباحث کلامی سبب می‌شود عبدالرحمن بن حجاج که یکی از بزرگ‌ترین ثقة‌های شیعه است، حکم به کفر هشام بن حکم کند. بنابراین مهم‌ترین مبنا و زیرساخت در تضعیف دانشمندان ما، زیرساخت کلامی است و اختلاف در مبانی کلامی قابل قبول نیست؛ زیرا در مبانی کلامی اجتهاد است و اجتهاد هیچ‌کس در حق دیگری پذیرفته نیست.

در قم به دلیل اختلاف در مبانی کلامی، کسی را که امام از بهترین اصحاب و خویشان خود می‌داند، قمی‌ها او را مهدورالدم می‌دانند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۹-۲۳۰).

بنابراین کثرت منقولات در دسترس درباره بحث‌های کلامی و داوری‌های گزارش شده بر مبنای مباحث و اعتقادات کلامی افراد، سبب حصول اطمینان بر تأثیر عامل مهم بحث کلامی در تضعیف و ثقة بودن افراد است. به طور مثال، آیت‌الله سبحانی، رجال‌شناس معاصر درباره ابن‌غضائری چنین معتقد است که معیار ابن‌غضائری در تضعیف و ثقة دانستن راوی بر مبنای تطابق یا عدم تطابق مضمون روایت با مبانی ابن‌غضائری است؛ بدین معنی که اگر محتوای روایتی بنا بر نظر و مبانی ابن‌غضائری مشتمل بر غلو و ارتفاع در حق ائمه علیهم‌السلام باشد، آن راوی را به وضع و تضعیف وصف کرده است (سبحانی، ۱۴۱۰ق: ۸۸). بنابراین می‌توان گفت تضعیف خواندن راوی بر اساس چنین مبنایی، برخاسته از اجتهاد و نظر شخصی رجالی می‌باشد و چه بسا ممکن است که اجتهادهای متفاوت منجر به بروز و اظهار معیارهای کلامی متفاوت با دیگر رجالی باشد. برای نمونه نجاشی در مورد محمد بن اسماعیل بن احمد می‌نویسد: «وکان ثقةً مستقیماً» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۴۱) ولی این شخص در رجال ابن‌غضائری تضعیف شده است (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۹۷). مفضل بن عمر از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهم‌السلام است. نجاشی وی را فاسدالمذهب و مضطرب‌الروایه معرفی کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۱۶) و ابن‌غضائری وی را ضعیف، متهافت، مرتفع‌القول و خطابی دانسته است (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۸۷).

این نوع تعارض در جرح و تعدیل حکایت از اجتهادات و مبانی متفاوت رجال پژوهان دارد؛ در عین حال که بررسی برخی منابع دانش رجال به خوبی اجتهاد شخصی دانشیان رجال را نشان می‌دهد. برای نمونه محمد بن أورمة أبو جعفر قمی از افرادی است که توسط قمی‌ها متهم به غلو شده است. ابن غضائری پس از اشاره به این گفتار، آن را بی‌اساس دانسته و بر اساس اجتهاد خویش که از محتوای روایات او تحلیل نموده، معتقد است روایات ابن اورمه منزّه از این اتهام است (همان: ۹۳). یا علی بن محمد بن شیرة قاسانی که به فقه و فزونی حدیث شهرت داشت، مورد تردید و نگاه بدبینانه احمد بن محمد بن عیسی واقع شده است؛ چراکه از او آرای دور از حقیقت شنیده شد. نجاشی در برابر این گزارش، با ملاک قرار دادن کتاب و آثار وی، معتقد است نگاه‌های قاسانی که محور حکم عالم رجالی است، دلالت بر چنین ادعایی ندارد و میراث او تهی از این نگاه معرفی شده و از این رو مورد ستایش قرار می‌گیرد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۵).

۲-۴. جریان غلو

اصلی‌ترین عامل تضعیف اصحاب، جریان غلو است. قمی‌ها محمد بن اورمه را غالی دانسته و او را تضعیف کرده‌اند: «اتهمه القمیون بالغلو و حدیثه نقی لا فساد فیه، و لم أر شیئا ینسب الیه تضطرب فی النفس إلا أوراقا فی تفسیر الباطن و ما یلیق بحدیثه، و أظنها موضوعة علیه، و رأیت کتابا خرج من أبی الحسن علی بن محمد علیهم السلام إلى القمیین فی براءة مما قذف به و منزلته، و قد حدثنی الحسن بن محمد بن بندار القمی رحمه الله قال سمعت مشایخنا یقولون إن محمد بن أورمة لما طعن علیه بالغلو الأشاعرة لیقتلوه فوجده یصلی اللیل من أوله إلى آخره لیالی عدة فتوقفوا عن اعتقادهم» (ابن غضائری، ۱۳۶۴، ج ۵: ۱۶۰). بدین ترتیب، ابن غضائری افزون بر رد تضعیف قمی‌ها در مورد غلو محمد بن اورمه، روایاتش را صحیح برمی‌شمرد و بدین امر تصریح می‌کند که چیزی در مضطرب دانستن احادیث محمد بن اورمه وجود ندارد، مگر چند ورقی در تفسیر باطنی قرآن که به محمد بن اورمه منتسب نیست.

بنابراین اصلی‌ترین عامل تضعیف اصحاب، اتهام به غلو است. سؤال اساسی این است، آیا می‌توان تضعیفات مبتنی بر غلو را پذیرفت؟
به سه دلیل نمی‌توان تضعیفات مبتنی بر غلو را پذیرفت:

۱. غلو بحثی است که با گسترهٔ وجودی ائمه در ارتباط است؛ بنابراین زیرساخت کلامی دارد و دقیقاً مبانی کلامی یک فرد مانند نجاشی می‌تواند تأثیرگذار باشد که ما راوی را غالی بدانیم یا نه. پس تضعیفات مبتنی بر غلو را به دلیل وجود مبانی مختلف کلامی نمی‌پذیریم؛ زیرا در مبانی کلامی مسئله اجتهاد وجود دارد و در بحث غلو هم چون زیرساختش کلامی است، اجتهاد وجود دارد و اجتهاد هیچ‌کس در حق دیگری حجیت ندارد.

۲. تضعیفات مبتنی بر غلو را نمی‌پذیریم؛ زیرا امام معصوم با تضعیفات مبتنی بر غلو مخالفت کرده، و صرف نپذیرفتن امام یک هشدار است. مرحوم نجاشی در ترجمهٔ محمد بن اورمه مخالفت امام با تضعیفات مبتنی بر غلو را گزارش کرده است: «ذکره القمیون و غمزوا علیه و رموه بالغلو حتی دس علیه من یفتک به، فوجدوه یصلی من أول اللیل إلی آخره فتوقفوا عنه. و حکى جماعة من شیوخ القمیین عن ابن الولید أنه قال محمد بن أورمة طعن علیه بالغلو، و کل (فکل) ما کان فی کتبه مما وجد فی کتب الحسین بن سعید و غیره فقل به، و ما تفرد به فلا تعتمده، و قال بعض أصحابنا إنه رأى توقیعا من أبی الحسن الثالث علیه السلام إلی أهل قم فی معنی محمد بن أورمة و براءته مما قذف به» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۹).

۳. رجالیون شیعه چون نجاشی و ابن‌غضائری با برخی تضعیفات مبتنی بر غلو مبارزه کرده و آن‌ها را نپذیرفته‌اند. نجاشی در ترجمهٔ حسین بن یزید بن محمد بن عبدالملک نوفلی می‌آورد: «نوفل النخع مولا هم کوفی أبو عبدالله. کان شاعرا أدیبا و سکن الری و مات بها، و قال قوم من القمیین إنه غلا فی آخر عمره و الله أعلم، و ما رأینا له روایة تدل علی هذا. له کتاب التقیة، أخبرنا ابن‌شاذان عن أحمد بن محمد بن یحیی قال حدثنا عبدالله بن جعفر الحمیری، قال حدثنا إبراهیم بن هاشم عن الحسین بن یزید النوفلی به، و له کتاب السنة» (همان: ۳۸). عبارت «ما رأینا له روایة تدل علی هذا» نکره در سیاق نفی است که افادهٔ عمومیت می‌کند و دلالت دارد حتی یک روایت هم که مبتنی بر غلو باشد، از وی نیافتیم.

ابن‌غضائری در ترجمهٔ محمد بن اورمه، اتهام غلو محمد بن اورمه را نمی‌پذیرد و آن را رد می‌کند: «اتهمه القمیون بالغلو و حدیثه نقی لا فساد فیه، و لم أر شیئا ینسب إلیه

تضطرب فی النفس إلا أوراها فی تفسیر الباطن و ما یلیق بحدیثه، و أظنها موضوعة علیه، و رأیت کتابا خرج من أبی الحسن علی بن محمد علیهم السلام إلى القمیین فی براءته مما قذف به و منزلته، و قد حدثنی الحسن بن محمد بن بندار القمی رحمه الله قال سمعت مشایخنا یقولون إن محمد بن أورمة لما طعن علیه بالغلو الأشاعرة لیقتلوه فوجده یصلی اللیل من أوله إلى آخره لیالی عدة فتوقفوا عن اعتقادهم» (ابن غضائری، ۱۳۶۴، ج ۵: ۱۶۰). تحلیل این متن ابن غضائری در شأن محمد بن اورمه نشان می دهد که ابن غضائری تحلیل محتوا نموده و چیزی که دال بر غلو باشد، در آثار محمد بن اورمه مشاهده نکرده است. بنا بر آنچه بیان شد، زیرساخت تضعیفات غیرقابل قبول است و روش نقد محتوایی هم دلالت دارد که تضعیفات قابل قبول نیست.

۵. مفهوم ضعف

اکنون به این پرسش می رسیم که مفهوم ضعف از نگاه رجالیون شیعه چیست؟ مرحوم شیخ طوسی در العدة می گوید: روایات صحیح را فتوا داده و روایات ضعیف را فتوا نمی دهیم؛ اما عبارات و جملات رجالیون در تضعیف راویان نکته ای دیگر را بیان می کند که به مواردی از آن در منابع پنج گانه رجالی شیعه اشاره کرده تا به مفهوم ضعف برسیم. رجال نجاشی، رجال کشی، الفهرست، رجال شیخ طوسی و رجال ابن غضائری به منابع پنج گانه رجالی شیعه معروف اند.

رجال کشی یکی از معتبرترین کتب شیعیان در علم رجال است که در نیمه دوم قرن چهارم توسط محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی تألیف شده است. باید دید که کشی در کتاب خود با روایت هایی که در زمان پسین ضعیف خوانده می شدند، چگونه برخورد کرده است؟ نخستین نکته ای که در چگونگی گزارش های کشی به چشم می خورد آن است که وی از کسانی که در آن روزگار به غلو که یکی از عوامل اصلی جرح راوی است متهم بوده اند، نقل روایت کرده است. یکی از افرادی که در رجال کشی از وی بسیار نقل شده، نصر بن صباح است که نجاشی وی را غالی می داند و یکی از سرچشمه های مهم سخنان کشی است و گفتیم که نجاشی وی را از غالیان می دانسته است؛ اما در رجال کشی از او مواردی نقل شده است. نصر بن صباح روایتی را گزارش کرده است که از آن پندار غالیان درباره الوهیت امامان علیهم السلام به ذهن می آید. از این رو کشی درباره آن می نویسد:

«هذا حدیثٌ موضوعٌ لا شک فی کذبہ و روائہ کلہم متہمون بالغلوّ و التفویض» (کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۷). اما در قسمت‌هایی از کتاب کشی دیده می‌شود که همین نصر بن صباح روایاتش معیاری برای سنجش و ارزیابی روایان و احادیث آن‌ها به شمار آمده است. به دیگر سخن، گرایش‌های غلوآمیز نصر، کشی را از نقل از وی در مواردی که مورد اتهام نبوده، باز نداشته است و همین موضوع به‌خوبی دلالت دارد که ضعیف بودن راوی هرگز در نزد کشی به معنای متروک‌الحدیث و رد مطلق روایات راوی نیست.

این گزارش کشی هم نشان می‌دهد که راوی ضعیف می‌تواند در نقل آثار معتبر باشد: «أما أبو یعقوب إسحاق بن محمد البصری، فإنه کان غالباً و صرت إلیه إلی بغداد لأکتب عنه و سألتہ کتاباً أنسخه؟ فأخرج إلی من أحادیث المفضل بن عمر فی التفویض فلم أرغب فیہ فأخرج إلی أحادیث منتسخة من الثقات و رأیتہ مولعاً بالحمامات المرعیش و یمسکها و یروی فی فضل إمساکها أحادیث قال و هو أحفظ من لقیته» (همان: ۵۳۰).

احمد بن علی بن احمد بن عباس مؤلف کتاب *رجال نجاشی* از رجالیان خبیر و ماهر در فن رجال است. وی از دانشمندان قرن پنجم هجری است که مفهوم ضعف راوی به معنای کنار گذاشتن همه روایات راوی ضعیف نیست. مرحوم نجاشی در ترجمه محمد بن سنان می‌گوید: «من ولد زاهر مولی عمرو بن الحمق الخزاعی، کان أبو عبدالله بن عیاش یقول حدثنا أبو عیسی محمد بن أحمد بن محمد بن سنان قال هو محمد بن الحسن بن سنان مولی زاهر توفی أبوه الحسن و هو طفل و کفله جده سنان فنسب إلیه، و قال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعید إنه روی عن الرضا علیه السلام قال و له مسائل عنه معروفة، و هو رجل ضعیف جدا لا یعول علیه و لا یلتفت إلی ما تفرد به...» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۸).

مرحوم نجاشی محمد بن سنان را جدا ضعیف دانسته، می‌گوید: «رجل ضعیف جدا لا یعول علیه و لا یلتفت إلی ما تفرد به»؛ به منفردات وی عمل نمی‌شود. با اینکه نجاشی، محمد بن سنان را ضعیف می‌داند، تنها می‌گوید: به منفردات وی عمل نمی‌شود نه اینکه همه احادیث وی قابل قبول نیست. مؤلفان کتب روایی ما نیز به این مسئله توجه داشته و اگر احادیثی از محمد بن سنان نقل کرده‌اند، مواردی را ذکر کرده‌اند که منفرد نبوده است؛ به این علت است که می‌بینیم با وجود ضعف محمد بن سنان حجم عظیمی از روایات

وی در کتب روایی ما نقل شده است.

سلیمان بن عبدالله دیلمی نیز از کسانی است که ضعیف شناخته شده است. مرحوم نجاشی در ترجمه وی می‌گوید: «إن أصله من بجيلة الكوفة و كان يتجر إلى خراسان و یكثر شراء (شری) سبی الدیلم و یحملهم إلى الكوفة و غیرها فقیل: الدیلمی. غمز علیه و قیل: كان غالیا كذابا. و كذلك ابنه محمد لا یعمل بما انفردا به من الروایة. له كتاب یوم و لیلة یرویه عنه ابنه محمد بن سلیمان» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۲).

در اینجا نیز مرحوم نجاشی سلیمان بن عبدالله و پسرش محمد بن سلیمان را ضعیف می‌داند؛ بنابراین می‌گوید به منفرداتشان عمل نمی‌شود. دقت شود که رجالیون شیعه هنگام ضعف یک روایت از یک راوی می‌گویند به آن عمل نمی‌شود نه اینکه روایات را کنار بگذاریم؛ چنان‌که نجاشی در اکثر موارد می‌گوید: «لا یعمل بما انفرد به من الروایة.» مرحوم نجاشی محمد بن اورمه را نیز از کسانی می‌داند که ضعیف است اما به این معنا که تنها به منفردات وی عمل نمی‌شود. وی در ترجمه ابن اورمه می‌آورد: «ذكره القمیون و غمزوا علیه و رموه بالغلو حتی دس علیه من یفتك به فوجدوه یصلی من أول اللیل إلى آخره فتوقفوا عنه. و حکی جماعة من شیوخ القمیین عن ابن الولید أنه قال: محمد بن أورمة طعن علیه بالغلو و کل (فکل) ما كان فی کتبه مما وجد فی کتب الحسین بن سعید و غیره فقل به و ما تفرد به فلا تعتمده و قال بعض أصحابنا: إنه رأى توقیعا من أبی الحسن الثالث علیه السلام إلى أهل قم فی معنی محمد بن أورمة و براءته مما قذف به. و کتبه صحاح إلا کتابا ینسب إليه ترجمته تفسیر الباطن فإنه مخلط. کتبه: کتاب الوضوء کتاب الصلاة کتاب الزکاة کتاب الصیام کتاب الحج کتاب النکاح کتاب الطلاق کتاب الحدود کتاب الدیات کتاب الشهادات کتاب الأیمان و النذور کتاب العتق و التذییر کتاب التجارات و الاجارات کتاب المکاسب کتاب الصید و الذبائح کتاب المزار کتاب حقوق المؤمن و فضله کتاب الجنائز کتاب الخمس کتاب تفسیر القرآن کتاب الرد علی الغلاة کتاب المثالب کتاب المناقب کتاب التجمال و المروة کتاب الملاحم کتاب الدعاء کتاب التقیة کتاب الوصایا کتاب الفرائض کتاب الزهد کتاب الأشربة کتاب ما نزل فی القرآن فی أمیر المؤمنین علیه السلام. أخبرنا الحسین بن محمد بن هدیه قال: حدثنا جعفر بن محمد قال: حدثنا عبدالله بن الفضل بن هلال قال: حدثنا أحمد بن علی بن النعمان

قال: حدثنا محمد بن أورمة بكتبه» (همان: ۳۲۹-۳۳۰).

نجاشی تنها منقرضات محمد بن اورمه را قبول ندارد و می‌گوید: «ما تفرد به فلا تعتمده.»

یکی دیگر از رجالیان متقدم شیعه شیخ الطائفة محمد بن حسن طوسی است. در کتاب الفهرست شیخ فهرستی از راویان شیعه که دارای اصل و یا کتاب و تصنیف بوده‌اند ذکر کرده است. شیخ، نام ۹۱۲ تن از روایتگران احادیث و آثار معصومین علیهم‌السلام را نام برده که اکثر آن‌ها دارای اصول، کتاب و یا تصنیف‌اند و برخی دیگر اثر قلمی و نوشتاری نداشته و فقط روایاتی از آن‌ها بر جای مانده و شیخ طریق و سند خود را به آن اصول و مصنفات و روایات ذکر نموده است. شیخ طوسی نیز ضعف را به معنای کنار گذاشتن راوی ضعیف ندانسته است. نام محمد بن علی صیرفی (ابوسمینه) در کتاب الفهرست، چهار بار با عناوین متفاوت آمده است؛ اما هیچ جرحی بر او وارد نشده است جز یک بار که شیخ در حین ذکر طریق خود به او آن دسته از روایات نام‌برده را که در آن تخلیط، غلو یا تدلیس (پنهان نمودن عیب موجود در سند یا متن خبر) وجود داشته باشد، استثنا نموده است. شیخ در ترجمه ابوسمینه می‌گوید: «یکی ابا سمینه، له کتب و قیل آن‌ها مثل کتب الحسین بن سعید، أخبرنا بذلك جماعة عن أبي جعفر ابن بابويه عن أبيه، و محمد بن الحسن، و محمد بن علی ماجیلویه عن محمد بن أبي القاسم عنه إلا ما كان فيهما من تخلیط أو غلو أو تدلیس أو ینفرد به و لا یعرف من غیر طریقه» (طوسی، بی‌تا: ۱۴۶).

در اینجا نیز با وجودی که عده‌ای ابوسمینه را ضعیف می‌دانند، شیخ منقرضات وی را استثنا کرده و بقیه روایاتش را اگر خالی از تخلیط و غلو و تدلیس باشد، می‌پذیرد.

شیخ طوسی در جایی دیگر نیز راوی ضعیف را برخوردار از منقرضاتی می‌داند که به آن عمل نمی‌شود. وی در ترجمه عبدالله بن یحیی می‌گوید: «له کتاب عن صاحب المغازی. و تزوج أبو عبدالله علیه السلام بأمه أعنی أم وهب بن وهب و كان قاضی القضاة ببغداد من قبل الرشید و هو ضعیف لا یعول علی ما ینفرد به. أخبرنا بهذا الکتاب جماعة عن أبي المفضل عن ابن بطة عن (أحمد بن أبي عبدالله) عن عبدالله بن یحیی» (طوسی، بی‌تا: ۳۰۳).

احمد بن حسین غضائری واسطی بغدادی، معروف به ابن غضائری محدث امامی و از

دانشمندان رجالی شیعه در قرن چهارم و پنجم هجری قمری و معاصر نجاشی و شیخ طوسی است. وی صاحب کتاب رجالی الضعفاء است که به رجال ابن غضائری شهرت دارد. وی در ترجمه حسن بن محمد بن یحیی می گوید: «الحسن بن محمد بن یحیی بن الحسن أبو محمد العلوی الحسینی المعروف بابن أبی طاهر کان کذابا یضع الحدیث مجاهرة و یدعی رجالا غرباء لا یعرفون. و یعتمد مجاهیل لا یدکرون. و ما تطیب الأنفس من روايته إلا فی ما رواه من کتب جده التي رواها عنه غيره و عن من کتبه المصنفة المشهورة» (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۵۴).

ابن غضائری روایات حسن بن محمد بن یحیی را ضعیف می داند، مگر آن دسته از روایاتی را که از جدش نقل کرده است.

اصحاب حدیث به این نکته توجه داشته اند و هرآنچه را در کتبشان از حسن بن محمد بن یحیی نقل کرده اند، از جدش است.

از عبارات کتب رجالی می توان نتیجه گرفت که راوی ضعیف به معنای برخورداری راوی از روایات منفرد غیرقابل قبول است. بنابراین رجالیون ما ضعف و ضعیف را به معنای برخورداری از روایات منفرد غیرقابل قبول می دانند. و راوی ضعیف یعنی راوی برخوردار از روایات منفرد غیرقابل قبول. و در هیچ یک از منابع پنج گانه رجال شیعه راوی ضعیف به معنای متروک الحدیث نیست.

۵. نتیجه گیری

پژوهش حاضر با مشاهده وجود روایات راویان ضعیف در منابع روایی، به این فرضیه دست یافت که وجود روایت راوی ضعیف در منابع معتبر حکایت از آن دارد که ضعف راوی به معنای کنار گذاشتن و رد مطلق روایات راوی نیست. بنابراین به منظور دستیابی به مفهوم ضعف در کتب پنج گانه رجال شیعه به بحث چرایی وجود روایات راویان ضعیف در منابع حدیثی پرداخت و این نتیجه حاصل شد که چون روایات راویان ضعیف، برخوردار از قرینه صحت و وجوب عمل به آن بوده، به کتب روایی ما راه یافته و بقیه روایات که قرینه صحت نداشته است، استثنا کرده اند. بنابراین می شود یک راوی ضعیف باشد، اما روایات او دارای اعتبار باشد و این مسئله با مفهوم ضعف به معنای کنار گذاشتن روایات تعارض دارد. در واقع ضعف راوی، کلی مُشکک بوده و شدت و ضعف پذیر است.

گاهی ضعف راوی چندان فزونی می‌یابد که به «سلب اعتماد» منجر می‌شود؛ در این صورت، وی جرح می‌شود و روایاتش پذیرفته نیست. غالیان یا دروغ‌گویان، کسانی هستند که ضعف آن‌ها محل جدی اعتماد است؛ گاهی نیز ضعف راوی به «نقص اعتماد» می‌انجامد. این کاستی اعتماد، سبب سلب اعتماد نیست، بلکه بخشی از اعتماد را زایل می‌کند؛ در این صورت با ضوابطی که پیشینیان بدان پایبند بودند، به بخشی از روایات ایشان عمل می‌شود.

از عبارات کتب رجالی می‌توان نتیجه گرفت که راوی ضعیف به معنای برخورداری از روایات منفرد غیرقابل قبول است. بنابراین رجالیون ما ضعف و ضعیف را به معنای برخورداری از روایات منفرد غیرقابل قبول می‌دانند. و راوی ضعیف یعنی راوی برخوردار از روایات منفرد غیرقابل قبول. و در هیچ‌یک از منابع پنج‌گانه رجال شیعه راوی ضعیف به معنای متروک الحدیث نیست.

منابع

ابن غضائری، ا. (۱۳۶۴). *رجال ابن غضائری*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
ابن فارس، ا. (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغة* (ع. محمد هارون، محقق). ج ۱. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
اردبیلی، ا. (۱۴۰۳ق). *مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
انصاری، م. (۱۴۱۵ق). *الطهاره*. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
بحرالعلوم، م. (۱۳۶۳ش). *رجال السيد بحر العلوم: المعروف بالفوائد الرجالية*. تهران: چاپ محمدصادق بحرالعلوم و حسین بحرالعلوم.
پورنعمان، ا. (۱۳۹۲). عوامل پنهان خطا در تضعیفات رجالی. *دوفصلنامه حدیث پژوهی*، ۵ (۱۰)، ۲۴۸-۲۰۱.

جوهری، ا. (۱۹۹۰م). *الصحاح* (ا. عبدالغفور عطار، محقق). ج ۴. بیروت: دارالعلم للملای.
حافظیان بابلی، ا. (۱۳۹۰). *رسائل فی درایة الحدیث*. قم: دارالحدیث.
حکیم، م. (۱۴۱۶ق). *مستمک العروة الوثقی*. قم: مؤسسه دارالتفسیر.
حلی (۱۴۱۷ق). *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*. تهران: مؤسسه نشر الفقاهه.
خاتمی، م. (۱۳۹۵ش). *ذخیره المعاد*. قم: دلیل ما.
خوبی، ا. (۱۳۹۰). *معجم الرجال الحدیث*. نجف: مطبعة الاداب.
راغب اصفهانی، ح. (۱۴۱۲ق). *مفردات الالفاظ القرآن* (ص. عدنان داوودی، محقق). ج ۱. بیروت: دارالقلم - الدار الشامية.

۱۸۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره بیستونهم، بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۱۶۳-۱۸۸

- سبحانی، ج. (۱۴۱۰ق). کلیات فی علم الرجال. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۴۱۸ق). اصول الحدیث و حکامه فی علم الدرایة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شاکر، م. و حسینی شیرازی، ع. (۱۳۹۲). ابن ولید و مستثنیات وی. دوفصلنامه حدیث پژوهی، ۵ (۹)، ۸۴-۵۷
- شهید ثانی، ز. (۱۳۹۹). منتهی الجمال فی الاحادیث الصحاح و الحسان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۱۰). الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: انتشارات داوری.
- _____ (۹۵۶ق). شرح لمعة (الروضة البهية) (ح. قارویی تبریزی، محقق). قم: انتشارات دارالتفسیر.
- طوسی، م. (۱۴۰۳ق). العادة فی الاصول الفقه (م. نجفی، محقق). قم: انتشارات مؤسسه آل البيت علیه السلام.
- _____ (۱۴۱۵ق). رجال الطوسی. قم: منشورات الرضی.
- _____ (بی تا). الفهرست. نجف: مکتبه المرتضویة.
- غلامعلی، م. (۱۳۹۸). مفهوم شناسی عبارت یروی عن الضعفاء با تکیه بر عملکرد متقدمان. نشریه مطالعات اعتبارسنجی حدیث، ۱ (۲)، ۳۷-۵۴.
- فراهیدی، خ. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. ج ۲. قم: نشر هجرت.
- فیومی، ا. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. ج ۲. قم: مؤسسه دارالهجرة.
- کشئی، م. (۱۳۴۸). رجال کشئی. مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- کلینی، م. (۱۳۶۵). کافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مامقانی، ع. (۱۴۱۱ق). مقباس الهدایة فی علم الدرایة (م. مامقانی، محقق). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
- مصطفوی، ح. (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- موحدی لنکرانی، م. (۱۳۸۸ش). نهایة التقرير. قم: دفتر آیت الله شیخ فاضل لنکرانی.
- نجاشی، ا. (۱۴۰۷ق). رجال نجاشی. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- همدانی، ر. (۱۲۴۱). مصباح الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

References

- Anṣārī, M. (1994). *Al-Taḥāra*. Qom: Kungiriyi Jahānīyi Buzurgdāshti Shaykh A'zam Anṣārī. (In Persian).
- Ardabīlī, A. (1982). *Majma' al-Fā'ida wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-Adhḥān*. Qom: Mu'assisa al-Nashr al-Islāmī. (In Persian).
- Baḥr al-'Ulūm, M. (1984). *Rijāl Al-Sayyid Baḥr al-'Ulūm: Al-Ma'rūf bil-Fawā'id al-Rijālīyya*. Tehran: Printed by Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-'Ulūm and Ḥusayn Baḥr al-'Ulūm. (In Persian).
- Farāhīdī, K. (1988). *Kitāb al-'Ayn*. Qom: Nashri Hijrat. (In Persian).
- Fayyūmī, A. (1993). *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr lil-Rāfi'ī*. Qom: Mu'assisa Dār al-Hijra. (In Persian).
- Ḥāfīziyān Bābulī, A. (2011). *Rasā'il fī Dirāya al-Ḥadīth*. Qom: Dār al-Ḥadīth. (In Persian).

- Hakīm, M. (1995). *Mustamsak al-'Urwa al-Wuthqā*. Qom: Mu'assisa Dār al-Tafsīr. (In Persian).
- Hamidānī, R. (1825). *Miṣbāḥ al-Faqīh*. Qom: Dafari Intishārāti Islāmī. (In Persian).
- Hillī (1990). *Rijāl al-'Allāma Hillī*. Qom: Dār al-Dhakhā'ir. (In Persian).
- (1996). *Khulāsa al-Aqwāl fī Ma'rifa al-Rijāl*. Tehran: Mu'assisa Nashr al-Fiqāha. (In Persian).
- Ibn Fāris, A. (1983). *Mu'jam Maqā'īs al-Lugha*. edited by 'A. Muḥammad Hārūn. Qom: Maktab Al-'Alām al-Islāmī. (In Persian).
- Ibn Ghaḍā'irī, A. (1944). *Rijāl Ibn Ghaḍā'irī*. Qom: Mu'assisiyi Ismā'īliyyān. (In Persian).
- Jawharī, A., (1990). *Al-Sahāh*. edited by A. 'Aṭṭār. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malā'in, 4th printing. (In Persian).
- Kashshī, M. (1969). *Rijāl Kashshī*. Mashhad, Intishārāti Dānishgāhi Mashhad. (In Persian).
- Khātāmī, S. (2016). *Dhakhīra al-Ma'ād*. Qom: Dalīli Mā. (In Persian).
- Khu'ī, A. (2011). *Mu'jam al-Rijāl al-Ḥadīth*. Najaf: Maṭba'a al-Ādāb. (In Persian).
- Kulaynī, M. (1986). *Kāfi*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. (In Persian).
- Māmaqānī, 'A. (1990). *Miqbās al-Hidāya fī 'Ilm al-Dirāya*. edited by M.R. Māmaqānī. Qom: Mu'assisa Āl al-Bayt. (In Persian).
- Mustafawi, G. (1989). *al-Tahqiq fī Kalamat al-Qur'an al-Karim*. Tehran: Wizarst Farhang WA Irshad Islamic.
- Muwahḥidī Lankarānī, M. (2009). *Nihāya al-Taqrīr*. Qom: Daftari Āyatullāh Shaykh Fāḍil Lankarānī. (In Persian).
- Najjāshī, A. (1986). *Rijāl Najjāshī*. Qom: Intishārāti Jāmi'iyi Mudarrisīn. (In Persian).
- Pūr Nu'mān, I. (2013). 'Awāmili pinhāni khaṭā dar taḍ'īfāti rijālī. *Journal of Hadith Studies*, 5 (10), 201-248. (In Persian).
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥ. (1991). *Mufradāt alfāz al-Qur'ān*. edited by Ṣ. 'Adnān Dāwūdī, Beirut: Dār al-Qalam - Al-Dār al-Shāmīyya. (In Persian).
- Shahīd Thānī, Z. (1987). *Al-Ri'āya fī 'Ilm al-Dirāya*. Qom: Maktaba Āyatullāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī. (In Persian).
- (2020). *Muntaqi al-Jamān fī al-Aḥādīth al-Ṣiḥāḥ wa al-Hisān*. Qom: Daftari Intishārāti Islāmī. (In Persian).
- (n.d.). *Sharḥ Lum'a (Al-Rawḍa al-Bahiyya)*. edited by Ḥ. Qārūbī Tabrīzī. Qom: Dār al-Tafsīr. (In Persian).
- Shākīr, M. & Ḥusaynī Shīrāzī, 'A. (2013). Ibn Walīd wa mustathnīyāti way. *Journal of Hadith Studies*, 5 (9), 57-84. (In Persian).
- Subhānī, J. (1989). *Kulīyyāt fī 'Ilm al-Rijāl*. Qom: Markazi Mudīriyyati Ḥawziyi 'Ilmīyyi Qum. (In Persian).
- (1997). *Uṣūl al-Ḥadīth wa Aḥkāmuhū fī 'Ilm al-Dirāya*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Persian).
- Ṭūsī, M. (1982). *Al-'Udda fī al-Uṣūl al-Fiqh*. edited by M. Najafī. Qom: Mu'assisa Āl al-Bayt. (In Persian).
- (1994). *Rijāl al-Ṭūsī*. Qom: Manshūrāt al-Raḍī. (In Persian).
- (n.d.). *Al-Fihrist*. Najaf: Maktaba al-Murtaḍawīyya. (In Persian).

Reviewing the Concept of Transmitter Weakness in the Shī'a's Five Rijāl Sources

Zahra Ghasemnejad

Associate Professor, Department of Qur'ān Sciences and Jurisprudence, Shiraz University, Shiraz, Iran; Z_ghasemi62@yahoo.com

Received: 16/11/2021

Accepted: 29/11/2021

Introduction

Scholars of rijāl science have used the term “weak” to describe some transmitters. The introduction of a transmitter as weak by rijāl science scholars have caused our thinkers to treat the traditions of these transmitters differently. In the narrative and jurisprudential books of the Shī'a, weak transmitters' traditions have been treated in two ways. Some have taken the weakness of a transmitter as a sufficient reason to abandon his traditions, while many Ḥadīth scholars have included the traditions of weak transmitters in their Ḥadīth collections. These two different ways of treating the weak transmitters' traditions lead to the hypothesis that the concept of weakness was not deemed by our early rijāl scholars as a sufficient reason for abandoning traditions.

Materials and Methods

The current main perception about the weakness of transmitter advocates abandoning such a transmitter's traditions. However, the method adopted by Ḥadīth scholars in the early Ḥadīth sources and collections indicates that the Ḥadīth scholars accept the tradition of a transmitter whose ḥadīths can be trusted. Sometimes the narrator suffers weakness due to some reasons, but his book or tradition is trustable. Thus, their final decision is “trusting the transmitter's tradition.” This does not mean that for the early rijāl scholars the weakness of transmitter has not been important; rather, the concept of weakness should have meant differently from abandonment decree.

In the book *al-Kāfī*, Kulaynī has mentioned numerous traditions from weak transmitters. That is, he has not deemed the weakness of a transmitter as the weakness of tradition. Some jurists, too, have taken the tradition of a weak transmitter as valid and capable of being used as the criterion for action. Riḍā Hamidānī, Muḥaqqiq Sabziwārī, Sheikh Anṣārī, Burūjirdī, and Ḥākīm do not take the weakness of transmitter as a factor to invalidate the

tradition. Consequently, it is necessary to review the concept of weakness systematically and using description and analysis of data. It is essential to answer the question that despite the consideration of some transmitters as weak in the Shī'a rijāl books, why a huge volume of their traditions have found their way into our tradition collections.

Results and Discussion

With regard to the entrance of weak transmitters in tradition collections, two points need to be taken into account: the transmitter's role and the exception phenomenon. The examination of transmitters' conditions shows that a transmitter can have two roles: (1) He can be the author of a work, or (2) he can be the narrator of others' works. Of course, the transmitter can have both roles simultaneously, that is, while he is the owner of a Ḥadīth work, he can be the transmitter of others' Ḥadīth works as well.

The Shī'a rijāl scholars have completely taken these two aspects into account, and have ruled that the word "weak" pertains to a transmitter who owns the intended Ḥadīth work.

Concerning the exception phenomenon, it should be maintained that in the Shī'a rijāl books, the exception phenomenon has been divided into four types: exception of pupils, exception of masters, exception of a specific part of one or some Ḥadīth works of the intended transmitter, or exception of a specific part of the intended concepts. Moreover, there is a consideration for the exception of the transmitter's corruption time as well. One of the accurate viewpoints held by rijāl scholars is that they do not generalize their stance to and treatment of a weak transmitter to all his works. For instance, if the transmitter has experienced opinion changes during his lifetime, the rijāl scholars do not make a general judgment about all his works; they rather separate the traditions he has transmitted during his steadfast and corrupt periods.

In the light of the types of transmitter roles and exception phenomenon in rijāl science, two results are obtained:

- From the viewpoint of rijāl scholars, a weak transmitter can have a ṣaḥīḥ tradition. Ṭūsī states, "If a tradition does not have any indication of ṣiḥat, we do not accept it, but if it has signs of ṣiḥat, we accept it even if its transmitter is weak" (Ṭūsī, 1403 AH, vol. 1: 151).
- A weak transmitter can be authentic in the transmitting of works.

Therefore, since some traditions of weak transmitters enjoyed indications of ṣiḥat and were deemed as obligatory to be put into practice, they found their way into our tradition collections, and other traditions that did not have any indication of ṣiḥat were not included in these books. Thus, it is possible for a transmitter to be weak but whose traditions be deemed as valid. This issue conflicts with the concept of weakness, which means abandoning traditions.

Conclusion

The existence of a weak transmitter in valid sources demonstrates that the transmitter weakness does not mean abandoning and rejecting his traditions in an absolute manner. Thus, in order to attain a true understanding of the concept of weakness in the five rijāl books of the Shī'a, we addressed the reason for the existence of traditions of weak transmitters in Ḥadīth collections. The results indicated that since some traditions of weak transmitters enjoyed ṣiḥat indications that made putting them into practice as obligatory, they have found their way into our tradition collections, and other traditions that were void of ṣiḥat indications were not included in those collections. Therefore, it is possible for a transmitter to be weak but whose traditions be valid. This view is different from taking weakness as meaning a sufficient reason to reject a weak transmitters' traditions. In fact, the weakness of the transmitter is kullī mushakkik and it is strongable and vulnerable.

Keywords: Ḥadīth, Weakness, Transmitter, Rijāl, Shī'a.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۲۹

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۸۹-۲۲۰

روش بازشناسی مذهب راویان مطالعه موردی مذهب قاضی ابوبکر جعابی

محمد عافی خراسانی*

روح الله شهیدی**

چکیده

شناخت مذهبِ راوی، نقش انکارناپذیری در اعتبارسنجی احادیث وی دارد و با توجه به آن، گاه می‌توان به فهم استوارتری از احادیث وی نیز دست یافت. در لابه‌لای میراث ارزشمندی اسلامی، از قرینه‌های گوناگونی برای تشخیص مذهب راویان بهره گرفته شده است، اما منبعی که به‌طور منسجم به روشمندسازی این فرایند پرداخته باشد، یافت نمی‌شود. مقاله حاضر در پی آن است تا با روش توصیفی تحلیلی، در عین تمرکز بر روی یک نمونه موردی، گامی مؤثر در راستای روشمند نمودن سازوکار تشخیص مذهب راویان بردارد. این مطالعه موردی بر روی مذهب یکی از محدثان برجسته فریقین به نام قاضی محمد بن عمر جعابی (د. ۳۵۵ق) است. گزارش‌های ناهمسویی درباره مذهب وی در منابع فریقین یافت می‌شود. با موشکافی در فراین مختلف دردسترس درباره جعابی مانند ابرازنظرهای وی در ذیل نقل روایاتش، درون‌مایه کتاب‌های وی، جهت‌گیری‌های مذهبی خویشاوندان نزدیک و هم‌نشینانش، بی‌اعتنایی وی نسبت به قم و محدثان برجسته قمی حاضر در بغداد با وجود شیفتگی فراوان وی به گردآوری حدیث، روشن شد که جعابی هرچند گرایش‌هایی به سوی اهل بیت علیهم‌السلام داشته، اما وی برخلاف تصور برخی از محققان معاصر، امامی مذهب نبوده است و یا دست‌کم نمی‌توان چنین مذهبی را برای او ثابت نمود.

کلیدواژه‌ها: مذهب راویان، ابوبکر جعابی، تشیع امامی، تشیع عام، علم رجال.

* دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول) / m.afi@ut.ac.ir

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران / shahidi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۰۷

۱. مقدمه

شناخت مذهبِ راوی، نقش انکارناپذیری در اعتبارسنجی احادیث وی دارد. در فضای اعتبارسنجی مشهور که حدیث به چهار دسته صحیح و حسن و موثق و ضعیف تقسیم بندی شده، نقش مذهبِ راویان در رتبه بندی اعتبار سندهای حدیثی کاملاً نمایان است. اگر راویان حدیثی، ثقه اما پیرو مذهبی دیگر جز امامیه باشند، آن حدیث «موثق» به شمار می آید (برای نمونه نک: شهید ثانی، ۱۴۰۸ق: ۸۴) و در هنگام تعارضش با روایت صحیح (یعنی به روایت ثقه امامی)، در برخی دیدگاه‌ها، روایت صحیح ترجیح داده می شود (برای نمونه نک: شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۵۷۵).

نیز باید گفت مذهبِ راوی، بخشی از شخصیت او را شکل می دهد که می توان از آن در فهم بهتر روایات وی سود جست و همچنین باعث می شود در هنگامی که احادیثی موضع گیرانه در برابر مذاهب دیگر نقل می کند، دقت بیشتری نمایم تا اطمینان ما نسبت به آن احادیث - به حسب موارد - کاهش یا افزایش یابد.

اما برای پی بردن به مذهب یک راوی، شاید بیشتر به اظهار نظر صاحبان منابع رجالی درباره وی بسنده شود، درحالی که قرینه‌های گوناگون دیگری در لابه لای منابع مختلف وجود دارند که هر چند مستقیماً درباره مذهبِ راوی سخن نمی گویند، به جرئت می توان گفت که در مواردی حتی از سخن رجالیان کهن نیز استوارترند؛ زیرا بسیاری از این قرینه‌ها حسی اند، درحالی که برخی از ابراز نظرهای رجالیان کهن ممکن است حدسی و اجتهادی باشد. از این رو با تکیه بر این گونه قراین، حتی می توان دیدگاه‌های رجالیان متقدم را نیز به بوته نقد کشاند (نک: عافی خراسانی، ۱۴۰۰/۸/۱۸ش).

در این مقدمه، به طور گذرا به فهرستی از قرینه‌هایی که در این راه بایستی از آنها بهره برد، اشاره می شود تا در ادامه با تطبیق آنها در فرایند کشف مذهب یکی از محدثان، جزئیات بیشتری از آنها و شیوه کاربردشان بیان شود. البته باید گفت بسیاری از آنها شاید به تنهایی، توانایی اثبات مذهب خاصی را برای راوی نداشته باشند؛ اما با پیوند چندی از این قرینه‌ها می توان به نتیجه رسید.

۱-۱. محتوای احادیث یک راوی

درون مایه احادیثی که راوی نقل نموده است، می تواند در فهم شخصیت وی تأثیر بسزایی

داشته باشد؛ به‌ویژه اگر وی مستقیماً آن روایات را از امام علیه السلام روایت کرده باشد. مثلاً گاهی با خطاب‌هایی که از سوی امام یا دیگران به آن شخص می‌شود و یا دیگر قرینه‌های موجود در متن، نکته‌های ارزشمندی را می‌توان درباره‌ی وی کشف نمود. در برخی دوران‌ها نیز این اهمیت از جهت دیگری جلوه‌گر می‌شود؛ مثلاً برخی باور دارند که قدمای امامیه فقط روایتی را نقل می‌کرده که به آن فتوا می‌داده‌اند (برای نمونه نک: شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۴۴۸). در این صورت می‌توان استفاده‌ی بیشتری از روایت‌های وی برای فهم شخصیت و دیدگاه‌های اعتقادی او (دست‌کم درون مذهب امامیه) نمود.^۱

برای مثال، شاید بتوان گفت محتوای برخی از احادیث زراره و هماهنگی دیدگاه وی در مسائل ارث با عامه و بحث کردن با امام باقر و صادق علیهما السلام به‌خاطر آن، حکایت از آن دارد که وی در برهه‌ای امامی‌مذهب نبوده است (نک: کلینی، ۴۲۹ق، ج ۱۳: ۵۶۱). افزون بر این، گاهی راوی هنگام نقل روایت برای شاگردان خود، توضیحی در ذیل آن بیان می‌کند که می‌تواند سرخ مهمی درباره‌ی دیدگاه‌های وی از جمله گرایش مذهبی او باشد (برای نمونه نک: عافی خراسانی، ۱۴۰۳/۳/۳۱ش).

۲-۱. کتاب‌های راوی

اهمیت کتاب‌های راوی از محتوای روایات وی (خارج از کتاب‌هایش) بسیار بیشتر است؛ زیرا گاهی راوی، روایت‌های دیگران را به‌شکل اجازه برای شاگردانش نقل می‌کند، اما در اجازه، گاهی این‌گونه بوده که شخص مجیز از محتوای همه روایاتی که آن را به دیگران اجازه می‌نموده، آگاهی تفصیلی نداشته است (نک: شبیری زنجانی، ۱۳۹۷ش). از این‌رو با توجه به این احتمال، دیگر نمی‌توان چندان از محتواهای آن کتاب برای کشف اعتقادهای آن مجیز استفاده کرد. اما هنگامی که یک راوی، روایاتی را در کتاب خودش می‌آورد، دیگر مطمئنیم که وی با آگاهی از مضامین آن روایات، آن‌ها را در کتابش گنجانده است.

برای نمونه‌ای از تأثیر توجه به کتاب‌های راوی در تشخیص مذهب او، باید به کتاب‌های ابوالفضل شیبانی (د. ۳۸۷ق) با عنوان *فضائل زید، من روی عن زید بن علی و الشافی فی علوم الزیدیه* اشاره کرد که می‌تواند قرینه‌ای بر گرایش‌های زیدی او -

دست‌کم در دوره‌ای از زندگی‌اش - باشد (نک: عافی خراسانی، ۱۴۰۰ش: ۱۰۷ و ۱۰۸). البته باید توجه داشت که در بسیاری از موارد، راویان روایاتی را در تصنیف‌های خود می‌آورده که خود به آن‌ها اعتقاد کامل نداشته‌اند؛^۲ اما بازهم روشن است که در این روش، نیز، ایشان دست به روایت هر محتوایی، هرچند در تقابل کامل با مبانی اعتقادی خود، نمی‌زده‌اند. بنابراین بازهم می‌توان از این طریق، دست‌کم به چهارچوبی کلی از گرایش‌های مذهبی آن راوی مؤلف کتاب پی برد.^۳

۳-۱. استفاده از ادبیات خاص یک فرقه

گاهی راوی از اصطلاح‌های فرقه مذهبی در سخنان خود بهره می‌برد. در چنین مواردی، این امر می‌تواند نشان از پیروی آن راوی از آن مذهب و یا دست‌کم، تأثیرپذیری وی از آن باشد. مثلاً ابوالفضل شیبانی در برخی موارد از تعبیر «اجماع اهل البیت» (اصطلاحی پرکاربرد در زیدیه)، استفاده نموده که قرینه‌ای بر زیدی بودن و یا دست‌کم، تأثیرپذیری وی از زیدیان است (نک: همو، ۱۴۰۰/۳/۳۱ش). نیز استفاده فراوان قاضی نعمان مغربی (د. ۳۶۳ق) از اصطلاح‌های گوناگون اسماعیلیه (مانند «داعی»)، قرینه‌ای بر اسماعیلی بودن وی شمرده می‌شود (جوان آراسته، ۱۳۸۰ش: ۷۸).

۴-۱. مکان زندگی راوی

اگر راوی ساکن شهر یا محله‌ای باشد که تقریباً بدون استثنا پیرو مذهبی خاص بوده‌اند، طبیعتاً احتمال اینکه او نیز پیرو همان مذهب باشد، بسیار بالا می‌رود. مثلاً اگر راوی ساکن قم باشد (دست‌کم از میانه سده سوم قمری)، بعید است که امامی مذهب یا نهایتاً غالی نباشد؛ زیرا در این شهر جز امامیه و شماری از غالیان نمی‌زیسته‌اند.^۴

۵-۱. جغرافیای احادیث راوی

بررسی و تحلیل سفرهای محدثان گاه می‌تواند سرنخ‌های جالبی را درباره جهت‌گیری‌های مذهبی ایشان در دسترس قرار دهد. برای مثال، اگر محدثی سفرهای بسیار داشته اما هیچ سفری به قطب حدیثی امامیه (قم) نداشته، می‌تواند قرینه‌ای بر امامی نبودنش باشد (نک: عافی خراسانی، ۱۴۰۰/۸/۱۸ش).

به جز سفرهای حدیثی، گاهی راوی حتی در شهر خود نیز هیچ روایتی از قطب حدیثی یک مذهب خاص نمی‌کند، به‌ویژه اگر این امر با کثرت حفظ و روایات وی

همراه باشد، می‌تواند قرینه دیگری بر عدم پیروی او از آن مذهب باشد؛ چنان‌که در ادامه می‌آید (برای نمونه نک: جوان آراسته، ۳۸۰ش: ۷۳).

۶-۱. خویشاوندانِ راوی

پی بردن به گرایش‌های مذهبیِ خاندان یک راوی، گرچه لزوماً به معنای آن نیست که گرایش مذهبی خود آن راوی نیز همان بوده است، می‌تواند قرینه مهمی در این زمینه باشد؛ افزون‌بر اینکه می‌تواند نشان از آن داشته باشد که حتی اگر آن راوی بعدها مذهب دیگری گزیده، اما در خاستگاهی از همان مذهب پیشین رشد نموده که می‌تواند قرینه مهمی در تأثیرپذیری‌های وی از آن مذهب باشد؛ چنان‌که در ادامه، دربارهٔ جعابی و خویشاوندان وی به تفصیل خواهد آمد.

۷-۱. نبود هیچ استادی از یک مذهب خاص در میان استادانِ راوی

اگر دربارهٔ یک راوی ببینیم که تمامی استادانی که برای وی ذکر شده، هیچ‌کدام پیرو مذهب خاصی نبوده‌اند، می‌تواند قرینه قابل توجهی باشد که آن راوی نیز پیرو آن مذهب خاص نبوده است، وگرنه دست‌کم، شمار ناچیزی از استادانش پیرو آن مذهب می‌بودند. مثلاً اگر ببینیم یک محدث هیچ استاد پیرو مذهب ظاهریه نداشته، می‌تواند قرینه‌ای باشد بر اینکه وی نیز پیرو این مذهب نبوده است.

۸-۱. هم‌نشینانِ راوی

گاهی مذهب راوی ذکر نشده، اما هم‌نشینی با پیروان یک نحله فکری خاص گزارش شده است. این مسئله در برخی موارد می‌تواند قرینه‌ای بر پیروی وی از آن مذهب و یا تأثیرپذیری او باشد. مثلاً اگر ببینیم یک راوی، با یکی از پیروان سرسخت معتزله بسیار هم‌نشین بوده، می‌تواند قرینه‌ای بر تأثیرپذیری وی از آن مذهب باشد؛ چنان‌که دربارهٔ جعابی در ادامه اشاره خواهد شد.

۹-۱. توثیقِ رجالیان بدون هیچ نکوهشی در مذهبِ راوی

برخی معتقدند که به‌طور کلی، هنگامی که رجالیان کهن امامیه، بدون اینکه هیچ نکوهشی در مذهب راوی کنند او را توثیق می‌نمایند، به معنای امامی مذهب بودن وی است (برای نمونه نک: شبیری زنجانی، بی تا، ج ۲: ۲۳۷). البته برخی دیگر از محققان نیز چنین باوری ندارند (برای نمونه نک: حب‌الله، ۲۰۱۷م، ج ۳: ۲۱۷). بر فرض پذیرش این دیدگاه،

می تواند دلیل و یا قرینه‌ای برای اثبات مذهب راوی باشد.

۱-۱۰. ترحم و ترضی

با تتبع در مواردی که عالمان فریقین در یادکرد از افراد از تعبیر «رحمه الله» و «رضی الله عنه» استفاده کرده‌اند، برمی آید که عالمان یک مذهب، معمولاً از چنین تعبیری (به‌ویژه ترضی) تنها برای پیروان مذهب اعتقادی خودشان بهره برده‌اند. از این رو اگر این تعبیر جزو اضافات ناسخان نباشد، می تواند قرینه قابل توجهی در تشخیص مذهب فرد باشد (برای نمونه نک: عافی خراسانی، ۱۴۴۲ق: ۲۴). همین طور، ترحم‌های خود محدث برای دیگران نیز می تواند قرینه مهمی در این زمینه باشد.

۱-۱۱. شیوه تشییع جنازه و نماز بر راوی

به‌طور کلی باید گفت تمامی گزارش‌های تاریخی مرتبط با یک راوی باید بررسی شود. گاهی حتی شیوه تشییع جنازه یک فرد و حضور برخی افراد در آن و نیز روش نماز میتی که بر وی اقامه شده است، می تواند سرنخ‌های قابل توجهی باشد که نشان دهد چه کسانی آن راوی را پیرو مذهب خود و یا نزدیک به خود می دانسته‌اند؛ چنان‌که در ادامه می آید.

محدثی که در این مقاله، نگارنده در پی مطالعه موردی وی است، ابوبکر محمد بن عُمَر جعابی (د. ۳۵۵ق) است. وی از حافظان حدیثی بسیار بزرگ بغداد و نیز از چهره‌های برجسته رجالی در منابع اهل سنت به‌شمار می‌رود که در منابع امامیه نیز ستوده شده است (برای آگاهی بیشتر، نک: پاکتچی، ۱۳۷۴ش، ج ۳: ۲۳۸-۲۴۰). گزارش‌های ناهمسانی درباره مذهب وی وجود دارد. در ادامه، به واکاوی قرینه‌های گوناگون در این باره پرداخته می‌شود.

پیش از آغاز بحث، ضروری است معنای «تشییع عام» را که در کلیدواژه‌ها اشاره شد و در ادامه نیز، از این اصطلاح بسیار یاد خواهد شد، بیان نماییم. باید گفت آنچه نگارنده از این اصطلاح در نظر دارد، به معنای گرایش‌های شیعیانه‌ای است که ضرورتاً به معنای باور داشتن امامت و خلافت امام علی علیه السلام و نفی خلافت از خلیفه‌های پیشین نیست؛ یعنی تشییعی که تنها در میان امام علی علیه السلام و عثمان قائل به برتری امام علی علیه السلام بوده و گاهی نیز بالاتر از این، قائل به برتری امام علی علیه السلام بر شیخین بوده است. در بسیاری از

میراث اسلامی، از کسانی با همین اعتقادات با تعبیر «شیعه» یاد شده است که در ادامه، نیز توضیح بیشتری در این باره خواهد آمد.

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون نگارنده هیچ پژوهشی نیافته که به‌طور منسجم به روشمندسازی کشف مذهب راویان پرداخته باشد. عمده‌قراینی که با بهره‌گیری از آن‌ها می‌توان مذهب راوی را شناخت، در لابه‌لای بحث‌های مصداقی بیان شده است. البته برخی پژوهش‌ها به‌طور منسجم‌تری به این فرایند پرداخته‌اند؛ مانند مقاله‌ای در بررسی مذهب قاضی نعمان مغربی (د. ۳۶۳ق) که به قراین گوناگون تأثیرگذار در فهم مذهب وی اشاره کرده است (جوان آراسته، ۱۳۸۰ش: سراسر اثر). اما موضوع آن مقاله نیز، مصداقی بوده و با نگاهی کلی و جامع‌نگرانه به روش فهم مذهب راویان نپرداخته است.

نگارنده در این مقاله، بر آن است که نکته‌هایی را که در منابع گوناگون به‌طور پراکنده بیان شده و یا توجه زیادی به آن‌ها نشده است، یکجا و منسجم بیان نماید و از این رهگذر، فرایند بازشناسی مذهب راویان را روشمندتر سازد.

۳. قراین بیانگر امامی بودن جعابی

شماری از منابع معاصر، جعابی را اثنی‌عشری می‌دانند (برای نمونه نک: خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۸: ص ۷۱؛ شبیری زنجانی، نرم‌افزار درایه‌النور؛ حسنی بغدادی، ۱۳۹۱ش: ۷۵). در ادامه تلاش می‌شود به همه‌قرینه‌های تأییدکننده این دیدگاه اشاره شود؛ گرچه در منابع پیش‌گفته معاصر، به بیشتر این قرینه‌ها اشاره نشده است.

۱-۳. ترحم بزرگان امامیه بر وی

شیخ صدوق دو بار بر جعابی ترحم (نک: ابن بابویه، ۱۳۷۶ش: ۱۵۰ و ۳۳۲) و حتی در یک مورد ترضی نیز می‌کند (همو، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۳۰۳)؛ اما از آنجاکه در احادیث پیش از آن، در موارد زیادی، برای راوی نخست در هر سند، ترضی شده است، احتمال افزودگی ترضی از سوی ناسخان بالاست (نک: ستار و مؤدب، ۱۳۹۳ش: ۲۱۶).

همچنین شیخ مفید نیز در *مالی* خود سه بار بر وی ترحم می‌نماید (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۴۴، ۱۷۲ و ۳۱۸). با مقایسه این موارد با نقل‌های شیخ طوسی در *مالی* خود از شیخ مفید، روشن شد که در یکی (همان: ۱۴۴) از این سه مورد، اصلاً شیخ طوسی آن حدیث

را از شیخ مفید نقل نکرده، ولی دو مورد دیگر را آورده است که در یکی از آن‌ها، ترحم شیخ مفید بر جعابی در نقل شیخ طوسی از آن نیامده است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۹۳) و فقط در یک مورد است که طوسی نیز ترحم شیخ مفید بر جعابی را گزارش کرده است (همان: ۸۹). در این یک مورد، با مراجعه به نسخه خطی بسیار کهن *امالی* طوسی نیز روشن شد که این ترحم در آن نیز وجود دارد (طوسی، نسخه خطی، تصویر ۶۴، صفحه سمت چپ).

۲-۳. تصریح اهل سنت به معروف بودن تشیع او

خطیب بغدادی از برقانی نقل می‌کند که درباره جعابی گفته است: «مذهبش در تشیع شناخته شده بود» (خطیب بغدادی، ۴۱۷ق، ج ۳: ۲۴۰). خطیب بغدادی در ادامه از ابو عبدالرحمن سلمی و حاکم نیشابوری نیز نقل می‌کند که از دارقطنی پرسیده‌اند «آیا نکوهش جعابی نزد وی، دلیلی به جز مذهب وی نیز داشته است؟» و دارقطنی پاسخ می‌دهد که «او مبتلا به خلط شده است» (همان، ج ۳: ۲۴۱). همین پرسش ایشان آشکار می‌کند که جعابی تفاوت مذهبی قابل توجهی داشته است. اما باید گفت که نسبت دادن «تشیع» به وی، به تنهایی نشان از امامی بودنش ندارد؛ چنان‌که در ادامه می‌آید.

۳-۳. تعبیر سمعانی درباره گونه تشیع او

سمعانی درباره جعابی می‌گوید: «مذهب فی التشیع معروف و هو غال فی ذلک» (نک: سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳: ۲۸۵). از دو جهت باید به سخن وی پرداخت. یکی از آن جهت که آیا سخن او اشاره به امامی بودن جعابی دارد یا نه، و دوم از آن جهت که تا چه اندازه سخن او قابل اعتناست.

درباره جهت نخست، باید گفت هر چند برخی صرف برتر دانستن امام علی علیه السلام بر شیخین را «غلو در تشیع» دانسته‌اند، طبق نظر برخی از نقادان حدیث اهل سنت همچون ذهبی و ابن حجر، این اصطلاح در میان پیشینیان اهل سنت با پسینیان ایشان متفاوت بوده است: در میان قدامای عامه به معنای برتر دانستن امام علی علیه السلام بر شیخین بوده (که این اعتقاد با سنی بودن شخص و ارادت به خلفای راشدین - به‌ویژه، دو خلیفه نخست - منافاتی نداشته است)؛ اما در میان متأخران ایشان به معنای «رفض محض» (باور به غضب خلافت، یعنی همان مذاهب اثنی عشری، اسماعیلی، واقفی و مانند آن‌ها) بوده است (نک:

ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۶؛ ابن حجر، ۱۳۲۵ق، ج ۱: ۹۴).

از آنجا که تعبیر «غال» دربارهٔ جعابی در منابع پیش از سمعانی نیامده، ظاهراً این تعبیر، بیانگر دیدگاه خود سمعانی است. با این توضیحات، باید گفت سمعانی در گذشته سدهٔ ۶ق، نسبت به ذهبی در گذشته سدهٔ ۸ق جزو متأخران به شمار می‌رود و از این رو، تعبیر «غلو در تشیع» در سخنان او به معنای دوم خواهد بود که در این صورت به معنای سنی بودن جعابی و امامی بودن او (اعم از اثنی‌عشری و واقفی و اسماعیلی و گروه‌های نزدیک به آنها) است؛ چنان‌که کاربردهای دیگر این اصطلاح در عبارات سمعانی نیز، مؤید همین معناست (برای نمونه نک: سمعانی، ۱۴۱۷ق: ۱۵۶۳؛ همو، ۱۳۸۲ق، ج ۹: ۵۱).

اما دربارهٔ جهت دوم، باید گفت از آنجا که تعبیر «غلو در تشیع» - هم‌چنان‌که گذشت - در منابع پیش از سمعانی برای جعابی به کار نرفته، این تعبیر نشان‌دهندهٔ برداشت سمعانی از منابع پیشین است. از آنجا که مهم‌ترین این منابع، همان تاریخ بغداد^۵ بوده که در دسترس ماست، پس می‌توانیم با مراجعه به خود تاریخ بغداد درستی یا نادرستی برداشت سمعانی را سنجیده و به بوتۀ نقد کشیم. از سویی دیگر، سمعانی شخص دیگری را نیز گویا با تکیه بر شواهدی نه‌چندان استوار، «غالی در تشیع» دانسته است؛ هم‌چنان‌که محقق الأنساب در پاورقی، به ناستواری مستند وی اشاره نموده است (همو، ۱۳۸۲ق، ج ۳: ۲۵۳، پاورقی ۲). بنابراین این احتمال ملموس‌تر می‌شود که در اینجا نیز دیدگاه سمعانی نسبت به جعابی، چندان استوار نباشد.

۴-۳. نوحه‌خوانی برخی از عوام امامیه در تشییع جنازهٔ او

خطیب بغدادی گزارش داده که در تشییع جنازهٔ جعابی، نوحه‌خوان «رافضه» نوحه سر می‌داده (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۴۱) که خود قرینه‌ای است بر اینکه امامیان جعابی را از خود می‌دانسته‌اند.

۵-۳. محتوای ناسازگار با فضای اهل سنت در احادیث او

در میان احادیث جعابی، روایت‌های فراوانی کاملاً ناسازگار با فضای فکری اهل سنت به چشم می‌آید، مانند احادیث تصریح‌کننده بر وصایت امام علی (علیه السلام) (برای نمونه نک: ابن بابویه، ۱۳۷۶ش: ۶۴ و ۱۲۳؛ ابن طاووس، ۱۴۱۳ق: ۵۹۸) و یا منقبت‌هایی بسیار والا

برای امام علی و اهل بیت (علیهم السلام) (برای نمونه نک: ابن بابویه، ۱۳۷۶ش: ۷۷، ۹۶، ۲۳۶ و ۳۳۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۹). نیز باید گفت جعابی حدیث غدیر را با ۱۲۵ طریق نقل کرده (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۱۳۴. نیز، نک: نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۹۵) که خود، قرینه مهم دیگری بر گرایش‌های شیعی وی است.

اما باید گفت همه این مضامینی که گذشت، تنها نشان‌دهنده تشیع به معنای عام آن است و هیچ‌کدام لزوماً دلالتی بر اثنی عشری بودن وی ندارد؛ چنان‌که غیر امامیانی مانند طبری (د. ۳۱۰ق) و ابن عقده (د. ۳۳۲ق) (نک: طوسی، ۱۴۲۰ق: ۶۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۹۴) نیز طریق‌های فراوانی برای این حدیث بر شمرده و تألیف‌هایی درباره آن داشته‌اند. آری، برخی احادیث جعابی تنها با مبانی امامیه سازگار است، مانند احادیث بیانگر دوازده امام پس از پیامبر (علیهم السلام) با تفسیری مطابق با اثنی عشریه (برای نمونه نک: خزاز، ۱۴۰۱ق: ۱۲۷، ۱۴۷ و ۲۲۳). اما در این موارد نیز باید در نظر داشت که شاید وی فقط راوی این احادیث بوده و به مضمون آن‌ها اعتقاد نداشته است؛ چنان‌که در میان احادیثی که از ابن عقده که شکی در زیدی بودنش نیست نیز (برای نمونه نک: نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۹۴؛ طوسی، ۱۳۷۳ش: ۴۰۹؛ همو، ۱۴۲۰ق: ۶۸)، احادیثی مطابق با دیدگاه امامیه دیده می‌شود (برای نمونه نک: نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۵۱، ۱۴۴ و ۱۷۰). از سویی دیگر، شمار مهمی از احادیث جعابی بلکه مضامین کتاب‌های او، مطابق با فضای فکری اهل سنت است؛ چنان‌که در ادامه می‌آید.

۳-۶. توثیق وی در نگاه رجالیان بدون نكوهش مذهبش

نجاشی و طوسی از جعابی به عنوان ثقه (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۲۵) یا جلیل‌القدر (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۹۴) یاد کرده و اشاره‌ای به مذهب جعابی نکرده‌اند. با پذیرش مبنایی که پیش‌تر بدان اشاره شد، می‌توان این مطلب را دلیلی بر امامی بودنش دانست.

۳-۷. گریختن از دمشق

گزارش شده است که چندی پس از ورود جعابی به دمشق، مردم این شهر از مذهب وی آگاه شدند و از همین رو، وی را مورد تعقیب قرار دادند و او وادار شد از آنجا بگریزد (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۴: ۴۲۸).

اما باید توجه داشت که این مطلب نیز تنها بر تشیع عام وی دلالت دارد (نه

اثنی عشری بودن)؛ چراکه اهالی دمشق - همچنان که این شهر سال‌ها پایتخت امویان بوده - گرایش‌های شدیدی درخصوص عثمان، معاویه و چهره‌های مرتبط با بنی‌امیه داشته‌اند. از این رو همین مقدار که جعابی معتقد به تشیع عام بوده و امام علی ع را بر عثمان ترجیح داده باشد، کافی بوده تا شاهد چنین برخوردی از سوی دمشقیان درباره او باشیم؛ همچنان که اهالی دمشق، نسائی (د. ۳۰۳ق) (از محدثان بزرگ اهل سنت که تردیدی در امامی نبودنش نیست) را به‌خاطر توهین به معاویه و یا توقف در مدح او، چنان مورد ضرب و جرح قرار دادند که جان داد (نک: ابن‌عساکر، ۴۱۵ق، ج ۷: ۱۷۵).

۴. قراین بیانگر امامی نبودن جعابی

در مقابل، قریب‌های گوناگونی برخلاف آنچه گذشت، دلالت دارند. در ادامه به یادکرد آن‌ها پرداخته شده است.

۴-۱. درون‌مایه کتاب‌های جعابی

در میان کتاب‌های جعابی چند کتاب وجود دارند که با اثنی عشری بودن وی ناسازگارند. برای نمونه، وی کتابی دارد که در آن تفسیر مالک بن انس (د. ۱۷۹) پیشوای مذهب مالکی را گردآوری نموده است (نک: ابن حجر، ۴۱۸ق: ۱۰۹). این احتمال که این کتاب در رد دیدگاه‌های مالک باشد، ضعیف است؛ زیرا این کتاب در میان حوزه‌های اهل سنت روایت شده است (نک: همان)، و همچنین برخی از احادیث موجود از جعابی، احتمالاً متعلق به همین کتابش است و در آن‌ها نیز هیچ ذمی بر مالک وارد نشده است (برای نمونه نک: خطیب بغدادی، بی تا: ۳۹).^۶

جعابی کتابی درباره من روی عنه ابوحنیفه من الصحابة أو راه نیز گرد آورده است. اعتنای ابن خسرو بلخی حنفی به این کتاب و نقل‌هایی که از آن آورده (ابن خسرو بلخی، ۴۳۱ق، ج ۱: ۱۶۳ و ۱۶۴؛ ج ۲: ۴۹۷)، نشان از آن دارد که این اثر جعابی نیز در ذم ابوحنیفه (د. ۱۵۰ق) نبوده است. همچنین جعابی روایاتی در فضیلت ابوحنیفه نیز نقل کرده است.^۷ علاقه مشترک جعابی و ابوالفضل با استادشان ابن‌عقده زیدی به تألیف درباره ابوحنیفه، خود می‌تواند مؤیدی برای گونه تشیع جعابی و ابوالفضل و تأثیرپذیری این دو از استادشان باشد.^۸

نسخه تازه یابی از کتابی از جعابی، نیز به هیچ وجه، رنگ و بویی از امامیه ندارد. این کتاب، من حدث عن النبی هو و ابوه و اویاه نام دارد. در ساختار این کتاب، نخست، از شیخین و سپس امام علی علیه السلام یاد شده است (نک: سریع، ۱۴۴۱ق: ۵۶ و ۵۷). نیز در یک جا به شادی صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله در هنگام ولادت عبدالله بن زبیر و نعمان بن بشیر (از نزدیکان بنی امیه) که هر دو با اهل بیت علیهم السلام دشمنی داشته اند، اشاره شده و هیچ نقد و توضیحی درباره آن بیان نشده است (نک: همان: ۶۳). همچنین برخی از چهره های والامقام از بنی هاشم، همچون جعفر بن ابی طالب را پس از عشره مبشره (به اصطلاح اهل سنت) آورده است (نک: همان: ۲۴؛ برای آگاهی بیشتر، نک: عافی خراسانی، ۱۴۰۰ش: ۱۰۶).

با توجه به این قرینه های گوناگون، تردیدی در امامی نبودن مؤلف این کتاب به جا نمی ماند. از این رو باید گفت اگر این کتاب واقعاً از آن جعابی باشد،^۹ احتمالاً وی امامی مذهب نبوده است؛ به ویژه که این کتابش را تا واپسین سال های زندگانی اش (تنها شش سال پیش از درگذشت خود) روایت می کرده است (نک: همان: ۲۴ و ۳۹).

۲-۴. سخنانی از جعابی مطابق دیدگاه های اهل سنت

جعابی روایتی درباره اینکه عُمَر بن خطاب جامعه فخری پوشیده، نقل می کند. سپس در ذیل آن می گوید: «و بعضی از زهدپیشگان ظاهرگرا گفته اند که عُمَر هیچ گاه جامعه فخر نپوشید، اما این از سر نادانی آن هاست؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله جامعه نو پوشید [...] و صالحان این امت نیز به حسب درجاتشان همین گونه بوده اند» (نک: ابو حیان توحیدی، ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۱۰).

افزون بر این، جعابی احادیث گوناگونی در فضیلت ابوبکر (ابونعیم اصفهانی، بی تا، ج ۷: ۱۰۵)، عُمَر (همان، ج ۸: ۲۱۱؛ همو، ۱۴۰۷ق: ۲۸۳؛ نیز نک: ضیاء مقدسی، ۱۹۹۴م: ۶۰) و عثمان (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۷ق: ۳۷) نقل نموده که در برخی از آن ها تصریح شده که شیوه نقل وی املاء (نه اجازه) بوده است (مانند حدیثی در فضیلت ابوبکر. نک: همان: ۷۴) که می تواند قرینه قابل توجه تری باشد؛ چنان که توضیح آن پیش تر گذشت.

جز در فضیلت خلفای سه‌گانه، جعابی احادیث دیگری نیز دارد که درون‌مایه آن مطابق با دیدگاه‌های اهل سنت است؛ از جمله احادیثی درباره کیفیت وضو (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۳۳۲؛ قس: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۴۷) و نهی از زیارت قبور (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۳۴؛ قس: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۵: ۵۶۴).

۳-۴. سرنخ‌هایی از گرایش‌های سنیانه در خویشاوندان جعابی

دارقطنی هنگام نام بردن از جعابی، در یک مورد به جای «محمد بن عمر»، از وی با تعبیر «محمد بن ابی حفص» یاد نموده است. گرچه این‌گونه یادکرد دارقطنی از جعابی، نوعی تدلیس به شمار می‌رود (برای آگاهی بیشتر، نک: عافی خراسانی و شهیدی، ۱۴۰۰ش: ۱۰۳-۱۰۴)، می‌تواند سرنخی باشد که کنیه پدر جعابی «ابوحفص» بوده است. در این صورت، این مطلب می‌تواند نشان از گرایش‌های سنیانه در پدر جعابی باشد؛ زیرا کنیه «ابوحفص» برای نام «عُمر»، ظاهراً در میان اهل سنت برای همانندی جُستن به خلیفه دوم کاربرد بسیار وسیعی داشته است (برای شواهد تفصیلی نک: همان: ۱۰۴).

اینکه پدر جعابی هم در نام و هم در کنیه، شباهت به خلیفه دوم رسانده، به‌ویژه در میانه سده ۳ هجری که اختلاف فرهنگی میان اهل سنت و امامیان به‌اندازه‌ای رسیده بوده که دیگر امامیه اندک‌اندک از چنین شباهت‌هایی در نام‌گذاری‌ها پرهیز می‌کرده‌اند، بسیار جالب توجه است و می‌تواند قرینه قابل توجهی در امامی نبودن او باشد.

نیز باید گفت در منابع اهل سنت از سه دایی برای جعابی یاد شده است؛ یکی از آن‌ها ابوبکر عبدالله بن محمد بزاز است. هرچند نام وی چندان حضور چشمگیری در منابع اهل سنت ندارد، اینکه خطیب بغدادی از وی تنها با تعبیر «ثقه» یاد کرده و هیچ‌کس خدشه‌ای بر مذهب وی وارد نکرده (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰: ۱۲۵)، قرینه‌ای بر امامی نبودن وی است؛^{۱۰} به‌ویژه که دارقطنی از رجالیان متعصب اهل سنت نیز از این شخص روایت کرده و همچنین مضمون برخی از روایات وی تنها با دیدگاه‌های اهل سنت سازگار است (برای نمونه نک: ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۴: ۳۸۳).

دایی دیگر جعابی ابوالعباس احمد بن محمد بزاز است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۱۲۵). نظر به اینکه یادکرد از وی حتی از برادرش نیز کم‌رنگ‌تر است، تشخیص گرایش مذهبی وی آسان نیست. گرچه می‌توان گفت فضای اساتیدی که برای وی نیز

ذکر شده، رنگ و بویی از امامیه ندارد.^{۱۱} ضمن اینکه منابع اهل سنت بدون هیچ نكوهشی در مذهب وی، او را نیز توثیق نموده‌اند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۱۲۵).

دایی سوم جعابی، ابو حفص عمر بن محمد بزاز است. او نیز بدون هیچ گونه نكوهشی در مذهبش از سوی اهل سنت توثیق شده است (همان، ج ۱۱: ۲۳۵). ضمن اینکه مانند پدر جعابی، هم نامش «عُمَر» و هم کنیه‌اش «ابو حفص» است. افزون بر این‌ها، برخلاف روایت محدثان بزرگ اهل سنت (مانند دارقطنی) از برخی از دایی‌های جعابی، هیچ ردپایی از آن‌ها در منابع امامیه دیده نمی‌شود.

بنابراین از مجموع این قرائن مختلف، این احتمال تقویت می‌شود که دایی‌های جعابی نیز امامی نبوده‌اند.

۴-۴. برگزاری نماز بر جعابی در مسجد جامع منصور در بغداد

با درگذشت جعابی، نماز بر او در مسجد جامع منصور برگزار شده است. نگاه به تاریخچه این مسجد، روشن می‌سازد که این مکان پیوسته پایگاهی مهم برای اهل سنت بوده است. موارد پرشماری از دریافت و نقل حدیث در این مسجد در منابع اهل سنت گزارش شده است (برای نمونه نک: بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ص ۶۵۸؛ ابن عساکر، بی‌تا: ۷۱؛ ابوطاهر سلفی، ۲۰۰۴م: ۵) و شمار قابل توجهی از عالمان ایشان، مانند عبدالله فرزند احمد بن حنبل (مدینی، ۱۴۲۰ق: ۳۶۸) و ابن سمعون (ابن ابی یعلی، بی‌تا، ج ۲: ۱۵۸) در آنجا دارای کرسی و حلقه‌های بیان حدیث بوده^{۱۲} و فتاوایشان را بیان می‌نموده‌اند،^{۱۳} تا جایی که ادای حدیث در این مسجد، از آرزوهای خطیب بغدادی بوده است (یاقوت حموی، ۱۹۹۳م، ج ۱: ۳۸۵). همچنین گفتنی است که با جست‌وجو در میان خطیبان و امامان این مسجد^{۱۴} و نیز کسانی که در این مکان بر آن‌ها نماز خوانده شده^{۱۵} (به‌ویژه در سده چهارم و پنجم هجری)، هیچ‌کس از امامیه یافت نشد. بلکه در برخی موارد، گزارش شده که یک بار در جایی دیگر به روش امامیه بر شخصی نماز خوانده‌اند و سپس در مسجد جامع منصور، نماز دیگری بر همان شخص به شیوه اهل سنت برگزار شده است.^{۱۶}

این در حالی است که حضور امامیه در این مسجد به چشم نمی‌آید.^{۱۷} بلکه خطیب بغدادی می‌گوید از حضور یکی از محدثان متمایل به تشیع در این مسجد جلوگیری

نموده است؛ آن‌هم در روزگاری بوده که شیعیان قدرت چشمگیری داشته‌اند (یعنی ظاهراً پیش از فروپاشی آل‌بُوَیْه) (نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۱۷). این مطلب نیز قرینه مهم دیگری بر سلطه اهل سنت بر این مسجد پیش از روی کار آمدن سلجوقیان سنی مذهب است.

با این توضیحات، روشن می‌شود که برگزاری نماز جعابی در چنین مسجدی، می‌تواند قرینه قابل توجهی بر امامی نبودن وی باشد؛ به‌ویژه که هیچ نماز دیگری نیز بر پیکر وی گزارش نشده است، تا این احتمال برود که امامیان به‌طور جداگانه بر وی نماز گزارده‌اند. همچنین اینکه این مسجد در محله باب‌البصره - محله سنیان متعصب بغداد - بوده، نیز مؤیدی دیگری است بر آنچه گذشت؛ چنان‌که در ادامه می‌آید.

۵-۴. زندگی در محله سنیان متعصب بغداد

محله سکونت جعابی در بغداد، «باب‌البصره» بوده است.^{۱۸} باید دانست این محله، دست‌کم از حدود سده چهارم قمری، محله سنیان متعصب و رقیب محله کرخ (محله شیعیان)^{۱۹} بوده است. گزارش‌های فراوانی از ستیزه‌های خونین این دو محله با یکدیگر به‌خاطر اختلاف‌های مذهبی در دست است (نک: ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴: ۳۴۴، ۳۵۶ و ۳۶۹؛ ج ۱۵، ص ۳۷، ۵۹ و ۲۱۴). بلکه اهالی این محله، به قمی‌ها که برای زیارت عتبات عراق رفته بودند، حمله نموده و برخی از آن‌ها را کشته‌اند (همان، ج ۱۵: ۲۱۳). نیز در میان محدثانی که گفته شده که ساکن باب‌البصره بوده‌اند، تقریباً هیچ‌کسی که سنی نباشد، یافت نشد.^{۲۰} همچنین باید توجه داشت که در این محله، از میان مذاهب اهل سنت، حنبلیان بروز و ظهور بسیار چشمگیرتری داشته‌اند (نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷: ۱۲۸؛ ابن رجب، بی‌تا، ج ۳: ۳۸). افزون بر این، گفتنی است که مسجد جامع منصور که شرح آن گذشت، نیز در همین محله باب‌البصره قرار داشته است (نک: ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶: ۲۲۴؛ ابن جبیر، بی‌تا: ۱۸۰؛ سلامی دمشقی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۶۶).

البته باید توجه داشت که سکونت جعابی در باب‌البصره، چندان قرینه استواری نیست و تنها به‌عنوان مؤید کارایی دارد؛ زیرا به‌هرحال، ممکن است عالمی امامی مذهب در منطقه‌ای از اهل سنت (به‌منظور تبلیغ یا امرار معاش و با تقیه) زندگی کند. از سویی

دیگر، این احتمال مطرح است که تبدیل کرخ و باب‌البصره به دو قطب شیعه و سنی بغداد به طوری که جمعیت بسیار ناچیز از پیروان مذهب دیگر در آن‌ها باشند، متعلق به دوران‌های پسینی تر باشد.^{۲۱} چنان‌که در عمل نیز شاهد آنیم که دست‌کم تا اوایل سده چهارم، عالمان متعددی از اهل سنت در منطقه کرخ ساکن بوده‌اند^{۲۲} و همچنان‌که گزارش‌های تاریخی پیش‌گفته دربارهٔ تقابل کرخ با باب‌البصره، از نیمهٔ دوم قرن چهارم هجری به بعد (یعنی اواخر زندگی جعابی و پس از درگذشتش) بسیار پررنگ‌تر است.

افزون بر اینکه جعابی حتی اگر دوازده‌امامی نباشد، به‌هرحال، گرایش شیعی عام داشته است. از این رو بازهم وی با مردمان این محله هم‌عقیده نبوده؛ گرچه روشن است که اختلاف سنیان متعصب و حنبلیان با یک دوازده‌امامی، بسیار بیشتر از اختلاف آن‌ها با یک شیعه به‌معنای عام بوده است.

۴-۶. قاضی موصل بودن

از آنجاکه جعابی قاضی موصل بوده (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۳۶، ۲۴۰؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۴: ۴۲۰) و معمولاً عالمان امامیه، به‌عنوان قاضی شهر برگزیده نمی‌شده‌اند، شاید بتوان این مسئله را نیز شاهدهی دیگر بر امامی نبودن جعابی به‌شمار آورد.

شاید پنداشته شود که این قرینه چندان استوار نیست؛ زیرا اولاً گزارشی از اختلاف شیعه و سنی در موصل در همان روزگار جعابی وجود دارد (ابن‌اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۷۱۶)، که با توجه به آن نمی‌توان اطمینان داشت که شیعیان جمعیت قابل توجهی در این شهر نداشته‌اند. افزون بر اینکه این شهر در روزگار جعابی در دست حمدانیان بوده (برای نمونه نک: ابوبکر صولی، ۱۹۳۵م: ۲۴۵؛ ابن‌مسکویه، ۲۰۰۰م، ج ۵: ۴۵۹) که خاندانی با گرایش‌های شیعی بوده‌اند (برای آگاهی بیشتر، نک: سجادی، ۱۳۶۹ش، ج ۱: ۴۰۹). همچنین دربارهٔ اینکه یک عالم امامی‌مذهب قاضی یک شهر باشد، باید به شرایط همان شهر نگریست و نمی‌توان تنها با توجه به غلبهٔ اهل سنت بر جهان اسلام قضاوت نمود. مثلاً کراچکی و ابن‌براج (از عالمان بزرگ امامیه) در برخی شهرهای شام قاضی بوده‌اند (نک: منتجب‌الدین، ۱۴۲۲ق: ۷۴؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۸۰ق:

اما در پاسخ باید گفت سخن‌های کمی از تشیع امامی در موصل در روزگار جعابی در دست است و قضیه پیش‌گفته جزو معدود گزارش‌های حاکی از حضور تشیع در این شهر در این دوره است که کمی این‌گونه گزارش‌ها، خود نشان از آن دارد که حضور شیعه در این شهر بسیار کم‌رنگ‌تر از اهل سنت بوده است. از سویی دیگر، با جست‌وجو در میان قاضیان موصل در حوالی روزگار جعابی، کسی که امامی‌مذهب باشد، یافت نشد (برخلاف قاضیان سنی‌مذهب این شهر، مانند ابوزکریا ازدی، نک: ذهبی، ۲۰۰۳م، ج ۷: ۷۵۱). افزون بر این، باید توجه داشت که گرچه حمدانیان شیعه بوده‌اند، این‌گونه نبوده است که تعصب مذهبی را در حکمرانی خود دخیل کرده باشند؛ بلکه در عمل، شاهد حضور جمع چشمگیری از عالمان مذاهب گوناگون اهل سنت در کنار آن‌ها هستیم. برای مثال، قاضی شهر حلب که نه یک شهر حاشیه‌ای، بلکه پایتخت سیف‌الدوله حمدانی بوده، حنفی‌مذهب بوده (نک: ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۷: ۳۵) و غسل‌دهنده سیف‌الدوله نیز یک قاضی مالکی‌مذهب بوده است.^{۳۳}

آری، باید توجه داشت که یکی از قاضیان موصل در حضور حاکم حمدانی با یک امامی‌مذهب درباره امامت مناظره کرده و شکست می‌خورد و باعث می‌شود آن امامی‌مذهب، در چشم حاکم حمدانی بزرگ شود (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۹۳). با وجود این، گزارشی از اینکه حمدانیان پس از این واقعه نیز، قاضی امامی‌مذهبی در قلمروی خود (به‌ویژه موصل) گماشته باشند، یافت نشد (نیز، نک: سامر، ۱۹۷۳م، ج ۲: ۲۲۸-۲۲۹).

۴-۷. شعری در نکوهش جعابی

ابن سکره هاشمی از شاعران هم‌روزگار جعابی (نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۸۵)، شعری در نکوهش وی سروده است. وی در این شعر، جعابی را به‌عنوان شخصی توصیف می‌کند که با پیروان هر مذهبی مانند خودشان رفتار می‌کرده است؛ هنگام رویارویی با امامیان به‌گونه‌ای سخن می‌گفته که گویا معتقد به امامت اهل بیت علیهم‌السلام بوده و در مقابل اهل سنت نیز به‌گونه‌ای سخن می‌رانده که گویا جانشینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را متعلق به صحابه (باور اهل سنت) می‌داند. ابن سکره با نسبت دادن این‌گونه رفتار به جعابی، آن را

«ریا و نفاق» دانسته است (همان، ج ۳: ۲۴۰).

باید گفت استدلال به این شعر بسیار ضعیف است؛ زیرا ابن سکره بسیار بی اخلاق و فاسق بوده و حتی خودش نیز اعتراف به شرب خمر (ثعالبی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۳۴)، لواط (همان، ج ۳: ۷) و زنا (آبی، ۱۴۲۴ق، ج ۵: ۲۱۹) داشته و روشن است که سخن چنین کسی قابل اتکا نیست.

گذشته از آنکه گاهی برخی شاعران در هجو/نکوهش افرادی که به هر دلیلی از ایشان آزرده می شدند، دست به گرافه گویی و اتهام زنی می زدند؛ همان طور که این مسئله بعینه در برخی شعرهای ابن سکره مشهود است (یاقوت حموی، ۱۹۹۳م، ج ۵: ۲۲۷۸).

۸۴. شیوة وضو گرفتن جعابی و تعبیر «ترک»

حاکم نیشابوری از دارقطنی نقل کرده است که می گوید هنگامی که جعابی خوابیده بوده، بر روی پای او چیزی نوشته اند و تا چند روز هیچ آبی به آن نوشته نرسیده بود (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۴۱؛ برای نقل مفصل تر این ماجرا، نک: حاکم نیشابوری، ۱۴۰۴ق: ۱۵۴).^{۲۴}

کاملاً روشن است که اهل سنت از این داستان و باقی ماندن ردّ جوهر بر روی پای جعابی، چنین برداشت نموده اند که او وضو نمی گرفته و در نتیجه، او را بی نماز دانسته اند. اما در این داستان معلوم نیست جوهر بر کدام قسمت پای جعابی نوشته شده است. اگر در مکان مسح پا نبوده، بلکه در جایی بوده که تنها اهل سنت آن را در وضوی خود می شویند، طبیعتاً می توان گفت که کسی مانند دارقطنی به خاطر تعصب مذهبی اش چنین برداشتی نموده است.

اما احتمال دیگری نیز مطرح است. شاید جعابی (دست کم در برخی دوران ها) مطابق با اهل سنت وضو می گرفته و همین مسئله باعث شده ایشان چنین اتهامی به وی بزنند؛ به ویژه که اهل سنت درباره وی تعبیر «ترک الدین و الصلاة»، «ترک المذهب» (نک: همان) را به کار برده اند که اشعار به این مطلب دارد که پیش از آن، در نگاه ایشان، به دیانت و نماز پایبند بوده و بعداً رها کرده است. این تحلیل با وجود قراین مختلف دیگری که پیش از این گذشت و نشان از گرایش های سنیانه در جعابی دارد،

تقویت می‌شود.

۹-۴. دعا و عیادت محدثان بزرگان اهل سنت از جعابی در هنگام مرگش

از مطالب جالب توجه این است که دارقطنی (د. ۳۸۵)، ابن‌شاهین (د. ۳۸۵ق) و ابن‌مظفر (د. ۳۷۹ق)، از بزرگ‌ترین محدثان روزگار خویش در میان اهل سنت، ساعتی پیش از درگذشت جعابی به عیادت او می‌روند و برای او دعا (دعای سلامتی) می‌کنند (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۴: ۴۲۸). این مطلب با توجه به تعصب مذهبی امثال دارقطنی، قرینه قابل توجهی بر این است که ایشان وی را امامی نمی‌دانسته‌اند.

۱۰-۴. بی‌توجهی جعابی به قم و میراث حدیثی‌اش

جعابی سفرهای حدیثی فراوانی داشته است (سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳: ۲۸۵). یکی از محدثان بزرگ و هم‌روزگار جعابی به نام ابوعلی نیشابوری که خود در علم حدیث و حفظ و اشتیاقش نسبت به آن شهره بوده (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۷۱) می‌گوید: «هیچ‌کس از اصحابمان را به اندازه جعابی مشتاق علم ندیدم. او هنگامی که پی برد که من احادیثی را در دینور دریافت کرده‌ام، مدتی غایب شد [...] پس از آنکه بازگشت، فهمیدیم که وی بلافاصله به دینور رفته تا آن احادیث را مستقیماً بشنود» (همان، ج ۳: ۲۳۹). از چنین حکایتی می‌توان به عمق شیفتگی جعابی به حدیث و سماع مستقیم آن پی برد. در این صورت، قابل تأمل است که وی هیچ سفری به قم نداشته است؛ باینکه قم یکی از دو قطب حدیثی امامیه بوده است. این در حالی است که جعابی به شهرهای نزدیک قم، یعنی اصفهان (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۲۵۸) و قزوین (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۱۹) نیز سفر کرده است.

افزون بر این، وی در همان بغداد نیز از محدثان بزرگ مکتب قم و ری که به این شهر مسافرت و یا حتی مهاجرت کرده بوده‌اند (مانند ابن‌قولویه، علی بن بابویه، شیخ کلینی)، هیچ حدیثی دریافت نکرده است.

بنابراین با توجه به مجموع این قراین، این بی‌توجهی جعابی به قم و محدثان بزرگ آن در بغداد می‌تواند قرینه‌ای قابل توجه بر امامی نبودن وی قلمداد شود.

۵. مقایسه قرینه‌های دو طرف

به نظر می‌رسد قرینه‌های امامی نبودن جعابی بر قرینه‌های طرف مقابل می‌چربد؛ چراکه

بسیاری از قرینه‌های امامی بودن وی، قرینه‌هایی‌اند که با تشیع عام نیز سازگارند (مانند گریختن جعابی از دمشق و تصریح اهل سنت به تشیع وی) و تعیینی بر امامی بودن وی ندارند که در این صورت، دیگر تعارضی میان آن‌ها با قراین امامی نبودن جعابی نمی‌ماند. تنها اندکی از این قرینه‌ها می‌مانند که بر امامی بودن جعابی اشعار یا دلالت دارند که بسیاری از این موارد نیز یا در درون خود دچار اشکال‌هایی هستند، یا به‌هرحال، در برابر قراین متعددی که در طرف مقابل وجود دارد و هم از نظر شماره و هم از نظر استواری برتر از ایشان است، یارای ایستادگی ندارند.

مثلاً درباره‌ی ترحم صدوق و مفید بر او، می‌توان گفت شمار این ترحم‌ها اندک است و از میان این شمار اندک نیز، بسیاری از آن‌ها - همچنان‌که گذشت - در نسخه‌ها و منابع دیگر نیامده‌اند.

همچنین محتواهای سازگار با دیدگاه‌های امامیه در احادیث او نیز با انبوهی از روایات وی که تنها با دیدگاه‌های اهل سنت سازگاری دارد، تعارض دارد و دیگر نمی‌تواند قرینه‌ی استواری بر امامی بودن او باشد.

درباره‌ی توثیق شیخ طوسی و نجاشی بدون هیچ نکوهشی بر مذهب او نیز باید گفت اولاً این مبنا دارای مثال‌های نقضی است؛ از جمله اینکه نجاشی، عمار ساباطی را که مشهور به فطحی بودن است، بدون هیچ اشاره‌ای به نادرستی مذهبش توثیق نموده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۹۰). از سویی دیگر، نهایت امر این است که امامی دانستن جعابی، نظر شیخ طوسی و نجاشی است (به‌ویژه که ممکن است اجتهادی باشد) و با بسیاری از قرینه‌هایی که درباره‌ی امامی نبودن جعابی بیان شد (که قرینه‌هایی حسی‌اند)، خدشه‌دار می‌شود و در چنین شرایطی، دلیلی برای تعبد به سخنان این رجالیان نداریم.

بنابراین در مجموع، با توجه به قرینه‌های گوناگون، به‌ویژه صراحت جعابی در صالح دانستن خلیفه دوم، سازگاری درون‌مایه‌ی کتاب‌های متعدد او با مبانی اهل سنت، نماز بر وی در جامع منصور (پایگاه مهم اهل سنت بغداد) و نیز عیادت و دعای محدثان بزرگ اهل سنت، مانند دارقطنی برای او اندکی پیش از درگذشتش، اگر نگوئیم که امامی مذهب نبودنش روشن است، دست‌کم باید گفت امامی بودن او ثابت نمی‌شود؛

گرچه اصل گرایش‌های عام شیعی جعابی قابل انکار نیست، مانند تألیف کتاب درباره روایات غدیر خم و....

آری، ممکن است این فرضیه به نظر برسد که جعابی دارای دوره‌های مختلفی در زندگی‌اش بوده و در پایان زندگی‌اش به شیعیان نزدیک شده است؛ اما باید گفت عبادت و دعای محدثان بزرگ اهل سنت، آن‌هم متعصبانی مانند دارقطنی و نیز نماز بر پیکر او در مسجد منصور و اینکه او کتاب خودش درباره صحابه را که محتوایی کاملاً ناسازگار با امامیه دارد، تا سال‌های پایانی عمر خود املا نموده است، همگی مؤید آن است که او در پایان عمرش نیز امامی نبوده است و یا دست‌کم نمی‌توان امامی بودنش را اثبات کرد.

ادای حدیث وی برای امثال شیخ صدوق (برای نمونه نک: ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱: ۱۷۴) و شیخ مفید (برای نمونه نک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۹) را نیز می‌توان مانند ابن عقده دانست که با اصحاب امامیه معاشرت بسیار داشته است؛ گرچه به نظر می‌رسد جعابی در این‌گونه موارد، حتی از ابن عقده نیز متساهل‌تر بوده و در برخوردهای خود با امامیه، به هیچ‌وجه قرینه‌ای بر اختلاف نظر با ایشان بروز نمی‌داده است؛ شاید بتوان شعر ابن سکره را - هرچند به‌عنوان مؤیدی بسیار ضعیف - برای تأیید همین ادعا به کار برد؛ یعنی شاید اصل این تساهل و تسامح در جعابی وجود داشته، اما ابن سکره در توصیف آن بزرگ‌نمایی نموده و آن را بر نفاق جعابی حمل کرده است.

شاید اینکه نوحه خوان امامی در تشییع جنازه جعابی نوحه سر می‌داده است، نیز از همین روی بوده که وی با وجود آمیزش با اهل‌الحديث و سنیان متعصب، توجه زیادی به اهل بیت علیهم‌السلام داشته است. به‌عنوان تقریب به ذهن، می‌توان این مسئله را به توجهی تشبیه نمود که امامیان به عالمی سنی متمایل به اهل بیت علیهم‌السلام ابراز نمایند؛ یعنی به‌خاطر ایستادگی آن عالم سنی در مقابل عالمان ناصبی، شاید به وی ابراز ارادت نیز نمایند، ولی این منافاتی با آن ندارد که وی را هم‌کیش خود نمی‌دانند.

۶. نتیجه‌گیری

برای دستیابی به شناختی واقع‌بینانه‌تر از مذهب یک راوی، بایستی از قرینه‌های گوناگونی بهره برد: قرینه‌هایی از سوی خود راوی و قرینه‌هایی از نگاه دیگران درباره

او.

مهم‌ترین موارد در دسته نخست، عبارت‌اند از: محتوای احادیثِ راوی، سخنان وی در ذیل آن‌ها، کتاب‌های وی، استفاده وی از ادبیات و اصطلاح‌های یک مذهب خاص، بررسی مذهب خویشاوندانِ نزدیکِ راوی، پرننگ بودن مذهبی خاص در بافت جمعیتی شهر یا محله زندگی او، مقصد سفرهای حدیثیِ راوی و پرهیز یا اشتیاق ویژه وی در سفر به قطب حدیثی یک مذهب.

در دسته دوم نیز می‌توان از این موارد نام برد: ترحم و ترضی و نیز دعای پیروان مذاهب در حقِ راوی، توثیقِ رجالیان بدون هیچ قدحی در مذهبِ راوی، گزارش‌های تاریخی دیگر درخصوص نگرش دیگران درباره او، از جمله شیوه تشییع جنازه و نماز بر وی.

با مطالعه موردی این قرینه‌ها بر روی جعابی، روشن شد که قرینه‌های متعددی از هر دو دسته پیش‌گفته درباره امامی بودنِ جعابی وجود دارد و شواهدِ دال بر امامی بودن وی (هم از نظر شماره و هم از نظر استواری) به گونه‌ای نیست که بتواند در برابر این قرینه‌ها ایستادگی نماید. بنابراین باید گفت گرایش‌های شیعی جعابی به معنای تشیع عام است و وی امامی مذهب نبوده، یا دست‌کم نمی‌توان امامی بودن وی را اثبات نمود؛ گرچه این احتمال ضعیف‌تر نیز ممکن است مطرح شود که وی دارای دوره‌های گوناگون در زندگی خویش بوده و در برخی مقاطع، مذهبش را تغییر داده و در برهه پایانی زندگی‌اش، گرایش‌های شیعی او پرننگ‌تر شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته اگر اثبات شود که این رویکرد محدثان در روایات غیرفقهی نیز بوده است.
۲. برای نمونه نک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۲؛ این امر در روایات غیرفقهی، جلوه‌گری بیشتری دارد.
۳. برای آگاهی بیشتر، نک: عافی خراسانی، ۱۴۰۰ش: ۹۵ و ۱۱۵.
۴. این ادعا درباره بافت مذهبی مردم قم، سخن آیت‌الله احمد مددی موسوی (شنیدار نگارنده، جلسه درس خارج) است.
۵. همچنان‌که با مقایسه عباراتِ معانی با تاریخ بغداد، اقتباس وی از خطیب بغدادی کاملاً آشکار است (نک: معانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳: ص ۲۸۵؛ قس: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۳۷).

۶. بلکه جعابی روایاتی در فضیلت مالک نیز دارد (نک: مدینی، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۲۷۸). آری، معلوم نیست که وی فقط راوی این‌گونه روایات بوده یا اعتقاد نیز داشته است.
۷. برای نمونه نک: ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۵ق: ۲۱؛ البته همچون گذشته باید گفت لزوماً به معنای اعتقاد او به آن‌ها نیست، اما می‌تواند در کنار قرینه‌های دیگر، در نتیجه‌گیری تأثیرگذار باشد.
۸. نگارنده در مقاله‌ای در بررسی کتاب‌های ابوالفضل، با تفصیل بیشتری به این مسئله پرداخته است (نک: عافی خراسانی، ۱۴۰۰ش: ۱۰۶).
۹. با توجه به سماع‌های متعدّد موجود در نسخه این کتاب، احتمال جعل آن کاهش می‌یابد (نک: سریع، ۱۴۴۱ق: ۷۳-۸۲).
۱۰. به‌ویژه اگر مبنای پیش‌گفته را تعمیم دهیم که اگر رجالیان اهل سنت نیز تعبیر «ثقه» را بدون قلدح در مذهب راوی به کار برند، نشان از سنی بودن آن راوی دارد.
۱۱. به‌جز ابوالفضل شیبانی که البته درباره وی نیز احتمال مذاهب دیگر مثل زیدیه می‌رود که توضیح آن در این مجال نمی‌گنجد (برای آگاهی بیشتر، نک: اکبری، ۱۳۹۹ش؛ نیز بنگرید: عافی خراسانی، ۱۴۰۰ش: ۱۱۵-۱۱۶).
۱۲. مانند: ابوالوفاء حنبلی (نک: ابن‌ابی‌یعلی، بی تا، ج ۲: ۲۴۴) و عبدالخالق بن عیسی (همان، ج ۳: ۱۶).
۱۳. مانند: ابوسعید خوارزمی شافعی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۲۷۵)، عبدالغفار دینوری (بر مذهب سفیان ثوری) (نک: ابوالفضل ابن‌المهدی، بی تا: ۱۸)، ابواسحاق برمکی حنبلی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۶: ۱۳۷).
۱۴. مانند حمزة بن قاسم (همان، ج ۸: ۱۷۸)، ابوطیب دقاق (همان، ج ۱۱: ۳۰۹)، ابوالحسن هاشمی (همان، ج ۱: ۳۷۳).
۱۵. مانند ابوبکر ابهری (پیشوای مالکیان در روزگارش) (قاضی عیاض، ۱۹۶۵م، ج ۶: ۱۹۲)، ابوبکر خوارزمی (پیشوای حنفیان در روزگارش) (صیمری، ۱۴۰۵ق: ۱۷۳)، ابوطیب طبری شافعی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۹: ۳۶۵).
۱۶. مانند ابومحمد بن معروف (نک: همان، ج ۱۰: ۳۶۶).
۱۷. آری، ظاهراً تنها در یک سند پنداشته می‌شود که شیخ مفید در این مسجد دریافت داشته، اما ظاهراً سقط یا تحریفی در این سند رخ داده، چنان‌که محقق *امالی مفید* توضیح داده است (نک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۹۶).
۱۸. نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۳۷؛ برای آشنایی با موقعیت باب‌البصره، نک: ابن‌القیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ص ۲۸۶). در برخی گزارش‌ها، محله زندگی جعابی «مدینه‌أبی‌جعفر [المنصور]» ذکر شده است (نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰: ۳۸۳). اما مدینه‌المنصور و باب‌البصره نام‌های یک محله‌اند (نک: سلامی دمشقی، ۱۴۲۰ق: ۱۶۶).

۱۹. یاقوت همه اهالی باب البصره را سنی حنبلی و همه اهالی کرخ را نیز امامی مذهب دانسته است (نک: یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ج ۴: ۴۴۸).
۲۰. برای نمونه‌ای از محدثان ساکن باب البصره، نک: ابن بقال حنبلی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۴۶۲)، ابوعقیل سلمی (همان، ج ۵: ۳۹) و ابن اموی (همان، ج ۱۱: ۱۹).
۲۱. برای مثال، خطیب بغدادی تنها برخی از مناطق کرخ را سکونتگاه امامیان دانسته است (نک: همان، ج ۱: ۱۰۰). اما بعدها یاقوت می‌گوید هیچ سنی‌ای در کرخ و هیچ شیعه‌ای در باب البصره نیست (چنان‌که گذشت) که نشان می‌دهد که احتمالاً به‌مرور زمان، این محله‌ها از پیروان مذاهب دیگر تصفیه شده‌اند.
۲۲. مانند احمد بن زکریا نیشابوری (د. ۳۱۲ق) (همان، ج ۴: ۳۸۳). و هرچه به عقب‌تر (اواخر سده سوم هجری و پیش از آن) می‌رویم، شمار محدثان اهل سنتِ مقيم کرخ بیشتر می‌شود.
۲۳. (نک: ابن شداد، ۱۹۵۳م، ج ۳: ۳۱۳؛ قس: ابن ندیم، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲ و ۲۸۳). از دیگر قاضیان سنیِ حمدانیان، می‌توان از ابوحفص قاضی حلبی نام برد (نک: ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۳: ص ۵۵۹).
۲۴. در این نقل‌ها دارقطنی صراحتاً جعابی را به مسائلی مانند خلط در نقل حدیث و ترک دیانت و... نسبت می‌دهد که نشان از نادرستی دیدگاه برخی از محققان دارد که معتقدند که اهل سنت هیچ نکوهشی درباره جعابی نکرده‌اند (نک: شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ۱۵۰۲).

منابع

- آبی، م. (۱۴۲۴ق). *نثر الدر فی المحاضرات* (خ. عبدالغنی محفوظ). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی یعلی، م. (بی تا). *طبقات الحنابلة*. بیروت: المعرفة.
- ابن اثیر، ع. (۱۴۰۹ق). *أسد الغابة*. بیروت: دارالفکر.
- ابن الفقیه، ا. (۱۴۱۶ق). *البلدان* (ی. الهادی، محقق). بیروت: عالم الکتب.
- ابن بابویه، م. (۱۳۶۲ش). *الخصال* (ع. غفاری، محقق). قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۷۶ش). *الأمالی*. تهران: کتابچی.
- _____ (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه* (ع. غفاری، محقق). قم: جامعه مدرسین.
- ابن جبیر، م. (بی تا). *رحلة ابن جبیر*. بیروت: دارالهلل.
- ابن جوزی، ع. (۱۴۱۲ق). *المنتظم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن حجر، ا. (۱۳۲۵ق). *تهذیب التهذیب*. بیروت: دار صادر.
- _____ (۱۴۱۸ق). *المعجم المفهرس* (م. المیادینی، محقق). بیروت: الرسالة.
- ابن خسرو بلخی، ح. (۱۴۳۱ق). *مسند أبی حنیفة* (ل. بهرائجی قاسمی، محقق). مکه مکرمه: الامدادیه.
- ابن رجب، ع. (بی تا). *ذیل طبقات الحنابلة*. بیروت: المعرفة.

- ابن شداد، م. (۱۹۵۳م). *الأعلاق الخطيرة*. دمشق: المعهد العلمي الفرنسي.
- ابن شهر آشوب، م. (۱۳۸۰ق). *معالم العلماء*. نجف: الحيدريه.
- ابن طاووس، ع. (۱۴۱۳ق). *التحصيل لأسرار ما زاد من كتاب اليقين*. قم: دارالكتاب.
- ابن عساکر، ع. (۱۴۱۵ق). *تاريخ مدينة دمشق* (ع. شيرى، محقق). بيروت: دارالفكر.
- _____ (بى تا). *الأربعون البلدانیه* (م. عاشور، محقق)، قاهره: مكتبة القرآن.
- ابن مسكويه، ا. (۲۰۰۰م). *تجارب الأمم* (ا. امامى، محقق). تهران: سروش.
- ابن ندیم، م. (۱۴۱۷ق). *المهرست*. بيروت: دارالمعرفة.
- ابوظاهر سلفى، ا. (۲۰۰۴م). *المشيخة البغدادية (التاسع والعشرون)*. نسخه خطی اسكوريال. نرم‌افزار جوامع الكلم.
- ابوالفضل ابن المهدي، محمد بن عبدالعزيز، ذكر شيوخ الشريف أبي الفضل ابن المهدي، نسخه خطی، نرم‌افزار المكتبة الشاملة.
- ابوبكر صولى، م. (۱۹۳۵م). *تاريخ الدولة العباسية (من كتاب الأوراق)* (ج. هيورث دن، محقق). مصر: مطبعة الصاوى.
- ابوحيان توحيدى، ع. (۱۴۱۹ق). *البصائر و الذخائر* (و. القاضى، محقق). بيروت: دار صادر.
- ابونعيم اصفهاني، ا. (۱۴۱۰ق). *تاريخ اصبهان*. بيروت: دارالكتب العلميه.
- _____ (بى تا). *حلية الأولياء* (ى. كمال حوت، محقق). قاهره: أم القرى.
- _____ (۱۴۱۷ق). *فضائل الخلفاء الراشدين* (ص. العقيل، محقق). مدينة منوره: دارالبخارى.
- _____ (۱۴۰۷ق). *كتاب الامامة والرد على الرافضة*. مدينة منوره: مكتبة العلوم والحكم.
- _____ (۱۴۱۵ق). *مسند الامام أبي حنيفة* (ن. م. الفاريابى، محقق). رياض: الكوثر.
- اكبرى، ع. (۱۳۹۹ش). *تفاوت طبقات اسناد ابوالفضل شيباني و برخی از محدثان معاصر او*. پایگاه اینترنتی الآثار. (shaiban/1399/09/16/alarasir.blog.ir)
- بيهقي، ا. (۱۴۲۴ق). *السنن الكبرى*. بيروت: دارالكتب العلميه.
- پاکتچی، ا. (۱۳۷۴ش). *ابن جعابی، در دائرة المعارف بزرگ اسلامى*. تهران: مركز دائرة المعارف.
- ثعالبي، ع. (۱۴۲۰ق). *یتيمة الدهر*. بيروت: دارالكتب العلميه.
- جوان آراسته، ا. (۱۳۸۰ش). *قاضي نعمان و مذهب او*. *هفت آسمان*، شماره ۹، ۴۷-۸۲.
- خوبی، ا. (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحديث*. قم: نشر آثار الشيعه.
- حاکم نیشابوری، م. (۱۴۰۴ق). *سؤالات الحاکم النیشابوری للمدارقطنی* (م. ابن عبدالله، محقق). رياض: المعارف.
- حب الله، ح. (۲۰۱۷م). *منطق النقد السندي*. بيروت: دارالانتشار العربی.

حسنی بغدادی، ع. (۱۳۹۱ش). القاضی المحدث الحافظ ابن الجعابی البغدادی واحد، کتاب شیعه، شماره ۶، ۷۵-۹۳.

خزاز، ع. (۱۴۰۱ق). کفایة الأثر (ع. کوه کمره ای، محقق). قم: بیدار.

خطیب بغدادی، ا. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد (م. عبدالقادر عطا، محقق). بیروت: دارالکتب العلمیه.

_____ (بی تا). شرف أصحاب الحدیث (م. سعید اوغلی، محقق) آنکارا: دار إحياء السنة النبویة.

ذهبی، م. (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال (ع. البجاوی، محقق). بیروت: المعرفة.

_____ (۲۰۰۳م). تاریخ الاسلام (ب. عواد معروف، محقق). بیروت: دارالغرب الاسلامی.

رافعی قزوینی، ع. (۱۴۰۸ق). التدوین فی أخبار قزوین (ع. عطاردی، محقق). بیروت: دارالکتب العلمیه.

سامر، ف. (۱۹۷۳م). الدولة الحمدانیة. بغداد: مطبعة الايمان،

ستار، ح. و مؤدب، ر. (۱۳۹۳ش). بررسی نقش رواتِ مشترک در اخبار منتقله (مطالعه موردی جعابی). حدیث پژوهی، شماره ۱۱، ۲۰۷-۲۳۸.

سجادی، ص. (۱۳۶۹ش). آل حمدان، در دایرة المعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دائرةالمعارف.

سریع، م. (۱۴۴۱ق). مقدمه من حدث عن النبی (ص) هو و أبوه. قاهره: معهد المخطوطات العربیه.

سلامی دمشقی، م. (۱۴۲۰ق). تاریخ علماء بغداد (م. عباس عززوی، محقق). بیروت: الدار العربیة للموسوعات.

سمعانی، ع. (۱۳۸۲ق). الأنساب. حیدرآباد: دایرةالمعارف العثمانیه.

_____ (۱۴۱۷ق). المنتخب من معجم شیوخ السمعانی. ریاض: عالم الکتب.

شبییری زنجانی، م. (۱۳۹۷ش). جلسه درس خارج فقه.

_____ (بی تا). نرم افزار درایة النور. نسخه ۱/۲. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.

_____ (بی تا). دروس خارج صوم (تقریرات درس). قم: مرکز فقهی امام محمد باقر (ع).
_____ (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح (تقریرات درس). قم: رأی پرداز.

شهیّد ثانی، ز. (۱۴۰۸ق). الرعاية فی علم الدرایة. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

صیمری، ح. (۱۴۰۵ق). أخبار أبی حنیفة و أصحابه. بیروت: عالم الکتب.

ضیاء مقدسی، م. (۱۹۹۴م). النهی عن سب الأصحاب. قاهره: الذهبیه.

طوسی، م. (۱۳۷۳ش). الرجال (ج. قیومی اصفهانی، محقق). قم: جامعه مدرسین.

_____ (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دارالتقافة.

_____، الأمالی، نسخه خطی. ناسخ: سدید بن محمد بن عبدالله، تاریخ کتابت: ۱۳ شوال ۵۸۰ق، شماره: ۱۱۶۰. تهران: کتابخانه ملک.

_____ (۱۴۱۴ق). الرسائل العشر. قم: جامعه مدرسین.

_____ (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعه (ع. طباطبائی، محقق). قم: ستاره.

عافی خراسانی، م. (آذر و دی ۱۴۰۰ش). بررسی و بازسازی کتاب‌های ابوالفضل شیبانی. آینه پژوهش، شماره ۱۹۱، ۱۱۹-۹۳.

_____ (۱۴۴۲ق). مقدمهٔ احادیث امیرالمؤمنین علیؑ (من مخطوطات الزیديه). قم: دارالحديث.

_____ (۱۴۰۰/۸/۱۸ش). سفرهای محدثان، سرنخی برای شناخت آن‌ها و روزگارشان؛ مطالعهٔ موردی سفرهای ابوالفضل شیبانی. علوم حدیث، (http://hadith.riqh.ac.ir/article_13263.html)

_____ (۱۴۰۰/۳/۳۱ش). سرنخ‌هایی جدید برای شناخت شخصیت پیچیدهٔ ابوالفضل شیبانی. پایگاه اجتهاد،

http://ijtihadnet.ir/%D8%B3%D8%B1%D9%86%D8%AE%E2%80%8C%D9%87%D8%A7%DB%8C%DB%8C-%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF-%D8%A8%D8%B1%D8%A7%DB%8C-%

عافی خراسانی، م. و شهیدی، ر. (۱۴۰۰ش). روش کشف تدلیس و انگیزه‌های آن در مناسبات روایی اسلامی؛ نمونه: روایتگری دارقطنی از جعابی. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۹، ۱۱۴-۹۳.

قاضی عیاض، ع. (۱۹۶۵-۱۹۸۳م). ترتیب المدارک. مغرب: فضالةالمحمدية. کلینی، م. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دارالحديث.

مدینی، م. (۱۴۲۰ق). اللطائف من دقائق المعارف. بیروت: دارالکتب العلمیه. مفید، م. (۱۴۱۳ق). الأمالی (ع. غفاری، محقق). قم: کنگرهٔ شیخ مفید،

منتجب‌الدین، ع. (۱۴۲۲ق). الفهرست. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

نجاشی، ا. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی (م. شبیری زنجانی، محقق). قم: جامعهٔ مدرسین.

نعمانی، م. (۱۳۹۷ق). الغیبه (ع. غفاری، محقق). تهران: نشر صدوق.

یاقوت حموی، ی. (۱۹۹۳م). معجم الأدباء (ا. عباس، محقق). بیروت: دارالغرب الاسلامی.

_____ (۱۹۹۵م). معجم البلدان. بیروت: دار صادر.

References

Abū al-Faḍl ibn al-Mahdī, M. (1935). *Dhikr al-Shuyūkh Al-Sharīf Abī al-Faḍl ibn al-Mahdī*. Manuscript: Al-Maktaba al-Shāmila software. (In Persian).

Abū Bakr al-Sūlī, M. (1935). *Tārīkh al-Dawlah-Al-Abbāsīyya (Min-Kitāb-Al-Awrāq)*. ed: J Hayworth Dan, Egypt: Al-Sawi Press. (In Persian).

Abū Ḥayyan al-Tawhīdī, 'A. (1998). *al-Baṣā'ir wa al-Dhakhā'ir*. ed: W. al-Qādī, Beirut: Dār Ṣādir. (In Persian).

Abū Nu'aym al-Iṣfāhānī, A. (1989). *Tārīkh Iṣbahān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Persian).

----- (n.d.). *Hilyah al-Auliya'*. Qahirah: Umm al-Qur'an. (In Persian). (In Persian).

----- (1996). *Faḍā'il-al-Khulafā' al-Rāshdīn*. ed: Saleh-al-Aqeel, Medina: Dār

- Al-Bukhārī. (In Persian).
 ----- (1986). *Kitāb Al-Imāma wa al-Radd 'Ala Al-Rāfiḍa*. Madinah: Maktabah Al-'Ulūm and Al-Ḥikam. (In Persian).
 ----- (1994). *Musnad al-'Imām Abī-Hanīfa*. ed: N. M. Al-Fāryābī. Riyadh: Al-Kawthar. (In Persian).
 Abū Ṭahir al-Silafī, A. (2004). *Al-Mashyakha al-Baghdādiyya (al-Tāsi' wa al-'Ishrūn)*. Escorial Manuscript: Javāmi' al-Kalīm Software. (In Persian).
 Afī Khorasani, M. (2022). Study and Reconstruction of the Works of Abūlmufḍdal Sheibānī; New Clues in Recognizing his Person'Alīty. *Āyeneh Pajuhesh*, Issue 191, 93-119. (In Persian).
 ----- (2020). Introduction of *Ahādīth Amīr al-Mu'minīn 'Alī (PBUH) (from Zaydī Manuscripts)*. Qom: Dār al-Ḥadīth. (In Persian).
 ----- (2022). The travels of transmitters, a clue to know them and their time; A case study of the travels of Abū al-Mufaddal al-Shaybani. *'Ulūm Ḥadīth*. doi: 10.22034/HS.2022.49884.3044. (In Persian).
 ----- (2021). Sarnakhhaye Jadīd Baraye shinākht Shakhsīyyat pichideye Abū al-Mufaddal al-Shaybani. *Ijtihād website*, June 31. (In Persian).
 ----- (2021). The method of discovering Tadlis and its motives in Islamic narrative relations; Example: Darqotni's narration from Jea'bi. *Journal of Historical Approaches to Qur'ān and Ḥadīth Studies*, Issue 69, 93-114. doi: 20.1001.1.17358701.1400.27.69.4.1. (In Persian).
 Akbarī, 'A. (2019). Tafāwut Ṭabaqāt Asnād Abū al-Mufaddal al-Shaybānī wa Barkhī az Muḥaddithān Mu'āsir 'Ū, *Āthār website*. (In Persian).
 Ābī, M. (1424 AH). *Nathr Al-Durr Fī al-Muhāḍirāt*. ed: Kh. Abd al-Ghanīyy Mahfūz. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Persian).
 Beyhaqī, A. (2003). *Al-Sunan Al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Persian).
 Ḥākīm al-Naysābūrī, M. (1983). *Su 'ālāt Al-Ḥākīm Al-Naysābūrī Li al-Dārquṭnī*. ed: M. Ibn Abdullah. Riyadh: Al-Ma'ārif. (In Persian).
 Ḥasanī al-Baghdādī, A. (1971). Al-Qādī al-Muhaddīth al-Ḥāfiẓ Ibn al-Ji'ābī al-Baghdādī Wāḥid. *Kitāb Shia*, Vol. 6, 75-93. (In Persian).
 Khaṭīb al-Baghdādī, A. (1996). *Tārīkh Baghdād*. ed: M. Abd al-Qādīr Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Persian).
 ----- (n.d.). *Sharaf Aṣhāb-al-Ḥadīth*. ed: M. Sa'īd Oghli. Ankārā: Dār 'Ihiya' al-Sunnah al-Nabawiyya. (In Persian).
 Khazzāz, 'A. (1980). *Kifāyat-al-Athar*. ed: A. Koh-Kamareī. Qom: Bidār. (In Persian).
 Najāshi, A. (1986). *Rijal-Najashi*. ed: M. Shubayri-Zanjāni. Qom: Jamia-Mudrrisīn.
 Qādī 'Iyyād, 'I. (1965-1983 AD). *Tarīb al-Madārik*. Maghrib: Fadālah/Al-Muḥammadīyya. (In Persian).
 Rāfi'ī al-Qazwīnī, A. (1987). *Al-Tadwīn fī Akhbār Qazvīn*. ed: Azizullāh Aṭārudī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Persian).
 Sallamī Damishqī, M. (1999). *Tārīkh 'Ulamā' Baghdād*. ed: Muḥami-Abbas 'Azzāwī. Beirut: Al-Dār al-'Arabiyya le al-Mawsū'āt. (In Persian).
 Sam'ānī, A. (1962). *Al-Ansāb*. HeyDār Ābād: Dā'ira al-Ma'rif al-Ottomāniyya. (In Persian).

- (1996). *Al-Muntakhab min Mu'jam-Shuyūkh Al-Sam'ānī*. Riyadh: 'Ālam al-Kutub. (In Persian).
- Sarī, M. (2019). preface of *Man Ḥaddtha 'An al-Nabī Huwa Wa abūhu 'Aw Ra'āhu*. Cairo: Institute of Arabic Manuscripts. (In Persian).
- Shaḥīd al-Thānī, Z. (1987). *Al-Ri'āyah fī 'Ilm Al-Dirāyah*. Qom: Ayatollah Murashi-Najafi Library. (In Persian).
- Tha'ālabī, A. (1999). *Yatīma Al-Dahr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Persian).
- Tūsī, M. (1994). *al-Rijāl*. ed: J. Qayyomi Isfahani. Qom: Jameh Mudarrsīn. (In Persian).
- (1993). *Al-'Amālī*. Qom: Dār al-Taqfa. (In Persian).
- (1993). *Al-'Amālī*, manuscript, copyist: Saīdī bin Muḥammad bin Abdullah, copy date: 13 Shawwal 580 AH, number: 1160, Tehran, M'Alīk Library. (In Persian).
- (1993). *Al-Rasā'il Al-'Ashar*. Qom: Jāme'ye Madrasin. (In Persian).
- (1999). *Fihrist Kutub al-Shī'a*. ed: A. Tabātabāī. Qom: Setareh. (In Persian).
- Dhahabī, M. (1962). *Mīzān-al-'Itidāl*. ed: 'A. al-Bajāwī. Beirut: Al-Marafah. (In Persian).
- (2003). *Tārīkh al-Islām*. ed: B. 'Awwād Maārūf. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. (In Persian).
- Ḥubb Allah, Ḥ. (2017). *Mantiq al-Naqd al-Sanadī*. Beirut: Dār al-Intishār al-'Arabīyy. (In Persian).
- Ibn al-'Athīr, 'A. (1988). *'Usd al-Ghāba*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Persian).
- Ibn Al-Faqīh, A. (1995). *Al-Buldān*. ed: Y. Al-Hādī. Beirut: 'Ālam al-Kutub. (In Persian).
- Ibn al-Jawzī, A. (1991). *al-Muntazam*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Persian).
- Ibn al-Nadīm, M. (1996). *al-Fihrist*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. (In Persian).
- Ibn 'Asākir, 'A. (1994). *Tārīkh Madīnah Dimashq*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Persian).
- (n.d.). *Al-'Arba'ūn al-Buldāniyyah*. ed: M. Āshūr. Cairo: Al-Qur'an Library. (In Persian).
- Ibn Bābawayh, M. (1983). *Al-Khiṣāl*. ed: 'A.A. Ghaffāri. Qom: Jamieh-Mudrassiin. (In Persian).
- (1997). *al-'Amālī*. Tehran: Kitābchī. (In Persian).
- (1992). *Man Lā Yahduruhu al-Faqīh*. ed: 'A.A. Ghaffāri. Qom: Jāme'heye Mudrarrsin. (In Persian).
- Ibn Ḥajar, A. (1907). *Tahdhīb -al-Tahdhīb*. Beirut: Dār Ṣādir. (In Persian).
- (1997). *Al-Mu'jam Al-Mufahras*. ed: M. Shakūr Al-Mayādīnī. Beirut: al-Risala. (In Persian).
- Ibn Jubayr, M. (2009). *Rihla Ibn Jubayr*. Beirut: Dār Al Hilal, Beirut. (In Persian).
- Ibn Khosrow al-Balkhī, Ḥ. (2009). *Musnad Abī-Hanīfa*. ed: L. al-Behrā'ijī al-Qāsimī. Makkah: Al-'Imdādiyya. (In Persian).
- Ibn Rajab, A. (n.d.) *Dhayl Ṭabaqāt al- Ḥanābilah*. Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Persian).
- Ibn Ṭāwūs, 'A. (1992). *Al-Taḥṣin Li Asrār Mā Zād Min Kitāb Al-Yaqīn*. Qom: Dār Al Kitāb. (In Persian).
- Ibn Abī Ya'lā, M. (n.d.). *Ṭabaqāt al- Ḥanābilah*. Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Persian).

- Ibn Muskuyeh, A. (2000). *Tjārib-ul-'Umam*. ed: A. Imāmī. Tehran: Surūsh. (In Persian).
- Ibn Shaddad, M. (1953). *Al-'A'lāq Al-Khaṭira*. Damascus: Al-Ma'had Al-'Ilmī Fransī. (In Persian).
- Ibn Shahrāshūb, M. (1960). *Ma'ālim al-'Ulama'*, Najaf: Al-Ḥaydariyya. (In Persian).
- Javān Ārāsteh, A. (2001). Qādī Nu'mān wa Mazhabe uw. *Haft Asman*, No. 9, 82-47. (In Persian).
- Khoyī, A. (1992). *Mo'jam Rijal al-Ḥadīth*. Qom: Āthār al-Shī'a. (In Persian).
- Kulaynī, M. (2008). *al-Kāfī*. Qom: Dār al-Ḥadīth. (In Persian).
- Madīnī, M. (1999). *Al-Latā'if-min Daqā'iq Al-Ma'ārif*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Persian).
- Mufīd, M. (1992). *Al-'Amālī*. ed: 'A.A. Ghaffārī. Qom: commemoration of Shaykh Mufīd. (In Persian).
- Muntajab al-Din, 'A. (2001). *Al-Fihrist*. ed: J. Muhaddith. Qom: Ayatollah Murashi Najafī Library. (In Persian).
- Nomānī, M. (2017). *Al-Ghayba*. ed: 'A.A. Ghaffārī. Tehrān: Sadouq Publishing. (In Persian).
- Paktachī, A. "Ibn Ji'ābī", (1995). *Dā'ira al-Ma'rif Buzurg Islamī*. vol. 3, Tehran: Markaz Dā'ira al-Ma'rif. (In Persian).
- Sajjādī, S. "Āl Hamdān", (1990), *Dā'ira al-Ma'arife Buzurge Islāmī*. vol. 1, Tehran: Markaz Dā'ira al-Ma'rif. (In Persian).
- Sāmīr, F. (1973). *al-Dawla al-Ḥamadāniyyah*. Baghdad: Al-'Imān Press. (In Persian).
- Sattār, H.; Mu'ddab, R. (2013). Barresiye Naqshe Rowāt Moshtark Dār Akhbār Montaqaleh, Mutāle'eye Mowrediye Ji'ābī. *Ḥadīth Pazhūhī*, No. 11, 207-238. (In Persian).
- Ṣaymurī, H. (1984). *Akhbār Abī Hanīfa wa Aṣḥābuhū*. Beirut: Alam-al-Kitāb. (In Persian).
- Shubayrī Zanjānī, M. (n.d.). *Diraya Al-Noor software*, version 1/2. Qom: Noor Islamic Computer Research Center. (In Persian).
- (n.d.). *Darseh Khārej*. Qom: Markaz Feqhi Imām Muḥammad Bāqir (AS). (In Persian).
- (1998). *Kitābe Nikāh*. Qom: Rai Pardāz. (In Persian).
- Yāqūt Ḥamawī, Y. (1993). *Mu'jam al-'Udāba'*. ed: I. 'Abbas. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. (In Persian).
- (1995). *Mu'jam Al-Buldān*. Beirut: Dār Sādir. (In Persian).
- Ziā' al-Maqdisī, M. (1994). *Al-Nahy 'An Sabb Al-'Aṣḥāb*. Cairo: Al-Dahabia. (In Persian).

Method of Recognizing the Sect of Transmitters; a Case Study of the Sect of Qāḍī Abū Bakr al-Ji'ābī

Muhammad Afī Khorasani

Ph.D student of Quran and Hadith Studies, University of Tehran, Farabi College, Qom, Iran, (responsible author); m.afī@ut.ac.ir

Ruhollah Shahidi

Assistant Professor, University of Tehran, Farabi College, Qom, Iran; shahidi@ut.ac.ir

Received: 01/02/2022

Accepted: 27/04/2022

Introduction

Knowing the sect of the transmitter has an undeniable role in validating his hadiths. If the transmitter is "Thaqah" but a follower of the other sect than Imamism, his hadith is considered "Muwathaq" and when it conflicts with the ṣaḥīḥ hadith (i.e. the narration of Imami Thaqah), according to some views, the ṣaḥīḥ narration is preferred. It should also be said that the sect of the transmitter forms a part of his personality which can be used to understand better his traditions and also makes us pay more attention when he quotes unbiased hadiths towards other branches of Islam, Because by knowing the transmitter's sect, so that our confidence in those hadiths decreases or increases according to the cases.

Materials and Methods

In order to discover the sect of a transmitter, usually above all, one relies on the opinion of the authors of rijālī sources about him, while there can also be various other evidences that do not deal directly with the sect of the transmitter, but nevertheless, but it can be said that in some cases, even from the words of the old rijālī, they get more accurate data about his sect, because many of these evidences are based on sense, while some of the opinions of the early rijālīs are likely to be the result of guess and ijtihād; Therefore, based on these clues, it is even possible to judge the views of the early rijālīs. Some of these proofs are as follows:

The content of a transmitter's hadiths: The presence of specific Shia or Sunni themes in the transmitter's hadiths raises the possibility of him following that sect, especially if the hadiths are from his own books.

Using the specific literature of a religious sect: for example, using the term "Ijmā' 'Ahl al-Bayt" which is used in Zaydīah atmosphere can indicate the transmitter's adherence to this sect, or at least he was influenced by it.

The city and neighborhood of the transmitter's life: for example, the transmitter's life in a city like Qum, which was almost the exclusive residence of the followers of the Imāmī religion, can be an important clue in this context.

Relatives of the transmitter: If we discover that the relatives of the transmitter, especially his very close relatives, followed a certain sect, the possibility of his following that sect is worthy of attention, especially if several of his relatives follow

a certain sect. Also, the companions of a transmitter can also be worthy of attention to some extent in this context.

The absence of who carries specific sect among transmitter's masters and geography of his travels for hadiths: for example, if we see a Muḥaddith in Baghdād, despite having easy access to the great Imāmī transmitters, he did not receive any hadith from them, this is a significant proof of his non-Imāmī. Also, if we understand that he did not travel to a city like Qum, which is one of the important centers of Imāmī hadith, despite his many travels, it can be another proof in this field.

Tarahḥum and Taraddī: Considering the fact that Islamic scholars usually do not use the terms "raḥamahu allah" and "raḍīya allahu 'anhu" for the followers of other sects, if we see that these terms are used in their words about a Muḥaddith, it can indicate that the Muḥaddith follows their sect (at least in their belief).

The method of funeral rites and prayer of the transmitter: In the same way, if there are reports of Muḥaddith's funeral and rites regarding his death in a way that was only compatible with a particular sect, it can be a proof in this field.

Results and Discussion

The Muḥaddith that we are going to study in this article is Muḥammad ibn 'Umar al-Ji'ābī (d. 355 AH). He is considered one of the great Muḥaddithun of Baghdād and one of the scholars of rijāl in Sunni sources, who is also praised in Imāmī sources. The existence of massive data about his life and education, on one hand, and the differences of opinion about his sect (whether he is an Imāmī or not), on the other hand, make him a worthy example to find out his true sect by implementing the aforementioned methods. And by studying these elements, it becomes clear that al-Ji'ābī – unlike what some researchers think – cannot be an Imāmī: al-Ji'ābī collected the commentary (Tafsīr) of Malīk ibn 'Anas (d. 179), in a book, and also authored another book about the hadiths of Abū Hanīfah (d. 150), with no comments on their quotations. He's also written a book called "*man ḥaddatha 'an al-nabī huwa wa abūhu 'aw ea 'āhu*" which by looking through its contents we can see that it has no compatibility with the beliefs of the Imāmīs. In addition, he narrated various hadiths about the virtues of the three calīphs. In addition, al-Ji'ābī's uncles and probably his father were Sunnis. In addition, al-Ji'ābī was also the judge of Mūṣil, and such a position in a city like Mūṣil is not compatible with him being an Imāmī. It is also worth noting that although al-Ji'ābī was fascinated by traveling (for hadiths), he never traveled to Qum, the stronghold of Imāmī Hadith, and he did not narrate Hadith from any of the Imāmī Sheikhs even in Baghdad itself. Moreover, al-Ji'ābī lived in the neighborhood of Bāb al-Baṣra in Baghdad, which belonged to the fanatical Sunnis and was known for decades with this characteristic, and the funeral prayer for him after his death was held in the Jāmi' al-Manṣūr mosque, which was always a place for Sunnis to hold funerals, and Shiites have no connection with it.

Conclusion

Given this number of different clues, it seems that al-Ji'ābī's Shia tendencies (which made someone like Nadīm (d. 385 AH) consider him a Shia), mean general Shiism (not Twelver Shiism exclusively) and he was not an Imāmī, or at least, it cannot be proved that he was an Imāmī.

Keywords: Sect of Transmitters, al-Ji'ābī, Imāmī Shiism, General Shiism.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
 سال ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۲۹
 مقاله علمی پژوهشی
 صفحات: ۲۵۰-۲۲۱

جایگاه مباحث حدیثی در نظریات علوم قرآنی از دیدگاه آیت‌الله معرفت^{رحمته‌الله}*

حسین ستار**
 محسن قاسم‌پور***
 الهام جمشیدی****

چکیده

سنت و حدیث که از قدیمی‌ترین و کاربردی‌ترین منبع در علوم قرآنی به شمار می‌آید، در آثار محمدهادی معرفت (۱۳۰۹-۱۳۸۵ش) دایره‌کاربرد گسترده‌ای را در بر می‌گیرد. از یک سو، شاهد آن هستیم که مآثورات از همان دوران نخست در زمینه کشف مفاهیم علوم قرآنی بسیار سودمند هستند؛ و از سوی دیگر این منبع کمابیش مورد غفلت دانشمندان علوم قرآنی قرار گرفته است که با توجه به کثرت دانشمندان اهل سنت در این عرصه تا حدودی قابل توجه است. مرحوم معرفت در نظریات علوم قرآنی خود عملاً به بازیابی و کاربرد جدی روایات روی آورده و آن‌ها را بر محوریت قرآن استوار ساخته است؛ ایشان با واکاوی مفاهیم علوم قرآنی در روایات مقبول اهل بیت^{علیهم‌السلام} و صحابه به ابداع نظریات، تمایز بخشی و تبیین این مفاهیم پرداخته است. ایشان تمام مسائل قرآنی را از قرآن آغاز و به حدیث ختم می‌کند و بالعکس؛ این رویکرد حدیثی می‌تواند فصل الخطابی در مسئله جایگاه سنت و حدیث از منظر وی باشد. نوشتار حاضر برای تبیین این مسئله، نمونه نظریه‌های بطن، نسخ تدریجی، نزول قرآن در شب قدر و وحی در زمان بعثت، جاودانگی و عدم تحریف قرآن و... با استناد به روایات جری و تطبیق، روایات نسخ، روایات آغاز نزول، روایات عرضه به قرآن و... مطرح شده است تا نشان دهد رجوع این محقق قرآنی به مآثورات، بسیار راه گشا بوده و قابل استخراج است.

کلیدواژه‌ها: حدیث، آیت‌الله معرفت، مصدر تفسیری، علوم قرآنی.

* این مقاله با حمایت مؤسسه التمهید منتشر شده است.

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

*** استاد تمام گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران / m_ghasempour@atu.ac.ir

**** دانشجوی دکتری، گروه، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول) / e.jamshidi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۷/۸

۱. مقدمه

علوم قرآنی اصطلاحی است که در بستر تحولات علمی و رشد و تعالی انواع دانش‌های اسلامی، طی سده اول تا سده کنونی پدید آمده و به مجموعه مسائل و گزاره‌هایی اطلاق می‌شود که برای شناخت هرچه بهتر قرآن و به هدف کمک به فهم و تفسیر صحیح از این کتاب به کار می‌آیند. شواهد تاریخی فراوان نشان می‌دهد که علوم قرآنی به‌سان همه یا عموم دانش‌های اسلامی همچون تاریخ، سیره، کلام، فقه، نخست در دامن علم حدیث شکل گرفت؛ به این معنا تمام گزاره‌های مربوط به تاریخ قرآن، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، در گفتارهای تفسیری پیامبر ﷺ و صحابه در قالب روایات و با برخورداری از سلسله اسناد انعکاس یافت. بنابراین نخستین بستر انعکاس آموزه‌های علوم قرآن را باید در روایات جست؛ به‌طور مثال آنچه از رسول اکرم ﷺ درباره چگونگی نزول قرآن، نزول وحی مستقیم یا وحی از رهگذر فرشته وحی، نام‌گذاری کتاب آسمانی و سوره‌ها یا احیاناً آیه‌های آن، مبحث قرائت و چگونگی تلاوت قرآن و... نقل شد، دست‌مایه‌های اولیه شکل‌گیری گزاره‌های مربوط به علوم قرآنی را فراهم ساخت. بنابراین خاستگاه اولیه علوم قرآنی حدیث بوده و به‌رغم جدا شدن و استقلال علوم قرآن از حدیث، همچنان بهترین منبع و آب‌سخور برای دستیابی به گزاره‌های علوم قرآنی جوامع حدیثی است؛ برای نمونه، ثقة الاسلام کلینی افزون بر انعکاس روایات فراوانی در زمینه علوم قرآنی در باب‌های پراکنده کافی، کتابی خاص با عنوان کتاب فضل القرآن را به این امر اختصاص داده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲: ۵۹۵ به بعد). باید توجه داشت که بسیاری از روایات تفسیری، صریح یا به اشاره به مباحث علوم قرآن به‌ویژه منطوق فهم و تفسیر قرآن ناظر است که از جمله مباحث مهم این دانش به شمار می‌رود. متأسفانه آنچه تاکنون در خصوص روایات ناظر به قرآن انجام یافته، به روایات تفسیری منحصر بوده و سایر روایات در زمینه علوم قرآنی همچون وحی، نزول، تاریخ قرآن، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و... یکجا به‌صورت جامع و روشمند گردآوری نشده‌اند؛ درحالی که این کار برای گره‌گشایی از بسیاری از ابهام‌های موجود، ضروری به نظر می‌رسد. حال این

سؤال مطرح می‌شود که مرحوم معرفت به‌عنوان عالم برجسته علوم قرآنی، در نظرات خود چقدر به روایات توجه نموده است؟ این روایات در شکل‌گیری نظرات ایشان چه جایگاهی دارند؟ مرحوم معرفت در ساحت مطالعات قرآنی، در راستای نگاهی جدید و کاربردی به حدیث و نقادی مآثرات برآمد. وی نشان داد ارتباط نزدیک حدیث و علوم قرآن، نیازمند پی‌ریزی است تا به مسائل جدید علوم قرآنی بینجامد. از این‌رو نحوه موضع‌گیری این محقق قرآنی درباره مصدر روایات که پیوند چشمگیری با استدلال‌های علوم قرآنی وی دارد، می‌تواند موضوع پژوهشی مهمی را شکل دهد. تاکنون در مورد حجیت روایات تفسیری آیت‌الله معرفت^{علیه السلام} تحقیقات زیادی انجام شده، اما از نقش روایات در نظریات علوم قرآنی ایشان به‌طور خاص سخن نگفته‌اند.

۲. زمینه شکل‌گیری رویکرد حدیثی در مطالعات قرآنی آیت‌الله معرفت^{علیه السلام}

توجه به حدیث در رویکرد و جهت‌گیری معاصران از جمله مرحوم معرفت به‌عنوان یک قرآن‌پژوه و حدیث‌شناس از جهات ذیل، حائز اهمیت شد.

۱. شعار بازگشت به قرآن: مرحوم معرفت در دوره‌ای قرار گرفت که شعار بازگشت به قرآن در مصر و ایران مطرح شد؛ این موضوع در فضایی ترسیم شد که از همه‌چیز ناامید شده، چاره‌ای جز بازگشت به قرآن نمی‌دیدند. از ملزومات بازگشت به قرآن مراجعه به حدیث است؛ چراکه حدیث مفسر قرآن است و از عصر نزول با قرآن پیوند خورده است. این شعار هرچند نشئت گرفته از یک اندیشه سیاسی و اصلاحی در بین مسلمان متجدد در سده اخیر است (کردکریمی و همکاران، ۱۳۹۹ش: ۱-۱۴)، نقشی اساسی در رویکرد به جایگاه قرآن در بین مسلمانان دارد. آغازگر تفسیر اجتماعی در سده اخیر را ناشی از همین شعار اصلاحی دانسته‌اند (خوش‌منش، ۱۳۸۶ش: ۱۲۹-۱۵۶). اندیشه تفسیر اجتماعی که بیشتر به سید جمال‌الدین اسدآبادی و بعدها شاگردش عبده شناخته شده، مورد توجه و اقبال مصلحان متعددی در اهل سنت و تشیع گردیده است. اسدآبادی بر این باور بود که «مسلمین با استفاده از تعالیم زنده و جان‌دار قرآن، به مقام و موقعیت اولیه خویش دست خواهند یافت و با استفاده از زمان، همه آنچه را که از دست

داده اند، دوباره به دست خواهند آورد و در فنون رزم و مقابله با دشمن و دفاع از حقوق خویش بر دیگران سبقت خواهند گرفت تا موجودیت و استقلال خویش را بهتر حفظ کنند، ذلت و سرافکنندگی را از خود، فنا و نابودی را از ملتشان دور سازند؛ چون همه کارها برگشتشان به خداوند توانا و یکتاست...» (اسدآبادی و همکاران، ۱۴۱۷ق: ۱۱۰ و ۱۱۱).

۲. برخورد های انتقادی با حدیث: دوران معاصر، عصر شبهات و تشکیکات در مسئله دین است. این مسئله از قرن بیستم با ظهور مکتب‌هایی که ادعای نجات انسان را دارند کلید خورده است؛ از این رو یکی از دلایل اهمیت پرداختن به حدیث، برخورد های انتقادی با سنت و حدیث است (برای نمونه رک: هندی، ۱۳۳۴ش، ج ۲: ۱۹۶؛ روشن ضمیر، ۱۳۹۰ش: ۱۰۶).

۳. قرار گرفتن اسلام در برابر مسائل جدید: اسلام در مقابل مسائل جدیدی^۲ از جمله جریان های حدیث پژوهی از سوی خاورشناسان و روشن فکران با رویکرد شکاکانه قرار گرفت. دین به عنوان صاحب نظر در این زمینه از دو منبع قرآن و حدیث برای پاسخ استفاده می کند. پژوهشگر معاصر، آیت الله معرفت نیز در مقام دفاع از دین و تنبه سنت و حدیث از شبهات برآمد؛ زیرا دین مجموعه ای از قرآن و سنت و روایات و... است.

۳. موضع گیری مرحوم معرفت در خصوص حدیث در مقایسه با دیگر علمای

اهل تسنن

عالمان علوم قرآنی به ویژه اهل سنت در مواجهه با سنت دو رویکرد افراطی (سستی) و تفریطی (روشن فکر) در پیش گرفتند. عالمانی همچون سیوطی (قرن نهم)، زرکشی (قرن هشتم)، زرقانی (قرن چهاردهم) با فرض عدالت صحابه، تمامی روایات را پذیرفتند. هدایت پذیری از صحابه را، به ویژه خلفای راشدین، واجب دانستند. آنچه عالمان اهل سنت را مجبور ساخته اقوال متعارض صحابه را با یکدیگر جمع کنند، این است که قول صحابی را، حداقل در امور اجتهادی، قول پیامبر ﷺ دانسته و به حجیت و صحت آن اعتقاد دارند و ناگزیر شده اند که به عدالت صحابه تأکید کنند و اقوال همه صحابه را

به‌طور مطلق قول و فعل پیامبر (سنت) تلقی کنند. همچنین این عالمان علوم قرآنی چندان به مباحث بنیادی در روایات نپرداختند و درصدد تنقیح روایات و مصادر آنها برنیامدند؛ درحالی‌که مرحوم معرفت روایات علوم قرآنی - تفسیری را به‌صورت تطبیقی با شاخص‌های عقلانی مقایسه و یا مورد نقد قرار داده است. از نظر مرحوم معرفت می‌توان برداشت کرد که سنت^۳ در لسان وی، عبارت از «گزارش قول و فعلی است که با صحت سند به پیامبر نسبت داده می‌شود» و زیرمجموعه آن عبارت است از «روایاتی که با صحت سند از قول معصوم - پیامبر یا ائمه - نقل شده است» (معرفت، ۱۳۷۹ش [الف]: ۵؛ همو، ۱۴۲۳ق: ۱۳۱).

گروه دیگر منکر اعتبار حدیث شدند؛ در اوایل قرن بیستم در مصر محمد توفیق صدیقی (۱۸۸۱-۱۹۲۰م) و در هند سید احمدخان هندی (۱۸۱۷-۱۸۹۸م) از جمله قائلان قرآن‌بستگی و انکار حجیت حدیث هستند که از به‌کارگیری روایات مشکوک پرهیز کرده و برای پذیرش حدیث، شروط سختی را قرار داده‌اند؛ درنهایت حدیث را به‌عنوان منبع قابل اعتماد برای اجتهاد در موضوعات مذهبی انکار کرده و قرآن را به‌عنوان تنها منبع پذیرفته‌اند (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۰ش: ۲۷۲). به گفته مرحوم معرفت «سید احمدخان حتی المقدور برای تبیین و توجیه اصول و فروع شریعت، از عقل و علم بهره جست و هرچه [از جمله حدیث] را در پیمانه این دو نمی‌گنجید، انکار و اگر ممکن باشد تأویل کرد» (معرفت، ۱۳۷۹ش [الف]: ج ۲: ۵۱۲). درمقابل، مرحوم معرفت با نگاهی بینابین، به شناسایی، استخراج و تنقیح روایات وارده می‌پردازد.

موضع‌گیری مرحوم معرفت درخصوص روایات اعم از سنت یا حدیث عبارت‌اند از:

۱. منابع سه‌گانه (قرآن، سخنان صحابه و تابعین؛ ائمه^{علیهم‌السلام} را ذیل همان صحابه و تابعین در نظر گرفته است - در صورت صحت سند و محتوای آنها). منبع اصلی در مطالعات قرآنی است؛ ۲. سنت و زیرمجموعه آن حدیث در کنار قرآن، شارح و توضیح‌دهنده آن است؛ ۳. روایات فریقین منبعی مهم و کلیدی هستند که بعد از شناخت صحیح و ضعیف، باید بدان مراجعه کرد؛ چنین فهمیده می‌شود که علاوه بر تمرکز و تدبر در خود

آیات، توجه خاصی به اخبار و روایات داشته و آن‌ها را از حیث هم‌سویی دلالتشان با مضامین قرآنی مورد توجه قرار داده است (همو، ۱۳۹۰ش، ج ۱: ۴۰۴-۴۰۶).

۴. جایگاه حدیث در علوم قرآن از نگاه آیت‌الله معرفت

ارزش حدیث در علوم قرآنی را می‌توان در کتاب‌های علوم قرآن آیت‌الله معرفت به دست آورد که در تبیین مسائل علوم قرآنی، روایات جایگاه ویژه‌ای دارد؛ به طوری که گاهی در پاره‌ای از علوم قرآنی فقط روایات را می‌آورد و به نظرات نویسندگان علوم قرآنی توجهی ندارد (ر.ک: همو، ۱۳۸۱ش).

۱-۴. مدت نزول قرآن: آیت‌الله معرفت در کتاب علوم قرآن ذیل مدت نزول قرآن، فقط به روایات^۴ معصومین علیهم‌السلام استناد کرده و نتیجه می‌گیرد که طبق روایات اسلامی، نزول قرآن ۲۳ سال طول کشید (همان: ۶۳؛ همو، ۱۳۸۸ش، ج ۱: ۱۴۴). وی هم‌افق با افرادی چون شیخ مفید، سید مرتضی، زمخشری، ابن شهر آشوب و بیضاوی، به روایات استناد نموده، نزول دفعی را انکار کرده، تنها نزول تدریجی را می‌پذیرد (مفید، بی‌تا: ۱۲۳؛ علم‌الهدی، بی‌تا، ج ۱: ۴۰۳-۴۰۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۲۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۶۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۲۵).

۲-۴. اولین آیه و سوره نازل شده: بحث از اولین آیات نازل شده یکی دیگر از علوم قرآنی است که علامه معرفت در این باره نیز فقط با استناد به روایات^۵ نتیجه‌گیری کرده است (معرفت، ۱۳۸۱ش: ۷۵؛ همو، ۱۳۸۸ش، ج ۱: ۱۴۲).

۳-۴. ترتیب نزول: در اینکه سوره‌های قرآن به چه ترتیبی نازل شده است و در علوم قرآنی چه جایگاهی دارد، آیت‌الله معرفت به روایات استناد کرده است (همو، ۱۳۸۱ش: ۸۸؛ همو، ۱۳۸۸ش، ج ۱: ۱۶۷).

۴-۴. توجه به تفکیک آیات مکی از مدنی و تشخیص این‌گونه آیات به کمک روایات، وی را بر آن می‌دارد تا به بررسی روایات مربوط بپردازد (ر.ک: همو، ۱۳۸۸ش، ج ۱: ص ۱۶۹-۲۳۷).

۵-۴. روز بعثت و شروع وحی: در کتاب *التمهید* با استناد به روایات اسلامی، آغاز

بعثت رسول خدا را در ۲۷ رجب و شب قدر همان سال به‌عنوان آغاز نزول وحی بررسی می‌کند و این یعنی در بحث علوم قرآنی مانند وحی و آغاز آن، روایات^۶ جایگاه اصلی و اولیه را دارد (همان، ج ۱: ۱۳۵-۱۵۴؛ همو، ۱۳۸۲ش: ۴۲).

۴-۶. معنای تنزیل و تأویل (نظریه بطن): در مفهوم شناسی این دو کلمه نیز، روایات مورد استناد مرحوم معرفت قرار گرفته و با استناد به روایات، این دو کلمه را معنا کرده است (همو، ۱۳۸۱ش: ۱۰۱).

مرحوم معرفت آیاتی از قرآن را با استناد به روایاتی درباره بطن در طی پنج مرحله بررسی نموده و تطبیق مصادیق جدید بر آیات را موجه دانسته است. وی در تأویل آیات نیز از روایات (به‌ویژه روایات مربوط به ظهر و بطن قرآن) کمک می‌گیرد و قرآن را ذومراتب خوانده، حقیقت معنای آن را، بطن آیه اطلاق می‌کند؛ حقیقتی که در تمام آیات قرآن سریان و جریان دارد و تنها در روایات و کلام سلف به کار رفته است. وی همچنین معتقد است که بنا بر روایات متعدد، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام، راسخان در علم هستند که از تأویل آگاه‌اند.^۷ این مطهرین در مقام ارائه طریق، واژه‌ها را که به‌لحاظ ظاهر و باطن مفهومی گسترده دارند، از مصداق‌های معهود دور ساخته، به مصداق کلام الهی نزدیک می‌کنند و این‌گونه، راه چگونگی فهم قرآن را نشان می‌دهند (همو، ۱۳۸۸ش، ج ۳: ۲۷-۴۸). این قسمت (تأویل) از بررسی‌های مرحوم معرفت، یکی از گسترده‌ترین و تا حدودی جامع‌ترین تحقیق در بازکاوی مدالیل آیات بر طبق احادیث و نقد دیدگاه‌های تفسیری فرق مختلف است که اغلب منجر به تفسیر به رأی شده است. وی در این زمینه بهترین منبع را تأویلات مأثور از امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان دیدگاه‌های مستند به آیات به شمار آورده است. ایشان از مواردی روایات تأویلات صحیح، برای تبیین دقیق‌تر بهره جسته است؛ چراکه روایات تأویلی اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز با آیات تطابق دارند (همان، ج ۱: ۲۶۹). اما رویکرد وی در این بخش، صرفاً استفاده از این منابع جهت غنای تبیین‌های خود نبوده است، بلکه ضرورت استفاده از منابع اصیل در علم دین را متذکر می‌شود (همو، ۱۳۹۰ش، ج ۱: ۴۳).

۷-۴. نسخ تدریجی: آیت‌الله معرفت در بحث ناسخ و منسوخ نیز به کتاب‌های جمع‌شده اصحاب معصومین و روایات اهل بیت علیهم‌السلام اشاره دارد که درباره ناسخ و منسوخ چه احادیثی نقل شده است و نظر معصومین در اهمیت شناخت ناسخ و منسوخ چیست (همو، ۱۳۸۸ش، ج ۲: ۲۶۷).

مرحوم معرفت در نظریه نسخ از معنای لغوی گرفته تا مفهوم و زمان نزول آیات ناسخ و منسوخ به روایات مراجعه می‌کند؛ در این میان، وی در عوض توجیه روایات آحاد یا تأویل روایات نسخ، از آن‌ها در جهت تغییر در مفهوم نسخ کمک می‌گیرد که در ادامه با ذکر مثال، بهتر تبیین می‌شود.

ایشان به استعمال نسخ در میان صحابه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که بیشتر در معنی «ازاله و از بین بردن» بوده، توجه کرده است (همو، ۱۳۸۳ش: ۹۹). معرفت از روایات صحابه با شرط صحت سند و موافقت با آیات، یا قرینه‌ای بر استقلال مبحث ناسخ و منسوخ و جدایی آن از عام و خاص و سایر اسلوب‌های بیانی استفاده می‌کند (همو، ۱۳۸۱ش: ۲۴۸) و یا به‌عنوان مبین کمک می‌گیرد. (نمونه‌ها در ادامه آورده خواهد شد).

وی با این پیش‌فرض که لازمه قبول نسخ، نزول آیات ناسخ بعد از آیات منسوخ است، در این زمینه به روایات مربوط مراجعه می‌کند. وی بررسی جامعی در احادیث اسلامی موجود در منابع شیعی و سنی به عمل آورده (معرفت، ۱۳۹۰ش: ۱۲۴) اگر با محتوای آیات سازگار بودند، آن روایات را می‌پذیرفت. وی در این باره می‌نویسد: «برای تشخیص ناسخ از منسوخ، هیچ منبعی جز مراجعه به سنت نیست؛ زیرا در خود قرآن هیچ راهی برای جداسازی ناسخ از منسوخ وجود ندارد؛ خصوصاً اینکه ترتیب کنونی آیه‌ها و سوره‌ها - حداقل در بعضی از موارد - با آنچه در زمان نزول بوده، تفاوت کرده است» (همو، ۱۳۷۹ش [ب]، ج ۱: ۱۷۴).

«شریعت قرآنی» به بیش از نص قرآنی سرایت می‌کند و سنت، روایات معصومین و اجتهادات فقها و مفسران و تصورات مختلف آن‌ها به‌حسب زمان و مکان را شامل می‌شود. در نسخ تدریجی قرآن، ادله نقلی فراوانی از سنت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه

معصومین علیهم‌السلام و حتی سیره برخی صحابه - به‌عنوان مؤید - گواهی می‌دهند. برای نمونه مواردی که در این خصوص، مرحوم معرفت از روایات تأسی پذیرفته و نسخ تدریجی را مطرح نموده است، ذکر می‌شود:

الف. از نمونه‌های بارز تشریح تدریجی، حرمت شراب است که بیشتر مفسران فریقین بدان توجه کرده و بر طبق آیات و روایات، مراحل را برای آن ذکر نموده‌اند. همچنان‌که آیت‌الله معرفت اشاره کرده است، تدریج در بیان تحریم و شدت لحن این‌گونه بوده است که شارع، ابتدا جهت هماهنگی با جامعه، با نرمش و انعطاف از شراب سخن گفته تا مردم درباره این مسئله اندیشیده و از نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سؤال کنند تا مقدمات تأکید و تشدید حرمت شراب فراهم شود و این سنت غلط به‌طور کلی و به‌تدریج نسخ شود (همو، ۱۴۲۳ق: ۱۷۴-۱۸۶).

ب) در حکم ضرب زنان ناشزه مرحوم معرفت معتقد است تعبیر «ضرب» در آیه، برای سؤال درباره آن از نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده که در لسان و سیره ایشان و اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌خوبی تفسیر شده است. بر این اساس، نخست، این زدن باید بدون درد باشد که زدن این‌چنینی درحقیقت زدن نیست و درواقع دلالت آیه را خشتی می‌کند و حق تنبیه بدنی زن از سوی مرد را یکسره نفی می‌کند. مرحوم معرفت روایاتی در تفسیر «ضرب» در این آیه از نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام و صحابه نقل می‌کند که منظور از «ضرب»، زدن است که بدون درد، بدون تغییر رنگ در پوست، به‌منظور تأدیب باشد. دوم، در سیره و سنت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل‌بیت مطهرشان از زدن زنان نهی و بر ممنوعیت آن تأکید شده و متخلف از این نهی از اشرار امت دانسته شده است. سوم، توصیه‌های مؤکدی بر حفظ شأن و ارزش زنان و کرامت آن‌ها و رفتار با عطف و ملایمت با آن‌ها شده است؛ سپس ایشان به روایات فراوانی^۸ در این زمینه اشاره می‌کند (همو، ۱۳۸۸ش، ج ۲: ۲۸۶؛ همو، ۱۴۲۳ق: ۱۵۰-۱۵۱).

ج. در مورد حکم اسیران جنگی، فقهای امامیه در برخورد با اسیران جنگی، ولی‌امر را مخیر در سه راه آزادی با عوض، آزادی بدون عوض - که از نص آیه به دست می‌آید -

و به بردگی گرفتن اسیران جنگی - که از روایات و سنت به دست می‌آید - دانسته‌اند (فاضل مقداد، ۴۱۹ق، ج ۱: ۳۶۵؛ حلی، ۴۱۳ق، ج ۱: ۴۸۸)؛ از این رو حکم استرقاق و به بردگی گرفتن، نه در متن آیه (۴ محمد و ۵ توبه آیه سیف)^۹ آمده و نه از آن استفاده می‌شود. نظر مرحوم معرفت بر این است که این حکم از ادله دیگر (سنت و روایات) به دست می‌آید^{۱۰} (معرفت، ۱۴۲۳ق: ۱۸۶).

۸۴. در بخش اعجاز: مرحوم معرفت با بهره‌گیری از شواهد روایات به تبیین وجوه اعجاز می‌پردازد. از جمله فصاحت و بلاغت (اعجاز بیانی) را صدر اعجاز و گسترده‌ترین وجه اعجاز آیات قرآن معرفی می‌کند (همو، ۱۳۸۸ش، ج ۵: ۱۵) از همین رو روایت نقل شده از «الرضاء^{۱۱}: یوما القرآن، فعظم الحجة فيه، و الآیة المعجزة فی نظمه» را شاهد همین مطلب آورده است (همو، ۱۳۹۰ش، ج ۱: ۲۰).

این نمونه‌ها بیانگر جایگاه مهم احادیث در تبیین علوم قرآنی و به‌خصوص در نگرش آیت‌الله معرفت است که یا به‌عنوان مؤیدی بر دیدگاه خود یا راهنمایی در ابداع نظریه‌اش به کار می‌گیرد. خود تفسیر هم که یکی از علوم قرآنی است و از جایگاه مهم‌تری برخوردار است، باز احادیث، مفسر اصلی و اولیه آیات هستند و آیت‌الله معرفت در این باره نیز کتاب مستقلی دارد که قرآن را با احادیث تفسیر می‌کند و این جایگاه ویژه حدیث را نزد این مرحوم ثابت می‌کند.

۵. ادله روایی مرحوم معرفت در نظریات علوم قرآنی

قرآن و عترت به‌عنوان دو منبع جدایی‌ناپذیر هدایت، همواره مؤید یکدیگر بوده‌اند که در طی قرون متمادی، در قالب گنجینه‌های روایی به دست ما رسیده است. از این رو علاوه بر آیات، چند دسته از روایت بر جاودانگی قرآن، نسخ تدریجی، مصونیت قرآن کریم از تحریف، حجیت ظواهر و... گواهی می‌دهند که مستندات روایی مرحوم معرفت هستند؛ از جمله:

الف. روایات جری و تطبیق

امام باقر^{۱۲} درباره جریان داشتن قرآن و تطبیق آن در هر عصر و زمانی می‌فرماید: «...»

الْقُرْآنُ يُجْرِي كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ...»؛ قرآن همچون جریان خورشید و ماه جاری است؛ یعنی همان‌طور که خورشید و ماه در جریان و گردش‌اند، قرآن هم در هر عصر و زمانی در گردش بوده و کارایی دارد (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۰۳؛ معرفت، ۱۳۸۸ش، ج ۱: ۵۹، ۲۵۵ و ۲۶۸، ج ۳: ۲۶، ج ۷: ۴۴۸ و...).

همچنین ایشان فرمودند: «وَ كِتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهَرِكُمْ، نَاطِقٌ لَائِعِيًا لِسَانُهُ، وَ بَيْتٌ لَاتَهْدُمُ أَرْكَائُهُ، وَ عَزٌّ لَاتَهْزُمُ أَعْوَانُهُ»؛ کتاب خدا، قرآن، در میان شما سخنگویی است که هیچ‌گاه زیانتش از حق‌گویی کند و خسته نمی‌شود و همواره گویاست؛ خانه‌ای است که ستون‌های آن هرگز فرو نمی‌ریزد و صاحب‌عزتی است که یارانش هرگز شکست ندارند (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۳۳؛ معرفت، ۱۳۹۰ش، ج ۱: ۱۷).

ب. تازه بودن قرآن در هر زمان و تکراری نشدن آن

در حدیث مروی از حضرت رضا^{علیه السلام} به نقل از پدرش از امام صادق^{علیه السلام} در پاسخ مردی که پرسید چرا مرور زمان موجب کهنگی و از دست رفتن تازگی قرآن نمی‌شود، فرمود: «لَأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لِيُزَمَانَ دُونَ زَمَانٍ، وَ لَا لِأَنَسٍ دُونَ نَاسٍ، فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ، وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»؛ زیرا خداوند قرآن را برای زمان ویژه و مردمانی مخصوص و معین قرار نداد. قرآن در هر زمانی تازه و نو و نزد هر ملتی تا روز قیامت مورد استفاده است (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۵۸۰؛ معرفت، ۱۳۷۹ش [ب]، ج ۲: ۴۵۱؛ همو، ۱۴۲۷ق: ۱۶۴؛ همو، ۱۳۹۰ش، ج ۱: ۱۸).

در کلام دیگری امام رضا^{علیه السلام} فرمود: «هُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينِ، وَ عُرْوَةُ الْوَثْقَى، وَ طَرِيقَتُهُ الْمَثَلِي، الْمُوَدِّي إِلَى الْجَنَّةِ وَ الْمُنْجِي مِنَ النَّارِ، لَا يَخْلُقُ مِنَ الْأَزْمِنَةِ، وَ لَا يَغْتَلِي عَلَى الْأَلْسِنَةِ، لِأَنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ لِيُزَمَانَ دُونَ زَمَانٍ، بَلْ جَعَلَ دَلِيلَ الْبُرْهَانِ وَ حُجَّةً عَلَى كُلِّ إِنْسَانٍ، لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»؛ قرآن، ریسمان محکم خداست و حلقه‌ی باستقامت وی، راه حق‌گونه‌اش، برنده به بهشت، نجات‌دهنده از جهنم است. نسبت به زمان‌ها کهنه نمی‌شود، بر زبان‌ها فاسد نمی‌شود؛ زیرا قرآن برای زمانی مخصوص قرار داده نشده، بلکه قرآن راهنما و برهان بر هر انسانی است. باطل از هیچ‌سو بر آن وارد نمی‌شود. ازسوی خدای حکیم و حمید نازل شده است (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۳۰؛ معرفت، ۱۳۹۰ش، ج ۱: ۱۹؛ همو،

۱۴۲۸ق: (۲۳۸).

علی علیه السلام در وصف قرآن می فرماید: «...و لا تخلقه كثرة الردّ و ولوج السمع»؛ تکرار و شنیدن پیاپی آیات، کهنه اش نمی سازد و گوش از شنیدن آن خسته نمی شود (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۵۶؛ معرفت، ۱۳۹۰ش، ج ۱: ۱۹).

ج. روایات مراجعه به قرآن

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله راه رهایی از فتنه ها را رجوع به قرآن دانسته، می فرماید: «...إِذَا التَّبَسَّتِ الْأُمُورُ عَلَيْكُمْ قَطِّعِ اللَّيْلَ الْمَظْلَمِ، فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ»؛ هرگاه مسائل و امور (جامعه) بر شما (حق) را همچون پاره شب تاریک پوشانند، بر شما باد (به مراجعه و عمل) به قرآن (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴: ۵۹۵؛ معرفت، ۱۳۸۸ش، ج ۳: ۱۵).

د. حدیث ثقلین

حدیث مشهور ثقلین که از نبی اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده، از جاودانگی قرآن و عترت تا روز قیامت خبر می دهد: «يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ، خَلِيفَتَيْنِ، إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي، أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ؛ كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ (أَوْ قَالَ إِلَى الْأَرْضِ) وَ عِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي، أَلَا وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضِ»؛ ای مردم، من در میان شما دو امانت و جانشین نفیس و گران بها می گذارم؛ تا وقتی که از این دو تمسک جویند، بعد از من هرگز گمراه نخواهید شد. یکی بزرگ تر از دیگری است؛ کتاب خدا قرآن که ریسمان کشیده شده بین آسمان و زمین است، و دیگری عترت اهل بیتم. آگاه باشید این دو یادگار من هیچ گاه از هم جدا نمی شوند تا کنار حوض کوثر بر من وارد شوند (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۴۱۳؛ معرفت، ۱۳۸۸ش، ج ۹: ۴۲۸). در این حدیث معتبر که به صورت متواتر در منابع روایی شیعه و اهل سنت نقل شده، قرآن کریم و عترت پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان دو گوهر گران سنگ معرفی شده است. در صورتی که اگر قرآن تحریف شده بود، چنگ زدن به آن نه تنها مانع گمراهی نمی شود، بلکه خود گمراه کننده خواهد بود.

ه. روایات عرضه به قرآن

از امام صادق علیه السلام در ضرورت موافقت حدیث با قرآن آمده است: «مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زَحْرَفٌ»؛ حدیثی که موافق قرآن نباشد، آن حدیث باطل است. «فما وافق

کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱: ۲۲۱؛ معرفت، ۱۳۹۰ش، ج ۱: ۳۱۴). بنابراین وقتی قرآن ملاک و معیار صحت روایات باشد، لازمه‌اش این است که خود قرآن کریم، سالم و از تحریف به دور باشد و الا عرضه روایات بر قرآن کریم و ملاک بودن آن، منطقی و معقول نخواهد بود.

۶. جایگاه حدیث در مصادر تفسیری با تأکید بر روایات صحابی از دیدگاه آیت‌الله معرفت

از آنجاکه مؤلفان علوم قرآنی، از منابع تفسیر با عنوان «مأخذ» یاد کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۲۹۲) و مقدمه‌التفسیر الاثری الجامع نیز رنگ مسائل علوم قرآنی به خود گرفته است، در ذیل به نقش روایات در مصادر تفسیر توجه خواهد شد. بی‌شک زبان قرآن، زبان عرب عصر نزول است و شیوه بیانی قرآن، شیوه گفتاری است؛ این بدین معناست که برای دستیابی به معنای حقیقی واژه‌ها در قرآن باید به معنای اصلی آن واژه‌ها در عرف قرآن مراجعه نمود؛ زیرا رسیدن به معنای دقیق هر واژه، نیازمند بررسی نظام معنایی حاکم بر قرآن و جایگاه هر واژه در کل نظام معنایی و ارتباط با سایر واژگان در متن (سیاق) است. از این رو مرحوم معرفت روایات صحابه و تابعان را با فرض صحت سند مهم‌ترین منبع تفسیر معرفی می‌کند؛ چراکه این منبع به فرهنگ و فضای عصر نزول (گفتمان رایج) برمی‌گردد و ذهنیت مخاطب را به فضای عرب‌های مخاطب نزدیک می‌کند. گرچه در فهم آیات از خود آیات می‌توان بهره‌مند شد، نمی‌توان انکار کرد که جزئیات قصص، احکام، فروع، جزئیات و... از آن سنت است. پیامبر^{صلی الله علیه و آله} مفسر ابهامات و مبین تشریحات است و احادیث صحابه برتر و عترت پاک آن حضرت، میراث عظیم جاوید تلقی می‌شود (معرفت، ۱۳۹۰ش، ج ۱: ۳۲-۳۳، ۸۸، ۹۲ و ۱۴۰) و سرمایه اصلی و گسترده‌ای برای فهم آیات در همه اعصار خواهد بود؛ تا جایی که سرمایه اصلی برای استوارسازی دلالت‌های درونی قرآن به حساب می‌آید (معرفت، ۱۳۷۹ش [ب]، ج ۱: ۱۶۸). گرچه در آثار مرحوم معرفت، بحث مستقل و مجزایی با عنوان مصادر تفسیری نیست و با نقل قول از سیوطی (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۴۴۳) و

زرکشی (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۲۹۲) چهار مصدر روایت رسول خدا ﷺ به شرط اجتناب از خبر ساختگی، قول صحابی، مطلق لغت، مقتضای کلام را ذکر می‌کند (معرفت، ۱۳۹۰ش، ج ۱: ۱۴۱)؛ ولی بارها منابع سه‌گانه (قرآن، سخنان صحابه و تابعین، در صورت صحت سند و محتوای آن‌ها) ائمه را ذیل همان صحابه و تابعین در نظر گرفته است (همان، ج ۱: ۲۵۱). ایشان نخستین خاستگاه مصادر را در روایات جست‌وجو می‌کند؛ این مطلب را می‌توان با مراجعه به فهرست احادیث مورد استفاده وی دریافت (همو، ۱۳۷۳ش: ۴۹۰؛ همو، ۱۳۷۹ش [الف]، ج ۲: ۱۹۱، ۱۹۸ و ۲۹۵). مؤید این مطلب استفاده از منابع اصیل روایی مانند تفاسیر روایی طبری^{۱۱} و طبرسی و ابن‌کثیر و ابن‌عطیه و قرطبی و... با پالایش از اسرائیلیات است (همو، ۱۳۷۹ش [الف]، ج ۲: ۱۹۱، ۱۹۸ و ۲۹۵). همچنین برای نمونه تفسیر ابو حمزه ثمالی را از منابع تفسیری روایی معتبر و تفسیر غریب القرآن ابن‌قتیبه را یکی از غنی‌ترین منابع تفسیری لغوی بر شمرده است.

با پذیرش اهمیت روایات صحابی^{۱۲} به‌ویژه برای قرآن‌پژوهان، مناسب‌تر آن است که به‌طور مستقل مطرح شود. دو مقدمه و نتیجه ذیل در صدد تبیین بهتر این مسئله است:

الف. اهمیت نظر به صحابه به‌عنوان یکی از مصادر تفسیری و جایگاه بلند آنان و پیشگامی آنان در تفسیر قرآن کریم، بر هیچ قرآن‌پژوه آگاهی از جمله مرحوم معرفت پوشیده نیست؛ چراکه تقریباً تمام سوره‌های قرآن به‌صراحت یا با اشاره از پیامبر ﷺ و قوم آن حضرت گزارش‌هایی ارائه می‌کنند (ر.ک: نکونام، ۱۳۸۰ش: ۵).

ب. یکی از موضوعات بحث‌برانگیز در حوزه روایات اصحاب، بهره‌گیری از اخبار آحاد است. رویه مرحوم معرفت که عدم تقلید از محقق متقدم یا متأخر بوده است، نظر امثال علامه در عدم حجیت اخبار صحابی^{۱۳} و حجیت خبر واحد را نقد کرده است. مرحوم معرفت که توجه ویژه‌ای به سبک و مبانی شیخ طوسی داشته است، در این مبنا از شیخ متأثر بوده و عمل اصحاب را قرینه‌ای مهم بر پذیرش خبر و اعتبار راوی آن می‌داند. وی با بازنگری در ادله حدیثی از سوی محدثان مطرح همچون شیخ صدوق، تنسیق جدیدی از اصول حدیث ارائه می‌دهد. او باینکه شیخ صدوق را عالمی تیزبین و منقح

حدیث وصف می‌کند، استفاده‌ی وی از اخبار واحدی را که موجب علم و عمل نیست، زیر سؤال می‌برد (معرفت، ۱۳۹۰ش، ج ۱: ۱۷۴-۱۷۵).

از مطالبی که پیش از این گذشت، به روشنی فهمیده می‌شود روایت اصحاب مشروط بر اینکه سخنان آنان از طریق متواتر یا همراه با قراین صدق و دلایل یقین‌آور به دست برسد و صحابی بلندمرتبه باشد، حجت و از منابع اصلی و معتبر مصادر تفسیر است؛ از این رو اگر مبنای مرحوم معرفت پس از قرآن، وثوق به صدور و تحقق شرط حجیت این روایات باشد، تأثیر قابل توجهی در موضع‌گیری‌های او خواهد داشت. برای نمونه در تحلیل منزلت آرای صحابه مانند ابن عباس و ایدۀ نوبی که درباره‌ی تابعان از جمله عکرمه دارد، بسیاری از روایات معانی لغات و اسباب نزول از عکرمه به نقل از ابن عباس است. وی عکرمه را بر پایه‌ی پیش‌فرض‌ها (شاگردی مکتب صحابه، آگاهی به وضع لغات) از تهمت‌هایی که به او نسبت داده‌اند، تبرئه نموده است (همو، ۱۳۷۹ش [الف]، ج ۱: ۳۸۶).

۷. توجه مرحوم معرفت به روایات اهل سنت

مرحوم معرفت که برخلاف دیگر قرآن‌شناسان، میزان مراجعاتش به منابع اهل سنت زیاد است، در ضمن بهره‌مندی، این‌گونه روایات را مورد نقد قرار می‌دهد؛ به‌رغم اینکه به نقد روایات شیعه نیز می‌پردازد. ایشان با این باور که تألیفات پیشوایان حدیثی حاوی بسیاری از احادیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و صحابه است، از مقدم‌ترین آن‌ها، یعنی آثار بخاری، شافعی، احمد بن حنبل، ابن ماجه، بیهقی، دارقطنی، حاکم و دیگران نام می‌برد. وی معتقد است این احادیث از حیث راویان، متن و از باب موجودیت در کتب سنن، احتمال صحت دارند (معرفت، ۱۳۸۸ش، ج ۷: ۲۰۰)؛ برای مثال حدیث ثقلین را به منابع اهل سنت ارجاع می‌دهد (همان، ج ۹: ۴۲۸).

اصطلاحی که مرحوم معرفت در بحث منابع حدیثی از آن استفاده می‌کند، روایات اصحاب سنن^{۱۴} است که منظور از آن، احادیث نقل‌شده از ابوداود، ترمذی و نسائی است. مهم‌ترین منبع روایی مورد اعتماد ایشان در مطالعات قرآنی (علوم قرآن - تفسیر) به ترتیب امیر مؤمنان علیه‌السلام، روایات ابن عباس، امام باقر علیه‌السلام، منبع روایی بخاری، احمد بن

حنبل، انس بن مالک و ترمذی است (همو، ۱۳۷۹ش [الف]، ج ۲: ۵۷۸). غالب روایات مورد استناد مرحوم معرفت که شامل اسباب نزول‌ها، روایات سیره، روایات مکی و مدنی، روایات تفسیری و روایات ناسخ و منسوخ هستند، مربوط به این آثار است. از منابع روایی دیگری که وی به‌طور محدودتر استفاده می‌کند، موطأ مالک و تألیفات ابو عبدالله قاسم، شافعی، احمد بن حنبل، ابن ماجه، بیهقی، دارقطنی و حاکم را می‌توان نام برد. او کتاب موطأ مالک را روایات مسندی می‌داند که به آن دست یافته است. او این اثر را شامل تعداد زیادی از احادیث پیامبر ﷺ، اصحاب و تابعین ایشان دانسته، آن را به کتب خمسه ملحق می‌داند (همو، ۱۳۷۹ش [الف]، ج ۲: ۵۷؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۱: ۵۷۷). این‌گونه بهره‌مندی وی از منابع اهل سنت رویکرد تقریبی را شکل داده است؛ یعنی در احادیث پیامبر ﷺ، اهل بیت علیهم السلام و برخی صحابه و تابعین از منابع فریقین در کنار هم استفاده کرده و نقد و بررسی عالمانه آن‌ها را نیز مورد توجه قرار داده است. چنین رویکردی ریشه در نگاه خاص و مبانی حدیثی وی داشته است.

۸ آسیب‌شناسی روایات از دیدگاه مرحوم معرفت

مرحوم معرفت در ذیل توجه به آفات تفسیر نقلی، بسیاری از اقوال منسوب به طبقه اول و نزدیک به آن را از جعل در امان نمی‌داند؛ چراکه در دوران رواج و ضبط و تدوین روایات، خوب و بدشان و صحیح و باطلشان اختلاط پیدا کردند و تأثیر اختلافات سیاسی، حزبی، کلامی، مذهبی، مالی و نژادپرستی و ورود اسرائیلیات در تفسیر آشکار شد، بعضی دچار تشویش و تحریف شدند و در برخی از آن‌ها، خرافات وارد شد؛ به‌طوری‌که تصدیق صدور اکثر آن‌ها از جانب صحابه، تابعین، اتباع تابعین، صحیح نیست (همو، ۱۳۷۹ش [الف]، ج ۲: ۲۴-۲۵). نتیجه این امر از نگاه وی، خطا، تشویش، اختلاف و جدال‌های فراوان بوده که گاه دستاویز دشمنان و مستشرقان قرار می‌گیرد (ر.ک: همو، ۱۳۷۹ش [ب]، ج ۱: ۲۳۹). باینکه وی این روایات را از مهم‌ترین ارکان و بزرگ‌ترین منابع تفسیر به حساب آورده، معتقد است در آسیب‌شناسی تفاسیر - که قطعاً شامل روایات علوم قرآنی است - منسوب به سلف صالح به‌ویژه ائمه علیهم السلام دو نکته حائز اهمیت

است:

الف. نوعی خلط میان تفسیر ظاهر و باطن رخ داده است؛ به این صورت که برخی مصادیق آیه را تفسیر کامل آیه پنداشته‌اند. از این رو جدا ساختن این دو امر و فرق میان آن‌ها ضروری است.

ب. در تفاسیر منسوب به سلف صالح به‌ویژه ائمه^{علیهم‌السلام} احادیث جعلی فراوانی هستند که اکثر این‌گونه روایات ساختگی با عقل رشید و مبانی حکیمانه در تضاد است؛ سندهای مقطوع یا سستی دارند که به‌وسیله رجالی ضعیف و مشهور به جعل شکل یافته است که خود موجب سقوط آن‌ها از درجه اعتبار گردیده است (همو، ۱۳۷۹ش [ب]، ج ۱: ۴۵۶ و ۴۴۷). او در این خصوص، حتی درباره روایات اهل بیت^{علیهم‌السلام} نیز تردید داشته، احتمال تحریف آن‌ها را می‌دهد.^{۱۵} این در حالی است که هیچ‌یک از این عالمان علوم قرآنی اهل سنت (زرکشی، سیوطی، زرقانی) در صدد تنقیح منابع برنیامده‌اند.

۱-۸. نقد متنی روایات

نقد متنی حدیث، از مهم‌ترین مبنای داوری درباره روایت تلقی می‌شود. مرحوم معرفت نیز برای قضاوت نسبت به انواع روایات، بیش از سند، متن آن‌ها را ملاک قرار می‌دهد. ایشان در داوری روایات به نقد متن حدیث یا نقادی ذاتی حدیث پرداخته، درخصوص صحت سند در درجه اول قرار دارد؛ شیوه‌ای که به دوران فقهای محقق سلف باز می‌گردد. مهم‌ترین معیار مرحوم معرفت برای ارزیابی روایات، شواهد قرآنی است؛ چراکه وی مفسری قرآن‌محور است و در شرح و تبیین آیات، قرآن را معتبرترین منبع می‌شناسد. بدین سبب، استنادش به نص، ظاهر، سیاق و دیگر قراین داخلی، در روش نقادی احادیث، کاربرد زیادی دارد که پایبندی وی به اصول استفاده و نقد روایات، روش مندی و اتکای بر مبانی متقن را نشان می‌دهد. مرحوم معرفت که معمولاً در برخورد با روایات رویکرد ثابتی دارد، در مورد روایات اسباب نزول و روایات سوره‌های مکی و مدنی و... هر جا این‌گونه روایات مطابق محتوای آیات یا عقل سلیم یا ساحت پیامبر^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} و صحابه نباشد، آن‌ها را نمی‌پذیرد. برای نمونه نشانه‌های جعل را در برخی

مطالب اسباب النزول سیوطی و یا کتاب مشهور طبرسی پرواضح می‌بیند. او در این موضوع، به صحیح‌ترین روایت در این باب منقول از ابن عباس که هم علامه طبرسی از شیعه و هم زرکشی از عالمان اهل سنت به آن اعتماد کرده‌اند، رجوع نموده است (همو، ۱۳۹۰ش، ج ۱: ۱۶۷ و ۲۵۴).

به اعتقاد مرحوم معرفت، روایات از جمله روایات اسباب نزول^{۱۶} در کنار ارزش فراوانی که در مسیر فهم معانی قرآن کریم دارد، آکنده از ضعف، ارسال، جعل و تزویر است. این قول را امام شافعی تأیید می‌کند آنجا که می‌گوید: «(تعداد) روایات تفسیری که به ابن عباس می‌رسد، بیشتر از صد عدد نیست؛ درحالی که آنچه به او نسبت داده شده، به حدود هزار تا می‌رسد» (دروزه، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۲۱۱).

بدین لحاظ، مرحوم معرفت برای تشخیص این‌گونه روایات، غالباً از سازگاری با مفهوم آیات استفاده می‌کند. برای نمونه عدم پذیرش روایت مدنی بودن آیات ۱۶۳ تا ۱۷۰ سوره اعراف نیز، حاصل دقت مرحوم معرفت در اسلوب و مضمون این آیات و کشف هماهنگی آن‌ها با سیاق مکی سوره است؛ قرار گرفتن این آیات در سلسله آیات مکی به لحاظ حکمتی است که مربوط به موضوع آیات است (معرفت، ۱۳۸۸ش، ج ۱: ۲۰۴). برای همین است که کشف مدلول متن و وثاقت سندی احادیث را شاخص مهم در به‌کارگیری روایات دانسته است؛ کاری که دیگران کمتر بدان مبادرت ورزیده‌اند. این در حالی است که از صدر اسلام تا قبل از قرن سیزدهم هجری قمری، تنها کاری که صورت پذیرفت، این بود که محدثان، مورخان و مفسران مسلمان، روایات مختلف ترتیب نزول، مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ، سیره پیامبر ﷺ و اسباب نزول‌ها را در آثار خاص خود و یا آثاری عمومی نظیر تاریخ، تفسیر، علوم قرآنی و حدیث آوردند؛ گاهی نیز به‌طور پراکنده برخی از آن‌ها را نقد کردند. از اواسط قرن ۱۳ق/ ۱۹م، یعنی حدود یک قرن پیش از آنکه دانشمندان اسلامی متأخر به روایات رو آوردند، دانشمندان غربی نیز به آن پرداختند. سبب اهتمام آنان بدان، این بود که قرآن و پیامبر اسلام ﷺ را بهتر و آسان‌تر به غربی‌ها معرفی کنند. مویر، اسپرنگر، ویل، شوالی، نولدکه، رودول، درنبرگ،

گریم، هرشفلد، بل و بلاشر، از مستشرقان بنامی هستند که در این خصوص به فعالیت پرداختند (نکونام، ۱۳۸۰: ۱۰-۱۱). گروهی از مستشرقان نظیر گلدزیهر سعی داشتند مصادر تفسیر را آلوده به اسرائیلیات نشان دهند و یا روایات را برداشت‌های فکری بعد از عصر پیامبر^ص جلوه دهند. مرحوم معرفت در جهت دفاع از سنت کریمه، از گونه‌های وضع در تفسیر و طریق اجتناب از جعلیات، نظری و عملی وارد بحث می‌شود (معرفت، ۱۳۷۹ش [ب]: ۱۰۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۹۶).

بنابراین با جست‌وجو در نظریات علوم قرآنی و مصادر تفسیری مرحوم معرفت معلوم می‌شود که بهترین منبع برای فهم مفاهیم قرآنی و رفع بسیاری از مبهمات، چه علوم ظاهری (مانند نسخ) و چه علوم باطنی (مانند تأویل) روایات اعم از سنت یا حدیث منقح شده است.

۹. نتیجه‌گیری

روایات در موارد زیادی، در مقام عرضه با ظواهر یا نصوص آیات قرآنی، در شناخت یا تبیین مفاهیم علوم قرآنی مرحوم معرفت، نقش بسزایی دارند. آیت‌الله معرفت برخلاف بسیاری از قرآن‌پژوهان، در نظریات علوم قرآنی به‌ویژه مباحث وحی، نسخ، متشابه و... از ادله نقلی سنت نبی اکرم^ص و ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} و حتی صحابه - به‌عنوان مؤید - بهره می‌برد. برای نمونه تفاوت قائل شدن میان آغاز رسالت و آغاز نزول، بررسی مصادیق نسخ تدریجی (در آیات زدن زنان، نسخ برده‌داری، تحریم شراب) و نظریه بطن و عدم تحریف قرآن، جاودانگی و... از همین مسئله نشئت می‌گیرد. همچنان‌که یکی از مصادر تفسیری وی، روایات معانی لغات و اسباب نزول، از صحابی با شروط خاص و تابعین آن‌هاست. به‌طور کلی، مرحوم معرفت سنت و حدیث را در فهم قرآن ضروری دانسته و معتقد است در قرآن مواردی وجود دارد که جز با اثر (روایت) تفسیر نمی‌شود؛ مانند تشریحی که در قرآن به‌صورت کلی آمده است یا مواردی مانند بیان ناسخ از منسوخ و... که قرآن به تمامی ابعاد، زوایا و جزئیات آن اشاره نکرده است و عقل نیز به جایی راه نمی‌برد. وی در مواجهه با مفاهیم علوم قرآنی، قائل به اصالت قرآن و حجیت روایات

مقبول است که بعد از تنقیح از منابع شیعه و اهل سنت با نگاهی اعتدالی اتخاذ می‌شود. علت اصلی تمایز وی از دیگر قرآن‌پژوهان نیز، همین مسئله است که به روشن‌سازی هرچه بیشتر پیوند قرآن و روایات منجر می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاع بیشتر از این رویکرد به‌خصوص در بین ایرانیان و تلاش‌های سنگلجی و طالقانی و سپس مطهری و بازرگان و شریعتی، ر.ک: مصاحبه محققانه رسول جعفریان با شماره ۴۴ نشریه مهرنامه، سال ۱۳۹۴: ۱۷۹-۱۹۳.

۲. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: نفیسی، ۱۳۷۹: ۸۶-۸۵.

۳. سنت در لغت به معنای روش پذیرفته‌شده یا روش پیروی‌شده و جمع مکسر آن سنن است و عمل‌کننده به سنت را متسنن می‌گویند. سنت از مقوله عملی است که در آن تکرار هست؛ از این رو سنت پیامبر ﷺ گزارش فعل مکرری است که به پیامبر نسبت داده می‌شود (ابوریه، ۱۹۹۴م: ۳۸-۳۹). برخی گفته‌اند سنت از ریشه عبرانی «سنو» و به معنی رویه (قرشی بنایی، بی‌تا، ج: ۳، ۳۲۲)، سیره (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج: ۶، ۲۶۸)، تغییر و تحول (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج: ۵، ۲۳۹)، راه و روش پسندیده (جرجانی، ۱۴۰۵ق: ۱۲۲) است. سنت پیامبر ﷺ طریقه او و سنت خداوند طریقه حکمت و طاعت اوست (راغب الاصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج: ۱، ۴۲۹). سنت در اصطلاح به معنای آنچه از قول، فعل و تقریری است که از نبی یا معصوم صادر شود (مامقانی، ۱۳۸۵ش: ۶۶). سنت در شیعه، قول و فعل و تقریر معصوم است، اما اهل سنت احادیث منتسب به یکی از صحابه یا تابعین را نیز سنت می‌نامند و قائل به حجیت آن هستند (صالح، ۱۳۹۰ش: ۶).

۴. قال صادق علیه السلام: «... ثم نزل فی طول عشرين عاما...» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۶۶).

۵. قال رسول الله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج: ۴، ۱۵۸).

۶. روایت نزول دفعی «نزل القرآن جملة واحدة فی شهر رمضان إلى البيت المعمور...» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج: ۱، ۳۱۱) که بدان استناد شده، به لحاظ سند اخبار آحاد است و دلالتش مفید فایده نیست.

۷. از فحوای روایت قال رسول الله ﷺ: «يحمل هذا الدين في كل قرن عدول ينفون عنه تأويل المبطلين و تحريف الغالين و انتحال الجاهلین...» (معرفت، ۱۳۸۸ش، ج: ۳، ۴۲).

۸. فقه الرضا علیه السلام... أن يحول إليها ظهره فی المضجع و الضرب بالسواک و شبهه ضربا رفیقا... (مجلسی، ط - بیروت) بی‌تا، ج: ۱، ۵۸؛ روایات باب نشوز (معرفت، ۱۳۸۸ش، ج: ۲، ۲۸۸) و...

۹. آیت‌الله معرفت تنها آیه‌ای را که متعرض اسیران جنگی شده، آیه ۴ سوره محمد دانسته است: «فَإِذَا

لَيْسَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضْرَبَ الرَّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَنْحَسْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ...»؛ و هنگامی که با کافران [جنایت‌پیشه] در میدان جنگ روبه‌رو شدید، گردن‌هایشان را بزنید...

آیه سیف: «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَامُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ...» (توبه: ۵)؛ [اما] وقتی ماه‌های حرام پایان گرفت، مشرکان را هر جا یافتید به قتل برسانید و آن‌ها را اسیر سازید...

۱۰. شاخه‌های فقه منشعب شده است از میراث شرعی انبوهی که حدیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در ابواب و زمینه‌های زندگی به جا گذارده است. خواه این حدیث بیانگر مجملات قرآن باشد یا اصل قانون‌گذاری مستقلی پس از کتاب خدا باشد. لذا پایه‌های علم فقه استوار نشد مگر بعد از اینکه خشت اول در حدیث بنا نهاده شد (صالح، ۱۳۹۰ش: ۳۲۲).

۱۱. شایان ذکر است که روایات تفسیری ابن جریر طبری را به سبب تساهل در گردآوری مطالب پراکنده، بدون ارزیابی و بی‌ارزش می‌بیند (معرفت، ۱۳۹۰ش، ج: ۱، ۳۳).

۱۲. از نظر شیعه غیر از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام تقلید از آراء هیچ‌یک از مفسران جایز نیست، مگر آنکه رأی آن‌ها مستند به دلیل عقلی و شرعی نظیر اجماع و تواتر باشد. این قاعده کلی شامل آراء تفسیری صحابه نیز می‌شود (طوسی، بی تا، ج: ۱، ۳-۶). به‌طور کلی از منظر تشیع احادیث مرفوع صحابه و آن دسته از احادیث موقوفی که مبتنی بر اجتهادشان نبوده و بیانگر فهم عرفی آنان از مفردات قرآن کریم بوده است، در صورتی که عدالت یا وثاقت ایشان و صدور حدیث از آنان اثبات شود، می‌تواند مبنای تفسیر قرار گیرد و از جمله منابع لغوی است (بابایی، ۱۳۹۲ش: ۲۳۰).

۱۳. عالمان شیعه معتقدند قول صحابه ذاتاً فاقد حجیت است، مگر آنکه ثابت شود با سند صحیح از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده است (نجارزادگان، ۱۳۸۳ش: ۱۴۹). مرحوم معرفت درباره حجیت اقوال صحابه و محدوده پذیرش آراء آن‌ها، بر این باور است که اصالت تفسیر صحابه بر دو پایه استوار است که عبارت‌اند از: الف. صحت اسناد مطالب تفسیری منقول از صحابه (معرفت، ۱۳۷۹ش [ب]، ج: ۱، ۲۷۹)؛ ب. بلندپایه بودن مقام آن اصحاب. در صورت تحقق این دو شرط، به عقیده ایشان برای اعتماد به تفسیر صحابی مانعی در کار نخواهد بود (عدالت صحابه). صحابه بر طبق سه مبنای درجه‌بندی می‌شوند: ۱. همراهی طولانی همراه با علم‌آموزی؛ ۲. تربیت‌پذیری کامل از حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم؛ ۳. نباید پس از ارتحال حضرت از مسیر عدالت خارج شده باشند؛ درحالی که از علمای اهل سنت امثال زرقانی و زرکشی پذیرش نسبت به روایات پیامبر - به فرض صحت سند - به صورت مطلق است. امثال سیوطی نیز اگر رأی و اجتهاد نباشد، مرفوع تلقی می‌کنند (آرمین، ۱۳۸۵: ۵۵۶-۵۵۷).

۱۴. حدیثی که همه اصحاب سنن آن را نقل کنند، از متواترات است (معرفت، ۱۳۸۷: ۴۵).

۱۵. برخی از این تحریف‌ها، تأویلات باطلی است که به ائمه علیهم‌السلام منتسب کرده‌اند که البته با مراجعه به خود روایات صحیح، شیوه تفسیر ائمه اهل بیت علیهم‌السلام معلوم می‌شود.

۱۶. مجموع روایاتی که به اسباب نزول معروف اند، به حدود نهصد روایت می رسند که جعل و تحریف و نقل به معنا به همراه دارد؛ به طوری که حتی از یک راوی، دو روایت متعارض ذیل یک آیه آمده است (نکونام، ۱۳۸۰: ۱۴۸-۱۵۲). با این همه، نمی توان تأثیر این نوع روایات را در تفسیر سوره ها نادیده گرفت و از اهمیت آن ها در این خصوص غفلت ورزید.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۳). ترجمه ناصر مکارم شیرازی. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- آرمین، م. (۱۳۸۵). *مناهل العرفان فی علوم القرآن*. چ ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی. ابوریه، م. (۱۹۹۴م). *أضواء علی السنة المحمدیة*. قاهره-مصر: دارالمعارف.
- ابن بابویه، م. (۱۳۷۸ق). *عیون اخبار الرضا علیه السلام*. تحقیق مهدی لاجوردی. چ ۱. تهران: نشر جهان.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، م. (۴۱۰ق). *مشابه القرآن و مختلفه*. چ ۱. قم: انتشارات بیدار.
- اسدآبادی، ج، خسروشاهی، ه، و عبده، م. (۱۴۱۷ق). *العروة الوثقی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- بابایی، ع. (۱۳۹۲ش). *روش شناسی تفسیر قرآن*. چ ۵. تهران: سمت.
- برقی، ا. (۱۳۷۱ق). *المحاسن*، تحقیق جلال الدین محدث. چ ۲. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- بیضاوی، ع. (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. چ ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، م. (۱۴۰۵ق). *التعریفات*. بیروت: ابراهیم ایاری.
- حلی، ح. (۱۴۱۳ق). *قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام*. تحقیق گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی. چ ۱. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
- حسینی، ف. (۱۳۹۰ش). *بحران مدرنیته و اسلام*. تهران: اطلاعات.
- حویزی، ع. (۱۴۱۵ق). *تفسیر نورالتقلین*. قم: اسماعیلیان.
- خوش منش، ا. (۱۳۸۶). *روش شناسی: تفسیر اجتماعی قرآن و بیداری اسلامی*. پژوهش و حوزه، شماره ۳۰ و ۳۱، ۱۲۹-۱۵۶.
- دروزه، م. (۱۴۲۹ق). *التفسیر الحدیث ترتیب السور حسب النزول*. چ ۳. تونس: دارالغرب الاسلامیه.
- راغب الاصفهانی، ح. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی الالفاظ القرآن*. دمشق - بیروت: دارالشمیه - دارالعلم.
- روشن ضمیر، م. (۱۳۹۰ش). *جریان شناسی قرآن بسندگی*. چ ۱، تهران: سخن.
- زرکشی، ب. (۱۴۱۰ق). *البرهان فی علوم القرآن*. تحقیق جمال ذهبی و همکاران. بیروت: دارالمعرفه.
- زمخشری، م. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. چ ۳. بیروت: دارالکتب العربی.
- سیوطی، ج. (۱۴۲۱ق). *الاتقان فی علوم القرآن*. تحقیق فواز احمد زمرلی. لبنان - بیروت: دارالکتب

العربی.

- شریف الرضی، م. (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه*. تحقیق صبحی صالح. ج ۱. قم: هجرت.
- صالح، ص. (۱۳۹۰). *علوم الحدیث و مصطلحه*. ج ۱. بی‌جا: خرسندی.
- صفار، م. (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام*. تحقیق محسن بن عباس‌علی کوجه‌باغی. ج ۲. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طوسی، م. (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. ج ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۱۴ق). *الامالی*. تحقیق مؤسسه بعثت. ج ۱. قم: دارالتقافه.
- طریحی، ف. (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرین و مطلع النیرین*. تهران: مکتبه المرتضویه.
- علم‌الهدی، م. (بی‌تا). *رسائل الشریف المرتضی*. قم: دارالقرآن الکریم.
- فاضل مقداد، ج. (۱۴۱۹ق). *کنز العرفان فی فقه القرآن*. تحقیق سید محمد قاضی. ج ۱. بی‌جا: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- قرشی بنابی، ع. (بی‌تا). *قاموس قرآن*. بی‌جا: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البت علیهم‌السلام.
- قمی، ا. (۱۴۰۴ق). *تفسیر قمی*. قم: دارالکتاب.
- کردکریمی، ا.، نصیری حامد، ر.، و شاکری خوبی، ا. (۱۳۹۹ش). *جریان بازگشت به قرآن در اندیشه سیاسی اسلام معاصر*. مطالعات سیاسی، شماره ۵۰، ۱-۱۴.
- کلینی، م. (۱۴۲۹ق). *کافی*. ج ۱. قم: دارالحدیث.
- مامقانی، م. (۱۳۸۵). *مقیاس الهدایه فی علم الدرایه*. قم: دلیل ما.
- مجلسی، م. (بی‌تا). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- معرفت، م. (۱۳۷۳ش). *تناسب آیات و سوره*. ج ۱. قم: بنیاد معارف اسلامی، علوم قرآنی.
- _____ (۱۳۷۹ش [الف]). *تفسیر و مفسران*. ج ۱. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- _____ (۱۳۷۹ش [ب]). *تحریف‌ناپذیری قرآن*. ج ۱. تهران: سمت.
- _____ (۱۳۸۱ش). *علوم قرآنی*. ج ۴. قم: التمهید.
- _____ (۱۳۸۲ش). *تاریخ قرآن*. ج ۵. تهران: سمت.
- _____ (۱۳۸۷ش). *صحابه از منظر اهل‌بت علیهم‌السلام*. ج ۱. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- _____ (۱۳۸۸ش). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- _____ (۱۳۹۰). *تفسیر اثری جامع*. ج ۱. قم: مؤسسه النشر التمهید.
- _____ (۱۴۲۳ق). *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*. ج ۱. قم: مؤسسه النشر التمهید.
- _____ (۱۴۲۷ق). *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء تاریخ قرآن*. ج ۱. تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه، المعاونه الثقافیه، مرکز التحقیقات و الدراسات العلمیه.

- _____ (۱۴۲۸ق). *صيانة القرآن من التحريف*. ج ۱. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- _____ (۱۳۸۳ش). *نسخ در قرآن در تازه‌ترین دیدگاه‌ها*. بیانات، ۱۱ (۴۴)، ۹۹-۱۰۷.
- مصطفوی، ح. (۱۳۶۰ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: نشر کتاب.
- مفید، م. (بی تا). *تصحیح الاعتقادات الامامیه*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- نجازادگان (محمدی)، ف. (۱۳۸۳ش). *تفسیر تطبیقی*. ج ۱. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- نقیسی، ش. (۱۳۷۹ش). *عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- نکونام، ج. (۱۳۸۰ش). *درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن*. ج ۱. تهران: نشر هستی‌نما.
- نوری، ح. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. قم: مؤسسه آل‌البتیة.
- هندی، ا. (۱۳۳۴ش). *القرآن و هو الهدی والفرقان*. ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی. ج ۲. تهران: آفتاب.

References

- Abourieh, M. (1994). *The Lights of Ali Sunnah Al-Muhammadiyah, The Lights of Ali Sunnah Al-Mohammadiyah*. Cairo-Egypt: Dar al-Maarif. (In Persian).
- Alam al-Hadi, M. *Rasaila al-Sharif al-Mortaza*. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim. (In Persian).
- Asadabadi, J., Khosrow Shahi, H., & Abdo, M., (1986). *Al-Arwa Al-Waghaki*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization. (In Persian).
- Babaei, A. A. (2012). *Methodology of Qur'an Interpretation*. Tehran: Samit. (In Persian).
- Baidawi, A. (1987). *Anwar al-Tanzil and Asrar al-Tawil*. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi. (In Persian).
- Barqi, A. (1982). *Al-Mahasen*. researcher: J. Muhaddith. Qom: Dar al-Kitab al-Islamiya. (In Persian).
- Daruzeh, M. (2008). *Al-Tafsir al-Hadith, Al-Surah Hasb al-Nuzul*. Tunis: Dar al-Gharb al-Islamiyya. (In Persian).
- Fazil Moqdad, J. (1998). *Kanz al-Irfan Fi Fiqh al-Qur'an*. researcher: M. Ghazi. Bija: World Assembly of Approximation of Islamic Religions. (In Persian).
- Hali, H. (1982). *Al-Ahkam al-Qa`aim fi Marafah al-Halal wa Haram*. researcher: Research Department of the Islamic Publications Office, Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Madrasin Society. (In Persian).

- Handi, A., (1955). *Al-Qur'an and Ho Al-Hadi and Al-Furqan*. translated by M. Fakhr Dai Gilani. Aftab Tehran, (In Persian).
- Hosseini, F. (2019). *Crisis of Modernity and Islam*. Tehran: Information. (In Persian).
- Khoshmanesh, A. (2016). Methodology: social interpretation of Quran and Islamic awakening; Good-natured, Abu Al-Fazl; research and field; Vo. 30-31, 129-156. (In Persian).
- Ibn Baboyeh, M. (1989). *Ayoun Akhbar al-Reza*. researcher: M. Lajurdi. Tehran: Jahan Publishing House. (In Persian).
- Ibn Shahr Ashub Mazandarani, M. (1979). *Mutabah al-Qur'an and Varifah*. Qom: Bidar Publications. (In Persian).
- Jurjani, M., (1984). *al-Tarifat*. Beirut: Ibrahim Abiari. (In Persian).
- Kalini, M. (2008). *Kafi* (T-Dar al-Hadith). Qom: Dar al-Hadith. (In Persian).
- Khoie, A. (nd.), *Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Institute for Revival of Ayatollah Khoi. (In Persian).
- Kord Karimi, A. & Nasiri, R., Shakeri. A. (2019). The trend of returning to the Qur'an in contemporary Islamic political thought. *Political Studies*. No. 50 (Azad University). (In Persian).
- Makarem Shirazi, N. (1994). *translation of the Quran*. Qom: Department of Islamic History and Education Studies. (In Persian).
- Mamqani, M.R (2016). *Muqbas al-Hudayah fi Alam al-Darayah*. Dalil Ma. (In Persian).
- Marafet, M.H. (2013). Nashq in the Qur'an in the latest perspectives. *Ibnat*, 11 (44), p. 99. (In Persian).
- (2018). *Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an*. Qom: Al-Tamhid Publishing Cultural Institute. (In Persian).
- (2003). *History of the Qur'an*. Tehran: Samit. (In Persian).
- (2000). *Interpretation in different religions and views of the history of the Qur'an*. Tehran: Al-Majjam Al-Alami for bringing together Islamic schools of thought, Al-Mu'awniyyah, Center for Inquiries and Scientific Studies. (In Persian).
- (2001). *Quranic Sciences*. Qom: Al-Tamhid. (In Persian).
- (1980). *Tafsir va Mafsaran*. Qom: Talmahid Publishing Institute. (In Persian).
- (1984). *The Compatibility of Verses and Surahs*. Qom: Foundation of Islamic Education, Quranic Sciences. (In Persian).
- (1980). *The Incompactibility of the Qur'an*. Tehran: (Samt). (In Persian).

- (2007). *Preservation of the Qur'an Man Tahrif*. Qom: Talmahid Publishing Institute. (In Persian).
- (2019). *Tafsir Ehri Jame*. Qom: Al-Nashar Al-Tamhid Institute. (In Persian).
- (1988). *Companions from the perspective of Ahl al-Bayt (PBUH)*. Qom: Talmahid Publishing Institute. (In Persian).
- (2002), *Sufhat wa Rhadov around the Qur'an Al-Karim*. Qom: Al-Tamhid Institute. (In Persian).
- Mufid, M. (nd.). *Correcting the beliefs of the Imamiyyah*. Qom: The World Conference of Sheikh Al-Mufid. (In Persian).
- Mustafavi, H. (1981). *Research in the words of the Holy Qur'an*. Tehran: Publishing House. (In Persian).
- Nafisi, Sh. (1980). *Happiness, rationalism in interpretations of the 14th century*. Islamic Propaganda Office of Qom Seminary, Publication Center. (In Persian).
- Najarzadegan (Mohammadi), F. (2004). *Tafsir al-Tattavi*. Qom: World Center of Islamic Sciences. (In Persian).
- Nasiri, A. (2017). *Qur'anic Knowledge*. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization. (In Persian).
- Nekonam, J. (2010). *An Introduction to the Dating of the Qur'an*. Tehran: Hasti Nama Publishing House. (In Persian).
- Nekunam, J. (2019). *Research method with an emphasis on Islamic sciences*. Qom: Qom University Press. (In Persian).
- Omid Zanjani, A. (1978). *Basics and Methods of Qur'an Interpretation*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (In Persian).
- Qureshi Banabi, A.A. (nd.). *Qur'an Dictionary*. Ahl al-Bayt Maarif Research and Publishing Institute. (In Persian).
- Ragheb al-Isfahani, H. (1981). *al-Mufardat fi al-al-faaz al-Qur'an*. Damascus-Beirut: Dar al-Shamiya-Dar al-Alam. (In Persian).
- Roshan Zamir, M.I. (2018). *The current of Qur'an*. Tehran: Sokhan. (In Persian).
- Safar, M. (1983). *Basa'ir al-Deraj fi Fda'il al-Muhammad*. researcher: M. Kuche Baghi. Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library. (In Persian).
- Saleh, S. (2018). *Hadith and Terminology Sciences*. Khorsandi. (In Persian).
- Sharif al-Razi, M. (1993). *Nahj al-Balaghah*. researcher: S. Saleh. Qom: Hijrat. (In Persian).
- Siyuti, J. (1980). *al-Iqqan fi Ulum al-Qur'an*. researcher: F. Zamrali. Lebanon - Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. (In Persian).

Tarihi, F. (1986). *Majma Al-Baharin and Tahir Al-Nireen*. Tehran: Al-Mortazawieh School. (In Persian).

Tousi, M. (1993). *Al-Mali*. Researcher: Ba'ath Institute. Qom: Darul Al-Taqwa. (In Persian).

----- (nd.). *al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi. (In Persian).

Zamakhshari, M. (1986). *Al-Kashaf on the facts of Ghwamaz al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. (In Persian).

Zarkashi, B. (1979). *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*. Researcher: J. Dhahabi. Beirut: Dar al-Marafa. (In Persian).

Zarqani, M. A. (2015). *Manahel al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*. translated by Mohsen Armin, Research Institute of Human Sciences. (In Persian).

The Position of Hadith Studies in the Theories of Ulum Quran from the Point of View of Ayatollah Ma'refat

Hossein Sattar

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Kashan University, Kashan, Iran;
(responsible author): sattar@kashanu.ac.ir

Mohsen Ghasempour

Professor of Quran and Hadith Department, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran;
m.ghasempour@atu.ac.ir

Elham Jamshidi

Ph.D. student of Ulum Quran and Hadith, Kashan University, Kashan, Iran; e.jamshidi110@yahoo.com

Received: 20/06/2021

Accepted: 30/09/2021

Introduction

Sunnah and Hadith, which is considered to be one of the oldest and most practical sources in Ulum Quran (Quranic sciences), covers a wide range of usage in the works of Mohammad Hadi Ma'refat (1309-1385 AH). If we consider the Quranic sciences as all the knowledge that is in the position of better understanding of the verses of the Quran, this important Quranic scholar has used it in a proper way in his traditional and narrative interpretation, i.e. al-Tafsīr al-Atharī al-Jāmi'. On the one hand, we can see that from the very first era, the traditions are very useful in the field of discovering the concepts of Quranic sciences; And on the other hand, this source has been more or less neglected by scholars of Quranic sciences. The connection of the concepts of Quranic sciences with texts of traditions is more understandable with a broader view of the definition of Quranic sciences. In her theories of Quranic sciences, Ayatollah Ma'raf has actually turned to the serious review and application of hadiths and based them on the centrality of the Qur'an; By analyzing the concepts of Quranic sciences in the acceptable traditions of the Ahl al-Bayt (a.s.) and the Companions, he has developed theories, differentiated and explained these concepts. He starts all Quranic issues from Quran and ends with Hadith and vice versa; This hadith approach can be a terminal chapter in the issue of the place of Sunnah and Hadith from his perspective. In order to explain this issue, the present article is an example of the theories of Batn, gradual abrogation, the revelation of

the Qur'an on the Laylat al-Qadr and the revelation at the time of the Prophethood, the immortality and non-distortion of the Qur'an, tradition of Jary wa taṭbīq etc. has been proposed to show that this Qur'anic scholar's reference to the Hadith is very open and can be extracted.

Method

The present research has analyzed the collection of works of Ayatollah Ma'refat with the descriptive-analytical method and the use of library sources in order to extract the researcher's views on the most important issues of Quranic sciences. The most important finding of this research and in comparison, with other views of scholars shows that his view is more towards the hadith of Ahl al-Bayt (as). According to other words, Ayatollah Ma'refat has paid attention to the topics of Quranic sciences with the idea that he considers the Ahl al-Bayt (as) to be the authority for complete knowledge of Quranic teachings and has examined the position of these topics in his works with such a basis.

He also used the farīqayn's hadiths, so besides the hadiths of the infallible imams (as), therefore, along with the hadiths of the infallible imams, he has also used the authentic traditions of the Sunnis. Considering the emphasis of knowledge on the basis of its theories on Imamiyyah and Sunni traditions, the authors of this article have also paid attention to the hadith collections of farīqayn in their library study.

Results

Traditions in many cases, in the position of presenting on *zawāhir* or texts of the Quranic verses, play a significant role in recognizing or explaining the concepts of the Quranic sciences of Ayatollah Ma'refat; Unlike many Quranic scholars, Ayatollah Ma'refat uses the narrations of the Sunnah of the Holy Prophet (pbuh) and the infallible imams (as) and even the Companions as evidence in the theories of Quranic sciences, especially the topics of revelation, abrogation, similar, etc. As an example, distinguishing between the beginning of the mission and the beginning of the revolution, examining the examples of gradual abrogation (in women beat's verses, prohibition of slavery, prohibition of wine) and the theory of *baṭn* and the non-distortion of the Qur'an, immortality, etc. As one of his interpretative sources, the traditions of the meanings of words and the occasions of revelation, are from companions with special conditions and their followers. In general, Ayatollah Ma'refat considers Sunnah and Hadith to be essential in understanding the Qur'an and believes that there are some things in the Qur'an that cannot be explained except through tradition, such as legislation that is generally stated in the Qur'an, or things like the statement of abrogating from abrogated that the Quran has not mentioned all its dimensions, angles and details, and the intellect does not lead anywhere;

When faced with the concepts of Quranic sciences, he believes in the authenticity of the Quran and the authenticity of accepted traditions, which are adopted with a moderate view after revision from Shia and Sunni sources. The main reason for distinguishing him from other Qur'an scholars is this issue, which leads to the clarification of the link between the Qur'an and hadiths. One of the clear and prominent results of this research is his approximation approach in the investigations of the Quranic sciences, which is a special symbol of it in the book of *al-Tafsīr al-Atharī al-Jāmi'*.

Keywords: Hadith, Ayatollah Ma'refat, Interpretive source, Quranic Sciences.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۲۹

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۷۸-۲۵۱

بازشناسی مفهوم «أنا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ» از رهگذر خوانش انتقادی رویکردهای تبیینی اندیشمندان و واکاوی پیوند «اشکریزی - خردورزی»

محسن خاتمی*

طاهره سادات طباطبایی امین**

◀ چکیده

مفهوم‌شناسی پاره‌گزارهٔ روایی «أنا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ» گرچه از دیرباز محل التفات اندیشوران حدیث‌پژوه بوده و به گاه مواجهه با آن به تحلیل نوع اضافهٔ «عبره» اشاره داشته‌اند، اما این رهیافت‌ها اغلب تک‌بعدی بوده، عاری از غرض‌یابی و تحلیل چرایی کاربست «عبره» در عوض «بکاء» یا «دَمعة» در نظر می‌آیند. از این‌روست که واکاوی مفهوم «عبره» در جهت بازشناسی مفهوم دلالتی «أنا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ» در وهلهٔ نخست از اهمیت عطف توجه قرار می‌گیرد. بدین منظور نوشتار حاضر به شیوهٔ کتابخانه‌ای در گردآوری مطالب و با روش توصیفی تحلیلی در پی نمایان‌سازی این مهم، ابتدا با زبان‌شناسی تاریخی و ریشه‌شناسی مادهٔ «ع ب ر» که در گونه‌های نگارشی «عبره/عبره» با تطور معنایی از مفهوم بنیادین همراه بوده، خوانش نخستین در بازشناسی مفهوم پاره‌گزاره را پی جسته است. ثمرهٔ این خوانش، در ارزیابی رهیافت‌های اندیشوران در تبیین مفهوم «قَتِيلُ الْعَبْرَةِ» مورد استفاده بوده؛ اما آنچه در وهلهٔ پسینی رسالت این بازشناسی مفهومی را بر عهده داشته، خوانش روایی مؤلفهٔ «تبیین اهداف قیام امام حسین» و واکاوی پیوند «اشکریزی، پندپذیری» است. هدف قیام در ساحت اجتماعی، اصلاح جامعه و هدف فردی، عبرت‌آموزی مخاطب از این قیام با عبور از مرحله‌ای در درون، به اظهار برونی اشک بر آن است. و حاصل تبع در مؤلفهٔ اشکریزی نیز نمایانگر آن است که «عبره» به نوع ویژه‌ای از اشک اشاره دارد که بر محور «اشکِ نافع - گریهٔ قلبی» استقرار یافته، به‌طوری‌که صاحبان لب بر پایهٔ پیوند «اندیشه‌ورزی - عبرت‌گیری/ پندپذیری» بدان تمسک می‌جویند. بر این اساس مفهوم دلالتی گزاره‌های مشتمل بر «قَتِيلُ الْعَبْرَةِ» چنین بازخوانی می‌گردد: من کشته شدم تا صاحبان خرد با تأثر، عبرت و پندگیری از داستان قیام من، اشک نافع ریزند و از رهگذر این گریهٔ قلبی، اصلاح رفتارهای فردی اجتماعی حاصل آید.

◀ **کلیدواژه‌ها:** فهم حدیث، قتل العبره، گریه، خردورزی، زبان‌های سامی.

* دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران / mohsenkhatami76@gmail.com
 ** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران (نویسنده مسئول) / tabatabaei@quran.ac.ir

۱. طرح مسئله

پاره گزاره «أَنَا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ» از جانب امام حسین علیه السلام به عنوان یک صفت و لقب ویژه درباره خویش به کار گرفته شده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش: ۱۰۸ و ۱۰۹؛ صدوق، ۱۳۷۶ش: ۱۳۷؛ همو، ۱۴۰۶ق: ۹۸؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج ۱: ۱۷۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴: ۸۷). در روایت دیگری امیرالمؤمنین علیه السلام خطاب به امام حسین فرمود: «يَا عَبْرَةَ كُلِّ مُؤْمِنٍ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش: ۱۰۸). امام صادق علیه السلام نیز در زیارت اربعین، چنین سلام می دهد: «السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ... أَسِيرِ الْكُرُبَاتِ وَ قَتِيلِ الْعَبْرَاتِ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۱۱۳). در متون دیگری نیز از امام حسین علاوه بر گزاره پایه، افزوده هایی مشاهده می شود: «أَنَا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ لَا يَذْكُرُنِي مُؤْمِنٌ إِلَّا بَكَى» (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش: ۱۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴: ۲۷۹؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰: ۳۱۱) «همچنین: «أَنَا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ لَا يَذْكُرُنِي مُؤْمِنٌ إِلَّا اسْتَعْبَرَ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش: ۱۰۸؛ صدوق، ۱۳۷۶ش: ۱۳۷؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج ۱: ۱۷۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴: ۸۷). این گزاره به رغم استقرار در منابع اصیل و متقدمی به سان کامل الزیارات ابن قولویه (قرن ۴ق)، الأمالی و ثواب الأعمال صدوق (قرن ۴ق)، با ابهام در مضمون و فحوا مواجه است؛ به طوری که شماری از اندیشوران حدیث پژوه در پی تبیین مراد روایت برآمده، تفسیری از مفهوم «قَتِيلُ الْعَبْرَةِ» ارائه نموده اند (نک: ادامه مقاله). اما این رهیافت ها و تفسیرهای تبیینی، اغلب تک بعدی بوده، از مضمون حدیث رفع ابهام ننموده و در واکاوی مفهوم «عَبْرَةَ» و غرض یابی و تحلیل چرایی کاربست آن به جای واژگانی همچون «بُكَاء» یا «دَمَعَة» که در مفهوم یابی «قَتِيلُ الْعَبْرَةِ» تأثیر مستقیم دارد، سخن نرانده، توجه نمی دهند. لذا این خاموشی گزینی، موجب ارائه مفهومی غیر تام از گزاره مورد بحث شده است؛ از این رو پرداختن بدان در جهت بازشناسی مفهوم دلالی «أَنَا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ» ضروری می نماید. نوشتار حاضر به شیوه کتابخانه ای در گردآوری مطالب، و با روش توصیفی تحلیلی سعی در زدودن ابهام از فحواي مفهومی «أَنَا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ» داشته، بدین سان با تحلیل زبان شناسی تاریخی ماده «ع ب ر»، ارزیابی رهیافت های اندیشوران در تبیین مفهوم روایت و التفات روایت محور به مؤلفه های «تبیین اهداف قیام امام حسین» و واکاوی پیوند «اشک ریزی، عبرت گیری و خردورزی»، در پی پاسخ گویی به این پرسش هاست: مراد جدی امام

حسین علیه السلام از گزارهٔ روایی «أنا قَتیلُ العَبْرَة» چیست؟ و این حدیث متضمن چه مفاهیمی است و چه تفسیری را در بردارد؟ گریه و اشک‌ریزی چه ارتباطی با تعقل، تفکر و عبرت‌گیری دارد؟

۱-۱. پیشینهٔ تحقیق

پیش از این، برخی نگاشته‌های پژوهشی دربارهٔ «قَتیلُ العَبْرَة» نوشته شده که در واکاوی پیشینهٔ آن، در وهلهٔ نخست می‌توان به مقالهٔ «پژوهشی در حدیث قَتیلُ العَبْرَة» (احسانی فر لنگرودی، ۱۳۸۶ش) اشاره داشت که مصدربابی و تحلیل سندی پاره‌گزاره‌های مشتمل بر «قَتیلُ العَبْرَة» محور بنیادین این مقاله بوده (ص ۳۵-۳۹) و در بخشی دیگر مفهوم‌شناسی این ترکیب اضافی و نوع اضافه در آن ارائه شده است (ص ۴۱). برخی مفاد این پاره‌گزاره و نظریات مفهومی مطرح در این باره به‌همراه شواهد و قراین آن‌ها بخش پایانی این تحقیق را شامل می‌شود (نک: ص ۴۱-۴۸) پس از این مقاله، کتاب *الصحیح فی البکاء الحسینی* (خدامیان آرانی، ۱۳۸۹ش) به نگارش درآمده که تمامی احادیث گریه بر امام حسین علیه السلام را به‌لحاظ رجال‌پژوهی، راوی‌شناسی و سند با اقامهٔ ادله مورد تأیید قرار داده، اما ورودی به تحلیل محتوای آن‌ها نداشته است. نگاشتهٔ دیگری نیز در قالب مقالهٔ پژوهشی با عنوان «بررسی تحولات در فهم روایات اسلامی بر پایهٔ مفهوم گفتمان مطالعه موردی روایت انا قَتیلُ العَبْرَة» (دهقانی فارسانی و طباطبایی، ۱۳۸۹ش) به چاپ رسیده و در صدد اثبات این است که فهم ضرورت تشکیل حکومت دینی در دورهٔ معاصر سبب تغییر در فهم روایت شده است. این پژوهش، روایت «أنا قَتیلُ العَبْرَة» را به‌عنوان یک مطالعهٔ موردی، نمونه قرار داده که در راستای اثبات تحول فهم به این نتیجه رسیده که متقدمان و متأخران ثمرهٔ گریه بر امام حسین علیه السلام را کسب ثواب و بخشایش گناه می‌دانسته‌اند؛ این در حالی است که معاصران معنای دیگری بر آن افزوده‌اند و آن ضرورت گریه به‌منظور مقابله با ظالم است (نک: ص ۱۴).

نگاشته‌های علمی مذکور، هر یک با زاویه‌نگرش‌هایی علمی مختص به خود، به اصالت‌سنجی، مصدربابی و مفهوم‌شناسی گزارهٔ روایی «قَتیلُ العَبْرَة» اهتمام داشته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد در بحث از دلالت مفهومی، می‌توان دیگر مؤلفه‌های تأثیرگذار در دریافت مراد روایت را واکاوی نمود که پیش از این، بدان پرداخته نشده است. مؤلفه‌هایی به‌سان

بازپژوهی مفهوم «عبرة» با التفات به زبان‌شناسی تاریخی و ریشه‌شناسی واژگانی ماده «ع ب ر»، تطور معنایی «عبرة/عبره» از مفهوم بنیادین ماده در کنار توجه به وجود اشتراک در معنای این دو واژه، ضرورت التفات قرآن و روایت‌محور به «قَتِيلُ الْعَبْرَةِ» به همراه خوانش روایی مؤلفه «تبیین اهداف قیام امام حسین» و واکاوی پیوند «اشک‌ریزی، پندپذیری - خردورزی»، از جمله مهم‌ترین وجوه تمایز جُستار حاضر با پژوهش‌های پیشین است.

۲. مفهوم‌شناسی ماده «ع ب ر» با محور ریشه‌یابی در زبان‌های سامی

ماده «ع ب ر» در زبان عبری در حالات فعلی و اسمی به صورت «עָבַר» و «עָבַר» مورد کاربست بوده که مفاهیم زیر بازناب مفهومی این ماده است: «گذر کردن، از مسیری گذشتن، عبور از یک طرف، کنار یا میان چیزی، عبور در مفهوم ادامه دادن مسیر، عبور به جهت سفر یا مهاجرت کردن، منتقل شدن، استقرار در یک سمت و محل و منطقه عبور» (cf. Gesenius, 1906: 716-720; Klein, 1987: 462). از جمله مشتقات این ماده در زبان عبری، گونه نوشتاری «עָבַר» بوده که بر مناطق آن‌سوی رودخانه یا دریا دلالت دارد (Gesenius, 1906: 720). به عبارت دیگر برای قدم نهادن به منطقه آن‌سوی رودخانه، لازم است عبوری از یک محل به محل دیگر صورت پذیرد. برخی از زبان‌شناسان در کاربرد مشابه با مفهوم پیش‌گفته، واژه «عبر» را برگرفته از زبان آرامی دانسته و به لفظ «شاطی» (= زمین کنار رود) در مفهوم معادل آن، توجه داده‌اند (یسوعی، ۱۹۸۶: ۱۹۵). زبان‌های آکدی^۱، نبطی^۲، آشوری^۳، سبائی^۴ و کتیبه‌ها و سنگ‌نبشته‌های برجای‌مانده در «منطقه زینجیرلی شمال سوریه»^۵ نیز همزادهای ماده «ع ب ر» را در همین مفاهیم به دست می‌دهند (Gesenius, 1906: 716-717; Klein, 1987: 462). شماری از این کاربست‌های مفهومی در آرامی ترگوم - که به ترجمه تورات از عبری به آرامی نامدار است - با گونه نوشتاری «עָבַר»، «עָבַר» و «עָבַר» مشاهده می‌شود که علاوه بر مفهوم «گذر کردن» و «از مسیری گذشتن»، حامل چهار مفهوم نسبتاً متمایزی است، همچون: ۱. از بین رفتن تلخی‌ها، گذار و عبور از تلخی‌ها؛ ۲. قدم گذاشتن بر یک سرزمین؛ ۳. گذر از عملی به عمل دیگر؛ ۴. توقف (Jastrow, 1903: 1038-1040).

به علاوه در زبان سریانی که از جمله زیرشاخه‌های سامی شمال غربی حاشیه‌ای بوده

همزاد ماده «ع ب ر» در انواع نوشتاری «حَبَا - حَبَاة - حَبَات - حَبَاتة» در ۹ مفهوم از جمله «گذشتن و عبور کردن، رفتن و مسافرت کردن، از بین رفتن و فائق آمدن» قابل شناسایی است (Manna, n.d: 450). غالب مفاهیم اسمی آن نیز بر «رهگذر، عابر، مسافر، شکافنده و...» دلالت دارد (Costaz, 2002: 242). با یک نگرش تجمیعی در لغتنامه سریانی - لاتین براون نیز می‌توان همزاد ماده «ع ب ر» در سریانی را در مفاهیم «گذرگاه، راه عبور، از مسیر بخصوصی گذشتن و راه پیموده‌شده» پی جست (Brun, 1895: 428) که به نظر می‌رسد این معانی، همان مفهوم بنیادین «ع ب ر» پیش از تطور معنایی خود باشد. در شاخه سامی جنوب غربی که دو شاخه اصلی عربی و حبشی حضور دارند، ماده «ع ب ر» محل اعتنا بوده است. در زبان حبشی، واژه «ዕብረ» و «ዕብረ» دلالت بر لفظ نوشتاری «عبر» داشته و در مفاهیم «خشک شدن و خشکسالی زمین» به کار می‌رفته است (Leslau, 1989: 175).

ماده «ع ب ر» در زبان عربی استعمال قابل توجهی داشته و در اغلب موارد، حامل مفاهیم بنیادین پیش از تطور است که در زبان‌های عبری و سریانی با محوریت مفهوم «از مسیری گذر کردن» استوار شده است. شاهد این گفتار، روح معنایی این ماده است که این فارس آن را بُن معنای یگانه‌ای دانسته که دلالت بر نفوذ و گذر از چیزی می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۲۰۷)، و راغب آن را عبور از حالتی به حالت دیگر می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۴۳). از این روست که به کلام، «عِبَارَة» گفته‌اند؛ زیرا متکلم به واسطه کلام و گفتار، مفهوم سخن خویش را به گوش مخاطب می‌رساند (همان‌جا؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۱۸۲). برخی لغت‌شناسان عرب واژه «عِبْر» را - که پیش‌تر به اقتباس آن از زبان آرامی اشارت رفت - زمین کنار رود معادل‌سازی نموده‌اند (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۱: ۳۱۸؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۲۲۹؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ج ۴: ۷۸) که طبق این معنا یکی از مفاهیم تطوریافته در ماده «ع ب ر» تلقی خواهد شد. از جمله دیگر مفاهیم تطوریافته این ماده در زبان عربی، واژه «عَبْرَة» بوده که در معنای «اشک جاری» نامدار است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۱۳۰) و به جاری شدن اشکی گفته شده که صدای گریه شنیده نشود (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۱۳۱). دانشوران زبانی برای این واژه دو معنای دیگر نیز ذکر کرده‌اند: ۱. رفت‌وبرگشت گریه در درون سینه؛ ۲. بغض بر اثر غم و

اندوه، بدون بکاء و اشک ریختن؛ اما ابن سیده پس از ذکر این مفاهیم، خود معنای «جاری شدن اشک بدون صدای گریه» را برگزیده است (همان؛ نیز ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ۵۳۲). بر همین پایه است که فعل «استَعَبَرَ» را در معنای «اشک او جاری شد» به کار گرفته‌اند (نک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۱۳۰؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۷۳۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ۵۳۲). «امْرَأَةٌ عَابِرٌ» نیز در موضعی مستعمل است که زنی خود را مهبیای گریه نموده باشد (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱: ۳۱۸). «عِبْرَةٌ» و عبرت‌گیری نیز حالتی است که انسان را از شناخت محسوس به شناخت غیر محسوس می‌رساند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۵۴۳). به همین جهت، به آیه و نشانه نیز عبرت گفته‌اند؛ زیرا آیه و نشانه، انسان را از حالت جهل به علم عبور می‌دهد. به دیگر سخن، فردی که عبرت می‌گیرد، به وسیله نشانه از جهل می‌گذرد و به علم می‌رسد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲: ۷۰۸؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳: ۳۹۳).

با نگرش جامع‌نگر در بحث ریشه‌شناسی ماده «ع ب ر» در زبان‌های سامی، چنین به نظر می‌رسد که مفاهیم این ماده در زبان عربی، پیوند وثیقی با دیگر زبان‌های هم‌خانواده خود دارد. مفهوم بنیادین «ع ب ر» در اغلب زبان‌های سامی پیش‌گفته، بر محور معنای «گذر کردن، گذرگاه» استوار شده است. چنان‌که اشاره شد، گاه مفاهیم تطوریافته نیز در این زبان‌ها محل اعتنا بوده است؛ همچون «فائق آمدن» در زبان سریانی (Manna, n.d: 450). اما بیشترین تطور معنایی مربوط به شاخه سامی جنوب غربی مشاهده می‌شود که دو زبان عربی و حبشی را شامل می‌شود؛ در زبان حبشی مفاهیم «خشک شدن و خشکسالی» از این دست موارد در همزاد این ماده است (Leslau, 1989: 175). در زبان عربی نیز «عِبْرَةٌ» و «عِبْرَةٌ» از جمله این واژه‌ها هستند که تطور معنایی آن از مفهوم بنیادین «عبور و گذر» به «اشک جاری» و «پندگیری» آشکارا مشهود است. گرچه در نگرش زبان‌شناسی تاریخی و ریشه‌شناسی ماده «ع ب ر» این دو واژه از لحاظ معنای واژگانی، از اصل و روح معنایی خود - چه در زبان عربی و چه در دیگر زبان‌های سامی - تطور یافته‌اند، اما خاستگاه مفهومی آن‌ها به مفهوم نخستین، پایه‌ای و بنیادین این ماده که همان «گذشتن، عبور کردن و گذرگاه» بوده، برگشت می‌کند. عِبْرَةٌ در معنای پندگرفتن از کلام یا واقعه‌ای به کار گرفته می‌شود که

متضمن گذر از محسوس به آن واقعه نامحسوس است. عبّرة (اشک جاری) نیز نوعی عبور همراه با حزن و پندی است که از عمق وجود انسان می‌گذرد و بر چشم جاری می‌شود.

۳. ارزیابی آراء اندیشمندان در تبیین معنای «أنا قَتِيلُ العَبْرَةِ»

در تبیین معنای این حدیث، نظرات متفاوتی ارائه شده است که به تفصیل، ادله و شواهد آن، بررسی و مورد تحلیل قرار می‌گیرد:

۳-۱. «قتیل العبرة»، اضافه سبب به مسبب

برخی از اندیشوران لغت‌پژوه، معنای «أنا قَتِيلُ العَبْرَةِ» در حدیث امام حسین علیه السلام را چنین دانسته: «ما ذکرت عند أحد إلا استعبر و بکی»؛ ذکری از من نزد فردی نمی‌شود، مگر آنکه عبرت گرفته، می‌گرید (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳: ۳۹۴). ناگفته پیداست که این مفهوم‌یابی، برخاسته از گزاره‌های روایی «أنا قَتِيلُ العَبْرَةِ لَأَ يَدُكُرُنِي مُؤْمِنٌ إِلَّا بَكِي / اسْتَعْبِرَ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش: ۱۰۸ و ۱۰۹) بوده است. علامه مجلسی برای گزاره مورد بحث، دو معنا مطرح نموده، اما این معنا را ترجیح داده است: «من کشته‌شده‌ای هستم که کشته شدنم گریه‌آور بوده و سبب گریه شده است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴: ۲۷۹). در تقریر این نظریه گفته‌اند: «مراد حضرت از گزاره أنا قَتِيلُ العَبْرَةِ این است که کشته شدنم برای آن است که اشک‌ها روان گردد، دل‌ها و عواطف افراد دارای خرد و عاطفه به‌سوی من و مرامم منعطف شود» (احسانی‌فر لنگرودی، ۱۳۸۶ش: ۴۱). برخی نیز چنین تبیینی ارائه نموده‌اند: «اضافه شدن قَتیل (کشته) به العَبْرَةِ (اشک)، اضافه سبب به مسبب است. از این رو أنا قَتِيلُ العَبْرَةِ بدین معناست که کشته شدن من، سبب جاری شدن اشک است» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۸ش، ج ۱۰: ۳۸). در شماری از نگاه‌ها، امروزه نیز به ذکر این قول علامه مجلسی بسنده شده است (نک: میرباقری، ۱۳۹۴ش: ۸۱).

بعضی از پژوهشگران، این وجه نخست علامه مجلسی را به دلیل انطباق با احادیث، همسویی با جایگاه امامت و عظمت روحی امام حسین علیه السلام، مُتَعَيِّن و قطعی دانسته‌اند؛ حال آنکه علامه خود آن را اظهر (= نزدیک‌تر به واقع) خوانده بود (نک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۸ش، ج ۱۰: ۳۸-۳۹). اما با این‌همه به نظر می‌رسد این معنا، یک مفهوم

ناقص و مبهم از حدیث ارائه نموده است. اگرچه این نظریه مقبول‌تر از آرای دیگر است، بدان رو که علت غایی شهادت و وجه بازتاب ساختن عبرت‌گیری در ترجمه را ارائه نکرده و به مفهوم‌شناسی ماده «ع ب ر» و گونه‌تطور یافته آن، یعنی «عبرة» و «عبرة» توجه نشده است، دارای نقص تلقی می‌شود. بنابراین برای رفع ابهام از حدیث، لزوم تبیین وجه «قتیل العبرة» بودن با التفات به اهداف قیام آن حضرت و مؤلفه‌های اشک‌ریزی، عبرت‌گیری و خردورزی ضروری می‌نماید.

۲-۳. «قتیل العبرة» ناظر بر فشار و اندوه روز شهادت

علامه مجلسی در قول دوم خویش، «أنا قتیل العبرة» را به معنای «من کشته همراه با اندوه و با فشار زیاد هستم و هنگام کشته شدن محزون بوده، گریه می‌کردم» شناسانده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴: ۲۷۹). گفتنی است افزون بر آنکه این ترجمه از آن تعبیر، غیرمرکز است، خود علامه مجلسی نیز پس از نقل این معنا، آن را نسبت به وجه نخست ضعیف خوانده و قول نخست را اظهار دانسته است (همان‌جا). به دیگر عبارات، علامه مجلسی ضمن ارائه مفهوم «کشته شدن، سبب جاری شدن اشک» و نافذ دانستن آن، اما یک مفهوم احتمالی ثانویه‌ای را برای «أنا قتیل العبرة» مطرح می‌کند که آن «کشته شدن با وجود اندوه و فشار فراوان» بوده، اما خود به این مفهوم اخیر اعتنا نکرده است. اما از ظاهر حدیث برمی‌آید که امام علیه السلام در مقام بیان غایت شهادت خویش است؛ لذا بعید می‌نماید این معنا مراد باشد و در شأن امام نیست که درباره شهادت خود چنین اظهار کرده باشد؛ همان‌گونه که علامه مجلسی نیز به این مفهوم متمایل نشده است.

۳-۳. کشته جلب رحمت الهی

برخی «أنا قتیل العبرة» را چنین معنی کرده‌اند: «من کشته رحمت هستم. به شهادت رسیدم تا با گریستن در مظلومیت و مصائب من، صفت رحمت شکوفا گردد و رحمت الهی شامل حال امت گردد. اشک بر مظلوم، آلودگی گناه و سنگدلی را برطرف می‌کند و رحمت و همدلی به ارمغان می‌آورد» (سعادت‌پرور، ۱۳۸۸ش: ۲۵۲).

چنان‌که مشهود است دلالت این برداشت بر آن استوار است که اراده «قتیل العبرة» به سبب جذب رحمت و رأفت الهی بوده است. اما به نظر می‌رسد از آنجاکه لغت‌شناسان، واژه عبرة را هیچ‌گاه به معنای رحمت ندانسته‌اند، مفهوم‌یابی پیش‌گفته، ترجمه‌ای ذوقی

است و نه بیانگر معنای حقیقی و مجازی تعبیر. هرچند مفهوم ارائه شده، امری خلاف عقل و نقل نیست، بلکه بر این مطلب مبتنی شده است که اشک بر آن حضرت، موجب جلب رحمت الهی و شکوفاسازی و جهه انسانی ترحم در انسان می شود که مطلبی صحیح است، ولی اندراج آن به عنوان معنای «قتیل العبره»، همراه با تکلف است.

۳-۴. کشته بغض نترکیده مظلومان

برخی از تاریخ‌پژوهان معاصر که رویکردی سیاسی در خوانش تاریخ اندیشه داشته، با محور قرار دادن فساد قبیله‌گرایی در دارالخلافه بنی‌امیه، به شکل‌پذیری پدیده «اعتراض توأم با ترس» توجه می‌دهد. در این مرحله زمانی است که جامعه بغضی فروخته پیدا کرده و به دلیل فشار سیاسی، نظامی و قضایی امکان اعتراض آزادانه را فراهم نمی‌بیند. در چنین جامعه‌ای گسست ساختاری میان جامعه و دولت ایجاد شده و دولت تمام تلاش خویش را برای بقا به کار می‌بندد. در این ساختار حاکمه است که امام حسین علیه السلام خود را «قتیل العبره» نامیده است؛ یعنی من کشته بغض نترکیده مظلومانم (نک: فیرحی، etemadnewspaper.ir و farhangemrooz.com، مراجعه: ۱۴۰۰/۸/۴).

این ارائه ترجمه، هرچند مفهوم بدیع و متمایزی از «قتیل العبره» را با نیم‌نگرشی به فضای حاکمه و جامعه‌شناختی نیمه نخست قرن اول هجری، برهم زده است، علاوه بر عدم موافقت با یافته‌های معنانشناسی تاریخی واژه «عبره»، مؤیدی نیز از ادبیات روایی همراه با خود ندارد؛ از این رو یک مفهوم ذوقی است و مورد پذیرش نخواهد بود.

۳-۵. کشته اشک‌های از پیش جاری شده

شماری از اندیشوران حدیث‌پژوه در محافل عام، تحلیل دیگری از پاره‌گزاره «أنا قَتیلُ العبره» به دست داده و در پی پیونددهی میان شهادت امام حسین علیه السلام و قتل خلیفه سوم برآمده‌اند: «من کشته اشک‌هایی هستم که پیش‌تر جاری شده است؛ یعنی اشک‌هایی که از قبل در پی قتل عثمان ریخته شد، موجب گشت تا مرا بکشند» (طائب، rasanews.ir، مراجعه: ۱۴۰۰/۸/۴).

این مفهوم‌یابی از پاره‌گزاره «قتیل العبره» نیز همچون دو مورد پیشین، یک ترجمه ذوقی از این عبارت به دست داده است؛ اما پرواضح است که ارائه یک مفهوم آنگاه پذیرفتنی است که در وهله نخست همگرا با مفهوم‌شناسی لغوی مفردات آن پاره‌گزاره

باشد و در وهله بعد، مؤیدی در مفاهیم هم‌پایه خود در استعمالات هم‌عصر آن به همراه داشته باشد که در موارد پیش گفته، این دو شاخصه در نظر قائلان نیامده است.

۴. مؤلفه‌های مفهومی «أَنَا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ»

برای دریافت مقصود «کشته اشک بودن» در گزاره «أَنَا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ»، مراجعه به سایر سخنان آن حضرت در تبیین هدف قیام و شهادت ضروری می‌نماید تا دو مؤلفه «عبرت‌گیری» و «گذار از مرحله‌ای در درون به اشک در بیرون»، تحقق یابد. خاستگاه بحث از این دو مؤلفه، پیش‌تر در نگرش جامع‌نگر در بحث ریشه‌شناسی ماده «ع ب ر» در زبان‌های سامی مورد اشاره قرار گرفت که مفاد بنیادین معنای عبره‌بازشناسی شد. این مدلول بیانی، مشتمل بر تطور معنایی ماده پیش گفته از مفهوم بنیادین «عبور و گذر» به «اشک جاری» بوده و با گونه همسان نگارشی خود، یعنی عبره در مفهوم «پندگیری» ارتباطی ناگسست دارد. در این بخش و در ادامه، سنجه این دو مؤلفه با تکیه بر رهیافت نگرش روایی مورد واکاوی خواهد بود. از این رو برای سامان یافتن این بحث، نخست تبیین اهداف قیام امام حسین علیه السلام محل اعتنا بوده و در وهله دوم، کاوش در امکان‌سنجی پیوند «گریستن - خردورزی» پی جسته می‌شود.

۴-۱. تبیین اهداف قیام امام حسین علیه السلام

برای دستیابی به مفهوم گزاره «أَنَا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ»، واکاوی اهداف قیام امام حسین علیه السلام می‌تواند راه‌گذری در بازشناسی مفاهیم ضمنی و جانبی آن گزاره به حساب آید؛ که این مهم در وهله نخست، تنها از رهگذر خوانش مستقیم کنش‌های گفتاری حضرت میسر می‌افتد. هدف قیام با سر باز زدن از بیعت با یزید بن معاویه، به‌رغم اصرار کارگزاران خلافتی بر لزوم بیعت (نک: ابن طاووس، ۱۳۴۸ش: ۲۳ و ۲۴) توأم بوده، که امام علیه السلام، فسق آشکار یزید را از دلایل عدم بیعت خواندند و فرمودند: «بیعت همچو منی با او را نسزد... چه مصیبتی بالاتر از اینکه امت اسلام، به سرپرستی نظیر یزید گرفتار آمده باشد؛ در این صورت است که باید با اسلام وداع نمود» (همان‌جا). در همین فضای گفتمانی بوده که امام حسین علیه السلام هدف اجتماعی قیام و شهادت خود را اصلاح جامعه، اقامه امر به معروف و نهی از منکر و فراخواندن به کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله - که میرانده شده - معرفی نموده است (نک: طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵: ۳۵۷؛ خوارزمی، ۴۲۳ق، ج ۱: ۲۷۳؛ مجلسی،

۱۴۰۳ق، ج ۴۴: ۳۲۹-۳۳۰).

بر اساس این هدف و عبرت‌آموزی از آن، فهم «معروف» و «منکر» جهت التزام خود و دیگران بدان لازم است. «معروف» در لغت چیزی است که نیکو بودنش از راه عقل یا شرع درک شود، و «منکر» ضد آن است؛ یعنی هرچیزی که بد بودنش از راه عقل یا شرع درک شود. وجه تسمیه معروف و منکر آن است که کارهای نیک، از نظر عقل و فطرت پاک انسانی اموری شناخته شده بوده و کارهای ناپسند، از نظر عقل و فطرت اموری ناشناسند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۶۱).

اما در مقابل این هدف اجتماعی قیام، هدف فردی قیام و شهادت امام حسین علیه السلام برطبق گزاره روایی «أَنَا قَتِيلُ العَبْرَةِ» استقرار یافته است که بر محور مفهوم «عَبْرَة» عطف توجه دارد. چنان‌که گفته آمد این مدلول بیانی، مشتمل بر تطور معنایی ماده پیش گفته از مفهوم بنیادین «عبور و گذر» به «اشک جاری» بوده و با گونه همسان نگارشی خود، یعنی عَبْرَة در مفهوم «پندگیری» ارتباطی ناگسست دارد. از این رو التفات به فحوای کلامی «عبرت - پندآموزی» و «عبور از یک مرحله به مرحله‌ای دیگر» در تبیین هدف فردی قیام راهگشاست.

بر این پایه، چنانچه امام هدف اجتماعی خود را اصلاح جامعه و امر به معروف و نهی از منکر معرفی کند و هدف فردی خود را عبرت‌آموزی مخاطب از آن و عبور از مرحله‌ای در درون، به اشک و اظهار برونی اشک بر آن اعلام کند، وجه جمع این دو رهیافت، اصلاح فردی و اجتماعی مخاطب است؛ که با عبرت‌آموزی از فعل و حرکت امام در اقامه امر به معروف و نهی از منکر به بهای نثار کردن جان خود، پذیرش شهادت و مشارکت دادن اهل بیت خود تحقق یافته است. احیای سنت میرانده شده و اقامه امر به معروف و نهی از منکر در جامعه نیاز به خودسازی و عبور از خودپرستی و خودمحوری دارد که این رهپویی درونی، مستلزم تولی و تبری کاملی است تا در سه مرحله باور، گفتار و کردار ظهور یابد.

۴-۱-۱. مؤید روایی در تبیین هدف فردی و اجتماعی قیام

مؤید روایی جمع میان دو رهیافت پیش گفته در هدف فردی و اجتماعی قیام، گونه متنی دیگری از روایت مشتمل بر گزاره «أَنَا قَتِيلُ العَبْرَةِ» است که بر محور «عبرت‌گیری» و

پیوند «عبرة - عبرة/بکاء» استقرار یافته است: «أَنَا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ لَا أُذْكَرُ عِنْدَ مُؤْمِنٍ إِلَّا بِكَيْيٍ وَاعْتَبَرٌ لِبُكَائِي»؛ من کشته اشک هستم، هرگاه مؤمنی مرا یاد کند، حتما می‌گیرد، و به سبب گریه‌ای که برایم می‌کند، عبرت می‌گیرد (علوی شجری، ۱۴۰۳ق: ۴۱). در این روایت دو فعل «بکئی» و «اعتبر» همنشین یکدیگر شده‌اند که توجه به این نوع کاربرت روایی که حائز نکته‌ای جدید است، ضروری می‌نماید؛ لغت پژوهان، «اعتبار» را به مفهوم تدبر و تأمل (زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۱۸۱)، یا استدلال و اقامه دلیل برای اثبات مطلبی دانسته‌اند (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۳: ۱۷۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ۵۳۰؛ و زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۱۷۸ و ۱۸۱). گونه نگارشی «اعتبر» از جمله مشتقات ماده «ع ب ر» بوده که با تطور معنایی از خاستگاه بنیادین مفهومی «عبور- گذرگاه» در زبان عربی در معنای تدبر، استدلال و عبرت‌آموزی اخذ مفهومی داشته که این تفاوت معنایی ثلاثی مجرد یک ماده با باب‌های مزید آن یک شیوه معمول در ادبیات عربی است. همچنین عبارت «لِبُكَائِي» در این روایت نیز به معنای «بِسَبَبِ بُكَائِي لِي» یا به معنای «بِسَبَبِ بُكَائِي لِي» از باب اضافه شدن مصدر به مفعول آن باشد که بیانگر مؤلفه عبرت‌آموزی و الگوگیری از آن قیام و شهادت است.

۴-۱-۲. بررسی یک دیدگاه درباره روایت مذکور

برخی محققان با وجود توجه به معنای لغوی واژه «اعتبر» (عبرت‌گیری) در روایت پیش‌گفته و تتبع در منابع لغوی، به جهت نبود معنای «اشک ریختن» در فعل «اعتبر»، پیوند میان صدر و ذیل روایت را کشف نکرده، گمان برده‌اند که «اعتبر» با سیاق حدیث ناهمخوانی دارد. از این رو ناچار به تکلف شده، آن را از باب شذوذ استعمالی به معنای استعبر، یا تصحیف از استعبر (اشک ریخت) دانسته‌اند (احسانی فر لنگرودی، ۱۳۸۶ش: ۳۶). اگرچه در این تحلیل به این مهم توجه شده است که بدون قرینه نمی‌توان از معنای حقیقی الفاظ دست کشید، قرینه‌یابی ایشان تمام نیست. لذا در تکمیل این نظر باید گفت:

۱. از جمله دلایلی که می‌توان بر صحت ضبط «اعتبر» برشمارد، این است که واژه محل بحث در ذیل حدیث، پاره‌گزاره «أَنَا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ» در صدر آن را تبیین می‌کند؛ چه آن‌که «اعتبر» در این حدیث، مفهوم «عبرة» را در پیوند مفهومی با «عبرة» آشکارا به تصویر

می‌کشد که پیش‌تر در بحث مفهوم‌شناسی زبان‌های سامی نیز به این پیوند معنایی ناگسستگی اشارتی رفت. بر این پایه، مؤلفه «عبرت‌گیری» در عبّرة عطف‌توجه کلام امام حسین علیه السلام است؛ چنانچه مفهوم بیانی «عبرت» عاری از اهمیت بود، حضرت می‌توانست از تعابیر دیگری همچون «أنا قَتِيلُ البكاء» یا «أنا قَتِيلُ الدَّمْعَةِ» استفاده نماید تا مفهوم اولیه «من کشته اشکم» را نیز بازتاب داده باشد؛ اما «عبّرة» حامل شاخصه‌های مفهومی فراتر از «بکاء» و «دمعة» بوده که محور بنیادین اصلاح فردی مخاطب در هدف قیام قرار گرفته است.

۲. مؤید دیگر در صحت ضبط «اعتبر» کلام امیرمؤمنان علیه السلام است که آشکارا به پیوند میان «عبّرة» و «بکاء» توجه داده است: «وَعَبْرَةٌ مَنْ بَكَى مِنْ خَوْفِكَ مَرْحُومَةٌ»: [بارخدايا] هرکس که از خوف تو گریه کند، اشک‌ریزی پندپذیر او مورد رحمت قرار می‌گیرد (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش: ۴۰).

۳-۱-۴. اهداف قیام بر پایه گزاره «أنا قَتِيلُ العَبْرَةِ»

با توجه به مؤلفه‌های معنایی عبرت و عبور، می‌توان در مفهوم‌یابی «أنا قَتِيلُ العَبْرَةِ» چنین اظهار داشت که هرگاه از اهداف قیام و کشته شدنم پند گرفتید و در همراهی با من و بیزاری از دشمنانم، بغض گلویتان را چنان فشرده که اشک از دیدگانتان جاری شد و آن اشک سبب شد که به پا خیزید و قیام کنید و بر این پایه، خود و جامعه را بر اساس اقامه حق و دفع باطل اصلاح نمودید، آنگاه است که از قیام من عبرت آموخته، بهره برده‌اید. لذاست که این اشک بر محور دوگان «ارزش / ضد ارزش» استوار است که از یک سو نفی خلافت جور (ضد ارزش) و از طرفی دیگر احیای سنت الهی - نبوی (ارزش) بوده و توأمان مبتنی بر همراهی و الگوگیری از ارزش‌ها، نیز کنار نهادن و دوری جستن از دشمنان در قلب، گفتار و عمل، به‌عنوان زدودن ضدارزش است و این امر، برطبق کلام امام علیه السلام همان عبّرة است که برای آن کشته شده‌ام (أنا قَتِيلُ العَبْرَةِ).

۴-۲. مؤلفه‌های اشک‌ریزی، عبرت‌گیری و پندپذیری

۴-۲-۱. گریه قلبی و اشک نافع

گریه قلبی در ادبیات روایی به «بکاء القلب» نامدار است. نمونه‌ای از فحوای مضمونی آن را می‌توان افسوس امام زمان علیه السلام در عدم همراهی با جدّ خویش در صحرای کربلا

در نظر گرفت و پرتوی از آن را در متن زیارت معروف به زیارت ناحیه مقدسه ردیابی کرد. برخی از اندیشوران معاصر با نگرش اعتبارسنجی به متن این زیارت و با گردآوری شواهد متعدد و پاسخ به شبهات، به اصالت یابی این زیارت نامه توجه داده و آن را از نظر آهنگ سخن و اسلوب های بیانی، هماهنگ با دیگر تویعات امام زمان علیه السلام دانسته اند (نک: احسانی فر لنگرودی، ۱۳۸۲ش: ص ۶۳-۴۹). در پاره ای از این زیارت که مرتبط با بحث اشک و گریه قلبی بوده چنین آمده است: «السَّلَامُ عَلَيْكَ ... سَلَامٌ مِّنْ قَلْبِهِ بِمُصَابِكِ مَقْرُوحٍ، وَ دَمْعُهُ عِنْدَ ذِكْرِكَ مَسْفُوحٌ، سَلَامٌ الْمَفْجُوعِ الْحَزِينِ، الْوَالِهِ الْمُسْتَكِينِ ... فَلَا تُدْبِنُكَ صَبَاحًا وَمَسَاءً، وَ لَا تُبْكِينَ عَلَيْكَ بَدَلَ الدُّمُوعِ دَمًا، حَسْرَةً عَلَيْكَ وَ تَأْسُفًا عَلَى مَا دَهَاكَ وَ تَلَهْفًا، حَتَّى أُمُوتَ بِلَوْعَةِ الْمُصَابِ وَ غُصَّةِ الْاَكْتِيَابِ» (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق: ۵۰۱)؛ سلام من بر تو سلام کسی است که قلبش از مصیبت تو جریحه دار، و اشکش به هنگام یاد تو جاری است؛ سلام کسی که دردناک، غمگین، شیفته و فروتن است... صبح و شام بر تو مویه می کنم. از روی حسرت، تأسف و افسوس بر مصیبت هایی که بر تو وارد شد به جای اشک خون می گیرم، تا آنجا که از فرط اندوه مصیبت و غم شدتِ حزن، جان سپارم.

دو عبارت «فَلَا تُدْبِنُكَ» و «لَا تُبْكِينَ عَلَيْكَ» ضرورت وجود گریه را ثابت می کند؛ زیرا گریه امام معصوم گریه صرفاً احساسی نیست، بلکه گریه ای قلبی بوده که آمیخته به عقل و عاطفه است. نگاه به فضای گفتمانی «اشک و گریستن» در قلم بعضی از اندیشمندان نشان از تقسیم دوگانه آن به «گریه دل» (بکاء القلب) و «گریه چشم» (بکاء العين) دارد؛ به طوری که گریه دل همان بکاء نافع است، اما گونه دوم گریه، تنها حالت ظاهری داشته؛ بدین سان چه بسا چشم کسی بگیرد ولی قلب او را قساوت فرا گرفته باشد (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۸۶). به عبارتی دیگر اشک ظاهری مربوط به چشم و خاستگاه اشک حقیقی و دائمی، قلب است؛ زیرا اعضای ظاهری بدن قادر به ندبه دائمی نیستند و چشم ظاهری نیز از اشک دائمی و خون گریستن ناتوان است. اما حزن و اندوه دائمی و ندبه پیوسته - که همان گریه قلبی است - بر طبق گفتمان پیش گفته محتمل است. بر این پایه، بکاء و اشک امام معصوم که در زیارت ناحیه بازتاب یافته، بی تردید گریه دل و بکاء نافع است که ندبه پیوسته و از سر اندوه فراوان بوده که مربوط به زبان دل است و انحصار در چشم ظاهری ندارد. به دیگر سخن، مراد

امام زمان علیه السلام با التفات به گونه‌های گریه، این بوده که من مانند کسانی نیستم که تنها چشم سرم بگردید، بلکه همراه با چشم سرم، چشم سیر و چشم دلم نیز خون می‌گرید؛ که این بکاء به جهت پیوستگی در حزن مصائب امام حسین علیه السلام همان گریه نافع مضبوط در روایات است.

اما گونه دوم گریه، که ممکن است چشم ظاهر بگردید ولی قلب گریه‌کننده را قساوت فرا گرفته باشد،^۷ می‌توان آن را «گریه سنگدلان» نامید. نمونه مشهود این گروه را می‌توان کوفیانی دانست که پس از شهادت امام حسین علیه السلام با شنیدن خطبه حضرت زینب علیها السلام به شدت گریستند. اما حضرت زینب درباره بی‌ارزش بودن این اشک فرمود: «شما بیعت‌شکنانی هستید که گرفتار خشم الهی و عذاب جاودانه‌اید، اینک می‌گریید؟ هان! به خدا سوگند که می‌باید بسیار بگریید! همراه با جنایات ننگین در جنگ پیروز شدید ولی هرگز نخواهید توانست آلودگی این رسوایی را با گریه بشوید» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۲۱-۳۲۱؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۹۲).

بنابراین می‌توان چنین اظهار داشت که هرچند این گروه سنگدلان به گریه روی آورده‌اند، این بکاء برخاسته از قلبی قساوت یافته بوده است که برای گریه‌کننده نافع نیست. بر این پایه گفتمانی، امام معصوم علیه السلام به گاه انتساب «قتیل العبرة» به خویش، در پی اثبات آن است که این گریه، یک گریه عادی نبوده، بلکه حامل نفعی وافر برای گریه‌کننده است. این خوانش، با معناشناسی تاریخی «عبرة» نیز موافقت تام دارد؛ زیرا پیش‌تر گذشت که این نوع اشک که «عبرة» نامیده شده، همراه با عبرت‌گیری است که رهیابی امتداد این کنشگری‌پندپذیری، به نافع بودن آن اشک و این عبرت منجر می‌شود. اما اشک ظاهری چشم که حتی دشمنان اهل‌بیت نیز محتمل است از سر تهییج احساسات و عواطف بریزند، عاری از عبرت و نفع است؛ از این‌روست که موضع ارتباط مفهومی «قتیل العبرة» و «اشک نافع - گریه قلبی» روشن می‌شود.

۲-۲-۴. عبرت در پیوند با «صاحب خرد - مؤمن»

محور این بخش، با عطف‌توجه قرار دادن محصول بحث معناشناسی تاریخی و ریشه‌یابی مفهومی «عبرة» در خوانش‌گری پاره‌گزاره‌های قرآنی مشتمل بر مشتقات «عبرت» استقرار یافته، سپس محصول این نگرش تطبیقی، در خوانشی دیگر با عرضه به

واژه مؤمن در گزاره «أَنَا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ لَأَ يَذْكُرُنِي مُؤْمِنٌ إِلَّا بَكِي» (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش: ۱۰۹) ردیابی شده است. با توجه به یافته‌های معناشناسی تاریخی و ریشه‌یابی مفهومی «عبره»، مفهوم بنیادین «عبور و گذر» در پس روح معنایی این واژه نهفته که با گونه نگارشی مشابه خود، یعنی «عبره» با گذار از مفهوم پیش گفته، حامل یک تطور معنایی بوده‌اند که در نهایت در خاستگاه مفهومی به پیوند ناگسست دو پاره‌گفتار «اشک جاری» و «پندگیری» منجر گردید.

از طرفی، در واکاوی پاره‌گزاره‌های قرآنی مشتمل بر مشتقات «عبرت»، می‌توان به گزاره‌های درخور توجهی که پیوند «عبرت - صاحب‌بصرت» و «عبرت - صاحب‌خرد» را به ذهن متبادر می‌سازند، اشاره کرد. در گفتاری، خداوند صاحبان بصیرت و بینش را به پندگیری دستور داده: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» (حشر: ۲). در موضعی دیگر مطالب تبیینی خویش را مفید عبرت برای بینشمندان دانسته است: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ» (نور: ۴۴). در آیه‌ای دیگر، این گفتمان «پندپذیری/عبرت» با تغییر لفظ از «صاحب بصیرت» به «صاحب خرد» امتداد یافته است: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (یوسف: ۱۱۱). در این آیه صاحبان لبّ به‌عنوان مخاطبان اصلی در بهره‌گیری از داستان‌های حضرت یوسف عليه السلام به‌مثابه یک پند برشمارده شده‌اند. «لبّ» در حقیقت بازگویی درجه بالایی از خلوص عقل و کمال اندیشه انسانی است (عسکری، ۱۴۰۰ق: ۷۶). بر اساس آیات مذکور باید چنین اظهار نمود که فرمان پندپذیری و عبرت‌گیری به صاحبان لبّ و بصیرت اختصاص یافته است. از سوی دیگر نگاه تطبیقی به پاره‌گفتارهای قرآنی نشان از آن دارد که هویت این صاحبان لبّ مرهون ماهیت ایمان است. از این‌روست که صاحبان لبّ همان مؤمنان تلقی شده‌اند؛ زیرا در نگرش تطبیقی به دو پاره‌گفتار «هُدًى وَ بَشْرَى لِّلْمُؤْمِنِينَ»^۸ (بقره: ۹۷) و «هُدًى وَ ذِكْرَى لِّأُولِي الْأَلْبَابِ»^۹ (غافر: ۵۴)، رابطه جایگزینی «لِّلْمُؤْمِنِينَ» و «لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» آشکارا مشهود است. بنابراین لبّ که درجه بالایی از اندیشه است، بر پایه این خوانش قرآنی، خاص مؤمنان خواهد بود؛ زیرا مؤمن آن فردی است که در بین تمامی عوامل و پیشامدها، خدای تعالی را به‌عنوان محرک خویش پذیرفته و به تبع تأثیرپذیری از غیرخداوند را در خود نفی کرده است؛ چنین کسی (= مؤمن) به‌درستی تعقل کرده، پدیده‌ها را مورد سنجش قرار داده و بالاترین محرک را

پذیرفته، از این رو دارای لب است.^{۱۰}

نتیجه و بر ایند گفتار مذکور در گزاره ذیل خلاصه می‌گردد: «تنها خردمندان و بینشمدان عبرت می‌گیرند، و حال آنکه تنها مؤمنان خردمندان‌اند.» بر طبق این یافته، محور دوم این بخش که عرضه نتیجه پیش گفته بر واژه مؤمن در گزاره «أنا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ لَا يَذْكُرُنِي مُؤْمِنٌ إِلَّا بَكَى» بوده، محل التفات است. در این روایت واژه مؤمن همنشین لفظ «عبرة» گردیده، از این رو با نگرش معناشناسانه در مفهوم ضمنی «عبرة» که حامل پیوند ناگسست دو پاره گفتار «اشک جاری» و «پندگیری» است، می‌توان مفهوم «مؤمن» را در این روایت یک معنای ویژه دانست که تأثیرپذیری مستقیم از این دو پاره گفتار داشته است. این بیان نیز با خوانش قرآنی «تنها خردمندان و بینشمدان عبرت می‌گیرند، و حال آنکه تنها مؤمنان خردمندان‌اند» هماهنگ است، زیرا سخنان اهل بیت علیهم‌السلام مبتنی بر قرآن است. بنابراین مراد امام حسین علیه‌السلام از گزاره «أنا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ لَا يَذْكُرُنِي مُؤْمِنٌ إِلَّا بَكَى» این است: من کشته شدم تا صاحبان عقل با تأثر و پندگیری از داستان قیام من گریه کنند و با خردورزی شهوت و غضب را کنترل کنند؛ به دیگر عبارت، انسان‌هایی با یاد من عبرت گرفته، اشک می‌ریزند که دارای لب و بینش و عقل خالص باشند و اینان همان مؤمنان‌اند که از «اشک جاری» و «پندگیری» به صورت توأمان بهره می‌گیرند.

۳-۲-۴. ارتباط «بکاء - عبرة» با اندیشه‌ورزی

تتبع و کاوش در ادبیات روایی، نمایانگر وجود پیوند وثیق میان «گریه» و «اندیشه‌ورزی» است؛ به طوری که گریه چنان با اندیشه و تفکر درآمیخته و درهم تنیده بوده که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بدان چنین توجه می‌دهد: قلب خویش را به مهربانی و نرمی عادت دهید و اندیشه و اشک از روی خشیت الهی را زیاد کنید: «عَوِّدُوا قُلُوبَكُمْ الرَّأْفَةَ وَ أَكْثِرُوا مِنْ التَّفَكُّرِ وَ الْبَكَاءِ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۹۴؛ و احادیث مشابه دیگر: کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۳۴۴؛ دیلمی، ۱۴۰۸ق: ۱۴۶ و ۳۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰: ۸۱). همنشینی واژه «بکاء» و «تفکر» در ادبیات روایی کاربست نسبتاً درخور توجهی داشته است. در روایات فوق، با توجه به استقرار واژه بکاء در میان دو واژه تفکر و خشیت می‌توان چنین اظهار داشت که این بکاء همان «بکاء القلب» است که از ارزش

خاصی برخوردار بوده و فراتر از بکاء العین در نظر می‌آید. بر همین فضای گفتمانی است که امام صادق علیه السلام نیز روشنی دل را در تفکر و گریه یافته است: «طَلَبْتُ نُورَ الْقَلْبِ فَوَجَدْتُهُ فِي التَّفَكُّرِ وَ الْبِكَاءِ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲: ۱۷۳). برخی از اندیشوران به گناه سخن از تعقیبات نماز، پرداختن به دعا یا ذکر را محور بنیادین آن دانسته و سپس در ذکر اعمال، به‌طور اختصاصی به «اشک و گریه از روی خشیت الهی» و «تفکر در شگفتی‌های آفرینش» توجه داده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۶۰۵). از این روست که گریه همراه با تفکر، نتیجه‌بخش بوده و درمقابل، اشک بی‌اندیشه فاقد ارزش تلقی می‌شود. گزاره «بکاء القلب» که از استقرار واژه بکاء در میان تفکر و خشیت حاصل آمد و پیش‌تر نیز به روایات مشتمل بر آن اشارت رفت، در پیوند عمیق با «خشکی چشم ناشی از قساوت قلب» و «قساوت قلب ناشی از گناهان زیاد» قرار دارد. به دیگر سخن، منشأ نخستین اشک، متعلق به امور مادی و بصّری نبوده، بلکه نرمی یا سخت‌دلی قلب است که خاستگاه فرایند جریان یا عدم جریان اشک از دیدگان را فراهم می‌آورد. بر این پایه، نوع جهان‌بینی و تفکر هر فرد است که ساختار کنشگری اشک‌ریزی او را تعیین می‌کند. لذا از گذرگاه چنین فحوا و مدلول بیانی است که امیرمؤمنان علیه السلام رابطه معکوس گناه - که سبب اصلی قساوت قلب بوده - با اشک را تبیین کرده است: «مَا جَفَّتِ الدَّمُوعُ إِلَّا لِقَسْوَةِ الْقَلْبِ وَمَا قَسَتِ الْقُلُوبُ إِلَّا لِكثْرَةِ الذُّنُوبِ» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج ۲: ۴۲۰؛ طبرسی، ۱۳۸۵: ۲۵۷).

در دسته‌ای از روایات نیز «اعتبر» از مشتقات ماده «ع ب ر» که همچون «عبرة»، خاستگاه بنیادین مفهومی آن به «گذرگاه - عبور» بازگشت می‌کند و عطف توجه آن بر «عبرت‌گیری - خردورزی» بوده، در تعامل دوسویه با تفکر به کار رفته است. برای نمونه رسول خدا صلی الله علیه و آله سه مؤلفه «تفکر، عبرت‌گیری و بصیرت‌افزایی» را توأمان با پاره‌گزاره «رحم الله» که در ساختار صیغه ماضی، اما به معنای مضارع محقق‌الوقوع یا به‌سان دعای اجابت‌شده است مورد استفاده قرار می‌دهد: «فَرَحِمَ اللَّهُ امْرَأً تَفَكَّرَ فَاعْتَبَرَ فَأُبْصَرَ»؛ قطعاً مورد رحمت خدا قرار می‌گیرد کسی که تفکر کند و پند بگیرد تا صاحب بصیرت شود (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۳۵). مشابه این سخن نیز از لسان امیرمؤمنان علیه السلام گزارش شده است: «رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً تَفَكَّرَ فَاعْتَبَرَ وَ اعْتَبَرَ فَأُبْصَرَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۱ش: ۴۷۱).

بنابراین می‌توان چنین بیان داشت که ماده «ع ب ر» با مفهوم پایه‌ای و پیش از تطور «گذرگاه - عبور» که بن‌مایه مفاهیم عرضی «عبرت‌گیری - خردورزی» قرار گرفته، در ادبیات روایی نیز با عنایت به محور همنشینی مشتقات آن ماده با واژگانی به‌سان «تفکر، بصیره»، همراه با مقوماتی در تأیید مفاهیم ضمنی و تطوریافته «ع ب ر» بوده است. این مقوم مفهومی به‌طور خاص در توجه توأمان به مفاهیم ضمنی، تجمیعی و تلفیقی «بکاء - عبَرَة» و واژه «تفکر» محل کاوش قرار گرفت که در نتیجه، وجود ارتباط ناگسست و وثیق میان «گریه - اشک» و «اندیشه‌ورزی» به دست آمد. بنا بر آنچه گفته آمد، گزاره «قَتِيلُ العَبْرَةِ» مستلزم این شاخصه‌های پیش‌گفته بوده و اشکی که از روی خشیت الهی، تفکر، اندیشه‌ورزی، پندگیری و در یک سخن خاستگاه آن بکاء‌القلب باشد، عبَرَة نامدار می‌گردد و چنانچه منشأ آن گریه و اشک، تفکر و تدبیر در اهداف امام علیه السلام باشد، می‌توان بدان «گریه حقیقی» اطلاق نمود که همان گریه عبرت است. گریه به‌دنبال تدبیر و تفکر، نشانه آگاهی انسان بوده و والاترین آن‌ها «عَبْرَة» است که موجب پند گرفتن خود و دیگران می‌گردد.

۵. نتیجه‌گیری

۱. برای بازشناسی روابط معنایی مؤثر در مفهوم «قَتِيلُ العَبْرَةِ»، زبان‌شناسی تاریخی و ریشه‌یابی ماده «ع ب ر» در زبان‌های سامی مورد کاوش قرار گرفت. نگرش جامع‌نگر در این بحث نشان از پیوند وثیق مفهومی میان این ماده در زبان عربی با همزادهای آن در دیگر زبان‌های سامی دارد. مفهوم بنیادین «ع ب ر» در اغلب این زبان‌ها بر محور معنای «گذر کردن، گذرگاه» استوار است. «عَبْرَة» و «عَبْرَة» از جمله واژه‌هایی بوده که تطور معنایی آن از مفهوم پایه «عبور و گذر» به «اشک جاری» و «پندگیری» با ارتباط گسترده مفهومی دوسویه در ضمن بازگشتگاه مفهومی یکسان محل توجه قرار گرفت.

۲. آراء و خوانش‌های مفهوم‌محور اندیشمندان در تبیین معنای «أنا قَتِيلُ العَبْرَةِ» در پنج محور شناسایی شد: «مفهوم اضافه سبب به مسبب»، «کشته همراه با فشار و اندوه روز شهادت»، «کشته جلب رحمت الهی»، «کشته بغض ترکیده مظلومان» و «کشته اشک‌های از پیش جاری‌شده». این مفاهیم به دلایلی نظیر عدم هماهنگی با مفهوم‌شناسی «عَبْرَة» در پیوند با «عَبْرَة»، همراه بودن با یک خوانش ذوقی به‌دور از اقامه شواهد علمی -

معناشناسانه و...، غیرتام شناخته شده، به طوری که با وجود این مفاهیم، هنوز هم مضمون حدیث در هاله‌ای از ابهام است.

۳. خوانش روایی مؤلفه «تبیین اهداف قیام امام حسین» از دیگر موارد مؤثر در تبیین مفهوم «قَتیلُ العَبْرَة» شناخته شد.

اهداف قیام امام حسین علیه السلام در دو سطح اجتماعی و فردی ردیابی شد. اصلاح جامعه و امر به معروف و نهی از منکر در ساحت اجتماع، و عبرت آموزی و پندگیری مخاطب از این قیام با عبور از مرحله‌ای در درون، به اظهار برونی اشک بر آن قیام در ضمن هدف فردی جای گرفت. هدف فردی قیام با این خوانش روایی، از هماهنگی مفهومی با یافته‌های معناشناسی رابطه دوسویه «عَبْرَة» و «عِبْرَة» برخوردار خواهد بود.

۴. حاصل تتبع در مؤلفه اشک‌ریزی نمایانگر آن است که «عَبْرَة» به نوع ویژه‌ای از اشک اشاره دارد که در اثر پند گرفتن، از عمق وجود انسان می‌گذرد و از چشم جاری می‌شود. «عَبْرَة» در این خوانش بر محور «اشکِ نافع - گریه قلبی» استقرار یافته است به طوری که صاحبان لبّ بر پایه پیوند «اندیشه‌ورزی - عبرت‌گیری/پندپذیری» بدان تمسک جسته، اشک می‌ریزند.

۵. بر پایه شاخصه‌های پیش‌گفته، «عَبْرَة» نوع خاصی از گریه و اشک‌ریزی است و میان آن با مفاهیمی به سان «بکاء/دمعة» تمایز مفهومی مشاهده می‌شود. لذا برطبق خوانش حاضر، مفهوم دلالتی گزاره‌های مشتمل بر «قَتیلُ العَبْرَة» این چنین بازخوانی شد: «من کشته شدم تا صاحبان خرد با عبرت و پندگیری از قیام من، اشکِ نافع ریزند و از رهگذر این گریه قلبی، اصلاح رفتارهای فردی اجتماعی حاصل آید.»

پی‌نوشت‌ها

۱. از جمله زبان‌های با تبار آفروآسیایی در شاخه اصلی سامی شرقی.
 ۲. زیرشاخه سامی شمال غرب حاشیه‌ای (نک: عبدالنواب، ۱۳۶۷ش: ۴۳).
 ۳. زیرشاخه سامی شرقی از مجموعه اكدی در سرزمین بین‌النهرین (همان: ۳۴).
 ۴. زبان عربی جنوبی یا حِمیری که در یمن قدیم کاربست داشته است (همان: ۴۳).
5. Inscriptions of Zincirli (N. Syria)

۶. همچون ماده «ف ر ط» که در باب افعال و تفعیل (یعنی افراط و تفریط) دو مفهوم متقابل و متضاد را به دست می‌دهد.
۷. «بُكَاءُ الْعَيْنِ فَإِنَّكَ لَتَرَى الرَّجُلَ تَبْكِي عَيْنَاهُ وَإِنَّ قَلْبَهُ لَقَاسٌ» (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۸۶).
۸. هدایت و بشارتی است برای مؤمنان.
۹. هدایت و تذکری است برای صاحبان عقل.
۱۰. این خوانش، به صورت ضمنی و غیرمستقیم در ادبیات روایی نیز قابل ردیابی است. در برخی روایات «اولوالالألباب»، شیعیان علی علیه السلام معرفی شده‌اند (ابن حیون، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۵۰۰) و از سوی دیگر، مقصود از استغفار حاملان عرش برای ایمان‌آوردگان در آیه «يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا» (غافر: ۶) مجدد شیعیان آل محمد علیهم السلام دانسته شده‌اند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۵۵). بنابراین لفظ «شیعیان» که مصداق مشترک در دو مقوله «صاحبان خرد» و «ایمان‌آوردگان» بوده، به نوعی ضمنی می‌تواند پیوند میان «خرد - مؤمن» را تقویت کند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن اثیر، م. (۱۳۶۷ش). *النهاية في غريب الحديث والأثر*. ج ۴. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن حیون، ن. (۱۴۰۹ق). *شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام* (م. حسینی جلالی، محقق). قم: جامعه مدرسین.
- ابن درید، م. (۱۹۸۸م). *جمهرة اللغة* (ر. منیر بعلبکی، محقق). بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن سیده، ع. (۱۴۲۱ق). *المحكم والمحیط الأعظم* (ع. هندوای، محقق). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن شهر آشوب، م. (۱۳۷۹ق). *مناقب آل أبی طالب عليهم السلام*. قم: انتشارات علامه.
- ابن فارس، ا. (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة* (ع. محمد هارون، محقق). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قولویه، ج. (۱۳۵۶ش). *کامل الزیارات* (ع. امینی، محقق). نجف: دار المرتضویه.
- ابن مشهدی، م. (۱۴۱۹ق). *المزار الكبير* (ج. قیومی اصفهانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن منظور، م. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. ج ۳. بیروت: دار صادر.
- ابن طاوس، ع. (۱۳۴۸ش). *اللہوف علی قتلی الطفوف*. تهران: جهان.
- احسانی فر لنگرودی، م. (۱۳۸۶). پژوهشی در حدیث قتیل العبرة، علوم حدیث، شماره ۴۵ و ۴۶، ۳۴-۵۰.
- _____ (۱۳۸۲). اعتبار سندی زیارت‌های ناحیه مقدسه. علوم حدیث، شماره ۳۰، ۳۲-۶۷.
- ازهری، م. (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تمیمی آمدی، ع. (۱۳۸۱ش). *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*. مشهد: ضریح آفتاب.

۲۷۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۲۵۱-۲۷۸

- جوهری، ا. (۱۴۰۴ق). تاج اللغة و صحاح العربية. ج ۳. بیروت: دارالعلم للملایین.
- خدامیان آرانی، م. (۱۳۸۹ش). الصحيح فی البكاء الحسینی. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- خوارزمی، م. (۱۴۲۳ق). مقتل الحسین (م. سماوی، محقق). قم: انوار الهدی.
- دهقانی فارسانی، ی، و طباطبایی، ک. (۱۳۸۹ش). بررسی تحولات در فهم روایات اسلامی بر پایه مفهوم گفتمان، بررسی موردی روایت انا قتل العبرة. حدیث پژوهی، شماره ۳، ۱۶۱-۱۷۱.
- دیلمی، ح. (۱۴۱۲ق). إرشاد القلوب إلى الصواب. قم: دارالشریف الرضی.
- _____ (۱۴۰۸ق). أعلام الدین فی صفات المؤمنین. قم: مؤسسة آل البيت (ع).
راغب اصفهانی، ح. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن (ص. عدنان داودی، محقق). بیروت: دارالقلم.
- زبیدی، م. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. ج ۲. بیروت: دارالفکر.
- سعادت پرور، ع. (۱۳۸۸ش). فروغ شهادت یا اسرار مقتل سیدالشهداء. تهران: احیاء کتاب.
- صدوق، م. (۱۳۷۶ش). الأمالی. ج ۶. تهران: کتابچی.
- _____ (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. ج ۲. قم: دارالشریف الرضی.
- طائب، م. (مراجعه: ۱۴۰۰/۸/۴). تحلیل ماجرای قتل عثمان و ارتباط آن با شهادت امام حسین (ع).
<https://rasanews.ir/fa/news/45607>
- طبرسی، ع. (۱۳۸۵ق). مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار. نجف: المكتبة الحیدریة.
- طبرسی، ف. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ج ۳. تهران: ناصرخسرو.
- طبری، م. (۱۳۸۷ق). تاریخ الطبری. ج ۲. بیروت: دارالتراث.
- طریحی، ف. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین (ا. حسینی، محقق). تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
- طوسی، م. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام (ح. موسوی خرسان، محقق). ج ۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۴۱۴ق). الأمالی. تحقیق مؤسسة البعثة. قم: دارالثقافة.
- عبدالطواب، ر. (۱۳۶۷ش). مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی عربی (ح. شیخی، مترجم). مشهد: آستان قدس رضوی.
- عسکری، ح. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دارالآفاق الجدیدة.
- علوی شجری، م. (۱۴۰۳ق). فضل زیارة الحسین. قم: مكتبة المرعشی.
- فتال نیشابوری، م. (۱۳۷۵ش). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: انتشارات رضی.
- فراهیدی، خ. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (ا. سامرائی، محقق). قم: دارالهجرة.
- فیرحی، د. (مراجعه: ۱۴۰۰/۸/۴). عاشورا و بحران خلافت. <http://farhangemrooz.com/news/56447>
- <https://www.etemadnewspaper.ir/fa/main/detail/112711>
- قمی، ع. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی (ط. موسوی جزائری، محقق). ج ۳. قم: دارالکتاب.

کراجکی، م. (۱۴۱۰ق). *کنز الفوائد* (ع. نعمة، محقق). قم: دارالذخائر.

مجلسی، م. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

_____ (۱۴۰۶ق). *ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار* (م. رجایی، محقق). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

محمدی ری شهری، م. (۱۳۸۸ش). *دانشنامه امام حسین بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ*. قم: دارالحدیث.

مفید، م. (۱۴۱۳ق). *الأمالی* (ح. استادولی، و ع. غفاری، محققان). قم: کنگره شیخ مفید.

میرباقری، م. (۱۳۹۴ش). *قتیل العبرة فی فضیلة البكاء و إقامة العزاء علی شهید العترة*. تهران: انتشارات حکمت و اندیشه.

نوری، ح. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل*. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).

ورام بن أبی فراس، م. (۱۴۱۰ق). *مجموعه ورام*. قم: مکتبه فقیه.

یاقوت حموی، ی. (۱۹۹۵م). *معجم البلدان*. ج ۲. بیروت: دار صادر.

یسوی، ر. (۱۹۸۶م). *غرائب اللغة العربية*. بیروت: دارالمشرق.

Brun, J. (1895). *Dictionarium Syriaco – Latinum*. Beryti Phcniciorum. Typographia PP. Jesu.
Costaz, Louis (2002). *Syriac-French-English-Arabic-Dictionary*. Beyrouth: Dar al Machreq.

Gesenius, William (1906). *A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament* (E. Robinson Trans.). New York.

Jastrow, Marcus (1903). *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Nabu Press.

Klein, E. (1987). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Haifa: Carta Jerusalem.

Leslau, W. (1989). *Comparative dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Manna, B. Eugene (N. D). *Syriac Arabic Dictionary*.

References

The Holy Quran

Abd al-Tawab, R. (1988). *Discussions in Arabic philology and linguistics* (H. Sheikhi, Trans.). Mashhad: Astan Quds Razavi. (In Persian).

Alavi Shajari, M. (1982). *Fazl Ziyarat Al-Husain*. Qom: Al-Marashi School. (In Persian).

Askari, H. (1979). *Al-Frooq fi al-Lughah*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadideh. (In Persian).

Azhari, M. (2000). *Tahzib al-Lughah*. Beirut: Dar Ahya al-Tarath al-Arabi. (In Persian).

Brun, J. (1895). *Dictionarium Syriaco – Latinum*. Beryti Phcniciorum. Typographia PP. Jesu

Costaz, L. (2002). *Syriac-French-English-Arabic-Dictionary*. Beyrouth: Dar al Machreq.

Daylami, H. (1987). *A'lam al-Din fi Sifat al-Mu'minin*. Qom: Al-Al-Bait Est.. (In Persian).

- Daylami, H. (1991). *Irshad al-Qulub*. Qom: Dar al-Sharif al-Razi. (In Persian).
- Dehghani Farsani, Y., & Tabatabaei, S. (2010). "Investigation of developments in the understanding of Islamic narrations based on the concept of discourse, a case study of the narration of Ana Qatil-al-'Abra. *Hadith Research*, No. 3, 1-16. (In Persian).
- Ehsanifar Langroudi, M. (2007). Research on the hadith of Qatil-al-'Abra. *Hadith Sciences*, No. 45 and 46, 34-50. (In Persian).
- Ehsanifar Langroudi, M. (Winter 2002). The Documentary Validity of Pilgrimages in the Holy District. *Science of Hadith*, No. 30, 32-67. (In Persian).
- Farahidi, K. (1988). *Kitab al-Ain*, research: Ebrahim Sameraei. Qom: Dar al-Hijrah,. (In Persian).
- Fattal Neishabouri, M. (1996). *Rawdat al-Waeizin*. Qom: Razi Publications. (In Persian).
- Feirahi, D. (accessed: 26/10/2021). Ashura and the Caliphate Crisis. <http://farhangemrooz.com/news/56447> & <https://www.etemadnewspaper.ir/fa/main/detail/112711>. (In Persian).
- Gesenius, W. (1906). *A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament* (E. Robinson, Trans.). New York.
- Ibn Athir, M. (1367). *al-Nihayat fi Gharib al-Hadith al-Athar*. Qom: Ismailian Press Institute. (In Persian).
- Ibn Doraid, M. (1988). *Jamharat al-Lughal*. Research: R. Mounir Baalbaki. Beirut: Dar al-elm. (In Persian).
- Ibn Faris, A. (1983). *Mujam al-Maqayis al-Lughah*. Research: A. Muhammad Haroun. Qom: School of Al-Alam al-Islami. (In Persian).
- Ibn Hayyun, N. (1988). *Sharh al-Akhbar*. Research: M. H. Husseini Jalali. Qom: Modaresin Society. (In Persian).
- Ibn Manzoor, M. (1993). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sadir. (In Persian).
- Ibn Mashhadi, M. (1998). *Al-Mazar al-Kabir*. Research: J. Qayyumi Isfahani. Qom: Islamic Publications Office. (In Persian).
- Ibn Qolawayh, J. (1977). *Kamel al-Ziyarat*. Research: A. Amini. Najaf: Dar al-Mortazawieh. (In Persian).
- Ibn Shahr Ashub, M. (1989). *Manaqib Al Abi Talib*. Qom: Allameh Publications. (In Persian).
- Ibn Sydeh, A. (2000). *Al-Muhkam wa Al-Muhit al-Azam*. Research: A. Hindawi. Beirut: Dar al-Kutub al-elmiah. (In Persian).
- Ibn Tawus, A. (1969). *al-Lohouf*. Tehran: Jahan. (In Persian).
- Jastrow, M. (1903). *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Nabu Press.
- Johari, I. (1404 AH). *al-sihah*. Beirut: Dar al-elm, third edition.
- Karajoki, M. (1989). *Kanz al-Fawaed*. Qom: Dar al-Zakhaer. (In Persian).
- Kharazmi, M. (2002). *Maghtal al-Husseini*. Research: Mohammad Samawi. Qom: Anwar al-Hadi. (In Persian).
- Khodamian Arani, M. (2010). *Al-Sahih fi al- bok'ā al-Husseini*. Mashhad: Islamic Research Foundation. (In Persian).
- Klein, E. (1987). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Haifa: Carta Jerusalem.

- Leslau, W. (1989). *Comparative dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Majlesi, M. (1982). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (In Persian).
- Majlisi, M. (1985). *Maladh al-'akhyar*. Research: M. Rajaei. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. (In Persian).
- Manna, B. Eugene (N. D). *Syriac Arabic Dictionary*.
- Mir Bagheri, S. (2014). *Qatil al-'Abra fi Fazilah al- bok'ā wa Iqamah al-Aza Ala Shahid al-'Etrah*. Tehran: Hekmat and Andisheh Publications. (In Persian).
- Mofid, M. (1992). *al-Amali*. Research: Hussein Ostadvali and Ali Akbar Ghafari. Qom: Sheikh Mofid Congress. (In Persian).
- Mohammadi Rey Shahri, M. (2009). *Imam Hussein's textbook based on the Qur'an, hadith and history*. Qom: Dar al-Hadith. (In Persian).
- Nouri, H. (1987). *Mostadrak al-Wasail*. Qom: Al-Al-Bait Foundation. (In Persian).
- Qomi, A. (1983). *Tafsir al-Qami*. Research: T. Mousavi Jazayeri. Qom: Dar al-Kitab. (In Persian).
- Ragheb Esfahani, H. (1991). *Mufradat 'alfaz al-Qur'an*. Research: S. Adnan Davoudi. Beirut: Dar al-Qalam . (In Persian).
- Saadat-Parvar, A. (2009). *Forough Shahadat*. Tehran: Ahya Kitab.
- Sadouq, M. (1997). *al-Amali*. Tehran: Kitabchi. (In Persian).
- Sadouq, M. (1985). *Thawab al-a'mal*. Qom: Dar al-Sharif al-Razi, second edition,. (In Persian).
- Tabari, M. (1967). *Tarikh al-Tabari*. Beirut: Dar al-Turath, second edition. (In Persian).
- Tabresi, A. (1965). *Mishkat al-Anwar*. Najaf: Al-Maktab Al-Haydariyya. (In Persian).
- Tabresi, F. (1993). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Nasser Khosrow. (In Persian).
- Ta'eb, M. (accessed: 29/06/2021). Analysis of the murder of Osman and its connection with the martyrdom of Imam Hussein (AS). <https://rasanews.ir/fa/news/456078>. (In Persian).
- Tamimi Amedi, A. (2002). *Ghurar al-hikam*. Mashhad: Zareeh Aftab. (In Persian).
- Tousi, M. (1993). *al-Amali*. Qom: Dar al-Taqwa. (In Persian).
- (1986). *Tahzib al-Ahkam*. Research: H. Mousavi Khorsan. Tehran: Darul-e-Kitab al-Islamiyya. (In Persian).
- Tureihi, F. (1996). *Majma Al-Bahrein*. Research: A. Hussein. Tehran: Mortazavi Bookstore. (In Persian).
- Warram bin Abi Firas, M. (1989). *Warram Collection*. Qom: School of Jurisprudence. (In Persian).
- Yaqut Hemavi, Y. (1995). *Mu'jam al-Boldan*. Beirut: Dar Sadir. (In Persian).
- Yasuei, R. (1986). *Gharaib al-Lughah Al-Arabiya*. Beirut: Dar Al-Mashreq. (In Persian).
- Zubeidi, M. (1993). *Taj al-Arus*. Beirut: Dar al-Fikr. (In Persian).

Re-recognition the Concept of "ana qatīl al-'abarat" Through Critical Study of Explanatory Approaches of Scholars and Exploring of the Relationship Between "Shedding Tears and Thinking"

Mohsen Khatami

M.A of Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran; mohsenkhatami76@gmail.com

Tahere sadat Tabatabaei Amin

Assistant Professor, Department of Quran & Hadith Sciences, University Sciences and Education Quran Karim, Tehran, Iran, (Responsible Author); tabatabaei@quran.ac.ir

Received: 18/01/2022

Accepted: 01/05/2022

Introduction

The expression "ana qatīl al-'abarat" is a narrative text applied by Imam Hussain (as) as a special adjective and epithet about himself. The semantics of this narrative proposition has long been considered by hadith researchers but these efforts are frequently devoted to the superficial dimension of the concept of qatīl al-'abarat. In these views, there is no mention of the purpose and analysis of the use of "'abarat", instead of "bukā'" or "dam'at". However, the word 'abarat has important points that a superficial look at its concept leads to a one-dimensional understanding of the phrase "ana qatīl al-'abarat".

Methods

To understand the text of the narrative more precisely and beyond superficiality, the following article focuses on three parts:

The first part is devoted to the analysis of the concept of 'abarat, which in order to achieve its exact concept, the discussion of historical linguistics and etymology of the word "'a,ba,ra", in the written forms of 'abarat/ 'ibrat, has been considered.

The second part evaluates the opinions of the thinkers in explaining the meaning of "ana qatīl al-'abarat", which some of the results of the first part have been used here.

In the third section, the narrative study of the component of "explaining the aims of Imam Hussein's uprising" and analyzing the relationship between "Shedding Tears and accept advice" is of interest. In order to organize these three sections, the present paper is written in a library method in collecting

materials and a descriptive-analytical method in removing the ambiguity of the conceptual concept of "ana qatīl al-'abarat". The most important content in these chapters is the following:

Results

a) semantics of the "'a,ba,ra", with the axis of rooting in Semitic languages

In this section, to recognize the semantic relationships affecting the concept of qatīl al-'abarat the concepts of the article 'a,ba,ra, in Hebrew, Aramaic Targum, Syrian, Arabic, etc. The focus of this study was considered.

A general view of the concepts of the 'a,ba,ra article in these languages show the connection between conceptual continuity in Arabic with other Semitic languages.

The general attitude towards the concepts of 'a,ba,ra in these languages indicates a strong connection between Arabic and other Semitic languages. The primary concept of 'a,ba,ra in most of these languages is based on the meaning of "passing, passage". In Arabic, the word 'abra is one of the words which, although its meaning evolved from the original concept, its conceptual origin returns to the original meaning (to pass). Because It is a kind of passing along with sadness and advice that passes through the depths of human being and flows over the eyes.

B) evaluating the views of thinkers in explaining the meaning of "ana qatīl al-'abarat".

In this section, the approaches of scholars in explaining the meaning of "ana qatīl al-'abarat" have been evaluated. These votes are divided into five categories:

1. qatīl al-'abarat, adding cause to effect 2. qatīl al-'abarat, refers to the pressure and sadness of the day of martyrdom 3. killed to attract divine mercy 4. killed for the unshed cry of the oppressed 5. killed for the tears that have already flowed. The similarity of these approaches is that there is no mention of the purpose and analysis of the use of "'abra", instead of "bukā'" or "dam'at". It is also understood from the appearance of this hadith that Imam Hussain (as) seeks to express the purpose of his martyrdom, Therefore, considering that the scholars have not addressed the true cause of martyrdom and have not paid attention to the concept of "'a,ba,ra" and "'abrat", and "'ibrat", it has caused some ambiguities in the concept of narration.

C) Conceptual components of "ana qatīl al-'abarat".

In this section, other words of Imam Husayn (as) are discussed in explaining the purpose of the uprising and the ultimate cause of martyrdom to achieve the purpose of "qatīl al-'abarat". In order to organize the discussion, two stages are placed of consideration: first, explaining the objectives of the uprising of Imam Hussain (as), and second, exploring the feasibility of the link of "weeping - wisdom."

In the first stage, the goals of the uprising of Imam Hussein (as) were tracked at both social and individual levels. The goal of the uprising in the social sphere was "reforming society and enjoining good and proscribing evil" and the individual point: "learning from the Imam's rise through the passage of the internal stage, to the outer declaration by tear".

This reading, which is deduced from the narrations of Imam al-Husayn, indicates that the individual characteristic points are in harmony with the semantic findings of "'abrat", and "'ibrat".

In the second stage, the components of weeping and learning are the place of attention, in which the study of heart cry and useful tears are investigated, and the relationship between "bukā'" - 'abrat" and wisdom. The result of the discussion at this stage implies that 'abrat refers to a special type of tears that, as a result of being advised, passes through the from the depth of human existence being and flows through the eye.

'abrat is based on the "heart cry and useful tears" and its distinction with "bukā'" is revealed.

Conclusion

The result of all findings is based on the concept of the meaning of the phrase "qatīl al-'abarat" is reread as follows: I was killed so that the wise could shed beneficial tears by being influenced, instructed, and getting advice by my uprising, and through this heartfelt cry, individual-social behaviors could be corrected.

Keywords: Understanding Hadith, Qatīl al-'abarat, Crying, wisdom, Semitic Languages.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۲۹

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۷۹-۳۱۰

کاوش سندی و محتوایی ثواب ناهمگون احادیث زیارت خانه خدا

سید علی اکبر ربیع نتاج*

مراد کلاهی**

امین یوسفی***

چکیده

ثواب حج که از دستورهایی اکید فروع اسلامی و عمره که از زیارت‌های مستحب است، از نظر کیفیت و روح اعمال در روایات با یکدیگر متفاوت است. روایات ثواب‌های متفاوتی از جمله سلامتی، زوده شدن فقر، بهشت، محل بخشیده شدن گناه نابخشودنی و ثوابی افزون‌تر از انفاق کننده طلا معادل کوه ابوقبیس برای زائر خانه خدا و ثواب‌هایی بیشتر از آن نیز مطرح کرده‌اند که حاکی از ضعف و پریشانی روایات نیست؛ گویا عوامل روحانی دخیل در زیارت همچون اختیار و اراده، معرفت، نیت، توجه به اصل ولایت، شرایط مشقت‌بار زائر، شرایط زمانی و مکانی و سیاسی موجب کیفیت زیارت زائران بر یکدیگر شده و عامل تفاوت ثواب زیارت‌کنندگان می‌شود. با وجود این، پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی سامان یافته و درصدد است با تبیین نکات کلیدی دخیل در متفاوت شدن ثواب‌ها، علل تفاوت ثواب زیارت خانه خدا را در عین وحدت اعمال زائران مورد تحلیل، و احادیث آن را از نظر سندی و محتوایی مورد ارزیابی قرار دهد. در نتیجه مشخص گردید که زیارت عارفاً بحقه، خلوص نیت، کیفیت و شرایط اعمال زائران با وجود صحت سند و متن موجب کثرت ثواب زیارت‌کننده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: روایات، حج، ثواب، سند، محتوا.

* استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران بابلسر، بابلسر، ایران، Sm.rabiNataJ@gmail.com

** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران بابلسر، بابلسر، ایران، نویسنده مسئول، morad_kolahy@yahoo.com

*** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران بابلسر، بابلسر، ایران، a20.yousefi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۱

۱. مقدمه

زیارت خانه خدا در اسلام جایگاه بسیار ارزشمندی دارد و فضیلت و ثواب‌های فراوانی برای زائر آن نقل شده است. روایت‌هایی وجود دارند که با صحت احادیث، ثواب‌های متفاوتی نسبت به یکدیگر برای زائران خانه خدا آورده‌اند. لذا تردید و ابهامات مشاهده شده در ناهمگونی ثواب‌ها در روایات، موجب بررسی ثواب‌های ناهمگون احادیث زیارت خانه خدا در اعمال زیارت‌کنندگان گردید. با وجود این، هدف از بررسی پژوهش حاضر بیان علل تفاوت ثواب زائران با صحت روایات است، به گونه‌ای که علل اختلاف ثواب در روایات نقل شده، حاکی از ضعف و پریشانی روایات نیست؛ گرچه با فرض بر عدم صحت سند، متن این احادیث در متون روایی به کثرت و طرق متعدد ذکر شده و با احادیث صحیح دیگر و متون دینی مطابقت دارد. با وجود این، علت اختلاف ثواب زیارت، به دویعدی بودن شاکله بشر (بعد جسمانی و روحانی) و تحرکات درونی از جمله میزان شناخت (معرفت) و خلوص نیت افراد ارتباط داشته و در میزان ثواب تأثیرگذارند؛ چنان‌که با بررسی روایات معلوم می‌گردد میزان تأثیر عوامل درونی، می‌تواند ارزش کار را بیشتر یا کمتر کند؛ لذا با توجه به مسئله حاضر در این پژوهش تلاش می‌گردد به سؤال‌های ذیل پاسخ داده شود:

الف. آیا این روایات اعتبار سندی و متنی دارند؟

ب. ملاک این همه تفاوت در ارزیابی ثواب حج چیست؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

حج و عمره در اسلام از اعمال عبادی مسلمانان بوده و بسیار مورد تأکید قرار گرفته است؛ به همین خاطر درباره حج و عمره آثار گسترده‌ای تألیف شده است. در این حیطه، هرکدام از محققان با روش‌های متفاوت و در موضوعات گوناگون به بررسی و تحلیل زیارت خانه خدا پرداخته‌اند. در منابع دست‌اول «کتاب حج» از کافی کلینی، در منابع دست‌دوم می‌توان به کتاب *مزار بحار الانوار* مجلسی و از منابع جدید می‌توان به حج و عمره از *منظر قرآن و روایات* (بنی‌هاشمی، ۱۳۸۸ش)، *الحج و العمرة و معرفة الحرمین الشریفین* (افتخاری گلپایگانی، بی‌تا)، *صهباى صفا* (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش) و از آثار پژوهشی موجود در مورد فضیلت زیارت به مقاله «نقش زیارت در تربیت زائر» (حسینی،

۱۳۹۷ش)، مقاله «فضیلت حج در روایات (خاصه و عامه)» (حجتی کرمانی، ۱۳۷۲ش) اشاره کرد. خاطر نشان می‌گردد که تحقیقات در این زمینه به دلیل اهمیت موضوع و تکلیف شرعی بودن حج، بسیار گسترده بوده، لیکن تاکنون در هیچ کدام از تألیفات و پژوهش‌های پیشین، تألیفی در مورد ثواب ناهمگون زیارت خانه خدا و علل تفاوت ثواب به نگارش درنیامده است.

۲. بیان روایات فضیلت زیارت خانه خدا

روایاتی در فضیلت زیارت خانه خدا وارد شده و ارزش ثواب زائران آن‌ها به صورت متفاوت ذکر شده است که در ذیل به بیان این روایات پرداخته می‌شود.

۲-۱. بررسی رجالی و سندی روایات ناظر بر ثواب

۲-۱-۱. روایت اول ناظر بر نابودی فقر و بررسی سند آن

– عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْحَجُّ وَالْعُمْرَةُ يَنْفِيَانِ الْفَقْرَ وَالذُّنُوبَ كَمَا يَنْفِي الْكَبِيرُ خَبَثَ الْحَدِيدِ» (طوسی، ۱۴۲۶ق، ج ۵: ۷۸۶)؛ حج و عمره، فقر و گناهان را نابود می‌کند، همان‌گونه که کوره آهن‌گر پوسیدگی و ناپاکی‌های آهن را محو می‌کند.

الف. صفوان بن یحیی

کنیه این راوی ثقه و جلیل‌القدر، ابو محمد بیاع السابری است. ایشان از اصحاب و یاران امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام در کوفه بوده است (حلی، ۱۴۱۱ق: ۸۹؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۴۲). در وثاقت و عدالت این راوی احدی شک نکرده است و تمام کسانی که از او نام برده‌اند، وی را به جلالت قدر، عظمت، شرافت و زهد ستوده‌اند؛ چنان‌که نجاشی در مورد وی می‌گوید: ثقه، ثقه، عین (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۹۷). طوسی در مورد ایشان می‌گوید: عبادت صفوان شهره خاص و عام بوده است. در شبانه‌روز پنجاه رکعت نماز می‌خواند، در سال سه ماه روزه می‌گرفت و سه نوبت زکات مالش را خارج می‌کرد. و همچنین گفته: صفوان موثق‌ترین فرد زمان خود در نزد اهل حدیث است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۴۱). در کل، صفوان مورد اعتماد کامل حضرت رضا علیه السلام بوده و امام رئوف او را شخصی عادل می‌دانسته است. تعداد تألیفات صفوان را سی کتاب و رساله نوشته‌اند؛ از جمله کتاب وضوء، کتاب صلاة، کتاب صوم، کتاب حج و... (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۹۷).

صفوان بن یحیی از شخصیت‌های برجسته عالم تشیع، از فقیهان و محدثان درجه اول از اصحاب ائمه علیهم‌السلام است. ایشان علاوه بر مقام شامخ علمی، جلالت والایی در زهد و عبادت داشته و فردی موثق، مورد اعتماد ائمه علیهم‌السلام است. وی همچنین از اصحاب اجماع بوده و جماعت مزبور جز از ثقات نقل حدیث نمی‌کردند، لذا احادیث آنان مورد صحت و معتبر است.

ب. معاویة بن عمّار

معاویة بن عمار کوفی بوده و نجاشی او را توثیق و تمجید کرده است؛ چنان‌که می‌گوید: معاویة، ثقه و کبیر الشان و عظیم‌المحل است؛ کنیه او ابوالقاسم، ابو حکیم، ابو معاویة و نسبش دُهنی، بَجَلی، عِبْدی، عِجَلی است. پدر معاویة نیز در میان عامه توثیق شده است (همان: ۴۱۱). نجاشی به‌گونه‌ای مبهم و نارسا به شرح حال او پرداخته و روشن نیست که کنیه‌ها و فرزندان او که از آن‌ها نام می‌برد، از آن معاویة است یا پدرش عمّار؛ به هر تقدیر، آنچه پذیرفتنی‌تر است و قراین نیز آن را تأیید می‌کند، این است که پدر و پسر هر دو نزد رجال یون توثیق شده‌اند و همه آن‌ها وی را راوی شیعه‌مذهب دانسته‌اند.

رجال یون شیعی پس از نجاشی، شیخ طوسی و برقی او را از اصحاب امام صادق علیه‌السلام خوانده‌اند (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۰۴). وی افزون بر امام باقر علیه‌السلام از امام صادق علیه‌السلام و امام کاظم علیه‌السلام از پدرش عمّار و راویانی دیگر چون ابوبصیر، ابو حمزه ثمالی زید شحام و ابوزبیر مکی روایت کرده است و راویانی چون احمد بن مفضل، اسماعیل بن ابان و... از او روایت کرده‌اند. همچنین معاویة دارای کتاب است که از آن جمله کتاب حج، یوم و لیلۃ، زکاة و... می‌باشد (حلی، ۱۴۱۱ق: ۱۶۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۶۲-۴۶۳). با توجه به توثیقات رجال، معاویة بن عمار از شخصیت‌های برجسته رجالی عالم تشیع و از اساتید صفوان بن یحیی است که از اصحاب اجماع، و فردی موثق و قابل اعتماد است.

ارزیابی نهایی سند روایت: هر دو راوی ثقه و امامی هستند که صفوان از شاگردان ایشان بوده و بیشتر روایت‌های معاویة بن عمار از امام صادق علیه‌السلام است. سند این حدیث، صحیح و مسند تا معصوم است؛ زیرا روایت از راویانی ثقه، قابل اعتماد، امامی مذهب به معصوم رسیده است.

۲-۱-۲. روایت دوم ناظر بر سلامت جسمانی و کثرت روزی و بررسی سند آن

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ الْخَزَّازِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيِّ عَنْ خَالِدِ الْقَلْبَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: حُجُّوا وَاعْتَمِرُوا تَصِحَّ أَبْدَانُكُمْ وَتَتَسَّعَ أَرْزَاقُكُمْ وَتُكْفَوْنَ مَوَوَّنَاتِ عِيَالِكُمْ، وَقَالَ: الْحَاجُّ مَغْفُورٌ لَهُ وَ مَوْجُوبٌ لَهُ الْجَنَّةُ وَ مُسْتَأْنَفٌ لَهُ الْعَمَلُ وَ مَحْفُوظٌ فِي أَهْلِهِ وَ مَالِهِ» (کلینی، ۱۳۶۶ ش، ج ۴: ۲۵۲)؛ به حج و عمره بروید تا جسم شما سالم، و روزی شما فراوان گشته، و هزینه زندگی خانواده‌هایتان فراهم شود. و فرمودند: حاجی آمرزش الهی شامل حالش، و بهشت بر او واجب شده، و اعمالش را از اول شروع کرده، و خانواده و اموال و دارایی او در حفاظت خدای رحیم است.

الف. علی بن ابراهیم

علی بن ابراهیم موثق و قابل اعتماد بوده و مذهب و افکار اعتقادی او کاملاً صحیح است. علاوه بر حلی، همهٔ رجالیون امامی به این مطلب اذعان کرده‌اند (حلی، ۱۴۱۱ق: ۱۰۰). کتاب کافی کلینی، مملو از روایات و احادیث علی بن ابراهیم است، به گونه‌ای که می‌توان آن کتاب را مسند علی بن ابراهیم به شمار آورد.

از معروف‌ترین راویان تشیع بوده و بیش از هفت هزار حدیث را نقل کرده است؛ لذا به این امر مهم (دسته‌بندی موضوعی روایات) همت گمارده و نام ۱۴ کتاب او به ثبت رسیده است. شیخ طوسی پنج کتاب (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۶۶) و نجاشی نام دیگر کتاب‌های او را در رجال خود آورده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۶۰). با توجه به توثیقات مطرح‌شده، علی بن ابراهیم از برجسته‌ترین عالمان رجالی تشیع و دارای افکار اعتقادی صحیح، مورد اعتماد و وثاقت می‌باشد که به کثرت نقل حدیث به‌خصوص در کتاب کافی کلینی و علم وافر ستوده شده است.

ب. عمرو بن عثمان الخزاز

عمرو بن عثمان الخزاز در منابع رجالی به‌صورت عام و در مواردی منتسب به پسوندش، ثقفی و ازدی آورده شده است؛ در حال از نظر رجالیون توثیق شده‌اند، که در ذیل اشاره‌ای به شرح حال راوی می‌شود تا توثیق و ابهامات احتمالی مشخص شود. در مورد نسب عمرو بن عثمان در معجمات دو گونه آورده شده: ثقفی و ازدی. ابن داود «عمرو» را بدون «واو» و «خزاز» را بدون «راء» ابتدا، که در مجموع به‌صورت

«عمر بن عثمان الخزاز» آورده است (طوسی، بی تا: ۲۴۵). او ثقفی متقدم است (مامقانی، بی تا، ج ۱۲: ۳۳۵؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۶۲۶). ایشان را صاحب کتاب معرفی کرده‌اند (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۱۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق: ۸۳؛ خدامیان آرانی، ۱۴۳۱ق، ج ۲: ۷۶۰).

در بقیه منابع بدین گونه توصیف شده است:

وی را ثقفی، ازدی، کوفی و ثقه خوانده‌اند؛ علاوه بر این نقی الحدیث، صحیح الحکایات، دارای کتاب و کتاب جامع در حلال و حرام بوده و در الوجیزه و مشکا توثیق شده است (علیاری تبریزی، بی تا، ج ۵: ۵۹۷). نجاشی، شیخ طوسی، رجال ابن داوود و علامه حلی در رجالشان او را توثیق کرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۸۷؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۱۸؛ حلی، ۱۳۴۲ش: ۲۵۹؛ همو، ۱۳۸۱ش: ۳۲۱). مامقانی نیز اذعان به وثاقت ایشان از سوی رجالیون دارد و وی را ثقه، نقی الحدیث، صحیح الحکایات و دارای کتاب معرفی می‌کند (مامقانی، بی تا، ج ۱۲: ۳۳۵؛ خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴: ۱۲۸-۱۲۹). عمرو بن عثمان الخزاز اهل کوفه و راوی توثیق شده از سوی دانشمندان رجالی است که در کتب رجالی، با الفاظ مدح و توثیق از وی یاد شده است.

ج. علی بن عبدالله البجلی

وی از عمر بن عثمان الخزاز فراوان روایت کرده است (نوری، ۱۴۲۹ق، ج ۲۶: ۲۲۴). اردبیلی چند روایت تحت عنوان علی بن عبدالله بجلی ذکر کرده و آنچه او ذکر کرده، حتی اگر صحیح باشد، در آن به عنوان بجلی توصیف نشده است (خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳: ۸۵؛ بسام، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۶۴). علی بن عبدالله بجلی مهمل (مامقانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۸) و مجهول است (بسام، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۶۴). راوی مذکور شخصی مهمل و مجهول می‌باشد و از جانب بزرگان رجالی مدح و توثیقی در مورد وی صورت نگرفته، لذا وی از روایانی است که نمی‌توان در سلسله اسناد به وی اعتماد کرد.

د. خالد القلانسی (خالد بن ماد القلانسی)

خالد القلانسی تحت عنوان «زیاد الباد» و «الماد» ضبط شده است. «خالد بن ماد القلانسی»، نجاشی و علامه او را توثیق کرده‌اند. «خالد بن زیاد» را، علامه توثیق کرده است و «خالد بن ماد» را نجاشی؛ «خالد قلانسی» نیز یک شخص است و به دلیل اختلاف

در نام پدرش، چند نفر محسوب شده است. غیر از نسبت‌های فوق نسبت‌های دیگری به او می‌دهند که همگی یک شخص هستند. خالد بن مازن القلانسی از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده، کوفی و مولی است. ظاهراً او امامی بوده و مجهول‌الحال است (مامقانی، بی تا، ج ۲۵: ۱۷۹). چنین شباهتی باعث مجهول بودن توثیق و عدم توثیق راوی شده است؛ زیرا خالد بن ماد توثیق شده و بقیه راویان تقریباً حال مجهولی دارند (مظاهری، ۱۴۲۸ق: ۱۵۲). برخی از رجالیون وی را با خالد بن زیاد قلانسی یکی دانسته با این تفاوت که خالد بن زیاد توثیق نشده، ولی خالد بن ماد توثیق شده و عده‌ای معتقد به جدایی این دو از هم هستند (مامقانی، بی تا، ج ۱: ۳۹۳). بررسی سلسله اسناد، گویا نشان از جدا بودن شخصیت‌های روایی دارد: خالد بن ماد القلانسی عنه علی بن عبدالله البجلی فی باب الزیادات فی فقه الحج قریباً من الآخر. علی بن عبدالله البجلی عن خالد القلانسی عن ابی عبدالله علیه السلام فی باب فضل الحج و العمرة (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۲۹۳).

خالد بن ماد القلانسی از موالی کوفه بود. نام وی در کتاب‌های رجالی در شمار اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام یاد شده است. مولی و تقه بوده و دارای کتاب می‌باشد (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۴۳).

با توجه به نظریه‌های مطرح شده، به خاطر اشتراک اسمی که در روایات به صورت خالد القلانسی آمده، موجب ابهام شده است؛ زیرا خالد القلانسی در بیشتر موارد مجهول و مهمل، ولی خالد بن ماد القلانسی توثیق شده و قابل اعتماد است. در روایات، خالد القلانسی به صورت عام آورده شده* که با توجه به طرق نقل و سلسله اسناد احادیث، معلوم می‌شود که راوی حدیث مذکور خالد بن ماد القلانسی بوده که غیر از خالد بن مازن و خالد بن زیاد است؛ به‌ویژه در باب روایات مربوط به حج که نمونه‌ای از طرق نقل آن در مطالب فوق اشاره گردید، معلوم می‌شود که راوی حدیث مذکور خالد بن ماد القلانسی بوده که غیر از خالد بن مازن و خالد بن زیاد است.

ارزیابی نهایی سند روایت: گرچه در سلسله سند این روایت، راویان قابل اعتماد و موثقی دیده می‌شوند که از سوی بزرگان رجالی توثیق شده‌اند، به دلیل وجود راوی مهمل و مجهول مانند علی بن عبدالله البجلی مورد اعتنا نبوده و روایتی ضعیف تلقی می‌گردد.

۲-۱-۳. روایت سوم ناظر بر آموزش بدون استثنا و بررسی سند آن

وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ عَنِ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنِ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا يَصْنَعُ اللَّهُ بِالْحَاجِّ قَالَ مَغْفُورٌ وَ اللَّهُ لَهُمْ لَأَسْتَشْنِي فِيهِ» (ابن بابویه، ۱۳۸۶ش: ۱۴۳)؛ خداوند با حج گزاران چه می کند؟ فرمود به خدا سوگند بدون استثنا همه آنها آمرزیده می شوند.

الف. حسین بن یزید

حسین بن یزید از نوفل بوده و از اصحاب امام رضاء عليه السلام است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۹۷) حسین بن یزید شاعر و ادیب بوده (حلی، ۱۴۱۱ق: ۲۱۶). شیخ طوسی نیز او را دارای کتاب دانسته (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۵۲) و نجاشی این کتابها را عبارت از کتاب تقیه و کتاب سنه می داند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۸). گروهی از قمی ها گفته اند: «وی در آخر عمرش غلو نمود؛ نجاشی می گوید: ما روایتی دال بر غلو وی ندیده ایم» (رحمان ستایش و جدیدی نژاد، ۱۳۸۴ش: ۹۷). «علامه خوبی بعد از ذکر دلایل ضعف، مدح و توثیق راوی تحلیل می کند که اتهام وارده به ایشان غلو بوده و اعتباری به غلو قدام نیست و همچنین غلو ایشان در اواخر عمرشان اتفاق افتاده و به آنچه قبل از آن روایت کرده است ضرری نمی رساند» (ربانی، ۱۳۸۵ش: ۱۲۹). گفته شده که طریق او صحیح است (عرفانیان یزدی، ۱۴۱۹ق: ۲۱۱). نگارندگان پژوهش حاضر در مورد حسین بن یزید و غلو ایشان، با علامه خوبی هم عقیده اند و راوی مذکور موثق و دارای اعتبار است.

ب. سیف بن عمیره

شیخ طوسی، سیف بن عمیره را نخعی، کوفی، تقه ذکر کرده و او را از اصحاب امام صادق عليه السلام و امام کاظم عليه السلام و دارای کتاب شمرده است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۲۴). نجاشی علاوه بر توصیفات مذکور درباره سیف بن عمیره می گوید: او کتابی دارد که توسط جماعتی از اصحاب ما روایت شده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۸۹). علاوه بر توثیقات مذکور، وی از جمله مستثنامنه از رجال کتاب نواذر الحکمه است (صالح معلم، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۲۲۴). از جمله رجال کتاب المزار ابن المشهدی است (همان: ۳۵۴). از رجالی است که مشایخ ثقات از وی نقل روایت کرده اند (همان، ج ۲: ۱۹۵). از کسانی است که کتابشان مشهور بوده است (همان، ج ۱: ۱۳۷) و همچنین سیف، از بزرگانی به شمار می رود که

روایتش از دیگری دلیل بر وثاقت او می‌شود (همان: ۴۳۹). با توجه به توثیقات نجاشی، طوسی و همچنین توضیحات مطرح شده از صالح معلم، سیف بن عمیره راوی قابل اعتماد و معتبری است.

ج. منصور بن حازم

منصور بن حازم از بزرگان اصحاب و فقهای ماست؛ وی از امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام روایت کرده و دارای کتاب است که از جمله آن‌ها کتاب *اصول شرایع* و کتاب حج است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۴۱۳). علامه حلی او را کوفی، ثقه، عین و صدوق خوانده است (حلی، ۱۳۴۲ش: ۳۵۳). با توجه به توثیقات علمای رجال و الفاظ مدح بیان شده در کتب رجالی از ایشان می‌توان به وثاقت و معتبر بودن وی در سلسله اسناد اذعان کرد.

ارزیابی نهایی سند روایت: راویان سلسله سند روایت، افراد موثق و قابل اعتمادند که توسط دانشمندان رجالی توثیق شده‌اند. با وجود این، حسین بن یزید در بین راویان سلسله سند توسط بعضی از راویان قمی تضعیف شده زیرا بر این باورند که وی در آخر عمرش غلو کرده است؛ درحالی که روایتی دال بر غلو وی دیده نشده و اگر غلو از جانب ایشان اتفاق افتاده باشد، مربوط به اواخر عمر ایشان است و به آنچه قبلاً روایت کرده آسیبی نمی‌رساند؛ لذا اشکالی در وثاقت و اعتبار ایشان دیده نشده و می‌توان گفت که این روایت صحیح است.

۲-۱-۴. روایت چهارم ناظر بر امنیت از ترس قیامت با موت در راه حج و بررسی سند آن

– عَلِيُّ بْنِ إِبرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ ابْنِ سِنَانَ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «مَنْ مَاتَ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ ذَاهِبًا أَوْ جَائِيًا، أَمِنَ مِنَ الْقَرْعِ الْأَكْبَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۳۶۶ش، ج ۴: ۲۶۳)؛ کسی که در راه مکه بمیرد، چه موقع رفتن و چه زمان بازگشتن، از ترس بزرگ روز قیامت، در امنیت خواهد داشت.

الف. علی بن ابراهیم

شرح حال این راوی قبلاً مورد بررسی قرار گرفت.

ب. محمد بن ابی عمیر

در اغلب مکتوبات، او را به همراه کنیه پدرش یعنی «محمد بن ابی عمیر» آورده‌اند.

امامی بوده و از اصحاب اجماع است؛ با امامان کاظم، رضا، جواد علیهم السلام در یک عصر بوده، و از دانشمندانی محترم و جلیل القدر و دارای منزلت بسیار نزد دوست و دشمن است. به زهد و پرهیزگاری و صداقت و موثق بودنش ستوده شده است (حلی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۱)؛ طوسی، ۴۲۰ق: ۴۰۵)، تا جایی که به خاطر صداقت و پایبندی به باورهایش و عدم پذیرش ظلم از جمله افشا نکردن نام اصحاب امام کاظم علیه السلام و شیعیان ایشان در عراق برای رشید و همچنین قبول نکردن منصب قضاوت از طرف مأمون پس از شهادت امام رضا علیه السلام، حاکمان عباسی او را مورد ستم و زورگویی قرار دادند؛ به گونه‌ای که بعد از تحمل چندین سال اسارت و شکنجه، تمامی اموال او مصادره شد و بعد از آزادی از زندان در فقر و نداری به سر می‌برد (حلی، ۱۳۴۲ش: ۲۸۸). از اصحاب ائمه علیهم السلام اساتید او هستند، از جمله معاویه بن عمار، حماد بن عیسی، جمیل بن درّاج، زرارة بن اعین، علی بن مهزیار و حسین بن سعید اهوازی، صفوان بن یحیی، حضرت عبدالعظیم حسنی علیه السلام، که روایات بسیاری از آن‌ها روایت شده است (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۴: ۲۸۷-۲۸۸). نجاشی و طوسی کتب فراوانی برای او گزارش کرده‌اند، از جمله مغازی، احتجاج فی الامامة، مناسک الحج، اختلاف الحدیث، توحید، نکاح و امامت (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۲۷)؛ طوسی، ۴۲۰ق: ۴۰۵). به طور کلی محمد بن ابی عمیر پایبند و وفادار به مکتب علوی و دارای منزلت بسیار والا، محدث امامیه و از اصحاب اجماع در قرن سوم قمری است که محضر سه تن از امامان شیعه را درک کرده است. روایات مرسل او را همانند روایات مسندش می‌پذیرند، و از شخصیت‌هایی است که روایت‌های مرسل او مانند مسند معتبر دانسته شده است.

ج. عبدالله بن سنان

کوفی، ثقه و بزرگوار است. دوستدار ابی طالب، علاقه‌مند به بنی‌عباس بوده و در رابطه با چیزی طعنه‌ای به ایشان وارد نشده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۱۴). از همه مهم‌تر از ثقات رجال ابی عبدالله علیه السلام بوده است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۱۶۴). کثیرالروایات بوده و از ابی عبدالله علیه السلام و ابی الحسن علیه السلام روایت کرده است (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰: ۲۱۰). رجالیون متقدم و متأخر از عبدالله بن سنان به نیکی یاد کرده و ایشان را به وثاقت و جلالت ستوده‌اند؛ به گونه‌ای که در منابع رجالی یادآور شده‌اند که هرگز مورد طعن واقع

نشده و روزبه روز بهتر و پاک تر شده است.

ارزیابی نهایی سند روایت: این روایت، روایتی است که راویان آن همگی ثقه و مورد اعتبار و اعتماد هستند و از سوی دانشمندان رجالی مورد مدح و توثیق قرار گرفته اند؛ لذا بزرگی و جلالت این راویان مشهود بوده و صحیح بودن این روایت مورد تأیید است.

۲-۱۵. روایت پنجم ناظر بر ارزش حج و جبران ناپذیری آن با مال کثیر و بررسی سند آن

عنه صفوان و ابن ابی عمیر عن معاویة بن عمارة عن ابی عبد الله علیه السلام عن ابیه عن ابائه علیهم السلام ان رسول الله صلی الله علیه و آله لقیه اعرابی فقال له یا رسول الله - «انی خرّجت ارید الحج ففاتی و انا رجلٌ ممیلٌ فمرنی ان اصنع فی مالی ما ابلیغ به مثل اجر الحاج فالتفت الیه رسول الله صلی الله علیه و آله فقال انظر الی ابی قیس - فلو ان ابا قیس لک ذهبه حمراء انفقته فی سبیل الله ما بلغت ما یبلغ الحاج ثم قال ان الحاج اذا اخذ فی جهازه لم یرفع شیئا و لم یضعه الا کتب الله له عشر حسنات و ما عنده عشر سیئات و رفع له عشر درجات فاذا ركب بعیره لم یرفع خفاً و لم یضعه الا کتب الله له مثل ذلك فاذا طاف بالبيت خراج من ذنوبه فاذا سعى بین الصفا و المروة خراج من ذنوبه فاذا وقف بعرفات خراج من ذنوبه فاذا وقف بالمشعر الحرام خراج من ذنوبه فاذا رمی الجمار خراج من ذنوبه قال فعده رسول الله صلی الله علیه و آله کذا و کذا موقفاً اذا وقفها الحاج خراج من ذنوبه ثم قال انی لک ان تبلیغ ما یبلغ الحاج قال ابو عبد الله علیه السلام و لا تکتب علیه الذنوب اربعة اشهر و تکتب له الحسنات الا ان یأتی بکبیره» (طوسی، ۱۴۲۶ق، ج ۵: ۷۸۵)؛ همانا مردی اعرابی با رسول خدا صلی الله علیه و آله دیدار کرد و فرمود: ای پیامبر خدا به نیت زیارت خانه خدا از سرزمینم خارج شدم اما مانعی سر راهم قرار گرفت و نتوانستم حج را ادا کنم. چون مردی ثروتمندی هستم، دستور دهید کاری بکنم تا به ثواب همانند ثواب شخص حج گزار برسم. حضرت به کوه ابوقیس نگاه کرد و فرمود: اگر به اندازه کوه ابوقیس طلای سرخ مال تو باشد و همه آن را در راه خدا انفاق کنی، به ثواب آنچه شخص حج گزار به آن رسیده، نخواهی رسید. سپس فرمود: همانا حاجی هنگامی که لوازم و اسباب سفر را آماده می کند، بدون اینکه چیزی را بردارد و بگذارد خداوند ده حسنه در نامه اعمالش نوشته و ده گناه از آن می زداید و ده درجه وی را بالا می برد. پس اگر سوار بر مرکب خویش گردد،

مرکبش هیچ گامی را بر نمی دارد و فرو نمی گذارد مگر اینکه خداوند همان پاداش را برایش می نویسد، و وقتی به گرد کعبه طواف کند، از گناهانش بیرون می رود و وقتی میان صفا و مروه سعی کند، از گناهانش بیرون می رود و وقتی در عرفات بایستد از گناهانش بیرون می رود و وقتی در مشعر حرام بایستد، از گناهانش بیرون می رود و وقتی رمی جمرات کند، از گناهانش بیرون می رود. رسول خدا تا چند مورد دیگر برشمرد که در تمامی آن‌ها حج گزار از گناهان خویش بیرون می رود. ایشان فرمود: تو چطور می توانی به این ثواب‌هایی که حاجی درک می کند بررسی؟ امام صادق علیه السلام فرمود: همچنین تا چهار ماه برای حاجی گناهی نوشته نمی شود، بلکه برای او حسنه ثبت می شود، مگر آنکه گناه کبیره‌ای مرتکب شود.

شرح حال راویان حدیث پنجم - صفوان بن یحیی، محمد بن ابی عمیر و معاویه بن عمار - قبلاً مورد بررسی قرار گرفته است.

ارزیابی نهایی سند روایت: هر سه راوی این حدیث ثقه، مورد اعتماد و اعتبارند؛ به گونه‌ای که صفوان بن یحیی و محمد بن ابی عمیر از اصحاب اجماع بوده و در وثاقت این دو راوی جای هیچ گونه بحثی وجود ندارد و معاویه بن عمار نیز از شخصیت‌های برجسته رجالی عالم تشیع بوده، فردی موثق و قابل اعتماد است. با وجود این، این روایت، روایتی صحیح به شمار می آید.

۲-۱-۶. روایت ششم ناظر بر تعدد حج عامل عاقبت بخیری و بررسی سند آن

- حَدَّثَنَا أَبُو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مِهْرَانَ الْجَمَّالِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «مَنْ حَجَّ حَجَّتَيْنِ لَمْ يَزَلْ فِي خَيْرٍ حَتَّى يَمُوتَ» (ابن بابویه، ۱۳۸۴ش [الف]، ج ۱، ص ۱۰۰)؛ هرکس دو حج به جا آورد، تا زمانی که از دنیا برود، پیوسته در نیکی به سر می برد.

الف. سعد بن عبدالله

نام سعد بن عبدالله بدون پسوند و به صورت مطلق از راویان مشترک است؛ در مواردی نادر، سعد بن عبدالله بدون کنیه، پسوند و قید آورده شده که از اصحاب امام حسین علیه السلام ذکر شده است (تفرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۲: ۳۱۲؛ مامقانی، بی تا، ج ۲: ۱۷).

ابوالقاسم سعد بن عبدالله بن ابی خلف اشعری قمی، رئیس طایفه، فقیه و چهره

سرشناس است. او احادیث زیادی از عامه شنیده و در جست و جوی حدیث، به نقاط مختلفی مسافرت کرده و با افراد مشهور از اهل سنت ملاقات داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۷۸؛ طوسی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۰: ۷۴؛ همو، ۱۳۶۳ش، ج ۴: ۳۲۷؛ قهپایی، ۱۳۶۴ش: ۱۰۶-۱۰۷)، وی جلیل‌القدر بوده و حدیث‌های فراوانی از او نقل شده است. وی تصنیف‌های بسیاری دارد و دانشمندی موثق است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۱۶؛ طوسی، ۱۳۷۳ش: ۴۲۷؛ حلی، ۱۳۸۱ش: ۲۱۹). او شیخ اهل قم بود و وثاقت و فقاہتش در میان آنان اعتبار خاصی داشت (طوسی، ۱۳۶۳ش، ج ۴: ۳۲۷) و امام حسن عسکری علیه السلام را نیز دیدار کرده است (حلی، ۱۳۸۱ش: ۲۱۹). «ابن داود او را در شمار ضعیفان آورده؛ و آوردن او در باب ضعف‌عجاب است، زیرا هیچ شکی در توثیق او نیست» (نفرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۲: ۳۱۲). همه طرق نقل سعد بن عبدالله در مشیخه، صحیح شمرده است (مرعی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۴؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۴۹۵). «شهید ثانی گفته: بین اصحاب ما اختلافی در وثاقت و عظمت و فراوانی علم او نیست و ابن شهر آشوب نیز او را توثیق کرده است» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق: ۳۸۱؛ کاظمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۵۳۶). او و پدرش در سند‌های *الفقیه* به صورت ثقه آمده‌اند (اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۳۵؛ مازندرانی حائری، ۱۴۱۶ق، ج ۳: ۳۲۸). علامه خویی می‌فرماید: سعد بن عبدالله کسی است که سخنی و اشکالی در وثاقتش نیست (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۹: ۸۲). طریق سعد بن عبدالله، از محمد بن الحسین بن ابی الخطاب، به قرینه همه روایات صحیح است (همان: ۸۸). طریق شیخ طوسی و صدوق در کل به سعد بن عبدالله صحیح است (همان: ۸۴). از عالمان و مصنفان مشهور امامی مذهب و کتاب‌های *او الرحمة*، *مناقب رواة الحدیث* و *مثالب رواة الحدیث*، در نزد عالمان قدیم مورد اعتماد بوده است (رحمان‌ستایش و جدیدی‌نژاد، ۱۳۸۴ش: ۳۵۲). نام سعد بن عبدالله بدون پسوند مجهول است، اما سعد بن عبدالله با این طریق، از محمد بن الحسین بن ابی الخطاب صحیح است.

با توجه به بررسی انجام‌شده، طرق نقل، قید قمی و کنیه ابوالقاسم و... به نظر می‌رسد ایشان سعد بن عبدالله قمی بوده و توسط رجالیون به نیکی یاد شده، که از ابی‌الخطاب نقل حدیث کرده است.

ب. محمد بن الحسین بن ابی الخطاب

فرزند ابی الخطاب و جدش «زید» و کنیه اش محمد است. وی شخصی عظیم‌القدر و بزرگوار بود و چهره‌ای برجسته و منزلتی بسیار بزرگ میان شیعیان داشت؛ در عین حال با اوصافی چون حسن التصانیف، مسکون الی روایت، ثقه و عین مدح شده و به کثرت روایات، مشهور است (حلی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۱). وی در شهر کوفه زندگی می‌کرد (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۰). پیشه روغن‌فروشی داشته و فرد مورد اعتماد شیعه و جزء یاران امام جواد علیه السلام بوده است (همو، ۱۳۷۳ش: ۳۹۱). ابن ابی الخطاب عمر درازی داشت؛ وی پس از امام جواد علیه السلام، امام هادی و امام حسن عسکری علیهما السلام را درک کرد. در مورد روایات وی گفته شده: طریق او صحیح است (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۵۳۵) و چندین کتب شناخته شده و روایت‌های فراوان از او به جا مانده؛ از جمله کتب توحید، معرفه و بداء، رد علی أهل قدر، إمامة، لؤلؤة، نوادر (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۳۴). از افرادی مانند صفوان بن یحیی، محمد بن سنان، محمد بن ابی عمیر، حسین بن محبوب، جعفر بن بشیر، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی روایت دارد (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش: ۷۶۴، ۷۶۸، ۷۷۰ و ۸۳۵). این اسناد بیانگر فعالیت‌ها و پیوندهای سیاسی وی می‌تواند باشد. با این همه بعید نمی‌نماید که وی رابط میان شخصیت‌های برجسته شیعه مانند محمد بن ابی عمیر در بغداد و کوفه بوده و حلقه اتصالی میان نمایندگان و چهره‌های برجسته شیعه باشد.

ج. عبدالله بن محمد الحجال

عنوان عبدالله حجال به عبدالله بن محمد حجال که مولی بنی تیم الله و ثقه است تبدیل شده و در الوسائل نیز آمده است (بسام، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۶۶۶؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱: ۳۲۳؛ قهپایی، ۱۳۶۴ش، ج ۴: ۴۷). او دارای کتاب، استاد کوفی مزخرف، مولای بنی تیم بوده، اسدی متقدم است و به صورت ثقه، ثقه، ثبت، دارای کتاب، یرویه عدة من أصحابنا مدح شده است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱: ۳۲۳؛ قهپایی، ۱۳۶۴ش، ج ۴: ۴۷؛ حلی، ۱۳۸۱ش: ۲۷۸؛ استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۷: ۱۲۱؛ بسام، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۶۵۰). از صفوان بن مهران الحجال نقل روایت کرده، که مورد اعتماد همگان می‌باشد. مشیخه الفقیه در طریق صفوان بن مهران الحجال و عبدالله بن محمد حجال خاطر نشان کرده‌اند: طریق او صحیح بوده و از امام صادق علیه السلام و امام رضا علیه السلام روایت کرده است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲: ۹۳).

رجالیون علاوه بر موارد فوق در السجیزة ثقه ذکر کرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۳۶۰؛ علیاری تبریزی، ۱۴۱۲ق، ج ۵: ۲۷۵). مولای بنی تیم بوده و به صورت ثقه ثقه، ثبت، مدح شده و از امام صادق علیه السلام با واسطه نقل روایت کرده است (بسام، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۶۳۸). شیخ طوسی وی را از اصحاب علی بن موسی الرضا علیه السلام شمرده و مولای بنی تیم الله و ثقه گفته است (نجف، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۰۳) و در طریق او، شیخ مفید علاوه بر اینکه وی را از اصحاب امام رضا علیه السلام شمرده، او را دارای کتاب معرفی کرده و طریق شیخ به وی صحیح است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱: ۳۲۳). عبدالله بن محمد الحجال از جمله راویانی است که علمای رجال متقدم و متأخر ایشان را به وثاقت توصیف کرده و با الفاظ مدح مورد ستایش قرار داده‌اند.

د. صفوان بن مهران الجمال

به خاطر قبیله اش بنی اسد به اسدی کاهلی شناخته شده، مولای آن‌ها کوفی بوده و ثقه (ابن بابویه، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۲۵؛ طوسی، ۱۳۷۳ش: ۲۲۷؛ مظاهری، ۱۴۲۸ق: ۲۰۱) دارای کتاب است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۴۴). علاوه بر مطالب فوق، همه بر ثقه بودن او صحه گذاشته‌اند (قهپایی، ۱۳۶۴ش، ج ۳: ۲۱۶؛ علیاری تبریزی، ۱۴۱۲ق، ج ۵: ۴۰-۴۱؛ شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۵۰۴). از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام ثقه و دارای جلالت قدر بوده؛ به اتفاق همه رجالیون، دارای شأن و جایگاه و ایمان قوی می‌باشد (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ۲۶۵؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰: ۱۳۴).

مامقانی و خویی در جمع‌بندی و بررسی راوی فوق، ایشان را از همه راویان معتبر، ثقه و دارای کتاب و روایات صحیح و معتبر دانسته و همه رجالیون معتبر از جمله نجاشی، طوسی، کشی، برقی، مفید، مجلسی و مامقانی ایشان را به وثاقت و دارای اعتبار معرفی کرده‌اند (مامقانی، بی تا، ج ۲: ۱۰۰؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰: ۱۳۴؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۲۲ق: ۱۵۶). رجالیون، طریق روایت صفوان بن مهران الجمال را آورده و طریق روایت ایشان را حجال و صفوان بن یحیی ذکر کرده‌اند که صفوان جز از ثقات نقل حدیث نمی‌کند، لذا طریق ایشان در نقل حدیث صحیح بوده است (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۴۳۷؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۴۲؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰: ۱۳۴). علاوه بر این، با توجه به سلسله سند و طریق راویان، که هر کدام از آن‌ها به صورت جداگانه توثیق

شده‌اند و اتصال آن به معصوم علیه السلام قطعی است، اشکالی در روایت دیده نمی‌شود.

ارزیابی نهایی سند روایت: با توجه به بررسی رجالی در سلسله سند روایت، راویانی دیده می‌شود که بزرگان رجال از آنان به جلالت، منزلت و به نیکی یاد کرده و همه آنان را با الفاظ مدح و توثیق آورده‌اند که توثیق این عالمان برای سلسله سند و از قابل اعتماد بودن آنان می‌توان به صحیح بودن روایت حکم نمود.

۲-۱-۷. روایت هفتم ناظر بر تعدد حج عامل رهایی از فشار قبر و بررسی سند آن

– عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَمَّنْ حَجَّ أَرْبَعَ حَجَجٍ مَا لَهُ مِنَ الثَّوَابِ قَالَ يَا مَنْصُورُ مَنْ حَجَّ أَرْبَعَ حَجَجٍ لَمْ تُصَبِّهُ ضِعْفَةُ الْقَبْرِ أَبَدًا» (همان‌جا)؛ از امام صادق علیه السلام سؤال کردم درباره کسی که چهار بار حج رفته باشد ثوابش چیست؟ فرمودند: ای منصور کسی که چهار بار حج برود، هرگز دچار فشار قبر نمی‌شود.

شرح حال راویان این حدیث – سعد بن عبدالله، محمد بن الحسین بن ابی الخطّاب، صفوان بن یحیی و منصور بن حازم – قبلاً مورد بررسی قرار گرفته است.

ارزیابی نهایی سند روایت: همه این راویان ثقه و مورد اعتماد و اعتبار بوده و

روایت، روایتی صحیح است.

۲-۲. تحلیل سندی روایات ناظر بر ثواب

۲-۲-۱. ارزیابی سند احادیث تعدد حج

سند احادیث تفاوت ثواب حج، صحیح و مسند هستند و سلسله اسناد توسط رجالی موثق و امامی مذهب به معصوم متصل می‌گردد، به جز یک روایت که ضعیف و مسند است؛ آن‌هم به خاطر وجود یک راوی مجهول و مبهم در روایت دوم و الفاظ جرح و ابهامی که در راویان سلسله سند وجود دارد، که عامل ضعیف بودن روایت شمرده شده است، بالاینکه این روایت نیز مسند می‌باشد. با فرض بر اینکه تعدادی از این روایات از نظر سندی صحیح نباشند، ضعف سند نمی‌تواند برای کنار گذاشتن احادیث تعدد حج دلیل محکمی باشد؛ چراکه متن این احادیث با آیات قرآنی، احادیث صحیح دیگر و عقل مطابقت دارد.

۲-۲-۲. عقل محدود انسان مانع از درک ثواب‌های کثیر آخرت

زمانی که با چنین احادیثی روبه‌رو می‌شویم، گمان می‌کنیم این روایات صحیح نبوده و در آن‌ها زیاده‌روی و مبالغه شده است، درحالی‌که خداوند در قرآن به ثواب و پاداش‌های مضاعف، ده برابر، هفتصد برابر اشاره کرده که در باب تفضل الهی به صورت مبسوط آورده شده است. به نظر می‌رسد عقل محدود بشری توان درک چنین ثواب‌هایی را نداشته و گویا انسان با غلبه فیزیک، مادیات، عرف و عقل محدود به این نتیجه رسیده که در عالم واقع، چنین ثوابی امکان وقوع ندارند، درحالی‌که قرآن و سنت ابهام به وجود آمده در ثواب‌های افزون را برطرف می‌کند.

۲-۲-۳. توجه به اعداد در روایات، و دلالت آن‌ها بر کثرت

حج‌های دوگانه، چهارگانه، ده‌گانه و ثواب‌های متفاوتی که به احادیث «عارفاً بحقه» و احادیث دیگر تعلق می‌گیرد، در این مفهوم‌ها، عدد در آن‌ها مفهوم عددی و شمارشی ندارد، بلکه مقصود از آن کثرت و فزونی است. به عبارت دیگر، شمارش کردن و تعداد قائل شدن، در حیطه ثواب مطرح نبوده و هدف اندازه‌گیری و شماره گذاشتن بر آن نمی‌باشد. برای مثال وقتی فردی یک میلیارد اندوخته داشته و از آن صد هزار تومان باقیات صالحات و در راه خیر هزینه کند، در برابر کسی که در مجموع یک میلیون اندوخته داشته و صد هزار تومان صرف امور خیر کند، ثواب یکسانی نخواهند داشت. با وجود این معیار ارزش‌گذاری در ترازوی خداوند که به میزان حق معروف است (اعراف: ۸)، بر اساس عوامل مختلف چون نیت، کیفیت عمل، خلوص و ارادت و... سنجیده می‌شود و از باب کثرت برای زائر به میزان معرفت و کیفیت عمل بر اساس میزان حق ثواب داده می‌شود. لذا کثرت ثواب نسبت به نوع و چگونگی عمل و موارد تأثیرگذار دیگر، متفاوت است. همچنین از باب تشویق و ترغیب زائران به زیارت از باب تساهل و تسامح در تشریح برای کیفیت عمل بهتر زیارت‌کنندگان ثواب‌هایی افزون برای اعمال زائران مطرح کرده‌اند که رابطه عددی و کمی ثواب مطرح نبوده، بلکه نشانگر تغلیب رحمانیت خداوند بر غضبش در مقام ثواب همچون ثواب دادن خداوند بر اساس تفضل الهی و جزای ده برابر تا هفتصد برابر و بغیر حساب که کیفیت بیشتر اعمال و کثرت ثواب آنان را در پی دارد.

۳. تبیین محتوایی علل تفاوت ثواب حج و عمره

در ارزیابی اختلاف روایات ثواب زیارت خانه خدا، چندین علل متفاوت در تنوع ثواب مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۳-۱. قدرت اختیار و اراده بر اعمال

ثواب زمانی مطرح است که عمل از روی اختیار باشد، هرچه دامنه اختیار زائر در اعمال و کردارش بیشتر بوده و توان دخل، تصرف و اراده افزون تری داشته باشد، به اندازه اختیارش نسبت به اعمالش ثواب بیشتری خواهد داشت؛ چراکه با توجه به اختیارات وسیع، او می‌توانست اعمال حج و حالات روحانی دخیل در زیارت را به هر کیفیتی انجام دهد، ولی با اختیار تام، خویش را از قید و تملیک رها کرده و به دور از هرگونه ریا، گناه، اجبار و با عشق و علاقه درونی راه حق را پیش گرفته است. لذا به همان اندازه، استعداد و توانایی دریافت ثواب بیشتری خواهد داشت.

۳-۲. تفضل الهی

مصادیق ثواب با توجه به آیات قرآنی در چهار حالت اشاره شده، که همانند روایات ثواب حاکی از تفضل الهی و تغلیب رحمان خداوند بر غضبش در مقام ارزیابی بندگان می‌باشد که عبارت‌اند از: جزای چندبرابر، جزای بغیر حساب، پاداش به هرچه بخواهند، تفضل الهی.

آیات قرآنی درباره جزای چندبرابر: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» (انعام: ۱۶۰)، از ده برابر تا هفتصد برابر: «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۶۱) و آیات دیگر (ق: ۳۵؛ بقره: ۲۴۵؛ نساء: ۴۰؛ نمل: ۸۹؛ شوری: ۲۳؛ یونس: ۲۶).

و نیز درباره «جزای بغیر حساب» خداوند متعال می‌فرماید: «فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ» (غافر: ۴۰؛ نور: ۳۸)، «پاداش به هرچه بخواهند»: «اللَّهُمَّ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ» (زمر: ۳۴؛ شوری: ۲۲)؛ «تفضل الهی»: «لِيَجْزِيَ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (نور: ۳۸) و آیات دیگر تفضل الهی (فاطر: ۳۰؛ نور: ۱۴؛ نساء: ۱۷۵؛ آل عمران: ۱۷۱؛ شوری: ۲۶؛ حدید: ۲۱؛ احزاب: ۴۷) و جزای بدی را بمثل آن و عفو و بخشش گناهان اعلام می‌دارد «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (انعام: ۱۶۰).

دو مقوله «تفضل الهی» و «عدل الهی» شاخصه مهم و برجسته این بحث، برای تشویق و ترغیب انسان‌ها به کارهای شایسته‌اند؛ یعنی اینکه عدل الهی ایجاب می‌کند بیش از استحقاق افراد عذاب نکند و مجازات برابر عمل فرد باشد؛ حتی در این راستا نیز تفضل کرده و در مواردی حرف از بخشش گناهان آورده است. و در مورد تفضل الهی در مقام ثواب، ایجاب می‌کند که پاداش افراد بیش از آنچه انجام داده‌اند اعطا شود؛ یعنی تمام پاداش‌ها و امتیازات بهشتی، همه ریشه در فضل الهی دارند.

۳-۳. نیت و اخلاص

فرجام انسان، بهشتی و دوزخی شدن او و امدار چگونگی نیت است، و رسیدن به ثواب بدون نیت حاصل نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش، ج ۲: ۲۸۰). خداوند در آیه ۱۹۶ سوره بقره می‌فرماید: «اتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ»: برای خدا، حج و عمره را به پایان برسانید. امیرمؤمنان علی علیه السلام در این مورد می‌فرماید: «الْأَعْمَالُ ثَمَارُ النَّيَاتِ» (آمدی، بی‌تا، ج ۱: ۳۱) کارها ثمره نیت‌اند. «لَا يَكْمُلُ صَالِحُ الْعَمَلِ إِلَّا بِصَالِحِ النَّيَةِ» (همان، ج ۲: ۸۴۸) عمل صالح مگر به نیت صالح و پاک کامل نمی‌گردد. و نیز حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «أُمُورًا لَهُ خَاصَّةٌ لَّا تَشُوبُهَا مِنْ غَيْرِهَا شَائِبَةٌ ... أَعْظَمَ كَانَتْ الْمُثُوبَةُ وَالْجَزَاءُ أُجْزَلَ» (سید رضی، ۱۳۹۰ش، ح ۱۹۲: ۲۷۶) اگر کارها با نیت خالص و بی‌شائبه و غیرخدایی نبوده و فقط برای خدا باشد، ثواب و پاداش آن به مراتب بزرگ‌تر خواهد بود.

واضح است که سبب اختلاف در ثواب، اختلاف در نیت و درک لطایف و اسرار عبادت و اثر گرفتن روح از مناسک حج است (ضیاءآبادی، ۱۳۶۰ش: ۴۹).

با دقت در روایات ذیل مشاهده می‌گردد که بر اثر تأثیر نیت، حجاج به سه گروه متفاوت تقسیم می‌شوند:

۱. مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: «الْحُجَّاجُ يَصْدُرُونَ عَلَي تَلَاثَةِ أَصْنَافٍ صِنْفٌ يَعْتَقُ مِنَ النَّارِ وَ صِنْفٌ يَخْرُجُ مِنْ ذُنُوبِهِ كَهَيْئَةِ يَوْمٍ وَكَلَدَتْهُ أُمُّهُ وَ صِنْفٌ يَحْفَظُ فِي أَهْلِهِ وَ مَالِهِ فَذَاكَ أَذْنَى مَا يَرْجِعُ بِهِ الْحَاجُّ» (کلینی، ۱۳۶۶ش، ج ۴: ۲۵۳)؛ حاجیان در برگشتن از حج، سه گروه خواهند بود: دسته‌ای از آتش جهنم آزاد شوند، و گروهی مانند روزی که از مادر متولد شدند از گناهان پاک گردند، و دسته سوم اشخاصی هستند که اموال و زن و فرزند آن‌ها محفوظ ماند، و این دسته کم‌بهره‌ترین حاجیان باشند.

۲. هَارُونَ بْنُ خَارِجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «الْحَجُّ حَجَّانِ حَجٌّ لِلَّهِ وَحَجٌّ لِلنَّاسِ فَمَنْ حَجَّ لِلَّهِ كَانَ ثَوَابُهُ عَلَى اللَّهِ الْجَنَّةَ وَمَنْ حَجَّ لِلنَّاسِ كَانَ ثَوَابُهُ عَلَى النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (ابن بابویه، ۱۳۸۶ش: ۱۴۳)؛ حج دو گونه است حج بخاطر خدا و حج بخاطر مردم...

۳-۴. معرفت زائر «عارفاً بحقه»

با توجه به روایات و بررسی‌های صورت گرفته، واژه «عارفاً بحقه» را می‌توان مفهومی عام که حاکی از شناخت ولایت، عصمت امام معصوم، ویژگی‌های خاص و برجسته آن امام معصوم و واجب الطاعه بودن آن‌ها دانست؛ لذا شناخت این مفهوم و عمل به آن، انسان را در راستای زندگی معصوم و الگویی که عاری از خطاست قرار می‌دهد، و چنین زندگی و اعمالی سراسر ثواب و فضیلت است.

آنچه مایه کمال زیارت می‌گردد، شناختی است که زائر از موقعیت و اخلاص و عمل خود دارد نه اعمال بی‌روح و همراه با غفلت؛ همانند بوسیدن صرف و گردش به دور کعبه. به‌خاطر معرفت است روایاتی که درباره ثواب حج آمده‌اند در عین صحیح بودن روایت، ثوابشان متفاوت است؛ زیرا حال و معرفت زائران نسبت به هم متفاوت‌اند؛ از این روست که ثواب‌ها از ده حسنه، صد حسنه و... به‌صورت متفاوت بیان می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش: ۴۳)، پس معیار علو زیارت، معرفت است (همو، ۱۳۸۳ش: ۲۵۸) و ثواب حج را از ده حسنه به صد حسنه و حتی بیشتر ارتقا می‌دهد.

اکنون چند نمونه از روایاتی که در آن به معرفت زائر اشاره شده بیان می‌شود:

۱. نقل من خط شیخ الشهید عن الباقر عليه السلام: «مَنْ نَظَرَ إِلَى الْكَعْبَةِ عَارِفاً بِحَقِّهَا غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَهُ وَكَفَى مَا أَهَمَّهُ» (مجلسی، ۱۴۲۹ق، ج ۹۶: ۳۴۳؛ ابن بابویه، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۲۸۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲: ۲۴۵)؛ هرکس به کعبه نگاه کند درحالی که عارف به حق آن است، گناهِش بخشیده شده و او را از آنچه اهمیت دارد کفایت می‌کند.

۲. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «مَنْ أَتَى الْكَعْبَةَ فَعَرَفَ مِنْ حَقِّهَا وَحُرْمَتِهَا مِثْلَ الَّذِي عَرَفَ مِنْ حَقِّهَا وَحُرْمَتِهَا لَمْ يَخْرُجْ مِنْ مَكَّةَ إِلَّا وَقَدْ غُفِرَ لَهُ ذُنُوبُهُ وَكَفَاهُ اللَّهُ مَا يَهْمُهُ مِنْ أَمْرِ دُنْيَاةٍ وَآخِرَتِهِ» (مجلسی، ۱۴۲۹ق، ج ۹۶: ۳۴۱)؛ هرکس به کعبه شرفیاب شود و حقیقت و حرمت معصومین عليهم السلام را بشناسد، همچون کسی است که به حقیقت و حرمت کعبه معرفت پیدا کرده است و از مکه خارج نمی‌شود مگر اینکه گناهانش آمرزیده می‌شود و خداوند او را از کارهای

دنیا و آخرتش آنچه را اهمیت دارد کفایت می‌کند.

۳. عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيِّ قَالَ: كُنْتُ أُطُوفُ بِالْبَيْتِ الْحَرَامِ فَأَعْتَمَدَ عَلَيَّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ أَلَا أَخْبَرُكَ يَا إِبْرَاهِيمُ مَا لَكَ فِي طَوَافِكَ هَذَا قَالَ قُلْتُ بَلَى جُعِلْتُ فِدَاكَ قَالَ «مَنْ جَاءَ إِلَيَّ هَذَا الْبَيْتَ عَارِفاً بِحَقِّهِ فَطَافَ بِهِ أُسْبُوعاً وَ صَلَّى رُكْعَتَيْنِ فِي مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ عَشْرَةَ آلَافِ حَسَنَةٍ وَ رَفَعَ لَهُ عَشْرَةَ آلَافِ دَرَجَةٍ» (همو، ج ۷۱: ۲۸۱)؛ هر کس به این خانه بیاید در حالی که عارف به حق آن باشد و هفت دور طواف کرده و دو رکعت نماز در مقام ابراهیم به جا آورد، بر او ده هزار حسنه نوشته شده و ده هزار درجه او را بالا می‌برد. در روایات، زمانی که از واژه «عارفاً بحقه» یعنی معرفت و شناخت زائر استفاده کرده، ثوابی به مراتب بیشتر و بالاتر از ثواب‌های معمول که در اعمال مشابه آن است، برای زائر یاد کرده است. با توجه به این روایات، چنین به دست می‌آید که شناخت و معرفت «عارفاً بحقه»، لازمه، مقدمه و کلید گشایش برای اعمال و رفتار و کردار زائر از سوی زیارت‌کننده باشد که مستحق چنین ثواب‌های فراوانی نسبت به اعمال مشابهش که بدون معرفت هستند، می‌گردد.

۵-۳. اهمیت کیفیت زیارت به دلیل جسمانی و روحانی بودن شاکله انسان

به صراحت آیات قرآنی و روایات معصومین علیهم‌السلام، انسان از دو بُعد جسمانی و روحانی تشکیل شده و ابهام موجود در ثواب، به خاطر ارزش‌گذاری ما بر اساس بعد جسمانی بوده و از بعد روحانی آن غافل می‌شویم. با وجود این، این ابهام در ذهن ما شکل می‌گیرد که ثواب اعمال باید یکسان باشد، در حالی که با توجه به جنبه روحانی اعمال از جمله معرفت زائر، به خاطر رضای خدا بودن، بدون ریا و سُمعه بودن، نحوه حضور قلب در رعایت آداب زیارت، کیفیت اجرای آن و خلوص و حال و هوایی که زائر در آن به سر می‌برد، طبعاً زیارتی که از کیفیت بهتری برخوردار بوده، ارزش و ثواب بیشتری خواهد داشت و ممکن است زیارت زائری، برابر با یک حج، ارزش‌گذاری شود و زیارت زائری دیگر، برابر ده حج، و زیارت فردی دیگر، صد حج و بیشتر. لذا بُعد روحانی اعمال ارزش و ثواب بیشتری دارند و ارزش‌گذاری یک حج تا صد حج، متأثر از عوامل مذکور است.

۶-۳. اصل ولایت جوهره حج

ائمه معصومین علیهم‌السلام جامعیت عینی و علمی دارند، به این معنا که اولاً هر کمال ممکن را

واجدند؛ ثانیاً هرچه را دارا هستند، مصون از عیب و نقص است؛ ثالثاً هرچه را در مرحله حدود واجد هستند، در مرحله بقا نیز دارا خواهند بود، پس این مقام جمع‌الجمعی را می‌توان از عدیل بودن آنان با کتاب بی‌بدیل الهی یعنی قرآن استنباط کرد، که موجب عدم گمراهی و هدایت زائر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ج ۱: ۴۷)؛ لذا شناخت به ولایت در حج در طول شناخت خداوند بوده و مستلزم ثواب بیشتر، که در زیارت جامعه به آن اشاره شده است: «و من عرفهم فقد عرف الله» (قمی، ۱۳۸۶ش: ۹۰).

روایات فراوانی وجود دارند که به جا آوردن حج فقط با پذیرش ولایت و پیوند با آن تکمیل می‌شود، از جمله:

۱. «الامامة تمام الدین... بالامام تمام الصلاة و الزکاة و الصیام و الحج و الجهاد» (قیومی اصفهانی، ۱۳۷۹ش: ۲۵۲)؛ امامت تکمیل‌کننده دین است...، امام تکمیل‌کننده نماز و زکات و روزه و حج و جهاد است.

۲. عن زرارة بن اعین نظر ابو جعفر علیه السلام الى «... انما امروا ان يطوفوا بها ثم ینفروا الینا فیعلمونا و لایتهم و مودتهم و یعرفوا علینا نصرتهم» (ابن بابویه، ۱۳۸۴ش، ج ۲: ۶۴۶)؛ همانا مردم امر شده‌اند که گرد کعبه طواف کنند و سپس به‌سوی ما کوچ کنند و ولایت و دوستی خود را به ما اعلام دارند و یاری خود را نسبت به ما عرضه کنند.

۳. اسماعیل بن مهران عن جعفر بن محمد: «اذا حج احدکم فلیختم حجته بزیرتنا لان ذلک من تمام الحج» (همان: ۳۶۰)؛ هریک از شما که حج به جا آورد، حش را با زیارت ما پایان دهد، زیرا این کار لازمه کمال حج است.

حج بی‌ولایت، نیت کعبه و رفتن به عرفات بدون شناخت امام و قربانی در منا بدون ایثار و ازجان‌گذشتگی در طریق پیشوایی حق، سعی بین صفا و مروه بدون پیروی از امام بی‌حاصل بوده و ثواب چندانی نخواهد داشت، زیرا ولایت، رکن استوار اسلام بوده (جوادی آملی، ۱۳۸۳ش: ۴۵) و حج بدون پیامبر صلی الله علیه و آله و بدون رهبری آسمانی، یک سرزمین معمولی و عادی خواهد بود (جمعی از صاحب‌نظران، ۱۳۶۱ش: ۶۷) و ثواب و ارزش مضاعف را نخواهد داشت.

۷-۳. مشقت، سختی و عوامل سیاسی حاکم

هرچه مقدمات مشقت‌آور باشد، دلیل روشن‌تری بر ارادت، و محبت زائر است و اجر و

ثواب آن نیز مطابق مراتب مشقت بیشتر یا کمتر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ج ۱: ۶۸). روایاتی که پاداش هر عملی را به اندازه سختی آن اثبات می‌کند؛ نظیر «ثواب العمل علی قدر المشقة فیہ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶ش: ۲۱۸)؛ پاداش هر کاری به اندازه سختی آن است؛ «کلما كانت البلوی و الاختبار اعظم كانت المثوبة و الجزا اجزل» (نهج البلاغه، ح ۱۹۲: ۲۷۶)؛ هر مقدار آزمایش و مشکلات بیشتر باشد، ثواب و پاداش نیز بزرگ‌تر خواهد بود. «... ما من احد يبلغه حتی تلحقه المشقة و ان ثوابه علی قدر مشقته» (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۱۷۲)؛ هیچ‌کس به آن یعنی به مکه معظمه نمی‌رسد تا مشقت به او نرسد و به درستی که ثواب آن، به مقدار مشقت آن است.

با توجه به قدر مشقت و شرایط سیاسی، ثواب مضاعف و متفاوت برای زائران متصور می‌گردد، به گونه‌ای که ثواب سایر زائران در زمان صلح و جنگ و ثواب حجاج شیعه با فشارهای سیاسی حاکم در عین مشابه بودن اعمال یکسان نخواهد بود.

۸.۳. شرایط زمانی و مکانی

در روایات دیده می‌شود که ثواب رفتن به حج در ماه‌های ذی‌حجه، محرم، صفر، ربیع (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۵۵) و ثواب شب‌های قدر (قدر: ۳)، وقت سحر (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۴۷۷) و مکان‌هایی چون مقام ابراهیم علیه السلام (بقره: ۱۲۵) و مسجدالنبی و مسجدالحرام (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۵۸۶) و محل خاک‌سپاری حضرت فاطمه علیها السلام که از آن به روضة من ریاض الجنة یاد شده (همان، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۵۵۶)، متفاوت نقل شده است. علاوه بر این در روایات می‌بینیم ثواب بیشتری برای زیارت امام رضا علیه السلام نسبت به زیارت امام حسین علیه السلام ثبت شده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۸۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۵۸۴) که علت این مسئله ارجحیت امامی بر امام دیگر به صورت مطلق نبوده و زمان و مکان از نظر ذات یکسان‌اند بلکه به خاطر تعلقاتی که داشته‌اند متصور است؛ از جمله شرایط مکانی، زمانی و حوادث و یا انتساب به پیامبران و ائمه می‌تواند موجب تفاوت ثواب‌ها و ارجحیت باشند؛ لذا زیارت می‌تواند ثوابی مضاعف به خاطر شرایط مکانی، زمانی، حوادث و یا انتساب‌ها داشته باشد (فعالی، ۱۳۸۶ش: ۱۵۲).

۴. نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی سندی و محتوایی احادیث زیارت خانه خدا چنین به دست می‌آید که:

- احادیث ثواب زیارت خانه خدا، از نظر رجالی از روایان ثقه و مورد اعتبار نقل شده و متصل به معصوم علیه السلام بوده و از نظر سندی نیز صحیح و مسند هستند. بهرغم معتبر بودن احادیث و ثقه بودن روایان آنها، با فرض بر اینکه خللی در سند احادیث وجود داشته باشد، نمی تواند موجب انکار اصل روایات ثواب گردد؛ زیرا متن احادیث ثواب زیارت خانه خدا با روایات ثواب زیارت عارفاً بحقه و روایات حج با ولایت در احادیث و در آیات قرآنی با تفضل، لطف و جزای بغیر حساب در ثواب اعمال مطابقت دارد.

- بر اساس قاعده تساهل و تسامح از باب تشویق و ترغیب زائران به زیارت، تغلیب رحمانیت خداوند، ثواب دادن بر معیار تفضل و لطف پروردگار بوده و عقاب به عدالت الهی که بیش از استحقاق افراد عذاب نمی کند، مورد سنجش قرار می گیرد که موجب فزونی ثوابها شده اما این کثرت دلالت بر تعداد ندارد و عقل محدود بشری به دلیل تغلیب فیزیک، مادیات و روزمرگی از درک موارد مذکور در توزیع ثوابها غافل مانده است.

- از نظر محتوایی نیز علل تفاوت ثواب زیارت خانه خدا در عین وحدت عمل زائران، به اندازه اختیار و اراده، معرفت، نیت، شرایط زمانی و مکانی، سیاسی، مشقت، اصل ولایت و رهبری و به طور کلی به کیفیت عمل زائران بستگی داشته و این ویژگیها سبب تفاوت ثواب زائران خانه خدا در عین وحدت اعمالشان می شود.

پی نوشت

* وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ ظَرِيفِ بْنِ نَاصِحٍ عَنْ خَالِدِ الْقَلَانِسِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ بِأَلْفِ صَلَاةٍ (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۳۳).

منابع

- قرآن کریم (م. فولادوند، مترجم).
- نهج البلاغه (۱۳۹۰ش). (م. دشتی، مترجم). قم: رسالت یعقوبی.
- الافتخاری الغلبایگانی، ع. (بی تا). الحج و العمرة و معرفة الحرمين الشريفين. ج ۱. تهران: مشعر.
- ابن بابویه، م. (صدوق) (۱۳۸۶ش). ثواب الاعمال و عقاب الاعمال (م. مجاهدی، مترجم). ج ۴. قم: سرور، ۱۳۸۶ش.
- _____ (۱۳۸۴ش [الف]). خصال المحمودة و المذمومة (ص. حسن زاده، مترجم). قم: فکرآوران.

- _____ (۱۴۲۸ق). *علل الشرائع*. چاپ جدید. بیروت: منشورات الفجر.
- _____ (۱۳۸۴ش [ب]). *عیون اخبار الرضا (علیه السلام)* (ع. غفاری و ح. مستفید، مترجمان). ج ۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۴۰۵ق). *من لا یحضره الفقیه* (ح. خرسان، محقق). بیروت: دارالأضواء.
- _____ (۱۴۰۴ق). *من لا یحضره الفقیه* (ع. غفاری، مصحح). ج ۲. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ابن شهر آشوب، م. (۱۳۸۰ق). *معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعه و أسماء المصنفین منهم قدیما و حدیثا* (م. بحر العلوم، مقدمه نویس؛ م. طوسی، نویسنده). نجف: مطبعة الحیدریة.
- اردبیلی، م. (۱۴۰۳ق). *جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد*. بیروت: دارالأضواء.
- استرآبادی، م. (۱۴۲۲ق). *منهج المقال فی تحقیق أحوال الرجال*. تحقیق مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.
- اعرجی کاظمی، م. (۱۴۱۵ق). *عامة الرجال*. تحقیق مؤسسه الهدایة لاحیاء التراث. قم: اسماعیلیان.
- آمدی، ع. (بی تا). *غررالحکم و دررالکلم* مجموعه کلمات قصار امیرالمؤمنین (علیه السلام) (م. انصاری، مترجم). قم: مؤسسه صحافی خلیج.
- بسام، م. (۱۴۲۶ق). *زیادة المقال من معجم الرجال*. بیروت: دارالمحجة البيضاء.
- بنی هاشمی، م. (۱۳۸۱ش). *سفری به خاکساری: پژوهشی پیرامون حج و عمره بر اساس آیات و روایات*. به قلم: س. مقدسی. تهران: منیر.
- تفرشی، م. (۱۳۷۷ش). *تقد الرجال*. تحقیق مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث. ج ۱. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.
- جمعی از صاحب نظران (۱۳۶۱ش). *کتاب حج*. گردآوری و تنظیم اداره پژوهش و نگارش، بی جا: بی نا.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۸۱ش). *ادب فنای مهربان* (م. صفایی، محقق). ج ۶. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۳ش). *جرعه ای از صهبای حج* (ح. واعظی محمدی، ویراستار). ج ۷. تهران: مشعر.
- _____ (۱۳۸۲ش). *سرچشمه اندیشه* (س. بندعلی، ویراستار). ج ۲. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۶ش). *صهبای صفا*. ج ۱۰. تهران: مشعر.
- حجتی کرمانی، م. (۱۳۷۲ش). *فضیلت حج در روایات* (عامه و خاصه). فصلنامه علمی ترویجی *میقات حج*، شماره ۳، ۴۵-۳۳.
- حر عاملی، م. (۱۴۱۶ق). *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه* (م. حسینی جلالی، مصحح). تحقیق مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.
- حسینی، د. (۱۳۹۷ش). *نقش زیارت در تربیت عبادی زائر*. فصلنامه فرهنگ زیارت، ۱۰ (۳۷)، ۲۵-۷.
- حلی، ح. (۱۳۸۱ش). *ترتیب خلاصه الأقوال فی معرفة الرجال*. تحقیق آستان قدس رضوی. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.

۳۰۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره بیستونهم، بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۲۷۹-۳۱۰

- _____ (۱۴۱۱ق). رجال العلامة الحلی (م. بحر العلوم، محقق و مصحح). ج ۲. نجف: دارالذخائر. حلی، ح. (۱۳۴۲ش). الرجال (لابن داود). تهران: دانشگاه تهران.
- خدا میمان آرائی، م. (۱۴۳۱ق). فهارس الشیعة. قم: مؤسسه تراث الشیعة.
- خویی، ا. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. ج ۵. بی جا: بی نا.
- ربانی، م. (۱۳۸۵ش). سبک شناسی دانش رجال الحدیث. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (عج).
- رحمان ستایش، م. و جدیدی نژاد، م. (۱۳۸۴ش). بازشناسی منابع اصلی رجال شیعه. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر.
- شوشتری، م. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. تحقیق مؤسسه نشر اسلامی. قم: نشر اسلامی.
- صالح معلم، م. (۱۴۲۶ق). اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق. بی جا: نشر مؤسسه المحبین.
- طوسی، م. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب الأصول (ع. عبدالعزیز طباطبائی، محقق و مصحح). قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
- _____ (۱۳۷۳ش). رجال الطوسی (ج. قیومی اصفهانی، محقق). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ (۱۴۲۶ق). تهذیب الاحکام. چاپ جدید. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- _____ (۱۳۶۵ش). تهذیب الاحکام (م. آخوندی، مصحح؛ ع. آخوندی، گردآورنده؛ ح. الموسوی خراسان، محقق). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (بی تا). الفهرست (ع. مولوی و غ. مولوی، مصححان). نویسنده: م. فیض کاشانی. نویسنده: ح. حلی. بی جا: بی نا.
- _____ (۱۳۶۳ش). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار (م. آخوندی، مصحح؛ ح. الموسوی خراسان، محقق). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ضیاء آبادی، م. (۱۳۶۰ش). حج برنامه تکامل. ج ۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- عرفانیان یزدی، غ. (۱۴۱۹ق). مشایخ الثقات: الحلقة الاولى. دفتر تبلیغات اسلامی. قم: مرکز انتشارات.
- علیاری تبریزی، ع. (۱۴۱۲ق). بهجة الآمال فی شرح زیادة المقال. نویسنده: ح. بروجرودی و ش. مرعشی؛ تصحیح ج. حائری و ه. مسترجمی. تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
- فیض کاشانی، م. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین.
- قمی، ع. (۱۳۸۶ش). کلیات مفاتیح الجنان (ا. موسوی دامغانی؛ ح. استاد ولی، مصحح). ج ۱۶. تهران: بی نا.
- قیومی اصفهانی، ج. (۱۳۷۹ش). صحیفه الرضا. ج ۳. بی جا: انتشارات اسلامی.
- قهپایی، ع. (۱۳۶۴ش). مجمع الرجال (ض. علامه، مترجم). قم: اسماعیلیان.
- کاظمی، ع. (۱۴۲۵ق). تکملة الرجال (م. بحر العلوم، محقق). قم: أنوار الهدی.
- کشی، م. (۱۴۰۹ق). إختیار معرفة الرجال (م. طوسی و ح. مصطفوی، محقق و مصحح). مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

کلینی، م. (۱۳۶۶ش). *الکافی فی الاصول و الفروع و الروضة* (ع. غفاری، مصحح). ج ۵. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

لیثی واسطی، ا. (۱۳۷۶ش). *عیون الحکم و المواعظ* (ح. حسینی بیرجندی، محقق). قم: دارالحديث. مازندرانى حائرى، م. (۱۴۱۶ق). *منتهى المقال فى أحوال الرجال*. تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام للاحياء التراث، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام للاحياء التراث.

مامقانى، ع. (بی تا). *تنقيح المقال فى علم الرجال*. بی جا: بی نا. مجلسی، م. (۱۴۲۹ق). *بحار الانوار لدرر اخبار ائمة الاطهار عليهم السلام* (ع. نمازی شاهرودی، محقق). چاپ جدید. بیروت: مؤسسة الاعلامی للمطبوعات.

_____ (۱۳۹۰ش). *بحار الانوار لدرر اخبار ائمة الاطهار عليهم السلام الصلاة المزار*. ج ۱. بی جا: نور وحی. مجلسی، م. (۱۴۱۴ق). *لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح قصیه*. ج ۲. قم: مؤسسه اسماعیلیان. محدثی، ج. (۱۳۷۱ش). *زیارت*. ج ۱. تهران: مشعر.

محمّدی ری شهیری، م. (۱۳۸۶ش). *حج و عمره در قرآن و حدیث* (ج. محمدی، مترجم). قم: دارالحديث.

مرعی، ح. (۱۴۱۷ق). *منتهى المقال فى الدراية و الرجال*. بیروت: مؤسسة العروة الوثقى. مظاهری، ح. (۱۴۲۸ق). *الثقات الأخبار من رواة الأخبار*. تحقيق مؤسسة الزهراء عليها السلام. قم: التقافية الدراساتیة.

نجاشی، ا. (۱۳۶۵ش). *رجال النجاشی* (م. شبیری زنجانی، محقق). قم: مؤسسه نشر اسلامی. نجفی، م. (۱۴۰۷ق). *الجامع لرواة أصحاب الامام الرضا عليه السلام*. مشهد: المؤتمر العالمی للامام الرضا عليه السلام. نراقی، ا. (۱۳۷۷ش). *معراج السعادة*. ج ۵. قم: انتشارات هجرت.

نمازی شاهرودی، ح. (۱۴۲۲ق). *مستطرفات المعالی* (ح. نمازی شاهرودی، مصحح). تهران: مؤسسه نبأ. _____ (۱۴۱۴ق). *مستدرکات علم رجال الحديث*. تهران: فرزند مؤلف.

نوری، ح. (۱۴۲۹ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام للاحياء التراث. بیروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام للاحياء التراث.

واعظ جوادى، م. (۱۳۸۲ش). *فلسفه زیارت و آیین آن* (ع. اسلامی، ویراستار). قم: إسرائ.

References

The Holy Quran (M. M. Fouladvand, Trans).

A group of experts. (1982). *Ketabe Hajj*. Compiled and edited by the Research and Writing Department. (In Persian).

Aadi, A. (N. d). *Ghorar al-Hekam va Dorarol-Kalem, a collection of aphorisms of Amir al-Momenin, peace be upon him* (M. A. Ansari, trans). Qom: moassesye Sahhafie Khaleej. (In Persian).

Aaraji Kazemi, M. (1994). *Eddat Al-Rejal*. Researcher Moassesat Al-hedayat le ahya

- al torath. Qom: esmailian. (In Persian).
- Al-Horr Aamely, M. (1995). *Tafsile vasael alshiat va tahsile masael alshariat*. Researcher: M. R. Hosseini Jalali. Researcher: Moassesat Al-Albayt alayhem alsalam le ahya al torath. Qom: Moassesat Al-Albayt le ahya al torath, (In Persian).
- Aliyari Tabrizi, A. (1991). *Bahjat al-Amal fi Sharhe Zubadat al-Maqal*. Author: H. Boroujerdi & Sh. Marashi. Proofreader: J. Haeri & H. Mostarhami. Tehran: Bonyade farhangi eslamiye Kushanpur. (In Persian).
- Ardabili, M. (1982). *Jame al-Rowat va ezahat al eshtebahat an altoroge valesnad*. Beirut: Dar al-Azvaa. (In Persian).
- Bank hashemi, M. (2009). *Safari bi Khaksari: Research about the Haj and Umra baden on Verses and Hadith*. writer: S. Maqdesi. Tehran: Monir.
- Bassam, M. (2005). *Zubadat Al-Maqal Men Mujam Al-Rejal*. Beirut: Dar Al-Mahjat Al-Bayza. (In Persian).
- Eftekhari Golpayegani, A. (n.d). *al-Haj waval-'umra WA Ma' rafat al-Haramayn al-Sharifain*. Tehran: Mash'ar.
- Erfanian Yazdi, Gh. (1998). *Mashayekh Al-Theqat..* Daftare tabligate eslami. Qom: Markaze entesharat. (In Persian).
- Estarabadi, M. (2001). *Menhaj al-Maqal fi tahgige ahval al rejal*. Researcher: Moassesat Al-Albayt alayhem alsalam le ahya al torath. Qom: Moassesat Al-Albayt alayhem alsalam le ahya al torath. (In Persian).
- Feiz Kashani, M. (1985). *Al-Wafi*. Isfahan: Ketabkhaneye Amir al-Momenin. (In Persian).
- Helli, H. (N.D). *Rejale Allame Helli*. Researcher and proofreader: M. S. Bahr alUloom. Najaf: Dar Al-Zakhaer. (In Persian).
- (2002). *Tartibe khelasatol agval fi maarefat al rejal*. Researcher: Astan Quds Razavi. Mashhad: Bonyade Pazhooheshhaye Eslami. (In Persian).
- (1963). *al-Rejal (Le ebne Dawood)*. Tehran: Danashgahe Tehran. (In Persian).
- Hojjati kermani, M. (1993). fazilat Hajj dar Hadith. *Moqat Hajj*, No. 3, 33-45.
- Hosayni, D. (2018). *Naqsh ziarat dar Tarbiat - ebadi Za'er. Farhange Ziyarat*, No. 10, 7-25.
- Ibn Babiwayh, M. (Sadooq). (2007). *Savabolaamal va egabolaamal* (M. A. Mojahedi, Trans). Qom: Sorur. (In Persian).
- (2005). *Khesal Al-Mahmoudah va Al-Mazmoumah* (S. Hassanzadeh, Trans). Qom: Fekravaran. (In Persian).
- (2007). *Ellal alsharayee*. New Edition. Beirut: Al-Fajr Charters. (In Persian).
- (2005). Oyoun Akhbar al-Reza, peace be upon him (A. A. Ghafari & H. R. Mostafid, Trans). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyya. (In Persian).
- (1984). *Man La Yahdara al-Faqih*. Researcher: H. Khorsan. Beirut: Dar al-Audha. (In Persian).
- (1983). *Man La Yahzorho al-Faqih*. Rresearcher: H. Khorsan. Beirut: Darol-Azvaa. (In Persian).
- (1983). *Man La Yahzorho al-Faqih*. Introduction and correction: A.A. Ghaffari. Qom: Moassesat al nashr ol eslami. (In Persian).

- Ibn Shahr Ashub, M. (1960). *Ma'alim al-olama fi fehreste kotob alShia va asma almosannefin menhom gadiman va hadisan*. Introduction author: M. S. Bahrol-uloum. Author: M. Tusi. Najaf: Matbaat Al-Haydriya. (In Persian).
- Javadi Amoli, A. (2002). *Adab Fanaye Moqrraban*. Researched and edited by: M. A. Safaei. Qom: Esraa. (In Persian).
- (2007). *Sahbaya Safa*. Tehran: Nashar.
- (2004). *Jore.i az Sahbaya Hajj*. Arranged and edited by: H. Vaezi Mohammadi. Tehran: Mashaar. (In Persian).
- (2003). *Sarcheshmeye Andisheh*. Edited by: A. Rahimian & S. BandAli. Qom: Esraa. (In Persian).
- Kashshi, M. (1988). *Ikhtiyar Marefat al-Rejal*. Researcher and proofreader: M. Tousi and H. Mostafavi. Mashhad: Moasseseye nashre mashhad. (In Persian).
- Kazemi, A. (2004). *Takmelat al-Rejal*. Researcher: M. S. Bahrol-Uloom. Qom: Anwarol-Hoda. (In Persian).
- Khodamian Arani, M. (2009). *Fahares Al Shia*. Qom: Moassesat Torath Alshia. (In Persian).
- Khoyi, A. (1992). *Mojame Rejal al-Hadith va Tafside Tabaqat al-Rawat*. (In Persian).
- Koleyni, M. (1987). *Al-Kafi fi al-Asul wa al-Faroo wa al-Rawza*. Suspension and correction: A. A. Ghafari. Tehran: Dar al-Kotob al-Islami. (In Persian).
- Leythi Waseti, A. (1997). *Oyoun Al-Hekam wa Al-Mavaez*. Research: H. Hosseini Birjandi. Qom: Darol-Hadith. (In Persian).
- Majlesi, M. (1993). *Lavamee sahebgerani mashhoor be sharhe Faqih*. Qom: Moasseseye Ismailian. (In Persian).
- (2008). *Behar al-Anwar Ledorare Akhbare aemmat Al-Athar*. Researched and edited by Ali Namazi Shahroudi. Beirut: Moassesat Al-Aalami lelmaboat. (In Persian).
- (2011). *Behar al-Anwar Ledorare Akhbare aemmat Al-Athar*. Noore Wahy.
- Mamqani, A. (1992). *Tangih almagal fi ahval alrejal*. (In Persian).
- Marei, H. (1996). *Montahi Al-Maqal fi Al-Derayate va Al-Rejal*. Beirut: Moassesat Al-orwat Al-Wothqa. (In Persian).
- Mari, H. (1996). *Muntaha al-Maqal fi al-Dirayat WA al-rijal*. Bayrut: Institute of al-'orwat algwothqa.
- Mazaheri, H. (2007). *Al-Theqat Al-Akhyar Men Rowat Al-Akhbar*. Researcher: Moassesat Al-Zahra (S). Qom: Al-thegafiat al-Derasyat. (In Persian).
- Mazandarani Ha'eri, M. (1995). *Montahi Almagal fi ahval alrejal*. Researcher Moassesat Al-bayt le ahya al torath. Qom: Moassesat Al-bayt le ahya al torath. (In Persian).
- Mohammad reyshahri, M. (2007). *Hajj wa Omreh in Qur'an wa Hadith*. Qom: Dar al-Hadith.
- Mohandesi, J. (1992). *Ziyarat*. Tehran: Nashar.
- Nahj al-Balagheh of Hazrat Amir al-Momenin*. (2011). Collected by R. Sharif (M. Dashti, Trans). Qom: Risalat Ya'qoubi. (In Persian).
- Najafi, M. (1986). *Al-Jamee lerovate ashabe Imam Al-Reza (AS)*. Mashhad: Almotamer alalami lemam Al-Reza (AS). (In Persian).
- Najashi, A. (1986). *Rejal al-Najashi*. Researcher: M. Shobayri Zanjani. Qom: Moasseseye nashre eslami. (In Persian).

- Namazi Shahrudi, H. (2001). *Mostatrefat al-Maali*. Editor: H. Namazi Shahrudi. Tehran: Moasseseye Nabaa. (In Persian).
- (1993). *Mostadrakate elme Rejal al-Hadith*. Tehran: Farzande moallef. (In Persian).
- Naraghi, A. (1998). *Me'raj al-Saadat*. Qom: Hijrat Publications. (In Persian).
- Nouri, H. (2008). *Mustardak al-Wasail and Mustanbat al-Masal*. Researcher: Al-Bayt Foundation (AS) for Revival of Heritage. Beirut: Al-Bayt Foundation (AS) for Revival of Heritage. (In Persian).
- Qahpai, E. (1985). *Majmaa alrejal*. Researcher: Z. Allameh. Qom: Ismailian. (In Persian).
- Qayyumi Esfahani, J. (2000). *Al-Sahifat alReza*. Enteshara eslami. (In Persian).
- Qomi, A. (2007). *Kolliyate Mafatih al-Jenan* (A. Mousavi Damghani & H. Ostad Wali. Tehran. (In Persian).
- Rabbani, M. (2006). *Sabk shenasie Rejal al-Hadith*. Qom: Markaze Feqhie A.emmeye Athar (AS). (In Persian).
- Rahman Setayesh, M. (2005). *Manabee Aslie Rejale shia*. Author: M. R. Jadidi Nejad. Qom: Mosseseye Elmi Farhanghiye Dar al-Hadith, Sazmane chap va Nashr. (In Persian).
- Saleh Muallem, M. (2005). *Osoul Elm ol rejal bayn al nazaryato va altatbig*. Moassesat Al-Mohbein. (In Persian).
- Shushtari, M. (1989). *Qamoos Al-Rejal*. Researcher: Moasseseye al nashrol eslami. Qom: al nashrol eslami. (In Persian).
- Tafreshi, M. (1998). *Nad al-rijal*. Qom: Institute of Mo-asese Alulbayt li-ihya- al-turath.
- Tostari, M. (1989). *Qamoos Al-Rejal*. Qom: Moassesat al nashr ol eslami. (In Persian).
- Tusi, M. (1999). *Fehreste kotob al shia va osoulehem va asmao almosanefin va ashabol osoul*. Scholar and proofreader: A. Tabatabai. Qom: Maktabat Al-Mohageg Tabatabai. (In Persian).
- (1994). *Rejal Al-Tousi*. Researcher: J. Qayyumi Esfahani. Qom: Moassesat al nashr ol eslami. (In Persian).
- (2005). *Tahzib al-Ahkam*. New edition. Beirut: Moassesat Al-Alami. (In Persian).
- (1986). *Tahzib al-Ahkam*. Edited by: M. Akhundi. Compiled by: A. Akhundi. Researcher and commentator: H. Khorsan. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyya. (In Persian).
- (1999). *Al-Fehrest*. edited by: A. Molavi va Gh. Qadir Molavi. Author: M. Feiz Kashani & H. Helli. (In Persian).
- (1984). *Al-Istebzar Fima Akhtalf Men Al-Akhbar*. Proofreader: M. Akhundi. Attention: A. Akhundi. Researcher: H. Khorsan. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyya. (In Persian).
- Vaez Javadi, M. (2003). *Phalsafeye ziyart va aiene an*. Edited by: A. Eslami. Qom: esraa. (In Persian).
- Ziya abadi, S. (1981). *Hajj Barnameye takamol*. Tehran: Darol-Kotob al-Islami. (In Persian).

Isnad and Content Research of Heterogeneous Reward Traditions of Pilgrimage to the House of Allah

Seyyed Ali Akbar Rabi Netaj

Professor, Department of Theology, Faculty of Quranic and Hadith Sciences, Mazandaran University, Babolsar, Iran; Sm.rabiNataJ@gmail.com

Murad Kolahi

MA, Quran and Hadith Sciences, Mazandaran University, Babolsar, Iran, (responsible author); morad_kolahi@yahoo.com

Amin Yousefi

MA, Quran and Hadith Sciences, Mazandaran University, Babolsar, Iran; a20.yousefi@gmail.com

Received: 08/11/2021

Accepted: 02/03/2022

Introduction

Pilgrimage the house of Allah has a so valuable place in Islam and Many rewards have been mentioned for its pilgrims. The reward of Hajj, which is one of the strict orders of Islamic branches, and Umrah, which is one of the recommended pilgrimages, differ from each other in terms of the quality and spirit of the actions in the traditions. There are traditions about this rule that mention different rewards for it including: health, eradication of poverty, paradise, the place where the unforgivable sin is forgiven and more rewards than the one who spends gold is equivalent to Mount Abu Qubays for pilgrims to the house of God and more rewards that the pilgrims' actions are united, the rewards are different and have caused doubts and ambiguities. According to the traditions that enter Allah House Pilgrimage, it is appropriate that these traditions are evaluated in terms of isnads and content and the reasons for the difference in rewards are determined while the pilgrims act in unity.

Materials and methods

The current research is organized in a descriptive-analytical way and aims to explain the key points involved in different rewards, the reasons for the difference in the rewards of visiting the house of God, while analyzing the unity of the pilgrims' actions, and evaluating its traditions in terms of isnad and content.

For this aim, each of the transmitters has been examined from the point of view of authority, and the authenticity and validity of the traditions in the series of records have been assessed from the point of view of the isnad, and the quality of these traditions has been examined due to its content.

Results and Discussion

In the traditions about the reward of pilgriming God's house, these traditions have been taken into consideration in terms of isnad, which are linked to the Imam (as) by a authentic and Imami man, except for one tradition which is weak

and this tradition is also a Musnad. Assuming the weakness of Isnad of one tradition from among the traditions, this tradition cannot be a strong reason for discarding the traditions of multiple Hajjes, because the text of these tradition is consistent with the Quranic verses, other authentic hadiths and common sense. And in terms of content, it seems that the spiritual factors involved in pilgrimage, such as discretion and will, knowledge, intention, attention to the principle of the Imamate, the difficult conditions of the pilgrim, the time, place, and political conditions cause the quality of the pilgrimage of the pilgrims to differ from each other and the difference in the reward of the pilgrims.

And these factors stemming from the two-dimensionality of the human being (physical and spiritual dimension) and internal movements, including: the level of knowledge and the purity of communication, can increase or decrease the value of work and its reward.

Conclusions

According to the Isnad and content analysis of the traditions of visiting the house of Allah, it is found that:

The traditions about the reward of visiting God's house were narrated by Rijālī from the trustworthy and reliable transmitters and were connected to the infallible Imam (pbuh) and they are also from the authentic and valid source. Despite the authenticity of the traditions and the reliability of their transmitters, assuming that there is a flaw in the hadiths, it cannot deny the principle of the traditions; Because the text of the traditions on the reward of visiting God's house is consistent with the traditions of the reward of pilgrimage by knowing his right and the traditions of Hajj with Imamate in the traditions and in the Qur'anic verses with grace, kindness, and unaccountable reward in the reward of deeds.

Based on the rule of *tasāmuḥ* and *tasāḥul*, in order to encourage and directing pilgrims to visit, to overcome God's mercy, to give rewards according to the criteria of God's mercy and grace, and the doom is measured according to divine justice, which does not punish people more than they deserve, which causes the increase of rewards. but this multiplicity does not imply the number, and the limited human intellect has remained oblivious to the understanding of the mentioned matters in the distribution of rewards due to the dominance of physics, materiality and everyday life.

In terms of content, the reasons for the difference in the reward of visiting the house of God, despite the unity of the pilgrims' actions, depends on the amount of authority and will, knowledge, intention, time and place conditions, political, hardship, the principle of Imamate and leadership, and in general, the quality of the pilgrims' actions. These characteristics cause the difference in the reward of the pilgrims of God's house despite the unity of their actions.

Keywords: Traditions, Hajj, Reward, Content.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۲۹

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۱۱-۳۴۲

محوریت بوم مدینه در حدیث و پیدایی گفتمان فرابومی حدیث در میان محدثین اهل سنت در دو سده نخست هجری

هادی خواجوی*

علی بیات**

حمید باقری***

چکیده

رسول خدا ﷺ در مدینه با تفسیر آیات قرآن و بیان حدیث، دانش حدیث را بنیان نهاد. استماع و نقل احادیث توسط صحابه و تابعین در مدینه، ظهور فقها و محدثان برجسته‌ای چون فقهای سبعه و مالک بن انس در آنجا و سیاست‌های مذهبی امویان سبب پیدایی و مرجعیت بوم مدینه در نقل و نشر حدیث گردید. مسئله اصلی این مقاله، تبیین مرجعیت و برتری محدثان مدنی اهل سنت در دو سده اول، و شناسایی و تحلیل زمینه‌ها و عوامل مؤثر در شکل‌گیری گفتمان حدیث فرابومی در پذیرش، نقل، ثبت و اعتبار روایات محدثان غیرمدنی است. شواهد تاریخی بیانگر این است که با گسترش اسلام در سرزمین‌های مختلف، مهاجرت صحابه مدنی برای فتوحات و تبلیغ اسلام، تشکیل حلقه‌های حدیثی در شهرهایی چون کوفه و بصره با محوریت صحابه، اجتماع محدثان در بغداد به‌عنوان مرکز حکومت فراقومی عباسیان، رحله محدثان به شهرهای مختلف برای طلب حدیث زمینه‌ها و عوامل اصلی مؤثر در شکل‌گیری و نهادینه شدن تدریجی گفتمان فرابومی حدیث فراهم شد.

کلیدواژه‌ها: محوریت مدینه در حدیث، گفتمان فرابومی حدیث، حدیث اهل سنت، مالک بن انس، شافعی، رحله طلب حدیث، مکتب حدیثی مدینه و کوفه.

* دانشجوی دکتری گروه تاریخ تمدن و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران (نویسنده مسئول) /

Hadi.Khajavi1359@ut.ac.ir

** دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تهران، تهران، ایران / abayat@ut.ac.ir

*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه تهران، تهران، ایران / Bagheri.h@ut.ac.ir

۱. درآمد بحث

با هجرت رسول خدا ﷺ از مکه به مدینه، پایه‌های تمدن اسلامی در مدینه بنیان‌گذاری شد و در گذر از جامعه جاهلی، مسلمانان به بهره‌گیری از تعالیم وحی و سنت رسول اهتمام ورزیدند. در عین حال توصیفات قرآن از رسول خدا ﷺ همچون «اسوه بودن ایشان برای مسلمانان» (ممتحنه: ۶۰؛ احزاب: ۲۱)، «رسولی که متصل به آسمان و وحی است و از جانب خود سخن نمی‌گوید» (نجم: ۳) و «لزوم تبعیت از ایشان» (نساء: ۵۹؛ مائده: ۹۲؛ نور: ۵۴)، اهمیت احادیث و سخنان رسول خدا ﷺ را نزد مردم افزایش داد، تا آنجا که پایه دانش حدیث در مدینه بنیان‌گذاری شد.

بعد از پیامبر اکرم ﷺ مسلمانان نیازمند بودند که به سنت رسول الله ﷺ به عنوان منبع و الگویی برای استنباط احکام دینی، اداره امور جامعه و حل مشکلات مراجعه کنند. عواملی چون پراکنده شدن صحابه و تابعان در سرزمین‌های مختلف اسلامی، عدم رواج کتابت بین عرب، نقل شفاهی و تکیه بر حافظه در نقل روایات - یا بازآفرینی سخنان و سنت رسول خدا ﷺ از خاطرات صحابه (پاکتچی و میرحسینی، ۱۳۹۰ش: ۱۵۷) - نقل به معنای احادیث،^۱ جعل حدیث و توجه به رأی و قیاس^۲ در حل بن‌بست‌های فقهی، زمینه‌های اختلافات حدیثی^۳ و فقهی^۴ را به وجود آورد.

چگونگی و مدت بهره‌مندی صحابه از رسول الله ﷺ نیز در اختلافات حدیثی نقشی مؤثر داشت؛ به صورتی که بعضی از صحابه مدت‌زمان زیادی در محضر ایشان حضور داشتند؛ و عده‌ای دیگر زمان کمی از دانش ایشان بهره برده بودند.^۵ تا آنجا که بعضی از صحابه احادیثی را نقل می‌کردند که توسط هیچ‌کس دیگر استماع نشده بود.^۶ همچنین فقها و محدثان سرزمین‌های اسلامی، احادیث رایج در شهرهای دیگر غیر از مدینه (فرابومی) را به دلیل ناآشنایی نمی‌پذیرفتند. اختلافات حدیثی، بوم‌های حدیثی مختلف در سرزمین‌های اسلامی، سیاست‌های مذهبی و سیاسی امویان، ظهور فقه‌های سبعه و مالک بن انس سبب شکل‌گیری محوریت مدینه در حدیث شد.

نخستین بار اصطلاح فرابومی در حدیث‌نگاری اهل سنت را احمد پاکتچی به کار برده است. بوم در این اصطلاح، متضمن بوم فرهنگی و حدیثی مدینه است؛ و مراد از حدیث بومی، روایاتی است که در بوم حدیثی مدینه شناخته شده و رایج بود و توسط محدثان

مدنی نقل شده است و در بین تمامی محدثان سرزمین‌های اسلامی مقبولیت عام داشت. در مقابل، حدیث فرابومی روایاتی بوده است که در محافل حدیثی سرزمین‌های دیگر غیر از مدینه همانند کوفه، بصره و مکه رواج داشته است.

۲. تبیین مسئله تحقیق

فرض این پژوهش بر این است که روایات رایج در محافل حدیثی مدینه به دلیل حضور رسول خدا ﷺ و صحابه در این شهر، از مرجعیت و اعتبار ویژه‌ای برخوردار بود؛ به گونه‌ای که مورد پذیرش محدثان تمامی سرزمین‌های اسلامی قرار داشت؛ در صورتی که محدثان سرزمین‌های اسلامی از پذیرش احادیثی که در بوم خودشان رایج نبود، استنکاف می‌کردند. مسئله اصلی پژوهش بررسی زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی شکل‌گیری گفتمان فرابومی حدیث اهل سنت است. در این پژوهش، ابتدا عوامل مؤثر در محوریت مدینه در حدیث و فقهای آن و در ادامه، عوامل پیدایی و زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ظهور گفتمان حدیث فرابومی در پذیرش حدیث سرزمین‌های مختلف اسلامی در میان اهل سنت بررسی خواهد شد. در نهایت این پژوهش درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل است:

الف. چرا بوم حدیثی مدینه از حجیت و مقبولیت در بین محدثان و فقهای همه سرزمین‌های اسلامی برخوردار بود؟

ب. عوامل مؤثر در پیدایی گفتمان^۷ حدیث فرابومی و مقبولیت حدیث محدثان غیرمدنی در میان محدثان اهل سنت چیست؟

تاکنون پژوهش مستقلی در پاسخ به دو پرسش مذکور انجام نشده است؛ اما احمد پاکتچی در جلد اول کتاب *جوامع حدیثی/ اهل سنت* (۱۳۹۲ش)، صرفاً به تعریف حدیث فرابومی و تأثیرگذاری محدثینی چون لیث بن سعد پرداخته است. همچنین ایشان در مقاله‌های «تحمل حدیث»^۸، «اوزاعی»^۹، «ثغور و عواصم»^{۱۰} و «کتاب العقل داود بن مجبر؛ کوششی در جهت تحلیل کتاب و بازسازی یک نظریه»^{۱۱} صرفاً به مفهوم حدیث فرابومی اشاره کرده است. محمد جانی‌پور در مقاله «تأثیر جریان‌ات مدینه‌محوری در گسترش و ترویج برخی قرائات قرآنی»^{۱۲} بر تأثیر اعتبار بوم مدینه بر ترویج قرائت‌های قرآنی در سرزمین‌های اسلامی پرداخته است.^{۱۳} در هیچ‌یک از این آثار به تبیین رویکرد محوریت

مدینه در حدیث و زمینه‌ها و عوامل شکل‌گیری گفتمان حدیث فرابومی پرداخته نشده است.

۳. مدینه پایگاه نشر حدیث

منشأ اصلی شکل‌گیری رویکرد محوریت بوم مدینه در نقل حدیث به هجرت رسول خدا ﷺ به مدینه و شکل‌گیری و نهادینه شدن مکتب و حکومت اسلامی در آنجا بازمی‌گردد؛ مدینه به‌عنوان خاستگاه حدیث، فرهنگ اسلامی و بستر تبیین احکام و تعالیم اسلام از جایگاه ویژه و تعیین‌کننده‌ای در قرون متقدم برخوردار بود.

در رویکرد حدیث بومی، محدثان و فقهای هر سرزمین به‌خصوص شهر مدینه، صرفاً برای روایات رایج در شهر خود اعتبار قائل بودند؛ و نسبت به احادیث رایج در سرزمین‌های دیگر متقصد یا بی‌توجه بودند (پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ج ۱: ۱۰۸). از این رو ممکن بود در سرزمینی حدیثی نقل شود که در جاهای دیگر هرگز شنیده و نقل نشده باشد؛ همانند احادیثی که صرفاً توسط اهالی مکه، شام، کوفه یا بصره نقل شده است (الحاکم، ۱۳۹۷ق، ج ۱: ۹۶ و ۹۸). در ادامه، نقش عوامل مختلف در اعتباربخشی به مکتب حدیثی مدینه به‌اجمال مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. صحابه

نهادینه شدن حکومت رسول خدا ﷺ در مدینه، تعالیم اسلامی و همنشینی با رسول خدا ﷺ منجر به تربیت انسان‌هایی برای ترویج و تعلیم معارف اسلامی تحت عنوان صحابه شد؛ به‌صورتی که صحابه در این شهر به استماع، نقل و نگارش حدیث پرداختند. بدیهی است که به مرور زمان، اصحاب رسول الله ﷺ به‌عنوان تنها مرجع دسترسی به سیره و سنت ایشان، از مرجعیت دینی و درنهایت تقدس برخوردار شدند؛ به‌گونه‌ای که این گروه نقش تعیین‌کننده‌ای را در فهم دین، تبیین احکام فقهی و سامان‌دهی مناسبت‌های اجتماعی ایفا کردند. در عین حال که ورود بعضی از صحابه به جرگه فعالیت‌های سیاسی و حکومتی به‌عنوان جانشین پیامبر ﷺ و یا حاکم شهرها، مقبولیت و نفوذ آن‌ها را در جوامع اسلامی افزایش داد.

بعد از رسول خدا ﷺ^{۱۴} برخی از صحابه به سرزمین‌های دیگر مهاجرت کردند؛ حضور این صحابه در سرزمین‌ها و شهرهای دیگر سبب شکل‌گیری مراکز علوم اسلامی

در زمینه قرائت قرآن، حدیث و فقه شد. مردم مرجعیت این اصحاب را ارج می‌نهادند و برای یادگیری قرآن، دریافت حدیث، سنت رسول الله ﷺ و احکام دینی، به آن‌ها مراجعه می‌کردند. مراجعه مردم به صحابیان برای دریافت احکام فقهی، گفتمان محوریت مدینه و انگاره انحصاری بودن دریافت حدیث از فقهای مدنی را در نزد مردم شهرهای دیگر در جهان اسلام تقویت می‌نمود.^{۱۵}

همچنین حضور تعداد زیادی از صحابه و مشایخ حدیثی در مدینه، مقبولیت این شهر و محدثان و فقهای آن را در نظر مردم تثبیت می‌کرد. در واقع می‌توان تا نیمه نخست قرن دوم، روندی طبیعی و پیش‌رونده در ایجاد محوریت مدینه و مقبولیت اخبار مدنی را به صورت غیررسمی مشاهده کرد. محوریت صحابه در آموزش قرآن، حدیث، سنت و احکام، مراجعه علاقه‌مندان علوم اسلامی به آن‌ها و اهمیت درک و ملاقات صحابه‌ای که در مدینه رشد و نمو کرده بودند، منجر به شکل‌گیری گروه دیگری از محدثان و فقها در کنار صحابه تحت عنوان تابعین شد. در واقع در میان اهل سنت، صحابه مقبولیت و مرجعیت خود را از رسول خدا ﷺ و تابعین از صحابه دریافت نمودند. البته ناگفته نماند که بخشی از مقبولیت صحابه مدیون جعل فضایل^{۱۶} و احادیثی است که در راستای مشروعیت و تقدیس آن‌ها جعل^{۱۷} و ساخته شد. انحصار تلمذ تابعین نزد صحابه‌ای که تفوق خود بر دیگران را، از مصاحبت رسول خدا ﷺ در مدینه دریافت نموده بودند، یکی دیگر از مؤلفه‌های افزایش اعتبار محدثان مدنی و سلطه این رویکرد در نزد مردم بود.

۳-۲. مرجعیت فقهای مدنی

سیاست‌های بازدارنده حکومتی در کتابت حدیث در سده اول، نقل به معنا، رأی و قیاس صحابه و تشکیل محافل حدیثی - فقهی در شهرهای مختلف با محوریت صحابه، منجر به بروز اختلاف‌هایی در لفظ، نقل و فهم احادیث گردید. در این شرایط، محدثان و به‌ویژه فقها نیازمند معیارهایی برای ارزیابی احادیث و رفع اختلافات بودند. به نظر می‌رسد این معیارها شامل مدنی بودن محدث و اسناد بوده است.

۳-۲-۱. مدنی بودن محدث

در باب مدنی بودن محدث، حدیث باید از یکی از صحابه و یا از یک تابع مدنی تلقی شده باشد. سکونت امام حسن و امام حسین علیهما السلام در مدینه که هم جزو صحابه به حساب

می‌آمدند، هم مرجعیت و مقبولیت علمی و اجتماعی داشتند و هم فرزندان و ذریهٔ رسول خدا ﷺ بودند، اهمیت مدنی بودن محدث را افزایش می‌داد. از طرف دیگر نقش تابعینی همچون امام باقر و امام صادق علیهما السلام به‌عنوان عالمان دینی به‌گونه‌ای بود که نفوذ و مرجعیت دینی آن در میان اهل سنت نیز پذیرفته شده بود.

اهمیت صحابه در میان اهل سنت و امویان به‌اندازه‌ای بود که عبدالملک بن مروان (حک: ۶۵-۸۶) در نامه‌ای به حجاج بن یوسف، عبدالله بن عمر^{۱۸} را معیار سنت در احکام حج معرفی کرده است (مالک بن انس، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ۵۸۵).^{۱۹} همچنین وی در حوزهٔ حوادث عصر رسول خدا ﷺ مرجعیت عروة بن زبیر (م ۹۴) را پذیرفته بود (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۱۸۲۵). فرمان عمر بن عبدالعزیز (حک: ۹۹-۱۰۱) به والی مدینه ابوبکر بن حزم برای جمع‌آوری احادیث و سنت رسول خدا ﷺ^{۲۰} (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۳۱) از دیگر مواردی است که می‌تواند اهمیت صحابهٔ مدنی را نشان دهد. از سوی دیگر، می‌توان به اهمیت فقهای هفت‌گانهٔ مدینه^{۲۱} - در نسل تابعین - در سرزمین‌های مختلف اسلامی در اواخر سدهٔ اول اشاره کرد. در عین حال که در همین عصر، تابعین غیرمدنی زیادی در شهرهای دیگر حضور داشتند؛ اما اعتبار هیچ‌یک از آن‌ها در نزد مردم با فقهای هفت‌گانه قابل مقایسه نبود. همانند حسن بصری (م ۱۱۰) که مشکلات خود را از سعید بن مسیب (م ۹۴)، یکی از فقهای هفت‌گانهٔ مدینه می‌پرسید (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۷: ۵۷). فراتر از معیار مدنی بودن محدث، اهمیت مدینه به‌اندازه‌ای بود که عمل مسلمانان این شهر می‌توانست یکی از راه‌های کشف سنت نبوی تلقی شود (پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ج ۱: ۷۷). در عین حال احادیثی که اهالی مدینه را عالم‌ترین افراد معرفی کرده است (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۸: ۵۶)^{۲۲}، حاکی از سلطهٔ انگارهٔ برتری محدثان و فقهای مدنی بوده است. البته در شکل‌گیری این انگاره، نباید از انگیزه‌های سیاسی امویان غفلت نمود.

۳-۲-۳. اسناد

در باب اهمیت اسناد، از نخستین محدثانی که به اهمیت سؤال از سند حدیث اشاره کرده است، می‌توان به ابن سیرین^{۳۳} (م ۱۱۰) اشاره کرد (مسلم، بی تا، ج ۱: ۱۵). در راستای ارائهٔ معیارهایی برای ارزیابی احادیث، اندیشه‌هایی چون سند حدیث را معیار دین‌داری

دانستن (همان)^{۲۴}، سلاح مؤمن دانستن اسناد (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۱: ۴۲)^{۲۵}، عدم پذیرش حدیث مبتدعه (مسلم، بی تا، ج ۱: ۱۵)^{۲۶}، توصیه شاگردان به طلب سند (رازی، ۲۷۱ق، ج ۲: ۳۴)^{۲۷}، التزام بعضی از محدثین چون زهری به آوردن سند حدیث (همان، ج ۲: ۱۶)^{۲۸}، صحت حدیث را در گرو صحت سند دانستن (ابن رجب حنبلی، سال، ج ۱: ۳۶۰)^{۲۹} و از بین رفتن اسناد را به منزله از بین رفتن حدیث قلمداد نمودن (همان)^{۳۰} رواج داشت.

۳-۳. حدیث بومی مانع جعل حدیث

یکی از عوامل قدرتمند رویکرد حدیث بومی در میان اهل سنت، به دقت محدثان در تلقی و دریافت روایات برمی گشت. جدای از اعتبار و محوریت مدینه در حدیث، محدثان هر سرزمین به دلیل ناآشنایی با روایات رایج در سرزمین های دیگر، از پذیرش احادیث رایج در شهرهای دیگر، و ناشناخته در محافل حدیثی شهر خود امتناع می کردند. درحقیقت این رویکرد به عنوان معیاری در راستای ارزیابی احادیث و جلوگیری از نشر احادیث جعلی نهاده شد. محدثینی چون ابوالبختری وهب بن وهب (م ۲۰۰) از محدثان مدنی، در سفر خود به بغداد، با بهره گیری از انگاره برتری محدثان مدنی و ناآشنایی محدثان بغداد با احادیث رایج در بوم مدینه، اقدام به جعل حدیث نمود (ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۸: ۳۳۴). این مسئله می تواند بی توجهی محدثان به احادیث رایج در سرزمین های دیگر را در راستای صیانت از احادیث و پیشگیری از نشر احادیث جعلی را به خوبی تبیین نماید. در واقع در این عصر، حدیث بومی راه حلی برای جلوگیری از نشر احادیث متعارض و جعل حدیث است؛ چراکه هنوز شافعی (م ۲۰۴) معیارهایی را برای ارزیابی احادیث را در کتاب الام ارائه نداده است.

۳-۴. مالک بن انس نماینده برجسته محوریت مدینه در حدیث

اوج این رویکرد در سده دوم، در شخص مالک بن انس (م ۱۷۹) و کتاب الموطأ وی قابل ردیابی است. درخواست منصور عباسی (حک: ۱۳۶-۱۵۸) از مکتب حدیثی مدینه و شخص مالک به عنوان چهره شاخص این مکتب برای تدوین اثری که اختلافات مذهبی و عقیدتی را بزدايد و زمینه اتحاد مردم را فراهم نماید (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۷۱۹)^{۳۱}، نشان از برتری، اعتبار و مقبولیت حدیث و فقه مدینه در سرزمین های اسلامی

دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان سیطره فقهای مدنی و محوریت مدینه در حدیث را از عصر فقهای سبعة در اواخر سده اول تا زمان وی مشاهده نمود. طبق نظر عبدالله الرسینی اثر مالک متأثر از فقهای سبعة بوده است (مالک بن انس، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۳۶).^{۳۳} تأثیرپذیری مالک از فقهای هفت‌گانه مدینه می‌تواند شکل‌گیری مرجعیت مدنیان در حدیث را از اواخر سده اول تا میانه سده دوم ترسیم نماید؛ به صورتی که مالک در ۸۱ مسئله در *الموطأ*، با فقهای هفت‌گانه مدینه اتفاق نظر دارد (همان، ج ۱: ۳۶). عرضه کتاب بر هفتاد تن از فقهای مدینه (زهرانی، ۱۹۹۶م: ۹۲)، نام‌گذاری آن به *الموطأ*^{۳۳}، نسخه‌برداری، توزیع و رواج این کتاب در سرزمین‌های اسلامی، نشان از جایگاه ممتاز مدینه در حدیث دارد؛^{۳۴} به طوری که شافعی در سال ۱۶۰ قمری در مکه به آموختن و حفظ کردن آن اهتمام داشته است (سلماسی، ۱۴۲۲ق: ۲۰۵).^{۳۵} عدم رحله‌های حدیثی مالک به سرزمین‌های دیگر برای دریافت حدیث (مالک بن انس، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۲۶)، فقدان احادیث غیرمدنی در *الموطأ* و استناد فراوان وی به روش و عمل اهل مدینه می‌تواند نشان از شدت نگرش بومی وی به حدیث باشد. همچنین استناد زیاد مالک در *الموطأ* به مراسلات فقهای پیشین مدینه، نشان از اعتبار آن در نزد مالک دارد. دیدگاه وی در اجماع، صرفاً مبتنی بر اجماع فقهای مدینه بود. از طرف دیگر نباید از فضایل مدینه در روایات نیز غفلت نمود^{۳۶} (*المفضل الجندی*، ۱۴۰۷ق: ۲۰).

از زمان مالک، گفتمانی به رهبری لیث بن سعد (م ۱۷۵) در مصر و دیگر شهرهای اسلامی در حال رشد و نمو بود؛ گفتمانی که پذیرای سلطه و محوریت مدینه نیست. شروع نامه‌نگاری مالک با لیث، بیانگر احساس خطر مالک از نادیده گرفته شدن رویکرد حدیث بومی است. لیث در پاسخ مالک، به اختلافات فقهای مدینه با یکدیگر و پراکندگی محدثان مدنی در سرزمین‌های مختلف استدلال می‌کند و سلطه محوریت مدینه در حدیث را زیر سؤال می‌برد (ابن قیم، ۱۴۱۱ق، ج ۳: ۶۸). در واقع سلطه محدثان مدنی همانند مالک در مدینه، آن قدر زیاد است که افرادی همچون ابن اسحاق (۱۵۱ق) به دلیل اختلاف با وی، مجبور به هجرت از مدینه به عراق می‌شود^{۳۷} (آل داود، بی تا، ج ۳: ۸۸۲). در عین حال به نظر می‌رسد حمایت حکومتی در انتشار *الموطأ*، تأثیر زیادی در آشکار شدن ناکارآمدی رویکرد حدیث بومی و شکل‌گیری گفتمان حدیث فرابومی در

حکومت فراقومی عباسی به مرکزیت بغداد داشته است.

۵-۳. جغرافیای انسانی رویکرد حدیث بومی

جغرافیای انسانی در شکل‌گیری رویکرد حدیث بومی نقش عمده‌ای را ایفا کرده است؛ به‌گونه‌ای که ترکیب جمعیتی سرزمین‌هایی چون مدینه به‌عنوان بستر نزول وحی، و شام به‌عنوان مرکز خلافت اسلامی، مقوم این رویکرد بود. بعد از حضور رسول خدا ﷺ در مدینه، مهاجران و انصار خود را مدنی، و سکونت در این شهر و مصاحبت با رسول خدا را شرافتی عظیم قلمداد می‌کردند. در طول سده اول، مدینه در مقایسه با شهرهای دیگر - کوفه و بصره - از قابلیت پیوند دادن شرافت مدنی با تعصب عربی برخوردار بود.

امویان با بهره‌گیری از شرافت قریشی بودن^{۳۸} در طول سده اول، در راستای برطرف کردن بحران مشروعیت خود بر مرکزیت مذهبی مدینه و مرکزیت سیاسی دمشق گام برداشتند. در واقع تعصبات قوی عربی قریش - که بعد از هجرت رسول خدا ﷺ به مدینه منتقل شد - در مدینه و دمشق، با حمایت حکومت اموی توانست رویکرد محوریت مدینه در حدیث را به محافل حدیثی سرزمین‌های اسلامی تحمیل نماید.

۶-۳. مدینه به‌عنوان دارالسنه

شهر مدینه به‌عنوان دارالهجرت، محل نزول وحی، مکان بنیاد اولین مسجد، اولین حکومت نو بنیاد اسلامی و نخستین جامعه اسلامی بستر تعلیم و تربیت صحابه بود. این شهر از جهت نقل و استماع احادیث رسول خدا ﷺ در سده‌های متقدم از اهمیت خاصی برخوردار است. ترویج و توسعه اسلام در زمان خلفای چهارگانه و حضور خاندان و صحابه رسول خدا ﷺ در مدینه، مرکزیتی سیاسی و مذهبی به این شهر عطا نمود. در عین حال که از زمان خلافت امیر مؤمنان علی بن ابی‌طالب (حک: ۳۵-۴۰) مرکزیت سیاسی خود را از دست داد؛ و صرفاً موقعیت مذهبی و حدیثی خود را حفظ نمود. حضور اهل بیت، امامان شیعه (ع) و صحابیانی چون زید بن ثابت (م ۴۵)، عایشه (م ۵۸)، عبدالله بن عمر (م ۷۳)، ابن عباس (م ۶۸) و عروة بن زبیر (م ۹۴) و اندیشه نص‌گرایی^{۳۹}، تأثیر فراوانی در ایجاد مرکز حدیثی - فقهی این شهر داشت. تأثیرپذیری زیاد مکتب حدیثی مدینه از خلیفه دوم (حک: ۱۳-۲۳) و فرزندش عبدالله بن عمر در مسائل فقهی به‌گونه‌ای بود که در تعارضات و اختلافات، رأی وی بر دیگر صحابیان ترجیح داده

می شد (مالک بن انس، ۱۴۲۵ق، ج ۳: ۵۸۵). نگارش اولین یادداشت‌های حدیثی^{۴۰} در این شهر، سیاست‌های شاخهٔ مروانی امویان برای کسب مشروعیت مذهبی از طریق مدنیان^{۴۱}، آموزش و نقل حدیث در این شهر، شکل‌گیری طبقهٔ جدیدی از روات به نام «تابعین» تحت تأثیر صحابه و سیاست‌های حکومت نویناد عباسی در تثبیت حکومت و کسب مشروعیت از طریق فقه‌های مدنی^{۴۲}، مدینه را به جایگاهی رساند که به دارالسنه مشهور شد (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸: ۱۶۸). جایگاه حدیثی و مذهبی مدینه تا اواخر سدهٔ دوم به گونه‌ای بود که بسیاری از محدثان بزرگ همانند زهری، اوزاعی، سفیان بن عیینه، واقدی، لیث بن سعد، وکیع بن جراح، سفیان ثوری و سفیان بن عیینه و ابن اسحاق به مدینه سفر و اقدام به تلمذ در نزد مدنیان می‌کردند.

۳-۱۶. مدینه شهر خاندان رسول خدا ﷺ

از موارد قابل توجه دیگر در اهمیت مدینه و شکل‌گیری محوریت مدینه می‌توان به حضور ذریه و اهل بیت رسول خدا ﷺ در این شهر اشاره نمود؛ به صورتی که این حضور، به صورت طبیعی و غیر عمدی باعث ارتقای مرکزیت فقهی و حدیثی مدینه شد. در عین حال نمی‌توان گفت که امامان بر احادیث مدنی تأکید داشتند و صرفاً این احادیث را مقبول می‌دانستند. معیارهایی همانند عمل اهل مدینه را حجت دانستن و پذیرش اجماع اهل مدینه با منطق امامان علیهم‌السلام سازگاری نداشت؛ برای ایشان صرفاً هدایت مردم، نشر تعالیم اسلامی و آموزش احادیث مسند و صحیح از اهمیت برخوردار بوده است. مقبولیت و جایگاه علمی و اجتماعی امامان در میان شیعیان و اهل سنت، آن‌ها را از دست به دامن محدثان مدنی و یا غیر مدنی شدن، بی‌نیاز کرده بود؛ چراکه خود ایشان منبع معارف اسلامی، اتصال به رسول خدا ﷺ و فهم قرآن بودند. در واقع افرادی همانند مالک برای ایجاد برتری و مقبولیت در سرزمین‌های اسلامی، باید به محوریت مدینه در حدیث، و افرادی همانند لیث بن سعد و شافعی برای دسترسی به تمامی احادیث احتمالی، باید به حدیث فرابومی و محدثان سرزمین‌های دیگر متوسل می‌شدند.^{۴۳} مقبولیت امامان شیعه حتی در میان اهل سنت به اندازه‌ای بود که محدثان و فقه‌های نامی همانند زهری (خوئی، بی‌تا، ج ۱۷: ۱۹۱)^{۴۴}، اوزاعی (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۷: ۱۰۸)^{۴۵}، ابوحنیفه (طبرسی، ۱۳۸۹ق، ج ۲: ۱۱۷)^{۴۶}، مالک بن انس (طوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۳۰۲)^{۴۷}،

سفیان ثوری (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۶۶)^{۴۸}، سفیان بن عیینه (همان، ج ۶: ۳۵۸)^{۴۹}، ابن جریج (همان، ج ۵: ۴۵۱)^{۵۰} و شعبة بن حجاج (طوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۲۴)^{۵۱} از محضر اهل بیت رسول خدا ﷺ بهره‌مند شوند.

۳-۲-۶. جایگاه مدینه در عصر مروانی

انتقال حکومت از شاخهٔ سفیانی به شاخهٔ مروانی^{۵۲} را می‌توان عطفی در جایگاه شهر مدینه به حساب آورد. در این دوره، سیاست شاخهٔ مروانی به‌سوی تفکیک پایتخت سیاسی از پایتخت مذهبی پیش رفت؛ به‌گونه‌ای که دمشق جایگاه سیاسی خود را حفظ کرد و مدینه دوباره جایگاهی مذهبی و حدیثی خود را بازیافت (جانی‌پور، ۱۳۹۶ش: ۹۵). این سیاست منجر به تقویت جریان رویکرد حدیث بومی در راستای اهداف امویان شد. در واقع مدینه به محیطی برای حمایت فرهنگی - مذهبی امویان، پرورش خلفای شاخهٔ مروانی و کسب مشروعیت برای کاندیدهای خلافت از طریق حضور در مدینه و مصاحبت با محدثین مدنی^{۵۳} تبدیل شد (پاکنچی، ۱۳۹۰ش: ۸۰). از این‌رو حضور اکثر خلفای مروانی در مدینه قبل از رسیدن به خلافت در دمشق تحت عنوان حاکم مدینه، در ارتقای جایگاه محدثین مدنی و سلطهٔ آن‌ها بر بوم‌های دیگر تأثیر بسزایی داشته است. یکی از عوامل مهم اهمیت مدینه برای امویان را می‌توان به رقابت سیاسی با کوفه و حضور خوارج و علویان در آنجا مربوط دانست؛ به‌گونه‌ای که به نظر می‌رسد که امویان برای مهار جریان‌های مخالف حکومتشان، توجه ویژه‌ای را به مدینه مبذول داشتند. از زمان خلیفهٔ سوم با هجرت صحابه به سرزمین‌های مفتوحه، از مرکزیت سیاسی و اجتماعی مدینه کاسته شد (بیات، ۱۴۲۸ق: ۲۷) و با انتقال مرکز حکومت از مدینه به کوفه توسط امیرمؤمنان علیه السلام گرایش شیعی در این شهر رو به افول نهاد. دستگیری و محبوس نمودن امام صادق علیه السلام در مدینه توسط نفس زکیه به‌دلیل بیعت نکردن ایشان نیز حکایت از ضعف جریان‌های شیعی دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۶۳). لذا سیاست تعیین مدینه به‌عنوان پایتخت مذهبی و دمشق به‌عنوان پایتخت سیاسی، منافع زیادی را برای امویان فراهم نمود. در عین حال که توجه به مدینه می‌توانست تضمین‌کنندهٔ مشروعیت مذهبی امویان و در راستای جلب حمایت فقها و محدثین باشد. در این میان برتری و حجیت محدثینی همچون عبدالله بن عمر، عروة بن زبیر (م ۹۴)، زهری (م ۱۲۴) و

فقه‌های سبعة نسبت به محدثین دیگر شهرها به‌خصوص محدثین کوفی و بصری تصادفی نیست. در واقع می‌توان سیاست‌های شاخهٔ مروانی امویان را یکی از عوامل قدرتمند تثبیت رویکرد محوریت مدینه در حدیث و برتری محدثین مدینه دانست.

۴. زمینه‌های شکل‌گیری گفتمان حدیث فرابومی

در این بخش به بیان عوامل مؤثر در شکل‌گیری گفتمان حدیث فرابومی پرداخته شده است؛ از جمله می‌توان به پراکندگی صحابه در شهرهای مختلف و تشکیل محافل حدیثی، تضارب آراء بین محدثان، رحله‌های طلب حدیث، سقوط حکومت اموی و ظهور حکومت فراقومی عباسی و موضع تهاجمی و پیشروی محدثین کوفی اشاره کرد.

۴-۱. پراکندگی صحابه در سرزمین‌های اسلامی و تشکیل محافل حدیثی

در عصر خلفا، برخی از صحابه به سرزمین‌های مفتوحه برای شرکت در جهاد، امارت، آموزش دین و قضاوت هجرت کردند. حضور افرادی چون عبدالله بن مسعود و عمار یاسر در کوفه، عبدالله بن عباس در مکه، ابوموسی اشعری در بصره، عمروعاص و فرزندش عبدالله بن عمروعاص در مصر، ابودرداء انصاری، معاذ بن جبل و ابوذر غفاری در شام، و تشکیل محافل حدیثی در این سرزمین‌ها، زمینه‌های درهم شکستن رویکرد حدیث بومی را در سرزمین‌های اسلامی فراهم کرد. تشکیل حلقه‌های حدیثی در سرزمین‌های کوفه، بصره، شام و مصر با محوریت صحابه در طول سدهٔ اول توانست خیلی آرام زمینه‌های ظهور گفتمان حدیث فرابومی را به وجود آورد. تشکیل حوزه‌های فقهی - حدیثی در این سرزمین‌ها همان‌طور که گذشت، اختلافاتی را در احادیث به وجود آورد. این اختلافات در اواخر سدهٔ اول آن‌قدر زیاد بود که گروهی از خلیفهٔ اموی عمر بن عبدالعزیز (حک: ۹۹-۱۰۱) درخواست کردند که مردم را بر فقهی واحد متفق نماید (دارمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۴۸۹). از طرف دیگر، شکل‌گیری محافل فقهی در شهرهای مفتوحه، زمینهٔ ظهور گفتمان حدیث فرابومی و مبارزه با سلطهٔ رویکرد محوریت مدینه در حدیث را فراهم نمود. از دیگر شواهد تأثیر حلقه‌های حدیثی سرزمین‌های اسلامی می‌توان به احادیثی اشاره کرد که صرفاً توسط محدثان یک شهر نقل شده است (الحاکم، ۱۳۹۷ق، ج ۱: ۹۶ و ۹۸). این مسئله نشان‌دهندهٔ اعتبار و استقلال محدثان محافل حدیثی شهرهای کوفه، مکه، شام و بصره در مقابل رویکرد بومی است. در جریانی که درصدد به

چالش کشاندن رویکرد حدیث بومی بود، در نزد محدثان بوم کوفه به عنوان یکی از شهرهای پیشرو و مخالف رویکرد بومی، احادیث عبدالله بن عمر (العلوانی، ۱۹۸۷م: ۶۳) و ابوموسی اشعری از جهت ارزش و اعتبار با احادیث ابن مسعود قابل مقایسه نبود (پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ج ۱: ۱۲۳).

۲-۴. تضارب آراء محدثین

در فرایند شکل گیری گفتمان حدیث فرابومی، از تحولات دانش فقه و حدیث به عنوان زمینه های درونی در دانش حدیث، نباید غفلت کرد. در واقع تخصصی شدن دانش فقه در سده دوم تحت تأثیر نیازمندی های اجتماعی حکومت نو بنیاد عباسی، توسعه سرزمین های اسلامی و ورود اقوام و ملیت های مختلف در دایره جامعه مسلمانان، در شکل گیری این اندیشه تأثیر داشته است. شاید بسیاری از این تحولات واکنشی به تعصب عربی، برتری طلبی مدنیان و جنبشی برای کسب جایگاه اجتماعی در برابر عرب، قریش و اهالی مدینه باشد؛ به صورتی که شاهد هستیم که تقریباً تا اواخر سده اول، اسلام اهالی خراسان و ماوراءالنهر پذیرفته نیست و از آن ها جزیه گرفته می شد؛ اما در اواخر سده دوم با گذشت حدود صد سال، محدثین و فقهای ماوراءالنهری همچون فضیل بن عیاض (م ۱۸۷)، سعید بن منصور (م ۲۲۷)، اسحاق بن راهویه (م ۲۳۸) جایگاه ویژه ای در جهان اسلام یافتند؛ و از نیمه سده سوم، اهمیت سرزمین هایی شرق عراق در حدیث و فقه به آنجا رسید که تقریباً تمامی صاحبان صحاح سته غیرعرب، پیشوای حدیث و فقه در تمامی سرزمین های اسلامی شدند.

با توجه به فعالیت های علمی فقها و محدثان می توان سیر تحول و شکل گیری گفتمان حدیث فرابومی در جامعه اسلامی را ردیابی نمود. بعد از اهتمام به نگارش حدیث در نیمه سده دوم، از اولین زمینه های ظهور اندیشه فرابومی می توان به اوزاعی (م ۱۵۷) اشاره کرد. وی از پیشگامان فقه و سنن در شام بود که همانند مالک بر سیره و سنت جاری مسلمانان تأکید داشت، اما برخلاف وی با نگرشی فرابومی این سیره را منحصر در اهالی مدینه و شام نمی دانست (همو، ۱۳۸۰ش، ج ۱۰: ۴۱۱۷) و بر اعتبار اجماع مدنیان تأکید نداشت. همچنین سفیان ثوری (م ۱۶۱) فقیه و محدث کوفی نیز با رویکردی غیرمتعصبانه از ارائه آرای تفسیری مفسران سرزمین های دیگر غیر از کوفه ابایی نداشت

و رویکرد فرابومی را در گزینش احادیث تفسیری اتخاذ نمود (همو، ۱۳۹۳ش، ج ۱۵: ۶۰۱۵). از جمله انتقادهای لیث بن سعد (م ۱۷۵) از فقهای مصری به مالک بن انس این مسئله بود که فقهای مدنی در سرزمین‌های مختلف پراکنده شده‌اند؛ و برتر دانستن حدیث و رأی علمای مدینه بر دانشمندان سرزمین‌های دیگر توجیه‌پذیر نیست (ابن‌قیم، ۱۴۱۱ق، ج ۳: ۶۸). عبدالله بن مبارک مروزی (م ۱۸۱ق) نیز از فقهای است که توأمان به اسناد (خطیب بغدادی، بی‌تا: ۴۱)^{۵۵} و نقل حدیث از بوم‌های دیگر (پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ج ۱: ۱۰۹) توجه داشته است. عدم قبول حجیت سیرهٔ مدنیان در نزد محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹ق) را می‌توان در ردیه‌ای که توسط وی بر مالک بن انس و مذهب اهل مدینه تحت عنوان «الحجة علی اهل المدینه» نگارش شده، یافت. درعین حال که از اختلاف مبانی حسن شیبانی به‌عنوان شاگرد ابوحنیفه و یک فقیه رأی‌گرا با مالک بن انس به‌عنوان یک فقیه نقل‌گرا نیز نباید غفلت کرد. سفیان بن عیینه (م ۱۹۸ق) نیز با رویکردی فرابومی به جمع بین احادیث اهالی حجاز و عراق اقدام کرد (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۷: ۴۱۵).

۳-۴. شافعی و گفتمان حدیث فرابومی

در اواخر سدهٔ دوم، نقطهٔ اوج توجه به احیای سنت رسول خدا ﷺ در میان اهل سنت را می‌توان در محمد بن ادریس شافعی (م ۲۰۴ق) یافت؛ فقیه، محدث، مفسر، شاعر و ادیبی که ره‌توشهٔ علمی خود را از مکاتب مختلف فقهی شام، عراق، مدینه و مصر اخذ کرد. شافعی از محضر اساتیدی چون مالک بن انس، ابراهیم بن محمد بن ابی‌یحیی (م ۱۸۴ق)، وکیع بن جراح، محمد بن حسن شیبانی، سفیان بن عیینه بهره برد و از مسلم بن خالد زنجی اجازهٔ فتوا گرفت (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۸: ۲۳۸). همچنین وی از طریق شیوخی چون عمرو بن ابی‌سلمه (همان، ج ۸: ۳۴۳) از فقه اوزاعی، یحیی بن حسان از فقه لیث بن سعد و شیبانی از فقه ابوحنیفه استفاده کرد و توانست مکتب مستحکمی را در فقه بنیان‌گذاری کند. وی به دریافت احادیث احکام از سفیان بن عیینه و مالک بن انس تصریح دارد (همان، ج ۷: ۴۱۵). همچنین با توجه به تألیف بخش‌هایی چون «سیر الاوزاعی»، «الرد علی محمد بن الحسن» و «اختلاف مالک والشافعی» در کتاب‌الام می‌توان به مطرح بودن آرای محدثانی همانند اوزاعی، شیبانی و مالک در زمان شافعی و تأثیر آرای آن‌ها بر شکل‌گیری و تکوین شخصیت حدیثی و فقهی وی آگاهی یافت.

با بررسی می‌توان سیر تحول نگرش شافعی از رویکرد حدیث بومی به حدیث فرابومی را ردیابی نمود؛ به‌گونه‌ای که وی در ابتدا احادیثی را که سرمنشأ آن از حجاز نبود، نمی‌پذیرفت (همان، ج ۸: ۲۴۲).^{۵۶} ولکن در نهایت تحت تأثیر عوامل اجتماعی سیاسی و رویکردهای فرابومی محدثانی چون اوزاعی، لیث بن سعد، شیبانی و عبدالله بن مبارک مروزی با پذیرش احادیث بوم‌های دیگر، معیارهایی را برای احادیث، خبر واحد، قیاس، اجماع، استحسان، اجتهاد و اختلاف احادیث در کتاب *الرساله* ارائه نمود. اوج تجلی این اندیشه را می‌توان در عدم پذیرش اجماع فقهای مدینه در نزد شافعی مشاهده نمود؛ به‌گونه‌ای که در نظر وی اجماع «تمامی امت» بعد از قرآن و سنت می‌تواند یکی از منابع دریافت حکم باشد (شافعی، ۱۳۵۸ق: ۴۰۰ و ۴۷۱).

وی در راستای ظهور گفتمان حدیث فرابومی و پذیرش احادیث بوم‌های دیگر در بررسی خبر واحد، شروطی چون دین‌داری، پرهیزکاری و آگاهی از محتوای حدیث را، به شروط پذیرش حدیث راوی اضافه نمود (همان: ۳۶۹). وی روایت محدثی را که یک بار دچار تدلیس شده بود، نپذیرفت (همان: ۳۷۸) و شرایطی را برای صحت حدیث مرسل وضع نمود. از شرایط وی می‌توان به وجود روایت مرسل دیگری با سلسله راویان متفاوت و همخوانی روایت مرسل با مرسلات دیگر را نام برد (همان: ۴۷۰ و ۴۷۱).

شافعی با ارائه معیارهایی برای ارزیابی احادیث سرزمین‌های مختلف و نگارش اولیه کتاب *الرساله* در بغداد، شهر فراملیتی عصر عباسیان، جریان گفتمان فرابومی را نهادینه کرد. وی در نهایت نسخه نهایی کتاب را در مصر به پایان رساند. وی برای حل مشکل احادیث اختلافی، اقدام به تألیف کتاب *اختلاف الحدیث* نمود و برای اولین بار احادیث راویان شهرهای مختلف را در کنار هم قرار داد و راهکارهایی را برای برطرف نمودن ناسازگاری‌های این احادیث ارائه کرد. از این رو این تصادفی نیست که وی هم به نگارش کتاب *اختلاف الحدیث* اقدام کرد و هم رسماً گفتمان حدیث فرابومی را پذیرفت (پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ج ۱: ۱۱۰).

۴-۴. رحله‌های طلب حدیث

از زمینه‌های مهم در به وجود آمدن گفتمان حدیث فرابومی می‌توان به رحله‌ها اشاره کرد؛ به این صورت که انجام سفر برای طلب حدیث یکی از عوامل مهم در آشنایی

محدثان با احادیث بوم‌های دیگر و ایجاد اندیشه فرابومی بود. عموماً انگیزه‌های محدثین برای سفر را می‌توان در یادگیری حدیث، دریافت حدیث جدید، اطمینان از صحت حدیث، علو اسناد، بررسی احوال روات و مذاکره در فهم حدیث خلاصه کرد (بهادری، ۱۳۸۸ش: ۲۳۰). با بررسی پیشتازان ظهور اندیشه فرابومی در سده دوم، دو نکته قابل توجه است: نخست اینکه افرادی همانند اوزاعی (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۶: ۵۴۴) ^{۵۷}، ثوری ^{۵۸} (همان، ج ۶: ۶۲۱)، لیث بن سعد ^{۵۹} (ابن خلکان، ۱۹۷۱م، ج ۴: ۱۳۹)، ابن مبارک ^{۶۰} (ابن سعد، ۱۹۶۸م، ج ۷: ۳۷۲)، شیبانی ^{۶۱} (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۷: ۵۵۷) و ابن عیینه ^{۶۲} (همان، ج ۷: ۴۱۵) همگی از شهرهایی غیر از مدینه ظهور کردند؛ و دوم اینکه برخلاف مالک که برای کسب دانش از مدینه خارج نشد، جملگی آن‌ها به سفر برای کسب حدیث اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند. بدین صورت که محدثان برای طلب حدیث به غیر از مدینه به سرزمین‌های دیگری همچون مکه، کوفه، بصره و شام نیز سفر می‌کردند.

بعد از شافعی جریان‌های نقل و تدوین حدیث با گرایش به گفتمان حدیث فرابومی، به خصوص در سرزمین خراسان و ماوراءالنهر - که بستر ظهور صحیح و سنن‌نگاری است - ادامه یافت. از این رو در آثاری چون صحاح سته هر دو ویژگی قبل یعنی غیر مدنی بودن محدثانی چون سعید بن منصور خراسانی (م ۲۲۷ق)، دارمی سمرقندی (م ۲۵۵)، بخاری (م ۲۵۶)، مسلم (م ۲۶۱)، ابن ماجه (م ۲۷۳)، ابوداود (م ۲۷۵)، ترمذی (م ۲۷۹) و بالآخره نسائی (م ۳۰۳)؛ و کثیر سفر بودن آن‌ها در طلب حدیث قابل ردیابی است.

۵-۴. حکومت فراقومی عباسیان در بغداد

تشکیل حکومت فراقومی عباسیان و مشارکت غیر عرب‌ها در این حکومت، دیگر نمی‌توانست مرکزیت مدینه و پیشوایی فقهای مدنی را تحمل نماید؛ درعین حال که عباسیان در سال‌های اولیه حکومت خود دست به دامن مالک بن انس برای تدوین الموطأ و سامان‌دهی جامعه جدید اسلامی شدند؛ و لکن شواهد تاریخی نشان می‌دهد که آن‌ها صرفاً در راستای استحکام حکومت و برطرف کردن مخاطره‌های اجتماعی جامعه نوینان عباسی، در هر زمان دست به دامن یکی از گروه‌ها و فرقه‌های حدیثی می‌شدند ^{۶۳} (نک: خواجوی، ۱۳۹۷ش: ۳۷). ورود قومیت‌های مختلف به دایره جامعه فراقومی

مسلمانان، بنیان‌گذاری شهر بغداد به‌عنوان مرکز حکومت و سکونت اقوام و گروه‌های مختلف در آن، با تعصب عربی و رویکردهای بومی تناسب نداشت. در این زمان عباسیان برای تثبیت رهبری و مشروعیت خود به محدثان و فقهای نیاز داشتند که در بغداد بتوانند در راستای مشروعیت و منافع آن‌ها، مناسبات اجتماعی از حلال و حرام را برای تمامی اقوام و مسلمانان سرزمین‌های پهناور اسلامی تنظیم نمایند. همچنین به وجود آوردن زیرساخت‌های فرهنگی، خدماتی، شهری و... چون تأسیس بیت‌الحکمه و بیمارستان منصور در این عصر، در اقبال دانشمندان و محدثان به این شهر بی‌تأثیر نبوده است. در عین حال رونق‌آزایی بغداد با روش‌هایی چون دعوت دانشمندان و محدثان به این شهر مانند دعوت منصور از ابوحنیفه و حجاج بن اریطه برای شرکت در مراسم ساخت شهر بغداد (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۹: ۱۳۳)، آمدن ابن اسحاق از جزیره به بغداد به دعوت منصور خلیفه عباسی (آل داود، بی‌تا، ج ۳: ۸۲) و واگذاری مناصبی چون قضاوت به قاضی ابویوسف (م ۱۸۲) در این جریان نقش‌آفرینی نموده است. جدای از رویکردهای فرابومی عباسیان در بنیان‌گذاری حکومت و ساخت شهر فراقومی بغداد، عواملی چون حضور محدثانی همانند شافعی، احمد بن حنبل، محمدحسن شیبانی و اسحاق بن راهویه در بغداد بر اهمیت این شهر افزود. در واقع حضور این محدثان در این شهر را می‌توان نشانه نهادینه شدن گفتمان حدیث فرابومی دانست؛ به‌صورتی که از اوایل سده سوم، این شهر به یکی از مقاصد سفرهای طلب حدیث تبدیل شد؛ برخلاف گذشته که صرفاً برای انگیزه‌های سیاسی و اقتصادی در آنجا رفت‌وآمد می‌شد. محدثان بزرگی همچون شافعی، بخاری، مسلم، صاحبان سنن اربعه، در کنار سفرهای خود به مدینه و کوفه برای طلب حدیث، به بغداد نیز سفر می‌کردند.

۴-۶. موضع تهاجمی محدثین کوفی

بنیان شهر کوفه به‌عنوان یک شهر نظامی، مرکزیت جغرافیایی این شهر در سرزمین‌های اسلامی، حضور موالی و غیرعرب‌ها در این شهر و تنوع آراء و گرایش‌های سیاسی و اجتماعی، زمینه‌های ایجاد رویکردهای غیربومی را به وجود آورد. جدای از این عوامل، محدثان و فقهای کوفی در سده دوم موضعی پیشرو و تهاجمی را در مقابل شهر مدینه و محدثان آن اتخاذ نمودند؛ به‌طوری‌که حضور فقهای برجسته‌ای چون ابراهیم نخعی

م (۹۶)، حماد بن ابی سلیمان (م ۱۲۰)، ابن شبرمه (م ۱۴۴)، الأعمش (م ۱۴۷)، ابن ابی لیلی (م ۱۴۸)، ابوحنیفه (م ۱۵۰)، سفیان ثوری (م ۱۶۱) محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹) و وکیع بن جراح (م ۱۹۶) از نیمه سده دوم، مکتب فقهی کوفه را وارد یک رویکرد تهاجمی نمود. این مکتب نه تنها پیرو مکتب مدینه نبود، حتی در جهت رویارویی، مقابله و برتری گام برمی داشت. در راستای این مبارزه طلبی کوفیان صرفاً به نامه نگاری - همانند مالک بن انس به لیث بن سعد - اکتفا نمی کنند؛ و در یک رویکرد غیرمنفعانه و مبتکرانه دست به نگارش آثاری چون *الحجة علی اهل المدینه* اقدام می نمایند. شیبانی در این اثر با رد رویکرد حدیث بومی و ارتقای جایگاه فقهای کوفه به ویژه ابوحنیفه به اندازه فقهای مدینه، به ارائه آرای ابوحنیفه و مقایسه آن با آرای مدنیان و مالک بن انس پرداخت.^{۶۴} همچنین قاضی ابویوسف با نگارش اثری تحت عنوان *اختلاف ابی حنیفه و ابن ابی لیلی* در رویکردی پویا از نقد درون مکتبی و توجه به اختلافات فقهای کوفی هم غفلت نکرده است.^{۶۵} این جریان صرفاً به اینجا ختم نشد و مکتب کوفه در تثبیت موقعیت خود با نگارش *الرد علی سیر الاوزاعی* توسط قاضی ابویوسف، به نقد مکتب فقهی شام و رد آرای اوزاعی و مقایسه آن با آرای ابوحنیفه اقدام نمود. در واقع مبارزه طلبی، پویایی و نگارش آثاری انتقادی در بوم کوفه، از مواردی است که در ظهور اندیشه های فرابومی و شکل گیری گفتمان حدیث فرابومی تأثیر داشته است. همچنین حضور کوتاه مدت امام صادق علیه السلام در این شهر و تلمذ محدثانی چون ابن شبرمه، ابن ابی لیلی و ابوحنیفه و سفیان ثوری نزد ایشان در انتقال دانش حدیث به کوفه و تثبیت جایگاه این مکتب مؤثر بوده است (منتظرالقائم و بهنیافر، ۱۳۹۰ش: ۱۱).

۵ نتیجه گیری

مدینه به عنوان مرکز تأسیس و شکل گیری نخستین نظام اجتماعی و حکومت اسلامی، از اهمیتی بسزایی در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی برخوردار بوده است؛ به طوری که رسول خدا صلی الله علیه و آله در این شهر به تربیت صحابه و آموزش قرآن پرداخت. بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله مرجعیت و اقتدار صحابه در سامان دهی و حل مخاطرات اجتماعی و سیاسی افزایش پیدا کرد. با فتح سرزمین های اسلامی در زمان خلفای سه گانه، انگاره انحصار تلقی معارف اسلامی از صحابه و محدثین مدنی تثبیت شد. در نیمه دوم سده اول با روی

کار آمدن شاخه مروانی امویان اهمیت و مرکزیت مذهبی مدینه تحت گرایش خلفای مروانی به حدیث، و رشد و نمو اکثر آن‌ها قبل از خلافت در مدینه ارتقا یافت. ایجاد مرکزیت مذهبی در مدینه در مقابل کوفه به دلیل گرایش‌های شیعی و خارجی کوفه، می‌توانست منافع زیادی را برای امویان فراهم نماید؛ به گونه‌ای که محدثان بنامی همچون عبدالله بن عمر، عروة بن زبیر و زهری در چهارچوب آرمان‌های حکومت اموی در مدینه ظهور نمودند؛ به صورتی که رویکرد حدیث بومی در تمامی سرزمین‌های اسلامی مقبولیت عام یافت؛ بدین گونه که محدثین سرزمین‌های اسلامی از پذیرش احادیثی که اصل آن به مدینه بازمی‌گشت ابا داشتند؛ و مرجعیت مدنیان در تمامی شهرهای اسلامی پذیرفته شد. تا آنجا که افرادی چون حسن بصری در زمان مشکلات به فقهای مدنی همچون سعید بن مسیب مراجعه می‌کردند. اوج رویکرد حدیث بومی در زمان مالک بن انس بود. در این عصر، فراتر از معیار مدنی بودن محدث، اهمیت مدینه به اندازه‌ای بود که عمل مسلمانان این شهر یکی از راه‌های کشف سنت نبوی تلقی می‌شد. همچنین عدم پذیرش احادیث شهرهای دیگر توسط محدثان در کنار رویکرد محوریت مدینه در حدیث، کارکردی در راستای جلوگیری از نقل احادیث جعلی داشت.

از نیمه دوم سده دوم، اولین نشانه‌های گفتمان حدیث فرابومی قابل مشاهده است. اهتمام محدثان سرزمین‌های اسلامی به جمع‌آوری و نگارش حدیث و منشأ غیرعربی تعداد بسیار زیادی از محدثان با رویکرد محوریت مدینه در حدیث تناسب نداشت. در این میان محدثانی همانند اوزاعی، سفیان ثوری، لیث بن سعد، ابن مبارک مروزی، شیبانی، سفیان بن عیینه و شافعی که منشأ غیرمدنی داشتند، تحت تأثیر رحله‌های طلب حدیث و استفاده از مشایخ سرزمین‌های مختلف اسلامی اندیشه‌های فرابومی را مطرح نمودند. از دیگر عوامل تثبیت گفتمان حدیث فرابومی می‌توان به شکل‌گیری حکومت فراقومی عباسیان به مرکزیت بغداد و پویایی و ارائه آراء فقهی جدید محدثان کوفی اشاره کرد. در نهایت شافعی با ارائه معیارهایی برای پذیرش احادیث بوم‌های دیگر و نگارش اثری تحت عنوان *اختلاف الحدیث* توانست گفتمان حدیث فرابومی را نهادینه نماید و گام‌های عملی در حل مشکلاتی چون اصالت احادیث و اختلاف احادیث بردارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: معارف، ۱۳۸۵ش.
۲. به طوری که خلیفه دوم در نامه‌ای، ابوموسی اشعری را به قیاس در زمانی که حکمی در قرآن و سنت نیست، دعوت می‌کند: «الْفَهْمَ الْفَهْمَ فِيمَا يَخْتَلِجُ فِي صَدْرِكَ مِمَّا لَمْ يَلْغُكَ فِي الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ، فَتَعْرِفَ الْأَمْثَالَ وَالْأَشْبَاهَ، ثُمَّ قَسِ الْأُمُورَ عِنْدَ ذَلِكَ» (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۱۰: ۱۹۷).
۳. مؤید این موضوع نگارش انبوهی از کتاب‌های اختلاف الحدیث است. همانند اختلاف الفقها از ابن‌نصر مروزی، اختلاف ابن‌ابی‌لیلی و ابوحنیفه تألیف قاضی ابویوسف، اختلاف الفقها ابوجعفر طبری و....
۴. ریشه بسیاری از اختلافات فقهی به اختلافات حدیثی در نزد فقها بازمی‌گردد.
۵. همانند ابن‌عباس که در زمان وفات رسول خدا ﷺ حدوداً ۱۳ساله بوده است (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۲۷).
۶. از نمونه‌های حدیث منفرد می‌توان به حدیث «الأنور» که صرفاً از طریق خلیفه اول و عایشه، و حدیث «الاعمال بالنیات» که صرفاً از طریق خلیفه دوم نقل شده است، اشاره کرد.
۷. گفتمان نوعی قرارداد اجتماعی نانوشته است که بسترهای ارتباطی را فراهم می‌نماید. در واقع معانی و مفاهیم نه از زبان گفتاری بلکه از درون ارتباطات اجتماعی و سیاسی افراد با یکدیگر حاصل می‌شود. در گفتمان مجموع پیش‌فرض‌های ارتباطی در یک جامعه، یا منطقه جغرافیایی و یا یک رشته علمی تحت‌تأثیر زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی به وجود می‌آید. این پیش‌فرض‌ها به صورت ناخودآگاه در شکل‌گیری ارتباط و فهم معانی و مفاهیم تأثیر دارد. این مقاله بر تبیین سیر تحول و عوامل پیدایی گفتمان حدیث فرابومی اهتمام دارد. حوزه تمرکز این گفتمان بر دانش فقه و حدیث و گستره سرزمین‌های اسلامی است. بعد از تثبیت این گفتمان دیگر محدثان از پذیرش احادیثی که در سرزمین‌های دیگر غیر از مدینه رواج داشته و احادیثی که منشأ آن‌ها به مدینه بازمی‌گشت استنکاف نمی‌کردند. در عمل، افرادی چون شافعی با ارائه معیارهایی برای ارزیابی اصالت حدیث و نگارش کتاب اختلاف الحدیث این مشکل را حل کرده‌اند. لذا در سده سوم نگارشی جوامع حدیثی و صحاح سته تحت‌تأثیر این گفتمان و این قرارداد در درون دانش حدیث حل شده است.
۸. دانشنامه بزرگ اسلامی، ج ۱۴: ۵۸۱۰.
۹. همو، ج ۱۰: ۴۱۱۱.
۱۰. همو، ج ۱۷: ۶۲۹۷.
۱۱. پژوهشنامه فلسفه دین، بهار و تابستان ۱۳۸۲ش، شماره ۱، ۱۵۳-۱۷۲.
۱۲. نشریه مطالعات قرآن و حدیث، بهار و تابستان ۱۳۹۶ش، شماره ۲۰، ۹۱-۱۱۴.

۱۳. از دیگر موارد می‌توان به مقاله‌های «بررسی تغییرات انگاره سنت نبوی در طول دو قرن نخست هجری» (مهمان‌نواز و قاسم‌پور، ۱۳۹۴ش) و «پیوند زهد و حدیث در کتاب الزهد ابن‌مبارک» (مهمان‌نواز، حجتی، و مهریزی، ۱۳۹۵ش) اشاره کرد.

۱۴. درعین حال که در زمان رسول خدا ﷺ هم افرادی برای آموزش معارف اسلامی به سرزمین‌های مختلف اعزام می‌شدند؛ همانند مصعب بن عمیر که برای آموزش قرآن به مدینه اعزام شد. همچنین در بعضی موارد اقدام به قتل فرستادگان رسول خدا همانند سریه رجیع و بئر معونه می‌کردند.

۱۵. برای تبیین محوریت بوم مدینه، رک: جانی‌پور، ۱۳۹۶.

۱۶. درواقع جعل فضایل برای صحابه در راستای آرمان اهل سنت و جماعت و مشروعیت‌بخشی سیاسی به حکومت آن‌ها شکل گرفت؛ به‌صورتی که صحاح سته اهل سنت مملو از فضایل بعضی از صحابه است. در این باره می‌توان به حدیث جعلی عشرة مبشره - که به بهشتی بودن بعضی از صحابه بشارت می‌دهد - اشاره کرد.

۱۷. شدت جریان احادیث جعلی به‌اندازه‌ای بود که آثار زیادی از علمای اهل سنت به معرفی احادیث جعلی پرداخته است؛ همانند *الموضوعات ابن جوزی، اللئالی المصنوعة فی احادیث الموضوعه جلال‌الدین سیوطی* و...

۱۸. درواقع تلاش برای مرجعیت افرادی چون ابن عمر در مسائل شرعی، در راستای منزوی کردن امامان شیعه علیهم‌السلام بوده است.

۱۹. کتب عبدالملک بن مروان الی حجاج بن یوسف ان لا تخالف عبدالله بن عمر فی شیء من امر الحج.

۲۰. کتب عمر بن عبدالعزیز الی ابی بکر بن حازم: انظر ما کان من حدیث رسول الله ﷺ فاکتبه، فانی خفت دروس العلم و ذهاب العلماء.

۲۱. فقهای هفت‌گانه مدینه عبارت‌اند از: سعید بن مسیب مخزومی (م ۹۱)، عروة بن زبیر (م ۹۴)، قاسم بن محمد بن ابی‌بکر، خارجه بن زید بن ثابت انصاری (م ۹۱)، ابوبکر بن عبدالرحمن بن حارث بن هشام مخزومی (م ۹۴)، سلیمان بن یسار (م ۹۴) و عبیدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود (م ۹۸).

۲۲. وقد روی أبوهريرة عن النبي ﷺ قال: «ليضربن الناس أكباد الابل في طلب العلم فلا يجدون عالماً أعلم من عالم المدينة».

۲۳. لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ، فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ، قَالُوا: سَمُّوا لَنَا رِجَالَكُمْ، فَيَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤَخِّدُ حَدِيثَهُمْ، وَيَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدْعِ فَلَا يُؤَخِّدُ حَدِيثَهُمْ.

۲۴. همان؛ و يقول عبدالله بن المبارک: الاسناد من الدين ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء.

۲۵. قال الثوري: الإسناد سلاح المؤمن.

۲۶. وینظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم.
۲۷. قال هشام بن عروة: «إِذَا حَدَّثَكَ رَجُلٌ بِحَدِيثٍ فَقُلْ عَمَّنْ هَذَا؟»
۲۸. كان الزهري إذا حَدَّثَ أَتَى بِالْإِسْنَادِ.
۲۹. سمعت شعبة يقول: إنما يعلم صحة الحديث بصحة الاسناد.
۳۰. قال الازواعي: مَا ذَهَابَ الْعِلْمُ إِلَّا ذَهَابَ الْإِسْنَادُ.
۳۱. بعث ابو جعفر المنصور الى مالك حين قدم المدينة فقال: إن الناس قد اختلفوا بالعراق فضع للناس كتابا نجمعهم عليه فوضع الموطأ.
۳۲. رسالة کارشناسی ارشد دکتر عبدالله الرسينی تحت عنوان *فقه الفقهاء السبعة و اثره في فقه مالک*.
۳۳. مالک می گوید: پس از تألیف کتاب آن را بر هفتاد تن از فقهای مدینه عرضه کردم و چون همگی در محتوای کتاب با من موافقت داشتند، آن را موطأ به معنای موافقت شده نامیدم.
۳۴. در عین حال نباید از وحشت امویان و عباسیان از امامان و شیعیان غفلت نمود؛ لذا این حکومت‌ها تمام تلاش خود را برای دور کردن آن‌ها از حکومت به کار بستند و درصدد کسب مشروعیت از طریق انزوای امامان شیعه و فقهای همانند مالک بودند.
۳۵. حفظت القرآن وأنا ابن سبع سنين، وحفظت الموطأ وأنا ابن عشر سنين.
۳۶. هشام بن عروه: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ كَحُبِّنَا لِمَكَّةَ وَأَشَدَّ، وَصَحِّحْهَا لَنَا، وَبَارِكْ لَنَا فِي مُدَّهَا وَصَاعِيهَا، وَأَنْقُلْ حُمَاهَا وَاجْعَلْهَا بِالْجُحْفَةِ.»
۳۷. شاید این اختلافات به دلیل گرایش‌های شیعی ابن اسحاق باشد.
۳۸. البته در برخی نقل‌ها امیه برده رومی و غیرقرشی معرفی شده است.
۳۹. اندیشه غالب در آغاز شکل‌گیری مرکز حدیثی مدینه، اندیشه نص‌گرا بود. جامعه اسلامی آن زمان یک جامعه ساده و کوچک بود که افکار و اندیشه‌های گوناگون در آنجا شکل نگرفته بود. این جامعه با فرهنگ‌های دیگر پیوندی نداشت و پرسش‌های جدید در آنجا مطرح نشده بود و آنچه برای مسلمانان نخستین اهمیت داشت، آموزه‌هایی بود که مستقیماً از کتاب و سنت به دست می‌آوردند.
۴۰. برای آگاهی از مفهوم یادداشت‌های حدیثی ر.ک: شولر، ۱۳۹۳.
۴۱. برای آگاهی از این سیاست‌ها به قسمت «جایگاه مدینه در عصر مروانی» مقاله مراجعه شود.
۴۲. تألیف کتاب الموطأ توسط مالک بن انس به درخواست منصور خلیفه عباسی برای از بین بردن اختلافات اهالی عراق.
۴۳. در واقع امامان شیعه هیچ نیازی به معارف و احادیث محدثان و فقهای دیگر چه مدنی و چه غیرمدنی نداشتند.
۴۴. از شاگردان امام سجاده عليه السلام.

۴۵. از شاگردان امام باقر و امام صادق علیهما السلام.
۴۶. از شاگردان امام صادق علیه السلام.
۴۷. از شاگردان امام صادق علیه السلام.
۴۸. از شاگردان امام صادق علیه السلام.
۴۹. از شاگردان امام صادق علیه السلام.
۵۰. از شاگردان امام صادق علیه السلام.
۵۱. از شاگردان امام صادق علیه السلام.
۵۲. بعد از معاویه ثانی فرزند یزید بن معاویه، حکومت در سال ۶۴ در کنگره جابیه به مروان بن حکم منتقل شد؛ و فرزندان وی حدود ۷۰ سال بر سرزمین‌های اسلامی حکمرانی کردند. این انتقال درون خاندانی حکومت تحولات اجتماعی سیاسی تأثیرگذاری در جهان اسلام رقم زد.
۵۳. به گونه‌ای که عبدالملک بن مروان جزو فقهای مدنی به حساب می‌آمد. همچنین ولید بن عبدالملک و عمر بن عبدالعزیز هم از دانش محدثان مدنی بهره‌مند شدند.
۵۴. شاید بتوان سرمنشأ این اختلافات را در اختلافات عمر بن خطاب و عبدالله بن مسعود در حدود صد مسئله فقهی مربوط دانست.
۵۵. الْأَسْنَادُ مِنَ الدِّينِ.
۵۶. قَالَ الشَّافِعِيُّ: كُلُّ حَدِيثٍ جَاءَ مِنَ الْعِرَاقِ، وَكَيْسَ لَهُ أَصْلٌ فِي الْحِجَازِ فَلَا تَقْبَلُهُ، وَإِنْ كَانَ صَحِيحًا مَا أَرِيدَ إِلَّا أَنْ نَصِيحَتِكَ. قُلْتُ: ثُمَّ إِنَّ الشَّافِعِي رَجَعَ عَنْ هَذَا وَصَحَّحَ مَا ثَبَتَ إِسْنَادَهُ لَهُمْ. وَيُرْوَى عَنْهُ: إِذَا لَمْ يَوْجَدْ لِلْحَدِيثِ أَصْلًا فِي الْحِجَازِ ضَعَّفَهُ، أَوْ قَالَ: دَهَبَ نُحَاغُهُ.
۵۷. اوزاعی از فقهای شامی بود که برای طلب حدیث به شهرهای بصره، کوفه، یمامه، مدینه و مکه سفر کرد.
۵۸. سفیان ثوری کوفی برای طلب حدیث به مکه، بصره و مدینه سفر کرد.
۵۹. لیث بن سعد مصری سفرهای به مکه، مدینه و بغداد داشت.
۶۰. عبدالله بن مبارک خراسانی رحله‌های مختلفی به سرزمین‌های عراق، شام، مصر و یمن داشته است.
۶۱. محمد بن حسن شیبانی برای طلب حدیث به مدینه و بغداد مسافرت داشته است.
۶۲. سفیان بن عیینه کوفی به مکه و حجاز سفر داشته است.
۶۳. منصور (م ۱۵۸) دست به دامن مالک بن انس (م ۱۷۹) برای تألیف کتاب *الموطأ*، هارون الرشید (م ۱۹۳) دست به دامن قاضی ابویوسف (م ۱۸۲) حنفی رأی‌گرا برای تألیف کتاب *الخارج*، مأمون (م ۲۱۸) سعی در کسب مشروعیت از طریق انتصاب امام علی بن موسی الرضا علیه السلام (م ۲۰۳) به ولایتعهدی و جلب نظر شیعیان و اهالی خراسان و متوکل (م ۲۴۷) دست به دامن احمد بن حنبل

م ۲۴۱) برای جلب حمایت اصحاب حدیث شد.

۶۴. کل کتاب به مقایسه آرای ابوحنیفه با فقهای مدینه پرداخته است. به نمونه‌ای از این مقایسه در موضوع غسل جمعه توجه کنید: «قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ غُسْلُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ حَسَنٌ وَكَيْسٌ بِوَأَجِبَ عَلَى النَّاسِ؛ وَقَالَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ الْغُسْلُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ.»

۶۵. این کتاب نیز به اختلافات بین ابوحنیفه و ابن‌ابی‌لیلی در آرای فقهی می‌پردازد. یکی از این اختلافات در باب غصب اموال ارائه می‌شود: «قال ابو يوسف: و اذا اغتصب الرجل الجارية فباعها و اعتقها المشتري فان اباحنيفة كان يقول: البيع و العتق باطل لا يجوز، لانه باع ما لا يملك و اعتق ما لا يملك. و بهذا ناخذ، و كان ابن ابى لیلی يقول: عتقه جائز و على الغاصب القيمة.»

منابع

قرآن کریم.

آل داود، ع. (۱۳۸۳ش). «ابن اسحاق». در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

ابن خلکان، ش. (۱۹۷۱م). *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان* (ا. عباس، محقق). بیروت: دار صادر.

ابن رجب حنبلی، ز. (۱۴۰۷ق). *شرح علل ترمذی* (ه. عبدالرحیم سعید). بیروت: مکتبة المنار.

ابن سعد، م. (۱۹۶۸م). *الطبقات الكبرى* (ا. عباس، محقق). بیروت: دار صادر.

ابن عبدالبر، ع. (۱۴۱۲ق). *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب* (م. بجاوی، محقق). بیروت: دارالجمیل.

ابن عدی، ا. (۱۴۱۸ق). *الکامل فی ضعفاء الرجال* (ع. احمد عبدالوجود، و ع. معوض، محقق). بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن قیم الجوزیه، م. (۱۴۱۱ق). *اعلام الموقنین* (م. عبدالسلام ابراهیم، محقق). بیروت: دارالکتاب.

ابن کثیر، ا. (۱۴۰۷ق). *البداية و النهاية*. بیروت: دارالفکر.

بخاری، م. (۱۴۲۲ق). *صحیح* (م. الناصر، محقق). دمشق: دار طوق النجاة.

بلاذری، ا. (۱۴۱۷ق). *جمل من انساب الاشراف* (س. زکار، و ر. الزرکلی، محقق). بیروت: دارالفکر.

بهادری، آ، و مهدوی راد، م. (۱۳۸۸ش). *جستاری در اهداف سفرهای حدیث پژوهی*. نشریه علوم حدیث، شماره ۵۲، ۲۲۴-۲۴۴.

بیات، ع. (۱۴۲۸ق). *وقعه عند اسباب انتقال الخلافة الاسلامیة من المدینة المنورة الى الکوفة و نتائجه*.

نشریه *دراسات فی علوم الانسانیة*، ۱۴ (۴)، ۲۳-۴۰.

بیهقی، ا. (۱۴۲۴ق). *السنن الكبرى* (م. عبدالقادر عطا، محقق). بیروت: دارالکتب العلمیه.

پاکتچی، ا. (۱۳۸۰ش). *اوزاعی*. در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

_____ (۱۳۹۳ش). *تفسیر*. در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

محوریت بوم مدینه در حدیث و پیدایی گفتمان فرابومی حدیث در میان...، هادی خواجوی و همکاران ۳۳۵

_____ (۱۳۹۲ش). *جوامع حدیثی اهل سنت*. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

پاکتچی، ا.، و میرحسینی، ی. (۱۳۹۰ش). *تاریخ حدیث*. تهران: انجمن علمی دانشجویی هیات دانشگاه امام صادق علیه السلام.

جانمی پور، م. (۱۳۹۶ش). تأثیرات جریان مدینه محور در گسترش و ترویج برخی قرآنات قرآنی. نشریه *مطالعات قرآن و حدیث*، ۱۰ (۲۰)، ۹۱-۱۱۴.

الحاکم، ا. (۱۳۹۷ق). *معرفة علوم الحدیث* (م. حسین، محقق). بیروت: دارالکتب العلمیه.

خطیب بغدادی، ا. (بی تا). *شرف اصحاب حدیث* (م. س. خطی اوغلی، محقق). انقره: دار احیاء السنة النبویة.

_____ (۱۴۲۷ق). *سیر اعلام النبلاء*. قاهره: دارالحدیث،

_____ (۱۴۲۲ق). *تاریخ بغداد* (ب. عواد معروف، محقق). بیروت: دارالغرب الاسلامی.

خواجوی، ه. (۱۳۹۷ش). سیر تحول سنن نگاری تا قرن سوم هجری با تأکید بر منابع اهل تسنن. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشکده هیات دانشگاه تهران.

خوئی، ا. (بی تا). *معجم الرجال الحدیث*. بی جا: الخوئی الاسلامیه.

دارمی، ا. (۱۴۱۲ق). *سنن الدارمی* (ح. سلیم أسد الدارانی، محقق). مکه: دارالمغنی للنشر و التوزیع.

ذهبی، ش. (۱۴۰۵ق). *سیر اعلام النبلاء* (ش. الأرنؤوط، محقق). بی جا: مؤسسة الرسالة.

_____ (۱۴۱۳ق). *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام* (ع. عبدالسلام التدمری، محقق). بیروت: دارالکتب العربی.

رازی، ا. (۱۲۷۱ق). *الجرح و التعذیل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی (طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیه در حیدرآباد دکن).

زرقانی، م. (۱۴۲۴ق). *شرح زرقانی علی موطأ* (ط. عبدالرؤف سعد، محقق). قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.

زهرانی، ا. (۱۹۹۶م). *تدوین السنة النبویة نشأته و تطوره من القرن الاوولی الى النهایة قرن التاسع الهجری*. ریاض: دارالهجرة للنشر و التوزیع.

سلماسی، ی. (۱۴۲۲ق). *منازل الائمة الاربعة ابی حنیفه و مالک و الشافعی و احمد* (م. قدح، محقق). بی جا: مكتبة الملك فهد الوطنیه.

شافعی، م. (۱۳۵۸ق). *الرسالة* (ا. شاکر، محقق). مصر: مكتبة الحلی.

شولر، گ. (۱۳۹۳ش). *شفاهی و مکتوب در نخستین سده های اسلامی* (ن. نیل ساز، مترجم). تهران: نشر حکمت.

طبرسی، ا. (۱۳۸۹ق). *الاحتجاج*. نجف: مطابع النعمان الأشرف حسن الشیخ ابراهیم الکتبی.

طوسی، ا. (۱۴۱۵ق). *رجال الطوسی* (ج. قیومی اصفهانی، محقق). قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین.

۳۳۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره بیستونهم، بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۳۱۱-۳۴۲

العلوانی، ط. (۱۹۸۷م). *ادب الاختلاف فی الاسلام*. آمریکا، فیرجینیا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی. کلینی، م. (۱۴۰۷ق). *الکافی* (ع. غفاری، و م. آخوندی). تهران: دارالکتب الاسلامیه. مالک بن انس (۱۴۲۵ق). *الموطأ*. م. الاعظمی، ابوظبی، مؤسسه زاید بن سلطان آل نهیان لاعمال الخیریه و الانسانیه.

مسلم بن حجاج، ا. (بی تا). *المسند الصحیح* (م. عبدالباقی، محقق). بیروت: دارالاحیاء التراث العربی. معارف، م. (۱۳۸۵ش). نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن. پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۱، ۲۸-۷.

المفضل الجندی (ابوسعید)، ا. (۱۴۰۷ق). *فضائل المدینه* (م. الحافظ، و غ. بدیر، محققان). دمشق: دارالفکر.

منتظرالقائم، ا.، و بهینافر، ا. (۱۳۹۰ش). جایگاه و نقش دانشمندان کوفه در بیان گذاری و شکوفایی علمی در تمدن اسلامی. نشریه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، شماره ۵، ۳۸-۷.

مهمان نواز، ع.، حجتی، م.، و مهریزی، م (۱۳۹۵ش). پیوند تاریخی زهد و حدیث در کتاب الزهد ابن مبارک. *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۶۰، ۱۱۱-۱۳۱.

مهمان نواز، ع. و قاسم پور، م. (۱۳۹۴ش). بررسی تغییرات انگاره سنت نبوی در طول دو قرن نخست هجری. *نشریه تاریخ اسلام* ۵ (۲۰)، ۱۰۹-۱۳۲.

References

- Al-Alu'wani, T. (1987). *Adab Al-ikhtelaf fi Islam*. Virginia: The International Institute of Islamic Thought. (In Persian).
- Al-Hākim, A. (1976). *Ma'rifuh 'Olum Al-hadith*. Researched: M. Hussein. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Alamiyyah. (In Persian).
- ālī Dāwūd, S. (2003). *Ibn Ishaq*. Volum 3. Tehran: The center for The Great Islamic Encyclopedia. (In Persian).
- Al-Mufaddal Al-Jundi, A. (1986). *fadayil almadinih*. ed: M. Muti' Al-Hafiz & h. bidir. Damascus: Dar Al-Fikr. (In Persian).
- Bahaduri, A., & Mahdavi Rad, M. (2009). Jost āri dar Ahdaf Safarhaye Hadithpajohi. *Hadith Science Journal*, No. 52, 224-244.
- Balādhurī, A. (1996). *Phrases from the Ansab alashraf*. ed: S. Zakkar & R. Al-Zarkali. Beirut: Dar Al-Fikr. (In Persian).
- Balazari, A. (1996). *Jumal min Ansab al-Ashrat*. Bayrut: Dar al-Fikr.
- Bayat, A. (2007). Waqfah e'nda Asbab Inteqal Al-khelafah Al-islamiah min al-madina almunawara il ā alkufa wa natayijuh. *dirasat fi eulum alansania*, 14 (4), 23-40. (In Persian).

- Bayhaqi, A. (2003). *Al-sunan Al-kubrā*. Researched: M. Abd al-Qadir Atta, investigator. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. (In Persian).
- Bukhārī, M. (2001). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Research ed: M. Zuhair bin Nasser Al-Nasser, Damascus: Dar Touq Al-Najat. (In Persian).
- Dāromi, A. (1991). *Sunan al-Dāromi*. ed: H. Saliēm Asad Al-Darani. Mecca: Dar Al-Mughni for Publishing and Distribution, Kingdom of Saudi Arabia. (In Persian).
- Dhahabi, S. (1984). *Siar Aealam Alnubala'i*. ed: Shuaib al-Arnaout, BJ: Al-Risala Institute. (In Persian).
- . (1992). *tarikh alaislam w wafayat almashahir walaalam*. ed: Omar Abd al-Salam al-Tadmury. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. (In Persian).
- Ibn 'Adī, A. (1997). *alkāmil fi dueafa' alrijal*. Researched: A. Ahmad-Abd al-Mojood, & 'A. Muhammad Mauwad. Beirut: Al-Kitb Al-Alamiya. (In Persian).
- Ibn al-Barr, U. (1991). *Al-Isti'ab fi ma'rifat al-ashab*. Researched: Muhammad Ali Bajwi. Beirut: Dar al-Jail. (In Persian).
- Ibn Kathīr, A. (1986). *Al-Bidāya wan Nihāya*. Beirut: Dar Al-Fikr. (In Persian).
- Ibn Khallakān, Sh. (1971). *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' az-Zamān*. ed: I. Abbās. Beirut: Dar Sader. (In Persian).
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, M. (1990) A'lam Almuqieini. Researched: M. Abd al-Salam Ibrahim. Beirut: Dar al-Kitab. (In Persian).
- Ibn Rajab Hanbali, Z. (1986). *Explation of ialal Al-Tirmidhī*. ed: H. Abdul Rahim Saeed. Beirut: Al-Manar School. (In Persian).
- Ibn sa' d, M. (1968). *al-Tabaghāt al-Kubra*. Bayrut: Dar Safer.
- Jani Pour, M. (2017). The effects of the Medina-centered movement in the expansion and promotion of some Quranic readings. *Qur'an and Hadith Studies*, 10 (2). (In Persian).
- Khajawi, H. (2018). *Seyr Tahawul Suman negari ta Qarn SewomHejri ba Takid bar Manabe Ahl sunnat*. M. A. Thesis. Faculty of Theology. University of Tehran.
- Khatib Baqdādī, A. (n.d). *Sharaf As-hab al-Hadith*. ed:M. Saeed Khati Oglī. Dar Alsunah Alnabaw ūah. (In Persian).
- . (2006). *Seyaru A'lam Alnubala*, Cairo: D ārAlhadith. (In Persian).
- . (2001) *Tārikh Baqdad*. Bashār 'awad mar ūf, Beirut, Dar Al-Gharb Al-Islami. (In Persian).
- Khoei, A. (n.d). *Muejam alrijal alhadith*. No place: al-Khoei Alislamia. (In Persian).
- Kuleini, M. (1986). *Al-Kafi*. ed: A.A. Ghafari, & M. Akhūndi. Tehran: Dar Al-kutub Al-islamiah, (In Persian).

- Ma'aref, M. (2006). *Transmission on Meaning in hadith, its causes and consequences. Paxoeshnameh Qur'an wa Hadith*, No. 60, 111-131
- Ma'aref, M. (2006). *Transmission on Meaning in hadith, its causes and consequences. Paxoeshnameh Qur'an wa Hadith*, No. 1, 7-28.
- Malik bin Anas. (2004). *Muwatta*. M. Mustafa Al-A'dhami, Abu Dhabi, Zayed bin Sultan Al Nahyan Foundation lea'mal Al-kheyriah wa Al-insanyah. (In Persian).
- Mehman Nawaz, A. and Qasimpour, M. (2014). Ingareh Taqyirat sonat nabavi dar do. *Islamic History Journal*, 5 (20).
- Mehmannawaz, A., Hojjati, M., & Mehrizi, M. (2016). The historical connection of asceticism and hadith in Ibn Mubarak's book Al-Zahd. *Mutali'at Tārikhi Qur'an WA Hadith*, No. 60, 111-131.
- Muntazir alqayim, A., & Behniafar, A. (2011). Jayegah wa naqshe daneshmandan kufe dar bonyangozari wa shokufaye e'lmi dar tamadon islami. *Islamic Culture and Civilization History Journal*, No.5, p 7-38, (In Persian).
- Muslim ibn al-Ḥajjāj, A. (n.d). *Ṣaḥīḥ Muslim*. ed: M. F. Abd al-Baqi. Beirut: Dar al-Hiya' al-Turath al-Arabi. (In Persian).
- Paktchi, A. (2013). *The Ssnni Collectives of Hadiths of Ahl Sint*. Tehran: Imam Sadeq's university. (In Persian).
- . (1960). *Awza'i*, Volum 10, Tehran: The center for The Great Islamic Encyclopedia. (In Persian).
- . (1973) *Tafsir*, Volum 15, Tehran: The center for The Great Islamic Encyclopedia. (In Persian).
- Paktchi, A., & Mir Hosseini, Y. (2011). *History of Hadith*. Tehran: Theology Student Association of Imam Sadiq University. (In Persian).
- Razi, I. (1854). *Al-Jarh wa'l-Ta'deel*. Beirut: The House of Revival of Arab Heritage (edition of the Ottoman Department of Knowledge, in Hyderabad, Dec.). (In Persian).
- Salmasi, Y. (2001), *Man āzel ala'mah alarba'a Abu Hanifa. M. Shafi'i, & A. Mahmoud bin Abdul Rahman qadah*. No place: Almal'K Fahd National Library. (In Persian).
- Shafi'i, M. (1339). *Al-RiSāla*. ed: A. Shaker. Egypt: Al-Heli Library. (In Persian).
- Shuler, G. (2013). *Shfahi wa maktūb*. Nosrat Nilsaz, Tehran: Hikmat. (In Persian).
- Tabrisy, A. (1969). *al-Aihtijaji*. najaf: matabie alnueman alnajaf al'ashraf hasan alshaykh 'iibrahim alkatbi. (In Persian).
- Tusi, M. (1994). *Rijal al-Tusi, Javad Qayumi Isfahani*. Qom: muasese Alnashr alislamiialt ābieah lijamieat almudaresiyn. (In Persian).

محوریت بوم مدینه در حدیث و پیدایی گفتمان فرابومی حدیث در میان...، هادی خواجوی و همکاران ۳۳۹

10.22052/HADITH.2021.242048.0

Zahrāni, A. (1996). *Tadwin īAlsona Alnabawia Nash'atuhu wa Tatawurehi men alqarn alulā elā alnehāya qarn altāsē alhejri*. Riyādh: Dar Al-Hejrah lenashr wa altoziē. (In Persian).

Zurqani, M. (2003). *Explanation of Zarqani on Almutaë book*. T. Abd al-Raōf Saad. Cairo: Religious Culture Library. (In Persian).

The Centrality of Medina Region in Hadith and The Appearance of Transregional Discourse in Hadith among Sunni Traditionists in the first two centuries of the Hijri

Hadi Khajavi

Ph.D. student of History and Civilization of Islamic Nations, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran, Responsible Author; Hadi.Khajavi1359@ut.ac.ir

Ali Bayat

Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran; abayat@ut.ac.ir

Hamid Bagheri

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran; Bagheri.h@ut.ac.ir

Received: 03/03/2021

Accepted: 23/05/2021

Introduction

The Messenger of God (pbuh) established the knowledge of Hadith in Medina by interpreting the verses of the Qur'an and statement the Hadith. Listening and transmission of Hadiths by the companions and Successors in Medina, the appearance of jurists and traditionists such as the seven jurists of Medina and Mālik ibn Anas, and the religious policies of the Umayyads led to the centrality and authority of Medina in the transmission and publication of Hadiths. Until the second century, due to lack of familiarity, jurists and traditionists of Islamic lands did not accept Hadiths common in cities other than Medina (Trans-regional). The main issue of this article is to explain the authority and superiority of Medina Traditionists in the first two centuries; and analyzing the contexts and effective factors in the formation of the discourse of trans-regional in accepting of Hadith, recording and validating of the Hadiths that transmitted the non-Medina traditionists. In this research, will be examined, firstly, the effective factors in the centrality of Medina in hadith and its jurists, and in the continue the factors of appearance the trans-regional hadith discourse and the social, cultural and political backgrounds in different Islamic lands among the Sunnis in the acceptance of this discourse.

Materials and Methods

This article explains the developments and changes of social, religious and political phenomena with descriptive-analytical method and using historical and hadith sources. The efforts of the authors of this research have been based on identifying the social and political phenomena of the earlier centuries and adapting them to the internal developments of knowledge and jurisprudence. In such a way that it is possible to explain a series of developments in jurisprudence and hadith and its impact on the social context.

Results and Discussion

Since the first Islamic century, there was a discourse under the title of centrality of Medina and its jurists in hadith. A discourse that emphasizes the authority of the jurists of Medina and tries not to accept the hadith of the jurists of other Islamic lands. Beyond that, the jurist must be from Medina; The importance of Medina was such that the actions of the Muslims of this city can be considered as one of the ways to discover the Prophetic tradition. At the same time, the hadiths that introduced the people of Medina as the most knowledgeable; It has indicated the importance of the concept of superiority of the Hadith scholars and medina jurists. Since the time of Mālik, a discussion led by Laith ibn Sa'īd (175 AH) was growing and developing in Egypt and other Islamic cities; who did not accept the dominance and centrality of Medina in hadith. The beginning of Malik's correspondence with Laith ibn Sa'īd shows Malik's sense of danger from ignoring the centrality of Medina in hadith. In Malik's reply, Leith argued the differences between Medina jurists and the dispersion of Medina traditionists in different lands; And he created doubt the authority and centrality of Medina jurists in hadith. From the era of the four caliphs, some Companions migrated to the conquered lands for Jihad, Emirate, religious teachings and judgment. The presence of important people in other lands such as 'Abdullah ibn Masūd and 'Ammār Yāsir in Kufa, 'Abdullah ibn 'Abbās in Makkah, Abū Mūsā Ash'arī in Basra, 'Amru 'ās and his son 'Abdullah in Egypt, Abū Dardā Anṣārī, Ma'ādh ibn Jabal and AbūDhar Ghifārī in Syria; and the formation of hadith circles in these lands provided the backgrounds of breaking the authority of medina native hadith approach in Islamic lands. The formation of hadith circles in the lands of Kufa, Basra, Syria, and Egypt, centered on the Companions during the first century, was able to very slowly create the backgrounds for the appearance of the discourse of trans-region in hadith. Specializing in jurisprudence under the influence of the social needs of the newly established Abbasid government, development of Islamic lands and the entry of different ethnicities and nationalities into the Islamic society had an impact on the formation of the thought of trans-regional in hadith. Also, traveling for hadiths was one of the important factors in familiarizing traditionalists with hadiths of other lands and the formation of trans-regional thinking in hadith. By examining the leaders of the appearance of trans-regional thought in the second century, two points are noteworthy. First, persons like Awzā'i, Thawrī, Laith ibn Sa'īd, Ibn Mubārak, Shaibānī and Ibn 'Uyaynah all appeared from cities other than Medina. Second, unlike Mālik that he did not leave Medina to receive hadith; All of them had traveled to receive Hhadith.

Conclusion

Historical evidence shows that with the spread of Islam in different lands, Migration of companions from Medina for the conquests and propagation of Islam, the formation of Hadith circles in cities such as Kufa and Basra centered on the companions, the gathering of traditionists in Baghdad as the center of the Abbasid trans-ethnic government, the traveling of traditionists to different cities for receiving Hadiths; the main and effective factors were provided in the gradual formation and institutionalization of the trans-regional discourse in Hadith. The efforts of traditionists of Islamic lands to collect and write hadith; and the non-Arabic origin of a large number of jurists did not fit with the centrality of Medina approach in hadith. In the meantime, the traditionists who had a non-Medina origin were influenced by the travels for receiving hadith, and the listening to hadith by traditionists of different Islamic lands proposed trans-regional thoughts. Shāfi'ī institutionalized the flow of trans-regional discourse in hadith by providing criteria for evaluating the hadiths of different lands and writing the first book "Al-Riasālah" in Baghdad, the trans-ethnic city of the Abbasid era. In order to solve the problem of conflicting hadiths, he wrote the book "Ikhtilāf al - Ḥadīth "; And for the first time, he put together the hadiths of the transmitters of different cities and presented ways to resolve the inconsistencies of these hadiths. Therefore, it is not a coincidence that he wrote the book "Ikhtilāf al - Ḥadīth" and officially accepted the discourse of trans-regional in Hadith.

Keywords: The Centrality of Medina region in hadith, Trans-regional Discourse in Hadith, Abbasid Trans-ethnic Government, The Traveling for Hadith, Hadith School of Medina and Kufa, Malik ibn Anas.

In the name of God

- 27 The Degree of Impressibility of Sheikh Kalaynī from Ḥusayn Ibn Saīd Aḥwāzī in Kāfī
- 53 The Isnad and Implication Examination of the Tradition "kjayrun linnisā'I an lāyarayna al-rejāl wa lāyarāhunna al-rijāl"
- 83 The position of the sanad in the validation of Sheikh Ṣadūq
- 108 Dating hadith, methods and strategies
- 139 The method of understanding and explaining hadiths in the two rationalistic and transmitivistic commentary of Kāfī by Mullā Ṣadrā and Majlisī
- 160 Detecting the damage of understanding hadith from Sheikh Anṣārī's point of view
- 186 Reviewing the Concept of Transmitter Weakness in the Shī'a's Five Rijāl Sources
- 219 Method of Recognizing the Sect of Transmitters; a Case Study of the Sect of Qādī Abū Bakr al-Ji'ābī
- 248 The Position of Hadith Studies in the Theories of Ulum Quran from the Point of View of Ayatollah Ma'refat
- 276 Re-recognition the Concept of "ana qatīl al-'abarat" Through Critical Study of Explanatory Approaches of Scholars and Exploring of the Relationship Between "Shedding Tears and Thinking"
- 309 Isnad and Content Research of Heterogeneous Reward Traditions of Pilgrimage to the House of Allah
- 340 The Centrality of Medina Region in Hadith and The Appearance of Transregional Discourse in Hadith among Sunni Traditionists in the first two centuries of the Hijrī

