



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	

۳۰



دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی

دوره ۱۵، شماره ۲ (پیاپی ۳۰)، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

نقش جریان‌های سیاسی زیدیه در جعل و تحریف روایات مهدوی

سید مرتضی حسینی شیرگ، حسن نقی‌زاده، محمدحسن رستمی / ۷

تحلیل روایت «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ...» با رویکرد تاریخ‌گذاری اسناد-متن

فاطمه دسترنج، ابراهیم ابراهیمی، ماهرخ غلامی / ۴۱

بررسی سندی و دلالی روایات «اختصاص در ملأ‌اعلی» در منابع روایی فریقین

آذر زمانی، پروین بهارزاده، فتحیه فتاحی‌زاده / ۷۱

اعتبارسنجی روایات ابوبصیر در الغیبة نعمانی

کاظم استادی / ۱۰۳

بازشناسی معانی واژه‌های «مخلط»، «مختلط»، «تخلیط» و سایر مشتقات ریشه «خلط» در کتب رجالی متقدم شیعه

مجتبی مصلحی، علی‌اکبر کلانتری / ۱۴۱

چیستی تعلیل و تبیین کاربری‌های آن در فهم روایت فقهی

جواد سلمان‌زاده / ۱۷۱

تأثیر نظریه تعویض سند در تصحیح روایات من لایحضره الفقیه و تهذیب الاحکام والاستبصار

محمدعلی راغبی / ۱۹۳

تحلیل فقه‌الحدیثی هلاکت شیعه‌نمایان به وسیله طاعون در کتاب الکافی

مناخانی، محسن رفعت / ۲۰۹

رهیافت «تجمیع ظنون» در بررسی اسناد حدیث، و نقدی بر مکتب رجالی محقق خوبی (ره)

علیرضا نوروزی، ابراهیم صفی‌خانی / ۲۴۵

تضعیفات و توثیقات سهل بن زیاد در ترازوی داوری

علی کربلایی پازوکی، فاطمه نجفی پازوکی، صالح حسن‌زاده / ۲۷۱

بازکاوی و تحلیل ارزش‌گذاری منفردات روایی در نظر و کاربرد

فاطمه ژبان / ۳۰۳

فضایل و مناقب حضرت زهرا(س)

ناصر رفیعی محمدی / ۳۲۷

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، شماره ۳۰

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۷-۴۰

نقش جریان‌های سیاسی زیدیه در جعل و تحریف روایات مهدوی

سید مرتضی حسینی شیرگ*

حسن نقی‌زاده**

محمدحسن رستمی***

◀ چکیده

بررسی نقش جریان‌های سیاسی مدعی مهدویت می‌تواند به مشخص کردن مجعولات واردشده از سوی سیاسیون به روایات مهدوی کمک کند و به پالایش هرچه بیشتر روایات این حوزه بینجامد. ظهور مدعیان مهدوی فراوان در زیدیه نشان از آن دارد که مهدویت در این جریان از کارکرد سیاسی پررنگی برخوردار بوده است. شواهدی از جعل و تحریف روایات مهدوی را می‌توان در این فرقه ردیابی نمود. مطالعه حاضر با بررسی منابع متقدم زیدیه و منابع حدیثی فریقین و مطالعه تاریخی سرگذشت مدعیان مهدویت در فرقه زیدیه، آن دسته از احادیث و ادعاهای مرتبط با مفاهیم و معارف مهدوی را که نیاز به تأمل داشته و محل بحث بوده، شناسایی کرده و با رویکرد تحلیلی توصیفی، به دنبال ردیابی روایات جعلی است که توسط جریان سیاسی زیدیه جعل یا مورد تحریف واقع شده‌اند. داده‌های این مطالعه که براساس تاریخ ظهور مدعیان مهدویت در زیدیه دسته‌بندی شده، بیانگر گونه‌های فراوانی از جعل و تحریف در روایات و معارف مهدوی است که جریان‌های «زید بن علی» و «نفس زکیه» از مهم‌ترین آن‌هاست. در این میان نقش جریان «نفس زکیه» بسیار پررنگ‌تر است. همچنین درباره روایات فضیلت آخرالزمانی طالقان و احادیثی با طرف «اسمه اسم نبی» گمان دست داشتن زیدیان در جعل آن می‌رود.

◀ **کلیدواژه‌ها:** مهدویت، زیدیه، حدیث جعلی، سیاست.

* دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران / mortezah.hoseini@yahoo.com

** استاد، گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) / naghizadeh@um.ac.ir

*** دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران / rostami@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۶

۱. مقدمه

اخبار و مفاهیم مهدوی محل توجه گروه‌های مختلف سیاسی در صدر اسلام بوده است. به نظر می‌رسد جریان‌های سیاسی مدعی مهدویت نقش گسترده‌ای در جعل و تحریف روایات و مفاهیم مهدوی داشته و از روش جعل به‌عنوان شیوه‌ای برای بهره‌برداری سیاسی از روایات مهدوی بهره می‌برده‌اند.

به نظر می‌رسد در اواخر دوره اموی، بیشترین روایات و مفاهیم جعلی به روایات مهدوی راه یافته است. در این دوره، گروه‌های مختلف سیاسی از جمله عباسیان، کیسانیه، زیدیان و... برای در دست گرفتن حکومت تلاش می‌کردند و از جمله مهم‌ترین ترفندهای این جریان‌های سیاسی در جهت مشروعیت بخشی به خود، توسل به مفاهیم مهدوی بوده است؛ به‌گونه‌ای که ادعاهای مهدویتی را در تمامی این جریان‌ها به‌طور گسترده شاهد هستیم.

روایات فراوانی از پیامبر ﷺ در مورد ظهور مردی از خاندانش به‌عنوان مهدی نقل شده است. در این روایات به ویژگی مهم مهدی، یعنی عدالت‌گرایی، اشاره شده است. این روایات در میان مردم وجود داشته و بسیاری خود را منتظر ظهور مهدی موعود می‌دانستند.

از جمله دلایل رویکرد سیاسیون به مباحث مهدوی و آخرالزمانی، ظرفیت این بحث در پیشبرد اهداف سیاسیون است. مفاهیمی در حوزه معارف مهدوی و آخرالزمانی مطرح می‌شود که توسل به آنان می‌توانست برای سیاسیون کارآمد باشد. و احتمال فراوان می‌دهیم که فرقه‌های مختلف در جهت نیل به اهدافشان از روایات و مفاهیم مهدوی بهره‌برداری کرده باشند. مهم‌ترین این مفاهیم «لقاب مهدوی» و «غیبت» است. در این زمینه، نقش زیدیان در جعل و تحریف روایات و معارف مهدوی در جهت نیل به اهداف سیاسی‌شان در کنار دیگر جریان‌های هم‌عصرشان، پررنگ است.

درباره پیشینه مطالعات صورت گرفته درباره روایات مهدوی مجعول، نخست می‌توان به کتبی که درخصوص روایات جعلی نگاشته شده است، اشاره کرد. در برخی از این کتب مانند کتاب *العلل المتناهیة فی الأحادیث الواهية* نوشته ابن جوزی (متوفی ۵۹۷ق)، وی در ذیل «حدیث فی خروج المهدی» به برخی از روایات جعلی و ضعیف مهدوی

اشاره کرده است. همچنین جورقانی (متوفی ۵۴۳ق) در اثر خویش به نام *الأباطیل والمناکیر والصحاح والمشاهیر* در بخش «کتاب الفتن» با اختصاص دادن بابی به موضوع روایات مهدوی، روایاتی چند را مورد نقد و بررسی قرار داده است. همچنین فتنی (متوفی ۹۸۶ق) در *تذکرة الموضوعات* در باب «آخر الزمان و فتنه والعزلة و علامه» به نقد بررسی احادیثی چند درباره آخر الزمان و روایات مهدوی پرداخته است. در مورد مطالعات صورت گرفته در دوره معاصر می‌توان به کتاب از آقای بُستوی نویسنده معاصر اهل سنت اشاره کرد. او در اثر خویش به نام *الموسوعة فی احادیث المهدی* رضی الله عنه *الضعيفة والموضوعة* به بررسی روایات مهدوی ضعیف و جعلی مهدوی پرداخته است. تکیه او بر بحث سندی است و به نقد متنی روایات نپرداخته است.

اما در مورد نقش جریان سیاسی زیدیه در جعل و تحریف روایات مهدوی، کتاب مستقلى یافت نشد و در کتب پیش گفته شده نیز اشاره‌ای به جریان‌های سیاسی مؤثر در ساخت احادیث مجعول مهدوی نشده است.

اما مقالاتی چند درباره جعل و تحریف در روایات مهدوی می‌توان یافت؛ از جمله اینان می‌توان به مقاله «تاریخ‌گذاری روایات آخر الزمان» نوشته مایکل کوک و ترجمه مرتضی کریمی‌نیا اشاره کرد. مؤلف در این مقاله سعی کرده است با روش تاریخ‌گذاری، ساختگی بودن برخی از روایات آخر الزمانی را اثبات کند. تکیه این مقاله بیشتر بر روایات نبرد مسلمانان با رومیان، آن‌هم در حد چند روایت است. ولی روش بحث می‌تواند یاری رسان مطالعه پیش رو باشد. همچنین مقالاتی به صورت اختصاصی در زمینه نقش زیدیان در جعل و تحریف روایات مهدوی نگاشته شده است؛ از جمله می‌توان به مقاله آقایان جلالی و شاطری احمدآبادی با عنوان «بررسی اعتبار روایت "المهدی فی لسانه رثة" و نقش جنبش محمد بن عبدالله حسنی در جعل آن» اشاره کرد. نویسندگان به بررسی احادیثی که به لکنت زبان مهدی موعود اشاره دارد پرداخته و در نهایت اثبات می‌کنند که این روایات ساخته جریان محمد بن عبدالله ملقب به نفس زکیه است و ارتباطی با مهدی موعود ندارد. تکیه این مقاله بر یک جریان و آن‌هم یک حدیث است و به سایر جریان‌های زیدی نپرداخته است.

مقاله دیگری با عنوان «نقش زیدیه و خلفای عباسی در جعل و تحریف احادیث

مهدویت با رویکردی به اندیشه و آثار علامه شهید مطهری» توسط آقای دیاری بیدگلی و خانم سجادی نوشته شده است. تکیه این نویسندگان بر نقش عباسیان است تا زیدیه و در مورد زیدیه نیز تنها به احادیث حاکی از لکنت زبان مهدی موعود که در مقاله پیشین گفته شده، پرداخته‌اند.

به نظر می‌رسد حجم جعلیات و تحریفات زیدیان در روایات و معارف مهدوی بیش از یک جریان و یک حدیث باشد و همچنان جای مطالعه و بحث در این زمینه خالی است. از سوی دیگر جریان‌های متعددی در ذیل فرقه زیدیه می‌توان شناسایی کرد که نقش پررنگی در سوءاستفاده از مفاهیم مهدوی و جعل و تحریف در این مفاهیم داشته‌اند.

در نتیجه در این مطالعه به دنبال پاسخ به این سؤالات هستیم: مهم‌ترین جریان‌های سیاسی زیدیه که ظن بهره‌برداری از روایات مهدوی در جهت نیل به اهداف سیاسی را پیگیری می‌کرده‌اند، کدام‌اند؟ جریان‌های سیاسی ذیل فرقه زیدیه چه نقشی در جعل و تحریف روایات و معارف مهدوی داشته‌اند؟ رد پای جریان‌های سیاسی زیدیه را در ساخت و انتشار کدام یک از روایات مهدوی می‌توان یافت؟ برای پاسخ به این سؤالات به بررسی منابع متقدم زیدیه و همچنین منابع حدیثی فریقین و مطالعه تاریخی سرگذشت مدعیان مهدویت در فرقه زیدیه پرداخته‌ایم و آن دسته از احادیث و ادعاهای مرتبط با مفاهیم و معارف مهدوی را که نیاز به تأمل و محل بحث بوده است، شناسایی کرده‌ایم و با روش توصیفی و تحلیلی به بررسی این روایات پرداخته‌ایم. با این توضیح که برای یافتن مجعولات زیدیان در روایات مهدوی از دو مسیر می‌توان به پاسخ سؤالات فوق رسید. نخست به مطالعه تاریخی مهم‌ترین جریان‌های زیدیه و بررسی ادعاهای آنان که با بحث مهدویت مرتبط است، پرداخته می‌شود. برای حرکت در این مسیر، بررسی منابع تاریخی دست‌اول اسلامی و منابعی مانند *مقاتل الطالبین* ابوالفرج اصفهانی (متوفی ۳۵۶ق) و *حقائق المعرفة فی علم الکلام* احمد بن سلیمان (متوفی ۵۵۶) که از جمله منابع دست‌اول زیدیه است، می‌تواند یاری‌رسان باشد. و مسیر دوم، نقد و بررسی روایاتی است که به نوعی شک‌برانگیز بوده و می‌تواند با برخی از این جریان‌ها مرتبط باشد. در واقع در این روش به دنبال یافتن قراینی هستیم که حدیث مد نظر را با

جریان سیاسی خاص مرتبط می‌سازد.

۲. جریان‌های سیاسی در آغاز شکل‌گیری فرقه زیدیه

منسوبین به زید بن علی بن حسین را زیدیه گویند؛ اینان معتقدند که هرکس به اطاعت از خدا و آل محمد ﷺ دعوت کند، امام مفترض الطاعه است (اشعری، ۱۳۶۰: ۱۴۹). مراد ما از زیدیه در این نوشتار تنها فرقه‌های زیدیه نیست؛ بلکه مراد هواداران رهبران فرقه‌های زیدیه از جمله زید بن علی و... نیز می‌باشد.

به نظر می‌رسد کنش سیاسی مهم‌ترین عامل در شکل‌گیری و تداوم فرقه زیدیه بوده است. بر همین اساس می‌توان جریان‌های سیاسی مهم را در این فرقه ردیابی نمود که با حرکتی سیاسی پا به عرصه ظهور گذاشتند و سبب شکل‌گیری و هویت‌بخشی به فرقه زیدیه شدند. مهم‌ترین این جریان‌ها جریان زید بن علی و جریان نفس زکیه است.

۲-۱. اهمیت کنش سیاسی از آغاز شکل‌گیری فرقه

ظهور زیدیه یک پدیده سیاسی بود که با شورش زید علیه حاکم وقت آغاز شد. عبارات زید در بیعت‌نامه و نامه‌هایش، نشان از سیاسی بودن قیامش دارد. زید «جهاد با ظالمان»، «دفاع از مستضعفان» و «یاری اهل بیت (علیهم‌السلام)» را از جمله اهداف قیامش بیان می‌کند (ابن ابراهیم، ۱۴۲۳ق: ۳۸۹؛ ابن اثیر، ۱۴۱۷ق: ج ۴، ۲۵۹؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ۲۳۸).

زیدیه از همان آغاز شکل‌گیری خود از مفاهیم مهدوی و منجی‌گرایی غافل نبودند. نگاه زیدیه به مفهوم «امام» و لحاظ شرط قیام به شمشیر در مورد او، یکی از بهترین بسترها برای بهره‌برداری این فرقه از مفاهیم مهدوی بوده است.

مفاهیم و معارف مهدوی در زیدیه کارکردی سیاسی داشته است؛ از جمله شواهد این امر آنکه زیدیه به بحث جدی کلامی درباره مفاهیم مهدوی نپرداخته‌اند؛ ولی مصداق‌های فراوانی از مهدی را می‌توان در این جریان زیدیه مشاهده کرد.

۲-۲. زید به مثابه مهدی

زید بن علی نخستین نامزد دریافت عنوان «مهدی» در زیدیه است. همچنین لفظ «منصور» نیز در مورد او به کار رفته است؛ لفظی که بار معنایی مهدوی داشته است.

سیاسیون مدعی مهدویت از القاب مهدوی بهره‌گیری فراوان می‌کردند. بدین منظور از القابی مانند «مهدی»، «منصور»، «هادی» و... برای تصویرسازی مثبت و از القابی مانند

«دجال»، «سفیانی» و... برای تصویرسازی منفی بهره‌گیری می‌شد. بهره‌گیری از این ظرفیت را در میان جریان‌های سیاسی زیدیه شاهد هستیم. استفاده از القاب «منصور» و «مهدی» از سوی سران این جریان‌ها مؤید این نظر است.

واژه «منصور» یکی از القاب مهدی موعود است. این واژه با واژه مهدی ارتباط دارد؛ به گونه‌ای که در برخی از روایات و ادعیه از حضرت مهدی علیه السلام با وصف «منصور بالرعب» یا «منصور» یاد شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۳۳۱؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶ش: ۶۳ و ۱۷۷). در برخی از منقولات، مهدی و منصور یکی پنداشته شده‌اند (ابن حماد، ۱۴۱۲ق: ج ۲، ۴۵۸).

شیعیان زید، او را تشویق به خروج کردند و به او می‌گفتند: «امیدواریم منصور، تو باشی و این روزگار هلاکت بنی‌امیه باشد» (طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۷، ۱۶۶). شعار «یا مَنْصُورُ أَمِتْ أَمِتْ» از جمله شعارهای هنگام خروجشان بوده است (ابن ابراهیم، ۱۴۲۳ق: ۳۹۲). به نقل بلاذری، خود زید به یارانش دستور داده است که این شعار را تکرار کنند (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ۲۴۴).

این لقب‌گذاری، نشانگر اعتقاد برخی به مهدی بودن زید بوده است. در اینجا زیدیه از کارکرد سیاسی القاب مهدوی بهره برده و با اعطای یکی از القاب مهم مهدوی به زید، سعی در ستایش و القای برتری او بر حاکمان وقت و جریان‌های همسو داشتند.

همچنین شاهد مهدی‌پنداری زید نیز هستیم. کلبی شاعر متمایل به امویان بعد از به دار آویخته شدن زید، چنین می‌سراید: «صَلَبْنَا لَكُمْ زَيْدًا عَلَى جَذَعِ نَخْلَةٍ وَ لَمْ نَرِ مَهْدِيًّا عَلَى الْجَذَعِ يَصْلَبُ» (همان: ج ۳، ۲۳۲)؛ ما زید را بر شاخه نخل به دار آویختیم / و هرگز ندیده بودیم که مهدی نجات‌بخش خود به چوبه دار آویخته شود.

این بیت نشان می‌دهد که بحث مهدی بودن زید به شکل پرننگی مطرح بوده، به طوری که بعد از شهید شدنش، این اعتقاد مورد تمسخر بنی‌امیه قرار گرفته است.

هرچند نمی‌توان برای ادعای مهدویت از سوی شخص زید، ادله معتبری پیدا کرد؛ ولی انتساب این ادعاها به طرفداران و پیروان او امری حتمی است. این، تحریف و انحرافی در بحث معارف مهدوی است که چه بسا به علت وجود انگیزه جعل، زمینه‌ساز پدید آمدن روایاتی در این زمینه شده است.

هرچه باشد مهدی‌پنداری زید بن علی با توجه به فضای موجود در زمان قیام او امری قابل درک است. ظلم و جور فراوان آن زمان، منصورخوانی زید، فرزند فاطمه علیها السلام بودن و دست به شمشیر بردن او، سبب شده بود تا عده‌ای او را همان مهدی موعودی بخوانند که در روایات آمده است. اما اینکه در این زمینه، حدیثی برای اثبات و یا ترویج مهدویت زید از سوی طرفدارانش ساخته شده باشد، یافت نشد. حوادث تاریخی پس از شهادت زید، از قبیل ماندن او بر چوبه‌دار و کیفیت دفن او (طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۷، ۱۸۸) زمینه را برای اعتقاد طرفدارانش به غیبت و مهدی بودن وی باقی نمی‌گذاشت.

۲-۳. نفس زکیه به مثابه مهدی

محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علی بن ابی‌طالب علیه السلام (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۲۰۶) ملقب به «مهدی» و «نفس زکیه» بود (همان: ۲۱۱). به او این لقب را دادند بدان امید که او همان مهدی مذکور در احادیث باشد (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق: ج ۱۰، ۹۰). خود محمد نیز باور به مهدی بودن خویش داشت و در نامه‌هایش، از خود با همین لقب یاد می‌کرد (طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۷، ۵۷۶) نقل می‌کنند که بر منبر می‌گفت: «إنکم لا تشکون أنى أنا المهدى» (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۲۱۲). زمانی که محمد متولد شد، خاندانش شادمان و امیدوار شدند و از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت می‌کردند که اسم مهدی، محمد بن عبدالله است (همان: ۲۱۶، ابن ابراهیم، ۱۴۲۳ق: ۴۲۶). در نتیجه اهل بیتش او را مهدی نام‌گذاری کردند و معتقد بودند که او همانی است که ذکر او در روایات آمده است (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۲۰۷). طبق یک نقل، منصور عباسی قبل از رسیدن به حکومت گفته است: «محمد بن عبدالله، مهدی ما اهل بیت است» (همان: ۲۱۲).

همچنین مهدی‌پنداری محمد بن عبدالله را از سوی بسیاری از غالیان آن دوره و دوره‌های بعد می‌توان ردیابی نمود. «مغیریه» قائل به امامت محمد بن عبدالله بودند و او را مهدی قائم می‌دانستند (بغدادی تمیمی، ۱۹۷۷م: ۲۲۹). پس از وفات امام باقر علیه السلام، مغیره بن سعید آشکارا از مهدی بودن محمد بن عبدالله دم زد (نوبختی، ۱۳۸۶ش: ۵۸). «منصوریه» نیز معتقد بودند محمد، «مهدی» است. ابومنصور عجلی مدعی بود تا ظهور مهدی یعنی محمد، خودش امام است (حمیری، ۱۹۴۸م: ۱۶۹).

علاوه بر مهدی‌پنداری، شاهد سوءاستفاده از مفهوم «غیبت»، به عنوان یکی از مفاهیم

مهدوی، نیز در جریان نفس زکیه هستیم. «غیبت» از جمله مفاهیم مهدوی است که به سبب سوءاستفاده مدعیان مهدویت زمینه‌ساز جعل و تحریف در روایات و معارف مهدوی گردیده است. از کارکردهای مفهوم غیبت، زنده نگه داشتن روحیه امید در بین هواخواهان مهدی دروغین است. برای مثال زمانی که مهدی دروغین در میدان نبرد کشته می‌شد، عده‌ای با مطرح کردن غیبت، مرگ او را انکار کرده، ظهور او در آینده نزدیک را بشارت می‌دادند.

منابع نقل می‌کنند که محمد بن عبدالله بن حسن، غیبتی طولانی داشت و از کودکی پیوسته غایب و مخفی بود (هارونی حسنی، ۱۴۳۵ق: ۴۹). اعتقاد به غیبت نفس زکیه بعد از کشته شدن او نیز ادامه داشت. و در این میان مغیریه و جارودیه سعی در ترویج این اعتقاد داشتند (نوبختی، ۱۳۸۶ش: ۵۷؛ ذهبی، ۱۴۲۷ق: ج ۶، ۳۳۸).

۳. نفس زکیه و قیام او

نویسندگان متقدم و زیدیان، نفس زکیه را از امامان زیدیه به حساب آورده‌اند (اشعری، ۱۳۶۰ش: ۷۴). او را پس از زید و یحیی سومین امام زیدیان دانسته‌اند (شامی، ۱۳۶۷ش: ۱۳۵). او دو روز مانده از ماه جمادی الآخر (ابن اثیر، ۱۴۱۷ق: ج ۵، ۱۰۹) علیه منصور عباسی قیام می‌کند (همان: ۱۲۱). در نبردی که بین سپاه ارسالی منصور و محمد درمی‌گیرد، در نهایت محمد و یارانش در عصر روز دوشنبه چهارده رمضان سال ۱۴۵ق (همان: ۱۲۷) در منطقه «احجار الزیت» کشته می‌شود (طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۷، ۵۹۵).

۳-۱. جعل حدیث در باب مهدویت نفس زکیه

گونه‌های مختلفی از جعل و تحریف در روایات مهدوی به نفع محمد بن عبدالله بن حسن ساخته و منتشر شده است که در ادامه بازگو می‌شوند.

۳-۲. جعل در نسب نفس زکیه

در منابع حدیثی اهل سنت به متونی برمی‌خوریم که علاوه بر تشابه نام حضرت مهدی با نام پیامبر ﷺ، نام پدر حضرت ﷺ نیز با نام پدر پیامبر یکی دانسته شده است. این دست روایات از چالش‌برانگیزترین احادیث مهدوی است که با اعتقاد شیعه در زمینه نام پدر حضرت مهدی ﷺ همخوانی ندارد.

عبارت «اسم ابیه اسم ابی» سبب شده است تا عده‌ای آن را دلیلی بر رد ادعای شیعه

مبنی بر انتساب مهدی به امام حسن عسکری علیه السلام تلقی کنند (نک: قاری، ۱۴۲۲ق: ج ۸، ۳۴۳۹؛ مناوی قاهری، ۱۳۵۶ق: ج ۵، ۳۳۲)؛ از این رو نقد اسانید و متون آن ضروری می‌نماید.

۳-۲-۱. روایات نُعیم بن حماد مروزی

قدیمی‌ترین منبعی که به این دست روایات اشاره کرده، کتاب *الفتن* نوشته نُعیم بن حماد مروزی است:

الف. حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زُرِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْمَهْدِيُّ يَواطِئُ اسْمُهُ اسْمِي، وَاسْمُ أَبِيهِ اسْمُ أَبِي» (ابن حماد، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ۳۶۷). ابن حماد همین متن را با سندی دیگر نقل می‌کند: «حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيْمَانَ، عَنِ الثَّوْرِيِّ سَفِيَانَ، وَزَائِدَةَ عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ زُرِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «...» (همان). ابن حماد در ادامه متن حدیث اول می‌گوید: «وَسَمِعْتُهُ غَيْرَ مَرَّةٍ لَأَ يَذْكُرُ اسْمَ أَبِيهِ» (همان). این نقل نشان می‌دهد که عبارت «اسم ایبه...» در مواردی چند از سوی راویان حذف شده است (همان: ۳۶۸).

در سند حدیث دوم، یحیی بن یمان حضور دارد که احمد بن حنبل معتقد بوده به احادیثش احتجاج نمی‌شده است. ابن‌المدینی معتقد بوده که او راستگو بوده ولی حافظه‌اش تغییر یافته است. از وکیع نیز نقل می‌کنند که یحیی احادیث فراوانی حفظ بوده ولی آن‌ها را فراموش کرده است. و محمد بن عبدالله بن نمیر نیز نقل کرده که یحیی سریع‌النسیان بوده است (ذهبی، ۱۳۸۲ق: ج ۴، ۴۱۶). علاوه بر این در سند روایت، «زائده» وجود دارد که گفته شده بر احادیث می‌افزوده است (گنجی، ۱۳۶۲ش: ۴۸۲).

ب. حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ، وَرَشْدِينُ، عَنْ ابْنِ لَهْيَعَةَ، عَنْ إِسْرَائِيلَ بْنِ عَبَّادٍ، عَنْ مَيْمُونِ الْقَدَّاحِ، عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْمَهْدِيُّ اسْمُهُ اسْمِي، وَاسْمُ أَبِيهِ اسْمُ أَبِي» (ابن حماد، ۱۴۱۲ق: ج ۱: ۳۶۸).

در این حدیث، «رشدین» مورد نقد رجالیان اهل سنت واقع شده است. منظور «رشدین بن ابی‌رشد» است که همان «رشدین بن سعد» می‌باشد. «ابن‌ابی‌حاتم» او را ضعیف می‌داند (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۲۷۱ق: ج ۱: ۳۲۲). در جایی دیگر او را منکرالحدیث، ضعیف و دارای غفلت توصیف می‌کند (همان، ج ۳، ۵۱۳).

ابن حبان به نقل از یحیی بن معین او را با عبارت «لیس بشیء» توصیف می‌کند (بستی، ۱۳۹۶ق: ج ۱: ۳۰۴). نقل شده که نسائی رشدین را متروک‌الحدیث می‌دانست (ابن عدی، ۱۴۱۸ق: ج ۴، ۶۸). دارقطنی نیز او را ضعیف توصیف کرده است (دارقطنی، ۱۴۰۳ق: ج ۲: ۱۵۳). ذهبی از ابن قتیبه نقل می‌کند که رشدین هرآنچه را به دستش می‌رسیده نقل می‌کرده است (ذهبی، ۱۳۸۲ق: ج ۲: ۴۹). همچنین او را بدحافظه و غیرمعمد توصیف می‌کند (همان). علاوه بر این نگارنده به شرح حالی از میمون القلاح دست نیافت.

۲-۲-۳. روایات طبرانی

همچنین این دست روایات را می‌توان در معاجم سه‌گانه طبرانی ردیابی نمود:
الف. عَنْ فِطْرِ بْنِ خَلِيفَةَ، عَنْ غَاصِمٍ، عَنْ زُرِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «... رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِي، وَاسْمُ أَبِيهِ اسْمُ أَبِي» (طبرانی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۰، ۱۳۳).
در سند این حدیث، فطر بن خلیفه حضور دارد. باینکه اکثر رجالیون او را تقه دانسته‌اند، عده‌ای دیگر او را غیرتقه معرفی کرده‌اند (ابن جوزی، ۱۴۰۶ق: ج ۳، ۱۰؛ ذهبی، ۱۴۲۷ق: ج ۲، ۴۹۰).

ب. ... عَنْ زَائِدَةَ، عَنْ غَاصِمٍ، عَنْ زُرِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «... رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، يُوَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِي، وَاسْمُ أَبِيهِ اسْمُ أَبِي، ...» (طبرانی، بی‌تا: ج ۲، ۵۵). «دانی» با سند ذیل، همین متن را با اختلافی اندک نقل می‌کند: «حَدَّثَنَا حَمْرَةُ بْنُ عَلِيٍّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْجُهَنِيُّ، بِدِمَشْقَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَلْفِ الْعَسْقَلَانِيِّ، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، حَدَّثَنَا زَائِدَةُ، ...» (دانی، ۱۴۱۶ق: ج ۵، ۱۰۵۴).

در سند حدیث، زائده حضور دارد که شرح حالش بیان شد. همچنین طبرانی بعد از نقل این حدیث در نقد سند حدیث می‌گوید: «لَمْ يَرَوْ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ زَائِدَةَ إِلَّا عُيَيْدُ اللَّهِ» (طبرانی، بی‌تا: ج ۲، ۵۵).

ج. ثنا داوُدُ بْنُ الْمُحَبَّرِ بْنِ قَحْذَمَ، حَدَّثَنِي أَبِي الْمُحَبَّرُ بْنُ قَحْذَمَ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «... رَجُلًا مَنِيَّ اسْمُهُ اسْمِي وَاسْمُ أَبِيهِ اسْمُ أَبِي فِيمَلَّهَا قِسْطًا وَعَدَلًا كَمَا مَلَيْتَ ظُلْمًا وَجَوْرًا...» (طبرانی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۹، ۳۲). هیشمی بعد از ذکر این حدیث می‌گوید: «داود بن محبر بن قحذم و پدرش ضعیف هستند» (هیشمی، ۱۴۱۴ق:

ج ۷، ۳۱۴).

در سند هر دو طریق ذکر شده برای این حدیث، داود بن المحبر قرار دارد، که مورد جرح شدید رجالیون قرار گرفته است. بخاری، او را منکر الحدیث شمرده است و بیان می‌دارد که داود توانایی تشخیص حدیث از غیر حدیث را ندارد (بخاری، ۴۲۶ق: ج ۱، ۵۹). ابن حنبل او را غیرثقه، منکر الحدیث، ذاهب الحدیث و ضعیف الحدیث توصیف می‌کند (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱ق: ج ۳، ۴۲۴؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق: ج ۲، ۲۰) و برخی نیز او را متروک خوانده‌اند (دارقطنی، ۴۰۳ق: ج ۲، ۱۵۲).

۳-۲-۳. روایات منقول در دیگر آثار

علاوه بر دو منبع پیش گفته شده، در دیگر آثار نیز می‌توان روایاتی با عبارت «اسم ابیه اسم ابی» یافت:

الف. ... یزید بن مُحَمَّدِ النَّفْعِيِّ، ثَنَا حَنَّانُ بْنُ سُدَيْرٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ قَيْسِ الْمَلَائِيِّ، عَنِ الْحَكَمِ، عَنْ إِبرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ قَيْسٍ، وَ عَبِيدَةَ السُّلَمَانِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «... رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمَهُ اسْمِي، وَاسْمُ أَبِيهِ اسْمُ أَبِي، ...» (حاكم نيشابوري، ۱۴۱۱ق: ج ۴، ۵۱۱).

در این حدیث یزید بن محمد، مجهول است. حنان بن سدیر از شیوخ شیعه شمرده شده است (عراقی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ۸۶). نجاشی او را کوفی می‌داند و کتابی به او نسبت می‌دهد (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۴۶). شیخ طوسی در کتاب فهرست، او را ثقه توصیف می‌کند (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۴۶). وی در کتاب رجال خود او را واقفی مذهب می‌داند (همان، ۱۳۷۳ش: ۳۳۴). برخی به جعلی بودن این حدیث اشاره کرده‌اند^۱ (حاكم نيشابوري، ۱۴۱۱ق: ج ۴، ۵۱۱).

ب. ... عَنْ تَمِيمِ الدَّارِيِّ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا رَأَيْتُ لِلرُّومِ مَدِينَةً مِثْلَ مَدِينَتِكَ يَقَالُ لَهَا: أَنْطَاكِيَّةٌ، وَ مَا رَأَيْتُ أَكْثَرَ مَطَرًا مِنْهَا. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى ﷺ: «... رَجُلٌ مِنْ عِزَّتِي اسْمُهُ اسْمِي، وَاسْمُ أَبِيهِ اسْمُ أَبِي يَشْبُهُ خَلْقَهُ خُلُقِي وَخَلْقَهُ خُلُقِي، ...» (خطيب بغدادی، ۱۴۲۲ق: ج ۱۱، ۱۴۴).

ذهبی این حدیث را منکر و ضعیف‌الاسناد می‌خواند (ذهبی، ۱۴۱۹ق: ج ۲، ۲۳۴). ابن جوزی این حدیث را صحیح نمی‌داند و به نقل از ابن حبان بیان می‌کند که عبدالله بن

سری از ابی عمران الجونی عجاییبی را نقل می کند که شکی در ساختگی بودن آنها نیست (ابن جوزی، ۱۳۸۶ق: ج ۲، ۵۷). همچنین در سند، تمیم بن اوس داری وجود دارد که از مروجان اسرائیلیات بوده است و در وارد کردن مفاهیم دروغین در منابع اسلامی نقش مهمی داشته است (ابوریّه، ۱۳۸۹ش: ۲۷۲).

۴-۲-۳. دسته بندی روایات

همان طور که از نظر گذشت، در زمینه روایاتی که عبارت «اسم ایبه اسم ابی» در آن ذکر شده است، در نهایت می توان تقریباً به هفت متن متفاوت دست یافت؛ که تمامی این روایات از سوی علما مورد نقد جدی واقع شده است.

علاوه بر این، در کتب روایی اهل سنت روایات فراوانی آمده، ولی عبارت «اسم ایبه اسم ابی» در آنها ذکر نشده است. متن های این احادیث با متن های احادیث فوق تقریباً همخوانی دارد. اسانید این احادیث نیز در موارد قریب به اتفاقی مانند احادیث فوق به سه راوی که تقریباً در تمامی اسانید این دست روایات حضور دارند می رسد، یعنی «عاصم، عن زر، عن عبدالله» (ترمذی، ۱۹۹۸م، ج ۴، ۷۵؛ ابن ابی اسامه، ۴۱۳ق: ج ۲، ۷۸۳). بسیاری از این نقل ها از سوی عالمان اهل سنت صحیح دانسته شده است.

با دسته بندی صورت گرفته در این زمینه به چهار متن کلی می توان اشاره کرد:

الف. ... حَدَّثَنَا سُفْيَانُ التَّوْرِيُّ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ يَهْدَلَةَ، عَنْ زُرِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «... رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمَهُ اسْمِي» (ترمذی، ۱۹۹۸م، ج ۴، ۷۵). ترمذی آن را حدیثی «حسن صحیح» معرفی می کند (همان). البانی اسناد این حدیث را حسن برمی شمرد (البانی، ۴۲۰ق: ۴۴).

نزدیک به متن ترمذی، در سنن ابن حنبل نیز حدیثی آمده که سندش بدین شرح است: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، حَدَّثَنَا عَاصِمٌ، عَنْ زُرِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «...» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق: ج ۶، ۴۲). اسناد این حدیث حسن شمرده شده و رجالش ثقه دانسته شده است (همان).

همچنین موارد دیگری نیز یافت می شود که تنها به آن اشاره ای گذرا می کنیم؛ معجم صغیر طبرانی (طبرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ۲۹۸)، معجم کبیر ۱۳ مورد (همان، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۱۳۱-۱۳۶)، السنن الواردة (دانی، ۱۴۱۶ق: ج ۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۸ و ۱۰۵۰-۱۰۵۲). متن های

این احادیث در عبارت «اسمه اسمی» مشترک‌اند، ولی از تعبیر مورد مناقشه خالی‌اند.
 ب. ... عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «يَلِي رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يَواطِئُ اسْمُهُ اسْمِي» (ترمذی، ۱۹۹۸م، ج ۴، ۷۵). سند این حدیث در قسمت پایانی با سند حدیث قبل یکی است.
 ترمذی این حدیث را نیز با عبارت «حسن صحیح» توصیف می‌کند (همان). بُستی نیز به سند خود که درنهایت به عاصم از زَرّ از ابن مسعود می‌رسد، حدیثی را نقل می‌کند (بستی، ۱۴۰۸ق: ج ۱۳، ۲۴۸). البانی این حدیث بُستی را «حسن صحیح» معرفی می‌کند (البانی، ۱۴۲۴ق: ج ۸، ۳۶۰).

ج. حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ الْمُحَبَّرِ بْنِ فَحْدَمَ، حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ أَبِيهِ فَحْدَمَ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «... رَجُلًا مِنْي اسْمُهُ اسْمِي أَوْ اسْمُ نَبِيٍّ يَمْلَأُهَا قِسْطًا وَعَدْلًا...» (ابن ابی اسامه، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۷۸۳؛ طبرانی، بی تا: ج ۸، ۱۷۸).

د. عَلِيُّ بْنُ الْمُنْذِرِ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ فَضِيلٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ شُبْرُمَةَ، عَنْ عَاصِمِ، عَنْ زَرِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى ﷺ: «يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ أُمَّتِي، يَواطِئُ اسْمُهُ اسْمِي، وَخُلُقُهُ خُلُقِي...» (بستی، ۱۴۰۸ق: ج ۱۵، ۲۳۸؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۰، ۱۳۶).

درنهایت با شمارش احادیث و طُرُق فوق، دست‌کم به بیش از ۳۰ حدیث می‌توان دست یافت که در آن‌ها ضمن اشاره به همنامی مهدی موعود با پیامبر ﷺ به عبارت مورد مناقشه یعنی «اسم ابیه اسم ابی» تصریح نشده است و بسیاری از این احادیث از سوی علمای اهل سنت صحیح دانسته شده‌اند.

۳-۳. دیگر شواهد و گونه‌های جعل به نفع نفس زکیه

شواهدی و گونه‌های دیگری از جعل به نفع جریان نفس زکیه می‌توان یافت که نیازمند بررسی است.

۱-۳-۳. جعل «اسم ابیه اسم ابی»

با توجه به اینکه در مجموعه روایات مشتمل بر «اسم ابیه اسم ابی» و روایاتی که از این عبارت خالی است، سه نفر از راویان قرار دارند، به ظن قوی می‌توان گفت این عبارت افزودنی بوده و مجعول تلقی می‌شود.

به نظر می‌رسد جریان محمد بن عبدالله در ساخت و گسترش این دست روایات نقش داشته است؛ چنان‌که در آغاز این نوشتار اشاره شد، نامش محمد و نام پدرش

عبدالله بود و همین امر بسیاری را بر این داشت که او را مهدی موعود بنامند. طرفدارانش نیز یکی از دلایل این تطبیق را همانمی‌او با پیامبر ﷺ می‌دانستند و به همانمی پدرش با پدر پیامبر ﷺ نیز بسیار استناد می‌کردند (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ۲۱۶).

برخی از گروه‌های غالی از طرفداران محمد بوده و او را مهدی موعود می‌دانستند؛ از جمله «مغیریه» و «منصوریه» (بغدادی تمیمی، ۱۹۷۷م: ۲۲۹؛ حمیری، ۱۹۴۸م: ۱۶۹). استدلال مغیریه در این ادعا این حدیث پیامبر ﷺ بود که فرمود: «مهدی قائم، همانم من است و پدر وی نام پدر مرا دارد» (نویختی، ۱۳۸۶ش: ۵۸). یکی از دلایل غالیان مغیری برای مهدی بودن محمد، این باور بود که براساس روایات، نام قائم نام پیامبر ﷺ و اسم پدرش اسم پدر پیامبر ﷺ است (اشعری، ۱۳۶۰ش: ۴۳).

شاید بتوان منشأ جعل یا نشر برخی از این روایات را غالیان فرقه «مغیریه» دانست. احتمالاً اینان در جهت تطبیق مهدی موعود بر محمد بن عبدالله عبارت «اسم ایبه اسم ابی» را به عبارت «اسمه اسمی» ضمیمه کرده‌اند. هرچند این تنها یک فرضیه است و فرضیات دیگر نیز در زمینه پیدایش این حدیث مطرح شده است؛ ولی از آنجاکه غلات در جعل حدیث دست توانایی داشتند و از روش‌های منحصر به فردی چون «دَس» (کشّی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۴-۲۲۵)، یعنی وارد کردن عبارات اضافی در احادیث بهره می‌بردند، محتمل است که در جعل و تحریف این روایات دست داشته باشند.

از قراین دیگر، وجود روایاتی است که علاوه بر بیان عبارت «اسمه اسمی و اسم ایبه اسم ابی» به برخی دیگر از ویژگی‌های مختص محمد اشاره می‌کند. برای مثال، در حدیث به نقل از پیامبر ﷺ آمده است: *أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَصَفَ الْمَهْدِيَّ فَذَكَرَ تَقْلًا فِي لِسَانِهِ، وَضَرَبَ بِفَخْذِهِ الْيَسْرَى بِيَدِهِ الْيُمْنَى إِذَا أَبْطَأَ عَلَيْهِ الْكَلَامُ، «اسْمُهُ اسْمِي، وَاسْمُ أَبِيهِ اسْمُ أَبِي»* (ابن حماد، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ۳۶۵). در حدیثی دیگر به صورت آشکار نام مهدی موعود، محمد بن عبدالله، عنوان می‌شود این درحالی است که تصریح به نام مهدی موعود در احادیث مهدوی بسیار نادر است.

در حدیثی دیگر نیز به ویژگی لکنت زبان مهدی اشاره می‌شود: *عَنْ إِبَاهِرَةَ: «أَنَّ الْمَهْدِيَّ اسْمُهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، فِي لِسَانِهِ رَتَّةٌ»* (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ۲۱۴).

در این دو روایت، لکنت زبان از ویژگی‌های مهدی موعود شمرده شده است. در

ادامه اشاره خواهیم کرد که این روایات ارتباط مستقیم با جریان محمد بن عبدالله بن حسن دارند؛ در نتیجه عبارت «اسم ابیه اسم ابی» نیز به احتمال فراوان ساخته جریان محمد است؛ جریانی که سعی کرده است در کنار جعل احادیثی در ویژگی‌های جسمی مهدی موعود و پیوند دادن آن با محمد بن عبدالله، روایاتی در نام و نسب مهدی موعود، همسو با نام و نسب محمد بن عبدالله جعل کند.

همچنین باید به برخی از روایت‌ها که تنها در منابع زیدیه یافت می‌شود اشاره کرد؛ از جمله این روایت: روزی پیامبر ﷺ از مدینه خارج شد؛ پس در مکانی ایستاد و به اصحابش فرمود: «ألا إنه سيقتل في هذا الموضع رجل من ولدي اسمه كاسمي، و اسم أبيه كاسم أبي، حتى يسيل دمه إلى أحجار الزيت على قاتله ثلث عذاب أهل النار» (ابن سلیمان، ۱۴۲۴ق: ۴۸۳).

این حدیث فقط در کتاب *حقائق المعرفة فی علم الکلام* نوشته احمد بن سلیمان (متوفی ۵۵۶ق) آمده است. ابن سلیمان از ائمه زیدیه به شمار می‌رود و کتابش نیز از کتب قدیمی در عقاید زیدیه است. او این حدیث را در ذیل شرح حال محمد بن عبدالله آورده و معتقد است که رسول الله ﷺ محل شهادت محمد را پیش‌بینی کرده و این حدیث نشانه حقانیت اوست. در این حدیث به تعبیر مورد مناقشه، همراه با ویژگی دیگر محمد یعنی کشته شدن در محل «احجار الزيت» اشاره شده است.

۲-۳-۳. جعل کُنیه برای نفس زکیه

کُنیه اصلی او غالباً «ابوعبدالله» بوده است (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۲۰۶)؛ در حالی که برای وی کُنیه ابوالقاسم را نیز ذکر کرده‌اند (هارونی حسنی، ۱۴۳۵ق: ۴۷). ذکر این کُنیه برای او می‌تواند همسو با احادیثی باشد که نام و کُنیه مهدی موعود را همان نام و کُنیه پیامبر ﷺ توصیف نموده‌اند (نک: ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۲۸۹).

هم‌زمان با ادعاهای مهدی‌گرایانه زیدیه برای محمد بن عبدالله، یکی از جریان‌های رقیب زیدیه، یعنی کیسانیه نیز ادعاهای مهدویتی درباره محمد بن حنفیه را دنبال می‌نمودند (اشعری، ۱۳۶۰ش: ۲۷). اتفاقاً یکی از مهم‌ترین دلایل کیسانیه بر این امر، همان‌می‌مهدی موعود با پیامبر ﷺ در نام و کُنیه بوده است؛ امری که برای ابن حنفیه که نام محمد و کُنیه ابوالقاسم داشته، محقق بوده است (قاضی، ۱۹۷۴م: ۲۲۷). به نظر می‌رسد

این کُنیه بعدها به محمد بن عبدالله داده شده است تا شباهتش با مهدی موعود، در رقابت با کیسانیه، افزونی یافته و بُرد تبلیغی بیشتری یابد.

۳-۳-۳. جعل در نام مادر

براساس نقل *مقاتل الطالبین*، طبق پیش‌بینی‌ها، مادر مهدی موعود اسمی سه‌حرفی داشته که با «هاء» شروع و با «دال» خاتمه می‌یابد: ... عن أم كلثوم بنت وهب، قالت: «كان يوجد في الرواية أنه يملك رجل اسمه اسم النبي ﷺ، واسم أمه على ثلاث أحرف أولها هاء وآخرها دال» (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۲۱۲).

نام مادر محمد، «هند» بود؛ در نتیجه این پندار، این اعتقاد را تقویت کرده که مقصود این روایات همان محمد بن عبدالله است (همان).

به‌نظر، انگیزه و نیاز به جعل حدیث دربارهٔ مادر محمد بن عبدالله وجود داشته است. براساس برخی از روایات، مادر مهدی موعود، کنیز توصیف شده (ر.ک: نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۲۸). این درحالی است که مادر محمد بن عبدالله اصالتاً کنیز نبود. به نظر می‌رسد این روایات مورد ادعا، در جهت مقابله با روایات کنیززادگی مهدی موعود، جعل و گسترش یافته باشد تا خلأ موجود را پر کند و محمد بن عبدالله را مهدی موعود معرفی کند؛ زیرا یکی از مهم‌ترین دلایل نفی مهدویت محمد بن عبدالله طبق بیان امام صادق علیه السلام خطاب به یکی از یارانش این است که مادر محمد بن عبدالله، اصیل‌زاده است و حضرت توصیه می‌کند که جهت نفی مهدویت محمد، به وصف مادر مهدی موعود که کنیززاده است استشهاد کند (همان: ۲۳۰).

علاوه و بر موارد ذکرشده، جعل در ویژگی‌های جسمانی محمد بن عبدالله را نیز شاهد هستیم. در روایاتی سعی شده است ویژگی‌های جسمی خاص محمد بن عبدالله به‌عنوان ویژگی‌های مهدی موعود معرفی شود. از جمله این روایات می‌توان به روایات «لکنت زبان» مهدی موعود اشاره کرد (ابن‌حماد، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ۳۶۵؛ ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۲۱۴). این دست روایات توسط برخی از پژوهشگران معاصر مورد نقد و بررسی قرار گرفته و نقش جریان محمد بن عبدالله در ساخت آن نمایان شده است (ر.ک: جلالی و شاطری، ۱۳۹۳ش: ۱۳۹-۱۵۸).

۴. جریان محمد بن قاسم

محمد بن القاسم بن علی بن عمر بن علی بن الحسین بن علی بن ابی‌طالب (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۴۶۴). از ائمه زیدیه که برخی او را پس از محمد بن عبدالله، امام پنداشته‌اند (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ۲۵۱) و در زمان قیام نیز همه پیشوایان زیدی از او پیروی کردند (همان: ج ۴، ۱۴). محمد، مذهب زیدی جارودی داشت (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۴۶۵).

۴-۱. مروری بر زندگی سیاسی و ادعای مهدی بودن وی

محمد بن قاسم در ابتدای امر ملازم مسجدالنبی بود و به حسن سیرت شناخته می‌شد تا اینکه شخصی از اهالی خراسان نزدش آمد و با او به‌عنوان امام بیعت کرد. این شخص خراسانی افراد دیگری از حجاج خراسان را آورد تا با او بیعت کنند. با افزون شدن تعداد بیعت‌کنندگان همگی به جوزجان رفتند. در آنجا محمد پنهان شد و اصحابش به دعوت پرداختند و در ادامه، دعوت او را در طالقان آشکار کردند و بسیاری به او پیوستند (ابن اثیر، ۱۴۱۷ق: ج ۶، ۸). در ایام معتصم عباسی در سال ۲۱۹ق در طالقان خراسان قیام کرد (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۴۶۵).

درباره وی مفاهیم مهدویتی مانند غیبت، زنده بودن طولانی، خروج و پیروزی مطرح شده است. به نقل منابع یکی از سه فرقه جارودیه معتقد است که محمد بن قاسم، زنده است و نمرده و سرانجام خروج می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۶۷ و ۸۲). این گروه معتقدند او همان «مهدی منتظر» است که زمین را سرشار از عدل و داد خواهد کرد (حمیری، ۱۹۴۸م: ۱۵۶). برخی از مردم خراسان به‌خصوص طالقان حداقل بیش از صد سال در انتظار ظهور محمد بن قاسم بوده‌اند (مسعودی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ۴۶۵).

۴-۲. روایت یاران طالقانی مهدی

مکان قیام محمد بن قاسم طالقان خراسان بزرگ بوده است. و او در این منطقه پرطرفدار بوده است. روایاتی از طالقان و نقش آخرالزمانی آن حکایت دارند؛ این روایات جای نقد جدی دارند.

در روایتی به نقل از امام صادق علیه السلام ایشان یاران حضرت مهدی علیه السلام را برمی‌شمارد و در این میان حجم قابل توجهی را از طالقان می‌داند^۲ (طبری آملی، ۱۴۱۳ق: ۵۶۷).

در این حدیث مسعدة بن صدقه مورد جرح رجالیون قرار گرفته است (ذهبی، ۱۳۸۲ق: ج ۴، ۹۸؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق: ج ۶، ۲۲). همچنین از عبدالله بن الحسن الزهری در کتب رجالی شیعه و سنی توصیفی ذکر نشده است. ذهبی در سیر اعلام النبلاء از شش عبدالله بن حسن نام می‌برد، ولی نامی از عبدالله بن حسن زهری نمی‌برد (ذهبی، ۱۴۲۷ق: ج ۷، ۴۵۶).

۳-۴. روایت گنج‌های طالقان

روایات «گنج‌های طالقان» از دیگر روایاتی است که بیانگر نقش آخرالزمانی طالقان است و جای نقد دارد. در حدیثی اشاره به گنج‌های طالقان شده است که نه از جنس طلا و نقره بلکه از جنس اسبان و مردانی نشانه‌گذاری شده، دانسته شده است: حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ ثَابِتٍ الدَّوَالِبِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ النَّحْوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ الْكُوفِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَاصِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ: «... وَ لَهُ بِالطَّالِقَانِ كُنُوزٌ لَا ذَهَبٌ وَلَا فِضَّةٌ إِلَّا خِيُولٌ مُطَهَّمَةٌ وَ رِجَالٌ مُسَوَّمَةٌ يَجْمَعُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ مِنْ أَقَاصِي الْبِلَادِ عَلَى عَدَدِ أَهْلِ بَدْرٍ ثَلَاثِمِائَةٍ وَ ثَلَاثَةَ عَشَرَ رَجُلًا...» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۲۶۴). سند این روایت نیازمند درنگ جدی است. از علی بن عاصم در کتب رجال نجاشی و طوسی و کشی توصیفی نیامده است. محمد بن الفضل نیز در کتب رجالی متقدم نیامده است. از سوی دیگر این حدیث مشکل متنی دارد؛ در این حدیث مهدی از نسل امام حسن علیه السلام دانسته شده است. و در حدیثی از امام علی علیه السلام نیز اشاره به این گنج‌ها شده و آن را مردان مؤمنی دانسته است که انصار مهدی در آخرالزمان هستند (اربلی، ۱۳۸۱ق: ج ۲، ۴۷۸). البته سند این حدیث ذکر نشده است و نمی‌توان در مورد آن اظهار نظر کرد.

در حدیثی بازم به نقل از حضرت علی علیه السلام با اشاره به گنج‌های طالقان و با تأکید بر عدم طلا و نقره بودن آن، تعداد این افراد ۲۴ نفر بیان شده است (ابن طاووس، ۱۴۱۶ق: ۲۸۸). برخی از رجال این سند از جمله سعید بن طارق، سلمة بن انس و حسن بن علی المالکی، ذکری از آن‌ها در کتب رجالی نیامده است.

و سومین حدیثی که از امام علی علیه السلام در این زمینه آمده است، ضمن تعیین دقیق

موقعیت جغرافیایی طالقان با ذکر لفظ «خراسان»، بار دیگر بر گنج‌های آن، که از جنس مردان مؤمن هستند، اشاره رفته است (ابن جوزی، ۱۳۸۶ق: ج ۲، ۵۹؛ سیوطی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ۴۲۷؛ ابن عراق الکنانی، ۱۳۹۹ق: ج ۲، ۴۷). به دلیل عدم ذکر سند، بررسی سندی نمی‌توان انجام داد. این حدیث تنها در کتب موضوعات اهل سنت ذکر شده است که خود نشان از ضعف و یا جعل این حدیث نزد آنان دارد.

در نهایت باید به حدیثی در منابع اهل سنت به نقل از ابوهریره از پیامبر ﷺ اشاره کرد که به «گنج طالقان» اشاره شده است. در این حدیث از جهاد در «ابواب طالقان»، خروج گنج الهی از آن و زنده شدن دین به وسیله آن گنج سخن رفته است (ربعی، ۱۹۵۰م: ج ۱، ۷۵؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۲۵۷). این حدیث مورد نقد جدی قرار گرفته است. ابن عساکر پس از نقل حدیث می‌گوید: «إسناده غریب و ألفاظه غریبة جدا» (همان: ج ۱، ۲۵۷). البانی آن را «منکر جداً» و عبدالله بن قسیم عن السری بن بزیع را مجهول می‌داند (البانی، ۱۴۱۲ق: ج ۱۳، ۸۷۳). همچنین البانی وجود حسن بصری در سلسله سند را به دلیل تدلیس، و عنعنه از مشکلات سند حدیث می‌داند و می‌افزاید که همین حدیث بدون ذکر «ابواب انطاکیه» و «ابواب الطالقان» نقل شده است (همان).

۴-۴. تحلیل محتوای روایات یادشده

در نقد متنی روایات یاران طالقانی مهدی باید گفت اسامی ذکر شده در متن، همگی اسامی رایج عربی هستند؛ در حالی که گذر زمان و تغییر اسامی با توجه به تغییر فرهنگ‌ها بعید به نظر می‌رسد که در زمان ظهور بتوان این دست اسامی را یافت، آن‌هم در طالقان؛ زیرا بنا بر نقل منابع این اسم بر دو منطقه اطلاق می‌شود: یکی طالقان ایران که ما بین ابهر و قزوین قرار دارد (یاقوت حموی، ۱۹۹۵م: ج ۴، ۷) و دیگری طالقان خراسان که بین مرو و بلخ قرار دارد (همان: ۶). با توجه به شهرت بیشتر طالقان خراسان و نقش پررنگ آن در قیام‌های سده‌های نخستین اسلامی، در این حدیث منظور طالقان خراسان باشد. یکی از احادیث گفته شده نیز این نظر را تأیید می‌کند. فضای ذهنی و فرهنگی راویان و سازندگان این دست روایات که به شمارش اسامی یاران حضرت مهدی ﷺ پرداخته‌اند؛ فضای صدر اسلامی است و این فضا بر فکر آنان تأثیرگذار بوده است؛ در نتیجه اسامی که برای یاران حضرت مهدی ﷺ بر شمرده‌اند، نیز متأثر از همان فرهنگ و فضا است.

در روایات فضیلت طالقان می‌توان ردّ پای دو جریان سیاسی را یافت: نخست باید به جریان محمد بن قاسم اشاره کرد که جنبش او از طالقان آغاز شده و او در این منطقه طرفداران بسیاری داشت. آنان بعد از کشته شدن و یا غیبت او به مهدویتش قائل شدند. بعید نیست برخی از این طرفداران در جهت تقویت اعتقاد به مهدویت محمد بن قاسم و برای جذب طرفدار به جعل روایاتی در فضیلت طالقان پرداخته باشند و بخش قابل توجهی از یاران مهدی را از این منطقه معرفی کرده باشند و از آنجاکه پای ادعای مهدویت محمد بن قاسم در میان است، روایاتی که در آن از مهدویت سخن رفته است، شک‌برانگیزترند که ساخته جریان محمد باشد.

جریان دومی که نگاه بدبینانه‌ای را برمی‌انگیزد، جریانی است که سعی در تشویق مسلمانان برای فتوحات بیشتر داشته است. با این توضیح که سیاست‌مداران بنی‌امیه و بنی‌عباس برای گسترش دایره حکمرانی خویش نیاز به فتوحات بیشتری داشتند؛ در نتیجه باید مسلمانان را به نحوی برای فتح سرحدات دنیای اسلام تشویق و ترغیب می‌نمودند. معتقدیم یکی از روش‌های این حاکمان، ساخت روایاتی در فضیلت نقاط مختلف بود تا از این طریق شور مسلمانان را برای حرکت به این سرزمین‌ها و فتح آن‌ها برانگیزند.

«قزوین» از جمله این سرزمین‌هاست که روایات فراوانی در فضیلت جهاد در این شهر و یا خوابیدن برای جهاد در این شهر جعل و ترویج شده است (ر.ک: رافعی قزوینی، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ۵ و ۱۰-۱۹). طالقان ایران منطقه‌ای نزدیک قزوین است و چه بسا همان‌طور که در فضیلت قزوین و اینکه بهترین پایگاه نظامی است، برای طالقان نیز روایاتی جعل شده باشد. در میان روایات فوق، روایاتی که سخن از قتال در ابواب شهرهایی مثل طالقان و انطاکیه و دمشق دارد و روایاتی را که طالقان و برخی دیگر از شهرها را برترین «رباط» می‌دانند، می‌توان ساخته این جریان دانست و این اخبار ارتباطی با بحث مهدوی ندارد.

۵. یحیی بن عمر

یحیی بن عمر بن یحیی بن حسین بن زید بن علی بن الحسین. در سال ۲۵۰ق در ایام مستعین عباسی قیام کرد (طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۹، ۲۶۶-۲۶۷؛ ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ۵۰۶). از منابع چنین به دست می‌آید که مسائل مالی نخستین محرک قیام او بوده است (طبری،

۱۳۸۷ق: ج ۹، ۲۶۶).

بعد از ورد به کوفه مورد استقبال زیدیان قرار گرفت و به «الرضا من آل محمد» فراخواند (همان: ج ۹، ۲۶۸). در نهایت بعد از درگیری در اطراف کوفه در میدان نبرد کشته شد (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۲۶۹).

۱-۱. باورها درباره مهدی بودن یحیی

یکی از سه فرقه جارودیه معتقدند که یحیی بن عمر نمرده است؛ او خروج و بر دشمنان غلبه خواهد کرد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۶۷). او را مهدی منتظر لقب دادند که زنده است و زمین را سرشار از عدل و داد خواهد کرد (حمیری، ۱۹۴۸م: ۱۵۶).

خاستگاه بنیادین اعتقاد به زنده بودن و مهدی بودن یحیی این است که بعد از کشته شدنش به دلیل شدت جراحات، چهره‌اش شناخته نمی‌شد؛ از این رو قتل او برای کوفیان مسجل نشد. بعد از اینکه سرش را به بغداد فرستادند، اهالی آن دیار فریاد برآوردند که یحیی کشته نشده است و این شعار را سر دادند: «ما قتل و ما فر، ولكن دخل البر» (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۵۰۹).

۲-۵. روایت ابن عقده

نشانه‌هایی از جعل حدیث در مهدویت یحیی را می‌توان پیگیری نمود؛ از آن جمله حدیثی است منسوب به امام صادق علیه السلام که نشانه‌های ظهور را برشمرده است و برخی از محدثان معتقدند این نشانه‌ها در زمان قیام یحیی رخ داده است.

ابن عقده (متوفی ۳۳۳ق) از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «مردی از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله در مکه قیام مسلحانه خواهد کرد. در دست او پرچم سفیدی قرار دارد. فرات خشک خواهد شد و در همان زمان، گروهی از مردم که چشمان کوچکی دارند، از شرق به سوی شما روان خواهند شد و شما را مجبور به ترک خانه‌هایتان خواهند کرد. علاوه بر آن، قبور مردگانتان شکافته شده و حیوانات درنده به خانه‌هایتان حمله‌ور می‌شوند. پس از آن مردی بورچهره جایگاهی را در مکه قرار می‌دهد و از مردم می‌خواهد که به علی بن ابی طالب علیه السلام دشنام دهند و مردم بسیاری را می‌کشد، ولی در همان روز به قتل خواهد رسید» (حسین، ۱۳۸۵ش: ۴۳).

جاسم حسین پس از نقل حدیث می‌گوید: «بنا به گفته علی بن حسین بن قاسم خزاز

(متوفی ۲۵۰ق) تمام این علائم در قیام یحیی بن عمر در سال ۲۵۰ قمری رخ داد. در نتیجه برخی به‌ویژه جارودیه، معتقد شدند که یحیی، مهدی بوده است (همان). در کتاب اصول سته عشر نیز تفصیل سخنان علی بن حسین بن قاسم خزاز آمده است (عده‌ای از علما، ۱۴۲۳ق: ۳۵۳).

۵-۱. نقد روایت

این روایت از چند جهت مشکل دارد و نمی‌توان به آن استناد کرد. این روایت را جاسم حسین به نقل از ابن عقده می‌آورد و دارای سند نیست تا بتوان بررسی سندی انجام داد. به فرض صحت سندی، در حدیث سخنی درباره مهدی موعود ذکر نشده است. نهایت چیزی که می‌توان برداشت کرد اینکه حدیث پیشگویی امام علیه السلام درباره حوادث آینده است. از سوی دیگر ادعا شده که حوادث ذکر شده در زمان قیام یحیی اتفاق افتاده است؛ در حالی که تتبع در کتب تاریخی و حدیثی چنین چیزی را نشان نمی‌دهد. حوادثی مانند «خشک شدن فرات»، «آمدن قومی با چشمان کوچک» و... از جمله این حوادث است که نگارنده اثری از آنان در کتب تاریخی نیافت.

به‌نظر، دلیل تمسک به نشانه‌های ظهور در اعتقاد به مهدویت یحیی را باید این دانست که براساس احادیث، مهدی اسمش اسم پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ در حالی که یحیی برخلاف برخی از مدعیان مهدویت در زیدیه و غیر آن، همنام پیامبر صلی الله علیه و آله نبود تا طرفدارانش که بعد از کشته شدن او مدعی مهدویت او بودند، به این روایات استناد کنند. دسته دیگری از روایات وجود دارد که به‌جای عبارت مشهور و متواتر «اسمه اسمی»، عبارت «اسمه اسم نبی» را ذکر کرده است. این روایات می‌توانست دست‌مایه خوبی برای جریان یحیی در استدلال بر مهدی بودن او باشد.

با تتبعی که در کتب حدیثی انجام دادیم، به چهار حدیث در این مورد دست یافتیم (طبری آملی، ۱۴۱۳ق، ۴۸۶؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق، ۱۷۸، ۱۷۹ و ۱۸۱). قرآینی چند وجود دارد که ظن داشتن جریان یحیی در ساخت این دست روایات را برمی‌انگیزد. به دو مورد، یکی سندی و دیگری متنی، اشاره می‌کنیم و تکمیل بحث را به پژوهشگران این حوزه پیشنهاد می‌دهیم.

قرینه سندی حضور عباد بن یعقوب اسدی رواجینی در سند حدیث است (مزی،

۱۴۰۰ق: ج ۱۴، ۱۷۵). ابن عدی او را غالی می‌داند (ذهبی، ۱۴۲۷ق: ج ۹، ۴۲۱). کتابی در موضوع مهدویت دارد (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۴۳). از علمای برجسته فرقه جارودیة زبده دانسته شده که راوی احادیثی در مهدویت است (حسین، ۱۳۸۵ش: ۴۲). شخصی شمشیری را در خانه عباد دید از او پرسید این شمشیر برای چیست؟ گفت: «آماده کرده‌ام تا با آن به همراه مهدی بجنگم.» او در شوال سال ۲۵۰ق از دنیا رفت (ذهبی، ۱۴۲۷ق: ج ۹، ۴۲۱). عباد در سند دو روایت از این چهار روایت حضور دارد. وی درست در سال قیام یحیی از دنیا می‌رود و به ظهور مهدی موعود بسیار مشتاق بوده است؛ به طوری که از قبل برای خویش شمشیر آماده کرده و خود را از یاران در رکاب مهدی می‌پنداشته است. راوی دیگر این احادیث، جعفر بن محمد بن مالک است. در سند دو مورد از این روایات حضور دارد. توصیفاتى مانند «کذاب»، «متروک الحدیث»، «غالی»، «روایت‌کننده از ضعفا و مجاهیل» و «جاعل حدیث» در مورد او به کار رفته است (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴ش: ۴۸؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۲۲).

در متن حدیث نیز از قرآینی می‌توان دریافت که این روایات با جریان یحیی بی‌ارتباط نیست. در این روایات از القاب «طَرید» و «شَرید» برای «مهدی موعود» استفاده شده است. این دو لفظ به معنی رانده‌شده و طردشده ترجمه شده است (ابن‌منظور، ج ۳، ۲۳۷ و ۲۶۷).

این دو توصیف دقیقاً شرح حال یحیی است. ابتدا فشارهای مالی و قرض سبب شد تا به خراسان برود و بر متولی امور طالبین وارد شود که نتیجه‌ای نمی‌گیرد و به زندان می‌افتد. بعد از آزادی به بغداد می‌رود و با وضع اسفناکی روزگار می‌گذراند. بعد از آن به سامرا رفته، در آنجا نیز با او بدرفتاری می‌شود و در نهایت به کوفه می‌رود و قیام خود علیه ظلم و ستم حاکمیت را آشکار می‌کند (طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۹، ۲۶۷).

قراین متنی مانند «اسمه اسم نبی» و توصیفات «طرید» و «شَرید» و همچنین وجود راویان زبده جارودی در سند این روایات، ظن دست داشتن جریان یحیی بن عمر در ساخت و یا تحریف این دست روایات را پررنگ می‌سازد؛ هرچند این بحث نیاز به پژوهش و یافتن قراین بیشتر دارد.

۶. نتیجه‌گیری

- مباحث مهدوی در زیدیه بیش از آنکه به‌عنوان یک مسئله اعتقادی مطرح باشد، یک مسئله سیاسی است و جریان‌های سیاسی متعددی را می‌توان در این فرقه ردیابی نمود که با بهره‌گیری از صبغه سیاسی این مفاهیم، دست به قیام زدند.

- در جریان زید بن علی هرچند به دلیل عدم اعتقاد طرفدارانش به غیبت زید، شاهد جعل حدیث نیستیم؛ ولی بهره‌گیری از القاب مهدوی مانند «مهدی» و «منصور» را در جهت برتری بخشی او و القای مهدی بودن او شاهد هستیم.

- در جریان محمد بن عبدالله بن حسن ملقب به «نفس زکیه»، مفاهیم مهدوی نقش پررنگی دارد. در روایات فراوانی می‌توان رد پای این جریان را جعل و تحریف آن مشاهده کرد. جهت القای مهدی بودن وی روایاتی در نام، نام پدر، کنیه، نام مادر و ویژگی‌های جسمی وی جعل شده است.

- روایاتی که نام پدر مهدی موعود را همانم پدر پیامبر ﷺ می‌دانند، از منظر سندی کاملاً رد می‌شوند و نمی‌توان به این روایات استناد کرد. و به دلیل وجود قراینی چند، این دست روایات بی‌ارتباط با برخی جریان‌های سیاسی از جمله جریان نفس زکیه نیست. - از سوی دیگر احادیثی که فقط بر همانم مهدی موعود با پیامبر ﷺ تأکید کرده‌اند، در مواردی متعدد از سوی بسیاری از حدیث‌شناسان فریقین صحیح شمرده شده‌اند.

- در روایاتی که برخی از یاران موعود آخرالزمان را از طالقان می‌دانند و همچنین روایاتی که سخن از گنج‌های طالقان دارند، از جریان محمد بن قاسم، می‌توان رد پای مشاهده کرد.

- توسل به نشانه‌های ظهور و ادعای اتفاق افتادن برخی از این نشانه‌ها را در جریان یحیی بن عمر شاهد هستیم. به نظر، دلیل توسل به نشانه‌های ظهور در جریان یحیی را باید این دانست که او برخلاف بسیاری از احادیث متواتر مهدوی همانم با پیامبر ﷺ نبود. - همچنین جعل و تحریف روایاتی با طرف «اسمه اسم نبی» نیز نمی‌تواند بی‌ارتباط با جریان یحیی باشد؛ هرچند این ادعا نیازمند مطالعه و یافتن قراین بیشتر است.

پی نوشتها

۱. کتاب تلخیص ذهبی در حاشیه مستدرک حاکم چاپ شده است.
۲. أَنَّ الصَّادِقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمَّى أَصْحَابَ الْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَبِي بَصِيرٍ فِيمَا بَعْدَهُ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَمِنْ الطَّالِقَانِ أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ رَجُلًا: الْمَعْرُوفُ بَابِنِ الرَّازِيِّ الْجَبَلِيِّ، وَعَبْدُ اللَّهِ ابْنُ عُمَيْرٍ، وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ عَمْرٍو، وَسَهْلُ بْنُ رِزْقِ اللَّهِ، وَجَبْرِيلُ الْحَدَّادُ، وَعَلِيٌّ بْنُ أَبِي عَلِيٍّ الْوَرَّاقُ، وَعَبَادَةُ بْنُ جُمَهُورٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ جَبَّارٍ، وَزَكَرِيَّا بْنُ حَبَّةٍ...

منابع

- ابن ابراهیم، احمد. (۱۴۲۳ق). المصابیح (عبدالله حوثی، محقق). صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی.
- ابن ابی اسامه، حارث بن محمد. (۱۴۱۳ق). بغية الباحث عن زوائد. مدینه: مرکز خدمة السنة و السيرة النبوية.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۲۷۱ق). الجرح و التعديل. حیدرآباد دکن: مجلس دائرةالمعارف العثمانية.
- ابن اثیر، علی بن ابی الکریم. (۱۴۱۷ق). الكامل فی التاريخ. بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة. ج ۲. تهران: اسلامیة.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۳۸۶ق). الموضوعات. مدينة النبي: المكتبة السلفية.
- _____ . (۱۴۰۶ق). الضعفاء والمتروكون. بیروت: دارالکتب العلمية.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۳۹۰ق). لسان المیزان. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ابن حماد، نعیم. (۱۴۱۲ق). کتاب الفتن. قاهره: مكتبة التوحيد.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۲۱ق). مسند الامام احمد بن حنبل. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۴۰۸ق). ديوان المتباد والخبر فی تاريخ العرب والبربر. بیروت: دارالفکر.
- ابن سلیمان، احمد. (۱۴۲۴ق). حقائق المعرفة فی علم الکلام. صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۶ق). التشریف بالمنن فی التعريف بالفتن. قم: مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام.
- ابن عدی، ابو احمد. (۱۴۱۸ق). الكامل فی ضعفاء الرجال. بیروت: دارالکتب العلمية.
- ابن عراق الكناني، نورالدين. (۱۳۹۹ق). تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة. بیروت: دارالکتب العلمية.
- ابن عساکر، علی بن الحسن. (۱۴۱۵ق). تاريخ دمشق. بیروت: دارالفکر.
- ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۶۴ق). الرجال. قم: دارالحدیث.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶ش). کامل الزیارات. نجف اشرف: دارالمرتضوية.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۸ق). البداية و النهاية. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دارالفکر.
ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین. (بی تا). مقاتل الطالبیین. بیروت: دارالمعرفة.
ابوریة، محمود. (۱۳۸۹ش). الاضواء علی السنة المحمدیه (سید محمد سید موسوی، مترجم). قم: ذوی القربی.

اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). کشف الغمة فی معرفة الأئمة. تبریز: بنی هاشمی.
اشعری، ابوالحسن. (۴۰۰ق). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. ویسبادن آلمان: نشر فرانز شتایز.
اشعری، سعد بن عبدالله. (۱۳۶۰ق). المقالات و الفرق. چ ۲. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
البانی، محمد ناصرالدین. (۱۴۲۴ق). التعليقات الحسان علی صحیح ابن حبان و تمییز سقیمه من صحیحہ،
و شاذه من محفوظه، جده: دار با وزیر.

— (۱۴۲۰ق). تخريج أحادیث فضائل الشام و دمشق لأبی الحسن علی بن محمد الربعی. بی جا: مکتبه المعارف.

— (۱۴۱۲ق). سلسلة الأحادیث الضعیفة و الموضوعة و أثرها السیئ فی الأمة. ریاض: دارالمعارف.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۶ق). کتاب الضعفاء. بی جا: مکتبه ابن عباس.

بُستی، محمد بن حبان. (۱۴۰۸ق). الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان. بیروت: مؤسسة الرسالة.

— (۱۳۹۶ق). المجروحین من المحادثین و الضعفاء و المتروکین. حلب: دارالوعی.

بغدادی تمیمی، عبدالقاهر بن طاهر. (۱۹۷۷م). الفرق بین الفرق. بیروت: دارالآفاق الجديدة.

بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۱۷ق). جمل من أنساب الأشراف. بیروت: دارالفکر.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۹۹۸م). سنن الترمذی. بیروت: دارالغرب الاسلامی.

جلالی، مهدی، و شاطری احمدآبادی، محمدحسن. (۱۳۹۳ش). بررسی اعتبار روایت المهدی فی لسانه

رته و نقش جنبش محمد بن عبدالله حسنی در جعل آن. حدیث پژوهی، شماره ۱۱: ۱۳۹-۱۵۸.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دارالکتب العلمیه.

حسین، جاسم. (۱۳۸۵ش). تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم علیه السلام (محمدتقی آیت الله، مترجم). تهران:

امیرکبیر.

حمیری، نشوان بن سعید. (۱۹۴۸م). الحور العین. قاهره: مکتبه الخانجی.

خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی. (۱۴۲۲ق). تاریخ بغداد. بیروت: دارالغرب الاسلامی.

دارقطنی، علی بن عمر. (۱۴۰۳ق). الضعفاء و المتروکون. مدینه: مجلة الجامعة الاسلامیه، مدینه منوره،

جزء (۲): العدد ۶۰.

دانی، ابوعمر و. (۱۴۱۶ق). السنن الواردة فی الفتن و غوانها و الساعة و أشرطها. ریاض: دارالعاصمه.

دیاری بیدگلی، محمدتقی، و سجادی، مریم سادات. (۱۳۹۷ش). نقش زیدیه و خلفای عباسی در جعل و

تحریف احادیث مهدویت با رویکردی به اندیشه و آثار علامه شهید مطهری، حدیث پژوهی، شماره

- ذهبی، شمس‌الدین. (۱۴۲۷ق). *سیر أعلام النبلاء*. قاهره: دارالحدیث.
- _____. (۱۳۸۲ق). *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*. بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر.
- _____. (۱۴۱۹ق). *تذکره الحفاظ*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- رافعی قزوینی، عبدالکریم. (۱۴۰۸ق). *التدوین فی أخبار قزوین*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ربعی، علی بن محمد. (۱۹۵۰م). *فضائل الشام و دمشق*. دمشق: مطبوعات المجمع العلمی العربی.
- سجستانی، ابوداود سلیمان بن الأشعث. (بی تا). *سنن أبی داود*. بیروت: المكتبة العصرية.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۱۷ق). *اللآلیء المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- شامی، فضیلت. (۱۳۶۷ش). *تاریخ زیدیه در قرن دوم و سوم هجری* (محمد تقفی و علی اکبر مهدی‌پور، مترجمان). شیراز: دانشگاه شیراز.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (بی تا). *المعجم الاوسط*. قاهره: دارالحرمین.
- _____. (۱۴۱۵ق). *المعجم الكبير*، ج ۲. قاهره: دارالنشر مكتبة ابن تیمیة.
- _____. (۱۴۰۵ق). *المعجم الصغير*. عمان و بیروت: المكتبة الاسلامی دار عمار.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق). *تاریخ الطبری*، ج ۲. بیروت: دارالتراث.
- طبری آملی، محمد بن جریر. (۱۴۱۳ق). *دلایل الامامة*. قم: بعثت.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳ش). *رجال الطوسی*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین.
- _____. (۱۴۲۰ق). *فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب الاصول*. قم: ستاره.
- عدهای از علما. (۱۴۲۳ق). *الاصول الستة عشر*. قم: مؤسسة دارالحدیث.
- عراقی، زین‌الدین. (۱۴۱۶ق). *ذیل میزان الاعتدال*. بی جا: دارالکتب العلمیة.
- قاری، علی بن محمد. (۱۴۲۲ق). *مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح*. بیروت: دارالفکر.
- قاضی، وداد. (۱۹۷۴م). *الکیسانیة فی تاریخ و الادب*. بیروت: دارالثقافه.
- کشّی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). *رجال کشّی - إختیار معرفة الرجال*. مشهد: مؤسسة نشر دانشگاه مشهد.
- گنجی، محمد بن یوسف. (۱۳۶۲ش). *البيان فی أخبار صاحب الزمان* عليه السلام. تهران: دار إحياء تراث أهل البيت.
- موتسکی، هارالد، *حدیث اسلامی؛ خاستگاه‌ها و سیر تطور، مقاله «تاریخ‌گذاری روایات آخرالزمان»* (مرتضی کریمی‌نیا، مترجم)، قم: دارالحدیث.
- مزی، یوسف بن عبدالرحمن. (۱۴۰۰ق). *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال*. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۴۰۹ق). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. ج ۲. قم: دارالهجرة.

مناوی قاهری، محمد المدعو. (۱۳۵۶ق). فیض القادیر شرح الجامع الصغیر. مصر: المكتبة التجارية الكبرى. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم.

نعمانی، ابن ابی زینب. (۱۳۹۷ق). الغيبة. تهران: نشر صدوق. نوبختی، حسن بن موسی. (۱۳۸۶ش). فرق الشیعه (محمدجواد مشکور، مترجم). تهران: علمی و فرهنگی.

هارونی حسنی، یحیی بن الحسین. (۱۴۳۵ق). الافادة فی تاریخ الائمة السادة. صعده: مكتبة اهل البيت (ع). هیثمی، نورالدین. (۱۴۱۴ق). مجمع الزوائد و منبع الفوائد. قاهره: مكتبة القدسی. یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله. (۱۹۹۵م). معجم البلدان. بیروت: دار صادر.

References

- Abu al-Faraj Esfahani, A. (Beta). Magatehlo Taliban. Beirut: Dar al-Maramah. [In Arabic].
- Aburiah, M. (1969). Al-Adhawa Ala Al-Sunnah Al-Muhammadiyya (Syed Mohammad Seyed Mousavi, translator). Qom: Dhu al-Qurabi, [In Persian]
- Albani, M. (1991). Selsela al-Ahadit al-Mozoe, Riyadh: Dar al-Maarif. [In Arabic].
- (1999). Fazaehel al-Sham and Damascus. Biju: Al-Ma'arif Library. [In Arabic].
- (2003). Al-Taliqat Al-Hassan ebne Heabban, Jeddah: Dar Ba Wazir. [In Arabic].
- Ash'ari, A. (1979). Magalat eslamiien. Wiesbaden, Germany: Franz Steiss Publishing. [In Arabic].
- Ash'ari, S. (1941). Almagalat and Alferag. Ch2. Tehran: Center for Scientific and Cultural Publications. [In Arabic].
- Baghdadi Tamimi, A. (1977). Al-Farg bain al-Ferag. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah. [In Arabic].
- Balazuri, A. (1996). Ansab al-Ashraf. Beirut: Dar al-Fakr. [In Arabic].
- Bukhari, B. (2005). Al- Zoafa, Unplaced: Ibn Abbas library. [In Arabic].
- Busti, M. (1976). Al- Majrohin. Halab: Dar Al-Wai. [In Arabic].
- (1987). Al-Ihsan. Beirut: Risala Foundation. [In Arabic].
- Dani, A. (1995). Al-Sunan. Riyadh: capital city. [In Arabic].
- Darqutani, A. (1982). Al- Zoafa. Madinah: Al-Jamaa Al-Islamiyya Journal, Madinah Manurah, Part 2: No. 60. [In Arabic].
- Dhahabi, S. (1962). Mizah al-Eatedal. Beirut: Dar al-Marafa for printing and publishing. [In Arabic].
- (1998). Tazkertol hoffaz. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
- (2006). Saire aalam al-nobala. Cairo: Dar Al Hadith. [In Arabic].

- Diari Bidgoli, M, Sajjadi, M. (2017). The role of Zaidiyyah and the Abbasid caliphs in forging and distorting the hadiths of Mahdism with an approach to the thought and works of Allameh Shahid Motahari, *Hadith Research*, No. 19, 127-150. [In Persian]. doi: 10.22052/0.19.127
- Erbili, A. (1961). *Kashf al-Ghamma*. Tabriz: Bani Hashemi. [In Arabic].
- Ganji, M. (1908). *Al-Bayan fi Akhbar Saheb al-Zaman*. Tehran: Ahl al-Bayt Heritage Revival Center. [In Arabic].
- Gazi, V. (1974). *Al-Kisanieh in history and literature*. Beirut: Dar al-Thaqafa. [In Arabic].
- Hakem Nishaburi, M. (1411 AH). *Al-Mustadrak Ali Sahihin*. Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiya. [In Arabic].
- Hamiri, N. (1948). *Al-Hoor Al-Ain*, Cairo: Al-Khanji Library. [In Arabic].
- Haruni Hosni, Y. (2013). *Al-Afada*. Saada: School of Ahl al-Bayt. [In Arabic].
- Haythami, N. (1993). *Majma al-Zava'ed*. Cairo: Al-Qudsi Library. [In Arabic].
- Hossein, J. (2016). *The Political History of the Absence of the Twelfth Imam (Muhammad Taghi Ayatullah, translator)*. Tehran: Amir Kabir. [In Arabic].
- Ibn Abi Hatam, A. (1854). *al- Jarh al-Tadil*. Hyderabad, Deccan: The Ottoman Encyclopaedia Council. [In Arabic].
- Ibn Abi Osamah, H. (1992). *Bagit al-Bahes*. Madinah: Center for the service of the Sunnah and the Prophet's life. [In Arabic].
- Ibn Adi, A. (1997). *al- Kamel*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
- Ibn Asaker, A. (1994). *History of Damascus*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic].
- Ibn Athir, A. (1996). *al- Kamel*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Babwaih, M. (1975). *Kamaluddin and Tamma Al-Neemat*. Ch2. Tehran: Islamia. [In Arabic].
- Ibn Ghazaeri, A. (1944). *al-Rejal*, Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic].
- Ibn Hajar Asqalani, A. (1970). *Lesan al-Mizan*. Beirut: Al-Alami Publishing House. [In Arabic].
- Ibn Hammad, N. (1991). *Al-Fattan*. Cairo: Al-Tawheed School. [In Arabic].
- Ibn Hanbal, A. (2000). *Musnad*. Beirut: Risala Foundation. [In Arabic].
- Ibn Ibrahim, A. (2002). *Al-Masabih* (Abdullah Houthi, researcher). Sana'a: Imam Zayd Ibn Ali Foundation. [In Arabic].
- Ibn Juwzi, A. (1966). *al- Mozoat*. Madinah al-Nabi: al-Maqabah al-Salafiyyah. [In Arabic].
- (1985). *al- Zoafa*. Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiya. [In Arabic].
- Ibn Kathir, I. (1987). *al- Bedaia*. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Khaldoun, A. (1987). *Diwan al-Mubtada and al-Khobar*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic].
- Ibn Manzoor, M. (1993). *Lesan al- Arab*, Beirut: Dar al-Fakr. [In Arabic].
- Ibn Quliwih, J. (1937). *Kamel al-Ziyarat*. Najaf Ashraf: Dar al-Mortazawieh. [In

- Arabic].
- Ibn Suleiman, A. (2003). *Haqaiq al- Marefat*. Sana'a: Imam Zayd Ibn Ali Foundation. [In Arabic].
- Ibn Tawoos, A. (1995). *Al-Tashrif Balmenn fi Al-Tafrif Balfatn*. Qom: Sahib Al-Amr Foundation. [In Arabic].
- Ibn-Iraq Al-Kanani, N. (1978). *Tanziyyah al-Sharia*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
- Iraqi, Z. (1995). *Zail al-Mizan al-Eatedal*. Biju: Dar al-Ketab al-Alamiya. [In Arabic].
- Jalali, M, Shatri Ahmedabadi, M. (2013). Examining the validity of al-Mahdi's narrative in the language of Rete and the role of Muhammad ibn Abdullah Hosni's movement in falsifying it. *Hadith Research*, No. 11, 158-139 [In Persian].
- Kashshi, M. (1988). *Rijal al-Kashi*. Mashhad: Mashhad University Publishing House. [In Arabic].
- Khatib Baghdadi, A. (2001). *History of Baghdad*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic].
- Manavi Qahiri, M. (1937). *Faiz al-Qadir*. Egypt: Al-Kubarah Commercial Library. [In Arabic].
- Masoudi, A. (1988). *Moruj al-Dhahab*. Ch2. Qom: Dar al-Hajra. [In Arabic].
- Mezi, Y. (1979). *Tahzeeb al-Kamal fi Asma al-Rijal*. Beirut: Risala Foundation. [In Arabic].
- Motsky, H. (1970) *Islamic Hadith; Origins and the course of evolution*, the article "Historizing Narratives of the Apocalypse" (Morteza Kariminia, translator), Qom: Dar Al Hadith. [In Persian].
- Najashi, A. (1937). *Rijal al-Najashi*: Al-Nashar al-Islami Foundation, affiliated to the Jamia Al-Madrasin of Boqm. [In Arabic].
- Nobakhti, H. (2016). *Firaq al-Shia* (Mohammed Javad Mashkoo, translator). Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian].
- Nomani, I. (1976). *Alghibat*, Tehran: Sadouq Publishing. [In Arabic].
- Qari, A. (2001). *Marqaat Al-Mufatih*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic].
- Rafei Qazvini, A. (1987). *Al-Tadawin fi Akhbar Qazvin*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
- Robii, A. (1950). *Faza'i al-Sham and Damascus*. Damascus: Al-Majma Al-Alami Arabi Press. [In Arabic].
- Sajestani, A. (Beta). *Sunan Abi Dawood*, Beirut: Al-Ashriya Library. [In Arabic].
- Shami, v. (1998). *The history of Zaidiyyah in the second and third centuries of Hijri* (Mohammed Thaqfi and Ali Akbar Mehdipour, translators). Shiraz: Shiraz University. [In Persian].
- Some scholars. (2002). *Al-Asul al-Sata Ashar*. Qom: Dar al-Hadith Foundation. [In Arabic].
- Suyuti, J. (1996). *Al-Lali al-Masnoa*, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya . [In Arabic].

- Tabarani, S. (1984). al-Mujajm al-Saghir Amman and Beirut: Dar Ammar Islamic Library. [In Arabic].
- (1994). Al-Mu'jam Al-Kabir, Ch2. Cairo: Ibn Taymiyyah Publishing House. [In Arabic].
- (Beta). Al-Mujajm al-Awsat Cairo: Dar al-Harameen. [In Arabic].
- Tabari Amoli, M. (1992). Dlael al- Imamate. Qom: Ba'ath. [In Arabic].
- Tabari, M. (1967). Tarikh al-Tabari, Ch2. Beirut: Dar Altrath. [In Arabic].
- Tirmidhi, M. (1998). Sunan al-Tirmidhi, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic].
- Tusi, M. (1980). Rijal al-Tawsi ,Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House affiliated to the University of Madrassin. [In Arabic].
- (1999).Alfehrest. Qom: Star. [In Arabic].
- Yaqut Hamvi, Y. (1995). Al-Baldan, Beirut: Dar Sader. [In Arabic].

The role of Zaidiyyah political currents in falsifying and distorting Mahdavi traditions

Seyyed Morteza Hosseini Shirg

Phd. student of Quran and Hadith Sciences, Ferdowsi University, Mashhad, Iran; mortezah.hosseini@yahoo.com

Hassan Naghizadeh

Professor of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi University, Mashhad, Iran, (corresponding author); naghizadeh@um.ac.ir

Mohammad Hassan Rostami

Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi University, Mashhad, Iran; rostami@um.ac.ir

Received: 09/02/2022

Accepted: 05/04/2022

Introduction

Mahdavi's traditions and concepts have been the focus of various political groups at the forefront of Islam. It seems that political currents claiming Mahdism have played a large role in falsifying and distorting Mahdavi traditions and concepts and have used the method of falsification as a way of political exploitation of Mahdavi traditions. It seems that at the end of the Umayyad period, most of the fake traditions and concepts found their way into Mahdavi traditions. During this period, various political groups such as the Abbasids, Kisaniiyas, Zaidis, etc. tried to take over the government, and one of the most important tricks of these political currents in order to legitimize themselves was resorting to Mahdavi concepts; In such a way that we see Mahdavi claims widely in all these currents. Many traditions have been narrated from the Prophet about the emergence of a man from his family as the Mahdi. In these traditions, the important feature of Mahdi is mentioned, that is, justice. These traditions existed among the people and many considered themselves waiting for the appearance of the promised Mahdi.

Among the political currents of the beginning of Islam, which tried to legitimize and gain power by using Mahdavi hadiths, we can mention various currents that emerged in Zaidiyyah. Many clues can be found that currents such as Nafs Zakiya, Yahya ibn Omar and Muhammad ibn Qasim have pursued their own political interests by using Mahdavi's teachings and hadiths. In the meantime, the flow of Zakiyah's soul, namely Muhammad ibn Abdullah ibn Hassan, has played a more prominent role in forging and distorting hadiths and teachings of Mahdism.

Materials and Methods

In this study, we have examined the advanced sources of Zaidiyyah, as well as the hadith sources of Fariqayn, and the historical study of the history of the claimants of Mahdism in the Zaydiyya sect, and we have identified those types of hadiths and claims related to Mahdavi concepts and teachings, which required reflection and discussion. We have investigated these traditions with descriptive and analytical methods. With the explanation that in order to find the Zaidian forgeries in the Mahdavi traditions, the answers to the above questions can be reached in two ways. First, the historical study of the most important movements of Zaidiyya and the examination of their claims, which are related to the discussion of Mahdism, are discussed. To move in this direction, the investigation of Islamic first-hand historical sources and sources like Muqatil al-Talbeen of Abul Faraj Esfahani (died 356 AH) and Haqiq al-Marafa fi 'Ilam Kalam of Ahmad ibn Sulaiman (died 556 AH), which are among the first-hand sources of Zaidiyyah, can be helpful. And the second way is to review the narratives that are somewhat doubtful and can be related to some of these currents. In fact, in this method, we are looking for clues that connect the hadith in question with a specific political current. Many examples of such hadiths can be found that are related to some political currents, so by using this clue, we can look for more evidence to prove the falsification or distortion of these items. Among the prominent examples of this type of traditions, we can mention the traditions related to the stammering of Mahdi Mououd's speech or the traditions of Yaran Taleqani of Mououd Mehdi, each of which is related to a specific political current.

Results and Discussion

The Mahdavi debates in Zaidiyyah are more than a religious issue, it is a political issue, and several political currents can be traced in this sect that started an uprising by taking advantage of the political color of these concepts. In the course of Zayd ibn Ali, although we do not witness falsification of hadith due to the fact that his followers do not believe in the absence of Zayd; However, we see the use of Mahdavi titles such as "Mahdi" and "Mansour" in order to make him superior and to insinuate that he is a Mahdi. In other schools of Zaidiyyah, such as Nafs Zakiyah, Yahya ibn Omar and Muhammad ibn Qasim, we witness the falsification and distortion of hadiths for political interests.

Conclusion

In the course of Muhammad ibn Abdullah ibn Hasan, nicknamed "Zakieh's soul", Mahdavi concepts play a prominent role. In many hadiths, traces of this trend can be seen, its falsification and distortion. In order to insinuate that he is a Mahdi, traditions have been forged in his name, father's name,

nickname, mother's name and physical characteristics. The traditions that consider the name of the promised Mahdi's father to be the same as that of the Prophet's father are completely rejected from the point of view of the evidence, and these traditions cannot be cited. And due to the existence of several evidences, these kinds of traditions are not unrelated to some political currents, including the Nafs Zakiya current.

- On the other hand, the hadiths that only emphasized the same name of the promised Mahdi with the Prophet have been considered authentic by many hadith scholars of the Fariqayn in many cases.

- In the traditions that some of the promised companions of the end of time know from Taleghan, as well as the traditions that talk about the treasures of Taleghan, traces of Muhammad Ibn Qasim can be observed. We witness the appeal to the signs of emergence and the claim that some of these signs happened in the course of Yahya ibn Omar. In my opinion, the reason for resorting to the signs of emergence during Yahya's time should be considered that he was not the same name as the Prophet, contrary to many Mahdavi mutawatar hadiths.

Also, the falsification and distortion of traditions by "Ismuhu Ismu Nabi" cannot be unrelated to Yahya's movement; However, this claim needs to be studied and find more evidence.

Keywords: Mahdism, Zaidiyyah, fabricated hadith, politics.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، شماره ۳۰

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۴۱-۷۰

تحلیل روایت «أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ...» با رویکرد تاریخ‌گذاری اسناد-متن

فاطمه دسترنج*

ابراهیم ابراهیمی**

ماهرخ غلامی***

چکیده

خوانش‌های ناصواب از برخی آیات و روایات، سبب نسبت خشونت به دین صلح و دوستی «اسلام» شده است. از جمله عوامل بسترساز چنین پندارهایی روایت «أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ...» است که در احکام فقهی جهاد به آن استناد می‌شود. از آنجاکه تاریخ‌گذاری احادیث، زمان تقریبی پیدایش احادیث و نیز سیر تحولات تاریخی آن را مشخص می‌سازد، مقاله حاضر درصدد است با روش تحلیلی و تاریخ‌گذاری ترکیبی اسناد-متن، روایت مذکور را بررسی نماید. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که این روایت در منابع اهل سنت، با طرق نقل بسیار و تحریرهای گوناگون آمده و حلقه مشترک این روایات، ابوهیره، مالک بن انس، نعمان بن سالم و اوس بن ابی اوس هستند. روایاتی که حلقه مشترک آن «ابوهیره» است، بیانگر قدیمی‌ترین کاربرد فقهی این روایت است که تحریرهای مختلفی دارد و ناظر به جنگ‌های رده است. شبکه اسناد روایاتی که علاوه بر قید لا اله الا الله، در بردارنده گزاره‌های دیگری نیز هستند، دارای طرق نقل منفرد است و حلقه مشترک این روایات «قتیبه بن سعید» نزدیک‌ترین راوی به صاحبان جوامع حدیثی است. شبکه اسناد در این دسته از روایات، ساختاری عنکبوتی دارد که حاکی از ضعف این روایت است. روایت «امرت ان اقاتل...» در منابع شیعی دارای نقل منفرد است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌گذاری، روایت، اسناد-متن، جهاد، أمرت أن أقاتل.

* دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک، اراک، ایران (نویسنده مسئول) / f-dastranj@araku.ac.ir

** استادتمام، گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران / ebrahimi978@atu.ac.ir

*** دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران / mahrokhgholami63@gmail.com

۱. مقدمه

از جمله احکام مورد عنایت قرآن و روایات، جهاد و مسائل پیرامون آن است و روایت «أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ...» از جمله روایات چالش‌برانگیز در این حوزه است که برخی با خوانش‌های ناصواب روایت و استناد به آن، در پی ایجاد شبهه و ایراد به احکام اسلام هستند تا اسلام را دینی خشونت‌گرا معرفی نمایند. چنان‌که برخی از مستشرقان بر این پندارند که پیامبر ﷺ گرچه در مکه بشیر و نذیر بود و مردم را به مکارم اخلاقی فرامی‌خواند، در مدینه شمشیر به دست گرفته، از جنگ سخن می‌گوید (گلدزیهر، ۱۳۷۸ق: ۱۵-۱۸). علاوه بر شبهات مستشرقان، برداشت‌های ناصواب برخی مسلمانان از آیات و روایات موجب بروز اعمالی می‌شود که مبنایی جهت تکفیر، قتال و رفتارهای خشونت‌آمیز با گروه‌های مقابل قلمداد می‌شود. برای مثال احمد شکری مصطفی که مسئولیت گروه «التکفیر و الهجرة» را بر عهده دارد، با عنایت به آیات ۱۹۳ سوره بقره و ۳۶ سوره توبه و نیز روایت «أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ...» به واجب بودن قتال با همه کفار حکم داده و خون ایشان را حلال می‌داند حتی اگر ایشان به جنگ برخاسته باشند؛ همچنین مسلمانانی را که به این حکم و نظر معتقد نباشند، تکفیر می‌نماید (رفعت، ۲۰۱۴: ۲۴۶-۲۴۸). از این رو پرداختن به این دست موضوعات برای روشن شدن جوانب آن و اصلاح برخی برداشت‌ها و شبهات پیرامون آن امری ضروری است. پژوهش حاضر با تمرکز بر روایت «أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا مِنْ أَمْرٍ حَقٍّ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»^۱ (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ج ۱۴، ۴۸۱) انجام می‌گیرد. برای بررسی این روایت، از روش تاریخ‌گذاری احادیث که در مطالعات محققان غربی آمده است، استفاده می‌شود.

محققان غربی به احادیث و روایات به مثابه داده تاریخی می‌نگرند و برای یافتن ارزش تاریخی آن به ابداع روش‌هایی برای تاریخ‌گذاری احادیث روی آورده‌اند. «تاریخ‌گذاری حدیث به تعیین تقریبی زمان، مکان، پدیدآورنده و سیر تغییرات یک روایت در بستر تاریخ می‌پردازد» (معارف و شفیعی، ۱۳۹۴: ۱۰۴). به‌طور کلی روش تاریخ‌گذاری روایات به دو نوع «تاریخ‌گذاری بیرونی»^۲ و «تاریخ‌گذاری درونی»^۳ تقسیم می‌شود (Cook, 1981: 25). در روش تاریخ‌گذاری بیرونی، حدیث با استفاده

از «اطلاعات و زمینه‌های بیرونی»^۴ و به گونه‌ای مستقل از سیر تطور روایت در جوامع مختلف حدیثی، بررسی می‌شود؛ حال آنکه در تاریخ‌گذاری درونی، از اطلاعات موجود در خود احادیث، یعنی اسناد یا متن، استفاده می‌شود. از این رو، روش‌های مذکور، بسته به نوع داده‌ای که در آن استفاده شده، قابل انقسام به «تاریخ‌گذاری بر مبنای متن»^۵، «تاریخ‌گذاری بر مبنای اسناد»^۶ و «تاریخ‌گذاری بر مبنای تحلیل ترکیبی اسناد-متن»^۷ است (Motzki, 2005: 52).

در این پژوهش که به روش تحلیلی صورت می‌گیرد، ابتدا از اطلاعات و زمینه‌های بیرونی در تاریخ‌گذاری بیرونی روایت «أَمْرَتْ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ...» استفاده می‌شود؛ سپس با عنایت به تحریرهای گوناگون این روایات در منابع حدیثی و فقهی اهل سنت و شیعه، به بررسی نکات مؤثر در تاریخ‌گذاری درونی آن با عنایت به متن روایت پرداخته می‌شود. گام بعد یافتن «حلقه مشترک»^۸ است که در بررسی سندی روایت، به تعیین تاریخ روایت کمک می‌نماید. نتیجه نهایی از ترکیب و مقایسه این بررسی‌ها حاصل می‌آید که در قالب تحلیل ترکیبی اسناد-متن ارائه می‌شود.

۱-۱. پیشینه پژوهش

با توجه به اهمیت موضوع جهاد، روایت «أَمْرَتْ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ...» در پژوهش‌های گوناگونی صورت گرفته است. مقاله «بررسی نقش روایت مشترک در اخبار منتقله، مطالعه موردی جعابی از مشایخ صدوق» (مؤدب و ستار، ۱۳۹۳) با بررسی یکی از اسناد روایت مورد بحث با تمرکز بر نقش «جعابی» از سلسله راویان، به چگونگی انتقال این روایات از منابع اهل سنت به منابع شیعی پرداخته است.

مقاله «بررسی سندی و دلالتی حدیث أَمْرَتْ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ...» (قاسم‌پور و شیرین‌کار موحد، ۱۳۹۶) به بررسی رجالی روایت با عنایت به مبانی شیعی پرداخته است. نگارندگان این مقاله از طریق عرضه محتوای روایت بر قرآن و سیره پیامبر ﷺ و تحلیل واژگان حدیث، سعی نمودند تا معنای متفاوتی از معنای رایج، درباره روایت ارائه نمایند. مجتبی الهی خراسانی و محمد مروارید (۱۳۹۶) برای بررسی نظریه جهاد دعوت به نگارش مقاله «نقد مستند روایی نظریه جهاد دعوت، بررسی موردی حدیث مقاتله» پرداخته‌اند.

روشن است که هرچند پژوهش‌های صورت گرفته در مطالعه موردی با پژوهش حاضر اشتراک دارند، پژوهش حاضر با عنایت به تاریخ‌گذاری روایت و تکیه بر روش تحلیل ترکیبی اسناد-متن تلاش می‌نماید خوانش دیگری از روایت مذکور ارائه نماید.

۲. تاریخ‌گذاری روایت «أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ...»

تاریخ‌گذاری حدیث یکی از مباحث جدید در مطالعات حدیثی است. مباحثی چون کتابت، تدوین و تبویب حدیث، مکاتب و جریان‌های حدیثی و زمینه‌های اجتماعی-فرهنگی صدور حدیث، از جمله مسائلی است که در این حوزه مورد توجه و نظر است. (راد، ۱۳۹۴: ۳۵). در واقع، تاریخ‌گذاری حدیث، زمان تقریبی پیدایش احادیث را از حیث زمان و مکان مشخص کرده و سیر تحولات تاریخی آن را به دو شیوه «تاریخ‌گذاری بیرونی» و «تاریخ‌گذاری درونی» مشخص می‌سازد.

۲-۱. تاریخ‌گذاری بیرونی

در تاریخ‌گذاری بیرونی عوامل بیرون از متن و شبکه اسناد روایت مانند عوامل و حوادث تاریخی مد نظر قرار می‌گیرند.

۲-۱-۱. سبب ورود روایت

یکی از مسائل در تاریخ‌گذاری بیرونی روایت، بررسی سبب ورود و یا شأن صدور روایت است. بر این اساس در تاریخ‌گذاری بیرونی روایاتی که بیانگر شأن صدور روایت «أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ» هستند، در پی سیر تاریخی منابع مورد بحث و نیز اشارات تاریخی آمده در روایت هستیم. «برای تاریخ‌گذاری با استفاده از زمینه‌های بیرونی می‌توان در متن حدیث عناصری یافت که تاریخ‌پیدایی یا کاربرد آن‌ها از طرق دیگر معلوم باشد.» همچنین می‌توان از حوادث تاریخی مشخصی که متن روایت آمده کمک گرفت (آقایی، ۱۳۹۰: ۱۰۶-۱۰۷). آنچه در جدول ۱ آمده، حاصل بررسی مجموعه روایات مورد بحث از حیث سبب ورود و اشارات تاریخی آمده در آن است.

جدول ۱: تاریخ‌گذاری بیرونی تحریرهای گوناگون روایت «أَمْرَتْ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ...» در منابع شیعه و اهل سنت

مضمون روایت	سبب ورود / اشارات تاریخی	تاریخ وقوع	منبع
کسب تکلیف از پیامبر ﷺ در برخورد با شخصی که مرتکب قتل شده درحالی که به وحدانیت خداوند شهادت داده است.	پاسخ پیامبر ﷺ من مأمور شده‌ام با مردم قتال نمایم تا زمانی که «لا اله الا الله» بگویند...	-	ابن حنبل، ۱۶۱۶ و ۱۶۱۶۳؛ ابن ماجه، بی تا: ج ۵، ۴۲۷، ح ۳۹۲۹؛ نسائی، بی تا [ب]: ۴۲۰، ح ۳۹۷۹، ۳۹۸۰، ۳۹۸۱، ۳۹۸۲ و ...
کسب تکلیف از پیامبر (ص) در برخورد با شخصی که مرتکب قتل شده ...	وفد ثقیف ^۹	سال نهم هجری	ابن حنبل، ۱۶۱۶؛ ج ۲۶، ۸۱، ح ۱۶۱۶۰؛ دارمی، ۱۴۲۱؛ ج ۳، ۱۵۸۹، ح ۲۴۹۰؛ نسائی، بی تا [الف]: ج ۲، ۲۸۳، ح ۳۴۴۴؛ نسائی، بی تا [ب]: ۴۲۰، ح ۳۹۷۹
معاذ بن جبل به خطبه‌ای اشاره می‌کند که پیامبر ﷺ هنگام خارج شدن از مدینه قبل از غزوه تبوک برای مردم ایراد نمودند که شامل روایت مورد بحث است.	غزوه تبوک	سال نهم هجری	ابن حنبل، ۱۶۱۶؛ ج ۳۶، ۴۳۴، ح ۲۲۱۲۲
عمر ماجرای جنگ خیبر را نقل کرده و به گفت‌وگوی حضرت علی (ع) و پیامبر ﷺ اشاره می‌کند که بنا به فرمایش پیامبر ﷺ دستور مقاتله تا زمان گفتن شهادتین حجت دارد.	جنگ خیبر ^{۱۰}	سال هفتم هجری	ابن حنبل، ۱۶۱۶؛ ج ۱۴، ۵۴۱
روایت مورد بحث بخشی از یک روایت بلند است که به عنوان خطبه منا به دست ما رسیده است. ^{۱۱}	خطبه منا	سال دهم هجری	قمی، ۱۴۰۴؛ ج ۱، ۱۷۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳؛ ج ۳۷، ۱۱۳، ح ۶
ابن حیون به سخنی از پیامبر ﷺ در «یوم النحر» در منا اشاره می‌کند که شامل روایت مورد بحث است.	خطبه منا	سال دهم هجری	ابن حیون، ۱۳۸۵؛ ج ۲، ۴۰۲؛ نوری، ۱۴۰۸؛ ج ۱۸، ۲۰۶، ح ۲۲۵۰۳
خطبه‌ای را از پیامبر ﷺ که قبل از وفاتشان در مدینه بیان فرمودند و دربردارنده روایت مورد بحث است.	قبل از رحلت پیامبر ﷺ	سال دهم و یازدهم هجری	صدوق، ۱۴۰۶؛ ج ۲۹۴

در مجموع از آنچه در سبب ورود این روایت آمده، به چهار تاریخ می‌رسیم که به‌طور تقریبی می‌توان گفت این روایت در میانه‌های سال نهم هجری و سال‌های پایانی حیات پیامبر ﷺ وارد شده است؛ سال‌هایی که حکومت اسلامی استقرار یافته و قدرت مقاتله و مقابله با معاندان را داشته است. البته در تکمیل بحث باید گفت تاریخ‌گذاری درونی حدیث در تحلیل اسناد-متن، نتیجه بحث را روشن‌تر می‌نماید.

۲-۲. تاریخ‌گذاری درونی

در این پژوهش از روش تحلیل ترکیبی اسناد-متن استفاده می‌شود. از این‌رو نیاز است تا به‌صورت جداگانه به بررسی متنی و سپس بررسی سندی روایت پرداخته شود و در نهایت نتایج حاصل از این بررسی‌ها با یکدیگر مقایسه و ترکیب شود.

۲-۲-۱. تاریخ‌گذاری بر مبنای متن

در تاریخ‌گذاری متن، نخستین گام، یافتن و بررسی اشتراکات و اختلافات در تحریرهای گوناگون روایت، برای دستیابی به تطورات متن است که می‌تواند تصویر کلی از تغییرات صورت گرفته ارائه دهد. درحقیقت، ساختارهای اضافه یا کاسته‌شده از متن، کمک می‌کند تا به ساختار اولیه روایت که به‌احتمال زیاد، تحریرهای دیگر حدیث از آن نشئت گرفته است، دست بیابیم (Motzki, 1996: 73).

درباره روایت «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ...» تحریرهای گوناگونی در منابع روایی، فقهی و تفسیری اهل سنت و شیعه وجود دارد که برای مقایسه تحریرهای مختلف، آن‌ها را با توجه به مضمون اصلی‌شان در چندین گروه دسته‌بندی می‌شود:

الف. روایاتی با قید «لا اله الا الله»

این دسته از روایات ساده‌ترین صورت نقل عبارت مورد بحث را در بر دارند: «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوهَا، عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا مِنْ أَمْرِ حَقٍّ، وَحَسَابُهُمْ عَلَيَّ الْكَلْبُ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ج ۱۴، ۴۸۱)؛ هرچند این دسته از روایات نیز دارای تحریرهای مختلفی است که در برخی از عبارات و واژه‌ها با یکدیگر اختلاف دارند. این اختلافات در جدول ۲ آمده است.

تحلیل روایت «أَمْرُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ...» با رویکرد تاریخ‌گذاری اسناد-متن، فاطمه دسترنج و همکاران ۴۷

جدول ۲: تحریرهای گوناگون روایت «أَمْرُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ...» با قید «لا اله الا الله» در منابع شیعه و اهل سنت

منبع		اختلاف عبارات	
اهل سنت	ابوداود، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ۱۱۴۳	أَمْرُ أَنْ أُقَاتِلَ الْمُشْرِكِينَ	أَمْرُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ
	نسائی، بی تا [ب]: ۴۲۰، ح ۳۹۷۸	نُقَاتِلُ النَّاسَ	
شیعه	برقی، بی تا: ج ۱، ۲۸۴، ح ۲۴۱ و بحار الانوار به نقل از المحاسن.	أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي أَمْرْتُ أَنْ أُقَاتِلَكُمْ	
اهل سنت	نسائی، بی تا [ب]: ۴۲۰، ح ۳۹۸۳	حَتَّى يَشْهَدُوا	حَتَّى يَقُولُوا
	برقی، بی تا: ج ۱، ۲۸۴، ح ۲۴۱ و بحار الانوار به نقل از المحاسن.	حَتَّى تَشْهَدُوا	
شیعه	حلی، ۱۹۸۲: ۵۵۵	حَتَّى يَشْهَدُوا	
منابع گوناگون شیعه و اهل سنت		فَإِذَا قَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	فَإِذَا قَالُوهَا
		فَمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	
		فَمَنْ قَالَهَا	
		فَإِذَا فَعَلْتُمْ	
		فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ	
منابع گوناگون شیعه و اهل سنت		حَرَمْتُ عَلَيَّ	عَصَمُوا مِنِّي
		عَصَمَ مِنِّي	
		مَنْعُوا مِنِّي	
		حَرَمْتُ عَلَيْنَا	
		تَحْرُمُ	
		حَقَّتْ بِهَا	
		حُرِّمَ عَلَيَّ	
منابع گوناگون شیعه و اهل سنت		دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسُهُمْ	دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ
		مَالَهُ وَنَفْسَهُ	
		نَفْسَهُ وَمَالَهُ	
		أَمْوَالِكُمْ وَدِمَائِكُمْ	
منابع گوناگون شیعه و اهل سنت		دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَذَرَارِيَهُمْ	إِلَّا بِحَقِّهَا
		إِلَّا مِنْ أَمْرٍ حَقٍّ	
		إِلَّا بِحَقِّهِ	
		إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ	
		فاقد عبارت مذکور	

منابع گوناگون شیعه و اهل سنت	عَلَى اللَّهِ حِسَابُهُمْ	حِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ
	حِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ	
	حِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ	
	حِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ	
	كَانَ حِسَابُكُمْ عَلَى اللَّهِ	
	فاقد عبارت مذکور	

باید به این نکته اشاره کرد که روایت مورد نظر در منابع اولیه حدیثی شیعه یعنی کتب اربعه ذکر نشده است. اما شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) این روایت را در *عیون الاخبار* آورده است: «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُواهَا فَقَدْ حُرِّمَ عَلَيَّ دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ» (صدوق، ۱۳۷۸ق: ج ۲، ۶۴، ح ۲۸۰). همچنین شیخ صدوق صورت دیگری از روایت را در *ثواب الاعمال و عقاب العمال* هم ذکر کرده که البته در خلال آخرین خطبه پیامبر ﷺ در مدینه آمده و با این تحریر تفاوت‌هایی دارد. ابن حیون (م ۳۶۳ق) در *دعائم الاسلام* این روایت را با اشاره به اینکه در منا توسط پیامبر ﷺ ایراد شده است، به این صورت نقل کرده: «أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كَفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ فَإِنَّمَا أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوا ذَلِكَ فَقَدْ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَى يَوْمٍ يَلْقَوْنَ رَبَّهُمْ فَيَحْسَبُهُمْ أَلَا هَلْ بَلَغْتَ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ» (ابن حیون، ۱۳۸۵ق: ج ۲، ۴۰۲، ح ۴۷۲۶۹). رد پای روایت مذکور در تفسیر علی بن ابراهیم قمی (م قرن ۳) نیز دیده می‌شود که در خلال خطبه منا آمده است؛ البته این نقل در این دسته که شامل صورت ساده روایت است نمی‌گنجد. این روایت در بخش سبب ورود روایت آمده است. در سیر بررسی منابع شیعی به علامه حلی (م ۷۲۶ق) می‌رسیم که در *نهج الحق و کشف الصدق*، روایت مذکور را به این صورت آورده است: «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ» (حلی، ۱۹۸۲: ۵۵۵). همچنین در کتاب فقهی خود، *تذکرة الفقهاء* نیز به آن اشاره کرده است (همان: ج ۴، ۳۱۵). سپس شهید ثانی (م ۹۶۶) نیز در *روض الجنان* به روایت آمده در *تذکرة الفقهاء* استناد کرده است (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۶۴۶). قدیمی‌ترین منبع فقهی شیعه که این تحریر از

روایت در آن آمده، *الخلاف* شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) است (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ۳۲۹). پیش از شیخ طوسی، شافعی (م ۲۰۴ق) از علمای اهل سنت است که در کتاب *الأم*، روایت مورد بحث را مبنای استناد فقهی خود قرار داده است (شافعی، ۱۴۱۰ق: ج ۴، ۱۸۱-۱۸۲؛ ج ۶، ۲۵۲-۲۵۵؛ ج ۷، ۸۶ و ۳۱۹). شافعی در این کتاب به تحریرهای گوناگونی از این روایت اشاره می‌کند. در این میان، عبارت «لَا أزالُ أُقَاتِلُ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَدْ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ» (شافعی، ۱۴۱۰ق: ج ۴، ۱۸۱) را هم آورده که با این تعبیر در کتاب‌های دیگر نقل نشده است.

بنابراین، این دسته از روایات دارای تحریرهای گوناگونی است که در برخی از کلمات و عبارات با یکدیگر اختلاف دارند؛ هرچند این اختلافات، اختلافات ساختاری نیستند. تنها اختلافی که محدوده روایت را مشخص‌تر می‌کند، نقلی است که در سنن ابوداود آمده است که به جای واژه «ناس»، کلمه «مُشْرِكِينَ» آمده است. از سوی دیگر مشخص گردید که قدیمی‌ترین منبع نقل این صورت از روایت در منبع فقهی اهل سنت، یعنی کتاب *الأم* شافعی آمده است. در منابع شیعی نیز قدیمی‌ترین نقل این روایت مربوط به شیخ صدوق و پس از او، در منابع فقهی، مربوط به شیخ طوسی است.

ب. روایاتی که گزاره‌های دیگری علاوه بر «لا اله الا الله» را در بر دارد.

در این دسته از روایات علاوه بر گفتن «لا اله الا الله»، گزاره‌های دیگری نیز مطرح می‌شود: «أَمْرٌ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَإِذَا شَهِدُوا وَ اسْتَقْبَلُوا قِبَلَتَنَا وَ أَكَلُوا ذَبِيحَتَنَا وَ صَلَّوْا صَلَاتَنَا فَقَدْ حَرَمْتُ عَلَيْنَا دِمَائِهِمْ وَ أَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا لَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وَ عَلَيْهِمْ مَا عَلَيْهِمْ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ج ۲۰، ۳۴۹، ح ۱۳۰۵۶). در این روایات شروط حرمت خون و اموال بر گفتن «لا اله الا الله» اضافه شده است. چنان‌که مشاهده می‌شود، واژه «يَشْهَدُوا» نیز به جای واژه «يَقُولُوا» قرار گرفته است. این روایات در منابع پس از مستند احمد بن حنبل نیز آمده، هرچند ممکن است در تحریرهای گوناگون اختلافاتی در برخی عبارات و کلمات دیده شود (برای مثال ر.ک: بخاری، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۲۷۳، ح ۳۶۰؛ ابوداود، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ۱۱۴۲، ح ۲۶۴۱؛

ترمذی، ۱۴۱۹ق: ج ۴، ۴۳۰، ح ۲۶۰۸؛ نسائی، بی تا [الف]: ج ۲، ۲۷۹، ح ۲/۳۴۲۹؛ نسائی، بی تا [ب]: ۵۱۴، ح ۵۰۳۹). در منابع شیعی نیز علامه مجلسی (م ۱۱۰ق) این روایت را آورده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۶۵، ۲۴۲). از جمله تفاوت‌هایی که این صورت از روایات در برخی منابع دارد، قرارگیری عبارت «أَمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ الْمُشْرِكِينَ» به جای «أَمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ» است (نسائی، بی تا [الف]: ج ۲، ۲۷۹، ح ۱/۳۴۲۸؛ همو، بی تا [ب]: ۴۱۹، ح ۳۹۶۶)؛ البته این صورت فقط در سنن نسائی آمده است.

تحریر دیگری از این قبیل روایات در مسند احمد بن حنبل، صحیح بخاری و صحیح مسلم آمده است: «أَمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، ثُمَّ قَدْ حُرِّمَ عَلَيَّ دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ج ۱۴، ۲۲۲، ح ۸۵۴۴؛ بخاری، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۲۹، ح ۲۴؛ مسلم، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ۵۳، ح ۳۶). این صورت از روایت در سنن ابن ماجه (م ۲۷۳ق) هم دیده می‌شود با این تفاوت که روایت در عبارت «وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ» خاتمه می‌یابد (ابن ماجه، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۹۷، ح ۷۲؛ ج ۳، ۱۱۴۲، ح ۲۶۴۱). در منابع اولیه حدیثی شیعه، این روایت به این شکل ذکر نشده است؛ اما در آثار متأخران نمونه‌هایی دیده می‌شود که قریب به تحریر مذکور هستند (برای مثال ر.ک: ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق: ۱۲۸، ح ۱۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۶۵، ۲۴۲؛ نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۱۸، ۲۰۸، ح ۲۲۵۱۴). کهن‌ترین منبع شیعی که این صورت از روایت در آن آمده است، المحاسن برقی (م ۲۷۴ق) است: «أُيِّمَتَا النَّاسُ إِيَّيْ أَمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَكُمْ حَتَّى تَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنِّي مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَإِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ حَقَّقْتُمْ بِهَا أَمْوَالَكُمْ وَ دِمَاءَكُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَ كَانَ حِسَابِكُمْ عَلَى اللَّهِ» (برقی، بی تا: ج ۱، ۲۸۴، ح ۲۴۱)؛ البته این تحریر از روایت در نسبت با صورت پرتکرار آن اختلاف‌هایی را در بر دارد.

قدیمی‌ترین نقل این صورت از روایت که دارای تحریرهای گوناگون است، در مسند احمد حنبل آمده و پس از او در منابع دیگر اهل سنت ذکر شده است. در منابع شیعی هم اضافه شدن قید شهادت دادن بر رسالت پیامبر ﷺ در المحاسن برقی دیده می‌شود.

ج. روایات ناظر به مواجهه با اهل رده و مانعان و معرضان از زکات

در تعدادی از روایات مورد بحث، ضمن گفت‌وگویی که میان عمر و ابوبکر انجام گرفته است، عمر و در یک نقل هم ابوبکر، به‌عنوان شاهد سخن خویش، به روایت «أَمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ...» اشاره می‌کنند. در خلال ماجرای اهل رده، عمر از ابوبکر سؤال می‌کند که چگونه با مردم به مقاتله می‌پردازی؟ درحالی‌که پیامبر ﷺ فرمود: همانا من مأمور شدم با مردم بجنگم تا اینکه بگویند، «لا اله الا الله». پس اگر چنین بگویند جان و مالشان را از من حفظ می‌کنند، مگر به حش و حسابشان با خداست. ابوبکر با عنایت به روایت مورد اشاره، زکات را یکی از حقوقی می‌داند که در اثر ممانعت از پرداخت آن، می‌توان به مقاتله با «مانعان زکات» پرداخت (برای مثال ر.ک: ابن‌حنبل، ۴۱۶ق: ج ۱، ۲۲۹، ح ۶۷؛ بخاری، ۴۱۰ق: ج ۱۰، ۳۳۰، ح ۶۱۸۶؛ مسلم، ۴۱۲ق: ج ۱، ۵۱، ح ۳۲؛ ابوداود، ۴۲۰ق: ج ۲، ۶۷۰، ح ۱۵۵۶؛ ترمذی، ۴۱۹ق: ج ۴، ۴۲۹، ح ۲۶۰۷؛ نسائی، بی تا [الف]: ج ۲، ۲۸۱، ح ۸۳۴۳۵).

عبارت «لَمَّا تُوَفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» در این روایات به زمان پس از پیامبر ﷺ اشاره دارد. همچنین عبارات فلَمَّا «كَانَتْ الرَّدَّةُ»، «وَارْتَدَّ مَنْ ارْتَدَّ»، «اسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ» و «لَمَّا ارْتَدَّ أَهْلُ الرَّدَّةِ فِي زَمَانِ أَبِي بَكْرٍ» که در تحریرهای گوناگون این روایت آمده است، به ماجرای جنگ‌های رده در زمان خلیفه اول اشاره می‌کند که در سال‌های یازدهم تا سیزدهم هجری صورت گرفت. شرایط تاریخی به‌وجودآمده سبب شده تا کارکردی را بر روایت «أَمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ...» حمل کنند. درواقع راوی شرایط تاریخی و اتفاق پیش رو را با نقل پیشینی منطبق کرده و از آن نتیجه‌ای را برای ارتکاب عملی متناسب با شرایط پیش رو برداشت می‌نماید. پس این دسته از روایات به کارکرد روایت مذکور در زمان بعد از نقل اولیه آن اشاره دارند.

این روایات در مجامع اولیه اهل سنت آمده است و در تحریرهای مختلف آن نیز اختلاف‌هایی دیده می‌شود.

جدول ۳: انواع تحریرهای روایت «امرت ان اقاتل الناس...» در مسند احمد بن حنبل؛ روایاتی با مضمون

مواجهه با اهل رده

أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ". قَالَ: فَلَمَّا كَانَتْ الرَّدَّةُ قَالَ عُمَرُ لِأَبِي بَكْرٍ: تَقَاتِلْهُمْ، وَقَدْ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ كَذَا وَكَذَا؟ قَالَ: فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَاللَّهِ لَا أَفْرُقُ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، وَلَأَقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا. قَالَ: فَقَاتَلْنَا مَعَهُ، فَرَأَيْنَا ذَلِكَ رَشْدًا (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ۲۲۹، ح ۶۷، ج ۱۵، ۲۸۶، ح ۹۴۷۵).

لَمَّا ارْتَدَّ أَهْلُ الرَّدَّةِ فِي زَمَانِ أَبِي بَكْرٍ، قَالَ عُمَرُ: كَيْفَ تَقَاتِلُ النَّاسَ يَا أَبَا بَكْرٍ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَدْ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ؟" فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَاللَّهِ لَا أَقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَّا قَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَيْهَا. قَالَ عُمَرُ: فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ أَنَّ اللَّهَ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ (همان، ج ۱، ۳۵۸، ح ۲۳۹).

أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوا، عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ" قَالَ: فَلَمَّا قَامَ أَبُو بَكْرٍ، وَارْتَدَّ مَنْ ارْتَدَّ، أَرَادَ أَبُو بَكْرٍ قِتَالَهُمْ، قَالَ عُمَرُ: كَيْفَ تَقَاتِلُ هَؤُلَاءِ الْقَوْمَ وَهُمْ يُصَلُّونَ؟ قَالَ: فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَاللَّهِ، لَا أَقَاتِلَنَّ قَوْمًا ارْتَدُّوا عَنِ الزَّكَاةِ، وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَّا فَرَضَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، لَقَاتَلْتُهُمْ. قَالَ عُمَرُ: فَلَمَّا رَأَيْتُ اللَّهَ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِقِتَالِهِمْ، عَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ (همان، ج ۱۶، ۴۸۹، ح ۱۰۸۴۰).

لَمَّا تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ، قَالَ عُمَرُ: يَا أَبَا بَكْرٍ، كَيْفَ تَقَاتِلُ النَّاسَ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ؟" قَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَاللَّهِ لَا أَقَاتِلَنَّ - قَالَ أَبُو الْيَمَانِ: لَا أَقَاتِلَنَّ - مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَّا قَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنَعِهَا. قَالَ عُمَرُ: فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ (همان، ج ۱، ۲۷۰، ح ۱۱۷).

لَمَّا تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ، قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: يَا أَبَا بَكْرٍ، كَيْفَ تَقَاتِلُ النَّاسَ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؟" قَالَ أَبُو بَكْرٍ: لَا أَقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، إِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَّا قَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَيْهَا. فَقَالَ عُمَرُ: وَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ أَنَّ اللَّهَ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ بِالْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ (همان، ج ۱، ۴۱۷، ح ۳۳۵)

د. روایاتی ناظر به آیات ۲۱ و ۲۲ سوره غاشیه

در میان منابع اهل سنت بعد از ذکر روایت مذکور از قول پیامبر ﷺ به آیه ۲۱ و ۲۲ سوره غاشیه اشاره شده است: «أُمرتُ أَنْ أُقاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. فَإِذَا قَالُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ. ثُمَّ قَرَأُ: إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ج ۲۲، ۱۱۹، ح ۱۴۲۰۹؛ مسلم، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ۵۳، ح ۳۵؛ نسائی، بی‌تا[الف]: ج ۶، ۵۱۴، ح ۲/۱۱۶۷۰؛ ترمذی، ۱۴۱۹ق: ج ۵، ۲۷۱). در منابع ثانویه اهل سنت نیز تحریرهای مختلف این روایت آمده است (برای مثال رک: حاکم، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ۵۴۴، ح ۱۴۲۷ و ۱۴۲۸؛ ج ۲، ۵۶۸، ح ۳۹۲۶؛ بیهقی، ۱۴۲۴ق: ج ۸، ۳۰۷، ح ۱۶۷۳۳ و ۱۶۷۳۲). این صورت از روایت در منابع شیعه نیامده است.

۲-۲-۲. تاریخ‌گذاری بر مبنای سند

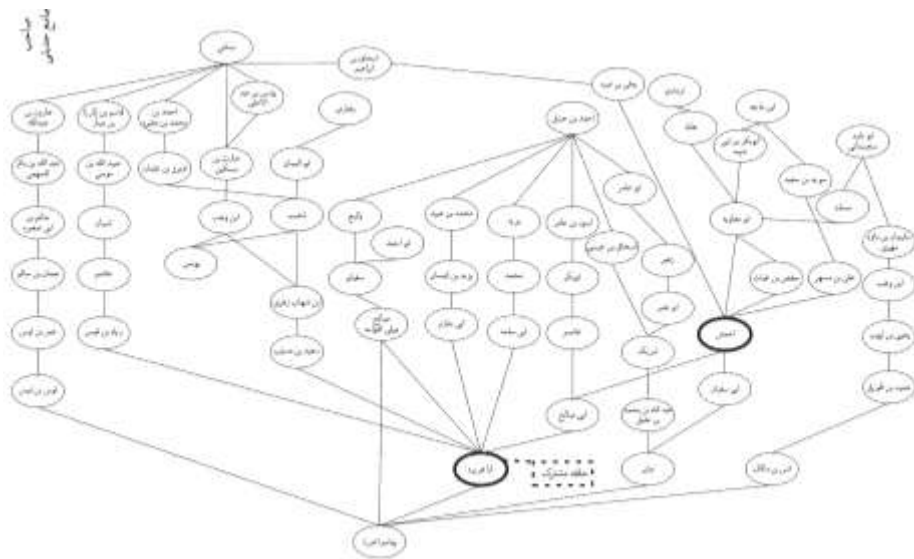
در تاریخ‌گذاری روایات بر مبنای سند، بررسی سندی روایت به‌منظور تبیین وثاقت و عدم وثاقت راوی نیست. در واقع محققان غربی به روایت به‌مثابه داده تاریخی می‌نگرند و هدف آنان نیز از بررسی سندی، یافتن «حلقه مشترک» است که نخستین بار حدیث را نقل کرده است؛ زیرا حلقه مشترک «حد زمانی آغازین»^{۱۲} نقل روایت است؛ گرچه برخی «حلقه مشترک» را «حد زمانی واپسین»^{۱۳} یا دیرترین زمان ممکن که می‌توان روایت یا اثر مکتوبی را به کسی نسبت داد، در نظر می‌گیرند (Schacht, 1949: 176-179). با توجه به آنکه در بخش قبل تحریرهای مختلف از روایت مورد بحث را در گروه‌هایی دسته‌بندی نمودیم، در ادامه با عنایت به آن دسته‌بندی، با تشکیل شبکه اسناد از روایات، درصدد یافتن حلقه مشترک هستیم. شایان ذکر است که در تشکیل شبکه اسناد، آن دسته از روایات که دارای سند نبوده و یا دارای سند مرسل بودند، از دایره بررسی بیرون آمده‌اند.

ماجرای «وفد ثقیف» را در نظر بگیریم، با توجه به تاریخ تولد نعمان بن بشیر که چهارده ماه پس از هجرت ذکر شده است (ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ج ۶، ۱۲۲)، او زمان شنیدن این روایت در محضر پیامبر ﷺ حدوداً هفت یا هشت‌ساله بوده است؛ البته به گفته ابن سعد (م ۲۳۰ق) روایان مدینه چنین نظری دارند و روایان کوفه سن او را بیشتر می‌دانند (همان). به نظر می‌رسد طریق نعمان بن بشیر، «طریق شیرجه‌ای»^{۱۵} باشد. این اصطلاح بر طرق ساختگی نقل دلالت می‌کند به این صورت که راوی متأخر به زیر «حلقه مشترک» شیرجه می‌زند و خود را به مرجعی کهن‌تر از «حلقه مشترک» می‌رساند (Juynboll, 1989: 375-377).

نقل «معاذ بن جبل» هم که تاریخ روایت را به قبل از جنگ تبوک می‌رساند، نقل منفردی است که روایانش در سایر نقل‌های سبب ورود روایت مشترک نیستند. همین امر درباره روایتی که به جنگ خیبر اشاره می‌کند نیز صدق می‌کند. در دسته دیگر از روایات سبب ورود، عبارت مورد نظر در خلال خطبه منا آورده بودند. این نقل در منابع شیعی دیده می‌شود. قدیمی‌ترین منبع که به آن اشاره کرده بود، تفسیر قمی است که آن را بدون سند ذکر کرده است و از این رو در تاریخ‌گذاری بر مبنای اسناد قابل بحث نیست. روایتی نیز که در دعائم الاسلام از قول پیامبر ﷺ آمده که ایشان در منی بیان فرمودند، فاقد سند است. این همان روایتی است که محدث نوری هم بدون ذکر سند به نقل از ابن حیون آورده است. تنها شیخ صدوق است که در ثواب الاعمال به آخرین خطبه پیامبر ﷺ در مدینه اشاره می‌کند و سند آن را چنین ذکر می‌کند: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكَّلِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ قَالَ حَدَّثَنِي عَمِّي الْحُسَيْنُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو الصَّيْنِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْخُرَّاسَانِيِّ عَنْ مُيسِرِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَائِشَةَ السَّعْدِيِّ عَنْ يَزِيدَ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِي سَلْمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَا خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ ص قَبْلَ وَقَاتِهِ وَ هِيَ آخِرُ خُطْبَةٍ خَطَبَهَا بِالْمَدِينَةِ...» (صدوق، ۱۴۰۶ق: ۲۹۴). در اواخر این خطبه به روایت مذکور اشاره می‌شود. این روایت به «ابوهریره» و «عبدالله بن عباس» ختم می‌شود که ایشان عبارت مذکور را از پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند. پس از شیخ صدوق، دیلمی (م ۸۴۱ق) در اعلام‌الدین فی صفات المؤمنین این روایت را با حذف سند، از پیامبر ﷺ به نقل از

ابن عباس آورده است (دیلمی، ۱۴۰۸ق: ۴۲۷).

بیشترین حجم روایات و بیشترین طرق نقل مربوط به دسته‌ای از روایات است که با قید «لا اله الا الله» آمده است. شبکهٔ اسناد این روایات در منابع اهل سنت به شرح زیر است:



نمودار ۲: حلقهٔ مشترک اصلی و حلقهٔ مشترک فرعی در روایت «امرت ان اقاتل...»
در منابع اولیهٔ حدیثی اهل سنت

حلقهٔ مشترک در این روایات «ابوهریره» است که روایت را از پیامبر ﷺ نقل کرده است. زیرشاخه‌هایی نیز به‌عنوان حلقه‌های فرعی در این شبکهٔ اسناد دیده می‌شود که البته تعداد راویان زیرشاخه‌ها محدود به دو یا سه راوی است. در این شبکهٔ اسناد، سه طریق دیگر نیز به پیامبر ﷺ می‌رسد که طریق «انس بن مالک» و «اوس بن اوس» طریق واحدی است و طریق «جابر» نیز دو راوی زیرشاخه‌ای دارد که یکی از آن‌ها به «اعمش» به‌عنوان حلقهٔ مشترک فرعی می‌رسد. از نظر یئبل تنها زمانی که نقل حدیث از نظر تاریخی قابل قبول می‌نماید، زمان حلقهٔ مشترک است و نقل حدیث از «طریقی منفرد»^{۱۶} که از پیامبر ﷺ تا حلقهٔ مشترک کشیده شده، پذیرفته نیست (Juynboll, 1989, 352-353; Idem, 1994, 154-155).

مشترک فرعی سایر طرق دارای نقل‌های منفرد هستند. ظاهر شبکه‌ی اسناد روایاتی که علاوه بر گفتن لا اله الا الله، گزاره‌های دیگری را نیز جزء شرایط عدم مقاتله بیان می‌کند، با تعریفی که محققان غربی از «شبکه‌ی عنکبوتی»^{۱۷} دارند، متناسب است. شبکه‌ی عنکبوتی، نموداری متشکل از «حلقه‌ی مشترک» و چندین طریق نقل است که آن را به مجموعه‌ی مکتوب می‌رسانند؛ درحالی‌که همه‌ی این طرق یا اکثر آن‌ها اسانیدی منفردند و لذا یُبئَل شبکه‌ای را که فاقد اعتبار تاریخی است و متشکل از مجموعه‌ای از طرق منفردی است که «حلقه‌ی مشترک» را به صاحبان جوامع حدیثی متصل می‌کند، شبکه‌ی عنکبوتی نامیده است (Juynboll, 2001: 306). از این رو اگر در هر حدیث معین، چند شبکه‌ی تک‌زنجیره‌ای در یک «حلقه‌ی مشترک ظاهری» با یکدیگر تلاقی کنند اما این «حلقه‌ی مشترک» حداقل حلقه‌های مشترک فرعی قابل قبول را نداشته باشد، ساختار اسناد آن حدیث را «شبکه‌ی عنکبوتی» می‌نامیم. «حلقه‌ی مشترک ظاهری» نیز اصطلاحی است که ینبَل ابداع کرده، به این معنا که اگر در شبکه‌ی اسناد حلقه‌های مشترک فرعی وجود نداشته باشند، ینبَل حلقه‌ی مشترک را نه «حلقه‌ی مشترک حقیقی»^{۱۸} که «حلقه‌ی مشترک ظاهری»^{۱۹} می‌نامد (Ibid: 306). بنابراین طبق تحلیل یُبئَل راوی در یک «شبکه‌ی اسناد»، در صورتی «حلقه‌ی مشترک حقیقی» نام می‌گیرد که چندین «حلقه‌ی مشترک فرعی» داشته باشد. در «حلقه‌ی مشترک ظاهری» به جای طرق حاوی حلقه‌های مشترک فرعی، چند «طریق منفرد» وجود دارد؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد در آن نقطه یک «گره حدیثی»^{۲۰} شکل گرفته است، ولی به دلیل نبود حلقه‌های مشترک فرعی، این حلقه‌ی مشترک، حقیقی نیست.

این صورت از روایات در منابع اولیه‌ی حدیثی شیعه نیامده است. محدث نوری آن را بدون ذکر سند از پیامبر ﷺ نقل کرده (نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۱۸، ۲۰۸) و در بحار الانوار نیز چند تحریر از این روایات بدون ذکر سند آمده است. ابن‌جمهور هم این تحریر از روایت را از قول پیامبر ﷺ و بدون ذکر سند آورده است (ابن‌أبی‌جمهور، ۱۴۰۵ق: ج ۱، ۱۵۳، ح ۱۱۸). قدیمی‌ترین منبع نقل آن در المحاسن است که احمد بن محمد از پدرش محمد بن خالد برقی روایت را با این سند آورده است: عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَفَاتِلَكُمْ...» (برقی، بی تا: ج ۱، ۲۸۴، ح ۴۲۱).

۱۱۰۴ق) آن را در کتاب کلامی خود، *إثبات الهداة بالانصوص والمعجزات* بدون ذکر سند و از قول ابوهریره آورده است (حر عاملی، ۱۴۲۵ق: ج ۳، ۴۱۲، ح ۳۰۴).

۲-۳. تاریخ‌گذاری بر مبنای اسناد-متن

با افزودن داده‌های سندی به تحلیل متن است که می‌توان حدود زمانی دقیقی برای عناصر متنی مختلف در حدیث مشخص کرد (آقایی، ۱۳۹۰: ۱۳۶-۱۳۷). لذا پس از جمع‌آوری تحریرهای گوناگون روایت، برای مقایسه متن روایت و سپس ترسیم شبکه اسناد به ترکیب و مقایسه نتایج حاصل از بررسی‌ها می‌پردازیم.

■ با در نظر گرفتن سبب ورود این روایت، روایاتی که «نعمان بن سعید» در آن حلقه مشترک است و روایت را از «اوس بن ابی‌اوس» نقل کرده است به نسبت روایاتی که به قبل از جنگ تبوک، هنگام جنگ خیبر و خطبه منا اشاره می‌کنند، دارای تحریرهای مشابه و نیز شبکه اسناد با روایان مشترک است. این روایات از امان دادن به کسی که گوینده «لا اله الا الله» است، سخن می‌گوید و در واقع مضمون روایت، نفی قتال با چنین کسانی است.

■ روایاتی که به خطبه پیامبر ﷺ در منا اشاره دارند و حاوی عبارت مذکورند، از نظر تاریخ‌گذاری متن و تاریخ‌گذاری سندی قابل قبول نیستند؛ زیرا این صورت از روایت در قدیمی‌ترین منبع آن یعنی تفسیر قمی، بدون سند آمده است.

■ مقایسه تحریرهای مختلف از روایاتی که در شأن صدور آمده و نیز روایات ناظر به «مانعان زکات»، نشان از اختلاف‌های محدود در ساختار روایت در منابع اهل سنت دارد. اگر عناصر متنی مشترک در تحریرهای مختلف با نقل از «حلقه مشترک» در شبکه اسناد متناظر باشد، تحریر اولیه بازسازی شده، نقل واقعی و اصیل حدیث محسوب می‌شود (Motzki, 2000, 174; Idem, 2005, 250-251).

■ در دسته‌بندی‌های مختلف این روایات به‌جز روایاتی که به‌سبب ورود اشاره می‌کند و حلقه مشترک آن «نعمان بن سالم» است و نقل‌ها به «اوس بن ابی‌اوس» ختم می‌شود، ابوهریره روای مشترک در تحریرهای گوناگون است. این تحریرها در واژه‌پردازی‌ها با یکدیگر اختلاف دارند. بسیاری از تغییرات ویرایشی در حدیث به «حلقه‌های مشترک فرعی» بازمی‌گردد که بانی تحریرهای متعدد و متفاوت

حدیث است (Juynbool, 1993: 212).

■ ساده‌ترین صورت این روایات که در هر چهار دسته لحاظ‌شده در این نوشتار آمده، «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا من أمر حق، وحسبهم على الله» است که تحریرهای گوناگون در واژه‌پردازی تفاوت‌هایی دارند. قدیمی‌ترین منبع نقل این صورت از روایت در منبع فقهی اهل سنت، یعنی کتاب الام شافعی آمده است.

■ حلقه‌های مشترک در مجموع این روایات در منابع اهل سنت، ابوهریره، نعمان بن سالم، انس بن مالک و اوس بن ابی‌اوس و نیز ابن‌شهاب زهری است.

■ حضور این روایات در منابع شیعی بسیار محدود و اکثر نقل‌ها بدون ذکر سند است و در چند مورد نیز، روایت به‌صورت مرسل و به نقل از ابوهریره از قول پیامبر ﷺ آمده است. شیخ صدوق برای روایت مذکور در دو کتاب ثواب الاعمال و نیز عیون الاخبار، دو طریق نقل ذکر کرده است که متن روایات نیز در این دو منبع با یکدیگر اختلاف دارد.

■ روایاتی که با حلقه مشترک «ابن‌شهاب زهری» به نقل از ابوهریره، به ماجرای جنگ‌های رده اشاره دارد، دارای تحریرهای مختلف ولی نزدیک به یکدیگر است. این دسته از روایات به‌عنوان کارکرد روایت «أمرت ان اقاتل...» محسوب می‌شوند که پس از پیامبر ﷺ در جریان گفت‌وگوی خلیفه اول و دوم آمده و از سخن پیامبر ﷺ برداشت شده است.

■ شبکه إسناد روایاتی که علاوه بر قید لا اله الا الله، دربردارنده گزاره‌های دیگری نیز مانند شهادت به رسول خدا، نماز و زکات دادن را هم جزء شروط عدم مقاتله ذکر کرده است، دارای طرق نقل منفردند و حلقه مشترک در طبقه صحابه ندارد. حلقه مشترک این روایات «قتیبه بن سعید» که نزدیک‌ترین راوی به صاحبان جوامع حدیثی است. شبکه إسناد در این دسته از روایات، ساختاری عنکبوتی دارد که حاکی از روایت برساخته بودن آن است.

۳. نتیجه‌گیری

تایخ‌گذاری روایت «أمرت ان اقاتل...» به روش تحلیل ترکیبی إسناد-متن نشان داد که این

روایت در منابع حدیثی و روایی اهل سنت به‌خصوص در منابع اولیه، بیشترین طریق نقل را در بر دارد و متون این روایات در عبارت پردازی‌ها و واژه‌پردازی‌ها با یکدیگر اختلاف دارند؛ اما این اختلافات، تفاوت‌های ساختاری نیستند. قدیمی‌ترین منبع این روایت یک مرجع فقهی در میان اهل سنت است. سابقه کاربرد فقهی این روایت هم به گفت‌وگوی عمر و ابوبکر در جریان جنگ‌های اهل رده بازمی‌گردد که از قول پیامبر ﷺ در روایت مذکور، حکم قتال با مانعان زکات برداشت شده است؛ درحالی‌که در سبب ورود این روایت که در زمان «وفد ثقیف» صورت گرفته، به نکته مقابل این برداشت می‌رسیم. در واقع از این روایات فهمیده می‌شود که قصد پیامبر ﷺ جلوگیری و مشخص کردن حد قتال بوده و روایات ناظر به غایت است نه علت قتال؛ یعنی لا اله الا الله خط قرمز قتال است. بنابراین اگر طرف مقاتله «لا اله الا الله» بگوید، جایگاهی برای قتال باقی نمی‌ماند.

روایت مورد بحث در منابع اولیه شیعه نیامده است؛ هرچند شیخ صدوق و شیخ طوسی که در قرن چهارم و پنجم هجری می‌زیسته‌اند، این روایت را ذکر کرده‌اند که در این میان شیخ صدوق روایت را با ذکر سند آورده است. برقی نیز در *المحاسن* روایت را با ذکر سند نقل کرده است. هرچند به دلیل طرق نقل منفرد و نیز مرسل روایت شدن در دیگر منابع، ترسیم شبکه اسناد و یافتن حلقه مشترک در منابع شیعی نسبت به روایت مذکور، امکان‌پذیر نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. همانا من مأمور شدم با مردم بجنگم تا اینکه بگویند «لا اله الا الله». پس اگر چنین بگویند جان و مالشان را از من حفظ می‌کنند، مگر به حش و حسابشان با خداست.

2. External dating
3. Internal dating
4. External grounds
5. Matn- based dating
6. Isnad- based dating
7. Isnad- cum-matn dating
8. Common link

۹. وفد، هیئت نمایندگانی از یک قبیله و گروه مشخص است. در اصطلاح تاریخ اسلام، «عام الوفود» به سالی گفته می‌شود که گروه‌هایی به نمایندگی از قبایل مختلف عرب در مدینه به خدمت پیامبر ﷺ می‌رسیدند تا به آیین اسلام درآیند و با پیامبر ﷺ به گفت‌وگو بنشینند. یکی از این گروه‌ها، وفد ثقیف بود. زمان ورود وفد ثقیف را به مدینه بعد از جنگ تبوک در رمضان سال نهم هجری،

تحليل رواية «أمرت أن أقاتل الناس...» با رویکرد تاریخ‌گذاری اسناد-متن، فاطمه دسترنج و همکاران ۶۳

- یک یا چند ماه پس از شهادت عروة بن مسعود گفته‌اند (واقدی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ۹۶۲؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق: ج ۴، ۱۴۵۶؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ج ۲، ۲۸۳؛ ابن سیدالناس، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ۲۸۱؛ مقریزی، ۱۴۲۰ق: ج ۲، ۸۵).
۱۰. تاریخ جنگ خیبر را سال هفتم هجری ذکر کرده‌اند (واقدی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ۱۱۳؛ عاصمی مکی، ۱۴۱۹ق: ج ۲، ۲۲۰).
۱۱. کلینی (م ۳۲۹ق) خطبه‌ی منا را در *الکافی* بدون ذکر «أمرت أن أقاتل الناس...» آورده است (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۱۴، ۲۸۴). شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) نیز در *الخصال*، عبارت مورد بحث را در خلال خطبه‌ی منا نقل نکرده است (صدوق، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ۴۸۷). در جوامع حدیثی اهل سنت نیز روایت مورد بحث در خلال خطبه‌ی منا قید نشده است (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ۴۷۷؛ بخاری، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ۱۹۵).

12. limit from which (terminus a quo) و limit to which (terminus as quem)
13. limit after which) terminus post quem و (limit before which) terminus ante quem)
14. Gautier H.A Juynboll
15. Diving way
16. Single strand
17. Spider network
18. Real common link
19. Seeming common link
20. Hadith Kont

منابع

قرآن کریم.

- آقایی، سید علی. (۱۳۹۰). تاریخ‌گذاری احادیث بر مبنای روش تحلیل ترکیبی اسناد - متن: امکانات و محدودیت‌ها. *صحیفه‌ی مبین*، شماره ۵۰: ۱۰۱-۱۴۰.
- ابن‌ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین. (۱۴۰۵ق). *عوالی الثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة* (مجتبی عراقی، محقق). قم: دار سیدالشهداء للنشر.
- ابن اثیر، عزالدین أبو الحسن. (۱۳۸۵ق). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر- دار بیروت.
- ابن انس، مالک. (۱۴۲۵ق). *موطأ الامام مالک* (محمد مصطفی اعظمی، محقق). ابوظبی: مؤسسه زاید بن سلطان آل نهیان للأعمال الخیریه و الانسانیة.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). *مسند الامام أحمد بن حنبل* (عامر غضبان، ابراهیم زبیب و همکاران، محققان). بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۳۸۵ق). *دعائم الاسلام* (أصف فیضی، محقق). ج ۲. قم: مؤسسة آل البيت (ع).
- ابن سعد، محمد. (۱۴۱۰ق). *الطبقات الكبرى* (محمد عبدالقادر عطا، محقق). بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن سیدالناس، أبو الفتح محمد. (۱۴۱۴ق). *عیون الأثر فی فنون المغازی و الشمائل و السیر* (ابراهیم محمد رمضان، تعلیق). ج ۱. بیروت: دارالقلم.

ابن عبدالبر، أبو عمر یوسف بن عبدالله. (۱۴۱۲ق). *الاستیعاب فی معرفة الأصحاب* (علی محمد البجاوی محقق). ج ۱. بیروت: دارالجیل.

ابن ماجه، محمد بن یزید. (بی تا). *سنن ابن ماجه* (محمدفؤاد عبدالباقی، محقق). بیروت: دارالفکر. _____ (۱۴۱۸). *سنن ابن ماجه* (بشار عواد معروف، محقق). بیروت: دارالجیل.

ابوداود، سلیمان بن اشعث. (۱۴۲۰ق). *سنن أبی داود* (سید ابراهیم، محقق). قاهره: دارالحديث. الهی خراسانی، مجتبی، و مروارید، محمد. (۱۳۹۶). *نقد مستند روایی نظریه جهاد دعوت، بررسی موردی حدیث مقاتله. جستارهای فقهی و اصولی*، ۳ (۸): ۳۶-۹.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). *صحیح البخاری*. تحقیق وزارة الأوقاف. ج ۲. قاهره: جمهوریة مصر العربية، وزارة الأوقاف، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة، لجنة إحياء كتب السنة.

برقی، احمد بن محمد. (بی تا). *المحاسن* (جلال‌الدین محدث، مصحح). ج ۲. قم: دارالکتب الاسلامیة.

بیهقی، ابوبکر. (۱۴۲۴ق). *السنن الکبری* (محمد عبدالقادر عطا، محقق). بیروت: دارالکتب العلمیة.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۱۹ق). *سنن الترمذی* (احمد محمد شاکر، محقق). قاهره: دارالحديث.

حاکم، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). *المستدرک علی الصحیحین* (مصطفی عبدالقادر عطا، محقق). بیروت: دارالکتب العلمیة.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ق). *إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات*. بیروت: اعلمی.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۹۸۲م). *نهج الحق و كشف الصلح*. بیروت: دارالکتب اللبنانی.

دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن. (۱۴۲۱ق). *مسند الدارمی* (سنن الدارمی) (حسین سلیم دارانی، محقق). ریاض: دارالمغنی.

دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۰۸ق). *أعلام‌الدين فی صفات المؤمنین*. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.

راد، علی. (۱۳۹۴). *خاورشناسان و حدیث امامیه*. علوم حدیث، شماره ۷۸: ۲۳-۵۹.

رفعت، سید احمد. (۲۰۱۴م). *النبي المسلح؛ الوثائق السرية للحركات الاسلامية فی مصر*. ج ۲. بی تا.

شافعی، محمد بن ادريس. (۱۴۱۰). *الأم*. بیروت: دارالمعرفة.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۳۸۰). *روض الجنان فی شرح ارشاد الازهان*. قم: بوستان کتاب.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا عليه السلام* (مهدی لاجوردی، محقق). تهران: نشر جهان.

_____ (۱۴۰۶ق). *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*. ج ۲. قم: دارالشریف الرضی للنشر.

_____ (۱۴۱۶ق). *الخصال* (علی اکبر غفاری، مصحح). ج ۵. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة

بقم، مؤسسة النشر الاسلامی.

- _____ (۱۴۱۴ق). *تذكرة الفقهاء*. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحياء التراث.
- _____ (۱۴۰۷ق). *الخلافة*. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الاسلامي.
- عاصمي مكي، عبدالمملك. (۱۴۱۹ق). *سمط النجوم العوالي في انباء الاوائل والتوالي* (عادل احمد عبدالموجود و علي محمد معوض، محققان). بيروت: دارالكتب العلمية.
- قاسم پور، محسن، و شيرين كار موحد، محمد. (۱۳۹۶). بررسی سندی و دلالي حديث أمرت أن أقاتل الناس... پژوهش‌های قرآن و حديث، ۵۰ (۱): ۱۰۱-۱۲۱.
- قمی، علی بن ابراهيم. (۱۴۰۴ق). *تفسير القمي* (طیب موسوی جزائری، مصحح). ج ۳. قم: دارالكتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). *الكافي*. قم: دارالحديث.
- گلدزیهر، اگناس. (۱۳۷۸ق). *العقيدة و الشريعة في الاسلام*. مصر: دارالكتب الحديثه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار* (جمعی از محققان). ج ۲. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق). *صحيح مسلم* (محمد فؤاد عبدالباقي، مصحح). قاهره: دارالحديث.
- معارف، مجید، و شفیعی، سعید. (۱۳۹۴). *درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر*. تهران: سمت.
- مقریزی، تقی‌الدین احمد بن علی. (۱۴۲۰ق). *إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة و المتاع* (محمد عبدالحمید النمیسى، محقق). بیروت: دارالكتب العلمية.
- مؤدب، سید رضا، و ستار، حسین. (۱۳۹۳). بررسی نقش روایات مشترک در اخبار منتقله، مطالعه موردی جعابی از مشایخ صدوق. *حديث پژوهی*، شماره ۱۱: ۲۰۷-۲۳۸.
- نسائی، احمد بن علی. (بی‌تا[الف]). *السنن الكبرى* (عبدالفتاح ابوغده، محقق). حلب: مكتب مطبوعات اسلاميه.
- _____ (بی‌تا[ب]). *المجتبی من السنن*. اردن: بيت الأفكار الدولية.
- نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- واقدی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). *المغازی* (مارسدن جونس، محقق). ج ۳. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- Cook, Michael. (1981). *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Juynboll, G.H.A. (1989). *Some Isnād-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Women Demeaning Sayings from Ḥadīth Literature*. Al-Qanṭara, X.
- (1993), Nāfi', the Mawlā of Ibn 'Umar, and His Position in Muslim Ḥadīth Literature. *Der Islam*, 70.
- (1994). Early Islamic Society as Reflected in Its Use of Isnāds. *Le Muséon*, 107: 12.
- (2001). (Re)appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Science. *Islamic Law and Society*, 8.
- Motzki, H. (1996). 'Que vadis, Hadith- Forschung? Eine Kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: Nafi' mawla of Ibn 'Umar, his position in Muslim Hadith Literature. *Der Islam*.

- (2000). The Murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq: on the Origin and Reliability of Some Maghāzī- Reports. in idem (ed.), *The Biography of Muḥammad: the Issue of the Sources*, Leiden: Brill.
- (2005). Dating Muslim Tradition: A Survey. *Arabica*, 52:2.
- Schacht, J. (1949). A Revaluation of Islamic Tradition. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 156-165.

References

The Holy Qur`ān

- Abu Dawaoud, S. (1999). *Sunane Abi Dawoud* (S. Ebrahim). Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Aghaei, S. A. (2011). Tarikhgozariye ahadith bar mabnaye raveshe tahlile tarkibiye Isnad -matn: Potentials and limitations. *Sahife-ye Mobin*, 50, 101-140. [In Persian]
- Asemi Makki, A. (1998). *Samt al-nojom al-avali fi anbae al-avael va al-tavali* (A. Ahmed Abdulmajoud & A. M. Moavvez). Dar-al Kotob Ilmiyah. [In Arabic]
- Barqi, A. (n.d.). *Al Mahasen* (Corrected by J. Mohaddeth). (Vol. 2). Dar-al Kotob Islmiyah. [In Arabic]
- Beihaqi, A. (2003). *Al-sunan al-kobra* (M. Abdulghader Ata'). Dar-al Kotob Ilmiyah.
- Bukhari, M. (1989). *Sahih Al-Bukhari: An investigation by the ministry of endowments* (Vol. 2). Arab Republic of Egypt, Ministry of Endowments, Supreme Council for Islamic Affairs, Committee for the Revival of Sunnah Books.
- Cook, M. (1981). *Early Muslim dogma: A source-critical study*. Cambridge University Press.
- Darimi, A. (2000). *Musnad Al Darmi (Traditions of Al Darmi)* (H. Salim Darani). Dar Al Muqni. [In Arabic]
- Deilami, H. (1987). *Aalam al-din fi sefat al-momenin*. Foundation of Al Albait. [In Arabic]
- Elahi Kurasani, M., & Morwarid, M. (2017). A criticism of the traditional documentary of the theory of Jihad daawat: the case study of Hadith of Muqatila. *Jostarhaye Fegghi va Osuli*, 3(8), 9-36. [In Persian]
- Ghasempour, M., & Shirinkar Movahed, M. (2015). Barrasiye Sanadi va delaliye hadithe "omerto an oghatela al-nas..." *Iranian Journal for the Quranic Sciences and Tradition*. 50(1), 101-121. [In Persian]
- Goldziher, A. (1958). *Al-aghidah va al-shriah fi al Islam*. Dar-al Kotob al Haditha.
- Hajjaj, M. (1991). *Sahih Muslim* (corrected by M-F. Abdulbaghi). Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Hakem, M. (1990). *Al-Mustadrak ala al-sahihein* (M. Abdulghader Ata'). Dar-al Kotob Ilmiyah. [In Arabic]
- Helli, H. (1982). *Nahj al-hagh va kashf al-sedgh*. Dar al-Kotob Al-Lobnani. [In Arabic]
- Horre Ameli, M. (2004) *Esbat al-hedat bel- nosous va al-mojezat*. A'laami. [In Arabic]

- Ibn Abd al-Bar, A. (1991). *al-estiyab fi marefah al-ashab* (A. M. Albajavi). Dar-al Jabal. [In Arabic]
- Ibn Abi Jumhur, M. (1984). *Awali al-laali al-aziziyah fi al- ahadith al-madiniyah*(M. Eraghi). Dar Seyed Al Shohada Lenashr [In Arabic].
- Ibn Anas, M. (2004). *Muwatta of Imam Malik* (M. Mostafa Azami). Zayed ibn Sultan Al Nahyan Foundation for Charitable and Humanitarian Works. [In Arabic]
- Ibn Athir, E. (1965). *Al-kamel fi al-tarikh*. Dar Sadir-Dar Beirut. [In Arabic]
- Ibn Hanbal, A. (1995). *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal* (A. Ibrahim Zeibagh et al.). Al-Resala Foundation. [In Arabic]
- Ibn Hayyan, N. (1695). *Daaem al- Islam* (A. Feizi). (Vol. 2). Al-Bayt Foundation. [In Arabic]
- Ibn Majih, M. (1997). *sunane Ibn Majah* (B. A. Marouf). Dar al-Jabal. [In Arabic]
- (n.d.). *sunane Ibn Majah* (M. Abdulbaghi). Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Sa'ad, M. (1989). *Al-tabaghat al-kobra* (M. Abdulghader Ata'). Dar-al Kotob Ilmiyah. [In Arabic]
- Ibn Seyed Alnas, A. (1993). *Oyoun al-athar fi fonoun al-maghazi va al-shamael va al-seir* (commented by I. Mohammad Ramezan). Dar-al Ghalam.
- Juynboll, G. H. A. (1989). *Some isnād-analytical methods illustrated on the basis of several women demeaning sayings from Ḥadīth literature*. Al-Qantara.
- Juynboll, G. H. A. (1993). Nāfi', the Mawlā of Ibn 'Umar, and his position in Muslim Ḥadīth literature. *Der Islam*, 70, 207-244.
- Juynboll, G. H. A. (1994). Early Islamic society as Reflected in its use of isnāds. *Le Muséon*, 107(1), 151- 194.
- Juynboll, G. H. A. (2001). (Re)appraisal of some technical terms in Ḥadīth science. *Islamic Law and Society*, 8(3), 303-349. <https://doi.org/10.1163/156851901317230611>
- Kulayni, M. (2008). *al-Kafi*. Dar-al Hadith. [In Arabic]
- Maaref, M., & Shafiei, S. (2015). *Daramadi bar motaleate hadithi dar dorane moaser*. SAMT. [In Persian]
- Majlesi, M-B. (1982). *Bihar al-Anwar* (Vol. 2). Arab Heritage Revival House. [In Arabic]
- Moghrizi, T. (1999). *Emta al-asma bema lelnabi men al-ahval va al-amval va al-hefdah va al-mata* (M. Abdulhamid Al Namisi). Dar-al Kotob Ilmiyah.
- Muaddab, S. R., Sattār, H. (2014). Barresi naghshhe vevayate moshtarak dar akhbare montagheleh: A case study of Je'aabi, one of the Sheikhs of Saduq. *Hadith Studies*, 11, 207-238. [In Persian]
- Mutzki, H. (1996). 'Que vadis, Hadith- Forschung? Eine Kritische Untersuchung von G. H. A. Juynboll: Nafi' mawla of Ibn 'Umar, his position in Muslim Hadith literature. *Der Islam*.
- Mutzki, H. (2000). The murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq: On the origin and reliability of some Maghāzī-Reports. In idem (ed.), *The biography of Muḥammad: the Issue of the sources* (pp. 170-239). Brill.
- Mutzki, H. (2005). Dating Muslim tradition: A survey. *Arabica*, 52(2), 204-253.
- Nisaei, A. (n.d.a). *al-sunan al-kobra* (A. Abouqadeh). Maktab Matbou'at Islamiah. [In Arabic]
- (n.d.b). *al-mojtaba men al-sunan*. House of International Ideas. [In Arabic]

- Nouri, H. (1987). *Mustadrak al wasail va mustanbat al masail*. Al-Bayt Foundation.
- Qomi, A. (1983). *Tafsir al-Qomi* (corrected by T. Mousavi Jazaeri) (Vol. 3). Dar-al Ketab. [In Arabic]
- Rad, A. (2015). Khavarshenasan va hadithe Imamiyeh. *Oloume Hadith*, 78, 23-59. [In Persia]
- Rafat, S. A. (2014). *Al-nabi al-mosleh: The secret documents of the Islamic movements in Egypt* (Vol. 2). N. P.
- Saduq, M. (1958). *Uyoun Akhbar Al-Ridha* (M. Lajevardi). Nashre Jahan. [In Arabic]
- (1985). *Thawāb al-a'māl wa 'iqāb al-a'māl*. (Vol. 2). Dar al-Sharif al-Razi Lenashr. [In Arabic]
- (1993). *Tazkerah al-foghaha*. Al-Bayt Foundation for Heritage Revival. [In Arabic]
- (1995). Al-Khisal (corrected by A. A. Ghaffari). (Vol. 5). Teachers in the seminary in Qom, the Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
- Schacht, J. (1949). A reevaluation of Islamic tradition. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 81(3-4), 143- 154.
- Shafi'i, M. (1989). *Al omm*. Dar Al-Marafah. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. (2001). *Rawd al-Jinan fi sharhe ershad al-azhan*. Boustane Ketab. [In Arabic]
- Tirmidhi, M. (1998). *sunan Al Tirmidhi* (A. M. Shakir). Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Vaghedi, M. (1988). *Al-Maghazi* (M. Jones) (Vol. 3). Ala'lami Foundation. [In Arabic]

An Analysis of the Ḥadīth “umirtu an uqātīla al-nās” (I have been commanded to fight people...) Using an Isnād-Text Dating Approach

Fatemeh Dastranj

Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Arak University, Arak, Iran; f-dastranj@araku.ac.ir (corresponding author)

Ebrahim Ebrahimi

Full Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Allameh Tabataba'ei University, Tehran, Iran; ebramimi978@atu.ac.ir

Mahrokh Gholami

Ph.d in Qur'ān and Hadith Studies, Arak University, Arak; Iran; mahrokhgholami63@gmail.com

Received: 08/01/2022

Accepted: 09/04/2022

Introduction

Throughout the history of Islam, incorrect and biased readings of some Qur'ānic ayahs and Aḥādīth have always caused doubts and objections to the sanctity of this religion. Considering that among the decrees covered by the Qur'ān and Aḥādīth is Jihad and the issues surrounding it, and the Ḥadīth “umirtu an uqātīla al-nās” (*I have been commanded to fight people*) is one of the challenging Aḥādīth in this field cited in the jurisprudential rulings of Jihad, with incorrect readings of this Ḥadīth and reference to it, some intend to present Islam as a violent religion. Therefore, an analysis of this Ḥadīth using new research methods and approaches can provide a methodical reading of it.

Materials and Methods

Since the dating of Aḥādīth determines the approximate time of their emergence as well as the course of their historical development, the present article seeks to analyze the aforementioned Ḥadīth using an analytical and combined dating method. To do so, first, the course of historical development of the Ḥadīth at issue will be determined using external and internal dating and then external data and contexts will be employed to externally date the Ḥadīth. Afterwards, given the various writings of such Aḥādīth in Ḥadīth and *fiqh* sources of Sunnah and Shia, the important points in its internal dating will be investigated. The next step is finding a "common circle" which in the review of the documents of the Ḥadīth will help to determine its date. The final result will arise from the integration and comparison of these reviews that will be presented in the form of isnād-text combined analysis. It is necessary to mention that one of the problems in the external dating of Aḥādīth is studying the cause of entry or the circumstances of the issuing of the Ḥadīth. Accordingly, in external dating of the Aḥādīth expressing the circumstances of issuing of the Ḥadīth “I have been commanded to fight against the people until they testify that there is none worthy of worship except Allah. If they do that, their lives and their properties are protected from me, except for the rights of

Islam.” it is particularly important to find the historical course of the sources under discussion as well as the historical references mentioned in the Ḥadīth. In the dating of the text of the Ḥadīth, the first step is finding and studying commonalities and differences between different writings of the Ḥadīth in order to achieve the possible and probable developments in the text that can show the overall picture of the changes made in the Ḥadīth. In fact, the structures added to the text or reduced from it, help to attain the original structure of the narrative which other writings of the Ḥadīth have most probably originated from it.

Results and Findings

The dating of the Ḥadīth "umirtu an uqātila al-nās" (*I have been commanded to fight people...*) showed that this Ḥadīth includes the highest variety of tradition in Sunni narrative sources, particularly in their primary sources, and the texts of these Aḥādīth differ from each other in terms of phrasings and wordings to the extent that one can say these differences are not merely structural. The common circles of these Aḥādīth among the Sunni sources are Abu Hurayra, Malik ibn Anas, Nu'man ibn Salim, and Aws ibn Abi Aws. The oldest source of this Ḥadīth is a *fiqh* reference among Sunnis and the history of its *fiqhi* application goes back to the conversation between Umar and Abu Bakr during Ridda Wars, in which citing from the Prophet (S) in the aforesaid Ḥadīth, the decree of fighting those refusing to give Zakat has been drawn while in the cause of the entry of this Ḥadīth which has happened at the time of *Wafd Thaqeef*, we see an opposing viewpoint. In fact, it can be understood from these Aḥādīth that the Prophet (S) aimed at preventing and specifying the limit of fight and the Aḥādīth concern this limit rather than the cause of fight, that is, *La Ilaha Illallah* is the redline of fight. Therefore, if the fighting side says *La Ilaha Illallah*, fighting against them becomes unjustifiable. The network of isnād of the Aḥādīth that in addition to *La Ilaha Illallah* includes other propositions has ways of singular tradition and the common ring of these Aḥādīth is Qutaiba ibn Said, the closest transmitter to the collectors of Ḥadīth.

Conclusion

The network of isnāds in this group of Aḥādīth, has a spider-like web, which indicates the weakness of the Ḥadīth in question. The Ḥadīth "umirtu an uqātila al-nās" (*I have been commanded to fight people*) has a singular tradition and it has not been included in the primary sources of Shia although Sheikh Sadugh and Sheikh Tousi, living in the fourth and fifth (AH) centuries, have narrated this Ḥadīth with Sheikh Sadough citing a reference for his mention. Also, naming its source, Barghi has mentioned this Ḥadīth in his *Al Mahasen*. Because of ways of singular tradition as well as being narrated with no name of the transmitter in other sources, however, drawing the network of isnād and finding the common ring in Shia sources for this Ḥadīth is impossible.

Keywords: Dating, Ḥadīth, Isnād-man, Jihad, "umirtu an uqātila al-nās".

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، شماره ۳۰

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۷۱-۱۰۲

بررسی سندی و دلالتی روایات «اختصام در ملا اعلی» در منابع روایی فریقین

آذر زمانی*

پروین بهارزاده**

فتحیه فتاحی زاده***

چکیده

آیه ۶۹ سوره «ص» که حاکی از رخداد اختصام در ملا اعلی است، به رغم وضوح سیاق با اختلاف در تفسیر مواجه شده است. آیات بعد به گفت‌وگوی ابلیس با خداوند و رویگردانی وی از سجده بر آدم سخن می‌گوید؛ اما روایات تفسیری فریقین در این زمینه، از موضوعاتی متمایز با سیاق آیات سخن می‌گویند. تفسیر قمی و مسند ابن حنبل قدیمی‌ترین منبع فریقین در نقل روایت اختصام در ملا اعلی است. پس از جمع‌آوری روایات به روش کتابخانه‌ای و تحلیل و اعتبارسنجی آن‌ها، صحت اسناد و مقبولیت متون احراز نشد؛ اما توجه به تاریخ نزول سوره ص، سیاق آیات انتهایی این سوره، مجموع قدر مشترک روایات و وجود روایاتی با عبارات کلیدی مشابه، این نتیجه را محتمل می‌سازد که خلط و تحریف در روایات موجب ناهمخوانی آن‌ها با سیاق آیه و آیات بعد و در نتیجه ابهام در تفسیر روایی اختصام در ملا اعلی باشد. همچنین، موضوع محوری روایات اختصام در ملا اعلی، مخالفت با خلیفه تعیین شده از سوی خداوند است که مصداق آن در یک روز حضرت آدم علیه السلام و در روزی دیگر ائمه اطهار علیهم السلام هستند.

کلیدواژه‌ها: اختصام، ملا اعلی، تفسیر روایی، روایات تفسیری، خلافت.

* دانشجوی دکتری، علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء علیها السلام، تهران، ایران / azamani832@gmail.com** دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء علیها السلام، تهران، ایران (نویسنده مسئول) / bahar-p@alzahra.ac.ir*** استاد، گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء علیها السلام، تهران، ایران / f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۵

۱. مقدمه

«اختصام در ملأ اعلی» ماجرای است که تنها یک مرتبه در قرآن کریم، در آیه ۶۹ سوره «ص» به آن اشاره شده است: «مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلِكِ الْأَعْلَىٰ إِذْ يَخْتَصِمُونَ» (من از ملأ اعلی هنگامی که مجادله می کردند، خبری ندارم). قرار گرفتن آیات این ماجرا قبل از داستان آدم، احتمالات تفسیری متفاوتی را در پی داشته است. برخی این آیه را حاکی از جدال ملائکه و ابلیس (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ۴۶۹) و یا گفت‌وگوی میان فرشتگان، آدم و ابلیس می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۷: ج ۵، ۳۷۲)؛ اما آیاتی که در ادامه این اختصام آمده است، تنها از گفت‌وگوی میان شیطان و خداوند سخن می‌گوید. بدیهی است که تفاسیر ارائه شده نباید از محدوده سیاق آیات خروج موضوعی داشته باشد. از سوی دیگر، نه تنها روایات تفسیری بیان شده درباره «اختصام در ملأ اعلی» به آنچه در آیات داستان آدم آمده است اشاره‌ای نکرده‌اند، بلکه این اختصام را مربوط به امور دیگری از جمله «درجات و کفارات» (منابع روایی فریقین) و «انتخاب خلیفه بعد از پیامبر اکرم» (منابع روایی شیعه) دانسته‌اند. پژوهش حاضر پس از تبیین مفهوم اختصام و سیاق آیات مرتبط با بحث در سوره ص، با بررسی سندی و متنی روایات تفسیری «اختصام در ملأ اعلی» در منابع روایی فریقین، به تفسیر روایی این ماجرا می‌پردازد و به این سؤال پاسخ می‌دهد که علت اختصام در ملأ اعلی چه بود و این مخاصمه میان چه اشخاص یا گروه‌هایی رخ داد. جست‌وجوهای انجام شده نشان می‌دهد پژوهش مستقل و غیرمستقلی درباره «اختصام در ملأ اعلی» تألیف نشده است.

۲. سیاق آیات مرتبط با آیه اختصام در ملأ اعلی

«یختصمون» و مصدر آن «اختصام» از ریشه «خ ص م» و به معنای «جدل و غلبه همراه با دلیل و حجت» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۲، ۱۸۰). این ریشه اعم از منازعه، عداوت و جدل است (واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۸: ج ۱۶، ۲۱۳ و ۲۱۴) و در هر بابی که به کار رود، با توجه به ویژگی‌های آن باب و سیاق جمله، به معنای گفت‌وگویی مجادله‌گونه همراه با بیان دلیل (منطقی یا غیرمنطقی) است. این معنا با دقت در سیاق کلی سوره «ص» نیز تقویت و تأیید می‌شود؛ زیرا سیاق آیات این سوره از چهار گفت‌وگو خبر می‌دهد: ۱. تعجب کافران از پیامبری بشری مثل خود، انکار دعوت او و درخواست نزول عذاب از

روی تمسخر (آیات ۱-۱۶)؛ ۲. دو برادری که به عنوان دو خصم نزد حضرت داود علیه السلام رفتند و خواستند که میانشان به حق داوری کند (آیات ۲۱-۲۵)؛ ۳. تخاصم یا گفت و گوی میان دو گروه در جهنم که در دنیا یک دسته از دسته دیگر تبعیت می کرد (آیات ۵۵-۶۴)؛ ۴. اختصاص در ملا اعلی (آیه ۶۹). با توجه به اینکه پس از ذکر نوع چهارم، داستان آدم و نافرمانی ابلیس از سجده بر او ذکر می شود (آیات ۷۱-۸۵)، به نظر می رسد میان این اختصاص و آفرینش آدم، ارتباط معناداری وجود داشته باشد.

آیات قبل از «اختصاص در ملا اعلی» مربوط به تخاصم اهل آتش است و بیان می کند سران ظالم وقتی پیروان خود را می بینند که وارد جهنم می شوند، دل چرکین می شوند و حال خود را به زبان می آورند. در مقابل، تابعان آنان از خداوند می خواهند تا عاملان گمراهی خود را به عذاب مضاعف گرفتار کند (ص: ۵۵-۶۴). پس از بیان گفت و گوهای اهل آتش، رسول اکرم صلی الله علیه و آله خود را انذار دهنده ای معرفی می کند که خبر بزرگی را به مردم می دهد، اما مردم از این خبر روی گردان هستند؛ سپس از گفت و گویی مجادله آمیز در ملا اعلی سخن می گوید که از طریق وحی به آن آگاه شده است. ایشان مجدداً خود را منذر می نامد؛ سپس داستان آدم شروع می شود: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنَ الْإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ * قُلْ هُوَ تَبَوُّءُ عَظِيمٍ * أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ * مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ * إِنْ يَوْحَىٰ إِلَيَّ إِلَّا أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ * إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ...» (ص: ۶۵-۷۱).

با توجه به سیاق آیات، عبارت «مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ» دو حالت می تواند داشته باشد:

الف. منظور از اختصاص کنندگان همان اهل آتش هستند که یکدیگر را لعن می کنند و از خداوند تقاضای عذاب بیشتری برای دیگری دارند. مفهوم آیه نیز این خواهد بود: جدال لفظی میان اهل آتش، خبری است که در ملا اعلی وجود دارد و من از طریق وحی به آن آگاه شدم. عبارت «قُلْ هُوَ تَبَوُّءُ عَظِيمٍ» نیز به تخاصم اهل آتش برمی گردد و منظور از «روی گردانی مردم»، بی اعتنایی به اخبار قیامت و کیفر کافران است.

ب. منظور از اختصاص، گفت و گویی است که به دنبال دستور سجده بر آدم، میان خداوند و ابلیس شکل گرفت. در این صورت «هو نبأ عظیم» به اختصاص در ملا اعلی اشاره

می‌کند و منظور این است که خبرهایی در عالم ملکوت اتفاق افتاده است (داستان آدم و نافرمانی شیطان) که من از طریق وحی به آن علم یافتم، اما شما مردم توجهی نکرده و روی گردان شدید. با توجه به دوسوی مخاصمه یعنی خداوند و ابلیس، این پرسش مطرح است که چگونه فعل در قالب جمع «یختصمون» ذکر شده نه «یختصمان»؟ در پاسخ به این سؤال نیز دو فرض وجود دارد: ۱. طبق آیه ۳۰ سوره بقره، ملائکه نیز با خداوند اختصام کردند؛ اما در نهایت تسلیم امر او شدند، برخلاف ابلیس که حاضر به قبول امر خداوند نشد. این فرضیه بعید به نظر می‌رسد؛ زیرا هنوز سوره بقره نازل نشده بود و بین سوره ص و سوره بقره، چندین سوره فاصله است. از سوی دیگر، گفت‌وگوی ملائکه از جنس مخاصمه نبود.

فرض دوم: ابلیس و پیروان او (به اعتبار مایکون) درباره آدم با خداوند تخاصم کردند. غیر از قرینه عقلایی و منطقی، قرینه‌ای از آیات و روایات نیز برای قبول این ادعا وجود دارد. در نهج‌البلاغه آمده است: «فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ [وَقَبِيلَهُ اغْتَرَّتْهُمْ] اغْتَرَّتْهُ الْحَمِيَّةُ وَ غَلَبَتْ [عَلَيْهِمْ] عَلَيْهِ الشُّقُوءُ وَ [تَعَزَّزُوا] تَعَزَّزَ بِخَلْقَةِ النَّارِ وَ [اسْتَوْتَهُنُوا] اسْتَوْتَهُنَّ خَلْقَ الصَّلْصَالِ فَأَعْطَاهُ اللَّهُ النَّظْرَةَ اسْتِحْقَاقًا لِّلْسُخْطَةِ...» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۴۲). کلمات داخل قلاب، چه از سوی مؤلفان و نسخه‌برداران به‌عنوان توضیح اضافه شده باشد و چه از سوی امام نقل شده باشد، به قرینه نص قرآن قابل توضیح است؛ هنگامی که خداوند در مقابل تهدیدهای شیطان به او می‌گوید: «وَ اجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجْلِكَ وَ شَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ» (الاسراء: ۶۴)؛ آیه بیان می‌کند که سواره‌نظام و پیاده‌نظام ابلیس همان سربازان و قبیله او به اعتبار مایکون هستند.

همچنین منعی ندارد که ضمیر «هو» در عبارت «قُلْ هُوَ نَبُوًّا عَظِيمٌ» به طرفین خود یعنی اختصام در ملا اعلی و مخاصمه اهل آتش اشاره کند. در این صورت معنای آیه چنین می‌شود: شما به خبری عظیم که در ملکوت جدالی در پی داشت، بی‌اعتنا هستید؛ در نتیجه خودتان نیز گمراه شدید و در آخرت خواهان عذاب عاملان گمراهی خود خواهید بود.

۳. بررسی روایات «اختصام در ملا اعلی» در منابع فریقین

در میان منابع شیعی، تفسیر قمی در قرن سوم، قدیمی‌ترین منبع در نقل روایت اختصام

در ملا علی است. سایر منابع بعد از قرن سوم نیز چنین روایتی را نقل کرده‌اند؛ اما طرق دیگری غیر از طریق قمی آورده‌اند و متن آن‌ها نیز در بعضی قسمت‌ها با روایت او تفاوت‌هایی دارد. در میان منابع موجود اهل سنت، این حدیث ابتدا در مسند احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱ق) آمده است. کثرت روایات با این مضمون در منابع روایی فریقین و با طرق متعدد، صدور آن را از معصوم یقینی می‌نماید.

۱-۳. بررسی روایت اختصاص در ملا علی در منابع شیعه

ابتدا متن روایت تفسیر قمی به صورت کامل ذکر و در ادامه، سایر روایات مشابه با آن نقل می‌شود. احادیث مرتبط و هم‌مضمون با روایت اصلی، از نوع قرینه‌های منفصل کلامی هستند که گاه با عنوان «خانواده حدیث» یاد می‌شوند و با روایت اصلی، یکی از رابطه‌های تخصیص و تعمیم، اطلاق و تقیید، اجمال و تبیین را دارند (مسعودی، ۱۳۸۷: ۱۵۰ و ۱۵۱). در صورت تعدد نقل‌های هم‌مضمون، تمام آن‌ها به شرط متعارض نبودن با یکدیگر و نداشتن منع نقلی و عقلی معتبر هستند و لازم نیست تنها بخش تکرارشونده و قدر مشترک آن‌ها را معتبر و حجت دانست.

روایت شماره ۱. تفسیر قمی (۳۰۷ ق)

متن: كُنْتُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ قَاعِدًا - وَ أَبُو جَعْفَرٍ ع فِي نَاحِيَةِ فَرْعِ رَأْسِهِ - فَظَنَرَ إِلَيَّ السَّمَاءَ مَرَّةً وَ إِلَى الْكَعْبَةِ مَرَّةً - ثُمَّ قَالَ: سُبْحَانَ الَّذِي أُسْرِيَ بِعَبْدِهِ لَيْلًا - مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَيَّ الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى وَ كَرَّرَ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ أَلْتَقَتْ إِلَيَّ فَقَالَ: أَي شَيْءٍ يَقُولُونَ أَهْلُ الْعِرَاقِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ يَا عِرَاقِي قُلْتُ يَقُولُونَ - أُسْرِيَ بِهِ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْبَيْتِ الْمُقَدَّسِ فَقَالَ: لَا لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ وَ لَكِنَّهُ أُسْرِيَ بِهِ مِنْ هَذِهِ إِلَى هَذِهِ - وَ أَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى السَّمَاءِ وَ قَالَ مَا بَيْنَهُمَا حَرَمٌ، قَالَ فَلَمَّا انْتَهَى بِهِ إِلَى سِدْرَةِ الْمُتَهَيَّي تَخَلَّفَ عَنْهُ جَبْرِئِيلُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: يَا جَبْرِئِيلُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ تَخَذَلْنِي فَقَالَ تَقَدَّمَ أَمَامَكَ - فَوَاللَّهِ لَقَدْ بَلَغْتَ مَبْلَغًا - لَمْ يَبْلُغْهُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ قَبْلَكَ - فَرَأَيْتُ مِنْ نُورِ رَبِّي وَ حَالِ بَيْنِي وَ بَيْنَهُ السَّبْخَةَ [السَّبْخَةُ] - قُلْتُ: وَ مَا السَّبْخَةُ جُعِلَتْ فِدَاكَ؟ فَأَوْمَى بِوَجْهِهِ إِلَى الْأَرْضِ وَ أَوْمَى بِيَدِهِ إِلَى السَّمَاءِ - وَ هُوَ يَقُولُ جَلَّالُ رَبِّي ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، قَالَ يَا مُحَمَّدُ! قُلْتُ: لَبَّيْكَ يَا رَبَّ - قَالَ فِيمَ اخْتَصَمَ الْمَلَأُ الْأَعْلَى؟ قَالَ قُلْتُ سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لِي إِلَّا مَا عَلَّمْتَنِي - قَالَ فَوَضَعَ يَدَهُ - أَي يَدَ الْقُدْرَةِ بَيْنَ ثَدْيِي - فَوَجَدْتُ بَرْدَهَا بَيْنَ كَتْفِي - قَالَ فَلَمْ يَسْأَلْنِي عَمَّا مَضَى وَ لَا عَمَّا بَقِيَ

الاعلی قال قلت: يا رب في الدرجات والكفارات والحسنات - فقال: يا محمد قد انقضت نبوتك وانقطع أكلك فمن وصيك فقلت يا رب قد بلوت خلقك - فلم أر من خلقك أحدا أطوع لي من علي فقال ولي يا محمد فقلت يا رب إنني قد بلوت خلقك - فلم أر في خلقك أحدا أشد حُباً لي من علي بن أبي طالب قال: ولي يا محمد فبشره بأنه راية الهدى - وإمام أوليائي ونور لمن أطاعني - والكلمة التي أزمتمها المتقين، من أحبه فقد أحبني ومن أبغضه فقد أبغضني، مع ما أني أخصه بما لم أخص به أحداً فقلت يا رب أخى وصاحبي وزيري وارثي فقال إنه أمر قد سبق أنه مبدئي - ومبدئي به مع ما أني قد نحلته ونحلته ونحلته أربعة أشياء عقدها بيده - ولا يفصح بها عقدها (قمی، ۱۳۶۷: ج ۲، ۲۴۳ و ۲۴۴).

سند: قال فإنه حدثني خالد عن الحسن بن محبوب عن محمد بن يسار [سيار] عن مالك الاسدي عن اسماعيل الجعفي قال.

اعتبارسنجی سندی

باینکه پدر قمی نیز از روایان حسن بن محبوب است، قمی روایت را تنها از طریق خالد نقل کرده است. از سوی دیگر، در هیچ طریق دیگری، قمی از خالد یا خالد از حسن بن محبوب، روایتی نقل نکرده‌اند؛ از این رو خالد مجهول است؛ اما سه راوی انتهای سند یعنی محمد بن سیار (یا محمد بن سنان)؛ ابومالک اسدی (ازدی) و اسماعیل جعفی، در طرق دیگر روایت اختصام در ملاً اعلی تکرار شده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ج ۱، ۴۷۸؛ طبری آملی، ۱۴۲۷ق: ۱۶۸). سند این روایت با توجه به وضعیت خالد (مجهول)، محمد بن یسار (مجهول) و مالک الاسدی (مهمل: شبستری، ۱۴۱۸ق: ۱، ۱۰۷) ضعیف است. در این قسمت مواردی مطرح می‌شود که برای سنجش صحت و اعتبار متن روایت کاربرد دارد.

اعتبارسنجی محتوایی

اول. با پذیرش متن روایت قمی باید قبول کرد که سوره «اسراء» قبل از سوره «ص» نازل شده و به عبارت دقیق‌تر، معراج قبل از نزول سوره «ص» اتفاق افتاد و در ملکوت، خداوند به پیامبرش خبر می‌دهد که یک اختصام در ملاً اعلی رخ داده است، تو می‌دانی درباره چه بود؟ بدیهی است که نبی اکرم ﷺ نمی‌داند. خداوند او را از این امر آگاه می‌کند

و بعد از مدتی، این ماجرا با نزول سوره «ص» برای مردم تبیین می‌شود؛ درحالی‌که سوره «ص» در دوره میانی زندگی مسلمانان در مکه، یعنی بین هجرت به حبشه و معراج نازل شده است (رضایی اصفهانی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۱۷، ۲۷۳). همچنین طبق روایت تفسیر قمی، معراج در سال‌های پایانی عمر نبی اکرم ﷺ اتفاق افتاده است؛ اما اجمالاً وقوع آن در مکه و قبل از هجرت و حداکثر نزدیک به زمان هجرت است (رسولی محلاتی، ۱۳۶۸: ج ۳، ۲۶۸-۲۷۰).

دوم. روایتی مبنی بر اینکه بعد از نزول سوره «ص»، پیامبر ﷺ درباره این مخاصمه چه فرمود یا اینکه مسلمانان چه سؤالاتی پرسیدند، یافت نشد. می‌توان گفت این مسئله به دلیل سیاق روشن آیات این سوره است که از ابتدا تا انتها درباره گفت‌وگوهای طرفینی است و اختصاص در ملا‌اعلی را مرتبط با گفت‌وگوی خداوند و شیطان در امر سجده بر آدم می‌داند؛ اما روایت قمی، دلالت دارد که پیامبر تا قبل از معراج معنی این آیه را نمی‌دانسته و سیاق آیات نیز کمکی به فهم آیه نمی‌کرد. علاوه بر این، خداوند نیز مفهوم آیه را برای رسولش بیان نکرد و به تبع آن، پیامبر نیز تبیینی برای این آیه در اختیار امت قرار نداد و این مسئله در معراج تبیین شد. این مطلب به دلیل التزام وحی قرآنی با وحی تبیینی قابل پذیرش نیست، مگر اینکه گفته شود منظور پیامبر ﷺ از بیان این مطلب در معراج، تواضع و طلب فهمی بالاتر از آنچه تاکنون می‌دانست، بود؛ اما قبول این ادعا نیازمند قرینه‌ای عقلی یا نقلی است که موجود نیست.

سوم. روایت تفسیر قمی، اختصاص را درباره درجات و کفّارات دانسته که با سیاق آیات تناسب ندارد و توضیحی نیز درباره آن نداده است. عدم تبیین در تفسیر قمی دو احتمال دارد: ۱. تقطیع و افتادگی سهوی یا عمدی در نسخه‌برداری از تفسیر قمی؛ ۲. وارد کردن این سه کلمه میان عبارات سؤال از اختصاص و تعیین جانشین برای پیامبر اکرم ﷺ؛ در نتیجه، پذیرش این قسمت از متن روایت با ابهاماتی همراه است.

چهارم. با توجه به آیه «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ...» (ص: ۲۶)، در این سوره به مفهوم خلیفه اشاره شده است؛ پس مطابق سیاق آیات، شیطان در مقابل انسانی که خود و فرزندان صالحش خلیفه در زمین هستند، سجده نکرد. بنابراین، روایت تفسیر قمی درباره اختصاص در ملا‌اعلی، می‌تواند به مسئله

خلافت اشاره داشته باشد؛ اما شیوه بیان آن، محل تأمل است. بدون در نظر گرفتن روایات هم‌خانواده، نتیجه حاصل از بررسی روایت تفسیر قمی این است که روایت مذکور تبیین روشنی از اختصاص در ملاً اعلی به دست نمی‌دهد و قابل پذیرش نیست.

روایت شماره ۲. دعائم الاسلام (۳۶۳ق)

«وَعَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى السَّمَاءِ قِيلَ لِي فِيمَ اخْتَصَمَ الْمَلَأُ الْأَعْلَى قُلْتُ لَا أَذْرِي فَعَلَّمَنِي قَالَ فِي إِسْتِبَاغِ الْوُضُوءِ فِي السَّبْرَاتِ وَنَقْلِ الْأَقْدَامِ إِلَى الْجَمَاعَاتِ وَانْتِظَارِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ يَعْنِي بِالسَّبْرَاتِ الْبُرُودَاتِ» (ابن حیون، ۱۳۸۵ق: ج ۱، ۱۰۰).

اعتبارسنجی

برای روایت ابن حیون (۲۸۳-۳۶۳ق) سندی ذکر نشده و از این نظر ضعیف است. متن آن نیز کوتاه‌تر از تفسیر قمی است. سخنی از درجات، کفارات نیست و مواردی برای اختصاص در ملاً اعلی آورده که قمی نقل نکرده است؛ مانند وضو گرفتن با آب سرد و حرکت به سوی نماز جماعت. ابن حیون این روایت را در قسمت کتاب الطهاره آورده؛ از این رو، روایت را تقطیع و آنچه با بخش تناسب داشته، نقل کرده است. چگونگی ارتباط این مسائل با ماجرای اختصاص در ملاً اعلی همچنان ابهام دارد. همچنین، علت اینکه پیامبر اکرم ﷺ در جواب سؤال خداوند می‌گوید: نمی‌دانم، نامشخص باقی مانده است؛ در نتیجه، روایت ابن حیون نه تنها کمکی به فهم روایت قمی نمی‌کند، بلکه به دلیل مقطوع بودن، گزینه مناسبی برای فهم «اختصاص در ملاً اعلی» نیست.

روایت شماره ۳. کمال‌الدین (۳۸۱ق)

متن: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَمَّا عُرِجَ بِي إِلَى رَبِّي جَلَّ جَلَالُهُ أَتَانِي النَّدَاءُ يَا مُحَمَّدُ قُلْتُ لَبَّيْكَ رَبَّ الْعِظَمَةِ لَبَّيْكَ فَأَوْحَى إِلَيَّ اللَّهُ تَعَالَى إِلَيَّ يَا مُحَمَّدُ فِيمَ اخْتَصَمَ الْمَلَأُ الْأَعْلَى قُلْتُ إِلَهِي لَا عِلْمَ لِي فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ هَلَّا اتَّخَذْتَ مِنَ الْأَدَمِيِّينَ وَزَيْرًا وَ أَخًا وَ وَصِيًّا مِنْ بَعْدِكَ فَقُلْتُ إِلَهِي وَ مَنْ اتَّخَذَ تَخِيرَ لِي أَنْتَ يَا إِلَهِي فَأَوْحَى إِلَيَّ يَا مُحَمَّدُ قَدْ اخْتَرْتُ لَكَ مِنَ الْأَدَمِيِّينَ عَلِيَّ بْنَ أَبِيطَالِبٍ...» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۲۵۰-۲۵۲).

سند: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ سَهْلُ بْنُ زِيَادِ الْأَدَمِيِّ الرَّازِي قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ آدَمَ الشَّيْبَانِيُّ عَنْ أَبِيهِ آدَمَ بْنِ أَبِي إِيَاسٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْمُبَارَكُ بْنُ فَضَالَةَ عَنْ وَهْبِ بْنِ مُبَيَّهِ رَفَعَهُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ.

اعتبارسنجی سندی

تعدادی از محدثان و مفسران این روایت را به سند و متن صدوق در کتب خود آوردند (مانند حلی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۲۴۶؛ نیلی، ۱۳۶۰: ۲۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۱ و ۶۸؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ج ۳، ۱۲۳). صدوق روایت را به سندی مرفوع از ابن عباس نقل کرده است. بنابراین، روایت منتقله از اهل سنت است. عاملی نباطی در قرن نهم نیز قسمتی از روایت شیخ صدوق را به نقل از کتاب کیدری از ابن عباس نقل می‌کند (عاملی نباطی، ۱۳۸۴: ج ۲، ۱۲۱). سند روایت عاملی یافت نشد؛ اما سند روایت کیدری به شرط تکراری نبودن، تأییدی برای سند ابن بابویه است. توضیحی درباره آدم بن ابی‌ایاس در منابع شیعی نیامده است؛ اما اهل سنت او را ثقه می‌دانند. مبارک بن فضاله و وهب نیز به ترتیب در منابع رجالی شیعه مجهول، اما در اهل سنت مختلف فیه و ثقه هستند (عزیزی و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۱۴؛ ذهبی، ۱۳۸۲: ج ۴، ۳۵۲، ش ۹۴۳۳). ابن عباس نیز نزد شیعه امامی و مختلف فیه، اما در اهل سنت به‌عنوان راوی ثقه شناخته شده است (کشی، ۱۴۰۴: ج ۲۷۷ و ۳۳۰؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ج ۳، ۹۳۳-۹۳۸). سند روایت صدوق به دلیل مرفوع بودن و وجود راویان مجهول و مختلف فیه، ضعیف مرفوع و مهمل است. درباره راویان اهل سنت، به شرح رجالیون سنی اکتفا می‌شود، مگر اینکه دلیل محکمی خلاف آن یافت شود.

اعتبارسنجی محتوایی

برای پرسش از اختصام در ملا اعلی، عبارت «فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيَّ» به کار رفته است. ظاهراً اختصام در ملا اعلی، اولین مرتبه در معراج به صورت وحی غیرقرآنی بیان و پس از آن در سوره «ص» نازل شد. همچنین بدون اینکه خداوند درباره این اختصام توضیحی دهد، مسئله جانشین بعد از پیامبر ﷺ را مطرح می‌کند. با کنار هم گذاشتن روایت صدوق و قمی و مقایسه متن آن‌ها، اضطراب و زیادت مشاهده می‌شود. با این حال، محتوای مشترک هر دو، سؤال درباره اختصام در ملا اعلی و مطرح شدن جانشینی حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ است که نشان می‌دهد که اختصام در ملا اعلی، بی‌ارتباط با مسئله خلافت نبود.

روایت شماره ۴. خصال (۳۸۱ق)

عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ لَمَّا سُئِلَ فِي الْمِعْرَاجِ فِيمَا اخْتَصَمَ الْمَلَأُ الْأَعْلَى قَالَ فِي الدَّرَجَاتِ وَ

الْكُفَّارَاتِ قَالَ فَنُودِيَتْ وَمَا الدَّرَجَاتُ قُلْتُ إِسْبَاحُ الْوُضُوءِ فِي السَّبْرَاتِ وَالْمَشْيِ إِلَى الْجَمَاعَاتِ وَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ وَوَلَايَتِي وَوَلَايَةُ أَهْلِ بَيْتِي حَتَّى الْمَمَاتِ وَالحَدِيثِ طویل قد أخرجه مسنداً علی وجهه فی کتاب اثبات المعراج (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ج ۱، ۸۵).

اعتبارسنجی

صدوق سند روایت را به کتاب اثبات المعراج ارجاع داده است (یافت نشد) و تنها مرتبه‌ای است که در توضیح درجات، ولایت پیامبر ﷺ و اهل بیت ﺍﻟﯩﺒﺎﺋﯩﻦ ایشان آمده است. به نظر می‌رسد که صدوق روایت اختصام در ملاً اعلی را از دو طریق متفاوت نقل کرده است: طریق اول در کتاب کمال‌الدین از منابع اهل سنت و به نقل از ابن عباس؛ طریق دوم در کتاب خصال از منبعی ناشناخته. در هر دو، ارتباط میان سؤال از اختصام و تبیین درجات و کفارات همچنان مشخص نیست.

روایت شماره ۵. نوادر المعجزات (قرن ۵ق)

متن: «... ثُمَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: يَا مُحَمَّد! قُلْتُ: لَبَّيْكَ يَا رَبِّ. قَالَ: فِيمَ اخْتَصَمَ الْمَلَأُ الْأَعْلَى؟ قُلْتُ: سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لِي إِلَّا مَا عَلَّمْتَنِي. فَوَضَعَ يَدَهُ بَيْنَ تَدْيِيهِ فَوَجَدَ بَرْدَهَا بَيْنَ كَتْفَيْهِ... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: يَا مُحَمَّد، مَنْ وَصِيكَ؟ قُلْتُ: يَا رَبِّ إِنِّي قَدْ بَلَوْتُ خَلْقَكَ فَلَمْ أَجِدْ أَحَدًا أَطْوَعَ لِي مِنْ عَلِيٍّ. فَقَالَ: وَلِيٍّ يَا مُحَمَّد...» (طبری آملی، ۱۴۲۷ق: ۱۶۸-۱۷۱).

سند: أَخْبَرَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ بْنِ مُوسَى التَّلَعُكَبْرِيُّ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَلِيٍّ مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ يَوْمَ الْارْبَعَاءِ لَلَّيْلَةَ بَقِيَتْ مِنَ الْمُحَرَّمِ سَنَةَ ۳۲۶ هـ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَالِكِ الْفَزَارِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الرَّبِيعِ الصَّخَّافِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو مَالِكٍ الْأَزْدِيُّ عَنْ إِسْمَاعِيلِ الْجُعْفِيِّ قَالَ:

اعتبارسنجی

جعفر بن مالک مختلف فيه (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۱۸؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۲) و قاسم بن ربیع ضعیف و غالی توصیف شده است (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۸۶؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۲۴۸). محمد بن سیار و مالک اسدی به ترتیب مجهول و مهمل هستند؛ در نتیجه، سند روایت ضعیف مصرح و مهمل است. در این روایت که شباهت بسیار به روایت قمی دارد، بدون اینکه پاسخی به سؤال اختصام در ملاً اعلی داده شود، درباره جانشین رسول خدا ﷺ

گفت و گو شده است. پیامبر اکرم ﷺ از ویژگی‌های مثبت حضرت علی عَلِيٍّ می‌گوید و خداوند نیز تأیید می‌کند.

روایت شماره ۶. مصباح المتبهّد (۴۶۰ ق)

متن: «... قَالَ أَتَّفَقَ فِي بَعْضِ سِنِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَ الْجُمُعَةَ وَالْغَدِيرُ فَصَعِدَ الْمُنْبَرَ عَلَى خَمْسِ سَاعَاتٍ مِنْ نَهَارِ ذَلِكَ الْيَوْمِ فَحَمِدَ اللَّهَ... إِنَّ هَذَا يَوْمٌ عَظِيمٌ الشَّانِ فِيهِ وَقَعَ الْفَرَجُ وَرُفِعَتِ الدَّرَجُ... هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُتِّمَ تُوعَدُونَ هَذَا يَوْمُ الْمَلَأِ الْأَعْلَى الَّذِي أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرَضُونَ يَوْمَ الْإِرْشَادِ وَ يَوْمَ مِحْنَةِ الْعِبَادِ...» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ج ۲، ۷۶۵).

سند: أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ هَارُونَ بْنِ مُوسَى التَّلَعُكَبَرِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ الْخُرَّاسَانِيُّ الْحَاجِبُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ سَنَةَ سَبْعٍ وَ ثَلَاثِينَ وَ ثَلَاثِمِائَةَ قَالَ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ هَارُونَ أَبُو عَمَرَ الْمَرْوَزِيُّ وَقَدْ زَادَ عَلِيُّ الثَّمَانِينَ سَنَةً قَالَ حَدَّثَنَا الْفَيَاضُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمَرَ الطَّرْسُوسِيُّ بِطُوسَ سَنَةَ تِسْعٍ وَ خَمْسِينَ وَ مِائَتِينَ وَقَدْ بَلَغَ التَّسْعِينَ أَنَّهُ شَهِدَ.

اعتبارسنجی سندی

سند روایت به دلیل وجود علی بن احمد خراسانی و سعید بن هارون و فیاض بن محمد (هر سه مجهول) ضعیف و به دلیل کلمه «جماعه» مرسل است؛ هرچند منظور از جماعه، استادان شیخ طوسی مانند ابن غضائری، ابن عبدون، ابن صلت، ابن ابی جید و دیگران هستند که ثقه‌اند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۵).

اعتبارسنجی محتوایی

متن این روایات مشابه روایت قمی نیست که در آن خداوند از رسولش درباره اختصاص در ملا علی عَلِيٍّ روز غدیر را به «روز ملا علی که از آن روی گردان هستید» تعبیر نمودند. پس از طوسی، کفعمی این عبارات را به گونه‌ای آورده که عین آیات قرآن باشد: «... هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُتِّمَ بِهِ تَكْذُوبُونَ هَذَا يَوْمُ الْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ هَذَا يَوْمُ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ الَّذِي أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرَضُونَ...» (کفعمی، ۱۴۰۵ق: ۶۹۸). با توجه به این مطابقت، روایت کفعمی به پذیرش نزدیک‌تر است؛ اما شیخ طوسی نیز از آیات مذکور اطلاع داشت و این نوع بیان ایشان فرض بر رعایت امانت در نقل روایت است، نه سهو در بیان عبارات

مطابق با آیات؛ در صورتی که صدور روایت مطابق متن شیخ طوسی باشد، شامل نکته‌ای است که از طریق مقایسه به دست می‌آید:

مقایسه آیات قرآن با عبارت شیخ طوسی

آیات قبل از اختصام در ملاً اعلی	آیه اختصام در ملاً اعلی	عبارت منقول از شیخ طوسی
قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ * أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ	مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ	عبارت منقول از شیخ طوسی

با توجه به جدول، منظور از ملاً اعلی در سوره «ص» روزی است که خبر بزرگی در آن منتشر شد (یوم در تقدیر است) و این خبر بزرگ موجب اختصام و سپس روی گردانی عده‌ای شد. ضمیر «هو» در آیه، به «(یوم الملاً الاعلی)» اشاره دارد و خبری را بیان می‌کند که پیام آن همچنان جریان دارد. سنگ بنای اولیه این اعراض، با نافرمانی ابلیس از امر خداوند در سجده بر آدم گذاشته شد. این مسئله که «نبأ عظیم» اشاره به ولایت و خلافت امیرالمؤمنین علیه السلام دارد، در روایت نیز آمده است (صفا، ۱۴۰۴ق: ۷۷ و ۲۰۷). بنابراین، جریان مهم ملاً اعلی مسئله «خلیفه بودن» است که مصداقش در یک روز خاص، حضرت آدم بود و در روزی دیگر امیرالمؤمنین علیه السلام. این مطلب علاوه بر اینکه با سیاق آیات سوره «ص» نیز تناسب دارد، بیان می‌کند که شروع مجادله و سپس روی گردانی از سوی شیطان و پیروان جنی و انسی او تا روز قیامت ادامه دارد.

روایت شماره ۷. الیقین (۶۶۷ق)

متن: «فِي قَوْلِهِ جَلَّ وَ عَزَّ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ إِلَىٰ قَوْلِهِ إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ إِلَىٰ رَبِّهِ جَلَّ وَ عَزَّ قَالَ وَقَفَ بِي جِبْرَائِيلُ عِنْدَ شَجَرَةٍ عَظِيمَةٍ لَمْ أَرِ مِثْلَهَا... فَدَانِي رَّبِّي جَلَّ وَ عَزَّ... قَالَ يَا مُحَمَّدُ هَلْ عَرَفْتَ مَوْقِفَكَ مِنِّي وَ مَوْضِعَ ذُرِّيَّتِكَ قُلْتُ نَعَمْ يَا سَيِّدِي قَالَ فَهَلْ تَعَلَّمُ يَا مُحَمَّدُ فِيمَ اخْتَصَمَ الْمَلَأُ الْأَعْلَى فَقُلْتُ يَا رَبِّ أَنْتَ أَعْلَمُ... قَالَ اخْتَصِمُوا فِي الدَّرَجَاتِ وَ الْحَسَنَاتِ فَهَلْ تَدْرِي مَا الدَّرَجَاتُ وَ الْحَسَنَاتُ قُلْتُ أَنْتَ أَعْلَمُ يَا سَيِّدِي وَ أَحْكَمُ قَالَ إِسْتَبَاحُ الْوُضُوءِ فِي الْمَكْرُوهَاتِ وَ الْمَشْيُ عَلَى الْأَقْدَامِ إِلَى الْجُمُعَاتِ مَعَكَ وَ مَعَ الْأَيْمَةِ مِنْ وُلْدِكَ وَ انْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ وَ إِفْشَاءُ السَّلَامِ وَ إِطْعَامُ الطَّعَامِ وَ التَّهَجُّدُ بِاللَّيْلِ وَ النَّاسُ نِيَامُ قَالَ أَسْأَلُكَ عَمَّا أَنَا أَعْلَمُ بِهِ مِنْكَ مَنْ خَلَقْتَ فِي الْأَرْضِ بَعْدَكَ قُلْتُ خَيْرُ أَهْلِهَا لَهَا أُخِي وَ ابْنُ عَمِّي وَ نَاصِرُ دِينِكَ يَا رَبِّ وَ

الْغَاضِبُ لِمَحَارِمِكَ إِذَا أُسْتُحِجَّتْ وَلِئِنَّكَ غَضِبَ غَضَبَ النَّمْرِ إِذَا جَدَلَ عَلَيَّ بِنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ صَدَقْتَ يَا مُحَمَّدٌ...» (ابن طاووس، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ۲۹۸).

سند: رُوِيَ ذَلِكَ بِأَسَانِيدِنَا الْمَقْدَمِ ذِكْرُهَا مِنْ كِتَابِهِ بِمَا هَذَا لَفْظُهُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ بِنِ سُهَيْلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْعَلَوِيِّ حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ دَاوُدَ النَّجَّارُ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

اعتبارسنجی سندی

سند روایت به دلیل وجود محمد بن اسماعیل (مجهول) و نیز عدم شرح وضعیت وثاقت عیسی بن داود نجار، ضعیف مهمل است. ابن طاووس، این روایت را از کتاب «تأویل ما نزل من القرآن الکریم فی النبی و آله علیهم السلام» تألیف محمد بن عباس بن علی بن مروان نقل کرده است. نجاشی درباره او گفته است: ثقہ ثقہ، عین (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۹). وی احادیثش را از رجال عامه روایت می کند تا در حجت بلیغ تر باشد (ابن طاووس، ۱۴۱۳ق: ۲۷۹).

اعتبارسنجی محتوایی

روایت از نظر محتوایی دو نکته دارد: ۱. خداوند ابتدا درجه و مقام پیامبر و ذریه اش را در معراج به او نشان می دهد و بعد از او می پرسد: اختصاص در ملاً اعلی درباره چه بود؟ و این عبارت تا قرن هفتم در روایات شیعه بی سابقه است. پس از نشان دادن مقامات مذکور، سیاق عبارت پرسشی، دلالت دارد که به تو نشان دادم اختصاص بر سر چه بود، آیا دانستی (قَالَ فَهَلْ تَعْلَمُ...)? در اینجا پیامبر طبق سیاق و قراین باید بگوید: بله دانستم؛ اما نوع پاسخ ایشان همچنان دلالت بر ندانستن دارد. ممکن است گفته شود این نوع پاسخ در آن مقام از تواضع ایشان حکایت کند؛ اما قرینه ای برای این ادعا وجود ندارد.

۲. خداوند در جواب از همین سؤال، اختصاص را درباره درجات و حسنات می داند و به نماز جمعه با پیامبر و اهل بیت او اشاره می کند؛ در حالی که در روایات قبل به ذکر نماز جماعت اکتفا شده بود. اگر جمعات و جماعات به دلیل شباهت، جابه جا نقل شده باشد، اضافه شدن پیامبر و امامان در این امر اجتماعی، مطلبی جدید است. محدث نوری در متن روایت به جای نماز جمعه با رسول و امامان، جهاد با ایشان را آورده است (نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۱۱، ۳۳). در هر حال، آنچه مهم است، همراهی با پیامبر و امامان است که در

روایت شیخ صدوق به صورت ولایت پیامبر ﷺ و اهل بیت ایشان آمده بود. ممکن است گفته شود: منظور از درجات که در قریب به اتفاق طرق روایت اختصام در ملاً اعلیٰ آمده، جایگاه والای ائمه اطهار علیهم السلام است که برای تصاحب یا تقرب به آن میان اهل آسمان مخاصمه شد؛ اما تبیین درجات در روایت دلالت بر اعمالی دارد که مقام اهل زمین را بالا می‌برد. بنابراین، علت مخاصمه در ملاً اعلیٰ برای درجات و کفارات همچنان نامشخص است. علاوه بر این، به موجب دلالت محتوا بر ولایت، بعید نیست که گفته شود: مخاصمه در ملاً اعلیٰ برای پذیرش ولایت امیرالمؤمنین بود که مصداقی از درجات و مقامات است. این مطلب با روایت شیخ طوسی در مصباح المتعجل نیز همخوانی دارد و قابل پذیرش است. از قرن هفتم به بعد، تمام روایاتی که درباره اختصام در ملاً اعلیٰ نقل شده، تکرار اسناد و متون قبل از خود است و سند یا متن جدیدی یافت نشد. خلاصه مباحث روایات شیعه درباره اختصام در ملاً اعلیٰ در جدول ذیل آمده است.

خلاصه تبیین «اختصام در ملاً اعلیٰ» در روایات شیعی

ردیف	منبع	قرن	سند	موضوعات محوری متن	توضیحات
۱	تفسیر قمی	سوم	ضعیف مهمل	درجات و کفارات / جانشینی پیامبر ﷺ	نقل از امام باقر علیهما السلام. این روایت تبیین روشنی از اختصام در ملاً اعلیٰ به دست نمی‌دهد و به تنهایی قابل پذیرش نیست.
۲	دعائم الاسلام	چهارم	بدون سند	وضو، نماز جماعات، انتظار نماز	نقل از رسول خدا ﷺ به دلیل مقطوع بودن، گزینه مناسبی برای فهم «اختصام در ملاً اعلیٰ» نیست.
۳	کمال‌الدین		ضعیف مرفوع و مرسل	جانشینی پیامبر ﷺ	نقل ابن عباس از پیامبر ﷺ اختصام در ملاً اعلیٰ، مرتبط با مسئله خلافت است.
۴	خصال		بدون سند	درجات (شامل ولایت) و کفارات	نقل از رسول خدا ﷺ ارتباط میان سؤال و جواب ابهام دارد.
۵	نوادیر المعجزات	پنجم	ضعیف مصرح و مهمل	جانشینی پیامبر ﷺ	نقل از امام باقر علیهما السلام. شباهت بسیار به روایت قمی، بدون ذکر درجات و کفارات

ردیف	منبع	قرن	سند	موضوعات محوری متن	توضیحات
۶	مصباح المتجهج		ضعیف مرسل و مهمل	تطبیق روز غدیر به ماجرای ملاً اعلی	نقل امام رضا <small>علیه السلام</small> از امام علی <small>علیه السلام</small> . منظور از ملاً اعلی در سوره ص، روزی است که خبر بزرگی در آن منتشر شد (انتخاب خلیفه) و این خبر بزرگ موجب اختصاص و روی گردانی عده‌ای شد.
۷	الیقین	هفتم	ضعیف مهمل	درجات و حسنات (شامل اقامه جمعات با پیامبر و امامان از فرزندانش) / جانشینی پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small>	امام کاظم <small>علیه السلام</small> از پدر و جدش. به موجب دلالت محتوا بر ولایت، بعید نیست که گفته شود: مخصوصه در ملاً اعلی برای پذیرش ولایت امیرالمؤمنین <small>علیه السلام</small> بود. این مطلب با روایت شیخ طوسی در <i>أمالی</i> همخوانی دارد و قابل پذیرش است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری روایات شیعی

اسناد روایت اختصاص در ملاً اعلی ضعیف است؛ اما به دلیل تعدد طرق، ضعف آن جبران می‌شود. متن روایت نیز با عبارات مختلفی بیان شده و مضطرب است؛ اما قدر مشترک همه آن‌ها این است که خداوند در معراج با رسول خود درباره اختصاص در ملاً اعلی صحبت می‌کند. علاوه بر این، تمام آن‌ها (به جز روایت تقطیعی *دعائم الاسلام*) به مسئله مطرح شدن جانشینی حضرت علی علیه السلام اشاره کرده‌اند. در این میان، روایت *خصال* مسئله «ولایت پیامبر و اهل بیت ایشان» را جزء درجات بیان کرده است.

پذیرش این مسئله که خداوند در معراج پس از طرح سؤال اختصاص در ملاً اعلی، از خلیفه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله سخن بگوید، منع عقلی و نقلی ندارد؛ اما نوع بیان در بعضی روایات با تعبیری همراه است که پذیرش آن‌ها جای تردید دارد؛ مانند مطرح شدن کفارات، درجات و حسنات که ارتباطی عقلی میان آن‌ها و اختصاص در ملاً اعلی به دست نمی‌آید، مگر با توجیهاتی از قبیل: احتمالاً درجات همان مقامات پیامبر و امامان یا چیزی است که موجب تقرب به جایگاه ایشان می‌باشد؛ اما این توجیهات قرینه عقلی و نقلی

ندارند و پذیرش آن‌ها با تکلف همراه است. شیوه بیان روایات اختصاص در ملاً اعلیٰ، خلافت امیرالمؤمنین را در درجه دوم، و درجات و کفارات را به‌عنوان تبیین آیه‌ای از قرآن در درجه اول اهمیت قرار می‌دهد. همچنین، روایتی مشابه آنچه در تفسیر قمی آمده، با طرق متعدد و بدون سؤال از مخاصمه در ملکوت و پاسخ درجات و کفارات، در منابع روایی شیعه نقل شده است. این مطلب احتمال وقوع تحریف در روایات مخاصمه در ملاً اعلیٰ را تقویت می‌کند (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۴۴۵؛ ابن‌عقده، ۱۴۲۴ق: ۶۰ و ۶۱؛ ابن‌شاذان قمی، ۱۴۲۳ق: ۲۱۳؛ ابن‌طاووس، ۱۴۱۳ق: ۳۰۰).

۲-۳. بررسی روایات اختصاص در ملاً اعلیٰ در منابع اهل سنت

روایت اختصاص در ملکوت در منابع سنی، توسط جمعی از صحابه نقل شده است. از جمله: معاذ بن جبل، عبد الله بن عباس، انس، ثوبان، أبوهریره و عبدالرحمن بن عائش. طریق معاذ، ابن‌عباس و عبدالرحمن بن عائش، از سایر طرق مشهورترند که در ادامه نقل می‌شود. در میان منابع موجود اهل سنت، این حدیث ابتدا در مسند احمد بن حنبل با اسنادی صحیح از ابن‌عباس نقل شده است.

روایت شماره ۱. مسند احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱ق)

متن: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَتَانِي رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ اللَّيْلَةَ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ أَحْسَبُهُ يَعْنِي فِي النَّوْمِ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ هَلْ تَدْرِي فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى؟ قَالَ: قُلْتُ لَا، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَوْضِعَ يَدِهِ بَيْنَ كَتْفَيْ حَتَّى وَجَدَتْ بَرْدَهَا بَيْنَ تَدْيِي، أَوْ قَالَ: نَحْرِي، فَعَلِمْتُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، هَلْ تَدْرِي فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى؟ قَالَ: قُلْتُ نَعَمْ يَخْتَصِمُونَ فِي الْكُفَّارَاتِ وَالذَّرَجَاتِ. قَالَ: وَمَا الْكُفَّارَاتِ وَالذَّرَجَاتِ؟ قَالَ: الْمَكْتُ فِي الْمَسَاجِدِ وَالْمَشْيَ عَلَى الْأَقْدَامِ إِلَى الْجَمْعَاتِ وَ إِبْلَاحِ الْوُضُوءِ فِي الْمَكَارِهِ وَ مِنْ فَعَلَ ذَلِكَ عَاشَ بِخَيْرٍ وَ مَاتَ بِخَيْرٍ وَ كَانَ مِنْ خَطِيئَتِهِ كَيْومَ وَكَلَدَتْهُ أُمُّهُ وَ قَلَّ يَا مُحَمَّدُ إِذَا صَلَّيْتَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْخَيْرَاتِ وَ تَرَكَ الْمُنْكَرَاتِ وَ حَبَّ الْمَسَاكِينِ وَ إِذَا أَرَدْتَ بَعَادَكَ فَتَنَّهُ أَنْ تَقْبِضَنِي إِلَيْكَ غَيْرَ مُفْتُونٍ. قَالَ وَ الذَّرَجَاتِ بِذَلِكَ الطَّعَامِ وَ إِفْشَاءِ السَّلَامِ وَ الصَّلَاةِ بِاللَّيْلِ وَ النَّاسِ نِيَامٍ (ابن‌حنبل شیبانی، ۱۴۱۶ق: ج ۳، ۴۵۸).

سند: حدیثنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن أيوب عن أبي قلابة عن ابن عباس.

اعتبارسنجی

محدثان اهل سنت درباره سند این روایت اقوال مختلفی دارند که دامنه آن از صحیح تا ضعیف را شامل می‌شود. برای مثال، ترمذی (۲۰۹-۲۷۹ق) طریق این روایت را به دلیل انقطاع ضعیف دانسته و گفته «اباقلابه عبدالله بن زید» از ابن عباس چیزی شنیده است و در این میان «خالد بن اللجلاج» جا افتاده است (ترمذی، ۱۹۹۶: ج ۵، ۲۸۲ و ۲۸۳). ترمذی روایت را به سند دیگری نیز آورده و آن را از نظر تعداد راویان غریب و از منظر احوال راویان حسن دانسته است. ذهبی در ترجمه عبدالرحمن بن عائش در کتاب *المیزان*، این حدیث را با عبارت «عجیب غریب» توصیف کرده است (همان). روایت ابن حنبل نشان می‌دهد گفت‌وگوی میان خداوند با پیامبرش در رؤیاست نه معراج. در مقایسه با تفسیر قمی، بعضی کلمات مانند «نحر» اضافه شده‌اند که قابل اغماض هست و تفاوتی خاص در محتوا ایجاد نمی‌کند و تنها اختلاف برجسته در عدم بحث از جانشینی پیامبر اکرم ﷺ است. در هر صورت، ارتباط میان اختصاص در ملا اعلی با کفارات و درجات همچنان مشخص نیست. همچنین عبارت «المکث فی المساجد و المشی علی الاقدام الی الجمعات» نشان می‌دهد که این روایت در مدینه صادر شده است؛ زیرا نماز جماعت و جمعه و نشستن در مساجد، توصیه‌هایی است که با زمان بعد از هجرت و تشکیل حکومت اسلامی سازگار است، نه شرایط سخت مکه؛ بنابراین عبارت مرتبط با درجات و کفارات به روایت اختصاص در ملا اعلی اضافه شده است (با توجه به مکی بودن سوره «ص»)، مگر اینکه گفته شود رؤیا در مکه بوده و عمل به آن در مدینه.

روایت شماره ۲. سنن دارمی (۱۸۱-۲۵۵ق)

متن: «رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ قَالَ: فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى فَقُلْتُ: أَنْتَ أَعْلَمُ يَا رَبِّي، قَالَ: فَوَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيْ فَوَجَدَتْ بُرْدَهَا بَيْنَ نَدْيِي، فَعَلِمْتُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ تَلَا: وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (دارمی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۵۱۳ و ۵۱۴، ح ۲۳۲۰).

سند: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُبَارَكِ قَالَ: حَدَّثَنِي الْوَلِيدُ قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ جَابِرٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ اللَّجْلَاجِ - وَ سَأَلَهُ مَكْحُولٌ أَنْ يَحْدِثَهُ - قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَائِشٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ.

اعتبارسنجی

دارمی این روایت را در باب فی رؤیا الربّ تعالی فی النّوم از کتاب خود آورده است. روایت تقطیع شده و آنچه مورد نظر مؤلف بوده، دیدن خداوند در خواب است، نه مختصمه در ملکوت. تلاوت آیه ۷۵ سوره انعام توسط پیامبر اکرم ﷺ نشان می‌دهد که روایت «اختصام در ملاء اعلی» در مکه و نزدیک به زمان هجرت بیان شد؛ زیرا سوره انعام مکی و حدود سال‌های ۱۱ تا ۱۲ قمری نازل شده است.

روایت شماره ۳. سنن ترمذی (۲۰۹-۲۷۹ق)

متن: «احتبسَ عَنَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ غَدَاةٍ مِنْ صَلَاةِ الصُّبْحِ حَتَّى كَدْنَا نَرَأَى عَيْنَ الشَّمْسِ فَخَرَجَ سَرِيعًا فَتَوَبَّ بِالصَّلَاةِ فَصَلَّى... فَقَالَ لَنَا... أَنِّي قَمْتُ مِنَ اللَّيْلِ فَتَوَضَّأْتُ فَصَلَّيْتُ مَا قَدَّرْتُ لِي فَنَعَسْتُ فِي صَلَاتِي فَاسْتَقَلْتُ إِذَا أَنَا بَرَّبِّي تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ قُلْتُ: رَبِّ لِيَيْكَ، قَالَ: فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى؟ قُلْتُ: لَا أَدْرِي رَبِّ، قَالَهَا ثَلَاثًا قَالَ: فَرَأَيْتَهُ وَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتْفَيْ حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ بَيْنَ ثَدْيِي فَتَجَلَّى لِي كُلُّ شَيْءٍ وَعَرَفْتُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ قُلْتُ: لِيَيْكَ رَبِّ قَالَ: فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى؟ قُلْتُ: فِي الْكُفَّارَاتِ قَالَ: مَا هُنَّ؟ قُلْتُ: مَشَى الْأَقْدَامَ إِلَى الْجَمَاعَاتِ وَالْجُلُوسِ فِي الْمَسَاجِدِ بَعْدَ الصَّلَاةِ وَإِسْبَاغِ الْوُضُوءِ فِي الْمَكْرُوهَاتِ قَالَ: ثُمَّ فِيمَ؟ قُلْتُ: إِطْعَامِ الطَّعَامِ وَ لِينِ الْكَلَامِ وَ الصَّلَاةِ بِاللَّيْلِ وَالنَّاسُ نِيَامٌ...» (ترمذی، ۱۹۹۶: ج ۵، ح ۳۲۳۵).

سند: أَخْبَرَنَا بِهِ أَبُو الْفَرَجِ بْنُ قُدَامَةَ وَ أَبُو الْغَنَائِمِ بْنُ عَلَانَ وَأَحْمَدُ بْنُ شَيْبَانَ قَالُوا أَخْبَرَنَا حَنْبَلٌ قَالَ أَخْبَرَنَا ابْنُ الْحَصِينِ قَالَ أَخْبَرَنَا ابْنُ الْمُذَهَبِ قَالَ أَخْبَرَنَا الْقَطِيعِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ مَوْلَى بَنِي هَاشِمٍ قَالَ حَدَّثَنِي جَهْضَمُ يَعْنِي: الْيَمَامِيَّ، قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَبِي سَلَامٍ عَنْ أَبِي سَلَامٍ - وَهُوَ زَيْدُ بْنُ سَلَامٍ بْنِ أَبِي سَلَامٍ نَسَبَهُ إِلَى جَدِّهِ - أَنَّهُ حَدَّثَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَائِشِ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ مَالِكِ بْنِ يَخَامِرٍ أَنَّ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ قَالَ.

اعتبارسنجی

طریق ترمذی در روایت اختصام در ملاء اعلی، با اختلافاتی جزئی در متن به «معاذ بن جبل بن عمرو بن اوس بن عائذ» می‌رسد. معاذ از مخالفان اهل بیت در مسئله جانشینی پیامبر ﷺ و از اصحاب صحیفه ملعونه است که در حجة الوداع بین خود معاهده‌ای

نوشتند و امضا کردند که اگر پیامبر کشته شد یا از دنیا رفت، نگذارند خلافت به اهل بیت ایشان برسد (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲۸، ۹۶-۹۹). بنابراین، حتی اگر مسئله جانشینی پیامبر ﷺ در روایت اختصاص در ملا اعلی وجود داشته باشد، احتمال دارد که توسط معاذ حذف شده باشد. عبارت «فَنَعَسْتُ فِي صَلَاتِي» منکر است؛ زیرا در حدیثی از رسول خدا نقل است: «إِذَا نَعَسَ الرَّجُلُ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَنْصِرْ لَعَلَّهُ يَدْعُو عَلَيَّ نَفْسِهِ وَهُوَ لَا يَدْرِي» (ألبانی، ۱۴۰۸ق: ۸۱۳). پس آیا ممکن است که رسول خدا از کاری نهي کنند، اما خود ایشان آن را انجام دهند؟ درباره عبارات «مَشَى الْأَقْدَامِ إِلَى الْجَمَاعَاتِ وَالْجُلُوسُ فِي الْمَسَاجِدِ بَعْدَ الصَّلَاةِ» همان نقد مربوط به روایت ابن حنبل وارد است و با توجه به اینکه پیامبر این رؤیا را به اصحاب خود که منتظر اقامه جماعت بودند تعریف کرد، روایت معاذ با روایت سنن دارمی و نیز تاریخ نزول سوره «ص» در تعارض است و نشان می‌دهد این عبارات به روایت اضافه شده است.

نتیجه‌گیری بررسی روایات اختصاص در ملا اعلی در منابع اهل سنت

بعضی محدثان مانند ترمذی حدیث ابن عباس و حدیث معاذ بن جبل را در تفسیر آیه «مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ» آورده‌اند؛ اما برخی مانند ابن کثیر معتقدند که اختصاص مورد نظر در آیه، غیر از اختصاصی است که در این دو روایت آمده است. اختصاص در این دو روایت تفسیر خودش را دارد که در همان روایات آمده؛ اما اختصاص در قرآن با آیات بعد از خود تفسیر می‌شود (مبارکفوری، ۱۴۱۰ق: ج ۹، ۷۸ و ۷۹)، یعنی «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ» (ص: ۷۱). بنابراین، بعضی اهل سنت نیز میان اختصاص در ملا اعلی با درجات و کفارات، ارتباط منطقی نیافتند. از این رو، آن را عبارتی با دو تفسیر متفاوت قرآنی و روایی در نظر گرفتند که هر دو نیز صحیح است؛ زیرا دو امر مستقل از هم ولی با نام یکسان هستند. این احتمال از سوی علامه طباطبایی نیز مطرح شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۷، ۲۲۹) و با توجه به تعارض «بیان درجات و کفارات» با سیاق انتهایی سوره «ص» و نیز تعارض با تاریخ نزول سوره «ص»، در روایت مخاصمه در ملکوت، تحریف وجود دارد. در این قسمت با تشکیل خانواده حدیث، «درجات، حسنات و کفارات» در روایات فریقین بررسی می‌شود تا درباره وجود تحریف در روایت اختصاص در ملا اعلی، قضاوت همراه با استناد دقیق‌تری انجام شود.

۳-۳. تشکیل خانواده حدیث با محوریت موضوعی «درجات، کفارات و حسنات» در منابع فریقین

عبارتی که در این روایت به طرق مختلف شیعه و اهل سنت تکرار شده، عبارت است از تبیین کفارات و درجات و در بعضی موارد حسنات؛ بنابراین ضروری است با جست‌وجو در روایات فریقین، موارد دارای این عبارات استخراج شود. بررسی‌ها نشان می‌دهد که در منابع شیعه و سنتی روایاتی وجود دارد که در آنها کفارات و درجات به همان معنا و الفاظی آمده که در روایت اختصاص در ملاء اعلی ذکر شد، با این تفاوت که ارتباطی با معراج پیامبر ﷺ ندارد. قدیمی‌ترین منبع شیعی برای این روایت، محاسن برقی است که دو روایت با مضمون نزدیک به هم نقل کرده است.

محاسن برقی (۲۰۰-۲۷۴ یا ۲۸۰ق)

متن: «ثَلَاثُ دَرَجَاتٍ وَ ثَلَاثُ كَفَّارَاتٍ وَ ثَلَاثُ مُوبِقَاتٍ وَ ثَلَاثُ مُنْجِيَاتٍ فَأَمَّا الدَّرَجَاتُ فَأَيْشَاءُ السَّلَامِ وَ إِطْعَامُ الطَّعَامِ وَ الصَّلَاةُ وَ النَّاسُ نِيَامٌ وَ أَمَّا الْكَفَّارَاتُ فِإِسْبَاغُ الْوُضُوءِ بِالسَّبْرَاتِ وَ الْمَسْيُ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ إِلَى الصَّلَوَاتِ وَ الْمُحَافَظَةُ عَلَى الْجَمَاعَاتِ وَ أَمَّا الْمُوبِقَاتُ فَشَحُّ مَطَاعٍ وَ هَوَى مُتَّبِعٍ وَ إِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ وَ أَمَّا الْمُنْجِيَاتُ فَخَوْفُ اللَّهِ فِي السِّرِّ وَ الْعَلَانِيَةِ وَ الْقَصْدُ فِي الْغِنَى وَ الْفَقْرُ وَ كَلِمَةُ الْعَدْلِ فِي الرِّضَا وَ السَّخَطِ» (برقی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۳؛ روایت دوم با اندکی تفاوت، همان: ۳ و ۴).

سند: عَنْهُ عَنْ هَارُونَ بْنِ الْجَهْمِ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ مُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ.

اعتبارسنجی

برقی این روایت را ذیل کتاب الاشکال و القرائن آورده است؛ این بخش شامل روایاتی است که در آنها اعداد ۳ تا ۱۰ به کار رفته است. سند روایت با توجه به شرح حال مفضل بن صالح (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۸؛ عرفانیان یزدی، ۱۴۱۹ق: ۴۱ و ۴۲) و سعد بن طریف (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۸؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۱۱۵) می‌تواند ضعیف یا صحیح باشد. با توجه به عدم ذکر سبب صدور روایت مذکور، محتمل است که امام معصوم با توجه به روایت پیامبر اکرم ﷺ از معراج، قصد داشته درجات و کفارات و امور مشابه دیگری را به صورت مستقل بازگو نماید. دیلمی این روایت را بدون هیچ سندی از حضرت علی ع نقل کرده است.

نقل کرده است (دیلمی، ۱۳۶۶: ۱۵۱). پس از محاسن، قدیمی‌ترین کتابی که به تبیین درجات و کفّارات (بدون ارتباط با اختصاص در ملأ اعلی) پرداخته، من لا یحضر الفقیه شیخ صدوق (۳۰۶ یا ۳۰۷-۳۸۱ ق) است. متن روایت صدوق نشان می‌دهد که تبیین درجات و کفّارات و در ادامه مهلکات و منجیات، قسمتی از وصیت پیامبر اکرم ﷺ به امیرالمؤمنین علیه السلام است؛ در نتیجه، روایت برقی نیز تقطیع شده و وصیت مذکور است که برقی با توجه به باب‌بندی کتابش انجام داده است. او در بخش دیگری از کتاب خود این وصیت را جداگانه نقل کرده است (برقی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۱۷).

در میان منابع اهل سنت نیز روایت درجات و کفّارات، در طرق متعدد و اختلافات جزئی در متن نقل شده است: «ثَلَاثٌ مُهْلِكَاتٌ وَ ثَلَاثٌ مُنْجِيَاتٌ وَ ثَلَاثٌ كَفَّارَاتٌ وَ ثَلَاثٌ دَرَجَاتٌ فَأَمَّا الْمُهْلِكَاتُ فَشُحُّ مَطَاعٍ وَ هَوَى مُتَّبَعٍ وَ إِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ وَ أَمَّا الْمُنْجِيَاتُ فَالْعَدْلُ فِي الْعَضْبِ وَ الرِّضَا وَ الْقَصْدُ فِي الْفَقْرِ وَ الْغِنَى وَ خَشْيَةُ اللَّهِ فِي السَّرِّ وَ الْعَلَانِيَةِ وَ أَمَّا الْكَفَّارَاتُ فَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ وَ إِسْبَاغُ الْوُضُوءِ فِي السَّبْرَاتِ وَ نَقْلُ الْأَقْدَامِ إِلَى الْجَمَاعَاتِ وَ أَمَّا الدَّرَجَاتُ فِإِطْعَامُ الطَّعَامِ وَ إِفْشَاءُ السَّلَامِ وَ صَلَاةٌ بِاللَّيْلِ وَ النَّاسُ نِيَامٌ».

در جدول ذیل، حکم محدثان اهل سنت درباره روایت آمده است.

خلاصه بررسی سندی روایت درجات، کفّارات، مهلکات و منجیات در اهل سنت					
ردیف	راوی	محدث	قرن	مصدر	خلاصه حکم محدث
۱	عبدالله بن عمر	ابوالقاسم طبرانی	سوم و چهارم	المعجم الاوسط	به دلیل تفرد راوی مورد اعتنا نیست (۱۴۲۳ق: ج ۶، ۴۷)
۲	انس بن مالک	ابونعیم اصفهانی	چهارم و پنجم	حلیة الاولیاء	غریب من حدیث قتادة (۱۴۲۳ق: ج ۲، ۳۸۹)
۳	انس بن مالک	عبدالعظیم مندزی	ششم و هفتم	الترغیب و الترهیب	أسانیده وإن كان لا یسلم شیء منها من مقال فهو بمجموعها حسن (۱۴۲۱ق: ج ۱، ۲۱۷)
	عبدالله بن عمر				لا یتطرق إليه احتمال التحسین (ج ۳، ۳۳۹)

خلاصه بررسی سندی روایت درجات، کفارات، مهلکات و منجیات در اهل سنت					
۴	عبدالله بن عمر	نورالدین هیشمی	نهم	مجمع الزوائد	فیه ابن لهیعة ومن لا يعرف (ج ۱، ۹۵)
	انس بن مالک				فیه زائدة بن أبی الرقاد و زیاد النمیری و كلاهما مختلف فی الاحتجاج به (۴۰۶ق: ج ۱، ۹۶)
۵	عبدالله بن عمر	سفارینی حنبلی	دوازدهم	شرح کتاب الشهاب	فیه ابن لهیعة ومن لا يعرف (ج ۱، ۹۵)
۶	انس بن مالک	محمد ناصرالدین البانی	چهاردهم	صحیح الترغیب	حسن لغیره (۴۵۳)
	عبدالله بن عمر			صحیح الجامع	حسن (ج ۳۰۴۵)
	أنس بن مالك و ابن عباس و أبو هريرة و عبدالله بن أبی أوفی عبدالله بن عمر			السلسله الصحیحه	حسن لشواهد (ح. ۱۸۰۲)

در روایات اهل سنت نیز کفارات و درجات ذیل وصیت پیامبر اکرم ﷺ به امیرالمؤمنین علیه السلام وجود دارد و قدیمی ترین منبع درباره وصیت مذکور، روایت بیهقی (م. ۴۵۸ق) در *دلائل النبوة* است. او حدیثی به این طریق آورده است: «أخبرنا ابو عبدالله الحافظ قال حدثنا ابو جعفر محمد بن صالح بن هانی قال حدثنا جعفر بن محمد بن سوار قال حدثنا ابو عبدالرحمان یحیی بن زهیر قال حدثنا حماد بن عمرو النصیبی عن السری بن خالد عن جعفر بن محمد عن أبیه عن جدّه عن علی بن ابیطالب رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه و سلم أنه قال: يا علی أوصیک بوصیة فاحفظها فإنک لا تزال بخیر ما حفظت وصیتی یا علی! یا علی! إن للمؤمن ثلاث علامات الصلاة والصیام والزکاة فذكر

حدیثاً طویلاً فی الرغائب والاداب» (بیهقی، ۱۴۰۵ق: ج ۷، ۲۲۹). بیهقی و سایر محدثان اهل سنت این روایت را ساختگی می‌دانند (ابن جوزی، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ۴۴۸؛ ذهبی، ۱۴۱۵ق: ۲۸۳؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۸ق: ج ۵، ۲۲۱؛ کنانی، ۱۴۰۱ق: ج ۲، ۳۳۹).

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اگر روایت اختصاص در ملاً اعلی فقط از رسول اکرم ﷺ نقل شده بود، احتمال منتقله بودن آن به منابع شیعی وجود داشت؛ اما در منابع شیعی با طرق متعدد از معصومان (علیهم السلام) نقل شده که نشانه اعتبار آن در فریقین است.

روایات «اختصاص در ملاً اعلی» به مجادله مخالفان با خلیفه تعیین شده از سوی خداوند اشاره دارد؛ اما به موجب تحریف، این مخاصمه به «درجات و کفارات» مرتبط دانسته شده است. به عبارت دیگر، روایت دال بر درجات و کفارات با روایت مخاصمه در ملکوت خلط شده است؛ سپس عبارات مربوط به جانشینی حضرت علی (علیه السلام) در منابع اهل سنت حذف و در منابع شیعی جابه‌جا می‌شود تا از این طریق از اهمیت و اولویت آن کاسته شود و از سوی دیگر روایت تحریف‌شده را تا حد امکان نزد شیعه معتبر و مقبول جلوه دهد؛ در نتیجه محتوای روایت «اختصاص در ملاً اعلی» در منابع اهل سنت قابل پذیرش نیست و در منابع شیعی، با کنار گذاشتن عبارات مذکور، مقبول است.

پی‌نوشت

* در چاپ قدیم تفسیر قمی چنین آمده: محمد بن سیار عن ابی مالک الأسدی، در تفسیر برهان نیز آمده: محمد بن سنان عن ابی مالک الأسدی (خویی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۵، ۱۵۹). ظاهراً او پدر علی بن محمد بن سیار است. صدوق او را به صورت محمد بن سیار ثبت کرده است؛ هر چند سیار محرف است و صحیح همان سیار است (همان: ج ۱۷، ۱۸۳).

منابع

قرآن کریم.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). النخصال (علی‌اکبر غفاری، محقق). قم: جامعه مدرسین.

_____ . (۱۳۹۵ق). کمال‌الدین و تمام النعمه. تهران: اسلامیه.

_____ . (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (علی‌اکبر غفاری، محقق). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته

به حوزه علمیه قم.

_____ . (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار (علی‌اکبر غفاری، محقق). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به

حوزه علمیه قم.

ابن بدران، عبدالقادر. (۱۴۲۸ق). شرح کتاب الشهاب فی الحکم والمواعظ والاداب للامام القضاعی (نورالدین طالب، محقق). کویت: وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامیه.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۱۸ق). الموضوعات من الاحادیث المرفوعات. به کوشش نورالدین شکرى بویاحیلار. بی‌جا: أضواء السلف.

ابن حنبل شیبانی، احمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). مسند الامام احمد بن حنبل. به کوشش احمد محمد شاکر. قاهره: دارالحدیث.

ابن حیون، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام، به کوشش آصف فیضی. قم: مؤسسه آل‌البتیة.

ابن شاذان قمی، شاذان بن جبرئیل. (۱۴۲۳ق). الروضة فی فضائل أمير المؤمنين علی بن أبی طالب عليه السلام. (علی شکرچی، محقق). قم: مکتبه الامین.

ابن عبدالبر، أبو عمر یوسف بن عبدالله. (۱۴۱۲ق). الاستیعاب فی معرفة الاصحاب (علی محمد البجاوی، محقق). بیروت: دارالجبیل.

ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۸۰ش). الرجال (محمدرضا حسینی جلالی، محقق). قم: دارالحدیث.

أصبهانی، احمد بن عبدالله. (۱۴۲۳ق). حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء. مصطفی عبدالقادر عطا. ج ۲. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۳ق). الیقین فی اختصاص مولانا علی علیه السلام بإمرة المؤمنین، به کوشش اسماعیل انصاری زنجانی خوئینی. قم: دارالکتاب.

ابن عقده کوفی، احمد بن محمد. (۱۴۲۴ق). فضائل أمير المؤمنين عليه السلام (عبدالرزاق محمدحسین حرزالدین، محقق). قم: دلیل ما.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۰۸ق). البداية والنهاية، به کوشش مجموعه محققان. بی‌جا: دارالریان للتراث.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب، به کوشش جمال‌الدین میردامادی. بیروت: دارالفکر.

ألبانی، محمد ناصرالدین. (۱۴۰۸ق). صحیح الجامع الصغیر و زیادته، ترجمه زهیر الشاویش، بیروت: مکتبه الاسلامی.

_____. (۱۴۲۱ق). صحیح الترغیب و الترهیب للمنذری. بی‌جا: مکتبه المعارف.

_____. (بی‌تا). سلسله الاحادیث الصحیحة و شئ من فقہها. بی‌جا: مکتبه المعارف.

برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ش). المحاسن (سید جلال‌الدین محدث، محقق). قم: دارالکتب الاسلامیه.

بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۰۵ق). دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشریعة، ترجمه عبدالمعطی امین قلجی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۹۹۶م). الجامع الکبیر، به کوشش بشار عواد معروف. بیروت: دارالغرب

الاسلامی.

حلی، حسن بن سلیمان. (۱۳۸۲ش). *المحتصر*. به کوشش علی اشرف. قم: المكتبة الحیدریه.
حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). *خلاصة الاقوال فی معرفة احوال الرجال* (جواد قیومی اصفهانی،
مصصح). بی‌جا: نشر الفقاهه.

خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه*. بی‌جا: بی‌نا.
دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن. (۱۴۳۴ق). *مسند الدارمی* (نبیل هاشم الغمری، محقق). بیروت: دارالبشائر.
دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۲۱ق). *غرر الاخبار و درر الآثار فی مناقب ائمة الاطهار علیهم السلام*؛ به کوشش
اسماعیل ضیغم. قم: دلیل ما.

_____ (۱۳۶۶ش). *اعلام‌الدین فی صفات المؤمنین*. قم: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام لاحیاء التراث.
ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۵ق). *ترتیب الموضوعات لابن الجوزی*، به کوشش کمال بن بسیونی
زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیه.

_____ (۱۳۸۲ق). *میزان الاعتدال فی نقد الرجال* (علی محمد البجاوی، محقق). بیروت: دارالمعرفة
للطباعة والنشر.

رسولی محلاتی، سید هاشم. (۱۳۶۸ش). *درس‌هایی از تاریخ تحلیلی اسلام*. تهران: وزارت فرهنگ و
ارشاد اسلامی.

رضایی اصفهانی، محمدعلی و همکاران. (۱۳۸۷ش). *تفسیر مهر قرآن*. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم
قرآن.

سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله. (۱۴۱۹ق). *ارشاد الازدهان الی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالتعارف
للمطبوعات.

شبستری، عبدالحمین. (۱۴۱۸ق). *الغنائق فی رواته و اصحاب الامام الصادق علیهما السلام*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه* (صبحی صالح) (فیض الاسلام، محقق). قم:
هجرت.

صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام*، به کوشش محسن
کوجه‌باغی. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.

طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه
علمیه قم.

طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۱۵ق). *المعجم الاوسط*، به کوشش طارق بن عوض‌الله و محسن حسینی.
قاهره: دارالحرمین.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ش). *تفسیر جوامع الجامع*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت
حوزه علمیه قم.

- طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم. (۱۴۲۷ق). *نوادیر المعجزات فی مناقب الائمة الهداة علیها السلام*، به کوشش باسّم محمد اسدی. قم: دلیل ما.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). *مصباح المتعبد و سلاح المتعبد*. بیروت: مؤسسة فقه الشیعه.
- _____ (۱۳۷۳ش). *رجال الطوسی*، به کوشش جواد قیومی اصفهانی. قم: جماعة المدرّسين فی الحوزة العمیة بقم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- عاملی نباطی، علی بن محمد. (۱۳۸۴ق). *الصراط المستقیم الی مستحقّی التقدیم*، به کوشش میخائیل رمضان. نجف: المكتبة الحیدریه.
- عرفانیان یزدی، غلامرضا. (۱۴۱۹ق). *مشایخ التفات؛ الحلقة الاولى*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیة قم.
- عروسی حویزی، عبدعلی. (۱۴۱۵ق). *تفسیر نور الثقلین*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی. قم: اسماعیلیان.
- عزیزی، حسین، بیات، یوسف، و رستگار، پرویز. (۱۳۸۷ش). *راویان مشترک: پژوهشی در بازشناسی راویان مشترک شیعه و اهل سنت*. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷ش). *تفسیر قمی*. به کوشش سید طیب موسوی جزایری. قم: دارالکتاب.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). *اختیار معرفة الرجال*. تحقیق مهدی رجائی (محمدباقر میرداماد، مصحح). قم: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث.
- کفعمی، ابراهیم بن علی. (۱۴۰۵ق). *المصباح للکفعمی (جنة الامان الواقیة)*. قم: دارالرضی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). *الکافی (دارالحدیث، محقق)*. قم: دارالحدیث.
- کنانی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). *تنزیه الشریعة المرفوعة عن الاخبار الشنیعة والموضوعة*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف و دیگران. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- مبارکفوری، محمد عبدالرحمن. (۱۴۱۰ق). *تحفة الاحوذی*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مسعودی، عبدالهادی. (۱۳۸۷ش). *روش فهم حدیث*. تهران: سمت.
- منذری، عبدالعظیم. (۱۴۲۱ق). *الترغیب و الترهیب*. قاهره: دارالفجر للتراث.
- نقاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). *رجال النجاشی*، به کوشش موسی شبیری زنجانی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. قم: مؤسسة آل البيت علیها السلام.
- نیلی نجفی، علی بن عبدالکریم. (۱۳۶۰ش). *منتخب الانوار المضمیة*، به کوشش عبداللطیف حسینی کوه‌کمری. قم: مطبعة الخیام.
- واعظزاده خراسانی، محمد. (۱۳۸۸ش). *المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- هیثمی، علی بن ابی‌بکر. (۱۴۰۶ق). *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*. بی‌جا: مؤسسة المعارف.

References

- The Qur'an.
- Albani, M. N. (2000). *Sahih al-Targhib W al-Tarhib Lil-Manzari: Maktab al-Mo'aref*. [In Arabic].
- (n.d.). *Selseleh al-Ahadith al-Sahihah Wa Shei Min Fighaghiha, Maktaba al-Moaref*. [In Arabic].
- (1987). *Sahih al-Jame al-Saghir Wa Ziyadata* (Z. Al-Shawish, Trans.), Beirut, Maktab Al-Islamiyya. [In Arabic].
- Ameli-Nabati, A. (1964). *Al-Sirat al-Mostaghim Ela Mostahaghi al-Taghdim* (By Mikhail Ramazan), Najaf: Al-Heidriya School. [In Arabic].
- Ariusi-Howeizi, A. (1994). *Nour al-Saghalaein exegesis* (By Hashem Rasouli Mahallati), Qom: Esmailian. [In Arabic].
- Asbahani, A. (2002). *Helyat al-Owlia Wa Tabaghat al-Asfiya*, (By Mostafa Abdulghader Ata), Beirut, Dar al-Kotob, Beirut, 2nd ed. [In Arabic].
- Azizi, H., Yousuf, B, & Rastgar, P. (2008). *Shared transmitters; research into the recognition of shared Shia and Sunni sources; Cultural institute of Tebyan*. [In Persian].
- Barqi, A. (1992). *Al-Mahasin* (by Jalal al-Din Mohaddiis), Qom: Dar al-Kotab Islamiyyah. [In Arabic].
- Beihaqi, A. (1984). *Dalalel al-Nobowwa and Ma'refa Ahwal Saheb al-Sharia* (A. Amin Ghaljaei, Trans.), Beirut, Dar al-Kotob Elmiyyah. [In Arabic].
- Darimi, A. (2012). *Mosnad al-Darmi* (By Nabil Hashem al-Gjmari), Beirut, Dar al-Bashaer. [In Arabic].
- Deilami, H. (1986). *A'lam al-Din Fi Sefat al-Momenin*, Qom: Al Beit Institute, Ahya Al-Toras. [In Arabic].
- (2000). *Ghorar al-Akhbar Wa Dorar al-Aasar Fi Managhib Abi Al-Aemmah* (By Esmacil Zeigham), Qom: Our Reason. [In Arabic].
- Erfanian Yazdi, Gh. (1998). *Mashayekh al-Seghat; al-Halgah al-Oula*, Qom: Office of Islamic Advertisement, Qom Seminary. [In Arabic].
- Heisami, A. (1985). *Majma al-Zawaed and Manba' al-Fawaed*, All-Moaref Institute. [In Arabic].
- Hilli, H. (2003). *Al-Mohtazar* (By Ali Ashraf), Qom: Al-Maktab Al-Heidariya . [In Arabic].
- Hilli, H. (1996). *Kholasat al-Aghwal Fi Marefat Ahwal al-Rijal* (corrected by Jawad Ghiymou Esfahani), Al-Faghaha Publication, 1st ed. [In Arabic].
- Ibn Abdul-Bir, A. (1991). *Al-Esti'ab Fi Ma'refa al-Ashab* (by Ali Mohammad al-Bejawi), Beirut, Dar al-Jeil. [In Arabic].
- Ibn Babiwayh, M. (1975). *Kamal al-Din and Tamam al-Ni'ma*, Tehran: Islamiyya. [In Arabic].
- (1982). *Ma'ani al-Akhbar* (by Ali Akbar Ghafari), Qom: Office of Islamic Publications affiliated to Qom's Seminary. [In Arabic].
- (1983). *Al-Khisal* (by Ali Akbar Ghafari), Qom: Society of Lecturers . [In Arabic].
- (1992). *Man la Yahduruhu al-Faqih* (by Ali Akbar Ghafari), Qom: Office of Islamic Publications affiliated to Qom's Seminary. [In Arabic].
- Ibn Badran, A. (2007). *Sharh al-Kitan al-Shahab Fi al-Hukm Wa al-Mawaiz Wa al-*

- Adab Li-Imam Ghazaei (by Nour al-Din Taleb), Kuwait: Ministry of Islamic Affairs and Endowment. [In Arabic].
- Ibn Ghazaeri, A. (2001). Al-Rijal (by Mohammad Reza Hosseini Jalali), Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic].
- Ibn Hanbal Sheibani, A. (1992). Mosnad by Imam Ahmad Ibn Hanbal (by Ahmad Mohammad Shakir), Cairo: Da al-Hadith. [In Arabic].
- Ibn Hayoun, N. (1965). Doaim al-Islam Wa Zikr al-Halal W al-Haram Wal-Ghazaya and Wal-Ahkam (By Asif Feizi), Qom: Al al-Beit Institute. [In Arabic].
- Ibn Juzi, A. (1997). Al-Mowzu'at Min al-Ahadith al-Marfou'at (by Noor al-Din Shokri Boya Heilar), Azwa al-Salaf. [In Arabic].
- Ibn Kasir Dameshghi, E. (1987). Al-Bedaya Wal Nihaya (By the group of researchers), Dar al-Ryan Li-Toras. [In Arabic].
- Ibn Manzour, M. (1993). Lisan al-Arab (By Jamal al-din Mirdamadi), Beirut, Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Ibn Shazan Qomi, Sh. (2002). Al-Rowza Fi Fazael Amir al-Momenin Ali Ibn Abi Talib, (By Ali Shekarchi), Qom: Maktaba al-Amin. [In Arabic].
- Ibn Tavous, A. (1992). Al-Yaghi Fi Ekhtisas Molana AliBi Emra al-Momenin (By Esmail Ansari Zanjani Khoueini), Qom: Dar al-Kotob. [In Arabic].
- Ibn Uqdah Koufi, A. (2003). Fazael Amir Momening (By Abdul Razagh Mohammad Hossein Harz al-Din), Qom: Our Reason. [In Arabic].
- Kaf'ami, E. (1984). Al-Mesbah al-Kaf'ami, Qom: Dar al-Razi. [In Arabic].
- Kanai, Ali ibn Mohammad (1980). Tanzyah al-Sharia al-Marfou'ah An al-Akhbar (By Abdulwahhab Abdul Latif et al.), Beirut, Dar al-Kotob. [In Arabic].
- Kashshi, M. (1983). Power to recognize Rijal (By Mehdi Rajaei) (Corrected by Mohammad Bagher Mirdamad), Qom: Institute of Al Beit, 1st ed. [In Persian].
- Khuei, A. (1992). Mo'jam al-Hadith Wa Tafsil Tabaghat al-Rawah. [In Arabic].
- Kulaini, Mohammsd Ibn Yaghoub (2008). Al-Kafi, Qom: Dar al-hadith, 1st ed. [In Arabic].
- Majlisi, M. (1982). Bahar Al-Anwar, Beirut: Dar Ehiya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Mas'oudi, A. (2008). The method of understanding hadith. Tehran: SAMT. [In Persian].
- Mubarkfour, M. (1989). Tohfat al-Ahwazi, Beirut, Dar al-Kotob Elmiya. [In Arabic].
- Munzari, A. (2000). Al-Tarhib Wal Tarhib: Cairo: Dar al-Fajr. [In Arabic].
- Najashi, A. (1986). Rejal al-Najashi (by Mousa Shabiri Zanjani), Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic].
- Nili-Najafi, A. (1982). Montakhab anwar al-Mozia (By Abdul Latif Hosseini Kouhkamari), Qom: Khayyam. [In Arabic].
- Nouri, H. (1987). Mostadrak al-Wasael Wa Mostanbat al-Masayeil, Qom: Al Beit Institute. [In Arabic].
- Qomi, A. (1986). Qomi exegesis (By Seyed Tayyeb Mousavi Jazayer, Qom: Dar al-Kotob. [In Persian].
- Rasouli-Mahallati, H. (1986). Lessons from the analytical history of Islam, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian].
- Rezaei-Isfahani, M. (2008). Quran Mihr exegesis, Qom: Qur'anic Sciences and Interpretation Research. [In Persian].

- Sabzevari-Najafi, M. (1998). *Irshad al-Azhan Ela Tafsir al-Qur'an*, Beirut, Dar al-Ta'arof for Publication. [In Arabic].
- Saffar, M. (1983). *Basaer al-Darajat Fi Fazael Al Mohammad Mostafa (Peace be upon him) (By Mohsen Koucheh Baghi)*, Qom: Ayatullah Mar'azhi al-Najafi School. [In Arabic].
- Shabestari, A. (1997). *Al-Faegh Fi Rowa Wa Ashab al-Imam Sadegh*, Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic].
- Sharif-Razi, M. (1993). *Nahjol Balagha, (Bu Sobhi Salih and Feiz al-Islam)*, Qom: Hijrat. [In Arabic].
- Tabarani, S. (1998). *Al-Mojam al-Awsat (By Tarigh Ibn Awaz Allah and Mohsen Hosseini)*, Dar al-Haramain. [In Arabic].
- Tabari Amoli, M. (2006). *Nawadir al-Mo'jezat Fi Managhib al-Aemma al-Hodah (Mohammad Asadi)*, Qom, Our Reason. [In Arabic].
- Tabatabaei, M. H. (1996). *Al-Mizan Fi Tafsir al-Quran*, Islamic Publication of the Society of lecturers, Qom Seminary. [In Arabic].
- Tabrasi, F. (1998). *Tafsir Jawame al-Jame*, Tehran: University of Tehran Publciaiton, Qom Seminary Management. [In Arabic].
- Tirmizi, M. (1996), *Al-Jame' al-Kabir (by Bashar Awwad Marouf)*, Beirut, Dar al-Gharb Islamiyyah. [In Arabic].
- Tusi, M. (1990). *Mesbah al-Motahajjed Wa Selah al-Mota'abbed*, Beirut (Institute of Al-shia Fiqh. [In Arabic].
- (1994). *Rejal al-Tousi (By Javad Ghayyoumi Isfahani)*, Qom: Society of Lecturers in Qom Seminary, Institute of Islamic Publication. [In Arabic].
- Va'ezzade Khorasani, M. (2010). *Al-Ma'jam Fiqh*, Mashhad: Astan Quds Razavi Research Foundation. [In Arabic].
- Zahabi, M. (1962). *Mizan al-E'tedal Fi Naghd al-Rijal (By Mohammad al-Bejawi)*, Beirut, Dal ul-Marefat for Publication. [In Arabic].
- (1994). *Tartib al-Mowzu'at Li Ibn al-Jozi (By Kamal Ibn Basyouni Zaghoul)*, Beirut, Dar al-kotob Elmiyya. [In Arabic].

Isnad and implicational Review of “ikhiṣām dar mala' a'ā” in Sunni and Shia tradition Sources

Azar Zamani

PhD student, Deprtement of Quranic Studies and Hadith, faculty of Theology, Tehran, Iran;
azarzamani294@gmail.com

Parvin Baharzadeh

Associate Professor, Deprtement of Quranic Studies and Hadith, faculty of Theology, Alzahra
University, Tehran, Iran (Corresponding author; bahar-p@alzahra.ac.ir

Fathiyeh Fattahizadeh

Professor, Deprtement of Quranic Studies and Hadith, faculty of Theology, Tehran, Iran;
f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

Received: 05/07/2021

Accepted: 16/08/2021

Introduction

The story of Adam is a well-established story among followers of divine religions, which begins with the creation of Adam from clay, continues with his residence in the Paradise and ends with his and wife's descent down to Earth, resulting in his bereavement from the world of heavens and marking the beginning of his life on the earth. This story has been narrated in seven surahs in the Qur'an⁸. While each interpretive approach provides its own special reading of Adam's story, a review of Hadith-based research about the story reveals that a handful of narratives have been validated from evidential and argumentative points of view. A part of these narratives has only been validated from a specific evidential and textual point of view, while no such criticisms are provided of other narratives.

Q.38:69 “*I had no knowledge of the Highest Chiefs when they disputed (matters among themselves)*” is one of the verses that engenders interpretive differences. This verse discusses an event in Mala' A'la or a gathering of the highest and the most exalted angels, followed by a dialogue between God and the Satan (the Iblis), and the latter's disobedience of prostrating Adam.

Methods and Materials

This study fell under descriptive-analytical methods and aimed to explain the concept of *ikhiṣām* and elaborate on manners and qualities of verses related to the debate in the surah. Then, the study goes on to demonstrate interpretive documents and narratives on the verse as based on sources provided by Sunni and Shia sources. The study also sought to explore the reason behind the

ikhtiṣām and identify people or groups on both sides of the ikhtiṣām .

This study used twenty-six narrative interpretations, 13 of which pertain to Shiite and 12 to Sunnite sources⁹. Another exegesis was provided by a Zeidi author¹⁰. The Qomi exegesis¹¹ and the Mosnad by Ibn Hanbal are among the oldest sources of the Sunni and Shia sources, which pertain to the narrative of the *ikhtiṣām among mala' a'la*. First, the text of the narrative provided by the Qomi exegesis was fully read and was then followed by other similar narratives. Relevant hadiths with the same themes were considered, also. In addition to the narratives of ikhtiṣām case, the hadiths under the category of *darajāt and kaffarāt* were also examined.

Results and Findings

Despite the well-established manner noted in verses of Surah Saad, the interpretive narratives of Sunni and Shia sources about *ikhtiṣām among mala' a'la* do not imply what has been referred to in the Story of Adam; rather, this ikhtiṣām has been attributed to other affairs as in *darajāt and kaffarāt* (narrative sources by Shia and Sunnis) and “the designation of a successor to the prophet” (Shiite narrative sources). The manner of verses of this surah is suggestive of four dialogues. A summary of these verses reveals that “*You were unaware of what ensued a contention arising from immense news in the Heavens; as a result, you went astray and shall demand the punishment of those who misled you*”.

There seems to be a meaningful relationship between the so-called ikhtiṣām and Adam creation, following the mentioning of the story of Adam and Satan’s turning away from prostrating him, (Verses 71-85).

A review of evidence suggested the evidential weakness of Qomi exegesis narrative. Qomi considers ikhtiṣām as concerning *darajāt and kaffarāt* and fails to provide a commentary on that. Narratives about what the prophet said about this surah and the ikhtiṣām and what kinds of questions Muslim asked are lacking.

Following Barghi’s Mahasin, the oldest book concerned with *darajāt and kaffarāt* (without links to the narrative of *ikhtiṣām among mala' a'la*) is Sheikh Sadouq’s *Man lā Yaḥḍuruḥu al-Faqīh*¹². The narrative shows that explaining *darajāt and kaffarāt* is part of the prophet’s advice and recommendations to the Commander of the Faithful (Imam Ali). Sunni sources have also quoted narratives about *darajāt and kaffarāt* in different ways, though with minor differences. *darajāt and kaffarāt* are also noted under the category of the prophet’s advice to the commander of the faithful, as the oldest source about the said advice is attributed to Beihaghi’s narrative (1065), cited in Dalail un Nubuwwah¹³. Had the narrative of *ikhtiṣām among mala' a'la* been only quoted from the prophet (peace be upon him), it could have been transferred to Shia sources, also; however, Shia sources have cited this narrative through the infallible Imams, which is indicative of the narrative validity.

Conclusion

The validity and truthfulness of the texts could not be demonstrated; however, the date at which the surah was sent down, the manner of the last verses of the surah of Saad and the total of narratives with similar keywords reinforce the hypothesis that the narratives of the *ikhtiṣām among mala' a'la* refer to the contention between the opponents and the caliph designated by God. Meanwhile, by way of distortion, this contention was attributed to *darajāt and kaffarāt*; hence, the key theme of the *ikhtiṣām* narratives is understood as opposition to the caliph designated by God, the example of which on one day being Adam and, on another day, the infallible Imams.

Keywords: *ikhtiṣām*, *mala' a'la*, narrative interpretation, story of Adam, caliphate

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، شماره ۳۰

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۴۰-۱۰۳

اعتبارسنجی روایات ابوبصیر در الغیبة نعمانی

کاظم استادی*

چکیده

محمد بن ابراهیم نعمانی، متکلم و محدث شیعی قرن چهارم هجری است که مشهورترین و قابل اعتمادترین و در دسترس ترین اثر وی، کتاب *الغیبة* اوست؛ که در اوایل دوره غیبت کبری و با به درازا کشیده شدن غیبت امام زمان علیه السلام نگارش یافته است. با توجه به اینکه بیشترین میزان روایات مهدویت و غیبت، متعلق به شخص ابوبصیر است و در کتاب *الغیبة* نعمانی نیز، حدود ۱۱ راوی بیشترین میزان روایات (یعنی ۵۱ روایت) را از او به خود اختصاص داده‌اند، و با توجه به این تعداد زیاد روایات ابوبصیر درباره مسئله غیبت و مهدویت، سؤالاتی پیش روی ما قرار می‌گیرد که: چرا بیشتر روایات غیبت، از ابوبصیر هستند؟ آیا این وضعیت ارتباطی به فرقه های انحرافی ایجادشده در زمان صادقین علیهم السلام و مسئله غیبت و مهدویت ندارد؟ و از سوی دیگر، آیا این روایات معتبرند؟ در نوشتار حاضر، ضمن گزارش آماری روایات ابوبصیر، به بررسی وضعیت رجالی او و راویان او در *الغیبة* نعمانی پرداخته شده است؛ و در انتها نتیجه گیری شده است که بیشتر روایات او، از طریق فرقه واقفیه به کتاب *الغیبة* سرایت نموده است؛ و این روایات مهدوی، معتبر نیستند.

کلیدواژه‌ها: *الغیبة* نعمانی، ابوبصیر، واقفیه، روایات مهدوی، غیبت.

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۴

۱. درآمد

محمد بن ابراهیم نعمانی، معروف به ابن ابی‌زینب (م ۳۶۰ق)، متکلم و محدث شیعی قرن چهارم، و از شاگردان ممتاز کلینی به شمار می‌رود و در روزگاری که وی در بغداد بوده، نعمانی هم در آن شهر می‌زیسته، و از محضر کلینی بهره برده است. همچنین، نعمانی بخش زیادی از کتاب کافی کلینی را نوشته است و شاید از این رو به کاتب شهرت یافته باشد (نک: آقابزرگ تهرانی، بی‌تا: ج ۱۶، ۷۹).

نخستین کسی که هرچند به اختصار از نعمانی یاد کرده و موقعیت وی را بازگفته، نجاشی است که او را ستوده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۳). علامه مجلسی نیز او را از فقهای بزرگ و فاضل کامل پرهیزکار خوانده است (مجلسی، بی‌تا: ج ۱، ۱۴ و ۴۰). مشهورترین و در دسترس‌ترین اثر نعمانی، کتاب الغیبه اوست؛ که در اوایل غیبت کبری و با به درازا کشیده شدن غیبت امام زمان علیه السلام، به خاطر رایج شدن آشفتگی فکری و تزلزل اعتقادی میان شیعیان، نگارش یافته است.

نعمانی در الغیبه به تبیین امر امامت و راز غیبت امام دوازدهم پرداخته است. طبق قراین، کتاب الغیبه به سال ۳۴۲ق در حلب تألیف شده و اکنون، در نسخه‌های موجود آن، دارای حدود ۲۶ باب و ۴۴۵ حدیث است (نعمانی، ۱۳۹۷ق: فهرست)*. تنها راوی کتاب الغیبه نعمانی، ابوالحسین محمد بن علی شجاعی (یا بجلی) است؛ که البته مجهول می‌باشد و هیچ‌گونه توثیقی درباره‌اش وارد نشده است. فعلاً و در این مجال، درصدد بررسی این مسئله نیستیم و با فرض توثیق وی و صحت صدور کتاب از نعمانی، به مسئله اعتبارسنجی روایات ابوبصیر در الغیبه می‌پردازیم.

۱-۱. طرح مسئله

کثیرالروایه‌ترین راوی حدیث شیعی در قرن دوم هجری، ابوبصیر است؛ از او حدود چهار هزار روایت نقل شده است (نک: خوبی، ۱۹۸۳م: ج ۲۱، ۴۵، ۳۰۰ و ج ۱۴، ۱۳۹، ۱۵۱، ۳۷۲). از سوی دیگر، بیشترین میزان روایات مهدویت و غیبت، متعلق به شخص ابوبصیر است؛ این مسئله در کتب متقدم پیرامون امام زمان علیه السلام همانند الغیبه نعمانی با بیش از ۵۱ روایت، کمال‌الدین ابن بابویه با حدود ۳۸ روایت و الغیبه شیخ طوسی با حدود ۳۰ روایت، قابل مشاهده است.

در کتاب *الغیبة نعمانی*، یازده راوی، بیشترین میزان روایات را به خود اختصاص داده‌اند؛ که ابوبصیر چند برابر هرکدام از ایشان، روایت نقل نموده است. برای نمونه جابر بن یزید، ابان بن تغلب، عبدالله بن سنان، هشام بن سالم و ابوحمزه الثمالی، هرکدام ۹ روایت، جابر بن سمرة و زرارة بن أعین، هرکدام ۱۱ روایت، محمد بن مسلم و زیاد بن المنذر، هرکدام ۱۳ و ۱۴ روایت، المفضل بن عمر ۲۲ روایت و ابوبصیر بیش از ۵۱ روایت.

اکنون با توجه به تعداد زیاد روایات ابوبصیر درباره مسئله غیبت، این سؤالات پیش روی ما قرار می‌گیرد که چرا بیشتر روایات غیبت، از ابوبصیر هستند؟ آیا این وضعیت، ارتباطی به فرقه‌های ایجادشده در زمان صادقین علیهم‌السلام و مسئله غیبت و مهدویت ندارد؟ آیا ابوبصیر راوی‌ای شناخته‌شده است؟ و ثقه و مورد اعتماد رجالیون است؟ آیا روایات ابوبصیر کتاب *الغیبة* معتبرند؟ بنابراین با توجه به اهمیت مسئله مهدویت و غیبت در مذهب امامیه، لازم است به بررسی اعتبارسنجی روایات ابوبصیر در کتاب *الغیبة نعمانی* پردازیم تا گوشه‌ای از این سؤالات روشن گردد.

۲-۱. پیشینه پژوهش

مقالات، کتاب‌ها و آثار متعددی درباره بررسی یا معرفی کتاب *الغیبة نعمانی* وجود دارد که هرکدام به جنبه‌هایی از این کتاب، به‌عنوان آموزش یا نقد توجه داشته‌اند. برای نمونه، برخی آثار به بررسی راویان نهایی و مصادر نعمانی پرداخته‌اند؛ همانند مقاله «نعمانی و مصادر غیبت» (شیری زنجانی، ۱۳۸۰ش). برخی از آثار نیز بر اسناد بخش اندکی از احادیث نعمانی تأملاتی داشته‌اند؛ همانند «نقد و بررسی متنی و سندی احادیث باب پنجم کتاب *الغیبة نعمانی*» (فایضی، ۱۳۹۸ش). برخی از آثار نیز به جنبه‌های حاشیه‌ای و تحلیلی، یا رویکردهای تاریخی و کلامی *الغیبة نعمانی* پرداخته‌اند؛ همانند «اعتبار و تداول کتاب *الغیبة نعمانی*» (نادری، ۱۳۹۱ش) یا «تحلیلی درباره احادیث غیبت در کتاب *الغیبة نعمانی*» (مختاری، ۱۳۸۶ش).

اما هیچ‌کدام از این مقالات و آثار، به اعتبارسنجی روایات ابوبصیر *الغیبة نعمانی*، به‌وسیله «بررسی وضعیت رجالی» آن به‌صورت اختصاصی نپرداخته‌اند. مقاله حاضر، به نظر می‌رسد که اولین اثر در این موضوع و با این روش باشد.

۲. روایات ابوبصیر در کتاب الغیبة نعمانی

۱-۲. شمار روایات ابوبصیر

روایات کتاب الغیبة نعمانی با اسناد منتهی به ابوبصیر (بدون روایاتی که نام ابوبصیر در آنها افتادگی دارد) حدود ۵۱ روایت‌اند (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۳۷، ۵۱، ۶۲، ۶۷، ۸۵، ۹۴، ۹۶، ۱۳۸، ۱۶۴، ۱۷۲، ۱۸۸، ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۴، ۳۰۷، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۳۰).

البته جدای از این روایات، برخی اندک روایت نیز وجود دارد که شخص ابوبصیر در روایت حضور فیزیکی دارد و یا اینکه راوی نهایی از امام علیه السلام نیست. مثلاً روایتی داریم که بر پایه آن، ابوبصیر از فردی به نام کامل روایت نقل می‌کند: «حَدَّثَنَا... عَنْ جَمِيعِ الْكِنَاسِيِّ جَمِيعاً عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ كَامِلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ...» (همان: ۳۲۰). در برخی موارد هم ابوبصیر داخل در روایت است: «وَرَوَى عَنْ زُرَّارَةَ أَنَّهُ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ عَنْ يَمِينِهِ سَيِّدُ وُلْدِهِ مُوسَى عليه السلام... وَ حُمْرَانَ وَ أَبِي بَصِيرٍ وَ دَخَلَ عَلَيْهِ الْمَفْضَلُ...» (همان: ۳۲۷).

۲-۲. موضوعات روایات ابوبصیر در الغیبة

در سخن از موضوعات روایات ابوبصیر در کتاب الغیبة نعمانی هم باید گفت که این روایات (بدون روایاتی که نام ابوبصیر در آنها افتادگی دارد) در ۱۵ موضوع‌اند؛ و بیشترین موضوع آن، «العلامات التي تكون قبل قيام القائم عليه السلام» با ۹ روایت است. موضوع این روایات را در جدول زیر می‌توان بازشناخت.

باب	موضوع	تعداد روایت
اول	وجوب صون سر آل محمد <small>عليهم السلام</small>	۱
دوم	فی الامامة تكون باختياره الله	۱
هشتم	أن الله لا يخلق أرضه بغير حجة	۱
دوازدهم	التمحيص و الامتحان	۱
بیست و یکم	أحوال الشيعة عند خروج القائم <small>عليه السلام</small>	۱
نوزدهم	راية رسول الله <small>صلى الله عليه وآله</small> تكون مع القائم <small>عليه السلام</small>	۲
بیست و پنجم	ما جاء في أن من عرف إمامه لم يضره تأخر هذا الأمر	۲

باب	موضوع	تعداد روایت
بیستم	جیش الغضب و هم أصحاب القائم <small>علیه السلام</small>	۲
بیست و دوم	أن الاسلام بدأ غريبا و سيعود غريبا كما بدأ	۴
دهم	غیبة الامام المنتظر <small>علیه السلام</small>	۴
شانزدهم	المنع عن التوقیت و التسمیة لصاحب الأمر <small>علیه السلام</small>	۴
یازدهم	الصبر و انتظار الفرج	۵
چهارم	أن الأئمة اثنا عشر إماما	۶
سیزدهم	صفته الامام المنتظر <small>علیه السلام</small> و سیرته	۸
چهاردهم	العلامات التي تكون قبل قیام القائم <small>علیه السلام</small>	۹

۳-۲. برخی از آمارهای قابل توجه

چنان‌که دیده می‌شود، حدود ۱۲ روایت نیز با توجه به قراین روایان قبل، به نظر می‌رسد که نام ابوبصیر در آن‌ها افتادگی دارد؛ بنابراین با این ۱۲ روایت احتمالی، جمع روایات ابوبصیر در کتاب الغیبة بیش از ۶۰ روایت است. نیز، از روایات ابوبصیر (بدون روایاتی که نام ابوبصیر در آن‌ها افتادگی دارد)، ۱۴ روایت به نقل از امام باقر علیه السلام و ۳۵ روایت به نقل از امام صادق علیه السلام است؛ و ۲ روایت نیز مجمل از هر دو امام درج شده‌اند.

همچنین می‌توان دریافت که با توجه به اسناد روایات موجود در الغیبة، این روایان از ابوبصیر نقل روایت نموده‌اند؛ که به ترتیب الفبا عبارت‌اند از: إِبْرَاهِيمَ بْنِ زِيَادٍ، إِبْنِ مُسْكَانَ، أَبِي السَّقَاتِجِ، أَبِي الْمُغْرَاءِ، إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدٍ، الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ، ثَابِتِ بْنِ شَرِيحٍ، سَعْدَانَ بْنَ مُسْلِمٍ، سَعِيدُ بْنُ غَزْوَانَ، شُعَيْبُ الْحَدَّادِ، عَاصِمُ بْنُ حُمَيْدٍ، عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَالِمٍ، عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَادِ الْأَنْصَارِيِّ، عَلِيُّ الْبَطَّائِنِيِّ، عَلِيُّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ، مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ، وَهَيْبُ بْنُ حَفْصٍ.

افزون بر این، مشهود است که دو مورد از اسناد، افتادگی قبل از ابوبصیر دارند؛ که طبق قراین و ظاهر اسناد دیگر، این شخص، عَلِيُّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ است. نیز، بیشترین روایت یک راوی از ابوبصیر در الغیبة، مربوط به عَلِيُّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ است با حدود ۱۴ روایت؛ که اگر روایاتی را که نام ابوبصیر در آن‌ها افتادگی دارد نیز محاسبه کنیم، حدود ۲۴ روایت از او خواهند شد. این موارد در جدول زیر نمایش داده شده‌اند.

صفحه	طبقه سوم	طبقه دوم	طبقه اول	تمیز احداث	معصوم (ع)
۳۲۲	أبي مالك الحضرمي	أبي الشَّانِح	أبي نصير	اسدی	أبي جعفر و أبو عبد الله
۲۱۶	مُحمَّد بن عَصام	وَهيبُ بنِ حَفْص	أبي نصير	اسدی	أبي جعفر و أبو عبد الله
۳۲۲	ألْحَسَن بنِ عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ الطائِفِ	شُعَيْبُ الخَدَّادِ	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۵۵ تا	ألْحَسَن بنِ عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ	عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ وَ وَهَيْبُ بنِ حَفْص	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
چهار تا	ألْحَسَن بنِ عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ	عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ وَ وَهَيْبُ بنِ حَفْص	أبي نصير	اسدی	أبي جعفر (ع)
۲۱۰	ألْحَسَن بنِ عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ الطائِفِ	عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ البَطائِنِ	أبي نصير	اسدی	أبي جعفر (ع)
۲۶۳	ألْحَسَن بنِ عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ	عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۲۱۱	عَبْدُ اللَّهِ بنِ جَبَلَةَ عن الحسن بن علي بن أبي حمزة	-	أبي نصير	اسدی	أبي جعفر (ع)
۲۸۹، ۱۶۲	عَبْدُ اللَّهِ بنِ جَبَلَةَ	عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۲۳۳ و ۲۸۹	ألْحَسَن بنِ مَجْشُوب	عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۳۱۶	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بنِ أَبِي هاشِم	عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۳۱۵	عَلِي بنِ الحَكَم	عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ	أبي نصير	اسدی	أبي جعفر (ع)
۹۶	يَعْقِبُ الحَلْبِيُّ	عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ	أبي نصير	اسدی	أبي جعفر (ع)
۳۳۰، ۲۲۲	-	عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۱۸۸	ألْحَسَن بنِ عَلِي الوُشَّاه	عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۲۰۵، ۱۶۴	ألْحَسَن بنِ عَلِي بنِ زِيَاد	عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ	أبي نصير	اسدی	أبي جعفر (ع)
۲۹۴	القاسم بن محمد [جرهري]	عَلِي بنِ أَبِي حَمْزَةَ	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۲۴۱	عبد الرحمن بن ابراهيم عن القاسم	-	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۲۸۸	ألْحَسَن بنِ عَلِي بنِ يُونُسَ وَ مُحَمَّدُ بنِ عَلِي	سَعْدانِ بنِ مُسْلِم	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۲۶۹	حماد بن عيسى	ألْحَسَن بنِ المُخْتارِ	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۳۲۱	مُحمَّد بنِ سنان	ألْحَسَن بنِ المُخْتارِ	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۳۲۱	مُحمَّد بنِ سنان	إبنِ مُسْكَانَ	أبي نصير	مرادی	أبو عبد الله (ع)
۱۳۸	يونس	إبنِ مُسْكَانَ	أبي نصير	مرادی	أبو عبد الله (ع)
۱۷۲	ألْحَسَن بنِ مَجْشُوب	إبراهيم بن زياد الخارفي	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۲۷۹، ۲۸۲	إبراهيم بن إسحاق	عَبْدُ اللَّهِ بنِ حَمَّادِ الأَنْصاري	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۶۷	مُحمَّد بنِ أَبِي عُثْمِر	سَعِيدُ بنِ عَزْوَانَ	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۹۴	مُحمَّد بنِ أَبِي عُثْمِر	سَعِيدُ بنِ عَزْوَانَ	أبي نصير	اسدی	أبي جعفر (ع)
۳۰۷	مُحمَّد بنِ أَبِي عُثْمِر	أبي الفزاه	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۲۴۲	مُحمَّد بنِ خَالِدِ	مُحمَّد بنِ سَلَيْمانِ الدَّيْلَمِيِّ	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۲۳۳	أحمد بن محمد بن أبي نصر	عاصم بن حميد الخياط	أبي نصير	اسدی	أبي جعفر (ع)
۶۲	بكر بن صالح	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بنِ سَالِم	أبي نصير	اسدی	أبي جعفر (ع)
۳۳۰، ۱۸۵	جعفر بن بشير	إسماعيل بن محمد الخزازي	أبي نصير	اسدی	أبو عبد الله (ع)
۸۵	عَبْدُ الكَرِيمِ بنِ عَفْرُو	ثابت بن شريح	أبي نصير	اسدی	أبي جعفر (ع)

۳. شرح حال ابوبصیر و وضعیت رجالی او

در مجموع روایات شیعه، حدود ۱۲ راوی با کنیه ابوبصیر ذکر شده‌اند که برخی از ایشان عبارت‌اند از: ابوبصیر ثقفی (خصیبی، ۱۳۷۷ق: ۳۹)، ابوبصیر عبدالله بن محمد اسدی کوفی از اصحاب امام باقر علیه السلام (کشی، ۱۳۴۸ق: ۱۷۴؛ طوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۹)، ابوبصیر یوسف بن حارث از اصحاب امام باقر علیه السلام (همان: ۱۴۱)، ابوبصیر لیث بن بختری مرادی (نیمه اول قرن دوم) راوی از امام صادق علیه السلام (نک: برقی، ۱۳۸۳ش: ۱۳؛ کشی، ۱۳۴۸ق: ۱۶۹؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۱۱۱؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۱؛ طوسی، ۱۳۵۶ق: ۱۳۰؛ همو، ۱۴۱۵ق: ۱۴۴، ۲۷۵، ۳۴۲؛ شوشتری، ۱۴۱۰ق: ج ۸، ۶۲۲)، ابوبصیر یحیی بن ابی القاسم اسدی (م ۱۵۰ق) از موالی بنو اسد که از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت کرده است (نک: برقی، ۱۳۸۳ش: ۱۷؛ کشی، ۱۳۴۸ق: ۱۷۳؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۱؛ طوسی، ۱۳۵۶ق: ۱۷۸؛ همو، ۱۴۱۵ق، ۱۴۹، ۳۲۱، ۳۴۶).

از این افراد، دو تن یعنی مرادی و اسدی، مشهورند؛ ولی قبل از بیان ترجمه ایشان، لازم است بدین نکته توجه کرد که به سبب اختلاط ابوبصیرها، ترجمه آنها نیز خالی از اختلاط و اشکال و از همه مهم‌تر، مطالب ضدونقیض نیست؛ که فعلاً به جهت اختصار، به این تناقضات پرداخته نمی‌شود و فقط به ترجمه اجمالی ایشان پرداخته می‌شود.

۳-۱. ابوبصیر، یحیی بن ابی القاسم اسدی

در خصوص یحیی بن ابی القاسم اسدی (د ۱۵۰ق) باید گفت که کنیه او ابومحمد است ولی به ابوبصیر خوانده شده است. کنیه پدر او ابوالقاسم و نام وی اسحاق گزارش شده است (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۱۴۰)، هرچند که در بعضی از منابع، کنیه پدر، به عنوان نام وی و به صورت قاسم درج شده است (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۱). شیخ طوسی او را از اهل کوفه شمرده، و نسبت اسدی را شاید به سبب رابطه خاندان او با قبیله بنی اسد بیان کرده باشد (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۳۳). طوسی و نجاشی سال درگذشت وی را حدود ۱۵۰ قمری عنوان کرده‌اند (همان: ۳۳۳؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۱).

گفته شده است علی بن ابی حمزه بطائنی، عبدالله بن وضاح و شعیب عفرقوفی (خواهرزاده ابوبصیر اسدی) شاگردان خاص وی بوده‌اند (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۵ و ۲۴۹؛ کشی، ۱۳۴۸ق: ۱۷۱).

در جریان واقعه اول و قطعیه در زمان امام کاظم علیه السلام، علی بن ابی حمزه بطائنی از سران واقفه شد و فرزندش نیز به او پیوست. علی و حسن در آثار خود، روایات زیادی از ابوبصیر روایت کرده‌اند (نک: خویی، ۱۹۸۳م: ج ۲۱، ۴۵، ۳۰۰ و ج ۱۱، ۴۹۸ و ج ۲۲، ۲۲۹؛ خاتمی، ۱۹۹۲م: ج ۸، ۲۲۲). همچنین در منابع واقفی، همانند کتاب فی نصره الواقفة اثر ابومحمد علی بن احمد علوی موسوی (م ۳۵۶ق) روایاتی در اثبات باورهای مذهب واقفه از ابوبصیر نقل شده است که اگر درست باشند، این گمان را تقویت می‌کند که احتمالاً ابوبصیر اسدی واقفی شده باشد. برخی از رجالیان امامیه همچون علامه حلی، به واقفی بودن ابوبصیر اسدی حکم رانده‌اند (طوسی، ۱۳۵۶ق: ۱۷۸)؛ که باتوجه به وفات او در سال ۱۵۰ق و آغاز جریان واقعه اول در سال ۴۸ق، واقفی بودن ابوبصیر اسدی منتفی نیست. با نظر به این حال و با وجود ابهامات مختلف، رجالیان امامیه، مذهب او را جدا از مسئله توثیق وی فرض نموده و نام او در شمار اصحاب اجماع آورده‌اند؛ که بر وثاقت آنان اتفاق دارند (کشی، ۱۳۴۸ق: ۲۳۸؛ طوسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ۳۸۴).

۲-۳. ابوبصیر، لیث بن بختری مرادی

درباره ابومحمد (ابوبصیر) لیث بن بختری مرادی (نیمه اول قرن دوم) نیز باید گفت کنیه اصلی او دقیقاً روشن نیست؛ زیرا برخی کنیه او را «ابومحمد» (حلی، ۱۳۸۱ق: ج ۱، ۱۳۷؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۱) و برخی دیگر، «ابویحیی» ذکر کرده‌اند (ابن ندیم، بی تا: ۲۷۵) و احتمالاً از اهل کوفه است (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۱۳۴). ابوبصیر مرادی را هم از اصحاب امام باقر علیه السلام و هم از اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده‌اند (برقی، ۱۳۴۲ش، ۱۳؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۱) و همچنین از برخی راویان اهل بیت علیهم السلام همچون عبدالکریم بن عتبه، از صادقین علیهم السلام روایت کرده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ۵۵).

ابوجمیله مفضل بن صالح اسدی و نیز عبدالله بن مسکان، عبدالله بن بکیر و عبدالکریم بن عمرو خثعمی (همانجا؛ کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۲، ۶۰)، عاصم بن حمید، حمید بن مثنی و ابان بن عثمان (محمدی مازندرانی، ۱۴۲۵ق: ج ۱، ۲۴) احتمالاً از شاگردان و راویان ابوبصیر مرادی هستند. همچنین، تنها اثر یادشده از وی در مسائل فقهی، بیشتر به روایت ابن فضال فطحی از ابوجمیله مفضل بن صالح است (نجاشی،

۱۴۰۷ق: ۳۲۱؛ ابن ندیم، بی تا، ۲۷۵) که البته وی کذاب و واضع حدیث معرفی شده است (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۸۸)

رجالیان متقدم، ابوبصیر مرادی را توثیق نکرده و درباره وی سکوت کرده اند (برقی، ۱۳۸۳ش: ۱۳ و ۱۸؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۱؛ طوسی، ۱۳۵۶ق: ۳۸۲). هرچند که ابن غضائری ضمن اینکه مذهب او را مورد طعن دانسته و از رنجش و کدورت خاطر امام صادق علیه السلام از وی، و نیز اختلاف نظر اصحاب در وضعیت رجالی وی خبر داده، اما گفته است که اعتبار روایی او مورد طعن نیست (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۱۱۱؛ نیز نک: حلی، ۱۳۸۱ق: ج ۱، ۱۳۷).

روایتی از شعیب بن یعقوب عرقوفی نشان می‌دهد که ابوبصیر مرادی، به امامت امام کاظم علیه السلام باور نداشته است (برای نمونه، نک: طوسی، ۱۳۹۰ق: ۲۵/۱۰) و گفتار ابن غضائری نیز گویای آن است که وی فاسدالمذهب بوده است (حلی، ۱۳۸۱ق: ج ۱، ۱۳۷).

اگر شواهد یادشده را در کنار روایات ستایش‌آمیز و تأییدی گروه فطحیان درباره ابوبصیر مرادی قرار دهیم، شاید به گرایش فطحی ابوبصیر مرادی کمک کند (نک: کشی، ۱۳۴۸ق: ۹ و ۲۳۸). برای نمونه، روایتی از علی بن اسباط و علی بن حدید فطحی، ابوبصیر مرادی را در شمار چهار نفر از بزرگان دین دانسته است (همان: ۲۳۸). هرچند که وی در منابع غیرفطحی نیز، یکی از چهار بهشتی دانسته شده است (همان: ۱۳۶). رجالیان متأخر، ابوبصیر مرادی را در عنوان اصحاب اجماع توثیق نموده‌اند (نک: ابن داوود، ۱۳۸۳ق: ۲۸۲ و ۳۸۴؛ حلی، ۱۳۸۱ق: ج ۱، ۱۳۷؛ خویی، ۱۹۸۳م: ج ۱۴، ۱۵۰؛ شوشتری، ۱۴۱۰ق: ج ۸، ۶۳۰ و ج ۱۲، ۴۳۹).

۴. سردرگمی در تطبیق روای بر روایات

یکی از مسائل مهم در علم رجال، وجود نام‌های مشترک در میان راویان است که غالباً نویسندگان کتب رجالی مشترکان در نام را ابتدا به ترتیب حروف ابجد آورده و سپس با کنیه‌ها و القاب مشترک می‌آورند. برای نمونه، کنیه ابوبصیر نامی میان اسناد حدیثی شیعه است که تعداد احادیث و روایات زیادی، حدود سه هزار عدد را به خود اختصاص داده است؛ به طوری که تنها در کتب اربعه، ۲۲۷۵ روایت از ابوبصیر وجود دارد.

در تمامی روایات امامیه (جز چند عدد)، نام ابوبصیر بدون افزودن هیچ قیدی، در سلسله اسناد قرار گرفته است؛ این وضعیت باعث شده تا شناسایی و تفکیک این چند شخصیت ابوبصیر نام، مخصوصاً دو ابوبصیر هم‌عصر که هر دو در کوفه متوطن بوده و از رویان امام صادق علیه السلام بوده‌اند، از قطعیت برخوردار نباشد؛ به طوری که حتی کشی نیز در تمیز این ابوبصیرها، دچار خلط و اشتباه بوده است (کشی، ۱۳۴۸ق: ۱۷۳).

این سردرگمی، سبب شده تا بحث و پژوهش برای هویت ابوبصیر در اسانید، بین محدثان و رجال‌شناسان مطرح گردیده و مقالات و رساله‌هایی در این باره نوشته شده است. مهم‌ترین این آثار عبارت‌اند: ترجمه *ابوبصیر و تحقیق احواله* از محمدباقر شفتی (م ۱۲۶۰ق) که همراه مجموعه‌ای از رسائل رجالی وی در ۱۳۱۴ق به چاپ رسیده است؛ ترجمه *ابوبصیر* از محمدهاشم خوانساری (م ۱۳۱۸ق) که همراه *مجمع الفوائد* در ۱۳۱۷ق چاپ شده است؛ ترجمه *ابوبصیر و اسحاق بن عمار* از ابوتراب خوانساری (د ۱۳۴۶ق) (نک: پاکتچی، ۱۳۸۸ش، ج ۵، ۱۹۷۳)، مقاله «الدر النضیر فی المکنین بابی بصیر» از شوشتری که در جلد دوازدهم *قاموس الرجال* به‌عنوان ملحقات کتاب آمده است (شوشتری، ۱۴۱۰ق: ج ۱۲، ۳۷۷-۴۹۴) و نیز توضیحاتی که کلباسی در *ضمن سماء المقال فی علم الرجال* هنگام سخن از کنیه ابوبصیر به تفصیل درباره ابوبصیر مرادی داده است (کلباسی، ۱۴۱۹ق: ۲۹۸ و ۳۵۹؛ نیز برای دیگر موارد، نک: موسوی خوانساری، ۱۳۸۴ش: سراسر اثر؛ شبیری زنجانی، بی‌تا: سراسر اثر).

این آثار غالباً درباره تمیز ابوبصیر در اسانید روایات و نیز بعضاً تحلیل روایات رجال کشی درباره ابوبصیرند. برای نمونه، سید مهدی موسوی خوانساری (م ۱۲۴۶ق) صاحب «رساله عذیمه النظیر فی أحوال ابی بصیر» درباره تشخیص ابوبصیر، مدعی شده که مراد از ابوبصیر، ابوبصیر یحیی اسدی است. چون یحیی اسدی از لیث بختری معروف‌تر و شناخته‌شده‌تر بوده است؛ و مطلق گذاشتن عنوان ابوبصیر، به اعتماد انصرافش به یک شخص خاص است که باید فرد مشهور باشد (نک: موسوی، ۱۳۸۴ش: سراسر اثر).

۵. راه‌های تشخیص افراد مجمل و مشابه در الغیبة

برای شناسایی رویان با نام مشترک و اعلام مجمل، از چند طریق می‌توان اقدام کرد.

مثلاً توجه به طبقه راوی و کشف این طبقه می‌تواند در تعیین مشترکات و جداسازی و تمیز روایان مجمل کارآمد باشد (نک: خوبی، ۱۹۸۳م: ج ۲۲، ۱۹۰ و ۱۹۱)؛ اما روایان مشترک ابوبصیر، به‌ویژه دو راوی مشهور، یعنی مرادی و اسدی، هر دو در یک طبقه و از اصحاب صادقین علیهما السلام هستند؛ بنابراین، این راه جواب‌گوی کشف هویت ابوبصیر در روایات الغیبة نیست و باید به دنبال شواهدی دیگر بگردیم که این هدف را برآورند.

۱-۵. شواهد خارج از کتاب الغیبة

برخی شواهد خارج از کتاب الغیبة می‌توانند به ما در تشخیص این افراد کمک کنند: الف. از جمله این شواهد آن‌هاست که در بررسی نسخه‌های خطی الغیبة حاصل می‌شوند. توضیح اینکه شاید اسم روایان در نسخه‌های متقدم، کامل ذکر شده باشد و در نسخه‌برداری‌های بعدی به‌خاطر تصحیف، سرعت نگارش یا شهرت راوی در آن دوره نسخه‌برداری جدید، به‌اختصار نوشته شود. بنابراین، یکی از راه‌های کشف و تمیز اسامی مشترک و مجمل، مراجعه به نسخ خطی مادر و متقدم است.

اکنون، حداکثر حدود بیست نسخه خطی (غالباً متأخر) از کتاب الغیبة نعمانی موجود است که مربوط به قرن ششم تا چهاردهم هجری قمری‌اند: نسخه کتابخانه ملک، شماره ۲۶۷۱ که به حدود سده ۱۰ق مربوط است؛ نسخه دیگر کتابخانه ملک، شماره ۳۶۱۷ با تاریخ کتابت ۱۰۷۷ق و به کتابت محمد مؤمن که نسخه چاپی غفاری برپایه همین نسخه است؛ نسخه کتابخانه قدس رضوی، شماره ۲۵۰۳۳ و تاریخ ۱۰۸۶ق؛ نسخه کتابخانه مرعشی، شماره ۱۱۵۷۴ و تاریخ ۱۱۳۲ق؛ نسخه دیگر کتابخانه قدس رضوی، شماره ۳۱۴۷۳ و تاریخ ۱۲۱۹ق؛ نسخه‌ای دیگر در کتابخانه مرعشی، شماره ۱۰۲۰۴ و تاریخ ۱۲۶۱ق؛ نسخه کتابخانه مجلس، شماره ۱۰۰۳۷ و تاریخ ۱۲۹۶ق؛ و موارد متعدد دیگر (برای دیدن اطلاعات نسخه‌های دیگر، نک: درایتی، مصطفی، فخا، کتابخانه ملی، ۱۳۹۱ش: ج ۲۳، ۴۷۷). در این نسخه‌ها، شواهدی برای تمیز شخصیت «ابوبصیر» در روایات کتاب الغیبة یافت نشد. بنابراین، این راه، جواب‌گوی کشف هویت راوی در روایات ابوبصیر الغیبة نیست.

ب. برخی از قراین از خود ابوبصیر یا از روایان مرتبط با وی نیز، ممکن است ما را در تشخیص هویت روایات ابوبصیر راهنمایی نماید. برای نمونه، منابع رجالی به نقل

از نجاشی گفته‌اند که علی بن ابی حمزه، عصاکش ابوبصیر اسدی بوده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۶ و ۲۴۹). بنابراین آن توصیف را می‌توان قرینه گرفت، و روایات ابوبصیر را که به نقل از علی بن ابی حمزه هستند، از ابوبصیر اسدی دانست. البته این قرینه، تمام نیست و چند اشکال بر آن مترتب است:

اول اینکه حتی اگر علی بن ابی حمزه عصاکش ابوبصیر اسدی باشد، نمی‌تواند ما را به قطع برساند که الزاماً روایات علی بن ابی حمزه، تنها از ابوبصیر اسدی است؛ زیرا ابوبصیر مرادی نیز هم طبقه‌ی علی بن ابی حمزه است و بعید نیست که وی از او نیز، نقل روایت داشته است؛ دوم اینکه اکنون و در منابع متأخر، به استناد تنها یک خبر واحد، آن‌هم با فرض اینکه کلمه «قائد» در آن متن، به معنی «عصاکش» باشد، این ادعا را نموده که علی بن ابی حمزه، عصاکش ابوبصیر اسدی بوده است. این یک ادعا، زمانی قابل اتکای حداقلی است که روشن شود قید «یحیی بن القاسم» در ادامه ابوبصیر، از اضافات و حاشیه‌های بر نسخه خطی رجال نجاشی نباشد و این قید، حتماً توسط خود مؤلف درج شده باشد؛ چراکه بسیار مرسوم است که نسخه‌برداران و مالکان نسخ خطی، کلمات و حاشیه‌هایی را بر نسخه‌های خود یادداشت می‌نمایند.

ج. همچنین برای تشخیص اسامی مشترک و نام‌های قابل انطباق بر چند نفر، توجه به این مسئله است که آیا آن راویان کتاب یا اصل حدیثی دارند یا خیر؟ به عبارت دیگر، اسناد مشترک با اسامی مجمل را می‌توان با توجه به اسناد کتاب راوی یا محتوای کتاب یا حداقل به اعتبار اصل وجود کتاب، مورد تأمل قرار داد تا شاید به بازشناسی هویت راوی مشترک و مجمل ختم گردد.

ابوبصیر لیث مرادی دارای کتاب بوده است (ابن ندیم، بی تا: ۲۷۵؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۱؛ طوسی، ۱۳۵۶ق: ۱۳۰). ابوبصیر یحیی اسدی نیز دارای کتاب بوده است؛ نجاشی اثری با عنوان کتاب یوم و لیل (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۱) و شیخ طوسی کتابی در مناسک حج (طوسی، ۱۳۵۶ق: ۱۷۸) به او نسبت داده است. بنابراین، چون هر دو ابوبصیرها دارای کتاب هستند، این راه نیز نمی‌تواند به درستی جواب‌گوی کشف هویت ابوبصیر در روایات الغیبه باشد.

۲-۵. جست‌وجوی روایات الغیبة در منابع متقدم

یکی از دلایل ایجاد اشتراک و اجمال نام راوی، اختصارنویسی نویسنده یا نسخه‌بردار با توجه به وجود منابع دیگر است؛ که وی با تکیه بر وجود اسناد در دیگر کتب، به حذف لقب، کنیه و یا نسب راویان، به جهت مختصرنویسی اقدام می‌کند. بنابراین، در موارد اسامی مشترک و مجمل، جدای از توجه به سیاق کلام رجالیان (نک: شوشتری، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ۴) ممکن است با مراجعه به منابع متقدم و جست‌وجو در اسناد کتب دیگر قبلی، هویت راوی مشترک، با وجود قرینه‌هایی مثل لقب راوی یا نسب او کشف گردد.

الف. ابوبصیر اسدی

یک. أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ... عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ الْأَسَدِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلْبِيِّ وَ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ... (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ۷۱).

دو. رَوَى عَلِيُّ بْنُ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانَ الْأَحْمَرِيِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَحْيَى بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ الْأَسَدِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ.. (ابن بابویه، بی تا: ج ۴، ۱۶۳).

سه. أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ، قَالَ... عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَحْيَى بْنِ الْقَاسِمِ الْأَسَدِيِّ الضَّرِيرِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرٍ.. (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۱)

ب: ابوبصیر مرادی

یک. عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمْرَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ هَاشِمِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ لَيْثِ الْمُرَادِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ... (برقی، بی تا: ۱۸۵)

دو. عَنْهُ عَنْ الْوَشَاءِ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى عَنْ لَيْثِ الْمُرَادِيِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ... (همان: ۳۷). شایان ذکر است که همین روایت با اسناد تصحیح شده در وسائل الشیعه و بحار الانوار آمده است. وَ عَنْ الْوَشَاءِ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى عَنْ لَيْثِ الْمُرَادِيِّ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ... (حر عاملی، ۱۴۱۶ق: ج ۷، ۱۸۳)؛ الْوَشَاءِ عَنْ رِفَاعَةَ عَنْ لَيْثِ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ... (مجلسی، بی تا: ج ۹۰، ۱۸۳).

سه. رَوَى عَاصِمُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ لَيْثِ الْمُرَادِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ..

(ابن بابویه، بی تا: ج ۲، ۱۳۰).

همان‌گونه که قبلاً بیان شد، روایات ابوبصیر در منابع متقدم بسیار فراوان است و از چند هزار فراتر است؛ اما با جست‌وجویی که در منابع متقدم صورت گرفت؛ مشخص

شد که روایاتی که قید و صفت افزونی از کنیه ابوبصیر دارند، اندک و در حدود شش روایت هستند. البته یک سند روایت نیز از مُحَمَّدِ بْنِ ابی بَصِيرِ الْأَسَدِيِّ یافت شد: وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطِ الْفُؤَادِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ ابی بَصِيرِ الْأَسَدِيِّ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى سَيِّدِي الرَّضَاءِ... (خصیصی، ۱۳۷۷ق: ج ۱، ۲۸۷).

ابوبصیرها (اسدی و مرادی)			
صَفْوَانَ	مَنْصُورُ بْنُ حَازِمٍ	ابی بَصِيرِ الْأَسَدِيِّ	ابی عَبْدِ اللَّهِ
عَلِيُّ بْنُ الْحَكَمِ	أَبَانُ الْأَحْمَرِيِّ	ابوبصیر یحیی بن ابی القاسمِ الْأَسَدِيِّ	ابی جَعْفَرٍ
إِبْرَاهِيمُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ ابی بَشَرَ الْأَحْمَرِيِّ	عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حَمَّادِ الْأَنْصَارِيِّ ابومُحَمَّدٍ	ابوبصیر یحیی بن القاسمِ الْأَسَدِيِّ الصَّرِيرُ	ابی عَبْدِ اللَّهِ
حَمْرَةَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ	هَاشِمِ بْنِ أَبِي سَعِيدِ الْأَنْصَارِيِّ	ابوبصیر لیثِ الْمُرَادِيِّ	ابی عَبْدِ اللَّهِ
أَلَوْشَاءِ	رِفَاعَةَ بْنَ مُوسَى	لیثِ الْمُرَادِيِّ عَنْ ابوبصیر	-
-	عَاصِمُ بْنُ حُمَيْدٍ	ابوبصیر لیثِ الْمُرَادِيِّ	ابی عَبْدِ اللَّهِ

این وضعیت اسناد فوق، حائز دو نکته است: اول اینکه نمی توان به اعتبار اسناد این چند روایت اندک، هویت روایات ابوبصیر را در الغیبه و غیر آن به روشنی بازشناسی نمود. از آن مهم تر، وقتی تعداد اسناد روایات با هویت مشخص اندک است، این نظر قوت می گیرد که این تمیز، توسط نسخه برداران و به صورت سلیقه‌ای و اجتهادی صورت گرفته است؛ و معلوم نیست که در متن مادر و اصلی این روایات، اسناد با قرآینی از ابوبصیر نگارش شده باشد. بنابراین، این راه نیز جواب گوی کشف هویت راوی در روایات ابوبصیر الغیبه نیست.

۳-۵. شواهد قابل باز یابی از اسناد کتاب الغیبه

در خود اسناد کتاب الغیبه نیز شاید بتوان برخی شواهد برای بازشناسی ابوبصیرها یافت. برای نمونه:

۱. توجه به توصیفات اسناد مختلف ابوبصیر در کتاب الغیبه به شواهدی دست یافت؛ توضیح اینکه ممکن است اسم یک راوی در روایتی، مختصر و مجمل ذکر گردد، ولی در روایات دیگری در همان کتاب، به صورت کامل و ذکر توصیفات تکمیلی درج شده باشند. بنابراین راه دیگر کشف اسامی مجمل در یک اثر، توجه به

توصیفات دیگر همان راوی در همان اثر است.

با بررسی موارد ابوبصیر در کتاب الغیبة مشخص شد که در تمامی موارد، عنوان ابوبصیر بدون هیچ پیشوند و پسوند و نشان تکمیلی درج شده است. بنابراین این راه، جواب‌گوی کشف هویت راوی در روایات ابوبصیر الغیبة نیست.

۲. توجه به نام راویان قبل و بعد ابوبصیر هم می‌تواند مفید باشد؛ زیرا توجه به راویان قبل و بعد اسناد، و اساتید و شاگردان، می‌تواند راه مناسبی در تمیز مشترکات و بازشناسی هویت روای مجمل باشد (نک: اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ۳۳) ولی چون هم ابوبصیر اسدی و هم ابوبصیر مرادی در یک طبقه قرار دارند، و هر دو از صادقین علیهم‌السلام نقل حدیث نموده‌اند، به واسطه معصوم علیه‌السلام نمی‌توان نام مشترک ایشان را تمیز داد.

از سوی دیگر، چون روایات ابوبصیر بسیار زیاد و از یک طبقه هستند، احتمال اینکه راویان مختلف طبقه قبل، از هر دوی ایشان نقل روایت نموده باشند، بسیار زیاد است؛ بنابراین به صرف نام راوی قبلی، نمی‌توان به صورت دقیق و قاطع ادعا نمود که این ابوبصیر مجمل، اسدی است یا مرادی. به عبارت دیگر، احتمال اینکه مثلاً شخص ابن‌مُسکان در روایات خود، هم از ابوبصیر اسدی و هم از ابوبصیر مرادی نقل حدیث نموده باشد، زیاد است؛ هرچند که جای سؤال خواهد بود که چرا ایشان وجه تمیزی برای ایشان قائل نشده‌اند؟ یا اینکه این کار را انجام داده‌اند و این قراین در نسخه‌برداری‌های بعدی از بین رفته است.

هرچند که شاید برخی قراین ضمنی، بتواند ما را در تشخیص ارتباط راوی قبل با هویت ابوبصیر راهنمایی کند. مثلاً بیش از ۳۰۰ حدیث علی بن ابی‌حمزه از ابوبصیر نقل کرده است؛ و از طرفی گفته شده که اگر در سندی علی بن ابی‌حمزه عن ابی‌بصیر آمده باشد، مراد ابوبصیر یحیی بن القاسم الأسدی است؛ زیرا علی بن ابی‌حمزه عصاکش و راهنمای او بوده است (نجاشی، ۱۴۱۸ق: رقم ۶۵۶)؛ به‌خصوص اینکه مضمون روایات او فقهی است و نه روایات معمولی و معلوم است که از میان اسامی مشترک ابوبصیر یحیی بن قاسم الأسدی فقیه برجسته‌ای بوده است (نک: کشی، ۱۳۴۸ق: ۲۳۸). در هر صورت، این راه نیز با توجه به هم‌طبقه و هم‌مکان بودن و

احتمال نقل راویان مختلف از ابوبصیر، نمی‌تواند به دقت و کمال، ما را به کشف هویت اسناد روایات ابوبصیر در الغیبه رهنمون کند.

۴-۵. دیگر شواهد

۱. توجه به کثرت نقل روایات ابوبصیر، یک روش ارزیابی دیگر است. اگر یک راوی مشخص به نسبت یک راوی مشخص دیگر، روایات بیشتری را نقل کرده باشد و درصد این تفاوت تعداد روایات، به گونه‌ای باشد که در موارد اجمال نام راوی و اسامی مشترک، ذهن انسان منطقاً به این سو برود که راوی مجمل، حمل بر راوی کثیرالروایه گردد. این قاعده راهگشاست؛ اما در مواردی که بیشتر روایات یک روای با نام کامل صورت گرفته باشد و برخی اندک از روایات با نام مجمل درج شده باشد که در این موارد، طبق قاعده منطقی نام مجمل را بر شخص کثیرالروایه حمل می‌کنیم. البته همین روش نیز نمی‌تواند قطعی و مطابق واقع باشد؛ یعنی ممکن است واقعاً نام مجمل از آن راوی کثیرالروایه نباشد.

اما در مورد کنیه ابوبصیر، این قاعده نمی‌تواند کارگشا باشد؛ زیرا تمامی چند هزار روایات و احادیثی که از ابوبصیر هستند، جز چند عدد، تنها با ذکر کنیه ابوبصیر نقل شده‌اند؛ بنابراین اساساً مشخص نیست که این ابوبصیرها چه هویتی دارند.

البته نزدیک به سه هزار حدیث روایت شده از ابوبصیر که فهرست آن در معجم رجال (خویی، ۱۹۸۳م: ج ۲۱، ۴۵ و ۳۰۰) و فهرس بحار الانوار (خاتمی، ۱۹۹۲م، ۲۲۲/۸) آمده، تحت عنوان «یحیی بن قاسم اسدی کوفی» درج شده‌اند؛ و نیز فهرست روایاتی را که علی بن ابی حمزه بطائنی در دو کتاب یوم و لیل و مناسک حج درج نموده، تحت نام «ابوبصیر اسدی» در معجم رجال (خویی، ۱۹۸۳م: ج ۱۱، ۴۹۸ و ج ۲۲، ۲۲۹) درج شده است. از آن طرف، بیش از شصت حدیث از ابوبصیر لیث بن بختری کوفی در معجم رجال (همان: ج ۱۴، ۱۳۹، ۱۵۱، ۳۷۲) و فهرس بحار الانوار (خاتمی، ۱۹۹۲م: ج ۱۰، ۲۳) فهرست شده که بسیاری از آن‌ها از طریق ابوجمیله مفضل بن صالح اسدی است.

اما این تمییزها و تقسیم‌بندی‌ها براساس نظر و اجتهاد مؤلفان فهرس انجام شده است و نه براساس وجود نام کامل از کنیه ابوبصیر. بنابراین، اصل مشکل و معضل، در

احادیث بسیار ابوبصیر، مجمل و نامشخص بودن هویت ابوبصیر در این روایات کثیر است. پس با وجود این معضل، نمی‌توان از راه‌حل «کثرت نقل روایات» برای رفع اجمال در اسامی مشترک از کنیه ابوبصیر استفاده نمود.

اما در مورد اختصاص روایات ابوبصیر در کتاب *الغیبة* نیز، تنوع راویان قبل از ابوبصیر به گونه‌ای است که نمی‌توان همه اسامی ابوبصیر را به‌عنوان یک شخص مشهور فرض کنیم؛ یعنی قراین نقضی قابل تصور است که نمی‌توانیم نام ابوبصیر را مطلق و به یک شخص مشهور تطبیق کنیم. بنابراین، این راه نیز جواب‌گوی کشف هویت راوی در روایات ابوبصیر *الغیبة* نعمانی نیست.

۲. شاید خود متن احادیث ابوبصیر در *الغیبة* بتوانند به شناسایی راویان کمکی کنند. برخی راویان با توجه به علایق یا محدودیت‌ها و دسترسی خاص، ناقل محتوای موضوعی ویژه و مشخصی در روایات هستند؛ یا اینکه عقیده فکری خاصی را در نقل روایات دنبال می‌کنند. بنابراین، در مورد اسامی مشترک و مجمل، می‌توان با توجه به محتوای روایات، هویت راویان مشترک و مجمل را شناسایی و تمیز داد.

اما روایات ابوبصیر، به‌علت کثرت تعداد و تنوع موضوع، این راه تشخیص و تمیز نام مشترک را از ما سلب نموده است. به عبارت دیگر، ما از طریق محتوای روایات ابوبصیر نمی‌توانیم هویت ابوبصیرها را تشخیص دهیم؛ هرچند که با این روش، می‌توانیم گرایش‌های فکری راویان ابوبصیر را مورد تأمل قرار دهیم و به‌وسیله آن، قراینی غیردقیق را برای بازشناسی هویت ابوبصیر ارائه دهیم. بنابراین، این راه نیز جواب‌گوی کشف دقیق هویت ابوبصیر در روایات *الغیبة* نیست.

۶. راه‌حل اعتبارسنجی ابوبصیر

با توجه به اینکه کنیه ابوبصیر، مشترک بین چند نفر است؛ و از طریق راه‌های تشخیص افراد مجمل و مشابه، همچون توجه به توصیفات اسناد مختلف ابوبصیر در کتاب *الغیبة* و نیز جست‌وجوی روایات *الغیبة* در منابع متقدم، و توجه به نام راویان قبل و بعد ابوبصیر و همچنین توجه متن احادیث ابوبصیر در *الغیبة*، نتوانستیم هویت شخصیت ابوبصیر در روایات *الغیبة* را شناسایی کنیم، ناچاریم راه دیگری را برگزینیم.

از چند حال خارج نیست؛ یا همه ابوبصیرهای روایات *الغیبة*، یحیی اسدی هستند،

یا همه ابوبصیرهای روایات الغیبه، لیث مرادی هستند؛ یا برخی یحیی اسدی و برخی دیگر لیث مرادی هستند. این حالات می‌تواند وضعیت‌های مختلفی پیدا کنند؛ یک وضعیت آن است که هم ابوبصیر اسدی و هم ابوبصیر مرادی، هر دو از نظر رجالی مورد اعتماد و ثقة باشند. در این حال، تکلیف اعتبارسنجی روایات ابوبصیر در الغیبه نعمانی، از نظر شخصیت راوی نهایی، یعنی ابوبصیر روشن خواهد بود؛ و می‌توان نظر داد که این روایات از نظر راوی نهایی قبل از امام علیه السلام معتبر هستند.

حالت دیگر آن است که یکی از ایشان، به نظر رجالی مورد اعتماد و ثقة نباشند. در این حال، تکلیف اعتبارسنجی روایات ابوبصیر در الغیبه نعمانی، در مرحله ابوبصیر متوقف و به مرحله دیگر، یعنی بررسی راویان بعدی موکول خواهد شد. به همین ترتیب، اگر هم ابوبصیر اسدی و هم ابوبصیر مرادی، هر دو از نظر رجالی مورد اعتماد و ثقة نباشند، می‌توان نظر داد که روایات ابوبصیر کتاب الغیبه نعمانی، حداقل از نظر راوی نهایی قبل از امام علیه السلام معتبر نیستند.

راه‌حل اعتبارسنجی ابوبصیر در الغیبه نعمانی، بررسی رجالی ابوبصیر اسدی و ابوبصیر مرادی، به صورت توأمان است؛ ولی اگر نتیجه بررسی رجالی یکی از ایشان منفی باشد، لازم است به مرحله دوم، یعنی بررسی راویان بعدی ابوبصیر برویم، تا بتوانیم تکلیف اعتبارسنجی روایات ابوبصیر در الغیبه نعمانی را روشن نماییم.

این راه‌حل، و نتیجه حاصل از آن را، با روش و طرح دیگری نیز می‌توان مطرح نمود. اصل این است که برای بررسی اعتبار راوی در راویان مشترک و مجمل، میان ایشان تمیز قائل شویم و مشخصاً هر راوی را بررسی اعتباری نماییم؛ اما اگر این تمیز به دلایلی ممکن نباشد، چند حالت ممکن است: یکی اینکه همه ابوبصیرها را بدون تمیز دادن، ثقة بدانیم؛ دیگر اینکه حداقل، همه را یک شخص و آن یک شخص را ثقة بدانیم؛ سوم اینکه همه ابوبصیرها را بدون تمیز دادن، غیرثقه بدانیم؛ و سرآخر، اینکه حداقل، همه را یک شخص و آن یک شخص را غیرثقه بدانیم.

در بهترین حالت، ما فرض می‌کنیم همه ابوبصیرها ثقة هستند؛ و یا همه آنها یک شخصیت و آن شخصیت، ثقة است. اکنون و با این فرض، برای اعتبارسنجی روایات ابوبصیر در الغیبه نعمانی، ناچاریم از بررسی رجالی شخص ابوبصیر عبور کنیم و

راویان پیش از ابوبصیر را مورد ارزیابی قرار دهیم تا روایات ابوبصیر در الغیبة نعمانی، اعتبارسنجی شوند.

۷. اعتبارسنجی و بررسی روایان پیش از ابوبصیر

با توجه به آمار روایات ابوبصیر در کتاب الغیبة نعمانی، که پیش تر ذکر شد، شانزده راوی در سلسله اسناد ابوبصیر، بلافاصله قبل از وی قرار گرفته‌اند؛ که در چند بخش معرفی می‌شوند.

الف. روایان شناخته ابوبصیر در الغیبة

۱. عَلِي بْنِ أَبِي حَمْرَةَ

۲۹ روایت از ۵۱ روایت ابوبصیر در کتاب الغیبة نعمانی به نقل از ابوالحسن علی بن ابی حمزه بطائنی، از سران واقفیه است (نک: النعمانی، ۱۳۹۷ق: ۳۷، ۵۱، ۹۶، ۱۶۴، دو مورد، ۱۸۸، ۱۶۴، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۳۳، دو مورد، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۱، دو مورد، ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۹، دو مورد، ۲۷۲، ۲۸۹، دو مورد، ۲۹۴، ۳۰۷، دو مورد، ۳۰۵، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۳۰، دو مورد). البته با توجه به افتادگی برخی اسناد، این تعداد به حدود ۳۳ روایت نیز خواهند رسید.

معاصران علی بن ابی حمزه و نیز رجالین همچون ابن غضائری، نجاشی، علامه حلّی، ابن داود و رجالین متأخر، از وی به عناوین واقفه یا پایه‌گذار واقفیه، و نخستین کسی که این نظریه را مطرح کرد، یاد کرده‌اند (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۴۹؛ طوسی، ۱۳۸۱ق: ۴۲؛ حلّی، ۱۳۸۱ق: ۲۳۱؛ ابن داود، ۱۳۸۳ق: ۲۵۹؛ خوئی، ۱۹۸۳م: ج ۱۱، ۲۱۴-۲۲۳). علی بن حسن بن فضال، بطائنی را «کذاب و متهم» خوانده است (کشی، ۱۳۴۸ق: ۴۰۳). بسیاری از رجالیان و علما نیز معتقد به ضعف او هستند (نک: کلباسی، ۱۴۱۹ق: ۱۳۴). هرچند که برخی از متأخرین نیز علی بن ابی حمزه را توثیق کرده‌اند (مامقانی، ۱۳۴۹ق: ج ۲، ۲۶۲؛ خوئی، ۱۹۸۳م: ج ۱۱، ۲۲۵). برخی نیز وثاقت بطائنی را اختصاص زده‌اند و ضعف وی را به دوران بعد از وفات امام کاظم علیه السلام و واقفیه شدن وی نسبت می‌دهند (نک: کلباسی، ۱۴۱۹ق: ۱۵۱). برخی نیز مدعی هستند که بزرگان اصحاب، روایات بطائنی را جز در مسائل راجع به مذهب وقف، تلقی به قبول کرده و او را در این گونه مسائل، ثقه می‌دانسته‌اند (نک: نوری، ۱۳۸۲ق:

ج ۳، ۶۲۳).

نتیجه اینکه به نظر می‌رسد که در هر سه صورت، روایات علی بن ابی حمزه از ابوبصیر در کتاب الغیبه بی اعتبارند؛ زیرا این دست روایات بطائنی، درباره غیبت و مهدویت است که مطابق و مرتبط با دوره واقفیه او و پس از زمان امام کاظم علیه السلام است.

مهم‌تر آنکه راوی بیشتر این روایات بطائنی، حسن فرزند اوست که از چهره‌های سرشناس واقفیه بوده و در کتب رجال در ضعف او کمتر تردید شده است (برای نمونه مامقانی، ۱۳۴۹ق: ج ۱، ۲۹۰). حتی از علی بن الحسن بن فضال نقل شده است که بطائنی «کذاب ملعون» و «کذاب متهم» است و نقل یک حدیث نیز از وی روا نیست (کشی، ۱۳۴۸ق: ۵۵۲). نکته بسیار مهم درباره حسن و علی بطائنی این است که حسن، کتابی در غیبت دارد (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۷). این مسئله، روایات وی و پدرش را در کتاب الغیبه نعمانی، تحت الشعاع خود قرار می‌دهد؛ زیرا ایشان از واقفیه هستند و به سبب مذهبشان، احتمال جعل اخبار غیبت از ایشان، پررنگ می‌نماید.

۲. وَهَيْبُ بْنُ حَفْصٍ

ابوعلی وهیب (م بعد ۱۸۸ق) فرزند حفص جریری. ابن بابویه او را در مشیخه خود یاد کرده و می‌نویسد کوفی و معروف به الممتوف است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ۶۳). وی از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام و نیز از مفسران شیعه است. نجاشی پس از توثیق، او را واقفی می‌خواند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۳۷).

چون وهیب واقفی است، همه مطالبی که در نتیجه‌گیری درباره علی بن ابی حمزه گفتیم، در اینجا نیز قابل بیان است.

۳. ابْنِ مُسْكَانَ

ابومحمد عبدالله ابْنِ مُسْكَانَ، کوفی و از موالی قبیله عنزه و یا عجل بوده است (نک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۵۸؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۴). درباره زندگی او اطلاعات بسیار اندک است. برخی وی را در شمار اصحاب امام صادق علیه السلام آورده‌اند (برقی، ۱۳۸۳ش: ۲۲؛ طوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۶۴)، اما در اینکه ابْنِ مُسْكَانَ از اصحاب امام صادق علیه السلام باشد، اختلاف وجود دارد؛ یعنی باینکه وی ناقل بسیاری از سخنان امام صادق علیه السلام بوده، تنها یک حدیث

از ایشان استماع نموده است (نک: کشی، ۱۳۴۸ق، ۳۸۲؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۴).
رجال‌شناسان او را توثیق نموده و از اصحاب اجماع دانسته‌اند (نک: کشی، ۱۳۴۸ق:
۳۷۵؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۹۶؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۴).

۴. ثَابِتُ بْنُ شَرِيحٍ

ابواسماعیل ثابت بن شریح. برقی، ابن‌غضائری، کشی، نامی از وی نبرده‌اند؛ اما
نجاشی نوشته است: ابواسماعیل الصائغ الانباری، مولی‌الازد، ثقة، روی عن
أبي عبد الله عليه السلام، و أكثر عن أبي بصير و عن الحسين بن أبي العلاء، و ابنه محمد بن ثابت
(نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۱۶). وی را از اصحاب امام صادق عليه السلام دانسته‌اند؛ ولی جرح و
تعذیلی درباره او بیان نکرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۶۰). همچنین او کتابی در
موضوعات مختلف فقهی نوشته که نجاشی از آن با تعبیر کتاب فی انواع الفقه یاد کرده
است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۱۶).

اینکه تمامی رجالیون متقدم درباره ثابت بن شریح نظری نداده‌اند و فقط در رجال
نجاشی از او به نیکی یاد شده، و دیگران این نظر نجاشی را نقل یا حاشیه‌ای نزنده‌اند،
جای سؤال است. به نظر می‌رسد که وی در میان رجالیان ناشناس است؛ و شاید نظر
موجود در رجال نجاشی، از حواشی دیگری غیر از مؤلف باشد.

رجالیان متأخر همچون ممقانی، احتمالاً به اعتبار گفته نجاشی، وی را فردی مورد
اعتماد دانسته‌اند (مامقانی، ۱۳۴۹ق: ج ۱۳، ۲۹۶).

۵. شُعَيْبُ بْنُ الْحَدَّادِ

شعیب بن اعین حداد کوفی، یکی از اصحاب امام صادق عليه السلام بود (طوسی، ۱۴۱۵ق:
۲۱۷). برقی فقط از وی نام برده و نظری نداده است (برقی، ۱۳۴۲ق: ۲۹)؛ ولی طوسی
وی را از راویان موثق دانسته است (طوسی، ۱۳۵۶ق: ۸۳) و حلی نیز آن را تکرار
نموده است (حلی، ۱۳۸۱ق: ۱۶۷). برخی نیز او را از فقهای اصحاب امام صادق عليه السلام
دانسته‌اند (مفید، ۱۳۹۸ق: ج ۹، ۲۵). گفته شده که وی دارای اصل است
(ابن شهر آشوب، بی تا: ۵۹).

۶. مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ

أبو عبدالله، محمد بن سلیمان الدیلمی البصری. اکثر روایاتش از پدرش سلیمان

است؛ که پدر از بزرگان غلات است (خویی، ۱۹۸۳م: ج ۹، ۳۰۰). شیخ طوسی در الرجال یک بار او را در اصحاب امام کاظم علیه السلام تضعیف کرده و نوشته: له کتاب یرمی بالغلو؛ و یک بار نیز در اصحاب امام رضا علیه السلام نوشته: یرمی بالغلو، بصری، ضعیف (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۳ و ۳۶۳). نجاشی نیز درباره اش می نویسد: ضعیف جداً لا یعول علیه فی شیء... لا یعمل بما تفرد به من الروایة (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۶۵). همچنین ابن غضائری نیز درباره وی نوشته است: ضعیف فی حدیثه، مرتفع فی مذهبه لا یلتفت الیه (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۹۱).

۷. حسین بن مختار

برقی در دو جا از حسین بن المختار القلانسی نام برده، ولی ترجمه و اظهارنظری از او ندارد (برقی، ۱۳۴۲ق: ۲۶ و ۴۸). ابن غضائری نامی از وی نبرده است. نجاشی نیز بدون جرح و تعدیل نوشته: أبو عبدالله القلانسی کوفی. مولی أحمس من بجيلة، وأخوه الحسن یکنی أبا محمد ذکرا فیمن روی عن أبی عبدالله و أبی الحسن علیهما السلام له کتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۱).

کشی نیز درباره وی نپرداخته است؛ اما شیخ طوسی، تصریح کرده که حسین بن المختار، واقفی است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۶) و له کتاب (همو، ۱۴۱۷ق: ۱۰۷). علامه حلی نیز او را واقفی دانسته است (حلی، بی تا: ۲۳۲).

جمعی از علما روایات او را به دلیل واقفی بودن نمی پذیرند. برای نمونه، محقق حلی در المعتبر روایتی را نقل می کند که در سندش حسین بن المختار است و روایت را به خاطر او تضعیف می کند و می نویسد: «حسین بن مختار» هذا واقفی، و عملنا لیس الا لقبول الأصحاب لها (حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۹). همچنین شیخ بهایی در مشرق الشمسین، در ذیل روایتی می نویسد: «الحسین بن المختار وهو واقفی واستناد العلامة فی المختلف إلى توثیق ابن عقدة له ضعیف لنقل ابن عقدة ذلك علن علی بن الحسین بن فضال وتوثیق واقفی بما ینقله زیدی عن فطحی لا یخفی ضعفه» (عاملی، ۱۴۱۴ق: ۲۰۰). هرچند که خویی دلیل واقفی بودن وی را تمام ندانسته و حتی در صورت واقفی بودن، ثقه بودن را برای وی قابل قبول دانسته است (خویی، ۱۹۸۳م: ج ۷، ۸۷).

ب. راویان مبهم، مهمل یا مجهول

۱. اِبْرَاهِيمَ بْنِ زِيَادِ الْخَارِقِيِّ

وی مهمل است و نامی از او در کتب رجالی متقدم همانند برقی، ابن غضائری، نجاشی، کشی و طوسی نیامده است. شاید نام او تصحیف شده باشد و منظور «ابراهیم بن زیاد الخارقی الکوفی» باشد (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵۷)؛ که البته وی نیز مجهول است. در کتب رجالی متأخر، فقط نامش در انحای مختلف همانند «ابراهیم بن زیاد الحارثی»، «ابراهیم بن الخارقی»، «ابراهیم الحارثی» و «ابراهیم الخارقی» ذکر شده است (برای نمونه، نک: خویی، ۱۹۸۳م: ج ۱، ۲۰۴ و ۳۲۶).

۲. أَبِي السَّفَاتِجِ

وی مجهول است و فقط چند روایت منقول از اوست. برقی درباره او نوشته: ابراهیم ابوالسفاتج؛ لقب و یکنی إسحاق، و بعضهم یقول: یکنی أبا یعقوب السفاتج، و من قال هذا قال: اسمه إسحاق بن عبدالعزیز، و هو کوفی (برقی، ۱۳۴۲ق: ۲۹). ابن غضائری نیز فقط نام او را ذکر کرده و لقب «البزاز» علاوه بر برقی آورده است (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۱۳۱)؛ البته صاحب منهج المقال از قول وی نوشته است: قال ابن الغضائری: یعرف حدیثه تارة و ینکر اخری، و یجوز أن یخرج شاهدا (استرآبادی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۲۴۱). کشی نامی از او نبرده است. طوسی نیز در دو جای رجال خود، فقط نامی از او ذکر نموده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۶۱ و ۱۶۷).

۳. أَبِي الْمَغْرَاءِ

عنوان «أبی المغراء» در اسناد بسیاری از روایات آمده که بالغ بر ۱۷۴ مورد است. شاید در این اسناد کتاب الغیبة نعمانی، مراد از «أبی المغراء»، حمید بن مثنی باشد. حمید بن مثنی عجلی کوفی صیرفی عربی، از موالی قبیله بنی عجل (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۳۳) و صحابی امام صادق علیه السلام به شمار می آمد (برقی، ۱۳۴۲ق: ۲۱). برخی رجال نویسان وی را توثیق کرده و او را صاحب کتاب دانسته اند (برای نمونه، نک: طوسی، ۱۴۱۷ق: ۶۰).

۴. إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْخَزَاعِيِّ

وی مهمل است و نامی از او در کتب رجالی متقدم همانند برقی، ابن غضائری، نجاشی، کشی و طوسی نیامده است. در کتب رجالی متأخر، فقط نامش ذکر شده است

(برای نمونه، نک: خوبی، ۱۹۸۳م: ج ۴، ۹۴).

شاید نام او تصحیف شده باشد و منظور «ابا اسحاق، إسماعیل بن محمد الحرانی» باشد؛ که البته وی نیز مجهول است.

۵. سَعْدَانُ بْنُ مُسْلِمٍ

برقی، فقط نامش را در ذیل نام «الحارث بن حصیرة الأسدی» آورده است (برقی، ۱۳۴۲ق: ۴۰). نجاشی نیز فقط نام او را در کنار برخی راویان ذکر کرده است (برای نمونه: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۳۱). کشی نامی از سَعْدَانُ بْنُ مُسْلِمٍ نبرده است.

طوسی در رجال فقط از او در اصحاب امام صادق علیه السلام نام برده (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۵) و در الفهرست نوشته: سعدان بن مسلم العامری، واسمه عبدالرحمان، و سعدان لقبه (همو، ۱۴۱۷ق: ۱۴۰).

بنابراین، جرح و تعدیلی نسبت به وی در منابع متقدم وجود ندارد. اما برخی رجالیان متأخر همانند مامقانی، وی را از محدثان مورد وثوق، استادی جلیل‌القدر و با منزلت دانسته است (مامقانی، ۱۳۴۹ق: ج ۳۱، ۴۶).

۶. سَعِيدُ بْنُ غَزْوَانَ

سعید بن غزوان اسدی کوفی، اهل کوفه و از موالی بنی‌اسد است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۱). وی در شمار اصحاب امام صادق علیه السلام یاد شده (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۰۵) و از آن حضرت و نیز ابوبصیر و ابان بن تغلب روایت کرده است (نک: خوبی، ۱۹۸۳م: ج ۹، ۱۳۴). وی دارای اصل است که محمد بن ابی‌عمیر آن را روایت نموده است (طوسی، ۱۳۵۶ق: ۷۷).

ابن‌غضائری نامی از سعید بن غزوان نبرده است. برقی، کشی و طوسی در رجال خود، فقط نام وی را ذکر کرده، ولی نظری درباره‌ او نداده‌اند (برقی، ۱۳۴۲ق: ۳۸؛ کشی، ۱۳۴۸ق: ج ۲، ۱۳۰؛ طوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۴)

طوسی در فهرست نوشته: ضعیف بابی‌المفضل و ابن‌بطه (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۳۰۹) ولی نجاشی او را از محدثان امامیه و مورد اعتماد رجالیون است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۱).

اینکه تمامی رجالیون متقدم جز نجاشی، درباره‌ سعید بن غزوان نظری نداده‌اند و

فقط در رجال نجاشی گفته شده که مورد اعتماد رجالیون است، و دیگران این نظر نجاشی را نقل یا حاشیه‌ای ندهاند، جای سؤال است. به نظر می‌رسد که وی در میان رجالیان، وضعیت رجالی او روشن نبوده است؛ و شاید نظر موجود در رجال نجاشی، از حواشی شخص دیگری غیر از مؤلف باشد.

۷. عَاصِمُ بْنُ حُمَيْدِ الْحَنَاطِ

ابن غضائری نامی از وی نبرده است. برقی، کشی و طوسی، فقط نام وی را ذکر کرده و نظری درباره‌ی نداده‌اند (برقی، ۱۳۴۲: ۴۰؛ کشی، ۱۳۴۸ق: ج ۱، ۳۶۷؛ طوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۶۲؛ همو، ۱۴۱۷ق: ۱۹۲) نجاشی نوشته: عاصم بن حمید الحنط الحنفی أبو الفضل، مولی، کوفی، ثقة، عین، صدوق: روی عن أبي عبدالله عليه السلام؛ له كتاب (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۱). همین نظرهای متقدمین، در کتب رجالی متأخر تکرار شده است (برای نمونه، نک: خوبی، ۱۹۸۳م: ج ۱۰، ۱۹۷).

اینکه تمامی رجالیون متقدم و متأخر، درباره‌ی عاصم بن حمید نظری نداده‌اند و فقط در رجال نجاشی از او به نیکی یاد شده، و دیگران این نظر نجاشی را نقل یا حاشیه‌ای ندهاند، جای سؤال است. بنابراین به نظر می‌رسد که وی نیز در میان رجالیان ناشناس است؛ و شاید نظر موجود در رجال نجاشی، از حواشی نسخه‌برداری‌های بعدی، و از غیر از مؤلف باشد.

۸. عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ سَالِمٍ

عبدالرحمن بن سالم بن عبدالرحمن الأشل الکوفی، این راوی میان غالب رجالیون ناشناس است و جز اینکه راوی چندین روایت از صادقین عليهم السلام است، اطلاعی از او ارائه نشده است. تنها ابن غضائری درباره‌ی او اظهار نظر کرده، و نوشته: کوفی، مولی، روی عن ابوبصیر، ضعیف؛ و أبوه ثقة روی عن أبي جعفر و أبي عبدالله عليهم السلام (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۸۶). دیگران نیز همین نظر را از او تکرار نموده‌اند (برای نمونه، نک: حلی، ۱۳۸۱ق: ۲۳۹).

۹. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حَمَادٍ الْأَنْصَارِيِّ

نجاشی عبدالله بن حماد را از شیوخ اصحاب امامیه دانسته است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۸)؛ ولی ابن غضائری گرچه تعبیر ضعیف برای او به کار نمی‌برد، ولی می‌نویسد: او

تعدادی احادیث منکر دارد و صرفاً در مقام شاهد، می‌توان از وی روایت کرد (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۷۸).

شخصیت عبدالله بن حماد با پیچیدگی‌هایی روبه‌روست و طبقه او نیز محل بحث و گفت‌وگوست. آنچه درباره‌ی وی در منابع رجالی و حدیثی امامیه نقل شده، به‌شدت متناقض و با مشکلاتی روبه‌روست. ظاهراً نجاشی در توصیفش درباره‌ی عبدالله بن حماد در خصوص آنکه او «شیخ اصحاب» است؛ شاید وی را با شخص مشابه دیگری اشتباه گرفته است (انصاری، ۱۳۹۳ش).

با توجه به برخی روایاتی که از وی نقل شده، به نظر شاید او واقفی باشد؛ برای نمونه، در همین کتاب الغیبه نعمانی در روایتی از او آمده است: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرِ الْبَاقِرِ ع... فَقَالَ يَا حُمْرَانُ سَلْ تُجَبَّ وَ لَا تُنْفَعَنَّ دَنَائِرِكَ فَقُلْتُ سَأَلْتُكَ بِقَرَائِكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنْتَ صَاحِبُ هَذَا الْأَمْرِ وَالْقَائِمُ بِهِ قَالَ لَا قُلْتُ فَمَنْ هُوَ بِأَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي فَقَالَ ذَاكَ الْمُشْرَبُ حُمْرَةَ الْغَائِرِ الْعَيْنِينَ الْمُشْرِفِ الْحَاجِبِينَ الْعَرِيضُ مَا بَيْنَ الْمُنْكَبِينَ بِرَأْسِهِ حَزَازٌ وَ بَوَجْهِهِ أَثَرُ رَحِمِ اللَّهِ مُوسَى» (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۱۵).

مرحوم مجلسی نیز اشاره کرده که ممکن است واقفه بر صحت مذهب وقف، به این روایت تمسک کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵۱، ۴۰).

پ. جمع‌بندی ترجمه و وثاقت راویان ابوبصیر

با توجه به ترجمه‌ی راویان و وضعیت رجالی آن‌ها می‌توان دریافت عده‌ای از ایشان مهمل و مجهول و یا غیرمشهورند. همچنین اگر مسئله و موضوع غیبت و مهدویت را جز اعتقادات بدانیم؛ و این گفته‌ی حداقلی رجالیان که روایات واقفیان در مسائل عقیدتی مقبول نیستند (برای نمونه نک: نوری، ۱۳۸۲ق: ج ۳، ۶۲۳؛ معماری، ۱۳۷۷ش: ۵۷) را معیار قرار دهیم، تقریباً همه‌ی راویان ابوبصیر در الغیبه (جز چند مورد اندک) نامعتبرند. به عبارت دیگر، حداکثر حدود شش روایت که ممکن است از نظری سندی (آن‌هم فعلاً و فقط در مرحله‌ی راوی قبل از ابوبصیر) تقریباً بدون اشکال‌اند؛ که اگر روایات پیش‌تر این چند روایت نیز مورد نظر قرار گیرد، با توجه به مشکلات رجالی آن‌ها می‌توان گفت که تمام روایات ابوبصیر در کتاب الغیبه، از نظر سندی محل اشکال هستند.

از شانزده نفر راویان پیش از ابوبصیر در اسناد الغیبة که ذکر شد، آن‌ها که از گروه واقفی هستند، بیشترین تعداد یعنی حدود ۳۸ عدد، نقل روایت از ابوبصیر در الغیبة نعمانی را دارند. از سوی دیگر، اگر افراد مهمل و مجهول که از مذهب آن‌ها اطلاعی نداریم نیز فرضاً واقفی باشند، جمع روایات ابوبصیر در اسناد الغیبة از واقفیان، به حدود ۴۸ عدد از ۵۱ عدد خواهد رسید.

ب. واقفیان و مسئله غیبت و مهدویت

واقفیان پس از امام صادق علیه السلام اعتقاد داشتند که امام صادق علیه السلام از دنیا نرفته، و پنهان شده (مجلسی، بی تا: ج ۱، ۲۷۹) و در غیبت به سر می‌برد (بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۱۷۳؛ شبر، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ۲۵۱) و زندگی جاویدان خواهد داشت (خاتمی، ۱۳۷۰ش: ۲۱۲) بنابراین امام صادق علیه السلام پس از مدتی ظهور خواهد کرد و با قیام مسلحانه (خالصی، ۱۳۷۸ش: ۸۲) یا قیام به شمشیر (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ج ۱، ۱۹۵؛ نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۶۷)، شرق و غرب عالم را فتح خواهد کرد (حمیری، ۱۹۷۲م: ۱۶۲)؛ یعنی امام صادق علیه السلام همان مهدی منتظر (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۶۷؛ طوسی، ۱۴۲۵ق: ۱۹۶) یا مهدی قائمی است (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ج ۱، ۱۹۵؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۵) که برخواهد گشت و دنیا را پس از فراگیر شدن ظلم و جور، پر از عدل و داد می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۰۵؛ بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۱۹۵).

این واقفیان، اخبار مربوط به ائمه اثناعشر را قبول نمی‌کنند (طوسی، ۱۴۲۵ق: ۱۹۶) و مهم‌تر آنکه از نخستین نویسندگانی هستند که کتاب الغیبة در بیان غیبت قائم نگاشته‌اند (غلامعلی، ۱۳۸۶ش).

واقفیان کتاب‌های فراوان و قابل توجهی در غیبت نوشته‌اند. حسن بطائنی که کتاب‌های الغیبة، القائم و نیز الرجعة را نگاشته (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۷)، طاطری از اساتید و بزرگان واقفی و حسن بن سماعه (۲۶۳ق) علی بن عمر الأعرج و علی بن محمد رباح (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۶ و ۲۶۰) نیز هریک کتابی با نام الغیبة دارند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۰، ۴۲، ۲۵۵). افزون بر آن، عبدالله بن جبلة بن حیان واقفی (۲۱۹ق) نیز به‌صراحت در عنوان کتابش بیان کرده که اندیشه انتظار برای قائم ویژگی‌هایی خاص واقفیه دارد: «کتاب الصفة فی الغیبة علی مذاهب الواقفة» (همان: ۲۱۶).

میان زیدیه و واقفیه، ارتباط خوبی برقرار بوده است؛ به طوری که ابن عقده راوی بسیاری از کتاب‌های واقفیان بوده است (فرجامی، ۱۳۹۴ش: ۴۵۵). او به ویژه کتاب‌های راویان واقفی را با واسطه از طاطری نقل می‌کند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۱۲، ۱۲۱، ۳۶۹، ۴۵۸) و از شاگردان حمید بن زیاد (۳۱۰ق)، استاد مشهور واقفیه بوده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۸ و ۱۷۲). قابل توجه است که در همین کتاب الغیبة نعمانی، ۲۲ روایت از ابن عقده به نقل از واقفیان همچون علی بن ابی حمزه وجود دارد؛ که ۱۶ تای آنها به نقل از ابوبصیرند (برای نمونه، نک: نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۳۷، ۵۱، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۶۹، ۳۰۷، ۳۲۰).

پ. موضوعات و روایات مشکوک به جعل واقفیان

این روایات، شامل روایاتی است که واقفی بودن راوی مشخص است و روایات افراد مشکوک درج نشده است. موضوعات به ترتیب کثرت روایات در الغیبة (۱۳۹۷ق) عبارت‌اند از ۹ روایت ذیل «ما جاء فی العلامات التي تكون قبل قيام القائم عليه السلام و يدل علی أن ظهوره يكون بعدها كما قالت الأئمة عليهم السلام» (نک: همان: ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۹ دو مورد، ۲۷۲، ۲۷۹، ۲۸۲)؛ ۷ روایت ذیل باب «ما روى في صفته و سيرته و فعله و ما نزل من القرآن فيه» (نک: همان: ۲۱۶، ۲۳۳ دو مورد، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۱ دو مورد)؛ ۵ روایت ذیل «ما روى فيما أمر به الشيعة من الصبر و الكف و الانتظار للفرج و ترك الاستعجال بأمر الله و تدبيره» (همان: ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۰)؛ ۳ روایت ذیل «ما روى في غيبة الامام المنتظر الثاني عشر عليه السلام و ذكر مولانا أمير المؤمنين و الأئمة عليهم السلام بعده و إنذارهم بها» (همان: ۱۶۴ دو مورد، ۱۸۸)؛ ۳ روایت ذیل «ما جاء في المنع عن التوقيت و التسمية لصاحب الأمر عليه السلام» (همان: ۲۸۹ دو مورد، ۲۹۴)؛ دو روایت ذیل باب «ما جاء في ذكر راية رسول الله صلى الله عليه وسلم و أنه لا ينشرها بعد يوم الجمل إلا القائم عليه السلام» (همان: ۳۰۷)، ۲ روایت ذیل باب «ما جاء في ذكر جيش الغضب و هم أصحاب القائم عليه السلام و عدتهم و صفتهم و ما يتلون به» (۳۱۵، ۳۱۶)، دو روایت ذیل باب «ما روى أن القائم عليه السلام يستأنف دعاء جديدا و أن الاسلام بدأ غريبا و سيعود غريبا كما بدأ» (همان: ۳۲۱)، و ۲ روایت هم ذیل باب «ما جاء في أن من عرف إمامه لم يضره تقدم هذا الأمر أو تأخر» (همان: ۳۳۰)؛ و ۱ روایت هم ذیل هریک از این ابواب: «ما روى في صون

سر آل محمد علیه السلام عن لیس من أهله و النهی عن إذاعته لهم و اطلاقهم» (همان: ۳۷)، «ما جاء فی الامامة و الوصیة و أنهما من الله عزوجل و باختياره و أمانة یؤدبها الامام إلى الامام بعده» (همان: ۵۱)، «ما روى فی أن الأئمة اثنا عشر إماما و أنهم من الله و باختياره» (همان: ۹۶)، و «ما جاء فی ذکر أحوال الشیعة عند خروج القائم علیه السلام و قبله و بعده» (همان: ۳۲۰).

۹. نتیجه‌گیری

روایات کتاب الغیبة نعمانی با اسناد منتهی به ابوبصیر، حداقل حدود ۵۱ روایت هستند؛ اما کنیه ابوبصیر نامی مشترک میان اسناد حدیثی شیعه است که تعداد احادیث و روایات زیادی را به خود اختصاص داده است. ولی در تمامی روایات امامیه (جز چند عدد)، نام ابوبصیر بدون افزودن هیچ قیدی و پیشوند و پسوندی، در سلسله اسناد قرار گرفته است؛ این وضعیت باعث شده تا شناسایی و تفکیک این چند شخصیت، مخصوصاً دو ابوبصیر مرادی و اسدی هم‌عصر و مشهور، که هر دو در کوفه متوطن بوده و از روایان امام صادق علیه السلام بوده‌اند، از قطعیت برخوردار نباشد.

برای شناسایی روایان با نام مشترک و اعلام مجمل، از چند طریق می‌توان اقدام کرد؛ که هیچ‌کدام جواب‌گوی کشف هویت راوی در روایات ابوبصیر الغیبة نیست. بنابراین، جدای از فرض واقفی بودن ابوبصیر کتاب الغیبة، ناچاریم از بررسی رجالی شخص ابوبصیر عبور کرده و برای اعتبارسنجی روایات ابوبصیر در الغیبة نعمانی، روایان پیش از ابوبصیر را مورد ارزیابی قرار دهیم تا روایات ابوبصیر در الغیبة به این واسطه، اعتبارسنجی شوند.

با توجه به ترجمه روایان ابوبصیر و وضعیت رجالی آن‌ها، روشن شد که عده‌ای از ایشان مهمل و مجهول و یا غیرمشهور و غالباً واقفی هستند. همچنین، اگر مسئله و موضوع غیبت و مهدویت را جز اعتقادات بدانیم و این گفته حداقلی رجالیان را که روایات واقفیان در مسائل عقیدتی مقبول نیستند، معیار قرار دهیم، تقریباً همه روایان ابوبصیر در الغیبة، نامعتبر و از نظر سندی محل اشکال هستند.

از شانزده نفر روایان پیش از ابوبصیر، آن‌ها که از گروه واقفی هستند، بیشترین تعداد یعنی حدود ۳۸ عدد، نقل روایت از ابوبصیر در الغیبة نعمانی را دارند. از سوی

دیگر، اگر افراد مهمل و مجهول که از مذهب آن‌ها اطلاعی نداریم نیز فرضاً واقفی باشند، جمع روایات ابوبصیر در اسناد الغیبة از واقفیان، به حدود ۴۸ عدد از ۵۱ عدد خواهد رسید. واقفیان پس از امام صادق علیه السلام اعتقاد داشتند که امام صادق علیه السلام از دنیا نرفته و پنهان شده و در غیبت به سر می‌برد و زندگی جاویدان خواهد داشت. بنابراین امام صادق علیه السلام پس از مدتی ظهور خواهد کرد و با قیام مسلحانه یا قیام به شمشیر، شرق و غرب عالم را فتح خواهد کرد و او، همان مهدی منتظر یا مهدی قائمی است. واقفیان کتاب‌های فراوان و قابل توجهی در غیبت نوشته‌اند و اندیشه انتظار برای قائم از ویژگی‌هایی خاص ایشان است. با توجه به اینکه جز چند روایت اندک، همه روایات ابوبصیر در کتاب الغیبة از واقفیان است، به نظر می‌رسد که روایات انحرافی واقفیان در موضوع مهدویت به کتاب الغیبة سرایت کرده است. پیشنهاد می‌شود که بقیه روایات کتاب الغیبة نعمانی نیز از نظر سرایت از فرقه‌های مختلف واقفی، مورد بررسی قرار گیرد تا روایات مهدوی و غیبت، زلال شوند.

پی‌نوشت

* برای ملاحظه منابع و مصادر کتاب غیبت نعمانی، جدای از تحقیق علی‌اکبر غفاری برای مقدمه کتاب الغیبة، نک: شبیری زنجانی، ۱۳۸۵ (در چندین شماره مجله)؛ نیز معرفت، ۱۳۹۷ ش.

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (بی‌تا). *الذریعة*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: دفتر نشر اسلامی.
- _____ . (بی‌تا). *من لا یحضره الفقیه*. تهران: بی‌نا.
- ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). *الرجال*. به کوشش محمدرضا جلالی. قم: دارالحدیث.
- ابن ندیم، محمد. (بی‌تا). *الفهرست*. به کوشش رضا تجدد. تهران: بی‌نا.
- ابن داوود، حسن بن علی. (۱۳۸۳ق). *الرجال*. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (بی‌تا). *معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة*. نجف: المطبعة الحیدریة.
- اردبیلی، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). *جامع الروات*. قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- استرآبادی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ق). *منهج المقال*. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
- اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰ق). *مقالات الاسلامیین*. آلمان: فرانس شتاینر.

۱۳۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۱۰۳-۱۴۰

انصاری، حسن. (۱۳۹۳ش). کتاب الغیبة ابراهیم بن اسحاق الأحمري النهاوندى و متن آن، ضمن پایگاه اینترنتی بررسی‌های تاریخی.

بحرانی، ابن میثم. (۱۴۱۷ق). النجاة فی القيامة. قم: مجمع الفكر الاسلامی.

برقی، احمد بن محمد. (بی‌تا). المحاسن. قم: دارالکتب.

_____. (۱۳۸۳ش). رجال البرقی (کاظم موسوی میاموی، مصحح). تهران: دانشگاه تهران.

_____. (۱۳۴۲ق). رجال البرقی. تهران: بی‌نا.

پاکتچی، احمد. (۱۳۸۸ش). ابو بصیر. در دانشنامه بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). وسائل الشیعة. قم: آل‌البيت.

حلی، جعفر بن الحسن. (۱۴۰۷ق). المعتبر فی شرح المختصر. قم: سیدالشهداء علیه‌السلام.

حلی، حسن بن یوسف. (بی‌تا). خلاصة الاقوال. قم: نشر الفقاهة.

_____. (۱۳۸۱ق). رجال. نجف: بی‌نا.

حمیری، ابوسعید بن نشوان. (۱۹۷۲م). الحور العين. تحقیق کمال مصطفی. تهران: بی‌نا.

خاتمی، احمد. (۱۳۷۰ش). فرهنگ علم کلام. تهران: انتشارات صبا.

خاتمی، محسن. (۱۹۹۲م). فهارس بحار الانوار. بیروت: بی‌نا.

خالصی، محمدباقر. (۱۳۷۸ش). ده انتقاد و پاسخ پیرامون غیبت امامت امام مهدی علیه‌السلام. قم: نشر اسلامی.

خصیبی، حسین بن حمدان. (۱۳۷۷ق). الهدایة الكبرى. بیروت: البلاغ.

خوبی، ابوالقاسم. (۱۹۸۳م). معجم رجال الحدیث. بیروت: بی‌نا (چاپ افست قم).

درایتی، مصطفی. (۱۳۹۱ش). فهرستگان نسخه‌های خطی ایران. تهران: کتابخانه ملی.

شبر، عبدالله. (۱۴۲۴ق). حق الیقین. قم: انوار الهدی.

شبیری زنجانی، محمدجواد. (۱۳۸۵ش). نعمانی و مصادر غیبت. مجله انتظار، شماره ۱۸: ۲۲۸-۲۰۹.

شبیری زنجانی، موسی. (بی‌تا). حاشیه بر رساله عدیمة النظیر فی أحوال ابی بصیر. میراث حدیث شیعه، دفتر سیزدهم.

شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. قم: النشر الاسلامی.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴ش). الملل و النحل (محمد بدران، محقق). قم: الشریف الرضی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۵۶ق). الفهرست. به کوشش بحرالعلوم، نجف: بی‌نا.

_____. (۱۴۱۷ق). الفهرست. به کوشش جواد القیومی. قم: بی‌نا.

_____. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دارالتقافه.

- _____ . (۱۴۲۵ق). کتاب الغیبة (عبدالله تهرانی، محقق). قم: المعارف الاسلامیة.
- _____ . (۱۳۸۱ق). رجال. به کوشش بحرالعلوم. نجف، بی‌نا.
- _____ . (۱۴۱۵ق). رجال طوسی. به کوشش جواد قیومی الاصفهانی. قم: بی‌نا.
- _____ . (۱۳۹۰ق). تهذیب الاحکام. به کوشش حسن موسوی خراسان. تهران: بی‌نا.
- _____ . (۱۴۰۳ق). علة الاصول. به کوشش محمدمهدی نجف، افست قم.
- عاملی، بهاء‌الدین (۱۴۱۴ق). مشرق الشمسین. مشهد: آستان قدس.
- غلامعلی، هدی. (۱۳۸۶ش). درآمدی بر غیبت‌نگاری. حدیث اندیشه، شماره ۳: ۳۸-۵۰.
- فایضی، طیبه. ۱۳۹۸ش. نقد و بررسی متنی و سندی احادیث باب پنجم کتاب الغیبة نعمانی. مطالعات علوم/اسلامی، ۱ (۱): ۷۸-۹۰.
- فرجامی، اعظم. (۱۳۹۴ش). زبیدی و حدیث امامیه. قم: انتشارات دارالحدیث.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۳۴۸ق). اختیار معرفة الرجال. به کوشش حسن مصطفوی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب السلامیه.
- _____ . (۱۳۸۸ق). الکافی. به کوشش علی‌اکبر غفاری. تهران: بی‌نا.
- کلباسی، ابوالهدی. (۱۴۱۹ق). سماء المقال. به کوشش محمد حسینی قزوینی. قم: مؤسسه ولی عصر علیه السلام.
- مامقانی، عبدالله. (۱۳۴۹ق). تنقیح المقال. نجف: چاپ سنگی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: الوفاء.
- _____ . (بی‌تا). حق الیقین. تهران: اسلامیه.
- محمدی مازندرانی، بشیر. (۱۴۲۵ق). مسند ابی‌بصیر. قم: دارالحدیث.
- مختاری، علیرضا. (۱۳۸۶ش). تحلیلی درباره احادیث غیبت در کتاب الغیبة نعمانی. علوم حدیث، شماره ۴۵: ۱۹۳-۲۱۹.
- معرفت، محمد. (۱۳۹۷ش). بازشناسی مصادر احادیث کتاب الغیبة نعمانی. مجله شیعه پژوهی، ۴ (۱۰): ۲۶-۵.
- معماری، داود. (۱۳۷۷ش). جایگاه و مبانی نقد متن در علوم حدیث. مجله دانشکده الهیات مشهد، شماره ۳۹، ۷۸-۵۷.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۳۹۸ق). الرسالة العددیه، ضمن الدر المثلث. قم: بی‌نا.
- _____ . (۱۴۱۳ق). الفصول المختاره. قم: کنگره شیخ مفید.
- موسوی خوانساری، محمدمهدی. (۱۳۸۴ش). رساله عدیمة النظر فی احوال ابی‌بصیر. میراث حدیث شیعه، شماره ۱۳: ۲۷۵-۴۴۶.

۱۳۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۱۰۳-۱۴۰

نادری، مرتضی. (۱۳۹۱ش). اعتبار و تداول کتاب الغیبة نعمانی. سفینه، ۱۰ (۳۷): ۱۷۵-۱۸۷.
 نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). رجال نجاشی. به کوشش موسی زنجانی. قم: نشر اسلامی.
 _____ . (۱۴۱۸ق). رجال نجاشی. به کوشش موسی زنجانی. قم: نشر اسلامی.
 نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبة. تهران: مکتبة الصدوق.
 نوبختی، حسین بن موسی. (۱۴۰۴ق). فرق الشیعه. بیروت: دارالأضواء.
 نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۳۸۲ق). مستدرک الوسائل. تهران: چاپ افست.

References

- Aghabozur Tehrani, M. (n.b). Al Zaria men al Tassanif al Shia. Qom: IsmailianInstitute. [In Arabic]
 AlamElhadi, A. (2010). Al-Muhaqamwa Al-Musabah message. Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Arabic]
 Ameli, B. (1993). Al-mashregh Al-shamsi. Mashhad: Astan Quds. [In Arabic]
 Ansari, H. (2014). Al-Ghaibah book by Ebrahim ibn Ishaq Al-Ahmari Al-Nahawandi and its text, as well as the website of historical reviews. [In Persian]
 Ardabili, M. (1983). Jame Al-Rawat Qom: Ayatullah Marashi School. [In Arabic]
 Ashari, A. (1980). Islamic articles. Germany: Franz Steiner.
 Bahrani, A. (1996). Al-nejatFel-ghiamah. Qom: Jamal al-Fikr al-Islami. [In Arabic]
 Barqi, A. (2004). Al-Rijal al-Barqi (K. Mousavi Miyamvi, revised). Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
 ----- (1924). Rijal al-Barqi Tehran: No publisher name. [In Arabic]
 Barqi, A. (n.b). Al-Mahasen Qom: Darul Kitab. [In Arabic]
 Culayni, M. (1987). Al-Kafi Tehran: Darul Kitab al-Salamieh. [In Arabic]
 ----- (1388 AH). Al-Kafi By the effort of A. Gaffari Tehran: No publisher name. [In Arabic]
 Deraiti M. (2013), catalogers of Iranian manuscripts, Tehran: National Library.[In Persian]
 Estrabadi, M. (2001). Manhajalmaghal. Qom: Al-Bait Foundation. [In Arabic]
 Farjami, A. (2015). Zaidiyyah and Imamiyyah hadith. Qom: Dar al-Hadith Publishing House. [In Persian]
 Fayzi, F. (2018) Textual and documental review of the hadiths of the fifth chapter of the book of Al-GhaibahNomani. Studies in Islamic Sciences, 1 (1), 90-78. [In Persian]
 Gholam Ali, M. (2007). An introduction to occultism. Hadith Andisheh, No. 3, 38-50. [In Persian]
 Hilli, H. (n.b). KholasehAghval. Qom: Al-Fiqahah Publishing House. [In Arabic]
 ----- (1961). men. Najaf: None. [In Arabic]
 Hilli, J. (1987). Al-Matbar in the short description. Qom: Seyyed al-Shohadah. [In Arabic]
 Himyarī, A. (1972). Al-Hoor Al-Ain Research by Kamal Mustafa. Tehran: No publisher name. [In Arabic]
 Hurr Ameli, M. (1995). Al-vasael Al-Shiite. Qom: Al-Al-Bait. [In Arabic]

- Ibn Babiwyh, M. (1992). *Ma la Yahdrah al-Faqih*. Qom: Islamic Publishing House. [In Arabic]
- Ibn Babiwyh, M. (n.b). *Ma laYahdrah al-Faqih*. Tehran: No publisher name. [In Arabic]
- Ibn Dawood, h. (1963). *Al-rijal*Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
- Ibn Ghazaeri, A. (2001). *Al-rijal* By the effort of M. Jalali . Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Ibn Nadim, M. (n.b). *Al-fehrest* By the effort of R. Tajd d. Tehran: No publisher name. [In Arabic]
- IbnshahrAshob, m. (n.b). *Maealem al olama* in the list of books of Shia. Najaf: Al-Muttaba Al-Haydariyyah.[In Arabic]
- Kalbasi, A. (1998). *Sama al-Maqal* By the effort of M. Hosseini Qazvini Qom: Vali Asr Institute□.[In Arabic]
- Kashshi, M. (1929). *Al ekhtiar Maerefat al-rejal*. By the effort of H. Mostafavi, Mashhad: Ferdowsi University. [In Arabic]
- Khalisi, M. (1999). *Ten criticisms and answers about the absence of the Imamate of Imam Mahdi*. Qom: Islamic Publishing House.[In Persian]
- Khasibi (1985). *Al-Hadaiya Al-Kobra* Beirut: Al-Balagh. [In Arabic]
- Khatami, A. (1991). *The culture of rhetoric*. Tehran: Saba Publications.[In Persian]
- Khatami, M. (1992). *Fahars Bihar Al Anwar*. Beirut: No publisher name.[In Arabic]
- Khoei, A. (1983). *The dictionary of Rijal al-Hadith*. Beirut: No publisher name (Qom offset printing). [In Arabic]
- (1997). *The dictionary of Rijal al-Hadith*. Qom: Al-Nashar al-Islami. [In Arabic]
- Majlesi, M. (1983). *Bihar Al-Anwar* Beirut: Al-Wafa. [In Arabic]
- (n.b). *Al haghalyaghin*. Tehran: Islamia. [In Persian]
- Mamaqani, A. (1930). *Tanghialmaghal*. Najaf: Lithograph. [In Arabic]
- Ma'rifat, M. (2017 AD). *Recognizing the sources of hadiths in Al-GhaibahNomani's book*. *Journal of Shia Studies* 4 (10). [In Persian]
- Memari, d. (1998). *The position and basics of text criticism in hadith sciences*. Mashhad Faculty of Theology Magazine, No. 39, 57-78.[In Persian]
- Mohammadi Mazandarani, b. (1425 AH). *Masnad Abi Basir*. Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
- Mokhtari, A. (2016). *An analysis of the hadiths of occultation in the book Al-GhaibahNomani*. *Hadith Sciences*, No. 45, 219-193.
- Mousavi Khansari, M. (2014). *Adimah al-Nazir's message in Abi Basir's condition*. *Shia Hadith Heritage*, No. 13, 446-275. [In Arabic]
- Mufid, M. (1978). *Al-Rasalah al-Addadiah*, in *Al-Dar Al-Manthur*. Qom: No publisher name. [In Arabic]
- (1992). *Al-Fusul al-Mukhtarah*. Qom: Sheikh Mufid Congress. [In Arabic]
- Naderi, M. (2013). *The validity and circulation of Al-GhaibahNomani's book*. *Safina*, 10 (37), 175-187.[In Persian]
- Najashi, A. (1987). *Rijal Najashi* By the effort of M. Zanjani Qom: Islamic Publishing House. [In Arabic]
- (1997). *Rijal Najashi* By the effort of M. Zanjani Qom: Islamic Publishing House. [In Arabic]

- Nobakhti, H. (1984). Farq al-Shia Beirut: Dar al-Awtah. [In Arabic]
- Nouri, H. (1962). Mustardak al-Wasail. Tehran: Offset printing. [In Arabic]
- Numani, M. (1977). AL-gheibah. Tehran: Al-Sadouq School. [In Arabic]
- Pakatchi, A. (2009). Abu Basir In the great Islamic encyclopedia. Tehran: The Center of the Great Islamic Encyclopaedia. [In Persian]
- Shahrasthani, M. (1986). Al-Mallal and Al-Nihal (M. Badran, researcher). Qom: Al-Sharif al-Razi. [In Arabic]
- Shobiri Zanjani, M. (2016). Nomani and sources of occultation. Attariz Magazine, No. 18, 209-228. [In Persian]
- Shobiri Zanjani, M. (n.b). Margins on the message of Adima al-Nazir in the conditions of Abi Basir. Heritage of Shia Hadith, Book 13. [In Arabic]
- Shubbar, A. (2003). Al-hagh Al-yaghin. Qom: Anwar Al-Hadi. [In Arabic]
- Shushtari, M. (1990). Qamus al-Rijal. Qom: Al-Nashar al-Islami.
- Tusi, M. (1937). al-Fihrist. By the efforts of Bahrul Uloom, Najaf: No publisher name. [In Arabic]
- (1996). al-Fihrist. By the effort of J. Al-Qayoumi Qom: No publisher name. [In Arabic]
- (1993). Al-Amali Qom: Dar al-Thaqafa. [In Arabic]
- (2004). Kitab al-Ghaibah (A. Tehrani, researcher). Qom: Islamic Encyclopaedias. [In Arabic]
- (1961). Al-Rijal. By the efforts of Bahrul Uloom. Najaf, No publisher name. [In Arabic]
- (1994). Alrij al-Toosi By the effort of J. Qayyumi al-Isfahani. Qom: No publisher name. [In Arabic]
- (1970). Altahzib Al-ahkam. By the effort of H. Mousavi Khorsan. Tehran: No publisher name. [In Arabic]
- (1983). Al-edaah Alvosul By the effort of M. Najaf, Qom offset. [In Arabic]

Validation of Abu Basir's hadiths in Nu'man's al-Dhaybah

Kazem Ostadi

Master graduate, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Quran and Hadith, Qom, Iran; kazemostadi@gmail.com

Received: 09/05/2022

Accepted: 15/08/2022

Introduction

Muhammad ibn Ibrahim Nu'mani, who has known as Ibn Abi Zaynab (360 AH), a Shiite theologian and muhaddith of the fourth century, whose his most famous and most reliable and accessible work is *Kitab al-Dhaybah*; It was written at the beginning of the period of big absence "Dhayba Kubra" and with the prolonged absence of Imam Zama (a.s.). He explained the Imamate and the secret of the disappearance of the 12th Imam in *al-Dhaybah*. According to evidence, the Book of *al-Ghaybah* was written in Aleppo in 342 AH and now, in its existing versions, it has about 26 chapters and 445 hadiths. On the other hand, the most numerous transmitter of Shia hadith in the second century of Hijri is Abu Başir; About four thousand traditions have been narrated from him. Also, the largest amount of traditions of Mahdism and occultation belong to Abu Başir. This issue can be seen in the earlier books about Imam Zaman (a.s.), such as Nu'mani's *al-Ghaybah* with more than 51 traditions, Kamal al-Dīn Ibn Bābiwayh's with about 38 traditions, and Sheikh Tūsi's *al-Ghaybah* with about 30 traditions.

Materials and Methods

As regards that the largest amount of Mahdism and occultation traditions belongs to Abu Başir and in the book *al-Ghaybah Numāni*, about 11 transmitters have attributed the largest amount of traditions (51 traditions) to him, and considering this large number of traditions Abu Basir regarding the issue of occultism and Mahdism, we are faced with questions such as: Why are most of the traditions of occultism from Abu Basir? Does this situation have nothing to do with the deviant sects created during the time of Ṣādiqayn (pbuh) and the issue of occultation and Mahdism? And on the other hand, are these tradiions authentic? Although there are many articles, books and works about the review or introduction of *al-Ghaybah* Nomani's book, each of them have paid attention to aspects of this book, as education or criticism. Some

works have also dealt with the marginal and analytical aspects, or the historical and theological approaches of al-Ghaybah Nomani; However, none of these articles and works have specifically addressed the validation of Abu Basir's traditions in al-Ghaybah Nu'mani by "examining its rijali". In this research, in addition to the statistical report of Abu Basir's traditions, with the method of library research and referring to related hadith and religious sources, the status of his religious life and his transmitters in al-Ghaybah Nu'mani has been investigated with regard to those questions.

Results and Discussion

According to the research carried out on the transmitters of Abu Basir in al-Ghaybah, it was found that most of the transmitters of Abu Basir's hadiths in al-Ghaybah are religiously corrupt, Ghālī, inattentive and unknown. Out of the sixteen transmitters before Abu Basir in al-Ghaybah documents that were mentioned, those who are from the Wāqfī group, the largest number, about 38, have the tradition of Abu Basir in al-Ghaybah Nu'mani. On the other hand, if the ignorant and unknown people whose religion we do not know are supposed to be Wāqfīs, the total number of traditions of Abu Basir in the al-Ghaybah documents of the Waqifs will be about 48 out of 51.

Conclusion

Since the Wāqfīs have written many significant books in the occult and the idea of waiting for the Qā'im is one of their special characteristics. As a result of except for a few traditions, all of Abu Basir's traditions in al-Ghaybah book are from the Wāqfīs, it seems that the deviant traditions of the Wāqfīans in search of Mahdism have spread to the al-Ghaybah book; And these traditions of Mahdavi narrated by Abu Basir are not authentic.

Keywords: al-Ghaybah Nu'mani, Abū Baṣīr, Wāqfīyah, Mahdavi traditions, occultation.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، شماره ۳۰

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۴۱-۱۷۰

بازشناسی معانی واژه‌های «مخلط»، «مختلط»، «تخلیط» و سایر مشتقات ریشه «خلط» در کتب رجالی متقدم شیعه

مجتبی مصلحی*

علی اکبر کلانتری**

◀ چکیده

یکی از راه‌های تشخیص حدیث صحیح از ضعیف، آگاهی از احوال و اوصاف راویان سلسله اسانید روایات است. این آگاهی از طریق مراجعه به کتاب‌های رجال میسر می‌گردد. باید توجه داشت که علمای رجال متقدم شیعه در مقام معرفی اشخاص، گاه الفاظی را استعمال کرده‌اند که مدلول و مفهوم بعضی از آن‌ها برای علمای معاصر به روشنی معلوم نیست. از آنجاکه توثیق و تضعیف راویان، با اطلاع از مدلول درست این الفاظ امکان‌پذیر است، ضرورت دارد مدلول آن‌ها بررسی و واکاوی شود. از جمله این الفاظ «مخلط»، «مختلط»، «تخلیط» و سایر مشتقات ریشه «خلط» است. در پژوهش حاضر، این الفاظ و اصطلاحات از هم تفکیک و سپس به روش توصیفی تحلیلی و براساس منابع کتابخانه‌ای، تمام مصادیق این اصطلاحات مورد بررسی قرار گرفت. نتیجه‌ای که حاصل آمد، این بود که این الفاظ، برخلاف نظر سایر درایه‌نگاران متأخر، هم‌معنا نیستند؛ بلکه هریک از این‌ها، بسته به معانی لغوی‌شان، معنای متفاوتی با دیگری دارد.

◀ کلیدواژه‌ها: کتب رجالی متقدم، مخلط، مختلط، تخلیط، خلط.

* دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول) / mojtaba.moslehi.lar44@gmail.com

** دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران / aak1341@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۹

۱. مقدمه

مسلمانان در طول تاریخ برای حدیث به‌عنوان کلام حمایتگر سنت معصومان (علیهم‌السلام) (شیخ بهایی، ۱۳۸۲ش: ۵۳۴)، اهمیت ویژه‌ای قائل بوده و همواره سعی بر شناخت احادیث از حیث صحت و سقم آن داشته‌اند. یکی از مهم‌ترین راه‌هایی که علما برای تشخیص و تمیز احادیث صحیح از ضعیف، از آن بهره می‌برند، شناخت اوصاف و احوال راویان آن حدیث است؛ به این بیان که اگر راویان حدیث دارای اوصاف و ویژگی‌هایی باشند که موجب پذیرش سخنانشان شود (مانند عدالت، وثاقت، راستگویی و...) قرینه‌ای بر صحت آن حدیث است و اگر متصف به صفاتی باشند که باعث عدم پذیرش کلامشان شود (مانند فسق، کذب و...)، قرینه‌ای بر ضعف آن حدیث است. متکفل این امر دانش رجال است؛ دانشی که از اوصاف و احوال راویان، از آن جهت که موجب پذیرش یا عدم پذیرش سخن آنان شود، بحث می‌کند (سبحانی، ۱۴۳۶ق: ۱۱).

سابقه این علم در میان شیعیان، به عصر حضور ائمه اطهار (علیهم‌السلام) برمی‌گردد (عبید، ۱۴۲۵ق: ۳۲). یاران و اصحاب امامان (علیهم‌السلام) در دوره حضور ائمه (علیهم‌السلام) اقدام به تألیف رساله‌ها و کتاب‌هایی در این زمینه کردند (نک: نمازی شاهرودی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۷۳-۷۵). تألیف کتب رجالی پس از عصر غیبت نیز همچنان ادامه داشت، تا قرن چهارم و پنجم، این کتاب‌ها دست‌مایه تألیف جوامع و اصول اولیه رجالی قرار گرفتند. نویسندگان کتب رجالی متقدم، برای معرفی و شناساندن افراد واقع در زنجیره اسانید، اصطلاحات و الفاظی را که بیانگر جرح یا تعدیل آنان است به کار برده‌اند. شناخت مدلول درست و دقیق این عبارات و اصطلاحات است که موجب آگاهی از اوصاف و احوال راویان می‌شود. به عبارت دیگر، قبل از اظهار نظر درباره‌ی راوی، باید مفهوم و منظور الفاظ و عبارات قدما کشف شود. هرچند بعضی از الفاظ، مفهوم صریح دارند (مانند کذاب و...)، بعضی از الفاظ و اصطلاحات قدما معنایی آشکار و واضح ندارند و نیاز به توضیح و تبیین دارد. یکی از این اصطلاحات واژه «مخلط» و سایر مشتقات آن است که در کتب رجالی متقدم به اشکال مختلفی همچون «مختلط»، «تخلیط»، «خلط» و... استعمال شده است.

رجال‌شناسان و درایه‌نگاران متأخر شیعه، معانی مختلفی برای این واژه‌ها ذکر کرده و در دلالت آن بر «جرح» و «قدح» و «ذم»^۱ نیز اختلاف دارند. عده‌ای معتقدند که بر قدح راوی دلالت می‌کند (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق: ۱۲۰) و برخی هم معتقدند که این اصطلاح سبب قدح و طعن نیست (نک: جدیدی‌نژاد، ۱۴۲۴ق: ۱۵۰).

شایان ذکر است که این اصطلاحات در منابع رجالی اهل سنت تعریف معینی دارد و ایشان این اصطلاحات را به معنای سوء حافظه و فساد عقل و عدم نظم در گفتار به سبب پیری، کوری، سوختن کتب و عواملی از این دست می‌دانند (طحان، ۱۴۲۵ق: ۱۵۵ و ۲۷۸؛ عتر، ۱۴۱۸ق: ۱۳۵) و در مواردی حتی زمان این اختلاط را هم مشخص کرده‌اند (نک: مزی، ۱۴۰۰ق: ج ۱۱، ۹). اهل سنت روایت راویان مختلط قبل از اختلاطشان را می‌پذیرند و روایت پس از اختلاط راوی را مردود می‌شمارند و اگر مشخص نشود که روایت مربوط به قبل از اختلاط راوی است یا نه، توقف می‌کنند (طلحان، ۱۴۲۵ق: ۱۵۵).

در پژوهش حاضر، پس از بررسی مفهوم لغوی «مخلط» و سایر مشتقات آن (مختلط، تخلیط، خلط)، سعی خواهد شد به روش توصیفی تحلیلی، تمام مواردی که این اصطلاحات، در منابع رجالی متقدم شیعه - اختیار معرفة الرجال کشی، رجال ابن‌غضائری، رجال نجاشی^۲، فهرست شیخ طوسی و رجال شیخ طوسی - آمده، احصا و بررسی و واکاوی شود تا حدود دلالت آن بر جرح و قدح و ذم مشخص شود.

۲-۱. پیشینه تحقیق

درباره پیشینه تحقیق باید گفت که معمولاً در کتب درایه که راجع به اصطلاحات رجالی بحث شده، درباره «مخلط» و «مختلط» و سایر مشتقات آن‌ها نیز مطالبی ذکر شده است؛ مانند کتاب‌های:

- الرعاية في علم الدراية اثر شهید ثانی (م ۹۶۶ق). در این کتاب ذیل عنوان «مَنْ اختَلَطَ وَ خَلَطَ»، دو معنا را برای این اصطلاح ذکر شده است: یکی ضعف و تباهی عقل و دیگری فسق در عقیده و فساد مذهب (تغییر مذهب) (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق: ۲۱۰). در این کتاب، اصطلاحات «مخلط»، «مختلط» و «تخلیط» ذکر نشده است.

- منتهی المقال فی احوال الرجال از محمد بن اسماعیل حائری مازندرانی (م ۲۱۵ق

یا ۱۲۱۶ق). حائری مازندرانی در این کتاب، «مخلط» و «مختلط» را این‌گونه تعریف کرده: «کسی که توجه نمی‌کند از چه کسی روایت می‌کند و بین درست و غلط و بی‌ارزش و باارزش جمع می‌کند» (حائری مازندرانی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ۱۲۰). در این کتاب، تفکیکی بین «مخلط» و «مختلط» با سایر مشتقات آن‌ها صورت نگرفته و «تخلیط» را نیز به همان معنای «مخلط» دانسته است.

– مقباس الهدایه از عبدالله مامقانی (م ۱۳۵۱ق). مامقانی در این کتاب، همان گفتار حائری مازندرانی را در منتهی المقال تکرار کرده است (مامقانی، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ۴۵-۴۶).
– نهایة الدرایه اثر سید حسن صدر (م ۱۳۵۴ق). صدر معتقد است زمانی که واژه «مخلط» به صورت مطلق استعمال شود، ناظر به عقیده‌ی شخص است و به معنای خلط اعتقاد صحیح با فاسد و فساد مذهب است (صدر، بی تا: ۴۳۶-۴۳۷). در این کتاب نیز تفکیکی بین «مخلط» با سایر مشتقات آن صورت نگرفته است. گذشته از این، سید حسن صدر به جای اینکه برای اثبات مدعای خود شواهدی از کتب رجال نقل کند، به حدیثی از امام محمد باقر علیه السلام استناد می‌کند^۳ (همان: ۴۳۷).

– سماء المقال فی علم الرجال از ابوالهدی کلباسی (م ۱۳۵۶ق). این کتاب مفصل‌ترین کتابی است که به بررسی این اصطلاح پرداخته است. کلباسی در ذیل عنوان «مخلط»، چهار معنا برای آن ذکر کرده است: الف. آمیختن اعتقاد صحیح با فاسد (کلباسی، ۱۴۱۹ق: ج ۲، ۲۸۵)؛ ب. آمیختن روایات غیرقابل پذیرش با روایات دیگر (همان: ۲۸۶)؛ ج. آمیختن اسانید روایات با یکدیگر (همان: ۲۸۷)؛ د. آمیختن مطالب صحیح با غیر صحیح (همان: ۲۸۷). ابوالهدی کلباسی برای معانی‌ای که ذکر کرده، شواهدی از کتب رجال نیز ذکر کرده و این مطلب از مزیت‌های این کتاب است؛ اما در این کتاب نیز تفکیکی بین «مخلط» با سایر مشتقات آن صورت نگرفته است. برای مثال، ابوالهدی کلباسی برای اثبات معنای اول (آمیختن اعتقاد صحیح با فاسد) دو مصداق از کتب رجال به عنوان شواهدی بر مدعای خود نقل می‌کند که در هر دو، واژه «خَلَطَ» استعمال شده نه واژه «مخلط» (همان: ۲۸۵-۲۸۶).

– اصول الحدیث و أحكامه فی علم الدرایه اثر جعفر سبحانی. سبحانی در این کتاب مطلب جدیدی ذکر نکرده و همان مطالبی را که در کتاب منتهی المقال حائری

مازندرانی آمده، به نقل از کتاب *مقباس‌الهدایه* عبدالله مامقانی بیان کرده است (سبحانی، بی‌تا: ۱۷۰).

همچنین شایسته است که به دو مقاله اشاره کنیم که نویسندگان آن‌ها به تناسب موضوع مورد بحث خود، به بررسی اصطلاح «تخلیط» پرداخته‌اند:

الف. مقاله «بررسی تحلیلی تعابیر ناظر بر غلو و تفویض راویان در منابع رجالی شیعه» (قاسم‌پور، ۱۳۹۰ش). در این مقاله برای اصطلاح «تخلیط» معانی مختلفی ذکر شده است؛ مانند: تفسیر باطن از شریعت، اعتقاد نادرست، کسی که در آثارش اعتقاد نادرست آمده باشد (همان: ۸۰-۸۱). همچنین در این مقاله به تقارب معنایی غلو و تخلیط نیز اشاره شده است (همان: ۸۲). در این مقاله به تفاوت‌های معنایی که ممکن است بین «تخلیط» با «مخلط» وجود داشته باشد، توجهی نشده است.

ب. مقاله «معیارهای تضعیف رجالیان متقدم در حوزه حدیث پژوهی راویان» (غلامعلی، ۱۳۹۳ش). در این مقاله، در ذیل معیار ضعف در نگاشته (که یکی از معیارهای تضعیف راویان است)، به بررسی اصطلاح «تخلیط» پرداخته و معانی‌ای را که درایه‌نگاران متأخر، برای این اصطلاح ذکر کرده‌اند، بیان نموده است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود در هیچ‌یک از این منابع، تفکیکی بین صورت‌های مختلف ماده «خلط» صورت نگرفته و به معانی لغوی آن‌ها نیز توجه چندانی نشده است. همچنین در این منابع برای اثبات معنای مورد نظر خود، به ذکر چند مثال بسنده شده است. ما در این پژوهش ابتدا مشتقات ماده «خلط» را که در کتب رجالی متقدم وصف راویان یا روایات قرار گرفته از هم تفکیک کرده، سپس در ذیل هر یک، ضمن توجه به معانی لغوی، تمام مصادیق آن را ذکر، و معانی محتمل را بررسی و کاوش می‌نماییم. این شیوه سبب می‌شود به نتایج تازه دست یابیم؛ لذا این مقاله از این جهات نوآوری دارد. به‌ویژه اینکه پژوهشگران می‌توانند با مطالعه این مقاله با همه صورت‌های ماده «خلط» و مصادیق آن‌ها که در کتب رجالی متقدم استعمال شده و همچنین معانی آن‌ها آشنا شوند.

۲. بررسی مفهوم «مخلط» و سایر مشتقات آن در کتب رجالی متقدم

به نظر می‌رسد برای رسیدن به تعریفی دقیق و جامع، باید عبارات «مخلط»، «مختلط»،

«تخلیط» و «خلط» را از هم تفکیک کرد و آن‌ها را به صورت مصداقی مورد بررسی و تبیین قرار داد؛ چراکه این عبارات گاه وصف راوی قرار گرفته و گاه وصف روایت، و گاه به صورت مطلق آمده و گاه همراه قیدی به کار رفته است. همه این الفاظ از ریشه «خ ل ط» به معنای درآمیختگی چیزی با چیز دیگر (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج ۴، ۲۱۸) و یا درآمیختگی اجزای یک یا چند چیز آمده (ابن درید، ۱۹۸۸م: ج ۱، ۶۱۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۹۳)؛ حال چه در هم آمیختن اجسام باشد و چه در هم آمیختن اعراض، مانند آمیختن حق و باطل (عسکری، ۱۴۰۰ق: ۲۹۹). البته معنایی که ذکر شد معنای اصلی این ماده است؛ اما با تغییر اشکال صرفی معانی متفاوتی نیز به خود می‌گیرند که در ذیل بررسی هر واژه، معانی لغوی آن‌ها را نیز بیان می‌کنیم.

۲-۱. مخلط

واژه «مخلط» زمانی که در توصیف شخص به کار رود، می‌توان به دو شکل تلفظ نمود: یکی بر وزن «مِفْعَل» و دیگر به صورت اسم فاعل باب تفعیل (مُخَلِّط). اگر این واژه بر وزن «مِفْعَل» باشد، به معنای کسی است که امور را در هم می‌آمیزد (جوهری، ۱۳۷۶ق: ج ۳، ۱۱۲۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۵۴۷). به عبارت دیگر، یعنی کسی که اشیا را در هم می‌آمیزد تا امر را بر شنوندگان و بینندگان ملتبس و مشتبه کند (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش: ج ۲، ۶۴)؛ اما اگر اسم فاعل باب تفعیل باشد، به معنای کسی است که ثبات عملی ندارد، یعنی گاهی درست رفتار می‌کند و گاهی نادرست (ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ج ۶، ۷۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ۴۴۸). همچنین به کسی که به کلام و گفته‌هایش توجه نمی‌کند و هرچیزی را اعم از درست و نادرست بر زبان می‌آورد، مُخَلِّط می‌گویند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ۳۲۲). از همین روست که به شخص هذیان‌گو نیز مُخَلِّط گفته می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۴، ۴۳۳، ذیل ریشه فَعَّ).

با توجه به معنای ای که ذکر شد، باید گفت که یکی از تفاوت «مِخَلَّط» با «مُخَلِّط» در این است که شخص «مِخَلَّط» از آنجاکه از روی عمد و غرض، امر را بر شنوندگان و بینندگان مشتبه می‌کند، قطعاً چنین شخصی فاسد و کذاب است؛ اما شخص «مُخَلِّط»، هرچند دچار ضعف اخلاقی است، این ویژگی به تنهایی او را دچار فساد و کذب نمی‌کند؛ به همین دلیل واژه «مُخَلِّط» برخلاف «مِخَلَّط» با الفاظ کذاب و مفسد توصیف

می‌شود؛ مثلاً گفته می‌شود «المُخَلَّطُ الْمُفْسِدُ» (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ۱۰۴۲). یا «المُخَلَّطُ الكَذَّابُ» (همان: ج ۷، ۳۰۶). با توجه به این توضیحات باید دید واژه «مخلط» در منابع رجالی اولیه به چه صورت و در وصف چه اشخاصی استعمال شده است؛ و آیا باید آن را «مِخْلَطٌ» تلفظ کرد یا «مُخَلَّطٌ»؟

واژه «مخلط» در کتاب‌های اختیار معرفة الرجال، رجال ابن‌غضائری، رجال نجاشی و رجال طوسی، در مجموع در وصف حال شش راوی استعمال شده است؛ ولی در کتاب فهرست شیخ طوسی استعمال نشده است. در ادامه به بررسی این موارد براساس حروف الفبا می‌پردازیم.

۱. سلمة بن صالح الاحمر الواسطی (م ۱۸۰ق): شیخ طوسی در کتاب رجال خود، این شخص را جزء اصحاب امام صادق علیه السلام قرار داده و درباره او نوشته است: «أصله كُوفِيٌّ مِخْلَطٌ» (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۹)؛ اما غیر از این گفتار، در سایر منابع رجالی شیعه، نامی از این شخص برده نشده (نک: خویی، ۱۴۰۹ق: ج ۹، ۲۱۶)؛ لذا به نظر می‌رسد این شخص عامی‌مذهب باشد (شوشتری، ۱۴۱۰ق: ج ۵، ۲۱۶). آنچه این مطلب را تقویت می‌کند، این است که علمای اهل سنت نیز او را متهم به شیعه بودن نکرده‌اند (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق: ج ۱۰، ۱۸۸). بنابراین برای شناخت ویژگی‌های سلمة بن صالح باید به منابع اهل سنت رجوع کرد.

دانشمندان اهل سنت سلمة بن صالح را چنین توصیف کرده‌اند: الف. «سَلَمَةُ الْأَحْمَرُ حَدَّثَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ أَحَادِيثَ مُضْطَرَبَةً»^۴ (همان: ۱۸۸)؛ ب. «سَلَمَةُ الْأَحْمَرُ يَحَدِّثُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ أَحَادِيثَ صِحَاحًا إِلَّا أَنَّهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ مُخْتَلِطٌ الْحَدِيثُ»^۵ (همان: ۱۸۸)؛ ج. «كَثِيرُ الْحَدِيثِ غَيْرَ أَنَّهُ اضْطَرَبَ عَلَيْهِ حِفْظُهُ» (همان: ۱۸۸)؛ د. «لَيْسَ بَيِّنَةً» (همان: ۱۸۸). با توجه به این اوصافی که برای سلمة بن صالح ذکر شد، مشخص می‌شود که علت غیرموتق بودن وی، این است که قدرت ضبط درستی ندارد. بنابراین چنین تعبیری با معنای لغوی «مُخَلَّطٌ» که پیش از این گذشت، سازگار است؛ زیرا در این تعبیر، هیچ اشاره‌ای نشده که سلمة بن صالح عمداً احادیث را به وجوه مختلف روایت می‌کرده است. لذا با توجه به این قراین و همچنین در نظر داشتن این مطلب که شیخ طوسی در کتاب رجال خود، گاهی به منابع اهل سنت نیز نظر داشته

(شیرازی، ۱۳۹۳ش: ج ۱۹، ۵۴۹)، این احتمال تقویت می‌شود که منظور شیخ طوسی، «مُخَلَّط» (کسی که به کلام و گفته‌هایش توجه نمی‌کند و هر چیزی را اعم از درست و نادرست بر زبان می‌آورد) باشد نه «مِخَلَّط».

۲. عطاء بن ابی‌ریاح (م ۱۱۴ق یا ۱۱۵ق): شیخ طوسی در کتاب رجال در فصل اسماء من روی عن أمير المؤمنين عليه السلام، از شخصی یاد می‌کند به نام عطاء بن ابی‌ریاح و درباره او می‌نویسد: «عطاء بن ابی‌ریاح، مخلط» (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۷۵). البته برخی از رجالیون شیعه نام این شخص را عطاء بن ریاح ثبت کرده‌اند (نک: ابن داود، بی‌تا: ۲۵۸؛ خوبی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۲، ۱۵۸). در منابع رجالی شیعه، چه عطاء بن ابی‌ریاح باشد و چه عطاء بن ریاح، به‌غیر از وصف «مخلط»، ویژگی دیگری برای او ذکر نشده است (خوبی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۲، ۱۵۸)؛ اما در منابع رجالی اهل سنت، عطاء بن ابی‌ریاح از تابعین معروف است و سال وفات او ۱۱۴ق یا ۱۱۵ق ثبت شده است (مزی، ۱۴۰۰ق: ج ۲۰، ۸۵). عطاء هرچند توثیق شده (رازی، ۱۹۵۲م: ج ۶، ۳۳۱؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق: ج ۳، ۷۰)، برخی نیز به‌جهت اینکه هر حدیثی را که از هر کس می‌شنیده روایت می‌کرده، مرسلات او را قابل پذیرش ندانسته‌اند (نک: مزی، ۱۴۰۰ق: ج ۲۰، ۸۳) و حتی گزارش شده عطاء در آخر عمر فراموشکار شده است؛ لذا برخی از تابعین مانند قیس بن سعد (م ۱۱۹ق) و ابن جریج (م ۱۵۰ق)، سماع حدیث او را در آن دوران ترک کرده‌اند (فسوی، ۱۴۰۱ق: ج ۳، ۳۶۴-۳۶۵).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، تعبیری که در منابع رجالی اهل سنت در مورد عطاء استفاده شده، با معنای لغوی «مُخَلَّط» سازگار است نه «مِخَلَّط»، زیرا اولاً ثقه بودن راوی با مُخَلَّط بودن راوی (به معنای لغوی) منافات ندارد (نک: جدیدی‌نژاد، ۱۴۲۴ق: ۱۹۶)، ولی ثقه بودن با مِخَلَّط بودن راوی (به معنای لغوی) به هیچ عنوان قابل جمع نیست؛ ثانیاً روایت کردن از هر کسی (از جمله از ضعفا) و همچنین فراموشکار شدن عطاء، سبب می‌شود که ایشان، ناخواسته روایات نادرست و غیرقابل پذیرش نیز روایت کنند. با توجه به این شواهد، به نظر می‌رسد مانند مورد پیشین، شیخ طوسی عطاء را «مُخَلَّط» معرفی کرده باشد.

البته از آنجاکه بعضی از علمای شیعه، «مخلط» را به معنای فساد مذهب و کسی که

امام علی را دوست دارد اما از دشمنانش تبری نمی‌جوید، می‌دانند (صدر، بی‌تا: ۴۳۶-۴۳۷؛ طریحی، ۱۳۷۵ش: ج ۴، ۲۴۶). ممکن است تصور شود در این مورد «مخلط» به معنای فساد مذهب است؛ زیرا از طرفی علمای شیعه و سنی عطاء را جزء فقهای عامه دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۷؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق: ج ۳، ۷۰) و از طرف دیگر شیخ طوسی، عطاء را جزء اصحاب امام علی علیه السلام قرار داده است.

اما این نظر درست نیست؛ زیرا اگر منظور از «مخلط» به این معنا برمی‌گشت، شیخ طوسی باید برای دیگر تابعینی که هم به ائمه اطهار علیهم السلام ارادت داشتند و هم جزء علمای عامه بوده‌اند مانند سعید بن مسیب (م ۹۴ق) (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۱۴)، سعید بن جبیر (م ۹۵ق) (همان: ۱۱۴)، طاووس بن کیسان (م ۱۰۴ق) (همان: ۱۱۶) و... نیز این لفظ را به کار می‌برد، در صورتی که چنین نکرده است. گذشته از این، چنین تعریفی برای مخلط با معنی لغوی آن نیز ناسازگار است؛ لذا تا وقتی که قرینه‌ای برای رها کردن معنای لغوی وجود نداشته باشد، عدول از معنای لغوی، خلاف قاعده است.

۳. علی بن احمد العقیقی (زنده در سال ۲۹۸ق): شیخ طوسی در کتاب *رجال*، این شخص را «مخلط» معرفی نموده است (همان: ۴۳۴). در این مورد نیز به نظر می‌رسد منظور «مُخَلَطٌ» به همان معنای لغوی باشد؛ زیرا شیخ طوسی در کتاب *فهرست خود*، علی بن احمد عقیقی را چنین توصیف کرده است: «فِي الْأَحَادِيثِ الْعَقِيقِي مَنْكِبٌ» (طوسی، ۱۴۱۷ق [ب]: ۱۶۲). در این عبارت، فقط بیان شده که در احادیث عقیقی مطالب ناشایست وجود دارد و این مطلب نوعی ذم در احادیث و روایات اوست، نه شخصیت او (نک: جدیدی‌نژاد، ۱۴۲۴ق: ۱۷۶). بنابراین چنین تعبیری با «مِخْلَطٌ» سازگار نیست؛ زیرا همان‌طور که گذشت، شخص «مِخْلَطٌ» چون از روی عمد مطالب معروف و منکر را باهم درمی‌آمیزد، شایسته قرح و جرح است. همچنین در این مورد، «مخلط» نمی‌تواند به معنای فساد عقیده (صدر، بی‌تا: ۴۳۶-۴۳۷) و یا آمیختن اعتقاد صحیح با فاسد (کلباسی، ۱۴۱۹ق: ج ۲، ۲۸۵) باشد؛ چراکه در شیعه بودن علی بن احمد تردیدی وجود ندارد (نک: خوبی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۲، ۲۸۲).

۴. عمر بن عبدالعزیز بصری (م قرن ۳): عمر بن عبدالعزیز از روایان شیعه محسوب می‌شود و لقب او زُحَل است (شوشتری، ۱۴۱۰ق: ج ۸، ۲۰۶). نجاشی در کتاب خود

این شخص را چنین معرفی کرده: «عربی بصری مخلط» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۸۴). در این مورد نیز منظور، «مُخَلِّط» به معنای لغوی است؛ زیرا در کتاب *اختیار معرفة الرجال* در وصف حال عمر بن عبدالعزیز آمده است: «يَرَوِي الْمَنَّاكِيْرَ وَكَيْسَ بَغَالٍ» (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۴۵۱)؛ لذا مانند مورد قبل چنین تعبیری با «مُخَلِّط» سازگار است که به جنبهٔ روایی شخص توجه دارد. بنابراین عمر بن عبدالعزیز از آن جهت که روایات غیرقابل پذیرش و منکر نیز دارد، با عنوان «مُخَلِّط» توصیف شده است.

۵. محمد بن جعفر بن بَطَّه (م قرن ۴): محمد بن جعفر از محدثان شیعی است که به کثرت فضل و دانش و ادب شهرت دارد (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۷۲). البته ایشان به سهل‌انگاری در نقل حدیث نیز متهم است (همان: ۳۷۳). همچنین در کتاب *رجال نجاشی* از قول ابن‌الولید (م ۳۴۳ق) در ترجمهٔ ابن‌بطه چنین آمده است: «كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ بَطَّةٍ ضَعِيفًا مُخَلِّطًا فِيمَا يَسْنِدُهُ» (همان: ۳۷۳). در این مورد ابن‌بطه از جهت اسناد دادن روایات «مخلط» دانسته شده است. و منظور این است که ابن‌بطه اسناد روایات را نادرست بیان می‌کند. آنچه مؤید این معناست این است که نجاشی در توصیفی از او می‌نویسد: «يَعْلَقُ الْأَسَانِدَ بِالْإِجَازَاتِ» (همان: ۳۷۳). بنابراین از آنجاکه ابن‌بطه بعضاً در نقل اسناد روایات اشتباه می‌کرده و این اشتباهات عمدی نبوده، مُخَلِّط دانسته شده است.

۶. یحیی بن ابی‌القاسم ابوبصیر اسدی (م ۱۵۰ق): در کتاب *اختیار معرفة الرجال* در گفتاری از عیاشی (م ۳۲۰ق) چنین نقل شده: «قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ سَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ هَذَا هَلْ كَانَ مُتَّهَمًا بِالْغُلُوِّ فَقَالَ أَمَّا الْغُلُوُّ فَلَا، وَ لَكِنْ كَانَ مُخَلِّطًا»^۶ (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۴۷۶). محمد بن مسعود (عیاشی) گفت از علی بن حسن بن فضال دربارهٔ ابوبصیر پرسیدم که آیا او متهم به غلو است؟ او (ابن‌فضال) پاسخ داد: نه، متهم به غلو نیست، ولی مخلط است. همچنین دربارهٔ ابوبصیر اسدی در کتاب *رجال ابن‌غضائری* نیز این گفتار نقل شده با این تفاوت که در این کتاب به صورت مجهول از علی بن حسن بن فضال این گفتار نقل شده است^۷ (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲ق: ۱۲۰). البته این گفتار در کتاب *اختیار معرفة الرجال* در ذیل عنوان ابوبصیر لیث بن بختری (م: نیمهٔ نخست قرن ۲) نیز بدین صورت تکرار شده است: «مُحَمَّدُ بْنُ

مَسْعُودٍ، قَالَ: سَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ فَقَالَ اسْمُهُ يَحْيَى بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ، فَقَالَ، ابوبصير كان يَكْنَى أبا مُحَمَّدٍ وَكَانَ مَوْلَى لِبَنِي أُسْدٍ وَكَانَ مَكْفُوفًا، فَسَأَلْتُهُ هَلْ يَتَّهَمُ بِالْغُلُوِّ فَقَالَ أَمَا الْغُلُوُّ: فَلَا، لَمْ يَتَّهَمْ وَ لَكِنَّ كَانُ مَخْلَطًا (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱۷۳).

اما باید توجه داشت که اشتباهاً این گفتار در ذیل عنوان ابوبصیر لیث بن بختری آمده و لیث بن بختری به «مخلط» وصف نشده و همان‌طور که از صدر این گفتار پیداست، این مطلب مربوط به یحیی بن ابوالقاسم (ابوبصیر اسدی) است نه لیث بن بختری (شوشتری، ۱۴۱۰ق: ج ۸، ۶۲۸).

اما در این مورد نیز به نظر می‌رسد منظور، «مُخْلَطٌ» به معنای لغوی است؛ زیرا ابوبصیر اسدی نزد رجالیون توثیق شده^۱ (خویی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۱، ۸۹) و حتی خود نویسنده کتاب *اختیار معرفة الرجال*، او را جزء اصحاب اجماع دانسته است (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۲۳۸). بنابراین بعید است در این مورد معنای «مُخْلَطٌ» (کسی که گفتار را درهم می‌آمیزد تا امر را بر شنوندگان مشتبه کند) مراد باشد؛ زیرا چنین تعبیری موجب ضعف راوی می‌شود و این امر با شخصیت برجسته ابوبصیر که یکی از اصحاب اجماع است، منافات دارد. گذشته از این، چنان‌که پیش‌تر گذشت، در کتاب *اختیار معرفة الرجال* در ترجمه عمر بن عبدالعزیز که مخلط نامیده شده بود چنین آمده: «يُرْوَى الْمَنَاكِيرَ وَ لَيْسَ بَغَالٍ» (همان: ۴۵۱). این عبارت شبیه همین مطلبی است که درباره ابوبصیر اسدی آمده است. لذا این امر نیز می‌تواند مؤیدی بر مدعای ما باشد. بنابراین منظور نویسنده کتاب *اختیار معرفة الرجال* از عبارت «أَمَا الْغُلُوُّ فَلَا، وَ لَكِنَّ كَانُ مَخْلَطًا»، این است که ابوبصیر متهم به غلو نیست ولی احادیث نادرست (دارای غلو) نیز روایت کرده است.

با توجه به مطالبی که در این بخش ذکر شد، یادآور می‌شویم در تمام مواردی که در کتب رجالی مقدم واژه «مخلط» ذکر شده، اولاً بر وزن تفعیل (مُخْلَطٌ) است؛ ثانیاً در معنای لغوی (کسی که به گفته‌هایش توجه نمی‌کند و درست و نادرست را در کلامش می‌آورد) استعمال شده است. بنابراین از نظر رجالیون، راوی‌ای که «مُخْلَطٌ» توصیف شده، هم روایات درست و صحیح دارد و هم روایات نادرست و غیرقابل پذیرش. اتفاقاً ابن‌داود حلی (م ۷۰۷ق) نیز همین معنا را از مخلط استنباط کرده و به همین دلیل در

جزء دوم کتابش، اسامی مَخْلَطِین و مضطربین را در یک فصل با عنوان «فِیْمَنْ قِیلَ إِنَّهٗ مُخَلَّطٌ أَوْ مُضْطَرَّبٌ» آورده است^۹ (ابن داود، بی تا: ۲۹۹). بنابراین عنوان «مَخْلَطٌ» نوعی ذم در راوی محسوب می‌شود، ولی به تنهایی سبب جرح نمی‌شود.

۲-۲. مختلط

«مُخْتَلِطٌ» اسم فاعل باب افتعال از ریشه «خ ل ط» است. با مراجعه به منابع لغوی مشخص می‌شود که معنای اصلی این واژه، در هم آمیخته شده و مخلوط است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۷، ۲۹۱)؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «مَاءٌ وَ طِینٌ مُخْتَلِطٌ» یعنی آب و گِل در هم آمیخته شده (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج ۵، ۱۳۹). همچنین «أَمْرٌ مُخْتَلِطٌ» یعنی امر (کار) درهم‌برهم و آشفته و مشتبه (ابن درید، ۱۹۸۸م: ج ۱، ۴۵۷؛ جوهری، ۱۳۷۶ق: ج ۱، ۳۴۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۰، ۴۳۱) و کلام مختلط، سخنی را گویند که آن قدر درهم‌برهم و بی‌نظم و مبهم است که چیزی از آن فهمیده نمی‌شود (ازهری، ۱۴۲۱ق: ج ۸، ۴۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ۳۷۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۶، ۳۷۲). البته معنای دیگری نیز برای این واژه ذکر شده، و آن فساد و تباهی عقل است؛ یعنی وقتی گفته می‌شود: «اِخْتَلَطَ فُلَانٌ»، یعنی فلانی عقلش تباه و فاسد شد (جوهری، ۱۳۷۶ق: ج ۳، ۱۱۲۴) و «رَجُلٌ مُخْتَلِطٌ»، یعنی کسی که عقلش تغییر کرده و دچار سوء حافظه شده است (ازهری، ۱۴۲۱ق: ج ۷، ۱۰۹).

واژه «مُخْتَلِطٌ» در منابع رجالی متقدم، گاه وصف راویان حدیث قرار گرفته و گاه در توصیف کتاب یا روایت اشخاص استعمال شده^{۱۰} که در ادامه به این موارد اشاره می‌شود.

۲-۲-۱. مختلط، وصف کتاب یا روایت

در منابع رجالی متقدم، دو کتاب حدیثی و همچنین روایت یکی از راویان با واژه «مُخْتَلِطٌ» توصیف شده است. برای روشن شدن معانی آن‌ها، هر سه مورد بررسی می‌شود:

الف. در کتاب *رجال نجاشی*، هنگام نام بردن از کتب عبدالرحمن بن کثیر هاشمی (م قرن ۲) چنین آمده است: «لَهُ كِتَابٌ فَدَكٌ وَ كِتَابٌ الْأُظْلَةُ، كِتَابٌ فَاسِدٌ مُخْتَلِطٌ» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۳۵). در این مورد «مختلط» به معنای خلط و آمیخته بودن روایات سقیم با

صحیح نیست، بلکه به معنای درهم‌برهم، ناشایست و نامفهوم است؛ زیرا اگر به معنای آمیختن روایات صحیح و غیر صحیح بود، نباید کل کتاب را فاسد می‌نامید، چراکه در این صورت بخشی از آن کتاب دارای روایات صحیح بوده و فاسد خواندن تمام کتاب وجهی نداشته است. البته باید توجه داشت که واژه مختلط (درهم‌برهم) در این‌گونه مواقع، کنایه از منکر و غیرقابل پذیرش بودن محتوای کتاب است.

ب. یکی دیگر از کتبی که با واژه «مُخْتَلِطٌ» توصیف شده، کتاب تفسیر الباطن اثر محمد بن اورمه (م قرن ۳) است. نجاشی در بخشی از ترجمه ابن اورمه می‌نویسد: «وَ كُتِبَتْ صِحَاحٌ إِلَّا كِتَابًا يُنْسَبُ إِلَيْهِ، تَرْجِمَتُهُ تَفْسِيرُ الْبَاطِنِ فَإِنَّهُ مُخْتَلِطٌ»^{۱۱} (همان: ۳۲۹). در این مورد نیز لفظ «مختلط» بر کل کتاب تفسیر الباطن اطلاق شده و به نظر می‌رسد مانند مورد قبلی، کنایه از منکر و غیرقابل پذیرش بودن (البته با در نظر داشتن معنای لغوی درهم‌برهم) باشد؛ زیرا اولاً «مختلط»، در مقابل «صحاح» استعمال شده؛ ثانیاً اگر منظور، آمیخته شدن روایات صحیح با غیر صحیح بود باید به آن اشاره می‌شد و مثلاً گفته می‌شد: «مُخْتَلِطٌ بِالصَّحِيحِ وَ السَّقِيمِ». گذشته از این، ابن غضائری نیز کتاب تفسیر الباطن را مورد انکار قرار داده و روایات آن کتاب را مناسب با روایات دیگر ابن اورمه (که خوب و بدون فساد ارزیابی کرده) ندانسته و لذا احتمال می‌دهد کسانی این کتاب را جعل کرده و به ابن اورمه نسبت داده باشند (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۹۳).

ج. ابن غضائری در کتاب رجالش در ترجمه سالم بن ابی سلمه کندی (م قرن ۲) می‌نویسد: «هُوَ ضَعِيفٌ وَ رِوَايَتُهُ مُخْتَلِطَةٌ» (همان: ۶۶). در این مورد نیز مختلطه نمی‌تواند به معنای آمیختگی روایات صحیح با غیر صحیح باشد؛ زیرا «مختلطه» وصف روایت که مفرد است شده نه وصف روایات؛ و آمیختگی چیزی با چیز دیگر زمانی معنا می‌دهد که چند چیز وجود داشته باشد. بنابراین در این مورد نیز باید پذیرفت که مختلط به معنای لغوی استعمال شده است.

۲-۲-۲. مختلط، وصف راویان

در منابع رجالی مقدم در توصیف بعضی از راویان، واژه «مختلط» استعمال شده است؛ البته در هیچ مورد واژه «مختلط» به تنهایی استعمال نشده بلکه همراه با قیدی آمده که عبارات آن از: «كَانَ فِي نَفْسِهِ مُخْتَلِطًا»، «أَمْرُهُ مُخْتَلِطٌ»، «مُخْتَلِطُ الْأَمْرِ»، «مُخْتَلِطُ الْأَمْرِ فِي

الْحَدِيثُ».

۲-۲-۱. کَانَ فِي نَفْسِهِ مُخْتَلِطًا

عبارت «كَانَ فِي نَفْسِهِ مُخْتَلِطًا» فقط یک بار در منابع رجالی متقدم استعمال شده است. در کتاب رجال نجاشی در ترجمه جابر بن یزید جعفی^{۱۱} (م ۱۲۸ق) چنین آمده: «كَانَ فِي نَفْسِهِ مُخْتَلِطًا وَكَانَ شَيْخُنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ يُشِيدُنَا أَشْعَارًا كَثِيرَةً فِي مَعْنَاهُ تَدُلُّ عَلَى الْإِخْتِلَاطِ» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۲۸). در این مورد به قرینه اینکه اشاره شده که شیخ مفید اشعاری را می‌خوانده که بر تباهی عقل جابر دلالت داشته، می‌توان گفت منظور از «مختلط»، تباهی عقل و سوء حافظه است. همچنین نویسنده کتاب معجم رجال الحدیث نیز در این مورد همان معنای فساد عقل را از عبارت نجاشی برداشت کرده است (خویی، ۱۴۰۹ق: ج ۴، ۳۴۴). البته ایشان معتقد است که فساد عقل جابر به درجه دیوانگی نمی‌رسد، بلکه جابر به درخواست امام محمد باقر^{علیه السلام} خود را به دیوانگی زده بوده؛ لذا منافاتی با وثاقت او ندارد (همان: ۳۴۴). گذشته از این، در کتاب اختیار معرفة الرجال نیز گزارشی درباره دیوانه شدن جابر، آن‌هم با واژه «اِخْتَلَطَ: عقلش تبا شد» نقل شده است (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱۹۵). بنابراین واژه «مختلط» که در وصف جابر بن یزید استفاده شده، نه به معنای فساد مذهب است زیرا در شیعه بودن او تردیدی وجود ندارد (مامقانی، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ۴۷) و نه به معنای کسی است که هم روایات صحیح دارد و هم غیر صحیح؛ زیرا چنین گزارشی در وصف جابر ذکر نشده است (نک: شوشتری، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ۵۳۲-۵۵۰). بنابراین در این مورد، «مختلط» به معنای لغوی (سوء حافظه) استعمال شده است و دلیل و قرینه‌ای برای عدول از معنای لغوی نیز وجود ندارد. و اتفاقاً رجالیون اهل سنت نیز واژه مختلط را در همین معنای سوء حافظه استعمال می‌کنند (طحان، ۱۴۲۵ق: ۱۵۵ و ۲۷۸).

۲-۲-۲. أَمْرُهُ مُخْتَلِطٌ، مُخْتَلِطُ الْأَمْرِ، مُخْتَلِطُ الْأَمْرِ فِي الْحَدِيثِ

در کتاب رجال ابن غضائری سه راوی به نام‌های ابراهیم بن اسحاق احمری (م قرن ۳)، خلف بن حماد (م قرن ۳)، و ذبیان بن حکیم (م قرن ۲)، با عبارت «أَمْرُهُ مُخْتَلِطٌ» توصیف شده‌اند (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۳۹، ۵۶، ۵۹). نجاشی نیز دو راوی را به نام‌های محمد بن جعفر بن عنبسه (م قرن ۳) و محمد بن عمر جرجانی (م قرن ۳) را با عبارت

«مُخْتَلِطُ الْأَمْرِ» توصیف کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۷۶ و ۳۴۴). درباره معانی این عبارات باید گفت: اصل آن است که معانی لغوی آن‌ها مراد باشد. بنابراین کسی که امرش مختلط است، یعنی امرش (کارش) درهم‌برهم، مردد، مشتبه و پوشیده و ملتبس است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ۴۰۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۵، ۲۳۰؛ ابن سیده، بی‌تا: ج ۱۲، ۱۳۸-۱۴۰).

اما از آنجاکه در کتب رجالی راجع به جرح و تعدیل راویان صحبت می‌شود، منظور از «أمر» در این عبارات، امر راویان از حیث توثیق یا تضعیف است نه از حیث مذهب؛ زیرا مذهب این راویان نزد رجالیون مشخص است (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۳۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۵۲). بنابراین راویانی که رجالیون متقدم آنان را مختلط‌الامر نامیده‌اند، راویانی هستند که در توثیق و تعدیل آنان تردید وجود دارد نه در عقیده و مذهب آنان. نویسنده کتاب *تحریر طووسی* نیز هنگام بیان قول ابن غضائری درباره خلف بن حماد چنین می‌نویسد: «تَرَدَّدَ إِبْنُ الْغَضَائِرِيِّ فِي خَلْفِ بْنِ حَمَّادٍ، وَذَكَرَ أَنَّ أَمْرَهُ مُخْتَلِطٌ» (عاملی، ۱۴۱۱ق: ۱۹۹)؛ یعنی ابن غضائری درباره خلف بن حماد تردید کرده و ذکر کرده که امرش مختلط است. چنان‌که ملاحظه می‌شود از عبارت «تَرَدَّدَ إِبْنُ الْغَضَائِرِيِّ فِي خَلْفِ بْنِ حَمَّادٍ» چنین برداشت می‌شود که حسن بن زین‌الدین عاملی نیز از کلام ابن غضائری (أمره مختلط)، مردد بودن او را درباره خلف بن حماد، فهمیده است.

شایان ذکر است که دو راوی نیز از حیث روایت و حدیث مختلط‌الامر نامیده شده‌اند: یکی اسماعیل بن علی بن علی بن رزین (م قرن ۳) که شیخ طوسی در ترجمه وی چنین می‌نویسد: «كَانَ بَوَاسِطَ مَقَامُهُ، وَلَى الْحِسْبَةَ بِهَا، وَكَانَ مُخْتَلِطَ الْأَمْرِ فِي الْحَدِيثِ» (طوسی، ۱۴۱۷ق[ب]: ۵۰) و دیگری زکریا بن محمد (م قرن ۲) که چنین معرفی شده: «كَانَ وَاقِفًا وَكَانَ مُخْتَلِطَ الْأَمْرِ فِي حَدِيثِهِ» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۷۲). با توجه به مطالبی که پیش‌تر گذشت، باید گفت راویانی که در پذیرش یا عدم پذیرش احادیث آن‌ها تردید وجود دارد، در منابع رجالی متقدم با عبارت «مختلط‌الامر فی الحدیث» معرفی شده‌اند.

۲-۳. تخلیط

«تَخْلِيطٌ» مصدر باب تفعیل از ریشه «خلط» است. «تَخْلِيطٌ» در معانی مختلفی استعمال

شده است؛ از جمله: آمیختن و مخلوط کردن (زیبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۰، ۲۴۲)، فساد و تباهی (جوهری، ۱۳۷۶ق: ج ۳، ۱۱۲۴) و هذیان‌گویی (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷ش: ج ۵، ۲۴۶ و ج ۳، ۳۴۷).

اما در کتاب رجالی واژه «تخلیط»، بیشتر وصف کتب حدیثی یا روایات قرار گرفته و در سه مورد نیز در وصف راوی استعمال شده است.

۲-۳-۱. تخلیط، وصف راوی

در کتاب *رجال نجاشی* سه راوی با عنوان «تخلیط» توصیف شده‌اند: ۱. اسحاق بن محمد بن احمد (م قرن ۳) که نجاشی در ترجمه او می‌نویسد: «هُوَ مَعْدِنُ التَّخْلِيطِ» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۷۳)؛ ۲. عبدالله بن ایوب زهری (م قرن ۲)، که چنین توصیف شده: «ثِقَّةٌ وَقَدْ قِيلَ فِيهِ تَخْلِيطٌ» (همان: ۲۲۱)؛ ۳. محمد بن وهبان دبیلی (م قرن ۴) که چنین توصیف شده: «وَاضِحُ الرَّوَايَةِ، قَلِيلُ التَّخْلِيطِ» (همان: ۳۹۶).

به نظر می‌رسد در دو مورد اول، «تخلیط» نمی‌تواند به معنای آمیختن چیزی با چیز دیگر (مثلاً آمیختن حق با باطل یا آمیختن روایات صحیح با سقیم) باشد؛ زیرا در این صورت باید موارد آمیخته‌شده در کلام قید می‌شد. همچنین «تخلیط» به معنای هذیان‌گویی نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا در این مواقع معمولاً قید «فِي الْكَلَامِ» یا «فِي كَلَامِهِ»، همراه با واژه تخلیط ذکر می‌شود (نک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۴، ۵۶ و ج ۵، ۱۱ و ج ۱۰، ۳۰۹). بنابراین با در نظر داشتن معانی لغوی، معنای فساد و تباهی برای واژه «تخلیط» در دو مورد اول محتمل‌تر است. پس عبارت «معدن التخلیط»، به معنای منبع فساد و تباهی است و عبارت «فیه تخلیط» نیز به این معناست که در او فساد و تباهی است.

البته شواهد حاکی از آن است که در هر دو مورد، منظور از فساد، فساد در عقیده، آن‌هم به‌خاطر غلو راویان است؛ زیرا اسحاق بن محمد یکی از سران غالیان است و فرقه اسحاقیه (شاخه‌ای از غلات) منتسب به اوست (شوشتری، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۷۷۶-۷۷۷). عبدالله بن ایوب نیز هرچند توثیق شده، برخی او را به غلو متهم کرده‌اند (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲ق: ۷۹)؛ لذا این احتمال وجود دارد که نجاشی نیز با عبارت «وَقَدْ قِيلَ فِيهِ تَخْلِيطٌ» از غلو و فساد او یاد کرده باشد. جالب است که در عبارتی از کتاب

بازشناسی معانی واژه‌های «مخلط»، «مختلط»، «تخلیط» و سایر...، مجتبی مصلحی، علی‌اکبر کلاتری ۱۵۷

عدة الاصول شیخ طوسی نیز «تخلیط» صراحتاً به معنای فسادی که از ناحیه غلو باشد، استعمال شده است^{۱۳} (طوسی، ۱۴۱۷ق[الف]: ۱۵۱). بنابراین در این دو مورد، چون تخلیط در معنای فساد در عقیده استعمال شده، سبب قدح و جرح راوی محسوب می‌شود (جدیدی‌نژاد، ۱۴۲۴ق: ۱۱۳).

اما در مورد محمد بن وهبان باید گفت که «تخلیط» در همین معنای لغوی «فساد» استعمال شده ولی منظور، فساد در عقیده نیست، بلکه فساد از ناحیه روایات اوست؛ زیرا اولاً خود نجاشی از او با عبارات «ثِقَّةٌ» و «مِنْ أَصْحَابِنَا» یاد کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۹۶)؛ ثانیاً عبارت «قلیل التخلیط» در کنار «واضح الروایه» استعمال شده که نشان‌دهنده جنبه روایی اوست. شایان ذکر است که «تخلیط» در این مورد نیز مانند دو مورد پیشین، به همان دلایلی که ذکر شد، نمی‌تواند به معنای هذیان‌گویی یا آمیخته کردن چیزی با چیز دیگر باشد؛ لذا غیر از معنای فساد، مفهوم دیگری نمی‌توان برای آن قائل شد.

۲-۳-۲. تخلیط، وصف کتب و روایات

در کتب رجالی مقدم، روایات و یا کتب حدیثی برخی از راویان با واژه «تخلیط» توصیف شده است. ما ابتدا همه این موارد را بیان و سپس سعی می‌کنیم معانی آن‌ها را روشن نماییم.

ابن غضائری در کتاب رجال خود در توصیف احادیث حمید بن شعیب (م قرن ۲) می‌نویسد: «أَكْثَرُهُ تَخْلِيطٌ مِّمَّا يَرَوِيهِ عَنْ جَابِرٍ» (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۵۰). ابن غضائری همچنین در ترجمه فارس بن حاتم (م ۲۵۸ق) (یکی از غالیان معروف) می‌نویسد: «لَهُ كُتُبٌ كُلُّهَا تَخْلِيطٌ» (همان: ۸۵).

در کتاب رجال نجاشی نیز، کتب حدیثی هشت راوی با عبارات «تَخْلِيطٌ»، «تَخْلِيطٌ كُتُّهُ» و «فِيهِ تَخْلِيطٌ»، توصیف شده است. این راویان عبارت‌اند از: حسین بن حمدان جنبلانی (م ۳۵۸ق) (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۶۷)، ربیع بن زکریا وراق (م قرن ۳) (همان: ۱۶۴)، عبدالله بن عبدالرحمن اصم (م قرن ۳) (همان: ۲۱۷)، علی بن احمد کوفی (م ۳۵۲ق) (همان: ۲۶۵)، علی بن حسان بن کثیر (م قرن ۲) (همان: ۲۵۱)، علی بن عبدالله بن محمد (م قرن ۴) (همان: ۲۶۷)، محمد بن عبدالله بن مهران (م قرن ۳) (همان:

۳۵۰) و یونس بن ظبیان (م قرن ۲) (همان: ۴۴۸). شایان ذکر است که همه این راویان، متهم به غلو و فساد در عقیده هستند.

شیخ طوسی نیز در کتاب فهرست، هنگام توصیف روایات شش راوی، واژه «تخلیط» را استعمال نموده است. برای روشن شدن مطلب هم نام راویان را ذکر می‌نماییم و هم تعبیری را که شیخ طوسی برای روایات آنان استفاده نموده، بیان می‌کنیم:

۱. احمد بن محمد بن سیا (م قرن ۳): «صَنَّفَ كُتُبًا كَثِيرَةً، مِنْهَا ... وَ كِتَابُ النُّوَادِرِ، أَخْبَرَنَا بِالنُّوَادِرِ خَاصَّةً الْحُسَيْنُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ ... عَنِ السَّيَّارِيِّ، إِلَّا بِمَا كَانَ فِيهِ مِنْ غُلُوٍّ وَ تَخْلِيطٍ» (طوسی، ۴۱۷ق[ب]: ۶۶). شایان ذکر است که عین همین تعبیر را نجاشی نیز درباره کتاب النوادیر سیاری به کار برده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۸۰).

۲. محمد بن احمد بن یحیی (م قرن ۳): «لَهُ كِتَابُ نَوَادِرِ الْحِكْمَةِ، أَخْبَرَنَا بِجَمِيعِ رَوَايَاتِهِ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا ... إِلَّا مَا كَانَ فِيهَا مِنْ غُلُوٍّ أَوْ تَخْلِيطٍ»^{۱۴} (طوسی، ۴۱۷ق[ب]: ۲۲۱-۲۲۲).

۳. محمد بن اورمه: «لَهُ كُتُبٌ مِثْلُ كُتُبِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، وَ فِي رَوَايَاتِهِ تَخْلِيطٌ، أَخْبَرَنَا بِجَمِيعِهَا - إِلَّا مَا كَانَ فِيهَا مِنْ تَخْلِيطٍ أَوْ غُلُوٍّ - إِبْنُ أَبِي جَيْدٍ عَنْ ابْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ عَنَّهُ» (همان: ۲۲۰).

۴. محمد بن حسن بن جمهور (م ۲۱۰ق): «لَهُ كُتُبٌ ... أَخْبَرَنَا بِرَوَايَاتِهِ وَ كُتِبَ كُلُّهَا إِلَّا مَا كَانَ مِنْ غُلُوٍّ أَوْ تَخْلِيطٍ، جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ بَابُوِيَه عَنْ ... عَنَّهُ» (همان: ۲۲۳).

۵. محمد بن سنان (م ۲۲۰ق): «لَهُ كُتُبٌ ... وَ جَمِيعُ مَا رَوَاهُ إِلَّا مَا كَانَ فِيهَا مِنْ تَخْلِيطٍ أَوْ غُلُوٍّ أَخْبَرَنَا بِهِ جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ بَابُوِيَه عَنْ ... عَنَّهُ» (همان: ۲۱۹-۲۲۰).

۶. محمد بن علی صیرفی (م قرن ۳): «لَهُ كُتُبٌ ... أَخْبَرَنَا بِذَلِكَ جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ بَابُوِيَه عَنْ ... عَنَّهُ إِلَّا مَا كَانَ فِيهَا مِنْ تَخْلِيطٍ أَوْ غُلُوٍّ» (همان: ۲۲۳).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در هر شش مورد، مشایخ شیخ طوسی روایات دارای غلو و تخلیط راویان مذکور را استثنا نموده و آن‌ها را روایت نکرده‌اند. شایان ذکر است که همه این راویان (به‌غیر از محمد بن احمد بن یحیی) متهم به غلو هستند.

اما درباره معنای تخلیط در کتب رجالی (کتاب رجال ابن‌غضائری، رجال نجاشی و

فهرست شیخ طوسی) باید گفت که براساس معنای لغوی، دو معنا برای آن قابل تصور است: یکی آمیخته بودن روایات صحیح با روایات غیرقابل پذیرش یا آمیخته بودن اسانید روایات و دیگری به معنای فاسد و غیرقابل پذیرش بودن. اما شواهد و قراین معنای دوم را تقویت می‌کند؛ زیرا اولاً چنان‌که پیش از این گذشت، اگر منظور از تخلیط، آمیخته بودن (چه آمیخته بودن روایات صحیح با سقیم و چه آمیخته بودن اسانید روایات یک کتاب)، بود باید در کلام، موارد آمیخته‌شده ذکر می‌شد؛ چنان‌که خود نجاشی در مواردی که معنای آمیخته بودن را اراده کرده، موارد مخلوط و آمیخته‌شده را بیان کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۲۶)؛ ثانیاً عبارت «تَخْلِيطٌ كُؤْهٌ» که ابن‌غضائری و نجاشی در توصیف برخی از کتاب‌ها به کار برده‌اند، ظهور در این دارد که تمام روایات کتاب غیرقابل پذیرش است، نه اینکه برخی از آن صحیح باشد و برخی منکر؛ ثالثاً تعبیری که شیخ طوسی به کار برده، صراحت در این دارد که مشایخ و اساتید او تمام احادیثی را که دارای غلو و تخلیط بوده نقل نکرده‌اند؛ یعنی همه روایات دارای تخلیط را غیرقابل پذیرش دانسته و از نقل آن خودداری کرده‌اند؛ درحالی‌که اگر منظور از تخلیط، خلط روایات منکر با صحیح بود، اساتید شیخ طوسی نباید با این روایات چنین معامله‌ای را می‌کردند. بنابراین با توجه به این دلایل، در این‌گونه عبارات معنای فساد به ذهن تقریب می‌شود.

البته به نظر می‌رسد «تخلیط» در تمام مواردی که ذکر شد (به‌غیر از آن موردی که ابن‌غضائری در ترجمه حمید بن شعیب استعمال نموده) به معنای فساد است که از ناحیه مطالب غلوآمیز هست؛ زیرا همه روایانی که کتب یا روایات آنان با واژه «تخلیط» توصیف شده (به‌غیر از محمد بن احمد)، متهم به غلو هستند؛ حتی محمد بن احمد نیز که خود متهم به غلو نیست اما رجالیون در توصیف روایاتش واژه «تخلیط» را در کنار «غلو» استعمال کرده‌اند که حاکی از این است که آن روایات دارای مطالب غلوآمیز یا چیزی شبیه به غلو است. اما درباره حمید بن شعیب، مطلبی را نیافتیم که حکایت از غلو او داشته باشد (نک: خویی، ۱۴۰۹ق: ج ۷، ۳۰۸؛ شوشتری، ۱۴۱۰ق: ج ۴، ۶۱-۶۲)؛ لذا تعبیری را که ابن‌غضائری درباره او به کار برده (أَكْثَرُهُ تَخْلِيطٌ مِمَّا يَرَوِيهِ عَنْ جَابِرٍ)، نمی‌توان با قاطعیت گفت که تخلیط (فساد) در این مورد نیز ناشی از مطالب غلوآمیز

است.

شایان ذکر است که در دو مورد واژه «تخلیط»، موضوع برخی از کتاب‌ها دانسته شده است: یکی کتاب‌های اسحاق بن محمد که نجاشی در ترجمه او می‌نویسد: «هُوَ مَعْدِنُ التَّخْلِيطِ، لَهُ كُتُبٌ فِي التَّخْلِيطِ»^{۱۵} (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۷۳) و دیگری درباره کتاب‌هایی که علی بن احمد کوفی (م ۳۵۲ق) در دوران غلوش نوشته و شیخ طوسی از آن کتاب‌ها چنین تعبیر کرده: «صَنَّفَ كُتُباً فِي الْعُلُوِّ وَ التَّخْلِيطِ» (طوسی، ۱۴۱۷ق [ب]: ۱۵۶). با در نظر داشتن تعبیری که شیخ طوسی استعمال نموده و همچنین با توجه به مطالبی که گذشت، به نظر می‌رسد در این دو مورد نیز منظور، کتاب‌هایی است که در موضوع غلو یا چیزی شبیه به غلو نوشته شده است؛ به‌ویژه اینکه توجه داشته باشیم که اسحاق بن محمد و علی بن احمد از غالیان مشهور هستند (شوشتری، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۷۷۵ و ج ۷، ۳۵۰).

۲-۴. صیغه ماضی و مضارع ریشه خلط

در کتب رجال متقدم، صیغه ماضی و مضارع ریشه «خلط» همراه با قیودی استعمال شده که معانی آن‌ها را روشن و مشخص ساخته است. این افعال در سه معنا استعمال شده‌اند:

الف. تغییر عقیده شخص شیعه‌مذهب: تنها واژه‌ای که در این معنی استعمال شده، فعل ماضی «خَلَطَ» است. در کتب رجالی متقدم در ذیل ترجمه شش راوی، واژه «خَلَطَ» استعمال شده که برای آشنایی با این موارد، نام راویان و همچنین تعابیری را که برای آنان به کار رفته، بیان می‌کنیم: ۱. طاهر بن حاتم قزوینی (م قرن ۳): «كَانَ صَحِيحًا ثُمَّ خَلَطَ» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۰۸)؛ ۲. عبدالله بن قاسم حارثی (م قرن ۲): «ضَعِيفٌ، غَالٌ، كَانَ صَحْبَ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ^{۱۶} ثُمَّ خَلَطَ وَ فَارَقَهُ» (همان: ۲۲۶)؛ ۳. عبدالله بن مسعود (م ۳۲ق): «قَالَ (الْفَضْلُ بْنُ شاذَانَ): لَمْ يَكُنْ حُدَيْفَةً مِثْلَ ابْنِ مَسْعُودٍ: لِأَنَّ حُدَيْفَةَ كَانَ رُكْنًا وَ ابْنُ مَسْعُودٍ خَلَطَ وَ وَآلَى الْقَوْمَ وَ مَالَ مَعَهُمْ» (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۳۸)؛ ۴. علی بن احمد کوفی: «كَانَ إِمَامِيًّا مُسْتَقِيمَ الطَّرِيقَةِ ... ثُمَّ خَلَطَ وَ أَظْهَرَ مَذْهَبَ الْمُخَمَّسَةِ»^{۱۷} (همو، ۱۴۱۷ق [ب]: ۱۵۵-۱۵۶)؛ ۵. علی بن صالح (م قرن ۳): «سَمِعَ فَأَكْثَرَ، ثُمَّ خَلَطَ فِي مَذْهَبِهِ» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۷۰)؛ ۶. محمد بن عبدالله بن محمد (م قرن ۵): «أَصْلُهُ كُوفِيٌّ، وَ

كَانَ فِي أَوَّلِ أَمْرِهِ ثَبَاتًا ثُمَّ خَلَطَ وَ رَأَيْتُ جُلَّ أَصْحَابِنَا يَعْزِمُوهُ وَ يُضَعِّفُونَهُ» (همان: ۳۹۶). چنان‌که ملاحظه می‌شود، در هر شش مورد، فعل «خَلَطَ» در دگرگونی و تغییر اعتقاد راویان شیعه استعمال شده است. البته ممکن است «خَلَطَ» در این موارد به معنای لغوی خود یعنی «فَسَدَ: فاسد شد» باشد؛ زیرا ریشه «خلط» وقتی به باب تفعیل برده شود، در معنای فساد و تباهی نیز استعمال می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۷، ۲۹۱؛ بستانی، ۱۳۷۵ش: ۳۷۲). اما آنچه از تعابیر رجالیون هویداست، این است که در این صورت نیز این راویان به‌خاطر تغییر عقیده، به فساد متهم شده‌اند.

ب. مخلوط شدن روایات دو کتاب یا اسناد یک کتاب: برای مثال، نجاشی در ترجمه جعفر بن یحیی بن علاء (م قرن ۲) می‌نویسد: «كِتَابُهُ يَخْتَلِطُ بِكِتَابِ أَبِيهِ لِأَنَّهُ يَرُوى كِتَابَ أَبِيهِ عَنْهُ، فَرَبِمَا نُسِبَ إِلَى أَبِيهِ وَ رَبِمَا نُسِبَ إِلَيْهِ» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۲۶). نمونه دیگر درباره اسناد کتاب جهم بن حکیم (م قرن ۳) است که نجاشی در این مورد می‌نویسد: «لَهُ كِتَابٌ، ذَكَرَهُ ابْنُ بُطَّةَ وَ خَلَطَ إِسْنَادَهُ، تَارَةً قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيُّ عَنْهُ، وَ تَارَةً قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْهُ» (همان: ۱۳۰).

ج. معاشرت و حشر و نشر داشتن با دیگران: مثلاً در ترجمه ابوالفضل خراسانی (م قرن ۲) چنین آمده: «كَانَ يُخَالِطُ الْقُرَاءَ ثُمَّ انْقَطَعَ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام» (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۶۱۴). نمونه دیگر از این معنا را در ترجمه علی بن عبیدالله (زنده در سال ۲۰۰ق) مشاهده می‌کنیم؛ آنجا که نجاشی درباره وی می‌نویسد: «اِخْتَلَطَ بِأَصْحَابِنَا الْإِمَامِيَّةِ» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۵۶).

۳. نتیجه‌گیری

از مطالب گفته‌شده نتایج ذیل حاصل می‌شود:

۱-۳. رجالیون متقدم شیعه برای توصیف برخی از راویان و یا احادیث و کتب حدیثی آنان از واژه‌های «مُخَلِّطٌ»، «مُخْتَلِطٌ»، «تَخْلِيطٌ» و سایر مشتقات ریشه «خلط» استفاده کرده‌اند.

۲-۳. درایه‌نگاران و رجالیون متأخر شیعه در مجموع پنج معنا برای این واژه‌ها بیان کرده‌اند: الف. فساد عقیده؛ ب. خلط روایات صحیح با سقیم؛ ج. خلط اسانید روایات؛ د. کسی که در گفتارش هم مطالب درست نقل می‌کند و هم نادرست؛ و. کسی که

دچار ضعف عقل و سوء حافظه شود.

۳-۳. تعاریفی که متأخران ارائه داده‌اند با نواقصی روبه‌روست: یکی اینکه تفکیکی بین واژه‌ها قائل نشده‌اند و دیگر اینکه به معانی متفاوت لغوی این واژه‌ها توجه چندانی نداشته‌اند.

۳-۴. در این پژوهش، این واژه‌ها را از هم تفکیک نموده و جداگانه بررسی نمودیم. حاصل این شد که واژه «مُخَلِّطٌ» فقط در توصیف رویان به کار رفته و به معنای کسی است که هم روایات صحیح نقل می‌کند و هم روایات منکر و غیرقابل پذیرش. واژه «مُخْتَلِطٌ» گاهی در توصیف کتب حدیثی استعمال شده که در این صورت کنایه از غیرقابل پذیرش بودن محتوای آن کتاب است؛ گاهی نیز در توصیف رویان استعمال شده، که در یک مورد آن (در بارهٔ جابر بن یزید) به معنای دچار سوء حافظه شدن است و در سایر موارد به معنای تردید رجالیون متقدم در توثیق یا تضعیف آن رویان است. «تخلیط» نیز در بیشتر موارد در توصیف کتاب‌های حدیثی یا احادیث رویان استعمال شده و به معنای فاسد است؛ آن‌هم فاسدی که از ناحیهٔ غلو باشد. البته گاهی نیز در توصیف رویان به کار رفته که در این مورد نیز یا فساد در عقیده منظور است و یا فساد از حیث روایات او. اما فعل ماضی یا مضارع ریشهٔ «خلط» نیز در سه معنا استعمال شده که عبارت‌اند از: الف. تغییر عقیدهٔ شخص شیعه‌مذهب؛ ب. مخلوط شدن روایات دو کتاب یا اسناد یک کتاب؛ ج. معاشرت و حشر و نشر داشتن با دیگران.

پی‌نوشت‌ها

۱. عیب راوی گاه به‌گونه‌ای است که اعتبار و روایت فرد را به‌طور قطعی از بین می‌برد؛ به این موارد «جرح» گفته می‌شود. گاه عیب به ضمیمهٔ عوامل دیگر و با شرایط و ضوابطی زمینه‌ساز تضعیف قطعی می‌شود اما به‌تنهایی توان این کار را ندارد؛ چنین عیوبی را «قدح» و «طعن» گویند. در پاره‌ای دیگر از موارد عیب تنها نکته‌ای منفی در راوی است و این‌گونه عیوب «ذم» نامیده می‌شود، پس هریک از این اصطلاحات، مراتب و حد و حدودی از ضعف را تبیین می‌کند (رحمان‌ستایش، ۱۳۸۹ش: ۷۷).
۲. نام اصلی کتاب، فهرست است (شوشتری، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۲۴)؛ اما از آنجاکه با عنوان رجال مشهور شده و با همین عنوان نیز چاپ شده است؛ در این تحقیق از این کتاب با عنوان «رجال» یاد می‌نماییم.
۳. آن حدیث از این قرار است: «قَالَ إِسْمَاعِيلُ الْجُعْفِيُّ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، رَجُلٌ يَحِبُّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ

بازشناسی معانی واژه‌های «مخلط»، «مختلط»، «تخلیط» و سایر...، مجتبی مصلحی، علی‌اکبر کلاتری ۱۶۳

لَا يَتَّبِرُ مِنْ عَدُوِّهِ وَ يَقُولُ هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ خَالَفِهِ، قَالَ هَذَا مَخْلُطٌ وَ هُوَ عَدُوٌّ فَلَا تَصِلُ وَرَاءَهُ وَ لَا كَرَامَةً إِلَّا أَنْ تَتَّقِيَهُ» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ۲۸).

۴. حدیث مضطرب طبق تعریف علمای اهل سنت حدیثی است که به وجوه مختلف روایت شده است؛ خواه از جانب یک راوی باشد و خواه از جانب چند راوی (عتر، ۱۴۱۸ق: ۴۳۳).

۵. اختلاط در کتب رجال اهل سنت به معنای فساد عقل و عدم نظم در گفتار است؛ یعنی کسی که در گفتار نظم ندارد (طحان، ۱۴۲۵ق: ۲۷۸) و مختلط کسی است که سوء حافظه دارد (همان: ۱۵۵). بنابراین مختلط الحدیث نیز مانند مضطرب کسی است که احادیث را به وجوه مختلف روایت می‌کند.

۶. محقق کتاب، حسن مصطفوی، این کلمه را «مِخْلَطٌ» ضبط نموده است (نک: طوسی، ۱۴۰۹ق: ۴۷۶).
۷. محقق کتاب، محمدرضا حسینی جلالی، کلمه «مخلط»، را، «مُخْلَطٌ» ضبط کرده است (نک: ابن‌غضائری، ۱۴۲۲ق: ۱۲۰).

۸. البته از آنجاکه ابوبصیر اسدی موضع ضد فطحیه داشته (پاکتچی، ۱۳۷۸ش: ۲۱۳)؛ لذا کلام ابن‌فضال فطحی مذهب در این مورد می‌تواند با چالش روبه‌رو باشد.

۹. در این فصل، ابن‌داود نام مخلطین را در کنار مضطربین آورده است (ابن‌داود، بی‌تا: ۳۹۹). مضطرب کسی است که احادیث را به صورت مختلف (گاهی درست و گاهی نادرست) نقل می‌کند؛ لذا برخی از احادیثش صالح است و برخی فاسد (جدیدی‌نژاد، ۱۴۲۴ق: ۱۶۳).

۱۰. البته یک مورد نیز در توصیف راویان یا کتب حدیثی استعمال نشده بلکه در معنای «مجالست و همنشینی» استعمال شده است؛ آنجا که نجاشی در وصف عبیدالله بن ابی‌زید (م ۳۵۶ق) می‌نویسد: «أَكْثَرُ عُمُرِهِ مُخْتَلِطًا بِالْوَأَقِفَةِ ثُمَّ عَادَ إِلَى الْإِمَامَةِ» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۳۲).

۱۱. در کتاب نجاشی چاپ مؤسسه نشر اسلامی، به جای واژه «مختلط»، لفظ «مخلط» ذکر شده (همان: ۳۲۹) که اشتباه تایپی است. و سایر کتب رجالی هنگام نقل عبارت نجاشی واژه «مختلط» را ذکر نموده‌اند (نک: خویی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۶، ۱۲۴؛ شوشتری، ۱۴۱۰ق: ج ۹، ۱۲۷).

۱۲. جابر بن یزید جعفی نزد بیشتر رجالیون توثیق شده (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲ق: ۱۱۰؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۹۴) و حتی بعضی او را از خواص اصحاب امام صادق ع شمرده‌اند (ابن‌شهر آشوب، بی‌تا: ج ۳، ۴۰۰).

۱۳. شیخ طوسی در نحوه مواجهه با روایاتی که راوی آن‌ها غالی است می‌نویسد: «فَإِنْ كَانُوا مِمَّنْ عُرِفَ لَهُمْ حَالُ إِسْتِقَامَةٍ وَ حَالُ غُلُوٍّ، عُمِلَ بِمَا رَوَوْهُ فِي حَالِ الْأَسْتِقَامَةِ وَ تَرِكَ مَا رَوَوْهُ فِي حَالِ خَطَاءِهِمْ، وَ لِأَجْلِ ذَلِكَ عَمِلَتِ الطَّائِفَةُ بِمَا رَوَاهُ أَبُو الْخَطَّابِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي زَيْنَبٍ فِي حَالِ إِسْتِقَامَتِهِ وَ تَرَكُوا مَا رَوَاهُ فِي حَالِ تَخْلِيطِهِ» (طوسی، ۱۴۱۷ق: [الف]: ۱۵۱).

۱۴. البته محمد بن احمد، توسط شیخ طوسی به بزرگی یاد شده (همو، ۱۴۱۷ق: [ب]: ۲۲۱) و نجاشی نیز او را توثیق کرده (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۴۸)، اما از آنجاکه از ضعفا روایت می‌کرده (همان: ۳۴۸)،

مشایخ شیخ طوسی، روایات دارای غلو و تخلیط او را استثنا کرده‌اند.

۱۵. البته در این مورد ممکن است سهوی در کتابت صورت گرفته باشد و اصل عبارت چنین باشد: *لَهُ كُتُبٌ فِيهِ تَخْلِيطٌ*.

۱۶. معاویة بن عمار (م ۱۷۵ق): یکی از یاران برجسته، بزرگ و موثق امام جعفر صادق علیه السلام و امام موسی کاظم علیه السلام است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۴۱۱).

۱۷. مخمسه گروهی از غلات هستند که گمان می‌کنند خداوند همان حضرت محمد صلی الله علیه و آله است که در پنج صورت مختلف ظاهر شد و آن پنج صورت عبارت‌اند از: محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام (اشعری، ۱۳۶۰ش: ۵۶). بعضی نیز گفته‌اند مخمسه معتقد بودند که پنج نفر (سلمان، مقداد، ابوذر، عمار و عمر بن امیه ضمری) جزء پیامبران هستند و از جانب پروردگار که همان علی علیه السلام است موکل مصالح عالم هستند (مامقانی، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ۹۶).

منابع

ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ش). *النهاية في غريب الحديث و الاثر*. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

ابن داود، حسن بن علی. (بی تا). *الرجال*. بی جا: منشورات الشریف الرضی.

ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). *جمهرة اللغة*. بیروت: دارالعلم للملایین.

ابن سیده، علی بن اسماعیل. (بی تا). *المختص*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

_____ (۱۴۲۱ق). *المحكم و المحيط الأعظم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (بی تا). *مناقب آل ابی طالب علیهم السلام. نجف: مطبعة الحیدریه.*

ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). *الرجال* (م. حسینی، مصحح). قم: دارالحدیث.

ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.

ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

اشعری، سعد بن عبدالله. (۱۳۶۰ش). *المقالات و الفرق* (م. مشکور، مصحح). بی جا: مرکز انتشارات

علمی و فرهنگی.

بستانی، فواد افرام. (۱۳۷۵ش). *فرهنگ ابجدی* (ر. مهیار، مترجم). تهران: انتشارات اسلامی.

پاکتچی، احمد. (۱۳۷۸ش). *ابو بصیر، در دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

جدیدی نژاد، محمدرضا. (۱۴۲۴ق). *معجم مصطلحات الرجال و الدرایه*. قم: دارالحدیث للطباعه و النشر.

بازشناسی معانی واژه‌های «مخلط»، «مختلط»، «تخلیط» و سایر...، مجتبی مصلحی، علی‌اکبر کلانتری ۱۶۵

- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح. بیروت: دارالملايين.
- حائری مازندرانی، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۶ق). منتهی المقال فی احوال الرجال. قم: مؤسسه آل بیت (ع) لاحیاء التراث العربی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال (ج. قیومی، محقق). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۲۲ق). تاریخ بغداد. بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۹ق). معجم رجال الحدیث. بی‌جا: مؤسسه الخوئی الاسلامیه.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد. (۳۸۲ق). میزان الاعتدال فی نقد الرجال. بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر.
- رازی، ابن‌ابی‌حاتم، الجرح و التعلیل. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۵۲م.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
- رحمان‌ستایش، محمد کاظم. (۱۳۸۹ش). توثیق و تضعیف. بی‌جا: دانشگاه قرآن و حدیث.
- زیبیدی، محمد بن عبدالرزاق. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.
- سبحانی، جعفر. (بی‌تا). اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرايه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . (۱۴۳۶ق). کلیات فی علم الرجال. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- شبییری، محمد جواد. (۱۳۹۳ش). رجال طوسی، در دانشنامه جهان اسلام. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- شوشتری، محمد تقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۰۸ق). الرعاية فی علم الدرايه. قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی.
- شیخ بهایی، محمد بن حسین. (۱۳۸۲ش). الوجیزة فی علم الدرايه. قم: دارالحدیث.
- صدر، سید حسن. (بی‌تا). نهاية الدرايه (م. غرباوی، محقق). بی‌جا: نشر مشعر.
- طحان، محمود بن احمد. (۱۴۲۵ق). تیسیر مصطلح الحدیث. بی‌جا: مکتبه المعارف للنشر و التوزیع.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). اختیار معرفة الرجال (ح. مصطفوی، محقق). مشهد: دانشگاه مشهد.
- _____ . (۱۴۱۷ق[الف]). العدة الأصول. قم: ستاره.
- _____ . (۱۴۱۷ق[ب]). الفهرست (ج. قیومی، محقق). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ . (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. تهران: دارالکتب الاسلامی.
- _____ . (۱۴۱۵ق). رجال طوسی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عاملی، حسن بن زین‌الدین. (۱۴۱۱ق). التحریر الطاووسی. قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی.

۱۶۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۱۴۱-۱۷۰

- عبید، سامر. (۱۴۲۵ق). *دروس فی علم الرجال التطبیعی*. دمشق: المنظمة العالمية للمعاهد و الحوزات. عتر، نورالین محمد. (۱۴۱۸ق). *منهج النقد فی علوم الحدیث*. دمشق: دارالفکر.
- عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). *الفروق اللغۃ*. بیروت: دارالآفاق الجدیدة.
- غلامعلی، مهدی. (۱۳۹۳ش). *معیارهای تضعیف رجالیان متقدم در حوزه حدیث پژوهی راویان*. فصلنامه علوم حدیث، شماره ۷۱: ۲۸-۳.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). *العین*. قم: نشر هجرت.
- فسوی، یعقوب بن سفیان. (۱۴۰۱ق). *المعرفة و التاريخ*. بیروت: الرساله.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). *القاموس المحیط*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قاسم‌پور، محسن. (۱۳۹۰ش). *بررسی تحلیلی تعابیر ناظر بر غلو و تفویض راویان در منابع رجالی شیعه*. دو فصلنامه حدیث پژوهی، شماره ۵: ۶۹-۹۴.
- کلباسی، ابوالهدی. (۱۴۱۹ق). *سما المقال فی علم الرجال*. قم: مؤسسه ولی عصر علیه السلام للدراسات الاسلامیه.
- مامقانی، محمد بن حسن. (۱۴۲۸ق). *مقیاس الهدایه*. قم: دلیل ما.
- مزی، یوسف بن عبدالرحمن. (۱۴۰۰ق). *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*. بیروت: مؤسسه الرساله.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). *المسائل الصاغانیه*. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). *رجال نجاشی*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۲۶ق). *مستدرکات علم رجال الحدیث*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

References

- Ameli, H. (1411). *Al-Tahrir Altawsi*. Qom: Ayatullah Marashi School. [In Arabic].
- Ash'ari, S. (1360). *Al -Maqalat and al -Feragh* (M.Mishkour, corrector). Bija: Scientific and Cultural Publishing Center. [In Arabic].
- Askari, H. (1400). *al-faruq al-logha*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah. [In Arabic].
- Atar, N. (1418 AH). *The method of criticism in the sciences of hadith*. Damascus: Dar al-Fekr. [In Arabic].
- Azhari, M. (1421). *Tahzib al -Loghah*. Beirut: Dar-ehya al -Torath al -Arabi. [In Arabic].
- Bostani, F. (1375). *Abjadi dictionary* (R. Mahyar, Translator). Tehran: Islamic Publications. [In Persian].
- Dhahabi, Sh. (1382 AH). *The amount of moderation in al-Rijāl criticism*. Beirut: Daral-Merfeat for printing and publishing. [In Arabic].
- Farahidi, Kh. (1409). *Al Ain* Qom: Hejrat Publishing. [In Arabic].
- Firouzabadi, M. (1415 AH). *Alghamus Al-Mohit*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
- Fasawi, Y. (1401). *Knowledge and history*. Beirut: Al-Rasalah. [In Arabic].
- Gholam Ali, M. (1393). *Criteria for weakening the early scholars in the field of transmitters' hadith research*. Hadith Science Quarterly, No. 71, 28-3.[In

- Persian].
- Haeri Mazandarani, M. (1416). *Montaha Al-maghal Fi Ahval al-Rijāl*. Qom: Al-Bayt Institute of Arabic Heritage Studies. [In Arabic].
- Hilli, H. (1417). *Kholasa Al-Aghval Fi Marefa al-Rijāl* (J. Qayyumi, Mohaghegh). Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House. [In Arabic].
- Ibn Al-Ghaḍāīrī, A. (1422). *Al-Rijāl* (M. Hosseini, corrector). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic].
- Ibn Athir, M. (1367). *Al-Nahiya fi Gharib Al-Hadith and Al-Athar*. Qom: Ismailian Press Institute. [In Arabic].
- Ibn Duraid, M. (1988). *Jamrah al-Logha*. Beirut: Dar Al-elm Lel-mlayin. [In Arabic].
- Ibn Dawood, h. (Bita). *Al-Rijāl Bija*: Manshourat Al-Sharif al-Razi. [In Arabic].
- Ibn Faris, A. (1404). *Maghayis al-Loghah Mojam*. Qom: Maktaba Al-alam Al-Islamiya. [In Arabic].
- Ibn Manzur, M. (1414). *Lesan Al-Arab*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic].
- Ibn Saida, A. (1421). *Al-Mohkam and Al-Mahit al-Azam*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
- (Bita). *Al-Mokhasas* Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
- Ibnshahrashob, m. (Bita). *Manaqib Al Abi Talib*. Najaf: Matbaa Al-Haydriya. [In Arabic].
- Jadidi Nejad, M. (1424). *Mujam Mostalahat al-Rijāl and al -Daraiyyah*. Qom: Dar al -Hadith Lel-tabaa and al -Nashr. [In Persian].
- Juhari, A. (1376). *Al -Sahah*. Beirut: Dar al -Malayn. [In Arabic].
- Khatib Baghdadi, A. (1422). *History of Baghdad*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic].
- Khuei, A. (1409). *The dictionary of Rijal al-Hadith*. Bija: Al-Khoei Al-Islamiya Foundation. [In Arabic].
- Kalbasi, A. (1419 AH). *Sama al-Maqal in the science of al-Rijāl*. Qom: Wali Asr Institute for Islamic Studies. [In Arabic].
- Mamaqani, M. (1428). *Meghyas al-Hadaye*. Qom: Dalil Ma publication. [In Arabic].
- Mezi, Y. (1400). *Tahzeeb al-Kamal fi Asma al- Rijāl*. Beirut: Al-Rasalah Foundation. [In Arabic].
- Mofid, M. (1413). *Al-Masal al-Saghaniyyah*. Qom: Sheikh Mufid Millennium World Congress. [In Arabic].
- Najāshī A. (1365), *Rijāl al-Najāshī*. Qom: Islamic Publication. [In Arabic].
- Namazi Shahroudi, A. (1426). *Mustadrakat al-Rijal al-Hadith Science*. Qom: Islamic Publication. [In Persian].
- Obeid, S. (1425). *Dorus Fi Elm Al- Rijāl Al-tatbighi*. Damascus: Al-Manzama Al-Alamiya Lel Moahed val-Huzat. [In Arabic].
- Pakatchi, A. (1378). *Abu Basir*, in the Great Islamic Encyclopedia. Tehran: Great Islamic Encyclopedia Center. [In Persian].
- Qasimpour, M. (1390). *An analytical study of the interpretations regarding the exaggeration and delegation of transmitters in Shia Rijāl sources*. Hadith Research Quarterly, No. 5, 94-69. [In Persian].
- Ragheb Esfahani, h. (1412 AH). *Mofradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic].
- Rahman Sataish, M. (1389). *Validation and weakening*. Bija: University of Quran

- and Hadith. [In Persian].
- Razi, Ibn Abi Hatim, al-Jarh and al-Tadail. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi, 1952. [In Arabic].
- Sadr, H. (Bita). Nehaya Al-Darayeh (M. Gharbawi, researcher). Bitā: Mashar publication. [In Arabic].
- Shabiri, M. (1393). Rijāl Tūsī, in the Islamic world encyclopedia. Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation. [In Persian].
- Shahid Thani, z. (1408). Al-Ra'iyah in the science of al-Dara'iyah. Qom: Ayatullah Marashi School. [In Arabic].
- Sheikh Bahai, m. (1382). Al-Vajizah in the science of al-Daraya. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic].
- Shūshtarī, M. (1410). Ghāmūs Al-Rijāl. Qom: Islamic Publication. [In Arabic].
- Sobhani, J. (1436). Generalities in the science of al-Rijāl. Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House. [In Arabic].
- (Bita). The principles of hadith and rulings in al-Deraya science. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi. [In Arabic].
- Tahan, M. (1425). Tisir Mostalah al-hadith. Bija: Al-Ma'arif School of Publishing and Distribution. [In Arabic].
- Turaihi, F. (1375). Bahrain Assembly. Tehran: Mortazavi. [In Arabic].
- Tūsī, M. (1407). Tahdhīb al-ahkam. Tehran: Darul Kitab al-Islami (Islamic Books). [In Arabic].
- (1409). Ekhtiaro Ma'rafater al-Rejall (H. Mostafavi, researcher). Mashhad: University of Mashhad. [In Arabic].
- (1415). Rijāl Tūsī. Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House. [In Arabic].
- (1417). Al-Fihrist (J. Qayyumi, researcher). Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House. [In Arabic].
- (1417). Al-Uddah al-Usul Qom: Setare. [In Arabic].
- Zabedi, M. (1414). Taj al-Arus Men Javaher al-Qamoos. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic].

Recognizing the meanings of the words "mukhalliṭ", "mukhtaliṭ", "takhlīṭ" and other derivatives of the root "khalat" in the early Rijāl books of Shia

Mujtaba Muslehi

PhD student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran (responsible author); mojtaba.moslehi.lar44@gmail.com

Ali Akbar Kalantari

Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran; aak1341@gmail.com

Received: 07/04/2021

Accepted: 10/07/2022

Introduction

Introduction: The authors of Rijāl books have used terms and expressions to introduce and identify people in the chain of asanid hadiths, which express their modification or revision. Knowing the correct and precise signified of these phrases and terms will help you to know the characteristics and conditions of the transmitters. Although some words and expressions have a clear meaning (such as liar, etc.), but some words and expressions of the ancients do not have a clear meaning and need to be explained. One of these terms is the word "mukhalliṭ" and its other derivatives, which are used in early Rijāl books of Shia in various forms such as "mukhalliṭ", "takhlīṭ", "khalat" and etc. Recent Shia scholars and chroniclers have expressed different opinions in the definitions of these words, and there is even a difference between them in the meaning of these words on "Jarḥ", "Qadh" and "Dham". Therefore, it is appropriate to recognize the exact meanings of these terms.

Materials and Methods

The present research is based on the descriptive-analytical method and based on library sources to examine and recognize the meanings of the terms "mukhalliṭ" and its other derivatives (mukhalliṭ, takhlīṭ, khalat) in the early Rijāl sources of Shia religious, that is, the books of: 1) Ekhtiaro Ma'rafater - Rejall Kāshshī, 2) al-Rijāl Ibn Al-Ghaḍā'irī, 3) Rijāl al-Najāshī, 4) al-Fihrist Sheikh Ṭūsī and 5) al-Rijāl Sheikh Ṭūsī. For this purpose, firstly, the words "mukhalliṭ", "mukhalliṭ", "takhlīṭ" and "khalat", which are used in the early Rijāl books of Shia, to describe the transmitters or hadiths and books of hadith, were separated from each other. Then, under each of them, all the examples of these words in the early Rijāl sources were counted, and while paying attention to the lexical meanings, their exact definitions were analyzed.

Results and findings

The results of the research were that: the word "mukhalliṭ" is used only in the description of transmitters of hadiths and it means someone who narrates both valid and correct traditions as well as negative and unacceptable traditions. The word " mukhalliṭ " is sometimes used to describe hadith books, in which case it is an allusion to the inadmissibility of the contents of that book; Sometimes it is also used to describe transmitters, in one case (about Jabir ibn Yazid Ju'fi) it means having a bad memory, and in other cases it means the doubts of the early scholars in validating or weakening those transmitters. "Takhliṭ" is also used in most cases in the description of hadith books or hadiths of transmitters and it means corrupt, that is corrupt due to exaggeration. Of course, sometimes it is used in the description of transmitters, which in this case also means corruption in belief and opinion, or corruption in terms of his traditions. But the past participle or present participle of the root "khalaf" is also used in three meanings, which are: a- changing the opinion of a person of the Shiite religion, b- mixing the traditions of two hadith books or the Isnads of one book, c- socializing and sharing with others. According to these findings, it should be added that the definitions provided by late shia chroniclers face two shortcomings in defining the term "mukhalliṭ" and its other derivatives. One is that they have not distinguished between these words, and the other is that they have not paid much attention to the different lexical meanings of these words.

Conclusion

The words "mukhalliṭ", "mukhalliṭ", "takhliṭ" and "khalaf", which the writers of the early Shia religious books used in the description of some hadith transmitters - contrary to the opinion of some recent shia chroniclers - do not have the same meaning; Rather, each of these, depending on their literal meanings, and whether they are used to describe the hadith transmitters or the hadith books of those transmitters, have a different meaning from the other. Therefore, hadith researchers should pay attention to the difference in the meaning of these words before judging about modification or weakness of the transmitters or traditions or books that are described with these words in Rijāl sources. Because it is not possible to reject all hadiths whose transmitters are described with some of these words (such as khalaf or mukhalliṭ).

Key words: early Rijāl books, mukhalliṭ, mukhalliṭ, takhlīṭ, khalaf.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، شماره ۳۰

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۷۱-۱۹۲

چستی تعلیل و تبیین کاربری‌های آن در فهم روایت فقهی

جواد سلمان زاده*

◀ چکیده

از مهم‌ترین و کاربردی‌ترین قواعد در دانش فقه‌الحدیث، قاعده تعلیل است که در روایات نسبتاً زیادی به کار رفته است و فوایدی چشمگیر بر آن مترتب است. از همین رو، محدثان و فقها توجهی ویژه بدان داشته و در فهم روایات، استفاده‌ها و برداشت‌های گوناگونی از آن داشته‌اند. آگاهی از این برداشت‌ها، می‌تواند اهمیت تعلیل در فهم روایت فقهی را بیش از پیش آشکار کند و نحوه استفاده از تعلیل را تا اندازه زیادی نشان دهد. این پژوهش بر آن است تا با استفاده از روش توصیفی تحلیلی موارد استفاده از قاعده تعلیل را تبیین کند و نحوه استفاده از این قاعده را عملاً به نمایش گذارد. برخی از مهم‌ترین کاربری‌های تعلیل در فهم حدیث عبارت‌اند از: تعمیم، تشخیص حکم، شناسایی حدیث تقیه‌ای، ترجیح معنای مجمل بر ظاهر.

◀ کلیدواژه‌ها: تعلیل، تعمیم، فقه‌الحدیث، فهم حدیث، منصوص العله.

* استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران / j.salmanzadeh@hsu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۶

۱. بیان مسئله

تعلیل، اسلوبی ادبی است که علت و سبب حکم را بیان می‌کند. این اسلوب، با بیان علت، موضوع و حکم را روشن‌تر و آشکارتر می‌سازد و فهم بیشتر و دقیق‌تری از متن را بهره‌خواننده می‌کند؛ چنان‌که متن پژوهان، در همه متون اصل را بر تعلیل نهاده‌اند (ابن‌عابدین، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۴۸۲). از همین رو، کاربرد فراوان این اسلوب در حدیث نشان می‌دهد که ائمه علیهم‌السلام بدین اسلوب توجه داشته و با اهداف و اغراضی گوناگون آن را در کلام خود به کار برده‌اند. با توجه به کاربرد چشمگیر تعلیل در روایات و اثر فراوان آن در فهم روایت فقهی، این سؤال مطرح است که فقها، متکلمان و محدثان چه کاربری‌هایی از این اسلوب در فهم معنا و مقصود حدیث داشته‌اند؟ نظر به توجه دقیق دانشوران اسلامی نسبت به قواعد فهم حدیث، پیش‌بینی می‌شود که آنان از اسلوب تعلیل بهره‌های گوناگون برده و در فهم معنا و مقصود و استنباط احکام دینی به‌طور جدی از تعلیل استفاده کرده‌اند.

۱-۱. پیشینه پژوهش

ردیابی دغدغه و سؤالات مذکور در پژوهش‌های گذشته نشان می‌دهد که پیشینیان همین دغدغه را در ذهن داشتند و در مطالعات علمی‌شان بدان توجه کردند و آثار گوناگونی را به چاپ رساندند. مهم‌ترین آثار چاپ‌شده در این موضوع عبارت‌اند از:

- «شناخت علت در سرایت حکم از نص به موارد دیگر از نظر مذاهب اسلامی» (سمیعی و واعظی، ۱۳۹۷ش): این مقاله با هدف بررسی روش‌های گوناگون کشف ملاک از نظر مذاهب اسلامی نگاشته شد و توانست برخی از این روش‌ها چون قیاس منصوص العله، قیاس اولویت، تنقیح مناط قطعی و... را بازشناسی کند. همان‌گونه که پیداست، این مقاله تنها بر یکی از کاربری‌های تعلیل به نام تعلیل متمرکز است و ابعاد و جوانب مختلف همین کاربری را شکافته است. اما کاربری‌های گوناگون قاعده تعلیل، هیچ‌گاه سؤال این مقاله نبوده و به دیگر کاربری‌های این قاعده توجهی نشده است.

- «مفهوم تعلیل در گزاره اخلاقی معلل در قرآن و حدیث» (عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۸ش): این پژوهش با تمرکز بر گزاره‌های اخلاقی معلل در قرآن و حدیث، چنین دریافته است که تعلیلات صریح در موضوع اخلاق، گزاره‌هایی قابل تعمیم هستند و علت

استفاده قرآن و حدیث از تعلیل، همین تعمیم و اقناع مخاطب است. بنابراین مقاله مذکور به کاربری‌های تعلیل در فهم و استنباط نپرداخته است.

- «اسلوب بیان تعلیل در روایات مربوط به بیع در فقه امامیه» (علیشاهی قلعه‌جوقی و دبیرزاده، ۱۳۹۹ش): این مقاله بر آن بود تا معیارهایی قانونمند برای بازشناسی علت یا حکمت در روایات بیع ارائه کند. بنابراین سؤال اصلی در این پژوهش، ارائه معیارهایی برای تمایز گزاره‌های تعلیل از گزاره‌های حکمت است و در مقام تبیین کاربری‌های تعلیل در فهم روایت نیست.

- «بررسی مفهوم تعلیل» (ابراهیمی، ۱۳۹۴ش): در این پژوهش، تعلیل به‌عنوان اسلوبی لفظی تبیین شده و امکان مفهوم‌گیری از آن مورد بررسی قرار گرفته است. این مقاله بیشتر بر مفهوم‌گیری از تعلیل متمرکز بوده و کاربری‌های آن را در فهم روایت بررسی نکرده است.

- *گونه‌های کاربرد قیاس در فقه شیعه بر اساس جواهر الکلام* (یزدانی کمرزرد، ۱۳۸۹ش): پژوهشی است که با هدف گردآوری انواع قیاس به کاررفته در *جواهر الکلام* سامان یافته است. در این پایان‌نامه، در بحث انواع قیاس، قیاس منصوص العله را به‌عنوان مهم‌ترین قیاس معرفی می‌کند و مباحثی مرتبط چون ارکان و شرایط قیاس و چگونگی تسری حکم بیان می‌شود و قیاس‌های به‌کاررفته در ابواب فقهی عبادات، عقود، ایقاعات و احکام شناسایی و تبیین می‌گردند. این پایان‌نامه، اگرچه نزدیک‌ترین پژوهش به این مقاله است، بررسی قیاس‌های به‌کاررفته در آن نشان می‌دهد که این پژوهش به‌دنبال موضوعاتی بوده که قیاس در آن موضوعات مورد استفاده قرار گرفته است؛ لذا به تبیین کاربری‌های تعلیل به‌عنوان نوعی قیاس نپرداخته است.

- *اسلوب تعلیل در قرآن* (رمزی، ۱۳۹۲ش): این کتاب، قاعده تعلیل را به‌عنوان قاعده‌ای زبانی در کتاب قرآن مورد مطالعه قرار داده و مصادیق تعلیلی قرآن را از زاویه زبان‌شناختی بررسی کرده است. شبیه همین پژوهش را کتابی با عنوان *اسلوب تعلیل شیوه‌های بیان آن در قرآن کریم* به انجام رسانده که ترجمه کتابی عربی با عنوان *اسلوب التعلیل و طرائقه فی القرآن الکریم* است.

- *تعلیل‌های اخلاقی و تربیتی امام علی (ع) در نهج البلاغه* (زارع عصمت‌آبادی،

۱۳۹۴ش): این پژوهش در قالب کتاب، گزاره‌های تعلیلی نهج‌البلاغه را در دو موضوع اخلاق و تربیت رصد کرده و جنبه تعلیلی این گزاره‌ها را بررسی کرده است. و کتابی دیگر با عنوان تعلیل‌های توحیدی امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه، تعلیل را در گزاره‌های توحیدی نهج‌البلاغه بررسی می‌کند.

با توجه به پیشینه موجود، تاکنون پژوهشی مستقل درباره کاربری‌های تعلیل در فهم حدیث فقهی انجام نشده که در این پژوهش بدان پرداخته است. از این گذشته، چستی تعلیل و برخی اصطلاحات مورد استفاده در این قاعده، تبیین و شفاف‌سازی شده‌اند.

۲. ادبیات پژوهش

در این پژوهش، چندین اصطلاح به کار رفته که لازم است معنا و تعریف آن‌ها ذکر شود. مهم‌ترین اصطلاحات استفاده‌شده عبارت‌اند از:

۲-۱. علت

واژه یا گزاره‌ای است که مناط و ملاک حکم (حکیم، ۱۹۷۹م: ۳۰۸) را مشخص می‌کند. منظور از مناط و ملاک حکم، چیزی است که شرع به حکم نسبت می‌دهد و حکم را بدان منوط می‌کند و آن را به‌عنوان علامت و نشانی از حکم مطرح می‌کند. گفتنی است که میان علت و حکم، رابطه مناسبت برقرار است؛ بدین معنا که حکم با آن رابطه وجودی و عدمی دارد (همان‌جا). پس با وجود علت، حکم وجود می‌یابد و با فقدان آن، حکم از بین می‌رود.

در تعریفی دقیق‌تر، علت وصف ظاهر و منضبطی دانسته شده که شارع آن را به‌عنوان نشانه حکم وضع کرده و میان آن دو رابطه مناسبت برقرار است (همان‌جا). این وصف در واقع همان مصالح و مفاسد واقعی است که وجود و بقای حکم شرعی در گرو وجود و بقای آن‌هاست (عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۸ش: ۱۰۶).

در این تعریف، چهار مؤلفه ظاهر، منضبط، نشانه حکم و مناسبت وجود دارد که نیازمند تبیین هستند.

برخی ظاهر را این‌گونه معنا کرده‌اند که علت باید وصفی محسوس باشد تا بتوان آن را در مصادیق و موارد بعدی شناسایی کرد (حکیم، ۱۹۷۹م: ۳۰۸-۳۰۹). به نظر می‌رسد که این برداشت از ظاهر، برداشتی محدود و کوچک است و گستره علت را به مفاهیم

محسوس کوتاه می‌کند؛ درحالی‌که علل به‌کاررفته در منابع دینی، محدود به مفاهیم محسوس نیستند و مفاهیم معقول نیز در آن‌ها دیده می‌شود. بنابراین بهتر است منظور از ظاهر را این بدانیم که علت باید روشن و پیدا باشد و مفهومی گنگ، تاریک، مجمل و ناپیدا نباشد (عبدالمنعم، بی‌تا: ج ۲، ۲۳۳) تا بتوان آن را به‌خوبی درک، و در صورت لزوم، آن را در موارد و مصادیق بعدی شناسایی کرد.

منظور از منضبط، این است که حدود مرز و چهارچوب آن مشخص باشد تا امکان تحقق آن در موارد و مصادیق بعدی ممکن باشد (حکیم، ۱۹۷۹م: ۳۰۹) با توجه به این وصف، علت نمی‌تواند از اوصافی باشد که ثابت نیستند (عبدالمنعم، بی‌تا: ج ۲، ۲۳۳) و تغییر و دگرگونی آن‌ها زیاد است و با تغییر شرایط زمانی، مکانی و... تغییر می‌کند. از همین رو در جدیدترین پژوهش‌ها، علت جزء قضایای ثابت و تغییرناپذیر دانسته شده که با اختلاف افراد، زمان و مکان تغییر نمی‌کند (علیشاهی و دبیرزاده، ۱۳۹۹ش: ۷۹).

اما اینکه علت، علامت و نشانه حکم است، بدین معناست که علت مهم‌ترین ویژگی و شاخصه حکم است و موضوع حکم در علت نماد شده است؛ هرچند این علت در دیگر موارد و مصادیق نیز وجود دارد. و منظور از مناسبت میان حکم و علت، این است که وجود و عدم آن دو به هم وابسته است و وجود هر یک، منجر به وجود دیگری و عدم هر یک، به عدم دیگری می‌انجامد.

با توجه به تعاریف مذکور، علت شاخصه اصلی و بنیادین موضوعی است که حکم برای آن موضوع صادر شده است. این شاخصه چندین ویژگی دارد که عبارت‌اند از: ظاهر بودن، منضبط بودن، نشانه بودن و مناسبت با حکم.

۲-۲. تعلیل

تعلیل قضیه و گزاره‌ای است که حکم به‌کاررفته در آن گزاره، همراه با علت و به‌شکل معلل است (زرکشی، ۱۳۷۶ق: ج ۳، ۹۱). این قضایا هم فواید و ثمرات معنایی بیشتری نسبت به قضایای نامعلل دارند و هم در اقناع مخاطب کارا تر و مفیدترند (همان‌جا). از همین رو در روایات از این گزاره‌ها استفاده شده است تا هم آموزه‌های دینی بیشتری را پوشش دهند و هم به مخاطب آگاهی بیشتری داده شود تا با معرفت و شناختی بیشتر حکم را پذیرا باشد.

گزاره‌های تعلیلی به دو گونه قابل شناسایی هستند:

الف. گزاره‌هایی که در آن‌ها ادات تعلیلی چون واژه علت، أجل، سبب (ابراهیمی، ۱۳۹۴ش: ۱۲)، لام تعلیل (زرکشی، ۱۳۷۶ق: ج ۳، ۹۱)، إن، أن، إذ، باء، کی، من، لعلّ و... (سیوطی، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ۲۰۲) به کار رفته است.

ب. گزاره‌های که معنای تعلیلی از آن‌ها افاده می‌شود، بی‌آنکه ادات لفظی تعلیل در آن‌ها ذکر شده باشد.

۳-۲. حکم

در قضایای تعلیلی، حکم همان نظر شارع است که برای موضوع منظور صادر شده است (حکیم، ۱۹۷۹م: ۳۰۷). در واقع، حکم، همان احکام مرسوم و رایجی چون واجب، حرام و... است که بر رفتارهای دینی اطلاق می‌شود.

۴-۲. موضوع

موضوع، محل و موردی است که حکم شرعی برای آن در نظر گرفته شده است. در اصطلاحات اصولی از موضوع به اصل یاد می‌شود (همان‌جا). در واقع، موضوع، اولین مفهوم یا مصداقی است که حکم بر آن صادر شده است و این حکم می‌تواند بر دیگر مفاهیم و مصادیق تعمیم و تسری داده شود.

۳. کاربری‌های تعلیل

با توجه به تأثیر زیاد تعلیل در فرایند فهم حدیث، فقها و محدثان بدین قاعده توجه ویژه داشته و در فهم حدیث از آن بهره گرفته‌اند. با مطالعه انجام‌شده در کتب حدیثی و فقهی، بیشترین کاربری تعلیل در فرایند فهم و استنباط موارد ذیل است:

۱-۳. تعمیم

تعمیم مهم‌ترین و فراوان‌ترین کاربری است که از تعلیل برداشت شده؛ زیرا نقش و جایگاه بالایی در تغییر و تحول حکم دارد. همچنین محدثان و فقها بیشترین استفاده از آن را در مواجهه با احادیث معلّل داشته‌اند.

منظور از تعمیم، تسری و تعدی حکم از مورد مذکور در روایت به همه موارد و مصادیقی است که علت را دارا هستند. البته این علت باید نص در نقل باشد و با قیاس به دست نمی‌آید (حلی، ۱۴۰۴ق: ۲۱۸). تعمیم و تسری منصوص العله خود مبتنی بر این

نکته عقلی است که با پیدا شدن علت، وجود معلول لازم می‌گردد و اگر علت این ویژگی را نداشته باشد که وجودش باعث پیدا شدن معلول گردد، از علت بودن نقض می‌شود (همان‌جا). پس در واقع، تعمیم تعلیل منصوص العله حکمی عقلی است که برگرفته از اثرگذاری علت در معلول (حکم) است. برخی از کاربری‌های تعلیل در تعمیم عبارت‌اند از:

۳-۱-۱. تعمیم حرمت به همه مصادیق علت

روایت «لم حرم الله الخمر؟ فقال حرمها لفعالها و فسادها» (کلینی، ۱۳۶۷ش: ج ۶، ۴۱۲) شراب را به طور مطلق حرام اعلام کرده است. این روایت در لسان فقها معمولاً بدین صورت نقل می‌شود که «حرم الخمر لانه مسکر». در نقل فقها، تعلیلی بیان شده است که معنایی بیش از حرمت شراب به روایت می‌دهد؛ چنان‌که بسیاری از فقها از این روایت برداشت کرده‌اند که نه تنها شراب حرام است، بلکه هر آنچه مسکر باشد، مشمول این حکم می‌گردد (مظفر، ۱۳۸۳ش: ج ۳، ۲۰۲).

از این کاربری برمی‌آید که در روایت مذکور، نه تنها شراب حرام شده است، بلکه هر آنچه عارضه مسکر بودن را دارا باشد، به حکم حرمت متهم می‌گردد. اینکه کاربری تعمیم از کدام قاعده علمی به دست می‌آید، مورد اختلاف است. در این اختلافات، نظر برگزیده این است که حمل تعلیل بر تعمیم برآمده از ظاهر متن و حجیت ظواهر است و ظاهر متن این معنا را به دست می‌دهد که هر مسکر مشمول حکم حرمت است (نک: مظفر، ۱۳۸۳ش: ج ۳، ۲۰۲) و نمی‌توان با استفاده از قیاس عقلی، حکم حرمت را بر دیگر مسکرات تعمیم داد؛ زیرا استفاده از قیاس عقلی در استنباط احکام دینی ممنوع است. این معنای ظاهری این‌گونه به دست می‌آید که عام بودن^۱ علت و عدم انحصار آن در مورد، این ظرفیت دلالتی را به روایت می‌دهد که حکم بر همه موارد حائز علت تعمیم و تسری داده شود (نک: همان‌جا). به تعبیر دیگر، اینکه علت با الفاظ عام بیان می‌شود و تخصیصی برای آن در نظر گرفته نشده، جواز تعمیم آن بر دیگر مصادیقش را صادر کرده است.

نمونه دیگر تعمیم حکم حرمت به همه مصادیق موضوع را، می‌توان به روایت زیر

اشاره کرد:

«... عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا يصلح التمر بالرطب، ان الرطب رطب والتمر يابس فإذا بيس الرطب نقص» (طوسی، ۱۳۶۵ش: ج ۷، ۹۰).

در این روایت، معامله خرمای خشک با خرمای تازه نهی شده است؛ زیرا خرمای خشک وزنش ثابت است و خرمای تازه در گذر زمان خشک می‌شود و وزن اولیه‌اش کاهش می‌یابد. برخی فقها از تعلیل به‌کاررفته در این روایت استفاده کرده و حکم را به دیگر مصادیق علت تعمیم داده‌اند (حلی، ۱۴۱۵ق: ج ۵، ۷۹). اینکه معصوم از میان همه ویژگی‌های خرمای خشک و تازه به ویژگی وزن آن‌ها توجه دارند، نشان می‌دهد که ویژگی وزن در معامله اثرگذار است. پس می‌توان با استناد به همین ویژگی، موضوع را از خرما به دیگر موضوعات تعمیم و تسری داد؛ بدین ترتیب که هر بیعی که کالای معامله‌شده در آن دچار کاهش وزن شود، درست نیست و موجب زیان یکی از دو طرف معامله خواهد بود.

۳-۱-۲. تعمیم ناروایی به همه آسیب‌زنده‌های بدن

نمونه دیگر کاربری تعلیل در تعمیم را می‌توان در روایت زیر مشاهده کرد:

«... عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس بأن يحتجم الصائم الا في شهر رمضان فإنني أكره أن يغمر بنفسه الا أن لا يخاف على نفسه فإننا إذا أردنا الحجامة في رمضان احتجمنا ليلاً» (طوسی، ۱۳۹۰ش: ج ۲، ۹۱).

در این روایت، حجامت در ماه مبارک رمضان روا شمرده نشده است؛ زیرا حجامت در این ماه به بدن آسیب می‌زند. علت روا نشمردن حجامت در ماه مبارک، آسیب دیدن بدن معرفی شده است. برخی از این تعلیل امام استفاده کرده‌اند که هرآنچه به بدن آسیب زند، مشمول این حکم خواهد بود (موسوی عاملی، ۱۴۱۰ق: ج ۶، ۱۲۷). در این کاربری، حکم ناروایی به همه موارد حائز موضوع آسیب زدن به بدن، تعمیم و تسری داده شده است؛ این تعمیم برخاسته از حساسیت مضاعف ویژگی «آسیب‌زندگی» در ماه مبارک است که می‌تواند روزه این ماه را دچار اشکال و اختلال سازد. پس چون «آسیب‌زندگی به بدن» در ماه مبارک از حساسیتی مضاعف برخوردار است، استفاده یا ارتکاب هرآنچه به بدن آسیب زند و قوه بدن جهت انجام روزه را کاهش دهد، ناروا خواهد بود.

نمونه‌های دیگر این نوع کاربری از تعلیل را می‌توان در آثار زیر مشاهده کرد: همان:

ج ۳، ۱۶۳-۱۶۴؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ۴۴۵؛ حلی، بی تا: ج ۲، ۸۱۰ و ۵۹۸؛ ج ۱، ۳۹۲ و ۴۴۲-۴۴۳؛ ج ۳، ۵۷؛ ج ۶، ۳۴۸؛ ج ۷، ۲۵۳؛ ج ۹، ۲۸۱؛ حلی، ۱۴۱۶ق: ج ۷، ۳۲۹.

۲-۳. تشخیص حکم

تشخیص حکم، مهم‌ترین و حساس‌ترین قسمت کار با روایت است که با استفاده از قراین و ابزارهای گوناگون به دست می‌آید و فقیه در تشخیص آن، همه ابزارها و قراین موجود در روایت را کنار هم قرار می‌دهد تا حکم را استنباط کند. از قراین مهم در تشخیص حکم، تعلیل است که مورد توجه جدی فقیه است و فقیه از آن در تشخیص حکم زیاد استفاده می‌کند. برخی از کاربری‌های تعلیل در تشخیص حکم عبارت‌اند از:

۱-۲-۳. تشخیص استحباب

استحباب در لغت به معنای میل به چیزی است و در اصطلاح به حکم شرعی گفته می‌شود که انجام آن واجب نیست و شارع اجازه ترک آن را داده است (مرکز المعجم الفقهی، بی تا: ۲۲۱). این حکم گاه به صورت نص یا ظاهر از روایت برداشت می‌شود و فقیه به راحتی آن را از روایت استنباط می‌کند. اما گاه نص و ظاهر روایت بر حکمی دلالت دارد و فقیه با استفاده از قراین موجود، حکمی متفاوت برداشت می‌کند. روایت زیر، نمونه‌ای از روایاتی است که فقیه در تشخیص حکم از قراین استفاده می‌کند و حکمی متفاوت از حکم برداشت شده از نص یا ظاهر روایت به دست می‌دهد.

«... عن عبد الکریم بن عتبة الکوفی الهاشمی قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول ولم يمسه يده اليمنى شيء أيدخلها في وضوئه قبل أن يغسلها؟ قال: لا حتى يغسلها قلت: فإنه استيقظ من نومه ولم يبيل أيدخل يده في وضوئه قبل أن يغسلها؟ قال: لا لأنه لا يدري أين باتت يده فليغسلها» (طوسی، ۱۳۹۰ش: ج ۱، ۵۱).

در این روایت، راوی از امام می‌پرسد که اگر انسان خوابیده از خواب بیدار شود، آیا قبل از دفع ادرار می‌تواند بدون شستن دست وضو بگیرد؟ امام پاسخ می‌دهند: خیر! زیرا او نمی‌داند در هنگام خواب، دستش کجا بوده است. پس لازم است دستش را بشوید. امام به پرسش شستن دست قبل از وضو، پاسخ منفی می‌دهند و پاسخ منفی در سیاق منع، ظهور در نهی دارد (زرکشی، ۱۴۲۱ق: ج ۲، ۱۵۷) و نهی، ظهور در حرمت دارد.

(قمی، بی تا: ۱۶۰). بنابراین اولین برداشت از حدیث، این است که شستن دست قبل از وضو و بعد از بیداری واجب است و وضوی قبل از شستن دست درست و نافذ نیست. اما برخی از فقها، این وجوب را از روایت برداشت نکرده و آن را بر استحباب حمل کرده‌اند (طوسی، ۱۳۹۰ش: ج ۱، ۵۱). در تحلیل این برداشت از روایت، برخی بر آن شدند که تعلیل مذکور در روایت، نشان از آن است که امام استحباب شستن قبل از وضو را در نظر داشتند، نه وجوب آن را (محقق حلی، ۱۳۶۴ش: ج ۱، ۱۶۶-۱۶۷)؛ زیرا جمله «لانه لا یدری این باتت یده» این معنا را می‌رساند که تنها امکان و احتمال این وجود دارد که انسان خوابیده در فرج خود یا همسرش دست کرده باشد یا دستش را به نجاساتی چون منی نجس و آلوده کرده باشد (مجلسی، بی تا: ج ۱، ۱۶۷)؛ لذا برای رفع نجاست احتمالی، این حکم وارد شده است (محقق خوانساری، بی تا: ۹۲). البته این حکم استحباب احتمالاً برای کسی نافذ است که وضویش را با آب داخل ظرف (الاناء المغترف منه) می‌گیرد نه آب جاری و کثیر (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ج ۶، ۳۳۲).

با توجه به آنچه گذشت، تعلیل این توان را داراست که حکم وجوب را به استحباب تبدیل کند و این تبدیل حکم، برداشتی است که از ظاهر روایت برداشت می‌شود و ظاهر روایت حجت است. اینکه تعلیل می‌تواند حکم را تغییر دهد، نشان از اهمیت بالای این قاعده در فهم حدیث است و بی توجهی به آن، می‌تواند در فهم حکم تأثیری فراوان به جا گذارد.

۳-۲-۲. تأیید حرمت

حرمت، حکمی است که مکلف را بر ترک ملزم می‌کند. این حکم به وسیله مواد و هیئت‌های گوناگونی چون ماده نهی، هیئت «لا تفعل»، دستور عقل و... به دست می‌آید (حکیم، ۱۹۷۹م: ۶۳). اما جدای از این مواد و هیئت‌ها، گاه قراین و شواهدی در روایت حضور دارند که حکم حرمت را تأیید می‌کنند و استحکام و استواری آن را بیشتر می‌نمایند. یکی از این قراین، تعلیل است که در روایت زیر به کار رفته است:

«و عن البراء قال: قال رسول الله ﷺ: لا تصلوا فی مبارک الابل فإنها من الشیاطین» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۸۰، ۳۰۹).

در این روایت، پیامبر ﷺ با استفاده از صیغه نهی، از نماز خواندن در استراحتگاه شتر

نهی می‌کنند. از آنجاکه صیغه نهی ظهور در حرمت دارد، فقها از این روایت، حرمت را برداشت کرده‌اند. اما آنچه این حکم را تأیید و تأکید می‌کند، تعلیلی است که معصوم در ادامه روایت بیان کرده و استراحتگاه شتر را از شیاطین دانسته‌اند (حلی، بی‌تا: ج ۱، ۲۴۵).

اینکه امام به صیغه نهی بسنده نکردند و این صیغه را تعلیل می‌کنند، این معنا را بر معانی برداشت‌شده از روایت می‌افزاید که حرمت نماز خواندن در استراحتگاه شتر امری تأییدشده و تأکیدی است؛ زیرا نماز خواندن در مکانی که به شیطان منسوب بوده و محل حضور شیطان است، می‌تواند عواقب و پیامدهای زیادی را به دنبال داشته باشد تا جایی که انجام بهترین عمل در آنجا حرام اعلام می‌شود.

۳-۲-۳. تشخیص منع از اعاده فعل

اعاده فعل به معنای تکرار فعل عبادی است که در صورت بطلان مرتبه اول واجب می‌شود و گاه این اعاده مستحب است. در واقع اعاده، انجام فعل پس از انجام اول است که حکم آن با استفاده از ظهور متن و قراین بیرونی و درونی به دست می‌آید. تعلیل از جمله قراین مهمی است که در تشخیص این حکم کاربری دارد. برای مثال، برخی فقها در بررسی روایت زیر از تعلیل استفاده می‌کنند:

«... عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب فتيمم بالصعيد و صلى ثم وجد الماء؟ فقال: لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل أحد الظهورين» (طوسی، ۱۳۹۰ش: ج ۱، ۱۶۱).

امام صادق عليه السلام نماز مرد جنب با تیمم را درست می‌خوانند و نیازی به اعاده آن نمی‌بینند؛ در حالی که آن مرد بعد از نماز به آب دسترسی پیدا می‌کند. امام در تعلیل این حکم می‌فرماید: پروردگار آب همان پروردگار خاک است^۲ و مرد جنب از یکی از این دو پاک‌کننده استفاده کرده است.

اینکه امام در تعلیل حکم به یکی بودن پروردگار آب و خاک استناد می‌کنند، سخنی اضافه بر حکم است و معنایی اضافه به روایت می‌دهد. برخی از گزاره‌های تعلیلی چنین استفاده می‌کنند که امام از اعاده نماز مطلقاً منع می‌کنند (حلی، بی‌تا: ج ۱، ۱۵۵). جدای از اینکه دسترسی به آب در زمان ادای نماز بوده یا در زمان قضای نماز به آب دسترسی پیدا

کرده است و جدای از اینکه آب برای او زیان داشته یا استفاده از آب، زینتی برای مرد به دنبال نداشته است.

اینکه از تعلیل مذکور، منع مطلق اعاده برداشت می‌شود، می‌تواند ناشی از مطلق بودن گزاره تعلیلی بوده باشد که بدون هیچ قید و تبصره‌ای ارائه شده است.

۳-۲-۴. تشخیص اطلاق حکم

اطلاق بر معنای شایع در جنس دلالت دارد (مظفر، ۱۳۸۳ش: ج ۱، ۲۲۴)؛ یعنی اگر وصف مطلق بر معنایی تعلق گرفت، آن معنا دلالتی بدون قید و حصر دارد و همه شرایط و حالات را پوشش می‌دهد. وصف اطلاق با ادات و ابزارهای گوناگونی چون فقدان قید، الف و لام عهد در اسامی علم، اسم جنس و... اثبات می‌شود (همان: ج ۱، ۲۲۵)؛ اما قراین دیگری نیز در شناسایی اطلاق حکم اثرگذار هستند. تعلیل از جمله قرینه‌هایی است که برخی از فقها، آن را در معنای اطلاق به کار برده و به وسیله آن، اطلاق حکم را استنباط کرده‌اند. نمونه را به روایت زیر اشاره می‌شود:

«... عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب فتيمم بالصعيد و صلى ثم وجد الماء؟ فقال: لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل أحد الطهورين» (طوسی، ۱۳۹۰ش: ج ۱، ۱۶۱).

همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، امام صادق عليه السلام نماز انسان جنب را به وسیله تیمم صحیح دانسته و از اعاده آن پس از دسترسی به آب منع کرده‌اند. اینکه در روایت، از قیود حکم سخنی به میان نیامده است، خود دال بر مطلق بودن حکم است. اما برخی از محدثان و فقها، جدای از فقدان قیود در روایت، از گزاره تعلیلی در روایت استفاده کرده و آن را بر اطلاق حکم حمل کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۲ق: ج ۲، ۳۱۰) و قیودی چون عمدی بودن فعل (خوئی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۳۴۹) و بقای زمان (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ج ۶، ۵۶۵) را لحاظ نکرده‌اند.

این برداشت از تعلیل، این‌گونه قابل توجیه است که آب و خاک و استفاده از یکی از آن دو، به صورت مطلق به کار برده شده‌اند و هیچ‌یک از قیود احتمالی برای آن‌ها در نظر گرفته نشده است؛ درحالی‌که امام این امکان را داشتند که گزاره تعلیلی را به قیود احتمالی چون بقای زمان، عمدی بودن فعل و زیان نداشتن آب مقید کنند.

۳-۳. حمل بر تقیه

تقیه به معنای دوری زبانی و رفتاری از اعتقاد یا مخالفت با حق در زبان و رفتار نه در اعتقاد هنگام ترس بر جان، مال، خویشاوند و مؤمنان است (مامقانی، بی تا: ۲۴۱). در واقع، تقیه اظهار کفر و باطل و پوشاندن ایمان و حق است (سبحانی، ۱۴۲۱ق: ۴۰۶).
تقیه در روایات معمولاً این گونه شناسایی می‌شود که معصوم در احکام اختلافی، حکمی موافق با اهل سنت ابراز می‌دارند. اما گاه برخی قراین و شواهد لفظی و غیرلفظی می‌توانند تقیه را نشان دهند. تعلیل این ظرفیت را داراست که مواضع تقیه را نشان دهد. برای نمونه به مثال زیر توجه کنید:

«... عن سيف بن عميرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تدخل القبر وعليك نعل ولا قلنسوة ولا رداء ولا عمامة قلت فالخف؟ قال لا بأس بالخف فان في خلع الخف شناعة» (طوسی، ۱۳۶۵ش: ج ۱، ۳۱۳).

در این روایت، از امام صادق عليه السلام سؤال می‌شود که ورود به قبر با کفش چه حکمی دارد؟ امام پاسخ فرمودند که ورود به قبر با کفش اشکالی ندارد و حکم خود را این گونه معلّل کردند که در آوردن کفش، مایه زشتی است.

اینکه امام پس از روا شمردن ورود به قبر با کفش، حکم خود را تعلیل می‌کنند که در آوردن کفش هنگام ورود به قبر مایه زشتی است، مقتضی تقیه‌ای بودن این حکم است (حلی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۳۱۲)؛ زیرا در این حکم، نوعی اشاره است به اینکه برخی این کار را زشت می‌شمرند و امام در شرایط تقیه، به نظر آنها توجه داده و نظر خود را پنهان داشته‌اند. از همین روست که محدثان شیعه این حکم امام را تقیه‌ای می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ۵۲۶). قابل توجه است که این حکم تقیه‌ای در روایتی دیگر توسط امام تبیین شده است^۳ که این نوع استفاده از تعلیل را تأیید می‌کند.

۳-۴. حمل بر معنای مجمل

در روایات، برخی واژه‌ها و عبارات محتمل چند معنا هستند که درجه احتمال در یکی از آنها بیشتر است و در بقیه معانی کمتر است. معنای با درجه احتمال بیشتر، معنای ظاهری (راجح) و معنای با درجه احتمال کمتر، معنای مجمل (مرجوح) نامیده می‌شود (غزالی، ۱۴۱۷ق: ۱۸۷). در این روایات، اصل بر این است که روایت بر معنای ظاهر

حامل شود (اصالة الظهور). اما چنانچه قرینه‌ای محکم پیدا شود که معنای مجمل را تقویت کند، معنای ظاهری کنار گذاشته می‌شود و معنای مجمل محمول قرار می‌گیرد. از قرائن مورد استفاده در ترجیح معنای مجمل، تعلیل است که گاه برخی فقها از آن استفاده کرده و با استفاده از معنای مجمل، حکم امام را استنباط کرده‌اند. نمونه را می‌توان به روایت زیر اشاره کرد:

«... عن أبي الجارود زياد بن المنذر العبدي قال: سمعت أبا جعفر محمد بن علي عليه السلام يقول: صم حين يصوم الناس و أفطر حين يفطر الناس فان الله عز وجل جعل الاهلة موافقت» (طوسی، ۱۳۹۰ق: ج ۴، ۱۶۴).

در این روایت، امام صادق عليه السلام ملاک تشخیص زمان آغاز و پایان ماه مبارک را روزه و افطار مردم اعلام می‌کنند. عبارت «يصوم الناس» و «يفطر الناس» در روایت، عبارتی چند معناست که معنای ظاهری آن، همان عمل و فعل مردم در روزه گرفتن و افطار کردن است. اما این عبارت می‌تواند بر معانی دیگری چون رؤیت، نظر و سخن مردم نیز حمل شود. این معنای عبارت، معنای مجملی است که نسبت به معنای اول، دیرتر به ذهن متبادر می‌شود.

فقها در برخورد با این عبارت چند معنا، معنای مجمل را بر معنای ظاهری ترجیح داده‌اند و ترجیح مذکور را این‌گونه تبیین کردند که امام در پایان روایت، از گزاره تعلیلی استفاده کرده است که نشان‌دهنده رؤیت هلال ماه توسط مردم (مجلسی، بی‌تا: ج ۳، ۳۴۰) و سخن آن‌ها مبنی بر آغاز و پایان ماه است (مدنی کاشانی، ۱۴۱۱ق: ج ۳، ۲۱۵) نه فعل و عمل مردم در روزه گرفتن (مجلسی، بی‌تا: ج ۳، ۳۴۰)؛ زیرا در گزاره تعلیلی بر هلال ماه توجه داده شده است و هلال ماه با رؤیت و دیدن فهم می‌شود.

این استدلال را برخی دیگر از فقها نیز مورد توجه قرار دادند و شیوع رؤیت ماه بین مردم را ملاک آغاز و پایان ماه مبارک اعلام کردند و حجیت این رؤیت را مبتنی بر کثرت و اتفاق مردم دانستند نه حضور دو عادل در میان آن‌ها (محقق بحرانی، بی‌تا: ج ۱۳، ۲۴۵)؛ زیرا حکم همه مردم نافذ و مجزی است (محقق داماد، ۱۳۸۸ش: ج ۳، ۵۱). این استفاده از تعلیل نشان می‌دهد که گزاره‌های تعلیلی از اهمیت بالایی برخوردارند و ظرفیت بالایی جهت استنباط معنا و حکم دارا هستند؛ تا جایی که آن‌ها می‌توانند

معنای ظاهری روایت را بر معنای مجمل آن حمل کنند و معنای مجمل را به‌عنوان منظور و مراد معصوم معرفی کنند.

بررسی متون فقهی و شرح‌الحدیثی نشان می‌دهد که تعلیل کاربری‌های فراوان دیگری در فهم و استنباط نیز دارد که برخی از این کاربری‌ها عبارت‌اند از: «مقدم کردن حدیث معلل بر دیگر احادیث»، «انحصار نفوذ حکم در بقای علت»، «تشخیص قید زمانی حکم»، «تشخیص عدم تحریم»، «حمل بر کراهت»، «تشخیص وجوب حکم»، «تشخیص عدم وجوب حکم»، «تأیید حکم»، «ترجیح روایت»، «تدقیق حکم»، «تعیین حکم»، «تشخیص مفهوم موافق» و

نتیجه‌گیری

- مهم‌ترین گزاره‌های علمی به‌دست‌آمده از این پژوهش عبارت‌اند از:
- ✓ ائمه علیهم‌السلام به‌عنوان گویندگان حدیث، توجه چشمگیری به تعلیل داشتند و این توجه چشمگیر، نشان‌دهنده و تأییدکننده قوه بلاغت آن‌هاست.
 - ✓ متن پژوهان دینی در کار با متون روایی، در مرحله کشف معنا و مراد حدیث از تعلیل بهره گرفته‌اند؛ همچنین در مرحله استنباط حکم به تعلیل توجه داشته‌اند. این نوع مواجهه با تعلیل، نشان‌دهنده جایگاه والای تعلیل در متن پژوهی و فهم حدیث است.
 - ✓ تعلیل کاربری‌های فراوانی در فهم حدیث دارد و می‌تواند معنا و حکم ظاهری را تغییر دهد.
 - ✓ مهم‌ترین کاربری‌های تعلیل در فهم حدیث و استنباط حکم دینی عبارت‌اند از: تعمیم، تشخیص حکم، شناخت مواضع تقیه، ترجیح معنای مجمل و مرجوح.
 - ✓ مهم‌ترین و فراوان‌ترین کاربری‌های تعلیل در فهم و استنباط، تعمیم و تشخیص حکم است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی از عمومیت علت به «اُطْرَادِ عِلْت» یاد کرده‌اند که منظور حضور و برقراری علت در دیگر مصادیق است (موسوی قزوینی، ۱۴۳۰ق: ج ۴، ۸۳۰).
۲. منظور از جمله «رب الماء رب الصعید» این است که آمر به آب همان آمر به خاک است و این دو پاک‌کننده در احکام باهم مشارکت دارند و با یکدیگر برابرند (حلی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۴۵۴).

۱۸۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۱۷۱-۱۹۲

۳. «... عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تنزل القبر و عليك العمامة و لا قلنسوة و لا رداء و لا حذاء و حل از رارك فقال قلت فالخف؟ فقال: لا بأس بالخف في وقت الضرورة و التقية، و ليجهد في ذلك جهده» (طوسی، ۱۳۶۵ش: ج ۱، ۳۱۳-۳۱۴).

منابع

ابراهیمی، بی بی رحیمه. (۱۳۹۴ش). بررسی مفهوم تعلیل. *مطالعات اسلامی: فقه و اصول*، شماره ۱۰۰: ۳۱-۹.

ابن عابدین، محمدامین. (۱۴۱۵ق). *حاشیه رد المحتار*. بیروت: دارالفکر.
حکیم، سید محمدتقی. (۱۹۷۹م). *الاصول العامة للفقہ المقارن*. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۶ق). *تذکره الفقہا مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث*، محقق). قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث.

_____ (۱۴۰۴ق). *مبادئ الوصول إلى علم الاصول*. قم: مکتب النشر الاسلامی.
_____ (۱۴۱۵ق). *مختلف الشیعة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

_____ (بی تا). *منتهی المطلب*. بی جا: بی نا.
خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۲۶ق). *شرح العروة الوثقی*. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
رمزی، ژاله. (۱۳۹۲ش). *اسلوب تعلیل در قرآن*. قم: دانشکده علوم و معارف قرآن کریم.
زارع عصمت آبادی، مرضیه. (۱۳۹۴ش). *تعلیل های اخلاقی و تربیتی امام علی عليه السلام در نهج البلاغه*. یزد: کوثر قرآن.

زرکشی، محمد. (۱۳۷۶ق). *البرهان* (م. أبو الفضل إبراهيم، محقق). بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.
_____ (۱۴۲۱ق). *البحر المحيط فی أصول الفقه*. بیروت: دارالکتب العلمیة.

سبحانی، جعفر. (۱۴۲۱ق). *أضواء علی عقائد الشیعة الامامیة*. قم: مؤسسه الامام الصادق عليه السلام.
سمیعی، طه، و واعظی، سید حسین. (۱۳۹۷ش). *شناخت علت در سرایت حکم از نص به موارد دیگر از نظر مذاهب اسلامی*. *مبانی فقهی حقوق اسلامی*، شماره ۲۲: ۱۱۹-۷۷.

سیوطی، جلال الدین. (۱۴۱۶ق). *الاتقان فی علوم القرآن*. بیروت: دارالفکر.
طباطبایی، سید علی. (۱۴۱۲ق). *ریاض المسائل*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ش). *الاستبصار* (ح. موسوی خراسان، محقق). تهران: دارالکتب الاسلامیة.

_____ (۱۳۶۵ش). *تهذیب الاحکام* (ح. موسوی خراسان، محقق). تهران: دارالکتب الاسلامیة.
عالم زاده نوری، محمد. (۱۳۹۸ش). *مفهوم تعلیل در گزاره اخلاقی معلل در قرآن و حدیث*. *پژوهش نامه اخلاق*، شماره ۴۳: ۹۹-۱۱۴.

- عبدالمنعم، محمود عبدالرحمن. (بی تا). معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهية. قاهره: دارالفضيلة.
- علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل، و دبیرزاده، منصوره. (۱۳۹۹ش). اسلوب بیان تعلیل در روایات مربوط به بیع در فقه امامیه. مصباح الفقاهه، شماره ۵: ۷۷-۱۰۴.
- غزالی، محمد. (۱۴۱۷ق). المستصفی (م. عبدالسلام عبدالشافی، محقق). بیروت: دارالکتب العلمیة.
- فیض کاشانی، محمدمحسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: مکتبه الامام امیر المؤمنین علی علیه السلام العامة.
- قمی، میرزا ابوالقاسم. (بی تا). قوانین الاصول. بی جا: بی نا.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۷ش). الکافی (ع. غفاری، مصحح). تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- مامقانی، عبدالله. (بی تا). نهاية المقال فی تکملة غاية الامال. نجف: المطبعة المرتضوية.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____. (۱۴۰۶ق). ملاذ الاختیار فی فهم تهذیب الاخبار (م. رجایی، محقق). قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- مجلسی، محمدتقی. (بی تا). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمد حسین کوشانیپور.
- محقق بحرانی، یوسف. (بی تا). الحدائق الناضرة (م. ایروانی، محقق). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- محقق حلی، ابوالقاسم. (۱۳۶۴ش). المعتمد. تحقیق عدة من الافاضل بإشراف ناصر مکارم شیرازی. قم: مؤسسه سیدالشهداء علیه السلام.
- محقق خوانساری، حسین. (بی تا). مشارق الشموس. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث.
- محقق داماد، محمد. (۱۳۸۸ش). کتاب الحج. بی جا: بی نا.
- مدنی کاشانی، رضا. (۱۴۱۱ق). براهین الحج للفقهاء والحجج. کاشان: المدرسة العلمیة الآیة الله العظمی مدنی.
- مرکز المعجم الفقهی. (بی تا). المصطلحات. بی جا: بی نا.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۳ش). اصول الفقه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی). (۱۴۱۰ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (سید محمد کلانتر، محقق). قم: منشورات جامعة النجف الالینیة.
- موسوی عاملی، سید محمد. (۱۴۱۰ق). مدارک الأحکام (مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، محقق). مشهد: مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث.
- موسوی قزوینی، سید علی. (۱۴۳۰ق). تعلیقة علی معالم الاصول (ع. علوی قزوینی، محقق). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- یزدانی کمرزد، محمدمهدی. (۱۳۸۹ش). گونه‌های کاربرد قیاس در فقه شیعه بر اساس جواهر الکلام. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

References

- Abdul Munim, M. (Beta). *Mu'jamul mustalahat val alfazel fighiah*. Cairo: Dar ol-Fadilah. [In Arabic].
- Alemzade Nouri, M. (2018). *Ma'fume Ta'ill dar ghuzarehaye akhlaghie muallal dar Quran and Hadith*. Research Journal of Ethics, No. 43, 114-99. [In Persian].
- Alishahi Qala Joghi, A., and Debirzadeh, M. (2019). *Uslube bayane Ta'ill dar revayate marbute be beia' dar fighe emamiah*. Misbah al-Faqaha, No. 5, 104-77. [In Persian].
- Al-Mu'jam al-Fiqhi center. (Beta). *Almustalehat*. Bija: Bina. [In Arabic].
- Ameli, S. (1989). *Madarekul ahkam*. Research Al- ulBayt (AS) Institute for the Revival of Tradition. Mashhad: Ahl al-Bayt Foundation (AS) for Revival of Tradition. [In Arabic].
- Culeini, M. (1947). *AlKafi*. revise: A. Ghaffari. Tehran: Dar al-Kutub el-Islamiya. [In Arabic].
- Ebrahimi, b. (2014). *Barresie mafhuume Ta'ill*. Islamic Studies: Fiqh and Usul, No. 100, 9-31. [In Persian].
- Faiz Kashani, M. (1985). *Alwafi*. Isfahan: Al-Imam Amir al-Muminin Ali □ General Library. [In Arabic].
- Ghazzali, M. (1996). *AlMustasfa*. Research: M. Abd al-salam Abd al-shafi. Beirut: Dar al-Kutub al-elmiya. [In Arabic].
- Hakim, S. (1979). *Alusulul amma lelfighel mugharen*. Qom: Al-ul-Bait Foundation. [In Arabic].
- Helli, H. (1995). *Tazkeratul fughaha'*. Research: Al-ulbayt Institute (AS) for Revival of Tradition. Qom: Al-ulbayt Foundation (AS) for Revival of Tradition. [In Arabic].
- . (1983). *Mabadeul vusul ela elmel usul*. Qom: Al-Nashro l-Islami School. [In Arabic].
- . (1994). *Mukhtalefu shia*. Qom: Al-Nashro l-Islami institue. [In Arabic].
- . (Beta). *Muntahal matlab*. Bija: Bina. [In Arabic].
- Hurr Ameli, M. (1993). *Tafsilo vaselel shia ela tahsile masaelel sharia*. Research: Al-ulbayt (AS) Institute for the Revival of Tradition. Qom: Al-Albayt Foundation (AS) for Revival of Tradition. [In Arabic].
- Ibn Abdin, M. (1994). *Hashiatu raddel muhtar*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic].
- Khui, S. (2005). *Sharhul urvatel vuthgha*. Qom: Foundation for Revival of Imam Al-Khuei's Works. [In Arabic].
- Madani Kashani, R. (1990). *Barahinul hajj lelfughaha'e val hajj*. Kashan: Madrasato Al-elmiya Al-Ayatullah al-uzma Madani. [In Arabic].
- Majlesi, M. (1982). *Beharul anwar*. Beirut: Dar Ehya el-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- . (1985). *Malazul akhyar fi fahme tahzibel akhbar*. Research: M. Rajae. [In Arabic].

- Qom: Ayatullah Marashi Library. [In Arabic].
- (Beta). *Rawdatul Mu'taqeen fi Sharhe Man La Yahduruhul Faqih*. Qom: Haj Muhammad Hossein Kushanpour Islamic Culture Foundation. [In Arabic].
- Makki Ameli, Z. (1989). *ARudatul Bahiya fi sharhatel Lumatel Damashqiyyah*. Research: S. Kalantar. Qom: university of Al-Najaf Religious Society. [In Arabic].
- Mamqani, A. (Beta). *Nehayatul maghal fi takmelate ghayatel amal*. Najaf: Printing house al-Murtazawiyah. [In Arabic].
- Muhaghegh Bahrani, Y. (Beta). *Al-Hadaequl Nazera*. Research: M. Irvani. Qom: Al-Nashr al-Islami institue. [In Arabic].
- Muhaghegh Damad, M. (2018). *Ketabul Hajj*. Bija: Bina. [In Arabic].
- Muhaghegh Helli, A. (1944). *Almu'tabar*. Research: Many researchers under the supervision of Nasser Makarem Shirazi. Qom: Seyyed al-Shuhada Foundation. [In Arabic].
- Muhaghegh Khansari, H. (Beta). *Masharequ Shummus*. Qom: Al-al-Bait Foundation for revival of al-Turath. [In Arabic].
- Mousavi Qazvini, S. (2008). *Ta'lighatun ala maalemel usul*. Research: A. Alavi Qazvini. Qom: Al-Nashr al-Islami Publishing House. [In Arabic].
- Muzaffar, M. (2013). *Usulul figh*. Qom: Al-Nashr al-Islami Foundation. [In Arabic].
- Qomi, M. (Beta). *Ghavaninul usul*. Bija: Bina. [In Arabic].
- Ramzi Burachalu, J. (2012). *Uslube Ta'ill dar Qur'an*. Qom: Faculty of Sciences and Education of the Holy Quran. [In Persian].
- Samii, T., and Vaezi, S. (2017). *Shenakhte ellat dar serayate hukm az nas be mavarede dighar az Nazare mazahebe Islami*. Jurisprudential foundations of Islamic law, No. 22, 119-77. [In Persian].
- Siyuti, J. (1995). *Aletghan fi ulumel qur'an*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic].
- Subhani, J. (2000). *Advaun ala aghaede shiatel Imamiyyah*. Qom: Al-Imam ul-Sadiq Institute. [In Arabic].
- Tabatabai, S. (1991). *Riyadul Masa'el*. Qom: Al-Nashr al-Islami institue. [In Arabic].
- Tusi, M. (2018). *Alestebzar*. Research: H. Mousavi Khursan. Tehran: Dar al-Kutub el-Islamiya. [In Arabic].
- . (1945). *Tahzibul ahkam*. Research: H. Mousavi Khursan. Tehran: Dar al-Kutub el-Islamiya. [In Arabic].
- Yazdani Kamarzard, M. (1969). *Ghunehaye karburde ghias dar fighe shia bar asase jawaherul kalam*. Master's thesis. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad. [In Persian].
- Zare Esmetabadi, M. (2014). *Ta'illhaye akhlaghi va tarbiatee emam Ali alayhes salam dar Nahjualbalagha*. Yazd: Kausar Qur'an. [In Persian].

۱۹۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره سی ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۱۷۱-۱۹۲

Zarkeshi, M. (1956). *Al-Burhan*. Research: M. Abulfazl Ibrahim. Beirut: Dar ehyai el Kutub el-elmiya. [In Arabic].

----- . (2000). *AlBahrul Muheet fi usulel fiqh*. Beirut: Dar ul-Kutub el-elmiya. [In Arabic].

Quiddity of Ta'ill and explanation of its uses in understanding juridical tradition

Javad Salmanzadeh

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran; j.salmanzadeh@hsu.ac.ir

Received: 06/12/2021

Accepted: 05/02/2022

Introduction

Hadith, as the second source in deriving religious rulings and the most extensive source among the four sources, has a high value and use. But this extensive and efficient resource requires factors and tools in validating and implying and requires high effort and accuracy. In implying and understanding the hadith various tools are involved, and the rules and proofs for understanding hadith are considered the most important tools for understanding hadith, which reveal the correct and precise semantic layers of the text and the mentalities and thoughts in mind of the author. One of the most important and practical rules in the knowledge of hadith jurisprudence is the rule of Ta'ill, which has been used in a relatively large number of hadiths. In a purposeful addition format is used and has significant benefits such as explanation, generalization, allocation, etc. Therefore, the transmitters and jurists have paid special attention to which and have had various uses and interpretations of Ta'ill. Awareness of the perceptions of Ta'ill can reveal the importance of reasoning in understanding the hadith and show how to use Ta'ill to a great extent.

Materials and Methods

This research aims to explain the uses of the rule of Ta'ill and show how to use it practically through the analytical-descriptive method. The cases of using the Ta'ill rule in narrative and jurisprudential books such as "al-usul al-ama lilfiqh al-muqaran"; "tadhkerat al-fuqahā"; "mabādi' al-usul 'ilā 'ilm al-usul"; "*mukhtalif al-shia*"; "muntaha al-maṭlab"; "sharh al-urwat al-wuthqā"; "al-Istebṣār"; "madārik al-aḥkam"; "*al-Wāfi*"; "biḥār al-anwār"; "*Rawdat al-Muttaqin fi Sharh Man La yahudhuru al-Faqih*"; "al-hadaiyiq al-nādirah"; "*Al-Mu'tabar fi Sharh Al-Mukhtasar*"; "mashariq al-shumus"; "kitab al-hajj"; "brāhin al-haja lelfuqaha' wa al-hujaj"; "*Al-Rawḍa al-bahīyya fi sharḥ al-lum'at al-Dimashqīyya*"; and some researches related to the Ta'ill rule like

“*Examination of the Concept of Ta’ill*”, “*The Method of Ta’ill in the Qur’an*”, “*Ethical and Educational Ta’ills of Imam Ali (AS) in Nahj al-Balagha*”, “*Understanding the Legal Ta’ill of the Transmission of Precepts from Nass to Other Cases in the Viewpoints of Islamic Sects*”, “*The Concept of Ta’ill in the Ethical Proposition of Ta’ill in the Qur’an and Hadith*”, and “*Types of Application of Analogy in Shia Jurisprudence Based on Jawaharlal Kalam*” have been analyzed.

Results and Findings

Some of the most important uses of Ta’ill in the understanding of the hadith show that this rule is very important for understanding the text and the intention of the Innocent Transmitter (Ma’sum), and it is used in the generalization of the verdict, the recognition of the verdict, the identification of the Taqiyyah Hadiths, and the preference of the overall meaning over the apparent meaning. However, neglecting the Ta’ill makes the meaning incomplete and imprecise and will make the ruling wrong; In such a way that the understanding and interpretation of hadith will go astray.

Conclusion

Imams, peace be upon them, as transmitters of hadith, have paid great attention to Ta’ill, and this great attention shows and confirms their eloquence and keeping in mind the precise concepts. For this reason, religious textual researchers have hired Ta’ill in the process of discovering the meaning and purpose of hadith in working with narrative texts; They have also paid attention to which in the inference stage of the rulling. This kind of dealing with Ta’ill shows the high position of which in textual research and understanding of hadith. In addition to correct and precise recognition of the verdict, Ta’ill can sometimes generalize the verdict to other cases and examples. It is also helpful in identifying Taqiyyah hadiths.

Keywords: Ta’ill, Generalization, Hadith Jurisprudence, Hadith Understanding, Mansūṣ al-’Illa.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، شماره ۳۰

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۰۸-۱۹۳

تأثیر نظریه تعویض سند در تصحیح روایات من لا یحضره الفقیه و تهذیب الاحکام و الاستبصار

محمدعلی راغبی*

چکیده

عالمان و محدثان امامیه به‌ویژه تا قرن هفتم هجری قبل از مرحوم سید بن طاووس و مرحوم علامه، بیش از آنکه به خبر ثقه توجه نمایند، به خبر موثق به پرداخته‌اند و وثوق به صدور از ناحیه معصوم بیشتر مورد توجه بوده است تا وثوق به ناقل؛ لذا علمای امامیه به‌ویژه قدمای آنان برخلاف عامه که از همان ابتدا احادیث را با توجه به وضعیت راوی بنا بر نظر خود دسته‌بندی کرده بودند، در تدوین روایات در کتب خود احادیث را این‌چنین تنظیم می‌نموده‌اند. لذا ضعف یا جهالت بعضی از راویان یا ارسال در سند یا قطع سند و یا اشکالاتی از این قبیل را موجب غیرمعتبر شدن روایات خود ندانسته و آن‌ها را در کتب روایی خود ذکر کرده‌اند. در این میان جمعی از علما تلاش نموده‌اند احادیثی را که دچار ضعف و اشکالاتی این‌چنینی هستند، با روش‌هایی تصحیح نمایند. یکی از این روش‌ها روش تعویض سند است که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تعویض سند، تصحیح روایات، تهذیب الاحکام، من لا یحضره الفقیه، الاستبصار، الکافی.

* دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران / ma.raghebi@qom.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۹

۱. مقدمه

دو منبع مهم برای استنباط احکام اسلامی، قرآن و سنت است. قرآن به اجماع مسلمین و تصریح خود که «إِنَّا نَحْنُ نُزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹) معتبرترین منبع استنباط احکام است و سنت که عدل و متمم قرآن است، دارای اهمیت ویژه‌ای برای تشریح احکام اسلامی برخوردار است. اما از سویی، ضعف سندی از مهم‌ترین عوامل غیرمعتبر شدن احادیث و روایات است. حساسیت‌های تاریخی برای حفظ و حراست از سنت روایی شیعه، موجب شده است بخش کثیری از روایات، به همین دلیل، از دایره روایات قابل اعتماد خارج شود. از این رو حل مشکلات سندی روایات می‌تواند تحولی جدی در این عرصه باشد. نظریه تعویض سند نیز یکی از این نظریات است که تلاش دارد با تصحیح برخی از طرق احادیث، راه را برای اعتماد به روایات مهم باز کند. مقصود از نظریه تعویض سند، تبدیل بخشی از سند یا تمام سند یک روایت به جهت جهالت، ضعف، ارسال یا قطع سند است که با تصرف در طریق روایت و جایگزین کردن آن قسمت سقیم با قسمت صحیح، مشکل سندی روایت برطرف می‌شود. اگرچه آیت‌الله خوبی تعریف مستقلی در این مورد ارائه نکرده، از بررسی مباحث ایشان این تعریف به دست می‌آید (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۷۸؛ همو، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۴۸۶) و شهید صدر بنا بر آنچه شاگردش سید کاظم حائری از ایشان نقل کرده است، این نظریه را چنین تعریف می‌کند که فرض دخل و تصرف در سندی که در آن ضعفی باشد و تبدیل کردن آن به سندی دیگر را تعویض گویند، خواه این ضعف در بخش اول سند یا بخش دوم یا در تمام سند باشد (الصدر، ۱۴۰۸ق: ج ۳، ۲۳۸-۲۳۹). سید کاظم حائری، خود نیز از این نظریه برای تصحیح برخی از روایات بهره برده است (ر.ک: الحسینی الحائری، ۱۴۱۵ق: ۶۲-۶۵). آیت‌الله داورى نیز نزدیک به همین تعریف را پذیرفته‌اند (ر.ک: الداوری، ۱۴۲۶ق: ۱۰۳-۱۰۴).

۲. پیشینه تعویض سند

پیشینیان در تنظیم روایات خود، گاهی مانند ثقة‌الاسلام محمد بن یعقوب کلینی در کتاب *الکافی*، همه روایات خود را با بیان سند آورده و گاهی روایات خود را به صورت مرسل ذکر کرده و در ابتدای کتاب توضیح داده‌اند که این روایات معلق است و در خاتمه کتاب

خود، با نوشتن مشیخه و بیان طرق آن روایات را از ارسال و تعلیق خارج کرده‌اند که مناسب است در اینجا اصطلاح تکمیل سند را به کار ببریم نه تعویض سند؛ اگرچه در نتیجه یکی خواهند بود. اما به نظر می‌رسد قرار دادن این حال مشایخ در ذکر اسانید به‌عنوان یکی از صور تعویض سند، مسامحه در اصطلاح باشد.

صدوق العلما محمد بن علی بن حسین ابن بابویه نیز در کتاب *من لا یحضره الفقیه* این مسیر، یعنی ترک سند حدیث و تکمیل طرق متروکه در انتهای کتاب را پیموده است و گاهی مانند شیخ الطائفه محمد بن طوسی از دو روش استفاده کرده‌اند که یک بار مانند شیخ کلینی همه سلسله سند را ذکر کرده‌اند و بار دیگر مانند شیخ صدوق سند را حذف کرده و فقط نام راوی صاحب اصل و کتاب که از معصوم روایت را نقل کرده ذکر می‌کردند و به‌صورت جداگانه با ذکر طرق مشیخه و فهرست، سند آن روایات را کامل می‌کردند.

حال این محدثین بدون اینکه نام تعویض سند را در کتب مشیخه و فهرست‌های خود ببرند، با فهرست‌نویسی از کتاب‌هایی که به آن‌ها رسیده و ذکر طرق که به آن کتاب‌ها داشتند، درحقیقت زمینه تعویض سند را فراهم کرده‌اند. این امر به این صورت بوده است که طرق متعدد به صاحبان کتب و اصول و همچنین با اعلام و تصریح به اینکه به همه کتب مشایخ خود یا راویان هم‌طبقه خود، صورت می‌پذیرد.

این روش روشی مرسوم بوده است که مخصوصاً توسط شیخ طوسی در *الفهرست* و نجاشی در *رجال* خود به‌صورت برجسته‌ای انجام پذیرفته است. این امر راه را برای نظریه تعویض می‌گشاید؛ به این صورت که می‌توان نقض‌های سندی را با استناد به طرق دیگری که نزد محدثین وجود دارد، برطرف کرد. متأخرین مانند آیت‌الله خویی تصریح نموده‌اند که اگر بر فرض طریقی به جهتی ضعیف و غیرمعتبر باشد، امکان تصحیح آن به طریق دیگر می‌تواند وجود داشته باشد؛ مثل آنچه به این روش نموده و در موارد متعدد به آن استناد کرده‌اند (ر.ک: الخویی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۷۸).

۳. دلیل بر اثبات نظریه تعویض سند

فقهای معاصر و متأخرین، روایات بسیاری از کتب اربعه را که منابع اصلی روایی فقه شیعه را تشکیل می‌دهند، نامعتبر شمرده و با اسبابی نظیر جهالت و ضعف راوی و یا

ارسال و قطع سند از عمل و استدلال به آن‌ها خودداری کرده‌اند. در این میان، هرچند فقها و دانشمندان فقه و فقهات و اجتهاد، تمامی تلاش خود را کرده و تا جایی که توانسته‌اند در راه یافتن طرقی که بتواند احادیث نامعتبر را لباس اعتبار بخشد، ره سپرده‌اند؛ ولی مسلم آن است که هیچ‌گاه راه دقت و کنجکاوی و نکته‌سنجی در چنین علومی به انتها نمی‌رسد و همیشه نکاتی تازه و بکر را می‌توان با استفاده از فکر عمیق، از لابه‌لای سطور کتب و نظرات مختلف کشف نمود.

آیت‌الله مسلم داوری، روشی نو را که پیش از ایشان آیت‌الله خوئی بدان اشاره داشته و آن را تأیید نموده، مطرح و منقح نموده و مطالب جدیدی نیز بر آن افزوده‌اند که در کاربرد آن توسعه ایجاد نموده و احادیث بیشتری را از کنج عزلتِ ضعف و بی‌اعتباری به عرصه اعتبار می‌آورد (ر.ک: الداوری، ۱۴۲۶ق: ۱۰۳-۱۱۷).

این روش که به «تعویض سند» نام گرفته، اسناد صحیح و معتبر را جایگزین اسناد روایات ضعیف و نامعتبر می‌نماید. علت روا بودن چنین تعویض سندی، وجود طریق یا طرق صحیح به تمام کتاب‌ها و روایات یکی از روایات ثقه فوقِ راوی ضعیف، مجهول و... است. مثلاً اگر فرض کنیم شیخ طوسی روایتی را در تهذیب از علی از حسن از ولید از حسین از امام باقر علیه السلام نقل کرده، و ولید مجهول یا ضعیف یا... است؛ ولی شیخ در کتاب فهرست طریق یا طرق صحیحی به تمام کتب و روایات حسین - که ثقه است - دارد، در این صورت سند معتبر را جایگزین سند نامعتبر می‌کنیم و حکم به صحت حدیث می‌نماییم. سرّ صحت چنین تعویض سندی این است که شیخ آن حدیث را از طرق متعددی که داشته معتبر می‌دانسته و لذا حدیث را در کتاب خود و در جمع احادیث معتبر ذکر کرده و تنها به ذکر طریق یا طرق خود در *الفهرست* اکتفا نموده است. شیخ با به کار بردن عبارت «أخبرنی بجمیع کتبه وروایاته» در بسیاری از مواضع *الفهرست*، به این امر تأکید می‌کند که طرق معتبر دیگری برایشان وجود دارد و اگر طریقی دارای ضعف بود، هنوز می‌بایست روایات را معتبر دانست.

ایشان طرق متعدد و صحیح خود را در فهرست بیان نموده که اهم آن‌ها که بیش از یک طریق صحیح دارند ذکر می‌گردد: یونس ابن عبدالرحمن (الطوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۶۶/۸۱۳)، محمد بن یعقوب الکلینی (همان: ۲۱۱/۶۰۲)، محمد بن مسعود العیاشی

تأثیر نظریه تعویض سند در تصحیح روایات من لا یحضره الفقیه و تهذیب الاحکام و الاستبصار، محمدعلی راغبی ۱۹۷

(همان: ۲۱۵/۶۰۴) محمد بن علی بن محبوب الاشعری القمی (همان: ۲۲۲/۶۲۳)، محمد بن علی بن الحسين بن بابويه القمی (همان: ۲۳۸/۷۱۰)، محمد بن عبدالله بن المحمد بن الشیبانی (همان: ۲۱۶/۶۱۰)، محمد بن حسن الصفار (همان: ۲۲۱/۶۲۱)، محمد بن احمد بن یحیی اشعری (همان: ۲۲۱/۶۲۲)، محمد بن ابی عمیر (همان: ۲۱۹/۶۱۷)، علی بن الحسين بن موسی بن بابويه قمی (همان: ۱۵۷/۳۹۲)، عبدالله بن الجعفر الحمیری (همان: ۱۶۸/۴۳۹)، سلمة بن الخطاب البراوستانی (همان: ۱۴۲/۳۳۸)، سعد بن عبدالله القمی (همان: ۱۳۵/۳۱۶)، الحسن بن محمد بن السماعه (همان: ۱۰۳/۱۹۳)، الحسن بن محبوب (همان: ۱۰۶/۲۰۱)، الحسن بن حمزة العلوی (همان: ۱۰۴/۱۹۵)، حریز بن عبدالله السجستانی (همان: ۱۱۸/۲۴۹)، احمد بن محمد بن عیسی الاشعری القمی (همان: ۶۹/۷۵)، احمد بن ابی عبدالله البرقی (همان: ۶۴/۶۵)، احمد بن اسحاق بن عبدالله بن سعد الاشعری القمی (همان: ۶۸/۷۵)، احمد ابن ابی ظاهر (همان: ۷۱/۸۱)، ابراهیم بن سلیمان بن عبدالله النهمی (همان: ۳۹/۸)، یونس بن عبدالرحمن (همان: ۲۶۶/۸۱۳) و... شیخ در عبارت خود در باب این افراد با به کار بردن عبارت «أخبرنی بجمیع کتبه وروایاته» این تصریح را دارد که طرق صحیح گوناگونی برای ایشان وجود دارد.

۴. تطبیق نظریه تعویض سند

شیخ کلینی از مشایخ روایی شیعه است که روایات خود را از طریق اصول و کتب معروفه و مشهوره‌ای نقل می‌کند که خود با عباراتی مانند «معروفة مشهورة ومعمول علیها» یا «معروفة مشهورة» یا «المصححة من قبل المعصوم» از آن‌ها یاد می‌کند. اکثر این کتب نزد مرحوم کلینی موجود بوده است و ایشان مستقیماً از این کتب نقل روایت می‌کند، از این رو علمای شیعه کتاب ایشان را اجل کتاب شیعه دانسته (المفید، ۱۴۱۴ق: ۷۰) که در بهره برای شیعه مانند ندارد (المجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۰۴، ۱۹۰). اگر این کتب نزد شیخ کلینی حاضر نبود، معقول نبود که این کتب نزد مرحوم صدوق و شیخ طوسی موجود باشد و از آن‌ها روایت نقل شود و یا علامه حلی در *السرائر* و سید الطاووس در *مصنفات* مختلف از آن کتب به صورت مستقیم به نقل روایت بپردازند. از این رو مشخص است این اصول به واسطه مشایخ کلینی به صدوق و شیخ و امثالهم رسیده است؛ چنان‌که خود ایشان در مواضعی بر این امر تصریح دارند.

با پذیرش آنچه بیان شد، یعنی موجود بودن کتب معروفه و مشهوره نزد مرحوم شیخ کلینی و بهره از نظریه تعویض سند می توان بسیاری از طرق موجود در *الکافی* را تصحیح کرد. برای نمونه، مرحوم کلینی بدون ذکر طریق از ابراهیم بن عبدالحمید روایاتی را نقل می کند (الکلینی، ۱۳۶۳: ج ۳، ۴۶۶)؛ البته از آنجاکه ابراهیم بن عبدالحمید کتابی مشهور داشته است (النجاشی، ۱۴۱۶ق: ۲۷/۲۰). دقت در طریق کتاب تا ابراهیم بن عبدالحمید احتیاجی نیست. در برخی مواضع مرحوم کلینی طریقی را برای ابراهیم بن عبدالحمید بیان می کند به این صورت: علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن أبي عمير، عن ابراهیم بن عبدالحمید (الکلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ۶۶۲) که طریقی صحیح است. اما در مواضعی سندی دیگر را مطرح می کند: عده من أصحابنا، عن احمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن عیسی بن عبید الیقطینی، عن عبیدالله الدهقان، عن درست بن ابي منصور، عن ابراهیم بن عبدالحمید (همان: ج ۵، ۱۶۲). این طریق به واسطه وجود عبدالله الدهقان در میان سند، طریقی ضعیف است، اما می توان با بهره از نظریه تعویض سند و اینکه دو کتاب درست بن ابي منصور و ابراهیم بن عبدالحمید از کتاب های مشهوری است که از آن ها روایاتی نقل شده است (النجاشی، ۱۴۱۶ق: ۲۰/۱۶۲) این طریق را نیز صحیح شمرد.

طرق شیخ کلینی به احمد بن محمد بن ابی نصر (الکلینی، ۱۳۶۳، ج ۴، ۳۸۷)، اسباط بن سالم (همان: ج ۵، ۱۳۱)، اسحاق بن عمار (همان: ج ۲، ۴۴۸)، اسحاق بن غالب (همان: ج ۴، ۴۱۲)، جراح المدائنی (همان: ج ۲، ۶۵۳)، جمیل بن دراج (همان: ج ۴، ۲۹۷)، سهل بن زیاد (همان: ج ۷، ۳۲۴) و بسیاری از طرق دیگر، می تواند با بهره از این روش تعویض سند تصحیح شود.

از همین روش می توان برای تصحیح برخی از طرق مشیخه من لا یحضره الفقیه بهره برد. برای نمونه در طریق شیخ صدوق به ابراهیم بن ابی بکر بن سمّال، محمد بن الحسن بن ولید، الحسین بن الحسن بن ابان، الحسین بن سعید، الفضاله و عثیم حضور دارند (الصدوق، بی تا: ج ۴، ۴۳۵) که گرچه الحسین بن الحسن بن ابان و عثیم باعث ضعف این سند هستند، می توان این طریق را با تعویض سند تصحیح کرد؛ زیرا حسین بن سعید که بعد از الحسین بن الحسن بن ابان در سند وجود دارد، کتاب معروف و مشهوری دارد

(همان: ج ۱، ۳) که مورد توجه محدثین است و از این رو حتی با وجود روایات ضعیف در این سند، احتیاج به توجه طریق کتاب او نیست.

همین روش را می توان در طریق شیخ صدوق به ابراهیم بن سفیان (همان: ج ۴، ۵۰۶)، ابراهیم بن میمون (همان: ۴۶۶)، اسماعیل بن مهران (همان: ۵۳۱)، جابر بن اسماعیل (همان: ۴۷۰)، الحسین بن ابی العلاء (همان: ۵۰۶)، حفص بن غیاث (همان: ۴۷۳)، سلیمان الدیلمی (همان: ۴۷۴)، سلیمان بن عمرو (همان: ۴۸۸)، سیف التمار (همان: ۴۷۰)، سیف بن عمیره (همان: ج ۱، ۳)، محمد بن مسلم الثقفی (همان)، عثمان بن زیاد (همان: ج ۴، ۵۲۸)، علی بن مهزیار (همان: ۴۶۶)، عمرو بن جمیع (همان: ۴۹۶)، الفضل بن ابی قره (همان: ۴۸۱، ۵۱۸)، ابی کهمس (همان: ۴۶۲)، مصعب بن یزید الانصاری (همان: ۴۸۰) و برخی از طرق دیگر بهره برد.

برای فهم و تطبیق این نظریه می توان به مثال دیگری از طرق شیخ طوسی توجه نمود: شیخ در مشیخه کتاب تهذیب در طریقتش به احمد بن ابی عبدالله برقی آورده است: «وما ذکرته عن احمد بن ابی عبدالله البرقی: فقد أخبرنی به الشیخ أبو عبدالله، عن أبی الحسن احمد بن محمد بن الحسن بن الولید، عن أبیه، عن سعد بن عبدالله عنه» (الطوسی، ۱۳۶۴ [ب]: ج ۱۰، ۸۵).

شیخ طوسی با بیان اینکه هرآنچه از احمد بن ابی عبدالله برقی ذکر کند، از طریق شیخ ابو عبدالله، از ابوالحسن، احمد بن محمد بن حسن بن ولید، از پدرش، از سعد بن عبدالله از او (احمد بن عبدالله برقی) بوده است، طریق خود را به احمد بن ابی عبدالله مشخص می کند. اما این طریق به خاطر وجود ابوالحسن، احمد بن محمد بن حسن بن ولید در میان سلسله ضعیف است؛ چراکه توثیقی (دلیلی برای مورد اطمینان بودن او) درباره او نیآورده اند. ولی باین حال می توان با استفاده از نظریه تعویض سند از این ایراد خلاص شد. برای این کار باید ببینیم کدام یکی از روایات فوق او ثقه هستند و شیخ، طریق صحیحی در فهرست، به تمام کتب و روایات او دارد. در اینجا راوی ثقه فوق آن راوی ضعیف، محمد بن احمد بن یحیی است که شیخ طریق صحیحی در فهرست به تمام کتب و روایات او دارد (الطوسی، ۱۴۱۷ق: ۶۴). با این کار، سند ضعیف را به سند صحیح تبدیل می کنیم. با این روش طریق صحیحی نیز به احمد بن عبدالله برقی در

مشيخه تهذيب به وجود می آید، آن هم با تمسک به سخن شیخ در فهرست که گفته بود: «أخبرنا بهذه الكتب كلها وجميع رواياته عدة من أصحابنا» (همان).

آیت الله خویی نیز در مواضع مختلفی از کتاب هایشان این راه را پسندیده است؛ از جمله در معجم رجال الحديث می گوید: «إذا كان طريق الشيخ إلى أحد ضعيفا فيما يذكره في آخر كتابه ولكن كان له إليه طريق آخر في فهرست و كان صحيحا: يحكم بصحة الرواية المروية عن ذلك الطريق. والوجه في ذلك أن الشيخ ذكر أن ما ذكره من الطرق في آخر كتابه إنما هو بعض طرقه، وأحال الباقي إلى كتابه الفهرست، فإذا كان طريقه إلى الكتاب الذي روى عنه في كتابه صحيحا في الفهرست حكم بصحة تلك الرواية» (الخویی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۷۸).

از این رو اگر طریق شیخ به یکی از روایات براساس آنچه در مشیخه نقل می گردد، ضعیف باشد ولی در کتاب فهرست طریق دیگری به آن راوی وجود داشته باشد و آن طریق صحیح باشد، حکم به صحت آن روایت می شود؛ چراکه خود شیخ تصریح دارد آنچه در مشیخه نقل می کند، تنها برخی از طرق او محسوب می شوند و باقی طرق را به کتاب فهرست خود احاله داده است. پس اگر در کتاب هایش، طریق او به کتابی که از آن نقل کرده، براساس کتاب فهرست صحیح باشد، حکم به صحت آن روایت می شود.

آیت الله خویی در توضیح کاربردی عملی از این روش در کتاب تنقیح آورده است: «أوردنا في الصفحة الثالثة عشرة رواية عن حفص بن غياث» (الحر العاملي: ۱۴۱۴ق: ج ۳، ۴۶۴). «للاستدلال بها على طهارة الدم مما لا نفس لها كما استدللنا بها على طهارة بوله وميته في المجلد الأول وعبرنا عن بالموثقة - مع ان في سندها احمد بن محمد عن أبيه والظاهر أنه احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، وهو وإن كان من مشايخ الشيخ المفيد إلا أنه لم تثبت وثاقته بدليل وكونه شيخ اجازة لا دلالة له على الوثاقة بوجه - فالوجه في كون الرواية موثقة أن في سندها محمد بن احمد بن يحيى وللشيخ اليه طرق متعددة وهي وان لم تكن صحيحة بأسرها إلا أن في صحة بعضها غنى وكفاية، وذلك لأن الرواية إما أن تكون من كتاب الراوي أو من نفسه.

وعلى كلا التقديرين يحكم بصحة رواية الشيخ عن محمد بن احمد لتصريحه في الفهرست بأن له إلى جميع كتب محمد بن احمد و رواياته طرقا متعددة وقد عرفت

صحة بعضها، وإذا صح السند الى محمد بن احمد بن يحيى صرح بأسره لوثاقه الرواة الواقعة بينه وبين الامام عليه السلام، وبهذا الطريق الذي أبديناه أخيراً يمكنك تصحيح جملة من الروايات التي تقدمت في تضعيف الكتاب أولم تتقدم» (الخويي، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۴۲۸).

ایشان روایتی از حفص بن غیاث را مطرح کرده‌اند و با تمسک بر آن طهارتِ خون حیوانی را که خون جهنده ندارد، اثبات کرده‌اند و همچنین بر طهارتِ بول و میته چنین حیوانی استدلال کرده‌اند. اما در روایت مذکور «احمد بن محمد عن أبيه» وجود دارد که ظاهراً او همان محمد بن حسن بن ولید است که باینکه از مشایخ حدیث شیخ مفید است و همچنین از مشایخ اجازه است، برای مرحوم خوئی وثاقت وی ثابت نگردیده است. اما موثوقه بودن این روایت نزد مرحوم خوئی از آن‌روست که در سند روایت محمد بن احمد بن یحیی وجود دارد و شیخ طوسی طرق متعددی به او دارد. پس، از آنجاکه این روایت، یا از کتابِ راوی نقل شده و یا از خودِ راوی، در هر صورت حکم به صحت روایتِ شیخ از محمد بن احمد می‌شود؛ چراکه شیخ در کتاب فهرست تصریح کرده است که طرق متعددی به تمام کتب و روایات محمد بن احمد دارد و صحت برخی از آن‌ها را نیز می‌دانید. پس اگر سند، به محمد بن احمد بن یحیی صحیح باشد، تمام سند مجموعاً صحیح می‌شود؛ چراکه روایتی که میان احمد بن یحیی و امام واقع‌اند همگی ثقة هستند. مرحوم خوئی تصریح دارند که با این روش می‌توان دسته‌ای از روایات را تصحیح کرد و اعتبار بخشید.

۵. تعمیم نظریه تعویض سند

آیت‌الله خوئی به همین جا اکتفا نکرده، بلکه آنچه را پیش از این ذکر کرد، تعمیم بخشیده است. مثلاً اگر فرض کنیم که شیخ طوسی طریق ضعیفی به کتاب یکی از روات در مشیخه و فهرست دارد، ولی طریق نجاشی به همان کتاب صحیح است و این درحالی است که شیخ هر دوی آن‌ها یک نفر است، حکم به صحت روایت شیخ از آن کتاب نیز می‌شود؛ چراکه احتمال ندارد کتاب یا روایتی را که شخصی مانند حسین بن عبیدالله بن غضائری مثلاً برای نجاشی نقل کرده است، مغایر آن چیزی باشد که برای شیخ طوسی نقل کرده است. پس اگر روایت نقل شده برای هر دوی آن‌ها یکی باشد و طریق نجاشی

به آن حدیث صحیح باشد، به‌ناچار حکم به صحت آنچه شیخ از آن کتاب روایت کرده می‌شود و از یکی نبودن طریقی که نجاشی و شیخ نقل کرده‌اند کشف می‌شود که این کتاب از دو طریق نقل شده، که شیخ یکی از طرق را ذکر کرده و نجاشی طریق دیگر را ذکر نموده است (الخویی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۷۸).

آیت‌الله خویی در کتاب الصوم در ذیل این روایت، بهره‌ای عملی از توسعه این نظریه می‌برد: «عن علی بن یقظین، عن أبي الحسن موسى عليه السلام في الرجل يسافر في شهر رمضان، أيفطر في منزله؟ قال: إذا حدث نفسه في الليل بالسفر أفطر إذا خرج من منزله، وإن لم يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له في السفر من يومه أتم صومه» (الطوسی، ۱۳۶۳: ج ۴، ۶۶۹/۲۲۸) و (الطوسی، ۱۳۶۴[الف]: ج ۲، ۳۱۹/۹۸).

علی بن یقظین از امام کاظم علیه السلام دربارهٔ افطار مردی سؤال می‌کند که در ماه رمضان به مسافرت می‌رود. امام می‌فرماید: اگر در شب سفر برایش پیش آمده، از منزل بیرون می‌رود و افطار می‌کند، ولی اگر شب برایش سفر پیش نیامد و در روز سفری برایش پیش آمد، روزه‌اش را تمام می‌کند. مرحوم خویی دربارهٔ این موثقه می‌گوید که این روایت اگرچه از طریق شیخ از علی بن حسن بن فضال نقل می‌شود، ضعیف است؛ چراکه طریق روایت مشتمل بر علی بن محمد بن زبیر قرشی است، اما ما این طریق را اخیراً تصحیح کرده‌ایم؛ چراکه شیخ طوسی، کتاب ابن فضال را از شیخ خود، عبدالواحد، احمد بن عبدون نقل می‌کند، و این شخص، هم شیخ اوست و هم شیخ نجاشی، و طریق نجاشی به این کتاب که از طریق خود این شیخ است صحیح است. و هرگز احتمال ندارد کتابی را که به نجاشی داده، غیر از کتابی باشد که به شیخ طوسی داده است. پس اگر شیخ آن‌ها یکی است و کتاب نیز یکی است و یکی از دو طریق نیز صحیح است، در نتیجه طریق آن دیگری نیز بی‌شک صحیح است.

نهایت امر این است که عبدالواحد طرق مختلفی به کتاب داشته که برخی را برای شیخ و برخی دیگر را برای نجاشی نقل کرده است و برخی از آن طرق صحیح بوده و برخی دیگر خیر؛ به‌علاوه نجاشی نیز تصریح کرده که تمام طرقش را ذکر نکرده است (الخویی، ۱۳۶۴ش: ج ۱، ۴۴۸).

آیت‌الله شیخ مسلم داوری نیز نه‌تنها با استاد خود در این نظریه موافق است، بلکه

مطلب جدیدی نیز بر آن افزوده و آن اینکه اگر شیخ طوسی طریقی ضعیف به یکی از روایات داشت و شیخ صدوق طریق صحیحی به آن داشت، در اینجا نیز از نظریه تعویض سند می توان استفاده نمود؛ چراکه از کلمات شیخ طوسی برمی آید که او طریقی به تمام روایات و کتاب های شیخ صدوق دارد (الدوری، ۱۴۲۶ق: ۱۱۲). این رابطه میان نجاشی و شیخ طوسی نیز هست به این معنا که اگر طریقی برای شیخ طوسی وجود نداشته باشد و یا ضعیف باشد، اگر نجاشی طریقی صحیح داشته باشد، در این صورت آن طریق برای شیخ طوسی نیز می باشد (همان: ۱۱۶). و در بعضی از اجازات نیز این مطلب آمده است: شیخ در کتاب فهرست در ترجمه شیخ صدوق چنین به این مطلب تصریح می کند: «دسته ای از اصحاب و یاران ما، ما را از تمام کتب و روایات شیخ صدوق آگاه ساخته اند که از آن جمله شیخ مفید، حسین بن عبیدالله، ابوالحسین جعفر بن حسکه قمی و ابوزکریا محمد بن سلیمان حرانی اند که همگی از او (شیخ صدوق) برایم نقل کرده اند» (الطوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۳۸).

۶. تأثیر اجازات در تطبیق نظریه تعویض سند

در برخی اجازات نیز به این مطلب پرداخته شده و تأکید شده است که کتب و طرق متفاوتی برای صاحب اجازه وجود دارد؛ از جمله:

۱-۶. اجازه آقا حسین خوانساری به شاگردش امیر ذوالفقار، که در آن چنین آمده: «... و از شیخ مفید، تمام کتاب ها و روایات شیخ اجل عالم فقیه صدوق، رئیس محدثین، ابوجعفر، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی...» (المجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۰۷، ۹۰).

۲-۶. در اجازه شهید ثانی به پدر شیخ بهایی چنین آمده است: «و از شیخ مفید تمام کتاب ها و روایات شیخ امام عالم فقیه صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۰۵، ۱۵۹).

۳-۶. در اجازه شیخ حسن، پسر شهید ثانی به سید نجم الدین بن سید محمد حسینی در اجازه بزرگ معروف چنین آمده است: «و کتاب من لا یحضره الفقیه شیخ امام صدوق فقیه، ابی جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی را نقل می کند و همچنین تمام روایات و کتب او را... از شیخ مفید، از شیخ صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن بابویه»

(همان: ج ۱۰۶، ۷).

۴-۶. در اجازه محقق کرکی به قاضی صفی‌الدین آمده است: «و به همین اسناد روایت تمام کتاب‌ها و روایات شیخ جلیل حافظ محدث رحاله مصنف کبیر صدوق ابی‌عبدالله محمد بن شیخ امام سعید علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، صاحب کتاب من لا یحضره الفقیه قدس الله روحه با حق روایت امام ابی‌عبدالله مفید از او» (همان: ج ۱۰۵، ۷۵).

۵-۶. در اجازه شیخ ابراهیم قطیفی به شیخ شمس‌الدین محمد بن ترک آمده است: «و به او اجازه دادم که از من با این اسناد تمام روایات شیخ صدوق حافظ ابی‌جعفر محمد بن علی بن موسی بن بابویه قمی از شیخ مفید از او را نقل کند» (همان: ۹۶).
و اجازات دیگر.

کسی که از شیخ صدوق روایت می‌کند شیخ مفید است و کسی که از شیخ مفید روایت می‌کند شیخ طوسی است و او حلقه وصل میان قدما و متأخرین است و دیگران اگرچه واسطه بین این دو گروه‌اند، شیخ از مهم‌ترین ستون‌های این حلقه محسوب می‌شود.

از این مطلب آثار مهمی استفاده می‌شود که اهم آن‌ها به قرار زیر است:
اولاً طریق شیخ صدوق به هر اصل و کتابی خود طریق شیخ طوسی محسوب می‌شود؛

ثانیاً هر روایتی که سند دارد و شیخ صدوق آن را در کتاب‌هایش و به‌ویژه در کتاب من لا یحضره الفقیه ذکر می‌کند، همان سند، سند شیخ نیز محسوب می‌شود، چه شیخ طوسی آن روایت را با سند ذکر کرده باشد و چه بدون سند؛

ثالثاً طرقی که شیخ صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه ذکر می‌کند طرق شیخ نیز هست؛ بنابراین طرقی که صدوق در مشیخه ذکر می‌کند، طرق شیخ نیز می‌باشد.

پس آنچه در کتاب المعجم آمده است: «شیخ صدوق طرقی دارد که شیخ طوسی آن‌ها را ندارد، یا اینکه حدیثی در نزد شیخ صدوق صحیح است ولی نزد شیخ طوسی صحیح می‌باشد» (الخویی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ۷۶)، مطلب درستی نیست؛ چراکه گفتیم طرق شیخ صدوق به کتاب‌ها و اصول و روایات عیناً طرق شیخ طوسی نیز هست.

۸. نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد، اگر در طریق یکی از روایات اشکالی بود مانند جهالت یا ضعف یکی از روات، و یا ارسال یا قطع در سند، و یا اشکالاتی از این قبیل که باعث نامعتبر شدن روایت می‌گردد، در این صورت می‌توان به نظریه تعویض سند تکیه کرد؛ نظریه‌ای که با دستکاری در سند حدیث و برداشتن قسمت نامعتبر و جایگزین کردن قطعه‌ای صحیح و معتبر به جای آن، حدیث را اعتبار می‌بخشد.

مثلاً اگر در یکی از طرق شیخ، راوی ضعیفی یافتیم و راوی پس از آن ثقه و مورد اطمینان بود، و می‌دانیم که شیخ در کتاب فهرست خود، درباره این راوی ثقه گفته است: «فلانی از فلانی مرا از تمام کتب و روایات این شخص ثقه باخبر و آگاهم ساخته»، در این صورت می‌توان طریق ضعیف را با طریق صحیح عوض کرد و حدیث را معتبر شمرد.

علت صحت چنین کاری این است که از مقتضای عموم عبارت شیخ - که گفته بود: «فلانی از فلانی مرا از تمام کتب و روایات این شخص ثقه باخبر و آگاهم ساخته» - این مطلب فهمیده می‌شود که تمام آنچه را شیخ با یکی از این طرق نقل می‌نماید، با طرق دیگر نیز نقل می‌کند؛ نه اینکه بعضی از روایات شخص را با برخی از طرق و برخی روایات دیگر را با طرقی دیگر نقل می‌کند.

بنابراین، روشن می‌شود که هر آنچه صدوق از کسی نقل می‌کند، با تمام کتب و روایاتش، همان طریق برای شیخ نیز ثابت است. پس اگر شیخ سند ضعیف یا مرسلی را ذکر کرد، اگر طریق صدوق به آن صحیح باشد، حدیث شیخ نیز صحیح خواهد بود. حاصل آنکه ما می‌توانیم به این نظریه با تمام وجوه و آثارش تکیه کنیم و در تصحیح دسته بزرگی از طرق احادیثی که در من لا یحضره الفقیه، تهذیب، استبصار و غیر آن موجودند، به آن استناد نماییم.

منابع

القرآن الکریم.

الحرّ العاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. الطبعة الثانية. قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.

الحسینی الحائری، السید کاظم. (۱۴۱۵ق). القضاء فی الفقه الاسلامی. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

- الخويي، سيد أبو القاسم. (۱۴۱۰ق). *التنقيح في شرح العروة الوثقى*. تقرير ميرزا علي الغروي. الطبعة الثالثة. قم: نشر دارالهادي للمطبوعات.
- _____ (۱۳۶۴ش). *المستند في شرح العروة الوثقى كتاب الخمس*. تقرير مرتضى البروجردي. قم: نشر المطبعة العلمية.
- _____ (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة*. الطبعة الخامسة. طهران: بي نا.
- الداوري، مسلم. (۱۴۲۶ق). *أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق*. تقرير محمد علي المعلم. تصحيح الشيخ حسن العبودي. الطبعة الثانية. قم: مؤسسة المحبين للطباعة.
- الصدر، محمد باقر. (۱۴۰۸ق). *مباحث الاصول*. تقرير السيد كاظم الحسيني الحائري. الطبعة الاولى. بي جا: النشر السيد كاظم الحسيني الحائري.
- الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (بي تا). *من لا يحضره الفقيه*. الطبعة الثانية. قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
- الطوسي، أبي جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن بن علي. (۱۳۶۳ش). *الاستبصار فيما اختلفت من الاخبار*. تحقيق السيد حسن الموسوي الخراسان. الطبعة الرابعة. طهران: نشر دارالكتب الاسلامية.
- _____ (۱۳۶۴ش [الف]). *تهذيب الاحكام*. تحقيق الشيخ جواد القيومي. الطبعة الثالثة. طهران: نشر دارالكتب الاسلامية.
- _____ (۱۳۶۴ش [ب]). *مشيخة تهذيب الاحكام*. تحقيق الشيخ جواد القيومي. الطبعة الثالثة، طهران: نشر دارالكتب الاسلامية.
- _____ (۱۴۱۷ق). *الفهرست*. تحقيق الشيخ جواد القيومي. الطبعة الاولى. قم: مؤسسة نشر الفقهية.
- الكليني الرازي، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي. (۱۳۶۳ش). الطبعة الخامسة. قم: نشر دارالكتب الاسلامية.
- المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. تحقيق السيد إبراهيم الميانجي. محمد الباقر البهودي. الطبعة الثانية. بيروت: المصححة مؤسسة الوفاء.
- المفيد، الشيخ محمد بن محمد بن النعمان. (۱۴۱۴ق). *تصحیح اعتقادات الامامية*. تحقيق حسين درگاهی. الطبعة الثانية. بيروت: نشر دارالمفيد.
- النجاشي، أبي العباس احمد بن علي. (۱۴۱۶ق). *رجال النجاشي*. تحقيق السيد موسى الشبيري الزنجاني. الطبعة الخامسة. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.

References

- The Quran. (In Arabic).
- al-Hosseini al-Haeri, K. (1995). *al-Qqada' fay al-Fiqh al-Islamiya*. Qom: Academy of Islamic Thought. [In Arabic].
- al-Hurr al-‘Āmilī, M. (1993). *Wasā'il al-Shī'ah lit. Means of Shiite or Shiite Rituals*. Qom: Mu'assisa Āl al-Bayt. (In Arabic).

- al-Sadr, M. (1988). *Mabāhith al-Usūl*. Research: K. al-Hosseini al-Haeri. nd: Seyyed Kazem al-Hosseini al-Haeri Publication. [In Arabic].
- Dāvāri, M. (2006). 'Usul Ilm al-Rijal biyn al-Nazary wa al-Tatabyq. Qom: Al-Moheibn Publication Foundation. [In Arabic].
- Khu'ī, A. (1986). *Al-Mostanad fi Sharh-e al-Urwa Al-Wuthqa*. Qom: al-ilmia Press Publishing. [In Arabic].
- (1990). *Al-Tanaqyh fi Sharh-e al-Urwa Al-Wuthqa*. Qom: Dār Al-Hadi Publication. [In Arabic].
- (1993). *Mu'jam al-Rijāl al-Ḥadīth wa tafṣīl ṭabaqāt al-ruwāt*. Tehran: nd. [In Arabic].
- Kulaiynī, M. (1985). *Al-Kāfi*, Research: A.A. Ghaffarī & M. Akhūndī. Tehran: Islamic Books. [In Arabic].
- Majlesi, M. (1983). *Biḥār al-'Anwār al-Jāmi'ah li-Durar 'Akhbār al-'A'imma al-Aḥbār*. Research: E. Mianeji & B. Behbodi. Beirut: Mu'assasat al-Wafā. [In Arabic].
- Mufid, M. (1994.). *Taṣḥīḥ al-i'tiqādāt al-Imāmīyya*. Research: H. Dargahi. Beirut: Dār Al-Mufid Publication. [In Arabic].
- Najāshī A. (2017), *Rijāl al-Najāshī*. Research: M. Shubiyri Zanjanī, Qom: Islamic Publication. [In Arabic].
- Saduq, M. (nd). *Man lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh*. Qom: Islamic Publication. [In Arabic].
- Ṭūsī, M. (1970). *Al-Istibṣār fi makhtalaf al-akhbār*. Research: H. al-musavī khorsān. Tehran: Islamic Books. [In Arabic].
- (1986 a). *Tahdhīb al-ahkam*. Research: J. Al-Qayyūmī, Tehran: Islamic Books. [In Arabic].
- (1986 b). *Mashikha-e Tahdhīb al-ahkam*. Research: J. Al-Qayyūmī, Tehran: Islamic Books. [In Arabic].
- (1996). *Al-Fihrist*, Research: J. Al-Qayyūmī, Qom: Dār al-Fighāha Publication. [In Arabic].

The Effect of the Theory of Isnad Exchanging on "man la yaḥḍarahu al-Faqīh" and "tahdhīb al-aḥkām" and "al-Istibṣār"

MohammadAli Raghebi

Associate Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, University of Qom. Qom. Iran; safikhani@cfu.ac.ir

Received: 27/06/2023

Accepted: 20/08/2023

Introduction

Two important sources for inferencing Islamic laws are the Qur'an and the Sunnah. The historical sensitivities to preserve and protect the Shia Narrative tradition have led to a large part of the Hadiths to be removed from the circle of reliable Hadiths. Therefore, addressing the Isnad problems of hadiths can be a serious development in this field. The theory of Isnad exchanging is one of these theories that it tries to open the way for trusting important hadiths by correcting some chain of transmitter of hadiths. The meaning of the theory of

Isnad exchanging is to replace a part of the Isnad or the entire Isnad of a hadith that is weak due to being Majhul, Ḍa‘īf, Mursal or Munqaṭi‘ the Isnad. In this theory, by intromitting in the chain of transmitter of weak hadith and replacing that reliable part with that part, the Isnad problem of the hadith is solved.

Materials and Methods

By a descriptive-analytical method, this study presents the effect of the theory of Isnad exchanging in making the Isnads of some hadiths that Sheikh Ṣadūq narrative in *Man lā Yaḥḍuruḥu al-Faqīh*, and Sheikh Ṭūsī in *Tahdhīb al-ahkām* and *Al-Istibsār*.

Results and Discussion

Emphasizing the conventional way of Isnad in books of hadith, that is not mentioning a part of the Isnad of hadith and completing the Isnad through listing all access path and chain of transmitter in end of book; and mention the different access path and chain of transmitter that they have had to their books; and specifying to have all the books of Mashayekh or transmitters of the same class, this study argues that replacing and exchanging the Isnad can make Ḍa‘īf and Mursal Isnad, credible and correct one. Ayatullah Muslim Davari has explained and developed this new method that Ayatullah Khoui mentioned earlier. According to this method, reliable and valid Isnad replace weak and invalid one. The reason for the legality of such a exchanging of a chain of transmitter is the existence of a reliable and valid access path or access paths to all the books and hadiths of one of the reliable traditions that exists before the Majhul or Ḍa‘īf or ... transmitter in the chain of hadith. In this study, evidence is provided that the collectors of al-Kutub al-‘Arba‘ah claim to have the reliable and valid access paths for all the books and narrated hadiths, and it is emphasized that in many cases that are explained in detail, since there are other authentic and valid access paths for them, if there was a weak path or chain to hadiths, those hadiths should still be considered authentic and valid. In fact, by accepting what has been said, that is owners of al-Kutub al-‘Arba‘ah have access to well-known al-Uṣūl and books of hadith, many existing chains of transmitter can be corrected using the theory of Isnad exchanging. This approach has been extended to Ayatullah Khoui and Davari; The existence of a common sheikh is considered sufficient to correct the weak access path of one transmitter through the reliable and valid access path of another transmitter; Because if their sheikh is one and the book is also one, and one of the two chain of transmitter and access path is sound, then the other chain of transmitter and access path is undoubtedly sound.

Conclusion

Then, if there were problems in one of the hadiths, such as one of the transmitters was Majhul or Ḍa‘īf, or a part of chain of transmitters was Mursal or Munqaṭi‘, or such problems that make the hadith invalid, in this case, one can rely on the theory of Isnad exchanging; A theory that gives credibility to the hadith By changing the hadith Isnad and removing the invalid part and replacing it with a correct, reliable and valid one.

Keywords: Isnad Exchanging, man la yaḥḍarahu al-Faqīh, tahdhīb al-ahkām, al-Istibsār, al-Kāfi.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، شماره ۳۰

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۴۴-۲۰۹

تحلیل فقه الحدیثی هلاکت شیعه‌نمایان به وسیله طاعون در کتاب الکافی

منا خانی*

محسن رفعت**

چکیده

تظاهر و نفاق به سبب سوءاستفاده از دین و اعتقادات مذهبی، همواره وجود داشته و دارد. در زمان ائمه علیهم‌السلام نیز برخی با هدف فریب مردم، جاسوسی برای حاکمان و ضربه زدن به امامان و شیعیان، تظاهر به تشیع می‌نمودند. بنابراین برخی از معصومان علیهم‌السلام برای هشیارسازی مردم، به تبیین ویژگی‌های شیعیان واقعی از دروغین پرداختند. در حدیثی از کتاب کافی به برخی ویژگی‌های شیعیان و شیعه‌نمایان اشاره شده که یکی از صفات متظاهرین به تشیع، هلاکت آن‌ها به وسیله طاعون معرفی شده است. مفهوم این عبارت با آیات، روایات و شواهد تجربی تناقض دارد؛ زیرا طاعون نوعی بیماری همه‌گیر است و عقلاً نمی‌توان آن را منحصر به گروهی خاص دانست. بنابراین پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی و با هدف نقد متن بررسی فقه الحدیثی این روایت انجام شده است. بررسی سند حاکی از اعتبار حدیث است؛ اما متن حدیث در کتب مختلف، حائز تفاوت‌هایی است که با استناد به برخی از آن‌ها می‌توان برای «طاعون یقتلهم» معانی دیگری غیر از بیماری فرض نمود. بنابراین مفهوم عبارت مذکور از نظر واژگانی، آیات، روایات و شواهد تجربی و تاریخی بررسی گردید و استناد به یافته‌های تحقیق نشان داد هلاکت با طاعون که به شیعه‌نمایان نسبت داده شده، معرف مرگی غیر از بیماری و به معنای مرگ با ادوات جنگی همچون شمشیر یا نیزه، و یا مرگ قلب و روح ایشان است.

کلیدواژه‌ها: شیعه‌نمایان، مرگ با طاعون، الکافی، نقد متن، فقه الحدیث.

* دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه علوم قرآن و حدیث گرایش نهج البلاغه، دانشگاه حضرت معصومه علیها‌السلام، قم، ایران (نویسنده

مسئول) / M.kh201391@gmail.com

** استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه علیها‌السلام، قم، ایران / mohsenrafaat@hmu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۲

۱. بیان مسئله

پس از رحلت پیامبر ﷺ به دلیل تظاهر و نفاق عده‌ای مسلمان‌نما (ر.ک: مجادله: ۱۶؛ منافقون: ۲)، جامعه اسلامی گمراه گردید و اهل بیت پیامبر ﷺ از حق الهی خویش مبنی بر رهبری جامعه اسلامی محروم ماندند. از آن‌پس، مسلمانان چندین گروه شدند که از میان آن‌ها، گروهی شیعیان و گروهی دنیاپرستان و فریب‌خوردگان طرف‌دار خلفا و حکام منسوب به آن‌ها بودند. بعدها به دلیل آزارهای فراوان خلفای ظالم بر شیعیان، دستوراتی از جانب معصومان علیهم‌السلام مبنی بر تقیه کردن شیعیان صادر گردید (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۲۲۰، ح ۱۷). همچنین ائمه علیهم‌السلام به بیان برخی ویژگی‌های شیعیان و شیعه‌نمایان پرداختند تا مردم بتوانند تقیه‌کنندگان را از منافقان تشخیص داده، از نفوذ عوامل جور در میان طرف‌داران اهل بیت علیهم‌السلام ممانعت نمایند. در روایتی از کتاب کافی آمده است: «یکی از ویژگی‌های شیعه‌نمایان، مرگ آن‌ها با طاعون است» (همان: ج ۲، ۲۳۸، ح ۲۷). طاعون یک بیماری همه‌گیر است و در صورت شیوع، همه افراد حاضر در محیط، بیمار شده و کمتر کسی از گزند آن در امان خواهد ماند؛ بنابراین تخصیص هلاکت به وسیله طاعون به شیعه‌نمایان، دارای ابهام عقلانی و مفهومی است. نوشتار حاضر، گونه‌های متعدد فهم حدیث مزبور و نیز اعتبار سندی و محتوایی روایت را با محوریت این پرسش که «معنای اصلی و مفروض کلمه طاعون در این حدیث چیست و هلاکت با آن در عبارت "طاعون یقتلهم" اشاره به چه نوع مرگ و هلاکتی دارد؟» به ترازوی سنجش سپرده و با روش تحلیلی - انتقادی به بحث نشانده است.

درخصوص مسئله شناخت و ویژگی‌های شیعیان و مخالفانشان تحقیقات متنوعی اعم از کتاب و مقاله با هدف شناخت و معرفی ویژگی‌های شیعیان با رویکرد تربیت اخلاقی و دینی نوشته شده است؛ مانند کتب *صفات الشیعه* نوشته شیخ صدوق، *شیعه‌شناسی و پاسخ به شبهات* (رضوانی، ۱۳۸۵)، *گزیده سیمای عقاید شیعه* (سبحانی، ۱۳۸۹)، *شیعه‌شناسی و شیعه‌پژوهان انگلیسی‌زبان* (حسینی، ۱۳۸۷) و مقالاتی نظیر «صفات و فضائل شیعه در کلام امام رضا علیه‌السلام» (جوهری، ۱۳۸۷)، «شیعه و تشیع؛ مفهوم‌شناسی، ماهیت و خاستگاه» (علی آقانوری، ۱۳۸۴)، «برخی از اوصاف شیعیان در کلام امام صادق علیه‌السلام» (خرمی، ۱۳۸۴) و...، اما کمتر تحقیقی با هدف نقد یا بررسی فقه‌الحدیثی

این‌گونه روایت‌ها یا بخشی از آنها انجام شده است. از این‌رو مقاله پیش رو از نظر رویکرد فکری و تحقیقاتی با سایر پژوهش‌های مشابه تفاوت داشته و از ابعادی جدید و متفاوت موضوع را بررسی می‌کند. لازم به یادآوری است که گرچه یادگیری، ترویج و بهره‌مندی از متن احادیث موجب رشد اخلاقی و تربیتی افراد در جامعه است، بررسی ناقده مفهوم روایات نیز به سبب آگاه‌سازی و پاسخ به شبهات جدید ضرورت دارد. بنابراین با توجه به گسترش علم و آگاهی عمومی، افزایش روحیه پرسشگری و کاهش روحیه مقلد در نسل امروز، ضرورت انجام چنین تحقیقاتی در عرصه علوم حدیث بیش از پیش احساس می‌گردد.

۲. بسامدهای فقه‌الحدیثی

۲-۱. بررسی سنّی

این روایت در کتاب *اصول کافی* با سه طریق و در کتاب *الغیبه نعمانی* با یک طریق از امام صادق علیه السلام نقل شده و با یکی از طرق مذکور در سایر کتاب‌های حدیثی نیز آمده است؛ از جمله: *وسائل الشیعه* (حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۵، ۱۹۲)، *وافی* (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ج ۴، ۱۷۲)، *التمحیص* (ابن‌همام اسکافی، ۱۴۰۴ق: ۷۰)، *تحف العقول* (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۷۸)، *اعلام‌الدین* (دیلمی، ۱۴۰۸ق: ۳۱۳)، *بحار الأنوار* (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵، ۱۶۵)، *روضه‌المتقین* (مجلسی، ۱۴۰۶ق: ج ۱۲، ۲۲)، *عوامل‌العلوم* (بحرانی، ۱۳۸۲: ج ۲۰، ۸۳۶)، *مرآة العقول* (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۹، ۲۶۷)، *شرح اصول کافی* (مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۹، ۱۶۳).

۲-۱-۱. اسناد روایت در کتاب کافی

«عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ مِهْزَمٍ وَبَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ الْكَاهِلِيِّ وَأَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ الْعَبَّاسِ بْنِ غَامِرٍ عَنْ رَبِيعِ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ مِهْزَمِ الْأَسَدِيِّ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۲۳۸).

این سند جزء اسناد دارای تحویل است که طریق اول و سوم صحیح، و طریق دوم به‌خاطر داشتن یک راوی مجهول، ضعیف محسوب می‌شود:

طریق اول:

۲۱۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۲۰۹-۲۴۴

۱. علی بن ابراهیم بن هاشم قمی: در حدیث ثقه است؛ امامی، معتمد و صحیح المذهب بودن وی نیز ثابت شده است (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۰).
۲. محمد بن عیسی بن عبید: «ثقه، شناخته شده، کثیر الروایه و دارای تصنیفات نیکوست» (همان: ۳۳۳).
۳. یونس بن عبدالرحمن: به رغم آنکه قمیون او را طعن کرده‌اند، نزد شیخ طوسی ثقه بوده است (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۳: ۳۶۸).

طریق دوم:

۱. بعض اصحابنا: نشان‌دهنده ارسال در حدیث است و در صورت عدم رفع ارسال، حدیث ضعیف خواهد بود.
۲. محمد بن علی الحلبی: «دارای کتاب و ثقه بوده است» (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۸۵).
۳. محمد بن إسحاق الکاهلی: «مجهول است» (بسام، ۱۴۲۶ق: ۲۳۶).

طریق سوم:

۱. ابوعلی الأشعری (یا همان احمد بن ادريس قمی): «فقیهی ثقه در میان اصحاب بوده، کثیر الحدیث و صحیح الروایه است» (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۶۴).
۲. حسن بن علی بن عبدالله بن مغیره: دارای کتاب (ر.ک: همان: ۱۲۹) و بسیار توثیق شده است (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۶۳).
۳. عباس بن عامر القصبانی: «از اصحاب امام کاظم علیه السلام (کشی، ۱۴۰۹ق: ۱۵۱). «از ابی عبدالله علیه السلام روایت کرده و نامش را در اصحاب رجال ذکر کرده‌اند و دارای کتاب است» (تفرشی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۲۳۷).
۴. مهزم بن ابی بردة الاسدی: راوی اول است که بدون واسطه از امام صادق علیه السلام نقل کرده است و از صحابه عامی امام باقر علیه السلام (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۳: ۱۴۶) و صحابه کوفی امام صادق علیه السلام (همان: ۳۱۴) بوده است و مدح و ذمی درباره او در کتب رجال مشاهده نمی‌شود. در کافی به نام او اشاره شده، ولی در الغیبه به جای بیان نام وی، کلمه «رجل» آمده است.

۲-۱-۲. سند روایت در کتاب الغیبه نعمانی

«حَدَّثَنَا أَبُو سُلَيْمَانَ أَحْمَدُ بْنُ هُوْدَةَ الْبَاهِلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ إِبرَاهِيمُ بْنُ إِسْحَاقَ

النَّهْأُونْدِي سَنَةَ ثَلَاثٍ وَ سَبْعِينَ وَ مَائَتِينَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنِ حَمَادٍ الْأَنْصَارِيُّ سَنَةَ تِسْعٍ وَ عَشْرِينَ وَ مَائَتِينَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷: ۲۰۳).

این سند با طریقی متفاوت از طرق کافی بیان شده و در آن، نام شخصی که روایت را از امام صادق (ع) نقل کرده بیان نشده است، و گرچه از لحاظ اتصال، مسند است، سند آن به سبب راوی دوم، ضعیف است:

۱. ابوسلیمان احمد بن هوذة باهلی: از شیوخ اصحاب شمرده شده است (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۸).

۲. ابواسحاق ابراهیم بن اسحاق نهانندی: «ضعیف است» (بسام، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۹۴).

۳. عبدالله بن حماد انصاری: ابن ولید و صدوق و ابن نوح او را توثیق کرده‌اند و نجاشی در حق او گفته است که از شیوخ اصحاب ماست (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۸).

۲-۲. بررسی متنی

این حدیث در کتاب‌های روایی در باب صفات و علامات مؤمنان آمده است. امام صادق (ع) در این روایت، تعدادی از صفات شیعیان و شیعه‌نمایان را این‌گونه بیان فرموده‌اند: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): يَا مَهْزَمُ شِيعَتُنَا مَنْ لَا يَغْدُو صَوْتُهُ سَمْعَهُ وَلَا شَحْنَاؤُهُ بَدَنَهُ وَلَا يَمْتَدِحُ بِنَا مُؤْمِنًا وَلَا يَجَالِسُ لَنَا عَائِبًا وَلَا يَخَاصِمُ لَنَا قَالِيًا إِنْ لَقِيَ مُؤْمِنًا أَكْرَمَهُ وَإِنْ لَقِيَ جَاهِلًا هَجَرَهُ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِهِؤَلَاءِ الْمَشْشِيعَةِ قَالَ فِيهِمُ التَّمْيِيزُ وَ فِيهِمُ التَّبْدِيلُ وَ فِيهِمُ التَّمْحِيزُ تَأْتِي عَلَيْهِمْ سُنُونَ تُفْنِيهِمْ وَ طَاعُونَ يُقْتَلُهُمْ وَ اخْتِلَافٌ يَبْدُدُهُمْ - شِيعَتُنَا مَنْ لَا يَهْرُ هَرِيرَ الْكَلْبِ وَلَا يَطْمَعُ طَمَعَ الْغَرَابِ وَلَا يَسْأَلُ عَدُوًّا وَ إِنْ مَاتَ جُوعًا - قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ فَأَيْنَ أَطْلُبُ هَؤُلَاءِ قَالَ فِي أَطْرَافِ الْأَرْضِ أَوْلِيكَ الْخَفِيزُ عَيْشُهُمُ الْمُتَقَلَّةُ دِيَارُهُمْ إِنْ شَهِدُوا لَمْ يَعْرِفُوا وَ إِنْ غَابُوا لَمْ يَفْتَقِدُوا وَ مِنَ الْمَوْتِ لَا يَجْزَعُونَ وَ فِي الْقُبُورِ يَتَزَاوَرُونَ وَ إِنْ لَجَأَ إِلَيْهِمْ دُو حَاجَةٍ مِنْهُمْ رَحِمُوهُ لَنْ تَخْتَلِفَ قُلُوبُهُمْ وَ إِنْ اخْتَلَفَ بِهِمُ الدَّارُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۲۳۸).

ترجمه: مهزم اسدی گوید امام صادق (ع) فرمود: شیعه ما کسی است که صدایش از گوشش تجاوز نکند و دشمنی‌اش از بدنش فراتر نرود و ما را آشکارا نستاند و با عیب‌گوی ما همنشینی نکند

و با دشمن ما ستیزه نکند، اگر مؤمنی را ببیند احترام کند و اگر به جاهلی برخورد از او دوری کند. عرض کردم: پس تکلیف من با این شیعه‌نماها چیست؟ فرمود: در میان آن‌ها جدا شدن (خوب از بد) و تبدیل (خوب و بد) و امتحان واقع شود، قحطی برایشان پیش آید که ناپود شوند و بیماری و بایی که آن‌ها را بکشد و اختلافی که متفرقشان سازد. شیعه ما کسی است که چون سگ عوعو نکند و مانند کلاغ طمع نورزد و اگر از گرسنگی بمیرد، از دشمن ما چیزی نخواهد. گفتم قربانت شوم این‌ها را در کجا بجوییم؟ فرمود: در اطراف زمین، این‌ها زندگی سبکی دارند و آواره به سر برند (در یکجا سکونت ندارند). اگر حاضر باشند کسی آن‌ها را نشناسد، و اگر غایب شوند کسی از آن‌ها جويا نشود، از مرگ باک ندارند و در گورستان از هم دیدن کنند. اگر حاجتمندی به آن‌ها پناهنده شود، برای او دلسوزی کنند. دلشان از هم جدا نیست، اگرچه خانه‌هایشان از هم دور باشد» (کلینی، ۱۳۶۹: ج ۳، ۳۳۵).

۲-۱. اختلاف نقل‌ها و نسخ

ضمن بررسی متن این روایت در کتب مختلف، در مجموع ۲۳ ویژگی برای شیعیان و ۷ ویژگی برای شیعه‌نمایان به دست آمد.

الف) ویژگی‌های شیعیان

صفات بیان شده برای شیعیان در کتب کافی (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ۲۳۸)، روضة المتقین (مجلسی، ۱۴۰۶: ج ۱۲، ۲۲)، مرآة العقول (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۹، ۲۶۷)، التمهیص (ابن همام اسکافی، ۱۴۰۴: ج ۷۰)، تحف العقول (حرانی، ۱۴۰۴: ج ۳۷۸)، بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۵، ۱۶۵)، الغیبه (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷: ج ۲۰۳) به شرح ذیل است:

شِيعَتَنَا مَنْ ۱. لَا يَغْدُو صَوْتَهُ سَمْعَهُ؛ ۲. لَا شَحْنَاوُهُ بَدَنَهُ؛ ۳. لَا يَمْتَدِحُ بِنَا مُعَلِنًا؛ ۴. لَا يَجَالِسُ لَنَا عَابًا؛ ۵. لَا يَخَاصِمُ لَنَا قَالِيًا؛ ۶. إِنْ لَقِيَ مُؤْمِنًا أَكْرَمَهُ وَإِنْ لَقِيَ جَاهِلًا هَجَرَهُ؛ ۷. لَا يَهْرُ هَرِيرَ الْكَلْبِ؛ ۸. لَا يَطْمَعُ طَمَعَ الْغُرَابِ؛ ۹. لَا يَسْأَلُ عَدُوَّنَا وَإِنْ مَاتَ جُوعًا؛ ۱۰. أَوْلَيْكَ الْخَفِيضُ عَيْشُهُمُ الْمُتَّقِلَةُ دِيَارُهُمْ؛ ۱۱. إِنْ شَهِدُوا لَمْ يَعْرِفُوا وَإِنْ غَابُوا لَمْ يَفْتَقِدُوا؛ ۱۲. مِنَ الْمَوْتِ لَا يَجْرَعُونَ؛ ۱۳. وَفِي الْقُبُورِ يَتَزَاوَرُونَ؛ ۱۴. وَإِنْ لَجَأَ إِلَيْهِمْ دُو حَاجَةٍ مِنْهُمْ رَحِمُوهُ؛ ۱۵. لَنْ تَخْتَلِفَ قُلُوبُهُمْ وَإِنْ اِخْتَلَفَ بِهِمُ الدَّارُ (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ۲۳۸).

علاوه بر ۱۵ صفت فوق، ۸ صفت در التمهیص، تحف العقول، بحار الانوار و الغیبه به این روایت اضافه شده است:

۱۶. إِنْ مَرَضُوا لَمْ يَعَادُوا؛ ۱۷. إِنْ خَطَبُوا لَمْ يَزَوَّجُوا (التمهیص، تحف العقول، بحار

الانوار، الغیبه؛ ۱۸. إِنْ رَأَوْا مُنْكَرًا يَنْكِرُوا؛ ۱۹. إِنْ يَخَاطِبُهُمْ جَاهِلٌ سَلَّمُوا؛ ۲۰. لَا يُوَاصِلُ لَنَا مُبْغِضًا (التمحيص، تحف العقول، بحار الانوار)؛ ۲۱. إِنْ مَاتُوا لَمْ يَشْهَدُوا؛ ۲۲. أَوْلَيْكَ الَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ يَتَوَاسَوْنَ؛ ۲۳. لَا يَحْدِثُ لَنَا ثَالِبًا وَلَا يَحِبُّ لَنَا مُبْغِضًا وَلَا يَنْبَغِضُ لَنَا مُحِبًّا (الغیبه).

ب) ویژگی‌های شیعه‌نمایان

در ادامه حدیث، برای شیعه‌نمایان نیز شش ویژگی در کتب کافی، التمحيص، مرآة العقول، روضة المتقين، تحف العقول و بحار الانوار برشمرده شده است:

۱. التَّمْيِيزُ؛ ۲. التَّبْدِيلُ؛ ۳. التَّمْحِیصُ؛ ۴. تَأْتِي عَلَيْهِمْ سِنُونَ تُفْنِيهِمْ؛ ۵. طَاعُونَ يُقْتَلُهُمْ؛ ۶. اخْتِلَافٌ يَبْدَأُهُمْ.

در کتب تحف العقول و بحار الانوار که از نسخه نعمانی پیروی می‌کنند، ویژگی شماره ۲ بدین شکل آمده است: «فِيهِمُ التَّنْزِيلُ» و در نسخه الغیبه به جای «طاعون يقتلهم» عبارت «سَيْفٌ يُقْتَلُهُمْ» آمده است.

برخی تفاوت‌های جزئی نیز مشاهده شد که بیشتر حاصل تغییر و تطور ظاهری لغات در نقل و کتابت حدیث بوده است؛ مانند: ۱. لَا شَخَانَاؤُهُ (کافی)، لَا شَحْمَةَ (التمحيص)، لَا شَحْنَةَ (تحف العقول و بحار الانوار)؛ ۲. وَ لَا يَمْتَدِحُ (کافی)، لَا يَمْدَحُ (الغیبه)؛ ۳. لَا يَخَاصِمُ لَنَا قَالِيًا (کافی)، لَا يَخَاصِمُ لَنَا وَوَلِيًا (تحف العقول و بحار الانوار)، لَا يَخَاصِمُ بِنَا قَالِيًا (الغیبه)؛ ۴. اخْتَلَفَ بِهِمُ الدَّارُ (کافی)، اخْتَلَفَ بِهِمُ الْبُلْدَانُ (التمحيص، تحف العقول، بحار الانوار، الغیبه)، اخْتَلَفَ بِهِمُ الدِّيَارُ (روضة المتقين)؛ ۵. مِنَ الْمَوْتِ لَا يَجْزَعُونَ (کافی)، عِنْدَ الْمَوْتِ هُمْ لَا يَحْزَنُونَ (التمحيص و بحار الانوار).

چنان‌که گفته شد، همه این موارد گرچه مهم است و متن را دستخوش آسیب ظاهری می‌نماید، در معنا و مفهوم حدیث تأثیر منفی بسزایی ندارد و کاملاً مشهود است که حاصل از خطاهای شنیداری یا نوشتاری هنگام نقل و کتابت است و به اعتبار حدیث لطمه وارد نمی‌کند. فقط، تفاوت در کلمات «طاعون» در نسخه کافی و «سيف» در نسخه نعمانی، سطحی و قابل چشم‌پوشی نیست؛ زیرا اولاً این دو از نظر ظاهری مشابه یکدیگر نیستند که احتمال رود این تغییر به سبب خطای نوشتاری یا شنیداری ایجاد شده باشد؛ ثانیاً این تفاوت در دو نسخه اصلی و معاصر هم دیده می‌شود و به دلیل نزدیکی زمانی

امکان اشتباه در نقل وجود نداشته است؛ ثالثاً این دو واژه از نظر معنایی نیز تفاوت اساسی دارند و احتمال استفاده اشتباه و غیر عمد به سبب وجود تناقض معنایی‌ای که بیان شد، بسیار ضعیف است؛ زیرا هنگام مرگ با طاعون، امکان تفکیک و جداسازی شیعه از شیعه‌نما نیست؛ اما مشخص است که در مرگ با شمشیر که اشاره به جنگ و نزاع دارد، گروهی غالب و گروهی مغلوب‌اند. بنابراین این امکان وجود دارد که به خواست و اراده خداوند، شیعیان اگر واقعی و خالص باشند، همواره مورد لطف خدا قرار گرفته، بر شیعه‌نمایان کذاب پیروز گردند، و شاهد آن، پیروزی‌های سپاهیان صدر اسلام است که به‌رغم کمی نفرات و ادوات جنگی، در بیشتر جنگ‌ها به یاری خدا بر سپاه کفر و شرک پیروز می‌شدند.

۲-۲-۲. نتیجه بررسی متنی

بررسی عبارات موجود در روایات مختلف نشان می‌دهد که این روایت از نظر متن به دو گروه منقولات تقسیم شده است: گروه اول که در نقل، تابع نسخه کلینی هستند؛ مانند *روضه المتقین و مرآة العقول*، و گروه دوم که تابع نسخه نعمانی‌اند؛ مانند *التمحیص*، *تحف العقول و بحار الأنوار*. با معیار قرار دادن این دو نسخه و مقایسه آن‌ها با یکدیگر، دریافته شد که عبارت «طاعون یقتلهم» که در نسخه کلینی آمده، در تمامی کتب دیگر، چه آن‌هایی که از کلینی پیروی کرده‌اند و چه آن‌هایی که در نقل این حدیث از نعمانی تبعیت نموده‌اند، مشترک است و تنها در نسخه نعمانی از عبارت «سیف یقتلهم» استفاده شده و تنها کتابی که در استفاده از این عبارت از نعمانی پیروی کرده، کتاب *معاصر الزام الناصب* است (ر.ک: یزدی حائری، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۲۴۸). بنابراین نسخه کلینی به سبب اشتراک تمامی نقل‌ها در این عبارت، به عنوان نسخه معیار تحقیق انتخاب شده است.

۲-۳. بررسی صدور

یکی از ویژگی‌های مهم شیعیان، تقیۀ آن‌هاست که در برخی روایات به صورت مستقیم آمده (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۲۱۷) و در برخی دیگر به نوعی غیرمستقیم بیان شده است (ر.ک: همان: ج ۱، ۶۸ و ۶۹؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۵۷۷). در آیات قرآن کریم نیز به تقیۀ مؤمنان اقوام گذشته اشاره شده است (ر.ک: آل عمران: ۲۸، نحل: ۱۰۶، یس: ۱۴، صافات: ۸۳-۹۳، غافر: ۲۸). علما و فقهای شیعه نیز با استناد به آیات و روایات، بر

تقیه صحه گذاشته و نسبت به وجوب آن حکم داده‌اند؛ مثلاً شیخ مفید تقیه را کنمان حق و پنهان نمودن اعتقاد باطنی در برابر مخالفان به منظور اجتناب از ضرر دینی یا دنیایی تعریف نموده و تنها زمانی آن را مجاز می‌شمارد که فرد به طور قطع یا با احتمال قوی از بیان حق دچار اضطراب گردد و در غیر این صورت، وی را مجاز به انجام تقیه نمی‌داند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۴ق: ۱۳۷). عملاً تقیه به عنوان سپر دفاعی در تاریخ سیاسی و فقهی شیعه کاربرد بیشتری داشته است و به همین دلیل برخی محققان اهل سنت تقیه را منحصر به شیعه و عامل نفاق و ضعف قلمداد می‌کنند؛ اما درحقیقت، تقیه اصلی اسلامی و مورد تأیید قرآن کریم و سیره پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام است و در ادوار مختلف، موجب حفظ موجودیت شیعیان و آثار علمی و مذهبی آنان شده است (ر.ک: هاشمی، ۱۳۸۷: ۳۶۳).

با این مقدمه، علت و زمینه صدور روایت مورد بحث اندکی روشن می‌گردد؛ زیرا همان‌طور که اشاره شد، اولاً بسیاری از سخنان ائمه علیهم السلام در شرایط تقیه صادر شده و شامل معنایی متفاوت از ظاهر کلام بوده است؛ ثانیاً با توجه به شرایط حاکم بر جامعه شیعیان برای حفظ جان خود، غالباً ناگزیر از انجام تقیه بوده‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۲۱۹-۲۲۰؛ ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۶، ۲۲۹، ح ۱۱ و ۲۱۰، ح ۲۲). همین امر، مستلزم پدید آمدن شیعه‌نمایان نیز می‌گردد؛ زیرا حکام جور و خلفا برای شناسایی و نفوذ به جمع شیعیان و دستگیری آن‌ها چاره‌ای نداشتند جز آنکه از عوامل و جاسوسانی که تظاهر به تشیع نمایند استفاده کنند. همچنین از آنجاکه در منابع تاریخی و روایی، سبب صدور مشخصی برای این روایت یافت نشد، این احتمال وجود دارد که امام در شرایط تقیه، برای آگاه نمودن مردم و شیعیان، این حدیث را بیان فرموده‌اند. به همین دلیل درخصوص مرگ شیعه‌نمایان با طاعون، ظاهر کلام با آنچه در واقعیت اتفاق می‌افتد، سازگار نیست. این امر با علوم طبیعی و مشاهدات تجربی به سادگی قابل اثبات است. بنابراین برای اثبات کلامی صحت مفهومی این روایت، می‌توان از دو فرضیه واژگانی صدور کلام کمک گرفت و از طریق دستیابی به معنا و کاربرد کلمه «طاعون»، به کشف مفهوم واقعی روایت پرداخت.

الف) فرض اول صدور کلام

ممکن است در اصل روایت، به جای واژه «طاعون» کلمه دیگری بوده که با این واژه،

اشتراک معنایی داشته است؛ بنابراین برخی کاتبان و ناقلان حدیث، دچار سهل‌انگاری یا خطا شده و از کلمه مترادف آن یعنی طاعون استفاده کرده‌اند و با گذشت زمان و استفاده مکرر از واژه «طاعون» به جای واژه اولیه، حدیث دچار تطور کامل ظاهری در این لغت شده است.

ب) فرض دوم صدور کلام

ممکن است در اصل روایت، واژه «طاعون» به کار رفته باشد؛ اما در آن زمان، این کلمه، مشترک لفظی برای معنای دیگری نیز بوده باشد که با گذشت زمان و استفاده مکرر از واژه «طاعون» در معنای بیماری، دیگر در معنای عصر صدور کلام رایج نیست و به‌طور کامل به معنای بیماری منقول گشته است و به همین دلیل، این حدیث دچار تطور کامل معنایی در این لغت شده است.

۳. یافته‌های پژوهش

با توجه به رویکرد معناشناسی ساختارگرا که در دهه‌های اخیر ظهور و بروز یافته است و معنا را درون دستگاه زبان در نظر می‌گیرد، برای اثبات فرضیه‌های مذکور درباره واژه «طاعون» در دستگاه زبان، باید معنای لفظی و استعمالی عبارت براساس بسامدهای واژگانی در لغت‌نامه‌ها، و بسامدهای اصطلاحی و کاربردی در آیات و روایات، بررسی و تحلیل گردد. گرچه پیش از آن و در ابتدای روند تحقیق، باید صحت ادعای «تخصیص هلاکت با طاعون به شیعه‌نمایان» که از نظر عقلایی دارای ابهام است نیز اثبات گردد. بنابراین، ابتدا با استدلال به شواهد تاریخی و طبّی، تناقض مفهومی این عبارت را با حقایق تجربی اثبات نموده و سپس با رویکرد معناشناسی ساختارگرایانه به کشف معنای واقعی پرداخته خواهد شد.

۳-۱. بررسی عبارت «مرگ شیعه‌نمایان با طاعون» براساس عقل و منابع تاریخی

برای اثبات تناقض مفهومی تخصیص مرگ با طاعون به یک گروه خاص با واقعیات علمی و عقلانی، باید ماهیت این بیماری و علت مرگ آن تبیین گردد و سپس با استفاده از شواهد تاریخی، تناقض آن با حقایق تجربی نیز اثبات گردد.

۳-۱-۱. توصیف بیماری طاعون و علل ابتلا و شیوع آن از نظر پزشکان دوره اسلامی
طاعون یکی از قدیمی‌ترین بیماری‌های عفونی باکتریال واگیردار مشترک بین انسان و

حیوان با مرگ‌ومیر بالا است که قدمتی پنج‌هزارساله دارد. اکثر اطبای قدیم نوعی از آماس را که از تعفن اخلاط امتزاج یافته دم و صفرا در بخش غددی بدن ایجاد شوند و ترشح چرکین پیدا کنند، طاعون می‌خوانند. برخی نیز به‌طور کلی هر ورم مهلک و بسیار حاد را طاعون می‌دانند (ر.ک: زارع و همکاران، ۱۳۹۶: ۸۸). براساس شواهد تاریخی، بیماری‌های واگیر نظیر طاعون غالباً در مناطقی بیشتر شایع بوده که جنگ و کشتار دسته‌جمعی در آن‌ها رخ داده است؛ زیرا به‌دلیل پاک‌سازی نکردن محیط از خون و آلودگی‌های ناشی از اجساد رهاشده، ویروس‌های عفونی تولید و در هوا منتشر می‌شده است (ر.ک: راوندی، ۱۳۸۲: ج ۲، ۳۴۴).

حکیمان طب ایرانی، علت بیماری‌های واگیر را فساد آب‌وهوا بیان می‌کنند و از آن به «هوای وبایی» تعبیر می‌نمایند. مزاج فصول، میزان رطوبت، بارندگی و وزش باد نیز در بروز و شیوع بیماری‌های واگیر مؤثر است (ر.ک: نصری رودسری و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۶-۲۹). براساس طب سنتی ایران، علل فردی نیز می‌توانند عامل طاعون شوند؛ داشتن مزاج نامتعادل، افزایش صفراء، گرسنگی بیش از حد یا پرخوری افراطی، گرمی بیش از حد در مزاج و حتی وهم و خوف و ترس از جمله عواملی هستند که می‌توانند استعداد ابتلا به بیماری‌های همه‌گیر نظیر طاعون را بالا ببرند (ر.ک: زارع و همکاران، ۱۳۹۶: ۹۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۸: ۱۸۶-۱۹۲).

۳-۲. همه‌گیری طاعون براساس منابع تاریخی اسلامی

گزارش‌های متعددی درباره بروز طاعون در کشورهای مختلف اسلامی در قرون گذشته وجود دارد. احتمالاً کهن‌ترین همه‌گیری طاعونی در سال ۱۸ هجری در شام رخ داده است و دامنه انتشار آن تا سایر سرزمین‌های اسلامی گسترش یافته و تا سال ۲۰ هجری ادامه داشته است. اپیدمی مهم دیگر، در سال ۵۳ قمری در کوفه رخ داده که تا چندین سال پس از آن به‌صورت مکرر شیوع پیدا می‌کرده؛ نظیر همه‌گیری طاعون که در سال‌های ۶۸ در شام و بصره و واسط، ۷۰ در بصره و ۷۹ تا ۸۰ هجری در شام رخ داده است. در سال ۱۰۷ در یمن و شام و ۱۱۵ و ۱۱۶ مجدداً در شام، اپیدمی طاعون گزارش شده است. در سال‌های ۱۳۰ تا ۱۳۲ و همچنین ۲۲۰ هجری در بصره طاعون فراگیر گزارش شده است. در سایر ممالک اسلامی نیز طی قرون بعد شیوع طاعون به کرات

گزارش شده نظیر سال‌های ۲۹۹ در ایران، ۴۹۳ در بغداد، ۷۴۹ در دمشق، ۷۵۰ در بغداد، ۷۴۶ در قاهره و در سال ۸۱۸ در سراسر مصر. هرات در ایران بیش از سایر شهرهای ایران متحمل این بیماری می‌شده؛ مثلاً در طی سال‌های ۸۳۸، ۸۶۵ و ۸۸۸ به نظر می‌رسد در کشور عراق شام بیش از بقیه طاعون‌خیز بوده است (ر.ک: جلادت و مصطفوی، ۱۳۹۶: ۲۲۷).

۳-۱-۳. نتیجه‌گیری بررسی طاعون در منابع طبّی و تاریخی

نتیجه بررسی علمی بیماری طاعون نشان داد که این بیماری یک مرض همه‌گیر است که ریشه باکتریایی دارد و آلودگی محیطی موجب بروز آن می‌شود و عوامل محیطی و فردی باعث افزایش استعداد و زمینه ابتلا به این بیماری، شدت و سرعت شیوع آن می‌گردد. آنچنان‌که مشخص است، طاعون را یک بیماری واگیر از طریق هوا دانسته‌اند و حتی شرایط برخی سرزمین‌ها را برای بروز طاعون مساعد می‌دانند. در منابع تاریخی که مستندترین منابع علمی در دسترس از گذشتگان هستند، هیچ موردی مبنی بر اینکه گروه خاصی به دلیل عقاید، رفتار یا افکار خاصی گرفتار این بیماری شده باشند، مشاهده نشد و تمامی همه‌گیری‌هایی که در منابع تاریخی گزارش شده، از بُعد علمی و طبیعی بررسی و گزارش شده‌اند. بنابراین براساس معیار عقل بشری، علوم طبیعی و منابع تاریخی و طبّی، تخصیص این نوع مرگ به گروه شیعه‌نمایان کاملاً مردود می‌نماید. به‌علاوه براساس شواهد تاریخی که ذکر شد، اغلب شهرهایی که گرفتار طاعون شدند، دارای مذهب تشیع نبوده، به همین سبب از بُعد عقلانی و منطقی دلیلی برای تظاهر ساکنان آن‌ها به تشیع قابل تصور نیست.

۳-۲. بررسی عبارت «مرگ شیعه‌نمایان با طاعون» براساس بسامدهای واژگانی نخستین گام در یافتن معنای استعمالی واژه‌ها در عصر صدور احادیث، یافتن معانی مختلف و مترادف‌های واژه در لغت‌نامه‌ها و منابع اولیه لغت‌شناسی است. بدین منظور واژه طاعون در کتاب‌های لغوی متقدم بررسی گردید.

۳-۲-۱. معنای طاعون در کتاب‌های لغوی

طاعون در اصل از ریشه «ط ع ن» اخذ شده است که فاء الفعل آن، هم می‌تواند مفتوح و هم مضموم باشد. در حالت مفتوح (طَعَنَ) به معنای «زدن و وارد شدن» و در حالت

مضموم (طُعِن) به معنای «طاعون گرفتن» است. بنابراین «طُعین» کسی را گویند که به او ضربه وارد شده - این ضربه ممکن است با یک شیء مثل نیزه باشد یا با کلام مثل انتقاد تند یا ناسزاگویی - و «مَطْعون» به کسی گویند که به بیماری طاعون مبتلا شده است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ۱۵). ابن فارس نیز معنای ثابتی برای «ط ع ن» قائل است که عبارت است از ضربه زدنی که به شیء مضروب نفوذ کند، و معتقد است این ریشه به همراه کلمات دیگر که بیاید، بر معانی دیگری حمل می‌شود که از همان معنای ضربه و نفوذ به شیء عاریت گرفته شده، مثلاً «هم مطاعینُ فی الحرب» اشاره به مجروحان جنگ دارد یا «رجلٌ طَعانٌ فی أعراض الناس» یعنی آنکه به مردم دشنام و ناسزا بگوید (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۳، ۴۱۲). نتیجه اینکه ریشه مفتوح «طعن» از نفوذ ضربه و زخم حاصل از آن در شیء حکایت دارد؛ مانند «طَعَنَ بالرمح» به معنی با نیزه زخم زدن و ریشه مضموم آن به «نوعی بیماری همه‌گیر و وبایی» اشاره دارد؛ مانند «طُعِنَ الرجل» به معنای آن مرد بیماری طاعون گرفت.

۲-۲-۳. مترادف‌های طاعون در کتاب‌های لغوی

مترادف طاعون در عربی، «وبأ» و «جارف» هستند. وبأ به معنای هر نوع بیماری همه‌گیر است (ر.ک: همان: ج ۸، ۴۱۸). در معجم طیبی الماء آن را چیزی دانند که هوا را فاسد کرده و در نتیجه مزاج و بدن آدمی را نیز فاسد می‌نماید (ر.ک: ازدی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۸۲۹). در الصحاح به معنی مرگ زودرس نیز آمده است (ر.ک: جوهری، ۱۳۷۶: ج ۶، ۲۱۵۸)؛ یعنی مرگی که به واسطه کهنوت سن نباشد و بر اثر حادثه یا بیماری یا هرچیز ناگهانی رخ دهد. در مجمع نیز به معنای مرگ‌های متعدد آمده است (ر.ک: طریحی، ۱۳۷۵: ج ۶، ۲۷۶).

«الجارف» نیز به معنای «مرگ عمومی» (جوهری، ۱۳۷۶: ج ۴، ۱۳۳۶) و «شومی و بلا» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۲، ۱۱۱)، «مرگ‌های متعدد» (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۵، ۹۱) و نیز «مرگ سریع» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷، ۲۹۰، پاورقی) است. این واژه، هم مترادف طاعون آمده و هم صفتی برای طاعون و مرگ است: «الطاعون الجارف»، «الموت الجارف» (ابن سیده، بی تا: ج ۶، ۱۲۳؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۴، ۳۸۹).

۳-۲-۳. کاربرد طاعون در کتاب‌های لغوی

نکته اول که در بررسی «طاعون» با معاجم و لغت‌نامه‌ها به دست آمد، حاکی از آن است که «طاعون» در تمامی لغت‌نامه‌ها، با فعل «أصابَ و طَعِنَ» همراه شده و در هیچ‌کجا مانند آنچه در این حدیث به کار رفته است، همراه فعل «قَتَلَ» نیامده، بلکه این ریشه در معنای مرگ با ادوات جنگی یا «قتل» کاربرد دارد: «الطُّغْنُ» بمعنی «القتل بالرماح» (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۶، ۲۷۶).

نکته دوم آنکه، طاعون به معنای بیماری همه‌گیر همواره معنایی منفی داشته؛ یعنی امری است که همیشه منفور و رعب‌آور است و هرگز مورد پسند، میل و رغبت نبوده و نخواهد بود.

۳-۲-۴. نتیجه‌گیری بررسی واژگانی

الف) از آنجاکه «طاعون» از ریشه سه‌حرفی «ط ع ن» گرفته شده، در این روایت علاوه بر بیماری، ممکن است در معنای مرگ جسمانی بر اثر ضربه نیز آمده باشد؛ زیرا با فعل «قتل» همراه شده و اگر غرض معنای مرگ جسمانی با بیماری بود، با فعل «اصاب» همراه می‌گردید.

ب) چنان‌که در بررسی متون مختلف مشاهده شد، در روایت نعمانی که هم‌عصر کلینی است، به جای واژه «طاعون» از «سیف» که با ریشه کلمه «طاعون» در معنای «ضربه زدن» تناسب دارد، استفاده شده است (ر.ک: ابن‌ابی‌زینب، ۱۳۹۷: ۲۰۳). از این رو فرضیه‌های تحقیق که از نظر صدور واژگان بیان شد، در دو حالت ذیل محتمل و قابل پذیرش هستند و می‌توان ثابت کرد که طاعون در این روایت در معنای بیماری نبوده، بلکه به معنای مرگ جسمانی یا کشته شدن سریع با «ادوات جنگی» است:

۱. اثبات واژگانی فرض اول: ممکن است اصل کلام از مشتقات «طَعِنَ» به معنای «با ضربه کشتن» بوده باشد. بنابراین برخی کاتبان یا ناقلان حدیث، به جهت اشتراک معنایی بین آن واژه و کلمات «سیف و طاعون» سهواً یا عمداً از کلمه «طاعون» و برخی دیگر از واژه «سیف» با این معنا استفاده کرده‌اند.

۲. اثبات واژگانی فرض دوم: ممکن است اصل روایت «طاعون یقتلهم» بوده باشد که هنگام صدور از زبان معصوم علیه السلام معنای «کشته شدن شیعه‌نمایان با

شمشیر یا نیزه» را داشته و به دلایلی که درخصوص تقیه گفته شد، امام صادق علیه السلام از اشاره صریح به قتل شیعه‌نمایان با شمشیر پرهیز نموده و از طاعون استفاده کرده است. بنابراین به واسطه همین معنای دوم «طاعون» و اشتراک آن با مرگ به وسیله ضربه شمشیر، در نسخه نعمانی واژه «سیف» جایگزین «طاعون» شده است.

۳-۳. بررسی عبارت «مرگ شیعه‌نمایان با طاعون» براساس مفهوم مرگ در قرآن کریم

لازمه اعتقاد به معاد و حیات ابدی، پذیرش مرگ کالبد است (زمر: ۴۲)؛ به همین دلیل یکی از موضوعاتی که قرآن کریم از وجوه مختلف بدان پرداخته، مسئله مرگ است (آل عمران: ۱۸۵؛ نساء: ۷۸؛ لقمان: ۳۴؛ منافقون: ۱۱). از طرفی مسئله مرگ همواره موضوعی ناشناخته و موجب ترس و وحشت بشر بوده است (جمعه: ۸) تا جایی که حتی پیامبران الهی نیز به رغم اعتقاد به معاد و زندگی جاویدان، درصدد شناخت ماهیت مرگ در این دنیا بوده‌اند (قصص: ۳۳؛ بقره: ۲۶۰). حتی کسانی که به رستاخیز و زندگی اخروی ایمان ندارند، نیز از مرگ می‌هراسند؛ زیرا مرگ را به معنای از بین رفتن و نیستی و نابودی می‌دانند. از این رو از سرنوشتی که در پایان زندگی به آن می‌رسند، بیم‌ناک‌اند (ر.ک: نجاتی، ۱۳۸۱: ۱۰۵).

ماهیت وجودی مرگ کالبد براساس مفاهیم قرآن کریم، دو گونه است: یکی مرگ حتمی و گریزناپذیر، که برای تمامی جانداران مقدر گشته و از آن به اجل مسمّا تعبیر شده است (ر.ک: آل عمران: ۱۴۵؛ انعام: ۲؛ فاطر: ۴۵؛ واقعه: ۶۰)؛ یعنی هیچ جنبنده‌ای نمی‌میرد مگر تا سرآمد زمان حیات او در زندگی دنیایی که خداوند از قبل برایش تعیین فرموده و در علم الهی محفوظ است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۴، ۷۵). دیگری مرگ مشروط، که به برخی انسان‌ها اختصاص یافته و به دلایلی خاص، زمان آن تغییر می‌کند؛ از این نوع مرگ نیز به اجل معلق تعبیر شده است (ر.ک: نوح: ۴؛ یقیناً مِنْهُ مَا شَاءَ وَ يُؤَخَّرُ مِنْهُ مَا شَاءَ) (مجلسی، بی تا: ج ۴، ۱۱۶). براساس روایات، اجل مسمّا ممکن است بنا به دلایلی مانند ایمان، عبادت و تقوا، صلّه رحم، استغفار، اطاعت از رسول خدا صلی الله علیه و آله، زیارت امام حسین علیه السلام، صدقه، شکر فراوان و... مورد تأخیر، یا به واسطه گناهانی همچون

دروغ‌گویی، سوگند دروغ، بستن راه مسلمانان و... مورد تعجیل قرار بگیرد (ر.ک: علیانسنب و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۰۷-۱۱۱؛ مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲: ج ۲، ۱۶۳). از جمله دلایلی که براساس آیات، موجب تعجیل در اجل مسمّا می‌شود، عبارت‌اند از: ۱. عذاب خداوند برای گناهکاران (هود: ۸۹)؛ ۲. امتحان و آزمایش الهی برای برخی بندگان (بقره: ۱۵۵؛ عنکبوت: ۲) (ر.ک: بروجردی، ۱۳۶۶: ج ۴، ۴۳). درخصوص مرگ شیعه‌نمایان از بیماری طاعون، هر دو نوع مرگ می‌باید مورد واکاوی قرار گیرد تا مشخص گردد این نوع مرگ، برای گروه شیعه‌نمایان اجل حتمی و مقدر آن‌هاست، یا اجل غیر حتمی و معلّق که به واسطه دلایلی خاص بدان گرفتار آیند.

به نوع دیگری از مرگ نیز در قرآن کریم اشاره شده و آن مرگ قلب و روح است (بقره: ۷ و ۸؛ آل عمران: ۸۷؛ مائده: ۱۳؛ انعام: ۴۳؛ اعراف: ۱۷۹). این مرگ نیز مانند اجل معلّق تنها به آدمی اختصاص دارد. از آنجاکه در این روایت طاعون به مرگ گروهی از افراد گنهکار اشاره دارد، می‌توان این فرض را نیز در نظر گرفت که مرگ شیعه‌نمایان همان مرگ قلب و روح آن‌هاست که اثر وضعی و حتمی عمل ایشان است.

۳-۳-۱. اجل مُسمّا عامل مرگ شیعه‌نمایان به وسیله طاعون

از آنجاکه این عالم براساس رابطه علی و معلولی آفریده شده و خداوند برای هر امری اسباب و عللی قرار داده، برای مرگ نیز اسبابی تکوینی مقدر فرموده است. بنابراین می‌توان فرض نمود خداوند مقدر و حتمی فرموده کسانی که با اهداف ناصواب تظاهر به تشیع می‌کنند، گرفتار چنین مرگی شوند، یعنی علت مرگ آن‌ها، تظاهرشان به تشیع باشد. آنگاه با توجه به همان نظام علی و معلولی و قانون‌مند تکوینی، که این مرگ را برای این‌گونه اشخاص حتمی نموده است، دو معلول دیگر نیز جبراً حاصل می‌شود:

الف) با توجه به اینکه همواره در تمامی ادوار تاریخ پس از اسلام افرادی منافق و شیعه‌نما وجود داشته‌اند، بیماری طاعون نباید هرگز و در هیچ زمانی از بین برود؛ درحالی‌که نه در قرون گذشته چنین چیزی مشاهده شده، و نه امروزه، که با توجه به رشد علوم پزشکی و به سبب واکسیناسیون عمومی، همه‌گیری‌هایی نظیر وبا و طاعون و... نسبت به گذشته کاهش چشمگیر و حداکثری داشته است.

ب) اگر این بیماری براساس اسباب و علل معین الهی به شیعه‌نمایان اختصاص داشته

باشد، شیعیان واقعی همواره باید از آن مصون باشند و هرگز بدان گرفتار نشوند؛ درحالی‌که با توجه به علوم طبیعی و عقل سلیم این موضوع دربارهٔ یک بیماری همه‌گیر غیرقابل پذیرش است و در منابع تاریخی نیز نه‌تنها به چنین چیزی اشاره نشده، بلکه برعکس گاهی به ذکر نام برخی افراد صالح و نامدار که به واسطه طاعون درگذشته‌اند، اشاره شده است (ر.ک: جلادت و مصطفوی، ۱۳۹۶: ۲۲۷).

نتیجه آنکه این فرض از نظر عقل و شواهد تجربی، در عالم مادی باطل می‌نماید. بنابراین گرچه مرگ شیعه‌نمایان به وسیله طاعون، اجل حتمی آن‌هاست، استحقاقشان در هلاکت با طاعون به دلیل خطا یا گناهشان نیست؛ چنان‌که برای شیعیان واقعی نیز چنین مرگی وجود دارد و امکان گریز از آن را ندارند؛ بلکه اجل مسمّا درخصوص این بیماری و سایر انواع مرگ بدین معناست که مدت‌زمان حیات آن‌ها در این دنیا به سر آمده، و این مرگ برای ایشان در علم الهی از پیش تعیین شده است و لحظه‌ای عقب یا جلو نخواهد رفت (اعراف: ۳۴؛ فاطر: ۱۱؛ منافقون: ۱۱).

۳-۲. اجل معلق عامل مرگ شیعه‌نمایان به وسیله طاعون

با توجه به اینکه اجل معلق به واسطه برخی دلایل رخ می‌دهد، و عواملی اعم از مادی (علیانسب و همکاران، ۱۳۹۴: ۵۳-۶۳) و غیرمادی در آن دخیل‌اند، در اینجا دو فرض پیش می‌آید:

فرض اول: ممکن است این نوع مرگ برای شیعه‌نمایان مصداق عذاب الهی باشد؛ همانند عذابی که اقوام گذشته به واسطه ظلم، کفر و ستمگری‌شان بدان گرفتار آمدند (اعراف: ۱۳۳-۱۴۰؛ حجر: ۷۳-۷۴). این نوع عذاب را استیصال گویند؛ یعنی عذابی که بر اثر آن، تمامی افراد یک گروه یا قوم نابود می‌شوند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۲۹). اما با توجه به اینکه خواست الهی بر آن تعلق گرفته که هنگام نزول عذاب استیصال بر قوم گنهکار، نیکان و مؤمنان آن قوم از این عذاب در امان باشند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۲۴۷) و گرفتار عذاب استیصال نشوند (انفال: ۳۳؛ عنکبوت: ۳۱ و ۳۲) و با توجه به آنکه هنگام شیوع طاعون هر شخصی که در محیط باشد بیمار می‌شود و شیعیان نیز قاعدتاً گرفتار می‌شوند، پس این عذاب استیصال نیست. گرچه ممکن است چنین اشکال شود که اولاً منظور از نیکان در این روایات، افراد خاصی مانند انبیا و اولیای الهی باشند؛

ثانیاً در مقابل این روایات، آیات و روایاتی نیز داریم که با آمدن بلائی عمومی، افرادی که مرتکب گناه نشدند نیز در بلا می‌سوزند (انفال: ۲۵).

در پاسخ به اشکال اول با اشاره به آیه ۳۳ سوره انفال باید گفت که عذاب الهی به دو شرط بر قوم گنهکار نازل نمی‌گردد: ۱. حضور ولی خدا در میان آنان؛ ۲. زمانی که مؤمنینی در میان آن‌ها به استغفار الهی مشغول باشند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۴، ۸۲۹). در برخی تفاسیر عرفانی آمده که منظور از استغفار همان توحید الهی است که در دل مؤمنان وجود دارد (ر.ک: میدی، ۱۳۷۱: ج ۴، ۴۱). پس در صورتی که ولی خدا هم در بین قومی حضور جسمانی نداشته باشد، به دلیل وجود مؤمنان موحد عذاب استیصال بر آن قوم وارد نمی‌شود؛

پاسخ به اشکال دوم نیز آن است که عذاب الهی زمانی خشک و تر را با هم می‌سوزاند که آن گروه غیرگنهکار در برابر گناه سایرین بی تفاوت باشند و به هیچ وجهی اقدام به مقابله با ظلم و گناه آن‌ها ننمایند؛ برخی آیات (انفال: ۲۵؛ اعراف: ۱۶۵؛ هود: ۶۶) و روایات (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ۵۷؛ شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۱۸۸، خطبه ۱۲۹) نیز به این موضوع اشاره دارند.

بنابراین به دلیل وجود شیعیان واقعی، احتمال آنکه هلاکت از طاعون عذاب استیصال باشد مرتفع است؛ ولی ممکن است عذاب تنبیهی باشد که مؤمن و کافر در صورت انجام گناه بدان گرفتار می‌گردند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۴۳)؛ اما از آنجاکه حکمت و عدالت الهی و سنت‌ها و قوانین ثابت نظام تکوینی عالم اقتضا می‌کند که عذاب تنبیهی نیز تنها به گنهکاران تعلق گیرد و برای تنبیه آنان نازل گردد، شیعیان واقعی نباید همراه با شیعه‌نمایان از طاعون که مرگی فجیع و دردناک است هلاک شوند. در نتیجه، پذیرش این فرض که هلاکت شیعه‌نمایان از بیماری طاعون همواره عذاب الهی باشد، احتمالی بعید است.

فرض دوم: چنان‌که بیان شد، همه اقشار به این بیماری مبتلا می‌گردند؛ بنابراین ممکن است این بیماری و مرگ ناشی از آن آزمایش و ابتلا باشد و براساس کلام علی ع برای گناهکاران تأدیب و برای مؤمنین امتحان است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۴، ۶۴، ۲۳۵). اما پذیرش این احتمال نیز با متن روایت مورد بحث مبنی بر تخصیص هلاکت با طاعون به

شیعه‌نمایان در تناقض و پذیرش آن دور باطل است و بر اعتبار حدیث خدشه وارد می‌کند؛ بنابراین فرض اخیر نیز مردود می‌نماید.

۳-۴. مرگ با طاعون مصداق مرگ قلب و روح شیعه‌نمایان

برای مرگ قلب و روح آدمی، در قرآن کریم علل فراوان و عواقب مختلفی بیان شده است؛ روایات متعددی نیز به این موضوع پرداخته‌اند که نشان از اهمیت مسئله دارد. اگر معنای مجازی «طاعون» در این روایت شبیه معنای «موت» و به معنای «مرگ دل، قلب و کوردلی» باشد، این مرگ مساوی خواهد بود با مرگ انسانیت و سلب توفیقات از شیعه‌نمایان و حتی سرایت این نفاق برای دیگران هم شبیه طاعون خواهد بود. برای دریافت چنین معنایی باید به سیاق جمله و بافت معنایی کلمات هم‌نشین توجه نمود؛ همچنین سایر روایات مشتمل بر کلمه «طاعون» باید تحلیل و بررسی قرار گیرد.

۳-۴-۱. بررسی بافت معنایی کلمات هم‌نشین در روایت

پذیرش معنای مرگ قلب برای «طاعون» و هم‌نشینی آن با فعل «یقتلهم» چنین معنایی را به ذهن متبادر می‌نماید که «قساوت قلب آن‌ها موجب هلاکتشان می‌گردد»؛ صفاتی که ماقبل این عبارت به شیعه‌نمایان نسبت داده شده عبارت‌اند از: «جدایی، دگرگونی، ابتلا، قحطی خانمان‌سوز» و صفت مابعد از آن عبارت است از: «ابتلا به اختلافی جدایی‌افکن». واضح است که همه موارد فوق در صورت وقوع، دارای یک نتیجه مشترک‌اند و آن توجه دائم شخص به خودش و توجه نکردن به حال دیگران است؛ قطعاً در شرایطی که افراد، اتحاد روحی و عاطفی و معنوی خود را به دلیل مشکلات از دست بدهند، دچار ترس شده، قلب‌هایشان زایل گشته، اتحاد اجتماعی خود را نیز از دست خواهند داد، و سرنوشتی جز شکست و هلاکت نمی‌توان برایشان متصور شد. آیات ۸ تا ۲۰ سوره حشر نیز بدین معنا اشاره دارند و با تحسین و ستایش مسلمانان صدر اسلام به شیوه تشویقی، و شرح حال نفاق‌آلود یهودیان و منافقان به شیوه اندازی، این مهم را به مؤمنان گوشزد نموده است. بنابراین بعید نمی‌نماید که معنای مجازی این روایت درباره شیعه‌نمایان، پیشگویی امام نسبت به چنین سرانجامی برای ایشان بوده باشد.

۳-۴-۲. بررسی سایر روایات مشتمل بر واژه طاعون

در اثبات احتمال فوق، بررسی سایر روایات نشان داد که طاعون همواره معنای بیماری

ندارد و گاهی به معنایی مجازی و معنوی استفاده شده است، که با هدفی خاص مثلاً نشان دادن کراهت امری مشخص، به شکل ایجاز در کلام بیان شده است؛ فی‌المثل در حدیث پیامبر ﷺ مبنی بر پرهیز از ازدواج در ماه شوال، آن را به طاعون تشبیه نموده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ۵۶۳)، یا در حدیثی از امام رضا علیه السلام طاعون برای گروهی رحمت و برای گروهی دیگر عذاب معرفی شده (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸: ج ۲، ۲). همچنین در حدیثی از امام باقر علیه السلام نتیجه شیوع زناى علنی در یک قوم را آشکار شدن طاعون و دردهایی که در میان اقوام گذشته سابقه نداشته است معرفی می‌کند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۳۷۳). در مورد اخیر، کلینی به نقل از مجلسی علت بیان چنین عقوبتی را تناسب عقوبت با گناه معرفی نموده است؛ زیرا همان‌طور که طاعون موجب قطع نسل است، در زنا نیز ضایع کردن نسل وجود دارد (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۹: ج ۴، ۸۱). بنابراین استعمال واژه طاعون در روایات فوق، حاکی از آن است که احتمال وجود معنایی غیر از بیماری و مرگ جسمانی برای «طاعون» محتمل بوده و این کلمه می‌تواند در روایت مورد بحث مقاله حاضر نیز، مجاز از مرگ قلب و روح شیعه‌نمایان به کار رفته باشد.

۳-۴-۳. نتیجه‌گیری تحلیل مرگ شیعه‌نمایان از طاعون براساس آیات

نتیجه بررسی آیات مرگ جسمانی، حاکی از آن است که عبارت «طاعون یقتلهم» در معنای مرگ با بیماری همه‌گیر، قابل تخصیص به یک گروه معین نیست و اشاره به مرگی دیگر و قابل تخصیص دارد؛ زیرا مرگ بر اثر بیماری طاعون با توجه به همه‌گیر بودن آن، اولاً گرچه اجل مسماست قابل تخصیص به شیعه‌نمایان نیست، ثانیاً اگر اجل معلق برای تنبیه شیعه‌نمایان و آزمایش شیعیان باشد، با اصل روایت و تخصیص آن به شیعه‌نمایان در تناقض خواهد بود. همچنین نتیجه بررسی آیات مرگ غیرجسمانی نشان داد اگر معنای مجازی «قساوت و موت قلب و روح» را نیز نسبت به شیعه‌نمایان بپذیریم، باز هم «طاعون» در این روایت معرف معنای «بیماری همه‌گیر» نخواهد بود.

۴. بررسی عبارت «مرگ شیعه‌نمایان با طاعون» براساس روایات مشابه و

هم‌خانواده

روایاتی با این مضمون در کتب روایی شیعی کمتر دیده می‌شود و غالباً کتاب‌های روایی

اهل سنت به چنین احادیثی پرداخته‌اند. در اندک روایات موجود در منابع شیعی شامل این موضوع، طاعون امری نامطلوب و منحوس معرفی شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۳۷۳، ح ۱) و هلاکت با طاعون غالباً به دشمنان شیعیان اختصاص دارد (ر.ک: ابن‌بابویه، ۴۱۳ق: ج ۱، ۱۸۹، ح ۵۷۸)؛ اما در کتاب‌های روایی اهل سنت در کمال تناقض مشاهده می‌شود که مرگ با طاعون گرچه عذابی از جانب پروردگار بر قوم بنی‌اسرائیل معرفی شده (ر.ک: مالک بن انس، ۴۲۵ق: ج ۵، ۱۳۱۹، ح ۶۷۴)، دارای فضیلت و مایه رحمت پروردگار است! (ر.ک: ابن‌حنبل، ۴۱۶ق: ج ۳، ۲۲۵، ح ۱۶۹۷) و کسانی که بر اثر بیماری طاعون از بین می‌روند، هم‌رتبه شهدا (ر.ک: بخاری، ۴۱۰ق: ج ۵، ۶۰، ح ۲۵۳۴ و ۲۵۳۵) و دارای اجر مجاهدان و صابران در راه خدا هستند (ر.ک: ابن‌حنبل، ۴۱۶ق: ج ۲۳، ۱۰۶، ح ۱۴۷۹۳) و فرار از طاعون را مانند فرار از دشمن در معرکه نبرد مجاز نمی‌شمارند (ر.ک: همان: ج ۴۲، ۵۳، ح ۲۵۱۱۸).

این کتاب‌ها ابوابی را به‌طور خاص به این احادیث اختصاص داده (بخاری، ۴۱۰ق: ج ۹، ۱۳۳؛ قشیری، ۴۱۲ق: ج ۲، ۱۰۰۵؛ طیبی، ۴۱۹ق: ج ۳، ۱۳۵۶؛ ترمذی، ۴۱۹ق: ج ۳، ۲۴۶؛ نسائی، بی‌تا، ج ۴، ۳۶۳) و در ستایش مرگ با طاعون تا آنجا پیش رفته‌اند که در چندین حدیث از قول پیامبر ﷺ نقل شده است: ایشان برای امت خویش دعا فرمودند که عاقبت به وسیله طاعون بمیرند: «اللَّهُمَّ اجْعَلْ فَنَاءَ أُمَّتِي فِي الطَّاعُونِ» (ابن‌حنبل، ۴۱۶ق: ج ۳۲، ۵۲۱). این روایت با اندکی تفاوت در کتاب‌های لغوی و پزشکی بدین شکل گزارش شده است: «اللهم اجعل فناء أمتي بالطعن و الطاعون»: الفائق فی غریب الحدیث (زمخشری، ۴۱۷ق: ج ۴، ۲۰)، لسان العرب (ابن‌منظور، ۴۱۴ق: ج ۱۴، ۲۵۸)، النهایه (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷: ج ۲، ۱۲۲)، الماء (ازدی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۸۳۰)، مجمع البحرین (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۱، ۱۴۲). روایتی دیگر نیز از قول پیامبر ﷺ در لغت‌نامه‌های الفائق (زمخشری، ۴۱۷ق: ج ۴، ۴۲)، النهایه (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷: ج ۲، ۱۶۲)، لسان العرب (ابن‌منظور، ۴۱۴ق: ج ۹، ۱۱۰) و تاج العروس (حسینی زبیدی، ۴۱۴ق: ج ۱۲، ۱۳۶) آمده است که در هیچ‌یک از کتاب‌های روایی شیعه و اهل سنت مشاهده نشد: «سَلَطَ عَلَيْهِمُ آخِرَ الزَّمَانِ مَوْتَ طَاعُونٍ ذَفِيفٍ»؛ ذفیف در این روایت به معنای «سریع و کشنده» است (ر.ک: ابن‌درید، بی‌تا: ج ۳، ۱۲۵۴) که از ریشه «ذَفَّ» به معنای «کشتن» گرفته شده

است: «ذَفَقَهُ بِالسَّيْفِ» یعنی با «شمشیر او را کشت» (ر.ک: ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ۵۲) و «ذَفَأَ الطَّاعُونَ فَلَانًا» نیز یعنی «بیماری طاعون او را کشت» (همان: ۴۰۸).

۴-۱. برآیند بررسی طاعون در کتاب‌های لغوی و کتاب‌های روایی شیعی

۱. طاعون اگر به معنای بیماری استفاده شود، حائز بار معنایی منفی است و به مرگی عمومی، زودهنگام، سخت و متعدد بر اثر یک بیماری مهلک اشاره دارد. بنابراین گرچه ظاهراً دو روایت اخیر به دعای پیامبر ﷺ در حق امت خویش اشاره دارد، از نظر معنا و مفهوم به سبب آنکه هرگز امکان ندارد پیامبر ﷺ به امری ناگوار، ناپسند و درعین حال بی‌فایده در حق امت خویش دعا نمایند، درخواست پیامبر برای مرگ یا به عبارتی فنا و عاقبت امت اسلامی را نمی‌توان در بیماری مهلک و خانمان‌سوز در نظر گرفت؛ بلکه قطعاً مرگی منظور بوده که مایه مباهات ایشان در برابر پیامبران سایر امم در روز قیامت باشد. شایان ذکر است که گرچه سختی این بیماری ممکن است باعث کاستن از عذاب‌های اخروی گردد، در آموزه‌های اسلامی هیچ‌گاه به سکون و مشاهده عاقبت امر و دل‌خوش کردن به مواهب اخروی حاصل از سختی‌های دنیایی توصیه نشده است و همواره تأکید بر عمل صالح وجود دارد. بنابراین در آیات (بقره: ۱۵۴؛ آل عمران: ۱۳۹-۱۴۰ و ۱۶۹؛ نساء: ۷۳؛ توبه: ۲۰؛ حج: ۵۸) و روایات، به تلاش و مجاهدت برای رسیدن به مرگی که باعث لقای الهی و ارتقای مراتب اخروی است توصیه شده؛ این‌چنین مرگی را شریف‌ترین (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ۴۰۲، ح ۵۸۶۸) و گرامی‌ترین (ر.ک: شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۱۸۰، خطبه ۱۲۳) مرگ‌ها معرفی می‌کنند. این مرگ همان است که در اسلام شهادت در راه حق معرفی شده و جایگاه شهید نزد خداوند آنچنان عظیم است که به او اذن شفاعت در قیامت داده شده است (ر.ک: تیمی، ۱۴۲۵ق: ج ۱، ۲۴۵) و در تشبیهاتی، مرگ یک عالم در راه علم یا کسی که بر دوستی و محبت خاندان پیامبر ﷺ بمیرد (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۰۹ق: ۱۲۲) از نظر ارزشمندی برابر با اجر شهید دانسته شده است، که نشان از برتری شهید بر این دو گروه دارد. بنابراین با عنایت به گوینده کلام درمی‌یابیم که غرض از دعای پیامبر ﷺ در حق امت خویش، مرگی منفعل نبوده و قطعاً امری فعالانه و مثبت مد نظر ایشان بوده است. دلیل متقن برای اثبات این ادعا، رسالت انبیای الهی در رساندن مردم به کمال است که مانع از دعای ناروا

کردن در حق مردم می‌شود. همچنین وظیفه و عادت ایشان دعای نیکو کردن است، زیرا یقین به استجاب آن دارند؛ چنان‌که پیامبر ﷺ فرمودند: من اجابت دعای پدرم ابراهیم هستم (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ۳۶۹).

۲. افزون بر این، چنان‌که بیان شد، در روایت «سَلَطْ عَلَيْهِمْ آخِرَ الزَّمَانِ مَوْتَ طَاعُونَ ذَفِيفَ» به مرگی سریع و کشنده اشاره شده، در حالی که طاعون مرگی دردناک است که ابتدا غدد بدن بیمار را درگیر می‌کند و سپس موجب تورم، تب، خونریزی و مرگ می‌شود و علائم دردناکی دارد که کم‌کم در بدن بیمار نمایان می‌شود. با این تفاسیر منظور از مرگ سریع در این روایت، به احتمال نزدیک به یقین، مرگ با ضربه شمشیر، نیزه یا سایر ادوات جنگی است. بنابراین با توجه به معنای «ذَفِيفَ» که مترادف کشتن در فارسی است، اگر «ذَفِيفَ» را در معنای «کشنده» و «طَاعُونَ» را در معنای «ضربه» در نظر بگیریم، آنگاه عبارت «طَاعُونَ ذَفِيفَ» به معنای «ضربه‌ای کشنده» خواهد بود و منظور آن است که فرد به سرعت کشته شود و این امر مانع از احساس زجر و درد ناشی از زخم و جراحت پیش از مرگ است. بنابراین علت دعای پیامبر ﷺ را درمی‌یابیم که از روی شفقت ایشان برای امتشان صادر شده است.

۲-۴. برآیند بررسی طاعون در کتاب‌های روایی اهل سنت

این موضوع با استفاده از روایات اهل سنت نیز قابل اثبات است؛ زیرا:

۱. تنها در صورت فرض معنای شهادت برای آن می‌توان پذیرفت که مرگ با طاعون آنچنان مورد پسند و رغبت باشد که پیامبر ﷺ در احادیث مختلفی چنین مرگی را ستوده و فرار از آن را با فرار از دشمن قیاس نموده‌اند و طاعون اگر در معنای هلاکت با بیماری وبا باشد، هرگز مورد رغبت نیست. در اینجا نیز ممکن است اشکال شود که روایات متعددی مبنی بر اجتناب از بیماری‌های فراگیر تا حد امکان در اختیار است؛ یعنی اگر در شهری طاعون یا وبا باشد، آنجا نرویم و مردم آنجا نیز از آن شهر بیرون نیایند (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۲۵۴). پس قاعدتاً هدف کلام پیامبر ﷺ اشاره‌ای تربیتی بهداشتی به صورت غیرمستقیم بوده است. در پاسخ به این اشکال، این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که: چرا پیامبر ﷺ از اشاره مستقیم به این معنا پرهیز نموده و با عظمت دادن به مرگ بر اثر طاعون، آن‌هم تا مرتبه شهید، مردم را به صورت غیرمستقیم، به تکلیف عقلانی

و بهداشتی آنان هشدار داده‌اند؟ در حالی که با این نوع بیان، موضوع از ماهیت تعلیمی- بهداشتی خارج شده و حتی برای کسانی که ظاهر کلام را ملاک قرار می‌دهند - که غالباً هم همین‌طور است - موجب کج‌فهمی و خلط مبحث خواهد شد.

۲. اشاره صریح به لفظ شهید در روایات مرگ با طاعون، خود شاهد بر این مدعاست که کلمه طاعون احتمالاً در زمان پیامبر ﷺ در معنای کشته شدن در جنگ و با ضربه و جراحت ناشی از شمشیر نیز کاربرد داشته است و به سبب اشتراک لفظی آن با طاعون در معنای بیماری، مخاطبان کلام در آن زمان دچار خطا و اشتباه در فهم حدیث شده‌اند.

۳-۴. جمع‌بندی بررسی روایی

در مجموع می‌توان چنین نتیجه گرفت که غرض از «فنا» و «مرگ» در احادیث پیامبر ﷺ کشته شدن در جنگ و شهادت است که متضمن سعادت دنیوی و اخروی امت پیامبر ﷺ است؛ زیرا اگر مسلمانان در جنگ پیروز شوند، مایه کشورگشایی امت اسلامی، گسترش دین حق و نابودی باطل خواهد بود، و اگر کشته شوند نیز چون بالاترین دارایی خود را که جان ایشان است به محضر پروردگار عالم تقدیم نموده‌اند، بالاترین درجه و اعتبار را نزد خداوند دارند و به برترین پاداش‌های اخروی دست می‌یابند.

۵. نتیجه‌گیری

در این تحقیق به شیوه کلامی و به روش توصیفی تحلیلی به اثبات صحت مفهومی عبارت «مرگ شیعه‌نمایان با طاعون» در حدیث امام صادق ع پرداخته شد.

۱. ابتدا حدیث از نظر سند و آسیب‌های محتمل بر متن آن بررسی شد و نتیجه این بود که روایت از نظر سند و متن به دو گروه از منقولات تقسیم می‌شود: گروهی که در نقل، تابع نسخه کلینی و گروهی که تابع نسخه نعمانی بوده‌اند. به سبب روایان طریق اول و سوم نسخه کلینی صحیح، ولی نسخه نعمانی ضعیف دانسته شد؛ به همین دلیل کتاب *الکافی* به عنوان نمونه تحقیقی انتخاب شد.
۲. در بررسی متن تنها برخی تفاوت‌های ظاهری که در معنای حدیث تأثیر منفی بسزایی نداشت، مشاهده شد و بیشتر تناقضات شنیداری و نوشتاری به سبب تشابه کلمات گزارش شد و تنها موردی که به مفهوم آسیب می‌زد، اختلاف در عبارت «طاعون یقتلهم» در نسخه کلینی و «سیف یقتلهم» در نسخه نعمانی بود؛

زیرا تفاوت در نوع این مرگ‌ها صحت مفهومی روایت را از بُعد تخصیصی بودن آن مبهم می‌نمود.

۳. بررسی منابع تاریخی - طبی نشان داد که طاعون نوعی بیماری واگیر است و همه افراد حاضر در محیط را درگیر می‌کند؛ بنابراین تخصیص آن به یک گروه خاص از منظر عقل و شواهد تاریخی، قابل رد است. با توجه به مردود دانستن تخصیص مرگ با بیماری طاعون به گروهی از اشخاص این فرضیه در نظر گرفته شد که طاعون به معنایی غیر از بیماری اشاره دارد.

۴. بررسی واژگانی نشان داد کلمه طاعون دارای ریشه مشترک با کلمه «طعین» به معنای «ضربه» است؛ بنابراین به نظر می‌رسد عبارت «طاعون یقتلهم» معنایی غیر از بیماری و مرتبط با ریشه آن یعنی «ضربه» داشته باشد.

۵. بررسی آیات نشان داد اگر مرگ جسمانی مد نظر باشد، مرگ شیعه‌نمایان به وسیله طاعون گرچه اجل مسماست، در این معنا نمی‌تواند به گروه خاصی تخصیص یابد. همچنین نمی‌تواند اجل معلق باشد که بر اثر خشم یا آزمایش الهی به گروهی معین اختصاص یابد. اگر هم مجاز از مرگ قلب و روح شیعه نمایان باشد، گرچه به دلیل وجود برخی روایات مشتعل بر معنای مجازی طاعون محتمل است، به سبب اثباتی در مقاله حاضر، بیشتر جنبه تأکیدی دارد بر اینکه منظور از هلاکت، مرگ به واسطه بیماری طاعون نبوده است؛ بنابراین «طاعون یقتلهم» به نوع دیگری از مرگ اشاره دارد که از نظر آیات قابل تخصیص به یک گروه معین باشد.

۶. بررسی روایی نشان داد رویکرد روایات به طاعون فقط با پذیرش معنای مرگ با ضربه شمشیر قابل توجیه است و در صورتی که در معنای بیماری باشد، ظاهر روایات با باطن آن‌ها دچار تناقض مفهومی می‌گردد.

۷. جمع‌بندی یافته‌ها حاکی از آن است که در این روایت، عبارت «طاعون یقتلهم» به معنای هلاکت با طاعون، که به گروه شیعه‌نمایان نسبت داده شده، مرگ بر اثر بیماری طاعون نبوده، بلکه منظور امام هلاکت بر اثر ضربه شمشیر، نیزه یا هر نوعی از ادوات جنگی است و به صورت غیرمستقیم به غلبه شیعیان بر

۲۳۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۲۰۹-۲۴۴

دشمنانشان یا پیروزی نهایی حق علیه باطل و نابودی ستمگران اشاره دارد.

منابع

قرآن کریم.

آقائوری، علی. (۱۳۸۴ش). «شیعه و تشیع؛ مفهوم‌شناسی، ماهیت و خاستگاه». شیعه‌شناسی، شماره ۱۱: ۶۴-۳۹.

ابن‌ابی‌زینب، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ش). الغیبة للنعمانی (علی‌اکبر غفاری، محقق/مصحح). تهران: نشر صدوق.

ابن‌اثیر جزری، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ش). النهاية فی غریب الحدیث و الأثر (محمود محمد طنحی، محقق/مصحح). قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). صفات الشیعه (عزیزالله عطاردی، مترجم). تهران: اعلمی.

_____ (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار (علی‌اکبر غفاری، محقق/مصحح). قم: دفتر انتشارات اسلامی

وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

_____ (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (علی‌اکبر غفاری، محقق/مصحح). قم: دفتر انتشارات اسلامی

وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

_____ (۱۳۷۸ش). عیون اخبار الرضا علیه السلام (مهدی لاجوردی، محقق/مصحح). تهران: نشر جهان.

ابن‌حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). مسند الامام أحمد بن حنبل. جمعی از محققان. بیروت: مؤسسه الرسالة.

ابن‌درید، ابوبکر محمد بن الحسن. (۱۹۸۷م). جمهرة اللغة (رمزی منیر بعلبکی، محقق). بیروت: دارالعلم للملایین.

ابن‌سیده، علی بن اسماعیل. (بی‌تا). المخصص. بیروت: دارالکتب العلمية.

ابن‌سینا. (۱۳۶۸ش). القانون فی الطب (عبدالرحمن شرفکندی، مترجم). تهران: سروش.

ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول (علی‌اکبر غفاری، محقق/مصحح). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن‌فارس، ابوالحسن احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (عبدالسلام محمد هارون، محقق/مصحح).

قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (جمال‌الدین میردامادی، محقق/مصحح). بیروت:

دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.

ابن‌همام اسکافی، محمد بن همام بن سهیل. (۱۴۰۴ق). التمهیص. قم: مدرسة الامام المهدي علیه السلام.

ازدی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۷ش). کتاب الماء. تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران - مؤسسه مطالعات

تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل.

بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله. (۱۳۸۲ش). *عوامل العلوم والمعارف والأحوال- الامام علی بن ابی طالب* (محمدباقر موحد ابطحی اصفهانی، محقق/مصحح). قم: مؤسسه الامام المهدي.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). *صحیح البخاری*. قاهره: جمهورية مصر العربية، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة، لجنة إحياء كتب السنة.

بروجردی، محمدابراهیم. (۱۳۶۶ش). *تفسیر جامع*. تهران: کتابخانه صدر.

بسام، مرتضی. (۱۴۲۶ق)، *زبنة المقال من معجم الرجال*. بیروت: دارالمحجة البيضاء.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۱۹ق). *الجامع الصحیح (سنن الترمذی)* (احمد محمد شاکر، محقق). قاهره: دارالحديث.

تفرشی، مصطفی بن حسین. (۱۳۷۷ش). *نقد الرجال*. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

تیمی، یحیی بن سلام. (۱۴۲۵ق). *تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القيروانی*. بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون.

جلادت، امیرمحمد، و مصطفوی، احسان، (۱۳۹۶ش). «تشخیص، درمان و گزارش های همه گیری های

طاعون در دوران تمدن اسلامی». *نشریه طب سنتی اسلام و ایران*، شماره ۳۰: ۲۲۳-۲۳۰.

جوهری، محمدرضا. (۱۳۸۷ش). «صفات و فضایل شیعه در کلام امام رضا». *مشکوة*، شماره ۱۰۱: ۷۶-۵۹.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ش). *الصحاح* (احمد عبدالغفور عطار، محقق/مصحح). بیروت: دارالعلم للملایین.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ش). *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسه آل البيت.

_____ (۱۴۱۸ق). *الفصول المهمة فی أصول الأئمة* (محمد بن محمد الحسین القائینی، محقق/مصحح). قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا.

حسینی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). *تاج العروس (علی شیری، محقق/مصحح)*. بیروت: دارالفکر.

حسینی، غلام احیاء. (۱۳۸۷ش). *شیعه شناسی و شیعه پژوهان انگلیسی زبان*. قم: شیعه شناسی.

خرمی، جواد. (۱۳۸۴ش). «برخی از اوصاف شیعیان در کلام امام صادق». *نشریه مبلغان*، شماره ۶۵: ۴۶-۳۸.

دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۰۸ق). *أعلام الدین فی صفات المؤمنین*. قم: مؤسسه آل البيت.

راوندی، مرتضی. (۱۳۸۲ش). *تاریخ اجتماعی ایران*. تهران: نگاه.

رضوانی، علی اصغر. (۱۳۸۵ق). *شیعه شناسی و پاسخ به شبهات*. تهران: مشعر.

زارع، فرزانه، مساوات، سید حمدالله، عطارزاده، فاطمه، و جلادت، امیرمحمد. (۱۳۹۶ش). «طاعون در

۲۳۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره سی ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۲۰۹-۲۴۴

طب سنتی ایران و طب نوین». نشریه تاریخ پزشکی، شماره ۳۲: ۹۵-۸۶.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۷ق). *الغائق فی غریب الحدیث* (ابراهیم شمس الدین، محقق/مصحح). بیروت: دارالکتب العلمیه.

سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۹ش). *سیمای عقاید شیعه*. تهران: مشعر.

شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه* (صبحی صالح، محقق/مصحح). قم: هجرت. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۰۹ق). *منیة المرید* (رضا مختاری، محقق/مصحح). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن* (تفسیر الطبری). بیروت: دارالمعرفة. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرین* (احمد حسینی اشکوری، محقق/مصحح). تهران: مرتضوی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳ش). *رجال الطوسی* (جواد قیومی اصفهانی، محقق). قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، مؤسسه النشر الاسلامی.

_____ (۱۴۲۰ق). *الفهرست* (عبدالعزیز طباطبایی، محقق). قم: مکتبه محقق الطباطبایی.

طیاسی، ابوداود. (۱۴۱۹ق). *مسند ابی داود* (محمد بن عبدالمحسن ترکی، محقق). مصر: دار هجر. علیاناسب، سید ضیاءالدین، حاضری جیقه، علی اکبر، و رمه پرور، آمنه. (۱۳۹۴ش). «عامل های مادی طول عمر انسان از دیدگاه آموزه های اسلامی». نشریه پژوهش در دین و سلامت، شماره ۱: ۶۳-۵۳.

_____، _____، _____ (۱۳۹۶ش). «در جست و جوی عوامل طول عمر معنوی انسان در قرآن». نشریه پژوهش در دین و سلامت، شماره ۲: ۱۰۵-۱۱۴.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). *العین*. قم: نشر هجرت.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). *الوافی*. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.

قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق). *صحیح مسلم* (محمدفؤاد عبدالباقی، مصحح). قاهره: دارالحدیث.

کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). *رجال الکشی، إختیار معرفة الرجال* (محمد بن الحسن طوسی / حسن مصطفوی، محقق). مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی* (علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، محقق/مصحح). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

_____ (۱۳۶۹ش). *الکافی* (سید جواد مصطفوی، مترجم). تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامیه.

مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ش). *شرح الکافی، الأصول و الروضة* (ابوالحسن شعرانی،

محقق). تهران: المكتبة الاسلامية.

مالك بن انس. (۱۴۲۵ق). *موطأ الامام مالك (محمد مصطفی اعظمی، محقق)*. ابوظبی: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية و الانسانية.
مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. جمعی از محققان. بیروت: دار إحياء التراث العربي.

_____ . (بی تا). *بحار الأنوار (علوی و محمودی، محقق)*. بیروت: دار إحياء التراث العربي.

_____ . (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (سیدهاشم رسولی محلاتی، محقق/مصحح)*. تهران: دارالکتب الاسلامية.

مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. (۱۴۰۶ق). *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه (حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی، محقق/مصحح)*. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.

مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۲ش). *دایرةالمعارف قرآن کریم*. قم: بوستان کتاب قم.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹ش). *راه و راهنماشناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). *تصحیح الاعتقادات الامامیه (حسین درگاهی، محقق/مصحح)*. قم: کنگره شیخ مفید.

میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ش). *کشف الاسرار و علة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)*. تهران: امیرکبیر.

نجاتی، محمد عثمان. (۱۳۸۱ش). *قرآن و روان شناسی (عباس عرب، مترجم)*. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). *رجال النجاشی (موسی شیرزی زنجانی، محقق)*. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الاسلامی.

نسائی، احمد بن علی. (بی تا). *المجتبی من السنن*. عمان: بیت الأفكار الدولية.

نصری رودسری، سهیل، خدادوست، محمود، بابامحمودی، فرهنگ، و نصیری، ابراهیم. (۱۳۹۷ش). «تشخیص و درمان وبا از منظر حکمای طب ایرانی». *طب سنتی اسلام و ایران*، شماره ۱: ۲۵-۳۶.

هاشمی، فاطمه. (۱۳۸۷ش). *بررسی صحت و اعتبار روایات تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام*، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

یزدی حائری، علی. (۱۴۲۲ق). *إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب علیه السلام* (علی عاشور، محقق/مصحح). بیروت: مؤسسة الأعلمی.

References

- Azudi, A. (1967). *Al-Maa*, Tehran: Iran University of Medical Sciences - Institute of Medical History, Islamic and Complementary Medicine. [In Arabic].
- Bahrani Esfahani, A. (1962). *Awalem Al-Oloum wa Maarif Al-Ahwaal – Al-Imam Ali ibn Abi Talib (PBUH)*, researcher/corrector Muhammad Baqir Movahed Abtahi Esfahani, Qom: The school of Al-Imam Al-Mahdi May God hasten his return. [In Arabic].
- Bassam, M. (2005). *Zubda Al-Maqal Men Mujam Al-Rajal*, Beirut: Dar Al-Mahja Al-Bayda. [In Arabic].
- Bukhari, M. (1990). *Sahih al-Bukhari*, Cairo: Arab Republic of Egypt, Ministry of Endowments, Supreme Council for Islamic Affairs, Committee for the Revival of Books of the Sunnah. [In Arabic].
- Buroujerdi, M. (1947) *Tafsir Jame*, Tehran: Sadr Library. [In Persian].
- Culture and Knowledge Center of the Qur'an. (1962). *Holy Qur'an encyclopedia*, Qom: Qom book park. [In Persian].
- Dailami, Hasan ibn Muhammad, (1988), *Aalam al-Din fi Sifat al-Mu'minin*, Qom: Al-Bayt (PBUH) Foundation. [In Arabic].
- Faiz Kashani, M. (1986). *Al-Vafi*, Isfahan: Library of Imam Amir al-Momineen Ali, (PBUH) [In Arabic].
- Farahidi, K. (1989). *Al-Ain*, Qom: Hijrat Publishing. [In Arabic].
- Hashemi, F. (2009). *Examining Authenticity and Validity of the Commentary Traditions Attributed to Imam Askari, (PBUH)*, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Persian].
- Helali, S. (1995). *Asrari Ali Muhammad (a.s)*, translated by Ismail Ansari Zanjani Khoeini, Qom: Al-Hadi Publishing. [In Persian].
- Hosseini Zubeidi, M. (1994). *Taj al-Arus*, scholar/corrector Ali Shiri, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Hurr Ameli, M. (1989). *Wasa'el al-Shi'a*, Qom: Al Al-Bayt (PBUH) Foundation. [In Arabic].
- (1997). *Al-Fusul al-Muhemma fi Asul al-Aemah*, researcher/corrector Muhammad ibn Muhammad al-Hussein al-Qaini, Qom: Institute of Islamic Education of Imam Reza (PBUH). [In Arabic].
- Ibn Abi Zainab, M. (1997). *Al-Ghaiba*, researcher/corrector Ali Akbar Ghafari, Tehran: Sadouq Publishing. [In Arabic].
- Ibn Athir Jazari, M. (1948). *Al-Nah'aya fi Gharib al-Hadith wa Athar*, researcher/corrector Mahmoud Muhammad Tanahi, Qom: Ismailian Press Institute. [In Arabic].
- Ibn Babiwayh, M. (1983). *Ma'ani al-Akhbar*, researcher/corrector Ali Akbar Ghafari, Qom: Islamic Publications Office attached to the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic].
- (1993). *Man La Yahzara al-Faqih*, researcher/corrector Ali Akbar Ghafari, Qom: Islamic Publications Office attached to the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic].
- (2000). *Ayoun Akhbar al-Reza (PBUH)*, researcher/corrector Mehdi Lajavardi, Tehran: Jahan Publishing House. [In Arabic].
- Ibn Faris, A. (1984). *Mo'jam Maq'ayis al-Logh'a*, researcher/corrector Abd Al-Salam

- Muhammad Haroun, Qom: Maktab al-Al'am al-Islami. [In Arabic].
- Ibn Hammam Eskafi, M. (1984). *al-Tamhis*, Qom: The school of Al-Imam Al-Mahdi May God hasten his return. [In Arabic].
- Ibn Hanbal, A. (1995). *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, a group of researchers, Beirut: Al-Resala Institute. [In Arabic].
- Ibn Manzour, M. (1994) *Lesan Al-Arab*, researcher/corrector Jamal al-Din Mir Damadi, Beirut: Dar al-Fikr for printing and publishing and spreading – Dar-e Sader. [In Arabic].
- Ibn Saydeh, A. (n d). *Al-Mukhases*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Elmiya. [In Arabic].
- Ibn Shazan, M. (1987). *Ma'at Manqaba Men Manaqib Amir al-Mu'minin and Imams*, Qom: The school of Al-Imam Al-Mahdi May God hasten his return. [In Arabic].
- Ibn Shuba Harrani, H. (1984). *Tohaf al-Oqul*, researcher/corrector Ali Akbar Ghafari, Qom: Teacher's Society Publication. [In Arabic].
- Ibn Sina, (1990). *Al-Qanun Fi Al-Tib*, translated by Abdurrahman Sharafkandi, Tehran: Soroush. [In Persian].
- Jaladt, A. (2016). "Diagnosis, treatment and reports of plague epidemics in the era of Islamic civilization", *Journal of Traditional Medicine of Islam and Iran*, No. 30, pp. 223-230. [In Persian].
- Juhari, I. (1957). *Al-sehaah*, researcher/corrector Ahmed Abdul Ghafoor Attar, Beirut: Dar Al-elm Lel Malaiin. [In Arabic].
- Kashshi, M. (1989). *Rijal al-Kashi-Ikhtiyar al-Marifa al-Rijal*, researcher Mohammad ibn Al-Hasan Tousi/Hassan Mostafavi, Mashhad: Mashhad University Publishing House. [In Arabic].
- Kuleini, M. (1987). *Al-Kafi*, researcher/editor: Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhundi, Tehran: Islamic books house. [In Arabic].
- (1402). *Al-Kafi*, translated by Seyyed Javad Mostafavi, Tehran: scientific Islamic Bookstore. [In Persian].
- (1431). *Tohfa Al-Owliya* (translation of Asul Kafi), translator Muhammad Ali Ardakani, researcher/corrector Muhammad Vafadar Moradi and Abd Al-Hadi Masoudi, Qom: Dar al-Hadith. [In Persian].
- Majlesi, M. (1983). *Behar al-Anwar*, edited by a group of researchers, Beirut: House for Revival of Arab Heritage. [In Arabic].
- (n d). *Behar Al-Anwar Al-Jami'ah Li'l-Durar Al-Akhbar Al-Aem'ah Al-Abrar (peace be upon them)*, researcher Alawi and Mahmoudi, Beirut: House for Revival of Arab Heritage. [In Arabic].
- (1984). *Mer'at Al-Oghoul in Sharhe Akhbare Ale-Rasul*, edited by Seydhashem Rasouli Mahallati, Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Majlisi, M. (1986). *Rawdat al-Muttaqin fi Sharh Man La Yahzaroh al-Faqih*, researcher/editor Hossein Musavi Kermani and Ali Panah Eshtehardi, Qom: Koshanpur Cultural Islamical Foundation. [In Arabic].
- Malik ibn Anas. (2004). *al-Imam Malik's Muta'*, researcher Muhammad Mostafa Azami, Abu Dhabi: Zayed ibn Sultan Ale Nahyan Institute for Philanthropy and Humanities. [In Arabic].
- Mazandarani, M. (1962). *Sharh al-Kafi "al-Usul wa al-Rudah"*, researcher Abolhasan Sha'rani, Tehran: Islamic library. [In Arabic].

- Meibudi, A. (1993). *Kashf Al-Abrar Wa Ed'at Al- Abrar* (known as Tafsir Khwaja Abdullah Ansari), Tehran: Amirkabir. [In Arabic].
- Mesbah Yazdi, M. (2001). *Way and Guide Knowing*, Qom: Imam Khomeini's (may God rest his soul) Educational and Research institution. [In Persian].
- Mufid, M. (1994). *Correcting Imamiya Beliefs*, Researcher/Corrector Husayn Dargahi, Qom: Shaykh Mufid Congress. [In Arabic].
- Najashi, A. (1987). *Rijal al-Najashi, verified by Musa Shabiri Zanjani*, Qom: The group of teachers in the seminary in Qom, Islamic Publishing Foundation. [In Arabic].
- Nasa'i, A. (n d). *Al-Mujtaba from Al-Sunan (famous for Sunan Al-Nasa'i)*, Oman: House of International Ideas. [In Arabic].
- Nasri Roudsari, S; Khodadoust, M; Baba Mahmoudi, F; Nasiri, I. (2019). Diagnosis and treatment of Cholera from the Perspective of Iranian Medical Scholars, *Traditional Medicine of Islam and Iran*, vol. 1, pp. 25-36. [In Persian].
- Nejati, M. (2003). *Qur'an and Psychology a, translated by Abbas Arab*, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Persian].
- Qusheiri Neishabouri, M. (1412/1992) *Sahih al-Moslem*, editor Muhammad Fouad Abdul Baqi, Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic].
- Rāwandi, M. (1962). *Social History of Iran*, Tehran: Negah. [In Persian].
- Shahid Thani, Z. (1989) *Minyat al-Murid*, researcher/editor Reza Mokhtari, Qom: Islamic Information Office. [In Arabic].
- Sharif al-Radi, M. (1994). *Nahj al-Balaghah*, scholar/corrector Sobhi Saleh, Qom: Hijrat. [In Arabic].
- Tabari, M. (1992) *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Tafsir al-Tabari), Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic].
- Tabrisi, F. (1953) *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran: Nasir Khosrow. [In Arabic].
- Tafreshi, M. (1958). *Naqd Al-Rejal*, Qom, Ahl Al-Bayt (peace be upon her). [In Arabic].
- Tayyasi, A. (1998). *Musnad Abi Dawud*, researcher Muhammad ibn Abd al-Muhsin Turki, Egypt: Dar Hijr. [In Arabic].
- Timi, Y. (2004). *Tafsir of Yahya ibn Salam al-Taimi al-Basri al-Qairwani*, Beirut: Dar al-Kutub al-Elmiya, Muhammad Ali Beyzoon's manuscripts. [In Arabic].
- Tirmidhi, M. (1998). *al-Jami al-Sahih and Hu Sunan al-Tirmidhi*, scholar Ahmad Muhammad Shakir, Cairo, Dar al-Hadith. [In Arabic].
- Turaihi, F. (1956). *Majma' al-Bahrain*, researcher/editor Ahmad Hosseini Eshkuri, Tehran: Mortazavi. [In Arabic].
- Tusi, M. (1995). *Rijal al-Tusi, investigator Jawad Qayumi Isfahani*, Qom: The group of teachers in the seminary in Qom, Islamic Publishing Institution. [In Arabic].
- (1999). *Al-Fehrest*, researcher Abd al-Aziz Tabatabai, Qom: Muhaqqiq Tabatabai Library. [In Arabic].
- Ulianasab, S; Hazeri Jiqeh, A; Rame Parvar, A. (2016). "Material factors of human life span from the perspective of Islamic teachings", *Journal of Research in Religion and Health*, No. 1, pp. 53-63. [In Persian].
- , (2018). "in Searching for factors of human spiritual span in the Qur'an", *Journal of Research in Religion and Health*, No. 2, pp. 105-114. [In Persian].

- Yazdi Hayeri, A. (2001). *Elzam Al-Naseb Fi Esbat Al-Hojjah Al-Ghaeb*, verified/corrected by Ali Ashour, Beirut: Al-Alami Foundation. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (1996). *Al-Faiq fi Gharib al-Hadith*, researcher/corrector Ibrahim Shams al-Din, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Elmiya. [In Arabic].
- Zare, F, Mosawat, S, Fatemeh, J. (2018). "Plague in Traditional Iranian Medicine and Modern Medicine", *Medical historical Journal*, No. 32, pp. 86-95. [In Persian].

Hadith Understanding Analysis of Destruction of the apparent Shiites by plague in "Al-Kafi"

Mona Khani

Master's student of Department of Quran Hadith sciences, Nahj al-Balagha. Department of Quran and Hadith Sciences. University of Hazrat Masoumeh (pbuh). Qom. Iran; M.kh201391@gmail.com

Mohsen Rafat

Assistant professor. Department of Quran and Hadith Sciences. Hazrat Masoumeh (pbuh) University, Qom, Iran; mohsenrafaat@hmu.ac.ir

Received: 02/07/2022

Accepted: 03/09/2022

Introduction

After the death of the Prophet (pbuh) due to the pretense and hypocrisy of some Muslim-looking people, the Islamic community went astray and the Prophet's (pbuh) family members were deprived of their divine right to lead the Islamic community as a ruler and it caused division among Muslims. After that, the Muslims became several groups, among them there were a group of real Shiites following Imam's way and another group of worldly worshippers and deceived supporters of the caliphs and their associated rulers. Later, due to the many persecutions of the cruel caliphs against the Shiites, orders were issued by the Innocents (as) to make the Shiites taqiyyah; Also, the imams (as) explained some characteristics of the Shiites and prominent Shiites so that people could distinguish the taqiyyah from the hypocrites and prevent the influence of such elements among the followers of the Ahl al-Bayt (as). In a tradition from Kafi's book, it is stated: "One of the prominent characteristics of people who pretended to be Shiites is their death by plague"; While the plague is an epidemic disease and in the event of an outbreak, all the people present in the environment will get sick and few will be safe from its bite; Therefore, attributing the death by plague to the fake Shiites has a rational and conceptual ambiguity. One of the possibilities for solving the intellectual contradiction of this phrase, which was issued with an authentic document from Imam Sadiq (as), is to pay attention to the possibility of the harm of taqiyyah in the hadith. So the concept of plague may be different from the main and popular meaning of this as a disease.

Research Methodology

The present article examines the various types of understanding of the aforementioned hadith, as well as the Isnad and content validity of the tradition, focusing on the question of "what is the main and assumed meaning of the word (plague) in this hadith, and what kind of death is referred to in the phrase (plague, will kill them)" Does it have death and destruction?" It is placed on the scale of deposit measurement and discussed with analytical-critical method.

Discussion and findings

By arguing with historical and medical evidence, the conceptual contradiction of this phrase was proved with empirical facts, and then, with the approach of structuralist semantics, the real meaning of plague in this phrase was discovered. The findings of the conceptual examination of the phrase in its aspects and lexical frequencies and the comparative examination of its meaning with the verses, traditions and experimental and historical evidence showed that death by plague, which is attributed to the apparent Shiites, represents a death other than illness and means death with war tools such as swords or spears.

A lexical examination proved: since "plague" is derived from the three-letter root " ط ع ن " and has a common root with the word "ṭaʿīn" which means strike, it is possible that the word "plague will kill them (Yaqtulhom) " has a meaning other than disease and related to its root meaning (strike). In addition, since it is associated with the verb (Yaqtulhom) meaning to be killed, there is a greater possibility that it refers to the strike of a sword, and if the meaning of death by disease is meant, it should be associated with the verb (aṣāba) which means to encounter and be affected by disease. The investigation of the hadith family showed that in the tradition of Nu'mani, who is a contemporary of Kulaini, instead of the word "plague", the word "sword" is used, which fits with the root of the word "plague" in the meaning of "striking". Therefore, in this tradition, plague does not mean disease, but it means being killed by a sword.

Examining the verses also showed that the death of prominent Shiites by plague is a nominal death, but in this sense, it cannot be assigned to a specific group; Also, it cannot be a pending death that is assigned to a certain group due to God's anger or test. Therefore, it refers to another type of death that can be assigned to a certain group according to the verses.

Narrative analysis also showed that the approach of the hadiths to the plague can only be justified by accepting the meaning of death by a sword strike, and if it means disease, the appearance of the hadiths will have a conceptual contradiction with their inner meaning.

Conclusion

The summary of the findings indicates that in this tradition, the phrase "plague will kill them" means death by plague, which is attributed to the group of Shiites, it is not death due to plague, but the imam means death due to the strike of a sword, spear or it is any type of war tool and indirectly refers to the victory of the Shias over their enemies or the final victory of the truth against the falsehood and the destruction of the oppressors.

Key words: the apparent Shiites, death by plague, al-Kāfī, text criticism, hadith Understanding.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال ۱۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، شماره ۳۰
مقاله علمی پژوهشی
صفحات: ۲۴۵-۲۷۰

رهیافت «تجمیع ظنون» در بررسی اسناد حدیث، و نقدی بر مکتب رجالی محقق خوبی رحمته الله علیه

علیرضا نوروزی*
ابراهیم صفی خانی**

◀ چکیده

یکی از مبانی اساسی رجالی که توسط فقیه گران قدر شیعه، آیت الله خوبی احیا و تقویت شد، مکتب ریاضی و جزءنگر بوده، که به بررسی منابع رجالی به صورت منفرد پرداخته است. لیکن خالاهای معرفتی قابل توجهی در این روش به چشم می خورد؛ از جمله اینکه با این رویکرد، بخش عظیمی از میراث روایی گران بهای شیعه، عملاً قابل استفاده نخواهد بود؛ چراکه دقت های موجود در این سبک، موجب می شود تا نتوان به وفاق بسیاری از افراد موجود در سلسله اسناد اعتماد نمود. این مشکل، بسیاری از محققان بعدی را به یافتن راه برون رفت از این مشکلات وادانسته که البته در اکثر موارد، قرین با موفقیت نبوده است. این جستار، با روش تحلیل مفهومی، گزاره ای و سیستمی، و با استفاده از مبانی منطقی و عقلایی، و اصول مورد قبول فقهای شیعه، به ارائه رهیافتی معتبر برای برون رفت از این مشکلات پرداخته که عبارت است از: «تراکم ظنون» یا «استدلال اثباتی». این شیوه استدلالی، ضمن تحسین دقت های مکتب ریاضی، رویکردی کل نگرانه داشته و با تجمیع و توحید ظنون حاصل از قرائن دال بر وفاق یا ضعف یک راوی، امکان حصول علم یا اطمینان از تراکم ظنون را اثبات می کند.

◀ **کلیدواژه ها:** تجمیع ظنون، اسناد حدیث، آیت الله خوبی، مکتب رجالی.

* دانش آموخته دکتری مبانی نظری اسلام، گروه معارف، معارف دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)/

norozialireza276@yahoo.com

** استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران / safikhani@cfu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۷

۱. بیان مسئله

علم رجال، از علومی است که در جهت دستیابی به تعالیم دینی، و استخراج احکام شریعت، ضروری و بی‌بدیل است. استناد و استفاده از متون دینی، فرع بر علم و اطمینان به صدور آن از منابع وحیانی است که علم رجال، متصدی اثبات آن است. روشن است که هرچه از عصر صدور این متون فاصله بگیریم، ضرورت پرداخت، تنقیح و توسعه مبانی علم رجال بیشتر شده و وظیفه‌ای که بر دوش آن است، سنگین‌تر خواهد شد. روش‌های علمای رجال شیعه در تضعیف یا توثیق راویان حدیث، و معیارهای تشخیص آن‌ها متفاوت بوده و بررسی و تحقیق درباره صحت یا عدم صحت هریک از مبانی، لازم و ضروری است.

یکی از علمای متأخر بزرگ رجال، مرحوم محقق خوئی رحمته‌الله است که رویکرد و روش رجالی ایشان، بر مبنای برخورد ریاضی و جزئی با هریک از قراین و دلایل شکل گرفته است. دقت نظر ایشان در اعتبارسنجی توثیقات و تضعیفات، ستودنی و درخور تعظیم است؛ اما از آنجاکه نگرش ایشان به قراین، نگاه جزئی، و نه کل‌نگر بوده، بررسی‌های رجالی ایشان در نهایت، موجب می‌شود بسیاری از احادیث فقهی، از قابلیت استفاده و استناد خارج شود و میراث روایی گران‌بهای شیعه عملاً بدون استفاده شود و این امر، سبب بروز معضلاتی شده که هریک از دانشمندان بعدی را به فکر یافتن راه چاره‌ای واداشته است.

مسئله تحقیق حاضر، بررسی و نقد مبانی کلی آیت‌الله خوئی رحمته‌الله در رجال، و پاسخ به این سؤال است که در برابر مشکلات پیش آمده به‌خاطر نگاه ریاضی رجال، باید چه راه‌حلی اتخاذ نمود. سپس به شیوه استدلالی (تجمیع ظنون) پرداخته و میزان اعتبار و کارایی این روش در حل معضلات پدیدآمده را مورد کاوش و سنجش قرار می‌دهد.

۱-۱. پیشینه پژوهش

در مورد اصل استدلال انباشتی و تجمیع ظنون، در دوران فقه‌های پیشین، اصطلاح خاصی که دالّ یک نوع و قسم از ادله شرعی و انواع استدلال به‌معنای تجمیع ظنون یا معادل آن باشد، یافت نشد؛ ولی در مواردی شاهد رویکرد عملی فقها به تجمیع ظنون هستیم، گرچه تحت عنوان خاص و اصطلاح ویژه‌ای نبوده است. برای مثال علامه حلی (حلی،

بی‌تا: ج ۲، ۴۴)، شیخ بهایی (عاملی، ۱۴۱۴ق: ۷۱)، محقق سبزواری (سبزواری، بی‌تا: ۸۳)، به اعتبار چنین روشی تصریح دارند. نمونه بارز چنین رویکردی، شیخ انصاری رحمۃ اللہ علیہ است که در برخی از کتبش مثل رسائل، بعد از قول به عدم حجیت اجماع منقول می‌نویسد: «هذا المضمون المخبر به (فتاویٰ معروفین) و إن لم یکن مستلزما بنفسه عادة لموافقة قول الامام علیہ السلام، الا أنه قد یستلزمه بانضمام أمارات أخر یحصلها المتبع...» (انصاری، ۴۳۳ق: ج ۱، ۲۱۵). در عبارت فوق، شیخ انصاری رحمۃ اللہ علیہ تصریح می‌کند که اجماع منقول با وجود اینکه به تنهایی مفید یقین نیست، اگر در کنار سایر قراین قرار گیرد، می‌تواند دلیل معتبری تلقی شود.

اصطلاح «حساب احتمالات» که شهید صدر برای اولین بار در مباحث علم اصول مطرح نمود و آن را مبنای توجیه برخی از مباحث همچون اجماع و تواتر قرار داد، مبتنی بر تراکم ظنون است (ر.ک: خطیبی، ۱۳۹۸ش: ۲).

این دیدگاه کم‌کم طرف‌داران بیشتری پیدا کرد و در دوران معاصر نیز مقالاتی درباره این روش استنباطی در فقه نگاشته شد. برای نمونه استاد عندلیب ضمن تحقیقی معتقد شده که مذاق شریعت، فهمی نو در کشف اراده شارع و ملاک احکام است که از رهگذر استظهار جمعی قراین و شواهد آن‌گونه که هر یک مؤید دیگری باشد، به دست می‌آید (ر.ک: عندلیب و ستوده، ۱۳۹۱ش: ۱۲۲). همچنین مقالاتی چون «سیر تطور آرای رجالی آیت‌الله خوئی» (اشرفی شاهرودی، ۱۳۹۵ش)، «حقیقة التواتر بین مبنی المشهور و نظریة الشهيد السيد محمدباقر الصدر» (ظاهری، ۱۴۲۹ق)، «المناهج الرئيسة للبحث فی المعرفة الدینیة» (علیدوست، ۱۴۳۱ق)، «سازوکار گذر از استقرا در مسئله معذوریت جاهل» (موسوی، ۱۳۸۲ش)، «تحریری نو از نظریه شهرت در اصول متلقات آیت‌الله بروجردی» (مبلغی، ۱۳۷۹ش) در ابعاد مختلف این مسئله نگاشته شده‌اند.

اما درباره این روش استدلالی در خصوص علم رجال و بررسی اسناد، تحقیق جداگانه‌ای صورت نگرفته است. بنابراین، وجه تمایز این تحقیق، اولاً در اختصاص آن به بحث رجال، و نشان دادن خلأهای معرفتی در این علم است که با تجمیع ظنون قابل رفع است؛ ثانیاً در رویکرد انتقادی بر روش رجالی محقق خوئی رحمۃ اللہ علیہ به‌طور متمرکز است، که یکی از بزرگان علم رجال در دوران معاصر است؛ ثالثاً در ارائه تبیین و استدلال‌های

نوآورانه در مقام بررسی و نقد نظریات طرح شده در مسئله است.

۲. تحلیل روش رجالی محقق خویی

در مکتب رجالی مرحوم خویی رحمته الله علیه با نگاه نقادانه به مبانی رجالی، و بازاندیشی دقیق در عوامل توثیق و تضعیف، بیشتر شیوه برخورد ریاضی و جزئی با اسناد حدیث پیش گرفته شد. از مبانی رجالی مهم ایشان این است که شهرت فتوایی (و حتی روایی) جبران‌کننده ضعف سند نیست، و اینکه تجمیع ظنون در جایی که خود ظن، غیر معتبر است، فایده‌ای ندارد. این مبانی عملاً راه را برای نقد بیشتر احادیث در مقام استنباطات فقهی چه در مقام صدور و چه دلالت باز کرد (نک: خویی، ۱۳۷۲ش: ج ۱، ۷۴).

«یکی از شاخص‌ترین مبانی آیت‌الله خویی رحمته الله علیه در حوزه حدیث پژوهی، مبنای وثوق سندی است؛ به این معنا که وی معتقد است هر گزاره رجالی از نظر انتساب، باید قطعی و علم‌آور باشد، نه اینکه بر اساس گمان یا حدس شکل یافته باشد. از نظر مرحوم خویی، اصالت اعتبار منابع برای استناد در جرح یا تعدیل روایان و شناخت آنان اهمیت فراوانی دارد، و از نگاه او انتساب کتاب‌ها به مؤلفانش باید قطعی و معتبر باشد؛ در غیر این صورت، از درجه اعتبار ساقط خواهد بود و نمی‌توان به آن‌ها استناد نمود» (فقهی‌زاده، ۱۳۹۸ش: ۱۷۵).

این مبنا به خوبی نمایانگر این حقیقت است که در منظومه فکری آیت‌الله خویی رحمته الله علیه جایی برای این استدلال معتبر عقل (تجمیع ظنون) وجود ندارد؛ چراکه قول به اصالت وثوق سندی بدین معناست که مثلاً انتساب یک کتاب به مؤلفش باید قطعی و معتبر باشد و اگر چنین نبود، آن کتاب و روایاتش به کلی از اعتبار ساقط است و طبیعتاً در مقام استدلال نمی‌توان از آن استفاده کرد. لیکن بنا بر پذیرش تجمیع ظنون، روشن است که ظنی که از روایات و رجال این کتب حاصل می‌شود، می‌تواند در کنار سایر ظنون و قرائن قرار گرفته و در فرایند استنباط، استدلال معتبری را شکل دهد.

«از منظر محقق خویی رحمته الله علیه عباراتی که توضیحاتی را درباره اوصافی چون مذهب راوی، جلالت شأن او، میزان علمش و... بیان داشته است، نمی‌تواند مستند توثیق و یا تضعیف راوی قرار گیرد و به جرح یا تعدیل او منجر شود. در نتیجه، در مواردی که در اصول اولیه رجالی، یک راوی، وکیل امام علیه السلام معرفی شده و یا دعا و یا طلب مغفرت

امام علیہ السلام در حق وی گزارش شده است، ایشان با نقد دلالت گزارش بر توثیق، امکان استناد برای احراز وثاقت راوی را صحیح نمی‌داند» (فتاحی‌زاده، ۱۳۹۵ش: ۱۷۵).

مؤلفه دیگر این مکتب این است که پس از اینکه حجیت گزارش‌ها و دلالت صحیح آن‌ها بر رأی رجالی احراز شد، نوبت سنجش آن‌ها با سایر اطلاعاتی که از راوی در دست است، می‌رسد. باینکه برای سنجش راویان و میزان اعتماد به قول آن‌ها، اصول و ضوابط ثابتی وجود ندارد و شناخت احوال راویان، تنها بر پایه اسناد علمی و کتب رجالی برجای‌مانده از عصر آنان حاصل می‌شود (نک: رحمان‌ستایش، ۱۳۸۵ش: ۱).

نتیجه مبانی مذکور این خواهد بود که بسیاری از میراث‌روایی شیعه قابلیت استناد خود را از دست بدهد و راه فقیه برای دستیابی به احکام فقهی، در عمومات، اصول عملیه، و درنهایت، احتیاط منحصر شود. روشن است که فقه مبتنی بر این مبانی نمی‌تواند یک فقه تمدن‌ساز باشد و محدود شدن ادله روایی به دلایل فوق، هریک از فقها را به پیدا کردن چاره‌ای برای حل این معضل وادار کرده که به نظر می‌رسد بسیاری از آن‌ها صحیح و قابل دفاع نباشد.

حال اگر راهی جز اتخاذ شیوه محقق خوئی رحمۃ اللہ علیہ وجود نداشت، پذیرش روش رجالی ایشان ممکن بود (علی تأمل)؛ لیکن تمام سخن در این است که در برابر این معضل پدیدآمده، یک راه برون‌رفت و یک شیوه استدلالی متقن و عقلایی وجود دارد به نام تجمیع ظنون، که در ادامه این نوشتار، به بررسی و تحلیل آن پرداخته خواهد شد.

۳. تراکم ظنون

۳-۱. تعریف

تراکم ظنون یا استدلال انباشتی از اصول روشن و مسلم منطقی و عقلانی است که تمام عقلا از جهت عقلا بودنشان به آن اذعان دارند و آن را از مسلمات تلقی می‌کنند. به عبارت دیگر، یکی از خصوصیات روشن و بدیهی ذهن انسان این است که گاهی برای اسناد حکم اطمینانی به موضوعی، مجموعه‌ای از دلایل و قراین ظنی [که هرکدام به‌تنهایی قابل اعتماد عقلایی نیستند] را در کنار هم قرار داده و از تراکم آن‌ها به اطمینان یا یقین روان‌شناختی می‌رسد.

یکی از محققان، تراکم ظنون را چنین تعریف می‌کند: «به شیوه‌ای از استدلال که با

گردآوری قراین و شواهدی - که به‌تنهایی اعتبار کافی ندارند - تلاش می‌شود به یک معرفت معتبر دست یافت، تراکم ظنون اطلاق می‌شود، که منبع مکتوب ندارد و مشهور در لسان فقهای معاصر است» (خطیبی، ۱۳۹۸ش: ۹).

برای روشن شدن مسئله، این بحث را با مثالی پی می‌گیریم:

ریشه بحث تواتر اخبار و حجیت یقینی آن [چه در خبرهای عرفی و چه در روایات شرعی]، به تراکم ظنون می‌رسد. برای مثال، اگر فردی خبر از آتش‌سوزی در جایی بیاورد، با وجود یک خبر، احتمال آتش‌سوزی در آن مکان در ذهن انسان شکل می‌گیرد؛ ولی هنوز به آن خبر یقین پیدا نکرده است. حال اگر فرد دیگری همین خبر را آورد، احتمال صدق آن خبر قوی‌تر می‌شود، و اگر افراد زیادی همین خبر را با همین مضمون برای انسان آوردند، آن شخص به یقین عقلایی و روان‌شناختی به واقعیت داشتن آتش‌سوزی در آن مکان می‌رسد و هیچ‌کس جز اهل سفسطه، نمی‌تواند در اعتبار این اخبار تشکیک کند. روشن است که اعتبار و یقینی بودن خبر متواتر از سوی فقهای شیعه نیز به‌طور مسلم پذیرفته شده، و حاصل مطالب فوق، اثبات حجیت عقلایی تجمیع و تراکم ظنون است.

یکی از محققان دربارهٔ ابتدای تواتر بر تراکم ظنون چنین می‌نگارد: «اگر شخصی چند مرتبه از امری خبر داد، [ممکن است] از سخنان وی علم به صدقش پدیدار شود، و دلیل حصول این علم، تراکم ظنون است؛ به این صورت که با خبرهای بعدی به تدریج، ظهور کلام مخبر در صدق، ارتقا یافته و از سوی دیگر، احتمال کذب خبر کاهش می‌یابد. این روند به تدریج ادامه می‌یابد تا اینکه ظهور کلام در صدق، تبدیل علم به صدق می‌شود؛ و از سوی دیگر، احتمال کذب خبر به حد عدم می‌رسد» (الکلباسی، بی تا: ج ۱، ۳۳۶).

علاوه بر اجماع، شهرت نیز مبتنی بر تراکم ظنون است یکی از فقها در این زمینه چنین می‌نگارد: «اشکال: چگونه شهرت می‌تواند موجب حجیت خبر شود؛ درحالی‌که حجت مستقلی نیست و ضمیمه شدن شهرت به خبری که فاقد شرایط حجیت است، از قبیل ضمیمه کردن غیر حجت به غیر حجت است که نمی‌تواند حجتی را تشکیل دهد. پاسخ: گاهی اوقات، حجت به‌سبب تراکم ظنون حاصل می‌شود، و معیار و مناط حجیت

خبر واحد، وثوق و اعتماد به صدور خبر از معصوم علیہ السلام است که چنین وثوقی ممکن است از انضمام ظن به ظن دیگر حاصل شود؛ همان‌طور که گاهی اوقات از ضمیمه شدن ظنون به یکدیگر، علم و یقین حاصل می‌شود که به آن خبر متواتر می‌گویند» (القدس، بی‌تا: ج ۳، ۵۸۸).

تراکم ظنون، همان شاخصه‌ای است که در مکتب شیخ انصاری و وحید بهبهانی به‌صورت جدی وجود دارد. در مدرسه آیت‌الله خوئی، هزار لاججت در کنار یکدیگر، حجتی را شکل نمی‌دهند؛ ولی در مکتب آیت‌الله بروجردی و شیخ انصاری این‌گونه نیست. لذا اجماع با وجود افاده ظن اهمیت پیدا می‌کند؛ چراکه در کنار سایر ظنون ممکن است حجتی بسازد. اساساً آیت‌الله بروجردی فقه اهل سنت را به همین دلیل مطالعه می‌کند و بخشی از ظنون را از فقه اهل سنت اخذ می‌کند.

آیت‌الله علیدوست درباره مکتب فقهی تجمیع ظنون می‌گوید: «در مکتب ریاضی، شهرت فتوا فاقد حجیت است، و این مسئله، شاخصه مکتب آیت‌الله خوئی می‌باشد. به بیان دیگر، اگر در طول تاریخ فقاہت، فتوایی میان فقہا مشہور باشد، در این مکتب اعتباری ندارد. تعبیر آیت‌الله خوئی این است: "شہرت گویی عدد صفر است، و اگر کنار یک روایت ضعیف قرار گیرد، همچون دو صفر در کنار هم می‌باشد که عددی را شکل نمی‌دهد" (نک: خوئی، بی‌تا: ج ۱، ۶)؛ درحالی‌که در "مکتب تجمیع ظنون" شہرت، سند نیست، اما می‌تواند ضعف سند یا دلالت را جبران کند. ازسوی دیگر، در مکتب تجمیع ظنون، اطمینان به روایت از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ اگر روایتی بهترین سند را داشت ولی برخلاف مشہور بود، به‌دلیل اینکه اطمینان‌بخش نیست آن را کنار می‌گذارند؛ اما در مکتب ریاضی، به‌سادگی به چنین روایاتی عمل می‌شود. ازطرف دیگر، در مکتب تجمیع ظنون، عقل مجال پیدا می‌کند؛ چراکه یک مؤلفه ظن‌آور است؛ ولی در مکتب ریاضی، عقل کمتر مورد استفاده قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد فقه مکتب تجمیع ظنون به واقعیت نزدیک‌تر، و نسبت به نیازهای فقهی پاسخ‌گوتر است؛ چراکه براساس مقتضیات مکتب آیت‌الله خوئی و با اصول عملیه، نمی‌توان قانون نوشت و نظام و حکومتی را تأسیس و اداره کرد، و نمی‌توان در قانون نگاشت: «احتیاط این‌گونه اقتضا دارد!» (علیدوست، ۱۳۹۹ش: ۵).

۳-۲. اعتبار ظنون تراکم‌یافته

در پاسخ به این سؤال که آیا این قراین و ظنون انباشت‌شده معتبرند، باید گفت: اگر در پی انباشت و تجمیع قراین یقین بر مدعا حاصل شود، حجیت و اعتبار چنین انباشتی، روشن و بدیهی است؛ زیرا حجیت قطع، ذاتی است (نک: انصاری، ۴۳۳ق: ج ۱، ۲۹). البته به نظر می‌رسد که قطع حاصل‌شده، باید یقینی باشد که از اسباب عادی به دست آمده باشد و عقلای عالم از کنار هم قرار دادن آن قراین، به یقین برسند. اگر هم ظنون و قراین موجود، موجب اطمینان نوعی برای محقق شود، این اطمینان موجب حجیت عرفی و عقلایی خواهد بود که بازهم قابل اعتماد است.

در مورد اطمینان و حجیت آن لازم است به توضیح بیشتری پرداخت: «اطمینان، مرتبه‌ای از معرفت است که بالاتر از ظن صرف، و از یقین، پایین‌تر می‌باشد» (تبریزی، ۱۳۶۹ش: ۶۱). در اطمینان، ظن انسان به یک مطلب تا مرحله‌ای بالا می‌رود که نفس انسان، حالت سکون و آرامش خاطر پیدا کند، و وجود احتمال خلاف به دقت عقلی و منطقی، به ژق‌دوری اندک است که عقلاً بدان توجه نمی‌کنند؛ و محقق مراغی به حق، اطمینان را علم عادی [در مقابل علم برهانی] می‌نامد (نک: مراغی، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ۲۰۲). شیخ انصاری رحمته‌الله نیز به بنای عقلاً در نادیده گرفتن احتمال خلاف در اطمینان، تصریح کرده است (نک: انصاری، ۴۳۳ق: ج ۱، ۳۶۶).

بنابراین می‌توان به بنای عقلاً برای حجیت اطمینان و تراکم ظنونی که اطمینان‌آور است، تمسک جست (برای نمونه نک: حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵ش: ۳۰۰)؛ به این بیان که عقلاً در امور عادی خود و موضوعات خارجی، به اطمینان عمل می‌کنند، و این سیره، در دیدگاه و منظر معصومین علیهم‌السلام نیز بوده، و ظاهراً از آن ردعی نشده است.

محقق قزوینی درباره حجیت این روش در تحقیقات رجالی می‌نویسد: «مراجعه به کتب رجالی از باب بناء بر اجتهاد دیگران و تقلید کردن از غیر نیست؛ بلکه هدف از این مراجعه، دستیابی به ظن اجتهادی برای فقیه است؛ و نهایت اشکالی که بر این امر می‌توان گرفت، این است که این اجتهاد ظنی، از اشتباه و خطا در امان نیست؛ اما وجود احتمال خلاف، منافاتی با ظنی بودن، بلکه با اطمینانی بودن دلیل ندارد [چراکه مثلاً در ماهیت اطمینان هم از لحاظ منطقی و اصولی، احتمال خلاف اخذ شده است؛ اما این احتمال

خلاف در حدی ناچیز است که عقلاً، آن را مثل معدوم تلقی می‌کنند؛ اگرچه آن یقین یا اطمینان، بعد از تراکم و تجمیع قراین موجود در کلام دانشمندان رجالی پدید آمده باشد، و این مطلب، آنچنان روشن، وجدانی و بدیہی است که ما را از اقامه برهان بر آن بی‌نیاز ساخته است» (محقق قزوینی، ۱۴۲۷ق: ج ۷، ۲۳۵). نکته قابل توجه در کلام مذکور، همان جنبه وجدانی و بدیہی بودن این قاعده در صورت اطمینان‌بخش بودن در ساختار ذهنی است؛ به طوری که محقق را از اقامه برهان و استدلال بر این سبک از استدلال، بی‌نیاز می‌سازد.

محقق نائینی (نک: نائینی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ۱۴۹) از برخی نقل می‌کند که: «حجیت اجماع به خاطر تراکم ظنون حاصل از فتاوی است که مجموعه آن‌ها موجب یقین به نقل حکم شرعی شده است؛ همان‌طور که علت و منشأ یقین در خبر متواتر، همین تراکم ظنون است» (سبحانی، ۱۳۸۸ش: ج ۲، ۳۷). در عبارت مذکور نیز تصریح شده بر اینکه مبنای حجیت خبر متواتر، نیز تراکم ظنون است، و همین قاعده می‌تواند منشأ حجیت اجماع نیز باشد.

علامه حلی رحمۃ اللہ علیہ نیز بر حجیت تراکم ظنون تصریح کرده، می‌نویسد: «تراکم الظنون مورث للیقین بالحکم الشرعی، لأن فتوی کل فقیہ وإن کانت تفید الظن، إلیا آن‌ها تعزز بفتوی فقیہ ثان فتالث، إلی أن یحصل للانسان من إفتاء جماعة علی حکم، القطع بالصحة، إذ من البعید أن یطرق البطلان إلی فتوی هؤلاء الجماعة» (حلی، بی تا: ج ۲، ۴۴).

مرحوم سبزواری نیز حجیت تراکم ظنون را پذیرفته، می‌گوید: «تراکم ظنون از آرای اعلام و بزرگان فقه شیعه، می‌تواند موجب قطع و یقین به حکم امام معصوم علیہ السلام شود» (سبزواری، بی تا: ۸۳).

می‌توان تجمیع ظنون را یکی از شاخصه‌های مکتب فقهی امام خمینی رحمۃ اللہ علیہ نیز دانست. یکی از محققان در این باره می‌نویسد: «نخستین فقیہی که به صورت نظری از این روش (تراکم ظنون) یاد کرده، کاشف الغطاء است، و صاحب جواهر و امام خمینی نیز از فقیہانی محسوب می‌شوند که در سیره فقهی خود از این روش استفاده نموده‌اند» (ضیائی فر، ۱۳۸۵: ۷۴). در مدل سیاسی اسلام و نظریه ولایت مطلقه فقیه نیز امام خمینی از روش تجمیع ظنون استفاده کرده است (نک: ربانی، ۱۴۰۰ش: ۱۴۴). برای نمونه،

ایشان با روش تجمیع ظنون، خمس را از آن منصب امامت می‌داند (خمینی، ۱۳۸۴ش: ج ۲، ۶۵۵). همچنین امام خمینی یکی از سردمداران نگاه نظام‌مند و سیستمی به فقه است (نک: رحیمیان، ۱۳۷۴ش: ج ۷، ۱۰۵) که رابطه تنگاتنگی با تجمیع ظنون و رویکرد کل‌نگرانه به مجموعه ادله شرعی دارد، که می‌تواند از مؤیدات اعتبار این روش در مکتب فقهی امام خمینی محسوب گردد.

بنابراین، در بررسی وثاقت افراد موجود در سند حدیث، اگر مجموعه قراین و شواهد، محقق رجالی را به یقین یا اطمینان به معنایی که گذشت رساند، ادله مذکور، بر حجیت چنین یقین یا اطمینانی دلالت دارند، و این نوع از استدلال، راه جدیدی پیش روی فقها و محدثان در اعتبارسنجی اسناد احادیث خواهد گذاشت.

نکته دیگر اینکه در رهیافت تجمیع ظنون در بررسی صدور حدیث از معصوم علیه السلام، آنچه برای محقق در جهت فهم صدور مفید است، فقط محدود به قراین سندی (مثل توثیقات خاص یا عام) نمی‌شود، بلکه سایر قراین چون لحن حدیث، مضمون آن، سازگاری یا عدم سازگاری مضمون حدیث با روح شریعت و فطرت و جز آن، از ظنون و قراین مختلف، می‌تواند فقیه متبحر در احادیث اهل بیت علیهم السلام را در علم یا اطمینان به صدور یا عدم صدور حدیث یاری نماید.

به بیان دیگر، ممکن است قرینه‌ای بر وثاقت شخصی وجود داشته باشد؛ اما این دلیل به تنهایی، برای یک محقق رجالی، قابل اعتماد نباشد (مثلاً نام شخص در مشایخ یا واسطه کامل الزیارات واقع شده، و مبنای رجالی آن محقق، عدم اعتبار این توثیق عام است) ولی اگر قراین دیگری بر وثاقت همان شخص وجود داشت که آن‌ها نیز به تنهایی قابل اعتماد نبودند، و اگر مجموعه این شواهد و قراین در کنار یکدیگر قرار گیرند، ممکن است اطمینان عقلایی و قابل اعتماد بر وثاقت شخص حاصل شود. از این رو در بررسی رجال موجود در اسناد حدیثی لازم است هریک از شواهد دال بر وثاقت یا عدم آن را به مثابه جزئی از یک ساختمان تلقی کرد، و علاوه بر نگاه فردی، از فرایند کل‌نگری به مجموعه هم استفاده کرد.

باید توجه داشت که استدلال انباشتی و تراکم ظنون، از مهم‌ترین اصول استدلالی است که به نظر می‌رسد تا قبل از دوران معاصر، توجه لازم بدان مبذول نشده، و

خا‌های معرفتی بسیاری که با کمک آن، قابل حل و تبیین بود، همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است.

۴. بررسی و نقد اشکالات مطرح‌شده بر ردّ تجمیع ظنون

در ادامه به برخی از اشکالات مهمی که بر اعتبار قاعده تراکم ظنون مطرح شده است، پرداخته می‌شود.

۴-۱. اشکال مشهور آیت‌الله خوئی رحمته‌الله

محقق خوئی رحمته‌الله درباره جبران ضعف سند روایت با عمل مشهور می‌گوید: «شهرت در نسبت با روایت، مانند قرار گرفتن سنگ در کنار انسان است؛ از این رو لازم است خود روایت بررسی گردد، که اگر شرایط حجیت را داشت، مورد عمل واقع می‌شود؛ و الا ضمیمه شدن غیر حجیت به غیر حجیت نمی‌تواند سبب پیدایش حجیت شود» (خوئی، بی‌تا: ج ۱، ۶).

در پاسخ باید گفت که اگر کذب مواد استدلال معلوم نباشد، بلکه احتمال و ظن به صدق آن نیز وجود داشته باشد، نمی‌توان قائل به بطلان و بی‌فایده بودن چنین موادی از اساس گردید، و چنین گزاره‌ای (محتمل الصدق والکذب) با گزاره قطعی الکذب و البطلان (که هیچ ارزش معرفت‌شناختی ندارد)، بسیار متفاوت است؛ اگرچه گزاره اول به حد حجیت و اعتبار نرسد، دلیل بر این نمی‌شود که فاقد هر نوع ارزش معرفتی باشد. به تعبیر دیگر، ارزش معرفت‌شناختی یک گزاره، غیر از حجیت و اعتبار آن است، و بحث از ارزش دلیل ظنی در ساحت وجودشناختی (وجود ذهنی) است، نه صرف مفهوم حجیت که یک عنوان انتزاعی است؛ و به نظر می‌رسد در سخن مرحوم خوئی رحمته‌الله میان این دو خلط شده است.

برای مثال، اگر یک توثیق عام، موجب اطمینان یا یقین به وثاقت یک راوی نشود و به مرحله حجیت نرسد، دلیل بر این نیست که از لحاظ وجودشناختی هیچ ثمره‌ای بر آن مترتب نباشد؛ بلکه مثلاً ثمره ظنی دارد ولی به حدی از ظن که برای حجیت لازم است نمی‌رسد؛ نه اینکه اساساً ظنی وجود نداشته باشد تا ارزش معرفت‌شناختی معدوم باشد. مضمون فوق، وجدانی بوده و هر کس با مراجعه به نفس خود، آن را درمی‌یابد.

برخی محققان در پاسخ به کلام مرحوم خوئی چنین می‌نگارند: «این استدلال به دلیل

آنکه بر محور حجیت قوام یافته، مخدوش می‌باشد؛ زیرا ادعا آن است که انضمام ظنون ضعیف به یکدیگر، باعث شکل‌گیری مرتبه‌ای قوی از ظن می‌شود؛ نه آنکه از انضمام چند لاحجت، حجت حاصل می‌شود. مفهوم حجیت، یک مفهوم انتزاعی است که از نگاه اثباتی شرع به دلیل، انتزاع می‌شود؛ آنچه که در واقعیت بیرونی وجود دارد، ظن است که درجه‌ای از معرفت می‌باشد؛ نه حجیت که انتزاعی از واقعیت بیرونی است. این مسئله نظیر آن است که گفته شود از انضمام چند آب غیر کر، آب کر حاصل نمی‌شود؛ آنچه در خارج به هم ضمیمه می‌شود، آب است؛ نه دو مفهوم انتزاعی غیر کر؛ لذا ممکن است از انضمام آن دو آب غیر کر، آب کر پدید آید. در بحث تراکم ظنون نیز آنچه به هم ضمیمه می‌شود، ظن است؛ نه مفهوم "الحجة"؛ این ظنون هرچند به تنهایی اعتبار کافی ندارند، اما معلوم الکذب نمی‌باشند و به لحاظ معرفت‌شناختی، بی اعتبار محض نیستند» (خطیبی، ۱۳۹۸ش: ۱۶).

با این توضیحات، روشن می‌شود که مثال محقق خویی رحمته الله علیه نیز قیاس مع الفارق است؛ چراکه انسان و سنگ، سنخیت وجودی ندارند؛ ولی دو باور ظنی، از یک سنخ وجود (کیفیت نفسانی) هستند، و لذا ضمیمه شدن آن‌ها به یکدیگر، مثل ضمیمه شدن دو آب، مؤثر و مفید است.

پیش‌تر گفته شد که فقه با در پیش گرفتن روش صرفاً ریاضی، بسیاری از ظرفیت‌ها و بسترهای رشد و تمدن‌سازی خود را از دست می‌دهد، که قلم را از تکرار آن صرف می‌کنیم.

۲-۴. اشکال مرحوم روحانی

مرحوم روحانی نیز در *منتهی الاصول*، هم عقیده با محقق خویی رحمته الله علیه می‌نویسد: «سومین توجیهی که می‌توان برای حجیت اجماع بدان استناد نمود، این است که تراکم ظنون حاصل از فتوای هر یک از مجموعه فقهای که در یک نظر اتحاد دارند، موجب حصول ظن به حکم الله واقعی می‌شود، و در نتیجه تراکم این ظنون کثیر، قطع و یقین به "حکم واقعی خدای متعال که از امام معصوم علیه السلام صادر شده، پدیدار می‌شود.» سپس مرحوم روحانی بر این بیان، اشکالی را طرح می‌کند و می‌گوید: «ممکن است همه فقهای که در یک مسئله اجماع دارند، به حکم الله واقعی دست پیدا نکرده باشند، و با وجود این

احتمال، نمی‌توان یقین پیدا کرد که آن فتوایی که فقہا بر آن اجماع یا اتفاق دارند، همان حکم واقعی خدا در لوح محفوظ است» (روحانی، بی‌تا: ج ۲، ۸۸).

در پاسخ باید گفت: قبول می‌کنیم که از نگاه منطقی، همچنان احتمال خطای همه آن فقہایی که اجماع کرده‌اند وجود دارد؛ ولی سخن در این است که با توجه به تمام دقت علمی و تقوای عملی که در فقہای شیعه وجود دارد، بعید است که همه آن‌ها اشتباه کرده باشند یا سخن بدون دلیلی را بیان کرده باشند. بنابراین ممکن است مجموع فتوای آنان در یک مسئله، یک محقق را به یقین یا اطمینان عقلایی به آن حکم و فتوا برساند؛ به طوری که احتمال خطای همه آن‌ها معدوم یا به قدری ناچیز باشد که عقلاً به آن توجه نکنند؛ در نتیجه، نمی‌توان به طور کلی، حجیت آن را نفی کرد؛ بلکه طبق قاعده تراکم ظنون، امکان حصول قطع از مجموعه آن فتاوی وجود دارد.

این دسته از فقہا به دو اشتباه و مغالطه توجه نکرده و گمان کرده‌اند که اولاً امکان اطمینان یا یقین به نظر معصوم علیہ السلام از اجماع یا اتفاق وجود ندارد و ثانیاً این اجماع هیچ فایده و ثمره عملی در فرایند استنباط ندارد؛ در حالی که روشن شد مبنای حجیت تواتر [که خود نافیین حجیت اجماع، آن را می‌پذیرند] و همچنین اجماع و اتفاق، همان تراکم ظنون و استدلال انباشتی است و نمی‌توان میان حجیت آن‌ها تفکیک قائل شد.

۳-۴. اشکال مرحوم صافی اصفہانی

صافی اصفہانی اشکال دیگری را بر اعتبار تراکم ظنون مطرح کرده، می‌گوید: «روشن است که تراکم ظنون، تنها در جایی موجب حصول قطع است که خبر از روی حس و مشاهده باشد؛ نه از روی حدس و اجتهاد؛ در نتیجه، تراکم ظنون فقط در امور حسی جریان دارد و شدت ظنون حسی می‌تواند به حد یقین و قطع برسد؛ چراکه در اخبار از حس، از آنجا که مخبر به امر حسی است، عادتاً مخالفت خبر با واقع، غیر معقول است؛ زیرا منشأ احتمال خلاف واقع، یا خطای مخبر است یا احتمال تعمد در کذب او و مانند آن، و همه این احتمالات، عادتاً محال است که اتفاق بیفتد؛ اما در مثل فتوا که مبتنی بر حدس و اجتهاد است، اجتماع مجموع فتاوی و تراکم آن‌ها، موجب قطع به واقع نمی‌شود؛ زیرا همان‌طور که احتمال اشتباه [به دلیل اشتباه در مقدمات استدلال اجتهادی] در حق یکی از مجتہدین وجود دارد، همین‌طور احتمال اشتباه در حق همه مجمعین نیز

جریان دارد؛ در نتیجه، کثرت این فتاوی، موجب یقین به حکم واقعی نمی‌گردد. شاهد بر این سخن این است که مثلاً از اجماع همه حکما بر "امتناع اعاده معدوم" یقین به این گزاره حاصل نمی‌شود؛ زیرا این سخن حکما مبتنی بر اجتهادات آنان است و عادتاً ممکن است همه آن‌ها در اشتباه باشند» (صافی اصفهانی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ۱۵۷).

به نظر می‌رسد که اشکال مذکور بر تراکم ظنون صحیح نیست و در آن، چند مغالطه صورت گرفته است: اولاً سخن ایشان که فرمود: «تراکم ظنون فقط در امور حسی جریان دارد»، مصادره به مطلوب بوده و این کلام، اول منازعه است. در واقع به نظر می‌رسد که در کلام ایشان میان حجیت خبر و خصوصیات وجودشناختی خبر [که از امور تکوینی است] خلط صورت گرفته است؛ زیرا در بحث «حجیت یک خبر واحد به تنهایی» است که گفته می‌شود إخبار باید از حس باشد؛ چراکه دلیل اصلی حجیت خبر واحد، بنای عقلا بوده و عقلا، خبر شخص مورد وثوق را در صورتی می‌پذیرند که شهادت او از روی حس باشد.

بنابراین، شهادت حسی در بحث حجیت خبر مطرح می‌شود و ربطی به محل بحث ما که در واقع خصوصیت تکوینی خبر یا فتوا را [که موجب شکل‌گیری درجه‌ای از گمان در ذهن می‌شود، و از لحاظ وجودشناختی، از مقوله کیف نفسانی می‌باشد] مد نظر قرار می‌دهد، ندارد. از این رو، هیچ دلیلی بر تخصیص قاعده معتبر تراکم ظنون به امور حسی وجود ندارد و مثلاً فتوای یک مجتهد جامع‌الشرایط با وجود اینکه از روی حس نیست، درجه‌ای از گمان و احتمال را در ذهن محقق، ایجاد کرده و ممکن است با ضمیمه شدن فتوای تعداد بی‌شماری از فقها، شخص را به اطمینان عقلایی در آن مسئله برساند.

اگر مخبر به در یک فتوای اجماعی، امر حسی نبود، باز هم ممکن است در صورت وجود شرایط خاص خود، محقق را به اطمینان یا یقین به صحت آن فتوا با توجه به مبانی اصولی برساند. همان‌طور که در إخبار متواتر، احتمال خطا یا تعمد، عادتاً محال است، در بحث فتوای مورد اجماع نیز احتمال خطای همه یا تعمد بر فتوای خلاف واقع توسط همه آن فقها [با آن ویژگی‌های ممتاز علمی و اخلاقی] به قدری ناچیز است که می‌توان مثل باب تواتر، عادتاً آن را محال دانست.

ثانیاً شهادتی که ایشان بر دیدگاه خویش ذکر کرده‌اند نیز قیاس مع‌الفارق عظیمی

است؛ زیرا بحث امتناع اعاده معدوم، یک بحث کاملاً فلسفی و عقلی است؛ نه یک بحث فقهی که تعبد در آن نقشی اساسی دارد. به بیان دیگر، بحث ما در این است که می‌خواهیم از فتاویٰ فقہا به‌عنوان ابزاری برای دستیابی به نظر معصوم علیه السلام استفاده کنیم، و این هیچ ارتباطی به مسئله عقلی فوق ندارد که در آن، اصلاً حیثیت ابزاری و آلی در آن ملاحظه نشده و نمی‌خواهیم به وسیله کلام حکما به یک روایت یا قاعده تعبدی از معصومین علیهم السلام برسیم؛ بلکه در مسائلی چون امتناع اعاده معدوم، باید مخاطب کارشناس و آشنا با اصطلاحات و قواعد فلسفی، به بررسی دلایل اثبات یا رد خود این گزاره پردازد؛ نه اینکه آن را ابزاری قرار دهد برای به دست آوردن یک حکم تعبدی.

۴-۴. اشکال شیخ حسین حلی

شیخ حسین حلی در مقام اشکال بر قاعده تراکم ظنون می‌نویسد: «ممکن است به‌طور کلی چنین قاعده‌ای را مردود تلقی کنیم و بگوییم اساساً حصول علم بمطابقت بعضها للواقع، بل از ظنون مختلف دال بر یک واقعه، قابل پذیرش و دفاع نیست. بله، ممکن است گاهی اوقات از تراکم ظنون، علم حاصل شود؛ ولی این‌ها همه اتفاقی و تصادفی است؛ نه اینکه از باب اقتضا یا علیت تامه باشد [و در نتیجه، نمی‌توان از آن قاعده کلی درست کرد که در مسیر استنباط، راهگشای فقیه باشد]. اما علم اجمالی که در خبر متواتر از مجموع چند روایت حاصل می‌شود، منشأ و علت آن، تراکم ظنون نیست؛ بلکه علت و منشأ این علم اجمالی، علم خارجی به صدور تعداد کثیری از آن اخبار، از معصوم علیه السلام است» (الحلی، ۱۴۳۳ق: ج ۶، ۴۸۴).

اشکال مذکور بر قاعده تراکم ظنون نیز به‌وضوح قابل قبول نیست؛ زیرا اولاً ایشان دلیلی بر مدعای خویش اقامه نکرده و به نحو مصادره به مطلوب گفته‌اند که «حصول علم از چنین طریقی مورد انکار است و مواردی هم که چنین علمی از تراکم ظنون حاصل شده، از باب تصادف و نه علیت است». همان‌طور که روشن است، این سخن، مجرد ادعاست و دلیلی بر آن مشاهده نمی‌شود.

ثانیاً کاوش‌های مذکور درباره حقیقت تراکم ظنون، نشان می‌دهد که این حصول اطمینان یا علم، دقیقاً مستند به علت است، و درواقع منشأ حصول علم در محل بحث، یکی از ساختارهای منطقی ذهن است که به‌موجب آن، ظنون مختلفی که هر یک به‌تنهایی

اطمینان بخش نیستند، به علت اینکه با نفس انسان اتحاد پیدا می‌کنند، توسط نفس، با یکدیگر متحد شده و با تعاضد یکدیگر (در صورت وجود شرایط)، شخص را به اطمینان یا یقین معتبر و عقلایی می‌رسانند.

ثالثاً خود نویسنده مذکور، حصول علم از ظنون حاصل از روایات کثیر در بحث تواتر را می‌پذیرد، ولی به شکل عجیبی آن را مستند به چیزی می‌داند که به زعم خود، مغایر با تراکم ظنون است. ایشان حصول علم در خبر متواتر را علم خارجی به صدور کثیری از اخبار، و نه تراکم ظنون می‌داند؛ در حالی که سؤال ما این است که علم خارجی به صدور کثیری از اخبار در بحث تواتر، به چه علت پدید آمده است؟

روشن است که این حصول علم بدون علت نیست، و از سوی دیگر به وضوح، یقین حاصل شده در خبر متواتر، از مجموعه‌ای از اخبار آحاد و ظنی تشکیل شده است؛ حال سخن در این است که این حصول علم خارجی به صدور کثیری از اخبار، خود معلول تراکم ظنون به شکلی است که ذکر شد؛ همان‌طور که عبارات بسیاری از علما در تحلیل خبر متواتر، مؤید همین مطلب است که منشأ یقین، همان تراکم ظنون است، که عبارات برخی از ایشان نقل گردید.

به طور کلی باید گفت که اگر فقهی حجیت خبر متواتر را بپذیرد، باید حجیت قاعده تراکم ظنون را نیز قبول کند؛ زیرا تراکم ظنون، علت تحقق علم، در خبر متواتر است. بنابراین نمی‌توان در مبحث تواتر قائل به امکان حصول علم و حجیت شد، ولی در حجیت قاعده تراکم ظنون را می‌توان انکار کرد؛ در واقع، این انکار به نوعی تناقض‌گویی می‌انجامد که البته روشن و آشکار است.

۵. نکات

۱-۵. عدم تنافی بین تجمیع ظنون، و لزوم دقت‌های رجالی

مطالبی که در مورد استدلال انباشتی و تراکم ظنون مطرح شد، هیچ‌گاه بدین معنا نیست که در فرایند احراز موثق بودن روایت یا احوال سند حدیث، نوعی زودباوری، سهل‌انگاری و آسان‌گیری صورت گیرد، بلکه سخن در این است که برای مثال اگر یک سخن رجالی درباره یکی از افراد سلسله حدیث به حد حجیت نرسید، به این معنا نیست که به کلی از ثمره و فایده تهی باشد، بلکه طی یک فرایند عقلایی و معتبر می‌تواند به کار

مجتہد بیاید، بلکہ اتخاذ چنین شیوہ‌ای بہ یک معنا ضروری است؛ بہ طوری کہ بی توجہی بہ آن، آثار مخربی برای فقہ شیعی در پی خواهد داشت کہ در بخش‌های بعدی بہ آن اشارہ خواهد شد.

بنابراین بسیاری از شروط و سخت‌گیری‌های محقق خوبی علیہ السلام چون عدم پذیرش «اصالت عدالت در راوی» در افرادی کہ جرح یا تعدیلی از سوی رجالی‌ها مطرح نشده، بجا و صحیح می‌باشد، ولی سخن در این است کہ اگر یک دلیل رجالی کہ دال بر وثاقت یا جرح یک راوی بود، مستجمع تمام شروط حجیت نبود، بہ میزان بهره‌مندی از شرایط حجیت، موجب ایجاد ظن و گمان بہ وثاقت یا جرح آن راوی می‌شود کہ در کنار سایر قراین می‌تواند بہ حد یک دلیل اطمینانی یا قطعی برسد. از این رو، استدلال انباشتی، منافاتی با موشکافی و دقت‌های رجالی نداشته و اساساً مقام دیگری را متعرض است. بہ طور خلاصہ، این نوشتار در صدد اثبات اصل حجیت این روش استنباط بہ طور اجمالی است، و بررسی شرایط، حدود و ثغور این قاعدہ خود محتاج پژوهشی مستقل است و بہ نظر می‌رسد توجہ بیشتر محققان و دانشمندان دربارہ بررسی نقادانہ تجمیع ظنون و شرایط آن، ضروری است.

۲-۵. لزوم اہتمام بہ قراین غیرسندی در روش تجمیع ظنون

در رہیافت تجمیع ظنون در بررسی صدور حدیث از معصوم علیہ السلام آنچه برای محقق در جہت فہم صدور مفید است، فقط محدود بہ قراین سندی (مثل توثیقات خاص یا عام) نمی‌شود، بلکہ سایر قراین چون لحن حدیث، مضمون آن، سازگاری یا عدم سازگاری مضمون حدیث با روح شریعت و فطرت و جز آن، از ظنون و قراین مختلف، می‌تواند فقیہ متبحر در احادیث اہل بیت علیہم السلام را در علم یا اطمینان بہ صدور یا عدم صدور حدیث یاری نماید.

۳-۵. عواقب عدم بہ‌کارگیری تجمیع ظنون در بررسی‌های رجالی

رویکرد صرفاً ریاضی و جزئی بہ رجال اسناد، مشکلات قابل توجہی پیش روی فقیہ در مقام استنباط احکام قرار می‌دهد، و عملاً راہ را برای نقد بیشتر احادیث در مقام استنباطات فقیہی باز می‌کند؛ در نتیجہ، دستیابی بہ احکام فقیہی، تا حد زیادی محدود بہ عموماً و اصول عملیہ می‌شود و بخش عظیمی از میراث گران‌بہای احادیث

اهل بیت علیهم‌السلام، عملاً از قابلیت استفاده و استناد خارج می‌گردد.

برای حل این معضل، گروهی از فقها شیوه‌انسدادی پیش گرفتند و عده‌ای به توسعه‌مبانی توثیق رجالی اندیشیدند؛ برخی با استناد به شماری از مطالب استحسانی و ذوقی، راه‌هایی را جست‌وجو می‌کنند تا به اصطلاح پادزهری برای تضعیفات قدمایی پیدا کنند، تا جایی که دانشمندی، نجاشی را متهم به تأثیرپذیری از اهل سنت در نقد روات شیعی می‌کند. عالمی دیگر می‌کوشد از طریق شیوه‌تعویض اسانید، راه چاره‌ای برای ضعف روات اسانید پیدا کند. دانشمند محترم دیگری از طریق ارائه‌این فکر که احادیث کتاب‌های منابع کتب اربعه همه از کتب مشهور طائفه بوده و لاجرم نیازی به نقد و دوری‌های رجالی قدمایی ندارد، می‌خواهد چاره‌ای برای این مشکل یابد؛ یا با طرح این دیدگاه که نقدهای امثال ابن‌غضائری و حتی نجاشی غیرمعتبر است؛ چراکه مبتنی بر استنباطات اجتهادی و نه حسی است. این‌ها همه راه‌هایی است برای غیرمعتبر جلوه دادن و یا دست‌کم بی‌تأثیر کردن نقدهای رجالی قدما (نک: انصاری، ۱۳۹۶: ۱).

اما به نظر می‌رسد به‌جای اینکه گرفتار این تکلف‌ها و استحساناتی شویم که در خیلی از موارد صحیح نیستند، یک شیوه‌عقلایی و معتبر به نام تجمع ظنون را در پیش گیریم، و از این طریق، خلأهای رجالی مذکور را بدون توجیه و تکلفی، و بر پایه‌اصول مقبول و مسلم عرفی و عقلایی، پر کنیم.

شیخ بهایی در یک بحث رجالی برای تشخیص یک راوی از موارد مشابه، پس از بیان وجوهی می‌گوید: «بیشتر این ادله اگرچه به‌تنهایی قابل مناقشه است، اما انصاف آن است که از مجموع آن‌ها ظن مشرف به علم حاصل می‌شود.» و درنهایت تصریح می‌کند: «ارزش ظن حاصل از این ادله، کمتر از ارزش سایر ظنون که در علم رجال بدان تکیه می‌شود نیست؛ و این بر اهل فن پوشیده نیست» (عاملی، ۱۴۱۴: ۷۱).

محقق سبحانی نیز درباره‌راه اثبات صدور حدیث به‌طور کلی چنین می‌نگارد: «سومین وجهی که برای اعتبار توثیقات متأخرین وجود دارد، این است که حدیثی معتبر است که به‌صدور آن از معصومین علیهم‌السلام و ثوق حاصل شود، نه خبر شخص ثقه، به‌طور خاص. اگر ملاک اعتبار را وثوق به‌صدور خبر بدانیم، وثاقت راوی تنها یکی از امارات و شواهد وثوق به‌صدور است و حجیت، منحصر به خبر ثقه نیست، بلکه اگر وثاقت

راوی احراز هم نشود ولی شواهد و قراین بر صدق روایت گواهی دهد، می‌توان خبر را قبول کرد. این نظریه با تأمل در سیرة عقلا بعید نیست... و سیرة عقلا، بر عمل به خبر موثوق‌الصدور جریان دارد، اگرچه وثاقت شخص خبردهنده را احراز نکنند؛ زیرا وثاقت مخبر، طریق احراز صحت خبر است. مضمون آیه نبأ نیز این مطلب را روشن می‌کند و امر می‌کند که باید از عمل به خبر فاسق، پرهیز شود تا اینکه بررسی و تبیین صورت گیرد و واقع - به کشف عقلایی که موجب اعتماد عقلا است - روشن گردد و ظاهر این معنا این است که ملاک، روشن شدن واقع است اگرچه راوی ثقہ نباشد. از این رو، با پذیرفتن مبنای حجیت خبر موثوق‌الصدور می‌توان به توثیقات دانشمندان رجالی متأخر اعتماد کرد؛ البته در صورتی که سخن آن‌ها موجب حصول وثوق به صدور خبر گردد...» (سبحانی، ۱۴۱۴ق: ۱۵۵ و ۱۵۶).

همچنین شبیه این مضمون (حجیت خبر موثوق‌الصدور، و عدم موضوعیت داشتن وثاقت شخص راوی) از سوی جمعی از علمای اصول طرح شده است (برای مطالعه نک: اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۲۸۹؛ آشتیانی، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ۲۷۰؛ نائینی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ۳۲۳؛ عراقی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ۱۸۶).

سخن دانشمندان مذکور در اعتماد به خبر موثوق‌الصدور نیز دقیقاً دال بر این معناست که مجموعه قرآینی که موجب صدور حدیث می‌گردد، می‌تواند مبنای حجیت قرار گیرد، و سپس حجیت را مبتنی بر سیرة عقلا می‌دانند و از قرآن کریم، شاهدی بر این مدعا نیز اقامه می‌کنند. روشن است که مراد از «مجموعه قرآین» همان ظنون تراکم‌یافته و انباشت‌شده است که به‌خاطر تبدیل شدن به علم یا اطمینان، حجیت یافته است. بنابراین نباید نگاه کل‌نگرانه در بررسی‌های رجالی را متروک کرد و نادیده انگاشت.

۶. نتیجه‌گیری

الف. رہیافت تجمیع ظنون یا استدلال انباشتی ریشه در حقیقت نفس آدمی داشته، و ظن حاصل از یک امر، به‌شکل یک صورت علمی، با نفس مجرد انسان، اتحاد یافته، و با اضافه شدن صور ظنی بعدی و اتحاد آن‌ها با یکدیگر در سایه اتحاد با نفس، ذهن انسان، به همان نسبت متکامل می‌شود، و این تکامل علمی با اضافه شدن ظنون بعدی، می‌تواند به حدی برسد که نفس به مرحله اطمینان و سکون و یا حتی علم و یقین برسد.

ب. علاوه بر منطقی بودن این مطلب، بنای عقلا در زندگی خویش نیز بر پایه اعتماد بر تراکم ظنون شکل یافته است؛ و در مباحث فقهی نیز همه فقها حصول علم از اخبار کثیر در خبر متواتر را می‌پذیرند، و بنا به تصریح تعداد بسیاری از فقها، این حصول علم از اخبار ظنی، مبتنی بر همان اصل تراکم ظنون است. عبارات فقهای بزرگ شیعه که در این نوشتار، نقل گردید نیز شاهی بر همین مدعاست.

ج. در بررسی اسناد حدیث، علاوه بر پذیرش دقت‌های مکتب ریاضی، لازم است که اگر چند قرینه دال بر وثاقت یا ضعف یک راوی بودند که هیچ‌کدام به صورت منفرد و به تنهایی، همه شرایط حجیت و اعتماد را نداشتند، لازم است تا محقق رجالی وارد مرحله بعد شده و به مجموع ظنون در کنار یکدیگر نگاه کند و بررسی کند که آیا از تراکم ظنون حاصل از قراین مذکور، اطمینان نوعی یا یقین به وثاقت یا ضعف راوی پیدا می‌شود یا خیر؛ و اگر اطمینان نوعی حاصل شد، حجت و مورد اعتماد خواهد بود.

د. در مجموع، بررسی‌های فقهی و رجالی نیازمند نوعی بازنگری و توجه به رویکرد سیستمی و کل‌نگرانه است. البته این سخن هرگز بدین معنا نیست که رویکرد جزئی و مبتنی بر اصول سنتی کنار گذاشته شود؛ بلکه مقصود، وسعت‌بخشی به بررسی‌های فقهی و رجالی، و اهتمام ویژه به نظام‌گرایی در کنار اصول سنتی و جواهری است.

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، محمدحسن. (۱۴۰۳ق). *بحر الفوائد و شرح الفرائد*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی. اشرفی شاهرودی، مصطفی. (۱۳۹۵ش). *سیر تطور آرای رجالی آیت الله خوئی رحمته الله علیه رهنامه پژوهش (معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه)*، شماره ۲۳ و ۲۴: ۲۹-۲۷.

اصفهان‌ی، محمدحسین. (۱۴۰۴ق). *الفصول الغرویه فی الاصول الفقهیه*. قم: دارالاحیاء العلوم الاسلامی. انصاری، حسن. (۱۳۹۶ش). *بررسی‌های تاریخی در مقالات و نوشته‌های حسن انصاری در حوزه تاریخ و فرهنگ ایران و اسلام*. سایت کاتبان.

انصاری، مرتضی. (۱۴۳۳ق). *فرائد الاصول*. قم: مجمع فکر الاسلامی.

الظاهری، حامد. (۱۴۲۹ق). *حقیقة التواتر بین مبنی المشهور و نظریة الشهید السید محمدباقر*

الصدر رحمته الله علیه فقه أهل البيت (عربی)، العدد ۴۹: ۱۴۵-۱۹۰.

- تبریزی، موسی. (۱۳۶۹ش). *اوثق الوسائل*. قم: کتبی نجفی.
- حسینی شاهرودی، سید محمود. (۱۳۸۵ش). *نتایج الافکار فی الاصول*. قم: نشر آل مرتضی علیه السلام.
- حلی، حسن بن یوسف. (بی‌تا). *نهایة الوصول الی علم الاصول*. قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- الحلی، شیخ حسن. (۱۴۳۳ق). *اصول الفقه*. قم: مکتب الفقه و الاصول المختصه.
- خطیبی، علی. (۱۳۹۸ش). *اعتبارسنجی تراکم ظنون در فرایند استنباط*. مجله جستارهای فقهی و اصولی، شماره ۱۶: ۳۴-۷.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۴ش). *کتاب البیع*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۳۷۲ش). *معجم رجال الحدیث*. قم: مرکز نشر الثقافه الاسلامیه.
- _____. (بی‌تا). *مصباح الفقاهه (المکاسب)*. قم: مکتبه الداوری.
- ربانی، محمدباقر. (۱۴۰۰ش). *ظرفیت‌های مکتب فقهی امام خمینی در تولید فقه اجتماعی*. فقه و اجتهاد. شماره ۱۵: ۱۵۸-۱۳۳.
- رحمان ستایش، محمدکاظم. (۱۳۸۵ش). *آشنایی با کتب رجالی شیعه*. تهران: سازمان مطالعات و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۷۴ش). *روش کشف ملاک و نقش آن در تغییر احکام*. *نقد و نظر*، ۲ (۵): ۱۸۲-۲۰۵.
- روحانی، محمدحسین. (بی‌تا). *منتقى الاصول*. قم: مطبعة أمیر.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۸ش). *الوسیط فی اصول الفقه*. قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- _____. (۱۴۱۴ق). *کلیات فی علم الرجال*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- سبزواری، سید عبدالاعلی. (بی‌تا). *تهذیب الاصول*. بیروت: مؤسسه المنار.
- صافی اصفهانی، شیخ حسن. (۱۴۱۷ق). *الهدایة فی الاصول*. قم: مؤسسه فرهنگی صاحب‌الامر علیه السلام.
- ضیائی‌فر، سعید. (۱۳۸۵ش). *پیش‌درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی*. *گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- عاملی، بهاء‌الدین. (۱۴۱۴ق). *مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین مع تعلیقات الخواجویی*. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- عراقی، ضیاء‌الدین. (۱۴۱۷ق). *نهایة الافکار*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- علیدوست، ابوالقاسم. (۱۴۳۱ق). *المناهج الرئيسة للبحث فی المعرفة الدینیة*. *المنهاج، العدد ۵۹*: ۴۴۱-۴۷۰.
- _____. (۱۳۹۹). *مقیاسه روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوئی*. *مجله جستارهای فقهی و اصولی*، شماره ۱۹: ۱۶۷-۱۳۷.
- عندلیب همدانی، محمد، و ستوده، حمید. (۱۳۹۱). *مذاق شریعت: جستاری در اعتبارسنجی و کارآمدی فقه اهل‌بیت علیهم السلام*، شماره ۷۰ و ۷۱: ۱۰۶-۱۴۱.

- فتاحی‌زاده، فتحیه. (۱۳۹۵ش). روش آیت‌الله خوئی در تعامل با اصول اولیهٔ رجالی. مجلهٔ رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث. شمارهٔ ۹۷: ۱۱۹-۱۴۲.
- فقهی‌زاده، عبدالهادی. (۱۳۹۸ش). مبانی رجالی ویژهٔ آیت‌الله خوئی در معجم رجال‌الحدیث. مجلهٔ علوم قرآن و حدیث، شمارهٔ ۱۰۳: ۱۷۳-۱۹۱.
- القدسسی، احمد. (بی‌تا). *انوار الاصول*. قم: مدرسهٔ الامام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام.
- الکلباسی، ابوالمعالی. (بی‌تا). *رسالة فی حجة الظن*. بی‌جا: بی‌نا.
- مبلغی، احمد. (۱۳۷۹ش). تحریری نو از نظریهٔ شهرت در اصول متلقات آیت‌الله بروجردی. *فقه اهمل بیت*، شمارهٔ ۲۳: ۱۴۸-۱۸۳.
- محقق قزوینی، سید علی. (۱۴۲۷ق). *تعلیقه علی معالم الاصول*. قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامیه.
- مراغی، میر عبدالفتاح. (۱۴۱۷ق). *العناوین الفقهیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- موسوی، محمداصداق. (۱۳۸۲ش). سازوکار گذر از استقرا در مسئلهٔ معذوریت جاهل. مجلهٔ رهنمون، شمارهٔ ۳ و ۴: ۷-۳۴.
- نائینی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). *فوائد الاصول*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

References

The Holy Quran.

- Al-Hali, H. (2011). *Usul al-Feqh*. Qom: Maktab al-Fiqh va Al-Usul al-Mukhtasa. [In Arabic]
- Alidust, A. (2009). *Al-Manahij al-Raisia li al-Bahs fi al-Maarefat Al-Diniyah*. Al-Menhaj No. 59, 441-470. [In Arabic]
- (2019). *Mughayeseye Raveshe Ejtehad Saheb Javaher va Muhaghegh khuei*. *Jurisprudence and Principles Journal*, No. 19, 137-167. [In Persian] Doi: 10.22034/JRJ.2020.56229.1927
- Alkalbasi, A. (Beta). *Resala fi Hujjiya al-Zann*. Bina. [In Arabic]
- Al-Zaheri, H. (2007). *Haghighat al-Tawtar baina Mabna al-Mashhour*. *Fiqh Ahl al-Bayt* (Arabic), No. 49, 145-190. [In Arabic]
- Ameli, B. (1993). *Mashreq al-Shamsayn va Exir al-Saadatayn*. Mashhad: Islamic Research Council. [In Arabic]
- Andalib Hamdani, M., and Sotoudeh, H. (2012). *Mazaghe shariat: Jastari dar Etebarsanji va Karamadi*. *Fiqhe Ahl al-Bayt*, No. 70 and 71, 106-141. [In Persian]
- Ansari, H. (2016). *Barrasihaye Tarikhi dar Maghalat va Neveshtehaye Hassan Ansari dar Huzeheye Tarikh va Farhange Iran and Islam*. Kateban's site. [In Persian]
- Ansari, M. (2011). *Faraid al-Asul*. Qom: Majma al-Fikr al-Islami. [In Arabic]
- Ashrafi Shahrudi, M. (2016). *Seyre Tatavure Araye Rejali Ayatullah Khuei's*. *Rahnameh pajouhesh*, Vol. 23 and 24, 27-29. [In Persian]
- Ashtiani, M. (1982). *Bahr al-Favaed va sharh al-Faraed*. Qom: Ayatullah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
- Esfahani, M. (1983). *Al-Fusul al-Gharwiyyah fi al-Usul al-Fiqhiyyah*. Qom: Dar Al-Ahiya Uluum al-Islami. [In Arabic]

- Faghizadeh, A. (2018). Mabani Rejalie vizhe Ayatullah Khuei dar Mujame Rijal al-Hadith. Journal of Qur'anic and Hadith Sciences, No. 103, 191-173. [In Persian] Doi: 10.22067/NAQHS.V51I2.68289
- Fatahizadeh, F. (2016). Raveshe Ayatullah Khuei dar Taamul ba Usoule Avaliye Rejali. Journal of Approaches in Quran and Hadith Sciences. No. 97, 119-142. [In Persian] Doi: 10.22067/NAQHS.V48I2.17337
- Hili, H. (Beta). Nahayat al-usul fi Elm al-Usoul. Qom: Al-Imam Al-Sadeq Foundation. [In Arabic]
- Hosseini Shahroudi, M. (2016). Natayej al-Alafkar fi al-asul. Qom: Al-Murtaza Publishing House. [In Arabic]
- Iraqi, Z. (1996). Nahayat al-Afkar. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Khatibi, Ali. (2018). Etebarsanji Tarakume zunoun dar Farayande Estenbat. Jastarhaye Feqhi va Usuli, No. 16, 34-7. [In Persian] Doi: 10.22081/jrj.2019.50822.1405
- Khuei, A. (1993). Mujame Rijal al-Hadith. Qom: Islamic Culture Publishing Center. [In Arabic]
- , Misbah Al-Faqaha (al-Makaseb). Qom: Al-Davari School. [In Arabic]
- Khumeini, R. (2014). Kitab al-Bai. Tehran: Imam Khumeini Editing and Publishing Institute. [In Arabic]
- Maraghi, A. (1996). Al-Anawin al-Fiqhiyyah. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Mousavi, M. (2012). Saz va Kare guzar az Esteghra dar Masalye Maazuriate Jahel. Rahneemoo Magazine, No. 3 and 4, 7-34. [In Persian]
- Muhaqiq Qazvini, A. (2006). Taaligha ala maalem al-Usoul. Qom: Al-Nashar al-Islamiya Foundation. [In Arabic]
- Naini, H. (1996). Favaed al-Asul. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Qudsi, A. (Beta). Anwar al-Usoul. Qom: School of Imam Ali Ebne Abi Taleb . [In Arabic]
- Rabbani, M. (2021). Zarfiathaye Maktabe feqhi Imam Khumeini dar Tulide Feqhe Ejtemaei. Feqh va Ejtehad. No. 15, 133-158. [In Persian]
- Rahimian, S. (1995). Raveshe Kashfe Melak va Naghshe an dar Taghyire Ahkam, Naghd va Nazar. Review and Comment, 2 (5), 182-205. [In Persian]
- Rahmansataish, M. (2016). Ashnaie ba Kutube Rejalie Shia. Tehran: Organization of studies and compilation of humanities books of universities. [In Persian]
- Rouhani, M. (Beta). Muntagha al-Osuul. Qom: Matbaa Amir. [In Arabic]
- Sabzevari, A. (Beta). Tahzib al-Usoul. Beirut: Al Manar Foundation. [In Arabic]
- Safi Isfahani, h. (1996). Al-Hedaya fi al-Usoul. Qom: Cultural Institute of Saheb al-Amr Ajjala Allah Farajah. [In Arabic]
- Subhani, J. (1993). Kuliati fi Elm al-Rejal. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- , (2008). Al-Vasit fi Usoul al-Feqh. Qom: Al-Imam Al-Sadiq Foundation. [In Arabic]
- Tabrizi, M. (1990). Aouthaq al-Wasail Qom: Katbi Najafi. [In Arabic]
- Ziaifar, S. (2016). Pishdaramadi bar Maktabshenasi feqhi. Qom: Islamic Science and Culture Research Institute. [In Persian]

"Tajmī' Zunūn" In the Study of Hadith Isnad, and a Critique of the Rijāl School of Muḥaqiq Khūr

Alireza Nowrozi

PhD candidate in theoretical foundations of Islam, Department of Education, School of Education, University of Tehran, Tehran, Iran (corresponding author); norozialireza276@yahoo.com

Ebrahim Safikhani

Associate Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Qazvin, Iran; safikhanie@cfu.ac.ir

Received: 07/08/2022

Accepted: 29/10/2022

Introduction

Introduction: Rijāl's science is one of the essential and irreplaceable sciences in order to obtain religious teachings and extract the rulings of Sharia and the general system that governs it. Citation and use of religious texts is dependent on science and ensuring its issuance from the divine sources, which the science of Rijāl is in charge of proving. It is clear that the more we distance ourselves from the era of the issuance of these texts, the more necessary it is to pay, revise and develop the foundations of Rijāl science and the heavier the task on its shoulders will be. The methods of Shia scholars in taḍfīf or tawthīq the hadith transmitters and the criteria for their recognition are different, and it is necessary to investigate the authenticity or inauthenticity of each of the general bases. One of the basic foundations of Rijāl, which was revived and strengthened by the respected Shia jurist, Ayatullah Khuei, is the mathematical and particularist school, which has studied the sources of Rejalism individually. But there are significant knowledge gaps in this method; Including the fact that with this approach, a huge part of the precious narrative heritage of Shia will not be practically usable; because the accuracy in this style makes it impossible to trust the reliability of many people in the chain of documents. This problem has forced many subsequent researchers to find a way out of these problems, although in most cases, they have not been successful. This article aims to provide a reliable solution to overcome the mentioned problems.

Materials and methods

This research has presented a valid approach to overcome these problems by means of conceptual, propositional and systemic analysis methods, as well as

by using logical and rational bases and principles accepted by Imamiyyah jurists.

Description of the method:

Conceptual analysis: In this type of analysis, the concepts related to the research problem that are used in jurisprudential or logical topics are analyzed into their constituent components (of course, if it is a compound concept), and then the compatibility or internal contradiction of that concept is taken into account; For example, the etymological meaning of "certainty" is examined according to the course of evolution, and the meaning that has been determined from the past, as well as its relationship with its literal meaning. With the method of conceptual analysis, the exact limits and gaps of words such as "certainty" are discussed, so that violations and implications are formed around a precisely defined meaning. For example, first of all, it must be determined exactly what is meant by certainty, and what meaning the ancients and later people wanted from it; In the next stage, it will be discussed whether the density of suspicion can be useful for certainty or not.

Propositional analysis: This research uses the method of propositional analysis to analyze propositions such as Muḥaqqiq Khūī's saying that "tajmī' zunūn (combination of doubts) is like the integration of a stone next to a human being" and propositions of this type are analyzed in terms of subject, predicate, relation of predicate to subject, general or partial, whether it is necessary or possible, and so on; and from the analysis of the total proposition, it obtains new results that help in solving the problem. For example, it shows that the researcher's perception of density of suspicion is not correct and this wrong perception is the origin of such a comparison.

Systematic analysis: This method is very important for solving the research problem. In this research, a proposition in an intellectual system is considered and then it is discussed whether the assumed proposition is compatible or incompatible with other propositions in that intellectual system, as well as the ruling spirit of that intellectual system. For example, after "accepting Mutawatirat as one of the six types of certainties", the incompatibility of this basis is shown with the opinion that "the calculation of probabilities and the accumulation of doubt cannot be useful for certainty", because Mutawatirat itself is based on the accumulation of suspicion.

Results and findings

The proposed approach of this essay to overcome the aforementioned Rejaly problems is "tarakum zunūn" or "istidlal anashti". This argumentative method, while praising the accuracy of the mathematical school, has a holistic approach and proves the possibility of obtaining knowledge or ensuring the density of suspicion by aggregating and unifying the suspicions resulting from evidences indicating the reliability or weakness of a

transmitter. In other words, by using this method, the scope of using hadith sources expands, and the limitations of the purely mathematical school are adjusted with this method, and the jurist, in the position of inference using a valid argument, enjoys a wider range of hadith sources. One of the fruits of this logical extension is benefiting more than ever from the enlightened hadiths of Islam to guide and manage various areas and affairs of life.

The aggregation of suspicion has its root in the truth of the human soul, and the suspicion resulting from a matter is united with the single human soul in a scientific form, and with the addition of subsequent forms of suspicion and their union with each other under the aegis of union with the soul, the human mind is perfected in the same proportion. and this scientific development with the addition of the next doubt can reach the point where the soul reaches the stage of certainty and tranquility or even knowledge and certainty.

In addition to the rationality of this reasoning model, it should be noted that the foundation of rational people in their lives has always been formed on the basis of trust in the density of suspicion; And in hadith and jurisprudential discussions, all the jurists accept the acquisition of knowledge from numerous news in frequent news, and according to the clarification of many of them, the acquisition of knowledge from suspected news is based on the same principle of accumulation of suspicion. The expressions of the great Shia jurists quoted in this article are also a proof of this claim.

Conclusion

In the examination of hadith Isnad, in addition to accepting the precisions of the mathematical school, it should be noted that if there were several evidences indicating the reliability or weakness of a transmitter, none of them individually and alone had all the conditions of authenticity and trust, then it is necessary for a religious researcher to enter the next stage and look at the sum of the suspicions together and check whether from the density of suspicions resulting from the mentioned evidences, some kind of certainty or authenticity about the reliability or weakness of the transmitter might be achieved or not; in case some kind of certainty is achieved, it will be reliable and authentic.

In sum, jurisprudential and Rijaly studies require some sort of revision and attention to a systemic and holistic approach. Of course, this does not mean that the partial approach based on traditional principles should be abandoned, but it is intended to expand the jurisprudence and Rejal studies and to pay special attention to systematization along with the traditional and Javaheri principles, in order to build a new Islamic civilization.

Keywords: tajmī' zunūn, Hadith Isnad, Muḥāqiq Khūī, Rijāl School.

تضعیفات و توثیقات سهل بن زیاد در ترازوی داوری

علی کربلایی پازوکی *

فاطمه نجفی پازوکی **

صالح حسن زاده ***

چکیده

سهل بن زیاد آدمی، ملقب به رازی، یکی از راویان کثیرالحدیث شیعه است. این راوی محضر امام جواد و امام هادی و امام حسن عسگری علیهم السلام را درک کرده است. روایات زیادی از این راوی نقل شده است؛ مثلاً مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی بیش از ۱۵۰ مورد بدون واسطه از سهل بن زیاد روایت کرده است. اما در خصوص وثاقت و عدم وثاقت ایشان اختلاف نظر وجود دارد. اهمیت این بررسی در آنجا خودش را نشان می‌دهد که اثبات وثاقت سهل بن زیاد یا عدم آن تأثیر مهمی در حوزه معارف اعتقادی و فقهی شیعه خواهد گذاشت. برای تحقق این هدف، از شیوه اسنادی و روش توصیفی تحلیلی و در مواردی از روش تطبیقی استفاده شده است. این تحقیق با تتبع در سخنان اندیشمندان و کتاب‌های رجال به این حقیقت دست یافت که علت مهم تضعیفات وارد شده از ناحیه علمای متقدم در مورد سهل بن زیاد بازتاب دیدگاه سختگیرانه و تعریف مضیق آنان در مورد «غلو» است؛ ولی علمای متأخر تعریفی موسع‌تر داشته و در مورد غلو با آنان دارای اختلاف نظر بوده‌اند. از این رو از وثاقت سهل بن زیاد دفاع کرده و او را مورد اعتماد دانسته و روایات نقل شده از سهل بن زیاد را پذیرفته‌اند. از این رو بر مبنای سختگیرانه متقدمین او اهل غلو شمرده شده، اما بر مبنای تعریف موسع متأخرین و معاصرین، او مورد وثوق و اطمینان است. این پژوهش طبق بررسی انجام شده دیدگاه دوم را منصفانه‌تر می‌داند و به صرف وجود سهل در سند روایت، نمی‌توان آن را بی‌اعتبار دانست.

کلیدواژه‌ها: سهل بن زیاد، علم رجال، وثاقت راوی.

* دانشیار، گروه کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران / نویسنده مسئول) / karbalaecipazoki@atu.ac.ir

** دانش‌پژوه سطح چهار حوزه (دکتری)، گرایش فقه خانواده، مرکز آموزش عالی امام حسن مجتبی، تهران، ایران /

yazahra822@yahoo.com

*** استادتمام، گروه معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران / hasanzade@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۳

۱. مقدمه

«سهل بن زیاد آدمی» از راویان کثیرالحدیث است که شمار روایات او به بیش از ۲۳۰۰ روایت می‌رسد (ترابی، ۱۴۱۹ق: ۴۷۰، ش ۶۰۸۴) و کنیه او «ابوسعید» ملقب به «رازی» و از اهالی ری بود. کشی از نصر بن صباح نقل می‌کند «سهل بن زیاد آدمی رازی» پیشگاه شریف سه امام معصوم یعنی امام جواد، امام هادی و امام عسکری علیهم‌السلام را درک کرده و در سال ۲۵۵ قمری با امام عسکری علیه‌السلام مکاتبه داشته که به وسیله محمد بن عبدالحمید انجام شده است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۶). بنابراین سهل بن زیاد بی‌گمان در سال ۲۵۵ قمری زنده بوده است؛ ولی برآورد اینکه وی پس از تاریخ یادشده تا چه مدتی زنده بوده، بستگی به این دارد که بتوانیم روایت کردن جناب کلینی از او را ثابت نماییم که البته به نظر سخت می‌رسد؛ زیرا اگرچه در بیش از ۱۵۰ مورد، جناب کلینی بدون واسطه و مستقیم از سهل بن زیاد روایت کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۳۸۴، ۴۴۱، ۵۴۷؛ ج ۲، ۲۵۱، ۶۱۶، ۶۴۷؛ ج ۳، ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۹؛ ج ۴، ۳۴ و ج ۵، ۱۸۷)، این گمان وجود دارد که واژه «عده من اصحابنا»، «علی بن محمد» و مانند آن، که در سایر روایات کلینی از سهل وجود دارد، به اشتباه ساقط شده و یا خود جناب کلینی با اعتماد بر سندهای پیشین آن‌ها را حذف کرده باشد؛ افزون بر این، طبقه آن‌ها یکی نیست.

به‌رغم اینکه سهل بن زیاد از راویان کثیرالحدیث است و روایات زیادی از ایشان در کتاب شریف کافی نقل شده است، درباره وثاقت و عدم وثاقت او اختلاف نظر وجود دارد. بیشتر فقها تا پیش از محقق بهبهانی، سهل بن زیاد را تضعیف کرده و به روایات او اعتماد نمی‌کنند؛ اما محقق بهبهانی در *تعلیقه علی منهج المقال* (بی‌تا: ۱۷۶) و کتاب *مصابیح الظلام* (۱۴۰۲ق: ج ۲، ۴۹۶) در پی اثبات وثاقت سهل بن زیاد است. پس از محقق بهبهانی نیز بسیاری از محققان قائل به وثاقت او یا دست‌کم اعتبار روایات او شده‌اند. سؤال ما این است که مبنای تضعیفاتی که در مورد سهل بن زیاد وارد شده چیست؟ آیا این تضعیفات در مورد او صحیح است؟ و آیا توثیقاتی که در مورد سهل بن زیاد وارد شده قابل دفاع هست یا نه؟ در این پژوهش، ابتدا به بررسی دیدگاه تضعیف و ادله آن پرداخته شده و در ادامه نیز ادله توثیق آمده است. اهمیت پرداختن به این موضوع در آن است که با اثبات وثاقت سهل بن زیاد، روایات زیادی که از ایشان نقل شده، قابل

استناد خواهد شد و تأثیر شگرفی در حوزه معارف اعتقادی و فقه خواهد گذاشت. در مورد وثاقت یا عدم وثاقت سهل بن زیاد در کتاب‌های رجالی، مثل *رجال نجاشی*، *رجال شیخ طوسی* و *رجال ابن غضائری* و کتاب‌های دیگر رجالی اظهار نظر شده است که به قرن پنجم به بعد برمی‌گردد. اما پژوهش‌های انجام‌شده به صورت مقاله و کتاب درباره وثاقت یا عدم وثاقت سهل بن زیاد عبارت است از: کتاب *سهل بن زیاد در آئینه علم رجال* (مهدوی، ۱۳۸۹ش) که در آن به معرفی مشایخ و راویان سهل بن زیاد و بررسی دیدگاه رجالیان درباره سهل پرداخته است؛ کتاب *دراسة فی شخصیه سهل بن زیاد و روايته* (مسجدی، ۱۳۹۵ش) به زبان عربی که به بررسی شخصیت سهل و راویان از او و مشایخ سهل پرداخته است. کتابی دیگر هم با عنوان *سهل بن زیاد بین الوثاقتة والضعف* نگاشته محمدجعفر طبسی (۱۴۳۳ق) است. با توجه به اینکه پژوهش حاضر مقاله علمی است، فرق آن با کتاب کاملاً آشکار است. یک مقاله با عنوان «بررسی شخصیت رجالی حدیثی سهل بن زیاد» (مهدوی، ۱۳۹۵ش) وجود دارد، اما محورهای بحث این دو مقاله با هم یکی نیست و کیفیت استدلال بر وثاقت و عدم وثاقت سهل با هم تفاوت دارد و شاید بتوان گفت مکمل یکدیگرند. در این مقاله، افزون بر نظرات علمای متقدم و متأخر، نظرات علمای معاصر مانند امام خمینی علیه السلام، آیت‌الله خویی، آیت‌الله اراکی، آیت‌الله شبیری زنجانی و آیت‌الله سبحانی تبریزی نیز آمده است. علاوه بر اینکه مقاله آقای مهدوی به سرگذشت و اساتید و تألیفات سهل بن زیاد هم پرداخته و همین امر سبب بیشتر شدن حجم مقاله گردیده است. چند مقاله دیگر هم که در ضمن مقاله به سهل بن زیاد پرداخته شده است، وجود دارد؛ از جمله: «جستاری در آموزه‌های امامتی سه تن از راویان متهم به غلو و نشانه‌های باورپذیری آن‌ها» (حسینی، ۱۳۹۵ش)، «نگاهی تحلیلی به رفتار احمد بن عیسی در تبعید برخی از راویان» (کرمی، ۱۳۹۷ش) و «جستاری در رویکردهای ابن غضائری به توثیق رجال همراه با واکاوی مفهوم غلو در اندیشه رجالی» (ایزدی، ۱۳۹۷ش). با توجه به اینکه این سه مقاله فقط به بحث غلو پرداخته‌اند، به زاویه‌های دیگر پرداخته نشده است. پژوهش حاضر علاوه بر اتهام غلو به سهل بن زیاد، به دلایل دیگر نیز پرداخته است. در پایان به نظر می‌رسد با توجه به اینکه در مورد بررسی شخصیت رجالی سهل بن زیاد فقط مقاله آقای مهدوی نگاشته شده،

۲۷۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۲۷۱-۳۰۲

جای پرداختن به این موضوع در مقالات نیز دیگر وجود دارد.

۲. دیدگاه تضعیف

برخی از بزرگان به ضعف و عدم اعتماد به روایات سهل بن زیاد آدمی تصریح یا اشاره کرده‌اند: مانند

- محقق حلی در المعتمد (۱۴۰۷ق: ج ۱، ۲۶۱)، نکت النهایه (۱۴۱۲ق: ج ۲، ۱۷۷) و رسائل التسع (۱۴۱۳ق: ۱۲۹)؛

- فاضل آبی در کشف الرموز (۱۴۱۷ق: ج ۲، ۲۴۰ و ۶۵۱)؛

- یحیی بن سعید حلی در نزهة الناظر (۱۳۸۶ق: ج ۱، ۴۹)؛

- علامه حلی در تذکرة الفقها (بی تا: ۴۷۹)، مختلف الشیعه (۱۴۱۳ق: ج ۹، ۲۳۰) و

منتهی المطلب (۱۴۱۲ق: ج ۹، ۴۳۹)؛

- فخر المحققین در ایضاح الفوائد (۱۳۸۷ق: ج ۳، ۴۰۱)؛

- ابن فهد حلی در المذهب البارع (۱۴۰۷ق: ج ۳، ۴۹۰ و ۵۲۵)؛

- شهید ثانی در روض الجنان (۱۳۸۰ش: ۱۶۴) و مسالک الافهام (۱۴۱۳ق: ج ۸،

۱۵۹) و رسائل الشهید الثانی (۱۴۲۱ق: ج ۱، ۴۵۹)؛

- محقق اردبیلی در مجمع الفائدة والبرهان (بی تا: ج ۱، ۳۱۳ و ج ۶، ۴۲۹)؛

- آیت الله خویی در معجم الرجال الحدیث (بی تا: ج ۹، ۳۵)؛

۲-۱. ادلة تضعیف سهل بن زیاد

منشأ عدم اعتماد به روایات سهل بن زیاد، عبارات برخی از علمای رجال است که به آن‌ها اشاره می‌شود:

الف. کشی (م حدود ۳۴۰ق) از علی بن محمد القتیبی نقل کرده، فضل بن شاذان (م ۲۶۰ق) برخی از راویان را مدح و ستایش کرده، اما در مورد سهل بن زیاد اظهار رضایت نکرده و از او با عنوان احمق تعبیر کرده است: «... لا ترتضی اباسعید الأدمی ویقول: هو الاحمق» (کشی: ۱۴۹۰ق: ۵۶۶).

ب. ابن ولید (م ۳۴۳ق) از روایات محمد بن احمد بن یحیی در کتاب نوادر الحکمه روایات سهل بن زیاد را استثنا کرده است: «... کان محمد الحسن بن الولید یستثنی من روایة محمد بن یحیی ما رواه... عن سهل بن زیاد آدمی» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۴۸).

ج. ابوالعباس بن نوح (م حدود ۴۲۰ق) و شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) استثنای سهل بن زیاد از رجال نوادر الحکمه را پذیرفته‌اند (همان: ۳۴۸).

د. ابن غضائری (م ۴۵۰ق) گفته است: «کان ضعیفا جدا فاسد الروایة والدین وکان احمد بن عیسی اشعری اخرجه من قم واطهر البرائة منه و نهی الناس عن سماع منه والروایة عنه ویروی المراسیل ویعتمد علیه المجاهیل» (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۵۹، ۶۶ و ۶۷)؛ ... سهل بن زیاد ضعیف است، فاسد الروایه و دین است و احمد بن عیسی اشعری او را از قم بیرون کرد و برائت خود از او را آشکار کرد و مردم را از شنیدن و روایت کردن از او نهی کرد؛ چون روایات را از افراد مجهول نقل می‌کرد.

ه. نجاشی (م ۴۵۰ق): «کان ضعیفا فی الحدیث غیر معتمد فیه وکان احمد بن عیسی قمی یشهد علیه بالغلو والکذب واخرجه من قم الی الری وکان یسکنها»؛ ... سهل بن زیاد در حدیث ضعیف است و قابل اعتماد نیست و احمد بن عیسی قمی او را از قم بیرون کرد در ری ساکن کرد... (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۵).

و. شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) در کتاب الفهرست خود (۱۴۲۰ق: ۸۰) به ضعف سهل بن زیاد تصریح و در کتاب استبصار (۱۳۹۰ق: ج ۳، ۲۶۱، ح ۹۳۵) به ضعف بودن سهل نزد ناقدان اخبار اشاره کرده است.

۲-۲. تبیین تضعیفات

تضعیفات را که در مورد سهل بن زیاد گفته شده است، در ضمن چند مورد بررسی می‌کنیم:

۱-۲-۲. عبارت نجاشی

نجاشی درباره سهل بن زیاد گفته است: «کان ضعیفا فی الحدیث غیر معتمد فیه» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۵). این عبارت بیانگر ضعف خود سهل بن زیاد نیست؛ زیرا نجاشی گفته است او در نقل حدیث ضعیف است و نمی‌توان به احادیث او اعتماد کرد نه اینکه خودش شخص ضعیفی است.

تضعیف راویان سند در بیان نجاشی گاه همراه با ذکر جهت ضعف راوی است و گاهی بدون ذکر سبب. در مواردی که جهت ضعف بیان شده، گاهی ضعف مربوط به خود راوی است؛ مثل وصف کذاب و غالی که باعث بی‌اعتباری اوست و گاه مربوط به

روش و سیرهٔ راوی در تحمل، ضبط و نقل احادیث است، مثل فراوانی ارسال در روایت، شاذ بودن بیشتر روایات یک راوی، اختلاط و اضطراب در روایات، نقل از راویان ضعیف و اعتماد بر روایات مرسل (سجادی امین، ۱۳۹۵ش: ۴۳۶ و ۴۳۷). نجاشی در جملهٔ «کان ضعیفا فی الحدیث...» خود سهل بن زیاد را ضعیف ندانسته است، بلکه ضعف را به احادیث او نسبت داده که گویای نپذیرفتن روش او در نقل احادیث است و عبارت «غیر معتمد فیه» نیز بیانگر غیرقابل اعتماد بودن سهل بن زیاد در احادیث است. بسیاری از محققان از عبارت «ضعیف فی الحدیث» به نقل از ضعفا و اعتماد بر مراسیل رسیده‌اند. مثل صاحب جواهر در جواهر (نجفی، بی تا: ج ۱۴، ۳۳۸ و ج ۴۳، ۷۴): ... و عن النجاشی «أنه کان ضعیفا فی الحدیث» و عن ابن الغضائری (... یروی عن الضعفاء کثیرا و یعتمد المراسیل) الی آخره. ولا ینافی ذلک ما حکى من توثیق الشیخ والعلامة الطعن المذكور انما هو روایاته لا فی نفسه... صاحب جواهر می‌گوید: نجاشی در مورد سهل گفته او ضعیف در حدیث است و ابن‌غضائری هم گفته او از ضعفا نقل حدیث می‌کند و بر روایات مرسل اعتماد می‌کند. این مطالب منافات با توثیق شیخ طوسی و علامه ندارد؛ چون این طعن‌ها به روایات او برمی‌گردد نه به خود سهل بن زیاد.

۲-۲-۲. غلو

نسبت غلو به سهل بن زیاد توسط نجاشی از احمد بن محمد بن عیسی قمی نقل شده است. نجاشی در رجالش آورده: «کان احمد بن عیسی یشهد علیه بالغلو والکذب واخرجه من قم الی الری. کان یسکنها...»؛ احمد بن عیسی قمی به غالی بودن سهل شهادت داده است و او را از قم اخراج کرده و مجبور به سکونت در ری کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۵).

دربارهٔ انتساب غلو به سهل بن زیاد، توجه به دو نکته لازم است:

نکتهٔ اول:

یکی از جریان‌های انحرافی در تاریخ اسلام و به‌خصوص پیروان مکتب اهل‌بیت (علیهم‌السلام) اندیشهٔ غلو است. از این رو عالمان علم رجال همواره برای شناسایی راویانی که دربارهٔ امامان (علیهم‌السلام) به افکار غلوآمیز گرایش داشته‌اند، کوشش کرده‌اند.

در قرن چهارم هجری، میان دو گروه از علمای شیعه یعنی مکتب قم و مکتب بغداد،

درباره غلو اختلافی اساسی پدید آید. نتیجه اختلاف در معنای غلو سبب راه یافتن اجتهاد در علم رجال شد. بر همین اساس مکتب قم، معنای خاصی برای غلو بیان و برای فضایل امامان معصوم علیهم السلام محدودیت‌هایی تعیین کرده‌اند (نراقی، ۱۴۲۲ق: ۳۶) و به دنبال این اتهام، آن‌ها را به دروغ‌گویی و حدیث‌سازی نیز متهم می‌کردند (شوشتری، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۱۵۵؛ مامقانی، ۱۴۱۱ق: ج ۲، ۳۹۷).

با مراجعه به منابع رجالی، روشن می‌شود محققانی همچون نجاشی درباره تضعیفات قمیین به بهانه غلو، با تردید می‌نگریسته‌اند. برای نمونه می‌توان به شرح حال حسین بن یزید نوفلی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۷)، احمد بن حسین بن سعید (همان: ۳۸)، محمد بن ارومیه قمی (همان: ۷۷)، محمد بن موسی بن عیسی همدانی (همان: ۳۲۹) و علی بن محمد قاسانی (همان: ۲۵۵) مراجعه کرد. شیخ طوسی نیز در برخی موارد تضعیف قمیین را در مورد برخی راویان مطرح کرده و سپس آن راوی را ثقه دانسته است؛ مثل یونس بن عبد الرحمن که تضعیف قمیین را به سبب غلو نپذیرفته است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۶۸-۳۴۶).

نکته دوم:

ظاهراً عامل اصلی که باعث شهرت غلو و ضعف سهل بن زیاد شده، نظریه و عملکرد احمد بن محمد بن عیسی قمی در مورد این راوی است. احمد بن محمد بن عیسی در زمان خود، مرجعیت و ریاست علمی قم را بر عهده داشته است و آن‌چنان نزد مردم آبرومند بوده که او را با عنوان رئیس خود پذیرفته بودند. وی با راویانی که بر روایات مرسل اعتماد می‌کردند و یا از راویان ضعیف نقل روایت می‌کردند، برخورد و در مواردی آن‌ها را از قم اخراج می‌کرد. یکی از راویانی که احمد بن محمد بن عیسی با او برخورد کرد و به غلو و کذب او شهادت داد و در نهایت وی را از قم بیرون کرد، سهل بن زیاد است. بنابراین عملکرد او باعث شده تا دیگران نیز به تبع وی به سهل بن زیاد اعتماد نکنند. اگرچه احمد بن محمد بن عیسی از شخصیت‌های مهم و از راویان و فقیهان برجسته شیعه بوده است، دقت در سیره و عملکرد ایشان ما را به این مطلب می‌رساند که آرا و عملکرد ایشان در تعارض با آرای سایر شخصیت‌های بزرگ است و لازم است در مورد احمد بن محمد بن عیسی بررسی بیشتری انجام گیرد؛ به همین دلیل

ما به چند نمونه و شاهد از رفتارهای ایشان اشاره می‌کنیم:

• خرده‌گیری‌های بی‌مورد

از جمله شواهدی که نشان می‌دهد «احمد بن محمد بن عیسی» در اخراج برخی از افراد اشتباه کرده، سخن نجاشی راجع به «علی بن محمد بن شیره القاسانی» است. وی در ترجمه او می‌نویسد: «کان فقیها مکثرا من الحدیث فاضلا غمز علیه أحمد بن محمد بن عیسی و ذکر أنه سمع منه مذاهب منکره و لیس فی کتبه ما یدل علی ذلک» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۶).

وی فقهی بود فاضل که زیاد حدیث نقل می‌کرد، «احمد بن محمد بن عیسی» بر وی خرده گرفت و گفته است که از او آرای منکری را شنیده است؛ درحالی‌که در کتاب‌های وی، چیزی که بر چنین انحرافی دلالت کند، وجود ندارد. اینک نجاشی سخن «احمد بن محمد» را رد کرده نشان می‌دهد که خرده‌گیری‌های وی راجع به افراد مبنای چندان دقیقی نداشته است.

• اشتباه احمد بن محمد در اخراج خالد برقی

خود ایشان نسبت به اشتباه بودن اخراج برخی افراد از قم اذعان دارد؛ از جمله راویانی که او از قم اخراج کرد و سپس از او عذرخواهی کرد و او را برگرداند «احمد بن محمد بن خالد البرقی» است که از ثقات است. در ترجمه وی چنین آمده است: «کان أحمد بن محمد بن عیسی أبعده عن قم ثم أعاده إليها و اعتذر إليه» (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۳۹)؛ «احمد بن محمد بن عیسی» او را از قم تبعید کرد و سپس او را برگرداند و از او معذرت‌خواهی کرد.

• نقل روایات مخالف با عقل

داوری مرحوم کشی درباره روایاتی که «احمد بن محمد بن عیسی» در ذم «یونس بن عبدالرحمن» نقل کرده است. توضیح آنکه درباره یونس بن عبدالرحمن، دو گروه مختلف از روایت نقل شده است؛ بیشتر روایاتی را که در ذم و قدح او نقل شده است، اهل قم گزارش کرده‌اند که احمد بن محمد نیز جزو آنهاست؛ مثلاً در نقلی چنین آمده است: «آدم بن محمد» گفت: «علی بن محمد القمی» برایم نقل کرد که «احمد بن محمد بن عیسی» از «عبدالله بن محمد الحجال» برایش نقل کرده که گفت: نزد امام رضا علیه السلام

بودم که کتابی را برای ایشان آوردند که بخواند؛ پس آن را خواند سپس آن را به زمین کوبید و فرمود: «این کتاب زنازادهٔ فرزند زناکار است؛ این کتاب زندیقی است که در مسیر غیر رشد اوست» وقتی نگاه کردم، دیدم کتاب یونس است (کشی، ۱۴۹۰ق: ۴۹۶) کشی بعد از نقل این روایت و چند روایت شبیه به آن می‌نویسد: «قال أبو عمرو: فليُنظر الناظر فيتعجب من هذه الأخبار التي رواها القميون في يونس و ليعلم أنها لا تصح في العقل» (همان: ۴۹۷). کشی می‌گوید: هر بیننده‌ای به این روایاتی که اهل قم دربارهٔ یونس روایت کرده‌اند نگاه کند، تعجب می‌کند و می‌فهمد که آن‌ها روایاتی نیست که عقل حکم به صحتشان کند. به‌هرحال، اگر هم قرار باشد کسی را تضعیف کنند، از معصوم بعید است که چنین الفاظی را راجع به او به کار برد.

بنابراین، از دیگر لغزش‌های «احمد بن محمد بن عیسی» می‌توان به نقل این‌گونه روایات ناصحیح اشاره کرد که به گفتهٔ کشی عقلاً صحیح نیست و موجب تعجب وی شده است.

افزون بر آن، در ادامهٔ عبارت کشی، بازهم اقرار به اشتباه او آمده است. کشی در ادامهٔ عبارت فوق می‌نویسد: «ذلك أن أحمد بن محمد بن عيسى و علي بن حديد قد ذكر الفضل من رجوعهما عن الواقعة في يونس و لعل هذه الروايات كانت من أحمد قبل رجوعه» (همان: ۴۹۶).

نقل این روایات درحالی است که به گفتهٔ «فضل»، «احمد بن محمد بن عیسی» و «علی بن حدید» از بدگویی که دربارهٔ «یونس» کرده بودند، برگشته بودند که شاید نقل این روایات از طرف احمد مربوط به قبل از رجوع وی از این عقیده بوده است. مراد از گزارش فضل دربارهٔ این دو تن، این روایت است که در چند سطر قبل از این عبارت آمده است: فضل بن شاذان برای ما این‌گونه حدیث کرد که «احمد بن محمد بن عیسی» به‌خاطر بدگویی که دربارهٔ «یونس» کرده بود، توبه و استغفار کرد، و این به‌خاطر خوابی بود که دیده بود. همچنین «علی بن حدید» در باطن نسبت به یونس و هشام اظهار میل می‌کرد (همان: ۴۹۶). بر این اساس، «احمد بن محمد» دربارهٔ «یونس» نیز زود قضاوت کرده بوده و به همین جهت بعداً به‌خاطر خوابی که دیده بوده، پشیمان شده و از اینکه او را ذمّ می‌کرده، برگشته است و این شاهد دیگری است بر اینکه نظرات او اجتهادات

شخصی‌اش بوده و براساس مبنای صحیحی ارائه نمی‌شده است.

اجتهادی بودن اخراج سهل بن زیاد توسط احمد بن محمد بن عیسی شاهد دیگر بر اینکه اخراج «سهل بن زیاد» توسط «احمد بن محمد بن عیسی» اجتهادی از طرف او بوده و دلالتی بر ضعف سهل ندارد. این عبارت مجلسی پدر است که همین برداشت را کرده است. وی در *روضه المتقین* می‌نویسد: «احمد بن محمد بن عیسی» گروهی را به اعتبار روایت کردنشان از ضعف و آوردن مرسلاتی در کتاب‌هایشان، از قم اخراج کرده است. این کار اجتهادی از سوی او بوده است و این گروه آن روایات را به‌عنوان تأیید یا چون در کتب معتبره آمده بود، روایت کرده‌اند و ظاهراً «ابن عیسی» در اجتهادش خطا کرده است؛ ولی چون رئیس قم بوده [کسی اعتراض نکرده] و مردم طرفدار افراد مشهور هستند غیر از کسانی که خدا آن‌ها را حفظ کند، و اگر آنچه را کلینی درباره «احمد بن محمد بن عیسی» در باب نص بر امامت امام هادی علیه السلام روایت کرده بینی که در آن وی به‌خاطر تعصب جاهلی نص بر امامت را انکار می‌کند. به این دلیل که نمی‌خواسته کسی بر او مقدم شود و این عذر را بعد از اعتراف به آن گفته است، دیگر چیزی از او روایت نمی‌کنی، ولی او توبه کرده و امیدواریم که خدا توبه او را بپذیرد؛ البته بیشتر مردم تابع شهرت هستند (مجلسی، ۱۴۱۱ق: ج ۱۴، ۲۶۳).

مجلسی اول در کتاب *لواعصا صابرة* نیز در این باره می‌نویسد: مرا از این تتبع یقین به هم رسیده است که حدیث او [سهل بن زیاد] ضعیف نیست و در رتبه کمتر از ابن عیسی نیست؛ اگر بهتر از او نباشد (همو، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ۴۱۰).

با توجه به مطالب بالا، دو مطلب روشن می‌شود:

نخست آنکه اصلی‌ترین دلیل بر عدم وثاقت سهل بن زیاد در نگاه برخی از رجال‌ها، دیدگاه و رفتار احمد بن محمد عیسی درباره این راوی است. و سرچشمه رفتارهای او، اعتقاد به غالی بودن سهل بن زیاد است؛ اما با توجه به باور غلط احمد بن محمد عیسی درباره مفهوم و مصداق غلو و اجتهادی بودن این باور و قوی بودن خطای ایشان در این اجتهاد، شهادت او در غالی بودن سهل بن زیاد پذیرفتنی نیست (همان: ۴۱۰).

دوم آنکه علت نسبت دادن کذب به سهل بن زیاد غالی بودن اوست. از آنجاکه احمد بن محمد بن عیسی براساس اجتهاد نادرست خود سهل بن زیاد را غالی می‌خواند، به تبع

ایشان دیگران هم به او نسبت کذب دادند. لذا غالی خواندن ایشان بی پایه است و نسبت کذب را هم نمی شود پذیرفت.

۲-۳. استثنا از کتاب رجال نوادر الحکمه ابن ولید

محمد بن حسن بن ولید، سهل بن زیاد را از رجال نوادر الحکمه استثنا کرده و همین ممکن است نشانه بر تضعیف سهل باشد. محمد بن حسن بن احمد بن ولید قمی مشهور به «ابن ولید» از فقها، محدثان و رجالی های بزرگ شیعه بوده است. وی از استادان شیخ صدوق بوده است. آنچنان شیخ صدوق به ایشان اعتماد داشته است که در کتاب من لا یحضره الفقیه تصریح می کند: هر حدیثی که ابن ولید صحیح نداند، من نیز صحیح نمی دانم (صدوق، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ۵۵). با توجه به حساسیتی که ابن ولید در نقل احادیث داشتند، برخی راویان کتاب نوادر را استثنا کردند و روایات آنها را نپذیرفته است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۴۸). شیخ صدوق نیز به تبع استاد خود، استثنای این راویان را پذیرفته است. یکی از راویانی که در کتاب نوادر استثنا شده، سهل بن زیاد است و علت آن هم اموری مثل غلو و نقل روایات ضعیف است؛ اما همان طور که بیان شد، غلو ایشان ثابت نیست.

۲-۴. کلام فضل بن شاذان

مرحوم کشی به واسطه علی بن محمد قتیبی از فضل بن شاذان نقل می کند که وی درباره سهل بن زیاد گفته است: «هو الاحمق» (کشی، ۱۴۹۰ق: ۵۶۶). شکی در وثاقت و جلالت شأن فضل بن شاذان نیست. از این عبارت برمی آید گویا در نظر فضل بن شاذان مهم ترین اشکال سهل بن زیاد، حماقت و سبک مغزی او بوده است. چنین عبارتی در کتاب های رجالی و شرح حال راویان، برای انسان فاسدالعقیده یا فاسق به کار نمی رود و قاعداً باید برای کسی به کار رود که اصول لازم در تحمل و نقل حدیث را رعایت نکرده است و به تعبیر برخی محققان، این واژه برای کسی به کار می رود که حدیث را از هر کسی گرفته و در نقل آن حدیث احتیاط نکرده است (کرباسی، بی تا: ۵). بعید نیست فضل بن شاذان به دلیل بی دقتی سهل در اخذ احادیث و یا نقل روایاتی که در بردارنده معارف و اسرار اهل بیت علیهم السلام است، او را احمق دانسته و روشن است وجود چنین حالتی در سهل با وثاقت او منافاتی ندارد. برخی نیز وجه صدور کلام فضل بن شاذان را

شکستن فضای سنگین و بدبینی که علیه سهل وجود داشت، می‌دانند. فضل با چنین کلامی سعی داشته مردم به سهل بی‌اعتنا شوند و او را با این گمان که سبک‌مغز است و از گفته خود منظوری ندارد، رها کنند؛ زیرا او روایاتی نقل می‌کرد که مردم آن زمان به ژرفای آن پی نمی‌بردند و سهل را به غلو و دروغ‌گویی متهم می‌کردند.

۲-۵. تضعیف شیخ طوسی

شیخ طوسی در کتاب فهرست خود درباره سهل می‌گوید: سهل بن زیاد ضعیف بوده و دارای کتابی است که ابن‌ابی‌جید آن را برای من نقل کرده است (محمد بن حسن طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۲۸، ش ۳۳۹). البته ایشان در *استبصار* هم سهل بن زیاد را تضعیف می‌کند، ولی در آن کتاب، تضعیف را بر دوش ناقدان اخبار (ارزیابی‌کنندگان حدیث) و ابن‌ولید می‌گذارد. وی می‌نویسد: «و أما الخبر الأول فراويه أبو سعيد الأدمي و هو ضعيف جدا عند نقاد الأخبار و قد استثناه أبو جعفر بن بابويه في رجال نواذر الحكم»؛ و اما خبر نخست، روایت ابوسعید آدمی است که در نزد ناقدین اخبار بسیار ضعیف می‌باشد و ابوجعفر بن بابویه آن را از رجال *نواذر الحكمه* استثنا کرده است (طوسی، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ۲۶۱). بنابراین به نظر می‌رسد شیخ به اندازه نجاشی درباره ضعف سهل بن زیاد قاطع نبوده است، پس سعی می‌کند به نقل دیدگاه دیگران بسنده کند و کلمه «ضعیف» را هم بر پایه گفته‌های دیگران درباره سهل به کار برد؛ از این رو سخنی از غلو و کجروی سهل به میان نمی‌آورد. پس شاید بتوان گفت: خود شیخ قائل به وثاقت سهل بوده است. دلیل محکمی که بر این ادعا دلالت دارد این است که شیخ طوسی در *تهذیب* نزدیک ۴۳۷ روایت و در *استبصار* نزدیک ۱۴۲ روایت از سهل بن زیاد نقل کرده که همین شمار بسیار، نشانه اعتماد ایشان به سهل است. افزون بر این، با جست‌وجو و دقت در میان این روایات می‌توان قراین بسیاری بر این مطلب یافت. برای نمونه، در بسیاری از موارد شیخ طوسی براساس روایت سهل فتوا می‌دهد درحالی‌که تنها مستند او همان روایت سهل است. شاید شیخ از آن جهت که بیش از نجاشی با متون فقهی و روایی سروکار داشته و روایت سهل را بیشتر مد نظر و مورد دقت قرار داده و نشانه‌ای از غلو و لغزش در آن‌ها ندیده است، کم‌کم درباره ضعف سهل بن زیاد مردد شده و در آغاز با احتیاط به تضعیف وی پرداخته است؛ ولی پس از چندی که به نوشتن کتاب رجال روی آورده، در آن کتاب

به روشنی قول به وثاقت سهل را برگزیده است. از این رو ممکن است این شهادت شیخ تنها خبری از مشهور بودن ضعف سهل بن زیاد در نزد اهل حدیث و ناقدین اخبار باشد و نه گویای دیدگاه واقعی خود شیخ طوسی درباره سهل؛ یعنی چه بسا شیخ بشخصه وثاقت سهل را پذیرفته بوده، ولی به خاطر احتیاط و احترام به اکثریت، باور خود را ذکر نکرده و تنها خبر از دیدگاه ایشان داده است؛ چنان که در کتاب رجال نیز در سه جا نام او را ذکر کرده ولی تنها در یک جا او را توثیق نموده است. پس گویا ایشان نمی خواسته بر دیدگاهی که خلاف مشهور بوده است پافشاری کند که البته این روش فقیهان پرهیزگار است.

همچنین درباره کتاب *استبصار* باید به این نکته توجه کرد که در این کتاب گویا عادت شیخ این است که هرگاه بخواهد روایتی را بر روایت دیگر ترجیح دهد و یا به هر علتی رد کند، حربه سند را به کار برده و ضعف راویان را یادآوری می کند؛ پس شاید بتوان گفت تضعیفات شیخ در *استبصار* نسبت به برخی از راویان، تنها برای علاج تعارض میان اخبار و ترجیح برخی از آنها بر یکدیگر و یا کنار گذاشتن آنهاست؛ یعنی تنها جنبه تأیید دارد. از این رو استشهاد به تضعیفات شیخ در *استبصار* بدون ملاحظه این نکته، از اتقان لازم برخوردار نیست. اکنون بر فرض که از همه این قراین و شواهد نیز بگذریم، به هر روی، تضعیف جناب شیخ نیز همانند تضعیف مرحوم نجاشی بر پایه عملکرد احمد بن محمد بن عیسی و ابن ولید بوده و از پایه ویران است (مهدوی، ۱۳۸۹ش: ۱۳۲).

۲-۲-۶. تضعیف سهل از سوی ابن غضائری

جناب ابن غضائری در کتاب *رجال* خود درباره سهل بن زیاد می نویسد: سهل بن زیاد ابوسعید آدمی رازی، جداً ضعیف بوده و روایت و مذهبش فاسد است و احمد بن محمد بن عیسی اشعری او را از قم بیرون کرده و از او بیزاری جست و نیز مردم را از شنیدن روایت و نقل حدیث از وی بازداشت. سهل بن زیاد روایات مرسل را نقل و بر راویان ناشناس اعتماد می کرد (ابن غضائری، ۱۴۰۶ق: ۶۶). همچنین در ترجمه ذریح محاربی روایتی را نقل می کند، سپس می گوید: این روایت را ابوسعید سهل بن زیاد آدمی روایت کرده، ولی او بسیار در امر حدیث ضعیف است (همان: ۵۹).

البته در اینکه آیا صاحب کتاب رجال ابن غضائری، احمد بن حسین بن عبیدالله غضائری است و یا پدر او، دچار اختلاف شده‌اند. بنابراین معلوم نیست که این کتاب منسوب به احمد بن حسین است که بر پایه قراین قوی وثاقت دارد و یا منسوب به حسین بن عبیدالله است که تنها متأخرین او را توثیق کرده‌اند (مامقانی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ۳۳۳).

برخی از محققان نیز اصل انتساب آن به ابن غضائری - اعم از پدر یا پسر - را نمی‌پذیرند، بلکه معتقدند این کتاب به دست دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام نگاشته شده و برای سرزنش و نکوهش یاران ائمه علیهم‌السلام به ابن غضائری نسبت داده شده است. ایشان ادله‌ای را برای اثبات مدعای خود می‌آورند که بازگویی آن‌ها در اینجا لزومی ندارد؛ از این رو ما از این اشکال هم چشم‌پوشی کرده و کتاب یادشده را از آن ابن غضائری فرض می‌کنیم و سپس به سراغ اشکال دیگری که درباره این تضعیف مطرح است می‌رویم.

اشکال این است که بسیاری از پیشینیان، مانند ابن غضائری و اهل قم، راویان احادیث را به خاطر اموری تضعیف می‌کردند که به‌راستی هیچ ارتباطی با ضعف یا وثاقت ایشان نداشت، بلکه تنها اموری اجتهادی و بر پایه حدس و گمان بود و به همین دلیل تضعیفات ایشان برای ما حجت نیست.

مرحوم میرداماد در راسحه دهم از کتاب *رواشح*، پس از طرح این بحث که شهادت رجالی باید بر پایه حس و یا نقل از کسی که شهادتش حسّی است، مبتنی باشد و نه بر اجتهاد، اقوال ابن غضائری را اجتهادی دانسته، می‌نویسد: «فأما ابن الغضائری فمساوغ الی الجرح حرده مبادراً الی التضعیف شططاً»؛ اما ابن غضائری با شتاب به جرح آشکار پرداخته و به تضعیف دور از حق روی می‌آورد (حسینی، ۱۴۲۲ق: ۱۰۰).

و نیز در راسحه سی‌وپنجم می‌فرماید: ... این درحالی است که ابن غضائری در بیشتر موارد، با کوچک‌ترین دلیل در تضعیف افراد شتاب می‌کند (همان: ۱۷۵).

ناگفته نماند که برخی از اندیشمندان همچون مرحوم محمدتقی مجلسی، با توجه به همین تضعیفات که ابن غضائری در خصوص بزرگان انجام داده است، در عدالت و وثاقت او تشکیک و تردید کرده‌اند؛ یعنی همان راهی را رفته‌اند که خود ابن غضائری پیموده است؛ زیرا بر پایه پیش‌فرض‌های ذهنی خود و سنجش آن با دیدگاه‌های

ابن غضائری، وی را از وثاقت انداخته‌اند. ولی اگر ما بتوانیم عدم انتساب کتاب به ابن غضائری و یا اجتهادی بودن درون مایه آن را ثابت کنیم، از روش جناب مجلسی بهتر است. پس همان‌گونه که گذشت، ما با تقویت نظریه «اجتهادی بودن تضعیفات ابن غضائری» در حجیت تضعیفات وی ایجاد تردید می‌کنیم، بدون اینکه شخصیت خود وی را مورد سرزنش و نکوهش قرار دهیم.

آیت‌الله سبحانی درباره تضعیفات ابن غضائری کلامی را از مرحوم ابوالهدی صاحب *سما المقال* نقل می‌کند: ظاهراً ابن غضائری در دین خود بسیار غیرتمند بوده و از آن پشتیبانی می‌کرده است؛ به‌گونه‌ای که اگر کار بدی را می‌دید، بدی آن نزد وی شدید و زشتی‌اش بسیار جلوه می‌کرده است؛ از این رو او صاحب آن عمل بد را به شدت مورد طعن و نکوهش و لعن قرار داده و آن را وحشت‌آور توصیف می‌کرده است. این نکته را می‌توان از سیاق عبارات وی به دست آورد؛ چراکه می‌بینیم دانشمندان رجالی دیگر در مقام تضعیف به ذکر کلماتی که ضعف را می‌رساند بسنده می‌کنند، برخلاف او که عنان قلم را در میدان رها کرده و راوی را به خباثت و اهل هلاک و لعنت بودن متهم می‌سازد و از این رو بر ضعف او پافشاری می‌کند... حاصل آنکه او بسیاری از امور کوچک را بزرگ جلوه داده و دارای روحیه ویژه‌ای بوده است که وی را به این کار وادار می‌کرده است... (جعفر سبحانی، ۱۴۱۰ق: ۱۰۰).

نکته‌ای که در اینجا باقی می‌ماند، این است که ابن غضائری سهل بن زیاد را به روایت کردن از راویان ناشناخته و نقل مراسیل متهم می‌کند که با توجه به اساتید سهل بن زیاد، اتهام درستی به نظر می‌رسد؛ اما این آمار بر پایه تعداد عنوان‌هایی است که سهل نام آن‌ها را به‌عنوان شیخ خود برده است، ولی اگر شمار روایات را مد نظر قرار دهیم این نسبت دگرگون می‌شود؛ زیرا سهل بن زیاد بیش از ۹۰ درصد روایات خود را از طرق معتبر نقل کرده است؛ در نتیجه این مسئله منافاتی با نقل اجلاً از سهل بن زیاد ندارد (مه‌دوی، ۱۳۸۹ش: ۱۲۳).

افزون بر این، گمان می‌رود کسانی چون سهل بن زیاد برای ماندن این احادیث، آن‌ها را حتی از راویان ناشناس نیز نقل و در مواردی که نام راوی پیشین را نمی‌دانستند، آن را به صورت مرسل روایت می‌کردند تا این احادیث از میان نرود.

ممکن است کسی بگوید: این احتمال با تعبیر «يعتمد على المجاهيل» سازگاری ندارد، زیرا این تعبیر می‌رساند که تنها مجرد نقل نبوده است، بلکه اعتماد هم بوده است. در پاسخ می‌گوییم: اعتماد کردن یا اعتماد نکردن، یک امر نفسانی و درونی است و در بیشتر موارد کشف‌شدنی نیست، مگر به تصریح خود اشخاص؛ بنابراین چه‌بسا دیگران نقل کردن از راویان ناشناس را نشانه اعتماد بر ایشان بدانند، حتی اگر به‌راستی چنین نباشد (همان).

با توجه به مطالب عنوان‌شده اکثر تضعیفات سهل بن زیاد از جمله این‌غضائری بر پایه همان مطالبی است که در انتساب غلو به سهل بن زیاد و برخورد احمد بن محمد بن عیسی می‌باشد. بنابراین با روشن شدن وجه تضعیفات که درباره سهل بن زیاد مطرح شده است و نکاتی که در نقد این تضعیفات بیان شد، ضعف سهل بن زیاد پذیرفتنی نیست.

۳. دیدگاه توثیق

درمقابل، برخی سهل بن زیاد را ثقه دانسته یا دست‌کم به روایات او اعتماد کرده‌اند؛ از جمله:

مجلسی اول در روضة المتقین (۱۳۹۹ق: ج ۴، ۵۱۴ و ج ۸، ۱۴۰)، شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه (۱۴۰۲ق: ج ۳۰، ۳۸۸)، علامه مجلسی در الوجیزة فی الرجال (۱۳۸۷ش: ۹۱)، علامه وحید بهبهانی در مصابیح الظلام (۱۴۰۲ق: ج ۲، ۴۹۶) و حاشیه مجمع الفائدة والبرهان (۱۴۲۴ق: ۷۴۰)، و تعلیقات علی منهج المقال (بی‌تا: ۱۷۶)، محقق مازندرانی در منتهی المقال (۱۴۱۶ق: ج ۳، ۴۲۵-۴۲۹)، میرزای قمی در جامع الشتات (ج ۱، ۲۷۰)، محقق تستری در مقایس الانوار (بی‌تا: ۲۹۸)، شیخ انصاری در کتاب الصلاة (۱۴۱۵ق: الف: ج ۱، ۷۱) و کتاب الطهارة (۱۴۱۵ق: ب: ج ۴، ۳۰۴)، محقق مامقانی در غایة الآمال (۱۳۱۶ق: ج ۱، ۵۴)، محقق خوانساری در جامع المدارک (۱۳۵۵ش: ج ۷، ۲۷۹)، محقق داماد در کتاب الحج (۱۳۸۱ش: ج ۱، ۴۱۱)، امام خمینی در کتاب الطهارة (بی‌تا: ج ۵، ۲۲۳ و ج ۱، ۷۸) و کتاب المکاسب المحرمه (۱۴۱۵ق: ج ۲، ۲۱)، آیت‌الله اراکی در کتاب الطهارة (۱۳۷۴ش: ج ۲، ۱۳۳)، آیت‌الله فاضل لنکرانی در تفصیل الشریعه، النجاسات واحکامها (۱۳۹۰ش: ص ۱۴۶) و آیت‌الله شبیری زنجانی در کتاب نکاح

(۱۳۸۲ش: ج ۲۱، ۶۸۳۵).

۱-۳. ادله توثیق سهل بن زیاد

برای توثیق سهل بن زیاد و روایات او، به ادله‌ای از جمله ادله ذیل تمسک کرده‌اند:

۱-۱-۳. شیخ طوسی در کتاب رجال در سه مورد از سهل بن زیاد نام برده است: یک بار در میان رجال امام جواد علیه السلام (طوسی، ۴۱۵ق: ۳۷۵) و بار دیگر در زمره یاران امام هادی علیه السلام (همان: ۳۸۷) و یک بار هم در شمار یاران امام حسن عسکری علیه السلام (همان: ۳۹۹) در دو مورد هیچ اشاره‌ای به ضعف او نکرده، اما در مورد سوم به وثاقت او تصریح کرده است: «سهل بن زیاد آدمی: یکنی ابا سعید ثقة رازی» (همان: ۳۸۷) ولی در کتاب فهرست و استبصار وی را تضعیف می‌کند (طوسی، ۴۲۰ق: ۴۰۸-۲۲۸: همو، ۱۳۹۰ق: ج ۳، ۱۲۶).

برخی از بزرگان اعتبار این توثیق را پذیرفته‌اند (بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ج ۳، ۱۲۳) و برخی نیز آن را نپذیرفته‌اند (نراقی، ۴۲۲ق: ۱۸۹؛ خویی، بی تا: ج ۸، ۱۳۵). موافقان می‌گویند: شیخ طوسی کتاب رجال را در اواخر عمر بابرکت خود نگاشته است؛ در حالی که کتاب فهرست را در ایام جوانی و در سن ۲۶ سالگی تألیف کرده است؛ بنابراین دیدگاه ایشان در رجال مقدم است.

مخالفان اعتبار هم اشکالاتی را مطرح کرده‌اند:

اشکال اول

الفهرست نسبت به رجال متأخر است؛ اما نسبت به استبصار که متأخر نیست، پس سهل بن زیاد از دیدگاه شیخ توثیق نشده است.
جواب:

الف. استبصار یک کتاب فقهی است نه رجالی. تضعیفات که در آن مطرح شده برای ترجیح خبری بر خبر دیگر و یا رفع تعارض با مشهور و مانند آن است.
ب. استبصار کتاب مستقلی نیست؛ بلکه خلاصه کتاب تهذیب است (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۲).

ج. شیخ طوسی هم در تهذیب و هم در استبصار بر اساس روایات سهل فتوا می‌دهد و حتی در بعضی موارد، مستند فتوای او فقط روایت سهل است؛ در حالی که اگر او را

ضعیف یا احياناً دروغگو می‌دانست، نباید براساس روایتی که وی نقل می‌کند فتوا دهد. جالب آنکه در آن‌ها به ضعف «سهل» اشاره هم نکرده است (محمدی ری‌شهری، درس خارج فقه حج، ۹۴/۱۰/۲۸) و این حداقل دلیلی است بر اینکه به صرف وجود سهل در سلسله سند، نمی‌توان روایت را کنار گذاشت.

اشکال دوم

متأخر بودن اگر کاشف از عوض شدن رأی و فتوا باشد، ارزش دارد نه در باب اخبار؛ چون در خیر دادن آنچه مهم است، خود واقعه است؛ یعنی شیخ در فهرست از عدم وثاقت سهل خبر داده است و تقدم و تأخر خبر سبب تعارض و تساقط می‌شود نه ترجیح یکی از آن دو.

پاسخ:

این اشکال قابل خدشه است؛ چون امکان دارد انسان در واقعه‌ای به دلیل بی‌دقتی و یا اشتباه معتقد به آن شود اما بعد به اشتباه خود پی ببرد و دیدگاه خود را تغییر دهد و اینکه دو خبر متضاد باشد، دلیل بر ضعف راوی نیست، بلکه دلالت بر دقت او بعد از بی‌دقتی است (مهدوی، ۱۳۹۵ش: ۱۹۷).

۱-۲. سهل بن زیاد در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم (قمی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ۵۹ و ۳۵۱) و کامل الزیارات (ابن قولویه، ۱۳۹۸ق: ج ۱، ۱۸) واقع شده است. برخی محققان مثل آیت‌الله خوئی، هر فردی که در سند این کتاب آمده باشد، ثقه می‌داند (خوئی، ۱۴۲۱ق: ج ۳۰، ۲۹)؛ البته ایشان در اواخر از این نظریه برگشتند.

۱-۳. از سهل بن زیاد روایات فراوانی نقل شده و به اصطلاح، کثیرالروایه است. اصحاب نیز به روایات او اعتماد داشته‌اند. نام سهل بن زیاد با حذف مکررات در بیش از ۲۳۰۴ روایت آمده است (همو، بی‌تا: ج ۹، ۳۵۸؛ سبحانی، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ۲۸۲) و تنها شیخ کلینی در کتاب کافی نزدیک به ۱۷۰۰ بار با واسطه یا بی‌واسطه از او نقل روایت کرده است و این نشانه اعتماد شیخ کلینی به روایات اوست.

راویان بزرگی مثل احمد بن ادريس، احمد بن محمد بن خالد برقی در کتاب محاسن، سعد بن عبدالله، علی بن ابراهیم بن هاشم، محمد بن احمد بن یحیی اشعری، محمد بن جعفر اسدی، محمد بن علی بن محبوب و ابن قولویه از او نقل روایت کرده‌اند

(سجادی امین، ۱۳۸۵ش: ۴۵۰).

امام خمینی در کتاب الطهارة (بی تا: ج ۱، ۱۴۷) می فرماید: «إن سهل بن زیاد و إن ضَعْفَ لکنَّ المَتَّبِعِ فی روایاته یطمئنُ بوثاقته من کثرة روایاته و إتقانها و اعتناء المشایخ بها فوق ما یطمئنُ من توثیق أصحاب الرجال،...»؛ هرچند سهل بن زیاد تضعیف شده است، برای کسی که در روایات او تتبع کند، از کثرت روایات و متقن بودن مضمون آن‌ها و نیز از اعتنای مشایخ به آن‌ها، نسبت به وثاقت او اطمینانی حاصل می‌شود، بالاتر از اطمینانی که از توثیق اصحاب رجال ایجاد می‌کند....

بنابراین می‌توان گفت این سه مورد یعنی کثرت روایات، روایت اجلاً و اتقان مضمون بهترین شاهد و قرینه بر وثاقت او هستند و چنان‌که حضرت امام رضی الله عنه در این عبارت آورند، سه دلیل مستقل بر وثاقت او هستند که حتی از تصریح به وثاقت علمای رجال هم اطمینان بیشتری حاصل می‌شود.

۴-۱-۳. سهل بن زیاد از مشایخ اجازه است و بر فرض ضعیف بودن، این مسئله به صحت روایات او صدمه‌ای نمی‌زند؛ زیرا کتاب‌های راویان قبل به تواتر یا شهرت وجود داشته و به دست افراد بعد می‌رسیده است و نام مشایخ اجازه صرفاً به دلیل اتصال سند و یا تیمن و تبرک می‌آمده است.

آیت‌الله اراکی درباره اعتبار سهل بن زیاد گفته است: «... و سهل بن زیاد مختلف فی توثیقه، ولکنه من مشایخ الاجازة للکتب المشهورة، مع ان المشایخ العظام نقلوا عنه کتفه الاسلام والصدوق والشیخ قدس اسرارهم...» (اراکی، ۱۳۷۹ش: ج ۲، ۱۳۳)؛ در مورد توثیق سهل بن زیاد اختلاف است؛ اما او از مشایخ کتب مشهوره است علاوه بر اینکه مشایخ بزرگ از او نقل روایات کرده‌اند مثل شیخ صدوق و شیخ طوسی....

وحید بهبهانی در کتاب مصابیح الظلام (۱۴۰۲ق: ج ۲، ۴۹۶) به وثاقت سهل بن زیاد تصریح کرده، در حاشیه بر مجمع الفائده پس از نپذیرفتن ضعف سهل بن زیاد می‌گوید: «علی ان ضعف سهل، سهل، وانه من مشایخ الاجازة، یذکرونه لمجرد اتصال السند، وانه مقبول الروایة البتة، فهی کالصحیحة عندهم...»؛ علاوه بر اینکه ضعف سهل بن زیاد سهل است (یعنی مهم نیست) چون او از مشایخ اجازه است (بهبهانی، ۱۴۲۴ق: ۶۶۲).

۵-۱-۳. شیخ طوسی در کتاب فهرست، سهل را تضعیف (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۲۸، ش

۳۳۹) و در عین حال در کتاب *رجال وی* را توثیق نموده است، و با توجه به اینکه کتاب *رجال* بعد از کتاب *فهرست* نوشته شده است، معلوم می‌شود مرحوم شیخ طوسی از نظر خود در *فهرست* برگشته و قائل به وثاقت این راوی شده است.

محقق خوئی در اشکال به این وجه فرموده است: «اولاً، ان هذا انما یتم فی الفتوی دون الحکایة والایخبار، فان العبرة فیها بزمان المحکی عنه دون زمان الحکایة، فبین الحکایتین معارضة لا محالة»؛ اولاً این مطلب تمام است در مورد فتوا نه در مقام حکایت و خبر دادن (خوئی، بی تا: ج ۹، ۳۵۷).

در پاسخ به اشکال محقق خوئی می‌توان گفت: رجالی‌ها در بیان وثاقت و ضعف راوی صرفاً حاکی و مخبر نیستند؛ بلکه در بسیاری از موارد توثیق یا تضعیف یک راوی را براساس قراین و اجتهاد خود، احراز و بیان می‌کنند؛ لذا ممکن است شیخ طوسی در کتاب *فهرست* اعتقاد داشته سهل ضعیف است و در کتاب *رجال* از آن برگشته و قائل به وثاقت او شده است (سجادی امین، ۱۳۸۵ش: ۴۵۳).

هرچند به گفته نجاشی، سهل بن زیاد «ضعیف الحدیث» بوده است، یعنی در نقل احادیث دقت کافی نداشته است و چه بسا از روایان ضعیف روایت نقل می‌کرده یا بر روایات مرسل اعتماد می‌کرده است. هیچ‌یک از این‌ها دلیل بر ضعف و بی‌اعتباری او دلالت ندارد، بلکه روایات او در هر مورد باید بررسی شود، در صورتی که روایات او از جهات دیگر مشکل نداشته باشد، نمی‌توان آن روایات را به سبب وجود سهل بن زیاد در سندشان بی‌اعتبار دانست.

افزون بر این، راه توجیه برای همان روایاتی که سهل از روایان ناشناس نقل کرده نیز باز است، زیرا می‌توان گفت به گمان بسیار، همان‌گونه که بینش اعتقادی و سطح شناخت روایان و اهل حدیث باهم متفاوت بوده، شیوه نگرش آن‌ها به امر حدیث و نقل آن نیز با یکدیگر فرق داشته است. مثلاً باور برخی از آن‌ها این بود که حدیث شخص ضعیف را هرگز نباید شنید و آن را منتشر کرد - چنان‌که از نهی احمد بن محمد بن عیسی از شنیدن و نقل احادیث سهل برمی‌آید - و برخی دیگر معتقد بودند که چنین احادیثی را هم باید شنید و حفظ کرد و تا هنگامی که با اصول بنیادین مذهب منافاتی نداشته باشد، انتشار آن‌ها نیز ایرادی ندارد. و چه بسا احادیث بسیاری که بر پایه دیدگاه

نخست هیچ‌گاه نقل نشد و هرگز به دست ما نرسید؛ درحالی‌که اگر مطابق با دیدگاه دوم با آن‌ها رفتار می‌شد و امروز در کتاب‌های روایی ما موجود بود، دشواری‌های بسیاری را از ما حل می‌کرد.

۴. نتیجه‌گیری

سهل بن زیاد آدمی ملقب به رازی یکی از راویان کثیرالحدیث شیعه است. به‌رغم اینکه به نظر نجاشی و ابن‌غضائری و دیگران، سهل بن زیاد «ضعیف الحدیث» است، یعنی در نقل احادیث دقت کافی نداشته است و چه‌بسا از راویان ضعیف روایت نقل نموده و یا بر روایات مرسل اعتماد داشته است، اما هیچ‌یک از این‌ها دلیل بر ضعف و بی‌اعتباری او دلالت ندارد، بلکه روایات او در هر مورد باید بررسی شود. در صورتی‌که روایات او از جهات دیگر مشکل نداشته باشد، نمی‌توان آن روایات را به‌سبب وجود سهل بن زیاد در سند بی‌اعتبار دانست.

به نظر می‌رسد در صورتی‌که مبانی توثیق و تضعیف به‌درستی تبیین گردد، اثبات وثاقت سهل کار دشواری نباشد. چون علت اساسی در عدم توثیق سهل تضعیف وی از سوی احمد بن محمد بن عیسی اشعری می‌باشد که بازتاب دیدگاه سخت‌گیرانه قمیین در مورد غلو است، همان‌گونه که در متن بیان شد، این بینش مبنای علمی ندارد و مورد قبول و تأیید همه علمای علم رجال و فقها نیست. بنابراین تضعیفی که مبتنی بر آن است، نیز پذیرفته نیست؛ افزون بر آنکه احمد بن محمد قمی در مواردی دیگر مانند متهم کردن خالد بن برقی به نقل از ضعفاء و اخراج او از شهر قم و اعتراف به اشتباه خود و برگرداندن او به شهر قم، اعتبار دیدگاه اجتهادی او در حق سهل را تضعیف می‌کند.

سهل بن زیاد را تضعیف نموده است، در کتاب *رجال*، او را توثیق کرده و با توجه به اینکه کتاب *رجال بعد از کتاب فهرست* نوشته شده است، معلوم می‌شود مرحوم شیخ طوسی از نظر خود در *الفهرست برگشته* و قائل به وثاقت این راوی شده است. شیخ طوسی در *تهذیب نزدیک* ۴۳۷ روایت و در *استبصار نزدیک* ۱۴۲ روایت از سهل بن زیاد نقل کرده که همین شمار بسیار، نشانه اعتماد ایشان به سهل است.

افزون بر این، شواهد بسیاری بر وثاقت سهل موجود است که مهم‌ترین آن‌ها

عبارت‌اند از: فراوانی روایات از سهل در کتاب‌های مهمی مانند کافی، فراوان بودن نقل اجلاً از وی، از مشایخ اجازه بودن سهل بن زیاد و تأیید اعتبار و وثاقت ایشان از سوی اکثر علمای معاصر مانند امام خمینی، آیت‌الله اراکی، آیت‌الله شبیری زنجانی و آیت‌الله سبحانی.

- بنابراین بر این پژوهش آن است: به‌رغم اتهامات و تضعیفاتی که درباره سهل وارد شده، با توجه به شواهد زیادی که بر وثاقت او وجود دارد، می‌توان سهل بن زیاد را مورد وثوق دانست و بر روایات او اعتماد کرد و تنها به دلیل وجود سهل بن زیاد در سند یک روایت نمی‌توان آن روایت را بی اعتبار دانست.

منابع

قرآن کریم.

ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). رجال ابن غضائری (سید محمدرضا حسینی جلالی، محقق). قم: دارالحدیث.

ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۹۸ق). کامل الزیارات. نجف: دارالمرتضویه.

اراکی، محمدعلی. (۱۳۷۹ش). کتاب الصلوة. قم: دفتر آیت‌الله اراکی.

_____ (۱۳۷۴ش). کتاب الطهارة. قم: مؤسسه در راه حق.

اردبیلی (مقدس اردبیلی)، احمد بن محمد. (بی تا). مجمع الفائدة والبرهان (مجتبی عراقی، محقق). قم: مؤسسه نشر اسلامی.

انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق[الف]). کتاب الصلاة (گروه پژوهش کنگره، محقق و مصحح). قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

_____ (۱۴۱۵ق[ب]). کتاب الطهارة (گروه پژوهش کنگره، محقق و مصحح). قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

ایزدی، مهدی. (۱۳۹۷ش). جستاری در رویکردهای ابن غضائری به توثیق رجال همراه با واکاوی مفهوم غلو در اندیشه رجالی، حدیث پژوهی، ۱۰ (۱۹): ۲۰۷-۲۲۶.

بحرالعلوم، سید مهدی. (۱۳۶۳ش). فوائد الرجالیه. تهران: مکتبه الصادق.

بهبهانی، محمدباقر بن اکمل. (۱۴۲۴ق). حاشیه مجمع الفائدة والبرهان. قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.

_____ (بی تا). التعليقات علی منهج المقال. چاپ سنگی.

_____ (۱۴۰۲ق). مصابیح الظلام فی شرح مفاتیح الشرایع. قم: مؤسسه علامه وحید بهبهانی.

- ترابی شهرضایی، اکبر. (۱۳۸۷ش). پژوهشی در علم رجال. قم: اسوه.
- تستری، اسدالله (بی تا). مقایس الانوار و نفائس الاسرار. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- تستری، محمدتقی. (۱۴۱۷ق). قاموس الرجال. ج ۲. قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
- حائری مازندرانی، شیخ محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۶ق). منتهی المقال فی احوال الرجال (گروه پژوهش آل البيت علیهم السلام، محقق و مصحح). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حر عاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۲ق). وسائل الشیعه. ج ۶. تهران: مکتبه الاسلامیه.
- حسینی، سید محمد بن محمد میرداماد. (۱۴۲۲ق). الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیه (غلامحسین قیصریه‌ها و نعمت‌الله جلیلی، محقق). قم: دارالحدیث للطباعة والنشر.
- حلی، جمال‌الدین احمد بن محمد اسدی. (۱۴۰۷ق). المهذب البارع فی شرح المختصر النافع (مجتبای عراقی، محقق و مصحح). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (بی تا). تذکره الفقهاء (گروه پژوهش مؤسسه آل البيت علیهم السلام، محقق و مصحح). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- _____ (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعة فی احکام الشریعة (گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، محقق و مصحح). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب (بخش فقه در جامعه پژوهش‌های اسلامی، محقق و مصحح). مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن. (۱۴۱۳ق). الرسائل التسع، (رضا استادی، محقق و مصحح). قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- _____ (۱۴۰۷ق). المعتبر فی شرح المختصر. قم: مؤسسه سیدالشهداء علیهم السلام.
- _____ (۱۴۱۲ق). النهایة و نکتها (نکت النهایة) (گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، محقق و مصحح). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- حلی (فخرالمحققین)، ابوطالب محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات قواعد. قم: اسماعیلیان.
- حلی، یحیی بن سعید. (۱۳۸۶ق). نزهة الناظر (نورالدین واعظی، محقق و مصحح). نجف: مطبعة الآداب.
- حسینی، سید علیرضا. (۱۳۹۵). جستاری در آموزه‌های امامتی سه تن از راویان متهم به غلو و نشانه‌های باورپذیری آن‌ها. قم: درسنامه علمی پژوهشی امامت پژوهی، شماره ۲۰: ۱۳۲-۱۸۵.
- خوانساری، سید احمد. (۱۳۵۵ش). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع (علی اکبر غفاری، محقق و مصحح). تهران: مکتبه الصدوق.
- خمینی، سید روح‌الله موسوی. (بی تا). کتاب الطهارة (طبع جدید). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

خمینی رحمته

_____ (۱۴۱۵ق). *المکاسب المحرمه* (گروه پژوهش مؤسسه، مصحح و محقق). تهران: مؤسسه

تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته

خوئی، سید ابوالقاسم موسوی. (بی تا). *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الروات*. قم: مرکز نشر آثار الشیعه.

_____ (۱۴۲۱ق). *موسوعة الامام الخوئی* (مرتضی بروجردی، مقرر). ج ۳. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.

سبحانی، جعفر. (۱۴۱۹ق). *کلیات فی علم الرجال*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

_____ (۱۴۲۴ق). *اصول الحدیث واحکامه*. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

سجادی امین، مهدی. (۱۳۹۵ش). *اذن پدر در ازدواج دختر باکره*. قم: مرکز تحقیقات زن و خانواده.

شیرازی زنجانی، موسی. (۱۳۸۲ش). *کتاب نکاح*. قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.

شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ق). *قاموس الرجال*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۹۸ق). *التوحید*. ج ۲. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

_____ (۱۴۱۰ق). *من لا یحضره الفقیه*. (علی اکبر غفاری، مصحح). قم: مکتبه الصدوق.

طوسی، محمدجعفر. (۱۴۳۳ق). *سهل بن زیاد بین الوثاقه والضعف*. چاپ سوریه: نشر مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

_____ (۱۴۱۵ق). *الرجال* (جواد قیومی اصفهانی، محقق). قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

_____ (۱۴۲۰ق). *النهرست* (سید عبدالعزیز طباطبایی، محقق). قم: کتابخانه محقق طباطبایی.

_____ (۱۳۸۷ق). *تهذیب الأحکام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

_____ (۱۴۱۹ق). *استبصار* (سید حسن موسوی خراسان، محقق). قم: دارالکتب الاسلامیه.

عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی بن احمد زین الدین (۱۴۲۱ق). *رسائل الشهد الثاني* (رضا مختاری و حسین شفیعی، محقق و مصحح). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

_____ (۱۳۸۰ش). *روض الجنان فی شرح ارشاد الازهان*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

_____ (۱۴۱۳ق). *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام* (گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی، محقق و مصحح). قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

فاضل آبی، حسن بن ابی طالب یوسفی. (۱۴۱۷ق). *کشف الرموز فی شرح مختصر النافع* (علی پناه اشتهازدی و آقا حسین یزدی، محقق و مصحح). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین

حوزه علمیه قم،

فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۹۰ش). *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله*. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

قمی، ابن قولویه، ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر. (۱۳۹۸ق). *کامل الزیارات*. نجف: دارالمرتضویه.

قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم. (۱۴۰۴ق). *تفسیر قمی*. ج ۳. قم: مؤسسه دارالکتاب.

کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی ج ۱-۵*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کشی، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز. (۱۴۹۰ق). *اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)* (حسن مصطفوی، محقق و مصحح). مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

کرباسی، محمد. (بی تا). *رسالة فی سهل بن زیاد الادمی*. کتابخانه دیجیتال: مؤسسه تحقیقات نشر معارف اهل بیت علیهم السلام (lib.ahlolbait.com).

کریمی، محسن. (۱۳۹۷). *نگاهی تحلیلی به رفتار احمد بن عیسی در تبعد برخی از روایان*. قم: دانش ها و آموزه های قرآن و حدیث، شماره ۱: ۶۵-۸۱

مامقانی، عبدالله. (۱۴۱۱ق). *مقیاس الهدایة فی علم الدرایة (محمد رضا مامقانی، محقق)*. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.

_____ (۱۳۱۶ق). *غایة الآمال فی شرح مکاسب*. قم: مجمع ذخائر الاسلامیه.

مجلسی اول، محمد تقی. (۱۳۹۹ق). *روضه المتقین (سید حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتیاردی، محقق)*. قم: بنیاد کوشان پور.

_____ (۱۴۱۴ق). *لوامع صاحبقرانی*. ج ۲. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

مجلسی دوم، محمد باقر. (۱۳۸۷ش). *الوجیزة فی الرجال (محمد کاظم رحمان ستایش، محقق)*. تهران: همایش بزرگداشت علامه مجلسی.

محقق داماد، محمد. (۱۳۸۱ش). *کتاب الحج*. قم: نشر اسراء.

محمدی (ری شهری)، محمد. (۱۳۹۴/۱۰/۲۸). *درس خارج فقه حج: موضوع وضعیت رجالی سهل بن زیاد*. پایگاه رسمی محمدی ری شهری.

مسجدی، حیدر عبدالکریم. (۱۳۹۵ش). *دراسة فی شخصیه سهل بن زیاد وروایتیه*. قم: دارالحدیث.

مهدوی، حسن. (۱۳۹۱ش). *سهل بن زیاد در آیینة علم رجال*. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

_____ (۱۳۹۵ش). *بررسی شخصیت رجالی و حدیثی سهل بن زیاد*. قم: مجله فقه اهل بیت، شماره ۸۸: ۱۷۵-۲۱۰.

نجاشی، ابوالحسن احمد بن علی بن احمد. (۱۴۰۷ق). *فهرست أسماء مصنفی الشیعة (رجال النجاشی)*، (سید موسی شبیری زنجانی، محقق و مصحح). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین

حوزه علمیه قم.

نجفی، محمد حسن بن باقر. (بی‌تا). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام* (عباس قوچانی، محقق و مصحح). چ ۷. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

نراقی، ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). *شعب المقال فی درجات الرجال* (محسن احمدی، محقق). چ ۲. قم: کنگره بزرگداشت علامه نراقی.

References

The Holy Quran.

- Amelī (Shahid Sanī), Zain al-Din ibn Ali ibn Ahmed Zain al-Din (2000), *Rasail al-Shahid al-(Reza Mokhtarī and Hossein Shafiei, researcher and proofreader) Qom: Office of Islamic Propaganda of Qom Seminary. [In Arabic]*
- (2001) *Ruz al-Jinan fi Sharh Irshad al-Azhan*. Qom: Bustan Ketab Institute. [In Arabic]
- (1992) *Masalak al-Afham*. (Research group of the Institute of Islamic Education, researcher and proofreader) Qom: Islamic Encyclopaedia Institute. [In Arabic]
- Arāki, Mohammad Ali (2000). *Kitab Al-Salat*. Qom: Office of Ayatullah Araki. [In Arabic]
- (1995) *Kitab Al-Taharah*. Qom: Dar Rah-e Haq Institute. [In Arabic]
- Ansārī, Morteza (1994). *Kitab Al-Taharah*. First edition. Research Group of the Congress. Qom: World Congress of Commemoration of Sheikh Azam Ansari. [In Arabic]
- (1994), *Kitab al-Salah*. (Congress Research Group, Proofreading Researcher) Qom: World Congress in honor of Sheikh Azam Ansari, first edition. [In Arabic]
- Ardabīlī (Muqadas Ardabili), Ahmed ibn Muhammad (N.D.). Mojtaba Araqi, researcher. Qom: Islamic Publishing House. [In Arabic]
- Behbahānī, Mohammad Bagher ibn Akmal. (2003). *Hashiatah Majma' Al-Fedath va Burhan*. Qom: Allameh Mujaddid Vahid Behbahani Institute. [In Arabic]
- (N.D.) *Al-Taliqah Ala Manhaj al-Maqal*. Chap-e Sangi. [In Arabic]
- (1981) *Masabih al-Usbam in the description of Mofatih al-Sharia*. Qom: Allameh Mujaddid Vahid Behbahani Institute. [In Arabic]
- Bahrul Uloom, Seyyed Mehdi. (1984). *Favaed Al-Rajalah*. Tehran: Al-Sadegh School. [In Arabic]
- Hāerī Mazandarānī, Sheikh Muhammad ibn Ismail (1995), *Mantah al-Maqal fi ahwal al-Rajal*. (Al Al-Bait research group, researcher and proofreader). Qom: Al Al-Bait Institute. [In Arabic]
- Hosseinī, Seyyed Muhammad ibn Muhammad Mīrdamad (2001) *Al-Rawasheh al-Samawiyah fi Sharh al-Ahadith Al-Amamiya*. (Gholam Hossein Qeysariha and Ne'matullah Jalili, researcher), Qom: Dar al-Hadith for printing and publishing. [In Arabic]
- Hallī, Jamal al-Din Ahmed ibn Muhammad Asadi (1986), *Al-Muhazab al-Bara' fi Sharh al-Mukhtasar al-Nafi'*. Mojtaba Araqi, researcher and corrector. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom University College Teachers Society. [In Arabic]

- Hallī, Hasan ibn Youssef ibn Motahar Asadī, (N.D.), *The Book of Fiqha*. (Research Group of Al Al-Bayt Institute, Researcher and Corrector), Qom: Ahl Al-Bayt Institute. [In Arabic]
- (1992) *Various Shi'a in Al-Ahkam Al-Sharia*. (Research Group of the Islamic Publications Office, Researcher and Corrector). [In Arabic]
- (1991) *Montahi al-Matlab fi Tahqiq Al-Mazhab*. (jurisprudence section in the Islamic research community, researcher and proofreader). Mashhad: Islamic Research Council. [In Arabic]
- Hallī, Muhaqiq Najm al-Din Jafar ibn Hasan, (1992) *Al-Rasal al-Tsa'a*. (Reza Ostadi, researcher and proofreader) Qom: Ayatullah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
- (1986) *Al-Motabar fi Sharh al-Mūkhatsar*. Qom: Sayyed al-Shohada Institute. [In Arabic]
- (1991) *Al-Nayah va Nokteha* (Nokatah Al-Nahayah). (Islamic Publications Office Research Group, Researcher and Corrector) Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Theological Seminary Teachers Society. [In Arabic]
- Fāzel Abi, Hassan ibn Abi Talib Yousefi, (1996) *Discovering the Symbols in a Short Description of the Benefits*. (Ali Panah Eshtehardi, Agha Hossein Yazdi, Researcher and Proofreader) Qom: Islamic Publications Office attached to the Qom Seminary Teachers Society. [In Arabic]
- Fāzel Lankaranī, Muhammad (2010). *Explanation of the Shari'ah in the book of Tahrir al-Wasila*. Vol. 1. Qom: Jurisprudential Center of Infallible Imams (PBUT). [In Arabic]
- Hallī (Fakhr al-Muhaqeqin), Abu Talib Muhammad ibn Hasan, (2008) *Explanation of the Benefits in the Explanation of the Problems of the Rules*, Qom: Esmaeilian. [In Arabic]
- Hor Amolī, Muhammad ibn Al-Hassan, (1981) *Wasael al-Shia*. 6th edition, Tehran: Maktabah al-Islamiya. [In Arabic]
- Hallī, Yahya ibn Saeed (2007). *Nazh al-Nazir*. (Nur al-Din Vaezi, researcher and proofreader). Najaf: Al-Adab Press. [In Arabic]
- Ibn Ghazaeri, Ahmad ibn Hossein. (2001). *Rijal Ibn Ghazaeri*. (Seyed Mohammad Reza Hosseini Jalali, researcher). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Ibn Qolwieh, Jafar ibn Muhammad. (2019). *Kamel Al-Ziyarat*. Najaf: Dar al-Mortazawieh. [In Arabic]
- Khomeinī, Seyyed Ruhollah Mousavi, (N.D.) *Ketab al-Tahara*. (new edition). Tehran: Institute for Organizing and Publishing Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khoei, Seyyed Abulqasem Mousavi, (N.D.) *Mo'jam Rijal al-Hadith va Tafsil Tabaqat Al-Rawat*. Qom: Shia Works Publishing Center. [In Arabic]
- (2000) *Encyclopaedia of Imam Al-Khoei*. (Mortaza Boroujerdi, Moqarar) Qom: Institute for Revival of Imam Al-Khoei's Works, 3rd edition. [In Arabic]
- Koleinī, Abu Jafar Muhammad ibn Yaqub, (1986). *Al-Kafi*. vol. 1, 2, 3, 4, 5, Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyya. [In Arabic]
- Keshī, Abu Amr Muhammad ibn Omar ibn Abdul Aziz, (1988) *Akhtar al-Marifa al-Rijal* (Rījal al-Kashī). (Hasan Mostafavī, researcher and proofreader) Mashhad: Mashhad University Publishing House. [In Arabic]
- Mamqānī, Abdullah, (1990) *Meqbas al-Hedayah fi Elm Al-Daraya*. (Mohammed Reza Mamqani, researcher) Qom: Al Al-Bayt al-Ehya al-Toras Institute. [In Arabic]

- (1937) *Ghaya al-Amal fi Sharh al-Makasab*. Qom: Majma'a al-Zakhayer Al-Islamiyya. [In Arabic]
- Majlesi I, Mohammad Taqi, (2019) *Al-Mutaqeen University*. (Seyed Hossein Mousavi Kermani and Ali Panah Eshtehardi, researcher) Qom: Kushanpour Foundation. [In Arabic]
- (1993) Lavame' Sahibqarani, Qom: Ismailian Institute, Edition 2. [In Arabic]
- Majlisi II, Mohammad Baqer, (2008) *Al-Wajizeh Fi al-Rajal*. (Mohammed Kazem Rahman Setayesh, Researcher) Tehran: Allameh Majlisi Commemoration Conference. [In Arabic]
- Masjidi, Haydar Abdul Karim, (2016) *Essay on the personality of Sahl ibn Ziyad and tradition*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Mahdavi, Hassan, (2012) *Sahl ibn Ziyad in the mirror of the science of men*. Qom: Jurisprudential Center of Infallible Imams (peace be upon them). [In Persian]
- (2016) *Researching the personality of Sahl ibn Ziyad*, Qom: Ahl al-Bayt Jurisprudence Magazine, No. 88. [In Arabic]
- Mohammadi (Ray Shahrī), Mohammad (2014). Foreign course on Hajj jurisprudence: the subject of the status of men of Sahl ibn Ziyad. Official website of Mohammadi Ray Shahrī. [In Persian]
- Muhaqiq Dāmād, Muhammad (2002). *Book of Hajj*. Qom: Isra Publishing House. [In Arabic]
- Najashi, Abu Al-Hassan Ahmad ibn Ali ibn Ahmad, (1986) *List of Names of Al-Shi'a Authors* (Rajal al-Najashi), (Seyed Musa Shubairi Zanjani, Researcher and Proofreader) Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Theological Seminary Society. [In Arabic]
- Najafi, Muhammad Hassan ibn Baqir, (N.D.) *Jawahar al-Kalam*, (Abbas Quchani, researcher and proofreader) Beirut: Dar Ihya Al-Trath al-Arabi, 7th edition. [In Arabic]
- Narāghī, Abu al-Qasim, (2001) *Shab al-Maqal fi jirah al-Rijal*, T (Mohsen Ahmadi, Researcher), Qom, Allameh Naraghi Honoring Congress, second edition. [In Arabic]
- Qomī, Ibn Qolouyeh, Abu al-Qasim Jafar ibn Muhammad ibn Jafar (2019). *Kamele al-Ziyaratat*. Najaf: Dar al-Mortazawieh. [In Arabic]
- Qomī, Ali ibn Ibrahim ibn Hashem (1983). *Qomī's commentary*. Qom: Dar al-Kitab Institute, third edition. [In Arabic]
- Sobhāni, Jafar, (1998) *Koliat fi Elm al-Rijal*. Qom: Qom Seminary Management Center. [In Arabic]
- (2003). *Principles of hadith and rulings*. Qom: Institute of Imam Sadiq, PBUH. [In Arabic]
- Sajjadi Amīn, Mehdi, (2015) *Father's permission in the marriage of a virgin girl*. Qom, Women and Family Research Center. [In Persian]
- Shubairi Zanjanī, Mūsā, (2003), *Nikah Book*. Qom: Rai Pardaz Research Institute. [In Persian]
- Sadouq, Muhammad ibn Ali ibn Baboyeh (2019). *Al-Tawheed*. Qom: Jamia Modaresin Publications, second edition. [In Arabic]
- Tostari, Mohammad Taqi. (1996). *Qamous Al-Rijal*. Edition 2. Qom: Islamic publishing institute affiliated with Qom teachers community. [In Arabic]
- Tostari, Asadullah (N.D.) *Comparison of Al-Anwar and Nafais al-Asrar*. Qom: Al-Bayt

- Institute. [In Arabic]
- Torabī Shahrezaei, Akbar (2008). *A study in the science of men*. Qom: Osveh. [In Persian]
- Tabasī, Muhammad Jafar (2011). *Sahl ibn Ziyad between trust and weakness*. Syrian edition: Publication of the Jurisprudential Center of Infallible Imams, peace be upon them. [In Arabic]
- Tūsī, Abu Jafar Muhammad ibn Hassan, (2011) *Al-Istbasar Fima Akhtulf Man Al-Akhbar*. Tehran: Dar al-Ketab Islami. [In Arabic]
- (1994) *Al-Rajal*. (Javad Qayoumi Esfahani, researcher) Qom: Islamic publishing institute affiliated with the community of teachers. [In Arabic]
- (1999) *Al-Fahrest*. (Sayed Abdulaziz Tabatabayi, researcher) Qom: Mohagheg Tabatabayi Library. [In Arabic]
- (2008) *Tahzeeb al-Ahkam*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- (1998) *Astabsar*. (Seyed Hassan Mousavi Khorsan, researcher). Qom: Dar al-Katb al-Islamiya. [In Arabic]

Sahl ibn Ziyad's Weaknesses and Validations in the Scale of Arbitration

Ali Karbalaei Pazoki

*Associate Professor, Department of Islamic theology, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran
(Corresponding Author); karbalaepazoki@atu.ac.ir*

Fatemeh Najafi Pazoki

*Fourth Level Student, Imam Hassan Mojtaba Higher Education Institute, Iran;
yazahra822@yahoo.com*

Saleh Hassanzadeh

*Professor, Department of Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran;
Hasanzade@atu.ac.ir*

Received: 10/06/2022

Accepted: 25/08/2022

Introduction

Sahl ibn Ziyad Adami, nicknamed Razi, is one of the transmitters of many Shia hadiths. This transmitter has understood the presence of Imam Javad, Imam Hadi, and Imam Hasan Asgari (pbuh). Many traditions have been narrated from this transmitter; for example, Kuleini narrated more than 150 cases directly from Sahl ibn Ziyad in his Kafi book. However, there is a difference of opinion regarding their reliability and lack of reliability. The importance of this study shows that despite the fact that Sahl ibn Ziyad is one of the transmitters of many hadiths and many hadiths have been narrated from him in Kāfi book, most of the jurists have weakened Sahl ibn Ziyad and do not trust his hadiths before Muhaqiq Behbahani.

However, Muhaqiq Bihbahani in his "ta'liqat on Manhaj al-Maqal", p. 176 and the book of Masabih al-Zilam, vol. 2, p. 496, seeks to prove the reliability of Sahl ibn Ziyad. After Muhaqiq Behbahani, many researchers have believed in his reliability or at least the validity of his traditions. The question is, what is the basis of weakening Sahl ibn Ziyad? Are these weaknesses true about him? Are the validations made about Sahl ibn Ziyad defensible? The importance of this study is that proving the reliability of Sahl ibn Ziyad or lack of it will have an important impact on the field of Shia religious and jurisprudential education.

Methodology

In order to achieve this goal, an Isnad and a descriptive and analytical method, and in some cases, a comparative method have been used. Following the views of Rijal books such as Rijāl Ghada'iri, Rijāl Shaykh Tusi, Rijāl Najashi, Rijāl Kashshī, and... we carefully examined the different views about Sahl ibn Ziyad and by comparing them, we explained the basis of the viewpoint of validating and weakening of Sahl ibn Ziyad and the reason for his weaknesses.

Results and Discussion

By following the words of thinkers and the books of Rijali, we concluded that if we understand the reasons for the weakening of Sahl ibn Ziyad in the words of some great ones such as Kashshī, Ibn Walid, Shaykh Tusi, Ghada'iri, and Najashi, then we can explain their words. For example, Najashi in this sentence: "Kan Zaifa fi Hadith..." (He was very weak in hadith) did not consider Sahl ibn Ziyad to be weak, but attributed the weakness to his hadiths, which shows that he does not accept his method of narrating hadiths, and the phrase «غير معتمد فيه» (He is unreliable) also indicates the unreliability of Sahl ibn Ziyad in hadiths. Many researchers have come to the phrase «ضعيف في الحديث» (weak in hadith) to refer to weakness and trust in messengers. For example, Sahib Jawahar says that Najashi said about Sahl that he is weak in hadith, and Ibn Ghada'iri also said that he narrates weak hadith and relies on the traditions of the messengers. These words do not contradict the validation of Sheikh Tusi and Allameh, because these taunts are about his traditions and not Sahl ibn Ziyad himself. It seems that if the bases of validating and weakening are explained correctly, proving the reliability of Sahl is not a difficult task. The main reason for not attesting to Sahl is his weakening by Ahmad ibn Muhammad ibn Isa Ash'ari, which is a reflection of Qomiein's strict view on "extremism" (Ghuluww); but this view has no scientific basis and is not accepted and confirmed by all the scholars of jurists. Therefore, the weakening that is based on it is also not accepted. In addition, there is much evidence on the reliability of Sahl, the most important of which are: the abundance of traditions about Sahl in important books such as Kafi, the abundance of quotes from great figures, the validation of Sahl ibn Ziyad and his reliability by the contemporary scholars such as Imam Khumeini (ra), Ayatullah Araki, Ayatullah Shubairi Zanjani, and Ayatullah Sobhani. Therefore, despite the accusations and weaknesses that have been made about Sahl, considering the much evidence on his reliability Sahl ibn Ziyad can be considered reliable and his traditions can be trusted, and because of the existence of Sahl ibn Ziyad in the document of a tradition, that tradition cannot be considered invalid.

Conclusion

By following the words of intellectuals and the books of Rijali, I reached the fact that the important reason for weakening Sahl ibn Ziyad Adami by the early

scholars is the reflection of their strict view and narrow definition of "extremism" (Ghuluww), but the later scholars had a more extensive definition and different opinions about Ghuluww. Therefore, they defended the reliability of Sahl ibn Ziyad and considered him trustworthy, and accepted the traditions narrated by Sahl ibn Ziyad. Thus, based on the strictness of his predecessors, he is considered a hypocrite, but based on the extended definition of his early and later scholars, he is reliable. This research considers the second point of view to be fairer according to the investigation and it cannot be considered invalid just because of the existence of Sahl in the narrative document.

Keywords: Ghuluww, Sahl ibn Ziyad, Rijāl Science, reliability of the transmitter

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، شماره ۳۰

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۰۳-۳۲۶

باز کاوی و تحلیل ارزش گذاری منفردات روایی در نظر و کاربرد

فاطمه ژیان*

چکیده

شمار زیادی از روایات در موضوعات مختلف احکام و عقاید، تنها با یک سلسله سند و توسط یک راوی نقل شده‌اند که در میان اصطلاحات حدیثی نام منفرد را به خود اختصاص داده‌اند؛ گرچه غالباً در مقام نظر گفته می‌شود که افراد در نقل از موجبات طرد روایت نیست، برخی نیز آن را نشانه توهّم و ضعف راوی دانسته و در مواضع متعدد روایات به سبب منفرد بودنشان خدشه‌دار تلقی شده‌اند. این پژوهش با روشی توصیفی تحلیلی درصدد است تا با بررسی موردی بسیاری از روایات منفردِ مردود خوانده شده، اعتبار روایات منفرد و شرایط قبول یا عدم قبول آن‌ها را به دست آورد. پژوهش‌ها نشان از آن دارد که روایات منفردِ مردود همواره با سایر قراین ضعف، به خصوص تضعیف راوی و مخالفت با مشهور همراه است. گاه نیز به رغم وثاقت راوی، زاویه داشتن معیارهای گزینش و نقل روایت توسط راوی با دیگران موجبات طرد روایات منفرد او را فراهم آورده است. عام‌البلوی بودن (مسئله مبتلابه همگانی) نیز اگر با تفرد در نقل همراه شود، روایت را در مظان اتهام و تردید قرار خواهد داد و نباید دور از نظر داشت که این عامل هنگام معارضه با رأی مخالفان از اسباب طرد منفردات به شمار رفته و می‌توان گفت که آگاهی از عوامل دخیل در عدم امکان انتشار گسترده برخی روایات موجب شده که بر بسیاری از روایات منفرد عام‌البلوی خدشه وارد نشود.

کلیدواژه‌ها: متفرد، منفرد، اعتبار روایات، روایات مردود، عام‌البلوی.

* استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه حضرت معصومه (علیها السلام)، قم، ایران / f.zhian@hmu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۷

۱. مقدمه

در عصر حضور ائمه علیهم‌السلام دسترسی به احکام شرعی با امکان مراجعه به معصومان علیهم‌السلام آسان‌تر بود و هرآنچه بیشتر از زمانه حضور معصومان علیهم‌السلام فاصله گرفته می‌شد، استخراج و جدا نمودن سره از ناسره در اعتقادات، باید و نبایدها، تکالیف و احکام و هرآنچه تحت عنوان دین قرار گیرد، دشوار و دشوارتر می‌شد. رو نمودن مسائل، رویدادها و افکار نوپدید نیز خود دشواری فزون‌تری را موجب شد. قرآن گرچه در استنادش خدشه‌ناپذیر است، به کلیات پرداخته و روایات متواتر بسی اندک‌اند. برخی اخبار آحاد نیز کجروی‌هایی در پیش گرفته و مشوب به آشفتگی‌ها شده‌اند و این امر رسالت فقها و حدیث‌شناسان را بسی دشوار و خطیر می‌نماید و روی آوردن به مبانی، ضوابط و قواعد پذیرش اخبار آحاد را اجتناب‌ناپذیر.

همواره درون‌مایه و متن احادیث در کنار سند و سلسله روایتگران آن به‌عنوان دو عنصر اساسی در بازساخت میزان اعتبار و اطمینان به روایات به شمار رفته است. علاوه بر آنکه دو مؤلفه متن و سند نیز در شناخت دیگری اثربخش‌اند، چنان‌که نقل مناکیب، غریب و متون جانب‌دارانه از باورهای منحط و ناخلف موجب سلب اطمینان از راوی و اتهام وی به ضعف خواهد شد و از طرفی وثاقت و وجاهت راوی محتوای نقل شده توسط او را باورپذیرتر خواهد کرد. افزون بر مضمون روایات، میزان نقل نیز در نظرگاه عده‌ای در تشخیص وثاقت یا عدم وثاقت راوی مؤثر است. کثرت نقل روایت را به استناد روایت «اعْرِفُوا مَنَازِلَ النَّاسِ عَلَى قَدْرِ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا» (کلینی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۱۲۵)^۱ از موجبات اعتماد به راوی و قلت نقل را از موجبات عدم اطمینان به منقولات او دانسته‌اند. هرچند در اندیشه دیگرانی همچون آیت‌الله خویی (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۷۴-۷۵) و علامه حلی، میزان نقل روایات در توثیق و تضعیف روایتگران بی‌اثر است (ر.ک: ژیان، ۱۳۹۵ش: ۳۲۹-۳۳۷).

رجالیان و پژوهشگران در حوزه شناخت احوال راویان با طرق گوناگون و با الفاظ و عبارات مختلف، اطمینان یا عدم اطمینان خود را به روات حدیث بیان کرده‌اند و مسلم است که همه این تعابیر به‌کارگرفته‌شده در یک مقام نیستند. ایشان عدم اطمینان و اعتماد خود به راویان را گاه با عباراتی همچون ضعیف، ضعیف فی الحدیث و الروایة، کذاب،

لا اعتماد علیه، لا یعبا به، لا یلتفت به و... نشان می‌دهند و گاه عباراتی نظیر لا اعتماد بما تفرد به، اری ترک ما تفرد به، عندی التوقف فیما ینفرد به و... را به استخدام می‌گیرند تا جایی که برخی ادعا کرده‌اند که براین عملی مفهوم ضعف یعنی برخورداری از روایات منفرد غیرقابل پذیرش است (ر.ک: حسینی شیرازی، ۱۳۹۱ش).

متفردات راویان حدیث از چنان اهمیتی برخوردار است که برخی بحث از وثاقت و عدم وثاقت راویان را زمانی سودمند می‌پندارند که راوی مورد بحث دارای روایت یا روایات منفرد باشد؛ چنان‌که بروجردی در ترجمه مختار ثقفی می‌گوید: «بحث از قبول یا عدم قبول روایات مختار ثقفی بدون فایده است؛ چون روایاتی که مختار در نقل آنها متفرد باشد، وجود ندارد» (بروجردی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ۵۹۲). گاه نیز تفرد در نقل از ضعفا از موجبات تضعیف راوی به شمار رفته است؛ بهبودی تفرد حسین بن محمد اشعری در نقل از معلی بن محمد - که در نظر نجاشی مضطرب الحدیث و المذهب است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۶۶) - را از موجبات طعن بر او و نشانه ضعفش به شمار آورده است (بهبودی، ۱۳۶۲ش: ۲۲۹-۲۳۰).

این نوشتار در جهت روشن‌داشت اعتبار منفردات روایی و ارتباط آن با شخصیت و احوال روایتگر منفرد است. همچنین برای ارتباطیابی درون‌مایه و متون منفردات و میزان ابتلای جامعه عصر صدور خبر با ارزش‌گذاری منفردات، درصدد است تا به این پرسش‌ها پاسخ دهد که آیا منفرد بودن در نقل، به‌تنهایی موجب ضعف یا عدم اعتماد و یا طعن به روایت می‌شود و اساساً حدیث منفرد غیرقابل پذیرش است؟ تفاوت روایت منفرد با حدیث شاذ در چیست؟ احوال راوی چه اثری بر پذیرش و عدم پذیرش اخبار منفرد دارد؟ آیا تمامی متفردات روایی غیرثقات، غیرقابل پذیرش است؟ منبع اخذ متفردات بر اعتبار متفردات روایی اثرگذار است و آیا متفردات روایی کتب معتبر نیز غیرقابل پذیرش است؟ محتوا و مضامین روایات منفرد در اعتماد به این‌گونه احادیث کاراست؟ عام‌البلوی بودن احکام در پذیرش یا رد منفردات روایی مؤثر است؟ این مقاله ارزش‌گذاری منفردات روایی در مقام نظر را در ابتدای مبحث «بررسی اعتبار منفردات روایی» طرح نموده و این را که در مقام تطبیق، عمل و کاربرد چه میزان محققان بر آنچه در مقام نظر گفته می‌شود پایبند مانده‌اند، در مباحث فرعی آن همچون بیان نحوه مواجهه

با منفردات ضعفا، مجاهیل، غیرامامیان و... مورد بررسی قرار داده است. این پژوهش دارای پیشینه‌ای عمومی است و در کتب مصطلح‌الحدیثی تعریف حدیث منفرد و به‌ندرت عباراتی کلی در بیان اعتبار آن آمده و گاه در نقد گروهی از روایات به منفرد بودن آن‌ها اشاره شده است. در پاره‌ای از پژوهش‌ها نیز منفردات روایی کتابی خاص مورد توجه و بررسی قرار گرفته است؛ همچون مقاله «بررسی و نقد منفردات کتاب سلیم بن قیس الهلالی» (معارف، ۱۳۹۴ش: ۷۱-۹۲) و مقاله «نقد و بررسی روایت انگاره‌ها و گزاره‌های منفرد عاشورایی در تذکره‌الشهدای میرزا حبیب شریف کاشانی» (رفعت، ۱۳۹۸ش: ۶۱-۹۳). اما پژوهشی مستقل در بررسی اعتبار منفردات حدیثی و عوامل مؤثر در اعتبار و بی‌اعتباری آن به رشته تحریر درنیامده است و بیشتر اندیشمندان در کتب اصولی، رجالی و حدیثی نیز حتی در قالب عباراتی کلی بدان پرداخته‌اند.

قابل توجه است که در بخش داده‌های این پژوهش شواهد و قراین موجود در هر بخش به فراوانی یافت می‌شود؛ اما در این مجال اندک برای پیشگیری از اطاله کلام تنها تعداد اندکی از این موارد انتخاب شده است. این نوشتار بر آن است تا پیش از پرداختن به اعتبار منفردات روایی، ابتدا به مفهوم‌شناسی روایات منفرد پردازد و سپس پاره‌ای از عوامل دخیل در اعتبار منفردات را به شمار آورد.

۲. مفهوم حدیث مفرد و تفرد در نقل

فرد به مفهوم کسی یا چیزی است که دیگری با او آمیخته نشده است^۲ و در نزد حدیث‌پژوهان مفرد بر دو گونه است: یکی معادل روایتی است که تنها یک راوی آن را نقل کرده و در مقولات مابقی روایتگران اثری از آن دیده نمی‌شود و دیگری مفرد از جهتی خاص است؛ همچون روایتی که اهل یک منطقه در نقل آن منفرد باشند (شاهد ثانی، ۱۴۰۸ق: ۱۰۳؛ سبحانی، بی‌تا[الف]: ۷۱). گاهی به مفرد گونه نخست، غریب یا غریبالاسناد نیز اطلاق می‌شود (صدر، ۱۳۵۴ق، ۱۶۰؛ جدیدی‌نژاد، ۱۴۲۴ق: ۱۶۸؛ ربانی، ۱۳۹۷ش: ۶۱؛ موسوی زنجانی، بی‌تا: ۳۰۰).

بعضی معتقدند که حدیث مفرد با حدیث شاذ یکی است؛ درحالی‌که محتوای حدیث شاذ همواره در تعارض با حدیثی مشهور است و به تعبیری دیگر، هرگاه حدیث مفرد در

تعارض با مشهور قرار گیرد، شاذ و غیرمعتبر خواهد بود (میرداماد، ۱۴۰۵ق: ۱۲۹؛ مامقانی، ۱۳۸۵ش: ج ۱، ۱۷۸؛ سیفی، بی‌تا: ۷۶؛ موسوی زنجانی، بی‌تا: ۳۰۰) اما الزاماً و همواره منفردات روایی در تعارض با مشهور قرار ندارند. با وجود این شیخ جعفر سبحانی گوید: «مفرد هرگاه مورد عمل صحابه نباشد و یا مخالف با کتاب و سنت قطعی باشد، شاذ خواهد بود» (سبحانی، بی‌تا[الف]: ۷۲)؛ درحالی‌که توجه به این نکته درخور است که در اصطلاحات روایی روایت مخالف کتاب و سنت شاذ نامیده نمی‌شود، بلکه چنین روایتی مطروح نام نهاده شده است (ر.ک: مامقانی، ۱۳۸۵ش: ج ۱، ۲۴۲) و علی‌الظاهر شاذ به‌کاررفته در کلام صاحب اصول‌الحديث در مفهوم اصطلاحی آن نیست. اصطلاحی دیگر نزدیک و شبیه به مفرد، متفرد است و در کتب درایه و مصطلح‌الحديث، آن را حدیثی می‌دانند که تنها یکی از پیشوایان حدیث آن را نقل کرده باشد و دیگر مؤلفان کتب روایی آن را ثبت ننموده باشند؛ مانند متفردات مسلم (شانه‌چی، ۱۳۹۶ش: ۸۱). مطابق با این تعریف مفرد که گاه به آن «منفرد» هم گویند، نگاهش به نقل فرید راوی و متفرد به نقل یگانه مؤلف در کتاب روایی می‌نگرد و به عبارت دیگر، منفرد عام از متفرد است و شامل مقولات شفاهی و کتبی راوی می‌شود و متفرد تنها به مقولات نوشتاری اطلاق می‌شود. مطلب دیگر آنکه گاه در منابع رجالی، اصطلاح متفرد و تفرد در نقل در شرح حال راویان به کار رفته است و ممکن است چنین بنماید که متفرد در این کتب به معنای مفرد است - در ترجمه محمد بن سنان «لا یلتفت إلی ما تفرد به» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۸)، در ترجمه محمد بن اورمه «ما تفرد به فلا تعتمده» (همان: ۳۳۰) ... - اما از آنجاکه این منابع غالباً به فهرست کردن اسامی مؤلفان پرداخته‌اند،^۳ به نظر می‌رسد مرادشان از تفرد در نقل، همان تفرد در ثبت روایت در مکتوبات روایی است و دلیلی قاطع وجود ندارد که قائل بر آن شویم که در کتب رجالی از آنچه در مفهوم تفرد در کتب درایه‌الحديثی ذکر شده، عدول کرده‌اند. اما در این پژوهش مفرد به معنای نخست آن یعنی روایتی که راوی یا سلسله راویان آن در نقلش یگانه باشند، به کار گرفته شده است و گاه از آن به متفرد تعبیر شده است.

۳. بررسی اعتبار منفردات روایی

در مقام نظر از منظر برخی از صاحبان تألیفات درایه‌الحديثی و حدیث‌شناسان به صرف

اتصاف روایت به تفرد و نقل آن تنها توسط یک ناقل، روایت در زمره روایات ضعیف قرار نخواهد گرفت؛ مامقانی می‌گوید: «حدیث به واسطه افراد ضعیف نمی‌شود» (مامقانی، ۱۳۸۵ش: ج ۱، ۱۷۸) و شانه‌چی نیز با او هم‌نظر است و این نظر را به محققان نسبت می‌دهد: «محققان مجرد انفراد راوی را موجب رد حدیث ندانسته‌اند» (شانه‌چی، ۱۳۹۶ش: ۹۲). بر این اساس است که نگارندگان اصطلاح مفرد را در میان اصطلاحات مشترک میان اقسام چهارگانه خبر واحد (صحیح، حسن، موثق و ضعیف) شماره کرده‌اند (میرداماد، ۱۴۰۵ق: ۱۲۹؛ مامقانی، ۱۳۸۵ش: ج ۱، ۱۷۸؛ سیفی، بی‌تا: ۷۶).

گاه نیز مفرد بودن راوی در نقل روایتی را نشانه وهم و خطای او در دریافت یا نقل روایت دانسته و این تفرد راوی در نقل روایت از موجبات تردید در پذیرش روایت دانسته شده است. نورالدین عتر عالم حنفی مذهب سوری نیز می‌گوید: تفرد در نقل روایت موجب می‌شود که روایت در مظان خطا و وهم قرار گیرد (عتر، ۱۴۰۱ق: ۴۰۲). سید جعفر مرتضی معتقد است که با نقل مفرد توهم راوی متعین می‌شود (سید جعفر مرتضی، ۱۴۲۲ق: ۵۲۰). بنابراین تفرد در نقل، هم راوی را در مظان اتهام به جعل یا وهم قرار می‌دهد و هم روایت را؛ چنان‌که برخی تفرد راوی در نقل حدیث را یکی از موجبات علل (عیوب پنهان) روایت شماره کرده‌اند (سیفی، بی‌تا: ۹۵؛ عبدالرزاق، ۱۴۲۳ق: ۱۷۶).

برخی نیز برای پذیرش روایت مفرد شرایطی مقرر کرده‌اند؛ در این میان می‌توان به سخن سیوطی اشاره کرد که اظهار داشته است: اگر روایت مفرد با آنچه توسط اضبط روایت شده مخالف باشد، روایت منکر و مردود است و اگر مخالف با روایتی نباشد، در حال راوی نظر می‌شود، و اگر راوی ثقه بود، روایتش پذیرفتنی است و گرنه روایتش خارج از روایات صحیح خواهد بود (سیوطی، بی‌تا: ۱۵۲). بنابراین او شرط وثاقت راوی را از شروط اساسی پذیرش منقرضات دانسته است. عده‌ای نیز گفته‌اند که مفرد اگر ملحق به احادیث شاذ (معارض با روایات مشهور) شود (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق: ۱۰۳) مردود خواهد بود (مامقانی، ۱۳۸۵ش: ج ۱، ۱۷۸) و مورد اعتنا و عمل قرار نمی‌گیرد و شرط عدم شذوذ را برای روایات مفرد لازم دانسته‌اند.

این درحالی است که در مقام کاربرد و برخورد با روایات و در موارد پرشماری دیده

می شود که نزد محدثان و فقها تفرد در نقل روایت از جمله عیوب روایت به شمار رفته است؛ از جمله این موارد می توان به سخن سید مرتضی اشاره کرد که در باب ارث میت مسلمان برای کافر روایتی را ذکر کرده است و سپس در مقام نقد روایت می نویسد: تفرد راوی به حدیث از مواردی است که موجب وهن و تضعیف روایت می شود (سید مرتضی، ۱۴۱۵ق: ۵۹). همچنین سید محسن امین در موضعی می نویسد: «کان تفرد الراوی بالروایة یوجب طرحها؛ تفرد راوی به نقل روایت موجب کنار نهادن آن می شود» (امین، بی تا: ج ۱، ۳۶۹).

برای روشن داشت اظهارات متعارض‌نمایی که در اقوال پیش‌گفته آمد، دقت در عبارات صاحب‌نظران هنگامه رد یا پذیرش روایات منفرد در مواضع گونه‌گون رجالی و فقهی کارگشا خواهد بود و اعتبار متفردات حدیثی و شرایط پذیرش یا رد آن‌ها را نمایان می‌سازد و لذاست در ادامه روایاتی که به جهت منفرد بودن مطروح و مردود دانسته شده، مورد دقت قرار گرفته است:

۳-۱. منفردات راویان ضعیف

در کتب رجالی، گاه در کنار تصریح به تضعیف مطلق راوی، به عدم اعتماد به متفردات او اشاره شده است؛ برای نمونه نجاشی در ترجمه محمد بن سنان از قول ابوالعباس می‌نویسد: «هو رجل ضعیف جدا لا یعول علیه و لا یلتفت الی ما تفرد به» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۸). همچنین شیخ در ترجمه عبدالله بن یحیی عبارتی شبیه به همان دارد: «هو ضعیف لا یعول علی ما ینفرد به» (طوسی، بی تا: ۳۰۳). علامه حلی نیز در ترجمه محمد بن علی قرشی پس از نقل تضعیف و فاسدالاعتقاد بودن او، می‌نویسد که شیخ مفید کتب او را نقل کرده است مگر آن دسته از روایات او که در آن‌ها تخلیط، غلو و تدلیس راه یافته و یا در نقل آن‌ها منفرد است (علامه حلی، ۱۴۱۱ق: ۲۵۳).^۴ همچنین او در ترجمه علی بن حدید می‌نویسد: «ضعفه شیخنا فی کتاب الاستبصار و التهذیب لا یعول علی ما ینفرد بنقله» (همان: ۲۳۴). با توجه به آنچه گذشت، مشخص می‌شود که در این موارد مراد از تضعیف مطلق راوی، غیرقابل اعتماد بودن او در نقل سخن است.

گاه نیز با تصریح بیشتری ضعف راوی را مشخص کرده و سپس روایات منفرد او را غیرقابل اعتماد دانسته‌اند؛ برای نمونه نجاشی سلیمان بن عبدالله دیلمی را غالی و کذاب

دانسته و می‌افزاید: «لا یعمل بما انفردا به من الروایة» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۲). بروجردی نیز ابن صدقه را مقبول‌القول ندانسته، می‌نویسد: «لا أتكل علی ما تفرد به» (بروجردی، ۱۴۱۰ق: ۳۹۳). ابن غضائری نیز در مورد محمد بن عبدالله بن المطلب الشیبانی بعد از ذکر وضاع بودن وی و کثرت نقل روایات منکر توسط او می‌گوید: «أری ترک ما ینفرد به» (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۹۹).

بی‌اعتمادی و بی‌اعتنایی به روایات منفرد روات ضعیف در منابع اهل تسنن با تصریح و تکرار بیشتری دیده می‌شود؛ برای نمونه ابن حجر در ترجمه عبدالله بن حسین بن جابر المصیسی می‌نویسد: «یسرق الاخبار و یقبلها لا یحتج بما انفرد به» (ابن حجر، ۱۳۹۰: ج ۳، ۲۷۲). رعینی نیز در مورد روایتی می‌نویسد: «تفرد به عمر بن حفص و هو ضعیف لا یحتج به» (رعینی، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ۱۹۹).^۵

درواقع می‌توان ادعا نمود که در موارد فوق عباراتی همچون «لا یلتفت إلی ما تفرد به»، «لا یحتج بما انفرد به»، «ترک ما ینفرد به»، «ما تفرد به فلا تعتمده» و مانند آن معادل با بی‌اعتماد بودن به راوی است؛ چراکه هرگاه راویان ضعیف در نقل روایتی با دیگران شریک باشند و روایت آنان از افراد خارج شود، این قراین دیگر هستند که به روایت و جاهت بخشیده‌اند؛ همچون وثاقت راوی که در نقل روایت با او هم‌داستان است یا تعداد راویان که چه‌بسا روایت را به حد تواتر یا تظافر رسانده‌اند، نه آنکه نقل ضعفا معتبر دانسته شده باشد.

در موارد یافت‌شده دیگر، ضعف راوی از جهتی ویژه و خاص (نه مطلق) مطرح است.

۳-۱-۱. متفردات راویان مجهول

متفردات نقل شده به‌واسطه راویان مجهول نیز از دیگر روایات منفردی است که مردود اعلام شده‌اند. بروجردی در ترجمه حسن بن علی بن محمد عطار می‌نویسد: «او غیر معروف الحال است، پس به روایات متفرد او اعتماد نمی‌شود» (بروجردی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۱۶۶). نووی نیز از علمای اهل تسنن در وجه مردود بودن روایتی می‌نویسد: «و قد تفرد به حمید بن مالک و هو مجهول» (نووی، بی‌تا: ج ۱۷، ۱۵۰). وجه نپذیرفتن این روایات نیز واضح است؛ چراکه رجالیان و محدثان، ناقلان مجهول را در حکم ضعفا دانسته و لذا

با روایات آنان چونان منقولات ضعفا معامله کرده‌اند.

۳-۱-۲. متفردات راویان غیرامامی

علامه حلی بر متفردات عثمان بن عیسی رواسی، احمد بن محمد بن علی بن عمر بن ریاح و اسحاق بن جریر به جهت واقفی بودنشان و نیز بر متفردات اسحاق بن عمار بن حیان به دلیل مذهب فطحی او توقف کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۱ق: ۲۴۴؛ همان: ۲۰۳؛ همان: ۲۰۰؛ همان: ۲۰۲). ابن ولید نیز متفردات محمد بن اورمه را به دلیل مطعون بودنش به غلو غیرقابل پذیرش می‌داند: «به او نسبت غلو داده‌اند و هرچه از او در کتب حسین بن سعید و غیر او وجود داشته باشد معتبر است؛ ولی به آنچه در نقل آن متفرد باشد، اعتمادی نیست» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۹)؛ «و کل ما تفرد به لم یجز العمل علیه و لا یعتمد» (طوسی، بی تا: ۴۰۷).

از طرفی شیخ طوسی در مسئله میراث مجوسی به روایتی که از سکونی در تهذیب (طوسی، ۱۳۶۵: ج ۹، ۳۶۴) نقل می‌نماید، استدلال کرده در حالی که تنها استدلال او همان روایت است (طوسی، ۱۴۰۰ق: ۲۷۱) و گروهی از فقهای امامیه به روایت متفرد سکونی در مسئله نماز تاجر در سفر استدلال کرده‌اند (منتظری، ۱۴۱۶ق: ۱۶۹).

سرچشمه این اختلاف، تفاوت در مبانی اخذ روایت و شرط ایمان راوی است. علامه که به روایات غیرامامیان وقعی نمی‌نهد، متفردات آنان را نپذیرفته، اما دیگرانی که امامی بودن را شرط اخذ روایت از راوی نمی‌دانند، به متفردات ثقات از غیرامامیان استناد کرده‌اند.

در آخر، تذکر این نکته ضروری می‌نماید که نباید با در نظر داشتن قراین و شواهد طرح شده چنین تصور شود که روایات متفرد ثقات همواره مورد پذیرش است؛ چراکه گاه متفردات ثقات نیز مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد. بروجردی در ترجمه زیاد کوفی می‌گوید: مفید او را با عبارت «قبول روایت» توصیف کرده است اما به روایات متفرد او توجهی نمی‌شود (بروجردی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۴۶۷). شوشتری نیز متفردات کشی را به دلیل اعتقاد به کثرت تصحیفات و تحریفات او در کتابش نمی‌پذیرد (ر.ک: شوشتری، ۱۴۱۹ق: ج ۹، ۴۲۰؛ همان: ج ۹، ۲۳۲؛ همان: ج ۱۲، ۱۹؛ همان: ج ۱۲، ۴۱۹) بنابراین در قبول متفردات ثقات نیز ملاحظاتی وجود دارد.

این نکته نیز درخور توجه است که در نزد افرادی همچون علامه حلی متفردات توثیق شده از طریق غیر امامیانی که از طریق دیگر توثیقشان قابل دستیابی نباشد، مقبول نیست. ^۶ به عنوان شاهد علامه در ترجمه حسن بن سیف بن سلیمان تمار اذعان می کند که ابن عقده او را توثیق کرده اما به دلیل آنکه به جرح و یا مدح او از طریق امامی مذهبان دست نیافته است، بر روایات منفرد او توقف می کند (علامه حلی، ۱۴۱۱ق: ۴۴-۴۵). این درحالی است که امثال شوشتری معتقدند که مدح مخالفان (غیر امامیان) بالاتر از مدح امامیان است، به شرط آنکه راوی - که توسط غیر امامیان مدح شده - امامی باشد (شوشتری، ۱۴۱۹ق: ج ۱۰، ۷۴).

۳-۱-۳. متفردات راویان مسکوت

در نظر برخی از رجالیان همانند سید علی اصغر جابلقی بروجردی روایات منفرد افراد مسکوت نیز غیر قابل اعتماد است؛ بروجردی در ترجمه محمد بن زید زرامی که نام او در کتب رجالی ذکر شده اما مسکوت است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۶۸) می نویسد: «فالتوقف فیما تفرد به لازم» (بروجردی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۳۴۸). همچنین در ترجمه آدم بن صبیح کوفی می نویسد: «لم أظفر له علی مدح فیترک ما تفرد به» (همان: ج ۱، ۳۹۲) و در شرح حال اقرع می گوید: «ولم أظفر علی وصفه ولا علی أیبه، فلا یقبل ما تفرد به» (همان: ج ۱، ۲۸۵). اعتماد نکردن وی به منفردات این گونه روایات به یکسان بودن مهملان و مجهولان در نزد بروجردی بازگشت دارد.^۷

۳-۲. منفردات متعارض با مشهور و عمل صحابه

در تعداد پرشماری از مواردی که روایت به سبب منفرد بودن راوی در نقل مردود دانسته شده است، محتوای روایت در تقابل با روایت دیگر مشهور قرار دارد. به عبارت دیگر افزون بر تفرد در سند، محتوای روایت نیز به سبب شذوذ ضعیف است. برای نمونه یکی از دلایل مردود دانستن روایت عمر در مسئله حرمت متعه، علاوه بر تفرد عمر، تقابل آن با منقولات مشهور سایر صحابه دانسته شده است: «لنفرض ان عمر بن خطاب قد روی لهم النهی عن النبی ﷺ... و ذلک بسبب تفرد عمر به و کثرة مخالفیه فیه؛ به فرض اینکه نهی عمر از متعه بر پایه روایتی از پیامبر ﷺ باشد (همان گونه که بعضی چنین ادعا کرده اند) اما این روایت (روایت نما) به جهت تفرد و کثرت مرویات مخالف آن، مردود

است» (سید مرتضی، ۱۴۲۲ق: ج ۳، ۲۶). محقق بحرانی نیز در ترجیح یکی از دو روایت متعارض، روایت منفرد شاذ را مردود می‌داند: «أحد الخبرین مجمع علیه بلا اشکال و الآخر الذی تفرد بروایتہ شاذ غیر مجمع علیه و حینئذ فیصیر التجوز فی جانب الشهرة؛ یکی از این اخبار متعارض قطعاً بر عمل بدان اجماع شده است و دیگری روایتی منفرد شاذ است که بر عمل بدان اجماع نیز وجود ندارد...» (بحرانی، بی تا: ج ۱، ۱۱۱). در چنین روایات منفردی، حتی اگر راوی روایت در درجه‌اعلائی وثاقت باشد، بازهم بر روایت مشهور رجحان نمی‌یابد. علامه حلی در مورد مسئله قنوت در نماز وتر می‌نویسد: «و ذکر ان زرارة تفرد به و اطبق الجمهور علی خلافه» (علامه حلی، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ۲۵۹؛ همو، ۱۳۶۴ق: ج ۲، ۲۴۴). همچنین او در نقد روایتی در نماز عیدین می‌نویسد: «این روایت مخالف عمل صحابه است و روایت منفرد ابن عباس در این مورد به حساب نمی‌آید (مورد توجه قرار نمی‌گیرد)» (همو، بی تا: ج ۱، ۳۴۷).

بنابراین می‌توان ادعا نمود هرگاه تفرد در نقل همراه با شدوذ باشد، روایت مردود است؛ هرچند راوی آن دارای وثاقت، جاهت و کثرت نقل نیز باشد. علت آن است که محققان وجود متفردات شاذ راوی را از نشانه‌های توهّم او (یا راویانش) قلمداد کرده‌اند (ر.ک: رافعی، بی تا: ج ۸، ۲۰۴). سید مرتضی نیز بدین مطلب تصریح کرده است و تفرد عبدالعزیز در نقل روایتی در مسئله متعه را نشانه توهّم او دانسته و حکم به توهّم راوی در صورت تفرد در نقل شدوذ را به برخی از حفاظ حدیث نسبت داده است (سید مرتضی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۵۱۹). درخور توجه است که برخی از محدثان زمانی هم که راوی دچار توهّم شده باشد، روایات متفرد او را نپذیرفته‌اند (بیهقی، بی تا: ج ۷، ۴۸۳)؛ چراکه توهّم راوی نیز از موجبات ضعف و عدم اعتماد به راوی است و لذا این دو (توهّم و تفرد در روایت شدوذ) بر یکدیگر اثر متقابل دارند.

۳-۳. متفردات راوی از کتابی خاص یا در کتابی خاص

با وجود آنکه نجاشی با تعبیر «جلیل فی (من) أصحابنا ثقة، عین، کثیر الروایة، حسن التصانیف» از محمد بن عیسی بن عبید یاد می‌کند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۳۳). از قول شیخ صدوق از ابن‌ولید نقل می‌کند که به متفردات او از کتاب یونس اعتمادی نیست (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۳۳) و با واسطه کشی از نصر بن صباح می‌گوید که سن محمد بن عیسی بن

عبید کمتر از آن بوده که بتواند مستقیم از ابن‌محبوب نقل روایت کند (همان: ۳۳۴). ابن‌داود در تحلیل سخن ابن‌ولید بر آن است که عدم اطمینان به تفردات روایی محمد بن عیسی از یونس، به سبب ضعف محمد نیست، بلکه به سبب آن است که او از لحاظ سنی کوچک‌تر از آنی بوده که بتواند مستقیم و بی‌واسطه از یونس نقل روایت کند و لذا تعارضی میان کلام ابن‌ولید و نجاشی وجود ندارد؛ «لا یستلزم عدم الاعتماد علی ما تفرد به محمد بن عیسی عن یونس الطعن فی محمد بن عیسی لجواز أن یکون العلة فی ذلک أمر آخر کصغر السن المقتضی للواسطة بینهما فلا تنافی بین قول ابن بابویه و قول من عده» (ابن‌داود، ۱۳۸۳ق: ۵۰۹).

استدلال ابن‌داود دور از ذهن نیست؛ چراکه ابن‌محبوب مذکور در کلام نصر بن صباح قریب العصر به یونس بن عبدالرحمن است و هنگامی که محمد بن عیسی بن عبید قادر به نقل مستقیم از ابن‌محبوب نباشد، نمی‌تواند از یونس که حدود ۲۰ سال پیش از وی وفات کرده است، بدون میانجی‌گری راوی دیگر نقل نماید.^۸ اما این مسئله درخور توجه است که ابن‌ولید علاوه بر آنکه متفردات او از ابن‌محبوب را نمی‌پذیرد، روایات او را نیز در کتاب *نوادیر الحکمة* (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۴۸) - و بنا بر نقل شیخ روایات متفرد دارای سند منقطع او در این کتاب (طوسی، بی‌تا: ۴۱۰)^۹ - را استثنا کرده است. نتیجه آنکه ابن‌ولید هم متفردات او از یونس را نپذیرفته و هم متفردات صاحب *نوادیر الحکمة* را از او. این درحالی است که ابن‌نوح از اساتید نجاشی بر ابن‌ولید به جهت استثنا کردن او از کتاب *نوادیر الحکمة* انتقاد و اعلام تعجب کرده و ابن‌عبید را عادل خوانده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۴۸). بنابراین می‌توان گفت که بغدادیون نظرشان در مورد محمد بن عیسی بن عبید مساعد است. اما قمیان به او اعتمادی ندارند و محتمل است که منشأ این بی‌اعتمادی، اتهام وی به غلو در نظرگاه اهل قم باشد (ر.ک: ابن‌داود، ۱۳۸۳ق: ۵۰۹) و یا احتمال قوی‌تر آنکه او طریقه‌مورد پسند ابن‌ولید در اخذ و نقل روایت را رعایت نمی‌کرده است و لذاست او در هنگام اجازه و تدریس کتب روایی به شاگردانش، درباره منقولات وی هشدار داده است.

ابن‌ولید روایات متفرد حسن بن حسین لؤلؤیی را نیز از کتاب *نوادیر الحکمة* استثنا نموده است (طوسی، بی‌تا: ۴۱۱؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۴۸)؛ درحالی‌که وی نیز توسط

نجاشی توثیق شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۰). می‌توان گفت که مردود دانستن منفردات روایی یک فرد از منبعی خاص به دلیل به دست نیاموردن کتاب از طرق مقبول و یا ملاحظاتی دیگر است و همواره معادل ضعف و غیرتفه بودن راوی نیست.

۳-۴. منفردات در مسائل عام‌البلوی

مسائل و احکام مورد ابتلای عموم مردم عام‌البلوی خوانده می‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷ش: ج ۵، ۳۰۱). برخی احکام عام‌البلوی را به دو گونه عام‌البلوایی که همواره مورد ابتلاست و عام‌البلوایی که گاه مورد ابتلای مردم است، تقسیم نموده‌اند (طرابلسی، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۱۸). اکثر قریب به اتفاق اندیشمندان بر آن هستند که باید دلایل احکام در مسائل عام‌البلوی به حد علم و یا اطمینان برسد؛ شیخ طوسی می‌گوید: اخبار در عام‌البلوی تا زمانی که مانعی در جهت انتشار آن وجود نداشته باشد، باید به گونه‌ای نقل شود که موجب علم شود. این گونه مسائل اگر از طریق علم‌آور نقل نشود، باطل بودن آن و جعلی بودن آن روایت روشن می‌شود (طوسی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ۹۳). البته شیخ تنها راه علم‌آور بودن احکام را منحصر در نقل متواتر یا متظافر نمی‌داند، بلکه معتقد است این علم از طرق مختلف از جمله اجماع یا ظهور آیات قابل دسترسی است. وی در نقد تشکیک اهل سنت در حرمت برخی مسکرات می‌گوید: «پاسخ به سخن آن‌ها که استدلال کرده‌اند به اینکه این امر (حرمت مسکراتی غیر از خمر) از امور عام‌البلوی است و باید حکمش معلوم باشد، آن است که این علم در اینجا به اجماع شیعیان و ظهور قرآن حکم حاصل می‌شود» (طوسی، ۱۴۲۰ق: ج ۵، ۴۸۳). در واقع شیخ با عبارت اخیرش ضمن صحه گذاشتن بر علم‌آور بودن دلایل احکام در موضوعات عام‌البلوی، راه دستیابی به این علم را گوناگون دانسته است.

سید مرتضی نیز در کتاب *ناصریات* خود می‌نویسد: «فالمذی مما یعم البلوی به و یکر و یتردد ظهوره فلو کان نجسا و حدثا لتظاهر الخبر بذلک علی وجه لا یمکن دفعه؛ اگر چنین نظری صحیح بود باید با اخبار متظافری که امکان ردش وجود ندارد، ثابت می‌شد» (سید مرتضی، ۱۴۱۷ق: ۹۳).

محقق حلی در نقد استدلال اهل تسنن به روایتی که تنها راوی آن سبیره بن معد جهنی است، برای اثبات حرمت متعه، پس از بیان اشکالات متعدد سندی و متنی روایت،

می‌نویسد: این روایت اگر حقیقت داشت - از آنجاکه از مسائل عام‌البلوی است - باید توسط دیگران نیز نقل می‌شد (محقق حلی، ۴۱۳ق: ۱۷۱).^۱ وی در مواضع متعدد در توجیه مردود بودن روایت و نشان دادن خطای استدلال به آن در اثبات احکام، به عام‌البلوی بودن موضوع و منفرد بودن یک راوی در نقل روایت استدلال کرده است (علامه حلی، ۴۱۵ق: ج ۳، ص ۱۸۷ و ج ۴، ۳۸۲ و ۴۱۰؛ همو، ۴۱۳ق: ج ۱، ۲۶۱).

وحید بهبهانی نیز قائل بر آن است که اقتضای مسائل عام‌البلوی شیوع و اشتهار حکم آن است (وحید بهبهانی، بی‌تا: ج ۵، ۴۲). سبحانی در نقد روایتی در مسئله ارث می‌نویسد: «این از مسائل عام‌البلوی در عصر نبوی بوده است و اگر چنین امری تشریح شده بود، مخفی نمی‌ماند و دیگران نیز باید آن را نقل می‌کردند، درحالی‌که این روایت را تنها عبدالله بن طاووس نقل کرده است» (سبحانی، بی‌تا: ج ۱: ۲۸۷).

در این میان، برخی معتقدند که نظر علامه حلی مخالف رأی مشهور است؛ به سبب آنکه علامه مبنای حجیت اخبار آحاد را تعبدی می‌داند، با انحصار طرق اثبات مسائل عام‌البلوی به اخبار مشهور مخالف است و غیر او که مبنای حجیت آحاد را سیره عقلا می‌دانند، معتقدند که امور عام‌البلوی با اخبار منفرد قابل اثبات نیست (ر.ک: مرتضوی، ۱۳۹۸ش: ۱۷۶-۱۷۷)؛ چراکه علامه پس از نقل سخن حنفیان که می‌گویند «خبر واحد در عام‌البلوی مورد پذیرش نیست» می‌نویسد: سمعیات شامل قرآن، ارکان شریعت اسلام، اصول معاملات و تفصیل این اصول می‌شود؛ دو نوع نخست از امور قطعی است و نوع سوم برای علما قطعی است و اما نوع چهارم شامل اخبار واحد و مشهور و متواترات می‌شود (علامه حلی، بی‌تا: ج ۳، ۴۵۹). بنابراین علامه در اثبات اموری که در گروه چهارم قرار می‌گیرند، اخبار آحاد را نیز همچون مشهورات و متواترات حجت می‌داند، بدون آنکه استثنایی برای امور عام‌البلوی قائل شود. وی در نقد انحصار اثبات احکام عام‌البلوی با اخبار مشهورات و متواترات، بر عموم آیه نبأ و نفر و روش صحابه در عمل به خبر واحد استدلال کرده است (همان).

۳-۴-۱. امکان سنجی انتشار روایات

درست است که اکثر قریب به اتفاق علما بر آن‌اند که ادله عام‌البلوی باید علمی باشد و اگر از نوع اخبار است، باید متواتر یا حداقل متظافر یا مشهور باشد اما باید توجه نمود که

عدم امکان انتشار وسیع تمامی روایات - حتی روایات عام‌البلوی - امری انکارناپذیر است. سوای از دوران‌ها و مناطقی که شیعیان، راویان شیعی و علمای امامیه در حصار عقاید مخالف به سر می‌بردند و عملاً به دلیل شرایط تقیه، گسترده‌ی علنی روایات ممکن نبود، گاه عوامل دیگری نیز از درون جامعه شیعی مانع شیوع روایات می‌شد. در این مجال، تنها به دو نمونه از این موانع اکتفا می‌شود:

یکی از موانع داخلی (در میان شیعیان) که انتشار گسترده روایت از سوی امام علیه السلام و یاران خاص ایشان را سد می‌نمود، عدم درک برخی معارف توسط قاطبه مردم و عوام جامعه شیعی است کما آنکه امام رضا علیه السلام خطاب به یونس بن عبدالرحمن می‌فرماید: «دَارِهِمْ فَإِنَّ عَقُولَهُمْ لَا تَبْلُغُ؛ با آن‌ها مدارا کن که عقولشان نمی‌تواند درک کند» (کشی، ۱۳۴۸: ۴۴۸).

عامل دیگر را در گزارشی از نجاشی می‌توان جست‌وجو نمود که وی پس از ذکر وثاقت فردی به نام عبیدالله بن احمد انباری از زبان ابن‌غضائری نقل می‌کند که او ابتدا بر مذهب واقفیان بود؛ اما پس از بازگشت او به مذهب امامیه علمای شیعی بغداد در حق او جفا روا داشته و اجازه ندادند تا ابن‌غضائری و دیگر طلاب با ابوطالب انباری ملاقات کنند و از او دریافت روایت داشته باشند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۳۲). گرچه نجاشی که از برخوردار بغدادیان با انباری گله‌مند است و هرچند به وثاقت او تصریح دارد، روایتی از انباری نقل می‌کند که دلالت بر حیات امام کاظم علیه السلام دارد؛ «عن أبي طالب الأنباري أنه قال: حدثني الحسين بن القاسم بن محمد بن أيوب بن شمون قال: حدثني محمد بن الحسن قال: سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام يقول: من أخبرك أنه مرضني و غسلني و حنطني و كفني و ألحدني و قبرني و نفص يده من التراب فكذبه. و قال: من سأل عني فقل حي و الحمد لله. لعن الله من سئل عني فقال مات» (همان: ۳۳۵). این روایت به‌صراحت مذهب واقفیان را تأیید می‌نماید و از آن می‌توان واقفی بودن راوی را دریافت، مگر آنکه نقل آن را متعلق به زمان پیش از استبصار عبیدالله، هنگامی که واقفی مذهب بوده بدانیم.

از گزارش نجاشی چنین به دست می‌آید که حتی در میان شیعیان موانعی برای انتشار روایات از سوی مشایخ وجود داشته است و برخی از افراد به جهت گرایش‌هایی که در گذشته داشته‌اند یا به سبب رویکردشان به اخذ، نقل و گزینش روایات در بایکوت علمی

قرار می‌گرفتند. نمونه دیگر این‌گونه بایکوت‌های علمی را می‌توان در شرح حال برقی و اخراجش از قم پیگیری کرد (ابن غضائری، ۱۳۶۳: ۳۹).

۴. نتیجه‌گیری

- روایات متفردی که راوی آن در نقل آن فرید است، هیچ‌گاه تنها با این ویژگی مردود اعلام نمی‌شود؛ بلکه همواره باید با سایر قراین ضعف همراه باشد. در این میان ضعف راوی، مخالفت با مشهور و عام‌البلوی بودن روایت از سایر قراین بیشتر خودنمایی می‌کنند.

- با وجود آنکه در ظاهر به نظر می‌رسد ضعف راویان به‌همراه تفرد در نقل از موجبات طرح روایت است، نه چنان است که متفردات ضعفا همواره مردود باشد و نه چنان است که متفردات ثقات همواره مورد پذیرش قرار گیرد؛ بلکه گاه قراین صحت توانمندتر از تفرد و ضعف راوی است و گاه روایت ثقه در تعارض با قطعیات یا اجماع قرار دارد.

- در اکثر مواقع گفته می‌شود که اگر راوی ضعیف متفرد در نقل نباشد، روایاتش پذیرفتنی است؛ اما در واقع در این موارد آنچه پذیرفته می‌شود، اوصاف دیگر روایت (نقل روایت از طریق ثقات یا شهرت و کثرت نقل) است که موجبات مقبول شدن آن را فراهم آورده است و لذا می‌توان ادعا نمود که اگر جمعی از ضعفا روایتی واحد را نقل کرده باشند، گرچه از تفرد خارج می‌شود، تا زمانی که قرینه‌ای دیگر همچون تواتر یا تظافر با آن همراه نگردد، شرایط اخذ روایت را دارا نیست.

- گرچه پذیرفتن متفردات مختص به روایاتی نیست که همواره معارضی دارند، به هر تقدیر، تعارض متفردات با روایات مشهور مهم‌ترین عاملی است که سبب مردود دانستن این‌گونه روایات می‌شود؛ چنان‌که اگر راوی روایت اوثق ثقات نیز باشد اما تفرد او در نقل همراه با اعراض صحابه و یا معارض با نقل مشهور باشد، مردود اعلام می‌شود و گویا انتشار روایات در بستر جامعه اسلامی و به‌ویژه شیعه، به‌تنهایی به مفهوم وجود قراین اعتبار است و گویا رجالیان و حدیث‌شناسان روایات منقول از روات را با احادیث منتشرشده در سطح جامعه سنجیده و ارزیابی می‌نمایند.

- گاه متفردات بعضی از راویان از (یا در) یک کتاب مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد و

به‌صراحت این رویگردانی از روایات او اعلام می‌شود، این‌گونه اعلام برائت از متفردات یک راوی، همواره به مفهوم ضعف راوی نیست (گرچه محتمل است راوی نیز ضعیف باشد) بلکه در اکثر مواقع هنگامه‌ای رخ می‌نماید که کلیت کتاب مورد اعتماد و اعتبار است و عوامل دیگری همچون طریقه ناصحیح و غیرمعتبر به‌دست‌آوری کتاب روایی، یا طریقه ناصواب نقل روایت و یا عدم امکان دستیابی مستقیم راوی به کتاب (به تعبیر دیگر منقطع بودن طریق او به کتاب) علت مردود دانستن روایات متفرد یک فرد شده است. گاه نیز زاویه داشتن معیارهای گزینش و نقل روایت توسط راوی با فرد منتقد موجبات چنین آرای را فراهم آورده است.

- یکی از موقعیت‌هایی که موجب عدم پذیرش متفردات شده، هنگامی است که روایت متفرد به بیان حکمی در مسئله‌ای عام‌البلوی بپردازد. در موارد پرشماری دیده می‌شود که چنین روایاتی به سبب متفرد بودن مردود دانسته شده‌اند و می‌توان ادعا نمود که اختلافی در عدم پذیرش متفردات در مسائل عام‌البلوی نیست و قول خلاف نسبت داده‌شده به علامه حلی استوار نیست؛ اما مسئله آنجاست که اکثر قریب به اتفاق این موارد در احتجاج و رد ادله مخالفان است. علت این امر را باید در آگاهی اندیشمندان از عوامل متعددی که موجب عدم امکان نقل و انتشار گسترده روایات شیعی می‌شد دانست؛ از جمله تقیه، عوامل نامساعد حوزه‌های حدیثی و ملاحظات و احتیاط‌های مشایخ در ارتباط‌گیری شاگردانشان، فهم عمومی و...؛ درحالی‌که چنین مانعی برای روایات اهل تسنن وجود نداشته و ندارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مامقانی این رأی را به شهید نسبت داده (مامقانی، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۶۰) و اعرجی چنین مطلبی را بنا بر اکتفا به حسن ظاهر در عدالت روات، بعید نمی‌داند (اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۱۴۹-۱۵۰).
۲. راغب اصفهانی می‌گوید: «الْفَرْدُ: الذی لا یختلط به غیره» (راغب، ۱۴۱۲ق: ۶۲۹).
۳. مراجعه به کتب رجالی مؤید همین مطلب است؛ برای نمونه، محمد بن سنان مذکور، دارای تألیفات متعدد روایی همچون کتاب مکاسب، حج و... بوده است و مراد از تفردات او، روایاتی است که تنها او در این کتب ثبت کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۸) و محمد بن اورمه نیز دارای کتبی همچون الوضوء، الصلاة و... بوده است (همان: ۳۲۹).

۳۲۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۳۰۳-۳۲۶

۴. سخنی مشابه همین مطلب در ترجمه محمد بن علی صیرفی در فهرست شیخ دیده می‌شود (طوسی، بی تا: ۴۱۲).

۵. نیز ر.ک: نووی، بی تا: ج ۱۶، ۳۶۸؛ ج ۹، ۵۶، ۳۲۶، ۳۶۲ و....

۶. در حجت بودن توثیق و تضعیفاتی که از سوی غیرامامیان رسیده اختلافاتی دیده می‌شود. مامقانی علت این اختلاف را در اختلاف ملاک حجیت اقوال رجالیان جست‌وجو کرده، می‌نویسد: «اگر ملاک حجیت اقوال رجالیان از باب شهادت باشد، توثیقات اهل تسنن حجت نیست؛ اما اگر از باب وثوق و ظنی که حجیت آن در رجال ثابت شده باشد، حجت است» (مامقانی، ۱۳۸۵ ش: ج ۱، ۳۶۴-۳۶۵). وحید بهبهانی نیز می‌گوید: اگر تعدیل آنان از مرجحات قبول روایت باشد، اشکالی ندارد؛ بلکه در نهایت قوت است اما اگر از دلایل ثبوت عدالت به وسیله آن باشد، خالی از اشکال نیست (وحید بهبهانی، ۱۳۳۴ ش: ۲۱).

۷. او احمد بن بشر بن عمار الصیرفی وسعد الحداد (طوسی، ۱۳۸۱: ۱۳۸ و ۱۵۵) و دیگرانی را که مسکوت هستند، مجهول خوانده است (بروجردی، ۱۴۱۰ ق: ج ۱، ۴۰۰ و ج ۲، ۲۳).

۸. حسن بن محبوب متوفی سال ۲۲۴ هجری است: «مات الحسن بن محبوب فی آخر سنة أربع و عشرين و مائتین» (کشی، ۱۳۴۸: ۵۸۴) و یونس بن عبدالرحمن در سال ۲۰۸ از دنیا رفته است: «مات یونس بن عبدالرحمن سنة ثمان و مائتین رحمه الله و قدس روحه» (علامه حلی، ۱۴۱۱ ق: ۱۸۴).

۹. به نظر می‌رسد در این مورد نقل شیخ از نقل نجاشی دقیق‌تر و کامل‌تر باشد.

۱۰. برای موارد دیگر استدلال محقق حلی در نپذیرفتن روایت واحد به عام‌البلوی بودن روایت در این مواضع ر.ک: محقق حلی، ۱۴۱۳ ق: ۱۷۸؛ همو، ۱۴۰۷ ق: ج ۱، ۱۲۷ و ج ۲، ۲۲۴.

منابع

- ابن حجر، شهاب‌الدین احمد بن علی. (۱۳۹۰ ق). *لسان المیزان*. بیروت: موسسه اعلمی.
- ابن داود حلی، حسن بن علی. (۱۳۸۳ ق). *رجال ابن داود*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۶۴ ش). *رجال ابن غضائری*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- اعرجی کاظمی، سید محسن بن حسن. (۱۴۱۵ ق). *عده الرجال*. قم: مؤسسه الهدایة لاحیاء التراث.
- امین، محسن. (بی تا). *کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبد الوهاب*. قم: دارالکتاب الاسلامی.
- بحرانی، یوسف. (بی تا). *الحدائق الناصرة*. قم: جامعه مدرسین.
- بروجردی، سید علی اصغر. (۱۴۱۰ ق). طرائف المقال. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- بهبهانی، محمدباقر. (۱۳۳۴ ش). *الفوائد الرجالیة رسالة فی علم الرجال*. انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- _____. (بی تا). *مصابیح الظلام*. مؤسسه علامه بهبهانی.
- بهبودی، محمدباقر. (۱۳۶۲ ش). *معرفة الحدیث و تاریخ نشره و ثقافته عند الشیعة الامامیة*. مرکز

انتشارات علمی و فرهنگی.

بیهقی، احمد بن حسین. (بی تا). *معرفة السنن و الآثار*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

جلیدی نژاد، محمدرضا. (۱۴۲۴ق). *معجم مصطلحات الرجال و الدراریه*. قم: دارالحديث.

حسینی شیرازی، سیدصادق. (۱۳۹۱ش). «مفهوم شناسی توثیق و تضعیف». پژوهش های فقهی تا اجتهاد، پیش شماره ۵، ۱۹۶-۲۱۷.

خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). *معجم رجال الحديث*. قم: مرکز نشر آثار شیعه.

راغب، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالقلم.

رافعی، عبدالکریم بن محمد. (بی تا). *فتح العزیز*. بیروت: دارالفکر.

ربانی، محمدحسن. (۱۳۹۷ش). *دانش درایه الحديث*. مشهد: آستان قدس رضوی.

رعینی، محمد بن محمد معروف به الخطاب. (۱۴۱۶ق). *مواهب الجلیل الخطاب*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

رفعت، محسن. (۱۳۹۸ش). «نقد و بررسی روایت انگاره ها و گزاره های متفرد عاشورایی در تذکرة

الشهداء میرزا حبیب شریف کاشانی». *حدیث حوزه*، شماره ۱۹: ۶۱-۹۳.

ژبان، فاطمه. (۱۳۹۵ش). *پژوهشی در معیارهای جرح و تعدیل اصول ثانویه رجالی*. قم: انتشارات

دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام.

سبحانی، جعفر. (بی تا [الف]). *اصول الحديث و أحكامه فی علم الدراریه*. بی جا: دارالتراث العربی.

_____. (بی تا [ب]). *الاعتصام بالكتاب و السنة*. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

سیدمرتضی، علی بن الحسین. (۱۴۱۷ق). *الناصریات*. بی جا: مؤسسه الهدی.

_____. (۱۴۲۲ق). *زواج المتعة*. بیروت: دارالسیرة.

_____. (۱۴۱۵ق). *الانتصار*. قم: جامعه مدرسین.

سیفی مازندرانی، علی اکبر. (بی تا). *مقیاس الرواة فی کلیات علم الرجال*. قم: جامعه مدرسین.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (بی تا). *تدریب الراوی فی شرح النواوی*. بیروت: دارالفکر.

شانه چی، کاظم. (۱۳۹۶ش). *درایه الحديث*. قم: جامعه مدرسین.

شهیدثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۰۸ق). *الرعاية فی علم الدراریه*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۹ق). *قاموس الرجال*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

صدر، سید حسن. (۱۳۵۴ق). *نهایه الدراریه*. انتشارات مشعر.

طرابلسی، عبدالعزیز بن براج. (۱۴۰۶ق). *المهذب*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). *الخلاف*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

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

_____. (بی تا). *الفهرست*. نجف: مکتبه المرتضویه.

- _____ . (۱۴۰۰ق). *النهاية*. بيروت: دارالكتب العربي.
- _____ . (۱۳۶۵ش). *تهذيب الاحكام*. تهران: دارالكتب العلميه.
- _____ . (۱۴۱۷ق). *عادة الاصول*. قم: ستاره.
- عبدالرزاق، ماهر منصور. (۱۴۲۳ق). *الحدیث الضعیف أسبابه وأحكامه*. مصر: دارالیقین.
- عتر، نورالدین. (۱۴۰۱ق). *منهج النقد فی علوم الحدیث*. دمشق - سوریه: دارالفکر.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۴ش). *المعتبر*. قم: مؤسسه سید الشهداء.
- _____ . (۱۴۱۴ق). *تذکره الفقهاء*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- _____ . (۱۴۱۱ق). *خلاصة الاقوال*. قم: دارالذخائر.
- _____ . (۱۴۱۳ق). *مختلف الشیعة*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ . (۱۴۱۵ق). *منتهی المطلب*. مشهد: مجتمع بحوث اسلامی.
- _____ . (بی تا). *نهاية الوصول إلى علم الأصول*. مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۳۴۸ش). *رجال کشی*. مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷ش). *الکافی*. قم: دارالحدیث.
- مامقانی، عبدالله. (بی تا). *تنقیح المقال*. اصفهان: چاپخانه مرتضویه.
- _____ . (۱۳۸۵ش). *مقباس الهدایة*. قم: دلیل ما.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۱۳ق). *الرسائل التسع*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____ . (۱۴۰۷ق). *المعتبر فی شرح المختصر*. قم: مؤسسه سید الشهداء.
- مرتضوی، سید ضیاء. (۱۳۹۸ش). «سیدمرتضی و عدم حجیت خبر واحد در مسائل عام‌البلوی». کنگره بین‌المللی بزرگداشت هزاره سید مرتضی علم‌الهدی، دوره.
- معارف، مجید، و خان‌بابا، مژگان. (۱۳۹۴ش). «بررسی و نقد تفردات کتاب سلیم بن قیس الهلالی». *علوم حدیث*، شماره ۷۶: ۷۱-۹۲.
- منتظری، حسین. (۱۴۱۶ق). *البر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر*. قم: کتابخانه منتظری.
- موسوی زنجانی، میرزا ابوطالب محمد (بی تا). *الکفایة فی علم الدرایة*. بی جا: بی تا.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۴۰۵ق). *الرواشح السماویة*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). *رجال نجاشی*. قم: جامعه مدرسین.
- نوری، محیی‌الدین. (بی تا). *المجموع*. بی جا: دارالفکر.
- هاشمی شاهرودی، محمود و همکاران. (۱۳۸۷ش). *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*. قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.
- وحید بهبهانی، محمدباقر. (بی تا). *الفوائد الرجالیة*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- _____ . (۱۳۳۴ش). *مصایح الظلام فی شرح مفاتیح الشرایع*. مؤسسه علامه وحید بهبهانی.

References

- Abdul Razzaq, M. (2002). The weak hadeeth is reasons and rulings. Egypt: Dar El-Yekin. [In Arabic]
- Amin, M. (No date). Kashf Al-eretiya b . Qom: Al-Ismaili. [In Arabic]
- Arji Kazemi, S. (1994). Eddat al-rejal. Qom: Al-Hadaiyah. [In Arabic]
- Bahrani, Y. (no date). Al-Hadaeqh Al-Nazerah. Qom: Jameh Modaresin. [In Arabic]
- Bayhaghi, A. (no date). Marefat Al-Sunan. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic]
- Behbahani, M. (1955). Favaed Al-Rejallieh. Tehran: Imam Sadegh University. [In Arabic]
- (no date). Masabih Al-Zallam. Allameh Behbahani. [In Arabic]
- Behbodi, M. (1983). Maerefat Al- hadith. Scientific and cultural center. [In Arabic]
- Boroujerdi, A. (1989). Al-Favaed. Qom: Marashi. [In Arabic]
- 'Etr, N. (1980). The method of criticism in the sciences of hadith. Damascus - Syria: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Hashemi Shahroudi, M. (2017). The culture of jurisprudence according to the religion of Ahl al-Bayt (no date). Qom: Institute of Islamic Jurisprudence Encyclopedia. [In Persian]
- Hilli, H. (1348). Mountahal Al-matlab. Mashhad: Mashhad University Press. [In Arabic]
- Hilli, H. (1985). Al-Moutabar. Qom: Seyyed al-Shohada Institute. [In Arabic]
- Hilli, H. (1990). Khlaswh. Qom: Dar al-Zakhair. [In Arabic]
- Hilli, H. (1992). Mokhtalef Al- Shia. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Hilli, H. (1993). Tazkereh Al-Foughaha. Qom: Al-Al-Bait Institute (AS). [In Arabic]
- Hilli, J. (1986). Al-Moutbar. Qom: Seyyed Al-Shohada Institute. [In Arabic]
- Hilli, J. (2023 AH). Al Rasael. Qom: Ayatullah Murashi Najafi Library. [In Arabic]
- Hosseini Shirazi, S. (2013). The concept of validation and weakening. Ta Ijtihad magazine, No. 5. [In Persian]
- Ibn Dawood Hilli. H. (2023). Rijal Ibn Dawood .Tehran: Tehran University Press. [In Arabic]
- Ibn Ghazaeri, A. (1945). Rijal Ibn Ghazaeri. Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
- Ibn Hajar, Sh. (1970). Lisan Al-Mizan. Beirut: AL-ALAMI. [In Arabic]
- Jadidi nejad, M. (2003). Al-Rajal and al-Daraiya terminology dictionary. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Jian, F. (2016). A research on the criteria of injury and adjustment of the secondary principles of majesty. Qom: Hazrat Masoumeh University Publications. [In Persian]
- Khoei, A. (1989). The dictionary of Rijal al-Hadith. Qom: Works publishing center. [In Arabic]
- Kouleini, M. (2017). Al-Kafi. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Maarif, M; Khan Baba, M. (2014). "Examining and criticizing the details of the book of Salim ibn Qais al-Helali". Science of Hadith. 76(20). [In Persian]
- Mamaqani, A. (no date). Tanghih Al-Maghal. Isfahan: Mortazaviyah. [In Arabic]
- Mamqani, A. (2006). Muqhbass Al-Hedayah. Qom: Dalil Ma. [In Arabic]
- Mirdamad, M. (2026). The Heavenly Spirits. Qom: Ayatullah Marashi Library. [In Arabic]

- Montazeri, H. (2037). Al-Badr al-Zahr in Friday prayers and al-Masfar. Qom: Montazeri Library. [In Arabic]
- Mortazavi, Z. (2018). "Sayyid Morteza and the lack of authenticity of single news in Aam al-Balawi issues". Syed Morteza Congress.n1. [In Persian]
- Mousavi Zanjani, A. (no date). Al-kefaeh. No printing. [In Arabic]
- Najashi, A. (2028). Al-Rijal Najashi .Qom: Jameh Modaresin. [In Arabic]
- Novi, M. (no date).Al_majou. Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Rabbani, M. (2017). The knowledge of hadith. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
- Raeini, M. (1920). Mavaheb Al-Jalil . Beirut: Daral Kitab. [In Arabic]
- Rafei, A. (no date). Fath Al- Aziz. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Ragheb, H. (1991). Mofradat. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Rifat, M. (2018). "Criticism and analysis of Aha's narrative and statements of Ashura in Tazkira al-Shahada". Hadith Hoza magazine, No. 19. [In Persian]
- Sadr, H. (1935). Nahaet Al-Daraiya. Mashaar Publications. [In Arabic]
- Seifi Mazandarani, A. (no date). Meghas Al-Rouvat. Qom: Society of teachers. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. (1998). Al-Ra'iyah. Qom: Ayatullah Marashi Library. [In Arabic]
- Shane Chi, K. (2016). Darayat Al-Hadith. Qom: Society of teachers. [In Arabic]
- Shoushtari, M. (1998). Ghamos Al-Rejal. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Sobhani, J. (no date). Al-etesam. Qom: Heritage. [In Arabic]
- Suyuti, A. (no date). Tadib Al-Ravi. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Syed Morteza, A. (1994). Al-Entesar. Qom: Society of teachers. [In Arabic]
- Syed Morteza, A. (2001). Zawaj Al-Mutteh. Beirut: Dar al-Sirah. [In Arabic]
- Trablisi, A. (1985). Al-Mouhazab. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Tusi, M. (1961). Al-Rajal, Najaf: Heydarieh Publications. [In Arabic]
- Tusi, M. (1996) Edah Al-Ousoll. Qom: Star. [In Arabic]
- Tusi, M. (1999). Al-Khalaf. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Tusi, M. (2002). Tazib Al-Ahkam. Tehran: Dar al-Ketab Al-Alamiya. [In Arabic]
- Tusi, M. (2021).Al-Nahaah. Beirut : Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Tusi, M. (no date). Al-Fehrest. Najaf: Al-Mortazawiyya School. [In Arabic]
- Vahid Behbahani, M. (1955). Masabih Al-Zilam, Allameh Vahid Behbahani Institute. [In Arabic]
- Vahid Behbahani, M. (no date). Favawd Al_rejalieh. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic]

A review and analysis of the evaluation of *Munfarid* traditions in theory and practice

Fatemeh Zhian

Assistant Professor of Department of Quran Science and Hadith. Hazrat-e Ma'soumeh University. Qom. Iran; f.zhian@hmu.ac.ir

Received: 03/04/2022

Accepted: 07/06/2022

Introduction

A large number of traditions on various issues such as religious rules and beliefs have been narrated only from one chain of transmission and by a single transmitter, which are referred to as *Munfarid* in Hadith terminology. This type of tradition is so important that some consider it useful to discuss the reliability and unreliability of transmitters when the transmitter in question has transmitted one or more *Munfarid* tradition(s). Although it is often assumed in theory that a single tradition may not cause the rejection of a tradition, a group of scholars consider this a sign of illusion and weakness of the transmitter and in many cases such traditions are regarded as defective because of having a single transmitter. A case study of many rejected *Munfarid* traditions can determine the authenticity of the Hadiths narrated by a single transmitter and the conditions for their acceptance or non-acceptance. Thus, this research seeks to clarify the authenticity of *Munfarid* traditions and their relationship with the character and state of the single transmitter.

Materials and methods

This research used a descriptive-analytical method and by a case study of many rejected *Munfarid* traditions, it discovered their authenticity and the conditions for their acceptance or non-acceptance.

Results and findings

Although it may seem that weakness of transmitters along with *tafarrud* in tradition can reject a Hadith, one cannot claim that *Munfarid* Hadiths transmitted by weak transmitters are always rejected; nor can it be claimed that *Munfarid* Hadiths transmitted by reliable transmitters are always accepted; sometimes the evidence of authenticity might be stronger than assuming a single or weak transmitter, while a reliable Hadith might be in conflict with the certain evidence or consensus of experts. It is often said that if a weak transmitter is not the sole one in tradition, his tradition will be acceptable; however, what is accepted in these cases actually results from other characteristics of the tradition (such as being narrated through reliable transmitters or the fame and multiplicity of traditions) which lead to its acceptability; therefore, it can be argued that if a group of weak transmitters

transmit a single tradition, though it will not be *Munfarid* anymore, it will not have the requirements of a Hadith unless other evidence such as successive transmission or *tadafur* accompany that. Although the rejection of *Mutafarridāt* is not specific to traditions that always have contradictory evidence, the conflict between *Munfarid* and commonly transmitted Hadiths is the most important factor that causes the rejection of these Hadiths; if the transmitter is the most reliable of all reliable transmitters but his sole tradition is accompanied with the opposition of the companions or it is in conflict with the common transmission, it will be rejected; it seems that the dissemination of traditions in the context of the Islamic community and especially among Shia, solely reflects the evidence for authenticity and transmitters of Muslim Hadiths and Hadith scholars weigh and evaluate the traditions transmitted from the transmitters with the hadiths disseminated throughout the community. A case that may lead to the non-acceptance of *Mutefarrid* traditions is when such a Hadith states a ruling on a widespread situation ('Am al-Balwā). There are numerous cases where such traditions are rejected because of having a single transmitter and it can be argued that there is no controversy over the non-acceptance of *Munfarid* Hadiths concerning the widespread situations and the statement attributed to 'Allāme Ḥillī is not right; however, it is noteworthy that the vast majority of such cases are used for argumentation and rejection of the evidence of the opponents. The reason for this can be found in the knowledge of scholars of many factors that made the widespread transmission and dissemination of Shia traditions impossible; among other things are Taqīyyah, impact of unfavorable factors on the fields of Hadith and cautious treatment and considerations of the religious elders in communicating with their students, common understanding of community, etc.; while such restrictions did not and do not exist for Sunni traditions.

Conclusion

Studies show that rejected *Munfarid* traditions are always accompanied with other evidence of weakness, particularly the weakness of the transmitter and opposition to the generally received tradition. Sometimes, despite the reliability of the transmitter, different standards of selection and tradition by the transmitter and others have led to the rejection of *Munfarid* traditions. If a widespread situation (that affects all) is accompanied with *tafarrud* in tradition, it will place the tradition under suspicion and doubt and, not to mention that, when this factor contradicts the opponents' opinion can lead to the rejection of *Munfarids* and it can be argued that knowledge of the factors involved in the impossibility of the widespread dissemination of some traditions has caused many *Munfarid* traditions characterized by widespread situation not to be affected.

Keywords: Mutefarrid, Munfarid, authenticity of traditions, rejected traditions, widespread situation ('Am al-Balwā).

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، شماره ۳۰

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۲۷-۳۵۰

فضایل و مناقب حضرت زهرا علیها السلام

ناصر رفیعی محمدی*

چکیده

صدیقۀ طاهره حضرت زهرا علیها السلام یگانه یادگار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و آیینۀ تمام‌نمای شخصیت آن بزرگوار است؛ شخصیتی که مدح او در آیات قرآن، سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله و کلمات ائمه معصومین علیهم السلام متجلی است، کاوش در منابع و مصادر تفسیری، حدیثی و تاریخی فریقین منشوری از این کمالات را در برابر دیدگان ما قرار می‌دهد تا بیشتر به عظمت و جایگاهش پی ببریم. مسئله اساسی این پژوهش واکاوی گزارش‌های تفسیری و حدیثی، و استخراج مهم‌ترین فضایل مشترک آن حضرت با سایر معصومین علیهم السلام و فضایل انحصاری و اختصاصی ایشان است. در این پژوهش تلاش شده با مراجعه به کهن‌ترین منابع شیعه و سنی و با تکیه به روش توصیفی و تحلیلی منابع اصلی مورد بررسی قرار گرفته و بخشی از ویژگی‌های آن بانوی بزرگوار فهرست شود. مهم‌ترین نتایج استخراج‌شده دستیابی به فضایل مشترک آن حضرت در قرآن مانند آیه تطهیر، مباحله، مودت و اطعام است که هر کدام دلالت بر منقبتی عظیم دارد. دیگر نتیجه این پژوهش معرفی فضایل اختصاصی ایشان مانند پاره تن پیامبر صلی الله علیه و آله، ام ابیهای رسول خدا صلی الله علیه و آله کفو و رکن علی علیه السلام بودن و مظهر خیر کثیر است.

کلیدواژه‌ها: فضایل، مناقب، فاطمه زهرا علیها السلام

* دانشیار، مجتمع آموزش عالی تاریخ، سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه، قم، ایران/
naser_rafiemohamadi@miu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۸

۱. مقدمه

حضرت زهرا علیها السلام منشوری از فضایل و کمالات بی‌شمار انسانی است که قالب الفاظ گنجایش ترسیم آن را ندارد؛ منشوری که هر زاویه‌اش دلالت بر بخشی از عظمت روحی آن حضرت دارد؛ شخصیتی که پیامبر اعظم او را ستوده و نمونه آرمانی همه جوامع انسانی معرفی کرده است. در این نوشتار، ابتدا به شمارش فهرست‌وار بخشی از این فضایل پرداخته می‌شود.

۲. فضایل مشترک با پنج تن

۱. مصداق آیه تطهیر؛ ۲. مصداق آیه مباحله و مشارکت در مباحله؛ ۳. مورد سفارش در آیه مودت؛ ۴. از مصداق شجره طیبه؛ ۵. از مصداق کلمات در آیه «فَلْتَلَقِ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ»؛ ۶. از مصداق ذوی القربی؛ ۷. مصداق آیه اطعام در سوره «هل أتى»؛ ۸. از مصداق آیه ایثار؛ ۹. عصمت؛ ۱۰. طلایه‌دار شفاعت؛ ۱۱. محدثه؛ ۱۲. دارای ولایت تکوینی و اعجاز؛ ۱۳. عالم به غیب؛ ۱۴. سبب آفرینش عالم هستی؛ ۱۵. نورانیت؛ ۱۶. تقدم در ورود به بهشت؛ ۱۷. لزوم اطاعت؛ ۱۸. کشتی نجات؛ ۱۹. روشنی‌بخش محشر؛ ۲۰. طینت بهستی.

۳. فضایل اختصاصی

۱. پاره تن پیامبر؛ ۲. ام ابیها؛ ۳. سرور زنان عالم؛ ۴. الگوی امامان؛ ۵. معیار رضایت و خشم خدا؛ ۶. تنها کفو علی علیه السلام؛ ۷. حوریه‌ای در صورت انسان؛ ۸. باطن شب قدر؛ ۹. محبوب‌ترین نزد پیامبر؛ ۱۰. بتول و بریده؛ ۱۱. شهیده ولایت (اولین فدایی)؛ ۱۲. رکن علی بن ابیطالب علیه السلام؛ ۱۳. مظهر خیر کثیر.

۴. پیشینه تحقیق

آثار فراوانی توسط دانشمندان شیعه و سنی در قالب مجموعه‌های روایی در زمینه فضایل و مناقب حضرت زهرا علیها السلام نگاشته شده است؛ برخی از این آثار عبارت‌اند از:

۱. مسند فاطمة الزهراء علیها السلام: اثر جلال‌الدین سیوطی؛
۲. الثغور الباسمة فی فضائل السيدة الفاطمة: اثر جلال‌الدین سیوطی؛
۳. مسند فاطمة الزهراء علیها السلام: اثر عزیزالله عطاری؛
۴. مناقب فاطمة الزهراء علیها السلام و ولدها: اثر محمد بن جریر طبری امامی؛

۵. مناقب فاطمة الزهراء علیها السلام: اثر محمد بن عبدالله نیشابوری؛
۶. الخصائص الفاطمية: اثر محمد باقر الکجوری؛
۷. فاطمة بنت النبی سیرتها، فضائلها: اثر مسندها ابراهیم بن عبدالله؛
۸. اعلموا انی فاطمة: اثر عبدالحمید مهاجر؛
۹. فاطمة الزهرا من المهد الى اللحد: اثر سید محمد کاظم قزوینی؛
۱۰. کتابنامه حضرت زهرا علیها السلام: اثر محمد علی انصاری.

۵. اوصاف و فضایل مشترک

فضایلی که بین حضرت زهرا علیها السلام و سایر پیشوایان معصوم علیهم السلام مشترک است، عبارت‌اند از:

۵-۱. آیه تطهیر

براساس روایات صحیح و قابل اعتماد، آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) در اواخر عمر رسول خدا صلی الله علیه و آله در خانه ام سلمه و در شأن پنج تن فرود آمد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بعد از نزول آیه، علی علیه السلام، حضرت زهرا علیها السلام و حسنین علیهم السلام را گرد خود جمع نمود، عبا بر سرشان قرار داد و فرمود: «اللهم هؤلاء اهل بیتی.»

ایشان در پاسخ ام سلمه که عرض کرد آیا من هم با آنانم؟ فرمود: «تو در جایگاه خود هستی؛ تو برتری» (ترمذی، بی تا: ج ۵، ۳۲۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ج ۵، ۳۷۷؛ کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ۲۸۶؛ طوسی، بی تا: ۳۶۸؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ۴۱۶).

فیض کاشانی می‌گوید: «روایات مربوط به نزول آیه تطهیر در شأن پنج تن از طریق اهل سنت و شیعه بیش از آن است که شمرده شود» (فیض کاشانی، ۱۴۰۰ق: ج ۴، ۱۸۹).

سید هاشم بحرانی هشتاد حدیث در زمینه اختصاص آیه تطهیر به اهل کساء نقل می‌نماید (حسینی بحرانی، بی تا: ج ۳، ۱۷۳). علامه طباطبایی نیز روایات وارده در این باره را بیش از هفتاد حدیث دانسته است که به چهل طریق می‌رسد.

جماعت زیادی از دانشمندان فریقین نزول آیه تطهیر را در شأن اصحاب کساء نقل نموده‌اند (ر.ک: موحد ابطحی، ۱۴۰۴ق؛ اشراقی و لنکرانی، ۱۳۹۱ش؛ مرتضی عاملی، ۱۴۱۳ق؛ موسوی کرمانی، ۱۳۹۱ق؛ فاضلی، بی تا: ۱۶۲).

روایات تسلیم نیز این سبب نزول را تأیید می‌کند. براساس این روایات، پیامبر

اعظم ﷺ مدت‌ها (بین ۴۰ روز تا ۹ ماه به حسب اختلاف نقل) به در خانه حضرت زهراء علیها السلام می‌آمد و پس از سلام می‌فرمود: «الصلاة یا اهل البیت.» آنگاه به قرائت آیه تطهیر می‌پرداخت (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ج ۵، ۳۷۷؛ قندوزی حنفی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ۱۳۶، باب ۳۳؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق: ج ۷، ۵۹؛ طوسی، بی‌تا: ۲۵۱؛ ترمذی، بی‌تا: ج ۵، ۳۵۲؛ برای تحقیق بیشتر، ر.ک: محمدی ری شهری، ۱۳۷۹ش: باب «تحقیق حول روایات التسلیم»، (۷۰).

۲-۵. آیه مباهله

مباهله از «بهل» به معنای لعنت و نفرین است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ۱۹۸، ماده «بهل»). ذیل این آیه، روایات متعددی از فریقین رسیده؛ مبنی بر اینکه وقتی مسیحیان نجران و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قرار مباهله گذاشتند، رسول خدا صلی الله علیه و آله امام علی علیه السلام، حسنین علیهما السلام و حضرت زهراء علیها السلام را همراه آورد. اطلاق کلمه «نساءنا» در آیه بر حضرت زهراء علیها السلام از افتخارات و فضایل آن حضرت است؛ زیرا هنگام مباهله بایستی بهترین و محبوب‌ترین افراد را آورد تا خدا دعا را مستجاب نماید. حتی نصاری به فضیلت همراهان پیامبر پی بردند. اسقف آنان گفت، من در سیمای آنان چنین می‌بینم که اگر از خدا بخواهند کوهی از کوه‌ها جدا شود، چنین خواهد کرد. از این رو مباهله نکردند (زمخشری، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ۳۶۹). روایان متعددی از اهل سنت به نقل این جریان پرداخته‌اند (قشیری نیشابوری، ۱۳۷۴ق: ج ۷، ۱۲۰؛ ترمذی، بی‌تا: ج ۵، ۵۹۶؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ق: ج ۳، ۱۵۰). در اینجا به ذکر دو نمونه می‌پردازیم.

نمونه اول: در معتبرترین کتاب‌های اهل سنت یعنی صحیحین، جریان مباهله تبیین شده است. مسلم (م ۲۶۱) در جلد هفتم صحیح، باب فضایل علی علیه السلام حدیث مستندی را از عامر بن سعد بن ابی وقاص به نقل از پدرش سعد گزارش می‌کند و در این حدیث آمده است.

معاویة بن ابی سفیان به سعد فرمان داد و گفت: چه چیزی مانع شده است که ابوتراب را ناسزا بگویی؟ سعد گفت: سه چیز را که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام گفت، به یاد می‌آورم و هرگز وی را دشنام نمی‌گویم و برای من یکی از آن سه، محبوب‌تر از شتران سرخ‌موست (قشیری نیشابوری، ۱۳۷۴ق: ج ۷، ۱۲۰).

در این حدیث سعد به روایت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در فضیلت امام علی علیه السلام در جریان جنگ تبوک، جنگ خیبر و مباحله اشاره می‌کند. او درباره آیه مباحله چنین می‌گوید: «ولما نزلت هذه الآية "فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ" دعا رسول الله عليا و فاطمة و حسنا و حسينا فقال اللهم هولاء اهلي» (همان: ۱۲۰ و ۱۲۱).

و هنگامی که آیه «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَكُمْ» نازل شد، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و حسن علیه السلام و حسین علیه السلام را خواست و فرمود: «بارخدایا! اینان خانواده من اند.»

نمونه دوم: ترمذی (م ۲۷۹) در سنن خویش نیز همین حدیث را آورده است: «حدثنا قتيبة اخبرنا حاتم بن اسماعيل عن بكر بن مسمار عن عامر بن سعد عن ابيه قال لما نزلت هذه الآية "فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ" دعا رسول الله عليا و فاطمة و حسنا و حسينا فقال اللهم هولاء اهلي» (ترمذی، بی تا: ج ۴، ۲۹۳، ح ۴۰۸۵).

ترمذی در توصیف این حدیث شریف، آن را ستوده، می‌نویسد: «هذا حدیث حسن غریب صحیح» (همان جا).

حاکم نیشابوری (م ۴۰۵) در کتاب *معرفة علوم الحديث*، فضیلت حضور اهل بیت علیهم السلام در مباحله را متواتر دانسته است: «قد تواترت الاخبار في التفاسير عن عبدالله بن عباس و غيره ان رسول الله صلی الله علیه و آله اخذ يوم المباحلة بيد علي و حسن و حسين و جعلوا فاطمة و راءهم ثم قال هولاء ابناونا و انفسنا و نسونا فهلما انفسكم و ابناكم و نساءكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين» (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۴ق: ۵۰).

جالب اینجاست که حتی شخصیت متعصبی مانند ابن تیمیه هم اعتراف کرده که غیر از پنج نفر گفته شده، کسی دیگر در این جریان نبود (ابن تیمیه، ۱۳۲۲ق: ج ۷، ۱۲۲-۱۳۰). بنابراین، فضیلت یادشده در کتاب‌های معتبر اهل سنت تردیدبردار نیست.

۳-۵. آیه مودت

رسول خدا صلی الله علیه و آله اجر رسالت خویش و تلاش ۲۳ ساله‌اش را در راه گسترش توحید و خداپرستی، محبت نزدیکان اعلام می‌کند. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که قربی چه کسانی هستند که رسول خدا صلی الله علیه و آله مزد رسالت خود را دوستی و محبت آنان اعلام نموده است؟ بسیاری از دانشمندان شیعه و سنی طبق روایات متعدد رسیده از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله مراد از قربی را علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و دو فرزندش دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۵ق: ۲۵؛

۳۲۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۳۲۷-۳۵۰

طبرانی، ۴۰۴ق: ج ۱۱، ۳۵۱؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۸: ۳۹۸؛ الهیثمی، ۱۳۸۵ش: ۱۷؛ حاکم نیشابوری، ۴۰۶ق: ج ۲، ۴۴۴؛ ابن حنبل، ۴۱۱ق: ج ۱، ۱۹۹؛ حاکم حسکانی، ۴۱۱ق: ج ۲، ۱۹۱؛ سیوطی، ۴۰۴ق: ج ۶، ۷.

علامه مجلسی ۳۲ روایت در این موضوع آورده است، امامان و پیشوایان معصوم علیهم‌السلام در مواردی به این آیه استناد نموده‌اند. امام حسن علیه‌السلام بعد از شهادت پدر بزرگوارش ضمن خطبه‌ای فرمود: «من از اهل بیتی هستم که خداوند دوستی و مودت آن‌ها را بر هر مسلمان واجب نموده است» (حاکم نیشابوری، ۴۰۶ق: ج ۳، ۱۷۲؛ قندوزی حنفی، ۴۱۶ق: ج ۲، ۲۱۳؛ طبرسی، ۴۰۶ق: ج ۹، ۱۰ و ۴۲؛ فیض کاشانی، ۴۰۰ق: ج ۴، ۳۷۴). قابل ذکر است روایات رسیده در این خصوص تعابیر مختلفی دارد که قابل جمع است. تعابیری مانند علی علیه‌السلام و فاطمه علیه‌السلام و ابناهما علیهم‌السلام، فاطمه علیه‌السلام و ولدها علیهم‌السلام، علی علیه‌السلام و فاطمه علیه‌السلام و ولدهما علیهم‌السلام.

در منابع شیعی، روایاتی آمده که مصداق آیه مودت را اهل بیت یا ائمه معرفی کرده است. از امام باقر علیه‌السلام روایت شده که در مورد تفسیر قربی فرمودند: «یعنی فی اهل بینه» (حسینی بحرانی، بی تا: ج ۷، ۸۴).

در روایت دیگری از ایشان آمده که فرمودند: «هم الائمة» (کلینی، ۳۸۸ق: ج ۱، ۴۱۳؛ عروسی حویزی، ۴۱۲ق: ج ۴، ۵۷۳؛ مجلسی، ۴۱۵ق: ج ۲۳، ۲۵۱). مصداق اتم این آیه، حضرت علی علیه‌السلام، فاطمه علیه‌السلام و حسنین علیهم‌السلام هستند. همچنین سایر پیشوایان معصوم علیهم‌السلام نیز به حکم عصمت و انتساب به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از مصداق قربی محسوب می‌شوند.

۴-۵. آیه اطعام (بخشی از سوره هل اتی)

بخش قابل توجهی از تفاسیر فریقین، ذیل این آیه و سوره «هل اتی» روایت نموده‌اند که آیات «إِنَّ الْأَبْرَارَ... كَانَتْ سَعْيَكُمْ مَشْكُورًا» (انسان: ۲۲-۵) در شأن امام علی علیه‌السلام حضرت زهرا علیه‌السلام و حسنین علیهم‌السلام و فضه نازل شده است.

ابن عباس می‌گوید: «حسنین علیهم‌السلام بیمار شدند. رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با عده‌ای از مردم به عیادت آنان آمد. برخی افراد پیشنهاد کردند یا ابالحسن خوب است برای شفای فرزندان نذری نمایی. آنان نذر کردند، اگر حسنین علیهم‌السلام شفا یافتند، سه روز روزه بگیرند.

پس از آنکه حسنین علیهم السلام شفا یافتند، اهل خانه روزه گرفتند و این درحالی بود که در خانه چیزی برای افطار نبود. امام علی علیه السلام سه صاع گندم قرض نمود. حضرت زهرا علیها السلام یک صاع را آرد نمود: نان پخت، هنگام افطار مسکینی در زد و درخواست کمک نمود. این خاندان همگی نان افطار خود را ایثار نمودند. فضا نیز تبعیت نمود. آن شب با آب افطار نمودند. روز دوم و سوم نیز این جریان در مورد یتیم و اسیر تکرار شد.

صبح روز چهارم هنگامی که علی علیه السلام و حسنین علیهم السلام نزد رسول خدا آمدند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با دیدن چهره ضعیف آنان گریان شد. در این هنگام جبرئیل نازل شد و سوره هل ائی را قرائت نمود» (زمخشری، ۱۴۱۴ق: ج ۴، ۱۶۹؛ فخر رازی، ۱۴۱۳ق: ج ۸، ۲۷۶؛ ابن جزری، ۱۴۱۵ق: ج ۵، ۵۳۰؛ صدوق، ۱۴۱۷ق: ۳۳۲).

آلوسی درباره اینکه چرا در این سوره به رغم ذکر هجده نعمت بهشتی از حورالعین ذکری نیامده است، می نویسد: «رعاية لحرمة البتول و قره عین الرسول» (آلوسی، ۱۴۰۵ق: ج ۲۹، ۱۵۸)؛ به دلیل رعایت حرمت بتول و نور چشم حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله قابل توجه است برخی روایات، بیانگر آن است که اهل بیت علیهم السلام در یک روز سه نوبت به مسکین و یتیم و اسیر اطعام نموده اند (قمی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ۲۵۰). این منقبت که از مناقب مشترک اهل بیت علیهم السلام است، در منابع مختلفی از فریقین آمده است. حتی برخی کتاب مستقلی در این زمینه نوشته اند (ر.ک: العاصمی، ۱۴۱۸ق).

۵.۵ عصمت

عصمت در لغت به معنای منع و نگهداری است (ابن منظور، ۱۴۱۶ق: ج ۱۲، ۴۰۲، ماده «عصم»). در اصطلاح نیز عصمت، عصمت لطفی است که خداوند در حق مکلف انجام می دهد؛ به گونه ای که فرد در عین توانایی و اختیار به واسطه این لطف، انگیزه ای بر ترک طاعت و انجام معصیت ندارد (ر.ک: المقداد، ۱۴۰۵ق: ۳۰۱؛ علم الهدی، ۱۴۰۵ق: ج ۳، ۳۲۵).

حضرت فاطمه علیها السلام تنها زن معصوم در اسلام است که در کنار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و دوازده امام قرار گرفته است. عصمت آن حضرت ریشه در آیات قرآن، روایات و تاریخ زندگی سراسر نورانی اش دارد. آیه تطهیر یکی از دلایل این منقبت است. دلیل دیگر بر عصمت آن حضرت سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ۳۹۳) در محوریت

خشم و خشنودی فاطمه علیها السلام و پاره تن خود خواندن و آزار او را اذیت و آزار خدا و پیامبر دانستن است.

۶-۵. محدثه

یکی دیگر از مناقب مشترک حضرت زهرا علیها السلام تحدیث و گفت‌وگوی فرشتگان با آن حضرت است. مراد از محدثه بودن گفت‌وگو و سخن گفتن مستقیم فرشتگان با معصومین است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «ان فاطمة مكثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خمسة و سبعین یوما و كان دخلها حزن شدید علی اییها و كان جبرئیل عليه السلام یاتیها فیحسن عزاءها علی اییها و یطیب نفسها و یخبرها عن اییها و مكانه» (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ۳۵۶).

فاطمه علیها السلام ۷۵ روز پس از پدر زنده بود. از مرگ پدر اندوه سختی او را فراگرفت. جبرئیل حضورش رسید و او را در مرگ پدر نیکو تسلیت می‌گفت و او را خشنود می‌ساخت و از احوال پدر و مقام او، فاطمه علیها السلام را آگاه می‌ساخت.

در روایت دیگری امام صادق علیه السلام فرمود: «فاطمه علیها السلام را از آن جهت محدثه خواندند که ملائکه به حضورش آمده و با وی گفت‌وگو می‌نمودند و سخن می‌گفتند؛ همان‌طور که با مریم دختر عمران سخن می‌گفتند» (مجلسی، ۱۴۱۵ق: ج ۴۳، ۷۸).

محور گفت‌وگوها در روایات، آرام نمودن حضرت در عزای پدر و تسلیت گفتن، خبردهی از سرنوشت فرزنداناش («یخبرها بما یكون بعدها فی ذریته»؛ کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱: ۳۵۶) و شکل‌گیری مصحف (مجلسی، ۱۴۱۵ق: ج ۴۳، ۸۰) ذکر شده است. اغلب این گفت‌وگوها بعد از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده است.

۷-۵. ولایت تکوینی

«ولی» در نگاه لغت‌شناس خبیر (ابن فارس) تنها یک معنا دارد: قرب و نزدیکی. تمام مشتقات این ریشه به همین معنا بازگشت می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۶، ۱۴۱). راغب اصفهانی «ولاء و توالی» را چنین توضیح داده است: «دو چیز یا بیشتر که پشت سرهم بوده و طوری با همدیگر متحد شوند که چیزی غیر از خودشان میانشان فاصله نیندازد» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۵۳۳).

بنابراین ولایت را می‌توان برداشته شدن واسطه بین دو چیز دانست؛ به‌گونه‌ای که آن دو به یکدیگر نزدیک شده و هیچ واسطه‌ای بین آن‌ها نباشد، پیروی کامل از ولی بدون

هیچ فاصله و واسطه، همان ولایت‌مداری است.

از این رو، عرب به معتق، صاحب، ابن عم، ناصر و همسایه، مولی می‌گوید؛ چراکه در تمام این عناوین، نزدیکی و عدم فاصله لحاظ گردیده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۶، ۱۴۱).

راغب، ولایت (به کسر واو) را یاری کردن و ولایت، و ولایت (به فتح واو) را سرپرستی دانسته و می‌گوید: «بعضی، حقیقت هر دو واژه را سرپرستی و به عهده گرفتن کار دانسته‌اند.»

در ادبیات دینی ما، ولایت یک اصطلاح گردیده و دارای جایگاه رفیع و ارزشمندی است. ولایت از یک نگاه به دو قسم «تشریحی» و «تکوینی» تقسیم می‌گردد:

ولایت تشریحی: حاکمیت و سرپرستی قانونی و الهی که گاه در مقیاس محدودی مانند ولایت پدر و جد بر طفل صغیر و گاه در مقیاس وسیع و گسترده مانند ولایت حاکم اسلامی بر تمام مسائل مربوط به «حکومت» و «اداره کشور اسلامی» است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱ش: ج ۹، ۱۶۱).

ولایت تکوینی: آن است که بتواند به فرمان و اذن خداوند در جهان آفرینش و تکوین تصرف کند و برخلاف عادت و جریان طبیعی عالم اسباب، حوادثی را به وجود آورد؛ مانند بیمار غیرقابل‌علاجی را که به اذن خدا با نفوذ و سلطه‌ای که خداوند در اختیار او گذارده، شفا دهد (همان‌جا).

شهید مطهری از این گونه ولایت با عنوان «ولاء تصرف» یا «ولاء معنوی» یاد کرده و آن را بالاترین مرحله ولایت دانسته است و می‌نویسد: «نظریه ولایت تکوینی از یک طرف مربوط به استعدادهای نهفته در «انسان» است و حالاتی که این موجود شگفت بالقوه دارد و قابل به فعلیت رسیدن است و از طرف دیگر مربوط به رابطه این موجود با خداست» (مطهری، بی تا: ۵۶).

شواهد متعددی از قرآن، مبنی بر ولایت تکوینی اولیا و انبیا وجود دارد (ر.ک: یوسف: ۹۳؛ بقره: ۹۶؛ نمل: ۳۸؛ آل عمران: ۷۹). تأثیر و تصرف در علل و اسباب طبیعی به اذن الهی بوده و هیچ منافاتی با توحید خالص ندارد. روایات فراوانی به اثبات این مقام معنوی برای امامان معصوم پرداخته است (اربلی، ۱۴۰۱ق: ج ۲، ۳۵۴). تاریخ زندگی

۳۳۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۳۲۷-۳۵۰

حضرت زهراء علیها السلام نیز صحنه‌های متعددی از این قدرت و تصرف را گزارش می‌کند. سلمان می‌گوید: «آسیای دستی منزل حضرت زهراء علیها السلام را دیدم؛ بدون آنکه کسی آن را بگرداند، حرکت می‌کرد» (طبری، ۱۳۶۳ش: ۴۸).
همین روایات، از میمونه همسر پیامبر نیز نقل شده است (ر.ک: رحمانی همدانی، ۱۳۷۲ش: ۹۹).

در نقل دیگری آمده: «هنگامی که امیرالمؤمنین علیه السلام را با اکراه از منزل برای اخذ بیعت بیرون بردند. فاطمه علیها السلام همراه او بیرون آمد تا به قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله نزدیک گردید، فرمود: دست از پسرعمویم بردارید، اگر او را رها نکنید به درگاه خدا ناله می‌زنم. سلمان می‌گوید: به خدا قسم دیدم که پایه دیوارهای مسجد رسول خدا صلی الله علیه و آله از جا کنده شد. من خود را نزدیک فاطمه علیها السلام رساندم و عرض کردم خداوند پدرت را به رحمت برانگیخت، تو آن‌ها را گرفتار عذاب نکن» (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق: ۱۸۶؛ قمی، ۱۴۱۱ق: ۸۷).

۸.۵. علم غیب

یکی از ویژگی‌های انبیا و پیشوایان معصوم، آگاهی از غیب است. غیب در برابر شهود بر دو بخش است: غیب مطلق و نسبی. با بررسی آیات قرآن در این زمینه می‌توان گفت علم غیب ذاتی و مطلق مخصوص خداست و در رابطه با غیرخداوند، علم غیب اعطایی، همواره با اذن الهی است. علم غیب از طریق وحی و ویژه انبیای الهی است؛ اما گونه‌های دیگر آگاهی از امور غیبی فراوان بوده و برای غیر انبیا نیز امکان دارد روایات گوناگونی در این زمینه رسیده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ۲۶۰، باب «أن الأئمة يعلمون علم ما كان و ما یكون»؛ مجلسی، ۱۴۱۵ق: ج ۲۶، ۱۸، باب «جهات علومهم»).

منابع روایی و تاریخی مواردی از علم غیب حضرت زهراء علیها السلام را گزارش نموده‌اند. از آن جمله سلمان گوید: «عمار برایم نقل کرد که روزی حضرت علی علیه السلام وارد منزل شد. حضرت زهراء علیها السلام گفتند نزدیک بیا تا از حوادث گذشته و آینده تا قیامت برایت بگویم...» (مجلسی، ۱۴۱۵ق: ج ۴۳، ۸).

۹.۵. فاطمه علیها السلام در قیامت

خدای متعال جایگاه ویژه‌ای به حضرت زهراء علیها السلام در قیامت بخشیده است.

الف) ورود به محشر

قیامت صحنه ورود شکوهمند فاطمه علیها السلام است؛ به گونه‌ای که مقام آن حضرت برای همگان روشن می‌شود. ایشان سوار بر مرکب وارد محشر می‌شود. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «در قیامت تنها چهار نفر سوار بر مرکب می‌آیند: من بر براق، برادرم صالح بر شتر، دخترم فاطمه بر شتر من غضباء و علی علیه السلام بر شتری از بهشت» (شیخ طوسی، بی تا: ۳۵). در روایت دیگری آمده است حضرت زهرا علیها السلام در میان استقبال گسترده فرشتگان و حوریان به همراهی مریم، خدیجه، حوا و آسیه به صحرای محشر می‌آید (مجلسی، ۱۴۱۵ق: ج ۴۳، ۲۲۵ و ۲۲۶). در این لحظه، به همگان ندا داده می‌شود چشم‌ها را فروبندید تا دختر پیامبر از صراط عبور کند (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ق: ج ۳، ۱۶۶؛ متقی هندی، ۱۳۹۷ق: ش ۳۴۳۰۹).

ب) شفاعت ویژه در محشر

قیامت، صحنه شفاعت کم‌نظیر دختر پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله از شیعیان و دوستداران است. رسول خدا صلی الله علیه و آله به او می‌فرماید: «ای محبوب من! آنچه می‌خواهی طلب کن تا به تو اعطا شود. شفاعت کن که شفاعت تو قبول می‌شود» (صدوق، ۱۴۱۷ق: ۱۶؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ق: ج ۳، ۱۵۳).

در روایت مفصلی از امام باقر علیه السلام آمده است: «فاطمه علیها السلام با شکوه خاصی وارد محشر می‌شود. او کنار در بهشت قرار می‌گیرد، اما وارد نمی‌شود و می‌گوید خدایا از تو می‌خواهم مقام مرا در چنین روزی برای همه آشکار کنی. ندا می‌رسد ای دختر پیامبر به سوی اهل محشر برگرد و هر که را خواستی از دوستان شفاعت کن» (مجلسی، ۱۴۱۵ق: ج ۴۳: ۶۴).

۶. فضایل اختصاصی

فضایل اختصاصی حضرت فاطمه علیها السلام را می‌توان در موارد ذیل برشمرد:

۱-۶. کنیه ام ابیها

از کنیه‌های مشهور و ویژه حضرت زهرا علیها السلام که در روایات فریقین آمده (ذهبی، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ۱۱۹؛ ابن جزری، ۱۴۱۵ق: ج ۵، ۵۲۰؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ۱۸۹۹؛ مجلسی، ۱۴۱۵ق: ج ۴۳، ۱۹)، «ام ابیها» است. امام باقر علیه السلام فرمود: «ان فاطمة علیها السلام کانت تکنی ام»

اینها؛ همانا فاطمه علیها السلام امّ اییها لقب گرفت» (مجلسی، ۱۴۱۵ق: ج ۴۳، ۱۶).
 فرزندان آن حضرت، به کنیه «امّ اییها» برای ایشان تصریح کرده‌اند (ر.ک: فاضلی، بی تا؛ موسوی، ۱۳۷۹ق). درباره پیدایش این کنیه تنها از گزارش کوتاه در کتاب کشف الغمه آگاهی داریم. نویسنده این کتاب (ابن ابی الفتح الاربلی) (م ۶۹۳) در باب «فی فضائل الفاطمة» می نویسد: «كان النبي صلى الله عليه وآله يعظم شأنها و يرفع مكانها و كان يكنيها "بأمّ اييها" ويحلها من محبة ما لا يقاربها فيه احد و لا يوازيها» (اربلی، ۱۴۰۱ق: ج ۲، ۹۰).
 این گزارش گرچه مرسل است، از آنجاکه کتاب کشف الغمه از متون کهن در این زمینه است، توجه ویژه‌ای را می طلبد. این عبارت نشانگر آن است که علاقه مندی ویژه پیامبر صلى الله عليه وآله به دخترش فاطمه علیها السلام سبب گردیده که او را به چنین کنیه‌ای مفتخر سازد (مادرپدرش).

استعمال مجازی کنیه «امّ اییها» برای فاطمه علیها السلام نیازمند نوعی ارتباط با اوصاف آن حضرت است. شاید خانه داری و خدمت‌گزاری به پیامبر صلى الله عليه وآله پس از حضرت خدیجه علیها السلام او را شایسته این کنیه نموده است.

همچنین می توان گفت با توجه به اینکه کلمه «أم» به معنای اصل و ریشه به کار می رود (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۲۹، واژه «أم»؛ «يقال لكل ما كان اصل لوجه الشئ او بربيته او اصلاحه او مبدئه، ام»)، شاید وجه این تعبیر در مورد حضرت زهرا علیها السلام آن است که وی اصل و ریشه شجره طیبه رسالت است و نسل پیامبر، تنها از طریق آن حضرت ادامه یافت. در روایات نیز آمده است که رسول خدا صلى الله عليه وآله فرمودند: «أنا شجرة و فاطمة فرعها و علی أغصائها و الحسن و الحسين ثمرها» (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ق: ج ۳، ۱۷۴).

البته این تعبیر می تواند نشانگر نهایت علاقه پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله به حضرت فاطمه علیها السلام نیز باشد. هنگامی که کسی فرزند خود یا فرد دیگری را بیش از حد دوست داشته باشد، او را با کنیه «أم» یا «أب» خطاب می کند؛ یعنی از شدت دوستی به منزله پدر و یا مادر است (تبریزی انصاری، ۱۳۸۲: ۵۰).

۲-۶. پاره تن پیامبر صلى الله عليه وآله

پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله همه فرزندانش را دوست داشت؛ اما این دوستی و محبت در مورد

حضرت زهرا علیها السلام فراتر از حد طبیعی بود. محبتی که تنها رنگ عاطفی نداشت بلکه در حد شیفتگی بود و پیام خاصی داشت. این محبت در حدی بود که موجب اعجاب و اعتراض برخی همسران پیامبر گردید. تعابیر «مضغة منی، شعر منی، شجرة منی، روحی التي بین جنبی، بهجة قلبی و بضعة منی»، در منابع فریقین آمده است (ر.ک: نورالله شوشتری، بی تا، ج ۱۰: ۱۷۸ به بعد).

۳-۶. محبوب‌ترین نزد پیامبر صلی الله علیه و آله

حضرت زهرا علیها السلام نزد پدر قرب و منزلتی ویژه داشت. منزلتی که فراتر از دوستی عادی یک پدر به فرزند است. فاطمه علیها السلام محبوب‌ترین شخص نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله بود. اسامه بن زید از پدرش نقل می‌کند: برخی اصحاب پیامبر در مورد محبوب‌ترین شخص نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله گفت‌وگو می‌کردند. آنان نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند و از موضوع سؤال کردند. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: فاطمه علیها السلام. پرسیدند از مردان، فرمود علی بن ابی طالب علیه السلام (همان: ۱۶۷، به نقل از: مناقب خوارزمی). از عائشه نیز سوال شد محبوب‌ترین شخص نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله که بود؟ گفت: دخترش فاطمه علیها السلام (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ق: ج ۳، ۱۵۷). هنگامی که علی علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله همین سؤال را نمود حضرت فرمود: «فاطمة احب الی منک و انت اعز الی منها؛ فاطمه نزد من محبوب‌تر، و تو عزیزتری» (متقی هندی، ۱۳۹۷ق: ج ۱۳، ۹۴).

رفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با حضرت زهرا علیها السلام نیز شاهد بر این محبت ویژه است.

۴-۶. سروری زنان جهان

فاطمه علیها السلام برترین زن عالم هستی است و بر همه زنان تفوق و برتری دارد؛ به‌گونه‌ای که او را «سیده نساء العالمین» خوانده‌اند. این منقبت در معتبرترین منابع فریقین آمده است. روایت وارد در این زمینه دو دسته است:

الف) روایاتی که حضرت زهرا علیها السلام را به‌صورت خاص سرور زنان دو جهان معرفی می‌کند. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: یا فاطمه بشارت باد بر تو، همانا تو را به عنوان سرور زنان عالمین برگزید (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ق: ج ۳، ۱۵۱).

ب) روایاتی که حضرت مریم را سرور زنان عالم در زمان خود و فاطمه علیها السلام را سرور زنان عالم و اهل بهشت از آغاز تا پایان خوانده است (صدوق، ۱۴۱۷ق: ۱۱۰؛ مجلسی،

۱۴۱۵ق: ج ۴۳، ۲۱).

فاطمه علیها السلام بر همه زنان و بر زنان ممتاز و برگزیده‌ای مانند حضرت مریم، خدیجه و آسیه برتری داشته و برتر زنان از ابتدا تا انتها خواهد بود.

البته روایتی در دست است که فرموده: «ان الله اختار من النساء اربعا، مریم و آسیه و خدیجه و فاطمه» (مجلسی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۶، ۲؛ ج ۴۳، ۱۹؛ ج ۹۹، ۳۸۳).

پرواضح است که این گونه روایات خللی به برتری حضرت زهرا علیها السلام بر سه شخصیت بزرگوار دیگر وارد نمی‌سازد (برای آگاهی بیشتر درباره این احادیث، رک: موسوی، ۱۳۷۹ق: ج ۳، ۱۰۳).

۵.۶ بتول

یکی از اوصاف و مناقب حضرت زهرا علیها السلام، وصف بتول است از ماده «بتل» به معنای قطع، جدا شدن و بریدن (طریحی، ۱۴۰۸ق: ماده «بتل»). در علت این نام‌گذاری پاره‌ای از روایات حاکی از آن است که فاطمه را بتول خواندند زیرا هیچ‌گاه خون حیض و نفاس ندیده. این معنی در روایات متعددی آمده است (صدوق، ۱۳۶۱ش: ۶۴؛ طبری، ۱۳۶۳ش: ۵۶).

البته حیض و نفاس جزء قوانین طبیعت است و تمامی زنان طبق روال عادی و براساس نظام اسباب و مسببات این ویژگی را دارند؛ اما در جهان هستی نمونه‌های عینی گوناگونی داریم که به صورت خرق عادت پیش رفته و مسیر طبیعی را نپیموده است. این موضوع ریشه در قرآن دارد؛ مانند سرد شدن آتش بر ابراهیم علیه السلام (انبیاء: ۶۹)، زایمان همسرش (ساره) در پیروی (ذاریات: ۲۹)، فرزنددار شدن مریم علیها السلام در حال دوشیزه بودن (مریم: ۱۹).

خدای متعال حضرت زهرا علیها السلام را از هر رجس و پلیدی ظاهری و باطنی پاک نمود. حیض و نفاس گرچه ویژگی طبیعی و لازمه ساختمان بدن زن است، در ایامی خاص موجب ترک نماز و روزه می‌شود، و این نقصانی عادی محسوب می‌شود («فاما نقصان ایمانهم ففعودهن عن الصلاة و الصيام فی ایام حیضهن»؛ نهج البلاغه: خطبه ۸۰). رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند، دخترم فاطمه علیها السلام حوریه‌ای در میان انسان‌هاست و از حیض و نفاس پاک است (متقی هندی، ۱۳۹۷ق: ج ۱۳، ۹۴؛ طبری، ۱۴۱۵ق: ۲۶)؛ حتی برخی از زنان

هنگام تولد فرزندان حضرت زهرا علیها السلام از اینکه هیچ خونی مشاهده نکردند تعجب نمودند. هنگامی که موضوع را با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مطرح نمودند، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «فاطمه فرشته‌ای است که در چهره انسان آفریده شده است» (مجلسی، ۱۴۱۵ق: ج ۴۳، ۱۶).

دلایل دیگری نیز برای نامیده شدن به «بتول» برای آن حضرت گفته‌اند. با توجه به اینکه «بتل» به معنای جدا شدن و بریدن است، طبری آن را گسستن از غیر و پیوستن به عبادت الهی دانسته است (طبری، ۱۴۰۶ق: ج ۱۰، ۱۶۰).

و در نهایت، این وجه را برگزیده که: «سمیت فاطمة البتول لانقطاعها عن نساء زمانها فضلا و دینا، حسبا».

اگرچه او نیز در ادامه گفته است: «و قيل لانقطاعها عن الدنيا الى الله» (ابن اثیر، ۱۳۹۹ق: ج ۱، ۹۴).

این‌گونه گمانه‌زنی‌ها بیشتر برگرفته از تحلیل‌های لغوی واژه‌شناسان در بررسی واژه «بتل» است و معمولاً مأثور نیست. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: وجه مشترک این‌گونه گمانه‌زنی‌ها، «بریدن فاطمه علیها السلام از دنیا و عدم تعلق به مادیات است که سبب گشته تا آن حضرت از همه گسسته و به خدا پیوندد و این ویژگی ارزنده، او را از دیگر زنان از جهت دین، فضل و حسب ممتاز گردانیده است» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق: ج ۳، ۱۱۰؛ همان: ج ۱، ۹۴).

۶-۶. محور خشم و خشنودی خدا

رسول اکرم صلی الله علیه و آله در روایات متعددی که از طریق اهل سنت و شیعه نقل گردیده، ضمن پاره تن خود خواندن فاطمه علیها السلام به صورت مطلق، خشم او را خشم خدا و رضای او رضای الهی معرفی می‌کند (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ق: ج ۳، ۱۵۳؛ ابن حنبل، ۱۴۱۱ق: ج ۴، ۳۲۹؛ قشیری نیشابوری، ۱۳۷۴ق: ج ۱۶، ۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ۲۱۰؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۸ق: ج ۵، ۱۳۷). این منقبت علاوه بر اثبات عصمت که برخی بر آن تأکید دارند (ابن ابی الحدید معتزلی، ۱۹۱۱م: ج ۱۶، ۲۷۳)، مبین آبروی عظیم فاطمه علیها السلام نزد خدا و پیامبرش است. زمانی نزد امام صادق علیه السلام برخی عرض کردند، افرادی باور ندارند خدا خشم فاطمه علیها السلام به خشم آید، امام علیه السلام فرمود: «چرا باور ندارید؟ آیا شما باور ندارید که

خدا از خشم بنده مؤمن به خشم آید. فاطمه علیها السلام نیز زنی باایمان [کامل] است» (اربلی، ۱۴۰۱ق: ۲۴؛ مجلسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴۳: ۲۱).

۷-۶. تنها همتا و کفو علی علیه السلام

یکی از مزایای ازدواج، تناسب و کفو بودن زوج است. حضرت زهرا علیها السلام با انبوه فضایل و کمالات، زنی معصوم و دارای آگاهی از غیب و ولایت تکوینی و پاره تن رسول خدا صلی الله علیه و آله کفو و همتایی جز علی علیه السلام نداشت. باینکه حضرت زهرا علیها السلام خواستگارهای متعددی داشت، رسول خدا صلی الله علیه و آله نپذیرفت و این امر را به انتخاب الهی واگذار نمود (مجلسی، ۱۴۱۵ق: ج ۴۳، ۹۲).

با آمدن علی علیه السلام به خواستگاری حضرت زهرا علیها السلام، رسول خدا صلی الله علیه و آله خشنود شد و فرمود: «ان الله امرنی ان ازوج فاطمة من علی علیه السلام: خدا به من فرمان داد فاطمه را به ازدواج علی در آورم» (هیشمی، ۱۳۸۵ش: ج ۲، ۳۶۴).

در بیان دیگری فرمود: «اگر خدای تعالی، علی علیه السلام را نیافریده بود، برای فاطمه علیها السلام هیچ همتا و نظیری از آدم تا دیگران نبود» (قندوزی حنفی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ۲۰۸، باب ۵۵ (نقل به معنا)).

۸-۶. مدافع ولایت

یکی از مناقب حضرت زهرا علیها السلام دفاع او از مقام امامت و ولایت علی علیه السلام است. او این افتخار را دارد که اولین و برترین مدافع است، تا آنجا که جان خود را در این راه تقدیم نمود. دفاع حضرت زهرا علیها السلام در خطبه‌های نورانی‌اش در مسجد و در جمع زنان مهاجر و انصار متجلی است. او در جمع زنان مهاجر و انصار فرمود: «چرا از ابوالحسن دوری کردند؟ دوری نکردند مگر به خاطر شمشیر او و بی‌اعتنایی‌اش به مرگ و شدت غضب در راه خدا» (شیخ طوسی، بی تا: ج ۱، ۳۸۴؛ اربلی، ۱۴۰۱ق: ج ۲، ۱۴۷؛ طبری، ۱۳۶۳ش: ۴۱؛ ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، ۱۹۱۱م: ج ۱۶، ۲۳۳).

در نقل دیگری دارد که حضرت فاطمه علیها السلام چهل شب متوالی در خانه مهاجر و انصار رفت و آنان را به دفاع از ولایت امام علی علیه السلام دعوت نمود. وصیت حضرت مبنی بر دفن شبانه و شرکت نکردن غاصبان خلافت در تشییع و نماز، گواه دیگری بر این دفاع شجاعانه است.

۷. نتیجه

آنچه ذکر شد، شمارشی فهرست‌وار و مستند از فضایل و مناقب حضرت زهراء عليها السلام بود. این گزارش براساس داده‌های روایی و نقلی است. شخصیت و جودی و ملکوتی صدیقه طاهره برتر از آن است که به رشته تحریر یا گفتار درآید. در آسمان معرفت آن بانوی بزرگوار، برترین اندیشه‌های بشری سرگردان و ناتوان‌اند. عناوینی که در این نوشتار اشاره شد، هرکدام می‌تواند عنوان کتاب یا مقاله‌ای مستقل باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. «أَمَّا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳).
۲. «فَمَنْ حَاجَكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران: ۶۱).
۳. «... قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى...» (شوری: ۲۳).

منابع

- آلوسی، ابوالفضل محمود. (۱۴۰۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. الطبعة الرابعة. بیروت: دار احیاء التراث.
- ابن‌الثیر، مجدالدین. (۱۳۹۹ق). النهاية فی غریب الحدیث والأثر. بیروت: المكتبة العلمية.
- ابن‌بابویه القمی، محمد بن علی (المعروف بالشیخ الصدوق). (۱۳۶۱ش). معانی الأخبار. الطبعة الأولى. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- _____. (۱۴۱۷ق). الأمالی. الطبعة الأولى. قم: دارالثقافة.
- ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۳۲۲ق). منهج السنة. مصر: بی‌نا.
- ابن‌شهر آشوب. (۳۷۶ق). مناقب آل ابی طالب عليهم السلام. النجف الأشرف: الطبعة الحیدریة.
- ابن‌منظور، ابوالفضل محمد بن مکرم. (۴۱۶ق). لسان العرب. الطبعة الأولى. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۴۰۸ق). معرفة الصحابة. مدينة: مكتبة الدار.
- احمد بن فارس، ابوالحسین. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
- الاربلی، علی بن عیسی. (۱۴۰۱ق). الكشف الغمة فی معرفة الائمة. بیروت: دارالكتاب.
- اشراقی، شهاب‌الدین، و لنکرانی، محمدفاضل. (۱۳۹۱ش). أهل البيت فی آية التطهير. قم: چاپخانه مهر.

٣٤٤ □ دو فصلنامه حديث پژوهی، سال پانزدهم، شماره سی ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۳۲۷-۳۵۰

تبریزی انصاری، محمد علی بن محمد. (۱۳۸۲ش). *اللعة البيضاء فی شرح خطبة الزهراني*، قم: دليل ما. جلال الدين السيوطي، عبدالرحمن. (۱۴۰۴ق). *الدر المشور فی التفسير المأثور*. قم: مكتبة آية الله المرعشي. الحاكم الحسكاني. (۱۴۱۱ق). *شواهد التنزيل لقواعد التفضيل فی الآيات النازلة فی أهل البيت (م. بهبودی، محقق)*. الطبعة الأولى. طهران: وزارة الثقافة الارشادي الاسلامي.

الحاكم النيشابوري، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۶ق). *المستدرک علی الصحیحین*. بيروت: دارالمعرفة. _____ (۱۴۲۴ق). *معرفة علوم الحديث*. بيروت: دار ابن جزم.

الحسيني البحراني، السيد هاشم. (بی تا). *البرهان فی تفسير القرآن*. الطبعة الثانية. قم: اسماعيليان. حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۱ق). *المسند*. الطبعة الأولى. بيروت: دارالفکر.

الذهبي، محمد بن احمد. (۱۴۱۴ق). *سير اعلام النبلاء*. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الراغب الاصفهاني. حسين بن محمد. (۱۴۰۴ق). *المفردات فی غريب القرآن*. الطبعة الثانية. قم: نشر كتاب.

الرحماني الهمداني، احمد. (۱۳۷۲ش). *بهجة قلب المصطفى*. قم: نشر المرضية.

الزمخشري، محمود بن عمر. (۱۴۱۴ق). *الكشاف عن حقائق التنزيل وعبور الأقاويل فی وجوه التأويل*. الطبعة الأولى. قم: مكتب الاعلام الاسلامي.

السلمي، محمد بن عيسى بن سوره (المعروف بالترمذی). (بی تا). *سنن الترمذی*. بيروت: دار احياء التراث العربي.

الشيخاني، محمد بن محمد (المعروف بابن الجزري). (۱۴۱۵ق). *أسد الغابة فی معرفة الصحابة*. الطبعة الأولى. بيروت: دارالكتب العلمية.

الطبراني، سليمان بن احمد. (۱۴۰۴ق). *المعجم الكبير*. الطبعة الثانية. بيروت: دار احياء التراث الهري.

الطبرسي، ابوعلی الفضل بن الحسن. (۱۴۱۷ق). *اعلام الوری باعلام الهدی*. الطبعة الأولى. قم: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث.

_____ (۱۴۰۶ق). *مجمع البيان فی تفسير القرآن*. بيروت: دارالمعرفة.

الطبري، ابوالباس احمد بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). *ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی*. الطبعة الأولى. جدة: مكتبة الصحابة.

الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير. (۱۳۶۳ش). *دلائل الامامة*. قم: منشورات الرضى.

الطريحي، فخرالدين. (۱۴۰۸ق). *مجمع البحرين و مطلع النيرين*. تهران: مكتبة نشر الثقافة الاسلامية.

الطوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن. (بی تا). *الأمالی*. النجف: المطبعة الحيدرية.

العاصمي، احمد بن محمد. (۱۴۱۸ق). *العسل المصفي منه تهذيب زين الفتى فی شرح سورة هل أتى*. قم: نشر مجمع احياء الثقافة الاسلامية.

العروسی الحویزی، الشيخ عبد اعلى بن جمعه. (۱۴۱۲ق). *تفسير نور التقلین*. الطبعة الرابعة. قم: مؤسسة اسماعيليان.

عسقلاني، ابوالفضل احمد بن علي بن حجر شافعي. (١٩٩٨م). مقامة فتح الباري شرح صحيح البخاري، القاهرة: دارالحديث للنشر والتوزيع.

العكبري، ابو عبدالله محمد بن نعمان (المعروف بالشيخ المفيد). (١٤١٤ق). الاختصاص. الطبعة الرابعة. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.

علم الهدى، سيد مرتضى. (١٤٠٥ق). رسائل الشريف المرتضى. قم: دارالقرآن كريم.

فاضلي، محمد علي. (بي تا). ام ايها في صحاح المسلمين ومسائدهم. بي جا: بي نا.

فخرالدين الرازي، محمد بن عمر. (١٤١٣ق). التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). الطبعة الثانية. قم: مكتب الاعلام الاسلامي.

الفرهيدى، الخليل بن احمد. (١٤٠٩ق). العين. قم: دارالهجرة.

الفيض الكاشاني، محمد محسن. (١٤١٥ق). المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.

— . (١٤٠٠ق). الصافي في تفسير كلام الله. بيروت: دارالمرضى للنشر.

القشيري النيشابوري، ابوالحسن مسلم بن الحجاج. (١٣٧٤ق). صحيح مسلم (م. عبدالباقي، محقق). الطبعة الأولى. بيروت: دار احياء التراث العربي.

القمي، ابوالحسين علي بن ابراهيم بن هاشم. (١٤٠٤ق). تفسير القمي. النجف الأشرف: مطبعة النجف الأشرف.

قمي، شيخ عباس. (١٤١١ق). بيت الأحرار. قم: دارالحكمة.

القندوزي الحنفي، سليمان بن ابراهيم. (١٤١٦ق). ينابيع المودة لذوى القربى. تهران: دارالأسوة.

الكليني الرازي، ابوجعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق. (١٣٨٨ق). الكافي. الطبعة الثالثة. تهران: دارالكتب الاسلامية.

المالكي، يوسف بن عبدالبر. (١٤١٥ق). الاستيعاب في معرفة الأصحاب. بيروت: دارالكتب العلمية.

المتقى الهندي، علي. (١٣٩٧ق). كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. بيروت: مكتبة التراث الاسلامي.

المجلسي، محمد باقر. (١٤١٥ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. الطبعة الثانية. طهران: المكتبة الاسلامية.

محمدي الرى الشهري، محمد. (١٣٧٩ش). أهل البيت في الكتاب والسنة. قم: دارالحديث للطباعة والنشر.

مرتضى العاملي، سيد جعفر. (١٤١٣ق). أهل البيت في آية التطهير. الطبعة الأولى. بيروت: دارالأمير للثقافة والعلوم.

مطهرى، مرتضى. (بي تا). ولاءها و ولايتها. قم: انتشارات صدرا.

المعتزلى، ابن ابى الحديد. (١٩١١م). شرح نهج البلاغة. قم: دار إحياء الكتب العربية.

المقداد، الفاضل. (١٤٠٥ق). إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين. قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.

۳۴۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره سی ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۳۲۷-۳۵۰

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۱ش). پیام قرآن. ج ۶. تهران: دارالکتب الاسلامی.
موحد ابطحی، سید علی. (۱۴۰۴ق). آیه التطهیر فی احادیث الفریقین. قم: چاپخانه سیدالشهداء علیه السلام.
موسوی کرمانی، سید حسین. (۱۳۹۱ق). مجمع الأنوار. قم: چاپخانه علمیه.
موسوی، سید باقر. (۱۳۷۹ق). الکوثر فی احوال فاطمة بنت النبی الأعظم. قم: نشر حاذق.
نورالله شوشتری، قاضی. (بی تا). احقاق الحق. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
الهیثمی، احمد بن محمد. (۱۳۸۵ش). الصواعق المحرقة فی الراد علی أهل البدع والزندقه. قاهره: مکتبه القاهره.

References

- Abu Nu'aim Isfahani. (1987). Ma'rifah al-Sahabah. Medina: Maktabatu al-Dar. [In Arabic]
- Ahmad ibn Faris. (1983). Mu'jam Maqaiis al-Lughah. Qom: Markaz al-Nashr al-Tabi li Maktab al-Alam al-Islami. [In Arabic]
- Al-Farahidi, Kh. (1988). Al Ain Qom: Dar Hijra. [In Arabic]
- Alousi, A. M. (1984). Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azim. Beirut: Dar Ihya al-Torath, fourth edition. [In Arabic]
- Arousi Howaizi, A. (1991). Tafsir Noor al-Saqalain. Fourth edition. Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
- Asami, A. (1997). Al-Asal al-Musaffa, Qom: Majma al-Ihya al-Theqafa al-Islamiyya. [In Arabic]
- Dhahabi, M. (1993). Seir A'lam an-Nubala. Beirut: Risala Foundation. [In Arabic]
- Faiz Kashani, M. M. (1994). Al-Mahajja al-Baydha. Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House. [In Arabic]
- (1979). Al-Safi. Beirut: Dar al-Mortaza Li al-Nashr. [In Arabic]
- Fakhr al-Din al-Razi, M. (1992). Al-Tafseer Al-Kabir (Mufatih al-Ghayb). second edition Qom: School of Islamic Studies. [In Arabic]
- Fazeli, M. (Unknown). Umm Abiha fi Sihiah al-Muslimin va Masanidehem. out of place. [In Arabic]
- Hakim al-Haskani (1990). Shavahid al-Tanzil. first edition Tehran: Ministry of Culture. [In Arabic]
- Hakim nishaburi, M. (1985). Al-Mustadrak Ala al-Sahihain. Beirut: Dar al-Marafa. [In Arabic]
- Hanbal, A. (1990). Al-Musnad first edition Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Heythami, A. (2016). Al-Thava'iq al-Muhriqa. Cairo: Maktabah al-Qahirah. [In Arabic]
- Hosseini Bahrani, S. H. (Unknown). Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an. second edition Qom: Ismailian. [In Arabic]
- Ibn Abi al-Hadid. (1911). Sharh Nahj al-Balagha. Qom: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiya. [In Arabic]
- Ibn Babiwayh al-Qomi, M. (known as Sheikh al-Saduq). (1982). Ma'ani al-Akhbar. first edition Qom: Al-Nashar al-Islami Publication. [In Arabic]
- (1996). Al-Amali. first edition Qom: Dar al-Thaqafah. [In Arabic]
- Ibn Manzur, A. M. (1995). Lisan al-Arab. first edition Beirut, Dar Ihya al-Torath al-

- Arabi. [In Arabic]
- Ibn Shahr Ashub (1956). Manaqib Ale Abi Talib. Al-Najaf Al-Ashraf: Al-Haidariya Publication. [In Arabic]
- Ibn Tymiyah (1904). Manhaj al-Sunnah. Egypt. [In Arabic]
- Irbeli, A. (1980). Al-Kashf Al-Ghumma fi Marefah al-A'imah. Beirut: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Ishraghi, Sh; Lankarani, M. F. (2013). Ahl al-Bayt in the verse of purification. Qom: Mehr printing house. [In Persian]
- Kulaini al-Razi, M. (1968). Al-Kafi third edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Majlisi, M. B. (1994). Bihar al-Anwar al-Jamaa Ledorar Akhbar al-Aemma al-At'har. second edition Tehran: Al-Maktaba al-Islamiya. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (2002). The message of the Qur'an. Sixth edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islami. [In Persian]
- Maliki, Y. (1994). Al-Astiaab fi Marefa al-As'hab. Beirut: Dar al-Kutub al-Elmiyya. [In Arabic]
- Mohammadi al-Rai al-Shahri, M. (2000). Ahl al-Bayt fi Al-Kitab va al-Sunnah. Qom: Dar al-Hadith Li al-Tiba'at va al-Nashr. [In Arabic]
- Motahari, M. (Unknown). Governorates and provinces. Qom: Sadra Publications. [In Persian]
- Mousavi Kermani, S. H. (1971). Majma al-Anvar. Qom: Ilmia Printing House. [In Arabic]
- Mousavi, S. B. (1959). Al-Kowthar fi Ahval Fatima bint al-Nabi al-Azam. Qom: Hazaq Publishing. [In Arabic]
- Movahhid Abtahi, S. A. (1983). Ayat al-Tat'hir fi Ahadith al-Fariqain. Qom: Seyyed al-Shohada Printing House. [In Arabic]
- Murteza Ameli, S. J. (1992). Ahl al-Bayt fi Ayat al-Tat'hir. first edition Beirut: Dar Al-Amir Li Thaqafah va al-Ulum. [In Arabic]
- Mutaghi al-Hindi, A. (1976). Kanz al-Ummal fi Sunan al-Aqwal va al-Af'al. Beirut: Maktaba al-Torath al-Islami. [In Arabic]
- Qomi, A. (1983). Tafsir al-Qomi. Al-Najaf Al-Ashraf: Al-Najaf Al-Ashraf Press. [In Arabic]
- Qomi, A. (1990). Beit Al-Ahzan Qom: Dar al-Hikma. [In Arabic]
- Qoshairi Nishaburi, M. (1954). Sahih Muslim (M. Abdul Baqi, researcher). first edition Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
- Qunduzi al-Hanafi, S. (1995). Yanabi al-Mavadda Li Zavi Al-Qorba. Tehran: Dar al-Oswah. [In Arabic]
- Raghib Isfahani. (1983). Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an. second edition Qom: Book Publishing. [In Arabic]
- Rahmani Hamdani, A. (1993). Bahjat Qalb al-Mustafa. Qom: Al-Mardhiyya Publishing House. [In Arabic]
- Salami, M. (known as al-Tirmidhi). (Unknown). Sunan al-Tirmidhi Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
- Sheibani, M. (known as ibn al-Jazari). (1994). Usd al-Qabah. first edition Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyya. [In Arabic]
- Shushtari, N. (Unknown). Ihqaq al-Haq. Qom: Ayatullah Mar'ashi Najafi Library. [In

Arabic]

Suyuti, J. (1983). *Al-Durr Al-Manthur fi al-Tafseer al-Ma'thur*. Qom: School of Ayatullah al-Marashi. [In Arabic]

Tabarani, S. (1983). *Al-Mu'jam Al-Kabir*. second edition Beirut: Dar Ihiya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]

Tabari, A. (1994). *Zakha'ir al-Uqba*. first edition Jeddah: Maktaba al-Sahaba. [In Arabic]

Tabari, M. (1984). *Dala'el al-Imamah*. Qom: Al-Razi Publications. [In Arabic]

Tabrisi, F. (1996). *I'lam al-Vara*. first edition Qom: Al-Al-Bait Li Ihya al-Torath. [In Arabic]

----- (1985). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Marefa. [In Arabic]

Turaihi, F. (1987). *Majma al-Bahrain*. Tehran: Maktaba al-Nashr al-Theqafa al-Islamiyyah. [In Arabic]

Tusi, M. (Unknown). *Amali*. Al-Najaf: Al-Mat'baa Al-Haydariyyah. [In Arabic]

Ukbari, M. (known as Sheikh Al-Mufid). (1993). *Al-Ikhtisas*. Fourth edition. Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House. [In Arabic]

Zamakhshari, M. (1993). *Al-Kashaf*. first edition Qom: Maktab al-I'lam al-Islami. [In Arabic]

Fazail wa Manaqib of Hazrat Zahra (pbuh)

Naser Rafiei Mohammadi

Associate Professor of Higher Education Complex of Islamic History, Tradition and Civilization, Al-Mustafi (PBUH) Al-Alamiya Community, Qom, Iran;
naser_rafieimohamadi@miu.ac.ir

Received: 13/03/2023

Accepted: 18/06/2023

Introduction

Introduction: Hazrat Zahra (pbuh) is the best lady who has a privileged and unique position in the perspective of the Qur'an and Ahl al-Bayt. She is the only woman whose virtues and human values are fully embodied in her stature. While she has common virtues with the Ali 'Abā, her sincerity in service and steadfastness in the path of truth, as well as her appearance as a woman, have established specific virtues in the existence of that lady, which only comes true in her stature. Although scholars and scientists have always tried to recount the virtues of her and created many works in this field, the lack of coherence in the form of a short and expressive plan was a gap that this article has tried to fill and to retell Hazrat Zahra's common and exclusive virtues in a coherent and systematic manner and according to the structure of the article for the audience and the scientific community.

Materials and methods

In the process of organizing this research, first, data and information (as research materials) were collected from relevant sources and then analyzed using the method of description and analysis. These sources primarily include the Holy Qur'an, in which there are many verses on the dignity of Hazrat Siddiqa Tahira, the traditions of the Sh'n Nozool, and some Shia and Sunni sources of interpretation, such as Ruh Al-Ma'ani, Al-Dur al-Manthur, Al-Kashaf, Al-Tafsir al-Kabir, Al-Burhan, Tafsir al-Qomi, Noor al-Saqalain, etc. revealed these verses. Verses: Tat'hir, Mubahalalah, Mavaddat, Kalamat, Dhavi Al-Qurbā, It'am and Ithar are some of the things that show the virtues of her. After the Qur'an, hadiths are the most important source that shaped the materials of this research. These hadiths have been collected and analyzed from some hadith sources of Fariqain, such as al-Kafi, Ma'ani al-Akhbar, Kashf al-Ghumma, Sahih Muslim, Musnad Ahmad, Sunan Tirmidhi, etc. It should be mentioned that many virtues of Hazrat Zahra have been narrated in tradition works, and in this research, in accordance with its limited capacity, parts of these traditions have been reported from some tradition sources. In addition to traditions, in some cases, the sources of Sirah and history such as Seiar A'lam Al-Nubala and Al-Isti'ab have also been used.

Results and findings

Analyzing and questioning some verses of the Qur'an by using interpretive sources and traditions of Sha'n Nuzūl, as well as examining interpretive and hadith reports about the virtues of Hazrat Zahra Marzieh, led to the following results and findings: a. Some virtues are common between her and other al-Kisa companions, which are: 1. Purification from impurity based on the Taṭhir verse; 2. The criterion of right from void according to the verse of Mubahalalah; 3. The obligation of her devotion as the reward of the mission based on the verse of Mavaddat; 4. She is one of the examples of Dhavi al-Qurabā; 5. She is one of the people for whom Surah "hal atā" was revealed in praise of her infinite sincerity in feeding the poors and the orphan; 6. Based on some verses and sayings of the Messenger of God, she has infallibility; 7. She is the one who was a Muhaddith and the angels had intercourse with her; 8. She had the Velayat al-Takvini and miracles and could make conquests beyond the laws of the natural world; 9. She knew the knowledge of the unseen and narrated all the incidents and events to Ali until the Day of Resurrection. 10. She has a special place in the Day of Resurrection and is the founder of intercession.

b. Some other virtues are specific to the person of Siddiqa Tahira, which are: 1. Hazrat Zahra is Ummu Abi-ha, which represents the peak of the companionship of the Messenger of God with his daughter, and that Prophet sought his peace in her daughter; 2. She was a part of the Prophet's body and

a part of her father's existence; in such a way that her father considered her as the fruit of his heart and soul in his body; 3. She was the most beloved person to the Messenger of God; 4. She was the master of women in this world and the hereafter, and this mastery was a title given to her by her father, who called her "sayyedah nisā' al-alamin and sayyedah nisa ahl al-Jannah"; 5. She is Batūl and whatever hinders the worship of God is far away from her; 6. She is the axis of God's anger and pleasure, and whoever offends her, has incurred God's anger, and whoever pleases her, has earned God's pleasure; 7. She is the only equal in rank to Ali, whose marriage was ordered by God. If Ali didn't exist, there would be no dignity for her. 8. She was the first and foremost defender of the Velayah, and defending the Velayah until her death was something that prevented Ghadir from being forgotten.

Conclusion

The material that was stated is a documentary list of the prayers of Hazrat Zahra, which was organized based on some Qur'anic data, traditions, etc. What follows from these contents is that in this article, with the aim of presenting a coherent plan and a specific framework of the virtues of Hazrat Fatimah in the format and capacity of an article, drops from the infinite sea of human qualities of that lady were listed; Hoping to guide the reader to a specific framework and order. Achieving this goal never means expressing the set of virtues of the supreme lady of Islam; Because the existential and royal personality of Siddiqah Tahira is superior to being written or spoken. Each of the titles mentioned in this article can be the title of a book or an independent article, and the way forward for researchers is still open, and the author of this research expects others to open new horizons in this direction.

Keywords: Faza'il, Manaqib, Fatima Zahra (pbuh), Qur'an, hadiths.

