



## 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	



# ۳۱



## دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی

دوره ۱۶، شماره ۱ (پیاپی ۳۱)، بهار و تابستان ۱۴۰۳

ارزیابی روایات اسرائیلی ابن عباس (م ۶۸ق) و انگارهٔ اثرپذیری وی از تعالیم یهود

محمدتقی دیباری بیدگلی، نسرین جعفری / ۷

تاریخ‌گذاری روایت «النساء نواقص العقول» در خطبهٔ ۸۰ نهج البلاغه

رضوان قیاسی قانع، معصومه ریعان / ۳۵

واکاوی حدیث موضوع در آثار رجالی سده‌های سوم و چهارم هجری قمری

مرتضی سلمان‌نژاد، سید کاظم طباطبائی پور، احمد پاکتچی / ۷۹

نقد و بررسی روایت «اسقونی شربة من الماء» از منظر دانش‌های حدیثی

محمدرضا شاهرودی، محمد فراهانی / ۱۲۱

بررسی نظرات نیومن دربارهٔ علل اخراج احمد بن محمد بن خالد برقی از قم

محمدحسن صانعی پور، لیلا سادات مرّوجی، علی چمنی / ۱۵۳

اعتبارسنجی روایت مواجههٔ امام سجاد(ع) با یزید

سید رضا مؤدب، ولی‌اله مهدوی‌فر / ۱۸۱

تحلیل انتقادی «کتاب الصلح» صحیح بخاری

کرم سیاوشی، سجاد یوسفی سرود / ۲۱۳

نقد سندی و دلالتی روایات ناظر بر ضمیر فاعلی در فعل «جعل» در آیهٔ ۱۹۰ سورهٔ اعراف

مهدی آذری‌فرد، حمیدرضا فهیمی تبار / ۲۵۱

ارزیابی روایات یونس بن ظبیبان در کافی براساس بازبایی منابع

سید سلیمان موسوی، محمدابراهیم روشن ضمیر، سید علی دلبری / ۲۷۵

بررسی نظری و تطبیقی مبانی حدیثی محمدامین استرآبادی با شیخ یوسف بحرانی

پری ایوانی، مصطفی عباسی مقدم / ۳۰۵

خاستگاه تاریخی جغرافیایی روایات نهی از شرکت در قتال بین مسلمانان

مرجان شیرینی محمدآبادی، نصرت نیل‌ساز / ۳۳۳

بررسی سندی و دلالتی روایت «رؤیا الأنبياء وخی» در نظریهٔ «محمد، راوی رؤیای رسولان»

فرزاد دهقانی، رضوانه دستجانی فراهانی / ۳۶۷



دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، شماره ۳۱

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۴-۷

## ارزیابی روایات اسرائیلی ابن عباس (م ۶۸ق) و انگاره اثرپذیری وی از تعالیم یهود

محمد تقی دیاری بیدگلی\*

نسرین جعفری\*\*

### چکیده

عبدالله بن عباس (م ۶۸ق) از مفسران برجسته قرآن - که میراث حدیثی و تفسیری او سهم بزرگی در تکوین علوم مختلف اسلامی از جمله تفسیر داشته - مورد توثیق رجال شناسان فریقین قرار گرفته است؛ اما برخی از عالمان مسلمان و خاورشناسان با استناد رجوع ابن عباس به علمای یهود برای درک برخی مفاهیم و حتی واژگان قرآنی، او را متهم به نشر اسرائیلیات کرده و در وثاقت او ایجاد تردید نموده اند. در مقاله پیش رو، با به کارگیری روش تحلیل اسنادی و محتوایی در استناد به منابع و تحلیل و نقد، صحت یا سقم این ادعا بررسی شده و این نتیجه به دست آمده که نه تنها دلایل و مستندات آنان ناتمام بوده است، بلکه با مطالعه سیره عملی ابن عباس روشن می گردد که او خود از سرمداران مبارزه با اسرائیلیات پراکتان بوده و مردم را از رجوع به آنان بازداشتته و با اقامه براهین و ادله، دروغ گویی افرادی چون کعب الاحبار را برملا کرده است و حتی اگر بتوان پذیرفت که ابن عباس به علمای یهود رجوع داشته، در مسائل کم اهمیتی چون عدد اصحاب کهف و ... بوده که در وثاقت و اهمیت جایگاه ابن عباس خلی ایجاد نکرده است.

کلیدواژه ها: ابن عباس، روایات تفسیری، علمای یهود، اسرائیلیات، خاورشناسان.

\* استادتمام، گروه معارف، دانشگاه قم، قم، ایران / mt\_diari@uahoo.com

\*\* دانشجوی دکترای تخصصی علوم قرآن و حدیث، گروه معارف، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول) /

n.jafari57@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۵

## ۱. مقدمه

دانشمندان مسلمان، از گذشته تاکنون، و بسیاری از خاورشناسان، عبدالله بن عباس را چهره‌های بارز و تأثیرگذار در پیدایش و تکوین علوم مختلف اسلامی از جمله تفسیر، لغت، تاریخ، و فقه دانسته و نقش او به‌ویژه در حوزه تفسیر را بی‌بدیل می‌دانند (نیل‌ساز، ۱۳۹۳: ۱۵۹)؛ اما گروهی از مستشرقان در پژوهش‌های علوم دینی خود کوشیده‌اند تا بن‌مایه آموزه‌های اسلامی را از چهره‌های مهم و شاخص صدر اسلام گرفته و آن‌ها را برگرفته از ادیان یهود و نصارا و خاستگاه شماری از واژگان و عبارات‌های قرآنی در آن‌ها معرفی کنند. کوشش‌های مستشرقان در اثبات اثرپذیری تعالیم قرآنی مسلمانان، از اهل کتاب در نوشته‌های آنان مشهود است. ابن‌عباس صحابی مشهور پیامبر ﷺ نیز از گزند این اتهام در امان نبوده و برخی بر آن‌اند که وی بسیاری از دانش خود را از اهل کتاب فرا گرفته است. از این‌رو، با توجه به اهمیت و جایگاه ابن‌عباس و میراث حدیثی-تفسیری او، اعتبارسنجی این ادعا - که پیشینه آن به سده اخیر برمی‌گردد - امری ضروری است. بر این اساس، در این پژوهش دیدگاه‌های کسانی که ابن‌عباس را متهم به نشر اسرائیلیات کرده‌اند، نقد و بررسی شده است.

## ۲. پیشینه تحقیق

با توجه به جایگاه برجسته و مهم ابن‌عباس در علم تفسیر و تأثیر او در انتقال آموزه‌های دینی به نسل امروز، تاکنون پژوهش‌هایی درباره این شخصیت اثرگذار در مکتب تفسیری صورت گرفته است که همه آن‌ها سعی در معرفی ابعاد شخصیتی ابن‌عباس داشته‌اند؛ اما در کنار پژوهش‌های صورت‌گرفته، شماری از محققان، به‌ویژه خاورشناسان، اتهاماتی به ابن‌عباس وارد کرده‌اند که با یافته‌های پژوهش‌های قبلی در تضاد است و در لابه‌لای کتب و برخی مقالات به‌صورت جسته‌گریخته، به رد این اتهامات پرداخته شده است. کتاب موسوعة عبدالله بن عباس حبر الأمة و ترجمان القرآن (موسوی خراسان، ۱۳۹۰) که در ۲۱ جلد گردآوری شده، از این نمونه است. تحقیق حول ابن‌عباس و مکاتنه فی التفسیر و المعارف الأخری (حجتی، ۱۴۱۰ق)، مستشرقان و حدیث (نفیسی، بی‌تا) دو نمونه دیگر در این زمینه است که به‌اختصار به اسرائیلیات در روایات تفسیری ابن‌عباس اشاره کرده‌اند.

مقالات «بررسی و نقد نظر گلدزیهر درباره اثرپذیری ابن عباس از جیلان بن فروه در فهم مفردات قرآن» (اصغریور و همکاران، ۱۳۹۲)، «خاورشناسان و ابن عباس؛ تحلیل انتقادی دیدگاه‌های خاورشناسان درباره آثار تفسیری منسوب به ابن عباس» (نیل‌ساز، ۱۳۹۳)، «تحلیل انتقادی روایات متعارض کشی در جرح و تعدیل ابن عباس» (زرین‌کلاه و همکاران، ۱۳۹۸)، «ابن عباس و مقام بلند وی در تفسیر» (ربیعی آستانه، ۱۳۸۴) نمونه‌هایی هستند که در آن‌ها به معرفی ابن عباس و جایگاه او در تفسیر پرداخته شده است.

از این رو، با توجه به اینکه غالب آثار مذکور به بیان مطالبی اعم از زندگی‌نامه و جایگاه ابن عباس در تفسیر پرداخته و کمتر، اتهامات وارده به او را بررسی کرده و یا به صورت موردی به ارتباط او با علمای یهود پرداخته‌اند، همچنین با توجه به اینکه کتاب یا مقاله‌ای که به صورت مستقل ابعاد این مسئله را بررسی کند وجود ندارد، در این مقاله، این بخش از زندگی ابن عباس تحلیل و بررسی شده است.

### ۳. معرفی اجمالی ابن عباس

ابوالعباس عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب، پسر عموی رسول‌الله ﷺ، سه سال پیش از هجرت در شعب ابی طالب به دنیا آمد (ابن‌اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۲۹۱). پدرش عباس (م ۳۴ق) و مادرش ام‌فضل لبابة الكبرى دختر حارث هلالی بود (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰: ۱۱۱). محدث، مفسر، فقیه و مورخ صدر اسلام، که به علت حسن همنشینی و یادگیری و ادب‌آموزی از محضر پیامبر اکرم ﷺ و امیرالمؤمنین علی ﷺ به القابی چون «حبر الائمة» (همان) و «ترجمان القرآن» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۳۰)، «فقیه العصر» و «إمام التفسیر» (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۳: ۳۳۱) ملقب و مفتخر گردید. همچنین به علت کثرت علمش به او لقب «البحر» داده‌اند (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۲۸۰). ابن عباس به سال ۶۸ق در طائف در سن ۷۱ و یا ۷۳ سالگی درگذشت (ابن‌اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۲۹۱) و همان‌جا به خاک سپرده شد. او از چهره‌های مؤثر در جهان علم و دانش به‌ویژه در تفسیر و تأویل قرآن بود. ابن عباس اذعان داشت که آنچه از تفسیر آموخته، از علی بن ابی طالب ﷺ است و علم خود را در برابر علم ایشان، قطره‌ای در برابر اقیانوس می‌دانست (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۴: ۱۹).

پیامبر ﷺ خود، کام او را برداشت و تربیت او را عهده‌دار شد و برایش دعای خیر فرمود (ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۲۹۱). بعد از پیامبر اکرم ﷺ، امام امیر مؤمنان علی ﷺ او را پروراند و نیکو تربیت نمود. او یکی از فدائیان میدان محبت و ولایت امام بود و از فضایل امام علی ﷺ به هیجان می‌آمد و می‌گفت: «لم تر عینی مثله و لن تری.» و در هنگام مرگ چنین گفت: «اللهم انی اتقرب الیک بولایة علی بن ابی طالب» (نیل‌ساز، ۱۳۹۳: ۱۵۱). در منابع متعدد از جمله الغدیر علامه امینی، ابن عباس به‌عنوان یکی از روایان حدیث غدیر معرفی شده (امینی، ۱۳۸۷ش، ج ۱: ۲۱۶) که نه‌تنها آن را به‌معنای خلافت و وصایت تفسیر و تبیین کرده، بلکه بر این معنا نیز اصرار ورزیده است. او هرگز معاویه را با عنوان امیرالمؤمنین خطاب نکرد؛ بلکه در مجلس او این عنوان را برای امام علی ﷺ به کار می‌برد (نیل‌ساز، ۱۳۹۳: ۱۵۳).

#### ۴. حیات سیاسی و فکری ابن عباس

حیات سیاسی و فکری ابن عباس در چند محور معرفی شده است:

۱. در خلافت عمر بن خطاب (۱۳-۲۴ق) جوانی بود با رأی و دوراندیشی پیران، مشاور و خردمند، پژوهشگری پرتلاش، فقیه و محدّثی بصیر و استوار.
۲. در خلافت عثمان بن عفّان (۲۴-۳۵ق) فقیهی بود بر مسند فتوا، مردی دور از معرکه سیاست، دانشوری در تکاپوی آموختن علم و حدیث و گاهی امیرالحاجّ از سوی خلیفه.
۳. در خلافت علی بن ابی طالب ﷺ (۳۵-۴۰ق) یاری باوفا، یآوری بصیر و آگاه، مشاور مدبّر و فهیم، نویسنده‌ای توانا، سخنوری نکته‌سنج و بلیغ، مدافعی خستگی‌ناپذیر از خاندان علی ﷺ، مبلغی تترس، سرداری دلاور و کاردان، پرخاشگری بی‌باک و کوبنده و دانشجویی در مکتب علی ﷺ بود.
۴. در سلطنت معاویه و یزید بن معاویه (۴۱-۶۳ق) شمشیری آخته بر پیکر دستگاه سلطنت، افشاگری صریح و تترس، گوینده‌ای پردرد و باحرارت و پرده‌در، فقیه و محدّثی پرکار و اُستادی علامه و شاگردپرور بود (بیات و همکاران، ۱۳۸۸، ج ۱: ۷۴-۷۵).

#### ۵. شخصیت رجالی ابن عباس

بی‌تردید می‌توان اندیشه‌ها، علوم، گرایش‌های سیاسی و مذهبی یک راوی را بر پایه

وابستگی های علمی وی بازشناخت؛ بنابراین بررسی شخصیت رجالی راوی در اعتبار علمی او از جایگاه مهمی برخوردار است و در رد یا پذیرش روایات او کمک خواهد کرد. ابن عباس از جمله راویانی است که روایات بسیاری از او در منابع فریقین آمده و دیدگاه های او در زمینه های گوناگون تفسیری، فقهی، کلامی، تاریخی و...، چه در زمان حیاتش و چه در دوران بعد از حیات، همواره مهم و مورد استناد بوده است و حتی برخی عالمان به هنگام تعارض روایات، روایت وی را بر دیگران ترجیح می دادند.

منابع اهل سنت بیش از ۱۶۶۰ حدیث از ابن عباس نقل کرده اند (ذهبی، ۱۴۰۵ق: ۳۵۹) و پس از ابوهریره، بیشترین روایات را از ابن عباس آورده و بدون استثنا او را ستوده اند و حتی یک مورد جرح و تعدیل در مورد وی ذکر نکرده اند. وثاقت ابن عباس به قدری نزد آنان مسلم و بدیهی بوده که برخی در معرفی وی، به ذکر توصیفات کلی بسنده و برخی دیگر از الفاظ مدح و توثیق مختلف که ناظر به تخصص و مهارت او در حوزه های مختلف علوم گوناگون است، استفاده کرده اند. الفاظی که نشان از گستره علم، میزان فصاحت و جلالتش نزد دیگر صحابه و نیز برجستگی اش در زمینه حدیث، تفسیر و فقه است. این الفاظ عبارت اند از: «حبر الامة»، «البحر»، «عالم العصر»، «اعلم الناس»، «افصح الناس»، «محدث، مفسر، فقیه» و... دقت در این الفاظ نشان می دهد که جایگاه علمی او منتج به تعدیل و توثیق رجالی ایشان شده است (زرین کلاه، ۱۳۹۸: ۲۴۳).

استناد به اقوال تفسیری ابن عباس در میان راویان شیعه نیز متداول بوده است (رحمتی، بی تا، ج: ۱: ۳۶۹۹)؛ اما در منابع رجالی شیعه، دوره حیات ابن عباس کمتر مورد توجه بوده و بیشتر گزارش های تاریخی در مورد او ذکر شده است. نخستین بار در رجال برقی (برقی، بی تا، ج: ۱: ۲۲) بدون هیچ توصیفی، ابن عباس در شمار صحابی پیامبر اکرم ﷺ ذکر شده است. پس از آن نام ابن عباس در رجال نجاشی (نجاشی، بی تا، ج: ۱: ۲۴۲) آن هم نه به صورت مستقل بلکه ذیل عنوان فردی به نام عبدالعزیز بن یحیی بن احمد عیسی الجلودی البصری ملقب به ابواحمد (۳۳۲م) که شیخ بصره و از اصحاب امام باقر علیه السلام بوده، آمده است. در منابع بعدی همچون اختیار معرفة الرجال (کشی، ۱۴۰۹ق، ج: ۲: ۱۶۶) و... که از ابن عباس نام برده و مدخلی را به وی اختصاص داده اند، به حیات او اعم از زمان و مکان تولد، اختلاف آرا

در این باره، مشایخ و شاگردانش هیچ اشاره‌ای نشده است. در این میان برخی منابع مانند معجم الرجال (خوئی، بی تا، ج ۱۱: ۲۴۵) ابن عباس را شاگرد پیامبر ﷺ و امام علی ﷺ و عطاء بن ریح را شاگرد ابن عباس دانسته‌اند.

یکی از مسائل مطرح دربارهٔ ابن عباس، نسبت سرقتی است که بعضی از مورخان به او داده‌اند. داستان از این قرار است که وی در زمان استانداری خود بر بصره از جانب امام علی ﷺ مقداری از اموال بیت‌المال را برای خود گرفت و از آن حضرت جدا شد و به مکه گریخت و چون امام علی ﷺ به او نامه‌ای نوشت و درخواست بازگرداندن اموال را کرد، بی‌اعتنایی نمود. بدین سبب، کشی صاحب کتاب معروف رجال کشی، به استناد چند روایت، به او نسبت سرقت داده است (کشی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۱۶۶)؛ این در حالی است که علمای دیگر چون علامه حلی آن روایت را ضعیف دانسته و ضمن ردّ نظر کشی، ابن عباس را از شیعیان مخلص و مقرب به اهل بیت و وفادار به ائمه ﷺ دانسته‌اند (حلی، ۱۴۰۲ق، ج ۱: ۱۰۳؛ موسوی خراسان، ۱۳۹۰، ج ۲۱: ۸۸).

لذا یک تفاوت مهم میان منابع رجالی فریقین در توصیف ابن عباس وجود دارد که عبارت است از تعدیل مطلق در منابع رجالی اهل سنت و جرح و تعدیل در برخی منابعی رجالی شیعه. این دوگانگی ناشی از روایات متعارضی است که نخستین بار، کشی بدون هیچ اظهارنظری نقل کرده است (زرین کلاه، ۱۳۹۸: ۲۴۱).

در شأن ابن عباس این مفسر بزرگ اسلام، گاهی جملاتی از پیامبر اکرم ﷺ و سایر معصومین ﷺ شنیده شده که نشان‌دهنده جایگاه و موقعیت او در نزد این بزرگان بوده است؛ برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

(الف) قال رسول الله ﷺ: «اللَّهُمَّ فَهَّهْ فِي الدِّينِ وَ عَلَّمَهُ التَّوِيلِ» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۵: ۲۱۵)؛

(ب) «اللَّهُمَّ عَلَّمَهُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» (ذهبی، بی تا، ج ۱: ۵۲)؛

(ج) «وَ لِكُلِّ شَيْءٍ فَارِسٌ، وَ فَارِسُ الْقُرْآنِ ابْنُ عَبَّاسٍ» (قمی، بی تا، ج ۶: ۱۱۹)؛

(د) قال علی بن ابی طالب ﷺ: «كَأَنَّمَا يَنْظُرُ إِلَى الْغَيْبِ مِنْ سِتْرِ رَيْقِقٍ» (زرکشی، ۱۳۷۶،

ج ۱: ۸)؛



ه) الامام الصادق (ع): «قال: كان أبي (الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام) يحبّه (أبي ابن عباس) حبّاً شديداً» (کشی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۱۶۶).

## ۶. تفسیر منسوب به ابن عباس

ابن عباس در علم تفسیر قرآن، دارای جایگاه ممتاز و بی بدیلی است. امروزه کتاب یا نوشته‌ای در تفسیر قرآن که توسط خود ابن عباس نوشته شده باشد در دسترس نیست؛ حتی اصل نگارش تفسیر قرآن به قلم ابن عباس مورد تردید جدی است. اما کتاب‌هایی که به نام او جمع‌آوری یا مطالب آن‌ها از او نقل شده است، در دسترس است. در مجموع سه کتاب تفسیر به شرح زیر از ابن عباس شهرت یافته است:

۱. تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس: در نسبت این تفسیر به ابن عباس تردیدهایی ابراز شده است. این تفسیر را به محمد بن سائب کلبی و ابو محمد عبدالله بن وهب دینوری (متوفی ۳۰۸) و محمد بن یعقوب فیروزآبادی (متوفی ۸۱۷) نسبت داده‌اند (رحمتی، بی تا، ج ۱: ۳۶۹۹). البته انتساب این تفسیر به فیروزآبادی شهرت بیشتری دارد و در اغلب منابع به وی نسبت داده شده (فیروزآبادی، بی تا، ج ۱: ۱) که از تفسیر طبری استخراج شده است (ذهبی، بی تا، ج ۱: ۶۲؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۲۴۴).

۲. صحیفه علی بن ابی طلحه: تفسیر دیگری که به ابن عباس منتسب است و در میان محدثان مصری رواج داشته و چنان معتبر بوده که احمد بن حنبل سفر به مصر را برای سماع آن نیکو می‌شمرده است (سیوطی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۲۳۷؛ موسوی خراسان، ۱۳۹۰، ج ۲۱: ۱۰۲). راشد عبدالمنعم رجال، روایات تفسیری علی بن ابی طلحه از ابن عباس و طرق مختلف روایات علی بن ابی طلحه را از تفاسیر گوناگون گردآوری و با نام صحیفه علی بن ابی طلحه عن ابن عباس فی تفسیر القرآن الکریم منتشر کرده است (رحمتی، بی تا: ۳۶۹۹). بخاری (سیوطی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۲۳۷) و ابن جریر طبری (طبری، بی تا، ج ۳: ۴۰۰) و دیگران این صحیفه را در ضمن کتاب‌های خود نقل کرده‌اند (سیوطی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۲۳۷).

۳. غریب القرآن فی شعر العرب (مسائل نافع بن أزرق): این کتاب نیز شامل تبیین حدوداً ۲۵۰ واژه از قرآن کریم است که نافع بن أزرق از ابن عباس سؤال کرده و از او می‌خواهد که

معنایی را که برای واژه بیان می‌کند، به شعر شاعران مستند کند. ابن عباس هم سؤال‌های او را بدان‌گونه که می‌خواسته پاسخ می‌گوید. این مجموعه با طرق مختلف و با اختلاف‌ها، کاستی‌ها و فزونی‌ها در منابع حدیثی و ادبی نقل شده است (مهدوی راد، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۴). بخش عمده این کتاب در الإتقان سیوطی نقل شده است (سیوطی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۶۷؛ ابن ندیم، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۵۳).

#### ۷. ابن عباس و اتهام نشر اسرائیلیات

با وجود شواهد و قراین روشن و استوار در تبیین جایگاه و نقش ارزنده ابن عباس در تفسیر قرآن و اتکای او به منابع اصیل عربی، عده‌ای او را متهم به نقل اسرائیلیات کرده‌اند که به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

#### ۷-۱. ادعای گلدزیهر

گلدزیهر در بحث خود درباره ابن عباس، در کتاب مذاهب التفسیر الاسلامی، بر مراجعه علمی ابن عباس به اهل کتاب بسیار تأکید کرده است. او معتقد است ابن عباس در جایی که خود تردید داشته و آگاهی لازم را نداشته، از مراجعه به اهل علم، ابایی نداشته است. او بر این باور است که در بسیاری از موارد، عالمان یهودی‌ای که اسلام را پذیرفته بودند، مانند کعب الاحبار و عبدالله بن سلام، در شمار منابع برتر ابن عباس بوده‌اند (نفیسی، بی‌تا: ۱۷۳). همچنین بیان می‌کند که ابن عباس تنها در موضوعات مربوط به بنی اسرائیل و داستان‌های گذشتگان، به این افراد مراجعه نمی‌کرده، بلکه از کعب، حتی در تفسیر مفردات قرآنی مانند «أمّ الكتاب» و «مرجان» نیز نظرخواهی کرده است. بر همین اساس مدرسه ابن عباس نشان و اثری از یهودیت دارد.

ادعای گلدزیهر درباره مراجعه ابن عباس به عالمان یهودی موجب شده است تا تعدادی از دانشمندان مسلمان (همچون محمدحسین ذهبی و احمد امین)، که پس از او به جریان‌شناسی تفسیر پرداخته‌اند، به‌شکلی دیگر همین سخن را تکرار کنند و نقل از اهل کتاب را از ویژگی‌های مکتب تفسیری ابن عباس و مکه بدانند و اگرچه سخن گلدزیهر را به‌طور کامل نپذیرفته‌اند، در مواردی مراجعه ابن عباس را به عالمان یهودی الاصل، درست قلمداد نموده و آن را توجیه کرده‌اند.

## ۷-۱. ارزیابی استنادات گلدزیهر مبنی بر رجوع ابن عباس به علمای یهود

گلدزیهر، ابن عباس را به نقل اسرائیلیات متهم کرده، می‌گوید: «روایات اسلامی مدعی هستند که ابن عباس به خاطر نزدیک بودن به پیامبر، بخش عمده علم تفسیری خود را از ایشان گرفته است؛ ولی ناقلان این روایات توجه نکرده‌اند که ابن عباس هنگام وفات پیامبر، نوجوانی بوده که سن او از ۱۰ تا ۱۳ سال تجاوز نمی‌کرده است» (جولدتسیهر، ۱۳۷۴: ۸۴ و ۸۵).

او به چند نمونه که ابن عباس در آن‌ها به اهل کتاب مراجعه کرده است، اشاره می‌کند.

استدلال اول: گلدزیهر روایتی از طبری نقل می‌کند (همان: ۸۸) که «پیرمردی از مردم شام در مکه شنید که از کعب الاحبار درباره‌ی واژه "المرجان" سؤال شد و او پاسخ داد: مرجان یعنی بسذ» (طبری، بی تا، ج ۲۳: ۳۳ و ۳۴) و در ادامه عنوان می‌کند که آن پیرمرد ابن عباس بوده است.

در پاسخ به این اشکال گلدزیهر باید گفت که او چگونه و از کجا به دست آورده که این پرسش‌کننده، ابن عباس بوده است؟! در واقع او هیچ دلیل و شاهی بر این ادعای خود اقامه نکرده است.

همچنین گلدزیهر در استدلال خود به تفسیر طبری رجوع کرده (همان) است؛ اما آنجا هم ادعا نشده که این سؤال‌کننده ابن عباس بوده، بلکه طبری عنوان می‌کند که پیرمردی از اهل شام از کعب الاحبار سؤال کرد و برداشت گلدزیهر این بوده که پیرمرد یادشده ابن عباس است.

استدلال دوم: گلدزیهر در جای دیگر ادعا می‌کند طبری از شیبان چنین نقل می‌کند: «ابن عباس درباره‌ی واژه "ام الکتاب" از کعب الاحبار پرسید و او پاسخ داد: خداوند می‌دانست چه می‌آفریند و آفریده‌های او چه می‌کنند، آنگاه به علم خود گفت: نوشته‌ای باش؛ که آن نوشته همان ام الکتاب گردید» (معرفت، ۱۴۱۸ق: ۲۶۱).

نقد و بررسی: شیبان، فرزند عبد الرحمن تمیمی نحوی است و از طبقه هفتم محدثین محسوب می‌شود که به سال ۱۶۴ در زمان خلافت مهدی عباسی درگذشته است. بنابراین هرگز نمی‌توانسته است ابن عباس را که در سال ۶۸ درگذشته و همچنین کعب الاحبار را که در زمان خلافت عثمان به سال ۳۲ درگذشته، درک کرده باشد؛ در نتیجه روایت، مرسله و از درجه اعتبار ساقط است (همان: ۲۶۱).

استدلال سوم: طبری از اسحاق بن عبدالله بن حارث و او هم از پدرش نقل می‌کند: «ابن عباس از کعب درباره آیه‌های *يَسْتَحُونَ اللَّيْلَ وَالتَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ* (انبیاء: ۲۰) و *يَسْتَحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالتَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ* (فصلت: ۳۸) پرسید. او پاسخ داد: آیا نفس کشیدن یا چشم برهم زدن برای تو سخت و دشوار است؟ گفت: نه. کعب گفت: همان‌گونه که نفس کشیدن یا چشم برهم زدن برای تو دشوار نیست، تسبیح نمودن برای فرشتگان نیز همین‌گونه است» (طبری، بی تا، ج ۱۸: ۴۲۳).

نقد و بررسی: در این خصوص آیت‌الله معرفت می‌فرماید: به احتمال قوی، سؤال‌کننده عبدالله بن حارث بوده است؛ لکن فرزندش اسحاق که نمی‌خواسته سؤال از شخصی چون کعب الاحبار را به پدرش نسبت دهد، حدیث را از پدرش نقل می‌کند و یک واسطه را بدون سند، در این میان جای می‌دهد. مؤید این ادعا این است که روایت دیگری نقل نشده که ابن عباس درباره این آیه از اشخاصی همچون کعب سؤال کرده باشد. بنابراین به نظر می‌رسد این نسبت به ابن عباس ساختگی باشد (معرفت، ۱۴۱۸ق: ۲۶۲).

استدلال چهارم: بر پایه ادعای گلدزیهر، ابن عباس در موارد بی‌شماری از رهگذر نامه‌نگاری با غیلان بن فروه ارتباط برقرار کرده و معنای بسیاری از واژه‌های قرآن را از او گرفته است. در مجموع پنج روایت تفسیری از غیلان بن فروه ذکر شده که وجه اشتراک همه آن‌ها این است که غیلان آن‌ها را در پاسخ به نامه‌های مکتوب ابن عباس داده است. البته همه این پنج روایت با اضطراب در متن و تفرد و اشکال سندی مواجه است. برای مثال به روایتی که طبری از ابوجهضم موسی بن سالم، غلام بن عباس نقل کرده است، اشاره می‌کند و می‌گوید: «ابن عباس به ابوجلد - غیلان (جیلان) بن فروه ازدی - که کتاب‌هایی از گذشتگان خوانده بود و دخترش میمونه گمان می‌کرد که پدرش در هر هفت روز قرآن را و در هر شش روز تورات را به پایان می‌برد، نامه‌ای نوشته و از غیلان درباره معنای "برق" در آیه *هُوَ الَّذِي يَرْكُمُ الْبَرْقَ حَوْفًا وَطَمَعًا* (رعد: ۱۲) سؤال کرده و او در پاسخ گفته است: برق به معنای "آب" می‌باشد» (جولدسیهر، ۱۳۷۴: ۸۵ و ۸۶).

#### ۲-۱-۷. نقد و بررسی

اولاً در اینجا میمونه دختر ابوجلد دچار گزافه‌گویی شده است. گلدزیهر نیز این مسئله را تأیید کرده و گفته است: «از این خبر مبهم، که گزافه‌گویی دختر ابوجلد آن را پیچیده‌تر کرده است،

مشخص نیست که او کدام نسخه تورات را مورد استفاده قرار می‌داده است» (گلدزیهر، ۱۳۷۴: ۸۶)؛ چراکه تورات بسیار پر حجم بوده و زندگانی پیامبران بنی اسرائیل و نبردها و سفرهای آنها را در بستر تاریخ شرح می‌دهد و به کتاب تاریخ بیشتر شبیه است تا کتاب آسمانی. با این اوصاف آیا او در هر شش روز تمام این کتاب را می‌خوانده؟! و از طرفی تکرار این مطالب چه سودی می‌توانسته داشته باشد؟!

ثانیاً ابن عباس در جایی «البرق» را «ملک» و در جایی دیگر «مخاریق بایدی الملائكة یزجرون بها السحاب» تفسیر کرده است (معرفت، ۱۴۲۹ق، ج ۲: ۱۷۵)؛ که تفسیر دوم با بیان امام علی علیه السلام همانند است و این نکته را نشان می‌دهد که ابن عباس در بیان فهم معنای «البرق»، از ابوجلد اثر نپذیرفته است.

ثالثاً باید به این نکته توجه داشت که راوی این ماجرا، موسی بن سالم ابوجهضم است. او غلام آل عباس است نه غلام ابن عباس؛ بنابراین نمی‌توانسته ابن عباس را دیده و درک کرده باشد. پس این احتمال وجود دارد که در نسخه چاپی طبری اشتباهی رخ داده باشد. ابن حجر می‌گوید: «موسی بن سالم ابوجهضم، غلام آزادشده آل عباس است که به صورت مرسل از ابن عباس حدیث نقل کرده است» (عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ج ۱۰: ۳۴۴).

در نهایت باید گفت گلدزیهر در بررسی شخصیت ابن عباس، با توجه به نمونه‌های اندک، به نتیجه‌گیری‌هایی کلی پرداخته و بدون هیچ دلیل روشن و معتبری، فراوانی راویان اسرائیلی را در میان مشایخ ابن عباس ادعا کرده است؛ همچنان‌که با برخورد گزینشی با اطلاعات تاریخی، آنچه را که با تئوری او سازگار در نمی‌آید، مانند مقابله ابن عباس با اسرائیلیات پراکنان، نادیده انگاشته است.

## ۲-۷. ادعای احمد امین

احمد امین نیز از جمله کسانی است که ابن عباس را متهم به نشر اسرائیلیات کرده است؛ البته به نظر می‌رسد او در طرح این ادعای خود متأثر از گلدزیهر بوده است.

۲-۷-۱. استدلال اول: احمد امین می‌گوید: «ابن عباس روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند مبنی بر اینکه "إذا حدثکم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تکذبوهم"، اما خود چیزی به

غیر از توصیه پیامبر اکرم ﷺ عمل می‌کند؛ برای مثال در ذیل آیه هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ (بقره: ۲۱۰) به تفسیر طبری و غیر آن بنگرید تا موارد مراجعه ابن عباس و دیگر صحابه به کعب الاحبار برایتان روشن گردد» (امین، ۲۰۱۲م: ۲۲۱).

نقد و بررسی: جدای از اینکه اشکالات بسیاری بر تفسیر طبری وارد است و در آخر این نوشتار اشاره کوتاهی بر آن خواهد شد، وقتی به تفسیر جامع البیان طبری (طبری، بی تا، ج ۴: ۲۶۲) و الدر المنثور سیوطی و دیگر تفاسیر نقلی در همین مورد مراجعه می‌شود، اثری از کعب الاحبار و سؤالات صحابیان یا تابعیان از وی به چشم نمی‌خورد. مشخص نیست که احمد امین با استناد به کدام دلیل چنین ادعایی کرده و یا متأثر از چه کسی در دام این پندار واهی افتاده است؟

۲-۲-۷. استدلال دوم: احمد امین ادعا می‌کند که «ابن عباس با کعب الاحبار بسیار مصاحبت داشته است؛ بنابراین او یکی از افرادی است که علوم کعب از طریق او به درون جامعه مسلمانان راه یافت است» (امین، ۲۰۱۲م: ۲۲۱).

نقد و بررسی: این ادعای احمد امین پذیرفته نیست؛ چراکه حتی یک روایت که ابن عباس در آن از یهودیان نقل مطلب کرده باشد وجود ندارد، تا چه رسد به افرادی چون کعب الاحبار.

### ۳-۷. ادعای محمدحسین ذهبی

یکی دیگر از کسانی که ابن عباس را متهم به نشر اسرائیلیات کرده، محمدحسین ذهبی است با این تفاوت که از نقل اسرائیلیات در کتاب‌های تفسیری و حدیثی و حتی تاریخی دفاع کرده است. او در توجیه ورود اسرائیلیات در تفسیر اظهار می‌کند که قرآن در طرح برخی از موضوعات با عهدین هماهنگ بود، با این تفاوت که قرآن روش اختصار را در پیش گرفته، ولی تورات و انجیل به صورت مشروح بیان کرده‌اند (ذهبی، بی تا، ج ۱: ۱۲۲). لذا از ورود اسرائیلیات توسط ابن عباس به روایات تفسیری دفاع می‌کند.

ذهبی این‌گونه استدلال می‌کند که ابن عباس به سراغ اهل کتاب می‌رفت و از آنان مطلب می‌آموخت؛ زیرا در اکثر مواردی که در قرآن به‌گونه سر بسته آمده، در کتاب‌های عهد عتیق و جدید، به تفصیل به آن پرداخته شده است. البته مراجعه ابن عباس به آنان در همه زمینه‌ها نبوده

است؛ بلکه در محدوده‌ای اندک - که کتاب‌هایشان گواه صدق قرآن و همراه آن بود - به آن‌ها مراجعه می‌کرد، و در موارد دیگر که با قرآن و شریعت در تضاد بود، هرگز به اهل کتاب رجوع نمی‌کرد (ذهبی، بی‌تا، ج ۱: ۵۴).

او در بخش دیگری از سخنانش می‌گوید: «ابن عباس و دیگر صحابه در اموری که ربطی به اصول و فروع دین و اعتقادات آن نداشت (مانند اخبار امت‌های پیشین و یا قصص قرآنی از دانشمندان اهل کتاب که اسلام آورده بودند) پرسش‌هایی می‌کردند؛ به این ترتیب میان دو حدیث نبوی که در یکی می‌فرماید «حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۱۵۹) و در دیگری می‌فرماید «لاتصدقوا اهل الکتاب ولا تکذبوهم»، جمع کرده‌اند. حدیث اول بر اخبار و حوادث بنی اسرائیل دلالت دارد که جایز است آن‌ها را نقل کنیم؛ زیرا پندهای عبرت‌آموزی در آن نهفته است که در ادامه همان حدیث به آن‌ها اشاره شده است. حدیث دوم نیز بر اموری که دو پهلوست و آنان آن‌ها را نقل کرده‌اند اشاره دارد؛ زیرا دلیلی بر راست یا دروغ بودن آن نداریم (ذهبی، بی‌تا، ج ۱: ۵۶).

درباره استناد ذهبی به این دو روایت باید گفت: در خصوص روایت اول، یعنی «حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج» دو دیدگاه مطرح است:

اول: این جمله بیشتر به وسیله عبدالله بن عمرو بن عاص و ابوهریره از پیامبر خدا ﷺ نقل شده است. در صحیح بخاری از عبدالله بن عمرو بن العاص (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۴: ۱۷۰) و در مسند احمد بن حنبل (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۱۵۷) از ابوهریره آمده است. این دو از کسانی هستند که بسیاری از اسرائیلیات توسط آن‌ها وارد منابع اسلامی شده است. البته این احتمال وجود دارد که آن‌ها برای توجیه کار خود، این جملات را به پیامبر اکرم ﷺ نسبت داده یا اگر هم حضرتش چنین سخنی فرموده باشد، آن‌ها برداشت نادرستی کرده‌اند.

دوم: این سخن در اموری که قرآن متعرض آن نشده و در سخنان پیامبر ﷺ هم به دلیل کم‌اهمیت بودن آن مطرح نگردیده است؛ مانند عضو گاوی که بنی اسرائیل مأمور شدند بر مقتول بزنند یا طول و عرض کشتی نوح و نوع چوب آن یا عدد اصحاب کهف، یا نام پرندگان مقتول به درخواست حضرت ابراهیم ﷺ زنده کرد و...؛ اموری که راهی برای شناخت صحیح آن‌ها وجود ندارد؛ که برای آشنایی با این‌گونه موارد با بنی اسرائیل سخن بگویید که بر

شما باکی نیست (معرفت، ۱۳۷۹: ۲۳۵) و در خصوص روایت دوم علت عدم تکذیب و عدم تصدیق یهود این است که ممکن است سخن حقی بگویند و شما آنان را رد کنید، یا باطلی را بر زبان رانند و شما آن را تأیید نمایید؛ لذا پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «اذا حدّثکم اهل الکتاب حدیثاً فقولوا آمنا بالله و ملائکته و کتبه و رسله» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳: ۴۰۴).

از طرفی در سیره نبوی گزارش‌هایی مبنی بر نهی مسلمانان توسط پیامبر اکرم ﷺ در خصوص نقل از علمای یهود در اصول دین احکام و آدابش و بالاتر از آن، برخورد شدید و غضب‌آلود آن حضرت زمانی که می‌دیدند فردی از یهود نقل قول می‌کند وجود دارد؛ برای مثال عمر کتابی از اهل یهود در نزد پیامبر ﷺ خواند، سپس پیامبر اکرم ﷺ غضبناک فرمودند: «أمتھوکون فیها یابن الخطاب؟ والذی نفسی بیده لو کان موسی حیا ما وسعه إلا أن یتبعنی» (ابوریه، ۱۴۱۶ق: ۱۶۷). نیز در روایت دیگری این‌گونه آمده است: پیامبر اکرم ﷺ غضب کردند و فرمودند: «لقد جئتکم بها بیضاء نقیه، لاتسألوا اهل الکتاب عن شیء فیخبروکم بحق فتکذبوا به أو بیاطل فتصدقوا به» (همان).

همچنین بخاری از ابوهریره نقل کرده است: «کان اهل الکتاب یقرءون التّوراة بالعبرانیة، ویفسرونها بالعربیة لأهل الإسلام، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: "لا تصدقوا اهل الکتاب ولا تکذبوهم" وقولوا: "آمنا بالله وما أنزل إلینا" (بقره: ۱۳۶)» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۶: ۲۰).

و اما در خصوص دفاع ذهبی از نقل اسرائیلیات توسط ابن عباس باید گفت که بنا به دیدگاه عامه علمای اهل سنت که همه صحابیان را عادل فرض کرده‌اند، از ساحت قدس صحابه به‌ویژه ابن عباس بسی به دور است که برای کسب علم به یهودیان کینه‌توز مراجعه کنند؛ زیرا اولاً شأن و جلالت ابن عباس والاتر از آن است که چنین باشد؛ او از شاگردان و محبین خاص علی ﷺ بود، و در دفاع از امیرالمؤمنین از هر خطری استقبال می‌کرد. مناظره‌های او با معاویه، حتی در زمانی که معاویه در اوج قدرت بود، در تاریخ مشهور است (هلالی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۵۲۸-۵۳۶). ابن عباس همواره امیرالمؤمنین علی ﷺ را پیشوا و امام خود می‌دانست و از طرفی، به گفته ابن ابی‌الحدید، جماعتی از سیره‌نویسان روایت کرده‌اند که امام علی ﷺ، کعب‌الاحبار را کذاب می‌خوانده است (ابن ابی‌الحدید، بی تا: ج ۴، ۷۷) و کعب پس از کشته شدن عثمان به



شام رفت (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ۳۰۹)، به معاویه پیوست و معاویه او را برای خود برگزید و از اصفیای خود نمود و از خالصان درگاهش قرار داد تا آنچه می خواهد از اکاذیب و اسرائیلیاتش در میان قصص و داستان هایش برای تأیید حکومت و تثبیت پایه های دولتش روایت نماید؛ بنابراین بسیار بعید به نظر می رسد که ابن عباس با کعب الاحبار که از همان ابتدا در جبهه مخالفان علی علیه السلام بوده، روابط حسنه و خوبی داشته باشد و این همه روایت از او اخذ کند. ثانیاً سیره عملی ابن عباس چیزی غیر از این ادعاهاست که در ادامه مطالب به آن پرداخته می شود.

## ۸. منع از رجوع به اهل کتاب در روایات ابن عباس

۱-۸. ابن عباس با پرسش از اهل کتاب مخالف بود و خود از سردمداران مبارزه با اسرائیلیات پراکنان بود؛ چنان که او در مقابل اظهار نظرهای کعب الاحبار درباره قرآن به شدت موضع می گرفت و خود، مسلمانان را از مراجعه به اهل کتاب نهی می کرد. او به دو دلیل با این کار مخالفت می کرد: نخست، وجود قرآن در بین مسلمانان، و دوم، اینکه اهل کتاب، کتب آسمانی را تحریف کرده اند (غلامی دهقی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴). او اهل کتاب را مصداق آیه «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ» (حجر: ۹۱) می دانست که قرآن را تجزیه کرده، به برخی از آن ایمان آورده و به برخی دیگر کافر شدند.

همچنین بخاری از عبیدالله بن عبدالله بن عتبّه از ابن عباس روایت می کند که گفت: «كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ وَ كِتَابُكُمْ الَّذِي أُنزِلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَدٌ، تَقْرَأُونَهُ مَحْضًا لَمْ يَشِبْ، وَقَدْ حَدَّثَكُمْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ بَدَّلُوا كِتَابَ اللَّهِ وَغَيْرُوهُ، وَكَتَبُوا بِأَيْدِيهِمُ الْكِتَابَ، وَقَالُوا: هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا؟ أَلَا يَنْهَاكُمْ مَا جَاءَكُمْ مِنَ الْعِلْمِ عَنْ مَسْأَلَتِهِمْ؟ لَا وَاللَّهِ مَا رَأَيْنَا مِنْهُمْ رَجُلًا يَسْأَلُكُمْ عَنِ الَّذِي أُنزِلَ عَلَيْكُمْ»؛ هان ای مسلمانان! چگونه به سوی اهل کتاب روی می آورید، در حال که قرآن نازل شده بر پیامبر، تازه ترین اخبار را که با هیچ چیز دیگری آمیخته نشده، از جانب خداوند برای شما آورده است. خداوند به وسیله آن شما را آگاه ساخته که اهل کتاب، در وحی الهی دست برده و کتاب های آسمانی را تغییر داده اند و وانمود می کنند که - آنچه تغییر داده اند - از نزد خداوند است تا با این دروغ پردازی ها، بهای اندک به دست آورند. آیا

علمی که توسط قرآن برایتان آورده شده است کافی نیست تا شما را از مراجعه به آن‌ها بازدارد؟! به خدا قسم یک مورد هم مشاهده نشده است که کسی از آنان از آنچه بر شما نازل شده سؤال کند (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۹: ۱۱۱، ح ۷۳۶۳).

۲-۸. عبدالرزاق از طریق حرith بن ظهیر از ابن عباس نقل می‌کند که «لَا تَسْأَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَهْدُوكُمْ وَقَدْ أَضَلُّوا أَنْفُسَهُمْ فَتَكْذِبُوا بِحَقِّ أَوْ تُصَدِّقُوا بِبَاطِلٍ»؛ از اهل کتاب سؤال نکنید؛ زیرا آنان که خود را گم راه کرده‌اند، هرگز موجب هدایت شما نخواهند شد؛ چه بسا حتی را تکذیب و یا باطلی را تصدیق نمایید (عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۱۳: ۳۳۴).

### ۹. برخورد با علمای یهود در سیره عملی ابن عباس

در کنار روایاتی که دلالت بر نهی ابن عباس مبنی بر سؤال از یهود وجود دارد، در سیره عملی او نیز شاهد برخوردهایی با علمای یهود هستیم که به دو نمونه آن اشاره می‌شود:

نمونه اول:

«یروی أنّ رجلاً أتى ابن عباساً يبليّغه زعم كعب الاحبار: أنّه يجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما ثوران عقيران فيقذفان في النار! فغضب ابن عباس و قال: كذب كعب الاحبار، كذب كعب الاحبار، كذب كعب الاحبار، بل هذه يهودية يريد إدخالها في الإسلام»؛ روایت شده که مردی نزد ابن عباس آمد و گفت: «كعب الاحبار گمان می‌کند که روز قیامت خورشید و ماه مانند دو گاو نر در بند کشیده شده به صحنه محشر آورده شده، در دوزخ افکنده می‌شوند! ابن عباس غضبناک شد و سه بار جمله «كعب الاحبار دروغ گفته است» را تکرار نمود و گفت: «این افسانه یهود است که می‌خواهد در اسلام وارد کند» (طبری، ۱۸۷۹م، ج ۱: ۴۴).

نمونه دوم:

همچنین نقل شده است که ابن عباس با مردی که از شام آمده بود، برخورد کرد و از او سؤال پرسید: در شام با چه کسی ملاقات کردی؟ گفت: با كعب الاحبار. ابن عباس گفت: چه چیزی از او شنیدی؟ گفت: شنیدم که می‌گفت: آسمان‌ها بر دوش فرشته‌ای قرار گرفته است. ابن عباس گفت: كعب دروغ می‌گوید، آیا او هنوز یهودی بودنش را ترک نکرده است؟ و این آیه را خواند: «إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهَا إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (فاطر: ۴۱) (ابوری، ۱۴۲۰ق: ۱۷۰).

موضع واقعی ابن عباس در برابر یهودیان و اهل کتاب این گونه بود: او از مردم می خواست که از رجوع به اهل کتاب خودداری کنند؛ زیرا خوب می دانست مراجعه به آنان، موجب فساد اندیشه خواص و گمراهی عامه مردم است. بنابراین معقول نیست برخلاف سیره خودش، با یهودیان ارتباط برقرار کند.

### ۱۰. دروغ گویان به ابن عباس

انصاف این است که اگر در روایات تفسیری آنچه از ابن عباس نقل شده است مطالبی ناروا وجود دارد، اشکال به او برنمی گردد؛ بلکه مسئولیت آن بر دوش کسانی است که در پی رواج دروغ های خود، این مطالب را به وی نسبت داده اند. در اینجا به چند مورد از آنها اشاره می شود:

۱-۱۰. عکرمة شاگرد و غلام آزادشده ابن عباس: عکرمة که یکی از عوامل نشر اسرائیلیات بود و عقیده خوارچ داشت، برای کسب اعتبار و جاهت، این سخنان را به ابن عباس نسبت می داد. دروغ بستن عکرمة به ابن عباس تا آنجا پیش رفت که حتی در زمان خودش نیز مشهور شد. برای مثال عبدالله بن عمر به غلام خود نافع می گفت: بر من دروغ میند همان گونه که عکرمة بر ابن عباس می بندد (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۱: ۱۰۷) و همچنین سعید بن مسیب همین سخن را به غلام خود می گفت (همان: ۱۰۹). نیز نقل شده است که علی بن عبدالله بن عباس با عکرمة درگیر شد. وقتی علت را پرسیدند، گفت: او به پدر من دروغ می بندد (دینوری، بی تا: ۴۵۶).

۲-۱۰. نوح بن مریم: گاهی کسانی مطالبی را نقل می کردند و آن را به دروغ به عکرمة نسبت می دادند که از ابن عباس نقل کرده است؛ از جمله این که نقل شده به نوح بن مریم گفته شد این روایاتی که راجع به فضیلت خواندن سوره های قرآن از عکرمة از ابن عباس نقل می کنی، از کجا آورده ای؟ او گفت: من دیدم مردم از قرآن روی گردان شده اند، این احادیث را جعل کردم تا به قرآن روی آورند (سیوطی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۱۳۴).

۳-۱۰. سعد بن طریق: همچنین از سعد بن طریق نقل شده که به علت کتکی که معلم پسرش به او زده بود ناراحت شده و گفت: کاری می کنم که او خوار شود؛ سپس حدیثی به نقل از عکرمة از ابن عباس نقل کرد که پیامبر ﷺ گفته است: معلمان کودکان شما، بدان شما هستند (ابن جوزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۲).

## ۱۱. تفسیر طبری و روایات ابن عباس

یکی از منابعی که در اتهام ابن عباس به نشر اسرائیلیات به آن استناد می‌شود، تفسیر طبری و گزارش‌هایی است که طبری در تفسیر خود مبنی بر نقل روایات ابن عباس از علمای یهود آورده است. برای روشن شدن این شائبه لازم است که بدانیم تفسیر طبری از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین تفاسیر قرآنی است که مواردی از ترجیح اقوال و گزینش نظری بر نظریات دیگر از ورای روایات نقل شده در خلال این تفسیر به چشم می‌خورد. اما یکی از کاستی‌های مهمی که در این تفسیر وجود دارد، آمیختگی آن با روایات موضوع و موسوم به اسرائیلیات است. طبری با توجه به روایاتی منسوب به پیامبر ﷺ مبنی بر بی‌اشکال بودن نقل اسرائیلیات، با دستی گشاده با این قبیل احادیث مواجه شده، به‌ویژه در نقل «اسرائیلیات» که راه افراط رفته و به ارزش تفسیر خود لطمه اساسی وارد ساخته است. به همین دلیل بر وی خرده گرفته‌اند که بدون توجه به صحت و سقم روایات و بدون ذکر درجه ضعف یا قوت اسناد، آن‌ها را نقل می‌کند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۶۲). مخالفت با قرآن، سنت مقطوعه و ملاک‌های عقل از عمده‌ترین محورهایی است که می‌توان براساس آن روایات تفسیر طبری را مورد نقد و چالش جدی قرار داد. همچنین توسعه و تساهل در ملاک‌های اعتبار احادیث تفسیری، تعمیم حدیث مرفوع نبوی به حدیث موقوف یا مقطوع صحابی یا تابعی، بی‌توجهی به اسناد احادیث و پرهیز از تحلیل دلالتی احادیث از عمده‌ترین آسیب‌های مبنایی و روشی طبری در تفسیر جامع البیان در بخش مربوط به اسرائیلیات محسوب می‌شود. اما شخصیت بزرگ طبری و جامعیت تفسیر او به لحاظ اشمال بر روایات تفسیری، موجب شده مفسران دیگر و حتی خاورشناسان، بدون هیچ نقد و بررسی گفته‌های او را تکرار کنند (صفری، ۱۳۹۱: ۸).

با توجه به آنچه گفته شد، قرار دادن ابن عباس در ردیف کسانی که از علمای یهود نقل روایت کرده و اسرائیلیات را وارد حوزه اسلامی نموده‌اند، با مبانی علمی سازگار نیست.

## ۱۲. نتیجه‌گیری

برایند نهایی تتبع و تحقیق در منابع تفسیری و حدیثی و تاریخی درباره ادعای اثرپذیری ابن عباس از تعالیم یهود - که از سوی خاورشناسان و برخی عالمان اسلامی مطرح شده - بنا به

دلایل زیر قابل مناقشه و تأمل است:

۱. احادیث قابل توجهی از پیامبر اکرم ﷺ و امیرالمؤمنین علی ﷺ در شأن ابن عباس به دست ما رسیده که نشان از جایگاه ویژه او دارد.

۲. به لحاظ شخصیت رجالی، ابن عباس در میان علما و رجالیون فریقین توثیق شده که همین مسئله نشان از اعتبار روایات اوست، و اگر جرحی هم به وی وارد شده، با نقد سندی و متنی مواجه شده است.

۳. استفاده از محضر پیامبر اکرم ﷺ و شاگردی در مکتب علی ﷺ و استشهاد و استناد به شعر عربی (شعر جاهلی) از مهم‌ترین منابع تفسیری ابن عباس است که اگر هم نقلی از اهل کتاب بوده، نقادانه و در مسائل کم‌اهمیت است.

۴. استنادات مستشرقانی چون گلدزیهر در متهم کردن ابن عباس در اثرپذیری از تعالیم یهود، ناتمام و ناکافی است و برخی از علمای اسلامی چون ذهبی در تکرار این اتهام از خاورشناسان، بدون آوردن مستندات کافی تأثیر پذیرفته‌اند.

۵. یکی از مهم‌ترین مستندات مدعیان این نظریه تفسیر طبری است که خود آمیخته با روایات موضوع و موسوم به اسرائیلیات است و مخالفت با قرآن، سنت مقطوعه و ملاک‌های عقل از عمده‌ترین محورهای است که روایات تفسیر طبری را به چالش می‌کشد؛ از این رو استناد به آن محل اشکال است.

۶. دروغ‌گویان به ابن عباس که نشان از آن دارد اگر در آنچه از ابن عباس درباره تفسیر و غیر آن نقل شده مطالبی ناروا وجود دارد، اشکال به او بر نمی‌گردد؛ بلکه گناه آن بر عهده کسانی است که در پی رواج دروغ‌های خود، و برای کسب اعتبار و وجاهت، این مطالب ناروا را به او نسبت داده‌اند.

۷. منع از رجوع به علمای یهود و موضع‌گیری صریح و روشن در برابر آن‌ها توسط ابن عباس در سیره عملی ایشان که نشان می‌دهد با چنین وقایع و دلایل سست نمی‌توان مفسر بزرگی چون ابن عباس را متهم به نشر اسرائیلیات کرد.

## منابع

قرآن کریم. (۱۳۸۰ش). ترجمه آیت الله مکارم شیرازی. خطاط عثمان طه. تهران: انتشارات دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۸ق). الذریعة إلى تصانیف الشيعة. قم: انتشارات اسماعیلیان و کتابخانه اسلامیة تهران.

ابن ابی الحدید، عزالدین. (بی تا). شرح نهج البلاغة. قم: انتشارات مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی.

ابن اثیر. عزالدین. (بی تا). اسد الغابة. بیروت: انتشارات دار الکتب العربی.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی بن محمد. (۱۳۸۶ش). الموضوعات. تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان. مدینه: انتشارات محمد عبد المحسن صاحب المکتبة السلفية بالمدينة المنورة.

ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۲۱ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقیق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون. دمشق: انتشارات مؤسسة الرساله.

ابن سعد، محمد بن سعد. (۱۴۱۰ق). الطبقات الكبرى. تحقیق محمد عبدالقادر عطا. بیروت: انتشارات دارالکتب العلمیة.

ابن عساکر، أبو القاسم. (۱۴۱۵ق). تاریخ مدینة دمشق. تحقیق عمرو بن غرامة العمروی. دمشق: انتشارات دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

ابن ندیم، أبو الفرج. (۱۴۱۷ق). الفهرست. تحقیق إبراهيم رمضان. بیروت: انتشارات دارالمعرفة.

ابوریه، محمود. (۱۴۲۰ق). اضواء علی السنة المحمدیة أو دفاع عن الحدیث. قم: انتشارات مؤسسه أنصاریان للطباعة و النشر.

اصغریور، حسن، غروی نایینی، نهله، و معارف، مجید. (۱۳۹۲). بررسی و نقد نظر گلدزیهر درباره اثرپذیری ابن عباس از جیلان بن فروه در فهم مفردات قرآن. پژوهش های قرآن و حدیث، ۴۶(۲)، ۲۶-۱.

امین، احمد. (۲۰۱۲م). فجر الاسلام. قاهره: انتشارات مؤسسه هنداوای للتعلیم و الثقافة.

امینی، نوروز. (۱۳۸۷ش). روایات اهل بیت در منابع اهل سنت. فصلنامه علوم حدیث، ۱۳(۴۷)، ۱۸۴-۱۴۶.

بخاری، محمد بن اسماعیل أبو عبدالله. (۱۴۲۲ق). صحیح البخاری. بیروت: انتشارات دار طوق النجاة.

- برقی، ابوجعفر. (بی تا). رجال البرقی (الطبقات). تهران: انتشارات جامعه طهران.
- بیات، یوسف، عزیزی، حسین، و رستگار پرویز. (۱۴۳۰ش). الرواة المشتركون بین الشيعة و السنة. تهران: انتشارات مجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلاميه.
- جولدتسیهر، اجنتس. (۱۳۷۴ش). المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن. ترجمه نجار عبدالحلیم. مصر: انتشارات مكتبة الخانجي.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲ق). رجال العلامة الحلی. تصحیح علامه بحر العلوم. قم: انتشارات الشریف الرضی.
- حجتی، محمدباقر. (۱۴۱۰ق). تحقیق حول ابن عباس و مکاتبه فی التفسیر و المعارف الأخری. بیروت: انتشارات دار الروضه.
- حجت، هادی. (۱۳۸۸ش). تاریخ تفاسیر. قم: دانشکده مجازی علوم قرآن و حدیث.
- خوئی، ابوالقاسم. (بی تا). معجم رجال الحدیث. قم: انتشارات مؤسسه الخوئی الإسلامیه.
- دینوری، ابن قتیبه. (بی تا). المعارف. بی جا: بی نا.
- ذهبی، محمدحسین. (بی تا). التفسیر و المفسرون. قاهره: انتشارات مكتبة الوهبة.
- ذهبی، شمس الدین. (۱۴۰۵ق). سیر أعلام النبلاء. بیروت: انتشارات مؤسسه الرسالة.
- ربیع آستانه، مسعود. (۱۳۸۴ش). ابن عباس و مقام بلند وی در تفسیر. پژوهش های قرآنی، شماره ۴۴، ۲۰۱-۱۹۲.
- رحمتی، محمدکاظم. (بی تا). مدخل ابن عباس. در دانشنامه جهان اسلام. تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
- زرکشی، أبو عبدالله بدرالدین محمد بن عبدالله. (۱۳۷۶ش). البرهان فی علوم القرآن. المحقق محمد أبو الفضل إبراهيم. قاهره: انتشارات دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي و شركائه.
- زرین کلاه، الهام، و نیل ساز، نصرت. (۱۳۹۸ش). تحلیل انتقادی روایات متعارض کشفی در جرح و تعدیل ابن عباس. دوفصلنامه علمی پژوهشی حدیث پژوهی، شماره ۲۱، ۲۴۱-۲۷۶.
- سیوطی، جلال الدین. (۱۳۹۴ش). الإتيان فی علوم القرآن. المحقق محمد أبو الفضل إبراهيم. انتشارات الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- صفری، سمیه. (۱۳۹۱ش). اسرائیلیات در تفسیر طبری و تأثیر آن در تفاسیر بعدی (آسیب شناسی، نقد و تحلیل). پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان.
- طبری، ابن جریر. (۱۸۷۹م). تاریخ طبری. انتشارات بریل.

۲۸ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۳۴-۷

طبری، ابن جریر. (بی تا). تفسیر طبری الجامع البیان. ج ۱۸ و ۲۳. بی جا: بی تا.  
عسقلانی، أحمد بن علی بن حجر. (۱۳۷۹ش). فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: انتشارات  
دار المعرفة.

عسقلانی، أحمد بن علی بن حجر. (۱۳۲۶ق). تهذیب التهذیب. هند: انتشارات دائرة المعارف  
النظامیة.

غلامی دهقی، علی. (۱۳۸۳ش). مسلمانان صدر اسلام و اندیشه های اسرائیلی. تاریخ اسلام در آینه  
پژوهش، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، شماره ۳.

فیروزآبادی، مجدالدین. (بی تا). تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس. لبنان: انتشارات دارالکتب العلمیة.  
قمی، عباس. (بی تا). سفی نة البحار و مدینة الحکم و الآثار مع تطبیق النصوص الواردة فیها علی بحار  
الأنوار. قم: انتشارات اسوه.

کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). رجال الکشی - إختیار معرفة الرجال. محقق/ مصحح: محمد بن  
الحسن طوسی و حسن مصطفوی. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. تهران: انتشارات مؤسسه الوفاء.  
معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۸ق). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب. مشهد: انتشارات جامعه  
رضوی علوم اسلامی.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹ش). تفسیر و مفسران، ج ۱ و ۲. قم: مؤسسه فرهنگي التمهيد.  
معرفت، محمدهادی. (۱۴۲۹ق). التفسیر الأثری الجامع. قم: انتشارات التمهيد.

موسوی خراسان، محمد مهدی. (۱۳۹۰ش). موسوعة عبدالله بن عباس حبر الامة و ترجمان القرآن.  
قم: انتشارات مرکز الابحاث العقائديه، مجموعه حلقه چهارم.

مهدوی راد، محمدعلی. (۱۳۸۴ش). سیر نگارش های علوم قرآنی. تهران: انتشارات هستی نما.  
نجاشی، احمد بن علی. (بی تا). رجال نجاشی. تحقیق السيد موسى الشيبيري الزنجاني. قم: نشر اسلامی.  
نقیسی، شادی. (بی تا). مستشرقان و حدیث. انتشارات دانشگاه قرآن و حدیث. دانشکده مجازی علوم  
حدیث.

نیل ساز، نصرت. (۱۳۹۳ش). خاورشناسان و ابن عباس: تحلیل انتقادی دیدگاه های خاورشناسان  
درباره آثار تفسیری منسوب به ابن عباس. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۱۶ق). أسرار آل محمد علیهم السلام. ترجمه کتاب سلیم. ترجمه اسماعیل انصاری  
زنجانی خوینی. قم: انتشارات الهادی.



## References

- Al-Quran Al-karim*. Tarjomeye Ayatollah Makarem Shirazi. (2001) Osman Taha calligraphy. Tehran: Daftare Mutale'ate Tarikh va Ma'arefe Eslami. [In Arabic]
- Abouria, M. (2000). *Al-azwā Ala Al - Sonnah Al-Mohammadiyah Aw Defā on An Al-hadis*. Qum: Ansarian Lel-Taba'ah Va Alnashr. [In Arabic]
- Aghabozur Tehrani, M. M. (1988). *Al-Zari ah Ela Tasanif Al Shi a*. Qum: Isma'ilian Publications and Tehran Islamic Library. [In Arabic]
- Al-Ṭabarī, I. J. (1879). *Tarikhe Ṭabarī s*. Volume 1, Entesharate Brill. [In Arabic]
- Al-Ṭabarī, I. J. *Tafsire Ṭabarī Jami al-Bayan*. Vol. 18 & 23, (out of place). [In Arabic]
- Amin, A. (2012AD). *Fajr Al Islam*. Cairo: Hindawi Le Al-ta'lim Wa Al-Sagafah. [In Arabic]
- Amini, N. (2008). Rewayate Ahle Bayt Dar Manabe' Ahle Sonnah. Fasname *Ulum Al- Hadith*, 13(47), 146-184. [In Persian]
- Asgharpour, H., Gharavi Nayini, N, & Ma'arif, M. (2013). Barrasi Wa Naghd -e- Nazare Goldzihar Darbareye Asarpaziriye Ibn Abbas Az Jilan Ibn Farweh Dar Fahme Mofradate Qur'an. *Quran and Hadith Researches*, 46(2), 26-1. [In Persian]
- Asqalani, A. (2000). *Fath al-Bari, Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Vol. 13, Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Asqalani, A. (1947). *Tahdib al-Tahdib*. Vol. 10, Hind: Da'eratolma'aref Al-Nezamiah, Chape Avval. [In Arabic]
- Bukhārī, M. (2002). *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Beirut: Dar Touq Al-Najat. [In Arabic]
- Barqī, A. (out of date). *Rejale Barqī (Tabaqat)*. Tehran: Jame'eye Tehran Publications. [In Arabic]
- Bayat, Y., Azizi, H., & Rastgar, P., (2009). *Al Rowat Al Moshtarekun Bain Al-Shi ah Wa Al-Sunni*. Tehran: Majma' Al-alami Leltaqrib Bain Al Mazaheb Al-eslamiyah. [In Arabic]
- Dhahabi, M. H. (out of date). *Al-tafsir wa Al-mofasserun*. Cairo: Maktab Al-Wahba. [In Arabic]
- Dhahabi, Sh. (1985). *Seir A lam Al-nobala*. Part 3. Beirut: Al-mo'assesah Al-Resalah. [In Arabic]

- Dinawari, I. (out of date). *Al-Ma arif*. Vol. 1, (no place). [In Arabic]
- Firouzabadi, M.(out of date). *Tanwir Al-Miqbas min Tafsire Ibn Abbas*. Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Elmiyyah (out of date). [In Arabic]
- Goldziher, A. (1995). *Al Mazaheb Al-eslamiyah fi Tafsir Al-Qur`an*. Motarjem: Najjar Abdel Halim. Vol. 1, Egypt: Maktabah Al-Khanji. [In Persian]
- Gholami Dehghi, A. (2004). *Mosalmanane Sadre Eslam va Andishehaye Esra`ili. Tarikhe Eslam dar Ayineye Pajuhesh*, Mo`aseseye Amuzeshi Pajuheshiye Imam Khomeini, Vol. 3. [In Persian]
- Helli, H. (1982). *Rejal Al Allamah Al-Helli*. Mosahheh: Allama Bahr Al-Ulum, Qum: Al-Sharif Al-Razi. [In Arabic]
- Hilali, S. (1996). *Asrare Ale Muhammad (AS). Tarjomeye Ketabe Salim*, Motarjem: Ismail Ansari Zanjani Khoeini. Qum: Al-Hadi. [In Persian]
- Hojjat, H. (2009). *Tarikhe Tafasir*. Qum: Daneshkadeye Majaziye Ulume Quran wa Hadith. [In Arabic]
- Hojjati, M. B. (1990). *Tahqiq Howle Ibn Abbas wa Makanatehi fi Al-Tafsir wa Ma`aref Al-okhra*. Beirut: Dar Al Rawdah. [In Arabic]
- Ibn Abi al-Hadid, I. (Out of date). *Sharh e - Nahj al-Balāghah*. Qum: Publications of Great Ayatollah al-Marashi al-Najafi's school. [in Arabic]
- Ibn Asaker, A. (1995). *History of the City of Damascus*. Research: Amr ibn Gharamah al-Amrowi. Damascus: Dar al-Fekr Lel-Taba`ah Va Alnashr Va Altozi'. [In Arabic]
- Ibn Athir Ezzoddin (out of date). *Asad al-Ghabah*. Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi Publications. [In Arabic]
- Ibn Hanbal, A. (2001). *Musnad al-Imam Aḥmad ibn Hanbal*. Research: Shoaib al-Arnaut – Adel Murshid, and others. Damascus: Al-Rasalah. [In Arabic]
- Ibn Jozi, A. (2007). *Almozo`at. Abdulrahman Mohammad Osman's research*. Medina: Muhammad Abd al-Mohsen Sahib Al-Maktabah – al-Salafiyah in Medinah al-Munawarah. [In Arabic]
- Ibn Nadim, A. (1997). *Al - Fehrest*. Research: Ebrahim Ramadan, Beirut: Dar al-Ma`refah. [In Arabic]

- Ibn Sa'id, M. (1990). *Tabaqat al-Kobra*. Research: Mohammad Abd al-Qadir Atta, Beirut: Dar al-Kotob al-Alamiyah. [In Arabic]
- Kashi, M. (1988). *Rijal al-Kashi - Ikhtiyar Mâ rifat al-Rijal*. Musahheh: Tusi, Muhammad ibn al-Hasan/Mustafawi, Hasan, Mashhad: Mu'aseseye Nashre Daneshgah Mashhad. [In Arabic]
- Khoyi, A. (out of date). *Mò jam Rijal al-Hadith*. Vol. 11. Qum: Entesharat Al-mo'assesah Al-Khoyi Al-eslamiyah. [In Arabic]
- Mahdavi Rad, M. A. (2005). *Seire Negareshhaye ulume Qur'ani*. Vol. 1. Tehran: Hasti Nama. [In Persian]
- Majlisi, M. B. (1982). *Bahar Al-Anwar*. Vol. 2. Tehran: Mu'asesah Al-Wafa. [In Arabic]
- Ma'refat, M. H. (1997). *Al-Tafsir wa Al-mofasserun fi Thobeh al-Qushayb*. Mashhad: Enteshrare Jame'eye Razavi Ulume Eslami. [In Persian]
- Marafat, M. H. (2000). *Tafsir wa Mufasseran*. Vol. 1 & 2. Qum: Mu'aseseye Farhangiye Al - Tamhid. [In Persian]
- Marafat, M. H. (2008). *Al-Tafsir Al-Athari - Al-Jamè*. Vol. 1. Qum: Tamhid publications. [In Arabic]
- Mousavi Khorsan, M. M. (2011). *Mosù ah Abdullah ibn Abbas Habar Al-Umah wa Tarjoman Al-Quran*. Qum: Markaz Al-abhas Al-aghaidiah, Fourth Ring Collection. [In Persian]
- Nafisi, Sh. (out of date). *Mustashreghan wa Hadith*. Entesharate Daneshgah Quran wa Hadith, Daneshkadeye Majaziye Ulume Quran wa Hadith. [In Persian]
- Najāshī, A. (out of date). *Rijal - e - Najāshī*. Mohageg: Sayyed Musa al-Shubayri al-Zanjani. Qum: Nashre Islami. [In Arabic]
- Nilsaz, N. (2014). *Mostashreghan wa Ibn Abbas: A critical analysis of Orientalists' views on the interpretive works attributed to Ibn Abbas*. Vol. 1. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Qumi, A. (out of date). *Safinah Al-behar wa Madinah Al-hekam wa Al-asar Mâ a Tatbiq Al-nosus Al-wardah fiha Ala Behar Al-anwar*. Qum: Oswah Publications (out of date) [In Arabic]

- Rabi'i Astaneh, M. (2005). Ibn Abbas wa Magame Bolande vey Dar Tafsir. *Pajuheshhaye Qur'ani*, N. 44, 192-201. [In Persian]
- Rahmati, M. K. (out of place). *Daneshnameye Jahane Islamic*. Vol. 1, Bonyad Da'erat Al-ma'aref eslami, Madkhal Ibn Abbas (out of place).
- Safari, S. (2012). *Israeliyatt Dar Tafsire Ṭabarī va Tafsire An dar Tafasire Bā di (Asibshenasi, Naghd va Tahli)*. Payannameye Karshenasi Arshad, Mohsen Qasimpour, Daneshkadeye Ulume Ensani, Daneshgahe Kashan. [In Persian]
- Suyuti, J. (2015). *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Researcher Muhammad Abulfadl. al-Hi'atu al-Misriyah al-'am at lilkitab
- Zarin Kolah, E., & Nilsaz, N. (2019). Tahlile Entegadi va Revayate Mota'arez Kashi Dar Jarh va Ta'dile Ibn Abbas. Do Faslnameye Elmi Pajuheshi *Hadith Pajuhi*, Vol. 21, 241-276. [In Persian]
- Zarkashi, A. (1997). *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*. Part 1, Al-mohaqq: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Cairo: Entesharat Dar Ehya Al-kotob Al-arabiyah, Issa al-Babi al-Halabi wa Shorakaehi. [In Arabic]

## **The evaluation of Israeli traditions of Ibn Abbas (68 lunar year) and the idea of the influence of Jewish teachings on him**

**Mohammad Taghi Diari Bidgoli**

Professor of theology department, University of Qum, Qum, Iran; mt\_diari@uahoo.com

**Nasrin Jafari**

Qur'anic and Hadith Sciences PhD, theology department of Qum University, Qum, Iran (Corresponding author); n.jafari57@yahoo.com

Received: 22/07/2022

Accepted: 26/11/2022

### **Introduction**

Muslim scientists and many orientalists, have considered Abdullah ibn Abbas as a prominent and influential figure in the emergence and development of various Islamic sciences including interpretation, vocabulary, history, and jurisprudence, from the past until now, and have considered an irreplaceable role for him especially in the field of interpretation. But some orientalists

have tried to take the essence of Islamic teachings from the important figures of the starting era of Islam such as Ibn Abbas, and tried to show that they have been taken from Jewish and Christian religions.

Therefore, according to the importance and position of Ibn Abbas and his hadith and interpretive heritage, it is necessary to evaluate this claim - which goes back to the last century. On this base, in this research, the point of view of those who accused Ibn Abbas for publishing Israeli traditions, have been criticized and evaluated.

### **Materials and methods**

According to the prominent and important position of Ibn Abbas in the science of interpretation and his influence in transferring religious teachings to new generation, it is really important to evaluate the claim of Orientalists that he was influenced by Jewish teachings. Therefore, the present article tries to check the truth or falsity of this claim by using the method of Isnad and content analysis in reference to sources and criticism of it.

To achieve the result, the position and character of Ibn Abbas have been discussed according to different historical writings, and after clarifying his status in the science of Rijal from the point of view of Shi'ism and Sunnis, we've investigated the claim of one of the prominent orientalists, Goldzihar, and we have examined all his reasons by relying on historical-interpretive evidence, and then, we've examined the views of two Muslim scholars who were influenced by Goldzihar.

### **Results and findings**

Checking the claims of Orientalists such as Goldzihar about the influence of Jewish teachings on Ibn Abbas showed that this claim is debatable. The traditions of the Prophet (pbuh) and Imam Ali (as) about the dignity of Ibn Abbas, on one hand, and his tauthiq by the Rijals of Shia and Sunni, on the other hand, show the validity of his traditions. However, Goldzihar emphasized Ibn Abbas' scientific referring to Ahl Kitab (the People of the Book) and believes that Ibn Abbas has referred to them when she had doubts. Goldzihar's reference to Ṭabarī's interpretation, which itself faces criticism of Israeli traditions, and also his referring to people like Shabiban (164 AH) who could never visited Ibn Abbas (68 AH) in case of time, and the fake attributions to Ibn Abbas by placing mediators in the Isnads of his traditions, as well as referring to the correspondence of Ibn Abbas with Jilan Ibn Farweh who is faced the anxiety in the text and individuality and Isnad issues, shows that Goldzihar has made general conclusions according to a few examples. Some Muslim scholars have also been influenced by him in making this claim, including Aḥmad Amin, who cited Ṭabarī's interpretation in his claim and accused Ibn Abbas for quoting a tradition from Ka'b al-Aḥbār, while

there isn't even a single tradition that Ibn Abbas quoted from Ka'b al-Aḥbār. Muhammad Hossein Zahabi is another one who defended this claim while acknowledging the publication of Israeliyat by Ibn Abbas, and argued that most of the cases which are concluded in the Qur'an are detailed in the Testaments. So, Ibn Abbas has collected between these two prophetic hadiths: "ḥaddithū 'an Banī Isrā'īl wa lā ḥaraja" (There is no problem to narrate from Bani Israel) and "lā tuṣaddiqū Ahl al-kitāb wa lā tukazzibūhum" (Do not acknowledge or deny the People of the Book). The first tradition was transmitted by Abdullah ibn Amr ibn 'As and Abu Hurairah, who were the publishers of Israelite traditions, And also there are reports, in the Prophet's biography, about his prohibition and treatment with Jewish transmitters, that Ibn Abbas' lack of attention to this issue according to the public opinion of Sunni scholars who assumed the companions of Prophet to be righteous and fair, and on the other hand, the practical way of Ibn Abbas to forbid referring to Jews, along with his clear and transparent position towards them, as well as the presence of liars such as 'Akramah in attributing his own words to Ibn Abbas, makes it weak to relate this claim to Ibn Abbas.

### Conclusion

The final point of research in religious sources about the influence of Jewish teachings on Ibn Abbas which has been brought up by some orientalist and Islamic scholars is debatable with the following proofs and evidence:

1. The presence of Prophetic traditions in the honor of Ibn Abbas and his tauthiq by Rijaliun of Shia and Sunni;
2. Incomplete and insufficient citations of orientalist such as Goldzihar in accusing Ibn Abbas for being influenced by Jewish teachings;
3. The claim of some Islamic scholars such as Zahabi in repeating this inculcation influenced by orientalist, without providing sufficient Isnads;
4. The referring of owners of this theory to Ṭabarī's interpretation, which is mixed with fake traditions known as Israeliyat;
5. The existence of liars toward Ibn Abbas, who have related their own thoughts to him in order to gain credibility and validity;
6. And finally, the practical way of Ibn Abbas who forbade referring to Jewish scholars and his clear position against them indicates that Ibn Abbas cannot be accused of publishing Israeli traditions.

**Keywords:** Ibn Abbas, interpretive traditions, Jewish scholars, Israeliyat, orientalist.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، شماره ۳۱

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۷۸-۳۵

## تاریخ گذاری روایت «النساء نواقص العقول» در خطبه ۸۰ نهج البلاغه

رضوان قیاسی قانع\*

معصومه ریعان\*\*

### چکیده

روایت نقصان عقل زنان در نهج البلاغه یکی موضوعات چالش برانگیز در روایات زنان است که شایسته است از طریق روش‌های نوین حدیث‌پژوهی آن را بازخوانی نمود. این مقاله با روش تحلیلی توصیفی و براساس تاریخ گذاری اسناد و متن و تعیین حلقه مشترک و ترسیم شبکه اسناد انجام شده است. بنابر یافته‌های پژوهش، این روایت پیش از ورود در نهج البلاغه در منابع روایی اهل سنت به گستردگی وجود داشته و از نیمه اول قرن دوم در مدینه توسط یزید بن عبدالله بن الهاد از راویان اهل سنت مطرح گردیده و تا قرن سوم در مناطق کوفه، بغداد و مصر با متون متفاوت و بسط متن، بازتاب یافته است. همین مضمون بدون سند با دو تحریر متفاوت به منابع روایی شیعه راه یافته است. در تحریر اول، متن اهل سنت را تداعی می‌کند و تحریر دوم متن نهج البلاغه است که با نام عایشه جمع گردیده است. پیش‌تر از نهج البلاغه این متن در قرن سوم در المستترشد طبری شیعی با عنوان «بعد از جنگ نهروان» به شکل ادراج آمده است. به نظر می‌رسد متن نهج البلاغه تقطیع سید رضی از متن المستترشد است که با اضافاتی در حکم یک خطبه مستقل در مذمت عایشه بعد از جنگ جمل عنوان یافته است. با این توصیف، پیش‌تر در کتاب‌هایی که در تاریخ جنگ جمل نیز نگارش شده و مربوط به قرن اول تا سوم بوده‌اند، به این روایت هیچ اشاره‌ای نشده است و لذا این روایت در متون شیعه تاریخ ظهور متأخری را در قرن سوم هجری نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: تاریخ گذاری، نقصان عقل زنان، نهج البلاغه، عایشه، المستترشد.

\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، گروه الهیات، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران / ghiasierezvan@gmail.com

\*\* استادیار، گروه الهیات، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران (نویسنده مسئول) / m.rayaan@basuac.irac.ir

## ۱. مقدمه

اطلاعات تاریخ‌شناسان می‌گوید پیش از ولادت محمد ﷺ زنان در آن بیابان‌ها که فقط قبایل بدوی می‌زیستند، از تمامی حقوق محروم بودند. نوزاد دختر زنده‌به‌گور می‌شد تا از خفتی که برای خانواده به بار می‌آورد، یا سرنوشت شومی که جامعه برایش رقم زده بود، جلوگیری شود. با ظهور قرآن در حرکتی بدیع، هرگونه قربانی انسان ممنوع شد (تکویر: ۹)، زن را در ایمان و عمل همپای مرد قرار داد (احزاب: ۳۵)، مالکیت او را به رسمیت شناخت (نساء: ۱۲۹) و به رسول ﷺ فرمود با زنان پیمان ببندد (زخرف: ۷۸). رسول ﷺ با زنان بیعت نمود (خطیب البغدادی، ۱۳۶۱ق: ۴۶۰)، با آنان در مساجد نماز به جای آورد (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۶: ۳۱۶) و در جنگ‌ها ایشان را فراخواند (همان، ج ۱: ۴۶۳) و آنان را امانت‌هایی خواند که از جانب پروردگار به مردان هدیه شده‌اند (سیوطی، بی‌تا [الف]، ج ۲: ۱۳۲) و آنان را در تربیت فرزندان مُنِجِبَات نامید (خطیب البغدادی، ۱۳۶۱ق: ۴۵۵).

اما چرا بعد از این دوران شکوفایی، سرنوشت زنان دچار زمان‌زدگی و مقهور اوضاع فکری و فرهنگی اجتماعات گردید و روند روبه‌رشد جامعه اسلامی برای ایشان، جز وازدگی و عقب‌نشینی به ارمغان نیاورد؟ تا آنجا که به نقص در خلقت متهم گردیدند؛ همچون موجود تکامل نیافته‌ای که جز بهره‌مندی مادی از او تصور نمی‌شد؟

پاسخ این وضعیت، کاوش در روند تغییرات نگرش‌ها و اعتقادات از منابع درون‌دینی و روایات قرون اولیه اسلامی است. خاورشناسان با به‌کارگیری روش‌ها و ابزارهای نوین در مطالعات تاریخی، سیر تحول و تطور روایات را در بستر تاریخ، بررسی و تعیین کرده و آن را به اصطلاح تاریخ‌گذاری نموده‌اند؛ و در این مهم، نه به دنبال اثبات حجیت حدیث، که مقصود اعتبار و اصالت تاریخی روایت، به مثابه داده‌های تاریخی بوده‌اند.

امروزه بسیاری از دین‌پژوهان مسلمان، بر آن‌اند تا علاوه بر روش‌های سنتی محققان مسلمان، با به‌کارگیری ابزارهای نوین در پژوهش‌های اسلامی، که متدهای معرفت‌شناسانه و روش‌شناختی نوینی را عرضه نموده است، با فائق آمدن بر روش‌های نقد و فهم متون اسلامی و بسط آن با نگاه درون‌دینی، پیش‌تاز اصلاح دینی و روشنگری در عرصه مطالعات و پژوهش‌های دینی معاصر باشند.



## ۱-۱. بیان مسئله

اهمیت بازخوانی نگاه نهج البلاغه در خطبه ۸۰ که فصل الخطاب مذمت زنان در روایات شیعه بوده و یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های رویکرد زن‌ستیزانه روایات را لغا نموده است، نیازمند بررسی‌های علمی و واکاوی منشأ ظهور این سخنان با روش‌شناسی نوین حدیث‌پژوهی است. تاریخ‌گذاری در جست‌وجوی آن است که دریابد آیا به‌راستی چنین سخنی بر زبان امام علی (ع) جاری شده است؟ یا پیشینه چنین سخنانی در جامعه قرن دومی و سومی مسلمانان منشأ انتساب آن به امام علی (ع) گردیده است؟ و یا علل پنهان دیگری در کار است که در لایه‌های زیرین این روایت نهفته است؟ این پژوهش بر آن است که با تحلیل اسناد و متن خطبه ۸۰ نهج البلاغه، تاریخ ظهور این روایت را تعیین نموده و سلامت اندیشه مسلمانان صدر اسلام و به‌ویژه امام علی (ع) را در مورد زنان واکاوی نماید.

## ۱-۲. پیشینه پژوهش

خطبه ۸۰ نهج البلاغه در پژوهش محققان معاصر، بسیار مورد توجه بوده و متن و سند آن با روش‌های مختلفی واکاوی شده است؛ از جمله: «بازپژوهی دیدگاه امام علی (ع) درباره عقل زنان با تأکید بر خطبه ۸۰ نهج البلاغه» (طیبی، ۱۳۹۵)؛ «تحلیلی بر خطبه ۸۰ نهج البلاغه» (اعلایی رحمانی، ۱۳۸۳)؛ «تأملی در روایات نهج البلاغه در نکوهش زن» (فتاحی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۳)؛ «تحلیل برون‌دینی گزاره‌های نکوهش‌گرایانه درباره زنان در نهج البلاغه» (زیلابی و محمصص، ۱۳۹۷)؛ «نقصان عقل و ایمان زنان در بوتۀ اعتبارسنجی» (جعفری و دیاری بیدگلی، ۱۳۹۵).

در این نمونه‌های پژوهشی، بررسی سند این خطبه مورد ارزیابی و نقد و در برخی متن روایت نیز مورد تحلیل انتقادی قرار گرفته است. در دو پژوهش خانم اسمر جعفری و ناهید طیبی، اعتبارسنجی خطبه ۸۰ را مبتنی بر منابع پیش از نهج البلاغه دانسته و آن را از المسترشد طبری شیعی و با نقل از اهل سنت و سند ضعیف دانسته‌اند. علاوه‌بر متن‌های نوشتاری پیش‌گفته، به‌لحاظ تأثیرگذاری نوع دیگری از بررسی این متن، از آقای محمد قندهاری باید نام برد که در یک سخنرانی با عنوان «اعتبارسنجی خطبه ۸۰ نهج البلاغه»، در کارگاه آموزشی تصویر زن در نهج البلاغه، در سال ۱۴۰۰ شمسی، در انجمن مسلمانان شیعه دانشگاه نورث وسترن شهر

شیکاکو، با لایه‌شناسی متن خطبه ۸۰، نشان داده است که سید رضی بخش گسترده‌ای از نهج البلاغه را با بهره‌گیری از کتاب قبلی خود، خصائص الأئمة، تدوین کرده است. از جمله یافته‌های وی در این پژوهش آن است که دو بخش اول و دوم خطبه ۸۰، دو حکمت مستقل و پیاپی همین اثر بوده که به‌هنگام انتقال به نهج البلاغه، به‌طور سهوی در هم ادغام شده‌اند و اشاره اشتباه به خطبه بودن این متن نیز در اثر همین جابه‌جایی ایجاد شده است. او تصریح می‌کند این نامه در شرایطی جنگی و به نیت جذب نیرو برای لشکر نوشته شده تا در کوی و برزن کوفه خوانده شود و مردم با شنیدن آن به شرکت در مبارزه علیه تجاوزات و تعدی‌های شامیان و یا خوارج ترغیب شوند و اضافاتی که در تحریر مفصل نامه مشاهده می‌شود، از هدف این نامه بسیار دور است و به‌جای ترغیب، مخاطب را درگیر بحث‌های اعتقادی و تاریخی ریز جدلی کرده است. تحلیل نهایی قندهاری آن است که راویانی متأخر، با استفاده از منابع سنی و با نیات جدلی، مواردی ناهمگون را به اینجا و آنجا نامه افزوده‌اند و بدین وسیله، نامه را از هدف اصلی اش منحرف کرده‌اند. اکنون این سخنرانی با همین عنوان در آپارات موجود و قابل بازیابی است. بار دیگر قندهاری با همکاری طاهره صالحی در مقاله‌ای با عنوان «اعتبارسنجی "النساء نواقص العقول" چگونه نقلی از صحابه به امام علی (ع) منتسب شد؟» این خطبه را بازخوانی نموده است. نویسندگان با روش «نقد منبع» به تاریخ‌گذاری این روایت پرداخته و در سه گام تحلیلی، ورود این متن به نهج البلاغه را بررسی کرده‌اند. آنان معتقدند منبع پیشینی سید رضی ادغام دو سخن مستقل پیاپی از خصائص الأئمة بوده - که از کتب خود رضی است - آنگاه سید آن را از تحریر بلند نامه منسوب به امام علی (ع) در کتاب رسائل الأئمة کلینی ذکر نموده است. نویسندگان منبع نامه‌ای را که رضی به آن مراجعه کرده، متنی محرف می‌دانند که عبارت «النساء نواقص العقول» در آن ادراج شده است. مقاله سپس در گام نهایی خود، مضمون روایت را در منابع پیشینی اهل سنت و منسوب به صحابه یافته و در آخر نتیجه گرفته است سید رضی با تقطیع این بخش تحریف‌شده از نامه، آن را به‌طور مستقل در نهج البلاغه ذکر نموده و عنوان نادرستی بر آن نهاده است. همچنین در سال ۲۰۱۱، از خانم اولریک میتر،<sup>۱</sup> مقاله‌ای به زبان انگلیسی با عنوان «تحلیل مختصر بر حدیث بحث برانگیز "اکثر اهل النار النساء"»<sup>۲</sup> منتشر شده است. نویسنده در این مقاله دو گونه روایات متفاوت را که در آن عبارت «اکثر اهل النار النساء» آمده است،

تاریخ‌گذاری نموده است. یک نوع از متون وی روایاتی است که دو عبارت «اکثر اهل النار النساء» و «... نواقص العقول» همراه شده‌اند و وی آن‌ها را با عنوان «روایت صدقه» نام‌گذاری کرده است. نتایج مقاله خانم «میترا» نشان می‌دهد وی منبع نقل‌های مختصر این روایت را از صحابه و نقل‌های کامل‌تر این روایات را از نسل تابعان در قرن دوم می‌داند و در نگاهی زنانه‌محور و در مقابل برداشت مردانه از نقل این روایات، معتقد است شاید محمد هرگز چنین سخنانی نگفته باشد، یا تعمداً سوءبرداشتی رخ داده است؛ اما در قرون بعدی این‌گونه متون گسترش و به‌گفتمان مدرن نیز راه یافته است.

اما به‌رغم چنین پیشینه‌های اصیلی در بررسی و نقد خطبه ۸۰ نهج البلاغه، پژوهش حاضر درصدد است با تحلیل توأمان متن و اسناد خطبه ۸۰ و با گردآوری کامل خانواده حدیث در کتب فریقین، متن را بازخوانی نموده و عامل یا عوامل نشر آن را شناسایی نماید؛ از این‌رو متن حاضر اولین رهیافت در این‌گونه پژوهش است. در این پژوهش تاریخ‌گذاری اسناد روایات «النساء نواقص العقول» با تکیه بر پیشینه‌های روایی این عبارت در منابع دیگر حدیثی مورد توجه بوده و علاوه بر آن، متن روایت مورد تاریخ‌گذاری و تحلیل نوین قرار گرفته است.

### ۱-۳. روش انجام پژوهش

مطالعه این پژوهش، کتابخانه‌ای و به روش تحلیلی توصیفی است و از سه شکل تاریخ‌گذاری اسناد روایات، تاریخ‌گذاری متن و تاریخ‌گذاری براساس اولین منبع (برهان سکوت) استفاده شده است.

### ۱-۴. مفهوم‌شناسی

۱-۴-۱. تاریخ‌گذاری (Dating) به تعیین تقریبی زمان، مکان، پدیده‌آورنده و سیر تغییرات یک روایت در بستر تاریخ می‌پردازد (معارف و شفیع، ۱۳۹۴: ۱۰۴). اسلام‌شناسان غربی حدیث را به‌عنوان داده‌های تاریخی برای بازسازی هرچه دقیق‌تر تاریخ اسلام به‌ویژه در دوره نخستین می‌بینند و از آن به‌عنوان ابزاری برای فهم تحولات و تطورات تاریخ فقه، تاریخ تفسیر، تاریخ عقاید و حتی تاریخ فکر و فرهنگ و سیاست در جامعه نوپای اسلامی بهره می‌گیرند (مهرداد عباسی، ۱۳۹۴).

۲-۴-۱. انواع تاریخ‌گذاری: روش‌های تاریخ‌گذاری متنوعی از سوی مستشرقان ابداع گردیده که از گلدزیهر و ساخت آغاز و با ینبل، فان اس و موتسکی تکامل یافته است (ر.ک: موتسکی، ۱۳۸۹: ۲۱-۸۰). موتسکی روش‌های تاریخ‌گذاری به‌کارگرفته‌شده در مطالعات حدیثی را به چهار دسته تقسیم کرده است: ۱. روش‌هایی که از متن استفاده می‌کنند؛ ۲. تاریخ‌گذاری براساس سند؛ ۳. تاریخ‌گذاری بر مبنای اولین جوامعی که روایات در آن‌ها ظاهر شده‌اند؛ ۴. تاریخ‌گذاری بر مبنای روش‌هایی که متن و سند را باهم به کار می‌گیرند (همان: ۲۳).

۳-۴-۱. حلقه مشترک و شبکه اسناد: در اسناد مختلف یک روایت، نخست سلسله منفردی است که غالباً متشکل از سه یا چهار نام یا گاهی بیشتر به نام پیامبر ﷺ یا مرجع کهن دیگری متصل می‌شود. جایی که نخستین بار نام‌ها در چند شاخه منشعب می‌شوند، «حلقه مشترک» دیده می‌شود و وقتی شاگردان این حلقه مشترک، خود بیش از یک شاگرد داشته باشند، که آن را «حلقه مشترک فرعی» می‌نامیم، و سپس روایت به جامع حدیثی ختم شود، شاخه‌هایی مانند درخت یا شبکه‌ای مانند تار عنکبوت تشکیل می‌شود که در یک نگاه، کل اسناد آن روایت قابل بازخوانی می‌شود. همه این شاخه‌ها باهم به اصطلاح، یک «شبکه اسناد» یا «دسته اسناد» را می‌سازند (همان: ۴۱۸-۴۱۹).

۴-۴-۱. تاریخ‌گذاری متن: گردآوری نسخه‌های مختلف از متن یک روایت، می‌تواند سیر تحولات تاریخی آن را بازسازی کرده و مضمونشان را به هم مرتبط نماید. این متون برحسب منابع متقدم زمان‌بندی شده و برحسب پیچیدگی‌های پیش‌آمده در آن‌ها تحلیل می‌شوند (ر.ک: پارسا، ۱۳۸۸: ۱۶۰-۱۶۶).

## ۲. بحث

روایت «النساء نواقص العقول» یکی از سلسله روایاتی است که پیش‌تر در مذمت زنان در کتب روایی اهل سنت و در برخی کتب شیعه مرسلاً<sup>۳</sup> از پیامبر ﷺ ذیل مباحث فقهی نقل شده است؛ اما همین مضمون با تعبیری سیاسی اجتماعی در نهج البلاغه به نقل از امام علی علیه السلام آمده است.

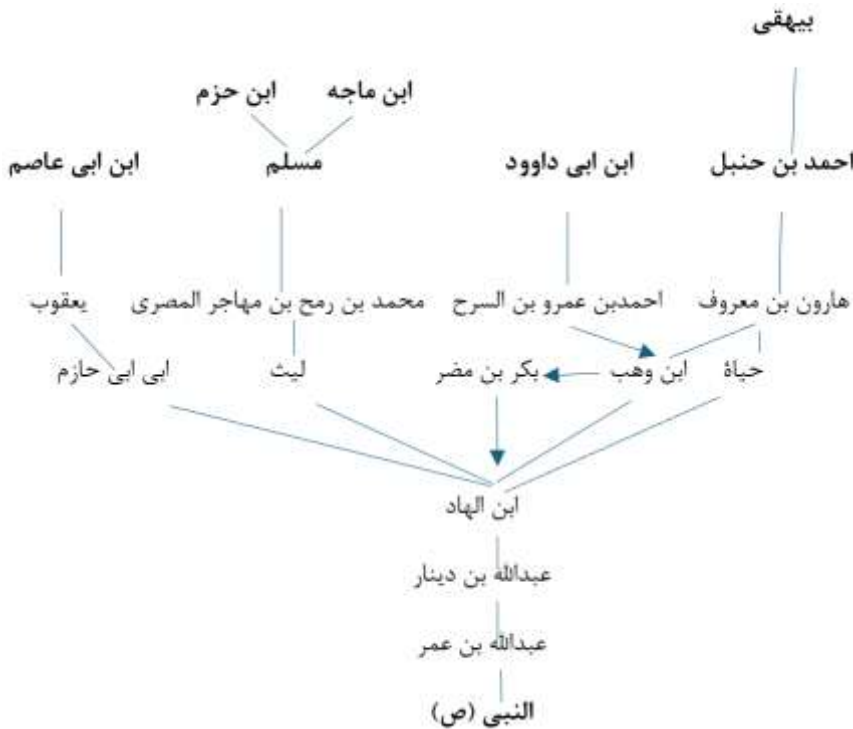
## ۱-۲. «تاریخ‌گذاری اسناد» روایت «النساء نواقص العقول»

### ۱-۱-۲. بررسی روایات نقصان عقل زنان در کتب روایی اهل سنت (خانواده حدیث)

اولین متن روایی اهل سنت به نقل از احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱ق) است؛ او می‌گوید: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ فَأَنِّي رَأَيْتُ لَذَى لَبِّ مَنَكُنَّ أَكْثَرُ أَهْلِ النَّارِ لِكَثْرَةِ اللَّعْنِ وَكُفْرِ الْعَشِيرِ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينِ أَغْلَبَ لَذَى لَبِّ مَنَكُنَّ. قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا نَقْصَانُ الْعَقْلِ وَالدِّينِ؟ قَالَ إِمَّا نَقْصَانُ الْعَقْلِ وَالدِّينِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدُلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا نَقْصَانُ الْعَقْلِ وَتَمَكُّثُ اللَّيَالِي لَا تَصَلِّي وَتَقْطُرُ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا نَقْصَانُ الدِّينِ»<sup>۴</sup> (ابن حنبل، بی تا، ج ۲: ۶۷).

### الف) ترسیم شبکه اسناد عنکبوتی و تعیین حلقه مشترک

روایت نقصان عقل بنابر ناقلان اولیه آن، در چهار شبکه اسناد از چهار حلقه مشترک ترسیم می‌گردد که علاوه بر متن ابن حنبل، از ۱۶ متن دیگر نیز با اسناد راویان آن‌ها ترسیم شده است.



نمودار ۱: حلقه مشترک ابن الهاد

۴۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۳۵-۷۸



نمودار ۲: حلقه مشترک درآوردی



نمودار ۳: حلقه مشترک سعید



نمودار ۴: حلقه مشترک سفیان

### ب) تحلیل شبکه‌های اسناد روایات

#### تحلیل نمودار ۱ (حلقه مشترک ابن الهاد)

حلقه مشترک اصلی روایت، «یزید بن عبدالله بن أسامة بن الهاد لیشی مدنی» که متوفای ۱۳۹ قمری است (ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۶۱۷). او از راویان عبدالله بن دینار (م ۱۲۷ق) است (مزّی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴: ۴۷۲)، که از موالی عبدالله بن عمر (ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۱۰) و ساکن مدینه بوده است (بخاری، بی تا، ج ۵: ۸۱). محمد بن رُمح بن مهاجر (م ۲۴۳ق) (همان: ج ۲۵، ۵۱۵) و «عبدالله بن وهب» نیز از مردمان مصرند (مزّی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶: ۲۷۶) و «هارون بن معروف» از اهالی بغداد (همان، ج ۳۰: ۱۰۷)، حلقه‌های مشترک شبکه اسناد



روایت‌اند. «لیث بن سعد» (م ۱۷۹ق) نیز مصری است (مزی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۴: ۲۵۵).  
بنابر تحلیل این سند که کهن‌ترین شبکه اسناد روایت «النساء نواقص العقول» است، این روایت اولین بار در مدینه، در نیمه اول قرن دوم از طریق «ابن الهاد» (م ۱۳۹ق) ظهور یافته و تا قرن سوم به مصر و بغداد رسیده است.

### تحلیل نمودار ۲ (حلقه مشترک ابن درآوردی)

حلقه مشترک اصلی این شبکه «عبدالعزیز محمد بن درآوردی» (م ۱۸۲ق)، از محدثان عامی قرن دوم است که از قریه درآورد خراسان (زرکلی، ۱۹۸۰م، ج ۴: ۱۵۰) یا اصفهان (سمعانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۴۶۴) بوده، اما رشد علمی او در مدینه است (ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۱۱۶). او یکی از روایان صحاح سته است (مزی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۸: ۱۹۴)؛ گرچه نزد احمد بن حنبل و نسائی و ابن ابی حاتم متهم است (همان، ج ۱۸: ۱۹۳ و ۱۹۴؛ ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱ق، ج ۵: ۳۹۶).  
این شبکه اسناد، حلقه مشترک فرعی ندارد و از اعتبار اسناد آن در تاریخ‌گذاری کاسته می‌شود. بنابر تحلیل این شبکه اسناد، ظهور این روایت نیز در مدینه اما در نیمه دوم قرن دوم، بعد از روایت ابن الهاد است. (شایان ذکر است از ابوهریه تحریرهای دیگری هم وجود دارد که متن اصلی او در این شبکه اسناد، نمودار گردیده است).

### تحلیل نمودار ۳ (حلقه مشترک سعید)

حلقه مشترک اصلی این سند «سعید بن حکم بن ابی مریم» (م ۲۲۴ق) معروف به سعید بن ابی مریم، مصری و از فقها و محدثان قرن دوم و سوم است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۲۸۷).  
ابن حبان (م ۳۵۴ق) نیز این روایت را با طریق شیرجه‌ای آورده است. گمان می‌رود او طریقی به سعید بن مریم نداشته و طریق خود را بدون واسطه به «ابوسعید خدری» (ابن عبدالبر، ۱۳۸۰ق، ج ۳: ۶۰۲) که از اصحاب پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام است (طبری، ۱۳۶۸ش، ج ۱۱: ۵۲۵) رسانده تا احتمالاً به روایت خود اعتبار ببخشد. این شبکه اسناد نیز حلقه مشترک فرعی ندارد. بنابر این شبکه اسناد، این روایت در نیمه اول قرن سوم و پس از دو روایت پیشین، بار دیگر در مصر طرح شده است.

### تحلیل نمودار ۴ (حلقه مشترک سفیان)

«سفیان بن سعید بن مسروق ثوری» (م ۱۶۱ق)، حلقه مشترک سند چهارم است. ذهبی نقل واثل از ابن مسعود را طریقی منفرد (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۴۰۸) و مزّی نیز حدیث او را موقوف<sup>۶</sup> دانسته‌اند (مزّی، ۱۴۱۳ق، ج ۶: ۴۵). طریق ابن حبان در اینجا نیز شیرجه‌ای است. سفیان فقیه و محدث صوفی اهل کوفه بوده (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۷: ۲۹۷)، امیرالمؤمنین حدیث خوانده شده (همان، ۲۳۷: ۷)، و شاخصه تفکر اهل حدیث در زمان خود بوده است و به‌رغم دیدگاه برخی رجالیون شیعه، از اصحاب امامیه نیست (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۸: ۱۵۲)؛ بلکه از افراد نظامی هشام بن عبدالملک بوده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۳۸) و نزد امام صادق علیه السلام از «صادّین عن سبیل الله» معرفی شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۹۳). این روایت نیز فاقد حلقه مشترک فرعی است. بنابر تحلیل این شبکه اسناد، این روایت کوفی بوده و هم‌زمان با روایت دوم در نیمه دوم قرن دوم گسترش یافته است.

### تحلیل و ارزیابی

روایت «النساء نواقص العقول»، بنابر تحلیل شبکه‌های متفرقه اسناد آن، روایتی است که در نیمه اول قرن دوم در مدینه از طریق «یزید بن عبدالله بن الهاد» (م ۱۳۹ق) ظهور یافته و سپس مبلّغانی چون «ابن درآوردی» (م ۱۸۶/۱۸۲ق) در نیمه دوم قرن دوم بار دیگر آن را در مدینه نشر داده و «هارون بن معروف» و «سفیان ثوری» نیز در همان دوره، آن را در عراق بازتاب داده و «عبدالله بن وهب»، «محمد بن رمح» و «سعید بن ابی مریم» آن را تا نیمه اول قرن سوم به مصر برده‌اند. علاوه بر اینکه سه روایت اخیر دارای حلقه مشترک فرعی نیست و اصالت و اعتبار اسناد آن را محل تردید می‌گرداند.<sup>۷</sup>

۲-۲. «تاریخ‌گذاری» متن روایت «نقصان عقل زنان» در کتب اهل سنت<sup>۸</sup>

### - متن نمودار ۱

متون سند نخست که از عبدالله بن عمر و حلقه مشترک ابن الهاد است، به ترتیب تاریخی تحلیل می‌گردد:

۱. احمد بن حنبل: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ فَأَتَى رَأْيَتُكَنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ لِكَثْرَةِ اللَّعْنِ وَكُفْرِ الْعَشِيرِ. مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَغْلَبَ لَذَى لَبِّ مَنْكِنٍ. قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا نَقِصَانُ الْعَقْلِ وَالذِّينِ؟ قَالَ: أَمَا نَقِصَانُ الْعَقْلِ وَالذِّينِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا نَقِصَانُ الْعَقْلِ وَتَمَكُّثُ اللَّيَالِي لِاتِّصَالِي وَتَقَطُّرِ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا نَقِصَانُ الذِّينِ» (ابن حنبل، بی تا، ج ۲: ۶۷).

این روایت قدیمی‌ترین متن در منابع روایی است و اکثر منابع، متن خود را با نقل از این تحریر آورده‌اند.

۲. مسلم نیشابوری: «عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الْاسْتِغْفَارَ فَأَتَى رَأْيَتُكَنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ جَزَلَةٌ<sup>۹</sup> وَمَا لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ؟ قَالَ تَكْثُرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَغْلَبَ لَذَى لَبِّ مَنْكِنٍ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا نَقِصَانُ الْعَقْلِ وَالذِّينِ؟ قَالَ أَمَا نَقِصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا نَقِصَانُ الْعَقْلِ وَتَمَكُّثُ اللَّيَالِي مَا تَصَلِّي وَتَقَطُّرِ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا نَقِصَانُ الذِّينِ<sup>۱۰</sup>» (مسلم، بی تا، ج ۱: ۶۱).

۳. محمد بن یزید قزوینی، روایت را با سند و متنی مشابه مسلم نقل کرده است (ابن ماجه، بی تا، ج ۲: ۱۳۲۶).

متن این روایت در عبارات «أكثرن الاستغفار»، «امرأة منهنّ جزلة» و «مارأيتُ من ناقصات عقل و دین أغلب لذی لبّ منکن»، زیاده بر روایت ابن حنبل است که اولین منبع روایت بود.

عبارت «امرأة منهنّ جزلة» اگر به معنای زن خردمند باشد، نشان‌دهنده پذیرش این متن حتی از ناحیه زنان خردمند است که در روی آوردن آنان به متن اغراق کرده باشد و اگر به معنای بزرگ‌سری و چاق باشد، نشان‌دهنده توجه اندامگانی متن به زنان است که آنان را تخفیف داده و از جایگاه برابر جویانه با مردان تنزل دهد.

۴. ابن ابی داود: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَلَادِينٍ أَغْلَبَ لَذَى لَبِّ مَنْكِنٍ. قَالَتْ وَمَا نَقِصَانُ الْعَقْلِ وَالذِّينِ؟ قَالَ: أَمَا نَقِصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ شَهَادَةَ

رجل، وأما نقصان الدین فانّ إحداکنّ تظفر رمضان وتقیم آیاماً لاتصلّی» (ابن ابی داود، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۴۰۸).

این متن اشاره‌ای به موقعیت فکری یا جسمی زنی که سؤال پرسیده ندارد، ولی حضور او را با کلمه «قالت» تأیید نموده است. همچنین کثرت لعن و کفران نعمت زنان را ندارد؛ درحالی‌که ابن ابی داود متأخر از سه جامع روایی پیشین است که یا به متنی متفاوت دسترسی داشته یا متون پیشین را اصلاح و تعدیل کرده است.

۵. ابن ابی عاصم: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: تَصَدَّقْ بِمَا مَعَشَرَ النِّسَاءِ وَأَكْثَرَ الْإِسْتِغْفَارِ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَغْلَبَ لَدَى لَبِّ مَنْكَنْ. قَلْنَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا نَقْصَانُ الْعَقْلِ وَالذِّينِ قَالَ: لَمَّا نَقْصَانُ الْعَقْلَ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ بِشَهَادَةِ رَجُلٍ فَهَذَا نَقْصَانُ الْعَقْلِ وَيُمْكِنُ اللَّيَالِي وَلَا يَصِلِينَ وَيَفْطِرْنَ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا نَقْصَانُ الدِّينِ» (ابن ابی عاصم، ۱۴۱۳ق: ۴۴۹).

این متن نیز مانند متن ابن ابی داود خالی از لعن و کفران زنان است؛ اما دارای دو عبارت زیادی «لما نقصان العقل» و «یمكن اللیالی» است.

## - متن نمودار ۲

متون سند دوم، به نقل از ابی هریره و حلقه مشترک ابن درآوردی چنین است:

۱. ترمذی: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَطَبَ النَّاسَ فَوَعظَهُمْ ثُمَّ قَالَ: "يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنَّكُنَّ أَكْثَرُ أَهْلِ النَّارِ، فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ وَلَمْ ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ لَكُنَّ لَعْنَكُنَّ، يَعْنِي وَكَفَرَكُنَّ الْعَشِيرِ قَالَ: وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَغْلَبَ لَدَى الْأَبَابِ وَذَوِي الرَّأْيِ مَنْكَنْ. قَالَتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ وَمَا نَقْصَانُ عَقْلِهَا وَدِينِهَا؟ قَالَ شَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ مَنْكَنْ بِشَهَادَةِ رَجُلٍ وَنَقْصَانُ دِينِكُنَّ الْحَيْضَةُ فَتَمَكُّثُ إِحْدَاكُنَّ الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ لَا تَصَلِّي"» (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۱۲۳).

متن ترمذی گویا به سؤالی مکتوم پاسخ می‌دهد که چه زمانی و چرا این صحبت شده؟ و پاسخ می‌دهد در یکی از خطبه‌های پیامبر و برای وعظ آنان بوده است. در اینجا زنی از میان آنان سؤال می‌کند و این متن بدون توجه به شرایط فکری یا جسمی آن زن است. در اثباتی متن، راوی خود کثرت لعن را به معنای کفر و ناسپاسی زنان از همسران

معنا کرده و عبارت «الحیضة فتمكث إحداكنّ الثلاث والأربع لاتصلی» زائد بر متون قبلی و عبارت استغفار کردن در این متن دیده نمی‌شود.

۲. ابن‌ابی‌عاصم: «قال رسول الله ﷺ: ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذوى الألباب وذوى الرأى منكنّ. قالت امرأة: يا رسول الله وما نقصان عقولنا وديننا؟ قال: شهادة المرأتين منكنّ بشهادة رجل، ونقصان إحداكنّ الحيض تمكث الثلاث والأربع ولاتصلی» (ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۱۳ق: ۴۵).

ابن‌ابی‌عاصم در متن اول شرکت داشت، ولی در اینجا متن متفاوتی را عرضه می‌کند. متن او در اینجا از متن ترمذی کوتاه‌تر است اما نسبت به متن پیشین خود، عبارت «و نقصان إحداكنّ الحيض تمكث الثلاث والأربع ولاتصلی» را به زیادت آورده است.

۳. ابن‌خزیمه: «أنّ النبى ﷺ خطب الناس فوعظهم ثم قال يا معشر النساء إنكنّ أكثر أهل التار فقالت امرأة جزلة وبم ذاك؟ قال بكثرة اللعن وكفركنّ العشير وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذوى الألباب وذوى الرأى منكنّ قالت امرأة ما نقصان عقولنا وديننا؟ قال شهادة امرأتين منكنّ بشهادة رجل ونقصان دينكنّ الحيضة تمكث إحداكنّ الثلاث أو الأربع لاتصلی» (ابن‌خزیمه، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۱۰۱).

متن ابن‌خزیمه متشکل از متون ترمذی و مسلم و درعین حال مختصر و فاقد صدقه دادن و استغفار کردن است.

### - متن نمودار ۳

متون سند سوم، به نقل از ابی‌سعید خدری و از حلقه مشترک سعید بن ابی‌مریم چنین است:

۱. بخاری: «خرج رسول الله ﷺ فى أضحى أو فطر إلى المصلی فمرّ على النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فأتى أريتكنّ أكثر أهل التار فقلن وبم يا رسول الله؟ قال تكفرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت من ناقصات عقل ودين اذهب للّب الرجل الحازم من إحداكنّ قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن بلى. قال فذلك من نقصان عقلها. أليس إذا حاضت لم تصلّ و لم تصم؟ قلن بلى. قال فذلك من نقصان دينها» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ۷۸).

متن بخاری شکل کاملی از مکان و زمان روایت را عرضه کرده که در دو سند قبل وجود نداشت. در اینجا اشاره مردّد راوی به عید قربان یا فطر، زائد بر متون پیشین است و اشاره به مسجد یا مصلی نیز در متون سابق نبود. علاوه بر آن در این متن، گروه زنان و نه یک زن دو بار معترض این بحث‌اند؛ اما بعد از توضیحات پیامبر ﷺ قانع می‌شوند و اقرار می‌کنند.

بنابراین هرچه زمان نقل روایات متأخرتر باشد، متن فربه‌تر شده و همه مشکلات و سؤالات ذهنی مخاطبان را حل می‌کند. این زیادت‌ها بدان دلیل است تا اعتبار متن آنان را بالا ببرد. «شاخ معتقد است هرچه روایت پیچیده‌تر باشد و در مقایسه با دیگر متون که به همان موضوع پرداخته‌اند، به پرسش‌های بیشتری پاسخ دهد، روایت متأخرتر است» (موتسکی، ۱۳۸۹: ۶۰).

۲. بخاری بار دیگر با همین سند روایت را با اضافات بیشتری آورده است: «خرج رسول الله ﷺ فی أضحی أو فطر إلى المصلی ثم انصرف فوعظ الناس وأمرهم بالصدقة فقال أيها الناس تصدقوا فمرّ علی النساء فقال یا معشر النساء تصدقن فأتی رأیتکن أكثر أهل التّار. فقلن وبم ذلك یا رسول الله؟ قال تكثرن اللّعن وتكفرن العشير ما رأیت من ناقصات عقل ودين أذهب لبّ الرّجل الحازم من إحداکن یا معشر النساء. ثم انصرف فلما صار إلى منزله جاءت زينب امرأة ابن مسعود تستأذن علیه فقيل یا رسول الله هذه زينب فقال أی الزیانب؟ فقيل امرأة ابن مسعود. قال نعم انذنوا لها. فأذن لها قالت یا نبی الله إنک أمرت الیوم بالصدقة وكان عندی حلی لى فأردت أن أتصدّق به فزعم ابن مسعود أنه وولده أحقّ من تصدّقت به علیهم. فقال النّبی ﷺ صدق ابن مسعود. زوجک وولّدک أحقّ من تصدّقت به» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۲: ۱۲۶).

متن داستانی این روایت با متن پیشین خود بخاری شامل زیادات بالغی است که در هیچ‌یک از متون سابق نبود. روایت دوم بخاری شامل صدقه مردان هم شده و بعد از آن در امر پیش‌بینی شده‌ای در هنگام مرور از کنار زنان، همان متن مسبق بار دیگر با تأکید بیشتری گوشزد می‌شود. طبق بخش اخیر روایت، گویا آن‌قدر این مسئله و سخن پیامبر ﷺ برای زنان اهمیت داشته که امثال آن برای ایشان دغدغه بوده و ایشان را به

پرسش‌های خصوصی در زمینه چگونگی صدقه دادن واداشته است. در این روایت ورود زنی به نام (زینب، همسر ابن مسعود که نمونه تقید یک زن در امر دین‌داری در روایات بسیاری است) (ریعان، ۱۳۹۵: ۲۲۴)، تأکیدی بر پذیرش حکم نقصان عقل حتی از ناحیه زنان متدین و فرمان‌بردار است.

اساساً روایات در متون متأخرتر، حامل پیام‌های بیشتری است تا مخاطبان را متقاعدتر کنند. گویی در روایات فقهی اندیشیده شده که این مال از خانه هم خارج نشود و بهتر است در اختیار همسر و فرزندان - احتمالاً ذکور - قرار گیرد. این درحالی است که ابن مسعود که خود از طرق نقل این روایت است (در سند چهارم)، به زینب و مراجعه او به پیامبر ﷺ اشاره‌ای نمی‌کند.

نام زینب در روایات فتنه زنان که ینبل تاریخ‌گذاری کرده، آمده است (ر.ک: کریمی نیا، ۱۳۸۹: ۳۴۶). العینی، نام زینب را رانطه می‌داند و نه زینب؛ و می‌گوید ما برای عبدالله بن مسعود زوجی غیر از رانطه نمی‌شناسیم که در زمان رسول خدا همسر او باشد (العینی، بی تا، ج ۹: ۳۱). در واقع از زینب در هیچ کتاب رجالی یاد نشده است (الجواهری، ۱۴۲۴ق: ۷۶۱). گرچه نام رانطه نیز در هیچ کتاب رجالی نیامده، ذکر نام راویان زن در این متون از نمونه‌های جعل روشمند است تا ذیل عنوان راویان زن از متون مربوط به زنان تأیید بیشتری حاصل گردد.

۳. ابن خزیمه: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ مَرَأِيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَ دِينَ أَذْهَبَ لَلْبِ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكِنِّ يَا مَعْشَرَ النَّسَاءِ، فَقُلْنَ لَهُ مَا نَقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ. قُلْنَ بَلَى. قَالَ ذَلِكَ لِنَقْصَانِ عَقْلِهَا. أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ الْمَرْأَةُ لَمْ تَصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نَقْصَانِ دِينِهَا» (ابن خزیمه، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ۲۶۹).

متن فوق که خلاصه و تقلیلی از متن قبلی روایت خود ابن خزیمه (در سند شماره دو) است، صرفاً تأکید خود را به بیان نقصان عقل و دین زنان گذاشته و فاقد زیادت‌های متن بخاری است؛ اما گروه زنان در این متن سؤال‌کننده و اقرارکننده‌اند.

۴. ابن حبان این روایت را با طریق شیرجه‌ای از ابی سعید خدری با همان نقل بخاری آورده است (ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ۵۵).

۵. احمد بن حسین بیهقی: «خرج رسول الله ﷺ فی الأضحی أو الفطر إلى المصلی فصلی ثم انصرف فوعظ الناس وأمرهم بالصدقة فقال یا أيها الناس تصدقوا ثم انصرف فمرّ علی النساء فقال یا معشر النساء تصدقن فأتی رأیتکن أكثر أهل النار. فقلن ولم ذاک یا رسول الله؟ قال تکثرن اللعن و تکفرن العشیر. مارأیت من ناقصات عقل و دین اذهب للّب الرّجل الحازم منکّن یا معشر النساء. فقلن له وما نقصان عقلنا و دیننا؟ قال ألیس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرّجل؟ قلن بلی. قال فذلک من نقصان عقلها. ألیس إذا حاضت المرأة لم تصلّ و لم تصم؟ قلن بلی. قال فذلک من نقصان دینها» (بیهقی، بی تا [الف]، ج ۱: ۳۰۸).

بیهقی «در جمع روایات، بسیار حریص است و کلاسیک‌تر از معاصران خود عمل می‌کند. او همواره می‌کوشد حتی با فاصله طولانی که از راویان نخستین دارد، طریق خود را کامل عرضه کند» (ریعان، ۱۳۹۵: ۱۳۱) و نمونه این گفتار در همین متن آشکار است؛ از جمله او می‌گوید این روایت را بخاری در صحیح از سعید بن ابی مریم و مسلم از حلوانی و دیگران نیز از ابن ابی مریم گفته‌اند (بیهقی، بی تا [الف]، ج ۱: ۳۰۸). بیهقی همچنین در سنن الکبری (همان، ج ۴: ۲۳۶) و در معرفة السنن و الآثار (همو، بی تا [ب]، ج ۱: ۳۶۷) بار دیگر همین متن را تکرار می‌کند.

در اینجا نیز به نظر می‌رسد صاحبان کتب و جامعان حدیث، در پرویمنانه کردن اسناد خود رقابت کرده و با احاطه خود بر طرق حدیث، متن روایاتشان را تقویت نموده‌اند.

#### - متن نمودار ۴

این متون از ابن مسعود و حلقه مشترک سفیان ثوری است:

۱. ابن حبان: «عن التّبیّ أنّه قال للنّساء تصدقن فإنکّن أكثر أهل التّار. قالت امرأة لیست من علیة النّساء بم أو لم؟ قال إنکّن تکثرن اللّعن و تکفرن العشیر. قال عبدالله ما من ناقصات العقل و الدّین أغلب علی الرّجال ذوی الأمر علی أمرهم من النّساء. قیل وما



نقصان عقلها و دینها؟ قال أما نقصان عقلها فإنَّ شهادة امرأتين بشهادة رجل وأما نقصان دینها فإنه يأتي على إحداهنَّ كذا وكذا من يوم لا تصلِّي فيه صلاة واحدة ذكر الأمر للمراء بإطعام الجیاع و فك الأسارى من أیدی أعداء الله الكفر» (ابن حبان، ۴۱۴ق، ج ۸: ۱۱۵).

متن ابن حبان فقط در یک فراز متعلق به پیامبر ﷺ است و در آن نیز زیادتی نسبت به متون مشابه وجود دارد که آن‌هم متعلق به زنی معمولی است که نوع سؤال او با متون پیشین متفاوت است (بم أو لم؟). اما بقیه متن مستقیماً از خود ابن مسعود آمده است. اینجا ابن مسعود است که سخن می‌گوید و خود پاسخ به سؤالاتی که مردان از او پرسیده‌اند و دلیل نقصان عقل و دین زنان را شرح می‌کند. در این روایت که ابن مسعود خود راوی آن است، هیچ ردّ پایی از همسرش زینب مشاهده نمی‌شود. علاوه بر آن در این متن اضافاتی دیده می‌شود که در متون قبلی نبوده و عبارت «ذكر للمراء الجیاع و فك الأسارى من أیدی أعداء الله الكفر» اساساً ربطی به سیاق نداشته و از زوائد قطعی متن محسوب می‌شود.

۲. حاکم نیشابوری: «قال رسول الله ﷺ يا معشر النساء تصدقن ولو من حلبيكن. فإنكن أكثر أهل جهنم. فقالت امرأة ليست من علية النساء و بم يا رسول الله نحن أكثر أهل جهنم؟ قال لا تكن تكثرن اللعن و تكفرن العشير و مارأيت من ناقصات عقل و دین أغلب لك الرجل منكن» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۴: ۶۰۲).

متن روایت حاکم نیز دارای زیاداتی است؛ از جمله به زینت زنان اشاره کرده که در هیچ‌یک از متون پیشین نبود. گویی این سؤال بعدها مطرح شده که زنان در آمدی ندارند، از چه منبعی صدقه دهند؟ و حال در آخرین متن‌های قرن پنجمی، روایت حاکم پاسخ می‌دهد از محل زیورآلاتشان.

۳. ابن عبدالبر: «قال رسول الله ﷺ تصدقن يا معشر النساء ولو من حلبيكن فإنكن من أكثر أهل النار. فقالت امرأة ليست من علية النساء فقالت لم يا رسول الله؟ فقال لا تكن تكثرن اللعن و تكفرن العشير. ثم قال عبد الله بن مسعود ما وجد من ناقص العقل والدين أغلب للرجال ذوى الرأى على أمورهم من النساء. قال فقيل يا أبا عبد الرحمن

فما نقصان عقلها ودینها؟ فقال أما نقصان عقلها فجعل الله شهادة امرأتین كشهادة رجل  
وأما نقصان دینها فأنها تمكث كذا وكذا» (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ج ۳: ۳۲۵).

روایت ابن عبدالبر که آخرین متن وارده در منابع اهل سنت است و با متون قرن  
چهارمی و پنجمی سازگار است، دارای همان زوائد دو قرن اخیر است.

### تحلیل و ارزیابی

روند روبه‌رشد متن روایت احمد بن حنبل به‌عنوان اولین جامع روایی تا ابن عبدالبر به‌عنوان آخرین  
جامع روایی، نشان‌دهنده بسط متن، تطور و رشد محتوایی روایت است تا آنجا که در آخرین منبع  
حتی محل پرداخت صدقه زنان را نیز تعیین می‌کنند.

طولانی شدن غیر متعارف این متن در طی چهار قرن که جامعان روایی آن را گزارش کرده‌اند،  
اگرچه صحت همه متون را متزلزل و مخدوش کرده، نشانگر اجماع همگی آنان در مواجهه با زنان  
است. به‌رغم اینکه «شاخه» هسته معتبری برای احادیث قائل نیست و نمی‌پذیرد که بر هسته  
اصلی روایات چیزهایی افزوده شده است (موتسکی، ۱۳۸۹: ۱۱۶)، اما باید گفت در روایات  
جعلی، جا‌علان برای مقبولیت روایاتشان از بخشی از روایات متقدم، ضرب‌المثل‌ها و متون  
مسیبوق در سامعه عرب استفاده می‌کردند تا با اتکای به شهرت و مقبولیت آن متون، عقاید خود را  
نشر دهند. روایات روبه‌رشد نقصان عقل زنان، بسیاری از عقاید دین‌داران درباره جایگاه زن و  
برخی فتاوای شرعی موجود در جامعه قرن دوم و سوم علیه زنان را نمایندگی می‌کنند که  
دیدگاه‌های اجتماعی علیه زنان را طی چندین قرن بازنمایی کرده و به سود فتاوای فقهی فقیهان در  
راندن زنان از حضور در صحنه‌های اجتماعی پیش برده‌اند. گرچه در این روایات امکانات زنان  
برای عبادت و تزکیه نفس و شرکت در فعالیت‌های اجتماعی و کسب تجربه نسبت به مردان بسیار  
کمتر است، تلویحاً به تیرهوشی و تسلط فکری زنان بر عاقل‌ترین و با‌حزم و اراده‌ترین مردان  
اشاره شده است؛ ولی نتیجه نهایی همه این متون، کنار زدن زنان از صحنه‌های تصمیم‌گیری و  
حضور فکری و اجتماعی آنان است که مقدمات آن در روایات دیگری همچون عدم مشورت با  
زنان (ابن‌جعده، ۱۴۱۷ق: ۴۳۶) و عدم پذیرش حکم سیاسی آنان در حکومت (بخاری،  
۱۴۰۱ق، ج ۳: ۳۶) و... در قرن دوم پی‌ریزی شده بود.

بنابراین، این روایات حاصل یک منظومه فکری و روشمندی است که از قرن دوم هجری پدید

آمده و در جهت حذف زندگی اجتماعی زنان پی‌ریزی شده و جهت باور در ذات اندیشه و تفکر دین‌داران، با عنوان روایت رواج یافته است. فرایند فلسفی اجتماعی این گفتمان، القای نابرابری‌های جنسیتی در تعلیمات دینی و باورهای عقلانی جامعه است. ناسازگاری این احادیث با روح کلی و گوهر اصیل دین، در متن روایات آشکار است. این روایات صرفاً برداشتی سطحی از ناحیه کسانی است که در پی طرح‌ریزی سیستم نظری خود بوده‌اند تا قشر بندی جنسیتی را به پدیده‌ای طبیعی تبدیل کرده و در تاروپود اعتقادی جامعه، آن را به ادبیات و فرهنگ دینی تبدیل نمایند.

## ۲-۳. بررسی روایت «نقصان عقل زنان» در منابع شیعه (خانواده حدیث)

### ۲-۳-۱. تحریر متن سازگار با متون اهل سنت

روایت نقصان عقل زنان در منابع شیعه با محتوا و گاه همان عبارات اهل سنت دیده می‌شود که از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام شروع شده و در اصول کافی، الفقیه و کتب قرون بعدی تا معاصر نقل گردیده که در هیچ‌یک دارای سند متقنی نیست. در این قسمت به تحلیل متون شیعه پرداخته و وام‌گیری این متن از متون اهل سنت به نمایش گذاشته شده است.

الف) تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام: این متن از تفاسیر روایی امامیه، متعلق به قرن سوم هجری است. روش این تفسیر به صورت تأویل است. صاحب تفسیر، متن نقصان عقل زنان را ضمن متنی طولانی از علی علیه السلام در مورد شهادت دو شاهد آورده است. در این تفسیر نقل شده: «امیرالمؤمنین علیه السلام از قول پروردگار فرمود: ...دو زن در شهادت دادن با یک مرد برابرنند و اگر دو مرد باشند، یا یک مرد و دو زن، شهادت دهند، براساس شهادت آن‌ها حکم می‌شود. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: ...پس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: یا أيتها المرأة إنك نواقص الدين والعقل. قالت: یا رسول الله و ما نقصان دیننا؟ قال: إن إحداکن تعد نصف دهرها لاتصلی بحیضه، و إنک تكثرن اللعن و تکفرون النعمة تمکث إحداکن عند الرجل عشر سنین فصاعداً یحسن إلیها، و ینعم علیها، فإذا ضاقت یده يوماً، أو خاصمها قالت له: ما رأیت منک خیراً قط. فمن لم یکن من النساء هذا خلقها فالذی یصیبها من هذا النقصان محنة علیها لتصیر فیعظم الله ثوابها، فأبشری. ثم قال: لها رسول الله ما من رجل ردی إلا و المرأة الرّديه أردی منه، و لا من امرأة صالحة إلا و

الرَّجُلُ الصَّالِحُ أَفْضَلُ مِنْهَا، وَمَا سَاوَى اللَّهِ قَطُّ امْرَأَةً بِرَجُلٍ إِلَّا مَا كَانَ مِنْ تَسْوِيَةِ اللَّهِ فَاطِمَةَ بَعْلَى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَإِلْحَاقَهَا بِهِ وَهِيَ امْرَأَةٌ تَفْضِلُ نِسَاءَ الْعَالَمِينَ<sup>۱۲</sup>...» (منسوب الی الامام العسکری، ۱۴۰۹ق: ۶۵۸).

آنچه در این متن آمده، صحبت از شهادت دوزن در برابر یک مرد است. در اینجا زنی از پیامبر ﷺ سؤال می‌کند دلیل نصف بودن شهادت زنان چیست؟ و حضرت نیز آن را حکم الهی دانسته، به شرح آن می‌پردازد. اما در اثنای متن چون بحث زنان مطرح بوده، پای ناقص العقل بودن زنان باز می‌شود. گویا این نقل در هرجایی که صحبت از زنان بوده، ادراج<sup>۱۳</sup> می‌شده است. همچنین «متن حاضر دارای نکاتی است که نشان‌دهنده بی‌دقتی نویسنده است. بی‌دقتی اول در عبارت "نصف دهرها لاتصلی بحیضه" است که با فیزیولوژی زنان که خداوند در طبیعت و خلقت آنان فقط چند روز قرار داده، سازگار نیست. بی‌دقتی دوم در بحث نفرین است، که تمام زنان متهم به نفرین شوهران خود شده‌اند؛ و مورد سوم نیز در برخورد زنان با فقر شوهران است؛ درحالی‌که بسیاری از زنان در طول تاریخ، کمبودهای مالی همسران خود را تحمل کرده‌اند» (قشمیان، ۱۳۹۴: ۱۴۸).

قطعاً در انتساب این تفسیر به امام حسن عسکری علیه السلام تردید جدی وجود دارد (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲: ۱۴۷). در سند ابتدای کتاب نیز نام افرادی چون محمد بن قاسم، علی بن محمد بن سیار و یوسف بن محمد بن زیاد قرار گرفته است که مجهول‌اند (همان). محمد بن قاسم استرآبادی، فردی ضعیف و کذاب و دو فرد مذکور در سلسله سند این تفسیر، مجهول‌اند (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۹۸). ابن غضائری جاعل این کتاب را سهل بن احمد بن عبدالله دیباجی (م ۳۸۰ق) می‌داند (همان).

ب) اصول کافی: «عدة من اصحابنا عن احمد بن ابی عبدالله عن ابیه عن سلیمان بن جعفر الجعفری عن ذکره عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله ما رایت من ضعيفات الدین و ناقصات العقول اسلب لذی لب منکن»<sup>۱۴</sup> (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵: ۳۲۲).

روایات شیعه قابل تاریخ‌گذاری با ترسیم شبکه اسناد نیست؛ چون دارای حلقه مشترک نبوده، روایات منفردند. علاوه بر آن، این روایت مرسل است و کلینی در جای دیگری از کافی با سندی متفاوت این روایت را از امام صادق علیه السلام ذکر می‌کند؛ درحالی‌که در آنجا اشاره‌ای به نقصان عقل

زنان نشده است (همان، ج ۵: ۵۱۴).

ج) من لایحضره الفقیه: «و قال رسول الله ﷺ: ما رأیتُ ضعيفات الدین ناقصات العقول أسلب لذي لبّ منکر» (صدوق، ۱۴۰۴ق: ۳۹۰).

روایت مرسل صدوق، بُرشی کوتاه از متن روایات پیشین است و فقط از وصف زنان استفاده کرده و مستقیماً واژه‌های «النساء» و «نواقص العقول» را استخدام نکرده است.<sup>۱۵</sup>

### تحلیل و ارزیابی

یکی از مهم‌ترین ملاک‌های صحت متون روایات شیعه، استقلال مضمون و محتوای روایات شیعه از روایات اهل سنت است؛ بنابراین در تاریخ‌گذاری «اگر روایتی نزد اهل سنت سابقه داشته و در متون روایی ایشان تا قبل از قرن دوم یافت گردد، و یا در کتب ایشان معطوف به زمانی قبل از تدوین کتب شیعه قرار داشته باشد، این متون متعلق به اهل سنت بوده و با تاریخ‌گذاری روایات اهل سنت سازگار است. این‌گونه روایات به‌ویژه در مضامین مذمت زنان از جمله روایات سرایت‌یافته به متون شیعی است که با سندهای ساختگی راویان شیعه و منتسب به امامان شیعه بازسازی شده و انصراف از آن برای جامعان روایات، چالش‌برانگیز بوده است»<sup>۱۶</sup> (ریعان، ۱۳۹۵: ۵۷۹). بنابراین هر سه متن کتب روایی شیعه، مسبوق به متون اهل سنت بوده و بازسازی گردیده، بدون اینکه قادر باشند اسناد صحیحی به آن ملحق نمایند. از این‌رو به نظر می‌رسد روایات مذمت زنان، یکی از جایگاه‌های وحدت شیعه و سنی در طول تاریخ بوده است.

### ۲-۳-۲. تحریر متن متفاوت از متون اهل سنت

سید رضی (م ۴۰۶ق) خطبه ۸۰ نهج البلاغه را با تحریری مستقل از متون پیشین آورده است. او معتقد است امام علی علیه السلام بعد از فراغت از جنگ جمل خطبه‌ای ایراد نموده و در قسمتی از آن فرموده است: «مَعَاشِرَ النَّاسِ إِنَّ النَّسَاءَ نَوَاقِصُ الْإِيْمَانِ نَوَاقِصُ الْحُطُوظِ نَوَاقِصُ الْعُقُولِ فَأَمَّا نَقْصَانُ إِيْمَانِهِنَّ فَتَعْوُدُهُنَّ عَنِ الصَّلَاةِ وَ الصَّيْمِ فِي أَيَّامِ حَيْضِهِنَّ وَ أَمَّا نَقْصَانُ عُقُولِهِنَّ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ كَشَهَادَةِ الرَّجُلِ الْوَاحِدِ وَ أَمَّا نَقْصَانُ حُطُوظِهِنَّ فَمَوَارِيثُهُنَّ عَلَى الْأَنْصَافِ مِنْ مَوَارِيثِ الرَّجَالِ فَاتَّقُوا شِرَارَ النَّسَاءِ وَ كُونُوا مِنْ خِيَارِهِنَّ عَلَى حَذَرٍ وَ لَا تُطِيعُوهُنَّ فِي الْمَعْرُوفِ حَتَّى لَا يَطْمَعَنَّ فِي الْمُنْكَرِ»<sup>۱۷</sup> (رضی، ۱۳۸۷ق: خطبه ۸۰).

سید رضی در کتاب خصائص الأئمة بار دیگر این متن را بعد از جنگ جمل گزارش کرده است (الرضی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۰)؛ بعدها برخی از کتب نیز به نقل از نهج البلاغه، این تحریر را آورده و یا به شرح آن پرداخته‌اند (ر.ک: اسماعیلی و همکاران، ۱۳۹۹: ۸۱-۹۷).

اما پیش‌تر از سید رضی در اواخر قرن سوم، ابن‌رستم طبری در کتاب المسترشد، همین متن را ذیل نامه مفصلی از علی علیه السلام آورده و تصریح می‌کند که امام علی علیه السلام بعد از تصرف مصر خطاب به مردم نامه‌ای نوشته و سپس نامه را به شکل ناتمام در کتاب خود نقل می‌کند (طبری، ۱۴۱۵ق: ۴۱۸-۴۱۹).

کتاب المسترشد فی الامامة از ابوجعفر محمد بن جریر طبری شیعی (م ۳۲۶ق) متعلق به انتهای قرن سوم یا ابتدای قرن چهارم است. «وی، متکلم امامی سده قرن سوم است که در مورد جزئیات زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. با در نظر گرفتن اینکه تنها راوی شناخته شده او حسن بن حمزه طبری در سال ۳۸۵ هجری وفات یافته، حیات او را باید در نیمه دوم قرن سوم و شاید اوایل قرن چهارم دانست. قرائن مختلف این تصور را به وجود می‌آورد که وی در طبرستان اقامت داشته و در این صورت در زمان حکومت علویان زیدی طبرستان (۲۵۰-۳۱۶ق) می‌زیسته است... و تنها اثر موجود او، المسترشد فی الامامة نام دارد» (پاکتچی، ۱۳۹۹، ج ۳: ذیل ابن‌رستم طبری).

طبری شیعی خود در شرح این نامه به اختصار اشاره می‌کند که شعبی از شریح بن هانی نقل می‌کند که امام علی علیه السلام بعد از افتتاح مصر و بعد از جنگ نهروان، خطاب به مؤمنان و مسلمانان نامه‌ای نوشته و در آن به طرح مسائل جاری دوران خلافت خود می‌پردازد. گرچه در منابع رجالی شیعه، دو نفری که در سند المسترشد هستند، یعنی شریح بن هانی مجهول و شعبی مذموم‌اند (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۹: ۱۹۳)، متن نامه نیازمند بررسی محتوایی است تا مضمون مورد نظر ما از آن تخریح شده، مورد تحلیل قرار گیرد.<sup>۱۸</sup>

این نامه طولانی اما ناتمام، حکایت کاملی از دوران چهارساله زمامداری علی علیه السلام است که با برخی متن‌های نهج البلاغه یکسان است.<sup>۱۹</sup> این نامه بعد از جنگ نهروان (۳۸ق) انشاء شده و اگر برخی منابع آن را بعد از جنگ جمل (۳۶ق) بدانند، با محتوای میانی و متأخر نامه ناسازگار است؛ زیرا در آن، به صراحت به جنگ با شامیان اشاره شده است.

در متن میانی نامه در توضیح عهدشکنی طلحه و زبیر آمده است: «و كان طلحة يرجوا اليمن و الزبير يرجوا العراق، فلما علما أني غير موليهما، استأذنا في العمرة، يريدان الغدرة، فأتيا عائشة فاستخفاها مع شيء كان في نفسها عليّ. والنساء نواقص العقول، نواقص الايمان، نواقص الحظوظ، فأما نقصان إيمانهن فقعودهن عن الصلاة في أيام حيضهنّ، و أما نقصان عقولهن فلا شهادة لهن الا في الدّين وشهادة امرأتين برجل، و أما نقصان حظوظهن فمواريثهن على الانصاف من مواريث الرّجال و قادهما عبدالله بن عامر إلى البصرة، و ضمن لهما الأموال و الرّجال، فبينما هما يقودانها إذا هي تقودهما، فاتخذها دريئة يقاتلان بها و إلى خطيئة أعظم مما أتيا أخرجا أهمها زوجة رسول الله ﷺ و كسفا عنها حجاباً ستره الله جلّ اسمه عليها»<sup>۲۰</sup> (طبری، ۱۴۱۵ق: ۴۱۸).

در پاره‌ای دیگر از این نامه، دوباره نام عایشه همراه با طلحه و زبیر نقل می‌شود و به اشتباه آنان در ورود به جنگ اشاره فرموده، می‌گوید: «و اما عایشه و أما فانّ نبيّ الله نهاها عن مسيرها، فعضت يدها ندامة علي ما كان منها» (همان: ۴۱۹).

چنان‌که ملاحظه شد، صدر و ذیل این فراز با عبارت «زنان ناقص عقل اند» به‌گونه آشکاری متفاوت است. الفاظ و ظواهر عبارات قبل و بعد از این متن یکدست بوده، و این فراز سه خطی به‌شکل ناسازگاری بین یک متن واحد جا گرفته است. در محتوای میانی نامه که مسائل مربوط به طلحه و زبیر مطرح می‌شود، به‌یک‌باره لحن و الفاظ مثنی در متن از سیاق و بافت پیشین خود خارج شده و با به میان آمدن نام عایشه، محتوای «النساء نواقص العقول» شکل می‌گیرد؛ درحالی‌که پس از این سخن، بار دیگر متن و الفاظ با صیغه مثنی به متن قبل از «النساء نواقص العقول» بازگشته و مفهومی یکدست را بیان می‌کند.

درحالی‌که از نظر لحن و لفظ، باید متن بلیغ در یک بافت هماهنگ چنین باشد:

«و كان طلحة يرجوا اليمن و الزبير يرجوا العراق، فلما علما أني غير موليهما، استأذنا في العمرة، يريدان الغدرة، فأتيا عائشة فاستخفاها مع شيء كان في نفسها عليّ و قادهما عبدالله بن عامر إلى البصرة، و ضمن لهما الأموال و الرّجال...». در این صورت، متن نامه دارای طبیعتی یکسان با دیگر نامه‌ها و سخنان امام علی (ع) می‌گردد؛ همان‌گونه که در خطبه شقشقیه در نهج البلاغه آمده است. افزون‌بر اینکه در نهج البلاغه، عایشه نه به‌دلیل زن بودن، بلکه به‌دلیل شهروندی که با حاکم جامعه اختلاف داشته، همچون طلحه و زبیر و دیگر یاریگران آن‌ها، مورد

تحلیل قرار گرفته است.

امام علی علیه السلام در خطبه ۱۵۶ نهج البلاغه در مورد عایشه که باعث آتش جنگ شده بود، درمندان و نه توهین آمیز می گوید: «اما آن زن، اندیشه زنانه بر او دست یافت و در سینه اش کینه ای چون کوره آهنگری بتافت، و اگر از او می خواستند تا آنچه به من کرد به دیگری کند، نمی کرد و چنین نمی شتافت؛ به هر حال احترام نخست او برقرار است و حسابرسی اعمال او با خدای بزرگ است».

این فراز از خطبه ۱۵۶ نهج البلاغه یادآور همین فراز نامه المسترشد است که امام علیه السلام فرمودند: «به هر حال حرمتی را که داشت برجاست و حساب او با خداست» (طبری، ۱۴۱۵ق: ۴۰۹-۴۱۴)؛ و نیز در مذمت عمل طلحه و زبیر آمده است: «چه گناهی بزرگتر از اینکه همسر رسول خدا صلی الله علیه و آله را از خانه اش بیرون کشیدند و پرده حجاب او را که خداوند پوشانده بود، دریدند و با خدا و پیامبرش با انصاف رفتار نکردند» (همان)!

عبارات امام علی علیه السلام در جنگ جمل نسبت به عایشه جز با عنوان فردی نبوده، و در عین حال جز در حوادث بصره از وی یاد نمی کند. از این رو ملاحظه می شود عبارت «التساء نواقص العقول...» در این متن ناسازگار با سیاق است و به آن اضافه شده و به اصطلاح، ادراج در متن به وقوع پیوسته است و کلام حضرت در متن نامه المسترشد، با عبارتی خارج از متن (نقصان عقل زنان) جمع شده است. اما اصولاً در متون مذهبی و ادبی، هر جا نامی از زنان می آمده، ذم آنان و یا کاستی عقل آن‌ها «که عرف و گفتمان رایج در میان اعراب بوده است» (ر.ک: ریعان، ۱۳۹۵: ۷۶۳-۷۶۴) دیده می شود و این نگاه به صورت جمله معترضه در میانه بحث وارد شده و به مقتضای کلام در متن‌ها ادراج می گردد (همان: ۵۵۹). به نظر می رسد با توجه به نگاه عصری در دوره تدوین فقه و برابری فقهی رویکرد مردان در مورد زنان، که آنان را فقط مدبران امور خانه می دانستند (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۳۹) و حداکثر تلاش آنان را در همسررداری خلاصه می کردند (صدوق، ۱۴۰۳ق: ۶۲۰؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۴۳۹ و ج ۴: ۴۱۶). گویی روایت و جامعان حدیث و حتی نسخه نویسان، هر جا به نام زنی برمی خوردند، این گونه سخنان مذمت آمیز را در متن نوشته‌ها اضافه می کردند تا آنجا که حتی مفسران معاصر و نواعزالیون نیز از این چرخه تحقیر زنان به دور نمانده و سطح مساوات اجتماعی زنان و مردان را در احکام و شریعت



برنمی‌تابند (برای نمونه، ر.ک: عبده، ۱۴۱۲ق، ج: ۱: ۱۲۵).

به نظر می‌رسد:

۱. سید رضی نیز متن المسترشد را تقطیع کرده و با اضافاتی که آن‌ها نیز در منابع موجود بوده،<sup>۲۱</sup> آن را اجتهاداً خطبه‌ای بعد از جنگ جمل نامیده و صدر و ذیل آن را نادیده گرفته است؛<sup>۲۲</sup> درحالی‌که رویکرد انتقادی امام علی علیه السلام به عایشه در نهج البلاغه، به مثابه یک مخالف سیاسی در کنار دیگر مخالفان است و نه ابراز یک کینه شخصی یا نگاه بدبینانه جنسیتی.

۲. سید رضی در کتاب خصائص الأئمة بار دیگر این سخن را از امام علی علیه السلام نقل نموده و آن را بعد از جنگ جمل می‌داند (الرضی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۰). او همچنین روایات مذمت دیگری را در مورد زنان در این کتاب آورده است (همان)، که آشکارا نشان‌دهنده وجود روایات بیشتری در مذمت زنان در قرن چهارم است.

۳. شریف مرتضی (م ۴۳۶ق) در الرسائل، همین متن را رسلاً از امام علی علیه السلام نقل می‌کند (المرتضی، ۱۴۰۵ق، ج: ۳: ۱۲۴). گرچه سید رضی برادر کوچک‌تر بوده اما به حساب سال مرگ وی در ۴۰۶ق، قطعاً نهج البلاغه تدوین شده و سید مرتضی که به فاصله ۳۰ سال بعد از وی وفات یافته، از آن در کتاب رسائل خود بهره برده است. لذا او تحقیق مستقلی در این کتاب نداشته و برداشت برادر را بعینه نقل می‌کند.

۴. علی بن موسی بن طاووس (م ۶۶۴ق) اما این متن را در کشف المهجة همانند رستم طبری آورده (ابن طاووس، ۱۳۷۰ق: ۱۹۸) و به نظر می‌رسد متن او از المسترشد، یا منبعی غیر از نهج البلاغه است. این تلقی از آن‌روست که سید بن طاووس به‌رغم دسترسی به نهج البلاغه، این متن را از آن کتاب فاقد صحت دانسته؛ گرچه خود محتوا از نظر وی مردود نبوده است.

اما از قرن هفتم به بعد که نهج البلاغه مورد شرح قرار گرفته است، خطبه ۸۰ نهج البلاغه به‌گونه‌ای در میان احادیث ائمه تثبیت گردید.<sup>۲۳</sup>

## ۲-۴. تاریخ‌گذاری براساس اولین منبع

اولین منبع روایی اهل سنت در روایت نواقص العقول مسند احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱) است؛ درحالی‌که پیش از آن این روایت در موطأ مالک بن انس (۹۳-۱۷۹) نیامده است. بنابراین گمان

می‌رود این روایت تا نیمه قرن دوم موجود نبوده است. در کتب شیعه نیز پیش از طبری شیعی (۲۲۶-۳۱۰ق) و سید رضی (۳۵۹-۴۰۶ق) و یا معاصر با وی، هیچ‌کدام این فراز از خطبه ۸۰ نهج البلاغه را در کتب خویش نیاورده‌اند و به عبارت دیگر در نقل این روایت با «برهان سکوت» مواجهیم. سلیم بن قیس هلالی (م ۷۶ق) در تفسیر خود (۱۴۲۷ق: ۴۳۶)، سیف بن عمر (م ۲۰۰) در الفتنة و وقعة جمل (۱۴۱۳ق: ۱۰۷-۱۸۳)، خلیفه بن خیاط (م ۲۴۰ق) در تاریخ خلیفه (بی تا: ۱۳۶-۱۴۰)، ابن قتیبه دینوری (م ۲۷۶ق) در امامة و سیاسة (۱۳۸۰: ۱۰۲-۱۱۳) و ثقفی کوفی (م ۲۸۳ق) در الغارات (۱۴۱۰ق: ۱۹۹-۲۱۳)، که منابع پیشینی المسترشد و نهج البلاغه هستند، در بحث جنگ جمل به این متن و عبارت «نقصان عقل زنان» هیچ اشاره‌ای نکرده‌اند.

همچنین شیخ مفید (م ۴۱۳ق) که معاصر سید رضی (م ۴۰۶ق) و استاد او و برادرش سید مرتضی (م ۴۳۶ق) است، در هیچ‌جا از کتاب مفصل الجمل خود، از نقصان عقل زنانه سخن نگفته است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۴۷-۴۰۸).

حال چگونه به یک‌باره متن خطبه ۸۰ نهج البلاغه، به‌عنوان متن مشهوری بعد از جنگ جمل گسترش می‌یابد، درحالی‌که منابع پیشین آن یا این عبارت را بعد از جنگ نهروان دانسته یا در مسائل جنگ جمل اشاره‌ای به آن نداشته‌اند؟

حسینی خطیب نیز به‌رغم تلاش زیاد برای دستیابی به اسناد و مصادر خطبه ۸۰ نهج البلاغه، هیچ سندی برای آن ذکر نمی‌کند (حسینی خطیب، ۱۴۰۹ق: ۴۰۸). او می‌گوید این خطبه بخشی از یک کلام طولانی است که سید رضی بخشی از آن را انتخاب کرده و اذعان می‌کند این خطبه را عده‌ای از متقدمین سید رضی در کتب خود به‌صورت تزئید و تنقص آورده‌اند؛ که از جمله این افراد به ابراهیم هلال الثقفی، ابن قتیبه و طبری شیعی اشاره می‌کند (همان). او همچنین این روایت را از شعبی از شریح بن هانی و از کلینی در رسائل و همچنین از سید بن طاووس در کشف المحجبة نقل می‌کند و می‌گوید این متقدمان نیازی به دلیل راویان روایت ندیده‌اند (همان). بنابر این اقرار، سندی برای متن روایت ۸۰ نهج البلاغه موجود نبوده و ورود متن آن از کتب اهل سنت به شیعه بسیار محتمل است.

### ۳. نتیجه‌گیری

۱. روایات نقصان عقل زنان در منابع روایی اهل سنت دارای متنی هماهنگ است؛ اما در

تاریخ‌گذاری روایت «النساء نواقص العقول» در خطبه ۸۰ نهج البلاغه، رضوان قیاسی قانع و معصومه ریغان ۶۳

- منابع شیعی دارای دو تحریر متفاوت است که در تحریر اول به منابع اهل سنت نزدیک شده و در تحریر دوم با عنوان جنگ جمل با نام عایشه جمع گردیده است.
۲. این روایت پیش‌تر از نهج البلاغه، در کتب اهل سنت توسط «یزید بن عبدالله بن الهاد» در مدینه در نیمه اول قرن دوم ظهور کرده و تا قرن سوم به عراق و مصر گسترش یافته است؛ اما در بین راویان آن حتی نام یک بصری دیده نمی‌شود.
۳. مصادر کهن شیعی متأثر از کتب اهل سنت همان متن را با اسناد مرسل از امام علی علیه السلام و امام صادق علیه السلام از پیامبر گزارش کرده‌اند.
۴. تحریر دوم این روایت پیش از نهج البلاغه، در المسترشد رستم طبری آمده که نقل آن متن بعد از جنگ نهروان گزارش شده است.
۵. متن این روایت در المسترشد نیز سازگار با سیاق نامه نیست و در آن ادراج شده است.
۶. نقل سید رضی به ظاهر تقطیعی از کتاب المسترشد است و به نظر می‌رسد سید رضی با توجه به محتوای بحث، در تبدیل موضوع از جنگ نهروان به جنگ جمل اجتهاد کرده است.
۷. امام علی علیه السلام در متونی که عایشه را مورد خطاب قرار داده، هیچ‌گاه چنین واژگانی را در مذمت او به کار نگرفته، بلکه رویکرد او به عایشه به مثابه یک مخالف سیاسی در کنار دیگر مخالفان است و نه ابراز یک کینه شخصی یا نگاه بدبینانه جنسیتی.
۸. به نظر می‌رسد متن روایات شیعه در مورد نقصان عقل زنان از متون اهل سنت و تحت تأثیر گفتمان مذمت زنان به کتب شیعه راه یافته است.
۹. روایت نقصان عقل زنان در منابع شیعه به دلیل فقدان سند، قابل تاریخ‌گذاری نیست؛ اما بنابر تحلیل متن، تاریخ تقریبی ظهور آن قرن سوم است.

پی‌نوشت‌ها

1. Ulrike Mitter

2. "THE MAJORITY OF THE DWEELLERS OF THE HELL-FIRE ARE WOMEN" A SHORTH ANALYSIS OF A MUCH DISCUSSED HADIS

۳. خبر مرسل، حدیثی است که یا سند ندارد یا در سند آن نام همه راویان ذکر نشده باشد (سیوطی، بی تا [ب]، ج ۱: ۲۳).

۴. رسول خدا (ص) فرمود: ای زنان بسیار صدقه بدهید چراکه من دیدم شما بیشترین اهل جهنم هستید؛ چون زیاد لعن می کنید و کفران نعمت از همسران خود می نمایید. من هیچ موجود صاحب عقل و دینی را ندیده‌ام که بیشتر از شما بر صاحب عقل غالب باشد. زنی پرسید رسول خدا نقصان عقل و دین چیست؟ فرمود: اما نقصان عقل و دین به آن است که شهادت دو زن معادل شهادت یک مرد است و این نقصان عقل اوست، و اوقاتی که نماز نمی خواند و در ماه رمضان در آن اوقات روزه نمی گیرد، این نقصان دین است.

۵. طریق شیرجه‌ای اصطلاحی است که از طریق خوتیر ینبل در اسناد روایات ابداع گردید. وی «به مدد ابزار دیداری به ترسیم شبکه اسناد حدیثی پرداخته و طرق شیرجه‌ای را شاهدهی تاریخی برای شناخت خاستگاه حدیث می داند. طبق مفهوم سازی ینبل، این طرق، نمودی از رشد وارونه اسناد و بیانگر جعل حدیث است؛ درحالی که در نظام حاکم بر اعتبارسنجی مسلمانان از اسناد، اگرچه تعدد طرق اطمینان صدور را افزایش می دهد، اما مفرد بودن روایت به تنهایی موجب ضعف حدیث نمی شود. اصطلاح طرق شیرجه‌ای با اصطلاح "تدلیس" و طرق "متابع و شاهد" در میان مسلمانان ارتباط دارد» (دسترنج و همکاران، ۱۴۰۱). از دیدگاه ینبل، این طریق در سند «با دور زدن حلقه مشترک و رسیدن راویان به زیر حلقه مشترک اتفاق می افتد که تقریباً عباراتی پیچیده تر و تعلیقاتی کوتاه تر دارند؛ درحالی که نسخه اولیه روایت که حلقه مشترک رواج داده، فاقد آن است» (کریمی نیا، ۱۳۸۹: ۳۳۴).

۶. روایتی است که سلسله سند آن به صحابه پیامبر ﷺ یا مصاحب امام ﷺ منتهی شود (عاملی، ۱۳۶۰: ۱۰۵).

۷. اگرچه این روایت بعدها در برخی کتب شیعه با نام عایشه جمع شده، در اسناد آن هیچ راوی بصری وجود ندارد.

۸. برای تحلیل متن این اسناد، لازم است همه متون آن‌ها در کنار هم قرار گیرد تا زیادت‌ها و نقصان واژگان آن‌ها در مقایسه هماهنگ مورد تحلیل قرار گیرد و علل بسط متن آن‌ها واکاوی گردد.

۹. نووی در شرح صحیح مسلم، جزله را به معنای ذات عقل و رأی آورده است و می گوید ابن درید الجزالة را «العقل و الوقار» معنا کرده است (نووی، ۱۳۹۲ق، ج ۲: ۲۵۰).

دهخدا معنای جزل (مذکر جزلة) را جوانمرد و خردمند، و از قول صاحب منتهی الارب جزلة را زن بزرگ‌سیرین و از قول صاحب متن اللغة آن را زن درست‌قامت خوش‌گفتار معنا نموده است (دهخدا، ذیل جزلة).

۱۰. ای زنان صدقه بدهید و زیاد استغفار کنید چراکه بیشترین اهل آتش از بین شماست. یکی از زنان خردمند و صاحب‌نظر از میان جمع از پیامبر ﷺ پرسید: چرا ما زنان بیشترین گروه آتش هستیم؟ رسول ﷺ فرمودند: چراکه شما بیشتر (مردان را) لعنت می‌کنید و نسبت به شوهراتان بسیار اظهار نارضایتی می‌کنید (کفران نعمت می‌کنید) و هیچ موجود ناقص عقل و دینی ندیده‌ام که بیشتر از شما بر صاحب عقل غالب باشد؛ زن عرض کرد: ای پیامبر خدا نقصان عقل و دین چیست؟ پیامبر ﷺ فرمود: نقصان عقل همان شهادت دو زن در برابر شهادت یک مرد است و نقصان دین هم این است که شب‌ها می‌گذرد و یکی از شما نماز نمی‌خواند و برخی از رمضان را نیز روزه نمی‌گیرد. ۱۱. درحالی‌که به مرد دستور داده شده که به گرسنگان اطعام دهد و اسیران را از دست دشمنان کافر آزاد کند.

۱۲. ای زنان زیرا شما داری نقصان دین و خرد هستید. زنی گفت: ای رسول خدا، میزان کاهش دین ما چیست؟ وی گفت: و هریک از شما نیمی از وقت خود را در قاعدگی هستید و نماز نمی‌خوانید، و بیش از حد نفرین می‌کنید و نعمت را کفر می‌ورزید. همچنین هریک از شماها بیش از ده سال با مرد می‌ماند، و او در حق آن زن نیکی می‌کند و او را خوشبخت می‌کند، و اگر یک روز دست او تنگ شود، یا با او دشمنی کند به مرد می‌گوید من هیچ‌وقت از تو خیری ندیدم. اگر این رفتار و این شخصیت را نداشت، این کمبود در واقع رنجی است برای او، و آزمایشی برای صبر اوست، تا خداوند پاداش او را افزایش دهد، پس بشارت بده. سپس رسول خدا ﷺ به او فرمود: هیچ مرد بدی جز اینکه زن بدتر از او نباشد وجود ندارد، و هیچ زن نیکوکاری وجود ندارد مگر اینکه مرد نیکوکارتر از اوست، و خداوند هرگز زنی را برابر یک مرد قرار نداده است، مگر فاطمه (ع) با حضرت علی (ع)؛ چراکه او زنی است که به زنان عالم ترجیح داده شده است.

۱۳. ورود متنی غیرمرتبط در اثنای متن اصلی را ادراج می‌گویند (مدیرشانه‌چی، ۱۳۹۶: ۱۲۹).

۱۴. از شما زنان سست‌عقیده‌تر و کم‌عقل‌تر که در ربودن عقل صاحبان خرد توانا باشند ندیدم.

۱۵. علاوه بر دو مورد فوق، برخی عالمان شیعه نیز در طی قرون متمادی این متون را در بحث فقهی خود آورده و از آن استنباط شرعی نموده‌اند (برای نمونه، ر.ک: حرّ العاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰: ۲۵؛

۶۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۳۵-۷۸

مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰: ۲۵۹؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴: ۲۵۶؛ بروجردی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰: ۲۲۵؛ همو، ۱۴۰۹ق، ج ۲۵: ۱۷۳؛ صدر، ۱۴۲۷ق، ج ۹: ۲۱۸؛ بیضون، ۱۴۰۸ق: ۲۹۲، ۶۳۹، ۶۹۶، ۷۳۵؛ نجفی، ۱۴۲۳ق: ۳۲۷؛ عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۰: ۱۲۴؛ منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۳۵۹).

۱۶. ملاک در سرایت روایت، آن است که در کتبی نقل شده باشد که تا قرن پنجم تدوین شده و اگر در زمانی بعد از حیات مدوّنین کتب متقدم شیعه، روایاتی رواج یافته باشد، فقط به عنوان شاهد بوده و مضمون روایت سرایت یافته را تأکید می کند.

۱۷. «ای مردم! همانا زنان در مقایسه با مردان، در ایمان و بهره‌وری از اموال، و عقل متفاوت اند. اما تفاوت ایمان بانوان، بر کنار بودن از نماز و روزه در ایام عادت حیض آنان است و اما تفاوت عقلشان با مردان بدان سبب است که شهادت دو زن برابر شهادت یک مرد است و علت تفاوت در بهره‌وری از اموال آن است که ارث زنان نصف ارث مردان است. پس از زنان بد پرهیزید و از خوبانشان نیز حذر کنید و در کارهای پسندیده از آنها اطاعت نکنید، تا اینکه آنها طمع در کارهای منکر و ناپسند نکنند».

۱۸. یافته‌های پژوهشی معاصران نیز فاقد هرگونه پیشینه‌ای در اثبات وثاقت سند این روایت است (ر.ک: فتاحی زاده و همکاران، ۱۳۹۳: ۴۸؛ جعفری و دیاری بیدگلی، ۱۳۹۵: ۶-۲۲).

۱۹. خطبه ۴، ۶، ۸، ۹، ۱۱، ۳۱، ۱۳۷ و....

۲۰. «طلحه به حکومت یمن امید داشت و زیبر به حکومت عراق، و وقتی دانستند که من سرپرستی آنجا را به آنان نخواهم داد، برای رفتن به عمره اجازه گرفتند، ولی این حيله و نیرنگ آنها بود. سپس به عایشه پیوستند و وی را که دشمنی من در وجودش قرار داشت به جنگ با من برانگیختند.» و زنان، ناقص العقل و ناقص الایمان و ناقص الحظ هستند؛ اما نقص عقل آنها فقط برای شهادت دادن در دین و شهادت دادن دو زن بر یک مرد است و نقص حظ و بهره‌شان در این است که ارث آنها نصف مردان است. عبدالله بن عامر، طلحه و زیبر را به بصره هدایت کرد و در اختیار آنها اموال و مردانی را قرار داد و در این حال عایشه از آنها و ایشان از او راهبری می کردند و عایشه، طلحه و زیبر را نشانه هدف قرار داد تا با او همراهی کنند و چه گناهی بزرگ‌تر از اینکه همسر رسول خدا ﷺ را از خانه اش بیرون کشیدند و پرده حجاب او را که خداوند پوشانده بود، دریدند و با خدا و پیامبرش با انصاف رفتار نکردند!»

۲۱. «کن من خيارهن علی حذر» (غزالی، بی تا، ج ۳: ۱۳۹).
۲۲. حسینی خطیب محتمل می‌داند که این سخن امام علی علیه السلام دو بار نقل شده باشد (حسینی خطیب، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۸۶) و ظاهراً چنین برداشتی بر مبنای پذیرش مستقل متن نهج البلاغه است.
۲۳. برای نمونه، ر.ک: ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۰: ۱۷ و ج ۳۲: ۴۲۷؛ کاشف الغطا، بی تا: ۱۴۴؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹ق: ۵۰؛ حسینی شیرازی، بی تا: ۳۰۳؛ قاینی خراسانی، بی تا: ۱۵۴؛ محمودی، ۱۳۷۸، ج ۵: ۲۲۶؛ جعفری، ۱۳۷۵، ج ۱۱: ۲۳۹).

## منابع

### قرآن کریم.

ابن ابی الحاتم الرازی، عبدالرحمن. (۱۳۷۱ق). تفسیر القرآن الکریم. تحقیق اسعد محمد الطیب. بیروت: دارالفکر.

- ابن ابی داود، سلیمان بن اشعث. (۱۴۱۰ق). سنن ابی داود. بیروت: دارالفکر.
- ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو. (۱۴۱۳ق). السنة. بیروت: المکتب الإسلامی.
- ابن جعد، علی بن جعد. (۱۴۱۷ق). مسند ابن جعد. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن حبان، محمد بن احمد. (۱۴۱۴ق). صحیح ابن حبان. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. (بی تا). مسند. بیروت: دار صادر.
- ابن خزیمه، محمد بن اسحاق. (۱۴۱۲ق). صحیح ابن خزیمه. بیروت: المکتب الاسلامی.
- ابن خیاط، خلیفه بن خیاط. (بی تا). تاریخ خلیفه بن خیاط. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۰ق). کشف المحجّة لثمره المهجّة. نجف: المطبعة الحیدریه.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله. (۱۳۸۰ق). بهجة المجالس وائس المجالس. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن غضائری، احمد بن الحسن بن عبیدالله بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). الرجال. قم: دارالحديث.
- ابن ماجه، محمد بن یزید القزوینی. (بی تا). سنن ابن ماجه. بیروت: دارالفکر.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی بن میثم. (۱۳۶۲). شرح نهج البلاغه. قم: مؤسسه نصر.
- ابن قتیبہ دینوری، عبدالله بن مسلم. (۱۳۸۰). امامة و سياسة. ترجمه ناصر طباطبایی. تهران: ققنوس.
- ابن قیس هلالی، سلیم. (۱۴۲۷ق). کتاب سلیم بن قیس. قم: انتشارات دلیل ما.

۶۸ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۳۵-۷۸

اسماعیلی، مهدیه، خسروی، کبری، و نظری، علی. (۱۳۹۹). گونه‌شناسی نگرش زن در پژوهش‌های علمی در پرتو کلام امام علی (علیه السلام). فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، ۸(۲۲)، ۸۱-۹۷.  
اعلایی رحمانی، فاطمه. (۱۳۸۳). تحلیلی بر خطبه ۸۰ نهج البلاغه. مجله نهج البلاغه، شماره ۹ و ۱۰، ۱۱۲-۱۳۴.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (بی تا). التاريخ الكبير. دیار بکر: المكتبة السلامیه.  
بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). الصحيح البخاری. بیروت: دارالفکر.  
بروجردی، سید حسین طباطبائی. (۱۴۰۹ق). جامع احادیث الشیعة. قم: مکتبه العلمیه.  
بیضون، لیب وجیه. (۱۴۰۸ق). تصنیف نهج البلاغه. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.  
بیهقی، احمد بن حسین. (بی تا [الف]). السنن الکبری. بیروت: دارالفکر.  
بیهقی، احمد بن حسین. (بی تا [ب]). معرفة السنن والآثار. بیروت: دارالکتب العلمیه.  
پارسا، فروغ. (۱۳۸۸). بررسی و تحلیل مطالعات حدیث‌شناختی هارالد موتسکی. تهران: دانشگاه الزهراء (ع).  
پاکتچی، احمد. (۱۳۹۹). دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلام.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ق). سنن الترمذی. بیروت: دارالفکر.  
ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد. (۱۴۱۰ق). الغارات. قم: دارالکتب السلامی.  
جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۵). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.  
جعفری، اسمر، و دیاری بیلدگی، محمدتقی. (۱۳۹۵). روایات نقصان عقل و ایمان در بوتۀ اعتبارسنجی. پژوهش دینی، ۱۵(۳۲)، ۲۵-۵.  
الجواهری، محمد. (۱۴۲۴ق). المفید من معجم الرجال. قم: منشورات مکتبه المحلاتی.  
حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دارالکتب العلمیه.  
حسینی خطیب، سید عبدالزهرا. (۱۴۰۹ق). مصادر نهج البلاغه و أسانیده. بیروت: دارالزهراء (ع).  
حسینی شیرازی، سید محمد. (بی تا). توضیح نهج البلاغه. تهران: دار تراث الشیعه.  
حرّ العاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. قم: آل‌البيت لاحیاء التراث.

خطیب البغدادی، محمد بن حبیب. (۱۳۶۱ق). المحبر. لبنان: مطبعة الدائرة.  
خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم الرجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. بی جا: بی نا.



دسترنج، فاطمه، طیبی، علیرضا، و غلامی، ماہرخ. (۱۴۰۱). اعتبارسنجی مصطلحات حدیث‌پژوهی «خوتیرینبل» در ارزیابی احادیث (مطالعه موردی طرق شیرج‌های). فصلنامه علمی علوم حدیث، ۲۸(۲)، ۱۱۹-۹۸.

دهخدا، علی اکبر. (۹۹/۱۱/۱۰). لغت‌نامه. دیکشنری آنلاین پارسی ویکی. ذہبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۳ق). سیر اعلام النبلاء. بیروت: مؤسسة الرسالة. ذہبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدل فی نقد الرجال. بیروت: دارالمعرفة. الرضی، محمد بن الحسین. (۱۳۸۷ق). نهج البلاغه. تحقیق صبحی صالح. بیروت، دارالفکر. الرضی، محمد بن الحسین. (۱۴۰۶ق). خصائص الأئمة. مشهد: آستان قدس رضوی. ریعان، معصومه. (۱۳۹۵). تاریخ‌گذاری روایات مذمت حضور اجتماعی زنان در منابع فریقین. پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم.

زرکلی، خیرالدین. (۱۹۸۰م). الاعلام. بیروت: دارالعلم. زیلابی، نگار، و محمص، مرضیه. (۱۳۹۷). تحلیل برون‌دینی گزاره‌های نکوهش‌گرایانه درباره زنان در نهج البلاغه. تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۲۸، ۳-۳۲.

سمعانی، محمد بن منصور. (۱۴۰۸ق). الانساب. بیروت: دارالجنان. سیف بن عمر الأسدی التمیمی. (۱۴۱۳ق). الفتنة و وقعة الجمل. اردن: دارالفانس. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. (بی تا [الف]). در المنثور فی تفسیر بالمأثور. بیروت: دارالمعرفة. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. (بی تا [ب]). تدریب الراوی. قاهره: دارالکتب. صدر، سید محمد. (۱۴۲۷ق). ماوراء الفقه. قم: محبین الطباعة و النشر. صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۴ق). من لایحضره الفقیه. تهران: دارالکتب الاسلامیه. صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الخصال. قم: منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه. طبری، محمد بن جریر رستم شعی. (۱۴۱۵ق). المسترشد فی الامامة. قم: مؤسسه فرهنگ اسلامی. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۶۸). تاریخ الرسل و الملوک. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات اساطیر.

طیبی، ناهید. (۱۳۹۵). بازپژوهی دیدگاه امام علی (ع) درباره عقل زنان با تأکید بر خطبه ۸۰ نهج البلاغه. مطالعات اسلامی زنان و خانواده، شماره ۵، ۷۵-۹۴.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی. عاملی، حسین بن عبدالصمد. (۱۳۶۰ش). اصول الاخبار. قم: مجمع ذخایر الاسلامیه.

- ۷۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۳۵-۷۸
- عاملی، حسین بن عبدالصمد. (۱۴۲۵ق). مختصر مفید. بیروت: مرکز اسلامی للدراسات. عباسی، مهرداد. (۱۳۹۴). مطالعات قرآن و حدیث در غرب. روزنامه اطلاعات. عبده، محمد. (۱۴۱۲ق). شرح نهج البلاغة. قم: دارالذخائر.
- العینی، بدرالدین محمود. (بی تا). عمدة القاری. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی. غزالی، ابو حامد. (بی تا). احیاء علوم الدین. بیروت: دارالکتب العربی.
- فتاحی زاده، فتحیه، رسولی، محمدرضا، و حاتمی راد، الهه. (۱۳۹۳). تأملی در روایات نهج البلاغه در نکوهش زنان. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، ۲(۶)، ۳۹-۵۷.
- قائنی خراسانی، محمدتقی. (بی تا). مفتاح السعادة فی شرح نهج البلاغه. بی جا: بی نا. قشمان، میثم. (۱۳۹۴). بررسی روایات نقصان عقل زنان و تطبیق با روایات متخالف این معنا در بستر مطالعات جنسیت. مطالعات راهبردی زنان، شماره ۷۰، ۱۴۲-۱۶۸.
- قندهاری، محمد، و صالحی، طاهره. (۱۴۰۲). اعتبارسنجی «النساء نواقص العقول» در نهج البلاغه. دو ماهنامه آئینه پژوهش، دوره ۳۴، شماره ۲۰۳، ۳۹۱-۴۴۱.
- کاشف الغطا، شیخ هادی. (بی تا). مستدرک نهج البلاغه. بیروت: مکتبة الاندلس. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). اصول الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- المرتضی، علی بن حسین. (۱۴۰۵ق). الرسائل. قم: دارالقرآن الکریم. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمودی، محمدباقر. (۱۳۷۸). نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه. بیروت: مؤسسه التضامن الفکری.
- مدیرشانه چی، کاظم. (۱۳۹۶). درایة الحدیث. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- مزی، یوسف بن عبدالرحمن. (۱۴۱۳ق). تهذیب الکمال فی اسماء الرجال. بیروت: مؤسسه الرساله. مسلم النیشابوری، مسلم بن حجاج. (بی تا). صحیح مسلم. بیروت: دارالفکر.
- معارف، مجید، و شفیعی، سعید. (۱۳۹۴). درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر. تهران: انتشارات سمت.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). الجمل و النصرة لسید العتره. قم: کنگره شیخ مفید. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۸ق). دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامیه. قم: مرکز علوم اسلامی.

تاریخ‌گذاری روایت «النساء نواقص العقول» در خطبه ۸۰ نهج البلاغه، رضوان قیاسی قانع و معصومه ریغان ۷۱

المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام (۱۴۰۹ق). تفسیر الإمام العسکری. قم: مدرسة الإمام المهدي. موتسکی، هارالد. (۱۳۸۹ش). حدیث اسلامی خاستگاه‌ها و سیر تطور. به‌کوشش و ویرایش مرتضی کریمی‌نیا. قم: دارالحدیث.

نجفی، هادی. (۱۴۲۳ق). موسوعة احادیث اهل بیت عليهم السلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۹ق). مستدرک سفینه البحار. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

نوری طبرسی، میرزا حسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل. بیروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

النووی، یحیی بن شرف. (۱۳۹۲ق). شرح نووی علی مسلم. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

Mitter, U. (2011). The majority of the dwellers of hell–fire are women: A short analysis of a much discussed ḥadīth. In *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki*. Brill: Leiden.

## References

*The Holy Qur`ān*.

Abasi. M. (2015). Qur`ān and Hadith Studies in the West. *Etelaat* newspaper. [In Persian]

Abduh, M. (1992). *Description of Nahj al-Balāgha*. Dar az-zakhae. [In Arabic]

Abu Dawaoud, S. (1990). *Sunane Abi Dawoud*. Dar al-Fekr. [In Arabic]

Al Jawaheri, M. (2004). *Al-Mufid Min Mojām al-Rijāl*. Maktabat al-mahallati. [In Arabic]

Alai Rahmani, F. (2004). An analysis of the 80th sermon of Nahj al-Balāgha. *Nahj al-Balaghe magazine*, 9&10, 112-134. [In Persian]

Aini, B. (b.n). *Umdat al-ghari*. Dar al-Ahya at-Torath al-Arabi. [In Arabic]

Murtaza, A. (1985). *Al-Rasail*. Dar al-Qur`ān al-Karim. [In Arabic]

Ameli, H. (2005). *Mokhtasr Mofid*. Al-Markaz al-islami Le ad-drasat. [In Arabic]

Ameli, H. (1981). *Usoul al-akhbar*. Zakhaer al-islammieh. [In Arabic]

Navavi, Y. (1972). *Sharh navavi ala moslem*. Dar ehyaa at-torath al-arabi. [In Arabic]

Razi, M. (1986). *Characteristics of imams*. Astan ghods razavi. [In Arabic]

Ar-Razi, M. (1968). *Nahj al-Balāgha*. (Sobhi Saleh's research). Dar al-fekr. [In Arabic]

- Imam al-Askari. (1989). *Tafsir of Imam al-Askari*. Al-Imam al-Mahdi School. [In Arabic]
- Baydoun, L. (1988). *Tasnif Nahj al-Balāgha*. Maktab al-alam al-islammi. [In Arabic]
- Beihaqi, A. (n.d.a). *Al-sunan al-kobra*. Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Beihaqi, A. (n.d.b). *Marifat al-sunan wa-al-athar*. Dar al Kotob al ilmiyah. [In Arabic]
- Boroujerdi, H. (1989). *Jamee Ahadith ash- Shia*. [In Arabic]
- Bukhari, M. (1981). *Ṣaḥīḥ Al-Bukhari*. Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Bukhari, M. (n.b). *At- Tarikh al-Kabir*. Al-maktaba Al- Islamiyya. [In Arabic]
- Dastrang, F., Tabibi, A., & Gholami, M. (2022). Validation of "Khotirinbel" hadith research terms in the evaluation of hadiths (a case study of diving methods). *Ulum-I Hadith*, (2), 28. 98-119. [In Persian]
- Dehkoda, A. (29/1/2021). Dictionary. *Wiki Persian online dictionary*. [In Persian]
- Fatahi zade, F., Rasoli, M., & Hatami rad, E. (2014). A reflection on the traditions of Nahj al-Balāgha in condemning women. *Nahj al-Balaghe research paper*, 2, (6). 39-57. [In Persian]
- Gazali, A. (b.n). *Ehya ulum ad-din*. [In Arabic]
- Ghaeni Khorasani, M. (b.n). *Meftah as-saada in the description of Nahj al-Balāgha*. (b.p). [In Arabic]
- Ghandahari, M. Salehi, T. (2023). Validation of "Al-Nisaa Nawaqs al-Aqool" in Nahj al-Balāgha. *Bimonthly Ayane Research*, (34), 203. 391-441. [In Persian]
- Hakem, M. (1991). *Al-Mustadrak ala al-Ṣaḥīḥein*. Dar-al Kotob Ilmiyah. [In Arabic]
- Horre Ameli, M. (1994). *Tafsil Wasail Al-shia Ila Tahsil Masaeel ash-sharia*. Alalbait le Ihya at-Turath. [In Arabic]
- Hosseini Khatib, A. (1989). *Masader of Nahj al-Balāgha & Asanidoho*. Dar Az-zhrz. [In Arabic]
- Hosseini Shirazi, M. (b.n). *Explanation of Nahj al-Balāgha*. Dar Tarath al-Shia. [In Arabic]

- Ibn Abd al-Bar, A. (1961). *Bahgat al-majales & onsol al-majales*. Dar-al Kotob Ilmiyah. [In Arabic]
- Ibn abi al-hatam al-razi, A. (1952). *Tafsir al-Qran alkarim*. (corrected by A. M. al-tayeb). Dar al-fekr. [In Arabic]
- Ibn Abi asem, A. (1993). *Assonnat*. Al-maktab al-eslami. [In Arabic]
- Ibn Ghaza'iri, A. (2002). *Ar-rejal*. Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Ibn Habban, M. (1994). *Şahīḥ Ibn Habban*. Arresalah. [In Arabic]
- Ibn Hanbal, A. (n.b). *Musnad al-Imam Aḥmad ibn Hanbal*. Dar sader. [In Arabic]
- Ibn Jaad. A. (1997). *Mosnad Ibn Jaad*. *Dar al-kotob al-elmiah*. [In Arabic]
- Ibn Khayaat, Kh. (b.n). *Tarikh khalife ibn Khayaat*. Dar al-kotob al-elmiah. [In Arabic]
- Ibn Khozaymeh, M. (1992). *Şahīḥ Ibn Khozaymeh*. Al-Maktab al-islam. [In Arabic]
- Ibn Maitham Bahrani, M. (1983). *Shrh Nahj al-Balāgha*. Nasr Foundation. [In Arabic]
- Ibn Majih, M. (n.b). *sunane Ibn Majah*. Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Ibn Qais Hilali, S. (2006). *The book of Sulaym ibn Qais*. Dalil Ma Publications. [In Arabic]
- Ibn Qutaybah Dinvari, A. (2001). *Emamat & siyasat*. (Translated by Tabatabai). Qaqnus. [In Arabic]
- Ibn Tavus, A. (1951). *Kashf al-mahjjah lethamarat al-mahajjah*. Al-matbaa al-Haydariiah. [In Arabic]
- Ismaili, M., Khosravi, K., & Nazri, A. (2020). Typology of women's attitude in scientific research in the light of Imam Ali's words. *The Quarterly Journal of Nahj al-Balāgha*, 8 (32). 81-97. [In Persian]
- Jafari, M. & Diari Bidgoli, T. (2016). Traditionals of the female's sanity and faith in the validation plant. religious research. *Religious Research*, 15(32), 25-5. [In Persian]
- Jafari, M. (1996). *Translation and interpretation of Nahj al-Balāgha*. Daftar Nashr farhang Islami. [In Persian]

- Kashef al-Ghetae, H. (b.n). *Mostadrak Nahj al-Balāgha*. Maktabat Andolos. . [In Arabic]
- Khatib al-Baghdadi, M. (1942). *Al-Mehbar*. Matbaat Ad-dearth. . [In Arabic]
- Khuii, A. (1993). *Moejam al-rejal al-hadith & tafsil tabaghat ar-rovat*. (n.p).. [In Arabic]
- Kulayni, M. (1984). *al-Kafi*. Dar al-kotob Al- Islamiyya. [In Arabic]
- Ma'aref, M., & Shafiei, S. (2015). *Daramadi bar motaleate hadithi dar dorane moaser*. SAMT. [InPersian]
- Mahmodi, M. (2008). *Nahj al-Saadae fi Mustardak Nahj al-Balāgha*. At-tazamon al-Fekri. [In Arabic]
- Majlesi, M-B. (1983). *Bihar al-Anwar*. Dar ehya at-torath al-arabi. [In Arabic]
- Mazzi, Y. (1993). *Tahzib al-Kamal fi asmae ar-rejal*. Ar-Resala. [In Arabic]
- Mitter, U. (2011). The majority of the dwellers of hell-fire are women»: A short analysis of a much discussed ḥadīth. *In The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki*. Brill, Leiden
- Modir shanechi, K. (2017). *Derayat al-Hadith*. Jamea al-Modarresin, Huzeh elmia Qum. [InPersian]
- Mofid, M. (1993). *Al-Jamal & an-nosrah le-sayeed al-etaat*. Sheikh Mufid Congress. [In Arabic]
- Montazeri, H. (1998). *Studies in Wilayat Al-Faqih and Jurisprudence of the Islamic State*. Center of Islamic Sciences. [In Arabic]
- Muslem al-N' Ayishabori, (b.n). *Ṣaḥīḥ al-muslem*. Dar al-fekr. [In Arabic]
- Mutzki, H. (2010). *Islamic hadith origins and evolution*. (Karimi's efforts and editing). Dar al-hadith. [InPersian]
- Najafi, H. (2003). *Encyclopedia of Ahl al-Bayt Hadith*. Dar ehya at-torath al-arabi. [In Arabic]
- Namazi Shahrodi. (1999). *Mustadrak Safina al-behar*. Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Nouri tabrasi, H. (1988). *Mustadrak al wasail*. All al-Bayt Leahyae at-torath Foundation. [In Arabic]

- Paktchi, A. (2020). *Great Islamic encyclopedia*. The center of the great encyclopedia of Islam.
- Parsa, F. (2009). *Review and analysis of hadith studies by Harald Motsky*. Al-Zahra University. [InPersian]
- Qeshmian, M. (2015). Investigating the traditionals of women's lack of intelligence and comparing with the traditionals that contradict this meaning in the context of gender studies. *Strategic studies of women*, 70, 142- 168. [InPersian]
- Rayaan, M. (2016). *Some Isnad and Text analytical methods Illustrated on social scorning of women in traditions sources*. (Department of Qur'ān and Hadith Sciences). University of Qum. [InPersian]
- Sadr, M. (2006). *Beyond jurisprudence*. Mohebibn al-Tebaat & al-Nashr. [In Arabic]
- Saduq, M. (1984). *Man la yahzoroho al-faghih*. Dar al-kotob aelmiyah. [In Arabic]
- Saduq, M. (1983). *Al-Khisal*. Jamaat al-modaresin fi hozeh al-elmieh. [In Arabic]
- Saif ibn Omar Al-Asadi Al-Tamimi. (1993). *Al-Fitnah and Waqqa Al-Jamal*. Dar al-Nafais. [In Arabic]
- Sam'ani, M. (1998). *Al-Ansab*. Dar al- Jenan. [In Arabic]
- Suyuti, J. (b.n.a). *Dorr al-Manthur fi Tafsir Balmathur*. [In Arabic]
- Suyuti. J. (b.n.b). *Tadrib Al-Ravi*. Dar al-Kotob. [In Arabic]
- Tabari al-shiee, M. (1995). *Al-Mustarashad in al-Emamah*. Institute of Islamic Culture. . [In Arabic]
- Tabari, M. (1989). *Tarikh al-Rosol & al-Muluk*. (translation by Payande).Asatir.. [InPersian]
- Thagafi Kufi, A. (1990). *Al Gharat*. Dar al-kotob al-islami. [In Arabic]
- Tayebi, N. (2016). Re-examining Imam Ali's view on women's intellect with emphasis on the 80th sermon of Nahj al-Balāghah. *Islamic studies of women and family*, (5), 75-94. [InPersian]
- Tirmidhi, M. (1983). *Sunan Al Tirmidhi*. Dar al-fekr. [In Arabic]
- Torayhi. F. (1996). *Majmae al-bahrayn*. Mrtazavi. [In Arabic]
- Zahabi, M. (1963). *Mizan al-etedal fi naghd ar-rejal*. Dar al-marefat. [In Arabic]

Zahabi, M. (1993). *Saire aalam an-noballa*. Al-Resalah. [In Arabic]

Zerekali, Kh. Al-aeilam. (1980). *Dar al-Elm*. [In Arabic]

Zyilabi, N. Mohases, M. (2018). Brundini's analysis of the abundance of this type of language in Nahj al-Balāgha. *Tarikh & Tamadon Islami*, 28, 30-32. [In Persian]

## The dating of the tradition "al-Nisā' Nawāqisu al-uqūl" in the 80th sermon of Nahj al-Balāgha

**Rezvan Ghiyasi ghane**

M.A of Qur'ān and Hadith Studies, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran; ghiasierezvan@gmail.com

**Masoumeh Ray'an**

Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran, (corresponding author); m.raayan@basu.ac.ir

Received: 15/07/2022

Accepted: 12/11/2022

### Introduction

The importance of re-reading Nahj al-Balāgha's view in the sermon 80, which is the final word in disapproval women in Shia traditions and has incepted one of the greatest challenges of anti-feminist approach of the traditions, requires scientific investigation and analysis of the origin of these words via novel methodology of hadith studies.

Historiography seeks to find out whether such words were actually spoken by Imam Ali (as), or the background of it in the second and third centuries of Muslim society is the source of its attribution to Imam Ali (as), or might there be other hidden reasons that lie within the lower layers of this tradition? This paper seeks to determine the date of appearance of this tradition by analyzing the Isnad and the text of the 80th sermon of Nahj al-Balāgha and to analyze the sanity of the Muslims thoughts at the beginning of Islam and particularly that of Imam Ali (as) regarding females.

### Materials and Method

The dating of traditions is one of the novel methods of hadith studies, based on which, in addition to determining the approximate time of the inception of the tradition, it might be possible to identify the course and the reasons for its appearance and the opinions of a period of the history of Muslims thoughts.

In Iran since the last two decades, this method of hadith studies has been



favored by Muslim researchers and gradually examined in various traditions. One of the examples in which this method has been widely used in identifying the date of the appearance of those traditions is the narrations of condemning women, many of which have been widely used in Iran's master's theses and doctoral theses. Applying various analysis methods and dating of the hadith, the publication of their texts has been determined beyond the first and second centuries.

In this paper, which was conducted via analytical-descriptive method by applying library resources, the authors first focused on the text of the tradition of Nahj al-Balāgha, analyzed its terms and collected similar texts from all Shia and Sunni sources and evaluated the differences by comparing with each other. Then, the Isnads of the hadiths were visually drawn and the sanads of the hadiths were analyzed by determining the main and secondary common links. (Of course, in the writing of the article, first the analysis of the sanads and then the analysis of the text have been written so that the course of analysis would remain logical). In the third stage, the texts and Isnad of the traditions have been analyzed together, and by dating the origin of the tradition for the very first time, most of the traditions belonging to Sunni books have been dated and documented. Regarding the texts that did not include any sanad, merely the text has been relied on and its sources have been investigated. This procedure is more apparent in Shia books. In addition, in order to localize this method, in some parts, we have used the method of Muslim researchers in the analysis of sanad people by referring to the science of Rijal of hadith.

### Results and Findings

According to the analysis of the text and Isnad and the sources of traditions on deficiency in female's intellect, the following results were obtained:

Two different traditionals from Shia and Sunni have been transmitted in the discussion of those suffering from deficiency of sanity, in both deficiency of intellect and religion in females exist. However, their issuance context is different. The reason behind the issuance of Sunni traditions lies within different terms such as Eid al-Fitr or Eid-al\_Aḏḥā, etc., which have a Muḏṭarib text and have developed from the first half of the second century until the fifth century.

Aḥmad Ibn Ḥanbal is the first source of transmission of this tradition, and before him, Malik did not mentioned it in Muwaṭa'. The common link of the tradition on deficiency in female's sanity are Ibn al-Ḥād (AD: 139), Sufyān Thurī (AD: 161), 'Abdul 'Aziz Darāvardī (AD: 186) and Saīd Ibn Maryam (AD: 224), all of which belong to the first half of the second century till the first half of the third century.

The second text of this tradition belongs to Shia, which has been issued in

two ways:

The first Shia text has been mentioned in a commentary attributed to Imam Hasan 'Askarī (as) from Ali (as) and is quoted by Imam Sadiq (as) in *Usūl al-Kāfī* and *al-Faqīh Man La yahḍuruhu al-Faqīh*. The interpretation attributed to Imam Hasan 'Askari (as), which was popular in the 3rd century, is not accepted by the Shia, and documents by al-Kulaynī in *Usūl al-Kāfī* and *Isnad of Sadūq in Man La yahḍuruhu al-Faqīh* are sufficient. Sheikh Sadūq's text seems to have been influenced by al-Kāfī and the commentary of Imam Hasan Askari (as). He has cut the text of the tradition from those books and put it under a single chapter in his book. The second Shia text is attributed to Imam Ali (as) and is firstly found in the *al-Mustarshid* of the Muhammad ibn Jarir al-Ṭabarī Shiee, in the 4th century, then in the *Khaṣāiṣ al-A'immaḥ*, later in *Nahj al-Balāgha*, and later on in the *al-Rasā'il* by Sayyid Murṭaḍa. Sayyid Ibn Ṭāwūs has reported the text in *Kashf al-Muhajah* as in the book *al-Mustarashid*, but different interpretations of *Nahj al-Balāgha* have played a greater role in its expansion.

### Conclusion

The traditional on deficiency of female's sanity in *Nahj al-Balāgha* is one of the controversial issues in traditionals on females, which is worth reconsideration via the new methods of hadith studies. The following paper has been conducted via analyticdescriptive method according to determination of the date of the documents and their texts and distinction of the common alliance and design of the documents' net. According to the findings of the paper, the traditional already existed widely in traditional references of the Sunni before its embedment in *Nahj al-Balāgha*. It appeared in *Madinah* since the first half of the second century by Yazid ibn Abdollah, one of the Sunni traditionals and it has been spread in Kufa, Baghdad and Egypt with slightly different wordings until the third century. The same context found its way to Shia traditional resources without *Isnad* with two different wordings. The first one reminds of the text by the Sunni and the second one, is the text in *Nahj al-Balāgha*, which was accompanied by the name of 'Ayisha. The text appeared Before *Nahj al-Balāgha* in the third century in *Almustarshid* by Ṭabari after battle of Nahravan in insertion form. It seems that the text of *Nahj al-Balāgha* is a dissection by Seyyed Raḍī from the text of *Almustarshid*, which is known as an independent sermon in disapproval of 'Ayisha after battle of Camel. Therefore, the traditio was never mentioned in the books written before the battle of Camel between the first and third centuries and thus it only recently appeared in Shia texts in the third century.

**Keywords:** dating, Deficiency in female's intellect, *Nahj al-Balāgha*, women blaming, *Almustarshid*, War of camel, 'Ayisha.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، شماره ۳۱

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۲۰-۷۹

## واکاوی حدیث موضوع در آثار رجالی سده‌های سوم و چهارم هجری قمری

مرتضی سلمان نژاد\*

سید کاظم طباطبائی پور\*\*

احمد پاکتچی\*\*\*

### چکیده

حدیث موضوع، واقعیتی است که در میراث حدیثی مسلمانان وجود داشته و پیوسته در باره تاریخچه پدید آمدن، انگیزه‌ها و قالب‌های تحقق آن بحث شده است. ضرورت کار بست رویکرد در زمانی در تحلیل آنچه به حدیث موضوع یاد شده، می‌تواند درک جامعی از تحولات رخ داده در مورد آن را در سده‌های نخستین نمایان سازد. حدیث موضوع، سهل و ممتنعی است که همچون اسرائیلیات به‌رغم وضوح ابتدایی، در مرحله کشف مصادیق، کار را برای پژوهشگران فرسایشی می‌کند. مقاله حاضر تلاش کرده است تا با جست‌وجو در کتب رجال و جرح و تعدیل سده‌های متقدم هجری، شبکه‌ای از اصطلاحات دلالت‌کننده بر وضع حدیث به‌صورت صریح و کنایی را استقصا کند و در مرحله بعد با یادکرد تحولات بنیادین در عالم حدیث، گفتمان‌های شکل‌گیری این اصطلاحات را به‌قدر کفایت نمایان سازد؛ پدیده‌هایی که هر یک به‌نوبه خود بستر پدیداری حدیث موضوع را بر محور نقد رجالی در سده‌های دوم تا چهارم هجری قمری فراهم کرده است. از جمله این پدیده‌ها می‌توان به «اسناد حدیث و اصالت مأخذ»، «گسترش تدوین حدیث»، «فراپومی شدن حدیث» و «تضییق دامنه سنت» اشاره کرد.

### کلیدواژه‌ها: حدیث، وضع، کذب، رجال، جرح و تعدیل.

\* استادیار، گروه قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول) / Salmannejad@isu.ac.ir

\*\* استاد، گروه قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران / tabatabaei@um.ac.ir

\*\*\* دانشیار، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران / apakatchi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹/۹/۹ تاریخ پذیرش: ۹/۹/۹

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

از دوره‌ای که حدیث به مثابه اصطلاح نمود یافت و صنفی تحت عنوان اصحاب حدیث کار خود را به صورت تخصصی شروع کرد، پدیده‌ای به نام وضع حدیث (حدیث موضوع) به صورت جدی در آن محافل سر برآورد. اگرچه در ابتدا نسبت‌های وضع در برخی از بوم‌های عراق نزد رجالیان آن سامان مطرح شد، در طی یکی دو دهه بعد، به دلیل انباشت این نوع روایات و یادکرد از روایان منتسب به وضع نزد رجالیان، در دیگر بوم‌ها نیز موضوعیت یافت. آنچه امروزه از مطالعات درباره احادیث موضوع می‌توان پی‌جویی کرد، بیشتر تحقیق و پژوهش درباره انگیزه‌های پدیداری، شیوه‌ها و قالب‌های تحقق روایات جعلی است که فقدان نگاه‌های تاریخی و در زمانی در آن موج می‌زند. حتی زمانی که درباره تاریخچه وضع حدیث نزد محققان و پژوهشگران بحث می‌شود، کمیته بحث درباره جریان‌های به وقوع پیوسته و ارتباط گفتمان‌های تاریخی رخ داده با آنچه از آن می‌توان به تحول بنیادین حدیث یاد کرد، دیده می‌شود. در خصوص پیشینه می‌توان از کتاب‌های وضع و نقد حدیث اثر عبدالهادی مسعودی، احادیث ساختگی: تحلیل تاریخی، نمونه‌ها اثر مهدی مهریزی؛ نقد و بررسی روش‌های تشخیص حدیث موضوع اثر امیر جودوی، معیارهای شناخت احادیث ساختگی اثر قاسم بستانی و کتاب سه‌جلدی الوضع فی الحدیث اثر عمر فلاته و... یاد کرد. در هیچ‌یک از آثار یادشده، با رویکردی تاریخی درباره پدیده حدیث موضوع نزد رجالیان سده ۳ و ۴ ق بحثی نشده است.

تمرکز این مقاله بر مطالعه آثار متنوع تاریخی، طبقات، رجال و جرح و تعدیل است. در این آثار شاهد استفاده پیشینه از اصطلاحاتی همچون «کان یضع الحدیث»، «وضاع» و... هستیم که مرادهای متنوع و مصادیق متفاوتی را شامل می‌شود. مطالعه تحولات رخ داده در مفهوم حدیث موضوع در سده‌های بعد، در گرو درک صحیح حدیث موضوع نزد رجالیان سده‌های نخستین است. به عبارت دیگر، تحولات بنیادینی همچون «اسناد حدیث و اصالت مأخذ»، «گسترش تدوین حدیث»، «فراپومی شدن حدیث» و «تضییق دامنه سنت» که در عالم حدیث رخ داده، توانست بسترهای پدیداری حدیث موضوع بر محور نقد رجالی در سده‌های ۲ تا ۴ ق را فراهم آورد.

واکاوی حدیث موضوع در آثار رجالی سده‌های سومو چهارم هجری قمری، مرتضی سلمان نژاد و همکاران ۸۱

در طی سده ۲ق نمونه‌هایی از نسبت وضع ازسوی افرادی همچون «رقبة بن مصقلة»، محدث کوفه (۱۲۹ق) و «ابن مبارک»، محدث خراسان (۱۸۱ق) (بخاری، ۱۳۹۸ق، ج ۵: ۱۹۵ و ج ۷: ۳۹۶) ثبت شده است. به‌طور رسمی باید شروع نسبت وضع در ارزیابی‌های رجالی را از رجالیان مکتب بغداد در دهه‌های انتقال از سده ۲ به ۳ هجری دنبال کرد. آنچه امروزه از صاحبان جرح و تعدیل به دست رسیده، میراث باقی‌مانده از رجالیان سده سوم هجری است. به‌طور مشخص در این پژوهش، از آثار رجالیان بوم‌های مختلف برای نشان دادن درک کلی از حدیث موضوع استفاده شده است. از بوم عراق در قرن سوم هجری باید از آثار رجالیانی همچون یحیی بن معین (۲۳۳ق)، علی بن مدینی (۲۳۴ق) و احمد بن حنبل (۲۴۱ق) یاد کرد. از بوم خراسان آثار محمد بن اسماعیل بخاری (۲۵۶ق)، ابواسحاق جوزجانی (۲۵۹ق)، محمد بن عیسی ترمذی (۲۷۵ق) و ابوعبدالرحمن نسایی (۳۰۳ق) و از بوم ری نیز رجالیانی مانند ابوزرعة رازی (۲۶۴ق)، ابوحاتم رازی (۲۷۷ق) و ابن‌ابی حاتم رازی (۳۲۷ق) مورد توجه است.

نباید از یاد برد که آثار یادشده، منقطع از آراء و نظریات رجالیان و صاحبان جرح و تعدیل در سده دوم هجری نیست. به عبارت دیگر، حوزه عراق و خراسان، دو حوزه اصلی جرح و تعدیل به شمار می‌روند. طبعاً عراقیون سده سوم هجری، دنباله‌رو یحیی بن سعید قطان (۱۹۸ق) بودند. او معروف به «خلیفة اتصالی» است، چه از طریق قطان، امکان دسترسی به آراء و دیدگاه‌های شعبه بن حجاج (۱۶۰ق) برای رجالیان سده سوم هجری دستیاب شد. خراسانیان نیز پیرو ابن مبارک (۱۸۱ق) بودند. او از مهم‌ترین نظریه‌پردازان اسناد با گرایشی زاهدانه به شمار می‌رود و در جرح کردن نیز اهل احتیاط بود، به‌نوعی که فقط در یک مورد از اصطلاح کذاب در جرح راویان حدیث استفاده کرده است.

آنچه نزد صاحبان جرح و تعدیل در قرن چهارم هجری نیز پی گرفته شد، در ادامه سنت جرح و تعدیلی رجالیان سده سوم است. به‌عنوان شاخص شیوه بغدادی از عراقیون، آثار ابوالحسن دارقطنی (۳۸۵ق) و ابوحفص ابن‌شاهین (۳۸۵ق) مورد توجه است. از بوم حجاز، کتاب الضعفاء الکبیر اثر محمد بن عمرو عقیلی (۳۲۲ق)، از بوم گرگان کتاب الکامل فی الضعفاء اثر ابواحمد ابن‌عدی گرگانی (۳۶۵ق) و از بوم خراسان، آثار ابن‌حبان بستنی (۳۵۴ق) و حاکم نیشابوری (۴۰۵ق) مورد نظر بوده‌اند.

آنچه فهم ما را از حدیث موضوع در سده‌های نخستین کامل می‌کند، در سه لایه مورد بحث قرار گرفته است. نخست، تمامی کاربردهای «وضع» در هیئت‌های مختلف صرفی در منابع رجالی قرن سوم و چهارم هجری استقصا شد. از رهاورد این جمع‌آوری و پی‌جویی دیگر واژگان همنشین آن در گزارش‌های رجالی، شبکه‌ای از واژگانی که به صورت صریح و کنایی دلالت بر وضع حدیث داشتند، شناسایی شد. از این رو در لایه نخست، تمامی الفاظ و مفاهیم رجالی، چه آنهایی که صراحتاً دلالت به وضع حدیث داشت و چه آنهایی که به صورت کنایی، مرتبط با حدیث موضوع بود، آمده است. طبیعی است مطالعه انبوه گزارش‌های رجالیان و دسته‌بندی مفاهیم رجالی، درک نسبتاً جامعی از آنچه به عنوان حدیث موضوع از آن یاد می‌شود، ایجاد کرد. در لایه دوم با مروری بر تحولات بنیادین حدیث در سده‌های نخستین اعم از «اسناد حدیث و اصالت مأخذ»، «گسترش تدوین حدیث»، «فراپومی شدن حدیث» و «تضییق دامنه سنت» سعی در معناداری شبکه معنایی مفاهیم حدیث موضوع در لایه نخست شده است. در این بخش طبعاً در میان خود گزارش‌های رجالی، شواهد و استناداتی روشنی در ارتباط این گفتمان‌ها با پدیده حدیث موضوع یافت شد.

تلفیق این دو لایه و درک عمیق‌تر از آنچه در سده‌های نخستین روی داده است، بسترهای پدیداری حدیث موضوع بر محور نقد رجالی را فراوری مخاطبان می‌گشاید. در ادامه به تفصیل درباره این بسترها بحث و بررسی شده است.

## ۲. اصطلاح‌شناسی<sup>۱</sup> حدیث موضوع در منابع رجالی سده‌های متقدم

چنان‌که بیان شد، در این دوره نه کتابی درباره حدیث موضوع به نگارش درآمد و نه رجالیان در آثار خود، حدیث موضوع را تعریف کردند. از این رو برای درک مؤلفه‌های معنایی حدیث موضوع، مجموعه‌ای از اصطلاحات مرتبط با حدیث موضوع در آثار رجالی، مورد مطالعه قرار گرفته است. در این بین، برخی از الفاظ که دلالت صریح بر وضع حدیث دارند، در یک دسته قرار گرفته‌اند و در دسته دوم، اصطلاحات کنایی دلالت‌کننده بر وضع حدیث آمده است.

از رهاورد جست‌وجوی واژگان کلیدی بر محور ریشه صرفی «وضع» و «کذب» در منابع رجالی، مقوله تفکیک اصطلاحات پدیدار شد، زیرا در گام نخست با استفاده از روابط همنشینی

و جاننشینی سعی شد مجموعه اصطلاحاتی که هم‌نشین با صورت‌های صرفی وضع بود، استخراج گردد. طبیعی است که در این مرحله، انبوهی از اصطلاحات در اختیار قرار گرفت. در گام دوم، با احصای همین اصطلاحات در منابع رجالی، به درک بهتری از حدیث موضوع دست یافتیم. آنچه در ادامه آمده با تکیه بر نمونه‌های متعددی است که از منابع رجالی استخراج شده است.

## ۲-۱. الفاظ صریح در دلالت به وضع

معیار انتخاب اصطلاحات گروه اول، دو واژه محوری وضع و کذب در منابع رجالی بود. دلیل تمرکز روی ریشه صرفی «وضع» در هیئت‌های مختلف آن واضح است. در خصوص اصطلاح کذب باید بیان داشت که این اصطلاح به معنای خلاف واقع، یکی از واژگان کلیدی نزد محدثان و رجالیان متقدم به شمار می‌رود. اگر بخواهیم در نسبت با دوگان «عدالت و ضبط» به عنوان معیارهای محوری توثیق راویان نزد متقدمین از اهل سنت بسنجیم، باید گفت که کذب، به مثابه عملی است که هر دو پایه احراز توثیق را سست می‌کند و پدیداری آن از سوی راویان به هر صورتی، بهانه‌ای برای جرح ایشان تلقی می‌شود. نباید از یاد برد که عکس رجالیون خراسانی که در قضاوت‌های رجالی قریب به اعتدال هستند، رجالیون عراقی، زبان تندی در جرح راویان دارند و نزد ایشان هیچ امری، حساس‌تر از کذب نیست (پاکتچی، ۱۳۹۳ ش، ج ۱۷: ۱۱۷، مدخل جرح و تعدیل). اهمیت و قدمت این وصف تا جایی است که نزد نام‌آورانی همچون ابراهیم نخعی (۹۶ق) و عامر شعبی (۱۰۰ق)، هر دو از صغار تابعین و از بوم کوفه (رجالیان عراقی) می‌توان تعبیر تندی همچون کذاب را در آرای اینان مشاهده کرد (پاکتچی، ۱۳۹۳ ش، ج ۱۷: ۱۲۱، مدخل جرح و تعدیل). برای نمونه‌ای دیگر باید از شافعی (۲۰۴ق) در دهه‌های انتقال از سده دوم به سده سوم هجری به عنوان فرد اثرگذار در تاریخ جرح و تعدیل اهل سنت یاد کرد. به‌رغم اینکه اثر مستقلی نداشته، ولی آرای او درباره شروط راوی حدیث در نسل‌های بعدی تأثیر بسزایی داشته است. شافعی از چهار مؤلفه به عنوان شروط راوی حدیث یاد می‌کند: «ثقه در دین»، «معروف به صدق در حدیث»، «ملتزم به حروف در ادای حدیث» و «دارای حفظ». نقش صدق و دوری از کذب را می‌توان به عنوان محوری‌ترین مؤلفه در نسبت با هر چهار شرط نزد شافعی بازجست.

آنچه براساس آثار موجود رجالیان نخستین در مواجهه با معنای کذب به عنوان نسبتی برای جرح راویان، نزد ایشان اهمیت دارد، تلقی‌ها درباره مؤلفه‌های معنایی آن است. با مروری بر گزارش‌های رجال، می‌توان مصادیق متنوعی از افعال راویان به مثابه کذب را نزد ایشان دنبال کرد که به طور مستقیم با پدیده حدیث موضوع ارتباط دارد. «اطلاق کذب بر وضع و اختلاق»، «بر واردکننده دروغ در احادیث»، «بر توهم ادعای سماع»، «بر فقدان تصریح به شیوه تحمل حدیث»، «بر تعمد قلب اسناد حدیث»، «بر الزاق (چسباندن) احادیث ضعفا بر ثقات»، «بر سرقت احادیث دیگران»، «بر اقرار راوی مبنی بر وارد کردن اضافات در یک حدیث یا اثر حدیثی» و... نمونه‌هایی از این دست به شمار می‌روند. در ادامه، چه در اصطلاحات گروه نخست و چه در گروه دوم، نمونه‌های متعددی آمده است:

ردیف	اصطلاح	منابع
۱	أكذب الناس	(ابن حنبل، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۲۳۰؛ ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۲: ۲۳۵؛ ابن شاهین، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۵۵)
۲	أركان الكذب	(عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۸۰؛ ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۲۰۶؛ ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۳۱۶؛ ابن شاهین، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۶۴)
۳	كذب	(ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۱: ۲۱؛ بخاری، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۸۵؛ دارقطنی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۲۵۱؛ نسایی، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۲۱؛ ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۳۱۰؛ ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۱۴۲؛ ابن معین، ۱۳۹۹ق، ج ۴: ۳۹۷؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۸؛ ابی زرعه رازی، ۱۴۰۲ق، ج ۳: ۸۱۵؛ ابن شاهین، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۴۷)
۴	دجال	(ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۱۲۹؛ ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۷: ۱۹۳؛ ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۶: ۵۲۴؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۶۰)
۵	أفأك	(ابن حنبل، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۴۱؛ ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۶: ۷۸)
۶	يكذب على رسول الله	(عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۸۲؛ ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۳۵۹؛ ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۲: ۳۲)
۷	رمي بالكذب / يرمي بالكذب / ارم به	(ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۱۳۵؛ دارقطنی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۱۵۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۲: ۵۲۵؛ ابن شاهین، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۰۶)



۸	يعرف بالكذب / مشهور بالكذب / المعروفين ...	(ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۵۳۵؛ ج ۶: ۲۲۴؛ ج ۸: ۲۲۸، ۲۷۵؛ بخاری، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۳۷؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۰۲)
۹	كذَّبه [فلان]	(ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۲۴۲، ۲۷۵؛ ج ۲: ۷۶؛ ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۳۲۳)
۱۰	يضع الحديث <sup>۲</sup>	(ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۴۷؛ ج ۳: ۱۹۵)
۱۱	موضوعات / الأشياء المَوْضُوعَة	(ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۱۱۲، ۲۳۱، ۲۸۹، ۳۰۱؛ ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۴۳۵؛ ابن حنبل، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۳۸۰؛ ج ۳: ۳۱۸؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۳۶۱؛ ابن شاهین، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۳۱)
۱۲	مَوْضُوعُ الْمَثْنِ / موضوع المتن و الإسناد	(ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۳۲۹؛ ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۴۳۵)
۱۳	يفتعل الحديث	(ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۲: ۷۳؛ ج ۳: ۳۵۵؛ ج ۴: ۲۰۲؛ ج ۵: ۸۷)

## ۲-۲. الفاظ کنایی در دلالت به وضع

الفاظ کنایی به دنبال احصای همه کاربردهای سیزده‌گانه دلالت‌کننده صریح به وضع حدیث، به دست آمده‌اند. در توضیحاتی که دانشیان رجال ذیل برخی راویان بیان کرده‌اند، می‌توان کاربرد بیشینه الفاظ کنایی را نیز مشاهده کرد.

	اصطلاح	منابع
۱	يُوضَل المَقْطُوعُ / يُوصل المرسل (المراسيل)	(ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۲۸۲؛ ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۳۵)
۲	يرفع المرسل / يَرْفَعُ الْمَرَّاسِيلُ وَ الْمُؤَفَّوْفُ	(ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۲۲۶؛ ج ۲: ص ۵۷، ۲۳۱، ۲۷۷)
۳	يَقْلَبُ الْأَسَانِيدُ / من يقلب الأخبار / قَدْ أَقْلَبَ عَلَى الثَّقَاتِ / يقلب الأسانيد و المتون	(همان، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۱۵۶؛ ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۵۴۲)
۴	إلترق / يلزق / ألزق	(ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۳: ۹۲؛ ج ۱: ۲۲۹؛ ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۵۶۷)
۵	يدخل المَثْنُ فِي الْمَثْنِ	(ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۲: ۱۱۴)
۶	يسوى الأخبار	(همان، ۱۳۹۶ق، ج ۲: ۳۱۰)
۷	ينفرد عن الثَّقَاتِ بالأشياء المعضلات / ينفرد بالمقلوبات عن الثَّقَاتِ	(همان، ۱۳۹۶ق، ج ۲: ۲۲۹)

٨	یخطیء علی الثقات	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۱: ۲۸۷)
٩	یدلس عن الثقات / یدلس عن الضعفاء / یدلس علی الثقات ما سمع من الضعفاء	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۱: ۲۲۹؛ ج: ۱: ۱۰۹، ۲۱۱، ۲۸۸ و ج: ۲: ۵۰، ۵۵، ۱۱۷)
١٠	یأتی بالأشیاء عن الثقات / یأتی عن الثقات بما لیس من أحادیثهم	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۲: ۱۰)
١١	یحدث الموضوعات عن الأثبات	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۱: ۲۳۱)
١٢	یسند الموقوفات	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۳: ۱۰۶؛ ج: ۱: ۳۷۹)
١٣	یسرق الحدیث	(ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج: ۹: ۹۶ و ج: ۶: ۳۶۶)
١٤	یحدث بالأباطیل (بالباطیل) / أباطیل / له أحادیث باطلة / من أباطيله / یخبر باطل	(عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج: ۱: ۲۲۳)
١٥	لیس لها أصول یدل حدیثه علی	(ابن ابی حاتم، ۱۹۲۵م، ج: ۲: ۴۰)
١٦	یهم فیما یرویه	(ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج: ۱: ۲۷۲ و ۳۱۲)
١٧	یروی عن الثقات ما لا یشبه حدیث الأثبات	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۲: ۵۲؛ ج: ۲: ۵؛ ج: ۳: ۶ و ۱۳۴)
١٨	یخالف الثقات فی الروایات حتی إذا سمعها المبتدیء فی هذه الصنعة علم أنها مقلوبة	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۳: ۱۰۵؛ ج: ۱: ۲۳۱؛ ج: ۳: ۹۶)
١٩	استحق الترك / متروک الحدیث	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۲: ۱۱۷؛ ج: ۱: ۱۵۷؛ ج: ۲: ۵۷، ۲۴۴)
٢٠	یجب التکب عن أخباره / التکب عن روايته	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۲: ۱۲۵؛ ج: ۲: ۵۲؛ ج: ۳: ۸۵)
٢١	یروی الشیء علی التوهم و یحدث علی الحسبان	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۲: ۲۴۴)
٢٢	سقط الإحتجاج بأخباره / لا یجوز الإحتجاج به	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۱: ۲۰۳)
٢٣	یزرف الحدیث	(ابن ابی حاتم، ۱۹۲۵م، ج: ۱: ۲۷۱)
٢٤	لا یتابع علیها	(ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج: ۲: ۱۲۵، ۲۵۲)
٢٥	یرکب الفواحش / فاحش الخطأ / فاحش الوهم	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۱: ۱۲۶؛ ج: ۱: ۱۷۹، ۲۵۳، ۲۷۲)
٢٦	کان یحدث بالأشیاء المستقیمة	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۱: ۱۴۹)
٢٧	یتهاونون بالحدیث	(عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج: ۱: ۲۴)

۲۸	الأرض أخرجت لهُ أفلاد كِيدَهَا	(ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج: ۱، ۱۴۹، ۲۴۵، ۲۶۴، ۲۸۷)
۲۹	يسبق الى القلب أَنَّهُ المعتمد لها	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۱، ۱۲۴)
۳۰	الطعن على احاديث الأثبات	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۱، ۱۵۶)
۳۱	مَمَّا عملت يدها	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۱، ۱۶۶؛ ج: ۱، ۱۶۲، ۱۱۲)
۳۲	قد فرغ منه منذ دهر	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۱، ۳۶۷؛ ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج: ۳، ۲۶۹)
۳۳	حمل [كذا] حملاً شديداً / شَدِيدَ الحَمَلِ عَلَيْهِ	(ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج: ۳، ۱۱۱)
۳۴	لا أعرفه	(ابن ابی حاتم، ۱۹۲۵م، ج: ۸، ص ۲۷۴)
۳۵	لا يوجد من دونه أحد من الأثبات	(ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج: ۲، ۲۰۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۹۲۵م، ج: ۵، ۱۷۰)
۳۶	مظلم الأمر / مظلم الحديث	(ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج: ۱، ۴۳۶؛ ج: ۴، ص ۳۳۲، ۴۴۰؛ ج: ۸، ص ۲۵۱)
۳۷	رَدَىء الحِفْظُ / سىء الحفظ / سىء الرأى	(ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج: ۱، ۳۱۹؛ ج: ۲، ۱۲۵؛ ج: ۳، ۱۰۶)
۳۸	لا يحل كِتَابَةٌ حَدِيثُهُ إِلَّا عَلَى سَبِيلِ الإِعْتِبَارِ	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۳، ۱۱؛ ج: ۳، ۳۸)
۳۹	وهآه	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۳، ۱۱۱؛ ج: ۲، ص ۱۱۰، ۲۱۹)
۴۰	طامات	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۱، ۱۵۷؛ ج: ۱، ۱۵۶، ۲۵۴، ۲۸۸؛ ج: ۳، ۹۲)
۴۱	اختلاط / اِخْتَلَطَ فى آخر عمره	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۲، ۲۳۱)
۴۲	أوهاماً	(همان، ۱۳۹۶ق، ج: ۱، ۱۰۰؛ ج: ۲، ۲۲۹)
۴۳	خيث / خييث الحديث	(ابن ابی حاتم، ۱۹۲۵م، ج: ۹، ص ۲۶؛ ساير موارد: ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج: ۴، ۲۲۰)
۴۴	زيفاً	(عقبلى، ج: ۱، ۲۰۸)
۴۵	بلايا / البلاء / البلية	(ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج: ۵، ۳۳؛ عقبلى، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۶۲؛ ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج: ۲، ۱۰۰)
۴۶	عجائب	(بخارى، ۱۴۲۶ق، ج: ۱، ۱۲۱؛ ترمذى، ۱۴۰۹ق، ج: ۱، ۳۱۳؛ نسائى، ۱۳۹۶ق، ج: ۱، ۶۹)

۴۷	أوابد / انقرد بأوابد (عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۱۱۰؛ ابن ابی حاتم، ۱۹۲۵م، ج ۸، ص ۳۲)
۴۸	ساقط الاحتجاج (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۳: ۹۶؛ ج ۱: ۲۱۲؛ ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۹، ص ۹۶)
۴۹	هالک (ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۲۱۳؛ ابن معین، ۱۳۹۹ق، ج ۱: ۱۱۳؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۱۸۲)
۵۰	خرافة (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۲: ۹۷؛ ج ۳: ۷۰؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۶۲)
۵۱	ذاهب / ذاهب الحدیث (عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۶۰)
۵۲	لا أصل له / ليس له أصل من حدیثه (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۲۵۶؛ ج ۱: ۲۳۳؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۵۷)
۵۳	شبه موضوع / كأنه موضوع (ابن ابی حاتم، ۱۹۲۵م، ج ۲: ۵۱؛ ج ۳: ۳۰۸)
۵۴	منكر الحدیث / مناكير (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۲: ۲۴۰)

### ۳. تحولات بنیادین حدیث در سده‌های نخستین

با مراجعه به شبکه معنایی یادشده از الفاظ صریح و کنایی دلالت‌کننده به وضع در حدیث، می‌توان تصویری از کلیت آنچه به معنای حدیث موضوع در اذهان رجالیان نقش بسته، استقصا کرد. آنچه معناداری این شبکه را بیشتر نمایان می‌سازد، خودآگاهی به تحولات رخ داده برای حدیث در سده‌های متقدم است. یادکرد این تحولات و مسائل مرتبط با آن به خوبی می‌تواند زمینه‌های ایجادکننده حدیث موضوع را نشان داده و گفتمان حول این اصطلاحات را نیز تبیین سازد. آنچه در ادامه آمده، گفتمان‌های موجود در سده‌های نخستین درباره حدیث است.

#### ۱-۳. اسناد حدیث و اصالت مأخذ

بوم‌گرایی در مراکز فرهنگی جهان اسلام طی سده نخست هجری موجب می‌شد عالمان هر سرزمین، سنن پیامبر اکرم ﷺ را در بوم خود بجویند. در اواخر سده نخست در بوم بصره این سنت به چالش کشیده شد و عملاً در این بوم در پی رویه‌ای جایگزین برای دستیابی به سنت برخلاف دیگر بوم‌ها بودند. شخصیت کلیدی در آغاز این نقد، ابن سیرین (۱۱۰ق)، عالم بزرگ بصره است. ابن سیرین در آموزه‌ای یادآور می‌شود که پیش‌تر از اسانید پرسیده نمی‌شد و با ظهور

فتنه‌گران نیاز به ذکر اسانید به‌عنوان ابزاری بازدارنده از رواج احادیث ساختگی احساس شده است (مسلم، ۱۹۵۵م، ج: ۱، ۱۵). این گفتمان نیز توسط عالمانی در بوم‌های حاشیه‌ای جهان اسلام مانند خراسان و مصر، مورد حمایت قرار گرفت تا جایی که عالمی مانند ابن مبارک در نقلی، اسناد را جزء دین می‌دانست.

یک نسل بعد، گفتمان «از کجا آورده‌ای» حتی به مدینه هم سرایت کرد و در نقدی که ابن‌شهاب زهری نسبت به اسحاق بن ابی‌فروة اموی داشت، نمونه آن دیده می‌شود (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق: ۶). این گفتمان دو پرسش اساسی را دائماً مطرح می‌کرد: مبنای سخن شما کدام آموزه پیامبر است؟ و شما از چه طریقی و با چه سندى آن آموزه را دریافت کرده‌اید؟ واکنش در برابر پرسش اول آن بود که آموزه به‌طور مشخص به شخص پیامبر ﷺ یا کسی از صحابه و تابعین منتسب گردد و واکنش در برابر پرسش دوم آن بود که برای اتصال فرد مدعی به مرجع اولیه آموزه پیامبر ﷺ یا دیگری، واسطه‌ها معین گردد (پاکتچی، ۱۳۹۱، ج: ۲۰: ۲۳۸).

با غلبه تدریجی گفتمان یادشده، نقل بی‌اسناد از پیامبر ﷺ و صحابه به‌شدت روی به کاستی نهاد؛ اما دوام محدود آن تا اواخر سده ۲ق، هنوز نزد عالمانی از اصحاب حدیث چون مالک بن انس و هم نزد اصحاب رأی چون ابوحنیفه و شاگردش شیبانی دیده می‌شد. در پایان سده ۲ق، با اهتمام شافعی بود که گفتمان «از کجا آورده‌اید» غلبه قطعی یافت؛ به‌نوعی که راویان بعد از او، از یادکرد منبع دانایی و ذکر اسانید ناگزیر بودند (برای تفصیل بیشتر ر.ک: همان، ج: ۲۰: ۲۳۸؛ همو، ۱۳۹۲: ۷۰-۸۵).

### ۲-۳. گسترش تدوین حدیث

فارغ از مناقشات کهن مبنی بر اختلاف درباره کتابت حدیث و فارغ از گفتمان غالب کبار صحابه مبنی بر اهتمام به نقل شفاهی، در نسل صغار صحابه به‌دلیل آشنایی با فرهنگ‌های مختلف بر اثر فتوح و غلبه یافتن فرهنگ کتابت و البته دور شدن نسبی از عصر نبوی، فضای غالب، تأیید نوشتن بود. صحیفه‌های برجای مانده همچون «صحیفه عبدالله بن عمرو بن عاص»، «صحیفه جابر بن عبدالله» و ... تأییدی بر کتابت حدیث است. نزد تابعان به‌رغم اختلاف‌ها، گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که علم یک میراث نقلی بود که باید سینه‌به‌سینه انتقال می‌یافت. طبعاً هرکسی

بهره‌ای از آن را در اختیار داشت و برای جلوگیری از نابود شدن آن با مرگ حاملان، نوشتن به‌عنوان یک راه‌حل مطرح می‌شد. این مسیر در قرن دوم هجری نیز ادامه یافت با این تفاوت که در این دوره نوشتن رواج پیدا کرد.<sup>۳</sup> از این رو سده دوم هجری را می‌توان دوره «گسترش کتابت حدیث» نامید. به عبارت دیگر، آن مقداری که در قرن دوم حدیث نوشته شده است، در هیچ دوره دیگری قابل ردیابی نیست؛ به‌صورتی که در قرن‌های بعدی فقط تولیدات قرن دوم را استفاده می‌کردند. در قرن دوم هجری پدیده‌ای به وجود آمد که مسئله کتابت حدیث، بخشی از این پدیده است و آن «پدیده تدوین» است. به عبارتی قرن دوم، قرن تدوین در کل جهان اسلام و در همه شاخه‌های علوم اسلامی اعم از کلام، فقه، اخلاق، زهد، تفسیر و از جمله در حدیث است. تدوین فقط در قالب نوشتن نیست، چه دسته‌بندی مطالب به‌صورت منظم برای نوشتن نیز نوعی تدوین به شمار می‌آید. در واقع در قرن دوم، هر دو مورد اتفاق افتاد؛ به‌گونه‌ای که نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد و فراتر اینکه هر دو نیز در هم تأثیرگذار بوده‌اند (برای فهم ریشه‌های گرایش به تدوین ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۲: ۶۸-۵۸).

### ۳-۳. فرابومی شدن حدیث

اواخر سده دوم هجری ازسوی برخی از عالمان سرزمین‌های حاشیه‌ای جهان اسلام، نگرش بومی به حدیث مورد انتقاد قرار گرفت. از این رو عالمان بوم‌ها در خصوص احادیث رایج در بوم‌های دیگر منتقد یا بی‌توجه بوده و روایات رایج در بوم خود معتبر می‌دانستند. عبدالله بن مبارک (۱۸۱ق) از جمله کسانی است که می‌توان در این راستا از آنان یاد کرد. وی با تکیه‌ای که از یک‌سو بر اسناد و ضرورت تفحص از آن داشت و ازسوی دیگر در آثارش به حدیث بوم‌های مختلف توجه می‌کرد، عملاً در این مسیر گام برداشته بود.

در مصر باید از لیث بن سعد (۱۷۵ق) یاد کرد. او به‌صراحت نگرش بومی به حدیث را به نقد گرفته و بر ضرورت یک نگاه فرابومی به احادیث تأکید ورزیده است. لیث جز دانش مصریان، از مشایخ بزرگ مکه و مدینه، چون عطاء و زهری بهره داشته و شاید همین ویژگی جمع میان سنت مکیان و مدنیان با مصریان باشد که او را بسیار مورد توجه شافعی قرار داده است (پاکتچی، ۱۳۷۹ش، ج ۹: ۱۱۴).

واکاوی حدیث موضوع در آثار رجالی سده‌های سومو چهارم هجری قمری، مرتضی سلمان نژاد و همکاران ۹۱

در نامه‌ای که از طرف مالک به لیث بن سعد در مصر گزارش شده، مالک از لیث انتقاد می‌کند که چرا از اخبار و اقوال مشایخ عدول کرده‌ای؟ (ابن معین، ۱۳۹۹ق، ج ۴: ۴۹۸). لیث بن سعد در جواب تأکید می‌کند که نمی‌توان روی اخبار یک بوم بدون توجه به دیگر محیط‌ها تکیه کرد، بلکه باید قائل به توسعه بود و از اخبار مختلف استفاده کرد. لیث استدلال‌هایی را مبنی بر نداشتن حجیت صرف حدیث اهل مدینه در مقابل مالک ارائه کرده است؛ از جمله:

الف) در کلیات بین علما اختلافی وجود ندارد و فقط در مسائل جزئی و مستحدثه اختلاف وجود دارد؛ بنابراین طبیعی است که کلیات دین بین همه مشترک باشد.

ب) علمای خود مدینه در جزئیات باهم اختلاف دارند؛ پس اگر قرار بر حجیت دادن مطلق قول اهل مدینه باشد، در انتخاب قول مورد نظر در مدینه دچار اختلاف خواهیم شد.

ج) اقوال کنونی اهل مدینه با صحابه و عصر پیامبر ﷺ اختلاف دارد. تمام مدعا در این است که اقوال علمای مدینه آیین تمام‌نمای سلف است؛ این در حالی است که این امر به‌وضوح مشاهده نمی‌شود. پس چگونه می‌توان آن را حجت دانست؟

د) علمای اهل مدینه، منحصر در شهر مدینه نیستند؛ بلکه در شهرهای دیگر نیز متفرق شده‌اند. اگر ملاک حجیت این است که افراد، پیامبر ﷺ را درک کنند و مستقیماً از ایشان تعلیم بگیرند (مانند ابن مسعود که از مدینه به کوفه رفته است) باید اقوالشان حجت باشد؛ ولی اگر ملاک این است که قول یک مدنی تا زمانی حجت است که در مدینه بماند و به‌محض اینکه از مدینه بیرون رفت، قولش از حجیت بیفتد، حرف زور و تکلف‌آمیزی است (ابن قیم جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۳: ۸۸۵).

اندیشه بالا به‌عنوان قدیمی‌ترین نمونه در دسترس به‌عنوان تفکرات لیث بن سعد به‌عنوان نقطه آغازین «فراپومی شدن حدیث» به‌شمار می‌آید. بلافاصله پس از لیث بن سعد، محمد بن ادریس شافعی (۲۰۴ق) بنیان‌گذار مذهب شافعی، از جمله کسانی است که در این باره اقدام پایانی را انجام می‌دهد و در عمل نیز همگان نسبت به این قضیه تسلیم می‌شوند.

شافعی برای اولین بار در کتاب الرسالة، احادیثی از بوم‌های مختلف را کنار هم گذاشت و در مواردی که این احادیث باهم ناسازگاری دارند، برای نخستین بار سعی در ارائه سیستمی برای رفع تعارض کرد (شافعی، ۱۳۵۸ق: سراسر اثر). این در حالی است که در دوره‌های قبل هرگز چنین

مسئله‌ای مطرح نبود، چه اعتباربخشی آن‌ها به احادیث، صرفاً بومی بود. نباید از نظر دور داشت که شافعی این اقدام را در مصر سامان داد؛ به‌رغم اینکه او عالمی از مکه بود. این مهم نشان‌دهنده آن است که فضای فرهنگی مصر برای چنین حرکتی مساعد بوده است. بعد از شافعی این حرکت در مناطق مختلف گسترش یافت؛ به‌نحوی که نسل شاگردان او در اوایل قرن سوم هجری، به‌اتفاق به‌دنبال اسنادهای دقیق بودند (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۱۹).

### ۳-۴. توضیح دامنه سنت

مراد از توضیح دامنه سنت، جدا کردن احادیث منقول از شخص پیامبر اکرم ﷺ با آثار صحابه و تابعین از حدیث نبوی نزد اصحاب حدیث است. شافعی در این باره نقشی تعیین‌کننده داشت. شافعی حدیث را تنها کاشف مستقیم از سنت نبوی شمرد و بدین واسطه به شدت از اهمیت آثار موقوف بر صحابه و تابعین کاست و از سویی نیز بلاغات و اجماع مردم یک بوم مانند مدینه را از حجیت ساقط کرد و در یک جمله، دایره سنت را مصیّق ساخت. سنت نزد شافعی در حدیث خلاصه می‌شد؛ اما حدیث در باور وی از جایگاهی والاتر از آنچه پیشینیان می‌اندیشیدند در دستیابی به شریعت برخوردار بود. در نسبت میان سنت و کتاب، این درخور توجه بود که شافعی عموم ظاهری قرآن کریم را در مقابل تخصیص‌های وارد در سنت قابل تمسک نمی‌دانست و مخصّص‌های واردشده در حدیث را دلیل بر اراده خاص از عبارت عام کتاب می‌شمرد و بدین ترتیب، با برآمدن جایگاه حدیث، ظواهر کتاب محدودتر از پیش، مورد تمسک بود. شافعی تأکید داشت که حدیث هرگز با قرآن مخالفت نمی‌کند اما عام و خاص، و ناسخ و منسوخ قرآن را تبیین و آن را تفسیر می‌کند (شافعی، ۱۳۵۸ق: ۵۶-۵۸).

عالمان متأخر اصحاب حدیث همچون احمد بن حنبل، با وجود تفاوت‌هایی که در دیدگاه فقهی‌شان با شافعی دارند، درباره توضیح دامنه سنت، نه‌تنها با او همراه بودند، بلکه در این راه گام‌های فراتر برداشتند و فراهم‌آوری مسندهای بزرگ از سوی کسانی چون احمد و اسحاق بن راهویه، آنان را در کاستن از کارکرد قیاس و افزودن بر اهمیت حدیث یاری می‌رساند. احمد بن حنبل یادآور می‌شد که حدیث ضعیف از نظر او بر قیاس مقدم است و بدین ترتیب در محوریت دادن به حدیث در فقه خود فراتر می‌رفت.



واکاوی حدیث موضوع در آثار رجالی سده‌های سومو چهارم هجری قمری، مرتضی سلمان نژاد و همکاران ۹۳

چنان‌که بیان شد، ثمره این اقدام شافعی، تدوین انبوهی از آثار حدیثی با عنوان مسند همچون مسانید ابوداود طیالسی (۲۰۴ق)، نعیم بن حماد مروزی (۲۱۰ق)، محمد بن یوسف بن واقد ضبی (۲۱۲ق)، ابراهیم بن نصر مطوعی سورینی (۲۱۳ق) و... شد که منابع اصلی حدیث در قرن سوم و چهارم هجری به شمار می‌رفت (برای دیدن فهرست جامعی از مسانید، ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۱، ج: ۱: ۱۱۷ به بعد).

#### ۴. بسترهای پدیداری حدیث موضوع بر محور نقد رجالی در سده‌های ۲ تا ۴ق

تاکنون در دو گام، نخست به اصطلاحات مرتبط با حدیث موضوع نزد رجالیان سده‌های نخستین و دوم به تحولات و گفتمان‌های اساسی درباره حدیث در اواخر قرن نخست و قرن‌های دوم و سوم هجری پرداخته شد.

تحولات رخ داده در فضای تخصصی حدیث، به نوبه خود بسترهای فراوانی برای پدیداری حدیث موضوع را فراهم آورد. در یک تناظر معناداری می‌توان پدیده «اسناد حدیث و اصالت مأخذ» را عاملی اساسی برای موج اسنادطلبی و نقدهای رجالی منبعث از آن دانست. چه در ادامه نیز بیان خواهد شد که ساده‌ترین راه ساخت حدیث موضوع استفاده از اسناد غیر واقعی بود. آنچه با «گسترش تدوین حدیث» نمایان شد، آسیب‌های گذار از فضای غلبه گفتمان استماع بود؛ دوره‌ای که در آن یادکرد شیوه تحمل حدیث از اهمیت بسزایی برخوردار بود. با پدیده «فراپومی شدن حدیث»، این مهاجرت‌های آسیب‌زا بود که زمینه‌های حدیث موضوع را نیز فراهم ساخت. سرآخر «تضییق دامنه سنت» نیز عاملی برای ظهور پدیده رفع به‌مثابه اعتباربخشی کاذب به حدیث شد.

آنچه در ادامه می‌آید، با لحاظ تاریخ وقوع رویدادها در نسبت با فضای نقد رجالی است.

#### ۴-۱. موج اسنادطلبی و نقد رجالی

آنچه از آن به «اسناد حدیث و اصالت مأخذ» یاد شد، بازگرداندن یک گفتار یا کردار منسوب به پیامبر اکرم ﷺ یا یکی از اصحاب ایشان بود. از اواخر سده اول قمری، با کاهش یافتن تدریجی جایگاه سیره جاریه مسلمین در اثبات مدعیات دینی و فزونی یافتن جایگاه انتساب آموزه‌ها به افراد مشخص، کیفیت انتساب نیز مورد توجه قرار گرفت. با تکیه بر پاره‌ای روایات از تابعان، این

شیوه اسناد در نیمه دوم سده نخست هجری اگر نه رایج، ولی مطرح بود. در این دوره، تکیه اصلی تابعان در آموزه‌های دینی بر سیره جاریه بود و گفتمان ضرورت انتساب، گفتمانی نوپیدا و مغلوب بود که از اوایل سده دوم، با انتقال نسل، به تدریج به گفتمان غالب تبدیل شد و تکیه بر سیره جاریه را به حاشیه راند (پاکتچی، ۱۳۹۳ش، مدخل جرح و تعدیل، ج ۱۷: ۷۲۹).

دقیقاً موج اسنادطلبی و غلبه یافتن این گفتمان بر محافل حدیثی، هم‌زمان با شکل‌گیری جریان صنفی اصحاب حدیث بود. چه از اواسط سده دوم، اصحاب حدیث به اصلی‌ترین حامیان اسناد تبدیل شدند. این موج زمینه‌های نقد رجالی را نزد عراقیون به دنبال داشت. البته محافل عراق نسبت به محافل حجاز هماهنگی کمتری درون حوزه‌های بومی خود (کوفه و بصره) داشت و این امر، تکیه بر سیره جاریه را با دشواری مواجه می‌کرد؛ از این رو پیشینه جرح و تعدیل راویان از دوره‌ای اهمیت یافت که در تاریخ حدیث، پدیده اسناد مورد توجه قرار گرفت. نقدی که از یک سو شامل راویانی شد که اسنادی برای روایات خود ارائه نمی‌دادند و از سوی دیگر راویانی که اسناد غیرواقعی و به‌نوعی دروغین برای اعتباربخشی کار خود ارائه می‌کردند (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق: ۶).

با توجه به حاکمیت فضای بومی تا اواسط سده دوم، طبعاً نقدها نیز درون‌بومی بود. کوفه به‌عنوان ناهمگن‌ترین بوم سده اول قمری، زمینه مساعدتری برای طرح مباحث نقد رجالی داشت. در دهه ۹۰ از سده نخست هجری، نزد عالمانی از کوفه چون ابراهیم نخعی (۹۶ق) و عامر شعبی (۱۰۰ق) در مقام نقد برخی از راویان استفاده صریح از تعبیر «کذاب» دیده می‌شد (مسلم، ۱۹۵۵م، ج ۱: ۱۹؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۲: ۷۸).

در بصره، با لحنی ملایم‌تر از کوفه، می‌توان نقدهای رجالی را دنبال کرد. ایوب سختیانی (۱۳۱ق) از شاگردان ابن‌سیرین با تعبیراتی چون فلان شخص «مستقیم‌اللسان نیست»، برخی راویان حدیث را به نقد گرفت (مسلم، ۱۹۵۵م، ج ۱: ۲۱؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۲: ۱۸؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۰). از دیگر شاگردان ابن‌سیرین، همچنین باید از یونس بن عبید عبدی (۱۳۹ق) یاد کرد که به‌خصوص با معتزله برخورد داشت و عمرو بن عبید را در حدیث به «کذب» نسبت می‌داد (ر.ک: مسلم، ۱۹۵۵م، ج ۱: ۲۲؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۶: ۲۴۶).

واکاوی حدیث موضوع در آثار رجالی سده‌های سومو چهارم هجری قمری، مرتضی سلمان نژاد و همکاران ۹۵

در نسل دوم اتباع (دهه‌های ۱۴۰ و ۱۵۰ق) جرح راویان به‌عنوان یک نیاز در پیش روی ناقدان قرار گرفت. در کوفه سلیمان اعمش (۱۴۸ق) ضمن تکیه بر ضرورت اسناد (ابونعیم اصفهانی، ۱۳۵۱، ج ۵: ۵۲)، محدثان زمان خود را به‌سبب بی‌مبالاتی در نقل حدیث نقد می‌کرد و توجه به این نکته را که حدیث از کجا و از چه کسی نقل می‌شود، شیوه سلف می‌انگاشت که بی‌توجهی به آن انحراف از اصول سلف است (عجلی، ۱۴۰۵ق: ۲۰۶). در بصره، شعبه بن حجاج (۱۶۰ق) به تفحص از شخصیت محدثان پرداخت و اول کسی بود که از «ضعفا و متروکین» کناره گرفت، تا آنجا که گفته می‌شد آیندگان از اهل عراق بدو اقتدا داشتند (ابن حبان، ۱۳۹۵ق، ج ۶: ۴۴۶؛ ابن منجویه، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۹۹). وی هنوز به‌شیوه احتیاط‌آمیز ایوب سختیانی تاحدی پایبند بود و در نقد رجال، از تعبیراتی چون «از وی پرهیز کنید»، یا «از او چیزی ننویسید» استفاده می‌کرد، بدون آنکه به‌طور ایجابی نسبت ویژه‌ای به شخص دهد (مثلاً ر.ک: عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۲۴۶؛ خطیب بغدادی، ۱۳۴۹ق، ج ۱۱: ۴۵۵).

به‌هرروی، شعبه بن حجاج آغازگر جریان‌ی بود که پس از وی با یحیی بن سعید قطان و در نسل‌های بعد با نقادان تندرو عراقی ادامه یافت (برای رابطه قطان و شعبه، مثلاً ر.ک: عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۴).

در ثلث سوم سده دوم هجری در پیرامون حلقه سفیان ثوری در عراق و به‌تبع سامان‌دهی و نظری‌سازی مباحث اسناد، موضوع جرح رجال نیز به‌جد مورد بحث قرار گرفت. ثوری خود در یک طبقه‌بندی سخن از آن داشت که احادیث بر سه دسته‌اند: آنچه راویان آن در حدی است که می‌توان در امر دین بدان تکیه کرد، آنچه امکان «جرح» راوی آن وجود ندارد و باید درباره آن توقف کرد، سوم آنچه اعتباری به راوی آن نیست و صرفاً از باب دانش حدیث موضوعیت دارد (ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۸۲). وی خود - هرچند به‌ندرت - برخی از رجال را با تعابیری تند چون «کذاب» نقد می‌کرد (مثلاً ر.ک: ابن‌ابی‌حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۱: ۷۶).

در این دوره نه‌تنها نقادان کوفی چون عیسی بن یونس سبعی (مسلم، ۱۹۵۵م، ج ۱: ۲۲)، که حتی بصریانی چون یحیی بن سعید قطان (همان، ج ۱: ۱۷) از تعبیرات تند چون «کذاب» استفاده می‌کردند. قطان نخستین شخصیتی بود که اقوال او در جرح و تعدیل توسط شاگردانش مدون شد (ذهبی، ۱۹۹۵ق، ج ۱: ۱۱۰) و در منابع، به‌عنوان خلیفه اتصالی محسوب می‌شد که

آموزه‌های شعبه را به عالمان نسل پس از خود در بغداد، چون احمد بن حنبل و یحیی بن معین پیوند زده بود (ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۲۰۱). گاه مکاتب دیگر جرح و تعدیل در تقابل با اقوال قطان بازساخته می‌شد (مثلاً ر.ک: بسوی، ۱۹۷۵م، ج ۳: ۴۳).

ابن مبارک، از مهم‌ترین نظریه‌پردازان اسناد در نیمهٔ اخیر سدهٔ دوم دربارهٔ جرح و تعدیل نیز تأثیرگذار بود. وی به دلیل گرایش زاهدانه‌اش از جرح کردن محدثان به اندازه‌ای پرهیز داشت که حتی دربارهٔ «عباد بن کثیر»، از استادش ثوری کسب اجازه کرد که به مردم اعلام کند که «از وی حدیث نگیرید» (مسلم، ۱۹۵۵م، ج ۱: ۱۷). او دربارهٔ «بقیة بن ولید» نیز گفته بود که وی خود «راستگو» است، اما از هر آن‌که پیش آید، حدیث اخذ می‌کند (ابن شاهین، ۱۴۰۹ق: ۴۹). دربارهٔ روش ابن مبارک گفته‌اند که وی حدیث کسی را ترک نمی‌کرد، مگر آنکه از وی چیزی می‌شنید که نمی‌توانست آن را نادیده بگیرد (ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۱: ۲۷۰ و ۲۷۴). ابن مبارک تنها دربارهٔ عبدالقدوس بن حبیب کلاعی، که نزد عموم عالمان عدم اعتبار او محرز بود، تعبیر «کذاب» را صریحاً به کار برد (مسلم، ۱۹۵۵م، ج ۱: ۲۶؛ ذهبی، ۱۹۹۵م، ج ۴: ۳۸۲) و از برخاستگان حوزهٔ او، اسحاق بن راهویه نیز به ندرت کسی را کذاب می‌خواند (مثلاً ر.ک: ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۸: ۴۹۶ و ج ۹: ۲۵؛ برذعی، ۱۴۰۹ق: ۵۲۴).

در همین دوره، نقد رجال حتی به مدینه نیز راه یافته بود. در این خصوص باید به مالک بن انس (۱۷۹ق) عالم آن دیار اشاره کرد که گاه با این تعبیر که فلان شخصیت «ثقه نیست»، به نقد رجال مختلف می‌پرداخت (مثلاً ر.ک: ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۴: ۳۶۷، ج ۵: ۲۸۴ و ج ۷: ۳۲۴)؛ از التزام وی به کاربرد این عبارت به روشنی برمی‌آید که او نیز از به کار بردن تعبیرهای مستقیم که شخصیت فرد را مخدوش می‌سازد، پرهیز داشت و نسبت کذاب دربارهٔ محدثان به ندرت در نقدهای او دیده می‌شد (مثلاً ر.ک: برذعی، ۱۴۰۹ق: ۴۱۱ و ۴۶۱). وی از حدود ۷۰ شیخ نقل حدیث را روا نمی‌دانست (خطیب بغدادی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۹). از عالمان مدنی، همچنین باید ابراهیم بن سعد زهری (۱۸۵ق) را نام برد که به بغداد مهاجرت کرده بود و در محیط بغداد، دربارهٔ برخی از رجال «قسم یاد می‌کرد» که «کذاب» هستند (ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۴: ۱۲۵).

۲-۴. تدوین حدیث در فضای غلبه گفتمان استماع و اهمیت یادکرد شیوه تحمل حدیث در پی گسترش تدوین حدیث، جوامع روایی بسیاری در ژانرهای متنوع توسط اصحاب حدیث تولید شدند؛ به نوعی که در حدفواصل سال‌های ۱۵۰ تا ۲۵۰ هجری، حدیث در پررونق‌ترین وضعیت خود قرار داشت و جولان اصحاب حدیث در محافل علمی آن دوره، حکایت از فراگیری اقتدار ایشان در نسبت با دیگر گروه‌ها همچون متکلمان و اصحاب رأی داشت. انباشت این آثار برای نسل‌های بعد به همان میزان که می‌توانست از جایگاه مهمی در انتقال آموزه‌های دینی برخوردار باشد، به دلیل ضعف‌های بنیادین همچون «ابتدایی بودن وضعیت خط»، می‌توانست ضربه‌های سنگینی بر پیکره حدیث وارد سازد. «حاکمیت گفتمان استماع» یا به عبارتی «تکیه بر انتقال شفاهی روایات» بی‌ارتباط با ناکارآمدی خط عربی در سده‌های دوم و سوم هجری نبود. در ادامه از یک‌سو با استناد به تعابیر رجالیان سده ۳ و ۴ هجری، درک بهتری از حاکمیت گفتمان استماع ارائه خواهد شد. از سوی دیگر، با تبیین از وضعیت خط در سده‌های نخستین، هم تأکید مضاعف بر سماع حدیث از شیخ و هم خطرناک بودن پدیده صُحُفی در آن دوره روشن خواهد شد.

#### ۱-۲-۴. حاکمیت گفتمان استماع

امروزه به‌واسطه مطالعات و پژوهش‌های مستشرقان و دیگر محققان، درک روشنی از غلبه نقل شفاهی و نه مکتوب در سده‌های نخستین اسلامی وجود دارد. در فضایی که نوشت‌افزارها در سطح پایینی به‌صورت محدود وجود داشتند، خط در ابتدای راه بود و مهم‌تر از همه پایین بودن درجه و اعتبار نسخه‌ها (نوشتار) بدون همراهی صورت شنیداری یا دیداری، طبیعی است که سماع به‌مثابه طریقه‌ای برای تحمل حدیث، از بهترین ابزار به شمار می‌رفت که طالب حدیث قادر است از آن طریق به‌شیوه معتبری به‌صورت‌های صحیح روایات، دسترسی داشته باشد. مراد از سماع، شنیدن روایت هر شاگردی از استاد خویش است. به عبارت دیگر، راوی در حضور شیخ حدیث، روایتی را که او از روی حافظه، یا نوشته می‌خواند، استماع می‌کرد. این گفتمان در سده‌های نخستین به‌طور ویژه در قرن‌های اول تا سوم هجری از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است.

با مروری بر منابع رجالی سده‌های سوم و چهارم هجری، ردّ پای این گفتمان را نه تنها نزد ایشان، بلکه در فضای نقد رجالیان سده دوم هجری نیز می‌توان پی جست. در این بین، از مجموع آثار رجالی که امروزه در دسترس است، به‌طور ویژه ابن حبان (۳۵۴ق) و ابن عدی (۳۶۵ق) در بیان گزارش‌های رجالی از دقت همراه خلاقیت بیشینه برخوردار بوده و به‌وضوح به مناسبت‌های مختلفی از این گفتمان پرده برداشته‌اند. علاوه بر این دو، باید از عقیلی (۳۲۲ق) در طول رجالیان قبل یاد کرد که به‌نوبه خود گزارش‌های جالب توجهی ارائه کرده است. در ادامه به برخی از مهم‌ترین نمونه‌ها اشاره خواهد شد: فی بعض هذه الأحادیث متون مناکیر (ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۴: ۷۵)؛ و فی متون بعض ما یرویه اشیاء منکره و یخالف سائر الناس (همان، ج ۴: ۳۶۱)؛ و إنّما أنکر علیه فی متون الأحادیث اشیاء لم یأت بها غیره و أما أسانیده فهی مستقیمه (همان، ج ۵: ۱۸۸)؛ برای موارد بیشتر ر.ک: همان، ج ۷: ۳۰؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۳۱۲؛ ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۲: ۲۴۰). گزارش‌های مشابه با موارد فوق، بسیار زیاد است و ترس تطویل، مانع از ذکر نمونه‌های بیشتر است. مجموعه‌ای از مفاهیم وقتی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، به‌وضوح از گفتمان استماع و اهمیت و جایگاه آن در نقدهای رجالی پرده برمی‌دارند.

دوگان حدیث [منکر/ منکره/ مناکیر/ متروک] و حدیث [معروف/ اشیاء المستقیمه] در منابع رجالی، اصطلاحات منکر الحدیث/ متروک الحدیث را از یک‌سو و اصطلاح معروف الحدیث را از سوی دیگر در تقابل با یکدیگر قرار داده‌اند. پرسش از چرایی توصیف یک حدیث به منکر/ متروک یا به معروف، ما را به منشأ و خاستگاه حدیث گسیل می‌دهد. منشأ و خاستگاه دسته نخست، روایان متروک (متروکین) است؛ آن‌هایی که روایتشان نزد ثقات/ شیوخ/ اهل الصدق/ مشاهیر/ معروفین/ اثبات، شناخته‌شده نیست، یا بنا بر گزارش رجالیان با آن روایات، مخالفت دارد. این درحالی است که به روایات دسته دوم می‌توان احتجاج کرد و به‌عنوان آموزه‌ای صحیح از آن بهره برد. مقوله‌ای که این دو دسته روایان را از یکدیگر جدا می‌کند و ارزش یکی را بالا و دیگری را پایین می‌برد، پدیده سماع است. بنابر گزارش‌ها، نسخه‌ها همیشه در وضعیت مناسبی به سر نمی‌یروند. به عبارت دیگر، به‌دلیل وضعیت نابسامان خط (ر.ک: ادامه بحث) صورت نوشتاری، زمانی می‌تواند برای راوی، منبع مناسبی محسوب شود که همراه با صورت دیداری و شنیداری باشد و راوی موفق به سماع تک‌تک روایات از لسان ثقات شده باشد.

در این بین، برخی گزارش‌ها وضوح بیشتری دارند. برای نمونه این گزارش مورد توجه است: «فَلَمَّا كَثُرَ مُخَالَفَتَهُ لِلْأَثْبَاتِ فِيمَا رَوَى عَنِ الثَّقَاتِ خَرَجَ عَنِ حُدِّ الْعَدَالَةِ إِلَى الْجَرْحِ وَ سَقَطَ الْإِحْتِجَاجُ بِهِ فِيمَا أَنْفَرَدَ فَأَمَّا مَا وَافَقَ الثَّقَاتَ فَإِنَّ اعْتَبَرَ بِهِ مُعْتَبَرٌ دُونَ أَنْ يَحْتَجَّ بِهِ لَمْ أَرْ بِذَلِكَ بِأَسَا وَكَانَ الْحَوْضِيُّ يَكْذِبُهُ وَتَرَكَ حَدِيثَهُ أَخْبَرَنَا الْحَنْبَلِيُّ قَالَ سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ زُهَيْرٍ عَنِ يَحْيَى بْنِ مَعِينٍ قَالَ مَرَجَى بَنُ رَجَاءٍ لَيْسَ حَدِيثُهُ بِشَيْءٍ» (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۳: ۲۷). گزارش ابن حبان درباره‌ی راوی حدیثی است که میزان اختلاف‌ها در روایت او در نسبت با روایات ثقات بسیار است. به‌رغم اینکه این راوی از ثقات، نقل حدیث می‌کند، به‌دلیل ناهمسانی‌های بسیار نزد فردی مانند ابن حبان که با ذره‌بین رجالی درصدد کشف نقص و عیب است، مورد انتقاد قرار گرفته و سرآخر عدالت او خدشه‌دار شده تا جایی که روایات او قابلیت احتجاج را از دست داده است.

در گزارشی از ابن عدی، نقلی از شعبه بن حجاج (۱۶۰ق) درباره‌ی مصادیق متروکین نیز گویای این گفتمان است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ الْمَدَائِنِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ نَافِعٍ، حَدَّثَنَا نَعِيمُ بْنُ حَمَّادٍ، قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ مَهْدِيٍّ يَذْكُرُ عَنْ شُعْبَةَ، قِيلَ لَهُ: مَنْ الَّذِي يَتْرَكَ حَدِيثَهُ؟ قَالَ: الَّذِي إِذَا رَوَى عَنِ الْمَعْرُوفِينَ مَا لَا يَعْرِفُهُ الْمَعْرُوفُونَ فَأَكْثَرَ، طُرِحَ حَدِيثُهُ، وَإِذَا أَكْثَرَ الْغَلَطَ طُرِحَ حَدِيثُهُ، وَإِذَا أَتَاهُمْ بِالْكَذِبِ طُرِحَ حَدِيثُهُ، وَإِذَا رَوَى حَدِيثًا غَلَطَ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ فَلَمْ يَتَّهَمُ نَفْسَهُ عِنْدَهُ فَتَرَكَ طُرِحَ حَدِيثُهُ، وَمَا كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ فَارُزِعَتْ» (ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۲۶۰). شعبه دسته نخست از متروکین را روایانی برمی‌شمرد که از ثقات و معروفین روایاتی نقل می‌کنند؛ روایاتی که نزد خود شیوخ و اثبات، شهرتی ندارد و معروف نیست و مهم‌تر اینکه این رفتار در چندین نوبت از راوی مورد نظر رخ بدهد. دسته دوم، روایانی که در نقل روایت در نوبت‌های متعدد دچار اشتباه و غلط شوند. دسته سوم، روایانی که متهم به کذب و دروغ باشند و در نهایت دسته چهارم، روایانی که اجماعی بر غلط بودن حدیث ایشان وجود داشته باشد. با دقت در انواع چهارگانه ارائه‌شده توسط شعبه، به‌وضوح می‌توان شاهد نوعی ارزیابی براساس گنجینه‌ی روایات ثقات و گزارش سنجدی رجالیان بر آن اساس بود. چه زمانی که روایتی شهرت ندارد، چه وقتی که روایتی حدیثی دچار کثرت اشتباه شود، چه هنگامی که روایتی حدیثی متهم به دروغ باشد و چه وقتی که اجماع بر غلط بودن روایت‌های راوی حدیثی صورت می‌پذیرد، در همه این موارد، ناقد رجالی به‌سبب ظرفیت و انباشتی که از روایات ثقات در هر بخشی و ناظر به هر روایاتی، این امکان برای

او فراهم است که خود را به عنوان قاضی در کرسی قضاوت قرار دهد و بنابر شواهد عینی و قواعد شناخته شده رجالی، حکم جرحی صادر کند.

در این فضا، صُحُفِ به عنوان گروهی که پابندی به سماع ندارد، می تواند خطر ساز باشد. دقیقاً به همین دلیل، از سوی رجالیان به شدت مورد جرح و نقد قرار گرفته اند. این گروه بیشتر با تکیه بر نسخه ها و اعتماد بر خوانش خود بدون سماع حدیث از ثقات، دست به نقل روایات می زدند و طبیعی بود که به دلیل وضعیت نابسامان خط، دچار اغلاط و اشتباهات بسیار گردند؛ اشتباهاتی که از سوی اهل جرح و تعدیل قابل قبول نبود و دقیقاً به همین دلیل، روایات صادره از ایشان به مثابه منکر الحدیث و متروک الحدیث از آن یاد شده است، کسانی که در آن عصر به طعن به آنان «صُحُفِ» گفته می شد (ابن حنبل، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۳۶۴؛ کلینی، ۱۳۹۱ق، ج ۸: ۳۶۴).

در عرض خطر صُحُفِ ها، باید از پدیده تَدْلِیس یاد کرد. تَدْلِیس در حدیث به معنای کتمان عیبی است که در سند روایت وجود دارد. مدلس با دخل و تصرفی که در سند روایت انجام می دهد، در صدد کتمان عیب آن است. با رواج ارتباط شفاهی و غلبه گفتمان استماع، مفهوم رجال اهمیت مضاعفی پیدا کرد و از منظر نقد رجالی، اسنادی با روایان فاقد سماع، متهم به تَدْلِیس می شد و بهانه جرح آن فراهم می شد. از این رو با اهمیت یافتن گفتمان اصالت اسناد و به تبع مهم شدن پرداخت به احوال روایان، مسئله تَدْلِیس نیز مورد توجه قرار گرفت. شعبه بن حجاج (۱۶۰ق) به عنوان شاخصی از رجالیانی محسوب می گردد که در برخورد با پدیده تَدْلِیس و مدلسان سختگیری و شدت عمل زیادی به کار برد (ابن حنبل، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۴۳). او تَدْلِیس را برادر کذب یا بدتر از زنا می دانست (خطیب بغدادی، ۱۴۰۷ق: ۳۹۳).

در گزارشی، شعبه با نگاهی انتقادی به احادیث قتاده نگریسته و با دقت در الفاظ شیوه تحمیلی که قتاده به هنگام نقل حدیث به کار برده، روایات مدلس وی را از دیگر روایات او تشخیص داده است. ملاک شعبه، نوع عباراتی است که حکایت از سماع و یا فقدان سماع قتاده دارد. شعبه تصریح کرده است که قتاده، احادیثی را که شنیده بود، با عبارت «حدثنا» و احادیثی را که نشنیده بود، با لفظ «قال» روایت می کرد: «قال شعبه کنت أعرف إذا حدثنا قتادة ما سمع مما لم يسمع، كان إذا جاء ما سمع قال ثنا أنس و ثنا الحسن و ثنا مطرف و ثنا سعيد و إذا جاء ما لم يسمع يقول:



واکاوی حدیث موضوع در آثار رجال سده‌های سومو چهارم هجری قمری، مرتضی سلمان نژاد و همکاران ۱۰۱

قال سعید بن جبیر» (همان: ۳۶۳). شعبه در این گزارش با دقت در الفاظ قتاده بین دو لفظ «حدّثنا» و «قال» تمایز قائل شده است. از منظر شعبه لفظ «قال» در این گزارش، حکایت از تدلیس قتاده دارد.

گزارش دیگری از شعبه، همین مطلب را با اندکی اختلاف نقل می‌کند: «عن شعبه قال كنت أنظر إلى فم قتاده فإذا قال ثنا كتبت وإذا قال حدث لم أكتب» (همان). در پیوند با اهمیت ارتباط شفاهی بود که مفهوم رجال برای محدثان اهمیت ویژه‌ای یافت و بر این نکته تأکید می‌شد که علم (احادیث) را باید از دهان رجال (افواه الرجال) فراگرفت و نباید بر ضبط کتب به‌تنهایی اعتماد کرد.

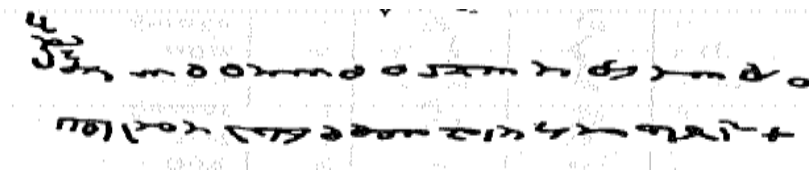
محدثان پیش از همه درگیر مسئله بودند، تاحدی که کسی چون اوزاعی (۱۵۷ق) فقیه اصحاب حدیث شام بر این باور بود که «شرف این علم (حدیث) تا زمانی است که از دهان رجال برگرفته شود و در دیدارها مورد مذاکره باشد؛ اما آنگاه که در کتب ثبت شود، روشنایی از آن می‌رود و به غیر اهلش می‌رسد» (ابن عبدالبر، ۱۳۹۸ق، ج ۱: ۶۸؛ خطیب بغدادی، ۱۴۰۷ق: ۶۴). گزینش میان برگرفتن از دهان رجال یا خواندن در کتب، در مکالمات شاگردان امام صادق علیه السلام (۱۴۸ق) با آن حضرت نیز به‌عنوان گفتمان زمینه، دیده می‌شود (صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۷۹-۴۸۰؛ کلینی، ۱۳۹۱ق، ج ۱: ۲۷۳) و بنابر آنچه از آن حضرت نقل می‌شود، وی گرفتن آموزه‌های دین از زبان رجال را خطر و زمینه‌ای برای گمراهی برمی‌شمرده است (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج ۱: ۷؛ مفید، ۱۴۱۴ق: ۷۲).

ناگفته نماند که نزد برخی تابعان، تدلیس به‌مثابه امر مذموم تلقی نمی‌شد؛ از همین رو گروهی که شعبه به مقابله با آن‌ها برخاست، همین شیوه (تدلیس) را به‌عنوان شیوه‌های معمول در نقل روایات به کار گرفتند. گزارش‌های موجود، حکایت از این شیوه نقل و شیوع آن نزد تابعان دارد. در نظر برخی از تابعان، تدلیس به‌عنوان اشکالی در سند حدیث، محسوب نمی‌شد. برای نمونه باید از سفیان ثوری یاد کرد. از منظر خطیب بغدادی او مرتکب تدلیس شده است: «عن یحیی، الثوری امیر المؤمنین فی الحدیث و کان یدلس» (خطیب بغدادی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۹). از این گزارش می‌توان نتیجه گرفت در سده‌های نخستین، تلقی یکسانی از مفهوم تدلیس وجود نداشته است (برای تفصیل بیشتر ر.ک: معارف و لطفی، ۱۳۸۴: ۸۸-۶۱).

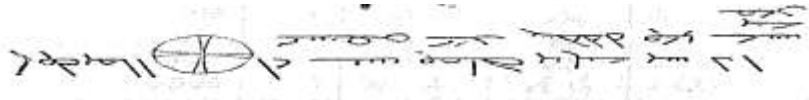
فارغ از نوع مواجهه نسل تابعان و اتباع با پدیده تدلیس، نزد رجالیون سده سوم و چهارم هجری، تدلیس بسیار مذموم بوده و از مصادیق فریب کاری به شمار می آمد. ابن حبان، از شروط پنج گانه اش در اخذ حدیث، «دور بودن خبر راوی از تدلیس» را ذکر کرد. او حتی یکی از عوامل پنج گانه ضعف خبر را وجود مدّلس در اسناد خبر می داند که سماع خود را بیان نکند (ابن حبان، ۱۳۹۵ق، ج ۱: ۱۵۱). عبارات رجالیان در گزارش از تدلیس با تعابیری این چنین آمده است: یدلّس عن الثقات/ یدلّس عن الضّعفاء/ یدلّس علی الثقات ما سمع من الضّعفاء (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۱۰۹، ۲۱۱، ۲۲۹، ۲۸۸ و ج ۲: ۵۰، ۵۵، ۱۱۷).

#### ۲-۲-۴. وضعیت خط در سده های نخستین

امروزه دانشمندان بر آن اند که خط عربی از الفبای نبطی مشتق است. به رغم اندکی آثار، گسترش تدریجی زبان عربی را در قالب خط نبطی و تحول خط نبطی را به خط عربی نسبتاً به وضوح می توان دریافت. قدیم ترین اثری که به خط عربی تاکنون پیدا شده، کتیبه هایی است که یکی به سه زبان یونانی، سریانی و عربی در یمن به تاریخ ۵۱۲م یعنی ۱۱۰ سال پیش از هجرت (تصویر ۱) و دیگری کتیبه ای به دو زبان یونانی و عربی موجود در یک معبد مسیحی واقع در حرّان به تاریخ ۵۶۸م (تصویر ۲) است. این خط عربی شباهت فراوانی با ترکیب دو خط نبطی و سریانی دارد و روشن می نماید که خطوط عربی ابتدایی باید از آن دو خط، مأخوذ و اقتباس شده باشد، چنان که به اندک تعمق و سنجش حروف خط عربی و نبطی این موضوع از روی شباهت آن ها آشکار می گردد.



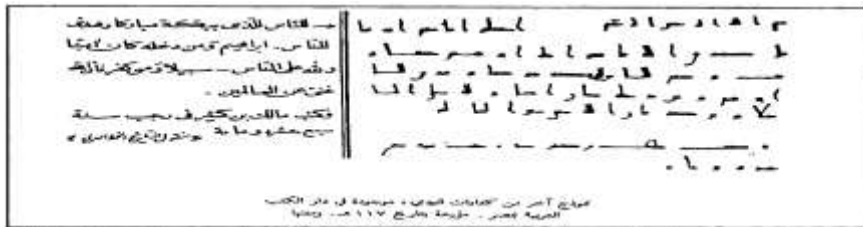
تصویر ۱



تصویر ۲

واکاوی حدیث موضوع در آثار رجالی سده‌های سومو چهارم هجری قمری، مرتضی سلمان نژاد و همکاران ۱۰۳

در این آثار ملاحظه می‌شود که خط عربی شکل نهایی خود را یافته است. دشواری بزرگی که در خط عربی پدیدار شد، این است که خط نبطی خود ۲۲ حرف داشت؛ حال آنکه زبان عربی، ۲۸ حرف دارد اما برای بیان این ۲۸ حرف، فقط ۱۷ شکل الفبایی را از نبطی گرفته است. این سخن بدان معناست که گاه یک شکل بر دو یا سه واج دلالت دارد (همسانی ب، ت، ث؛ همسانی ح، ج، خ؛ همسانی س، ش؛ همسانی ص، ض؛ همسانی ط، ظ؛ همسانی د، ذ؛ همسانی ر، ز). بدین‌سان تا قرن دوم هجری که شیوه نقطه‌گذاری کاملی پدید نیامده بود، قرائت خط عربی بسیار دشوار بود (تصویر ۳) و موجب غلط‌های شگفت می‌گردید (آذرنوش، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۵۲).



تصویر ۳

به میان کشیدن این سخن که الفبای عربی در کوشش‌هایی برای ضبط دقیق نام‌ها و واژه‌ها با دشواری‌هایی روبه‌روست، دست‌کم تا سده سوم هجری پیشینه دارد. یکی از شخصیت‌های پیشگام در این زمینه، احمد بن طیب سرخسی (سده ۳ق) است که برای ضبط واژه‌های غیرعربی همچون فارسی و سریانی و یونانی، الفبایی ویژه طراحی کرد. این الفبا که شمار حروف آن به ۴۰ می‌رسید، از ویژگی‌هایی چون متمایز بودن حروف از یکدیگر برای اجتناب از اشتباه، و نیز از انفصال حروف برخوردار بود (پاکتچی، ج ۱۰: ۵۹). مسئله مشابهت حروف در الفبای عربی، از سوی ابوریحان بیرونی در سده ۵ق نیز مورد توجه قرار گرفته و او این ویژگی را در ضبط واژه‌های بیگانه دشواری‌آفرین دانسته است. او در کتاب الصیدنه می‌نویسد: یک یونانی به ولایت ما گذر کرد و من پیش او می‌رفتم و نام‌های میوه‌ها، تخم‌ها، گیاه‌ها و دانه‌ها را به زبان یونانی می‌پرسیدم و می‌نوشتم؛ ولی خط عربی آفت بزرگی دارد و آن همانندی‌ات‌ها به همدیگر و ضرورت تمایز با نقطه و اعراب و علامات است که اگر آن‌ها را ننویسند، معنا مبهم می‌شود. اگر این آفت نبود،

کتاب‌های ترجمه شده به عربی از قبیل دیسقوریس و جالینوس و... کافی بود؛ ولی اکنون اعتمادی بر آن‌ها نیست (بیرونی، ۱۹۷۳م: ۱۴-۱۵).

ابن مقله (۳۲۸ق)، ادیب، خوش نویس و وزیر عباسیان در سده ۴ق به عنوان مبدع خطوط مختلف شناخته می شود (ابن خلکان، ۱۹۶۸م، ج ۵: ۱۱۷؛ ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۵: ۲۲۹). خلاقیت ابن مقله در مورد اندازه حروف و اعتبار صحت آن‌ها، کیفیت به دست گرفتن قلم هنگام نوشتن و گذاردن بر روی کاغذ، ترتیب تراشیدن قلم و ملاک‌های زیبایی خط و مانند این‌ها بیان شده است. او توانست ۱۲ قاعده بر زیبایی خط معین کند و از این رهاورد، موفق به اختراع خطوطی هم شد. ابن مقله، خط نسخ را در ۳۱۰ق در زمان المقتدر عباسی و وزارت ابن فرات اختراع کرد که به مناسبت سهولت در تحریر، نسخ خطوط دیگر شد و از همین رو نسخ نام گرفت و از همان زمان در ممالک اسلامی شایع و رایج گردید (رفیعی، ۱۳۷۷ش، مدخل ابن مقله، ج ۴: ۶۸۴).

بنابر این توضیحات، اکنون به خوبی می توان وضعیت نسخه‌هایی را که در قرن دوم و حتی اوایل قرن سوم هجری برای نگارش حدیث تدوین شده بودند، بهتر درک کرد. در بین اهمیت مسافرت‌های حدیثی توسط راویان برای سماع روایت از مشایخ ثقات نیز بیشتر درک می‌گردد. کتب گسترده و جوامع حدیثی که از سده سوم قمری به عرصه آمدند، به طور طبیعی برای آنکه خوانده شوند، نوشته شده بودند. در این بین، انباشت حجم احادیث در آن‌ها و محدود بودن امکان استماع حدیث برای هر طالب حدیث، نگرانی اعتماد بر متن نوشتاری بدون سابقه شنیداری را افزایش می داد و آن نیز خطر دیرینه صحفی بودن را بار دیگر به نحو قوی تری مطرح می ساخت. نقد رجالی می توانست مانند گذشته و بیش از آن، ابزاری برای کنترل نقل حدیث به صورت سینه به سینه و پرهیز از نقل بر مدار نوشتار باشد.

در لابه لای متون رجالی یاد شده می توان شواهدی مبنی بر وضعیت پیش گفته خط را نیز پی جویی کرد. برای نمونه، گزارش ابن عدی ناظر به خط سفیان ثوری مورد توجه است: کان خط سفیان الثوری خرباساً، یکتب طاووس طَواُس (ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۶۷). خرباس به معنای آشفستگی و درهم آمیختگی است. ابن عدی گزارش می کند که خط ثوری دچار آشفستگی و

واکاوی حدیث موضوع در آثار رجالی سده‌های سوم و چهارم هجری قمری، مرتضی سلمان نژاد و همکاران ۱۰۵

درهم آمیختگی است. او برای استناد این مدعا، صورت نوشتاری طاووس را که به اشتباه طواسُ ضبط شده، به‌عنوان نمونه عینی ذکر می‌کند.

همنشینی سماع و خط در گزارش خطیب بغدادی نیز حکایت از مکملی این دو در دستیابی به‌صورت صحیح نسخه دارد: «شاهدتُ جزءاً من أصوله من أمالی ابن السمّاک، فی بعضها سماعه بالخط العتیق، ثم رأیته قد غُیر بعد وقتٍ و فیهِ إلحاقه بخطّ جدید» (خطیب بغدادی، ۱۳۴۹ق، ج ۱۱: ۳۳۱).

#### ۴-۳. مهاجرت‌های آسیب‌زا، مولود فرابومی شدن حدیث

در گذشته افراد بیشتر با روایان بوم خود سروکار داشتند که یا مستقیماً آن‌ها را می‌شناختند، یا شناختی از آنان در بوم مورد نظر وجود داشت. با فرابومی شدن حدیث و درآمیختن اسانیدی در بردارنده‌ی رجالی از بوم‌های مختلف، اهمیت نقد رجالی بیشتر از پیش احساس می‌شد. ویژگی مشترک هم درباره‌ی گسترش کتابت حدیث و هم فرابومی شدن آن، این نکته بود که در پی این دو تحول، اندازه‌ی پیکره‌ی احادیث که می‌توانست در اختیار محدثان قرار گیرد، به‌نحو دور از انتظاری افزایش یافت و این بزرگی حجم در نقد اسانید تنها با یک نقد نظام‌مند، مدیریت‌پذیر بود. از جمله مقولاتی که در پی تحول رخ داده، در پهنه‌ی حدیث نزد رجالیان می‌توانست به‌مثابه‌ی ابزاری برای جرح و تعدیل روایان و سنجش روایات ایشان مورد استفاده قرار گیرد، پدیده‌ی مهاجرت روایان بود. صاحبان جرح و تعدیل از سده‌های نخستین از جابه‌جایی‌های روایان اطلاع داشتند و فراتر از آن براساس گزارش‌های تاریخی موجود، به تعلق بومی روایان نیز اشاره می‌کردند و بدین منظور اگر فردی از بومی به بوم دیگر مهاجرت کرده بود، بدان تصریح داشتند. در کنار یادکرد از بوم اصلی راوی و مقصدی که بهانه‌ی مهاجرت او را فراهم کرده بود، در برخی موارد از سوی رجالیان دیده می‌شود که مشایخ و روایان او نیز معرفی شده‌اند و از رهاورد مقایسه‌هایی که با دیگر طرق برای رجالیان فراهم بود، آشفستگی‌ها در متن و سند احادیث کشف می‌شده است (پاکتچی، ۱۳۹۸، ج ۲۳: ۲۰۷).

امروزه براساس گزارش‌های آثار رجالی باید تصریح داشت که مسئله‌ی مهاجرت و جابه‌جایی‌ها، عاملی است که به پدیده‌ی وضع در سده‌ی دوم و سوم قمری دامن زده است. احادیثی

که توسط شیوخ یک شهر چون مدینه یا کوفه روایت می شده، کمابیش در آن شهر از چنان تداولی برخوردار بوده که کمتر اجازه تصرف و افزایش را به جاعلان می داده است؛ اما جابه‌جا شدن میان شهرها، به جاعلان اجازه می داد که احادیث ساختگی را با افزودن سلسله اسانید به ظاهر موجه برای مخاطبان شهری بیگانه مقبول جلوه دهد. تأسیس شهر بغداد از ۱۴۵ق، چنین فضایی را برای مهاجرانی از شهرهای مختلف حجاز و عراق و جز آن پدید آورد که حجمی از احادیث برساخته و آراسته را در آن رواج دهند. در منابع به وقوع چنین جعلیاتی از سوی مهاجرانی مدنی چون قاضی ابوالبختری وهب بن وهب (ابن معین، ۱۳۹۹ق، ج ۱: ۱۳۶)، عصمه بن محمد انصاری (عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۳۳۹)، یعقوب بن ولید مدنی (ابن حنبل، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۵۳۲؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۴۴۸) و محمد بن عبدالملک انصاری (عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۱۰۳)، مهاجران اهل جزیره مانند محمد بن زیاد میمونی (ابن حنبل، ۱۴۰۸، ج ۳: ۲۹۷؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۶۷) و مهاجرانی عراقی مانند معلی بن هلال کوفی (بخاری، ۱۳۹۸ق، ج ۷: ۳۹۶) و اسحاق بن ادريس بصری (عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۰۱) اشاره شده است. اگرچه نه با اهمیت بغداد، ولی به مهاجرت‌های دیگر هم باید توجه کرد؛ از جمله باید به عمرو بن زهر، عالم بصری اشاره کرد که در واسط ساکن شد و چنان‌که گفته شده است به اشاعه احادیث جعلی پرداخت (همان، ج ۳: ۲۵۷) یا عمرو بن زیاد باهلی، محدث بغدادی که در سفرهایش به ری و قزوین و اهواز و خراسان امکان نشر جعلیات را می یافت (ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۳: ۲۳۳). نواحی جهادی در ارمنستان و ثغور شام نیز بدان سبب که رزمندگانی از نقاط مختلف جهان اسلام را گرد هم می آورد، فضای مناسبی برای نشر احادیث جعلی بود و ادعای وقوع استماع‌هایی است که هرگز واقع نشده بود (مثلاً ر.ک: ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م، ج ۳: ۱۳۳؛ ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۲: ۱۵۴).

#### ۴-۴. پدیده رفع به مثابه اعتبار بخشی کاذب به حدیث

تضییق دایره سنت نیز به گونه‌ای دیگر نیاز به نقد رجال را افزایش می داد؛ چه اگر تقلیبات قرار بود محدود به سخنان منقول از شخص پیامبر ﷺ باشد، نقادان لازم بود حساسیت مضاعفی را در صیانت آن نشان دهند. همچنین حاشیه‌رانی آثار صحابه و تابعین و تلاش برای صافی کردن احادیث نبوی موجب شده بود تا برخی به طور واکنشی به «رفع» آثار صحابه و تابعین پردازند؛

واکاوی حدیث موضوع در آثار رجالی سده‌های سومو چهارم هجری قمری، مرتضی سلمان نژاد و همکاران ۱۰۷

بدین معنا که بی‌وجه آن‌ها را به شخص پیامبر ﷺ منسوب دارند (مثلاً ر.ک: ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۱۰۳ و ۱۰۹). این عملکرد، نه تنها فاصله چندانی از وضع حدیث نداشت، بلکه به دلیل آشنا بودن محتوا و باورپذیر بودن آن پرخطر بود و افزایش دقت در نقد روایان را اقتضا داشت.

با توجه به اصطلاحاتی که به صورت صریح و کنایه دلالت بر وضع داشت و به تفصیل در بالا بیان شد، اکنون می‌توان مجموعه‌ای از اقدامات گزارش شده از سوی رجالیان را در دسته‌بندی دیگری بیان داشت. به عبارت دیگر، آنچه با پدیده رفع از آن یاد می‌شد، واکنشی از سوی برخی روایان در پی فراگیر شدن حاکمیت گفتمان تضييق دایره سنت بود؛ چه با تدوین الرسالة شافعی و غلبه ادبیات نظری او، تفکیکی بین حدیث و اثر ایجاد شد به نوعی که اعتبار حدیث رسول‌الله قابل مقایسه با اثر به‌عنوان گفتار صحابه و تابعین نبود. در این فضا نقدهای رجالی، دامن روایانی را گرفت که سعی در اعتباربخشی کاذب به حدیث داشتند. از این رو در این مسیر نیز دست به اقدامات متنوعی زدند که از سوی رجالیان به صورت‌های مختلفی گزارش شده است: «یوصل الموقوفات»، «یرفعون الموقوف»، «یرفع المراسیل»، «یوصلون المرسل»، «أوصل أحادیث»، «یوصل المقطوع»، «یلزق بالأسانید»، «یزید فی الأسانید»، «یرکبون الأسانید»، «یقلّب الأسانید»، «یسوی الأسانید»، «یسرق الحدیث» و «یدلّس علی الثقات».

هم افعال و هم متعلق‌های آن در نگاهی مجموعی و با تأکید بر روابط همنشینی و جاننشینی می‌تواند مورد توجه باشد. افعال «یرفع»، «یسند»، «یوصل»، «یلزق»، «یزید»، «یرکب»، «یسوی»، «یسرق»، «یدلّس» و «یقلّب» در کنار هم حکایت از یک اتفاق توسط راوی می‌دهند. در همه موارد، تلاش عامدانه یا غیرعامدانه راوی بر روی اسانید جهت ارتقای آن در وضعیت متصل به شخص پیامبر اکرم ﷺ مورد نظر است. فرد درصدد است از رهاورد برخی اتصالات بین روایان، با ایجاد برخی ترکیب‌های کاذب، با چسباندن بعضی از روایات به بعضی دیگر، با سامان‌بخشی مجموعه سند و از طریق جابه‌جایی و قلب برخی افراد در مجموع، حدیث مرفوع تولید کند و از این راه اعتباری هرچند دروغین برای روایت مورد نظر فراهم نماید، ولو اینکه به تصریح رجالیان اقدام به سرقت حدیث و ترکیب روایات برای تأمین مقاصد مورد نظر کند. این درحالی است که به گزارش رجالیون برخی احادیث، مرسل، بعضی مقطوع و تعدادی نیز موقوف هستند؛ لذا در وضعیت کنونی به‌مثابه حدیث قابل قبول نمی‌توان بدان احتجاج کرد و به‌عنوان آموزه بدان استناد نمود.

پدیده رفع به مثابه ابزاری برای اعتباربخشی کاذب می توانست مشکل را از بین ببرد و مقصود نهایی را نیز دستیاب کند.

در ادامه برای وضوح بیشتر، برخی از گزارش های رجالیان آمده است:

كَانَ مِمَّنْ يَرْفَعُ الْمَرَاثِيلَ وَيَسْنُدُ الْمُوقُوفَ لَا يَجُوزُ الْإِحْتِجَاجُ بِهِ لِمَا كَثُرَ مِنْهَا (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۳۷۹)؛ يحيى بن أبي حية أبو جناب الكلبي من أهل الكوفة يروى عن أبيه وعمير بن سعيد روى عنه الثوري وأهل العراق مات سنة خمسين ومائة وكان ممن يدلّس على الثقات ما سمع من الضعفاء فالترقى به المناكير التي يرويهما عن المشاهير فوهاه يحيى بن سعيد القطان وحمل عليه أحمد بن حنبل حملاً شديداً (همان، ج ۳: ۱۱۱). در این گزارش با یادکرد از تدلیس و همنشینی آن با التزاق، این دلالت را انتقال می دهد که از منظر ابن حبان، ابوجناب الكلبي از راویانی است که شنیده های از ضعفا را بر ثقات حمل می کند. به عبارت دیگر، تدلیس اسناد انجام می دهد. او با درهم آمیختن آن ها با دیگر روایات منکر (غیر معروف)، برساختی از روایتی را گزارش می دهد که يحيى بن سعيد قطان آن را واهی برشمرده و ابن حنبل نیز به شدت به او حمله کرده و کار او را مورد نقد قرار داده است.

بنابر این گزارش و دیگر گزارش های مشابه (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۱۰۹، ۲۱۱، ۲۸۸ و ج ۲: ۵۰، ۵۵، ۱۱۷)، می توان به این اشعار دست یافت که تدلیس به خاطر فقدان سماع و نادیده گرفتن شیوة تحمل حدیث برتر به مثابه ابزاری برای روایانی محسوب می شد که قصد اعتبار بخشی کاذب به روایات خود داشتند؛ چه از این طریق و به صورت کاملاً پنهانی، صورتی از حدیث مطلوب خود را با سند و متن ایدئال ارائه می داند.

## ۵. ماهیت حدیث موضوع نزد رجالیان متقدم

با توجه به آنچه ذکر شد، تعیین مرزی روشن برای تفکیک این اصطلاحات تکلف آمیز است، چه رویکرد و تمرکز محدثان و رجالیان متقدم بر رصد کردن افراد با افعال مشخص و معین است. از این رو آگاهی ها از جعل و وضع حدیث نیز بر پایه شناخت موردی مبتنی بر آگاهی های فردی انجام می پذیرد. بر این اساس و با عنایت به اینکه در طول سده های متقدم تا اواخر قرن سوم قمری، تعریف مشخص و مکتوبی به دست نرسیده، اگر بخواهیم درکی از معنای حدیث موضوع



واکاوی حدیث موضوع در آثار رجال سده‌های سومو چهارم هجری قمری، مرتضی سلمان نژاد و همکاران ۱۰۹

در دهه‌های پایانی سده دوم و حتی در دو سده سوم و چهارم ارائه دهیم، باید به شبکه‌ای از الفاظ و معانی اشاره کنیم که به صورت مجموعی، می‌تواند تصویری از کلیت آنچه به معنای ضعف راویان حدیث از ناحیه رجالیان پی‌جویی شده است، نمایان سازد. اگرچه در اذهان ایشان شدت و ضعفی در جرح راویان وجود داشته و بر این اساس، تفاوت نسبت‌های داده‌شده، قابل پیگیری است، ولی باید بدین نکته اشاره داشت که علم رجال، گام‌های آغازین خود را طی می‌کرده است و طبیعی است در چنین شرایطی، مرز معنایی نسبت‌ها کاملاً از یکدیگر تفکیک نشده باشد.

جعل‌هایی که در این دوره صورت می‌گرفت، در بسیاری از موارد چیزی نبود جز الحاق یک سند دروغین بر متون حدیثی که قبلاً از طرق دیگر شناخته بودند. در این باره گاه از اصول و نوشته‌های محدثان دیگر استفاده می‌شد و جعل، آن سند را به خود نسبت می‌داد و این شیوه‌ای بود که نزد متقدمان به «سرقه حدیث» نام گرفته بود (مثلاً ر.ک: ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۳۴۵ و ج ۶: ۲۸۵)، اما در سده‌های دوم و سوم، بخشی از جعلیات را مواردی تشکیل می‌داد که متنی که ابتداً از راوی دیگری شناخته نبود، ساخته و به سندی آراسته می‌شد، مانند آنچه درباره ابوالحسن باهلی گفته شده است (همان، ج ۶: ۳۰۳ و ۱۴۶). از نظر موضوعی این احادیث گاه در باب فضایل و مثالب برای دفاع از مذهب خود و حمله به مذهب مخالف بودند (همان، ج ۵: ۱۴۸)، گاه مضمونی اعتقادی برای حمایت از عقیده‌ای خاص داشتند (همان، ج ۴: ۱۶۶) و گاه هدف آن‌ها به‌زعم جعل، حمایت از دین و «تقویت سنت» بود (همان، ج ۷: ۱۶). در همین جا باید به احادیثی اشاره کرد که گفته می‌شود ابوعصمه مروزی در فضایل سور بر ساخته، با این انگیزه که مردم به خواندن قرآن اقبال بیشتری نشان دهند (ر.ک: قرطبی، ۱۹۷۲م، ج ۱: ۷۸؛ سیوطی، ۱۳۸۷ق، ج ۴: ۱۳۴)، جعلی که محدثان سده‌های بعد آن را از خود فرا افکنده به «جهله صوفیه» نسبت داده‌اند (مبارکفوری، بی تا، ج ۷: ۳۵۰).

به‌هر روی چه در سده‌های متقدم و چه بعد از آن، عوامل متعددی شامل انگیزه‌های سیاسی، مذهبی، قومی، اجتماعی و اقتصادی در رخداد جعل مؤثر بودند (ر.ک: فضلی، ۱۴۱۶ق: ۱۳۲-۱۳۳).

## ۶. نتیجه‌گیری

صاحبان‌العلل، الکامل فی الضعفاء و المجروحین سعی داشتند با روش‌های کاملاً کارآگاهانه به کشف منشأ و منبع حدیث موضوع دست یابند. تمام تکیه ایشان بر قضاوت‌های افرادی بود که به نوعی مورد خدشه قرار گرفته بودند و در این بین متناسب با نوع ضعفی که داشتند، نسبت‌های مختلفی بدیشان داده می‌شد. جمع‌آوری نسبت‌های یادشده در جهت ایجاد شبکه معنایی در کنار یادکرد تحولات بنیادین در فضای حدیث می‌تواند بسترهای پدیداری حدیث موضوع را در سده‌های دوم تا چهارم قمری نمایان سازد.

در یک تناظر معناداری می‌توان پدیده «اسناد حدیث و اصالت مأخذ» را عاملی اساسی برای موج اسنادطلبی و نقدهای رجالی منبعث از آن دانست. چنان‌که بیان شد، ساده‌ترین راه ساخت حدیث موضوع، استفاده از اسناد غیر بود. آنچه با «گسترش تدوین حدیث» نمایان شد، آسیب‌های گذار از فضای غلبه گفتمان استماع بود؛ دوره‌ای که یادکرد شیوه تحمل حدیث از اهمیت بسزایی برخوردار بود. با پدیده «فرابومی شدن حدیث»، این مهاجرت‌های آسیب‌زا بود که زمینه‌های حدیث موضوع را نیز فراهم ساخت. سرآخر «تضییق دامنه سنت» نیز عاملی برای ظهور پدیده رفع به‌مثابه اعتباربخشی کاذب به حدیث شد.

## پی‌نوشت‌ها

### 1. terminology

۲. این صورت فعلی از مهم‌ترین عبارات دلالت‌کننده دربارهٔ راویانی است که به شکل‌های مختلفی دست به وضع حدیث زده‌اند. بیش از ۲۰۰ بار از این اصطلاح در آثار رجالیان به کار رفته است. از این تعداد، المجروحین ابن‌حبان با ۷۲ مورد و الکامل فی الضعفاء ابن‌عدی با ۵۵ مورد به‌ترتیب بیشترین بسامد را دارد. به عبارت دیگر بیش از نیمی از کاربردها، متعلق به این دو کتاب بود. بعد از این دو باید از دو اثر ابن‌ابی‌حاتم با ۲۰ مورد و عقیلی با ۱۸ مورد یاد کرد.

۳. برای دیدن فهرستی از نسخه‌های حدیثی برجای مانده در اوایل قرن دوم، ر.ک: ابوزهو، ۱۴۰۴ق: ۶۳ به بعد.

## منابع

- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۸۰ش). الفبا. در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰،
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن. (۱۹۵۲م). الجرح و التعديل. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن حبان، محمد. (۱۳۹۶ق). المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین. به کوشش محمود ابراهیم زاید. حلب: دارالوعی.
- ابن حبان، محمد. (۱۳۹۵ق). الثقات. به کوشش سید شرف‌الدین احمد. بیروت: دارالفکر.
- ابن حنبل، احمد. (۱۴۰۸ق). العلل و معرفة الرجال. به کوشش وصی‌الله بن محمدعباس. بیروت: المكتب الاسلامی.
- ابن خلکان، احمد. (۱۹۶۸م). وفيات الاعیان. به کوشش احسان عباس. بیروت: دارالثقافة.
- ابن شاهین، عمر بن احمد. (۱۴۰۹ق). تاریخ أسماء الضعفاء والكذابين. به کوشش عبد الرحیم محمد احمد القشقری. بی‌جا: .
- ابن عبدالبر، یوسف. (۱۳۹۸ق). جامع بیان العلم و فضله. بیروت: بی‌نا.
- ابن عدی، ابواحمد. (۱۴۱۸ق). الكامل فی ضعفاء الرجال. به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض. بیروت: الکتب العلمیه.
- ابن قیم جوزی، محمد. (۱۴۲۲ق). اعلام الموقعین عن رب العالمین. به کوشش محمد عبدالسلام. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن معین، یحیی. (۱۳۹۹ق). تاریخ ابن معین (روایة الدورى). به کوشش احمد محمد نور سیف. مکة: مرکز البحث العلمی و إحياء التراث الاسلامی.
- ابن منجویه، احمد. (۱۴۰۷ق). رجال صحیح مسلم. به کوشش عبدالله لیثی. بیروت: بی‌نا.
- ابوزهو، محمد. (۱۴۰۴ق). الحديث و المحدثون أو عناية الأمة الإسلامية بالسنة النبوية. ریاض: نشر الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
- ابونعیم اصفهانی، احمد. (۱۳۵۱ق). حلیة الاولیاء. قاهره: مطبعة السعادة.
- ابی زرعهرازی، عبیدالله. (۱۴۰۲ق). کتاب الضعفاء لأبی زرعرة الرازی فی أجوبته علی أسئلة البرذعی. به کوشش سعدی بن مهدی الهاشمی. مدینه: عمادة البحث العلمی بالجامعة الإسلامية.
- بخاری، محمد. (۱۳۹۸ق). التاريخ الكبير. حیدرآباد دکن.

۱۱۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۷۹-۱۲۰

بخاری، محمد. (۱۴۲۶ق). کتاب الضعفاء. به کوشش أبو عبدالله أحمد بن إبراهيم بن أبی العینین، مكتبة ابن عباس.

بسوی، یعقوب. (۱۹۷۵-۱۹۷۶م). المعرفة و التاريخ. به کوشش اکرم ضیاء عمری. بغداد: بی نا.

برذعی، سعید. (۱۴۰۹ق). سؤالات عن ابی زرعة الرازی. به کوشش منصوره سعدی هاشمی.

بیرونی، ابوریحان. (۱۹۷۳م). الصيدنة. به کوشش حکیم محمد سعید. پاکستان.

پاکتچی، احمد. (۱۳۹۱ش). جوامع حدیثی اهل سنت. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲ش). تاریخ حدیث. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

پاکتچی، احمد. (۱۳۹۱ش). حدیث. در دائرة المعارف بزرگ اسلامی. به کوشش موسوی بجنوردی.

تهران: انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

پاکتچی، احمد. (۱۳۹۸ش). رجال. در دائرة المعارف بزرگ اسلامی. به کوشش موسوی بجنوردی.

تهران: انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

پاکتچی، احمد. (۱۳۷۹ش). اصحاب حدیث. در دایرة المعارف بزرگ اسلامی. به کوشش موسوی

بجنوردی. تهران: انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

پاکتچی، احمد. (۱۳۹۳ش). جرح و تعديل. در دایرة المعارف بزرگ اسلامی. به کوشش موسوی

بجنوردی. تهران: انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۷،

ترمذی، محمد. (۱۴۰۹ق). العلل. ترتیب ابوطالب قاضی. به کوشش صبحی سامرای و دیگران.

بیروت: بی نا.

حاکم نیشابوری، محمد. (۱۳۹۷ق). معرفة علوم الحدیث. به کوشش معظم حسین. مدینه: بی نا.

خطیب بغدادی، احمد. (۱۳۴۹ق). تاریخ بغداد. قاهره: بی نا.

خطیب بغدادی، احمد. (۱۴۰۷ق). الکفایة. به کوشش احمد عمرهاشم. بیروت: دارالکتاب العربی.

خطیب بغدادی، احمد. (۱۴۰۳ق). الجامع لاخلاق الراوی و آداب السامع. به کوشش محمود طحان.

ریاض: بی نا.

دارقطنی، علی بن عمر. (۱۴۰۳ق). الضعفاء والمتر وکون. به کوشش عبدالرحیم محمد القشقری. مدینه:

مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

ذهبی، محمد. (۱۹۹۵م). میزان الاعتدال. به کوشش علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود.

بیروت: بی نا.

- واکاوی حدیث موضوع در آثار رجال سده‌های سومو چهارم هجری قمری، مرتضی سلمان نژاد و همکاران ۱۱۳
- ذهبی، محمد. (۱۴۰۵ق). سیر اعلام النبلاء. به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران. بیروت: مؤسسه الرسالة.
- رفیعی، علی. (۱۳۷۷ش). ابن مقله. در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. به کوشش موسوی بجنوردی. تهران: انتشارات دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- سیوطی، عبدالرحمن. (۱۳۸۷ق). الاتقان. به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره: شافعی، محمد. (۱۳۵۸ق). الرسالة. به کوشش احمد محمد شاکر. قاهره: صفار، محمد. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات. تهران: بی‌نا.
- عجلی، احمد. (۱۴۰۵ق). تاریخ الثقات. به کوشش امین قلجی. بیروت: بی‌نا.
- عقیلی، محمد بن عمرو. (۱۴۰۴ق). الضعفاء الکبیر. به کوشش عبدالمعطی امین قلجی. بیروت: دارالمکتبة العلمیة.
- قرطبی، محمد. (۱۹۷۲م). الجامع لاحکام القرآن. به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی. قاهره: بی‌نا.
- فضلی، عبدالهادی. (۱۴۱۶ق). اصول الحدیث. مؤسسه ام القرى.
- کلینی، محمد. (۱۳۹۱ق). الکافی. به کوشش علی اکبر غفاری. تهران: بی‌نا.
- مبارکفوری، محمد عبدالرحمن. (بی‌تا). تحفة الاحوذی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- مسلم بن حجاج. (۱۹۵۵-۱۹۵۶م). الصحیح. به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی. قاهره: مکتبة عیسی البابی.
- معارف، مجید، و لطفی، مهدی. (۱۳۸۴ش). سیر تاریخی اصطلاح تدلیس در حدیث. مجله پژوهش دینی، شماره ۲۲، ۸۸-۶۱.
- مفید، محمد. (۱۴۱۴ق). اوائل المقالات. به کوشش ابراهیم انصاری. قم: بی‌نا.
- نسابی، احمد. (۱۳۹۶ق). الضعفاء والمتروکون. به کوشش محمود ابراهیم زاید. حلب: دارالوعی.

## References

- Abi Zara Al-razi, U. (1982). *Kitab Al-duafa li Abi Zara Al-razi fi Ajwebatehi ala Aselet Al-barzaii*. Corrected by: Sadi bin Mahdi Al-hashemi. Emadah Al-bahth Al-emli bi Al-jameat Al-eslami.
- Abu Zaho, Muhammad. (1983). *Hadith and Hadith Scholars or the Islamic Nation's Concern with the Prophetic Sunnah*. Riyadh: Publication of the General

Presidency of the Administration of Scientific Research, Iftaa, Call and Guidance.

Abu Noaim Esfahani, A. (1932). *Hilyat Al-awlia*. Matbah Al-saadah.

Aqhili, M. A. (1984). *Al-duafa Al-kabir*. Corrected by: Abd Al-moti Amin Qhalechi. Dar Al-maktabah Al-elmyyah.

Azarnoosh, A. (2001). Alphabet. *The Grate Encyclopedia of Islam*. Editor in chief: Mosavi Brojerdi. Publication of The Grate Encyclopedia of Islam. [In Persian]

Barzaii, S. (1989). *Sualaton an Abi Zara Al-razi*. Corrected by: Mansorah Sadi hashemi). n. p.

Basavi, Y. (1975-1976). *Al-marefa va Al-tarikh*. Corrected by: Akram Dia Al-umari. n. p.

Birooni, A. (1973). *Al-saydanah*. Corrected by: Hakim Mohammad Saiid. n. p.

Bukhari, M. (1978). *Al-tarikh Al-kabir*. n. p.

Bukhari, M. (2005). *Kitab Al-duafa*. Corrected by: Abu Abd Allah Ahmad bin Ibrahim bin Abi Al-ainain. Maktabah Ibn Abbas.

Darqutni, A. U. (1983). *Al-duafa va Al-matrookoon*. Corrected by: Abd Al-rahim Mohammad Al-qeshqeri. Majalah Al-jameah Al-islamiiah bi Al-madina Al-monawwarah.

Ejli, A. (1985). *Tarikh Al-theqat*. Corrected by: Amin Qhalechi. n. p.

Fazli, A. (1995). *Osool Al-hadith*. Moassesah Um Al-qora.

Hakim Neishaboori, M. (1977). *Marefah Ulum Al-hadith*. Corrected by: Mozam Hosain. n. p.

Ibn Abd Al-birr, Y. (1978). *Jami Bayan Al-elm va Fadleh*. n. p.

Ibn Abi Hatam, A. (1952). *Al-jarh va Al-taadil*. Dar Ihia Al-Turath Al-Islami.

Ibn Hanbal, A. (1988). *Al-elal va Marefat Al-rejal*. Corrected by: Vasi Allah ibn Mohammad Abbas. Al-maktab Al-islami.

Ibn Hibban, M. (1975). *Al-theqat*. Corrected by Sayyed Sharaf Al-din Ahmad. Dar Al-fikr.

واکاوی حدیث موضوع در آثار رجالی سده‌های سومو چهارم هجری قمری، مرتضی سلمان نژاد و همکاران ۱۱۵

- 10.22052/HADITH.2024.241951.0
- Ibn Hibban, M. (1976). *Al-majroohin men Al-mohdethin va Al-duafa va Al-matrookin*. Corrected by: Mahmood Ibrahim Zayed. Dar Al-vai.
- Ibn Khallekan, A. (1968). *Vafayat Al-Aian*. Corrected by: Ihsan Abbas. Dar Al-theqafah.
- Ibn Manjavaih, Ahmad. (1987). *Rijal Sahih Moslim*. Corrected by: Abd Allah Laithi. n. p.
- Ibn Main, Y. (1979). *Tarikh Ibn Moin* (Rivayat Al-dori). Corrected by: Ahmad Mohammad Noor Sayf. Markaz Al-baht va Ihia Al-Turath Al-Islami.
- Ibn Qayyem Al-jozi, M. (2001). *Alam Al-mowaqqein an Rabb Al-alamin*. Corrected by: Mohammad Abd Al-salam. Dar Al-kotob Al-elmiyya.
- Ibn Shahin, U. A. (1989). *Tarikh Asma Al-duafa va Al-kazzabin*. Corrected by: Abd Al-rahim Mohammad Ahamad Al-qeshqeri. n. p.
- Ibn Adi, A. (1997). *Al-kamel fi Duafa Al-rejal*. Corrected by: Adel Ahmad Abd Al-mojood & Ali Mohammad Moawed. Al-kotob Al-elmiia.
- Khatib Baqhdadi, A. (1930). *Tarikh Baqhdad*. n. p.
- Khatib Baqhdadi, A. (1983). *Al-jameh li Akhlaq Al-ravi va Al-same*. Corrected by: Mahmood Tahan. n. p.
- Khatib Baqhdadi, A. (1987). *Al-kefayah*. Corrected by: Ahmad Umar Hashem). Dar Al-kitab Al-arabi.
- Kolaini, M. (1971). *Al-kafi*. Corrected by: Ali Akbar Qhaffari. n. p.
- Maaref, M. & Lotfi, M. (1964). Historical process of the term of Tadlis in Hadith. *Journal of Religious Research*. 22. 61-88. [In Persian]
- Mobarakfoori, M. A. (n. d.). *Tahfah Al-ahwazi*. Dar Al-kotob Al-elmiyya.
- Mofid, M. (1994). *Awael Al-maqalat*. Corrected by: Ibrahim Ansari. n. p.
- Moslim ibn Hajjaj (1955-1956). *Al-sahih*. Corrected by: Mohammad Foad Abd Al-baqi. Maktabah Isa Al-babeli.
- Nasaii, A. (1976). *Al-duada va Al-matrookoon*. Corrected by: Mahmood Ibrahim Zayed. Dar Al-vai.

- Pakatchi, A. (2000). *Ashab Hadith, The Grate Encyclopedia of Islam*. Editor in chief: Mosavi Brojerdi. Publication of The Grate Encyclopedia of Islam. [In Persian]
- Pakatchi, A. (2012). *Hadith, The Grate Encyclopedia of Islam*. Editor in chief: Mosavi Brojerdi. Publication of The Grate Encyclopedia of Islam. [In Persian]
- Pakatchi, A. (2012). *Sunni Hadith Collections*. Imam Sadiq University. [In Persian]
- Pakatchi, A. (2013). *History of Hadith*. Imam Sadiq University. [In Persian]
- Pakatchi, A. (2015). Jarh va Tadil, *The Grate Encyclopedia of Islam*. Editor in chief: Mosavi Brojerdi. Publication of The Grate Encyclopedia of Islam. [In Persian]
- Pakatchi, A. (2019). Rijal, *The Grate Encyclopedia of Islam*. Editor in chief: Mosavi Brojerdi. Publication of The Grate Encyclopedia of Islam. [In Persian]
- Qortobi, M. (1972). *Al-jameh le-Ahkam Al-quran*. Corrected by: Ahmad Abd Al-alim Bardooni. n. p.
- Rafii, A. (1998). Ibn Maqlah, *The Grate Encyclopedia of Islam*. Editor in chief: Mosavi Brojerdi. Publication of The Grate Encyclopedia of Islam.
- Saffar, M. (1984). *Basair Al-darajat*. n. p.
- Shafeii, M. (1948). *Al-resalah*. Corrected by: Ahmad Mohammad Shakir. n. p.
- Soyooti, A. (1967). *Al-itqhan*. Corrected by: Mohammad Abu Al-fazl Ibrahim. n. p.
- Termezi, M. (1989). Al-elal. Corrected by: Sobhi Sameraii & others. n. p.
- Zahabi, M. (1985). *Siar Al-Aalam Al-nobala*. Corrected by: Shoaib Al-arnaoot & Others. Moassesah Al-resalah.
- Zahabi, M. (1995). *Mizan Al-etedal*. Corrected by: Ali Mohammad Moawwed & Adel Ahmad Abd Al-mowjood. n. p.



## Analyzing the Fabricated Hadith in the Works of Rijal in third and fourth centuries

### *Morteza Salmannejad*

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Imam Sadiq University, Tehran, Iran (corresponding author); [Salmannejad@isu.ac.ir](mailto:Salmannejad@isu.ac.ir)

### *Seyyed Kazem Tabatabaipour*

Professor, Department of Quran and Hadith, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; [tabatabaei@um.ac.ir](mailto:tabatabaei@um.ac.ir)

### *Ahmad Pakatchi*

Associate Professor, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran; [apakatchi@gmail.com](mailto:apakatchi@gmail.com)

Received: 30/06/2020

Accepted: 17/09/2020

### **Introduction**

From the period when hadith appeared as a term and a group called aṣḥāb hadith began its work in a specialized way, a phenomenon called the hadith setting (topical hadith) took place seriously in those circles. Although in the beginning, the relations of status were raised in some Iraq regions among the Rijalist of that time, during the next decade or two, due to the accumulation of these types of traditions and the mention of transmitters attributed to the status among the rijalists, it became a topic in other regions as well. What can be found today from the studies on the fabricated hadiths, most of the research is about the motivations of phenomena, the methods and formats of the realization of fake traditions, which lack of historical and contemporary perspectives. Even when the history of fabricating hadith is discussed among scholars and researchers, there is little discussion about ongoing currents and the connection of historical discourses with what can be called the fundamental evolution of hadith, a point that this research is aware of and He tried to analyze the phenomena and fronts of the nobles in the context of history and discourses in each era.

The focus of this article is on the study of various historical works, Tabaqat, Rijal and Jarḥ and Ta'dīl. In these works, we see the maximum use of terms such as "kāna yaḍa'u al-hadith", "waḍḍā'un" and... which include various meanings and different examples. The study of the changes that occurred in the concept of hadith in the following centuries depends on the correct understanding of the hadith of the first centuries. In other words, the fundamental developments such as "hadith Isnads and authenticity of source", "expansion of hadith collecting", "transregionalization of hadith" and "narrowing of the scope of tradition" that occurred in the world of hadith, made the emergence of hadith the focus of Rijal criticism in the centuries 2 to 4 provided.

### **Materials and methods**

What completes our understanding of the fabricated hadith in the first centuries has been discussed in two layers. First, all the usages of "waḍ'" (fabricating) in various religious bodies in the Rijal sources of the 3rd and 4th centuries of Hijri were investigated. Based on this collection and the search for other words accompanying it in Rijali's reports, a network of words that clearly and allusive indicated the status of hadith was identified. Therefore, in the first layer, all the words and Rijali concepts, both those that clearly indicated the status of the hadith and those that were ironically related to the fabricated hadith, are included. It is natural that the mass study of Rijalian reports and the classification of Rjalian concepts created a relatively comprehensive understanding of what is referred to as the fabricated hadith.

In the second layer, with an overview of the fundamental developments of hadith in the first centuries, including "hadith sources and originality of source", "expansion of hadith collecting", "transregionalization of hadith" and "narrowing of the scope of tradition", an attempt is made to understand the meaning of the semantic network of hadith concepts in the first layer. In this section, naturally, clear evidences and citations were found among the reports of Rijali regarding the connection between these discourses and the subject hadith phenomenon. The integration of these two layers and a deeper understanding of what happened in the first centuries opens up to the audience the phenomenal foundations of hadith on the axis of Rijali's criticism.

### **Results and findings**

As mentioned, in order to analyze the terms used in Rijalian's works, which indicate the fabricated hadiths, the attitude of muhaddith and Rijalian to the topic of hadith should be taken into consideration. Some terms such as "yaḍa'u al-hadith", "kadhdhāb", "dajjāl" etc., clearly indicate that the transmitters are fabricators; In the meantime, some terms such as "yūsalu al-

maqtū", "yarfa'u al-musnad", "matrūk al-hadith" etc. convey this concept ironically.

By examining the history and developments in the field of hadith and hadith sciences in the early centuries of Hijri, such as "hadith Isnads and authenticity of sources", "expansion of hadith collection", "transregionalization of hadith", "narrowing of the field of tradition", "wave of Isnad seeking" and Rijali criticism", "The dominance of istimā' (listening) discourse and the importance of memorizing the way of hadith taḥammul (reception)", "damaging migrations, the birth of hadith as a foreign origin" and "The phenomenon of raf' in the sense of false validation of hadith", which are detailed explanations of each in the text of the article. It has been mentioned, it is possible to talk about the discourses that have caused the development of the hadith phenomenon, and terms and arguments made by muḥaddithists and scholars in the past centuries can be better classified under these discourses.

After the investigations, it was found that commenting on the distinction between the terms indicating the status of the hadith seems to be difficult, because the awareness of forgery and fabrication the status of the hadith is also based on case knowledge based on individual awareness. Based on this and considering that during the previous centuries until the end of the third century, a clear and written definition was not obtained, if we want to provide an understanding of the meaning of the fabricated hadith in the last decades of the second century and even in the third and fourth centuries, we must point to a network of terms and meanings that, as a whole, can show a picture of the totality of what has been sought in the meaning of the weakness of hadith transmitters from the area of Rijalis. Although in their minds there was intensity and weakness in the transmitters' injury and on this basis, the difference in the ratios given can be followed, but it should be pointed out that the Rijal science has taken its initial steps and it is natural that in such a situation, the border meaning of the ratios is not completely separated from each other.

The forgeries that took place during this period, in many cases, were nothing but the addition of a false sanad to the hadith texts that were already known by other means. In this regard, the principles and writings of other hadith scholars were sometimes used, and the forger attributed that Isnad to himself, and this was a method that was called "theft of hadith" by the ancients, but in the second and third centuries, it was a part of fabricatings that a text that was never known from another transmitter was created and embellished into a sanads. From the point of view of the subject, these hadiths were sometimes about virtues and ideals to defend their sect and attack the opposing sect, sometimes they had a religious theme to support a particular belief, and sometimes their purpose was to support the sect and

"strengthen the Sunnah". However, both in the previous centuries and later, several factors including political, religious, ethnic, social and economic motives were effective in the occurrence of forgery.

### **conclusion**

The authors of al-'Ilal, al-Kāmil fi al-ḍa'if wa al-Majrūhīn tried to discover the origin and source of the fabricated hadith with completely detective methods. All their reliance was on the judgments of people who had been harmed in some way, and in the meantime, they were given different proportions according to the type of weakness they had. Collecting the aforementioned ratios in order to create a semantic network, along with remembering the fundamental developments in the space of hadith, can reveal the emergence of hadith in the second to fourth centuries.

In a meaningful connection, the phenomenon of "hadith Isnad and authenticity of it's source" can be considered as a fundamental factor for the wave of Isnad seeking and the criticisms of Rijal who emanate from it. As stated, the easiest way to construct the fabricated hadith was to use other Isnads. What became apparent with the "expansion of hadith collecting" was the damage caused by the prevailing atmosphere of *istimā'* discourse; During the period he mentioned, the method of hadith *taḥammul* was very important. With the phenomenon of "transregionalization of hadith", it was these damaging migrations that provided the context for the fabricated hadith. Finally, "narrowing the scope of tradition" also became a factor for the emergence of the "raf" phenomenon as a false validation of hadith.

**Keywords:** Hadith, Fabricating, Falsehood, Rijal, Jarḥ wa ta'dīl.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، شماره ۳۱

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۲۱-۱۵۲

## نقد و بررسی روایت «اسقونی شربة من الماء» از منظر دانش‌های حدیثی

محمد رضا شاهرودی\*

محمد فراهانی\*\*

### چکیده

بر اساس منابع تاریخی روایی، یکی از سخنان به‌جای‌مانده از امام حسین (ع) در آستانه شهادت ایشان در روز عاشورا، عبارت «اسقونی شربة من الماء» به‌منظور «درخواست آب» توسط آن حضرت از دشمنان خود است. با وجود این، برخی در صحت انتساب این سخن به امام تردید کرده و آن را موضوع خوانده‌اند؛ چه اینکه ایشان این سخن را با روحیه عزتمند آن بزرگوار که در عباراتی همچون «هیئات منا الذلة» تبلور یافته، در تضاد دانسته‌اند. در رفع تعارض پیش آمده قابل ذکر است که این سخن در قریب به اتفاق منابع معتبر فریقین، به ثبت رسیده است. ابن سعد در طبقات، نخستین بار آن را با عبارت «عطش الحسین فاستسقی»، سپس دینوری با تعبیر «و عطش الحسین فدعا بقدر من ماء» و دیگران با دیگر عبارات مشابه، در آثار خود آورده‌اند تا سرانجام معاصران فراوانی از جمله سید نعمت‌الله جزایری در *الانوار العثمانیه* و شیخ عباس قمی در *نفس المهموم* با اتباع از سید بن طاوس آن را نقل کنند. نظر به اینکه درخواست آب در راستای انجام تکلیف و رسالت الهی بوده و ذلت در اطاعت و یا نافرمانی از دستورات خداوند است، نیز بر مبنای استوار شیعی «لطف بودن وجود امام (ع)» و «وجوب حفظ نفس» - گرچه تا زمانی اندک و متوقف بودن این دو بر آب طلبیدن توسط امام - برهان مخالفان روایت بودن سخن مذکور ناتمام می‌نماید؛ از دیگر سو، این روایت با عرضه به سنتی فعلی و قولی از رسول خدا (ص) که مفید مضمون فوق است، تأیید می‌شود؛ چه آنکه رسول خدا (ص) در این روایت به دنبال تشنگی خود و یاران، طلب آب کرده و فرموده است: «... هَلْ مِنْ مُغِيْبٍ بِالْمَاءِ...» همچنین در سنجش این روایت با دلیل عقل درمی‌یابیم که نه تنها هیچ تضادی بین این دو وجود ندارد، بلکه عقل مستقل به واسطه اینکه این روایت خود حاوی اتمام حجت و هدایت بدین واسطه برای دین خداست، بر آن صحه می‌گذارد؛ آن سان که در سیره عقلا آب طلبیدن برخلاف دیگر درخواست‌ها امری آمیخته با ذلت نیست.

### کلیدواژه‌ها: امام حسین (ع)، عاشورا، کربلا، اسقونی، نقد حدیث، استسقا.

\* دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران / mshahroodi@ut.ac.ir

\*\* استادیار، گروه معارف، دانشگاه انقلاب اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) / Yasekabood.org@gmail.com

## ۱. مقدمه

روایات منسوب به امام حسین علیه السلام مهم‌ترین منبع شناخت هویت حقیقی قیام الهی آن حضرت است که به‌طور عمده دارای منابع معتبر و مستند به روایان موثق، و بر این پایه محل وثوق دانشمندان به‌ویژه پژوهشگران حوزه عاشورا هستند؛ اما برخی دیگر از روایات<sup>۱</sup> منقول از ایشان با وجود ذکر آن در منابع متعدد، توسط بعضی از منتقدان، در حوزه سخنان جعلی و غیرمستند قرار گرفته‌اند. از این میان می‌توان از عبارت «اسقونی شربة من الماء» یاد کرد که مخالفان انتساب آن را به امام بر نمی‌تابند؛ زیرا ایشان بر این باورند که این سخن با شأن امام و روح عزتمند حسینی که در دیگر شعارهای آن حضرت همچون «یهیات منا الذلة» تجلی یافته است، تعارض دارد. برای نمونه از سخن یکی از معاصران یاد می‌شود که در نفی صدور آن از امام چنین می‌گوید: «فخرالدین طریحی این سخن ساختگی را نیز از زبان امام حسین علیه السلام نقل کرده است که تنها می‌تواند مطلوب طبع کسانی واقع شود که همه‌چیز را در گریه و عزاداری خلاصه می‌کنند و گرنه این حدیث مجعول را سند و مدرکی نیست. مفهوم ذلت‌بار و توهین‌آمیز آن، حضرت ابوالاحرار و پیشوای رادمردان را که به‌حق "سرور آزادگان" و "امام العزّة" خوانده شده است، هرگز نشاید و تناسبی با روح حسینی ندارد» (صحتی سردرودی، ۱۳۸۳: ۴۳-۴۴). البته در مقابل این دیدگاه، پاره‌ای از اندیشمندان معاصر قرار دارند که با عباراتی مشعر به روایت بودن، از این جمله سخن به میان آورده‌اند؛ علاوه‌بر انبوهی از عالمان پیشین که در آثار خود از این سخن به‌عنوان گفته‌ی مسلم امام یاد کرده‌اند. بنابراین میان پژوهشیان پیشین و معاصر که در میان ایشان آیت‌الله مطهری نیز به‌عنوان مخالف انتساب این سخن به امام حسین علیه السلام قرار دارد، تباین جدی مشاهده می‌شود. لذا جا دارد در پژوهشی مستقل به این سخن منتسب به امام، سیر نقل و نقد مضمون آن با لحاظ ابزارهای کارآمد مذکور در دانش نقد الحدیث پرداخته شود.

درباره روایت «اسقونی شربة من الماء» کتاب یا مقاله‌ای که به‌طور مستقل به آن پرداخته باشد، یافت نشد؛ اما تألیفاتی که با نگاه انتقادی به واقعه عاشورا پرداخته‌اند، به این سخن اشاره و آن را نقد و بررسی کرده‌اند. از جمله این آثار کتاب حماسه حسینی تألیف استاد مطهری است که این سخن را مورد انتقاد قرار می‌دهد. همچنین در مقالاتی چون «نهضت حسینی و رسالت

نقد و بررسی روایت «اسقونی شربة من الماء» از منظر دانش‌های حدیثی، محمدرضا شاهرودی و محمد فراهانی ۱۲۳

مبلغان دینی» (موگهی، ۱۳۸۴)، «کتاب‌شناسی توصیفی- انتقادی پیرامون تحریف‌های عاشورا» (آلاندوزی، ۱۳۸۱)، «آسیب‌شناسی مجالس عزاداری» (بابایی، ۱۳۸۶)، «تحریف‌شناسی تاریخ امام حسین علیه السلام با رویکردی کتاب‌شناسانه» (صحتی سردرودی، ۱۳۸۳) و «بازخوانی چند حدیث مشهور درباره عاشورا» (همو، ۱۳۸۵)، «سیری در مقتل‌نویسی و تاریخ‌نگاری عاشورا از آغاز تا عصر حاضر (۳)» (رنجبر، ۱۳۸۶) و «نقل‌های مجعول و مشهور» (موسوی، ۱۳۸۲) از این سخن به‌عنوان سخن ساختگی یاد شده است. البته در مقابل این دسته از تحقیقات، سید محمد نجفی یزدی (۱۳۸۸) در بخشی از مقاله «تأمل در کتاب عاشورا پژوهی» به این روایت اشاره کرده و به انتقاد صحتی سردرودی درباره آن پاسخ داده است.

این آثار به عبارت «اسقونی شربة من الماء» اشاره کرده و به اختصار آن را مورد بحث و بررسی قرار داده، اما به‌صورت جامع به نقد و تحلیل سندی و دلالتی آن نپرداخته‌اند؛ به همین سبب این مقاله در جست‌وجوی پاسخ به دو سؤال برمی‌آید: نخست اینکه آیا جمله «اسقونی شربة من الماء» از جمله احادیث ساختگی و منتحل به امام حسین علیه السلام است؟ و دو دیگر اینکه آیا محتوای این عبارت با روح عزتمند حسینی مشهود در شعارهای آن حضرت همچون «هیئات منا الذلة» تعارض دارد؟

## ۲. ناقلان و منتقدان اسقونی...

در نقل‌های مختلف تاریخی منابع متقدم و متأخر فریقین، با اختلاف در الفاظ، آمده است که امام حسین علیه السلام لحظاتی قبل از شهادت از شدت عطش، آب طلب کردند (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۴۷۲؛ الدینوری، ۱۳۶۸: ۲۵۸؛ الاصفهانی، بی تا: ۱۱۷؛ ابن جوزی، ۱۴۲۶ق: ۵۲؛ طبری، ۱۳۵۶ق: ۱۴۴؛ سید بن طاوس، ۱۳۴۸: ۱۲۴-۱۲۹؛ ابن‌نما، ۱۴۰۶ق: ۳۸؛ شوشتری، ۱۴۱۴ق: ۱۱۸؛ الزنجانی، ۱۳۹۵ق: ۲۴۸-۲۴۷؛ طریحی، ۱۴۲۴ق: ج ۲، ۴۵۱-۴۵۲؛ جزایری، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۲۵۶؛ قمی، ۱۴۲۱ق: ۵۳-۵۴). چنان‌که خواهد آمد، در بین کتاب‌ها و مقالات تألیف‌شده درباره سخنان امام حسین علیه السلام، مطالب مختلفی در رد و قبول این روایت آمده است. برخی از منابع اصیل و متقدم، مضمون «آب طلب کردن» امام حسین علیه السلام را با عباراتی مختلف نقل کرده‌اند و برخی از کتاب‌ها و مقالات معاصر این مفهوم را مورد نقد قرار

داده و آن را با شأن و عزت معصوم علیه السلام که در شعار «هیئات منا الذلة» تبلور یافته، در تعارض دانسته‌اند که در ادامه به نقل آراء ایشان پرداخته می‌شود.

## ۲-۱. منتقدان

برخی از پژوهشگران بر این باورند که جمله «اسقونی شربة من الماء»، در زمرة احادیث جعلی است و عده‌ای آن را ساخته و پرداخته و به امام نسبت داده‌اند. بنابراین به این روایت، دو اشکال اساسی را وارد دانسته‌اند: نخست آنکه این جمله سند معتبری ندارد و در منابع معتبر یافت نمی‌شود و اشکال دیگر اینکه محتوای آن را با روح عزت‌مدار و ذلت‌ستیز حسینی علیه السلام ناسازگار یافته‌اند. در این مجال به سخن برخی از صاحبان این عقیده نگاهی گذرا افکنده می‌شود:

در نوشته‌های عالمان پیشین نشانی از مخدوش بودن انتساب این سخن و غیرممکن بودن صدور آن از شخصی چون حسین بن علی علیه السلام مشاهده نمی‌شود و نخستین کسی که «آب طلب کردن» امام حسین علیه السلام را مورد انتقاد قرار می‌دهد، استاد شهید مطهری است که مدعی است جمله «اسقونی شربة من الماء» در مقاتل وجود ندارد. وی معتقد است: «حسین کسی نبود که از آن مردم چنین چیزی طلب کند» (مطهری، بی‌تا: ۱۸۷). با استناد به سخن ایشان محمد صحتی سردرودی نیز نسبت به مضمون این جمله تشکیک کرده و بیان این سخن را از جانب امام حسین علیه السلام، که ابوالاحرار و سرور آزادگان است، غیرممکن می‌داند (صحتی سردرودی، ۱۳۸۱: ۱۲۵-۱۲۸). صحتی سردرودی در مقاله دیگری، بار دیگر این روایت را مورد انتقاد قرار می‌دهد (ر.ک: همو، ۱۳۸۳: ۴۳-۴۴).

از دیگر محققانی که با استناد به سخن استاد مطهری، انتساب جمله «اسقونی شربة من الماء» را به امام حسین علیه السلام بعید دانسته‌اند، می‌توان از سید محمد موسوی (۱۳۸۲: ۱۳۱)، عبدالرحیم موگهی (۱۳۸۴: ۱۶۹) و رضا بابایی (۱۳۸۶: ۲۸) نام برد که مأخذ این روایت را ضعیف و محتوای آن را با سیره امام در تعارض می‌بینند. محسن رنجبر نیز در سیر بررسی مقتل‌نگاری عاشورا، از جمله «اسقونی شربة من الماء» به‌عنوان تحریف‌های مهم برخی از مقاتل یاد می‌کند (رنجبر، ۱۳۸۶: ۹۸ و ۱۰۲).



## ۱-۲. ناقلان<sup>۲</sup>

روایت «اسقونی شربة من الماء» با این تعبیر و عباراتی همسو با آن، توسط عالمان و مؤلفان و نویسندگانی که از بازه زمانی متقدمان آغاز و به دوره متأخران کشیده و سرانجام به معاصران منتهی می‌شود، نقل شده است که برخی از ایشان با لحاظ سابقه زمانی عبارت‌اند از:

۱. محمد بن سعد (م ۲۳۰ق) در الطبقات الكبرى را می‌توان اولین ناقل مضمون عبارت «اسقونی شربة من الماء» به صورت «عطش الحسين فاستسقى» (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۴۷۲) دانست.

۲. احمد بن داود دینوری (م ۲۸۲ق) در الاخبار الطوال، این روایت را با عبارات «و عطش الحسين فدعا بقدح من ماء» (الدینوری، ۱۳۶۸: ۲۵۸) آورده است.

۳. ابوالفرج اصفهانی (م ۳۵۶ق) در مقاتل الطالبین، به صورت «و جعل الحسين يطلب الماء» (الاصفهانی، بی تا: ۱۱۷) آورده است.

۴. عبدالرحمن بن علی بن جوزی (م ۵۱۰ق) در الزد علی المتعصب العنید من ذم یزید با عبارت «و طلب الحسين ماء یشربه» (ابن جوزی، ۱۴۲۶ق: ۵۲) آورده است.

۵. محب‌الدین طبری (م ۶۱۵ق) در ذخائر العقبی عبارت «اسقونی شربة من الماء» به صورت «اسقونا ماء» (طبری، ۱۳۵۶ق: ۱۴۴) نقل کرده است.

۶. سید بن طاووس (م ۶۶۴ق) در اللهوف، دیگر ناقل مضمون عبارت «اسقونی شربة من الماء» به صورت «فاستسقی فی تلك الحال ماء» (سید بن طاووس، ۱۳۴۸: ۱۲۴-۱۲۹) است.

۷. ابن‌نما حلی (م ۶۸۰ق) در مئیّر الأحزان و مئیّر سبیل الأشجان با عبارات «... ثُمَّ قَصَدُوهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْحَرْبِ وَ جَعَلُوهُ شَلْوًا مِنْ كَثْرَةِ الطَّعْنِ وَ الضَّرْبِ وَ هُوَ يَسْتَقِي شَرْبَةً مِنْ مَاءٍ...» (ابن‌نما، ۱۴۰۶ق: ۳۸) به مفهوم آب طلب کردن امام حسین علیه السلام اشاره کرده است.

۸. شیخ جعفر شوشتری (م ۱۳۰۳ق) در کتاب الخصائص الحسينیه روایت مورد بحث را با عبارات «اسقونی قطرة من الماء؟...» (شوشتری، ۱۴۱۴ق: ۱۱۸) نقل کرده است.

۹. سید ابراهیم موسوی زنجانی در کتاب وسیلة الدارین فی انصار الحسين علیه السلام می‌نویسد: «ینادی: واغربتاه! واعطشاه!...» (الزنجانی، ۱۳۹۵ق: ۲۴۷-۲۴۸).

۱۰. فخرالدین محمد طریحی در المنتخب، روایت فوق را با عین عبارت «اسقونی شربة

من الماء» (طریحی، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۴۵۱-۴۵۲) نقل کرده است.

۱۱. سید نعمت الله جزایری در الانوار النعمانیة با عبارت «...ینادی: واعطشاه...» به مفهوم

روایت مورد بحث ما اشاره می کند (جزایری، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۲۵۶).

۱۲. شیخ عباس قمی در کتاب نفس المهموم نیز به روایت منقول با عبارات «...ینادی:

واعطشاه...» (قمی، ۱۴۲۱ق: ۵۳-۵۴) اشاره کرده است.

علاوه بر منابع فوق در تمامی موسوعه های تألیف شده در دهه های اخیر و مؤلفان مقتل نگار

معاصر نیز این جمله با ضبط های مختلف آمده است که به سبب رعایت اختصار از ذکر آنها

صرف نظر می شود.

### ۳. نقد و ارزیابی «اسقونی شربة من الماء» و پاسخ منتقدان

برای نقد و بررسی متون روایی، توسط پژوهشگران علوم حدیث، سنججه هایی وضع شده که

برخی از آنها مربوط به انتساب احادیث است و بعضی درباره نقد متن از این حیث، روش های

نقد حدیث شامل نقد بیرونی و نقد درونی (دلالی یا متن محور) می شود (سلیمانی، ۱۳۸۵:

۶۷). در این بخش جمله «اسقونی شربة من الماء» بر همین مبانی مورد نقد و ارزیابی قرار

گرفته است.

#### ۳-۱. نقد سندی روایت «اسقونی شربة من الماء»

جمله «اسقونی شربة من الماء» در منابع متقدم و متأخر که هویت تاریخی داشته و مؤلفانشان،

معلوم، سرشناس و از عالمان روشمند بوده اند، با عبارات های نقل شده دیگر، اندک تفاوتی

دارد. از میان مآخذ متقدم، کتب زیر را که مضمون این حدیث را با عبارات مختلفی روایت

کرده اند، می توان نام برد:

الف) چنان که بیان شد، محمد بن سعد (م ۲۳۰ق) اولین ناقل مضمون عبارت «اسقونی

شربة من الماء» به صورت «...عطش الحسین فاستسقی...» (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۴۷۲)

در کتاب الطبقات الكبرى است که از جانب علمای رجال توثیق شده است؛ چنان که خطیب

بغدادی درباره او می گوید: «محمد بن سعد عندنا من اهل العدالة» (خطیب بغدادی،

۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۶۹) و ابن ابی حاتم از قول پدرش (از قدمای رجال یون سنی) او را راستگو

نقد و بررسی روایت «اسقونی شربة من الماء» از منظر دانش‌های حدیثی، محمدرضا شاهرودی و محمد فراهانی ۱۲۷

10.22052/HADITHI.2022.246715.1222

دانسته است (ابن ابی حاتم، بی تا، ج ۳: ۲۶۲) و همچنین او را ابن خلکان با عبارات «احد الفضلاء النبلاء الاجلاء» (ابن خلکان، بی تا، ج ۴: ۳۵۱)، ذهبی با تعابیر «الحافظ العلامة الحجة» (ذهبی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰: ۶۶۴) و ابن حجر با جمله «واحد الحفاظ الکبار الثقات المتحرین» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۵ق، ج ۱۰: ۱۸۲) می ستایند. محمد بن سعد در طبقات برای نخستین بار آگاهی‌های مهم و ارزشمندی را به صورت مسند درباره شخصیت‌های تاریخ اسلام تا قرن سوم هجری، در اختیار ما قرار می دهد که نقل مستند واقعه عاشورا جزئی از آن است. او در ذکر اسناد خود به ابو مخنف اشاره می کند (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۴۳۷) که قدیمی ترین مورخ مورد قبول شیعه و اهل سنت در نقل واقعه عاشورا است<sup>۳</sup> و همین امر بر ارزش اثر او می افزاید. در ادامه به تفکیک، راویان موجود در اسناد نه گانه وی همراه با گزارشی درباره راویان وی، مقرون به ذکر مآخذ آن بیان می شود:

ابن سعد در مقتل خود، عبارت «عطش الحسین فاستسقی» (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۴۷۲) را از این افراد نقل می کند:

۱. محمد بن عمر واقدی: «کان یتشیع حسن المذهب» (ابن ندیم، بی تا: ۱۴۴)، از ابن ابی ذئب: «ثقة فقیه مشهور» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۲۹۶)، از عبدالله بن عمیر: «ثقة» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۵ق، ج ۵: ۳۴۳):

۲. عبد الله بن محمد بن عمر بن علی: «مقبول» (خرگوشی، ۱۴۲۴ق، ج ۵: ۳۳۷)، از پدرش محمد بن عمر بن علی بن ابی طالب: «صدوق» (همان):

۳. یحیی بن سعید بن دینار سعدی: از پدرش که ترجمه‌ای از این دو راوی یافت نشد؛

۴. عبدالرحمن بن ابی الزناد: «ثقه»، از ابو وجزة سعدی: «ثقه» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۵ق، ج ۶: ۱۷۳)، از علی بن حسین؛

۵. گروهی دیگر غیر از ایشان از جمله علی بن محمد مدائنی: «ثقه» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ۵۴)، از یحیی بن اسماعیل ابن ابی المهاجر: «لیس به بأس» (ابن ابی حاتم، بی تا، ج ۴: ۱۲۶)، از پدرش اسماعیل بن ابی المهاجر: «من الثقات العلماء» (ذهبی، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۲۱۳):

۶. از لوط بن یحیی غامدی: که نجاشی او را «شیخ أصحاب الاخبار بالکوفة ووجههم»

۱۲۸ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۱۲۱-۱۵۲

(نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۲۰) توصیف کرده، از محمد بن بشیر همدانی که شیخ طوسی او را از «من اصحاب الصادق (علیه السلام)» (طوسی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۲۸۳) دانسته و جز او؛

۷. از محمد بن حجاج: «لیس بثقة» (ابن ابی حاتم، بی تا، ج ۳: ۲۳۴) از عبدالملک بن عمیر: «ثقة فقیه» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۵ق، ج ۶: ۴۱۲)؛

۸. از هارون بن عیسی: که از او به عنوان «اصحاب امام صادق (علیه السلام)» (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳: ۲۳۳) یاد کرده اند، از یونس بن ابی اسحاق: «احد علماء الصادقین» (ذهبی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۲۶)، از پدرش؛

۹. از یحیی بن زکریا بن ابی زائده: «الحافظ، العلم، الحجة» (همان، ج ۸: ۳۳۷)، از مجالد بن سعید که نسائی او را «ثقة» (همان، ج ۶: ۲۸۶) دانسته، از شعبی که او را ابن داود: «الفقیه» (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۹: ۱۹۳) خوانده؛

چنان که دیده شد، اکثر قریب به اتفاق راویان عبارت «عطش الحسین فاستسقی»، مورد اعتماد علمای رجال اند و با عبارات مختلفی ستوده شده اند.<sup>۴</sup>

ب) ناقل دیگر مضمون «اسقونی شربة من الماء»، احمد بن داود دینوری (م ۲۸۲ق) در کتاب بسیار ارزشمند الاخبار الطوال است که نقل های منحصر به فرد و دست اول تاریخی مهمی را در بر دارد. دینوری این روایت را با عبارات «و عطش الحسین فدعا بقدر من ماء» (الدینوری، ۱۳۶۸: ۲۵۸) نقل می کند. او گرچه روایات خود را مرسل و بدون ذکر سلسله سند ارائه می کند، تعبیر «قالوا» پیش از هریک از این گزارش های تاریخی، محقق را به وثوق صدور یا خبری و احیاناً متواتر بودن چنین گزارش هایی رهنمون می سازد. با وجود این، نگاه های دیگر عالمان به شخص وی، میزان اعتماد به مؤلف را بیشتر نمایش می دهد: ابن ندیم او را با عبارت «و ثقة فیما یرویه معروف بالصدق» (ابن ندیم، بی تا: ۱۱۶)، مسعودی با تعبیر «و کان أبوحنیفة هذا ذا محل من العلم کبیر» (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۰۲)، قفطی با وصف «معروفا بالصدق» (قفطی، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ۷۶) و یاقوت حموی با عنوان «نوادیر الرجال» (حموی، ۱۴۰۰ق، ج ۳: ۲۸) می ستایند. دینوری بیشتر روایات خود را از هیثم بن عدی نقل می کند که از قدمای علم تاریخ در قرن دوم و مرجع نقل های مورخانی چون یعقوبی، ابن قتیبه، بلاذری، طبری و مسعودی به حساب می آید و بنا بر نقل خطیب بغدادی، هیثم بن عدی از

نقد و بررسی روایت «اسقونی شربة من الماء» از منظر دانش‌های حدیثی، محمدرضا شاه‌رودی و محمد فراهانی ۱۲۹

امور مردم و اخبارشان دارای آگاهی‌های قابل‌اعتنایی بوده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ۵۲).

ج) ابوالفرج اصفهانی (م ۳۵۶ق) نیز در مقاتل الطالبیین، عبارت «اسقونی شربة من الماء» را به صورت «و جعل الحسین یطلب الماء» (الاصفهانی، بی تا: ۱۱۷) نقل کرده است. از مقتل ابوالفرج و اظهار برخی از رجالیون به دست می‌آید که او شیعه بوده (ذهبی، ۱۴۱۶ق، ج ۵: ۱۵۱؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۲۲۱) و از جانب آن‌ها توثیق شده است؛ چنان‌که ذهبی درباره او می‌نویسد: «کان بحرأفی نقل الآداب... و کان بصیراً بالأنسب و أيام العرب» (ذهبی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶: ۲۰۲) و شیخ حر عاملی او را با عباراتی چون «من أعیان الأدباء و کان عالماً... و کان شیعیاً خیراً» (حر عاملی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۸۱) می‌ستاید. اگرچه ابوالفرج در جریان واقعه عاشورا از عمار دهنی و جابر جعفی نقل به شیوه حدیثی روایت کرده، بیشترین نقل او از ابومخنف است و یک روایت به نقل از امام زین العابدین علیه السلام، نه روایت از قول امام باقر علیه السلام و چهار روایت منقول از امام صادق علیه السلام آورده است (رفعت و رحمان ستایش، ۱۳۹۴: ۱۶۴-۱۶۸)؛ که با مطابقت روایات مقاتل الطالبیین با اخبار دیگر مورخان اعتبار، استناد و دقت در منقولات ابوالفرج دانسته می‌شود و همین امر باعث توجه علمای فریقین به مقاتل الطالبیین و نقل از آن شده است.

ابوالفرج اصفهانی نقل‌های خود را همچون محدثان غالباً به صورت سلسله اسناد در سراسر کتاب خود آورده است؛ از جمله نقل «و جعل الحسین یطلب الماء» (الاصفهانی، بی تا: ۱۱۷) را با اسناد «قال أبو مخنف: فحدّثنی سلیمان بن أبی راشد، عن حمید بن مسلم قال:...» (همان: ۱۱۶) متشکل از سه راوی، استوار ساخته است. در بررسی رجالی راویان این نقل، مشاهده می‌شود که نجاشی، ابومخنف لوط بن یحیی غامدی را «شیخ أصحاب الاخبار بالكوفة و وجههم» (نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۲۰) خوانده است. شیخ طوسی از سلیمان بن ابی راشد به عنوان «اصحاب الصادق علیه السلام» (طوسی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۲۰۸) و از حمید بن مسلم به عنوان «اصحاب علی بن الحسین علیه السلام» (همان: ۸۷) یاد کرده است. همچنین درباره حمید بن مسلم آمده است که او امامی بوده و در سپاه توابعین حضور داشته است (سید بن طاوس، ۱۴۲۲ق: ۱۶۷). با توجه به بررسی رجالی سند «و جعل الحسین یطلب الماء» (الاصفهانی، بی تا: ۱۱۷)

۱۳۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۱۲۱-۱۵۲

دانسته می‌شود که راویان این نقل، معتبر و عمدتاً به‌عنوان اصحاب امامان معصوم علیهم‌السلام مورد تأیید علمای رجال بوده‌اند.

د) عبدالرحمن بن علی بن الجوزی (م ۵۱۰ق) در الرد علی المتعصب العنید من ذم یزید، «اسقونی شربة من الماء» را با عبارت «و طلب الحسین ماء یشربه» (ابن جوزی، ۱۴۲۶ق: ۵۲) ذکر می‌کند. او از مورخان مشهور و میرز قرن ششم هجری است که به‌سبب آگاهی‌های گسترده در اخبار، احادیث و علوم دیگر، مورد توجه قرار گرفته و از جانب رجال یون با تعبیری چون «الأمام العلامة الحافظ عالم العراق و واعظ الآفاق جمال الدین...» (ذهبی، ۱۴۲۸ق، ج ۴: ۹۲)، «کان علامة عصره و امام وقته فی الحدیث» (ابن خلکان، بی تا، ج ۳: ۱۴۰) توصیف شده است. اگرچه به دلایل متعددی حنفی مذهب بودن ابن جوزی مبرهن است، با توجه به موضع مثبت او در مورد اهل بیت علیهم‌السلام، بیان فضیلت، ستایش و نقل روایات ایشان، برخی او را شیعه دانسته‌اند (خوانساری، ۱۳۹۰ق، ج ۵: ۳۸). ابن جوزی کتاب الرد علی المتعصب العنید من ذم یزید را در رد کتاب فضائل یزید اثر شیخ عبدالمغیث، با نزاهت و امانت‌داری نگاشته و در نقل‌های خود از بین اخبار غث و سمین کتب سیره و تاریخ به روایات مشهور اعتماد کرده (ابن جوزی، ۱۴۲۶ق: ۶) و با استعمال اسلوب نقد رجال که در کتب تاریخی کمتر دیده می‌شود، اثر خود را نضج داده است.

ابن جوزی در ابتدای نقل واقعه عاشورا، سلسله راویان خود را به شرح زیر بیان می‌کند: «أخبرنا ابن ناصر قال: أنبا أبو محمد بن سراج قال: أنبا أبو طاهر محمد بن علی العلاف قال: أنبا أبو الحسین ابن أخی میمی قال: ثنا أبو علی بن صفوان قال: ثنا أبو بکر بن أبی الدنیا قال: ثنا محمد بن صالح القرشی قال: ثنا علی بن محمد القرشی عن یونس بن أبی اسحاق قال:...» (همان: ۴۸).

در بررسی رجالی راویان عبارت «و طلب الحسین ماء یشربه» (همان: ۵۲) می‌بینیم که آثار مرتبط با جرح و تعدیل، ابن ناصر را با تعبیری چون «الامام، المحدث، الحافظ، مفید العراق» (ذهبی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰: ۲۶۵)، ابومحمد بن سراج را با تعبیری چون «البارع، المحدث، المسند» (همان، ج ۱۹: ۲۲۸)، ابوطاهر محمد بن علی العلاف را با عبارات «کان صدوقاً» (همان، ج ۱۷: ۶۰۸)، ابوالحسین بن أخی میمی را با «الصدوق» (همان، ج ۱۶:

نقد و بررسی روایت «اسقونی شربة من الماء» از منظر دانش‌های حدیثی، محمدرضا شاهرودی و محمد فراهانی ۱۳۱

(۵۶۴)، ابوعلی بن صفوان را به «الثقة» (همان، ج ۱۵: ۴۴۲)، ابوبکر بن ابی‌الدنیا را با تعبیر «صدوق» (ابن ابی‌حاتم، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۳)، محمد بن صالح القرشی «از قیام‌کنندگان علیه متوکل که از زندگی او اطلاعات زیادی در دست نیست» (فروخ، ۲۰۰۶، ج ۲: ۲۹۴)، علی بن محمد القرشی را «ثقه» (ابن الجوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴: ۱۲۰) و یونس بن ابی اسحاق را با تعبیر «کان صدوقا» (ابن ابی‌حاتم، بی‌تا، ج ۴: ۲۴۴) توصیف کرده‌اند. چنان‌که بیان شد، روایان روایت «و طلب الحسین ماء یشربه» (ابن الجوزی، ۱۴۲۶ق: ۵۲)، «ثقه»، «صدوق» و مورد اعتماد علمای رجال و حدیث هستند.

ه) محب‌الدین طبری (م ۶۱۵ق) در ذخائر العقبی عبارت «اسقونی شربة من الماء» به صورت «اسقونا ماء» و «أَنَّ الحسین علیه السَّلام دعا بماء لیشرب» (طبری، ۱۳۵۶ق: ۱۴۴) نقل کرده است. او شافعی‌مذهب بود و نَسَب‌خاندان او به امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام می‌رسد. علمای رجال او را شیخ حرم، فقیه، زاهد، محدث (ذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۵۲: ۲۱۱)، حافظ حجاز (سبکی، ۱۴۱۳ق، ج ۸: ۱۸) و آثار او را در غایت حسن (ابن‌عماد، ۱۴۰۶ق، ج ۷: ۷۴۴) دانسته‌اند. ذخائر العقبی از این حیث که مؤلف آن شافعی و در ذکر مناقب اهل بیت علیهم السلام از منابع اهل سنت بهره برده، دارای اهمیت ویژه‌ای است. محب‌الدین در مقدمه این اثر به حذف اسناد برای رعایت اختصار اشاره می‌کند (طبری، ۱۳۵۶ق: ۵)؛ با این حال در پایان روایات به ذکر سند آن‌ها می‌پردازد. برخی از علمای شیعه از این کتاب روایاتی را نقل کرده‌اند؛ چنان‌که شیخ حر عاملی در مقدمه کتاب اثبات الهداة، ذخائر العقبی را به‌عنوان یکی از منابع خود ذکر نموده و در متن کتاب نیز از آن روایت کرده است (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۵۵).

محب‌الدین طبری در این خبر به ذکر سلسله روایان می‌پردازد و می‌نویسد: «عن عبدالله بن محمّد بن أبی‌الدنیا، عن العباس بن هشام بن محمّد الكوفی، عن أبيه، عن جدّه، قال: ...» (طبری، ۱۳۵۶ق: ۱۴۴). در بررسی رجالی این روایان، از عبدالله بن محمّد بن أبی‌الدنیا: «صدوق» (ابن ابی‌حاتم، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۳)، العباس بن هشام بن محمّد الكوفی: «ثقة» (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰: ۲۷۰)، پدرش هشام بن محمد بن سائب کلبی: «کان یختص بمذهبننا» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۳۴) و «الفاضل» (تقی‌الدین حلی، ۱۳۹۲ق: ۲۰۱) جدش

۱۳۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۱۲۱-۱۵۲

محمد بن سائب کلبی «از اصحاب امام باقر (ع)» (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۱۳۶) و «من اصحاب الصادق (ع)» (برقی، بی تا: ۲۰) یاد شده است.

و) سید بن طاووس (م ۶۶۴ق)؛ در اللهوف، دیگر ناقل مضمون عبارت «استقونی شربة من الماء» به صورت «فاستسقی فی تلك الحال ماء» (سید بن طاووس، ۱۳۴۸: ۱۲۴-۱۲۹) است. اگرچه سید بن طاووس این روایت را به صورت مرسل نقل کرده است، مرویات او مورد اعتماد محدثان هم عصر و بعد از او قرار گرفته و او را تمجید کرده اند؛ چنان که علامه حلی در وصف او می نویسد: «...و كان أعبد ما رأينا من أهل زمانه...» (حلی، ۱۴۳۰ق: ۲۳۰-۲۳۱) و علامه مجلسی در ابتدای مجلدات بحار الانوار، او را با صفاتی چون «السید النقی بالثقة الزاهد جمال العارفين» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۳) می ستاید و محدث قمی نیز درباره او عباراتی چون «الأجل الأورع الأزهد الأسعد، قدوة العارفين و مصباح المتجهدين، صاحب الكرامات الباهرة و المناقب الفاخرة...» (قمی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵۴۲) به کار برده است. سید بن طاووس در نقل روایت از ثقات و روایات موثوق الصدور و گاهی توثیق یا تضعیف بعضی راویان اهتمام می ورزد. یکی از امتیازات او نقل از اصول حدیثی است که در اختیار داشته و در حال حاضر در اختیار ما نیست (خوشفر، ۱۳۹۱ق: ۱۱۰-۱۱۳). موضع علما در مواجهه، نقل از آثار و تأسی به اندیشه های حدیثی سید بن طاووس، بیانگر میزان وثاقت و اعتبار روایات منقول از جانب اوست و این امر محقق را به وثوق صدوری یا خبری و احياناً متواتر بودن گزارش های او رهنمون می سازد.

ز) ابن نما حلی (م ۶۸۰ق) در مثير الأخران و منیر سبیل الأشجان با عبارات: «...ثُمَّ قَصَدُوهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْحَرْبِ وَ جَعَلُوهُ شَلْوًا مِنْ كَثْرَةِ الطَّعْنِ وَ الضَّرْبِ وَ هُوَ يَسْتَقِي شَرْبَةً مِنْ مَاءٍ...» (ابن نما، ۱۴۰۶ق: ۳۸) به مفهوم آب طلب کردن امام حسین (ع) اشاره کرده است. ابن نما از فقهای نامدار شیعه و بزرگان حدیث و تاریخ است که رجالیون و علما او را با تعبیری چون «من افاضل مشایخ علمائنا» (افندی، ۱۴۳۱ق، ج ۶: ۳۷)، «كان فاضلا جليلا» (حر عاملی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۵۶)، «كان من فضلاء الأجلة و كبراء الدين و الملة» (خوانساری، ۱۳۹۰ق: ج ۲، ۱۷۹) و «استاد دانشور، فقیه جلیل القدر، از فضیلتی اجله و از بزرگان دین و ملت» (قمی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۵۰) می ستایند. ابن نما اثر گران سنگ و ارزشمند خود را به روش تاریخ روایی با



نقد و بررسی روایت «اسقونی شربة من الماء» از منظر دانش‌های حدیثی، محمدرضا شاهرودی و محمد فراهانی ۱۳۳

بیشترین نقل از ابومخنف نوشته است و تسلط او بر علم حدیث و روایات تاریخی، مثیر الاحزان را در زمره منابع مورد استناد کتاب‌هایی چون بحار الانوار، مصباح کفعمی، منتهی الآمال و مقاتل بعد از آن قرار داده است. اگرچه ابن‌نما اسناد روایات خود را به‌طور کامل ذکر نمی‌کند، با توجه به وثاقت او نزد علما و تطبیق نقل او با منابع معتبر می‌توان به وثوق خبری روایت «...ثُمَّ قَصَدُوهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْحَرْبِ وَ جَعَلُوهُ سِلْوًا مِنْ كَثْرَةِ الطَّعْنِ وَ الضَّرْبِ وَ هُوَ يَسْتَقِي شَرْبَةً مِنْ مَاءٍ...» (ابن‌نما، ۱۴۰۶ق: ۳۸) دست یافت.

با توجه به نقد و بررسی‌های منبع‌شناختی پیشین درباره عبارت «اسقونی شربة من الماء»، منابع این سخن دارای ارزش تاریخی و روایان آن از دانشمندان متقدم، اعلام برخوردار از اصول و قواعد علمی‌اند و به همین سبب قابلیت استناد دارند و معتبر محسوب می‌شوند و بدون حجت و ادله نمی‌توان منقولات آنان را مردود دانست؛ لذا ادعای منتقدان مبنی بر مستند نبودن معنا و مضمون «اسقونی شربة من الماء» (مطهری، بی‌تا: ۱۸۷)، ادعایی غیرقابل پذیرش و این سخن که «این حدیث مجعول را سند و مدرکی نیست» (صحتی سردودی، ۱۳۸۳: ۴۳-۴۴) نشانه عدم پژوهش کافی قائل آن، در منابع واقعه عاشورا بوده؛ زیرا بنا بر آنچه بیان شد، در منابع معتبر قرن سوم، چهارم و قرون بعد، مضمون این سخن مکرر آمده است.

### ۳-۲. نقد درونی (دلالی یا متن‌محور) «اسقونی شربة من الماء»

در این بخش از سخن، محتوای عبارت مورد بحث، با مهم‌ترین معیارهای مطرح در دانش نقد الحدیث سنجیده شد. کتاب، سنت و عقل، اصلی‌ترین مدارکی است که در صورت موافقت محتوای اثر، می‌توان به آن عنوان خبر صحیح را اطلاق کرد.

### ۳-۲-۱. عرضه به قرآن

در قرآن کریم برای «جواز آب طلبیدن» که لازمه صحت صدور «اسقونی شربة من الماء» است، به‌طور خاص آیه‌ای وجود ندارد؛ اما در داستان حضرت موسی و جناب خضر علیه السلام به «غذا خواستن» توسط آن بزرگواران از مردم اهل قریه‌ای که جناب خضر دیواری را در نزدیکی دروازه آن شهر تعمیر کرد، تصریح کرده است.<sup>۵</sup> در تفسیر عبارات «...اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا...» (کهف: ۷۷) آمده است: «...اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا أَيْ: سَأَلَاهُمْ...» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۷۵۱؛

ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۳: ۱۰۱)؛ «...أنهما استطعماهم فلم يطعموهما...» (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۶: ۱۸۵) و «...اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا أَى طَلَبَا مِنْهُمْ طَعَامًا...» (ابن جزی غرناطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۴۷۱)؛ در نتیجه مراد از «استطعام» در این آیه، طلب طعام است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۳۴۶) که به واسطه آن، جواز استطعام از غیر و به طریق اولی «جواز آب طلیدن» استفاده می شود. علاوه بر این دلیل قرآنی، جواز استعانت از غیر که مسئله مورد بحث ما، مصداقی از آن مفهوم و جزئی از آن کلی است، مستفاد از مجموعه ای از آیات دیگر نیز هست: نظیر «...أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ»<sup>۶</sup> (هود: ۷۸) که مفید «یاری خواستن» حضرت لوط از قوم خود در مواجهه آنان با مأموران الهی است و «قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا» (کهف: ۹۵) که بر «استنصار» ذوالقرنین هنگام ساختن سد مقابل طایفه یاجوج و ماجوج، از قومی که دارای لغت و زبان عجیب غریبی بودند (کهف: ۹۳-۹۵) دلالت می کند. نیز شایان ذکر است که برخی مفسران ذیل آیه ۲۸ سوره آل عمران،<sup>۷</sup> در شرایطی از جمله مصلحت مسلمانان، تقیه و... «استعانت از غیر» را جایز شمرده (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۲۰۳) چنان که برخی فقها درباره «جواز استعانت» از کفار در مقابل کافران محارب، ادعای اجماع کرده اند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۴۰).<sup>۸</sup> آنچه گفته شد، صرف نظر از آیه «وَلَا تَلْفُؤُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» است که بی شک از لسان حاکمیت آن بر مسئله حاضر نمی توان صرف نظر کرد.

### ۳-۲-۲. عرضه به سنت

در مطالعه سنت نبوی و سیره پیامبر ﷺ درمی یابیم که روایت «اسقونی شربة من الماء» دارای شاهدی قولی در موضوع «طلب آب» و شواهدی با عنوان عام استعانت است؛ چه اینکه پیامبر خاتم ﷺ نظیر این عمل را در یکی از غزوات انجام داده اند. امیرالمؤمنین ﷺ می فرمایند: «غَزَا رَسُولُ اللَّهِ ص غَزَاةً فَعَطَشَ النَّاسُ عَطَشًا شَدِيدًا فَقَالَ النَّبِيُّ ص: هَلْ مِنْ مُغِيثٍ بِالْمَاءِ فَضْرَبَ النَّاسُ يَمِينًا وَشِمَالًا فَجَاءَ رَجُلٌ عَلَى فَرَسٍ أَشَقَرَ بَيْنَ يَدَيْهِ قَرْبَةً مِنْ مَاءٍ...»<sup>۹</sup> (راوندی، ۱۴۱۸ق: ۱۰۳). این روایت نشان می دهد که در یکی از جنگ ها، تشنگی شدیدی بر رسول اکرم ﷺ و یارانشان عارض می شود و آن حضرت برای رفع تشنگی خود و یاران «استغاثه» می کنند. از

نقد و بررسی روایت «اسقونی شربة من الماء» از منظر دانش‌های حدیثی، محمدرضا شاهرودی و محمد فراهانی ۱۳۵

10.22052/HADITHI.2022.246715.1222

عبارت «...فَجَاءَ رَجُلٌ عَلَى فَرَسٍ أَشَقَرَ بَيْنَ يَدَيْهِ قِرْبَةٌ مِنْ مَاءٍ...» در متن روایت چنین استنباط می‌شود که این شخص از یاران پیامبر ﷺ نبوده است. علاوه بر این روایت، با توجه به مطلب پیش‌گفته مبنی بر وجود معنای «استعانت» در فحوای عبارت «اسقونی شربة من الماء»، مصادیق زیادی از آن در سیره و سنت رسول اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ وجود دارد. منابع تاریخی گزارش می‌کنند که آن حضرت برای دعوت به اسلام، در بیعت عقبه و بیعت شجره (یا رضوان)،<sup>۱</sup> جنگ احد،<sup>۲</sup> فتح مکه<sup>۳</sup> و جنگ حنین<sup>۴</sup> از غیرمسلمانان یاری خواستند (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۲۰۳). نیز امیرالمؤمنین ﷺ پس از رحلت رسول اکرم ﷺ و جمع‌آوری قرآن، درحالی که مردم، اطراف ابوبکر را گرفته بودند، خطاب به آن‌ها فرمودند: این قرآن را آورده‌ام تا روز قیامت مگویند که من شما را برای یاری‌ام فرانخواندم: «...لَيْلًا تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنِّي لَمْ أَدْعُكُمْ إِلَّا إِلَىٰ نُصْرَتِي...» (سلیم بن قیس الهلالی، ۱۴۰۵ق: ۵۸۲). با عنایت به این روایات که نوعی تظافر معنوی از آن استشمام می‌شود، مفهوم ملازمی عبارت «اسقونی شربة من الماء» که نوعی «استعانت» است، تأیید می‌شود؛ زیرا چنین عملی از جانب رسول اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ، صادر شده و شاهی بر جواز عقلی و شرعی «آب طلبیدن» از ناحیه امام حسین ﷺ به هر دلیلی از جمله برای هدایت امت و اتمام حجت بر ایشان است.

### ۳-۲-۳. عرضه به عقل

پیش‌تر با واکاوی آنچه در مباحث منبع‌شناسی و عرضه متن روایت «اسقونی شربة من الماء» به کتاب و سنت بیان شد، به دست آمد که این روایت، هیچ‌گونه تعارضی با معیارهای مذکور ندارد. اکنون به داوری عقل درباره امکان صدور چنین مضمونی از امام معصوم ﷺ می‌پردازیم؛ چه اینکه منتقدانی، مدعی تعارض عقلی این سخن با شأن امام (مطهری، بی‌تا: ۱۸۷؛ صحتی سردرودی، ۱۳۸۵: ۴۲۹) شده‌اند. در پاسخ به این شبهه باید گفت که اگر مراد از عقل، عقل مستقل که مدرک حسن عدل و قبح ظلم است باشد، این کار از جنس ظلم نیست که قبیح باشد و به عبارتی «آب طلب کردن» مصداق عمل عادلانه و نیک و خداپسندانه است؛ پس حسن عدل مصداقاً شامل این کار می‌شود. نظیر این توجیه را برای حکم عقل غیرمستقل با چنین تقریری می‌توان دریافت کرد: «آب طلب کردن» امام معصوم ﷺ از مردم با

«حفظ نفس محترمه»، و «نجات آن از هلاک» که شرعاً عملی واجب است، ملازمه تام دارد؛ عقلاً باید بدین کار مبادرت ورزند و امام به عنوان رئیس عقلاً آن را انجام می دهد.

از منظری دیگر، بنا بر حکم عقل و بر مبنای حجیت فعل امام در مذهب تشیع، موظفیم که عمل امام علیه السلام را مادام که با منابع دینی همچون قرآن، سنت قطعی و عقل، ستیزه ندارد و با آن موافق است، بپذیریم و در آن مناقشه نکنیم. این مضمون با روایات نیز تأیید می شود؛ امام کاظم علیه السلام فرموده اند: «لَا تَقُلْ لِمَا بَلَغَكَ عَنَّا أَوْ تُسَبِّ إِلَيْنَا هَذَا بَاطِلٌ وَإِنْ كُنْتَ تَعْرِفُ خِلَافَهُ؛ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي لِمَ قُلْنَا وَعَلَى أَى وَجْهِ وَصَفْنَا»<sup>۱۴</sup> (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۰۹). نتیجه اینکه نباید درباره آنچه از اهل بیت علیهم السلام به ما می رسد، شتاب زده عمل کنیم و آن را باطل بدانیم. اکنون برای تکمیل نقد این گزارش به سنجه آن با دیگر معیار مورد قبول فریقین، یعنی سیره عقلاً پرداخته می شود. کوتاه سخن در این باب این است که تقاضای آب در عرف آن زمان، عملی ناپسند تلقی نمی شده است و مردم در صورت نیاز، به سهولت از یکدیگر درخواست آب می کرده اند. علاوه بر این، شواهدی بر وقوع سیره درخواست آب در شرایط جنگی از طرف متخاصم در اختیار داریم و چه بسا بر همین مناسبت که امام حسین علیه السلام به یزید بن حصین همدانی، برای صحبت با عمر سعد درباره آب، اجازه دادند<sup>۱۵</sup> (خوارزمی، ۱۳۷۰ق، ج ۱: ۳۵۱؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۴۷)، بریر، فرستاده امام برای مذاکره با عمر سعد به تشنگی آن حضرت اشاره کرد (ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۵: ۹۶) و مسلم بن عقیل بعد از اسارت در کوفه آب طلب کرد<sup>۱۶</sup> (ابومخنف، ۱۴۱۷ق: ۱۳۷).

علاوه بر آنچه بیان شد، می توان برای اثبات امکان آب طلب کردن توسط امام حسین علیه السلام از تحریک عواطف که در نهضت امام حسین علیه السلام نقش بسیار مهمی را ایفا می کند، یاد کرد. مرحوم شهید حکیم در کتاب قیام حسین بن علی علیه السلام تحلیل های مختلف پژوهشگران عاشورایی را به نقد می کشاند و سرانجام فلسفه قیام را «برانگیختن وجدان» و «بیدار کردن عواطف خفته» معرفی می کند. رفتاری از این دست ممکن است به ادامه حیات امام منجر نشود، اما در بیدارگری عواطف، چه در مردم آن دوران و چه در مردم دیگر دوره ها - آن سان که مشاهده می شود - کاملاً تأثیرگذار است (حکیم، ۱۳۸۲: ۳۶). نمونه هایی از این قبیل در جریان عاشورا مشاهده می شود که بهترین تحلیل برای آن تحریک عواطف و ایجاد زمینه برای

تغییر رفتار افراد است؛ چه آنکه می‌بینیم آن حضرت با وجود علم به عدم پیروزی ظاهری و اطلاع از تمام وقایع، با طلب آب برای فرزند شیرخواره (خوارزمی، ۱۳۷۰ق، ج ۲: ۳۷)، گریستن بر بالین شهدا (سید بن طاووس، ۱۳۴۸: ۱۲۳؛ خوارزمی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۱۷۳۱)، صورت نهادن بر چهره غلام سیاه‌چرده (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۵، ۲۳)، پاشیدن خون خود (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۱۰۹) و طفل رضیع به آسمان (خوارزمی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۳۷)، مکالمه جانسوز با دخترانشان (ابن‌شهر آشوب، بی تا، ج ۴: ۱۰۹)، پوشیدن لباس کهنه زیر لباس قتال (سید بن طاووس، ۱۳۴۸: ۱۲۳؛ نجفی یزدی، ۱۳۸۸: ۴۰-۴۳) و... از این عنصر برای پیروزی واقعی در نهضت خود بهره بردند.

## ۵. نتیجه‌گیری

۱. از منظر علوم حدیث، سخنان مشهور و منسوب به اولیای دین از جمله امام حسین علیه السلام که تمام عبارات آن در مسانید متقدم مشاهده نمی‌شود، از گونه احادیث ساختگی نیست؛ چه اینکه مفهوم برخی از این گونه اقوال، در روایات مستند دیگری با اندکی تفاوت در منابع معتبر وجود دارد که کاملاً لفظ و معنای آن‌ها را تأیید می‌کند. در منابع عاشورایی، شواهدی در دست است که عبارت «اسقونی شربة من الماء» از امام حسین علیه السلام صادر شده است.

۲. منابع عبارت «اسقونی شربة من الماء»، دارای هویت تاریخی‌اند و راویان آن نیز از عالمان سرشناس فریقین هستند؛ از این رو قابلیت استناد دارند. بنابراین بدون حجت و ادله نمی‌توان مقولات آنان را مردود دانست. پس اساساً ادعای منتقدان مبنی بر مستند نبودن معنا و مضمون «اسقونی شربة من الماء»، ادعایی خلاف تحقیق است.

۳. روایت مورد بحث، از میان متقدمان توسط ابن‌سعد (م ۲۳۰ق) به صورت «عطش الحسین فاستسقی»، دینوری (م ۲۸۲ق) با عبارات «و عطش الحسین فدعا بقدرح من ماء»، ابوالفرج اصفهانی (م ۳۵۶ق) به شکل «و جعل الحسین یطلب الماء»، ابن‌الجوزی (م ۵۱۰ق) با تعبیر «و طلب الحسین ماء یشربه» نقل شده است.

۴. این روایت در میان متأخران شهرت بیشتری یافته است. محب‌الدین طبری (م ۶۱۵ق) به صورت «اسقونا ماء» (طبری، ۱۳۵۶: ۱۴۴)، سید بن طاووس (م ۶۶۴ق) به شکل

«فاستسقی فی تلك الحال ماء» و ابن نما حلی (م ۶۸۰ق) با تعبیر «...ثُمَّ قَصَدُوهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْحَرْبِ وَ جَعَلُوهُ سِلْوًا مِنْ كَثْرَةِ الطَّعْنِ وَ الضَّرْبِ وَ هُوَ يَسْتَقِي شَرْبَةً مِنْ مَاءٍ...» (ابن نما، ۴۰۶ق: ۳۸) صرف نظر از دهها عالم پس از قرن هفتم روایت شده است.

۵. با لحاظ آثار نخستین گزارشگران عاشورا، مثل ابن سعد، دینوری و ابوالفرج اصفهانی دانسته می شود که این روایت، از ابتدای مقتل نگاری، دچار نقل به معنا شده و در سده اخیر در آثار متأخر راویان مقتل یا تنظیم کنندگان آثار آن ها، به صورت جمله «اسقونی شربة من الماء»، شهرت دوچندانی پیدا کرده است.

۶. با عرضه جمله «اسقونی شربة من الماء» به قرآن کریم، برای آب طلبیدن که نوعی «استعانت» است، نظایری همچون یاری خواستن حضرت لوط از قوم خود در مواجهه آنان با مأموران الهی یافت می شود. همچنین برای این روایت در سنت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله نمونه ای در یکی از غزوات وجود دارد که طبق آن رسول خاتم صلی الله علیه و آله دقیقاً با عبارت «هل من مغيث بالماء»، درخواست آب کرده اند.

۷. بر مبنای نگرش شیعی به امامت، ویژگی ممتاز امام، عبودیت و اطاعت خاص ایشان از خداست؛ بر این پایه معقول است که امام حسین علیه السلام آنچه را امر الهی بدان تعلق یافته، انجام دهد؛ چه بسا امکان دارد ایشان مأموریت یافته باشد با «آب طلب کردن»، با دشمنان خدا اتمام حجت، و اوج مظلومیت خود و قساوت و ناجوانمردی بنی امیه را بر همگان آشکار کند.

۸. علاوه بر قرآن و عموماً سنت قطعیه، دلیل عقل و سیره عقلا نیز بر صحت صدور روایت «اسقونی شربة من الماء» دلالت می کند؛ زیرا به لحاظ عقلی، آب طلب کردن امام با بقای ایشان و استمرار لطف الهی بر بندگان ملازم است؛ چه بسا سیره عقلا در همه روزگاران بر قبیح نبودن «آب طلبیدن» دلالت می کند.

## پی نوشتها

۱. اطلاق عنوان روایت بر این گونه سخنان، با وجود ثبت نشدن آن در منابع معتبر حدیثی (همچون جوامع حدیثی متقدم و متأخر فریقین) تلقی روایت شدن از آن توسط برخی از دانشمندان دینی در دهه های اخیر است؛ چه بسا بتوان این تعبیر را با تعبیر روایت موضوع تنظیم کرد.

۲. در این مقاله از ناقلان این روایت با تعبیر خاص «اسقونی شربة من الماء» تلقی موافقان شده است؛ زیرا سیاق نقل و دیگر امارات حکایتی جز موافقت این ناقلان ندارد و به‌وضوح می‌شود از آن چنین برداشتی را کرد؛ زیرا ایشان در صورت مخالفت از یادکرد این سخن استکفاف می‌کرده‌اند.
۳. درباره‌ی مذهب ابو مخنف می‌توان گفت شیعه بوده، به‌نحوی که بین اهل کوفه رواج داشته است؛ بدین ترتیب که در خصوص خلیفه اول و دوم ساکت، از خلیفه سوم منتقد بوده و معاویه مورد قبول آن‌ها نبود (جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۷).
۴. نحوه عملکرد محمد بن سعد در بخش مقتل کتاب طبقات، به‌شیوه محدثانی که برای هر روایت یک سند مستقل ذکر می‌کنند، نیست. او گزارش‌هایی را که در این کتاب درباره‌ی شهادت امام حسین علیه السلام آورده، به چند سند متکی می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که مطالب این بخش ناگزیر به یکی از آن اسناد ارجاع می‌گردد.
۵. «فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا آتَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُصَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا» (کهف: ۷۷).
۶. علامه طباطبائی ذیل این آیه «أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ» را به استغائه و طلب یاری حضرت لوط از قوم خود، برای نجات آنها از عذاب الهی تفسیر می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰: ۳۴۰).
۷. «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آل عمران: ۲۸).
۸. بنا بر آنچه گفته شد، به‌وضوح موافقت این سخن با قرآن کریم احراز می‌شود؛ چه آنکه بر پایه‌ی برخی از تعبیرها مراد از موافقت با کتاب عدم مخالفت روایت با قرآن یا موافقت با عموماتی است که با خبر هم‌راستا هستند.
۹. امام علی علیه السلام فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و آله در حال جنگ بود که تشنگی شدیدی برای آن حضرت و یاران پیش آمد. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: آیا کسی هست که با آب ما را یاری دهد؟ افراد برای به دست آوردن آب به چپ و راست به جست‌وجو پرداختند. در همان حال مردی که سوار یک اسب قهوه‌ای بود آمد، که دو مشک آب جلو خود نهاده بود...»
۱۰. ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۳۰۳.
۱۱. از یهود بنی قینقاع (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۲۰۳).
۱۲. از قبیله خزاعه (همان).

۱۴۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۱۲۱-۱۵۲

۱۳. از صفوان بن امیه (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۴۰).

۱۴. در مورد آنچه از ما به تو می رسد یا به ما نسبت داده می شود، نگو که باطل است؛ هر چند تو نظرت بر خلاف آن باشد، زیرا نمی دانی که ما چرا آن را گفته ایم و چگونه توصیف کرده ایم.

۱۵. «کتب عبید الله کتابا إلى عمر بن سعد یحثه علی مناجزة الحسین ع فعندها ضیق الأمر علیهم فاشتد علیهم الأمر و العطش فقال إنسان من أصحاب الحسین ع یقال له یزید بن حصین الهمدانی و کان زاهدا انذن لی یا ابن رسول الله لآتی هذا ابن سعد فأکلمه فی أمر الماء فعساه یرتدع فقال له: ذلك إلیک؛ فجاء الهمدانی إلى عمر بن سعد فدخل علیه...» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۴۷).

۱۶. ابومخنف در ذکر جریان شهادت مسلم بن عقیل می نویسد: «أَقْبَلَ مُحَمَّدُ بْنُ الْأَشْعَثِ بِابْنِ عَقِيلٍ إِلَى بَابِ الْقَصْرِ، وَ هُوَ عَطْشَانٌ، وَ عَلَى بَابِ الْقَصْرِ نَاسٌ جُلُوسٌ يَنْتَظِرُونَ الْإِذْنَ... فَقَالَ ابْنُ عَقِيلٍ: اسْقُونِي مِنْ هَذَا الْمَاءِ» (ابومخنف، ۱۴۱۷ق: ۱۳۷).

۱۷. «ثم خرج... القاسم بن الحسن و هو غلام صغير لم يبلغ الحلم، فلما نظر إليه الحسين اعتنقه، و جعلا يبكيان حتى غشى عليهما» (خوارزمی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۳۱).

## منابع

آلاندوزی، محمد. (۱۳۸۱ش). کتاب شناسی توصیفی-انتقادی پیرامون تحریف های عاشورا. فصلنامه آیینة پژوهش، ۱۳(۷۷ و ۷۸)، ۱۵۹-۱۸۵.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (بی تا). النجرح و التعديل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
ابن اعثم کوفی، ابومحمد احمد. (۱۴۱۱ق). کتاب الفتوح. تحقیق علی شیری. بیروت: دارالأضواء.  
ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). کتاب التسهيل لعلوم التنزیل. بیروت: دارالارقم بن ابی الارقم.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۶ق). الرد علی المتعصب العنید المانع من ذم یزید. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دارالکتب العربی.  
ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۱۲-۱۴۱۳ق). المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۳۲۵ق). تهذیب التهذیب. بیروت: دار صادر.



نقد و بررسی روایت «اسقونی شربة من الماء» از منظر دانش‌های حدیثی، محمدرضا شاهرودی و محمد فراهانی ۱۴۱

10.22052/HADITHI.2022.246715.1222

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۶ق). لسان المیزان. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.  
ابن خلکان، احمد بن محمد. (بی‌تا). وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان. بیروت: دارالفکر.  
ابن سعد، محمد. (۱۴۱۰ق). الطبقات الكبرى. بیروت: دارالکتب العلمیة.  
ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (بی‌تا). المناقب آل ابيطالب. قم: انتشارات علامه.  
ابن عماد، عبدالحی بن احمد. (۱۴۰۶ق). شذرات الذهب فی أخبار من ذهب. بیروت: دار ابن کثیر.  
ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (بی‌تا). الفهرست. بیروت: دارالمعرفة.  
ابن نما، جعفر بن محمد. (۱۴۰۶ق). مثير الأحران. قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام.  
ابومخنف، لوط بن یحیی. (۱۴۱۷ق). وقعة الطف. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم،  
مؤسسة النشر الإسلامی.

اربلی، ابوالحسن علی بن عیسی بن ابی‌الفتح. (۱۳۸۱ق). كشف الغمة فی معرفة الانمة. تبریز:  
کتاب فروشی بنی‌هاشمی.

الاصفهانى، ابوالفرج. (بی‌تا). مقاتل الطالبیین. بیروت: دارالمعرفة.  
افندی، عبدالله بن عیسی بیگ. (۱۴۳۱ق). ریاض العلماء و حیاض الفضلاء. بیروت: مؤسسة التاریخ  
العربی.

بابایی، رضا. (۱۳۸۶ش). آسیب‌شناسی مجالس عزاداری. فصلنامه پیام، ۲(۸۶)، ۳۸-۱۹.  
برقی، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد برقی. (بی‌تا). رجال البرقی. تهران: منشورات جامعة طهران.  
تقی‌الدین حلی، حسن بن علی. (۱۳۹۲ق). کتاب الرجال. قم: انتشارات الشریف الرضی.  
ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن. بیروت:  
دار إحياء التراث العربی.

جعفریان، رسول. (۱۳۸۱ش). تأملی در نهضت عاشورا. قم: انتشارات انصاریان.  
جزایری، سید نعمت‌الله بن عبدالله. (۱۴۲۹ق). الانوار النعمانیة. بیروت: دارالقاری.  
حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۶۲ش). أمل الآمل فی علماء جبل عامل. قم: دارالکتب الاسلامی.  
حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ق). إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات. بیروت: مؤسسة  
الاعلمی للمطبوعات.

حکیم، سید محمد باقر. (۱۳۸۲ش). قیام حسین بن علی عليه السلام. تهران: انتشارات تیان.  
حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۳۰ق). منهاج الصلاح فی إختصار المصباح. قم: مکتبة العلامة المجلسی.  
حموی، یاقوت بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). معجم الادباء. بیروت: دارالفکر.

۱۴۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۱۲۱-۱۵۲

خرگوشی، عبدالملک بن محمد. (۱۴۲۴ق). مناحل الشفا و مناهل الصف. مکه مکرمه: دارالبشائر الإسلامیه.

خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد او مدینه السلام. بیروت: دارالکتب العلمیه.  
خوارزمی، موفق بن احمد. (۱۳۷۰ق). مقتل الحسین علیه السلام. قم: انتشارات انوار الهدی.  
خوانساری، محمدباقر بن زین العابدین. (۱۳۹۰ق). روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات.  
قم: انتشارات دهاقانی (اسماعیلیان).  
خوشفر، محسن. (۱۳۹۱ق). اندیشه‌های حدیثی سید بن طاوس. دوفصلنامه حدیث و اندیشه، ۱۰(۱۳)، ۹۷-۱۱۸.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. قم: بی‌نا.  
الدینوری، احمد بن داود. (۱۳۶۸ش). الاخبار الطوال. قم: منشورات الرضی.  
ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۹ق). تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام. بیروت: دارالکتب العربی.

ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۴ق). سیر اعلام النبلاء. بیروت: مؤسسة الرسالة.  
ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). میزان الاعتدال فی نقد الرجال. بیروت: دارالکتب العلمیه.  
ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۲۸ق). تذکرة الحفاظ. بیروت: دارالکتب العلمیه.  
راوندی کاشانی، فضل الله بن علی. (۱۴۱۸ق). النوادر. تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.  
رفعت، محسن، و رحمان ستایش، محمدکاظم. (۱۳۹۴ش). روایات عاشورایی مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی در میزان نقد و بررسی. فصلنامه علوم حدیث، ۲۰(۲)، ۱۶۰-۱۸۹.  
رنجبر، محسن. (۱۳۸۶ش). سیری در مقتل نویسی و تاریخ نگاری عاشورا از آغاز تا عصر حاضر. فصلنامه تاریخ در آئینه پژوهش، ۶(۱۶)، ۸۳-۱۲۲.

زحیلی، وهبة بن مصطفى. (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج. بیروت: دارالفکر المعاصر.

الزنجانی، سید ابراهیم الموسوی الزنجانی. (۱۳۹۵ق). وسیلة الدارین فی أنصار الحسین. بیروت: مؤسسة الأعلمی.

سبکی، عبد الوهاب بن علی. (۱۴۱۳ق). طبقات الشافعیة الكبرى. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.  
سلیم بن قیس الهلالی. (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس الهلالی. قم: انتشارات هادی.

سلیمانی، داود. (۱۳۸۵ش). معیارهای نقد در حدیث. دوفصلنامه تخصصی اسلام پژوهی، ۲(۳)،

نقد و بررسی روایت «اسقونی شربة من الماء» از منظر دانش‌های حدیثی، محمدرضا شاهرودی و محمد فراهانی ۱۴۳

۷۴-۶۳

سید بن طاوس، سید علی بن طاووس حسینی حلی. (۱۳۴۸ش). اللهوف علی قتلی الطفوف. تهران: انتشارات جهان.

سید بن طاوس، سید علی بن طاووس حسینی حلی. (۱۴۲۲ق). ترجمة لهوف. قم: انتشارات دلیل ما. شوشتری، شیخ جعفر. (۱۴۱۴ق). الخصائص الحسينیه. بیروت: دارالسرور.

صحتی سردرودی، محمد. (۱۳۸۱ش). بازخوانی چند حدیث مشهور درباره عاشورا. فصلنامه علوم حدیث، ۷(۴)، ۱۲۰-۱۳۹.

صحتی سردرودی، محمد. (۱۳۸۳ش). تحریف‌شناسی تاریخ امام حسین علیه السلام با رویکردی کتاب‌شناسانه. فصلنامه کتاب‌های اسلامی، ۵(۱۸)، ۳۵-۷۹.

صحتی سردرودی، محمد. (۱۳۸۵ش). عاشورا پژوهی با رویکردی به تحریف‌شناسی تاریخ امام حسین علیه السلام. ج ۲. قم: انتشارات خادم الرضا علیه السلام.

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

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.

طبری، محب‌الدین احمد بن عبدالله. (۱۳۵۶ق). ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی. قاهره: مکتبه القدسی.

طریحی، فخرالدین محمد. (۱۴۲۴ق). المنتخب للطریحی فی جمع المراثی و الخطب المشتهر ب: الفخری. بیروت - لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۱ق). رجال الطوسی. قم: انتشارات الشریف الرضی.

فروخ، عمر. (۲۰۰۶م). تاریخ الادب العربی. بیروت: دارالعلم للملایین.

قفطی، علی بن یوسف. (۱۴۲۴ق). أنباه الرواة علی انباه النحاة. بیروت: المکتبه العصریه.

قمی، الشیخ عباس. (۱۴۲۱ق). نفس المهموم فی مصیبة سیدنا الحسین المظلوم و یلیه نفته المصدور فیما يتجدد به حزن العاشور. قم: المکتبه الحیدریة.

قمی، عباس بن محمدرضا. (۱۳۸۵ش). الفوائد الرضویة. قم: بوستان کتاب.

مجلسی، محمداقبر بن محمدتقی. (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام. بیروت: مؤسسة الوفاء.

مسعودی، علی بن حسین. (۱۴۰۹ق). مروج الذهب و معادن الجواهر. قم: مؤسسة دارالهجره.

۱۴۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۱۲۱-۱۵۲

مطهری، مرتضی. (بی تا). حماسه حسینی. تهران: انتشارات صدرا.  
مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف. تهران: دارالکتب الاسلامیه.  
مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). الارشاد. قم: کنگره شیخ مفید.  
موسوی، سید محمد. (۱۳۸۲ش). نقل های مجعول و مشهور. ماهنامه مبلغان، (۵)، ۱۳۰-۱۳۶.  
موگهی، عبدالرحیم. (۱۳۸۴). آسیب شناسی مطالعات دینی و تحقیقات علمی. فصلنامه مریان،  
۶(۱۶)، ۱۶۳-۱۷۴.  
نجاشی، ابی العباس احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه  
لجماعة المدرسين.  
نجفی یزدی، سید محمد. (۱۳۸۸ش). تأمل در کتاب عاشورا پژوهی اثر محمد صحتی سردرودی.  
پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، (۸)، ۲۸، ۲۳-۴۶.

## References

- Abu Mikhnaf, L. (1996). *Waḡ at al-Taff*. Qum: Jama'at al-Mudarrisin fi al-Hawzah al-'Ilmiyyah bi Qum, Mu'assasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Afandi, A. (2009). *Riyad al-Ulamā wa Hayad al-Fudalā*. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi. [In Arabic]
- Alandozi, M. (2002 AD). Descriptive-Critical Bibliography about Ashūrā Distortions. *Ayeneh Pajouhesh Quarterly*, 13(77 and 78), 159-185. [In Persian]
- Al-Isfahani, A. (nd). *Maqatil al-Talibiyyin*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Al-Zanjani, S. (1975). *Wasilat al-Darayn fi Ansar al-Husayn*. Beirut: Mu'assasat al-'A'lami. [In Arabic]
- Babaii, R. (2007 AD). Asib Shnasi Majalis Azadari. *Payam Quarterly*, 2(86), 19-38. [In Persian]
- Barqī, A. (nd). *Rijal al-Barqī*. Tehran: Manshurat Jami'at Tehran. [In Persian]
- Dhahabi, M. (1988). *Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Mashahir wa al-'A lam*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Dhahabi, M. (1993). *Siyar A lam al-Nubalā*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah. [In Arabic]

- Dhahabi, M. (1995). *Mizan al-Itidal fi Naqd al-Rijal*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah. [In Arabic]
- Dhahabi, M. (1995). *Tarikh al-Hslam wa Wafayat al-Mashahi wa al-'A lam*. Burut: Dar al-Kutub al-'Aradi.
- Dhahabi, M. (2007). *Tadhkirat al-Huffaz*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah. [In Arabic]
- Dinawari, A. (1989). *Al-Akhbar al-Tawal*. Qum: Manshurat al-Razi. [In Persian]
- Farroukh, O. (2006). *History of Arabic literature*. Beirut: Dar al-Alam Lamlayin. [In Arabic]
- Hakim, M. (2003 AD). *Qiyam Husayn ibn Ali` alayhi al-salam*. Tehran: Intisharat Tabiyan. [In Persian]
- Helli, H. (2008). *Minhaj al-Salah fi Ikhtisar al-Misbah*. Qum: Maktabat al-'Allamah al-Majlisi. [In Arabic]
- Himawi, Y. (1979). *Mu`jam al-Adibba`*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Hur Amili, M. (1983 AD). *Amal al-Amil fi` Ulama` Jabal Amil*. Qum: Dar al-Kutub al-Islami. [In Persian]
- Hur Amili, M. (2004). *Ithbat al-Hudat bi al-Nusus wa al-Mu`jizat*. Beirut: Mu`assasat al-'Ilmi li al-Matbu`at. [In Arabic]
- Ibn Abi Hatim, A. (nd). *Al-Jarh wa al-Ta`dil*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Ibn Atham Kufi, A. (1990). *Kitab al-Futuh*. Research by Ali Shiri. Beirut: Dar al-Adwa. [In Arabic]
- Ibn Hajar Asqalani, A. (1907). *Tahdhib al-Tahdhib*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
- Ibn Hajar Asqalani, A. (1985). *Lisan al-Mizan*. Beirut: Al-'Ilmiyah for Publications. [In Arabic]
- Ibn 'Imad, A. (1985). *Shadharat al-Dhahab fi Akhbar Man Dhahab*. Beirut: Dar Ibn Kathir. [In Arabic]
- Ibn Jazi GHarnati, M. (1995). *Kitab al-Tasheel li Ulum al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Arqam ibn Abi al-Arqam. [In Arabic]

- 10.22052/HADITH.2022.246715.1222
- Ibn Juzi, A. (1991-1992). *Al-Muntazam fi Tarikh al-Umam wa al-Muluk*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah. [In Arabic]
- Ibn Juzi, A. (2001). *Zad al-Masir fi 'Ilm al-Tafsir*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Ibn Juzi, A. (2005). *Al-Radd' ala al-Muta' asib al-' Anid al-Mani' min Dham Yazid*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah. [In Arabic]
- Ibn Khallikan, A. (nd). *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Nadim, M. (nd). *Al-Fihrist*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Ibn Nama, J. (1985). *Mathir al-Ahzan*. Qum: Madrasat al-Imam al-Mahdi 'alayhi al-salam. [In Arabic]
- Ibn Sa'd, M. (1989). *Al-Tabaqat al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah. [In Arabic]
- Ibn Shahr Ashub, M. (nd). *Al-Manaqib' Al Abi Talib*. Qum: Allameh Publications. [In Persian]
- Irbeli, A. (1961). *Kashf al-Ghummah fi Ma'rifat al-'A'imma*. Tabriz: Kitabforushi Bani Hashemi. [In Arabic]
- Jafariyan, R. (2002 AD). *Tamuli dar Nahzat Ashūrā*. Qum: Intisharat Ansarian. [In Persian]
- Jazairi, S. (2008). *Al-Anwar al-Nu'maniyah*. Beirut: Dar al-Qari. [In Arabic]
- Khansari, M. (1970). *Rawdat al-Jannat fi Ahwal al-'Ulama' wa al-Sadat*. Qum: Dehaghani (Isma'iliyan) Publications. [In Arabic]
- Kharazmi, M. (1950). *Maqatal al-Husayn 'alayhi al-salam*. Qum: Anwar al-Huda Publications. [In Arabic]
- Khargushi, A. (2003). *Manahil al-Shifā' wa Manahil al-Safā'*. Makkah al-Mukarramah: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Khatib Baghdadi, A. (1996). *Tarikh Baghdad aw Madinat al-Salam*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah. [In Arabic]
- Khoshfar, M. (2012 AH). Andishe-haye Hadithi Sayyid ibn Tawus. *Hadith and Thought Biannual*, 10(13), 97-118. [In Persian]

نقد و بررسی روایت «اسقونی شربة من الماء» از منظر دانش‌های حدیثی، محمد رضا شاهرودی و محمد فراهانی ۱۴۷

10.22052/HADITHI.2022.246715.1222

- Khui, A. (1992 AH). *Mu'jam Rijal al-Hadith wa Tafsil Tabaqat al-Ruwat*. Qum: Bayna. [In Arabic]
- Majlisi, M. (1983). *Bihar al-Anwar al-Jamaa Lederer Akhbar al-Imam al-Athar*. Beirut: Al-Wafa Foundation. [In Arabic]
- Masoudi, A. (1988). *Moruj al-Dhahab and Al-Jawahar mines*. Qom: Dar al-Hijra Foundation. [In Arabic]
- Mofid, M. (1992). *Al-Arshad*. Qom: Sheikh Mofid Congress. [In Arabic]
- Motahari, M. (nd). *Hosseini s epic*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
- Mousavi, S. (2012). Fake and famous quotes. *Missionaries Monthly*, (5) 51, 130-136. [In Persian]
- Mugahi, A. (2005). Pathology of religious studies and scientific research. *Morbeyan Quarterly*, 6(16), 163-174. [In Persian]
- Mughniyeh, M. (2003). *Tafsir al-Kashif*. Tehran: Darul Kitab al-Islamiya. [In Arabic]
- Najafi Yazdi, S. (2018). Reflections on the Ashura study book by Mohammad Sehti Sardroudi. *Research Journal of Islamic Wisdom and Philosophy*, (8) 28, 46-23. [In Persian]
- Najashi, A. (1945). *Rijal al-Najashi*. Qom: Al-Nashar al-Islami Foundation of Jamaat al-Madrasin. [In Arabic]
- Qafti, A. (2003). *Anbaah Al-Rawaat Ali Anbaah Al-Nahaa*. Beirut: Al-Maktaba al-Asriya. [In Arabic]
- Qomi, A. (2000). *Nafs al-Mahmoom in the calamity of Seyyedna al-Hussein al-Mazloun and the soul of Al-Masdur Fima is renewed by the sorrow of Ashura*. Qom: Al-Maktaba Al-Haydariyya. [In Arabic]
- Qomi, A. (2006). *Al-Fawaid al-Razaviyah*. Qom: Bostan Kitab. [In Arabic]
- Ranjbar, M. (2007). Siri dar Maqatal-nivisi va Tarikh-nigari Ashūrā az Aghaz ta Asr-e Hazer. *Tarikh dar Ayeneh-e Pajouhesh Quarterly*, 6(16), 83-122. [In Persian]
- Rawandi Kashani, F. (1997). *Al-Nawadir*. Tehran: Bonyad-e Farhang-e Islami Kushanpur. [In Arabic]

- Ref'at, M, & Rahman Setayesh, M. (2015). Rawayat-e Ashūrā'i Maqatil al-Talibiyyin Abu al-Faraj Isfahani dar Mizan-e Naqd va Barrasi. *Hadith Sciences Quarterly*, 20(2), 160-189. [In Persian]
- Salim ibn Qays al-Hilali. (1984). *Kitab Salim ibn Qays al-Hilali*. Qum: Hadi Publications. [In Arabic]
- Sayyid ibn Tawus, S. (1969). *Al-Luhuf 'ala Qatla al-Tuffuf*. Tehran: Jahan Publications. [In Persian]
- Sayyid ibn Tawus, S. (2001). *Tarjome-ye Luhuf*. Qum: Dalil Ma Publications. [In Persian]
- Shushtari, Sh. (1993). *Al-Khasā'is al-Husayniyyah*. Beirut: Dar al-Surur. [In Arabic]
- Sihhati Sardrudi, M. (2002). Recitation of some famous hadiths about Ashura. *Journal of Hadith Sciences*, 7(4), 139-120. [In Persian]
- Sihhati Sardrudi, M. (2006). *Ashura study with an approach to the distortion of the history of Imam Hossein*. Ch2. Qom: Khadim al-Reza Publications. [In Persian]
- Sihhati Sardrudi, M. (2013). Distortion of the history of Imam Hossein with a bibliographic approach. *Islamic Books Quarterly*, 5(18), 79-35. [In Persian]
- Subki, A. (1992). *Tabaqat al-Shafi'iyah al-Kubra*. Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah. [In Arabic]
- Sulaimani, D. (2006). Mi'yarha-ye Naqd dar Hadith., 2(3), 63-74. [In Persian] *Islam-Pazhouhi Biannual*
- Tabari, M. (1937). *Al-Aqabi reserves in Manaqib Dhu al-Qarabi*. Cairo: Al-Qudsi School. [In Arabic]
- Tabarsi, F. (1952). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Nasser Khosro Publications. [In Arabic]
- Tabatabai, M. (1996). *Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an*. Qom: The Islamic Publications Office of the Qom Seminary Community of Teachers. [In Arabic]
- Taqi al-Din Helli, H. (1972). *Kitab al-Rijal*. Qum: Intisharat al-Sharif al-Radi. [In Arabic]



- Tha'labi Nishaburi, A. (2001). *Al-Kashf wa al-Bayan`an Tafsir al-Qur`an*. Beirut: Dar Ihya` al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Turaihi, F. (2003). *Selected for the design of Al-Marathi and Al-Khattab al-Mashthar* by: Al-Fakhri. Beirut - Lebanon: Est. Al-Alami Press. [In Arabic]
- Tusi, M. (1961). *Rizal al-Tawsi*. Qom: Al-Sharif Al-Razi Publications. [In Arabic]
- Zahili, W. (1997). *Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir. [In Arabic]

## Review of the Tradition “*isqūnī sharbatan min al-mā*” (Give me a sip of water) from the Perspective of Hadith Sciences

**Mohammad Reza Shahroodi**

Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran; mhshahroodi@ut.ac.ir

**Mohammad Farahani**

Assistant Professor, Department of Ma'arif, Islamic Revolution University, Tehran, Iran, (Corresponding author); Yasekabood.org@gmail.com

Received: 06/08/2022

Accepted: 26/11/2022

### Introduction

Based on historical-traditional sources, one of the remaining sayings from Imam Hussein, peace be upon him, on the threshold of his martyrdom on the day of Ashūrā, is the passage *isqūnī sharbatan min al-mā*, meaning ‘request for water’ by him from his enemies. Some have doubted the attribution of this saying to the Imam and have considered it a fabricated. In resolving the conflict, it is noteworthy that this saying has been recorded in almost all the reliable sources of both sects. And others, with other similar passages, have brought it in their works so that eventually many contemporaries quote it. Given that the Imam’s request for water was in line with the fulfillment of the divine duty and mission, and dignity and humiliation are in obedience or disobedience to God’s commands, also based on the Shiite principle of ‘the kindness of the Imam’s existence, and ‘the necessity of self-preservation’ from the other side, this tradition is confirmed by presenting it to a current and verbal tradition of the Holy Prophet of God, (pbuh) and his family, which is useful for the above content.

### Materials and Methods

There are two main perspectives regarding the traditional *isqūnī sharbatan min al-mā*: the viewpoint of critics who find this traditional incompatible with the dignity and status of Imam Hussein (as) and consider it fabricated, and the viewpoint of researchers who deem the mentioned traditional credible and have cited it in their works based on various sources. This article, referencing the story of Prophet Moses and Khidr in the Quran, as well as the tradition and practices of the Prophet Mohammad (pbuh) and the Ahl al-Bayt (as), seeks to present an argumentative perspective on the permissibility of seeking help from others under special circumstances and emphasizes the use

of critique and analysis of the traditional's chain of transmission and content, as well as the tools of hadith criticism, to achieve a better understanding of the traditional's authenticity and evidence. The research method employed in this article is a combination of descriptive and analytical approaches, which includes problem formulation, source review, analysis and critique of viewpoints, and conclusion drawing. In this regard, the article examines and analyzes historical and traditional sources and uses hadith criticism methods to assess the authenticity of the traditionals. It employs scientific and logical methods to examine and analyze a historical traditional, striving to evaluate its credibility and authenticity. The article consists of three main sections: introduction of transmitters, critique of the chain of transmission, and internal critique, in which it examines the chain of transmitters, their credibility, and the alignment of the traditional content with scientific standards.

### Results and Findings

From the perspective of Hadith sciences, the famous sayings attributed to religious saints, including Imam Hussein (pbuh), whose entire phrases are not observed in early Musnads, are not of the type of fabricated Hadiths; as the meaning of some of these sayings can be found in other Isnaded traditionals with slight differences in authentic sources. In Ashūrā sources, there is evidence that the phrase “**isqūnī sharbatan min al-mā**” has been issued by Imam Hussein (pbuh). The sources of this phrase have a historical identity and its transmitters are also renowned scholars of *fariqayn*; therefore, they have the potential for citation. Therefore, without argument and evidence, their traditionals cannot be rejected. The traditional in question has been transmitted among the predecessors by Ibn Sa’d (d. 230 AH) as “*aṭash al-Ḥisayn fastasqā*” (Hussein was thirsty and asked for water), Dinawari (d. 282 AH) with the phrases “*wa aṭash al-Ḥisayn fada’ā biqadaḥin min al-mā*” (And Hussein was thirsty and asked for a cup of water), Abu al-Faraj Isfahani (d. 356 AH) in the form “*wa ja’ala al-Ḥisayn yaṭlubu almā*” (And Hussein began to ask for water), Ibn al-Jawzi (d. 510 AH) with the expression “*wa ṭalaba al-Ḥisayn mā’an yashribuhu*” (And Hussein asked for water to drink). This traditional has gained more fame among the later generations. Muhib al-Din Ṭabarī (d. 615 AH) in the form of “*isqūnā mā’an*” (Give us water) (Ṭabarī, 1356: 144), Seyyed ibn Tawus (d. 664 AH) in the form of “*fastasqā fī tilk al-ḥāl mā’an*” (He asked for water in that state) and Ibn Nama Helli (d. 680 AH) with the expression “... *thumma qaṣadūhu ‘alayhi al-salam bi al-ḥarb wa ja’alūhu shilwam min kathrati al-ṭa’ni wa al-dharbi wa huwa yastaqīsharbatan min al-mā’...*” (Ibn Nama, 1406 AH: 38) has been transmitted regardless of dozens of scholars after the seventh century. Considering the works of the first reporters of Ashūrā, it is known that this traditional, from the beginning

of the Maqṭal writing, has been subject to semantic transmission and in the last century in the works of later Maqṭal transmitters or the organizers of their works, in the form of the sentence “**isqūnī sharbatan min al-mā**”, it has gained double fame. With the presentation of this sentence to the Holy Quran, for asking for water, which is a kind of “*isti’ānat*” (seeking help), examples such as Lot’s request for help from his people in confronting them with divine agents are found. Also, for this traditional in the tradition of the last Prophet (pbuh), there is an example in one of the battles in which according to it, the last Messenger (pbuh) has exactly asked for water with the phrase “Is there a helper with water”. Based on the Shiite view of Imamate, it is reasonable that Imam Hussein (as) does what is related to the divine command; it is even possible that he has been commanded to “ask for water”, to complete the argument with the enemies of God, and to reveal the peak of his oppression and the harshness and cowardice of Bani Umayyah to everyone. In addition to this, the reason of intellect and the tradition of intellectuals also indicate the validity of the issuance of this traditional; because logically, the Imam’s asking for water is associated with his survival and the continuation of divine grace on the servants.

### Conclusion

Although some have doubted the attribution of the phrase “**isqūnī sharbatan min al-mā**” to Imam Hussein (as) and have considered it a fabricated; but this word has been recorded in almost all credible sources of fariqyn. Given that Imam’s request for water was in line with the performance of divine duty and mission, and honor and humiliation are in obedience or disobedience to God’s commands, also based on the Shiite principle of “the kindness of the existence of Imam Hussein (as)” and “the necessity of self-preservation”; this tradition is confirmed by presenting it to a practical and verbal tradition of the Prophet of God (pbuh) which is useful for the above content. Also, in measuring this traditional with the reason, we find that not only is there no contradiction between these two, but the independent reason, because this traditional itself contains the completion of the argument and guidance through this means for the religion of God, puts its validity on it; such that in the tradition of intellectuals, asking for water is not a matter mixed with humiliation unlike other requests.

**Keywords:** Imam Hussein (as), Ashūrā, Karbala, isqūnī, istisqā’.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، شماره ۳۱

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۵۳-۱۸۰

## بررسی نظرات نیومن درباره علل اخراج

احمد بن محمد بن خالد برقی از قم

علی چمنی\*

محمدحسن صانعی پور\*\*

لیلا سادات مروّجی\*\*\*

### چکیده

نیومن در کتاب دوره شکل‌گیری تشیع دوازده‌امامی؛ گفت‌مان حدیثی میان قم و بغداد در ضمن مباحث خویش به بررسی موضوع اخراج برقی پرداخته و معتقد است این اقدام ریشه در باورهای مذهبی آن جامعه مبنی بر ظهور زودهنگام امام عصر<sup>علیه السلام</sup> در آینده‌ای نزدیک داشته و لذا عدم احساس نیاز به نگارش چنین تألیفاتی، آن‌هم از طرف یکی از موالی خاندان اشعری را علت اصلی این تصمیم می‌داند و با ترسیم فضای بوم‌شناسی جامعه قم، استقبال از بازگشت برقی را پس از عدم تحقق باورهای اعتقادی جامعه و به تبع آن درک اهمیت کار برقی را، از دلایل نظریه خویش می‌داند. در این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی و با استناد به شواهد تاریخی و روایات موجود در زمینه آگاهی‌بخشی مسئله غیبت توسط معصومین<sup>علیهم السلام</sup>، غیرعلمی بودن نظریه نیومن مشخص خواهد شد و در نتیجه می‌توان تفاوت‌های بین مبانی فکری، سیاسی و اقتصادی بین اشعری و برقی را زمینه‌ساز و از علل اصلی این قضیه دانست؛ عواملی که به‌زعم اشعری باعث برهم زدن یکپارچگی جریان اعتقادی و سیاسی جامعه قم بوده که پس از فهم اشتباه خویش، برای جبران آن اقدام نموده است.

کلیدواژه‌ها: آندره جی نیومن، احمد بن محمد بن خالد برقی، احمد بن محمد بن عیسی اشعری، اخراج راویان، قم.

\* دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران/ alichamany1364322@student.pnu.ac.ir

\*\* دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول)/ saneipur@kashanu.ac.ir

\*\*\* استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران/ moraveji@kashanu.ac.ir

## ۱. بیان مسئله

با توجه به جایگاه غنی مکتب حدیثی قم، عملکرد آن همواره تأثیر بسیاری بر دیدگاه و رفتارهای محدثان هم عصر و همچنین بعد از خود داشته است. یکی از این اقدامها که در دوره‌ای از مکتب قم رخ داد، اخراج تعدادی از محدثان به اتهام غلو یا نقل از ضعفا بود و بررسی این موضوع از آن رو اهمیت دارد که این حرکت با توجه به وجود روایات فراوان وارد شده توسط افراد اخراج شده در مجموعه‌های روایی و معتبر شیعه، پیامدهایی از جمله انکار و تردید در پذیرش برخی مفاهیم و محتوای رسیده از سوی این افراد در طول تاریخ نقل حدیث را به همراه داشته است.

روایت احمد برقی از روایان ضعیف و اعتماد بر مراسیل موجب شد احمد اشعری، او را از قم تبعید کند؛ اما پس از مدتی او را بازگردانده و از وی پوزش خواسته و در مراسم تشییع جنازه وی نیز، پابرنه حاضر شده تا رفتار پیشین خویش را جبران نماید. این گفتار مهم‌ترین مطلبی است که در اغلب نوشته‌ها و اظهارنظرها درباره اخراج احمد برقی از قم در کتب مختلف بیان شده است.

نیومن نیز در کتاب *The Formative Period of Twelver Shiism hadith as discourse between Qum and Baghdad* با عنوان فارسی دوره شکل‌گیری تشیع دوازده‌امامی؛ گفتمان حدیثی میان قم و بغداد (نیومن، ۱۳۸۶ش) ضمن بررسی کتاب المحاسن برقی، به موضوع اخراج احمد برقی از قم به عنوان یکی از اتفاقات مهم و مسئله‌برانگیز در آن برهه اشاره کرده است.

وی عامل نقل از ضعفا را با توجه به اقدام احمد اشعری در بازگرداندن احمد برقی به قم، در حد یک احتمال و یک نظریه ضعیف برمی‌شمارد؛ زیرا معتقد است در فاصله زمانی بین اخراج و بازگرداندن احمد برقی به قم، تغییری در وضعیت رجالی روایان متهم به ضعفی که احمد برقی از آنان نقل روایت کرده بود، حاصل نشده بود.

در مقابل معتقد است که عامل اصلی در این زمینه، ریشه در باورها و اعتقادات مذهبی آن اجتماع مبنی بر ظهور زودهنگام امام غایب علیه السلام در حالی که هنوز فرد جوانی است، داشته و به تبع این باور، عدم احساس نیاز به نگارش کتابی جامع با این حجم روایات، آن هم از سوی

یکی از موالی خاندان اشعری را از عوامل اصلی این اقدام می‌داند و در ادامه، مسئلهٔ عدم تحقق باورهای آن جامعه و درک اهمیت کار احمد برقی برای حفظ جامعهٔ نوپای شیعی قم در آن ایام را، عامل اصلی در بازگشت احمد برقی به قم و استقبال از وی و همچنین نحوهٔ شرکت احمد اشعری در مراسم تدفین وی می‌داند و این موضوعات را از دلایل مهم نظریهٔ خویش می‌داند. در این پژوهش با توجه به شواهد تاریخی و همچنین روایات متعدد وارده از سوی معصومین (علیهم‌السلام) در طول سال‌های متمادی در زمینهٔ آگاهی‌بخشی و آماده کردن جامعهٔ شیعی برای پذیرش موضوع غیبت آخرین امام (علیه‌السلام) و مسائل مربوط به آن، به نقد و بررسی نظریه‌های نیومن در این باره پرداخته می‌شود.

## ۲. پیشنهاد تحقیق

دربارهٔ علل اخراج احمد برقی از قم، علاوه بر مطالبی که عمدتاً از گفتهٔ نجاشی استنباط و در لابه‌لای بحث‌های گوناگون در گفتار محققان و مستشرقان بیان شده، در پژوهش‌هایی به شرح ذیل نیز، بیشتر به تبیین و بررسی این مسئله پرداخته شده است:

الف) «اخراج راویان از قم؛ اقدامی اعتقادی یا اجتماعی» (طالقانی، ۱۳۹۱ش)؛ که در آن به ذکر نام و علل اخراج افرادِ متهم به غلو از قم پرداخته و با توجه به اینکه احمد برقی از این اتهام مبرا بوده، مطلب چندانی از وی بیان نشده است.

ب) «جریان فکری ادب و بازخوانی دلایل اخراج و بازگشت احمد برقی به قم» (شیرزاد و همکاران، ۱۳۹۶ش)؛ در این مقاله به موضوع تعلق برقی به جریانی موصوف به «ادب» اشاره شده و نویسنده مخالفت اشعری را با رویکرد ادب‌گرایانه به احادیث با اوصافی که بیان شده، از علل اخراج برقی از قم دانسته و سه ویژگی علمی، سیاسی و اقتصادی در شخصیت برقی را از عوامل مهم در بازگشت وی به قم بیان کرده است.

ج) «نگاهی تحلیلی به رفتار احمد بن عیسی در تبعید برخی از راویان» (کرمی، ۱۳۹۷ش)؛ در این مقاله نیز با توجه به دوگانگی رفتار اشعری در اخراج یا عدم اخراج برخی از راویان، با طرح عنوانی کلی، مجموعه‌ای از انگیزه‌های سیاسی و تبلیغی را عامل اصلی این اقدام دانسته است.

در این پژوهش، ضمن بیان و بررسی نظرات مطرح شده در این باره، با نگاه بوم‌شناسی به شرایط حاکم بر آن عصر، این موضوع به دقت تحلیل و بررسی می‌شود و به‌طور خاص به نقد و بررسی نظرات نیومن درباره این اتفاق مهم و تأثیرگذار تاریخی که نقش مهمی در روند نقل روایات از برخی از محدثین و به‌ویژه احمد برقی توسط علمای بعد از خود داشته است، پرداخته می‌شود. لذا نخست مختصری درباره نیومن و نیز احمد برقی به‌عنوان اولین گردآورنده مجموعه بزرگ حدیثی شیعه دوازده امامی پس از ایام غیبت امام دوازدهم علیه السلام و همچنین فضای سیاسی و اجتماعی شهر قم و مکتب حدیثی آن در زمان احمد برقی به‌واسطه ارتباط این موارد با موضوع بوم‌شناسی نیومن در این زمینه مطالبی بیان شده و سپس مبحث اصلی پژوهش بررسی شده است.

### ۳. آندره جی نیومن

دکتر آندره جی نیومن (Andrew J. Newman) محقق، مورخ و نویسنده بریتانیایی تاریخ اسلام و ایران و استاد مطالعات اسلامی و خاورمیانه در دانشگاه ادینبرو اسکاتلند است. او دارای مدرک کارشناسی تاریخ از مجموعه کالج دارتموث و نیوهمپشایر ایالات متحده و کارشناسی ارشد و دکترای مطالعات اسلامی از دانشگاه کالیفرنیاست ([www.ed.ac.uk](http://www.ed.ac.uk)). نیومن به پژوهش و تدریس در حوزه‌هایی مانند تاریخ شیعه دوازده امامی، تاریخ فقه اسلامی، مطالعات حدیث، تاریخ ایران، تاریخ و فرهنگ خاورمیانه، زبان و ادبیات فارسی و ادبیات نوین عرب مشغول است (12-13: Retrieved 2020. [www.ed.ac.uk/profile/andrew-j-newman](http://www.ed.ac.uk/profile/andrew-j-newman)).

در حال حاضر، وی عضو هیئت تحریریه بخش «مطالعات اسلامی» کتابخانه‌های آکسفورد بوده و در دانشگاه ادینبرو اسکاتلند در مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد در رشته‌هایی همچون اسلام شیعی، تاریخچه پزشکی اسلامی (فروغی ابری و بدیعان فرد، ۱۳۹۷ش: ۴۲) ادبیات نوین فارسی و تاریخ ایران مدرن (حسینی، ۱۳۸۷ش: ۳۰۴) در حال تدریس است.

### ۴. احمد بن محمد بن خالد برقی

وی محدث، مورخ و عالم رجالی شیعه در قرن سوم قمری بوده است. رجالیان، برقی را از اصحاب امام جواد و امام هادی علیهما السلام دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۸۱ق، ج ۱: ۳۸۳)؛ اما در



بررسی نظرات نیومن دربارهٔ علل اخراج احمد بن محمد بن خالد برقی از قم، محمدحسین صاعی پور و همکاران ۱۵۷

روایاتش، ذکری از نام این دو امام نیست و به نظر می‌رسد علت نقل غیرمستقیم وی از ائمه علیهم‌السلام اوضاع اختناق‌آمیز آن دوران بوده؛ زیرا دیدار اصحاب با ائمه علیهم‌السلام در آن ایام بسیار مشکل و چه بسا با خطرات جانی همراه بوده است (توحیدلو، ۱۳۹۴ ش: ۱۴۷).

رجالیان بزرگ شیعه مانند نجاشی، شیخ طوسی و علامه حلی، وی را ستوده و او را مورد وثوق و اعتماد دانسته‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۷۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۶۲؛ حلی، ۱۴۱۱ ق: ۶۳).

علامه مامقانی نیز پس از ذکر اقوال گوناگون دربارهٔ وثاقت برقی، در یک جمع‌بندی کلی چنین می‌نویسد: «در مورد روایت کردن وی از ضعفا و اعتماد به احادیث مرسل، ایرادی بر برقی نیست؛ زیرا گروهی از محدثان و مجتهدان چنین روشی داشته‌اند. اگرچه چنین شیوه‌ای مشهور علما نیست اما اگر شخصی این شیوه را داشت، نمی‌توان بر وی خرده گرفت همچنان‌که در سایر مسائل اختلافی نیز همین‌گونه است... و منظور نجاشی از "یروی عن الضعفا" تضعیف برقی نیست، وگرنه او را توثیق نمی‌کرد؛ بلکه هدف نجاشی از بیان این مطلب، آگاهی دادن به روش برقی در روایت است تا اینکه در منقولات و مرسلات وی دقت بیشتری صورت گیرد» (مامقانی، ۱۳۵۲ ق، ج: ۱: ۱۸۳-۱۸۴).

برقی علاوه بر علوم دینی، در بسیاری از علوم دیگر نیز متبحر و صاحب تألیف بوده است؛ علمی از قبیل علم نجوم (ابن طاووس، ۱۳۶۸ ق: ۱۲۳)، علم تاریخ (مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج: ۱: ۱۴)، ادبیات عرب و شعر (جعفریان، ۱۳۷۶ ش: ۵)، التراجم و التعاطف (ابن عبدالغنی، ۱۳۷۶ ق، ج: ۱: ۹۷-۹۸) و....

هیچ‌یک از رجالیان و تراجم‌نگاران امامی، کتاب‌های وی را شمارش نکرده و عدد تخمینی در این زمینه ارائه ننموده‌اند؛ در مقابل، برخی از علمای اهل سنت در این باره مطالبی بیان کرده‌اند. یاقوت حموی که به سبب کتاب السیر برقی، به او توجه خاصی پیدا کرده بود، چنین می‌گوید: «تصانیف وی نزدیک به صد کتاب است» (یاقوت حموی، ۱۹۷۹ م، ج: ۱: ۳۸۹).

زِرْکَلِی نیز می‌نویسد: احمد برقی از علمای متفکر و اهل بحث شیعه بود و حدود صد کتاب دارد که یکی از آن‌ها المحاسن است و کتاب البلدان، اختلاف الحدیث و الانساب، اخبار الامم و الرجال از دیگر کتاب‌های اوست (زِرْکَلِی دمشقی، ۱۹۸۰ م، ج: ۱: ۲۰۵).

از دیگر زمینه‌های تبحر احمد برقی و مرتبط با مبحث این پژوهش علم رجال است. آقابزرگ تهرانی از کتاب وی با عنوان رجال البرقی الصغیر و نیز با عنوان‌های کتاب الطبقات و کتاب الرجال یاد کرده و اضافه می‌کند که ابوجعفر برقی دو کتاب در علم رجال دارد: یکی کتاب طبقات که در آن اصحاب پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام به ترتیب ذکر شده است و دیگری کتاب الرجال که گویا به ترتیب طبقات نیست (تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰: ۹۹ و ج ۱۵: ۱۵۴-۱۴۷).

باید دقت داشت که لازمه نوشتن یک کتاب رجالی به روش طبقات، تسلط و آگاهی کامل و احاطه گسترده مؤلف بر اسنادهای روایات، اطلاع دقیق از زمان ولادت و وفات راویان و عصر زندگی آنان، ملاحظه استادان و شاگردان و دیگر قراین لازم در این زمینه است تا یک رجالی موفق بتواند طبقه هر راوی را تعیین و جایگاه آن را مشخص سازد؛ مبحثی که برقی در این زمینه حدیث پژوهی بدان پرداخته است.

مهم‌ترین اثر وی کتاب المحاسن است؛ چنان‌که قاضی نورالله شوشتری این کتاب را پنجمین کتاب معتبر شیعه و در ردیف کتب اربعه شمرده است (شوشتری، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۱۲۸).

نیومن نیز درباره کتاب المحاسن می‌نویسد: «عناوین باب‌ها به تنهایی بیانگر این است که هدف این بوده که نسخه اصلی، همان‌گونه که پلات (Pellat) گفته یک دایرةالمعارف و به معنای دقیق کلمه، پیش درآمدی بر این‌گونه مجموعه‌های روایی بزرگ و بعدی شیعه دوازده امامی مانند کافی و بحار الانوار مجلسی باشد، که در آن‌ها مؤلف درصدد جمع‌آوری مجموعه‌ای جامع از احادیث ائمه علیهم‌السلام در گستره وسیعی از موضوعات عملی و اعتقادی بوده است» (نیومن، ۱۳۸۶ش: ۱۹۳-۱۹۴).

مطابق آنچه در بالا درباره کتاب المحاسن بیان شد، خود بیانگر یکی از مهم‌ترین تمایزات عرصه حدیث پژوهی بین احمد برقی با احمد اشعری است. احمد برقی به عنوان یک حدیث‌شناس صاحب اندیشه، برخلاف جریان غالب آن روز مکتب قم، که هیچ تعاملی را با ضعف‌برنمی‌تایید، بررسی آثار ایشان و پذیرش بخشی از میراث آن‌ها را که اطمینان به صحت انتسابشان به معصوم علیه‌السلام حاصل می‌شد، به عنوان گفتمانی منطقی و عقلانی رهبری می‌کرد و همین امر را می‌توان از دلایل بسیار مهمی دانست که بعدها منجر به نسبت دادن برخی اتهامات به وی از سوی مخالفان این روش گردید.

طبق شواهد تاریخی، عده‌ای دیگر از روایان در همان برهه در قم می‌زیستند که آنان نیز متهم به غلو و نقل از ضعفا بودند، ولی توسط احمد اشعری از قم اخراج نگردیدند؛ که می‌توان دلیل اصلی این تناقض تصمیم را در صاحب‌نظر بودن، داشتن تألیفات مهم، نفوذ فکری و علمی گروه اخراج‌شده در سطح جامعه و همچنین تأثیرپذیری عموم از تفکرات آنان دانست و نقل روایات زیاد در کتب معتبر حدیثی از این افراد نیز دلیلی محکم بر این ادعاست (طالقانی، ۱۳۹۱ش: ۹۸).

درنهایت، احمد اشعری وی را به قم بازگردانده و از او عذرخواهی نموده (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲ق: ۳۹؛ ابن‌داود حلی، ۱۳۸۳ق: ۴۲۱) و با پای برهنه و پشیمان بر سر جنازهٔ وی حاضر شد تا خود را از اتهاماتی که به احمد برقی نسبت داده بود، مبرا سازد (حلی، ۱۴۱۱ق: ۱۴؛ شوشتری، ۱۴۱۰ق: ۵۹۰) و سرانجام وی در سال ۲۷۴ق یا ۲۸۰ق دارفانی را وداع گفت (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۷۷) و جسد مطهر آن محدث بزرگ را در حرم حضرت معصومه علیها السلام به خاک سپردند.

#### ۵. اوضاع سیاسی، اجتماعی قم اشعری در قرن سوم قمری از نگاه نیومن

به گواهی تاریخ، گروهی از اشعریان شیعی مذهب با به قدرت رسیدن حجاج خلیفهٔ عباسی در اواخر قرن اول هجری قمری به قم مهاجرت کردند. ایشان به‌واسطهٔ فعالیت‌های علمی، سیاسی و داشتن افراد و اموال زیاد و با داشتن سیاست‌های عمرانی، اقتصادی و فرهنگی توانستند در قم یک دولت-شهر شیعی تشکیل دهند که توانست قریب به سه سده بر جامعهٔ قم حکمرانی کند و موفق شد در این دوران میراث عظیم و منحصر به فردی برای مکتب امامیه بر جای گذارد (حیدر سرلک و مهریزی، ۱۳۹۱ش: ۴۷). در ادامه نیز توانستند با توجه به پیوندهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی موجود میان سایر مناطق مرکزی ایران زمینهٔ نشر و بسط تشیع را در سایر مناطق فراهم کنند؛ به‌نحوی که شهر ری به تأثیرپذیری از قم، به تشیع امامی گروید (جعفریان، ۱۳۸۲ش، ج ۱: ۴۰۴).

می‌توان طبق آنچه در کتاب تاریخ قم که در قرن چهارم تألیف گردیده و به بیان جغرافیای منطقهٔ قم و همچنین به‌طور گسترده‌تر به شرح حال عالمان و محدثان و رجال این شهر پرداخته

است، مهم‌ترین دستاورد حکومت اشعری را در تبلیغ و گسترش تشیع دوازده‌امامی دانست؛ زیرا با رسمیت بخشیدن به این مکتب در شهر قم توانستند آنجا را محلی امن برای تجمع و پناه دادن به سادات علوی و سایر پیروان این مکتب به دور از حکومت عباسی بدانند (قمی، ۱۳۶۱ش: ۵۳۶-۵۴۷).

از مهم‌ترین ویژگی‌ها و شاخصه‌های این مکتب می‌توان به مواردی همچون «پذیرش خبر واحد در همه عرصه‌های دینی اعم از فقهی، اعتقادی و...»، «محدود دانستن دامنه ورود عقل تا مواردی که ائمه علیهم‌السلام و روایات رسیده از ایشان بیان می‌دارد»، «روی خوش نشان ندادن به کلام عقلی متکلمانی چون هشام بن حکم و نسل علمی وی تا یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان»، مبارزه با جبر، تشبیه، تجسیم و... اشاره کرد (شریعتمداری، ۱۳۹۴ش: ۱۱۰).

از آنجاکه وضعیت فرهنگی، سیاسی و اجتماعی هر عصر بدون شک بر نوع و نحوه فعالیت عالمان و محدثان جامعه تأثیرگذار بوده، توجه به موقعیت و شرایط حاکم بر دوره حیات یک محدث، نقش مهمی در فهم و بررسی نگارش‌های روایی وی دارد.

تأثیراتی که می‌تواند به صورت مستقیم یا غیرمستقیم خود را نشان بدهد، در مورد اول برخی از شرایط حاکم بر جامعه می‌توانسته باعث محدود شدن نگارش‌ها و یا توجه خاص محدثان به تألیف برخی از معارف دینی باشد و از آنجاکه کتب حدیثی محصول بازآفرینی و گزینش آنان از بین تعداد زیادی از اخبار وارده موجود بوده، به طور حتم نیاز درونی جامعه یکی از اساسی‌ترین محورهای در این گزینش بوده است (توحیدی‌نیا و صفری‌فروشان، ۱۳۹۴ش: ۱۲-۱۳)؛ مسئله‌ای که نیومن درباره علل تألیف سه کتب حدیثی متقدم شیعه در کتابش بدان‌ها اشاره می‌کند.

همچنین در مورد اثرگذاری غیرمستقیم شرایط جامعه در زمان نگارش یک اثر، می‌توان به پذیرش یا عدم پذیرش برخی روایات که گاه برخلاف واقع نیز بوده است، اشاره کرد (زرین‌کوب، ۱۳۸۵ش: ۱۴۰).

نیومن نیز در این باره می‌نویسد: «مقایسه تفصیلی‌تر بین نکات خاص کلام شیعه دوازده‌امامی موجود در بصائر الدرجات و کتاب الحجة کافی، با وضوح بیشتری نشان می‌دهد شرایطی که هر یک از این دو مؤلف در آن فعالیت می‌کردند تا چه حد در گزینش‌های خاصشان دخیل بوده است» (نیومن، ۱۳۸۶ش: ۳۱۸).

بررسی نظرات نیومن دربارهٔ علل اخراج احمد بن محمد بن خالد برقی از قم، محمدحین صانعی پور و همکاران ۱۶۱

گزارش‌های متعدد تاریخی در مورد اختلاف‌ها و نزاع‌های سیاسی و گاه نظامی بین اجتماع شیعی قم و دولت مرکزی بغداد ذکر شده است؛ موضوعی که نیومن نیز بارها در کتابش بدان اشاره می‌کند.

نیومن در ترسیم فضای سیاسی و اجتماعی "قم اشعری" چنین می‌نویسد: «قم در پی ورود اشعریان و موالی ایشان به این منطقه از لحاظ مادی و معنوی جان کاملاً تازه‌ای گرفت. گرویدن خاندان اشعری به مذهب امامیه و ظهور ایشان به مثابهٔ رهبران سیاسی و معنوی شهر موجب گردید قم تا قرن سوم ه.ق به یک مأمَن شیعی و به‌ویژه دوازده‌امامی اشتهاار یابد... و لذا در معرض تلاش‌های مکرر سیاسی و به‌خصوص نظامی حکومت عباسی، برای کنترل این شهر و اخذ مالیات زمین از ساکنان آن و متقابلاً تلاش‌های مکرر ساکنان برای ممانعت از ممیزی زمین و امتناع از پرداخت مالیات بوده است» (همان: ۷۵-۷۶).

در این باره نیز گزارشی به نقل از شیخ طوسی در الرجال، دربارهٔ درخواست دعای مردم قم از امام حسن عسکری (علیه السلام) در زمان یکی از این حملات و اجابت این درخواست، ثبت شده است (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۴۴۶).

در مجموع، نیومن با ترسیم یک بوم منطقه‌ای از اوضاع و احوال جامعهٔ تشیع قم در آن عصر و با در نظر گرفتن ابعاد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی آن زمان به بیان علل نگارش کتاب المحاسن توسط احمد برقی و به تبع آن نحوهٔ برخورد خواص و عوام جامعه با این اقدام پرداخته و پس از ذکر این موضوع، مسئلهٔ اخراج وی از قم را تبیین نموده است.

## ۶. نظرات گوناگون دربارهٔ علل اخراج احمد برقی از قم

نکتهٔ تأمل‌برانگیز در زندگی احمد برقی که او را از سایر محدثان هم‌عصر خویش متمایز ساخته، موضوع اخراج وی توسط احمد اشعری بزرگ قمیین در آن دوران و سپس بازگشت وی به قم است. در ابتدا با مطالعهٔ زندگی‌نامهٔ احمد برقی در کتب رجال امامیه، متوجه یک سری ناهمخوانی و ناهماهنگی در اقوال نقل‌شده دربارهٔ شخصیت وی می‌شویم؛ برای نمونه:

همانندی زیاد عبارات به‌کاررفته در الرجال نجاشی و الفهرست طوسی در مورد شخصیت احمد برقی می‌تواند نشان از اقتباس این مطلب توسط آن‌ها از یک منبع مشترک باشد؛ زیرا

هیچ‌یک به موضوع اخراج و سپس بازگشت وی به قم اشاره‌ای نکرده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۷۷-۷۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۱۶)؛ درحالی‌که ابن‌غضائری به این موارد در بیان شرح حال او اشاره کرده است (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲ق: ۳۹).

بنابراین می‌بایست با نگاهی دقیق‌تر و تأملی بیشتر به بررسی علل این اختلاف نقل‌ها درباره شخصیت احمد برقی و همچنین وقایع اتفاق افتاده درباره موضوع اخراج وی پرداخته شود. درباره علل اخراج احمد برقی، عده‌ای معتقدند دلایل اخراج این افراد، فقط انحراف در عقیده نبوده بلکه اخراج‌شدگان گروهی اجتماعی و فعال بودند که حضور ایشان در قم در شرایط سیاسی آن زمان برای بقای جامعه شیعی قم مناسب نبود (طالقانی، ۱۳۹۱ش: ۹۲) و به‌نوعی این موضع بزرگان قم به‌معنای مخالفت با ایجاد جریانی در روند حدیث شیعه بود که به اعتقاد برخی، مهم‌ترین اثر آن گرایش به اباحیگری در نقل حدیث بود (بهرامی و حسینی، ۱۳۹۱ش: ۱۱۰) و به عبارتی، این امر نشان از رویه‌ای جاری در شیوه برخورد احمد اشعری با طیفی از روایان داشت و در این میان، آنچه موضوع اخراج احمد برقی از سایر روایان اخراج‌شده را متفاوت می‌کند، مسئله بازگشت وی به قم است (شیرزاد و همکاران، ۱۳۹۶ش: ۶۴).

قدرت علمی احمد اشعری و همچنین نفوذ اجتماعی و سیاسی وی که در ملاقات‌های او با سلطان قم نیز هویداست، چنان قدرتی به وی بخشیده بود که می‌توانست روایانی را که اصول و ضوابط محدثانه وی را رعایت نمی‌کردند، اخراج نماید (خرسان، ۱۴۰۷ق: ۴۳؛ پاکتچی، ۱۳۹۱ش: ۱۳۰-۱۳۱)؛ به‌گونه‌ای که این رفتار به یک عادت و روشی خاص در آن مقطع زمانی برای مقابله با متهمان به غلو و ناقلان از ضعفا توسط وی تبدیل گردیده بود (بخشی جویباری، ۱۳۹۳ش: ۱۴۶) و در دوره‌ای که وی عنوان بزرگ‌قمین را داشت، برای حفظ این شهر و مکتب علمی آن، جلوی هرگونه کاری را که موجب تحریک حکومت می‌شد، می‌گرفت و برای او حفظ و گسترش شیعه و نشر حدیث اهل‌بیت علیهم‌السلام بیش از درگیری با حکومت که نتیجه آن شکست و ضعف شیعیان بود، ارزش داشت (کرمی، ۱۳۹۷ش: ۵).

البته باید دقت داشت که برای جلوگیری از نشر روایات انحرافی توسط یک راوی، لزوماً اخراج وی لازم نیست و روش مشهور بین علمای متقدم، تذکر به فساد میراث حدیثی وی و نهی از روایت او در این زمینه بوده است.

بررسی نظرات نیومن دربارهٔ علل اخراج احمد بن محمد بن خالد برقی از قم، محمدحسین صاعی پور و همکاران ۱۶۳

نکتهٔ درخور تأمل دیگر اینکه گستردگی دانش تاریخی و ادبی احمد برقی سبب شده بود تا همانند سایر مورخان قبل از خویش، متهم به نقل از افراد ضعیف شود؛ زیرا زمانی که محدثی به نقل‌های تاریخی روی می‌آورد، برای تکمیل کارش از بسیاری از افراد نقل خواهد کرد و درست همین جاست که کسانی که با برخی از نقل‌های وی به علل مختلفی از قبیل اعتقادی، سیاسی و... سر سازگاری ندارند، او را متهم به ضعف می‌کنند؛ لذا به همین دلیل است که به ندرت مورخی را در آن عصر می‌توان یافت که از حملات رجال‌شناسان مصون مانده باشد (جعفریان، ۱۳۷۶ش: ۶).

با توجه به مطلب فوق، باید یکی از علل مهم در اخراج احمد برقی را تمایز در مبانی فکری وی با احمد اشعری دانست و لذا مخالفت احمد اشعری با این نوع رویکرد جامع‌گرایانه و گستردهٔ احمد برقی به احادیث از زمینه‌های اصلی این اقدام بوده است.

عده‌ای دیگر از تعلق احمد برقی به جریانی موصوف به «ادب» سخن گفته‌اند؛ از جمله: الف) اهتمام به فنون دیوان‌سالاری و خراج؛ به استناد وجود ابوابی در محاسن با عناوین «الشعر»، «النحو» که با دانش‌های ادبی و نویسندگی در ارتباط است و همچنین باب «المساحه» و همچنین گزارش‌های تاریخی رسیده در خصوص جلسات برگزار شده توسط احمد برقی در رابطه با دانش‌های ادبی و فنون نویسندگی؛ نکته‌ای که ابن حجر عسقلانی نیز اکثر آثار وی را در این زمینه می‌داند و می‌نویسد: «له تصانیف جملة ادبیه» (عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۳۶۸)؛ ب) به‌گزینی دانش‌ها به‌جای تخصص‌گرایی که در اصطلاح ادب‌پژوهان به آن «ادب عام» (آذرنوش، ۱۳۷۷ش: ۳۰۳) گفته می‌شود (شیرزاد و همکاران، ۱۳۹۶ش: ۶۶-۶۹) و وجود این تنوع موضوعی در کتاب المحاسن را دلیلی روشن بر این روش حدیث‌پژوهی احمد برقی می‌دانند.

در این باره، ذهبی نیز بارزترین ویژگی احمد برقی را تألیف آثاری در گسترهٔ همهٔ فنون می‌داند و می‌نویسد: «الْف فی کل فن» (ذهبی، ۱۹۹۳م، ج ۲۰: ۲۸۲) که انتخاب عنوان المحاسن و برگزیدن نکاتی پرفایده از هر علم مطابق با عناوین متنوع کتاب المحاسن با هدف تأمین سعادت دنیوی و اخروی مخاطبانش را می‌توان در همین راستا دانست؛ امری که نشان از اهتمام وی به جمع‌آوری طیف وسیعی از موضوعات، دانش‌ها و فنون روزگار خویش داشته است.

نکته مهم دیگر در مورد عبارت «یروی عن الضعفا و یعتمد المراسیل» که رجال شناسان احمد برقی را بدان منتسب کرده‌اند، این است که نباید از آن چنین برداشت شود که وی محدثی سهل‌انگار در زمینه نقل حدیث بوده که به دلیل بی‌توجهی به ضوابط نقل حدیث از قم اخراج گردیده (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۶۶-۶۷؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق: ۲۷۵-۲۷۶)؛ بلکه به دلایل ذکرشده فوق و با توجه به هدفی که در نگارش المحاسن داشته، یعنی نقل روایات گوناگون با مضامین صحیح در عرصه‌های مختلف، در این خصوص خود را ملزم به رعایت ضوابط سخت‌گیرانه محدثان در نقل روایات نمی‌دیده، بلکه با دیدگاهی جامع‌نگر و با هدف نقل روایات با محتوای صحیح، دست به نگارش کتب خویش زده است.

نمونه دیگر در این خصوص، تألیف کتاب المساحه به معنای مساحت و پیمودن زمین است؛ امری که نشان از توجه او به تربیت دبیرانی خبره در دیوان خراج دارد؛ دبیرانی که با تسلط بر علم حساب و مبانی هندسه، توانایی پیمایش املاک جهت ستاندن خراج را داشتند (شیرزاد و همکاران، ۱۳۹۶ش: ۷۵-۷۶).

بنابراین می‌توان این نوع رفتار و اقدام احمد برقی در تربیت چنین افرادی با داشتن توانایی و مهارت در محاسبه امور مرتبط با زمین و املاک را، با در نظر گرفتن اوضاع و احوال آن روزگار مردم قم و مشکلات اساسی آنان در آن دوران به واسطه فشارهای حکومت مرکزی بر سر اخذ مالیات از زمین و به خصوص نحوه محاسبه آن را، همان‌طور که نیومن نیز در چند مورد بدان اشاره دارد (نیومن، ۱۳۸۶ش: ۷۵-۷۶ و ۱۸۷)، از دیگر عوامل مهم و زمینه‌ساز در موضوع اخراج وی از قم توسط احمد اشعری بیان نمود.

نکته دیگر درباره شخصیت احمد برقی، رابطه وی با دیوان‌سالاران بوم‌های اطراف قم است. برای نمونه، وی پس از اخراج از قم به ری مهاجرت کرد و به دلیل روابط نزدیکش با ماذرایی دیوان‌سالارِ دربار اذکو تکین (از امرای ترکی بوده که از جانب خلفای عباسی به امارت ری گمارده شده بود؛ ابن‌اثیر، ۱۹۹۷م، ج ۶: ۳۱۶) در ری که به گواهی تاریخ اولین فردی بوده که در ری مذهب تشیع را به رسمیت شناخته، در منزل وی رحل اقامت گزید (محدث ارموی، ۱۳۷۱ق، ج ۱: ۳۱) و ملاحظه این روابط سیاسی احمد برقی نیز می‌تواند از عوامل مهم دیگر درباره مسئله مورد بحث تلقی گردد.



بررسی نظرات نیومن دربارهٔ علل اخراج احمد بن محمد بن خالد برقی از قم، محمدحین صاعی پور و همکاران ۱۶۵

در خصوص بازگشت وی به قم نیز عده‌ای معتقدند در درجهٔ اول، شخصیت، جایگاه و قدرت علمی و سپس پیوندها و مناسبات احمد برقی با مراکز سیاسی، اقتصادی قدرت‌های حاکمهٔ قم و اطراف آن از عوامل مهم در بازگشت وی بوده است. به عبارتی دیگر، اخراج وی می‌توانست چالش‌های بسیاری را در قم ایجاد کند؛ موضوعی که دربارهٔ سایر اخراج‌شدگان همچون سهل بن زیاد یا ابوسمیه صدق نمی‌کرد (شیرزاد و همکاران، ۱۳۹۶ش: ۷۳-۷۷).

#### ۷. نظر نیومن دربارهٔ علل اخراج احمد برقی از قم

با توجه به آنچه در بخش‌های قبلی بیان شد، می‌توان چنین برداشت کرد که در آن برهه و در بین شمار کثیری از راویان و محدثان حدیثی مکتب قم، روش حدیث‌پژوهی احمد برقی بدون شک در شیوهٔ روایتگری و نحوهٔ ارتباط‌گیری آن با سایر خطوط فکری مخالف با جو غالب آن جامعه و همچنین استفاده از سایر منابع حدیثی با احمد اشعری تمایز نظر داشته است.

اکنون به ذکر موارد بیان‌شده توسط نیومن دربارهٔ علل اخراج احمد برقی و همچنین عوامل مؤثر در بازگشت وی به قم پرداخته می‌شود.

نیومن در این باره می‌نویسد: «راویان قمی و به خصوص اشعری در این دوره دست‌کم در بعضی موارد روایات را از کسانی دریافت کرده‌اند که بعداً به‌عنوان غیرقابل اعتماد نکوهش شده‌اند - افرادی از قبیل محمد بن سنان، حسین نوفلی، سعد اسکاف، سلمه بن خطاب، سهل بن زیاد و... - شاید تمسک به روایاتی که چنین افرادی نقل کرده‌اند، عامل اخراج احمد برقی توسط احمد اشعری از قم بود. در این صورت، استقبال گرم احمد اشعری از برگشت احمد برقی به شهر به‌همراه شیوهٔ متواضعانهٔ شرکت او در مراسم تشییع جنازهٔ احمد برقی، می‌تواند روی هم‌رفته از این حکایت داشته باشد که در دوران پس از غیبت امام علیه السلام و با توجه به فشارهای مستمر سیاسی، نظامی و معنوی بر قم، کار احمد برقی به‌طور خاص و کار جمع‌آوری روایات به‌طور کلی، دارای اهمیت بیشتری برای زندگی جامعه و شهر قم در آن زمان انگاشته شد» (نیومن، ۱۳۸۶ش: ۴۵۹-۴۶۰).

همچنین معتقد است: «استقبال اشعری از بازگشت احمد برقی به قم و مشارکت آشکار او در تدارک کفن و دفن وی به‌معنای اعراض بسیار آشکار او از حکم منفی اولیه‌اش در مورد

وثاقت احمد برقی است» (همان: ۲۲۱) و می نویسد: «اخراج احمد برقی از قم به خاطر نقل روایت از راویان ضعیف در زمان حیات احمد برقی توسط خود طرفداران اخراج او نیز بی اعتبار اعلام شد» (همان: ۷۶-۷۷).

وی همچنین در فصل چهارم نیز در ضمن بررسی احوال احمد برقی می نویسد: «رفتار احمد اشعری، حاکی از این است که رئیس طایفه، شهر و مذهب و خلف بلافضل اولین طایفه اشعری که در قم ساکن شد، از این طریق، به اشتباه خود در اخراج احمد برقی و بی اساس بودن تهمت‌هایی نظیر آنچه علیه وی مطرح کرده بود، اذعان نمود» (همان: ۱۹۰).

با توجه به موارد ذکرشده فوق، نیومن معتقد است دلیل اتهام نقل از ضعفا به عنوان یک احتمال ضعیف در این رابطه قابل طرح است و عامل اصلی در این اقدام و همچنین در بازگشت احمد برقی به قم، تغییر نوع نگاه و درک بیش از پیش اهمیت کار وی در دوران پس از غیبت امام عصر<sup>علیه السلام</sup> در آن برهه از تاریخ پرالتهاب جامعه شیعی قم است، که در بخش بعدی به تحلیل و بررسی آراء نیومن در این باره خواهیم پرداخت.

#### ۸. تحلیل و بررسی نظر نیومن درباره علل اخراج احمد برقی از قم

چنان‌که بیان شد، نیومن در این باره دو نظریه مطرح می‌کند: اولاً معتقد است که عامل نقل از ضعفا، یک دلیل فرعی و در حد یک احتمال مطرح است و موضوع بازگشت احمد برقی به قم را، دلیلی محکم بر مدعای خویش می‌داند؛ زیرا معتقد است که در فاصله زمانی بین اخراج و بازگشت وی به قم، تغییری در نوع دیدگاه احمد اشعری در رابطه با وثاقت راویان متهم به وضعی که احمد برقی از آن‌ها نقل حدیث کرده بود، ایجاد نشده بود. به بیان صریح‌تر اینکه راویان وضعی که احمد برقی متهم به نقل از آنان شده بود، مورد توثیق قرار نگرفته و تغییری در وضعیت جرح و تعدیل رجالی آنان در آن برهه صورت نگرفته بود.

درباره این نظر نیومن ابتدا به چند نکته اشاره و سپس به بررسی آن پرداخته می‌شود:

نکته اول: نمونه‌های دیگری از این اتهام‌زنی‌های احمد اشعری در تاریخ ذکر گردیده که عالمان رجالی بدان ایراد گرفته‌اند. برای نمونه، نجاشی در مورد علی بن محمد بن شیر قاسانی می‌نویسد: «علی بن محمد، فقیهی اهل فضل بود و حدیث فراوان داشت، ولی احمد بن

بررسی نظرات نیومن دربارهٔ علل اخراج احمد بن محمد بن خالد برقی از قم، محمدحسین صانعی پور و همکاران ۱۶۷

عیسی بر او خرده گرفت و گفت که او از مذاهب ناشناخته‌ای حدیث شنیده است، اما در کتاب‌های علی بن محمد مطلبی که بر چنین مذاهب ناشناخته‌ای دلالت کند، وجود ندارد» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۵). بنابراین صحت اتهام مطرح شده به احمد برقی نیز جای تأمل و بررسی دارد.

نکتهٔ دوم: وجود دوگانگی در رفتار احمد اشعری؛ برای نمونه، نقل زیاد روایات محمد بن سنان توسط احمد اشعری و همچنین عدم اخراج وی در برهه‌ای که افرادی از قبیل احمد برقی به همین اتهام از شهر اخراج شده بودند.

نکتهٔ سوم: نکتهٔ دیگر اینکه اخراج محدثان از قم، فقط در زمان ریاست احمد اشعری رخ داده و لذا نمی‌توان این نوع برخورد را نوعی روش قطعی و معمول در مواجهه با راویان متهم به نقل از ضعفا در مکتب قم دانست؛ اما می‌توان یک سری نظرات شخصی و یا به نوعی مصلحت‌اندیشی‌های فردی یا سیاسی را در آن دخیل دانست.

در مجموع با توجه به سه نکتهٔ فوق که در رابطه با نظریهٔ اول نیومن در مورد اخراج احمد برقی مطرح گردید، همچنین با در نظر گرفتن نوع برخورد احمد اشعری در بازگرداندن احمد برقی به قم و عذرخواهی از وی، و نیز استفاده و بهره‌مندی علمای بزرگ حدیثی از کتاب المحاسن، و از همه مهم‌تر این نکته که بدون شک در فاصلهٔ زمانی بین اخراج و بازگشت احمد برقی به قم، قطعاً در وضعیت رجالی راویان متهم به ضعفی که احمد برقی از آنان نقل حدیث کرده بود، تغییری ایجاد نشده بود (به عبارتی دیگر، در دیدگاه رجالی احمد اشعری دربارهٔ آن دسته از راویانی که به اعتقاد وی متهم به ضعف بودند و احمد برقی از آنان نقل روایت کرده بود، تغییری حاصل نشده بود)، این نظریهٔ اول نیومن مبنی بر عامل فرعی بودن اتهام نقل از ضعفا در رابطه با موضوع اخراج احمد برقی، منطقی و قابل پذیرش است.

حال به نقد نظریهٔ اصلی نیومن (نظریهٔ دوم) در این باره پرداخته می‌شود. وی معتقد است که عامل اصلی در موضوع اخراج احمد برقی، تلقی عدم نیاز به نگارش کتابی جامع در جامعهٔ شیعی قم در آن برهه، که به اعتقاد غالب افراد جامعه، امام غایب در آینده‌ای نه‌چندان دور و درحالی‌که هنوز فرد جوانی است، ظهور پیدا کرده و خواهند توانست تمام مسائل و مشکلات خویش را به واسطهٔ حضور امام برطرف سازند. لذا این اقدام احمد برقی به عنوان یکی از موالی

خانندان اشعری مورد مقبولیت عوام و به ویژه خواص جامعه واقع نگردید؛ در نتیجه احمد اشعری به عنوان بزرگ قمیین، این اقدام را نوعی سنت شکنی و باعث بر هم زدن جو یکپارچه اعتقادی جامعه نوپای قم دانسته و لذا تصمیم به اخراج وی از قم می گیرد؛ اما با گذشت زمان و عدم تحقق باورهای اعتقادی جامعه مبنی بر ظهور زود هنگام امام غایب علیه السلام و به تبع آن فهم و درک اهمیت کار وی برای حفظ و بقای جامعه شیعی قم با آن شرایط خاص در آن برهه از تاریخ، منجر به تغییر رفتار احمد اشعری در رابطه با احمد برقی شده و در نتیجه اقدام به بازگرداندن وی به قم و عذرخواهی از او نموده است.

نیومن در ضمن طرح بحث عدم پذیرش مرجعیت شیعی نواب اربعه بغداد توسط قمی ها و اشعری ها، یکی دیگر از دلایل این نظریه خویش را چنین بیان می کند: «چنین ردّ صریحی تنها می تواند منعکس کننده این دیدگاه قمی ها باشد که چنین اختیاراتی واگذار نشده است و اگر امام نتوانست در چهلمین سالگرد تولدش یا پیش از آن بازگردد، بنابراین به همین دلیلی که اختیارش را واگذار نکرده است، انتظار می رود هر چه زودتر مراجعت کند» (نیومن، ۱۳۸۶ ش: ۳۷۸).

درباره این نظر نیومن نیز ابتدا به چند نکته اشاره و سپس به نقد و بررسی آن پرداخته می شود: نکته اول اینکه موضوع غیبت امام زمان علیه السلام از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و پس از آن توسط حضرات معصومین علیهم السلام برای مردم توضیح و تبیین گردیده بود؛ لذا مسئله غیبت امام عصر علیه السلام یک موضوع قابل انتظار برای جامعه شیعی بوده و مسئله آگاهی بخشی اهل بیت علیهم السلام درباره موضوع غیبت امام زمان علیه السلام، با مستندات و ادله های متعدد تاریخی و روایی موجود در مجموعه های مختلف قابل اثبات و استناد است.

برای نمونه، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «مهدی از فرزندان من است، هم نام و هم کنیه من است، او شبیه ترین شخص نسبت به من از نظر صورت و سیرت است. او دارای غیبتی است که مردم حیران هستند؛ به حدی که مردم از دینشان برمی گردند. در این زمان است که او همانند ستاره نفوذکننده خواهد آمد و زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد؛ همان گونه که پر از ظلم و جور شده است» (صدوق، ۱۳۹۵ ق، ج: ۱، ۲۸۷).

نکته دوم اینکه علاوه بر اشاره به مسئله اصلی غیبت امام علیه السلام در کلام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، روایات رسیده از انمه علیه السلام، به برخی از جزئیات این مسئله از قبیل داشتن دو نوع غیبت برای امام اشاره

بررسی نظرات نیومن دربارهٔ علل اخراج احمد بن محمد بن خالد برقی از قم، محمدحسین صانعی پور و همکاران ۱۶۹

کرده‌اند؛ موضوعی که با در نظر گرفتن تقارن ایام حیات احمد برقی با دوران غیبت صغرای امام عصر علیه السلام و حضور نواب ایشان در بین مردم، یکی از نکات مهم در نپذیرفتن نظریهٔ نیومن در این رابطه است.

برای نمونه، امام صادق علیه السلام فرمود: «برای قائم علیه السلام دو غیبت است که یکی کوتاه و دیگری طولانی خواهد بود. در غیبت اول کسی جایگاه او را نمی‌داند؛ مگر شیعیان خاص آن حضرت و در غیبت دیگر کسی جایگاهش را نمی‌داند مگر خادمان خاص ایشان» (کلینی، ۱۳۶۲ش، ج ۲: ۱۶۰).

حال با توجه به دو نکتهٔ فوق به بررسی نظر نیومن در این باره پرداخته می‌شود. چنان‌که بیان شد، نیومن عامل عدم احساس نیاز به نگارش کتاب المحاسن به‌عنوان اولین دایرةالمعارف بزرگ روایات شیعی را در دوران پس از غیبت امام عصر علیه السلام، آن‌هم از طرف یکی از موالی خاندان اشعری را که نوعی سنت‌شکنی و مغایر با انتظارات و باورهای اعتقادی جامعهٔ شیعی قم مبنی بر ظهور زودهنگام امام عصر علیه السلام در آن ایام بود، عامل اصلی در اخراج احمد برقی از قم می‌داند؛ مسئله‌ای که به اعتقاد وی منجر به عدم پذیرش عمومی و به تبع آن خواص جامعهٔ شیعی و به‌ویژه شخص احمد اشعری از این اقدام احمد برقی گردید.

در حالی که با توجه به دو نکتهٔ ذکرشدهٔ فوق مبنی بر آمادگی جامعهٔ شیعی برای پذیرش ایام غیبت امام عصر علیه السلام با توجه به آگاهی بخشی و زمینه‌سازی‌های قبلی صورت گرفته توسط اهل بیت علیهم السلام در طول سال‌های متمادی، حضور ایشان در جامعه و همچنین این نکته که جامعهٔ شیعی قم در زمان نگارش کتاب المحاسن و وقایع اتفاق افتاده دربارهٔ احمد برقی، مقارن با ایام غیبت صغرای امام عصر و حضور نواب ایشان در بین جامعهٔ شیعی بوده است؛ لذا آنان کاملاً با اوضاع و احوال ایام غیبت امام عصر علیه السلام درگیر و آشنا بوده‌اند و لذا نظر نیومن در این رابطه مبنی بر ناآگاهی جامعهٔ شیعهٔ آن عصر از اصل موضوع غیبت امام و همچنین شرایط ایام غیبت ایشان به‌عنوان عوامل اصلی و زمینه‌ساز در موضوع اخراج احمد برقی از قم، قابل خدشه است. در ادامه، نیومن دلیل اصلی رفتار احمد اشعری در بازگرداندن احمد برقی به قم و معذرت‌خواهی از وی را، تغییر در باورهای اعتقادی جامعه و به‌ویژه احمد اشعری و فهم و درک اهمیت کار احمد برقی در حفظ و بقای جامعهٔ نوپای شیعی قم به‌واسطهٔ عدم تحقق باورهای

اعتقادی قبلی ایشان مبنی بر ظهور زود هنگام امام عصر علیه السلام در آن ایام می‌داند، که این مطلب وی نیز با توجه به همان ادله مطرح شده در بالا، فاقد پشتوانه علمی بوده و پذیرفتنی نیست. در مجموع به نظر می‌رسد عوامل تأثیرگذار دیگری از جمله تمایزهای موجود بین مبانی اعتقادی و فکری بین احمد اشعری و احمد برقی در مواردی از قبیل تفاوت در روش حدیث پژوهی و نقل روایات و به‌ویژه برخی اختلاف نظرهای سیاسی بین آن‌ها و به تبع آن هراس احمد اشعری از شکل‌گیری جریانی اعتقادی، سیاسی متفاوت با جریان حاکم بر جامعه، که منجر به برهم زدن یکپارچگی جامعه شیعی نوپای قم می‌شد، زمینه‌ساز تصمیم احمد اشعری در اخراج احمد برقی از قم بوده است؛ عواملی که بعدها پس از فهم اشتباه بودن آنان، احمد اشعری برای جبران آن اقدام نموده است.

## ۹. نتیجه‌گیری

اکثر محدثان و رجالیان شیعی به استناد سخن نجاشی درباره احمد برقی مبنی بر ویژگی وی در نقل از ضعف و اعتماد به مراسیل، این نکته را دلیل اصلی مرتبط با موضوع اخراج وی از قم مطرح کرده‌اند. همچنین عده‌ای نیز معتقدند که برخی از وابستگی‌های علمی، سیاسی و اقتصادی احمد برقی به جریان‌های مخالف با دولت اشعری، عامل اصلی این اقدام بوده است. دکتر آندره جی نیومن نیز در کتاب خویش با عنوان فارسی دوره شکل‌گیری تشیع دوازده‌امامی؛ گفت‌مان حدیثی میان قم و بغداد، در ضمن طرح مباحث خویش، به بررسی این موضوع به‌عنوان اتفاقی تأمل‌برانگیز در آن عصر پرداخته و سخنان فوق را به‌عنوان یک احتمال و دلیل ضعیف در این خصوص مطرح دانسته است.

نیومن ناآگاهی جامعه شیعی نوپای قم را در آن برهه درباره مسئله غیبت امام عصر علیه السلام و داشتن باورهای اعتقادی ایشان مبنی بر ظهور زود هنگام امام غایب علیه السلام در حالی که هنوز فرد جوانی است، زمینه‌ساز عدم مقبولیت و عدم پذیرش کار احمد برقی و به تبع آن اقدام احمد اشعری در اخراج وی از قم به دلیل حفظ باورهای اعتقادی جامعه بیان داشته و بنابراین معتقد است عدم احساس نیاز به نگارش چنین تألیفاتی با این حجم گسترده آن‌هم از طرف یکی از موالی‌خاندان اشعری و به‌ویژه در آن برهه حساس را علت اصلی این موضوع می‌داند و با

ترسیم فضای بوم‌شناسی آن جامعه، موضوع استقبال آنان از بازگشت احمد برقی را پس از عدم تحقق باورهای اعتقادی خویش و به تبع آن درک اهمیت کار وی در آن برهه برای حفظ جامعهٔ شیعی تحت محاصره با آن شرایط سخت سیاسی و اجتماعی را از دلایل نظریهٔ خویش می‌داند. اما با توجه به ادله‌های تاریخی موجود و روایات متعدد رسیده از پیامبر ﷺ و معصومین علیهم‌السلام در مسئلهٔ آگاهی‌بخشی و همچنین زمینه‌سازی‌های فکری و عملی ایشان برای جامعهٔ شیعی در طی سال‌های حضور ائمه علیهم‌السلام در جهت درک و پذیرش صحیح دوران غیبت امام غایب علیه‌السلام، این نظریهٔ وی پذیرفتنی نیست.

در مجموع می‌توان تفاوت‌های بین مبانی فکری و اعتقادی، اقتصادی و سیاسی بین احمد اشعری به‌عنوان بزرگ‌قمین و احمد برقی به‌عنوان یکی از موالی این‌خاندان را، زمینه‌ساز و جزو علل اصلی در قضیهٔ اخراج احمد برقی از قم دانست؛ عواملی که به‌زعم اشعری باعث برهم زدن یکپارچگی جریان اعتقادی، سیاسی و اقتصادی جامعهٔ نوپای شیعی قم در آن شرایط حساس بوده که بعدها پس از فهم اشتباه این تصمیم، برای جبران آن اقدام نموده است.

## منابع

آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۷۷ش). ادب. در دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دایرة‌المعارف اسلامی.

آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳ق). الذریعة الی تصانیف الشیعة. بیروت: دارالاضواء.

ابن اثیر، علی. (۱۹۹۷م). الکامل فی التاریخ. بیروت: دارالکتب العربی.

ابن داود حلّی، تقی‌الدین حسن بن علی. (۱۳۸۳ق). الرجال. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ابن طاووس، سید رضی‌الدین علی بن موسی. (۱۳۶۸ق). فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم. قم: دارالذخائر.

ابن عبدالغنی، عمر بن رضا بن محمد راغب. (۱۳۷۶ق). معجم المؤلفین. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). الرجال. قم: دارالحدیث.

بخشی جویباری، محمدصادق. (۱۳۹۳). توثیق مشایخ احمد بن محمد بن عیسی اشعری در تراوی

۱۷۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۱۵۳-۱۸۰

نقد. علوم حدیث، شماره ۷۱، ۱۳۵-۱۶۱.

بهرامی، علیرضا، و حسینی، سید علیرضا. (۱۳۹۱). نگاه حوزه بغداد به روایان و آرای رجالی مدرسه

حدیثی قم. علوم حدیث، شماره ۶۵، ۱۰۷-۱۲۸.

پاکتچی، احمد. (۱۳۹۱ش). حوزه‌های کم شناخته و متقدم حدیث و معارف امامیه در عراق، شام و

مصر. صحیفه مبین، شماره ۵۲، ۱۲۵-۱۶۶.

توحیدلو، اکبر. (۱۳۹۴ش). وثاقت برقی با تأکید بر مشایخ او در کتاب المحاسن. نشریه علوم

حدیث، شماره ۷۸، ۱۴۳-۱۶۳.

توحیدی‌نیا، روح‌الله، و صفری فروشانی، نعمت‌الله. (۱۳۹۴ش). بررسی تحلیلی تاریخ نگاری روایی

امامیه تا نیمه قرن پنجم هجری. فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ اسلام، ۱۶(۴)، ۷-۴۲.

جعفریان، رسول. (۱۳۷۶ش). میراث فرهنگی شیعه در تاریخ محلی و جغرافیا. قم: نشریه آئینه

پژوهش، شماره ۴، ۲-۲۱.

جعفریان، رسول. (۱۳۸۲ش). تاریخ تشیع در شهر ری. مجموعه مقالات کنگره حضرت عبدالعظیم

حسنی. قم: دارالحدیث.

حسینی، غلام احیا. (۱۳۸۷ش). شیعه پژوهی و شیعه پژوهان انگلیسی‌زبان (۱۹۵۰-۲۰۰۶م). قم:

مؤسسه شیعه‌شناسی.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۱ق). خلاصة الأقوال فی معرفة احوال الرجال. قم: دارالذخائر.

حیدر سرلک، علی محمد، و مهریزی، مهدی. (۱۳۹۱). اشعریان و تأسیس نخستین دولت شهر شیعه.

نشر ادیان.

خرسان، حسن. (۱۴۰۷ق). تحقیق بر مشیخه تهذیب الأحكام. تهران: دارالکتب الاسلامی.

خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث. قم: انتشارات حوزه علمیه.

ذهبی، شمس‌الدین. (۱۹۹۳م). تاریخ الاسلام. بیروت: دارالکتب العربی.

زركلی دمشقی، خیرالدین بن محمود بن محمد. (۱۹۸۰م). الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال و

النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین. بیروت: دارالعلم للملایین.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۵ش). تاریخ در ترازو. تهران: انتشارات امیرکبیر.

سبحانی، جعفر. (۱۴۱۴ق). کلیات فی علم الرجال. چ ۳. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

شریعتمداری، حمیدرضا. (۱۳۹۴ش). واکاوی مواضع و تعبیر سید مرتضی (ره) درباره قمی‌ها. نشریه

بساتین. شماره ۳ و ۴، ۱۰۹-۱۱۶.



- بررسی نظرات نیومن دربارهٔ علل اخراج احمد بن محمد بن خالد برقی از قم، محمدحسین صانعی پور و همکاران ۱۷۳
- شوشتری، قاضی نورالله. (۱۴۲۶ق). مصائب النواصب فی الرد علی نواقض الروافض. قم: انتشارات دلیل ما.
- شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. چ ۲. جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- شیرزاد، محمدحسن، شیرزاد، محمدحسین، و نورایی، محسن. (۱۳۹۶ش). جریان فکری ادب و بازخوانی دلایل اخراج و بازگشت احمد برقی به قم. نشریهٔ تحقیقات علوم قرآن و حدیث. شماره ۳۵، ۶۳-۸۱.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: اسلامیه.
- طالقانی، سید حسن. (۱۳۹۱ش). اخراج راویان از قم؛ اقدامی اعتقادی یا اجتماعی. فصلنامهٔ علمی پژوهشی فلسفه و الهیات، ۱۷(۳)، ۹۲-۱۰۵.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۱ق). الرجال. نجف: انتشارات حیدریه.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). الفهرست. تحقیق جواد قیومی. قم: نشر الفقاهه.
- عسقلانی، ابن حجر. (۱۳۹۰ق). لسان المیزان. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- فروغی ابری، اصغر، و بدیعیان فرد، ندا. (۱۳۹۷). بررسی و نقد دیدگاه هاینس هالم و آندره جی نیومن پیرامون حکومت اسلامی در زمان غیبت با ولایت نایب عام امام معصوم علیه السلام. نشریهٔ پژوهش های مهدوی، شماره ۲۶، ۳۹-۷۶.
- قمی، حسن بن محمد. (۱۳۶۱ش). تاریخ قم. ترجمهٔ حسن بن علی قمی. تحقیق سید جلال الدین تهرانی. تهران: انتشارات توس.
- کرمی، محسن. (۱۳۹۷ش). نگاهی تحلیلی به رفتار احمد بن عیسی در تبعید برخی از راویان. مجله دانش ها و آموزه های قرآن و حدیث، ۱(۱)، ۶۵-۸۱.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (۱۳۶۲ش). اصول کافی. چ ۲. تهران: اسلامیه.
- ماهقانی، عبدالله. (۱۳۵۲ق). تنقیح المقال فی علم الرجال. نجف: مطبعة المرتضویة.
- محدث ارموی، جلال الدین. (۱۳۷۱ق). مقدمه بر المحاسن. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۴۰۹ق). مروج الذهب و معادن الجوهر. تحقیق یوسف اسعد داغر. قم: مؤسسة دارالهجرة.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). فهرست اسماء مصنفی الشیعه (الرجال). قم: انتشارات جامعه

۱۷۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۱۵۳-۱۸۰

مدرسین حوزه علمیه قم.

نیومن، اندره جی. (۱۳۸۶ش). دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی؛ گفتمان حدیثی میان قم و بغداد. ترجمه مهدی ابوطالبی، محمدرضا امین و حسن شکراللهی. قم: مؤسسه شیعه شناسی.  
یاقوت حموی، ابوعبدالله بن عبدالله رومی. (۱۹۷۹م). معجم البلدان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

[www.ed.ac.uk/profile/andrew-j-newman](http://www.ed.ac.uk/profile/andrew-j-newman)

## References

- Azarnoosh, A. (1998). 'Adab, In the great Islamic encyclopedia. Tehran: Islamic Encyclopedia Center. [In Persian]
- Ibn Athir, A. (1997). *Al-Kamal fi al-Tarikh*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Ibn Dawud Halli, T. (1963). *Al-Rijal*. Tehran: Tehran University Press. [In Arabic]
- Ibn Tawus, S. (1948). *Faraj al-Mahmum fi tarikh ulam al-nujum*. Qum: Dar al-Zhakhar. [In Arabic]
- Ibn Abd al-Ghani, U. (1956). *Mu jam al-mu;allifin*. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi. [In Arabic]
- Ibn Ghazaeri, A. (2001). *Al-Rijal*. Qum: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Bakhshi Joybari, M. (2013). Validation of Mashaikh Ahmad ibn Muhammad ibn Isa Ash'ari in the scale of criticism. *Hadith science*, No. 71. p. 146. [In Persian]
- Bahrami, A., & Hosseini, S. (2011). The perspective of the Baghdad field on the narrators and the opinions of Rijal of the hadith school of Qum. *Hadith science*, No. 65, 109-110. [In Arabic]
- Paktachi, A. (2013). Little-known and advanced areas of Hadith and Imamiyyah teachings in Iraq. Syria and Egypt. *Safiha Moibn*, No. 52, 130-132. [In Persian]
- Tawheidinia, R., & Safari Forushani, N. (2014). Analytical study of Imamiyyah traditional historiography until the middle of the fifth century of Hijri. *Scientific-Research Quarterly of Islamic History*, 16(4), 12-13. [In Persian]

بررسی نظرات نیومن دربارهٔ علل اخراج احمد بن محمد بن خالد برقی از قم، محمدحسین صانعی پور و همکاران ۱۷۵

- 10.22052/HADITH.2022.246714.1226
- Agha Bozor Tehrani, M. (1982). *Al-Dhariyyah ila tasanif al- works*. Beirut: Dar al-Azwa. [In Arabic]
- Jafarian, R. (1997). Shiite cultural heritage in local history and geography. *Aineh Research Journal*. No. 43, 5-6. [In Persian]
- Jafarian, R. (2003). *The history of Shiism in the city of Ray*. Collection of articles of Hazrat Abdul Azim Hosni Congress. Qum: Dar al-Hadith P. 404. [In Persian]
- Hosseini, G. (2008). *Shia studies and English-speaking Shia scholars (1950-2006 AD)*. Qum: Institute of Shia Studies. [In Persian]
- Hilli, H. (1990). *Khulasat al-Aqwal fi ma'rifat Ahwal al-Rijal*. Qum: Dar al-Zhakhar. [In Arabic]
- Heydar Sarlak, A, Mehrizi, M. (2011). Ash'ari and the establishment of the first Shia city government. *Scientific-Research Quarterly of Shia Studies*. 10(39), 47. [In Persian]
- Khorsan, H. (1986). *Research on the Mishikhah Tahhib al-Ahkam*. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Persian]
- Khuii, S. (1992). *Mu jam Rijal al-Hadith*. Qum: Seminary Publications. [In Arabic]
- Dhahabi, S. (1993). *History of Islam*. Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi. [In Arabic]
- Zerekli Damascus, K. (1980). *Al-A lam. qamus tarajim liashhur al-Rijal wa al-nisa'*. Beirut: Dar Al Alam Lalmulayain. [In Arabic]
- Zarin Koob, A. (2006). *History in the balance*. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Sobhani, J. (1993). *Kuliyat fi ' Ilm al-Rijal*. Qum: Al-Nashr al-Islami Institute. Third edition. [In Arabic]
- Shariatmadari, H. (2014). Analyzing the positions and interpretations of Sayyed Murtaza (RA) about the Qumis. *Basatin magazine*. Number three and four. P. 110. [In Persian]
- Shushtri, Q. (2005). *Masaib al-Nawasab fi Al-rad ala Nawaqad al-Rawafid*. Qum: dalil ma publication. [In Arabic]

- Shushtri, M. (1989). *Qamus al-Rijal*, Qum Seminary Teachers Association: Islamic Publications Office. second edition. [In Arabic]
- Shirzad, M., Shirzad, M., & Nurai, M. (2016). The thought process of politeness and rereading the reasons for the expulsion and return of Aḥmad Barqī to Qum. [In Persian]
- Saduq, A. (1975). *Kamaluddin wa Tamma Al-Ni ma*. Tehran: Islamia. Proofreader/researcher: Ghaffari, Ali Akbar. [In Arabic]
- Taleghani, S. (2013). expulsion of narrators from Qum; A religious or social act. *A scientific and research quarterly of philosophy and theology*, 17(3), [In Persian]
- Tusi, M. (1961). *Al-Rijal*. Najaf: Heydarieh Publications. [In Arabic]
- Tusi, M. (1996). *Al-fihrist*. Research by Javad Qayyumi. Qum: Al-Faqaha Publishing House. [In Arabic]
- Asqalani, I. (1970). *Lisan Al-almizan*. Beirut: Al-Alami Publishing House. [In Arabic]
- Foroughi Abri, A., & Badiyan Fard, N. (2017). Examining and criticizing the views of Heinsholm and Andre J. Newman regarding the Islamic government during the absence of the viceroyalty of Imam Masoom (peace be upon him). *Mahdavi Research Journal*. Number 26. P. 304. [In Persian]
- Qummi, H. (1942). *History of Qum*. Translated by Hassan bin Ali Qumi. Researcher/Editor: Seyyed Jalaluddin Tehrani. Tehran: Tos Publications. [In Arabic]
- Karmi, M. (2017). An analytical look at the behavior of Ahmad Ibn Isa in the exile of some narrators. *Journal of knowledge and teachings of Quran and Hadith*, 1(1), [In Persian]
- Kulaini, A. (1943). *Usul al-Kafi*. Tehran: Islamia. second edition. P. 5. [In Arabic]
- Mamqani, A. (1933). *Tanqih al-maqal fi` Ilm al-Rijal*. Najaf: Al-Mortazawiyya Press. [In Arabic]
- Muhaddith Ermoi, J. (1951). *Introduction to Al-Mahasin*. Qum: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Arabic] [In Arabic]

بررسی نظرات نیومن دربارهٔ علل اخراج احمد بن محمد بن خالد برقی از قم، محمدحین صانعی پور و همکاران ۱۷۷

Masoudi, A. (1988). *Moruj al-Dhahab wa ma'adin Al-Jawhar*. Researcher: Dagher, Youssef Asad. Qum: Dar al-Hijrah Institute. [In Arabic]

Najashi, A. (1986). *Fihrist Asma' Musannifi Al-Shi (Al-Raja)*. Qum: Publications of Qum Seminary Society of Teachers. [In Arabic]

Newman, A. J. (2016). *The formation period of Twelve Imam Shiism; Hadith discourse between Qum and Baghdad*. Translated by Mehdi Abutalebi, Mohammad Reza Amin, and Hassan Shokrollahi. Qum: Institute of Shia Studies.

Tawheed Lo, A. (2014). V' Ayishaqt al-Bariqi with an emphasis on his elders in the book of Al-Mahasin. *Journal of Hadith Sciences*. Number 78. P. 147. [In Persian]

Yaqut Hamavi, A. (1979). *Mujam Al-Buldan*. Beirut: Arab Heritage Revival. [In Arabic]

[www.ed.ac.uk/profile/andrew-j-newman](http://www.ed.ac.uk/profile/andrew-j-newman)

## **Examining Newman's Opinions about the Reasons for the Expulsion of Aḥmad ibn Muhammad ibn Khālid Barqī from Qum**

*Ali Chamani*

PhD student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Payam Noor University, Tehran, Iran; alichamany1364322@student.pnu.ac.ir

*Mohammad Hassan Saneipur*

Associate Professor of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Kashan University, Kashan, Iran (corresponding author); saneipur@kashanu.ac.ir

*Leila Sadat Moraveji*

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Kashan University, Kashan, Iran; l.moraveji@kashanu.ac.ir

Received: 10/08/2022

Accepted: 24/11/2022

### **Introduction**

Considering the higher status of Qum Hadith school, its performance has always had a great impact on the views and behaviors of contemporary and later hadith scholars. One of these actions that occurred during a period of the Qum school was the expulsion of a number of muḥaddiths on the accusation of ghuluww (exaggeration) or quoting from ḍu'afā (weaknesses), and it is important to investigate this issue because this move is important due to the existence of many traditions entered by the expelled people in the traditional collections and Shi'a authenticity has brought consequences such as denial and doubt in accepting some concepts and content reached by these people throughout the history of hadith transmission, and caused Orientalists including Newman to research and express their opinion in this regard. Therefore, scientific investigation and conclusion in this regard is necessary and important in the field of Shia hadith research.

### **Materials and methods**

Most of the Shia muḥaddith scholars and Rijalis have raised this point as the main reason related to the issue of his expulsion from Qum, based on what Najāshī said about Aḥmad Barqī regarding his characteristic of quoting the ḍu'afā and trusting the Marāsīl. Also, some people believe that some

scientific, political and economic affiliations of Ahmad Barqī to the currents opposed to the Ash'ari government were the main reason for this action. Newman also in his book, the Formative period of Twelver Shi'ism; Hadith as Discourse between Qum and Baghdad, in addition to its discussions, examined this issue as a thought-provoking event in that era and considered the above words as a possibility and a weak reason in this regard. Newman considers the ignorance of the nascent Shiite community of Qum at that time about the issue of the absence of the 'Asr Imam (as) and their religious beliefs regarding the early appearance of the absent Imam (as) while he is still a young person, the basis for the non-acceptance and non-acceptability of Ahmad Barqī's work and, accordingly, Ahmad Ash'ari's action in expelling him from Qum. In this research, taking into account the historical evidence as well as numerous traditions from the innocents (pbuh) over many years in the field of raising awareness and preparing the Shia community to accept the issue of the absence of the last Imam (as) and related issues, Newman's theories were reviewed in this regard. In this research, the non-scientific nature of Newman's theory will be determined by the descriptive and analytical method and by referring to the historical evidence and traditionals in the field of raising awareness of the ghaybat issue by the innocents (pbuh).

### **Results and findings**

At first, by studying Ahmad Barqī's biography in Imamiya's Rijali books, we notice a series of inconsistencies in the quoted statements about his personality. Therefore, with a more detailed and reflective look, the causes of these differences in the traditions about the character of Ahmad Barqī, as well as the events that happened regarding his expulsion, should be investigated. Another point worthy of consideration is that the breadth of historical and literary knowledge of Ahmad Barqī caused him to be accused of quoting weak people like other historians before him. Because when a muḥaddith turns to historical traditions, he will quote from many people to complete his work, and this is where those who do not agree with some of his traditions for various reasons such as belief, political, etc. they accuse him weaken; Therefore, for this reason that it is rare to find a historian in that era who was immune from the attacks of the scholars and therefore according to this article, one of the important reasons for the dismissal of Ahmad Barqī should be considered the difference in his intellectual foundations with Ahmad Ash'ari. Ahmad Ash'ari's opposition to this kind of comprehensive and extensive approach of Ahmad Barqī to hadiths was one of the main reasons for this action. Another important issue was the training of experts in the field of bureaucracy and matters related to the area and land surveying in that era, and this type of behavior and action of Ahmad Barqī in training this people, having the ability and skill in calculating matters related to land and real

estate, Considering the situation of the people of Qum at that time and their basic problems due to the pressures of the central government on collecting taxes from the land and how to calculate it, as Newman also mentions in several cases, it can be considered as one of the important factors. And he stated the groundwork in the matter of his expulsion from Qum by Aḥmad Ash'ari. And in general, the differences between the intellectual and religious, economic and political foundations between Aḥmad Ash'ari as the elder of Qummiyun and Aḥmad Barqī as one of the mawālī of this family can be considered as the foundation and one of the main causes in the case of Aḥmad Barqī's expulsion from Qum; According to Ash'ari, the factors that caused the disruption of the religious, political and economic integrity of the Shiite community of Qum in that sensitive situation, which later, after misunderstanding this decision, he took action to compensate for it.

### **Conclusion**

Newman considers the ignorance of the Shiite community of Qum about the issue of the absence of the 'asr Imam (as) and their religious beliefs regarding the early appearance of the absent Imam (as) while he is still a young person, as the basis for the non-acceptance and non-acceptability of the work of Aḥmad Barqī and, accordingly, Aḥmad Ash'ari's action in expelling him from Qum. . By drawing the ecological environment of that society, he considered the issue of their acceptance of Aḥmad Barqī's return after the failure of his religious beliefs and, accordingly, the understanding of the importance of his work at that time to preserve the Shia society under siege with those harsh political and social conditions, as the reasons. However, considering the existing historical evidence and the numerous traditions received from the Prophet (pbuh) and Imams (as) in the matter of raising awareness, as well as his intellectual and practical groundwork for the Shia community during the years of the Imams' presence in order to correctly understand and accept the absence of the absent Imam (as), this theory of his is not acceptable.

**Keywords:** Andrew J. Newman, Aḥmad ibn Muhammad ibn Khālid Barqī, Aḥmad ibn Muhammad ibn 'Isā Ash'arī, expulsion of narrators, Qum.



دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، شماره ۳۱

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۸۱-۲۱۲

## اعتبارسنجی روایت مواجهه امام سجاد علیه السلام با یزید

سید رضا مؤدب\*

ولی اله مهدوی فر\*\*

### چکیده

براساس روایات و شواهد تاریخی امام سجاد علیه السلام در روزگار خود توانست بعد از واقعه عاشورا به بهترین شکل، نظام تشیع را رهبری کند. این مقاله که بر روش توصیفی تحلیلی استوار است، به بررسی روایت مواجهه امام سجاد علیه السلام با یزید پرداخته و سند و محتوای حدیث را بررسی کرده است. نویسندگان به این نتیجه دست یافته‌اند که روایت مواجهه امام با یزید یا فرمانده منسوب به یزید، همان طور که مضمون آن در منابع تاریخی نقل شده است، به صورت نقل به معنا نقل گردیده است و نه تنها محتوای روایت مردود نیست، بلکه با واکاوی سند روایت و تتبع در قراین نقلی و بررسی دلالت متن روایت و توجه به مبنای متقدمان در گزینش و قبول حدیث و شرایط شیعیان در عصر صدور روایت دریافت می‌گردد که امکان وقوع رویداد بدیهی بوده و از هرگونه استبعاد می‌تواند به دور باشد.

کلیدواژه‌ها: امام سجاد علیه السلام، بیعت، رهبری، تقیه.

\* استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران / moadab\_r113@yahoo.com

\*\* استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول) / v.mahdavifar@pnu.ac.ir

## ۱. مقدمه

سنت منعکس کننده قول، فعل، تقریر و کتابت معصوم علیه السلام است؛ لذا سنت پس از قرآن دومین منبع مهم فهم دین به شمار می رود که برای راهنمایی بشر تا ظهور رستاخیز گسترده شده است. از این رو برای شناخت معارف اسلام، گریزی از مراجعه به قرآن و سنت وجود ندارد. از طرفی، با نگاهی گذرا به حوادث چهارده سده اخیر، باید اذعان کرد که روایات تا چه اندازه در شکل گیری علوم اسلامی نقش داشته اند. لذا این مهم، با همت و دقت یاران امامان علیهم السلام مورد توجه قرار گرفت و بسیاری از روایات معصومان علیهم السلام در قالب سلسله ای از اسناد شکل گرفته و به دست ما رسیده است. اما از سوی دیگر، این میراث گران بها با دخالت اندیشه های بیمار با آلائش ها و احادیث موضوعه آمیخته گردید و موجب شد روایات ضعیف یا اخبار ساختگی، به شمار روایات راه پیدا کند که تبیین انواع آن موارد و عوامل رهیافت آسیب به میراث روایی از حوصله مقاله خارج است (ر.ک: نصیری، ۱۳۹۰: ۲۵). هر چند میزان رهیافت آسیب به میراث روایی شیعه به موجب دوران دینی ائمه علیهم السلام و رهبری آنان به مراتب کمتر از میراث روایی اهل سنت است، باید توجه داشت که این آسیب ها هر چند اندک، به میراث روایی شیعه به علل گوناگون راه یافته است و نیاز به پالایش و نقد دارد. بر این اساس اعتبارسنجی و نقد روایات از مسائل ضروری است که خوشبختانه از سوی اندیشوران فریقین اهتمام ویژه و گام های مثبتی در راستای آن برداشته شده است (همان: ۳۲). یکی از آن روایات که مسئله مقاله حاضر است و برخی احتمال ساختگی و جعلی بودن آن را می دهند، روایت چگونگی مواجهه امام سجاد علیه السلام با یزید است که مرحوم کلینی آن را در بخش روضه آورده است. در اینجا به ارزیابی روایت مورد نظر پرداخته می شود.

## ۲. پیشینه پژوهش

کافی به سبب ویژگی های منحصر به فرد، محور شکل گیری و تولید بخش وسیعی از ادبیات مکتوب شیعه بوده و در طول تاریخ، مورد اهتمام عالمان شیعه قرار گرفته و شرح، تعلیقه ها و ترجمه های فراوان از آن و برای آن عرضه شده است. از این رو با جست و جو در پژوهش های کتاب کافی و روایات آن، اثری مستقل از پژوهش در موضوع مواجهه امام سجاد علیه السلام با یزید

اعتبارسنجی روایت مواجهه امام سجاده علیه السلام با یزید، سید رضا مؤدب و ولی‌اله مهدوی فر ۱۸۳

مشاهده نشد. از طرفی با جست‌وجویی که در پایگاه علمی ایران (ایران داک) و مجموعه مقالات کنگره کلینی انجام شد، پیشینه تحقیقی در موضوع مورد بررسی یافت نشد. هرچند درباره واقعه حره (ابن قتیبه دینوری، ۱۳۸۷ق، ج: ۱؛ ۱۸۵؛ بلاذری، بی‌تا، ج: ۴، قسم ۲: ۴۱؛ طبری، ۱۳۸۲ق، ج: ۵؛ ۴۹۴)، زمینه‌های قیام (طبری، ۱۳۸۲ق، ج: ۵؛ ۴۷۹ و ۴۸۰؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۳۸۷ق، ج: ۵؛ ۲۰۶)، حمله به مدینه (ابن قتیبه دینوری، ۱۳۸۷ق، ج: ۱؛ ۱۷۷؛ طبری، ۱۳۸۲ق، ج: ۵؛ ۴۸۱)، قتل عام مسلم بن عقبه (ابن حبیب، ۱۳۸۴ق: ۳۹۰؛ مسعودی، ۱۹۶۵م، ج: ۳؛ ۲۶۷؛ ابن اثیر، بی‌تا: ۱۹۷۰) و بیعت گرفتن از مردم (ابن حبیب، ۱۳۸۴ق: ۳۹۱؛ بلاذری، بی‌تا، ج: ۴، قسم ۲: ۳۸؛ یعقوبی، ۱۴۲۵ق، ج: ۲؛ ۲۵۱؛ مسعودی، ۱۹۶۵م، ج: ۳؛ ۲۶۷) و کشتن مردم در صورت عدم بیعت با یزید (طبری، ۱۳۸۲ق، ج: ۵؛ ۴۹۱؛ سمهودی، ۱۴۰۴ق، ج: ۱؛ ۱۲۶) در منابع تاریخی به‌طور وسیع نقل‌هایی شده است. اما در معرفی کار علمی مستقلی که درباره این روایت انجام گرفته است، می‌توان به دو مقاله پژوهشی اشاره کرد: «اعتبارسنجی روایت ذلت‌پذیری امام سجاده علیه السلام در مقابل یزید در الکافی» (رفعت، ۱۳۹۶) و «تأملی در اخبار ملاقات امام زین‌العابدین علیه السلام با مسلم بن عقبه در قیام حره» (زاهدی توچائی، ۱۳۹۱). اما باید به نکته‌ای اشاره نمایم و آن اینکه در مورد قیام حره و نحوه مدیریت شیعه توسط امام سجاده علیه السلام تحقیق و تحلیل‌های مختلفی به‌صورت مکتوب و غیرمکتوب در قالب سخنرانی ارائه شده است. هرچند به‌صورت مقاله و کتاب به‌جز دو مورد نام‌برده نشر نیافته، همین دو مورد می‌تواند بر صحت محتوای حدیث که مورد شبهه و تردید قرار گرفته است و عملکرد امام سجاده علیه السلام در حدیث دلالت داشته باشد.

### ۳. مفهوم‌شناسی

#### ۳-۱. اعتبارسنجی و نقد

اعتبار از ریشه «ع ب ر» به معنای حالتی است که از معرفت محسوس به معرفت غیر محسوس رسیده می‌شود (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج: ۴؛ ۲۸۳)؛ یعنی به‌وسیله این حالت، فرد از ظن و گمان به یقین خواهد رسید درحالی که رسیدن به این حالت از هیچ نقصان و کمبودی برخوردار نباشد. علت نام‌گذاری «عبارت» از این منظر است که آن، خبری است که دارای نقصان

نیست: «و العبارة عنه هي الخبر عنه بما هو عليه من غير زيادة و لا نقصان» (عسکری، ۱۴۰۰ق: ۲۷). از این رو اعتبارسنجی، پی بردن با ابزارهایی برای صحت و درستی شیء، مقبول و نامقبول بودن یک چیز است و در مواردی به کار می‌رود که با ارزش‌اند و به اصطلاح مورد نقد قرار می‌گیرد تا اصل بودن یک شیء از غیر اصل بودن آن تشخیص داده شود. از طرفی، نقد گاه در معنای فقهی در برابر نسیه قرار می‌گیرد و معنای آن پرداخت آنی ثمن یا مثن است در برابر نسیه که در آن، متاع نقد و پول در زمانی دیگر پرداخت می‌شود. چنان‌که واژه نقد در کلام امیرالمؤمنین در نامه سوم نهج البلاغه چنین آمده است: «فَأَنْظُرُ يَا شَرِيحُ لَا تَكُونُ ابْتَعْتَ هَذِهِ الدَّارَ مِنْ غَيْرِ مَالِكَ أَوْ تَقَدَّتِ الثَّمَنَ مِنْ غَيْرِ حَلَالِكَ فَإِذَا أَنْتَ قَدْ خَسِرْتَ دَارَ الدُّنْيَا وَ دَارَ الْآخِرَةِ» (دشتی، ۱۳۹۰ق: ۳۴۲).

ای شریح، بنگر که این خانه را از مالی غیر از مال خود نخریده باشی یا پول آن را از راه غیرحلال نقد نکرده باشی که در این صورت در دنیا و آخرت زیان کرده‌ای.

از این رو نقد در کتب لغت‌شناسان در گذر زمان هم به معنای آشکار کردن عیب‌های کلام است و هم خوبی‌های آن را هویدا می‌سازد. بنابراین نقد در اصطلاح عبارت است از: «بازشناسی آسیب‌های سندی و متنی روایات و پیراسته‌سازی آن‌ها از آن آسیب‌ها براساس روش‌ها و معیارهای پذیرفته‌شده به منظور هموار ساختن زمینه عمل و اعتقاد به روایات» (نصیری، ۱۳۹۰: ۴۷). بر این اساس، هدف از نقد روایات مواجه بودن شماری از روایات با آسیب‌های سندی و متنی، بازشناخت انواع آسیب‌های سندی و متنی، هموار کردن زمینه عمل به روایات در حوزه‌های مختلف اعتقادی و... و یقین پیدا کردن به روایات تاریخی است. در برخی موارد، نقد به‌عنوان بازسازی بخشی از حدیث اتفاق می‌افتد، زیرا احتمال دارد با اشکالاتی همچون تصحیف مواجه شده باشد.

### ۲-۳. تقیه

تقیه یکی از مفاهیم مهم قرآنی از الزامات عرفی و یک روش عقلایی و مورد تأیید اسلام است که در قرآن و روایات بدان پرداخته شده است. گرچه برخی تقیه را ساخته مذهب تشیع و جزء باورهای شیعی دانسته‌اند، رجوع به منابع تفسیری و فقهی سایر مذاهب اسلامی،

حکم به مشروعیت تقیه و عمل بر پایه آن دارد؛ افزون بر اینکه تقیه پیش از آنکه دارای جواز شرعی باشد، دارای جواز عرفی و عقلی است. ازین‌رو با تأمل در خطوط کلی شیعه (کلینی، بی‌تا، ج ۸: ۵۱) به دست می‌آید که امامان علیهم السلام در زمان خویش با آگاهی به عرصه تعامل با دشمنان تشیع ورود داشتند؛ طوری که آن‌ها را در معرض انفعال قرار می‌دادند، زیرا در حفظ و رشد تشیع، برنامه‌ریزی جامعی را با ابزار تقیه در پیش گرفته بودند. ازین‌رو تقیه به معنای مبارزه نکردن نیست؛ بلکه مبارزه کردن زیر پوشش است و ازسویی شکلی از فعالیت است که به پیروزی منتهی می‌شود. ازین‌رو می‌توان گفت قلمرو تقیه بر سه اصل استوار است: حفظ نظم و اجزای برنامه، فعالیت پنهان و ایجاد ارتباطات و توانمندی تشکیلات.

دلیل مدعی مقاله این است که تقیه که در قرآن در آیاتی مانند آیه ۲۸ سوره آل‌عمران، ۱۰۶ سوره نحل و ۲۸ سوره غافر یاد شده است یک عنصر مطلوب برای پیشرفت یک سازمان می‌تواند در میدان عمل کاربست داشته باشد که فتوحات بسیاری در عرصه و ابعاد مختلف اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی برای رهبر و پیروانش خواهد داشت که به‌رغم ظاهر سازش‌گونه‌اش موجبات گسترش اسلام و تشیع را فراهم می‌سازد. ازسویی نیز مهم‌ترین دلیل شگفتی تقیه، سبک رهبری امامان علیهم السلام بود که با انعطاف از روی آگاهی و اختیار، توانستند مانع انحلال تشیع و از بین رفتن شیعیان شوند و تشیع را با خردگرایی سیاسی و تبلیغ و ترویج دین، از خطرات، حفظ و گسترش بدهند. لذا با توجه به روایات متعددی که درباره تقیه نقل شده است (همان، ج ۲: ۲۱۷) و گواهی تاریخ (جعفریان، ۱۳۸۱ش: ۳۱۰)، تقیه برکات زیادی برای شیعیان در پی داشت و این خود بر استحکام مدعی مقاله می‌افزاید.

#### ۴. روش کلینی در گزینش حدیث صحیح

با نگاهی گذرا بر اصطلاحات رجالی عالمان شیعه و تحول مفهوم آن‌ها در گذر زمان، به دست می‌آید که مفهوم حدیث صحیح از نگاه قدما غیر از آن است که در نزد متأخران است. به عبارتی، حدیث صحیح نزد قدمای امامیه خبری است که از قراین صحت و حجیت برخوردار باشد (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۱۳۹؛ مؤدب، ۱۳۹۱: ۶۱) و مهم‌ترین آن قراین حجیت عبارت

است از وجود حدیث در چندین اصل از اصول اربع مائه، وجود حدیث در یک اصل یا چند اصل به طرق متعدد، وجود حدیث در اصل اصحاب اجماع و وجود حدیث در کتاب مورد اعتماد معصومین علیهم السلام و علمای شیعه مانند کتاب فضل بن شاذان و... (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج: ۱: ۱۳۹). حال آنکه حدیث صحیح نزد متأخران امامیه، خبری است که سلسله سند آن تا به معصوم، متصل و روایان آن امامی و عادل باشند (مؤدب، ۱۳۹۱: ۶۳). از این رو، با تأمل در دو تعریف مذکور، اصطلاح صحیح نزد قدما غالباً مربوط به متن حدیث است؛ در حالی که اصطلاح صحیح نزد متأخران مربوط به سند و حال روایان است. به نظر می‌رسد کلینی نیز نباید رویکردی بیگانه با دیگر عالمان متقدم هم‌عصر خویش را دنبال کرده باشد؛ هر چند تاکنون مطالعه و اثر خاصی درباره روش ارزیابی کلینی از روایات به استثنای یک مقاله<sup>۱</sup> صورت نگرفته است. بر این پایه منطقی، کلینی سعی کرده است ابتدا احادیث را از اصول روایی متقدم، و کتب معتبر اصحاب ائمه علیهم السلام و مورد تأیید ائمه علیهم السلام و کتب مشهور نزد پیشینیان انتخاب کند. در مرحله دوم نیز با معیارهای رجالی و سندی از جمله اطمینان به صدور حدیث، عدالت راوی در عمل و عقیده و در مراحل بعد، عرضه به قرآن و رضا و تسلیم در احادیث متعارض را معیار گزینش حدیث قرار داده است. از این رو، این روش در گزینش روایت مواجهه امام سجاد علیه السلام با یزید هم جاری و صادق است؛ هر چند برخی به اشتباه معیار شیخ کلینی را در انتخاب حدیث، سند و این حدیث را محصول سندسازی ذکر کرده‌اند (ر.ک: زاهدی توچانی، ۱۳۹۱: ۱۰۷).

##### ۵. حدیث مواجهه امام سجاد علیه السلام با یزید

مرحوم کلینی مجموعه روایات خویش را در سه بخش عرضه کرده است: اصول، فروع و روضه کافی. شبهه انتساب روضه به مرحوم کلینی در قرن یازدهم مطرح شد و این شبهه به علت وجود احادیثی بود که فهم آن بس مشکل و سخت بود و این شبهه از سوی بزرگان، نقد و در رد آن و انتساب روضه به مرحوم کلینی تحقیقاتی را ارائه دادند.<sup>۲</sup> از جمله آن احادیث مستصعب، حدیث ۳۱۳ روضه است که مرحوم کلینی به سند صحیح، از برید نقل می‌کند که از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: «إِنَّ يَزِيدَ بْنَ مُعَاوِيَةَ دَخَلَ الْمَدِينَةَ وَهُوَ يَرِيدُ الْحَجَّ فَبَعَثَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ قُرَيْشٍ فَأَتَاهُ فَقَالَ لَهُ يَزِيدُ أَ تَقْرَأُ لِي أَنَّكَ عَبْدٌ لِي إِنْ شِئْتَ بِعْتُكَ وَإِنْ شِئْتُ

اسْتَرْقَيْتُكَ فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ وَاللَّهِ يَا يَزِيدُ مَا أَنْتَ بِأَكْرَمَ مِنِّي فِي قُرَيْشٍ حَسَبًا وَلَا كَانَ أَبُوكَ أَفْضَلَ مِنِّي فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ وَمَا أَنْتَ بِأَفْضَلَ مِنِّي فِي الدِّينِ وَلَا بِخَيْرٍ مِنِّي فَكَيْفَ أَقْرَأُ لَكَ بِمَا سَأَلْتَ فَقَالَ لَهُ يَزِيدُ إِنَّ لَمْ تُقِرَّ لِي وَاللَّهِ قَتَلْتُكَ فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ لَيْسَ قَتْلُكَ إِيَّايَ بِأَعْظَمَ مِنْ قَتْلِكَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عِ ابْنِ رَسُولِ اللَّهِ: فَأَمَرَ بِهِ فُقْتِلَ. حَدِيثٌ عَلِيُّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليهما السلام مَعَ يَزِيدَ لَعَنَهُ اللَّهُ ثُمَّ أُرْسِلَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع فَقَالَ لَهُ مِثْلَ مَقَالَتِهِ لِلْقُرَشِيِّ فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ع أَرَأَيْتَ إِنْ لَمْ أَقِرَّ لَكَ أَلَيْسَ تَقْتُلُنِي كَمَا قَتَلْتَ الرَّجُلَ بِالْأَمْسِ فَقَالَ لَهُ يَزِيدُ لَعَنَهُ اللَّهُ بَلَى فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ع قَدْ أَقْرَأْتُ لَكَ بِمَا سَأَلْتَ أَنَا عَبْدٌ مُكْرَهُ فَإِنْ شِئْتَ فَأَمْسِكْ وَإِنْ شِئْتَ فَعَجَّ فَقَالَ لَهُ يَزِيدُ لَعَنَهُ اللَّهُ أَوْلَى لَكَ حَقَّتْ دَمَكَ وَ لَمْ يَنْفُصْكَ ذَلِكَ مِنْ شَرَفِكَ» (كلینی، بی تا، ج ۸: ح ۳۱۳)

یزید بن معاویه برای رفتن به حج به مدینه آمد و آنجا سوی مردی از قریش فرستاد، و چون به نزد او آمد، یزید بن معاویه بدو گفت: آیا تو اقرار می کنی که بنده من هستی؟ اگر بخوامم تورا می فروشم و اگر بخوامم به بردگی خویش درمی آورم. آن مرد گفت: به خدا ای یزید تو از نظر حسب و نسب در میان قریش ارجمندتر از من نیستی و پدر تو در اسلام و جاهلیت از پدر من گرامی تر نبوده و خود تو هم در دین داری فضیلتی بیش از من نداری و از من بهتر نیستی، پس چگونه به آنچه خواستی اقرار کنم؟ یزید به او گفت: به خدا سوگند اگر این اقرار را نکنی تورا می کشم. آن مرد بدو گفت: کشته شدن من به دست تو بزرگ تر از کشته شدن حسین بن علی علیهما السلام فرزند رسول اکرم صلی الله علیه و آله به دست تو نیست. پس یزید دستور داد و او را کشتند. سپس در پی علی بن الحسین علیهما السلام فرستاد و همان سخنی را به او گفت که به آن مرد قرشی گفته بود. علی بن الحسین علیهما السلام به او گفت: آیا اگر اقرار نکنم مرا نیز چونان مردی که دیروز کشتی می کشی؟ یزید - که لعنت خدا بر او باد - پاسخ داد: آری. علی بن الحسین علیهما السلام به او فرمود: به آنچه تو می خواهی اقرار می کنم، من بنده ای مجبورم که اگر بخوای نگاهم می داری و اگر بخوای می فروشی ام. یزید - که لعنت خدای بر او باد - به ایشان گفت: این برای تو بهتر شد که هم خونت را حفظ کردی و هم از شرفت کاسته نشد.

## ۱-۵. روایات و گزارش های مشابه تاریخی

چهار گزارش، مشابه این حدیث در کتب تاریخی نقل شده است که می توان این کتاب های تاریخی را از مهم ترین کتاب هایی دانست که از اعتبار و تقدم تاریخی برخوردارند و از طرفی

با تتبع دریافت می‌گردد که ذکر روایت مواجهه امام سجاد علیه السلام با یزید در این کتاب‌ها هم‌پوشانی محتوایی دارد و می‌تواند ما را در صحت روایت روضه کمک نماید که عبارت‌اند از:

الف) یعقوبی در کتاب خود روایتی درباره ملاقات امام سجاد علیه السلام با عامل یزید در مدینه بدین مضمون نقل کرده است: «... پس (مسلم) مردم را بر اینکه بندگان یزید بن معاویه باشند، مجبور به بیعت کرد. مردی از قریش را آوردند و به او گفته شد بیعت کن، بر آنکه بنده خالص یزیدی! گفت: نه. پس گردن او را زدند. آنگاه علی بن حسین علیه السلام نزد وی آمد. علی بن حسین گفت: یزید می‌خواهد که چگونه بیعت کنم؟ مسلم بن عقبه گفت: بر آنکه تو برادر و پسرعموی، علی بن حسین گفت: اگر بخواهی با تو بیعت کنم بر آنکه من بنده و برده خالص یزید هستم. مسلم گفت: او تو را به این امر مکلف نساخته است. چون مردم پذیرش علی بن الحسین را دیدند، گفتند: این پسر رسول خداست و با او بیعت کرد بر هرچه بخواهد (پس ما چرا این چنین بیعت نکنیم) و آنگاه با او بیعت کردند بر هرچه بخواهد و این در سال ۶۲ بود» (یعقوبی، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۲۵۱).

ب) در اخبار الطوال و تاریخ طبری چنین نقل شده است: «... مسلم برای یزید بن معاویه بیعت می‌گرفت به این شرط که همچون برده زر خرید یزید باشند. در روز جنگ حره این موضوع شرط بیعت بود. جز در مورد علی بن حسین علیه السلام که مسلم بن عقبه او را گرامی داشت و او را همراه خود بر تخت خویش نشاند و از او چنین بیعت گرفت که برادر و پسر عموی یزید است و این غیر از بیعتی بود که دیگران می‌کردند و قید و شرط بردگی نداشت و این موضوع به سفارش در مورد امام علیه السلام بود» (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۴۱؛ دینوری، ۱۳۶۸ش: ۲۶۶؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵: ۴۹۴).

ج) مسعودی در کتاب خود چنین نقل می‌کند: «مردم، علی بن حسین را دیدند که به قبر پیامبر پناه برده بود و دعا می‌خواند. وی را پیش مسرف (مسلم بن عقبه) آوردند که نسبت به او خشمگین بود و از او و پدرانش بیزاری می‌جست و چون او را دید که نزدیک می‌شود، لرزید و پیش روی او به احترام برخاست و وی را کنار خود نشاند و گفت: حاجات خود را از



من بخواه و درباره هر یک از کسانی که در معرض کشتن بودند، تقاضا کرد پذیرفته شد» (مسعودی، ۱۹۶۵م، ج ۳: ۷۰).

د) ابن اثیر در الکامل نقل می‌کند: «مسلم امر کرد یک مرکب برای او (امام سجاد (ع)) زین شد و آماده گشت. او هم امام را برگردانید و به او تکلیف نکرد که بیعت کند و از شروطی که در بیعت یزید از مردم گرفته بود، خودداری کرد. آنگاه علی بن عبدالله بن عباس را احضار کرد که بیعت کند. حصین بن نمیر سکونی گفت: خواهرزاده ما هرگز با شروط بیعت نخواهد کرد و مانند بیعت علی بن حسین بیعت می‌کند» (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۴: ۱۲۰).

## ۲-۵. بررسی سند

هرچند سند حدیث در منظومه فکری و گزینش حدیث از سوی کلینی مبنای معیار و از اولویت گزینش حدیث برخوردار نبوده است، به سبب روشن شدن صحت و یا نادرست بودن حدیث ضرورت دارد ابعاد مختلف حدیث از جمله سند، بررسی شود؛ زیرا برخی صدور این حدیث را مورد تردید دانسته و آن را به ذلت‌پذیری امام سجاد (ع) تعبیر کرده‌اند (ر.ک: رفعت، ۱۳۹۶). در سند این حدیث دو راوی تعلیق شده که عبارت‌اند از: علی بن ابراهیم بن هاشم<sup>۳</sup> و ابراهیم بن هاشم القمی<sup>۴</sup> که در معاجم رجالی مورد توثیق مدح قرار گرفته‌اند. روایتی که در نص سند ذکر شده، نیز عبارت‌اند از: الحسن بن محبوب السراد<sup>۵</sup> ابراهیم ابویوب الخراز<sup>۶</sup> و برید بن معاویه العجلی<sup>۷</sup> که در معاجم رجالی با مدح از آنان یاد کرده‌اند. از سویی، علامه مجلسی (بی‌تا، ج ۲۶: ۱۷۸) در شرح حدیث، سند آن را حسن ارزیابی کرده است. بر این اساس، سند حدیث از اعتبار لازم برای پرداختن به بعد اصلی حدیث یعنی محتوا برخوردار است؛ زیرا برخی سند حدیث را به موجب تعلیق دو راوی در سند ضعیف دانسته‌اند (ر.ک: پیشینه تحقیق همین مقاله). از این رو با توجه به وضعیت روایت حدیث مذکور و شخصیت آنان در معاجم رجالی، سند حدیث به صورت کلی قابل پذیرش است.

## ۳-۵. بررسی اشکالات محتوایی

### ۱-۳-۵. حضور یزید در مدینه

در ابتدای حدیث عبارت «إِنَّ يَزِيدَ بْنَ مُعَاوِيَةَ دَخَلَ الْمَدِينَةَ وَهُوَ يَرِيدُ الْحَجَّ» نقل شده است

که دلالت بر مسافرت یزید به مدینه دارد؛ هرچند بسیاری از تاریخ‌نویسان آن را نفی کرده‌اند (بلاذری، بی تا، ج ۵: ۳۲۳)، زیرا مبرهن است که حضور یزید به‌عنوان خلیفه شام در مدینه می‌بایست در اخبار و گزارش‌های تاریخی می‌آمد. ولی همان‌طور که در گزارش‌های تاریخی به روایات تاریخ‌نویسان اشاره شد، معلوم می‌شود که هیچ تاریخ‌نگاری مسافرت و حضور یزید در مدینه را نقل نکرده است و می‌تواند در تعارض با معیارهای اعتبارسنجی حدیث باشد. از این رو باید گفت این خبر صرفاً در روضه کافی و توسط مرحوم کلینی ارائه شده است. حال برای آشکار شدن ابعاد عبارت و تبیین این بخش می‌توان به احتمالاتی اشاره کرد: الف) احتمال اول اینکه یزید در مدینه حضور نداشته و هیچ مسافرتی به مدینه نداشته است؛ چنان‌که علامه مجلسی در شرح خود درباره مسافرت یزید به مدینه می‌نویسد: «مشهور آن است که یزید پس از خلافت اساساً از شام خارج نشد تا چه رسد به اینکه به مدینه رود؛ لذا مسلم بن عقبه را برای جنگ با اهالی مدینه اعزام نمود» (مجلسی، بی تا، ج ۲۶: ۱۷۸).

ب) احتمال دوم اینکه برخی از سفر و حضور مسلم بن عقبه به‌عنوان فرستاده یزید و از احترام او به امام سجاد علیه السلام گزارش داده‌اند که وی به توصیه یزید با امام سجاد علیه السلام محترمانه برخورد کرد؛ حتی اسب حضرت را زین نمود (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۳۰۴).

ج) احتمال سوم اینکه عدم نقل تاریخ‌نویسان دلیل بر عدم رخداد و مجعول بودن حدیث نمی‌شود؛ زیرا همان‌طور که حدیث‌نویسان دچار فراموشی و یا آسیب‌های نقل می‌شدند، تاریخ‌نویسان هم از این قاعده نمی‌توانند مستثنا باشند. از سویی نقل تاریخی نمی‌تواند در فقه الحدیث از جایگاه مطلق برای صحت حدیث به شمار آید.

د) احتمال چهارم این است که منظور از یزید بن معاویه نماینده ایشان است که با امام علیه السلام آن برخورد را داشته است نه خود یزید. می‌توان گفت راوی با توجه به عامل اصلی رخداد، روایت را به صورت نقل به معنا نقل کرده است و معمول است که عوامل حاکمان را به اسم خود حاکم منصوب و مسمی می‌کنند؛ مانند اینکه در قرآن گفت و گوی عوامل فرعون با ساحران، به فرعون منصوب شده است (اعراف: ۱۲۳ و ۱۲۴).

ه) احتمال دیگر اینکه یزید بعد از واقعه حره برای دلجویی و با اسباب مسافرتی تیزرو آن عصر، به صورت غیررسمی اقدام به مسافرت و بازدید از منطقه مدینه نموده باشد (کمره‌ای، بی تا، ج ۲: ۶۴).

با توجه به واقعه حره و صحت وقوع آن در بستر تاریخ و گزارش‌های تاریخی، مواجهه اما سجاده علیه السلام با عوامل یزید در مدینه و احتمالات مذکور به دست می‌آید که روایت دچار آسیب نقل به معنا شده و راوی با توجه به فاصله زمانی از وقوع حادثه مضمون کلی را نقل نموده است. از این رو جابه‌جایی اسم جانشین و اسم فرمانده نمی‌تواند در وقوع اصل ماجرا که مورد اجماع تاریخ‌نویسان است، خدشه‌ای وارد سازد.

### ۲-۳-۵. بیعت امام سجاده علیه السلام با یزید

اشکال جدی که به حدیث وارد است، ناظر به بخش دوم حدیث است که امام سجاده علیه السلام خطاب به یزید یا نماینده یزید می‌فرماید: «قَدْ أَقْرَزْتُ لَكَ بِمَا سَأَلْتَ أَنَا عَبْدٌ مُكْرَهُ فَإِنْ شِئْتَ فَأَمْسِكْ وَإِنْ شِئْتَ فَبَعْ: به آنچه تو می‌خواهی اقرار می‌کنم، من بنده‌ای مجبورم که اگر بخواهی نگاهم می‌داری و اگر بخواهی می‌فروشی ام.» چنان که به موجب این فراز، حدیث را مجعول و موضوعه خوانده‌اند. از این رو باید به ابعاد حدیث و جمله امام سجاده علیه السلام با تأمل بیشتر نگریست؛ زیرا توجه نکردن به زمان و عصر حضور امام علیه السلام و شرایط عصر می‌تواند ما را به عدم فهم درست حدیث سوق دهد. پس برای روشن شدن محتوای حدیث و اینکه امام سجاده علیه السلام بیعت کردند یا نه و اینکه ایشان در چه شرایطی بودند، لازم است به برخی نکات از جمله شرایط عصر امام سجاده علیه السلام و شرایط داخلی شیعیان در آن دوره اشاره‌ای بشود.

### ۱-۲-۳-۵. شرایط عصر امام سجاده علیه السلام بعد از واقعه عاشورا

پس از واقعه عاشورا و حکمت خداوند در استمرار امامت از طریق امام سجاده علیه السلام ایشان در جمع اسرای کربلا وارد شام می‌شوند و در آنجا در حضور یزید خطبه‌ای قرائت می‌کنند و در همان مجلس از سوی یزید تهدید به مرگ می‌شوند. این شرایط سخت که موجب نفرت مردم از یزید شده بود، نتوانست با جوّی که علیه او بود و خطبه‌های سدید حضرت زینب کبری علیها السلام و امام سجاده علیه السلام، ایشان را به شهادت برساند ولی بدین معنا نبود که وی را تحت

نظر نداشته باشد؛ لذا در جریان حره، شیخ مفید ذیل حدیثی از امام سجاد علیه السلام که فرمود «لَمْ أَرْ مِثْلَ التَّقَدُّمِ فِي الدُّعَاءِ فَإِنَّ الْعَبْدَ لَيْسَ يَحْضُرُهُ الْإِجَابَةُ فِي كُلِّ وَقْتٍ»، نقل می‌کند که «فَقَدِمَ مُسْرِفُ بْنُ عَقْبَةَ الْمَدِينَةَ وَكَانَ يُقَالُ لَا يَرِيدُ غَيْرَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فَسَلِمَ مِنْهُ وَ أَكْرَمَهُ وَ حَبَّاهُ وَ وَصَلَهُ». مسرف هنگامی که وارد شد، مردم همه متفقاً می‌گفتند تنها هدف نام‌برده علی بن حسین است و به دیگری آسیبی نخواهد رساند، اما برخلاف انتظار، حضرت از رنج او راحت ماند و مورد اکرام و احسان او واقع شد (مفید، ۱۳۸۰ ش: ۵۰۴). بنابراین اولین هدف یزید در حمله به مدینه امام سجاد علیه السلام بوده است؛ ولی امام علیه السلام برای حفظ تشیع و رهبری شیعیان می‌بایست سبک رهبری را تغییر می‌دادند و این حکیمانه‌ترین کار بود که این شجره طیبه می‌توانست هدایت مردم را به سرانجام مطلوب برساند. از این رو می‌توان چهار عامل مهم را انگیزه دستگاه حاکم از قتل امام برشمرد: ۱. وسعت نفوذ امام در بین مردم، نشر معارف اسلامی و آگاهی دادن به مردم؛ ۲. بغض و حسادت حکام وقت؛ ۳. افشاگری؛ ۴. ترس از قیام. دستگاه خلافت تصور می‌کرد که اگر امام سجاد علیه السلام اقدام به قیام علیه دستگاه حاکمیت کند، مردم به خاطر محبوبیت و نفوذ معنوی آن حضرت همان‌طور که از قیام زید پیروی کردند، از قیام آن حضرت تبعیت خواهند کرد، و همین می‌توانست بزرگ‌ترین هدف یزید از تحقق واقعه حره باشد.

از طرفی اصحاب امام حسین علیه السلام در قیام عاشورا تمامی مناسبات خود با بنی امیه را براساس فرمول‌های جنگی تنظیم کرده بودند، ولی در عصر امام سجاد علیه السلام مانند صلح حدیبیه وضعیت تغییر کرد؛ زیرا تاریک‌ترین عصر از لحاظ سیاسی و فرهنگی بود که از آن به دوره سقوط فرهنگ اسلام یاد می‌کنند (ابراهیم حسن، ۱۳۸۵ ق، ج ۱: ۱۳۵). به دیگر سخن سختگیری بر بنی هاشم و شیعیان در دوران بنی امیه، سوءظن امویان به امام علیه السلام، رفتار ناپسند و زشت امویان با علوی‌ها (معروف الحسینی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۰۸)، بی‌اعتمادی امام از وفاداری شیعیان عراق (جعفریان، ۱۳۷۷ ش: ۳۱۰)، حفظ جان اصحاب خود، شگاک بودن بعضی از اصحاب، و تصور نابودی اساس شیعه، اجازه کوچک‌ترین حرکتی را به امام نمی‌داد. بنابراین بعد از واقعه عاشورا با وقوع قیام‌ها و جنبش‌های شیعی، سختگیری حکام بر اهل بیت علیهم السلام به سبب ادعای امامت و زعامت دینی آن‌ها (همان: ۳۲۰) تشدید شد و حکام

اعتبارسنجی روایت مواجهه امام سجاد (ع) با یزید، سید رضا مؤدب و ولی‌اله مهدوی فر ۱۹۳

در خصوص قیام‌های بنی‌هاشم و شیعیان حساس شدند و امام (ع) در این برهه توانستند هوشمندانه و با موضع‌گیری‌های صحیح در برابر آن قیام‌ها، شیعیان را از این مرحله سخت عبور دهند. به گواهی منابع تاریخی (طبری، ۱۳۸۲ق، ج ۹: ۱۸۵؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱: ۲۳۷) امامان شیعه برای حفظ جان خود و شیعیان و جلوگیری از پراکندگی و نابودی جامعه شیعه، تقیه را لازم می‌دانستند؛ که نمونه آن در عصر سایر امامان (ع) مشاهده می‌شود (آل کاشف الغطاء، ۱۴۱۵ق: ۳۱۵-۳۱۶؛ امین عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۹۸-۲۰۰).

با توجه به متغیرهای مذکور، امام (ع) در تعیین موقعیت رهبری خود و توجه به گستره نظام تشیع، روش مصالحه و مدارا را برای تقویت جامعه شیعی و کاهش تهدیدات ازسوی حکام برگزیدند. لذا اصرار امامان (ع) بر کتمان نگه داشتن مذهب و کنترل تمامی شرایط برای اجرای این راهبرد، کاملاً توجیه منطقی پیدا می‌کند. ازطرفی ایشان توانستند با تصمیم‌های مدبرانه و دور از انتظار شیعیان، تقیه را به‌عنوان مانور پیشرفت در عرصه جهانی ظاهر سازند و این درایت بیانگر انعطاف پیامبرگونه امام (ع) در عرصه مقابله هوشمندانه با دشمن بود که به نتایج کاملاً ایدئال انجامید. بنابراین گستره تاریخی تقیه در زمان معصومان (ع)، از ابتدای بعثت پیامبر اکرم (ص) تا پایان غیبت صغری در حوزه‌های مختلف به‌عنوان راهبرد توسط معصومان (ع) و شیعیان استمرار داشت؛ که می‌توان به رفتار سیاسی امام صادق (ع) در مواجهه با قدرت‌های عصر خود (کلینی، بی‌تا، ج ۶: ۴۴۹، ح ۲) و دیگر موارد اشاره کرد.

### ۲-۲-۳-۵. بررسی بیعت امام سجاد (ع)

بنیان زندگی جامعه عرب قبل از اسلام بر بیعت استوار بود؛ چون قبیله به‌عنوان یک واحد سیاسی به شمار می‌آمد و حیات سیاسی و اجتماعی عرب را رقم می‌زد. پیش از اسلام، رسم بیعت برای پذیرش مهتری رئیس قبیله یا انتصاب یک فرد به منصبی مهم متداول بود (شهیدی، ۱۳۶۸: ۱۲۵) و بیعت با رئیس قبیله، او را بزرگ قوم می‌کرد و اطاعت بی‌چون‌وچرای بیعت‌کنندگان را به دنبال داشت. این اطاعت می‌توانست وحدت قبیله را حفظ کند و ازطرفی موجب حفظ حقوق شهروندان می‌شد. به سخن دیگر، حاکم با پذیرش بیعت، آمادگی خود را برای اصلاح امور مردم و اداره جامعه اعلام می‌کرد (ابن خلدون، بی‌تا، ج ۱: ۲۶۱) و از نظر

عرب، نقض عهد و بیعت تلقی سنگین به شمار می‌آید (جعفریان، ۱۳۷۷: ۱۸). بر این اساس، بیعت به معنای پذیرش ریاست و حکومت و اعلام تعهد وفاداری به شخص حاکم و اشخاص محسوب می‌شد. اما بیعت پس از رحلت پیامبر ﷺ مفهوم و رنگ سیاسی یافت و حتی به عقیده برخی اهل سنت، پس از بیعت سقیفه بود که به اصطلاحی سیاسی تبدیل شد (قاسمی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۲۵۷-۲۵۸) و پس از پیامبر نخستین بار از بیعت به عنوان اثبات خلافت استفاده شد (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۰۹). البته فقط برای ابوبکر و حضرت علی علیه السلام به عنوان اثبات خلافت یاد شده است، با این تفاوت که درباره حضرت علی علیه السلام اجباری مطرح نبود و برای عمر، عثمان و سپس بنی امیه، بیعت پس از اثبات خلافت مطرح می‌شد و فقط به معنای اظهار وفاداری بود (جعفریان، ۱۳۷۷: ۹۰).

به دیگر سخن، «بیعت» یکی از اساسی‌ترین مفاهیم سیاسی بوده است؛ مفهومی که افراد جامعه را به رهبر آن متصل می‌کرد و حدود، قیود، وفاداری و تعهدات آن‌ها را به یکدیگر معین می‌ساخت، و به عنوان حقوق شهروندی، لازمه زندگی تک‌تک افراد در جامعه بود و امام سجاد علیه السلام با شرایط خاص و دشمنی بنی امیه از این مهم مستثنا نبودند. هر چند در گزارش‌های تاریخی، برخی به بیعت نکردن امام به دلیل احترام بنی امیه به ایشان اشاره شده است، با درنگریستن به موقعیت شیعه و قیام‌های شیعی علیه حکومت وقت به علت قیام عاشورا، و پیگیری عمال یزید برای پیدا کردن بهانه‌ای برای کشتن امام، بیعت امام با هر شرایطی که حاکم وقت تعیین می‌کرد، مطلوب به نظر خواهد رسید.

در ادامه متن حدیث، بحث پذیرش بردگی از سوی امام مطرح می‌شود که در فراز «قَدْ أَقْرَزْتُ لَكَ بِمَا سَأَلْتَ أَنَا عَبْدٌ مُكْرَهُ فَإِنْ شِئْتَ فَأَمْسِكْ وَإِنْ شِئْتَ فَبِعْ» به آن اشاره شده است. هر چند پیش‌تر بیان شد، مانند بسیاری از احادیث دچار نقل به معنا شده است و در این آسیب، روات با الفاظ مختلف به نحوه مواجهه امام با یزید و یا به تعبیری تسلیم شدن امام اشاره کرده‌اند. در واقع آنچه باعث شده است تردید در پذیرش حدیث به وجود بیاید، مقایسه حرکت و نوع مواجهه امام سجاد با نوع مواجهه و حرکت امام حسین علیه السلام است؛ زیرا امام حسین علیه السلام برای رسیدن به هدف که همان هدایت مردم بود، دوره بیشتر پیش روی خود نداشت: ۱. مبارزه و شکست دشمن و اقامه حکومت اسلامی و احیای سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام؛ ۲. شهادت؛

چراکه دین بعد از پنجاه سال از رحلت رسول خدا به انحراف کشیده شده بود و امام با شهادت خود دین را از تحریف رهانید. لذا با تأمل در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در صلح حدیبیه، امام علی علیه السلام در زمان حکومت خلفای سه‌گانه و امام حسن علیه السلام در صلح با معاویه دریافت می‌گردد که این موقعیت یعنی مبارزه مسلحانه برای امام سجاده علیه السلام موجود نبود و عصر ایشان اقتضا می‌کرد شیعیان در کمال آرامش، رشد کنند و برای هدایت بشریت آماده بشوند. از این رو امام سجاده علیه السلام و سایر ائمه علیهم السلام بعد از ایشان بر خود فرض می‌دانستند برای استمرار نظام تشیع و هدایت صحیح مردم برنامه‌ای جامع داشته باشند. لذا با مطالعه سایر روایات، آیات قرآن کریم و مراجعه به عقل که هر سه از منابع دینی هستند، به دست می‌دهد که شرایط عصر امام علیه السلام اقتضا می‌کرد این رویداد با راهبرد تقیه رخ بدهد. حال برای روشن شدن ابعاد قضیه و دور شدن از خطای فکری، لازم است به چند احتمال درباره بیعت امام با یزید اشاره کنیم که می‌تواند مخاطب را در رسیدن به نتیجه مطلوب و صحیح یاری رساند:

احتمال اول اینکه کلام امام در مقام بیعت نیست و هیچ‌یک از روایات تاریخی و دینی، حتی به صورت عادی و معمولی، به بیعت امام اشاره نداشته‌اند و اگر فضای بیعت در رویداد پررنگ بود، به یقین افرادی از بنی امیه که با بنی هاشم زاویه داشتند و در مدینه حاضر بودند، آن را یک افتخار برای خود می‌دانستند؛ اما این بحث در روایات تاریخی موجود نیست.

احتمال دوم اینکه اگر نوع مواجهه امام را حمل بر بیعت امام با یزید نماییم، بیانگر اجرای راهبرد تقیه است؛ زیرا امام علیه السلام یک شخص نبود، بلکه رهبر شیعیان بودند و استمرار بخش رسالت انبیا، و هدایت مردم را به عهده داشتند و این حرکت امام نشان از رهبری اقتضای جامعه شیعی و نجات آنان از دست ستمگران بی‌دانشی چون یزید بود. این نوع رفتار برای اولین بار اتفاق نمی‌افتاد؛ بلکه در جریان آزار و اذیت عمار توسط مشرکان قرآن، رفتار تقیه‌ای را یادآور می‌گردد (نحل: ۱۰۶). علاوه بر حرکت امام سجاده علیه السلام می‌توان قرآینی از رفتارهای تقیه‌آمیز دیگر امامان علیهم السلام آورد که مؤیدی برای حدیث می‌تواند قرار بگیرد (کلینی، بی تا، ج ۲: ۲۱۷). بر این اساس کسانی که حرکت امام علیه السلام را با قیام امام حسین علیه السلام ناسازگار می‌دانند، نیاز به تأمل بیشتری دارند؛ چراکه با این استدلال صلح امام حسن علیه السلام، همراهی امام صادق علیه السلام با ابی جعفر منصور حاکم وقت (همان، ج ۸: ۵۸، ح ۷)، جعلی و با اصول دین و سیره سایر

امامان مغایر خواهد بود؟ همچنین ازسویی با تحقیق در سبک زندگی امامان علیهم السلام و منظومه فکری آنان، نه تنها این حرکت امام با اصول دین و سیره معصومان منافات ندارد، بلکه به عنوان یک راهبرد در راستای رهبری شیعیان به شمار می آمد و می توان گفت به دلیل اقتضای شرایط، ائمه علیهم السلام نوع مواجهه خود را براساس شرایط عصر تنظیم می کردند.

### ۶. قراین روایی

با تأمل در سیره امام سجاد علیه السلام و ائمه بعد از ایشان روشن می شود که نوع مواجهه آنان بر اصل مدارا استوار بوده است و این اصل به دو دلیل در زندگی آن ها جاری بود: اول اینکه با خلفایی مواجه بودند که برای رسیدن به قدرت از هیچ کار و ظلمی دریغ نمی کردند؛ دوم اینکه خداوند مسئولیت هدایت مردم را به عهده آن ها گذارده بود و این دو مهم، عوامل اصلی برخورد انعطاف پذیر ائمه علیهم السلام در مقابل حاکمان جور بود که در ذیل به دو روایت و دو حادثه اشاره می شود که در آن امام صادق علیه السلام با مدارا برخورد کردند.

### ۱-۶. انعطاف امام صادق علیه السلام در یک عمل واجب

کلینی با سند متصل خود از حضرت ابو عبدالله امام صادق علیه السلام نقل می کند: «أَنَّه قَالَ وَ هُوَ بِالْحَبِيرَةِ فِي زَمَانِ أَبِي الْعَبَّاسِ إِنِّي دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَ قَدْ شَكَ النَّاسُ فِي الصَّوْمِ وَ هُوَ وَاللَّهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ أَصُمْتُ الْيَوْمَ فَقُلْتُ لَا وَ الْمَائِدَةُ بَيْنَ يَدَيْهِ قَالَ فَادْنُ فَكُلْ قَالَ فَدَنَوْتُ فَأَكَلْتُ قَالَ وَ قُلْتُ الصَّوْمُ مَعَكَ وَ الْفِطْرُ مَعَكَ فَقَالَ الرَّجُلُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام تُفْطِرُ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَقَالَ إِي وَ اللَّهِ أَنْ أَفْطِرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَضْرِبَ عُنُقِي» (همان، ج ۴: ۸۳)؛ در زمان ابوالعباس سفاح در هنگامی که وی را به حیره آورده بودند روایت می کند که فرمود: من وارد بر او شدم درحالی که مردم در روزه شک داشتند، - و آن روز سوگند به خداوند از شهر رمضان بود - من بر او سلام کردم. او گفت: ای اباعبدالله، آیا امروز را روزه گرفته ای؟ گفتم: نه! و غذا در برابر او بود. گفت: پس نزدیک بیا و تناول کن. حضرت فرمود: من نزدیک شدم و غذا خوردم و به او گفتم: «روزه واجب است آن روزی را که تو روزه می داری و خوردن روزه واجب است آن روزی را که تو می خوری!» آن مرد راوی به حضرت علیه السلام عرض کرد: «آیا تو روزی را که مُسَلِّماً از شهر رمضان می باشد، روزه خودت را می شکنی و غذا می خوری؟!» حضرت



فرمود: «آری سوگند به خدا اگر من یک روز روزه ماه رمضان را بخورم، نزد من پسندیده‌تر است از آنکه گردنم زده شود.»

در سند حدیث مذکور، سه راوی قرار دارد که عبارت‌اند از: سهل بن زیاد الادمی،<sup>۸</sup> علی بن الحکم الانباری<sup>۹</sup> و رفاعه بن موسی النخاس<sup>۱۰</sup> که در معاجم رجالی، هر سه شخصیت مورد مدح قرار گرفته‌اند و آنچه موجب تضعیف حدیث از منظر متأخران شده، اولین راوی متصل به امام معصوم است که به دلایلی با عنوان «رجل» در سند ذکر شده است؛ که این موجب مجهول بودن نام راوی گردیده است و چون معیار متأخرین در اعتبارسنجی احادیث، سند حدیث بوده است، حدیث را ضعیف به شمار آورده‌اند؛ اما از آنجاکه معیار متقدمان در اعتبارسنجی حدیث صدور حدیث و محتوای حدیث است، کلینی حدیث را از اعتبار لازم برخوردار دیده و آن را در کتاب خود نقل نموده است.

## ۶-۲. تواضع امام صادق علیه السلام در مقابل خلیفه ظالم

مرحوم کلینی به سند متصل چنین نقل می‌کند: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام وَ ذَكَرَ هُوَ لَاءِ عِنْدَهُ وَ سُوءُ حَالِ الشَّيْعَةِ عِنْدَهُمْ فَقَالَ إِنِّي سِرْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ الْمَنْصُورِ<sup>۱۱</sup> وَ هُوَ فِي مَوْكِبِهِ وَ هُوَ عَلَى فَرَسٍ وَ بَيْنَ يَدَيْهِ خَيْلٌ وَ مِنْ خَلْفِهِ خَيْلٌ وَ أَنَا عَلَى حِمَارٍ إِلَى جَانِبِهِ...» (همان، ج ۸: ۵۸، ح ۷). حمران می‌گوید: در نزد امام صادق علیه السلام سخن از خلفای جور رفت، و اینکه درباره شیعه نظر بدی دارند. حضرت فرمود: «من با ابوجعفر منصور حرکت می‌کردم، و او در کاروان پادشاهی خود بود و بر اسبی سوار، جلوی او چند اسب سوار، و پشت سرش چند اسب سوار دیگر در حرکت بودند و من هم در کنار او بر الاغی سوار بودم.» او به من رو کرد و گفت: «ای اباعبدالله، کار شد، [یعنی ما بر امر خلافت مسلط شدیم] و شایسته است که تو هم شاد باشی بدان چه خداوند از توانایی به ما داده است، و در عزت بر ما گشاده است، و به مردم نگو که تو و خاندانت در امر خلافت از ما شایسته‌ترند، تا ما را نسبت به خودت و آن‌ها عصبانی کنی.» امام علیه السلام فرمود: «من گفتم کسی که برای تو از جانب من این گزارش را فرستاده دروغ گفته است.» او به من گفت: «آیا بدان چه گفته‌ای سوگند می‌خوری؟» من

گفتم: «همانا مردم افسونگران اند - یعنی دوست دارند دل تو را از من چرکین کنند - تو به سخن آنان گوش مده زیرا ما به تو نیازمندتریم از تو به ما...»

سند این حدیث به دو طریق ذکر شده است که روات طریق اول عبارت اند از: محمد بن یحیی العطار که معاجم رجالی وی را «شیخ من اصحابنا فی زمانه ثقة عین»<sup>۱۲</sup> توصیف کرده اند؛ احمد بن محمد بن عیسی الاشعری که وی را «امامی»<sup>۱۳</sup> معتمد عند الاصحاب<sup>۱۴</sup>، ثقة امامی<sup>۱۵</sup> و ثقة جلیل امامی<sup>۱۶</sup> گفته اند؛ محمد بن ابی حمزه القمالی که وی را «امامی»<sup>۱۷</sup> و ثقة امامی<sup>۱۸</sup> نامیده اند؛ حمران بن اعین الشیبانی که وی را «صحیح المذهب فی الروایه»<sup>۱۹</sup> امامی،<sup>۲۰</sup> امامی<sup>۲۱</sup> و ممدوح فی الروایه<sup>۲۲</sup> توصیف کرده اند. روات طریق دوم نیز عبارت اند از: علی بن ابراهیم بن هاشم که علمای رجالی وی را «ثقة فی الحدیث ثبت معتمد صحیح المذهب»<sup>۲۳</sup> دانسته اند؛ ابراهیم بن هاشم القمی را «معتمد عند الاصحاب»<sup>۲۴</sup> و قوله مقبول<sup>۲۵</sup> توصیف کرده اند؛ محمد بن ابی عمیر زیاد را «ثقه امامی»<sup>۲۶</sup> من اصحاب الاجماع<sup>۲۷</sup>، ثقة جلیل امامی<sup>۲۸</sup>، ثقة جلیل امامی<sup>۲۹</sup> را نامیده اند؛ نیز محمد بن ابی حمزه الثمالی و حمران بن اعین الشیبانی که احوال هر دو که در هر دو طریق مشترک اند، مورد بررسی قرار گرفت. براساس مدح معاجم رجالی می توان گفت سند حدیث از صحت برخوردار است و امام در برخورد با خلیفه زمان خویش مدارا پیشه کرده است و این می تواند قرینه ای برای رفتار سایر ائمه علیهم السلام و امام سجاده علیه السلام باشد.

## ۷. نتیجه گیری

با تأمل در محتوای حدیث و گزارش های تاریخی نتایج ذیل به دست می آید:

۱. اصل این مسئله یعنی مواجهه امام سجاده علیه السلام با یزید یا نماینده یزید در بستر تاریخ روی داده است و هر چهار گزارشی که در ابتدای مقاله ذکر شد، به این مدعا دلالت دارد؛ لذا در اصل مواجهه تردیدی نخواهد بود و حدیث روضه هم به آن اشاره دارد.

۲. با توجه به گزارش های تاریخ نویسان و حدیث روضه، به دست می آید که عدم تردید در اصل خبر وجود دارد و حدیث دچار نقل به معنا شده است و این آسیب به علت قدرت نداشتن بر کتابت، گسترده بودن حجم سخنان و احادیث ائمه علیهم السلام موجب شد توقع نقل عین

الفاظ صادرشده از معصوم در رخداد ناصحیح جلوه کند. هرچند این وضعیت در عصر امام باقر و امام صادق (ع) قدری بهبود یافت، نقل به معنا در زمان این دو امام هم رواج داشت و با توصیه بر دقت در نقل به معنا آن را جایز شمرده، می‌کوشیدند در مرحله شنیدن حدیث، محتوا و مضمون را به‌گونه‌ای صحیح فرا گرفته و در مرحله انتقال به مخاطب صحیح نقل نمایند. لذا قاعده «اصالة عدم الخطأ» موجب اعتماد بر متون نقل به معنا شده است و چون اصل در نقل به معنا حفظ محتوا و مضمون اصلی حدیث است؛ بنابراین احتمال تغییر غیرعمدی در الفاظ و گاه در مضمون احتمالی عقلایی است (مهریزی، ۱۳۷۵: ۳۹-۵۶).  
لذا بسیاری از احادیث این‌گونه به نسل‌های بعدی انتقال یافته است.

۳. براساس آیه «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹) تلاش برای پیشرفت، یکی از موارد مهم در پیروزی است. لذا مؤمنان و شیعیان نباید انتظار داشته باشند به‌موجب موحد بودنشان و از ظرفی عدم اتحاد آنان، همه قوانین به نفع آنان تغییر جهت دهد؛ به‌خصوص در مناسبات سیاسی و فرهنگی که همیشه دشمن به‌موجب ضعف دیپلماسی سیاسی و فرهنگی منفعل مسلمانان در جوامع اسلامی نفوذ کرده است. در این شرایط امام جامعه است که با هوشمندی و تصمیم اقتضائی می‌تواند به تکلیف خود که همان نجات جامعه است، اقدام نماید. برای نمونه می‌توان به جریان حکمیت در نهروان و نکوهش مردم کوفه توسط امام علی (ع) (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۷) و... اشاره کرد.

۴. شرایط شیعیان در عصر امام سجاد (ع)، ضرورت حفاظت از نظام تشیع و استمرار امر امامت، امام (ع) را بر آن داشت که با راهبرد تقیه، نظام تشیع را رهبری نماید. به دیگر سخن، تقیه موافق با وظیفه مکلف و حکم ثانوی است؛ هرچند مخالف با حکم اولی باشد. همانند احکام ثانویه از نفی ضرر، نفی حرج، اضطراب و اکراه که در همه حالات وظیفه مکلف بر طبق وضعیت موجود تغییر می‌یابد و اگر مسلمان طبق موقعیت رفتار کند، مطابق با واقع عمل کرده است. پس می‌توان گفت تقیه از موضوعاتی است که علاوه بر نقش کلیدی آن در مباحث فقهی اهمیت بسزایی در مباحث سیاسی و اجتماعی در سطح جهان و ایجاد مودت و وحدت دارد که با پیشبرد و پیشرفت اهداف اسلام ارتباط مستقیم دارد. بنابراین قبل از اینکه تقیه یک برنامه اسلامی باشد، یک روش عقلانی است که برای حفاظت از جان افراد و آبرو و

ضرر به اسلام تعبیه شده است. از این رو بیعت امام در برابر یزید یا نماینده او در مدینه، به عنوان یک تکلیف الهی همانند سایر ائمه علیهم السلام در راستای مراقبت از نظام اسلامی و هدایت بشریت به شمار می‌آید؛ زیرا اگر این سبک رهبری تحقق پیدا نمی‌کرد، به قطع بنی‌امیه با عنادی که در حق امامان علیهم السلام داشتند، همانند جریان عاشورا امام سجاد علیه السلام را هم به شهادت می‌رساندند؛ ولی خواست خدا این‌گونه رقم خورد که ائمه هدایت باقی بوده و حجتی برای مردم باشند. لذا این نوع سبک رهبری که توأم با در نظر گرفتن اقصائات است، می‌تواند تهدیدهای پیش روی مسلمین در شرایط سخت را به فرصت‌های پیشرفت تبدیل کند.

۵. با فرض پذیرش این روایت باید آن را براساس تقیه دانست؛ زیرا طرف مقابل به صراحت بیان کرد که در صورت پاسخ منفی امام ایشان را خواهد کشت و این رفتارها در تاریخ شیعه به وفور قابل مشاهده است و در قرآن کریم (نحل: ۱۰۶) هم به آن اشاره شده است. بنابراین اصل در این نوع موارد تقیه است و چون بعد از قیام عاشورا نوعی خودآگاهی در جامعه اسلامی پدید آمده بود و مردم به انحرافات حساس تر شده بودند، واکنش امامان بعد از امام حسین علیه السلام مانند ایشان نبود.

### پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله «شیوه کلینی در گزینش احادیث کافی» (اکبرنژاد و همکاران، ۱۳۹۲).
۲. ر.ک: رساله اعتبارسنجی احادیث تاریخی و اعتقادی روضه، دانشگاه معارف اسلامی، ص ۳۸.
۳. امامی ثقة جلیل (نجاشی، بی تا: ۲۶۰ (ثقة فی الحدیث))؛ ثبت معتمد صحیح المذهب (حلی، ۱۴۱۷ق: ۱۰۰).
۴. اصحابنا یقولون اول من نشر حدیث الکوفیین بقم هو (نجاشی، بی تا: ۱۶؛ طوسی، بی تا [ب]: ۵).
۵. (کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۵۶)؛ امامی ثقة جلیل من اصحاب الاجماع علی قول، ثقة (طوسی، بی تا [الف]: ۳۳۴)؛ ثقة عین (حلی، ۱۴۱۷ق: ۱۶).
۶. ثقة (طوسی، بی تا [ب]: ۱۹؛ کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۶۶)؛ ثقة کبیر المنزله (نجاشی، بی تا: ۲۰؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۵).
۷. دلت علی صحه مذهبه الروایه (کشی، ۱۴۰۹ق: ۱۰)؛ ممدوح فی الروایه (همان: ۱۸۵ و ۲۳۸).

۸. ثقه امامی (طوسی، بی تا [الف]: ۳۸۷).
۹. ثقه جلیل القدر (همو، بی تا [ب]: ۲۶۴؛ حلی، ۱۴۱۷ق، ۹۳).
۱۰. ثقه امامی (کشی، ۱۴۰۹ق: ۱۶۶؛ طوسی، بی تا [ب]: ۱۹۶).
۱۱. یعنی الدوانیقی.
۱۲. نجاشی، بی تا: ۳۵۳؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۱۵۷.
۱۳. کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۹۶.
۱۴. نجاشی، بی تا: ۵۹.
۱۵. طوسی، بی تا [الف]: ۳۵۱.
۱۶. نجاشی، بی تا: ۸۳؛ طوسی، بی تا [ب]: ۶۱؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۱۴.
۱۷. نجاشی، بی تا: ۱۸۱.
۱۸. کشی، ۱۴۰۹ق: ۲۰۳.
۱۹. همان: ۱۰ و ۱۸۰.
۲۰. همان: ۱۶۱.
۲۱. همان: ۱۷۹.
۲۲. همان: ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۰ و ۱۸۱.
۲۳. نجاشی، بی تا: ۲۶۰؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۱۰۰.
۲۴. نجاشی، بی تا: ۱۶.
۲۵. حلی، ۱۴۱۷ق: ۵.
۲۶. طوسی، بی تا [الف]: ۳۶۵.
۲۷. کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۵۶.
۲۸. نجاشی، بی تا: ۳۲۷؛ طوسی، بی تا [ب]: ۴۵۰؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۱۴۱.
۲۹. کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۹۰.

## منابع

قرآن کریم. (۱۳۷۳). ترجمه ناصر مکارم شیرازی. چ ۲. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.  
آل کاشف الغطاء، محمدحسین. (۱۴۱۵ق). اصل الشیعة و اصولها. قم: چاپ علاء آل جعفر.

۲۰۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۱۸۱-۲۱۲

ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۴۱۲ق). المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم. بیروت: چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا.

ابن حبیب. (۱۳۸۴ق). کتاب المُنْتَقَی فی اخبار قریش. چاپ خورشید احمد فاروق. حیدرآباد: دکن. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (بی تا). تاریخ ابن خلدون. مقدمه زکار سهیل. تحقیق شحاده خلیل، بیروت: دارالفکر.

ابن قتیبہ دینوری، عبدالله بن مسلم. (۱۳۸۷ق). الامامة و السياسة المعروف بتاريخ الخلفاء. چاپ طه محمد زینی. چاپ افست. بیروت.

اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). کشف الغمة فی معرفة الأئمة (ط - القديمة). تبریز: بی نا. اکبرنژاد، مهدی، فرزند وحی، جمال، و گراوند، نجمیه. (۱۳۹۲). شیوه کلینی در گزینش احادیث کافی. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۱۹ (۵۳)، ۱۱۳-۱۳۰.

امین، محسن. (۱۴۰۳ق). نقض الوشیعة او الشیعة بین الحائق و الاوهام. بیروت: بی نا. بلاذری، احمد بن یحیی. (بی تا). انساب الاشراف. تحقیق محمدباقر محمودی و دیگران. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

جعفریان، رسول. (۱۳۷۷). تاریخ تحول دولت و خلافت از برآمدن اسلام تا برافتادن سفیانیان. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.

جعفریان، رسول. (۱۳۸۱). حیات فکری و سیاسی امامان شیعه. ج ۶. قم: انصاریان.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). خلاصة الاقوال. مؤسسه نشر الفقاهة.

دشتی، محمد. (۱۳۹۰). ترجمه نهج البلاغه. ج ۱. نشر اسراء.

دینوری، احمد بن داوود. (۱۳۶۸). الاخبار الطوال. چاپ عبدالمنعم عامر. قم.

رفعت، محسن. (۱۳۹۶). اعتبارسنجی روایت ذلت پذیري امام سجاد علیه السلام در مقابل یزید در الکافی. دوفصلنامه مطالعات فهم حدیث، ۳(۶)، ۹-۳۱.

زاهدی توچانی، محمدحسن. (۱۳۹۱). تأملی در اخبار ملاقات امام سجاد علیه السلام با مسلم بن عقبه در قیام حره. مجله پژوهش های قرآن و حدیث، ۴۵(۱)، ۹۳-۱۱۲.

سمهودی، علی بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). وفاء الوفا بأخبار دارالمصطفی. چاپ محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت: بی نا.

سید رضی، محمد. (۱۳۶۹). نهج البلاغه. قم: دارالهجرية.

اعتبارسنجی روایت مواجهه امام سجاد عليه السلام با يزيد، سيد رضا مؤدب و ولي اله مهدي فر ۲۰۳

شهیدی، جعفر. (۱۳۶۸ش). بیعت و چگونگی آن در تاریخ اسلام. کیهان اندیشه، شماره ۲۶، ۱۲۹-۱۲۵.

طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۲ق). تاریخ الطبری: تاریخ الامم و الملوك. چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا [الف]). الرجال. تحقیق جواد القیومی الاصفهانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا [ب]). الفهرست. نجف اشرف: مكتبة المرتضوية.

عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: بی تا.

قاسمی، ظافر. (۱۴۰۵ق). نظام الحكم فی الشريعة و التاريخ الاسلامی. بیروت: بی تا.

قرشی بنایبی، علی اکبر. (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن. تهران: بی تا.

کلینی. محمد بن یعقوب. (بی تا)، الکافی (اسلامیه)، موسوعه روایات، نشر اسلامیه.

کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). رجال الکشی - إختيار معرفة الرجال - مشهد: بی تا.

مامقانی، عبدالله. (۱۴۱۱ق). مقباس الهدایة فی علم الدراية. مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث. قم: ۱۴۱۱ق.

مجلسی محمد باقر، مرآت العقول، ۲۶ جلد بی تا.

مسعودی، علی بن حسین. (۱۹۶۵). مروج الذهب و معادن الجواهر. چاپ شارل پلا، بیروت.

مفید، محمد بن محمد. (۱۳۸۰ش). الإرشاد للمفید. ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی. تهران: اسلامیه.

معروف الحسینی. هاشم. (۱۳۷۳). سيرة الائمة اثني عشر. ترجمه محمد رخشنده. چ ۲. تهران: امیرکبیر.

مؤدب، سيد رضا. (۱۳۹۱). علم الدراية تطبيقي. چ ۲. نشر المصطفى.

مهدي فر، ولي اله. (۱۴۰۰ش). رساله اعتبارسنجی روایات اعتقادی و تاریخی روضه کافی. قم: دانشگاه معارف اسلامی.

مهریزی مهدي. (۱۳۷۵ش). نقل به معنا. مجله علوم حديث، شماره ۲، ۵۶-۳۹.

نجاشی، احمد بن علی. (بی تا). الرجال. المحقق: السيد موسى الشيبيري الزنجاني. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

نصیری، علی. (۱۳۹۰). روش شناسی نقد احادیث. نشر مؤسسه وحی و خرد.

## References

- The Holy Quran. (1994). Translated by N. Makarem Shirazi. Ch2. Qum: Office of Islamic History and Studies.(in Persia)
- \_\_\_\_\_. (2002) Intellectual and Political Life of Shia Imams of Qum, Ansarian Publishing House, 6th edition, 1381.(in persian)
- Akbarnejad, M. son of Wahi, Jamal, and Gravand, Najmia. (2013). Clinical method in selecting sufficient hadiths. Qum Historical Studies of Qur'an and Hadith, 19 (53), 113-130.(in persian)
- Al Kashif al-Ghita, M.H. (1994). Asl al-Shia and its principles. Qum: Alaa Al Jafar Publishing.(in Arabic)
- Askari, H. (1979) al-Frooq fi al-Laghha - Beirut, Dar al-Afaq al-Jadeedah, first edition. .(in Arabic)
- Belazari, A. (n b) Ansab al-Ashraf, Mohaghegh Mohammad Baqer Mahmoudi and others, Beirut, Al-Alami Publishing House. (in Arabic)
- Dashti .M. (2011) translated by Nahj al-Balāgha, Qum, Esra Publishing House, first edition.(in persian)
- Dinouri, A. D. (1960) Al-Akhbar Al-Tiffawal, Qara, Abdul Moneim Amer, Qum, Offset.(in Arabic)
- Erbali, A. (1961) Kashf al-Ghamma fi Marafah al-Qadimah (I - Al-Qadimah) - Tabriz, Bani Hashemi Publishing. .(in Arabic)
- Ghasemi, Z. (1984) Nizam al-Hakm fi al-Sharia and al-Tarikh al-Islami, Beirut, Dar al-Nafis. .(in Arabic)
- Hilli, H. (1996) Summary of Sayings, Qum Al-Fiqahah Publishing House. (in Arabic)
- Ibn Athir, A.K. (n b). The lion of the forest in the knowledge of the Companions. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.(. (in Arabic))



- Ibn Habib, A. J. (1964), Book of Al-Munamaq Fi Akhbar Quraysh, Hyderabad Deccan, Khursheed Ahmad Faruk, .(in Arabic)
- Ibn Juzi, A. Fj. (1991). Al-Muntazem fi Tarikh al-Muluk and al-Amamm. Beirut: Mohammad Abd al-Kader Atta and Mostafa Abd al-Kader Atta. .(in Arabic)
- Ibn Khaldoun, A. M. (n b) introduction, reference: Zakar Sohail, research: Shahada Khalil, Beirut, Dar al-Fikr publishing house.(in Arabic)
- Ibn Qutaiba Dinuri, A. M. (1967) al-Umamah and al-Siyasa al-Ma'roof Batarikh al-Khalifa, Qareh, printed by Taha Mohammad Zaini, Beirut, printed by Offset Beirut. .(in Arabic)
- Ibrahim Hassan, H. (1965). Political history of Islam. Translated by Abolqasem Payandeh. Tehran: Badragh Javidan Publishing House.(. (in persian)
- Jafarian, R. (1998) History of the State and Caliphate from the Rise of Islam to the Rise of Sufyan, Qum, Center for Islamic Studies and Research, 1377. .(in persian)
- Kalini, Al-K. (nb), Encyclopaedia of Traditionals, Tehran, Islamia Publishing House, 8 vols.(in Arabic)
- Kashi, M. (1988) Rijal al-Kashi - the option of knowledge of men - Mashhad, published by Mashhad University, first edition.(in Arabic)
- Maarouf Al-H. (1994) The Life of Twelver Imams, translated by Mohammad Rakhshandeh, Tehran, published by Amir Kabir, second edition.(in persian)
- Mahdavi Far. W (2021) Dissertation on Validation of Belief and Historical Traditionals of Rouza Kafi, Qum University of Islamic Education .(in persian)
- Majlisi M.B.(1983) Merat al-Aqool, Tehran Islamia, 26 volumes.(in Arabic)
- Mamqani. A. (1990) Muqbas al-Hidaya fi ilm al-Daraya, Qum, Al-Al-Bayt Lahia al-Tarath Institute.(in Arabic)
- Masoudi A. (1979/1965), Moruj al-Zahb and Ma'aden al-Johar, Beirut, Charles Pella.(in Arabic)
- Mehrizi .M. (1996) Quotation by Meaning, Journal of Hadith Sciences, Volume 2, Qum 1375 AD.(in persian)

- Moadeb, R. (2012). Comparative science. Ch2. M. Nashr Al-Mustafa. (in persian)
- Mofid, M. (2001) Al-Irshad for the Mofid / translated by Saedi - Tehran, Islamia, first edition.(in Arabic)
- Mohsen A. (1982) Violation of Al-Washia and Al-Shi'a between Al-Hayq and Illusions, Beirut, Al-Alami Press Institute.(in Arabic)
- Muhammad Seyyed .R. (1990) Nahj al-Balāgha. Qum: Dar al-Hijriyya.(in persian)
- Najāshī.A. (nb) Al-Rajal, Al-Muhaqq: Al-Sayyid Musa Al-Shabiri Al-Zanjani, Qum, Al-Nashar al-Islami Foundation, ,(in Arabic)
- Nasiri. A. (2011). Methodology of Criticizing Hadiths, Qum Publishing House of Wahi and Wisdom Institute. (in persian)
- Qorshi Banayi, A. A. (1412 AH), Qur'an Dictionary - Tehran, Islamia Publishing House, 6th edition. (in Arabic)
- Rifat, M. (2016). Validation of the traditional of Imam Sajjād's humiliation in front of Yazid in al-Kafi. Two Quarterly Journal of Hadith Understanding Studies, No. 2.(in persian)
- Samhoudi .A. (1984), Loyalty to Dar al-Mustafi's Akhbar, Beirut, published by Mohammad Muhyiddin Abdulhamid. (in Arabic)
- Shahidi. J. (1989) Allegiance and its form in the history of Islam, Kihan Andisheh, Vol. 26, Mehr and Aban 1368 H. (in persian)
- Sheikh T. (n b), Al-Fharst, Najaf Ashraf, Al-Mortazawiyya School, Bita. (in Arabic)
- Sheikh. T. (n b) Al-Rajal, researched by Javad Al-Qayyumi Al-Isfahani, Qum, Al-Nashar al-Islami Foundation of Jamaat al-Madrasin. (in Arabic)
- Tabari, M. (1967-1962 - 1967-1962.) Tarikh al-Tabari: Tarikh al-Ummum wa al-Muluk, Beirut, published by Muhammad Abulfazl Ibrahim. (in Arabic)
- Yaqoubi. A. (2004). Jacobean history. Qum, Al-Maktaba Al-Haydriya Publications. (in Arabic)
- Zahedi .T. (2013) A reflection on the news of Imam Sajjād's meeting with Muslim ibn Uqbah in the uprising of Hara, Qum, Qur'an and Hadith Research Magazine, Number 1, Summer: 107.(in persian)

## Validation of the Tradition of Imam Sajjād's Encounter with Yazid

*Seyyed Reza Modab*

Professor, Theology of Quran and Hadith, Qum, Qum, Iran, moadab\_r113@yahoo.com

*Waliyullah Mahdavi Far*

Assistant Professor, Theology and Islamic Studies, Payam Noor, Tehran, Iran, (corresponding author), v.mahdavifar@pnu.ac.ir

Received: 25/09/2022

Accepted: 13/02/2023

### Introduction

According to the traditions and historical evidence, Imam Sajjād (as) was able to lead the Shiite system in the best way after the Ashūrā event. This article, which is based on the descriptive-analytical method, examines the tradition of Imam Sajjād's encounter with Yazid and examines the Isnad and the content of the hadith. It has come to the conclusion that the tradition of the encounter of Imam (as) with Yazid or the commander attributed to Yazid, as its content is narrated in historical sources. It has been narrated in the form of a quotation with meaning, and not only the content of the tradition is not rejected, but it can be received by analyzing the Isnad of the tradition and tracking in the tradition evidences and examining the meaning of the text of the tradition and paying attention to the basis of the predecessors in the selection and acceptance of the hadith and the conditions of the Shiites in the era of the issuance of the tradition. That the possibility of the occurrence of the event is obvious and can be far from any exclusion.

The Sunnah, which reflects the sayings, actions, taqir and writings of the Holy Prophet (pbuh), is considered the second most important source of understanding religion after the Qur'an. which has been spread to guide mankind until the resurrection. Therefore, there is no escape from referring to the Quran and Sunnah in order to understand the teachings of Islam. On the other hand, with a quick look at the events of the last fourteen centuries, it must be acknowledged that to what extent traditions have played roles in the formation of Islamic sciences. This important thing was taken into consideration with the diligence and precision of the companions of the imams (as), and many of the traditions of the infallibles have been formed in the form of a series of Isnads and reached us. But on the other hand, this precious heritage was mixed with falsehoods and fabricated hadiths due to the interference of sick thoughts and weak traditions or fake news to enter the

number of traditions. (cf. Nasiri, 1390, p. 25) Although the extent of damage to the Shiite traditional heritage due to the far-sightedness of the imams (as) and their leadership is far less than that of the Sunni traditional heritage. However, it should be noted that these damages, however small, have entered the Shiite traditional heritage for various reasons and need to be refined and criticized. Based on this, validating and criticizing traditions is one of the necessary issues, which fortunately, special attention and positive steps have been taken by foreign thinkers. (cf. *ibid.*, p. 32) One of those traditions which is the issue of the present article, and some give the possibility of its being fabricated, is the tradition of how Imam Sajjād (as) confronted Yazid, which was given by Kulayni in the Rauḍah section. Here we will evaluate this tradition.

## materials and methods

### Validation and criticism

I'tibār from the 'abara root, means a state that is reached from tangible knowledge through intangible knowledge (Qurashi Bana'i 1412 AH, Volume 4, p. 283), that is, through this state, a person will reach certainty from suspicion, while reaching this state is without any deficiency. The reason for naming "ibārat" is from the point of view that it is news that does not have flaws "wa al-'ibārat 'anhu hiya 'anu bimā huwa 'alayhi min ghayri zīyadatin wa lā nuqṣānin." (Askari 1400 A.H. p. 27) Therefore, the validation of finding out with tools for the correctness and rightness of the object, the acceptability and unacceptability of a thing is the same thing and it is used in cases that are valuable and so called, it is criticized rather than being original. An object can be recognized as non-original. On the other hand, naqd (cash) is sometimes compared to credit in the jurisprudential sense, and its meaning is the immediate payment of the price or value against the credit, in which cash and money are paid at another time. As the word naqd is mentioned in the words of Amir al-Mu'minin (as) in the third letter of Nahj al-Balāgha: "fandhur ya Shurayḥ lā takūnu bta'ta hādhihi al-dāra min ghayri mālika 'aw naqadta al-thamana min ghayri ḥalalika fa'idhā 'anta qad khasirta dār al-dunyā wa dāra al-'ākhira" (Dashti 1390 A.H., p. 342) "O Shurayh, see that you have not bought this house with money other than your own or that you have not cashed its money in a non-halal way, in which case you have lost in this world and the hereafter. Therefore, naqd in the books of lexicographers in the course of time both means to reveal the defects of the word and to show its good qualities. According to this, naqd in the term is "recognition of Isnad and textual damages of traditions and correcting them based on accepted methods and criteria in order to smooth the field of action and belief in traditions" (Nasiri, 2010 p. 47) ) Based on this, the purpose of the criticism of traditions is that a number of traditions are faced with Isnad and textual

damages, to re-recognize the types of Isnad and textual damages, to smooth the field of action for the traditions in different areas of belief, etc., and to find certainty about traditions are historical. In some cases, naqd happens as a reconstruction of a part of the hadith, because it is possible that it encountered problems such as taṣhīf.

### **Taqiyyah**

Taqiyyah is one of the important Quranic concepts, one of the customary requirements and a rational and approved method of Islam, which is discussed in the Qur'an and hadiths, although some consider Taqiyya to be a creation of the Shia religion and a part of Shia beliefs, but refer to the interpretive and jurisprudential sources of other Islamic schools of thought, they have a ruling on the legitimacy of taqiyyah and the act based on it, in addition to the fact that taqiyyah has customary and intellectual permission before it has Shariah permission. Therefore, by reflecting on the general lines of Shia (Kulayni, Vol. 8 p. 51), it can be found that the Imams (as) of their time entered the field of interaction with the enemies of Shia knowingly in such a way that they exposed them to passivity because in maintaining and The growth of Shiism was undertaken by comprehensive planning with the means of taqiyyah. Therefore, taqiyyah does not mean not fighting, but fighting under cover. On the other hand, it is a form of activity that leads to victory. Therefore, it can be said that the domain of taqiyyah is based on three principles: maintaining order and components of the program, covert activity, and establishing communication and organization capabilities.

The reason of the article is that taqiyyah, which is mentioned in the Qur'an 3:28 (sura Al-Imran), 16:106 (sura al-Nahl) and 40:28 (sura Ghafar), is a favorable element for the progress of an organization and can be used in the field of action to achieve many conquests in the field and dimensions. It will have various economic, political, social and cultural benefits for the leader and his followers, which, despite its compromising appearance, will cause the spread of Islam and Shiism. On the other hand, the most important reason for the wonder of Taqiyyah was the leadership style of the imams (as), who, with flexibility based on awareness and discretion, were able to prevent the dissolution of Shiism and the destruction of Shiites, and to protect and expand Shiism from dangers with political rationalism and propagating and promoting the religion. Therefore, according to the numerous traditions that have been narrated about taqiyya (ibid., vol. 2, p. 217) and the testimony of history (Jaafarian 1381, p. 310), taqiyya resulted in many blessings for the Shiites, and this adds to the strength of the article's claim.

### **The hadith of Imam Sajjād's encounter with Yazid**

The late Kulayni has presented his collection of traditions in three parts, which includes the Uṣūl, furū' and the third part, which he named Rawḍa of Kafi. The suspicion of attributing the Rawḍa to the Kulayni was raised in the

11th century, and this doubt was due to the existence of difficult hadiths that were difficult to understand. Among those *mustaṣ'ab* hadiths is the hadith 313 of Rawḍa, which the late Kulayni quotes in an authentic chain of transmission, that I heard from Imam Sadiq (as) that he said: That is, Yazid ibn Muawiyah came to Medina to go to Hajj, and he sent a man from Quraish, and when he came to him, Yazid ibn Muawiyah said to him: Do you admit that you are my slave? if I want I can sell you and if I want I can enslave you? The man said: O Yazid, you are not more honorable than me in terms of lineage among the Quraysh, and your father was not more honorable than my father in Islam and ignorance, and you yourself have no virtue more than me in religiousness and you are not better than me. How can I confess to what you asked? Yazid said to him: I swear to God, if you do not make this confession, I will kill you. The man said to him: My death by your hand is not greater than the death of Husain ibn Ali (as), the son of the Holy Prophet (pbuh), by your hand. So Yazid ordered and they killed him. Then he sent for Ali ibn al-Husayn (as) and told him the same thing that he had said to the Qurashi man. Ali ibn al-Husayn (as) said to him: If I don't confess, will you kill me like the man who fought yesterday? Yazid - may God curse him - answered: Yes. Ali ibn al-Husayn (as) said to him: I will confess to what you want, I am a forced servant that you can keep if you want and sell me if you want. Yazid - may the curse of God be upon him - said to them: It was better for you that you preserved your blood and your honor was not diminished.

### Method

By taking a quick look at the terms of Shia scholars and the evolution of their concept over time, it can be seen that the concept of correct hadith from the perspective of the ancients is different from that of the later ones. In other words, according to the ancients of the Imamiyyah, a valid hadith is news that has proofs of authenticity and *ḥujjoat* (Mamaqani 1411 AH, Vol. 1, p. 139, Modab, 1391, p. 61), and the most important proofs of authenticity are the existence of hadith in several principles of the Four Hundred Uṣūl, the existence of hadith in one or several *aṣl* in many ways, the existence of hadith in the *aṣl* of the companions of the consensus and the existence of hadith in the books trusted by the Infallibles (as) and Shia scholars such as the book of Faḍl Ibn Shādhān and... and its transmitters are Imami and righteous (Modeb, 2011, p. 63). Therefore, considering the two definitions mentioned above, the term "*Ṣaḥīḥ*" according to the ancients is often related to the text of the hadith, while the term "*Ṣaḥīḥ*" According to the later scholars, it is related to the document and the present of the transmitters. It seems that Kulauni should not have followed an alien approach with other advanced scholars of his time.

Although until now, there is a special study and work on Kulayni's method of evaluating traditions, except for one article, it has not been done. Based on this logical basis, Kulayni has tried to select the hadiths from the earliest traditional Uṣūl, and the authentic books of the companions of the imams (as) and approved by the imams and the famous books among the predecessors. In the second stage, with the Rijali criteria and Isnads, such as the assurance of the issuance of the hadith, the transmitter's justice in practice and belief, and in the later stages, submission to the Qur'an, satisfaction, and submission to conflicting hadiths are the criteria for the selection of the hadith. Therefore, this method is valid and true in selecting the tradition of Imam Sajjād's encounter with Yazid. Although some people have mistakenly mentioned the criterion of Sheikh Kulayni in selecting the hadith, the chain of transmission and this hadith is the product of chain of transmission.

### **conclusion**

By reflecting on the content of the hadith and historical reports, the following results are obtained: 1- The principle of this issue is that Imam Sajjād's confrontation with Yazid or Yazid's representative happened in the context of history, and all the four reports that were mentioned at the beginning of the article indicate this claim, so there will be no doubt about the confrontation, and the hadith of Rawḍah also mentions it. 2- According to the reports of the historians and the hadith of Rawḍah, it is found that there is no doubt in the origin of the news and the hadith has been transferred to the meaning, and this damage is due to the lack of authority over writing, the wide volume of the words and hadiths of the imams (as). It caused the expectation of quoting the same words issued by the infallible to appear incorrect. Although this situation improved during the era of Imam Baqir (as) and Imam Sadiq (as), but the meaning of quoting was popular during the time of these two imams, and it is advised to be careful in quoting. In the meaning, they considered it permissible and tried to learn the content and theme in a correct way at the stage of hearing the hadith and convey it to the correct audience at the stage of transmission. Therefore, the rule of "iṣālat 'adam al-khaṭa'" has caused trust in the texts of the transmission by meaning. And because the principle in the transmission by meaning is to preserve the content and the main theme of the hadith, therefore the possibility of unintentional change in the words and sometimes in the content is a rational possibility. 3- According to the verse "wa laysa li al-insān illā mā sa'a" (Q 53:39), the effort to progress is one of the most important things in victory, so believers and Shiites should not expect that due to their unity and on the other hand, their lack of unity, all laws will their interest should change direction, especially in political and cultural relations, where the enemy has always infiltrated Islamic societies due to the weakness of the passive political and cultural diplomacy of

Muslims. In this situation, it is the imam of the community who can act on his task, which is the salvation of the community, with intelligence and necessary decision. As an example, we can point to the flow of wisdom in Nahrvan and the rejection of the people of Kufa by Imam Ali (as) (Nahj al-Balāgha, sermon 107) and... 4- The conditions of the Shiites in the era of Imam Sajjād (as), the need to protect the Shia system and the continuity of the Imamate led Imam (as) to lead the Shia system with the strategy of taqiyya, in other words, taqiyya is in accordance with the obligatory duty and a secondary ruling, although it be against the first ruling, similar to the secondary rulings of disavow of *ḍarar*, disavow of *ḥaraj*, compulsion and coercion, which in all cases, the obligatory duty changes according to the existing situation, and if a Muslim acts according to the situation, he has acted according to the reality. It can be said that taqiyya is one of the issues that, in addition to its key role in jurisprudence, is very important in political and social issues at the world level and to create harmony and unity, which is directly related to the advancement and progress of the goals of Islam and before taqiyya is a The Islamic program is a rational method that is embedded in Islam to protect people's lives and eyebrows. Therefore, the Imam's allegiance to Yazid or his representative in Medina was considered as a divine duty like other imams in the direction of taking care of the Islamic system and guiding humanity, because if this style of leadership did not materialize, then the Umayyads would definitely be stubborn. They used to martyr Imam Sajjād (as) like the current of Ashūrā, but God's will was such that the Imams of Hidayat remained and were a proof for the people. Therefore, this type of leadership style, which is comibned with consideration of judgments, can turn the threats faced by Muslims in difficult situations into opportunities for progress. 5- Assuming the acceptance of this tradition, it should be considered based on taqiyya because the other side clearly stated that if the answer is negative, he will kill the imam, and these behaviors can be seen abundantly in the history of Shia and it is also mentioned in the Holy Quran (16:106). Therefore, the principle in this type of cases is taqiyya, and because after the uprising of Ashūrā, a kind of self-awareness had emerged in the Islamic society and people had become more sensitive to deviations, therefore the reaction of the imams (as) after Imam Hussain (as) was not like that of Imam Hussain.

**Keywords:** Imam Sajjād (as), Bay'at, leadership, Taqiyya.



دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی  
سال ۱۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، شماره ۳۱  
مقاله علمی پژوهشی  
صفحات: ۲۱۳-۲۵۰

## تحلیل انتقادی «کتاب الصلح» صحیح بخاری

کرم سیاوشی\*  
سجاد یوسفی سرود\*\*

### چکیده

صلح از مسائل بسیار ضروری برای جوامع بشری است. نوع نگاه اسلام به صلح ایجاب می کند تا پژوهشگران از زوایای مختلف و با تأمل در آن بنگرند و نصوص اسلامی را در آن باره بازکاوی کنند تا دیدگاه اصیل اسلام را به دور از افراط و تفریط و حب و بغض نابجا، تبیین و ارائه نمایند. این پژوهش برای تحلیل روایات «کتاب الصلح» از صحیح بخاری سامان یافته و هدف از آن، یکی ارائه دستاورد صحیح بخاری در موضوع پرارزش صلح است و دیگری تبیین و تحلیل امتیازات و کاستی های روشی و محتوایی مؤلف در نقل روایات، چینش و نام گذاری ابواب، و سایر اجزای آن براساس معیارهای نقد روایی است. در ارتباط با «کتاب الصلح» صحیح بخاری تاکنون تحقیقی ارائه نشده است. این پژوهش با شیوه توصیفی، تحلیلی و انتقادی انجام گرفته است. نتیجه به دست آمده بیانگر آن است که هرچند طرح مبحثی با عنوان «کتاب الصلح» در صحیح بخاری کاری نوآورانه و تحسین برانگیز به شمار می آید؛ اما از نظر چینش و عناوین ابواب و نوع روایاتی که در هر باب و ذیل هر عنوان ذکر کرده، کاستی ها و بی سامانی های شگفتی وجود دارد که از ارجح و اهمیت «کتاب الصلح» بسیار کاسته و آن را از رویکرد اصلی و هدف راستین طرح آن دور ساخته است.

کلیدواژه ها: صلح در اسلام، کتاب الصلح، صحیح بخاری، تحلیل انتقادی.

\* دانشیار، گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران (نویسنده مسئول) / karam.siyavoshi@basu.ac.ir

\*\* دانش آموخته کارشناسی ارشد، گروه الهیات، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران / Sy8164787@gmail.com

## ۱. مقدمه

موضوع صلح و نوع نگاه اسلام (آیات و روایات) به آن، از جمله مباحث جذاب و جالبی است که لازم است محققان مسلمان در این راستا در نصوص اسلامی با تأمل و ژرف‌نگری وارد شده و نگاه دقیق و جامع اسلام را به دور از هرگونه افراط و تفریطی تبیین و ارائه نمایند. بر این اساس موضوع صلح از مباحث اصیل و مورد نیاز جامعه اسلامی و بشری است.

صحیح بخاری که در میان کتب حدیثی عامه و از نگاه علمای آن‌ها، جایگاه برتری را به خود اختصاص داده، کتاب روایی تقریباً جامعی است که دربرگیرنده احادیث بسیاری در حوزه‌های متنوع معارف دینی است. یکی از بخش‌های آن، «کتاب الصلح» است.<sup>۱</sup>

### ۱-۱. اهمیت و ضرورت تحقیق

«کتاب الصلح» در صحیح بخاری دربرگیرنده روایاتی تأمل‌برانگیز در موضوع صلح و سازش است که به تحلیل و تطبیق نیاز دارد. نقد و بررسی بخش مورد بحث با هدف پرتوافکنی بر آن، در طریق بهره‌گیری مطلوب از منابع روایی، نیز تبیین مفهوم، جایگاه و هدف جامع از صلح در دین اسلام است. پالایش فکری و احیای دینی، در راستای خدمت به سنت رسول اکرم ﷺ از دیگر اهداف این پژوهش به شمار می‌آید. نیز بررسی احادیث آن از نظر وثاقت روات، صحت الفاظ و مفاهیم و جامعیت بحث و تناسب روایات در ابواب در تطبیق با آیات قرآن کریم و روایات معتبر دیگر ضروری می‌نماید.

علاوه بر آن، با توجه به اینکه پژوهش مورد بحث درباره یکی از مهم‌ترین منابع حدیثی اهل سنت است، لذا می‌تواند به سهم خود موجب گشوده شدن باب تحلیل علمی در میان منابع فریقین گردد، و ازسویی با محور قرار دادن اشتراکات در موضوع مورد بحث، گامی در جهت تقریب فریقین به شمار آید.

بدین‌سان در پژوهش پیش رو، لازم است به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:

۱. احادیث و مفاهیم مطرح‌شده در «کتاب الصلح» صحیح بخاری به‌لحاظ اصالت و

جامعیت چه جایگاهی دارند؟

۲. احادیث «کتاب الصلح» صحیح بخاری در مقایسه با دیگر روایات فریقین و در تطابق

با آیات قرآن، از چه وضعیتی برخوردارند؟

## ۱-۲. روش پژوهش

شیوه انجام این پژوهش توصیفی تحلیلی و انتقادی است.

## ۱-۳. پیشینه پژوهش

در ارتباط با موضوع صلح، از گذشته تاکنون پژوهش‌های متعددی ارائه شده، اما درباره موضوع خاص «کتاب الصلح» صحیح بخاری هیچ پژوهش جداگانه‌ای سامان نیافته است؛ لذا درباره این پژوهش به صورت خاص پیشینه‌ای وجود ندارد.

## ۱-۴. معرفی صحیح بخاری و مؤلف آن

الف) محمد بن اسماعیل بخاری، در سال ۱۹۴ق، در بخارا<sup>۲</sup> دیده به جهان گشود. وی در کودکی، پدرش را از دست داد و از آن پس، مادرش به تربیت او پرداخت. خانواده وی پیرو مذهب زرتشت بوده‌اند. اولین شخصی که از خانواده او مسلمان شده، جد پدری اش «مغیره» بوده که با وساطت «یمان جعفی»، استاندار بخارا، اسلام آورده است. بخاری در شرح حال خود آورده است که در ده سالگی، حفظ حدیث را آغاز نموده و در شانزده سالگی، به همراه مادر و برادرش راهی مکه شده و شش سال در آن شهر و نیز مدینه اقامت گزیده است. در این سالیان، بخاری به فراگیری علوم دینی پرداخته است. او برای تکمیل معلومات دینی خود به خراسان، عراق، حجاز، شام، مصر و... سفر کرده و از استادان بزرگی چون احمد بن حنبل، یحیی بن معین، اسحاق بن راهویه بهره برده است. در سفر به نیشابور اعتقادش به مخلوق بودن قرآن سبب کشمکش‌های میان او و محمد بن یحیی دهلوی عالم سرشناس آن دیار شده است! بخاری پس از سخت‌کوشی‌های فراوان و پدید آوردن کتاب‌هایی چند، به زادگاه خویش بازگشت، اما اختلاف میان او و خالد بن احمد (والی بخارا) زمینه تبعید وی را به سمرقند فراهم آورد. وی ناچار از سکونت در روستای خرتنک شد و سرانجام در همان‌جا در سال ۲۵۶ق، جهان را بدرود گفت (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۵-۳۳).

بخاری تألیفات متعددی پدید آورده که مهم‌ترین آن‌ها الجامع الصحیح، التاریخ الکبیر، الضعفاء الکبیر، المسند الکبیر، خلق أفعال العباد، اسامی الصحابة، المبسوط، مختصر من

۲۱۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۲۱۳-۲۵۰

تاریخ النبى ﷺ و... است (ابن ندیم، ۱۳۴۶ش: ۴۱۹؛ سزگین، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۲۲۰-۲۵۹؛ معارف، ۱۳۸۸؛ پاکتچی، ۱۳۹۲).

ب) صحیح بخاری: این کتاب، نخستین کتاب حدیثی فراگیر اهل سنت بوده و معتبرترین مأخذ حدیث نزد عالمان سنی مذهب شناخته شده است. نام اصلی آن، الجامع الصحیح المسند المختصر من أمور رسول الله و سننه و أيامه است که جامع بین روایات اعتقادی، تاریخی، اخلاقی و فقهی و... است. وی انگیزه خود را از تألیف این کتاب، توصیه استادش اسحاق بن راهویه دانسته که گفته «لو جمعتم کتاباً مختصراً لصحیح سنة رسول الله». <sup>۳</sup> البته با وجود این، حتی از نظر محدثان و محققان اهل سنت در صحیح بخاری احادیث غیر صحیح وجود دارد. <sup>۴</sup>

نکته مهم دیگر اینکه نه بخش های محتوایی ۹۷ گانه در صحیح بخاری به صورت منظم و موضوعی چینش شده اند و نه عناوین ابواب به صورت منطقی و گویا نام گذاری شده اند، و نه احادیث در داخل ابواب به صورت کاملاً موضوعی و مرتبط ارائه شده اند؛ چنان که دو اشکال اخیر درباره «کتاب الصلح» در این نوشتار تبیین خواهد شد.

بنابراین، صحیح بخاری دارای ۹۷ کتاب و ۳۴۵۰ باب است. تعداد احادیث آن را با مکررات، ۷۵۶۳ و بدون آن ها، حدود ۲۴۰۷ حدیث دانسته اند <sup>۵</sup> (همان).

## ۲. «صلح» در لغت و اصطلاح

صلح در لغت، آشتی و سازش معنا می دهد. صاحب أقرب الموارد گوید: صلح، اسم از مصالحه است که به معنای "صلاح" و "ضد فساد" نیز آمده است: «صَلَحَ الشَّيْءُ صَلَاحًا: ضَدَّ فَسَادًا»؛ لذا در قرآن گاهی در مقابل «فساد» آمده و گاهی در مقابل «سپه» آمده: «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف: ۵۶ و ۸۵)، «وَأَخْرَجُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلْقًا صَلَاحًا وَآخَرَ سَيِّئًا» (توبه: ۱۰۲). راغب گوید: صلح در موارد زیادی مخصوص از بین رفتن نفرت و کینه از میان مردم است. گفته می شود اصْطَلَحُوا وَتَصَالَحُوا: صلح کردند و کینه شان از میان رفت (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۴۱۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۳۲۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ۱۲۵؛ مهنا، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۳۱؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۴۲-۱۴۳).

یکی از واژگان هم‌معنا با واژه «صلح» در زبان عربی و به تبع آن در قرآن کریم، واژه «سَلِّم» است که در آیات و روایات، در اشکال گوناگون صرفی و در مفاهیم و مضامین نزدیک به «صلح» به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ۳۴۴؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۴۲۳). تقابل «سَلِّم» با «حرب» در تعبیری مانند «سَلِّمَ لِمَنْ سَالَمَكُمْ وَحَرَبٌ لِمَنْ حَارَبَكُمْ» نشانه استنباط و رواج معنای سازش، هماهنگی و اتحاد از این واژه است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۰: ۲۶۵ با تصرف). لذا صاحب ابن عباد آورده است: «السَّلْمُ وَالسَّلْمُ وَالسَّلَامُ وَالْمَسَالْمَةُ: وَاحِدٌ وَهُوَ الصَّلْحُ.»



اما صلح در اصطلاح فقهی عبارت است از توافق و سازش میان دو یا چند نفر بر ایجاد چیزی میان خود، از قبیل تملک عین مال یا منفعت آن و یا نقل حقی و یا اسقاط آن و یا ابراء دینی و غیر آن. خواه به طور رایگان باشد و یا در ازای گرفتن عوض (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۹۲؛ زین الدین، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۱۹۵؛ مصطفوی نیا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۸۷).

برخی صلح را به عقدی که برای رفع نزاع میان دو یا چند نفر تشریح شده، تعریف کرده‌اند (محقق حلی، ۱۳۸۹ق، ج ۲: ۳۶۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۱۷۲؛ مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج ۴: ۸۵).

همچنین در اصطلاح حقوقی، صلح عبارت است از پیمان عدم تعرض، نجنگیدن و همزیستی مسالمت‌آمیز؛ یا به مفهومی وسیع‌تر، به فقدان مخاصمات، یا دوستی و موذت فعال در روابط بین دو یا چند کشور، به نحوی موفقیت‌آمیز، صلح می‌گویند. به عقیده برخی صلح واقعی صرفاً فقدان مخاصمات فعال نیست، بلکه وجود «آرامش در نظام» است (علی‌بابایی،

از نظر ترمینولوژی<sup>۷</sup> این کلمه معانی مختلفی دارد. گاهی به «حالتی که بر اثر پایان گرفتن یا نبودن جنگ و ناآرامی پدید می‌آید» گفته می‌شود و گاهی عمل یا فرایند پایان بخشیدن به جنگ یا اختلاف را صلح می‌گویند (ر.ک: ابراهیمی، ۱۳۹۳). بنابراین صلح در جایی معنا دارد که وظیفه جنگیدن باشد؛ ولی مصلحت ایجاب می‌کند که با دشمن قرارداد صلح امضا شود. مثل جایی که تعداد مسلمانان کم است و نمی‌توانند در مقابل دشمن مقاومت کنند، یا به صورت موقت ترک محاصره می‌کنند تا کسب نیرو نمایند و یا به این امید که طرف مقابل در اسلام وارد شود. پس صلح در دو موضع است: ۱. جایی که دو نیرو در مقابل هم قرار گرفته‌اند، لکن وساطت صورت می‌گیرد و قرارداد صلح بسته می‌شود. مثل صلح حدیبیه و صلح امام حسن علیه السلام؛ ۲. صلح به معنای جنگ نکردن، و این در جایی است که توانایی جنگیدن نیست و جنگ سودی ندارد، پس پیمان صلح بسته می‌شود (محقق حلی، ۱۳۸۹، ج ۱۶: ۶۲۸).

### ۳. ابعاد صلح در دین اسلام

اسلام، همان‌گونه که از نام آن برمی‌آید، دین دعوت به زندگی مسالمت‌آمیز جمعی و جهانی است<sup>۸</sup> و با جامع‌نگری خط‌مشی سیاست داخلی و خارجی خود را بر زیست مسالمت‌آمیز نهاده و حقیقت جنگ و جهاد نیز در آن تنها برای دفاع از حقوق اساسی و انسانی مستضعفان<sup>۹</sup> و مظلومان است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۲۰: ۱۰۴ با تصرف).<sup>۱۰</sup>

شایان ذکر است که اندیشه آشتی میان آدمیان، چه در سطح جهانی و چه در سطح امت، مظهري از اندیشه اصیل صلح حاکم بر ارکان هستی است که همان نظریه اصولی و اساسی اسلام است. در دین اسلام، قاعده اصلی و اساسی صلح است و جنگ جز در شرایط خاص و استثنایی تجویز نشده است.<sup>۱۱</sup>

آنچه در تاریخ پرافتخار انبیا علیهم السلام پس از توحید و پرستش خدای یکتا مشهور و مشهود است، همانا ظلم‌ستیزی برای برقراری صلح عادلانه جهانی است. سیره نبی اکرم صلی الله علیه و آله نیز در تمامی دوران رسالت بیانگر صلح‌جویی ایشان است؛ برای مثال، در زمان فتح مکه اهالی مکه که از سخت‌ترین فشارها بر پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحابش دریغ نکرده بودند، مورد نوازش قرار گرفتند و

با آن‌ها رفتاری کریمانه صورت گرفت (ر.ک: ابن هشام، ۱۹۶۳م، ج ۲: ۲۷۵).

امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز تا جایی که ممکن بود، از نبرد با مخالفان لجوج خود پرهیز می‌کرد. رفق و مدارا روش او در حکومت بود. این روش او در مواجهه آن حضرت با ناکثین، قاسطین و مارقین انکارناپذیر است، مگر آنجا که چاره‌ای جز آن نبود (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۰: ۲۸۲).

#### ۴. مبحث اصلی

#### ۴-۱. معرفی کتاب الصلح

«کتاب الصلح» کتاب پنجاه و سوم از صحیح بخاری و مشتمل بر ۱۴ باب و ۲۰ روایت<sup>۱۲</sup> است که عناوین ابواب و مباحث هر باب در ادامه به ترتیب ارائه و تحلیل خواهد شد. گفتنی است که در میان کتب روایی اهل سنت، فقط صحیح بخاری مشتمل بر «کتاب الصلح» است؛ چه حتی دیگر کتب سنی و منابع روایی متأخر سنی مشتمل بر باب الصلح هم نیستند تا چه رسد به کتاب الصلح! لذا این امر در صحیح بخاری در نوع خود بدیع است؛ بلکه به طور کلی صحیح بخاری به عنوان اولین کتاب روایی فریقین به شمار می‌رود که دارای چنین بخش و عنوانی است. اما در جوامع روایی متأخر شیعه، وسائل الشیعه و به تبع آن، مستدرک الوسائل از بخش «کتاب الصلح» برخوردارند. البته در جوامع متقدم شیعه نیز هر سه کتاب اصلی یعنی الکافی، الفقیه و التهذیب دارای بخشی به نام «باب الصلح» هستند؛ به ویژه در الکافی که مشتمل بر بخش دیگری به نام «باب الاصلاح بین الناس» نیز هست که روایات دو بخش مربوط به صلح در الکافی روی هم، دو برابر روایات «کتاب الصلح» در صحیح بخاری است.

ناگفته نماند مسلم نیشابوری در صحیح خود در «کتاب الجهاد و السیر» بابی به «صلح حدیبیه» اختصاص داده و نام آن را «باب صلح الحُدیبیة فی الحُدیبیة» نام نهاده و ۷ روایت را در ذیل آن آورده است (ر.ک: نیشابوری، ۱۴۱۹ق: ۷۴۲). در ادامه روایات ابواب کتاب صلح به همان ترتیبی که در صحیح بخاری آمده، ارائه و تحلیل می‌شود؛ به این صورت که ابتدا عنوان و محتوای کلی باب مورد تحلیل قرار می‌گیرد و پس از روایات مطرح شده در باب، به لحاظ سندی و محتوایی تبیین و تحلیل می‌شوند.

#### ۲-۴. عناوین باب‌ها

یکی از اجزای مهم در هر نوشته به‌ویژه کتب روایی، عناوینی است که در بخش‌های مختلف (کتب، ابواب و...) مطرح می‌شود. بر این اساس طرح عنوان برای هر باب ضمن اینکه از ضروریات کتب روایی است، اما رسایی و پیوند آن با مباحث مذکور در باب، دارای اهمیت بسیار است. به‌طور کلی یکی از ایرادهای اساسی به صحیح بخاری ناهماهنگی عناوین ابواب با روایات منقول در ابواب است (ر.ک: شاکر، بی‌تا: ۵۸-۵۹)!

#### ۳-۴. تحلیل و نقد عناوین باب‌های چهارده‌گانه

عنوان باب اول، عبارت «ما جاء فی الإصلاحِ بَینَ النَّاسِ»<sup>۱۳</sup> است که عنوانی بسیار کلی است و همه آنچه را مربوط به صلح و سازش است، دربرمی‌گیرد. حتی این عنوان می‌توانست عنوان خود «کتاب الصلح» باشد؛ با وجود این، بخاری در باب اول تنها دو روایت را آورده که روایت اول ارتباطی به صلح ندارد! و روایت دوم هم فقط اشاره به نزول آیه‌ای دارد که دعوت به صلح می‌کند.

اما در ارتباط با آیه «لَا خَیْرَ فِی کَثِیْرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَیْنَ النَّاسِ...» (نساء: ۱۱۴) که بخاری آن را پس از عنوان باب اول آورده، می‌توان گفت هرچند اشاره به این آیه منطبق بر جهت‌گیری عنوان باب است، روشن نیست که چرا فقط به همین یک آیه بسنده شده و آیات متعدد دیگری که دعوت به صلح و آشتی در آن‌ها روشن است، مورد توجه قرار نگرفته است.<sup>۱۴</sup>

شگفت آنکه بخاری پیش از ذکر روایت اول، عبارت «وَأَخْرُجَ الْإِمَامُ إِلَى الْمَوَاضِعِ لِيُصَلِّحَ بَیْنَ النَّاسِ بِأَصْحَابِهِ» را آورده که به‌ظاهر برگرفته از همان روایت اول است؛ اما اینکه این عبارت یا عنوان پیش از روایت اول آمده، بیانگر نوعی پریشانی در روش بخاری است.

عنوان باب دوم «لَيْسَ الْكَاذِبُ، الَّذِي يُصَلِّحُ بَیْنَ النَّاسِ»<sup>۱۵</sup> است که بعینه از روایت همین باب اخذ شده است. بخاری می‌توانست آن را با تعبیر کوتاه‌تر و رساتری مانند «المصلح لیس بکاذب» نام‌گذارد. در هر صورت این عنوان به نکته ظریف و لطیفی اشاره دارد و الهام‌بخش این مطلب مهم است که برقراری صلح و دوستی میان مردم به‌قدری ارزشمند است که اگر فردی



برای دستیابی به آن در میان دو فرد یا دو گروه، سخنانی مطرح نماید که به ظاهر با واقعیت تطابق نداشته باشد، نباید وی را دروغ‌گو به شمار آورد.

بخاری برای باب سوم عنوان «قَوْلُ الْإِمَامِ لِأَصْحَابِهِ: اذْهَبُوا بِنَا نَصْلِحُ»<sup>۱۶</sup> را برگزیده که از روایت باب اخذ شده و به هیچ وجه شایستگی قرار گرفتن برای عنوان را ندارد. نکته دیگر اینکه فقط یک روایت در ذیل این باب آمده که به احتمال زیاد همان روایتی است که در باب اول آمده است.

باب چهارم با عبارت «أَنْ يَصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَ الصَّلْحَ خَيْرٌ» که بخشی از آیه ۱۲۸ سوره نساء است، نام‌گذاری شده است. این باب نیز تنها مشتمل بر یک روایت در خصوص آشتی میان زوجین است، و بهتر بود با عنوانی مناسب‌تر و نزدیک‌تر به مضمون روایت، نام‌گذاری می‌شد. آن‌گاه برای تأیید مضمون آن، به آیه استناد می‌شد. تنها روایتی هم که در این باب از قول عایشه و بدون انتساب به پیامبر ﷺ ذکر شده، به نوعی تفسیر همان آیه است؛ زیرا اگر هدف از تشکیل این باب، تفسیر آیه مذکور بود، ضرورت داشت بخاری سایر اقوال و روایات را در خصوص سبب نزول و یا تفسیر آیه ذکر کند و فقط به ذکر قول عایشه که حدیثی موقوف است، بسنده نکند. به‌طور کلی، اگر هدف از نوشتن «کتاب الصلح» جمع‌آوری احادیث در موضوع صلح بوده، آوردن آیات مرتبط به‌منظور تأیید روایات، نه تنها اشکالی ندارد که بسیار سودمند است؛ اما اگر هدف از این باب ارائه تفسیر آیه مطرح شده بوده، لازم بود بخاری این روایت را فقط در «کتاب التفسیر» مطرح می‌نمود و نه در «کتاب الصلح»؛ چنان‌که مُسَلِم به‌درستی آن را فقط در «کتاب التفسیر» (ح ۳۰۲۱) آورده است.

عنوان باب پنجم عبارت «إِذَا اصْطَلَحُوا عَلَى صُلْحٍ جَوْرٍ فَالْصَّلْحُ مَرْدُودٌ»<sup>۱۷</sup> است که به ظاهر بخاری آن را از مجموع روایات مربوط به همین موضوع استنباط نموده است؛ هرچند از روایات اندکی که وی در این باب آورده، جز یک روایت مابقی ارتباطی چندانی با عنوان و موضوع باب ندارند و مباحث پراکنده و غیرمرتبطی در آن‌ها آمده است. از جمله دومین حدیث (۲۶۹۷) هیچ تناسبی با این باب ندارد و تنها حدیث (۲۶۹۵) که در شماره (۲۶۹۶) نیز تکرار شده، با عنوان باب متناسب و مرتبط است. شایان ذکر است که احادیث مرتبط دیگری در منابع اهل سنت در ارتباط با عنوان و موضوع باب وجود دارد که بخاری از ذکر آن‌ها تن زده است!

ناگفته روشن است اندیشه‌ای که بخاری در قالب عنوان باب پنجم مطرح نموده، ارزشمند و درس آموز است؛ زیرا حتی اگر در قالب صلح - که بسیار مرضی حق تعالی است - ستمی بر کسی رود و آن صلح برخلاف قوانین و موازین شرعی، عقلی و عرفی صورت گیرد، چنان صلحی مردود است.

بخاری باب ششم را عبارت بلند «كَيْفَ يَكْتَبُ: هَذَا مَا صَالَحَ فُلَانٌ بِنِ فُلَانٍ، وَفُلَانِ بِنِ فُلَانٍ، وَإِنْ لَمْ يَنْسُبْهُ إِلَى قَبِيلَتِهِ أَوْ نَسَبِهِ»<sup>۱۸</sup> نام نهاده که به ظاهر قصد وی از آن آموزش روش صلح نامه نویسی بوده است! در هر حال ضرورتی برای طرح چنین عنوان طولانی ای نبوده، به جای آن می توانست عنوان کوتاهی مانند «كَيْفَ يَكْتَبُ الْمَصَالِحَةَ» را قرار دهد که به روشنی گویای مقصود بود. علاوه بر آن، دو روایتی که بخاری در این باب آورده، تنها به کیفیت نگارش صلح حدیبیه اشاره دارد که به هنگام نگارش آن، برخی اعتراض ها از سوی نماینده مشرکان صورت گرفته و سرانجام با هدایت پیامبر ﷺ صلح نامه اصلاح شده است.<sup>۱۹</sup>

عنوان باب هفتم «الصلح مع المشركين» نام نهاده شده و مشتمل بر بخش اندکی از یک روایت است که به پیشگویی پیامبر ﷺ درباره صلحی می پردازد که قرار بوده در آینده بین مسلمانان و امپراتوری روم برقرار شود. روایت چنین است: وَقَالَ عَوْفُ بْنُ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «ثُمَّ تَكُونُ هُدْنَةٌ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ بَنِي الْأَصْفَرِ».<sup>۲۰</sup>

همچنین بخاری در ابتدای این باب و پیش از ذکر روایت پیش گفته، اطلاع داده که در خصوص صلح با مشرکین (رومیان)، از ابوسفیان نیز گزارشی وجود دارد که به ظاهر مقصود وی قصه ای است که در کتاب «بَدْءُ الْوَحْيِ» (باب ۶)، از وی نقل کرده است؛<sup>۲۱</sup> اما آنچه در کتاب «بَدْءُ الْوَحْيِ» به نقل از ابوسفیان آورده، گزارشی مفصل از سفر وی به روم و هم زمانی این سفر با رسیدن نامه پیامبر ﷺ به دربار روم و دعوت پادشاه روم از ابوسفیان برای گفت و گو با وی درباره پیامبر ﷺ است. این گزارش گرچه به تصدیق نبوت پیامبر ﷺ از سوی فرمانروای روم و تمسخر آن حضرت ﷺ توسط معاویه اشاره دارد، به صلح با مشرکین و پیشگویی پیامبر ﷺ در این باره هیچ ارتباطی ندارد!

بخاری در باب هشتم که آن را «الصلح فی الدّیة»<sup>۲۲</sup> نام نهاده و به روایات مربوط به مصالحه در دیه اختصاص داده، فقط یک روایت آورده است که گشودن یک باب جداگانه برای

نقل فقط یک روایت، حاکی از ضعف و نقص این باب و روش بخاری است؛ چه اگر از نظر بخاری روایات دیگری در این باره یافت نشده، ضرورتی به اختصاص یک باب به مصالحه در دیه وجود نداشته است و وی همین یک روایت را در دیگر ابواب مرتبط، می‌توانست ذکر نماید. اما باب نهم با عنوان مطوّل "قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا «ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ، وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِتْنَتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ» وَقَوْلُهُ جَلَّ ذِكْرُهُ: «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا»<sup>۲۳</sup> نام‌گذاری شده که بخاری می‌توانست به‌جای قرار دادن عین روایت، مفهوم آن را عنوان باب قرار دهد؛ مثلاً «قول النبي في صلح ابنه الحسن» یا تعابیر کوتاه و مشابه دیگری را برگزیند.<sup>۲۴</sup>

بخاری عنوان باب دهم را با عبارت استفهامی «هل يَشِيرُ الإمامُ بِالصَّلحِ»؟<sup>۲۵</sup> نام‌گذاری نموده که ظاهراً بر تشویق و ترغیب پیامبر ﷺ به صلح دلالت دارد؛ لذا سزاوار بود روایاتی مرتبط با عنوان در آن می‌آورد؛ اما عنوان باب با محتوای دو روایتی که در آن آمده، بی‌تناسب است!

عنوان باب یازدهم «فَضْلُ الإِصْلَاحِ بَيْنَ النَّاسِ وَالْعَدْلِ بَيْنَهُمْ» است که آشکارا به برتری مصالحه و برقراری عدالت میان انسان‌ها اشاره دارد؛ لذا سزاوار بود که بخاری در آن احادیثی مرتبط با همین عنوان گزارش نماید؛ اما وی تنها یک روایت در این باب آورده که آن‌هم صرفاً به موضوع عدالت‌ورزی اشاره دارد و نه موضوع صلح!

باب دوازدهم نیز با عنوان «إِذَا أَشَارَ الإمامُ بِالصَّلحِ فَأَبِي، حَكَمَ عَلَيْهِ بِالصَّلحِ بَيْنَ»<sup>۲۶</sup> برایشانی آن، تنها یک روایت دارد که از جهاتی قابل نقد و بررسی است. به‌جای عنوان مطرح‌شده، مناسب بود تعبیری چون «ضرورت تبعیت از فرمان صلح امام» عنوان باب باشد؛ چنان‌که مسلم، روایت بخاری را در «کتاب الفضائل» باب "وجوب إتباعه (ص)" (ح ۲۳۵۷) گزارش نموده است. دیگر اینکه، سزاوار بود بخاری به‌جای اختصاص یک باب به این روایت، آن را در باب دهم که عنوان آن «هل يَشِيرُ الإمامُ بِالصَّلحِ»؟ بود، ذکر کند.

بخاری باب سیزدهم را «الصَّلحِ بَيْنَ الغُرَمَاءِ وَأَصْحَابِ الميراثِ وَالمُجَارَفَةِ فِي ذَلِكَ»<sup>۲۷</sup> نام‌گذاری کرده، و آن را با سخن یا فتوای ابن‌عباس: «لا بَأْسَ أَنْ يَتَخَارَجَ الشَّرِيفُ، فَيَأْخُذَ هَذَا دِيناً، وَهَذَا عَيْناً، فَإِنْ تَوَى لِأَحَدِهِمَا لَمْ يَرْجِعْ عَلَى صَاحِبِهِ»<sup>۲۸</sup> و بدون ذکر سند آغاز کرده است که

روش بخاری در این مورد نیز پسندیده نیست؛ چون صحیح بخاری یک جامع حدیثی است و نه یک کتاب فضایل اخلاقی، که ذکر سند در آن اهمیت چندانی نداشته باشد. به علاوه این باب هم تنها مشتمل بر یک روایت است؛ تازه رویکرد آن هم اشاره به معجزه یا کرامتی است که از جانب رسول اکرم ﷺ رخ داده است. بنابراین ارتباط چندانی با موضوع صلح به معنای دقیق کلمه ندارد.

بخاری آخرین باب کتاب صلح را با عنوان کوتاه «الصلح بِالَّذِينَ وَالْعَيْنِ»<sup>۲۹</sup> نام گذاری نموده، که تنها یک روایت دارد. وی این روایت را با اختلافی در متن و سند در باب دهم «هَلْ يَشِيرُ الْإِمَامُ بِالصَّلْحِ؟» نیز آورده بود؛ لذا حتی در صورت اصالت این روایت، ضرورتی برای تکرار آن در دو باب جداگانه از کتاب صلح وجود ندارد.

بدین سان روشن شد که روش مؤلف صحیح بخاری در نام گذاری باب‌ها به سبب طرح عناوین طولانی و ناروشن و به سبب بی ارتباط بودن عناوین باب‌ها با محتوای آن‌ها دچار نابسامانی شگفت‌آوری است.

#### ۴-۴. تحلیل محتوای ابواب

باب اول مشتمل بر دو گزارش است یکی به نقل از ابو حازم از سهل بن سعد درباره حرکت پیامبر ﷺ با گروهی از مردم برای برقراری صلح در میان بنی عمرو بن عوف: «...عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ أَنَسًا مِنْ بَنِي عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ، كَانَ بَيْنَهُمْ شَيْءٌ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمُ النَّبِيُّ ﷺ فِي أَنَسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ يَصِلُحُ بَيْنَهُمْ...» (ح ۲۶۹۰)؛ اما نقل ادامه آن با توجه به اینکه هیچ پیوندی با موضوع صلح ندارد،<sup>۳۰</sup> کاری زائد بوده است. لذا با توجه به بخش دوم می توان مدعی شد که موضوع صلح در این روایت امری فرعی است و گویی موضوع اصلی آن درباره عملکرد امام و مأمومین در حین برگزاری نماز جماعت پس از وارد شدن فرد تازه‌وارد و بیان راهکاری از پیامبر ﷺ در این رابطه است؛ البته گوشه چشمی هم به فضیلتی برای ابوبکر دارد.<sup>۳۱</sup>

بخاری، این روایت را به مناسبت هریک از دو بخش آن در چند جای دیگر از صحیح خود با عناوین مختلفی آورده که همه آن‌ها به «سهل بن سعد ساعدی» ختم می‌شوند! بنابراین روایتی «واحد» به شمار می‌آیند.

نکته قابل توجه دیگر آنکه بین این روایت و تنها روایت باب سوم (ح ۲۶۹۳) پیوند وثیقی برقرار است. درحقیقت هر دو گزارش مربوط به یک ماجراست. با این تفاوت که در روایت باب اول اشاره دارد که پیامبر ﷺ برای برقراری صلح میان «بنی عمرو بن عوف» که دچار اختلاف شده بودند، روانه می‌شود؛ اما در روایت باب سوم ابوحازم از سهل بن سعد گزارش می‌کند: **أَنَّ أَهْلَ قُبَاءِ اقْتَتَلُوا حَتَّى تَرَامُوا بِالْحِجَارَةِ، فَأَخْبَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِذَلِكَ، فَقَالَ: «إِذْهَبُوا بِنَا نُصَلِّحْ بَيْنَهُمْ».**<sup>۳۲</sup> و به جای «بنی عمرو بن عوف» به رخداد جنگ و درگیری در بین «اهل قبا» اشاره نموده است. بدین سان این دو روایت (۲۶۹۰ و ۲۶۹۳) دو گزارش با اندکی اختلاف از یک ماجرا هستند که بخاری بدون دقت آن را به عنوان دو ماجرای متفاوت آورده است!

بخاری در گزارش دوم (۲۶۹۱) از قول انس آورده است که به پیامبر ﷺ گفته شد که به نزد عبدالله بن ابی برود!<sup>۳۳</sup>

ولی روشن نیست که هدف از دعوت پیامبر ﷺ به این رفتن، چه بوده و مربوط به چه ماجرای است؟ جز با مراجعه به گزارش‌های تاریخی که در سایر کتب روایی و تفسیری درباره ماجرای مطروحه در روایت نقل شده است. طبق همین روایت، پس از ورود پیامبر ﷺ به نزد عبدالله بن ابی و با توجه به توهینی که وی نسبت به پیامبر ﷺ روا داشته، زمینه وقوع پرخاشگری میان یاران دو طرف شکل می‌گیرد؛ اما با دخالت پیامبر ﷺ و نزول آیه «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا...» (حجرات: ۹) قائله پایان می‌یابد. طبق نقل زرکشی، ابن بطال<sup>۳۴</sup> گفته: شأن نزول آیه «وَإِنْ طَائِفَتَانِ...» هیچ ربطی به ماجرای عبدالله بن ابی و اصحاب او ندارد، زیرا اصحاب وی مؤمن نبوده‌اند؛ بلکه شأن نزول آیه مربوط به گروهی از اوسیان و خزرجیان است که بر سر حقی، راه اختلاف پیمودند و با عصا و کفش به جان یکدیگر افتادند (نک: زرکشی، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۵۹۶). آن‌گاه ابن حجر عسقلانی با اشاره به سخن ابن بطال می‌نویسد: «... امکان دارد که مسئله را بر "تغلیب" حمل کرد؛ هرچند در این صورت اشکال دیگری رخ می‌نماید که حدیث اُسامه به‌صراحت بیان می‌دارد که ماجرای مذکور، پیش از جنگ بدر و مسلمان شدن عبدالله بن ابی و یارانش رخ داده است، اما آیه مورد استناد، در سوره حجرات مدت‌ها پس از آن، به‌هنگام ورود هیئت‌های مهمان نازل شده است؛ باین حال، احتمال می‌رود که آیه اصلاح (حجرات: ۹) پیش از این نازل شده باشد که در این صورت، اشکال فوق برطرف

می شود» (ابن حجر، ۱۳۷۹، ج ۵: ۲۲۸). در واقع حمل مسئله بر تغلیب، بی آنکه مستند به کتاب یا سنت باشد، باطل است و شاید ابن حجر نیز متوجه ضعف استدلال خود شده است، لذا می گوید: «امکان دارد مسئله را بر تغلیب حمل کرد.»

در هر صورت با توجه به تصریح قرآن کریم و جدا از هر سبب نزولی که آیه مذکور داشته باشد، مسلمانان موظف اند تا در هر شرایطی بین خودشان صلح و سازش برقرار کنند؛ چراکه آرامش برای جامعه اسلامی بسیار بااهمیت و ضروری است و اگر آرامش و آشتی از جامعه انسانی دور شود، کینه و دشمنی جای آن را خواهد گرفت و مشکلات فراوانی را برای مسلمانان در پی خواهد داشت.

مسلم نیشابوری این روایت را در کتاب «جهاد و سیر» باب «دعاء النبی و صبره علی اذی المنافقین» (ح ۱۷۹۹) آورده است که به نظر نقل مسلم نسبت به بخاری در جای مناسب تری بوده است؛ زیرا آنچه بخاری در ذیل این گزارش نقل کرده بود، به ویژه آیه ای که به آن پیوند داده بود، کاملاً غیر مرتبط است.

بخاری در باب دوم تنها یک حدیث را آورده است: حدثنا عبدالعزیز بن عبدالله، حدثنا ابراهیم بن سعد، عن صالح، عن ابن شهاب، أن حمید بن عبدالرحمن أخبره أن أمهًا كلثوم بنت عقبة أخبرته: أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فيمنى خيراً أو يقول خيراً» (ح ۲۶۹۲).

... از ام کلثوم، دختر عقبه بن ابی معیط نقل شده که گفت: شنیدم رسول الله ﷺ فرمود: «کسی که برای ایجاد صلح و آشتی میان مردم، سخن مصلحت آمیزی را به مردم برساند یا بر زبان آورد، دروغ گو شمرده نمی شود.»

اشکال اول بر بخاری آن است که وی در این باب تنها یک حدیث در موضوع مورد بحث آورده است. اشکال دیگر آنکه شایسته بود وی این یک حدیث را نیز به همراه احادیثی که مشتمل بر یک استثنا و جواز در خصوص اصلاح بین مردم اند، مثل احادیث استثنای نجوا،<sup>۳۵</sup> ذیل یک باب مطرح نماید.

اگرچه این روایت به لحاظ سندی با مشکلی مثل اشتراک نام راویان روبه روست؛<sup>۳۶</sup> اما از نظر محتوا قابل پذیرش بوده و در منابع روایی فریقین روایاتی با مضمون مشابه وجود دارد؛

چنان که از رسول اکرم ﷺ روایت شده که «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَحَبُّ الْكَذِبِ فِي الصَّلَاحِ وَأَبْغَضُ الصَّدَقِ فِي الْفَسَادِ»<sup>۳۷</sup> (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۲۵۳) و از امام صادق علیه السلام روایت شده که «الْمُصْلِحُ لَيْسَ بِكَاذِبٍ، إِنَّ الْمُصْلِحَ لَيْسَ بِكَذَّابٍ إِنَّمَا هُوَ الصَّلِحُ لَيْسَ بِكَذِبٍ»<sup>۳۸</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۲۱۰).

بخاری در باب چهارم فقط به ذکر یک روایت موقوف در تبیین صلح مورد نظر از آیه «وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا» (نساء: ۱۲۸) بسنده نموده است: «...عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: قَالَتْ: هُوَ الرَّجُلُ يَرَى مِنْ امْرَأَتِهِ مَا لَا يَعْجِبُهُ، كَبْرًا أَوْ غَيْرَهُ، فَيُرِيدُ فِرَاقَهَا، فَتَقُولُ: أَمْسِكْنِي وَاقْسِمِ لِي مَا شِئْتَ، قَالَتْ: فَلَا بَأْسَ إِذَا تَرَاضِيَا.»<sup>۳۹</sup> (۲۶۹۴) حال آنکه در ذیل همین آیه، روایات متعددی از صحابه و تابعین در تبیین چگونگی این صلح گزارش شده است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵: ۱۹۶-۲۰۰ و...). نیز از سعید بن مسیب و عبیده و سلیمان بن یسار، و از امام باقر علیه السلام نقل شده که این آیه درباره دختر «محمد بن مسلمه» نازل شد که همسر «رافع بن خدیج» بود. وی زنی مسن بود و رافع بن خدیج همسر دیگری داشت که جوان بود؛ از این رو زن پیر را طلاق داد و موقعی که نزدیک بود عده اش به پایان برسد، به او گفت: اگر مایل هستی به تو رجوع می کنم، به شرطی که اگر زن جوان را بر تو مقدم دارم، شکیا باشی. او پذیرفت و با یکدیگر آشتی کردند. این همان صلحی است که درباره آن، آن آیه نازل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۳: ۱۸۳؛ واحدی نیشابوری، ۱۳۸۹: ۱۸۷؛ ابن حیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴: ۸۵ و ۸۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۳۲؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۵۴ و ۱۵۵). در منابع روایی شیعی هم مشابه این روایت نقل شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۱۴۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۲۷۸).<sup>۴۰</sup>

اما براساس دو روایت باب پنجم برای حل و فصل اختلافی که رخ داده، توافقی بین دو نفر شکل گرفته است؛ اما یکی از طرفین پس از مدتی باخبر می شود که در این توافق بر وی جفا رفته! لذا برای دستیابی به قضاوت عادلانه به محضر پیامبر صلی الله علیه و آله رسیده و از وی درخواست قضاوت نموده است. طرف مقابل نیز - احتمالاً به ناچار - چنین درخواستی را مطرح نموده است:

...عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَرَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَا: جَاءَ أَعْرَابِي فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ، فَقَامَ خَصْمُهُ فَقَالَ: صَدَقَ، اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ،

فَقَالَ الْأَعْرَابِيُّ: إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا، فَرَزَنِي بِأَمْرَاتِهِ، فَقَالُوا لِي: عَلَى ابْنِكَ الرَّجْمُ، فَفَدَيْتُ ابْنِي مِنْهُ بِمِائَةِ مِنَ الْغَنَمِ وَوَلِيدَةٍ، ثُمَّ سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَقَالُوا: إِنَّمَا عَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ، أَمَّا الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ فَرَدُّ عَلَيْكَ، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، وَأَمَّا أَنْتَ يَا أُنَيْسُ - لِرَجُلٍ - فَأَعْدُ عَلَى امْرَأَةٍ هَذَا فَارْجُمَهَا». فَغَدَا عَلَيْهَا أُنَيْسٌ فَرَجَمَهَا (۲۶۹۵).

یکی از روایان این روایت گزارش گونه، ابوهریره است که وضعیت جرح و تعدیل وی از نظر رجالیون فریقین نیاز به بازگویی ندارد (ر.ک: ذهبی، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۶۰۸؛ جرجانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۵۱؛ ابن شاذان، ۱۳۵۱: ۴۹۷ و ۴۹۴؛ ابن بابویه، ۱۳۷۷: ۱۸۴ و ۱۸۵). اما راوی دیگر این گزارش، «زید بن خالد جُهَنی» است<sup>۴۱</sup> که در منابع اهل سنت روایات زیادی از وی نقل شده و ضعفی بر وی وارد نشده است. در منابع شیعی نیز از وی روایت شده است (برای مثال، ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۲).

اما در خصوص محتوای روایت فوق می توان گفت پیامبر اکرم ﷺ خود صلح و سازشی را که حلال و حرام الهی را جابه جا کند، رد کرده: «الصلح جائزٌ بَينَ المسلمینَ إِلَّا صلحاً حَرَمَ حَلَالاً، أَوْ أَحَلَّ حَرَاماً»<sup>۴۲</sup> (ابن ماجه، بی تا، ج ۲: ۷۸۸؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۴۰۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۴۱۳). نیز از این آموزه پراچ نبوی می توان در امور اجتماعی و بین المللی بهره برد و به هنگام برقراری صلح و سازش در این گونه امور، از ضایع شدن حقوق فردی یا جمعی ممانعت به عمل آورد؛ چنان که قرآن کریم از صلح و سازشی که موجب ذلت مسلمانان و غلبه دشمنان بر آنها باشد، نهی کرده است: «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ...»<sup>۴۳</sup> (محمد: ۳۵). البته نباید از مصالح مهم تر در مواردی که شرایط تقیه حاکم است، غافل بود. اما درباره اینکه در این گزارش از دستور پیامبر ﷺ برای اجرای حکم رجم در مورد زنی که مرتکب زنا شده بود سخن به میان آمده، نیاز به بررسی بیشتر است؛ زیرا در اینجا این پرسش مهم مطرح است که آیا به راستی در زمان رسالت موردی از رجم صورت گرفته یا نه؟ اگر اجرای رجم در آن دوران ثابت شود، از این لحاظ هم محتوای گزارش بدون اشکال خواهد بود؛ اما اگر اثبات نشود، روایت مورد بحث با تردید جدی روبرو خواهد بود.<sup>۴۴</sup>



اما بخاری در روایت دوم این باب آورده است: «مَنْ أَحَدَّثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ، فَهُوَ رَدٌّ»<sup>۴۵</sup> (۲۶۹۶) که هیچ ارتباطی با موضوع صلح به‌ویژه با عنوان باب ندارد؛ زیرا این روایت تنها بدعت در شریعت را مردود شمرده است! حداکثر توجیهی که برای این اقدام بخاری می‌توان مطرح نمود، این است که احتمالاً از نظر وی چون "بدعت" موجب اختلاف و تفرقه می‌شود و چون این روایت از بدعت منع نموده؛ گویی به‌نوعی اختلاف و تفرقه را نشانه گرفته است که مانع صلح و آشتی است.

بخاری در باب هفتم که مربوط به پیشگویی پیامبر درباره صلح بین مسلمانان و رومیان است، آورده است: وَقَالَ عَوْفُ بْنُ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «ثُمَّ تَكُونُ هُدْنَةٌ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ بَنِي الْأَصْفَرِ».<sup>۴۶</sup> وی در این روایت تنها به نام «عوف بن مالک» که ماجرا را از پیامبر ﷺ گزارش می‌کند، بسنده کرده است. همچنین اشاره می‌کند که این مطلب را «سهل بن حنیف»، «اسماء» و «مسور» نیز از پیامبر ﷺ روایت کرده‌اند. اما همین روایت به‌صورت کامل در «کتاب الجزية و المواعدة، باب ما يُحْذَرُ مِنَ الْغَدْرِ» (ح ۳۱۷۶) و با سند کاملی که باز به «عوف بن مالک» پایان می‌یابد، آمده است. در محل اخیر پیش از ذکر آن، آیه ۶۲ سوره انفال را که با باب «ما یحذر من الغدر» مرتبط است، آورده است. شگفت آنکه این روایت در «کتاب الصلح» توسط محقق یا مصحح صحیح بخاری شماره‌گذاری نشده است؛ شاید به دلیل که در اینجا فقط بخش بسیار کوتاهی از روایت اصلی (ح ۳۱۷۶) ذکر شده است.

روایات دوم و سوم این باب (۲۷۰۰ و ۲۷۰۱) مربوط به شرایط صلح حدیبیه است که متأسفانه بخاری به‌جای اینکه آن را در باب ششم که به آن صلح پرداخته ذکر کند، در اینجا گزارش نموده است.<sup>۴۷</sup>

اما بخاری با ذکر روایت چهارم این باب (ح ۲۷۰۲) تنها اشاره‌ای مجمل به وجود صلح بین مسلمانان و یهود نموده است. وی از سهل بن ابوحثمه گزارش نموده که گفت: عبدالله بن سهل و محیصة بن مسعود بن زید به‌سوی خیبر رفتند و در آن روز «میان مسلمانان و یهود» صلح برقرار بود. شاید مقصود بخاری از نقل این گزارش در این موضع از «کتاب صلح»، به‌ویژه آنکه پس از ذکر ماجرای صلح حدیبیه آمده، این باشد که پس از صلح حدیبیه و به برکت آن، بین مسلمانان و یهود خیبر هم صلح برقرار شده است. هرچند بخاری چنین رویکردی درباره صلح حدیبیه

نداشته و فقط گزارشی ناقص از آن را به صورت پراکنده ارائه داده است.<sup>۴۸</sup>

بخاری در تنها روایت باب هشتم (ح ۲۷۰۳) با سند خود از انس [بن مالک] نقل کرده که گفت: رَبِيعٌ دَخَرَ نَضْرَ، دندان پیشینِ دختری را شکست. بستگان آن دختر از بستگان رَبِيعِ درخواست خون‌بهای جراحات کردند. بستگان رَبِيعِ درخواست عفو نمودند، ولی آن‌ها نپذیرفتند. لذا هر دو طرف دعوا نزد پیامبر ﷺ آمدند و آن حضرت به قصاص امر کرد. انس بن نضر، برادر رَبِيعِ گفت: یا رسول‌الله ﷺ آیا دندان رَبِيعِ شکسته می‌شود؟ نه سوگند به کسی که تو را به حق فرستاده است که دندان او شکسته نمی‌شود! آن حضرت فرمود: «ای انس حکم خدا، قصاص است.» سپس بستگان دختر راضی شدند و عفو کردند. پیامبر ﷺ فرمود: «همانا از بندگان خدا کسی هست که اگر به خدا سوگند یاد کند، خداوند سوگندش را راست می‌گرداند.»<sup>۴۹</sup> فزاری از حُمَید، از انس افزوده که بستگان آن دختر راضی شدند و پرداخت خون‌بهای جراحات را پذیرفتند. این روایت نشان می‌دهد که پیامبر ﷺ در اجرای حکم خدا مماشات نمی‌کرده و براساس کتاب خدا حکم می‌داده است؛ البته پس از مشخص نمودن حکم، درصدد جلب رضایت برمی‌آمده و به دنبال مصالحه بوده است.

اما آنچه در روایت بخاری به «انس بن نضر» نسبت داده شده، محل تردید است؛ زیرا وی از شهدای جنگ اُحد بوده که در دفاع از پیامبر ﷺ رشادت‌های بسیاری از خود نشان داده و به شهادت رسیده است (ر.ک: ابن هشام، ۱۹۶۳، ج ۳: ۸۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۱۵۰). علاوه بر آن، دلیل دیگر نادرستی سخنی که بخاری به انس نسبت داده، این است که در نقل مسلم از این ماجرا این مادر رَبِيعِ بوده که از پیامبر ﷺ درخواست عدم اجرای قصاص را داشته و در این باره سوگند خورده و نه انس.

شایان ذکر است که بخاری این روایت را با سند متفاوتی در موضعی دیگر از صحیحش نقل کرده که در آن زیادتی مبنی بر رضایت به شرط پرداخت حق الارش وجود دارد (ر.ک: ح ۴۶۱۱). همچنین بخاری روایت این باب را در «کتاب الجهاد و السَّیر» (ح ۲۸۰۶) و در «کتاب التفسیر» (ح ۴۵۰۰) با اندکی تفاوت تکرار نموده و در کتاب الدیات (ح ۶۸۹۴) نیز به اختصار آن را آورده است. اما همین روایت به صورت روشن‌تری درباره نسبت اطراف منازعه و جزئیات حکم اعلامی و... در صحیح مسلم در «کتاب القسامة و المحاربین» (ح ۱۶۷۵)

نقل شده است که شیوه ذکر و نقل روایت آن توسط مسلم همچون موارد پیشین بر شیوه بخاری در همه موارد ارجحیت دارد و کاستی روش بخاری را در نقل حدیث بر ملا می‌سازد.<sup>۵۰</sup>

باب دهم مشتمل بر دو روایت است که روایت اول آن مربوط به برقراری سازش در یک بدهی مالی است. عمرة دختر عبدالرحمن از عایشه شنیده است که او گفت: پیامبر ﷺ صدای خصومت کسانی را در دروازه مسجد شنید که سروصدا راه انداخته بودند. یکی از دیگری می‌خواست که از طلب خود کم کند و در تقاضای خود نرمش نشان دهد و دیگری می‌گفت به خدا سوگند این کار را نمی‌کنم. رسول خدا ﷺ به سوی آن‌ها رفت و فرمود: «کجاست کسی که به خدا سوگند یاد می‌کند که آنچه را معروف (پسندیده) است انجام نمی‌دهد؟» وی گفت: منم ای رسول خدا؛ هرآنچه وی دوست دارد، همان کند (ح ۲۷۰۵).

این روایت با متن و سند مشابه در صحیح مسلم نیز آمده است (ر.ک: ح ۱۵۵۷). گرچه روایت ضعف سندی دارد،<sup>۵۱</sup> با توجه به تأیید محتوای آن در آیات قرآن (بقره: ۲۸؛ نور: ۲۲)، مقبول شمرده می‌شود. روایت بخاری انسان را ترغیب به عفو و گذشت برای اصلاح بین مسلمانان می‌کند و اینکه رهبران جامعه باید مردم را به انفاق و گذشت تشویق کنند تا صلح و سازش در میان آحاد جامعه اسلامی شکل گیرد.

در روایات شیعی، حتی بالاتر از درخواست عفو و گذشت، به رهبر جامعه اسلامی یادآوری شده است که با استفاده از اموال خویش برای ایجاد مصالحه میان مسلمانان اقدام نماید؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام برای برقراری صلح میان مسلمانان از اموال خویش پرداخت می‌کرد و افراد را آشتی می‌داد و در این مورد به وکلای خود سفارش می‌کرد که «إِذَا رَأَيْتَ بَيْنَ اثْنَيْنِ مِنْ شِيعَتِنَا مُنَارَعَةً فَأُقْتَدِهَا مِنْ مَالِي» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۲۰۹). بنابراین در آیات و روایات بر ایجاد مصالحه به هرنحوی، مانند گذشت، بخشش از مال خود، خواهش و پادرمیانی برای ایجاد صلح در بین مسلمانان تأکید شده که این امر بیانگر ضرورت و اهمیت صلح در اسلام است.

اما روایت دوم این باب به لحاظ محتوا و ماجرا به روایت اول بسیار شبیه است؛ لکن چون نام افراد درگیر در روایت اول ذکر نشده، نمی‌توان مدعی شد که یکی بیش نیستند. بخاری در این روایت به نقل از کعب بن مالک آورده که وی گفت: مالی بر ذمه عبدالله بن ابی‌حدرد

داشت. زمانی که با او روبه‌رو شد (برای پس گرفتن آن مال) او را محکم گرفت؛ به‌گونه‌ای که صدایشان بلند شد. پیامبر ﷺ بر آن‌ها گذشت و فرمود: «ای کعب!» و با دست خود اشاره کرد؛ گویا می‌فرمود: «نصف.» وی نصف طلب خود را گرفت و نصف دیگر را وا گذاشت»<sup>۵۲</sup> (ح ۲۷۰۶).

وی همین روایت را در چند کتاب و باب دیگر از صحیح خود با سند متفاوت و البته با متنی کامل‌تر آورده است؛ زیرا وی در اینجا از سخن پیامبر ﷺ تنها خطاب «یا کعب» را آورده، نیز نکته‌ای را که کعب از خطاب پیامبر ﷺ به خود فهمیده است. اما در ابواب دیگر، رهنمود پیامبر ﷺ خطاب به کعب روشن‌تر ذکر شده است؛ برای مثال در «کتاب الصلاة»، باب التقاضی و الملازمة فی المسجد (ح ۴۵۷)، در باب «رفع الصوت فی المساجد» (ح ۴۷۱)، در «کتاب الخصومات»، باب «کلام الخصوم بعضهم بعضاً» (ح ۲۴۱۸) و در «کتاب الصلح»، باب «الصلح بالذین و العین» (ح ۲۷۱۰).

اما نقل مکرر این روایت، با تفاوت در سند و متن آن در موارد متعدد، بیانگر نقل به معنا بودن متن روایت است. نکته مهم دیگر آنکه آیا رواست پیامبر ﷺ از طلبکار بخواهد نصف طلب خود را ببخشد و زبانی را متوجه وی نماید؟ هرچند در آیات و روایات توصیه به گذشت شده است، پیامبر ﷺ صرفاً می‌تواند برای دریافت نصف طلب و گذشت از نصف آن پیشنهاد داده باشد و نه اینکه به‌صورت دستوری لازم‌الاجرا از طلبکار (کعب) بخواهد به‌سرعت دستور آن حضرت را اجرا نماید.

نکته مهم دیگر بحث روایات تکراری است که بخاری در همین «کتاب الصلح» مرتکب شده است؛ بدین صورت که وی روایت دوم همین باب را (ح ۲۷۰۶) در تنها روایت باب چهاردهم (ح ۲۷۱۰) عیناً با عنوان «الصلح بالذین و العین» ذکر کرده است. هرچند در نقل دوم این روایت (ح ۲۷۱۰) زیاداتی آمده که در نقل پیشین آن (ح ۲۷۰۶) وجود ندارد. در نقل دوم، ماجرا در مسجد رخ داده و رسول خدا ﷺ در خانه خود بوده که صدای آن‌ها را شنیده، پرده حجره‌اش را کنار زده و به‌سوی دو گروه متخاصم رفته است. کعب بن مالک در پاسخ به اشاره دست پیامبر ﷺ می‌گوید: چنان می‌کنم ای پیامبر خدا. پیامبر ﷺ به ابن‌ابی‌حدرد هم می‌فرماید: «برخیز و طلب او را ادا کن.» در حالی که در روایت (ح ۲۷۰۶) آمده که پیامبر ﷺ بر آن‌ها گذشت و

فرمود: «ای کعب!» و با دست خود اشاره کرد؛ گویا می فرماید: نصف؛ لذا وی نصف طلب خود را گرفت و نصف دیگر را وا گذاشت.

مطابق با تنها حدیث مطرح شده در باب یازدهم، ابوهریره از پیامبر ﷺ گزارش نموده که آن حضرت فرمود: «هر روزی که خورشید طلوع می کند، به ازای هریک از مفاصل بدن انسان دادن صدقه ای لازم است؛ البته همین که انسان میان دو نفر عدالت برقرار کند، خود صدقه ای محسوب می شود...»<sup>۵۳</sup> (ح ۲۷۰۷).

بخاری این روایت را در دو موضع دیگر از کتابش، البته به صورت کامل تر آورده است که در آن ها موارد دیگری از انواع صدقه که انسان می تواند با اعضای بدن خود انجام دهد، مطرح شده است؛ لکن بخاری در این باب چون نظر به موضوع برقراری عدالت و لابد صلح در میان افراد را داشته، آن را تقطیع نموده و فقط قسمت مورد نیاز را آورده است. بر این اساس، وی صورت کامل این روایت را در «کتاب الجهاد و السیر»، باب «فضل من حمل متاع صاحبه فی السفر» (ح ۲۸۹۱) و باب «من أخذ بالركاب ونحوه» (ح ۲۹۸۹) آورده است که در هریک از این دو موضع بخش مرتبط با آن را نقل کرده است.

باید گفت نحوه ذکر این روایت نیز همچون روایات بسیار دیگر در صحیح بخاری، بسیار نامنسجم است؛ چه این روایت به تمامه درباره انواعی از کار نیک و صالح است که شخص مسلمان می تواند با اعضا و جوارح خود انجام دهد؛ لذا می بایست در کتاب و بابی کاملاً مرتبط با آن ذکر شود؛ چنان که مسلم در صحیح خود به درستی آن را در «کتاب الزکات»، باب «صدقه بر هر کار نیکی صدق می کند» (ح ۱۰۰۹) آورده است؛ بنابراین نقل مسلم از هر جهت (سند، عنوان باب، الفاظ حدیث) بر نقل بخاری برتری دارد. عبارت مسلم چنین است: «... كلُّ سَلَامِي مِنَ النَّاسِ عَلَيْهِ صَدَقَةٌ، كُلَّ يَوْمٍ تَطْلُعُ فِيهِ الشَّمْسُ، قَالَ: تَعْدِلُ بَيْنَ الْأَثْنَيْنِ صَدَقَةٌ، وَتُعِينُ الرَّجُلَ فِي دَائِيهِ فَتَحْمِلُهُ عَلَيْهَا، أَوْ تَرْفَعُ لَهُ عَلَيْهَا مَتَاعَهُ صَدَقَةٌ، قَالَ: وَالْكَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ صَدَقَةٌ، وَكُلُّ خُطْوَةٍ تَمْشِيهَا إِلَى الصَّلَاةِ صَدَقَةٌ، وَتُمِيطُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ صَدَقَةٌ.»

بدین سان در می یابیم که بخاری این باب را هم به شکلی متین ارائه نداده؛ بلکه همچون موارد پیشین، دارای کاستی و ناتمام است!

بخاری در باب دوازدهم نیز تنها یک روایت ذیل را که به اختلافی بین زبیر با فردی انصاری پرداخته، نقل کرده است: حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزَّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ: أَنَّ الزُّبَيْرَ كَانَ يَحَدِّثُ: أَنَّهُ خَاصَمَ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا، إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي شِرَاجٍ مِنَ الْحَرَّةِ، كَانَا يَسْقِيَانِ بِهِ كِلَاهُمَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِلزُّبَيْرِ: «اسْقِ يَا زُبَيْرُ، ثُمَّ أَرْسِلْ إِلَى جَارِكِ». فَغَضِبَ الْأَنْصَارِيُّ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنْ كَانَ ابْنُ عَمَّتِكَ؟ فَتَلَوْنَ وَجْهَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ قَالَ: «اسْقِ، ثُمَّ احْبِسْ حَتَّى يَبْلُغَ الْجَدْرَ». فَاسْتَوَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَئِذٍ حَقَّهُ لِلزُّبَيْرِ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ ذَلِكَ أَشَارَ عَلَى الزُّبَيْرِ بِرَأْيِ سَعَةَ لَهُ وَلِلْأَنْصَارِيِّ، فَلَمَّا أَحْفَظَ الْأَنْصَارِيُّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَوَعَ لِلزُّبَيْرِ حَقَّهُ فِي صَرِيحِ الْحُكْمِ، قَالَ عُرْوَةُ: قَالَ الزُّبَيْرُ: وَاللَّهِ مَا أَحْسِبُ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ إِلَّا فِي ذَلِكَ: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يَحْكُمُواكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ» (نساء: ۶۵) (ح ۲۷۰۸).

البته وی این روایت را در چند موضع دیگر از صحیح خود با اندکی تفاوت در متن و سند آورده که در برخی از آن‌ها «عروه» خود به گزارش ماجرا می‌پردازد و در برخی دیگر از برداشش عبدالله آن را گزارش می‌کند (ر.ک: ح ۲۳۵۹ تا ۲۳۶۲، ۴۵۸۵، و.ر.ک: مسلم، ح ۲۳۵۷).

علاوه بر باب فوق، یکی از مواضعی که بخاری این روایت را نقل کرده، «کتاب التفسیر» است. در منابع روایی و تفسیری اهل سنت، اغلب نزول آیه ۶۵ سوره نساء را که در انتهای روایت فوق آمده، مرتبط به ماجرای اختلاف زبیر بن عوام، پسرعمه پیامبر ﷺ با مردی انصاری می‌دانند (ر.ک: ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۳۰۸-۳۰۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۱۸۰-۱۸۱). لکن در منابع تفسیری و روایی شیعه، ذکری از داستان زبیر به میان نیامده و آیه مذکور را در ادامه آیات پیش از آن، مربوط به منافقان و اهل کتاب دانسته‌اند که به ظاهر به خداوند ایمان آورده بودند؛ اما در اختلافات، داوری خویش را نزد کاهنان یا طاغوت عرضه می‌کردند. ازسویی در منابع شیعه مصادیقی از ضرورت تبعیت امت و اصحاب پیامبر ﷺ از آن حضرت را مطرح کرده‌اند که به ولایت امام علی علیه السلام و ولایت ائمه طاهرين علیهم السلام مربوط است (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۱۹؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۵۱۰...)

صاحب المیزان به درستی همه این روایات را از باب جری و تطبیق دانسته نه اینکه سبب نزول آیه بوده باشند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۴: ۴۱۳). نیز روایت معرفتی ژرفی در ذیل این آیه

از امام صادق علیه السلام گزارش شده که بنا به قول علامه طباطبائی در معنای آن روایات دیگری نیز وجود دارد و همه آن‌ها بیانگر این است که آیه دارای یک ملاک کلی و عمومی است که در هر زمان بر مصادیق آن قابل تطبیق است؛ به علاوه شامل دستورات تکوینی و تشریحی از جانب خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله هر دو می‌شود (همان).

جالب آنکه طبری دو دیدگاه را درباره آیه ۶۵ سوره نساء آورده است: ابتدا روایات مربوط به ماجرای زبیر را آورده، سپس می‌گوید دیگران گفته‌اند این آیه درباره افراد منافق و یهودی که وصفشان در آیات ۶۰ به بعد رفته، نازل شده است. آن‌گاه به نقل طرفداران دیدگاه دوم می‌پردازد و سرانجام خود دیدگاه دوم را ترجیح می‌دهد و آیه «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوا لِمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ...» را در سیاق داستان کسانی می‌داند که خداوند خبرشان را با این آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ...» شروع کرده است؛ به علاوه وی در اینجا نشانه و قرینه‌ای مبنی بر انقطاع آیه ۶۵ از آیات پیش از آن نمی‌یابد؛ لذا پیوند این دو بخش را به هم سزاوارتر می‌داند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵: ۱۰۰-۱۰۱). برخی دیگر از مفسران سنی نیز هیچ اشاره‌ای به ماجرای زبیر نکرده و قاعده ولایت مطلق و ضرورت تبعیت مطلق در همه موارد خوشایند و ناخوشایند از دستورات پیامبر صلی الله علیه و آله یا از شریعت و منهج پیامبر صلی الله علیه و آله را از آن استخراج نموده است (ر.ک: خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ۸۲۷؛ سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۶۹۷).

باب سیزدهم «کتاب الصلح» نیز بسان بسیاری از باب‌های پیشین آن فقط مشتمل بر یک روایت ذیل است:

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ: حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ، عَنْ وَهْبِ بْنِ كَيْسَانَ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: تُوِّفِي أَبِي وَعَلَيْهِ دَيْنٌ، فَعَرَضْتُ عَلَى غُرْمَانِهِ أَنْ يَأْخُذُوا التَّمْرَ بِمَا عَلَيْهِ فَأَبَوْا، وَلَمْ يَرَوْا أَنْ فِيهِ وَفَاءٌ، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ صلی الله علیه و آله فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: «إِذَا جَدَدْتَهُ فَوَضَعْتَهُ فِي الْمَرِيدِ أَذْنَتِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله». فَجَاءَ وَمَعَهُ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ، فَجَلَسَ عَلَيْهِ وَدَعَا بِالْبَرَكَةِ، ثُمَّ قَالَ: «أُدْعُ غُرْمَانِكَ فَأَوْفِهِمْ». فَمَا تَرَكْتُ أَحَدًا لَهُ عَلَى أَبِي دَيْنٍ إِلَّا قَضَيْتُهُ، وَفَضَلَ ثَلَاثَةَ عَشَرَ وَسَقًا، سَبْعَةَ عَجْوَةٍ وَسِتَّةَ لُونٍ، أَوْ سِتَّةَ عَجْوَةٍ وَسَبْعَةَ لُونٍ، فَوَافَيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله الْمَغْرِبَ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ فَصَحَّحَكَ، فَقَالَ: «إِنَّتِ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرُ فَأَخْبِرْهُمَا». فَقَالَا: لَقَدْ عَلِمْنَا إِذْ صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله مَا صَنَعَ أَنْ سَيَكُونُ ذَلِكَ. وَقَالَ هِشَامٌ: عَنْ وَهْبٍ، عَنْ جَابِرٍ: صَلَاةَ الْعَصْرِ، وَلَمْ يَذَكَرْ

أَبَابِكْرٍ، وَلَا صَحِيحِكَ، وَقَالَ: وَتَرَكَ أَبِي عَلِيَّهِ ثَلَاثِينَ وَسَقَاً دِينًا. وَقَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ، عَنِ وَهْبٍ، عَنِ جَابِرٍ: صَلَاةُ الظُّهْرِ (ح ۲۷۰۹).

درباره روایت فوق می توان گفت نه سخن یا فتوای منسوب به ابن عباس که پس از عنوان باب ذکر شده، و نه تنها روایتی که در این باب به نقل از جابر آمده، هیچ یک ارتباط و تناسبی با «کتاب الصلح» و موضوع صلح و سازش و یا حتی با عنوان باب که «جواز تخمین به منظور برقراری صلح» است، ندارد؛ بلکه این روایت جابر در صورت صدور، به بیان کرامت یا معجزه‌ای از رسول خدا ﷺ می پردازد؛ چنان که راوندی آن را در کتاب الخرائج و الجرائح در بخش معجزات النبی ﷺ ذکر کرده است (ر.ک: راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۵۴-۱۵۵) و در کتاب السیرة النبویة عند أهل البيت (الکورانی، ۱۴۳۸ق، ج ۲: ۱۲۹) با عنوان «برکة النبی ﷺ علی تمر جابر الأنصاری» گزارش شده است؛ گو اینکه بخاری خود نیز آن را یک بار و با اندکی تفاوت در الفاظ و سند در کتاب المناقب باب «علامة النبوة فی الاسلام»<sup>۵۴</sup> آورده است.

علاوه بر این، به لحاظ روایان سند نیز اشکالاتی بر آن وارد است؛ زیرا رجالیان «محمد بن بشار» را تضعیف نموده اند (ر.ک: باب ۶، ذیل ح ۲۶۹۸). عبدالوهاب نیز که در سند این روایت آمده، ناشناخته است؛ بلکه با چند راوی دیگر اشتراک اسمی دارد. راوی دیگر «عبیدالله» نیز تا حدودی ناشناخته است.

در متن روایت نیز که به تصریح بخاری با سه سند نقل شده، جابه جایی و زیادتی در متن هر سه سند آن وجود دارد، که در متن به آن اشاره شده است. نیز نقل آن در منابع شیعی پیش گفته با تفاوتی در متن صورت گرفته است.

بخاری در آخرین باب «کتاب صلح» تنها یک روایت آورده است که این روایت با اختلافی در متن و سند در باب دهم نیز آمده است؛ لذا حتی در صورت اصالت آن، ضرورتی برای تکرار آن در دو باب جداگانه از کتاب صلح وجود نداشته است.

## ۵. نتیجه گیری

گردآوری مجموعه روایاتی در موضوع صلح در میان جوامع حدیثی اهل سنت، ظاهراً برای اولین بار در صحیح بخاری، در قالب «کتاب الصلح» در چهارده باب، صورت گرفته است.



به‌رغم ارزشمند بودن این اقدام بخاری، اما اشکال‌ها و ایرادهای متعددی بر «کتاب الصلح» وی وارد است.

- عناوین ابواب به‌درستی و استواری نام‌گذاری نشده و عمدتاً یک روایت به‌صورت کامل یا بخش زیادی از یک روایت به‌عنوان نام باب قرار گرفته است.
- در اغلب باب‌ها تنها یک روایت آمده، به‌علاوه روایات مطرح‌شده هم‌پوشانی یا تشابه محتوایی داشته، امکان گرد کردن روایات برخی از ابواب در یک باب وجود داشته که مؤلف به انجام آن دست نیازیده است!
- بیشتر روایات «کتاب الصلح» در مورد نزاع‌ها و اختلاف‌های جزئی و شخصی است و کمتر به منازعات و مجادلات اساسی‌تر و صلح‌های صورت‌گرفته در آن‌ها پرداخته است.
- بخاری حتی در مواردی که به صلح‌های سرنوشت‌سازی همچون «صلح حدیبیه» و «صلح امام حسن<sup>ع</sup>» ورود پیدا کرده، به‌خوبی از پس ارائه روایات برنیامده و آن دو را در قالب روایاتی پراکنده، غیر منسجم، ناقص و همراه با بی‌صدافتی - شاید غیرعامدانه - ارائه نموده است؛ درحالی‌که روایات مشابه آن در صحیح مسلم و در دیگر منابع روایی اهل سنت، به‌شکل شایسته‌تری گزارش شده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. پنجاه‌وسومین کتاب در صحیح بخاری است.
۲. بخارا که پیش‌تر بخشی از ایران بزرگ بوده، اکنون پنجمین شهر بزرگ ازبکستان و مرکز ولایت بخارا است. شهر بخارا در جلگه واقع در مسیر پایینی رود زرافشان و کنار کانال شاه‌رود (شهررود) واقع است. بخارا همراه با سمرقند دو شهر بزرگ تاجیک‌نشین و فارسی‌زبان ازبکستان است (شاه‌علی، نرگس، در هوای بخارا و سمرقند؛ فارسی در ازبکستان، در: بی‌بی‌سی فارسی. بازدید: مه ۲۰۱۱).
۳. ای کاش کتاب مختصری از احادیث درست رسول خدا ﷺ را جمع‌آوری کنید!
۴. ر.ک: شاکر، بی‌تا: ۵۲-۲۷۲؛ اوزون، بی‌تا: ۳۱-۱۶۰.
۵. این دیدگاه و شمارش محمد فؤاد عبدالباقی است که چاپ اخیر صحیح بخاری که در سال ۱۴۱۹ق در ریاض (بیت الافکار) با اهتمام ابوصهیب الکریمی منتشر شده، بر همین اساس است. شمارش‌های دیگری هم مطرح است که اختلاف بین همه این شمارش‌ها در حد چند صد روایت است.

۶. ظاهراً ریشه «سلم» موارد استعمال متفاوتی نیز دارد که البته بسیار اندک است؛ چنان که صاحب مقائیس اللغة گوید: السین و اللام و المیم معظم بابه من الصّحّة و العافیة؛ و یکون فیہ ما یشدُّ، و الشاذُّ عنه قلیل. و من الباب الأول السَّلْم و هو الصُّلح، قال اللّٰه تعالیٰ: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۹۰-۹۱).

۷. Terminology واژه‌ای انگلیسی است به معنای «علم مطالعه واژه‌ها و اصطلاحات تخصصی».

۸. «یا أيّها الذّین آمنوا ادخلوا فی السَّلْمِ کأفّة» (بقره: ۲۰۸).

۹. «و ما لکم لا تُقاتلوا فی سبیل اللّٰه و المُستضعفین من الرّجال و النّساء و الوالدان...» (نساء: ۷۵).

۱۰. برای مطالعه بیشتر درباره مخالفت اسلام با کشتار انسان‌ها به‌ویژه کشتار جمعی، ر.ک: میثمی تهرانی، ۱۳۹۳؛ آذرخشی، ۱۳۹۷؛ حیدری‌زاد و همکاران، ۱۴۰۰.

۱۱. «ألا تقاتلون قوماً نكثوا أیمانهم و همّوا بإخراج الرّسول و هم بدؤکم أوّل مرّة» (توبه: ۱۳).

۱۲. از روایت ۲۶۹۰ تا روایت ۲۷۱۰.

۱۳. آنچه درباره برقراری صلح میان مردم آمده است.

۱۴. برای مثال ر.ک: بقره: ۲۲۴؛ نساء: ۱۲۸؛ انفال: ۱؛ حجرات: ۹ و ۱۰.

۱۵. کسی که میان مردم صلح برقرار می‌کند، دروغ‌گو نیست.

۱۶. فرموده امام به یارانش: ما را ببرید تا میانشان صلح کنیم.

۱۷. اگر صلح ستمکارانه باشد، آن صلح باطل است.

۱۸. چگونگی (صلح‌نامه) نوشته می‌شود: این است آنچه فلان بن فلان و فلان بن فلان صلح کرده است؛ هرچند نام قبیله و نسب وی نوشته نشود.

۱۹. درباره گزارش بخاری از صلح حدیبیه، نقدهای متعدد و جدی بر وی وارد است که تحلیل آن در نوشتاری جداگانه ارائه خواهد شد.

۲۰. سپس میان شما و رومیان صلح برقرار می‌گردد.

۲۱. مسلم نیز این ماجرا را به‌صورت مفصل در «کتاب الجهاد و السیر» باب «کتاب النبی الی هرقل یدعوه الی الاسلام» (ح ۱۷۷۳) آورده است.

۲۲. مصالحه در پرداخت دیه (خون‌بها و بهای جراحات).

۲۳. سخن پیامبر ﷺ به حسن بن علی رضی اللّٰه عنہما که «همانا این پسر من آقا و بزرگوار است و شاید خداوند به‌واسطه او میان دو گروه بزرگ از انسان‌ها صلح برقرار کند». و فرموده خداوند: «صلح برقرار کنید میان آن‌ها» (حجرات: ۹).

۲۴. برای پرهیز از طولانی شدن مباحث، روایات این باب در نوشتاری جداگانه تحلیل و ارائه خواهند شد.

۲۵. آیا امام به صلح اشاره می‌کند؟
۲۶. اگر امام به صلح اشاره کند و مخاطب از آن ابا کند، امام حکم آشکار و راستین را در آن ماجرا بیان می‌کند.
۲۷. برقراری صلح میان بستانکاران و میراث‌خواران و تخمین اندازه در آن.
۲۸. اگر دو شریک توافق کنند که یکی مالی را که بر ذمه قرض داران است بگیرد و دیگری مال موجود را، اشکالی ندارد؛ پس اگر حق یکی تلف گردد، حق مراجعه به شریک دیگر را ندارد.
۲۹. مصالحه براساس دین و عین.
۳۰. ادامه این روایت درباره عملکرد امام و مأمومین در حین برگزاری نماز جماعت پس از وارد شدن فرد تازه‌وارد و بیان راهکاری است که پیامبر در این باره ارائه نموده است؛ البته راست و درست بودن اصل این گزارش امر دیگری است که مربوط به این مجال نیست.
۳۱. البته درباره راست و درست بودن آنچه در قالب این روایت مطرح شده، جای چون‌وچرا هست که مجال دیگری می‌طلبد.
۳۲. از ابو‌حازم روایت است که سهل بن سعد گفت: مردم قبا با یکدیگر زدوخورد نمودند تا جایی که بر یکدیگر سنگ افکندند. از این واقعه به رسول خدا ﷺ خبر رسید و فرمود: «ما را ببرید تا بینشان صلح برقرار کنیم.»
۳۳. آن انسا رضی الله عنه قال: قيل للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لو أتيت عبدَ اللهِ بنَ أبي، فأطلقَ إليه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَكَبَ حِمَارًا، فَأَنْطَلَقَ الْمُسْلِمُونَ يَمْشُونَ معهُمى أَرْضَ سَبِيحَةٍ، فَلَمَّا أتاهُ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: إِلَيْكَ عَنِّي، وَاللَّهِ لَقَدْ أَدَانِي نَتْنُ حِمَارِكَ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ مِنْهُمْ: وَاللَّهِ لَحِمَارُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَطْيَبُ رِيحًا مِنْكَ، فَغَضِبَ لِعَبْدِ اللهِ رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ، فَشَتَّمَهُ، فَغَضِبَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَصْحَابُهُ، فَكَانَ بَيْنَهُمَا ضَرْبٌ بِالْجَرِيدِ وَالْأَيْدِي وَالنَّعَالِ، فَبَلَّغْنَا أَنَّهَا أُنزِلَتْ: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا» (حجرات: ۹)
۳۴. ابوالحسن علی بن خلف بن عبد الملک معروف به: ابن بطلال (متوفی ۴۴۹ ق) یکی از شارحان صحیح بخاری است که شرح وی به تازگی در ۱۰ مجلد منتشر شده است.
۳۵. در قرآن کریم (آیه ۱۱۴ سوره نساء) به این مورد اشاره و استثنا شده است.
۳۶. اشتراک نام صالح و ابن شهاب در سند این روایت که بین چند نفر مشترک است.
۳۷. به راستی که خداوند دروغی را که باعث اصلاح باشد، دوست می‌دارد و سخن راستی را که موجب فساد گردد، دشمن می‌دارد.
۳۸. کسی که میان افراد متنازع (به دروغ) آشتی بدهد دروغ‌گو نیست. این عمل او تنها اصلاح است، دروغ نیست.

۲۴۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۲۱۳-۲۵۰

۳۹. ترجمه: از عروه روایت است که عایشه این آیه را خواند: «واگر زنی بيم داشت که شوهرش با وی مخالفت و بدسلوکی کند یا از او دوری گزیند» (نساء: ۱۲۸). وی گفت درباره مردی است که از زن خود چیزی می بیند که از آن خوشش نمی آید؛ چون کهنسالی و غیر آن، و می خواهد که از او جدا شود، و آن زن می گوید: مرا نزد خود نگ هدار و هرآنچه خواهی به من نفقه بده. عایشه گفته است: اگر زن و شوهر بدان راضی باشند، گناهی نیست.

۴۰. بخاری این روایت را در سه موضع دیگر از صحیحش، از جمله در «کتاب المظالم» (ح ۲۴۵۰)، در «کتاب التفسیر» (ح ۴۶۰۱) و در «کتاب النکاح» (ح ۵۲۰۶) آورده و در مورد اخیر، عبارت «وَأَنَّ إِمْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا» (نساء: ۱۲۸) را عنوان باب قرار داده و روایت مورد بحث با تفصیل بیشتری نقل شده است و بدین سان نمونه ای دیگر از تکرار روایات را در کتابش رقم زده است.

۴۱. درباره تاریخ تولد و دوران جوانی او چیزی در منابع ذکر نشده، اما با توجه به اینکه، طبق یکی از دو قول درباره تاریخ وفات زید، او در سال ۷۸ و در سن ۸۵ سالگی از دنیا رفته است. ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۳۴۴) می توان تاریخ تولد وی را ۷ سال پیش از هجرت دانست. بر این اساس، او از صحابه خردسال پیامبر اکرم ﷺ به شمار می آید.

۴۲. صلح بین مسلمانان جایز است. مگر صلحی که حلالی را حرام و یا حرامی را حلال نماید.

۴۳. پس ضعف و سستی نورزید (دشمن را) به آشتی دعوت نکنید، که شما برترید و خدا با شماست و هیچ گاه عمل های شما را بی پاداش نمی گذارد.

۴۴. در اینکه حکم رجم در زمان پیامبر ﷺ اجرا شده یا نه، بین فقهای فریقین اختلاف نظر است. عده ای با استناد به برخی آیات قرآن (مانند نساء: ۱۵؛ نور: ۲)، حکم سنگسار را در اسلام رد می کنند. اما عده ای دیگر با استناد به شواهد تاریخی، آن را از احکام اسلامی برشمرده اند. البته گروه اخیر معتقدند که به دلیل دشوار بودن اثبات جرم، چنین حکمی به ندرت اجرا می شود. گزارش هایی درباره اجرای چند مورد از این حکم در زمان پیامبر وجود دارد؛ مانند سنگسار کردن ماعز (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۱۸۵)، رجم مرد و زنی یهودی (ر.ک: ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۴۵۵)، رجم فردی به نام اسلمی (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۶: ۲۳۹)، رجم زنی از قبیله بنی غامد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۱: ۳۶۶) و زنی از قبیله جهینه (ر.ک: ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۳: ۴۴۱). گزارش بخاری نیز در صورتی که اصیل باشد، یکی از شواهد تاریخی برای اجرای حکم رجم در زمان رسول خدا ﷺ به شمار می آید. والله اعلم.

۴۵. کسی که در شریعت ما چیزی نو پدید آورد، چیزی که در شریعت نباشد، آن چیز مردود است. این حدیث در صحیح مسلم و مسند احمد هم با اختلاف در لفظ آمده است: «من عمل عملاً ليس عليه

أمرنا، فهو ردُّ» (نیشابوری، ۱۴۱۹ق: ۷۱۴، ح ۱۷۱۸؛ ابن حنبل، بی تا، ج ۶: ۲۷۰).

۴۶. سپس میان شما و رومیان صلح برقرار می‌گردد.

۴۷. برای اجتناب از طولانی شدن مباحث، این دو روایت همراه با باب ۶ در نوشتاری جداگانه تحلیل و ارائه خواهند شد.

۴۸. برای ملاحظه روایت کامل‌تر و برخی جزئیات این ماجرا (ر.ک: بخاری، ۱۴۱۹ق: ح ۳۱۷۳، ۶۱۴۳، ۶۸۹۸، ۷۱۹۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۹ق: ح ۱۶۶۹).

۴۹. عده‌ای از علمای اهل سنت درصدد توجیه این مسئله برآمده و معنای قسم را در اینجا عهد و پیمان و نیز به معنای دعا دانسته و معنای ابرار را به اجابت تأویل کرده‌اند. نووی گفته است: «لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لِأَبْرِهِ» أي لو حلف على وقوع شيء أَوْقَعَهُ اللَّهُ إِكْرَامًا لَهُ بِإِجَابَةِ سُؤَالِهِ وَصِيَانَتِهِ مِنَ الْجَنَّةِ فِي يَمِينِهِ، وَهَذَا لِعِظَمِ مَنْزِلَتِهِ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، وَقِيلَ مَعْنَى الْقَسَمِ هُنَا الدُّعَاءُ، وَإِبْرَارُهُ إِجَابَتُهُ» (نووی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۱: ۳۱۵).

۵۰. حَدَّثَنَا ابْنُ بَكْرِ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا عَفَّانُ ابْنُ مُسْلِمٍ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، أَخْبَرَنَا ثَابِتٌ عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ أُخْتَ الرَّبِيعِ، أُمَّ حَارِثَةَ، جَرَحَتْ إِنْسَانًا، فَأَخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْقِصَاصُ، الْقِصَاصُ، فَقَالَتْ أُمُّ الرَّبِيعِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيْقَتَصُّ مِنْ فُلَانَةٍ؟ وَاللَّهِ لَا يَقْتَصُّ مِنْهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سُبْحَانَ اللَّهِ يَا أُمَّ الرَّبِيعِ، الْقِصَاصُ كِتَابُ اللَّهِ، قَالَتْ: لَا، وَاللَّهِ لَا يَقْتَصُّ مِنْهَا أَبَدًا، قَالَ: فَمَا زَالَتْ حَتَّى قَبِلُوا الدِّيَةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ مَنْ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لِأَبْرِهِ.

۵۱. اسماعیل بن ابی اویس در برخی از کتب رجالی مورد جرح قرار گرفته است؛ نسائی در الضعفاء والمتروکین از او به «ضعیف» تعبیر می‌کند (نسائی، ۱۴۰۶ق: ۱۵۲). مقصود از سلیمان که در سند آمده، دقیقاً مشخص نیست و این روایت دارای ضعف اشتراک با مشترک اسمی است؛ اما با توجه به نقل سلیمان بن داوود از یحیی بن سعید، احتمالاً او باشد.

۵۲. به نقل از کعب بن مالک آمده است که وی گفت: مالی بر ذمه عبدالله بن ابی حدرد داشت و وقتی با او روبرو شد (برای پس گرفتن آن مال) او را محکم گرفت؛ به گونه‌ای که صدایشان بلند شد. پیامبر ﷺ بر آن‌ها گذشت و فرمود: «ای کعب!» و با دست خود اشاره کرد، گویا می‌فرمود: «نصف.» وی نصف طلب خود را گرفت و نصف دیگر را وا گذاشت.

۵۳. حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ هَمَّامٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «كُلُّ سَلَامَى مِنَ النَّاسِ عَلَيْهِ صَدَقَةٌ، كُلَّ يَوْمٍ تَطْلُعُ فِيهِ الشَّمْسُ، يَعْدِلُ بَيْنَ النَّاسِ صَدَقَةٌ».

۵۴. ر.ک: ح ۳۸۵۰.

## منابع

قرآن کریم.

آذرخشی، مصطفی. (۱۳۹۷). دلالت آیات و روایات بر ناروا بودن کشتار جمعی. پژوهش های قرآن و حدیث، ۵۱(۱)، ۹-۲۴.

ابراهیمی، محمدعلی. (۱۳۹۳ش). مقاله صلح. در سایت پژوهه (تاریخ دسترسی: ۱۴۰۱/۵/۱۵ش).  
ابن ابی جمهور أحسانی، محمد بن علی. (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی. قم: انتشارات سیدالشهدا (ع).  
ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق). (۱۳۷۷ش). النخصال. ترجمه محمدباقر کمره‌ای. تهران: کتابچی.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید. تحقیق هاشم حسینی، قم: دفتر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.  
ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۴ق). تهذیب التهذیب. بیروت: دار صادر.  
ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۳۷۹ق). فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دارالمعرفة.

ابن حنبل، احمد. (بی تا). مسند احمد. بیروت: دار صادر.  
ابن حیان، محمد بن یوسف بن علی. (۱۴۲۰ق). البحر المحیط فی التفسیر. بیروت: دارالفکر.  
ابن سعد، محمد بن سعد. (۱۴۱۰ق). الطبقات الكبرى. بیروت: دارالکتب العلمیه.  
ابن شاذان، فضل. (۱۳۵۱ش). الايضاح. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.  
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر). بیروت: دارالکتب العلمیه. منشورات محمدعلی بیضون.

ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید. (بی تا). سنن ابن ماجه. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.  
ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع - دار صادر.

ابن ندیم، محمد بن ابی یعقوب. (۱۳۴۶ش). الفهرست. ترجمه رضا تجدد. تهران: بانک بازرگانی ایران.

ابن هشام، عبدالملک. (۱۹۶۳م). السیره النبویه. تحقیق مصطفی السقا ابراهیم الیاری و عبدالحفیظ شلی. بیروت: دارالمعرفة.

اوزون، زکریا. (بی تا). جنایة البخاری. ریاض: الریس للکتب و النشر.  
بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۹ق). صحیح بخاری، با اهتمام ابوصهبی الکرمی. ریاض: بیت

الافکار الدّولية للنشر والتوزيع.

بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة البعثة (قسم الدراسات الإسلامية).

پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲ش). پژوهشی پیرامون جوامع حدیثی اهل سنت. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

ترمذی، ابوعیسی محمد. (۱۴۰۳ق). سنن الترمذی. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع.

جرجانی، ابواحمد بن عدی. (۱۴۱۸ق). الكامل فی ضعفاء الرجال. بیروت: دارالکتب العلمیه.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵ش). تفسیر موضوعی قرآن کریم. قم: اسراء.

حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. تصحیح هاشم رسولی و فضل الله طباطبایی. تهران: اسماعیلیان.

حیدری زاد، علیرضا، صالحی، سید مهدی، و نیکخواه سرنقی، رضا. (۱۴۰۰ش). ممنوعیت تولید و به کارگیری سلاح های کشتار جمعی در اخلاق اسلامی. اخلاق در علوم و فناوری. ۱۶(۱)، ۱۰-۱۶.

الخطیب البغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد. دراسة و تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.

خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). منهاج الصّالحین. قم: مدینه العلم.

خطیب، عبدالکریم. (۱۴۲۴ق). التفسیر القرآنی للقرآن. بیروت: دارالفکر العربی.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد. (۱۴۲۷ق). سیر أعلام النبلاء. قاهره: دارالحديث.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.

راوندی، قطب الدین. (۱۴۰۹ق). الخرائج والجرائح. تحقیق مؤسسة الإمام المهدي علیه السلام بإشراف: محمداقبر موحد ابطحي. قم: مؤسسة امام مهدي علیه السلام.

زبیدی، محمد بن محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس. بیروت: دارالفکر.

زرکشی، محمد بن بهادر بن عبدالله. (۱۴۲۴ق). التنقیح لالفاظ الجامع الصحیح. الدراسة و تحقیق یحیی محمد علی الحکمی. ریاض: مكتبة الرشد للنشر و التوزيع.

زین الدین، محمد امین. (۱۴۱۳ق). كلمة التقوى. قم: مهر.

سرگین، فؤاد. (۱۴۱۲ق). تاریخ التراث العربی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

سید قطب، ابراهیم. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دارالشروق.

سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۴ق). الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: مكتبة آیت الله المرعشی النجفی.

شاکر، عبدالصمد. (بی تا). نظرة عابرة إلى الصّحاح الستة. بی جا: بی نا. (موجود در نرم افزار مکتبه

### اهل البيت (علیهم السلام)

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تصحیح هاشم رسولی محلاتی. تهران: ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان عن تفسیر آئی القرآن. بیروت: دارالمعرفة. علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). قواعد الأحکام فی معرفة الحلال والحرام. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

علی بابایی، غلامرضا. (۱۳۷۷ش). فرهنگ روابط بین الملل. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات امور خارجه.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. تهران: مکتبه الاسلامیه.

فیروز آبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط. بیروت: دارالکتب العلمیه.

قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. قم: دارالکتاب.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

الکوران‌العاملی، علی. (۱۴۳۸ق). السیره النبویه عند أهل البيت (علیهم السلام). قم: دارالمعروف.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

محقق حلّی، ابوالقاسم بن حسن. (۱۳۸۹ق). شرایع الاسلام. نجف: بی نا.

مصطفوی نیا، محمدرضا. (۱۳۸۲ش). فقه المعاملات. قم: انتشارات اسلامی.

معارف، مجید. (۱۳۸۸ش). جوامع حدیثی اهل سنت. تهران - قم: انتشارات سمت - دانشکده علوم حدیث.

مغنیّه، محمدجواد. (۱۴۲۱ق). فقه الامام جعفر الصادق (علیه السلام). قم: انتشارات اسماعیلیان.

مهنا، عبدالله علی. (۱۴۱۳ق). تهذیب لسان العرب. بیروت: دارالکتب العلمیه.

میثمی تهرانی، علی. (۱۳۹۳). واکاوی فقهی ادله حرمت استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی. فقه اهل بیت، شماره ۷۷ و ۷۸، ۲۹۹-۳۴۱.

نسائی، احمد بن شعیب. (۱۴۰۶ق). الضعفاء و المتروکین. بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر والتوزیع.

نوی، یحیی بن شرف. (۱۴۰۷ق). شرح صحیح مسلم. بیروت: چاپ خلیل میس.

نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۹ق). صحیح مسلم. با اهتمام ابوصهیب الکرمی. ریاض: بیت الافکار الدولیه للنشر والتوزیع.

واحدی نیشابوری، علی بن احمد. (۱۳۸۹ق). اسباب نزول القرآن. بیروت: دارالکتاب الجدید.



## References

The Holy Qur'ān

- Ali Babaei, G. (1998). *Farhang Ravabet Bienulmelal*. Tehran: Printing and Publishing Institute of Foreign Affairs. [In Persian]
- Al-Kurani al-Ameli, A. (2016). *Al-Sirah al-Nabawiyyah Enda Ahl al-Bayt (as)*. Qum: Dar al-Ma'ruf. [In Arabic]
- Allameh Helli, H. (1992). *Ghavaedo Al-ahkam Fi Al-Halale va Al-Haram*. Qum: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Ayyashi, M. (1960). *Tafsir Al-Ayyashi*. Tehran: Islamic Library. [In Arabic]
- Azarakshsi, M. (2018). *The meaning of the verses and traditions on the illegitimacy of mass killing*. *PeJuheshhaye Quran Va Hadith*, 51(1), 24-9. [In Persian]
- Bahrani, H. (1994). *Al-Borhan Fi Tafsir al-Qur'an*. Qum: Al-Beathah Foundation (Department of Islamic Studies). [In Arabic]
- Bukhārī, M. (1998). *Ṣahīḥ Bukhārī*. with the attention of: A. S. al-Karami, Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah. [In Arabic]
- Dhahabi, S. M. (2006). *Seyare aalam Al-Nobala*. Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Ebrahimi, M.A (2013) *peace*, site pjuhaneh. [In Persian]  
([http://pajoohe.ir/%D%B%D%84%D%AD-Peace\\_\\_a-43634.aspx](http://pajoohe.ir/%D%B%D%84%D%AD-Peace__a-43634.aspx))
- Firuzabadi, M. (1994). *Al-qamus Al-Mohit*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyeh. [In Arabic]
- Heydarizad, A. Salehi, S. M. and others. (2021). *Prohibition of production and use of weapons of mass destruction in Islamic ethics*. *Akhlaq dar elm va tecnology*. 16(1), 10-16. [In Persian]
- Howaizi, A. (1994). *Noor al-Thaghali*. Editing: H. Rasouli Mehalati and F. Tab'atab'aie. Tehran: Ismailian. [In Arabic]
- Ibn Abi Jomhur, M. (1984). *Awali al-laali al-aziziyah*. Qum: Dar Seyyed Al-Shohada. [In Arabic]
- Ibn Babewyeh, M. (Saduq). (1998). *Al-Khisal*. Translated by: M. B. Kamarai. Tehran: Ketabchi. [In Arabic]
- Ibn Babewyeh, M. (1977). *Al-Tawheed*. Research: H. Hosseini. Qum: Daftar Jameaye Modaresin Hozeh Ilmiyy Qum. [In Arabic]

- Ibn Babewyeh, M. (1992). *Man Layahzoro ho Al-faghih*. Qum: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Khatib al-Baghdadi, A. (1996). *Tarikh Baghdad*. Study and research: M. Abdul Qader Atta. Beirut: Dar al-Kotob al-Alemiyya. [In Arabic]
- Ibn Hajar Asqlani, A. (1983). *Tahzib Al-Tahzib*. Beirut: Dar al-Sadir. [In Arabic]
- Ibn Hajar Asqlani, A. (1959) *Fath-o al-Bari Sharhe Şahīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dar al-Marefah,. [In Arabic]
- Ibn Hanbal, A. (n.d.). *Mosnad Aḥmad*. Beirut: Dar al-Sadir. [In Arabic]
- Ibn Hayyan, M. (1999). *Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Ibn Hesham, A. (1963). *Al-Serah al-Nabawiyyah*. Researcher: M. al-Saqa E. al-Abyari. A. H. Shalabi. Beirut: Dar al-Marefah. [In Arabic]
- Ibn Kaseer, E. (1998). *Tafsir Al-Quran Al-Azeem*. Beirut: Dar al-Ketab al-Ilmiyyeh. Manshurat Al-M. A. Biezun. [In Arabic]
- Ibn Majeh Qazvini, M. (n.d.). *Sonan Ibn Majeh*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Manzur, M. (1993). *Lesan Al-arab*. Beirut: Dar al-Fikr / Dar al-Sadir. [In Arabic]
- Ibn Nadim, M. (1967). *Al-fehrest*. Translation: R. Tajadod. Tehran: Bazargani Bank of Iran. [In Persian]
- Ibn Saad, M. (1989). *Al-Tabaq at al-Kobr' a*. Beirut: Darul Kotob al-Ilmiyyeh. [In Arabic]
- Ibn Shazan, F. (1972). *Al-Eyzah*. Tehran: University of Tehran Printing and Publishing Institute. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (2016). *Tafsir mauzui Qur'an Karim*. Qum: Israa. [In Persian]
- Jurj'ani, A. (1997). *Al-Kamal fi Zoafa al-Rajal*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyeh. [In Arabic]
- Khatib, A. (2003). *Al-Tafsir al-Qur'ani Le Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic]
- Khoei, A. (1989). *Menhaj al-Salehin*. Qum: Madinah al-Ilm. [In Arabic]
- Kolieny, M. (1986). *Al-Kafi*. Tehran: Darul Kotob al-Islamiyyeh. [In Arabic]
- Ma'arif, M. (2018). *Jawamea Hadisi Ahl al-Sunnah*. Tehran - Qum: Samat Publications -Faculty of Hadith Sciences. [In Persian]

- Majlisi, M. (1982). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya Al-Torath Arabi. [In Arabic]
- Maythami Tehrani, A. (2013). *Jurisprudential analysis of the proofs of the sanctity of using weapons of mass destruction*. Fiqh Ahl al-Beiyt. (77 and 78), 299-341. [In Persian]
- Moghniyeh, M. (2000). *Fiqhe Imam Jafar al-Sadiq (as)*. Qum: Ismailian Publications. [In Arabic]
- Mohagheg al-heli, A. (1969). *Shar' aea al-Islam*. Najaf. n.n. [In Arabic]
- Mohana, A. A. (1991). *Tahzib Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyyeh. [In Arabic]
- Mostafawinia, M. (2012). *Fiqh Moà mel at*. Qum: Islamic Publications. [In Arabic]
- Nas'aei, A. (1985) *Al-Zoaf a va Al-Metrokin*. Beirut: D'aro al-Maarefeh for printing and publishing and distribution. [In Arabic]
- Navavi, Y. (1986). *Sharh Şahīḥ Muslim*. Beirut: Khalil Meys Press. [In Arabic]
- Neyshaburi, M. (1998). *Şahīḥ Muslim*. With diligence: A. S. Al-Karami. Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dowaliyyah. [In Arabic]
- Ozon, Z. (n.d.). *Jinayat al-Bukhārī*. Riyadh: Al-Reis Le al-kotob va al-Nashar. [In Arabic]
- P'akatchi, A. (2012). *Pezhuhishi Peer amun Jawamae Hadithi Ahlesonat*. Tehran: Imam Sadegh University (as). [In Persian]
- Qumi, A. (1983). *Tafsir al-Qami*. Qum: Darul Kitab. [In Arabic]
- Qurashi, A. (1992). *Qamus-e al-Quran*. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyyah. [In Persian]
- Ragheb Isfahani, H. (1991). *Mofradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Ravandi, Q. (1988). *Al-kharà aj Va al-Jarà ah*. Research: Al-Imam Al-Mahdi (as) Foundation under the supervision of: M. B. Movahid Abtahi. Qum: Imam Mahdi Foundation (as). [In Arabic]
- Sayyid Qutb. (2004). *Fi zilale al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Shorouq. [In Arabic]
- Sezgin, F. (1991). *Tariykho al-Turath al-Arabi*. Qum: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
- Shakir, A. (n.d.). *Nazraton A'abiraton Ila al-Sehah-e al-Sitah*. Electronic publishing. [In Arabic]

- Siyuti, J. (1983). *Al-Durrol al-Manthur fi al-Tafsir Bi al-Mathur*. Qum: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
- Ṭabarī, M. (1991). *Jamea al-Bay'an An Tafsir Ayye al-Quran*. Beirut: Dar al-Marifah. [In Arabic]
- Tabarsi, F. (1993). *Majma aal-Bay'an fi Tafsir al-Qur'an*. Corrected by: H. Rasouli Mahalati. Tehran: Nasir Khosru. [In Arabic]
- Tabatabai, M. (1970). *Al-Mizan Fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Al-Aalami Publishing House. [In Arabic]
- Vahidi Neishabouri, A. (1969). *Asbab Nozul al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid. [In Arabic]
- Zabidi, M. (1993). *Taj-o al-Arus*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Zarkashi, M. (2003). *Al-Tanqih le alfaze al-Jamia al-Şahīh*. Study and research: Y. M. A. Al-Hakami. Riyadh: Maktaba Al-Roshd . [In Arabic]
- Zeinuddin, M. (1992). *Kalamah-to al-Taqwa*. Qum: Mehr. [In Arabic]

## Critical analysis of Şahīh Bukhārī's Kitāb al-Şulḥ

### *Karam Siyavoshi*

Associate Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran, (corresponding author); karam.siyavoshi@basu.ac.ir

### *Sajjad Yousofi Sorud*

Master's student, Department of Theology, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran; sy8164787@gmail.com

Received: 24/08/2022

Accepted: 04/01/2023

## Introduction

One of the sections of "Şahīh Bukhārī" which has been considered as a superior place among Suni hadith books and from the viewpoint of their scholars is "Kitāb al-Şulḥ". Considering the fact that the traditions of "Kitāb al-Şulḥ" are highly reflective, analyzed, adapted, and critiqued those traditions with the aim of illuminating them, in order to make optimal use of traditional sources, and to explain the concept, place and comprehensive purpose of peace in the Islamic religion, as well as intellectual refinement and religious revival, as well as reviewing the aforementioned hadiths in terms of authenticity of the hadiths, the correctness of words and concepts, and the comprehensiveness of the discussion and proportionality of the traditionals in the this book in accordance with the verses of the Holy Quran and credible hadiths, makes this research important and necessary.

## Materials and methods

"Ṣulḥ" literally means peace and reconciliation. Also, "Ṣulḥ" means "righteousness" and "anti-corruption". In the Qur'an, The two words "Ṣulḥ" and "Iṣlāḥ" are sometimes compared to "corruption" and sometimes to "sin". In many cases, "Ṣulḥ" is specific to the elimination of hatred and malice among people. In terminology, "Ṣulḥ" has different meanings, and basically it means an agreement and compromise to resolve a conflict between two or more people or groups. Sometimes it is called "the state that arises due to the end or absence of war and unrest". Sometimes the process of ending war or conflict is called "Ṣulḥ". The Prophet's peace with the polytheists of Mecca (*Hudaybiyyah*) and Imam Hassan's peace with Mu'awiya are two examples of great Islamic peaces. This research was carried out with a descriptive, analytical and critical method, and so far no independent research has been organized in this field.

## Results and findings

Title design for chapters in traditional books is a necessary and unavoidable matter. Besides, connection the title with the topics of the chapter is very important. Two basic objections to Bukhari in Kitāb al-Ṣulḥ and throughout Ṣaḥīḥ Bukhārī; One is the lack of knowing titles, but mainly the presentation of long and unclear titles for the chapters, the other is the inconsistency and disproportion between the titles of the chapters and the traditions mentioned in them. As the title of the first chapter, "*mā jā' fī al-iṣlāḥ bayn al-nās*" is very general and includes everything related to peace and reconciliation. Despite this, Bukhārī has given only two traditions in the first chapter, and the first tradition has nothing to do with peace! The title of the second chapter, "*laysa al-kādhb, alladhī yuṣliḥu bayn al-nās*" is also taken from the tradition of the same chapter. For the third chapter, Bukhārī has chosen the title "*qawl al-Imam li aṣḥābihi: idhhabū ibnā nuṣliḥu*" which is taken from the tradition of the chapter and does not deserve to be named as the title in any way. Another point is that its only tradition is apparently in the first chapter, which is one of the serious defects of Ṣaḥīḥ Bukhārī. The fourth chapter is named with the phrase "*an yuṣliḥā baynahuma, Ṣulḥan wa al-Ṣulḥu khayr*" which is a part of verse 128 of Surah Nisa. This chapter also has only one tradition about reconciliation between couples. The title of the fifth chapter is the phrase "*idhā iṣṭalahū 'alā Ṣulḥin jawrin faṣṣulḥo mardūdun*" which Bukhārī assumed it from all the hadiths related to this topic. Among the few traditions of this chapter, except for one tradition, the rest of the traditions, do not have much connection with the title and topic of the chapter and contain scattered and unrelated topics.

Bukhārī named the sixth chapter with the long phrase "*kaifa Yuktabu: ḥadhā ma ṣālah fulānu ibn fulan, wa fulānu ibn fulan, wa in lam yunsibuhū*

*ila qabilatihi aw nasabihi*" instead of which, he could have put forward the short title "kaifa yaktubu al-muūşālahah". Its content is also related to the peace of Hodaybiyyah, which is facing many shortcomings and incoherence. In the seventh chapter titled "*Şulḥ ma'a mushrikin*" no useful and valuable material is presented. The eighth chapter, entitled "*al-Şulḥ fi al-diyah*", has only one tradition that shows the weakness and defects of Bukhārī's method in this regard. But the content of the ninth chapter with the inappropriate and long title "*qawlu al-nabi pbuh li Ibnihī Hassan Ibn Ali, raḍiyallhu anhumā: ibnī ḥādhā sayyidun wa la'alla allahu an yusliha bihi bayna fi'atayn 'aẓīmatayn. wa qawlihi: "faaṣliḥū baynahuma"*" is facing with serious bias and deficiency

Bukhārī named The 10th chapter with the interrogative phrase "*hal yushīru al-Imam bişşulḥ*"? It is mentioned that this title does not match the content of the two traditions of the chapter! The 11th chapter has the appropriate title "*faḍlul al-işlāḥ bayn al-nass wa al-'adl baynahum*", but I wish Bukhārī had reported some hadiths related to the title. The twelfth chapter, with the not so short and telling title "*idhā ashāra al-Imam bişşulḥ fa aba ,hakama alaihi bilhukmi al-bayyin*", has only one tradition, and according to the contents of the Sunni and Shiite traditional sources, the authenticity of this tradition is also doubtful. Bukhārī named the 13th chapter "*al-şulḥ bayna al-ghuramā and aşḥāb al-mirath wa al-mujazifateh fi dhālika*", and he started it with a speech or a fatwa from Ibn Abbas, which Bukhārī's method is not acceptable in this matter either! In addition, this chapter contains only one traditional that has little to do with the issue of peace in the strict sense of the word. Bukhārī named the last chapter of the Kitāb al-Şulḥ with the short title "*al-Şulḥu bi al-ddayn wa al-'ayn*", which contains only one tradition, which is similar to the tradition of the tenth chapter!

## Conclusion

Compilation of a collection of hadiths on the subject of peace among Sunni hadith communities has apparently been done for the first time in Şahīḥ Bukhārī. Despite the valuableness of Bukhārī's action, there are many problems and objections to his "*Kitab al-Şulḥ*": the titles of the chapters are not named correctly and accurately, in most of the chapters only one tradition is reported. In addition, the traditions presented overlap! Most of the traditions of "*Kitab-o al-Şulḥ*" are about peace after personal quarrels and differences. Even in the cases where Bukhārī discussed important peaces such as "*Peace of Hodaybiyyah*" and "*Peace of Imam Hasan*", he presented them in the form of scattered, incoherent, flawed and biased and dishonest traditionals - intentionally or unintentionally.

**Keywords:** peace in Islam, *Kitab-o al-Şulḥ*, Şahīḥ Bukhārī, critical analysis.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، شماره ۳۱

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۷۴-۲۵۱

## نقد سندی و دلالتی روایات ناظر بر ضمیر فاعلی در فعل «جَعَلَ» در آیه ۱۹۰ سوره اعراف

مهدی آذری فرد\*

حمیدرضا فهیمی تبار\*\*

### چکیده

تفاوت دیدگاه‌های تفسیری می‌تواند ناشی از تفاوت در تشخیص اسم ظاهری باشد که ضمیر فاعلی جایگزین آن شده است. گاه تعیین این اسم ظاهر، تابع روایاتی که مفسر بر آن تکیه کرده است. برای نمونه، مفسران در خصوص ضمیر فاعلی در فعل «جَعَلَ» در آیه ۱۹۰ سوره اعراف (فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ)، تفاسیر مختلفی ارائه کرده‌اند. برخی مفسران ضمیر در این آیه را جایگزین دو اسم آدم عَلَيْهِمَا السَّلَام و حوا دانسته‌اند، برخی ضمیر را جایگزین قریشودسته‌ای دیگر نیز ضمیر را جایگزین نوع انسان (دو جنس مذکر و مؤنث) می‌دانند. بر این اساس، پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی و رویکرد کتابخانه‌ای، ضمن بررسی دیدگاه مفسرانی که ضمیر در فعل جَعَلَ را جایگزین آدم عَلَيْهِمَا السَّلَام و حوا دانسته‌اند، به نقادی مستندات روایی آنان پرداخته و در نهایت به این نتیجه رسیده است که این دسته از روایات به لحاظ سندی و محتوایی، با نقدهای جدی مواجه‌اند.

کلیدواژه‌ها: نقد سندی و دلالتی، روایات، آیه ۱۹۰ سوره اعراف، ضمیر فاعلی جَعَلَ، آدم عَلَيْهِمَا السَّلَام و حوا.

\* دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان، کاشان، ایران / azarifard@gmail.com

\*\* دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسؤل) / h\_fahimitabar@yahoo.com

## ۱. مقدمه

در قرآن با آیاتی مواجه می‌شویم که در آن‌ها ضمائر فاعلی که جایگزین اسم ظاهر شده‌اند، به کار رفته است. گاه برخی مفسران در انتخاب اسم ظاهری که ضمیر فاعلی جایگزین آن شده، دیدگاه‌های مختلفی را مطرح کرده‌اند که این امر موجب اختلاف در معنای آیه شده است. بر این اساس می‌توان گفت از جمله مباحث مهم در حوزه تفسیر، بررسی و تحلیل دیدگاه مفسران در خصوص این ضمائر و دستیابی به تفسیر صحیح آن‌هاست. برای نمونه، درباره ضمیر فاعلی در فعل «جَعَلَا» در آیه «فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» اما به هنگامی که فرزند صالحی به آن‌ها داد، برای خدا شریک‌هایی در آنچه به آن‌ها بخشیده بود قرار دادند. پس خداوند برتر است از آنچه شریک او قرار می‌دهند» (اعراف: ۱۹۰) تفاسیر مختلفی از سوی مفسران ارائه شده است.<sup>۱</sup> برخی مفسران ضمیر جَعَلَا را جایگزین آدم عليه السلام و حوا دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹: ۹۹-۱۰۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۵۱-۱۵۲؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۵۱-۲۵۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲: ۴۳)؛ عده‌ای نیز معتقدند جایگزین ضمیر در این آیه قریش است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۸۷-۱۸۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۴۵) و دسته دیگر جایگزین ضمیر را نوع انسان (دو جنس مذکر و مؤنث) می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴: ۷۸۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۲۵۹؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۰۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۶۲۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹: ۳۸-۳۹؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۴: ۱۵۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۴۷۵-۴۷۶؛ ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۸۲۰).<sup>۲</sup> از این میان، دیدگاهی که بر طبق آن ضمیر جَعَلَا جایگزین دو اسم آدم عليه السلام و حوا می‌باشد، بر پایه مستندات روایی شکل گرفته است. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که مستندات روایی این دسته از مفسران به لحاظ سندی و محتوایی، تا چه اندازه قابل اعتماد است؟ از این رو نویسندگان در این جستار، ضمن بررسی دیدگاه مفسرانی که مراد از این ضمیر را آدم عليه السلام و حوا دانسته‌اند، به واکاوی مستندات روایی آنان پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که این دسته از روایات به لحاظ سندی ضعیف و از لحاظ محتوایی نیز با معیارهای قرآن، سنت قطعی، عقل و سیره متشرعین در تعارض و در مواردی نیز با اضطراب درونی همراه هستند.



## ۲. پیشینه پژوهش

درخصوص نقد سندی و دلالی روایات در موضوعات مختلف، تاکنون پژوهش‌های مفیدی به سرانجام رسیده است که از این میان می‌توان به مقالات «نقد و بررسی سندی و متنی روایات اسباب نزول سوره‌های نبأ و فجر» (محمدجعفری و همکاران، ۱۳۹۳ش)، «نقد و بررسی متنی و سندی احادیث باب پنجم کتاب الغیبة نعمانی» (فایضی، ۱۳۹۸ش) و «نقد سندی و دلالی روایات ناظر بر سوره‌های مکی و مدنی با تأکید بر دیدگاه سیوطی» (عبدالله‌زاده آرانی و آذری فرد، ۱۳۹۳ش) اشاره کرد. اما جست‌وجوی انجام‌شده توسط نویسندگان این جستار نشان داد که درباره نقد روایاتی که ضمیر فاعلی در فعل «جَعَلَ» در آیه ۱۹۰ سوره مبارکه اعراف را جایگزین اسامی آدم علیه السلام و حوا دانسته‌اند، به‌رغم اهمیت موضوع، به‌دلیل تعارض با بحث عصمت انبیاء علیهم السلام، تاکنون پژوهش مستقلی به سرانجام نرسیده است. لذا از این حیث، پژوهش حاضر اقدامی نوآمد در این حوزه محسوب می‌شود.

## ۳. بررسی دیدگاه مفسرانی که ضمیر فاعلی در فعل «جَعَلَ» را جایگزین دو اسم آدم علیه السلام و حوا دانسته‌اند

کلمه جَعَلَ، فعل ماضی مثنی و براساس قواعد نحوی، ضمیر متصل فاعلی «الف» در آن جانشین دو اسم ظاهر شده است؛ اما در اینکه منظور از ضمیر فاعلی فعل جَعَلَ در آیه ۱۹۰ سوره اعراف چه کسانی هستند، نظر واحدی میان مفسران وجود ندارد. به اعتقاد برخی مفسران، جایگزین ضمیر در این آیه آدم علیه السلام و حوا هستند. ایشان ذیل آیه به روایاتی بدین مضمون استناد کرده‌اند که چون آدم علیه السلام و حوا صاحب فرزند نمی‌شدند و یا هنگامیکه صاحب فرزندی می‌شدند، فرزندشان از دنیا می‌رفت، شیطان آن دورا و سوسه کرد که اگر نام فرزندتان را عبدالحارث بنامید، او زنده خواهد ماند؛ لذا آنان پیشنهاد شیطان را پذیرفتند و بدین ترتیب برای خداوند شریک قرار دادند.

طبری پس از نقل روایاتی از سمرة بن جندب، ابن عباس، عکرمه، قتاده، مجاهد، سعید بن جبیر و سدی درخصوص سوسه شدن آدم علیه السلام و حوا توسط ابلیس و نام نهادن فرزندشان به عبدالحارث، به روایات ابن عباس و قتاده اشاره کرده که گفته‌اند: شرک آدم و حوا، شرک در

طاعت (نام‌گذاری) بوده است نه در عبادت. طبری سپس می‌گوید: نزدیک‌ترین قول به صحت، قول کسی است که گفته آدم و حوا در نام‌گذاری برای خدا شریک قرار داده‌اند نه در عبادت؛ لذا مقصود از آیه به اجماع اهل تفسیر، آدم و حوا هستند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹: ۹۹-۱۰۱). سیوطی ضمن نقل روایاتی از سمرة بن جندب، ابن عباس، ابی بن کعب، سعید بن جبیر، ابن‌زید و سدی در این خصوص، نظر طبری را تأیید کرده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۵۱-۱۵۲).

در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۳۰۴ و ۳۰۷؛ سبحانی، ۱۴۱۰ق: ۳۱۳) دوروایت از امام باقر علیه السلام آمده است؛ در یک روایت به شرح چگونگی و سوسه شدن آدم علیه السلام و حوا توسط ابلیس و نام نهادن فرزندشان به عبدالحارث پرداخته شده و در روایت دیگر از امام باقر علیه السلام آمده است: مقصود از آیه آدم علیه السلام و حوا هستند که شرک آنان، شرک در طاعت بود نه شرک در عبادت (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۵۱-۲۵۳). عیاشی نیز فقط به نقل روایت امام باقر علیه السلام که مقصود از آیه را آدم علیه السلام و حوا دانسته، بسنده کرده است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲: ۴۳).

### بررسی و تحلیل

طبری با روش تفسیری اجتهادی روایی خود تلاش کرده است تا روایاتی را که بر طبق آن‌ها مقصود از ضمیر فعل «جَعَلَا» در آیه، آدم علیه السلام و حوا هستند، رد نکند؛ بلکه آن‌ها را به شرک در نام‌گذاری تأویل کند. طبری همچنین این قول را که مراد از ضمیر فعل جَعَلَا آدم علیه السلام و حوا هستند، مورد اجماع مفسران دانسته است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹: ۹۹-۱۰۱)؛ اما طبق دیدگاه بسیاری از مفسران مقصود از ضمیر جَعَلَا در این آیه آدم علیه السلام و حوا نیستند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴: ۷۸۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۲۵۹؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۰۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۶۲۳؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹: ۳۸-۳۹؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۴: ۱۵۷؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۴۷۵-۴۷۶؛ ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۸۲۰)؛ بنابراین می‌توان گفت اجماعی در این باره وجود ندارد. سیوطی نیز با توجه به روش تفسیری به‌ظاهر روایی محض خود در الدرالمشور (بابی، ۱۳۹۳ش، ج ۱: ۳۴۳)، صرفاً ذیل آیه به ذکر روایات پرداخته است بدون اینکه دیدگاهی را ارائه کند؛ اما ذکر روایاتی را که طبق آن‌ها مراد از ضمیر جَعَلَا در آیه آدم علیه السلام و حوا هستند، بر دیگر روایات اولویت داده است. از ۳۳ روایتی که سیوطی آورده، فقط ۴ روایت به

نقد سندی و دلالتی روایات ناظر بر ضمیر فاعلی در فعل «جَعَلَا» در... مهدی آذری فرد و حمیدرضا فهیمی تبار ۲۵۵

این مطلب اشاره دارند که ضمیر جَعَلَا جایگزین اسامی غیر از آدم عليه السلام و حوا شده است. لذا از بسامد، چینش و اولویت دادن به روایات دال بر شرک طاعت در نام گذاری فرزند از سوی آدم عليه السلام و حوا می توان تأثیر گرایش مذهبی و کلامی و نیز تلاش فکری و بهره گیری او از عقل را استفاده کرد و دیدگاه تفسیری سیوطی را در خصوص ضمیر جَعَلَا دریافت و او را در دسته مفسرانی قرار داد که ضمیر در فعل جَعَلَا را جایگزین دو اسم آدم عليه السلام و حوا دانسته اند. شواهدی از جمله سخنان سیوطی درباره شیوه نگاشتن تفسیر مجمع البحرین و مطلع البدرین و نیز شیوه او در تفسیر جلالین، اشاره دارد که سیوطی کمک گرفتن از غیر روایت را نیز در تفسیر روا می دانسته و در واقع مکتب تفسیری او اجتهادی روایی است نه روایی محض (همان، ج: ۱، ۳۴۷). ذهبی نیز روش او را تاحدی شبیه به طبری (یعنی روش اجتهادی روایی) معرفی کرده است (ذهبی، بی تا، ج: ۱، ۳۵۳).

قمی و عیاشی نیز در تفسیر خود فقط به ذکر روایاتی که بر طبق آن ها مقصود از ضمیر جَعَلَا در آیه آدم عليه السلام و حوا هستند بسنده کرده اند؛ از این رو این دو مفسر را نیز از جمله مفسرانی دانستیم که ضمیر جَعَلَا را جایگزین آدم عليه السلام و حوا دانسته اند. روش تفسیری این دو مفسر را چه روش روایی محض بدانیم (بابایی، ۱۳۹۳ ش، ج: ۱، ۳۲۷) و چه روش اجتهادی روایی (فهیمی تبار، ۱۳۹۰ ش: ۱۲۳ و ۱۴۱)، باید اذعان کرد که پایبندی دو مفسر امامی مذهب به روایت تاحدی بوده که موضوع عصمت پیامبران که از مبانی کلامی جمهور امامیه است (مفید، ۱۴۱۳ ق، ج: ۱، ۱۱۱)، سبب نشده تا از نقل روایات مخالف با مذهب نیز چشم پوشی نمایند و یا حداقل به نقل روایات موافق مذهب نیز به صورت توأمان پردازند.

#### ۴. نقد روایاتی که ضمیر فاعلی در فعل جَعَلَا را جایگزین اسامی آدم عليه السلام و حوا بیان کرده اند

نقد در لغت به معنای جدا کردن درهم های تقلبی از اصلی است (فراهیدی، ۱۴۱۴ ق، ج: ۵، ۱۱۸؛ ابن منظور، ۱۴۲۶ ق، ج: ۴، ۳۹۹۷) و در اصطلاح علم حدیث، عبارت است از شناسایی احادیث صحیح از احادیث ضعیف (عمری، ۱۴۲۰ ق: ۱۱؛ الاعظمی، ۱۴۱۰ ق: ۵؛ احذب، ۱۴۰۵ ق، ج: ۱، ۳۳). نقد حدیث به دور روش نقد سندی یا خارجی، و نقد متنی یا داخلی صورت

۲۵۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۲۵۱-۲۷۴

می‌گیرد (الادلبی، ۱۴۰۳ق: ۳۱؛ اعظمی، ۱۴۱۰ق: ۲۰-۲۱؛ دمیانی، ۱۴۰۴ق: ۴۹-۵۱؛ سلفی، ۱۴۰۸ق: ۱۱۸). مراد از نقد سندی، بررسی کیفیت سند از جهت اتصال و انقطاع و یا از جهت بررسی حال راویان است (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۱۷۱؛ الادلبی، ۱۴۰۳ق، ج ۹: ۳۱) و مراد از نقد متنی، بررسی محتوا و مضمون حدیث است (پاکتچی، ۱۳۸۸: ۸؛ معماری، ۱۳۸۴: ۹؛ سلیمانی، ۱۳۸۵: ۶۸).

در ادامه به نقد سندی و محتوایی روایاتی پرداخته می‌شود که بر پایه محتوای آن‌ها، ضمیر فاعلی در فعل «جَعَلَا» جایگزین دو اسم آدم ﷺ و حوا شده است. از آنجاکه محتوای این روایات در منابع شیعی و اهل سنت مضمونی واحد دارند ولی در اسناد متفاوت‌اند و از این حیث که معیارهای فریقین در صحت و سقم سندی روایت با یکدیگر تفاوت‌هایی دارد، در نقد سندی، روایات شیعه و اهل سنت به صورت مجزا بررسی شده است.

#### ۱-۴. نقد سندی

##### ۱-۱-۴. روایات اهل سنت

در برخی تفاسیر اهل سنت این روایات از برخی صحابه و تابعین نقل شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹: ۹۹-۱۰۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۵۱-۱۵۲) که از این میان فقط یک روایت با سند حدیثی محمد بن بشار قال: ثنا عبد الصمد بن عبد الوارث قال ثنا عمر بن ابراهیم عن قتادة عن الحسن عن سمرة بن جندب عن النبی قال: «كانت حواء لا يعيش لها ولد، فنذرت لئن عاش لها ولد لتسمينه عبد الحرث، فعاش لها ولد، فسمته عبد الحرث، وإنما كان ذلك من وحی الشیطان» به پیامبر ﷺ می‌رسد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹: ۹۹). برخی راویان این روایت از سوی رجالیون اهل سنت جرح شده‌اند؛ از جمله: محمد بن بشار که یحیی بن معین به او ارجحی نمی‌نهاد و او را تضعیف می‌کرد. قواریری نیز از محمد بن بشار راضی نبود. علی بن مدینی برخی روایات او را کذب شمرده و به شدت انکار کرده است (عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۹: ۶۲). راوی دیگر این روایت عمر بن ابراهیم است که ابوحاتم رازی در موردش لفظ «لا یحتجّ به» را به کار برده است. در روایت مورد بحث، عمر بن ابراهیم روایت را از قتاده نقل کرده؛ این درحالی است که برخی از علمای اهل سنت روایات عمر بن ابراهیم از قتاده را منکر و مضطرب دانسته‌اند. احمد بن حنبل

می‌گوید: عمر بن ابراهیم از قتاده احادیث منکری نقل کرده است. ابن عدی نیز گفته: حدیث عمر بن ابراهیم خصوصاً از قتاده مضطرب است (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۱: ۲۷۰-۲۷۱). همچنین راوی دیگر این روایت یعنی سمرة بن جندب که روایت را از پیامبر ﷺ نقل کرده، فردی است که در دروغ‌پردازی سابقه دارد. ابن ابی الحدید معتزلی به نقل از ابو جعفر اسکافی می‌گوید: سمرة بن جندب، چهارصد هزار درهم از معاویه گرفت تا به دروغ شهادت دهد که آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ» و از مردم، کسی هست که گفتارش، در زندگی دنیا مایهٔ اعجاب تو می‌شود، و خدا را بر آنچه در دل دارند گواه می‌گیرد. [این در حالی است که] او، سرسخت‌ترین دشمنان اند» (بقره: ۲۰۴) دربارهٔ حضرت علی عليه السلام نازل شده و آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» بعضی از مردم جان خود را به خاطر خشنودی خدا می‌فروشند» (بقره: ۲۰۷) دربارهٔ ابن ملجم مرادی نازل شده است (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۴: ۷۳). در حالی که آیه ۲۰۴ سوره بقره دربارهٔ اخنس بن شریق نازل شده (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۱۸۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۳۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۵۳۴) و آیه ۲۰۷ سوره بقره دربارهٔ از خودگذشتگی حضرت علی عليه السلام در شب لیلة المییت نازل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲: ۵۳۵؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ۸۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۱۲۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۳۵۰). جدای از احوال رجالی برخی راویان روایت که به آن پرداخته شد، برخی علمای اهل سنت نیز به روایت مذکور اشکالاتی وارد کرده‌اند. ترمذی در خصوص این روایت می‌گوید: «هذا حدیث حسن غریب لا نعرفه مرفوعاً إلا من حدیث عمر بن ابراهیم، و رواه بعضهم عن عبدالصمد و لم يرفعه عمر بن ابراهیم.» ترمذی روایت را «حسن غریب» خوانده که این لفظ جزء الفاظ جرح در رجال اهل سنت است. البانی نیز این روایت را ضعیف دانسته است (ترمذی، بی تا، ج ۵: ۲۶۷). ابن کثیر نیز این روایت را دارای علت<sup>۳</sup> دانسته است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۴۷۵) که در ادامهٔ این مقاله به بیان آن پرداخته خواهد شد. این در حالی است که از نظر اهل سنت، نبود علت از شروط حدیث صحیح است و وجود آن در حدیث موجب ضعف می‌شود (ابن صلاح، ۱۴۲۱ق: ۱۲؛ صبحی صالح، ۱۹۹۱م: ۱۸۶).

مابقی روایاتی که طبق محتوای آن‌ها، ضمیر فاعلی در فعل جَعَلَ جایگزین اسامی آدم عليه السلام و حوا شده نیز از قول دیگر صحابه و تابعین مانند ابن عباس، ابی بن کعب، عکرمه، قتاده، مجاهد،

سعید بن جبیر و سدی نقل شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹: ۹۹-۱۰۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۵۲-۱۵۱) نقل شده است نه پیامبر ﷺ؛ لذا این دسته از روایات نیز موقوف و مقطوع اند. موقوف نزد اهل سنت حدیثی است که در آن گفتار یا کردار توسط یکی از صحابه پیامبر ﷺ نقل شده باشد (ابن صلاح، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۴۶؛ طحان، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۱۶۲). در خصوص اعتبار و حجیت حدیث موقوف، علمای اهل سنت نظرات مختلفی را بیان کرده اند؛ برخی حدیث موقوف را حجت می دانند چراکه صحابه عامل به سنت و تبلیغ شریعت بوده و برخی نیز حجیت آن را رد کرده اند چراکه احتمال دارد اجتهاد خود صحابی باشد یا اینکه صحابی روایت را از غیر پیامبر ﷺ شنیده باشد (عتر، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۳۲۸). پیش تر گفتیم ابن کثیر روایت سمرة بن جندب از پیامبر ﷺ را مخدوش دانسته و یکی از مواردی را که برای علت این روایت نقل کرده، موقوف بودن آن است. ابن کثیر می گوید: این روایت در جاهایی دیگر از قول خود سمرة بن جندب نقل شده نه پیامبر ﷺ، لذا کلام او مرفوع نیست (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۴۷۵). این کلام ابن کثیر نشان دهنده این مطلب است که او روایت موقوف را معتبر نمی داند؛ لذا نظر او درباره روایات دیگر صحابه و تابعین در این باره که موقوف و مقطوع محسوب می شوند نیز مشخص می گردد. طحان نیز در جواب این سؤال که آیا اگر حدیث موقوف صحتش ثابت شود، عمل به آن واجب است؟ می گوید: اصل در موقوف عدم وجوب عمل به آن است چراکه اقوال و افعال صحابه است (نه پیامبر) و این در صورتی است که برخی احادیث ضعیف دیگر آن را تقویت کند و اگر این گونه نبود، در حکم حدیث مرفوع است و عمل به آن واجب است (طحان، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۱۶۶). در موضوع مورد بحث این مقاله نیز موقوفات برخی صحابه در این باره را که مرجع ضمیر جعلاً آدم ﷺ و حوا هستند، حدیث سمرة بن جندب که ضعف سندی آن مشخص شد و از لحاظ محتوا نیز با مشکل روبه روست، تقویت می کند؛ لذا بر این اساس طبق قول طحان موقوفات صحابه در این خصوص حجیت ندارد. علامه قاسمی نیز حدیث موقوف را در دسته احادیث ضعیف ذکر کرده است (قاسمی، بی تا، ج ۱: ۱۳۰).

حدیث مقطوع نیز حدیثی است که گفتار یا کرداری را به یکی از تابعان نسبت می دهد (ابن صلاح، ۱۴۲۱ق: ۴۷؛ سخاوی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۵؛ سیوطی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۱۸). در خصوص اعتبار حدیث مقطوع نیز میان علمای اهل سنت اختلاف است. برخی آن را همانند مرفوع حجت

می‌دانند، برخی نیز قائل به اعتبار و حجیت آن نیستند. علامه قاسمی حدیث مقطوع را در دسته احادیث ضعیف ذکر کرده است (قاسمی، بی تا، ج: ۱، ۱۳۰). ابوحنیفه می‌گوید: آنچه از پیامبر ﷺ به ما رسیده، بر چشم و سر می‌نهمیم و آنچه از صحابه به ما رسیده در عمل به آن مختاریم؛ اما آنچه از تابعین نقل شده، باید گفت آن‌ها مردان معمولی همانند ما هستند. صبحی صالح می‌گوید: از این سخن ابوحنیفه به‌وضوح مشخص می‌گردد که او حدیث مقطوع را جزء احادیث ضعیف به حساب آورده و به آن احتجاج نمی‌کند (صبحی صالح، ۱۳۹۱ ش: ۱۵۸). طحان نیز می‌گوید: حدیث مقطوع در هیچ‌یک از احکام شرعی قابل احتجاج نیست؛ اگرچه نسبتش به گوینده‌اش صحیح باشد، چراکه قول یا فعل یکی از مسلمانان است (نه پیامبر)، ولی اگر قرینه‌ای بر مرفوع بودن آن وجود داشته باشد، حکم حدیث مرفوع مرسل را دارد (طحان، ۱۴۲۵ ق، ج: ۱، ۱۶۸). عتر نیز گفته است: حدیث مقطوع در احکام شرعی قابل احتجاج نیست؛ هرچند محفوف به قرآینی باشد که مرفوع بودنش را برساند (عتر، ۱۴۱۸ ق، ج: ۱، ۳۳۱). در نتیجه باید گفت احادیثی که مرجع ضمیر جَعَلَ را آدم ﷺ و حوا دانسته‌اند، از حیث سند با ضعف مواجه‌اند.

#### ۲-۱-۴. روایات شیعه

روایات شیعی که براساس محتوای آن‌ها، ضمیر فاعلی در فعل جَعَلَ جایگزین دو اسم آدم ﷺ و حوا شده، در تفسیر قمی و تفسیر عیاشی ذکر شده‌اند. البته منابع پسین نیز به نقل از قمی و عیاشی این روایات را ذکر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج: ۴، ۷۸۴؛ حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج: ۲، ۱۰۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج: ۲، ۲۵۹)؛ اما علاوه بر نقل این روایات، به نقد آن‌ها هم پرداخته و روایات مخالف را نیز آورده‌اند. اسناد و متن این روایات (به‌جز روایت دوم که به‌دلیل طولانی بودن متن، تنها به ذکر سند و بخش ابتدایی متن آن پرداخته شد) بدین شرح‌اند:

سند اول: «أخبرنا أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن موسى بن بكر عن الفضل عن أبي جعفر ﷺ في قول الله، فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَ لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا» فقال: «هو آدم و حواء و إنما كان شرکهما شرک طاعة و لم یکن شرک عبادة فأنزل الله علی رسوله ص هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِلَى قَوْلِهِ فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ قال جعلنا للحرث نصيبا

۲۶۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۲۵۱-۲۷۴

فی خلق الله و لم یکن أشركا إبليس فی عبادة الله» (قمی، ۱۳۶۷ش، ج: ۱: ۲۵۳).

سند دوم: «حدثنی أبی قال حدثنی الحسن بن محبوب عن محمد بن النعمان الأحول عن بريد العجلی عن أبی جعفر علیه السلام «لما علقت حواء من آدم و تحرك ولدها فی بطنها...» (همان، ج: ۱: ۲۵۱).

سند سوم: عن زرارة عن أبی جعفر قال: «سمعتہ یقول فَلَئِمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَ لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا» قال: «هو آدم و حواء إنما كان شرکهما شرک طاعة و لیس شرک عبادة، و فی روایة أخرى و لم یکن شرک عبادة» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج: ۲: ۴۳).

در خصوص روایتی که در تفسیر عیاشی آمده باید گفت: روایات تفسیر عیاشی مرسل است، زیرا فردی که این تفسیر را استتساخ کرده خود می گوید به دلیل آنکه کتاب را به صورت سماع از مشایخ نشنیده، اسناد آن را حذف کرده است (همان، ج: ۱: ۲). لذا ارسال این سند از اعتبار آن می کاهد، چراکه روایت مرسل از نگاه علمای امامیه در دسته احادیث ضعیف قرار دارد (شهید ثانی، ۱۴۲۳ق: ۹۴؛ مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج: ۱: ۳۳۸). البته این روایت را در منابعی دیگر، به ویژه منابعی چون شواهد التنزیل و مجمع البیان که در آن‌ها برخی روایات تفسیر عیاشی همراه با سند ذکر شده نیز جست و جو شد؛ اما در مجمع البیان روایت به صورت مرسل آمده و در شواهد التنزیل نیز اصلاً به ذکر آن پرداخته نشده بود (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج: ۴: ۷۸۴؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج: ۲: ۱۰۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج: ۲: ۲۵۹).

دو روایتی که در تفسیر قمی آمده است نیز اگرچه به لحاظ سند بدون اشکال است، از لحاظ محتوا با نقدهای جدی روبه‌رو هستند که در ادامه مقاله به بیان آن پرداخته شده است.

#### ۲-۴. نقد متنی

احادیثی که ضمیر فاعلی در فعل جعل را دو اسم آدم علیه السلام و حوا دانسته‌اند، از لحاظ محتوا نیز با نقدهای جدی روبه‌رو هستند؛ از جمله:

#### ۲-۴-۱. مخالفت با قرآن

اولین و مهم‌ترین معیار در تشخیص صحت و سقم احادیث، عرضه آن‌ها بر قرآن است (سبحانی، ۱۴۱۹ق: ۵۴؛ دمنی، ۱۴۰۴ق: ۱۱۷). در روایات معصومین علیهم السلام به عرضه روایات به



قرآن تصریح شده است. پیامبر ﷺ در روایتی فرموده‌اند: «پس هنگامیکه حدیث به شما رسید، آن را بر قرآن عرضه کنید؛ پس آنچه موافق قرآن بود بگیرید و آنچه مخالف آن بود رانه» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۲۷۵؛ حمیری، ۱۴۱۳ق: ۹۲؛ بیهقی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳: ۱۵۳).

روایاتی که طبق محتوای آن‌ها ضمیر در فعل جعلاً جایگزین اسامی آدم ﷺ و حوا شده است، مخالف با مضامین آیات قرآن‌اند، چراکه طبق آیات قرآن، وظیفه پیامبران هدایت نوع بشر است: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا: و قرار دادیم آنان را پیشوایانی که به فرمان ما (مردم را) هدایت می‌کردند» (انبیاء: ۷۳). این وظیفه در صورتی تأمین می‌گردد که هیچ‌گونه شک و تردیدی برای مردم درباره افعال و اقوال آنان نباشد. بنابراین لازم است که پیامبران دارای ملکه عصمت و به دور از هرگونه گناه و خطایی باشند؛ چراکه بروز هر خطا و گناهی از سوی آنان، علاوه بر آنکه خلاف حکمت الهی و فلسفه هدایت و بعثت است، اعتماد مردم را نیز به پیامبران سلب می‌کند. اگر منادیان این تکلیف بزرگ، خود آلوده به گناه باشند، فراخوانشان رهاوردی نخواهد داشت.

از طرفی، در برخی روایاتی که ضمیر فعل جعلاً را جایگزین آدم ﷺ و حوا دانسته، آمده است: شیطان به آدم ﷺ و حوا گفت اگر فرزندان را عبدالحارث نام‌گذاری نکنید، خواهد مُرد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۵۲)، و یا شیطان نوع فرزند آدم ﷺ و حوا را حیوان مشخص کرده و می‌گوید: اگر از من تبعیت نکنی، فرزندت گاو یا بُزی می‌شود (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹: ۹۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۵۱). این درحالی است که خداوند در قرآن می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي يَصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ: خداوند کسی است که شما را در رحم‌ها آن‌گونه که می‌خواهد تصویر می‌کند» (آل عمران: ۶). و نیز «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَىْ أَرْضٍ تَمُوتُ: آگاهی از زمان قیام قیامت مخصوص خداست، و اوست که باران را نازل می‌کند، و آنچه در رحم مادران است می‌داند، و هیچ‌کس نمی‌داند فردا چه می‌کند، و هیچ‌کس نمی‌داند در چه سرزمینی می‌میرد» (لقمان: ۳۴).

در این آیه سخن از علومی به میان آمده که علم آن‌ها مخصوص پروردگار است و یکی از این علوم آگاهی از آنچه در رحم مادران است معرفی شده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۷: ۹۹).<sup>۲</sup>

همچنین برخی مفسران سیاق آیات را دال بر این دانسته‌اند که مقصود از آیه، آدم ﷺ و حوا نیستند بلکه نوع بشر هستند؛ چراکه در ادامه آیه یعنی «فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (اعراف: ۱۹۰)

ضمیر جمع به کار رفته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۳۷۶). زمخشری نیز در یکی از وجوه ذکر شده ذیل آیه که البته وجه منتخب او نیست، به این مطلب اشاره کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۱۸۷-۱۸۸). در آیه بعدی نیز آمده: «أَيُّشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يَخْلُقُونَ» (اعراف: ۱۹۱). این آیه نیز علاوه بر استفاده از ضمیر جمع، نشان می دهد که منظور از شرک در این آیات شرک به معنای بت پرستی است نه محبت فرزند، و این موضوع روایاتی که مراد از ضمیر جَعَلَا در آیه را آدم عليه السلام و حوا می دانند نفی می کند چون در آن ها آمده آدم عليه السلام و حوا شیطان را شریک خود قرار دادند نه بت ها را (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴: ۷۸۳).

#### ۲-۲-۴. سنت قطعی

سنت یکی دیگر از معیارهای نقد احادیث است. مراد از سنت روایاتی است که یا متواترند و یا اگر واحدند، محفوف به قراین باشند. خبر واحد محفوف به قراین، خبری است که مخالف قرآن، سنت قطعی، عقل، اجماع و... نباشد (مدیرشانه چی، ۱۳۶۳ش: ۲۵). سنت شامل «سنت کرداری» یعنی سیره و «سنت گفتاری» یعنی حدیث است (صبحی صالح، ۱۳۹۱ش: ۶). امام صادق عليه السلام می فرماید: «اگر حدیثی بر شما وارد شد و بر آن شاهی از سخن پیامبر صلى الله عليه وآله یافتید، آن را بپذیرید وگرنه به صاحبش برگردانید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۶۹). و نیز می فرمایند: «حدیث ما را از ما قبول نکنید، مگر آنکه موافق قرآن و سنت بوده و یا شاهی برای آن از احادیث پیشین ما بیاید» (کشی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۴). روایاتی که در منابع فریقین ذکر شده و براساس آن ها ضمیر فعل جَعَلَا جایگزین دو اسم آدم عليه السلام و حوا دانسته شده، مخالف با روایاتی است که در آن ها ضمیر غیر از آدم عليه السلام و حوا دانسته شده است (برای نمونه، ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۰۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۲۵۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۵۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۴۷۵).

#### ۳-۲-۴. مخالفت با عقل

سنجش روایت با مسلمات عقلی، از دیگر معیارهای نقد احادیث است. اگر حدیثی مخالف با عقل بود پذیرفته نیست (الادلبی، ۱۴۰۳ق: ۲۳۶؛ سلیمانی، ۱۳۸۵ش: ۷۱)، مقصود از عقل «عقل فطری» است؛ قرآن به عقل فطری دعوت می کند و همه جهانیان آن را می پذیرند

نقد سندی و دلالی روایات ناظر بر ضمیر فاعلی در فعل «جعل» در... مهدی آذری فرد و حمیدرضا فهیمی تبار ۲۶۳

(سبحانی، ۱۳۷۷ش: ۵). عقل از یک طرف ابزاری برای فهم صحت حدیث است، و از طرفی به تنهایی می‌تواند منبعی برای درک صحت محتوای حدیث و تطابق آن با بدیهیات عقلی باشد. با توجه به کارایی نخست عقل، از آن به‌عنوان «عقل آلی یا ابزاری»، و براساس کارایی دوم از آن به‌عنوان «عقل مستقل» یاد می‌شود، لذا با در نظر گرفتن دو نوع کارکرد عقل در نقد روایات، می‌توان از نقد عقلی بهره برد (معارف و مرادی، ۱۳۹۶: ۸۷).

روایاتی که ضمیر فعل جعل را جایگزین اسامی آدم علیه السلام و حوا دانسته‌اند، با عقل نیز در تضاد است؛ چراکه بروز هر خطا و گناهی از سوی پیامبرانی که وظیفه آنان طبق قرآن هدایت مردم است (انبیاء: ۷۳)، خلاف حکمت الهی و فلسفه هدایت و بعثت بوده و اعتماد مردم را نیز از آنان سلب می‌کند و موجب می‌گردد فراخوان منادیان این تکلیف الهی رهاوردی نداشته باشد. فخررازی می‌گوید: چگونه آدم علیه السلام با وجود مقام نبوت و علم فراوانش و تجربه‌ای که به‌واسطه وسوسه ابلیس کسب کرده بود، متنبه نشده و این فعل منکر را که اجتناب از آن بر عاقل واجب است نشناخته است؟ (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵: ۴۲۷).

همچنین در دسته‌ای از این روایات نیز آمده است: ابلیس به حوا گفت اگر از من تبعیت نکنی، فرزندت گاو یا بزی می‌شود و از بینی یا چشم یا گوش تو خارج می‌شود (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۵۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹: ۱۰۰). اینکه فرزند انسانی به‌صورت حیوان و آن‌هم از طریق چشم یا گوش یا بینی متولد شود، از لحاظ عقلی پذیرفتنی نیست.

#### ۴-۲-۴. مخالفت با سیره مشرعین

از جمله معیارهای صحت احادیث، سازگار بودن حدیث با اصول اعتقادی است. روایات دال بر اینکه مقصود از آیه آدم علیه السلام و حوا هستند، با اصول اعتقادی همچون عصمت انبیا، بزرگی و والایی مقام ایشان و مبرا بودن آنان از شرک، در تضادند. طبرسی، فیض کاشانی، ابوالفتوح رازی و علامه طباطبایی این روایات را به‌خاطر زیر سؤال رفتن عصمت انبیا مردود دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴: ۷۸۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۲۵۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹: ۳۹-۳۸؛ طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ج ۸: ۴۸۹-۴۹۴). بیضاوی این روایات را لایق مقام انبیا ندانسته (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۴۵) و زمخشری نیز آدم علیه السلام را از شرک به‌خداوند مبرا دانسته است

(زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۸۷-۱۸۸).

#### ۴-۲-۵. مضطرب بودن روایات

مضطرب حدیثی است که سند یا متن آن به صورت‌های مختلف نقل شده باشد (طحان، ۱۴۰۴ق: ۱۱۲؛ مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۳۸۶). اگر محتوای روایتی مضطرب باشد، در دسته احادیث ضعیف قلمداد خواهد شد (ابن‌صلاح، ۱۴۲۱ق: ۹۴؛ سیوطی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۳۰۸؛ شهید ثانی، ۱۴۲۳ق: ۱۰۱). بررسی متن روایاتی که براساس آن‌ها، ضمیر فعل جَعَلَا جایگزین دو اسمِ آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ و حوا شده است، با اضطراب جدی روبه‌رو هستند. در برخی روایات آمده است که ابلیس به حوا گفت: اگر از من تبعیت نکنی فرزندت حیوانی خواهد شد، اما به نوع حیوان اشاره نشده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۵۱)؛ درحالی‌که در روایاتی دیگر ابلیس به حوا می‌گوید: فرزندت گاو یا بُزِی می‌شود و از بینی یا چشم یا گوش تو خارج می‌شود (همان؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹: ۱۰۰). درخصوص نحوه از دنیا رفتن فرزندان آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ و حوا نیز روایات مختلف است. روایاتی حاکی از آن است که فرزند پس از تولد به صورت طبیعی و بدون دخالت عاملی خارجی از دنیا می‌رود (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۵۱)؛ اما در روایاتی دیگر، شیطان خود را عامل قتل فرزند معرفی می‌کند و به حوا می‌گوید: فرزند اول تو را نیز من کشتم و اگر از من تبعیت نکنی فرزندان بعدی را نیز خواهم کشت (همان؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹: ۹۹). درخصوص اینکه آدم و حوا فرزندان را چه نام‌گذاری کرده‌اند نیز در روایاتی نام آن «عبدالحرث» ذکر شده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۵۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹: ۹۹)؛ اما در روایاتی دیگر آمده است که ابلیس به آدم و حوا می‌گوید: نام فرزندان را «عبدشمس» بگذارید (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۵۱) و نیز در روایتی دیگر ابلیس نام «عبدالحرث» را به‌جای عبدالحرث بیان کرده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹: ۹۹).

#### ۵. نتیجه‌گیری

مفسران درخصوص ضمیر فاعلی در فعل «جَعَلَا» در آیه ۱۹۰ سوره اعراف تفاسیر مختلفی را ارائه کرده‌اند؛ به طوری‌که در این باره سه دیدگاه مطرح شده است: برخی مفسران ضمیر در این آیه را جایگزین دو اسم ظاهر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ و حوا دانسته‌اند؛ برخی دیگر معتقدند ضمیر در این آیه جایگزین قریش است و دسته‌ای دیگر نیز ضمیر را جایگزین نوع انسان (دو جنس مذکر و مؤنث) می‌دانند.

از این میان، دیدگاهی که بر طبق آن ضمیر فعل جَعَلَ جایگزین اسامی آدم ع و حوا شده، بر پایه مستندات روایی شکل گرفته است. در این جستار، ضمن بررسی دیدگاه مفسرانی که ضمیر فاعلی در جَعَلَ را جایگزین آدم ع و حوا دانسته‌اند، به نقادی مستندات روایی آنان پرداخته و به این نتیجه رسیدیم که این دسته از روایات به لحاظ سندی ضعیف و از لحاظ محتوایی نیز با معیار قرآن، سنت قطعی، عقل و سیره متشرعین در تعارض و در پاره‌ای از متون مضطرب است. هرچند این پژوهش در مقام تعیین اسم ظاهری که ضمیر فاعلی در فعل جَعَلَ جایگزین آن شده نیست، با توجه به قراین موجود از جمله جمع بودن ضمائر در آخر همین آیه و آیات بعدی آن و نیز اینکه شرک در آیه به معنای بت پرستی است نه محبت فرزند و این با جایگاه حضرت آدم ع و حوا سازگار نیست، ضمیر فاعلی در فعل جَعَلَ جایگزین دو اسم آدم ع و حوا نشده؛ بلکه ناظر به دو نوع انسان (مذکر و مؤنث) است.

#### پی‌نوشت‌ها

۱. شایان ذکر است که برخی مفسران برای تعیین مراد ضمیر فاعلی در فعل جَعَلَ، از واژه «مرجع» استفاده کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۹۵ق، ج ۴: ۵۰۹)؛ اما ما بهتر دانستیم که در این مقاله از این واژه استفاده نکنیم تا برای مخاطب تداخل ضمائر به وجود نیاید.
۲. اغلب مفسران معتقدند مراد از ضمیر در فعل جَعَلَ نوع انسان (دو جنس مؤنث و مذکر) است. برای نمونه، فیض کاشانی مقصود از آیه را نوع انسان یعنی ذریه و نسل آدم ع دانسته، می‌گوید: روایاتی که مقصود از آیه را آدم ع و حوا دانسته‌اند، موافق با عامه است و لایق مقام انبیا نیست (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۲۵۹). حویزی و بحرانی نیز مقصود آیه را دو صنف مذکر و مؤنث از نسل آدم ع می‌دانند (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۰۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۶۲۳). ابوالفتوح رازی می‌گوید: مقصود از آیه، دو جنس (ذکور و اناث) اولاد آدم است که برای خدا شریک قرار دادند، نه خود آدم و حوا. مخالفان ما این آیه را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که با عصمت پیامبران در تضاد است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹: ۳۸-۳۹). علامه طباطبائی بر طبق سیاق و دوری مقام آدم ع از شرک به خدا، مقصود از آیه را نوع بشر دانسته است (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ج ۸: ۴۸۹-۴۹۴). ابن عربی نیز می‌گوید: اینکه مراد آیه جنس آدم ع باشد، به حق شبیه‌تر و به درستی نزدیک‌تر است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۸۲۰).
۳. حدیث مُعَلَّل حدیثی است که در سند یا متن آن خصوصیتی باشد که اعتبار آن را خدشه‌دار می‌سازد (سیوطی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۹۵؛ سخاوی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۶۰).

۴. البته باید توجه داشت که منظور از ناآگاهی دیگران از این امور تمام ویژگی‌های آن‌هاست؛ مثلاً اینکه امروزه وسایلی در اختیار بشر قرار دارد که از پسر یا دختر بودن جنین به‌طور قطع آگاه می‌شوند، مسئله‌ای ایجاد نمی‌کند؛ چراکه مقصود آگاهی از جنین آن است که تمام ویژگی‌های جسمانی، زشتی و زیبایی، سلامت و بیماری، استعدادهای درونی، ذوق علمی و فلسفی و ادبی، و سایر صفات و کیفیات روحی را بدانیم، و این امور است که برای غیرخدا امکان‌پذیر نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۷: ۹۹).

### منابع

قرآن کریم.

- آقازرگر تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳ق). الذریعة الى تصانیف الشيعة. ج ۳. بیروت: دارالأضواء.
- ابن ابی‌الحدید، عزالدین. (۱۳۷۸ق). شرح نهج البلاغه. بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله. (بی‌تا). احکام القرآن. بی‌جا: بی‌نا.
- ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن. (۱۴۰۶ق). علوم الحدیث. سوریه: دارالفکر.
- ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن. (۱۴۲۱ق). علوم الحدیث. تحقیق نورالدین عتر. بیروت: دارالفکر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۲۶ق). لسان العرب. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- أحدب، خلدون. (۱۴۰۵ق). اسباب اختلاف المحدثین. ریاض: دارالسعودیة.
- الأدلبی، صلاح‌الدین بن احمد. (۱۴۰۳ق). منهج النقد المتن عند علماء الحدیث النبوی. بیروت: دارالآفاق الجدیدة.
- الأعظمی، محمد مصطفی. (۱۴۱۰ق). منهج النقد عند المحدثین. ریاض: مكتبة الكوثر.
- بابایی، علی‌اکبر. (۱۳۹۳ش). مکاتب تفسیری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۱۲ق). معرفة السنن و الآثار. دمشق: دار قتیبة.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۸ش). نقد متن. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- ترمذی، محمد بن عیسی. (بی‌تا). السنن. تحقیق احمد محمد شاکر. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). الكشف والبیان عن تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الأسناد. قم: مؤسسة آل‌البيت (ع).

نقد سندی و دلالی روایات ناظر بر ضمیر فاعلی در فعل «جعل» در... مهدی آذری فرد و حمیدرضا فهیمی تبار ۲۶۷

حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). نور الثقلین. قم: انتشارات اسماعیلیان.  
دمینی، مسفر عزم‌الله. (۱۴۰۴ق). مقائیس نقد متون السنّة. ریاض: بی‌نا.  
ذهبی، محمدحسین. (بی‌تا). التفسیر والمفسرون. بی‌جا: بی‌نا.  
زمخشری، محمود بن عمر بن محمد. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت:  
دارالکتب العربی.

سبحانی، جعفر. (۱۳۷۷ش). نقد محتوایی حدیث (برگرفته از سخنرانی آیت‌الله سبحانی در سومین  
نشست حدیث‌پژوهی در مدرسه عالی دارالشفاء قم). قم: سایت اندیشه.

سبحانی، جعفر. (۱۴۱۰ق). کلیات فی علم الرجال. بیروت: دارالمیزان.

سبحانی، جعفر. (۱۴۱۹ق). الحدیث النبوی بین الروایة والدراية. قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.

سخاوی، محمد بن عبدالرحمن. (۱۴۱۵ق). فتح المغیث. تحقیق علی حسین علی. قاهره: مکتبه السنه.

سلفی، محمدملحمان. (۱۴۰۸ق). اهتمام المحدثین بنقد الحدیث سنداً و متناً. ریاض: مکتبه الرشد.

سلیمانی، داود. (۱۳۸۵ش). معیارهای نقد حدیث. مجله اسلام‌پژوهی، شماره ۳، ۶۳-۷۴.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۱۷ق). تدرب الراوی. تحقیق ابوقتیبة نظر محمد الفاریابی. بیروت: دارالکلم

الطیب.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۲۳ق). الرعاية. قم: بوستان کتاب.

صبحی صالح. (۱۳۹۱ش). علوم الحدیث و مصطلحه. ترجمه عادل نادر علی. تهران: انتشارات اسوه.

صبحی صالح. (۱۹۹۱م). علوم الحدیث و مصطلحه. بیروت: دارالعلم للملایین.

طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۴ش). المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر

انتشارات اسلامی.

طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان. تحقیق محمدجواد بلاغی. تهران: انتشارات

ناصرخسرو.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۹۵ق). مجمع البیان. بی‌جا: کتاب‌فروشی اسلامیة.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). الجامع البیان فی تأویل القرآن. بیروت: دارالمعرفة.

طحان، محمود. (۱۴۰۴ق). تیسیر مصطلح الحدیث. کویت: دارالتراث.

طحان، محمود. (۱۴۲۵ق). تیسیر مصطلح الحدیث. بی‌جا: مکتبه المعارف للنشر والتوزیع.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

عبدالله‌زاده آرانی، رحمت‌الله، و آذری فرد، مهدی. (۱۳۹۳ش). نقد سندی و دلالی روایات ناظر بر

سوره‌های مکی و مدنی با تأکید بر دیدگاه سیوطی. حدیث‌پژوهی، شماره ۱۲، ۲۷۳-۳۰۲.

۲۶۸ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۲۵۱-۲۷۴

عتر، نورالدین. (۱۴۱۸ق). منهج النقد فی علوم الحدیث. دمشق: دارالفکر.  
عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۴ق). تهذیب التهذیب. بیروت: دارالفکر.  
عمری، محمد علی قاسم. (۱۴۲۰ق). دراسات فی منهج النقد عند المحدثین. اردن: دارالفنایس.  
عیاشی، حسین بن مسعود. (۱۳۸۰ق). کتاب التفسیر. تهران: چاپخانه علمیه.  
فایضی، طیب. (۱۳۹۸ش). نقد و بررسی متنی و سندی احادیث باب پنجم کتاب الغیبة نعمانی. پژوهش  
و مطالعات اسلامی، شماره ۱، ۷۸-۹۰.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ق). العین. تهران: اسوه.  
فهیمی تبار، حمیدرضا. (۱۳۹۰ش). اجتهاد در تفسیر روایی امامیه. تهران: انتشارات دانشگاه امام  
صادق علیه السلام.

فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). الصافی. تهران: انتشارات الصدر.  
قاسمی، محمد جمال الدین. (بی تا). قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث. بیروت: دارالکتب  
العلمیه.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷ش). تفسیر قمی. قم: دارالکتب.  
کاشانی، ملا فتح الله. (۱۳۳۶ش). منهج الصادقین فی الزام المخالفین. تهران: کتابفروشی علمی.  
کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). الرجال. تصحیح حسن مصطفوی. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.  
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.  
مامقانی، عبدالله. (۱۴۱۱ق). مقباس الهدایة فی علم الدراية. تحقیق محمدرضا مامقانی. قم: مؤسسه آل  
البيت علیهم السلام.

محمدجعفری، رسول، هادوی، اصغر، و محمدی، حسین. (۱۳۹۳ش). نقد و بررسی سندی و متنی  
روایات اسباب نزول سوره های نأ و فجر. مطالعات فهم حدیث، شماره ۱، ۱۲۱-۱۴۳.  
مدیرشانه چی، کاظم. (۱۳۶۳ش). علم الحدیث. قم: دفتر انتشارات اسلامی.  
مزی، یوسف بن عبدالرحمن. (۱۴۰۰ق).. بیروت: مؤسسه الرسالة.  
معارف، مجید، و مرادی، لعیاء. (۱۳۹۶ش). بررسی تهذیب الکیمال کاربرد عقل در نقد روایات.  
حدیث پژوهی، شماره ۱۸، ۸۵-۱۱۶.

معماری، داوود. (۱۳۸۴ش). مبانی و روش های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه. قم: بوستان  
کتاب.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). اوائل المقالات فی المذاهب المختارات. به اهتمام مهدی  
محقق. تهران: نشر دانشگاه تهران.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.



## References

*The Holy Quran.*

Aghabozorg Tehrani. (1983). *Al-Zari a to TaSaneef al-Shi a*. Beirut: Dar al-Azwa. [In Arabic]

Ibn Abi al-Hadid, I. (1958). *Description of Nahj al-Balāgha*. Beirut: Dar Ihya al-Kotob al-Arabiya. [In Arabic]

Ibn Arabi, M. (Beta). *Ahkam al-Qur'an*. Bija: Ibna. [In Arabic]

Ibn Salah, U. (1986). *Hadith sciences*. Syria: Dar al-Fekr. [In Arabic]

Ibn Salah, U. (2001). *Hadith sciences*. Nuruddin Attar's research. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]

Ibn Kathir, I. (1999). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Beirut: Dar al-Kotob al-Alamiya. [In Arabic]

Ibn Manzour, M. (2006). *Lesan al-Arab*. Beirut: Al-Alami Publishing House. [In Arabic]

Abulfotuh Razi, H. (1988). *Ruz al-Jinan and Ruh al-Jinan in Tafsir al-Qur'an*. Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Persian]

Ahdab, K. (1985). *Reasons for the disagreement of the muhaddiths*. Riyadh: Dar Al Saudiya. [In Arabic]

Al-Edlibi, S. (1983). *The method of criticizing the text among scholars of hadith al-Nabawi*. Beirut: Dar al-Afaq Al-Jadidah. [In Arabic]

Al-Azami, M. (1990). *The method of criticism by al-Muhaddin*. Riyadh: Al-Kawsar School. [In Arabic]

Babaei, A. (2014). *Makateb Tafsiri*. Qum: Research Center and University. [In Persian]

Bahrani, H. (1996). *Al-Borhan in Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Bethat Foundation. [In Arabic]

Beyzawi, A. (1998). *Anwar al-Tanzil*. Beirut: Dar Ehiya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Beihaghi, A. (1992). *Marefa Al-Sunan and Al-Athar*. Damascus: Dar Qutiba. [In Arabic]

Paktchi, Ahmad. (2009). *Criticism of the text*. Tehran: Imam Sadegh University (as). [In Persian]

- Tirmizi, M. (Beta). *al-Sonan*. Beirut: Dar Ehiya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Thaalebi, A. (2002). *Al-Kashf and Bayan on Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ehiya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Himyari, A. (1993). *Qurb al-Asnad*. Qum: Al al-Bayt Foundation. [In Arabic]
- Howizi, A. (1995). *Noor al-Saqhalain*. Qum: Ismailian Publications. [In Arabic]
- Domini, M. (1984). *Criticisms of Al-Sunnah texts*. Riyaz: Ibna. [In Arabic]
- Zahabi, M. (Beta). *Al-Tafseer and commentators*. Bija: Ibna. [In Arabic]
- Zamakhshari, M. (1987). *Al-Kashaf*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Sobhani, J. (1998). *Criticism of hadith content (taken from Ayatollah Sobhani's speech at the third meeting of hadith studies at Dar al-Shifa College of Qum)*. Qum: Andisheh site. [In Persian]
- Sobhani, J. (1990). *The generalities of science*. Beirut: Dar al-Mizan. [In Arabic]
- Sobhani, J. (1999). *Hadith al-Nabawi between tradition and wisdom*. Qum: Al-Imam Al-Sadiq (as) Foundation. [In Arabic]
- Sakhavi, M. (1995). *Fath al-Maghih*. Cairo: Maktaba al-Sunnah. [In Arabic]
- Salafi, M. (1988). *Al-Muhaddithin's attention to the Hadith according to the Isnad and the text*. Riyaz: Maktaba al-Roshd. [In Arabic]
- Soleimani, D. (2006). *Hadith criticism criteria*. Islamic Studies Magazine, No. 3. [In Persian]
- Suyūfī, J. (1984). *Al-Dor al-Manthor*. Qum: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
- Suyūfī, J. (1997). *Tadrib al-Ravi*. Beirut: Dar al-Kalem al-Taib. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. (2003). *Al-Rā'ia*. Qum: Bostan Kitab. [In Arabic]
- Sobhi Saleh. (2012). *Hadith sciences and idioms*. Translated by Adel Nader Ali. Tehran: Asoeh Publications. [In Persian]
- Sobhi Saleh. (1992). *Hadith sciences and idioms*. Beirut: Dar al-Alam Lalmalayin. [In Arabic]
- Tabatabai, M. (1995). *Al-Mizan. Translated by Seyyed Mohammad Baqer Mousavi Hamdani*. Qum: Islamic Publications Office. [In Persian]
- Tabatabai, M. (1997). *Al-Mizan*. Qum: Islamic Publications Office. [In Arabic]

نقد سندی و دلالی روایات ناظر بر ضمیر فاعلی در فعل «جعل» در... مهدی آذری فرد و حمیدرضا فهیمی تبار ۲۷۱

- 10.22052/HADITH.2022.247433.1241
- Tabarsi, F. (1994). *Majma al Bayan*. Tehran: Nasser Khosro Publications. [In Arabic]
- Tabarsi, F. (1975). *Al Bayan Assembly*. Bija: Islamic bookstore. [In Arabic]
- Ṭabarī, M. (1992). *Al-Jamae al-Bayan fi Ta'awil al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Mareh. [In Arabic]
- Tahan, M. (1984). *Tisir, the term of al-Hadith*. Kuwait: Dar al-Trath. [In Arabic]
- Tahan, M. (2005). *Taysir of the term al-hadith*. Bibai: Al-Ma'arif School of Publishing and Distribution. [In Arabic]
- Tusi, M. (1987). *Tahzib al-Ahkam*. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Arabic]
- Abdullahzadeh Arani, R, and Azarifard, M. (2014). Criticism of Isnads and brokerage of hadiths related to Meccan and Madani surahs with an emphasis on Siyuti's point of view. *Hadith Research*, No. 12, 302-273. [In Persian]
- Atar, N. (1998). *The method of criticism in the science of hadith*. Damascus: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Asghalani, A. (1984). *Tahzib al-Tahzib*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Omri, M. (2000). *Studies in the method of criticism among the muhaddiths*. Jordan: Dar Al-Nafais. [In Arabic]
- Ayashi, H. (1960). *Book of interpretation*. Tehran: Ilmia Printing House. [In Arabic]
- Fayzi, T. (2019). *Textual and Isnadal review of hadiths*, chapter 5 of Nomani's Al-Ghaibah book. *Islamic Studies Research*, No. 1, 90-78. [In Persian]
- Fakhr Razi, M. (2000). *Mofatih al-Ghaib*. Beirut: Arab Heritage Revival. [In Arabic]
- Farahidi, Kh. (1994). *Al Ain*. Tehran: Asveh. [In Arabic]
- Fahimi Tabar, H. (2011). *Ijtihad in Imami traditional interpretation*. Tehran: Imam Sadegh University Press. [In Persian]
- Faizkashani, H. (1995). *Al-Safi*. Tehran, Sadr Publications. [In Arabic]
- Qassimi, M. (Bita). *Qawaid al-tahdith min Funun Mustalah al-hadith*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic]
- Qumi, A. (1989). *Qumi s interpretation*. Qum: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Kashani, f. (1957). *The method of al-Sadiqin fi Zaam al-Mafalifin*. Tehran: Scientific bookstore. [In Persian]

- Kashi, M. (1989). *Men Corrected by Hassan Mostafavi*. Mashhad: Mashhad University Publishing House. [In Arabic]
- Koleini, M. (1987). *Al-Kāfī*. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Arabic]
- Mamqani, A. (1991). *Meqbas al-Hidaiya fi Alam al-Deraiya*. Qum: Al -al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Mohammad Jaafari, R, Hadavi, A, and Mohammadi, H. (2014). "Criticism and analysis of Isnad and textual traditions of the reasons for the revelation of Surahs Naba and Fajr". *Hadith Understanding Studies*, No. 1, 121-143. [In Persian]
- Modir Shanechi, K. (1984). *Science of hadith*. Qum: Islamic Publications. [In Persian]
- Mezi, Y. (1980). *Tahzeeb Al Kamal*. Beirut: Risala Foundation. [In Arabic]
- Ma'arif, M, and Moradi, L. (2017). Investigating the use of reason in criticizing hadiths. *Hadith Research*, No. 18, 116-85. [In Persian]
- Memari, D. (2005). *Basics and methods of criticism of hadith text from the point of view of Shia thinkers*. Qum: Bostan Kitab. [In Persian]
- Mufid, M. (1993). *Awael al-Maqalat fi al-Mazaheb al-Mukhtarat*. Tehran: Tehran University. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Nemone interpretation*. Tehran: Darul Kitab al-Islamiya. [In Persian]

## **Criticism of Isnad and Content of Traditions regarding the reference of the pronoun of the Verb "ja'alā" in Quran 7:190**

***Mehdi Azarifard***

Ph.D Student. of Qur'an and Hadith Sciences, kashan University, kashan, Iran  
m.azarifard@gmail.com

***Hamidreza Fahimitabar***

Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, kashan University, kashan, Ira, (corresponding author); h\_fahimitabar@yahoo.com

Received: 02/09/2022

Accepted: 15/12/2022

### **Introduction**

There are verses in the Qur'an in which pronouns appear instead of nouns. In some cases, the difference in the interpretation views of the commentators can be caused by the difference in the recognition of this apparent name.

Sometimes, the determination of the name of appearance depends on the traditions that the commentator relied on. For example, some commentators, citing some hadiths, have considered the pronoun in the verb "ja'ala" in **Quran 7:190** (Surah Al-A'raf) "falammā ātāhumā ṣāliḥan ja'alā lahū shurakā'a fīmā ātāhumā fata'ālā allahu 'ammā yushrikūn" (Then when He gave them a healthy [child], they ascribed partners to Him in what He had given them. Exalted is Allah above [having] any partners that they ascribe [to Him]!) to replace the two nouns Adam (as) and Hawa. The content of these hadiths conflicts with the issue of the infallibility of the prophets, so evaluating the correctness and inaccuracy of the Isnad and content of these hadiths can be a evaluation to measure their credibility.

### **Materials and methods**

The present research tries to use the descriptive-analytical method and library approach while examining the commentator's point of view that the pronoun in the verb Ja'ala in Quran 7:190 replaces the two nouns of Adam's appearance and Hawa have known, to do Isnad and content criticism of their traditional Isnads. In this way, firstly, the transmitters of the chain of traditions are examined from the point of view of eminent scholars, and the Isnad status of the traditions is evaluated using the knowledge of the hadith terminology, finally, the content of the traditions is criticized with conventional criteria.

### **Results and findings**

Studies show that the active pronoun in the verb "Ja'ala" in verse 190 of Surah Al-A'raf has been presented by commentators. Some commentators, such as Zamakhshari and Beidāwi, believe that the substitute for the pronoun Ja'ala in this verse is Quraysh. Some like Ṭabrisi, FaizKashani, Ḥuwaizī, Baḥrānī and Ibn Kathīr believe that the substitute for the pronoun Ja'ala is the type of human (both male and female). According to Ṭabarī, Suyūfī, Qummī and 'Ayyāshī, the pronouns in this verse are Adam (as) and Hawa. They (the third group of commentators) have cited traditions under the verse with the theme that because Adam (as) and Hawa did not have a child or when they had a child, their child died, the devil tempted them both that if you name your child Call him 'Abd al-Ḥārith, he will live; So they accepted Satan's offer and thus made partners of God.

Ṭabarī has tried not to reject the traditions according to which the pronoun Ja'ala is meant in the verse of Adam (as) and Hawa; rather, interprets them as shirk in naming. Suyūfī also mentions the hadiths below the verse without presenting any point of view, but he prioritized the mention of the hadiths according to which the pronoun Ja'ala is meant in the verse of Adam (as) and Hawa over other traditions. Of the 33 traditions given by Suyūfī, only the last 4

traditions refer to the fact that the pronoun Ja'ala has replaced names other than Adam (as) and Hawa. Therefore, from the arrangement and prioritization of the traditions indicating the polytheism of obedience in the naming of the child by Adam (as) and Hawa, it is possible to use the influence of religious and theological orientation as well as the intellectual effort and the extent of his use of reason and Suyūfī's interpretative view regarding the pronoun Ja'ala can be used. He placed him in the group of commentators who considered the pronoun in the verb Ja'ala to be a substitute for the two nouns Adam (as) and Hawa. In their commentary, Qumi and Ayashi have limited themselves to mention the traditions according to which the pronoun Ja'ala is meant in the verse of Adam (as) and Hawa. The adherence of these two commentators of the Imamireligion to the tradition has been to such an extent that the issue of the infallibility of the prophets, which is one of the theological foundations of the Imamiyyah, has not caused them to ignore the traditions that are against the religion, or at least to narrate the traditions that are in favor of the religion at the same time. So two we considered the commentator to be one of the commentators who have considered the pronoun Ja'ala as a substitute for Adam (as) and Hawa. Criticism of the traditional Isnads of Ṭabarī, Suyūfī, Qumi, and Ayashi shows that this group of traditions faces serious criticisms in terms of Isnads and content.

### Conclusion

Commentators have provided different interpretations of the pronoun in the verb "Ja'ala" in Quran 7:190 (Surah A'raf). Among these, the point of view according to which the verb pronoun Ja'ala has replaced the names of Adam (as) and Hawa has been formed based on traditional Isnads. In this research, while examining the views of the commentators who have considered the active pronoun in the verb Ja'ala as a substitute for Adam (as) and Hawa, we have criticized their traditional Isnad and we have come to the conclusion that this category of traditions is weak in terms of Isnad and terms of content, it is not up to standard. The Qur'an, the fixed Sunnah, the intellect, and the way of the jurist's conflict. Although this research does not seek to determine the apparent noun that has been replaced by a subject pronoun in the verb Ja'ala, according to the available evidence, including the plural of pronouns at the end of this verse and its subsequent verses, and also paying attention to the fact that shirk in the verse It means idolatry, not the love of a child, and this matter is not compatible with the position of Adam (as) and Hawa, the active pronoun in the verb Ja'ala is not used for the two names Adam (as) and Hawa; Rather, it refers to two types of people (male and female).

**Keywords:** Criticism of Isnad and Content, hadiths, Q 7:190, pronoun ja'ala, Adam (as) and Eve.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، شماره ۳۱

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۷۶-۲۰۴

## ارزیابی روایات یونس بن ظبیان در کافی براساس بازیابی منابع\*

سید سلیمان موسوی\*\*

محمدابراهیم روشن ضمیر\*\*\*

سید علی دلبری\*\*\*\*

### چکیده

حضور افراد بسیار ضعیف از نگاه رجالیان، در اسناد روایات کتاب‌های معتبری همچون کافی این سؤال را ایجاد می‌کند که چگونه و بر چه اساسی روایات این افراد به این کتب راه یافته است؟ یکی از این افراد یونس بن ظبیان است که طبق سخن رجالیان فردی دروغگو و غالی است و مورد لعن امام رضا علیه السلام قرار گرفته است. فرضیه اولیه ما برای وجود روایات چنین افرادی، تفاوت معیارهای متقدمان در پذیرش اخبار است. یکی از معیارهای اصلی در نزد ایشان، پذیرش خبر براساس اعتبار کتب حدیثی است؛ هرچند راوی آن مورد جرح واقع شده باشد. برای سنجش این معیار نزد کلینی، به بازیابی منابع روایات یونس در کافی پرداختیم. کلینی برای ۲۰ روایت یونس از ۱۴ منبع بهره برده است. از این میان، ۶ منبع دارای شهرت در بین اصحاب امامیه هستند؛ اما ۸ منبع دیگر چنین شهرتی ندارند و احتمالاً براساس معیارهای دیگری همچون نقل کتاب توسط افراد سختگیر در پذیرش حدیث، وجود روایت در کتب معتبر دیگر و ... مورد قبول کلینی واقع شده‌اند.

### کلیدواژه‌ها: یونس بن ظبیان، غلو، کافی، کلینی، بازیابی منابع.

\* این مقاله مستخرج از رساله دکتری دانشجو سید سلیمان موسوی به راهنمایی دکتر محمدابراهیم روشن ضمیر و مشاور دکتر سید محمدهادی گرامی با عنوان بررسی و نقد نظرات خاورشناسان درباره انتقال حدیث است.

\*\* دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران/ m\_soleyman@yahoo.com

\*\*\* دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)/ Roshanzamir@razavi.ac.ir

\*\*\*\* دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران/ delbari@razavi.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۲

## ۱. مقدمه

وجود افراد بسیار ضعیف از دیدگاه رجالیان در اسناد احادیث شیعه، به ویژه کتاب‌های معتبر ایشان همچون کافی، این سؤال را ایجاد می‌کند که روایات این افراد چگونه به این کتاب‌ها راه یافته است.

یکی از این افراد یونس بن ظبیان است. وی که از اصحاب امام صادق علیه السلام است، از نگاه رجالیان فردی دروغگو (کشی، ۱۳۶۳ش: ۵۴۶)، مختلط (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۴۴۸)، غالی و جاعل حدیث (واسطی بغدادی، ۱۳۶۴ش: ۱۰۱) است که مورد لعن امام رضا علیه السلام واقع شده (کشی، ۱۳۶۳ش: ۳۶۳) و در یک کلام، مورد اطمینان رجالیان نیست (حلی، ۱۴۱۱ق: ۲۶۶). این درحالی است که در کافی از یونس بن ظبیان حدود ۲۰ روایت نقل شده است.

انتقال مکتوب احادیث در شیعه جایگاه ویژه‌ای دارد که از عصر امام صادق علیه السلام رواج بیشتری یافت. شواهد نشان می‌دهد تا زمان ایشان توجه چندانی به ثبت مکتوب احادیث نمی‌شده است. برای مثال امام صادق علیه السلام به ابابصیر می‌گوید: «چه چیز شما را از نوشتن [احادیث] منع می‌کند؟» (عده‌ای از علما، ۱۳۸۱ش: ۱۷۱). پرسش‌های یاران از ایشان درباره امکان نقل به معنای احادیث نیز بیانگر رواج نقل شفاهی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۵۱). نقل کم آثار مکتوب پیش از عصر ایشان در کتب فهرست نیز مؤید این امر است. اما تأکیدات ایشان بر حفظ مکتوب احادیث همچون «بنویسد که شما نمی‌توانید حفظ کنید مگر آنکه بنویسد»، «قلب بر نوشتن تکیه می‌کند» و «بنویس و علمت را در میان برادرانت پراکنده کن» (همان، ج ۱: ۵۲) کارساز شد و آثار مکتوب بسیاری تدوین گردید که نام آن‌ها در کتاب‌های فهرست موجود است.

جایگاه کتب حدیث به اندازه‌ای رشد کرد که می‌توان یکی از معیارهای اصلی متقدمان برای پذیرش خبر را وجود آن خبر در کتب معتبر امامیه دانست؛ هرچند که راوی آن خبر از نظر رجالی فردی ضعیف باشد. برای مثال از ابن ولید درباره محمد بن اورمه گزارش شده که وی فقط احادیثی از او را که در کتب مشهوری همچون کتب حسین بن سعید اهوازی



بوده، می‌پذیرفته است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۲۹).

درباره علت وجود احادیثِ افرادی همچون یونس بن ظبیان در کافی، فرضیه‌ی ما این است که کلینی با تکیه بر کتب معتبر شیعه احادیث ایشان را نقل کرده است. این نوشتار با توجه به این فرضیه به دنبال آن است تا با بازیابی منابع مکتوب روایات یونس در کافی دریابد این روایات از چه منابعی وارد این کتاب شده‌اند و به عبارت دیگر، کلینی تا چه اندازه بر مبنای اعتبار کتاب‌ها، احادیث یونس را در کافی نقل کرده است.

## ۲. پیشینه بحث

مطالعات جدید حدیث در غرب از اواخر قرن نوزدهم میلادی با تلاش‌های خاورشناسانی همچون گلدزیهر آغاز شد و سپس افرادی مانند شاخ و یونبول آن را گسترش دادند. شاخ که بیشتر بر روی احادیث فقهی متمرکز بود، احادیث منقول از پیامبر ﷺ را فاقد وجهه تاریخی دانست و با طرح معیارهایی برای تاریخ‌گذاری حدیث از جمله «حلقه مشترک» این احادیث را محصول نسل‌های بعد معرفی کرد (Schacht, 1949: 146-147; Ibid, 1979: 171-172). ایده‌های او بعدها توسط یونبول در دو اثر «حدیث اسلامی»<sup>۱</sup> و مقاله‌ای در خصوص تحلیل اسناد روایاتی درباره تحقیر زن (Juynboll, 1989: 43-384) پرورانده شد.

در برابر این تردیدافکنی‌ها درباره وثاقت تاریخی احادیث توسط غربیان، اندیشمند مسلمان، فؤاد سزگین تلاش نمود با استفاده از اسناد روایات و با تکیه بر کتاب‌محور بودن نقل حدیث به این تردیدها پاسخ دهد. وی باور داشت با استفاده از روشی که در ادامه می‌آید و براساس افراد مشترک در اسناد روایات، می‌توان منابع متقدم را بازسازی نمود.<sup>۲</sup> روش او چنین است که ابتدا تمامی سندهای کتابی، همچون صحیح بخاری را، که در پی کشف منابع آن هستیم، جداگانه یادداشت کرده و سپس آن‌ها را براساس جوان‌ترین (متأخرترین) راویان مرتب می‌کنیم. بعد از آن به دنبال اولین راوی مشترک و سپس دیگر راویان مشترک در اسناد می‌گردیم. آخرین راوی مشترک در اسناد، نام مؤلف مصدري است که کتاب مورد بحث ما از آن استفاده کرده است. اگر در اسناد، هیچ نام مشترکی جز همان جوان‌ترین راوی وجود نداشت، همو مؤلف منبعی است که صاحب کتاب از او اخذ حدیث کرده است. اگر

نام راویان در اسناد تا چندین طبقه مشترک و یکسان بود، آخرین راوی مشترک، مؤلف منبع است و دیگر نام‌های مشترک فقط راویان آن منبع تلقی می‌شوند. پس از کشف منابع، هر منبع نیز به همین طریق قابل کشف و بازسازی خواهد بود (سزگین، ۱۴۱۱ق، ج: ۱: ۱۵۰). روش سزگین در جهت «بازسازی» منابع با انتقادات زیادی همراه شد؛ اما ایده برداری از آن در جهت «بازیابی» منابع متقدم با استقبال روبه‌رو شد. پژوهش پیش رو براساس روش سزگین و ایده‌های دیگران، ابتدا چند نشانی را برای بازیابی منابع کافی ارائه می‌کند و سپس براساس آن‌ها به بازیابی منابع روایات یونس بن ظبیان در این کتاب می‌پردازد. درباره یونس، فقط یک مقاله با عنوان «زمینه‌های تضعیف یونس بن ظبیان» درباره علل تضعیف او در نزد رجالیان نوشته شده (شمشیری و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۵۳-۱۷۲) و کاری مستقل درباره بازیابی منابع وی در کافی یا کتاب‌های حدیثی دیگر انجام نشده است.

### ۳. نشانه‌هایی برای بازیابی منابع روایات در کافی

۱. نفر اول و دوم در سند بیشتر مشایخ اجازه کلینی هستند و وظیفه انتقال کتاب‌های پیشینیان به او را بر عهده داشته‌اند و کلینی کمتر حدیثی را مستقیماً از کتاب‌های این دو نفر نقل کرده است. سند‌های تحویلی معمول در کافی که عطف دو طبقه بر دو طبقه هستند، با کلمه «جمعاً» بر این امر و اخذ روایت از کتاب راوی سوم دلالت دارند (ر.ک: جدیدی نژاد، ۱۳۸۹ش: ۱۶-۲۰)؛ مانند: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱: ۳۳).

۲. در طرقي که فهرست نویسان به کتاب‌ها گزارش کرده‌اند، اگر نام مؤلف کتاب و فرد پس از او، با دو فرد انتهایی در سند حدیث یکسان باشد، به احتمال قوی می‌توان گفت آن کتاب منبع اصلی حدیث بوده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶ش: ۱۵). از این رو اگر تمام طریق به آن کتاب با سند حدیث تا خود کلینی یا مشایخ اجازه او یکسان باشد، نشان از این است که کلینی حدیث را مستقیماً از همان کتاب در کافی آورده است. چنانچه این یکسانی وجود نداشته باشد، با توجه به اینکه اکثر راویان حاضر در اسناد کافی صاحب کتاب هستند، واسطه در انتقال وجود دارد؛ یعنی روایت از منبعی به منابع بعدی منتقل شده تا در نهایت به

دست کلینی رسیده است. بیشتر این واسطه‌ها با رجوع به طرق موجود در فهرست‌ها و تکرار اسناد مشخص می‌شوند.

۳. تکرار زیاد یک سند یکسان که به صاحب کتابی برسد، می‌تواند نشانگر طریق به آن کتاب باشد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶ش: ۱۶).

۴. اگر سندی مطابق با طرق موجود در فهرست‌ها نبوده یا در کافی به تعداد زیاد تکرار نشده باشد، نمی‌توان چگونگی انتقال حدیث از حیث کتبی یا شفاهی بودن را اثبات نمود.

۵. مقایسه محتوای احادیث با موضوعات کتاب‌های افراد حاضر در سند، می‌تواند ما را در کشف منابع حدیث یاری کند.

#### ۴. بازیابی منابع روایات یونس بن ظبیان

از یونس بن ظبیان حدود ۲۰ حدیث در کافی گزارش شده که همه را بدون واسطه از امام صادق (ع) نقل کرده است. برای یونس یک کتاب گزارش شده اما طرق موجود به کتاب او (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۴۴۸؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۵۱۲) مشابه هیچ‌یک از اسناد کافی نیست و این نشان می‌دهد یا کلینی احادیث یونس را با واسطه اخذ کرده یا اینکه طریق دیگری مستقیماً به کتاب یونس داشته است. طبق نشانه‌های بازیابی، یک سند در صورتی نشان‌دهنده طریق مستقیم کلینی به کتاب یونس است که اولاً زیاد تکرار شده باشد و ثانیاً دیگر افراد موجود در سند صاحب کتابی نباشند تا این اطمینان حاصل شود که تنها کتاب یونس را روایت می‌کرده‌اند و هر دو شرط برای روایات یونس در کافی منتفی است؛ در نتیجه تمام روایات یونس با واسطه در کافی نقل شده است.

بازیابی منابع روایات یونس را به ترتیب تعداد نقل افراد از او پی می‌گیریم. شایان ذکر است راویان بدون واسطه‌ای که در ادامه می‌آیند، هیچ‌کدامشان در طریق‌های بیان شده به کتاب یونس قرار ندارند و روایات زیادی را نیز از وی نقل نکرده‌اند؛ در نتیجه بنا بر نشانه چهارم بازیابی، کیفیت انتقال حدیث از یونس به ایشان مشخص نیست.

#### ۴-۱. حسین بن احمد منقری

شش حدیث به واسطه حسین بن احمد از یونس بن ظبیان روایت شده است.<sup>۳</sup>

### روایت اول تا سوم

سه حدیث با این سند نقل شده است:

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عُبَيْسِ بْنِ هِشَامٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۵۸؛ ج ۶: ۲۹۵؛ ج ۶: ۲۴۸).

تمام افراد حاضر در سند که پس از یونس قرار دارند، صاحب کتاب هستند. در طریق کتاب حسین بن احمد منقری، عبیس بن هشام قرار دارد (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۵۳) که در این سند نیز حضور دارد. بنابراین می توان گفت منبع مکتوب اولیه این حدیث کتاب منقری بوده است.

شواهد نشان می دهد این حدیث سپس از کتاب منقری وارد کتاب عبیس بن هشام شده است، زیرا در طریق کتاب عبیس، حسن بن علی کوفی حضور دارد (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۴۶) و در این اسناد نیز این همسانی وجود دارد. سند «احمد بن ادريس (ابوعلی اشعری) - حسن بن علی کوفی - عبیس بن هشام»، ۲۲ بار در کافی تکرار شده است که طبق نشانه سوم و اول، نشان می دهد منبع کلینی برای این سه حدیث نیز کتاب عبیس بوده است.

حسین بن احمد منقری از اصحاب امام باقر علیه السلام و امام کاظم علیه السلام گزارش شده (طوسی، ۱۳۷۳ق: ۱۳۱ و ۳۳۴؛ برقی، ۱۳۴۲ش: ۵۰) اما نجاشی وی را ضعیف می داند و دلیل آن احتمالاً نقل فراوان وی از داوود رقی است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۵۳) که نجاشی او را از ارکان غلات خوانده است (همان: ۱۵۶). اما عبیس بن هشام از اجلا و ثقات امامیه دانسته شده که علاوه بر «کثیر الروایة» بودن، کتاب هایش نیز مورد رجوع بوده و بسیار روایت می شده است (همان: ۲۸۰). نقل کلینی از کتاب او را نیز می توان حاصل همین اعتبار دانست.

### روایت چهارم

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۳۷۳).

این سند تحویلی است و به دو سند تفکیک می‌شود:

۱. عَلِيُّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ ...

۲. مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ...

در سند تفکیک شده اول، ابن ابی عمیر از منقری روایت کرده و این مشابهه طریق دیگر شیخ طوسی به کتاب منقری است که در آن ابن ابی عمیر کتاب منقری را نقل کرده است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۴۴). از این رو منبع مکتوب اولیه این سند را نیز می‌توان کتاب منقری دانست. کتاب منقری سپس یا از طریق ابن ابی عمیر به کلینی رسیده و کلینی این حدیث را از کتاب منقری در کافی گزارش کرده است یا اینکه ابن ابی عمیر آن را در کتب خود آورده و کلینی از کتاب‌های ابن ابی عمیر این حدیث را نقل کرده است. دلیل تقویت احتمال دوم این است که سند «علی بن ابراهیم - پدرش - ابن ابی عمیر»، ۲۲۹۲ بار در کافی تکرار شده است که طبق نشانه سوم بازیابی، بیانگر استفاده بسیار کلینی از کتب ابن ابی عمیر در کافی است. سند تکراری مزبور کاملاً مطابق با یکی از طرق کتاب‌های ابن ابی عمیر نیز هست که این نتیجه را تقویت می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۲۷؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۵).

درباره سند تفکیک شده دوم براساس آنچه در سند قبل بیان شد، روشن می‌شود که منبع اولیه این حدیث نیز کتاب منقری است، اما منبع مکتوب نهایی این حدیث برای کلینی، کتاب‌های حسین بن سعید اهوازی است؛ زیرا سند «محمد بن یحیی - احمد بن محمد بن عیسی - حسین بن سعید»، ۳۴۲ بار در کافی تکرار شده است و طبق نشانه سوم می‌توان آن را یکی از طرق کلینی به کتاب‌های حسین بن سعید دانست. طبق نشانه چهارم چگونگی انتقال روایت از ابن عمیر به حسین بن سعید مشخص نیست؛ زیرا حسین در طرق کتب ابن ابی عمیر نیامده و روایت زیادی نیز از او نقل نکرده است.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت این حدیث از دو منبع مشهور و معتبر که کتاب‌های ابن ابی عمیر و حسین بن سعید هستند، در کافی نقل شده است. ابن ابی عمیر فردی جلیل‌القدر، عظیم‌المنزله و از موثق‌ترین افراد در بین شیعه و اهل سنت خوانده شده و ۹۴

کتاب برای وی شمرده‌اند. ابن ابی عمیر مدتی را در زندان هارون عباسی گذراند. خواهر ابن ابی عمیر کتاب‌های او را از ترس مخفی کرد، اما در اثر حوادثی از بین رفتند. ابن ابی عمیر پس از آزادی، دوباره به تألیف پرداخت و به اندازه‌ای مورد اطمینان بود که مردم مرسلات وی را همچون مسانید می‌پذیرفتند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۲۶). نجاشی نیز درباره کتاب‌های حسین بن سعید که آن را همراه برادرش حسن تألیف نموده بود می‌گوید: «و کتاب‌های پسران سعید، کتاب‌هایی نیکو و مورد اطمینان هستند» (همان: ۵۸).

### روایت پنجم

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۴۵).

عنوان قاسم بن محمد بین چندین راوی مشترک است که با توجه به طبقه‌بندی راوی، منظور از آن، قاسم بن محمد جوهری است. وی در طریق کتب منقروی ذکر نشده و فقط همین روایت را از منقروی نقل کرده است. از این رو طبق نشانه چهارم، کیفیت انتقال روایت از منقروی به جوهری روشن نیست.

برای جوهری کتابی گزارش شده است که محمد بن خالد برقی آن را روایت کرده است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۷۱). در سند نیز این همسانی وجود دارد که نشان‌دهنده وجود این حدیث در کتاب جوهری است. با توجه به این نکته و نشانه اول بازیابی، همین کتاب را می‌توان منبع مکتوب کلینی برای این حدیث دانست. جوهری از اصحاب امام کاظم علیه السلام و واقفی معرفی شده است (همو، ۱۳۷۳ش: ۳۴۲).

حسین بن سعید اهوازی این حدیث را در کتاب زهد به سند «الْقَاسِمُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ» نقل کرده که حماد را می‌توان مصحف احمد دانست (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲ق: ۸۹) و شیخ طوسی در تهذیب و امالی به ترتیب به سند «عَلِيُّ بْنُ مَهْزِيَارَ عَنِ الْحَسَنِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۶۶) و «أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ هَمَّامٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْجَمِيرِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ

الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجَوْهَرِيِّ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۱۸) آن را آورده است. حسین بن سعید همان طور که بیان شد، از ثقات و کتبش مورد رجوع عالمان بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۵۸؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۴۹). افزون بر این، با توجه به گفته شیخ در مشیخه تهذیب، تمام افرادی که سند با نام آنها آغاز شده، افرادی هستند که وی حدیث را از کتاب یا اصل آن فرد در تهذیب آورده است (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۴). پس این حدیث علاوه بر کتاب‌های جوهری و حسین بن سعید، در کتاب علی بن مهزیار که از وکیلان ائمه بوده و دارای وثاقت بالایی است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۵۳؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۶۵) نیز موجود بوده است.

#### روایت ششم

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَوْرَمَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ حُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۱۶۹).

محمد بن عمرو عنوانی مشترک بین تعداد زیادی از روایان است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷: ۷۴) و رجوع به طبقه‌اش نیز هویت او را آشکار نمی‌سازد. سند «محمد بن اورمه - محمد بن عمرو - منقری - یونس» فقط یک بار در کافی آمده است و مطابق هیچ طریقی در کتاب‌های فهرست نیست. از این رو طبق نشانه چهارم، چگونگی انتقال حدیث از حیث کتبی یا شفاهی بودن تا محمد بن اورمه مشخص نیست.

محمد بن اورمه مؤلف کتب متعددی دانسته شده که از این حیث او را با کتب پسران سعید اهوازی مقایسه کرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵ق: ۳۲۹). یکی از کتب وی کتاب الجنائز است (همان) و حدیث مورد بحث نیز درباره نحوه راه رفتن مقابل جنازه است. از سوی دیگر سند «عدة من اصحابنا - سهل بن زیاد - محمد بن اورمه»، ۱۱ بار در کافی تکرار شده است. از وجود این قراین می‌توان وجود این حدیث در کتاب ابن اورمه را نتیجه گرفت و کلینی نیز از همان منبع، حدیث را در کافی نقل کرده است.

محمد بن اورمه سرگذشت جالبی دارد؛ وی که از اصحاب امام رضا علیه السلام بوده است (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۳۶۷) مورد سوءظن قمی‌ها قرار می‌گیرد و آن‌ها با توهم غلو، کمر به قتلش می‌بندند؛ اما هنگامی که نماز خواندنش در دل شب را می‌بینند، از تصمیمشان

منصرف می شوند. از ابن ولید نقل شده است که تنها احادیثی از او را می پذیرفته که در کتب مشهوری همچون کتب حسین بن سعید وجود داشته و آنچه را متفرد به وی بوده، نمی پذیرفته است. اما نجاشی می گوید تمام کتاب های ابن اورمه صحیح است جز کتابی منسوب به او که درباره تفسیر باطنی است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۲۹). شیخ او را ضعیف معرفی کرده است (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۴۴۸) و او را هم ردیف حسین بن سعید از نظر کتب می داند، اما می گوید در روایاتش تخلیط وجود دارد (همو، ۱۴۲۰ق: ۴۰۷). ابن غضائری احادیث او را «نقی» خوانده است و برخی اوراق منسوب به وی را که بوی غلو از آن ها به مشام می رسد، موضوع می داند (واسطی بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج: ۱: ۹۳). از آثار ابن اورمه کتابی درباره رد بر غلات گزارش شده (نجاشی، ۱۳۶۵ق: ۳۲۹) و در منابع حدیثی روایاتی بر ضد عقاید غالیانه وجود دارد که وی در سندش حضور دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۸: ۲۳۲؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۷۵؛ ۲۴. قطب الدین راوندی، ۱۴۰۹ق، ج: ۱: ۴۱۲)؛ هرچند که روایاتی با محتوای تفسیر باطنی نیز از او گزارش شده است که احتمالاً همان ها موجب سوءظن قمی ها شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱: ۲۱۷؛ ج: ۱: ۲۱۳؛ ج: ۱: ۱۸۵؛ ج: ۱: ۴۱۴؛ ج: ۱: ۴۲۰). بهر روی، آنچه موجب تهمت غلو به وی شده، اثری در حوزه تفسیر باطنی است که انتسابش به وی قطعی نیست و دیگر آثار او به شهادت نجاشی و ابن غضائری صحیح اند. حدیث مورد بحث ارتباطی با تفسیر باطنی ندارد و در نتیجه از آثار صحیح در کافی نقل شده است.

#### ۲-۴. خیرری بن علی طحان

شخص دیگری که روایاتی را از یونس بن ظبیان روایت کرده، خیرری بن علی طحان است؛ نجاشی وی را در مذهبش ضعیف دانسته و از قول برخی وی را غالی شمرده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۵۴). ابن غضائری گفته است به حدیث او اعتنا نمی شود. او علاوه بر تضعیف خیرری در مذهبش وی را ضعیف الحدیث و هم نشین یونس بن ظبیان دانسته که بسیار از او نیز روایت می کرده است (واسطی بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج: ۱: ۵۶).  
از خیرری سه روایت به دو سند از یونس در کافی آمده است.



### روایت اول و دوم

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنِ الْخَبَرِيِّ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ وَ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ وَ أَبِي سَلَمَةَ السَّرَّاجِ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ ثَوِيرِ بْنِ أَبِي فَاخِثَةَ قَالُوا كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۷۴).<sup>۲</sup>

۲. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ مُعَلَّى بْنِ حُنَيْسٍ وَ عُثْمَانَ بْنِ سُلَيْمَانَ النَّخَّاسِ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ وَ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ قَالَا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع ... (همان، ج ۲: ۶۷۲).<sup>۶۵</sup>

در حدیث دوم، به احتمال زیاد معلی بن خنیس تحریف شده خبیری باشد؛ زیرا در سند این حدیث در خصال، خبیری آمده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱: ۴۷). علاوه بر این معلی بن خنیس خدمتگزار امام صادق (ع) بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۴۱۷) و معمولاً چنین شخصیتی باید بدون واسطه از ایشان نقل حدیث کند. همچنین همان طور که از ابن غضائری نقل شد، خبیری مصاحب یونس بوده و از او روایت های زیادی نموده است. از این رو می توان گفت باید در سند به جای معلی، خبیری بنشیند.

طرق بیان شده به کتاب خبیری مشابه سند این دو روایت نیست (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۵۵؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۵۴۶) و عمر بن عبدالعزیز روایات بسیاری را از او در کافی نقل نکرده است؛ پس چگونگی انتقال حدیث از خبیری به عمر نیز مشخص نیست.

سند «محمد بن یحیی عطار یا عده من اصحابنا - احمد بن محمد بن عیسی - عمر بن عبد العزیز»، ۲۶ بار در کافی تکرار شده است. همچنین در طریق کتاب عمر بن عبدالعزیز، احمد بن محمد بن عیسی قرار دارد (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۸۴)؛ در نتیجه می توان ادعا کرد این دو حدیث از کتاب عمر بن عبدالعزیز به کافی راه یافته اند.

نجاشی عمر را «مخلط» (همان: ۲۸۴) یا «مختلط» (حلی، ۱۳۸۱ش: ۲۴۱) معرفی کرده و کسی از ابن شاذان نقل کرده است که او هر چند «مناکیر» را نقل می کند، غالی نیست (کشی، ۱۳۶۳ش: ۴۵۱). اما این دیدگاه منفی و اتهام غلو به او با نقل زیاد احمد بن محمد بن عیسی از او که مشهور به برخورد های تند با افراد ضعیف و متهم به غلو است، سازگار

نیست (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۸۵؛ واسطی بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج: ۱: ۳۹). نقل شخص با دقتی همچون احمد بن محمد بن عیسی از کتاب عمر بن عبدالعزیز می تواند نشان دهنده صحت محتوای آن باشد.

### روایت سوم

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنِ الْخَبِيرِيِّ عَنِ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱: ۴۶۱).<sup>۷</sup>

در طرق کتاب خیبری، حسن بن علی و شاء قرار ندارد (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۵۵؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۵۴۶) و و شاء فقط همین یک روایت را از خیبری نقل کرده است؛ پس طبق نشانه چهارم، نحوه انتقال حدیث از خیبری به و شاء مشخص نیست.

مراد از احمد بن محمد در این حدیث به قرینه احادیث پیشین در کافی، احمد بن محمد بن عیسی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱: ۴۵۹، ح ۴). سند «عدة من اصحابنا/محمد بن یحیی عطار - احمد بن محمد بن عیسی - و شاء»، ۳۱ مرتبه در کافی تکرار شده است. از سویی، نجاشی داستان سفر احمد بن محمد بن عیسی به کوفه و حضور در نزد حسن بن علی و شاء برای فراگیری حدیث را گزارش کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۹)؛ در نتیجه می توان منبع کلینی برای این حدیث را کتاب و شاء دانست. و شاء از وجوه امامیه و صاحب چندین کتاب دانسته شده است (همان).

### ۴-۳. عبدالله بن قاسم حضرمی

سومین فردی که روایاتی را از یونس بن ظبیان نقل کرده، عبدالله بن قاسم حضرمی است. وی دو حدیث از یونس بن ظبیان روایت کرده است. عنوان عبدالله بن قاسم، مشترک بین دو نفر است: عبدالله بن قاسم که همنشین معاویه بن عمار بوده است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۰۳) و با کنیه «حارثی» شناخته می شود (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۲۶) و عبدالله بن قاسم که به کنیه «حضرمی» معروف است (همان).

شیخ طوسی حضرمی را از اصحاب امام کاظم علیه السلام و واقفی می داند (طوسی، ۱۳۷۳ق: ۳۴۱). نجاشی طریق خود به حضرمی را این گونه بیان کرده است: «أحمد بن محمد بن

عمران - محمد بن همام - عبدالله بن العلاء - محمد بن الحسن بن شمون - عبدالله بن عبدالرحمن - عبدالله بن قاسم حضرمی) «نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۲۶». شباهت طریق نجاشی با سند روایت اول که در ادامه می‌آید، ما را به این نتیجه می‌رساند که مراد از این عنوان، عبدالله بن قاسم حضرمی است. برای حضرمی کتابی گزارش شده است؛ اما او را فردی دروغگو، غالی و روایت‌کننده از غالیان دانسته‌اند که خیری در او نیست و به روایتش اعتنا نمی‌شود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۲۶؛ واسطی بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۷۸).

### روایت اول

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُونٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۴۲۲).

با توجه به طریق نجاشی به حضرمی و قاعده اول بازیابی، می‌توان منبع این حدیث را کتاب عبدالله بن قاسم حضرمی دانست. نکته قابل توجه درباره این حدیث این است که همین حدیث با اندکی تغییر در متن، کمی پیش‌تر در کافی از علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام نقل شده است (همان، ج ۲: ۴۲۱). حدیث علی بن جعفر در کتاب او که از اصول معتبر شیعه است نیز نقل شده است (عریضی، ۱۴۰۹ق: ۳۳۸). کلینی احتمالاً ضعف منبع این روایت را با نقل حدیث علی بن جعفر جبران کرده است.

### روایت دوم

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۴۵۱).

علی بن معبد در طریق کتاب عبدالله بن قاسم حضرمی حضور ندارد و تعداد کمی حدیث از عبدالله بن قاسم در کافی روایت کرده است. بنابراین بنا به نشانه چهارم بازیابی، نحوه انتقال حدیث از حضرمی به وی نامشخص است.

شیخ طوسی طریق خود به کتاب علی بن معبد را این‌گونه معرفی کرده است: «عدة من أصحابنا - محمد بن علی بن الحسین - محمد بن الحسن [بن الولید] - الصغار - إبراهيم بن هاشم - علی بن معبد» (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۶۵). با توجه به این طریق و سند روایت

می توان گفت این حدیث از کتاب علی بن معبد گرفته شده است.

علی بن معبد را از اصحاب امام هادی علیه السلام بر شمرده اند، اما مدح یا ذمی از او نرسیده است (طوسی، ۱۳۷۳ ش: ۳۸۸). سند «علی بن ابراهیم - پدرش - علی بن معبد»، ۲۱ بار در کافی تکرار شده است که می تواند نشان از اعتبار کتاب وی در نزد کلینی باشد. این حدیث در دو تفسیر معتبر متقدم شیعه یعنی تفسیر عیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰ ش، ج: ۱، ۱۳۵) و تفسیر علی بن ابراهیم (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج: ۱، ۸۳) نیز آمده که نشانه دیگری از اعتبار این حدیث است.

#### ۴-۴. محمد بن سنان

چهارمین فردی که روایاتی از یونس بن ظبیان روایت کرده، محمد بن سنان است که یک حدیث به سند تحویلی از وی از یونس گزارش شده است:

[عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَّانَ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع ... (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج: ۲، ۳۶۷).

سند حدیث به دو سند زیر تفکیک می شود:

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ ...

۲. أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَّانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ ...

ابن سنان در این سند به قرینه سند قبل در کافی، «محمد بن سنان» است. وی همچون پسران سعید اهوازی، مؤلف کتاب های متعددی معرفی شده است و در طریق به کتاب هایش محمد بن علی صیرفی، ملقب به ابوسمینه قرار دارد (طوسی، ۱۴۲۰ ق: ۴۰۷). محمد بن علی در این دو سند نیز بنا به طبقه اش همان ابوسمینه هست. بنابراین، حدیث در کتاب ابن سنان وجود داشته است. با توجه به تحویل در سند و نشانه اول بازایی می توان گفت ابوسمینه روایت را در کتاب خود آورده و کلینی از کتاب وی حدیث را در کافی گزارش کرده است.

محمد بن سنان از نظر رجالی مختلف‌فیه است؛ اما براساس نقل نجاشی از صفوان بن یحیی می‌توان گفت که در دوره‌ای دچار انحرافات عقیده‌ای بوده و سپس از آن بازگشته است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۲۸). رجالیانی همچون شیخ طوسی ضمن بیان گسترده‌ی کتاب‌های وی، فقط به کتبی از وی طریق‌های خود را بیان کرده‌اند که عاری از انحرافات غالیانه و تخلیط است. طریقی که در آن ابوسمینه راوی کتاب ابن سنان است، از همان طرق معتبر است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۷).

درباره ابوسمینه بیانات شدیدالحنی مبنی بر فساد عقیده‌اش وجود دارد (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۳۲)؛ اما رجالیانی همچون شیخ طوسی ضمن بیان گسترده‌ی کتب وی در سطح کتب حسین بن سعید، آن دسته کتاب‌های عاری از غلو و تخلیط وی را روایت کرده‌اند (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۱۲)؛ در نتیجه می‌توان اعتبار منبع کلینی برای این حدیث را نیز نتیجه گرفت.

#### ۴-۵. منذر بن یزید

پنجمین فردی که روایاتی از یونس نقل کرده، منذر بن یزید است؛ وی مجهول است و تنها دو روایت از او در کافی نقل شده که هر دو از طریق محمد بن سنان رسیده است؛ یکی را از مفضل بن عمر (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۳۵۱) و دیگری را از یونس بن ظبیان روایت کرده است. روایت وی از یونس به دو سند رسیده است:

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ مُنْذِرِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع ... (همان، ج ۴: ۶۴).

۲. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ مُنْذِرِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع ... (همان: ۶۵).

با توجه به مجهول بودن منذر، چگونگی انتقال حدیث از وی به ابن سنان نیز نامشخص است.

تنها تفاوت بین دو سند، اضافه شدن بکر بن صالح در سند دوم است.<sup>۱</sup> علامه مجلسی گفته است یا در بار اول اسقاط روی داده یا اینکه در مرتبه دوم اضافه‌ای در سند رخ داده است

(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶: ۲۰۵). در اسناد کافی، سند «عدة من اصحابنا - سهل بن زیاد - محمد بن سنان»، ۲۷ بار و سند «عدة من اصحابنا - سهل بن زیاد - بکر بن صالح - محمد بن سنان» ۷ مرتبه در کافی تکرار شده است؛ از این رو صحیح تر است گفته شود این حدیث به دو طریق در کافی نقل شده است.

برای سند اول، با توجه به تکرار نسبتاً فراوان آن در کافی، طبق نشانه سوم می توان نتیجه گرفت که منبع کلینی کتاب محمد بن سنان بوده است.

برای سند دوم با توجه به اینکه بکر بن صالح در طریق کتاب های ابن سنان ذکر نشده و روایات کمی هم از ابن سنان در کافی روایت کرده، طبق نشانه چهارم شیوه انتقال حدیث از ابن سنان به بکر بن صالح نامشخص است؛ اما شیخ طوسی در توضیح موضوع کتاب بکر بن صالح، آن را کتابی اخلاقی-کلامی درباره درجات ایمان و کفر، جهاد و استغفار معرفی می کند (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۹۵) که متناسب با محتوای حدیث مورد بحث است. همچنین سند «عدة من اصحابنا - سهل بن زیاد - بکر بن صالح»، ۱۹ بار تکرار شده است. بنابراین روی هم رفته می توان وجود این روایت در کتاب بکر را تأیید کرد و گفت کلینی نیز از همان منبع، روایت را در کافی گزارش کرده است.

در مطالب قبلی بیان شد که محمد بن سنان دوره ای دچار انحراف عقیده بود، اما از آن برگشت و نقل کتب وی که عاری از مطالب غلوآمیز بود، مورد تأیید بزرگانی همچون شیخ طوسی بود. محتوای این حدیث نیز غالیانه نیست و مشابه آن در احادیث دیگر همان باب در کافی آمده است.

بکر بن صالح از اصحاب امام رضا علیه السلام است (برقی، ۱۳۴۲ش: ۵۵). نجاشی وی را ضعیف دانسته (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۰۹) و ابن غضائری ضمن تضعیف شدید، او را دارای غرایب بسیاری در روایات دانسته که فقط از او نقل شده است (واسطی بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۴۴). نجاشی پس از نقل طریقتش به کتاب بکر می گوید نقل های متفاوتی از این کتاب توسط راویان انجام شده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۰۹). شاید از این نقل های متفاوت، نسخه نامناسبی به دست ابن غضائری رسیده که چنین ادعایی نموده است؛ در حالی که نسخه حاضر در نزد کلینی چنین نبوده و از آن با اطمینان، نقل حدیث کرده است.<sup>۹</sup>

#### ۴-۶. الشیبانی

در کتب رجال از شیبانی سخنی نیامده و در کافی تنها همین یک حدیث از وی نقل شده است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ<sup>۱۰</sup> عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۳۹۹).

با توجه به مجهول بودن شیبانی و تنها یک روایت منقول از وی در کافی، کیفیت انتقال حدیث از وی به بکر بن صالح نیز نامشخص است.

با توجه به مطالب گفته شده در حدیث قبل، می توان منبع کلینی به این حدیث را کتاب بکر دانست.

#### ۴-۷. محمد بن زیاد

عنوان «محمد بن زیاد» مشترک بین راویان زیادی است که تعداد روایاتشان به ۱۷۰ روایت می رسد (خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶: ۸۹). فقط یک روایت به واسطه او از یونس در کافی رسیده است و شواهد کافی برای تعیین هویت وی وجود ندارد:

مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ يُونُسَ بْنَ ظَبْيَانَ يَقُولُ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۰۶).

با بررسی هایی که بر روی احادیث و طرق افراد حاضر در سند انجام شد، بنا به نشانه چهارم، کیفیت انتقال حدیث تا محمد بن اسماعیل نامشخص است. محمد بن اسماعیل بر مکی است. اینجا بنا به طبقه اش، محمد بن اسماعیل بر مکی است.

برای محمد بن اسماعیل، کتابی درباره توحید گزارش شده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۴۱) و این حدیث و سه حدیث دیگر با سند مشابه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۴۴، ۸۲ و ۱۰۰) نیز درباره مباحث توحیدی هستند. همچنین در طریق کتاب محمد بن اسماعیل، محمد بن ابی عبدالله قرار دارد (نجاشی، ۱۳۶۵ق: ۳۴۱)؛ از این رو می توان کتاب محمد بن اسماعیل بر مکی را منبع کلینی برای این حدیث دانست.

نجاشی، محمد بن اسماعیل را فردی «ثقه» و «مستقیم» خوانده (همان) اما ابن غضائری او را «ضعیف» خطاب کرده است (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۹۷). علامه حلی و ابن داوود، قول نجاشی را ترجیح داده‌اند (حلی، ۱۳۴۲ش: ۲۹۸؛ حلی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۵). کلینی نیز ۱۴ بار با توجه به طریق گفته شده، از کتاب محمد بن اسماعیل استفاده کرده است که اعتبار آن را در نزد او نشان می‌دهد.

#### ۸-۴. جمیل بن دراج

به واسطه وی یک حدیث از یونس رسیده است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ وَ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۴۷۳).

جمیل از اجلای امامیه و جزو اصحاب اجماع است (کشی، ۱۳۶۳ش: ۳۷۵) و کتابش از کتب مشهور شیعه است که بسیار آن را روایت می‌کرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۲۷). در طریق کتاب جمیل، ابن‌ابی عمیر حضور دارد (همان). ذیل روایت چهارم منقروی بیان شد که سند «علی ابن ابراهیم - پدرش - ابن‌ابی عمیر»، چگونه بر اخذ کلینی از کتاب ابن‌ابی عمیر حکایت می‌کند. از این رو می‌توان منبع اولیه حدیث را کتاب جمیل دانست که به کتاب ابن‌ابی عمیر وارد شده و کلینی در نهایت از همان، حدیث را نقل کرده است؛ در نتیجه اعتبار این حدیث با توجه به اعتبار این دو منبع روشن است.

#### ۹-۴. عمر بن عبدالعزیز

از وی نیز یک حدیث روایت شده است:

عنه عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۱۸۳).

منظور از «عنه عن ابیه» با توجه به حدیث قبل در کافی، «احمد بن محمد بن خالد برقی عن ابیه» است. در طریق شیخ به کتاب عمر بن عبدالعزیز، احمد بن محمد و پدرش حضور دارند (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۲۹). در نتیجه با توجه به نشانه دوم بازیابی، می‌توان منبع کلینی به این روایت را کتاب عمر دانست. اعتبار کتاب عمر، ذیل عنوان خیبری بن طحان بررسی شد؛



در نتیجه اعتبار این حدیث نیز روشن است.

#### ۱۰-۴. عیسی بن سلیمان نخاس

از وی در کتب رجالی نامی برده نشده است. تنها حدیث وی از یونس همانی است که به طور مشترک با خیبری روایت کرده بود:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ مُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ وَ  
عُثْمَانَ بْنِ سُلَيْمَانَ النَّخَّاسِ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ وَ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ قَالَا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع ...  
(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۷۲).

«عثمان» در سند تحریف شده «عیسی» است که در شمار راویان مفضل بن عمر نیز قرار دارد. بنا به آنچه پیش تر ذیل عنوان خیبری بررسی شد، روایت از کتاب عمر بن عبدالعزیز در کافی آمده است که اعتبار آن بیان شد.

#### ۱۱-۴. مفضل بن عمر

از وی نیز فقط یک حدیث از یونس نقل شده است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ عِيسَى بْنِ سُلَيْمَانَ النَّخَّاسِ عَنِ  
الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنِ الْخَيْبَرِيِّ وَ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ قَالَا سَمِعْنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ ... (کلینی،  
۱۴۰۷ق، ج ۱: ۵۳۷).

در طریق کتاب مفضل، عیسی بن سلیمان وجود ندارد (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۴۱۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۷۲). از طرفی همان طور که بیان شد، عیسی بن سلیمان مجهول است و کتابی از او نقل نشده است؛ بنابراین شیوه انتقال حدیث تا حسن بن علی و شاء ناشناخته است.

طرق به کتاب های و شاء که از بزرگان امامیه است و داستان حضور احمد بن محمد بن عیسی در نزد و شاء برای فراگیری حدیث، ذیل عنوان خیبری بیان شد؛ از این رو می توان منبع مکتوب این روایت نزد کلینی را کتاب معتبر و شاء دانست.

#### ۱۲-۴. منصور بن یونس

یک روایت از یونس بن ظبیان به واسطه منصور در کافی گزارش شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱: ۳۸۷).

در طریق شیخ به کتاب منصور، علی بن حدید و احمد بن محمد قرار دارند (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۵۹) که با سند روایت مشابه است؛ از این رو طبق نشانه دوم، می توان منبع این حدیث را کتاب منصور دانست.

منصور بن یونس نزد نجاشی ثقه است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۴۱۲) و شیخ طوسی و کشی وی را واقفی دانسته اند (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۳۴۳؛ کشی، ۱۳۶۳ش: ۴۶۸). کلینی براساس طرق گفته شده به کتاب منصور، حدود ۷۰ روایت را از کتاب او نقل کرده که همین نشان دهنده اعتبار کتاب او نزد کلینی است.<sup>۱۱</sup>

#### ۴-۱۳. اسماعیل بن جابر

از وی این حدیث از یونس نقل شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۲: ۲۹۹).

برای اسماعیل یک کتاب ذکر شده (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۳؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۷) اما در طریقه محمد بن سنان گزارش نشده است و از سویی تعداد روایات ابن سنان از اسماعیل بن جابر زیاد نیست؛ پس نمی توان درباره چگونگی انتقال حدیث از اسماعیل به محمد بن سنان اظهار نظر کرد.

اما در یکی از طرق بیان شده برای کتاب های محمد بن سنان، محمد بن یحیی و احمد بن محمد قرار دارند (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۷) که مشابه سند بالاست. از سوی دیگر، سند «محمد بن یحیی - احمد بن محمد - محمد بن سنان»<sup>۱۲</sup> بار در کافی تکرار شده است. همه این ها ما را به این نتیجه می رساند که منبع کلینی به این روایت، کتاب ابن سنان است.

ذیل عنوان محمد بن سنان، بیان شد که رجالیانی مانند شیخ، از ابن سنان کتاب هایی را که عاری از افکار غالیانه بود، پذیرفته اند و طرق گزارش شده توسط ایشان، طرق به کتب

معتبر ابن سنان است. این نشان می‌دهد حدیث مورد بحث، از کتب معتبر محمد بن سنان اخذ شده است.

## ۵. نتیجه‌گیری

۱. هیچ‌یک از روایات یونس بن ظبیان در کافی به‌طور مستقیم از کتاب او گرفته نشده و با واسطه وارد این کتاب شده است.

۲. کلینی ۲۰ روایت یونس بن ظبیان در کافی را از ۱۴ منبع مکتوب اخذ کرده است.

۳. منابع کلینی در نقل روایات یونس بن ظبیان از این قرار است: از کتاب‌های «عبیس بن

هشام» و «عمر بن عبدالعزیز» هرکدام سه روایت؛ از کتاب‌های «محمد بن ابی‌عمیر»،

«حسن بن علی و شاء»، «محمد بن سنان» و «بکر بن صالح» هرکدام دو روایت و از

کتاب‌های «حسین بن سعید اهوازی»، «قاسم بن محمد جوهری»، «محمد بن اورمه»،

«عبدالله بن قاسم حضرمی»، «علی بن معبد»، «ابوسمینه»، «محمد بن اسماعیل

برمکی» و «منصور بن یونس» هرکدام یک روایت.

۴. از این منابع، کتاب‌های عبیس، ابن ابی‌عمیر، و شاء و حسین بن سعید از منابع مشهور و

معتبر امامیه‌اند. برای ابن سنان، ابوسمینه و ابن اورمه نیز کتاب‌های مشهوری گزارش شده

است؛ اما فقط برخی از آن‌ها معتبر شناخته شده‌اند که طریق به این کتب معتبر در

فهرست‌ها بیان شده است. طریق کلینی به آن‌ها همانند طرق معتبر است. دیگر منابع

کلینی را اما نمی‌توان دارای چنین شهرتی دانست؛ بلکه احتمالاً کلینی براساس معیارهایی

همچون نقل کتاب توسط افراد سختگیر در پذیرش حدیث مانند احمد اشعری، وجود

نسخه صحیحی از کتاب در نزد او، و یا وجود محتوای یکسان آن کتاب در دیگر کتب

معتبر، آن‌ها را معتبر دانسته است.

## پی‌نوشت‌ها

### 1. Muslim Tradition

۲. البته ایده بازسازی منابع اولیه اسلامی از منابع بعدی را می‌توان در کار خاورشناسانی همچون

یولیوس ولهاوزن که در زمینه تاریخ اسلام مطالعه می‌کرد، مشاهده نمود. ولهاوزن با رجوع به اسناد

- موجود در دو اثر تاریخ الرسل و الملوک طبری و فتوح البلدان بلاذری در مقام گردآوری منابع متقدمانی همچون ابن اسحاق (م ۱۵۰) و ابومخنف (م ۱۵۷) برآمد (Motzki, 2005: 242-247).
۳. یک روایت مردد بین یونس و مفضل بن عمر است که به سبب جلوگیری از طولانی شدن مقاله بررسی نمی شود.
۴. حدیث با اندک تفاوتی در اسناد و متن در منابع دیگر آمده است: صفار، ۱۴۰۴ق، ج: ۱: ۳۷۴؛ طبری آملی صغیر، ۱۴۱۳ق: ۲۸۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج: ۴: ۲۴۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۶۹. همچنین در دلائل الامامة این حدیث از منقروی از یونس نقل شده است (طبری آملی صغیر، ۱۴۱۳ق: ۳۰۰).
۵. بخش دوم سند این حدیث در ادامه بحث خواهد آمد.
۶. این حدیث را صدوق در مصادقة الإخوان به نقل از مفضل آورده (ابن بابویه، ۱۴۰۲ق: ۳۶) و در خصال با طریق متفاوتی از عمر بن عبدالعزیز آورده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج: ۱: ۴۷). همچنین مشابه این حدیث را شعیری به اسناد خود از امام کاظم علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام گزارش کرده است (شعیری، بی تا: ۳۵).
۷. این حدیث را شیخ در تهذیب به این سند آورده است: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنِ الْخَبِيرِيِّ عَنِ الْمُفْضَلِ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج: ۷: ۴۷۰).
۸. این حدیث را شیخ صدوق در ثواب الاعمال (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ۵۲)، فضائل الأشهر الثلاثة (ابن بابویه، ۱۳۹۶ق: ۱۲۰) و امالی (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش: ۵۸۶) به واسطه بکر بن صالح از محمد بن سنان روایت نموده است.
۹. همچنین شیخ صدوق نیز در فقیه به طور مرسل اما با تصریح «قال» این حدیث را آورده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج: ۲: ۷۶) که مؤیدی دیگر بر این حدیث است.
۱۰. این روایت در تهذیب از محمد شیبانی نقل شده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج: ۹: ۱۰۵) با جست و جو در کتب رجالی چند فرد به نام محمد شیبانی یافت شد؛ اما با توجه به طبقه آن در سند، همچنان هویت این فرد ناشناس باقی ماند.
۱۱. این روایت در بصائر الدرجات که از کتب معتبره متقدم است نیز آمده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ج: ۱: ۴۳۹).
۱۲. با رجوع به دیگر اسناد مراد، احمد بن محمد بن عیسی است.

## منابع

ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۶۲ش). الخصال. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.  
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). الأملی. ج ۶. تهران: کتابچی.  
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.  
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. ج ۲. قم: دارالشریف الرضی للنشر.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۶ق). فضائل الأشهر الثلاثة. قم: کتاب فروشی داوری.  
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۲ق). مصادقة الإخوان. کاظمیه: مکتبه الإمام صاحب الزمان العامة.  
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. ج ۲. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.  
ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). مناقب آل أبی طالب علیهم السلام. ج ۱. قم: علامه.  
ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). رجال. ج ۱. قم: دارالحدیث.  
برقی، احمد بن محمد. (۱۳۴۲ش). رجال البرقی - الطبقات. ج ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.  
جدیدی نژاد، محمدرضا. (۱۳۸۹). روش دستیابی به منابع کافی. آینه پژوهش، ۲۱ (۱۲۳)، ۱۶-۲۰.  
حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۱ق). خلاصة الاقوال. ج ۲. نجف: دارالذخائر.  
حلی، حسن بن علی بن داود. (۱۳۴۲ش). الرجال. ج ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.  
خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث. بی جا: بی نا.  
سزگین، فؤاد. (۱۴۱۱ق). تاریخ التراث العربی. ترجمه محمود فهمی حجازی. عربستان: جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

شعیری، محمد بن محمد. (بی تا). جامع الأخبار. ج ۱. نجف: مطبعة حیدریه.  
شمشیری، رحیمه، جلالی، مهدی، و رحمان ستایش، محمد کاظم. (۱۳۹۸). زمینه های تضعیف یونس بن ظبیان. علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۰۳، ۱۵۳-۱۷۲.  
صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام. ج ۲. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم. (۱۴۱۳ق). دلائل الإمامة. قم: بعثت.  
طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۷۳ش). رجال الطوسی. ج ۳. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین.

طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب الأصول (ط - الحدیث). ج ۱. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.

۲۹۸ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۲۷۶-۳۰۴

طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. ج ۱. قم: دارالثقافة.  
طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحكام (تحقیق خراسان). ج ۴. تهران: دارالکتب  
الإسلامیه.

عده‌ای از علما. (۱۳۸۱ش). الأصول الستة عشر. ج ۱. قم: مؤسسة دارالحديث.  
عریضی، علی بن جعفر. (۱۴۰۹ق). مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها. ج ۱. قم: مؤسسة آل  
البيت (ع).

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش). تفسیر العیاشی. ج ۱. تهران: مکتبه العملیه الاسلامیه.  
قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبة‌الله. (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح. ج ۱. قم: مؤسسه امام مهدی (ع).  
قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. ج ۳. قم: دارالکتاب.

کشی، محمد بن عمر. (۱۳۶۳ش). رجال کشی - اختیار معرفة الرجال. ج ۱. قم: مؤسسة آل  
البيت (ع).

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). الکافی. ج ۴. تهران: دارالکتب الإسلامیه.  
کوفی اهوازی، حسین بن سعید. (۱۴۰۲ق). الزهد. ج ۲. قم: المطبعة العلمیه.  
مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. ج ۲.  
تهران: دارالکتب الإسلامیه.

مدرسی طباطبائی، سید حسین. (۱۳۸۶ش). میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری.  
ترجمه سید علی قرائی و رسول جعفریان. ج ۲. قم: اعتماد.  
مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإختصاص. ج ۱، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.  
نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی. ج ۶. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعه  
لجامعة المدرسين.

واسطی بغدادی، احمد بن حسین. (۱۳۶۴ش). الرجال (لابن الغضائری). ج ۱. قم: دارالحديث.  
Schacht, J. (1949). A Revaluation of Islamic Traditions. *Journal of the Royal Asiatic  
Society of Great Britain and Ireland*, 81(3-4), 143-154.  
<https://doi.org/10.1017/S0035869X00102916>

Schacht, J. (1979). *Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford.

Juynboll, G. H. A. (1989). Some isnad -analytical methods illustrated on the basis of  
several woman- demeaning sayings from hadith literature. *Al-qantara*, 10, 343-  
383.

Motzki, H. (2005). Dating Muslim Traditions: A Survey. *Arabica*, 52(2), 204-253.

## References

- 'Arizi, A. (1989). *Masà il-i of Ali Ibn Jà far wa mustadrakatuha*. First ed. Qum: Al Al-Bait Foundation. [In Arabic]
- 'Ayyashi, M. (2001). *Tafsir al-' Ayyashi*. First ed. Tehran: maktabah al-'amaliyyah al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Barqī, A. (1963). *Rijal al-Barqī - Tabaqat*. First ed. Tehran: Tehran University Press. [In Arabic]
- Et al. (2002). *Al-Usul Al-Sitta al-' Ashar*. First ed. Qum: Dar al-Hadith Foundation. [In Arabic]
- Hilli, H. (1963). *Al-rijal*. First ed. Tehran: Tehran University Press. [In Arabic]
- Hilli, H. (1991). *Khulasah al-Aqwal*. Second ed. Najaf: Dar al-Zakha'ir. [In Arabic]
- Ibn Babiwayh, M. (Shaikh Sadouq). (1943). *Al-Khisal*. Qum: Society of Teachers of Qum Theological Seminary. [In Arabic]
- Ibn Babiwayh, M. (1993). *Man La Yahzuruh al-Faqih*. second ed. Qum: Society of Teachers of Qum Theological Seminary. [In Arabic]
- Ibn Babiwayh, M. (1976). *Fadail al-Ashhur al-thalathah*. Qum: Dawari. [In Arabic]
- Ibn Babiwayh, M. (1978). *Al-Tawhid*. Qum: Society of Teachers of Qum Theological Seminary. [In Arabic]
- Ibn Babiwayh, M. (1982). *Musadaqat al-' iikhwan*. Kazamiyyah: Al-Imam Saheb al-Zaman General Library. [In Arabic]
- Ibn Babiwayh, M. (1986). *Thawab al- A'mal wa' iqab al- A'mal*. Second ed. Qum: Dar al-Sharif al-Razi lin-nashr. [In Arabic]
- Ibn Babiwayh, M. (1997). *Amali*. 6<sup>th</sup> ed. Tehran: Ketabchi. [In Arabic]
- Ibn Ghazairi, A. (2001). *Al-Rijal*. First ed. Qum: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Ibn Shahr Ashub Mazandarani, M. (1960). *Manaqib Ali Abi Talib*. First ed. Qum: Allamah. [In Arabic]
- Jadidi nejad, M. (2010). *The method of obtaining source of al-Kāfī*. Ayine-ye pajuhesh, 21 (123), 20-16. [In Persian]
- Juynboll, G. H. A. (1989). Some isnad -analytical methods illustrated on the basis of

- several woman- demeaning sayings from hadith literature. *Al-qantara*, 10, 343-383. [In English]
- Kashshi, M. (1982). *Rijal al-Kashshi - Ikhtiyar Mà rafah al-Rijal*. First ed. Qum: Al Bayt Foundation. [In Arabic]
- Khui, A. (1993). *The dictionary of Rijal al-Hadith*. [no plac]: [no publication]. [In Arabic]
- Kufi al-Ahwazi, H. (1982). *Al-Zuhd*. Second ed. Qum: Al-Matba'at Al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Kulayni, M. (1987). *Al-Kāfī*. 4<sup>th</sup> ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Majlisi, M. (1984). *Al-mir'at al-Uqul fi sharh-e akhbar al-rasul*. Second ed. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Motzki, H. (2005). Dating Muslim Traditions: A Survey. *Arabica*, 52(2), 204-253. [In English]
- Mudarresi Tabataba'i, H. (2016). *Shia written heritage from the first three centuries of Hijri*. Translated by Seyyed Ali Qara'i and Rasul Jafarian. Second ed. Qum: 'Itimad. [In Persain]
- Mufid, M. (1993). *Al-khasà is*. First ed. Qum: The World Conference on the Millennium of Shaikh Al-Mufid. [In Arabic]
- Najjashi, A. (1986). *Rijal al-Najjash*. 6<sup>th</sup> ed. Qum: Society of Teachers of Qum Theological Seminary. [In Arabic]
- Qumi, A. (1984). *Tafsir al-Qumi*. Third ed. Qum: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Qutbuddin Rawandi, S. (1989). *Al-Kharà ij wa Al-Jarà ih*. First ed. Qum: Imam Mahdi Institute. [In Arabic]
- Saffar, M. (1984). *Basà ir a; -darajat fi fazà il Ali Muhammad*. Second ed. Qum: Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi Library. [In Arabic]
- Schacht, J. (1949). A Revaluation of Islamic Traditions. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 81(3-4), 143-154. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00102916>. [In English]



- Schacht, J. (1979). *Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford. [In English]
- Sezgin, F. (1991). *Arabic heritage history*. Translated by Mahmoud Fahmi Hijazi. Saudi Arabia: Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University. [In Arabic]
- Sha'iri, M. (no date). *Jami Al-Akhbar*. First ed. Najaf: Haydariyyah Press. [In Arabic]
- Shamshiri, R., Jalali, M., Rahmansataish, M. (2018). The grounds of weakening *Yūnus Ibn Zabian*. *Quran and Hadith Sciences*, No. 103, 153-172. [In Persian]
- Ṭabarī Amoli Saghir, M. (1993). *Dalā' al-Imamah*. Qum: Bi'sat. [In Arabic]
- Tusi, M. (1987). *Tahzib al-Ahkam*. Edited by: al-Khirsan). 4<sup>th</sup> ed. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Tusi, M. (1994). *Amali*. First ed. Qum: Dar al-Thaqafah. [In Arabic]
- Tusi, M. (1994). *Rijal al-Tusi*. Third ed. Qum: Society of Teachers of Qum Theological Seminary. [In Arabic]
- Tusi, M. (2000). *Fihrist al-kutub al-shia wa usulihim wa asma' u al-musannafin wa ashab al-usul*. First ed. Qum: Al-Muhaqq Al-Tabatabai School. [In Arabic]
- Wasiti Baghdadi, A. (1985). *al-Rijal libni Ghadairi*. Qum: Dar al-Hadith.

## Evaluation of the Traditions of *Yūnus ibn Zībyān Zībyān* in *Al-Kāfi* Based on Source Retrieving's Method

**Seyyed Soleyman Mousavi**

PhD student, Quran and hadith Department, Razavi university of Islamic Sciences, Mashhad.  
Iran; m\_soleyman@yahoo.com

**Muhammad Ebrahim Roshanzamir**

Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad. Iran; Roshanzamir@razavi.ac.ir

**Seyyed Ali Delbari**

Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; delbari@razavi.ac.ir

Received: 15/08/2022

Accepted: 24/10/2022

### Introduction

The presence of traditions attributed to individuals considered highly unreliable by *rijalists* in Shi'a hadith collections, particularly in canonical works like *al-Kāfi Kāfi*, raises the question of how such traditions found their way into these compilations. One such figure is *Yūnus ibn Zībyān*. Despite being a companion of Imam Sadiq (as), *rijalists* have labeled *Yūnus* as a liar, a demented (*mukhtalit*), an exaggerator, and a fabricator of hadiths. He was even cursed by Imam Riḍa (as) and, in short, is deemed unreliable by *rijalists*. Our hypothesis regarding the inclusion of *Yūnus ibn Zībyān's* traditions in *al-Kāfi* is that *Kulayni* relied on reputable Shi'a sources when transmitting these traditions. Based on this hypothesis, this article aims to identify how these traditions made their own way into *al-Kāfi* by retrieving the written sources of *Yūnus's* traditions.

### Materials and methods

From *Yūnus ibn Zībyān*, around 20 hadiths have been reported in *al-Kāfi*, all of which transmitted directly from Imam Sadiq(as). To recover the written sources of *Yūnus's* traditions in *al-Kāfi*, we follow five marks:

1. The first and second persons in the isnad (chain of transmission) are mostly *kulayni's* authorizing teachers (*mashayikh-e ijaze*) and were responsible for transmitting the books of their predecessors to him. *Kulayni* has rarely transmitted a hadith directly from the books of these two people. The common compound (*tahwīlī*) isnads of *al-Kāfi*, which connect two layers of transmitters, indicate this and the reception of the tradition from the third transmitters' book through the word "*jamī'an*" (all together).

2. In the *ṭarīqs* (*line of transmitters*) which bibliographers have reported to their own books, if the name of the author of the book and the person after him is the same as the two last persons in the isnad of the hadith, it can be strongly suggested that the book was the original source of the hadith. Therefore, if the entire *ṭarīq* to that book is the same as the isnad of the hadith up to *Kulayni* or his authorizing teachers, it shows that *Kulayni* brought the hadith directly from that book in *al-Kāfī*. If this similarity is not found, considering that most of the transmitters present in the isnads of *al-Kāfī* are the authors of books, there is an intermediary in the transmission; that is, the tradition has been transmitted from one source to subsequent sources until it finally reached *Kulayni*. Most of these intermediaries are identified by referring to the *tariqs* found in the bibliographies and the repetition of isnads.
3. The frequent repetition of an identical isnad that reaches the author of a book can be an indication of the *ṭarīq* to that book.
4. If an isnad is not in accordance with the *ṭarīqs* found in the bibliographies or is not repeated many times in *al-Kāfī*, it is not possible to indicate how the hadith was transmitted, whether orally or in written form.
5. Comparing the content of the hadiths with the subjects of the books of transmitters in the chain of transmission can help us discover the sources of the hadith.

### Results and findings

First of all, based on the *ṭarīqs* to *Yūnus*' book in bibliographies and other evidence, it becomes clear that all of the traditions attributed to *Yūnus* in *al-Kāfī* have been transmitted through intermediaries, and that *Kulayni* has not directly quoted from the book of *Yūnus* itself. The traditions of *Yūnus* in *al-Kāfī* have been transmitted from the following 13 individuals, listed in order of the number of traditions:

1. *Ḥusayn ibn Aḥmad al-Minqari* (6 traditions)
2. *Khaybari ibn Ali al-Ṭahān* (3 traditions)
3. *Abdallah ibn Qasim al-Ḥaḍramī* (2 traditions)
4. *Muhammad ibn Sinan* (1 tradition)
5. *Mundhir ibn Yazid* (1 tradition)
6. *al-Shaybāni* (1 tradition)
7. *Muhammad ibn Ziyad* (1 tradition)
8. *Jamil ibn Darrāj* (1 tradition)
9. *Umar ibn Abd al-'Aziz* (1 tradition)
10. *Isa ibn Sulayman al-Nakhās* (1 tradition)
11. *Mufaḍḍal ibn Umar* (1 tradition)

12. *Manşūr ibn Yūnus (1 tradition)*

13. *Isma'il ibn Jabir (1 tradition)*

None of these 13 immediate transmitters of *Yūnus* are mentioned in the *ṭarīq* to the book of *Yūnus*, nor have they transmitted a large number of traditions from him. Consequently, according to the fourth mark of recovery, the quality of the transmission of hadith from *Yūnus* to them is not clear.

In the recovery of the sources of *Yūnus'* traditions in *al-Kāfī*, it was found that Kulayni obtained his traditions from 14 written sources: three traditions each from the books of *'Isa ibn Hisham* and *'Umar ibn 'Abd al-'Aziz*; two traditions each from the books of *Muhammad ibn Abi 'Umayr*, *Hasan ibn 'Ali al-Washsha'*, *Muhammad ibn Sinan*, and *Bakr ibn Ṣāliḥ*; and one tradition each from the books of *Husayn ibn Sa'id al-Ahwazi*, *Qasim ibn Muhammad al-Jawhari*, *Muhammad ibn 'Urmah*, *'Abdallah ibn Qasim al-Ḥaḍrami*, *'Ali ibn Ma'bad*, *Abusumaynah*, *Muhammad ibn Isma'il al-Barmaki*, and *Manşūr ibn Yūnus*.

Of these sources, the books of *'Ubays*, *Ibn Abi 'Umayr*, *Washsha'*, and *Husayn ibn Sa'id* are among the well-known and reliable sources of the Imamiyah. *Ibn Sinan*, *Abusumaynah*, and *Ibn 'Urmah* are also reported to have had well-known books; however, only some of them are considered reliable, and the *ṭarīqs* to these reliable books are mentioned in the bibliographies. *Kulayni's* chains of transmission to them are the same as the reliable *ṭarīqs*. However, the other sources of Kulayni cannot be considered to have such a reputation

## Conclusion

Half of the fourteen written sources used by Kulayni in transmitting the traditions of *Yūnus* can be considered among the reliable sources that were referred to by Shi'a hadith scholars. Based on the available evidence, some reasons can also be guessed about the other half of the sources, which indicate their importance at least for Kulayni himself. These reasons include the transmission of the book by individuals who were strict in accepting hadith, such as *Aḥmad al-Ash'ari*; the existence of a correct copy of the book in Kulayni's possession; and the existence of the same content of the book in other reliable books. On the whole, it can be said that the existence of a tradition in reliable written sources was one of the main criteria for the acceptance of hadith by early hadith scholars such as Kulayni, even if the transmitter of the tradition did not have an appropriate position before *rijalists*.

**Keywords:** *Yūnus* ibn Zibyān, exaggeration, *al-Kāfī*, Kulayni, source retrieving.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی  
سال ۱۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، شماره ۳۱  
مقاله علمی پژوهشی  
صفحات: ۳۰۵-۳۳۲

## بررسی نظری و تطبیقی مبانی حدیثی محمدامین استرآبادی با

شیخ یوسف بحرانی

پری ایوانی\*

مصطفی عباسی مقدم\*\*

### چکیده

اخباریان از جریان‌های فکری برآمده در مکتب تشیع امامیه‌اند که با دو شاخصه حدیث‌بسندگی و دوری‌گزینی از عقل در قرن یازدهم ظهور یافتند. دو محدث و فقیه وارسته، صاحب‌فوائد/المدنیة و صاحب‌حدائق/الناضرة که هریک به دو طیف از اخباریان منتسب‌اند، به‌رغم داشتن یک خط کلی، دارای رویکردها و کارکردهای متفاوتی نسبت به حیثیت صدور روایات و اعتبار حجیت اخبارند. این مقاله به روش تحلیلی توصیفی درصدد است تا از رهگذر استخراج آراء و باورهای بنیادین این دو عالم و تطبیق این آراء با یکدیگر، به مبانی‌ای که آنان بدان تصریح داشته، دست یابد و موارد اشتراک و اختلاف ناشی از مبانی هر دو را نسبت به اعتبار روایات مورد ارزیابی قرار دهد. نتایج نشان می‌دهد که هر دو به‌اجمال بر مبانی مشترکی همچون صحیح شمردن احادیث کتب روایی، ناکارآمدی تنویر حدیث، عدم اعتبار عقل در تفسیر نصوص، حجیت خبر واحد در احکام و عقاید تکیه نموده‌اند. از جمله موارد اختلاف ناشی از مبانی آنان نسبت به اعتبار روایات که قابل ذکر است، حجیت نداشتن ظواهر قرآن و روایات نبوی از غیر طریق اهل بیت (علیهم‌السلام) توسط استرآبادی است که محدث بحرانی در این باب با وی همراه نیست.

**کلیدواژه‌ها:** مبانی، اخباریان، شیخ یوسف بحرانی، ملا امین استرآبادی.

\* دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران/ zolalataashnak@gmail.com

\*\* دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول)/ abasi1234@gmail.com

## ۱. بیان مسئله

از جمله مکتب‌های حدیثی مهم و برجسته در تعامل با حدیث، جریان نص‌گرای اخباریه در مکتب امامیه است؛ جنبشی که دارای رویکردها و ملاک‌های متفاوتی دربارهٔ حیثیت صدور روایات و اعتبار و حجیت اخبار است. از جمله علمای شاخص تندرو این جریان، محمدمامین استرآبادی بنیان‌گذار گرایش اخباریگری در قرن یازدهم هجری است (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۲۷). وی با عقایدی همچون کنار گذاشتن قرآن به دلیل عدم حجیت ظواهر آن و تخطئهٔ اجتهاد و بدگویی از مجتهدان، افراط و تندروی را در اندیشهٔ اخباریگری نهادینه کرد. این مکتب در زمان شیخ یوسف بحرانی، با انتقاد از افراط‌های استرآبادی، رنگ اعتدال به خود گرفت. محدث بحرانی، نمایندهٔ تمام‌عیار طیف اخباریان اعتدالی است. وی گرچه برخلاف مسلک پدرش که مجتهد بود شیوهٔ اخباریگری را برگزید (امین، ۱۴۱۸: ۲۷۳)، به هیچ وجه سیرهٔ استرآبادی را در خرده گرفتن از مجتهدان مورد پسند نمی‌دانست (بحرانی، بی تا: ۱۱۸) و در لولوة البحرین تصریح کرد که استرآبادی با گشودن زبان افترا بر مجتهدان، مذهب موجود (یعنی شیعهٔ امامی) را به دو دستهٔ اخباری و اصولی تقسیم کرد (گلیو، ۱۳۹۷: ۱۰۷). این نوشتار درصدد استخراج و تطبیق مبانی نظری ملا امین استرآبادی و محدث بحرانی، نمایندهٔ دو طیف اخباریه، بدون نقد و بررسی است.

بررسی و ارزیابی آراء این دو محدث از این رو حائز اهمیت است که از سویی تألیفات این دو عالم اخباری مسلک به‌ویژه الفوائد المدنیة و الحدائق الناضرة هنوز در میان علمای ایشان از جایگاهی ویژه و ارزشمند برخوردارند و مرجع پژوهشگران حوزهٔ قرآن و حدیث است و از دیگر سو شناخت دقیق، استخراج وجوه اشتراک و افتراق و بیان صحت و سقم مبانی و آراء آنان، بدون هیچ پیش‌داوری، یکی از زمینه‌های مهم شناخت بهتر و فهم ژرف‌تر از دیدگاه‌های ایشان، به‌منظور بهره‌برداری از آراء آنان در زمان حاضر و هوشمندی در برابر اخباریگری نوین است.

در دهه‌های اخیر، حول موضوع اخباریان تحقیقات فراوانی انجام شده است؛ به‌نحوی که نه تنها علمای امامیه، بلکه مستشرقان نیز به مطالعه و نقد و بررسی مبانی آن‌ها پرداخته و مقالات متعددی در این حوزه نگاشته‌اند؛ مقالاتی چون «امتداد اخباریگری» (صالحی،

۱۳۸۶) مبنی بر تداوم اندیشه اخباریان و امکان بروز افکار آنان در چارچوبی جدید؛ «استرآبادی» و «اخباریه» اثر اتان کولبرگ در دائرةالمعارف ایرانیکا مبنی بر بررسی نظرات اخباریان؛ مقاله «مباحثات میان اخباریان و اصولیان امامیه ایران» اثر روبرتو اسکارچا مبنی بر ارزیابی آرای اخباریان و اختلافات میان آنها (ر.ک: فیصری، بی تا، ج ۷: ۲۱)؛ «اصول فقه شیعه اخباری و نظریه فقهی شیخ یوسف بحرانی» (گلیو، ۱۳۸۹) و کتاب ارزشمند وی اسلام نص گرا (۱۳۹۷) در همین زمینه مبنی بر تاریخ و عقاید اخباریان شیعه، آثاری مرتبط با موضوع مورد بحث است. اما جهت گیری، اهداف و نتایج نوشتار حاضر از نظر مقایسه تطبیقی مبانی، متفاوت از آنها و درصدد بازشناسی و تحلیل و ارزیابی مبانی این دو محدث است. بنابراین می توان گفت تاکنون تألیفی که مبانی دو محدث را پوشش دهد، نوشته نشده است. از این رو، در این نوشتار به این سؤالات پاسخ داده خواهد شد که مهم ترین مبانی محمدامین استرآبادی و شیخ یوسف بحرانی که اساس و پایه دیدگاهها و تحلیل های آنان را شکل داده است، کدام اند؟ در راستای اثبات این دیدگاهها از چه قراینی بهره گرفته اند؟ چه نقاط مشترک و متمایزی در نگرش ایشان در خصوص مباحث تقلید، اجتهاد، حجیت ظواهر قرآن و روایات می توان یافت؟ آیا ایشان جایگاهی برای عقل در فهم و تفسیر کتب الهی قائل اند؟ تفاوت رویکردهای آنان، چگونه قابل تحلیل است و چه نتایجی از آن حاصل می شود؟

## ۲. مؤلفه های مبانی محمدامین استرآبادی و شیخ یوسف بحرانی

مبانی جمع مبنای معنای بنیان، پایه و ریشه (بهجت پور، ۱۳۹۲: ۲۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۸۱) و مقصود از آن در هر علم پیش فرض های ثابت، اصول موضوعه و ساحت های زیرین آن علم است (رجبی، بی تا: ۲). از این رو، مقصود از مبانی نظری در این مقال، اصول و باورهای بنیادین مورد پذیرش توسط عالمان اخباری است که پایه و اساس رویکردهای علمی ایشان را تشکیل می دهد.

### ۲-۱. تبیین وجوه اشتراک

مرحوم استرآبادی و محدث بحرانی گرچه در مبحث مبانی اختلافاتی دارند و در مصادیق مختلف، نظری یکسان ندارند، شیوه آنان در برخورد با روایات بیانگر آن است که جهات

اشتراک آنان بیش از جهات افتراق است. در ذیل شاخص ترین مبانی مشترک ایشان به اختصار بیان می شود.

## ۲-۱-۱. قطعیت صدور روایات کتب اربعه

یکی از مبانی مشهور ملا امین استرآبادی و محدث بحرانی، حسن ظن آنان به احادیث کتب متداول اخبار، به ویژه کتب چهارگانه حدیث شیعیه (کافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب و استبصار) است. هرچند که آنان حجیت قرآن را به بحث می گذارند، درباره اعتبار و صحت اخبار و در نتیجه حجیت اخبار، تقریباً اتفاق نظر دارند (گلیو، ۱۳۹۷: ۴۱۷).

مسئله مورد چالش، اعتبار مطلق یا مشروط روایات موجود در این کتب است که آیا تمام روایات موجود در چهار کتاب روایی شیعیه قابل اعتماد و قطعی الصدورند؟ به طور کلی دیدگاه آن دو درباره اعتبار روایات کتب اربعه چنین است: الف) محمد امین استرآبادی ادعای قطعی الصدور بودن تمام احادیث کتب اربعه را دارد؛ بدین معنا که افزون بر اعتبار و قابل عمل بودن، همه آنها از امامان معصوم علیهم السلام نیز صادر شده اند و ذکر سند تنها به جهت تبرک است. ب) شیخ یوسف بحرانی بر این باور است که هرچند به دلیل وجود احتمال جعل و یا اشتباه در نقل روایان اخبار یا مؤلفان کتب حدیث، صدور همه روایاتی که در کتب اربعه شیعیه آمده یقینی نیست، شواهد ثابت می کند که همه روایاتی که در این چهار کتاب اصلی شیعیه گرد آمده، قابل اعتمادند و اعتبار آنها نیازی به وثاقت روایانی که در سلسله سند آنها دیده می شود ندارد و تنها در هنگام تعارض احادیث، مراجعه به اسناد آنها، تعیین کننده است (ر.ک: مهریزی، بی تا).

گلیو بر آن است که استرآبادی و بحرانی هر دو شهادت مشایخ ثلاثه بر حجیت کتب اربعه را صحیح دانسته و این ادعا را بر تاریخ تألیف این آثار مبتنی نموده اند (گلیو، ۱۳۹۷: ۴۲۲). به عقیده آنان، مؤلفان کتب اربعه چه در مقام تأیید لسانی و چه در مقام عمل، تمام روایات موجود در کتاب های خود را تأیید و صادره از ائمه علیهم السلام می دانند و آشکارا گفته اند که احادیث را از طرق صحیح از ائمه علیهم السلام ذکر کرده اند (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۱۸۳ و ۵۲۴).

استرآبادی و بحرانی در موضعی دیگر در تأیید حجیت اخبار کتب اربعه می نویسند: یکی



از دلایل متقن که حجیت کتب اربعه را اثبات می‌کند، تدوین روایات در مجالس ائمه علیهم‌السلام و عرضه این کتب بر امام معصوم علیه‌السلام است و این شیوه عرضه روایات جمع‌آوری شده در زمان ائمه مرسوم بوده است (بحرانی، ۱۴۲۳ق: ۴۳؛ استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۳۷۱).

به عقیده رابرت گلیو، استدلال‌های فوق، درحالی‌که در جزئیات و شاید در سبک باهم فرق دارند، همگی تأکید می‌کنند که اخبار موجود در کتب اربعه و گاه، اخبار خارج از کتب اربعه، از لحاظ اعتبار و وثاقت مطمئن‌اند (گلیو، ۱۳۹۷: ۴۲۶).

## ۲-۱-۲. مخالفت با تنويع حدیث (تربیع روایات)

یکی دیگر از مبانی مورد پذیرش دو محدث اخباری مسلک، مخالفت جدی آنان با تنويع حدیث است. محمدامین استرآبادی با نقد شدید دیدگاه علامه حلی در تنويع حدیث، دیدگاه او را درباره حدیث صحیح با اصطلاح متقدمان، ناسازگار می‌بیند و هشت دلیل در رد تنويع حدیث می‌آورد (استرآبادی، ۱۴۲۶: ۱۳۲). از جمله دلایل او آن است که تنويع حدیث و توجه به قواعد اصولی در کتب عامه امری مشهور بوده و برخی از علمای ما مانند ابن جنید و ابن ابی عقیل در اثر مخالفت با آنان تحت تأثیر این مباحث قرار گرفته‌اند و شیخ مفید نیز در اثر حسن ظن به آنان این مسائل را پذیرفته و از آن پس، چنین مطالبی در میان شیعه نیز رایج شده است (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۱۰۹-۱۲۳).

وی در الفوائد المدنیة به صراحت تقسیم‌بندی اخبار به صحیح و ضعیف را به شکل زیر می‌پذیرد:

اخبار صحیح: نخست، علم به صدور آن از سوی معصوم داریم؛ دوم، علم به نبود معارضی قوی‌تر از آن در باب عمل داریم؛ سوم، علم داریم که مضمون روایت حکم الله است؛ هرچند ورود آن از معصوم قطعیت نیافته باشد.

اخبار ضعیف: نخست، به واسطه قرینه‌ای بر قطعی‌الصدور بودن آن از سوی معصوم قطع نداریم؛ دوم، در مقام عمل معارضی قوی‌تر از آن وجود دارد هرچند قطع نداریم که از معصوم صادر شده است؛ سوم، قطع یابیم که مضمون روایت حکم خدا نیست، زیرا مخالف ضروریات دین است؛ گرچه از معصوم صادر شده است (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۱۷۷). این

تقسیم‌بندی مورد تأیید بحرانی نیز هست و می‌گوید روش اخباریان در صحت حدیث همان روش علمای سلف است (بحرانی، ۱۴۲۳ق: ۲۹۶).

نکته قابل توجه آن است که گرچه اشکالاتی که استرآبادی به تنویر رباعی حدیث وارد ساخته از جانب بحرانی نیز مطرح شده است، در عین حال عملکرد یکسانی نداشته‌اند و بحرانی در الحدائق الناضرة از دستاوردهای علم درایة‌الحدیث بهره برده و در آثار و تألیفات خویش اصطلاحات چهارگانه حدیثی را استعمال کرده است. وی سه دلیل عمده بر عملکرد خویش اقامه می‌کند: ۱. شهرت اصطلاحات حدیثی و انس ذهن مردم با آن‌ها؛ ۲. کارآمد بودن این اصطلاحات به هنگام تعارض اخبار؛ ۳. احتیاج با مجتهدان مطابق مبانی خودشان. بدین ترتیب وی «صحیح» را ده‌هزار مرتبه، «حسن» را بیش از هزار مرتبه و «موثق» را حدود دو هزار مرتبه و «ضعیف» را ششصد مرتبه به کار برده است.

### ۲-۱-۳. حجیت خبر واحد در عقاید و احکام

از جمله مبانی مورد پذیرش دو محدث اخباری که در مواضع گوناگون آن را به بحث می‌گذارند، حجیت خبر واحد و بهره‌مندی از آن در صدر احکام فقهی است. خبر واحد در طول عصرهای مختلف همواره مورد توجه علما بوده و دلیل آن این است که اکثر احکام شرعی در عصر غیبت کبری از خبر واحد به دست می‌آید. علما خبر واحد را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: ۱. خبر واحد محفوف به قراین قطعی؛ ۲. خبر واحد مجرد از قراین قطعی.

خبر واحد معتبر و صحیح در حیطة احکام در نزد همه حجت و در حوزه اعمال و رفتار قابل استناد است. موضوع مورد اختلاف حجیت در بحث عقاید است که هر دو محدث، خبر واحد را علاوه بر احکام، در حیطة عقاید نیز صحیح و معتبر می‌دانند. استرآبادی در الفوائد المدنیة خبر واحد را مطلقاً حجت می‌داند (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۱۳۸ و ۱۶۸). محدث بحرانی نیز حجیت خبر واحد محفوف به قراین قطعی و عمل به آن خبر را پذیرفته و خبر واحد مجرد از قراین قطعی را نیز همانند قسم اول دارای حجیت و صرف اینکه خبری در کتب اربعه و کتب مشهور امامیه باشد، معتبر می‌داند (بحرانی، ۱۴۲۳ق: ۱۵-۲۴) و می‌گوید اصحاب ائمه که معاصر با ائمه علیهم‌السلام بوده‌اند، خبر واحد را پذیرفته و آن اخبار را تدوین کرده‌اند (همان: ۳۵۶).

بحرانی در این موضع استناد می‌کند به مأموریت یافتن افراد از سوی پیامبر ﷺ و امام علی ﷺ به سوی شهرهای مختلف برای جمع‌آوری صدقات و خراج. وی همچنین روایاتی از پیامبر ﷺ ذکر می‌کند که بیانگر جواز اعتماد به خبر واحد است «رحم الله أمرا سمع مقالتي فبلغها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه» و «من حفظ علي أمتي اربعين حديثا» و «فليبلغ الشاهد الغائب» (همان: ۳۰۹).

#### ۲-۱-۴. عدم حجیت علم رجال

از دیگر باورهای مشترک استرآبادی و بحرانی ناکارایی علم رجال است. ملا امین استرآبادی ضمن مردود دانستن علم رجال، آن را دانشی بدون حجت دانسته و معتقد است با وجود قطعی بودن روایات شیعه، نیازی به علم رجال وجود ندارد و لزومی بر فراگیری و مراجعه به آن دیده نمی‌شود. اصولاً بحث رجال بر این است که آیا راوی ثقة است یا ضعیف؟ و وقتی که ما با سلسله سند به قطعی‌الصدور بودن روایت از ائمه علیهم‌السلام قطع پیدا کنیم، جای بحثی باقی نمی‌ماند. وی در الفوائد المدنیة قرآینی را مبنی بر قطعی‌الصدور بودن روایات از ائمه علیهم‌السلام ارائه می‌دهد که ما را از پرداختن به مباحث علم رجال بازمی‌دارد. قرآینی همچون تقویت روایات به وسیله همدیگر (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۱۸۱-۱۸۳)، پذیرش و استناد روایت توسط علمای ثقة و پرهیزکار که با وجود این توضیحات، صدور حدیث از ائمه علیهم‌السلام را اثبات و احتمال جعل و دروغ و افترا را از طرف راوی حدیث منتفی می‌سازد (همان: ۱۸۱-۱۸۳).

همانند این اعتبارسنجی را نیز مرحوم بحرانی دارد. وی در بحث بی‌فایده بودن علم رجال با استرآبادی هم‌رای است و در مقدمه حقائق الناضرة می‌نویسد: «منشأ تعارض و ناسازگاری روایات تقیه است، نه آن‌گونه که عده‌ای پنداشته‌اند دس و جعل باشد» (بحرانی، ۱۴۲۳ق). او می‌گوید که حتی اگر در روایات شیعه جعل روی داده و مشکل جعل و احادیث جعلی را بپذیریم، باز هم علم رجال بی‌ثمر خواهد بود؛ زیرا اهل بیت علیهم‌السلام چاره این مشکل را نشان و به ما دستور داده‌اند که روایت را به کتاب خدا و سنت قطعی رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عرضه کنید و اگر ببینیم که روایتی با کتاب خدا و سنت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مخالف است، حق آن است که آن را رد کنیم و قابل پذیرش نیست (همان: ۱۵).

حاصل آنکه استرآبادی و بحرانی هر دو در کتب خود به قطعی الصدور بودن روایات شیعه باور دارند. اخبار کتب اربعه را معتبر و عمل به آن‌ها را لازم می‌دانند، مدح و ذم رجال را در خصوص راویان روایت وجه ترجیح نمی‌دانند؛ اما با همه اشتراکات، بحرانی به شدت مقید و پایبند به معلوم بودن اتصال راوی به معصوم است (بحرانی، ۱۴۲۳ق: ۵۸).

## ۵-۱-۲. عدم حجیت ادله عقلی و ادراکات مکتسب از مقدمات عقلی

دیگر مبنای مشترک استرآبادی و بحرانی ناکارایی ادله عقلی است. عقیده‌ای که رابطه‌ای بسیار نزدیک نیز با عدم جواز تأویل دارد. به باور هر دو محدث، علوم اعتقادی و اصول دین که نظری است، باید از کتاب و سنت گرفته شود و استدلال به ادله عقلیه بدون آنکه نقل مؤید آن باشد جایز نیست (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۲۹ و ۱۲۸-۱۳۰). آنان همچنین عقل را در دسترسی به احکام شرعی ناکارآمد و در نتیجه‌گیری خود، فقط به بعضی روایات استناد می‌کنند و به آیات و روایات موافقان حجیت عقل در استنباط احکام شرعی بی‌توجه‌اند (همان: ۷۷، ۹۱ و ۱۳۰؛ بحرانی، ۱۴۲۳ق: ۲۹۰ و ۲۹۴). نمونه‌هایی از این باور در نگاه‌هاستهای هر دو محدث به وضوح قابل مشاهده است. استرآبادی موضع تندی در خصوص عدم دخالت عقل در متون دینی دارد. وی عقل را در هیچ حوزه و قلمروی، جزء منابع معرفتی به شمار نمی‌آورد (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۲۵۶). به باور وی، استنباط احکام نظری شرعی از ظواهر کتاب خدا و سنت نبوی منوط به استماع از صادقین علیهم‌السلام است و مطابق روایات متواتر هنگام ظهور خطایی که سند یا دلالت آن، یقینی نیست، باید توقف و احتیاط کرد و از بیان فتوا اجتناب نمود (همان: ۹۱-۹۲؛ یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۳: ۱۸۱-۱۸۳). وی بر آن است که این علم و قطعی که در احکام شرعیه معتبر است، باید از طریق روایات معصوم حاصل شود و از طریق مقدمات عقلیه کسب نمی‌شود و چنانچه به دست آید، فاقد حجیت است (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۲۸، ۱۰۶ و ۱۲۸).

شیخ یوسف بحرانی نیز هم‌رأی با استرآبادی، از سویی ضمن انکار حجیت عقل، هرگونه تلازم بین عقل و شرع را مردود می‌داند و خطاپذیری عقل را دلیل مهمی بر بی‌اعتمادی به عقل برمی‌شمارد و از دیگر سو، با استناد به روایات متواتر شیعه که توقیفی بودن شریعت را بیان

می‌کند، دخالت عقل را در استنباط احکام شرعی رد می‌کند (بحرانی، ۱۴۲۳ق: ۱۳۲).

## ۲-۱-۶. تحریف به نقیصه در قرآن

تحریف قرآن به کاهش، یکی دیگر از مبانی هر دو محدث در برخورد با آیات قرآن کریم است. استرآبادی و بحرانی هر دو قائل به نقیصه قرآن هستند و کاهش در قرآن کریم را پذیرفته‌اند (میرزای قمی، ۱۳۱۵: ۳۸۵).

استرآبادی بر این باور است که تحریف به نقیصه‌ای که در قرآن واقع شده است موجب سقوط قرآن از حجیت می‌شود (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۳۵). بحرانی نیز تحریف قرآن را در دو صورت بررسی می‌کند: نخست، تحریف به معنای زیادت در قرآن؛ دوم، تحریف به معنای نقصان و کم شدن از قرآن. زیادت قرآن را بحرانی نمی‌پذیرد، استناد وی در این امر، اجماع علما و نظر شیخ طبرسی و شیخ الطائفه است که جملگی زیادت را در قرآن مردود می‌دانند (بحرانی، ۱۴۲۳ق: ۶۹). اما نقصان قرآن را می‌پذیرد و می‌گوید که در قرآن نام حضرت علی علیه السلام و آل محمد علیهم السلام و همچنین اسم منافقان و نیز برخی آیات حذف شده است. بیشتر حذف و تبدیل‌های قرآن مربوط به فضایل اهل بیت علیهم السلام بوده است. ایشان می‌گویند اینکه در قرآن نقیصه وارد شده است هیچ ارزشی از حجیت و وجوب تمسک به آن کم نمی‌کند؛ زیرا تحریفی در احکام شرعی که در قرآن ذکر شده، وارد نشده است و فقط نسبت به فضایل ائمه علیهم السلام و پلیدی دشمنان آنان تحریف رخ داده است (همان: ۶۶ و ۶۹).

## ۲-۱-۷. حجیت نداشتن اجماع

از مباحث مهم و باسابقه در میان اخباریان، عدم حجیت اجماع است. مرحوم استرآبادی ضمن مردود دانستن حجیت شرعی اجماع، آن را از اختراعات عامه می‌داند. ایشان اجماع را به هر نحو و به هر عنوان و با هر تفسیری نمی‌پذیرد و این را دستاویز رد اجتهاد و مجتهدان می‌کند و بر این باور است که چون مجتهدان اجماع را پذیرفته‌اند و با بهره‌گیری از اجماع به صدور رأی و فتوا روی آورده‌اند، این سبب تخطئه اجتهاد و اصولیان است. اما بحرانی مناقشه می‌کند و می‌گوید این مطلب درست نیست؛ چون مجتهدان اصولی فقط در کتب اصول فقه اجماع را از ادله شرعی می‌دانند، ولی همین‌ها در مسائل فقهی در اعتبار اجماع مناقشه کرده‌اند

و نمی‌پذیرند. لذا نمی‌توان این حرف را به‌صورت کلی گفت که اعتقاد به اعتبار و حجیت اجماع سبب تضعیف اصولیان باشد (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۹۰، ۱۳۳؛ بحرانی، ۱۴۲۳ق: ۲۹۱؛ خوانساری، ۱۳۹۰: ۲۵۱).

شایان ذکر است که اختلاف بحرانی با استرآبادی فقط در این نکته گفته شده است و در مردود دانستن اجماع با استرآبادی هم‌رأی است.

استرآبادی بودن یا نبودن اجماع را بدون تأثیر و بی‌اهمیت می‌داند و می‌گوید حتی اگر اجماع تمام فقها باشد، باز تفاوتی با اجماع فرد ندارد و موجب تأثیر و حجیت آن نمی‌شود؛ زیرا این اجماع، اجماع غیر معصوم است و فرد معصومی میان آن‌ها نیست که سبب حجیت آن شود (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۵۷). محدث بحرانی نیز هم‌رأی با استرآبادی اجماع را مردود و آن را زائیده اهل سنت می‌داند و دلیل آن را نبودن مستندی از کتاب و سنت نبی اکرم ﷺ درباره حجیت اجماع می‌داند (بحرانی، ۱۴۲۳ق: ۲۹). وی اجماع را حتی اگر کاشف از قول معصوم ﷺ باشد نمی‌پذیرد و تعدد افراد اجماع‌کننده را هم بی‌تأثیر می‌داند.

حاصل آنکه، استرآبادی و بحرانی هر دو در این خصوص هم‌رأی هستند و بر این باورند که هیچ دلیل و اجازه‌ای از ناحیه کتاب و سنت و دلیل عقلی قطعی هم برای حجیت اجماع وجود ندارد (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۲۶۵).

## ۲-۲. تبیین وجوه افتراق

در مقایسه تطبیقی، در مورد دو مسئله که شباهت بسیاری به هم دارند، آنچه قابل توجه است جهات افتراق آن دو است. لذا در این مبحث با توجه به مطالب پیشین، مواردی که می‌توان به‌عنوان جهت اختلاف و تمایز اندیشه‌های دو محدث اخباری مسلک تصور نمود، ذکر می‌شود.

### ۲-۲-۱. حرمت اجتهاد و تقلید از غیر معصوم

حرمت اجتهاد از مبانی مهم تفکر اخباریگری محسوب می‌شود. مرحوم استرآبادی اجتهاد را به‌عنوان نخستین اختلاف در صدر فهرستش خاطر نشان می‌شود. استرآبادی بر آن است که انسان فقط می‌تواند براساس نص عمل کند؛ درحالی‌که نتایج اجتهاد مبتنی بر نصوص نیست،

بلکه مبتنی بر مبنای دیگری یعنی عقل بشری خطاکار است (گلیو، ۱۳۹۷: ۳۱۸). وی همچنین اساس تقسیم مردم به مجتهد و مقلد را از ابداعات عامه بعد از وفات پیامبر ﷺ دانسته و با استناد به بابی در اصول کافی مبنی بر حرمت تقلید، بر این باور است که قدمای امامیه نیز چنین دیدگاهی داشته‌اند (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۹۱)؛ لکن شیعه با توجه به قطعی‌الصدر بودن همه روایات نیازی به اجتهاد ندارد، بلکه همه مقلد اهل بیت ﷺ هستند (گرجی، بی‌تا: ۲۴۸). به تعبیر بهتر می‌توان گفت که ایشان فقط معتقد به ضرورت اجتهاد و تفقه در اخبار اهل بیت ﷺ است (عزیزی، ۱۳۸۴: ۳۳۳).

به باور وی، عالمان متقدم شیعی، اجتهاد را ممنوع می‌دانستند و این منع، همچنان به قوت خود باقی است (گلیو، ۱۳۹۷: ۳۱۹).

بدین‌گونه استرآبادی تقلید از غیر معصوم را حرام و صرفاً تقلید از معصوم را جایز می‌شمارد. وی همچنین اجتهاد را موجب تخریب دین و تنها راه درک و فهم احکام شرعی را براساس نص و روایت می‌داند (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۵۷ و ۷۸). این دیدگاه مورد رد محدث بحرانی است. وی این مطلب را با این تفسیر و نتیجه‌گیری نمی‌پذیرد و می‌گوید که می‌توان به‌جای مقلد و مجتهد، از واژه‌های عالم و متعلم استفاده کرد یا فقیه و متفقه. اما این اصل را نباید فراموش کرد که مردم عادی حتی از روایات نیز نمی‌توانند استنباط احکام شرعی کنند و این در تخصص حوزه علماست که مردم باید مراجعه کنند. بحرانی بر این باور است که بحث اصلی بر این است که آیا مستند این عالم در استنباط احکام شرعی، کتاب و سنت است یا غیر آن مانند برائت و استصحاب. اگر مبنای استنباط احکام شرعی نزد این عالم کتاب و سنت بوده است، که چه اخباری و چه اصولی جایز است که به او مراجعه کنند اما اگر استناد او در رأی و فتوا به اجماع و عقل و براساس اصول برائت و استصحاب باشد که ایشان هم می‌گویند، مراجعه اخباریان به آن عالم مجوزی ندارد و صحیح نیست (بحرانی، ۱۴۲۳ق: ۲۹۳-۲۹۴ و ۲۹۷-۲۹۸). وی همچنین در موضعی دیگر به‌صراحت اعلام می‌دارد که همه افراد قادر به استنباط فروع احکام از ادله تفصیلی نیستند؛ پس باید عده‌ای مسئول و مشغول به امر استنباط باشند و عده‌ای دیگر به‌دلیل ناتوانی در این امر، از آنان پیروی کنند.

بنابراین محدث بحرانی که قائل به جواز اجتهاد است، نه تنها قائل به حرمت تقلید نشده بلکه حتی آن را امری لازم و ضروری می‌داند و کسی را که برای استنباط احکام به کتاب و سنت تمسک کند، مناسب برای قشر عامی می‌داند.

## ۲-۲-۲. عدم حجیت ظن

استرآبادی با استناد به آیاتی که به صراحت تکیه بر ظن را در اعتقاد و عمل رد کرده و آن را منجر به کفر انسان می‌دانند، همانند «و لَاتَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء: ۳۶)، «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (نجم: ۲۸) و «وإن هُم إِلَّا يُخْرَضُونَ» (انعام: ۱۱۶) بر این باور است که در استنباط احکام شرعی، ظن فاقد اعتبار است. وی حتی ظن خاص را هم نمی‌پذیرد و لزوم علم و یقین را حتمی می‌داند (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۹۰، ۹۳، ۹۴ و ۱۳۱).

وی در اثبات مدعای خویش به روایات بسیاری نیز استناد می‌کند که از ورود به طرق اختلاف‌برانگیز و پیروی از ظنون بازمی‌دارد. از آن جمله دو روایت در کتاب کافی است: یکی به نقل ابو عبدالله که فرمود: «هرکه به غیر علم، عمل کند، بیشتر مرتکب فساد می‌شود تا اصلاح» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۴، ح ۳)؛ روایت دیگر نیز به نقل ابوجعفر علیه السلام است که فرمود: «هرکس بدون هدایت از سوی خداوند به مردم فتوا دهد، فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب او را مورد لعن قرار می‌دهند و بار گناه کسی که به فتوای وی عمل کند نیز بر دوش اوست» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷: ۴۰۹، ح ۲). استرآبادی این روایات را تأییدکننده عقیده خود می‌داند و می‌نویسد احادیثی از این دست، با مضامینی شبیه به هم، راه هر عذری را برای تکیه به ظن و شیوه‌های ظنی برای استنباط احکام الهی می‌بندد.

استرآبادی در ادامه، در موضعی دیگر از فوائد المدنیة اظهار می‌دارد که هرچیزی حکم معینی دارد و ما در هر موردی تکلیفی داریم؛ از این رو برای دریافت حکم معین هرچیزی، دلیل قطعی وجود دارد و با وجود دلیل قطعی، جایی برای دلیل ظنی وجود ندارد (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۲۸، ۹۴، ۱۰۳ و ۱۰۵). بنابراین، ظن و گمان از مصادیق شبهه محسوب می‌شود که باید در آن توقف و احتیاط نمود.

این درحالی است که محدث بحرانی با باور به جواز اجتهاد و عدم حرمت تقلید، این



بحث را ناچیز می‌داند و اختلاف اخباریان و اصولی‌ها را در این مورد لفظی می‌خواند و معتقد است که اولاً منظور اخباریان از معلوم بودن و قطعی بودن حکم، به اعتبار معلوم بودن دلیلی است که از معصوم رسیده باشد، هرچند حصول حکم بنا بر ظن غالب باشد، و ثانیاً مراد اخباریان از علم، «اعم است از علمی که مطابق واقع باشد و علم عادی و اطمینان که احتمال خلاف در آن می‌رود» (بحرانی، ۱۴۲۳ق: ۳۲۲ و ۳۳۰)؛ اما در پایان بحث بحرانی نیز با استرآبادی هم‌رأی می‌شود.

### ۲-۲-۳. اصول فقه و اجتهاد و تقلید

استرآبادی نه تنها علم اصول فقه، بلکه حتی تقلید و اجتهاد را هم اختراع اهل سنت و تحریف در دین می‌داند و در الفوائد المدنیة می‌گوید که ابتدا امر اصولی‌های سنی مذهب بودند که مردم را در روز فوت پیامبر ﷺ به مجتهد و مقلد دسته‌بندی کردند، تا بدین طریق از دسترسی مردم به اهل بیت علیهم‌السلام و تمسک به عترت طاهرین جلوگیری کنند و نتیجه آن این شد که مردم برای درک و فهم کتاب خدا و احکام شرعی محروم شدند (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۴۷). از طرفی استرآبادی این ایراد بر اخباریان را که فاقد فن و علم هستند و فقط توانایی حفظ کردن احادیث را دارند نه درک و فهم و قدرت استنباط را، نمی‌پذیرد و می‌گوید که برخی از عامه، اخباریان را مورد نکوهش قرار داده که شما کلام و اصول مدون و فقه استنباطی ندارید و فقط اتکای شما به راویانی از ائمه خودتان است؛ ولی درحقیقت اصحاب اخباری ما در متون سه‌گانه کلام، اصول و فقه استنباطی قواعد را تدوین نموده و از طرفی آن‌ها نمی‌دانند که ائمه اطهار خودشان مؤمنان را از فن کلام که بر مبنای ادله عقلیه است... داده‌اند و قواعد اصولی و مسائل فقهی اجتهادی را تأیید نکرده‌اند؛ ائمه ما صراحتاً خودشان دستور داده‌اند که احادیث ما را به فرزندان خودتان تعلیم دهید پیش از آنکه اذهان آن‌ها به کتاب‌های مخالفان روی آورد (همان: ۲۹-۳۰).

بحرانی بر هر دو مطلب فوق مناقشه وارد می‌کند و اجتهاد و تقلید را می‌پذیرد. ایشان معتقد است که در زمان ائمه علیهم‌السلام واجب بوده است که مردم به معصومین مراجعه کنند و احکام را از آن‌ها یاد بگیرند و وجود واسطه و مراجعه به واسطه و فراگرفتن دستورات دینی از واسطه ائمه را نیز جایز دانسته‌اند. ولی در زمان غیبت که دسترسی به ائمه علیهم‌السلام قطع شده است، ناگزیر به فقیه

نیازمندیم که بتواند احکام را استنباط و مصدر صدور فتوا شود (بحرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۲۹۴ و ج ۱: ۲۶۲ و ۲۶۵). بحرانی می‌گوید مردم در زمان غیبت کبری یا فقیه و مجتهدند یا متفقه و مقلد. در این مطلب گریز و چاره‌ای نیست؛ اما بحث بر این است که آیا این فقیه و مجتهد در استنباط احکام شرعی، استناد به کتاب و سنت می‌کند که این مورد تأیید هم اخباری‌ها و هم اصولی‌هاست و یا استناد او به غیرکتاب و سنت است؛ یعنی از ادله دیگری چون اجماع یا دلیل عقلی مانند استصحاب و برائت استفاده نموده که این را نمی‌شود پذیرفت (همان: ۲۹۴).

## ۲-۲-۴. استصحاب

شکی نیست که هر دو فقیه، استصحاب را در جایی که شک در موضوع حکم سابق داشته باشیم و به اصطلاح، شبهه موضوعیه باشد، معتبر می‌دانند؛ لکن محل نزاع، در شبهات حکمیه است. ملا امین استرآبادی استصحاب را در شبهات حکمیه و در احکام معتبر نمی‌داند، مگر آنکه در موردی نص خاص داشته باشیم؛ مانند (کل شیء ظاهر حتی تعلم انه قدر) ولی در شبهات موضوعیه جاری می‌داند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۴۱؛ خوانساری، ۱۳۹۰: ۲۵۱) شاید بتوان مهم‌ترین دلیل استرآبادی را بر معتبر ندانستن استصحاب در شبهات حکمیه چنین بیان کرد: آنچه از استصحاب استفاده می‌شود، فقط ظن و گمان است و طبق آیات و روایات، ظن در احکام شرعیه، نه تنها اعتبار ندارد، بلکه استصحاب افاده ظن هم نمی‌کند؛ زیرا این استصحاب در واقع، حکم موضوع و حالتی، به موضوع و حالت دیگر است. وقتی کسی که آب ندارد، نمازش را با تیمم شروع می‌کند و در حین نماز، آب پیدا می‌شود. این دو حالت نقیض یکدیگرند و در این صورت چگونه انسان ظن و گمان دارد که حکم حالت اول باقی است؟ (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۴۱).

شیخ یوسف بحرانی پس از نقل کلام استرآبادی (در تعلیقاتش بر کتاب مدارک)<sup>۱</sup>، از آن اشکال می‌گیرد و آن را رد می‌کند با این استدلال که وقتی حالت اول با حالت دوم مغایرت داشت، دیگر اجرای حکم برای حالت دوم، مقتضی واقعی و ظاهری ندارد و این تفصیل استرآبادی صحیح نیست (بحرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۲۱۴).

رابرت گلیو نیز در کتاب اسلام نص‌گرا دیدگاه بحرانی را به‌طور کلی در تضاد با استرآبادی

می‌داند و می‌نویسد: «بحرانی در مقدمه الحقائق الناضرة به مباحث استصحاب و برائت اصلیه به تفصیل پرداخته و یادآور شده است که این مسائل اختلافی بین اخباریان و اصولیان محسوب نمی‌شود» (گلیو، ۱۳۹۷: ۳۲۱).

بدین‌گونه استرآبادی در رابطه با استصحاب، قول عدم ظهور دلالت و اعتبار شرعی را برمی‌گزیند. وی نه تنها استصحاب، بلکه کاربرد اصل برائت<sup>۲</sup> را نیز محدود کرده است (استرآبادی، ۱۴۲۹ق: ۲۸۵). اما محدث بحرانی پس از تقسیم استصحاب به چهار قسم،<sup>۳</sup> قسم دوم و سوم را بدون اشکال و قسم چهارم را به مناقشه می‌کشد و به آن رأی منفی می‌دهد. بنابراین بحرانی با ذکر این مقدمات، فقط استصحاب حکم شرعی را مردود می‌داند. این درحالی است که وی در صورت دیگر، همانند شک در طهارت لباس آلوده به نجاست که در روایت زراره آمده است، بیان دیگری دارد، و این بیانگر آن است که وی صورت جزئی و مربوط به موضوعات خارجی را می‌پذیرد (بحرانی، ۱۴۲۳ق: ۵۳-۵۵ و ۲۱۴).

## ۲-۲-۵. جامعیت قرآن

از دیگر موارد اختلاف دو محدث، جامعیت قرآن است. استرآبادی معتقد به «جامعیت تام قرآن» است و می‌گوید قرآن حجت جامع و کامل است و از آن تمام احکام را می‌شود استنباط کرد. وی در الفوائد المدنیة با اشاره به خطبه ۱۸ نهج البلاغه که می‌فرماید: «آیا به راستی پروردگار دینی ناکامل فرستاده است تا مجتهدان آن را تکمیل کنند...» و آیاتی همانند «مَآ فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام: ۳۶)، «وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (یوسف: ۱۱۱) و «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) بر این باور است که تمام آنچه امت تا روز قیامت بدان نیاز دارند، در قرآن وجود دارد و با وجود این، تمسک به برائت در احکام الهی جایز نیست (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۷۲-۱۷۳).

استرآبادی در اثبات مدعای خویش به روایات بسیاری نیز استناد کرده است. وی پس از ذکر روایت «مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَ لَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ» (برقی، ۱۴۱۶ق، ج: ۱، ۴۱۷، ح: ۳۶۱) از امام صادق علیه السلام، می‌نویسد امثال این احادیث بیانگر آن است که در قرآن به تمامی وقایع مورد نیاز امت تا روز قیامت تصریح شده است. وی

همچنین در موضعی دیگر از کتاب الفوائد المدنیة اظهار می دارد که جامعیت قرآن، ما را از عقل و تمسک به آن بی نیاز می کند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۷۲).

اما محدث بحرانی «جامعیت نسبی قرآن» را می پذیرد؛ بدین معنا از دیدگاه وی قرآن وظیفه طرح مباحث علمی را ندارد و اشاراتی هم که در قرآن به علوم گوناگون شده، امور حاشیه ای و مقدماتی است. وی در ادامه پس از بیان تقسیم قرآن در سه بُعد دینی، معرفتی و هدایتی، جامعیت قرآن را در امور هدایتی می پذیرد.

## ۲-۶. تعارض اخبار

مبحث تعارض اخبار و اختلاف روایات از دیگر مبانی مورد اختلاف استرآبادی و بحرانی است. محدث بحرانی تعارض بین اخبار رسیده از ائمه علیهم السلام را ظاهری و نه ناشی از جعل حدیث، بلکه منشأ آن را تقیه می داند. بحرانی این مبنا را در مقدمه حدائق الناضرة ذکر می کند و در تمامی کتاب بدان پایبند است.

وی همچنین بر آن است که در هنگام تعارض دو حدیث که قابلیت جمع شدن را نداشته باشند، با توجه به حدیث صحیحہ علی بن مهزیار (مؤثر دانستن عامل تقیه در شکل گیری روایات)، وی فتوا بر کنار گذاشتن حدیثی می دهد که صدور آن از روی تقیه بوده است (بحرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۴۴۲).

به باور وی، چون دشمنان درصدد مکر و نیرنگ و ضربه زدن به شیعیان و اصحاب ائمه علیهم السلام بوده اند و لذا به خاطر مصالح و حفظ جان آن ها ائمه علیهم السلام و اصحاب راه تقیه را پیش گرفته اند. پس باید بپذیریم که تقیه نمی تواند حجیت اخبار را خدشه دار کند (همو، ۱۴۲۳ق: ۳۱).

وی درخصوص اخباری که متعارض اند، با توجه به اینکه تقیه منوط به شرایط زمانی و مکانی خود است و در زمان های بعدی که شیعیان در قدرت بودند و عسر و حرجی آن ها را تهدید نمی کرد و به راحتی می توانستند عقیده خود را بیان کنند، به توقف و یا تأخیر و در پایان بحث خود، به احتیاط رأی می دهد (همان: ۱۰۶).

استرآبادی برخلاف استدلال بحرانی بر این باور است که بین روایات متعارض در بعضی روایات که قابل فهم است، ما مخیریم که به هر کدام خواستیم عمل کنیم و همین مقدار که

روایت از طریق صحیح به ما رسیده باشد کفایت می‌کند؛ اما برخی دیگر از روایات که وجهی برای ترجیح آن نیست، توقف در مورد آن‌ها لازم می‌آید تا ملاقات امام عصر علیه السلام که خودش راهگشا خواهد بود؛ زیرا ممکن است روایت بیانگر یک حکم دائمی و یا از باب شفقت و تقیه باشد. در هر صورت در تعارض بین دو روایت ما نمی‌توانیم ظن را برگزینیم (استرآبادی، ۱۴۲۹ق: ۳۹۰).

رابرت گلیو، فهم استرآبادی از روایات متعارض را دو قسم می‌داند: قسمی که مربوط به عبادات شخصی مانند نماز است که ما در عمل مخیریم و قسمی مربوط به حقوق انسان‌ها از قبیل دین، رابطه زناشویی، میراث بری، زکات و یا خمس که در چنین موقعیت‌هایی باید از اجرای هر عملی که مبتنی بر تعیین یکی از طرفین است، دست بشویم (تخیر در عبادات شخصی و تعلیق حکم در امور عام) (گلیو، ۱۳۹۷: ۱۷۰).

حاصل آنکه روش بحرانی با استرآبادی که به توقف در عمل یا اختیار در انتخاب یک طرف تعارض و یا ارجاع معتقد است، متفاوت است و کلام وی بیانگر آن است که بدون بررسی حال راویان، نمی‌توان حکم به صدور حدیث از روی تقیه و کنار گذاشتن آن داد.

## ۲-۷. حجیت نداشتن ظواهر قرآن برای غیر معصومان

عمده‌ترین مبانی فکری اخباریان عدم حجیت ظواهر قرآن است. استرآبادی قرآن را معماگونه می‌داند که در آن اطلاق و تقیید، ناسخ و منسوخ و عام و خاصی وجود دارد که فقط در نزد اهل بیت علیهم السلام است و لذا اکثر آیات قرآن کریم برای مردم قابل فهم نیست (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۱۰۴).

به عقیده رابرت گلیو، استرآبادی بر این باور است که به دور از احتیاط است اگر ما احکام خداوند را در حالی تعیین کنیم که راجع به حجیت بسیاری از عبارات‌های قرآنی یقین نداریم؛ از این رو قرآن نیازمند تفسیر از طریق منبعی است که حجیت تردیدناپذیر دارد (یعنی همان اخبار). بنابراین استرآبادی ظواهر قرآن را فاقد حجیت می‌داند، اما نه به دلیل شک در صحت و اعتبارش، بلکه به دلیل دسترسی نداشتن به معنایش (گلیو، ۱۳۹۷: ۳۷۷).

استرآبادی در ادامه در تأیید گفتار خود به روایتی از بحار الانوار استناد می‌کند که [انما

۳۲۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۳۰۵-۳۳۲

يعرف القرآن من خوطب به] (کلینی، ۱۳۶۵: ۳۱۲)؛ یعنی فقط کسی می‌تواند قرآن را بشناسد که مخاطب قرآن بوده است و چون مخاطب قرآن، پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام بوده‌اند و قرآن به آن‌ها نازل شده است، پس ظاهر قرآن نمی‌تواند برای غیر معصوم حجت باشد (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۴۷ و ۱۲۵).

بدین طریق استرآبادی بین احکام نظری و غیرنظری تفاوت قائل است و معتقد است که فقط در احکام غیرنظری، ظاهر قرآن حجت است؛ مانند آیات بشارت، انذار و... (همان: ۹۰).

نظرات استرآبادی در دوره‌های بعد، توسط بحرانی از اخباریان میانه‌رو مردود شمرده شد. بحرانی ضمن تقسیم دیدگاه اخباریان درباره حجیت ظاهر قرآن به سه گروه افراطی، تفریطی و معتدل (بحرانی، ۱۴۲۳ق: ۶۴) روش خود را اعتدال معرفی می‌کند و با تکیه بر رأی شیخ الطایفه مبنی بر تقسیم‌بندی چهارگانه آیات قرآن،<sup>۴</sup> قسم دوم را قابل پذیرش می‌داند و اظهار می‌دارد که هر آشنا به زبان عربی، هر بخشی از قرآن را که می‌فهمد و درک می‌کند، همان ظاهر آیه بر او حجت است. بدین طریق بحرانی ضمن حجت دانستن ظاهر قرآن در احکام نظری و غیر آن، فهم قرآن را در انحصار معصومان نمی‌داند (همو، ۱۴۲۳ق: ۱۷۱).

رابرت گلیو نیز دیدگاه بحرانی را در تضاد با استرآبادی می‌داند و می‌نویسد: «برخلاف استرآبادی که تمام آیات را متشابه و فاقد حجیت می‌داند، از دیدگاه بحرانی محکومات قرآن به‌طور مستقل قابل فهم و دارای حجیت است و تفسیر امامان علیهم‌السلام تنها برای متشابهات لازم و ضروری است» (گلیو، ۱۳۹۷: ۴۰۵).

خود وی نیز در مقدمه سوم کتاب الحقائق الناضرة ضمن مخالفت با اندیشه اصولیین در رابطه با حجیت ظاهر قرآن، دیدگاه استرآبادی را مورد نقد قرار می‌دهد و اظهار می‌دارد که استرآبادی در این مورد دچار اشتباه شده و شاید آنچه او را به خطا برده است، حرام بودن تفسیر به رأی است و فهم و درک ظاهر قرآن را به‌خاطر این ممنوع می‌داند (بحرانی، ۱۴۲۳ق: ۱۶۹).

## ۲-۲-۸. عدم حجیت روایات نبوی مگر از طریق ائمه علیهم‌السلام

از دیگر موارد اختلاف استرآبادی و بحرانی، حجیت نداشتن روایات نبوی است. استرآبادی

حجیت آن دسته از احادیث نبوی را که از غیر طریق اهل بیت علیهم السلام به ما رسیده است، رد می‌کند، ولو از سند معتبری نیز برخوردار باشند. به باور وی، این دسته از روایات نبوی همانند ظواهر قرآن، در احکام نظری بدون مراجعه به اهل بیت علیهم السلام فاقد حجیت و در احکام شرعی استدلال به آن جایز نیست (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۴۷، ۱۲۸ و ۱۶۵)؛ بلکه ابتدا باید به کمک تفحص در روایات ائمه علیهم السلام احادیث نبوی بررسی شود تا مقید، منسوخ و یا مؤول نباشند (همان: ۱۷۸-۱۷۹). از این رو اشکال بر متأخران وارد می‌کند که چگونه به اطلاق روایات نبوی، از جمله روایت «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» (مجلسی، ۱۴۲۳: ۳۴۵، ح ۱۲) استناد و تمسک جسته‌اند (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۱۲۵ و ۱۳۱). افزون بر این، با توجه به احادیث ساختگی بر ساحت رسول خدا صلی الله علیه و آله، بازشناسی احادیث راست از دروغ و ناسخ از منسوخ، از ناحیه دیگری غیر از روایات اهل بیت علیهم السلام ساخته نیست و لذا اگر بدون رجوع به روایات اهل بیت در جهت تمیز دادن این‌ها و تنها به استناد احادیث نبوی در احکام نظری حکم به وجوب یا حرمت چیزی بدهیم، این حکم فقط افاده ظن می‌کند، در حالی که از عمل کردن به ظن نهی شده است (بهشتی، ۱۳۹۰: ۲۳۷).

البته این دیدگاه مورد تأیید همه اخباریان نیست. شیخ یوسف بحرانی دیدگاه استرآبادی را قبول ندارد و تمامی اخبار اعم از احادیث معصومان علیهم السلام و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را ارزشمند و دارای حجیت و مورد استناد و عمل قرار می‌دهد.

### ۳. نتیجه‌گیری

مقاله حاضر که درصدد بررسی تطبیقی مبانی و باورهای دو محدث اخباری مسلک بود، پس از بررسی اهم مباحث مطرح بدین نتیجه رسید که:

الف) محورهای اشتراک مبنایی دو محدث عبارت‌اند از: مبحث قطعیت کتب اربعه که هر دو عالم اخباری مسلک، با وجود تفاوت اندک در این زمینه، در مورد احادیث کتب متداول اخبار، به‌ویژه کتب چهارگانه حدیث شیعیه، حسن ظن دارند. ایشان همچنین ضمن نقد علامه حلی در تنویر حدیث، دیدگاه او را ناسازگار با اصطلاح متقدمان می‌دانند؛ گرچه بحرانی به‌رغم وارد ساختن اشکالاتی بر این تقسیم، در الحدائق الناضرة از دستاوردهای این علم بهره برده

است. هر دو خبر واحد صحیح و محفوف به قراین را دارای حجیت و در دو حیطة احکام و عقاید قابل استناد می‌دانند و ضمن اذعان به جایگاه بسیار والای قرآن کریم، در موضوع تحریف قرآن، قائل به تقیصه و کاهش در قرآن شده‌اند. گفتنی است که آن دو در بحث ناکارآمدی علم رجال نیز هم‌رأی‌اند و در استنباط احکام دین، عقل و اجماع را فاقد استقلال و حجیت شرعی می‌دانند.

ب) محورهای افتراق مبنایی دو محدث عبارت‌اند از: حجیت نداشتن ظواهر قرآن و روایات نبوی از غیر طریق اهل بیت (علیهم‌السلام) توسط استرآبادی؛ که محدث بحرانی به دلیل پذیرش حجیت ظواهر آیات در احکام نظری و غیر آن، در این باب با وی همراه نیست. منشأ تعارض اخبار نیز از موارد افتراق دو محدث است که محدث بحرانی این تعارض را ناشی از تقیه و در صورت قابل جمع نبودن دو روایت معارض، روایت صادره از روی تقیه را کنار می‌گذارد. لکن استرآبادی منشأ این تعارض را جعل، تزویر و از بین رفتن قراین حالیه و مقالیة صدور خبر می‌داند. همچنین جواز اجتهاد و عدم حرمت تقلید توسط محدث بحرانی و موجب تخریب دانستن آن از سوی استرآبادی از دیگر موارد اختلاف دو محدث است. گفتنی است که استرآبادی با گزینش قول عدم ظهور دلالت و اعتبار شرعی، به نحوی ریشه‌ای به نقد استصحاب و برائت پرداخته و نه تنها استصحاب، بلکه کاربرد اصل برائت را نیز محدود کرده است. اما بحرانی بعد از تقسیم‌بندی چهارگانه استصحاب، فقط به استصحاب حکم شرعی رأی منفی داده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. «اگر منظور از استصحاب، حکم ظاهری بوده باشد و وظیفه ما را مشخص کند، این استصحاب جایز است؛ ولی اگر غرض از استصحاب، نفی حکم واقعی بوده باشد، این استصحاب جایز نیست» (بحرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۲۱۲).
۲. به عقیده بحرانی، برائت اصلیه، یکی از قواعد تفسیری است که خود امامان در اختیار قرار داده‌اند و بنابراین باید مبنای تحلیل علما از فقه را برای جامعه شکل دهد؛ در نتیجه مفتی باید بر مبنای برائت اصلیه فتوا دهد، زیرا امامان آشکارا به او اجازه داده‌اند که چنین کند (گلیو، ۱۳۹۷: ۴۸۰).



۳. قسم اول، استصحاب نفی حکم شرعی؛ قسم دوم، استصحاب حکم عام تا زمانی تخصیص یابد؛ قسم سوم، استصحاب حکم مطلق تا زمانی که مقید شود؛ قسم چهارم، استصحاب حکم شرعی در حالتی که وصفی پدید آمده که شمول آن را نمی‌دانیم، پس به ابقای آن حکم می‌کنیم.

۴. با این ترتیب: نخست، آیاتی که تنها به خداوند اختصاص دارد و کسی قادر به اظهارنظر درباره آن‌ها نیست؛ دوم، آیاتی که ظاهر آن‌ها منطبق بر فضایشان است و هرکس با زبان عربی آشنا باشد می‌تواند معنی این آیات را درک کند؛ سوم، آیاتی که فقط با بیان رسول خدا ﷺ مفهوم آن روشن می‌شود و روایات پیامبر ﷺ کاشف از اجمال آن‌هاست؛ چهارم، آیاتی که پیامبر و ائمه علیهم‌السلام آن‌ها را می‌دانند و صرفاً با اخبار و قول معصومین قابل درک است (بحرانی، ۱۴۲۳ق: ۳۲).

## منابع

- ابن فارس، محمد بن زکریا. (۱۴۰۷ق). معجم مقانیس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمدهارون. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- سترآبادی، محمدامین. (۱۴۲۶ق). الفوائد المدنیة. ج ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- سترآبادی، محمدامین. (۱۳۶۳). الفوائد المدنیة. قم: دار النشر لاهل البيت علیهم‌السلام.
- سترآبادی، محمدامین. (۱۴۲۹ق). الفوائد المدنیة. ج ۳. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- امین، سید محسن. (۱۴۱۸ق). أعیان الشیعة. تحقیق سید حسن امین. ج ۵. بیروت: دارالتعارف.
- بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۲۳ق). الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة. تحقیق گروه پژوهش دارالمصطفی لإحياء التراث. بیروت: دارالمصطفی لإحياء التراث.
- بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. تحقیق شیخ محمدتقی ایروانی و سید عبدالرزاق مقرم. ج ۱. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- بحرانی، یوسف بن احمد. (بی تا). لؤلؤ البحرين. تحقیق سید محمدصادق بحر العلوم. ج ۲. قم: مؤسسة آل البيت علیهم‌السلام.
- برقی، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). المحاسن. تحقیق سید مهدی روحانی. قم: المجمع العالمی لاهل البيت علیهم‌السلام.
- بهشتی، ابراهیم. (۱۳۹۰). اخباریگری (تاریخ و عقاید). قم: پژوهشکده علوم و معارف حدیث و

دانشگاه ادیان و مذاهب.

خوانساری، محمدباقر. (۱۳۹۰). *روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

رجبی، محمود. (بی تا). *روش شناسی تفسیر قرآن*. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

صالحی، سید عباس. (۱۳۸۶). «امتداد اخباریگری». *حوزه، شماره ۱۴۳ و ۱۴۴، ۲۱-۳*.

عزیزی، حسین. (۱۳۸۴). *مبانی و تاریخ تحول اجتهاد*. قم: بوستان کتاب.

قیصری، احسان. (بی تا). *مباحثات میان اخباریان و اصولیان امامیه ایران*. در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*.

کلبینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کلبینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

گرجی، ابوالقاسم. (بی تا). *تاریخ فقه و فقها*. بی جا: بی نا.

گلیو، رابرت. (۱۳۹۷). *اسلام نص گرا (تاریخ و عقاید اخباریان شیعه)*. ترجمه سید مهدی طباطبائی و ابراهیم سلیمی نوه، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

گلیو، رابرت. (۱۳۸۹). *اصول فقه شیعه اخباری و نظریه فقهی شیخ یوسف بحرانی*. ترجمه یاسر میردامادی. کتاب ماه دین، شماره ۱۵۱، ۹۱-۹۶.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۳ق). *بحار الانوار الجامعة الدرر أخبار الأئمة الأطهار*. تحقیق محمود دریاب النجفی. الطبعة الأولى. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

مهریزی، مهدی. (بی تا). *درآمدی بر شیوه ارزیابی اسناد حدیث*. *مجله علوم حدیث*، شماره ۱، ۶۹-۹۹.

میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۳۱۵). *قوانین الاصول*. تبریز: حاج احمدآقا.

یوسفیان، حسن، و شریفی، احمدحسین. (۱۳۸۳). *عقل و وحی*. چ ۱. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

## References

- Amin, S. (1997). *Aayan al-Shi'a*. the research of Seyyed Hassan Amin. 5th edition. Beirut: Dar al-Tafan. [In Persian]
- Azizi, H. (2014). *Basics and History of Ijtihad Transformation*. Qom: Bostan Kitab. [In Persian]

- Baḥrānī, Y. (2002). *al-Darr al-Najafīyyah man al-maqtīyat al-Yusfīyyah*. research by Dar al-Mustafa research group for revitalizing the heritage. Beirut: Dar al-Mustafi for revitalizing the heritage. [In arabic]
- Baḥrānī, Y. (1985). *al-Hadaiq al-Nadrah fi Ahkam al-Atrah al-Tahira*. researcher: Sheikh Mohammad Taqi Irwani and Seyyed Abd al-Razzaq Muqaram. first edition. Islamic Publications Office affiliated with the Qom Theological Seminary Society. [In Persian]
- Barqi, A. (1996). *Al-Mahasen*. research: Seyyed Mahdi Rouhani. Qom: Al-Majma Alami Lahl al-Bayt. [In arabic]
- Beheshti, I. (2018). *Akhbarigiri (History and Beliefs)*. Qom: Research Institute of Hadith Sciences and Education and University of Religions and Religions. [In Persian]
- Astarabadi, M. (2005). *al-Fawad al-Madaniyyah*. second edition. Qom: Islamic Publications Office. [In arabic]
- Astarabadi, M. (2008). *al-Fawad al-Madaniyyah*. Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House. third edition. [In arabic]
- Astarabadi, M. (1984). *al-Fawad al-Madaniyyah*. Qom: Dar al-Nashar Lahl al-Bayt. [In Arabic]
- Ibn Faris, M. (1987). *Mujam al-Maqais al-Laghga*. research: Abd al-Salam Muhammad Haroun. Qom: Publications of the Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. [In Arabic]
- Gurji, A. (nd). *History of Jurisprudence and Jurisprudence*, no. [In Persian]
- Glio, R. (2017). *Literary Islam (History and Beliefs of Shiite Akhbarians)*. translator: Seyyed Mahdi Tabatabai, Ebrahim Salimi Noh. Qom: University of Religions and Religions Publications. [In Persian]
- Glio, R. (2010). The principles of Akhbari Shia jurisprudence and the jurisprudence theory of Sheikh Yusuf Bahrani. Translated by Yasser Mirdamadi. *Book Mah Din*, No. 151, 91-96. [in Persian]

- Khansari, M. (2019). *Ruzat al-Janaat fi Ahwal Ulama and al-Sadat*. Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
- Kulaini, M. (1986). *Al-Kafi*. Tehran: Dar Al-Katb al-Islamiya. [In Arabic]
- Kulaini, M. (1984). *Al-Kafi*. Tehran: Dar Al-Kitab al-Islamiya. [In Arabic]
- Majlesi, M. (2002). *Bihar al-Anwar al-Jamaa al-Darar Akhbar al-Imaa al-Athar*. research: Daryab al-Najafi, Mahmoud. first edition. Beirut: Dar al-Taarif for printing. [In Arabic]
- Bahrani, Y. (nd). *The Pearl of Bahrain*. Research: Seyyed Mohammad Sadiq Bahrul Uloom, second edition. Qom: Al Al Bayt Institute. [In Persian]
- Mehrizi, M. An introduction to the evaluation method of Hadith documents. *Journal of Hadith Sciences*, Vol. 1, B. [In Persian]
- Mirzai Qomi, A. (1315). *Laws of Principles*. first edition. Tabriz: Haj Ahmad Agha. [In Persian]
- Qaysari, E. "Akhbarian", *Big Islamic Encyclopedia*, vol.7. [In Persian]
- Rajabi, M. (nd). *Methodology of Qur'an Interpretation*. Hozva and University Research Institute, B. [In Persian]
- Salehi, S. (2007). Extension of Akhbarism. *Hoza*, No. 143 and 144, 21-3. [in Persian]
- Yousufian, H., & Sharifi, A. H. (2013). *Aql wa Wahi, first edition*. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publications. [In Persian]

## Theoretical and comparative study of hadith foundations of Muhammad Amin Astarabadi with Sheikh Yūsuf Baḥrānī

### *Pari Ivani*

Ph.D. student, Department of Quran and Hadith Sciences, Kashan University, Kashan, Iran, zolalataashnak@gmail.com

### *Mostafa Abbasi Moghadam*

Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Kashan University, Kashan, Iran (corresponding author), abasi1234@gmail.com

Received: 16/01/2022

Accepted: 22/05/2022

### **Introduction**

Akhbarists are one of the movement of thought that arose in the Imami school of Shiism, which emerged in the 11th century with the two characteristics of hadith sufficiency and avoidance of reason. Two pious muhaddith and jurists, the owner of *Fawa'id al-Madaniyyah* and the owner of *Ḥada'iq al-Nāḍarah*, each of whom is attributed to two ranges of Akhbaris, who have a high scientific position and, despite having a general line, have different approaches and functions regarding the authority of issuance hadiths and the validity of authority. Among the radical prominent scholars of this movement, Mohammad Amin Astarabadi is the founder of the Akhbari trend in the 11th century. He also institutionalized extremism in the thought of Akhbarism with opinions such as abandoning the Qur'an due to the lack of authenticity of its dhawahir and the error of ijtihad and slandering the mujtahids. During the time of Sheikh Yusuf Baḥrānī, this school assumed the color of moderation by criticizing the extremes of Astarabadi. Muhaddith Baḥrānī is a full-fledged representative of the spectrum of moderate Akhbarists.

### **materials and methods**

This article tries to use a descriptive analytical method to obtain the fundamental idias that they specified by extracting the opinions and

fundamental beliefs of these two scholars and comparing these opinions with each other, and the points of commonality and difference arising from the basis of both regarding the validity of narrations.

Examining and evaluating the opinions of these two muhaddiths is important because, the works of these two Akhbari scholars, especially "Al-Fawa'id al-Madaniyyah" and "Al-Hadā'iq al-Nādirah" still have a special and valuable position among other scholars and are a reference for researchers in the field of Qur'an and Hadith and on the other hand, accurate knowledge, extracting commonalities and differences, and expressing the validity and correctness of their bases and opinions, without any prejudice, is one of the important fields of better knowledge and deeper understanding of their views, in order to take advantage of Their opinions are at the present time and smart against modern journalism.

One of the well-known foundations of Mullah Amin Astarabadi and Muhaddith Baḥrānī is their good faith in the hadiths of the popular Akhbari books, especially the four books of Shia hadith [Al-Kafi, Man Lai Yaḥḍuarhu Al-Faqih, Tahdhib and Istabṣār]. Although they discuss the authenticity of the Qur'an, they almost agree on the validity and authenticity of the Akhbar and, as a result, the authenticity of the traditions.

In recent decades, a lot of research has been done on the subject of Akhbarism, in such a way that not only Imami scholars, but also Orientalists have studied and criticized their foundations and have written numerous articles in this field, such as "Extension of Akhbarism by Sayyid Abbas Salehi" based on the continuity of Akhbarian thought and the possibility of their thoughts appearing in the new framework. (Houze, 1386, No. 143, 144); "Astarabadi" and "Akhbariyeh" by Etan Kohlberg in the Iranica Encyclopaedia, based on the analysis of the opinions of Akhbarians; The article "Debates between the Akhbarists and Usulists of the Imamiyyah of Iran" by Roberto Scarcha based on the evaluation of the opinions of the Akhbarists and the differences between them.

### **Results and findings**

These two noble scholars have differences in the topic of fundamentals and do not have the same opinion in different cases, but their way of dealing with traditions shows that their similarities are more than their differences. One of the well-known bases shared by them is their good conjecture in the hadiths of common Akhbari books, especially the four books of Shia hadith [Al-Kafi, Man Lai Yaḥḍuarhu Al-Faqih, Tahdhib and Istabṣār]. Although they discuss the authenticity of the Qur'an, they almost agree on the validity and authenticity of the traditions and, as a result, the authenticity of the traditions.

Another basis accepted by the two Akhbarist muhaddiths of Maslak is their serious opposition to the tanwī' al-hadith. Mohammad Amin Astarabadi severely criticizes Allameh Hilli's point of view on the tanwī' al-hadith, sees his view on authentic hadith incompatible with the term of the predecessors, and gives eight reasons for rejecting the tanwī' al-hadith.

One of his reasons is that tanwī' al-hadith and paying attention to basic rules in sunni books is a well-known matter, and some of our scholars like Ibn Junaid and Ibn Abi Aqīl were influenced by these discussions as a result of mixing with them, and Sheikh Mufīd was also influenced by them. Good conjecture in them accepted these issues and since then such content has become common among Shiites.

Among the principles accepted by the two Akhbari Muhaddith who discuss it in different positions, the validity of a single tradition and benefiting from it is at the top of the jurisprudence. Khabar-e-Wāḥid has always been the focus of scholars during different eras, and the reason for this is that most of the rulings of the Shari'ah in the era of great occultation are obtained from Khabar-e- Wāḥid.

The authentic and correct traditions in the field of rulings can be cited in the eyes of all the evidence and in the field of actions and behavior. The subject of dispute is the authenticity of the opinions, which both muhaddith consider the Khabar-e- Wāḥid to be correct and valid in the field of opinions in addition to rulings. Astarabadi considers Khabar-e- Wāḥid as absolute proof in al-Fawad al-Madaniyyah.

Among the other findings of this article is finding the common beliefs of Astarabadi and baḥrānī regarding the ineffectiveness of the science of masculinity. Mulla Amin Astarabadi, while rejecting the science of Rijal, considers it as a knowledge without evidence and believes that despite the certainty of Shia traditions, we do not need science of Rijal and there is no need to study and refer to it.

## Conclusion

From the obtained results, it appears that these two noble scholars have both generally relied on common foundations such as counting the hadiths of traditional books as correct, the inefficiency of diversifying hadith, the lack of validity of reason in interpreting texts, and the validity of Khabar-e- Wāḥid in rulings and beliefs. Among the cases of differences arising from their basis in relation to the validity of the traditions, which is worth mentioning, is that the Qur'an and the Prophet's (pbuh) hadiths have no authority other than through the Ahl al-Bayt (as) by Astarabadist, who is not a critical muhaddith in this regard.

But the basic points of difference between the two muhaddiths are: the non-authenticity of the appearances of the Qur'an and the traditions of the

Prophet (pbuh) other than through the Ahl al-Bayt (as) by Astarabadi, who is a critical muhaddith due to the acceptance of the authenticity of the appearances of the verses in theoretical rulings and others, in this regard he is with him. The origin of the conflict of traditions is also one of the differences between two hadiths, and the critical muhadith of this conflict is caused by taqiyya, and if two conflicting traditions cannot be reconciled, the tradition issued based on taqiyya is discarded.

**Keywords:** basics, Akhbarians, Sheikh Yūsuf Baḥrānī, Mullah Amin Astarabadi.



دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، شماره ۳۱

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۳۳-۳۶۶

## خاستگاه تاریخی جغرافیایی روایات نهی از شرکت در قتال بین مسلمانان

مرجان شیرینی محمدآبادی\*

نصرت نیلساز\*\*

### ◀ چکیده

در منابع روایی سه قرن نخست اهل سنت، روایاتی درباره نهی از شرکت در قتال بین مسلمانان با طرق متعدد و متون مختلف نقل شده است. در این پژوهش با استفاده از روش تحلیل محتوا و شیوه‌های مختلف تاریخ‌گذاری احادیث (یافتن در کهن‌ترین منبع، تحلیل سندی، تحلیل سندی-متنی)، خاستگاه تاریخی و جغرافیایی و سیر تطور تدریجی این روایات تبیین می‌شود. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که این روایات ابتدا توسط ابوبکره صحابی (م ۵۲-۵۰)، یکی از مراجع این روایات و تنها حلقه مشترک آن در طبقه صحابه در بصره ساخته و نقل شده است. انگیزه وی که از کنارگیریان در جنگ جمل بود، توجیه کار خود بوده و روایت را بین سال‌های ۳۶ (وقوع جنگ جمل) تا ۵۲ قمری جعل کرده است. سپس در طبقه بعد توسط حسن بصری (م ۱۱۰) اولین حلقه مشترک فرعی به صورت گسترده نشر یافته است. دو مرجع دیگر این روایات، ابوموسی اشعری (م ۴۹-۵۳) و انس بن مالک (م ۹۰-۹۳) هستند که به احتمال زیاد، راوی یا قائل این روایات نبوده‌اند و روایت به آن‌ها نسبت داده شده است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** قتال بین مسلمانان، روایات نهی، تاریخ‌گذاری، کهن‌ترین منبع، حلقه مشترک،

تحلیل اسناد-متن.

\* دانش‌آموخته دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران / Marjan.shiri@modares.ac.ir

\*\* دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول) / nilsaz@modares.ac.ir

## ۱. مقدمه

تاریخ‌گذاری احادیث، روشی برای تعیین خاستگاه زمانی و مکانی پیدایش روایات، چگونگی تطور و تغییر آن‌ها در طول زمان و شناخت دغدغه‌ها و چالش‌های گوناگون فکری، سیاسی، اجتماعی جامعه‌ای است که در آن ساخته شده‌اند. در تاریخ‌گذاری روایات، مسئله صحت و نادرستی آن‌ها مطرح نیست، چراکه از روایات به‌عنوان منبع احکام و معارف دینی استفاده نمی‌شود؛ بلکه آن‌ها به‌عنوان منابع تاریخی دیده می‌شوند و محقق به‌منظور بازسازی تاریخ، روایات را به کار می‌گیرد. لازمه این بازسازی، نقد منبع (source criticism) است که با بررسی وثاقت، اصالت و درستی محتوای اطلاعاتی منابع موجود به ارزیابی منبع مورد نظر که در اینجا روایت است، می‌پردازد. مورخ برای تعیین میزان اعتبار یک منبع، بررسی می‌کند که آن منبع (روایت) چقدر از واقعه‌ای که به ما خبر می‌دهد فاصله زمانی و مکانی دارد؟ و آیا خاستگاه زمانی و مکانی که به خود نسبت می‌دهد، صحیح است یا نه؟ برای پاسخ به این سؤال‌ها، ابتدا گلدتسیهر و شاخ شیهه‌های مختلف تاریخ‌گذاری روایات را ابداع کردند و سپس خاورشناسانی چون نینل، موتسکی، فان‌اس و... آن‌ها را اصلاح کردند و بسط دادند (برای تفصیل بیشتر ر.ک: موتسکی، ۱۳۹۴ الف: ۲۱-۸۰). همان‌طور که ذکر شد، در تاریخ‌گذاری روایات مسئله صحت احادیث مطرح نیست؛ برخلاف نقد حدیث که به اثبات صحت یا نادرستی روایات می‌پردازد. بنابراین، این دو روش جایگزین یکدیگر نمی‌شوند و هدف‌هایی متفاوت دارند.

یکی از روایاتی که در برخی منابع سه قرن نخست اهل سنت آمده، روایاتی با موضوع نهی از شرکت در قتال میان مسلمانان است. مضمون مشترک این روایات بدین شرح است: هرگاه دو مسلمان با یکدیگر درگیر شوند و یکی دیگری را بکشد، مجازات هر دو جهنم است. ضرورت بررسی این روایت بدین سبب است که برخلاف آن جنگ‌های داخلی مهمی در جامعه اسلامی از صدر اسلام تاکنون مانند جنگ جمل، صفین، نهروان، نهضت عاشورا و... رخ داده و پذیرش صحت این روایات، حکم به جهنمی بودن طرفین این نبردهاست.

پیشینه این مقاله از منظر روش‌شناختی، پژوهش‌های متعدد خاورشناسان در زمینه تاریخ‌گذاری روایات است. در ایران هم در مقالات متعددی روش‌های تاریخ‌گذاری خاورشناسان معرفی و به کار گرفته شده است؛<sup>۱</sup> اما با موضوع روایات نهی از شرکت در قتال

مسلمانان تاکنون مقاله‌ای تدوین نشده است.

## ۲. تحلیل محتوا

تحلیل محتوا روشی برای جمع‌آوری اطلاعات در علوم اجتماعی است که با توصیف و ارزیابی متن و براساس مشخصه‌های بارز آن، به نتیجه‌گیری درباره روابط پیدایش، منظور نویسنده، تأثیر پیام بر مخاطب یا بر وضعیت اجتماعی می‌پردازد (ر.ک: اتسلندر، ۱۳۷۱ش: ۶۴-۶۸). در این روش، تمام متن به منظور طبقه‌بندی عناصر معنادار پیام، شمارش بسامدی آن‌ها، حاضر یا غایب بودن واحدهای معنادار بررسی می‌شود و به وسیله ارقام و درصدها، برای تفسیر بر پایه اصول علمی و منطقی، اولین قدم برداشته می‌شود (ر.ک: باردن، ۱۳۷۵ش: ۳۷).

برای تحلیل محتوای احادیث نهی از شرکت در قتال مسلمانان، ابتدا متون روایات بررسی می‌شوند و مقوله‌های آن‌ها (موضوعات اصلی) مشخص شده، سپس زیرمقوله‌ها (موضوعات فرعی) که در ذیل مقوله‌ها قرار می‌گیرند تعیین می‌شوند. پس از آن، کدها (موضوعات فرعی‌تر یا کلیدواژه‌ها) مشخص می‌گردد و در نهایت جدولی ترسیم و کدهای موجود در هر روایت در آن مشخص می‌شود. از آنجا که ذکر کدها در جدول سبب حجیم شدن جدول می‌شود، برای اشاره به کدها، از حروف لاتین استفاده می‌شود؛ بدین صورت که یک حرف لاتین به‌عنوان شناسه زیرمقوله‌ها در نظر گرفته می‌شود و شناسه کدهای این زیرمقوله‌ها با افزودن توان به همان حرف مشخص می‌شود. قالب جدول بدین نحو است که در ردیف بالایی آن مقوله‌های روایت ذکر شده است و در ردیف بعدی، زیرمقوله‌ها آمده‌اند؛ سپس در ردیف بعدی، نام منابع حاوی روایت به ترتیب زمانی و نام راوی روایت از پیامبر ﷺ آمده و در ستون‌های بعدی، شناسه کدهای موجود در هر روایت<sup>۲</sup> ذکر شده است.

بررسی این روایات نشان می‌دهد که در روایات مذکور، سه مقوله یا به عبارت دیگر، سه موضوع اصلی وجود دارد که هرکدام شامل چندین زیرمقوله (موضوع فرعی) است. این زیرمقوله‌ها هم حاوی کدهای خاصی (کلیدواژه‌هایی) هستند:

**مقوله اول:** بستر نقل روایت با زیرمقوله‌های الف) نهی از فتنه‌انگیزی (A=؛ ب) نهی از شرکت در جنگ (B=، با کدهای ۱. نهی از یاری (هذا الرجل)؛ B<sup>۱</sup>=؛ ۲. نهی از یاری ابن‌عم

رسول الله ﷺ (امام علی) = B<sup>2</sup>; ۳. نهی از شرکت در قتال بین مسلمانان = B<sup>3</sup>.

مقوله دوم: اصل روایت با زیر مقوله های الف) قتال بین دو مسلمان = C، با کدهای ۱. إذا

تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا = C<sup>1</sup>; ۲. إِذَا الْمُسْلِمَانِ، حَمَلَ أَحَدُهُمَا عَلَىٰ أَخِيهِ/صَاحِبِهِ بِالسَّلَاحِ = C<sup>2</sup>;

۳. إِذَا اقْتَتَلَ الْمُسْلِمَانِ = C<sup>3</sup>; ۴. إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا = C<sup>4</sup>; ۵. مَا مِنْ مُسْلِمَيْنِ التَّقَى

بِأَسْيَافِهِمَا = C<sup>5</sup>; ۶. إِذَا أَشَارَ الرَّجُلُ/الْمُسْلِمُ عَلَىٰ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ بِالسَّلَاحِ = C<sup>6</sup>.

ب) بر لبه دوزخ بودن قتال کنندگان = D، با کدهای ۱. فَهُمَا عَلَىٰ حَرْفِ جَهَنَّمَ = D<sup>1</sup>; ۲. فَهُمَا

عَلَىٰ جُرْفِ جَهَنَّمَ = D<sup>2</sup>; ۳. فَهُمَا عَلَىٰ طَرْفِ جَهَنَّمَ = D<sup>3</sup>.

ج) وجود اراده قتل = E.

د) دوزخی بودن قاتل و مقتول = F، با کدهای ۱. فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ = F<sup>1</sup>; ۲. دَخَلَاهَا

(جهنم) جَمِيعًا = F<sup>2</sup>; ۳. فَهُمَا فِي النَّارِ = F<sup>3</sup>; ۴. فَكِلَاهُمَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ = F<sup>4</sup>; ۵. خَرًّا جَمِيعًا فِيهَا

(جهنم) = F<sup>5</sup>.

مقوله سوم: ابهام و رفع آن با زیر مقوله های الف) پرسش علت جهنمی بودن مقتول = G;

ب) تعلیل جهنمی بودن مقتول = H، با کدهای ۱. إِنَّهُ أَرَادَ/يُرِيدُ قَتْلَ صَاحِبِهِ = H<sup>1</sup>; ۲. إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا

عَلَىٰ قَتْلِ صَاحِبِهِ = H<sup>2</sup>; ۳. إِنَّهُ أَرَادَ/يُرِيدُ أَنْ يُقْتَلَ أَحَاةً (إِنَّهُ كَانَ يُرِيدُ قَتْلَ أَخِيهِ) = H<sup>3</sup>.

شماره حدیث	منبع	راوی	بستر نقل روایت		اصل روایت			ایجاد ابهام		
			نهی از فته انگیزی = A	نهی از شرکت در جنگ = B	قتال بین دو مسلمان = C	بسر لبه دوزخ بودن قتال کنندگان = D	وجود اراده قتل = E		دوزخی بودن قاتل و مقتول = F	پرسش علت جهنمی بودن مقتول = G
۱	جامع	ابوبکره			C <sup>1</sup>			H <sup>1</sup>	G	F <sup>1</sup>
۲	مسند طرابلسی	"			C	D <sup>1</sup>				F <sup>5</sup>
۳	مصنف صنعانی	"			C <sup>1</sup>				G	F <sup>1</sup>
۴	مصنف ابن شیه	ابوموسی			C <sup>1</sup>				G	F <sup>3</sup>
۵	"	ابوبکره			C <sup>2</sup>	D <sup>1</sup>				F <sup>2</sup>
۶	مسند ابن حنبل	ابوموسی	A		C <sup>1</sup>				G	F <sup>1</sup>
۷	"	"			C <sup>1</sup>				G	F <sup>3</sup>
۸	"	"			C <sup>1</sup>				G	F <sup>3</sup>
۹	"	ابوبکره			C <sup>2</sup>	D <sup>1</sup>				F <sup>2</sup>

خاستگاه تاریخی جغرافیایی روایات نهی از شرکت در قتل بین مسلمانان، نصرت نیل ساز و مرجان شیری ۳۳۷

10.22052/HADITH.2022.247410.1236

شماره حدیث	منبع	راوی	بستر نقل روایت		اصل روایت			ایجاد ابهام		
			فته انگیزی A=	نهی از شرکت در جنگ B=	قتل بین دو مسلمان C=	بسر لیسۀ دوزخ بسودن قتال کنندگان D=	وجود اراده قتل E=	دوزخی بسودن قاتل و مقتول F=	پرسش و علت جهنمی بسودن مقتول H=	پاسخ تعابیل جهنمی بسودن مقتول H=
۱۰	-	-	-	-	C <sup>1</sup>			F <sup>1</sup>	G	H <sup>1</sup>
۱۱	-	-	-	-	C <sup>1</sup>			F <sup>1</sup>	G	H <sup>1</sup>
۱۲	-	-	-	-	C <sup>3</sup>			F <sup>1</sup>		
۱۳	-	-	-	-	C <sup>1</sup>		E	F <sup>2</sup>	G	H <sup>1</sup>
۱۴	-	-	-	-	C <sup>1</sup>			F <sup>2</sup>		
۱۵	منتخب مسند عبد بن حمید	ابوموسی			C <sup>1</sup>			F <sup>3</sup>	G	H <sup>1</sup>
۱۶	صحیح بخاری	ابوبکره		B <sup>1</sup>	C <sup>4</sup>			F <sup>1</sup>	G	H <sup>2</sup>
۱۷	-	-	-	B <sup>2</sup>	C <sup>1</sup>			F <sup>2</sup>	G	H <sup>1</sup>
۱۸	تاریخ کبیر بخاری	-	-	-	C <sup>4</sup>			F <sup>3</sup>		
۱۹	صحیح مسلم	-	-	B <sup>2</sup>	C <sup>1</sup>			F <sup>1</sup>	G	H <sup>1</sup>
۲۰	-	-	-	-	C <sup>4</sup>			F <sup>1</sup>		
۲۱	-	-	-	-	C <sup>2</sup>	D <sup>2</sup>		F <sup>2</sup>		
۲۲	مسند ابن ماجه	انس بن مالک			C <sup>3</sup>			F <sup>1</sup>		
۲۳	-	-	-	-	C <sup>4</sup>			F <sup>1</sup>	G	H <sup>1</sup>
۲۴	-	-	-	-	C <sup>2</sup>	D <sup>2</sup>		F <sup>2</sup>		
۲۵	مسند سجستانی	-	-	B <sup>3</sup>	C <sup>1</sup>			F <sup>1</sup>	G	H <sup>1</sup>
۲۶	الأحادیث والمثنای	-	-	B <sup>2</sup>	C <sup>1</sup>			F <sup>3</sup>	G	H <sup>1</sup>
۲۷	-	-	-	-	C <sup>4</sup>			F <sup>3</sup>		
۲۸	سنن کبری نسائی	-	-	-	C <sup>6</sup>	D <sup>2</sup>		F <sup>3</sup>		
۲۹	-	-	-	-	C <sup>2</sup>	D <sup>2</sup>		F <sup>3</sup>		
۳۰	-	-	-	-	C <sup>1</sup>			F <sup>3</sup>	G	H <sup>1</sup>
۳۱	-	-	-	-	C <sup>1</sup>			F <sup>3</sup>		
۳۲	-	-	-	-	C <sup>1</sup>	E		F <sup>3</sup>	G	H <sup>2</sup>
۳۳	-	-	-	-	C <sup>4</sup>			F <sup>1</sup>		
۳۴	-	-	-	-	C <sup>1</sup>			F <sup>1</sup>	G	H <sup>1</sup>
۳۵	-	-	-	-	C <sup>1</sup>			F <sup>1</sup>	G	H <sup>3</sup>
۳۶	-	-	-	-	C <sup>4</sup>			F <sup>1</sup>		
۳۷	المجتبی	-	-	-	C <sup>1</sup>			F <sup>1</sup>	G	H <sup>1</sup>
۳۸	-	-	-	-	C <sup>4</sup>			F <sup>1</sup>		

### ۳. تاریخ‌گذاری براساس کهن‌ترین منبع

یکی از روش‌های تاریخ‌گذاری احادیث، شناسایی کهن‌ترین منبعی است که روایت برای اولین بار در آن آمده است. کهن‌ترین منبع یک روایت نشان می‌دهد که آن روایت، حداقل در زمان تألیف آن کتاب موجود بوده، اما نشان نمی‌دهد که آیا قبل از آن زمان وجود داشته است یا نه؟ (برای آشنایی بیشتر با این روش ر.ک: موتسکی، ۱۳۹۴ الف: ۳۳-۴۰).

روایت مذکور با ۳۸ متن و ۶۲ سند در ۱۴ منبع، سه قرن نخست هجری از سه صحابی، ابوبکر (م ۵۱-۵۲)، ابوموسی اشعری (م ۴۹-۵۳) و انس بن مالک (م ۹۰-۹۳) ذکر شده است. کهن‌ترین منبع این روایت، جامع معمر بن راشد (م ۱۵۰-۱۵۴) است که یک تحریر از ابوبکر با دو مقوله آخر روایت در باب فتن را در دو موضع آورده است.

منبع بعدی، مسند طیالسی (م ۲۰۴) است که در مسند «ابوبکر الثقفی»، تحریری از وی آورده است که تنها مقوله دوم روایت را دارد. اولین بار در این منبع، زیر مقوله «بر لبه دوزخ بودن قتال‌کنندگان (=D)» ذکر شده است (ر.ک: جدول، ح ۲).

در منبع بعدی، مصنف صنعانی (م ۲۱۱)، همان تحریر موجود در جامع معمر، مانند جامع در باب فتن و در دو موضع ذکر شده است (ر.ک: جدول، ح ۱ و ۳).

در منبع سوم، مصنف ابن ابی شیبه (م ۲۳۵) دو تحریر، یکی از ابوموسی با دو مقوله آخر روایت و تحریری از ابوبکر با مقوله دوم روایت در باب «من کره الخروج فی الفتنة وتعوذ عنها» آمده است.

در منبع بعدی، مسند احمد بن حنبل (م ۲۴۱)، ۹ متن با ۱۱ سند، سه تحریر از ابوموسی و ۶ متن و ۸ سند از ابوبکر نقل شده است. زیر مقوله «نهی از فتنه‌انگیزی =A» فقط در این منبع در تحریری از ابوموسی آمده (ر.ک: جدول، ح ۶) است. این تحریر می‌گوید برادر ابوموسی به سرعت وارد فتنه‌ها می‌شد و ابوموسی وی را از این کار باز می‌داشت؛ اما او دست‌بردار نبود. بنابراین، ابوموسی به منظور موعظه او این روایت را از پیامبر ﷺ نقل کرد. متن دو تحریر دیگر منقول از ابوموسی یکسان و مانند تحریر ابوموسی در مصنف ابن ابی شیبه است، فقط سندهای آن‌ها متفاوت‌اند (ر.ک: جدول، ح ۴، ۷، ۸). در یکی از تحریرهای ابوبکر کد «فَهُمَا عَلَي طَرْفِ جَهَنَّمَ<sup>3</sup>=D)» ذکر شده که در هیچ تحریر دیگری نیامده است (ر.ک: جدول، ح ۹). دو تحریر دیگر

منقول از ابوبکره با متن یکسان و ۵ سند ذکر شدند که یکی از سندها، منقول از صنعانی است؛ اما متن روایت با تحریر مصنف صنعانی و جامع معمر در یک کد تفاوت دارد (ر.ک: جدول، ح ۱، ۳، ۱۰، ۱۱). در یکی دیگر از تحریرهای ابوبکره، زیر مقوله «وجود ارادة قتل = E» برای اولین بار ذکر شده است (ر.ک: جدول، ح ۱۳). احمد بن حنبل در یک موضع، یک تحریر را با چهار سند از ابوبکره نقل کرده و چند صفحه بعد، تحریر دیگری را با همان چهار سند آورده است. این دو تحریر فقط در یک کد مشترک اند (ر.ک: جدول، ح ۱۰، ۱۴).

منبع بعدی، منتخب مسند عبد بن حمید (م ۲۴۹)، یک تحریر از ابو موسی نقل کرده که متن آن با تحریر منقول از ابو موسی در مصنف ابن ابی شیبیه یکسان است؛ اما در سند تحریر عبد بن حمید یک راوی کمتر از سند ابن ابی شیبیه است. سندها بدین گونه اند: ۱. ابو موسی، حسن بصری، قتاده، سلیمان تیمی، یزید بن هارون، ابن ابی شیبیه؛ ۲. ابو موسی، حسن بصری، سلیمان تیمی، یزید بن هارون، عبد بن حمید. با توجه به اینکه سلیمان تیمی (م ۱۴۳) هم از قتاده (م ۱۱۸) و هم از حسن بصری (م ۱۱۰) نقل بی واسطه دارد (ر.ک: مزی، ۱۴۰۶، ج ۱۲: ۵-۱۲)، فعلاً نمی توان درباره سندها قضاوتی کرد.

دو منبع بعدی، صحیح و تاریخ کبیر بخاری (م ۲۵۶) هستند. در صحیح ۲ متن با ۱۱ سند متصل و ۱ سند منقطع از ابوبکره در باب های «بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: وَ مَنْ أَحْيَاهَا»، «وَأَنْ طَانِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا» و «إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بَسَفِيهِمَا» آمده و در تاریخ کبیر یک تحریر از ابوبکره آمده است. سندها و متون این تحریرها با یکدیگر تفاوت هایی دارند. در یکی از این تحریرها با ذکر عبارت «لِيَالِي الْفِتْنَةِ»، جنگ جمل، فتنه نامیده شده است. این عبارت در هیچ تحریر دیگری نیامده است.

منبع هشتم، صحیح مسلم (م ۲۶۹) ۳ متن و ۷ سند از ابوبکره در باب «إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بَسَفِيهِمَا» آورده است. در یکی از تحریرها بعد از ذکر کد «نهی از یاری ابن عم رسول الله ﷺ»، مقصود از پسرعموی پیامبر ﷺ، با عبارت «يَعْنَى عَلِيًّا» مشخص شده است (ر.ک: جدول، ح ۱۹). قابل توجه است که در یکی از سندهایی که بی متن و با ارجاع به همین تحریر (ح ۱۹) ذکر شده، مروی عنہ مسلم، روایت را از صنعانی ذکر کرده و تصریح می کند که روایت در کتاب

صنعتانی «حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ مِنْ كِتَابِهِ» آمده است؛ اما متن و سند این تحریر در سه کتاب موجود (مصنف، تفسیر و الأمالی فی آثار الصحابة) صنعتانی نیست.

در منبع بعدی، سنن ابن ماجه (م ۲۷۳-۲۷۵) ۳ متن و ۴ سند آمده، تحریری از ابوبکره، ۲ سند و ۱ متن از ابوموسی و تحریری از انس بن مالک در باب «إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا» آمده است. فقط در این کتاب، تحریری از انس بن مالک نقل شده است.

منبع دهم، سنن سجستانی (م ۲۷۵)، ۱ متن و ۳ سند از ابوبکره در باب «فی النهی عن القتال فی الفتنة» آورده است. این متن با ۲ سند نقل شده که شامل کد «نهی از شرکت در قتال بین مسلمانان = B<sup>3</sup>» است. این کد در تحریر دیگری ذکر نشده و این دو سند با متن متفاوتی در صحیح مسلم آمده اند (ر.ک: جدول، ح ۱۹، ۲۵). سند دیگر را سجستانی از مروی عنه خود از صنعتانی، بی متن و با ارجاع به متن قبلی و ذکر «مَعْنَاهُ مُخْتَصَرًا» نقل کرده، همان سندی که در صحیح مسلم از صنعتانی نقل شده، اما در کتب موجود صنعتانی نیست.

منبع بعدی، الأحاد والمثانی ابن ابی عاصم (م ۲۸۷)، ۲ متن با ۵ سند از ابوبکره آورده است. یکی از تحریرها با ۳ سند ذکر شده است. این سندها در صحیح مسلم هم با یک متن آمده اند، اما متون آنها در یک کد باهم تفاوت دارند (ر.ک: جدول، ح ۲۰، ۲۷).

منبع یازدهم و دوازدهم، السنن الکبری و المجتبی نسائی (م ۳۰۳) هستند. ۹ متن با ۱۱ سند در سنن و ۹ متن با ۱۱ سند در المجتبی در باب «تَحْرِيمُ الْقَتْلِ» آمده: ۳ تحریر از ابوموسی و بقیه سندها و متن ها از ابوبکره نقل شده اند. ۷ تحریر در هر دو کتاب مثل هم ذکر شدند (ح ۲۸-۳۴). در این دو کتاب، دو متن اندک متفاوت با یک سند (ر.ک: جدول، ح ۳۵، ۳۷) آمده اند. این سند را نسائی با واسطه مروی عنه خود از صنعتانی نقل کرده، که در صحیح مسلم و سنن سجستانی هم بی متن و با تفاوت در مروی عنه های آنها از صنعتانی نقل شده اند، که در کتب موجود صنعتانی نیست. در این دو کتاب، متن یکسانی با ۳ سند که تنها در یک راوی متفاوت اند (ر.ک: جدول، ح ۳۶، ۳۸)، ذکر شدند. سندی که در سنن کبری ذکر شده، بعینه در صحیح مسلم و الأحاد والمثانی هم آمده است (ح ۲۰، ۲۷، ۳۶). متن هم با تحریر مسلم یکی است (ر.ک: جدول، ح ۲۰، ۳۶، ۳۸). سندها بدین گونه اند: ۱. ابوبکره، احنف بن قیس، حسن بصری، ایوب و یونس و معلی بن زیاد، حماد بن زید، احمد بن عبده، مسلم و ابن ابی عاصم و نسائی؛ ۲. ابوبکره،



احنف بن قیس، حسن بصری، ایوب و یونس و علاء بن زیاد، حماد، احمد بن عبده، نسائی. هر دو نفر، علاء بن زیاد (م ۹۴) و معلی بن زیاد (م نامعلوم) بصری هستند (ر.ک: مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۲: ۴۹۷-۵۰۶؛ ج ۲۸: ۲۸۷-۲۸۸) و از راویان حسن بصری (م ۱۱۰) و مروی عندهای حماد بن زید (م ۱۷۹) شمرده شده‌اند؛ اما از سوی دیگر گفته شده احتمالاً حماد متولد سال ۹۸ هجری است (ر.ک: همان، ج ۷: ۲۳۹-۲۵۳)، در حالی که علاء متوفای ۹۴ هجری است؛ در نتیجه، حماد نمی‌توانسته بی‌واسطه از علاء بن زیاد اخذ حدیث کند. حتی اگر تاریخ ولادت حماد هم صحیح نباشد، تفاوت سنی بین وفات آن‌ها، ۸۵ سال، بسیار زیاد است و چون هیچ‌یک از معمرین محسوب نمی‌شوند، حماد امکان سماع حدیث از علاء را نداشته است. بنابراین، با استناد به سند مذکور در سنن کبری که در صحیح مسلم و الآحاد والمثانی هم آمده، باید گفت در سند منقول در المجتبی تصحیف رخ داده و معلی بن زیاد به علاء بن زیاد تبدیل شده است.

### نتیجه

براساس بررسی‌های فوق نتایج ذیل حاصل شد:

۱. کهن‌ترین منبع روایت مورد نظر، جامع معمر است؛ بنابراین، این روایت حداقل در نیمه نخست قرن دوم با دو مقوله آخر وجود داشته است. مقوله اول آن، با زیر مقوله «نهی از فتنه‌انگیزی=A») اولین بار در مسند احمد بن حنبل یعنی تقریباً یک قرن بعد، در نیمه اول قرن سوم ذکر شده است. دیگر زیر مقوله مقوله اول «نهی از شرکت در جنگ=B») نخستین بار در صحیح بخاری، یعنی در نیمه قرن سوم آمده است. بنابراین، ظاهراً این مقوله متأخرتر از دو مقوله نخست روایت است. اما اگر به سندی که مسلم از مصنف صنعانی بی‌متن و با ارجاع به متن تحریر قبلی ذکر کرده اعتماد کنیم، این مقوله با زیر مقوله «نهی از شرکت در جنگ=B») در کتاب صنعانی آمده بوده و تاریخ آن، نیم قرن عقب‌تر یعنی به ابتدای قرن سوم می‌رسد.
۲. در جامع معمر این روایت از ابوبکره نقل شده، اولین بار سه ربع قرن بعد، در مصنف ابن ابی شیبه، تحریری به ابوموسی نسبت داده شده و تقریباً چهل سال بعد، در سنن ابن ماجه، تحریری از انس بن مالک نقل شده است. بنابراین، ظاهراً مطابق با نظریه ساخت و ینبل (برای آگاهی از این نظریه ر.ک: شیری و نیل ساز، ۱۳۹۹ش:

۲۶۵-۲۶۶) سندهای این روایت با مرور زمان تکثیر شده‌اند (برای نقد این نظر. نک. همین مقاله، بخش نتیجه تاریخ‌گذاری بر اساس حلقه مشترک).

۳. بیشترین تحریرهای این روایت در مسند احمد بن حنبل و سنن کبری و المجتبی نسائی آمده‌اند.

۴. مسلم، سجستانی و نسائی، تحریر یا سندی را از صنعانی نقل کرده‌اند که در کتب موجود وی نیامده‌اند و با توجه به تأکید مسلم مبنی بر وجود روایت خود در کتاب صنعانی، دو احتمال وجود دارد: ۱. این روایت در نسخه‌ای از سه کتاب موجود (مصنف، تفسیر و الأملی فی آثار الصحابة) صنعانی بوده که به دست ما نرسیده؛ ۲. در اثری از صنعانی آمده بوده که به دست ما نرسیده است. به هر حال، آن اثر در دسترس آن‌ها (مسلم، سجستانی و نسائی) قرار داشته، یعنی تا انتهای قرن سوم موجود بوده است.

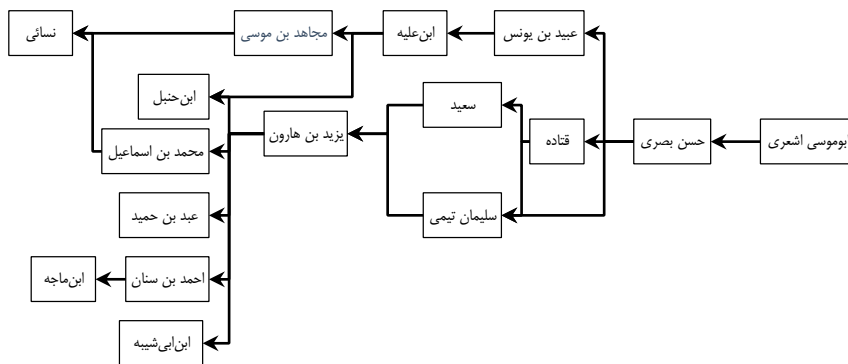
۵. مشاهده کردیم که نسائی تحریری را با تفاوت در یک راوی در هر دو کتابش ذکر کرده که سند مذکور در المجتبی محرف است؛ بنابراین، وی سند صحیح این روایت را می‌شناخته و احتمالاً این تصحیف توسط راوی یا نسخه‌بردار المجتبی به وجود آمده است.

#### ۴. تاریخ‌گذاری بر اساس حلقه مشترک

شاخت و پس از او ینبل، با رسم اسانید مختلف یک روایت، فردی را که پس از او سلسله سندها انشعاب می‌یابد، یعنی افراد متعددی از وی روایت را نقل کرده‌اند، «حلقه مشترک» (Common Link) نامیدند و او را هم جاعل متن حدیث و هم جاعل بخش متقدم سند که او را به کهن‌ترین مرجع متصل می‌کند، دانستند. اما شولر و موتسکی حلقه مشترک را نه لزوماً جاعل حدیث، بلکه اولین نشردهنده نظام مند حدیث دانسته و گفته‌اند: حلقه مشترک، نشان‌دهنده وجود حدیث در زمان وی است؛ اما نمی‌توان ادعا کرد که قبل از وی، آن روایت نبوده است (ر.ک: موتسکی، ۱۳۹۴: ۳۳۴-۳۳۹). هرگاه برخی شاگردان حلقه مشترک، خود چند شاگرد داشته باشند که

راوی روایت او باشند، شاگرد حلقه مشترک را، حلقه مشترک فرعی (Partial Common Link) می‌نامیم (ر.ک: ینبل، ۱۳۹۴ش: ۴۱۹).

به منظور تاریخ‌گذاری این احادیث براساس حلقه مشترک، ابتدا نمودار طرق هر صحابی راوی این روایت ترسیم و سپس طرق هر صحابی به ترتیب تاریخ وفات، بررسی و حلقه‌های مشترک آن‌ها مشخص می‌گردد.





#### ۱-۴. طرق تحریرهای ابوبکره

ابوبکره بن حارث ثقفی صحابی پیامبر ﷺ، پدرش برده حارث بن کلدہ ثقفی بود که در جریان محاصره طائف در سال هشتم هجری، تسلیم پیامبر ﷺ شد و آن حضرت وی را آزاد کردند. ابوبکره، برادر مادری زیاد بن ابیه است و خلیفه دوم عمر شهادت وی را نمی‌پذیرفت. وی بین سال‌های ۵۰ تا ۵۲ در بصره درگذشت (ر.ک: مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۳۰: ۹۵).

بیشترین تحریرهای این روایت، یعنی ۲۸ متن و ۵۴ سند از ابوبکره نقل شده است. وی با چهار راوی، کهن‌ترین حلقه مشترک این روایت است. راویان وی عبارت‌اند از: احنف بن قیس تابعی، بصری (۶۷ یا ۷۲) (ر.ک: همان، ج ۲: ۲۸۲-۲۸۷)، ربیع بن حراش تابعی، کوفی (م ۱۰۰-۱۰۴)، حسن بصری (م ۱۱۰) و پسرش مسلم بن ابی‌بکره (م نامعلوم). همگی این راویان، از نظر زمانی و مکانی، امکان اخذ حدیث از ابوبکره را داشته‌اند و از راویان وی محسوب می‌شوند.

در بین راویان ابوبکره، تنها حسن بصری با ۸ راوی، حلقه مشترک فرعی است؛ البته از یکی از راویان وی با عنوان «رجل» ذکر شده که چون مجهول است، باید گفت ۷ نفر، راوی این روایت از وی هستند. حسن بصری در بیشتر طرق، با واسطه احنف بن قیس روایت را از ابوبکره نقل می‌کند؛ اما رجل و سه تن دیگر از راویان وی، روایت را از حسن بی‌واسطه از ابوبکره، نقل کرده‌اند. با توجه به اینکه حسن، هم از راویان ابوبکره محسوب می‌شود و هم از راویان احنف، محتمل است که وی روایت را از هر دو نفر اخذ کرده باشد. راویان حسن عبارت‌اند از: ۱. علاء بن زیاد عدوی بصری-شامی (م ۹۴)؛ ۲. قتاده بن دعامه بصری (م ۱۱۷-۱۱۸)؛ ۳. ایوب سختیانی بصری (م ۱۳۱)؛ ۴. یونس بن عبید بصری (م ۱۳۹-۱۴۰)؛ ۵. هشام بن حسان بصری (م ۱۴۸-۱۴۶)؛ ۶. مبارک بن فضاله بصری (م ۱۶۴-۱۶۶)؛ ۷. معلی بن زیاد بصری (م نامعلوم). همگی امکان اخذ حدیث از حسن را داشته‌اند. اما همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، علاء بن زیاد در طرق این روایت، تصحیف معلی بن زیاد است (ر.ک: بخش تاریخ‌گذاری براساس کهن‌ترین منبع). بدین ترتیب، ۶ نفر راوی این روایت از حسن هستند.

شایان ذکر است که قتاده، هشام و مبارک روایت را از حسن از ابوبکره نقل کرده‌اند؛ البته هشام روایت را از حسن از احنف از ابوبکره هم نقل کرده است.

#### ۱-۱-۴. حلقه‌های مشترک فرعی در طبقه سوم

در دو طبقه بعد از ابوبکر، یعنی در طبقه سوم، قتاده بن دعامة، ایوب سختیانی، منصور بن معتمر کوفی (م ۱۳۲) و هشام بن حسان، حلقه‌های مشترک فرعی اند. **قتاده:** قتاده راوی حسن بصری است و راویان وی، معمر بن راشد بصری (م ۱۵۰-۱۵۳) و عمر بن ابراهیم بصری (م نامعلوم) هستند.

**ایوب سختیانی:** مروی عنه ایوب، حسن است و راویان وی، معمر بن راشد و حماد بن زید بصری (م ۱۷۹) هستند.

**منصور بن معتمر:** منصور روایت را از ربیع بن حراش اخذ کرده، که از نظر زمانی و مکانی این امکان را داشته است. از وی، شعبه بن حجاج واسطی (م ۱۶۰) و سفیان ثوری کوفی (م ۱۶۱) نقل کرده‌اند.

**هشام بن حسان:** راوی روایت از حسن بصری است و راویان وی، زانده بن قدامه کوفی (م ۱۶۰-۱۶۱) و حماد بن زید هستند.

#### ۲-۱-۴. حلقه‌های مشترک فرعی در طبقه چهارم

در سه طبقه بعد از ابوبکر، شعبه بن حجاج و حماد بن زید، حلقه‌های مشترک فرعی اند. **شعبه بن حجاج:** راویان وی، محمد بن جعفر غندر بصری (م ۱۹۳-۱۹۴)، پسرخوانده شعبه (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۵-۱) و ابوداود طیالسی (م ۲۰۴) هستند. طیالسی این روایت را در مسندش آورده است.

**حماد بن زید:** حماد روایت را از چهار مروی عنه (ایوب سختیانی، یونس بن عبید، هشام بن حسان و معلی بن زیاد) نقل کرده، بنابراین، وی حلقه مشترک معکوس (برای این اصطلاح، ر.ک: ینبل، ۱۳۸۶ش: ۱۷۱-۱۷۲) است. راویان حماد، مؤمل بن اسماعیل بصری (م ۲۰۵-۲۰۶)، عبدالله بن عبدالوهاب بصری (م ۲۲۸)، عبدالرحمن بن مبارک بصری (م ۲۲۸-۲۲۹)؛ محمد بن ابوبکر بصری (م ۲۳۴)، ابوکامل فضیل بن حسین بصری (م ۲۳۷) و احمد بن عبده بصری (م ۲۴۵) هستند.

#### ۳-۱-۴. حلقه‌های مشترک فرعی در طبقه پنجم

در چهار طبقه بعد از ابوبکر، ۵ حلقه مشترک فرعی داریم: محمد بن جعفر غندر، مؤمل بن اسماعیل، صنعانی، ابوکامل و احمد بن عبده.

غندر: وی روایت را از شعبه نقل کرده و از او، ابوبکر بن ابی شیبه (م ۲۳۵)، احمد بن حنبل (م ۲۴۱)، محمد بن مثنی بصری (م ۲۵۲) و محمد بن بشار بصری (م ۲۵۲) نقل کرده‌اند. ابن ابی شیبه و احمد بن حنبل روایت را در کتابشان ذکر کرده‌اند.

مؤمل بن اسماعیل: مؤمل روایت را از حماد بن زید نقل کرده و از او بخاری و ابن ابی عاصم در کتابشان روایت کرده‌اند.

صنعانی: عبدالرزاق صنعانی روایت را از معمر اخذ کرده و در مصنف آورده است و از او، محمد بن متوکل قرشی هاشمی (م ۲۳۸)، احمد بن حنبل، احمد بن فضاله (م ۲۵۷) و حجاج بن شاعر بغدادی (م ۲۵۹) نقل کرده‌اند. احمد روایت را در کتابش آورده است.

ابوکامل: وی روایت را از حماد بن زید اخذ کرده و از ابوکامل، مسلم بن حجاج (م ۲۶۹) و ابوداود سجستانی (م ۲۷۵) در کتابشان روایت کرده‌اند.

احمد بن عبده: احمد راوی این روایت از حماد بن زید است و از او، مسلم، ابن ابی عاصم و نسائی در کتابشان نقل کرده‌اند.

#### ۲-۴. طرق تحریرهای ابوموسی اشعری

عبدالله بن قیس معروف به ابوموسی اشعری، قبل از هجرت در مکه به حضور پیامبر ﷺ رسید و ایمان آورد. سپس به حبشه هجرت کرد و با جعفر بن ابی طالب از حبشه به مدینه آمد. وی کارگزار پیامبر ﷺ در عدن، زبید و ساحل یمن بود و کارگزار عمر در کوفه و بصره و والی کوفه در زمان عثمان بود. ابوموسی بین سال‌های ۴۲ تا ۵۳ هجری در مکه و یا نزدیک کوفه درگذشت (ر.ک: مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۵: ۴۴۶-۴۵۳).

از ابوموسی ۹ متن و ۱۰ سند این روایت نقل شده، راوی ابوموسی، حسن بصری است. وی از نظر زمانی با استناد به اینکه در سن ۸۸ یا ۸۹ سالگی در سال ۱۱۰ قمری درگذشته (ر.ک: همان، ج ۶: ۱۲۶)، و از نظر مکانی هم با توجه به اینکه ابوموسی در اماکن مختلفی از جمله بصره

۳۴۸ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۳۳۳-۳۰

و مکه حضور داشته (ر.ک: همان، ج ۱۵: ۴۴۶-۴۵۳)، امکان اخذ حدیث از ابوموسی را داشته است. همچنین حسن بصری یکی از راویان ابوموسی شمرده می شود (ر.ک: همان، ج ۶: ۹۵-۱۲۶). با این حال شارحان مسند احمد بن حنبل و سنن ابن ماجه، سماع حسن از ابوموسی را رد کرده و روایت وی را مرسل دانسته اند (ر.ک: ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۳۲: ۴۵۲؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۴۵۲). در هر صورت حلقه مشترک این روایت حسن بصری است و انتساب آن به ابوموسی مورد تردید است.

حسن با سه راوی، حلقه مشترک این روایت است. راویان وی عبارت اند از: قتاده بن دعامه (م ۱۱۷-۱۱۸)، یونس بن عبید بصری (م ۱۳۹-۱۴۰) و سلیمان تیمی بصری (م ۱۴۳).

#### ۴-۲-۱. حلقه مشترک فرعی در طبقه سوم

در دو طبقه بعد از ابوموسی، در بین شاگردان حسن بصری، قتاده بن دعامه با دو راوی، حلقه مشترک فرعی است. راویان وی عبارت اند از: سلیمان تیمی و سعید بن ابی عروب بصری (م ۱۵۶-۱۵۷). بدین ترتیب، ظاهراً سلیمان این روایت را با واسطه و بی واسطه از حسن بصری اخذ کرده است، از نظر زمانی و مکانی چنین امکانی وجود دارد و سلیمان، هم از راویان حسن بصری و هم از راویان قتاده شمرده می شود (ر.ک: مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲: ۱۲۵-۱۲). طریقی که سلیمان با واسطه قتاده از حسن بصری نقل کرده، در مصنف ابن ابی شیبه و سنن ابن ماجه آمده راوی سلیمان یزید بن هارون است که در طریقی که سلیمان بی واسطه از حسن نقل کرده، نیز راوی اوست. شارحان مسند احمد بن حنبل (ر.ک: ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۳۲: ۴۵۲) و سنن ابن ماجه (ر.ک: ابن ماجه، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۴۵۲)، ورود قتاده بین سلیمان و حسن را اشتباه و خطا می دانند. شایان ذکر است که شارح سنن ابن ماجه، وقوع این اشتباه را به سبب سبک نگارش ابن ماجه دانسته است که با توجه به نقل این سند در مصنف ابن ابی شیبه رد می شود.

با توجه به مطالب فوق دو احتمال مطرح می شود: ۱. سلیمان به هر دو صورت روایت را اخذ و نقل کرده است؛ ۲. یزید بن هارون راوی سلیمان مرتکب این اشتباه شده و قتاده را واسطه نقل سلیمان از حسن قرار داده است. البته این احتمال ضعیف تر است، زیرا حذف سهوی نام یک راوی آسان تر از افزودن سهوی یک راوی در سند است.



#### ۲-۲-۴. حلقه‌های مشترک فرعی در طبقات بعدی طرق ابو موسی

دو حلقه مشترک فرعی دیگر در طرق تحریرهای ابو موسی وجود دارند: اسماعیل بن علیّه در طبقه چهارم و یزید بن هارون در طبقه پنجم.

اسماعیل بن علیّه: اسماعیل بن ابراهیم بصری، معروف به ابن علیّه (م ۱۹۳) (ر.ک: مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۲۳-۳۳) روایت را از یونس بن عبید اخذ کرده و از او احمد بن حنبل و مجاهد بن موسی بغدادی (م ۲۴۴) نقل کرده‌اند، احمد روایت را در مسند آورده است.

یزید بن هارون: یزید روایت را از سلیمان تیمی و سعید بن ابی عروبّه نقل کرده، در نتیجه، حلقه مشترک معکوس است. راویان یزید، ابن ابی شیبّه، احمد بن حنبل، عبد بن حمید (م ۲۴۹)، احمد بن سنان واسطی (م ۲۵۹) و محمد بن اسماعیل بصری (م ۲۶۴) هستند که سه نفر نخست روایت را در کتابشان آورده‌اند. بدین ترتیب یزید حلقه مشترک معکوس و هم حلقه مشترک فرعی است.

#### ۳-۴. طریق تحریر انس بن مالک

انس بن مالک (م ۹۰-۹۳)، مدنی، ساکن بصره، خادم و صحابی پیامبر ﷺ. پس از هجرت پیامبر ﷺ به مدینه، مادر انس وی را که ۸ یا ۱۰ ساله بود، برای خدمت به پیامبر ﷺ نزد آن حضرت برد، او تا زمان وفات پیامبر ﷺ در خدمت ایشان بود (ر.ک: مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۳۵۳-۳۷۸). از انس فقط یک تحریر در سنن ابن ماجه نقل شده است. راوی وی عبدالعزیز بن صهیب بصری (م ۱۳۱) است که از نظر زمانی و مکانی چنین امکانی را داشته است.

#### نتیجه

نتایج بررسی‌های فوق عبارت‌اند از:

۱. تنها حلقه مشترک این روایت در طبقه صحابه، ابوبکره (م ۵۰-۵۲) است؛ بنابراین، تحریر وی در نیمه قرن اول وجود داشته است.
۲. تحریر ابو موسی با توجه به حلقه مشترک بودن حسن بصری، حداقل قبل از سال ۱۱۰، یعنی در آغاز قرن دوم، در بصره موجود بوده؛ بنابراین، این تحریر در زمان و مکان نگارش جامع معمر بن راشد وجود داشته است. برخلاف نظریه تکثیر اسانید که

پیدایش اسناد تحریر ابوموسی را سه ربع قرن بعد از جامع معمر می‌داند (ر.ک: نتیجه بخش قبلی).

۳. به سبب وجود تنها یک طریق از تحریر انس بن مالک، نمی‌توان آن را بر مبنای تحلیل سندی تاریخ‌گذاری کرد؛ فقط براساس کهن‌ترین منبع آن، سنن ابن‌ماجه، می‌توان اطمینان داشت که در ربع آخر قرن سوم وجود داشته است.

### ۵. تاریخ‌گذاری براساس تحلیل سندی-متنی

روش تحلیل سندی-متنی ۵ مرحله دارد: ۱. همه تحریرهای مختلف یک روایت گردآوری می‌شود؛ ۲. شبکه‌ای از اختلاف‌های سندی در قالب نمودار رسم می‌شود تا فرایند نقل به خوبی مستند و حلقه‌های مشترک فرعی و اصلی مشخص شود. حلقه مشترک عجاتاً گردآورنده یا نشردهنده روایت در نظر گرفته می‌شود؛ ۳. با تحلیل متنی و همچنین استفاده از مطالب منابع رجالی مشخص می‌شود که حلقه مشترک واقعاً گردآورنده یا نشردهنده روایت بوده یا نه؛ ۴. گروه‌های اختلافات متنی با اختلافات سندی مقایسه می‌شود تا معلوم گردد میان آن‌ها همبستگی وجود دارد یا نه؛ ۵. در صورت وجود همبستگی می‌توان درباره متن اصلی که حلقه مشترک نقل کرده است و مسئول تغییرات ایجادشده در جریان نقل پس از وی، به نتیجه رسید (ر.ک: موتسکی، ۱۳۹۴ الف: ۷۷-۷۸).

به منظور تاریخ‌گذاری روایات پرهیز از ورود در قتال میان مسلمانان براساس تحلیل سندی-متنی، روایات منقول از هریک از حلقه‌های مشترک اصلی به طور مجزا بررسی می‌شوند.

### ۵-۱. حلقه‌های مشترک تحریرهای ابوبکره و ویژگی‌های متون آن‌ها

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، ابوبکره با چهار راوی، کهن‌ترین حلقه مشترک این روایت است. هیچ کد مشترکی در تمام تحریرهای منقول از وی وجود ندارد. در ادامه به بررسی تحریرهای حلقه‌های مشترک فرعی بعد از وی پرداخته می‌شود.

### ۵-۱-۱. حسن بصری و حلقه‌های مشترک بعد از وی

اولین حلقه مشترک فرعی بعد از ابوبکره، حسن بصری با ۶ راوی و ۱۹ متن و ۴۵ سند است. هیچ کد مشترکی در تمام تحریرهای وی وجود ندارد؛ اما دو کد «أَذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ

بَسِيفِيهِمَا=C<sup>1</sup>) و «فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ=F<sup>1</sup>» و زیرمقوله «پرسش علت جهنمی بودن مقتول=G» در ۱۳ متن آمده‌اند. بنابراین، احتمالاً مشخصه‌های تحریر اصیل وی هستند. برای تعیین دقیق‌تر تحریر حسن بصری در ادامه به بررسی تحریرهای حلقه‌های مشترک فرعی بعد از وی پرداخته می‌شود.

**قتاده:** از قتاده دو نفر، معمر بن راشد سه تحریر (ر.ک: جدول، ح ۱، ۳، ۱۱) و عمر بن ابراهیم یک تحریر (ح ۳۳) نقل کرده‌اند. در همه این تحریرها کد «فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ=F<sup>1</sup>» آمده است. نکته دیگر اینکه در هر سه تحریر معمر، راوی وی صنعانی است. جامع معمر را صنعانی روایت کرده و در مصنف صنعانی هم روایت بدون هیچ تغییری از معمر نقل شده است. احمد بن حنبل هم در مسند روایت را از صنعانی نقل کرده است. تحریر مسند با دو تحریر دیگر در یک کد تفاوت دارد. کد «إِنَّهُ كَانَ يُرِيدُ قَتْلَ أَخِيهِ=H<sup>3</sup>» در دو تحریر نخست به کد «إِنَّهُ كَانَ يُرِيدُ قَتْلَ صَاحِبِهِ=H<sup>1</sup>» تبدیل شده است؛ بنابراین، این تغییر احتمالاً توسط احمد بن حنبل ایجاد شده است. اما از آنجاکه تنها یک تحریر دیگر از قتاده نقل شده که فقط مقوله دوم روایت را دارد، می‌توان ادعا کرد که تحریر قتاده این مقوله را داشته و حداقل چنین بوده است: «إِذَا تَوَاجَهَ التَّمِي الْمُسْلِمَانِ بَسِيفِيهِمَا فَقَتَلَ أَحَدُهُمَا أَخِيهِ فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ.»

**ایوب سختیانی:** راویان وی، معمر بن راشد و حماد بن زید هستند. دو متن با یک سند از معمر از ایوب نقل شده (ر.ک: جدول، ح ۳۵ و ۳۷) که تنها در یک کد «H<sup>1</sup> و H<sup>3</sup>» تفاوت دارند و هر دو را نسائی آورده، احتمالاً وی مسئول این تغییر است و ۱۰ متن از حماد از ایوب (ر.ک: جدول، ح ۱۰، ۱۴، ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۶، ۳۸) نقل شده که همگی با سند مقرون (سندی که راوی یک متن روایت را با دو یا چند سند نقل کرده است) آمده‌اند؛ در نتیجه، نمی‌توان تحریر ایوب را بازسازی کرد.

**هشام بن حسان:** سه تحریر از هشام نقل شده، یک تحریر را زائده بن قدامه کوفی (ر.ک: جدول، ح ۳۲) و دو تحریر را حماد بن زید (ر.ک: جدول، ح ۱۰ و ۱۴) با سند مقرون نقل کرده است. در این تحریرها هیچ کد مشترکی وجود ندارد؛ بنابراین نمی‌توان تحریر هشام را مشخص کرد.

**حماد بن زید:** همان طور که پیش تر ذکر شد، حماد هم حلقه مشترک معکوس و هم حلقه مشترک فرعی است. طرق منقول از وی چهار گونه اند:

۱. دو تحریر متفاوت از هم که مؤمل بن اسماعیل از حماد از یونس، ایوب و هشام نقل کرده است (ر.ک: جدول، ح ۱۰ و ۱۴). در این دو تحریر تنها کد «إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا»<sup>۱</sup> مشترک است.

۲. تحریری که عبدالله بن عبدالوهاب از حماد از رجل روایت کرده است (ر.ک: جدول، ح ۱۷).

۳. چهار تحریر که احمد بن عبده از حماد از ایوب، یونس و معلى نقل کرده (ر.ک: جدول، ح ۲۰، ۲۷، ۳۶، ۳۸)، سه تحریر آن‌ها یکسان اند، و در تحریر دیگر (ر.ک: جدول، ح ۲۷) یک کد تغییر کرده است. بنابراین، تحریر احمد بن عبده بدین شرح است: «إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا، فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ». مسبب تغییر تحریر دیگر باید ابن ابی عاصم باشد که روایت را در کتابش آورده است.

۴. سه راوی چهار تحریر از حماد از یونس و ایوب از حسن از احنف بن قیس از ابوبکره (ر.ک: جدول، ح ۱۶، ۱۹، ۲۵، ۲۶) نقل کرده اند. این تحریرها هر سه مقوله روایت را دارند و مشابه یکدیگرند اما در برخی کدها تفاوت دارند. با مقایسه آن‌ها با یکدیگر و براساس تعدد تکرار کدها در آن‌ها می‌توان گفت تحریر حماد-یونس و ایوب بدین شرح است: «قَالَ (احنف بن قیس): خَرَجْتُ وَ أَنَا أُرِيدُ هَذَا الرَّجُلَ. فَلَقِينِي أَبُو بَكْرَةَ فَقَالَ أَيْنَ تُرِيدُ؟ يَا أَحْنَفُ! قَالَ قُلْتُ: أُرِيدُ نَصْرَ ابْنِ عَمِّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ فَقَالَ لِي: يَا أَحْنَفُ! ازْجِعْ. فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ «إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا، فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ» قَالَ قُلْتُ، أَوْ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَذَا الْقَاتِلُ. فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ؟ قَالَ «إِنَّهُ قَدْ أَرَادَ قَتْلَ صَاحِبِهِ».

براساس بررسی‌های فوق، تنها تحریری که می‌توان اطمینان داشت از حماد نقل شده، تحریر اخیر است؛ زیرا سایر تحریرها را تنها یک راوی از حماد روایت کرده است. نکته قابل توجه شباهت این تحریر با تحریر منقول از عبدالله بن عبدالوهاب از حماد از رجل از حسن از ابوبکره است. تنها تفاوت این تحریر با آن‌ها در تغییر کد «فَكِلَاهُمَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ»<sup>۲</sup> است. نکته دیگر اینکه حماد در پایان این تحریر می‌گوید این روایت را برای تأیید بر یونس و ایوب خواندم، آن‌ها

گفتند که حسن روایت را از احنف بن قیس از ابوبکر نقل کرده است. بنابراین، با توجه به شباهت متنی آن‌ها، توضیح حماد و سن کم حسن بصری در هنگام جنگ جمل که تقریباً ۱۴ سال بوده است. باید گفت در این سند افتادگی وجود دارد و حسن روایت را از احنف اخذ کرده نه از ابوبکر.

با بررسی‌های فوق، فقط به تحریر دو تن از حلقه‌های مشترک فرعی بعد از حسن بصری، قتاده و حماد بن زید دست یافتیم؛ در نتیجه، مطابق با بخش مشترک این دو تحریر، تحریر حسن حدائق بدین شرح است: «إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا، فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ.»

نکته دیگر اینکه به جز دو تحریر فوق، دو تحریر دیگر هم از حسن نقل شده‌اند: تحریر مبارک بن فضاله (ر.ک: جدول، ح ۱۳) و تحریر زاندة بن قدامه از هشام از حسن (ر.ک: جدول، ح ۳۲). در هر دو تحریر مقوله آخر روایت آمده است؛ البته در یک تحریر کد «إِنَّهُ (كَانَ) أَرَادَ يَرِيدَ قَتَلَ صَاحِبِهِ»<sup>۱</sup> و در دیگری کد «إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ»<sup>۲</sup> ذکر شده است. با احتساب تحریر حماد-یونس و ایوب، در سه تحریر از چهار تحریر منسوب به حسن بصری این مقوله آمده که در دو تحریر از آن‌ها کد «H<sup>۱</sup>» ذکر شده است. بنابراین، به احتمال زیاد این مقوله در تحریر حسن آمده بوده و تحریر وی حدائق بدین شرح بوده است: «إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا، فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ» قَالَ فَقُلْتُ، أَوْ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَذَا الْقَاتِلُ. فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ؟ قَالَ «إِنَّهُ قَدْ أَرَادَ قَتَلَ صَاحِبِهِ.»

## ۵-۲. منصور بن معتمر و حلقه‌های مشترک بعد از وی

همان‌طور که پیش‌تر آمد، منصور بن معتمر روایت را از ربیع بن حراش از ابوبکر نقل کرده و با دو راوی حلقه مشترک فرعی است. از وی ۷ متن با ۸ سند نقل شده است که در همه آن‌ها کد مشترکی وجود ندارد. در ذیل با بررسی تحریرهای حلقه‌های مشترک بعد از وی، برای بازسازی تحریر منصور تلاش شده است.

**شعبة بن حجاج:** ۶ تحریر از وی نقل شده که در همه آن‌ها کد مشترکی وجود ندارد. طیالسی راوی دو تحریر از آن‌هاست. تحریری در مسند وی آمده و با تغییر در یک کد در سنن نسائی با واسطه یک راوی از وی نقل شده (ر.ک: جدول، ح ۲ و ۲۸)؛ بنابراین، متن اصیل تحریر

منقول از طیالسی در مسند آمده و در سنن نسائی کمی تغییر یافته است. عامل این تغییر نسائی یا مروی عنه وی است. تحریر طیالسی چنین است: «إِذَا أَشَارَ الرَّجُلُ عَلَى أَخِيهِ بِالسَّلَاحِ فَهُمَا عَلَى حَرْفِ جَهَنَّمَ فَإِذَا قَتَلَهُ وَقَعَا فِيهِ جَمِيعًا». «الرجل» و «حرف» در این تحریر به «المسلم» و «جرف» در سنن نسائی تبدیل شده است.

چهار تحریر دیگر را غندر نقل کرده، در این تحریرها دو کد «إِذَا الْمُسْلِمَانِ، حَمَلَ أَحَدُهُمَا عَلَى أَخِيهِ/صَاحِبِهِ بِالسَّلَاحِ»  $C^2$  و «دَخَلَاهَا (جهنم) جَمِيعًا»  $F^2$  مشترک اند (ر.ک: جدول، ح ۵، ۹، ۲۱، ۲۴). تفاوت در زیر مقوله «بر لبه دوزخ بودن قتال کنندگان»  $D$  است که در دو تحریر با کد «فَهُمَا عَلَى حَرْفِ جَهَنَّمَ»  $D^2$  و در دو تحریر دیگر با کدهای «فَهُمَا عَلَى حَرْفِ جَهَنَّمَ»  $D^1$  و «فَهُمَا عَلَى طَرْفِ جَهَنَّمَ»  $D^3$  آمده است. همان طور که پیش تر ذکر شد، کد « $D^3$ » فقط در یک تحریر آمده (ر.ک: جدول، ح ۹)؛ بنابراین، به احتمال زیاد اصیل نیست و با توجه به اینکه در دو تحریر از چهار تحریر کد « $D^2$ » آمده، احتمالاً این کد در تحریر اصیل غندر آمده بوده و تحریر وی بدین شرح است: «إِذَا الْمُسْلِمَانِ، حَمَلَ أَحَدُهُمَا عَلَى أَخِيهِ السَّلَاحِ، فَهُمَا عَلَى حَرْفِ جَهَنَّمَ، فَإِذَا قَتَلَ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ، دَخَلَاهَا جَمِيعًا». البته به سبب شباهت زیاد دو کد «فَهُمَا عَلَى حَرْفِ جَهَنَّمَ»  $D^1$  و «فَهُمَا عَلَى حَرْفِ جَهَنَّمَ»  $D^2$  بهتر است که وجود هر دو کد را به یک اندازه محتمل بدانیم و احتمالاً یکی از آنها نتیجه تصحیف جزئی است.

با مشخص شدن تحریرهای طیالسی و غندر، می توان گفت تحریر شعبه تقریباً بدین شرح است: «إِذَا الْمُسْلِمَانِ، حَمَلَ أَحَدُهُمَا عَلَى أَخِيهِ السَّلَاحِ، فَهُمَا عَلَى حَرْفِ جَهَنَّمَ، فَإِذَا قَتَلَهُ، دَخَلَاهَا جَمِيعًا».

به جز تحریرهای شعبه، تنها یک تحریر دیگر از منصور نقل شده است: تحریر سفیان ثوری (ر.ک: جدول، ح ۲۹). این تحریر هم بسیار مشابه تحریرهای شعبه است. فقط کد «دَخَلَاهَا (جهنم) جَمِيعًا»  $F^2$  در این تحریر به کد «فَهُمَا فِي النَّارِ»  $F^3$  تبدیل شده است. بنابراین، تحریر منصور تقریباً چنین است: «إِذَا الْمُسْلِمَانِ، حَمَلَ أَحَدُهُمَا عَلَى أَخِيهِ السَّلَاحِ، فَهُمَا عَلَى حَرْفِ جَهَنَّمَ، فَإِذَا قَتَلَ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ فَهُمَا فِي النَّارِ دَخَلَاهَا جَمِيعًا».

از دیگر راوی ابوبکره، مسلم بن ابی بکره، فقط دو تحریر ذکر شده است که فقط مقوله دوم روایت را دارند اما با کدهای متفاوت؛ بنابراین، نمی توان تحریر مسلم را مشخص ساخت.

### ۳-۱-۵. نتیجه

براساس بررسی‌های فوق، سه دسته تحریر مشابه اما با تفاوت‌هایی مهم شناسایی شد که منسوب به ابوبکر هستند: تحریر حسن بصری، تحریر حماد-ایوب و یونس، و تحریر منصور بن معتمر. مفصل‌ترین تحریر، تحریر حماد-ایوب و یونس است که هر سه مقوله روایت را دارد. تحریر حسن بصری شامل دو مقوله آخر روایت است و تحریر منصور تنها مقوله دوم روایت را دارد. تحریر حماد-ایوب و یونس که براساس سند روایت از حسن بصری نقل شده، همان‌طور که انتظار می‌رود، در مقوله دوم و سوم با تحریر حسن مشترک است. اما تفاوت‌های تحریر منصور، تغییر کد «إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بَسِيفَيْهِمَا = C<sup>1</sup>» به کد «إِذَا أَشَارَ الرَّجُلُ الْمُسْلِمُ عَلَى أَخِيهِ الْمُسْلِمِ بِالسَّلَاحِ = C<sup>2</sup>» و افزوده شدن زیر مقوله «بِر لَبِّهِ دُوزَخِ بَدُونِ قَتَالِ كُنْدِگَانِ = D» است. تفاوت مهم کد «C<sup>1</sup>» با کد «C<sup>2</sup>» در این است که در کد «C<sup>1</sup>» هر دو نفر علیه هم وارد نزاع می‌شوند؛ اما در کد «C<sup>2</sup>» تنها یک نفر به دیگری حمله می‌برد.

به سبب تفاوت‌های زیاد تحریرهای حلقه‌های مشترک فرعی ابوبکر، نمی‌توان تحریر وی را مشخص ساخت؛ فقط می‌توان اطمینان داشت که تحریر وی مقوله دوم روایت را داشته است.

### ۲-۵. حلقه‌های مشترک تحریرهای ابوموسی و ویژگی‌های متون آن‌ها

راوی تمام تحریرهای ابوموسی اشعری، حسن بصری است. از ۹ تحریر منقول از حسن-ابوموسی، ۵ تحریر مانند هم هستند (ر.ک: جدول، ح ۴، ۷، ۸، ۱۵، ۳۰) که از دو راوی حسن، قتاده و سلیمان تیمی نقل شده‌اند؛ بنابراین، تحریر اصیل حسن باید همین متن باشد: «إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بَسِيفَيْهِمَا فَقَتَلَ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ فَهُمَا فِي النَّارِ قَبِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ قَالَ أَرَادَ قَتْلَ صَاحِبِهِ.»

از قتاده، حلقه مشترک فرعی بعد از حسن، ۴ تحریر نقل شده است که دو تای آن‌ها با یکدیگر و با تحریرهای منقول از سلیمان تیمی یکسان‌اند (ر.ک: جدول، ح ۴ و ۸). یک تحریر هم فقط مقوله دوم روایت را دارد و در این مقوله با دو تحریر دیگر یکسان است (ر.ک: جدول، ح ۳۱). بنابراین، احتمالاً نسائی که این روایت را در کتابش ذکر کرده، تنها بخشی از آن را آورده

است؛ به خصوص اینکه سند این تحریر، سند تحریر احمد بن حنبل است (ر.ک: جدول، ح ۸)؛ البته با افزوده شدن یک راوی. بنابراین، تحریر قتاده همانند تحریر حسن بوده است.

حلقه مشترک فرعی دیگر این روایت، ابن علیّه با دو تحریر است (ر.ک: جدول، ح ۶ و ۳۴) که در یک مقوله تفاوت دارند؛ یک تحریر با هر سه مقوله آمده، البته از مقوله اول، زیر مقوله «نهی از فتنه انگیزی=A» را دارد که تنها در این تحریر آمده و تحریر دیگر با دو مقوله آخر روایت نقل شده، تفاوت این دو تحریر تنها در زیر مقوله نهی از فتنه انگیزی است. بنابراین، تحریر ابن علیّه حداقل بدین شرح است: «إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَقَتَلَ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ قَالَ إِنَّهُ أَرَادَ قَتْلَ صَاحِبِهِ». تفاوت این تحریر با تحریر حسن بصری در یک کد است. در تحریر حسن کد «فَهُمَا فِي النَّارِ<sup>۳</sup>» آمده و در این تحریر کد «فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ<sup>۱</sup>» نقل شده است. مسبب این تغییر می تواند ابن علیّه یا مروی عنه وی یونس بن عبید باشد. البته این احتمال هم منتفی نیست که حسن بصری هر دو صورت روایت را نقل کرده باشد؛ به ویژه با توجه به اینکه در تحریر حسن از ابوبکره کد «F<sup>۱</sup>» آمده است.

### ۳-۵. نتیجه

همان طور که پیش تر ذکر شد، نمی توان متن تحریر ابوبکره را مشخص ساخت؛ اما براساس تحریر حسن بصری که کهن ترین حلقه مشترک فرعی تحریرهای ابوبکره و حلقه مشترک تحریرهای ابوموسی است، باید گفت: این روایت حداقل با دو مقوله دوم و سوم آن در ابتدای قرن دوم در بصره نشر یافته است. وجود مقوله اول آن تنها در تحریرهای حماد-ایوب و یونس قطعی است؛ لذا روایت با این مقوله براساس تاریخ وفات حماد (م ۱۷۹)، حداقل در ربع آخر قرن دوم در بصره رواج داشته است. زیر مقوله «بر لبه دوزخ بودن قتال کنندگان=D» هم فقط در تحریرهای منصور بن معتمر (م ۱۳۲) آمده؛ بنابراین، حداقل در ربع اول قرن دوم در کوفه وجود داشته است.

### ۶. تحلیل و بررسی

روایات نهی از شرکت در قتال بین مسلمانان بدین سبب اهمیت دارند که با این نهی، مردم را به کناره گیری در جنگ های داخلی صدر اسلام مانند جمل، صفین و سایر جنگ های داخلی در



طول حیات جامعه اسلامی فرا خوانده است. بنابراین، دو دسته افراد از این روایات بهره برده‌اند: یکی شخصیت‌های برجسته و بارزی که از شرکت در جنگ‌ها و قیام‌های داخلی کناره‌گیری کردند و دوم حاکمان که با تمسک و نشر این روایات، مردم را از شرکت در قیام‌های مختلف بازداشتند.

این روایات در منابع شیعی موجود از سه قرن اول نیامده‌اند، اما در بعضی منابع بعد از قرن سوم نقل شده است. کهن‌ترین منابع شیعی این روایت، علل الشرائع (صدوق، ۱۳۸۶ق، ج ۲: ۴۶۲) و تهذیب الاحکام (طوسی، ۱۳۶۵ش، ج ۶: ۱۷۴) هستند که روایت را هریک با سند خود از ابوالجوزاء از حسین بن علوان از عمرو بن خالد از زید بن علی از آبائه علیهم‌السلام نقل کردند. سند این روایت ضعیف است، زیرا درباره مذهب ابوالجوزاء اختلاف وجود دارد و او را امامی یا زیدی دانسته‌اند (ر.ک: خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۹: ۳۵۳). حسین بن علوان عامی، کذاب و متروک الحدیث است (ر.ک: ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۳۵۹؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۷: ۳۵) و عمرو بن خالد بتری مذهب و ضعیف و متهم به جعل حدیث و نسبت دادن آن به زید بن علی و اجداد مطهر وی است (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۴۲؛ مزنی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۱: ۶۰۳-۶۰۷). اختلاف متنی مهم این روایت با روایات اهل سنت، ذکر قید مهم «علی غیر سنه» است؛ بدین شرح که اگر جنگ دو گروه مسلمان برخلاف سنت باشد، چنین مجازاتی دارند. بنابراین، ذکر این قید می‌تواند اشکال برآمده از اطلاق این روایات را رفع کند. منابع شیعی دیگری که حاوی این روایت هستند، آن را بی سند و بدون قید مذکور نقل کرده‌اند. برخی عالمان مانند ابن طاووس (م ۶۶۴) با استناد به این روایت از منابع اهل سنت، بر عدم عدالت تمامی صحابه استناد کرده‌اند (ر.ک: ابن طاووس، ۱۳۹۹ق: ۳۷۵؛ قمی، ۱۴۱۸ق: ۲۸۶) و بعضی دیگر با استناد به تحریری از این روایت که سبب عذاب مقتول را قصد وی بر قتل قاتل می‌دانند، صرف نیت انجام گناه را موجب عذاب و مجازات الهی دانسته‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۳۹۹ق، ج ۱۱: ۲۷۴؛ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۴۶). براساس بررسی‌های فوق می‌توان ادعا کرد که این روایت از منابع و مراجع اهل سنت به منابع شیعی راه یافته است و راوی یا راویانی با هدف اصلاح آن قید «علی غیر سنه» را بدان افزودند.

بدین دلیل که این روایات هر دو طرف نبرد را مستحق دوزخ می‌داند، در تعارض با آیه «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِئَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ» (حجرات: ۹) است که به یاری مظلوم و مبارزه با ظالم فرمان داده است. همچنین با توجه به اینکه پیامبر ﷺ دربارهٔ عمار فرمود: «تَقْتُلُهُ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۳: ۲۲) و عمار در جنگ صفین به دست لشکر معاویه که ادعای اسلام داشت شهید شد. همیشه دو گروه مسلمانی که با یکدیگر می‌جنگند، هر دو بر باطل نیستند. وقایع تاریخی دیگری هم بر بطلان این روایت، مبنی بر جهنمی بودن هر دو گروه متخاصم مسلمان گواهی دارد (ر.ک: تیجانی، ۱۴۲۷ق: ۳۹۷-۴۰۰) که بارزترین آن‌ها واقعهٔ عاشوراست.

بنابراین، این روایت جعلی است و با توجه به اینکه براساس تاریخ‌گذاری این دسته روایات، تنها حلقهٔ مشترک آن در طبقهٔ صحابه ابوبکره (م ۵۰-۵۲) است، این روایت در نیمهٔ قرن اول در بصره توسط ابوبکره، مرجع و حلقهٔ مشترک آن، جعل شده است.

وی از کسانی است که انگیزهٔ این جعل را داشته است، زیرا از یاری امام علی علیه السلام خودداری و با وجود سکونت در بصره، از جنگ جمل کناره‌گیری کرد (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۹۵). همچنین با توجه به تکریم او توسط معاویه (ر.ک: طبری، بی‌تا، ج ۴: ۱۲۷)، سپردن ولایت سیستان به فرزند وی، عبیدالله بن ابی‌بکره، توسط حجاج بن یوسف ثقفی در سال ۷۸ قمری (طبری، بی‌تا، ج ۵: ۱۳۵) و نسبت وی با ابن‌زیاد، رابطهٔ خوبی با امویان داشته است. ازسوی دیگر، انتساب جعلی این حدیث توسط فرد یا افراد دیگری به وی، با توجه به اینکه او شخصیت برجسته و معروفی در بین صحابهٔ پیامبر ﷺ نیست، بعید است. براساس تاریخ وفات ابوبکره، روایت وی قبل از سال‌های ۵۰ تا ۵۲ در بصره وجود داشته و زمان جعل این روایت بین سال‌های ۳۶ (وقوع جنگ جمل) تا ۵۲ قمری بوده است.

نقل کردن این روایت توسط ابوموسی، با توجه به گرایش سیاسی وی، مخالفت او با امام علی علیه السلام و بازداشتن مردم از یاری امام علیه السلام (ر.ک: طبری، بی‌تا، ج ۳: ۴۹۷)، نقل روایت دیگری با موضوع کناره‌گیری در فتنه‌ها (ر.ک: ابن حنبل، بی‌تا، ج ۴: ۴۰۸؛ ابن ماجه، بی‌تا، ج ۲: ۱۳۱۰) پذیرفتنی است. ممکن است ابوموسی این روایت را از ابوبکره اخذ و نقل کرده باشد و اسمی از ابوبکره نبرده باشد. البته انتساب جعلی این روایت بدو هم با توجه به نظر شارحان مسند احمد بن

حنبل و سنن ابن‌ماجه (ر.ک: همین پژوهش) و نقل تنها یک نفر، حسن بصری، از وی محتمل است.

## ۷. نتیجه‌گیری

روایات نهی از شرکت در قتال مسلمانان با ۳۸ متن و ۶۲ سند در ۱۴ منبع، سه قرن نخست هجری اهل سنت از سه صحابی، ابوبکر، ابوموسی اشعری و انس بن مالک نقل شدند. تاریخ‌گذاری این روایات نشان داد که تنها حلقه مشترک آن‌ها در طبقه صحابه ابوبکر (م ۵۲-۵۰) است. بنابراین، کهن‌ترین تحریر این روایت، یعنی تحریر ابوبکر، در نیمه اول در بصره وجود داشته است. اولین حلقه مشترک فرعی بعد از وی، حسن بصری (م ۱۱۰) است که در روایات منسوب به ابوموسی حلقه مشترک اصلی است؛ در نتیجه، تحریر منسوب به ابوموسی هم حداقل قبل از سال ۱۱۰ در بصره وجود داشته و حسن بصری بیشترین نقش در نقل و انتشار این روایات را ایفا کرده است. تحریر انس بن مالک، براساس کهن‌ترین منبع آن، سنن ابن‌ماجه، حداقل در ربع آخر قرن سوم نشر یافته است. این روایت به احتمال زیاد توسط ابوبکر با هدف دفاع از حیثیت خود در برابر کسانی که وی را به سبب کناره‌گیری در جنگ جمل، سرزنش و طعن می‌کردند، جعل شده است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. از جمله در مقاله‌های «تاریخ‌گذاری حدیث "علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدين" (روش تاریخ‌گذاری سند-متن)» (فقهی‌زاده و شفیعی، ۱۳۹۴ش)، «تاریخ‌گذاری حدیث "لن یفلح قوم ولوا امرهم امرأة" بر مبنای تحلیل اسناد و متن» (ریعان و رحمان‌ستایش، ۱۳۹۴ش)، «تاریخ‌گذاری روایت "اذا كان... امورکم الی نسانکم فبطن الأرض خیر من ظهرها" بر مبنای تحلیل اسناد و متن» (رحمان‌ستایش و ریعان، ۱۳۹۵ش) و «تاریخ‌گذاری حدیث "مرگ جاهلی" در متون امامیه» (شاه‌پسند و ثنائی، ۱۳۹۸ش). در برخی مقالات هم با ترکیب روش تحلیل محتوا و روش‌های مختلف تاریخ‌گذاری شیوه‌های تاریخ‌گذاری جزئی‌تر و دقیق‌تر به کار گرفته شده‌اند: از جمله: «تاریخ‌گذاری روایات حاکی از دعای پیامبر ﷺ برای شمامت‌شدگان توسط ایشان در جوامع حدیثی اهل سنت» (شیری محمدآبادی و

۳۶۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۳۳۳-۳۰

همکاران، ۱۳۹۹ش) و «تاریخ‌گذاری روایات آغاز نزول وحی بر پیامبر اسلام ﷺ در جوامع روایی اهل سنت» (شیری محمدآبادی و نیل‌ساز، ۱۴۰۱ش).

۲. ترتیب روایات هر منبع در جدول براساس ترتیب ذکر روایات در هر منبع است.

## منابع

قرآن کریم.

ابن حنبل، احمد. (بی‌تا). المسند. بیروت: دار صادر.

ابن حنبل، احمد. (۱۴۱۶ق). المسند. تحقیق عامر غضبان و همکاران. بیروت: مؤسسة الرسالة.

ابن طاووس، سید علی بن موسی. (۱۳۹۹ق). الطوائف فی معرفة مذاهب الطوائف. قم: خیام.

ابن عدی، عبدالله. (۱۴۰۹ق). الكامل فی الضعفاء الرجال. تحقیق یحیی مختار. چ ۳. بیروت: دارالفکر.

ابن ماجه، محمد بن یزید. (بی‌تا). سنن. تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی. بیروت: دارالفکر.

ابن ماجه، محمد بن یزید. (۱۴۱۸ق). سنن. تحقیق بشار عواد. بیروت: دارالجیل.

اتسلندر، پیتر. (۱۳۷۱ش). روش‌های تجربی تحقیق اجتماعی. ترجمه بیژن کاظم‌زاده. تهران: انتشارات قدس.

انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹ق). فرائد الأصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی.

باردن، لورنس. (۱۳۷۵ش). تحلیل محتوا. ترجمه ملیحه آشتیانی و محمد یمنی. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

تیجانی، محمد. (۱۴۲۷ق). فسألوا اهل الذکر. قم: مرکز الأبحاث العقائدية.

خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم الرجال. چ ۵. بی‌جا: بی‌نا.

رحمان‌ستایش، محمدکاظم، وریغان، معصومه. (۱۳۹۵ش). تاریخ‌گذاری روایت «اذا كانت... امورکم

الی نساءکم فبطن الارض خیر من ظهرها» بر مبنای تحلیل اسناد و متن. علوم حدیث، شماره ۸۱،

۲۵-۵۰.

ریغان، معصومه، ورحمان‌ستایش، محمدکاظم. (۱۳۹۴ش). تاریخ‌گذاری حدیث «لن یفلح قوم ولوا

امرهم امرأة» براساس روش تحلیل متن و اسناد. علوم حدیث، شماره ۷۵، ۲۰-۴۲.

خاستگاه تاریخی جغرافیایی روایات نهی از شرکت در قتال بین مسلمانان، نصرت نیل‌ساز و مرجان شیری ۳۶۱

شاه‌پسند، الهه، و ثنایی، حمیدرضا. (۱۳۹۸ش). تاریخ‌گذاری حدیث «مرگ جاهلی» در متون امامیه. علوم حدیث، شماره ۹۲، ۱۱۱-۷۸.

شیری محمدآبادی، مرجان، نیل‌ساز، نصرت، قاضی‌زاده، کاظم، و غروی نایینی، نهله. (۱۳۹۹ش). تاریخ‌گذاری روایات حاکی از دعای پیامبر ﷺ برای شمامت‌شدگان توسط ایشان در جوامع حدیثی اهل سنت. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۷(۳)، ۱۱۸-۷۵.

شیری محمدآبادی، مرجان، و نیل‌ساز، نصرت. (۱۳۹۹ش). واکاوی قواعد مشترک در شیوه‌های نقد حدیث مسلمانان و روش‌های تاریخ‌گذاری روایات خاورشناسان. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۲۶(۶۷)، ۲۸۲-۲۵۱.

شیری محمدآبادی، مرجان، و نیل‌ساز، نصرت. (۱۴۰۱ش). تاریخ‌گذاری روایات آغاز نزول وحی بر پیامبر اسلام ﷺ در جوامع روایی اهل سنت. مطالعات قرآن و حدیث، ۱۵(۲)، ۱۷۷-۱۴۷. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۶ش). علل الشرائع. تحقیق محمدصادق بحرالعلوم. نجف: منشورات المكتبة الحیدریة.

طبری، محمد بن جریر. (بی تا). تاریخ الامم والملوک. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵ش). تهذیب الاحکام. تحقیق حسن موسوی. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۵ق). رجال الطوسی. تحقیق جواد قیومی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی. فقهی‌زاده، عبدالهادی، و شفیعی، سعید. تاریخ‌گذاری حدیث «علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين» (روش تاریخ‌گذاری سند-متن). حدیث‌پژوهی، ۷(۱۴)، ۳۲-۷.

قمی، محمدطاهر. (۱۴۱۸ق). الأربعین. تحقیق سید مهدی رجایی. تهران: امیر. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۹۹ق). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول. تحقیق سیدجعفر حسینی. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

مزی، جمال‌الدین. (۱۴۰۶ق). تهذیب الکیمال. تحقیق بشار عواد. بیروت: مؤسسة الرسالة. موتسکی، هارالد. (۱۳۹۴الف). ارزیابی تاریخ‌گذاری احادیث. تاریخ‌گذاری حدیث؛ روش‌ها و نمونه‌ها. به‌کوشش سید علی آقایی. تهران: حکمت.

موتسکی، هارالد. (۱۳۹۴ب). مطالعات حدیثی به کجا می‌رود؟. تاریخ‌گذاری حدیث؛ روش‌ها و نمونه‌ها. به‌کوشش سید علی آقایی. تهران: حکمت.

ینبل، خوتیر. (۱۳۸۶ش). جامعه نخستین اسلامی: در آمدی به اصطلاح‌شناسی حدیثی خوتیر ینبل. ترجمه سید علی آقایی. سیره پژوهی در غرب. به کوشش مرتضی کریمی نیا. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

ینبل، خوتیر. (۱۳۹۴ش). بازنگری برخی اصطلاحات حدیثی. تاریخ گذاری حدیث؛ روش ها و نمونه ها. به کوشش سید علی آقایی. تهران: حکمت.

## References

The Holy Qur'ān.

Anṣārī, M. (1998). *Fara'id al-Aṣṣul*. Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī. [In Arabic].

Atslandr, P. (1992). *Rawishhāy Tajrubī Tahqīq Ijtima'ī*. Transl. by: Kāzīm Zādih B. Tehrān: Intisharāt Āstān Quds. [In Persian].

Bardin, Laurence. (1996). *Content Analysis*. Transl. by: Ašhtīānī, M and Yamanī, M. Tehrān: Intisharāt Shahid Beheshti University. [In Persian].

Faghhezad, AH and shafiei, S. (2015). "Chronicling the Hadith aHold to My Tradition and the Tradition of the Righteous Caliphsa (The Method of Chronicling the Chain of Transmission a Text)". *Hadith Studies*. Sal 7. Non 14. Autumn. p 7-32. [In Persian].

Ibn 'Adī 'AA. (1988). *al-Kāmil*. (ed. Ghazāwī YM). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic].

Ibn Ḥanbal, A. (1995). *Musnad*. (ed. Ghaḍbān 'A & Colleagues). Beirut: Mu'assasat ar-Risalah. [In Arabic].

Ibn Ḥanbal, A. (nd). *Musnad*. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic].

Ibn Majāh, MBY. (1997). *as-Sunan*, (ed. 'Awwād B). Beirut: Dār al-Jīl. [In Arabic].

Ibn Majāh, MBY. (nd). *as-Sunan*, (ed. 'Abd al-Baqī MF). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic].

Ibn Ṭāwus, ABM. (1978). *at-Ṭara'if fi Ma'rifa Madhāhib at-Ṭawa'if*. Qum: Khayām. [In Arabic].

Juynboll, G.H.A. (2007). "Jāmi' ih Nukhustīn Isālmī: Dara'madī bar Ištīlāḥ Shīnāšī Juynboll, G.H.A". Transl. by: Aqāyī 'A. *Sīra Pazhuhī dar gharb*. (ed. Karīmī Nīā, M). Tehrān: Majma' Jahānī Taqrīb Madhāb Islāmī. [In Persian].

- Juynboll, G.H.A. (2015). "Bāznigārī barkhī Iṣṭlāḥāt Ḥadīthī". *Tārīkh gudhārī Ḥadīth; Rawish hā wa Nimunih hā*. (ed. Aqāyī 'A). Tehrān: Ḥikmat. p 417-469. [In Persian].
- Khuṭbā A. (1992). *Mu'ajam ar-Rijāl*. 5th p. nd. [In Arabic].
- Majlisī, MB. (1978). *Mirāt al- 'Uqūl fī Sharḥ Akhbār Al-Rasūl*. (ed. Ḥusaynī J). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmī. [In Arabic].
- Mizzī JD. (1985). *Tahdhīb al-Kamāl*. (ed. Ma'aruf B 'A). Beirut: Mu'assasat ar-Risāla. [In Arabic].
- Motzki H. (2015). "Arzīābī Tārīkh gudhārī Aḥādīth". *Tārīkh gudhārī Ḥadīth; Rawish hā wa Nimunih hā*. (ed. Aqāyī 'A). Tehrān: Ḥikmat. p 21-80. [In Persian].
- Motzki H.. (2015). "Muṭālī'āt Ḥadīthī bih Kuja Mī rawad?". *Tārīkh gudhārī Ḥadīth; Rawish hā wa Nimunih hā*. (ed. Aqāyī 'A). Tehrān: Ḥikmat. p 331-416. [In Persian].
- Qumī, MT. (1997). *al-Arba'īn*. (ed. Raja'ī, M). Tehran: Amīr. [In Arabic].
- Raḥmān Sitāyish, MK and Rayī 'ān, M. (2016). "The dating of the tradition "If...your affairs are with your wives, then the interior of the earth is better than its surface." based on the analysis of Isnad and Matn". *Ulum-I Hadith*. Non81. Autumn. p 25-50. [In Persian].
- Rayī 'ān, M and Raḥmān Sitāyish. (2015). "The dating of the tradition "No people will succeed if they are governed by a woman " based on the analysis of Isnad and Matn". *Ulum-I Hadith*. Non75. Spring. p 20-42. [In Persian].
- Ṣaduq, M. (2007). *Ilal al-Sharā'i'*. (ed. Baḥr al-'Ulūm, M). Najaf: Manshūrāt Maktab al-Ḥiydarīa. [In Arabic].
- Shāh Pasand, Elāheh. (2019). "The dating of the hadith "death of ignorance" in Imamiyyah texts", *Ulum-I Hadith*. Non92. Summer. p 78-111. [In Persian].
- Shiri, Marjan, Nilsāz, Nosrat. (2020). "Analysis of common rules in the methods of criticizing the hadith of Muslims and the methods of dating the hadiths of Orientalists". *Motale'aat Tārīkhi Qurān va Hadīth*, Sāl 26, No 67. p 251-282. [In Persian].
- Shiri, Marjan, Nilsāz, Nosrat. (2020). "Dating prophetic traditions which implied that the prophet prayed for whom were accursed by him in Sunni collections". *Journal*

۳۶۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۳۳۳-۳۰

of *Quran and Hadith Sciences*, Vol.17, No.3, Serial.47, Autumn. p 75-118. [In Persian].

Shiri, Marjan, Nilsaz, Nosrat. (2022). "Dating the Traditions of Prophet's First Revelation in Sunni Collections". *Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies*, Research Article, Vol. 15, No. 2, (Serial. 30). Summer. p 147-177. [In Persian].

Ṭabarī, MBJ. (nd). *aṬ-Ṭarīkh*. Beirut: Mu'assasat al-ʿAlamī li-l-Maṭbu'āt. [In Arabic].

Ṭijānī, M. (2006). *Fas' alu' Ahl adh-Dhikr*. Qum: Markaz al-'Abhāth al-'Aqā'idiā. [In Arabic].

Ṭūsī, MBH. (1986). *Tahdhīb al-Aḥkām*. (ed. Muṣawīḥ). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmī. [In Arabic].

Ṭūsī, MBH. (1994). *aL-Rijāl*. (ed. Qayūmī Ṣfihānī J). Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī at-tābi'ah li-Jamā'atu al-Mudarisīn. [In Arabic].

## **The historical-geographical origin of the tradition of the prohibiting of participating in fight between two groups of Muslims**

***Marjan Shiri MohammadAbadi***

Ph.D in Qur'ān and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran; Marjan.shiri@modares.ac.ir

***Nosrat Nilsaz***

Associate Professor of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, (Corresponding Author); nilsaz@modares.ac.ir.

Received: 23/08/2022

Accepted: 30/09/2022

### **Introduction**

From the 19th century onwards dominating the historical approach in the western researches that western scholars use the hadiths as a source for reconstructing the history of early Islam. In the historical approach hadiths, whether genuine or fabricated, contain valuable information about the political, cultural and social conditions of the date and place of their origin. Orientalists developed and used different methods for the purpose of dating which have been modified over the time through critical examination. One of



the traditions it's dating can give us important information about the time and the place of its origin is the tradition of the prohibiting of participating in fight between two groups of Muslims. Considering the hard civil wars in early Islam, dating this hadiths is of great importance.

### Materials and Methods

In this article using content analysis and different methods of dating traditions (first appearance in the sources, content analysis, Isnad analysis and Isnad-matn analysis), the historical and geographical origins and the gradual evolution of the tradition of the prohibiting of participating in fight between two groups of Muslims are specified. To do so, first, all various isnads and different texts of this tradition were collected from the traditional sources of the first three centuries of Islam, then using the content analysis method, the categories, subcategories and codes of different versions are determined and presented in a table. In the next step, using dating on the basis of the first appearance in the sources, the earliest source of this tradition is determined, and using the information of the content analysis table, the characteristics of this tradition in other sources are also mentioned in chronological order to determine the relation between the sources and to show how different version of this tradition appeared in the sources. Then, by drawing a diagram of the various isnads of this tradition, the common links and partial common links have been identified and dated based on the Isnad analysis method. In the last stage using the content analysis table and comparing it with Isnad analysis information, the original version of each common link and partial common link has been reconstructed and the person or persons responsible for the changes in different versions has/ have been determined. Then by analyzing and examining this information, the time and the place of this tradition and it's forger or the speaker is identified.

### Results and findings

The dating of the tradition of the prohibiting of participating in fight between two groups of Muslims showed that this hadith has been transmitted with 38 texts and 62 Isnad in 14 Sunni sources, in the first three centuries, and its transmitters are three companions, Abū Bark, Abū Mūsā Ash<sup>e</sup> arī and Anas Ibn Mālīk. These traditions are not found in the existing Shia sources from the first three centuries, but in some sources after the third century, they have been transmitted. The earliest Shia sources of this tradition is *ʿIḥṣān al-Sharāʿi*<sup>e</sup> which transmitted it through this chain of transmission: from Abu al-Jauzā<sup>e</sup> from Husiyn ibn ʿAlwān from ʿAmr ibn Khālīd from Ziyd ibn ʿAlī from his forefathers (as). This Isnad is weak, and according to the Sunni transmitters of this tradition, it is most likely has been transferred from Sunni sources to Shia sources. The oldest Sunni source of this tradition is *Jāmi*<sup>e</sup> of Ma<sup>e</sup> mar

ibn Rāshid (d. 150-154 AD), which has only one version from Abū Bakra. For the first time, three quarters of a century later, in Ibn Abi-Shaybah's *Muṣannaf* (d. 235 AD), a version from Abū Mūsā was quoted, and almost 40 years later, in Ibn Mājah's *Sunan* (d. 273-275 AD), a version from Anas Ibn Mālik was quoted. But Abū Bakra (d. 50-52 AD) is only common link of this tradition in the category of the Companions. Therefore, the oldest version of this tradition, that is, the version of Abū Bakra, existed in Basra in the first half of the first century. The first partial common link after him is Ḥassan al-Basrī (d. 110 AD). But in the traditions attributed to Abū Mūsā Ash'arī, Ḥassan is the common link. As a result, the version attributed to Abū Mūsā existed in Basra at least before 110 AD. Since Ḥassan is the oldest partial common link of Abū Bakra's versions and the common link of Abū Mūsā's versions, he has played the main role in the transmission and dissemination of these traditions. Only one version of Anas Ibn Mālik has been transmitted, therefore, based on its earliest source, Ibn Mājah's *Sunan*, it can be said that this version disseminated at least in the last quarter of the third century.

### Conclusion

Considering the contradiction between the tradition of the prohibiting of participation in fight between two groups of Muslims with the Quran 49: 9, which commands to help the oppressed and fight against the oppressor regarding the conflict between Muslims, and according to the prophecy of the Prophet (pbuh) that ʿAmmār Yāsir will be killed by the transgressor group «الفئة الباغية», this tradition is fabricated. Most likely it was forged by Abū Bakra, whose motive for this fabricating could be defending him against those who blamed him for withdrawing from the Battle of Jamal. The fake attribution of this hadith by a person or persons to him is unlikely, considering that he is not a prominent and famous person among Prophet's companions. Based on the date of Abū Bakra's death, his tradition existed in Basra before 50 to 52 AD and the time of this forgery might be between 36 AD (the date of the Battle of Jamal) and 52 AD.

**Keywords:** the tradition of the prohibiting of participating in fight between two groups of Muslims, dating, earliest source, common Link, Isnad-matn analysis.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی  
 سال ۱۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، شماره ۳۱  
 مقاله علمی پژوهشی  
 صفحات: ۳۶۷-۳۹۸

## بررسی سندی و دلالتی روایت «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٍ» در نظریه «محمد، راوی رؤیای رسولانه»

فرزاد دهقانی\*  
 رضوانه دستجانی فراهانی\*\*

### چکیده

اصل ارتباط عالم معنا با ماده با کانال وحی همواره محل تأمل بوده است. تحلیل چرایی این مسئله به تفاوت ماهوی عالم ماده با معنا برمی‌گردد. برخی مخالفان عصر بعثت با اتهاماتی اصل ارتباط را زیر سؤال می‌بردند. در دوران کنونی، نواندیشانی سعی در تأویل و امروزی کردن مقوله پیچیده وحی دارند. سروش از جمله آنان است که نظراتش در طول سه دهه اخیر همواره در حال تغییر و تطوّر است. وی در دیدگاه‌های پیشین خود، قرآن را کلام خدا می‌دانست؛ اکنون رؤیاهای پیامبر می‌داند. نظر به اهمیت موضوع و پاسخ مبنایی و دقیق، این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و سطح تحلیل محتوا به دنبال تحلیل فقه‌الحدیثی روایت «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٍ» است با این سؤال محوری که «روایت مذکور از نظر اعتبار سندی و متنی چگونه است و رابطه دلالت روایت با اصل نظریه چگونه است؟». نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که روایت در منابع فریقین، ضعف سندی دارد. از نظر دلالت نیز بعد از تشکیل خانواده حدیث، و استفاده از ادله عقلی و قرآنی، مشخص می‌شود این روایت بر مدعای سروش که کل وحی قرآنی را در رؤیا می‌داند، دلالت ندارد. به عبارت دیگر، دلالت روایت این است که مشاهدات پیامبر ﷺ منشأ الهی دارد، نه اینکه قرآن از کانال رؤیا نازل شده باشد. همچنین این گزاره که «رؤیای انبیا وحی است»، غیر از این گزاره است که «وحی انبیا رؤیاست».

### کلیدواژه‌ها: قرآن، وحی، رؤیا، نبی، رسول، سروش.

\* استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران (نویسنده مسئول): f.dehghani@hsu.ac.ir

\*\* پژوهشگر پسادکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران/ adastjani31@yahoo.com

## ۱. مقدمه

عبدالکریم سروش، از روشن فکران دینی معاصر، آرای خاصی در باب وحی و نبوت ارائه داده است. وی در آغاز حیات فکری خود، حضرت محمد ﷺ را پیامبر می دانست و به ختم نبوت قائل بود و با تألیف کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، فقط از بسط فهم دینی سخن به میان آورد (ر.ک: سروش، ۱۳۷۰)؛ اما در دهه هفتاد که مقاله بسط تجربه نبوی را نگاشت (ر.ک: همو، ۱۳۷۸)، از بسط خود دین سخن گفت.

سروش در چند سال اخیر، دیدگاه دیگری را در باب وحی مطرح کرده است. وی اگر در نظریه قبلی خود، وحی را کلام پیامبر ﷺ می دانست، اکنون آن را روایت رؤیاهای پیامبر ﷺ می داند (ر.ک: سروش، ۱۳۹۲). «محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه» عنوان نوشتارهایی است که سروش درباره ماهیت قرآن نوشته است؛ به گفته وی: «هست قرآن، خواب های مصطفی» (سروش، ۱۳۹۲، مقاله اول: ۱). اگر در تفسیر سنتی وحی، پیامبر ﷺ به عنوان مخاطب و مخبر مطرح می شود که آموزه هایی را از سوی خداوند دریافت کرده و به مردم ابلاغ می کند، در تلقی جدید سروش از وحی، پیامبر ﷺ فقط راوی است؛ آن هم راوی خواب هایی که دیده است (همان: ۳). اگر در قرآن آمده که خدا و فرشتگان و دانایان بر وحدانیت خدا گواهی می دهند (ر.ک: آل عمران: ۱۸)، مراد آن است که پیامبر ﷺ گواهی خدا و فرشتگان و دانایان را در خواب دیده و اینک آن ها را روایت می کند (سروش، ۱۳۹۲، مقاله اول: ۴).

در تلقی سنتی از وحی، پیامبر ﷺ مطالبی را می شنیده و آن ها را گزارش می کرده است؛ اما در تفسیر سروش از وحی، پیامبر ﷺ مطالب قرآن را در خواب دیده و به هنگام بیداری به گزارش آن پرداخته است: «وحی را رؤیا انگاشتن، نه تنها از قوت و غنای آن نمی کاهد، که بر آن می افزاید. مفسران وحی را مسموعات نبی می پنداشتند، ولی اینک معلوم می شود که مرئیات اوست...» (همان، مقاله دوم: ۷).

تمسک دکتر سروش در نظریه خود به روایات، به صورت زیر است:

- «ضمناً در گزیدن واژه رؤیا، خروجی از دایره سنت هم صورت نبسته است. عارفان که از «کشف تام محمدی» سخن گفته اند، اشارت به دریافتی اشراقی و ابرآگاهانه و فوق حسی و رؤیایی داشته اند. از پیامبر ﷺ هم آورده اند که رؤیای صادق یک جزء از چهل و شش جزء نبوت

است. نجم‌الدین رازی، صاحب مرصاد العباد، در شرح این حدیث، سخن بدیع و غریبی می‌آورد: دوران نبوت پیامبر بیست‌وسه سال بود، یعنی چهل‌وشش نیم‌سال و چون پیامبر در نیم‌سال نخست پیامبری رؤیایها و ارهاصات داشت، رؤیا را یک جزء از چهل‌وشش جزء نبوت شمرده است. [و الله اعلم.] همچنین به گواهی مآثورات تاریخی، در حین نزول وحی، خوابی سنگین همراه با تعرق به پیامبر دست می‌داد که گاه طاق او را طاق می‌کرد و همین بهانه‌ای شد تا پاره‌ای از معاصران محمد ﷺ او را مجنون و برخی از روحانیان مسیحی او را مصروع بشمارند» (همان، مقاله اول: ۸۷).

– «وحی هرچه باشد، به شهادت تاریخ و به گواهی مآثورات دینی، فضایی متفاوت با فضای بیداری دارد... و چون همه خواب‌های دیگر، نیازمند تعبیر و خواب‌گزاران است. مگر امام علی علیه السلام نگفت که "رؤیای انبیا، وحی است" و مگر پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام دریافت وحی به ناهشیاری نمی‌رفت و غفلتی گران بر او عارض نمی‌شد و پس از هشیاری، دیده‌ها و شنیده‌های بیخودانه خویش را با صحابیان، در میان نمی‌نهاد...» (همان، مقاله دوم: ۲-۳).

او در این عبارات ادعا نمی‌کند که فقط برخی وحی‌ها در حالت خواب اتفاق افتاده؛ بلکه از نظر وی همه وحی‌ها خواب بوده و مطالب قرآن کریم، در واقع گزارش خواب و رؤیای وی بوده است.

– سروش برای تأیید خواب‌نامه بودن قرآن گاه به تحریف روایات هم می‌پردازد؛ چنان‌که می‌گوید: «روایاتی که می‌گویند رؤیای انبیا وحی است، دست‌کم تصدیق می‌کند که رؤیایی بودن بخشی از قرآن ممکن و مسلم است. وقتی چنان است، چه باک از قول به خواب‌نامه قرآنی با آن همه مؤیدات و منجزات» (همان، مقاله چهارم: ۱۹).

با توجه به متن مزبور، مشخص می‌شود ایشان چهار روایت را مستند و شاهد بحث خود قرار داده است:

۱. رؤیای صادقه یک جزء از ۴۶ جزء نبوت است (ر.ک: همان، مقاله اول: ۸۷)؛

۲. حالات پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام دریافت وحی (همان)؛

۳. رؤیای انبیا وحی است (همان، مقاله چهارم: ۱۹).

آنچه در این نوشتار مورد توجه قرار گرفته، نقد شواهد و استدلال روایی دکتر سروش در

روایت سوم (رؤیای انبیا وحی است) است که با روش توصیفی تحلیلی و تحلیل محتوا بدان پرداخته می شود.

گفتنی است آثاری که در این مقوله منتشر شده، به نقد کلیت دیدگاه سروش پرداخته اند: از جمله مقاله «تعارض نظریه رؤیاینگاری وحی قرآنی با آیات، روایات و علم» از طاهره سادات طباطبایی امین و زهره اخوان مقدم که در شماره ۱۲ نشریه مطالعات اندیشه معاصر مسلمین در مهرماه ۱۳۹۹ چاپ شده است. در مقاله فوق ابتدا به هفت فراز سخن سروش اشاره و به آن پاسخ داده شده و سپس، به اشکالات این نظریه با پنج دلیل عام پرداخته شده است.

مقاله ای با عنوان «بررسی انتقادی دیدگاه رؤیاینگارانه در تفسیر قرآن و وحی» از عبدالحسین خسروپناه و سید محمود حسینی که در شماره ۵۲ نشریه اندیشه نوین دینی در بهار ۱۳۹۷ به چاپ رسیده است. در این پژوهش اثبات شده که سروش در طرح نظریه خود از مغالطه تعمیم، تمثیل، مقایسه، ابهام و حذف سیاق استفاده کرده است.

پژوهش حاضر به بررسی فقه الحدیثی یک روایت از روایات مورد استناد سروش در طرح نظریه «رؤیای رسولانه» می پردازد و از این نظر کاملاً بی پیشینه بوده و نوآوری دارد.

## ۲. بررسی سندی روایت «رُؤِیَا الْأَنْبِیَاءِ وَحِی»

اصل این روایت هم در کتب روایی شیعه و هم در کتب روایی اهل سنت آمده است:

### ۱-۲. کتب روایی شیعه

این روایت تنها در کتاب امالی آمده (طوسی، ۱۴۱۴ق، مجلس دوازدهم: ۳۳۸) و بحار الأنوار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸: ۱۸۱ و ج ۱۱: ۶۴) آن را از قول الامالی ذکر نموده است: «حَدَّثَنَا ابْنُ الصَّلْتِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ عُقَدَةَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحُسَيْنِيُّ<sup>۱</sup> قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، قَالَ: حَدَّثَنَا عَمِيدُ اللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُوسَى، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ آبَائِهِ، عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: رُؤِیَا الْأَنْبِیَاءِ وَحِی.»

به منظور بررسی کیفیت این سند ابتدا رجال آن بررسی می شود:

### ۱. ابن صلت

این راوی همان «احمد بن محمد بن موسی الأهوازی» است و از استادان شیخ طوسی

بررسی سندی و دلالتی روایت «رُوِيَ الْأَنْبِيَاءُ وَحَى» در نظریه... فرزاد دهقانی و رضوانه دستجانی فراهانی ۳۷۱

است و شیخ طوسی از او اجازه نقل روایت دارد (خونی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۳۲۱-۳۲۲؛ طوسی، ۱۳۷۳ش: ۴۰۹). نام وی در کتب رجالی با اوصاف زیر ذکر شده است: «جلیل القدر، عظیم المنزله، مشهور به حفظ، کوفی زیدی جارودی، امانت دار» (نجاشی، بی تا: ۹۴؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۶۹؛ طوسی، ۱۳۷۳ش: ۴۰۹؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۴). از «احمد بن محمد بن سعید ابی العباس» اجازه نقل روایت داشته است (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۶۹). به روایات این راوی اعتماد می شود.

## ۲. ابن عقده

نام این راوی در کتب رجالی «احمد بن محمد بن سعید بن عبدالرحمن بن زیاد بن عبدالله بن زیاد بن عجلان، مولی عبدالرحمن بن سعید بن قیس السیعی الهمدانی» معروف به ابن عقده کوفی ذکر شده است. اهل کوفه بوده و کنیه او ابوالعباس است.

در کتب رجالی این گونه وصف شده است: ثقه، حافظ، جلیل القدر، عظیم المنزله، زیدی جارودی، کثیر الحدیث، صاحب کتب مختلف و امانت دار (نجاشی، بی تا: ۹۴؛ طوسی، ۱۳۷۳ش: ۶۹؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۴۰۹؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۴). عالمان شیعه روایات وی را مورد تأیید و استناد قرار داده اند.

## ۳. علی بن محمد الحسنی

نام این فرد در کتب رجالی ذکر نشده است؛ به جز کتاب معجم رجال حدیث که در آن، علامه خوئی می نویسد: «قال الشيخ منتجب الدین فی فهرسته: السيد نورالدین علی بن محمد الحسنی الخجندی، نزیل الری: فقیه، عالم، واعظ و صالح» (خونی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲: ۱۶۸). با توجه به اعتبار کتاب فهرست منتجب الدین، می توان احتمال داد که این فرد ممدوح باشد.

## ۴. جعفر بن محمد بن عیسی

نام این فرد در کتب رجالی ذکر نشده است. علامه خوئی می گوید: جعفر بن محمد بن عیسی: تقدم فی جعفر بن عیسی (همان، ج ۴: ۱۱۶). با مراجعه به نام این فرد، ذیل نام «جعفر بن عیسی» آمده است: «جعفر بن عیسی = جعفر بن عیسی بن عیسی»<sup>۲</sup>؛ وقع فی أسناد جملة من الروایات تبلغ اثنی عشر موردا. وی در کتاب معجم رجال حدیث می نویسد: «جعفر بن محمد بن عیسی اخو احمد بن محمد بن عیسی کما فی الإستبصار فلم یثبت وجوده» (همان،

ج ۴: ۱۸۸). با مراجعه به کتب رجالی مشخص می شود که این دو نام، یعنی جعفر بن عیسی بن عبید (طبقه ۱۰) در کتاب رجال شیخ طوسی و جعفر بن عیسی در رجال کشی، ذکر شده و وصفی از آن‌ها به چشم نمی خورد. به طور کلی، جعفر بن عیسی بن عبید در کتب هشت گانه رجالی مهمل است و از وی گزارشی نیست.

### ۵. عبیدالله بن علی

این نام بین چهار نفر مشترک است:

- عبیدالله بن علی بن ابی شعبه حلبی: این فرد جزء خاندان ابی شعبه است که در کتب رجالی توثیق شده اند (توثیق عام). به گفته علمای رجال، جد این خاندان یعنی ابی شعبه از امام حسن و امام حسین علیهما السلام نقل روایت داشته و جزء طبقه هشتم است. در توصیف وی آمده است: ثقه، جلیل، امامی، صحیح المذهب، وجه اصحابنا و فقیه. از امام رضا علیه السلام و پدر خود نقل روایت داشته است (نجاشی، بی تا: ۹۸، ۲۳۱ و ۳۲۵؛ حلی، بی تا: ۱۱۲؛ برقی، بی تا: ۲۳). این راوی، کتابی دارد که گفته شده به امام صادق علیه السلام عرضه نموده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۳۰۶).

- عبیدالله بن علی بن عبید الاعرج: این فرد فقط در کتاب رجال کشی و با وصف «ممدوح فی الروایة دلت علی صححة المذهب الروایة» آمده است؛ جزء طبقه ۹ بوده و ممدوح (امراته و ولده من أهل الجنة یا سلیمان بن ولد علی) است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۹۳).

- عبیدالله بن علی بن سوار: این فرد جزء طبقه ۱۰ بوده و از او در کتب رجالی نامی به میان نیامده است؛ فقط در کتب رجال شیخ طوسی اسم او بدون هیچ وصفی ذکر شده است (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۳۶۲).

- عبیدالله بن علی بن رافع: از افراد طبقه ششم بوده و توصیفی از او در کتب رجالی نیست و فقط در کتاب رجال ابن داود، نام او ذکر شده است (همان: ۱۱۷).

با تأمل در اوصاف و طبقات این چهار نفر و نیز با توجه به سند که در آن عبیدالله بن علی از امام رضا علیه السلام نقل حدیث می کند، مشخص می شود که منظور از عبیدالله بن علی در این روایت، عبیدالله بن علی بن ابی شعبه حلبی است.

جمع بندی: شیخ طوسی بلاواسطه از استاد خود نقل حدیث داشته است و تا به ابن عقده



سند متصل است؛ اما به دلیل مهمل بودن یک راوی، حدیث از حیث سندی جزء احادیث ضعیف محسوب می‌شود. به علاوه اینکه در طرق ابن عقده، ابن عقده از فردی به نام علی بن محمد الحسنی نقل روایت نداشته است (ر.ک: خوئی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۷-۲۸۰).

## ۲-۲. کتب روایی اهل سنت

این روایت در اهل سنت فقط از سوی راوی یک حدیث، به صورت توضیحی ذیل روایات بیان شده است:

۱. حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِوٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي كَرِيبٌ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى النَّاسَ حَتَّى نَفَخَ، ثُمَّ صَلَّى...». ثُمَّ حَدَّثَنَا بِهِ سُفْيَانٌ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ عَنْ عَمْرِوٍ عَنْ كَرِيبٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: بَثُّ عِنْدَ خَالَتِي مَيْمُونَةَ لَيْلَةً، فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ اللَّيْلِ... قُلْنَا لِعَمْرٍو: إِنَّ نَاسًا يَقُولُونَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَنَامُ عَيْنُهُ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهُ، قَالَ عَمْرٍو: سَمِعْتُ عُبَيْدَ بْنَ عُمَيْرٍ يَقُولُ: رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحَى، ثُمَّ قَرَأَ (إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبُحُكَ) (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۱۸؛ همان، ج ۲: ۱۵۰).

در اینجا راوی فعل پیامبر ﷺ را روایت کرده و بخش دوم که عمرو به عنوان توضیح عبارت خود افزوده است، جزء حدیث به شمار نمی‌آید؛ چون عمرو در این روایت از تابعین روایت نموده و از نظر اهل سنت، حدیث محسوب نمی‌شود. ابن عمیر برداشت خود را از آیه که از قول حضرت ابراهیم علیه السلام است، مبنای سخن «رؤیا الانبیاء وحی» قرار داده است.

۲. حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ حُرَيْثٍ أَبُو عَمَّارٍ الْمُرْزِيُّ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ وَاقِدٍ، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي بُرَيْدَةَ قَالَ: أَصْبَحَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَبْحًا يَبْلُغُ الْبَلَاءَ، فَقَالَ: «يَا بَلَاءُ بِمِ سَبَقْتَنِي إِلَى الْجَنَّةِ، مَا دَخَلْتُ الْجَنَّةَ... قَالَ أَبُو عَيْسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ وَمَعْنَى هَذَا الْحَدِيثِ: «أَنِّي دَخَلْتُ الْبَارِحَةَ الْجَنَّةَ» يَعْنِي: رَأَيْتُ فِي الْمَنَامِ كَأَنِّي دَخَلْتُ الْجَنَّةَ... وَرَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحَى (ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ۴۳۹).

در سنن ترمذی نیز این روایت به صورت توضیحی ذیل روایت دیگری آمده است. حتی بر فرض مستقل بودن این روایت، عبارت «رَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ» بر مرسل بودن این روایت دلالت دارد. از طرفی با چشم‌پوشی از سند، از نظر دلالی این حدیث دال بر رؤیاست و نه موضوع وحی

و این روایت، در شاهی بر مدعی موجود در روایت اول آمده تا بر آن صحه نهد. بنابراین، نمی‌توان گفت این روایت در خصوص وحی قرآنی وارد شده است.

۳. حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ، وَخَلْفُ بْنُ الْوَلِيدِ، قَالَا: حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ، عَنْ سِمَاكٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: الرَّؤْيَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوءَةِ. «قوله: "جزء من النبوة"، أراد تحقيق أمر الرؤيا وتأكيده، وإنما كانت جزءاً من النبوة في حق الأنبياء دون غيرهم، قال عبيد بن عمير: رؤيا الأنبياء وحى» (ابن حنبل، ۴۱۶ق، ج ۵: ۷۲).

این روایت نیز در توضیح روایت دیگری آمده که در باب رؤیا وارد شده و از طرفی هم فقط از جانب یک راوی یعنی عبيد بن عمير گفته شده است. این روایت درصدد بیان رؤیا به عنوان یکی از راه‌های وحی است و نه تمامی آن. همان‌طور که در روایات «بدأ الوحى»، آغاز وحی را با رؤیا می‌دانند و تنها وحی در این زمان در رؤیا بوده است.

**جمع‌بندی:** در نگاه اهل سنت نیز به دلیل نقل تابعی، حدیث مقطوع به شمار می‌آید. از طرفی دیگر، این روایت در ذیل روایات دیگر به عنوان شاهد و تأییدی بر محتوای روایت آمده است و درصدد این نیست که بگوید تمامی وحی رؤیاست؛ بلکه به عنوان شاهد و توضیح از سوی تابعی یعنی عبيد بن عمر نقل شده است و همان‌طور که گفته شد، از نظر اهل سنت، جزء حدیث محسوب نمی‌شود. البته اصل سخن رؤیای انبیا هم وحی است، سخن ناصحیحی نیست؛ اما هیچ‌یک از موارد ذکر شده درصدد بیان این مطلب نیست که کل وحی قرآنی در رؤیا بر پیامبر ﷺ نازل شده و سرورش از این روایت تعمیم نادرست دارد که در ادامه مقاله به آن پرداخته می‌شود.

#### ۴. بررسی محتوایی روایت و نقد دیدگاه سروش

پس از بررسی سندی روایت و تعیین نوع سند آن، در اینجا به دلالت روایت پرداخته می‌شود.

##### ۱-۴. بررسی روایات هم‌خانواده

درباره رؤیای انبیا ﷺ احادیث مختلفی در کتب حدیثی فریقین (ر.ک: نیشابوری، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۱۷۷۱-۱۷۸۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، باب ۴۵: ۲۳۴-۲۴۵) ذکر شده و کلیدواژگان «الرؤیا الحسنة/الرجل الصالح» و «رؤیا المؤمن» نیز در کتب اهل سنت آمده است (ر.ک: ابن‌انس،

بررسی سندی و دلالتی روایت «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٍ» در نظریه... فرزاد دهقانی و رضوانه دستجانی فراهانی ۳۷۵

۱۴۲۵ق، ج: ۱؛ ۱۱۶؛ بخاری، ۱۴۱۰ق، ج: ۱۰؛ ۳۶۱؛ دارمی، ۱۴۲۱ق، ج: ۲؛ ۱۳۵۸؛ امادر هیچ‌یک، رؤیا به‌عنوان منشأ وحی قرآنی بیان نشده و به ماهیت خواب انبیا اشاره دارد. با توجه به اینکه پژوهش حاضر، به نقد برداشت روایی سروش با تعبیر رؤیایی بودن وحی قرآنی می‌پردازد، روایاتی که در نگاه اول به این مدعا اشاره دارد، به‌عنوان خانواده حدیثی بررسی می‌شود. مجموعه روایات به ما نمی‌گوید که وحی فقط از جنس رؤیا بوده است.

علامه مجلسی بعد از گزارش نظر اهل سنت درباره اذان نماز در خواب، روایتی را از امام صادق (ع) در این باره نقل کرده است: «أَنَّ دِينَ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَرَى فِي النَّوْمِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۵۸؛ ۲۳۷). مجلسی بعد از ذکر روایت می‌گوید اصل شریعت و احکام با خواب ثابت نمی‌شود؛ بلکه نیازمند وحی جلی است و خواب نمی‌تواند وجوب احکام را برساند؛ چون مناط در علل احکام شرعی، علوم ظاهری است و پیامبر (ص) و ائمه (ع) کفر منافقان، فسق فاسقان و نجاست اغلب اشیا را از همان علم ظاهری شناسایی کردند. در ادامه اضافه می‌کند آن چیزی که در خواب دیده می‌شود، نیازمند تعبیر و تأویل است و شاید برخی خواب‌ها تعبیر نداشته باشد که در این صورت از قبیل «أضغاث» است (ر.ک: همان: ۲۳۸). بر این اساس «رؤیا» به طریق اعم نمی‌تواند منشأ و منبع شریعت و احکام باشد و تعبیر عام «دین الله» نیز بیانگر این نکته است که به طریق اولی و خاص، منشأ وحی قرآنی نمی‌تواند «رؤیا» باشد.

در حدیثی امام رضا (ع) از اجداد خود از پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرمود: «مَنْ رَأَى فِي مَنَامِهِ فَقَدْ رَأَى لِأَنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ فِي صُورَتِي وَلَا فِي صُورَةِ أَحَدٍ مِنْ أَوْصِيَائِي وَلَا فِي صُورَةِ أَحَدٍ مِنْ شِعْبَتِهِمْ وَإِنَّ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةَ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوءَةِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج: ۲؛ ۲۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۵۸؛ ۲۳۴). در این روایت، تعبیر «فَقَدْ رَأَى» به‌معنای مشاهده حقایق به‌صورت عینی است نه رؤیای مصطلح؛ علت این‌گونه بیان شده است که شیطان نمی‌تواند در صورت اولیاءالله متمثل شود و این نوع مکاشفه را مخصوص انبیا (ع) دانسته است. شایان ذکر است که خداوند برخی وقایع را که بعداً اتفاق می‌افتد، به حالت مکاشفه‌ای به انبیا (ع) نشان می‌دهد؛ مانند داستان حضرت یوسف و خواب او (ر.ک: یوسف، ۴ و ۱۰۰).

مستند به برخی از روایات به دست می‌آید که کلام الهی به روش‌های مختلف است و برخلاف ادعای سروش که معتقد است تمامی قرآن، رؤیاهای پیامبر اکرم ﷺ است و پیامبر گزارشگر این رؤیاهاست، نزول قرآن روش‌های مختلفی داشته است که در بیداری نیز اتفاق افتاده و با این روایت نمی‌توان اثبات کرد که تمامی وحی قرآنی، وحی در رؤیا باشد؛ بلکه:

- جَاءَ بَعْضُ الرِّئَاقِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَ وَ قَالَ لَوْلَا مَا فِي الْقُرْآنِ مِنَ الْإِخْتِلَافِ وَ التَّنَاقُضِ لَدَخَلْتُ فِي دِينِكُمْ فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ ع وَ مَا هُوَ قَالَ قَوْلُهُ تَعَالَى مَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا...  
كَلَامُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَ بِنَحْوٍ وَاحِدٍ مِنْهُ مَا كَلَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ الرَّسُولَ وَ مِنْهُ مَا قَدَفَ فِي قُلُوبِهِمْ وَ مِنْهُ رُؤْيَا يَرَاهَا الرَّسُولُ وَ مِنْهُ وَحْيٌ وَ تَنْزِيلٌ يُتْلَى وَ يُسْرًا فَهُوَ كَلَامُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰: ۹۸ و ۱۲۷).

همچنین مستند به برخی از روایات، انبیای الهی جبرئیل را در رؤیا مشاهده می‌کردند؛ اما پیامبر ﷺ در وحی قرآن ایشان را در بیداری می‌دید و با او سخن می‌گفت. برای نمونه، در روایتی از امام باقر (ع) وارد شده است: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الرَّسُولِ وَ النَّبِيِّ وَ الْمُحَدَّثِ قَالَ الرَّسُولُ الَّذِي يَأْتِيهِ جَبْرَائِيلُ قَبْلًا فَيَرَاهُ وَ يَكَلِّمُهُ فَهَذَا الرَّسُولُ وَ أَمَّا النَّبِيُّ فَهُوَ الَّذِي يَرَى فِي مَنَامِهِ نَحْوَ رُؤْيَا إِبْرَاهِيمَ وَ نَحْوِ مَا كَانَ رَأَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ أَسْبَابِ النَّبُوَّةِ قَبْلَ الْوَحْيِ حَتَّى آتَاهُ جَبْرَائِيلُ ع مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِالرِّسَالَةِ وَ كَانَ مُحَمَّدٌ ﷺ حِينَ جُمِعَ لَهُ النَّبُوَّةُ وَ جَاءَتْهُ الرِّسَالَةُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِحَيْثُهَا بِهَا جَبْرَائِيلُ وَ يَكَلِّمُهُ بِهَا قَبْلًا وَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مَنْ جُمِعَ لَهُ النَّبُوَّةُ وَ يَرَى فِي مَنَامِهِ وَ يَأْتِيهِ الرُّوحُ وَ يَكَلِّمُهُ وَ يَحَدِّثُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ يَرَى فِي الْيَقِظَةِ وَ أَمَّا الْمُحَدَّثُ فَهُوَ الَّذِي يَحَدِّثُ فَيَسْمَعُ وَ لَا يَعَايِنُ وَ لَا يَرَى فِي مَنَامِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۷۶). همچنین: «الرَّسُولُ الَّذِي يَظْهَرُ لَهُ الْمَلَكُ فَيَكَلِّمُهُ وَ النَّبِيُّ هُوَ الَّذِي يَرَى فِي مَنَامِهِ» (همان: ۱۷۷).

براساس این روایت، پیامبر ﷺ قبل از رسالت، رؤیا می‌دید اما بعد از رسالت، جبرئیل را در بیداری می‌دید.

در این روایات، رؤیای انبیا، وحی دانسته شده است؛ نه اینکه وحی، رؤیای انبیا باشد. با مرور بر روایاتی که ذیل رؤیا در کتب روایی ذکر شده است، مشخص می‌شود هیچ‌کدام ناظر به این مقوله نیستند که تمامی قرآن کریم یا حتی بخشی از آن در رؤیا بر پیامبر ﷺ نازل شده باشد (ر.ک: ابن‌انس، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۱۱۶؛ بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰: ۳۶۱؛ دارمی، ۱۴۲۱ق، ج ۲:

بررسی سندی و دلالتی روایت «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٍ» در نظریه...، فرزاد دهقانی و رضوانه دستجانی فراهانی ۳۷۷

۱۳۵۸). آنچه سروش ادعا می‌کند این است که وحی جز در قالب رؤیا رخ نمی‌دهد (سروش، ۱۳۹۲، مقاله چهارم: ۹). وی مدعای خود را با یک روایتی که در خانواده حدیثی گذشت (رؤیا یک جزء از ۴۶ جزء نبوت است)، تأیید می‌کند و از این روایت چنین نتیجه می‌گیرد که وحی قرآنی از کانال رؤیا دریافت شده است. با توجه به اینکه مدت نبوت ۲۳ سال بوده، یک جزء از ۴۶ جزء آن، با شش ماه برابر می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۷۵: ۲). بر این اساس شاید بتوان گفت که آغاز نبوت با رؤیا بوده است؛ زیرا قوای انسانی، توان تحمل نزول فرشته وحی را بدون آمادگی قلبی ندارد. به همین سبب با رؤیای صادقه، زمینه و آمادگی برای دریافت وحی مهیا می‌شود (مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۵: ۱۱۷). بنابراین حکم روایت مورد بحث مشخص می‌شود که درصدد بیان یک نوع از وحی بوده و نه اینکه کل وحی را منحصر در رؤیا بدانند.

#### ۴-۲. نقد خوانش سروش و بررسی دلالت روایت

این گزاره که «رؤیای انبیا وحی است»، غیر از این گزاره است که «وحی انبیا رؤیاست». معلوم نیست که سروش چگونه از گزاره اول، گزاره دوم را نتیجه گرفته است. فارغ از صحت یا ضعف روایت و با تأکید بر دلالت متنی، مفهوم روایت اعتبار دادن به مکاشفات پیامبر ﷺ است، باید توجه داشت وجود مکاشفه به معنای رؤیایی بودن وحی قرآنی نیست، همان‌طور که وی چنین برداشت کرده است؛ بلکه پیامبر ﷺ غیر از وحی قرآنی، وحی بیانی و حدیث نبوی نیز داشته‌اند.

با مرور قرآن کریم مشخص می‌شود نزول یک وحی به ابراهیم ﷺ و نزول دو وحی بر پیامبر ﷺ در عالم رؤیا بوده است؛ آن‌هم نزولی که منشأ آن خدا بوده است، نه شخصیت پیامبر ﷺ. بنابراین مراد امام علی ﷺ این است که پیامبران هیچ‌گاه خواب‌های غیر واقعی نمی‌دیدند و برخی از امور در عالم خواب به آن‌ها وحی می‌شده است؛ مانند ذبح اسماعیل ﷺ به وسیله ابراهیم ﷺ که وی در حال خواب آن را مشاهده می‌کند: «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى...» (صافات: ۱۰۲). تعبیر «إِنِّي أَرَى» دلالت بر تکرار خواب واحد و صحنه خواب دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷: ۱۵۲). بر این اساس، ابراهیم ﷺ صحنه را چندین مرتبه در خواب

دیدند که اسماعیل علیه السلام را در راه خدا ذبح می کنند و به دلیل تکرار خواب احساس تکلیف می کنند (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۹: ۱۶۲). گفته شده حتی این صحنه قبلاً در بیداری وحی شده بود، ولی در خواب تأکید و تعبد آن بوده است (طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۳: ۴۱۶).

در دو مورد، نزول وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله در عالم رؤیا اتفاق افتاده است:

۱. مسئله صلح حدیبیه: «لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ...» (فتح: ۲۷). پیامبر صلی الله علیه و آله قبل از عزیمت به حدیبیه و در مدینه، در خواب دیدند که به همراه صحابه احرام بستند و وارد مسجدالحرام شدند. ایشان در مورد صحنه‌هایی که دیده بودند، به صحابه خبر دادند و صحابه ابراز خوشحالی کرده و احتمال دادند همان سال وارد مکه خواهند شد (ر.ک: بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۴: ۷۶؛ سمرقندی، بی تا، ج ۳: ۳۲۰؛ طوسی، بی تا، ج ۹: ۳۳۵). زمانی که به سمت حدیبیه حرکت کردند، مشرکان مانع شده و اجازه ورود ندادند. در این حالت، برخی منافقان به قضیه خواب حضرت اشاره کرده و می گفتند خوابی که دیدید، کجا رفته است؟ خداوند برای تأیید صدق و حقانیت خواب پیامبر صلی الله علیه و آله آیه شریفه را نازل کرد و سال دیگر وارد مکه شدند (ر.ک: ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷: ۳۶۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴: ۱۳۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۳۴۵). در واقع، نزول آیه برای اعتبار دادن به خواب پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ با این تعبیر که ایشان هر صحنه‌ای در خواب بینند، صحیح است. همان‌طور که با صلح حدیبیه مقدمه ورود به مکه در همان سال فراهم شد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵: ۳۶۴). در اهمیت مطلب همین بس که خداوند سوگند یاد کرده است. حرف «لام» در عبارت «لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ» حرف قسم و عبارت «لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ» جواب قسم است و این‌گونه تعبیر می شود که سوگند می خورم خداوند آن خوابی که پیش تر به تو نشان داده بود، تأیید و تصدیق کرد و «فتح قریب» همان فتح حدیبیه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸: ۲۹۰).

در این مسئله، هرچند پیامبر صلی الله علیه و آله این واقعه را در رؤیا می بینند، اما خداوند صحت آن را در بیداری تأیید می کند؛ به علاوه لحن سخن حاکی از این است که خداوند، رؤیای پیامبر را گزارش می کند. این‌گونه نیست که پیامبر صلی الله علیه و آله بگوید من، رؤیای خویش را این‌گونه گزارش می کنم.

بررسی سندی و دلالتی روایت «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحَى» در نظریه...، فرزاد دهقانی و رضوانه دستجانی فراهانی ۳۷۹

۲. شجره ملعونه: «وَ إِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَ نَحْوَهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا» (اسراء: ۶۰).

در مورد تعبیر «رؤیا» در این آیه، برخی به معنای معراج و مشاهده عینی گرفته‌اند، نه خواب و «الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ» را درخت زقوم می‌دانند (ر.ک: بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۵۳۸؛ سمرقندی، بی تا: ۳۱۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۲۶۰). قول دیگر این است که پیامبر ﷺ در عالم رؤیا دیدند بوزینگانی از منبرشان بالا و پایین می‌روند، و به شدت محزون شدند و مراد از «الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ» بنی‌امیه است (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲: ۲۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۶۸۶).

در تعلیل چرایی تعبیر «الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ» به درخت زقوم استناد به آیات «أَذْكَرُ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ» إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ» (صافات: ۶۲-۶۳) است که درخت زقوم با فتنه توصیف شده است. نکته مورد توجه این است که در هیچ‌کجای قرآن، درخت زقوم مورد لعن واقع نشده است. اگر صرفاً علت لعن، رویده شدن در جهنم و قرار گرفتن به صورت ابزار عذاب جهنمیان باشد، در این صورت باید خود جهنم، تمام عذاب‌های آن، اسباب و ابزارها و فرشتگان عذاب مورد لعن باشد که چنین نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۱۳۸). در فرهنگ و حیانی کسانی مانند کافران، ابلیس، یهود، منافقان و مشرکان مورد لعن واقع شدند و درکل موجوداتی ذی‌شعور به ملعون تعبیر شده، نه درخت. «الشَّجَرَةَ» اشاره به نسل و قومی دارد (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۶: ۹۸)؛ همان‌طور که علم انساب در شبه‌جزیره عربستان بهترین و مهم‌ترین علم بود و هر خانواده‌ای برای خود شجره‌نامه‌ای داشتند و بدان افتخار می‌کردند. بر این اساس، قول دوم صحیح‌تر است. پیامبر ﷺ حقایقی را به‌طور شفاف و عینی مشاهده کردند؛ با این مضمون که در آینده‌ای نزدیک مسلمانان و جامعه اسلامی با طایفه بنی‌امیه مورد آزمایش سخت قرار خواهند گرفت (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰: ۱۰۰). همان‌طور هم شد؛ بعد از رحلت پیامبر ﷺ بنی‌امیه با ظلم و ستم و غصب خلافت، انواع ظلم و ستم‌ها را به نام دین روا داشتند.

لازم است ذکر شود که در آیه فوق هم خواب پیامبر ﷺ به خدا نسبت داده می‌شود؛ یعنی منشأ خواب، خداوند بوده و پیامبر ﷺ نمی‌گوید من چنین خوابی دیده‌ام؛ بلکه گفته می‌شود ما

این چنین خوابی را به تو نشان داده‌ایم. پیامبر ﷺ نیز کلام الهی را برای مردم قرائت می‌کند تا بدانند که منشأ پیش بینی وی وحی الهی است، نه کلام وی، تا چه رسد به رؤیاهای وی.

اینکه نزول چند وحی آن هم محتوای وحی و نه الفاظ قرآن کریم در عالم رؤیا اتفاق افتاده، دلیل بر آن نیست که رؤیای انبیا وحی بوده است. به عبارت دیگر، اثبات رؤیایی بودن قسمتی از وحی بر پیامبر ﷺ، از نظر منطقی بر رؤیایی دانستن تمامی وحی دلالت نمی‌کند و نمی‌توان از یک قضیه‌ای که به صورت موجبه جزئی است، قضیه‌ای کلی نتیجه گرفت و به تمامی موارد تسری داد. سروش از یک گزاره و با تعمیم نادرست، خواب‌نامه بودن قرآن را نتیجه می‌گیرد.

علاوه بر این، برخی شواهد تاریخی، ماجرای تمثیل جبرئیل را در صورت فردی به نام دحیه کلبی در غزوه بنی قریظه گزارش می‌کنند که علی بن ابی طالب و برخی دیگر از صحابه نیز او را به چشم خود دیده‌اند (ابن هشام، بی تا، ج ۳: ۳۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۰: ۲۱۰ و ج ۳۳: ۲۲). این مسئله بیانگر این است که وحی نه تنها در خواب اتفاق نیفتاده، بلکه در حالت بیداری پیامبر ﷺ نیز بر او وحی می‌شده است.

شایان ذکر است که سروش برای اثبات ادعای خود، به کلام عرفا نیز در این باره استناد می‌کند (سروش، ۱۳۹۲، مقاله اول: ۸۷). در حالی که چنین استنادی اشتباه است؛ زیرا باینکه عرفا از کشف تام محمدی سخن می‌گویند، هیچ وقت تمام وحی را در رؤیا ندانسته‌اند. از نظر اینان، وحی نبوی به جز وساطت فرشته واقعی اتفاق نمی‌افتد و این گونه نیست که فرشته وحی، امر غیر واقعی باشد. نزول این نوع وحی نیز گاهی در بیداری و گاهی در رؤیا اتفاق می‌افتد (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۶۲۰)؛ بر این اساس، انحصار وحی به رؤیا، خلاف صریح کلام عارفان است. همچنین وحی علاوه بر القای قلبی، با تمثیل حسی نیز صورت می‌گیرد؛ به این معنا که وحی گاهی بر قلب پیامبر ﷺ و گاهی از طریق حواس ظاهری بر پیامبر ﷺ نازل می‌شود (همان، ج ۱: ۲۰۳). صدرالدین شیرازی نیز معتقد است که دیدن در خواب فی الجمله از صفات پیامبران است و نه فی الجمله و قوام نبوت وابسته به رؤیا نیست (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۲: ۴۴۸).

در خاتمه باید افزود انبیا ﷺ کسانی هستند که مقام عبودیت و نبوت را گذرانده و با اذن خداوند پرده‌های غیب از جلوی چشمانشان کنار رفته است. تعبیر رؤیا در مورد ایشان به معنای



بررسی سندی و دلالتی روایت «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٍ» در نظریه...، فرزاد دهقانی و رضوانه دستجانی فراهانی ۳۸۱

«رؤية العين» و مشاهده حقایق به صورت عینی است (اسفراینی، ۱۳۷۵ش، ج ۳: ۱۲۷۳). خداوند برخی وقایع را که بعداً اتفاق می افتد، به صورت شفاف و به حالت مکاشفه ای به انبیاء<sup>علیهم السلام</sup> نشان می دهد. برای نمونه، حضرت یوسف<sup>علیه السلام</sup> در کودکی در عالم رؤیا می بیند که یازده ستاره با خورشید و ماه بر ایشان سجده می کنند (یوسف: ۴) و خداوند حقیقت این مکاشفه را سال ها بعد به ایشان نشان دادند (ر.ک: یوسف: ۱۰۰)؛ وقتی حضرت یوسف<sup>علیه السلام</sup> بعد از سال ها وارد مکانی می شود که خانواده خود را ملاقات کند، به محض رؤیت ایشان همه خانواده، اعم از یازده برادر و پدر و مادر به سجده می افتند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱: ۲۴۶). در این زمان حضرت یوسف<sup>علیه السلام</sup> خطاب به پدر اظهار می کند ای پدر این مصداق عینی خواب گذشته من است که خداوند آن رؤیا را منطبق بر واقعیت قرار داده است (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۵: ۱۷۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۰: ۷۹). در تأیید مطالب فوق روایتی است که پیامبر<sup>صلی الله علیه و آله</sup> فرموده اند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ تَنَامُ عُيُونُنَا وَلَا تَنَامُ قُلُوبُنَا وَ نَرَى مِنْ خَلْفِنَا كَمَا نَرَى مِنْ بَيْنِ أَيْدِينَا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱: ۵۵).

شواهد سروش بر فرض تمامیت، صرفاً از نظر منطقی همان نمونه ها را اثبات می کند و نه بیشتر. وی فقط با تکیه بر چند روایت، حکمی عام و فراگیر برای تمام قرآن صادر می کند و شواهد دیگر مانند شواهد قرآنی، تاریخی و روایتی را که به صراحت مؤید وحی در بیداری است، نادیده می گیرد.

#### ۳-۴. نقد خوانش سروش از روایت بر مبنای قرآن

##### ۱-۳-۴. اشاره نکردن قرآن به «رؤیا» به عنوان یک راه ارتباطی

وحی در قرآن با مؤلفه وحی رسالی که شاخصه نبوت است، در قرآن بیش از ۷۰ مرتبه تکرار شده است (معرفت، ۱۳۸۱ش: ۲۲). خداوند در قرآن راه های ارتباطی خود را با انبیاء<sup>علیهم السلام</sup> این گونه معرفی می کند: «وَمَا كَانَ لِنَشْرِئِ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِيَاذِنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ» (شوری: ۵۱). بر اساس این آیه شریفه طریق هایی مانند شنیدن صوت از پس پرده و با واسطه جبرائیل<sup>علیه السلام</sup> (ر.ک: بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۷۷۵؛ سمرقندی، بی تا، ج ۳: ۲۵۰؛ طوسی، بی تا، ج ۹: ۱۷۷؛ طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۴: ۵۷)، وحی

مشافهه و الهام (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲: ۲۷۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۳۳؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۴: ۱۵۳) گزارش شده است.

آیت‌الله معرفت با استناد به این آیه، وحی رسالی را به سه نوع تقسیم می‌کند: وحی مستقیم، خلق صوت، القای وحی با واسطه جبرئیل علیه السلام (معرفت، ۱۳۸۱ش: ۲۶). از سیاق آیه مذکور چنین برداشت می‌شود که راه‌های ارتباطی خداوند با پیامبران به طور انحصاری فقط همین سه مورد است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰: ۴۸۷) و غیر از این سه مورد هیچ کانال ارتباطی‌ای وجود ندارد. بر این اساس، «رؤیا» به‌عنوان یک راه ارتباطی مورد اشاره قرار نگرفته است. سبب نزول آیه همچنان حالت انحصاری را مورد تأکید قرار می‌دهد. یهودیان به پیامبر صلی الله علیه و آله اشکال گرفته‌اند که اگر واقعاً از طرف خداوند مبعوث شده، چرا مانند حضرت موسی علیه السلام خداوند را آشکارا نمی‌بیند و صحبت نمی‌کند؟ اگر این‌گونه نباشد، به تو ایمان نمی‌آوریم. پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ می‌فرماید: موسی علیه السلام هرگز خداوند را ندیده است. بنابراین، آیه برای تصحیح تفکر یهود نازل شد تا در ضمن برشمردن راه‌های ارتباطی خداوند با انبیاء علیهم السلام، به شبهات پاسخ دهد (ر.ک: بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۷۷۵؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۳: ۲۵۰). از آنجاکه آیه در مقام پاسخ به شبهه و تصحیح ذهنیت انسان‌هاست، اگر رؤیا به‌عنوان یک راه ارتباطی بود، قطعاً در آیه بدان اشاره می‌شد.

#### ۴-۳-۲. وحی قرآنی؛ وحی با واسطه جبرئیل علیه السلام

رؤیا را می‌توان طریقی از وحی حقایق بر افراد دانست؛ از این رو مانعی ندارد که خداوند از طریق آن بر پیامبرانش وحی فرستاده باشد. گرچه هیچ‌گونه منعی برای نزول برخی آیات و سوره‌های قرآن در حال رؤیا بر پیامبر صلی الله علیه و آله وجود ندارد، نزول قرآن در رؤیا نبوده است؛ بلکه همه آیات و سوره قرآن در حالت غیررؤیا نازل شده است. شاهدهی که می‌توان به آن استناد کرد، این است که خداوند رؤیای پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد فتح مکه را نیز در قرآن نقل کرده است که این امر نشانگر آن است که نزول آیات در حال رؤیا نبوده است، وگرنه حکایت رؤیا در رؤیا معنا ندارد (شاکر، ۱۳۸۵: ۶۳). همچنان‌که در ادامه سیاق آیه ۵۱ سوره شوری، وحی اختصاصی بر پیامبر صلی الله علیه و آله را یک نوع از سه راه ارتباطی مطرح می‌کند (ر.ک: شوری: ۵۲)؛ با این بیان که ای پیامبر به تو هم

روحی از امر خودمان وحی کردیم، مانند پیامبران گذشته که پیش‌تر به آنان وحی کرده بودیم (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۱۷۸؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴: ۷۰). برخی نوشته‌اند که وحی به پیامبر ﷺ با واسطه روح القدس بود (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲: ۲۷۹؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۳: ۲۵۰). عده‌ای دیگر از «روح» تعبیر به قرآن کرده‌اند (ر.ک: نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۷۳۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷: ۶۱۴)، با این بیان که قرآن قلب‌ها را زنده می‌کند (ر.ک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۱۱: ۵۴۲؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ۲۳۱). دیدگاه‌های مذکور این‌گونه قابل جمع است که قرآن به واسطه جبرئیل ﷺ بر پیامبر ﷺ نازل شده است (ر.ک: ابن جزئی غرناطی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۲۵۳؛ بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱ش، ج ۱۱: ۳۹۲).

در تأیید برداشت فوق باید افزود که آیات «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ بِهِ إِلَيْكَ وَكَأَنَّ هَذِهِ سُورَةٌ أُنزِلَتْ بِالْوَحْيِ الْأَمِينِ» (شعراء: ۱۹۲-۱۹۳) بیان می‌کند وحی قرآنی به واسطه جبرئیل بر پیامبر ﷺ نازل شده است؛ چون مراد از روح الامین، جبرئیل است (طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۶۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۶۲۶). آیه ۹۷ سوره بقره به صراحت نزول قرآن را به واسطه جبرئیل تأکید می‌کند. بافت آیه ناظر به این است که در پاسخ به اشکال یهود نازل شده که در چرایی عدم ایمان به پیامبر ﷺ، دشمنی خود با جبرئیل ﷺ را یادآور می‌شدند؛ خداوند در پاسخ به این نکته تأکید می‌کند که ایشان از جانب خود قرآن نمی‌آورد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۲۹). نکته حائز اهمیت این است که اگر رؤیا یک راه ارتباطی می‌بود، خداوند بدان اشاره می‌کرد تا یهود بهانه‌ای برای عدم ایمان نداشته باشند. در آیه «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ...» (نحل: ۱۰۲) این مضمون تأیید می‌شود. بنابراین، وحی قرآنی (ر.ک: یوسف: ۳) با واسطه جبرئیل است، نه رؤیا.

#### ۳-۳-۴. دلالت نداشتن ماده «نَزَلَ» بر رؤیا

وحی قرآنی با ماده «نَزَلَ» تعبیر شده و به پیامبر ﷺ ابلاغ شده است. «نَزَلَ» در معنای فروافتادن از بلندی است که این بلندی شامل مقام والا به مقام پست‌تر و یا از مکانی بالا به مکانی پایین باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ۳۶۷؛ ابن درید، ۱۹۸۷م، ج ۲: ۸۲۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۴۱۷). نزول قرآن یعنی از طرف خداوند و عالم معنا به پیامبر ﷺ در عالم ماده نازل شده است. در قرآن کریم، تعبیر کتاب ۱۹ مرتبه هم‌نشین «أَنْزَلَ»، ۵ مرتبه هم‌نشین «نَزَلَ»

و ۵ مرتبه همنشین «تنزیل» شده است. مفهوم و مصداق «کتاب» در هم آیی با ماده «نَزَلَ»، قرآن و کتاب‌های آسمانی است و متناسب با همنشین‌ها، قرآن کریم از سوی خداوند به مردم فرستاده شده است (دهقانی، ۱۳۹۷ش: ۲۳۹). ماده «نَزَلَ» در کاربست قرآنی، نشان‌دهنده این است که منشأ پیام هدایت الهی، علم خداوند است و با تعابیر «لوح محفوظ»، «أُمُّ الْكِتَابِ»، «کتاب مبین» و... یاد می‌شود و از این منشأ به پیامبر ﷺ ابلاغ می‌شود. باید توجه داشت که تجلی با زبان و الفاظ عربی است تا متناسب با فهم و درک مردم باشد؛ همان‌طور که می‌فرماید: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف: ۳). بر این اساس، قرآن با الفاظ حامل معنا بر پیامبر ﷺ ابلاغ می‌شود و نحوه ارتباط لفظ با معنا و چگونگی ترکیب و تنظیم الفاظ آن از سوی خداوند انجام گرفته است. همچنین فرشته وحی و پیامبر ﷺ هیچ دخالتی در آن نداشته و فقط واسطه بوده‌اند. تعبیر نزول درباره قرآن، با قاطعیت، نافی «رؤیایی» بودن منشأ وحی است؛ چون در «رؤیا» بحث دیدن صحنه‌ها و مفاهیم غیبی به صورت عینی است و در این صورت ماده فعلی استعمال شده باید متناسب با «رأی» می‌بود؛ درحالی‌که ماده «نَزَلَ» بیانگر این نکته است که به‌طور شفاف از طرف خداوند الفاظ قرآن با معانی بر پیامبر ﷺ ابلاغ شده است.

#### ۴-۳-۴. تهدیدهای پیامبر ﷺ و رؤیایی بودن وحی

در برخی از آیات خداوند، پیامبر ﷺ را تهدید کرده است. برای مثال در سوره اسراء خداوند حیل‌ه، وسوسه و پافشاری مشرکان در به انحراف کشاندن دعوت پیامبر ﷺ را به تصویر می‌کشد و ضمن تذکر، ایشان را تهدید می‌کند اگر به مشرکان متمایل می‌شد، در این صورت دو برابر در دنیا و دو برابر در آخرت دچار عذاب می‌شد (ر.ک: اسراء: ۷۳-۷۵). لحن و سیاق آیات بیانگر مسئله و مصداق عینی و خارجی است. چگونه می‌توان توجیه کرد که پیامبر ﷺ این آیات را در رؤیا مشاهده کرده است؟ چگونه اتفاق خارجی با مشاهده رؤیایی در این مقوله قابل جمع است؟

#### ۵-۳-۴. سلسله مراتبی بودن قرآن

براساس نص صریح آیات، قرآن قبل از نزول به صورت کتاب مبین بوده است که خداوند برای تعقل مردم، آن را به لفظ عربی تبدیل کرده است. اصل کتاب مبین در «أُمُّ الْكِتَابِ» نزد خداوند است: «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ \* إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ \* وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي

حکیم» (زخرف: ۲-۴). بنابراین حقیقت سلسله مراتبی قرآن نافی مدعای سروش است؛ زیرا اصل قرآن به منظور فهم انسان، در قالب زبان انسان و الفاظ عربی نازل شده و اصل آن، غیر از الفاظ است؛ در حالی که بنا به دیدگاه سروش، اگر پیامبر ﷺ مشاهدات خود را گزارش کند، تبدیل به الفاظ، برخلاف نص آیات، فعل پیامبر ﷺ خواهد بود. اگر اصل وحی قرآنی، رؤیا باشد، این سؤال مطرح می شود که پیامبر ﷺ کدام سطح قرآن را مشاهده کرده است؟

#### ۴-۳-۶. کلام الله بودن قرآن

در آیات قرآن کریم، از قرآن به «کلام الله» تعبیر شده است (ر.ک: توبه: ۶؛ فتح: ۱۵). کلام به الفاظ حامل معنا اطلاق می شود و به رغم اثبات وحیانی بودن الفاظ و معانی قرآن، بر دریافت الفاظ و معنا به واسطه پیامبر ﷺ دلالت می کند. همچنین نافی رؤیایی بودن وحی قرآنی است؛ چون در این حالت، الفاظ بشری است و به زبان پیامبر ﷺ تعبیر می شود و نمی توان تعبیر کلام الله را به کار برد.

#### ۴-۳-۷. نشانه شناختی وحی قرآنی

همنشینی نزول و وحی در قرآن، نشانگر رابطه غیرهم سطح و عمودی خداوند و پیامبر ﷺ است؛ به گونه ای که فرستنده در عالی ترین سطح نسبت به گیرنده پیام قرار داد. غیر متعارف بودن این گونه ارتباط، نیازمند کانال خاصی از سوی فرستنده به صورت یک طرفه است. این کانال ویژه همان نزول است که کدها و نشانه هایی از جنس الفاظ توسط گیرنده دریافت می شود و یک ارتباط فراطبیعی است؛ اما به دلیل از جنس لفظ بودن، اصل پیام قابل تحلیل است. بر این اساس وحی قرآنی در قالب کدها و نشانه هایی به صورت الفاظ زبان عربی بر پیامبر ﷺ نازل شده و این تحلیل نشانه شناختی، نافی رؤیایی بودن وحی قرآنی است (اخوان مقدم، ۱۴۰۰ش: ۷۶-۷۷)؛ زیرا در کانال رؤیا رابطه عمودی بین خداوند و پیامبر ﷺ مشهود نیست؛ بلکه رابطه هم سطح خودنمایی می کند.

#### ۴-۴. نقد عقلی برداشت سروش از روایت

دین اسلام آخرین دین و پیامبر ﷺ به عنوان خاتم النبیین بوده است؛ دینی که کامل ترین دین بوده و قرآن به عنوان معجزه جاویدان فرازمانی و مکانی به حکم عقل باید با محکم ترین و

اطمینان‌آورترین کانال به پیامبر ﷺ ابلاغ شود. اگر کانال ارتباطی پیامبر ﷺ رؤیا می‌بود، بهترین بهانه برای کج‌اندیشان و بیمار دلان بود که برای اتهاماتی چون مجنون (ر.ک: صفات: ۳۶)، شاعر (صفات: ۳۶)، کاهن (طور: ۲۹) و ساحر (مدثر: ۲۴ و ۲۵)، دنبال شاهد و مؤید باشند؛ با این دلیل که پیامبر ﷺ تمام آیاتی که می‌خوانند، در عالم رؤیا دیده‌اند. تاریخ نیز چنین گزارشی نقل نکرده و این بهترین دلیل است که نوع وحی قرآنی به واسطه جبرئیل ﷺ بوده است، نه رؤیا. حتی یک سند معتبر تاریخی وجود ندارد که مخاطبان اولیه وحی و یا خود پیامبر ﷺ، مدعی خواب‌نامه بودن قرآن یا راوی بودن پیامبر باشند.

در نقد عقلی برداشت سروش از روایت باید افزود که اگر پیامبر ﷺ قرآن را در خواب دیده، چرا در هیچ‌جای قرآن یا حتی روایات بدان اشاره نکرده و از تعبیر مالکیت قرآن مانند تعابیر اهل بیته و... استفاده نکرده، بلکه خود را تنها دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده وحی دانسته است؟ اگر پیامبر ﷺ مشاهدات خود را از زبان خداوند یا جبرئیل ﷺ بیان می‌کند، در واقع عمل خلاف واقع و دروغ انجام می‌دهد که با عصمت ایشان ناسازگار است (ر.ک: نکونام، ۱۳۹۲ ش). آنچه می‌توان با قطعیت آن را بیان کرد، این است که تمامی قرآن در رؤیا اتفاق نیفتاده است. این حدیث ادعای سروش را ثابت نمی‌کند و انحصار وحی را در رؤیا که مورد ادعای سروش است، نمی‌رساند و با روایات متعدد نیز ناسازگار است. بررسی منطقی و گزاره‌ای حدیث دو گزاره را نشان می‌دهد:

۱. برخی از وحی‌ها رؤیا نبوده‌اند؛

۲. هیچ وحی قرآنی در رؤیا نبوده است (با توجه به این گزاره که وحی بر نبی فراتر از وحی قرآنی و اعم از آن است).

همان‌طور که در منابع اسلامی آمده است، هدف اصلی نزول قرآن کریم، انسان‌ها هستند. با توجه به هدف هدایتی قرآن کریم (بقره: ۱۸۵)، بیان معماگونه و رمزآلود آن با هدف مزبور ناسازگار بوده و برخلاف حکمت است. بر همین اساس زبان قرآن، زبانی عام و متناسب با فطرت تمامی انسان‌هاست و رمزآلود و رؤیایی نبوده و به تعبیر نیاز ندارد؛ هرچند درجات فهم و ظرفیت بهره‌مندی انسان‌ها از آن متفاوت است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش: ۷۸-۷۹). با توجه به این نکته چگونه می‌شود که رؤیاهای پیامبر ﷺ پس از گذشت چهارده قرن همچنان مبهم

مانده و حال باید خواب‌گزارانی آن را برای مردم رفع ابهام کنند.

رؤیا در این زمانه، امری روان‌شناختی است. با رؤیا خواندن ارتباط نبی با خداوند، مقوله وحی به امری روان‌شناختی تقلیل می‌یابد و مبادی وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آن در پس حجاب مفهوم رؤیا گم می‌شود و بدین ترتیب، روح کلی و حکمت معنوی خاص اسلام از بین می‌رود. از سوی دیگر، وقتی از مقوله وحی سخن می‌گوییم، از یک شخص واحد صحبت نمی‌کنیم، بلکه با یک سنت تاریخی مواجهیم که مفاهیمی چون وحی، بعثت، رسول، کلیم‌الله و... مفاهیم بنیادین این سنت هستند و با یکی کردن وحی با رؤیا، تعداد زیادی از مفاهیم که با مفهوم وحی، رابطه شبکه‌ای و وثیق دارند، بی‌معنا می‌شوند (عبدالکریمی، ۱۳۹۷ش: ۲۲۱).

همچنین باید گفت خواب، اعتبار کافی ندارد؛ در رد فهم احکام شرعی به سبب خواب به روایت «أَنَّ دِينَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَرَى فِي النَّوْمِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸: ۲۳۷) استناد شده است و چنین برداشت شده که «رؤیا» در علم فقه حجیت ندارد (ر.ک: خوئی، ۱۴۱۱ق: ۳۱). وقتی نتوان در فقه و تشخیص احکام از رؤیا استفاده کرد، به طریق اولی در مسائل شریعت و کلام نیز حجیت و اعتبار نخواهد داشت؛ همچنان‌که در روایت فوق نیز از تعبیر عام «دین الله» استفاده کرده است. از همه مهم‌تر، هیچ‌یک از معصومان علیهم‌السلام این روش را پیشنهاد یا تأیید نکرده‌اند (ر.ک: ترابی شهرضایی و شهبازیان، ۱۳۹۳ش: ۴۶). بر این اساس وقتی رؤیا از منظر فقه و کلام نتواند دارای اعتبار باشد، عقل حکم می‌کند منشأ وحی قرآنی هم باید از کانالی غیر از رؤیا باشد تا اطمینان متشرعان را جلب کند.

## ۵. نتیجه‌گیری

سروش با تکیه بر پذیرش رؤیا بودن وحی، در صدد اثبات رؤیایی بودن زبان وحی است؛ اما همان‌طور که در مقاله مرور شد، وی نه‌تنها دلیلی بر رؤیا دانستن وحی و فضای آن ندارد، بلکه حتی در مواجهه با روایت مورد بحث نیز، دلایل و شواهدی خلاف ادعای برداشت وی از روایت وجود دارد. حدیث «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٍ» که در منابع شیعه و اهل سنت آمده، در صدد بیان وحی نیست؛ بلکه در ذیل بحث رؤیا آمده است و آن را جزئی از نبوت می‌داند و نه

تمامی آن. مسلم است که نمی توان جزء را به کل نسبت داد. بدین سان، نمی توان از این روایت نتیجه گرفت که تمامی وحی به پیامبر ﷺ در خواب بوده است. دلالت روایت، اعتبار دادن به مکاشفات غیبی پیامبر ﷺ است.

با مرور سخنان سروش می توان این نکته را فهمید که استدلالی در کلام وی نیست؛ بلکه وی این روایت را تنها شاهد در نظر می گیرد و براساس آن نتیجه می گیرد که وحی، رؤیاست و مشخص نیست بر چه اساسی با این روایت به رؤیا بودن وحی دست می یابد. دکتر سروش معتقد است براساس این روایت، قرآن کلام پیامبر ﷺ است. اما در این روایت که وحی رؤیاست، نمی گوید که کل قرآن رؤیاست. گرچه رؤیای پیامبران با انسان های عادی فرق دارد و درحقیقت، مشاهده حقایق به صورت روشن است، باید توجه داشت که وحی همه پیامبران و تمام اقسام وحی به ایشان در خواب نبوده و اگر براساس روایت، نخستین وحی در رؤیا بر پیامبر ﷺ نازل شده است، از روایات دیگری استفاده می شود که آن وحی به منزله اسباب نبوت بوده است، نه وحی قرآنی. همچنین برخی روایات، وحی را به صراحت در بیداری و حتی به صورت مشاهده حسی (مانند تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی) می داند و با شواهد تاریخی و گواهی ناظران عینی ناسازگار است

از منظر قرآن به سبب عدم ذکر رؤیا به عنوان یک راه ارتباطی، بی اعتباری تعمیم سروش از این روایت مشخص می شود. وحی قرآنی به تصریح قرآن به واسطه جبرئیل ﷺ بوده است. تعبیر نزول درباره قرآن با قاطعیت نافه «رؤیایی» بودن منشأ وحی است، چون در «رؤیا» بحث دیدن صحنه ها و مفاهیم غیبی به صورت عینی است و در این صورت ماده فعلی استعمال شده باید متناسب با «رأی» می بود؛ در حالی که ماده «نزل» استفاده شده است.

به علاوه، قرآن به عنوان معجزه جاویدان فرازمانی و مکانی، به حکم عقل باید با محکم ترین و اطمینان آورترین کانال به پیامبر ﷺ ابلاغ شود. اگر کانال ارتباطی پیامبر ﷺ رؤیا می بود، بهترین بهانه برای کج اندیشان و بیمار دلان بود که برای اتهاماتی چون مجنون، شاعر، کاهن و ساحر، دنبال شاهد و مؤید باشند؛ با این تعبیر که پیامبر ﷺ تمام آیاتی که می خوانند، در عالم رؤیا دیده اند. تاریخ نیز چنین گزارشی نقل نکرده و این بهترین دلیل است که نوع وحی قرآنی به واسطه جبرئیل ﷺ بوده است، نه رؤیا.



## پی‌نوشت‌ها

۱. فی بعض النسخ «الحسینی» والظاهر ان الصواب ما أثبتناه موافقا لبعض النسخ المخطوطة و هو علی بن محمد الحسنی الخجندی، و لم نجد ذكرا من «الحسینی» فی كتب الرجال (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸: ۱۸۱).
۲. و إن نسبه جعفر إلى عیسی نسبة إلى الجد أو فيه سقط جملة (محمد بن) قبل كلمة عیسی، فالصحيح «محمد بن أحمد، عن محمد بن عیسی، عن أخیه جعفر بن عیسی، عن ابن یقطين»، بقرينة سائر الروایات كما یأتی فی جعفر بن عیسی بن عبید. و فی نسخة المرأة أحمد بن محمد بدل محمد بن أحمد. والله أعلم بالصواب أقول جعفر بن عیسی فی هذه الروایات هو جعفر بن عیسی بن عبید الآتی (خونی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۱۸۸).

## منابع

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ابن انس، مالک. (۱۴۲۵ق). موطأ الإمام مالک. تحقیق محمد مصطفی. امارات: مؤسسه زاید بن سلطان آل نهیان للأعمال الخيرية و الإنسانية.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام. تهران: نشر جهان.
- ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). كتاب التسهيل لعلوم التنزیل. بیروت: دارالأرقم بن ابی الأرقم.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دارالكتاب العربی.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). مسند الإمام احمد بن حنبل. لبنان: مؤسسه الرسالة.
- ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۷م). جمهرة اللغة. بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد. (۱۴۱۹ق). البحر المديد فی تفسیر القرآن المجید. قاهره: حسن عباس زکی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیه. لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقائیس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن هشام، عبدالملک. (بی‌تا). السیره النبویه. بیروت: دارالمعرفة.

۳۹۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۳۶۷-۳۹۸

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

اخوان مقدم، زهره. (۱۴۰۰). تحلیل نشانه‌شناختی چگونگی وحی با تکیه بر مفهوم نزول در قرآن (براساس الگوی یاکوبسن). پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱۲(۴۶)، ۵۹-۸۰.

10.22054/RJQK.2021.59608.2279

اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر. (۱۳۷۵ش). تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین. (۱۳۶۱). مخزن العرفان. تهران: نهضت زنان مسلمان.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). صحیح البخاری. ج ۲. مصر: وزارة الاوقاف، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية.

برقی، احمد بن ابی عبدالله بن خالد. (بی تا). طبقات الرجال (رجال برقی). تهران: منشورات جامعه تهران.

بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ترابی شهرضایی، اکبر، و شهبازیان، محمد. (۱۳۹۳ش). جایگاه رؤیا و خواب در تشخیص حجت الهی از منظر روایات. پژوهش های مهدوی، ۳(۹)، ۲۳-۵۲.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۱۹ق). الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی. تحقیق و شرح احمد محمد شاکر. مصر: دارالحديث.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). دین شناسی. ج ۵. قم: اسراء.

حسینی همدانی، محمد. (۱۴۰۴ق). انوار درخشان در تفسیر قرآن. تهران: لطفی

حلی، حسن بن علی بن داود. (بی تا). کتاب رجال. تحقیق صادق آل بحرالعلوم. بی تا.

حلی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر. (۱۴۱۷ق). خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۱ق). فقه الشیعه. ج ۳. قم: نوظهور.

خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۹ق). معجم رجال الحديث. قم: دفتر آیت الله العظمی الخوئی.

دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن. (۱۴۲۱ق). مسند الدارمی (سنن الدارمی). تحقیق حسین سلیم دارانی، عربستان: دارالمغنی.

بررسی سندی و دلالتی روایت «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحَى» در نظریه...، فرزاد دهقانی و رضوانه دستجانی فراهانی ۳۹۱

دهقانی، فرزاد. (۱۳۹۷ش). حوزه معنایی کتابت در قرآن کریم. رساله دکتری علوم قرآن و حدیث. دانشگاه علامه طباطبائی. دانشکده الهیات و معارف اسلامی: گروه علوم قرآن و حدیث.  
زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. چ ۳. بیروت: دارالکتاب العربی.  
سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸ش). بسط تجربه نبوی. تهران: صراط.  
سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۰ش). قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: صراط.  
سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۲ش). مقالات محمد: راوی رؤیاهای رسولانه. سایت جرس.  
سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد. (بی تا). بحر العلوم. بی تا.  
شاکر، محمدکاظم. (۱۳۸۵). سرشت وحی پیامبرانه و طرق دریافت آن. فصلنامه اندیشه دینی. شماره ۶۸-۴۹-۱۸.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تا). الاسفار الاربعة. قم: مصطفوی.  
طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چ ۵. قم: دفتر انتشارات اسلامی.  
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ش). تفسیر جوامع الجامع. تهران: دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الامالی. قم: دارالثقافه.  
طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). الفهرست. تحقیق جواد قیومی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.  
طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳ش). رجال الطوسی. تحقیق جواد قیومی. چ ۳. قم: دفتر نشر اسلامی.  
عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۹۷ش). پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر. تهران: نقد فرهنگ.  
فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. چ ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). العین. چ ۲. قم: هجرت.  
فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۸ق). الأصفی فی تفسیر القرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.  
فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.  
قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷ش). تفسیر احسن الحدیث. چ ۳. تهران: بنیاد بعثت.  
قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷ش). تفسیر قمی. چ ۴. قم: دارالکتاب.

کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). اختیار معرفة الرجال (رجال کشی). مشهد: دانشگاه مشهد. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری. چ ۴. تهران: دارالکتب الإسلامية. مازندرانی، ملا صالح. (۱۴۲۱ق). شرح اصول الکافی. تصحیح سید علی عاشور. بیروت: دار احیاء تراث العربی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. تهران: نشر دارالکتب الإسلامية.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۱ش). علوم قرآنی. چ ۴. قم: تمهید.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامية.

نجاشی، احمد بن علی بن احمد. (بی تا). رجال النجاشی (فهرست أسماء مصنفی الشیعه). تحقیق السید موسی الشبیری الزنجانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

نکونام، جعفر. (۱۳۹۲ش). نقد نظریه رؤیای رسولانه. ویلاگ مدهامتان، ۶ قسمت.

نیشابوری، محمود بن ابوالحسن. (۱۴۱۵ق). ایجاز البیان عن معانی القرآن. بیروت: دارالغرب الاسلامی.

نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق). صحیح مسلم. تصحیح محمدفواد عبدالباقی. مصر: دارالحدیث.

## References

*The Holy Quran*. translated by Mohammad Mahdi Fouladvand, Tehran: Department of Islamic History and Education Studies

Abdul Karimi, B. (2018). *The question of the possibility of religion in the contemporary world*. Tehran: Naqd Farhang. [In Persian]

Abulfutuh Razi, H. (1987). *Ruz al-Jinan va Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Qur'an*. Mashhad: Astan Qods Razavi Islamic Research Foundation. [In Arabic]

Akhwan Moghadam, Z. (2021). Semiotic analysis of revelation based on the concept of revelation in the Quran (based on Jacobsen's model). *Research journal of Quranic studies*, 12(46), 59-80. 10.22054/RJQK.2021.59608.2279. [In Persian]

Baghavi, H. (1999). *Mà' alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ehiya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Balkhi, M. (2002). *Tafsir Muqatil ibn Suleiman*. Beirut: Dar Ehya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Banui Esfahani, S. (1982). *Makhzan al-Irfan*. Tehran: Muslim Women's Movement.

[In Arabic]

Barqī, A. (n.d). *Tabaqat al-Rijal (Rijal Barqī)*. Tehran: Tehran University Charters.

[In Arabic]

Beyzawi, A. (1997). *Anwar al-Tanzil va Asrar al-Tà wil*. Beirut: Dar Ehiya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Bukhārī, M. (1989). *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Vol 2. Cairo: Arab Republic of Egypt, Ministry of Endowments, Supreme Council for Islamic Affairs. [In Arabic]

Darimi, A. (2000). *Musnad Al- Darmi* (Traditions of Al Darmi). Researcher: Hossein Salim Darani. Arabia: Dar Al Muqni. [In Arabic]

Dehghani, F. (2017). *The Semantic Domain of Writing in the Holy Quran*. Doctoral Dissertation of Quran and Hadith Sciences, Allameh Tabatabai University, Faculty of Theology and Islamic Studies: Department of Quran and Hadith Sciences. [In Persian]

Esfaraini, A. (1996). *Taj al-Tarjem fi Tafsir al-Qur'an lelaajem*. Tehran: nashr elmi va farhangi. [In Arabic]

Faiz Kashani, M. (1985). *Al-Wafī*. Isfahan: Maktaba al-Imam Amir al-Momenin (as). [In Arabic]

Faiz Kashani, M. (1997). *Al-Asfa fi Tafsir al-Qur'an*. Qum: daftar tablighat eslami. [In Arabic]

Fakhr al-Din Razi, A. (1999). *Mafatih al-Ghaib*. Vol 3 Beirut: Dar Ehya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Farahidi, K. (1989). *Al-Ain*. Vol 2. Qum: Hejrat. [In Arabic].

Helli, H. (1996). *Kholasa al-aghval fi marefat al-rejal*. Qum: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]

Helli, H. (n.d). *Kitab Rijal*. research: Sadiq al-Bahr al-Uloom. Bi-na. [In Persian]

Hosseini Hamdani, M. (1983). *Anwar derakhshan fi tafsir Qur'an*. Tehran: Lotfi. [In Persian]

Ibn Ajibah, A. (1998). *Al-Bahr Al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*. Cairo: Hassan Abbas Zaki. [In Arabic]

Ibn Anas, M. (2004). *Muwatta of Imam Malik* (Mohammad Mostafa Azami). Zayed ibn Sultan Al Nahyan Foundation for Charitable and Humanitarian Works. [In Arabic]

- Ibn Arabi, M. (N.d). *Al-Futuh al-Makiyya*. Lebanon: Dar Ehiya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Ibn Babiwayh, M. (1985). *Oyon Akhbar Al-reza*. Tehran: Nashr Jahan. [In Arabic]
- Ibn Duraid, M. (1987). *Jomhora Al-Loghah*. Beirut: Dar al-Alam Le-mollayin. [In Arabic]
- Ibn Faris, A. (1983). *Maghayis al-Loghah Mojam*. Qum: Maktaba Al-alam Al-Islamiya. [In Arabic]
- Ibn Hanbal, A. (1995). *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal*. Al-Resala Foundation. [In Arabic]
- Ibn Hisham, A. (n.d). *Al-Sirah al-Nabawiyah*. Beirut: Dar al-Marifah. [In Arabic]
- Ibn Jazi Gharnati, M. (1995). *Kitab al-Tashil al-Uloom Al-Tanzil*. Beirut: Dar al-arqam ibn Abi al-Arqam. [In Arabic]
- Ibn Jozi, A. (2001). *Zad Al-Masir fi Elam al-Tafsir*. Beirut: Dar al Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A(2007). *Religion*. Vol 5. Qum: Israa. [In Persian]
- Kashi, M. (1988). *Ekhtiar al-Marifa al-Rejal (Rejal Kashi)*. Mashhad: University of Mashhad. [In Arabic]
- Khuei, A. (1988). *Mujam al-Rejal al-Hadith*. Qum: Ayatollah ozma Al-Khuei's Office. [In Persian]
- Khuei, A. (1990). *Feghh al-shieh*. Qum: nozohur. [In Arabic]
- Kulayni, M. (1986). *Al-Kāfī*. proofreader: Ali Akbar Ghafari. Vol 4. Tehran: Dar al-Kitab Islamia. [In Arabic]
- Majlesi, M. (1982). *Bihar al-Anwar*. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamia Publishing [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N, et al. (1995). *Tafsir nemone*. Tehran Dar al-Kitab al-Islamia. [In Persian]
- Marefat, M. (2002). *Quranic Sciences*. Vol 4. Qum: Tamhid. [In Persian]
- Mazandarani, M. (2000). *Commentary on osol al-Kāfī*. revised by Seyyed Ali Ashour. Beirut: Dar Ehya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Najāshī, A. (n.d). *Rejal al-Najāshī* (list of names of Shiite authors). researcher: al-Seyyed musi al-Shobeiri al-Zanjani. Qum: Al-Nashar al-Islami Foundation. [In Arabic]

- Neishabouri, M. (1994). *Ijaz al-Bayan an Ma'ani al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]
- Neishaburi, M. (1991). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Proofreader: Mohammad Fouad Abdul Baqi. Egypt: Dar al-Hadith
- Nekunam, J. (2013). *Criticism of the theory of apostolic dreams*. Modhamtan blog, 6 parts. [In Persian]
- Qumi Mashhadi, M. (1989). *Tafsir Kanz al-Daqayeq va Bahr al-Gharaeb*. Tehran: Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]
- Qumi, A. (1988). *Tafsir Qumi*. Vol 4. Qum: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Qorashi, A. (1998). *Tafsir Ahsan al-Hadith*. Vol 3. Tehran: Be'that Foundation. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. (n.d). *Al-Asfar al-Arbaeh*. Qum: Mostafavi. [In Arabic]
- Samarkandi, N. (n.d). *Bahr-al- Uloom*. Bi-na. [In Arabic]
- Shaker, M. (2006). The Nature of Prophetic Revelation and the Methods of Receiving It, *Religious Thought Quarterly*, No. 18, Shiraz University, pp. 68-49. [In Persian]
- Soroush, A. (1991). *Bill and Theoretical Development of Sharia*. Tehran: Serat. [In Persian]
- Soroush, A. (1999). *Expanding Prophetic Experience*. Tehran: Serat. [In Persian]
- Soroush, A. (2013). *Articles Of Muhammad: Transmitter Of Prophetic Visions*, Jaras Site. [In Persian]
- Tabarsi, F. (1998). *Tafsir Jawame' al-Jame'*. Tehran: University of Tehran and Management of Qum Seminary. [In Arabic]
- Tabatabaei, M. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Vol 5. Qum: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Tirmidhi, M. (1998). *Al-Jami al-Ṣaḥīḥ va Ho Sunan al-Tirmidhi*. research and commentary: Aḥmad Muhammad Shakir, Egypt: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Torabi Shahrzaei, A (2013). the position of dreams and dreams in the recognition of divine authority from the perspective of traditions. *Mahdavi Researches*, 3(9). [In Persian]
- Tusi, M. (1994). *Rejal al-Tousi*. research: Javad Qayumi. Vol 3. Qum: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]

- Tusi, M. (1996). *Al-Fihrist*. Research: Javad Qayumi. Qum: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
- Tusi, M. (1993). *Al-amali*. Qum: Dar al-Thaqafa. [In Arabic]
- Tusi, M. (Bi-Ta). *al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Thurath al-Arabi. [In Arabic]
- Zamakhshari, M. (1986). *al-Kashaf An Haghaegh Ghawamiz al-Tanzil*. Vol 3. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]

## Examining the Isnad and Content of the Hadith “ru'yā al-anbiyā' wahyun” in the Theory of “Muhammad, the Transmitter of Prophetic Dreams”

**Farzad Dehghani**

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran (Corresponding Author); f.dehghani@hsu.ac.ir

**Rezvaneh Dastjani Farahani**

Postdoctoral researcher, Department of Quran and Hadith Sciences, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran; adastjani31@yahoo.com

Received: 18/09/2022

Accepted: 23/01/2023

### Introduction

The connection between the higher world and the matter through revelation has always been a place of deliberation. Some opponents of the prophet in his mission era (Arabic: بعثت) questioned this connection by making some accusations. Currently, modern thinkers are also trying to interpret and modernize the complex subject of revelation. Soroush is one of those whose opinions have been constantly changing and evolving during the last three decades. Previously, he considered the holy Qur'an to be the words of God; But now he considers the holy Qur'an to be the dreams of the Prophet (pbuh). *Muhammad (pbuh) the Transmitter of Prophetic Dreams* is the title of his writings about the nature of the Qur'an. In Soroush's new understanding of revelation, the Prophet (pbuh) is only a transmitter of the dreams he saw. He has used three hadiths as evidence for his claim:

1. A true dream of a righteous man is one of forty-six parts of prophetism;
2. The states of the Prophet (pbuh) when receiving revelation;
3. The dream of the prophets is a revelation.



Criticism of the evidence and Soroush's traditional argument on the third hadith is examined in this article. Considering the importance of the subject and the necessity of finding a precise answer, this research used the descriptive-analytical method at the level of content analysis, as well as, the conventional method of fiqh al-hadith. Following the analysis of fiqh al-hadith, this hadith (i.e., رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَخَى) was examined with the central question of how this hadith is in terms of Isnad and textual validity, and how the meaning of the tradition is related to this theory.

### Materials and Methods

In this research, after examining Soroush's opinion and extracting the cited hadith, the aforementioned hadith is considered a place for reflection. First of all, the tradition was validated based on the method of fiqh al-hadith in which it was examined for its authenticity and validity to obtain the type of Isnad and the level of credibility. The complete examination of the hadith text is one of the important principles of fiqh al-hadith.

After this stage, the content analysis of the hadith has been performed. Isnad evaluation of a traditional is important and necessary in its place; But more important than that is the content analysis of hadiths. On the other hand, Isnad criticism is important, but we need to validate the text of hadiths itself, as well. The reason for this is that the forgers of hadith have also tampered with the records of hadiths and no matter how many reliable and just people there are in the chain of transmitters of hadiths, since they are not immune from mistakes, forgetting, quoting with meaning, etc., the text of authentic hadiths should also be examined for their content.

During content analysis, after putting light on the meaning of the terms of some hadith, hadiths of the same family should be collected. Then, the content of the desired hadith is examined based on the collected hadiths. In the second stage, using the descriptive-analytical method, the content analysis and criticism of Soroush's point of view and his reading of this hadith were discussed.

### Results and Findings

Examining the hadith in question, using the conventional method of fiqh al-hadith, showed that this hadith had a weak Isnad, and in terms of content, it is not in line with what Soroush has claimed. Relying on the acceptance of revelation as a dream, Soroush tries to prove that the language of revelation is the dream. Not only has he no reason to consider revelation and its atmosphere a dream; but also, there are reasons and evidence against his understanding of the hadith in question. This hadith, which is found in Shia and Sunni sources, is not intended to express revelation; Rather, it comes under the discussion of dreams and considers it a part of prophecy and not the whole. It is not possible to generalize a component to the whole. Thus, it

cannot be concluded from this hadith that the entire revelation to the Prophet (pbuh) is a dream. The content of the hadith is to give credit to the unseen revelations of the Prophet (pbuh). In addition, the examination of Soroush's statements shows that he did not have an argument in his words and only took the hadith as a witness and concluded that the revelation was a dream.

Soroush believes that according to this hadith, the Qur'an is the words of the Prophet (pbuh). In this hadith, which shows that revelation is a dream, it does not state that Quran is a dream. Even if, according to this hadith, we accept that the first revelation to the Prophet (pbuh) was in a dream, using other hadiths, it can be inferred that the revelation was the means of prophethood and not a Quranic revelation. In addition, some hadiths clearly consider revelation in the waking and conscious state and even in the form of sensory observation.

From the Qur'anic point of view, due to the non-determination of dreams as a means of communication with the higher world, the invalidity of Soroush's generalization from this hadith is determined. According to the Qur'an, the revelation of the Qur'an was through Gabriel (pbuh). Moreover, the term *descending* (Arabic: نزول) is used for the Qur'an, which firmly denies that dreams are the source of revelation. *Dream* is seeing unseen scenes and concepts objectively, and if the revelation had been from dreams, a verb, corresponding to *seeing*, should have been used for Qur'an.

In addition, the Qur'an, as an eternal miracle that transcends time and space, should be communicated to the Prophet (pbuh) through the strongest and most reliable channel. If dreams had been the channel of communication with the Prophet (pbuh), it could have been the best reason for the crooked and sick-hearted opponents to accuse the Prophet of being insane, a poet, a priest, or a sorcerer. In addition, history has not reported such a report and this is the best reason that the Quranic revelation was through Gabriel (as), and not a dream.

## Conclusion

The results of the research show that this hadith has weak Isnad in Shia and Sunni sources. From the content aspect, after the formation of the hadith family and the use of rational and Quranic evidence, it is clear that this hadith does not imply Soroush's claim of considering the entire Quranic revelation a dream. In other words, the content of the hadith is that the dreams of the Prophet (pbuh) have a divine origin, not that the Qur'an was descended through the channel of dreams. Quranic and historical evidence are also in line with this conclusion. Moreover, the proposition that *the dreams of the Prophets are revelation* is different from the proposition that *the revelation of the Prophets is a dream*.

**Keywords:** Qur'an, Revelation, Dream, The Prophet, Messenger, Soroush.

## In the name of God

- 32 The evaluation of Israeli traditions of Ibn Abbas (68 lunar year) and the idea of the influence of Jewish teachings on him
- 76 The dating of the tradition "al-Nisā' Nawāqisu al-uqūl" in the 80th sermon of Nahj al-Balāgha
- 117 Analyzing the Fabricated Hadith in the Works of Rijal in third and fourth centuries
- 150 Review of the Tradition "isqūnī sharbatan min al-mā" (Give me a sip of water) from the Perspective of Hadith Sciences
- 178 Examining Newman's Opinions about the Reasons for the Expulsion of Aḥmad ibn Muhammad ibn Khālīd Barqī from Qum
- 207 Validation of the Tradition of Imam Sajjād's Encounter with Yazid
- 248 Critical analysis of Ṣahīḥ Bukhārī's Kitāb al-Ṣulḥ
- 272 Criticism of Isnad and Content of Traditions regarding the reference of the pronoun of the Verb "ja'alā" in Quran 7:190
- 302 Evaluation of the Traditions of Yūnus ibn Zībyān Zībyān in Al-Kāfī Based on Source Retrieving's Method
- 329 Theoretical and comparative study of hadith foundations of Muhammad Amin Astarabadi with Sheikh Yūsuf Baḥrānī
- 364 The historical-geographical origin of the tradition of the prohibiting of participating in fight between two groups of Muslims
- 396 Examining the Isnad and Content of the Hadith "ru'yā al-anbiyā' waḥyun" in the Theory of "Muhammad, the Transmitter of Prophetic Dreams"

