



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 نگاهشده 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	

۳۲



دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی

دوره ۱۶، شماره ۲ (پیاپی ۳۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

تحلیل محتوایی روایات ابواب نادر و نوادر الکافی و شناخت ملاک‌های مرحوم کلینی ذیل باب‌های پیش گفته

مریم حسین گلزار / ۷

بررسی و نقد خبرهای دال بر منع نگارش حدیث توسط خلفا

قاسم بستانی، نصره باجی / ۲۵

نقد و بررسی سندی و دلالی و آسیب‌شناسی روایت طفلان مسلم و بازتاب آن در شعر آیینی

رضا شجری، الهام عربشاهی کاشی / ۷۱

تحلیل دلالت روایات تفسیری لیل و نهار بر تکامل تدریجی تاریخ و عصر ظهور

محمدهادی منصوری، محسن فاضل بخشایش / ۱۰۳

روند شکل‌گیری وافول حوزه حدیثی شیعی مدائن

محمد مهدی خیبر، علی محمد میرجلیلی، احمد زارع زردینی / ۱۲۵

واکاوی رابطه طغیانگری و غنا با تکیه بر روایات امام علی (ع)

طاهره سادات سیدناری، محسن قاسم‌پور، محمدحسین قاسم پیوندی، محمدحسن صانعی‌پور / ۱۶۱

تحلیل حدیث‌شناسانه از روایات آب و عطش در عاشورا

محسن رفعت، سید ضیاءالدین علیان‌سب / ۱۹۳

مواجهه چندوجهی با راویان؛ تحقیق موردی: عبدالرحمن بن کثیر

شادی نفیسی، شیوا تجار / ۲۳۱

ریشه‌یابی رویگردانی اندیشمندان اهل سنت نسبت به تصحیحات البانی

عبدالصمد علی‌آبادی، یحیی حقانی / ۲۶۵

نقد و بررسی برخی اشکالات ابن تیمیه بر حدیث یوم الدار

ناصر رفیعی محمدی / ۲۹۷

شاخصه‌های سعادت بشر و میزان اهمیت هریک با تکیه بر احادیث طوبی

حسین رشاد کوچصفهانی، اصغر هادوی / ۳۱۹

تحلیل چگونگی تطبیق روایت‌های تأویلی داستان ابراهیم (ع) در قرآن بر اهل بیت (ع)

کاوس روحی برندق، زهرا اسعدی سامانی، علی غضنفری / ۳۴۹

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، شماره ۳۲

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۷-۲۴

تحلیل محتوایی روایات ابواب نادر و نوادر الکافی و شناخت ملاک‌های مرحوم کلینی ذیل باب‌های پیش گفته

مریم حسین گلزار*

چکیده

یکی از سبک‌های مهم نگارش احادیث در پنج قرن نخست هجری، «نوادر نویسی» بوده است. این پژوهش درصدد است ملاک‌های مرحوم کلینی را برای قرار دادن روایات، ذیل ابواب نادر یا نوادر الکافی بداند؛ با این هدف که از نوع روایات ابواب نام‌برده رفع ابهام، و به مراد کلینی از عنوان «باب نادر یا نوادر» نزدیک شود. از این رو، این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای و اسنادی و رویکردی توصیفی تحلیلی، به تحلیل محتوایی روایات ابواب نادر و نوادر و مقایسه آن‌ها با دیگر روایات کتب اصول، فروع و روضه پرداخته و به این دستاورد رسیده است که کلینی به اشتراک لفظی عنوان «نوادر» در عصر خود واقف بوده و با قرار دادن ترکیبی از «انواع» روایات ذیل ابواب پیش گفته از جمله احادیث مستدرک، متفرق و پراکنده، مرسلات، شواذ، احکام استثنا شده و نیز روایاتی از نوع طرائف و غرائب که عمدتاً قواعد مختلف فقهی همچون قاعده قرعه و قضیه فی الواقعه در آن دخیل بوده‌اند و مخالف نص قرآن یا سنت معصومین علیهم‌السلام یا در تعارض با نظر اجماع بوده‌اند و میان فقها غالباً نه لزوماً به عدم شهرت عملیه شناخته می‌شدند، در باب نادر یا نوادر جای داده است.

کلیدواژه‌ها: کلینی، الکافی، ابواب نوادر، تعارض، قواعد مختلف فقهی.

* دانش‌آموخته دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران / m.hgolzar@gmail.com

۱. مقدمه

نوادرنویسی یکی از شیوه‌های گردآوری حدیث در بازه زمانی قرن دوم تا پنجم هجری است که در اهمیت آن همان بس که فهرست‌نویسانی همچون ابن‌ندیم (د ۳۸۰ق) در الفهرست به ۸۲ نوادرنویس علوم مختلف (ابن‌ندیم، ۱۳۴۳ق، کل‌اثر) اشاره کرده یا نجاشی (د ۴۵۰ق) در کتاب رجالی خود به ۱۹۴ نوادرنویس (نجاشی، ۱۳۹۴، کل‌اثر) و شیخ آقابزرگ طهرانی (د ۱۳۸۹ق) نیز ۲۷۲ تن را نام برده است (آقابزرگ طهرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۲۴: ۳۱۸-۳۵۰). احصای صاحبان نوادر این فهرس و کتب رجالی نشان می‌دهد که نوادرنویسی نه تنها در حوزه حدیث متداول بوده بلکه شیوه جمع و تألیف در علم طب، تاریخ، ادبیات، فلسفه، نجوم، قرائات و سایر علوم نیز بوده است. همچنین حاکی از آن است که نوادرنویسی به حدیث شیعه مربوط نمی‌شده؛ بلکه اهل تسنن نیز از عنوان «نوادر» برای عناوین برخی کتب یا ابواب کتاب‌های خود استفاده می‌کرده‌اند. حال با این مقدمه، ساختار اصلی مقاله، پیشینه تحقیق و طرح مسئله این پژوهش را دنبال خواهیم کرد.

۲. ساختار اصلی مقاله

۲-۱. پیشینه تحقیق نوادرنویسی

پیشینه این پژوهش، این‌گونه نشان می‌دهد که بیشتر عالمان دینی صرفاً در حد چند سطر و صفحه اندک، در مطاوی کتاب خود به موضوع نوادر پرداخته‌اند. برخی نیز همچون مقاله «نوادر احمد بن محمد بن عیسی اشعری» از (شیرازی زنجانی، ۱۳۷۶ش) قدیمی‌تر و به بررسی کتاب نوادر یک نوادرنویس، یا حتی تحقیق به‌روزتری با عنوان «النوادر اشعری مصدر حدیثی الکافی کلینی» (قاسم‌پور و علی‌اکبریان، ۱۳۹۶ش) در دست است که آن نیز به کتاب نوادر احمد بن عیسی اشعری مرتبط است؛ و بعضی نیز همچون عنوان «کاربرد حدیث و روایت در فهرست و رجال پیشینیان» (سرخه‌ای، ۱۳۹۴ش) و نیز مقاله «کاربرد له روایات در فهرست شیخ طوسی و ارتباط آن با کتب نوادر» (همو، ۱۳۹۵ش) کمتر به مفهوم نوادر حدیثی توجه کرده‌اند؛ در این بین، یک مقاله با عنوان «معناشناسی تاریخی مفهوم نوادر و ابهام‌زدایی از آن با بررسی موردی باب النوادر کتب اربعه» (حسین گلزار و دیگران، ۱۳۹۷ش) موجود است که مفصل‌تر به تحلیل

لغوی و اصطلاحی «نوادر» نزد معجم‌نگاران و محدثان پرداخته و مصادیقی از نوادر کتب اربعه حدیثی ارائه داده است. گفتنی است در فهرست Index Islamicus نیز مقاله‌ای درباره سبک نوادرنویسی محدثان، تا جایی که ما می‌دانیم، نگاشته نشده است. از این‌رو، این پژوهش می‌کوشد با رویکرد تحلیلی و محتوایی با مقایسه روایات یا عناوین ابواب کتب مختلف اصول، فروع و روضه الکافی مصادیقی از انواع روایات ابواب نادر یا نوادر الکافی به دست خوانندگان دهد.

۲-۲. طرح مسئله

مرحوم کلینی چه ملاک یا ملاک‌هایی برای قرار دادن روایات، ذیل ابواب نادر و نوادر کتاب کافی داشته است؟ به عبارت دیگر، چه نوع روایاتی ذیل ابواب نادر و نوادر کافی از سوی مرحوم کلینی قرار داده شده است؟

۲-۳. مفهوم نوادر از منظر اهل لغت و محدثان

پیش از آنکه به بررسی ملاک‌های مرحوم کلینی برای قرار دادن برخی روایات ذیل ابواب نادر و نوادر بپردازیم، نخست و به اجمال باید بدانیم مراد محدثان و لغویون از عنوان «نوادر» چه بوده است؛ اما به سبب پرهیز از دوباره‌گویی، خوانندگان را به مقاله علمی پژوهشی از حسین گلزار و دیگران (۱۳۹۷ش) که به طور مفصل به دیدگاه اهل لغت و محدثان اشاره کرده‌اند، ارجاع می‌دهیم و به اختصار به جمع‌بندی حاصل از آن پژوهش در این نوشتار اشاره می‌کنیم.

تحلیل لغوی- تاریخی، واژه نادر و نوادر و تنوع معانی حاصل از آن بررسی، گویای آن است که اکثر لغت‌شناسان ذیل واژه نوادر، صرفاً به بیان یک معنا اکتفا نکرده و حتی چندمعنا برای آن در نظر گرفته‌اند. این مسئله بیانگر این حقیقت است که لغویون در توصیف این واژه، از همان قرون نخست هجری به ذوجوهی و چندمعنایی آن اشراف و اذعان داشته‌اند؛ از این‌رو، دیدگاه آنان را می‌توان ذیل شش معنا دسته‌بندی کرد: ۱. قاطبه متقدمان فرهنگ‌نویس پنج قرن نخست هجری، همچون فراهیدی (د ۱۷۵ق) (۱۴۰۹ق، ج ۸: ۲۱)، ابن‌درید (د ۳۲۱ق) (۱۹۸۸م، ج ۲: ۶۴۱) و ابن‌فارس (د ۳۲۹ق) (۱۴۰۴ق، ج ۵: ۴۰۹) و نیز راغب اصفهانی (د ۵۰۲ق) (۱۳۷۴ش، ج ۲: ۲۲۹)؛ معنای سقط و افتادگی را برای واژه نوادر برگزیده‌اند؛ ۲. شاذ بودن کلام و خروج از نظر جمهور و اجماع و به عبارتی خلاف قاعده و اصل و قیاس نظر ابن‌درید (د ۳۲۱ق)

همان‌جا)، ابن منظور (د ۷۱۱ق) (۱۴۱۴ق، ج ۵: ۱۹۹) و بستانی (۱۳۶۴ش: ۷۹) از این واژه است؛ ۳. پراکندگی و دور هم جمع شدن افراد متفرق یا چیزهای متفرق را نوادر می‌گفتند که این دیدگاه را خلیل بن احمد (د ۱۷۵ق) نیز علاوه بر معنای سقط و افتادگی بیان کرده است؛ ۴. مطالب ناقصی که نیاز به شرح، تأویل و تفسیر دارد؛ نظر راغب اصفهانی (د ۵۰۲ق)؛ ۵. مطالب کمیاب و بی‌نظیری گفته می‌شده که جوهری (د ۳۹۳ق) به آن معتقد بوده است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۱۱)؛ ۶. به روایت عجیب و غریب، لطیفه و مضحک یا استثنا نیز گفته شده است (آذرنوش، ۱۳۷۹ش: ۶۸۰).

از منظر محدثان نیز تعاریف گوناگونی ارائه شده است؛ از جمله: نوادر عنوان عام (آقابزرگ طهرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۲۴: ۳۱۵-۳۱۸) بر شمرده شده؛ امام خمینی علیه السلام نوادر را یک یا چند روایت که در باب خاصی مضبوط نشده و در حاشیه ابواب یا اصولاً جدای از آنها آمده و نباید آن را با نادر اشتباه کرد (احمدی فقیه، ۱۳۶۹ش: ۵۸)؛ نقل حدیث به غیر طرق خاص روایت (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۱ش: ۶۰)؛ شهرت محرز یا موضوع معینی برای مطالب روایات نیست (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۳ق: ۴۷۸). همچنین برخی معتقدند حدیثی را که معتبر نبوده اما روایت در کتاب معتبری آمده باشد، نوادر می‌نامیده‌اند (پاکتچی، ۱۳۸۸ش: ۱۷۵).

از این رو، در این مقاله درصددیم با واکاوی محتوای روایات ابواب نادر و نوادر کافی مفهوم نوادر از منظر کلینی را دریابیم و ملاک‌های وی را شناسایی کنیم.

۴. ملاک‌های مرحوم کلینی در قرار دادن روایات ذیل ابواب نادر و نوادر

۴-۱. روایات نوادر کافی مصداق مستدرک

همان‌طور که می‌دانیم درباره تعداد روایات کتاب کافی گزارش‌های متفاوتی دیده می‌شود. از جمله سید حسن صدر و مجید معارف تعداد احادیث کتاب کافی را در مجموع ۱۶۱۲۱ یا ۱۶۱۹۹ گزارش کرده‌اند (صدر، ۱۴۱۳ق: ۱۴۰؛ معارف، ۱۳۸۸ش: ۴۶۳) که از این بین حدود ۷۰۷ روایت آن، ذیل باب نادر و نوادر اصول، فروع و روضه آمده‌اند. از این تعداد، بخش عمده‌ای از روایات نادر و نوادر کتاب کافی از نوع مستدرک‌ها و از قلم افتاده‌ها هستند که ما برای اختصار فقط به نمونه‌های اندکی اشاره کرده‌ایم.

برای مثال، در کتاب فضل العلم کافی پانزده باب گوناگون با عناوین مختلف فرض العلم و وجوب طلبه و الحث علیه، صفة العلم و فضل العلماء، بذل العلم و استعمال العلم و... باز شده (کلینی، ۱۳۹۵ ش، ج ۱: ۷۱-۱۷۱) و ذیل هر یک از این ابواب، روایاتی درج است؛ سپس در باب النوادر آن که شامل ۱۵ روایت است، طبق نظر شارح کافی (قزوینی، ۱۳۸۷ ش، ج ۱: ۳۶۳). این پانزده روایت، احادیث متفرق و پراکنده‌ای هستند که ذیل باب النوادر جمع‌آوری شده‌اند؛ اما با بررسی‌هایی که انجام دادیم نمی‌توان پراکندگی و تفرق موضوعی را در باب النوادر کتاب فضل العلم به‌طور کامل پذیرفت. برای مثال، حدیث دوم از باب النوادر فضل العلم روایتی منقول از امام صادق علیه السلام از حضرت علی علیه السلام است که فضایی برای طالب علم برشمرده است؛ که جوینده واقعی علم، تواضع، دوری از حسد، لسان صدق و روحیه پرسشگری، حسن نیت و معرفت و شناخت نسبت به اشیا می‌یابد (کلینی، ۱۳۹۵ ش، ج ۱: ۱۱۷-۱۲۶). توجه به متن روایت و ابواب کتاب فضل العلم که درباره کسب دانش، وجوب تحصیل، صفات عالم و اموری مرتبط به علم و آگاهی است، به نظر نمی‌رسد که روایات باب النوادر کتاب فضل العلم کافی چندان تفرق و پراکندگی موضوع داشته باشند؛ بلکه استنباط ما این است که روایات باب النوادر کتاب فضل العلم، اغلب مستدرک و تکمله‌ای بر مباحث و عناوین ابواب کتاب فضل العلم هستند.

همچنین در کتاب فضل القرآن ابواب مختلفی همچون باب «فضل حامل القرآن»، «باب من يتعلم القرآن بمشقه»، «باب من حفظ القرآن ثم نسبه»، «باب قراءة القرآن في المصحف» و... موجود است؛ سپس در باب النوادر کتاب فضل القرآن ۲۹ روایت آمده که از جمله روایت اول درباره قاریان قرآن، روایت سوم و چهارم آن درباره این است که قرآن بر سه یا چهار ربع نازل شده که به نظر می‌رسد تکمله و مستدرکی بر مباحث ابواب پیشین آن است (همان، ج ۴: ۶۶۰). افزون بر این، اکثر روایات باب النوادر کتاب التوحید نیز به نظر می‌رسد که تکمله و مستدرکی بر روایات ابواب کتاب التوحید هستند (همان، ج ۱: ۳۴۹-۴۵۶).

همچنین نگاهی بر ابواب کتاب العشرة کافی همچون «باب ما يجب من المعاشرة»، «باب حسن المعاشرة»، «باب من يجب مصادقته و مصاحبته» و ابواب دیگر آن، با مقایسه عناوین پیش‌گفته، با روایات باب النوادر کتاب العشرة از جمله آخرین حدیث باب النوادر آن، نشان

می‌دهد که این روایت تکمله‌ای بر مباحث ابواب پیشین است؛ از جمله آنجا که روایتی از امام صادق علیه السلام آمده که امام دو صفت برای برادران ایمانی برشمرده: یکی محافظت در وقت نماز و دیگری نیکی به مردم در سختی و در گشایش (همان، ج ۴: ۷۷۱)؛ که اولین ویژگی، صفتی بین فرد و خدا و دومی، خصلت فرد با مردم است. لذا به نظر می‌رسد که مستدرکی بر ابواب حسن المعاشرة و مصادقته و مصاحبت‌ه باشد.

مثال دیگر در خصوص مستدرک بودن روایات باب النوادر کافی دقت در ابواب کتاب الطهارة است. ابوابی همچون «باب طهور الماء»، «باب الماء الذی لا ینجسه شیء»، «باب الماء الذی تكون فيه قله...»، «باب الوضوء من سؤر الدواب و السباع و الطیر»، «باب الوضوء من سؤر الحائض و الجنب و اليهودی و النصرانی...» و... باز شده و روایاتی ذیل آن‌ها آمده؛ سپس در باب النوادر آن، روایتی از امام رضا علیه السلام به نقل از حسن بن علی و شاء می‌بینیم که حضرت رضا علیه السلام او را از ریختن آب بر دست حضرت، برای کمک به وضو منع کرد (همان، ج ۵: ۲۰۰). این حدیث دلالت بر حرمت استعانت در امر وضو به وضوگیرنده دارد و ظاهراً عامه به جواز کمک به وضوگیرنده فتوا داده‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۸ش، ج ۱: ۵۱۹). حال آنکه نص صریح در قرآن کریم وجود دارد: «... فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰)؛ پس کسی که دیدار و مقام قرب پروردگارش را امید دارد، پس باید کاری شایسته انجام دهد و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نکند. لذا به نظر می‌رسد که تعارض نظر عامه و خاصه سبب آوردن این روایت در باب النوادر شده است. علاوه بر آنکه به نظر می‌رسد که این بحث، تکمله‌ای بر ابواب پیشین کتاب الطهارة و باب الوضوء است که جا افتاده بوده و مستدرکی برای بحث پیش گفته شده است.

۴-۲. روایات نوادر کافی مصداق احادیث متفرق و پراکنده

دقت بر ابواب کتاب العشرة کافی همچون «باب ما يجب من المعاشرة»، «باب حسن المعاشرة»، «باب من يجب مصادقته و مصاحبت‌ه» و ابواب دیگر آن، و مقایسه با محتوای چهارمین روایت باب النوادر کتاب العشرة که روایتی درباره اقسام عجز و ناتوانی است، به نظر می‌رسد هیچ ربطی به ابواب کتاب العشرة ندارد و موضوع متفرق و پراکنده‌ای است (کلینی،

۱۳۹۵ش، ج ۴: ۷۶۸).

افزون بر این، دقت در عناوین ابواب کتاب القضاء و الاحکام کافی همچون «باب أن الحكومة انما هي للإمام عليه السلام»، «باب اصناف القضاة»، «باب كراهة الجلوس الى قضاء الجور»، «باب ادب الحكم»، روایاتی می‌بینیم؛ پس از آن با روایات «باب من ادعى على ميت» یا «باب أن المفتي ضامن» مواجه می‌شویم که به نظر می‌رسد خروج موضوعی از روایات کتاب القضاء و الاحکام است. لذا می‌توان گفت شیخ کلینی به‌ویژه در ابواب پایانی کتاب خود از شیوه یکسانی استفاده نکرده و احادیث متفرق و پراکنده را نه تنها در ابواب نوادر جا می‌داده، گاه همچون مثالی که آوردیم، خروج موضوعی از عناوین کتب خود نیز داشته است (همان، ج ۱۴: ۶۳۷-۶۷۲).

۴-۳. روایات نوادر کافی مصداق احادیث مرسل

حدیث دوم از باب النوادر کتاب الطهارة نیز روایتی از سهل بن زیاد از قداح و او از امام صادق عليه السلام نقل کرده که امام فرمود: افتتاح نماز، وضو است و تحریم، تکبیر گفتن و تحلیل آن، تسلیم و سلام گفتن است (همان، ج ۵: ۲۰۲). این روایت میان علمای عامه و خاصه به‌صورت مرسل گزارش شده؛ به‌جز کافی که آن را مسند و ضعیف علی‌المشهور روایت کرده است. ظاهراً علما قائل به استحباب نمازند و سلام دادن پایان نماز را مخرج می‌دانند؛ و اگر نمازگزار سخن بگوید یا پشت به قبله کند، از نماز بیرون می‌آید؛ اما بهتر است که سلام بگوید تا از نماز خارج شود که نظر اکثر علما این است. به عبارتی، این روایت دلالت بر استحباب عدم فاصله زیاد بین وضو و نماز دارد و ظاهراً غرض بیان اشتراط است (مجلسی، ۱۳۶۳ش، ج ۱۳: ۱۸۹).

۴-۴. روایات نوادر کافی مصداق احادیث طرائف و غرائب

قبل از هر چیز، باید بدانیم مراد از طرائف و غرائب چیست. طرائف جمع طریفه مانند شرائف جمع شریفه، حکمت مستحدثه و ابداع‌کننده معنا شده و طرائف را مشمول حوادث تاریخی، ادبی و فقهی دانسته‌اند (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵: ۸۸)، ابن‌درید (د ۳۲۱ق) نیز مطالب عجیب، شگفت و نادر و گاه لطیفه را طرائف خوانده است (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۲: ۶۴۱). سیوطی (د ۹۱۱ق) غرائب را جمع غریبه به‌معنای عجیب، غریب و نامأنوس معنا کرده؛ همچون شوارد جمع

شارده (سیوطی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۸۶). شرقی نیز غرائب را به معنای چیزهای شگفت و دور از فهم معنا کرده است (شرقی، ۱۳۶۶ش، ج ۳: ۴۷۸).

به گفته مرحوم شوشتری: «شواهدی وجود دارد از اینکه اخبار نوادر کافی مانند سایر اخبار معتبر است و صرفاً به معنای طرائف است که شیخ کلینی در آخر کتاب الديات کافی آورده و باب النوادر نامیده است» (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۱۴: ۳۴۳)؛ یا همو گفته: «شیخ کلینی بسیاری از قضایای عجیب امیرالمؤمنین علیه السلام را روایت کرده و جعفر بن علی بن احمد قمی کتابی دارد که شرحی از نوادر الاثر است که شیخ کلینی در کافی بسیاری از نوادرها را در آخر کتاب القضاء در النوادر روایت کرده» (همانجا). حال، چرا مرحوم شوشتری روایات باب النوادر کتاب القضاء و کتاب الديات را از نوع طرائف خوانده است؟

کتاب القضاء و الاحکام کافی ابوابی همچون «باب أن الحكومة انا هي للإمام عليه السلام»، «باب اصناف القضاء»، «باب كراهة الجلوس الى قضاء الجور»، «باب ادب الحكم» و... دارد؛ سپس در باب النوادر کتاب القضاء، ۲۳ روایت ذکر شده که از جمله روایتی به نقل از امام محمدباقر علیه السلام و به درخواست حضرت داود علیه السلام از خداوند در امر قضاوت اشاره دارد.

همچنین در دومین روایت باب النوادر کتاب القضاء: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُوسَى بْنِ سَعْدَانَ، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ، عَنْ إِسْحَاقَ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فِي الرَّجُلِ يَبْضَعُهُ الرَّجُلُ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا فِي ثَوْبٍ، وَ آخَرَ عَشْرِينَ دِرْهَمًا فِي ثَوْبٍ، فَبَعَثَ بِالثَّوْبَيْنِ، فَلَمْ يَعْرِفْ هَذَا تَوْبَهُ وَلَا هَذَا تَوْبَهُ. قَالَ: «يَبَاعُ الثَّوْبَانِ، فَيُعْطَى صَاحِبُ الثَّلَاثِينَ ثَلَاثَةَ أَخْمَاسِ الثَّمَنِ، وَ الْآخَرَ خُمْسَى الثَّمَنِ». قُلْتُ: فَإِنَّ صَاحِبَ الْعَشْرِينَ قَالَ لِصَاحِبِ الثَّلَاثِينَ: اخْتَرِ أَيُّهُمَا شِئْتَ؟» (کلینی، ۱۳۹۵ش، ج ۱۴: ۶۷۳)، روایتی صحیح با سندی از حسین بن العلاء از اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام می بینیم که ایشان درباره فردی که از یک نفر سی درهم و از یک نفر بیست درهم برای خرید لباس گرفت، اما به جای یک پیراهن دو لباس برای آن دو مرد خرید و فرستاد؛ طوری که هیچ یک لباس خود را نشناختند. امام دستور داد هر دو لباس را بفروشند و ثمن لباس را بین آن دو مرد که سی درهم و بیست درهم داده بودند، این گونه تقسیم کنند که به صاحب سی درهم، سه پنجم و به صاحب بیست درهم، دو پنجم ثمن داده شود؛ سپس گفت صاحب بیست درهم به صاحب سی درهم گفته است هر یک از لباس ها را می خواهی،

بردار؛ امام علیه السلام فرمود درباره او به انصاف عمل کرده است.

درباره این روایت چند نکته گفتنی است:

نخست اینکه، این روایت را حمل بر قضیه فی واقعه کرده‌اند؛ «قضیه فی واقعه» اصطلاحی است فقهی که به آن قضیه شخصی، جزئی و مخصوصه نیز گویند و در اکثر ابواب فقه استدلالی کاربرد دارد. ظاهراً قضیه فی واقعه یک معنای لغوی و یک معنای اصطلاحی دارد؛ اما بی معیاری و قانونمند نبودن معنای اصطلاحی آن سبب شده که فقیهان بین معنای لغوی و اصطلاحی آن چندان فرقی قائل نشوند. معنای لغوی قضیه فی واقعه، حکمی است که از سوی معصوم علیه السلام در مورد فرد، یا حالت یا چیز ویژه‌ای صادر شود، و در مورد معنای اصطلاحی قضیه فی واقعه، نشانه‌ها و راه‌های شناخت قضیه فی واقعه است و جزئی بودن موضوع حکم و مخالف اصول شرعی بودن آن است، درباره قضیه فی واقعه گفته شده دلالت بر عمومیت یا اطلاق ندارد؛ بلکه شایستگی مخصوص بودن و یا مقید بودن نیز ندارد. در روایات فوق، آن اندازه که یقینی است، لباس است و نمی‌توان حکم یادشده را به دیگر کالا یا خوراکی‌ها سریان داد. و ظاهراً در روایات قضیه فی واقعه عمومیتی در آن‌ها نیست و عمل به آن بستگی به عمل مشهور دارد که مشهور هم به آن عمل نکرده است (ر.ک: کرجی، ۱۳۸۰ش).

دوم اینکه مراد از اختیار، قبل از فروش لباس است، نه بعد از فروش لباس. این روایت از نظر سند معتبر است و ظاهراً شیخ کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی آن را نقل کرده‌اند؛ اما مرحوم صدوق، علاوه بر کتاب فقیه در کتاب مقنع هم آن را مرسل گزارش کرده است. به نظر می‌رسد امام در این روایت موازین باب قضا یعنی دلیل و بیّنه و قسم و تحالف را نیاز ندیده است که طلب کند؛ بلکه براساس قاعده عدل و انصاف عمل کرده است (محامد، ۱۳۸۵ش: ۲۴۸). پیش از این گفتیم که مشهور به آن عمل نکرده‌اند؛ چه بسا به همین دلیل برخی عالمان همچون علامه شوشتری گفته‌اند که شیخ کلینی روایات از نوع غرائب را در نوادر کتاب القضاء آورده است.

روایت سوم از باب النوادر کتاب القضاء کافی حدیثی است با سند: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ، عَنْ أَبِي شُعَيْبٍ الْمَحَامِلِيِّ، عَنِ الرَّفَاعِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ قَبَلَ رَجُلًا حَفَرَ بئرَ عَشْرٍ قَامَاتٍ بِعَشْرَةِ دَرَاهِمٍ، فَحَفَرَ قَامَةً أَوْ قَامَتَهُ، ثُمَّ عَجَزَ؟» فَقَالَ: «لَهُ جُزْءٌ مِنْ خَمْسَةِ وَخَمْسِينَ جُزْءًا مِنَ الْعَشْرَةِ دَرَاهِمٍ» (کلینی، ۱۳۹۵ش،

ج ۱۴: ۶۷۵). در این روایت با سندی از اَبی شَعِيبِ الْمَحَامِلِي، از الرَّفَاعِي آمده که از امام صادق عليه السلام سؤال کردم دربارهٔ مردی که تقبل کرد برای مرد دیگری چاهی به اندازهٔ ده قامت در مقابل ده درهم حفر کند، اما به اندازهٔ یک درهم حفر کرد؛ سپس اظهار ناتوانی کرد. امام فرمود: مزد او یک پنجاه و پنج از ده درهم است.

شیخ طوسی این حدیث را در النهایه در بخش باب النوادر جامع فی القضايا و الأحكام آورده و از حیث اعتبار عبارت «لا یوجب علما و لا عمل» آن را در باب النوادر جای داده؛ چون عمل به آن را به سبب اینکه خبر آحاد است، واجب نمی‌داند و متقدمان دیگر همچون شیخ مفید، سید مرتضی و دیگران متعرض آن نشده‌اند و به نظر می‌رسد آن دسته از روایاتی که مخالف اصول مذهب و اجماع مسلمانان است در باب النوادر قرار می‌دادند. نگاهی به روایات باب النوادر کتاب فی القضاء و الأحكام المستطرفات نیز نشان می‌دهد اکثر متقدمان از جمله ابن‌ادریس (د ۵۹۸ق)، اخبار آحادی که صرفاً اندکی از علما آن را نقل می‌کردند و مخالف اجماع مسلمان و مذهب اصحاب ما بوده در باب النوادر جای می‌داده‌اند (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۸۴).

نمونهٔ دیگر، روایتی است از عَلِي بْنِ اِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ النَّوْفَلِيِّ، عَنْ السَّكُونِيِّ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلَيْنِ ادَّعِيَا بَغْلَةً، فَأَقَامَ أَحَدُهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ شَاهِدِينَ، وَ الْآخَرَ خَمْسَةً، فَقَضَى لِصَاحِبِ الشُّهُودِ الْخَمْسَةَ خَمْسَةَ أَسْهُمٍ، وَ لِصَاحِبِ الشَّاهِدِينَ سَهْمَيْنِ» (کلینی، ۱۳۹۵ش، ج ۱۴: ۷۰۳). این روایت را شیخ حر عاملی در باب «حکم تعارض البیتین و ما تُرَحِّجُ به احدهما و ما یحکم به عند التَّرَجِيحِ» آورده است (حر عاملی، ۱۳۸۴ش، ج ۲۷: ۲۵۳). سکونی به نقل از امام صادق عليه السلام آورده است که امام علی عليه السلام دربارهٔ دو نفری که ادعای مالکیت یک استر را داشتند و یکی، پنج شاهد علیه دیگری آورد و یکی، دو شاهد آورد، این‌گونه قضاوت و داوری کرد که صاحب پنج شاهد، پنج سهم دارد و صاحب دو شاهد، دو سهم دارد. در کتاب وافی نیز این روایت در «باب تقابل البیتین و حکم القرعه» آمده و در المرأة العقول گفته شده: «حمله بعض الأصحاب علی الصلح، و بعضهم علی أنه علیه السلام کان عالماً باشتراکهم بتلك النسبة.» به عبارتی بعضی از اصحاب امامیه آن را بر صلح حمل کرده و برخی از امامیه نیز گفته‌اند که امام صادق عليه السلام از سهم اشتراک آن‌ها واقف بوده و به آن علم داشته است (بهجتی، ۱۳۸۸ش: ۱۰۸-۱۰۵).

در باره این روایت باید گفت از جمله قواعد معروفی که در بسیاری از ابواب فقهی کاربرد دارد، قاعده قرعه است. قاعده فقهی قرعه، غالباً در حل تعارض بین این قاعده و اصول عملیه (برائت، احتیاط، تخییر، استصحاب) است و ظاهراً در فقه شیعی جایگاه بالایی دارد و آن را «القرعة لكل امر مشكل» اطلاق کرده‌اند و قرعه در اصطلاح فقهی به معنای رفع تردید و تخییر و امکان تصمیم در جاتی که ترجیحی در آن نباشد. بنابر منقولات، در گذشته، قرعه را با انداختن تیر و در عصر کنونی با نوشتن بر کاغذ و درآوردن نام انجام می‌دهند.

قاعده قرعه، به استناد آیه «فَسَاهِمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (صافات: ۱۴۴) و آیه «وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ» (آل عمران: ۴۴) معتبر است و هم مستند روایی دارد (امیری، ۱۳۹۶ش: ۲۵-۳۹). علاوه بر آن، بر قاعده قرعه، ظاهراً علما اجماع دارند و عمل به آن را یک حکم عقلایی می‌دانند. به عبارتی، عقلاً در صورت بسته بودن تمام راه‌ها، قرعه را راهی برای رسیدن به واقعیت می‌دانند و به وسیله آن رفع مشکل و اشتباه می‌کنند. از جمله گفته شده امام علی، امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام در مسائل مشکل، عمل به قرعه را واجب می‌دانسته‌اند (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲: ۵۲۲). همچنین گفته شده قاعده قرعه نه تنها در امور قضاوت و منازعات، بلکه در احکام شخصی و زمانی که به دست آوردن واقع، ممکن نیست و دلیل و اماره‌ای وجود ندارد، کاربرد دارد (همان‌جا).

مثال دیگر روایت بیستم از باب النوادر کتاب القضاء است با سندی از ابوضمره: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَمِيلٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي أُوَيْسٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ ضَمْرَةَ بْنِ أَبِي ضَمْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَحْكَامُ الْمُسْلِمِينَ عَلَى ثَلَاثَةِ شَهَادَةٍ عَادِلَةٍ، أَوْ يَمِينٍ قَاطِعَةٍ، أَوْ سُنَّةٍ مَاضِيَةٍ مِنْ أَيْمَةِ الْهُدَى» است که امام علی علیه‌السلام فرمود: احکام مسلمانان سه گونه است: شهادتی عادلانه، یا سوگندی قاطعانه یا سیره عملی امامان معصوم. مطابق این حدیث حضرت حکم کرده‌اند که مستند تمامی احکام از این سه دسته خارج نمی‌شود و علم قاضی جزء هیچ‌یک نیست. مرحوم مجلسی بیان کرده که شاید مراد از سنت گذشته سایر احکام قضاوت از سوی شاهد و حالف مانند قرعه باشد. درباره اموری که با قرعه مشخص می‌شود، شبهه موضوعی وجود دارد نه شبهه حکمی، و در جایی به کار می‌رود که حکم قضیه معلوم است ولی موضوع آن مردد است و ظاهراً

قاعده قرعه با اصول عملیه در تعارض است (بهجتی، ۱۳۸۸ش: ۱۰۹).

بیشتر روایات باب النوادر کتاب القضا به نظر می‌رسد که حکم قرعه درباره آن‌ها مصداق دارد. همچنین بررسی تعدادی از روایات باب النوادر کتاب الديات که بالغ بر ۲۱ روایت است نکاتی را بر ما روشن می‌کند. از جمله در حدیث بیست و یکم باب النوادر کتاب الديات آمده است: «وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ، قَالَ: رُفِعَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَجُلٌ دَاسٌ بَطْنٌ رَجُلٍ حَتَّى أَحْدَثَ فِي ثِيَابِهِ، فَقَضَى عَلَيْهِ أَنْ يَدَاسَ بَطْنَهُ حَتَّى يَحْدِثَ فِي ثِيَابِهِ كَمَا أَحْدَثَ، أَوْ يَغْرَمَ ثُلْثَ الدِّيَةِ» (کلینی، ۱۳۹۵ش، ج ۱۴: ۵۵۵)؛ که سکونی از امام صادق علیه السلام نقل کرده که امام فرمود: به علی علیه السلام خبر رسید که مردی شکم مرد دیگر را مالید تا او لباس خود را آلوده کرد؛ حکم شد که شکم آن مرد مالیده شود تا همان‌گونه که مرد مضروب لباس خود را آلوده کرده بود؛ این نیز، لباس خود را آلوده کند یا به اندازه ثلث دیه به او خسارت بپردازد. این روایت ظاهراً در بیان امکان حدود و قصاص در حد مجازات است و شارع حق مماثله را برای مجنی علیه محترم شمرده و شارع اگر درد و رنج بر جنایت کار را زیاد ببیند یا احتمال مرگ در قصاص وجود داشته باشد، از عمل قصاص ممانعت کرده و دیه را لازم می‌داند. امام با بیان «أَوْ يَغْرَمَ ثُلْثَ الدِّيَةِ» در پایان روایت، تلویحاً به زشت بودن عمل قصاص در این مورد خاص اشاره کرده است. این روایت نه تنها در کافی، بلکه شیخ صدوق (ابن بابویه، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۱۴۷) و شیخ طوسی (۱۴۳۵ق، ج ۱۰: ۲۵۱) و دیگر علما همچون شیخ حر عاملی نیز به آن اشاره کرده‌اند. همچنین نکته مهم روایت پیش گفته این است که این روایت مصداق، قضیه فی واقعه بودن لغوی است نه اصطلاحی؛ اما برخی عالمان و فقها احکام قضیه فی واقعه اصطلاحی را بر آن جاری کرده‌اند. از جمله برخی فقیهان همچون شیخین برابر این روایت فتوا داده و برخی همچون ابن ادریس و صاحب شرایع حکم به واجب بودن دیه داده و گفته‌اند این روایت قضیه فی واقعه است و با اصول شرعی سازگاری ندارد. به نظر می‌رسد جاری شدن دیه بر این عمل، با موازین اخلاقی هم مناسب است. بیشتری نسبت به اجرای قصاص آن داشته باشد.

نمونه دیگر حدیث سوم نسبتاً طولانی باب النادر کتاب الديات است که به بخشی از آن اینجا اشاره کرده‌ایم: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ... عَنْ زُرَّارَةَ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ، فَحَمِلَ إِلَى الْوَالِي، وَجَاءَهُ قَوْمٌ، فَشَهِدَ عَلَيْهِ الشُّهُودُ أَنَّهُ قَتَلَهُ عَمْدًا، فَدَفَعَ

الْوَالِي الْقَاتِلِ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ لِيَقَادَ بِهِ، ... أَبْرَأَ صَاحِبَهُ مَا لَمْ يَلْزِمِ الَّذِي شَهِدَ عَلَيْهِ وَ لَمْ يَقِرَّ وَ لَمْ يَبْرِئْ صَاحِبَهُ» (کلینی، ۱۳۹۵ ش، ج ۱۴: ۳۲۶).

زراره گوید: جسد مردی را نزد حاکم آوردند، عده‌ای نزد او گواهی دادند که قاتل فلانی است، والی، قاتل را به اولیای دم تسلیم کرد تا وی را قصاص کند؛ در این زمان، مرد دیگری نزد والی آمد و گفت من مقتول را عمداً کشته‌ام و مشهود علیه مرتکب قتل نشده است، پس او را به آن قتل نکشید و جان مرا به خون مقتول بگیرید و قصاص کنید. امام باقر علیه السلام فرمود: اگر خویشان مقتول مایل باشند که از مقرر قصاص کنند این حق را دارند؛ اما نه آنان نه ورثه قاتل (مقرر) در صورت قصاص، حق مراجعه به مشهود علیه برای مطالبه نصف دیه را نخواهند داشت و اگر خویشاوندان مقتول مایل باشند مشهود علیه را قصاص کنند بر این امر مجازند؛ اما در مراجعه به «مقرر» برای دریافت دیه، ذی حق نیستند؛ در عین حال شخص اقرارکننده باید نصف دیه را به اولیای دم مشهود علیه بپردازد. از امام باقر علیه السلام سؤال شد که آیا اولیای دم مقتول می‌توانند هر دو نفر را قصاص کنند؟ امام علیه السلام پاسخ داد: بله این حق را دارند و چنانچه از این حق استفاده کنند؛ باید نصف دیه را منحصرأً به اولیای دم مشهود علیه بپردازد و به اولیای دم قاتل مقرر، چیزی ندهند. پس از پرداخت نصف دیه به اولیای دم مشهود علیه می‌توانند او و مقرر را قصاص کنند. راوی سؤال کرد چنانچه اولیای دم تمایل به گرفتن دیه باشند، حکم قضیه چگونه خواهد بود؟ امام فرمود: متهمان به صورت نصف، مسئول پرداخت دیه‌اند، زیرا یکی از آن‌ها اقرار کرده و علیه دیگری بینه اقامه شده است. در پاسخ به این سؤال که چرا اولیای دم مشهود علیه در صورت قصاص وی حق دارند از مقرر نصف دیه را مطالبه کنند اما اولیای دم مقرر، در صورت قصاص وی، دارای این حق نیستند، امام فرمود: زیرا وضعیت مشهود علیه متفاوت از وضعیت حقوقی مقرر است؛ مشهود علیه به ارتکاب قتل اقرار و عملاً متهم دیگر را تبرئه نکرده، اما مقرر با اقرار به ارتکاب قتل، طرف دیگر (مشهود علیه) را از این اتهام مبرا کرده است؛ در نتیجه، مقرر پایبند به آثاری شده است که مشهود علیه پایبند آن آثار نیست.

این روایت به دلیل اینکه سندش به معصوم متصل، و همه راویان آن در کل سلسله سند، عادل، ضابط و امامی‌اند، به‌عنوان روایت صحیح شناخته شده است (حر عاملی، ۱۳۸۴ ش، ج ۱۹: ۱۰۸) و احکام حالت مشارکت مقرر و مشهود علیه در قتل را در همه حالت‌های آن، در این

روایت می‌توان دید. در حالت مشارکت مقرر و مشهود علیه در ارتکاب قتل، اقتضای قاعده، انتساب قتل به هر دو و در صورت تمایل اولیای دم، قصاص هر دو نفر است؛ زیرا گواهی اقامه شده علیه نفر «الف» مبنی بر اینکه مجنی علیه، اوست از دو حالت بیرون نیست: یا به دلالت التزامی مشارکت فرد دیگر در ارتکاب قتل، نفی نمی‌شود و صرفاً بایستی مشهود علیه را قاتل فرض کرد؛ یا شریک در قتل نفی نمی‌شود و ممکن است به‌رغم گواهی اقامه شده علیه مشهود علیه، فرد دیگری نیز در قتل مجنی علیه مداخله و مشارکت داشته باشد. در فرض دوم، یعنی به دلالت التزامی بینه به مشارکت شخص دیگر قتل در مجنی علیه حکم مسئله روشن است زیرا اتهام شریک در قتل ثابت شده است. و اگر فرض اول، یعنی دلالت التزامی بینه به مشارکت نداشتن کسی در ارتکاب قتل مجنی علیه قبول شود و اعتقاد داشته باشیم که ادله ارائه شده علیه فرد «الف» به‌صراحت یا به دلالت التزامی، مشارکت فرد دیگر را در ارتکاب قتل نفی می‌کند، به این معنا خواهد بود که قاتل منحصراً مشهود علیه است که در این صورت، قصاص دو نفر توأمان جایز نخواهد بود. اما استثنایی هم وجود دارد و آن اینکه، قصاص مشهود علیه ممکن است مشروط بر اینکه اقرار نفر «ب» مبنی بر قتل مجنی علیه دلالت التزامی شهادت را از بین می‌برد یا سقوط این دلالت یعنی دلالت التزامی بینه بر نفی مداخله و مشارکت غیر در ارتکاب قتل قصاص هر دو نفر را جایز خواهد دانست. حکم مسئله ازسوی مقرر نیز معلوم است. از یک طرف، اقرار به آثار اقرار عقلاً بر جان‌هایشان جایز، علیه مقرر حجیت دارد و می‌توان و باید شخص «ب» را که اقرار به قتل کرده، پایبند به اقرار خود دانست. از طرفی نیز اقرار به مرتکب نشدن قتل ازسوی فرد «الف» بی اعتبار و فاقد تأثیر حقوقی است؛ زیرا اثبات قتل از طریق اقرار منافاتی با مشارکت دیگری در قتل ندارد. از کنار هم قرار دادن اقرار «ب» مبنی بر مرتکب قتل شدن با ارائه بینه و دلیل فرد «الف» یا همان مشهود علیه نتیجه‌ای که به دست می‌آید، مشارکت در قتل خواهد بود و در فرض تحقق مشارکت اولیای دم مقتول در صورت تمایل حق قصاص هر دو را خواهند داشت. در نهایت، اگر خویشان مقتول مایل باشند شخص مقرر را قصاص کنند ورثه مقرر حق ندارد نصف دیه را از مشهود علیه مطالبه کند؛ زیرا اقرارکننده قاعداً مأخوذ به اقرار خودش است. مفاد روایت فوق این مدعا را اثبات می‌کند.

ظاهراً حکم این روایت بین فقها، قول مشهور است؛ اما چون این دلالت مطلق است،

نمی‌توان به اطلاق این روایت عمل کرد و آیات و روایاتی را که بر «عدم جواز قتل من غیر حق مؤمن» و احتیاط در دماء الناس دلالت دارند، نمی‌شود نادیده گرفت. از این رو، لازم است از اطلاق روایت زراره دست کشید و آن را بر حالتی حمل کرد که مشارکت در قتل ثابت شود؛ اما در حالتی که در این احتمال منتفی است، نمی‌توان احکام مشارکت دو نفر در قتل را جاری دانست و در نتیجه قول مشهور فقها را معتبر و لازم الرعایه دانست (فرودی‌نیا، ۱۳۸۹ ش: ۱۶۷-۱۶۹).

لذا می‌توان از این روایت و حکم مطروحه آن این‌گونه استنباط کرد که در ابواب «نادر» کافی به‌رغم شهرت روایت، به دلیل اطلاق روایت، با وجود صحیح بودن سند آن نیز نمی‌توان به آن روایات عمل کرد؛ چه بسا به دلیل اینکه یا خود مرحوم کلینی به آن عمل نمی‌کرده است یا دیگر فقها به آن عمل نمی‌کرده‌اند، این دسته از روایات، در باب النادر کافی جای داده شده است.

۵-۴. روایات نوادر کافی مصداق احادیث شاذ

روایتی از باب النادر کتاب الدیات در دست است با سندی از «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ وَغُلَامٍ اشْتَرَكَا فِي قَتْلِ رَجُلٍ، فَقَتَلَاهُ، فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ خَمْسَةَ أَشْبَارٍ أَقْتَصَّ مِنْهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بَلَغَ خَمْسَةَ أَشْبَارٍ قُضِيَ بِالذِّبَةِ» (کلینی، ۱۳۹۵ ش، ج ۱۴: ۳۵۲) که سکونی از امام صادق علیه السلام روایتی درباره حکم کفر قتل نقل کرده؛ طبق این روایت، حضرت علی علیه السلام در مورد پسر بچه‌ای که با مردی در کشتن مرد دیگری شریک قتل بود، فرمود: اگر پسر بچه پنج وجب قد داشته باشد، قصاص می‌شود و اگر قد وی به پنج وجب نرسد، دیه از او برداشته می‌شود.

در شرح و تحلیل این حدیث باید نکاتی را بیان کرد. نخست اینکه این روایت جزء موارد اجرای تعزیر اطفال در فقه امامیه است که میزان قد و قامت در این روایت موضوعیت ندارد، بلکه برای تشخیص بلوغ پسر بچه طریقت دارد؛ به این معنا که اگر پسر بچه به سن بلوغ برسد و در قتل مشارکت داشته باشد، قصاص می‌شود و چنانچه به سن بلوغ نرسیده باشد، باید دیه پرداخت کند و حکم قصاص طبق روایت فوق از وی برداشته می‌شود. ظاهراً برخی فقهای شیعه بر حکم این روایت اجماع دارند (ابن بابویه، ۱۴۱۰ ق، ج ۴: ۱۱۴). این روایت را شیخ حر عاملی ذیل «ابواب

العاقلة، بَابُ حُكْمِ عَمَدِ الْمُعْتَوَةِ وَ الْمَجْتُونِ وَ الصَّبِيِّ وَ السَّكْرَانَ» آورده (حر عاملی، ۱۳۸۴ ش، ج ۲۹: ۴۰۱) و در ادامه این حدیث شیخ طوسی گفته است: دیه بر پسر بچه‌ای واجب است که یا به پنج و جب قد رسیده باشد یا به ده سال سن رسیده باشد، و هنگامی که به این سن رسید، بر او حدود تامه اجرا می‌شود (طوسی، ۱۴۰۰ ق، ج ۱: ۷۶۱).

ظاهراً این حدیث شاذ است و بیان شده که احدی از علما به آن عمل نکرده است؛ چه بسا به سبب شاذ بودن و عمل نکردن جمهور فقها در باب النادر کافی آمده باشد و قول مشهور فقها برای حد بلوغ در پسران، پانزده سال کامل یا احتلام است و در دختران نه سال یا حیض است.

نمونه دیگر از روایات شاذ، روایت دوازدهم از باب النوادر کتاب الطهارة کافی از «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسَ: عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: الرَّجُلُ يَغْتَسِلُ بِمَاءِ الْوَرْدِ، وَيَتَوَضَّأُ بِهِ لِلصَّلَاةِ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ» است که بر جواز غسل و وضو با آب گلاب دلالت می‌کند (کلینی، ۱۳۹۵ ش، ج ۵: ۲۱۱) و چون بر سر مسئله وضو با گلاب نظرات متفاوت است و اکثر علما این روایت را شاذ و نادر دانسته‌اند و به آن عمل نمی‌کرده‌اند، مرحوم کلینی این روایت را در باب النوادر کتاب الطهارة آورده است. شیخ صدوق نیز ذیل حدیث فوق آورده است: «وَقَالَ الصَّادِقُ ع - إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ قَلْتَيْنِ لَمْ يَنْجِسْهُ شَيْءٌ وَ الْقَلْتَانِ جَرَّتَانِ وَ لَا بَأْسَ بِالْوُضُوءِ وَ الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ وَ الْإِسْتِيَاكِ بِمَاءِ الْوَرْدِ وَ بَاكِي نِيَسْتُ بِهِ وَضُو وَ غَسَلَ جَنَابَتِ، وَ مَسَاكُ نَمُودِن بَا غَلَابِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۷). مرحوم غفاری گوید: «مؤلف در رساله علمیه خود به نام هدایه نیز صریحاً همین فتوا را داده است و مستندش روایت یونس است که فقها گویند در سلسله سند این خبر سهل بن زیاد آدمی است و ضعیف است، و خود خبر هم شاذ و نادر است و کسی به آن جز صدوق عمل نکرده و جایز نمی‌دانند با آب مضاف مثل گلاب ولو بویش رفته باشد وضو یا غسل ساخت یا چیزی را تطهیر کرد» (همان، ج ۱: ۲۲).

شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق) نیز درباره این حدیث گفته: این حدیث را در کتب و اصول دیده؛ لیکن به دلیل شذوذ آن را تضعیف کرده است (طوسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱: ۱۴؛ همو، ۱۴۳۵ ق، ج ۱: ۲۱۸).

افزون بر این، مجلسی اول (د ۱۰۷۰ ق) به نقل از شیخ طوسی این حدیث را شاذ دانسته و

گفته مراد شیخ از شاذ بودن خبر مزبور، شاذ بودن از جهت عمل است؛ زیرا از منظر شیخ طوسی تکرار خبر در اصول، زمانی مفید واقع می‌شود که راوی آن هم متعدد باشد؛ درحالی‌که تنها راوی خبر فوق از ابوالحسن علیه السلام یونس است؛ پس تعدد راوی در کنار تکرار خبر در اصول متعدد یا طرق متعدد، قرینه‌ای بر شهرت روایی و شرطی برای صحیح دانستن حدیث و خارج شدن از شذوذ است که حدیث فوق شرط تعدد راوی را به‌رغم تکرار در اصول نداشته است؛ نتیجه آنکه این حدیث شاذ است (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱: ۴۲).

۴-۶. روایات نوادر کافی مصداق احادیث استثنا

روایتی از باب النوادر کتاب الحدود کافی در دست است با سندی از «عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ بُنْدَارٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ أَقْرَعَ عِنْدَ تَجْرِيدٍ أَوْ تَخْوِيفٍ أَوْ حَبْسٍ أَوْ تَهْدِيدٍ، فَلَا حَدَّ عَلَيْهِ» (کلینی، ۱۳۹۵ ش، ج ۱۴: ۲۴۵) که امام صادق به نقل از امام علی علیه السلام فرمود: حدی بر فرد مقرر با شرایط مذکور در روایت جاری نمی‌شود و اقرار در چهار مورد بی‌اثر و تحریم شده است: کسی که لباس از تن او دریاورند و به او توهین کنند، کسی که درحال ترسیدن یا حبس و تهدید اقرار کند.

در شرح این حدیث باید گفت که این روایت امنیت قضایی را ازسوی واضح اصول مهم دادرسی کیفری، امام علی علیه السلام به ما گوشزد می‌کند. همچنین اصل تساوی افراد در برابر قانون، اصل منع شکنجه متهمان در بازجویی و توجه به شخصیت متهم، نکات دیگری است که از این حدیث استنباط می‌شود. همچنین نکته حائز اهمیت دیگر این است که علاوه بر شهادت شهود و سوگند، «اقرار»، یکی دیگر از راه‌های اثبات دعاوی و نیز یکی از مهم‌ترین ادله جرایم در مباحث فقهی حدود، دیات و قصاص است (مؤذن‌زادگان، ۱۳۷۹ ش: ۳۵-۳۸)؛ که البته «اقرار» شرایط صحتی دارد و شرایط فساد؛ ظاهراً بسیاری از فقهای شیعه، حتی مذاهب مختلف یکی از شرایط مهم قبول اقرار را «اختیار» بیان کرده‌اند و اینکه اقرار باید کاشف از حقیقت باشد و واقعیت را بنمایاند و اگر اثبات شود که اقرار شرایط صحت و ارکان اقرار را که شامل مقرر، مقررله، مقررّه و صیغه اقرار است نداشته باشد، یا چنانچه ثابت شود اقرارکننده دارای اهلیت نبوده یا قصد جدی

برای اقرار نداشته باشد یا از روی استهزا اقرار کرده، یا مختار نبوده یا بر اثر اکراه و شکنجه اقرار کرده، اقرار بی اعتبار است. البته این امور باید با قراین، بینه و سوگند اثبات شود (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۲ ش، ج ۲: ۴۸۵-۴۸۶ و ۴۹۹).

در تأیید این روایت، روایات دیگری نیز در باب النوادر کتاب الحدود موجود است با سند «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ أَبْغَضَ النَّاسُ إِلَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - رَجُلًا جَرَدَ ظَهْرَ مُسْلِمٍ بغيرِ حَقٍّ» (کلینی، ۱۳۹۵ ش، ج ۱۴: ۲۴۳) که از شکنجه متهم نهی شده است.

ظاهراً میان فقها در خصوص جواز یا منع مطلق شکنجه اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای حتی در موارد اضطرار نیز شکنجه را منع مطلق کرده‌اند (سیدزاده ثانی و دیگران، ۱۳۹۶ ش: ۸)؛ و عده‌ای از فقها نیز شکنجه را ممنوع دانسته ولی در موارد خاص و اضطرار با استناد به برخی آیات از جمله بقره: ۱۷۳، مائده: ۳، انعام: ۱۴۵ و ۱۱۹، نحل: ۱۱۵ و نیز به استناد قاعده مشهور فقهی «كُلُّ حَرَامٍ مُضْطَرُّ إِلَيْهِ، فَهُوَ حَلَالٌ» آن را جایز می‌دانند (همان‌جا). همچنین عده‌ای با طرح قاعده «اهم و مهم، دفع افسد به فاسد، قاعده مقابله به مثل، تعذیب از باب سیاست و مصلحت نوعیه و نیز شکنجه به سبب ترک واجب در باب ایلاء، تعذیب در باب ظهار یا ترک نفقه» شکنجه را جایز دانسته‌اند. عده‌ای نیز با مستندات روایی و تاریخی، شکنجه را جایز دانسته‌اند؛ از جمله ماجرای کنانه ابن ابی الحقیق است که پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای شکنجه او به زیر دستور داد؛ و البته نقدهایی نیز بر این ماجرا وارد شده است. قضیه ابن ربیع که البته این ماجرا نیز قضیه فی الواقعة است و در مورد خاصی صادر شده و نمی‌توان برای قیاس جواز شکنجه بر فرد مسلمان تمسک جست و در ثانی، سند این داستان ضعیف و روایات تاریخی غالباً مرسل گزارش شده‌اند. قضیه حاطب بن ابی بلتعنه است که زنی متهم نبوده، بلکه جاسوس جنگی بوده، و مقایسه این مجرم غیر مسلمان با مسلمان پذیرفتنی نیست. همچنین حدیث میخ و مُثله در جنگ احد که نقدهایی به آن نیز وارد است و نیز روایتی از اسحاق بن عمار از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ و او نیز از پدرش روایت فرموده: «لا قطع علی أحد تخوف من ضرب ولا قید ولا سجن ولا تعنیف الا أن یعترف فان اعترف قطع وان لم یعترف سقط عنه لمكان التخویف» شکنجه را جایز می‌دانند (انفرادی و همکاران، ۱۳۹۸ ش: ۳۸-۴۸)؛ البته این روایت با عبارت «الا أن یعترف» استثنا شده است و فقهای امامیه و سایر مذاهب برای

استثنائات «اقرار» قواعد و اصولی را بیان کرده‌اند (نجفی جوهری، ۱۳۶۲ش، ج ۳۵: ۸۵ و ۱۰۲).

با شرح روایت فوق، به نظر می‌رسد در ابواب النوادر کافی، چنانچه روایتی هر چند صحیح یا مشهور باشد اما خلاف نص قرآن کریم یا در تعارض با دیگر روایات رسیده از معصومین باشد، یا چنانچه استثنایی برای آن روایت وجود داشته باشد، در باب النوادر جای می‌گرفته است.

۵. نتیجه

بررسی محتوایی روایات ابواب نادر و نوادر کافی و نیز مقایسه این دسته از روایات، با برخی عناوین ابواب دیگر کتب اصول، فروع و روضه کافی و بررسی محتوایی آن‌ها گویای این حقیقت است که مرحوم کلینی به اشتراک لفظی عنوان «نوادر» در عصر خود به خوبی آگاه بوده و با قرار دادن ترکیبی از «انواع» روایات ذیل ابواب نادر و نوادر از جمله روایات مستدرکات و زیادات، احادیث متفرق و پراکنده، مراسلات، روایات شاذ، احکام استثنا شده و نیز احادیث طرائف و غرائب، روایاتی را که عمدتاً مخالف نص قرآن یا احادیث رسیده از معصومین یا در تعارض با نظر اجماع بوده‌اند و اختلافاتی میان دیدگاه شیعه و اهل تسنن وجود داشته، یا روایاتی را که بر سر آن‌ها شهرت عملیه نبوده و قواعد فقهی مختلف همچون قاعده قرعه، قضیه فی الواقعه، و مواردی از این دست به آن دامن زده‌اند، سبب شده تا مرحوم کلینی آن‌ها را ذیل ابواب نادر و نوادر قرار دهد.

منابع

قرآن کریم.

آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۷۹ش). فرهنگ معاصر عربی به فارسی. ج ۵. تهران: نشرنی.

آقابزرگ طهرانی، محمد محسن. (۱۳۹۸ق). الذریعة من تصانیف الشیعه. بیروت: دارالاضواء.

ابن ادریس، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. تحقیق حسن بن احمد موسوی و ابوالحسن بن مسیح. قم: انتشارات اسلامی حوزه علمیه.

ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین. (۱۴۱۰ق). من لایحضره الفقیه. تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و

الاحکام. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

۲۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۷-۳۴

ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). جمهوریة اللغة. ج ۱. بیروت: دارالعلم للملایین.
ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). مقایس اللغة. محقق محمد عبدالسلام هارون. ج ۱. قم: مکتب
الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. ج ۲. بیروت: دار صادر.
ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۴۳ش). الفهرست. ترجمه رضا تجدد. تهران: بی نا.
احمدی فقیه (یزدی)، محمد حسن. (۱۳۶۹ش). فواید رجالی در آثار امام خمینی. کیهان اندیشه، شماره
۲۹، ۶۵-۵۶.

امیری، داد محمد. (۱۳۹۶ش). بررسی مستندات قرآنی و روایی قاعده قرعه. نشریه اندیشه قرآنی، شماره
۷، ۲۱-۴۲.

انفرادی، مرتضی، و رزمی، محسن. (۱۳۹۸ش). واکاوی ادله و اثبات جواز شکنجه در اسلام. مجله فقه
و تاریخ تمدن، شماره ۳، ۳۸-۴۸.

بستانی، فواد افرام. (۱۳۶۴ش). منجد الطلاب. تهران: اسماعیلیان.
بهجتی، احسان. (۱۳۸۸ش). بررسی تعارض قاعده قرعه با اصول عملیه. نشریه بلاغ مبین، شماره ۱۷ و
۱۸، ۱۰۵-۱۱۴.

پاکتچی، احمد. (۱۳۸۸ش). تاریخ حدیث. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). صحاح اللغة. تحقیق احمد عبدالغفور عطار، ج ۱. بیروت:
دارالعلم للملایین.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۴ش). وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل
البت.

حسین گلزار، مریم و دیگران. (۱۳۹۷ش). معنانشناسی تاریخی مفهوم نوادر و ابهام زدایی از آن با بررسی
موردی باب النوادر کتب اربعه. مطالعات قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق علیه السلام، شماره ۲۳، ۲۳-۱۹۹.
10.30497/QURAN.2019.2393، ۲۲۴

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴ش). مفردات الفاظ القرآن. تهران: مرتضوی.
سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۹۲ش). الوسیط فی اصول الفقه. ترجمه و شرح عباس زراعت. تهران:
جنگل: جاودانه.

سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۳ق). کلیات فی علم الرجال. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
سرخه ای، احسان. (۱۳۹۴ش). کاربرد حدیث و روایت در فهرست و رجال پیشینیان. علوم حدیث،

۲۰(۷۶)، ۹۳-۱۱۹.

سرخه‌ای، احسان. (۱۳۹۵ش). کاربرد له روایات در فهرست شیخ طوسی و ارتباط آن با کتب نوادر.

علوم حدیث، ۲۱(۸۱)، ۹۸-۱۲۵.

سیدزاده ثانی، سید مهدی و دیگران. (۱۳۹۶ش). شکنجه در موارد اضطرار از منظر قرآن کریم. نشریه

قرآن، فقه و حقوق اسلامی، شماره ۱۲، ۳۸-۷.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۱۸ق). المزهر فی علوم اللغة وأنواعها. ضبطه و صححه فؤادعلی

منصور. بیروت: دارالکتب العلمیه.

شبییری زنجانی، سید محمدجواد. (۱۳۷۶ش). نوادر احمد بن محمد بن عیسی اشعری. آینه پژوهش،

شماره ۴۶، ۲۳-۲۶.

شرقی، محمدعلی. (۱۳۶۶ش). قاموس نهج البلاغه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

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

صدر، سید حسن. (۱۴۱۳ق). نهاية الدرايه. تحقیق ماجد الغرباوی. بی جا: نشر المشعر.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرين. تصحیح احمدحسینی اشکوری. تهران:

مرتضوی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۶ق). الاستبصار فیما اختلف من الاخبار. بیروت: مؤسسه الاعلمی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت-لبنان: دارالکتاب

العربی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۳۵ق). تهذیب الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام. بیروت: مؤسسه

الاعلمی للمطبوعات.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. الطبعة الثانية. قم: نشر هجرت.

فهودی‌نیا، حسن. (۱۳۸۹ش). تعارض بینة و اقرار در جرم قتل عمد. نشریه فقه و حقوق اسلامی،

شماره ۱، ۱۶۳-۱۷۴.

قاسم‌پور، محسن، و علی اکبریان، مجتبی. (۱۳۹۶ش). النوادر اشعری مصدر حدیثی الکافی کلینی.

مطالعات فهم حدیث، شماره ۷، ۹-۳۳، JR-MfHy-4-1-1001.

قزوینی، خلیل بن غازی. (۱۳۸۷ش). الصافی فی شرح الکافی. تحقیق محمدحسین درایتی و حمید

احمدی جلفایی. قم: دارالحدیث.

کرچی، علی. (۱۳۸۰ش). قضیه فی واقعه. نشریه فقه، شماره ۲۷ و ۲۸، ۱۸۸-۲۴۰.

□ ۲۸ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۷-۳۴

- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۹۵ش). الکافی. اهتمام محمدحسین درایتی. قم: دارالحدیث.
- مازندرانی، محمدصالح. (۱۳۸۸ش). شرح فروع الکافی. تحقیق محمدجواد محمودی و محمدحسین درایتی، قم: دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۳۶۳ش). مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح اخبار الائمة المعصومین. تحقیق و تعلیق اشرف علی. قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمدحسین کوشانپور.
- محامد، علی. (۱۳۸۵ش). بررسی قاعده عدل و انصاف و آثار آن. نشریه پژوهش های فلسفی کلامی، شماره ۲، ۲۳۵-۲۷۰.
- مدیرشانه چی، کاظم. (۱۳۸۱ش). درایة الحدیث. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- معارف، مجید. (۱۳۸۸ش). تاریخ عمومی حدیث بارویکرد تحلیلی. چ ۱۰. تهران: کویر.
- مؤذن زادگان، حسن علی. (۱۳۷۹ش). اصول دادرسی کیفری از دیدگاه امام علی علیه السلام. نشریه مصباح، شماره ۳۴، ۲۵-۴۰.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۹۴ش). رجال النجاشی. تحقیق محمدباقر ملکیان. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- نجفی جواهری، محمدحسن بن باقر. (۱۳۶۳ش). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. تحقیق ابراهیم سلطانی نسب. بیروت-لبنان: دار احیاء التراث العربی.

References

The Holy Quran.

- Ahmadi Faqih (Yazdi), M. (1990). Rijal Benefits in the Works of Imam Khomeini. *Kayhan Andisheh*, No. 29, 56-65. [In Persian]
- Amiri, D. (2017). An Investigation of Quranic and Hadith-Based Evidence for the Rule of Lot. *Journal of Quranic Thought*, No. 7, 21-42. [In Persian]
- Aqa Bozorg Tehrani, M. (1977). *al-Dhari ah ila Tasanif al-Shia*. Beirut: Dar al-Adwa. [in Arabic]
- Azamoush, A. (2000). *Contemporary Arabic-Persian Dictionary*, 5th ed. Tehran: Nashreni.[in Arabic]

- Behjati, E. (2009). An Examination of the Conflict of the Rule of Lot with Practical Principles. *Journal of Blagh Mubin*, No. 17 & 18, 105-114. [In Persian]
- Bustani, F. (1985). *Munjed al-Tullab*. Tehran: Isma'ilian. [In Persian]
- Enfardi, M. & Razmi, M. (2019). Examining Evidence and Proving the Permissibility of Torture in Islam. *Journal of Fiqh and Civilization History*, No. 3, 38-48. [In Persian]
- Farahidi, Kh. (1988). *Kitab al-'Ayn*, 2nd ed. Qom: Hijrat Publishing. [In Arabic]
- Farhoodi Nia, H. (2010). Conflict between Confession and Admission in Intentional Homicide Cases. *Journal of Islamic Jurisprudence and Law*, No. 1, 163-174. [In Persian]
- Hosseini Golzar, M. et al. (2018). Semantic Analysis of the Historical Concept of Nawādir and Its Clarification through a Case Study of the Nawādir Chapter in the Four Books. *Quran and Hadith Studies, Imam Sadiq University*, No. 23, 199-224, DOI: 10.30497/QURAN.2019.2393. [In Persian]
- Hurr Amili, M. (2005). *Wasā'il al-Shia' ila Tahsil Masā'il al-Sharia*. Qom: Ahl al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Ibn Babawayh, M. (1989). *Man La Yahduruhu al-Faqih*. Edited by Ali Akbar Ghafari. Qom: Islamic Publishing Institute affiliated with the Association of Scholars. [in Arabic]
- Ibn Duraid, M. (1988). *Jamhara al-Lugha*, 1st ed. Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin. [in Arabic]
- Ibn Faris, A. (1983). *Maqayis al-Lugha*, edited by Muhammad Abd al-Salam Harun. 1st ed. Qom: Islamic Media Center. [In Arabic]
- Ibn Hayyun, N. (1965). *Da'ā'im al-Islam wa Dhikr al-Halal wa al-Haram wa al-Qada wa al-Ahkam*. Qom: Ahl al-Bayt Institute. [in Arabic]
- Ibn Idris, M. (1989). *al-Sarā'ir al-Hawi li-Tahrir al-Fatawa*. Edited by Hassan ibn Ahmad Mousavi and Abu al-Hassan ibn Masih. Qom: Islamic Publications of the Seminary. [in Arabic]
- Ibn Manzur, M. (1993). *Lisan al-Arab*, 2nd ed. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
- Ibn Nadim, M. (1964). *al-Fihrist*. translated by Reza Tajaddud. Tehran: Bina. [In Persian]

- Jawhari, I. (1986). *al-Sihah fi al-Lugha*. edited by Ahmad Abd al-Ghafoor Attar, 1st ed. Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin. [In Arabic]
- Karaji, A. (2001). A Case Study on Practical Principles. *Journal of Fiqh*, No. 27 & 28, 188-240. [In Persian]
- Kulaynī, M. (2016). *al-Kāfī*. revised by Muhammad Hossein Darayati. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Ma'aref, M. (2009). *General History of Hadith with an Analytical Approach*, 10th ed. Tehran: Kavir. [In Persian]
- Majlisi, M. (1984). *Mirat al-Uqul fi Sharh Akhbar al-Rasul*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Majlisi, M. (1985). *Rawdat al-Muttaqin fi Sharh Akhbar al-A'imma al-Ma'sumin*. edited and annotated by Ashraf Ali. Qom: Haj Mohammad Hossein Koushanpour Cultural Foundation. [In Arabic]
- Mazandarani, M. (2009). *Sharh Furu' al-Kāfī*. edited by Mohammad Jawad Mahmoudi and Mohammad Hossein Darayati. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Mo'addenzadegan, H. (2000). Principles of Criminal Procedure from Imam Ali's Perspective. *Journal of Misbah*, No. 34, 25-40. [In Persian]
- Modir Shanichi, K. (2002). *Dirā' al-Hadith*. Qom: Islamic Publications. [In Persian]
- Mohamid, A. (2006). An Analysis of the Rule of Justice and Its Effects. *Journal of Philosophical and Theological Research*, No. 2, 235-270. [In Persian]
- Najafi Javaheri, M. (1984). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Sharā'i al-Islam*, edited by Ebrahim Soltani Nasab. Beirut, Lebanon: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Najashi, A. (2015). *Rijal al-Najashi*. edited by Mohammad Baqir Malekian. Qom: Bustan-e Ketab Institute. [In Arabic]
- Pakatchi, A. (2009). *History of Hadith*. Tehran: Imam Sadiq University Press. [In Persian]
- Qasempour, M. & Aliakbarian, M. (2017). The Nawādir of al-Ash'ari as a Source in al-Kāfī by al-Kulaynī. *Journal of Understanding Hadith Studies*, No. 7, 9-33, JR-MfHy-4-1-1001. [In Persian]
- Qazwini, Kh. (2008). *al-Safī fi Sharh al-Kāfī*, edited by Mohammad Hossein

- Darayati and Hamid Ahmadi Jelfayi. Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
- Raghib al-Isfahani, H. (1995). *Mufradat al-Fadh al-Qu'ran*. Tehran: Mortazavi. [In Arabic]
- Sadr, S. (1992). *Nihayat al-Diraya*. edited by Majid al-Gharbawi. Publisher unknown: Nashr al-Mash'ar. [In Arabic]
- Seyedzadeh Thani, S. et al. (2017). Torture in Cases of Necessity from the Quranic Perspective. *Journal of Quran, Fiqh, and Islamic Rights*, No. 12, 7-38. [In Persian]
- Sharqi, M. (1987). *Qamus Nahj al-Balagha*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Shobiri Zanjani, S. (1997). Nawādir of Ahmad ibn Muhammad ibn Isa al-Ash'ari. *Ayeneh Pezhuhesh*, No. 46, 23-26. [In Persian]
- Shushtari, M. (1989). *Qamus al-Rijal*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Sorkhai, E. (2015). Application of Hadith and Traditions in Early Catalogues and Rijal Works. *Hadith Studies*, 20(76), 93-119. [In Persian]
- Sorkhai, E. (2016). Usage of Nawādir Traditions in Shaykh Ṭūsī's Works and its Relation to Nawādir Books. *Hadith Studies*, 21(81), 98-125. [In Persian]
- Subhani Tabrizi, J. (2002). *Kulliyat fi' Ilm al-Rijal*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Subhani Tabrizi, J. (2013). *al-Wasit fi Usul al-Fiqh*. translated and annotated by Abbas Zera'at. Tehran: Jungle and Jawdaneh. [In Arabic]
- Suyuti, A. (1997). *al-Muzhir fi' Ulum al-Lugha wa Anwā'iha*. edited and revised by Fu'ad Ali Mansur. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Toreyhi, F. (1996). *Majmā' al-Bahrain*. edited by Ahmad Hosseini Ashkouri. Tehran: Mortazavi. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (2005). *al-Istibsar fi ma Ikhtalafa min al-Akhbar*. Beirut: al-A'lamiyyah Institute. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1979). *al-Nihayah fi Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatawa*. Beirut, Lebanon: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (2013). *Tahdhib al-Ahkam fi Mā rifat al-Halal wa al-Haram*. Beirut: al-A'lamiyyah Institute. [In Arabic]

A Content Analysis of Traditions in the Chapters of 'Abwab Nader' and Nawādir in Al-Kāfī and Identification of Al-Kulaynī's Criteria in These Chapters''

Maryam Hossein Golzar

PhD Graduate, Department of Quranic Sciences and Hadith, Ferdowsi University of Mashhad, Iran; m.hgolzar@gmail.com

Received: 13/05/2023

Accepted: 17/09/2023

Introduction

Like other traditions of hadith compilation, such as Musnad, Amālī, and Arba'in, the compilation of rare or exceptional traditions (Nawādir) was a well-established method among hadith scholars. Ibn Nadim (d. 380 AH) in al-Fihrist identifies 82 compilers of Nawādir across various fields (Ibn Nadim, 1343 AH, entire work), while Najāshī (d. 450 AH) lists 194 (Najashi, 1394 AH, entire work), and Sheikh Agha Buzurg Tehrani (d. 1389 AH) mentions 272 authors (Agha Bozorg Tehrani, 1398 AH, Vol. 24: 318-350). This historical survey reveals that Nawādir-writing was not only prominent in hadith but also in medicine, astronomy, philosophy, literature, and other sciences, and was even common among Sunni scholars. During the second and third centuries AH, independent books titled Kitab al-Nawādir were first compiled. In the following centuries, this tradition evolved, with sections in larger works dedicated to "rare" chapters (Bāb Nādir or Bāb Nawādir). This approach culminated in the Shiite al-Kāfī, where 706 Nawādir traditions are present, while later works like Man Lā Yahḍuruḥu al-Faqīh contain 263 such accounts. The decline in Nawādir-writing became apparent by the fifth century AH, as seen in Shaykh Ṭūsī's Tahdhibayn, which contains only 29 traditions under Bāb al-Nawādir in the chapters on Jihād. This study thus seeks to understand what type of traditions al-Kulaynī selected for Bāb Nādir or Bāb Nawādir in al-Kāfī, providing insight into his intention behind these chapter titles.

Materials and Methods

This article is an extract from the author's doctoral dissertation. To identify the types of traditions included by al-Kulaynī in Bāb Nādir or Bāb Nawādir of al-Kāfī, a multi-method approach was essential. Thus, the methodological section lists all relevant techniques, though not all were applied within this article, as some were foundational in its writing. This research, through a library-based documentary approach with a descriptive-analytical

methodology, offers a content analysis of traditions in the Bāb Nādir and Bāb Nawādir chapters, comparing them within and with traditions in al-Kāfī's foundational, practical, and supplementary sections. Such analysis aids in confirming or refuting early scholarly hypotheses regarding Bāb Nādir or Bāb Nawādir. Furthermore, it uncovered diverse approaches by al-Kulaynī, revealing both jurisprudential and theological concerns in Nawādir chapters that were debated in his time. Due to the limitations of article length in research journals, it was not feasible to include all findings in this article, suggesting the need for further publication.

Another methodology used was to tally and analyze the number of Nādir and Nawādir traditions in al-Kāfī, identifying chapters with dense thematic or numerical concentration. For instance, Furū' al-Kāfī has the highest frequency, with 569 out of 706 traditions, followed by Usūl al-Kāfī, which has 61 traditions under Bāb Nawādir, including *Kitab Faḍl al-Qur'an*, *Faḍl al-'Ilm*, *Kitab al-Tawhīd*, and *Kitab al-'Asharah*. This statistical overview clarifies the article's methodological approach. Additionally, comparing select traditions in independently titled *Kitab al-Nawādir* with traditions in Bāb Nādir or Bāb Nawādir chapters in al-Kāfī, *Man Lā Yahduruhu al-Faqīh*, and *Tahdhib al-Ahkām* further provided new leads, highlighting distinctions or similarities among authors' criteria in compiling these traditions. The culmination of these efforts led to the writing of this article.

Results and Findings

The findings of this research on Nawādir have been categorized into two main sections. First, a historical linguistic analysis of the term Nawādir from the perspective of early lexicographers, and second, an exploration of the scholarly views of al-Kulaynī, one of the prominent Shiite hadith scholars, on the terms Nādir or Nawādir, including specific legal examples and typological analysis. This section concludes with a synthesis of the linguistic and hadith scholars' interpretations of the term.

The historical-linguistic analysis of Nādir and Nawādir, and the resulting diversity in meanings, indicates that most lexicographers did not limit themselves to a single definition. Rather, they acknowledged its polysemy, assigning six meanings. Early lexicographers of the first five centuries AH, such as al-Farāhīdī (d. 175 AH), Ibn Duraid (d. 321 AH), Ibn Fāris (d. 329 AH), and al-Rāghib al-Isfahānī (d. 502 AH), often attributed meanings like 'omission or exclusion' to Nawādir. Other meanings include the unusual or rare nature of content, as per Ibn Duraid and Ibn Manzūr (d. 711 AH); the concept of scattered yet collectively gathered items, as noted by Khalīl ibn Ahmad (d. 175 AH); and interpretations requiring clarification or elaboration, according to al-Rāghib. Additionally, Nawādir was often associated with unique or rare items, a meaning supported by Jawhari (d. 393 AH).

Contemporary scholar Azarnūsh further described Nawādir as exceptional traditions, witty anecdotes, or exceptional cases.

The content analysis of traditions in the chapters Bāb Nādir and Bāb Nawādir shows that these chapters contain a significant diversity of tradition types. Al-Kulaynī appeared fully aware of the polysemous meanings of Nawādir and included any tradition in these chapters that was either contradictory to the Qur'an and the teachings of the Imams (as), or contentious between Shiite and Sunni jurisprudential or theological views. He also placed authentic yet less commonly cited traditions in these sections. These often fall under traditions of peculiar and unusual rulings, including unique legal principles like case-based rulings or the rule of drawing lots. Additionally, the sections Bāb Nādir and Bāb Nawādir in al-Kāfī feature supplementary traditions, or mustadrakat, omitted or rare items, and traditions that had not gained scholarly consensus. Notably, Bāb Nādir typically includes authentic yet non-consensual traditions that, in some cases, al-Kulaynī himself may not have endorsed, while Bāb Nawādir contains supplementary traditions on diverse topics that generally found practical application.

Conclusion

The analysis of traditions in the Bāb Nādir and Bāb Nawādir chapters in al-Kāfī, as well as comparisons with similar chapters in other sections, indicates that al-Kulaynī was well aware of the term Nawādir's synonymous usage during his era. By incorporating a "combination of various types of traditions"—including mustadrakāt and ziyādāt, rare and scattered traditions, shādh traditions, Exceptions to the rules and also ṭarā'if and gharā'ib traditions—under Bāb Nādir and Bāb Nawādir, he strategically included accounts that contrasted with Quranic text or the teachings of the Imams (as), were at odds with consensus, or represented diverging views between Shiite and Sunni perspectives. This also encompassed traditions that lacked widespread acceptance or dealt with unique legal principles, such as the rule of drawing lots and case-based rulings, justifying their placement under these chapters. The primary focus of this article is on the jurisprudential examples in al-Kāfī, while the theological traditions in the Bāb Nawādir will be addressed in a separate paper.

Keywords: Kulaynī, al-Kāfī, Bāb Nawādir, Conflict, Diverse jurisprudential principles.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال ۱۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، شماره ۳۲
مقاله علمی پژوهشی
صفحات: ۷۰-۳۵

بررسی و نقد خبرهای دال بر منع نگارش حدیث توسط خلفا

قاسم بستانی*

نصره باجی**

چکیده

یکی از مباحث متداول علم حدیث، نهی‌های صورت گرفته درخصوص نگارش حدیث توسط خلفای نخستین است که طرفداران بسیاری میان فریقین داشته و مستند به اخباری در این باره شده است؛ اما این اخبار کدام‌اند و تا چه اندازه معتبرند؟ آیا دلالت بر نهی مطلق دارند یا نسبی؟ در این مقاله، به روش توصیفی تحلیلی، به اتکای منابع کتابخانه‌ای، اخبار دال بر نهی نگارش حدیث توسط خلفای نخستین، گردآوری و از حیث سند و متن مورد بررسی و نقد قرار گرفته تا وضعیت نگارش حدیث در آن مقطع زمانی و بنابراین اخبار دال بر آن‌ها روشن شود؛ در نتیجه، آشکار می‌شود که نهی صورت نگرفته و اگر گرفته، محدود به افراد یا موضوعات خاصی بوده که کمابیش توسط مسلمانان عملی نمی‌شد.

کلیدواژه‌ها: حدیث، نگارش، ممنوعیت، خلفا.

* استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسنده مسئول) / gbostanee@yahoo.com

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران /

baji.nasra@yahoo.com

۱. مقدمه

یکی از اعتقادات رایج چه بسا برای بسیاری قطعی در خصوص تاریخ نگارش حدیث، نهی از نگارش آن در صدر اسلام، توسط پیامبر ﷺ و سپس خلفای نخستین است. نهی نبوی بنابر تحقیق، با توجه به اخبار آن، که دارای ضعف سندی و متنی بوده، نفی شده و حداکثر گفته شده است پیش از رحلت ایشان جواز نگارش صادر شده یا آن اخبار متوجه افراد یا شکل خاصی از نگارش مانند نگارش همراه با قرآن یا متوجه موضوع خاصی مانند نگارش اسرانیلیات بود (قرطبی، بی تا، ج ۲: ۵۱؛ صبحی صالح، ۱۹۸۴م: ۲۰؛ صدر، بی تا، ج ۱: ۱۷۸؛ جلالی، ۱۴۱۸ق: ۳۱۴-۳۱۵ و ۳۴۲؛ عبدالملکی، ۱۳۸۸: تمام اثر؛ دارایی و همکاران، ۱۳۹۸: تمام اثر؛ میانجی، ۱۹۹۸م: کل اثر)؛ هر چند معدودی همچنان اصرار دارند که این نهی مطلقاً محقق و عملی شده است (ابوریه، بی تا: ۴۸).

اما در خصوص نهی خلفای نخستین به خصوص دو خلیفه اول و تداوم آن تا زمان عمر بن عبدالعزیز (هفتمین خلیفه اموی، م. ۱۰۱ق) و فرمانش به نگارش حدیث، کمابیش طرفداران بسیاری میان فریقین، به ویژه شیعه دارد (ابن حجر، بی تا، ج ۱: ۱۸۵؛ کتانی، ۱۴۰۶ق: ۹؛ سباعی، ۱۴۰۲ق، ج ۱: ۱۰۳-۱۰۵؛ عجاج، ۱۴۰۰ق: ۳۱۰-۳۱۱؛ همو، ۲۰۰۶م: ۱۱۱؛ ابوزهو، بی تا: ۱۲۶، ۲۳۴؛ ابوریه، بی تا: ۴۹، ۲۶۱-۲۶۳؛ ابوشهبه، ۱۴۰۶ق: ۲۲؛ صبحی صالح، ۱۹۸۴م: ۳۹-۴۰؛ عتر، ۱۴۰۱ق: ۴۴؛ معارف، ۱۳۸۷: ۷۱؛ شانه چی، ۱۳۸۸: ۸۵؛ میانجی، ۱۹۹۸م، ج ۱: ۴۸۱-۶۸۲؛ جلالی، ۱۴۱۸ق: ۲۰۲-۲۸۷). مؤلف در مقاله‌ای مستقل با عنوان «بررسی و نقد اخبار آغاز نگارش حدیث به فرمان عمر بن عبدالعزیز»، وجود فرمان ابن عبدالعزیز را منتفی دانسته و ثابت کرده که پیش از وی نیز نگارش حدیث کمابیش رایج بود و هر چند در آن مقاله، به نگارش حدیث در زمان پیامبر ﷺ و خلفا پرداخته نشده، به طور ضمنی وجود نهی مطلق و عمل شده از زمان پیامبر ﷺ نفی می‌شود.

برای توجیه منع نگارش حدیث توسط خلفا نیز دلایلی ذکر شده است؛ مانند: ۱. جلوگیری از سرگرم شدن مردم به غیر قرآن (غزالی، بی تا، ج ۱: ۷۹)؛ ۲. ترس از نقص و زیادت (تحریف) در حدیث (ابن حجر، بی تا، ج ۶: ۳۸)؛ ۳. عدم احاطه خلفا بر احکام دینی و تلاش آن‌ها برای تثبیت حاکمیت شرعی خود در کنار حاکمیت دینی (شهرستانی، ۱۴۱۸ق: ۵۴)؛ ۴.

جلوگیری از نشر فضایل اهل بیت (علیهم السلام) و دور کردن آن‌ها از رهبری جامعه (شهرستانی، ۱۴۱۸ق: ۵۷؛ عسکری، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۴۳-۴۴؛ جلالی، ۱۴۱۸ق: ۴۲۲-۴۲۳؛ دیاری، ۱۳۷۸ش، تمام اثر). البته مدارک و شواهد تاریخی بر تلاش بنی‌امیه فقط، در ممانعت از نگارش فضایل یا نقل آن‌ها یا مطرح شدن اهل بیت (علیهم السلام) وجود دارد (طبری، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۱۸۸؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۷، ج ۴: ۷۰، ج ۱۱: ۴۴، ۴۶؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۳۶۵؛ امین (احمد)، ۱۹۶۴م، ج ۲: ۱۲۳) و عملاً نیز تلاش بنی‌امیه نتیجه‌بخش نبوده و نشر فضایل و احادیث اهل بیت متوقف نشد. درضمن - همان‌گونه که خواهد آمد - نهی مطلق درباره نگارش حدیث از بنی‌امیه گزارش نشده است. اما دیگر علل، بسیار شکننده بوده و به‌خصوص آنکه درباره نهی یا اکراه خلفای نخستین نیز تردیدهای جدی وجود دارد که مهم‌ترین علت این تردید، اخباری است که براساس آن به چنین نهی مطلق اعتقاد شده است؛ اخباری که از نظر سند و متن همچنان به‌دقت بررسی نشده‌اند. در این مقاله تلاش می‌شود ضمن گردآوری این اخبار به بررسی و نقد آن‌ها پرداخته شود تا اعتبار علمی و دلالت این اخبار مشخص گردد؛ زیرا اساس اعتقاد بر نهی مطلق خلفا از نگارش حدیث، متکی بر این اخبار است، لذا نقد این اخبار، منجر به نقد نظریه مذکور می‌شود.

۲. پیشینه تحقیق

درباره تاریخ نگارش حدیث، مطالب بسیاری در کتاب‌های تاریخ حدیث وجود دارد و مستقلاً نیز آثار بسیاری تألیف شده است؛ مانند تقييد العلم (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴م)، تدوين السنة الشريفة (جلالی، ۱۴۱۸ق)، دراسات في حديث النبوي و تاريخ تدوينه (اعظمی، ۱۴۰۰ق)، السنة قبل تدوين (عجاج خطیب، ۱۴۰۰ق) و منع تدوين حدیث (شهرستانی، ۱۴۱۸ق)، درآمدی بر تاریخ نگارش حدیث در سده نخست (نجارزادگان، ۱۳۸۸)، نگارش حدیث در عصر پیامبر (صلوات الله علیه و صحابه (عثمانی، ۱۳۹۵) و نیز مقالاتی مانند «نقد و بررسی علل و انگیزه‌های منع نگارش حدیث» (دیاری بیدگلی، ۱۳۷۸ق)، «منع کتابت و انتشار حدیث و سنت نبوی» (موسوی بیرجندی، ۱۳۸۱)، «بررسی کتابت حدیث در دوره صحابه» (توحیدی، ۱۳۸۵) که هرچند به موضع خلفا درخصوص نگارش حدیث پرداخته، عدم توقف نگارش

۲۸ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۳۵-۷۰

حدیث در دوره پس از رحلت پیامبر ﷺ را ثابت کرده که اجمالاً مؤید نتایج این مقاله است. مقاله «فلسفه جدال منع نگارش حدیث نبوی در قرآن اول» (دارایی و همکاران، ۱۳۹۸) نیز بیشتر به نفی نگارش حدیث از سوی پیامبر ﷺ پرداخته است.

همچنین مقاله «درآمدی بر تاریخ تدوین حدیث در یک قرن و نیم سده نخست اسلامی با تکیه بر نقد نظریه منع کتابت حدیث» (معموری، ۱۳۸۵) و «نقد و بررسی اخبار آغاز نگارش حدیث به فرمان عمر بن عبدالعزیز» (بستانی، ۱۳۹۸) از مؤلف این نوشتار، نزدیکترین آثار چاپ شده به موضوع این مقاله است. هر چند معموری، از جنبه تاریخی، منع کتابت در آن دوران را زیر سؤال می برد و مقاله اینجانب به اثبات نگارش در دوران پیش از عمر بن عبدالعزیز پرداخته است، هر دو و نیز دیگر آثار به بررسی و نقد اخبار مرتبط با نهی کتابت حدیث توسط خلفای چهارگانه (مشهور به خلفای راشدین) پرداخته و در این باره، پژوهش مستقلی صورت گرفته است که در این نوشتار به ذکر، بررسی و نقد آن ها به ترتیب خلفای نخستین: ابوبکر، عمر، عثمان و علی رضی الله عنهم پرداخته می شود.

۳. خلفا و اخبار منتسب آن ها در خصوص نهی از نگارش حدیث

۱-۳. ابوبکر

معتقدان به ناهی یا مکروه بودن ابوبکر معمولاً به خبر زیر استناد می کنند:^۳

۱-۳-۱. از عایشه نقل شده که پدرم حدیث پیامبر ﷺ را گرد آورد که ۵۰۰ حدیث بود. پس شیش به شدت آشفته شد و من نگرانش شدم و از او علت پرسیدم (اما پاسخی نداد). صبح که شد از من خواست احادیثی را که نزد من دارد، نزدش ببرم. وقتی چنین کردم، آتشی خواست و آن ها را آتش زد. وقتی از او پرسیدم که چرا چنین می کند، گفت: تمام شب، ترس از آن داشتم که بمیرم و این احادیث بمانند در حالی که در آن ها، حدیثی باشد از فردی که به او اعتماد داشتم اما آن گونه نباشد که برایم گفته است و در نتیجه من موجب نقل آن بشوم (محب الدین طبری، بی تا، ج ۱: ۱۹۹-۲۲۰).

محب الدین (م. ۶۹۴ق) پس از ذکر این خبر به طور مرسل، می گوید که خَیْمَةُ بن سلیمان أَطْرَابُلْسِي (م. ۳۴۳ق) پیش تر آن را در کتابش، فضائل الصحابه، ذکر و غریب دانسته است

(همان: ۲۲۰). کتاب خیشمه در دسترس نیست تا خبر در آن بررسی شود و فاصله محب‌الدین تا خیشمه چهار قرن است و نه پیش و نه پس از خیشمه، این خبر جایی ذکر نشده است، مگر نزد ذهبی در قرن هشتم، که می‌گوید که این خبر صحیح نیست (ذهبی، بی تا، ج: ۱: ۵).

البته او برای این خبر، سندی را بدین شرح ذکر می‌کند: الحاکم از بکر بن محمد الصیرفی از محمد بن موسی البربری از المفضل بن غسان از علی بن صالح از موسی بن عبدالله بن حسن بن حسن از ابراهیم بن عمر بن عبیدالله التیمی از قاسم بن محمد از عائشه (همان) و خیر را به حاکم نیشاپوری (م. ۴۰۵ق) با فاصله حدود چهار قرن نسبت می‌دهد و در قرن دهم، سیوطی (م. ۹۱۱ق) همین خبر را به سند زیر نقل می‌کند: ابن کثیر در مسند الصدیق از الحاکم النیسابوری ... نقل می‌کند (سیوطی، ۱۴۲۶ق، ج: ۱۴: ۳۵۴) که آن را به ابن کثیر (م. ۷۷۴ق) در یکی از کتاب‌هایش و از آن طریق، به حاکم (م. ۴۰۵ق) نسبت می‌دهد. آنگاه از قول ابن کثیر نقل می‌کند که این حدیثی غریب از این طریق بوده و علی بن صالح نیز ناشناخته است و احادیث پیامبر ﷺ هزاران بیشتر از این مقدار است، چه بسا مرادش تعداد احادیثی است که خود جمع، سپس آن‌ها را نابود کرده است (همان، ج: ۱۴: ۳۵۵). البته برخی از علی بن صالح بدون مدح و ذمی و تحت عنوان شبه‌مجهول نام برده و احتمال داده‌اند که زیبری باشد (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق [الف]، ج: ۳: ۱۶۵۲) که چندان تأثیری در تقویت سند خبر ندارد.

همچنین سیوطی طریق دیگری برای آن به شرح ذیل ذکر می‌کند: القاضی أبوامیه الأحوص بن مفضل بن غسان الغلابی از پدرش از علی بن صالح ... که در آخر نیز به خبر اضافه شده است: «وَيَكُونُ قَدْ بَقِيَ حَدِيثٌ لَمْ أَجِدْهُ فَيَقَالُ لَوْ كَانَ قَالَهُ رَسُولُ اللَّهِ مَا غَبِيَ (غاب) عَلِيَّ أَبِي بَكْرٍ. إِنِّي حَدَّثْتُكُمْ الْحَدِيثَ وَلَا أَدْرِي لَعَلِّي لَمْ أَتَّبِعْهُ حَرْفًا حَرْفًا» (سیوطی، ۱۴۲۶ق، ج: ۱۴: ۳۵۵).

سپس سیوطی با توجه به آنکه ابوبکر را از بزرگان حفاظ حدیث می‌داند، می‌گوید چه بسا او آنچه را نه از پیامبر ﷺ بلکه از صحابه شنیده، جمع کرده بود؛ مانند حدیث الجدة، اما سپس ترسید که در این سماعش اشتباه نموده، پس آن‌ها را نابود کرد (همان) که این سند نیز منتهی به رجال همان سند قبلی می‌شود و از واحد بودن بیرونش نمی‌کند. ضمن اینکه چنین نیت‌خوانی مستند به شواهد و ادله متقنی نیست.

۲-۱-۳. بررسی و نقد خبر فوق: درخصوص این خبر نقدهای زیر وارد است:

۱. این خبر در آثار حاکم، ابن کثیر، حتی منابع پیش از آن دو و پس از آن دو دیده نشد؛ بلکه برای ابن کثیر کتابی به نام مسند الصدیق ذکر نشده و پرش‌های تاریخی در این ارجاعات نیز اعتبار سندی خبر را زیر سؤال می‌برد، به‌ویژه که خبر واحد نیز بوده و شواهدی برای آن نمی‌توان یافت و سند مذکور نیز پیش از قرن هشتم، در جایی دیگر برای این خبر دیده نشد و خود خبر نیز متداول نبوده است.

۲. خود خبر از قرن هفتم مطرح شده و رجال طریق آن نیز تا عایشه، کم است و ناقلین نخستین آن نیز نسبت به صحت صدورش مردّد بودند.

۳. ظاهراً چنین روشی برای جلوگیری از اشتباه، روشی نادرست و غیرمنطقی حتی از افراد عادی است؛ زیرا منطقاً احتمال وجود احادیث مشکوک، به معنای قطعیت وجود آن‌ها نیست و نباید به این احتمال بها داد تا آنجا که بدون تحقیقی، پانصد حدیث را نابود کرد، بلکه بهترین کار، بررسی احادیث با روش مقابله و مراجعه و تصحیح یا حذف موارد مشکوک است.

۴. گفته نشده که ابوبکر این احادیث را چه زمانی نوشته است. اگر در زمان پیامبر ﷺ باشد، پس نباید در نوشته خود تردید کند؛ زیرا امکان آن را داشت که به پیامبر ﷺ برای رفع اشتباه مراجعه کند و اگر پس از رحلت ایشان ﷺ باشد، باز می‌توانست با مراجعه به اصحاب و مقابله، رفع اشتباه کند. به هر حال، سخنی از کاتب حدیث بودن ابوبکر در زمان پیامبر ﷺ یا پس از آن نیست، جز در این خبر که سخن از داشتن نوشته‌ای برای اوست.

۵. این خبر ثابت می‌کند که حداقل اوایل عمر پیامبر ﷺ و در زمان ابوبکر نگارش حدیث، جایز و رایج بوده است که ظاهراً با نظریه غالب نزد معتقدان به نهی از نگارش حدیث یا عدم نگارش حدیث در صدر اسلام که ابتدای این نوشتار بدان اشاره شد، مخالف است.

۶. در خبر، دلالتی بر نهی حکومتی نسبت به نگارش حدیث توسط خلیفه وقت نیست؛ بلکه آنچه آمده صرفاً عمل شخصی نسبت به احادیث خود است.

۷. وجود اخبار معارض: از سویی دیگر، اخباری از ابوبکر نقل شده که بر اعتقاد او به نگارش حدیث دلالت دارند:

الف) از ابوبکر از پیامبر ﷺ نقل شده است: «مَنْ كَتَبَ عَنِّي عِلْمًا فَكَتَبَ مَعَهُ صَلَاةً عَلَيَّ لَمْ يَزَلْ فِي أَجْرِ مَا قَرِئَ ذَلِكَ الْكِتَابُ» (ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ج ۴: ۲۲۷)؛ هرچند برخی آن را

ضعیف و از ساخته‌های سلیمان بن عمرو ابوداود نخعی می‌دانند (همان‌جا؛ ابن‌جوزی، ۱۳۸۶ق: ۲۲۸؛ سیوطی، ۱۴۱۷ق، ج: ۱: ۱۸۵).

البته بیش از پنج قرن بعد، سیوطی این حدیث را بدون سندی و نقدی اما چنین آورده است: «مَنْ كَتَبَ عَنِّي عِلْمًا أَوْ حَدِيثًا لَمْ يَزَلْ يَكْتُبُ لَهُ الْأَجْرُ مَا بَقِيَ ذَلِكَ الْعِلْمُ أَوْ الْحَدِيثُ» (سیوطی، ۱۴۲۵ق: ۷۷) و برخی نیز بدون توجه به نقدهای مذکور، آن را مستند نگارش حدیث در زمان پیامبر ﷺ دانسته‌اند (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج: ۱۰: ۱۸۳؛ میانجی، ۱۹۹۸م، ج: ۱: ۳۶۴ و ۳۸۳؛ ری‌شهری، ۱۴۱۶ق، ج: ۳: ۲۶۶۳؛ جلالی، ۱۴۱۸ق: ۹۵).

ب) نقل شده است که ابوبکر به انس بن مالک حاکم بحرین نامه‌ای نوشته و در آن از احکام زکات یاد کرد (ابن‌حنبل، بی‌تا، ج: ۱: ۱۱-۱۲؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج: ۲: ۱۲۲).

۱-۳. جمع بین اخبار متعارض بالا: در جمع میان این احادیث متعارض بالا و به‌قصد تأکید نظریه نهی یا اکراه ابوبکر گفته شده که ابوبکر در ابتدا از ترس مشغول شدن مردم به حدیث و دور شدن از قرآن دستور نهی از آن را داد، اما با آرام شدن اوضاع، به نگارش آن امر کرد (عجاج، ۱۴۰۰ق: ۳۰۹). اما در این باره باید گفت:

۱. اخبار نهی یا اکراه ابوبکر، دلالت بر نهی، خواه شخصی یا حکومتی یا اکراه او ندارند؛ بلکه فقط در این باره، یک خبر و با غرضی دیگر ذکر شده که از نظر سند و متن محل تردید جدی است.

۲. تفکیک بین حدیث و قرآن و عدم توجه به حدیث که در خبر بالا بدان اشاره شده، عملاً امری ناشدنی است؛ زیرا حدیث شامل سنتی است که در قرآن، به ایجاز آمده یا نیامده اما باید بدان‌ها عمل کرد. لذا یک مسلمان، عملاً باید به قرآن و نیز سنت و حدیث مشغول باشد و مشغول شدن به قرآن، خود موجب مشغول شدن به سنت و حدیث می‌شود و دور کردن مردم از حدیث در حقیقت دور کردن آن‌ها از اسلام و قرآن است و همه مسلمانان از ابتدای بعثت بر این امر، واقف بوده و بر خود لازم می‌دانستند که از هر دو محافظت کنند؛ خواه هر دو را نگارش کنند یا یکی از آن دو یا هیچ‌کدام را.

۳. ابوبکر حدود دو سال پس از پیامبر ﷺ زنده بود و در زمان رحلت پیامبر ﷺ نیز همچنان که نظر غالب مسلمانان است، جواز نگارش وجود داشته است (ر.ک: مقدمه مقاله) و به نظر

نمی‌آید در این مدت اتفاق خاصی رخ داده باشد که به دلایل مذکور، ابتدا ابوبکر از نگارش حدیث، نهی و سپس امر کند. ضمن اینکه از وی خبری از پیامبر ﷺ در خصوص جواز نگارش حدیث نقل می‌شود که مؤید تداوم نگارش از زمان پیامبر ﷺ تا زمان وی است.

۴. بر فرض وجود اخبار نهی و امر از ابوبکر، تقدّم و تأخر آن‌ها و نیز سبب صدور آن‌ها ثابت نشده و نمی‌توان من عند نفسه، برای اخبار، تقدّم و تأخر و سبب صدور، بدون شواهد و مستندات قابل قبول و معتبری، تعریف و نیت خوانی کرد.

در نتیجه باید گفت خبری که مستند نهی ابوبکر گرفته می‌شود، سنداً و متناً صحیح نبوده و صرفاً به قصد فضیلت‌سازی برای وی، وضع گشته تا گفته شود که وی نگران سنت نبوی بوده است، هر چند کاری در نهایت، طعن شمرده خواهد شد؛ زیرا منطقاً و عقلاً سوزاندن این عدد حدیث، صرفاً بر اساس یک احتمال ثابت نشده، درست نیست.

در ضمن، نقل شده که عایشه دختر ابوبکر به عروۀ بن زبیر که حدیث خاله‌اش یعنی عائشه را می‌نوشت، در خصوص جواز نقل به معنا سخن می‌گوید (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵ق: ۲۰۴) و از نگارش حدیث نهی نمی‌کند؛ گویی امری عادی بوده است و شیعه نیز به طرق خود نقل می‌کند که عائشه کتابی داشت که در آن اقوال و افعال پیامبر ﷺ و حوادث زمان پیامبر ﷺ نگاهشته و بدان ارجاع می‌داد (خزار قمی، ۱۴۰۱ق: ۱۸۷-۱۹۰).

۲-۳. عمر

برای اثبات مکروه یا ناهی بودن عمر مستندات زیر ذکر شده است:

۱-۲-۳. اخبار دال بر اکراه یا نهی عمر از نگارش حدیث

۱-۲-۳. از عبدالرزاق از معمر بن راشد، از زُهری از عروۀ بن زبیر (۲۳-۹۳ق) نقل شده که روزی عمر تصمیم می‌گیرد احادیث پیامبر ﷺ را جمع‌آوری کند، پس با اصحاب مشورت می‌کند و آن‌ها بر این کار موافقت می‌کنند و او باز یک ماه در این مورد استخاره کرد و در تردید بود، اما بعد پشیمان می‌شود و می‌گوید که اهل کتاب، کتاب‌هایی نوشتند و از کتاب خدا دست برداشتند. به خدا سوگند که من هرگز کتاب خدا را با چیزی در نمی‌آمیزم (صنعانی،

۱۴۳۷ق، ج ۱۰: ۲۹؛ ابن سعد، بی تا، ج ۳: ۲۷۸؛ خطیب بغدادی، ۱۹۷۴م: ۵۰) و برخی این خبر را نشانگر دوری و اکراه عمر از نگارش حدیث دانسته‌اند (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴م: ۵۰).

بررسی و نقد خبر بالا: نقدهای زیر بر این خبر وارد است:

۱. از آنجاکه عروه بنابر تاریخ تولدش (۲۳ق)، در سال نخست خلافت عثمان به دنیا آمده (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۷: ۴۷۶) و شاهد این ماجرا نبوده، خبر، مرسل و در نتیجه ضعیف و غیرقابل اعتماد است. ضمن اینکه فرد دیگری و به طریق دیگری نیز خبری به این مهمی را نقل نکرده است.

۲. این خبر از سویی، بیانگر رواج نگارش در میان مسلمانان در آن زمان است و از سویی دیگر، با جواز نگارش حدیث که عموم اهل سنت معتقدند حداقل در پایان عمر پیامبر ﷺ و یا ابوبکر وجود داشته (ر.ک: مقدمه مقاله)، مخالف است.

۳. بنابر ظاهر خبر و بر فرض صحت آن، می‌توان گفت که مراد عمر آن است که خود، حدیث ننویسد، نه اینکه مانع دیگران از نگارش حدیث شود.

۴. به آسانی نمی‌توان گفت زمانی که همه صحابه که بنابر مشهور اهل سنت همه عادل‌اند، نسبت به نگارش حدیث، موافق باشند (که نظری مبتنی بر فهم آن‌ها از مقتضای شرع، عقل و عرف بوده و نیز اشاره به رواج نگارش حدیث در آن زمان دارد)، اما عمر به تنهایی، مخالفت آن باشد و نیز دلیلی بیاورد که دیگر مسلمانان متنبه آن نشده بودند. مگر آنکه گفته شود که وی بصیرتی داشته که دیگران از آن محروم بودند! البته استدلال منسوب به عمر، نوعاً از قول پیامبر ﷺ نیز نقل شده که عموم مسلمانان که موافق جواز نگارش حدیث در اواخر عمر ایشان ﷺ هستند، آن را توجیه و منتفی دانسته‌اند.

۵. بنابر ظاهر حدیث، مراد عمر آثار منفی نگاشتن کتابی در کنار کتب آسمانی است نه نگاشتن چیزی در آن‌ها. در این صورت باید گفت دلیلی و مدرکی وجود ندارد که نوشتن کتاب در کنار کتب آسمانی پیشین، موجب گمراهی اهل کتاب شده باشد و معلوم نیست عمر چنین ادعایی را براساس چه مستندات گفته است. بلکه برعکس نگارش، یکی از پدیده‌های تمدنی بسیار مهم به خصوص برای ادیان بوده است. مسلمانان نیز بعدها در همه موضوعات کتاب نوشته و می‌نویسند و کسی احساس تعارضی میان قرآن و کتاب‌های نگارش شده احساس

نمی‌کند، و به‌طور کلی نگارش هر علمی، نه تنها به زبان قرآن نیست، بلکه نگارش از لوازم جوامع متمدن و کاملاً به سود آن و مسلمانان بوده است. از این رو، خود اهل سنت به این حکم منسوب به عمر عمل نکرده، افزون بر نگارش در موضوعات مختلف از جمله حدیث، بعدها دارالترجمه تأسیس کرده و به ترجمه کتاب‌های یونانی، ایرانی و... پرداختند؛ زیرا به خوبی متوجه شدند که نوشتن در هر علمی، نه تنها مانع پیشرفت و دین‌داری نیست، بلکه باعث پیشرفت و دین‌دارتر شدن جوامع می‌شود.

بر فرض انحراف اهل کتاب به سبب نوشتن کتاب، این امر دلیل نمی‌شود که قطعاً مسلمانان نیز چنین خواهند شد. حتی اگر گفته شود مراد، یکجا نوشتن مطالبی همراه با قرآن است، باز این امر بعدها نزد مسلمانان به فراوانی اتفاق افتاده و تفاسیری آمیخته با آیات قرآن نگاشته شد و کسی به نظر عمر توجهی نکرد و چه بسا گفته شود که در زمان عمر و پیش از این چنین کاری منجر به انحراف می‌شد، و نظر عمر ناظر به این حقیقت بود. اما کتب اهل کتابی که چنین باشند و بر اثر آن نیز تأیید شده باشد که آن‌ها منحرف شدند، دیده نشده است.

۶. اینکه گفته شود این منع به سبب ممانعت از التباس قرآن با نوشته‌ها بود، معنای محصلی ندارد؛ زیرا سال‌ها از زمان پیامبر ﷺ گذشته و قرآن و حدیث ایشان میان مردم رواج و شایع و نیز از هم در قلب، منفک، بلکه بنابر نظر غالب، قرآن مستقلاً، تماماً و بعضاً نگاشته شده بود. سبک قرآن نیز با سبک حدیث که نوعاً مبتنی بر ذکر سیره پیامبر ﷺ از قول و فعل و تقریر ایشان به لفظ افراد است، تفاوت ماهوی دارد و کمتر احتمال اشتباه میان آن دو می‌رود.

۲-۱-۲-۳. از قاسم بن محمد نقل شده که احادیث در زمان عمر بسیار شدند، پس او از مردم خواست که آن‌ها [نوشته‌ها] را نزد او بیاورند و وقتی چنین کردند، فرمان به سوزاندن آن‌ها داد و گفت: «نوشتاری [: مَنَّاة] مانند نوشتار اهل کتاب!» (ابن سعد، بی تا، ج ۵: ۱۸۸).

حدود سه قرن بعد، این خبر با تفصیل بیشتری بدین گونه نقل شد: «به عمر در زمان خلافتش خبر رسید که نوشته‌هایی در دست مردم ظهور کرده است. او چنین امری را انکار کرده، گفت: ای مردم، باخبر شدم که در دستان شما کتاب‌هایی ظهور کرده است، همانا دوست‌داشتنی‌ترین آن‌ها نزد خداوند، بهترین آن‌ها و درست‌ترین آن‌هاست، پس هرکس کتابی دارد برای من بیاورد تا نظر خود را درباره آن بگویم. صحابه گمان کردند او می‌خواهد در آن‌ها

نظر، اختلافات آن‌ها را برطرف کند، لذا کتاب‌های خود را نزدش بردند، اما او آن‌ها را آتش زد و گفت: آرزویی مانند آرزوی اهل کتاب دارید؟» (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴م: ۵۲).

این دو خبر، هرچند دو طریق مستقل دارند (ابن سعد، بی‌تا، ج ۵: ۱۸۸؛ خطیب بغدادی، ۱۹۷۴م: ۵۲)، هر دو در نهایت به قاسم بن محمد منتهی شده و در اصل یکی هستند.

بررسی و نقد خبر بالا

۱. سند این خبر به قاسم بن محمد بن ابی بکر می‌رسد که در زمان خلافت امام علی رضی الله عنه به دنیا آمد (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۵: ۵۴). لذا شاهد ماجرا نبوده و خبر مرسل، در نتیجه ضعیف است. در ضمن، کاری به این مهمی، نباید فقط از یک طریق مرسل گزارش شده باشد.

۲. این خبر بر فرض صحت، نشان از موافقت صحابه در خصوص نگارش حدیث و رواج بسیار آن، در آن زمان دارد و رفتار عمر نیز برخلاف اجماع مسلمانان بوده که بعید است چنین خرق اجماعی به این صراحت و بدین شکل روی داده باشد و اگر روی داده باشد، باز نمی‌توان گفت که عملاً همه مسلمانان با توجه به کثرت صحابه و تابعین، اختلاف نظرات آن‌ها و پراکندگی آن‌ها، تن بدین خرق اجماع داده باشند.

۳. بنابر این خبر، عمر مسلمانان را فریب داده که کاری به دور از اخلاق اسلامی و انسانی است. البته ممکن است برای این کار، توجیهاتی همدلانه داشت و مثلاً گفت که وی بنابر بصیرتی که داشته و برای حفظ قرآن و اسلام، به رغم مخالفت همه اصحاب، چنین کاری کرده است. اما این نوع توجیهات قانع کننده نیست؛ زیرا کاملاً روشن است که ممانعت از نگارش، جز زیان، نتیجه‌ای برای اسلام نمی‌تواند داشته باشد که درک این موضوع نیز نیازی به بصیرت خاصی نیست. در ضمن، نمی‌توان تمام صحابه را به بی‌بصیرتی متهم کرد، در حالی که عموم اهل سنت نیز آن‌ها را عادل می‌شمارند.

۴. بر فرض صحت چنین خبری، قطعاً مسلمانان دوباره به نگارش حدیث روی آورند؛ زیرا نه عمر و نه حکومتش فاعل به تسخیر و صاحب ولایت مطلق باطنی بودند و نه همه مسلمانان توجیه او را می‌پذیرفتند. چنین رفتاری، به احتمال زیاد همان لحظه، با اعتراض مسلمانان، حداقل برخی از آن‌ها روبه‌رو شده و نمی‌توان گفت که تمام آن‌ها در مقابل چنین رفتاری خلاف عقل، شرع و عرف و نیز فریبکارانه، سکوت کرده و موضعی نگرفتند. افزون بر آن،

اساساً نمی‌توان گفت که چنین دستوری به گوش همه رسیده و همه نیز مطلقاً آن را اجابت کرده‌اند؛ هرچند چنین گستردگی در نگارش حدیث در آن دوران وجود نداشت.

۳-۲-۱. نقل شده است که عمر خواست سنت را بنویسد، سپس از این کار منصرف شد. آنگاه به شهرها نوشت که هرکس چیزی (از سنت به صورت نوشته دارد)، آن را محو کند (ابن عبدالبر، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۷۵؛ خطیب بغدادی، ۱۹۷۴م: ۵۲). برخی به این روایت برای اثبات نهی از کتاب عمر استفاده کرده‌اند (عجاج، ۱۴۰۰ق: ۳۱۱؛ سید نجم، ۱۳۹۹ق: ۳۷).

بررسی و نقد خبر فوق

۱. سند این خبر به یحیی بن جَعْدَه (م. ۸۱-۹۰ق) از تابعین می‌رسد، لذا خبر، مرسل و در نتیجه، ضعیف است. خبر نیز به سندهای دیگر و پیش از ابن عبدالبر و خطیب بغدادی دیده نشد.

۲. این خبر بر فرض صحت، بر شیوع نگارش حدیث در زمان عمر دلالت دارد.

۳. گفته نشده که آیا حقیقتاً چنین دستوری عملی شد یا نه. به احتمال بسیار امکان عملی شدن چنین دستوری وجود نداشت؛ زیرا کسی که سنت را نوشته، به آسانی تن به فرمان عمر نمی‌دهد، به‌ویژه که اکثراً از صحابه و هم‌تراز عمر بودند. بازتابی نیز برای این دستور ذکر نشده است؛ مثلاً گفته نشده که مردمان کوفه، بصره یا مصر نوشته‌های خود را نابود کردند. عمر نیز فاعل به تسخیر و دارای ولایت مطلق باطنی نبود تا با اراده‌اش، همه مسلمانان خواسته یا ناخواسته بدان گردن نهند.

۳-۲-۴. نقل شده که عمر بر آن شد که احادیث را بنویسد یا آن را نوشت، سپس گفت: «لَا كِتَابَ مَعَ كِتَابِ اللَّهِ» (ابن عبدالبر، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۷۳) و همه را نابود کرد.

بررسی و نقد این خبر

۱. این خبر به مالک بن انس (۹۳-۱۷۹ق) منتهی می‌شود؛ لذا خبر، مرسل است و به‌جز ابن عبدالبر، فرد دیگری چنین خبری را نقل نکرده است.

۲. بر فرض صحت، این خبر نیز رواج نگارش حدیث در عصر خلفا به خصوص زمان عمر یا حداقل شناخته شده بودن امر نگارش سنت را نشان می‌دهد.

۳. خبر ظاهراً سخن از تصمیم شخصی عمر دارد و دلیلی ندارد دیگر مسلمانان از او در این کار پیروی کرده باشند، بلکه شواهد بسیاری بر نگارش میان صحابه و تابعین دلالت دارد (ر.ک: بستانی، ۱۳۹۸: ۱۷۲-۱۸۵).

۳-۲-۵. با سندی منقطع لذا ضعیف از مغیره نقل شده که عمر به کارگزاران خود نوشت: «لَا تُجَلِّدَنَّ عَلِيَّ كِتَابًا» (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۶: ۲۳۰) که ظاهراً نهی از نوشتن کتاب در معنای مصطلح (ما بین الدفتین) است؛ درحالی که عرب در آن زمان، چنین کتابی و در نتیجه صنعت جلد کردن نداشت. نخستین کتاب ما بین الدفتین، قرآن بود که سالها پس از آن، به ظهور رسید. از سویی دیگر، خبر معنای محصلی ندارد و معلوم نیست مراد گوینده که بر من کتابی را جلد نکنید به چه معناست. به هر حال، هم جلد کردن کتاب امری نیکو بلکه لازم است و هم خبر در صورت صحت البته، دلالت بر شیوع نگارش در آن زمان دارد و هم دلالتی بر منع نگارش ندارد، بلکه جلد کردن را منع کرده است.

۳-۲-۲. اخبار متعارض: افزون بر نقدهای ذکر شده درخصوص اخبار بالا، اخباری نیز دال بر موافقت عمر درباره نگارش حدیث وجود دارد که صرف نظر از اعتبار سندی آنها، ذیلاً ذکر می‌شوند:

۱. ابن عمر نقل می‌کند که نوشته‌ای که پیامبر ﷺ در آن احکام زکات گوسفند و شتر و گاو نوشته و به شمشیرش بسته بود، پس از ایشان به ابوبکر و سپس عمر رسید و آنان بر طبق آن عمل می‌کردند (ابویوسف، بی تا: ۸۹).

۲. از عمر نقل شده است: «قِيدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابِ» (دارمی، ۱۳۴۹ق، ج ۱: ۱۲۷؛ خطیب بغدادی، ۱۹۷۴م: ۸۸).

۳. نقل شده که عمر به عتبّه بن فرقد نوشت که پیامبر ﷺ از پوشیدن حریر نهی کرد مگر آنکه به اندازه دو، سه یا چهار انگشت باشد (مسلم، بی تا، ج ۶: ۱۴۰-۱۴۱؛ نسائی، ۱۴۰۶ق، ج ۸: ۲۰۲؛ ابوداود، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۲۵۷؛ ابویعلی، بی تا، ج ۱: ۱۸۹-۱۹۰).

۴. نقل شده که عمر احکام میراث جد و کلاله را بر کتفی نوشته بود، سپس شروع به استخاره کرد و هنگامی که ضربه خورد، آن کتف را خواسته، نوشته‌های روی آن را پاک کرد و گفت: من چیزی درباره جد و کلاله نوشتم و بر آن شدم که شما را بر آنچه که بودید، برگردانم و

کسی ندانست که در آن کتف چه نوشته شده بود (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ۳۶۴) که نشان می دهد عمر تا آخر عمر، از نوشته ای حدیثی محافظت می کرد.

۳-۲-۳. جمع بین اخبار متعارض: برخی تلاش کردند میان این اخبار متعارض، کمابیش با همان توجیهاات ذکر شده درباره اخبار متعارض ابوبکر و پیش از آن، پیامبر ﷺ جمع کنند و گفته اند که کراهت نگارش در آغاز امر بدین سبب بود که احادیث با کتاب خدا نیامیزد و از این رو، وقتی که ایمنی از آمیختگی حاصل شد، نگارش آن ها جایز شمرده شد (عجاج، ۱۴۰۰ق: ۳۱۱).

بررسی و نقد: اما این نوع جمع بندی دارای اشکالاتی است که در ذیل بدان ها پرداخته می شود:

۱. پیش از هر چیز، باید ثابت شود که اخبار کراهت یا نهی، مقدم بر اخبار امر یا موافقت است. سپس مشخص شود که دقیقاً چه اتفاقی افتاد که این خوف، آن نیز در سراسر جهان اسلام، از بین رفت. یادآور می شود که اگر نگرانی از اختلاط قرآن با امری دیگر، نگرانی مهمی بوده، منطقی ترین کار برای رفع آن، نگارش قرآن و سنت، هریک در نوشته ای مستقل بود، نه حذف یکی از آن ها از حیات مسلمانان که عقلاً، عرفاً و شرعاً نادرست است.

۲. گفته شده که ترس از اختلاط حدیث با قرآن، تنها در صدر اسلام مطرح بوده و پس از نزول قرآن و حفظ آن توسط مسلمانان، دیگر جایی برای این ترس وجود نداشت؛ زیرا قرآن به طور کامل جمع آوری در سینه ها حفظ شده بود (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۳: ۱۹۶؛ جلالی، ۱۴۱۸ق: ۳۱۶؛ ابوریه، بی تا: ۱۰). بلکه بنابر برخی از اخبار، قرآن مستقلاً و به صورت مکتوب حتی از زمان پیامبر ﷺ وجود داشته است (میلانی، ۱۴۲۱ق: ۴۰). این، افزون بر تفاوت سبک بیان قرآن با هر سخن دیگری است که آن را از سخنان دیگر متمایز می کند.

۳. اهل سنت معتقدند حداقل در پایان عمر پیامبر ﷺ (ر.ک: مقدمه مقاله) یا ابوبکر (ر.ک: مقدمه مقاله) جواز نگارش حدیث وجود داشت. لذا دلیلی ندارد که این نهی و امر، در زمان عمر، با همان اسباب نهی و امر مجدداً رخ بدهد؛ گویی این موضوع، پیشینه ای نزد مسلمانان نداشته است. برای مثال در این نهی ها یا امرها به احادیث نهی یا امر پیامبر ﷺ یا ابوبکر استناد نشده است؛ گویی نزد راویان، احادیث نهی یا امر پیامبر ﷺ یا ابوبکر شناخته شده نبوده است!؟

در نتیجه باید گفت که عموم اخبار نهی عمر، در بهترین شکل خود، خبر واحد و فاقد قرینه صحت صدور و حداکثر، مشهور از نوع «غریب متنی» است و شواهد موازی دال بر تحقق نهی‌ها، گزارش نشده است. از سویی این اخبار، در حقیقت از یک موضوع و فرمان واحدی سخن می‌گویند که گویی چهار بار در طول خلافت وی تکرار شده است، بدون آنکه در هر خبری، اثری از موضع پیشین وی باشد و برای مثال در اخبار نیامده: همچنان‌که پیش‌تر فرمان دادم یا چند بار فرمان دادم...؛ گویی هر مورد به‌طور مستقل و برای نخستین بار رخ داده است و این حالت، عادتاً وقتی رخ می‌دهد که سازندگان آن‌ها، هر یک، مستقلاً متن خود را ساخته‌اند و ظاهراً این نوع اخبار، تحت تأثیر یک خبر یا شایعه متقدم بوده که راویان برای کسب اعتبار، آن را به مضمونی و سندی متفاوت نقل می‌کند.

به احتمال بسیار این اخبار برای فضیلت‌سازی برای عمر جعل شده‌اند که عملاً با توجه به عقل، عرف و شرع، این نهی‌ها و روش اعمال آن‌ها و نیز عدم توجه مسلمانان به چنین نهی‌هایی و توجهات مرتبط بدان، نتیجه عکس می‌دهد.

۳-۳. عثمان: در مورد عثمان به‌طور کلی گفته می‌شود که وی جزء مانعین نگارش حدیث بوده، اما خبری و قولی از او که مستقیماً در این باره بتوان بدان استناد کرد، یافت نشد.

۳-۴. امام علی علیه السلام: درباره امام علی علیه السلام نیز ادعا شده که ایشان از مکرهین و مانعین نگارش حدیث بوده برای اثبات آن به خبر زیر استناد کرده‌اند:

۳-۴-۱. نقل شده که ایشان در خطبه‌ای فرمود: «أَعَزَّمُ عَلَى مَنْ كَانَ عِنْدَهُ كِتَابٌ إِلَّا رَجَعَ فَمَحَاهُ، فَإِنَّمَا هَكَذَا النَّاسُ، حَيْثُ يَتَّبِعُونَ أَحَادِيثَ عُلَمَائِهِمْ، وَتَرَكُوا كِتَابَ رَبِّهِمْ» (بر آن شدم که بخواهم هر کس کتابی دارد، پس برگشته و آن را محو کند؛ زیرا مردم چنین‌اند که از سخنان علمایشان پیروی کرده و کتاب پروردگارش را رها نموده‌اند (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ۳۱۴؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۶۴).

این حدیث که از قصد امام در برخورد با دارندگان کتاب‌های حدیثی سخن دارد، قرن‌ها بعد چنین تحریر یافت: «اعزّموا علی کلّ من كان عنده كتاب إلا رجّع فمحاها، فإنّما هلك الناس حين يتبعون أحاديث علمائهم وتركوا كتاب ربهم» (سقیطی، ۱۴۳۶ق، ج ۴: ۱۵۲) که «اعزّم» (بر آن شدم) به «اعزّموا» (بر آن شوید) تغییر کرده که دلالت بر خورد جدی امام با

صاحبان کتاب‌ها دارد و به جای «هكذا» نیز «هلک» آمده و معنا در کل متفاوت شده، هر چند احتمال جمع بین آن‌ها وجود دارد.

نقد و بررسی حدیث بالا

۱. سند این حدیث به جهت اشتمالش بر جابر بن یزید جَعْفی (م. ۱۳۲ یا ۱۲۸ق) نزد اهل سنت مورد تردید است؛ عده‌ای او را ثقه و برخی دروغ‌گو، مدلس و شیعی غالی شمرده‌اند (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۳۸۰). بیشتر شیعه نیز او را تضعیف کرده، گفته‌اند بسیار از ضعیف روایت می‌کرد یا مختلط بود و بنا را بر توقف در احادیث او گذاشته‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۱۲۸-۱۲۹؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۹۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ق: ۹۴-۹۵) و فقط کشی برای او مدحی از امام صادق علیه السلام نقل کرده (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۳۶) که روایتش نیز تضعیف شده است (خونی، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۳۴).

۲. شاهدی بر تحقق چنین اقدامی وجود نداشته و نیز نقل نشده که از کسی، کتابی گرفته، محو شده باشد و حتی اگر این دستور، عملی شده باشد، باز نمی‌توان گفت که همه مسلمانان تن بدین فرمان داده و کتاب‌های حدیثی خود را نابود کرده باشند، به‌ویژه که در آن زمان گروه‌های مخالف امام مانند اموی‌ها، زبیری‌ها و خوارج وجود داشته که پیروان بسیار یا سرزمین‌های وسیعی را تحت فرمان خود داشتند.

۳. بر فرض صحت این خبر، باید گفت که نگارش کتب حدیثی در زمان امام علی علیه السلام شیوع بسیاری داشته و اخبار دال بر نهی ابوبکر و عمر نیز عملاً بی‌اثر بودند.

۴. این خبر دارای سه موضوع است: الف) نگارش انبوه و وسیع؛ ب) اتکای صرف مردم به حدیث؛ ج) گمراهی آن‌ها در نتیجه آن، که هر سه مورد محل اشکال است؛ زیرا نگارش حدیث در صدر اسلام، بدین سرعت و در حجمی وسیع شیوع نیافته بود تا تألیفاتی (حداقل شبیه اصول اربع‌مائه) به ظهور برسد و مردم نیز پس از آن، دست از قرآن کشیده و به آن‌ها بسنده کرده، در نتیجه منحرف شده باشند. البته در صدر اسلام اختلافات شدیدی میان مسلمانان رخ داد، اما دلیل آن نگارش حدیث و اتکا بر آن نبود.

۵. با توجه به اخبار مربوط به عمر، ظاهراً امام علی علیه السلام باید از موافقان نگارش حدیث باشد؛ زیرا در آن اخبار آمده که عموم مسلمانان موافق نگارش آن بودند که شامل امام نیز می‌شود.

۲-۴-۳. اخبار معارض: اما در مقابل، اخباری وجود دارند که بنا بر تصریح برخی، دلالت بر مجوز بودن ایشان دارد (سیوطی، بی تا، ج ۲: ۶۵). این اخبار عبارت‌اند است:

۱. «چه کسی علمی را از من به یک درهم می‌خرد؟» (یعنی صحیفه‌ای بخرد به یک درهم و آنگاه از من علمی بر آن بنویسد) (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴م: ۹۰؛ رامهریزی، ۱۴۰۴ق: ۳۷۰؛ أبوخثیمه، ۱۴۰۳ق: ۳۴؛ ابن سعد، بی تا، ج ۶: ۱۶۸؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق [ب]، ج ۸: ۳۵۲؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۶: ۳۰۱).

۲. «قَدُوا الْعِلْمَ بِالْكَتَابِ» (علم [؛ علم دین] را به نوشتن در بند [حفظ] کنید) (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴م: ۹۰).

۳. «چیزی جز کتاب خداوند، فهمی که خداوند به آدمی داده باشد یا آنچه در این صحیفه است، نداریم؛ صحیفه‌ای که در آن، "العقل (دیات) وَفِكَاک الْأَسْرَ وَ أَنْ لَا یُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ" آمده است» (ابن حنبل، بی تا، ج ۱: ۷۹؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ۳۶، ج ۴: ۳۰، ج ۸: ۴۵، ۴۷؛ دارمی، ۱۳۴۹ق، ج ۲: ۱۹۰؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۶: ۳۶۴، ...). گفته شده در این صحیفه، «حَرِیم الْمَدِیْنَةِ وَالْعَنْ مَنْ اَنْتَسَبَ اِلَى غَیْرِ مَوَالِیْهِ» در حدیثی طولانی مشتمل بر حکم «الْمُسْلِمُونَ تَكَافَأَ دِمَاؤُهُمْ» وجود داشت (ابن عبدالبر، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۷۱).

۴. «ما چیزی به جز قرآن و این صحیفه (که در غلاف شمشیر آویزان بود) که در آن از اسنان الإبل (انواع شتران براساس سنین آن‌ها که به‌عنوان دیه داده می‌شد) سخن رفته است، نداریم و غیر این هرچه بگویند دروغ گفته‌اند؛ صحیفه‌ای که در آن از «أسنان الإبل و شیء من الجراحات» آمده است و نیز این سخن پیامبر ﷺ: الْمَدِیْنَةُ حَرَمٌ مَا بَیْنَ عَیْرِ اِلَى ثَوْرٍ فَمَنْ اَحَدَثَ فِیْهَا حَدَثًا اَوْ اَوَى مُحَدَّثًا فَعَلِیْهِ لَعْنَةُ اللّٰهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِیْنَ، لَا یَقْبَلُ اللّٰهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا وَمَنْ اَدَّعَى اِلَى غَیْرِ اَبِیْهِ اَوْ اَنْتَمَى اِلَى غَیْرِ مَوَالِیْهِ فَعَلِیْهِ لَعْنَةُ اللّٰهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِیْنَ، لَا یَقْبَلُ اللّٰهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا، وَذَمَّةُ الْمُسْلِمِیْنَ وَاِحْدَةٌ، یَسْعَى بِهَا اَدْنَاهُمْ، فَمَنْ اَخْفَرَ مُسْلِمًا فَعَلِیْهِ لَعْنَةُ اللّٰهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِیْنَ، لَا یَقْبَلُ اللّٰهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا» (ابن حنبل، بی تا، ج ۱: ۸۱؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۲: ۲۲۱؛ مسلم، بی تا، ج ۴: ۱۱۵، ۲۱۷؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ۱۴۰۳، ج ۳: ۲۹۷؛ ابن ابی شیبه، ۱۹۰۴م، ج ۸: ۳۹۱؛ ابویعلی، بی تا، ج ۱: ۲۲۸، ... با تعابیر نزدیک به هم) که ظاهراً باید همان صحیفه قبلی است.

شبهه بدین خبر، نزد شیعه از امام صادق علیه السلام آمده که صحیفه‌ای آویزان در شمشیر پیامبر صلی الله علیه و آله بود که در آن آمده بود: «إِنَّ أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللَّهِ الْقَاتِلُ غَيْرَ قَاتِلِهِ [یعنی قاتل کسی که قصد کشتن قاتل را ندارد، قتل عدم] وَالصَّارِبُ غَيْرَ صَارِبِهِ [یعنی: زنده که قصد زدن زنده را ندارد] وَمَنْ أَوَى مُحَدِّثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا» (برقی، ۱۳۷۱ ش، ج: ۱، ۱۰۵).

۵. نقل شده که ایشان کتاب قضائی داشت که در اختیار مردم بود و گفته شده یک بار آن را نزد ابن عباس برای تدقیق در آن آوردند (مسلم، بی تا، ج: ۱، ۱۰-۱۱).

۶. در روایاتی نزد شیعه سخن از وجود صحیفه‌ای بزرگ و مشتمل بر بسیاری از علوم از تفسیر، احکام شرعی و اخبار غیبی به املائی پیامبر صلی الله علیه و آله و نگارش امام علی علیه السلام سخن رفته که بدان نیز هنگام اختلاف مراجعه می شده است (صفار، ۱۳۸۵: ۱۵۳؛ کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج: ۱، ۲۳۹، ۲۴۱؛ طبرسی، ۱۳۹۶ ق، ج: ۲، ۶؛ مجلسی، ۱۳۸۵ ق، ج: ۴۴: ۱۰۰). همچنان که از کتابی به نام جفر نام برده می شود مملو از علم (صفار، ۱۳۸۵: ۱۵۳؛ کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج: ۱، ۲۴۱) و از صحیفه یا کتاب فاطمه که تمام حوادث تا قیامت، از جمله نام‌های ائمه علیهم السلام در آن ثبت است (صفار، ۱۳۸۵: ۱۸۹؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج: ۱، ۲۴۲).

وجود چنین آثاری، بر فرض صحت، به رواج نگارش از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و حفظ و استفاده از آن‌ها توسط ائمه علیهم السلام و در نتیجه اعتقاد آن‌ها به نگارش حدیث اشاره دارد.

۳-۴-۳. شواهد دال بر عامل یا امر بودن امام علیه السلام در امر نگارش حدیث

شواهد بسیاری بر نظر مساعد امام درباره امر نگارش از جمله نگارش حدیث وجود دارد، مانند خطبه‌ها و نامه‌های امام علیه السلام که متضمن مضامین احادیث و سنت نبوی (فهمی تبار، ۱۳۹۵: کل اثر؛ جعفری و رستمی، ۱۳۹۵: کل اثر).

همچنین نزدیکان و پیروانشان امام به‌عنوان صاحبان تألیفات حدیثی و مجوزین نگارش حدیث ذکر شده‌اند؛ مانند حضرت فاطمه علیها السلام که نقل شده مردی نزد ایشان آمد و از وی چیزی خواست که بدان چشمش روشن شود. پس ایشان از کنیزش خواست که حریری را بیاورد که در آن حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله نوشته شده بود... (طبرانی، ۱۴۰۵ ق، ج: ۱۰: ۱۹۶، ج: ۲۲: ۴۱۴؛ هیشمی، ۱۴۰۸ ق، ج: ۸: ۱۶۹)؛ هرچند برخی آن را به سبب ضعف سوار بن مُصْعَب (م. ۱۷۱-۱۸۰ ق)

که در طریق حدیث است، متروک دانسته‌اند (هیثمی، ۱۴۰۸ق، ج ۸: ۱۶۹) یا نقل شده فاطمه رضی الله عنها نزد پیامبر صلی الله علیه و آله از مسائلی شکایت برد، پس پیامبر صلی الله علیه و آله به او صحیفه‌ای کوچک داد تا با آموختن آنچه در آن است، آرامش بگیرد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۶۶۷).

و مانند امام حسن رضی الله عنه (م. ۴۹ یا ۵۰ق) که از مجوزین نگارش حدیث شمرده شده (سیوطی، بی تا، ج ۲: ۶۵) و به خویشان خود می فرمود: «تَعَلَّمُوا تَعَلَّمُوا! فَإِنَّكُمْ صِغَارُ قَوْمِ الْيَوْمِ تَكُونُونَ كِبَارَهُمْ غَدًا فَمَنْ لَمْ يَحْفَظْ مِنْكُمْ فَلْيَكْتُبْ (یا: فَلْيَكْتُبْهُ وَ لِيَضَعُهُ فِي بَيْتِهِ)» (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴م، ج ۱: ۹۱؛ دارمی، ۱۳۴۹ق، ج ۱: ۱۳۰، ...).

و از یاران امام مانند ابورافع ابراهیم (یا أسلم، ثابت، هرمز یا اسامی دیگر، م. ۳۵-۴۰ق) صحابی (م. ۳۵-۴۰ق) که دارای کتاب السنن و الاحکام و القضا یا (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳) و کتابی در افتتاح نماز (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵ق: ۳۶۷) بود و گفته شده که اگر خبر ابورافع صحیح باشد، ثابت می شود که او در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله حدیث می نوشت و نیز نخستین مؤلف کتابی جامع در احکام فقهی بود (عجاج، ۴۰۰ق: ۲۱۲-۲۱۳).

و عبدالله بن عباس (م. ۶۸ یا ۸۹ق) که از مجوزین نگارش حدیث دانسته شده (سیوطی، بی تا، ج ۲: ۵۶) و می گفت: «قِيدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابِ، مَنْ يَشْتَرِي مِنِّي عِلْمًا بِلَدْرِهِمْ؟» (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴م: ۹۲) و «خَيْرٌ مَا قِيدَ بِهِ الْعِلْمُ الْكِتَابُ» (همان: ۱۹) و به دیگران اجازه نگارش را می داد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۷۳؛ ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۶: ۲۳۱) و همراهش نویسنده‌ای بود که برایش می نوشت (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴م: ۹۲) و الواحی داشت که بر آنها می نوشت (ابن سعد، بی تا، ج ۲: ۳۷۱) و در جواب سؤالات مردم، نظر خود را با حدیثی پیامبر صلی الله علیه و آله می نوشت (ابن حمزه، بی تا، ج ۲: ۲۱۴-۲۱۵) یا فتوا می داد (ابن حنبل، بی تا، ج ۱: ۲۲۴) و یک بار شتر کتاب بر جای گذاشت (ابن سعد، بی تا، ج ۵: ۲۹۳) و صحیفه‌های او مشهور و متداول بودند که روایت‌های تفسیری او برگرفته از همین صحیفه‌هاست (صبحی صالح، ۱۹۸۴م: ۲۰) و نوشته‌های خود از سنن پیامبر صلی الله علیه و آله را در مجالس علم حضور می یافت (ابن سعد، بی تا، ج ۲: ۱۲۳) و تفسیری داشت که آن را به املا میثم بن یحیی تمار (مصلوب به سال ۶۰ق به دستور عبیدالله بن زیاد) نوشت که اصل آن نیز آموزه‌های امام علی رضی الله عنه به میثم بود (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۹۴).

البته برخی ابن عباس را از مکرهین دانسته‌اند (سیوطی، بی تا، ج ۲: ۶۵) و گفته است: «إِنَّا لَا نَكْتُبُ الْعِلْمَ وَلَا نُكْتِبُهُ» (ابن عبدالبر، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۶۵)، «إِنَّمَا ضَلَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ الْكُتُبُ» (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴م: ۴۳) یا «نَحْنُ لَا نَكْتُبُ فِي الصَّحُفِ إِلَّا الرَّسَائِلَ وَالْقُرْآنَ» (ابوخیمه، ۱۴۰۳ق: ۲۷) که مخالفت این احادیث با نظر مشهور وی، نشان می‌دهد که در آن دوران، نوشتن حدیث رایج بوده بلکه در کل، ادعای عدم نگارش حدیث نیز مخالف اخبار دال بر گسترش و رواج آن در همان دوران نزد صحابه و تابعین است (ر.ک: بستانی، ۱۳۹۸: ۱۷۲-۱۸۶).

نیز جابر بن عبدالله انصاری (م. ۷۸ق) که از مجوزین شمرده شده (سیوطی، بی تا، ج ۲: ۶۵) و بر الواح می‌نوشت (ابن عبدالبر، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۷۲) و صحیفه‌ای در حدیث به او منسوب است که بزرگ داشته می‌شد (ابن سعد، بی تا، ج ۵: ۴۶۷، ج ۷: ۲۲۹) که ظاهراً منسک صغیری در حج بود (ذهبی، بی تا، ج ۱: ۴۳) و چه بسا، مسلم در باب حج خود، از این صحیفه بهره جسته باشد (مسلم، بی تا، ج ۴: ۲ به بعد).

و عبیدالله بن ابی رافع (م. ۹۱-۱۰۰ق) که نویسنده امام علی علیه السلام بود و کتابی به نام تسمیه من شهد مع علی علیه السلام حروبه الجمل والصفین والنهروان من المهاجرین والانصار (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۷۵؛ طبرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۱۴۶) و کتاب قضایا امیرالمؤمنین (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۷۵) داشت و علی بن ابی رافع که نویسنده امام علی علیه السلام بود و نوشته‌هایی در وضو، نماز و دیگر ابواب داشت که مورد مراجعه شیعیان بود (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۶).

به طور کلی، از نظر شیعه نیز نگارش سنت از ابتدای اسلام، توسط ائمه علیهم السلام و یارانشان و پیروانشان، بی وقفه وجود داشته است، بلکه ادعای تقدّم شیعه در این امر می‌شود (صدر، بی تا: ۴۲۹؛ شانه چی، ۱۳۸۸: ۸۵ به بعد؛ معارف، ۱۳۸۷: ۱۹۷ به بعد؛ همو، ۱۳۸۴: تمام اثر؛ امین (محسن)، ۱۴۰۰ق، ج ۱: ۱۷۸). در این صورت، باید گفت از آنجاکه زندگی فرق مختلف از همان ابتدا تاکنون وضعیتی متداخل داشته، اثبات وجود نگارش حدیث نزد شیعیان در دوران خلفا، به معنای اثبات نگارش حدیث نزد اهل سنت در همان دوران است و از آنجاکه ائمه علیهم السلام و پیروانشان منفک از جامعه اسلامی آن زمان نبوده‌اند، همچنان که اکنون نیز شیعیان چنین هستند و زندگی متداخلی با دیگر فرق اسلامی دارند، به طور قطع، آنچه در میان این گروه

از مسلمانان رایج بوده، مانند کتابت حدیث، نزد دیگر گروه‌های مسلمانان نیز رواج داشته است و برعکس. از این روست که گروهی حدیث‌شناسان فریقین و برخی از مستشرقین چون گلدزیهر و شولر بر آن اند که نگارش حدیث از صدر اسلام پیوسته وجود داشته است، هر چند در ابتدا بسیار اندک و سپس شدت گرفته است (ر.ک: معارف و شفیعی، ۱۳۹۴: فصل چهارم؛ جلالی، ۱۴۱۸ق: ۲۳-۲۵؛ معروف حسنی، ۱۳۹۸ق: ۲۳؛ پاکتچی، ۱۳۸۴: جلسه اول تا چهارم؛ بستانی، ۱۳۹۸: تمام اثر؛ معموری، ۱۳۸۵: تمام اثر) و بر آن اند که در صورت منعی و نهی، چندان توجهی بدان‌ها نمی‌شد؛ زیرا چنین منعی، غیر متمدنانه، زیان‌آور و غیر عقلایی بود.

ضمن اینکه برخی از اهل سنت، فصولی در جواز و رواج نگارش در زمان پیامبر ﷺ و پس از ایشان نگاشته (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴م: ۶۴ به بعد) و قول به جواز نگارش حدیث و عمل بدان را به اکثر صحابه، از جمله امام علی علیه السلام، عمر، آنس و... نسبت داده (قاضی عیاض، ۱۳۷۹ق: ۱۴۷) و یادآور شده‌اند که آثار، در عصر صحابه و تابعین بزرگ و در دوره اموی‌ها به شکل مجموعه‌هایی غیر مرتب در صحفی پراکنده و مشتمل بر علمی چند چون حدیث، فقه، نحو، لغت و خبر و... وجود داشته که تدوین آن‌ها از اواخر دوره بنی‌امیه شروع شد (سیوطی، بی تا، ج ۱: ۶۶؛ صبحی صالح، ۱۹۸۴م: ۱۲؛ ابوریه، بی تا: ۲۵۹، ۲۶۱-۲۶۳) و گاهی نیز با پذیرفتن نهی و امرهای مربوط به نگارش حدیث از پیامبر ﷺ، خلفا، صحابه و تابعین بنابر احتیاط نسبت به اختلاط قرآن با غیر آن، با وجود این، استمرار نگارش حدیث از صدر اسلام را پذیرفته‌اند که به رغم وجود مخالفانی که به مرور زمان بسیار کم شدند و گسترش تدریجی آن در کنار حفظ شفاهی، بر آن اند که چنین نگارش‌هایی را شخصی دانسته‌اند که به فرمان ابن‌عبدالعزیز و چه بسا پیش از او، پدرش، تدوین رسمی حدیث به ظهور رسید (صبحی صالح، ۱۹۸۴م: ۲۳ و ۳۲-۳۶؛ عجاج، ۲۰۰۶م: ۹۱-۱۴۳؛ همو، ۱۴۰۰ق: ۲۹۵-۳۸۲؛ اعظمی، ۱۴۰۰ق: ج ۱: ۸۴-۱۶۷؛ عتر، ۱۴۰۱ق: ۴۷-۵۸؛ سزگین، ۱۹۹۷م: ج ۱: ۱۱۸-۱۲۲) که باید گفت همیشه نگارش حدیث، مانند حفظ و نقل آن، اموری شخصی بوده و بنابر فرمان حکومتی صورت نمی‌گرفت و هیچ اثر حدیثی در دسترس نیست که به فرمان حکومتی نوشته شده باشد.

نتیجه‌گیری

اخبار مربوط به نهی خلفا از نگارش سنت و حدیث، دارای اشکالات و ایرادات جدی از نظر سند و متن است. از سویی دیگر، منع یا اکراه آنان معمولاً با اخبار متعارض آن یعنی امر یا جواز نگارش توسط آنان وارد شده است که نمی‌توان بر صحت این اخبار رفت و بر فرض صحت آن‌ها نمی‌توان گفت که آن‌ها بر نهی یا اکراه خلفا نسبت به نگارش حدیث و نهی مسلمانان از آن دلالت دارند. حداکثر چیزی که از آن به دست می‌آید، دیدگاه‌های شخصی و چه‌بسا نسبت به احادیث خاصی باشد، هرچند حتی احتمال صحت با وصف نیز منتفی است و این اخبار، جعلی و به قصد فضیلت‌سازی برای آن خلفا ساخته شده است که در عمل، نتیجه معکوس داده است؛ زیرا عقلاً و شرعاً و عرفاً امکان توجیه نهی یا اکراه از نگارش حدیث وجود ندارد و از این احادیث فضایل، فضیلتی برای آن‌ها به دست نمی‌آید.

از سویی دیگر، با توجه به بررسی‌ها و نقدهای این مقاله، باید گفت که اعتقاد به نهی یا اکراه خلفا نسبت به نگارش حدیث که اعتقادی شایع گشته، مبتنی بر تحقیقی علمی و قضاوتی بی‌طرفانه و همه‌جانبانه نبوده است؛ زیرا بسیاری از شواهد و ادله و بلکه آرای بسیاری از دانشمندان در این باره، دیده نشده و خود اخبار دال بر نهی یا اکراه نیز به خوبی و دقت مورد بررسی و نقد واقع نشده‌اند.

همچنین در این اخبار نهی یا اکراه، اشاره‌ای به موضع پیامبر ﷺ در این باره نشده؛ گویی اجتهاد شخصی آن‌ها بوده است، و این امر، افزون بر غریب بودن - زیرا معمولاً در این گونه امور به سنت پیامبر ﷺ استناد می‌شود - تهی از حجّیت است.

پی‌نوشت‌ها

۱. با این تفاوت که شیعه قائل به نهی از سوی پیامبر ﷺ نبوده و تمام احادیث نهی را به درستی رد می‌کنند.
۲. با این تفاوت که شیعه امام علی علیه السلام بلکه مذهب تشیع را این جریان مستثنا می‌کند.
۳. از آنجاکه در ابتدای مقاله مصادر قائلین به نهی یا اکراه خلفا ذکر شد، از تکرار آن‌ها در بررسی هر خلیفه خودداری شده است.

منابع

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. قم: منشورات آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد. (۱۴۰۹ق). المصنف فی الأحادیث والآثار. تحقیق کمال یوسف الحوت. لبنان: دارالتاج/ریاض: مكتبة الرشد، ۱۴۰۹ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۳۸۶ق). الموضوعات. تحقیق عبد الرحمن محمد عثمان. المدينة المنورة: المكتبة السلفية.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (بی تا). فتح الباری. بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر.
- ابن حمزه، ابراهیم بن محمد. (بی تا). البیان و التعریف فی أسباب ورود الحدیث. تحقیق سیف الدین کاتب. بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن حنبل، احمد. (بی تا). المسند. بیروت: دار صادر.
- ابن سعد، محمد. (بی تا). الطبقات الكبرى. بیروت: دار صادر.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله. (۱۴۱۴ق). جامع بیان العلم وفضله. تحقیق أبو الأشبال الزهیری. عربستان سعودی: دار ابن الجوزی.
- ابن عدی، عبدالله. (۱۴۱۸ق). الكامل فی ضعفاء الرجال. تحقیق عادل أحمد عبد الموجود/علی محمد معوض/عبدالفتاح ابوسنه. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عساکر، علی بن حسن. (۱۴۱۵ق). تاریخ مدينة دمشق. تحقیق علی شیری. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابو یعلی، احمد بن علی. (بی تا). المسند. بیروت: دار المأمون للتراث.
- ابو خثیمه، زهیر بن حرب. (۱۴۰۳ق). کتاب العلم. تحقیق محمد ناصرالدین البانی. بیروت: المکتب الاسلامی.
- ابوداود، سلیمان بن الأشعث سجستانی. (۱۴۱۰ق). السنن. تحقیق سعید محمد اللحام. بی جا: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابوریه، محمود. (بی تا). اضواء علی السنة المحمدیة. قم: دارالکتب العلمیة.
- ابوزهو، محمد محمد. (بی تا). الحدیث و المحدثون، بی جا: دارالکتب العربی.
- ابوشهبه، محمد بن محمد. (۱۴۰۶ق). دفاع عن السنّة ورد شبه المستشرقین و الکتاب المعاصرین. ج ۲. قاهره: مجمع البحوث الإسلامیة.

- ۵۸ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۳۵-۷۰
- ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم. (بی تا). الخراج. تحقیق طه عبد الرؤوف سعد/سعد حسن محمد. بی جا: المكتبة الأزهرية للتراث.
- اعظمی، محمد مصطفی. (۱۴۰۰ق). دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینہ. بیروت/دمشق: المكتبة الإسلامية.
- امین، احمد. (۱۹۶۴م). ضحی الأسلام. ج ۷. قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
- امین، محسن. (۱۴۰۰ق). اعیان الشیعه. ج ۵. بیروت: منشورات مجلس الثقافة الاسلامیه.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). الصحيح. بی جا: دارالفکر للطباعة والنشر.
- برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ش). المحاسن. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- بستانی، قاسم. (۱۳۹۸ش). بررسی و نقد اخبار آغاز نگارش حدیث به فرمان عمر بن عبدالعزیز. مجله حدیث پژوهی، ۱۱(۲۱)، ۱۶۱-۱۹۲.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۴ش). تاریخ حدیث. جزوه درسی. دانشگاه امام صادق (ع)، ترم ۱.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ق). السنن. تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- توحیدی، امیر. (۱۳۸۵). بررسی کتاب حدیث در دوره صحابه. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۳۸، ۱۰۸-۸۷.
- جعفری، رسول محمد، و رستمی، مریم. (۱۳۹۵ش). بررسی و تبیین گونه های انعکاس حدیث نبوی (ص) در نهج البلاغه. پژوهشنامه نهج البلاغه. ۴(۱۴)، ۷۳-۹۲.
- جلالی، سید محمدرضا. (۱۴۱۸ق). تدوین السنة الشریفة. ج ۲. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- خزار قمی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). کفایة الأثر. تحقیق عبداللطیف حسینی. قم: انتشارات بیدار.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۰۵ق). الکفایة. تحقیق أحمد عمرهاشم. بیروت: دارالکتب العربی.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ق[الف]). المتفق والمفترق. تحقیق محمد صادق آیدن الحامدی. دمشق: دار القادری للطباعة والنشر والتوزیع.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ق[ب]). تاریخ بغداد. تحقیق مصطفی عبدالقادر عطاء. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۹۷۴م). تقييد العلم. بی جا: دار احیاء السنة النبویة.
- خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث. ج ۵. بی جا: بی نا.

دارایی، مرتضی، ملکی، یدالله، و تابان، جعفر. (۱۳۹۸ش). فلسفه جدال منع نگارش حدیث نبوی در قرآن اول. پژوهش‌های اعتقادی کلامی، شماره ۳۳، ۲۵۷-۲۸۴.

دارمی، عبدالله بن بهرام. (۱۳۴۹ق). السنن. زیر نظر محمد احمد دهمان. دمشق: مطبعة الاعتدال. دیاری بیدگلی، محمدتقی. (۱۳۷۸ق). نقد و بررسی علل و انگیزه‌های منع نگارش حدیث. پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۱، ۳۷-۵۳.

ذهبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال. تحقیق علی محمد بجاوی. بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر.

ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۳ق). سیر أعلام النبلاء. تحقیق شعيب ارزؤوط. ج ۹. بیروت: مؤسسة الرسالة.

ذهبی، محمد بن احمد. (بی تا). تذکرة الحفاظ. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

رامهرمزی، حسن بن عبدالرحمن. (۱۴۰۴ق). المحدث الفاصل بین الراوی و الواعی. تحقیق محمد عجاج خطیب. بیروت: دارالفکر.

ری شهری، محمد. (۱۴۱۶ق). میزان الحکمة. قم: دارالحديث.

سباعی، مصطفی بن حسن. (۱۴۰۲ق). السنة و مکانتها فی التشريع الاسلامی. دمشق: المكتب الاسلامی.

سزگین، فؤاد. (۱۹۹۷م). تاریخ التراث العربی. ترجمه به عربی: محمود فهمی حجازی و ابوالفضل فهمی. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

سید نجم، عبدالمنعم. (۱۳۹۹ق). تدوین السنة و منزلتها. الجامعة الإسلامية. ۱۱(۳)، ۲۷-۵۰.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۱۷ق). اللآلیء المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة. تحقیق صلاح بن محمد بن عویضة. بیروت: دارالکتب العلمیة.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۵ق). تاریخ الخلفاء. تحقیق حمدي الدمرداش. بی جا: مكتبة نزار مصطفى الباز.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۶ق). جمع الجوامع (الجامع الكبير). تحقیق مختار إبراهيم الهانج، عبدالحمید محمد ندا و حسن عیسی عبدالظاهر. ج ۲. قاهره: الأزهر.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (بی تا). تدریب الراوی. تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف. ریاض: مكتبة الرياض الحديثة.

شانه‌چی، کاظم. (۱۳۸۸ش). علم الحديث. قم: انتشارات اسلامی.

- ۶۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۳۵-۷۰
- شنقیطی، محمد بن محمد. (۱۴۳۶ق). لوامع الدرر. تحقیق دارالرضوان/ الیدالی بن الحاج أحمد. نواکوشوط (موریتانی): دارالرضوان.
- شهرستانی، سید علی. (۱۴۱۸ق). منع تدوین حدیث. بی جا: بی نا.
- صبحی صالح. (۱۹۸۴م). علوم الحدیث ومصطلحه. ج ۱۵. بیروت: دارالعلم للملایین.
- صدر، سید حسن. (بی تا). تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام. بی جا: انتشارات علمی.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۳۸۵ش). بصائر الدرجات. تهران: بی نا.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (۱۴۳۷ق). المصنف. تحقیق مرکز البحوث وتقنية المعلومات/ دار التاویل. ج ۲. بی جا: دار التاویل.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۰۵ق). المعجم الكبير. تحقیق حمدی عبدالمجید سلفی، ج ۲، بی جا: دار احیاء التراث العربی.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۳۹۶ق). الاحتجاج. تحقیق محمدباقر خراسان. نجف اشرف: دار النعمان للطباعة والنشر.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۰۳ق). تاریخ الأمم والملوک. تحقیق گروهی از دانشمندان. ج ۴. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. تحقیق میر داماد استرآبادی و سید مهدی رجائی. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). الفهرست. تحقیق جواد قیومی. بی جا: مؤسسة نشر الفقاهة.
- عبدالملکی، کریم. (۱۳۸۸ش). بررسی و نقل کتاب حدیث در زمان رسول خدا ﷺ از منظر امامیه. انسان پژوهی دینی (دین و سیاست). شماره ۱۹ و ۲۰، ۱۳۹-۱۵۴.
- عتر، نورالدین. (۱۴۰۱ق). منهج النقد فی علوم الحدیث. ج ۳. دمشق: دارالفکر.
- عثمانی، محمدرفعی. (۱۳۹۵). نگارش حدیث در عصر پیامبر ﷺ و صحابه. ترجمه محمدادهم اختری ماکو. نشر امام محمد غزالی.
- عجاج، محمدخطیب. (۱۴۰۰ق). السنة قبل التدوین. ج ۳. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- عجاج، محمد خطیب. (۲۰۰۶م). اصول الحدیث، علومه و مصطلحه. بیروت: دارالفکر.
- عسکری، مرتضی. (۱۴۱۶ق). معالم المدرستین. قم: مجمع العلمی الاسلامی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). خلاصة الأقوال. تحقیق جواد قیومی. بی جا: مؤسسة نشر الفقاهة.
- غزالی، محمد بن محمد. (بی تا). احیاء علوم الدین. بیروت: دارالمعرفة.

بررسی و نقد خبرهای دال بر منع نگارش حدیث توسط خلفا، قاسم بستانی و نصره باجی ۶۱

فهیمی تبار، حمیدرضا. (۱۳۹۵ش). احادیث نبوی و کارکردهای آن در نهج البلاغه. حدیث پژوهی، ۷(۱۵)، ۲۰۲-۱۷۷.

قاضی عیاض، ابن موسی یحصبی. (۱۳۷۹ق). الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع. تحقیق أحمد صقر. قاهره: دارالتراث/تونس: المكتبة العتیقة.

قرطبی، محمد بن احمد. (بی تا). الجامع لأحكام القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
کتانی، محمد بن جعفر. (۱۴۰۶ق). الرسالة المستطرفة. تحقیق محمد المنتصر محمد زمزمی. بیروت: دار البشائر الاسلامیة.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). الکافی. تحقیق علی اکبر غفاری. چ ۵. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

مامقانی، عبدالله. (۱۴۱۱ق). مقباس الهدایة. تحقیق محمدرضا مامقانی. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
متقی هندی، علی بن حسام الدین. (۱۴۰۹ق). کنز العمال. تحقیق بکری حیانی و صفوة السقا. بیروت: مؤسسه الرسالة.

مجلسی، محمداقرا. (۱۳۸۵ق). بحار الانوار. تهران: بی تا.
محب الدین طبری، احمد بن عبدالله. (بی تا). الرياض النضرة فی مناقب العشرة. چ ۲. بیروت: دارالکتب العلمیة.

مسلم، ابن حجاج. (بی تا). الصحيح. بیروت: دارالفکر.
معارف، مجید. (۱۳۸۴ش). بررسی سیر تاریخ کتابت حدیث نزد شیعه. علوم حدیث، ۱۰(۳۷-۳۸)، ۷۴-۸۶.

معارف، مجید. (۱۳۸۷ق). تاریخ عمومی حدیث. چ ۹. تهران: انتشارات کویر.
معارف، مجید، و شفیعی، سعید. (۱۳۹۴ش). درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر. تهران: انتشارات سمت.

معروف حسنی، هاشم. (۱۳۹۸ق). دراسات فی الحدیث و المحدثین. چ ۲. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

معموری، علی. (۱۳۸۵ش). درآمدی بر تاریخ تدوین حدیث در یک قرن و نیم سده نخست اسلامی با تکیه بر نقد نظریه منع کتابت حدیث. نامه تاریخ پژوهان، سال دوم، ۱۲۵-۱۳۵.

موسوی بیرجندی، سید حسین. (۱۳۸۱). منع کتابت و انتشار حدیث و سنت نبوی. معرفت، شماره ۵۲، ۷۶-۸۳.

میانجی، علی. (۱۹۹۸م). مکاتیب الرسول. بی جا: دار الحدیث.

۶۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۳۵-۷۰

میلانی، علی حسینی. (۱۴۲۱ق). عدم تحریف القرآن. قم: مرکز الأبحاث العقائدية. نجارزادگان، فتح الله. (۱۳۸۸). درآمدی بر تاریخ نگارش حدیث در سده نخست. ناشر: دانشکده اصول دین.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ق). الرجال. ج ۵. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

نسائی، احمد بن علی. (۱۴۰۶ق). السنن. ریاض: دارالاسلام للنشر و التوزيع.

هیثمی، علی بن ابی بکر. (۱۴۰۸ق). مجمع الزوائد. بیروت: دارالکتب العلمیة.

References

- Abdul Maleki, K. (2009). The examination and transmission of hadith writing during the time of the Messenger of God (p) from the perspective of the Imamis. *Religious Anthropology (Religion and Politics)*, Nos. 19 and 20, 139-154. [In Persian]
- Abu Dawood, S. (1989). *Al-Sunan*. Edited by Said Muhammad al-Lahham. Bi-ja: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution. [In Arabic]
- Abu Khuthaymah, Z. (1983). *Kitab al-Ilm*. Edited by Muhammad Nasir al-Din al-Albani. Beirut: Al-Maktab al-Islami. [In Arabic]
- Abu Riya, M. (n.d.). *Adwā' ala al-Sunnah al-Muhammadiyah*. Qom: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Abu Shahbah, M. (1985). *Defā' an al-Sunnah wa Radd Shubuhāt al-Mustashriqīn wa al-Kuttāb al-Mu'āshirīn*. 2nd ed. Cairo: Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Abu Ya'la, A. (n.d.). *Al-Musnad*. Beirut: Dar al-Mamoun for Heritage. [In Arabic]
- Abu Yusuf, Y. (n.d.). *Al-Kharaj*. Edited by Taha Abdul Ra'uf Saad / Saad Hasan Muhammad. Bi-ja: Al-Maktabah al-Azhariyyah for Heritage. [In Arabic]
- Abu Zahw, M (n.d.). *Al-Hadith wa al-Muhaddithun*. Bi-ja: Dar al-Kutub al-Arabi. [In Arabic]
- Ajjaj, M. (1980). *Al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*. 3rd ed. Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution. [In Arabic]
- Ajjaj, M.(2006). *Usul al-Hadith, Ulumuha wa Mustalahuhu*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

- Allameh Hilli, H. (1996). *khulasat al aqwal*. Edited by Jawad Qayumi. N/A: Institute for Publishing Fiqh. [In Arabic]
- Amin, A. (1964). *Dhuhi al-Islam*. 7th ed. Cairo: Maktabah al-Nahda al-Masriyyah. [In Arabic]
- Amin, M. (1980). *A'yan al-Shi'a*. 5th ed. Beirut: Publications of the Islamic Culture Council. [In Arabic]
- Askari, M. (1995). *Ma'alim al-Madrastain*. Qom: Islamic Scientific Center. [In Arabic]
- A'zami, M. (1980). *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnuh*. Beirut/Damascus: Al-Maktabah al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Barqi, A. (1992). *Al-Mahasim*. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Bukhari, M. (1980). *Al-Sahih*. Bi-ja: Dar al-Fikr for Printing and Publishing. [In Arabic]
- Bostani, Q. (2019). Examination and Critique of Reports on the Initiation of Hadith Writing by the Command of Umar ibn Abd al-Aziz. *Journal of Hadith Research*, 11(21), 161-192. [In Persian]
- Darayi, M., Malaki, Y., & Taban, J. (2019). The Philosophy of the Prohibition of Writing Prophetic Hadith in the Early Quran. *Religious and Theological Researches*, No. 33, 257-284. [In Persian]
- Darimi, A. (1930). *Al-Sunan*. Under the supervision of Muhammad Ahmad Dhaman. Damascus: Matba'at al-I'tidal. [In Arabic]
- Dhahabi, M (1962). *Mizan al-I'tidal*. Edited by Ali Muhammad Bujawi. Beirut: Dar al-Ma'rifah for Printing and Publishing. [In Arabic]
- Dhahabi, M. (1992). *Sir A'lam al-Nubala*. Edited by Shu'aib Arna'ut. 9th ed. Beirut: Maktabat al-Risalah. [In Arabic]
- Dhahabi, M. (n.d.). *Tadhkirat al-Huffaz*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Diyari Bidgoli, M. (1999). Critique and Examination of the Reasons and Motivations for the Prohibition of Hadith Writing. *Philosophical-Theological Researches*, No. 1, 37-53. [In Persian]

- Fahimi Tabar, H. (2016). Prophetic Hadiths and Their Functions in Nahj al-Balagha. *Hadith Research*, 7(15), 177-202. [In Persian]
- Ghazali, M.(n.d). *Ihyā' Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Haythami, A. (1987). *Majmā' al-Zawā'id*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Abdul Barr, Y. (1993). *Jami' Bayan al- 'Ilm wa Fadlah*. Edited by Abu al-Ashbal al-Zuhiri. Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jawzi. [In Arabic]
- Ibn Abi al-Hadid, A. (1984). *Sharh Nahj al-Balaghah*. Edited by Muhammad Abul-Fadl Ibrahim. Qom: Publications of Ayatollah al-Uzma al-Marashi al-Najafi. [In Arabic]
- Ibn Abi Shaybah, A. (1988). *Al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Athār*. Edited by Kamal Yusuf al-Hout. Lebanon: Dar al-Taj / Riyadh: Maktabah al-Rushd. [In Arabic]
- Ibn Adi, A. (1997). *Al-Kamil fī Dū'afa al-Rijal*. Edited by Adel Ahmed Abdul Mawgood / Ali Muhammad Muawwad / Abdul Fattah Abu Sana. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ibn al-Jawzi,A. (1966). *Al-Mawdu'at*. Edited by Abdul Rahmān Muhammad Uthman. Medina: Al-Maktabah al-Salafiyyah. [In Arabic]
- Ibn Asakir, A. (1994). *Tārīkh Madīnat Dimashq*. Edited by Ali Shiri. Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution. [In Arabic]
- Ibn Hajar al-Asqalani, A. (n.d.). *Fath al-Bari*. Beirut: Dar al-Ma'rifah for Printing and Publishing. [In Arabic]
- Ibn Hamzah, I. (n.d.). *Al-Bayan wa al-Tarif fī AsBāb Wurud al-Hadith*. Edited by Saif al-Din Katib. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Ibn Hanbal, A. (n.d.). *Al-Musnad*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
- Ibn Sa'd, M. (n.d.). *Al-Tabaqat al-Kubra*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
- Ittar, N. (1981). *Manhaj al-Naqd fī Uloom al-Hadith*. 3rd ed. Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]

- Jafari, R. & Rostami, M. (2016). Examination and Elucidation of the Types of Reflection of Prophetic Hadith in Nahj al-Balaghah. *Research Journal of Nahj al-Balagha*, 4(14), 73-92. [In Persian]
- Jalali, S. (1997). *Tadwin al-Sunnah al-Sharifah*. 2nd ed. Qom: Offi of Islamic Propagation. [In Arabic]
- Katani, M. (1985). *Al-Risalah Al-Mustatrafah*. Edited by Muhammad al-Mu'tasir Muhammad Zamzami. Beirut: Dar al-Bashair al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Khatib Baghdadi, A. (1996). *Tarikh Baghdad*. Edited by Mustafa Abdul Qadir Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Khatib Baghdadi, A. (1974). *Taqid al-Ilm*. Bi-ja: Dar Ihya al-Sunnah al-Nabiyyah. [In Arabic]
- Khatib Baghdadi, A. (1985). *Al-Kifayah*. Edited by Ahmad Omar Hashim. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Khatib Baghdadi, A.(1996). *Al-Mutafaq wa al-Muftariq*. Edited by Muhammad Sadiq Aydin al-Hamidi. Damascus: Dar al-Qadri for Printing, Publishing, and Distribution. . [In Arabic]
- Khazar Qomi, A. (1981). *Kifayat al-Athar*. Edited by Abdul Latif Hosseini. Qom: Bidar Publications. [In Arabic]
- Khoei, A. (1992). *Mujjam Rijal al-Hadith*. 5th ed. Bi-ja: N/A. [In Arabic]
- Kolayni, M. (1984). *Al-Kāff*. Edited by Ali Akbar Ghafari. 5th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Ma'arif, M. (2005). A Study of the History of Hadith Compilation Among the Shi'ah. *Uloom Hadith*, 10(37-38), 74-86. [In Persian]
- Ma'arif, M. (2008). *General History of Hadith*. 9th ed. Tehran: Kavir Publications. [In Persian]
- Ma'arif, M, & Shafiei, S. (2015). *An Introduction to Hadith Studies in Contemporary Times*. Tehran: Samt Publications. [In Persian]
- Majlisi, M. (2006). *Bihar al-Anwar*. Tehran: N/A. [In Arabic]
- Mamouri, A. (2006). An Introduction to the History of Hadith Compilation in the First Century and a Half of Islamic History Focusing on the Critique of the Theory of

- Prohibition of Hadith Writing. *Nameh-ye Tarikh-Pazuhanan*, 2nd year, 125-135. [In Persian]
- Mamqani, A. (1990). *Miqbas al-Hidayah*. Edited by Mohammad Raza Mamqani. Qom: Al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Ma'ruf Hosseini, H. (2019). *Dirāsāt fī al-Ḥadīth wa al-Muhaddithīn*. 2nd ed. Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbuat. [In Arabic]
- Mianji, A. (1998). *Makatib al-Rasul*. N/A: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Milani, A. (2000). *'Adam Tahṛīf al-Qur'ān*. Qom: Center for Ideological Research. [In Arabic]
- Mousavi Birjandi, S. (2002). The Prohibition of Writing and Dissemination of Hadith and the Prophetic Tradition. *Mā rifat*, No. 52, 76-83. [In Persian]
- Muhibb al-Din Tabari, A. (n.d.). *Al-Riyad al-Nadhra fī Manaqib al-'Ashara*. 2nd ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Muqtqi Hindi, A. (1988). *Kanz al-'Ummal*. Edited by Bakri Hayani and Safwat al-Saqa. Beirut: Maktabat al-Risalah. [In Arabic]
- Muslim. (n.d.). *Al-Sahih*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Najarzadegan, F. (2009). *An Introduction to the History of Hadith Writing in the First Century*. Publisher: Faculty of Religious Principles. [In Persian]
- Najashi, A. (1995). *Al-Rijal*. 5th ed. Qom: Islamic Publishing Institute affiliated with the Society of Teachers. [In Arabic]
- Nasa'i, A. (1985). *Al-Sunan*. Riyadh: Dar al-Islam for Publishing and Distribution. [In Arabic]
- Osmani, M. (2016). *Writing Hadith in the Time of the Prophet (and the Companions)*. Translated by Mohammad Adham Akhtari-Maku. Imam Muhammad Ghazali Publications. [In Persian]
- Pakatchi, A. (2005). *Tarikh Hadith*. Course notes. Imam Sadiq University, Term 1. [In Persian]
- Qadi Iyad, I. (1959). *Al-Ilmā ila Mā rifat Usul al-Riwayah wa Taqīd al-Samā'*. Edited by Ahmad Saqr. Cairo: Dar al-Turath / Tunis: Al-Maktabah al-'Atiqah. [In Arabic]

- Qurtubi, M. (n.d.). *Al-Jami li Ahkam al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Ramahrmzi, H. (1984). *Al-Muhaddith al-Fasil bayn al-Rawi wa al-Wa'i*. Edited by Muhammad Ajaj al-Khatib. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Rishahri, M. (1995). *Mizan al-Hikmah*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Sabai, M (1982). *Al-Sunnah wa Maknatuha fi al-Tashri al-Islami*. Damascus: Al-Maktab al-Islami. [In Arabic]
- Sadr, S. (n.d.). *Ta'sīs al-Shī'ah li 'Ulūm al-Islām*. N/A: Scientific Publications. [In Arabic]
- Safar, M. (2006). *Basā'ir al-Darajat*. Tehran: N/A. [In Arabic]
- Sanaani, A. (2016). *Al-Muṣannaf*. Edited by Research Center for Studies and Information Technology / Dar al-Tas'īl. 2nd ed. N/A: Dar al-Tas'īl. . [In Arabic]
- Sayyid Najm, A. (2019). Tadwin al-Sunnah wa Manzilatuha. *Islamic University*. 11(3), 27-50. [In Arabic]
- Sezgin, F. (1997). *Tarikh al-Turath al-Arabi*. Translated into Arabic by Mahmoud Fahmi Hijazi and Abu al-Fadl Fahmi. Cairo: Al-Hay'ah al-Masriyah al-Ammah lil-Kitab. [In Arabic]
- Shahnechi, K. (2009). *Ilm al-Hadith*. Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
- Shahrastani, S. (1997). *Man ' Tadwīn al-Hādīth*. N/A: N/A. . [In Arabic]
- Shanquti, M. (2015). *Lawami al-Durar*. Edited by Dar al-Ridwan / Al-Yidali ibn al-Hajj Ahmad. Nouakchott (Mauritania): Dar al-Ridwan. [In Arabic]
- Sobhi Saleh.(1984). *Uloom al-Hadith wa Mustalahuh*. 15th ed. Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin. [In Arabic]
- Suyuti, A. (1996). *Al-Lū'ali al-Masnu'ah fi al-Ahadith al-Mawdu'ah*. Edited by Salah ibn Muhammad ibn Owaidah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Suyuti, A. (2004). *Tarikh al-Khulafa*. Edited by Hamdi al-Damardash. Bi-ja: Maktabat Nizar Mustafa al-Baz. [In Arabic]
- Suyuti, A. (2005). *Jami al-Jawami (Al-Jami al-Kabir)*. Edited by Mukhtar Ibrahim al-Hajj, Abdul Hamid Muhammad Nada, and Hasan Isa Abdul Zaher. 2nd ed. Cairo: Al-Azhar. [In Arabic]

- Suyuti, A. (n.d.). *Tadrib al-Rawi*. Edited by Abdul Wahab Abdul Latif. Riyadh: Maktabat al-Riyadh al-Hadithah. [In Arabic]
- Tabarani, S. (1985). *Al-Mujam al-Kabir*. Edited by Hamdi Abdul Majid Salafi. 2nd ed. N/A: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Tabari, M. (1983). *Tarikh al-Ummam wa al-Muluk*. Edited by a group of scholars. 4th ed. Beirut: Maktabat al-A'lamiyyah. [In Arabic]
- Tabarsi, A. (2017). *Al-Ihtijaj*. Edited by Muhammad Baqir Khurasani. Najaf Ashraf: Dar al-Nu'man for Printing and Publishing. [In Arabic]
- Tohidi, A. (2006). Review of the Hadith collection during the period of the Companions. *Historical Studies of the Quran and Hadith*, No. 38, 87-108. [In Persian]
- Tirmidhi, M. (1983). *Al-Sunan*. Edited by Abdul Wahab Abdul Latif. Beirut: Dar al-Fikr for Printing and Publishing. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1984). *Ikhtiyar Mā rifah al-Rijal*. Edited by Mir Damad Isfahani and Sayyid Mahdi Rajai. Qom: Al-Bayt Institute for Heritage Revival. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1996). *Al-Fahrist*. Edited by Jawad Qayumi. N/A: Institute for Publishing Fiqh. [In Arabic]

Reviewing and Criticizing the Repoets Indicating the Prohibition of the Writing of Hadith by the Caliphs

Ghasem Bostani

Professor of Department of Quran and Hadith Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran (Corresponding author); gboostanee@yahoo.com

Nasre Baji

Master's student of Quran and Hadith Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran; baji.nasra@yahoo.com

Received: 31/12/2022

Accepted: 01/05/2023

Introduction

One of the common topics in the science of Hadith is the prohibitions regarding the writing of Hadith by the early caliphs. This issue has garnered significant support among both sects, particularly among Shiites, and is based on reports related to this matter. As a result, this topic has become, for many, an absolute truth and a widely accepted claim, influencing the documentation of Islamic

history and the history of Hadith science in Islam. Some have also attributed certain problems related to Hadith, such as fabrication, weakness, and transmission issues, to this prohibition. However, what reports indicate this issue? What degree of credibility do they have? And what meanings do they convey—do they indicate an absolute prohibition or a relative one?

Materials and Methods

Considering that the theories regarding the prohibition of writing Hadith have been raised by Muslims in general and specifically by the early caliphs (the Rightly Guided Caliphs), and that these theories have been discussed by various Muslims since ancient times as well as by Orientalists, they are based on historical reports that include both chain and text. Therefore, this article aims to descriptively and analytically examine these reports, relying on library resources. Initially, it will gather the reports that pertain to the prohibition of writing Hadith by these caliphs. Subsequently, it will critically analyze them in terms of their chains of transmission and texts, as is customary in the science of Hadith, and will also date these reports. The goal is to determine the level of credibility of these reports and to ascertain whether they indicate a prohibition, and if so, how they convey this prohibition. Ultimately, it seeks to clarify whether the Rightly Guided Caliphs, collectively or individually, issued an absolute prohibition against writing Hadith, and if such a prohibition existed, whether it is possible to adhere to and follow it.

Results and Findings

It is widely accepted among both Shiites and Sunnis that the early caliphs, particularly the first two caliphs, prohibited and forbade the writing of Hadith. This prohibition continued until the time of Umar ibn Abdul Aziz (the seventh Umayyad caliph, d. 101 AH), when he lifted the ban. However, research, particularly the article titled "Examination and Critique of Reports on the Beginning of Hadith Writing by Order of Umar ibn Abdul Aziz," has demonstrated that such an order did not exist and that writing Hadith was already somewhat common before his time. Various reasons have been cited to justify the prohibition of writing Hadith by the caliphs, including: 1. Preventing people from being distracted by anything other than the Quran; 2. Fear of errors or alterations (distortion) in Hadith; 3. The caliphs' lack of comprehensive knowledge of religious rulings and their attempts to solidify their legal authority alongside religious governance; 4. Preventing the dissemination of the virtues of the Ahl al-Bayt (as) and distancing them from leadership in the community. The first caliph from whom a report regarding the prohibition of writing is attributed is Abu Bakr. According to one report, he destroyed 500 Hadiths he had written out of fear that they might be incorrect. However, this report is considered weak based on chain analysis, especially since it is not found in earlier sources.

Furthermore, it contradicts reports from Abu Bakr that emphasize the importance of writing Hadith. Logically, to avoid mistakes, there was no need to destroy Hadith; he could have shared them with other companions for verification. Regarding Umar, numerous reports have been transmitted about his prohibition of writing Hadith, and even his practical actions to eliminate them during his time. In some of these reports, it is stated that the reason was to prevent people from focusing on Hadith at the expense of the Quran, suggesting that books could mislead them. However, chain analysis shows that these reports are weak, and they also face textual critiques. It is not the case that attention to Hadith distracts Muslims from the Quran; rather, they are complementary. Additionally, writing books does not lead Muslims astray from their faith, as Muslims have continuously engaged in writing throughout history. These reports indicate that writing Hadith was prevalent during Umar's time, and he was the only one opposed to it. Conversely, there are multiple reports indicating that Umar was indeed attentive to writing Hadith and even issued commands regarding it. As for Uthman, there are no reports indicating his prohibition against writing Hadith. However, a report attributed to Imam Ali (as) appears to suggest his prohibition against writing Hadith, but this report is weak in terms of chain and faces textual objections. Furthermore, such a report contradicts the numerous reports indicating his commands to write Hadith, as well as his practical conduct and that of his family and companions in writing Hadith.

Conclusion

The reports regarding the caliphs' prohibition of writing hadith contain serious objections in terms of both chain and text. On one hand, they contradict reports indicating their commands to write hadith. Even if these prohibitive reports were to be accepted as accurate, they would at most reflect the personal views of the caliphs and might pertain to specific hadiths. It could be argued that these reports are fabricated to create a sense of virtue for those caliphs, which has, in practice, resulted in the opposite effect. Logically, legally, and conventionally, there is no justification for prohibiting or coercively preventing the writing of hadith, and such reports do not provide any virtue for them.

Keywords: Hadith, Writing, Prohibition, Caliphs.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال ۱۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، شماره ۳۲
مقاله علمی پژوهشی
صفحات: ۷۱-۱۰۲

نقد و بررسی سندی و دلالتی و آسیب‌شناسی روایت طفلان مسلم و بازتاب آن در شعر آیینی

رضا شجری*

الهام عربشاهی کاشی**

چکیده

ماجرای طفلان مسلم از داستان‌های مشهور در منابع روایی و تاریخی است؛ با وجود این عده بسیاری از محققان و صاحب‌نظران، آن را براساس برخی دلایل عقلی و نقلی مورد تردید قرار داده‌اند. البته شاعران و مادحان در عرصه شعر آیینی بدون توجه به این شبهات و به‌رغم اشکالات سندی و تناقضات موجود از حیث دلایل عقلی و نقلی، اغلب با استناد به روایات مشهور روایی در این زمینه یا بدون پرداختن به ذکر جزئیات، سعی کرده‌اند تا ضمن اشاره به زبان حال این دو کودک در لحظه شهادت، این واقعه را با تمام توصیفات و گاه نیز ذکر جزئیات در شعر آیینی به تصویر کشند؛ چنان‌که در تعزیه‌ها و نمایش‌های آیینی نیز بازتاب وسیعی داشته است. هرچند در منابع قرن دوم تا چهارم، اثری از این داستان در دست نیست، غیر از مجلس نوزدهم *امالی شیخ صدوق*، در منابع متقدمی همچون *طبقات کبیر محمد بن سعد*، *انساب الاشراف بلاذری* و *مقتل الحسین خوارزمی* هم به‌طور مجمل ذکر شده است؛ ولی تأیید شیخ صدوق، تنها عامل اعتبار و مقبولیت این روایت است. در پژوهش حاضر سعی شده است با استفاده از روش تحلیلی-اسنادی، به بررسی یکی از آسیب‌های محتوایی پرکاربرد در عرصه شعر آیینی درباره طفلان مسلم اشاره شود و این داستان براساس منابع و مستندات معتبر تاریخی نقد و بررسی و نیز آسیب‌شناسی شود.

کلیدواژه‌ها: طفلان مسلم، تحلیل محتوایی، دلایل عقلی و نقلی، شعر آیینی، آسیب‌شناسی.

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول) / rshajari@yahoo.co.uk
** دانش‌آموخته دوره دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان، کاشان، ایران / e.arabshahi@yahoo.com

۱. مقدمه

آسیب شناسی شعر آیینی دارای پنج سطح محتوایی، ادبی، زبانی، واژگانی و صرفی و نحوی است؛ که آسیب در سطح محتوایی، گسترده تر از سایر سطوح است. در میان این آسیب‌ها، اسطوره‌سازی و قصه‌پردازی یکی از عوامل مهم تحریف است که با توجه به حس کمال‌جویی و قهرمان‌طلبی نهفته در نهاد انسان، سبب شده تا بشر برای اشباع حس غریزی و فطری خود، ناخواسته به سمت اسطوره‌سازی و افسانه‌پردازی برود؛ از این رو، اسطوره‌سازی‌ها عمری به قدمت تاریخ داشته و در همه فرهنگ‌ها می‌توان سیطره اسطوره‌ها را مشاهده کرد و فرهنگ عاشورا هم از این قاعده مستثنا نبوده و نیست (صحتی سردرودی، ۱۳۸۳: ۳۱). البته آسیب شناسی در سطح محتوایی، بسیار حساس تر و خطیرتر از سایر سطوح است؛ زیرا با اعتقادات مردم سروکار دارد و هرگونه بدعت در این سطح، باعث انحراف مردم می‌شود. از این رو، آسیب‌های محتوایی باید کاملاً شناسایی شود و شاعران و مادحان، به اصلاح اشعار خود بپردازند. در پژوهش حاضر نیز سعی شده است به بررسی یکی از آسیب‌های محتوایی پرکاربرد در شعر آیینی یعنی داستان دو طفل حضرت مسلم رضی الله عنه اشاره شود. شهادت دو کودک نابالغ، غریب و بی‌کس با قساوت قلب، تراژدی بسیار حزن‌انگیزی را رقم زده است و تعزیه طفلان مسلم نیز در میان سایر تعزیه‌ها شهرت فراوانی دارد (ر.ک: خداداد نوش‌آبادی و مدرس زاده، ۱۳۹۵: ۱۶۵). البته همواره شک و شبهاتی در زمینه هویت و تعداد این اطفال، نحوه شهادتشان و نیز مسئله خروج ایشان از مدینه با مسلم یا امام حسین رضی الله عنه و نیز تاریخ شهادتشان در واقعه عاشورا یا یک سال بعد در منابع اسلامی و تاریخی وجود دارد که در این پژوهش سعی شده است به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته شود.

در باره اصل این داستان و روایت‌های مربوط به آن، آثار بسیاری نگاشته شده، اما تاکنون درباره بررسی سندی و دلالتی داستان طفلان مسلم بن عقیل رضی الله عنه کار مستقلی انجام نگرفته است. به طور پراکنده در برخی از منابع مانند بحر الانساب، امالی، مناقب ابن شهر آشوب، مقاتل الطالبین، بحار الانوار و... بدان اشاره شده است. زجاجی کاشانی (۱۳۸۹) در کتاب پژوهشی تازه پیرامون ودیعه کربلا حضرت رقیه بنت‌الحسین رضی الله عنها، در ضمیمه اثر خود، به تحقیقی کوتاه درباره طفلان مسلم پرداخته و برخی از احتمالات در خصوص این داستان را

به‌صورت مجمل بررسی کرده و این‌گونه نتیجه گرفته که در مجموع احتمالات مذکور را نه می‌توان صددرصد پذیرفت و نه می‌توان رد کرد. همچنین صحتی سردرودی (۱۳۸۳) در تحریف‌شناسی عاشورا و تاریخ امام حسین علیه السلام، استرآبادی (۱۳۹۱) در کتاب انگیزه؛ شیوه و بازتاب، برزگر (۱۳۸۲) در عاشورا تبلور حماسه و عرفان در شور و شعور حسینی، و رحمدل (۱۳۸۰) در تذکره شهدای کربلا: شهدای بنی هاشم، به‌صورت مجمل به نقد برخی از زوایای این داستان پرداخته‌اند. از این رو در پژوهش حاضر سعی شده است تا با بررسی منابع تاریخی، روایی و نیز توجه به مقتل‌ها، این داستان نقد و تحلیل شود.

۲. نقد و بررسی داستان طفلان مسلم در منابع اسلامی

در منابع اسلامی، اختلاف آرای بسیاری درباره نحوه شهادت، نام و تعداد فرزندان مسلم بن عقیل دیده می‌شود که قابل نقد و بررسی است؛ چنان‌که در بحر الانساب ابومخنف (۱۳۳۲ق)، قدیمی‌ترین اثر منتسب به قرن دوم هجری، مسلم بن عقیل دارای چهار فرزند معرفی شده که دو تن از ایشان در کوفه و دو تن در کربلا شهید شده‌اند. گذشته از بحر الانساب، در طبقات الکبری ابن سعد، المعارف ابن قتیبه دینوری، تاج الموالید طبرسی و نیز شمار دیگری از منابع به فرزندان مسلم اشاره شده است (ر.ک: ابن سعد، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۴۷۷؛ ابن قتیبه، بی تا، ج ۱: ۲۰۴؛ نیز ر.ک: فاضل دربندی، ۱۴۲۰ق: ۲۳۴)؛ اما موثق‌ترین و متقدم‌ترین اثر در دسترس همان امالی شیخ صدوق^۱ است که در مجلس نوزدهم این کتاب، از علی بن ابراهیم بن هاشم عن ابیه عن ابراهیم بن رجاء الجحدری عن علی بن جابر نقل شده که از عثمان بن داود الهاشمی عن محمد بن مسلم عن حمران بن اعین عن ابی محمد (پیرمردی از اهل کوفه) روایت شده که دو کودک فراری شده و مدت یک سال به دست لشکر ابن زیاد اسیر بوده و بعد از شهادت امام حسین علیه السلام با ترحم زندانبان از زندان ابن زیاد فرار کرده و به زنی پناهنده شده که داماد این زن، نقشه قتل آن‌ها را کشیده و بعد از آنکه غلام او «فلیح» و پسرش از کشتن این دو طفل سر باز زدند، تصمیم گرفت برای دریافت جایزه، سرهای ایشان را از تن جدا کرده و تحویل ابن زیاد دهد تا اینکه عاقبت آن‌ها را مظلومانه به شهادت رساند (ابن بابویه، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۴۹-۱۵۹؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۱: ۲۰۹-۲۱۵). در برخی منابع هم

داستان با اختلاف در جزئیات بدین شکل منقول است که محمد و ابراهیم بعد از اسارت در حادثه کربلا به کمک زندانبان پیری به نام «مشکور» شبانه گریخته، به خانه زنی پناه بردند که همسر او «حارث» در شمار سپاهیان ابن زیاد بود و برای دریافت جایزه، این دو کودک را در کنار فرات سر برید و بدن ایشان را به آب انداخت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵: ۱۰۰؛ نیز ر.ک: محدثی، ۱۳۹۱: ۲۹۵-۲۹۶). با توجه به این دو روایت، حتی در جزئیات داستان هم اختلافاتی دیده می شود که البته در اصل داستان تأثیر چندانی ندارد. البته در مقابل، افرادی مثل طبری و خوارزمی با نظر شیخ صدوق موافق نبوده و این دو طفل را به عبدالله جعفر یا جعفر طیار انتساب داده که بعد از واقعه عاشورا از کربلا فرار کرده اند. طبری در تاریخ مشهور خود و شیخ مفید در الاختصاص و الارشاد و ابن شهر آشوب در مناقب فقط یکی از فرزندان مسلم به نام «عبدالله» را در شمار شهدای کربلا ذکر کرده و هرگز این طفلان را به مسلم نسبت نداده اند. شیخ مفید «محمد» را نیز فرزند ابی سعید بن عقیل دانسته است؛ همچنین خوارزمی نیز در زمان خروج مسلم به سمت کوفه، به همراهی این دو طفل با مسلم اشاره نکرده است (برای توضیح بیشتر ر.ک: طبری، ۱۳۸۹، ج ۷: ۲۴۹؛ مفید، ۱۴۱۴ق: ۸۳؛ همو، بی تا، ج ۲: ۱۱۱؛ ابن شهر آشوب، بی تا، ج ۴: ۱۰۵؛ خوارزمی، بی تا، ج ۱: ۱۹۶).^۲ البته برخی از محققان مانند برزگر، ضمن نقل این داستان در شمار تحریفات لفظی عاشورا، در نقد داستان می گوید که غیر از اشاره شیخ صدوق، علامه شعرانی هم استبعاد قمی از این حکایت را دلیل مستبعد شمردن وقوع اصل داستان ندانسته و از سویی با توجه به نقل روایت مستند دیگری در بحار الانوار از مناقب قدیم، بعد از شهادت امام حسین علیه السلام، محمد و ابراهیم فرزندان جعفر طیار از لشکرگاه عبیدالله گریخته و حین فرار به زنی رسیده اند که از چاه آب می کشید و آن دو شرح حال خود را برای او نقل کردند. البته نقل این روایت به دو طریق با اندکی اختلاف بیانگر صحت اصل روایت است و نشان می دهد که این دو راوی از یکدیگر اقتباس نکرده اند. هر چند که در انتساب این دو طفل به اولاد عقیل یا جعفر طیار تشکیک است، با توجه به شهادت جعفر طیار در سال هشتم هجرت و شهادت این دو طفل پس از واقعه کربلا باید گفت که اگر فرزندان جعفر تا آن زمان زنده بوده اند، به احتمال زیاد بیش از پنجاه سال داشته و دیگر کودک نبوده و شاید بتوان ایشان را از نوه های جعفر طیار دانست (برزگر، ۱۳۸۲: ۲۳۲). در پژوهش

حاضر، نخست به بررسی دلالتی سند این داستان، هویت مجهول این دو طفل از حیث شهادت در کربلا یا بعد از زندانی شدن در کوفه پرداخته و سپس به مسئله تعداد و نام ایشان و ذکر شماری از آرای مشهور در این زمینه پرداخته می‌شود.

۱-۲. نقد و بررسی نام و تعداد فرزندان مسلم در شمار شهدای کربلا

اغلب مورخان در تعداد فرزندان پسر مسلم بن عقیل، اختلاف نظر داشته و برخی به پنج، چهار و حتی سه پسر هم اشاره کرده‌اند که البته اکثر مورخان در پذیرش شهادت دو پسر از فرزندان مسلم در کربلا متفق القول اند؛ چنان‌که طبق یک نقل قول از ابن جوزی در مناقب، حضرت مسلم، چهار فرزند پسر^۳ به نام‌های محمد، ابراهیم، عبدالله و جعفر داشته که محمد و عبدالله به روایت بیشتر مورخان، در کربلا شهید شده است (شمس‌الدین به نقل از ابن جوزی، ۱۳۶۴: ۱۲۹) و ابراهیم و جعفر بعد از شهادت امام حسین (ع) در زندان ابن زیاد محبوس شده و سرانجام به شهادت رسیده‌اند. در مقتل مقرر، عبدالله، علی، محمد، مسلم و عبدالعزیز از پسران مسلم دانسته شده که «عبدالله» با تیر یزید بن رقاد جهنی به شهادت رسید و «محمد» فرزند سعید بن عقیل معرفی شده است (ر.ک: مقرر، ۱۳۸۸: ۳۵۳ و ۳۷۵).^۴ در مقتل‌ها و منابع تاریخی ضمن اختلاف نظر در نام فرزندان مسلم، در برخورد با مسئله شهادت ایشان در کربلا به دو دسته تقسیم می‌شوند که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌شود.

۱-۱-۲. شهادت دو فرزند مسلم بن عقیل در کربلا

عده‌ای از مورخان، فارغ از مجموع تعداد فرزندان مسلم، معتقدند که دو تن از فرزندان مسلم در کربلا شهید شده و در مورد نام ایشان، دیدگاه‌های متفاوتی دارند که بدین شرح است:

۱-۱-۱-۲. شهادت عبدالله و محمد بن مسلم در کربلا

در بسیاری از مقاتل و منابع تاریخی به عبدالله و محمد بن مسلم بن عقیل در شمار شهدای کربلا اشاره شده، درحالی‌که از فرار، زندان رفتن، مهمان شدن در خانه پیرزن و شهادت ایشان به دست همسر یا داماد پیرزن، سخنی به میان نیامده است (نیز ر.ک: حرزالدین، ۱۴۳۱ق: ۱۰۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۴۹-۱۵۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۲۳ق: ۱۳۵؛ محلاتی، ۱۳۸۹: ۱۱۳-۱۱۴؛ شعرانی، ۱۳۸۶: ۱۳۲-۱۳۸؛ حائری مازندرانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۵۷۷-۵۷۸؛

خسروانی، ۱۳۸۸: ۱۳۰-۱۳۱؛ امامت کاشانی، ۱۴۱۹ق: ۱۹۵ و ۲۰۰؛ آقاهانی، ۱۳۸۵: ۲۵۸-۲۶۰؛ هدو و سامی، ۱۳۹۴: ۴۴؛ برزگر، ۱۳۸۲: ۵۷؛ رحمدل، ۱۳۸۰: ۲۰۱). در بسیاری از منابع مانند الفتوح ابن اعثم و نیز تاریخ بلاذری و دینوری، عبدالله بن مسلم، فرزند «رقیه» دختر امیرالمؤمنین علیه السلام و در شمار اولین فرد از اهل بیت علیهم السلام است که ملعونی تیر به پیشانی او زد و دست او را درحالی که بر پیشانی قرار داشت، سوراخ کرد و او از اسب افتاد و «عمرو بن صبیح» و به روایتی «اسد بن مالک» او را شهید کرد و بعد از او برادرش محمد بن مسلم بن عقیل به جهت طلب خون برادر به میدان رفته و او از مادری غیر از رقیه بود و آخرالامر با ضربه شمشیر، نیزه و تیر شهید شد (الازدی، ۱۳۶۴: ۱۶۵؛ نیز ر.ک: یزدی حائری، ۱۳۹۱: ۳۵۲؛ جمعی از محققین اسلامی، ۱۳۷۹: ۸۹؛ برزگر، ۱۳۸۲: ۵۷). ابن شهر آشوب هم درباره تعداد مقتولین از خاندان اهل بیت، ۹ نفر از کشته شدگان را از فرزندان عقیل دانسته و به اسامی ۸ تن از آنان یعنی مسلم، جعفر، عون، عبدالرحمن، محمد بن مسلم، عبدالله بن مسلم، جعفر بن محمد بن عقیل و محمد بن ابی سعید بن عقیل اشاره کرده که دو تن از آنها محمد و عبدالله از فرزندان مسلم اند (ابن شهر آشوب، بی تا، ج ۴: ۱۱۲؛ نیز ر.ک: ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۲۳ق: ۱۳۵). ابن شهر آشوب، عبدالله بن مسلم را نخستین جوان بنی هاشمی دانسته که ۹۸ نفر را در سه حمله پی در پی به قتل رسانده و سپس به دست عمرو بن صبیح الصیداوی و اسد بن مالک کشته شده و در ادامه، ابومریم الازدی را قاتل محمد بن مسلم دانسته است (همان، ج ۴: ۱۰۵-۱۰۶).

۲-۱-۱-۲. شهادت عبدالله و جعفر در کربلا و شهادت محمد و ابراهیم در کوفه

در بحر الانساب، مسلم دارای چهار فرزند به اسامی محمد، ابراهیم، عبدالله و جعفر بوده که محمد و ابراهیم را در شهر کوفه و عبدالله و جعفر را در زمین کربلا شهید کردند؛ اما به روایت تاریخ، جعفر فرزند مسلم، چهار فرزند به اسامی عبدالمطلب، حمزه و محسن و ابوتراب داشته که بعد از شهادت امام حسین علیه السلام، ایشان، در هزیمت «عبیدالله بن زیاد» ملعون از کربلا روی به ولایت بغداد نهادند و به دهی به نام بهروز رفته و وطن ساختند (ابومخنف، ۱۳۳۲ق: ۱۷۷).^۵ پس با پذیرفتن این رأی، طفلان مسلم که بعد از شهادت امام حسین علیه السلام اسیر شده و

در کوفه در مجلس ابن‌زیاد محبوس شدند، همان محمد و ابراهیم بوده‌اند که برخی آن‌ها را ابراهیم و جعفر ذکر کرده و نحوه شهادت ایشان، روایتی مشهور است؛ ولی شیخ صدوق در مجالس خود، ضمن اشاره به این داستان، به نام این اطفال اشاره نکرده است.

۲-۱-۲. شهادت یک فرزند مسلم بن عقیل در کربلا

براساس برخی از منابع اسلامی، تنها یک فرزند از فرزندان مسلم در کربلا شهید شده که در اینجا دیدگاه مذکور بررسی می‌شود:

۲-۱-۲. شهادت عبدالله بن مسلم در کربلا

در تاریخ طبری هم عبدالله بن مسلم فرزند رقیه دختر علی بن ابی طالب و مسلم ذکر شده که عمرو بن صبیح و بنا به قول دیگر، اسید بن مالک حضرمی او را به شهادت رسانده است؛ اما در ادامه هم از محمد بن ابی سعید بن عقیل یاد شده که مادرش کنیز بوده و به دست هبط بن یاسر جهنی به شهادت رسیده است (طبری، ۱۳۸۹، ج ۷: ۲۴۹؛ نیز ر. ک: ابن‌اثیر، ۱۳۸۲، ج ۵: ۲۲۷۳؛ اشرف الواعظین به نقل از ابصار العین، ۱۳۶۲ق، ج ۱: ۳۵۵). تاریخ طبری، محمد پسر ابی سعید بن عقیل را نیز در شمار شهدای کربلا معرفی کرده که از فرزندان مسلم بن عقیل نیست. ^۶ در کتاب مقتل امام حسین علیه السلام نیز فقط به ماجرای شهادت عبدالله مسلم اشاره شده و از فرزند دیگر مسلم یاد نکرده است (القندوزی، ۱۴۱۸م، ج ۲: ۳۹۸) ^۷ و از کتاب اعلام الوری نیز نقل شده که مسلم را سه ولد بوده: عبدالله و علی و محمد و در کربلا به جز عبدالله، کسی از آن‌ها کشته نشد (ر. ک: مفید، ۱۳۸۷: ۲۰۳). ^۸

۲-۲. نقد و بررسی سایر شواهد و قرائن عقلی و نقلی در رد یا اثبات زندانی شدن اطفال مسلم

در باره چند و چون اسارت یا به شهادت رسیدن این دو طفل، آرای فراوانی دیده می‌شود که در اینجا با استعانت از منابع اسلامی سعی شده است به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته شود.

۲-۲-۱. تحلیل و بررسی دلایل عقلی و نقلی آمدن دو طفل مسلم همراه وی در سفر به کوفه

در اقوال متعددی ذکر شده که مسلم در سفر به کوفه، کودکان خود را نیز آورده و آن‌ها را به

شریح قاضی سپرده است؛ به گونه‌ای که علامه موسوی الزنجانی در کتاب وسیلة الدارین فی انصار الحسین علیه السلام هم از آمدن دو طفل مسلم با نام‌های ابراهیم و محمد همراه با پدرشان به کوفه و سپردن آنان به شریح قاضی یاد کرده و می‌گوید شریح آن‌ها را با همراهی پسرش «اسد»، راهی مدینه کرده؛ اما در مسیر، راه را گم کرده و گرفتار خانه «حارث بن عروه» شده و عاقبت به شهادت رسیده‌اند (موسوی الزنجانی، ۱۴۰۲ق: ۲۲۴-۲۲۸؛ نیز ر.ک: کاشفی، ۱۳۳۴ق: ۱۷۶؛ خواندمیر حسینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۵؛ استرآبادی، ۱۳۹۱: ۴۴۴). در حالی که از نظر عقلی پذیرفته نیست که مسلم در این سفر خطیر، کودکان خود را به همراه بیاورد و بعیدتر آنکه آن‌ها را به شریح قاضی بسپارد؛ چنان‌که براساس بسیاری از منابع روایی از جمله تذکره الشهداء نقل شده که وقتی امام حسین علیه السلام مسلم را به سوی کوفه فرستاد ابتدا به مدینه آمد و مخفیانه با خانواده وداع کرد و دو نفر راهنمای راه از مدینه برداشت و به سوی کوفه حرکت کرد و در این خبر و بسیاری از منابع تاریخی دیگر، سخنی از خروج دو طفل مسلم همراه با وی نیست (ر.ک: الدینوری، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۳۱؛ ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۵: ۱۰۵؛ الازدی، ۱۳۶۴: ۱۹؛ خوارزمی، بی تا، ج ۱: ۱۹۶؛ القندوزی، ۱۴۱۸م، ج ۲: ۳۸۹؛ سید بن طاووس، ۱۳۸۱: ۵۹؛ همو، ۱۴۱۷ق: ۹۸-۱۱۴؛ ابن اثیر، ۱۳۸۲، ج ۵: ۲۱۸۷؛ مفید، ۱۳۸۷: ۴۳؛ العاملی، ۱۹۸۴م: ۲۴؛ مرقم، ۱۳۸۸: ۱۷۷).^۹ در جمع دو روایت آمده است که این دو کودک با دیگر فرزندان عقیل همراه امام حسین علیه السلام از مکه به عراق حرکت کرده و مقتل نویسان نام عبدالله و محمد را در زمره همراهان مسلم نیاورده‌اند. پس با توجه به نقل تاریخ شفاهی شیعه یکی از قرائن تشکیک در کودک بودن آنان، سفر طاقت‌فرسای مسلم از مکه به کوفه و تلف شدن راهنمای او از تشنگی در مسیر است. به گمان برخی از مقتل نویسان، حکایت همسفری این دو طفل با مسلم، از نظر منطقی ناممکن است (رحمدل، ۱۳۸۰: ۲۰۵).

۲-۲-۲. عدم شهرت تاریخی واقعه گم شدن طفلان مسلم

در صورت پذیرفتن این احتمال که این کودکان با کاروان کربلا بوده و بعد فرار کرده و به دست یاران ابن زیاد اسیر شده باشند، این سؤال به ذهن مخاطب متبادر می‌شود که چرا حضرت زینب علیها السلام و امام سجاد علیه السلام در سخنان خود به گم شدن این دو کودک اشاره نکرده‌اند و دلیل اینکه

حضرت سجاد علیه السلام در ضمن درخواست‌های خود از یزید، به آزاد شدن این دو کودک از زندان ابن‌زیاد یا بازگرداندن ایشان به جمع کاروان اسرا اشاره نکرده‌اند، چه بوده است؛ چنان‌که در لُهوف نقل شده که امام سجاد علیه السلام از یزید ملعون فقط دیدن مجدد صورت مبارک امام حسین علیه السلام، بازگرداندن اموال غارت‌شده و فرستادن فردی مطمئن برای همراهی کاروان اهل بیت علیهم السلام در صورت کشته شدن خودشان را درخواست کردند (سید بن طاووس، ۱۳۸۱: ۲۵۴-۲۵۵)؛ اما سخنی از بازگرداندن اطفال گمشده مسلم یا آزاد کردن ایشان از زندان ابن‌زیاد به میان نیاورده است. پس چگونه ممکن است که امام به مسئله بازگرداندن اموال غارت‌شده اشاره کند، اما از فرزندان مسلم غافل بمانند. ازسویی به استناد منابع اسلامی با ورود کاروان اسرا به مدینه، کسی سراغ بچه‌های مسلم را نگرفت و حضرت فرمودند من همه امانت‌ها را برگرداندم. از نظر عقلی هم این مسئله پذیرفتنی نیست که کودکان دست‌پرورده مسلم، کاروان اسرا را رها کرده و بدون اذن حضرت زینب علیها السلام و امام سجاد علیه السلام فرار کنند؛ البته هیچ مقتلی هم این امر را نپذیرفته است. به عبارت دیگر، حضرت زینب علیها السلام بعد از شهادت امام حسین علیه السلام توانستند تمام کودکان را جمع‌آوری کنند؛ پس چگونه این دو طفل از کاروان جا مانده یا گم شده‌اند یا اینکه چگونه ممکن است که کاروان را ترک کرده و فرار کنند. همچنین با توجه به اوضاع پرخفقان آن دوره و ورود اسرا به کوفه، چگونه این دو طفل بی‌پناه توانسته‌اند از زندان فرار کنند. در مقاتل معتبر نیز سخنی از آمدن دو طفل همراه مسلم به کوفه یا سپردن اطفال به شریح قاضی نیست. برخی معتقدند که این دو طفل همراه کاروان امام بوده و به کربلا رفته و با اسرا به کوفه وارد شده‌اند و بعد از بردن اسرا به شام، عبیدالله اجازه رفتن به دو کودک مسلم نداده و آن‌ها را در کوفه زندانی کرده است (ر.ک: زجاجی کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۲۹-۲۳۸).

۲-۲-۳. رد انتساب این دو طفل به جعفر بن ابی طالب و عقیل و عبدالله جعفر

برخی افراد در انتساب ابراهیم و محمد به مسلم اختلاف داشته و معتقدند ایشان از فرزندان جعفر بن ابی طالب یا عقیل یا عبدالله بن جعفر بوده‌اند. البته هر سه نظر رد شده است؛ زیرا اگر ایشان از فرزندان بلاواسطه جعفر بودند تا زمان واقعه طف باید مردی کهنسال باشند و دیگر آنکه فرزندان جعفر در تاریخ به‌صراحت ذکر شده‌اند. همچنین ایشان در شمار فرزندان عقیل

هم نبوده‌اند؛ چون دلیل تاریخی برای آن نیست. از طرف دیگر، این دو طفل در شمار فرزندان عبدالله جعفر هم نبوده‌اند؛ زیرا دو فرزند او در کربلا حضور داشته و به شهادت رسیده‌اند. شیخ صدوق این دو طفل را به مسلم نسبت داده است ولی فرض بودن این دو طفل در کاروان کربلا و اسارتشان را هیچ مقتلی نمی‌پذیرد (همان: ۲۲۹-۲۳۸). در مقتل مفید از پسری به نام «محمد» یاد شده که فرزند عبدالله بن جعفر بوده و در شمار شهدای کربلا قرار دارد (مفید، ۱۳۸۷: ۲۰۵). احتمال دارد این «محمد» با فرزند مسلم خلط شده باشد؛ اما هیچ دلیل متقن تاریخی برای این امر در دست نیست.

۲-۲-۴. ضعف سند داستان

این داستان، در منابع قرن دوم تا چهارم هجری و همچنین در مقتل‌هایی مانند ابومخنف، لهوف و الارشاد ذکر نشده است؛ اما در کتاب‌هایی مانند روضة الشهداءی ملاحسین کاشفی بدون ذکر منبع آمده است. از دیدگاه مؤلف منتهی الآمال، شهادت این دو طفل به این کیفیت، مستبعد بوده و ایشان، این قضیه را برای متابعت با دیدگاه شیخ صدوق، رئیس محدثین شیعه و مروج اخبار و علوم ائمه علیهم‌السلام پذیرفته است (محلاتی، ۱۳۷۷، ج: ۱: ۴۰۴). البته غیر از مجلس نوزدهم امالی شیخ صدوق، در منابع متقدمی همچون طبقات کبیر محمد بن سعد، انساب الاشراف بلاذری و مقتل الحسین خوارزمی نیز به‌طور مجمل به این روایت اشاره شده است. فقط محمد بن سعد و خوارزمی این دو طفل را به احتمال زیاد از نسل جعفر طیار دانسته‌اند (برای توضیح بیشتر ر.ک: ابن سعد، ۱۴۱۵ق: ۷۷؛ بلاذری، ۱۳۹۷ق: ۲۶۶؛ خوارزمی، بی‌تا، ج ۲: ۴۸-۵۲). هر چند ستم این ظالمان نسبت به آل محمد علیهم‌السلام فراتر از این موارد است، نمی‌توان به حدیث ابراهیم بن رجا اعتماد کرد؛ چون ضعیف است و علی بن جابر و عثمان بن داود هاشمی هر دو مجهول‌اند. اما به اعتقاد مؤلف، از ضعف اسناد، علم به کذب روایت حاصل نمی‌شود تا نقل آن جایز نباشد. همچنین در ادامه، تضعیف یا استبعاد حدیث را با ذکر چند دلیل رفع می‌کند (شعرانی، ۱۳۸۵: ۱۳۷). در اینجا به بررسی سند روایت پرداخته می‌شود.

داستان مذکور در مجلس نوزدهم کتاب امالی چنین آمده است: «حدثنا ابی (ره) قال حدثنا علی بن ابراهیم بن هاشم عن ابیه عن ابراهیم بن رجاء الجحدری عن علی بن جابر قال حدثنی

عثمان بن داود الهاشمی عن محمد بن مسلم عن حمران بن اعین عن ابی محمد شیخ لاهل الکوفه قال لما قتل الحسین بن علی علیه السلام اسر من معسکره غلامان صغیران فاتی بهما عبیدالله بن زیاد فدعا سجانا له فقال خذ هذین الغلامین الیک فمن طیب الطعام فلا تطعهما و من البارد فلا تسقهما و ضیق علیهما سجنهما و کان الغلامان یصومان النهار فاذا جنهما اللیل اتیا بقرصین من شعیر و کوز من ما القراح فلما طال بالغلامین المکث حتی صارافی السنه...» (ابن بابویه، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۴۹-۱۵۹).^{۱۰} اصل سند روایت نشان می‌دهد که راوی اصلی داستان، فردی مجهول و ناشناخته (پیرمردی کوفی) است و سند این روایت حتی در حکم خبر واحد هم نیست و از این حیث ضعیف شمرده می‌شود. البته این گونه داستان‌های روایی باید با توجه به سایر شواهد و قراین تاریخی نقد و بررسی شود و به صرف ضعف سند نمی‌توان آن‌ها را رد کرد. هرچند این داستان را مشاهیر روات و مورخان فریقین ثبت و ضبط نکرده‌اند، هیچ‌کس اصل آن را تکذیب نکرده است. این داستان را شیخ صدوق به نقل از محمد بن مسلم ثقفی از حمران بن اعین از شیخ ابی محمد کوفی روایت کرده و با توجه به اینکه محمد بن مسلم از دست‌پروردگان خاص ابی محمد کوفی و اهل کوفه است، می‌توان گفت که استاد وی ابی محمد کوفی از شاهدان و معاصران این واقعه و به روایت صدوق از مشایخ کوفه بوده است و اعتبار و اعتماد این نقل در حد روایت مسند و متصل است و بیشتر راویان این داستان مانند حمران بن اعین و محمد بن مسلم و ابراهیم بن هاشم قمی و فرزندش علی بن ابراهیم قمی و علی بن بابویه قمی و فرزندش شیخ صدوق بسیار معتبر و از عالمان معروف شیعه‌اند و البته وثاقت این راویان می‌تواند ضعف مجهول بودن برخی دیگر از راویان را بپوشاند (ر.ک: استرآبادی، ۱۳۹۱: ۴۴۶). اما درکل می‌توان گفت با وجود اینکه بیشتر راویان این داستان مانند شیخ صدوق، حمران بن اعین، ابراهیم بن هاشم قمی و فرزندان وی و محمد بن مسلم در شمار رجال ثقه و مورد اعتمادند، چون راوی اصلی داستان پیرمردی ناشناس از کوفه است و ازسویی، مورخان مشهور فریقین نیز به این روایت نپرداخته‌اند، سبب می‌شود از اعتبار سندی این روایت کاسته شود و جنبه داستانی بودن آن بیشتر تقویت شود (برای توضیح بیشتر درباره وثاقت راویان این حدیث: شوشتری، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۱۳؛ شیخ حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۲۰: ۷ و ۱۸۲؛ ابن بابویه، ۱۳۹۲: ۷).

۵-۲-۲. مردودیت نقلی و تاریخی این داستان

بنابر بیشتر استنادات قطعی تاریخی محمد و عبدالله در کربلا شهید شده‌اند (الازدی، ۱۳۶۴: ۱۶۵؛ نیز ر.ک: یزدی حائری، ۱۳۹۱: ۳۵۲؛ جمعی از محققین اسلامی، ۱۳۷۹: ۸۹)؛ از نظر عقلی هم آمدن دو طفل همراه مسلم و ماجرای اسارت ایشان، چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، با تناقضات بسیاری روبه‌روست؛ چنان‌که در تاریخ هیچ دلیل متقنی برای نگه داشتن این دو کودک در زندان ابن‌زیاد نقل نشده است. از سویی در تاریخ طبری، فقط عبدالله بن مسلم فرزند رقیه دختر علی بن ابی‌طالب و مسلم در کربلا به شهادت رسیده و منظور از محمد همان محمد بن ابی‌سعید بن عقیل بوده که مادرش کنیز بوده و به دست هبیط بن یاسر جهنی به شهادت رسیده است (طبری، ۱۳۵۲، ج ۷: ۲۴۹). اینجا یک نظر سوم مطرح می‌شود که ممکن است براساس قول طبری فقط عبدالله در کربلا شهید شده باشد و شاید این محمد با محمد دیگری مشتبه شده باشد و فقط یک فرزند مسلم، «عبدالله» در کربلا شهید شده باشد و دو تن دیگر از فرزندان او یعنی محمد و ابراهیم فرار کرده باشند و ماجرای اسارت و شهادت ایشان به همین ترتیبی که ذکر شده است، رخ داده باشد؛ چنان‌که در بیشتر تعزیه‌ها هم نام ابراهیم و محمد آمده است؛ زیرا براساس منابع تاریخی جعفر به سن بزرگسالی رسیده و فرزندان از ایشان در تاریخ روایت شده است. پس داستان حول محور سه فرزند دیگر مسلم یعنی، ابراهیم و عبدالله و محمد می‌گردد که فقط عبدالله براساس نقل قطعی در کربلا شهید شده است؛ اما درباره محمد اختلاف است که آیا شهید شده یا با محمد دیگری مشتبه شده و یا اینکه فرار کرده و در زندان ابن‌زیاد گرفتار شده و بعدها به شهادت رسیده است. پس تناقض گفتاری شیخ صدوق در پذیرش زندانی شدن این دو طفل در زندان یا شهادتشان در کربلا می‌تواند با این نظر سوم جمع بسته شده و به نظری واحد رسیده که فقط یک طفل مسلم در کربلا شهید شده و دو طفل دیگر فراری و زندانی شده‌اند. پس احتمالات مذکور این مسئله را تقویت می‌کند که این دو طفل به قوی‌ترین احتمال در ماجرای کربلا به شهادت رسیده‌اند. پس آورده شدن این دو طفل نابالغ همراه مسلم به کوفه، اسارت ایشان از خیمه‌گاه امام حسین علیه السلام بعد از شهادت امام یا فرارشان از خیمه‌ها، با توجه به تلاش‌های بی‌دریغ حضرت زینب علیها السلام و امام سجاد علیه السلام از کودکان، از حیث عقلی مستبعد بوده و سند تاریخی برای آن‌ها در دست

نیست. همچنین وجود آرامگاه^{۱۱} دو فرزند مسلم بن عقیل در منطقه «مسیب»^{۱۲} در چهارفرسنگی کربلا، مسئله شهادت ایشان در کربلا را تقویت کرده و احتمال اول را پذیرفتنی تر کرده است؛ اما به احترام روایت این داستان در کتاب امالی شیخ صدوق، این داستان مقبولیت عام پیدا کرده و در بسیاری از منابع اسلامی و به تبع آن‌ها در بسیاری از مجموعه اشعار آیینی بازتاب وسیعی داشته است.

۲-۲-۶. خلط روایات مشابه تاریخی

البته گاهی هم ممکن است نام این دو طفل با نام فرزندان سایر منسوبان امام حسین علیه السلام خلط شده باشد؛ چنان‌که صاحب بحر الانساب، حضرت عباس را صاحب سه فرزند به اسامی زید و عبدالله و ابراهیم دانسته که همراه با فرزندان حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام از مدینه روی به ولایت ری نهاده که خوارجان در عقب آن‌ها آمده و ایشان هزیمت کرده، چون به موضع بریانک رسیدند، ایشان را شهید کردند (ابومخنف، ۱۳۳۲ق: ۷۶-۷۷). با توجه به این اخبار، ممکن است قضیه شهادت این دو طفل با فرزندان عباس بن علی علیه السلام خلط شده باشد؛ زیرا روایت‌های داستانی مشابه بسیاری در تاریخ نقل شده که احتمال خلط شدن را تقویت می‌کند؛ برای مثال، ابی مخنف در وصف فرزندان امام موسی کاظم علیه السلام، یعنی امامزاده هادی و زینب آورده که سه روز و سه شب در مسجد دارالشعبان خاوه شهریار به سر برده تا اینکه مردی به نام عبدالله وهاب مدنی، بعد از دانستن هویت ایشان بر آن‌ها رحم و شفقت نموده و آنان را به منزل برده و همسرش از آنان پذیرایی کرده تا اینکه آخرالامر منصور دمشقی از وجود آن‌ها آگاه شده و ایشان را به شهادت رساند و یوسف رازی ایشان را در حوالی مسجد دفن کردند (همان: ۱۱۲).

۳. بازتاب داستان طفلان مسلم در شعر آیینی

داستان طفلان مسلم در شعر آیینی بازتاب وسیعی داشته است و اغلب شاعران آیینی به صورت سر بسته و مجمل به این موضوع اشاره کرده و کمتر به جزئیات پرداخته‌اند. در اینجا به تعدادی از این اشعار اشاره می‌شود:

چو شد قربانی دین جان مسلم	رسیدی نوبت طفلان مسلم
به زندان مدتی در آه و زاری	که زندانبانشان دادی فراری

شدند آخر دو طفل خسته زار به دست حارث بی دین گرفتار
... نه خوفی از رسول و از خدا کرد سر طفلان مسلم را جدا کرد

(قاری زاده کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۲۸-۲۲۹)

کیوان کاشانی، نقل چهار پسر را برای مسلم پذیرفته و نقل می کند که مسلم، چهار پسر داشته که دو پسر بزرگ مسلم، قوی پنجه و پردل بوده و در واقعه کربلا شهید شده اند؛ اما دو پسر دیگر مسلم، نابالغ بوده و بعد از شهادت امام حسین علیه السلام در خیمه ها به اسارت دشمن درآمده و به مدت یک سال زندانی شده اند تا عاقبت زندانبان بعد از شناختن اصل و نسب ایشان، آن ها را شبانه آزاد می کند و این دو طفل به خانه پیرزنی پناه برده و عاقبت داماد بدرشت پیرزن، سر ایشان را از تن جدا می کند:

که مسلم چو از این جهان رخت بست ز جان شست از آب شمشیر دست
به جا بودی از وی دو طفل صغیر که تا گاه تکلیفشان بود دیر
دو پور دگر زآن هژبر دلیر به جا بود مردافکن و شیرگیر
... به اذن جهاد از شه بحر و بر به میدان شدندی چو خور جلوهرگر
چو آن یاورانی که جان باختند ره خلد نیز این دو پرداختند
دو فرزند دیگر ز مسلم صغیر که بودند در خیمه گشتند اسیر

(کیوان کاشانی، ۱۳۸۴: ۱۴۹-۱۵۰)

... چو بگذشت سالی که بودند اسیر بدان کنج زندان دو طفل صغیر

(همان: ۱۵۱)

تا اینکه عاقبت زندانبان دلش به رحم آمده و آن ها را شبانه آزاد کرد:

پس از پوزش و عذر بی حدّ و مر بگفت ای فدای شما جان و سر
ز زندان کنون رو به راه آورید کسی را نه بر در پناه آورید
... بدیدند چون خور نهان شد دری که باز است اندر ره از معبری
ستاده بدان در یکی پیرزن زنی پارسا، عورتی خوش سخن
بگفتند کای مام نیکوسرشت همانا که هستی توز اهل بهشت

دو پوریم از مسلم ای نیک‌زاد
...بگفتند طفلان شیرین‌زبان
که یک امشب ساز ما را نهمان
...به ناگه نمود آن سگ زشت‌خو
که داماد زن بود در خانه رو
...به خواری برآوردشان جسم پاک
به شط اندر افکند از آن خون و خاک

(همان: ۱۵۲-۱۵۸)

شرمی کاشانی نقل می‌کند که مسلم در سفر به کوفه، دو طفل صغیر خود را آورده و ایشان بعد از شهادت مسلم اسیر شده و به یاری زندانبان آزاد شده و به خانه زنی پناه برده که حارث همسر او، آنان را به شهادت می‌رساند. شرمی به ذکر جزئیاتی مانند تعداد فرزندان مسلم، چگونگی اسارت ایشان و... نپرداخته است:

مسلم چو شد به کوفه شهید از جفای خصم
...دین‌باوری که بود در آن حبس دیده‌بان
گشتند آن دو طفل به زندان غم‌دچار
...تا که شبی دو کودک محزون و در به‌در
از محبشش به نیمه شب دادشان فرار
...در پیش چشم یک‌دگر آن ظالم شقی
سوی سرای حارث افتادشان گذار
ببرید سر ز پیکر طفلان داغدار

(شرمی کاشانی، ۱۳۸۷: ۲۹۰-۲۹۱)

در سروده‌های خباز هم اثری از زندانی شدن این دو طفل نیست. فقط اشاره شده که بعد از شهادت مسلم، این دو کودک از کوفه آواره می‌شوند و حارث سرشان را از تن جدا می‌کند.

چو شد ز جور خسان، به کوفه مسلم شهید
...فغان که در نیمه شب ز کوفه بیرون شدند
شهادت از بعد او به کودکش رسید
...فغان که در آن زمان به دیده خون‌فشان
چو مرغ بی‌آشیان، روان به هامون شدند
...بیار ای دیده خون که حارث بی‌حیا
به خوان حارث شدند لاله‌رخان میهمان
نکرد شرم از خدا گشود باب جفا
شنید از آن‌ها نسب ز خاتم‌الانبیا
ز ضرب سیلی نواخت رخ دو طفل شهید

(خباززاده کاشانی، ۱۳۸۶: ۲۴۴-۲۴۳)

معتمدی کاشانی هم بدون اشاره به جزئیات داستان آورده است:

چه گویم آه دو طفلش پس از شهادت او
شدند کشته ز بعد شهادت مسلم

به کربلا و نجف ای خدا تو (خاکی) را	رسان به تربت طفلان حضرت مسلم (معمدی کاشانی، ۱۴۲۰ق، ج ۴: ۳۳۰)
دو ماهی در کنار شط آب از تیغ جلادی	به خون خفتند و دریا شد ز داغ هر دو اشک افشان (حافظی کاشانی، ۱۳۹۳: ۲۴۳)
دو غنچه لیک گرفتار خشم طوفان‌ها	دچار کینه دیرینه خزان بودند
دو غنچه لیک به دانشگه وصال چو باب	دروس عاطفه را گرم امتحان بودند (صائم کاشانی، ۱۳۹۲: ۳۸)

صغیر اصفهانی هم ضمن بحر طویلی به مصیبت دو طفلان مسلم اشاره کرده است.^{۱۳} با توجه به نمونه اشعار آیینی فوق می‌توان گفت که شاعران آیینی در مواجهه با این داستان، موضع‌گیری واحدی نداشته‌اند؛ چنان‌که برخی از ایشان گاه به صورت سربسته، بدون ذکر نام این دو کودک به ماجرای شهادت ایشان اشاره کرده؛ اما برخی دیگر از شاعران آیینی به نام محمد و ابراهیم اشاره کرده‌اند. البته شاعران آیینی کاشان در ذکر برخی از جزئیات داستان، مانند کشته شدن این دو طفل به دست داماد یا شوهر پیرزن، اختلاف نظر داشته؛ اما در اصل داستان متفق‌القول بوده‌اند.

۴. نتیجه

ماجرای دو طفل مسلم نه تنها در شعر شاعران آیینی بلکه در مراسم اجرای تعزیه نیز برای ایجاد فضای مرثیه و حزن بازتاب بسیاری داشته و علاقه‌مندان بسیاری را به خود جلب کرده است. هرچند عده‌ای در اصل داستان تشکیک کرده و دلایلی در رد آن ذکر کرده، این مسئله آن‌چنان با اعتقادات مردم گره خورده که برای ایشان در کنار رود فرات گنبد و بارگاهی ساخته و آنجا را زیارتگاه خاص و عام قرار داده‌اند. نگارندگان در این نگاشته درصدد رد یا اثبات یا قضاوت درباره این داستان نیستند؛ هرچند ظلم بر اهل بیت علیهم‌السلام و دوستداران ایشان در طول تاریخ همواره بسیار بیشتر از مطالبی است که در منابع تاریخی ذکر شده است، هنوز هم در این خصوص، شک و شبهات زیادی وجود دارد؛ چنان‌که درباره فرزندان مسلم هم برخلاف تمام احتمالاتی که مطرح شده، نمی‌توان به دلیل ضعف سند یا ذکر نشدن در برخی منابع یا اختلاف در اسم،

آن را کذب شمرد؛ زیرا در بررسی تاریخی داستان‌های روایی، ضعف سند دلیل بر مردود بودن نیست و باید به سایر شواهد و قراین تاریخی توجه کرد. البته دلیل شهرت این داستان بین مردم و پذیرفته شدن آن به‌عنوان بخشی از فرهنگ عامه، به‌رغم ضعف سند و برخی دلایل عقلی و نقلی دیگر، همان اعتبار و مقبولیت شیخ صدوق و نیز نقل این روایت در امالی است که البته این داستان با ذکر اختلافاتی در بحار الانوار و سایر موارد نیز بیان شده است. از این‌رو نه‌تنها باید به اشتها این داستان در فرهنگ عامه بلکه باید به رأی شیخ صدوق هم احترام گذاشت. از سویی این داستان نه‌تنها در ادبیات نمایشی بلکه در ادب آیینی هم شهرت فراوانی دارد. شاعران آیینی در برخورد با این روایت، دو دسته می‌شوند: عده‌ای بدون اشاره به نام این دو طفل و ذکر جزئیات، با گریزی رندانه فقط به مصیبت جان‌گداز شهادت ایشان اشاره کرده و عده‌ای هم روایت زندانی شدن ایشان در کوفه را پذیرفته‌اند و براساس تاریخ شفاهی شیعه، اغلب در تعزیه‌ها ایشان را با نام محمد و ابراهیم ذکر کرده و بیشتر به بیان زبان حال ایشان با یکدیگر پرداخته و کمتر به جزئیات داستان اشاره شده است. درحقیقت، غرض نگارندگان این است تا سیر تاریخی این داستان را براساس منابع اسلامی بیان کنند و شاعران و جامعه مداحان با شناخت کامل و آگاهی از مستندات تاریخی، به سرودن شعر در این حوزه اقدام کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. درباره وثاقت شیخ صدوق در مقدمه کتاب معانی الاخبار به نقل از الفهرست شیخ طوسی آمده است که وی شخصی جلیل، حافظ احادیث، بصیر نسبت به رجال و ناقد اخبار است که در میان قمی‌ها کسی مثل ایشان در حفظ و کثرت علمی دیده نشده است (ابن بابویه، ۱۳۹۲: ۷).
۲. البته در منابع متأخر با وثاقت کمتر اما پر مخاطبی مانند منتخب التواریخ هم «عبدالله» و «ابی عبدالله» را از فرزندان مسلم و در شمار شهدای کربلا و محمد را پسر ابی سعید بن عقیل و نیز «عون» و «محمد» را در شمار فرزندان عبدالله جعفر دانسته است (خراسانی، ۱۳۸۸: ۲۵۶).
۳. نام‌های فرزندان مسلم، عبدالله، محمد، علی، حمیده، ابراهیم، عبدالرحمن (هادی‌منش، ۱۳۸۵: ۷).
۴. در ناسخ التواریخ هم نام فرزندان مسلم با اندکی اختلاف «محمد» و «ابراهیم» ذکر شده است. سپهر به نقل از ابن‌اعثم کوفی و جلد هفدهم عوالم، نقل کرده که مسلم فرزندان خود را به شریح قاضی

سپرد که بعد از شهادت و اسارت اهل بیت امام علیه السلام، پسران صغیر مسلم هم در جمع اسرا بوده و ابن زیاد آنان را محبوس کرده و سپس در ادامه به آزادی آنان توسط زندانبانی به نام مشکور و کشته شدن ایشان به دست حارث اشاره کرده است (سپهر، ۱۳۹۸ق، ج ۲: ۱۱۰-۱۱۸؛ نیز ر.ک: زجاجی کاشانی، ۱۳۸۹: ۱۳۸-۱۳۹؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۳۸).

۵. پس با معرفی چهار فرزند برای جعفر، از این کلام مستفاد می شود که جعفر کشته نشده است. پس این احتمال هست که او پنج پسر داشته؛ چنان که حتی نقل شده وی صاحب پسری به نام ابوعبدالله بوده که شهید شده است (شریف کاشانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۵۴-۳۵۵؛ نیز ر.ک: زجاجی کاشانی، ۱۳۸۲: ۱۳۹).

۶. اشرف الواعظین، او را در شمار یکی از پنج کودک غیربالغ دانسته که در کربلا شهید شده است. این کودک با بلند شدن صدای شیون اهل بیت علیهم السلام در وقت بر زمین افتادن امام، از خیمه خارج شده و درحالی که از ترس خود را به عمود خیمه چسبانیده بود، لقیط بن ایاس ملعون او را به شهادت رسانید (اشرف الواعظین، ۱۳۶۲ق، ج ۱: ۳۵۵). نام او در زیارت رجبیه و ناحیه مقدسه و در ارشاد شیخ مفید و مقاتل الطالبین ذکر شده است و مدائنی به نقل از حمید بن مسلم (خبرنگار ابن زیاد) قاتل او را لقیط بن یار جهنی ذکر کرده است (رحمدل، ۱۳۸۰: ۲۰۵؛ نیز ر.ک: طبرسی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۳۲).

۷. نیز ر.ک: لطیفی و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۰۲.

۸. شریف کاشانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۵۴-۳۵۵؛ زجاجی کاشانی، ۱۳۸۲: ۱۳۹.

۹. شریف کاشانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۷۰-۱۷۱؛ قطب، ۱۳۶۴: ۲۱؛ العاملی، ۱۹۸۴م: ۲۴؛ لطیفی و دیگران، ۱۳۸۹: ۵۴؛ عابدین، ۱۳۹۵: ۱۰۰؛ محمدزاده، ۱۳۹۴: ۶۲؛ خدامیان، ۱۳۸۷: ۱۰؛ درویشی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۸؛ زجاجی کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۲۹-۲۳۸).

۱۰. علی بن ابراهیم بن هاشم... از ابی محمد شیخ اهل کوفه روایت کرد که چون حسین بن علی علیه السلام کشته شد، دو پسر کوچک از لشکرگاهش اسیر شدند و آن‌ها را نزد عبیدالله آوردند و زندانبان را طلبید و گفت: این دو کودک را ببر و خوراک خوب و آب سرد به آن‌ها مده و بر آنها تنگ بگیر. این دو کودک روزه می گرفتند و شب دو قرص نان جو و یک کوزه آب برای آن‌ها می آوردند. تا یک سال ایشان در زندان بودند.

۱۱. البته غیر از منطقه مسیب در کربلا، بناهای یادبود دیگری نیز برای ایشان ساخته شده است؛ چنان که در کتاب احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم نیز آمده است که «این گونه بناهای یادبود در ایران

بسیار می‌بوده است مانند مزار علی بن ابی طالب علیه السلام در هرات، مزار ابولؤلؤ در کاشان، طفلان مسلم در مزدوران سرخس... یاد شده است» (مقدسی، ۱۳۶۱، ج: ۱، ۶۵). همچنین در کشف الکواکب محلاتی، ابراهیم بن مسلم بن عقیل را در شمار مشاهیر آل ابی طالب آورده و تصویر دوگنبدی‌شکلی را ضمیمه کرده است (محلاتی، ۱۳۴۹ش: ۳۲).

12 . <https://fa.wikishia.net/view> .

۱۳. «مسلم زار از وطن آواره و در کوفه گرفتار شد. از کین به کف لشگر خونخواره و آنگاه در مهر بستند و ره کینه گشودند ز بیداد شهیدش بنمودند و دو فرزند تیمش بگرفتند و فکندند به زندان ستم خویش...» در ادامه، زندانبان دلش نسبت به این دو کودک به رحم آمده و نیمه‌شب آنان را آزاد کرد «... پس چه شد نیمه‌شب آن مرد به صد بیم و تعب هر دو برون کرد ز زندان بگرفتند در آن ظلمت شب راه بیابان بدویدند... برد به همراه خود آن هر دو حزین را/ زن حارث چو بدید آن دو غمین را... در خواب پس آن هر دو بدیدند که در عالم رؤیا به جنان کرده مکان هست نبی صلی الله علیه و آله حاضر و در خدمت او مسلم و فرمود پیمبر که آیا مسلم مضطر تو برون آمدی از کوفه خونخوار و دو فرزند یتیمت بنهادی به کف لشگردار گرفتار، بگفتا به فغان مسلم افگار که ای سید مختار، ز بیداد همان فرقه ابر، شب دیگر دو گل احمر من در بر من، هر دو بیایند و به ما خود برسانند و رهانند مرا از غم و آرند به سر رسم وفا را... دو کودک از خواب بیدار و آه و فغان کردند، به‌گونه‌ای که حارث از خواب بیدار و آن دو طفل را دید و از حسب و نسب آن‌ها آگاه شد و در کنار «به شمشیر ستم سر ز تن هر دو جدا کرد/ ز غم خون به دل خیر نسا کرد» (حافظی، ۱۳۸۰-۱۳۸-۱۴۲ و ۱۶۸؛ نیز ر.ک: حافظی، ۱۳۹۶: ۳۲۰).

منابع

آقا تهرانی، مرتضی. (۱۳۸۵). یاران شیدای حسین بن علی علیه السلام. چ ۳. قم: باقیات.
ابن اثیر، عزالدین. (۱۳۸۲). تاریخ کامل. ترجمه سید حسین روحانی، چ ۳. تهران: اساطیر.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۱). مقتل الحسین: به روایت شیخ صدوق (امام حسین علیه السلام) و عاشورا از زبان معصومان علیهم السلام. ترجمه محمد صحتی سردرودی. تهران: هستی نام.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۳). امالی شیخ صدوق. ترجمه کریم فیضی تبریزی. قم: تبریز.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۳). معانی الاخبار. ترجمه حمیدرضا شیخی و مقدمه صمد عبد‌اللهی عابد. چ ۳. قم: ارمغان طوبی.

ابن سعد، محمد بن سعد. (۱۳۷۴). ترجمه الامام الحسین و مقتله علیه السلام. تحقیق عبدالعزیز طباطبایی. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) الاحیاء التراث.

ابن سعد، محمد بن سعد. (۱۳۷۴). طبقات. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: فرهنگ و اندیشه اسلامی (ناشر مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه).

ابن سعد، محمد بن سعد. (۱۴۱۵ق). الطبقات الکبیر. تحقیق سید عبدالعزیز طباطبایی. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).

ابن شهر آشوب، رشیدالدین محمد بن علی. (بی تا). المناقب لابن شهر آشوب. بی جا: مؤسسه انتشارات علامه. ابن قتیبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم. (بی تا). المعارف. کتابخانه مدرسه فقاقت.

ابومخنف، لوط بن یحیی (خزاعی). (۱۳۳۲ق). بحر الانساب = کنز الانساب. کاتب شیخ محمد حسن نجفی (فرزند شیخ عیسی لواسانی مجتهد). ترجمه سید مرتضی رازی. المخطوطات و الکتب النادره غیر مصنف الوسوم: المخطوطات، تذکره. مکتبه مجلس شورای اسلامی. (شماره ثبت ۹۰۷۲۸).

ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین. (۱۴۲۳ق). مقاتل الطالبین. قم: مکتبه الحیدریه الازدی، لوط بن یحیی بن سعید بن مخنف بن سلیم. (۱۳۶۴). مقتل الحسین. به قلم حسن غفاری. قم: چاپخانه علمیه.

استرآبادی، محمدفاضل. (۱۳۹۱). عاشورا، انگیزه، شیوه و بازتاب. چ ۲. قم: شیعه شناسی. اشرف الواعظین، حاج میرزا حسن. (۱۳۶۲ق). جواهر الکلام فی سوانح الایام. بی جا: بی نا. امامت کاشانی، سید عزیزالله. (۱۴۱۹ق). ضیاء العین فی سر الشهاده الحسین علیه السلام: بانضمام رساله فضایل زیارت سیدالشهدا. قم: مرادی بروجردی.

برزگر، محسن. (۱۳۸۲). عاشورا تبلور حماسه و عرفان در شور و شعور حسینی. قم: اشک یاس. بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۳۹۷ق). انساب الاشراف. بیروت-لبنان: دارالتعارف. جمعی از محققین اسلامی. (۱۳۷۹). سه مقتل گویا در حماسه عاشورا. تصحیح عقیقی بخشایشی. قم: دفتر نشر نوید اسلام.

حافظی کاشانی، محسن. (۱۳۸۰). سفیر ثار الله: مدایح و مراثی. قم: لاهوت.

حافظی کاشانی، محسن. (۱۳۹۳). فروغستان دل. تهران: سفیر اردهال.

نقد و بررسی سندی و دلالتی و آسیب‌شناسی روایت طفلان مسلم...، رضا شجری و الهام عربشاهی کاشی ۹۱

حائری مازندرانی، محمد مهدی. (۱۳۹۰). معالی السبطين. ترجمه رضا کوشاری و تحقیق یوسف اسدزاده. ۲ جلدی. چ ۲. قم: تهذیب.

حرزالدين، عبدالرزاق محمد حسين. (۱۴۳۱ق). مقتل الحسين عليه السلام من أمالي السيدین. الطبعة الاولى. قم: منشورات دليل ما.

خباز زاده کاشانی، حبیب‌الله. (۱۳۸۶). خوشه‌های گل افشان: ناب سروده‌های ولایى و عاشورایى خباز کاشانی. به اهتمام محسن حافظی. قم: جمال.

خداداد نوش‌آبادی، محمد، و مدرس‌زاده، عبدالرضا. (۱۳۹۵). شباهت چند داستان در شاهنامه و تعزیه. یازدهمین گردهمایی بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی. دانشگاه گیلان: ۱۴۸-۱۷۱.

خدامیان، مهدی. (۱۳۸۷). در اوج داستان سفر مسلم بن عقیل به شهر کوفه. قم: وثوق. خراسانی، محمد هاشم. (۱۳۸۸ش). منتخب التواریخ. ترجمه میرزا ابوالحسن اشعری. چ ۷. تهران: اسلامیه.

خسروانی، علیرضا. (۱۳۸۸). حماسه‌سازان دشت نینوا. ترجمه ابصار العین فی انصار الحسین شیخ جلیل محمد بن الشیخ طاهر السماوی. به کوشش باقر بیدهندی. قم: مسجد جمکران، اسوه.

خوارزمی، ابوالمؤید الموفق بن احمد المکی اخطب. (بی‌تا). مقتل الحسین للخوارزمی. تحقیق و تعلیق علامه شیخ محمد السماوی. ایران-قم: منشورات-مکتبه المفید.

خواندمیرحسینی، غیاث‌الدین همادالدین. (۱۳۶۲ش). تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد البشر. تهران: کتاب‌فروشی خیام.

درویشی، هادی. (۱۳۸۷). قیام امام حسین علیه السلام در منابع اهل سنت. قم: بنشاسته. الدینوری، ابوحنیفه احمد بن داود بن وند. (۱۳۷۳ش). اخبار الطوال. ترجمه و تحقیق محمد بن عبدالمنعم و جمال‌الدین شیال. چ ۱. قم: بی‌نا.

رحمدل، غلامرضا. (۱۳۸۰). تذکره شهدای کربلا: شهدای بنی‌هاشم. رشت: دانشگاه گیلان.

زجاجی کاشانی، مجید. (۱۳۸۲). مسلم علیه السلام قهرمان سفیران. کاشان: مرسل.

زجاجی کاشانی، مجید. (۱۳۸۹). پژوهشی تازه پیرامون ودیعه کربلا حضرت رقیه بنت الحسین علیهما سلام به ضمیمه تحقیقی کوتاه پیرامون طفلان مسلم. چ ۲. تهران: آوای سبحان.

سپهر، میرزا محمد تقی. (۱۳۹۸ق). ناسخ التواریخ: در احوالات حضرت سیدالشهدا علیه السلام. تهران: کتاب فروشی اسلامیة.

سید بن طاووس. (۱۳۸۱). سوگنامه سالار شهیدان (ترجمه لهوف). ترجمه علیرضا رجالی تهرانی. ج ۴. قم: نبوغ.

سید بن طاووس. (۱۴۱۷ق). الملهوف علی قتلی الطفوف. تحقیق و تقدیم شیخ فارس تبریزیان الحسّون. الطبعة الثانية. طهران: دارالاسوة.

شرمی کاشانی، محمد. (۱۳۸۷). دیوان شرمی کاشانی. به اهتمام محسن حافظی کاشانی. ج ۲. بی جا: صبح پیروزی.

شریف کاشانی، ملا حبیب الله. (۱۳۸۴). تذکرة الشهداء. دو جلدی. با همکاری عباس محمد قلیان. تهران: شمس الضحی.

شعرانی، میرزا ابوالحسن. (۱۳۸۵). دمع السّجوم ترجمه نَفَس المهموم شیخ عباس قمی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

شمس الدین، محمد مهدی. (۱۳۶۴). انصار الحسین. ترجمه ناصر هاشم زاده. تهران: امیرکبیر. شوشتری، محمد تقی. (۱۴۱۲ق). قاموس الرجال. ج ۲. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

شیخ حرّ عاملی. (بی تا). وسائل الشیعه. تصحیح و تحقیق شیخ محمد رازی و شیخ ابوالحسن شعرانی. بیروت-لبنان: دارالاحیاء التراث عربی.

صائم کاشانی، علی اصغر. (۱۳۹۲). بر دوش آفتاب. به کوشش مریم السادات صائم کاشانی. کاشان: همگام با هستی.

صحتی سردودی، محمد. (۱۳۸۳). تحریف شناسی عاشورا و تاریخ امام حسین علیه السلام. تهران: امیرکبیر.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۲۲ق). تاج الموالد. بیروت: دارالقاری. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۵۲). تاریخ طبری: تاریخ الرسل و الملوک. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران (نشر الکترونیک ۱۳۸۹).

عابدین، محمد علی. (۱۳۹۵). زندگانی سفیر حسین؛ مسلم بن عقیل. ترجمه سید حسن اسلامی. ج ۵. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

العاملی، سید عبدالحسین ابراهیم. (۱۹۸۴). المفید فی ذکر السبط الشہید الحسین بن علی علیه السلام. الطبعة الثالثة. بیروت-لبنان: دارالمکتبة الهلال.

فاضل الدربندی، آخوند ملاآقا. (۱۴۲۰م). اسرار الشهادة. تهران: منشورات الاعلمی.

قاری‌زاده کاشانی، محمود. (۱۳۷۲). تجلی سعادت. قم: برهان.

قطب، محمدعلی. (۱۳۶۴). اسوه‌های عاشورا. با مقدمه امام موسی صدر و ترجمه محمود افتخارزاده. تهران: موسسه انجم کتاب.

القندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم. (۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م). ینابیع المودة: سجل عظیم للاحادیث

النبویة فی مناقب الامام علی و اهل بیت علیهم السلام. صححه و علّقه علاء‌الدین الاعلمی. طبعة الاولى.

بیروت-لبنان: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

کاشفی، حسین بن علی. (۱۳۳۴). روضة الشهداء. تصحیح محمد رضانی. طهران: بی نا.

کیوان کاشانی، مهدی. (۱۳۸۴). انیس الذاکرین. تصحیح افشین عاطفی. کاشان: همگام با هستی.

لطیفی، محمود و دیگران. (۱۳۸۹). مقتل امام حسین علیه السلام. ترجمه جواد محدثی. چ ۱۰. تهران:

سازمان تبلیغات اسلامی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: مؤسسة الوفاء.

محدثی، جواد. (۱۳۹۱). فرهنگ عاشورا. چ ۱۷. قم: معروف.

محلّاتی، ذبیح‌الله. (۱۳۴۹ش). اختران تابناک: کشف الکواکب زندگانی مشاهیر امامزادگان و علما

آل ابی طالب علیهم السلام. تحریر و تصحیح محمدجواد نجفی. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة.

محلّاتی، سید هاشم رسول. (۱۳۷۷). منتهی الآمال. تصحیح فرید فتحی و سعید خراطها. چ ۲.

تهران: مقدس.

محلّاتی، سید هاشم رسول. (۱۳۸۹). مقاتل الطالبین ابوالفرج اصفهانی. ترجمه سید هاشم رسول

محلّاتی. چ ۳. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

محمدزاده، مرضیه. (۱۳۹۴). مقتل امام حسین علیه السلام براساس متون کهن. تهران: امیرکبیر.

معمدی کاشانی، سید حسین. (۱۴۲۰ق). عزاداری سنتی شیعیان. کاشان: عصر ظهور.

مفید، ابی‌عبدالله محمد بن محمد نعمان العکبری البغدادی. (بی تا). الارشاد فی معرفة حجج

الله علی العباد. ترجمه سید هاشم رسولی محلّاتی، چ ۲. تهران: علمیة اسلامیة.

مفید، ابی عبدالله محمد بن محمد النعمان العکبری البغدادی. (۱۳۸۷). مقتل مفید. ترجمه سید علیرضا جعفری. ج ۲. قم: نبوغ.

مفید، ابی عبدالله محمد بن محمد النعمان العکبری البغدادی. (۱۴۱۴/ق/۱۹۹۳م). الاختصاص. تحقیق علی اکبر الغفاری و محمود الزرنندی. بیروت: دارالمفید.

مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد. (۱۳۶۱ش). احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم. به اهتمام علینقی منزوی. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

مقرم، سید عبدالرزاق. (۱۳۸۸). تاریخ عاشورا یا مقتل الحسین علیه السلام. ترجمه عزیزالله عطاردی. تهران: عطارد.

موسوی الزنجانی، سید ابراهیم. (۱۴۰۲/ق/۱۹۸۲م). وسیلة الدارین فی انصار الحسین علیه السلام. بیروت-لبنان: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

هادی منش، ابوالفضل. (۱۳۸۵). سفیر ولایت (سیری در زندگانی حضرت مسلم بن عقیل علیه السلام). قم: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما؛ دفتر عقل.

هدو، حمید مجید، و سامی، جواد کاظم. (۱۳۹۴). شهدای کربلا و مشاهیر به خاک سپردگان حرم حسینی. ترجمه بهادر کاوسی فر. تهران: مؤسسه فرهنگی مشعر.

یزدی حائری، حسن. (۱۳۹۱). مهیج الاحزان و موقد النیران فی قلوب اهل الایمان. تحقیق و ویرایش محمد حسین رحیمیان. قم: عصر ظهور.

References

- Abedin, M. (2016). *Zendegani safir e hosain; mosleam ebn e aghil*. tarjomeh seyed hasan eslami. ch5. Qom: daftar e entesharat e eslami jameeh modarresin e hozeyeh elmiyeh ghom. [In Persian]
- Abu al-faraj esfahani, A. (2002). *Maghatel oltalebin*. Qom: Maktabat olheydariyah. [In Persian]
- Abu mekhnaf, L. (1913). *Bahr olansab= kanz olansab*. kateb sheykh mohammad hasan najafi. tarjomeh seyed mortaza razi. Maktabate majles e alshoraye aleslami. (shomareh sabb 90728). [In Persian]

- Addinvari, A. (1994). *Akhbar oltaval*. tarjomeh ve tahghigh mohammad ebn e abdolmonem ve jamaloddin shial. ch1. Qom: bina. [In Persian]
- Aga tehrani, M. (2006). *Yaran shidaye hosain ebn e ali*. ch3. baghiat: ghom. [In Persian]
- Alameli, S. (1984). *Almofid fi zekri alsebt alshahid elhasin ebn e ali*. oltabat alsalesah. Birot-lobnan. darolmaktabat alhelal. [In Arabic]
- Alazodi, L. (1985). *Maghtal olhosain*. be ghalam e hasan ghafari. Qom: chapkhaneh elmiyeh. [In Persian]
- Ashraf alvaezin, H. (1943). *Javaher alkalam fi savaneh alayam*. Bija: Bina: [In Persian]
- Barzegar, M. (2003). *Ashora tabalvore hamaseh ve erfān dar shoor ve shouor hoseini*. Qom: ashk e yas. [In Persian]
- Belazari, A. (1976). *Ansab alashraf*. Beyrut-lobnan: daraltaarof. [In Arabic]
- Darvishi, H. (2008). *Ghiam emam hosain dar manabe ahlesonnat*. Qom: benashaste. [In Persian]
- Ebn asir, E. (2003). *Tarikh e kamel*. tarjomeh^h seyyed hosein ruhani. ch3. Tehran: asatir. [In Persian]
- Ebne babevayh, M. (2002). *Maghtal olhosain*. tarjomeh^h mohamad sehhatia sardrodi. Thehran: hasti nam. [In Persian]
- Elghondozi hanafi, S. (1997). *Yanabie olmavaddat*. Sakhaha ve allaghah alaoddin alaelami. tabat olovla. Birot-lobnan: movaseseh alaelami lelmabuoat: [In Arabic]
- Emamat kashani, S. (1998). *Zia alein fi ser alshahadat alhosain alaihe alsalama*. Qom: Moradi borojerdi. [In Persian]
- Estarabadi, M. (2012). *Ashora; angizeh; shiveh ve baztab*. ch2. Qom: shiaeishenasi. [In Persian]
- Fazel aldarbandi, A. (1999). *Asrar olshahadat*. Tehran: Manshorat alaelami. [In Persian]
- Gharizadeh kashani, M. (1993). *Tajalli ye saadat*. Qom: Borhan. [In Persian]

- Ghotb, M. (1985). *Osvehayah ashora*. ba moghaddameh emam mosa sadr va tarjomeh mahmud eftakharzadeh. Tehran: Moasseseh anjam ketab. [In Persian]
- Hadimanesh, A. (2006). *Safir-e velayat*. markaz-e pajuhesh-haye eslami-ye seda va sima. Qom: daftar-e aghl. [In Persian]
- Haeri mazandarani, M. (2011). *Maali olsebtain*. tarjomeh reza kooshari ve tahghigh e yosef asadzadeh. 2vol. ch2, Qom: tahzib. [In Persian]
- Hafezi kashani, M. (2001). *Sefir e sarollah: madayeh ve marasi*. Qom: Lahout. [In Persian]
- Hafezi kashani, M. (2014). *Foroghestan del*. Tehran: safir ardehal. [In Persian]
- Herzaldin, A. (2009). *Maghtalolhosain alayhessalam man amali alsayyedain*. oltabbat alavla. Qom: Manashorat e dalil e ma. [In Persian]
- Hodo, H. & Sami, Javadkazem. (2015). *Shohadaye karbala va mashahir-e be khak sepordegan-e haram-e hoseini*. tarjomeh bahador-e kavosifar. Tehran: Moaseseh fareangi-e masher. [In Persian]
- Ibn babevayh, M. (2014). *Maani alakhbar*. tarjomeh hamidreza sheykhi ve ba moghaddameh samad abdollahi abed. ch3. Qom: Armaghan e Tuba. [In Persian]
- Ibn ghotaibeh, A. (n.d). *Almaaref*. ketabkhaneh madreseh feghahat. [In Arabic]
- Ibn sa'd. (1994). *Oltabaghat olkabir*. Tahghigh e seyyedi abdolaziz Tabatabayi. Qom: Moasseseyeh alolbeyt:. [In Persian]
- Ibn sad. (1995). *Tarjomatol emam alhosain ve maghtalahu alayhessalam*. Tahghigh e abdolaziz Tabatabayi. Qom: Moasseseyeh alolbeyt. alahya altoras. [In Persian]
- Jamii az mohaghheghin e eslami. (2000). *Se maghtal-e guya dar hamaseyeh ashora*. tashih e aghighi bakhshayeshi. Qom: daftar nashr e navid e islam. [In Persian]
- Kashefi, H. (1955). *Rozat alshohada*. tashih e mohammad e ramezani. Tehran: bina. [In Persian]
- Kateb e vaghedi (ebn e sad), M. (1995). *Tabaghat*. Tarjomeh mahmud mahdavi damghani. Tehran: farhang ve andisheh eslami (nasher markaz tahghighat rayaneiyeh qaemiyeh). [In Persian]

- Khabbazzadeh kashani, H. (1966). *Khoshehayeh golafshan*. be ehtemam mohsen hafezi. Qom: jamal. [In Persian]
- Khandemirhoseini, Gh. (1983). *Tarikh habib alseyar fi akhbar afraad albashar*. Tehran: ketabforoshi Khayyam. [In Persian]
- Kharazmi, A. (n.d). *Maghtal olhosain lelkhazmi; Tahghighi ve taligh allameh sheykh mohammad alsamavi*. Qom: Manshorat-maktabat olmofid:. [In Arabic]
- Khodadad noshabadi, M. & Moodareszadeh, A. (1975). Shabahat e chand dastan dar shahnameh ve taziye. *Yazdahomin gerdehamayi binolmelali anjoman tarvij zaban ve adab farsi*. daneshgah gilán. pp: 148-171. [In Persian]
- Khodamiyan, M. (2008). *Dar ovj e dastan safar e moslem ebn e aghil be shahr e kofeh*. Qom: Vosogh. [In Persian]
- Khorasani, M. (2009). *Montakhab altavarikh*. tarjomeyeh mirza abolhasan ashari. ch7. Tehran: eslamiyeh. [In Persian]
- Khosravani, A. (2009). *Hamaseh sazan e dasht e ninva*. tarjomeh absar alein fi ansar alhosain sheykh jalil mohammad ebn e alsheykh taheer alsamavi. be kooshesh e bagher bidhendi. masjid jamkaran, Qom: osveh. [In Persian]
- Kivan kashani, M. (2005). *Anis alzakerin*. tashih e afshin atefi. Kashan: hamgam ba hasti. [In Persian]
- Latifi, M. (2010). *Maghtal-e emam hosain*. tarjomeh javad mohadesi. ch10.. Tehran: sazman-e tablighat-e eslami. [In Persian]
- Mahallati, S. (2000). *Montaha-lamal*. Tashih-e farid fathi va said kharratha. ch2. Tehran: moghaddas. [In Persian]
- Mahallati, S. (2010). *Maghatel oltalebin abolfaraj esfehani*. tarjomeh sayed hashem rasool mahallati. ch3. Tehran: daftar-e nashar-e farhang -e eslami. [In Persian]
- Mahallati, Z. (1970). *Akhtaran-e tabnak. tahrir va tashih-e mohammad javad najafi*. Tehran: ketabforoshi eslamiyeh. [In Persian]
- Majlesi, M. (1982). *Behar alanvar oljameat aldorar akhbar olaemmat alathar*. Birot: Moassesat alvafa. [In Arabic]

- Mofid, A. (1993). *Alekhtesas. tahghigh aliakbar alghafari va mahmud alzarandi*. Birot: darolmofid. [In Arabic]
- Mofid, A. (2008). *Maghtal-e mofid*. tarjomeh sayyed alireza jafari. ch2. Qom: Nobogh:. [In Persian]
- Mofid, A. (N.d). *Alershad fi marefat alhojaj ollah alalebad*. tarjomeh seyed hashem rasooli mahallati, ch2. Tehran: elmiyeye eslamiyeh. [In Persian]
- Moghaddasi, A. (1982). *Ehsan ataghasim fi marefat alaghalim*. be ehtemam-e alinaghi monzavi. Tehran: sherkat-e moallefan va motarjeman-e iran. [In Persian]
- Moghram, S. (2009). *Tarikh ashora ya maghtal olhosain*. tarjomeh azizollah-e atarodi. Tehran: Atarod. [In Persian]
- Mohadesi, J. (2012). *Farhang ashora*. ch17. Qom: Maaref. [In Persian]
- Mohammadzadeh, M. (2015). *Maghtal-e imam hosein bar asas-e moton-e kohan*. Tehran: amirkabir. [In Persian]
- Motamedi kashani, S. (1999). *Azadari sonnati-ye shiaiyan*. Kashan: Asr-e zohur :. [In Persian]
- Mousavi alzanjani, S. (1982). *Vasilat aldarain fi ensar alhosain*. Birot-lobnan: *Moassesat alaelami lelmatbuoat*. [In Arabic]
- Rahmdel, Gh. (2001). *Tazkerh shohadaye karbala: shohadaye banihashem*. Rasht: Daneshgah gilan. [In Persian]
- Saem kashani, A. (2013). *Bar dosh e aftab*. ba kooshesh maryam alsadat saem kashani. Kashan: hamgam ba hasti. [In Persian]
- Sarvi mazandarani (ebneshaharashub), R. (n.d). *Olmanagheb ebn e shahrashub*. Moasseseh entesharat e allameh. [In Persian]
- Sehati sardrodi, M. (2004). *Tahrifshenasi ashora ve tarikh imam hosein*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Sepehr, M. (1977). *Nasekh oltavarikh. dar ahvalat e hazrat e seyedolshohada*. Tehran: Ketabforoshi eslamiyeh. [In Persian]
- Seyyed ibn tavus. (1996). *Almalhoof ala ghatlel tafoof*. tahghigh ve taghdim sheykh fars tabriziyan alhassun. altabat olsaniyahe. Teharan: darolosveh. [In Persian]

- Seyyed ibn tavus. (2002). *Sougnamēh salar shahidan* (tarjomeh lahoof). tarjomeh alireza rejali tearani. ch4. Qom: Nobogh:. [In Persian]
- Shamsoddin, M. (1985). *Ansar alhosain*. tarjomeh naser hashemh zadeh. Tehran: Amirkabir: [In Persian]
- Sharani, M. (2006). *Dam olsogum tarjomeh nafs olhomum sheykh abbas ghoami*. Tehran: vezart farhang ve ershad eslami. [In Persian]
- Sharif kashani, M. (2005). *Tazkerat alshohada*. 2vol. ba hamkari abbas mohammad e gholian. Teharan: Shams alzoha. [In Persian]
- Sharmi kashani, M. (2008). *Divan sharmikashani*. be ehtemam e mohsen hafezi kashani. ch2. sobh e piruzi. [In Persian]
- Sheykh horre ameli. (N.d). *Vasael alshiyeh*. tashih ve tahghigh sheykh mohammad razi va sheykh abolhasan sherani. Birot-lobnan: daralahya altoras arbi. [In Arabic]
- Sheykh sadogh, M. (2014). *Amali sheykh sadogh*. tarjoameh karim fizi tabrizi. Qom: tabriz. [In Persian]
- Shoshtari, M. (1991). *Ghamus alrejal*. ch2. jameh modarresin howzeh elmiyeh Qom, Qom: Daftar entesharat e eslami. [In Persian]
- Tabari, M. (1973). *Tarikh tabari: tarikh alrosol valmoluk*. tarjomeh abolghasem payandeh. Tehran: Bonyad e farhang e iran: (neshr e elektoronik 1389). [In Persian]
- Tabarsi, F. (2001). *Taj almavalid*. Birot: Darolghari. [In Arabic]
- Yazdi haeri, H. (2012). *Mohayyaj alahzan va moghad alniran fi gholub ahl aliman*. tahghigh va virayesh-e mohammadhosein-e rahimian. Qom: asr-e zohur. [In Persian]
- Zojaji kashani, M. (2010). *pajooheshi tazeḥ piramoon e vadih karbala hazrat roghayyeh bent alhosain alayhemassalam be zamimeh tahghighi kotah piramoon e teflan e moslam*. ch2. Teharan: Avaye sobhan. [In Persian]
- Zojaji kashani, M. (2003). *Moslam ghahreman e safiran*. Kashan: Morsel. [In Persian]

A Critical Analysis of the story of The Two Young Sons of Muslim Ibn Aqil 'Aqil and Its Reflections in Persian Ritual Poetry

Reza Shajari

Associate Professor and Faculty Member, Department of Persian Language and Literature, University of Kashan , Kashan, Iran (Corresponding author); rshajari@yahoo.co.uk

Elham Arabshahi Kashi

Ph.D. Graduate Department of Persian Language and Literature, University of Kashan, Kashan, Iran; e.arabshahi@yahoo.com

Received: 31/12/2022

Accepted: 01/05/2023

Introduction

The pathology of ritual poetry has five levels. content, literary, linguistic, lexical, morphological and syntactic. The content level is the broadest level. Among these harms, myth-making and story-telling is one of the important factors of distortion, which due to the sense of perfectionism and heroism hidden in the human being, has caused humans to unintentionally go towards myth-making to saturate their instinctive and innate sense. Therefore, in all cultures, the dominance of myths can be observed, and 'Āshūrā culture is no exception to this. Of course, pathology at the content level is much more sensitive than other levels. Because it deals with people's beliefs and any heresy at this level causes people to deviate.

Therefore, content damage should be fully identified and poets and praise the liars should correct their poems. One of the frequently used content harms in ritual poetry is the story of the two children of Muslim, whose religious show is also very famous among other religious show. Of course, there are always doubts about the identity and number of these children, the manner of their martyrdom, as well as the issue of their departure from Medina with Muslim or Imam Hussein (as), as well as the date of their martyrdom in the event of 'Āshūrā or one year later in the Islamic and historical sources that have been tried in this research. It is necessary to review them.

Materials and methods

So far, no independent work has been done regarding the documentary and brokering of the story of the children of Muslim Ibn 'Aqil. It is mentioned

sporadically in some sources such as Baḥr al-Anṣāb, Amālī, Manāqib Ibn Shahr Āshūb, Maqātil al-Ṭālibīn, Biḥār al-Anwār and... . Some researchers also conducted a short research about Muslim children in their works and examined some possibilities regarding this story in a comprehensive way and concluded that in total the said possibilities can neither be 100% accepted nor rejected. Also, some researchers have criticized some aspects of this story. Therefore, in the present research, using the analytical-documentary method, it is tried to analyze and criticize this story by examining the historical and tradition sources and paying attention to the deaths.

Results and findings

In Islamic sources, there are many differences of opinion regarding the method of martyrdom, the name and number of children of Muslim Ibn 'Aqīl , but the most reliable and advanced work available is the same Amālī Sheikh Ṣadūq, which is in the 19th Majles of this book, from Ali Ibn Ibrāhīm ibn Ḥāshim 'an abīhi 'an Ibrāhīm ibn Raja al-Jahdari 'an Ali ibn Jaber that it was narrated on the authority of Uthman ibn Dāwūd al-Hashemi 'an Muhammad ibn Muslim 'an Ḥimrān ibn A'yan 'an Abi Muhammad (an old man from the people of Kufa) that two children ran away and were captured by ibn Ziyād's army for a year and then after the martyrdom of Imam Hussain (as), he escaped from ibn Ziyād prison with the mercy of the jailer and he became a refugee to a woman whose son-in-law planned to kill them and after his slave "Falīḥ" and his son refused to kill these two children, he decided to cut off their heads and hand them over to receive a reward. Ibn Ziyād gave them until they were oppressed and martyred in some sources, the story is narrated with differences in details in the following way: after being captured in the incident of Karbalā, with the help of an old jailer named "Mashkūr", they fled to the house of a woman whose wife "Ḥārith" was one of ibn Ziyād's troops and to receive the reward, he beheaded these two children next to the Euphrates and threw their bodies into the water. According to these two traditions, there are differences even in the details of the story, which, of course, do not have much effect on the story. Of course, on the other hand, people like Ṭabarī and Khārazmī did not agree with Sheikh Ṣadūq's opinion and attributed these two children to Abdullah Jafar or Jafar Ṭayyār who escaped from Karbala after the 'Āshūrā incident.

Ṭabarī in his history and Sheikh Mofid in al-Ikhtiṣāṣ and al-Irshad and Ibn Shahr-Ashub in Manāqib mentioned only one of Muslim's children named "Abdullah" among the martyrs of Karbala and never attributed these children to Muslim. Sheikh Mofid Mohammad is also considered the son of Abū Sa'īd ibn 'Aqīl has known. Also, Khārazmī did not mention these two children accompanying Muslim at the time of Muslim's departure to Kufa

Conclusion

The story of two Muslim children has had many reflections not only in the poetry of religious poets but also in the performance of Ta'ziyah. Although some people doubted the origin of the story and gave reasons to reject it, this issue is so closely tied to the beliefs of the people that they built a shrine for them on the side of the Euphrates river and made it a place of pilgrimage. The authors are not trying to refute or prove or judge about this story. However, the oppression on the Ahl al-Bayt (as) and their lovers is much more than what is stated in historical sources. Regarding the story of Muslim's children, contrary to all the possibilities that have been raised, it cannot be considered false due to the weakness of the Isnad or not being mentioned in some sources or the difference in the name. Because in the historical review of tradition stories, the weakness of the Isnad is not a reason for its rejection, and other historical evidences and clues should be taken into account. Of course, the reason for the popularity of this story among the people and its acceptance as a part of popular culture, despite the weakness of the Isnad and some other intellectual and narrational reasons, is the validity and acceptability of Sheikh Ṣadūq and the transmitting of this tradition in the book of Amali, which, of course, mentions differences. It is also mentioned in Bihar al-Anwar and other cases. Therefore, not only the popularity of this story in popular culture, but also the opinion of Sheikh Ṣadūq should be respected. In dealing with this tradition, religious poets are divided into two groups: some of them, without mentioning the names of these two children and mentioning the details, only pointed to the fatal tragedy of their martyrdom, and some of them accepted the tradition of being imprisoned in Kufa and based on the oral history of Shia. , they are often mentioned by the names of Muhammad and Ibrahim in the Ta'ziyahs, and the details of the story are mentioned less and more in the inner speech. The purpose of the writers was to express the historical course of this story based on Islamic sources, so that poets and the community of praisers, knowing the historical documents, would compose poetry in this area

Keywords: Muslim's Children, Content Analysis, Rational and Traditional Reasons, Ritual Poetry, Pathology.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، شماره ۳۲

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۰۳-۱۲۴

تحلیل دلالت روایات تفسیری لیل و نهار بر تکامل تدریجی تاریخ

و عصر ظهور

محمدهادی منصوری*

محسن فاضل بخشایش**

چکیده

قرآن کریم سکون در شب را در مقابل طلب فضل خداوند در روز بیان کرده است؛ اما براساس منابع اسلامی، تاریکی شب، موعد مناجات و درخواست از خداوند است. به همین سبب، فضل را به رزق و سکون را به آرامش تفسیر کرده‌اند. پژوهش پیش رو با روش توصیفی تحلیلی به بررسی تفسیر روایی ابتغاء فضل پرداخته و با استفاده از قرینه تقابل و نیز بر پایه روش تفسیر قرآن با قرآن، مراد از سکون در شب را تبیین نموده و حکمت جعل آن برای شب را برمی‌رسد. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که برخی روایات تفسیری، در مقام بیان بطن آیات، لایه‌های درونی واژگان لیل، نهار و سکون را به حکومت طاغوت، حکومت حق و بهره‌مندی اندک از ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام) معنا کرده‌اند. نتیجه حاصل از چنین بیانی دست یافتن به حکمت چنین تقابلی است که به نوعی پرسش چرایی پدیداری حکومت‌های ظلم را پاسخ می‌دهد و بر کارکرد آن حکومت‌ها در نظام احسن خلقت و تکامل تدریجی تاریخ در بستر آن‌ها دلالت دارد.

کلیدواژه‌ها: ابتغاء فضل، تقابل لیل و نهار، تکامل تدریجی تاریخ، سکون در شب.

* استادیار، گروه معارف قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول) / mansouri@maaref.ac.ir

** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران / mohsenfazel1373@gmail.com

۱. مقدمه

یکی از راهکارهای دستیابی دقیق به معنای آیات قرآن کریم، توجه به تقابل واژگان و فرازهای قرآنی است. قرینهٔ مقابله از قراین لفظی بوده و بدین معناست که یکی از دو کلمه در رابطهٔ تقابلی می‌تواند مراد مفهومی دیگری را مشخص کند (هاشمی، بی‌تا: ۱۳). در بسیاری از آیات قرآن کریم، خدای سبحان فواید شب و روز را در مقابل یکدیگر بیان کرده و آن‌ها را از مصادیق رحمت خود شمرده است. در این آیات، سکون در شب در مقابل ابتغاء فضل در روز بیان شده است. برخی از مفسران، ابتغاء فضل را به تلاش برای کسب روزی معنا کرده و براساس قاعدهٔ تقابل، مراد از سکون در شب را استراحت و عدم تلاش دانسته‌اند (برای نمونه: ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰: ۱۰۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶: ۷۱؛ مکارم و همکاران، ۱۳۷۱ش، ج ۱۶: ۱۴۷)؛ یعنی خدای متعال شب را به‌شکلی آفریده است که در آن، انسان‌ها دست از تلاش کشیده و به آرامش می‌رسند. این مفسران بر پایهٔ ظاهر آیه و در مقام تفسیر، این‌گونه سخن گفته‌اند؛ اما روایات تفسیری در مقام پرده‌برداری از لایه‌های درونی آیات، دید جدیدی به خواننده می‌دهد و فهم نوی را القا می‌سازد. این مقاله تلاش دارد از آن زاویه، مفهوم این تقابل را بررسی نماید. در این نوشتار، با بررسی معنا و مفهومی که در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام برای «ابتغاء فضل خداوند» بیان شده و با استفاده از قرینهٔ مقابله و نیز بر پایهٔ روش تفسیر قرآن با قرآن، معنا و مراد از «سکون در لیل» تبیین شده و حکمت جعل آن بررسی می‌شود: «وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا» (انعام: ۹۶). شایان توجه است که پیشینهٔ این مبحث، غالب کتاب‌های تفسیری را شامل می‌شود. این منابع از معایبی همچون بی‌توجهی به روایات و معنای دقیق سکون و فضل، رنج می‌برند. پژوهش حاضر درصدد است تا با بهره‌گیری از این تألیفات و توجه به احادیث اهل بیت علیهم‌السلام این خلل را جبران نماید.

۲. معنای سکونت در شب

در برخی از آیات قرآن کریم، فوایدی برای روز و شب، بیان شده است. یکی از این موارد، سکون در شب و طلب فضل خداوند در روز است. خدای سبحان در آیهٔ شریفهٔ «جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ» (قصص: ۷۳) شب را زمان سکونت و روز را زمان

تحلیل دلالت روایات تفسیری لیل و نهار بر تکامل تدریجی...، محمدهادی منصوری و محسن فاضل بخشایش ۱۰۵

طلب فضل خداوند دانسته است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۴۲۹). در مراد از «سکونت در شب» دو احتمال وجود دارد: اول اینکه صرفاً به معنای توقف و در مقابل حرکت باشد. غالب انسان‌ها در شب از حرکت بازایستاده و در نگاه کلی، فعالیت و حیات جامعه به سمت خاموشی و سکون نزدیک می‌شود. این احتمال موافق معنای لغوی سکون است. این کلمه از جهت لغوی، ضدّ حرکت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ۲۱۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ۳۱۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰: ۴۰؛ عسکری، ۱۴۰۰ق، ج ۱: ۳۰۶) و به معنای ایستادن و توقف است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵: ۲۱۳۶). احتمال دوم اینکه مراد از سکون، توقف همراه با آرامش باشد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۴۹). این کلمه گاهی با حرف «الی» استعمال شده و به معنای اطمینان است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ۲۱۲)؛ مانند آیه شریفه «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» (روم: ۲۱). اما استعمال سکون بدون این حرف، در معنایی غیر از توقف، استعمالی مجازی بوده و نیاز به قرینه دارد (عسکری، ۱۴۰۰ق، ج ۱: ۳۰۶). براساس احتمال دوم، خدای سبحان شب را به شکلی آفریده است که در آن، انسان‌ها از حرکت بازایستاده و در نتیجه به آرامش می‌رسند. بررسی بیشتر مطلب، پرداختن به مطالبی از باب مقدمه را ایجاب می‌کند.

برای تبیین و روشن شدن مسئله، لازم است از باب مقدمه، مطالبی نظیر معنا و تفسیر کلمات «لیل» «نهار» و «فضل» در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام بررسی شده، سپس معنای سکونت در شب تبیین شود.

۱-۲. لیل

لیل در لغت به معنای سیاهی و تاریکی است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸: ۳۶۳). در روایات فراوانی کلمه «لیل» در قرآن کریم، به حکومت طاغوت معنا شده است. برای نمونه این کلمه در آیه شریفه «وَ اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا» (شمس: ۴) به حاکمان طاغوت تفسیر شده است، کسانی که در مقابل خاندان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ایستاده و در جایگاهی نشستند که ایشان به آن شایسته‌تر بودند و این‌گونه دین خدا را در پرده ظلم و ستم خود پوشاندند. پس خداوند از کار آن‌ها حکایت کرده و فرموده: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵: ۱۳۵؛ قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲:

۴۲۴؛ کوفی، ۱۴۱۰ق: ۵۶۱؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۷۷۷). در تفسیر آیه شریفه «وَ اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى» (لیل: ۱) نیز، این کلمه به حکومت طاغوت معنا شده است (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲: ۴۲۵؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۷۸۰). همچنین در تفسیر آیه ۱۷ سوره تکویر، امیر مؤمنان علیه السلام کلمه «لیل» را مثلی قرآنی برای حاکمان طاغوت دانسته‌اند (استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۷۴۴).

۲-۲. نهار

نهار، ضد لیل (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۲۳۸) و به معنای زمانی است که نور در آن گسترش می‌یابد (راغب، ۱۴۱۲ق: ۸۲۶) در روایات فراوانی، کلمه «نهار» به رسول خدا صلی الله علیه و آله، اهل بیت ایشان، حضرت قائم علیه السلام، قیام ایشان و دولت حق تفسیر شده است. برای نمونه، این کلمه در آیه شریفه «وَ النَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ» (شمس: ۳) به اهل بیت علیهم السلام معنا شده (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵: ۱۳۵؛ قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲: ۴۲۴؛ کوفی، ۱۴۱۰ق: ۵۶۱ و ۵۶۳) و تجلی و ظهور آن، به حکومت ایشان در پایان تاریخ تفسیر شده است (کوفی، ۱۴۱۰ق: ۵۶۳؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۷۷۷). نیز در آیه دوم سوره لیل، روز و تجلی آن، به حضرت قائم علیه السلام و قیام ایشان تفسیر شده است (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲: ۴۲۵). همچنین در آیه ۳۷ سوره یس، این کلمه به رسول خدا صلی الله علیه و آله معنا شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵: ۸۳۳).

۲-۳. فضل

راغب در معنای «فضل» می‌گوید: «الْفَضْلُ الزَّيَادَةُ عَنِ الْاِقْتِصَادِ» (راغب، ۱۴۱۲ق: ۶۳۹)؛ سپس گذر از حد اعتدال را به دو نوع ممدوح و مذموم تقسیم می‌کند و استعمال غالب آن را متعلق به معنای پسندیده می‌داند؛ مانند استعمال در علم. با توجه به اینکه این کلمه در آیات مورد بحث، به خداوند نسبت داده شده، بنابراین معنای محمود آن اراده شده است. در روایات فراوانی، کلمه «فضل» در قرآن کریم، به ولایت رسول خدا صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام تفسیر شده است. برای نمونه، این کلمه در آیه «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (نساء: ۵۴) به نبوت و امامت معنا شده است. در تفسیر این آیه شریفه آمده است که منظور از «النَّاس» اهل بیت علیهم السلام هستند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۴۵۷، ۵۰۱، ۵۰۹-۵۱۱؛ هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۷۷۰؛ قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱: ۱۴۰؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۳۵) که به خاطر ولایتی که خداوند به ایشان عنایت

تحلیل دلالت روایات تفسیری لیل و نهار بر تکامل تدریجی...، محمدهادی منصوری و محسن فاضل بخشایش ۱۰۷

فرموده، مورد حسد واقع شده‌اند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج: ۱؛ ۵۰۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۳۵؛ کوفی، ۱۴۱۰ق: ۱۰۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج: ۱؛ ۲۴۶). نیز در آیه «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا» (یونس: ۵۸) این کلمه به نبوت حضرت رسول ﷺ و امامت امیر مؤمنان علیؑ تفسیر شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج: ۲؛ ۳۹۱؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ش: ۴۹۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج: ۲؛ ۱۲۴). در تفسیر این آیه شریفه آمده است که پیروان اهل بیت علیهم السلام باید به واسطه پذیرش ولایت ایشان شادمان باشند، زیرا این، بهتر از طلا و نقره‌ای است که در اختیار جبهه طاغوت نهاده شده است (قمی، ۱۳۶۷ش، ج: ۱؛ ۳۱۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج: ۲؛ ۱۲۴). همچنین در آیه شریفه «وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ» (هود: ۳) صاحب فضل، به حضرت امیر علیؑ و اهل بیت علیهم السلام تفسیر شده است (قمی، ۱۳۶۷ش، ج: ۱؛ ۳۲۱؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج: ۱؛ ۳۵۵؛ حلی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۳) چراکه ایشان صاحب ولایت‌اند.

۲-۴. تقابل «سکون» و «ابتغاء فضل» در فواید شب و روز

خدای سبحان در آیه شریفه «جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ» (قصص: ۷۳) شب و روز را در مقابل یکدیگر قرار داده، سپس سکون را برای شب و طلب فضل خداوند را برای روز قرار داده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج: ۳؛ ۴۲۹). در آیه «وَمِنْ آيَاتِهِ مَتَابُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ» (روم: ۲۳) نیز، فایده شب را خواب و توقف حرکت و ثمره روز را طلب فضل خداوند دانسته است (طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج: ۳؛ ۲۶۳). البته در برخی از آیات، همچون آیه «جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا» (یونس: ۶۷) سکون را در مقابل روشنی بخش بودن قرار داده است؛ اما به قرینه آیات دیگری نظیر آیه «وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ» (اسراء: ۱۲) که فلسفه روشن بودن روز را طلب فضل خدا دانسته، معلوم می‌شود که فایده اصلی، «ابتغاء فضل» است و روشنی بخش بودن روز، مقدمه آن است. این تقابل، در آیات دیگری همچون آیات ۶۱ سوره غافر و ۸۶ سوره نمل نیز بیان شده است.

۲-۵. حصر اضافی بودن حصر سکون و ابتغاء فضل برای شب و روز

مراد خدای متعال از «جعل سکون برای شب» جعل تکوینی است، نه تشریحی؛ یعنی این‌گونه نیست که ساکن بودن در شب، واجب و طلب فضل خداوند در آن حرام باشد. در مراد از جعل

تکوینی نیز، دو معنا محتمل است: احتمال اول اینکه آفرینش شب، به شکلی است که «ابتغاء فضل» در آن امکان ندارد، بلکه بی اختیار باید از حرکت ایستاد؛ مانند جعل نور برای خورشید «جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً» (یونس: ۵) که مادامی که نام خورشید بر آن صادق است، لاجرم نور ساطع می کند. احتمال دوم اینکه آفرینش شب به شکلی است که برای سکونت مناسب است (نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۲۳) اما آفرینش روز، مناسب طلب فضل خداوند است؛ زیرا لازمه حرکت، دیدن است و لازمه دیدن، نور است، اما خداوند، شب را تاریک قرار داد تا برای حرکت مناسب نباشد، نه اینکه حرکت در شب ممکن نباشد.

پرواضح است که مراد از جعل سکون برای شب، معنای دوم است، زیرا غالب تحرکات انسان در روز بوده و معمولاً شب، هنگام توقف و سکونت است؛ اما این گونه نیست که حرکت در شب برای او محال باشد، بلکه انجام برخی از اعمال عبادی در شب، واجب است. بنابراین مراد از سکون و حرکت، معنایی نسبی و اضافی است؛ یعنی حرکت در شب، به خاطر فضای نامناسب آن، به قدری ناچیز و بی ثمر است که در مقابل حرکت در روز، سکون شمرده می شود. این معنا درباره روز نیز صدق می کند؛ یعنی شرایط طلب فضل خداوند در روز به قدری فراهم است که سکون و توقف در آن معنا ندارد (نک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵: ۱۳)

۲-۶. فهم مراد از سکون، به قرینه تقابل

با توجه به مطالبی که در قالب مقدمه بیان شد، فهم مراد از سکون، میسر می شود. پیش از این بیان شد که سکون، ضد حرکت است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ۲۱۱) اما تقابل این کلمه با «ابتغاء فضل» نشان می دهد که مراد از آن، مفهومی در مقابل طلب فضل خداوند است. به عبارت دیگر «ابتغاء فضل» به معنای حرکت نیست و باید دقت کرد که خدای متعال، غرضی در بیان و تقابل این دو مفهوم، داشته است. یکی از قراین فهم مراد متکلم، قرینه مقابله است. قرینه مقابله از قراین لفظی بوده و بدین معناست که یکی از دو کلمه که میان آن ها مقابله وجود دارد، بتواند مراد مفهومی دیگری را مشخص کند. کارکرد این قرینه در قرآن کریم در عرصه بیان معنای واژه ها، بیان مصداق مراد و... است (هاشمی، بی تا: ۱۳). این قاعده از جمله مباحث مهم در مطالعات معنایی بوده و در قرآن کریم، انواع مختلف آن را می توان مشاهده کرد (نک:

خجسته، ۱۳۹۹ش: ۴۴-۸۲). از این رو، برای فهم مراد خداوند از کلمه سکون، باید معنای «ابتغاء فضل» بررسی شود. پیش از این بیان شد که براساس روایات تفسیری، کلمه «فضل» در قرآن کریم، به ولایت معصومان علیهم السلام معنا شده است. کلمه «ابتغاء» نیز به معنای تلاش در خواستن و طلبیدن است (راغب، ۱۴۱۲ق: ۱۳۷)؛ بنابراین در نگاهی نو و عمیق، مراد از «ابتغاء فضل» تلاش برای بهره‌مندی بیشتر از ولایت اهل بیت علیهم السلام است. در واقع این معنا، لایه‌ای از لایه‌های معناست که با احادیث اهل بیت علیهم السلام بدان می‌توان دست یافت. این معنا در آیات ۹ تا ۱۱ سوره جمعه نیز به زیبایی بیان شده و طلب فضل خداوند، به تلاش برای بهره‌مندی از ولایت امامان حق تفسیر شده است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۲۹). بنابراین، به قرینه تقابل، مراد از سکون، مفهومی در مقابل بهره‌مندی از امام حق است.

پیش از این بیان شد که کلمه «لیل» به دوران حکومت باطل و کلمه «نهار» به عصر ظهور و دولت حق معنا شده است. همچنین بیان شد که اختصاص سکون به شب، نسبی و اضافی است. بر این اساس، دوران حکومت باطل، دورانی است که در آن، بهره‌مندی از ولایت اهل بیت علیهم السلام، به قدری ناچیز است که خدای سبحان آن را سکون دانسته است. امام صادق علیه السلام نیز در حدیثی، تمام معارف انبیا و ظرفیت پیشرفت جامعه بشری پیش از عصر ظهور را به اندازه دو حرف از ۲۷ حرف علم دانسته و زمان تکامل حقیقی جامعه بشری را به عصر ظهور موقوف کرده‌اند (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۸۴۱)؛ یعنی دوره حکومت طاغوت، دوره سکون، عدم تکامل، عدم حرکت و عدم ابتغاء فضل است، اما نه حقیقتاً، بلکه در مقایسه با حرکت و تکامل در عصر ظهور، که مصداق کامل حرکت و ابتغاء فضل است. حضرت قائم علیه السلام نیز در حدیثی، بهره‌مندی جامعه بشری از امام معصوم را در دوران حکومت طاغوت، همچون بهره‌مندی از خورشید پشت ابر دانسته، می‌فرماید: «وَأَمَّا وَجْهُ الْإِنْفَاعِ بِي فِي غَيْبِي فَكَالْإِنْفَاعِ بِالشَّمْسِ إِذَا غَيَّبَتْهَا عَنِ الْأَبْصَارِ السَّحَابُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۴۸۵؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۹۲)؛ یعنی بهره‌مندی از امام، ثابت است اما این بهره‌مندی، کامل نیست و با موانعی مواجه است. جامعه آرمانی، همچون رودی که در حرکت است، انسان مؤمن را به همراه خود حرکت می‌دهد و به سرعت پیش می‌برد و باعث بهره‌مندی بیشتر او می‌شود، اما جامعه پیش از ظهور، همچون برکه ساکنی است که حرکت انسان در آن، به‌کندی انجام شده و خسته‌کننده است. بنابراین،

براساس معنایی که برای «ابتغاء فضل» بیان شد و نیز به دلالت قاعده تقابل، مراد از «سکون در شب» بهره‌مندی اندک از ولایت معصومان (علیهم‌السلام) در مقایسه با بهره‌مندی از آن در عصر دولت حق است.

۳. حکمت سکونت در شب

برای روشن شدن مطلب، لازم است ابتدا مطالبی از باب مقدمه بیان شده، سپس حکمت جعل سکونت برای شب تبیین شود. در این بخش به سه نکته از باب مقدمه اشاره می‌شود. این نکات عبارت‌اند از: تقدم شب بر روز، تقدم باطل بر حق و حرکت تدریجی تاریخ.

۳-۱. تقدم بیانی شب بر روز در قرآن کریم

در بسیاری از آیات قرآن، خدای سبحان، شب را پیش از روز و مقدم بر آن بیان کرده است. برای نمونه در آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ» برای بیان دگرگونی و آمدوشد شب و روز، «لیل» را مقدم بر «نهار» ذکر می‌کند، و یا در آیه «تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ تُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ» ایلاج شب در روز را پیش از ایلاج روز بیان نموده است.^۱ در آیه ۷۳ سوره قصص و آیات مشابه آن که به فواید شب و روز اشاره دارند نیز فایده «لیل» پیش از فایده «نهار» بیان شده است.

۳-۲. تقدم زمانی طاغوت بر حق

براساس تفسیر روایی «لیل» و «نهار»، تاریخ بشریت به دو دوره تقسیم می‌شود: دوره اول، دوران حکومت طاغوت است که از آن به «لیل» تعبیر می‌شود؛ دوره دوم، عصر حکومت حق است که کلمه «نهار» بر آن دلالت می‌کند. متن واقعیت جامعه بشری، بر گسترش فساد و محیط ولایت طاغوت، پیش از ظهور حق شهادت می‌دهد. «طاغوت» اصطلاحی قرآنی بوده (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۵۰۲) و بر رهبران گمراهی (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲: ۶۳۳) و دشمنان اهل بیت (علیهم‌السلام) (استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۲۲) اطلاق می‌شود. هر جا که ولایت امامان حق جاری نباشد، محیط ولایت طاغوت محسوب می‌شود. از آنجاکه جامعه بشری، اکنون در عصر غیبت معصوم و امام حق به سر می‌برد، مسئله تقدم حکومت باطل بر حکومت حق، بدیهی و بی‌نیاز از دلیل است؛ اما آیات قرآن کریم و روایات نیز بر آن دلالت می‌کنند. برای نمونه، آیه

شریفه «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (اسراء: ۸۱) دلالت می‌کند بر اینکه ظهور حق بعد از گسترش باطل خواهد بود؛ زیرا «زهوق» به معنای نابودی (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰: ۱۴۷) بعد از وجود است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴: ۱۴۸)؛ یعنی گویا باطل، در میان یاران خود اقامت گزیده بود و بعد از آمدن حق، آن‌ها را ترک کرده و نابود شده است (همان‌جا). در تفسیر این آیه شریفه، اهل بیت علیهم‌السلام نیز به همین نکته اشاره فرموده‌اند: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ ذَهَبَتْ دَوْلَةُ الْبَاطِلِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵: ۶۵۱). در آیه شریفه «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ» (بقره: ۲۵۶) نیز کفر به طاغوت، پیش از ایمان به خداوند ذکر شده تا دلالت کند که برائت از کفر و کفر به طاغوت، بستر ایمان به خداوند است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷: ۱۶). همچنین رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در حدیثی متواتر، در توصیف جهان پیش از ظهور، به همین نکته اشاره کرده و فرموده‌اند: «الْمَهْدِي الَّذِي يَمْلُؤُهَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مِلْتُ جَوْرًا وَظُلْمًا» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱: ۲۸۰).

۳-۳. حرکت تدریجی تاریخ

بسیاری از اندیشمندان جهان، حرکت تاریخ را رو به تکامل می‌دانند. برخی از اندیشمندان اسلامی نیز اعتقاد بر تکامل معنوی و تعالی بشر در طول تاریخ داشته و روند حرکت تاریخ را به‌شکلی می‌دانند که بشر به تدریج بر خواسته‌های مادی و حیوانی غلبه یافته و وابستگی‌اش به اعتقادات و باورها بیشتر می‌شود (سلیمانی امیری، ۱۳۹۴ش: ۳۸). براساس این دیدگاه، تکامل تاریخ، آهسته و تدریجی بوده و از آن به حرکت حلزونی تعبیر می‌شود (نک: پولارد، ۱۳۵۴ش: ۱۷۷-۱۸۲). براساس آیات قرآن و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام نیز تاریخ، سلسله‌وار به سمت قلعه سعادت و غلبه دولت حق بر باطل حرکت می‌کند و سرانجام، در پایان تاریخ، این مهم محقق خواهد شد. بنابراین، اراده خداوند بر تکامل تدریجی جامعه بشریت تعلق گرفته است. یکی از مباحثی که به این نکته دلالت دارد، بحث آمیختگی مؤمن و کافر و جدایی تدریجی ایشان در طول تاریخ است که به اختصار بیان می‌شود.

۳-۳-۱. اختلاط طینت‌ها

خدای سبحان در آغاز آفرینش، ابتدا نور نبی مکرم ﷺ و به واسطه ایشان، نور اهل بیت علیهم‌السلام را آفرید (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۰) سپس به آفرینش انسان پرداخت و خلقت او را از طین قرار داد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۱۴). در روایات آمده است که خداوند در آغاز آفرینش انسان، بعد از امتحان و ابتلا و مشخص شدن کافر و مؤمن، ایشان را از طین آفرید. اهل بیت علیهم‌السلام را از بهترین طین و شیعیان آن‌ها را از اضافه همان طین خلق کرد. در طرف مقابل، خلقت پرچمداران جبهه کفر را از طین جهنمی قرار داده و پیروان ایشان نیز از اضافه همان طین خلق شده‌اند. سپس خداوند از باب رحمت، به جهت امتحان دوباره و فرصت بیشتر، طینت پیروان این دو جبهه را باهم آمیخت تا استعداد بدی و خوبی، هر دو در وجود انسان‌ها جریان داشته (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷: ۲) و در نتیجه، اختیار ایشان، در دنیا نیز تداوم داشته باشد. براساس روایات، اعمال و رفتار خوب کافران، به خاطر همین اختلاط است، زیرا خوبی‌های مؤمن، با سرشت آن‌ها آمیخته شده است. این مسئله در اعمال ناپسند مؤمنان نیز جریان دارد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۱۶). بر اثر اختلاط، راه شناخت اهل خیر و شر و شناخت خوبی‌ها و بدی‌ها، به آسانی ممکن نیست (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۱۵). به همین سبب، از انسان مؤمن، کافر متولد می‌شود و از کافر، انسان مؤمن به دنیا می‌آید (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۹)؛ یعنی ممکن است انسان مؤمن، در صلب یا رحم یک کافر قرار بگیرد و ویژگی‌های بد او را به ارث ببرد. همین جریان، برای یک کافر نیز محتمل است. در ساحت اجتماع نیز، جامعه مؤمنان، از فرهنگ جامعه کفر تأثیر می‌پذیرد. هر دو جامعه، در خوراک، پوشاک، معماری، شهرسازی و سایر موارد، از یکدیگر متأثرند. برخی از مفسران نیز در مقام عرضه روایات باب طینت بر قرآن کریم، آیه دوم سوره انعام را که خلقت انسان‌ها را به طین نسبت داده است، شاهد و تأییدکننده این احادیث دانسته و بیان داشته‌اند که ممکن است مراد از آن، طینت سعادت و شقاوت باشد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۹ حاشیه علامه طباطبایی بر کافی). در منابع اسلامی، نقطه پایانی برای این اختلاط، تصویر شده است. در واقع، جدایی ایمان از کفر، ثمره تکامل است، پس اگر اراده خداوند بر تکامل جامعه بشری تعلق گرفته است، ناگزیر پایانی برای این اختلاط، مقدر خواهد بود. براساس روایات، پایان این اختلاط، عصر ظهور قائم علیه‌السلام است. منابع

اسلامی، یکی از دلایل غیبت حضرت حجت را تکامل تدریجی بشریت و جدایی تدریجی جبهه مؤمنان از جبهه کافران دانسته و عصر ظهور را به عنوان موعد پایان این اختلاط معرفی کرده‌اند. به سبب رعایت اختصار، به چهار مورد از آن‌ها اشاره می‌شود.

۳-۱-۳-۱. مورد اول

امام صادق علیه السلام در حدیثی بیان می‌دارند که خدای سبحان، به حضرت نوح علیه السلام و یارانش وعده پیروزی داد، اما تحقق این وعده به درازا کشید و بسیاری از کسانی که به او ایمان آورده بودند، پراکنده شده و کافر شدند، تا آنکه هفتاد و چند نفر باقی مانده و دیگران به جبهه باطل پیوستند. در این هنگام، خدای متعال به او وحی کرد که اکنون، صبح روشن از شب تاریک پرده گرفت، حق محض آشکار شد، پاکی از ناپاکی جدا گردید و انسان‌های بدطینت، از دین بیرون رفتند. اگر من همان ابتدا کافران را هلاک می‌کردم و آن دسته از پیروان تو را که از دین برگشتند زنده می‌گذاشتم، به وعده خود درباره حکومت مؤمنان در زمین وفا نکرده بودم؛ زیرا من می‌دانستم که جمعی از پیروان تو ایمان ضعیفی دارند و پلیدی طینت آن‌ها ظاهر خواهد شد. اگر آن‌ها در بین شما می‌ماندند، برای به دست آوردن ریاست و حکومت، با مؤمنان به جنگ برخاسته و فتنه‌ها به پا می‌کردند؛ درحالی‌که اراده من بر حکومت امن و تمکن مؤمنان تعلق گرفته است. امام صادق علیه السلام در ادامه می‌فرمایند: «وضعیت حضرت قائم علیه السلام نیز به همین شکل است، ایام غیبتش طولانی شود تا حق محض آشکار شود و پاکی از ناپاکی و ایمان از نفاق جدا گردد» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۳۵۵).

۳-۱-۳-۲. مورد دوم

در آیه ۲۵ سوره فتح، خدای متعال می‌فرماید: «در جریان فتح مکه، کافران مستحق عذاب بودند و سزاوار بود که ریشه آن‌ها قطع شود، اما خدای سبحان، اجازه درگیری و نبرد را به رسول خود نداد؛ زیرا در صورت عذاب و جنگ، مؤمنانی که در صلب کافران بودند، از بین می‌رفتند» (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲: ۳۱۷؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۶۴۱، کوفی، ۱۴۱۰ق: ۴۲۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶: ۳۳۱). امام صادق علیه السلام نیز در حدیثی، علت عدم نبرد امیر مؤمنان علیه السلام با مخالفان خود را تمسک به آیه ۲۵ سوره فتح دانسته، می‌فرمایند: «مراد از آیه، مؤمنانی هستند

که در صُلب کافران قرار دارند. علی عَلَيْهِ السَّلَامُ با آن‌ها نبرد نکرد، تا آن دسته از مؤمنان از بین نروند.» و در ادامه فرمودند: «ظهور حضرت قائم عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز هرگز محقق نمی‌شود، تا اینکه امانت‌های خداوند از صُلب کافران خارج شوند. وقتی خارج شدند، حضرت ظهور خواهند کرد. آنگاه او زمین را از لوث و جود کافران محض، پاک خواهد کرد» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۶۴۱).

۳-۱-۳. مورد سوم

در تفسیر آیه شریفه «وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاَجْرًا كَفَارًا» (نوح: ۲۷) آمده است که حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد از آنکه دانست هیچ نطفه‌ای از مؤمنان در صلب قوم کافر خود نیست، ایشان را نفرین کرد و خدای سبحان نیز اجابت فرمود و آن طوفان عجیب واقع شد و تمام کافران را نابود کرد (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۱: ۳۱). برخی از اندیشمندان با استناد به این نکته گفته‌اند: اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نیز برای حفظ مؤمنان، در میدان جنگ کسی را که مؤمنی در صلبش بود نمی‌کشتند و این، یکی از حکمت‌های غیبت حضرت حجت عَلَيْهِ السَّلَامُ است، زیرا اگر ظهور کند، برای کافران نعمت و عذاب خواهد بود، باید همه آن‌ها را بکشد و زمین را از لوث و جودشان پاک گرداند. به همین خاطر امام در غیبت باقی است تا مؤمنان از اصلاّب کافران، خارج شده و دیگر مؤمنی در صلب هیچ کافری نباشد (آودیچ، ۱۳۸۰ش، ج ۱: ۲۶۶).

۳-۱-۴. مورد چهارم

براساس آیه «مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ» (آل عمران، ۱۷۹) خدای متعال مؤمنان را به حال خود رها نمی‌کند، بلکه ایشان را در کوره بلا می‌آزماید تا مؤمنان خالص، از غیر خود جدا شده و خبیث و طیب، از یکدیگر متمایز شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۷۹). هم‌چنین صاحب تفسیر صافی، ذیل آیه «لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَ يَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمُهُ جَمِيعًا فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ» (انفال: ۳۷) با اشاره به حدیثی از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ، تمایز مذکور در آیه شریفه را نتیجه اختلاط طینت مؤمن و کافر در زمان خلقت می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۳۰۲).

۳-۴. «لیل» بستر تکامل تدریجی

با توجه به مقدمه مذکور، معلوم شد که مقتضای حکمت خداوند این است که جامعه بشری به صورت تدریجی و به آرامی، به سمت تکامل در حرکت باشد؛ به این معنا که براساس معارف اسلامی، تاریخ، سلسله وار به سمت قله سعادت و غلبه دولت حق بر باطل حرکت می کند و سرانجام، در پایان تاریخ، این مهم محقق خواهد شد. براساس آنچه بیان شد، این حرکت، حرکتی تدریجی است. لازمه تکامل تدریجی و به عبارتی حرکت حلزونی، آفرینش محیطی است که مناسب سکون بوده و تکامل در آن به دشواری تحقق یابد؛ یعنی چون اراده خداوند بر حرکت تدریجی تعلق گرفته است، لاجرم باید فضای مناسب آن را نیز فراهم کند. قرآن کریم این فضا را «لیل» نامیده که به دلیل بهره اندک مردم از ولایت اهل بیت (علیهم السلام) در آن، بستری مناسب برای تکامل تدریجی است. فضایی که ویژگی بارز آن، ظلمت و تاریکی بوده و به شکلی آفریده شده است که مناسب سکون و عدم تکامل باشد. حکومت طاغوت، محیطی است که در آن، جامعه بشری با بهره اندک از امام حق، به آرامی و به تدریج مسیر تکامل را می پیماید. بر این اساس، طاغوت باید بر حق مقدم شود تا ظهور و تکامل تدریجی تحقق یابد. بنابراین ممکن است حکمت تقسیم تاریخ بشریت به لیل و نهار، مربوط به تعلق اراده خداوند، بر تکامل تدریجی و حلزونی جامعه بشری باشد.

آیات ۹۵ و ۹۶ سوره انعام نیز بر طلوع تدریجی صبح حق، در بستر آرام و ساکن شب دلالت می کند. در آیه ۹۵، خدای متعال، خود را این گونه توصیف می کند: «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى» (انعام: ۹۵) در تفسیر این آیه شریفه، امام صادق (علیه السلام) «الحب» را به مؤمن و «النوی» را به کافر معنا کرده اند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۱۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۳۷۰). یعنی خداوند شکافنده مؤمن و کافر است. معنای کلام ابهام دارد، اما ادامه آیه، غبار ابهام را از چهره آن می زداید. براساس فرمایش امام صادق (علیه السلام) در جمله «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَمُخْرِجُ الْمَمِيتِ مِنَ الْحَيِّ» (انعام: ۹۵) زنده، انسان مؤمن است که از سرشت کافر بیرون می آید و مرده ای که از زنده بیرون می آید، کافری است که از سرشت مؤمن برمی خیزد. به همین خاطر، خداوند در قرآن کریم می فرماید: «أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ» چون مرگ مؤمن، به معنی اختلاط با سرشت کافر است و زمانی زنده می شود که خداوند به فرمان خود، آن ها را از هم جدا کند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۱۸).

این نکته در آیه ۲۷ سوره آل عمران نیز به زیبایی بیان شده است. خدای سبحان در این آیه، گردش شبانه روز را حکایت می کند. ابتدا خبر از دخول شب در روز داده، می فرماید: «تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ» (آل عمران: ۲۷). سپس پایان این گردش را استیلا و غلبه روز بر شب دانسته و می فرماید: «تُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ» (همان). آن گاه در پایان آیه، جمله «وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ» را بر فراز قبلی عطف می کند. آلوسی در تفسیر این فراز از آیه می گوید: این عطف، حاوی معنای لطیفی است، زیرا براساس کلام اهل بیت علیهم السلام (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق: ۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲: ۷۲۸) مراد از آن، خروج مؤمن از کافر و برعکس است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۱۴). با توجه به آنچه پیش از این بیان شد، لطافت عطف این جمله بر ایلاج شب و روز، روشن است. فعل مضارع، دلالت بر استمرار و تدریج می کند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۶۷ و ج ۴: ۳۶۱)؛ بر این اساس، عبارت «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ» در آیه ۹۵ سوره انعام نشان می دهد که این عمل، مدام در حال تکرار بوده و دفعی نیست، بلکه به تدریج انجام می شود. در آیه ۹۶ این سوره، خداوند خود را به شکافنده صبح توصیف می کند «فَاللَّيْلِ إِذَا صَبَحَ» (انعام: ۹۶). در تفسیر این جمله آمده است که خداوند روز را بعد از شب و تاریکی می آورد (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱: ۲۱۱). در واقع همان گونه که گیاه، دانه را می شکافد و از دل آن بیرون می آید، صبح نیز پرده تاریک شب را می شکافد و از دل آن بیرون می آید (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰: ۱۵۸). در برخی از روایات، «صبح» به اوصیا و امامان حق معنا شده است (استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۷۴۴). پیش از این نیز بیان شد که کلمه نهار، به ظهور و قیام قائم علیه السلام تفسیر شده است. بنابراین، براساس آنچه بیان شد، خدای متعال در آیه ۹۵ خبر از جدایی تدریجی طینت کافر و مؤمن داده و در آیه بعدی، زمان پایان آن را بیان می کند؛ یعنی این اخراج و تمایز بین کافر و مؤمن، تا طلوع صبح حق ادامه خواهد یافت. در اینجا ممکن است این شبهه پیش آید که اگر هدف، طلوع صبح است و حیات و زندگانی در صبح واقع می شود، پس حکمت وجود شب چیست؟ به همین جهت در ادامه این آیه در جمله «وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا» حکمت وجود آن را بیان می کند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰: ۱۵۸).

۴. نتیجه

در بسیاری از آیات قرآن کریم، خدای سبحان فواید شب و روز را در مقابل یکدیگر بیان کرده و آن‌ها را از مصادیق رحمت خود شمرده است. براساس این آیات، مهم‌ترین فایده شب، سکون و مهم‌ترین فایده روز، طلب فضل خداوند است. با بررسی معنای کلمات لیل، نهار و فضل در احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) به دست می‌آید که مراد از لیل، حکومت طاغوت، مراد از نهار، دولت حق و مراد از فضل، ولایت امامان حق است. یافته‌های این پژوهش حاکی است که مراد از ابتغاء فضل خداوند در روز، بهره‌مندی از ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام) در عصر ظهور است. بنابراین به کمک قرینه تقابل و با توجه به نسبی بودن سکون، ثابت می‌شود که مراد از سکون، بهره‌اندک از ولایت امامان معصوم در جهان پیش از ظهور است. همچنین ممکن است حکمت تقسیم تاریخ بشریت به لیل و نهار، تعلق اراده خداوند، بر تکامل تدریجی و حلزونی جامعه بشری باشد. لازمه تکامل تدریجی، آفرینش محیطی است که مناسب سکون بوده و تکامل در آن به‌دشواری تحقق یابد. قرآن کریم این فضا را لیل نامیده که به‌دلیل بهره‌اندک مردم از ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام) در آن، بستری مناسب برای تکامل تدریجی است.

پی‌نوشت

۱. برای نمونه می‌توان به این آیات آل عمران: ۱۹۰؛ یونس: ۶؛ رعد: ۳؛ نحل: ۱۲؛ اسراء: ۱۲ نیز اشاره کرد.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی.

بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون

آودیچ، ابراهیم. (۱۳۸۰ش). بررسی نظریه‌های نجات و مبانی مهدویت. تهران: دبیرخانه دائمی

اجلاس دوسالانه بررسی ابعاد وجودی حضرت مهدی (علیه‌السلام).

۱۱۸ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۰۳-۱۲۴

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة. تهران: اسلامیة.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). الأملی. تهران: کتابچی.

ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق). التحرير و التنوير. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.

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

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

استرآبادی، علی. (۱۴۰۹ق). تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

بولارد، سیدنی. (۱۳۵۴ش). اندیشه ترقی در تاریخ و جامعه. ترجمه حسین اسدپور پیرانفر. تهران: امیرکبیر.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح. بیروت: دارالعلم للملایین.

حسکانی، عبیدالله بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. تهران: التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۱ق). كشف اليقين فی فضائل أمير المؤمنين عليه السلام. تهران: وزارت ارشاد.

خجسته، فرزانه. (۱۳۹۹ش). تقابل معنایی در واژه‌های قرآن کریم. زنجان: سطر و قلم.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. دمشق - بیروت: دارالعلم الدارالشامیة.

راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح. قم: مؤسسة الامام المهدي عليه السلام.

زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف. بیروت: دارالکتاب العربی.

سلیمانی امیری، جواد. (۱۳۹۴ش). بررسی و نقد اندیشه تکامل تاریخ از منظر استاد مطهری. نشریه تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ۳۸(۱)، ۳۵-۵۴.

صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. قم: فرهنگ اسلامی.

صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات. قم: مكتبة آيت الله المرعشي النجفي.

تحليل دلالات روايات تفسيرى ليل و نهار بر تكامل تدريجى...، محمدهادى منصورى و محسن فاضل بخشايش ۱۱۹

طباطبایى، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فى تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسى، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البيان. تهران: انتشارات ناصرخسرو.

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

طوسى، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). الغيبة. قم: دارالمعارف الاسلاميه.

عسكرى، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فى اللغة. بيروت: دارالآفاق الجديدة.

عياشى، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسير العياشى. تهران: المطبعة العلمية.

فخررازى، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتيح الغيب. بيروت: دار احياء التراث العربى.

فراهيدى، خليل بن احمد. (۱۴۰۹ق). كتاب العين. قم، نشر هجرت.

فيض كاشانى، محمد بن شاه مرتضى. (۱۴۱۵ق). الصافى. تهران: مكتبة الصدر.

قى، على بن ابراهيم. (۱۳۶۷ش). تفسير القمى. قم: دارالكتاب.

كلينى، محمد بن يعقوب. (۱۴۲۹ق). الكافى. قم: دارالحديث.

كوفى، ابوالقاسم فرات بن ابراهيم. (۱۴۱۰ق). تفسير فرات الكوفى. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامى.

مجلسى، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول ﷺ. تهران: دارالكتب الاسلاميه.

مكارم شيرازى، ناصر و همكاران. (۱۳۷۱ش). تفسير نمونه. تهران: دارالكتب الاسلاميه.

مفيد، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإختصاص. قم: المؤتمر العالمى لالفية الشيخ المفيد.

مفيد محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). المقنعة. قم: كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد.

نحاس، احمد بن محمد. (۱۴۲۱ق). اعراب القرآن. بيروت: دارالكتب العلمية منشورات محمدعلى بيضون.

هاشمى، سيد على. (بى تا). قرينه مقابله و فن احتباك در قرآن. نرم افزار كتاب خوان پژوهان.

References

The Holy Qur'ān.

'Ayyāshī, M. (2001). *Tafsīr al-'Ayyāshī*. Tehran: al-Matba'ah al-'Ilmiyyah. [In Arabic]

Askari, H. (2021). *al-Furūq fī al-Lughah*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah. [In Arabic]

Āwḍīch, I. (2001). *Idrāsah Nazariyyāt al-Najāt wa Mabāḍī al-Mahdiyyah*. Tehran: Dīwānkhānah Dā'imī ijlas DusāliTanah Barrasī Ab'ād al-Wujūdī Ḥaḍrat al-Mahdī ('aj). [In Persian]

Azhari, M. (2000). *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]

Estrābādī, 'A. (1988). *Ta'wīl al-Āyāt al-Zāhira fī Faḍā'il al-Utrah al-Ṭāhira*. Qom: Mūsasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Fakhru'r-Rāzī, A. (1999). *Mafāṭīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]

Farahīdī, Kh. (1988). *Kitāb al-'Ayn*. Qom: Nashr-e Hijrat. [In Arabic]

Fayḏ Kāshānī, M. (1994). *al-Ṣāfī*. Tehran: Maktabat al-Ṣadr. [In Arabic]

Hāshmi, 'A. (n.d). *Qarinah muqābalah wa fann iḥtibāk fī al-Qur'ān*. namāz software-e kitābkhān-e puhūshān. [In Persian]

Hillālī, S. (1984). *Kitāb Salīm ibn Qays al-Hillālī*. Qom: al-Hādī. [In Arabic]

Ḥillī, Ḥ. (1990). *Kashf al-Yaqīn fī Faḍā'il Amīr al-Mu'minīn ('a)*. Tehran: Wizārat al-Irshād. [In Arabic]

Huskānī, 'U. (1990). *Shawāhid al-Tanzīl li-Qawā'id al-Tafḍīl*. Tehran: al-Tābi'ah li-Wizārat al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, Majma' Iḥyā' al-Thaqāfah al-Islāmīyyah. [In Arabic]

- Ibn 'Ashūr, M. (1999). *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mūsasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
- Ibn Babawayeh, M. (1997). *al-Amali*. Tehran: Kitabchi. [In Arabic]
- Ibn Babawayeh, M. (1975). *Kamal al-Din wa Tamam al-Ni mah*. Tehran: Islamiyeh. [In Arabic]
- Ibn Manzūr, M. (1993). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Şādir. [In Arabic]
- Jawharī, I. (1956). *al-Şihāh*. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic]
- Khajesteh, F. (2020). *Taqābul-e Mā nā 'ī dar Vāzhegān-e Qur'ān-e Karīm*. Zanjan: Sattr va Qalam. [In Persian]
- Kūfī, A. (1989). *Tafsīr Furāt al-Kūfī*. Tehran: Organization for Printing and Publishing of the Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]
- Kulaynī, M. (2008). *al-Kāfī*. Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
- Majlisi, M. B. (1983). *Mu'āt al-'uqūl fī sharḥ akhbār āl al-rasūl(s)*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Makārem Shirāzī, N. (1992). *Tafsīr namūneh*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
- Mufīd, M. (1992). *al-Ikhtisās*. Qom:, al-Mu'tamar al-'ālamī li-alfīyat al-Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]
- Mufīd, M. (1992). *al-Muqni ah*. Qom: al-Kungr al-'ālamī li-alfīyat al-Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]
- Naḥās, A. (2000). *I rāb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah manshūrāt Muhammad 'Alī Bayḏūn. [In Arabic]
- Pollard, S. (1975). *Andisheye Taraghi dar Tarikh va Jāmeh*. Tarj: Husayn Asadpūr Pīrānfar. Tehran: Amir Kabir. [In Arabic]
- Qumī, 'A. (1988). *Tafsīr al-Qumī*. Qom: Dār al-Kitāb. [In Arabic]
- Raghīb Isfahānī, H. (1991). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Damascus Beirut: Dār al-'Ilm al-Dār al-Shāmīyah. [In Arabic]

- Rāwandī, S. (1988). *al-Kharā'ij wa al-Jarā'ih*. Qom: Mūsat al-Imām al-Mahdī. [In Arabic]
- Sadeqi Tehrani, M. (1985). *al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bil-Qur'an wa al-Sunnah*. Qom: Farhang-e Islami. [In Arabic]
- Saffar, M. (1983). *Basā'ir al-Darajāt*. Qom: Maktabat Ayatullah al-Murādī al-Najafī. [In Arabic]
- Soleimani Amiri, J. (2015). Barresi va Naqd-e Andisheye Takamol-e Tarikh az Manzar-e Ostad Motahhari. *Nashriye Tarikh-e Islam dar Aineye Pejoohesh*, 38 (1), 35-54. [In Persian]
- Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-Bayān*. Tehran: Nashr-e Nasir Khosrow. [In Arabic]
- Tabarsi, F. (1998). *Jawāmi' al-Jāmi*. Tehran: Nashr-e Dāneshgāh-e Tehran va Mudīriyat-e Howzeh-ye 'Ilmiyeh-ye Qom. [In Arabic]
- Tabatabaei, M. (1996). *al-Mīzān fi Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Daftar-e Enteshārāt-e Islāmī-ye Jāme'eh-ye Mudarresīn-e Howzeh-ye 'Ilmiyeh-ye Qom. [In Arabic]
- Tūsi, M. (1990). *al-Ghaybah*. Qom: Dār al-Ma'ārif al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Zamakhshari, M. (1986). *al-Kashshāf*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]

The Implication Analysis of Interpretive Traditions of Night and Day Regarding the Gradual Evolution of History and the Era of the Mahdi

Mohammad Hadi Mansouri

Associate Professor, Department of Quranic Studies and Hadith, Islamic Sciences University, Qom, Iran, (Corresponding Author); mansouri@maaref.ac.ir

Mohsen Fazel Bakhshayesh

PhD. Student, Islamic Sciences Teaching, Islamic Sciences University, Qom, Iran; mohsenfazel1373@gmail.com

Received: 21/11/2022

Accepted: 03/02/2023

Introduction

In numerous verses of the Quran, the Almighty God highlights the contrasting benefits of night and day, considering them manifestations of His mercy. These verses juxtapose the tranquility of night with the pursuit of blessings during the day. Some exegetes have interpreted the pursuit of blessings as striving to earn a livelihood and, based on the principle of contrast, have understood the tranquility of night as rest and cessation from labor. These exegetes, relying on the apparent meaning of the verse, have presented this interpretation. However, interpretive traditions, by delving into the inner layers of the verses, offer a fresh perspective and a novel understanding. This article endeavors to examine this contrast from that perspective. Notably, this topic has been extensively discussed in various tafsirs (Quranic commentaries). These sources have some shortcomings such as a disregard for hadiths and the precise meanings of tranquility and blessings. The present research aims to rectify these shortcomings by utilizing these works and paying attention to the hadiths of the Ahl al-Bayt (as).

Materials and Methods

Transitioning beyond the surface layers of Quranic verses and striving to grasp their deeper and esoteric meanings necessitates a comprehensive and ijthadi approach. Therefore, paying attention to the hadiths of the Ahl al-Bayt (as) as a fundamental source for understanding the inner meanings of verses is essential. However, since these hadiths do not encompass all Quranic verses, the exegete's effort and ijthad to comprehend the deep layers of the verses is inevitable. In this paper, by examining the meaning and concept expressed in the hadiths of the Ahl al-Bayt (as) for "seeking the blessings of God" and utilizing the context of contrast, as well as relying on the method of interpreting the Quran with the Quran, the meaning and purpose of "tranquility in the night" are explained and the wisdom behind its creation is investigated.

Results and findings

In numerous hadiths, the Quranic term "layl" (night) has been interpreted as referring to the tyranny of Ṭāghūt. Similarly, in many hadiths, the term "nahar" (day) has been interpreted to signify the Prophet Muhammad (PBUH), his Ahl al-Bayt (as), Imam Mahdi (may Allah hasten his reappearance), his uprising, and the reign of truth. The term "faḍl" (favor) has also been interpreted in hadith sources as referring to the guardianship of the Prophet and his Ahl al-Bayt. In the Quranic verses, "tranquility" and the "seeking of divine favor" are presented as the benefits of night and day, respectively. The research has revealed that the confinement of these two benefits to night and day is a form of rhetorical emphasis. Findings from this research indicate that certain interpretive hadiths, in revealing the inner layers of the words "layl," "nahar," and "tranquility," have interpreted them as referring to the tyranny of Ṭāghūt, the tyranny of truth, and limited benefit from the guardianship of the Ahl al-Bayt (as), respectively. The conclusion drawn from such an interpretation is the discovery of the wisdom behind this contrast, which, in a way, answers the question of why oppressive governments arise and highlights their role in the best of all possible worlds and the gradual evolution of history within their context.

Conclusion

In numerous verses of the Holy Quran, the Almighty God juxtaposes the benefits of night and day, presenting them as manifestations of His mercy. According to these verses, the primary benefit of night is tranquility, while the primary benefit of day is the seeking of divine favor. By examining the meanings of the words "layl" (night), "nahar" (day), and "faḍl" (favor) in the hadiths of the Ahl al-Bayt (as), it becomes evident that "layl" refers to the tyranny of Ṭāghūt, "nahar" refers to the tyranny of truth, and "faḍl" refers to the guardianship of the rightful Imams. The findings of this research indicate that the seeking of divine favor during the day signifies benefiting from the guardianship of the Ahl al-Bayt in the era of the Mahdi. Therefore, by employing the principle of contrast and considering the relative nature of tranquility, it is established that the tranquility of the night refers to the limited benefit of the guardianship of the infallible Imams in the world prior to the appearance of the Mahdi. Moreover, the wisdom behind dividing human history into night and day may lie in God's will for the gradual and spiral-like evolution of human society. The prerequisite for gradual evolution is the creation of an environment conducive to tranquility, where progress is difficult to achieve. The Quran refers to this environment as "layl," which, due to the people's limited benefit from the guardianship of the Ahl al-Bayt (as), provides a suitable context for gradual evolution.

Keywords: seeking divine favor, Complementary opposites of night and day, Step-by-step development of history, Serenity of the night.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، شماره ۳۲

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۶۰-۱۲۵

روند شکل گیری و افول حوزه حدیثی شیعی مدائن

محمد مهدی خیبر*

علی محمد میر جلیلی**

احمد زارع زردینی***

چکیده

با رونق یافتن مدرسه حدیثی امامیه در کوفه، حوزه حدیثی شیعی در مدائن شکل گرفت. راویان این دیار همپای دیگر راویان، به تبیین و گسترش آموزه‌های امامیه همت گماشتند؛ اما به دلیل حجم بالای تبادل افکار جریان‌های گوناگون فقهی و کلامی در مدرسه کوفه، توجه حدیث‌پژوهان به مراکز حدیثی شیعی گمنامی نظیر «حوزه حدیثی شیعی مدائن» کمتر معطوف شد. مدائن طی قرون دوم و سوم هجری، به دلیل شرایط ویژه جغرافیایی، محل تجمع مخالفان حکومت اموی و عباسی یا پناهگاه آن عده از افرادی بود که به دلایل سیاسی تحت تعقیب حکومت بودند. این امر سبب شد تا افراد با مذاهب و مشرب‌های گوناگونی در این منطقه گرد آیند. در این میان، انتقال سهم قابل توجهی از میراث امامیه به نسل‌های بعدی مرهون راویان شیعی این منطقه در قرن دوم و سوم هجری است.

کلیدواژه‌ها: مدائن، حوزه حدیثی، تشیع.

* دانش‌آموخته دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه میبد، میبد، ایران / kheibarmohammadmehdi@yahoo.com

** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول) / almirjalil@meybod.ac.ir

*** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران / zarezardini@meybod.ac.ir

۱. بیان مسئله

برپای کرسی حدیث‌گویی توسط امام صادق علیه السلام در کوفه، پی‌ریزی مدرسه حدیثی شیعی در این دیار را در پی داشت. این مهم منجر به هجرت راویان مناطق مختلف به کوفه شد. در همین راستا، از جمله ارزشمندترین اقدامات شمار قابل توجهی از راویان مهاجر به مدرسه کوفه، انتقال میراث حدیثی کوفیان به منطقه محل زندگی خود بود. به دلیل نزدیکی جغرافیایی مدائن به کوفه، حضور برجسته راویان مدائنی بیش از هر منطقه دیگری مورد انتظار بود. از این رو، در اندک زمانی پس از رونق مدرسه کوفه، مرکز حدیثی شیعی در مدائن شکل گرفت و متکلمان سرشناس و موثقی چون حدید بن حکیم مدائنی و علی بن حدید مدائنی اقدام به نشر و تبیین معارف امامیه در مدائن کردند و در بازه زمانی سده‌های دوم و سوم هجری برخی بیوت حدیثی شیعی در این ناحیه شکل گرفت.

اگرچه محققان حوزه تاریخ حدیث، بسیاری از ابهامات مدارس مشهور حدیثی شیعی نظیر کوفه، بغداد، بصره، قم و ری را برطرف کرده‌اند، هنوز برخی حوزه‌های ناشناخته یا کمتر شناخته‌شده نظیر مدائن وجود دارد که متأسفانه تاکنون مورد اقبال حدیث‌پژوهان قرار نگرفته است. دلیل این امر در خصوص حوزه حدیثی شیعی مدائن، می‌تواند محوریت یافتن کوفه باشد که عملاً اسباب فراموشی مرکز حدیثی شیعی مدائن را فراهم نمود. این اثر پژوهشی درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که روند شکل‌گیری حوزه حدیثی شیعی در مدائن شامل چه مراحل بوده و افول آن در چه دوره‌ای تخمین زده می‌شود؟

۲. ضرورت تحقیق

حوزه حدیثی مدائن، دیاری عالم‌خیز و محدث‌پرور بوده است. بنا به گفته صاحب کتاب مغانی الأخیار، انتساب بسیاری از محدثان و اندیشمندان سنی مذهب به مدائن می‌رسد (عینی، بی‌تا، ج ۳: ۴۵۱). صاحب الطبقات الکبری بخشی از کتابش را به محدثان مدائن اختصاص داده است (ابن سعد، ۱۹۶۸م، ج ۷: ۲۳۱-۲۳۲). همچنین، ساعدی از رجالیان معاصر، بر وجود راویان شیعی در مدائن تصریح کرده و آورده است: «وَسَكَنَهَا جُمْلَةٌ مِنْ رُوَاةِ الشَّيْعَةِ» (سعدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۵۰۰). وجود برخی خاندان‌های حدیثی شیعی سرشناس مانند بیت بنو حکیم

ازدی مدائنی و شخصیت‌های روایی ارزشمندی چون علی بن حدید مدائنی، اهمیت تحقیق درخصوص این حوزه حدیثی شیعی بیشتر آشکار می‌شود.

۳. مدائن

«مدائن» در دو سوی شرقی و غربی دجله و کمی قبل از تلاقی دو رود دجله و فرات قرار داشت و به‌گونه‌ای بود که رود دجله، این سرزمین را به دو منطقه کلی تقسیم کرده بود (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۲۰۳). شهرهای واقع در منطقه شرقی مدائن عبارت بودند از: ۱. تیسفون؛ ۲. رومگان؛ ۳. اَسْبَانْتَر (کریستین سن، ۱۳۸۹ش: ۳۸۰) و شهرهای منطقه غربی دجله عبارت بودند از: ۱. سلوکیه با مساحتی در حدود ۲۸۶ هکتار که اردشیر اول آن را ویه‌اردشیر نامید؛ ۲. ماحوزا (همان: ۳۷۸-۳۷۹)؛ ۳. درزیدان؛ ۴. ساباط که در غرب ویه‌اردشیر قرار داشت (همان: ۳۸۰). مورخان عرب و ایرانی که کتب خود را در زمان ویرانی یا زوال مدائن نوشته‌اند، از این سرزمین با تعابیر «مدائن العراق» (ابن الفقیه، ۱۴۱۶ق: ۳۲۰)، «مدائن کسری» (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۱۵)، «مدائن الأکاسرة» (حموی، ۱۹۹۵م، ج ۴: ۳۵) و «مدینه الملک» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۴۴) یاد کرده‌اند.

۴. راوی مدائنی

افزون بر تولد یک فرد در یک منطقه، سکونت مدت‌دار فرد در یک منطقه نیز سبب می‌شود تا فرد اهل آنجا محسوب شود (نورمحمدی و صادقی، ۱۳۹۴ش: ۳۳-۳۴). در واقع، مدت این اقامت که امری عرفی است، موجب انتساب فرد به آن منطقه معین می‌شود. بر این اساس، راوی مدائنی به آن دسته از راویان گفته می‌شود که دوره‌ای از فعالیت حدیثی خود را در مدائن سپری کرده و این دوران، چنان قابل توجه بوده که از سوی علمای حدیث یا رجال به «مدائن» منتسب شده است. از همین رهگذر، می‌توان با کمک پسوند «المدائنی» که در ادامه نام راویان و محدثان آمده، راویان این دیار را شناسایی کرد.

۵. حوزه حدیثی

با بررسی و تدقیق در دیدگاه حدیث‌پژوهان متأخر به دست می‌آید که ملاک و معیار آنان در تعاریف و تمایز میان «مکتب، مدرسه و حوزه حدیثی» بر دو عامل محوری «منطقه

جغرافیایی» و «شیوه نقد و نقل حدیث» راویان بوده است. برخی از محققان با معیار قرار دادن دو عامل یادشده، تقسیم‌بندی روشنی را در تمایز میان این تعبیر سه‌گانه بیان کرده‌اند؛ بدین ترتیب که «اگر اندیشمندان و محدثان یک منطقه جغرافیایی از یک روش و معیار واحد در نقل و نقد حدیث پیروی نکنند، تعبیر "حوزه حدیثی" برای آن گروه مناسب‌تر خواهد بود و چنانچه راویان، سبکی خاص و مشترک در شیوه دریافت، انتقال و نقد حدیث داشته باشند، بدان «مدرسه حدیثی» گفته می‌شود و در صورتی که این سبک ویژه به مکتب فکری خاص بدون تمرکز بر منطقه جغرافیایی ویژه اشاره داشته باشد، بدان "مکتب حدیثی" گویند» (طباطبایی، ۱۳۹۰ش: ۷۱). به دلیل جامعیت، دقت و قابلیت تمییزدهی میان اصطلاحات یادشده و مهم‌تر از همه، عدم مغایرت با کاربرد ارائه‌شده از سوی بزرگان این علم، دیدگاه برگزیده در این نوشتار، همین تقسیم‌بندی است که با توجه به گوناگونی و تشتت آراء راویان مدائنی در نقل و نقد حدیث، عنوان «حوزه حدیثی» برای این مرکز حدیثی در نظر گرفته می‌شود.

۶. شواهد وجود حوزه حدیثی شیعی در مدائن

تعبیر «شیعة علی» برای کوفیان، «شیعة عثمان» برای بصریان، «لا يعرفون إلا آل ابی سفیان» برای شامیان و «قد غلب علیها أبو بکر و عمر» برای اهالی مکه و مدینه (مقدسی، بی تا، ج ۶: ۵۹) حاکی از این است که راویان مناطق یادشده، به نقل فضایل افرادی که به آن دیار منتسب شده‌اند، اهتمام بیشتری داشته و در واقع، نوعی گفتمان عمومی در نقل فضایل آن اشخاص وجود داشته است. در همین راستا، از جمله گفتمان‌های فعال در فضای حدیثی شیعه و عامه در مدائن، بیان فضائل امام علی بن ابی طالب علیه السلام بوده و یا قدر متیقن اینکه گفتمان غالبی برخلاف نقل فضایل امام علی علیه السلام در حوزه حدیثی شیعی مدائن وجود نداشته است. در این باره می‌توان به شواهد ذیل استناد کرد:

شاهد اول: گزارشی از تقابل مستورد (به عنوان نماینده خوارج) و سَمَک (به عنوان نماینده مسلمانان مدائن) است. توضیح اینکه پس از جنگ صفین، خوارج در سال ۳۸ هجری به مدائن رفتند و عبدالله بن حَبَّاب، کارگزار امام علی علیه السلام را به طرز فجیعی سر بریدند و عده دیگر از زنان و از جمله، همسر عبدالله را کشتند (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۳: ۲۰۴). این گروه

بعدها، به یک حزب پویا و فعال تبدیل شدند و توانستند برای مدتی بر مدائن (همان، ج ۲: ۶۳۸) سیطره یابند. با وجود این، تسلط خوارج بر مدائن چندان ادامه نیافت. ابن‌اثیر در الکامل گزارشی بیان کرده که حاکی از عدم ارتباط مدائن با خوارج، پس از سال ۴۰ هجری است. در این گزارش آمده است: خوارج به فرماندهی فردی به نام «مُسْتَوْرِد بن عُلْفَه»، پس از رسیدن به منطقه بهرسیر تصمیم داشتند تا خود را به سمت منطقه شرقی مدائن برسانند که سماک بن عبید قیسی، حاکم مدائن، مانع از عبور آن‌ها شد. از این رو، مستورد به سماک طی یک نامه نوشت که او باید از عثمان و علی تبری جوید و به کمک آن‌ها بیاید. سماک در پاسخ مستورد چنین نوشت: اگر چنین کنم، سالخورده‌ای بدم، تو باید داخل اجتماع و مطیع اکثریت (مسلمانان) شوی و در این صورت، من برای تو امان خواهم گرفت (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳: ۴۳۰). براساس این نقل چنین برداشت می‌شود که حداقل از سال ۴۰ هجری به بعد، عموم مردم مدائن از فرقه خوارج و نیز، دشمنان امام علی (ع) اظهار برائت می‌کرده‌اند.

شاهد دوم: گزارش یکی از پیروان احمد بن حنبل ساکن مدائن است که برخی اوقات برای رسیدن به پاسخ سؤالاتش عازم بغداد می‌شده و از ابن‌حنبل پرسش می‌کرده است. این فرد در یکی از سفرهایش از صحت و سقم روایتی رایج در حوزه حدیثی شیعی مدائن جوینا می‌شود که در آن پیامبر (ص) خطاب به امام علی (ع) فرموده است: «أَنْتَ قَسِيمُ النَّارِ» (طبری آملی، ۱۳۸۳ق: ۲۶۴-۲۶۵). از این گزارش برداشت می‌شود که نقل فضایل امام علی (ع) چنان رواج داشته که حتی میان پیروان ابن‌حنبل نیز دست‌به‌دست می‌شده است.

شاهد سوم: تصریح به فضایل امام علی (ع) در خلال برخی مرویات اهل سنت مدائن است نظیر روایت نَعِیم بن حُکَیم مدائنی (م ۱۴۸ق) در السنن الکبری با موضوع قرار گرفتن امام علی (ع) بر کتف پیامبر (ص) برای شکستن بت‌های کعبه (نسایی، ۱۴۱۱ق، ج ۵: ۱۴۳). روایت ابو مریم ثقفی مدائنی (م. قرن دوم) در فضیلت اهل بیت (ع) (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۸: ۳۳۳) و به‌طور ویژه، امام علی (ع) (استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۲۸۰)، روایت محمد بن جعفر مدائنی (م ۲۰۶ق) با دو واسطه از امام صادق (ع) (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۰، قسم ۱: ۱۹۲) و نیز، نقل روایت از امام علی (ع) توسط برخی روات عامی‌مذهب مدائن از جمله عبدالملک بن نعییم مدائنی (م. قرن دوم) (طیالسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۳۸-۱۳۹)، سلام مدائنی

(م ۱۷۷ق) (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱: ۴۸-۴۹). شواهد یادشده وجود چنین گفتمانی را حتی در فضای حدیثی عامی مذهبان مدائن نشان می دهد.

شاهد چهارم: متمایل شدن موضوع تألیفات ابوالحسن مدائنی از عثمانی گری به باورهای امامیه. توضیح اینکه ابوالحسن مدائنی در محیط بصره با گرایش غالب عثمانی پرورش یافت. بیشتر اخبار ابوالحسن مدائنی به نقل از عوانة بن حکم، راوی عثمانی مسلکی است که واضع حدیث برای بنی امیه بوده است (حموی، بی تا، ج ۵: ۲۱۴۹). به علاوه، تألیف کتابی با عنوان مقتل عثمان بن عفان رضی الله عنه توسط ابوالحسن مدائنی (ابن ندیم، بی تا: ۱۴۹) نشان می دهد که وی در ابتدای امر، در طرفداری از عثمان سنگ تمام گذاشته است. از سویی، نگارش مکتوبه هایی درباره امام علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام نظیر «خُطْبُ عَلِيٍّ علیه السلام» (ابن ندیم، بی تا: ۱۴۹)، «الْحَوْنَةُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام» (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۵۴۵)، «أخبار أهل بيت علیهم السلام» (ذهبی، بی تا، ج ۱۹: ۳۸۸) و «مقتل الحسين بن علی علیه السلام» (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۷۸) و نقل روایاتی در مدح امام علی علیه السلام در حضور مأمون و لعن بنی امیه (ذهبی، بی تا، ج ۱۹: ۳۸۸) این احتمال را تقویت می کند که تمایل وی به مذهب امامیه ناشی از هجرت او از بصره و قرار گرفتن در فضای حدیثی معتدل تر مدائن بوده است؛ زیرا فضای حدیثی مدائن از تعصبات شدید عثمانی فاصله داشت و همین امر، منجر به تعدیل گرایش های عثمانی وی شده است.

شاهد پنجم: طی سده های دوم و سوم هجری، در مجموع ۷۰ راوی شیعی با تبار مدائنی شناسایی شد که از این تعداد، ۵۳ راوی در سده دوم و ۱۷ راوی در سده سوم هجری بوده اند.^۱ وجود این تعداد از راوی می تواند حاکی از وجود یک حوزه حدیثی شیعی در مدائن باشد. در مجموع، از شواهد یادشده نتیجه می شود که آموزه های تشیع و به طور ویژه، نقل فضایل امام علی علیه السلام در بین راویان شیعی و عامی مدائن بسیار چشمگیر بوده است و ما را به وجود حوزه حدیثی شیعی در دیار مدائن رهنمون می گرداند.

۷. روند شکل گیری تشیع در حوزه حدیثی مدائن

با تأمل در حوادث و وقایع مرتبط با رشد گرایش های شیعی، می توان فرایندی چهار مرحله ای را برای نفوذ تشیع در مدائن و شکل گیری یک حوزه حدیثی شیعی در این دیار در نظر گرفت.

۷-۱. دوران بسترسازی

نخستین مرحله از روند تشیع در حوزه حدیثی شیعی مدائن را باید در دوران حکمرانی سلمان فارسی در مدائن پی‌جویی کرد. توضیح اینکه سعد بن ابی‌وقاص پس از سه سال حکومت بر مدائن، طی مکاتبه‌ای، از خلیفه دوم درخواست کرد تا سلمان فارسی را والی مدائن گرداند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴: ۴۱؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۲۲۰). پیشنهاد فرمانروایی مدائن به سلمان در شرایطی صورت گرفت که هنوز روحیات و تعصبات برتری عرب بر عجم در میان بسیاری از صحابی و از جمله خلیفه دوم دیده می‌شد (ر.ک: مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۳۲۰؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳: ۵۸۸). از این رو، انتخاب یک عجم [سلمان فارسی] برای فرمانروایی بر یک منطقه که زیر نظر حکومت عربی-اسلامی اداره می‌شد، عجیب به نظر می‌رسد. نویسنده تاریخ الشیعة السیاسیة در تبیین این امر می‌نویسد: مردم مدائن، ایرانی بودند. در این میان، سلمان فارسی [به دلیل ایرانی بودن] تواناترین فرد در تفاهم و تعامل با آن‌ها بود. از این رو، عمر او را به‌عنوان والی مدائن منصوب کرد و پس از او حذیفه بن یمان را بدین سِمَت گماشت. دومین دلیل در انتخاب این دو شخص بزرگوار برای ولایت مدائن توسط عمر، ضعف در پشتیبانی نظامی و کمبود منابع مالی و در نتیجه، کاهش قدرت اثرگذاری این ناحیه بود (جابری، ۱۴۳۲ق: ۸۴). در هر صورت، سلمان از سوی امام علی علیه السلام اجازه یافت تا ولایت مدائن را که از سوی خلیفه دوم به او پیشنهاد شده بود، بپذیرد (مدنی، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۲۱۵).

ستایش‌هایی چون «سَلْمَانُ الْخَيْرُ» (مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ۱۲۹) یا «سَلْمَانٌ مِّنْ أَهْلِ الْبَيْتِ» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۶۴) که پیامبر صلی الله علیه و آله از سلمان نموده بود، کم‌وبیش به گوش نومسلمانان مدائنی رسیده بود. این دست ویژگی‌های سلمان موجب شد تا همگان نگاهی ویژه به شخصیت و عملکرد او داشته باشند. البته در این میان نباید از حضور و تلاش‌های حذیفه بن یمان در مدائن غفلت کرد.

گفته شده است هرگاه خلیفه دوم شخصی را به‌عنوان امیر بر منطقه‌ای انتخاب می‌کرد، پس از ذکر وظایف والی نسبت به مردم آن دیار، مردم را به اطاعت از او دستور می‌داد و بدان‌ها چنین می‌نوشت: «انی قد بعثت إلیکم فلانا و أمرته بكذا و كذا، فاسمعوا له و أطيعوا» (ابن‌العديم، بی تا، ج ۵: ۲۱۶۸)؛ اما آن هنگام که حذیفه بن یمان را والی مدائن نمود، فقط به

تکلیف مدائنیان مبنی بر اطاعت از او تصریح کرد و چنین نوشت: «انی قد بعثت إلیکم فلانا فأطیعوه» (همان جا). یاد نکردن از وظایف حدیفه در برابر اهل مدائن، نشان دهنده این بود که خلیفه دوم در مورد تعهد و مسئولیت پذیری حدیفه اطمینان کامل دارد. این امر سبب شد تا مسلمانان مدائن، وی را گرامی بدارند و درباره اش توصیفات چو «هَذَا رَجُلٌ لَهُ شَأْنٌ» (همان جا) را بر زبان جاری سازند. محبت حدیفه به زودی در جان هایشان جای گرفت تا جایی که به هنگام ورودش به مدائن به استقبالش رفتند (همان جا). این تجلیل مدائنیان از حدیفه به دوره قبل از امارت سلمان فارسی بر مدائن بازمی گردد.

حدیفه در دوران اقامتش، پل هایی را که در زمان فتح مدائن توسط ایرانیان تخریب شده بود (بلاذری، ۱۹۸۸م: ۲۵۹)، بازسازی نمود (همان: ۲۶۷). مجموعه این عوامل سبب شد تا در دوران حضور سلمان فارسی و حدیفه بن یمان در مدائن، افراد زیادی برای دیدار با آن ها، بارها به آنجا سفر کنند.

اما عدم شکل گیری مکتب علوی در همان دوره حضور فعال سلمان و حدیفه در مدائن، به این نکته برمی گردد که پذیرش اسلام از سوی مدائنیان در ابتدای ورود فاتحان، بیشتر جنبه سیاسی و نظامی داشت. از این رو، فضای اختناق آمیز ایجاد شده از سوی خلفا بر مدائن و دوری این شهر از مرکز خلافت اسلامی [مدینه] موجب شده بود تا نومسلمانان ساکن مدائن، اطلاعات درستی از وقایع و جریانات سیاسی اسلام نوپا نداشته باشند و در نتیجه، از حقیقت مقام و شأن ولایت امیرالمؤمنین، علی بن ابی طالب علیه السلام در غفلت و بی خبری به سر برند و اساساً از وجود جریانی به نام تشیع و مکتب علوی بی اطلاع باشند. بالتبع، سلمان فارسی را نه به عنوان نماینده مکتب تشیع علوی، بلکه به منزله یکی از پایینترین صحابیان پیامبر صلی الله علیه و آله به آموزه های دین اسلام می شناختند. این در حالی است که سلمان از جمله شیعیانی بود که از همان روزهای نخستین غصب خلافت، در حمایت و جانبداری از مکتب تشیع علوی، سنگ تمام گذاشته بود (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲: ۴۶۱-۴۶۵). حتی سلمان به سبب امتناع از بیعت با ابوبکر، مورد ضرب و جرح اهل سقیفه و طرفداران ابوبکر قرار گرفت (میرجلیلی، ۱۳۸۱ش: ۵۶). به علاوه، سلمان به عنوان اعتراض به حکومت ابوبکر در تحصن گروهی از صحابه در خانه امام علی علیه السلام نیز شرکت داشت (همان: ۶۸).

طبیعی است که روشنگری‌های سلمان فارسی در چنان جو غبارآلودی که نیروهای اطلاعاتی حکومت کوچک‌ترین مسائل (برای نمونه، نک: مسائل مربوط به طریق امرار معاش وی از قبیل زنبیل‌بافی و خوردن نان جو؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۱، ۱۳۲) را به گوش خلیفه می‌رساندند، اجازه نمی‌داد تا اعتراضات به‌گونه‌ای سازمان‌دهی شود تا فضای ناآگاه حاکم بر مدائن را به تشکیل جبهه‌ای در مخالفت با جریان اسلام عامی مذهب ترغیب یا بسیج کند. در این دوران، عمده‌ترین وظیفه‌ای که سلمان فارسی به‌عنوان تکلیف شرعی احساس می‌نمود، کارکردی بسترسازی در جذب مسلمانان مدائن به مکتب تشیع علوی بود و دقیقاً به همین علت، بسترسازی تشیع در مدائن را باید مقارن با آغاز دوران فرمانروایی سلمان فارسی در نظر گرفت. بر همین اساس، برخی از پژوهشگران، پیدایش تشیع در مدائن را مرهون حکمرانی صحابیان بزرگوار شیعی نظیر سلمان فارسی در آن سامان دانسته و نتیجه گرفته‌اند که «مردم مدائن از آغاز، اسلام را از مجرای صحابیان شیعی پذیرا شدند» (محرمی، ۱۳۸۷ش: ۱۸۱).

دیگر اندیشمندان نیز بر نقش سلمان فارسی در بسترسازی تشیع در مدائن تأکید ورزیده‌اند. برای مثال، محقق وردی پس از آنکه به نقش ابوذر، عمار و سلمان در گسترش فضائل علی بن ابی‌طالب علیه السلام اشاره می‌کند، بر این باور است که ابوذر، عمار و سلمان جزو کسانی بودند که مشارکت فعالی در گسترش احادیث متقن در فضیلت امام علی علیه السلام در میان مردم داشتند (وردی، ۱۹۹۵م: ۱۹۳). وردی در ادامه، به نقل از ماسینیون چنین می‌آورد: شایان توجه است شهرهایی که این سه تن در آنجا اقامت گزیدند، بعدها به مرکزی از مراکز تشیع علی بن ابی‌طالب علیه السلام تبدیل شد... بر همین اساس، سلمان حاکم مدائن شد و بعدها، این شهر به موطن تشیع مبدل گردید (همان‌جا).

۷-۲. ظهور تشیع محبتی

دومین مرحله در روند تشیع حوزه حدیثی شیعی مدائن، ظهور «تشیع محبتی» است. تشیع محبتی به‌گونه‌ای از تشیع گفته می‌شود که فرد به‌دلیل دوستی اهل بیت علیهم السلام به داشتن گرایش‌های شیعی معروف می‌شود و به‌طور عمده، به‌دلیل وجود روایاتی در لزوم دوستی اهل بیت علیهم السلام، خاندان رسول خدا صلی الله علیه و آله مورد محبت قرار می‌گیرند (جعفریان، ۱۳۸۶ش: ۲۷). امام حسن

عسکری علیه السلام ضمن روایتی، تفاوت شیعه اعتقادی و محبتی را چنین تبیین فرموده است: تفاوتشان این است که شیعیان اعتقادی ما کسانی هستند که از سیره ما پیروی می کنند و در جمیع اوامر از ما اطاعت می کنند. این دسته افراد، از شیعیان ما محسوب می شوند؛ اما کسی که در بسیاری از اموری که خداوند بر او واجب نموده، ما را مخالفت کند، جزو شیعیان اعتقادی ما نیستند بلکه از شیعیان محبتی ما به شمار می آیند (امام حسن عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ق: ۳۱۸).

به هر حال، فاتحان مسلمان گرچه با شعار اسلام دست به فتوحات زدند؛ بنابر سنت برتری جویی عصر جاهلی که بدان خو گرفته بودند، گاه رفتار مناسبی با مردمان سرزمین های فتح شده، و از جمله مدائن نداشتند. از سوی دیگر، اقدامات امام علی بن ابی طالب علیه السلام در حمایت از موالی، بذر محبت اسلام شیعی را خیلی زود در دل مسلمانان مدائنی شکوفا کرد. در همین راستا، روشنگری های گسترده امام علی علیه السلام در مورد اهل بیت علیهم السلام و خردگیری از شیوه عملکرد خلفای گذشته در قالب مدیریت جامعه، ارکان اسلام شیعی را در مدائن تقویت می کرد. ناگفته نماند امام حسین علیه السلام همگام با پدر بزرگوارشان در اداره امور مملکت یاری رسان بودند. بنابر نقل یک گزارش تاریخی، امام حسین علیه السلام به هنگام شهادت پدرش، امام علی علیه السلام در مدائن اقامت داشتند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۵: ۵۵۰-۵۵۱). به گفته علامه طباطبایی، امام علی علیه السلام طی چهار سال و نه ماه حکومت خویش، به واسطه سیره عدالت پیشه اش، سیمای جذاب سیره نبی مکرم اسلام را به مردم، به ویژه نسل جوان نشان داد. آن حضرت در مقابل شوکت کسری معاویه در زنی فقرا زندگی کرد و هرگز دوستان، خویشاوندان و خاندانش را بر دیگران، غنی را بر فقیر و توانمند را بر ناتوان مقدم نکرد و برتر ندانست (طباطبایی، ۱۳۸۸ش: ۴۴). بر این اساس، بروز این گونه از تشیع با مرکزیت کوفه، یعنی مقارن با انتقال مرکز خلافت اسلامی از مدینه به کوفه توسط امام علی علیه السلام آغاز شد. به دنبال آمدن حضرت به کوفه، تعداد قابل توجهی از موالیان مدائنی به کوفه مهاجرت کردند. باید از این گروه، به عنوان نخستین دلدادگان مدائنی به مکتب علوی یاد کرد. آنچه مهم است اینکه این علاقه راه به تشیع بُرد و توانست زمینه ای برای گسترش تشیع و نقل آموزه های شیعی در سده های بعدی در مدائن باشد.

شایان توجه است در همین دوره، رگه‌هایی از تشیع اعتقادی در میان شیعیان مدائنی قابل پیگیری است. از جمله، مسلم مجاشعی، آن جوان مدائنی که پس از خطابه حدیفة بن یمان در مدائن، دلباخته مکتب تشیع علوی شد و در جنگ جمل، پیش روی امیرالمؤمنین علیه السلام و مادرش به مقام والای شهادت نائل آمد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳: ۱۵۵). روشنگری‌های حدیفة بن یمان در مدائن از جمله سخنان گاه‌وبیگاه حدیفة بن یمان در نشر فضایل امام علی علیه السلام (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۳۰) و یا سخنان او در قدح عثمان (حلبی، ۱۴۰۴ق: ۲۷۷) به خوبی توانست تمایز بنیادین اسلام ناب علوی با اسلام معرفی شده توسط خلفا را حتی در مسائل فقهی به گوش جان مدائنیان برساند. پرسش مرد مدائنی از امام علی علیه السلام درباره شیوة وضوی رسول خدا صلی الله علیه و آله از این دست نمونه‌ها می‌تواند تلقی شود (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق: ۱۴۶).

۷-۳. ظهور تشیع سیاسی

سومین مرحله در فرایند تشیع مدائن، با ظهور تشیع سیاسی یا تشیع عراقی همراه بود. عنوان تشیع سیاسی شامل تمام مسلمانانی می‌شد که با وجود داشتن گرایش شیعی و نقل فضایل خاندان رسالت و دشمنی با دشمنان آنها، در قالب هیچ‌یک از فرق شیعی قرار نمی‌گرفتند (جعفریان، ۱۳۸۶ش: ۲۳). این مرحله از تشیع مدائنیان، خود را در قالب مبارزات سیاسی شیعیان مدائنی علیه نظام حاکم اموی نشان داد.

ناگفته نماند به گفته برخی محققان، وجود برخی عوامل نظیر جنگ‌های متعدد امام علی علیه السلام در دوران خلافت خویش، جنگ و صلح امام حسن علیه السلام با معاویه، واقعه کربلا و قیام زید سبب شد تا در سده نخست هجری، چهره حماسی مکتب تشیع نسبت به شخصیت فقهی و فرهنگی آن ظهور بیشتری داشته باشد (معارف، ۱۳۸۸ش: ۲۰۱). از این رو، ظهور سیمای تشیع سیاسی در مدائن پدیده‌ای است که همگام با دیگر مناطق شیعه‌نشین آغاز شده است. توضیح اینک پس از شهادت امام علی علیه السلام، شیعیان مدائن با امام حسن علیه السلام بیعت کردند و حمایت خود را از مکتب تشیع ادامه دادند. امام دوم شیعیان پس از حدود پنج یا شش ماه حکومت که به صلح با معاویه انجامید، به همراه خانواده و اهل بیتش عازم مدینه شدند و تا سال ۴۷ هجری که به شهادت رسیدند، در همان مدینه ساکن بودند (مقدسی، بی‌تا، ج ۵: ۲۳۸).

شیعیان پس از بازگشت امام حسن علیه السلام به مدینه، هنوز هم محبت او را در دل داشتند. از این رو، چون خبر وفات امام مجتبی علیه السلام به مردم کوفه رسید، بزرگان آن دیار طی مکاتبه‌ای با امام حسین علیه السلام، او را بر این مصیبت تعزیت گفتند و به او قول دادند در صورت قیام بر ضد امویان، تا پای جان او را همراهی کنند (دینوری، ۱۳۶۸ش: ۲۲۱).

از سوی دیگر، نباید از تأثیر وجود قبایل متعدد شیعی در مدائن نظیر «آزد»، «عبدالقیس» و «ثقیف» در شکل‌گیری مذهب تشیع سیاسی غفلت کرد. به سخن دقیق‌تر، فتح مدائن در روزگار خلیفه دوم، زمینه مهاجرت وسیع اعراب به عراق را فراهم کرد. شرایط اقتضا می‌کرد که مهاجران عرب در سرزمین‌های فتح‌شده سکونت داده شوند و در مواردی شهرهایی با هویت عربی ساخته شود. این امر، زمینه غلبه عنصر عربی بر بافت جمعیتی عراق را فراهم کرد. از سویی، اعراب مهاجر نظام قومی خود را پس از مهاجرت حفظ کردند و در واقع، رفتارهای اجتماعی و جهت‌گیری‌های مذهبی-سیاسی آن‌ها تا مدت‌ها تابعی از نظام قبیله‌ای بود (پاکتچی، ۱۳۸۵ش: ۹۵). بنابراین، از جمله عوامل اثرگذار بر تشیع مدائن را باید در نظام قبیله‌ای این دیار جست‌وجو کرد. حضور قبائل شیعی مسلک مانند قبائل فوق‌الذکر در مدائن زمینه پیدایش تشیع را در این شهر پدید آورد.

معاویه این فرصت را غنیمت شمرد و در راستای اجرای سیاست سکونت دادن قبایل و کاهش جمعیت کوفه، با فرستادن شیعیان کوفه به مناطق دور از مرکز حکومت، آنان را از مرکز تشیع دور کرد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳: ۲۷۵). تبعید *صَعَصَعَةَ بن صُوحان* از کوفه به جزیره یا بحرین (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۳۷۳) در راستای همین سیاست اموی بود. در چنین شرایطی به نظر می‌رسد مدائن که از نظر آب‌وهوا، اقتصاد و سیاست وضعیت بسیار نامناسب‌تری نسبت به کوفه داشت، به عنوان مقصد مهاجرتی برخی شیعیان کمتر شناخته‌شده کوفه با هدف فرار از حکام اموی انتخاب شده باشد. از سویی، وابستگی موالی به یکی از قبایل عرب سبب شد تا نومسلمانان مدائنی به گرایش‌های قبیله‌ای که در پناه آن ادامه حیات می‌دادند، گرایش پیدا کرده و در واقع، مذهب آنان را در فکر و عمل پذیرا شوند. از این رو، موالی مدائنی که در کوفه هم‌پیمان قبیله شیعی عبدالقیس بودند (براقی، ۱۴۰۷ق: ۱۸)، به تشیع و تعالیم آن روی آوردند و به همراه قبیله عبدالقیس از کوفه به مدائن مهاجرت کردند.

عبدالقیمی‌ها پس از استقرار در مدائن، توانستند شمار زیادی از موالی و نیز ایرانیان مقیم آن ناحیه را به مذهب تشیع درآورند (جعفریان، ۱۳۸۶ش: ۱۲۹). بنابراین، هسته اولیه تشیع در مدائن، ایرانی نبودند (همان: ۱۱۲)؛ بلکه شیعیان قبیله عبدالقیس و موالیان آن‌ها بودند که از کوفه به مدائن آمده بودند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۲۰۶).

توضیح اینکه از زمان فتح مدائن تا قبل از شهادت امام حسین علیه السلام در سال ۶۱ هجری، گرایش شیعی مستقل و یکپارچه‌ای در مدائن وجود نداشت. به بیان بهتر، آیین تشیع در کنار دیگر اقلیت‌های موجود در مدائن رواج داشت؛ اما این رواج آن‌چنان قوی و ریشه‌دار نبود که بتواند در برابر دیگر مذاهب و فرق خود را نشان داده و قد علم کند. شاید علت این امر تا حدود بسیاری به این مطلب بازمی‌گردد که از هنگام ورود فاتحان به مدائن تا این زمان، مذهب عامه و اهل تسنن در پرتو حاکمان اموی به همگرایی و وحدت بیشتری رسیده بود. در نتیجه، زمینه مساعدی برای سازمان‌دهی و رشد گروه‌های شیعی در مدائن پدید نیامد. با توجه به این نکته، به نظر می‌رسد علت عدم همراهی شیعیان مدائنی در وقایع دوران امامت امام دوم و سوم شیعیان تا اندازه زیادی قابل درک باشد.

آنچه این ادعا را تقویت می‌کند، همراهی شیعیان دیار مدائن پس از شهادت امام حسین علیه السلام با قیام‌کنندگان نهضت تواین است. مشارکت شیعیان مدائن مشعر به این مهم است که مسلمانان مدائنی همچنان سرسپرده مکتب تشیع علوی بوده‌اند. مسعودی در خصوص وقایع قیام تواین می‌نویسد بعد از شهادت سلیمان بن صرد خزاعی و مسیب بن نجبه فزاری، فرماندهی تواین را عبدالله بن سعد بن نفیل بر عهده گرفت. در این حال، شیعیان بصره و مدائن که حدود پانصد نفر بودند و فرماندهی آن‌ها با مثنی بن محرمة و سعد بن حذیفه بود، با سرعت به جلو آمدند و سعی داشتند خود را به تواین برسانند، ولی نرسیدند (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۹۴). بنابراین، باید سرآغاز تشکیل جبهه مقاومت شیعی در مدائن به‌منظور مقابله با جور حکام اموی را پس از شهادت امام حسین علیه السلام قلمداد کرد.

امویان از هیچ‌گونه ستمی نسبت به شیعیان علوی که در نقطه مقابل تفکرات دینی‌شان قرار داشت، کوتاهی نورزیدند. با وجود این، فشارهای عاملان اموی بر ساکنان شیعی مدائن نتیجه عکس داد و انگیزه شیعیان مدائن را برای ساقط کردن حاکمیت اموی دوجندان ساخت. با

ظهور قیام مختار، حضور موالی مدائنی در صحنه‌های سیاسی جدی‌تر شد و نوعی تشکّل نیمه‌مستقل در میان آنان به وجود آورد. به گفته وردی، نخستین انقلابی که موالی در آن حضور داشتند، قیام مختار ثقفی بود (وردی، ۱۹۹۵م: ۲۱۲). در همین راستا، یاری شیعیان مدائن در قیام‌های مختار و زید بن علی نشان داد که پس از گذشت چند دهه، شیعیان مدائن هنوز بر این باور مکتبی خود پایبندند؛ زیرا دلیل انتخاب موالی توسط مختار آن بود که آنان نه تنها متهم به قتل امام حسین علیه السلام نبودند، بلکه نسبت به اهل بیت علیهم السلام اظهار علاقه می‌کردند و البته موالی انگیزه سیاسی نیز برای رهایی خود از ستم امویان داشتند (شاکر، ۱۳۹۰ش: ۷۱). پس از شکست مختار، موالی نیز دچار عقوبتی سخت از سوی حکومت اموی شدند (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۴: ۲۶۹-۲۷۰). بدین سبب در ادوار بعد، شرکت شیعیان مدائن در نهضت‌های علیه حکومت امویان بسیار اندک بود. در واقع، تجربه نهضت مختار، شیعیان مدائن را از هرگونه قیام مسلحانه بدون تشکیلات برحذر داشت (گلدزیهر و ناث، ۱۳۷۱ش: ۴۸۶).

گرچه قیام‌های شیعی پس از شهادت امام حسین علیه السلام با هدف خونخواهی از خون آن حضرت انجام شد، باید دانست که در چنین شرایطی، تکلیف شیعیان اعتقادی چیزی جز حمایت و تبعیت از امام سجاد علیه السلام نبود؛ امری که در عمل از سوی شیعیان مدائنی تحقق نیافت. از این رو، در این برهه زمانی، تعبیر «تشیع سیاسی» برای شیعیان مدائنی شایسته به نظر می‌رسد.

۴-۷. ظهور تشیع اعتقادی

چهارمین و آخرین مرحله در فرایند تشیع مدائن، با ظهور تشیع اعتقادی یا امامتی همراه بود. تشیع اعتقادی به معنای اطاعت از آموزه‌های امامان شیعه در تمامی مسائل فقهی و کلامی است؛ به گونه‌ای که قول آن بزرگواران حجت باشد (جعفریان، ۱۳۸۶ش: ۲۹). این مرحله مصادف با ورود امام صادق علیه السلام از مدینه به کوفه است. شایان ذکر است آنچه به عنوان تشیع اعتقادی، در میانه قرن دوم هجری در مدائن پدید آمد، نتیجه ارتباط شیعیان ساکن مدائن با امامان شیعه علیهم السلام در مراحل قبل بود. بنابر تحقیق نگارندگان، تعداد ۳۲ راوی با پسوند مدائنی از امام صادق علیه السلام نقل روایت داشته‌اند که اسامی آنان عبارت‌اند از: ابوحسان مدائنی (برقی، ۱۳۴۲ش: ۴۲)، ابو عبدالله مدائنی (همان‌جا)، ابو عمرو مدائنی (همان: ۴۴)، جراح مدائنی

(نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۳۰)، حبیب بن معلل (همان: ۱۴۱)، حدید بن حکیم (همان: ۱۴۸)، خالد بن ابی کریمه (همان: ۱۵۱)، علی بن حدید (همان: ۲۷۴)، عیسی بن حمزه (همان: ۲۹۴)، محمد بن مرزم (همان: ۳۶۵)، محمد بن عذافر (همان: ۳۵۹)، مرزم بن حکیم (همان: ۴۲۴)، میاح مدائنی (همان جا)، بشر بن ابی عقبه (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۱۲۶)، زهیر مدائنی (همان: ۱۳۶)، ابوجعفر مدائنی (همان: ۱۵۰)، حسن بن بحر (همان: ۱۸۰)، حسن بن صدقه (همان: ۱۸۱)، حفص بن ابی اسحاق (همان: ۱۹۰)، خلاد بن عمرو (همان: ۱۹۹)، باح مدائنی (همان: ۲۲۶)، ابوصالح مدائنی (همان: ۲۶۳)، فضل بن سلیمان (همان: ۲۶۸)، مصدق بن صدقه (همان: ۳۱۲)، ابوسعید مدائنی (همان: ۳۲۶)، میسر بن عبدالعزیز (همان: ۵۷۵)، جهم بن حکم (همو، ۱۴۲۰ق: ۱۱۵)، حسین بن میاح (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲ق: ۱۱۲)، اسحاق بن ابی هلال (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۸۰)، اسحاق مدائنی (همان، ج ۱: ۸۸)، ابو عبیده مدائنی (همان، ج ۲: ۴۰۱)، بیاع الزطی (مامقانی، بی تا، ج ۳: ۲۶۴).

مردم مدائن در عصر امام حسن عسکری علیه السلام نیز با آن حضرت در ارتباط بوده و مسائل کلامی و فقهی خود را از آن بزرگوار استفتا می‌کرده‌اند. برای مثال، یکی از اهالی مدائن درباره معنای حدیث «إِنَّ حَدِيثَكُمْ صَعْبٌ مُسْتَضَعَبٌ...» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۱۸۸) از امام حسن عسکری علیه السلام سؤال و تقاضای پاسخ کرده است. این نقل حاکی از وجود ارتباط بین مرکز رهبری تشیع در سامرا و شیعیان مدائنی دارد. همچنین، آن حضرت در روزهای آخر حیات مبارکشان نامه‌هایی برای شیعیان خویش در مدائن نوشت و آن‌ها را به خادمش، ابوالأدیان - که مأمور رساندن نامه‌های آن حضرت به نواحی مختلف بود - سپرد تا آن‌ها را به مدائن برساند. حضرت عسکری علیه السلام به او فرمود: «پس از پانزده روز به سامرا بازمی‌گردی و من از دنیا رفته‌ام. هرکس که جواب این نامه‌ها را از تو طلب کرد، او جانشین و وصی من است.» در مقابل اصرار ابوالأدیان بر بیان علامتی دیگر، آن حضرت فرمود: «هرکس که بر من نماز بگذارد و همیان را از تو طلب کرد، او جانشین من است.» ابوالأدیان پس از سفر به مدائن و رساندن نامه‌ها و گرفتن جواب آن‌ها و اموال و وجوه شرعی آن منطقه، از جمله همیان مزبور، به سامرا بازگشت. در سامرا با ادعای کذب جعفر کذاب (جعفر بن علی الهادی) درباره جانشینی امام حسن عسکری علیه السلام مواجه شد و در حیرت و سردرگمی فرورفت. در این حال، ناگهان حضرت حجت علیه السلام که

طفلی کم سن و سال بیش نبود، ظاهر شد و با ادای نماز بر پیکر شریف پدر بزرگوارش و با طلب کردن جواب نامه‌ها و خبر دادن از آنچه در همیان بود، شک و تردید ابوالادیان را برطرف کرد (همو، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۴۷۵). بر پایه این گزارش، علمای مدائن تا آخرین روزهای حیات امام یازدهم (م ۲۶۰ ق) با آن بزرگوار در ارتباط بوده‌اند. از اصحاب مدائنی امام حسن عسکری علیه السلام می‌توان به عمرو بن سعید مدائنی (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۴۹) و عمرو بن سوید مدائنی (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۴۰۰) اشاره کرد. در گزارشی، امام عسکری علیه السلام، عمرو بن سعید مدائنی فطحی مذهب را به الگوگیری دینی از ایوب بن نوح بن دراج که از شیعیان برگزیده بود، فراخواندند (همو، ۱۴۱۱ق: ۳۴۹-۳۵۰). براساس این نقل، عمرو بن سعید مدائنی که فطحی مذهب بود، نقل می‌کند که روزی در منطقه «صَرِّیَا» در خدمت امام حسن عسکری علیه السلام بودم. در این هنگام ایوب بن نوح وارد شد و مقابل آن حضرت ایستاد. امام علیه السلام به او دستوری داد. ایوب برگشت. آنگاه، آن حضرت رو به من کرد و فرمود: اگر می‌خواهی کسی را که از اهل بهشت است تماشا کنی، به این مرد نگاه کن (همان: ۳۴۹-۳۵۰).

در همین راستا باید افزود که یکی از مهم‌ترین دلایل استمرار ارتباط محدثان مدائن با امامان شیعه علیهم السلام، ارتباط راویان و مردمان مدائن با وکلای آن بزرگواران در کوفه است. راویان مدائن در دوران غیبت صغرا در پرتو رهنمودهای نواب اربعه به زندگی سیاسی-اجتماعی خود ادامه دادند. به‌عنوان شاهد می‌توان به گزارش جعفر بن محمد مدائنی معروف به «ابن قَرْدَا» در کتاب الغیبة شیخ طوسی استناد جست. وی گزارش می‌دهد: رسم من این بود هر وقت اموالی در دستم بود، برای محمد بن عثمان عمّری می‌بردم و به‌گونه‌ای با وی سخن می‌گفتم که هیچ‌کس چون من با او سخن نمی‌گفت به مانند اینکه به او می‌گفتم: این مال که مبلغ آن فلان مقدار است، مال امام علیه السلام است؟ او هم سخن من را تأیید می‌کرد و می‌گفت: آری، مال امام است، آن را بگذار و من نیز مال را به او تحویل می‌دادم. سپس به او می‌گفتم: به من بگوئید که این اموال مال امام علیه السلام است؟ او هم می‌گفت: آری، مال امام علیه السلام است. آنگاه آن را از من می‌گرفت. آخرین باری که نزدش رفتم و چهارصد دینار برده بودم، طبق عادتی که داشتم همان سخن را گفتم و از او خواستم که مال را تحویل بگیرد، ولی وی از پذیرفتن آن خودداری کرد و گفت: آن را برای حسین بن روح ببر... (همان: ۳۶۷-۳۶۸).

۸. تألیفات محدثان حوزه حدیثی مدائن

تدوین هرگونه مکتوبه حدیثی با عناوین «اصل» یا «کتاب» در مسائل فقهی، کلامی، اخلاقی و یا تفسیری می‌تواند معیاری برای سنجش پویایی یا عدم پویایی یک مرکز حدیثی تلقی شود. با دانستن این نکته، ما در سده‌های دوم و سوم هجری به بعد، میان محدثان، متکلمان و مورخان با صبغه مذهبی، گرایش به تألیف در موضوعی خاص و در واقع، گونه‌ای از تخصص‌گرایی را شاهدیم. نگاهی به مکتوبه‌های حدیثی روات مدائنی نشانگر این است که یازده تن از روایان شیعی مدائنی صاحب کتاب بوده‌اند. اسامی این افراد عبارت‌اند از: حدید بن حکیم مدائنی (نجاشی، ۱۳۶۵: ش: ۱۴۸)، مرزم بن حکیم مدائنی (همان: ۱۲۷ و ۴۲۴)، علی بن حدید بن حکیم مدائنی (همان: ۲۷۴)، محمد بن مرزم مدائنی (همان: ۳۶۵)، جرّاح مدائنی (همان: ۱۳۰)، علی بن ابی‌شعیب مدائنی (همان: ۲۶۷)، عیسی بن حمزه مدائنی (همان: ۲۹۴-۲۹۵)، محمد بن عذافر بن عیسی مدائنی (همان: ۳۶۰)، میّاح مدائنی (همان: ۴۲۴-۴۲۵)، جهم بن حکم مدائنی (طوسی، ۱۴۲۰: ق: ۱۱۵) و عمرو بن سعید زیّات مدائنی (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۸۰: ق: ۸۳). این تعداد راوی صاحب اثر، نشان از انگیزه و شوق علمی روایان مدائنی دارد. متأسفانه کتاب حدیثی مستقلی از روایان شیعی مدائنی از سده دوم و سوم هجری در دسترس نیست تا با تحلیل روایات آن بتوان رویکرد آن‌ها را در مسائل خاص اعتقادی و فقهی به دست آورد و تنها میراث از این حوزه حدیثی شیعی، منقولاتی است که در قالب روایت برجای مانده است.

۹. کثرت روایات محدثان شیعی مدائنی

همجواری با کوفه و همنشینی و سلوک با روایان آن دیار که روایانش با سفر به مدینه و استماع حدیث از امامان معصوم علیهم‌السلام به ترویج احادیث آن حضرت می‌پرداختند، سبب شد تا این امر در میان روایان مدائنی نیز مرسوم شود. از این رو، روایات قابل توجهی از محدثان شیعی مدائنی روایت شده است. در همین راستا، با شمارش روایات منقول از آنان بیش از هزار و چهارصد روایت به دست آمد که در ادامه برای نمونه، به تعداد روایات بخشی از محدثان مدائنی در کتب اربعه اشاره می‌شود:

ردیف	راوی	تعداد روایات	ردیف	راوی	تعداد روایات
۱	مصدق بن صدقه مدائنی	۵۲۶	۶	حدید بن حکیم مدائنی	۱۱
۲	عمار بن موسی ساباطی	۴۴۳	۷	سلیمان بن مُقبل مدائنی	۹
۳	علی بن حدید مدائنی	۲۴۰	۸	ابوسعید مدائنی	۹
۴	مرازم بن حکیم مدائنی	۷۳	۹	حسین بن میاح مدائنی	۸
۵	عجلان مدائنی	۳۱	۱۰	جهم بن حکم مدائنی	۸

۱۰. اهتمام به احادیث فقهی

از نظر برخی محققان، «میزان اهتمام به احادیث فقهی» به عنوان شاخصی برای تمایز دو مکتب حدیثی سودمند است (پاکتچی، ۱۳۹۵ش: ۲۴) و روشن است که برای تمییز میان دو مرکز حدیثی نیز کاربرد دارد.

توجه بیشترِ روات مدائنی به احکام و روایات فقهی در مقایسه با روایات کلامی نشان می‌دهد که مدائن مرکزی فقه‌محور بوده است. فردی به نام «ابوسلیمان» با هدف فضیلت‌تراشی شام گزارشی بدین صورت نقل کرده است: «المجتهدون بالبصرة و الفقهاء بالعراق و الزهاد بخراسان و البدلاء بالشام» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۳۰۰). گرچه در جعلی بودن جمله «الْبُدْلَاءُ بِالشَّامِ» هیچ تردیدی نیست؛ اما این به معنای مخدوش بودن تمام متن گزارش نیست؛ زیرا به تصریح آموزه‌های قرآن کریم (بقره: ۴۲) و روایات (نهج البلاغه، خطبه ۵۰)، از جمله ترفندهای پیروان شیطان و به‌طور ویژه، واضعان حدیث برای گمراه کردن توده مردم در تشخیص حدیث سره از ناسره، مخلوط کردن حق و باطل است. در همین راستا، واضع حدیث با آوردن چند مقدمه درست، گزاره نادرستی را اضافه می‌کند تا از این طریق بتواند مخاطبان حدیث موضوع را به خطا بیندازد. بر این اساس، تنها گزاره نادرست گزارش یادشده، جمله «البدلاء بالشام» است؛ ولی جمله‌های ابتدایی گزارش، به تصریح تاریخ صحیح بوده و از این رو، قابل استنادند. این گزارش که خلاصه‌ای از وضعیت رویکرد مراکز مختلف حدیثی به حدیث را بیان می‌کند، «فقه» را رویکرد غالب اهل عراق معرفی کرده و ادعای «فقه‌محور بودن» فضای حدیثی مدائن به عنوان بخشی از سرزمین عراق را تأیید می‌کند. احتمالاً عمده‌ترین عامل در ایجاد این وضعیت، حضور مذاهب فقهی و نیز فقهای بزرگ در این منطقه

باشد. البته شواهد تاریخی نشان از آن دارد که بیشترین تنوع مذاهب فقهی از جانب اهل سنت بوده است.

شایان توجه است به دلیل غلبه پیروان ابوحنیفه در مدائن و رواج مذهب قیاس در این دیار، برخی شیعیان مدائنی به سمت وسوی عقل‌گرایی افراطی در مسائل فقهی گرایش نشان داده‌اند. برای نمونه، قرار گرفتن نام علی بن حدید مدائنی در اسناد روایاتی که اجتهاد زراره^۲ در آن بازتاب یافته (ر.ک: طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۳۱۷؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴: ۲۳۱-۲۳۲)، می‌تواند نشان از گرایش علی بن حدید به عقل‌گرایی افراطی در فقه باشد. بررسی اسناد روایات منقول از علی بن حدید نشان می‌دهد که وی با واسطه جمیل بن دراج از زراره بن اعین، احادیث فقهی بسیاری نقل کرده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴: ۲۲۲ و ج ۶: ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۵۱ و ج ۹: ۷۱).

۱۱. افول حوزه حدیثی شیعی مدائن

بنا به نقل برخی مورخان، از اوایل قرن چهارم هجری مدائن به دهکده‌ای مبدل شد (دینوری، ۱۳۶۸ش: ۷۳). از این رو، گمان می‌رود که روایان شیعی بسیاری از این منطقه به مراکز امامی‌نشین دیگری کوچ کرده باشند. مقایسه تعداد روایان شیعی مدائن در سده دوم (۵۳ راوی) با سده سوم هجری (۱۷ راوی) تقویت‌کننده درستی این ادعاست. به علاوه، پس از تأسیس بغداد در سال ۱۴۸ هجری، تجار و کاسبان اهل کتاب مدائنی با توجه به همجواری با کوفه، بغداد و بصره کار دادوستد را از طریق فروش محصولات صنعتی و کشاورزی با همسایگان خود در پیش گرفتند؛ ولی شیعیان ساکن مدائن و به‌طور ویژه، روایان مدائنی که از یک‌سو، از امکاناتی مانند اهل کتاب برخوردار نبودند و از سوی دیگر، نیازمند فضایی غنی و پویا برای افزایش آموزه‌های دینی و تلاش‌های حدیثی خود بودند، به مناطق برخوردارتری همچون کوفه، بغداد و بصره مهاجرت کردند. این روند سبب شد تا بسیاری از صاحبان ایده، عالمان علوم طبیعی (اعم از پزشکان، صنعتگران و...) و از جمله محدثان برجسته شیعی از این منطقه هجرت کنند. بر این اساس، جغرافیای اقتصادی مدائن را از جمله عوامل درونی افول این حوزه

حدیثی می توان برشمرد. از این دست عوامل می توان به عنوان عواملی درونی در افول حوزه حدیثی شیعی مدائن یاد کرد.

عامل بعدی در افول حوزه حدیثی شیعی مدائن را می توان ناشی از فضای رقابت گونه ای دانست که در میان مراکز حدیثی وجود داشت. رونق مدرسه حدیثی بغداد و بعدها بصره، هجرت روایان شیعی مدائن به مناطق یادشده را فراهم کرد. از سویی، موقعیت جغرافیایی محل زندگی معصوم علیه السلام نسبت به یک مرکز حدیثی شیعی، بر تسریع یا تضعیف فعالیت حدیثی روایان آن دیار به شدت اثرگذار است. از این رو، با دوری امامان شیعه علیهم السلام از دیار مدائن و در تنگنا قرار داده شدن آن بزرگواران از سوی حکام جور، موجبات تضعیف و کم رونقی فضای حدیثی شیعی را، نه تنها در مدائن، بلکه در مدرسه کوفه نیز به دنبال داشته است. این قبیل عوامل بیرونی، افول حوزه حدیثی شیعی مدائن را سرعت بخشید. قابل ذکر است حوزه قم به رغم دوری از امام معصوم علیه السلام، از شرایط اقتصادی مناسب برای سکونت روایان حدیث همچنان برخوردار بود. در واقع، در منطقه مدائن، علاوه بر دوری از امام معصوم علیه السلام، شرایط اقتصادی نیز مزید علت شد و سبب افول حوزه حدیثی مدائن شد. در مجموع، تنها عامل افول حوزه حدیثی مدائن، دوری امام معصوم علیه السلام نبوده است؛ بلکه تمام عوامل با کمک هم در افول حوزه مدائن اثرگذار بوده اند.

نکته شایان توجه اینکه در سده سوم هجری، شیعیان قمی با هدف تقویت و غنی سازی مدرسه حدیثی قم تلاش کردند تا میراث امامیه را از نواحی مختلف امامی نشین، به ویژه از عراق، به مدرسه حدیثی قم منتقل کنند (موسوی تنیانی، ۱۳۹۸ ش: ۲۶۹). در این میان، آن بخش از میراث حدیثی شیعی که از طریق روایان مدائنی محفوظ مانده بود، مورد توجه محدثان قمی قرار گرفت و با اهتمام محدثان آن دیار به مدرسه حدیثی قم انتقال داده شد. بهترین راهکار برای اثبات این مدعا، ارزیابی سندی منقولات روایان شیعی مدائن توسط روایان قمی است. در واقع، یک زنجیره حدیثی که غالباً بر پایه رابطه استادشگردی ایجاد می شود، این قابلیت را دارد که با ردیابی راوی و مروی عنه، بتوان به تبارشناسی دانش حدیثی نزد روایان یک منطقه دست یافت. با توجه به فراوانی زنجیره های حدیثی روایان شیعی مدائن در نشر معارف اهل بیت علیهم السلام، به سه نمونه از این زنجیره ها پرداخته می شود:

نمونه اول: از جمله زنجیره‌های حدیثی که محدثان مدائنی در شکل‌دهی آن نقش مؤثری داشتند، زنجیره حدیثی «عَنْ عُمَرَ بْنِ سَعِيدِ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ» بود. در این‌گونه زنجیره‌ها، کسی که بیشترین نقل روایت را از عمار بن موسی ساباطی داشته، مصدق بن صدقه مدائنی بوده است. همچنین، کسی که بیشترین نقل روایت را از مصدق بن صدقه مدائنی داشته، عمرو بن سعید مدائنی بوده است. بخش قابل توجهی از این زنجیره حدیثی به احمد بن حسن بن علی بن فضال رسید و در نهایت توسط سعد بن عبدالله قمی به مرکز حدیثی قم وارد شد (ر.ک: نرم‌افزار درایة النور، بخش اسناد).

نمونه دوم: از دیگر زنجیره‌های حدیثی که برخی از روایان شیعی مدائن در ایجاد آن نقش داشته‌اند، زنجیره حدیثی «... عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ...» بوده است. ارتباط جمیل بن دراج با علی بن حدید رابطه استادشاگردی بوده است. در این‌گونه زنجیره حدیثی، علی بن حدید بیش از همه از جمیل بن دراج نقل روایت کرده است. همچنین، سهم قابل اعتنایی از منقولات علی بن حدید به احمد بن محمد بن عیسی اشعری رسید و از طریق روایان ارزشمندی نظیر محمد بن یحیی عطار، محمد بن الحسن صفار و سعد بن عبدالله قمی به مرکز حدیثی قم راه یافت. ناگفته نماند گمان می‌رود با استناد به زنجیره روایی «... عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ...» بخشی از منقولات علی بن حدید به مرکز حدیثی اهواز انتقال یافته باشد (ر.ک: نرم‌افزار درایة النور، بخش اسناد).

نمونه سوم: سومین زنجیره‌ای که می‌توان مشارکت برخی روایان شیعی مدائن را در آن مشاهده کرد، زنجیره حدیثی «... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُدَّافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدٍ...» است. در این زنجیره، کسی که بیشترین نقل روایت از عمر بن یزید بیاع سابری را داشته، محمد بن عذافر است (ر.ک: همان). احتمالاً بخشی از مرویات محمد بن عذافر که با یک واسطه به سهل بن زیاد رسیده، در مرکز حدیثی قم انتشار داده شده است.

در همین راستا، ابراهیم بن هاشم که به گفته علمای امامیه، نخستین فردی بوده که احادیث روایان کوفی را به قم منتقل کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۶)، روایات برخی روایان شیعی مدائن نظیر صباح مدائنی (صفار، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۵۲۶) و فیض بن مالک مدائنی (ابن بابویه،

۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۲۰) را به مدرسه حدیثی قم برده است. پیگیری مسیر انتقال میراث حدیثی راویان شیعی مدائن نیاز به پژوهشی مستقل دارد که به ذکر همین موارد بسنده می شود.

۱۲. نتیجه

نزدیکی جغرافیای مدائن به کوفه در ایجاد یک حوزه حدیثی شیعی در دیار مدائن بسیار اثرگذار بوده است. به عبارتی، ارتباط مدائنیان با فضای حدیثی کوفه، شکل گیری حوزه حدیثی شیعی در مدائن را به دنبال داشت. قرار گرفتن هفتاد راوی شیعی مدائنی در اسناد بیش از هزار و چهارصد روایت در بازه زمانی سده دوم و سوم هجری نشان از نقش ارزنده راویان شیعی مدائن در انتقال میراث امامیه به نسل های بعد دارد. همجواری حوزه حدیثی شیعی مدائن با مدرسه حدیثی فقه محور کوفه سبب شده تا راویان مدائنی به نقل روایت با موضوع فقه تمایل بیشتری نشان دهند. تألیف مکتوبه های حدیثی را می توان یکی از ویژگی های این حوزه حدیثی دانست. اجتهادگرایی افراطی زرارة بن اعین در برخی مسائل فقهی و قرار گرفتن علی بن حدید در اسناد برخی روایات اجتهادی او نشان از تحت تأثیر قرار گرفتن برخی راویان شیعی مدائن از شیوه افراط گرایانه اصحاب رأی در استنباط احکام دارد. پس از آنکه مدرسه کوفه بر اثر فشارهای سیاسی و نیز برخی عوامل درونی در اواخر سده دوم هجری به افول گرایید، حوزه حدیثی شیعی مدائن همچنان با بهره گیری از میراث پیشین مدرسه امامیه کوفه و نیز تعامل با دیگر مراکز حدیثی ادامه حیات داد. گرچه دلیل و یا دلایل عمده این افول به روشنی و به طور دقیق مشخص نیست، ولی پایایی آن در تراز نسبی یک حوزه حدیثی فعال براساس برخی شواهد تا اواخر سده سوم هجری تخمین زده می شود. بعدها، میراث حدیثی راویان شیعی مدائنی از طریق برخی محدثان قومی به شهر قم انتقال یافته است.

پی نوشت ها

۱. ر.ک: رساله دکتری با عنوان «حوزه حدیثی مدائن در قرن دوم و سوم هجری قمری» توسط محمد مهدی خبیر با راهنمایی دکتر علی محمد میر جلیلی و دکتر احمد زارع زردینی، دفاع شده در تاریخ ۱۳۹۹/۴/۱۰.

۲. وجود برخی شواهد نشان می‌دهد اگرچه زراره همچون دیگر محدثان شیعی کوفه در استنباط احکام روشی عقلانی داشته، در مواردی به سمت عقل‌گرایی افراطی و تکیه بیش از اندازه بر رأی و نظر خود متمایل می‌شده است؛ مثلاً ابن مسکان گوید: نزد زراره درباره مسئله فقهی گفت‌وگو می‌کردیم. زراره بر اساس نظر شخصی، حکمی [برای آن مسأله] صادر کرد. عبدالله بن مسکان گوید به او گفتم: این فتوا را براساس رأی خودت دادی یا مستند به روایت بود؟ زراره پاسخ داد: خودم بهتر می‌دانم؛ مگر نه این است که چه بسا اجتهاد شخصی برتر از روایت باشد (کشی، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۳۷۳). این امر سبب شده تا برخی محققان، زراره را یکی از برجسته‌ترین اصحاب رأی و اجتهاد در میان اصحاب ائمه (ع) در شمار آورند (چلونگر و همکاران، ۱۳۹۷ش: ۱۱۴). اعتماد بیش از حد زراره به عقل خویش گاه موجب استنباط نادرست احکام شرعی می‌شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج: ۸: ص ۳۵۹-۳۶۰). باینکه عقل‌گرایی افراطی زراره غالباً در مباحث فقهی بازتاب داشته است (چلونگر و همکاران، ۱۳۹۷ش: ۱۱۵)، ولی اتخاذ چنین رویکردی توسط زراره در مسائل کلامی نیز خودنمایی می‌کرده است. مثلاً زراره در یک مورد براساس اجتهاد و رأی خودش، امام صادق (ع) را ناجی امت معرفی کرد که بعدها به اجتهادی بودن گفته خویش اقرار نمود (کشی، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۳۷۴). همچنین، برای مطالعه بیشتر درباره رأی‌گرایی زراره در مسائل کلامی و فقهی، ر.ک: فرقان، محمد، و صفری فروشانی، نعمت‌الله. (۱۳۹۶ش). رگه‌هایی از رأی‌گرایی در اندیشه و عملکرد اجتهادی زراره بن‌اعین. شیعه‌پژوهی، شماره ۱۰، ۲۵-۴۹.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد. (۱۴۰۹ق). أسد الغابة. بیروت: دارالفکر.

ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد. (۱۳۸۵ق). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.

ابن اعثم، احمد. (۱۴۱۱ق). الفتوح. تحقیق علی شیری. بیروت: دارالأضواء.

ابن العدیم، عمر بن احمد بن ابی جراحه. (بی‌تا). بغیة الطلب فی تاریخ حلب. بیروت: دارالفکر.

ابن الفقیه، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). البلدان. تحقیق یوسف هادی. بیروت: عالم الکتب.

١٤٨ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ١٤٠٣، ص ١٢٥-١٦٠

ابن بابویه، محمد بن علی. (١٣٦٢ش). النخصال. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (١٣٧٨ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام. تحقیق مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.

ابن بابویه، محمد بن علی. (١٣٩٥ق). کمال الدین و تمام النعمة. تصحیح علی اکبر غفاری. چ ٢. تهران: اسلامیه.

ابن بابویه، محمد بن علی. (١٤٠٣ق). معانی الأخبار. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (١٤١٥ق)، الإصابة فی تمييز الصحابة. تحقیق: عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوض. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (١٤٠٨ق). تاریخ ابن خلدون. تحقیق خلیل شحاده. چ ٢. بیروت: دارالفکر.

ابن سعد، محمد. (١٩٦٨م). الطبقات الکبری. تحقیق احسان عباس. بیروت: دار صادر.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (١٣٨٠ق). معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة و أسماء المصنفین منهم قدیما و حدیثا. نجف اشرف: المطبعة الحیدریة.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (١٣٧٩ق). مناقب آل ابی طالب علیهم السلام. قم: علامه.

ابن عساکر، علی بن حسن. (١٤١٥ق). تاریخ مدینه دمشق. تحقیق عمر بن غرامه عمری. بیروت: دارالفکر.

ابن غضائری، احمد بن حسین. (١٤٢٢ق). الرجال. قم: دارالحدیث.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر. (١٤٠٧ق). البداية و النهایة. بیروت: دارالفکر.

ابن مزاحم، نصر. (١٤٠٤ق). وقعة صفین. تصحیح عبدالسلام محمد هارون. چ ٢. قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.

ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (بی تا). الفهرست. بیروت: دارالمعرفة.

ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی. (١٤١٢ق). المنتظم فی تاریخ الأمم و المملوک. تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.

اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. تحقیق مجتبی عراقی و علی پناه اشتهاردی و حسین یزدی اصفهانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

استرآبادی، علی. (۱۴۰۹ق). تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة. تصحیح حسین استناد ولی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله. (۱۴۱۳ق). عوالم العلوم و المعارف و الأحوال من الآیات و الأخبار و الأقوال. تحقیق محمداقر موحد ابطحی اصفهانی. قم: مؤسسة الإمام المهدي علیه السلام. براقی، حسین. (۱۴۰۷ق). تاریخ الكوفة. بیروت: دارالاضواء.

برقی، احمد بن محمد. (۱۳۴۲ش). رجال البرقی. تصحیح محمدکاظم میاموی. تهران: دانشگاه تهران.

برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. تحقیق جلال الدین محدث ارموی. چ ۲. قم: دارالکتب الإسلامیة.

بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۱۷ق). انساب الأشراف. تحقیق سهیل زکار و خیرالدین زرکلی. بیروت: دارالفکر.

بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۹۸۸). فتوح البلدان. بیروت: دار و مكتبة الهلال.

پاکتچی، احمد. (۱۳۹۵ش). مکاتب فقه امامی ایران پس از شیخ طوسی تا پایگیری مکتب حله. چ ۲. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

پاکتچی، احمد. (۱۳۸۵). نظام قبیله‌ای و خاستگاه خوارج نخستین. پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۲۳۷-۲۵۸.

امام حسن عسکری علیه السلام. (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام. قم: مدرسه الإمام المهدي علیه السلام.

جباری، عبدالستار. (۱۴۳۲ق). تاریخ الشيعة السياسية. کربلا: مكتبة العتبة الحسينية المقدسة.

جعفریان، رسول. (۱۳۸۶ش). تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی. تهران: علم.

چلونگر، محمدعلی، صادقانی، مجید، و پیرمرادیان، مصطفی. (۱۳۹۷). بوم‌شناسی تاریخی جریان‌های فکری اصحاب ائمه علیهم السلام (با تأکید بر دو مفهوم امامت و عقل). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

١٥٠ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۲۵-۱۶۰

حلبی، تقی بن نجم ابوالصلاح. (۱۴۰۴ق). تقریب المعارف. تصحیح فارس تبریزیان (الحسون). قم: الهادی.

حموی، یاقوت. (بی تا). معجم الأدباء. تحقیق احسان عباس. بیروت: دارالغرب الإسلامی.

حموی، یاقوت. (۱۹۹۵م). معجم البلدان. ج ۲. بیروت: دار صادر.

دینوری، احمد بن داود. (۱۳۶۸ش). أخبار الطوال. تحقیق عبدالمنعم عامر. قم: الرضی.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد. (بی تا). سیر أعلام النبلاء. تحقیق شعیب الأرنؤوط. بی جا: مؤسسة الرسالة.

ساعدی، حسین. (۱۴۲۶ق). الضعفاء من رجال الحدیث. قم: دارالحدیث.

شاکر، ابوالقاسم. (۱۳۹۰ش). تاریخ تشیع در ایران. تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.

صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ. ج ۲. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸ش). شیعه در اسلام. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، محمدکاظم. (۱۳۹۰ش). تاریخ حدیث شیعه (۲). قم: دارالحدیث.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج. تحقیق محمدباقر خراسان. مشهد: مرتضی.

طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق). تاریخ الطبری. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. ج ۲. بیروت: دار التراث.

طبری آملی، عمادالدین محمد بن علی. (۱۳۸۳ق). بشارة المصطفی لشیعة المرتضی. ج ۲. نجف: المکتبه الحیدریة.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳ش). رجال الطوسی. ج ۳. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). مصباح المتهدد و سلاح المتعدد. بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دار الثقافة.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.

طیالسی، ابی داود. (۱۴۱۹ق). مسند. تحقیق محمد بن عبدالمحسن ترکی. مصر: دار هجر.

عینی، محمود بن احمد. (بی تا). مغانی الأخیار فی شرح أسامی رجال معانی الآثار. تحقیق محمدحسن اسماعیل شافعی. بی جا: بی نا.

کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. تحقیق مهدی رجایی. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). کافی. قم: دارالحدیث.

کریستین سن، آرتور امانوئل. (۱۳۸۹ش). ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رشید یاسمی. چ ۳. تهران: نگاه.

گلدزیهر، ایگناس، و ناث، ر. (۱۳۷۱ش). اسلام در ایران، شعوبیه؛ نهضت مقاومت ملی ایران علیه امویان و عباسیان. ترجمه محمودرضا افتخارزاده. تهران: مؤسسه نشر میراث‌های تاریخی اسلام و ایران.

مامقانی، عبدالله. (بی تا). تنقیح المقال فی علم الرجال. بی جا: بی نا.

محرمی، غلامحسن. (۱۳۸۷ش). تاریخ تشیع از آغاز تا پایان غیبت صغری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

مدنی، علیخان بن احمد. (۱۹۸۳م). الدرجات الرفیعة فی طبقات الشیعة. بیروت: مؤسسه الوفاء. مسعودی، علی بن حسین. (۱۴۰۹ق). مروج الذهب و معادن الجواهر. تحقیق اسعد داغر. چ ۲. قم: دارالهجرة.

معارف، مجید. (۱۳۸۸ش). تاریخ عمومی حدیث بارویکرد تحلیلی. چ ۱۰. تهران: کویر.

مقدسی، مطهر بن طاهر. (بی تا). البدء و التاریخ. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.

مقریزی، احمد بن علی. (۱۴۲۰ق). إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال و الأموال و الحفدة و المتاع. تحقیق محمد عبدالحمید نمیسی. بیروت: دارالکتب العلمية.

موسوی تینانی، اکبر. (۱۳۹۸ش). جریان شناسی فکری امامیه در دوران فترت (میانه مدرسه کوفه و مدرسه بغداد). قم: دارالحدیث.

میرجلیلی، علی محمد. (۱۳۸۱ش). امام علی (ع) و زمامداران. چ ۳. قم: وثوق.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی. تحقیق موسی شبیری زنجانی. چ ۶. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم.

نسایی، احمد بن شعیب. (۱۴۱۱ق). السنن الكبرى. تحقیق عبدالغفار بنداری و سید کسروی حسن. بیروت: دارالکتب العلمية.

۱۵۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۲۵-۱۶۰

نورمحمدی، مهدی، و صادقی، مصطفی. (۱۳۹۴). گرایش مدنیان به امام علی علیه السلام با بهره‌گیری از
راویان مدنی. شیعه پژوهی، شماره ۳، ۳۱-۵۸.
وردی، علی. (۱۹۹۵م). *وَعَاظَ السَّلَاطِينَ*. ج ۲. لندن: دار کوفان.

References

The Holy Qur'an.

Nahj al-Balagheh. [In Arabic]

Ardabili, A.M. (1983). *A set of proofs and explanations to guide minds*. edited by
M. Eraqhi, A. Eshtehardi, and H. Yazdi Esfahani. Qom: Islamic Publications
Institute. [In Arabic]

Asterabadi, A. (1989). *Interpretation of the explicit verses about the virtues of Ahle
Bait*. edited by H. Ostad Vali. Qom: Islamic Publications Institute. [In Arabic]

Bahrani Esfahani, A. N. (1993). *A world of knowledge about verses and hadiths*.
edited by M.B. Movahed Abtahi Esfahani. Qom: Imam Mahdi Institute. [In
Arabic]

Baladhuri, A.Y. (1988). *Conquest of cities*. Beirut: Al-Hilal Institute. [In Arabic]

Baladhuri, A.Y. (1996). *Genealogy of the noble*. edited by S. Zakkar and Kh.
Zargoli. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]

Barghi, A.M. (1963). *Rejal al-Barghi*. edited by M.K. Meyamavi. Tehran: Tehran
University Press. [In Arabic]

Barghi, A.M. (1992). *Al-Mahasin*. 2nd edition by J. Mohaddeth Ermavi. Qom: Dar
al-Kutub Eslamiyeh. [In Arabic]

Boraghi, H. (1986). *History of Kufa*. Beirut: Dar al-Azwa. [In Arabic]

Chelongar, M.A., Sadeghani, M., & Pirmoradian, M. (2018). *Historical geography
of the intellectual movements by Imams' companions with a focus on the
Imamate and intellect concepts*. Qom: Howzeh and University Research Center.
[In Persian]

- Christensen, A.A. (2010). *Iran in the Sassanid era*. 3rd edition. translated by R. Yasami. Tehran: Negah Publications.
- Dhahabi, Sh.M. (n.d). *Siar al-ʿAlam al-Nobala*. edited by Sh. Al-Arnawout. Al-Resala Institute. [In Arabic]
- Dinvari, A.D. (1989). *Akhbar al-Towal*. edited by A.M. Amer. Qom: Al-Razi Publications. [In Arabic]
- Eyni, M.A. (n.d). *Voice of the good to mention names and works*. researched by M.H.E. Shafe'i. (n.p). [In Arabic]
- Goldziher, I., & Nath, R. (1992). *Islam in Iran: Shò ubieh, Iranian national resistance against the Omavid and Abbasid governments*. translated by M. Eftekharzadeh. Tehran: Institute of Publishing the Historical Heritages of Iran and Islam.
- Halabi, T.N. (1984). *Taqhrib al-Mà arif*. edited by F. Tabrizian, Al-Hassoun. Qom: Al-Hadi. [In Arabic]
- Hamawi, Y. (n.d). *Mò jam al-Udaba*. edited by E. Abbas. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]
- Hamawi, Y. (1995). *Mò jam al-Boldan*. 2nd edition. Beirut: Dar al-Sader. [In Arabic]
- Ibn al-Adim, O.A.A. (n.d). *Questions on the history of Aleppo*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Ibn al-Faqih, A.M. (1995). *Al-Boldan*. researched by Y. Hadi. Beirut: Alam al-Kutub. [In Arabic]
- Ibn-e A`tham, A. (1990). *Al-Fotouh*. edited by A. Shiri. Beirut: Dar al-Azwa. [In Arabic]
- Ibn-e Asaker, A.H. (1994). *History of Damascus City*. edited by U. Gharama Umari. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Ibn Athir, E.A.M. (1965). *Al-Kamil fi al-Tarikh*. Beirut: Dar al-Sadir. [In Arabic]
- Ibn Athir, E.A.M. (1988). *Lion of Jungle*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]

- Ibn Babaweyh, M.A. (1958). *Fountains of hadiths from Imam Reza (pbuh)*. edited by M. Lajavardi. Tehran: Jahan Publications. [In Arabic]
- Ibn Babaweyh, M.A. (1975). *Kamal al-Din va Tamam al-Nè meh*. 2nd edition by A. Ghaffari. Tehran: Eslamiyeh. [In Arabic]
- Ibn Babaweyh, M.A. (1983). *Al-Khesal*. edited by A. Ghaffari. Qom: Society of Howzeh Teachers. [In Arabic]
- Ibn Babaweyh, M.A. (1983). *Mà'ani al-Akhbar*. edited by A. Ghaffari. Qom: Society of Howzeh Teachers. [In Arabic]
- Ibn Ghaza'eri, A.H. (2001). *Al-Rejal*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Ibn Hajar Asqhalani, A.A. (1994). *Al-isabeh fi tamiz al-sahabeh*. edited by A.A. Abd al-Mowjood and A.M. Mo'avez. Beirut: Dar al-Kutub Elmiyeh. [In Arabic]
- Ibn Jowzi, A.A. (1991). *History of nations and kings*. edited by M.Gh. Ata and M.Gh Ata. Beirut: Dar al-Kutub Elmiyeh. [In Arabic]
- Ibn Kathir Dameshqi, E.O. (1986). *Al-Bedayeh va Al-Nehayeh*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Ibn Khaldoun, A.M. (1987). *Ibn-e Khaldoun History*. edited by Kh. Shohadeh. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Ibn Muzahim, N. (1984). *The event of Saffeyn*. 2nd edition by A.M. Haroun. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi. [In Arabic]
- Ibn Nadim, M.I. (n.d). *Al-Fehrest*. Beirut: Dar al-Ma'refeh. [In Arabic]
- Ibn Sa'd, M. (1968). *Al-Tabaghat al-Kobra*. researched by Ehsan Abbas. Beirut: Dar al-Sader. [In Arabic]
- Ibn Shahrashoub, M.A. (1959). *Virtues of Al-e Abi Talib*. Qom: Allameh. [In Arabic]
- Ibn Shahrashoub, M.A. (1960). *Old and recent scholars cited in Shia books*. Najaf: Al-Heydaria Publications. [In Arabic]
- Imam Hassan Askari (1988). *An interpretation attributed to Imam Hassan Askari*. Qom: Imam Mahdi School. [In Arabic]

- Jaberi, A. (2011). *History of political Shiism*. Karbala: Holy Hossein Shrine Library. [In Arabic]
- Jafarian, R. (2007). *History of Shiism in Iran until the beginning of the Safavids*. Tehran: Elm Publications. [In Persian]
- Keshi, M.U. (1984). *A selection of biographies*, researched by M. Rajaie. Qom: Al-e Bait Institute. [In Arabic]
- Koleyni, M.y. (2008). *Al-Kāfī*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Ma'aref, M. (2009). *General history of hadiths with an analytical approach* (10th edition). Tehran: Kavir Publications. [In Persian]
- Madani, A.A. (1983). *High positions among Shiites*. Beirut: Al-Vafa Institute. [In Persian]
- Mamaghani, A. (n.d). *Revised science of biographies*. (n.p). [In Arabic]
- Mas'oudi, A.H. (1988). *Gold propagator and gem mines*. 2nd edition by A. Dagher. Qom: Dar al-Hejreh. [In Arabic]
- Meghrizi, A.A. (1999). *Enlightening the listeners about the prophet's status, wealth, grandchildren, and possessions*. edited by M.A. Nomeisi. Beirut: Dar al-Kutub Elmiyeh. [In Arabic]
- Mirjalili, A.M. (2002). *Imam Ali (pbuh) and rulers*. Qom: Vothough Publications. [In Persian]
- Moghaddasi, M.T. (n.d). *Al-Bad o va al-Tarikh*. Cairo: Religious Culture Library. [In Arabic]
- Moharrami, Gh. (2008). *History of Shiism up to the end of the Minor Absence*. Qom: Imam Khomeini Institute of Education and Research. [In Persian]
- Mousavi Tanyani, A. (2019). *Studying the development of Imami thought from Kufa school to Baghdad school*. Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
- Najashi, A. (1986). *Rijal al-Najashi*. 6th edition by M. Shobeyri Zanjani. Qom: Islamic Publications Institute. [In Arabic]
- Nesayi, A.Sh. (1990). *Al-Sonan al-Kobra*. researched by A. Bendari and S.K. Hassan. Beirut: Dar al-Kutub Elmiyeh. [In Arabic]

- Nourmohammadi, M., & Sadeqhi, M. (2015). Tendency of Madā' in people to Imam Ali (pbuh) through Madani hadith quoters. *Journal of Shia Studies*, 3: 31-58. [In Persian]
- Pakatchi, A. (2006). Tribal system and the origin of the early Khawarijs. *Journal of Human Sciences*, 52: 237-258. [In Persian]
- Pakatchi, A. (2016). *Iranian Imami jurisprudential schools after Sheikh Tousi until the establishment of the Hella school* (2nd edition). Tehran: Imam Sadiq University. [In Persian]
- Sa'edi, H. (2005). *Unreliable men of hadith*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Saffar, M.H. (1984). *Insights into the virtues of the prophet's descendants*. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [In Arabic]
- Shaaker, A. (2011). *History of Shiism in Iran*. Tehran: Islamic Revolutionary Guard Corps. [In Persian]
- Tabari, M.J. (1967). *Tabari History*. 2nd edition by M.A. Ibrahim. Beirut: Dar al-Torath. [In Arabic]
- Tabari Amoli, E.M. (1963). *The prophet's good news for Imam Ali's followers*. 2nd edition. Najaf: Al-Heydaria Publications. [In Arabic]
- Tabarsi, A.A. (1983). *Al-Ihtijaj ala Ahl al-Lejaj*. researched by M.B. Khersan. Masshad: Morteza Publications. [In Arabic]
- Tabatabaie, M.H. (2009). *Shia in Islam*. Qom: Boustān-e Ketāb. [In Arabic]
- Tabatabaie, M.K. (2011). *History of Shia hadith* (2). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Tousi, M.H. (1994). *Rejal al-Tousi*. 3rd edition. Qom: Islamic Publications Institute. [In Arabic]
- Tousi, M.H. (1990). *The light of worshipers and the weapon of devotees*. Beirut: Feqh al-Shi'eh. [In Arabic]
- Tousi, M.H. (1993). *Al-Amali*. Qom: Dar al-Thaghafeh. [In Arabic]

- Tousi, M.H. (1999). *An index of Shiite books, their origins, and the names of the authors and the cited ones*. Qom: Library of Al-Mohaqq al-Tabatabaie. [In Arabic]
- Tayalesi, A. (1998). *Mosnad*. researched by M.A. Taraki. Egypt: Dar al-Hejr. [In Arabic]
- Verdi, A. (1995). *Vo` az al-Salatin*. 2nd edition. London: Dar-e Koufan. [In Arabic]

The wax and wane of the Shia hadith school in Madā'in

Mohammad Mehdi Kheibar

PhD graduate in Department of Quran and Hadith sciences, Meybod University, Meybod, Iran; kheibarmohammadmehdi@yahoo.com

Alimohammad Mirjalili

Professor, Department of Quran and Hadith, Meybod University, Meybod, Iran (Corresponding Author); almirjalil@meybod.ac.ir

Ahmad Zare Zardini

Associate professor, Department of Quran and Hadith, Meybod University, Meybod, Iran; zarezardini@meybod.ac.ir

Received: 03/09/2023

Accepted: 25/11/2023

Introduction

The hadith classes held by Imam Sadiq (as) in Kufa paved the way for the establishment of a Shia hadith school in that area. This led to the migration of hadith quoters from different places to Kufa and, thus, the propagation of the Kufi hadith heritage back to those places. Considering the vicinity of Madā'in City to Kufa, the presence of hadith advocates from that city was more noticeable than from other areas. Scholars in the field of hadith history have somewhat accurately characterized the well-known Shia hadith schools, but some schools such as that in Madā'in have unfortunately been ignored, hence remaining in dark. This negligence might have been due to the centrality of Kufa. The present study seeks to shed light on the development process of the Shia hadith school in Madā'in and the stages involved.

Materials and Methods

Madā'in is known as an area to have fostered many hadith scholars. The education of even numerous Sunni scholars is attributed to that place. As a piece of evidence in this regard, a whole chapter in the book al-Ṭaqhāt al-Kubrā is devoted to both Shia and Sunni hadith quoters in Madā'in. For example, it makes references to famous Shia hadith circles, such as Banu Hakim Azodi Madā'ini, and eminent figures, such as Ali ibn Hadid Madā'ini. The existence of these people in Madā'in provides enough motivation for research on that hadith school. Based on a scrutiny of the recent hadith expert opinions, one understands that 'geography' and 'method of quotation and criticism' have been the two main criteria for handling hadith issues in terms of 'approach', 'school' or 'field'. Indeed, according to some researchers,

those two criteria serve as a basis for classifying the ways of dealing with hadiths in three clean-cut domains. So, if the scholars and quoters in a certain geographical place do not use one single method of quoting or criticizing hadiths, the corresponding domain is referred to as 'a hadith center'. Once those people deal with hadiths with a certain common method, the domain is called 'a hadith school'. However, the case is 'a hadith approach' if hadith quotation and criticism is based on a certain school of thought regardless of geographical considerations. Owing to the accuracy and distinctiveness of these classification terms and, above all, their conformity with the practice of men of great authority in hadith science, the same classification is adopted in this research to assign the title 'field' to the set of hadiths diversely and disconcertedly handled by Madā'in quoters and critics. The present study is a trend research type conducted with a descriptive-analytical method, and the data are derived from library sources including hadith books, biographies, and history books.

Results

There is a four-stage process to consider about the penetration of Shiism into Madā'in and the subsequent formation of a center for Shia hadiths there. The stages were as follows:

a. The ground breaking period: This first stage of Shiism formation occurred under Salman Farsi's rule in Madā'in. It is to be noted that, after a three-year term of ruling over the city, Sa'd ibn Abi Waqhas wrote a letter to the second caliph and asked him to appoint Salman as a new ruler there. Upon taking permission from Imam Ali (as), Salman accepted the position offered by the caliph.

b. Advent of loving Shiism: The second stage in the Shi'ism process of the Madā'in Shi'ite hadith school is the emergence of "loving Shi'ism". Muslim conquerors set out to seize new territories in the name of Islam but, due to their sense of superiority inherited from the Jaheli era, did not properly behave the people of the conquered lands including Madā'in. In contrast, Imam Ali's specific supports of Madā'in rulers rapidly pushed the Muslims in that city to love and advocate Shiite Islam.

c. Advent of political Shiism: The third stage of Shiite Islam propagation in Madā'in marks the advent of political or Iraqi Shiism. It started with a series of campaigns launched by the people of the city against the Omavid sovereignty. It is to be mentioned that, from the conquest of Madā'in until the martyrdom of Imam Hossein (as) in the year 61 AH, there were no unified or independent Shiite tendencies in the city.

d. Advent of ideological Shiism: The last stage of Shiism process is characterized with ideological or Imami features. This stage began with the movement of Imam Sadiqh (as) from Medina to Kufa. As a matter of fact,

what came up as ideological Shiism in the mid second century AH was the result of the previous connections between Madā'in muslims and Shia Imams. As found in this research, 32 authors with the name suffix Madā'ini have quoted hadiths from Imam Sadiq (as).

Waning of the Shia hadith school in Madā'in: In the early 4th century AH, Madā'in began to turn down into a village. After the establishment of Baghdad in the year 148 AH, non-Muslim merchants and businessmen from Madā'in started trading in industrial and farming products with the neighboring cities such as Kufa, Baghdad and Basra. As for the Shiites living in Madā'in, especially hadith advocates, they moved to better provided cities. They did it because, first of all, they were not as wealthy as non-Muslims so as to do trading and, secondly, they needed a rich and dynamic atmosphere where to enhance their religious teachings and hadith activities.

Conclusion

The geographical proximity of Madā'in to Kufa was very effective in the establishment of a Shia hadith school in Madā'in. The role of Madā'in scholars in conveying the Imami hadith legacy to the next generations was very valuable; only during the second and third centuries AH, seventy Shiite authors in that city quoted more than 1400 hadiths. This hadith school owed its persisting effect to the documentation of hadiths. The written books of hadiths made it possible for the Madā'in school to survive, continue its interactions with other hadith centers, and benefit from the legacy of Kufi Imami school even after the hadith activities began to decline in Kufa due to political pressures and certain internal factors in the late second century AH. Little is known of the exact causes of the decline in the Kufi hadith center, but, based on some evidence; its activities are estimated to have survived toward the end of the third century AH.

Keywords: Madā'in, Hadith Circle, Shiism, Hadith history.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، شماره ۳۲

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۶۱-۱۹۲

واکاوی رابطه طغیانگری و غنا با تکیه بر روایات امام علی علیه السلام*

طاهره سادات سید ناری**

محسن قاسم پور***

محمد حسین قاسم پیوندی****

محمد حسن صانعی پور*****

چکیده

براساس برخی روایات رسیده از امام علی علیه السلام غنا عامل طغیانگری معرفی شده که نقطه مقابل احادیثی دیگر، با مضمون مدح غناست. سخن امام علی علیه السلام در خصوص طغیانگری مال با توجه به آیه شریفه «كَأَلَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ» در سوره علق قابل توجه است. در نگاه اول، این قبیل روایات دارای تعارض ظاهری اند. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی، چالش پیش رو را بررسی کرده است. مبتنی بر این روش پژوهش، «احساس بی نیازی از خداوند» و «خود و مال خویش را مستقل از خدا دیدن»، عامل طغیان است؛ یعنی مادام که این احساس، ثمره عملی داشته و آدمی در زندگی دنیوی خویش، ثروت را که به مثابه نعمت الهی است، به نعمت تبدیل کرده، عامل سرکشی و طغیان او خواهد بود. شایان ذکر است این مسئله در مورد افراد مختلف و با توانایی‌های مختلف مالی متفاوت است و چه بسا فردی با مال اندک طغیان نماید و فرد دیگری با مال فراوان هم طغیان نکند. چنین نگاهی مبتنی بر تعریفی از فقر و غناست که ماهیتی روان‌شناختی دارد. به این نکته نیز باید توجه نمود که براساس روایتی دیگر مال، سکرآور است و غنا به عنوان عامل طغیانگری رابطه معناداری با میزان تربیت نفس انسان دارد. در متون روایی به راه‌های پیشگیری از طغیان نیز اشاره شده که از جمله آن، شکر و ادای حق است؛ یعنی مال را از سوی خدا دیدن و نه از سوی خویش. بدین سان در بررسی و تحلیل چنین روایاتی عامل روان‌شناختی در انسان هم قابل توجه است.

کلیدواژه‌ها: ثروت، طغیان، روایات، تعارض ظاهری، امام علی علیه السلام.

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان توصیف و تحلیل فقر و غنا براساس روایات امام علی علیه السلام از دانشگاه کاشان است.

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

*** استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)/ m.qasempour@atu.ac.ir

**** استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد الیگودرز، الیگودرز، ایران/ ghasempeyvandi@gmail.com

***** دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران/ saneipur@gmail.com

۱. بیان مسئله

در روایات، ثروت به اشکال مختلف مورد توجه قرار گرفته است؛ اما به دلایل مختلف از جمله در نظر نگرفتن روایات هریک از ائمه علیهم السلام به صورت خاص و بدون در نظر گرفتن شرایط زمان هر امام، تصویری روشن از مدح و ذم غنا، اطلاق یا تمیید میزان برخورداری از ثروت وجود ندارد. در برخی روایات از جمله در خطبه «وسیله» و با توجه به قاعده سیاق حاکم بر چنین احادیثی، مال مورد نکوهش و عامل طغیان معرفی شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۲۱). بر مبنای توصیه علمای اخلاق، دارایی به مقدار حاجت موجب مصونیت از آفات و آسیب‌های وارد شده احتمالی ناشی از طغیانگری است؛ چراکه زیادی بیش از مقدار احتیاج باعث توجه روح به مازاد مال و در نهایت سبب فقر روحی انسان می‌گردد (تهرانی، ۱۳۹۷: ۱۷). چنین می‌نماید آنچه در آموزه‌های دینی نسبت به غنای مالی نکوهش شده، آن مرتبه از غناست که بیش از مقدار حاجت باشد؛ گرچه حاجت به مال در مورد افراد مختلف و بر مبنای شرایط اجتماعی گونه‌گون افراد، متفاوت است. در این پژوهش صحت یا سقم این دیدگاه بر اساس روایات امام علی علیه السلام بررسی می‌شود که آیا غنا و فزونی مال عامل طغیانگری است یا خیر؟ در پاسخ به این سؤال پژوهشی انجام نشده است. دامنه این پژوهش احادیث آورده شده در کتب موسوعة الاحادیث العلویة^۱، مسند الإمام علی علیه السلام^۲ و مسند الامام امیرالمؤمنین^۳ است.

۲. مفاهیم و اصطلاحات

۲-۱. ثروت

معنای اصلی ثروت «کثرة» است که در برابر واژه «بیس» به معنای خشکی است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۷۴). ابن فارس در واقع اصلی‌ترین معنای این ماده را «فزونی» معرفی کرده است؛ لذا عبارت «أثری رجل» را به «اموال آن مرد فزونی گرفت» معنا کرده و بنا به گفته یکی دیگر از واژه‌پژوهان لغوی، «ثراء» بر فراوانی مال دلالت دارد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۷۳).

۲-۲. غنی

غنی دارای دو اصل معنایی است: ۱. کفایت کردن؛ ۲. صوت. در اولی، غنی در مال و غناء با فتحه بر غین همراه با مد به معنای کفایت کردن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۳۹۷). الغناء به

واکوی رابطه طغیانگری و غنا با تکیه بر روایات امام علی(ع)، طاهره سادات سید ناری و همکاران ۱۶۳

فتح غین عبارت است از نفع و به کسر به معنای صدایی است که شنیده شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵: ۱۳۶). غنی یعنی صاحب بهره و در مورد مال به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۴۵۰-۴۵۱). غنی مقابل فقر و به معنای بی‌نیازی و از مصادیق آن کفایت است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷: ۲۷۴). بر این اساس، بی‌نیازی به معنای دارایی نیست و فقر هم نه به معنای نداری بلکه به معنای نیازمندی است. این نگاه به معنای لغوی را عده‌ای تفسیر روان‌شناختی فقر و غنا دانسته‌اند (نک: پسندیده، ۱۳۹۲: ۲۴۸). این واژه به معنای کم‌نیازی هم به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۱۵).

۲-۳. طغیان

طغیان به معنای تجاوز از حد و عصیان است (همان: ۵۲۰). علامه طباطبایی در مورد طغیان می‌گوید: طغیان به معنای تعدی از حد است و آن عدم تأثر طاغیان از مقام پروردگارشان، خرویشان از حد عبودیت، و در نتیجه خاشع و خاضع نشدن است. از لوازم طغیان این است که زندگی دنیا انتخاب شود. در آیه ۳۷ و ۳۸ سوره نازعات آمده است: «فَأَمَّا مَنْ طَغَى * وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰: ۱۹۲).

۳. روایات ناظر بر طغیانگری مال

براساس برخی روایات، بین مال و طغیانگری نسبت و رابطه‌ای وجود دارد که در نگاه اول یک پژوهشگر حوزه مطالعات حدیث، نیاز به تبیین و بررسی دارد. در ادامه این جستار برخی از این روایات مطرح و تحلیل می‌شود.

۳-۱. خطبه وسیله

خطبه وسیله، خطبه‌ای بسیار طولانی است که در بردارنده مضامینی است از قبیل توصیف خداوند، مواعظ اخلاقی، بیان جایگاه وصایت و منزلت امام علی(ع)، و انحراف در جانشینی پیامبر(ص). در این بخش فقط بخشی از روایت که با موضوع پژوهش در ارتباط است، طرح و بررسی می‌شود.

بر مبنای این روایت طولانی امیرالمؤمنین(ع) هفت روز بعد از رحلت پیامبر(ص) و بعد از گردآوری و تألیف قرآن، برای مردم مدینه خطبه خواندند؛ از جمله در فرازی از این خطبه و

۱۶۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۶۱-۱۹۲

در خصوص مال فرمودند: «مالی که بتواند فقر را از بین ببرد بهتر از رضا به قناعت نیست و گنجی بی نیازتر از قناعت نیست. هر که به همان مقدار گذران (زندگی) کفایت کند، آسایش را برای خود پابرجا کرده و در کمال آسودگی مستقر شده است. گرایش به دنیا کلید رنج است. احتکار (و جمع کردن مال دنیا) مرکب ناراحتی و تعب است... ای مردم شگفت‌ترین عضو انسان قلب اوست که موادی از حکمت و اضدادی خلاف آن را دارد. اگر نعمتی نو برایش پدید آید، عزت طلبی او را بگیرد. اگر مالی به دست آورد، بی نیازی او را به طغیان کشد. اگر به فقر گرفتار آید، بلا مشغولش گرداند. اگر مصیبتی به وی رسد، بی تابی رسوایش سازد. اگر گرسنگی بر او سخت گیرد، سستی او را در جایش می‌نشانند و اگر در سیری زیاده‌روی کند، شکم‌پری او را به رنج اندازد تا جایی که امکان نفس کشیدن ندارد. پس هر کوتاهی برای آن زیان‌آور و هر افراطی برای او تباهی‌زاست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۱۸-۲۳).

۳-۱-۱. تحلیل و بررسی سندی-متنی

خطبه «وسیله» در نهج البلاغه نیامده، اما در برخی مستدرکات نهج البلاغه از جمله در کتاب مصباح البلاغه فی مشکاة الصیایة آمده است (میرجهانی طباطبایی، ۱۳۸۸ق، ج ۱: ۷۲، ج ۲: ۳۸۴). همچنین باید خاطر نشان نمود که دو بخش از قطعه‌های این خطبه در حکمت ۱۰۸ (الرضی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸) و حکمت ۲۱۶ (همان: ۵۰۷) به چشم می‌خورد. علامه مجلسی سند خطبه وسیله را ضعیف شمرده اما به اعتقاد وی، قوت مبانی و محتوای بلند مضامین آن، صحت این خطبه را شهادت می‌دهد و با توجه به شهرت این خطبه، آن را از سند بی‌نیاز ساخته است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵: ۳۵). براساس پژوهش‌های صورت گرفته راوی این خطبه جابر بن یزید جعفی است که از امام باقر علیه السلام و ایشان نیز از امام علی علیه السلام آن را روایت کرده است. در منابع رجال شیعه و سنی گزارش‌ها درباره وی ضد و نقیض است. براساس پاره‌ای گزارش‌های رجال، امام صادق علیه السلام برای وی آموزش خواسته و یا حتی او را باب امام باقر علیه السلام معرفی کرده‌اند (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۳۶). به گزارش دیگری، وی فاسدالعقیده و منحرف معرفی شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۸). باین همه در منابع معتبری این خطبه آمده است. برای نمونه افزون بر روضه کافی در برخی منابع دیگر البته با تفاوت‌هایی در عبارات، نقل شده است؛ از جمله در دو

کتاب امالی و التوحید صدوق تنها بخشی از خطبه وسیله آمده و البته سند را به نقل از کافی با تفاوت‌هایی آورده است. در متن هم عبارت «إِنْ أَقَادَ مَالًا أَطْعَاهُ الْغِنَى» نیامده است (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۳۲۰؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۷۳). در تحف العقول نیز خطبه وسیله بدون سند حدیث نقل شده است (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ق: ۹۲).

اما از حیث متنی باید چنین گفت در خطبه وسیله فقر مورد نکوهش واقع شده و قناعت به مثابه راهکاری برای برون‌رفت از آن بیان شده است. در مورد ثروت، از یک‌سو بهترین کار نگهداری آبرو و به وسیله مال بیان شده و زیادی ثروت عاملی برای سرور شدن بیان شده است. از سوی دیگر ثروت سبب گردنکشی و فزونی مال برای طغیان معرفی شده است.

وجود عبارات ناظر به چگونگی و جایگاه مال از منظر امام علی(ع) در خطبه وسیله را می‌توان در خود نهج البلاغه و در خلال خطبه ۱۰۸ هم به دست آورد؛ آنجا که امام(ع) فرمودند: «لَقَدْ عَلِقَ بِنَيْطِ هَذَا الْإِنْسَانِ بَضْعَةٌ هِيَ^۴ أَعْجَبُ مَا فِيهِ وَ ذَلِكَ الْقَلْبُ وَ ذَلِكَ أَنْ^۵ لَهُ مَوَادٌّ مِنَ الْحِكْمَةِ وَ أَضْدَاداً^۶ مِنْ خِلَافِهَا^۷ فَإِنْ سَنَّحَ لَهُ الرَّجَاءُ^۸ أَذَلَّهُ^۹ الطَّمَعُ وَ إِنْ هَاجَ بِهِ الطَّمَعُ أَهْلَكَهُ الْحِرْصُ وَ إِنْ مَلَكَهَ الْيَأْسُ قَتَلَهُ الْأَسْفُ وَ إِنْ عَرَّضَ لَهُ الْغَضَبُ اشْتَدَّ بِهِ الْغَيْظُ وَ إِنْ أَسْعَدَهُ^۹ الرِّضَى^{۱۰} نَسَى التَّحَفُّظَ وَ إِنْ غَالَهُ^{۱۱} الْخَوْفُ شَغَلَهُ^{۱۲} الْحَذَرُ^{۱۳} وَ إِنْ اتَّسَعَ لَهُ الْأَمْرُ^{۱۴} اسْتَلَبَتْهُ الْغِرَّةُ^{۱۵} وَ إِنْ أَقَادَ مَالًا أَطْعَاهُ الْغِنَى^{۱۶} وَ إِنْ أَصَابَتْهُ مُصِيبَةٌ فَضَحَّهَ الْجَرَعُ وَ إِنْ عَصَبَتْهُ الْفَاقَةُ شَغَلَهُ الْبَلَاءُ^{۱۷} وَ إِنْ جَهَدَهُ^{۱۸} الْجُوعُ^{۱۹} قَعَدَ بِهِ الضَّعْفُ وَ إِنْ أَفْرَطَ بِهِ^{۲۰} الشَّبَعُ كَطَنَّهُ الْبَطْنَةُ. فَكُلُّ تَقْصِيرٍ بِهِ مُضِرٌّ وَ كُلُّ إِفْرَاطٍ لَهُ مُفْسِدٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۲۱؛ الرضی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۷-۴۸۸؛ همو، ۱۴۰۶ق: ۹۷؛ همو، ۱۴۲۶ق، ج ۵: ۱۱۶؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ق: ۹۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳۰۱؛ حلوانی، ۱۴۰۸ق: ۴۳؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ش: ۶۶؛ حسینی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۱۰۰؛ شافعی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۲-۱۱۳؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۲۳)؛ ای مردم، شگفت‌ترین عضو انسان قلب اوست که موادی از حکمت و اضدادی خلاف آن را دارد. پس اگر امیدی برایش پیش آید، طمع خوارش می‌کند و اگر طمع بدان هجوم آورد، حرص هلاکش می‌سازد. اگر نومیدی بر او ملکه شود، افسوس آن را بکشد. اگر غضب بر او عارض شود، غیظ او سخت گردد. اگر با رضایت سعادت‌مند شود، آنچه را موجب بدی است فراموش کند. اگر ترسی به او رسد، پرهیز و حذر او را مشغول

۱۶۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۶۱-۱۹۲

سازد و اگر امنیت و آسودگی بر او فراخ گردد، غرور او را برآید. اگر نعمتی نو برایش پدید آید، عزت طلبی او را بگیرد. اگر مالی به دست آورد، بی نیازی او را به طغیان کشد. اگر به فقر گرفتار آید، بلا مشغولش گرداند. اگر مصیبتی به وی رسد، بی تابی رسوایش سازد. اگر گرسنگی بر او سخت گیرد، سستی او را در جایش می نشانند و اگر در سیری زیاده روی کند، شکم پری او را به رنج اندازد تا جایی که امکان نفس کشیدن ندارد. پس هر کوتاهی برای آن زیان آور و هر افراطی برای او تباهی زاست.

افراط در به دست آوردن مال همان طغیان به خاطر کثرت مال است. طغیان یعنی تجاوز از حد خود (ابن میثم، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۲۹۶). ابن میثم جمع آوری و فزونی مال بیش از کفاف را نکوهیده شمرده است (همان، ج ۴: ۸۸).

در حکمت ۲۱۶ آمده است: «وَقَالَ عَمَّنْ نَالَ اسْتَطَالَ» (الرضی، ۱۴۱۴ق: ۵۰۷)؛ آن که به نوازی رسید، خود را از دیگران برتر دید (همو، ۱۳۷۸: ۳۹۷). «استطال» از ریشه «طول» بر وزن (قول) به معنای قدرت و برتری است و معنای آن در باب استفعال، مفهوم برتری جویی دارد. هرکس که به مال یا مقام و یا هرگونه قدرت دیگری می رسد، برتری جویی می کند. البته این امر در مورد افراد کم ظرفیتی است که تغییر وضع زندگی آن ها را به کلی دگرگون می کند؛ ولی مردان باایمان و پرفریت و باشخصیت اگر تمام عالم را به آن ها بدهند، تغییری در زندگی آنان پیدا نمی شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱۳: ۶۵۹-۶۶۰). هرکس به مرتبه ای از مقام، قدرت و یا ثروتی دست یابد، به سبب این موارد برتری جویی می نماید (ابن میثم، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۳۵۲).

۲-۳. روایت ناظر بر سیره حاکمان

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى^{۲۱} عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حُمَيْدٍ وَ جَابِرِ الْعَبْدِيِّ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِنَّ اللَّهَ جَعَلَنِي إِمَامًا لِحَلْقِهِ فَفَرَضَ عَلَيَّ التَّقْدِيرَ فِي نَفْسِي وَ مَطْعَمِي وَ مَشْرَبِي وَ مَلْبَسِي كَضَعْفَاءِ النَّاسِ كِي يَقْتَدِيَ الْفَقِيرُ بِفَقْرِي وَ لَا يَطْغَى الْغَنَى غِنَاهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۱۰؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۲۰: ۱۰۴۲۳). امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: خدا مرا پیشوای خلقش قرار داد و بر من لازم کرد که بر خود سخت بگیرم و در خوردن و آشامیدن و لباس مثل مستمندان باشم تا فقیران از فقر من پیروی کنند و توانگران با ثروت خود سرکشی نکنند.

از این روایت، ثروت عاملی برای طغیان به دست نمی‌آید؛ بلکه هدف اصلی روایت بیان سیره حاکمان است.

۳-۳. روایت ناظر بر داستان اصحاب کهف

از نمونه افرادی که به خاطر مال طغیان کردند، دقیوس است. خدا نعمت فراوان و مال زیاد به دقیوس داد و او کفران و طغیان کرد (ابن طاووس، ۱۴۱۳ق: ۶۴۸؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۱۹: ۹۶۸۵). برای این گونه موارد نیز نمی‌توان به صورت مطلق گفت مال عامل طغیان است.

۳-۴. روایت ناظر بر نسبت غنا و طغیان

«الْغِنَى يَطْغِي» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۷۰).

۳-۵. روایت ناظر بر زیادی مال و طغیان

«ثَرْوَةُ الْمَالِ تُرْدِي وَ تَطْغِي وَ تَفْنِي» (همان: ۳۶۸)؛ زیادی مال، عامل هلاکت، سرکشی و نیستی است.

روایت ۴ و ۵ نیز فقط در یک منبع آمده که بدون سند است.

۳-۶. بررسی نکوهش غنا در روایات

آنچه در آموزه‌های دینی نسبت به غنای مالی نکوهش شده، آن مرتبه از غناست که بیش از مقدار حاجت باشد. به نظر نویسنده‌ای مال بیش از مقدار حاجت در اسلام نکوهش شده است و طغیان نفس در رابطه با این مرتبه از غنای مالی است (تهرانی، ۱۳۹۷: ۴۲). وی با استناد به روایت زیر برای گفته خود شاهی می‌آورد: «وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ مَا مِنْ يَوْمٍ إِلَّا وَ مَلَكٌ ينادِي يَا ابْنَ آدَمَ قَلِيلٌ يَكْفِيكَ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ يَطْغِيكَ» (ورام بن ابی فراس، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۶۴). این حدیث در هیچ منبع دیگری و به نقل از معصوم مستند نیست.

در احادیث دیگر از سایر معصومان (علیهم‌السلام) نیز غنا عامل طغیان معرفی شده است. در روایتی با سند صحیح آمده است:

۱. عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ قَالَ: أَخَذْتُ هَذَا الدُّعَاءَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ وَ كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ يَسْمِيهِ الْجَمَاعَ - بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ

- الرَّحِيمِ... وَلَا تَرْزُقْنِي رِزْقًا يُطْغِينِي... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۵۸۹). ابو حمزه گوید: من این دعا را از امام باقر علیه السلام گرفتم و آن حضرت آن را دعای جامع می نامید و آن دعا این است بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ... به من رزقی نده که مرا به طغیان وادارد.
۲. امام سجاد علیه السلام در دعای ۲۶ رمضان فرمودند: از غنای طغیان ساز و فقر فراموشی آور به تو پناه می برم: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ غِنَى يَطْغِي وَمِنْ فَقْرٍ يَنْسِي...» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۲۲۶).
۳. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: من بر امت خود از سه خصلت پس از مرگ خود ترسانم: ۱. قرآن را به غیر از معنای حقیقی و صحیح آن تفسیر کنند؛ ۲. لغزش و خطای عالم دانشمند دینی را پیروی کنند؛ ۳. کثرت مال در میان آن ها نمایان شود تا سرکشی کنند، اکنون من شما را به راه چاره از این گرفتاری ها آگاه می کنیم: اما راجع به قرآن و وظیفه شما این است که به محکمات عمل کنید و به متشابهاات ایمان داشته باشید؛ اما راجع به شخص عالم، منتظر آزمایش و امتحان او باشید و لغزش و خطای او را پیروی نکنید و اما راجع به مال و ثروت دنیا، چاره آن شکر نعمت و ادای حق آن است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۶۴).
۴. در کتاب انجیل آمده است: حضرت عیسی علیه السلام به خدا گفت: خدایا صبح یک قرص نان جو به من بده و یک قرص شب، بیش از این مده که موجب طغیانم می گردد. «وَعَنْهُ قَالَ فِي الْإِنْجِيلِ إِنَّ عَيْسَى قَالَ اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي غُدُوَّةً رَغِيْفًا مِنْ شَعِيرٍ وَعَشِيَّةً رَغِيْفًا مِنْ شَعِيرٍ وَلَا تَرْزُقْنِي فَوْقَ ذَلِكَ فَأَطْعِنِي» (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق: ۱۱۵).
۵. در روایتی آمده است: «عَلِيُّ بْنُ حَاتِمٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ السَّرَّاجِ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ... اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ رِزْقَ يَوْمٍ يَوْمٍ لَا قَلِيلًا فَاشْتَقِي وَلَا كَثِيرًا فَأَطْعِنِي اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَارْزُقْنِي مِنْ فَضْلِكَ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۷۵).
۶. در روایتی آمده است: امام صادق علیه السلام فرمودند امام سجاد علیه السلام این دعا را می خواندند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ حُسْنَ الْمَعِيشَةِ مَعِيشَةً أَتَقْوَى بِهَا عَلَى جَمِيعِ حَوَائِجِي وَاتَّوَصَّلُ بِهَا فِي الْحَيَاةِ إِلَى آخِرَتِي مِنْ غَيْرِ أَنْ تُتْرِفَنِي فِيهَا فَأَطْعِنِي...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۵۵۳-۵۵۴).

۴. قرآن و روایات نکوهش مال

از مبانی مهم فقه‌الحديث عرضه روایت بر قرآن و بررسی میزان انطباق حدیث با آموزه‌های قرآن هم از حیث ظاهر و هم از جهت باطن و درون‌مایه آیات قرآنی است. بر این اساس می‌توان از نمونه آیاتی در این زمینه سخن به میان آورد که جهت و مفاهیم روایات در پرتو آن بهتر نشان داده می‌شود.

۱. در سوره علق می‌خوانیم: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ * أَن رَّآه اسْتَغْنَى» (علق: ۶ و ۷). طبع انسان این است که اگر از دیگران بی‌نیاز شد، وضع مالی او خوب شد طغیان می‌کند. غالب افراد بر اثر گرایش به طبیعت همین‌که وضع مالی‌شان خوب شد یا از دیگری و جامعه به حسب ظاهر بی‌نیاز شدند، طغیان می‌کنند که مرز استغنا با مرز طغیان مسواوی است.^{۲۲} (جـ وادی آملی،

[./https://www.eshia.ir/feqh/Archive/qom/Javadi/Tafsir](https://www.eshia.ir/feqh/Archive/qom/Javadi/Tafsir)

یکی از ثابت‌ترین اصول حیات طبیعی بشری، گمراهی و طغیانگری در هنگام احساس بی‌نیازی است. این اصل در قرآن مجید آمده است: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ * أَن رَّآه اسْتَغْنَى». بین احساس بی‌نیازی و طغیانگری تلازم قطعی وجود دارد (جعفری، ۱۳۶۲، ج ۱۲: ۲۲). امام خمینی علیه السلام در جایی چنین گفته است: «وضع روحی همه انسان‌ها این‌طور است که با هرگونه استغنائی از جمله استغنائی مالی، علمی، مقامی به همان مقدار طغیان می‌کند. کسانی که چیزهایی را که مربوط به دنیا است، بدون تزکیه نفس پیدا می‌کنند، این‌ها هرچه پیدا بکنند طغیان‌شان زیادت‌ر خواهد شد و وبال آن موجب گرفتاری‌های انسان است. اگر انسان تزکیه شود طغیان پیش نمی‌آید. کسی که خودش را تزکیه کرد، هیچ‌گاه خود را مستغنی نمی‌داند» (خمینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۴: ۲۵۳-۲۵۴). به نظر مفسر دیگری، رابطه احساس بی‌نیازی و طغیان به نحوه تربیت آنان بستگی دارد. در جایی این مفسر چنین خاطر نشان کرده است: طبیعت غالب کسانی که در مکتب وحی پرورش نیافته‌اند چنین است که با احساس بی‌نیازی، طغیان می‌کنند. انسان هیچ‌گاه بی‌نیاز از خدا نیست اما گاهی به غلط خود را بی‌نیاز می‌پندارد. آیه نیز همین را می‌گوید: انسان خود را بی‌نیاز می‌بیند نه اینکه بی‌نیاز می‌شود. سپس در ادامه آیه قسمتی از کارهای طغیانگران مغرور را اشاره می‌کند: «أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى * عَبْدًا إِذَا صَلَّى» (علق: ۹ و ۱۰) (مکارم

۱۷۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۶۱-۱۹۲

شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۷: ۱۶۴) چنان که هویداست آیت الله مکارم شیرازی، مراد از بی نیازی را بی نیازی مال نمی پندارد؛ البته ایشان در جای دیگر غنا و ثروت را موجب طغیان می داند (همو، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۱۳۷). ثروت توأم با خودخواهی و کم ظرفیتی انسان را به طغیان وامی دارد؛ همان گونه که قرآن مجید آمده است (علق: ۶ و ۷) (منظور انسان های کم ظرفیت و بی تقواست) (همو، ۱۳۷۵، ج ۱۲: ۶۴۴). ما بر این باوریم در این آیات، بی نیازی مالی مراد نیست چراکه اگر معنای بی نیازی، بی نیازی از مال بود واژه «رَأَة» به کار نمی رفت. چون کسی که بی نیاز از مال است واقعاً بی نیاز از مال هست نه آن که خود را بی نیاز از مال ببیند. علامه طباطبایی نیز علت طغیان انسان را بی نیاز پنداشتن از پروردگار می داند (نه بی نیازی از مال) (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰: ۳۲۵). انسان همین که در خودش احساس بی نیازی کرد، امکانات موجود در مقابل او جلوه گر شده و به صورتی بزرگ دیده می شود که خیال می کند غیر این ها چیزی موجود نیست و در نتیجه باعث سرکشی و طغیان او می شود (بیات، ۱۳۶۸: ۱۰۴).

علامه بر این باور است براساس آیه ۲۷ سوره شوری اگر خدای تعالی رزق همه بندگان خود را توسعه دهد، در زمین ظلم می کنند؛ چون طبیعت وسعت مال این است که طغیان و استکبار می آورد همچنان که در آیات ۶ و ۷ سوره علق فرموده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸: ۵۵). آیت الله جوادی آملی رزق را چه مادی و چه معنوی «فی الجمله» می داند، نه اینکه «بالجمله» باشد. اگر رزق گسترده باشد تازه اول فساد است (جوادی آملی، <https://www.eshia.ir/feqh/Archive/qom/Javadi/Tafsir>) این آیه برای تمام بندگان است؛ همان گونه که علامه طباطبایی این را بیان کرده است.

۲. قارون از نمونه افراد ثروتمند است که طغیان نمود (قصص: ۷۶).

۳. صاحبان باغ، که ثروتمند بودند و انفاق نکردند خود را طاعی نامیدند: «قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ» (قلم: ۳۱).

۴-۱. تحلیل و بررسی آیات

براساس آموزه های قرآنی می توان ویژگی های ثروتمندان مترف را در قالب محورهای ذیل دسته بندی کرد: ۱. مترفین منکر انبیا هستند (سبأ: ۳۴): ۲. پندار مترفین: کثرت مال و اولاد مانع

عذاب آن‌هاست (سبأ: ۳۵)؛ ۳. تفکر افراد ثروتمند، انکار قیامت است (کهف: ۳۶).
تصمیم‌گیرنده بر جمع‌آوری مال، قیامت را انکار می‌کند. «وَأَمَّا مَنْ يَخْلُ وَاسْتَغْنَىٰ * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ» (لیل: ۸ و ۹)؛ ۴. ثروتمندان آیات قرآن را انکار می‌کردند (قلم: ۱۴ و ۱۵). برای ثروتمندان، احساس کاذب جاودانگی به خاطر مال ایجاد شده است. «الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ * يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ» (همزه: ۲ و ۳)؛ ۵. ثروت‌اندوزی عامل برتری‌جویی (سبأ: ۳۵)؛ کهف: ۳۴؛ تکوثر: ۱ و ۲؛ حدید: ۲) است؛ ۶. مترفین اهل فسق‌اند (اسراء: ۱۶)؛ ۷. ثروتمندان اهل گریز از جهادند (توبه: ۸۶-۹۳).

واکنش انسان در برابر نعمت، رویگردانی از حق به صورت متکبرانه است (اسراء: ۸۳؛ فصلت: ۵۱).

در آیات قرآن دنیا، لهو و لعب معرفی شده است (محمد: ۳۶؛ حدید: ۲۰). در سوره منافقون نیز هشدار داده است که مال و فرزند عامل لهو و غفلت شما از خدا نشود (منافقون: ۹).

در کنار آیات فوق، مال در قرآن به‌عنوان خیر ذکر شده است (بقره: ۲۱۵؛ عادیات: ۸؛ بقره: ۱۸۰). براساس روایتی مال اندک را وصیت نمی‌کنند و بر مال اندک خیر گفته نمی‌شود (ابن‌حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲: ۳۵۶). براساس روایات، غنا عامل طغیانگری است اما با توجه به اینکه بر مال اندک، خیر گفته نمی‌شود می‌توان بدین نتیجه دست یافت که غنا به‌صورت مطلق عامل طغیانگری نیست؛ هرچند از ویژگی‌های ثروتمندان براساس آیات قرآن می‌توان گفت مال می‌تواند عامل طغیان نیز بشود و آن در صورتی است که فرد مال خویش را مستقل از خدا ببیند و آن را عطای خدا نبیند. در یک جمع‌بندی کلی و در نسبت قرآن و روایات در خصوص موضوع مال و ثروت می‌توان گفت نه‌تنها بین دو منبع اصلی شناخت دین یعنی قرآن و سنت تعارضی نیست، بلکه کاملاً همسویی و همگرایی در این موضوع وجود دارد. این مسئله را می‌توان این‌گونه توضیح داد که اولاً مال و ثروت به‌مثابه وسیله‌ای است برای نیل به هدف عالی انسانی که همان سعادت در دنیا و آخرت است. براساس آموزه‌های اسلام و مشخصاً آیات قرآن (اعراف: ۳۲-۳۳؛ مانند: ۸۷). مؤمن برای تأمین لذت نفس (مشروع) خود باید تلاش کند. لذت‌های حلال را بر خود حرام نکند و کسانی را که چنین کرده‌اند، سرزنش می‌کند. عدم کسب مال به‌منظور تحقق چنین لذت‌های مشروعی را می‌توان به‌نوعی رهبانیت دانست که در آموزه‌های دین اسلام

جایگاهی ندارد. به دیگر سخن، هم در قرآن و هم در روایات بر مذمت آن دیدگاهی تأکید شده که در آن ثروتمندان جای هدف و وسیله را باهم عوض کرده‌اند. اگر سخن از طغیان و استغنائی ثروتمندان در قرآن رفته به این دلیل است که آنان کسب ثروت را هدف قرار داده نه وسیله. علاوه بر سوره انبیاء، در سایر آیات قرآن نیز اموال دنیا وسیله امتحان معرفی شده است (تغابن: ۱۵؛ انفال: ۲۸؛ آل عمران: ۱۸۶). درباره فتنه نامیدن مال و فرزند دو احتمال است: ۱. فتنه به معنای آزمون است یعنی این‌ها محور امتحان هستند؛ ۲. فتنه به معنای ترفند، شبهه، خطر است و چون مال و فرزند مقدمه آن شمرده می‌شوند، به آن‌ها فتنه گفته می‌شود. آزمون به مال و فرزند (فتنه به معنای نخست) در بسیاری از موارد، به خطر، آشوب و مانند آن (فتنه به معنای دوم) می‌انجامد؛ از این رو گاهی این دو تقارن می‌یابند. برخی احتمال دادند که راز نام‌گذاری اموال و اولاد به فتنه این است که آن‌ها سبب وقوع در فتنه، یعنی گناه یا عذاب می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۲: ۳۳۲). مال را باید هدیه‌ای از سوی خدا تلقی کرد و باید نگاه خود را درباره آن تصحیح کنیم و آن نگاه، نگاهی است متعالی که بر مبنای آن مال به مثابه ابتلا و آزمونی (بخوانید وسیله و شیوه‌ای) است که آدمی به واسطه آن خیر دنیا و آخرت را می‌تواند به دست آورد. طبیعی است رسیدن به هدف روش و وسیله مطلوب خود را اقتضا می‌کند. بنابر نیاز به وسیله برای نیل به هدف انکارنشده است. مبتنی بر این انگاره، کسب ثروت و تلاش برای رسیدن به هدف نه تنها نکوهش نشده بلکه بر آن تأکید شده است. نهایت آنکه همواره انسان مؤمن به خداوند و رستاخیز در این مسیر نه خود را مستغنی انگاشته و نه اتکای به مال را جاودانه می‌بیند. آنچه در روایات از مقولاتی نظیر مذمت مال و یا طغیان آدمی به واسطه افزونی مال سخن رفته، در این چارچوب مفهومی است.

۵. عرضه روایات بر احادیث

پس از عرضه روایات بر قرآن اکنون نوبت به عرضه برخی روایات به برخی دیگر احادیث دیگر می‌رسد تا از رهگذر آن بتوان بر میزان انسجام و یکدستی هر دو دسته روایات دست یافت. در این باره دو دسته روایات داریم: ۱. روایاتی که بیانگر نکوهش مال است؛ ۲. روایاتی که بیانگر ممدوح بودن غناست.

۱-۵. روایات بیانگر نکوهش ثروت

برخی روایات نکوهش ثروت عبارت است از:

۱. در روایتی آمده است: مستی چهار نوع است: مستی شراب، مستی مال، مستی خواب و مستی پادشاهی (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲: ۶۳۶؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۳۰: ۱۶۲۵۴؛ عطاردی، ۱۳۸۶، ج ۱۵: ۳۸۵).

۲. برای عاقل سزاوار است که خود را از مستی مال، مستی قدرت، مستی علم، مستی ستایش و مستی جوانی نگهداری نماید؛ زیرا برای هر یک از این موارد بادهای پلیدی است که عقل را زایل و وقار و سنگینی را کم می‌کند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۶۶؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۱۹: ۹۸۷۷).

۳. امام علی علیه السلام فرمودند: از مستی توانگری به خدا پناه برید پس به درستی که برای آن مستی است که به هوش آمدن از آن دور است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۷۰).

۴. براساس نامه ۱۰ نهج البلاغه، اتراف و فزونی نعمت، معاویه را به غفلت از خود کشانده است (الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۷۰). «المُتْرَفُ: الَّذِي قَدْ أَبْطَرْتَهُ النِّعْمَةُ وَسَعَةِ الْعَيْشِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۱۷).

۵. امام باقر علیه السلام می‌فرمود: ما مال را دوست نداریم و اگر به ما داده نشود برای ما بهتر است، همانا امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمود: من پادشاه متدینین، امیر مؤمنین هستم؛ و به راستی زیادی مال دنیا دشمن مؤمنین و پادشاه منافقین است (ابن همام اسکافی، ۱۴۰۴ق: ۴۸؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۲۵: ۱۲۹۶۹).

۶. امام علی علیه السلام فرمودند: خداوند به موسی بن عمران وحی کرد ای موسی به کثرت مال خوشحال مباش و یاد من را در هر حالی رها نکن. در کثرت مال گناهان فراموش می‌شوند و ترک یاد من قساوت قلب می‌آورد (ابن اشعث، بی تا: ۲۳۵؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۱۵: ۸۰۴۱). مضمون روایت بالا از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۴۹۷).

۱۷۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۶۱-۱۹۲

۷. حضرت علی علیه السلام فرمودند: بدانید کثرت مال باعث مفسده دین و قساوت قلب می شود و کثرت علم و عمل مایه مصلحت دین و سبب ورود به بهشت است (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ق، ۲۰۰؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۱۹: ۹۶۷۲).
۸. امام علی علیه السلام فرمودند: فزونی مال دل ها را تباه می کند و گناهان را از یاد می برد: «كَثْرَةُ الْمَالِ تُفْسِدُ الْقُلُوبَ وَ تُتْسِئُ [يُنْسِي] الذُّنُوبَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۶۸).

۲-۵. روایات بیانگر مدح غنا و توسعه نعمت

روایات بیانگر مدح غنا عبارت اند از:

۱. امیر مؤمنان علیه السلام بر شخص فقیری حاضر شد. آن مرد به امام علیه السلام گفت: ای امیر مؤمنان! آیا من وصیت نکنم؟! امام علیه السلام فرمود: به تقوای الهی وصیت کن و اما مالت را برای وارثان باقی گذار؛ زیرا آن ناچیز و اندک است. همانا خداوند در قرآن می فرماید: «إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ» (بقره: ۱۸۰) و تو خیر (ثروت انبوهی) بر جای نگذاشته ای که در آن وصیت کنی (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲: ۳۵۶؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۲۶: ۱۳۸۱۹).
- براساس روایت فوق برای مال اندک واژه خیر گفته نمی شود. پس غنا به معنای کفایت کردن خیر است. در روایات زیر نیز غنا به معنای کفایت کردن خیر است. البته کفایت امری نسبی است و برای هر فردی متفاوت است.
۲. امام صادق علیه السلام فرمودند: امیرالمؤمنین علیه السلام مریض شدند. قوم برگشتند. پس گفتند: چگونه صبح کردی یا امیرالمؤمنین؟ فرمودند: صبح کردم با شر. گفتند سبحان الله. این کلام مثل تو هست. خداوند می گوید: شما را به شر و خیر آزمودیم و سرانجام به سوی ما بازگردانده می شوید! خیر، صحت و غنی است و شر مرض و فقر ابتلا و آزمایش است (ابن اشعث، بی تا: ۲۳۳).
۳. «قَالَ عَ الْغِنَى فِي الْعُرْبَةِ وَطَنٌ وَالْفَقْرُ فِي الْوَطَنِ غُرْبَةٌ» (الرضی، ۱۴۱۴ق: ۴۷۸)؛ ثروتمندی در غربت، همچون در وطن بودن و نیازمندی در وطن (غربت) است.
۴. در نامه ۵۳ نهج البلاغه آمده است بر کارگزاران رزق فراوان ارزانی دار که عاملی برای اصلاح نفس آنان است و با بی نیازی دست به اموال بیت المال نمی زنند (همان:

۵. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: بهترین چیزی که مرد در خانه برای عیالش بگیرد گوسفند است. هرکه یک گوسفند در منزل دارد، ملائکه روزی یک بار او را تقدیس کنند و اگر دو گوسفند دارد، روزی دو بار او را تقدیس کنند و در سه گوسفند سه بار به او گویند مبارک باشد (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۷؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۳۰: ۱۶۲۳۷). لازمه خرید سه گوسفند در منزل، داشتن ثروت است و مدح این کار به معنای مدح ثروت است.

۶. ابن ابی الحدید، خیر دنیا و آخرت را در دو ویژگی معرفی کرده است: توانگری و تقوا. شر دنیا و آخرت نیز در دو ویژگی معرفی کرده است: فقر و فجور (ابن ابی الحدید، بی تا، ج ۲۰: ۳۰۱).

۷. امام علی علیه السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: غنا بسیار خوب یاوری است برای تقوا. (ابن اشعث، بی تا: ۱۵۵؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳: ۱۵؛ قپانچی، ۱۴۲۱ق، ج ۶: ۱۳).

۸. حضرت علی علیه السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: کسی که در دنیا غنی نباشد، دنیایی برای او نیست (ابن اشعث، بی تا: ۱۵۵).

۹. امام علی علیه السلام فرمودند: بدانید از جمله بلاها تهیدستی، و سخت تر از آن بیماری جسم، و سخت تر از بیماری جسم بیماری قلب است. و بدانید از جمله نعمت‌ها وسعت مال، و برتر از ثروت، سلامت جسم، و برتر از سلامت جسم تقوای قلب است (الرضی، ۱۴۱۴ق: ۵۴۵). در این روایت اگر وسعت مال ممدوح بیان شده، در برابر فقر است نه وسعت مال بیش از کفاف.

روایات دال بر مدح توسعه نعمت عبارت است از:

۱. امام علی علیه السلام فرمودند: توسعه بر عیال از حسن خلق است. «وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع حَسْنُ الْخُلُقِ فِي ثَلَاثٍ اجْتِنَابُ الْمَحَارِمِ وَ طَلَبُ الْحَلَالِ وَ التَّوَسُّعُ عَلَى الْعِيَالِ» (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۹۰؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۱۸: ۹۰۶۴).

۲. خدا نعمت را به برخی فراوان عطا نموده و همچنین، خدا بهترین غذا را به فرد روزی

نموده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۵۹۵؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۱۵: ۷۹۵۸).

۳. امام علی علیه السلام بعد از نماز عید فطر دعا خواندند و یکی از دعاهاى ایشان توسعه رزق

حلال بود (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۶۵۰؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۱۵: ۸۱۱۵).

۴. امیر مؤمنان علیه السلام برای پیامبر صلی الله علیه و آله بهترین و فراخ ترین نعمت و بهترین لذات را درخواست نمودند. این به معنای مدح ثروت و مذمت فقر و معیشت توسعه ای است (طوسی،

۱۴۰۷ق، ج ۳: ۸۲؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۱۵: ۸۱۲۱).

۵. در دعای روز مباحله حضرت امیر مؤمنان علیه السلام فرمودند: «... وَ لَا تَمْنَعْنِي مَا رَزَقْتَنِي وَ

لَا تَحْرِمْنِي مَا وَعَدْتَنِي وَ جَمَّلْنِي بِطَاعَتِكَ يَا مُنْعِمُ تَمِّمْ نِعْمَتَكَ عَلَيَّ وَ آنَسْنِي بِهَا وَ اجْعَلْنِي مِنَ الشَّاكِرِينَ لَكَ عَلَيْهَا يَا مُفْضِلُ بِفَضْلِكَ أَعِيشْ وَ لَكَ أَزْجُو وَ عَلَيْكَ أَعْتَمِدُ فَأَوْسِعْ عَلَيَّ مِنْ فَضْلِكَ وَ ازْرِقْنِي مِنْ حَلَالٍ رِزْقَكَ...» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱:

۵۲۲؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۱۵: ۸۲۰۱).

۶. در دعای روز مباحله حضرت امیر مؤمنان علیه السلام فرمودند: «... وَ افْتَحْ لِي مِنْ فَضْلِكَ يَا

رَزَّاقُ ازْرِقْنِي مِنْ فَضْلِكَ وَ زِدْنِي مِنْ عَطَائِكَ وَ سَعَةِ مَا عِنْدَكَ وَ اغْنِنِي عَنْ خَلْقِكَ...»

(ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۵۲۲؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۱۵: ۸۲۰۲). پرهیزکاران در

بهترین خانه های دنیا سکونت کردند، و بهترین خوراک های دنیا را خوردند، و همان

لذت هایی را چشیدند که دنیا داران چشیده بودند، و از دنیا بهره گرفتند آن گونه که

سرکشان و متکبران دنیا بهره مند بودند (الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۸۳).

۵-۲-۱. ذکر راه های به دست آوردن مال در روایات دلیلی بر مدح مال

روایات ناظر بر راه های به دست آوردن ثروت دلیلی بر ممدوح بودن مال است. این راه ها عبارت

است از: ۱. تدبیر؛ آن کس که تدبیر ندارد از ثروت بی بهره است (ابن ابی الحدید، بی تا، ج ۲۰:

۳۱۷). امام علی علیه السلام فرمودند: حسن تدبیر، مال اندک را رشد می دهد (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶:

۳۵۴؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۲۰: ۱۰۴۰۴). ۲. مسافرت؛ برای به دست آوردن شخصیت باید به

غربت بروی و مسافرت کنی، زیرا در مسافرت پنج فایده وجود دارد: برطرف شدن غم و غصه، به

دست آوردن بودجه زندگی، کسب دانش، اطلاع از آداب زندگی و رفیق شدن با بزرگواران

(میبیدی، ۱۴۱۱ق: ۳۹؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۲۶: ۱۳۷۴۰). ۳. تجارت؛ امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: به تجارت پردازید، خداوند به شما برکت عنایت فرماید. از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که رزق ده جزء دارد که نه جزء آن در تجارت است و یک جزء در غیرتجارت (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۱۹۲؛ قپانچی، ۱۴۲۱ق، ج ۶: ۱۲). همین معنا با سند دیگری نیز آمده است (کلینی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۳۱۸؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۲۸: ۱۴۷۰۷). ۴. وسیع شدن نیت؛ امام علی علیه السلام فرمودند: رزق انسان به قدر نیت وی است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۹۹؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۲۸: ۱۴۷۵۲). ۵. ریسک کردن؛ «بِرُكُوبِ الْأَهْوَالِ تُكْتَسَبُ الْأَمْوَالُ»: هرکس بر ترس‌ها غلبه کند دارایی فراهم می‌کند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۳۹۹؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۲۸: ۱۴۷۵۲). ۶. شراکت با کسی که خوش‌روزی است. در حکمت ۲۳۰ آمده است: با آن‌کس که روزی به او روی آورده شراکت کنید زیرا او برای توانگری مؤثرتر و برای رسیدن به برخورداری مناسب‌تر است (الرضی، ۱۴۱۴ق: ۵۰۹؛ قپانچی، ۱۴۲۱ق، ج ۶: ۱۴۰).

۶. بررسی و تحلیل نهایی

هر دو دسته آیات و روایات دال بر مدح و نکوهش مال پیش روی ماست. با توجه به محتوای آیات و روایات همان‌گونه که پیش از این بیان شد، مال موجب مستی انسانی است که تربیت نشده است؛ پس مال یا فزونی مال سبب طغیان وی می‌شود. ازسوی دیگر، لازمه عمل به برخی آموزه‌های دینی به‌ویژه در حوزه معطوف به اخلاق، داشتن مال است و این خود دلیلی بر جایز بودن و تشویق کسب ثروت است. مثلاً ثواب فراوانی که برای قرض دادن بیان شده است. همچنین است انجام مناسک حج و اقدام برای انجام کارهای مستحب دیگری همچون عقیقه، وقف نمودن، قربانی نمودن، هدیه دادن و... این همه منوط به داشتن دارایی است. نکته درخور توجه دیگری در اینجا شایسته ذکر است و آن ذکر گفته خود امام علی علیه السلام است که در جایی فرموده‌اند: من با فاطمه علیها السلام ازدواج نمودم در حالتی که برای من فراشی نبود، و امروز من، دارای اموالی هستم که اگر بر تمام بنی‌هاشم تقسیم نمایم همه را کفایت نماید (ابن طاووس، ۱۳۷۵: ۱۸۲؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۵: ۲۳۹۸). روایت دیگری نیز دلالت دارد که امام علی علیه السلام از ثروت برخوردار بودند. عبدالاعلی گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: مردم تو را بسیار ثروتمند می‌دانند.

فرمود: از این امر نگران نیستم، امیرمؤمنان علیه السلام روزی به جمعی از قریش می‌گذشت، درحالی‌که پیراهنی پاره و وصله‌دار به تن داشت، گفتند علی تهیدست گشته، این سخن به گوش حضرت رسید، به متصدی صدقات خود فرمود که همه محصولات خرمای امسال را جمع کند، و برای کسی خرما نفرستد، سپس فرمودند خرماها را بفروشد و درهماها را همان‌جا قرار بدهد که خرماها را جمع می‌کرده به طوری که دیده نشود. به متصدی صدقات فرمودند اگر به تو گفتم خرما را بیاور برو بالا و پول‌ها را که دیدی با پاهایت به آن‌ها بزن و بگذار پول‌ها روی زمین پخش شوند. در این موقع به دنبال یکی از آن افراد قریش فرستاد و در حضور او از کارگزار خود خرما طلبید. متصدی دستور حضرت را عملی نمود، با پای خویش به پول‌ها زد و دراهم پخش شدند. گفتند یا ابا الحسن این همه اموال از کجا آمده؟ فرمودند: این مال کسی است که مال ندارد. حضرت دستور داد برای خانواده‌های بینوایی که هر سال خرما می‌فرستادند به قدر قیمت آن از آن پول‌ها بفرستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۴۳۹؛ قیانچی، ۱۴۲۱ق، ج ۵: ۴۴۰؛ عطاردی، ۱۳۸۶، ج ۱۹: ۱۲۷).

بنابراین ثروت به طور مطلق برای تمام افراد عامل طغیانگری نیست، اما باید مراقب مستی مال بود. در آیات قرآن نیز آمده است که افرادی که تجارت، مانع آنان از یاد خدا و زکات نمی‌شود. «رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ» (نور: ۳۷)؛ در صورتی که انسان خداوند را عطاکننده مال ببیند مانع احساس بی‌نیازی و طغیان انسان می‌شود. آیات فراوانی دال بر این است که خداوند عطاکننده مال است (یونس: ۸۸؛ نجم: ۴۸؛ نور: ۳۳؛ نمل: ۳۶؛ طلاق: ۷؛ قصص: ۷۶؛ نساء: ۳۷؛ مدثر: ۱۲).

۷. نتیجه

براساس برخی روایات رسیده از امیرالمؤمنین علیه السلام فزونی مال عامل طغیانگری است. برخی عبارات رسیده در خطبه و سیله از جمله این روایت‌هاست که فرازهایی از آن در حکمت ۱۰۸ و ۲۱۶ آمده است. عبارت اساسی و قابل تأمل در این روایت «إِنْ أَفَادَ مَالًا أَطْعَاهُ الْغِنَى» است که با توجه به سایر بخش‌های روایت باید آن را تحلیل کرد. در این روایت از یک سو ثروت بهترین کار برای نگهداری آبرو و به وسیله مال و زیادی ثروت عاملی برای سرور شدن بیان شده است. از سوی دیگر ثروت سبب گردنکشی و فزونی مال عامل مؤثر طغیان معرفی شده است. این بخش از

روایت نیز باید در کنار آیات قرآن تحلیل شود. در پرتو همگرایی بین قرآن و سنت می‌توان گفت به‌طور مطلق فزونی مال عامل طغیان نیست؛ بلکه نگاه به مال به‌مثابه یک وسیله برای رسیدن به هدف متعالی است که ثروت را می‌تواند از جایگاه قابل دفاع و بلکه مشوقی در زیست دنیوی به شمار آورد. برخی دلایل دیگر دال بر ممدوح بودن مال - به‌عنوان وسیله و نه هدف - که هم در قرآن و هم در روایات آمده عبارت است از: دعا و امر به توسعه نعمت، دستور خدا برای پرداخت خمس و زکات که به‌معنای برخورداری انسان بیش از کفاف مال به شمار می‌آید. همچنین می‌توان به استناد روایتی که به مال اندک واژه خیر گفته نمی‌شود، مدح غنا را نتیجه گرفت. غنا نیز در لغت به‌معنای کفایت کردن است. این کفایت هم به‌فراخور افراد از معنای نسبی برخوردار است.

در نسبت مال و طغیانگری باید یک نکته روان‌شناختی را نیز در نظر داشت و آن اینکه افراد مختلف در مواجهه با مال واکنش‌های متفاوتی دارند و چه‌بسا مال در حد متوسط برای برخی ممکن است سبب طغیان شود و شخصیت خویش خود را مستقل از خدا عاملی منحصر‌به‌فرد در به دست آوردن مال دانسته اما همین موضوع برای برخی دیگر با وجود کثرت مال سبب طغیانگری نشود و فزونی ثروت را از ناحیه خدا ببیند.

بین آموزه‌های قرآن و روایات همسویی کامل در نگاه به ثروت و جایگاه آن در وسیله بودن آن برای آدمیان وجود دارد. افزون بر مقوله مهم وسیله بودن مال، وسیله آزمایش بودن آن نیز هم در قرآن و هم در روایات مورد تأکید قرار گرفته است.

همچنین بر مبنای برداشت از روایات، مال مستی‌آور است و طغیان ارتباطی به قلت و کثرت آن ندارد؛ اما براساس برخی آموزه‌های حدیثی راه پیشگیری و برون‌رفت از طغیان، شکر و ادای حق است؛ یعنی مال را از سوی خدا دیدن و شکر را به جا آوردن نه از سوی خود دیدن که منجر به طغیان شود.

بی‌نوشت‌ها

۱. طرازنده، مهدی. (۱۳۹۱). موسوعة الأحادیث العلویة «کتاب علی علیه السلام» مع شروح للعلماء المتقدمین. به اشرف سید جمال‌الدین دین‌پرور. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۲. القیانچی، السید حسن. (۱۴۲۱ق). مسند الإمام علی علیه السلام. الطبعة الأولى. تحقیق الشیخ طاهر السلامی. بیروت- لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳. عطاردی، عزیزالله. (۱۳۸۶). مسند الامام امیرالمؤمنین ابی‌الحسن علی بن ابی‌طالب. تهران: عطارد.
۴. عبارت «لَقَدْ عَلَّقَ بِنِيَابِ هَذَا الْإِنْسَانِ بَضْعَةٌ هِيَ» در برخی منابع موجود نیست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۲۱؛ الرضی، ۱۴۰۶ق: ۹۷-۹۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳۰۱؛ حلوانی، ۱۴۰۸ق: ۴۲؛ شافعی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۲-۱۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵: ۵۷؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۲۳).
۵. عبارت «فِيهِ وَ ذَلِكَ الْقَلْبُ وَ ذَلِكَ أَنْ» در برخی منابع موجود نیست (الرضی، ۱۴۰۶ق: ۹۷-۹۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳۰۱؛ حلوانی، ۱۴۰۸ق: ۴۲). روایت این‌گونه شروع شده است: «أَعْجَبُ مَا فِي الْإِنْسَانِ قَلْبُهُ وَ لَهُ مَوَادُّ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۲۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳۰۱؛ حلوانی، ۱۴۰۸ق: ۴۲). «ذلک أن» در تصنیف غررالحکم نیست (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۶۶). «أعجب ما فی الإنسان قلبه فیهِ مواد من الحکمة و أضداد لها من خلافها» (شافعی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۲-۱۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵: ۵۷؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۲۳).
۶. أَضْدَادِهَا (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳۰۱).
۷. «مِنْ خِلَافِهَا» در کتاب الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد نیست (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳۰۱).
۸. ولله (شافعی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۲-۱۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵: ۵۷؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۲۳).
۹. إسعد بالرضا (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۲۱؛ شافعی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۲-۱۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵: ۵۷؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۲۳).
۱۰. در کتاب الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد «أُسْعِفَ بِالرِّضَا» آمده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳۰۱).
۱۱. نَالَه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۲۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳۰۱؛ شافعی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۲؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۲۳). عَالَه (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۶۶).
۱۲. أُنْقَلَه (حلوانی، ۱۴۰۸ق: ۴۲).

۱۳. الحزن (شافعی، بی تا، ج: ۱، ۱۱۲؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ق: ۹۵؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج: ۱، ۵۲۳). بعد از حزن، عبارت «وَإِنْ اتَّسَعَ لَهُ الْأَمْرُ اسْتَلَبْتَهُ الْغِرَّةُ» در منابع مذکور وجود ندارد.

۱۴. الأَمْن (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۸، ۲۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج: ۱، ۳۰۱؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۶۶) له ندارد و به جای آن بالأمن آمده است (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ق: ۹۵).

۱۵. «اسْتَوْلَتْ عَلَيْهِ الْغِرَّةُ وَإِنْ جُدِدَتْ لَهُ نِعْمَةٌ أَخَذَتْهُ الْغِرَّةُ وَإِنْ أَصَابَتْهُ مُصِيبَةٌ فَضَحَّ الْجَزْعُ وَإِنْ أَفَادَ مَالًا أَطْعَاهُ الْغِنَى إِنْ عَصَّتْهُ فَاقَةٌ شَغَلَهُ الْبَلَاءُ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج: ۱، ۳۰۱).

۱۶. در کتاب الکافی، ترتیب عبارات اندکی متفاوت آمده است: «وَإِنْ جُدِدَتْ لَهُ نِعْمَةٌ أَخَذَتْهُ الْغِرَّةُ وَإِنْ أَفَادَ مَالًا أَطْعَاهُ الْغِنَى وَإِنْ عَصَّتْهُ فَاقَةٌ شَغَلَهُ الْبَلَاءُ وَإِنْ أَصَابَتْهُ مُصِيبَةٌ فَضَحَّ الْجَزْعُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۸، ۲۱).

«إِنْ أَفَادَ مَالًا أَطْعَاهُ الْغِنَى» در کتاب خصائص الأئمة(ع) بعد از «وَإِنْ أَصَابَتْهُ مُصِيبَةٌ فَضَحَّ الْجَزْعُ» قرار گرفته است (الرضی، ۱۴۰۶ق: ۹۸).

«وَإِنْ أَصَابَتْهُ مُصِيبَةٌ فَضَحَّ الْجَزْعُ، وَإِنْ أَفَادَ مَالًا أَطْعَاهُ الْغِنَى، وَإِنْ عَصَّتْهُ فَاقَةٌ شَغَلَهُ الْبَلَاءُ» (حلوانی، ۱۴۰۸ق: ۴۳؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۶۶).

مناسب است که بعد از «و ان أفاد مالا أطعاه الغنى» عبارت «إن عصته الفاقة...» بیاید (شوشتری، ۱۳۷۶، ج: ۸، ۲۴۲).

۱۷. الحذر (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۶۶).

۱۸. أجهده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۸، ۲۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج: ۱، ۳۰۱؛ شافعی، بی تا، ج: ۱، ۱۱۲؛ طرازنده، ۱۳۹۱، ج: ۱، ۵۲۳).

۱۹. الجزع (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ق: ۹۵).

۲۰. فی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۸، ۲۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج: ۱، ۳۰۱؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ق: ۹۵).

۲۱. محمد عن ابن عیسی عن السراد عن حماد عن حمید. (سراد اضافه دارد) (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج: ۳، ۶۵۶).

۲۲. این مطلب از درس گفتار آیت الله جوادی آملی است.

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله. (بی تا). شرح نهج البلاغة (ابن ابی الحدید). قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

ابن اشعث، محمد بن محمد. (بی تا). الجعفریات (الأشعثیات). تهران: مکتبه النینوی الحدیثة.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). الأمالی (للصدوق). چ ۶. تهران: کتابچی.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸). التوحید (للصدوق). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام. چ ۲. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳ق). تحف العقول. چ ۲. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹ق). إقبال الأعمال (ط - القدیمة). چ ۲. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۳ق). التحصین لأسرار ما زاد من کتاب الیقین. قم: مؤسسه دارالکتب.

ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۵ش). کشف المحجّة لثمره المهجّة. چ ۲. قم: بوستان کتاب.

ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الإسلامی.

ابن فهد حلّی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). عدة الداعی و نجاح الساعی. بی جا: دارالکتب الإسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. چ ۳. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

ابن میثم، میثم بن علی. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة. تهران: دفتر نشر کتاب.

ابن همام اسکافی، محمد بن همام بن سهیل. (۱۴۰۴ق). التمهیص. قم: مدرسة الإمام المهدي (ع).

بیات، اسدالله. (۱۳۶۸). انسان در قرآن. بی جا: جهاد دانشگاهی.

پسندیده، عباس. (۱۳۹۲). الگوی اسلامی شادکامی بارویکرد روان شناسی مثبت گرا. قم: مؤسسه علمی

فرهنگی دارالحدیث.

تهرانی، مجتبی. (۱۳۹۷). فقر و غنا. تهران: مؤسسه فرهنگی پژوهشی مصابیح الهدی.

تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. قم: دفتر تبلیغات.

واكاوی رابطه طغیانگری و غنا با تکیه بر روایات امام علی(ع)، طاهره سادات سید نازی و همکاران ۱۸۳

- جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۲). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. بی جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). تسنیم. قم: اسراء.
- حسینی، عبد الزهراء. (۱۴۰۹ق). مصادر نهج البلاغه و أسانیده. بیروت: دارالزهراء.
- حلوانی، حسین بن محمد بن حسن بن نصر. (۱۴۰۸ق). نزهة الناظر و تنبیه الخاطر. قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام.
- خمینی، روح الله. (۱۴۳۰ق). صحیفه نور. ترجمه منیر مسعودی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر تراث الامام الخميني.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت- دمشق: دارالقلم - الدارالشامية.
- الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۲۶ق). تمام نهج البلاغه (طبع جدید). السيد صادق الموسوی. بیروت: بی نا.
- الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. قم: هجرت.
- الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۰۶ق). خصائص الأئمة عليهم السلام (خصائص أمير المؤمنين عليه السلام). مشهد: آستان قدس رضوی.
- الرضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۸). نهج البلاغه. ترجمه جعفر شهیدی. ج ۱۴. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- شافعی، محمد بن طلحه. (بی تا). مطالب السنول فی مناقب آل الرسول. بیروت: دارالبلاغ.
- شوشتری، محمدتقی. (۱۳۷۶). بهج الصباغة. تهران: دار امیرکبیر للنشر.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طرازنده، مهدی. (۱۳۹۱). موسوعة الأحادیث العلویه «کتاب علی عليه السلام» مع شروح للعلماء المتقدمین. به اشرف سید جمال الدین دین پرور. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرين. ج ۳. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان). ج ۴. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

۱۸۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۶۱-۱۹۲

طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). مصباح المتهجد و سلاح المتعبد. ج ۱. بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.

عطاردی، عزیزالله. (۱۳۸۶). مسند الامام امیرالمؤمنین ابی الحسن علی بن ابی طالب. تهران: عطارد. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. ج ۲. قم: نشر هجرت.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.

القپانچی، السید حسن. (۱۴۲۱ق). مسند الإمام علی علیه السلام. الطبعة الأولى. تحقیق الشیخ طاهر السلامی. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). الکافی. ج ۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق)، رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال - مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. ج ۲. تهران: بی نا. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). دائرةالمعارف فقه مقارن. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۵). پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

میرجهانی طباطبایی، حسن. (۱۳۸۸ق). مصباح البلاغة. قم: حسن میرجهانی طباطبایی.

میددی، حسین بن معین الدین. (۱۴۱۱ق). دیوان امیرالمؤمنین علیه السلام. قم: دار نداء الإسلام للنشر.

نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی. ج ۶. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفه.

ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی. (۱۳۶۹). مجموعه ورام، آداب و اخلاق در اسلام. ترجمه تنبیه الخواطر. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰ق). تنبیه الخواطر و نزاهة النواظر المعروف بمجموعة ورام. ج ۱. قم: مکتبه فقیه.

References

The Holy Quran.

Al-Qapanji, H. (2000). *Musnad al-Imam Ali*. First edition. Investigation by Sheikh Taher Al-Salami. Beirut: Al-Aalami Foundation for Publications. [In Arabic]

Al-Kulaynī, M. (1986). *Al-Kāfī*. Edition 4. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah. [In Arabic]

Al-Radi, M. (1988). *Characteristics of the Imams (Characteristics of the Commander of the Faithful, Imam Ali)*. Mashhad: Astan Quds Razavi Publications. [In Arabic]

Al-Radi, M. (1993). *Nahj al-Balagha*. Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]

Al-Radi, M. (1999). *Nahj al-Balagha*. Jaafar Shahidi (Trans.). Edition 14. Tehran: Scientific and Pharaonic Publications Company. [In Persian]

Al-Radi, M. (2005). *Complete Nahj al-Balagha (new edition)*. Sayyed Sadiq Al-Mousawi. Beirut: no publisher. [In Arabic]

Atarodi, A. (2007). *Musnad al-Imam Amir al-Momineen, Abi Al-Hasan Ali ibn Abi Talib*. Tehran: Atarod Publications. [In Arabic]

Bayat, A. (1989). *Human in the Quran*. Jihad Daneshgahi Publications. [In Persian]

Faiz Kashani, M. (1985). *Al-Wafi*. Isfahan: Library of Amir Amir al-Momineen Ali (AS). [In Arabic]

Farahidi, Kh. (1988). *Kitab al-Ain*. 2. Qom: Hijrat Publishing House. [In Arabic]

Halwani, H. (1990). *Excursion of the observer and alerting the mind*. Qom: Imam Mahdi School. [In Arabic]

Hosseini, A. (1988). *Masadir Nahj al-Balaghat wa asanydh (sources of Nahj al-Balagha and its chains of transmission)*. Beirut: Dar Al-Zahra. [In Arabic]

Ibn Abi Al-Hadid, A. (n.d). *Interpretation of Nahj al-Balagha (Ibn Abi al-Hadid)*. Qom: Library of Grand Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]

Ibn Ash'ath, M. (nd). *Ja' fariyat (Al-Asha' thiyat)*. Tehran: Al-Niynawaa al-Hadytha Publications. [In Arabic]

- Ibn Babawayh, M. (1983). *Qualities*. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom, Seminary of Qom. [In Arabic]
- Ibn Babawayh, M. (1992). *Who is not attended by the jurist?* Qom: Office of Islamic publications, Seminary of Qom. [In Arabic]
- Ibn Babawayh, M. (1998). *Al-amali (by Al-Saduq)*. Edition 6. Tehran, Kitabchi Publications. [In Arabic]
- Ibn Babawayh, M. (2019). *Al-tawhid (by Al-Saduq)*. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom, Seminary of Qom. [In Arabic]
- Ibn Fahd Hilli, A. (1987). *Eidat al-daaei wa najah al-saaei (preacher's equipment and the success of the seeker)*. Qom: Dar al-Kutub al-Islami. [In Arabic]
- Ibn Faris, A. (1984). *Dictionary of language standards*. Qom: Office of Islamic Media. [In Arabic]
- Ibn Hammam EsKāfī, M. (1984). *Al-Tamhis (Scrutiny)*. Iran; Qom. Imam Mahdi School. [In Arabic]
- Ibn Hayyun, N. (1965). *Pillars of Islam*. Edition 2. Qom: Al-Bayt Foundation. [In Arabic]
- Ibn Maitham, M. (1986). *Interpretation of Nahj al-Balagha*. Tehran: Al-Kitab Publishing House. [In Arabic]
- Ibn Manzur, M. (1993). *Lisan al-Arab*. Edition 3. Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution of Books. [In Arabic]
- Ibn Sha'bah Harrani, H. (1363 AH). *Tuhaf al-'uqul*. Edition 2. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom, Seminary of Qom. [In Arabic]
- Ibn Tawus, A. (1955). *Uncovering the path to the fruit of the soul*. Edition 2. Qom: Bustan-e Kitab Publications. [In Arabic]
- Ibn Tawus, A. (1992). *Fortification of the secrets of what is added from the Book of Certainty*. Qom: Dar Al-Kitab Foundation. [In Arabic]
- Ibn Tawus, A. (1988). *Iqbal al-'amal (old edition)*. Edition 2. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]

- Jafari, M. T. (1362). *Translation and interpretation of Nahj al-Balagha*. Bija: Islamic Farhang publication book. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (1393). *Tasnim*. Qom: Israa. [In Persian]
- Kashi, M. (1988). *Rijal Al-Kashi - Selection of knowledge of men*. Mashhad: Nashr-e Daneshgahi Publishing Foundation. [In Arabic]
- Khomeini, R. (2009). *Book of light*. Munir Masoudi (Trans.). Tehran: Foundation for Organizing and Disseminating the Heritage of Imam Khomeini. [In Persian]
- Majlisi, M. (1984). *Mirror of minds in explaining the news of the Prophet's family*. Edition 2. Tehran: No Publisher. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (1954). *Tafsir-e Nemouneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Makarem Shirazi, N. (1996). *Message of the Commander of the Faithful*. Editon 4. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah. [In Persian]
- Makarem Shirazi, N. (2006). *Encyclopaedia of comparative jurisprudence*. Qom: School of Imam Ali ibn Abi Talib (AS) Publications. [In Arabic]
- Maybdi, H. (1990). *Diwan of Amir al-Mu'mineen*. Qom: Dar Nida' al-Islam for Publishing. [In Arabic]
- Mirjahani Tabatabai, H. (1968). *Misbah al-Balagha*. Qom: Hasan Mirjahani Tabatabai Publications. [In Arabic]
- Mostafavi, H. (1989). *Investigation into the words of the Holy Qur'an*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. [In Arabic]
- Mufid, M. (1992). *Guidance in knowing God's arguments over His servants*. Qom: Sheikh Mufid Congress. [In Arabic]
- Najashi, A. (1946). *Rijal al-Najashi*. Edition 6. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom, Seminary of Qom. [In Arabic]
- Nouri, H. (1987). *Mustadrak al-wasā'il wa mustanbaḥ al-masā'il*. Qom: Al al-Bayt Foundation. [In Arabic]
- Psandideh, A. (2013). *Islamic model of happiness with positive psychology approach*. Qom: Dar al-Hadith Cultural and Scientific Institution. [In Persian]

- Ragheb Esfahani, H. (1991). *Vocabulary of the Qur'an*. Beirut-Damascus: Dar Al-Qalam – Dar Al-Shamiya. [In Arabic]
- Shafi'i, M (n.d). *The demands of the ruler regarding the virtues of the Prophet's family*. Beirut: Dar Al-Balagh. [In Arabic]
- Shushtari, M. T. (1997). *Bihja al-sabaqa*. Tehran: Amirkabir Publishing House. [In Arabic]
- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mizan in the interpretation of the Qur'an*. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom, Seminary of Qom. [In Arabic]
- Tamimi Amidi, A. (1987). *Classification of ghurar al-hikam wa durar Al-kalim*. Qom: Office of Islamic Promotion. [In Arabic]
- Tarazandeh, M. (2011). *Encyclopaedia of Alawite al-ahadith, "The Book of Ali" with explanations by advanced scholars*. Under the supervision of Sayyed Jamal al-Din Dinparvar. Tehran: Nahj al-Balagha Foundation. [In Arabic]
- Tarihi, F. (1996). *Matlâ al-sâ dayn wa Majmâ al-bahrayn (the rise of the stars and the junction of the two seas)*. Edition 3. Tehran: Mortazavi Publications. [In Arabic]
- Tehrani, M. (2018). *Poverty and wealth*. Tehran: Misbah al-Huda Cultural and Research Foundation. [In Persian]
- Ṭūsī, M. (1987). *Tahdhīb al-ahkām fī sharḥ al-muqni'a (rectification of the statutes in explaining the disguised)*. Edition 4. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiya. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1990). *Lamp of the devotee and the weapon of the devotee*. Edition 1. Beirut: Shiite Jurisprudence Publishing Foundation. [In Arabic]
- Warram ibn Abi Firas, M. (1989). *Tanbīh al-khawāḥir wa nuzhat al-nawāzīr (known as Collection of Warram)*. Edition 1. Qom: Faqih Library. [In Arabic]
- Warram ibn Abi Firas, M. (1990). *Warram Collection, etiquette, and ethics in Islam*. Mashhad: Islamic Foundation of Astan Quds Razavi. [In Persian]

Analyzing the Relationship between Rebellion and Opulence Based on Imam Ali's Traditions

Tahereh Sadat Sayyed Nari

PhD student, Department of Quran and Hadith Sciences, Kashan University, Kashan, Iran; sayyednari@gmail.com

Mohsen Qasempour

Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran (corresponding author); m.qasempour@atu.ac.ir

Mohammad Hossein Ghasempayvandi

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Aligudarz Branch, Iran; ghasempayvandi@gmail.com

Mohammad Hassan Saneipour

Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Kashan University, Kashan, Iran; saneipur@kashanu.ac.ir

Received: 19/01/2023

Accepted: 13/05/2023

Introduction

In traditions, opulence is considered in various forms. However, due to various reasons, including not considering the traditions of each Imam precisely and without considering the conditions of each Imam's time, there is no clear picture of praise and blame for opulence, and there is no definition or restriction of the amount of opulence. In some hadiths, including in the "Wasila" sermon, according to the rule of context governing such hadiths, property is condemned and the cause of rebellion (al-Kulaynī, 1407/1987, vol. 8: 21). Based on the ethicists' advice, having the necessary amount of property provides immunity from possible disasters and damages caused by rebellion because much more than the amount of need causes the soul to pay attention to the excess of opulence and ultimately causes human spiritual poverty (Tehrani, 2018:17). Thus, what is condemned in religious teachings regarding financial opulence is that level of opulence that is more than the amount of need. However, the need for money is different for different people and based on the various social conditions of people. This research examines the truth or falsity of this view based on Imam Ali's traditions. No study has been done to answer this question yet.

Materials and methods

According to some hadiths attributed to Imam Ali (AS), opulence is introduced as an agent of rebellion, the opposite of other hadiths whose theme praises opulence. Imam Ali's speech regarding the rebellion of opulence is significant given the honorable verse "Certainly, humans are rebellious" (كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّا فَاكِرٌ) in Surah al-'Alaq. At first glance, such traditions have an apparent contradiction. This study investigated this issue using a descriptive-analytical method. The research scope covers the hadiths given in the Encyclopaedia of Alawite Al-Ahadith, Musnad al-Imam Ali, and Musnad al-Imam Amir al-Momineen (as).

Results and findings

Both groups of verses and traditions indicating the praise and criticism of the property and opulence are available. According to the content of the verses and traditions, as stated before, opulence is the cause of drunkenness in a person who is not educated. Therefore, opulence or an increase in opulence causes him to rebel. On the other hand, it is necessary to follow some religious teachings, especially in the field of ethics, to have money, which is proof of the permissibility and encouragement of acquiring opulence, for example, the great reward mentioned for lending. It is also performing Hajj ceremony and doing other mustahab things such as 'Aqīqah, endowment, sacrifice of an animal, and gift giving, all depending on having assets. Another noteworthy point deserves to be mentioned here, and it is the mention of Imam Ali (as) himself, who said somewhere: I Fatima (as) married in a state where there was no carpeting for me. Today I have property that will be enough for all of them if I divide it among all my children (ibn Tawus, 1998: 182; Tarzandeh, 2012, Vol. 5: 2398).

Another tradition indicates that Imam Ali (as) was affluent. As Abd al-A'la reports, he once told Imam Sadiq (as): "People consider you opulent". Imam said (as): I am not worried about this. Imam Ali (as) once passed by a Quraysh group wearing a torn and patched robe. People said that Ali had become destitute. This word reached Imam's ears; he told his alms manager to collect all this year's dates and not send dates to anyone. Then, Imam asked him to sell the dates and put the dirhams where the almkeeper collected them so they could not be seen. After that, Imam Ali (as) commanded the almskeeper: "If I told you to bring the dates, go upstairs and kick the money you saw with your feet and let the money scatter on the ground". At this time, he sent for one of those Quraysh people and asked for dates from his agent in his presence. The attendant followed his order, hit the money with his foot, and it spread out. They said, O Abu al-Hassan, where did all these properties come from? Imam replied: This is the property of someone who has no property. The Imam ordered to send money equal to the price of dates to the

low-income families who sent dates every year (al-Kulaynī, 1407/1987, Vol. 6: 439; al-Qapanji, 1421/2000, Vol. 5: 440; Atarodi, 2007, Vol. 19: 127). Therefore, opulence is absolutely not a cause of rebellion for all people, but one should be careful about the intoxication of opulence. It is also stated in the verses of the Quran that people whose business does not prevent them from remembering God and giving Zakāt: “By men whom neither trade nor bargaining distracts from the remembrance of Allah and the maintenance of prayer and the giving of zakat. They are fearful of a day wherein the hearts and the sights will be transformed” (Q 24:37); If a person sees God as the giver of opulence, it prevents the feeling of needlessness and rebellion. Many verses indicate that God is the giver of opulence (Q 10: 88; 53: 48; 24: 33; 27: 36; 65: 7; 28: 76; 4: 37; 74: 12).

Conclusion

According to some traditions from Amir al-Mu'minin (as), excess in wealth to the cause of rebellion. Some phrases reached in the sermon of the means are among these traditions, some mentioned in Wise Words 108 and 216. The basic and ponderable phrase in this tradition is “If he gains wealth, wealth will make him arrogant” (in *afāda mālan atghāhu al-ghinā'*), which should be analyzed concerning other parts of the tradition. In this tradition, on the one hand, wealth is the best way to maintain one's reputation through wealth, and much wealth is a factor in becoming a master. On the other hand, wealth has been introduced as an effective factor in rebellion. This part of the tradition should be analyzed along with the Quranic verses. In light of the convergence between the Quran and the Sunnah (Tradition), it can be said that the increase of wealth is not absolutely the cause of the rebellion; instead, it is the view of wealth as a means to achieve a lofty goal, which can make wealth a defensible position and an incentive in worldly life. Some other reasons indicating that wealth is praiseworthy - as a means and not a goal - mentioned in both the Qur'an and the hadiths are prayers and orders to expand blessings. That is God's command to pay khums and zakat, which means a person, has more than enough money. It is also possible to conclude the praise of wealth based on a tradition that the word “*khayr*” is not said for little wealth. Opulence also literally means sufficiency. This sufficiency also has a relative meaning according to people.

A psychological point should also be considered regarding wealth and rebellion: different people react differently when faced with wealth. Maybe moderate wealth may cause rebellion for some people, and they think their personality independent of God as a unique factor in acquiring wealth, but for others, despite the abundance of wealth, it does not cause rebellion, and they see the increase of wealth from God.

There is a complete alignment between the teachings of the Qur'an and the traditions regarding wealth and its place in being a means for people. In addition to the critical category of wealth being a means, its being a means of testing has been emphasized both in the Qur'an and in hadiths.

Also, based on the interpretation of the hadiths, wealth is intoxicating, and overflowing has nothing to do with its scarcity or abundance. But according to some hadith teachings, the way to prevent and get out of rebellion is thanksgiving and doing justice. It means seeing wealth from God's side and giving thanks, not seeing it from your side, which leads to rebellion.

Keywords: Opluence, Rebellion, Traditions, Apparent Contradiction, Imam Ali (as).

تحلیل حدیث‌شناسانه از روایات آب و عطش در عاشورا

محسن رفعت*

سید ضیاءالدین علیانسنب**

چکیده

مسئله آب و عطش در واقعه کربلا از جمله مسائلی است که سبب تحولی شگرف در شیوه عزاداری و نگرش شیعیان شده است. شهرت نبود آب در خیمه‌های امام حسین (ع) در شب و روز عاشورا، بسته شدن آب در روز هفتم محرم به عنوان یک رخداد تاریخی در میان مورخان و گزارش غسل امام و یارانش در شب یا صبح عاشورا در کتب حدیثی و نیز حفر چاهی در کربلا به صورت اعجازگونه توسط امام، در کتب حدیثی و تاریخی، حاکی از ناهمگونی منقولات روایی و حدیثی در موضع آب و عطش در کربلاست. از این رو، پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی تحلیلی، به واکاوی این مهم پرداخته و در نهایت بدین نتیجه رسیده است که منابع متأخر امامیه با رویکرد عاطفه‌گرایانه نگارش یافته و سخنانی مبنی بر «طلب آب» به امام حسین (ع) نسبت داده شده که با شأن معصوم هم‌خوانی ندارد و برخی از این روایات، ضمن تعارض با اخبار تاریخی، دارای رکاکت معنا و معارض با سنت معصومان است. روایات مربوط به تشنگی خیمه امام محدود به یک یا دو روایت آن‌هم به صورت ضمنی است، لکن در دوره‌های صفویه و قاجار بیشتر پروبال گرفته و هرچه از زمان حادثه عاشورا فاصله گرفته می‌شود، برداشت عاطفه‌گرایانه از عاشورا بیشتر شده است. با توجه به روایات موجود و معتبر، بدون تردید تا صبح روز عاشورا، آب در خیمه‌ها موجود بوده، اما کشاکش و سنگینی نبرد، توان هر رزمنده‌ای را گرفته و امام حسین (ع) در روز عاشورا با لبان تشنه به شهادت رسیده است. بستن شریعه فرات در هفتم محرم، دلیل بر نبود آب در خیمه امام نیست، اما اندک آب موجود در صبح عاشورا برای کودکان اختصاص داده شده است. در روایات عاشورایی متقدم و معتبر، اخباری مبنی بر مظلومیتی با تصویر دوران قاجاری یافت نمی‌شود؛ گرچه مظلومیت امام، فراتر، سنگین‌تر و دردناک‌تر از منقولات عاطفه‌گرایانه است.

کلیدواژه‌ها: آب، تشنگی، امام حسین (ع)، عاشورا، روایات عاشورایی.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول) / mohsenrafaat@hmu.ac.ir

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه (ع)، قم، ایران / z.olyanasab@hmu.ac.ir

۱. مقدمه

در روایات مورخان و محدثان از واقعه کربلا، به دو مسئله توجهی تأمل برانگیز شده است: یکی آب و دیگری تشنگی سپاه امام حسین علیه السلام؛ به طوری که چنان از برجستگی ویژه‌ای برخوردار شده که تا حدی، وقایع دیگر تحت تأثیر آن قرار گرفته‌اند. گرچه آب به عنوان یک ماده حیاتی در زندگی روزمره اهمیت بسیار ویژه‌ای دارد، نکته حائز اهمیت آن است که با بستن آب در روز هفتم محرم بر سپاه امام حسین علیه السلام، فقط سه روز باقی مانده، محل مناقشه محققان شده است. نکته درخور توجه آنکه گرچه دشمن برای به تسلیم درآوردن امام حسین علیه السلام و خانواده‌اش از حربه آب با نهایت شقاوت و سنگدلی استفاده کرد، با تدبیر امام و مقاومت اصحاب و صبر اهل بیت علیهم السلام، هرگز نتوانست موفقیتی کسب کند و به‌رغم فشار تشنگی، امام، یاران و خانواده‌اش هرگز سر تسلیم فرود نیاوردند و قهرمانانه و با عزت نفس به شهادت رسیدند و از این طریق نیز دشمن را مستأصل نمودند. در این میان، تذکر این نکته لازم است که سنگدلی سپاه ابن زیاد ناشی از میراث جاهلی است که پیش از این در جنگ بدر توسط مشرکان (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۴۳۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۲۷۱، ذیل آیه ۱۲ انفال) یا در واقعه قتل عثمان (دینوری، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۵۷؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴: ۳۸۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳: ۱۷۲) توسط برخی مخالفان و نیز در صفین توسط معاویه (منقری، ۱۴۰۴ق: ۱۵۶؛ شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۸۸؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۳: ۳۱۳) رخ نموده بود که به‌عنوان یک ترفند نظامی برای شکست دشمن از آن استفاده می‌کرده‌اند، که گویا بستن آب در عاشورا به تلافی ماجرای قتل عثمان صورت گرفت.

اما مسئله‌ای که این پژوهش به دنبال واکاوی آن است، روایات موجود در مقاتل معتبر حدیثی یا تاریخی، مبنی بر تلاش امام و یارانش برای دستیابی به آب در سه روز مانده به نبرد است که نیازمند تحلیل است. خاستگاه اصلی و فرایند انتقال این روایات به قرون دهم به بعد که اساس نگارش کتب عاشورایی، رویکردی منقبت‌گرایانه دارد، درخور توجه است؛ لذا ضروری است قابل استناد بودن این دست روایات واکاوی گردد. در این چارچوب باید تحلیل شود روایات بیانگر اعجاز امام مبنی بر حفر چاه برای دستیابی به آب، چگونه می‌تواند مورد استناد قرار گیرد؟ پرداختن بیش از حد به مسئله عطش و تشنگی در سده‌های اخیر و به‌ویژه

مقاتل مختلف، ناشی از چه رویکردی است و آیا مستند به واقعه‌ای تاریخی یا حدیثی بوده است؟ رهیافت کتب حدیثی و تاریخی امامیه و اهل سنت به مسئله تشنگی فوق‌العاده سپاه امام چیست؟ و مستندات روایی این آموزه از چه میزان اعتبار برخوردار است؟ در این پژوهش سعی شده با تکیه به مقاتل معتبر و کتب حدیثی و تاریخی، به سؤالات مذکور پاسخ داده شود و روایات مربوط به وضعیت آب در کربلای ۶۱ هجری، مورد بررسی قرار گیرد.

هرچند این پژوهش از پیشینه عمومی در تک‌نگاری‌های خاص در این باره به صورت ضمنی برخوردار است، مسئله اصلی هیچ‌یک از دانشوران، بررسی و واریسی دقیق از تک‌تک روایات مرتبط با این بحث نبوده است. برای نمونه کتاب جریان‌شناسی تاریخی قرائت‌ها و رویکردهای عاشورا از صفویه تا مشروطه (رنجبر، ۱۳۹۲ ش) به رویکرد عاطفی عاشورا در بازه زمانی خاص پرداخته که بیشتر بعد زمانه‌شناسی در آن پررنگ می‌نماید و به صورت جزئی به مسئله تحقیق حاضر پرداخته است. در پژوهش‌های نشریافته، مقاله یا کتابی دیگر با محوریت پاسخ به مسائل مد نظر این پژوهش یافت نشده است.

۱. روایات گویای وجود آب

بدون تردید روایاتی که بر وجود آب در کربلا دلالت دارد، در منابع متقدم وجود دارد که بررسی همه‌جانبه آن ضروری به نظر می‌رسد. در این میان، تلاش امام حسین علیه السلام برای بازپس‌گیری شریعه فرات در کتب مختلف نقل شده که نیازمند بررسی است. از طرفی هنگامی که امام با تلاش برای گرفتن آب با شکست روبه‌رو می‌شود و یا آب موجود در خیمه‌ها را رو به اتمام می‌بیند، بنا به نقل کتابی تاریخی به حفر چاهی اقدام می‌کند. بررسی این دو روایت ضروری است:

۱-۱. پُر کردن مشک‌ها در شامگاه هفتم محرم

دینوری نخستین کسی است که در مورد بستن شریعه فرات چنین می‌نویسد: «[پس از رسیدن نامه‌ای از ابن زیاد به عمر بن سعد] عمر بن سعد به عمرو بن حجاج فرمان داد که با پانصد سوار به کنار شریعه فرات برود و مانع از آن شود که امام حسین علیه السلام و یارانش از آن آب بردارند و این سه روز پیش از شهادت آن حضرت بود و یاران امام حسین لب‌تشنه ماندند. گویند چون

تشنگی بر حسین علیه السلام و یارانش سخت شد، به برادر خود عباس بن علی علیه السلام... فرمان داد همراه سی سوار و بیست پیاده هر یک مشکی بردارند و بروند آب بیاورند و با هرکس که مانع ایشان شود جنگ کنند. عباس علیه السلام به سوی آب رفت و پیشاپیش آنان نافع بن هلال حرکت می کرد تا نزدیک شریعه رسیدند. عمرو بن حجاج از ایشان جلوگیری کرد، ولی عباس علیه السلام با همراهان خود با آنان جنگ کرد و آن ها را کنار زد و پیادگان یاران امام حسین علیه السلام مشک ها را از آب پر کردند و عباس با یاران خود به حمایت از ایشان پرداخت و آنان آب را به لشکر امام حسین علیه السلام رساندند» (دینوری، ۱۳۶۸ق: ۲۵۵).

۱-۱-۱. نقد و بررسی

این مطلب در دیگر کتب تاریخی به صورت های گوناگون نقل شده است. در کتاب طبری آمده است: «وقتی تشنگی بر حسین علیه السلام و یارانش سخت شد، حسین، عباس بن علی بن ابی طالب را پیش خواند و با سی سوار و بیست پیاده فرستاد و بیست مشک همراهشان کرد که شبانگاه رفتند و نزدیک آب رسیدند و نافع بن هلال جملی با پرچم پیشاپیش می رفت. عمرو بن حجاج زبیدی گفت: کیستی بگو برای چه آمده ای؟ گفت: آمده ایم از این آب که ما را از آن بداشته اند بنوشیم. گفت: بنوش، گوارایت باد. گفت: نه، تا حسین و این گروه از یارانش که می بینی تشنه اند، یک قطره نخواهم نوشید... عمرو گفت: نه، به خدا راهی برای آب دادن اینان نیست، ما را اینجا گذاشته اند که آب را از آن ها منع کنیم. چون یاران نافع نزدیک رسیدند، به پیادگان گفت: مشک ها را پر کنید. پیادگان هجوم بردند و مشک ها را پر کردند. عمرو بن حجاج و یارانش پیش دویدند. عباس بن علی بن ابی طالب و نافع بن هلال به آن ها حمله بردند و پشان زدند که به جای خویش بازگشتند... یاران حسین با مشک ها آمدند و آب را نزد وی بردند» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵: ۴۱۲؛ نیز، ر.ک: رازی، ۱۳۷۹ش، ج ۲: ۷۰). بلاذری نیز از برداشتن اندکی آب سخن گفته است (بلاذری، ۱۳۹۷ق، ج ۳: ۱۸۱). ابن اعثم که در نگاشتن وقایع تاریخی جزء شخصیت های متفردنویس است (نک: رحمان ستایش و رفعت، ۱۳۸۹) می نویسد: «گروهی جنگیدند و گروهی دیگر مشک ها را پر کردند تا آنکه همه پر شد. گروهی از یاران عمرو کشته شدند، در حالی که از یاران حسین علیه السلام هیچ کس کشته نشد! سپس آن گروه

به اردوگاه خویش بازگشتند و امام حسین علیه السلام و آن‌ها که با وی بودند، از مشک‌ها نوشیدند» (ابن‌اثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۵: ۹۲). در ترجمه الفتوح نگاشته مستوفی هروی (زنده در قرن هفتم) آمده است: «اصحاب حسین علیه السلام جمعی به جنگ پیش آمدند و برخی مشک‌ها پر آب می‌کردند. تا آنکه بخوردند و مشک‌ها را پر آب کرده ببردند و به سلامت بازگشتند. از ایشان هیچ‌کس کشته نشد و از متابعان عمرو چند نفری کشته شدند. پس، یاران حسین از آن مشک‌ها آب خوردند و بیاسودند» (همو، ۱۳۷۴ش: ۸۹۴). بیفزاییم که در منابع کهن شیعی این خبر نقل نشده است. گرچه وقوع این خبر ممکن است اما با سؤالاتی چند روبه‌روست که صحت آن را اندکی خدشه‌دار می‌کند:

۱. مبارزه سی سوار و بیست پیاده و پیروزی ایشان [پیروزی به این معنا که بتواند از شریعه آب برگیرند] در مقابل پانصد سوار دشمن (دینوری، ۱۳۶۸ش: ۲۵۵؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵: ۴۱۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۸۶؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۸۲؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق: ۲۳۵؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴: ۹۷؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۴: ۵۳؛ رازی، ۱۳۷۹ش، ج ۲: ۷۰) که فقط وظیفه نگهبانی از شریعه را دارند، اندکی دور از ذهن است. گرچه امکان برگرفتن آب قابل تصور است، چراکه می‌توان از طریق به کار بردن حربه‌ای نظامی بر این مهم پیروز شد. گفتمی است روایتی در مقاتل الطالبیین شبیه به روایت دینوری وجود دارد که اگرچه شباهت آن بسیار زیاد است، معقولانه‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا توضیحات آن با تاکتیک‌های نظامی همسوست (اصفهانی، بی تا: ۱۱۷).

۲. چنان‌که گذشت، در الأخبار الطوال (دینوری، ۱۳۷۱ش) پنجاه نفر وظیفه «حمل یک مشک و پر نمودن آن و حتی پیکار با مانعین این امر» داشتند؛ به عبارت دیگر پنجاه مشک همراه آنان بوده است. اما در کتاب طبری چنین گزارش شده: «... بیست مشک همراهشان کرد... چون یاران نافع نزدیک رسیدند به پیادگان گفت: مشک‌ها را پُر کنید. پیادگان هجوم بردند و مشک‌ها را پُر کردند. بنابراین وظیفه پُر کردن این پنجاه مشک با پیادگان بوده است. افزون بر این، بر فرض که با حربه‌ای نظامی، بیست نفر پیاده به سرعت قصد پُر کردن مشک‌ها را داشته باشند و هم‌زمان سی سواره در مقابل پانصد سواره دشمن به مبارزه اقدام کنند، امکان این امر بعید به نظر می‌رسد. صحیح است که با توجه به درازا و طول شریعه همه پانصد نفر

نمی توانستند در یک زمان در یکجا جمع شوند، اما تعداد کم سپاه امام در برابر ده برابری شمار دشمن این استبعاد را تقویت می بخشد. چون از مطالب کتب تاریخی این نکته برداشت می شود که این پانصد سواره، گرداگرد شریعه را که مربوط به منطقه تحت نفوذ خود آنها می شده است گرفته بودند (بلاذری، ۱۳۹۷ق، ج ۳: ۱۸۱؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵: ۴۱۲؛ اصفهانی، بی تا: ۱۱۷؛ ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۵: ۹۲؛ رازی، ۱۳۷۹ش، ج ۲: ۷۰). بنابراین عبور بیست پیاده قهراً از میان پانصد سوار صورت گرفته، که مشکها هم باید پر می شده است و به طور هم زمان سی سواره سپاه امام نیز با پانصد سواره دشمن در حال درگیری باشند! بنابر قول طبری یک نفر از سپاه دشمن کشته شده و طبق قول ابن اعثم فقط گروهی از سپاه دشمن کشته شدند و از این پنجاه نفر هیچ کس آسیب ندیده است! از سویی دیگر طبری در نقلی متناقض نما با روایت خود دو نفر یعنی حضرت عباس علیه السلام و نافع بن هلال را به عنوان دو فرد درگیر با این پانصد نام می برد، در حالی که بقیه مشغول پر نمودن مشکها شدند! به نظر می رسد این نقل سُست و دور از ذهن است.

۳. بنابر قول طبری این واقعه، شبانه یعنی در شامگاه هفتم و شب هشتم محرم رخ داده است؛ یعنی از روز ورود به کربلا تا شامگاه روز هفتم در سپاه امام آب وجود داشته و چون آب در سپاه امام رو به اتمام است، امام به حضرت عباس علیه السلام دستور حرکت به شریعه فرات می دهد. قدر متیقن این اقوال ناسازگار این است که حداقل اندکی آب به سپاه امام رسید و اینکه این مقدار آب تا چه زمانی در سپاه امام بوده، در منابع تبیین نشده است.

نیازمند بررسی است که تشنه بودن امام، اهل بیت و یاران ایشان در روز عاشورا از چه زمانی شدت گرفته است. این در حالی است که دو روایت، یکی مربوط به شب عاشورا و دیگری روز عاشورا وجود دارد که سخن فوق را تحت تأثیر می دهد.

۱-۲. پاشیدن آب به صورت حضرت زینب علیها السلام در شب عاشورا

روایت اول مکالمه ای است که میان امام و حضرت زینب علیها السلام رخ داده است. در این روایت آمده است که «حسین علیه السلام به او نگاه کرده فرمود: خواهرم، شیطان شکیبایی ات را از دست نرباید؟! اشک چشمانش را فراگرفت و فرمود: اگر مرغ قطا را در آشیانه اش به حال خود

می‌گذارند، آسوده می‌خواهید. زینب فرمود: ای وای بر حال من، آیا تو به‌ناچاری خود را به مرگ سپردی (و تن بدان داده‌ای)؟ این بیشتر دل مرا ریش کند و بر من سخت‌تر است، [این سخن را گفت] سپس مشت به صورت زد و دست به گریبان برده چاک زد و بیهوش بر زمین افتاد! حسین علیه السلام برخاسته آب به صورت خواهر پاشید و به او فرمود: آرام باش ای خواهر...» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵: ۴۲۰؛ رازی، ۱۳۷۹ش، ج ۲: ۷۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۹۳-۹۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴: ۹۹؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق: ۲۳۹؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۴: ۵۹؛ بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷: ۲۴۶)

۱-۲-۱. تحلیل و بررسی

این روایت مفهّم وجود آب در خیمه امام تا شب عاشوراست؛ اما این برداشت با تشنگی امام و اهل بیت که تا ظهر عاشورا ادامه داشته و در منابع مختلف ثبت شده، سازگار نیست. همچنین با تحلیلی که پیش از این در مورد وجود آب تا روز هفتم ارائه شد، تعارض دارد. حتی اگر بر فرض در شامگاه هفتم محرم، اندکی آب با حمله به فرات اندوخته شد، نهایت امر این است که برای ۷۲ نفر - البته اگر سپاه امام را بنابر قول مشهور ۷۲ نفر بتوان فرض کرد - و تمامی اهل بیت، این مقدار آب تا روز هشتم کافی بوده، از این رو تا روز عاشورا همه در تشنگی به سر برده‌اند. به همین دلیل به نظر می‌رسد روایت پاشیدن آب به صورت حضرت زینب علیها السلام، محلّ تأمل است، چون نمی‌توان وجود آب را تا شب عاشورا در خیمه امام تصور کرد، و اگر وجود آب تنها تا شامگاه نهم در خیمه فرض گردد، بنابراین امام و یارانش یک نیم روز در تشنگی به سر برده‌اند که این در حالت عادی به نظر قابل تحمل می‌رسد. از این رو الزامی وجود ندارد که شهادت امام، فرزندان و یارانش را با حالت تشنگی شدید ترسیم نمود! اما این روایت به صورت اجمالی بر وجود آب در شب عاشورا دلالت دارد. از این رو این چند روایت که مورد بررسی و واکاوی قرار گرفت، نیازمند تأمل بیشتری است که در بخش‌های آتی تحلیل خواهد شد.

۱-۳. درخواست آب از سوی امام در روز عاشورا

در منابع متقدّم موجود از تاریخ عاشورا سخنی صریح از تقاضای امام از دشمن خویش وجود ندارد. ابن سعد در الطبقات آورده: «وعطش الحسین، فاستسقى و لیس معهم ماء فجاءه رجل

بماء فتاولة لیشرِب. فرماہ حصین بن تمیم بسهم فوق فی فیہ» (ابن سعد، ۱۴۱۴ق: الطبقة الخامسة ۱: ۴۷۲). سیاق کلام ابن سعد نشان از آن دارد که امام از خیمه خویش طلب آب کرده است؛ اما ادعای طلب آب از دشمن و جامه عمل پوشانیدن توسط دشمن بی معناست، چه اینکه عبارت «و لیس معهم ماء فجاءه رجل بماء فتاولة لیشرِب» حکایتگر همین ادعاست. وقتی آبی نزدشان نبوده، اما فردی برای سیراب ساختن به نزد امام می‌رود، اما از آن سو حصین بن تمیم تیری به سمت ایشان پرتاب می‌کند، نشان می‌دهد هم آن فرد یاری رسان از سپاه دشمن نبوده و هم درخواست از سپاه مقابل صورت نگرفته، زیرا چنانچه دشمن تیری پرتاب کرده در همان هنگامی که فردی از سپاه دشمن آبی به حضرت رسانده، دور از ذهن و فاقد منطق است. ازسویی دیگر حتی برخی از افراد دشمن قسم یاد کردند هرگز به امام قطره‌ای آب نخواهند رسانند... (بلاذری، ۱۳۹۷ق، ج ۳: ۱۸۱؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵: ۴۲۸؛ ابن کثیر، ۱۴۲۲ق، ج ۸: ۱۸۰). این روایت نیز به معنای درخواست آب ازسوی امام نبوده، چون این گزارش در سیاق روایاتی است که هم مربوط به بسته شدن آب در هفتم محرم است و هم اعتراض امام به حائل شدن میان ایشان و آب فرات.

ابن طاووس نیز در لهوف به نقل از هلال بن نافع که در سپاه ابن سعد حضور دارد، طلب آب امام را گزارش کرده، اما مخاطب را تعیین نکرده است. وی گوید: در این حال شنیدم که مردی گفت به خدا قسم هرگز از آب نخواهی چشید تا اینکه به دوزخ درآیی! (ابن طاووس، ۱۳۴۸ش: ۱۲۸). بنابر تحقیق محققان، قلب در نام نافع بن هلال گزارشگر آخرین لحظات امام امری بدیهی و قطعی است (نک: رفعت و ژیان، ۱۴۰۰ش: ۱۳۳-۱۳۶) و مشخص نیست ابن طاووس این روایت را از چه مصدر و منبعی گزارش کرده است. علاوه بر لهوف، ابن نما در مثير الاحزان - از معاصران سید بن طاووس - در دو موضع از هلال بن نافع (نک: ابن نما، ۱۴۰۶ق: ۴۴، ۷۵) و در یک مورد از نافع بن هلال مرادی یاد کرده است (همان: ۶۰). پیش از این دو، مستوفی هروی (۵۹۶ق) در ترجمه الفتوح نام هلال بن نافع را بر این شخصیت نهاده (ابن اعثم، ۱۳۷۴ش: ۸۸۲، ۸۹۴ و ۹۰۵) و به نظر می‌رسد خطای لهوف و مثير الاحزان به او بازمی‌گردد. گزارشی که ابن طاووس از لحظات پایانی امام ارائه کرده، با چالش دیگری نیز مواجه است و آن چنین است که وقتی تمامی اصحاب امام به شهادت رسیده‌اند، حضور وی

در سپاه چه توجیهی دارد؟! از سیاق و فحوای کلام ابومخنف در تاریخ طبری و دیگر گزارش‌ها چنین برداشت می‌شود که به‌رغم وقوع تصحیف در گزارش ابن طاووس شهادت کسی مانند نافع بن هلال - چنان‌که در منابع متقدم معتبر نامش چنین ضبط شده - پس از نماز ظهر واقع شده است. زهیر بن قین نیز جزء آخرین شهدای اصحاب امام است، بعد از او و تسی چند از اصحاب است که بنی‌هاشم وارد معركة میدان می‌شوند و به شهادت می‌رسند. منابع در مورد نحوه به شهادت رسیدن نافع چنین نوشته‌اند که وی چندان ضربت خورد که دو بازویش شکست و اسیر شد. شمر بن ذی‌الجوشن او را گرفت و یارانش او را سوی عمر بن سعد کشیدند (ابومخنف کوفی، ۱۴۱۷ق: ۲۳۳؛ بلاذری، ۱۳۹۷ق، ج ۳: ۱۹۷؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵: ۴۴۱؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۴: ۷۱-۷۲؛ ابن کثیر، ۱۴۲۲ق، ج ۸: ۱۸۴-۱۸۵). این گزارش نشان می‌دهد که نافع بن هلال در لحظات پایانی امام حاضر نبوده، بلکه به شهادت رسیده است. به‌علاوه اینکه ابن طاووس در هیچ موضع از مقتل خود نامی از نافع بن هلال نیاورده که نشان از آن دارد وی نافع بن هلال را هلال بن نافع دانسته است. وی در گفت‌وگویی که امام با اصحاب خویش در شب عاشورا داشت نیز نام هلال بن نافع را ثبت کرده و این حکایتگر آن است که نسبت به تمامی نقل‌های پیش از خود که در جایگاه‌های مختلف از نافع بن هلال نام برده‌اند، بی‌توجه بوده است.

اما دینوری و طبری نیز گزارشی نقل کرده‌اند. دینوری در گزارش ترکیبی خویش^۲ می‌نویسد: «حسین علیه السلام سخت تشنه بود، قدح آبی خواست و چون آن را به دهان خود نزدیک ساخت حصین بن نمیر تیری بر آن حضرت زد که به دهانش خورد و مانع از آشامیدن شد و امام علیه السلام قدح را رها فرمود. حسین علیه السلام چون دید قوم از نزدیک شدن به او خودداری می‌کنند برخاست و پیاده به سوی فرات حرکت فرمود که میان او و آب شدند و به جای نخست خود برگشت.»^۳

۱-۳-۱. تحلیل و بررسی

اما در گزارش دینوری مشخص نشده است درخواست امام از سپاه دشمن بوده یا از خیمه خود! نکته اینجاست که به نظر می‌رسد دینوری درخواست امام از اهل خیمه خود را مد نظر قرار داده است. گویا ظاهر عبارت نیز در بردارنده همین مطلب است: در روایت چنین آمده: «قدح آبی خواست و چون آن را به دهان خود نزدیک ساخت...» این نشان می‌دهد از خیمه قدح آب

به دست امام داده شد و سپس حصین بن نمیر تیری روانه ساخت. در این صورت آب تا روز عاشورا در خیمه امام موجود بوده است که البته این روایت نیز با روایات بسیاری از منابع تعارض دارد؛ زیرا در صورت وجود آب تا روز عاشورا، چون حضرت علی اکبر علیه السلام پس از درنگی از معرکه پیکار به سوی پدر خویش روانه می شود و درخواست آب می کند، چه شد که امام او را سیراب نمی کنند...؟! (مغربی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۵۳؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۵: ۱۱۵؛ صدوق، ۱۳۷۶ق: ۱۶۲؛ قتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج ۱: ۱۸۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴: ۱۰۹؛ ابن نما، ۱۴۰۶ق: ۶۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴: ۳۲۱). از این رو بهتر آن است که - با در تقدیر گرفتن عباراتی در گزارش دینوری - گفته شود روایت وی خلاف ظاهر عبارت است و درخواست آب را باید بر درخواست از سپاه دشمن حمل کرد و در این صورت نیز پذیرش مطلب درخواست امام برای سیراب شدن ناممکن خواهد بود؛ چون اولاً در معرکه و کشاکش جنگ و نیز حال وخیم امام فرصتی بر درخواست امام نخواهد بود و دیگر اینکه درخواست آب از سوی امام نوعی زیر پا گذاشتن عزت در برابر کسانی است که در شقاوت نظیر ندارند، و این نکته در روایات شیعه به وفور مشهود است. بنابراین چنین گفته‌هایی دارای رکاکت معناست که نارسایی در معنای حدیث تاریخی را نتیجه می دهد و از شأن معصوم به دور است (نصیری، ۱۳۹۰ق: ۶۷۶؛ برای مطالعه بیشتر در این زمینه ر.ک: دلشاد تهرانی، ۱۳۸۵ش: ۱۶۶). در نتیجه صدور چنین فعلی از امام ناممکن است (برای مطالعه آیات و روایات ذلت ناپذیری از قول معصومان، ر.ک: منافقون: ۸؛ کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۵: ۶۳، ح ۳؛ حرّانی، ۱۴۰۴ق: ۵۸، ۲۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴: ۱۹۲، ح ۴؛ ج ۴۶: ۱۰۰، ح ۸۸). همچنین باورکردنی نیست که امام از تشنگی حرم خویش به ویژه کودکان واقف است اما خود به نوشیدن آب اقدام کند. این بحث نیاز به نکاتی تکمیلی در مورد عطش و تشنگی امام و یارانش در عاشورا دارد که به شرح ذیل خواهد آمد.

۲. تحلیل روایات «تشنگی» در روز عاشورا

۲-۱. سفارش امام به غسل و نظافت اصحاب با آب موجود در خیمه‌ها

چنان‌که پیش تر گذشت، روایاتی در دست است که وجود آب در شب عاشورا را به ظاهر ثابت

می‌کند. شیخ صدوق در الأمالی مسئله عدم مزیقه آب را در صبح روز عاشورا حتی برای آشامیدن، با صراحت بیشتری مطرح می‌کند. در این گزارش چنین آمده است: «ثُمَّ قَالَ لِأَصْحَابِهِ: قُومُوا فَاشْرَبُوا مِنَ الْمَاءِ يَكُنْ آخِرَ زَادِكُمْ وَتَوَضَّئُوا وَاعْتَسِلُوا وَاعْسَلُوا ثِيَابَكُمْ لِتَكُونَ أَكْفَانَكُمْ» (صدوق، ۱۳۷۶ق: ۱۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴: ۳۱۶-۳۱۷). از عبارت «يَكُنْ آخِرَ زَادِكُمْ» و نیز از گزارش‌های مربوط به روز عاشورا چنین استفاده می‌شود که پس از اتمام این اندک ذخیره آب، دسترسی به آب میسر نشد و امام و یاران و خاندانش در آن گرمای طاقت‌فرسای جنگ تا هنگام شهادت علاوه بر مبارزه سنگین با دشمن با تشنگی شدید نیز دست‌به‌گریبان بودند.

نوره کشیدن اصحاب در شب عاشورا از جمله مسائلی است که در کتب تاریخی و روایی مطرح شده (بلاذری، ۱۳۷۹ق، ج ۳: ۱۸۷؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵: ۴۲۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۴: ۶۰؛ نویری، ۱۴۲۳ق، ج ۲۰: ۴۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵: ۱) و برخی از مقتل‌نگاران را به تکلفاتی وادار ساخته است (نک: قزوینی، ۱۴۱۵ق: ۲۶۰)؛ اما بدون تردید برای استفاده از این ماده نیاز به آب است. بر فرض اعتبار روایت فوق - که بحث خواهد شد - می‌توان ادعای گرفتن وضو و غسل را با مشکل بی‌آبی ناسازگار ندانست، چون با مقدار اندکی آب می‌توان غسل کرد؛ اما مسئله دیگری این ادعا را نقض خواهد کرد و آن اینکه چنانچه امام با کمبود آب آشامیدنی و حتی غیرآشامیدنی مواجه می‌شود، عقل اقتضا می‌کند برای مصارف شرب، نگهداری شود و از غسل و شستن لباس‌ها و کشیدن نوره اجتناب گردد.

دلایلی برای نقد سه وجه فوق می‌توان طرح کرد. چنان‌که گذشت وجه غسل و شستن لباس‌ها فقط در امالی صدوق نقل شده است. ضمن اینکه در سند روایت صدوق حسن بن عثمان بن زیاد تستری است که در کتب شیعه نامی از وی موجود نیست و تنها کسی که وی را تضعیف کرده علامه امینی است که او نیز به نقل از کتب اهل سنت، شخصیت رجالی وی برنتابیده است (امینی، ۱۴۲۰ق: ۱۶۵)؛ اما رجالیان اهل سنت او را به جعل حدیث و نسبت دادن احادیث دیگران به خود متهم کرده‌اند (عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۲: ۲۲۰؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۵۰۲-۵۰۳؛ ابن‌عجمی، ۱۴۰۷ق: ۹۱). گویا وی دارای مقتل یا کتابی بوده که این روایت را از روی آن می‌خوانده است. در سند روایت صدوق سه زن وجود دارد که هرکدام

از آن‌ها عمهٔ راوی بعدی است و نام هیچ‌کدام برای رجالیان آشنا نیست. برخی رجالیان شیعی نام این سه نفر را فقط برای گزارش روایت صدوق در میان روایت نقل کرده و مشخصه‌ای برای ایشان ذکر نکرده‌اند (نمازی، ۱۴۱۲ق، ج ۸: ۵۸۴؛ شوشتری، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲: ۳۴۴).

در بارهٔ وجه سوم یعنی نوره کشیدن نیز نکاتی قابل توجه است:

احتمال نخست کلمهٔ «نوره» تصحیف‌شدهٔ واژهٔ «تور» در کتب بلاذری و طبری است که به دلیل نبود نقطه در متون قدیم، ناسخ یا کاتب این کتب، آن را «نوره» خوانده است. کلمهٔ «تور» به معنای «ظرف» است (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۱: ۱۹۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ۹۶؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳: ۲۳۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶: ۱۳۵). مؤید ادعای فوق آن است که این ترجمهٔ عبارت «تور» توسط برخی مورخان به کار رفته است. مسکویه رازی در تجارب الأمم در عبارتی مشابه با عبارات بلاذری و طبری تنها سخن از مشک به میان آورده می‌نویسد: حسین علیه السلام دستور داد در بادیه‌ای (ظرفی)، مُشکی حل کردند و آن را بر بدن خود مالید (رازی، ۱۳۷۹ش، ج ۲: ۷۶). احتمال وقوع «درج» در این عبارت نیز هست. سیاق کلام طبری نشان می‌دهد سخن از مُشک و معطر ساختن خود بوده است: «امر الحسین بفسطاط فضرِب، ثم امر بمسک فمیث فی جفنه عظیمه او صحفه، قال: ثم دخل الحسین ذلک الفسطاط فتطلی بالنوره قال: و مولای عبدالرحمن بن عبد ربه و بریر ابن حضیر الهمدانی علی باب الفسطاط تحتک منا کبهما، فزدحما ایهما یطلی علی اثره» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵: ۴۲۳). کلمات «تطلی» و «یطلی» که هم برای نوره کشیدن و هم برای خوشبو ساختن به کار می‌رود، این گمانه را برای ناسخ یا کاتب چنین رقم زده است که در این جایگاه امام دستور به آماده کردن بستری برای نوره کشیدن داده، حال آنکه با توجه به کلمهٔ «مسک» در ابتدای عبارت، نیازی به افزودن کلمهٔ «النوره» در کنار کلمهٔ «تطلی» نبوده است و یا بر فرض که عبارت، «تطلی بالتور» بوده، معنای معطر ساختن با مشک را به ذهن متبادر می‌ساخته است؛ لذا کلمهٔ «تطلی» چه با «التور» و چه بدون آن به کار رود، چون در سیاق دستور به آوردن «مُشک» است، به معنای معطر ساختن خواهد بود.

سیاق عبارت بلاذری این معنا را بیشتر به ذهن متبادر می‌کند، چه اینکه در میانه و پایان عبارتش از کلمهٔ «تطیب منه» و «ذلک المسک» استفاده کرده است. وی که پیش از طبری

می‌زیسته، چنین نوشته است: «أمر الحسین بفسطاط فضرب فأطلى فيه بالنورة، ثم أتى بجفنة - أو صحفة - فمِث فيها مسك و تطيب منه، و دخل برير بن خضير الهمداني فأطلى بعده و مس من ذلك المسك» (بلاذری، ۱۳۷۹ق، ج ۳: ۱۸۷). با توجه به استدلال فوق می‌توان چنین نتیجه گرفت که بنابر درج یا تصحیف موجود، گمانه استدلال به وجود آب در شب عاشورا براساس این نقل، صحیح نیست.

گفتنی است مؤید اینکه لفظ «تور» را به معنای ظرف می‌توان در نظر گرفت، گزارش نخستین برخورد حر بن یزید ریاحی با امام است. امام چون دید سپاهیان حر تشنه‌اند، به جوانانش دستور داد آنان و مرکب‌هایشان را سیراب کنند که جوانان با «کاسه‌ها و طاس‌ها» آنان را سیراب کردند (نک: طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵: ۴۰۱). در این عبارت از کلمه «الأتوار» جمع «تور» استفاده شده است. بدیهی است نمی‌توان کلمه پیش از «طَسَّاس» (جمع کلمه طاس به معنای ظرف: ابن‌اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۳: ۱۲۴) از کلمه «الأنوار» خواند، زیرا اگر آن کلمه «أنوار» خوانده شود، معنای عبارت چنین می‌شود: «جوانان امام حسین به لشکر حُرّ داروی نظافتی نوشتند!» از عبارات ابن‌اثیر در شرح برخی احادیث به دست می‌آید که واژه تور به معنای ظرفی برنجی یا سنگی در قدیم است (همان، ج ۱، ۱۹۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۵۸).

۲-۲. امکان نوشیدن شیر از شتر

چنانچه طرح شود که در صورت نبود آب برای سپاه امام، نوشیدن شیر از شترهایشان میسر بوده است، پس تشنگی سپاه امری بدون دلیل است! باید گفت اینکه با طرح مدت‌زمان شیردهی شتر، قصد ردّ تشنگی شود، سخنی مستدل نخواهد بود، چراکه پیش از هرچیز باید وجود شتران^۴ شیرده ثابت شود؛ از طرفی بیشتر مرکب‌های آنان اسب بوده است. به فرض وجود چند شتر در میان آنان و نیز پذیرش اینکه برخی از شترها شیرده بوده‌اند و همچنین اینکه مقبول بودن جایگزینی شیر به جای آب، شیر اندک چگونه می‌تواند تشنگی افراد حاضر در سپاه امام را رفع کند؟!

نکته دیگر برای اینکه انسان دچار تشنگی شود، نیاز نیست حتماً از چند روز قبل دسترسی به آب نداشته باشد، بلکه با توجه به نوع جنگ آن دوره که تن‌به‌تن و با شمشیر بوده (طبری،

۱۳۸۷ق، ج ۵: ۴۳۵؛ ابن کثیر، ۱۴۲۲ق، ج ۸: ۱۸۲)، آن هم در هوای گرم - و شاید رو به اعتدال - و ممانعت دشمن از دسترسی به آب، قطعاً انسان را به شدت با تشنگی مواجه خواهد کرد.

۲-۳. امکان تهیه آب به رغم محدودیت نظامی

پیش تر در مورد روایت دینوری بحث شد، اما نکته قابل توجه اینکه گزارش او به طور کامل نفی نمی گردد و تنها به تعارض های موجود در چنین نقلی اشاره شد؛ در عین حال نکته مهم را باید مد نظر داشت که زمان محاصره و قطع راه ارتباط با آب از روز هفتم محرم بوده است. در این مدت از جمله شب عاشورا این امکان برای عده ای از اصحاب وجود داشته است که به آب دسترسی پیدا کنند و آن ها را به خیمه ها برسانند. از این رو در روز هفتم، هشتم و نهم محرم گرچه محدودیت بوده، از آنجا که هنوز جنگی آغاز نشده بود، امکان تهیه آب وجود داشت؛ هر چند منابع سخنی ذکر نکرده باشند. روز عاشورا به دلیل شعله ور شدن آتش جنگ، فرصت و زمینه ای برای تهیه آب نبود و اگر هم اندکی آب یافت می شد، احتمالاً به زنان و کودکان اختصاص می یافت؛ اما بدهی است که در ظهر عاشورا آبی در خیمه ها نیز یافت نمی شد، لذا تشنگی در روز عاشورا و در بحبوحه جنگ محتمل الوقوع است؛ پس نمی توان ادعا کرد که امام و یارانش ده یا هفت و یا حتی سه شبانه روز کاملاً بدون آب به سر برده اند. صبح عاشورا به بعد، مشکل بی آبی شدت یافت و آن شرایط طاقت فرسا حوادث تلخی را به وجود آورد. اما اینکه آیا غذا در خیمه وجود داشته است یا خیر و یا فرصت پختن غذا برای اهل خیمه ایجاد شد یا خیر، نیاز به تأمل دارد. بر فرض پذیرش این مطلب، باز هم رفع گرسنگی به وسیله غذا با رفع تشنگی به وسیله آب متفاوت است. بر فرض اینکه با تشنگی زیاد بتوان از غذا خورد [چه بسا این موجب تشنگی بیشتر شود] به علاوه که تحمل گرسنگی از تحمل تشنگی آسان تر است، براساس این مطلب، چون تشنگی و تحمل آن بسیار سخت و طاقت فرسا بوده، در روایات و اخبار رسیده از عاشورا، سخنی از گرسنگی به میان نیامده است.

۳. حفر چاه در کربلا

روایتی در ترجمه الفتوح ابن اعثم کوفی - و البته نه کتاب الفتوح - نقل شده است که تذکر آن ضروری به نظر می رسد و حاکی از حفر چاهی در کربلا به منظور رفع تشنگی سپاه امام است.

در ترجمه مستوفی هروی مربوط به قرن هفتم از الفتوح آمده است: «امیرالمؤمنین حسین علیه السلام تبری برگرفت و از آن جانب که خیمه زنان بود از سوی قبله نوزده گام برداشت. پس، زمین را بکند. چشمه آب ظاهر شد؛ آبی به‌غایت خوش‌گوار و شیرین. اصحاب را فرمود تا آب بخوردند و مشک‌ها پر آب کردند و بازگشتند. بعد از آن آب را زمین فروخورد و غایب شد و دیگر آن چشمه را ندیدند. چون این خبر به عبیدالله زیاد رسید، نامه‌ای بنوشت به عمر سعد بدین منوال: اما بعد، به من چنان رسانیده‌اند که حسین علیه السلام و یاران او چاه‌ها فروبرده‌اند و آب برمی‌دارند، از این رو ایشان را هیچ فروماندگی نیست. چون بر مضمون نامه وقوف یابی، باید که حسین بن علی علیه السلام و یاران او را از کندن چاه منع کنی و نگذاری که پیرا من آب گردند. چون ایشان عثمان را آب ندادند، تو نیز ایشان را آب مده و مگذار که یک قطره آب از فرات بچشند. چون این نامه به عمر رسید، کار بر حسین بن علی علیه السلام تنگ گرفت و نگذاشت که چشم ایشان بر آب فرات افتد» (ابن‌اعثم، ۱۳۷۴ش: ۸۹۳).

در نسخه اصلی الفتوح فقط نامه ابن‌زیاد نقل شده مبنی بر اینکه ابن‌زیاد گفته به من خبر رسیده حسین علیه السلام چاه‌هایی کنده‌اند و... (ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۵: ۹۱) و سخنی از اینکه آیا این امر محقق شد، نیست. اما خوارزمی در مقتل خویش آن را از کتاب الفتوح و نه ترجمه آن نقل کرده است (خوارزمی، بی‌تا، ج ۱: ۳۴۶). در گزارش‌های منقبت‌محور مانند مناقب ابن‌شهر آشوب و دیگر محدثان شیعی این جریان به‌عنوان معجزه امام نقل شده است (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴: ۵۰؛ حسینی موسوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۹۷؛ بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۴۹۴).

اگر این روایت قابل پذیرش باشد، باید تشنگی شدید امام و کودکان را در روز عاشورا توجیه کرد؛ چراکه برخی مانند مقرّم - که مقتلش در شمار مقاتل معاصر و بر پایه منابع پیشین خود نگارش شده - آورده است که کودکان جگرسوخته در روز هفتم و نیز روز عاشورا، شکم‌های خود را روی زمین نمناک می‌ساییدند تا شاید از این طریق بتوانند از شدت تشنگی و سوز عطش خود اندکی بکاهند (موسوی مقرّم، ۲۰۱۲م: ۲۰۳-۲۰۴). سوای اینکه نقل وی در منابع متقدم و معتبر یافت نمی‌شود، اما محل سؤال است که چرا امام هنگام مواجهه با این صحنه، چنین معجزه‌ای را محقق نساخت؟! بنابراین یا باید روایت حفر چاه را پذیرفت و یا

ساییدن شکم‌ها به زمین نمناک را؟! گرچه انجام چنین امری را بتوان برای امام یک نیروی خارق‌العاده به حساب آورد، به نظر توأم با رویکردی فضیلت‌سازانه است. این گزارش فقط در متن برگردان الفتوح ابن‌اعثم و نیز مقتل خوارزمی - که بیشتر اخبارش برگرفته از ابن‌اعثم است - نقل شده است. خوارزمی نوشته است پس از حفر چاه، حسین و یارانش از آن آب نوشیدند و سیراب شدند، سپس آن چشمه ناپدید گشت و کسی از آن اثری ندید (خوارزمی، بی‌تا، ج: ۱: ۳۴۶). مقاتل دوره‌های قاجار مانند ناسخ التواریخ نیز به نقل وی اعتماد کردند (نک: سپهر، ۱۳۶۸، ج: ۲: ۱۹۵). اینکه حادثه‌ای پس از گذشت سال‌ها بدون اینکه کسی دیگر آن را در کتاب خود نقل کند، دوباره تکرار شود، محل تأمل است.

نکته مهم دیگر اینکه بر فرض پذیرش اینکه آب در حد چهار یا پنج متر عمق زمین وجود داشته باشد، صورتی را باید فرض کرد که تعداد محدودی با خانواده در محاصره شدید و سخت دشمن باشند؛ دشمنی که از برگرفتن آب از نهر جلوگیری می‌کند، طبعاً از حفر چاه نیز به‌طور جدی ممانعت خواهد نمود، علاوه بر این، زمین کربلا ماسه‌زار است و کندن آن بسیار سخت و هرچه از آن حفر کنید دوباره پر می‌شود و این امر بسیار مشکلی است، مگر اینکه به اعجاز آن و میسر شدن هر امر مشکل برای امام توجیه شود. اما نکته مهم در وقایع روز عاشورا آن است که امام موظف است بنابر سلسله علل و معالیل و روند طبیعی به وظایف خویش عمل کند.

اما نکته دیگر در رابطه با نقل صاحب الفتوح اینکه ابن‌اعثم در دو موضع، امام حسین علیه السلام را «امیرالمؤمنین» می‌نامد (ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج: ۵: ۵۶ و ۸۲). این امر در ترجمه‌ای که مستوفی هروی در قرن ششم از الفتوح ارائه داده، مستثنا نیست. وی به نسبت بیشتر از ابن‌اعثم در سرتاسر ترجمه خود از امام حسین علیه السلام به امیرالمؤمنین یاد کرده، (همو، ۱۳۷۴ش: ۷۹۰، ۸۰۱، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۶۳، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ...). وی حتی امام حسن علیه السلام را نیز به این عنوان نامیده است (همان: ۵۴۰، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ...). برای نمونه ابن‌اعثم پاسخ قیس بن مصهر صیداوی به ابن‌زیاد را که دلالت بر این مهم دارد، چنین نقل کرده است:

ابن‌زیاد از او پرسید: «تو کیستی؟ پاسخ داد: أنا رجل من شیعة أمير المؤمنين الحسين بن علی رضی الله عنهما» (همو، ۱۴۱۱ق، ج ۵: ۸۲). واضح است که شخصیتی مانند قیس بر این امر به خوبی واقف بوده که کسی جز امام علی علیه السلام ملقب به «امیرالمؤمنین» نبوده است. این نمونه حاکی از آن است که ابن‌اعثم - و به تبع مترجم کتابش - عبارات کتاب خود را به زبان و هم‌چنین اعتقاد خویش کتابت کرده است و از آنجا که وی زبان خود را لحنی داستان‌گونه فرض کرده، اعتقاد خود را نیز در قالب زبان و لحن خاصش داخل کرده است (برای مطالعه بیشتر در زمینه نقد روایات عاشورایی الفتوح ر.ک: رحمان‌ستایش و رفعت، ۱۳۸۹ش). وی در گفت‌وگوی مسلم بن عقیل و ابن‌زیاد نیز می‌نویسد: «... أنا أرجو أن یرزقنی الله الشهادة علی یدی شرّ بریته، فوالله ما خالفت و لا کفرت و لا بدلت! و إنما أنا فی طاعة أمير المؤمنين الحسين بن علی بن فاطمة بنت رسول الله صلی الله علیه و سلّم، و نحن أولى بالخلافة من معاویة و ابنه و آل زیاد...» (ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۵: ۵۶). بدون تردید گفتاری که از کتابی تاریخی بدون سند نقل شده باشد، آن هم با چنین لحنی که با مبانی شیعی سازگاری ندارد، مقبول نیست. بنابر آنچه گذشت می‌توان دریافت که روایت حفر چاه که نخستین بار در ترجمه کتاب ابن‌اعثم مطرح شده، پذیرفتنی نیست.

ابن‌حمزه طوسی (زنده در ۵۶۶ق) نیز روایتی بدون سند از امام رضا علیه السلام نقل کرده که در مکالمه‌ای با فرشته شکایت اصحابش از تشنگی را به وی ابلاغ کرد، فرشته گوید خدا فرماید که در مکان پشت‌سرت خطی بکش با انگشت؛ پس با انگشت سبابه خطی کشید، نه‌ری جاری شد از شیر سفیدتر و از عسل شیرین‌تر. آن حضرت و اصحابش آشامیدند...» (ابن‌حمزه طوسی، ۱۴۱۹ق: ۳۲۷-۳۲۸). فاضل دربندی (م ۱۲۸۵ یا ۱۲۸۶ق) به‌عنوان یکی از پایه‌گذاران تحریفات عاشورایی، در مقتل خویش با الهام از این‌گونه روایات می‌نویسد: «در روز عاشورا امام حسین علیه السلام دست خود را بلند کرد و از انگشت ابهام ایشان، آب جاری شد و اصحاب از آن آب نوشیدند.» سوای از نکات پیشین به‌رغم پای در رکاب بودن یاران امام، جان‌نثاری‌شان و حتی سخنان جان‌فشانانه و جان‌بازانه‌شان در شب عاشورا (نک: طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵: ۴۱۹) ابراز چنین شکوه‌ای به امام به نظر صحیح نمی‌رسد، محتمل است بحث بر سر اظهار تشنگی بوده باشد و نه صرفاً شکایت.

۴. بررسی تشنگی عادی یا بزرگ‌نمایی؟!

بنابر تحقیق محققان محترم سال ۶۱ هجری در ۲۱ مهر ماه ۵۹ شمسی روی داده است (زمانی قمشه‌ای، بی تا: ۵۸-۶۲) و درجه حرارت آن در حدی نبوده است که مسئله تشنگی امام و یارانش بزرگ‌نمایی شود، لذا چنانچه اشکال شود اگر قصد از طرح چنین مطلبی انتقال این مفهوم است که تشنگی و عطش در کربلا نبوده است، پاسخ داده می‌شود بر فرض که در نقطه‌ای با دمای بسیار معتدل، تعدادی در محاصره شدید دشمن در رفت‌وآمد، کارزار و جنگ قرار داده باشند اما به هیچ‌آبی دسترسی نداشته باشند، بدون تردید عطش آن‌ها را به زانو در خواهد آورد. اگر حضور اطفال و کودکان خردسال را نیز به این جمع بیفزاییم، در صورت بهانه‌گیری اطفال بدون شک این امر تشدید خواهد شد!

۴-۱. رویکرد عاطفه‌گرایانه به واقعه عاشورا و تأثیر آن بر روایات «عطش»

یکی از رویکردهایی که واقعه عاشورا را همواره تحت تأثیر خود قرار داده، رویکرد عاطفه‌گرایانه است که آغاز و پیدایش آن را می‌توان با آغاز واقعه عاشورا همگام دانست؛ واقعه‌ای که در یک یا بهتر بگوییم چند روز رخ داد، اما سنگینی حادثه و حرارت آن هم‌چنان در قلب‌ها پایدار است. این بُعد از واقعه عاشورا مورد توجه شاه‌دان عینی واقعه از جمله امام سجاد علیه السلام و امامان معصوم دیگر و مورخان کهن تاریخ عاشورا بوده است و گزارش‌های گوناگونی به صورت مختصر و عاری از هرگونه مبالغه و اغراق درباره ابعاد مختلف این قرائت ارائه کرده‌اند؛ اما با قرار گرفتن گردوغبار زمان بر این واقعه به سبب وجود زمینه‌ها و عوامل متعدد، به تدریج این قرائت و رویکرد منبسط‌تر و فربه‌تر شده است (نک: رنجبر، ۱۳۹۲ش: ۱۷۴ به بعد). یکی از ویژگی‌های^۵ این رویکرد، تأکید بیش از حد بر تشنگی امام و خاندان و یاران ایشان است؛ به حدی که جان‌سوزی عاشورا تنها در این بُعد منحصر شده است. انحصار ابعاد مصیبت و جان‌سوزی واقعه عاشورا بر آن، از ویژگی‌های این رویکرد است که در میان دیگر رویکردها نسبت به عاشورا ویژه به نظر می‌رسد؛ مواردی مانند کندن چاه و جاری شدن آب برای رفع تشنگی (ابن اعثم کوفی، ۱۳۷۴ش: ۸۹۳)؛ تلاش حضرت عباس علیه السلام برای آوردن آب برای زنان و کودکان اهل بیت (طریحی، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۳۰۶)؛ یا این عبارت امام:

«اسقونی شربة من الماء قد نشفت كبدي من الظمأ» (همان، ج ۲: ۴۳۹؛ بهبهانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۳۴۱)؛ درخواست آب از شمر در آخرین لحظات و رد شمر و جزع و فزع امام از تشنگی هنگام بریدن سر از قفا (طریحی، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۴۵۲)؛ سخن امام به شمر که جگرم سوخت، قطره آبی به کامم رسان، آنگاه به کار خود پرداز (دربندی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۷۲)؛ امتناع حضرت عباس علیه السلام از بردن بدنش به خیمه‌گاه به خاطر وعده‌ای که به سکینه داده بود (همان، ج ۲: ۵۰۴)؛ مکالمه سر امام حسین علیه السلام با راهب دیر: «انا عطشان کربلاء، انا ظمآن کربلاء» یا نسبت دادن این قول به خداوند درباره تشنگی اهل بیت: «صغیرهم یمیته العطش و کبیرهم جلدہ منکمش» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴: ۳۰۸ و...).

هرچه از زمان حادثه عاشورا فاصله گرفته می‌شود، رویکرد و برداشت عاطفه‌گرایانه از عاشورا رنگ و بوی جدیدتری به خود می‌گیرد. این رویکرد در دوره صفویه و قاجاریه که نقطه عطف حدیث و تاریخ است، درباره عاشورا لعاب دیگری به خود می‌گیرد و روایات شأن خود را از دست می‌دهند و به اخباری تبدیل می‌شوند که قصه‌سرایان و برخی بزرگان، بانی نگاه افراطی عامه مردم در زمینه این رویکرد می‌گردند. در عصر صفویه به‌ویژه دوران قاجار به سبب هم‌سویی ظاهری حاکمیت با این جریان، بیش از حد و حتی به‌گونه‌ی مبالغه‌آمیز، مورد توجه حکومت و مردم قرار گرفت، به تبلیغ و ترویج و تثبیت آن پرداخته شد و حتی به عمده‌ترین قرائت حاکم در محافل عزاداری شیعی تبدیل شد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مفتخری و رنجبر، ۱۳۸۷ش؛ رنجبر، ۱۳۹۲ش: ۱۷۴ به بعد). حتی در برخی مواقع، استقبال مردم از قصص، حکایات و اخبار داستانی - که می‌توان ابن‌اعثم را مبدع این سبک نگارش دانست - سبب ورود سبکی جدید در واژگان عاشورا شد، که یکی از پیامدهای منفی آن ورود برخی قصه‌ها و افسانه‌های حزن‌آلود و پراحساس است. چنین سبکی با کتاب روضة الشهداء کاشفی پررنگ‌تر شد، اما اعتراض کسانی مانند محدث نوری را با نگارش کتاب لؤلؤ و مرجان برانگیخت. توجه به بعد عاطفی عاشورا آن را با افسانه‌ها و خرافات آمیخته می‌ساخت؛ از نام کتاب‌هایی که در دوران صفویه و قاجار کتابت می‌شد، می‌توان به محتوا و مضمون آن پی برد. از این زمان به بعد، دقت حدیثی و تاریخی وجود ندارد و همان‌گونه که گذشت، از مصادر دقیق در تدوین آثار جدید استفاده نشده است. آنچه از لحاظ بینشی در مقتل‌نویسی‌های این

دوره وجود دارد، آنکه عمدتاً از زاویه آندوه و غم و مصیبت و ابتلا به قضیه عاشورا نگاه شده و پیش از آنکه تدوین یک متن تاریخی صحیح در نظر باشد، تدوین یک اثر حزن افزا به قصد روضه خوانی مورد توجه بوده است. غالب این آثار، برای مجالس سوگواری تألیف شده و هدف عمده اش فراهم کردن زمینه برای گریه و بکا بوده است. بخشی از این کتاب‌ها عبارت‌اند از: اخبار ماتم (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۳۴۶)، أسرار إبتلاء الأولیاء (همان، ج ۲: ۳۹)، أنیس الذاکرین (همان، ج ۲: ۴۵۴)، بحر البکاء (همان، ج ۳: ۳۲)، بحر الدموع (همان، ج ۳: ۳۹)، بحر المصائب و کنز الغرائب (همان، ج ۳: ۴۶-۴۷؛ ج ۹: ۲۰۵)، بحور الغمة (همان، ج ۳: ۵۰)، تذکره المصائب (همان، ج ۴: ۴۸)، زبدة المصائب (همان، ج ۱۲: ۳۲)، سحاب البکاء (همان، ج ۱۲: ۱۴۹)، سراج غم در مجلس ماتم (همان، ج ۱۲: ۱۵۹)، تسلیة المجالس (همان، ج ۴: ۱۷۹)، جواهر المصائب (همان، ج ۵: ۲۸۰)، طوفان البکاء (همان، ج ۵: ۲۹۴؛ ج ۱۵: ۱۸۲)، دفتر ماتم (همان، ج ۸: ۲۲۶)، سفینة البکاء (همان، ج ۱۲: ۱۹۵)، محرق القلوب (همان، ج ۲۰: ۱۴۹)، عین البکاء (همان، ج ۱۵: ۳۶۷)، کنز البکاء فی مقتل سیدالشهداء (همان، ج ۱۸: ۱۴۹)، مرآة المصائب (همان، ج ۲۰: ۲۸۶)، مفتاح البکاء (همان، ج ۲۱: ۳۲۱) و... این نوع مقتل‌ها نه ارزش تاریخی دارند و نه ارزش ادبی، و چون برای تحریک عواطف عوام نوشته شده، میدان بازی برای ترویج خرافه و تحریف داشته‌اند؛ از این رو مطالب عجیبی در این کتاب‌ها مشاهده می‌شود (حسینی، ۱۳۸۶ش: ۴۲-۴۳).

بدون تردید مسئله نبود آب و تشنگی اهل بیت از جمله مواردی است که ابعاد مصیبت و جان‌سوزی واقعه عاشورا حول آن منحصر شده و نقشی بی‌بدیل را در نشان دادن رویکرد عاطفه‌گرایانه ایفا می‌کند.

چنان‌که گذشت و طبق گزارش‌های کهن و معتبر، موضوع عطش و تشنگی شدید امام از مسائل مهم کربلا بوده است و دلایلی این ادعا را روشن می‌سازد:

نخست اینکه امام و یارانش در حال جنگ و در هوای نسبتاً گرم کربلا در سال ۶۱ هجری تحرک و فعالیت بسیار داشته‌اند که این امر سبب تعریق و از دست رفتن آب بدن شده است. افزون بر این جراحت و زخم‌هایی که بر بدن یاران امام تا پیش از شهادتشان وارد و سبب خونریزی می‌شد، تشنگی را تشدید می‌کرد.

دوم اینکه به سبب اشتغال سپاه به نبرد، از صبح عاشورا و اینکه آن روز با حمله و جنگ و درگیری رقم خورده بود و هرچه می‌گذشت حلقه محاصره تنگ‌تر می‌شد، دیگر مجال و امکانی برای دستیابی به آب نبود. از این رو وقتی در آخرین لحظات این نبرد خونین، امام حسین علیه السلام (بلاذری، ۱۳۹۷ق، ج ۳: ۲۰۲؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵: ۴۰۴؛ رازی، ۱۳۷۹ش، ج ۲: ۷۹؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۴: ۷۶) و حتی حضرت عباس علیه السلام (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۱۰۹) آخرین تلاش را برای دستیابی به آب می‌کنند، این کوشش بی نتیجه می‌ماند. البته در برابر ادعای فوق و چنانچه گذشت، اخبار و گزارش‌هایی درباره دسترسی سپاه امام به آب، از راه کندن چاه (ابن اعثم کوفی، ۱۳۷۴ش: ۸۹۳) یا سیراب شدن آنان در روز عاشورا به شیوه‌ای معجزه‌آسا و خارق‌العاده (نک: طبری آملی، ۱۴۱۳ق: ۱۸۸-۱۸۹؛ ابن حمزه طوسی، ۱۴۱۹ق: ۳۲۷-۳۲۸) موجود است که اعتبار و اتقان چندان مناسبی ندارند. همچنین برخلاف گزارش برخی، در هیچ‌یک از منابع کهن و حتی متأخر معتبر تا قرن هفتم، سخن از مأموریت دادن امام به حضرت عباس علیه السلام به منظور آوردن آب برای زنان و کودکان اهل بیت در روز عاشورا به میان نیامده و تنها طلب و تلاش مشترک وی و امام حسین علیه السلام برای دستیابی به آب مطرح است (نک: مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۱۰۹) که این امر یکی از شواهد نبود یا کمبود آب در خیمه‌گاه است. به هر روی نمی‌توان انکار کرد که از روز هفتم که سپاه ابن سعد اقدام به بستن آب کرد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵: ۴۱۲؛ نیز ر.ک: رازی، ۱۳۷۹ش، ج ۲: ۷۰) تا صبح عاشورا آب در سپاه امام هرچند اندک و به صورت جیره‌بندی، در حد رفع تشنگی موجود بوده است.

البته اگرچه براساس منابع کهن و بر فرض پذیرش آن، فقط یک بار گزارش شده است که حضرت عباس علیه السلام به همراه پنجاه نفر، مأمور آوردن آب از شریعه فرات شدند، اما با توجه به جمعیت حداقل صد نفری یاران و خاندان امام، این میزان آب به طور قطع تا روز دهم بسیار ناچیز بوده، از این رو محتمل است سپاه امام چند مرتبه دیگر نیز موفق به آوردن آب شده باشند، گرچه با توجه به تعداد فراوان سپاه دشمن، پذیرش این خبر اندکی غیرقابل باور به نظر می‌رسد. نیز امکان ندارد یاران و خاندان امام به‌ویژه زنان و کودکان، در برابر بی‌آبی و تشنگی بیش از دو شبانه‌روز مقاومت کرده باشد، به‌ویژه آنکه براساس منابع کهن و معتبر روز عاشورا و یارانش با بالاترین توان و شجاعت با لشکر عمر بن سعد جنگیدند که این امر شاهدی قوی بر وجود آب در

حدّ رفع تشنگی در خیمه‌گاه تا زمان آغاز نبرد روز عاشورا است. بنابراین واکنش و بی‌تابی در برابر تشنگی به‌ویژه بی‌تابی زنان و کودکان امام، آنچنان‌که مورد تأکید برخی نگاشته‌های دوران صفویه و قاجاریه مانند روضه الشهداء کاشفی (بی‌تا: ۳۳۴)، منتخب طریحی (۱۴۲۴ق: ۳۰۶، ۳۷۹-۳۸۰، ۴۳۱، ۴۳۹، ۴۵۲)، اسرار الشهادة در بندی (ج ۲: ۷۲۷ و ۷۶۹) و تذکرة الشهداء شریف کاشانی (ج ۲: ۱۵۱) است و حتی در مواردی افسانه‌ها ساخته‌اند، تا جایی که گویا همه ابعاد مصیبت و جان‌سوزی واقعه عاشورا در تشنگی امام و یاران و به‌ویژه خاندانش منحصر می‌شود در منابع معتبر متقدم منعکس نشده است. البته تنها در یکی از منابع، گزارشی به نقل از هشام درباره درخواست آب کردن امام از دشمن برای طفل شیرخوار نقل شده است (سبط بن جوزی، ۱۴۱۸ق: ۲۲۷) که چون گزارش یادشده از یک‌سو در منقولات طبری، ابوالفرج اصفهانی و شیخ مفید نیامده و از سوی دیگر مقتل هشام موجود نیست تا صحت و سقم ادعای سبط بن جوزی ثابت شود، نمی‌توان اطمینان کرد که گزارش مزبور از منقولات مقتل هشام است. بر این اساس نمی‌توان به این گزارش چندان اعتماد کرد (نک: رنجبر، ۱۳۹۲ش: ۱۷۴).

براساس دیدگاه برخی محققان، پرداختن بیش از حد به مسئله آب و تشنگی اهل بیت در کربلا، در مراسم سوگواری و عزاداری امام حسین علیه السلام درون متون تعزیه راه یافته و یکی از عوامل مهم وقایع کربلا شده است (برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: ملک‌پور، ۱۳۶۳ش، ج ۱: ۲۳۲-۲۳۴). بر این اساس، به نظر می‌رسد گزارشگران و راویان تاریخ عاشورا در مقطع یادشده، در پررنگ نشان دادن موضوع تشنگی، دچار افراط و مبالغه‌گویی و نیز در مواردی مانند آب طلبیدن ذلیلانه امام از دشمن، دچار اشتباه و وارونه‌نویسی شده‌اند. به‌هرروی، از جمله گزارش‌های غیر معتبر و نادرست، می‌توان به گزارش‌های درخواست آب کردن امام حسین علیه السلام برای خود یا خاندانش از سپاه دشمن، عمر سعد و شمر، یا دستور امام به حضرت عباس، مبنی بر تهیه آب برای کودکان و زنان و یا توصیف تشنگی اهل بیت از زبان امام یا حضرت عباس علیه السلام اشاره کرد (نک: کاشفی، بی‌تا: ۳۳۴؛ طریحی، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۳۰۶، ۴۵۲ و ۴۵۳؛ بهبهانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۳۱۶؛ قزوینی، ۱۴۰۵ق: ۲۰۶؛ شریف کاشانی، ۱۳۹۰: ۳۳۶-۳۳۷ و... برای مطالعه بیشتر، ر.ک: رنجبر، ۱۳۹۲ش: ۱۷۴-۱۷۶).

البته روایات صحیحی که در این چارچوب عطش امام حسین علیه السلام را گوشزد کرده‌اند دارای

محوریت است و بدون تردید انکارناپذیر (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش: ۱۳۱ و ۱۶۸؛ مفید، ۱۴۱۳ (المزار): ۹۶؛ ابن عقده کوفی، ۱۴۲۴ق: ۱۰۷-۱۰۸؛ ابن حمزه طوسی، ۱۴۱۹ق: ۳۲۷). اما نحوه تعامل محدثان و یا عموم مردم با این روایات به نظر قابل توجه می‌رسد. روایات معصومان در کیفیت زیارت امام حسین علیه السلام به گونه‌ای بیان شده که این ویژگی‌ها در فرد زائر حاکم باشد: محزون، غمگین، ژولیده، گرفته، گرسنه و تشنه، و این حالات بدین جهت است که حسین علیه السلام با همین هیئت به شهادت رسید (ابن قولویه، ۱۳۵۶ق: ۱۳۲؛ صدوق، ۱۴۰۶ق: ۸۹). از این رو بدیهی است که این روایات در نحوه این تعامل مؤثر بوده و بر اغراق‌نمایی مقتل‌نگاران متأخری مانند کاشفی (نک: رفعت و دیگران، ۱۳۹۸ش)، طریحی (نک: رفعت، ۱۴۰۰ش)، دربندی (رفعت و ژیان، ۱۴۰۰ش)، بهبهانی، شریف کاشانی (نک: رفعت، ۱۳۹۸ش) و... تأثیری دوچندان گذارده‌اند؛ ضمن اینکه نقل روایاتی از این دست در کتب متأخر مانند بحار الأنوار را نباید فراموش کرد (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۲۸۳؛ ج ۴: ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۶۶، ۲۹۱، ۲۹۴، ۳۱۷؛ ج ۴: ۵۸ و... جزائری، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۸۴، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۹۱؛ بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۱۳۹؛ ج ۴: ۶۹ و...). برای نمونه علامه مجلسی در هیچ موضعی از بحار یادکرد صریحی از منتخب طریحی به عنوان اثری اثرگذار بر فرایند تحریفات عاطفی از عاشورا به‌ویژه در مسئله آب ندارد (نک: رفعت، ۱۴۰۰ش: ۱۹۴-۲۱۸). مجلسی گزارش‌هایی با ابعاد عاطفی از وی را با تعبیری خاص از او نقل کرده، وی در این باره عباراتی نظیر «فِي بَعْضِ مُؤَلَّفَاتِ تَأْلِيفَاتِ أَصْحَابِنَا؛ رَأَيْتُ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ الْمُعْتَبَرَةِ...» را استفاده کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۴۵: ۶۰-۶۱، ۹۹، ۱۱۴، ۱۸۹، ۳۰۱، ۳۱۴ و...). تعبیر اخیر نشان می‌دهد وی بدون ذکری از کتاب یا مؤلف، به منتخب اعتماد جسته است؛ اما با تطبیق عبارات علامه و محتوای منتخب می‌توان دریافت که ایشان روایات ذیل را به جهت عدم امکان بازیابی در دیگر منابع، از منتخب نقل کرده است.

۵. نتیجه

۱. نبود آب در عاشورای سال ۶۱ از مسائلی است که در سده‌های اخیر دستمایه مدیحه‌سرایان یا افرادی قرار گرفته که بدون تحقیقات علمی به پرورش مطالب عاطفه‌انگیز خود پرداخته و در

جهت ایجاد احساس و شوری دوچندان با ظرافت تمام و دقائق احساس مدارانه به بیان آن همت گماشته‌اند.

۲. روایات مربوط به تشنگی خیمه امام محدود به یک یا دو روایت آن‌هم به صورت ضمنی است. روایاتی با این مضمون در دوره‌های صفویه و قاجار بیشتر به خود پروبال گرفت و این به دلیل تأثیرگذاری فضای زمانه‌ای است که مردم آن زمان به تدریج با آن خو گرفتند. هرچه از زمان حادثه عاشورا فاصله گرفته می‌شود، برداشت عاطفه‌گرایانه از عاشورا رنگ و بوی جدیدتری به خود می‌گیرد. این رویکرد در دوره صفویه و قاجاریه که نقطه عطف حدیث و تاریخ است، درباره عاشورا لعاب دیگری به خود می‌گیرد و روایات شأن خود را از دست می‌دهند و به اخباری تبدیل می‌شوند که قصه‌گویان و برخی بزرگان، بانی نگاه افراطی عامه مردم در زمینه این رویکرد می‌شوند.

۳. با توجه به روایات موجود و معتبر، بدون تردید تا صبح روز عاشورا آب در خیمه امام وجود داشته، اما کشاکش و سنگینی نبرد عاشورا توان هر رزمنده‌ای را گرفت؛ به طوری که امام حسین علیه السلام در ساعات پایانی روز عاشورا با لبان تشنه به شهادت رسید و البته که در صورت وجود آب، توانی دوچندان برای نبرد با سپاه دشمن داشت. بنابر این توضیحات، بستن شریعه فرات در هفتم محرم، دلیل بر نبود آب در خیمه امام نبوده است. اندک آب موجود در صبح عاشورا برای کودکان حرم امام نگه داشته شد، چراکه توان کودکان و زنان بسیار کمتر از مردان رزم است.

۴. گزارش‌های متأخرتر و برجای مانده از حادثه عاشورا با نمایاندن تشنگی بیش از حد سپاه امام حسین علیه السلام و از توان افتادن ایشان و به ویژه با مظلوم نشان دادن کودکان، سعی در ارائه سیمایی کریه‌تر از رفتار و منش ظالمانه سپاه عمر سعد داشته‌اند، درحالی که در روایات عاشورایی متقدم و معتبر، اخباری مبنی بر مظلومیتی بدین شکل و با این تصویر یافت نمی‌شود؛ البته مظلومیتی که طبق روایات برای امام حسین علیه السلام و خاندانش تصور شده، امری فراتر از مظلومیتی است که این منابع گزارش کرده‌اند و گرنه مظلومیت امام حسین علیه السلام تنها برای معصومان و شاهدان منصف می‌تواند دردناک‌تر باشد.

۵. بدیهی است اعجازگونه بودن برخی روایات، پایه و اساس مقاتلی بوده که بعدها زبان حال، عاطفه و برانگیختن احساسات ریشه کتابت آن‌ها بوده است. از این رو تاریخ و نقل صحیح را

نمی‌توان منشأ چنین مقاتلی دانست، چراکه مورخان امانتدار اندک‌اند و مؤلفان سخن‌پرور بسیار. ضمن اینکه در سده‌های اخیر، مقتل‌نگاری و تاریخ‌نگاری عاشورا مورد توجه مورخان و نویسندگان مسلمان به‌ویژه ایرانیان بوده است که ویژگی برجسته نگاهی‌هاست این عصر، آن است که گروهی از نویسندگان به برداشت تراژدیک و عاطفی که البته هم مقتضای این واقعه بزرگ است و هم میراث کتاب‌های گذشته، توجهی دوچندان مبذول داشته‌اند، به‌طوری که دیگر برداشتها - با موضوعاتی مانند بزرگ‌نمایی بیش از حد در تشنگی یا عناصر دیگر - تحت‌تأثیر این برداشت قرار گرفته است.

۶. استقبال غیر محققانه از روایات مرسل و بدون منبع کتب متأخر... از سوی برخی نویسندگان، سبب ورود اخبار متعدد و دارای ضعف در این موضوع شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. لَقَدْ شَغَلَنِي نُورٌ وَجْهِهِ وَجَمَالُ هَيْبَتِهِ عَنِ الْفِكْرَةِ فِي قَتْلِهِ فَاسْتَسْقَى فِي تِلْكَ الْحَالِ مَاءً فَسَمِعْتُ رَجُلًا يَقُولُ وَاللَّهِ لَا تَذُوقُ الْمَاءَ حَتَّى تَرِدَ الْحَامِيَةَ فَتَشْرَبَ مِنْ حَمِيمِهَا.

۲. درباره این روش و میزان اعتبار آن ر.ک: رفعت، ۱۳۹۷ش: ۷-۳۹.

۳. دینوری، ۱۴۱۰ق: ۲۵۸؛ نیز ر.ک: طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵: ۴۴۹؛ دکتر مهدوی دامغانی ذیل ترجمه این خبر می‌نویسد: «این مقتل که دینوری نوشته است در موارد متعدد با دیگر مقاتل اهل سنت و مقاتل شیعیان تفاوت دارد. برای اطلاع بیشتر باید به ارشاد شیخ مفید در گذشته ۴۱۳ هجری مراجعه کرد» (نک: دینوری، ۱۳۷۱ش: ۳۰۴).

۴. منظور از شتران، شترانی است که امام آن‌ها را به‌صورت کرایه‌ای از کاروان یمنی گرفت (نک: مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۶۸).

۵. ویژگی‌های دیگری برای این بعد از عاشورا می‌توان در نظر داشت؛ از جمله: ۱. افراط در نقل گزارش‌ها و حکایات غیر معتبر تاریخی مانند افسانه عروسی قاسم علیه السلام (نک: کاشفی، بی‌تا: ۳۲۱-۳۲۲) یا عروسی هلال بن نافع (همان: ۲۹۸-۲۹۹)، گزارش‌هایی مانند افتادن دست‌های بریده و مشک پاره حضرت عباس علیه السلام بر روی خاک و بوسیدن دست‌های بریده وی توسط امام حسین علیه السلام (شریف کاشانی، ۱۳۹۰ش: ۲۷۰)، دادن امام حسین علیه السلام یک رشته مروارید به یکی از لشکریان دشمن به این سبب که هنگام بیرون آمدنش از خانه، دخترش به او گت از این سفر برایش سوغات

بیاورد (همان: ۳۲۵)، پاره کردن طفل شیرخوار بند قنذاقش را [مانند جدش علی!] و خود را از گهواره یا از کنار عمه اش به زمین انداختن و بلند بلند صیحه کشیدن و گریه کردن هنگام شنیدن صدای امام که می گفت: «هل من معین؟» (همان: ۲۲۰)، تبسم طفل شیرخوار به پدرش پس از تیر خوردنش (سپهر، ۱۳۶۸ش، ج ۲: ۳۶۴؛ ج ۴: ۲۳۵)، نشان دادن حضرت زینب (علیها السلام) سپر خونین حضرت عباس (علیه السلام) را به مادرش ام البنین و بی هوش شدن وی (شریف کاشانی، ۱۳۹۰ش: ۴۴۳)، داستان مسلم جصاص و نان و خرما دادن کوفیان به کودکان (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵: ۱۱۴-۱۱۵)، شفا یافتن دختر معلول یهودی با خون بال مرغ (کاشفی، بی تا: ۳۵۸-۳۶۰)، قیام دختری به نام درة الصدف (دربندی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۴۴۵-۴۵۰)، افسانه شیرین خانم (کاشفی، بی تا: ۳۷۰-۳۷۱) و...؛ ۲. نسبت اظهار حزن و گریه های بسیار و در مواردی ذلیلانه به امام و خاندانش (مانند این شناسه به حدی است که یکی از نویسندگان عصر قاجار کتابی به نام امواج البكاء درباره شمار مواضعی که امام حسین (علیه السلام) در روز عاشورا گریه کرده نگاشته است (نک: آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۵۱)، گزارش هایی مانند گریستن امام حسین (علیه السلام) هنگام امتناع عمر بن سعد از دادن آب (نک: طریحی، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۳۰۶)؛ ۳. ارائه سیمای کریمه تر از رفتار و منش ظالمانه سپاه عمر سعد (نک: کاشفی، بی تا: ۳۵۲؛ دربندی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۷۳ و...) و...

منابع

قرآن کریم.

آقابزرگ طهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳ق). الذریعة الی تصانیف الشیعة. بیروت: دارالأضواء.
ابن ابی الحدید، عزالدین عبدالحمید بن هبة الله. (۱۳۷۸ق). شرح نهج البلاغة. مصر: دار احیاء الکتب
العربیة.

ابن اثیر، عزالدین ابی الحسن. (۱۳۸۵ق). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر- دار بیروت.
ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ش). النهایة. قم: اسماعیلیان.
ابن اعثم کوفی، ابومحمد احمد بن علی. (۱۳۷۴ش). ترجمه الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفی
هروی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

ابن اعثم کوفی، ابومحمد احمد بن علی. (۱۴۱۱ق). الفتوح. بیروت: دارالأضواء.

ابن حمزه طوسی، محمد بن علی. (۱۴۱۹ق). الثاقب فی المناقب. قم: انصاریان.

ابن سعد، محمد. (١٤١٤ق). الطبقات الكبرى. تحقيق محمد بن صامل السلمى. الطائف: مكتبة الصديق.

ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن علي. (١٣٧٩ق). مناقب آل ابى طالب عليه السلام. قم: علامه.

ابن طاووس، علي بن موسى. (١٣٤٨ش). اللهوف على قتلى الطفوف. ترجمه احمد فهري زنجاني. تهران: جهان.

ابن عجمى، سبط. (١٤٠٧ق). الكشف الحثيث. بيروت: مكتبة النهضة العربية.

ابن قولويه، جعفر بن محمد. (١٣٥٦ش). كامل الزيارات. نجف: دارالمرتضوية.

ابن كثير دمشقى، أبو الفداء إسماعيل. (١٤٢٢ق). البداية و النهاية. بيروت: دارالمعرفة.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤ق). لسان العرب. بيروت: دارالفكر- دارصادر.

ابن نما حلى، جعفر بن محمد. (١٤٠٦ق). مثير الأحران. قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام.

ابومخنف كوفى، لوط بن يحيى. (١٤١٧ق). وقعة الطف. تحقيق محمد هادى يوسفى غروى. قم: مؤسسة النشر الإسلامى.

اصفهانى، ابوالفرج على بن حسين. (بى تا). مقاتل الطالبين. بيروت: دارالمعرفة.

امينى، عبدالحسين. (١٤٢٠ق). الكذابون و احاديثهم الموضوعة. قم: مركز الغدير.

بحرانى، سيد هاشم بن سليمان. (١٤١٣ق). مدينة المعاجز. قم: المعارف الإسلامية.

بحرانى اصفهانى، عبدالله. (١٤١٣ق). عوالم العلوم. قم: مؤسسة الامام المهدي عليه السلام.

بلاذرى، ابوالحسن أحمد بن يحيى. (١٣٩٧ق). أنساب الأشراف. تحقيق محمد باقر محمودى. بيروت: دارالتعارف.

بهبهانى، محمد باقر. (١٤٠٩ق). الدفعة الساكنة. بيروت: مؤسسة الأعلمى.

جزائرى، نعمت الله. (١٤٢٧ق). رياض الأبرار. بيروت: مؤسسة التاريخ العربى.

حرانى، حسن بن على [ابن شعبة]. (١٤٠٤ق). تحف العقول. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

حسينى موسوى، محمد بن أبى طالب. (١٤١٨ق). تسليية المُجالس و زينة المُجالس. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.

حسينى، سيد عبدالله. (١٣٨٦ش). معرفى و نقد منابع عاشورا. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ

اسلامی.

خوارزمی، موفق بن احمد خطیب. (بی تا). مقتل الحسین (ع). قم: انوارالهدی.

دربندی، آغابن عابد شیروانی حائری. (۱۴۱۵ق). اکسیر العبادات فی أسرار الشهادات (أسرار الشهادة). بحرین: شركة المصطفی.

دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۸۵ش). سیره نبوی (دفتر اول: سیره فردی). تهران: دریا.

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. (۱۳۶۸ش). الأخبار الطوال. قم: منشورات الرضی.

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. (۱۳۷۱ش). الأخبار الطوال. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نئی.

دینوری، ابن قتیبه. (۱۴۱۰ق). الإمامة والسیاسة. تحقیق علی شیری. بیروت: دارالأضواء.

ذهبی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال فی نقد الرجال. بیروت: دارالمعرفة.

رازی، ابوعلی مسکویه. (۱۳۷۹ش). تجارب الأمم. تهران: سروش.

رحمان ستایش، محمدکاظم، و رفعت، محسن. (۱۳۸۹ش). روایات عاشورایی الفتوح ابن أعثم کوفی در میزان نقد و بررسی. دو فصلنامه حدیث پژوهی، شماره ۳، ۷۹-۱۱۶.

رفعت، محسن. (۱۳۹۷ش). روایت های عاشورایی الأخبار الطوال دینوری در میزان نقد و بررسی. تاریخ اسلام، شماره ۷۶، ۷-۳۹.

رفعت، محسن. (۱۳۹۸ش). نقد و بررسی روایت انگاره ها و گزاره های متفرد عاشورایی در تذکرة الشهداء میرزا حبیب شریف کاشانی. حدیث حوزه، شماره ۱۹، ۶۱-۹۳.

رفعت، محسن. (۱۴۰۰ش). بازخوانی و نقد روایت انگاره های طریحی در المنتخب. شیعه پژوهی، شماره ۲۰، ۱۹۳-۲۲۸.

رفعت، محسن، فراتی، علی اکبر، و شریفی گرم دره، وحید. (۱۳۹۸ش). بررسی و نقد روایت انگاره ها و گزاره های متفرد عاشورایی در روضة الشهداء کاشفی. شیعه پژوهی، شماره ۱۷، ۲۷۸-۳۱۴.

رفعت، محسن، و ژبان، فاطمه. (۱۴۰۰ش). بررسی و نقد روایت انگاره ها و گزاره های متفرد عاشورایی در أسرار الشهادة ملا آقا فاضل دربندی. پژوهشنامه امامیه، شماره ۱۳، ۱۶۱-۱۹۳.

رنجبر، محسن. (۱۳۹۲ش). جریان شناسی تاریخی قرائت ها و رویکردهای عاشورا از صفویه تا

مشروطه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.

زمانی قمشاهی، علی. (بی تا). تحقیقی در تعیین روز عاشورا. مکتب اسلام، ۳۵(۱۱)، ۶۵-۷۶.

سبط بن جوزی، یوسف بن قزأوغلی. (۱۴۱۸ق). تذکرة الخواص. قم: الشریف الرضی.

سپهر کاشانی، محمد تقی. (۱۳۶۸ش). ناسخ التواریخ در احوالات حضرت سید الشهداء. تهران:

اسلامیه.

شریف رضی، محمد بن حسین رضی. (۱۴۰۷ق). نهج البلاغه. قم: مؤسسه دارالهجرة.

شریف کاشانی، حبیب‌الله. (۱۳۹۰ش). تذکرة الشهداء. تهران: شمس الضحی.

شوشتری، محمد تقی. (۱۴۱۹ق). قاموس الرجال. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

صدوق، أبو جعفر محمد بن بابویه. (۱۳۷۶ش). الأمالی. تهران: کتابچی.

صدوق، أبو جعفر محمد بن بابویه. (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: دارالشریف

الرضی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۹۰ق). إعلام الوری بأعلام الهدی. تهران: اسلامیه.

طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم. (۱۴۱۳ق). دلائل الإمامة. قم: مطبعة البعثة.

طبری، أبو جعفر محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق). تاریخ الطبری (تاریخ الأمم والملوک). بیروت:

دارالتراث.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۴۲۴ق). المنتخب فی جمع المراثی والنخطب. بیروت: مؤسسه

الأعلمی.

عسقلانی، أحمد بن علی (ابن حجر). (۱۳۹۰ق). لسان المیزان. بیروت: مؤسسه الأعلمی.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۷۵ش). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: رضی

فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تحقیق حسین اعلمی. تهران: صدر.

قزوینی، رضی‌الدین. (۱۴۰۵ق). تظلم الزهراء من إهراق دماء آل‌العباء. قم: منشورات الرضی.

قزوینی، فضل‌علی. (۱۴۱۵ق). الإمام‌الحسین علیه السلام و اصحابه. قم: محمود شریعت‌المهدوی.

- ۲۲۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۹۳-۲۳۰
- کاشفی سبزواری، ملاحسین. (بی تا). روضة الشهداء. تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۸ق). الکافی. تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مغربی، قاضی نعمان (۱۴۰۹ق). شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام. قم: جامعه مدرسین.
- مفتخری، حسین، ورنجبر، محسن. (۱۳۸۷ق). رویکرد احساسی-عاطفی به واقعه عاشورا در ایران (از صنفویه تا مشروطه). شیعه شناسی، شماره ۲۴، ۱۶۹-۲۱۲.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.
- ملکپور، جمشید. (۱۳۶۳ش). ادبیات نمایشی در ایران. تهران: توس.
- منقری، نصر بن مزاحم. (۱۴۰۴ق). وقعة صفین. قم: مکتبة آية الله مرعشی نجفی.
- موسوی مقرم، عبدالرزاق. (۲۰۱۲م). مقتل الحسين عليه السلام. قم: منشورات الشریف الرضی.
- نصیری، علی. (۱۳۹۰ش). روش شناسی نقد احادیث. قم: وحی و خرد.
- نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۲ق). مستدرکات علم رجال الحديث. بی جا: بی نا.
- نویری، شهاب الدین. (۱۴۲۳ق). نهاية الأرب فی فنون الأدب. القاهرة: دار الکتب و الوثائق القومية.

References

- The Holy Quran.
- Abumikhnaf Kufi, L. (1996). *Waq' at al-Taf*. re. Muhammadhadi Yusufi Gharawi, Qom: Mu'assissat al-Nshr al-Islamiyah. [In Arabic]
- Agha Bozorg Tehrani, M. H. (1982). *Al-Zariah ela Tasanif al-Shia*. Second Edition. Beirut: Al-Azwa House. [In Arabic]
- Al-Bahrani, S. H. (n.d). Madinah al-Maajez. Qom: Ma'arif al-Slamiyah. [In Arabic]
- Amini, A. (1999). *al-Kazzaboon va Ahadithohom al-Mozooah*. Qom: al-Ghadir Institute. [In Arabic]
- Bahrani Esfahani, A. (1993). *Awalem al-Olum*. Qom: Al-Imam al-Mahdi Institute. [In Arabic]

- Balazori, A. (1397). *Ansab al-Ashraf*. research by Mohammad Baqer Mahmoudi. Beirut: Dar al-Ta'rof. [In Arabic]
- Behbahani, M. B. (1988). *Al-Damah al-Sakebah*. Beirut: Al-Alami Institute. [In Arabic]
- Delshad Tehrani, M. (2006). *Sireh Nabawi* [Sireh Fardi] (Prophetic Practice [Individual Practice]). Tehran: Darya. [In Persian]
- Dinewari, A. (1989). *al-Akhbar at-Teval*. research by Abd al-Monem Amer. Qom: ar-Razi. [In Arabic]
- Dinewari, A. (1992). *Akhbar al-Tewal*. Translated by Mahmud Mahdawi Damghani. Tehran: Ney. [In Arabic]
- Dinewari, I. (1990). *Al-Emamah wa al-Siyasah*. Researched by Ali Shiri. Beirut: House of Thought. [In Arabic]
- Fattal Neyshaburi, M. (1996). *Rozah al-Waezin wa Basirah al-Moteazzin*. Qom: Al-Sharif al-Razi. [In Arabic]
- Fayz Kashani, M. (1995). *Tafsir al-Safi*. Second Edition. Tehran: Al-Sadr Press. [In Arabic]
- Ghazwini, F. A. (1994). *Al-imam Hosein va Ashaboh*. Qom: Shariah al-Mahdavi. [In Arabic]
- Ghazwini, R. (1985). *Tazallom al-Zahra men Ehragh Dema Al al-Aba*. Qom: Al-Sharif al-Razi. [In Arabic]
- Harrani, H. (1984). *Tohaf al-Oghul*. Second Edition. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Hoseyni Musawi, M. (1997). *Tasliyah al-Mojales wa Zinah al-Majales*. Qom: Islamic Teachings Foundation. [In Arabic]
- Hoseyni, A. (2007). *Moarrefi wa Naghd Manabe' Ashūrā*. Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- Ibn A'tham, A. (1985). *Al-Futūḥ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. [In Arabic]
- Ibn A'tham, A. (1995). *Al-Futūḥ*. Transalted by Mohammad Mostowfi Heravi. Tehran: Scientific and cultural publishing company. [In Arabic]

- Ibn Abī al-Ḥadīd, 'A. (1999). *Sharh Nahj al-Balāghah*. Researched by Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrāhīm. Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah. [In Arabic]
- Ibn 'ajami, S. (1987). *al-Kashf al-Hadith*. Beirut: Maktabah al-Nahdhat al-'Arabiyyah. [In Arabic]
- Ibn Athir, E. (1965). *The Complete History*. Beirut: Dar Sader, Dar Beirut. [In Arabic]
- Ibn Athīr, M. (1988). *Al-Nahāyah Fī Qarīb al-Ḥadith wa al-'Athar*. Qom: Journalistic Institution of Ismā'īlīyān. [In Arabic]
- Ibn Ghulawayh, J. (1937). *Kamel al-Ziyarat*. Najaf: Al-Mortazawiyeh House. [In Arabic]
- Ibn Hajar Asghalani, A. (1971). *Lesan al-Mizan*. Researched by Department of Systematic Knowledge. Second Edition. India: Al-Alami Institute for Publications. [In Arabic]
- Ibn Hamzeh Toosi, M. (1998). *al-Tahqeb fi al-Manaqeb*. Qom: Ansarian. [In Arabic]
- Ibn Jawzi, A. (1997). *Tazkerah al-Khawas*. Qom: Al-Sharif al-Razi Publications. [In Arabic]
- Ibn Kathir, A. (2001). *al-bedayah wa al-Nehayah*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Ibn Manzur, M. (1993). *Lesan al-Arab*. Third Edition. Beirut: Thought Institute. [In Arabic]
- Ibn Meskawayh, A. (1998). *Tajareb al-Omam*. Edited by Abu al-Ghasem Emami. Tehran: Soroush. [In Arabic]
- Ibn Nama Helli, J. (1985). *Mothir al-Ahzan*. Qom: Imam Mahdi School. [In Arabic]
- Ibn Sa'd, M. (1993). *at-Tabaqat al-Kobra*. research by Mohammad Ibn Samel as-Solami. Taef: Maktabah as-Seddigh. [In Arabic]
- Ibn Shahr Ashub, M. (1959). *Manaqib Al Abi talib*. Qom: Allameh. [In Arabic]
- Ibn Tawus, A. (1929). *al-Luhuf 'ala Qatlay al-Tafuf*. tr. Ahmad Fahri Zanjani, Tehran: Jahan. [In Arabic]

- Isfahani, A. (n.d). *Maqatil al-Tali in*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Isfahani, A. (n.d). *Maqatil aḡ-Ṭalibiyin*, research by Sayyed Ahmad Saghar. Beirut: Dar al-Marefah. [In Arabic]
- Jazaeri, N. (2007). *Riyaz al-Abrar fi Managheb al-Aemmah al-Athar*. Beirut: Arabic History Foundation. [In Arabic]
- Kashefi Sabzewari, M. H. (n.d). *Rawzah al-Shohada*. Edited by Abu al-Hasan Sharani. Tehran: Islamiyeh. [In Arabic]
- Kharazmi, M. (n.d). *Maghtal al-Hosayn*. Qom: Lights of Guidance. [In Arabic]
- Kolayni, M. (1987). *Al-Kāfī*. Fourth Edition. Tehran: Islamic Books House. [In Arabic]
- Maghrebi, Gh. N. (1989). *Sharh al-Akhbar fi Fazael al-Aemmah al-Athar*. Qom: Teachers Association. [In Arabic]
- Majlesi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Allahia al-Torah al-Arabi. [In Arabic]
- Malakpur, J. (1984). *Adabiyat Namayeshi dar Iran*. Tehran: Tus. [In Persion]
- Menghari, N. 1984. *Waghah Seffin*. Edited by Abd al-Salam Mohammad Harun. Second Edition. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
- Mofid, M. (1992). *Al-Ershad*. Qom: Sheikh Mofid Congress. [In Arabic]
- Moftakhari, H. & Ranjbar, M. (2008). "Ruykard Ehsasi Atefi be Waghe'e 'Āshūrā dar Iran az Safawiyeh ta Mashruteh. *Shiite Studies*, 6(24), 169–212. [In Persion]
- Musawi Mogharram, A. (2012). *Maghtal al-Hosayn*. Qom: Al-Sharif Al-Razi. [In Arabic]
- Namazi Shahrudi, A. (1992). *Mostadrakat Elm Rejal al-Hadith*. n.p: n.pub. [In Arabic]
- Nasiri, A. (2011). *Rawesh-shenasi Naghd Ahadith*. Qom: Revelation and Wisdom. [In Persion]
- Nowayri, Sh. 1992. *Nehayah al-Arab fi Fonun al-Adab*. Cairo: Egyptian General Book Foundation. [In Arabic]
- Rafat, M. & Zhian, F. (1979). *Naghd wa Barresi Rewayat Engareh-ha wa Gozareh-*

۲۲۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۹۳-۲۳۰

- hay Motefarred 'Āshūrāyi dar Asrar al-Shahadah Molla Agha Fazel Darbandi. *Imamiyyah Studies*, No. 13, 162-193. [In Persian]
- Rafat, M. (2018). Rewayat 'Āshūrāyi al-Akhbar al-Tewal Dinewari dar Mizan Naghd wa Barresi. *History of Islam*, No. 76, 7-40. [In Persian]
- Rafat, M. (2019). Naghd va Barresi Revayat Engarehaye va Gozarehaye Motafarred 'Āshūrāee Dar Tazkerah al-Shohada Mirza Habib Sharif Kashani. *Hadith Howzeh*. No. 19, 61-93.
- Rafat, M. (2021). *Bazkhani va Naghd Revayat Engarehaye Toreihi Dar al-montakhab*. *Shia Studies*, No. 20, 193-228.
- Rafat, M., Forati, A. A., & Sharifi Garm Darreh, W. (2019). Barrsi wa Naghd Rewayat Engareh-ha wa Gozareh-hay Motefarred 'Āshūrāyi dar Rawzah al-Shohada Kashefi. *Shia Studies*, No. 17, 276-320. [In Persian]
- Rahmān Setayesh, M. K. & Rafat, M. (2010). Rewayat 'Āshūrāyi al-Fotuh ibn Atham Kufi dar Mizan Naghd wa Barresi. *Hadith Studies*, No. 3, 79-116. [In Persian]
- Ranjbar, M. (2013). Jaryanshenasi Tarikhi Gheraat-ha wa Ruykard-hay 'Āshūrā az Safawiyeh ta Mashruteh. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Sadouq, M. (1956). *Al-Amali*. Tehran: Ketabchi. [In Arabic]
- Sadouq, M. (1986). *Thawab al-Amal wa Eghab al-Amal*. Qom: Sharif Razi. [In Arabic]
- Sepehr, M. M. T. (1989). *Nasekh al-Tawarikh dar Ahwalat Hazrat Seyyed al-Shohada*. Tehran: Islamiyeh. [In Persian]
- Seyyed Razi. (1993). *Nahj al-Balagheh*. Qom: Al-Hejrah House. [In Arabic]
- Sharif Kashani, H. (2011). *Tazkerah al-Shohada*. Tehran: Shams al-Zoha. [In Arabic]
- Shirwani Haeri (Fazel Darbandi), A. (1995). *Eksir al-Ebadat fi Asrar al-Shahadat (Asrar al-Shahadah)*. Bahrain: Al-Mostafa Institute. [In Arabic]
- Shushtari, M. T. (2010). *Ghamus al-Rejal*. Qom: Islamic Publications Institute. [In

Arabic]

Tabari Amoli, M.J. (1992). *Dalael al-Imamah*. Qom: Bethat. [In Arabic]

Tabari, A. (1967). *al-Umam Wa al-Muluk*. Beirut: Dar at-Torahth.

Tabarsi, F. (1970). *Elam al-Wara be Alam al-Hoda*. Tehran: Eslamiyeh. [In Arabic]

Torayhi, F. (1996). *Majma al-Bahrayn*. Third Edition. Tehran: Mortazawi. [In Arabic].

Torayhi, F. (2004). *Al-Montakhab fi Jam al-Marathi wa al-Khotab*. Edited by Nazzal Ali. Beirut: Al-Alami Institute. [In Arabic]

Zabidi, M. M. (1994). *Taj al-Arus*. Researched by Ali Helali and Siri Ali. Beirut: Thought House. [In Arabic]

Zahabi, M. (1963). *Mizan al-Etedal*. Researched by Ali Mohammad Bejawi. Beirut: Knowledge Institute. [In Arabic]

Zamani Ghomsheyi, A. (2004). Pajuhesh darbareh Tarikh Shamsi 'Āshūrā. *Maktabah-Islam*, 35(11), 65-76. [In Persion]

Hadithological Analysis of Water and Thirst Traditions in 'Āshūrā

Mohsen Rafat

Associate Professor, Quran and Hadith Department, Hazrat-e Masoumeh University, Qom, Iran, (Corresponding author); mohsenrafaat@hmu.ac.ir

Sayed Ziaoddin Olyanasab

Associate Professor, Quran and Hadith Department, Hazrat-e Masoumeh University, Qom, Iran; z.olyanasab@hmu.ac.ir

Received: 14/08/2022

Accepted: 29/10/2022

Introduction

The issue of water and thirst in the Karbala incident is a challenging issue that has had significant effects on the way of Shia's mourning. Water is very important as a vital substance in the life of every human being. In 'Āshūrā event, the callousness of the Yazid army caused the water to be shut off. However, by shutting off the water on the seventh day of Muharram, Imam Hussain (as) had only three remaining days, and it has become a source of controversy among researchers. Some believe that no water can be found in the Imam's tents from the 7th day of Muharram onwards; on the other hand, some believe that water was available to Hussain ibn Ali (as) until the day of 'Āshūrā. Based on both points of views, the problem of the present research is the analysis of the traditions in the authentic historical traditional about the efforts of Imam and his companions to get water in three days before the battle. The original source and the process of transmission of these traditions to the 10th centuries and later are also worthy of attention. Therefore, it is necessary to analyze the reliability of such traditions. How can the traditions expressing the Imam's miracle of digging a well to obtain water be cited? From what approach is dealing with the issue of thirst in recent centuries, especially by different Maqatil and was it based on a historical event or a hadith? What is the approach of the hadith and historical books of the Imamiyyah and Sunnis to the issue of the extraordinary thirst of Imam's army? And how reliable is the traditional documentation of this teaching? In this research, an attempt has been made to answer the mentioned questions by relying on authentic Muqatil and hadith and historical books, and to examine the traditions related to the water situation in Karbala in 61 Hijri.

Materials and Methods

After determining the main problem of the research and taking into account its place in the system of historical hadith studies, this research has been compiled by taking advantage of library studies. In this research, first of all, the collection of existing reports according to the research problem has been studied and it has been screened based on specific keywords. While classifying the data, the content has been analyzed and explained. In the final step, by comparing the data and continuously going back and forth between them and the categories, the relationships between the data are tried to be discovered in response to the research problems. In other words, the data will experience different arrangements like pieces of a puzzle so that they can provide a clear picture of the answers to the research questions in a meaningful relationship with each other. At the end, the results of the research are presented in the form of writing. Therefore, the information and raw materials of this research were carried out by the library method and data collection. After that, the materials collected from historical and traditional sources were described, analyzed and criticized.

Results and Findings

By examining the historical traditional sources, it can be found that the traditions in the area of the discussed issue can be divided into two categories: the first category: the traditions that indicate the presence of water on 'Āshūrā and the second category: the traditions that indicate thirst on the day of 'Āshūrā. Regarding the first category, we can discuss the filling of leather bottle on the seventh evening of Muharram as a tradition that is emphasized the Shiite and sunnite sources, which is subject to criticism according to various reasons. The sprinkling of water on the face of Hazrat Zainab (as) on the night of 'Āshūrā is one of the other traditions that have been cited by those who say that there is water on the day of 'Āshūrā while evidence shows that this tradition is to be meditated. Many other traditions also show that Imam Hussain (as) asked for water on the day of 'Āshūrā, and a comprehensive review of these traditions also shows that these traditions cannot be considered as conjecture. On the other hand, traditions indicating Imam's order to bathe and clean the companions with the waters, the possibility of drinking milk from available animal in the tents Despite the restrictions on camels, the possibility of obtaining water despite military restrictions and digging a well in Karbala showed that water was available on the day of 'Āshūrā. And it has even been used. Some of these hadiths are a state of doubt and others are states of more carefulness and contemplation. Apart from this comprehensive view of these traditions, recent Muqatil's view of the problem of thirst is normal thirst or an exaggeration of the research in this approach. The sentimental approach, which can be seen in the

issue of 'Āshūrā, has given rise to the issue of thirst or asking for water on the part of Imam Hussain (as). The more distance one gets from the time of the 'Āshūrā incident, the more emotional approach and perception of 'Āshūrā takes on a newer color and flavor. This approach in the Safavid and Qajar period, which is the turning point of hadith and history, takes on a different gloss about 'Āshūrā, and traditions lose their dignity and become reports that storytellers and some elders are the ones who create the public's extreme view of this approach. Apart from the existence of correct traditions about the Imam's thirst and even the callousness of the Umayyads in the immorality of the war, but paying attention to these traditions that are worthy of contemplation and the approaches that arose in the late centuries as well as contemporary times, it can be said that the issue of thirst has become a matter of prestige in 'Āshūrā.

Conclusion

The traditions related to the thirst in Imam's tent are limited to one or two traditions and they are implicit. Traditions with this theme became more popular in the Safavid and Qajar periods, and this is due to the influence of the atmosphere of the time that the people of that time gradually got used to. As the distance from the time of 'Āshūrā incident increases, the sentimental perception of 'Āshūrā takes on a newer color and flavor. This approach in the Safavid and Qajar periods, which is the turning point of hadith and history, takes on a different gloss about 'Āshūrā, and the traditions lose their dignity and become reports that storytellers and some elders become the founders of the extreme view of the public in the field of this approach. The later and surviving reports of the 'Āshūrā incident, have tried to present a more disgusting image of the cruel behavior and character of the army of Omar Sa'ad by showing the excessive thirst of the army of Imam Hussein (as) and their weakness, and especially by showing the children as oppressed while in the First and authentic traditions about 'Āshūrā, reports about oppression in this way and with this image are not found; Of course, the oppression imagined for Imam Hussain (as) and his family, according to the traditions, is beyond the oppression that these sources have reported, otherwise, the oppression of Imam Hussain (as) can only be more painful for innocents and fair witnesses.

Keywords: water, thirst, Imam Hossein (as), 'Āshūrā, 'Āshūrā traditions.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، شماره ۳۲

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۳۱-۲۶۴

مواجهه چندوجهی با راویان؛ تحقیق موردی: عبدالرحمن بن کثیر

شادی نفیسی*

شیوا تجار**

چکیده

مواجهه چندوجهی با راویان راهی برای شناخت هرچه دقیق‌تر راویان برای رسیدن به یک اطمینان عرفی است. چنین اطمینانی از انباشت قراین و اطلاعات مختلف در مورد راوی به دست می‌آید. در این روش علاوه بر منابع معمول در بررسی رجالی یک راوی، منابعی همچون نوع آثار راوی، مضمون روایات او و جایگاه او نزد ائمه علیهم‌السلام نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. از دیگر موارد بررسی تبعی بودن راوی در سلسله اسناد و تخریب روایات همسو با روایات راوی است. مباحث جریان‌شناختی نیز منبع دیگری است که جهت‌گیری و نقش راوی را در جریان‌های مختلف معاصر او آشکار می‌کند. در پژوهش حاضر، از این روش برای شناخت عبدالرحمن بن کثیر از راویان مستقیم امام صادق علیه‌السلام بهره گرفته شده است. در خصوص وثاقت یا عدم وثاقت این راوی نظرات متعارضی وجود دارد. در نهایت، قراین به دست آمده از این پژوهش حاکی از تمایل او به جریانی از غلو از نوع تفویض است که با حلقه‌ای با نام مفضل بن عمر که او نیز متهم به غلو شده است، شناخته می‌شود و بنابراین نمی‌توان رأی به توثیق او داد.

کلیدواژه‌ها: تفویض، مفوضه، شیعه، مفضل بن عمر.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول) / shadinafisi@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران / shtojjar@ut.ac.ir

۱. مقدمه

شناسایی راوی یکی از گام‌های مهم در شناخت اعتبار حدیث است که در مقوله بررسی سندی حدیث می‌گنجد. بررسی رجالی راویان با مراجعه به کتاب‌های رجالی متقدم و در نهایت جمع‌بندی نظر رجالیان همواره مد نظر پژوهشگران حدیث بوده است؛ درحالی‌که می‌توان با مواجهه چندوجهی به شناخت عمیق‌تری از راوی دست یافت. مبانی مختلفی در بحث داوری رجالی وجود دارد که عالمان آن‌ها را برشمرده‌اند (ر.ک: محسنی، ۱۴۳۲ق: ۴۰-۵۰؛ سند، ۱۴۲۹ق: ۸۵-۹۷؛ صرامی، ۱۳۹۱ش: ۱۷۳-۲۲۷؛ دلبری، ۱۳۹۵ش: ۹۳-۹۶). یکی از این مبانی و رویکردها رویکرد اطمینان است. حر عاملی (۱۴۰۹ق، ج ۳۰: ۲۹۰) نیز چنین رویکردی را در قبال روایات داشته که در خاتمه و سائل الشیعه به آن اشاره کرده است (حب‌الله، ۱۷۰۲م، ج ۱: ۱۵۳). عالمان مختلفی در دوره معاصر نیز به این رویکرد تمایل داشته‌اند؛ مامقانی از مشهورترین این افراد است (همان‌جا) که ارزش داوری‌های رجالی را به سبب اطمینان حاصل از آن‌ها می‌داند که همان مبنای تحصیل احکام شرعی و روش عقلاست (مامقانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۱۵۶). محمد سند (۱۴۲۹ق: ۸۵-۸۹) و محمدرضا سیستانی (۱۴۳۷ق، ج ۱: ۲۰-۲۱) نیز در دوره حاضر به این رویکرد گرایش دارند. سند حصول اطمینان به دلیل انباشت قراین و تکیه بر اصل احتمال را عامل پذیرش وثاقت راویان می‌داند. به این ترتیب از نظر او هر قرینه‌ای اگرچه ضعیف و نامعتبر باشد، همین‌که سبب ایجاد ظن شود، در کنار دیگر قراین می‌تواند احتمال وثاقت راوی را تا درجه اطمینان و وثوق بالا برد (سند، ۱۴۲۹ق: ۸۶). سیستانی نیز ادعای انسداد باب اطمینان در دوره حاضر را نپذیرفته است و عقیده دارد که می‌توان در اغلب موارد با تتبع و ممارست پیوسته و دقیق و آگاهانه در مورد وثاقت یک راوی به اطمینان رسید (سیستانی، ۱۴۳۷ق، ج ۱: ۲۰-۲۱).

مطابق با چنین رویکردی، در مباحث رجالی باید به یک اطمینان عرفی درخصوص راویان رسید که این اطمینان مانند بسیاری از دانش‌های متداول امروزی از انباشت اطلاعات جزئی و پراکنده حاصل می‌شود و از آن به اصطلاح با تعبیر تراکم ظنون یاد می‌شود. در این رویکرد برخلاف رویکرد مشهور خبر واحدی که مورد توجه عالمان بزرگی مانند آیت‌الله خوئی است، قول رجالی به عنوان یک گزارش تجربی به دور از اجتهاد از معاصران راوی تلقی نمی‌شود و به

آن اکتفا نمی‌گردد. مطابق مبنای اطمینان نیاز است که همه اطلاعات مختلفی که می‌تواند به ما در شناسایی وضعیت رجالی راوی کمک کند، استفاده شود (برای بحث اطمینان ر.ک: حب‌الله، ۲۰۱۷م، ج ۱: ۱۵۳-۱۶۱؛ سند، ۱۴۲۹ق: ۸۵-۹۱). این اطلاعات می‌تواند علاوه بر نظرات عالمان رجالی متقدم مواردی همچون کتاب‌های رجالی اهل سنت، نوع آثار و مضمون روایات راوی و جایگاه او نزد ائمه باشد. بررسی تبعی بودن راوی در سلسله اسناد و تخریج روایات هم مضمون با روایات او نیز قرآینی را برای شناخت او ارائه می‌دهد. شناخت جریان‌های مختلف شیعه و نقش راوی در چنین جریان‌هایی نیز ابعادی از شخصیت راوی را آشکار می‌سازد.

در خصوص عبدالرحمن بن کنبر هیچ مقاله و یا پژوهشی صورت نگرفته است؛ فقط نظرات متفاوت و متعارض برخی عالمان وجود دارد: مجلسی اول (۱۴۰۶ق، ج ۱۴: ۱۶۳)، محدث نوری (۱۴۰۸ق، خاتمه ج ۴: ۴۰۱) و وحید بهبهانی (استرآبادی، ۱۴۲۲ق: ۳۵۹، پانویس) با این استدلال که روایات او در کتاب‌های بزرگان شیعه از جمله صدوقان و کلینی آمده است، او را صاحب سر امام علیه السلام و موثق دانسته‌اند. از طرف دیگر، خوئی با تکیه بر نظر رجالیان متقدم همچون نجاشی و ابن غضائری، گرچه به وجود روایات او در کتاب‌های کامل الزیارات و تفسیر قمی اذعان کرده، رأی به عدم تثبیت وثاقت او داده است (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۳۳۴). شوشتری در این میان اظهار نظری نکرده (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۱۳۸) و هاشم معروف الحسینی، آمدن روایات او در کافی را خطای کلینی دانسته و عبدالرحمن را اهل غلو معرفی کرده است (معروف الحسینی، بی‌تا: ۱۹۴ و ۳۱۴). این تعارض آرا ضرورت شناخت بهتر این راوی را که از راویان مستقیم امام صادق علیه السلام شمرده شده است، مطرح می‌کند. در پژوهش حاضر از مواجهه چندوجهی برای شناخت بهتر این راوی و گردآوری قراین در ضعف و توثیق او بهره گرفته شده است.

۲. مواجهه چندوجهی با عبدالرحمن بن کنبر

در مواجهه چندوجهی با عبدالرحمن بن کنبر وجوه مختلفی مورد بررسی قرار گرفته است که در ذیل به آن‌ها اشاره خواهد شد. انباشت قراین دال بر ضعف یا وثاقت حاصل از این بررسی‌ها

می‌تواند ما را به یک اطمینان عرفی در شناخت راوی برساند.

۱-۲. جایگاه راوی در سند روایات

جایگاه یک راوی در سند، اطلاعاتی دربارهٔ استادان و شاگردان او می‌دهد. عبدالرحمن بن کثیر هاشمی (طوسی، بی تا: ۳۱۱) یا قرشی (همو، ۱۳۸۱ق: ۲۳۷)^۱ در زمرة اصحاب امام صادق علیه السلام (همان: ۲۳۷؛ برقی، ۱۳۸۳ش، ج ۱: ۱۹) و از روایان مستقیم او شمرده شده است، مگر در احادیثی که به واسطهٔ مفضل بن عمر جعفری (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۴۰؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲: ۳۱۸) و یا داود بن کثیر رقی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۳۲، ج ۶: ۳۹۱) و یا در موردی، یحیی بن عبدالله بن حسن (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲: ۵۳۳) از امام علیه السلام روایت کرده است. او در معدود احادیث به طور مستقیم (برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۱: ۴۵؛ کوفی، ۱۴۱۰ق: ۳۹۸) و یا به واسطهٔ جابر بن یزید جعفری (کشی، ۱۳۴۸ش: ۱۹۳) از امام باقر علیه السلام نیز نقل حدیث کرده است.

۲-۲. دیدگاه رجالیان متقدم

داوری‌های رجالی عالمان متقدم از معمول‌ترین اطلاعات برای شناخت راوی است. در بحث از داوری‌های رجالی نیاز است که فراتر از کتب اربعهٔ رجالی، کتاب‌های دیگر نظیر رساله ابو غالب زراری و الضعفاء ابن غضائری و کتاب‌های صدوق نیز بررسی شود. در مدح و قدح عبدالرحمن بن کثیر جز نجاشی دیگر رجالیان متقدم مطلبی را بیان نکرده‌اند. نجاشی او را ضعیف دانسته و بر عیب‌جویی اصحاب خود از او و اینکه او را واضع حدیث دانسته‌اند اشاره کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۳۵). او سپس کتاب‌های عبدالرحمن از جمله کتابی با عنوان الاطله که آن را کتابی فاسد و مختلط معرفی کرده و کتابی در ثواب انا انزلناه را نام برده است (همان‌جا). نسبت این دو کتاب به عبدالرحمن را از عبارتی از کتاب ابو غالب زراری (۱۴۱۱ق: ۱۷۵) نیز می‌توان دریافت. این احتمال هست که نسبت چنین کتاب‌هایی به او سبب ضعف و واضع دانستن او شده باشد. طوسی بدون ذکر وصفی از عبدالرحمن و نام کتاب او، تنها طریق خود به کتابی از او را بیان کرده است (طوسی، بی تا، ج ۱: ۳۱۱). مشخص نیست کدام اصحاب نجاشی بر عبدالرحمن خرده گرفته‌اند؛ او معمولاً نظر ابن غضائری استاد خود را محترم شمرده

و قول او را بیان می‌کند؛ اما در این زمینه قولی از ابن غضائری وجود ندارد و تنها می‌دانیم که در کتاب الضعفاء منسوب به ابن غضائری، نام او نیامده است که می‌تواند حاکی از عدم اثبات ضعف او از جانب ابن غضائری باشد. رجالیانی همچون ابن داود و ابن مطهر حلی به قول نجاشی مبنی بر ضعف عبدالرحمن بسنده کرده‌اند (حلی، ابن داود، ۱۳۸۳ق: ۴۷۴ و ۵۵۰؛ حلی، ابن مطهر، ۱۴۱۱ق: ۲۳۹).

۲-۳. روایت معصوم در خصوص راوی

نوع دیگری از اطلاعات که به ما در شناسایی راوی کمک می‌کند، روایاتی است که از ائمه علیهم‌السلام در خصوص راوی رسیده است. در خصوص عبدالرحمن بن کنبر و مدح و قدح او مطلبی از ائمه به ما نرسیده است، تنها حدیثی از خود او از امام نقل شده است که درحالی که با امام قدم برمی‌داشته است، تسمه نعلین ایشان جدا شده و او تسمه نعلین خود را درآورده و در نعلین امام گذاشته است تا امام بتواند آسوده با نعلین قدم بردارد. در این حال امام دستی بر شانه چپ او گذارده و فرموده است: «مَنْ حَمَلَ مُؤْمِنًا عَلَيَّ شِيعَ نَعْلِهِ حَمَلَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيَّ نَاقَةَ دَمَكَاءَ حِينَ يَخْرُجُ مِنْ قَبْرِهِ حَتَّى يَقْرَعَ بَابَ الْجَنَّةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۴۶۴)؛ یعنی هرکس که مؤمنی را بر تسمه نعلین خود سوار کند، خدا او را هنگام خروج از قبر، سوار بر ناقه‌ای تندر و می‌کند تا اینکه در بهشت را بکوبد. مضمون این حدیث گرچه ممکن است بر مدح او از جانب امام دلالت داشته باشد، از آنجاکه از خود او که متهم به وضع حدیث هم شده روایت شده است، نمی‌تواند از این جهت مورد استناد قرار گرفته (مامقانی، ۱۴۲۳ق، ج ۴۱: ۴۲) و قرینه‌ای بر مدح او توسط امام علیه‌السلام باشد. علاوه بر این، در حدیث صحیحی^۲ از کافی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۴۶۴) مشابه همین وضعیت برای امام پیش آمده است و در اینجا ابن ابی یعفور،^۳ از اصحاب خاص امام، درصدد رفع عیب از نعلین امام برمی‌آید که با ممانعت و غضب امام روبه‌رو می‌شود. امام در این حال با حالتی غضبناک می‌فرماید که صبر بر مصیبت برای صاحب آن اولی‌تر است و با پای پیاده به مسیر خود ادامه می‌دهد. به این ترتیب نمی‌توان صحت صدور مطلب مورد اشاره در حدیث عبدالرحمن را که از خود او هم نقل شده است پذیرفت.

۲-۴. جایگاه راوی نزد معصوم علیه السلام

جایگاه راویان نزد ائمه علیهم السلام با تحلیل روایات موضوع دیگری است که در بررسی راویان از اهمیت برخوردار بوده است. رفت و آمد با ائمه علیهم السلام - در جایی که ایشان به شدت با انحرافات برخورد می کرده اند - می تواند بر صحت رفتاری و اعتقادی ایشان دلالت کند.

در حدیثی در کافی، عبدالرحمن گزارشی از بهبودی خود پس از تجویز دارو توسط امام علیه السلام داده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۳۴۵). در دو حدیث دیگر نیز او چنین گزارش کرده که پیش از آمدن مهزم از اصحاب امام، او نزد امام حاضر بوده است (همان، ج ۱: ۳۶۸، ج ۶: ۵۲۱). در یکی از آن‌ها امام علیه السلام هنگام وارد شدن مهزم از عبدالرحمن خواسته است تا با صدا زدن کنیز از او بخواهد که شیشه روغن بنفشه را بیاورد تا مهزم که از هوای سرد بر آن‌ها وارد شده است، آن را استعمال کند (همان، ج ۶: ۵۲۱). در حدیث دیگری نیز عبدالرحمن شکوه خود نزد امام از مصیبتی که بر او عارض شده و سفارش امام بر خواندن نماز و دعا را گزارش کرده است (ابن طاوس، ۱۴۰۶ق: ۲۵۷). از محتوای این احادیث چنین برداشت می شود که عبدالرحمن خارج از وقت جلسات عمومی و به طور خصوصی و پیش از دیگران نزد امام حضور داشته است. مضمون برخی روایات عبدالرحمن که در بخش‌های آتی به آن اشاره خواهد شد نیز گویای کراماتی از امام علیه السلام است که جز از طریق عبدالرحمن روایت نشده است. برخی همچون مجلسی اول (۱۴۰۶ق، ج ۱۴: ۱۶۳) و محدث نوری (۱۴۰۸ق، خاتمه ج ۴: ۴۰۱) عبدالرحمن را صاحب سرّ امام دانسته و این موضوع را دلیلی بر وثاقت او تعبیر کرده اند. برخی از رجالیان حتی صاحب سرّ امام بودن را برتر از وثاقت نیز دانسته اند (مامقانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۴۷۳). اما موضوع اینجاست که گزارش‌های ذکر شده مبنی بر رفت و آمد عبدالرحمن با امام علیه السلام تنها توسط خود او و نه هیچ راوی دیگری روایت شده است و از آنجا که احتمال کسب منفعت در آن می رود، نمی توان به آن‌ها اعتماد کرده و آن‌ها را دلیل بر جایگاه ویژه عبدالرحمن نزد امام علیه السلام دانست.

۲-۵. استفاده از قواعد رجالی

استفاده از قواعد رجالی (توثیقات عام) که شمار آن‌ها در گسترده‌ترین تتبع‌ها به بیش از ۴۰ مورد می‌رسد (ر.ک: دلبری، ۱۳۹۵ش: ۱۱۵-۱۵۲؛ نیز محسنی، ۱۴۳۲ق: ۲۵-۳۷؛ حب‌الله، ۲۰۱۷م، ج ۱: ۳۱۸-۶۵۱) نیز توثیقاتی را برای راوی به دست می‌دهد (توثیقات عام). اعتبار این قواعد به شدت مورد مناقشه است (برای برخی مناقشات ر.ک: خوئی، ۱۴۱۰ق: ۵۵-۷۸؛ محسنی، ۱۴۳۲ق: ۶۰-۱۰۷؛ حب‌الله، ۲۰۱۷م، ج ۱: ۳۱۸-۶۵۱). با این همه آنچه مهم است آنکه برخی از این قواعد اگرچه دلالت تام بر وضعیت رجالی روایان ندارند، به طور جزئی و محدود می‌توانند به عنوان قرینه در توثیق راوی مورد استفاده قرار گیرند. حب‌الله فراتر از نگاه صفر و یکی، ارزش این قواعد را مطرح کرده است (حب‌الله، ۲۰۱۷م، ج ۱: ۶۴۸-۶۵۱). در شناسایی قواعد رجالی و ارزش و اعتبار آن‌ها نظرات رجال‌پژوهان متأخر می‌تواند به پختگی بحث کمک کند (برای نمونه ر.ک: همان، ج ۱: ۳۱۸-۶۵۱).

عبدالرحمن از اصحاب امام صادق علیه السلام است و در حدیثی حسن بن محبوب، از اصحاب اجماع، از او روایت کرده است که از نظر برخی قرینه‌ای بر وثاقت او به حساب می‌آید (نوری، ۱۴۰۸ق، خاتمه ج ۴: ۴۰۱). قاعده دیگر عدم قدح راوی توسط ابن غضائری و یا قمی هاست (مامقانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۲۰؛ حب‌الله، ۲۰۱۷م، ج ۱: ۳۳) که در خصوص عبدالرحمن نیز صدق می‌کند. صاحب سرّ امام بودن نیز قاعده دیگری است که در بحث از جایگاه نزد امام علیه السلام (در همین نوشتار) به آن اشاره شد. قاعده دیگر، ذکر روایات راوی در کتاب‌های بزرگان شیعه از جمله کلینی و شیخ صدوق است که برخی همچون وحید بهبهانی (استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۶: ۳۵۹، پانویس) و یا محدث نوری (۱۴۰۸ق، خاتمه ج ۴: ۴۰۱) آن را از جمله قراین دال بر وثاقت عبدالرحمن دانسته و برخی دیگر با چنین نظری مخالفت کرده‌اند (ر.ک: حب‌الله، ۲۰۱۷م، ج ۲: ۳۱۰-۳۲۸). در این راستا، هاشم معروف الحسینی (بی‌تا: ۱۹۴ و ۳۱۴)، عبدالرحمن را در زمره افراد ضعیفی که کلینی به خطا روایات او را در کافی آورده است، آورده و او را اهل غلو معرفی کرده است.

وجود روایات عبدالرحمن در کتاب‌های تفسیر قمی و یا کامل الزیارات نیز، اگر معارض با تضعیف نجاشی نبود، از نظر برخی موجبات وثاقت او را فراهم می‌کرد (ر.ک: خوئی، ۱۴۱۰ق،

ج ۱: ۴۹-۵۰، ج ۹: ۳۴۴). قاعده دیگر وجود راوی در سلسله اسناد کتاب بشارة المصطفی طبری آملی است که برخی آن را بر مبنای آنچه مؤلف کتاب در مقدمه ابراز داشته است، مایه وثوق راوی دانسته‌اند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۶۳). این در حالی است که برخی دیگر آن را مورد مناقشه قرار داده (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۵۲) و یا حداکثر در خصوص مشایخ مستقیم طبری پذیرفته‌اند (داوری، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۱۹۷؛ ر.ک: دلبری، ۱۳۹۵ش: ۱۲۰-۱۲۱). در مورد عبدالرحمن نیز اگرچه نام او در سند روایتی در این کتاب نیز آمده است (طبری آملی، ۱۳۸۳ش، نص: ۳۳)، اما نمی‌توان به آسانی از این قاعده بهره برد. در این روایت که صدوق نیز آن را در امالی آورده است^۴ (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش: ۲۸۴)، عبدالرحمن بن کثیر به واسطه پدر خود از امام صادق^{علیه السلام} روایت کرده که نمونه‌ای است که در هیچ سند دیگری از روایات او نظیر ندارد و از این نظر غرابت دارد.

طریق داشتن صدوق به راوی در مشیخه الفقیه نیز مورد دیگری است (مجلسی، محمدباقر، ۱۴۲۰ق: ۲۵۲؛ مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴: ۳۵۰) که البته از جانب برخی دیگر مورد نقد قرار گرفته است (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۸۰-۸۱). در مورد عبدالرحمن نیز گرچه صدوق طریق خود به روایات او را در مشیخه آورده و روایات او را از استاد خود ابن ولید، از محمد بن حسن صفار، از علی بن حسان از عبدالرحمن روایت کرده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۴۷۴)، نمی‌توان آن را دال بر مراجعه مستقیم صدوق به کتاب او و مدح عبدالرحمن دانست؛ او تنها دو حدیث از عبدالرحمن در الفقیه آورده است. با توجه به اینکه صدوق روایات زیادی را از محمد بن حسن صفار در کتاب‌های مختلف خود آورده و همه آن‌ها را از طریق شیخ خود ابن ولید قمی نقل کرده است،^۵ می‌توان انتظار داشت که صدوق این احادیث را نیز از استاد خود و او از صفار گرفته باشد.

به این ترتیب مجلسی اول، محدث نوری و وحید بهبهانی از افرادی هستند که با استفاده از برخی از این قواعد عبدالرحمن بن کثیر را توثیق کرده‌اند. این در حالی است که خوئی اعتبار برخی از این قواعد را نپذیرفته و وثاقت عبدالرحمن را رد کرده و شوشتری نظری در مورد وثاقت یا ضعف او نداده است (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۱۳۸).

۲-۶. کتاب‌های رجالی اهل سنت

کتاب‌های رجالی اهل سنت منبع دیگری است که گاه اطلاعاتی را درخصوص راویان به ما گزارش می‌کند. شوشتری در قاموس الرجال به گستردگی از این نوع اطلاعات بهره گرفته است. او در مقدمه، مواردی از چگونگی بهره‌گیری از منابع اهل سنت در جهت شناخت راوی را آورده و به برخی منابع رجالی آن‌ها اشاره کرده است (ر.ک: شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۲-۲۴ و ۷۸). شوشتری خود در معرفی راویان به مطالبی از منابع سنی، مثلاً میزان الاعتدال ذهبی اشاره کرده است (برای نمونه ر.ک: همان، ج ۲: ۴۴۵، ۵۴۱ و ۶۲۵). درخصوص عبدالرحمن بن کنبر مطلبی در منابع رجالی اهل سنت یافت نشد.

۲-۷. نوع آثار راوی

توجه به نوع آثار راویان یکی دیگر از اطلاعاتی است که به ما در شناسایی بهتر راویان کمک می‌کند. پیش از این به دو کتاب عبدالرحمن، ثواب سورة انا انزلناه و الاظله اشاره شد (ر.ک: عنوان دیدگاه رجالیان متقدم در همین نوشتار). نجاشی دو کتاب دیگر یکی در صلح امام حسن علیه السلام و دیگری در موضوع فدک را نیز به او نسبت داده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۳۵). در منابع حدیثی روایاتی از عبدالرحمن در دو موضوع صلح امام حسن علیه السلام (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۵۶۱-۷) و فدک (ر.ک: طبری آملی صغیر، ۱۴۱۳ق: ۱۲۴-۱۲۵) ذکر شده است که قرینه‌ای بر اخذ این روایات از دو کتاب او هستند. اما محتوای کتاب الاظله او که از جانب نجاشی (۱۴۰۷ق: ۲۳۵) مورد قدح قرار گرفته و همچنین کتاب فضل انا انزلناه او که نظری در مورد آن داده نشده، بر ما پوشیده است. از آنجاکه در منابع رجالی افراد دیگری نیز صاحب کتاب‌هایی با این عناوین بوده‌اند، بررسی شخصیت صاحبان آن‌ها و توصیفی که از کتاب آن‌ها شده است، می‌تواند قرآینی را در شناخت این دو کتاب عبدالرحمن به دست دهد.

۲-۷-۱. کتاب فضل انا انزلناه

با بررسی منابع رجالی مشخص می‌شود که نوشتن کتابی با موضوع ثواب سورة انا انزلناه در میان اصحاب امام صادق علیه السلام تا امام جواد علیه السلام سابقه داشته و البته برخی مؤلفان آن‌ها متهم به ضعف شده و کتاب آن‌ها مورد عیب‌جویی شدید قرار گرفته است. عمر بن توبه صنعانی از

اصحاب امام صادق علیه السلام (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۲۵؛ برقی، ۱۳۸۳ق: ۳۶)، که نجاشی حدیث او را شامل معروف و منکر می‌داند، از جانب اصحاب نجاشی منتسب به داشتن چنین کتابی شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۴). او فردی است که ابن غضائری او را قابل اعتنا ندانسته است (ابن غضائری، ۱۳۶۴ق: ۷۵). فرد دیگر حسن بن عباس بن حریش رازی از اصحاب امام جواد علیه السلام (برقی، ۱۳۸۳ق: ۵۷؛ طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۷۴) است که طوسی او را در باب آنان که از ائمه روایت نکرده‌اند، نیز آورده است (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۴۲۰). او نیز به داشتن چنین کتابی منتسب شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۶۰؛ طوسی، بی تا: ۱۳۶؛ ابن غضائری، ۱۳۶۴ق: ۵۱). طوسی نظری در مورد او و کتاب او نداده است؛ اما نجاشی و ابن غضائری به شدت او را تضعیف کرده و کتاب فضل انا انزلناه او را دارای احادیثی بی ارزش با واژگانی نابسامان و کلماتی تباه و بی معنای (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۶۰؛ ابن غضائری، ۱۳۶۴ق: ۵۱) که ظاهر آن بر موضوع بودنش دلالت دارد (ابن غضائری، ۱۳۶۴ق: ۵۱) خوانده‌اند.

از محتوای این دسته کتاب‌ها اطلاعی در دست نیست، جز اینکه مطالبی از کتاب فضل انا انزلناه حسن بن عباس بن حریش رازی را می‌توان با دسته احادیث منقول از او از امام جواد علیه السلام و او از امام صادق علیه السلام که در کافی بابی با عنوان «بَابُ فِي شَأْنِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَ تَفْسِيرِهَا» را به خود اختصاص داده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۴۲-۲۵۳) و برخی از احادیث پراکنده او در کافی (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۵۳۲-۵۳۳) و یا کتاب‌های دیگر (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۲۳ و ۲۸۰؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ش: ۲۸۱) بازیابی کرد. مضمون کلی تمام این احادیث بر آن دلالت دارد که امری که در سوره قدر بر پیامبر صلی الله علیه و آله مخفی بوده و خدا او را بر آن آگاه نموده است، همان وصایت و ولایت علی علیه السلام و ائمه پس از اوست. فضیلت سوره قدر و ثواب قرائت آن، اهمیت این شب، دوازده‌گانه بودن ائمه، علم ائمه و نحوه دریافت این علم در شب قدر از موضوعات مطرح شده در این احادیث است. برخی شواهد حاکی از آن‌اند که کتاب حسن بن عباس همان کتاب انا انزلناه عبدالرحمن بن کثیر است که حسن بن عباس با حذف عبدالرحمن متهم به ضعف از سلسله سند که واسطه نقل حدیث از امام صادق علیه السلام بوده است و جایگزینی آن با امام جواد علیه السلام آن را با علو سند عرضه کرده است. در اینکه او کتاب را

واقعاً به امام جواد علیه السلام عرضه کرده باشد تردید جدی وجود دارد (در این باره ر.ک: باقری، ۱۳۹۴: ۱۵۱-۱۵۲).

احادیث عبدالرحمن در مضمون سوره قدر را می‌توان در تفسیر قمی یافت که این احتمال هست که از کتاب انا انزلناه او گرفته شده باشند. در حدیثی امام پس از اشاره به آیه «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا...» (حدید: ۲۲) به اعلام خدا به ائمه در شب قدر اشاره دارند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۵۱). چنین برداشتی از آیه مورد نظر در احادیث دیگر نیز آمده است (مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵: ۱۶۸). در حدیثی دیگر نیز موضوع مورد پرسش در آیه «سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ»، اوصیا و شأن لیلۃ القدر و الهامات به ائمه در آن شب معرفی شده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۸۵-۳۸۶).

۲-۷-۲. کتاب الأظله

با بررسی منابع رجالی و غیر آن می‌توان دریافت که برخی از راویان، منتسب به داشتن کتابی با عنوان الأظله بوده‌اند. محمد بن سنان از اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم السلام (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۴۴، ۳۶۴ و ۳۷۷) از جانب نجاشی منتسب به داشتن کتاب الأظله شده (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۸) و به ضعف (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۶۴) و غلو نیز متهم شده (کشی، ۱۳۴۸ش: ۵۰۷؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۸) یا مورد طعن قرار گرفته است (طوسی، بی‌تا: ۴۰۶-۷). کتابی نیز با عنوان الهفت والأظله به مفضل بن عمر جعفری از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهم السلام (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۰۷ و ۳۴۳) نسبت داده شده است (ر.ک: جعفری، ۱۴۰۱ق) که گرچه طوسی سخنی در وصف او نگفته (طوسی، بی‌تا: ۴۷۲)، نجاشی به اتهام او به فساد مذهب اشاره کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۱۶) و ابن غضائری او را اهل غلو (مرتفع القول) و خطابی خوانده است (ابن غضائری، ۱۳۶۴ق: ۸۷) و کشی نیز به ذکر روایاتی دال بر غلو او پرداخته است (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸ش: ۳۲۲-۳۲۳). این در حالی است که شواهدی وجود دارد که احتمال انتساب این کتاب را به محمد بن سنان که از راویان کتاب‌های مفضل معرفی شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۱۶؛ طوسی، بی‌تا: ۴۷۲)، بیش از مؤلفان دیگر تقویت می‌کند (باقری، ۱۳۹۴ش: ۱۷۷-۱۷۸). نجاشی و طوسی ذکری از کتابی با این

نام برای مفضل بن عمر نکرده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۱۶؛ طوسی، بی‌تا: ۴۷۲) که این می‌تواند گویای تردید آن‌ها در انتساب کتاب به خود مفضل بن عمر باشد.

از میان کتاب‌های با عنوان الأظله تنها به محتوای کتاب الهفت و الأظله دسترسی داریم. در این کتاب، امام با تفسیر باطنی برخی آیات قرآن و خطاب به مفضل بن عمر، به موضوع خلقت و خلقی اظلال، اشباح و ارواح و همچنین موضوعاتی چون مسخ و تناسخ پرداخته است. امام در این کتاب بر سؤال مفضل مبنی بر تردید او مبنی بر وجود هفت نسل آدمی پیش از خلقت آدم ابوالبشر صحه گذاشته (جعفی، ۱۴۰۱ق: ۱۷۲) و آن را حدیث الهفت خوانده‌اند (همان: ۱۷۳). این حدیث گویای آن است که مؤمنان نسل‌های قبلی بشر به ملانکه ملحق شده و اهل نار آن نسل‌ها به صورت‌های خوک، خرس، سگ و دیگر حیوانات مسخ شده‌اند (همان: ۱۷۳). چنین موضوعاتی از باورهای غلات خوانده شده (صفری فروشانی، ۱۳۷۸: ۱۷۵-۱۹۳) و به شدت از سوی ائمه شیعه علیهم‌السلام رد شده است (ر.ک: مجلسی، محمدباقر، ۱۴۲۰ق، ج ۴: ۳۲۰-۳۲۲). اتهام وارد بر عبدالرحمن نیز می‌تواند به دلیل انتساب کتابی با این عنوان به او باشد که به شدت توسط نجاشی قدح شده است؛ هرچند روایتی از او که شاهدی بر اخذ از چنین کتابی باشد در منابع حدیثی یافت نشد و می‌توان این احتمال را داد که چنین احادیثی مورد گزینش محدثان متقدم قرار نگرفته باشد. در موضوع آفرینش تنها حدیثی از عبدالرحمن به واسطه داود رقی از امام علیه‌السلام در شرح فراز قرآنی «کان عرشه علی الماء» نقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۳۳) که به علم ائمه علیهم‌السلام و پذیرش ولایت آن‌ها توسط فرشتگان اشاره دارد. این مطلب متفاوت با تفسیر باطنی است که در الهفت والاظله در پاسخ به سؤال مفضل از معنای فراز مورد نظر ذکر شده است (جعفی، ۱۴۰۱ق: ۸۳-۸۴).

به این ترتیب ملاحظه می‌شود که موضوع کتاب‌های فضل یا ثواب انا انزلناه و همچنین الاظله که به عبدالرحمن نیز نسبت داده شده، مرتبط با بحث امامت، وصایت، علم نامحدود ائمه و یا تناسخ به گونه‌ای بوده که صاحبان خود را به خصوص از جانب عالمان بغدادی چون نجاشی و ابن غضائری متهم به ضعف و غلو کرده است.

۸-۲. روایات

بررسی روایات روایان می‌تواند دیدگاه روایان به‌ویژه تمایل آن‌ها به جریان‌های فکری مختلف را نمایان سازد. درعین‌حال پیراستگی روایات نمی‌تواند حاکی از اعتبار روایان باشد؛ زیرا ممکن است کتاب‌های حدیثی گزیده‌ای از روایات راوی را گزارش کرده باشند. در این راستا مضمون روایات عبدالرحمن بن کنبر در منابع حدیثی^۷ بررسی شده و در دو دسته کلی قرار گرفته است:

۱. احادیث تفسیری که در همه آن‌ها امام صادق علیه السلام تفسیری مرتبط با موضوع امامت از فرازی از قرآن ارائه داده‌اند.

۲. احادیث غیر تفسیری که درصد کمی از احادیث عبدالرحمن را شامل می‌شوند، برخی در موضوع امامت و برخی در موضوعاتی دیگر هستند. نتیجه این بررسی در جدول زیر گزارش شده است:

جمع	احادیث غیر تفسیری			احادیث تفسیری - امامت	منبع حدیثی
	غیره	فقه	امامت		
۳۶	۱۲	۱	۴	۱۹	کافی
۳۹	۲	۲	۱۹	۱۶	منابع دیگر شیعه امامی جز کافی (با حذف مکررات)
۷۵	۱۴	۳	۲۳	۳۵	جمع

به این ترتیب ملاحظه می‌شود که از مجموع ۷۵ حدیث منقول از عبدالرحمن بن کنبر در منابع حدیثی شیعه، ۵۸ حدیث یعنی تقریباً ۷۷ درصد از احادیث، مربوط به موضوع امامت هستند که بیش از نیمی از آن‌ها در تفسیر آیه‌ای از قرآن ذکر شده‌اند. احادیث متفرقه دیگر را نیز تنها کلینی در ابواب مختلف کافی آورده است و در منابع حدیثی دیگر جز کافی به‌ندرت حدیثی از او در موضوعی غیر از امامت آمده است. در این میان تنها سه حدیث را نیز می‌توان با مسامحه در موضوع فقه قرار داد.

۸-۲-۱. مضمون روایات

ویژگی اغلب احادیث تفسیری منقول از عبدالرحمن، تأکید بر موضوع امامت و ولایت ائمه معصومین علیهم السلام با اشاره به لفظ «ولایت»، همچنین نفی و تقبیح پذیرش ولایت خلفای وقت با

اشاره به الفاظ «فلان» و یا «الاول» و «الثانی» و «الثالث» است. در این احادیث که کلینی برخی از آن‌ها را در کافی آورده و برخی دیگر را نیز در تفسیر قمی^۸ و عیاشی^۹ می‌توان یافت، تفسیری باطنی از فرازهای قرآن ارائه شده است.^{۱۰} در این احادیث منظور از مفاهیمی همچون ایمان، آیات، نعمت، حسنه، صبغة الله، ولایت الله و نبأ العظیم در قرآن موضوع ولایت دانسته شده و برعکس مفاهیمی همچون سینه، کفر و ارتداد، الحاد و ظلم، تکذیب و تولی در رابطه با انکار ولایت و بغض بر اهل بیت پیامبر ﷺ تفسیر شده‌اند. گرچه اغلب این مضامین در مقوله جری و تطبیق می‌گنجند و درحقیقت به مصادیقی از این مفاهیم اشاره دارند، در برخی موارد تعبیری غلوآمیز از امامت را به نمایش می‌گذارند. اشاره ولایه در «هنالک الولاية لله الحقی» (کهف: ۴۴) و صبغه در «صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (بقره: ۱۳۸) به ولایت امیر مؤمنان علی ﷺ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۴۱۸ و ۴۲۳) نمونه‌هایی از آن است که با سیاق آیات مورد نظر سازگار نیست.

تعبیر مفاهیم قرآنی به اشخاص، ویژگی دیگر این احادیث است که گرچه در واقع گویای مصادیقی از ویژگی‌های آن افراد است، راه را برای تفسیر باطنی شریعت باز کرده است. تفسیر تعبیری همچون محکمت قرآن (آل عمران: ۷) به علی ﷺ و ائمه پس از او و متشابهات آن به خلفای سه‌گانه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۴۱۴-۴۱۵) در این مقوله‌اند؛ تعبیری که در جای دیگر و به روایت ابوبصیر از امام ﷺ (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج: ۱، ۱۶۲) اشاره به موضوع دیگری دارند. تفسیر مفاهیمی همچون ایمان به امیرالمؤمنین ﷺ و کفر و فسوق و عصیان به خلفای سه‌گانه با اشاره به الفاظ «الاول» و «الثانی» و «الثالث»، در آیه «حَبِّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّمَهُ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ» (حجرات: ۷) نیز نمونه‌ای دیگر است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۴۲۶؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج: ۲، ۳۱۹). همچنین در حدیثی دیگر (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج: ۱، ۱۲۸) در تفسیر آیه «حَافِظُوا عَلَيَّ الصَّلَاةِ وَ الصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» (بقره: ۲۳۸)، الصلوات اشاره به پنج تن ﷺ و الصلاة الوسطی اشاره به امیرالمؤمنین علی ﷺ دارد. چنین تعبیری که تفسیر باطنی از الفاظ قرآن را ارائه می‌دادند، زمینه‌ای برای تفسیر باطنی شریعت و دین توسط گروه‌های دیگری از روایان که غالبان افراطی بودند، پدید آوردند. از نظر آنان مصادیق ایمان و کفر در آیه‌های قرآن، رجال مختلف خوانده شدند و همین سبب سستی این افراد در

اجرای شریعت و انجام فرایض می شد (صفری فروشانی، ۱۳۷۸: ۴۵) و این موضوعی بود که از جانب ائمه رد می شد و نمونه آن را در برخورد امام صادق علیه السلام با ابوالخطاب می توان مشاهده کرد (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق: ۵۳۶).

از موضوعات دیگر، علم ائمه علیهم السلام (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱: ۱۹۲ و ۲۲۹)، آگاهی ائمه از اسرار دل بندگان (صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۲۰) و عرضه هرروزه اعمال بندگان به ائمه چه زمان حیات آنها و چه پس از رحلت آنهاست (همان: ۴۲۷) که از موضوعات مورد بحث میان عالمان متقدم شیعی بر سر مسئله غلو و تقصیر بوده است (ر.ک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۵ش: ۶۲ و ۷۹-۹۵). غیبت صاحب امر و دومرحله ای بودن آن (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱: ۳۴۰) نیز از موضوعات دیگر احادیث او از امام علیه السلام است. نهی از پرسش از زمان ظهور امر (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱: ۳۶۸) نیز در حدیثی از او از امام صادق علیه السلام آمده است که در الغیبة نعمانی امام آن را در شرح آیه «أَتَى أَمْرَ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ» (نحل: ۱) برای عبدالرحمن ابراز داشته اند (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ق: ۱۹۸ و ۲۴۳).

معجزات و قدرت مافوق بشری ائمه علیهم السلام موضوعی است که در احادیث عبدالرحمن در بصائر الدرجات آمده است. موضوعاتی همچون شکافت کوه و دیدار علی علیه السلام با شمعون، وصی حضرت عیسی علیه السلام، که بر وصایت او برای مقام خاتم النبیین و همچنین سیدالوصیین بودن او اقرار دارد (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۸۰-۲۸۱)، اطاعت درخت از امام باقر علیه السلام در فروانداختن خرما، فهم زبان پرندگان و بهانم و اقرار آنها در زمان رسول خدا به رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و وصایت امیر مؤمنان از آن جمله اند (همان: ۳۴۴ و ۳۵۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۹۶). در حدیثی از عبدالرحمن از امام صادق علیه السلام نیز امام علیه السلام به قدرت بینایی ائمه که پشت سر خود را هم می بینند اشاره کرده است (همان: ۴۲۰، ح: ۶) چنین مضمونی در حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به خود ایشان نسبت داده شده است (صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۲۰، ح: ۴). الهام به همه خلایق بر لعنت فرستادن بر آن دو شخص (همان: ۴۹۰)، شنوا بودن علی علیه السلام به هر آنچه بوده و خواهد بود (همان: ۵۱۷) نیز از احادیث دیگری از عبدالرحمن هستند که کسی جز صاحب بصائر آنها را در کتاب خود نیاورده است.

در موضوع فقه تنها سه حدیث را که در مورد انحراف به چپ در قبله (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲: ۳۱۸)، مصداق «حَقُّ معلوم» مذکور در قرآن (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲: ۳۴۹) و مستحبات اذکار وضو (همان، ج ۱: ۴۵-۴۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۷۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۵۳) هستند، می توان نام برد. احادیث عبدالرحمن در الفقیه نیز تنها شامل دو حدیث می شود که گرچه در ابواب فقهی قرار داده شده است، به موضوع حق ولایت علی علیه السلام و ائمه معصومین علیهم السلام بر مردم و غضب آن توسط دیگران اشاره دارد (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۵۲۴، ج ۳: ۵۶۲). شیخ طوسی نیز فقط به ذکر چهار حدیث از او در تهذیب بسنده کرده است. یکی حدیث مربوط به مستحبات اذکار وضو (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۵۳)، حدیث دیگر که در باب «صلاة الاستسقا» آمده است و به نباریدن باران در زمان حکومت جابران اشاره دارد (همان، ج ۳: ۱۴۷-۱۴۸) و دو حدیث دیگر، یکی در فضیلت زیارت امام حسین علیه السلام و دیگری در فضل مسجد سهله در کوفه (همان، ج ۶: ۳۷ و ۴۲).

صعب و مستصعب بودن حدیث ائمه موضوع دیگری است که عبدالرحمن بن کثیر آن را توسط جابر بن یزید از امام باقر علیه السلام نقل کرده است (کشی، ۱۳۴۸ش: ۱۹۳). روایت دیگر او از امام علیه السلام در نهی از غلو است که همراه با لعن مغیره بن سعید مطرح شده و امام در آن بر مخلوق بودن خود و دیگر ائمه تأکید کرده اند (همان: ۲۲۵). صلح امام حسن علیه السلام (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۵۶۱-۵۶۲)، فدک (طبری آملی صغیر، ۱۴۱۳ق: ۱۰۹-۱۲۵) و عیادت زنان مدینه از فاطمه علیها السلام (همان: ۱۲۵-۱۲۸) نیز از موضوعات دیگر روایات او هستند.

از عبدالرحمن معدود احادیثی نیز در موضوعات متفرقه ذکر شده است^{۱۱} که در مقایسه با کثرت احادیث تفسیری و در رابطه با امامت او ارزش چندانی در شناخت او نخواهند داشت. به این ترتیب مشاهده می شود که مضمون روایات عبدالرحمن حاکی از گرایش او به موضوع علم ائمه و آگاهی آن ها بر امور غیب است که از موضوعات مورد توجه در مباحثات کلامی بر سر مسئله غلو و تقصیر بوده است.

۲-۸-۲. نکاتی در ارزیابی روایات راوی

فراتر از بررسی های همه جانبه روایان توجه به دو نکته می تواند در ارزیابی روایات راوی مورد بحث نقش داشته باشد:

- اول آنکه نقش راوی به عنوان راوی اصلی و تبعی شناسایی شود که در تحلیل فهرستی مورد توجه قرار می گیرد.^{۱۲} در صورتی که راوی مورد بحث راوی کتاب باشد، با شرایطی می توان نقش او را در سلسله سند نادیده انگاشت. عبدالرحمن بن کثیر در سند اغلب احادیث به جز موارد معدودی که ذکر آن گذشت، راوی از امام علیه السلام و نه مکتوبات حدیثی بوده است و بنابراین نمی توان او را راوی کتاب و در نتیجه تبعی دانسته و از این روش برای اعتباربخشی به روایات او بهره جست.
- دوم آنکه متقدمان در مواجهه با روایات مستقل از راوی ضعیف یا غیرامامی، داشتن مؤید از روایات معتبر را مبنای مواجهه با روایات این افراد قرار می دادند. تخریح روایات معتبر همسو با روایات راوی اگرچه نمی تواند وضعیت رجالی راوی را مشخص کند، در ارزیابی نهایی روایت، نقش راوی را کم رنگ می کند. در مورد عبدالرحمن بن کثیر باید گفت که گرچه برخی روایات او (مثلاً روایات مربوط به مصادیق راسخان در علم؛ ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۱۳) شامل مضامینی است که توسط روایان دیگر هم نقل شده اند (مجلسی، محمدباقر، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳: ۱۸۸-۲۰۶)، اما برخی دیگر همچون روایات او از امام علیه السلام در خصوص کرامات و معجزات ائمه و قدرت مافوق بشری آنها و یا امور غریبه ای که در بصائر آمده اند، مضامینی دارند که تنها توسط او نقل شده اند. برخی از روایات او نیز با آنچه برخی روایان مانند معلی بن خنیس که ضعیف دانسته شده (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۱۷) و یا دارای گرایش های غلوآمیز بوده (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸ش: ۲۴۷) نقل کرده اند، برابری می کند؛ مثل عرضه اعمال بندگان به ائمه علیهم السلام در هر روز (صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۲۷) که از موضوعات اختلافی بر سر مسئله غلو و تقصیر بوده است (ر.ک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۵ش: ۷۰-۷۱). برخی دیگر از احادیث عبدالرحمن مضمونی متفاوت با آنچه روایان موثق امام در تفسیر آیه ای مشابه از امام نقل کرده اند دارد. برای نمونه حدیث مربوط به تفسیر آیه صبغة الله و من احسن من الله صبغه با سند دیگری

از ابان از امام صادق علیه السلام نقل شده که امام آن را اشاره به اسلام و نه ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام دانسته‌اند (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۱۸۸). محکمت و متشابهات قرآن (آل عمران: ۷) (ر.ک: عنوان مضمون روایات در همین نوشتار) نیز در حدیثی از ابوبصیر از امام علیه السلام (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۱۶۲) به صورتی متفاوت از آنچه عبدالرحمن به نقل از امام گفته بود آمده است. در مورد حدیثی در کافی که عبدالرحمن به نقل از امام علیه السلام، ایمان و کفر و فسق و دیگر مفاهیم را به افراد نسبت داده بود (ر.ک: همان جا در همین نوشتار)، باید گفت که چنین مضمونی تنها از عبدالرحمن صادر شده است و راویان دیگری همچون برید بن معاویه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۸۰) و یا فضیل بن یسار (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۲۵؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱: ۲۶۲) که از ثقات و وجوه شیعه و اصحاب اجماع شناخته شده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۹ و ۱۱۳؛ طوسی، ۱۳۸۱ق: ۱۴۳؛ کشی، ۱۳۴۸ش: ۲۳۸) از صادقین علیهم السلام احادیثی را روایت کرده‌اند که گرچه موضوعی مشابه دارد، این مفهوم با آنچه عبدالرحمن از امام علیه السلام نقل کرده و تعابیر قرآنی را با اشخاص مقایسه کرده است، تفاوت دارد. این تفاوت به مسئله تصحیف و تحریفات غیر عمدی راوی مربوط نشده، بلکه تفاوت معناداری است که سبب القای مطلبی در حوزه امامت می‌شود.

۲-۹. بررسی‌های جریان‌شناختی

بررسی‌های جریان‌شناختی نوع دیگری از اطلاعات است که می‌تواند برخی زوایای پنهان از موضع‌گیری راویان را برای ما آشکار سازد. در مسئله جریان‌شناسی توجه به استادان و شاگردان اهمیت بسزایی دارد. عبدالرحمن گرچه به‌طور مستقیم از امام صادق علیه السلام و یا در مواردی از امام باقر علیه السلام روایت کرده است، در معدود موارد به‌واسطه افرادی همچون مفضل بن عمر، داود بن کثیر رقی و جابر بن یزید جعفی که در برخی منابع به غلو و تخلیط شناخته شده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۲۸، ۱۵۶ و ۴۱۶؛ ابن‌غضائری، ۱۳۶۴ق: ۵۰ و ۵۸) نیز اخذ حدیث کرده است. او حدیث مربوط به غیبت صاحب امر و دو مرحله‌ای بودن آن را به‌واسطه مفضل از امام صادق علیه السلام،^{۱۳} حدیث تفسیر فراز قرآنی «وکان عرشه علی الماء» را که اشاره به تأکید بر ولایت ائمه در عالم میثاق داشت، به‌واسطه داود رقی از او و حدیث «حدیثنا صعب

مستصعب» را به واسطه جابر که احادیث تفسیری او باطنی بوده و برای برخی سؤال برانگیز^{۱۴} از امام باقر (ع) شنیده است. مضمون حدیث اخیر را افراد دیگری همچون محمد بن سنان و مفضل بن عمر که ذکر وصف آن‌ها پیش‌تر گذشت (ر.ک: عنوان کتاب الاظله در همین نوشتار)، نیز از معصوم (ع) نقل کرده‌اند (ر.ک: مجلسی، محمدباقر، ۱۴۲۰ق: ۱۸۹-۱۹۱). شاگرد حدیثی عبدالرحمن نیز به استثنای دو حدیث، علی بن حسان هاشمی برادرزاده او گزارش شده است که غالی و متهم به وضع حدیث معرفی شده (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۱؛ ابن‌غضائری، ۱۳۶۴ق: ۷۷؛ کشی، ۱۳۴۸ش: ۴۵۱-۴۵۲) و تنها از او روایت کرده است (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴ق: ۷۷). او منتسب به داشتن کتابی در تفسیر باطن است؛ کتابی با احادیث باطل که رنگی از اسلام ندارد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۱؛ ابن‌غضائری، ۱۳۶۴ق: ۷۷) و کسی است که حدیث مربوط به مدح احادیث جابر و ابن را که نباید مطالب آن را برای افراد دون‌مایه فاش کرد، از قول مفضل بن عمر از امام صادق (ع) نقل کرده است (کشی، ۱۳۴۸ش: ۱۹۲). محمد بن اورمه متهم به غلو (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۹؛ طوسی، بی‌تا: ۴۰۷) شخصیت دیگری است که نام او در سند تمام روایات تفسیری عبدالرحمن که کلینی از ابن عامر و او از معلی بن محمد اخذ کرده است به چشم می‌خورد که از علی بن حسان و او از عبدالرحمن اخذ حدیث کرده است. او نیز همچون علی بن حسان، کتابی در تفسیر باطن داشته که مورد نکوهش نجاشی قرار گرفته (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۹) و این احتمال وجود دارد که مطالب آن را از تفسیر الباطن علی بن حسان و او از عموی خود گرفته باشد. کتاب الاظله نیز علاوه بر عبدالرحمن، مؤلفانی چون محمد بن سنان و مفضل بن عمر داشت که آن‌ها هم همان‌طور که ذکر شد متهم به غلو بودند (ر.ک: عنوان کتاب الاظله در همین نوشتار). مورد دیگر حدیثی است که عبدالرحمن در آن خدمت کردن به امام و مدح امام را به خود نسبت داده بود. مضمون این حدیث با آنچه امام در خصوص این موضوع به ابن‌ابی‌یعفور فرموده بودند، مخالفت داشت (ر.ک: عنوان روایت معصوم در خصوص راوی در همین نوشتار). این در حالی است که دیدگاه ابن‌ابی‌یعفور که ائمه را علمای ابرار و نه در ردیف انبیا می‌دانست، با دیدگاه افرادی همچون معلی بن خنیس که ائمه را فوق بشر و در ردیف انبیا می‌دانستند و به شدت از جانب امام رد شده بود، تفاوت داشت (کشی، ۱۳۴۸ش: ۲۴۷؛ همچنین ر.ک:

مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۵ش: ۷۴-۷۷). برخی احادیث عبدالرحمن از امام علیه السلام همچون حدیث عرضه اعمال بندگان به ائمه در هر شب، همسو با حدیث معلی بن خنیس در همین رابطه از امام بود.

این موارد گویای نوعی پیوستگی در میان افراد مذکور است و نوعی جریان را نشان می دهد. این افراد اغلب در طیف و گروهی که با نام مفضل بن عمر شناخته شده و دارای برخی گرایش های غلو آمیز بوده اند، قرار گرفته اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۹۹؛ کشی، ۱۳۴۸ش: ۳۲۲؛ صفری روشانی، ۱۳۷۸: ۱۱۸)؛^{۱۵} هر چند گونه گرایش های آن ها با غلات تندروی همچون ابوالخطاب متفاوت بوده است؛ به این معنا که غلو این افراد در مقوله تفویض و نه اعتقاد به الوهیت ائمه قرار می گرفته است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۵ش: ۶۲، ۷۱ و ۸۱). مفوضه با نفی الوهیت و نبوت و قدم از ائمه علیهم السلام که برخی غالیا معتقد به آن بودند، قائل به خلقت ویژه آنان و تفویض اموری چون خلق عالم و تمام اعمال از جمله روزی دادن بندگان به آن ها بودند (ر.ک: مفید، بی تا: ۱۳۴) و ائمه را دارای قدرت مافوق بشری از جمله داشتن علم بر غیب و قدرت تصرف بر کائنات می دانستند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۵ش: ۶۲). پیش از این به حدیثی از امام علیه السلام در لعن مغیره بن سعید که عبدالرحمن آن را روایت کرده بود اشاره شد (کشی، ۱۳۴۸ش: ۲۲۵؛ ر.ک: تیتز مضمون روایات در همین نوشتار). امام علیه السلام در این حدیث هرگونه ربوبیت را از خود نفی کرده و خود را بنده ای از بندگان خدا می داند که همچون دیگران می میرد و مبعوث می شود. نقل این حدیث از جانب عبدالرحمن گرچه ممکن است در جهت دفع اتهامات وارد بر خود در زمینه غلو باشد، موضوع دیگر این است که این حدیث دلالت صریح بر نهی از اعتقاد به ربوبیت و الوهیت ائمه علیهم السلام دارد و نه تفویض امور به آن ها. محمد بن اورمه از راویان احادیث عبدالرحمن نیز گرچه از غلات خوانده شده، خود کتابی در رد غلات دارد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۳۰) که می تواند به همین موضوع اشاره داشته باشد. پابندی او به واجباتی همچون نماز که سبب شد تا عده ای از کشتن او دست بکشند نیز می توانست به دلیل این نوع گرایش او و نه غلو قائل به الوهیت ائمه باشد (ر.ک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۵ش: ۸۳-۸۴).

مضمون روایات عبدالرحمن نیز گرچه تنها شامل آن‌هایی است که توسط محدثان متقدم گزینش شده است، بازهم گویای گرایش او به طیف مفضل بن عمر است. از ویژگی‌های این طیف می‌توان اعتقاد به قدرت مافوق بشری ائمه و علم آن‌ها بر غیب، تأکید بر «جمع» قرآن توسط ائمه و نه «تفسیر» آن، بها دادن به باطن قرآن در مقابل ظاهر آن، خوانش خاص از آن و بهره‌بری در راستای گرایش‌های عقیدتی خود و عدم گرایش به تألیفات فقهی را نام برد (گرامی، ۱۳۹۸: ۱۰۴-۱۰۷) که در مضمون روایات عبدالرحمن نیز دیده می‌شوند: برخی احادیث جابر بن یزید و عبدالرحمن بن کنبر به موضوع جمع قرآن توسط ائمه اشاره دارند که کلینی آن‌ها را در باب «أَنَّ لَمْ يَجْمَعْ الْقُرْآنَ كَلَّهُ إِلَّا الْأَئِمَّةُ عَ وَ أَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ عِلْمَهُ كَلَّهُ» آورده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۲۸ و ۲۲۹). علی بن حسان هاشمی که تنها از عموی خود عبدالرحمن نقل حدیث کرده و محمد بن اورمه که روایات تفسیری عبدالرحمن را از طریق علی بن حسان روایت کرده است، هر دو منتسب به داشتن کتابی مذموم در تفسیر باطن بودند که می‌تواند حاوی روایات عبدالرحمن باشد. کمی احادیث فقهی از عبدالرحمن نیز قرینه دیگری در گرایش او به این طیف است.

۳. نتیجه

بررسی‌های رجالی و مضمون روایات عبدالرحمن بن کنبر حاکی از گرایش او به تفسیر باطنی آیات در راستای موضوع امامت و علم نامحدود ائمه علیهم‌السلام دارد که نشان از تمایل او به غلو در مقام ائمه به صورت عقیده به تفویض است. انتساب دو کتاب فضل انا انزلناه و الاظله به او و بررسی شخصیت مؤلفان چنین کتاب‌هایی و موضوعات مطرح‌شده در این کتاب‌ها که به ترتیب به تفسیری غلوآمیز از امامت و موضوع مسخ و تناسخ اختصاص داشتند نیز قراین دیگری بر گرایش او به غلو هستند. شناخت جریان‌های شیعه نشان داد که عبدالرحمن نیز به همراه افرادی چون مفضل بن عمر، جابر بن یزید، علی بن حسان و محمد بن اورمه در طیفی که به نام مفضل خوانده شده و دارای تمایلات غلوآمیز با گرایش به تفویض است، قرار دارد. تفسیر باطنی آیات قرآن، کمی احادیث فقهی از او و پرداختن به موضوعاتی چون علم نامحدود ائمه علیهم‌السلام و قدرت مافوق بشری آن‌ها نیز مهر تأییدی دیگر بر جهت‌گیری او به سمت مفوضه

است. در مقابل، نظرات برخی عالمان بود که با تکیه بر حضور روایات او در کتاب‌های بزرگان شیعه بر صاحب سرّ امام بودن و وثاقت او تأکید داشتند. پژوهش حاضر و مواجهه چندوجهی با این راوی نشان داد که چنین ادعایی نمی‌تواند در مقابل قراینی که بر گرایش او به غلو دلالت دارند، وثاقتی را برای عبدالرحمن بن کثیر به دست دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی این دورا یکی دانسته (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۳۴۳؛ استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۶: ۳۵۹، پانوش) و برخی دیگر دلیلی جز یکی بودن نام آن دو بر این موضوع نمی‌بینند (مامقانی، ۱۴۲۳ق، ج ۴۱: ۳۵).
۲. صحیح طبق معیار نرم‌افزار درایة النور. مجلسی نیز این حدیث را صحیح خوانده است (مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲: ۳۴۸).
۳. نجاشی ابن ابی یعفر را با عبارت «ثقه ثقه جلیل فی اصحابنا کریم علی ابی عبدالله» مدح کرده است. کشی نیز روایاتی در مدح او توسط امام علیه السلام را آورده است (کشی، ۱۳۴۸ش: ۱۸۰ و ۲۴۶).
۴. در سند حدیث در امالی راوی عبدالرحمن فردی با نام «ابوطاهر محمد بن تسنیم الورّاق» است که نجاشی او را «ثقة عین صحیح الحدیث» خوانده و او را راوی حدیث خاصه و عامه معرفی کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۳۰)، درحالی‌که در سند حدیث طبری در همین جایگاه، «ابوطاهر محمد بن نعیم الورّاق» آمده است که با توجه به اینکه محمد بن تسنیم، ابو نعیم نیز خوانده شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: همان‌جا)، این می‌تواند صورت محرفی از آن باشد.
۵. صدوق در کتاب‌های خود روایات بسیاری از محمد بن حسن صفار نقل کرده (در علل الشرایع ۱۵۷ حدیث، ثواب الاعمال ۱۵۶، خصال ۱۱۸، امالی ۶۲، کمال‌الدین ۳۱، فقیه ۱۶ و...) و همه آن‌ها را از طریق استاد خود روایت کرده است. محمد بن حسن صفار کتاب‌های بسیاری داشته و محمد بن حسن بن الولید راوی همه کتاب‌های او به جز کتاب بصائر الدرجات معرفی شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۴).
۶. «ردی الحدیث»، «مضطرب الالفاظ» و «فاسد الالفاظ» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۶۰؛ ابن‌غضائری، ۱۳۶۴ق: ۵۱).

۷. منظور منابع شیعی و سنی موجود در نرم افزار جامع الاحادیث شیعه و مجموعه مکتبه الشاملة و همچنین کتاب الهدایة الكبرى خصیسی برای احادیث مربوط به فرقه نصیریه بوده است (ر.ک: خصیسی، ۱۴۳۲ق) که این جست و جو جز در منابع شیعه امامی حاصلی نداشت.

۸. ر.ک: قمی، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۱۶۷، ج: ۲، ۱۳۲، ۲۸۶، ۳۱۹، ۳۳۲، ۳۵۱، ۳۸۵، ۳۹۵، ۴۲۶، ۴۲۹ و ۴۴۱.

۹. ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج: ۱، ۴۱، ۶۲، ۱۲۸، ۱۶۲، ۲۰۱، ۲۱۱، ۲۸۱، ۳۶۶، ج: ۲، ۱۰۵ و ۱۰۶.

۱۰. تفسیر الباطن منسوب به علی بن حسان که حاوی روایات عموی او عبدالرحمن بن کنبر بوده، به عنوان یکی از مصادر تفسیر قمی شناخته شده است (رحمان ستایش و شهیدی، ۱۳۹۲: ۱۲۰-۱۲۱).

۱۱. برای نمونه ها (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۱۹۲، ۳۴۰، ۳۶۸، ج: ۲، ۶۴، ج: ۳، ۷۰، ج: ۴، ۱۹۱، ج: ۵، ۳۳۷، ۳۷۴، ۴۶۷، ۵۰۳، ۵۱۰، ۵۳۷، ج: ۶، ۳۴۵، ۳۹۱ و ۵۲۱).

۱۲. بحث تحلیل فهرستی از ابتکارات آیت الله مددی موسوی است. برخی از بحث های او را در این موضوع را می توان به صورت پراکنده در جلد اول کتاب نگاهی به دریا یافت (ر.ک: مددی، سید احمد. ۱۳۹۳. نگاهی به دریا. قم: موسسه کتاب شناسی شیعه. برای این بحث همچنین ر.ک: عمادی حائری، محمد. ۱۳۸۸. بازسازی متون کهن حدیث شیعه. قم: دارالحدیث. نیز شیرازی، سید رضا و ملکی، محمود. ۱۴۰۱. ارزیابی حدیث به روش تحلیل فهرستی، دیدگاه ها و مبانی. مطالعات قرآن و حدیث، ۱۵(۳۰)، ۲۵-۵۶).

۱۳. موضوع غیبت صاحب امر و شناسایی درست او (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۳۴۰) و نهی از پرسش از زمان ظهور امر (همان، ج: ۱، ۳۶۸) در احادیثی از عبدالرحمن در کافی آمده است. این مضمون در تقابل با مضمونی است که هشام بن حکم که در طیف مخالف اکثریت امامیان و از جمله طیف مفضل قرار داشته است، از امام روایت کرده و غیبت صاحب امر را شامل غیبت اول ۴۰ روزه و غیبت دوم شش ماهه دانسته است (طبری آملی، ۱۴۱۳ق: ۵۳۵).

۱۴. چنین مضمونی در حدیثی که علی بن حسان به واسطه مفضل بن عمر (کشی، ۱۳۴۸ش: ۱۹۲) و دیگر راویان (همان: ۱۹۳-۱۹۴) از امام علیه السلام روایت کرده است، برداشت می شود.

۱۵. برای این بحث همچنین ر.ک: گرامی، ۱۳۹۰: ۱۲۴ و ۱۳۴-۱۳۸؛ همو، ۱۳۹۶ش: ۲۲۱-۲۵۴.

منابع

قرآن مجید.

ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبة للنعمانی. تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: نشر صدوق.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). الخصال. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). الفقیه من لا یحضره الفقیه. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). الامالی (للسدوق). ج ۶. تهران: کتابچی.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ش). علل الشرایع. قم: کتاب فروشی داوری.

ابن طاوس، علی بن موسی. (۱۴۰۶ق). فلاح السائل و نجاح المسائل. قم: بوستان کتاب.

ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۶۴ق). رجال ابن غضائری. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

استرآبادی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ق). منهج المقال فی تحقیق أحوال الرجال. تعلیق وحید بهبهانی. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.

باقری، حمید. (۱۳۹۴ش). پژوهشی در تاریخ گذاری و شناسایی مؤلف کتاب الاظله، اثری بازمانده از غلات کوفه در سده های نخست. علوم حدیث، ۲۰ (۷۷)، ۱۵۸-۱۸۲.

باقری، حمید. (۱۳۹۴ش). حسن بن عباس بن حریش و کتاب انا انزلناه فی لیلۃ القدر وی: بررسی نمونه کتابی عرضه شده بر امام. حدیث پژوهی، ۷ (۱۳)، ۱۳۳-۱۶۶.

برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۸۳ق). رجال البرقی. تهران: دانشگاه تهران.

برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. تحقیق جلال الدین محدث. ج ۲. قم: دارالکتب الإسلامية.

جعفی، مفصل بن عمر. (۱۴۰۱ق). الهفت و الاظله. تحقیق عارف تامر. بیروت: دار و مکتبه الهلال.

حب الله، حیدر. (۲۰۱۷م). منطق النقد السندی. بیروت: الانتشار العربی.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. تحقیق مؤسسه آل البيت علیه السلام. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.

- حلی، ابن داود. (۱۳۸۳ق). رجال ابن داود. تهران: دانشگاه تهران.
- حلی، ابن مطهر. (۱۴۱۱ق). رجال العلامة حلی. قم: دارالذخائر.
- خصیبی، حسین بن حمدان. (۱۴۳۲ق). الهدایه الكبرى. تحقیق مصطفی صبحی الخضر الحمصی. بیروت: شرکه الاعلمی للمطبوعات.
- خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). معجم رجال الحديث. قم: نشر آثار شیعه.
- داوری، مسلم. (۱۴۱۶ق). اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق. تحقیق محمدعلی صالح المعلم. تهران: نمونه.
- دلبری، سید علی. (۱۳۹۵ش). آشنایی با اصول علم رجال. چ ۲، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- رحمان ستایش، محمدکاظم، و شهیدی، روح الله. (۱۳۹۲ش). بازیابی منابع تفسیر قمی. حدیث پژوهی، ۵(۹)، ۱۰۷-۱۴۶.
- زراری، احمد بن محمد. (۱۴۱۱ق). رساله ابی غالب زراری. قم: مرکز البحوث و التحقیقات الاسلامیه.
- سند، محمد. (۱۴۲۹ق). بحوث فی مبانی علم الرجال. به نگارش محمد صالح تبریزی، چ ۲. قم: مدین.
- سیستانی، محمدرضا. (۱۴۳۷ق). قیسات من علم الرجال. بیروت: دارالمورخ العربی.
- شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. چ ۲. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه بقم.
- صرامی، سیف الله. (۱۳۹۱ش). مبانی حجیت آرای رجالی. چ ۴. قم: دار الحديث.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ. تحقیق محسن بن عباسعلی کوچه باغی. چ ۲. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- صفری فروشانی، نعمت الله. (۱۳۷۸ش). غالیان، کاوشی در جریانها و برایندها تا پایان سده سوم. مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم. (۱۴۱۳ق). دلائل الامامه. تحقیق قسم الدراسات الإسلامیه مؤسسه البعثة. قم: بعثت.
- طبری آملی، عمادالدین ابی جعفر محمدبن ابی القاسم. (۱۳۸۳ش). بشارة المصطفی لشبعة المرتضی (ط - القديمة). چ ۲. نجف: المکتبه الحیدریه.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۱ق). رجال الطوسی. نجف: حیدریه.

۲۵۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۲۳۱-۲۶۴

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان). تحقیق حسن الموسوی خرسان. چ ۴. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی (طوسی). تحقیق مؤسسة البعثة. قم: دارالثقافه.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). الفهرست. نجف: المكتبة المرتضوية.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: المطبعة العلمية.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر قمی. چ ۳. قم: دار الكتاب.

کشی، محمد بن عمر. (۱۳۴۸ش). رجال الکشی. مشهد: دانشگاه مشهد.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ط - الإسلامیه). تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. چ ۴. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. تحقیق محمد کاظم. تهران: مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.

گرامی، محمد هادی. (۱۳۹۰). درآمدی بر شناسایی جریان های امامیه در عراق و ایران در سده دوم و سوم هجری. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۴۴(۹۲)، ۱۲۱-۱۵۰.

گرامی، محمد هادی. (۱۳۹۶). نخستین اندیشه های حدیثی شیعه. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

گرامی، محمد هادی. (۱۳۹۸). گرایش های تفسیری شیعه در عصر امام باقر (ع): پی جویی دو گفتمان «ظاهر/باطن» و «تزیل/تأویل». مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، ۱(۱)، ۹۷-۱۲۸.

مامقانی، عبدالله. (۱۴۲۳ق). تنقیح المقال فی علم الرجال. تحقیق محمدرضا مامقانی. ج ۱. قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.

مامقانی، عبدالله. (۱۴۲۳ق). تنقیح المقال فی علم الرجال. تحقیق محیی الدین و محمدرضا مامقانی. ج ۴۱. قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.

مامقانی، عبدالله. (۱۴۲۸ق). مقیاس الهدایة فی علم الدرایه. تحقیق محمدرضا مامقانی. قم: دلیل ما. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. چ ۴. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول. تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی. چ ۲. تهران: دار الکتب الاسلامی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۰ق). الوجیزة فی الرجال. تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مواجهه چندوجهی با راویان؛ تحقیق موردی: عبدالرحمن بن کنبر، شادی نفیسی و شیوا تجار ۲۵۷

مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. ج ۲. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.

محدث نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. تحقیق مؤسسه آل البيت (علیهم السلام). قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).

محسنی، محمد آصف. (۱۴۳۲ق). بحوث فی علم الرجال. ج ۵. قم: مرکز المصطفی (صلی الله علیه و آله) العالمی للترجمة و النشر.

مدرسی طباطبایی، حسین. (۱۳۹۵ش). مکتب در فرایند تکامل. ترجمه هاشم ایزدپناه. ج ۱۱: تهران: کویر.

معروف الحسنی، هاشم. (بی تا). دراسات فی الحدیث و المحدثین. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الاختصاص. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید.

مفید، محمد بن محمد. (بی تا). تصحیح اعتقادات الامامیه. تحقیق حسین درگاهمی. قم: کنگره شیخ مفید.

نجاشی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). رجال النجاشی. قم: جامعه مدرسین قم. نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۵ق). مستدرکات علم رجال الحدیث. تهران: منتشرشده توسط فرزندان مؤلف.

References

The Holy Quran.

Ayyashi, M. (2001). *Tafsir al-Ayyashi*. According to the research of Seyyed Hashim Rasouli Mahalati. Tehran: Al-Mattabah Al-Elamiya. [In Arabic]

Bagheri, H. (2014). Pajooreshi dar tarikhgozari va shenasayee moalef ketab al-azellah. *Science of Hadith*, 20 (77), 158-182. [In Persian]

Bagheri, H. (2014). Hasan ibn Horaysh va Ketabe inna anzalnah fi laylah al-ghadrey. *Hadith Research*, 7 (13), 133-166. [In Persian]

Barqi, A. (1992). *Al-Mahasen*. According to the research of Jalal al-Din Muhaddith. Ed.2. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]

- Barqi, A. (2004). *Rijal al-Barqi*. Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
- Davari, M. (1995). *Osoole`ilm al-Rijal*. According to the research of Mohammad Ali Saleh Al-Moallem. Tehran: sample. [In Arabic]
- Delbari, A. (2016). *Ashnai Ba Osoole`ilm Al-Rijal*. ED.2. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. [In Arabic]
- Estrabadi, M. (2001). *Manhaj al-Maqal*. Commentary by Waheed Behbahani. Qom: Al-Bayt (peace be upon him) Foundation for Revival of Tradition. [In Arabic]
- Gerami, M. H. (2011). Daramadi bar shenasayee jaryanhaye Imamiye dar Iraq va Iran dar sadeye dovom va sevom hejri. *Journal of Islamic Civilization History*, 44 (92), 121-150. [In Persian]
- Gerami, M. H. (2016). *Nakhostin Andishehaye hadithi Shi a*. Tehran: Imam Sadegh University. [In Persian]
- Gerami, M. H. (2018). Gerayeshhaye tafsiriye shi'a dar Asre Imam Bagher: Peyjooyeeye do Goftemane "zaher/Baten" va "tanzil/ta'vil". *Quranic Studies and Islamic Culture*, 1 (1), 128-97. [In Persian]
- Haballah, H. (2017 AD). *Mantegh al-kaghd al-sanadi*. Beirut: Al-Tashar al-Arabi. [In Arabic]
- Hili, I. D. (1963). *Rijal Ibn Dawood*. Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
- Hili, I. M. (1990). *Rijal al-Allamah Hali*. Qom: Dar Zakhaer. [In Arabic]
- Hor Ameli, M. (1988). *Vasà el al-Shi a*. According to the research of Al-Bayt Foundation. Qom: Al-Bayt Foundation, peace be upon them. [In Arabic]
- Ibn Abi Zaynab, M. (1976). *Al-Ghaiba al-Nomani*. Researched by Ali Akbar Ghafari. Tehran: Sadouq Publishing. [In Persian]
- Ibn Babuyeh, M. (1983). *Al-Khesal*. Research by Ali Akbar Ghaffari. Qom: Jamia Modaresin. [In Arabic]
- Ibn Babouyeh, M. (1982). *Ma`ani al-Akhbar*. Researched by Ali Akbar Ghafari. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Theological Seminary Society. [In Arabic]

- Ibn Babouyeh, M. (1992). *al-Faqih man la yahzarohu Faghih*. Researched by Ali Akbar Ghafari. Qom: Islamic Publication Office affiliated to Qom Madrasin Society. [In Arabic]
- Ibn Babuyeh, M. (1997). *Al-Amali (of Saduq)*. Ed.6. Tehran: Kitabchi. [In Arabic]
- Ibn Babuyeh, M. (2016). *elal Al-Sharayè*. Qom: Davry book store. [In Arabic]
- Ibn Ghazaeri, A. (1944). *Rijal Ibn Ghazaeri*. Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
- Ibn Taus, A. (1985). *Falah al-Sà il and Najah al-Masà el*. Qom: Bostan Kitab. [In Arabic]
- Jo'fi, M. (1980). *Al-Haft va Al-Aezllah*. Researched by Aref Tamer. Beirut: Al-Hilal Dar and Maktaba. [In Arabic]
- Kashi, M. (1969). *Rijal al-Kashi*. Mashhad: University of Mashhad.
- Khasibi, H. (2010). *Al-Hidayat al-Kobra*. Researched by Mustafa Sobhi Al-Khidr Al-Homsî. Beirut: Al-Alami Publishing Company. [In Arabic]
- Khoi, A. (1989). *Mòjame Rijal al-Hadith*. Qom: Publication of Shia works. [In Arabic]
- Kofi, F. (1989). *Tafsir of Firat al-Kofi*. According to the research of Mohammad Kazem. Tehran: Al-Tabb and Al-Nashar Foundation in the Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]
- Koleini, M. (1986). *Kāffī* (I-Islamic). Researched by Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhundi, Ch 4. Tehran: Dar al-Kutub al-Islami. [In Arabic]
- Majlesi, M. (1999). *Al-Vajize fi ilm Al-Rijal*. To the research of Mohammad Kazem Rahmān Sataysh. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Majlesi, M. (1985). *Rawzah Al-Motaghin*. Ed.2. Qom: Kushanpur Islamic Cultural Institute. [In Arabic]
- Majlisi, M. (1982). *Bihar Al-Anwar*, Ed. 4, Beirut: Dar Ihiya al-Trath al-Arabi. [In Arabic]
- Majlisi, M. (1983). *Mirat al-Aqool*, According to the research of Seyyed Hashem Rasouli Mahalati, Ch2. Tehran: Dar al-Katb al-Islami. [In Arabic]

- Mamaqani, A. (2002). *Tanghih Al-Maghal fi `ilm Al-Rijal*. According to the research of Mohammad Reza Mamaqani, Volume 1. Qom: Al-Bayt (peace be upon him) Institute for Revival of Tradition. [In Arabic]
- Mamaqani, A. (2002). *Tanghih Al-Maghal fi `ilm Al-Rijal*. According to the research of Mohiuddin and Mohammad Reza Mamaqani, vol. 41. Qom: Al-Bayt (peace be upon him) Institute for Revival of Heritage. [In Arabic]
- Mamaqani, A. (2007). *Mighbas Al-Hidaye fi `ilm al-Dar`aya*. According to the research of Mohammad Reza Mamaqani. Qom: our reason. Tanghih Al-Maghal fi `ilm Al-Rijal.
- Marouf al-Hasani, H. (n.d). *Derajat fi al-Hadith va Al-Muhadithin*. Beirut: Dar Al-Taqqin for the press. [In Arabic]
- Modaresi Tabatabayi, H. (2016). *Maktab Dar Faayande Takamol*. Translated by Hashem Izd Panah, Ch 11. Tehran: Kovir.[In Persian]
- Mofid, M. (1992). *Al-Ikhtesas*. According to the research of Ali Akbar Ghafari. Qom: The International Conference of the Millennium of Sheikh Al-Mufid. [In Arabic]
- Mofid, M. (n.d). *Tashih I tighadat al-Imamiyyah*. According to Hossein Dargahi's research. Qom: Sheikh Mufid Congress. [In Arabic]
- Mohseni, M. (2010). *Bohoth fi `ilm Al-Rijal*. ED.5. Qom: Al-Mustafa (PBUH) Al-Alami Translation and Publishing Center. [In Arabic]
- Najashi, A. (1986). *Rijal al-Najashi*. Qom: Qom Teachers Society. [In Arabic]
- Namazi Shahroudi, A. (1994). *Mustadrakat al-Rijal al-Hadith*. Tehran: published by the author's son. [In Arabic]
- Nouri, H. (1987). *Mustardak al-Wasail*. Research by Al-Bayt Foundation, peace be upon them; Qom: Al-Bayt Foundation, peace be upon them. [In Arabic]
- Qomi, A. (1983). *Tafsir Qomi*. Ch3. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Rahmān Satayesh, M. K. & Shahidi, R. (2012). Bazyabi Manabe' Tafsir Qumi. *Hadith pajoohi*, 5 (9), 107-146. [In Persian]

- Safar, M. (1983). *Basa'er Al-Drajat*. According to the research of Mohsen ibn Abbas Ali, Kuche Baghi, Ed.2. Qom: Ayatollah al-Marashi Al-Najafi Library. [In Persian]
- Safari Forushani, N. (1999). *Ghalian, Kavoshi Dar Jaryanha va Barayandha*. Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Persian]
- Sanad, M. (2008). *Bohooth fi Mabani` ilm Al-Rijal*. Written by Mohammad Saleh Tabrizi, Ch2. Qom: Madin. [In Arabic]
- Sarami, S. (2011). *Mabani Hojjeyat Ara,e Rijali*. Ed.4. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Shushtri, M. T. (1989). *Qamus Al-Rijal*. Ed.2. Qom: Jama'at al-Mudrasin in al-Hawza al-Elamiya Baqm. [In Arabic]
- Sistani, M. (2015). *Qabasat Min` ilm al-Rejal*. Beirut: Dar al-Morukh al-Arabi. [In Arabic]
- Tabari Amoli Saghir, M. (1992). *Dala`il Al-Imame*. Researched by the Department of Islamic Studies, Al-Baath Institute. Qom: Baath. [In Arabic]
- Tabari Amoli, E. (2013). *Bishara al-Mustafa for Shia al-Mortaza (i- al-Qadim)*. Ed.2, Najaf: Al-Maktaba Al-Haydariyyah. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1961). *Rijal al-Tawsi*. Najaf: Heydarieh. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1986). *Tahzeeb al-Ahkam (Khorsan research)*. Researched by Hasan Al Mousavi Khorsan, Ed. 4. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1993). *Amali (Ṭūsī)*. According to the research of Al-Baath Institute. Qom: Dar al-Thaqafa. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (n.d). *Al-Fihrist*, Najaf: Al-Maktabeh al-Mortazawieh.
- Zarari, A. (1997). *Abi Ghalib Zarari*. Qom: Islamic Research and Research Center. [In Arabic]

Multifaceted encounter with reporters: a case study of Abd al-Rahmān ibn Kathir

Shadi Nafisi

Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith, Tehran University, Tehran, Iran,
(Corresponding author); shadinafisi@ut.ac.ir

Shiva Tojjar

Ph.D Candidate, Department of Qur'an and Hadith, Tehran University, Tehran, Iran;
shtojjar@ut.ac.ir

Received: 20/02/2023

Accepted: 18/06/2023

Introduction

The multifaceted encounter with the reporters is a way to know them more precisely in order to reach a customary certainty. Such certainty is obtained from the accumulation of various evidences and information about the reporter and in addition to the usual sources in the review of the authority of a reporter, sources such as the type of the reporter's works, the content of his traditions, and his position among the Imams are also taken into consideration. Also, cases such as the subordination of the reporter in the chain of Isnads and to extract traditions that are aligned with the traditions of the reporter. Typology discussions are another source that reveals the tendency and role of the reporter in various tendencies of his time. The approach of certainty, which is also interpreted as the density of suspicion, is one of the bases and approaches of Rijali Judgments. In the current research, this approach has been used to identify Abd al-Rahmān ibn Kathir, one of the direct reporters of Imam Sadiq (as), who there are conflicting opinions upon his authenticity.

Material and methodology

In this research, Abd al-Rahmān's personality is examined from several aspects and information is obtained. This information is analyzed from the point of view of corroboration and the indication of his validity or weakness, and finally, by combining these corroborations, we reach a conventional certainty about his trustworthiness or lack of trustworthiness. Among the investigated aspects is Abd al-Rahmān's place in Isnads, which leads to obtaining information about Abd al-Rahmān's teachers and students. The

view of the earlier Rijals towards Abd al-Rahmān is also done by referring to Shia Rijal books and sources such as Abu Ghhalib Zorari's Book and Ibn Ghaḍā'eri's al-ḍaḥā'ir and some of Ṣadūq's books. The traditions of Imams (as) are also examined in terms of the presence of any praise towards Abd al-Rahmān and the position he had among them. The scope of the search for these traditions is all the traditional sources available in Jame' al-Ahadith Shi'a. The collection of Sunni traditions is also searched with the help of Maktaba al-Shamilah software and Sunni men's books such as Mīzān al-'Itidāl of Dhahabi due to the presence of an article about Abd al-Rahmān. The topic classification of Abd al-Rahmān's hadiths and the number of hadiths in each category are also investigated. The content of the two books Faḍl innā anzalnāhu and book al-aḍillah attributed to him will also be considered. Regal rules or general endorsements are also examined for the possibility of applying them to Abd al-Rahmān ibn Kathir along with the opinions of scholars regarding the validity of these rules. Being primary or secondary reporter in the chain of Isnad of traditions that is used in the List analysis is also taken into consideration in the case of Abd al-Rahmān. Another matter is the extracting the traditions aligned with Abd Al-Rahmān's traditions and finally the historical studies that determine the role of Abd Al-Rahmān in his contemporary religious trends.

Results and findings

Rijali's investigations indicated his weakness and accused Abd al-Rahmān Ibn Kathir of fabricating hadith. The only Hadith that could be in the benefit of him for being praised by Imam was narrated by him himself, and in addition to that, there were contradictions between this and another Hadith. Although some of his hadiths indicated that he was very close to the Imam, they were only narrated by him. Some Rijal rules could be applied to Abd al-Rahmān, and according to scholars such as Vaḥīd Bihbahānī and Muḥaddith Nūrī, they indicated his approval, but the validity of these rules was disputed by many scholars like Khūī who did not accept them. Examining the content of his hadiths showed that seventy-seven percent of his hadiths are related to the topic of Imamate, more than half of them are mentioned in the interpretation of a verse of the Qur'an, and only three of his hadiths can be included in the subject of jurisprudence. There were only a few hadiths from him in other subjects that only Kuliynī has recorded in different chapters of Kāf. The esoteric interpretation of the Qur'anic verses, having few jurisprudential hadiths and dealing with issues such as the imams' unlimited knowledge and their superhuman power were evidences of his orientation towards Tafwīd. The attribution of the two books Faḍl innā anzalnāhu and book al-aḍillah to him, and the examination of the content of these books, which were respectively dedicated to an exaggerated interpretation of the

Imamate and the subject of transmigration and reincarnation, and the personality of the authors to whom books on these subjects were attributed, also yielded similar results. The list analysis of Abd al-Rahmān's hadith Isnads showed that he was the main and not subordinate in the chain of hadith Isnads and did not lead to obtaining credit for some of his hadiths. although extracting traditions aligned with his traditions showed consistency with the traditions of reliable reporters, but some others, such as his traditions regarding the virtues and miracles of the Imams and their superhuman power, or the strange things that are mentioned in the Book Baṣā'ir, have themes that they were narrated only by him or that they were similar to the content of the hadiths of weak or weak reporters. The investigation of the Shia trends showed that Abd al-Rahmān, along with Mufaḍal ibn Umar, Jaber ibn Yazid, Ali ibn Hasan and Muhammad ibn Urmah, was in the spectrum called Mufaḍal and had exaggerated tendencies towards Imams (as). Characteristics such as the esoteric interpretation of the verses of the Quran, a few jurisprudential hadiths from him and dealing with issues such as the imams' unlimited knowledge and their superhuman power are another confirmation of his orientation towards the authority.

Conclusion

The multifaceted encounter with Abd al-Rahmān ibn Kathir gave us some information about this reporter. Putting these evidences together allowed us to know him more precisely and to obtain a conventional certainty about his character. Rather than testifying to his trustworthiness, these references indicated his weakness and tendency to extravagance of the type of tafwīd. In the meantime, although some scholars emphasized his trustworthiness by relying on some Rijal rules, the controversial nature of these rules and the weight of the evidences proving his status could not bring him trustworthiness. In this way, the accumulation of partial and scattered information obtained in this research led to the accumulation of suspicion and the achievement of a customary certainty regarding the unreliability of Abd al-Rahmān ibn Kathir and his tendency to exaggerate. Such assurance could not be obtained from the famous Khabar Vāḥid approach, in which Rejali's words are considered as an empirical report of the reporter's contemporaries and are limited to that.

Keywords: Tafwīd, Mufawwiḍah, Shia, Mufaḍḍal ibn Umar.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، شماره ۳۲

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۶۵-۲۹۶

ریشه‌یابی رویگردانی اندیشمندان اهل سنت نسبت به تصحیحات البانی

عبدالصمد علی آبادی*

یحیی حقانی**

◀ چکیده

محمد ناصرالدین البانی از محدثین پرآوازه و پرکار مکتب سلفی است. بیشتر تألیفات او در حوزه حدیث پژوهی است و براساس دیدگاه خود احادیث را تصحیح نموده است؛ اما بسیاری از پژوهشگران اهل سنت از تصحیحات او رویگردانند که علت این رویگردانی ریشه‌یابی نشده است. از این رو پرسش تحقیق آن است که به چه علت اندیشمندان اهل سنت از تصحیحات البانی رویگردانند؟ این تحقیق که به صورت توصیفی تحلیلی و با هدف ریشه‌یابی رویگردانی اندیشمندان اهل سنت از تصحیحات البانی انجام شده است، چنین نتیجه می‌دهد که البانی درباره قواعد تصحیح، با سایر محدثین دیدگاه تقریباً مشترکی دارد؛ اما روش او در نحوه تطبیق قواعد هنگام تصحیح احادیث، مورد انتقاد جدی علماست و وی متهم به تحریف دیدگاه محدثین، تدلیس، تناقض در تصحیح، تصحیح حدیث ضعیف و... است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** البانی، تصحیحات البانی، منهج محدثین در تصحیح حدیث، اندیشمندان اهل سنت.

* استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه مذاهب اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) / a.aliabadi@mazaheb.ac.ir

** دکترای گروه مطالعات تطبیقی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران / yhaghani@gmail.com

۱. مقدمه

کنیه محمد ناصرالدین بن نوح نجاتی بن آدم الالبانی، او ابو عبدالرحمن است. او در سال ۱۹۱۴ و اوایل قرن نوزدهم در خانواده‌ای فقیر در شهر اشقودره (پایتخت کشور آلبانی) متولد شد و سپس پدر وی بعد از مسئله کشف حجاب به شام هجرت کرد و البانی در آنجا به تحصیل در علوم دینی پرداخت (شیبانی، ۱۴۰۷ق: ۴۴). البانی با شکل‌گیری شخصیت علمی خود که متأثر از افکار و اندیشه‌های ابن تیمیه، ابن قیم و ابن عبدالوهاب است، مطابق با افکار و آرای آنان به پیش رفت و خویشن را جزء منادیان توحید و رجوع به سنت پیامبر ﷺ می‌دانست و بر آن عقیده بود که در صورت تناقض آرای ائمه مذاهب با سنت پیامبر ﷺ و روایات صحیح، اقوال ائمه مذاهب را بی‌اساس و بی‌مایه می‌دانست که قابل عمل کردن نیست و صرفاً قرآن و سنت را ملاک و معیار در عمل می‌دانست و به اقوال ائمه مذاهب بی‌اعتنا بود (البانی، بی تا [الف]: ۲۵).

نظر به اینکه البانی دارای عقیده سلفی بود، به ناچار براساس منهج سلف عمل می‌کرد و در راستای عدم ساخت و ساز و تأسیس مسجد بر قبور بزرگان و نخواندن نماز در این گونه مساجد تبلیغ و ترویج می‌کرد که حاصل این تبلیغ و ترویج علمی وی تألیف کتاب تحذیر الساجد من اتخاذ القبور مساجد بود. علاوه بر آن فعالیت‌های دیگری از جمله تألیف کتاب، تدریس، تصحیح و تضعیف احادیث، تحقیق و احیای کتب حدیثی داشت. اکثر تألیفات البانی درباره حدیث و ارزشیابی احادیث است که به منزله احیای کتب حدیثی است. یکی از اقدامات مهم البانی در این باره تقسیم‌بندی کتب مهم اهل سنت به صحیح و ضعیف است و صحیح سنن نسایی و ضعیف سنن نسایی، صحیح سنن ابی داود و ضعیف سنن ابی داود، صحیح سنن ابن ماجه و ضعیف سنن ابن ماجه، صحیح سنن ترمذی و ضعیف سنن ترمذی از مهم‌ترین آثار وی است (اسود، ۱۴۲۹ق: ۳۶۷-۳۸۰).

عنصر تصفیه در منهج البانی بسیار جدی و مورد توجه است. تصفیه از دیدگاه البانی به این معناست که از آنجاکه علم مقدمه عمل است، باید با رجوع به کتاب و سنت، علم واقعی و تصفیه‌شده از آرا و اندیشه‌های باطل را کسب کرد. همچنین مراد وی از تربیت این است که باید با تربیت و پرورش نسل جدیدی که در پرتو آیات و سنت صحیح تربیت شده‌اند، اخذ علم

کنند و صحیح نیست که تابع افکار و اندیشه‌های موروثی که اغلب آن‌ها به اتفاق ائمه مذاهب باطل است، بود (البانی، ۱۴۲۱ق: ۳۰). لذا بر این اساس متون روایی را مورد ارزشیابی قرار داده و احادیث صحاح و سنن را به صحیح و ضعیف تقسیم نموده است که البته مورد نقد و انتقاد کثیری از دانشمندان اهل سنت قرار گرفته و باعث رویگردانی آنان از تصحیحات البانی شده است. ریشه این رویگردانی را با توجه به قواعد تصحیح احادیث و یا شیوه ارزشیابی حدیث توسط البانی باید جست‌وجو کرد. به بیان دیگر البانی منهج مشهور محدثان در تصحیح احادیث را قبول ندارد و یا اینکه روش وی در به کار بستن قواعد تصحیح احادیث به گونه‌ای است که موجب اعراض اندیشمندان از تصحیحات وی شده است.

شهرت البانی در امر حدیث پژوهی، و دیدگاه‌های متناقض علما و پژوهشگران حدیثی معاصر در مورد توانایی یا ناتوانی او در امر حدیث پژوهی اقتضا می‌کند که علت رویگردانی اندیشمندان اهل سنت درباره تصحیح احادیث توسط وی ریشه‌یابی شود. بنابراین شناسایی و شناساندن آن ضرورتی است که ضمن کشف آن در حوزه حدیث پژوهی، برای پژوهشگران مناہج حدیثی مفید خواهد بود.

به‌رغم اهمیت موضوع حاضر، بنابر تتبع به‌عمل آمده، تاکنون نوشته‌ای تحریر نشده است. البته برخی نویسندگان منهج حدیثی البانی را بررسی کرده‌اند؛ مثل بررسی و نقد مبانی و آرای حدیثی البانی نوشته سیفعلی زاهدی‌فر، منهج البانی فی تصحیح الحدیث و تضعیفه نوشته عائشه غرابلی، الالبانی و منهج الائمة المتقدمین فی علم الحدیث نوشته زکریا غلام‌قادر و جهود الشیخ الالبانی فی الحدیث روایة و درایة نوشته عبدالرحمن بن محمد بن صالح العیزری. هرچند در لابه‌لای این نوشته‌ها به قواعد تصحیح حدیث نزد البانی اشاره شده، اولاً در بسیاری از آن‌ها با دیدگاه مشهور محدثین مقایسه نشده است، ثانیاً رویگردانی اندیشمندان اهل سنت از تصحیحات البانی ریشه‌یابی نشده است. اما نوشتار حاضر به دنبال بررسی منهج البانی نیست؛ بلکه هدف آن ریشه‌یابی رویگردانی اندیشمندان اهل سنت از تصحیحات البانی است. بدین منظور علاوه بر مقایسه منهج مشهور محدثین با منهج البانی در تصحیح احادیث، به دیدگاه اندیشمندان اهل سنت در نحوه تطبیق قواعد اشاره شده و صحت و سقم دیدگاه آن‌ها تحلیل و بررسی گردیده که از نوآوری این پژوهش شمرده می‌شود.

برخی از اندیشمندان اهل سنت تصحیحات وی را رد می‌کنند. برای مثل غماری می‌گوید: «ان الالبانی غیر مؤتمن فی تصحیحه و تضعیفه» (غماری، ۱۴۱۲ق: ۲۱)؛ یعنی تصحیحات و تضعیفات البانی مورد اعتماد نیست. حماد الانصاری می‌نویسد: «إن صنیع الشیخ الالبانی فی الکتب الأربعة وذلك بتقسیمها إلى صحیح وضعیف هو تمزیق لها، وهو عمل لم یسبق إلیه، وعمله هذا یعنی أن هذه الکتب الأربعة من تألیفه لا من تألیف أصحابها» (انصاری، ۱۴۲۲ق: ۶۲۴)؛ یعنی اقدام البانی در مورد کتب اربعه و تقسیم احادیث موجود در آن به صحیح و ضعیف، در واقع از بین بردن آن کتب است و این اقدامی است که سابقه نداشته و به این معناست که این کتاب‌ها از تألیفات البانی است نه صاحبان آن کتب. سقاف ضمن رد تصحیحات البانی و بیان شماری از تناقضات وی در کتاب خود می‌آورد: «انه یصحح احادیث ضعیفة كثيرة و هی تألفة الاسانید لكنها تؤید آراءه و تحقق أماله» (سقاف، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۷)؛ یعنی البانی احادیث ضعیف بسیاری را که اسانید آن‌ها هم موجود نیست بدان سبب که مطابق با آرا و اندیشه‌های خود اوست، تصحیح می‌کند.

با توجه به مطالب فوق این سؤال به ذهن می‌آید که چرا اندیشمندان اهل سنت از تصحیحات البانی اعراض کرده‌اند؟ برای یافتن این پاسخ به مقایسه دیدگاه البانی و محدثین اهل سنت در خصوص قواعد تصحیح پرداخته می‌شود تا در پرتو آن مشخص شود که ریشه رویگردانی آنان مربوط به تفاوت دیدگاه البانی درباره قواعد تصحیح است یا علت دیگری دارد و آن اینکه وی ملتزم نبوده که در همه جا از این قواعد پیروی کند.

۲. مقایسه منهج البانی با محدثین در تصحیح احادیث

البانی منهج مشهور محدثین در قواعد تصحیح حدیث را پذیرفته است. عیزری می‌نویسد: «أن الشیخ الالبانی فی منهجیه فی تصحیح الحدیث متقارب مع منهج المحدثین تقاربا کبیرا» (عیزری، ۱۴۲۸ق: ۸۵)؛ یعنی منهج البانی در تصحیح احادیث با منهج محدثین بسیار نزدیک است. شایان ذکر است که البانی در پیروی کردن از قواعد مشهور نزد محدثین اعتراف می‌کند و گوید: «الحقیقة نحن لانأتی بقواعد جدید» (جیلانی، ۱۴۲۲ق: ۱۴۰)؛ یعنی در حقیقت ما قواعد جدیدی (غیر از قواعد مشهور نزد محدثین) نمی‌آوریم. وی در اهمیت رجوع

به قواعد علم حدیث در صورت اختلاف و تعارض اقوال محدثین با یکدیگر در مورد یک حدیث می‌گوید که راه‌حل برطرف نمودن اختلاف صرفاً مراجعه کردن به قواعد علم حدیث و مصطلحات آن است (البانی، ۱۴۱۵ق: ج ۲: ۲۳). بنابراین البانی تلاش متقدمین در امر حدیث پژوهی را انکار نکرده و در این مسئله از آن‌ها تبعیت می‌کند (عیزری، ۱۴۲۵ق: ۱۸۵). در ادامه، به دیدگاه البانی در مورد قواعدی که در مقام ارزشیابی و نقد بر احادیث به آن‌ها استدلال می‌شود، اشاره و سپس با منهج مشهور محدثین مقایسه می‌شود.

۱-۲. صحیح دانستن حدیث به خاطر عمل و فتوای عالم بر طبق مفاد آن

منظور این است که اگر حدیثی وجود داشت و علما بر طبق مفاد آن حدیث عمل نموده و یا فتوا داده باشند، این عملکرد از نظر علمی موجب این است که این حدیث را صحیح بدانیم. البانی در ارزشیابی خود از احادیث و در راستای تصحیح آن‌ها از این قاعده پیروی نمی‌کند (شاکر، ۱۴۱۷ق: ۲۹۰). او معتقد است که براساس آنچه در علم مصطلح الحدیث وجود دارد، فتوا و عمل موافق با حدیث، معیار صحت حدیث و حجیت آن نیست؛ همچنان‌که مخالفت عمل و فتوای عالم با حدیث، موجب طعن و عدم حجیت حدیث نیست (همان‌جا).

استدلال البانی در عدم تمسک خود به این قاعده این است که اگر مجتهد بنا بر عموم ادله شرعی و یا به دلیل دیگری فتوا دهد، فتوای او در تصحیح معتبر نیست؛ زیرا مجتهد گاهی اوقات با اجتهاد خود به مضمون حدیث ضعیف هم استناد کرده و استنباط حکم می‌کند، درحالی‌که صدور آن حدیث ضعیف توسط پیامبر ﷺ ثابت نشده است. همچنان‌که حدیثی که براساس منهج محدثین، حدیث صحیح قلمداد می‌شود، اما به سبب اینکه آن حدیث منسوخ است، به مضمون آن عمل نکرده و فتوا نمی‌دهد (البانی، ۱۴۰۰ق: ۶).

در حجیت این قاعده بین محدثین اختلاف وجود دارد. برای مثال ابن‌صلاح عمل عالم و فتوای او را بر وفق حدیث مستلزم تصحیح احادیث نمی‌داند؛ وی می‌نویسد: «و کذلک فُتیا العالمِ أو عملِهِ علی وَفق حدیث، لا یستلزم تصحیحهِ له» (خضیر، بی‌تا، ج ۸: ۱۶). اما ابن‌کثیر این قاعده را در صورتی پذیرفته است که غیر آن حدیث، حدیث دیگری در آن باب وجود نداشته باشد، یا اینکه در فتوای خود به آن حدیث احتجاج کرده باشد، یا اینکه براساس آن

حکم داده باشد، و یا در مقام عمل به مقتضای آن حدیث استشهاد کرده باشد (شاکر، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۹۱).

حال در اینجا این سؤال قابل طرح است که آیا اعراض عالم از یک روایت موجب طعن در آن روایت است؟ به اتفاق محدثین اعراض عالم از حدیث موجب ضعف آن روایت نیست؛ زیرا ممکن است از دیدگاه آنان، آن روایت نسخ شده و یا در تعارض با حدیث صحیح دیگری آن را ترجیح داده باشد (خصیر، بی تا، ج ۸: ۱۶). شایان ذکر است که احناف، مخالفت راوی در یک روایت با فتوای وی را موجب ضعف حدیث شمرده‌اند. برای مثال در بحث طهارت ظرفی که سگ آن را لیسیده است، جمهور اهل سنت هفت بار شستن را شرط می‌دانند به دلیل روایت ابوهریره که در روایات وی، هفت مرتبه شستن شرط شده است؛ اما احناف هفت مرتبه را شرط نمی‌دانند بلکه از نظر آن‌ها شستن به حدی که ظن به برطرف نجاست حاصل شود، کافی است که اقل آن سه مرتبه است؛ یعنی سه مرتبه واجب است و هفت مرتبه مستحب است، و روایت ابوهریره را به دلیل مخالفت با فتوای وی رد می‌کنند. طبق فتوای ابوهریره سه بار شستن شرط است (هیتمی، ۱۴۲۰ق: ۱۷۷) و فتوای ابوهریره دلالت بر نسخ روایات وی می‌کند (همان‌جا).

۲-۲. تصحیح حدیث به سبب موافقت با خواب

مفاد این قاعده این است که اگر رؤیای انسان به گونه‌ای باشد که با مفاد برخی از احادیث مطابقت داشته باشد، می‌تواند معیار تصحیح حدیث باشد؟ در منهج البانی این قاعده مردود است؛ برای نمونه، وی ذیل حدیث «ولدت فی زمن الملک العادل» من در زمان پادشاه عادل (انوشیروان) متولد شده‌ام، و استناد به اینکه برخی از حدیث پژوهان در تأیید این حدیث به رؤیا استناد کرده‌اند، مضمون رؤیا را که موافق حدیث باشد، در تصحیح احادیث قابل احتجاج نمی‌داند (البانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۴۲۵).

محدثین نیز این قاعده را معیار در تصحیح احادیث نمی‌دانند. عیزری می‌نویسد: «فهنه الطريقة لم یأخذ بها جمهور المحدثین» (عیزری، ۱۴۲۵ق: ۱۷۸). همچنان که العراقی ماجرای خواب حمزه کنانی درباره صلوات بر پیامبر ﷺ را رد می‌کند (عراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱:

ریشه‌یابی رویکردانی اندیشمندان اهل سنت نسبت به تصحیحات البانی، عبدالصمد علی‌آبادی و یحیی حقانی ۲۷۱

۴۷۶). همچنین شاطبی این قاعده را محصول بدعت‌های انجام‌شده در دین می‌داند، که براساس اندیشه‌های صوفیانه در صحت عملی خاص، به خواب استناد می‌کنند. او نهایت اهمیت خواب و رؤیا را در این می‌داند که ممکن است رؤیا به نوعی بشارت و یا انداز دلالت کند، اما این را که با استناد به خواب، حکمی از احکام شرع کشف گردیده و بر مقتضای آن عمل شود، مردود می‌داند (شاطبی، ۱۴۱۲ق، ج: ۱، ۳۳۱ و ۳۳۲؛ عیزری، ۱۴۲۵ق: ۱۵۶ و ۱۷۸).

۲-۳. تصحیح حدیث به سبب موافقت با واقعیات جامعه

مفهوم قاعده مذکور این است که اگر مفاد حدیثی با واقعیات روزمره و جامعه مطابقت داشت، می‌تواند معیار تصحیح حدیث باشد یا خیر؟ البانی مطابقت حدیث با واقعیات جامعه را موجب تصحیح حدیث نمی‌داند. وی ذیل حدیث «اذا ابغض المسلمون علماءهم، و اظهروا عماره اسواقهم، و تناكحوا علی جمع الدراهم، رماهم الله عزوجل باریع خصال بالقحط من الزمان و الجور من السلطان و الخیانه من ولاء الاحكام و الصوله من العدو»: زمانی که مسلمانان دانشمندانشان را دشمن بدانند و به آبادی بازارهایشان بپردازند و براساس جمع‌آوری درهم و دینار ازدواج کنند، خداوند آنان را به قحطی، حاکم ستمگر، خیانت متولیان امور و شکست‌پذیری از دشمنان مبتلا می‌کند (شاطبی، ۱۴۱۲ق، ج: ۱، ۳۳۱ و ۳۳۲؛ عیزری، ۱۴۲۵ق: ۱۵۶ و ۱۷۸)، می‌گوید بعضی از دانش‌پژوهان احمق این حدیث را صحیح دانسته‌اند، زیرا صدها حدیث وجود دارد که ائمه حدیث آن احادیث را ضعیف دانسته‌اند در حالی که معانی آن احادیث با واقعیات روزمره و جامعه مطابقت دارد. نیز بر این باور است که اگر توفیق حاصل شود که احادیث را با توجه به معانی آن‌ها و بدون توجه به اسانیدشان مورد پژوهش قرار دهد، بسیاری از احادیث باطلی را که در شرع وارد شده و در واقع حدیث پیامبر ﷺ نیست، حذف می‌کند (البانی، ۱۴۲۲ق: ج: ۴، ۳۶ و ۳۷).

برخی مطابقت حدیث با واقعیت جامعه را ملاک در صحت حدیث شمرده‌اند (همان‌جا)؛ اما جمهور محدثین هم عقیده با البانی این قاعده را معیار در تصحیح احادیث نمی‌دانند. عیزری می‌نویسد: «فهذه الطريقة لم يأخذ بها جمهور المحدثين» (عیزری، ۱۴۲۵ق: ۱۷۸).

ابن جدیع می گوید: «هذا طریق لم یسلکه المتقدمون، وقل من سلکه من المتأخرین» (جدیع، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۱۰۹۳).

۲-۴. تصحیح حدیث براساس ذوق و تجربه

البانی ذوق شخصی را هرچند که معلول ممارست با احادیث باشد، معیار تصحیح احادیث نمی داند. وی معتقد است که علمای شریعت به ذوق شخصی در تصحیح و تضعیف احادیث اعتنایی نمی کنند، و صرفاً باید به قواعد علم حدیث و شناخت رجال حدیث مراجعه کرد (قادری، ۱۴۲۴ق: ۱۲۴).

۲-۵. تصحیح حدیث براساس تجربه

منظور از تجربه این است که اگر مفاد حدیثی براساس تجربه افراد در زندگی موافق بود، می تواند معیاری برای ارزشیابی احادیث باشد و صرف همین موافقت با تجربه می توان آن را عامل تصحیح حدیث دانست. البانی تجربه را معیار تصحیح احادیث را نمی داند (همان).

محدثین نیز دو قاعده فوق را معیار در تصحیح احادیث نمی دانند تا آنجا که برخی از پژوهشگران حدیث اجرای این دو قاعده در تصحیح احادیث و پیروی از دیدگاه ابن عربی و عجلونی در معتبر دانستن ذوق شخصی و تجربه و کشف در تصحیح احادیث را مایه نابودی قواعد حدیث می دانند (عیزی، ۱۴۲۵ق: ۱۸۰). بر همین اساس، محدثین روایت «مَنْ كَثُرَتْ صَلَاتُهُ بِاللَّيْلِ، حَسَنَ وَجْهَهُ بِالنَّهَارِ» (ابن ماجه، بی تا، ج ۱: ۴۲۲) ضعیف شمرده اند (بلقینی، بی تا: ۲۸۱؛ السنندی، بی تا: ۴۰۰؛ سخاوی، ۱۴۰۵ق: ۶۶۶)؛ هرچند که مفهوم حدیث مذکور با تجربه موافق است. همچنان که بعضی از محدثین درخصوص این حدیث گفته اند: «معنی الحدیث ثابت بموافقة القرآن و شهادة التجربة لکن الحفاظ علی ان الحدیث بهذا اللفظ غیر ثابت» (ابن ماجه، بی تا، ج ۱: ۴۲۲ (پاورقی)؛ السنندی، همان؛ البلقینی، همان، پاورقی ۱).

۲-۶. تصحیح حدیث براساس کشف و شهود عارفانه

در منهج البانی کشف و شهود عارفانه معیار تصحیح احادیث نیست. وی ذیل حدیث «یا ساریة الجبل یا ساریة الجبل» (البانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۱۰۱) به کشف و شهود عارفانه ای که برای خلیفه دوم نقل کرده اند (که در حین خطبه خواندن و بدون توجه شخصی خود و به صورت

ریشه‌یابی رویگردانی اندیشمندان اهل سنت نسبت به تصحیحات البانی، عبدالصمد علی‌آبادی و یحیی حقانی ۲۷۳

10.22052/HADITH.2023.248574.1273

الهام این جمله را بیان می‌کرد) اشاره نموده است. ساریه فرمانده لشکر اسلام بوده و در شرف شکست خوردن قرار گرفته بود که ناگاه در وجود خود جمله‌ی «ساریه الجبل را احساس می‌کند و به تبع آن ساریه به کوه پناه برده، به پیروزی می‌رسند. البانی هرچند که خلیفه‌ی دوم را اهل کشف و الهام می‌داند، این‌گونه استدلال‌ات صوفیانه و کشفیات عارفانه‌ای را که برای اولیای الهی نقل کرده‌اند، باطل‌ترین امور می‌داند؛ زیرا اطلاع از امور غیبی را فقط مخصوص ذات خداوند دانسته و صحیح دانستن این امورات را همان همسان‌پنداری اولیای الهی با خداوند می‌داند (همان، ۱۰۱ و ۱۰۲).

محدثین در صحت یا عدم صحت این قاعده در تصحیح حدیث دیدگاه متفاوتی دارند. برخی از آنان کشف و شهود عارفانه را محصول اندیشه‌های صوفیانه می‌دانند و شاهد این نگرش صوفیانه را دیدگاه شعرانی در مورد حدیث «اصحابی کالنجوم، بایهم اقتدیتم اهتدیتم» می‌دانند (جدیع، ۱۴۲۴ق، ج: ۱، ۱۰۹۳)؛ اما عده‌ای دیگر مثل عجلونی با استناد به قول ابن عربی در فتوحات مکیه این قاعده را معیار در تصحیح حدیث دانسته است (جراحی، ۱۳۵۱ق، ج: ۱، ۱۰).

۷-۲. تصحیح حدیث به‌خاطر شهرت داشتن آن

در منهج حدیثی البانی شهرت حدیث معیار تصحیح حدیث نیست. او شهرت را اصطلاحی می‌داند که شامل حدیث صحیح و ضعیف، و همچنین احادیثی که هیچ اصلی ندارند هم می‌شود. بنابراین شهرت حدیث، صحیح بودن حدیث را اثبات نمی‌کند (یمانی، ۱۴۰۶ق، ج: ۲، ۵۶۲).

محدثین شهرت روایت را معیار تصحیح احادیث نمی‌دانند (سخاوی، ۱۴۰۵ق: ۳). نورالدین عتر ضمن رد قاعده مذکور می‌نویسد: «لکن المحدثین لم یبالوا بمجرد هذا العدد إذا لم یکن معه من الصفات ما يجعل هذه الأسانید صحیحة، أو صالحة للتقوی ببعضها والاحتجاج بها» (عتر، ۱۴۰۱ق: ۴۰۹)؛ یعنی محدثین در تصحیح احادیث به فراوانی تعداد راویان یک حدیث که موجب شهرت آن شده است توجهی نمی‌کنند بلکه از دیدگاه آنان

حدیث مشهور باید دارای صفاتی باشد که موجب صحت اسانید آن شود و یا اینکه به گونه‌ای باشد که قابلیت تقویت و یا احتجاج به آن داشته باشد.

۸-۲. تصحیح حدیث به خاطر تلقی به قبول

مفاد قاعده «تصحیح الحدیث الذی تلقاه الناس بالقبول» این است که اگر حدیثی به عنوان حدیث صحیح نزد مردم تلقی به قبول شود، آن حدیث صحیح خواهد بود؛ هر چند سند آن حدیث درست نباشد (قاسمی، ۱۳۹۹ق: ۳۸).

البانی «ال» در جمله «تلقاه الناس» را «ال» عهد می‌داند، نه اینکه «ال» استغراق باشد؛ به این توضیح که مراد از الناس محدثین هستند نه عموم مردم؛ زیرا بسیاری از احادیث هستند که فقها و غیرفقها آن حدیث را تلقی به قبول کرده‌اند، در حالی که آن حدیث از دیدگاه محدثین منکر یا مردود است (همان).

او قاعده فوق را به دو شرط به عنوان معیار در تصحیح احادیث می‌پذیرد: الف) باید محدثین بر صحیح بودن حدیث اتفاق نظر داشته باشند؛ زیرا احادیث زیادی وجود دارد که نزد فقها تلقی به قبول شده است اما محدثین آن حدیث را منکر و یا مردود دانسته‌اند؛ ب) باید سند حدیث از نوع ضعیف جدا نباشد، به این توضیح که صالح للاعتبار باشد تا به واسطه تلقی به قبول بودن ارتقا یافته و تصحیح گردد (همان).

جمهور محدثین این قاعده را پذیرفته‌اند؛ البته مراد آن‌ها تلقی علما و محدثین است (عیزری، ۱۴۲۵ق: ۱۸۳). سیوطی تلقی علما از حدیث را موجب صحت آن می‌داند (سیوطی، بی تا، ج ۱: ۶۷). ابن عبدالبر درباره روایت «هو الطهور ماؤه الحل میتته» می‌گوید که سند این روایت ضعیف است، اما چون جمعی از محدثین و علما آن را تلقی به قبول کرده‌اند صحیح است (ابن عبدالبر، ۲۰۰۰م، ج ۱: ۱۵۸ و ۱۵۹). ابن حجر در خصوص این قاعده می‌گوید: از جمله صفاتی که باعث حجیت حدیث می‌شود این است که علما در عمل به مدلول حدیث اتفاق نظر داشته باشند و حدیث را مقبول بدانند. در حالی که عراقی (استاد ابن حجر) به این مسئله اشاره‌ای نکرده است، حجیت این گونه احادیث مورد تأیید جماعتی از علمای علم اصول هم هست و آنان معتقدند که عمل بر وفق مدلول این احادیث واجب است.

ریشه‌یابی رویگردانی اندیشمندان اهل سنت نسبت به تصحیحات البانی، عبدالصمد علی‌آبادی و یحیی حقانی ۲۷۵

او در تأیید این دیدگاه خود به قول شافعی استدلال می‌کند که گفته است: «و ما قلت من انه اذا غیر طعم الماء و ریحہ و لونہ - یروی عن النبی صلی اللہ علیہ و سلم - من وجہ لایثبت اهل الحدیث مثله - و لکنہ قول العامہ لا اعلم منهم فیہ خلافا» (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۴۹۴ و ۴۹۵).

۹-۲. ثقه و صحیح بودن رجال حدیث

مفاد قاعده مذکور این است که اگر رجال سند حدیثی موثق بود، باعث تصحیح حدیث نمی‌شود. البانی موثق بودن رجال حدیث را باعث تصحیح حدیث نمی‌داند؛ زیرا صحیح بودن حدیث منوط به وجود شرایط متعددی می‌داند که یکی از آن شرایط، ثقه بودن رجال حدیث است و علاوه بر وثاقت همه رجال سند، عدم شذوذ در متن و سند و نیز علت‌های دیگری همچون انقطاع و ارسال هم از شرایط حدیث صحیح است (البانی، ۱۴۰۰ق: ۱۷۵). البانی در سلسله الاحادیث الضعیفه، ذیل حدیث «لوان رجلا فی حجره دراهم یقسمها و آخر یذکر اللہ، کان الذاکر لله افضل» (همو، ۱۴۲۲ق، ج: ۹، ۳۳۳)؛ کسی که در خانه‌اش پول تقسیم می‌کند و شخصی دیگر به ذکر خدا مشغول است، شخص دعاکننده برتر است. وی در مقام ارزشیابی حدیث فوق، با توجه به اینکه ابن حجر هبشی در رجال این حدیث با عبارت «رجاله وثقوا» توصیف کرده و نیز محدث مناوی حدیث را حسن دانسته است، حدیث را صحیح نمی‌داند (همان: ۳۳۴).

محدثین صرف ثقه بودن رجال حدیث را معیار تصحیح احادیث نمی‌دانند (عراقی، ۱۳۸۹ق: ۱۴۴). حافظ هبشی در مجمع الزوائد، عبارت رجاله ثقات را با صحیح الاسناد بودن متفاوت و متغایر دانسته و موجب تصحیح احادیث نمی‌داند (عتر، ۱۴۰۱ق: ۲۷۴). ابن قیم تصحیح احادیث با توجه به ثقه بودن رجال حدیث را نوعی اشتباه در تصحیح می‌داند؛ زیرا ثقه بودن شرط صحت حدیث می‌داند، نه اینکه عامل اساسی تصحیح حدیث باشد. همچنین به این علت که شاید راوی دیگری که اوثق است روایتی برخلاف روایت راوی ثقه نقل کرده باشد (جدیع، ۱۴۲۴ق: ۸۰۶).

همچنین صرف اینکه رجال سند یک حدیث عادل و ضابط باشند، موجب تصحیح حدیث نمی‌شود. وی معتقد است که علاوه بر صحیح بودن سند شرایط دیگری از جمله اتصال، عدم انقطاع، تدلیس، ارسال و شذوذ برای حکم به صحت حدیث لازم است. او بر این باور است که عنوان «رجالہ رجال الصحیح»، در تصحیح و تحسین حدیث مؤثر نیست. وی در تأیید دیدگاه خود به اموری استدلال می‌کند؛ از آن جمله:

الف) نهایت دلالت این قاعده این است که شروط صحت حدیث را که همان عدالت و ضبط است بیان می‌کند، اما شروط دیگر صحت مثل اتصال، منقطع نبودن، تدلیس، شذوذ و دیگر شروط صحت را افاده نمی‌کند.

ب) با تتبع و استقرا در احادیثی که با عنوان «رجالہ رجال الصحیح» ارزشیابی شده و حکم به صحت حدیث داده‌اند، موارد گوناگونی وجود دارد که شروط حدیث صحیح را ندارند.

ج) احادیث گوناگونی وجود دارد که به دلیل صحیح بودن رجال حدیث، حکم به صحت آن‌ها شده است و به آن احادیث احتجاج کرده‌اند (البانی، ۱۳۹۹ق، ج ۱: ۷۰-۷۵).

محدثین نیز بر این باورند که اگر سند یک روایت دارای رجال عادل و ضابط باشد، دلالت بر صحیح بودن آن نمی‌کند؛ زیرا گاهی اوقات سند حدیثی صحیح است، در حالی که متن آن حدیث به خاطر شذوذ و یا علت دیگری در آن از جمله احادیث صحیح نیست (عتر، ۱۴۰۱ق: ۲۷۴). نورالدین عتر این دیدگاه را مورد اتفاق همه محدثین می‌داند (همان: ۲۴۱) و می‌نویسد: «الحدیث الصحیح: هو الحدیث الذی اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، ولا یكون شاذًا ولا معلاً» (همان: ۲۴۲). بنابر تعریف فوق، یک روایت در صورتی صحیح است که دارای اتصال سند، عادل و ضابط بودن راوی، عدم شذوذ و عدم اعلال باشد (همان‌جا).

۲-۱۰. احادیث صحیح المعنی و ضعیف المبنی

احادیث صحیح المعنی و ضعیف المبنی به حدیثی گفته می‌شود که اسناد آن‌ها صحیح نیست، اما متن آن صحیح است که به وسیله شاهد یا شواهدی جبران ضعف سند می‌شود (البانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۹۵).

البانی در ارزشیابی حدیث «اذا رایتم السود خرجت من قبل خراسان فاتوها و...»: زمانی که پرچم‌های سیاه دیدید که از جانب خراسان برافراشته شده است به‌سوی او بشتابید (همان‌جا)، این حدیث را منکر می‌داند، اما به‌خاطر اینکه ابن‌ماجه این حدیث را از طریق علقمه از ابن مسعود مرفوعاً نقل کرده است، حدیث مذکور را صحیح المعنی می‌داند (همان‌جا).

همچنین او در مقام ارزشیابی حدیث «ان النبی و خلفاء داوموا علی القصر»: پیامبر ﷺ و جانشینان او (در حالت سفر) مداومت بر خواندن نماز شکسته داشتند (همو، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۳). هرچند معتقد است که لفظ این حدیث را در هیچ‌کدام از متون روایی ندیده و به گمان خود مؤلف از مجموعه‌ای از احادیث اخذ کرده است، اما به این دلیل که روایت حفص بن عاصم بن عمر شاهدی بر معنای آن است، حدیث را صحیح المعنی می‌داند (همان‌جا).

این قاعده در اصطلاح محدثین المتابعات و الشواهد گفته می‌شود و یکی از راهکارهای تقویت احادیث است (عتر، ۱۴۰۱ق: ۴۱۸). منظور از متابعت این است که یک راوی در مورد روایت خاصی با راوی دیگری در نقل از شیخ یا کسی که مافوق آن شیخ است موافقت داشته باشد. هدف از متابعت در علوم حدیث این است که اگر یک راوی ضعیف باشد به‌وسیله آن متابعت تقویت شود. و منظور از شاهد صحابه‌ای است که در نقل اصل حدیثی با یک راوی شریک است؛ هرچند از لحاظ الفاظ روایت باهم فرق کنند (همان؛ اعظمی، ۱۴۲۰ق: ۲۰۰). شرط تقویت با متابعت و شواهد این است که ضعف روایت شدید نباشد: «بل اشترطوا فیه ألا یکو قد اشدت ضعفه» (عتر، ۱۴۰۱ق: ۴۲۱).

۱۱-۲. عدم تلازم صحت اسناد با صحت متن

محور بحث در این قاعده این است که آیا تلازمی بین اسناد و متن روایت از نظر صحت و ضعف وجود دارد یا نه؟ منهج البانی این است که صحت سند مستلزم صحت متن حدیث نیست؛ همچنان‌که ضعف سند مستلزم ضعف متن حدیث نیست. وی در ارزشیابی حدیث «من ولد له ثلاثه، فلم یسم احدهم محمد فقد جهل»: هرکس سه فرزند پسر داشته باشد و یکی از آن‌ها را به نام محمد نام‌گذاری نکند جهالت کرده است (البانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۶۲۷)،

آن را از جمله احادیث موضوع می‌داند؛ اما در ذیل این حدیث به این قاعده اشاره کرده و ضعیف‌السند بودن حدیث را مستلزم صحیح نبودن حدیث ندانسته است (همان: ۶۳۰).
قاعده «لا تلازم بین صحة السند و صحة المتن و لا تلازم بین ضعف السند و ضعف المتن»، از قواعد مورد اتفاق محدثین در اصول نقد حدیث است (همان: ۴۷۰). علت عدم تلازم این است که گاهی اوقات سند حدیثی تضعیف می‌شود؛ درحالی‌که متن حدیث به این خاطر که از طریق دیگری روایت شده است تصحیح می‌گردد، و برعکس آن گاهی اوقات سند حدیثی صحیح است، اما متن آن به خاطر شذوذ و یا علت دیگری تصحیح نمی‌گردد.

۲-۱۲. وجوب عمل به حدیث صحیح

براساس این قاعده عمل کردن به حدیث صحیح لازم است. البانی این قاعده را در پژوهش‌های حدیثی خود به کار بسته و معتقد است که حدیث صحیح المتن و صحیح السند حجت است و باید طبق مفاد آن حدیث عمل کرد؛ هرچند ائمه مذاهب به آن حدیث عمل نکرده و یا با آن مخالفت کرده باشند (البانی، بی تا [ب]: ۳۰).

شایان ذکر است که این قاعده تحت الشعاع مختصات فکری سلفیه است که اهتمام ویژه به سنت داشته، و عمل کردن به هر حدیث صحیحی که از پیامبر ﷺ نقل شده باشد، لازم و واجب می‌دانند و حدیث صحیح را بر اقوال ائمه مذاهب مقدم دانسته و ترجیح می‌دهند (اسود، ۱۴۲۹ق: ۳۴۶).

محدثین در وجوب عمل به حدیث صحیح اتفاق نظر دارند. شافعی معتقد است که هر حدیثی که ثابت شود از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است، برای هرکسی که آن حدیث را بشناسد حجت و عمل به آن لازم است و هیچ چیز دیگری باعث تقویت و یا تضعیف آن نمی‌شود و خداوند برای هیچ فردی مخالفت کردن با آن حدیث را نمی‌پذیرد (شافعی، ۱۳۵۸ق: ۳۳۰).

جمع‌بندی: منهج البانی با منهج محدثین در بیشتر موارد شبیه به هم و البانی با محدثین متفق القول است. بنابراین علت رویگردانی اندیشمندان اهل سنت به لحاظ دیدگاه البانی نسبت به قواعد تصحیح نیست و باید در جای دیگری آن را جست‌وجو نمود.

۳. دیدگاه اندیشمندان اهل سنت درباره‌ی روش البانی در به کار بستن قواعد تصحیح پژوهشگرانی که منهج حدیثی البانی را مورد کاوش قرار داده‌اند، آن را در تصحیح احادیث منهج معیوب و ناصوبی می‌دانند. آنان وجود عواملی همچون تدلیس، بی‌اعتنایی به دیدگاه‌های ائمه‌ی حفاظ در مورد احادیث، تحریف، دوگانگی و تناقض در تصحیح احادیث، تصحیح حدیث ضعیف، تحریف دیدگاه محدثان در مورد حدیث، خلط کردن راویان حدیث، جهل به اسناد حدیث، جسارت او در تضعیف سنن و صحاح، و... را که در تألیفات حدیثی البانی فراوان یافت می‌شود، عامل رویگردانی اندیشمندان مذاهب از تصحیحات او می‌دانند (اسود، ۱۴۲۹ق: ۴۰۷-۴۱۳؛ سقاف، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۳۴ به بعد؛ غماری، ۱۴۱۲ق: ۳ به بعد؛ بعض التلامید الشیخ عبدالله الهروری، ۱۴۲۸ق: ۱۰۶ به بعد؛ عوده، ۱۴۲۴ق: ۱۵ به بعد). برای روشن شدن صحت و سقم ادعاهای مطرح شده، چند مورد از آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. تناقض در تصحیح

تناقض البانی در تصحیح احادیث به گونه‌ای است در یک کتاب حدیثی را تصحیح کرده و در کتاب دیگری همان حدیث را تضعیف می‌کند. این ویژگی در کتب او فراوان یافت می‌شود؛ برای مثال البانی حدیث «مَنْ صَامَ رَمَضَانَ وَصَلَّى الصَّلَوَاتِ وَحَجَّ الْبَيْتَ - لَا أُدْرِي أَذْكَرَ الزَّكَاةَ أَمْ لَا - إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَغْفِرَ لَهُ» که در سنن ترمذی آمده است (ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۴: ۶۷۵) در کتاب صحیح سنن الترمذی صحیح می‌داند (البانی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۸) ولی در کتاب ضعیف الجامع الصغیر و زیادته، آن را ضعیف شمرده است (همو، ۱۴۱۷ق: ۸۱۴). شواهد متعددی از این گونه تناقضات البانی در کتب تناقضات الالبانی الواضحات (ر.ک: سقاف، ۱۴۲۸ق)، «۵۰۰ حدیث مما تراجع عنها العلامة المحدث الالبانی فی کتبه» (ر.ک: عوده، ۱۴۲۴ق) و «تراجع العلامة الالبانی فی ما نص عليه تصحيحا و تضعيفا» (ر.ک: شیخ، ۱۴۲۴ق) وجود دارد.

۳-۲. تصحیح حدیث ضعیف

البانی با ذکر احادیثی که ضعیف‌اند و در کتب معتبر سنن به ضعف آن‌ها تصریح شده است، در صدد تصحیح آن‌ها برمی‌آید (سقاف، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۳۱۸). برای مثال وی در کتاب مشکاة

المصابیح روایت ابن مسعود را نقل می‌کند: «من سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يَغْنِيهِ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَسْأَلَتُهُ فِي وَجْهِهِ خُمُوشٌ أَوْ خُدُوشٌ أَوْ كُدُوشٌ». قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا يَغْنِيهِ؟ قَالَ: «خَمْسُونَ دِرْهَمًا أَوْ قِيمَتُهَا مِنَ الذَّهَبِ» و آن را صحیح می‌داند (خطیب تبریزی، ۱۹۸۵م، ج ۱: ۵۷۸) در حالی که سقاف به نقل از محدثین این حدیث را به خاطر وجود «حکیم بن جبیر» در سند آن ضعیف می‌داند (سقاف، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۳۱۸). همچنین وی تقویت آن را با متابیع نمی‌پذیرد زیرا حکیم بن جبر ضعیف است و بر همین اساس، ائمه حدیث روایت فوق را ضعیف شمرده‌اند: «ولم تصح متابعة، لحکیم...» (همان‌جا). بنابراین ضعف این روایت شدید است و شرط تقویت حدیث با متابیع و شاهد آن است که ضعفش شدید نباشد (عتر، ۱۴۰۱ق: ۴۳۱).

با تتبع در منابع حدیثی و رجالی اهل سنت، ضعف حکیم بن جبیر روشن می‌شود (رحیلی، بی تا: ۳۷۳؛ مبارکفوری، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۲۶۷). بخاری درباره حکیم بن جبیر می‌نویسد: «كان شعبة يتكلم فيه» (بخاری، ۱۳۹۶ق: ۳۴). یحیی بن معین می‌گوید: «كان ضعيفا» (عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۱۶). سفیان هم وی را ضعیف می‌داند: «كان سفیان يضعفه» (همان‌جا). ابن جوزی می‌نویسد: «حکیم بن جبیر مضطرب الحدیث ضعفه احمد و یحیی النسائی (ابن جوزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۹۱)... حکیم بن جبیر مجروح» (همان، ج ۲: ۶۰). همچنین در جای دیگری می‌نویسد: «قال احمد ضعيف الحدیث مضطرب» (همو، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۲۳۰). نسائی می‌گوید: «حکیم بن جبیر ضعیف کوفی» (نسائی، ۱۴۰۵ق: ۸۱). ذهبی در میزان الاعتدال درباره حکیم بن جبیر می‌گوید: «قال الدارقطني: متروك؛ قال معاذ: قلت لشعبة: حدثني بحديث حکیم بن جبیر. قال: أخاف النار إن أحدث عنه. قلت: فهذا يدل على أن شعبة ترك الرواية عنه بعد؛ قال الجوزجاني: حکیم بن جبیر كذاب» (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۵۸۳ و ۵۸۴). ابن حجر می‌گوید: «... و حکیمٌ ضَعْفَاءٌ يَذْكَرُونَ بِالرَّقِصِ (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۲۹۰)... حکیم ضعیف لا یحتج به» (همان، ج ۱۰: ۲۳۶).

این روایت را ترمذی (۱۳۹۵ق، ج ۳: ۳۱)، ابی داود (۱۴۳۰ق، ج ۳: ۶۹)، بیهقی (۱۴۲۴ق، ج ۷: ۳۷) و... نقل می‌کنند و بعد از اشاره به ضعف حکیم بن جبیر می‌نویسند: «قال سفیان: فقد حدثناه زُبَيْدٌ، عن محمد بن عبد الرحمن بن يزيد» (ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۳: ۳۱؛ ابوداود، ۱۴۳۰ق، ج ۳: ۶۹؛ بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۷: ۳۷)؛ یعنی سفیان گفت که این

روایت را برای ما زبید از محمد بن عبدالرحمن بن یزید نقل کرده است. به عبارت دیگر این روایت دو طریق دارد: اول طریق حکیم بن جبیر از محمد بن عبدالرحمن، و دوم طریق زبید از محمد بن عبدالرحمن (عینی، ۱۴۲۰ق: ۳۵۹-۳۶۳) که ثقة است (سیوطی، ۱۴۲۴ق، ج: ۱: ۲۴۷، پاورقی)؛ لذا ترمذی آن را حسن می‌داند و می‌نویسد: «حَدِيثُ ابْنِ مَسْعُودٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ» (ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج: ۳: ۳۱) و حاکم نیشابوری نیز آن در کتاب المستدرک آورده است (نیشابوری، ۱۴۱۱ق: ۵۶۵) و آن را صحیح می‌داند (ابن حجر، ۱۴۱۹ق، ج: ۳: ۲۳۹، پاورقی). البانی نیز این روایت را صحیح شمرده، می‌نویسد: «وهذا إسناد صحیح من طریق زبید- وهو ابن الحارث الیامی-؛ فإنه ثقة من رجال الشیخین، لا من طریق حکیم بن جبیر؛ فإنه ضعیف» (البانی، ۱۴۲۳ق، ج: ۵: ۳۲۹). بنابراین البانی این روایت را از طریق زبید الیامی که ثقة است، صحیح شمرده و نه از طریق حکیم بن جبیر که ضعیف است.

با توجه به آنچه بیان شد، روشن شد که البانی صحت حدیث فوق را از طریق زبید اثبات می‌کند و نظری به طریق حکیم بن جبیر ندارد؛ لذا قول سقاف مبنی بر اینکه البانی حدیث ضعیف را تصحیح کرده، حداقل بر طبق روایت ذکر شده، پذیرفتنی نیست.

۳-۳. تحریف دیدگاه محدثین

البانی در تصحیح و تضعیف احادیث اهل تحریف است و احادیث را به گونه‌ای ارزشیابی می‌کند که با دیدگاه خودش موافق باشد. این امر در تألیفات او فراوان است و مورد توجه پژوهشگران حدیث واقع شده است (عبدلی، ۱۴۳۴ق: ۲۲). برای نمونه وی حدیث «حل الذهب للنساء» را به خاطر وجود محمد بن عماره که در رجال این حدیث است، ضعیف‌السند می‌داند و به قول ابوحاتم اشاره می‌کند که او در مورد محمد بن عماره گفته است: «لیس بذلک القوی» (شیبانی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱: ۲۰۷)، در حالی که ابوحاتم در مورد محمد بن عماره گفته است: «صالح الحدیث، لیس بذلک القوی» (رازی، ۱۳۷۲ق، ج: ۸: ۴۵)، که البانی با تحریف کلام ابوحاتم رازی و حذف عبارت صالح الحدیث، و اکتفا به بخش دوم کلام ابوحاتم (لیس بذلک القوی) به گونه‌ای عمل کرده است که حدیث مطابق دیدگاه خودش ارزشیابی شود.

۴-۳. خلط شدن راویان حدیث

شناخت دقیق راویان در تصفیه و ارزشیابی احادیث - با توجه به وجود صفات و شرایطی که باید در راوی وجود داشته باشد تا از جمله احادیث صحیح، ضعیف، موضوع و... قلمداد شود - بسیار ضروری است. شناختن و خلط کردن راویان حدیث با یکدیگر موجب عدم قضاوت صحیح در مورد احادیث آنان می‌شود، و چه بسا به همین علت حدیث صحیحی ضعیف، و یا حدیث ضعیفی صحیح شمرده شود. این مشکل در تألیفات البانی وجود دارد؛ برای مثال وی مورد حدیث «یروی ان عمر اسقط ولد الابوین فقال بعضهم او بعض الصحابة یا امیر المؤمنین هب ان ابانا کان حمارا الیست امننا واحده فشرک بینهم» می‌گوید: ابن ابی لیلی که در رجال سند هست، همان محمد بن عبدالرحمن است که «سئی الحفظ» است (البانی، ۱۳۹۹ق، ج ۶: ۱۳۴) و به همین علت حدیث را ضعیف شمرده است. در حالی که البانی در بررسی رجال این حدیث دچار خلط راویان حدیث شده است، زیرا عمران بن محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی که در رجال این حدیث است، مورد تأیید ابن حجر است و او را مقبول می‌داند (ابن حجر، ۱۴۰۶ق: ۴۳۰)؛ که البانی او را با محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی الانصاری که ابن حجر او را «سئی الحفظ» می‌داند (همان: ۴۹۳) خلط کرده است. خلط کردن و اشتباهاتی این‌گونه موجب تردید در تصحیحات البانی است که باعث اعراض حدیث پژوهان از تصحیحات او می‌شود.

۵-۳. ناآگاهی البانی از اسناد احادیث

البانی با بضاعت اندک خود از علم جرح و تعدیل به تصحیح احادیث می‌پردازد. علم به سند احادیث از ضروری‌ترین اموری است که با در نظر گرفتن آن به بررسی احادیث پرداخته می‌شود. این امر مهم در روش حدیث پژوهی البانی مورد دقت کافی قرار نگرفته است. در تألیفات او مواردی وجود دارد که وی در مقام ارزشیابی احادیث عبارت «لم اقف علی سنده»، احادیثی را فاقد سند می‌داند، در حالی که سند آن روایت در متون روایی موجود است. برای مثال البانی در مورد حدیث «اذا بلغ النساء نص الحقائق فالعصبه اولی و من شهد فلیشفع بخیر»، در کتاب ارواء الغلیل و در مقام تخریح آن می‌گوید: «لم اقف علی سنده» (البانی، ۱۳۹۹ق، ج ۶:

۱۹۵) در حالی که سند این حدیث در کتاب السنن الكبرى به این شرح موجود است: «أخبرنا ابو سعید ابن ابی عمرو، أخبرنا ابو العباس محمد بن یعقوب، حدثنا احمد بن عبد الحمید، حدثنا ابو أسامة، عن سفیان، عن سلمة بن كهیل، عن معاوية بن سويد قال: وجدت في كتاب ابی: عنعلی - رضی الله عنه - أنه قال: إذا بلغ النساء نص الحقائق فالعصبة أولى، ومن شهد فليشفع بخير» (بيهقي، ۱۴۲۴ق، ج ۷: ۱۹۵). ناآگاهی البانی از اسناد حدیث و این‌گونه اشتباهات فاحش، در رویگردانی علما از تصحیحات او قابل توجه است.

۴. نتیجه

۱. بسیاری از اندیشمندان اهل سنت از تصحیحات البانی رویگردان و به بی‌اعتنا هستند. در این مورد دو احتمال وجود دارد: اول اینکه البانی در فرایند تصحیح احادیث، نسبت به قواعد مشهور محدثین در تصحیح حدیث بی‌اعتنا بوده و یا مخالفت نموده است؛ دوم آنکه روش وی در ارزشیابی و تطبیق قواعد تصحیح مورد انتقاد جدی اندیشمندان اهل سنت بوده است.

۲. البانی درباره قواعد تصحیح با مشهور محدثین موافق است. بنابراین علت رویگردانی علما از تصحیحات او تحت الشعاع این احتمال نیست.

۳. البانی و مشهور محدثین، عمل و فتوای عالم طبق حدیث، موافقت حدیث با خواب، موافقت حدیث با واقعیات جامعه، ذوق و تجربه، کشف و شهود عارفانه، شهرت داشتن یک روایت و صحیح بودن رجال حدیث را دلیل بر صحت حدیث نمی‌دانند.

۴. البانی و مشهور محدثین قاعده «تصحیح الحدیث الذی تلقاه الناس بالقبول» را قبول دارند؛ اما البانی منظور از «الناس» را محدثین می‌داند و مشهور محدثین می‌گویند مراد علماست که شامل غیرمحدثین نیز می‌شود.

۵. البانی و مشهور محدثین معتقدند که ملازمه‌ای بین صحت اسناد با صحت متن و ضعف اسناد با ضعف متن وجود ندارد و عمل به حدیث صحیح را واجب می‌دانند.

۶. تحریف دیدگاه محدثین، تدلیس، تناقض در تصحیح، تصحیح حدیث ضعیف، عدم آشنایی با رجال حدیث، بضاعت اندک او نسبت به جرح و تعدیل راوی، خلط کردن راویان حدیث از جمله علل رویگردانی اندیشمندان اهل سنت از تصحیحات البانی است.

۷. برای روشن شدن صحت و سقم اشکالات مطرح شده درباره تصحیحات البانی برخی از آن‌ها مورد بررسی قرار گرفت که عبارت‌اند از: تناقض در تصحیح، تصحیح حدیث ضعیف، تحریف دیدگاه محدثین، خلط کردن راویان حدیث، عدم آگاهی البانی به اسناد احادیث. نتایج بررسی حاکی از آن است که قول سقاف در خصوص اینکه البانی حدیث ضعیف را صحیح شمرده، حداقل نسبت به حدیث حکیم بن جبیر صحیح نیست.

منابع

- ابن الجوزی ابوالفرج، عبدالرحمن بن علی بن محمد. (۱۴۰۶ق). الضعفاء والمتروکین. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن الجوزی ابوالفرج، عبدالرحمن بن علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). التحقيق فی أحادیث الخلاف. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی بن محمد بن احمد. (۱۴۰۴ق). النکت علی کتاب ابن الصلاح. المدینة المنورة، المملكة العربية السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.
- ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی بن محمد بن احمد. (۱۴۰۶ق). تقریب التهذیب. سوريا: دارالرشید.
- ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی بن محمد بن احمد. (۱۴۱۵ق). إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة. المدینة: مركز خدمة السنة والسيرة النبوية.
- ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی بن محمد بن احمد. (۱۴۱۹ق). التلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الكبير. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عبدالبر النمری القرطبی، ابو عمر یوسف بن عبد الله. (۲۰۰۰م). الاستذکار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن ماجه، محمد بن یزید ابو عبدالله القزوينی. (بی تا). سنن ابن ماجه. تحقیق و تعلیق محمدفؤاد عبدالباقی، الأحادیث مذیلة بأحكام الألبانی علیها. بیروت: دارالفکر.
- ابوداود، سلیمان بن الأشعث الأزدي السجستاني. (۱۴۳۰ق). سنن أبی داود. المحقق: شعیب الأرنؤوط و محمّد کامل قره بللی، بی جا: دارالرسالة العالمیة.

ريشه يابى رويگردانى انديشمندان اهل سنت نسبت به تصحيحات البانى، عبدالصمد على آبادى و يحيى حقانى ٢٨٥

اسود، محمد عبدالرزاق. (١٤٢٩ق). الاتجاهات المعاصرة فى دراسة السنة النبوية فى مصر و بلاد الشام. دمشق: دار الكلم الطيب.

اعظمى، محمد ضياء الرحمن. (١٤٢٠ق - ١٩٩٩م). معجم مصطلحات الحديث و لطائف الاسانيد، مصر: اضواء السلف.

البانى، محمد ناصرالدين. (١٣٩٩ق). ارواء الغليل فى تخريج احاديث منار السبيل. بيروت: المكتب الاسلامى.

البانى، محمد ناصرالدين. (١٤٠٠ق). غاية المرام فى تخريج احاديث الحلال و الحرام. بيروت: المكتب الاسلامى.

البانى، محمد ناصرالدين. (١٤١٥ق). سلسلة الاحاديث الصحيحه و شئ من فقها و فوائدها. رياض: مكتبة المعارف.

البانى، محمد ناصرالدين. (١٤١٧ق). ضعيف الجامع الصغير وزيادته. أشرف على طبعه: زهير الشاويش. بى جا: المكتب الإسلامى.

البانى، محمد ناصرالدين. (١٤٢٠ق). صحيح سنن الترمذى. الرياض: مكتبة المعارف.

البانى، محمد ناصرالدين. (١٤٢١ق). التصفية و التربية و حاجة المسلمين اليها. اردن: المكتبة الاسلاميه.

البانى، محمد ناصرالدين. (١٤٢١ق). صحيح الترغيب و الترهيب. رياض: مكتبة المعارف.

البانى، محمد ناصرالدين. (١٤٢٢ق). سلسلة الاحاديث الضعيفة و الموضوعه و اثرها السئ فى الامة. رياض: مكتبة المعارف.

البانى، محمد ناصرالدين. (١٤٢٣ق). صحيح أبى داود. الكويت: مؤسسة غراس للنشر و التوزيع.

البانى، محمد ناصرالدين. (١٤١٧ق). ضعيف الجامع الصغير وزيادته. بيروت: المكتب الإسلامى.

البانى، محمد ناصرالدين. (بى تا[الف]). تمام المنة فى التعليق على فقه السنه. بى جا: دارالرايه.

البانى، محمد ناصرالدين. (بى تا[ب]). صفة صلاة النبى ﷺ من التكبير الى التسليم كانك تراها. رياض: مكتبة المعارف.

انصارى، عبدالأول بن حماد. (١٤٢٢ق). المجموع فى ترجمة العلامة المحدث الشيخ حماد بن محمد الأنصارى. المملكة العربية السعودية: بى تا.

بخارى جعفى، محمد بن اسماعيل ابو عبد الله. (١٣٩٦ق). الضعفاء الصغير. حلب: دارالوعى.

بعض التلامید الشیخ عبدالله الهروی. (۱۴۲۸ق). تبیین ضلالت الالبانی شیخ الوهابیة المتحدث. بیروت - لبنان: دارالمشاریع.

بلقینی المصری الشافعی، سراج الدین، عمر بن رسلان بن نصیر بن صالح الکنانی. (بی تا). مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح، مؤلف «علوم الحدیث»: عثمان بن الصلاح عبدالرحمن بن موسی بن أبی النصر الشافعی. المحقق: د عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطی). بی جا: دارالمعارف. بیهقی، احمد بن الحسین بن علی بن موسی الخُسرَوِجردی الخراسانی، ابوبکر. (۱۴۲۴ق). السنن الکبری. بیروت - لبنان: دار الکتب العلمیة.

ترمذی، ابو عیسی، محمد بن عیسی بن سَؤرة بن موسی بن الضحاک. (۱۳۹۵ق). سنن الترمذی. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

جدیع، عبد الله بن یوسف. (۱۴۲۴ق). تحریر علوم الحدیث. بیروت - لبنان: مؤسسة الريان. جراحی، اسماعیل بن محمد العجلونی. (۱۳۵۱ق). كشف الخفاء و مزيل الالباس عما اشتهر من الاحادیث علی السنة الناس. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جیلانی، محمد بن محمد بن عبد الله. (۱۴۲۲ق). الدرر فی مسائل المصطلح والأثر مسائل أبی الحسن المصری الماری للمحدث ناصرالدین الالبانی. عربستان سعودی: دارالخراز. خضیر، عبدالکریم بن عبد الله بن عبدالرحمن بن حمد. (بی تا). شرح اختصار علوم الحدیث. بی جا: بی نا.

خطیب تبریزی، محمد بن عبد الله. (۱۹۸۵م). مشکاة المصابیح. المحقق: محمد ناصرالدین الالبانی. بیروت: المكتب الإسلامی.

ذهبی، شمس الدین ابو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز. (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال فی نقد الرجال. بیروت - لبنان: دارالمعرفة للطباعة والنشر.

رازی، عبدالرحمن بن الامام الکبیر ابی حاتم محمد بن ادريس بن المنذر التمیمی الحنظلی. (۱۳۷۲ق). کتاب الجرح و التعديل. بیروت - لبنان: دارالکتب العلمیة.

رحیلی، عبد الله بن ضیف الله. (بی تا). الإمام ابوالحسن الدارقطنی وآثاره العلمیة. بی جا: دارالاندلس الخضراء.

سخاوی، شمس الدین ابوالخیر محمد بن عبد الرحمن بن محمد. (۱۴۰۵ق). المقاصد الحسنه فی بیان کثیر من الأحادیث المشتهرة علی الألسنة. بیروت: دارالکتب العربی.

ريشه يابى رويگردانى انديشمندان اهل سنت نسبت به تصحيحات البانى، عبدالصمد على آبادى و يحيى حقانى ٢٨٧

سقاف، السيد حسن بن على. (١٤٢٨ق). تناقضات الالبانى الواضحات. بي جا: المكتبة التخصصية للرد على الوهابية.

سندى نورالدين، محمد بن عبدالهادى التتوى، ابوالحسن. (بى تا). حاشية السندى على سنن ابن ماجه = كفاية الحاجة فى شرح سنن ابن ماجه. بيروت: دارالجيل.

سيوطى، عبدالرحمن بن أبى بكر. (١٤٢٤ق). قوت المغتذى على جامع الترمذى. اعداد الطالب: ناصر بن محمد بن حامد الغريبي، مكة المكرمة: جامعة أم القرى.

سيوطى، عبدالرحمن بن أبى بكر. (بى تا). تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة.

شاطبى، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطى. (١٤١٢ق). الاعتصام. السعودية: دار ابن عفان.

شافعى، ابوعبدالله محمد بن إدريس. (١٣٥٨ق). الرسالة. مصر: مكتبة الحلبي.

شاکر، احمد محمد. (١٤١٧ق). الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير. تعليق ناصرالدين الالبانى. رياض: مكتبة المعارف.

شيبانى، محمدابراهيم. (١٤٠٧ق). حياة الالبانى و آثاره و ثناء العلماء عليه. بي جا: مكتبة السداوى. شيخ، ابوالحسن محمدحسن. (١٤٢٤ق). تراجع العلامة الالبانى فى ما نص عليه تصحيحا و تضعيفا. الرياض: مكتبة المعارف.

عبدلى، ابن مقصد. (١٤٣٤ق). منهج الالبانى فى العقيدة و الفقه و الحديث. مصر: دار عثمان. عتر، نورالدين. (١٤٠١ق). منهج النقد فى علوم الحديث. دمشق - سورية: دارالفكر.

عراقى، ابوالفضل زين الدين عبدالرحيم بن الحسين بن عبدالرحمن بن أبى بكر بن إبراهيم. (١٤٢٣ق). شرح التبصرة والتذكرة = ألفية العراقى. المحقق: عبد اللطيف الهميم و ماهر ياسين فحل. بيروت - لبنان: دارالكتب العلمية.

عراقى، ابوالفضل زين الدين عبدالرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبى بكر بن إبراهيم. (١٣٨٩ق). التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح. المدينة المنورة: محمد عبد المحسن الكتيبى صاحب المكتبة السلفية.

عقيلى، ابوجعفر محمد بن عمر بن موسى. (١٤٠٤ق). الضعفاء الكبير. بيروت: دارالمكتبة العلمية. عوده، ابومالك عوده بن حسن. (١٤٢٤ق). ٥٠٠ حديث مما تراجع عنها العلامة المحدث الالبانى

فى كتبه. الاردن: دارالنفائس.

عیزری، عبدالرحمن بن محمد بن صالح. (۱۴۲۵ق). جهود الشيخ الالباني في الحديث رواية و دراية. الرياض: مكتبة الرشد.

عینی بدرالدین، ابومحمد محمود بن احمد بن موسی بن احمد بن حسین الغیتابی الحنفی. (۱۴۲۰ق). شرح سنن أبي داود. الرياض: مكتبة الرشد.

غماری الحسنى، عبدالله بن محمد ابن الصديق الغماری. (۱۴۱۲ق). ارغام مبتدع الغبی بجواز التوسل بالنبی. عمان - الأردن: دارالإمام النووی.

قادری، محمد بن ادريس. (۱۴۲۴ق). ازالة الدهش و الولة عن المتحیر فی حدیث ماء زمزم لما شرب له. تحقیق و تخریج محمد ناصرالدین الالبانی، زهیر الشاویش. بیروت: المکتب الإسلامی.

قاسمی، محمد جمال الدین. (۱۳۹۹ق). المسح علی الجورین. تحقیق المحدث ناصرالدین الالبانی. بیروت: المکتب الاسلامی.

مبارکفوری، ابوالحسن عبیدالله بن محمد عبدالسلام بن خان محمد بن امان الله بن حسام الدین الرحمانی. (۱۴۰۴ق). مرعاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح. بنارس الهند: إدارة البحوث العلمیة والدعوة والإفتاء - الجامعة السلفية.

نسائی، ابوعبدالرحمن احمد بن شعيب. (۱۴۰۵ق). الضعفاء والمتروكين. بیروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

نیشابوری، ابوعبدالله الحاکم محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدویه بن نُعیم بن الحکم الضبی الطهمانی. (۱۴۱۱ق). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دارالکتب العلمیة.

هیتی، ماهر یاسین فحل. (۱۴۲۰ق). أثر علل الحديث فی اختلاف الفقهاء. عمان: دار عمار.

یمانى، عبدالرحمن بن یحیی المعلمی القمی. (۱۴۰۶ق). التنکیل بما فی تانیب الکوثری من الاباطیل. تخریج: محمد ناصرالدین الالبانی، زهیر الشاویش، عبد الرزاق حمزه. بیروت: المکتب الاسلامی.

References

Abdali, I. (2014). *Manhaj Al-Albānī fī al-ʿAqīda wal-Fiqh wal-Hadīth*. Egypt: Dar Othman. [In Arabic]

- Abdul Awwal ibn Hammad Al-Ansārī. (2002). *Al-Majmou' fī Tarjamat al-'Allāma Al-Muhaddith Al-Shaykh Hammad Ibn Muhammad Al-Ansari*. Kingdom of Saudi Arabia: np. [In Arabic]
- Abu Dāwūd, S. (2008). *Sunan Abi Dāwūd*. Research: Sho'aib Al-Arna'out and Mohammad Kāmil Qarra Bulbulī, nd: Dar al-Risālat al-'Ilmīya. [In Arabic]
- 'Ainī Badr al-Din, A. M. (2000). *Sharh Sunan Abi Dawood*. Riyadh: Al-Rashad School. [In Arabic]
- Albānī, M. (1977). *'Arwā al-Ghalīl fī Takhrīj Ahādīth Manā'ir al-Sabīl*. Beirut: Al-Maktab al-Islami. [In Arabic]
- Albānī, M. (1978). *Ghāyat al-Marām fī Takhrīj Ahādīth al-Halāl wal-Harām*. Beirut: Al-Maktab al-Islami. [In Arabic]
- Albānī, M. (1993). *Silsilat al-Ahādīth al-Sahīha wa Shay'un min Fuqahā wa Fawā'iduhā*. Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif. [In Arabic]
- Albānī, M. N. (1995). *Dā'īf al-Jāmi' al-Saghīr wa Zīyādatuhā*. Under the publication supervision: Zuhair Al-Shāwīsh. nd: al-Maktab al-Islami. [In Arabic]
- Albānī, M. N. (1995). *Dā'īf al-Jāmi' al-Saghīr wa Zīyādatih*. nd: Al-Maktab al-Islami. [In Arabic]
- Albānī, M. N. (1998). *Sahīh Sunan al-Tirmidhī*. Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif. [In Arabic]
- Albānī, M. N. (1999). *Al-Tasfīyat wal-Tarbīya wa Hājjat al-Muslimīn ilayhā*. Jordan: Al-Maktabat al-Islāmīya. [In Arabic]
- Albānī, M. N. (2000). *Sahīh al-Targhīb wal-Tarhīb*. Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif. [In Arabic]
- Albānī, M. N. (2001). *Silsilat al-Ahādīth al-Dā'ifa wal-Mawdou' a wa' Atharuh al-Sayī fi al-'Umma*. Riyadh: Maktabat al-Mi'ār. [In Arabic]
- Albānī, M. N. (2002). *Sahīh Abi Dāwūd*. Kuwait: Gharās Publishing and Distribution Foundation. [In Arabic]

- Albānī, M. N. (nd [A]). *Tamām al-Minna fil-Ta' līq' al-Ḥ Fiqh al-Sunna*. np: Dar al-Rāyah. [In Arabic]
- Albānī, M. N. (nd [B]). *Sifat Salāt al-Nabī (PBUH) min al-Takbīr' ila al-Taslīm Ka' annaka Kamā Tarāhā*. Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif. [In Arabic]
- Aqīlī, A. J. (1984). *Al-Dū afā al-Kabīr*. Beirut: Dar al-Maktabat al-'Ilmīya. [In Arabic]
- 'Aswad, M. (2007). *Al- Ittijāhāt al-Mū āsirh fī Dirāsāt al-Sunnat al-Nabawīyya fī Misr wa bilād al-Shām*. Damascus: Dar al-Kalām al-Tayyib. [In Arabic]
- 'Attār, N. (1981). *Manhaj al-Naqd fī Uloum al-Hadith*. Damascus-Syria: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- 'Awdah, A. M. (2004). *500 Ahādīth mimmā Turājī Minhā Al-Allamah al-Muhaddith al-Albānī fī Kitābih*. Jordan: Dar al-Nafā'is. [In Arabic]
- A'zamī, M. (1999). *Mū jam Mustalahāt al-Hadīth wa Latā if al-' Asānīd*. Egypt: 'Adwā al-Salaf. [In Arabic]
- Bayhaqī, A. (2004). *Al-Sunan Al-Kubrā*. Beirut-Lebanon: Dar Al-Kutub al-'Ilmīya. [In Arabic]
- Bukhārī Ju'fī, M. (1976). *Al-Dū afā al-Saghīr*. Aleppo: Dar al-Wa'y. [In Arabic]
- Bulqainī al-Misrī al-Shāfi'ī, S. ' *Umar ibn Raslān ibn Nasīr ibn Sālih al-Kan ānī*. (nd). Muqaddamat Ibn al-Salāh wa Mahāsin al-Istilāh, The author of "Al'uloum al-Hadith": Uthman ibn al-Salah Abd al-Rahmān ibn Musa ibn Abi al-Nasr al-Shafī'i. [Research: D. 'A'isha Abd al-Rahmān (ibnt al-Shātī).] np: Dar al-Ma'ārif. [In Arabic]
- Dhahabī, Sh. (1962). *Mīzān al- I tidāl fī Naqd al-Rijāl*. Beirut-Lebanon: Dar al-Ma'rafa. [In Arabic]
- Ghamūrī al-Hassani, A. (1992). ' *Irgām Mubtadi al-Ghabī bi Jawāz al-Tawassul bi al-Nabī*. Amman-Jordan: Dar al-Imam al-Nawawī. [In Arabic]

- Ghasemi, Mohammad Jamaluddin. (1979). *Al-Mash'ala Al-Jawrabain*. Research: Al-Muhaddith Nasser al-Din al-Albānī. Beirut: Al-Maktabat al-Islami. [In Arabic]
- Hūtī, M. (2000). *'Athar' Ilal al-Hadith fī' Ikhtilāf al-Fuqahā*. Oman: Dar 'Ammār. [In Arabic]
- Ibn 'Abd al-Birr al-Nimirī al-Qurtubī, A. 'U. (2000). *Al-'Istidhkār al-Jāmi li Madhāhib al-Fuqahā al-Mu'āsir*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya. [In Arabic]
- Ibn al-Jawzī Abul Faraj, A. (1985). *Al-Du'afā wal-Matroukīn*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya. [In Arabic]
- Ibn al-Jawzī Abul Faraj, A. (1996). *Al-Tahqīq fī Ahādīth al-Khilāf*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya. [In Arabic]
- Ibn Hajar Asqalānī, A. (1983). *Al-Nukat' alā Kitāb Ibn al-Salāh*. Al-Madinah Al-Munawarah, Saudi Arabia: Deanship of Scientific Research at the Islamic University. [In Arabic]
- Ibn Hajar Asqalānī, A. (1985). *Taqrīb Al-Tahdhīb*. Syria: Dar al-Rashid. [In Arabic]
- Ibn Hajar Asqalānī, A. (1996). *Ithāf al-Mahrah bil-Fawā'id al-Mubtakirah min 'Atrāf al-Hasharah*. Al-Madinah: Center for the service of Sunnah and Prophetic Sirah. [In Arabic]
- Ibn Hajar Asqalānī, A. (2000). *Al-Talkhīs al-Habīr fī Takhrīj Ahādīth al-Rāfi'ī al-Kabīr*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya. [In Arabic]
- Ibn Mājah, M. (n.d). *Sunan Ibn Mājah*. Research and commentary: Mohammad Fu'ād Abdul Bāqī. Al-Ahadith Madhīlah bi Ahkām al-Albānī Alayhā. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Iraqi, A. (1969). *Al-Taqīd wal-'Īdāh, Sharh Muqaddamah Ibn al-Salah*. Al-Madinah Al-Munawarah: Muhammad Abd al-Mohsen al-Kutubī, the owner of Al-Salafi School. [In Arabic]

- Iraqi, A. (2003). *Sharh al-Tabsirah wal-Tadhkarah= al-Iraqi Alfīyyah*. Research: Abdul Latif Al-Hamim and Maher Yassin Fahal. Beirut - Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiya. [In Arabic]
- 'Izarī, A. (2005). *Juhoud al-Shaykh al-Albānī fil-Hadith Riwayatan wa Dirāyatan*. Riyadh: Al-Rashad School. [In Arabic]
- Jadī, A. (2004). *Tahrīr' Uloum al-Hadīth*. Beirut-Lebanon: Al-Rayōn Foundation. [In Arabic]
- Jarōhī, I. (1931). *Kashf Al-Khifā wa Mazāl Al-Al-Bās*. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turūth al-Arabī. [In Arabic]
- Jūlōnī, M. (2002). *Al-Durar fī Masā'il al-Mustalah wal-'Athar Masā'il Abi al-Hassan al-Misrī al-Mārabī lil-Muhaddith Nassir al-Dīn Albānī*. Saudi Arabia: Dar al-Kharāz. [In Arabic]
- Khadīr, A. (nd). *Sharh' Ikhtisār' Uloum al-Hadīth*. np. [In Arabic]
- Khatīb Tabrīzī, M. (1965). *Mishkāṭ al-Masābīh*. Research: Albānī, Mohammad Naser al-Dīn. Beirut: al-Maktabat al-Islami. [In Arabic]
- Mubarakfourī, A. H. (1984). *Mir'āt al-Mafāṭīh Sharh Mishkāṭ al-Masābīh*. Benares, India: Department of Scientific Research, Da'wah, and Ifṭā' - Al-Salafi University. [In Arabic]
- Nasā'ī, A. A. (1985). *Al-Du'afā wal-Matroukīn*. Beirut: Al-Kutub al-Thaqāfīyya Foundation. [In Arabic]
- Neishaburi, A. A. (1991). *Al-Mustadrak 'Ala Sahīhain*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya. [In Arabic]
- Qādirī, M. (2004). *'Izālat al-Dahsh wal-Walat' an al-Mutahayyar fī Hadith Mā Zamzam limā Sharaba lahou*. Research and Takhrīj: Mohammad Nasseruddin Al-Albānī, Zuhair Al-Shāwīsh. Beirut: al-Maktabat al-Islami. [In Arabic]
- Rahīlī, A. (nd). *Imam Abul Hassan al-Dārqutnī wa Āthāruh al-'Ilmiya*. np: Dar al-Andalus al-Khadrā'. [In Arabic]

- Rādī, A. (1952). *Kitāb al-Jarh wal-Tà dīl*. Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmīya. [In Arabic]
- Sakhāwī, Sh. (1985). *Al-Maqāsid al-Hasana fī Bayān Kathīr min al-Ahādīth al-Mushtahara 'ala-Alsinah*. Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
- Shaibānī, M. I. (1987). *Hayāt al-Albānī wa Ātharūhou wa Thanā al-Ulamā alayh*. np: School of al-Sidāwī. [In Arabic]
- Shakir, A. M. (1997). *Al-Bā ith al-Hathīth*. Commentary: Nasser al-Din al-Albānī. Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif. [In Arabic]
- Shatabī, I. (1992). *Al-'Itisām*. Saudi Arabia: Dar Ibn 'Affūn. [In Arabic]
- Sheikh, A. H. (2004). *Tarājī Allama al-Albānī fī mā nass 'alayh-e Tasīhan wa Tadīfan*. Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif. [In Arabic]
- Shāfi'ī, A. A. (1938). *Al-Risālah*. Egypt: Al-Halabī School. [In Arabic]
- Sindī Nuruddin, M. (nd). *Hāshīyah al-Sindī 'ala Sunan Ibn Mājah = Kifāyat al-Hāja fī Sharh Sunan Ibn Mājah*. Beirut: Dar al-Jail. [In Arabic]
- Siqāf, H. (2008). *Tanāqudāt al-Albānī al-Wādihāt*. np: Al-Maktabat Al-Takhasusīya li-Radd-i 'ala al-Wahābīyyah. [In Arabic]
- Some of the Students of Sheikh Abdullah al-Harawī. (2008). *Tabyīn Dilālat al-Albānī Sheikh al-Wahābīyat al-Mutahaddith*. Beirut-Lebanon: Dar al-Mashūrī. [In Arabic]
- Suyoutī, A. (2004). *Qout al-Mughtadhī 'alā Jāmi al-Timidhī*. T'dād al-Talib: Nasser ibn Muhammad ibn Hamed al-Gharībī, Makkah al-Mukarramah: Umm al-Qura University. [In Arabic]
- Suyoutī, A. (nd). *Tadrīb al-Rāwī fī Sharh Taqrīb al-Nawawī*. Riyadh: Al-Riyadh Al-Hadith School. [In Arabic]
- Tirmidhī, A. I. (1975). *Sunan Al-Tirmidhī*. Egypt: Mostafa Al-Babi Al-Halabi Publishing House Company. [In Arabic]

Yamānī, 'A. (2006). *Al-Tankīl bimā fī Tā nīb al-Kawthār min al-'Abā'īl*. Takhrīj: Mohammad Nasseruddin Al-Albānī, Zuhair Al-Shāwīsh, Abdul Razzaq Hamzah. Beirut: Al-Maktabat al-Islami. [In Arabic]

Detecting the Root Cause of Sunni Thinkers' Turning away from Albānī's Corrections

Abdul Samad Aliabadi

Assistant Professor of Jurisprudence and Law, International University of Islamic Madhahib, Tehran, Iran; (Corresponding Author), a.aliabadi@mazaheb.ac.ir

Yahya Haqhani

PhD in Comparative Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran; yhaqhani@gmail.com

Received: 18/02/2023

Accepted: 22/05/2023

Introduction

Muhammad Naser al-Din al-Albānī, whose scientific personality was influenced by the thoughts and ideas of Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim and Ibn 'Abd al-Wahhāb, believed that if the opinions of the Islamic denominations' scholars contradict the Sunnah of the Prophet (pbuh) and authentic traditions (hadiths), the sayings of the scholars are baseless and invalid. Putting the words of scholars aside, he states that merely the Qur'an and the Sunnah are considered as the practice criterion. Moreover, the element of purification is notably considered by Albānī in his works. According to Albānī, purification means that since knowledge is the beginning of action, one must acquire real and refined knowledge from false opinions and thoughts by referring to the Book and Hadiths. Accordingly, he evaluated the traditional texts and divided the hadiths of Sihāh and Sunan Hadith Collections into authentic and weak, which, of course, has been criticized by a lot of Sunni scholars and has caused them to turn away from the Albānī's corrections. Despite the importance of the present issue, according to the studies, no article has been written on it so far. This article does not seek to examine the Albānī's method; Rather, its purpose is to trace the roots of Sunni thinkers' turning away from his corrections. Comparing the famous traditionists' method with the Albānī's in correcting hadiths, it analyzes and examines the view of Sunni thinkers in the way of applying the noted rules and the correctness of their point of view, which is considered as an innovation of this research.

Materials and Methods

This research, which is carried out in a descriptive-analytical method, with the aim of finding the root of Sunni scholars' turning away from Albānī's corrections, compares Albānī's opinions with Sunni traditionists' on the rules of correction to determine that the origin of their turning away is the difference in his view on the rules or it has another reason, that is he was not obliged to follow these rules everywhere.

Results and Findings

Muhammad Nasir al-Din al-Albānī is a famous and prolific traditionist (muhaddith) in the Salafī school. Most of his writings are in the field of hadith studies and he has corrected the hadiths based on his own opinion. Although Sunni scholars have often turned away from his corrections, the root cause of this action has not been detected. Albānī's fame in hadith research and the conflicting views of contemporary scholars and hadith researchers about his ability or inability in hadith, require that the reason for the turning away of Sunni thinkers regarding his correction of hadiths be traced. It is necessary to identify and introduce it, which, while discovering it in the field of hadith studies, will be useful for researchers of hadith methods. The research question is, "Why Sunni thinkers turn away from the Albānī's corrections?" The root of this turning should be searched according to the rules of correcting hadith or the method of evaluating hadith by Albānī. The findings show that Albānī has almost a common view with other traditionist scholars regarding the rules of correction; However, his method of applying rules when correcting hadith is seriously criticized by scholars, and he is accused of distorting the views of traditionists, omitting or changing names in the chain of transmitters (tadlīs), inconsistency in correcting, correcting weak hadith, etc.

Conclusion

1. Many Sunni thinkers turn away from the Albānī's corrections and ignore them. In this case, there are two possibilities: firstly, in the process of correcting hadith, he disregarded or opposed the famous rules of hadith scholars in correcting hadiths; Second, his method in evaluating and applying correction rules has been seriously criticized by Sunni thinkers.

2. Al-Albānī agrees with the famous traditionists about the correction rules. Therefore, the reason why the scholars turned away from his corrections is not under the shadow of this view.

3. Albānī and famous hadith scholars do not consider the action and fatwa of the scholar according to a hadith, the agreement of the hadith with the dream, the agreement of the hadith with the realities of the society, taste and experience, discovery and mystical intuition, the reputation of a tradition and

the authenticity of the transmitters of a hadith, as proof of the authenticity of a hadith.

4. Albānī and the famous traditionists accept the rule of "accepting a hadith that is accepted by the people"; But Albānī considers the meaning of "Al-Nās (people)" to be traditionists, and famous traditionists say that it means scholars, which includes non-traditionist as well.

5. Albānī and famous traditionists believe that there is no connection between the authenticity of the hadiths and the correctness of the text, and the weakness of the traditions and the weakness of the text, but they consider it obligatory to follow the correct hadith.

6. Distortion of the traditionists' view, tadlīs, inconsistency in correcting, correcting weak hadith, lack of familiarity with the transmitters of hadith, little ability in weakening and praising the reporter, and confusing the reporters of hadith are among the reasons why Sunni thinkers turn away from Albānī's corrections.

7. In order to clarify the correctness of the objections raised about Albānī's corrections, some of them were examined, including: contradictions in corrections, correcting weak hadiths, distortion of the traditionists' opinions, confusion of hadith reporters, and lack of his knowledge about sanads (chain of transmitters). The results of the investigation indicate that Saqāf's statement regarding the fact that Albānī considered weak hadith to be authentic is not correct, at least compared to Hakim ibn Jubair's hadith.

Keywords: Albānī, Albānī's Corrections, Method of Hadith Scholars in Correcting Hadith, Sunni Thinkers.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، شماره ۳۲

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۹۷-۳۱۸

نقد و بررسی برخی اشکالات ابن تیمیه بر حدیث یوم الدار

ناصر رفیعی محمدی*

چکیده

حدیث یوم الدار یکی از کهن‌ترین منابع اثبات ولایت و جانشینی امیرالمؤمنین علی است که در منابع متعدد روایی، تفسیری و تاریخی شیعه و سنی نقل شده است. ابن تیمیه در کتاب *منهاج السنه*، آن گونه که مبنای اوست، به انکار اصل حدیث و ایراد و اشکالات متعدد سندی و دلالتی بر آن پرداخته است. عدم نقل حدیث در کتب معتبر، ضعف عبدالغفار بن القاسم از روایان حدیث یوم الدار در *تاریخ طبری* و پاره‌ای اشکالات دیگر از سوی او مطرح شده است. بررسی منابع حدیثی اهل سنت مانند *مسند احمد بن حنبل*، *خصائص نسایی* و منابع تاریخی مانند *تاریخ طبری* و *تاریخ دمشق* و مصادر تفسیری مانند تفسیر ابن ابی حاتم رازی و ثعلبی و بغوی نشان می‌دهد ادعای ابن تیمیه فاقد پشتوانه علمی است؛ منابع فوق به‌ویژه *تاریخ طبری* داستان یوم الانذار را به تفصیل آورده‌اند. تعدد و تنوع منابع در کنار قدمت زمانی آن، ادعای انکار اصل حدیث را نفی می‌کند. ابن تیمیه در کنار انکار حدیث یوم الدار، چند اشکال دلالتی نیز گرفته که به صورت گذرا مورد بحث قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: یوم الدار، یوم الانذار، ابن تیمیه، وصایت و خلافت.

* دانشیار مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، گروه شیعه‌شناسی، جامعه المصطفی (ص) العالمیه، قم، ایران / n.rafeil10@yahoo.com

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث اعتقادی در جهان اسلام، موضوع جانشینی و خلافت بعد از رحلت پیامبر گرامی اسلام ﷺ است. نصوص فراوانی از آیات و روایات دلالت بر جانشینی بلافصل امیرالمؤمنین (ع) دارد. آیات اکمال (مائده: ۳)، ولایت (مائده: ۵۵)، اولوالامر (نساء: ۵۹)، تبلیغ (مائده: ۶۷)، صادقین (توبه: ۱۱۹)، ابتلا (بقره: ۱۲۴) و احادیث غدیر (امینی، بی تا [الف]، ج: ۱: ۱۲)، ثقلین (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج: ۲: ۲۵)، منزلت (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ج: ۱: ۳۲۴) و سفینه (همان: ۶۶۷) بخشی از این ادله است

یکی از کهن‌ترین احادیث در زمینه جانشینی پس از رسول خدا ﷺ، حدیث یوم الدار است که به دنبال نزول آیه انذار واقع شده است. این حدیث در منابع معتبری از فریقین آمده است. ابن تیمیه حرّانی (م ۷۲۸ق) در کتاب منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة والقدریة اشکالاتی را متوجه این حدیث نموده است.

پیش فرض ابن تیمیه در این کتاب، کذب و جعلی خواندن تمام روایات و ادله خلافت امیرالمؤمنین علی (ع) است، طبعاً حدیث یوم الدار نیز از این هجوم در امان نمانده و زیر بوتۀ نقد او قرار گرفته است. ابن تیمیه در این کتاب انواع تهمت و افترا را به مذهب شیعه زده و به ادعاهای پوچ و واهی پرداخته است. مرحوم علامه امینی در اثر گران سنگ الغدیر به نقد عالمانه شبهات ابن تیمیه و سایر مخالفان پرداخته است (نک: امینی، بی تا [ب]؛ شریف، ۱۳۸۹).

نوشتار پیش رو ضمن مروری بر اشکالات ابن تیمیه به حدیث یوم الدار و آیه انذار، به دنبال پاسخ‌گویی به این اشکالات است.

۲. پیشینه تحقیق

پایان‌نامه‌ای با عنوان بررسی تطبیقی حدیث یوم الدار و پیامدهای آن (کراروی، ۱۳۹۲) تدوین شده که بخشی از آن مربوط به اشکالات ابن تیمیه بر این حدیث است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «بررسی شبهات ابن تیمیه درباره حدیث یوم الدار» (عزیزی علویچه، ۱۳۹۴) تدوین شده که بیشتر به شبهات دلالتی پرداخته و با نگاه کلامی به رشته تحریر درآمده است. مقاله

پیش رو بیشتر نگاه حدیثی و تفسیری دارد. در کتاب امام‌شناسی و پاسخ به شبهات (رضوانی، ۱۳۸۶) نیز به صورت گذرا و خلاصه به این اشکال و پاسخ آن پرداخته شده است.

۳. متن حدیث یوم الدار

واقعۀ یوم الدار در منابع مهم حدیثی، تفسیری و تاریخی فریقین آمده است. منابعی مانند ارشاد مفید، امالی شیخ طوسی، علل الشرایع صدوق، الشافی سید مرتضی، منهج الکرامه حلّی، مجمع البیان طبرسی و الوافی فیض کاشانی بخشی از مصادر شیعی است. مسند احمد بن حنبل، خصائص نسایی، تاریخ طبری، الکامل ابن اثیر، سیره حلبی و شواهد التنزیل حسکانی نیز بخشی از منابع اهل سنت است. متن حدیث چنین است:

حدثنا عبدالعزيز قال حدثنا المغيرة بن محمد، قال حدثنا ابراهيم بن محمد بن عبدالرحمان الازدي قال حدثنا قيس بن الربيع و شريك بن عبدالله عن الاعمش عن المنهال بن عمرو عن عبدالله بن الحارث بن نوفل عن علي بن ابي طالب ع قال لما نزلت و انذر عشيرتک الاقربین و رهطک المخلصین دعا رسول الله ص بنی عبدالمطلب و هم اذ ذاک اربعون رجلا یزیدون رجلا او ینقصون رجلا فقال ص ایکم یكون اخی و وصی و وارثی و وزیری و خلیفتی فیکم بعدی فعرض علیهم ذلک رجلا رجلا کلّهم یابی ذلک حتی اتی علیا فقلت انا یا رسول الله فقال یا بنی عبدالمطلب هذا اخی و وارثی و وصی و وزیری و خلیفتی فیکم بعدی فقام القوم یضحک بعضهم الی بعض و یقولون لابی طالب قد امرک ان تسمع و تطیع لهذا الغلام (ابن بابویه، ۱۳۸۵ ش، ج: ۱، ۱۷۰).

امام علی علیه السلام می فرمایند: وقتی آیه شریه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»^۱ نازل شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرزندان عبدالمطلب را که در آن روز چهل نفر کمتر یا بیشتر بودند، دعوت نمود و فرمودند: کدام یک از شما برادر، وارث، وزیر و وصی بعد از من و خلیفه من در بین شما می شود؟ و این سخن را به یک یک آنان فرمود و همه پیشنهادش را رد کردند تا روی سخن به من نمود. من عرضه داشتم: یا رسول الله من حاضریم. در این هنگام روی به دودمان عبدالمطلب کرد و فرمود: ای بنی عبدالمطلب این وارث و وزیر و خلیفه من در میان شماست بعد از من. پس مردم با خنده برخاستند و به ابوطالب گفتند: محمد تورا فرمان می دهد که زیر فرمان این پسر بچه دستور وی را اطاعت کنی. این روایت در منابع مختلفی از فریقین آمده که در ادله به آن اشاره خواهد شد.

۴. اشکالات ابن تیمیه

او در منهج الثالث از کتاب خود، نخست حدیث یوم الدار را از تفسیر بغوی نقل نموده و سپس آن را با اشکالات متعدد سندى و متنى به نقد کشیده است. عمده ترین نقدهای او عبارت اند از:
الف) اشکال سندى:

۱. اشکال اول

انکار اصل حدیث: ابن تیمیه در آغاز، سعی در پاک نمودن اصل داستان دارد و می گوید این روایت در هیچ یک از صحاح، مسانید، سنن، مغازی، تفاسیر و کتب حدیثی نیامده است. تفاسیری مانند طبری، بغوی و ثعلبی هم که به ذکر حدیث پرداخته اند، سبب نزول های دیگری ذکر کرده اند که معارض با حدیث دار است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۴: ۱۲۸).
پاسخ: منابع روایی، تفسیری و تاریخی متعددی از اهل سنت به ذکر حدیث پرداخته اند.

منابع روایی

۱. مسند احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق)

ابوعبدالله احمد بن محمد بن حنبل متکلم و فقیه اهل سنت در کتاب خود به نام المسند حدیث یوم الدار را چنین نقل می کند: حدثنا اسود بن عامر، حدثنا شریک، عن الاعمش عن المنهال عن عباد ابن عبدالله الاسدی عن علی بن ابی طالب ع: قال لما نزلت هذه الاية «وانذر عشیرتک الاقربین» قال، جمع النبی من اهل بیته، فاجتمع ثلاثون، کلوا و اشربوا فقال: من یضمن عن دینی و مواعیدی یکون معی فی الجنة و یکون خلیفتی فی اهلی، فقال رجل (لم سمّه شریک): یا رسول الله انت کنت بحرا، من یقوم بهذا قال ثم «الآخر» فعرض ذلك علی اهل بیته، فقال علی ابن ابی طالب انا.

احمد بن حنبل با سند خود از شریک از اعمش از منهال از عباد ابن عبدالله اسدی از علی ابن ابی طالب روایت می کند که چون آیه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» نازل شد پیامبر اهل بیت خودش را جمع کرد و سی نفر جمع شدند خوردند و آشامیدند. پس از آن به آنان گفت: کیست که از جانب من متعهد دین و ذمه من گردد و مواعید و وعده های مرا ادا کند و با من در بهشت باشد و جانشین من در اهل من باشد. شخصی گفت (راوی شریک، نام او را نبرد): ای رسول خدا تو که مانند دریا می باشی چه کسی می تواند از عهده دین و مواعید تو

برآید؟ گفت، پس از آن دیگری گفت و پیامبر این مطلب را بر اهل بیتش عرضه داشت، و علی پاسخ داد و گفت من ای رسول خدا (ابن حنبل، بی تا، ج: ۱: ۱۵۹).

۲. خصائص نسائی

نسائی با سند متصل از ربیعه بن ناجذ نقل می کند: علت وراثت و خلافت علی رضی الله عنه داستان یوم الدار است. وی آورده است شخصی از امیرالمؤمنین رضی الله عنه پرسید چرا شما وارث پسرعمویت محمد صلی الله علیه و آله شدی و چرا عمویتان وارث نشد؟ امام در پاسخ فرمود: روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله فرزندان عبدالمطلب را جمع کرد و برای آنها طعام تهیه کرد، سپس فرمود: «یا بنی عبدالمطلب ائی بعثت الیکم بخاصّة و الی الناس بعامة»، ای فرزندان عبدالمطلب همانا من مبعوث شده‌ام به صورت خاص به سوی شما و به صورت عام به سوی مردم. این آیه را ملاحظه کنید، پس کدام یک از شما در این امر با من بیعت می کند تا برادر و مصاحب و وزیر و وراثت من باشد؟ هیچ کس پاسخ نداد و قیام نکرد. من ایستادم و سه مرتبه جواب مثبت دادم. رسول خدا دست مرا به دست خود گرفت و فرمود: «انت اخی و صاحبی و وارثی و وزیری» (نسائی، بی تا، ج ۶۲: ۶۶)

۳. کنز العمال

علامه علاءالدین علی متقی ابن حسام الدین هندی معروف به متقی هندی در کتاب خود بنام کنز العمال این حدیث شریف را با الفاظ و سندهای متعدد و معتبری از ائمه حدیث ذکر کرده است.

او در حدیث ۳۶۴۰۸ از امام علی رضی الله عنه نقل می کند که فرمود: وقتی آیه انذار نازل شد پیامبر صلی الله علیه و آله اهل بیت (خویشاوندان) خود را جمع کرد و سی نفر جمع شدند. در این جمع پیامبر فرمود: «من یضمن عنّی دینی و مواعیدی و یكون معی فی الجنة و یكون خلیفتی فی اهلی؟ و قال رجل انت كنت بحرا، من یقوم بهذا فعرض هذا علی اهل بیته و احدا و احدا. فقال علی: انا؛ کیست که از جانب من متعهد دین و ذمه من گردد؟ مواعید و وعده‌های مرا ادا کند و با من در بهشت باشد و جانشین من در اهل من باشد؟ مردی گفت: یا رسول الله تو دریا هستی (چه کسی از عهده دین و مواعید تو برآید). پس از آن دیگری گفت تا اینکه پیامبر این مطلب را بر اهل بیتش عرضه داشت و علی گفت: من ای رسول خدا متعهد دین و مواعید تو باشم (متقی هندی، ۱۴۱۹ق، ح ۳۶۴۰۸).

او در حدیث شماره ۳۶۴۱۹ حدیث یوم الدار را با الفاظی دیگر و نسبتاً با دلالت واضح‌تری نقل می‌کند: علی فرمود: وقتی آیه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» نازل شد نبی اکرم ﷺ فرزندان عبدالمطلب را جمع کرد و خطاب به آن‌ها فرمود: به خدا سوگند من یاد ندارم که جوانی از عرب برای قوم خود هدیه‌ای آورده باشد بهتر از آنچه من برای شما آورده‌ام. من برای شما خیر دنیا و آخرت را آورده‌ام و خداوند متعال به من امر فرموده که من همه شما را به سوی او دعوت کنم. و سپس فرمود: «فایکم یوازرنی علی امری هذا؟» علی ﷺ می‌فرماید: من که در آن وقت از همه کوچک‌تر بودم گفتم: «انا یا نبی الله اکون وزیرک علیه» (من ای نبی خدا در این امر وزیر تو خواهم بود). علی ﷺ می‌فرماید: سپس نبی خدا دست خود را بر شانه من گذاشت و فرمود: «انّ هذا (علی) اخی و وصی و خلیفتی فیکم فاسمعوا له و اطیعوا»؛ همانا این علی برادر و وصی و جانشین من در میان شماست؛ کلام او را بشنوید و از او اطاعت کنید.

تمام قوم برخاستند درحالی که می‌خندیدند و به ابوطالب می‌گفتند: این مرد تو را امر کرده که حرف پسرت را بشنوی و از او اطاعت کنی (همان، ح ۳۶۴۱۹).

منابع تاریخی

۱. تاریخ طبری

ابوجعفر محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ ق) در کتاب تاریخ الامم و الرسل و الملوک، معروف به تاریخ طبری، از ابن حمید از سلمه از ابن اسحاق، از عبدالغفار بن قاسم، از منهال بن عمرو، از عبدالله بن حارث ابن نوفل بن عبدالمطلب، از عبدالله بن عباس و او از علی بن ابی طالب ﷺ روایت می‌کند که فرمود: چون آیه انذار بر رسول خدا نازل شد، رسول خدا ﷺ مرا فراخواندند و گفتند: یا علی خدای من مرا امر نموده که نزدیک‌ترین عشیره و اقوام خود را انذار کن. «فضقت بذلک ذرعا و عرفت انی ابادئهم بهذا الامر ای منهم ما اکره»؛ این امر بر من گران آمد چون می‌دانستم به محض اینکه به این امر لب بگشایم، از آن‌ها امور ناگواری سر خواهد شد. «فصمت علیه حتی جاء جبرئیل فقال: یا محمد انک الا تفعل ما تؤمر به یعذبک ربک»؛ بنابراین سکوت اختیار کردم تا اینکه جبرائیل آمد و گفت، ای محمد ﷺ اگر مأموریت خود را انجام ندهی، پروردگارت تو را عذاب می‌کند.

رسول خدا ﷺ فرمود: یا علی، یک صاع (تقریباً یک من) برای غذا آماده کن و در آن ران

گوسفندی قرار بده و یک مقدار از شیر فراهم کن و سپس تمام فرزندان عبدالمطلب را در نزد من حاضر کن تا با آن‌ها سخن بگویم و مأموریت خودم را به آن‌ها ابلاغ کنم. علی علیه السلام می‌گوید: آنچه را که رسول خدا به من امر نموده بود انجام دادم و بنی عبدالمطلب را به خانه پیامبر صلی الله علیه و آله دعوت نمودم و در آن هنگام آن‌ها چهل نفر (کمتر یا بیشتر) بودند که در میان آنان عموهای آن حضرت ابوطالب، عباس، حمزه و ابولهب هم بودند.

چون همه آن‌ها در نزد آن حضرت گرد آمدند، حضرت غذایی را که پخته بودم طلب نمود. من آن را آوردم. چون در مقابل آن حضرت گذاشتم، حضرت قطعه‌ای از گوشت را با دست خود برداشته و با دندان‌های خود پاره‌پاره نمودند و آن قطعات را دور ظرف چیدند، سپس به آن‌ها فرمودند: شروع کنید، بسم‌الله. آن‌ها همه خوردند و سیر شدند؛ به طوری که دیگر حاجت به طعام نداشتند و سوگند به خداوندی که جان علی در دست اوست، غذایی که من برای آن مجلس آوردم، خوراک یک نفر از آن‌ها بود.

سپس حضرت فرمود: این جماعت را سیراب کن. من آن قلدح شیر را آوردم و همه خوردند و سیراب شدند و سوگند به خدا آن قلدح مقدار نوشیدنی یک نفر از آن‌ها بود.

در این حال چون رسول‌الله صلی الله علیه و آله اراده سخن کردند، ابولهب در کلام پیشی گرفت و گفت: این صاحب شما از دیرزمانی پیش، شما را سحر می‌نمود. رسول‌الله به هیچ سخنی لب ننگشود. فردای آن روز فرمود: یا علی این مرد در کلام از من پیشی گرفت به سخنی که شنیدی و بنابراین، این قوم قبل از سخن من متفرق شدند. مانند همان غذایی که دیروز آماده نموده بودی امروز نیز آماده کن و این قوم را در نزد من گرد آور.

علی علیه السلام می‌گوید: من چنان طعامی را آماده نمودم و سپس آن‌ها را در نزد آن حضرت حاضر نمودم. آن حضرت به من فرمودند، غذا را بیاور. من آوردم و مانند دیروز غذا را بین آن‌ها تقسیم نمودم. همه خوردند و نیاز دیگری نداشتند. سپس فرمودند: آن‌ها را سیراب کن. من قلدح شیر را آوردم، همه آشامیدند به طوری که سیراب شدند. سپس رسول خدا زبان به سخن گشود و فرمود: ای پسران عبدالمطلب به خدا سوگند من یاد ندارم جوانی از عرب را که برای قوم خود هدیه‌ای آورده باشد بهتر از آنچه من برای شما آورده‌ام. من برای شما خیر دنیا و آخرت آورده‌ام و خداوند تعالی مرا امر نموده است که شما را به پرستش او دعوت کنم و سپس فرمود: «ایکم

یوازرنی علی هذا الامر علی ان یکون اخی وصیی و خلیفتی فیکم.» علی علیه السلام می گوید: تمام آن جمعیت از پاسخ حضرت خودداری کردند و من که در آن وقت از همه کوچک تر، بی سرمایه تر، ژولیده تر و ساده تر بودم گفتم، من ای پیامبر صلی الله علیه و آله، خدا یار و معین تو خواهد بود. حضرت دست خود را بر گردن من گذاشت و فرمود: «ان هذا اخی و وصی و خلیفتی فیکم فاسمعوا له و اطیعوا.» علی می گوید: تمام قوم برخاستند و می خندیدند و به ابوطالب می گفتند: این مرد تو را امر کرده که کلام فرزندت را بشنوی و از او اطاعت کنی (طبری، ۱۴۱۳ق، ج: ۱، ۵۴۳).

۲. تاریخ دمشق

ابن عساکر روایت را این طور نقل می کند: «اسماعیل بن الحکم الرافعی عن عبدالله بن عبیدالله بن ابی رافع عن ابیه قال: قال ابو رافع: جمع رسول الله صلی الله علیه و آله ولد بنی عبدالمطلب و هم یومئذ اربعون رجلا فقال لهم یا بنی عبدالمطلب ان الله لم یبعث رسولا الا جعل له من اهله اخوا و وزیرا و وارثا و وصیا و منجزا لعداته و قاضیا لدینه فمن منکم بیایعنی علی ان یکون اخی و وزیرا و وصیی و ینجز عداتی و قاضی دینی فقام الیه علی بن ابی طالب و هو یومئذ اصغرهم... فلما کان فی الیوم الثانی اعاد علیهم القول... فلما کان الیوم الثالث اعاد علیهم القول فقام علی بن ابی طالب فبیاعه بینهم.»

عبیدالله پسر ابورافع نقل می کند که پدرم گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرزندان عبدالمطلب را جمع کرد و آن ها چهل نفر بودند؛ پس پیامبر به آن ها فرمود: ای فرزندان عبدالمطلب خداوند هیچ رسولی را نفرستاد مگر اینکه برای او برادر و وارث و وصی و عمل کننده به وعده ها و اداکننده دیونش از اهلش قرار داد. پس کدام یک از شما با من بیعت می کند تا برادر و وزیر و وصی و عمل کننده به وعده و پرداخت کننده دیون من باشد؟ فقط علی بن ابی طالب برخاست درحالی که از همه آن ها کوچک تر بود... وقتی روز دوم و روز سوم پیامبر سخن خود را تکرار کرد، باز هم فقط علی بن ابی طالب برخاست و در مقابل آن ها با پیامبر بیعت کرد (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۲: ۴۹). ابن اثیر (م ۶۳۰ق) در الکامل نیز به ذکر این حدیث از تاریخ طبری پرداخته است (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج: ۱، ۶۶۰).

منابع تفسیری

۱. تفسیر ابن ابی حاتم رازی

ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ ق) در تفسیر القرآن العظیم که مورد استفاده دانشمندان و مفسران اهل سنت در سده‌های بعد بوده، چنین آورده است:

هنگامی که آیه شریفه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» نازل شد، رسول خدا ﷺ به من فرمود: ای علی برای ما از ران گوسفند یک صاع غذا تهیه کن و نزد تو ظرفی است آن را پر از شیر کن. علی می‌فرماید: من این‌ها را انجام دادم و سپس فرمود: یا علی بنی هاشم را دعوت کن. من دعوتشان کردم، آن روز چهل نفر بودند. وقتی ظرف غذا را آوردم رسول خدا از غذا تناول کرد و به جمع حاضر فرمود: بخورید، آن‌ها غذا خوردند و سیر شدند. ظرف شیر را نیز آوردم و آن‌ها از آن نیز خوردند. وقتی پذیرایی به اتمام رسید، رسول خدا ﷺ می‌خواست پیام خود را برساند اما آن‌ها در کلام پیشی گرفته و به آن حضرت نسبت سحر و جادو دادند. اما رسول خدا چیزی نگفت. این امر سه مرتبه تکرار شد و رسول خدا نتوانست پیام خود را به آن‌ها برساند. در دفعه سوم رسول خدا خطاب به حضار فرمود: «ایکم یقضی عن دینی و یكون خلیفتی فی اهلی؟» علی ابن ابی طالب می‌فرماید: همه حضار سکوت اختیار کردند، عباس ساکت ماند به خاطر اینکه می‌ترسید که مالش در این پذیرش از بین برود و من هم به خاطر حضور عباس که سنش از من بزرگ‌تر بود، ساکت ماندم.

پیامبر خدا دو بار این عبارت را تکرار کرد و عباس ساکت ماند. وقتی دیدم که همه سکوت کرده‌اند و کسی جواب نمی‌دهد گفتم: «انا یا رسول الله فقال: انت» (ابن ابی حاتم، بی‌تا، ح ۱۶۰۱۵).

۲. تفسیر بغوی

ابو محمد بغوی شافعی (م ۵۱۶ ق) ذیل آیه «أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» داستان یوم الدار را کامل آورده است؛ بخشی از آن چنین است: بعد از آنکه فرزندان عبدالمطلب از غذا فارغ شدند، پیامبر خدا ﷺ روی به جمعیت فرمودند: «یا بنی عبدالمطلب انی قد جئتکم بخیری الدنیا و الآخرة و لیبی و خلیفتی فیکم فاسمعوا له و اطیعوا فقام القوم یضحکون و یقولون لابی طالب قد امرک ان تسمع لعلی و تطیع»؛ ای فرزندان عبدالمطلب من برای شما خیر دنیا و آخرت را آورده‌ام و ولی و

۳۰۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۲۹۷-۳۱۸

جانشینم را در بین شما معرفی می‌کنم، سخن او را گوش کنید و از او اطاعت کنید. قوم برخاستند در حالی که می‌خندیدند و به ابوطالب می‌گفتند محمد به تو فرمان داد تا گوش به سخن علی دهی و او را اطاعت کنی (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۱۴۸۱).

نکته قابل توجه این است که جمله «ان هذا اخی و وصی و خلیفتی فیکم فاسمعوا له و اطیعوا» در عبارت نیامده است؛ اما جمله بعدی (قد امرک...) قرینه است که این جمله بوده است.

۳. تفسیر ثعلبی

تفسیر ثعلبی نیز داستان یوم الدار را ذیل آیه انذار از براء بن عاذب نقل نموده است (ثعلبی، بی تا، ج ۷: ۱۸۲).

نکته:

ابن تیمیه در بخشی از اشکال نخست خود می‌گوید تفاسیری مانند طبری، بغوی و ثعلبی هم که به ذکر حدیث پرداخته‌اند، اسباب نزول دیگری ذکر کرده‌اند که معارض با حدیث دار است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۴: ۱۲۸).

طبری در تفسیر جامع البیان چند سبب نزول دیگر را نقل نموده که هیچ تعارضی با سبب نزول وصایت علی علیه السلام ندارد.

در سایر سبب نزول‌ها موضوع وزارت علی علیه السلام نفی نشده و تنها به موضوعات دیگری اشاره کرده که تکمیل حدیث یوم الدار است. در سبب نزول آمده رسول خدا صلی الله علیه و آله بعد از نزول آیه انذار فرمودند: «یا فاطمة بنت محمد و یا صفیة ابنة عبدالمطلب (عمة رسول الله) لا اغنی عنک من الله شیئا»؛ ای فاطمه، ای صفیة من کاری برای شما انجام نمی‌دهم. در نقل دیگری دارد: «یا معشر قریش اشر و انفسکم من الله، یا بنی عبد مناف لا اغنی عنکم من الله شیئا یا عباس بن عبدالمطلب.» این موارد هیچ تعارضی با حدیث یوم الدار و وصایت امیرالمؤمنین علیه السلام ندارد ضمن اینکه مورد خطاب قرار گرفتن حضرت فاطمه علیها السلام در یوم الدار با نقل‌های تولد ایشان در منابع شیعه در سال پنجم بعثت تعارض دارد. تفسیر ثعلبی و بغوی نیز موضوع جانشینی امام

علی رضی الله عنه را به عنوان اولین سبب نزول آیه انذار ذکر کرده و سپس به ذکر سایر اسباب پرداخته که هیچ منافاتی با سبب نزول جانشینی ندارد.

همچنین تفاسیر و منابع مذکور که سبب نزول جانشینی علی رضی الله عنه را مطرح کرده‌اند، هیچ اشکال و نقدی بر آن وارد نکرده‌اند. اگر این سبب نزول مورد پذیرش آنان نبود، آن را به نقد می‌کشیدند.

۵. جمع‌بندی

با توجه به آثار روایی، تاریخی و تفسیری متعددی که به ذکر داستان یوم الانذار پرداخته‌اند و تنها بخشی از آن ذکر شد، چگونه می‌توان ادعای ابن تیمیه در فقدان سند و مجهول بودن این جریان را پذیرفت. حدیث یوم الدار نخستین بار در تاریخ طبری (م ۳۱۰ ق) با سند معتبر آمده است.

اسناد رجالی حدیث در تاریخ طبری عبارت‌اند از:

حدثنا ابن حمید قال حدثنا سلمه قال حدثني محمد بن اسحاق عن عبدالغفار بن القاسم عن المنهال بن عمرو عن عبدالله بن حارث بن نوفل بن الحارث بن عبدالمطلب عن عبدالله بن عباس عن علي بن ابي طالب.

* ابن حمید، علامه و حافظ بزرگ (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱: ۵۰۳).

* سلمه بن الفضل الانصاری توثیق شده (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ۱۳۵).

* محمد بن اسحاق صاحب سیره، علامه، حافظ و مورد اطمینان (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۷: ۲۳)
عبدالغفار بن قاسم بن قیس الانصاری، برخی او را به دلیل تشیع و رافضی بودن تضعیف کرده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۶ق، ج ۴: ۴۲) که به تصریح ابن حجر در مقدمه فتح الباری تشیع و رافضی بودن به وثاقت ضرر نمی‌زند (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۳۹۷). به علاوه شعبه بن الحجاج از او روایت کرده (همان: ۸۲۵). شعبه کسی است با تعبیر امیرالمؤمنین در حدیث، راستگوترین مردم در حدیث، پیشوای پرهیزکاران، ثقة و مورد اطمینان معرفی شده است (مرّی، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ۳۵۱). حتی ابن تیمیه، شعبه را جزء پیشوایان حدیث می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷: ۳۱۰).
همچنین یحیی بن سعید از شیوخ عبدالغفار و ارکان حدیث از او روایت کرده (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۸۲۵). چگونه ممکن است شعبه و یحیی دو پایه مهم علم حدیث از عبدالغفار

روایت نمایند و او مورد وثوق نباشد. به علاوه، بسیاری از دانشمندان بزرگ اهل سنت حدیث یوم الدار را با سندی که عبدالغفار در آن است، صحیح دانسته اند مانند حاکم نیشابوری (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۱۳۲).

المنهال بن عمرو، مورد وثوق است (مزّی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۸: ۵۷۰).

عبدالله بن حارث بن نوفل مورد وثوق است (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۱۵۸).

عبدالله بن عباس صحابی پیامبر و مورد وثوق است.

قابل ذکر است ابن جریر طبری به رغم آوردن داستان مفصل یوم الدار در کتاب تاریخ الامم، متأسفانه در تفسیر خود به نام جامع البیان ضمن آوردن جریان با همان سند و متن، عبارت کلیدی (وصی و وارثی و خلیفتی فیکم) را حذف، و به جای آن کلمه کذا و کذا آورده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱: ۱۳۱) و این تحریفی آشکار است.

همچنین زمخشری ذیل آیه «أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»، روایتی را آورده که براساس آن رسول خدا ﷺ یوم الانذار، عائشه و حفصه را مورد خطاب قرار داد و فرمود: یا عائشه بنت ابی بکر و یا حفصه بنت عمر و یا صفیه عمّه محمد اشترین انفسکن من النار فانی لا اغنی عنکّن شیئا (زمخشری، بی تا، ج ۳: ۳۴۰).

این روایت با تاریخ صدور داستان یوم الانذار منطبق نیست. مرحوم علامه طباطبایی اشکال جدی بر آن گرفته و می فرماید: به اتفاق همه قرآن پژوهان، آیه مکی است. احدی نگفته که این آیه در مدینه نازل شده؛ باین حال وجود همسرانی چون عائشه و حفصه چه معنی دارد؟ (طباطبایی، بی تا، ج ۱۵: ۳۳۸).

۲. اشکال دوم: ضعف سند

ابن تیمیه در ادامه اشکالات خود، نسبت به وجود عبدالغفار بن قاسم بن فهد معروف به ابو مریم کوفی که در سلسله سند طبری آمده، ایراد گرفته و او را دروغ گو خوانده است. ابن تیمیه گوید: ابن المدائنی او را متهم به وضع کرده و احمد و مسلم او را ثقه نمی دانند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۴: ۱۲۸).

در بررسی سند، به این شبهه پاسخ داده شد. برای تأکید یادآور می‌شویم تنها راوی ای که در سلسله سند طبری مورد اشکال قرار گرفته، عبدالغفار بن قاسم است. سبب تضعیف او را شیعه و رافضی بودن خوانده‌اند: «رافضی لیس بثقه» (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۶۴۰؛ ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۸۲۵)؛ درحالی که در صحاح اهل سنت روایات متعددی از شیعه نقل شده است و صرف تشیع، زیانی به وثاقت نمی‌رساند. حتی خود ابن تیمیه تصریح می‌کند میزان عدالت است و شیعه بودن دلیل کذب حدیث نیست (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۴: ۱۳۳). به علاوه برخی رجال یون مانند ابن عقده، عبدالغفار را مدح کرده‌اند (نک: ابن حجر، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۸۲۵). ابن حجر تصریح می‌کند ابوحاتم بر این باور است که عبدالغفار بن قاسم متروک نیست و از رؤسای شیعه است (همان).

دانشمندان زیادی از اهل سنت حدیث یوم الدار را به‌رغم اطلاع از حضور عبدالغفار در سلسله سند، صحیح دانسته‌اند؛ مانند حاکم نیشابوری (۱۴۲۱ق، ج ۳: ۱۳۲)، خفاجی (۱۴۲۱ق، ج ۳: ۳۵)، متقی هندی (۱۴۰۹ق، ج ۱۳: ۱۲۹).

قابل ذکر است حدیث یوم الدار از طرق دیگری نیز نقل شده که عبدالغفار در آن سلسله سند نیست (نک: ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۲۳۶) و راویان آن همه ثقه‌اند: اسود بن عامر شریک، اعمش، منهال، عباد بن عبدالله اسدی و علی رضی الله عنه.

ب) اشکالات متنی

۱. اشکال دیگر ابن تیمیه، حضور چهل نفر از فرزندان عبدالمطلب است. او می‌گوید: در آن زمان جمعیت فرزندان عبدالمطلب به چهل نفر نمی‌رسید، فقط ۴ نفر دعوت را پذیرفتند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۴: ۱۲۹).

پاسخ: برخی نصوص تصریح دارد غیر از فرزندان عبدالمطلب افراد دیگری هم حضور داشتند. ابن اثیر گوید: «حضروا معهم نفر من بنی عبدالمطلب»؛ حضور یافتند و با فرزندان عبدالمطلب افراد دیگری هم بودند. برخی روایات نیز چهل نفر (اقل و اکثر) دارد. به علاوه تعداد مخاطبان تأثیری در صحت اصل داستان ندارد؛ مهم سلسله سند است. ممکن است راویان در تعداد نفرات حاضر مبالغه کرده باشند.

۲. اشکال دیگر وی در مورد پرخوری بنی عبدالمطلب است که در حدیث آمده هرکدام یک ران گوسفند می خوردند و قدحی شیر می نوشیدند. ابن تیمیه می گوید بنی هاشم به پرخوری معروف نبودند (همان، ج ۴: ۱۳۰).

پاسخ: عدم شهرت بنی هاشم به پرخوری، دلیل عدم توان آن‌ها در خوردن غذای زیاد نیست. هرکسی ممکن است در شرایطی غذای زیاد بخورد. به علاوه ممکن است رومیان قدری مبالغه کرده باشند. این اشکال نیز به اصل داستان و صحت آن لطمه‌ای نمی زند.

۳. اصلی ترین اشکال ابن تیمیه به دلالت حدیث یوم الدار است. او می گوید صرف پاسخ گفتن علی علیه السلام به دعوت پیامبر و جاری کردن شهادتین بر زبان و صرف یاری کردن آن حضرت، موجب رسیدن به مقام وصایت و جانشینی نیست. کم نیستند مسلمانانی که پیامبر را با جان و مال خود یاری کردند مانند جعفر، حمزه، عقیل و عباس. آیا می شود گفت همه این‌ها جانشین و وصی پیامبر هستند؟ این درحالی است که علی علیه السلام در زمان حادثه یوم الدار کوچک بود (همان جا).

پاسخ: چه کسی گفته صرف اجابت دعوت پیامبر علت تامه خلافت و جانشینی است تا بگوییم هرکس اجابت کرد خلیفه است (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۳۶۵). اگر چنین هم باشد، در آن جلسه کسی جز علی علیه السلام دعوت پیامبر را اجابت نکرد. آن حضرت تنها کسی بود که به ندای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پاسخ داد. همچنین این حدیث تنها دلیل بر وصایت حضرت علی علیه السلام نیست؛ بلکه یکی از ادله است. احادیث متواتر دیگری مانند ثقلین، غدیر و منزلت نیز بر جانشینی آن حضرت تأکید دارد. به علاوه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در یوم الانذار جانشینی را مشروط به یاری و نصرت تام و تمام کرد، نه هر یاری رسانی؛ ضمن اینکه طبق گزارش‌های تاریخی جز علی علیه السلام کسی در آن جلسه این دعوت را اجابت نکرد و مسلمان نشد؛ حتی حمزه و جعفر که بعد از یوم الدار مسلمان شدند. موضوع کم سن بودن امیرالمؤمنین علیه السلام نیز وارد نیست: اولاً اجتهاد در برابر نص است. وقتی خود رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پذیرفته و تصریح کرده «انت اخی و وارثی و خلیفتی من بعدی»، دیگر جای اشکال نیست؛ ثانیاً در خلافت الهی بلوغ سنی شرط نیست. قرآن کریم در مورد حضرت یحیی می فرماید: «وَ آتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا» (مریم: ۱۲).

۶. نتیجه

امامت و خلافت از نظر شیعه به نصب الهی است. رسول خدا ﷺ روز غدیر به صورت رسمی به ابلاغ دستور الهی مبنی بر معرفی حضرت علی ﷺ به عنوان جانشین خود پرداخت؛ اما غدیر تنها سند این واقعه بزرگ نیست، ده‌ها آیه و نص صریح بر این جایگاه دلالت دارد.

اولین دلیل، حدیث یوم الدار یا حدیث بدء الدعوة است که رسول خدا ﷺ به فرمان الهی خویشاوندان خود را جمع نمود و ضمن دعوت به اسلام، موضوع جانشینی خود را مطرح کرد. براساس منابع معتبر در این جلسه حضرت علی ﷺ تنها کسی بود که دعوت پیامبر را اجابت نمود و آن حضرت او را وصی و جانشین خود خواند. شرط وصایت و جانشینی، ایمان بود که جز آن حضرت کسی ایمان نیاورد و به اذن خدا به عنوان جانشین پیامبر ﷺ معرفی شد.

مجموعه آثار شیعه و اهل سنت که به نقل حدیث پرداخته، برای ما اطمینان به صدور می‌آورد. اشکالات سندی و برخی اشکالات محتوایی ابن تیمیه بر این حدیث مورد بررسی قرار گرفت. اشکال اصلی ابن تیمیه مبنی بر عدم نقل حدیث در منابع معتبر به تفصیل پاسخ داده شد.

منابع حدیثی، تاریخی و تفسیری به ذکر داستان یوم الدار پرداخته‌اند. گرچه اسباب نزول دیگری هم برای آن ذکر شده، هیچ منافاتی با سبب نزول مشهور ندارد. ناقلین حدیث نیز به این سبب نزول را رد یا نقد نکرده‌اند. بنابراین با نزول آیه انذار (شعراء: ۲۱۴) رسول خدا ﷺ به صراحت در جمع قریش و بستگانش موضوع جانشینی حضرت علی ﷺ را مطرح نمود به گونه‌ای که برخی ابوطالب را بر این انتخاب به سخریه گرفتند.

پی‌نوشت

۱. شعرا: ۲۱۴.

منابع

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (بی‌تا). تفسیر القرآن العظیم. ریاض: مکتبه نزار، مطبع الباز.
ابن اثیر، عزالدین. (۱۳۸۵ق). الکامل فی التاریخ. بیروت: انتشارات دار صادر.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). الأمالی. تهران: کتابچی.

۳۱۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۲۹۷-۳۱۸

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ش). علل الشرایع. قم: کتاب فروشی داوری.
ابن تیمیه الدمشقی، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۰۶ق). منهاج السنة النبویة. بیروت: دارالحیاء.
ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۱۵ق). تهذیب التهذیب. بیروت: دارالکتب العلمیة.
ابن حنبل، ابوعبدالله احمد. (بی تا). مسند. ریاض: نشر بیت الأفكار الدولية.
ابن حنبل، ابوعبدالله احمد. (۱۴۱۶ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل. بیروت: مؤسسة الرسالة.
ابن عساکر، علی بن حسن. (۱۴۱۵ق). تاریخ مدینة دمشق و ذکر فضلها. بیروت: دارالفکر.
امینی، عبدالحسین. (بی تا [الف]). الغدير فی الكتاب و السنة والأدب. بیروت: مؤسسة الاعلمیة
للمطبوعات.

امینی، عبدالحسین. (بی تا [ب]). نظرة في كتاب منهاج السنة النبویة لابن تیمیة الحرانی. تحقیق احمد
کنانی. تهران: مشعر.

بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). تفسیر البغوی. بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
ثعلبی، احمد بن محمد. (بی تا). الكشف والبيان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالإحياء التراث العربی.
حاکم نیشابوری، ابوعبدالله. (۱۴۲۱ق). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دارالفکر.
خفاجی، شهاب الدین. (۱۴۲۱ق). نسیم الریاض فی شرح شفا قاضی عیاض. بیروت: دارالکتب العلمیة.
ذهبی، ابوعبدالله محمد بن احمد. (۱۴۱۳ق). سیر اعلام النبلاء. بیروت: مؤسسة الرسالة.
رضوانی، علی اصغر. (۱۳۸۶). امام شناسی و پاسخ به شبهات. قم: مسجد مقدس جمکران.
زمخشری، محمود بن عمر. (بی تا). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه
التأویل. بیروت: دارالکتب العربی.

شریف، میرعماد. (۱۳۸۹). پژوهشی در نقدهای علامه امینی بر منهاج السنة النبویة. تهران: دانشگاه
آزاد اسلامی تهران مرکزی.

طباطبایی، محمدحسین. (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمیة للمطبوعات.
طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۳ق). تاریخ الأمم والملوک. بیروت: مؤسسة عز الدین.
طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة.
عزیزی علویچه، مصطفی. (۱۳۹۴). بررسی شبهات ابن تیمیه درباره حدیث یوم الدار. نشریه کلام
اسلامی، شماره ۹۴، ۷۵-۹۳.

کراوی، غلام محمد. (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی حدیث یوم الدار و پیامدهای آن. قم: مجتمع آموزش
عالی امام خمینی علیه السلام.

متقی هندی، علی بن حسام الدین. (۱۴۰۹ق). کنز العمال فی السنن والأقوال والأفعال. بیروت:
دارالکتب العلمیة.

مظفر، محمدحسن. (۱۴۲۲ق). دلائل الصدق لنهج الحق. قم: انتشارات آل البيت.

کلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٢٩ق). الکافی. قم: دارالحدیث.

مزی، یوسف بن عبدالرحمن. (١٤٠٠ق). تهذیب الکمال فی اسماء الرجال. بیروت: مؤسسة الرسالة.

نسائی، احمد بن شعيب. (بی تا). خصائص امیرالمؤمنین رضی اللہ عنہ. بیروت: نشر الکتب العربیة.

References

Amini, A. (n.d). *Al-Ghadir Fi Al-Kitab and Sunnah al-Adab*. Beirut: Al-A'lami Institute for Publications. [in Arabic]

Amini, A. (n.d). *Nazarah fi Kitab Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah, Li ibn Taymiyyah Al-Harrani*. research by Ahmad Kanani. Tehran: Mash'ar. [in Arabic]

'Azizi 'Alawiche, M. (2014). Investigating ibn Taymiyyah's doubts about the Hadith of Yawm al-Dar. *Kalam-e-Islami*, No. 94, 75-93. [in Persian]

Baghavi, H. (1999). *Tafsir al-Baghavi*. Beirut: Dar Al-Ihya li al-Truth al-Arabi. [in Arabic]

Dhahabi, A. (1992). *Seir à alam al-Nobalà* . Beirut: Risala Foundation. [in Arabic]

Hakim Nishaburi, A. (2000). *Al-Mustadrak ala al-Sahihain*. Beirut: Dar al-Fekr. [in Arabic]

Ibn Abi Hatam, A. (n.d). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Riyadh: Nizar School, Al-Baz Publishing House. [in Arabic]

Ibn Asakir, A. (1994). *Tarikh Madina al-Demashq va zikr fazliha*. Beirut: Dar al-Fekr. [in Arabic]

Ibn Athir, E. (1965). *Al-Kamil fi al-Tarikh*. Beirut: Sadir Publishing House. [in Arabic]

Ibn Babouyeh, M. (1997). *Amali*. Tehran: Ketabchi. [in Arabic]

Ibn Babouyeh, M. (2016). *Elal al-Sharayè* . Qom: Davari bookstore. [in Arabic]

Ibn Hajar Asqlani, A. (1994). *Tahzib al-Tahzib*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [in Arabic]

Ibn Hanbal, A. (1995). *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal*. Beirut: Al Risala Foundation. [in Arabic]

- Ibn Hanbal, A. (n.d). *Musnad Riyadh. Bayt al-Afkar al-Dowaliyya Publishing House*. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah al-Demashqi, A. (1985). *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Beirut: Dar al-Hayat. [in Arabic]
- Kararooi, Gh. (2012). *A comparative study of the hadith of Yawm al-Dar and its consequences*. Qom: Imam Khomeini Higher Education Complex. [in Persian]
- Khafaji, Sh. (2000). *Nasim al-Riyaz fi Sharh Shafa Ghazi Ayaz*. Beirut: Dar al-Kutub al-Elmiyya. [in Arabic]
- Kolaini, M. (2008). *Al-Kāfī*. Qom: Dar al-Hadith. [in Arabic]
- Mir Emad. Sh. (2010). *Research on Allameh Amini s criticisms on the Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Iran, Tehran: Central Tehran Islamic Azad University. [in Persian]
- Mizzi, Y. (1980). *Tahzib al-Kamal fi Asma al-Rijal*. Beirut: Risala Foundation. [in Arabic]
- Mottaqi Hindi, A. (1988). *Kanz al-Ummal fi al-Sunan va al-Aqwal va al-Af al*. Beirut: Dar al-Kutub al-Elmiyya. [in Arabic]
- Muzaffar, M. H. (2001). *Dalael al-Sidq li Nahj al-Haqq*. Qom: Alul-Bait Publications. [in Arabic]
- Nasa'i, A. (n.d). *Khasà'es Amir al-Mu'minin*. Beirut: Al-Kutub al-Arabiya Publishing House. [in Arabic]
- Rizvani, A. A. (2007). *Imamology and answers to doubts*. Qom: Jamkaran Holy Mosque. [in Persian]
- Tabari, M. (1991). *Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Marefah. [in Arabic]
- Tabari, M. (1992). *Tarikh al-Umam va al-Molook*. Beirut: Ezzuddin Foundation. [in Arabic]
- Tabataba'ei, M. H. (n.d). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Al-A'jami Foundation for Publications. [in Arabic]

Tha'labi, A. (n.d). *Al-kashf va al-bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ihya li al-Turath al-Arabi. [in Arabic]

Zamakhshari, M. (n.d). *Al-Kashshaf an Haqaiq al-Qawamiz al-Tanzil va Uyun al-Aghawil fi Vojooh al-Ta'awil*. Beirut: Darul Kitab Arabi. [in Arabic]

Criticism and examination of some problems of Ibn Taymiyyah on the hadith of Yum al-Dar

Nasser Rafei'i Mohammadi

Associate Professor, Higher Education Complex of Islamic History, Sirah and Civilization,
Department of Shia studies, Al-Mustafa International University, Qom, Iran;
n.rafei110@yahoo.com

Received: 17/10/2022

Accepted: 28/12/2022

Introduction

he Hadith of *yawm al-dar* is one of the oldest sources of proof of the wilayat and succession of Amir al-Mu'minin Ali (as), which has been narrated in numerous Shia and Sunni traditional, commentary, and historical sources. Nevertheless, Ibn Taymiyyah, whose anti-Shi'ism caused him to spend all his energy denying the virtues of the Ahl al-Bayt (as), especially Amir al-Mu'minin (as), turned to denying the origin of this hadith and raised several documentary and content objections about it in the book *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Although his objections lack scientific support due to his unfounded claims and opposition to reliable and incipient sources, but because he has created doubts in this field and may cause anxiety in the minds of the audience who do not have enough information about it, it is important and necessary to review it. The works that have been done in this field so far have mostly been based on a belief approach or have dealt with this issue very superficially. Examining this issue with a hadith and interpretation approach was a gap that this article has tried to fill.

Materials and Methods

In the process of organizing this research, first, data and information (as research materials) were collected from the relevant sources, and then it was explored by using the method of description and analysis. These sources primarily include the Holy Qur'an, in which the revelation of a verse with the title of *Aye Inzar* (warning verse) is regarded as the authority of issuing hadith. Traditional sources after the Qur'an are the most used sources in this field, which include Shia and Sunni hadith texts. *Shaykh Ṭūsī's Amālī*, *al-Saduq's Ilal al-Sharaye'*, *Ahmad ibn Hanbal's Musnad*, *Nasai's al-Khaṣā'is*,

Hakim Neishaburi's Mustadrak, Muttaqi Hindi's Kanz al-Ummal, and Haskani's Shawahid al-Tanzil are some of the hadith sources that narrate this Hadith. After that, sources of interpretation such as *Ṭabresi's Majma' al-Bayan, Faiz Kashani's al-Wafi, Ibn Abi Hatam Razi's Tafsir al-Qur'an, Baghavi's Tafsir, Thaa'labi's Tafsir, Tabari's Tafsir* and *Tafsir al-Mizan* have been used as sources and materials for this research. In a later stage, some historical sources such as *Shaykh Mufīd's al-Irshad, Ibn Athir's Al-Kamil, Tarikh al-Tabari,* and *Ibn Asakir's Tarikh Madinah Demashq* have been considered as a source of reporting the research Issue. Although theological sources are not the main approach of this research, it is also useful to mention that some theological works such as *Seyyed Morteza's al-Shafi* and *Hilli's Minhaj al-Karamah* have also taken care to quote this hadith.

Results and findings

Examining Ibn Taymiyyah's point of view about the hadith of Yawm al-Dar, emphasizing on hadith and commentary sources, resulted in the following results and findings:

1. Ibn Taymiyyah's presupposition in the book "*Minhaj al-Sunna al-Nabawiyyah*" is to deny and consider all the traditions and evidences of the caliphate of Amir al-Mu'minin Ali (as) as fake. Therefore, the hadith of Yawm al-Dar has also been denied by him with the same approach. According to him, the reason for the denial is the lack of transmission of the hadith in authentic books, the weakening of some reporters, and the problems with the content and connotations of this tradition.
2. Ibn Taymiyyah's claim of not quoting hadith in authentic sources lacks scientific support; because this tradition has been clearly narrated in reliable and incipient hadith, commentary and historical sources. The multiplicity and diversity of these sources, along with their age, negates the claim of denying the original hadith and proves the absurdity of this claim.
3. Ibn Taymiyyah's objection to this hadith refers to a reporter named "Abd al-Ghaffar ibn Qasim". The only reason for weakening him is the accusation that he is a Shiite. Such an accusation cannot distort the hadith document; because in the evaluation of a document, reliability is the criterion, and if an individual's reliability is proven, his beliefs will not weaken the authenticity of his tradition. Therefore, in the *Sihah* and *Masanid* of the Sunnis, some hadiths have been narrated from the Shia, and this is something that Ibn Taymiyyah also confirmed and did not consider the mere fact of being a Shia to be an obstacle to the authenticity of the tradition. In

addition, in some Sunni sources, the hadith of Yawm al-Dar has been narrated by a way other than Abd al-Ghaffar.

4. Ibn Taymiyyah's most important content objection to the Hadith of Yawm al-Dar is that it does not indicate the succession of Amir al-Mu'minin (as); because if accepting the invitation leads to succession, then all those who accepted the invitation of the Messenger of God and helped him should be his successors. Such a claim is due to not paying attention to the context of issuing this hadith. According to various evidences, accepting the invitation and helping in the same assembly has been the criterion; So that from the very beginning of the invitation, the most obedient, the best and the most virtuous person is determined for the succession. This action of the Prophet (pbuh) in the very first move revealed the level of obedience and sincerity and the inner feelings of people and showed that even the great ones like Hamza and Jafar do not deserve to be succeeded at the level of Amir al-Mu'minin (as) due to their delay in believing and he is the only one who is the worthiest person for this position because of his deep faith and unquestionable obedience and help.

Conclusion

In addition to the Qur'anic verses and rational reasons, the issue of succession of Amir al-Mu'minin (as) has a strong root in hadiths. The beginning of the tradition in this context is the hadith of Yawm al-Dar, which was told in the story of the invitation of the Messenger of God to his relatives. Despite the fact that the said hadith is stated in the advanced and reliable Shia and Sunni sources, but Ibn Taymiyyah tried to deny it and raised various objections about it in his opinion. The type of his objections shows a deep bias in his existence. In such a way that opposition to Shia has caused him to close his eyes to the facts and even speak against his own principles. The dominance of bias in his writing and thought has left his claims without scientific support. From this perspective, although he is not worthy of scientific criticism, his skepticism, as someone who has found a position of theorist among his followers, needs a response. In order to prove the falsehood of these claims and to enlighten the audience, the only correct way is through scientific criticism and the discovery and explanation of historical facts.

Keywords: Yawm al-Dar, Yawm al-Inzar, Hadith, Ibn Taymiyyah, Succession and Caliphate.

شاخصه‌های سعادت بشر و میزان اهمیت هریک با تکیه بر احادیث طوبی *

حسین رشاد کوچصفهانی**

اصغر هادوی***

چکیده

انسان دائماً در پی یافتن راهی برای نیل به سعادت ابدی است. در این میان، هر نحله و مذهبی طبق معلوماتش این مسیر را ترسیم نموده و سایرین را بدان دعوت کرده است. مسئله مهم اینجاست که آیا در اسلام نیز به‌طور جزئی به شاخصه‌های سعادت اشاره شده است؟ این نوشتار به روش تحلیل محتوا و با تشکیل جدول احادیث و شرح آن‌ها، حدود ۲۳۰۰ حدیث با ساختار طوبی را مورد کاوش قرار داده و می‌کوشد به این سؤال پاسخ دهد که شاخصه‌های سعادت بشر کدام‌اند و میزان اهمیت هریک به چه میزان است؟ دستاوردهای این پژوهش نشان می‌دهد که احادیث طوبی را می‌توان در سه بازه زمانی تقسیم‌بندی کرد که به ترتیب تکرار شامل حال فرد، آینده و گذشته است. این سه بازه زمانی به‌عنوان مضامین سازمان‌دهنده و واژه «ذکر» به‌عنوان یک مضمون فراگیر است که دربرگیرنده همه آن‌هاست. «ذکر» به‌معنای یادآوری نعمت‌هایی است که خداوند در اختیار بشر نهاده و همچنین به این معناست که انسان دائماً متذکر حالات و عوامل مؤثر بر روح و جسمش باشد تا دچار یأس از گذشته، غفلت از حال و نسیان آینده نشود.

کلیدواژه‌ها: طوبی، تحلیل مضمون، سعادت، ذکر، شاخصه.

* این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با موضوع شناخت و تحلیل توصیفات پیوستار با دو واژه «طوبی» و «ویل» با راهنمایی استاد دکتر اصغر هادوی کاشانی در دانشگاه شاهد نوشته شده است.

** کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شاهد، تهران، ایران/ h.r.koochesfahani@gmail.com

*** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شاهد، تهران، ایران (نویسنده مسئول)/ hadavika@gmail.com

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائلی که بشر در طول زندگی خویش با آن روبه‌روست و گاه مانعی بر سر راه رشد وی ایجاد می‌کند، تشخیص صحیح معیارهای حق و باطل در گفتار و عمل است. در این بین، اختیار قوه‌ای است که خداوند در فطرت آدمی نهاده تا حق انتخاب را به دست خودش قرار دهد. تنها موردی که انسان را متمایز از سایر موجودات خواهد کرد، همین قدرت اختیار اوست. این قدرت مسبب آن است که وی کمال انسانی را در خود به نمایش گذارد یا اینکه به قعر ذلت سقوط کند و با صورتی نزدیک به حیوان محشور شود. انسان قادر است از بدو تولد براساس حق انتخاب، ابعاد ثانوی را در کنار بعد فطری خود شکل دهد، زیرا او برخلاف حیوانات در زمان تولد از همه خصلت‌های روحی و فکری برخوردار نیست (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۳). از همین روست که همواره آدمی می‌تواند مسیر تکامل را طی کند. نکته جالب اینجاست که زمانی که ضد ارزش نیز عمل می‌کند در حال رشد قوه‌ای از قوای خود است (همو، ۱۳۸۴: ۹۳).

یافتن راه حق و حقیقت مسئله‌ای است که همه متفکران و دانشمندان و حتی آحاد انسان‌ها به دنبال یافتن پاسخی برای آن هستند. پاسخ به این سؤال که مهم‌ترین عوامل و علل سعادت انسان کدام است و اهمیت هر کدام چقدر است؟ در میان تمامی نظرات و تفکرات و اظهارات این امر برای ما مسلم است که بهترین طریق حصول معرفت در مسیر سعادت، اهل بیت علیهم‌السلام هستند؛ زیرا آن‌ها هستند که مستقیم از منبع و حیانی بایسته‌های دنیوی و اخروی فرد را دریافت می‌کنند و مأمور هدایت او به سوی سعادت‌اند. لذا در روایات، سعادت با الفاظ مختلفی آمده که یکی از آن‌ها واژه «طوبی» و نقطه مقابل آن یعنی شقاوت و بدبختی نیز با الفاظی از جمله «ویل» آمده است. با توجه به وجود این واژه در احادیث، پژوهش‌های ارزشمندی در این زمینه انجام پذیرفته است.

اخوان اقدم و حاجی ابوالقاسم دولابی (۱۳۹۷) با موضوع واژه طوبی با تکیه بر محور همنشینی و جاننشینی و همچنین غفاری (۱۳۹۵) با موضوع معناشناسی طوبی و مفهوم‌شناسی آن در آیات و روایات پژوهش‌های درخور تقدیری انجام داده‌اند؛ اما مقالات مذکور یا در حوزه معناشناسی واژه بحث و بررسی انجام داده یا در حوزه محتوایی و آن‌هم به صورت کلی احادیث با ساختار طوبی را مورد بررسی قرار داده و درصد اهمیت هر کدام و جزئیات عمل به هر یک را

شاخصه‌های سعادت بشر و میزان اهمیت هریک با تکیه بر احادیث طوبی، حسین رشاد و اصغر هادوی ۳۲۱

بررسی نکرده‌اند. به همین علت پژوهش حاضر به صورت متفاوتی احادیث با ساختار مذکور را مورد دقت قرار می‌دهد؛ یعنی هم به صورت کیفی و هم به صورت کمی میزان هر شاخصه را مورد بررسی قرار داده تا به این سؤال پاسخ دهد که توصیفات پیوستار طوبی در احادیث چگونه است و به چه میزان به آن‌ها اشاره شده؟

۲. روش تحقیق

مقاله حاضر روش تحلیل محتوا را برای تحلیل توصیفات پیوستار با واژه طوبی برگزیده است. شیوه‌های معمول در مطالعه متون حدیثی که منبع اصلی علم اخلاق اسلامی هستند، اگرچه مفید و قابل توجه‌اند، پرسش‌های اساسی درباره نقش و هدایتگر بودن مفاهیم اخلاقی احادیث را بدون پاسخ گذاشته است؛ لذا انتخاب روشی جدید و میان‌رشته‌ای در قالب‌های نوین کمک شایان توجهی خواهد کرد به پیشبرد اهداف نیروی انسانی. با توجه به این نکات روش «تحلیل محتوا» در مطالعات متون حدیثی گامی بدیع محسوب می‌شود.

۲-۱. تعریف روش تحلیل محتوا

تحلیل محتوا روشی است که پیام‌های ارتباطی را به صورت قاعده‌مند، عینی و تعمیم‌پذیر بررسی می‌کند. این روش پیام‌های موجود در یک متن را به صورت آشکار نمایان خواهد کرد؛ لذا برای پاسخ به سؤالات درباره محتوای یک پیام مناسب است (هالستی، ۱۳۷۳: ۱۴). براساس این روش می‌توان ویژگی‌های یک متن را به طور واقع‌بینانه و منظم شناخت.

۲-۱-۱. انواع روش تحلیل محتوا

۲-۱-۱-۱. تحلیل محتوای کمی

یک متن شامل ساختار و عناصری است که آن را شکل می‌دهد. تحلیل‌های کمی کمک می‌کند که اولاً ساختار متن به طور واضح قابل مشاهده باشد و ثانیاً فراوانی هر مضمون و موضوع اصلی آن را مشخص کند، و نشان می‌دهد که محقق براساس چه مبنایی به تحلیل کیفی پرداخته است (کرپیندورف، ۱۳۷۸: ۲۶).

۲-۱-۱-۲. تحلیل محتوای کیفی

این روش هم در پی توصیف است و هم در پی تبیین و برای جمع‌آوری داده به گفته‌ها و رفتار قابل رؤیت افراد تکیه دارد. تحلیل تماتیک روشی است برای تحلیل داده‌های کیفی و یکی از شیوه‌هایی است که بر شناخت الگوی معنایی در یک سری داده‌ها تمرکز دارد. این روش، فرایند شناخت الگوها یا تم‌ها در بطن داده‌های کیفی است (قاسمی و هاشمی، ۱۳۹۸: ۹). براساس نظر براون و کلارک (Broun & Clarke, 2006: 78) تحلیل تماتیک مهارت‌های اصلی را فراهم می‌کند؛ لذا برای انجام انواع دیگری از تحلیل‌ها مفید است. بنابراین اولین روش کیفی که باید آموخت، تحلیل تماتیک است.

تحلیل تماتیک برخلاف سایر روش‌های کیفی به دیدگاه معرفت‌شناسی یا نظر خاصی وابسته نیست (Ibid: 121)؛ لذا این روش در یادگیری و آموزش بسیار انعطاف‌پذیر و متنوع است. محقق در این روش آزادی عمل دارد و الزامی برای مراجعه یا ارجاع به منابع نظری ندارد و به دنبال کشف الگوی خود است.

روش تحلیل مضمون شش مرحله دارد: ۱. آشنایی با متن؛ ۲. ایجاد کدهای اولیه و کدگذاری؛ ۳. جست‌وجو و شناخت مضامین؛ ۴. ترسیم شبکه مضامین؛ ۵. تحلیل شبکه مضامین؛ ۶. تدوین گزارش.

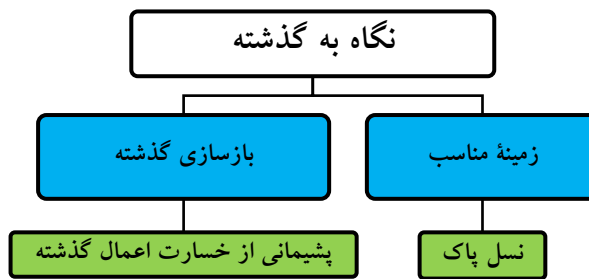
۳. بررسی احادیث با ساختار طوبی

در ابتدا حدود ۲۲۳۷ حدیث، برای دستیابی به اطلاعات اولیه و نظرات معصومین علیهم‌السلام در خصوص معیارهای سعادت بشر با تکیه بر توصیفات پیوستار واژه «طوبی» بررسی و سعی شد که نظرات برخی جامعه‌شناسان و دانشمندان دنیا نیز برای شناخت سایر نظرات مورد بررسی قرار داده شود، تا به یک جمع‌بندی مفید در این خصوص برسیم. در مراحل بعد به تشکیل جدول احادیث پرداخته شده تا یک شکل منظم برای رسیدن به هدف نهایی که مضامین فراگیر بوده به دست آید. سپس با حذف کدهای اولیه و مرتب کردن و تبدیل آن‌ها به کدهای توصیفی سعی بر این شد تا به موضوعات واحدی دست یافته شود. در مرحله بعد، این کدهای توصیفی تبدیل به یک سری مضامین اولیه‌ای شده که چند کد توصیفی را در بر می‌گیرند. مضامین اولیه نیز در ذیل

یک مضمون سازمان‌دهنده قرار گرفته و چند مضمون سازمان‌دهنده در ذیل یک مضمون فراگیر قرار گرفتند.

با مطالعه دقیق احادیث طوبی و پیاده‌سازی مدل‌های مختلف با بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون شامل تشکیل شبکه احادیث و تحلیل آن، به طرحی رسیده شد که در آن احادیث در سه بازه زمانی تقسیم‌بندی می‌شود و مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. این بازه‌های زمانی شامل سه مرحله گذشته، حال و آینده است که انسان در طول زندگی از آن‌ها عبور می‌کند و به سرای آخرت رهسپار می‌شود. توجه خاص به هریک از این بازه‌های زمانی و عملکرد نسبت به هرکدام تأثیر بسیار تعیین‌کننده‌ای در سرنوشت آدمی خواهد داشت.

در یک دید کلی، احادیث طوبی سه بازه زمانی را در زندگی بشر مورد اشاره قرار داده که عبارت‌اند از: ۱. نگاه به گذشته؛ ۲. نگاه به حال فرد و جامعه؛ ۳. نگاه به آینده.



نمودار ۱: شاخه‌های نگاه به گذشته

۱-۳. نگاه به گذشته

برای تمامی انسان‌ها و به‌ویژه برای کسانی که گذشته بدی داشتند، توجه بیش از حد به گذشته و حتی تمرکز زیاد از حد در آینده خسارت‌بار و یکی از عوامل مهم افسردگی است. چنین افرادی از ناحیه ضررهای گذشته و تاریکی‌های آتی در حیرت و اضطراب و وحشت فراوان‌اند. مواردی هم چون درس نخواندن، عدم کار اقتصادی مناسب و از دست رفتن فرصت‌ها موجب تأسف آن‌هاست؛ همچنین از احتمال نداشتن شغل و مسکن و ازدواج مناسب در آینده دچار اضطراب‌اند. به‌یقین چنین خصلت‌هایی موجب افسردگی روحی و اضطراب و مانع علاج آن‌هاست.

اگر تمام امکانات و توان و سلامت روحی و فکری را صرف گذشته‌ای کنیم که قابل جبران نیست، کاری عبث و بیهوده است.

جدول ۱: کدگذاری طوبی بازه گذشته

کدهای توصیفی	کدهای اولیه	مضامین پایه	سازمان دهنده	فراگیر
مادر پاک‌دامن	نسل پاک	زمینه مناسب	نگاه به گذشته	ذکر
گریه بر گناه	پشیمانی از خسارت اعمال گذشته	بازسازی		
نظاره کردن خداوند در حال گریه پشیمانی				
استغفار بعد از هر گناه				
پشیمانی از لغزش و جبران آن				

احادیث در بازه زمانی گذشته با محوریت «طوبی» را می‌توان به دو بخش تقسیم‌بندی کرد که به ترتیب شامل «زمینه‌سازی» و «اصلاح و جبران خسارت‌های گذشته» است. در این مورد می‌توان گفت که معصومین علیهم‌السلام این نکته روان‌شناسانه را بسیار مورد توجه قرار دادند و از گذشته فرد فقط به ذکر این دو نکته اکتفا کرده و مانع جست‌وجوی بیشتر در گذشته افراد شده‌اند.

۳-۱-۱. زمینه مناسب، پاک‌دامنی مادر

مقدمه مادر بودن و همسر بودن در درجه عالی، خودسازی است. ضرورت خودسازی از آن حیث است که در ما تولدی نو و حیاتی جدید با معیارهای نو و انسانی پدید آید؛ حال این سازندگی برای کسی که می‌خواهد مادر شود ضروری تر است، زیرا علاوه بر مسئولیت شخصی، مسئولیت سازندگی دیگران یعنی نسل آینده را نیز بر عهده دارد. فساد او فساد جامعه و سلامت و صلاح او، صلاح و سلامت جامعه است. مادر در ابتدا باید خود را در مسیر رشد و پرورش دهد و قبل از اقدام به فرزندآوری به کمالات انسانی برسد تا از این طریق آمادگی این امر مهم را پیدا کند (قائمی، ۱۳۷۵: ۴).

به همین دلیل اولین نکته‌ای که در مورد گذشته فرد مورد توجه قرار گرفته، تولد در دامنی پاک است که آن را سرچشمه همه خوبی‌ها دانسته‌اند و گویا بدون داشتن این ویژگی، موفقیت و سعادت امکان‌پذیر نخواهد شد یا بسیار دشوار است.

۳-۱-۲. پشیمانی از خسارت‌ها

قبل از بازسازی خسارت‌های گذشته نیاز به پشیمانی است. در احادیث با ساختار طوبی به نظر می‌رسد کنار هر تلنگر و پشیمانی و تفکری گریه قرار داده شده؛ گویا گریه نماد پشیمانی از گذشته و بیانگر حالت درونی فرد و به معنای بازگشت از خسران گذشته است.

«طُوبَى لِمَنْ كَانَ صَمْتُهُ فِكْرًا وَ نَظْرُهُ عِبْرًا وَ وَسْعُهُ بَيْتَهُ وَ بَكَى عَلَى خَطِيئَتِهِ...» (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق: ۲۹۵)؛ خوشا به حال کسی که خاموشی‌اش توأم با تفکر و نگاهش همراه با عبرت باشد و در خانه‌اش بنشیند و بر گناه خود بگرید... .

یکی بکاء از خوف عذاب، دیگری بکاء به شوق ثواب و سه دیگر، بکاء در مقابل عظمت و کبریایی الهی، حقارت و صغارت خود که بکاء انبیا و ائمه علیهم‌السلام از این باب بوده است. در واقع، با بررسی‌هایی که در این باب انجام شد، مشخص شد که این‌گونه گریه‌ها مورد تأیید خداوند و ائمه معصومین علیهم‌السلام بوده‌اند و عوامل بروز آن‌هاست که به آن ارزش بخشیده است و در یک حالت کلی، می‌توان گفت عوامل بروز بکاء ممدوح در قرآن و روایات معرفت، عشق، ایمان، آیات قرآن، خوف، شوق، حزن، فراق، گناه و ادامه دادن راه است (اشرفی و همکاران، ۱۳۹۳: ۲۸).

کسی که روان پاکش را با گناه آلوده کرده، گاهی با گریه، غبار گناه را از جان خویش می‌شوید. امام صادق علیه‌السلام از قول حضرت عیسی علیه‌السلام می‌فرماید: «خوشا به حال کسی که برای گناهی که مرتکب شده گریه کند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴: ۳۲۰). همچنین در روایت دیگری از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که فرمودند: «توبه عام آن است که باطن خود را با آب حسرت بشوید و همیشه اعتراف به جنایت کند و از گذشته‌اش پشیمان باشد و از باقی عمرش خائف باشد... و گریه و تأسف را بر آن چیزهایی که از طاعت خداوند از او فوت شده است، ادامه دهد» (همان، ج ۶: ۳۱).

در احادیث نیز از گریه به عنوان زمینه‌ای برای بازبایی شخصیت فرد و به نوعی اولین مرحله آن یاد شده، زیرا همان‌طور که آمد، گریه مقدمه تأثیر حرف در دل‌هاست.

«طُوبَى لِمَنْ لَوَّحَ نَظْرَهُ لِلَّهِ إِلَيْهَا تَبْكِي عَلَى ذَنْبٍ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يَطَّلِعْ إِلَى ذَلِكَ الذَّنْبِ غَيْرَهُ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ۱۶۷)؛ خوش به حال صورتی که از خشیت خداوند به خاطر گناهان خود گریان باشد... .

پس از آماده شدن قلب برای پذیرش حق و اعتلای مرتبه انسانی، نوبت به توبه و استغفار می‌رسد. توبه هرگاه واقعی و حقیقی باشد و از اعماق جان برخیزد و جامع شرایط باشد، مقبول درگاه حق واقع می‌شود و آثار و برکاتش نمایان می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۲۴۳).

توبه، نیروی محرک بسیار قدرتمندی برای پیشبرد اهداف متعالی است. با توبه، بارقه‌های امید در فرد روشن می‌شود. بدون توبه و امید، انسان در حسرتی به سر خواهد برد که وی را دچار ضعف و سستی و ناامیدی می‌کند. خداوند این حیرت و سرگردانی بشر را درمان نموده و راه توبه را برای او گشوده و اشتیاق خود را به بازگشت بنده‌اش در خطاب به حضرت داوود علیه السلام چنین بیان نموده است: «یا داوُد، لَوْ يَعْلَمُ الْمُدْبِرُونَ عَنِّي كَيْفَ انْتِظَارِي لَهُمْ وَرِقْقِي بِهِمْ وَشَوْقِي إِلَى تَرْكِ مَعْصِيهِمْ لَمَاتُوا شَوْقًا إِلَيَّ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۶۲)؛ «ای داوود! اگر آنان که از من رویگردان شده‌اند، می‌دانستند که چگونه در انتظارشان هستم و چه مهری نسبت به آنان دارم و چقدر مشتاقم که معصیتشان را ترک کنند، از اشتیاق من می‌مردند.»

از این رو بنده به وقت گناه، باید بلافاصله با امید به توبه روی آورد و با آگاهی از آثار فراوان توبه اعم از فردی و اجتماعی و اشتیاق در جهت بازگشت به آغوش لطف الهی گام بردارد. به همین علت معصومین علیهم السلام تأکید بر توبه بعد از گناه دارند آن هم بلافاصله.

«طُوبَى لِمَنْ وَجَدَ فِي صَحِيفَتِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَحْتَ كُلِّ ذَنْبٍ اَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ۱۶۵).

در انتها راه بازگشت انسان و مکمل مراحل قبل، مرحله اصلاح است؛ به طوری که اگر خطایی صورت پذیرفت و یا زبانی متوجه خود شخص یا کسی شد، جبران شود. این جبران ضرر، امید به آینده را صدچندان می‌کند و اندوه آدمی را به حداقل می‌رساند تا حسرت گذشته مانع جبران نشود.

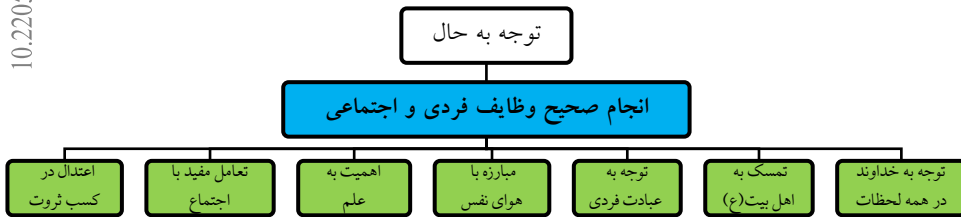
البته عبور از گذشته بدون اصلاح درون امکان‌پذیر نیست؛ به عبارتی شروع حرکت به سمت سعادت اصلاح نفس است. پس از اصلاح نفس، باید حقوقی را که بر گردن دارد به جای آورد. البته این موارد شامل همه مراحل زندگی و حالات فرد خواهد شد؛ اما در اینجا لازمه اصلاح گذشته است. البته این امر نشانه توفیق الهی است، زیرا جبران گذشته روزی هرکس نخواهد شد طبق حدیث شریف: «طُوبَى لِمَنْ أَعَانَهُ اللّٰهُ عَلَى قَضَاءِ مَا أَوْجَبَ عَلَيْهِ مِنْ حُقُوقِهِ» (ابن شعبه

شاخصه‌های سعادت بشر و میزان اهمیت هریک با تکیه بر احادیث طوبی، حسین رشاد و اصغر هادی ۳۲۷

حرانی، ۱۴۰۴ق: ۲۵۶)؛ خوشا به حال کسی که خدا کمکش کند حقوقی که گردش هست به جا آورد.

به این ترتیب سه مرحله پشیمانی که نمود عینی آن گریه است و توبه و اصلاح و جبران گذشته در فرد شکل می‌گیرد تا وی را برای ادامه راه سعادت فردی و اجتماعی مهیا سازد.

۲-۳. توجه به حال



نمودار ۲: زیرشاخه‌های توجه به حال

پس از بررسی نگاه احادیث با محوریت طوبی به گذشته، نوبت به بررسی این احادیث به وضعیت فعلی و به عبارتی، حال فرد و جامعه خواهد رسید. در این گروه احادیث به وظایفی اشاره شده که انسان موظف است آن را در طول حیات خود مورد توجه قرار دهد.

وظایف فرد در این بازه زمانی شامل ۷ قسمت است که هرکدام نیازمند تفسیر و بررسی مفصل است. این ۷ مورد شامل موارد زیر است:

۲-۳-۱. انجام صحیح وظایف فردی و اجتماعی

مسئولیت داشتن انسان به دلیل برخورداری از عقل و اختیار، امری مسلم است. این مسئولیت همگانی است؛ یعنی هم در برابر خدا، هم در برابر خود، هم در برابر دیگران و هم در برابر طبیعت و محیط زیست مسئولیت دارد. از این رو پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «همه شما مدیر و نگهبان و نسبت به زیردستان خود مسئولید، پس امیر و امام نسبت به رعیت خود مسئولیت دارد، مرد سرپرست خانواده است و نسبت به آن‌ها مسئولیت دارد، زن نگهبان خانه شوهر و فرزندان اوست و نسبت به آن‌ها مسئولیت دارد، خدمتکار نسبت به اموال سرور خود نگهبان و مسئول آن است. آگاه باشید همه شما نسبت به رعیت خود و زیردستان خود مسئولیت دارید، زیرا انسان مسئول

است و در برابر همه موجودات مسئولیت دارد. خانواده نیز موجودی است که آدمی مسئولیت دارد حقوق افراد آن را ادا و از آسیب رسیدن به آن‌ها جلوگیری و با آن‌ها به خوبی رفتار کند» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۲: ۲۵۶؛ مسلم، بی تا، ج ۶: ۸). حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: «خدای سبحان ملائکه را از عقلی بدون شهوت آفرید و در حیوانات شهوت را بدون عقل قرار داد، اما در آدمیزاد، عقل و شهوت را باهم ترکیب کرد؛ پس هرکس که عقلش بر شهوتش غلبه نماید از ملائکه برتر و هرکس که شهوتش بر عقلش چیره شود، از حیوانات بدتر خواهد بود» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۴۱۴).

۳-۲-۱. توجه ویژه به خداوند در همه لحظات

یکی از القابی که خداوند به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ داده، «مُدَّكِّر» است: «إِنَّمَا أَنْتَ مُدَّكِّرٌ، لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه: ۲۲ و ۲۳). آدمی ذاتاً مشتاق دیدار با خداست، به همین علت از یاد خدا و انس با او لذت می برد ولی برخی اوقات دچار غفلت می شود و نیاز به یادآوری، امری است واجب. مرحله والای ذکر، ذکر قلبی است که همان عادت کردن قلب به یاد و نام خداوند تعالی است، به صورتی که از غیر خدا دل بکند و هیچ کشش و میلی در تضاد با محبوب در وجود انسان باقی نماند. تا به اینجا می رسد که «هُوَ مَعَكُمْ إِنَّمَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴). البته درک حضور حضرت باری تعالی نصیب هرکسی نخواهد شد.

نمونه بارز توصیه به ذکر خدا در قرآن کریم آمده که می فرماید: «بی شک برای شما مؤمنان در پیروی از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سرمشقی نیکوست، برای آن کس که به خدا و روز واپسین امید دارد و خدا را زیاد یاد می کند» (احزاب: ۲).

۳-۲-۱-۲. تمسک به اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

آدمی با ارتباط و عشق به ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ حس می کند که چگونه مسیر حق برایش آسان تر شده و به حقیقت نزدیک تر می شود. این حرکت از بهترین جلوه های ولایت است. در کلام حضرت ابالحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ این گونه آمده که در قرآن می خوانیم: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء: ۷۳). کیفیت این نصرت و یاری مؤمن در حدیثی، این گونه آمده است: «خدای تعالی مؤمن را به وسیله روحی از جانب خود تأیید می کند. هرگاه مؤمن تقوا ورزد، آن روح حاضر شود و اگر تجاوز کند،

شاخصه‌های سعادت بشر و میزان اهمیت هریک با تکیه بر احادیث طوبی، حسین رشاد و اصغر هادوی ۳۳۹

آن روح غایب شود. حضرت ابی‌الحسن علیه السلام پس فرمود: «ما اهل بیت آن روح را به وسیله اطاعت خدا و عمل برای او تأیید می‌کنیم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۶۸). این مسئله را نه فقط شیعیان، بلکه هرکس که در جست‌وجوی حقیقت بوده و به اسلام و تشیع راه یافته، احساس نموده است. هربرت اسپنسر (Herbert Spencer) گفته است بزرگ‌ترین آرمان نیکان این است که در آدم‌سازی شرکت کنند؛ یعنی مکتب صالح‌سازی بیاورند (مطهری، ۱۳۸۴: ۶۶).

جدول ۲: کدگذاری احادیث طوبی بازه زمانی حال، وظایف فردی و اجتماعی (عبادات، هوای نفس)

کدهای توصیفی	کدهای اولیه	مضامین پایه	سازمان‌دهنده	فراگیر
ذکر تهلیل	توجه ویژه به عبادات فردی	انجام صحیح وظایف فردی و اجتماعی	توجه به حال	ذکر
تهجد				
احیای قدر با رکوع و سجود				
درک شب قدر				
دهان‌های حامل قرآن				
قرائت سوره اخلاص				
زیاد مسجد رفتن				
وضو در خانه و نماز در مسجد				
خالص کردن عبادات				
انجام واجبات				
خلوت با خدا در پنهان و آشکار				
گریه در سحر				
شب‌زنده‌داری				
شهادت				

فراگیر	سازمان دهنده	مضامین پایه	کدهای اولیه	کدهای توصیفی
			مبارزه با هواهای نفسانی	عفت
				عمر طولانی و عمل خوب
				عمل کردن به سنت دین
				کلام بیهوده
				کنترل زبان
				کفران نعمت نکردن
				نماز بر میت
				اصلاح سیرت
				برتری باطن نسبت به ظاهر
				صاحب قلب هدایت پذیر
				درون پاک
				بصیرت قلبی نه چشمی
				غلبه بر هوای نفس
				سرگرم نشدن با زرد و سرخ دنیا
				آلوده نشدن به شهوات
				جهاد در راه خدا با نفس
				صبور
				ترک شهوت حاضر به خاطر قیامت
				مشغول بودن قلب به فکر و زبان به ذکر

۳-۲-۱-۳. توجه به عبادت فردی

براساس آیات سوره ذاریات هدف آفرینش جهان (جن و انس) عبودیت و بندگی خداست؛ علت بعثت پیامبران نیز همین است (نحل: ۳۶). به عقیده مرتضی مطهری پرستش خداوند امری است که در فطرت انسان قرار دارد و با او عجین شده؛ ولی برخی لحظات از ریل خارج شده و باعث پرستش موجوداتی غیر از خداوند است؛ به دلیل اینکه اولاً لازمه فطری بودن یک بحث این نیست که همه اوقات افراد را بگیرد؛ همچنان که هیچ علاقه طبیعی دیگری نیز چنین نیست. علاقه به هنر و زیبایی یک علاقه فطری است، اما چنان نیست که یگانه سرگرمی بشر محسوب شود؛ ثانیاً چون امور مورد علاقه فطری بشر متعدد است، طبعاً سرگرمی به بعضی علایق از علایق دیگر می‌کاهد و احیاناً آن‌ها را به بوتۀ فراموشی می‌سپارد (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۵: ۱۰۹). حضرت علی علیه السلام هدف پیامبر صلی الله علیه و آله را بیرون آوردن بندگان از عبادت بت‌ها به سمت عبادت خداوند می‌داند (نهج البلاغه: خطبه ۲۰۴).

انسان زمانی که وابسته و نیازمند چیزی باشد در برابرش خضوع و خشوع می‌کند. وجود ما به خداوند وابسته است و در همه حال نیازمند او. این حس نیاز و عجز، انسان را به پرستش و عبادت و حمد او وامی‌دارد (قرآنی، ۱۳۸۶: ۲۰).

۳-۲-۱-۴. مبارزه با هوای نفس

تهذیب نفس به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل کمال واقعی انسان در رهنمودهای اولیای خدا ذکر شده و هریک به‌شکل خاص و تعابیر مختلفی به تبیین این موضوع پرداخته‌اند. در این خصوص امام علی علیه السلام به همه انسان‌ها توصیه می‌کنند: «نفس‌هایتان را از شهوات و آلودگی‌های خواست‌های نفسانی پاک کنید تا پله‌های بلند مراتب والای منزلت انسانی را دریابید.»

جدول ۳: کدگذاری احادیث طوبی بازه زمانی حال، وظایف فردی و اجتماعی
(علم، تعامل با اجتماع)

کدهای توصیفی	کدهای اولیه	مضامین پایه	سازمان دهنده	فراگیر
احترام به عالم به خاطر علمش	اهمیت دادن علم و آگاهی	انجام صحیح وظایف فردی و اجتماعی	توجه به حال	ذکر
ترک جهل				
دانستن اسرار دنیا				
پذیرفتن نصیحت				
تفکر بودن سکوت و عبرت بودن نگاه				
دانستن عیب کلام				
طالب علم				
عالم به عملش				
عالم و معلم و عامل به علم				
یادگیرنده علم				
عاقل دانا	تعامل مفید در اجتماع	انجام صحیح وظایف فردی و اجتماعی	توجه به حال	ذکر
عمل به عدالت				
جاری شدن خیر به دست او				
اصلاح در بین مردم				
اصلاح ذات بین				
در امان بودن مردم از او				
بدعت گذار				
بدعت نمی نهد				
خوش اخلاقی				
خوش اخلاقی با مردم				
شناخت دقیق داشتن از مردم				
در امان بودن مردم از او				
جهاد در راه خدا				
تواضع				

کدهای توصیفی	کدهای اولیه	مضامین پایه	سازمان دهنده	فراگیر
دوستی در راه خدا				
رضایت همسر				
همنشینی با دانا و مهربان				
مشغول به عیب خود بودن و به عیب دیگران نپرداختن				
قیام به حق خدا				
انجام تمام و کمال کارها				
فرو نشاندن خشم				
رحم کنندگان				
الفت با مردم به خاطر خدا				
تحمل ناسزا در راه حق				

۳-۲-۱-۵. اهمیت دادن به علم و آگاهی

نکته اساسی در این زمینه، نگاه ویژه معصومین به مبحث تفکر قبل از هرچیز است. در این خصوص بیش از نیمی از این احادیث مرتبط با حوزه تعقل و تفکر در حالات مختلف است. خواه اینکه به طور مستقیم به مسئله تفکر اشاره دارد یا اینکه به عملی اشاره دارد که لازمه آن یک تفکر عمیق و دقیق در حوزه مسائل دینی و انسانی است. در حدیثی تفکر به عنوان عاملی برای رشد و هدایت انسان توصیف شده است. امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «اندیشه انسان را به سوی رشد و کمال هدایت می کند» (تمیمی آمدی، بی تا: ۴۱).

در برخی احادیث با ساختار طوبی، به طور مستقیم به مسئله تفکر اشاره دارد تا مخاطب را به نحو آشکار و بی پرده به مسئله تفکر وادارد و به اهمیت این مطلب بیش از هرچیز دیگری اشاره کند.

«طُوبَى لِمَنْ كَانَ صَمْتُهُ فِكْرًا» (الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا علیه السلام، بی تا: ۳۸۰)؛ خوشا به

حال بنده‌ای که خاموشی اش تفکر است!

«فَطُوبَى لِمَنْ عَقَلَ وَ عِلِمَ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۱۶)؛ خوشا به حال آنکه عاقل بود و

دانست!

شایان ذکر است که یکی از وظایف قلب که قرآن نیز بدان اشاره نموده، همان تعقل است. «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج: ۴۶). لازمه دوری از غفلت و غلبه بر هوای نفس نیز داشتن عقلی سلیم و تفکری عمیق است.

انسان با هدایت عقل و فطرت به سوی سعادت حقیقی خود سیر می کند. در سایه آگاهی، فرد شخصیتی مستقل و اصیل می یابد و از توانمندی ها و ارزش های والای خود آگاه می شود و بر طبق آن ها عمل می کند. در چنین شرایطی استعداد های مثبت انسانی شکوفا می شوند (جعفری، بی تا: ۳۷).

۳-۲-۱-۶. تعامل مفید در اجتماع

یکی از نیاز های انسان ها که موجوداتی اجتماعی اند، ارتباط و تعامل با دیگران است. با توجه به تغییر های اساسی در شیوه زندگی، در حال حاضر بسیاری فاقد توانایی لازم در رویارویی با مسائل و مشکلات زندگی اند. لازمه مقابله با این چالش ها حل مسئله است (کاکابرای و عزتی، ۱۳۹۶).

جدول ۴: کدگذاری احادیث طوبی بازه زمانی حال، وظایف فردی و اجتماعی (اعتدال در ثروت)

کدهای توصیفی	کدهای اولیه	مضامین پایه	سازمان دهنده	فراگیر
اتفاق مال	اعتدال در کسب ثروت	انجام صحیح وظایف فردی و اجتماعی	توجه به حال	ذکر
میانروی در مخارج و انفاق				
سلامت و قناعت در زندگی				
عدم غبطه به دارایی خطاکاران				
کسب حلال				
فقیران صبور				
بخشش مال				
قناعت و راضی بودن از خداوند				
قناعت و دوری از اسراف				

۳-۲-۱-۷. اعتدال در کسب ثروت

برای رسیدن به نقطه اعتدال و تسلط مالی در جامعه نیاز به ترویج فرهنگ و روحیه تلاش سازنده برای کسب ثروت حلال است. منش اسلام بر است از توصیه‌هایی برای ایجاد همت‌های والا برای ساخت اقتصاد سالم و بالنده؛ اقتصادی که مبتنی بر تولید است نه ثروت‌اندوزی.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «در طلب معیشت خود تبلی نکنید» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۵۷).

همچنین در مورد دیگر می‌فرماید: «ابعد از نماز صبح به دنبال روزی حلال باش که خدا تورا یاری می‌کند و روزی می‌دهد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۷۸).

یکی از توصیه‌های خداوند متعال به صالحین استفاده مطلوب از طیبات است؛ چنان‌که می‌فرماید: «ما شما را در زمین تمکین داده و برای شما مقرر نمودیم» (اعراف: ۹). در لسان اهل بیت علیهم السلام به تلاش‌های سازنده اقتصادی مانند کشاورزی، ترغیب‌های خاصی به عمل آورده است؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «زراعت و کشت و کار کنید که به خدا قسم هیچ عملی محبوب‌تر و پسندیده‌تر از آن نیست» (همان، بی‌تا: ۴۰۴).

۳-۳. آینده‌نگری

در تعالیم اسلام توجه به آینده جایگاه ویژه‌ای دارد. قرآن به مخاطبانش توصیه دارد که علاوه بر عدم فریب خوردن از منافع زودگذر دنیا عاقبت‌اندیش نیز باشند و آخرت را در نظر بگیرند و سعادت خود را در نظر بگیرند (اسراء: ۱۸؛ قیامت: ۲۰؛ انسان: ۲).

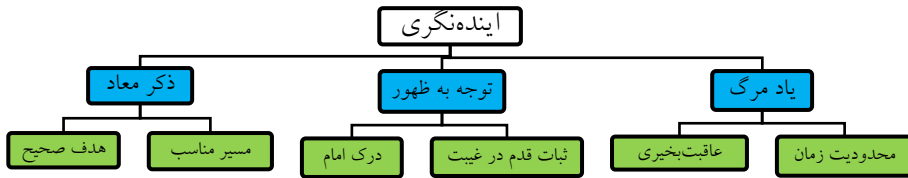
یکی از مواردی که نهج البلاغه به این موضوع اشاره کرده خطبه ۱۱۳ امیرالمؤمنین علیه السلام است. آن حضرت در سخن دیگری این‌گونه می‌فرماید: «المؤمنون هم الذین عرفوا ما أمهم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸: ۲۵)؛ مؤمنان کسانی هستند که آینده خویش را می‌شناسند.

آینده انسان توسط اعمال امروز او ساخته خواهد شد؛ به همین دلیل سنجش تأثیرگذاری هر کاری در آینده و فایده آن کار برای او از واجبات هر انسانی است.

جدول ۵: کدگذاری احادیث طوبی بازه زمانی آینده، یاد مرگ، توجه به ظهور، ذکر معاد

کدهای توصیفی	کدهای اولیه	مضامین پایه	سازمان دهنده	فراگیر
مبادرت به هدایت کردن	توجه به محدود بودن زمان در دنیا	یاد مرگ	آینده‌نگری	ذکر
شتاب برای عمل نیک	تلاش برای عاقبت‌بخیری			
آخرت نیک		منتظران صبور		
مرگ نیک	ثابتین زمان غیبت			
صبر در زمان غیبت	نگهداری دین در زمان غیبت			
درک حضرت قائم <small>علیه السلام</small>				
تمسکین به اهل بیت <small>علیهم السلام</small> در زمان غیبت	تمسک به اهل بیت <small>علیهم السلام</small> در زمان غیبت			
آرزوی کوتاه				
عدم گمراهی با آرزوهای کاذب	کوتاه کردن همت در کارهای غیر مفید			
کوتاه کردن همت در کارهای غیر مفید				
طلب آخرت و سعی در آن	شناخت هدف صحیح			
ذکر معاد و عمل برای روز حساب				
یادآوری معاد				

احادیث با ساختار طوبی در حوزه آینده‌نگری به سه بخش یاد مرگ، توجه به ظهور، و معادباوری تقسیم می‌شود.



نمودار ۳: شاخه‌های احادیث در بازه آینده

۳-۱. یاد مرگ

در اهمیت یاد مرگ دو موضوع بیش از همه مورد توجه قرار گرفته که به ترتیب زمان محدود در دنیا و لزوم توجه به پایان خوش در این دنیا است. توجه به زمان محدود در دنیا انسان را مستلزم داشتن برنامه‌ای منظم و خدامحور برای رسیدن به سعادت خواهد کرد و تلاش وی را برای عاقبت خیر و سعادت اخروی در پی خواهد داشت. بدیهی است که «مردن» یک فرایند بسیار مهم و پر معنا در زندگی است.

حضرت علی علیه السلام در اهمیت یاد مرگ این چنین فرمودند که «پسرکم! فراوان به یاد مردن و به یاد پیشامدهای بعد از مرگ که ناگاه به آن درآیی، باش و مرگ را جلوی چشمان خود تصور کن تا آن‌گاه که نزد تو می‌آید خود را آراسته و آماده نموده و کمر خود را بسته باشی که مبادا ناگهان بیاید و تو را مغلوب سازد و درحالی که فریفته شده‌ای تو را دریابد...» (نهج البلاغه: خطبه ۱۵۶). آگاهی از مرگ به انسان کمک می‌کند تا ارزش‌ها و اهدافش را در زندگی مشخص کند و به هستی انسان کمال و معنا ببخشد. مرگ تهدیدکننده مطلق وجود انسان است.

۳-۲. توجه به ظهور

در زمینه توجه به ظهور منجی در آموزه‌های دینی مبتنی بر احادیث «طوبی» دو حوزه مهم وجود دارد: اولین حوزه ثبات قدم و توجه ویژه به آن در دوران غیبت امام و دیگری تلاش برای درک بهتر و عمیق‌تر امام است که معیارهای سعادت بشر را در خود جای داده است. آمال انسان‌ها، معیار خوبی برای سنجش میزان رشد تعالی آن‌هاست.

حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «مقام و مرتبه هرکس به قدر همت اوست» (همان: حکمت ۴۴)؛ یا در جای دیگر می‌فرماید: «ارزش هر مرد کاری است که نیک انجام می‌دهد» (همان: حکمت ۸۱).

امید داشتن به اهداف والا و ارزشمند نشانه‌ای است از کمال روح و رشد شخصیتی انسان‌ها و همت بلندشان؛ و برعکس امیدهای حقیر و بی‌ارزش نشان از بی‌همتی و رشد نیافتگی افراد دارد. پس از این مقدمه می‌توان گفت که چون انسان منتظر برترین و ارزشمندترین امید و آرزوهای ممکن را دارد، به‌طور طبیعی منتظر از برترین و ارزشمندترین و والاترین ارزش‌ها برخوردار است. قطعاً چنین هدف بلندی از ارزش و فضیلت وصف ناپذیری برخوردار است. البته این آرزو یک شرط هم دارد و آن تلاش مستمر برای تحقق این هدف است (رضوان، ۱۳۸۵: ۵۱).

توجه به ظهور دورکن اصلی دارد که شامل ثبات قدم در زمان ظهور و همچنین تمسک به اهل بیت علیهم‌السلام است.

«طُوبَى لَشِيعَةِ قَائِمِنَا الْمُنتَظِرِينَ لظُهُورِهِ فِي غَيْبَتِهِ وَ الْمُطِيعِينَ لَهُ فِي ظُهُورِهِ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ۳۵۷)؛ خوشا به حال شیعه منتظر ظهور در زمان غیبت و اطاعت‌کنندگان از امام در زمان ظهور.

۳-۳-۳. ذکر معاد (معادباوری)

نمود عینی آینده‌نگری در دستورات دین آخرت طلبی است، زیرا در سایه آخرت طلبی است که اعمال سمت‌وسوی صحیح به خود می‌گیرند و در جاده سعادت حرکت می‌کنند. «اگر نفوس یکسره متوجه به دنیا و تعمیر آن باشند و منصرف از حق باشند، گرچه اعتقاد به مبدأ و معاد هم داشته باشند، منکوس هستند و میزان در انتکاس قلوب غفلت از حق و توجه به دنیا و تعمیر آن است» (خمینی، ۱۳۵۸ق: ۵۳۵).

امام علی علیه‌السلام در خصوص آخرت طلبی چنین می‌فرماید: «اگر دینت را تابع دنیایت کنی، دین و دنیایت، هر دو را از بین برده‌ای و در آخرت از زیانکاران خواهی بود؛ اما اگر دنیای خود را تابع دینت کنی دین و دنیایت، هر دو را به دست آورده‌ای و در آخرت از رستگاران خواهی بود» (تمیمی آمدی، بی‌تا: ۳۷۵ و ۳۷۵۱).

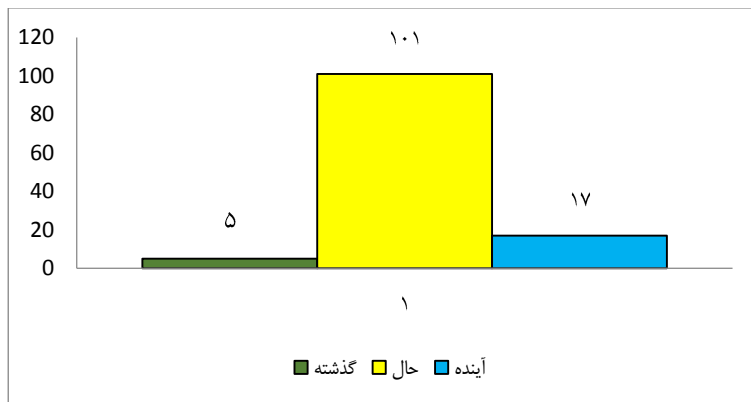
شاخصه‌های سعادت بشر و میزان اهمیت هریک با تکیه بر احادیث طوبی، حسین رشاد و اصغر هادوی ۳۳۹

احادیث با ساختار «طوبی» نیز در مرحله آینده‌نگری نگاه ویژه‌ای به این امر یعنی معادباوری دارند: «طُوبَى لِمَنْ لَعِبَدٍ طَلَبَ الْآخِرَةَ وَ سَعَى لَهَا» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۰۱)؛ خوشا به حال بنده‌ای که طلب آخرت می‌کند و سعی برای آن.

۴. نتیجه‌گیری

با ترسیم شبکه احادیث طوبی و تحلیل آن‌ها می‌توان این احادیث را ذیل موضوع بسیار مهم یعنی «تذکر» جای داد. تذکر شامل توجه به گذشته و ذکر لازمه‌های آن، توجه به وظایف حال و ذکر لازمه‌ها و در آخر توجه به آینده و ذکر وظایف مرتبط به آن است. تذکر در مرحله انتهایی ترسیم شبکه احادیث و به‌عنوان مضمون فراگیر در نظر گرفته شده که شامل مضامین سازمان‌دهنده گذشته، حال و آینده است.

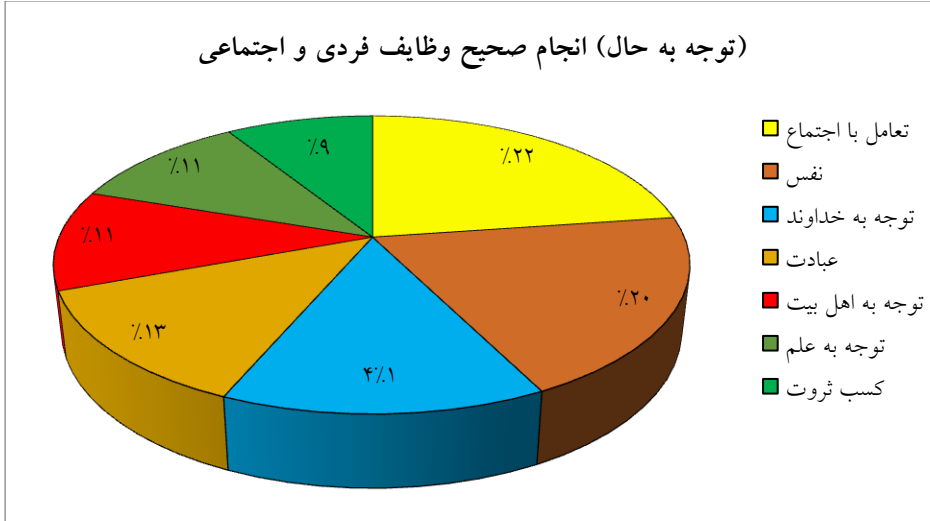
اولین نکته در این تقسیم‌بندی این است که وظایف حال تقریباً ۸۲ درصد از کل احادیث را شامل می‌شود؛ یعنی بیشترین تأکید معصومان علیهم‌السلام بر روی اعمالی است که انسان در زمان حال انجام می‌دهد و یا به عبارت دیگر به جریان زندگی او ربط دارد و متوقف بر گذشته و آینده وی نیست.



نمودار ۴: فراوانی احادیث طوبی در سه مضمون سازمان‌دهنده گذشته، حال، آینده

با در نظر گرفتن اجتماعی بودن انسان برخلاف عقیده بسیاری از مکاتب که انسان را موجودی گوشه‌گیر و به دور از جامعه معرفی می‌کنند، نکته شایان توجه این است که بیش از ۲۲

درصد از این احادیث به روابط و تعامل افراد با اجتماع اشاره داشته‌اند. این روابط به‌شکلی است که خیرخواهی و تأثیر نیکو در اجتماع پررنگ‌تر از بقیه خودنمایی می‌کند.



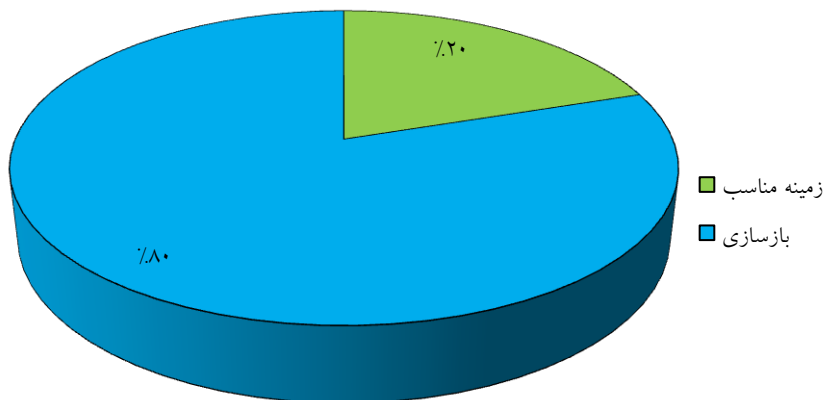
نمودار ۵: فراوانی احادیث طوبی در مضمون پایه وظایف فردی و اجتماعی

اخلاق نیکو با جمع و به‌ویژه با خانواده، اصلاح ذات‌بین، خیرخواهی برای همه، جهاد جهت اصلاح جامعه، دوستی و الفت با مردم به‌خاطر خداوند متعال از اعمالی است که زیرشاخه‌های این روابط را شامل می‌شود.

در بازه زمانی گذشته نیز می‌توان به بحثی اشاره کرد که امامان در عصری که هنوز اسمی از روان‌شناسی مطرح نبوده به این امر پرداخته‌اند؛ آن‌هم موضوع عدم کاوش در گذشته دیگران و عدم باقی ماندن در خاطرات بد گذشته، زیرا امروزه ثابت شده که یکی از عوامل افسردگی و در پی آن عقب ماندگی در زندگی انسان‌ها توقف در گذشته و مرور مکرر خاطرات بد گذشته است. معصومین علیهم‌السلام به ذکر دو موضوع در گذشته انسان اکتفا کرده و به سایر موضوعات خصوصی افراد نپرداختند. اولی آن‌ها تولد در دامنی پاک است که زمینه‌ساز سعادت خواهد بود و نکته بعدی که در بخش گذشته افراد بدان اشاره شده، نوع نگاه به خسارت‌های گذشته یا به بیان دیگر گناهان و زیان‌های گذشته است. در این قسمت نیز معصوم نگاهی ایجابی دارد نه نگاهی سلبی که موجب توقف، ناامیدی و افسردگی فرد شود. اولاً اینکه خود فرد بداند و آگاه باشد که در درگاه الهی

مرتکب چه خطایی شده و به عمق اشتباه خود بلافاصله پی ببرد و درنهایت به جبران گناه گذشته برخیزد و راه صلاح و رستگاری بییماید. و نکته نهایی اینکه حجم روایاتی که به گذشته می‌پردازد بسیار کمتر از روایاتی است که حال و آینده فرد را مورد بررسی قرار داده‌اند که این خود نکته‌ای است مهم و اثربخش.

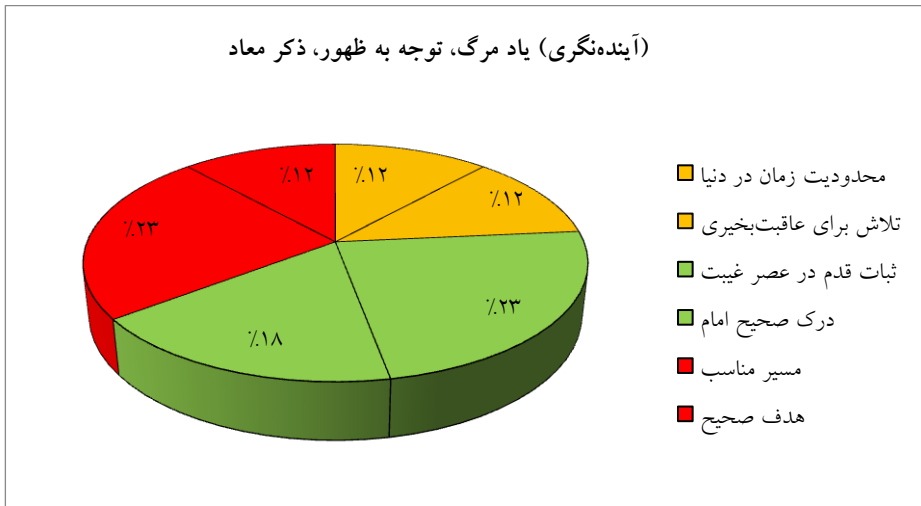
(گذشته) زمینه مناسب و بازسازی خسارت‌ها



نمودار ۶: فراوانی احادیث در دو مضمون پایه زمینه مناسب و بازسازی خسارت‌ها

در قسمت توجه به آینده نیز این نکته حائز اهمیت است که انسان هر قدر هم که دارای اعمال نیک در طول حیات خویش باشد، بدون هدف و انگیزه نهایی چه بسا اینکه به پوچی خواهد رسید. توجه به معیارهای سعادت در آینده، اهمی است که آدمی را در این مسیر اولاً به دور از افراط و تفریط و ثانیاً کجروی قرار خواهد داد. یاد مرگ، توجه به معاد یا معاد باوری و توجه به ظهور منجی سه موضوعی است که در مورد آینده‌نگری باید توجه شود. یاد مرگ این نکته را دائماً به انسان متذکر می‌شود که برای نیل به سعادت زمان محدودی در اختیار وی خواهد بود و در این دنیا تا وعده‌ای خاص قادر است به کارهای مفید و اثربخش بپردازد. توجه به ظهور منجی نیز اولاً فرد را مستلزم شناخت کافی و عمیق از امام می‌کند تا

سرچشمه‌ای شود برای ورود به معارف عالی اهل بیت (ع) و ثانیاً پس از شناخت کافی باید چنین فردی برای یاری امام زمان خویش چه در عصر غیبت و چه در دوران ظهور دارای ثبات قدم باشد تا از مسیر اصلی منحرف نشود. و در قسمت بعدی آینده‌نگری ذکر معاد است. معادباوری یعنی داشتن هدفی درست که همان سعادت همیشگی در آخرت است؛ زیرا اگر باور به معاد وجود نداشته باشد اهداف انسان‌ها به همین دنیا ختم خواهد شد و آن زمان تمام خواسته و اعمال بر پایه دنیا شکل خواهد گرفت و این برای سعادت دنیوی او نیز خطرآفرین است.



نمودار ۷: فراوانی احادیث طوبی در مضمون سازمان‌دهنده آینده

منابع

قرآن کریم. (۱۳۷۳). ترجمه ناصر مکارم شیرازی. چ ۲. قم: دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).

نهج البلاغه.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). کمال الدین و تمام النعمه. چ ۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول. چ ۲. قم: بی‌نا.
 اخوان‌مقدم، زهره، و حاج ابوالقاسم دولابی، فاطمه. (۱۳۹۷). معناشناسی واژه طوبی با تکیه برهمنشینی و جاننشینی. دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، ۷(۲)، ۶۷-۸۴.

شاخصه‌های سعادت بشر و میزان اهمیت هریک با تکیه بر احادیث طوبی، حسین رشاد و اصغر هادوی ۳۴۳

اشرفی، عباس، و عباس‌پور وازیک، محدثه. (۱۳۹۳). بکاء ممدوح از منظر قرآن و روایات. سراج منیر، شماره ۱۷، ۷-۳۲.

بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). صحیح بخاری. بیروت: دارالفکر.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (بی‌تا). غرر الحکم و درر الکلم. ج ۲. قم: دارالکتاب الاسلامی.

جعفری، محمدتقی. (بی‌تا). حیات معقول. قم: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۵۸ق). شرح جهل حدیث. تهران: نشر عروج وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله.

رضوان، حیدر. (۱۳۸۵). آثار تربیتی انتظار ظهور حضرت مهدی علیه‌السلام. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، دانشکده مدرسه عالی فقه.

الشیخ صدوق. (۱۴۰۳ق). الخصال. قم: جماعة المدرسین.

الشیخ صدوق. (۱۴۰۴ق). من لایحضره الفقیه. قم: جماعة المدرسین.

غفاری، منیره. (۱۳۹۵). طوبی و مفهوم‌شناسی آن در آیات و روایات. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول‌الدین، دانشگاه اصول دین تهران.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۸ق). تفسیر الاصفی. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۷ق). المحججه البیضاء. ج ۴. قم: جماعة المدرسین.

قاسمی، یارمحمد، و هاشمی، علی. (۱۳۹۸). انجام پژوهش به روش تماتیک: راهنمای عملی و گام‌به‌گام برای یادگیری و آموزش (مورد مطالعه: مصرف موسیقی دانشجویان کارشناسی ارشد دانشگاه ایلام)، فرهنگ ایلام، ۲۰(۶۴)، ۷-۳۳.

قائمی، محمدرضا. (۱۳۷۵). روش‌های آسیب‌زا در تربیت دینی. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

قزاتی، محسن. (۱۳۸۶). پرتوی از اسرار نماز. تهران: انتشارات ستاد اقامه نماز.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. ج ۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کاا برای، کیوان، و عزتی، نسیم. (۱۳۹۶). الگوی روابط ساختاری حل مسئله اجتماعی، ادراک کیفیت روابط اجتماعی و بهزیستی هیجانی. اندیشه و رفتار در روان‌شناسی بالینی، شماره ۴۳، ۷-۱۶.

کرپیندورف، کلوس. (۱۳۷۸). تحلیل محتوا. ترجمه هوشنگ نایب. تهران: انتشارات روش.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم با پاورقی مرتضی مطهری. تهران: انتشارات صدرا.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۳۴۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۳۱۹-۳۴۸

مسلم بن حجاج نیشابوری. (بی تا). صحیح مسلم. بیروت: دارالفکر.
مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). امدادهای غیبی در زندگی بشر. قم: انتشارات صدرا.
مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). آزادی معنوی. قم: انتشارات صدرا.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۴). اخلاق در قرآن. ج ۲. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
هالستی، الیابر. (۱۳۷۳). تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی. ترجمه نادر سالارزاده امیری. تهران:
انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.

Braun, V. & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, No. 3, 77-101

References

The Holy Qur'an.

Nahj al-Balagheh. [In Arabic]

Akhawan Moghadam, Z. & Haj Abulqasem Dolabi, F. (2017). Semantics of the word *Tūbā* based on syntagmatic and paradigmatic relations. *biannual scientific-research journal of Qur'an Linguistic Research*, 2(7), 66-84. [In Persian]

Ashrafi, A. & Abbaspour Vazik, M. (2013). Praised crying from the perspective of Qur'an and hadith. *Seraj Monir*, No. 17, 7-32. [In Persian]

Braun, V. & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3: 77-101.

Bukhari, M. (n.d). *Sahih Bukhari*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]

Faid Kashani, M. (1996). *Al-Mahjat al-Bayda*. 4th edition. Qom: Jami'at al-Mudarrisīn. [In Arabic]

Ghaemi, M. (1996). *Harmful methods in religious education*. Qom: Seminary and University Research Institute. [In Persian]

Ghaffari, M., (2016). *Tūbā and its conceptualization in verses and hadiths*. Master's Thesis, Dr. Majid Maarif, Major: Qur'an and Hadith Sciences, Usul al-Din Faculty, Usul Din University, Tehran. [In Persian]

- Ghasemi, Y. & Hashemi, A. (2019). Conducting research using thematic analysis method. *Farhang Ilam Scientific Quarterly*, Nos. 64 and 65, 7-33. [In Persian]
- Halsti, E. (1993). *Content analysis in social sciences and humanities*. Translation: Nader Salarzadeh Amiri. Tehran: Allameh Tabatabai University Publications. [In Persian]
- Ibn Bābiwayh, M. (1984). *Man lā Yahduruh al-Faqīh*. Qom: Teachers Society of Qom Seminary. [In Arabic]
- Ibn Bābiwayh, M. (1985). *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Nima*. second edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]
- Ibn Bābiwayh, M. (1982). *Al-Khesal*. Qom: Teachers Society of Qom Seminary. [In Arabic]
- Ibn Shu'ba Harrānī, H. (1983). *Tuhaf al-Uqoul*. second edition. Qom: np. [In Arabic]
- Jafari, M. (n.d). *Reasonable Life*. Qom: Allameh Jafari Institute for editing and publishing works. [In Persian]
- Kaka Borayi, K. & Ezzati, N. (2017). Structural relation model of social problem solving, perception of the quality of social relations and emotional well-being. *Thought and Behavior in Clinical Psychology*, No. 43: 7-16. [In Persian]
- Khomeini, R. (2001). *Commentary of Forty Hadiths*. Qom: Institute for editing and publishing the works of Imam Khomeini (RA).[In Persian]
- Krippendorf, K. (1999). *Content analysis*. Translated by Hoshang Naib. Tehran: Ravesh Publications.[In Persian]
- Kulainī, M. (1986). *Kāfī*, 4th edition. Tehran: Dar al-kotob al-elmieh. [In Arabic]
- Majlesi, M., *Bihar al-Anwār*. (1982). Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (2005). *Akhlaq dar Qur'an*. Qom: Madriseh al-Imam Ali ibn Abitalib. [in Persian]
- Motahari, M. (1995). *Unseen aids in human life*. Qom: Sadra. [In Persian]
- Motahari, M. (2005). *Spiritual freedom*. Qom: Sadra. [In Persian]

- Muslim, A. (n.d). *Sahih Muslim*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Qaraati, M. (2007). *A shadow of the secrets of prayer*. Tehran: Publications of Iqama Namaz Headquarters. [In Persian]
- Rezvan, H. (2006). *Educational Works of Waiting for the Advent of Hazrat Mahdi (as)*. Qom: World Center of Islamic Sciences, Faculty of Higher Jurisprudence School. [In Arabic]
- Tabatabai, M. (1977). *Usul Falsafe Wa Rawesh Realism*. ba Pawaraqī Murteza Mutahhari. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Tamimi Amadi, A.; Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim; Second edition, Qom: Dar al-Kitāb al-Islami, nd.[In Arabic]

The Indicators of Human Happiness and the Their Importance Based on Ṭūbā Hadiths

Hossein Rashad Koochesfahani

MA of Qur'an and Hadith Sciences, Shahed University, Tehran, Iran;
h.r.koochesfahani@gmail.com

Asgar Hadavi

Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Shahed University, Tehran, Iran (Corresponding Author); hadavika@gmail.com

Received: 10/04/2023

Accepted: 26/06/2023

Introduction

Man is always looking for a way to achieve eternal happiness. Every sect and denomination draws this path according to their knowledge, inviting others towards it. Since the words of the Shiite imams originate from a divine source and are the best way to illuminate the path towards human happiness, through studying hadiths containing the Ṭūbā structure and using modern research methods, this paper seeks to clearly and accurately examine the solutions to happiness and the importance of its elements and achieve reliable scientific results.

Materials and Methods

This article explores about 2300 hadiths with a Ṭūbā structure by means of content analysis and by creating a table of hadiths and their description. It tries to answer the question, "What are the indicators of human happiness and how important is each of them?" It has chosen the content analysis method to analyze continuous descriptions with the word "Ṭūbā". Although the usual ways of studying hadith texts, which are the main source of Islamic ethics, are useful and noteworthy, the basic questions about the role and guidance of ethical concepts of hadiths have been left unanswered. Therefore, choosing a new and interdisciplinary method in new formats will help to advance the goals of human resources. According to these points, the method of "content analysis" is considered a new step in the study of hadith texts. About 2237 hadiths were examined in order to obtain basic information and opinions of the Infallible Imams (as) about the criteria of human happiness, relying on the continuous descriptions of the word "Ṭūbā", seeking to examine the opinions of some sociologists and scientists of the world in order to know other opinions and reach a useful conclusion in this regard. In the next stages, a table of hadiths was created to obtain a regular form to reach the final goal, which was an inclusive theme. Then, by removing the primary codes and sorting them and turning them into descriptive codes, an attempt was made to achieve single topics. In the next step, these descriptive codes become a series of primary themes that include several descriptive codes. The primary themes were also placed under an organizing theme and several organizing themes were placed under an overarching theme.

Results and Findings

Through carefully studying Ṭūbā hadiths and implementing different models using the theme analysis method, including forming a network of hadiths and analyzing it, a plan was reached in which hadiths are divided and discussed in three-time frames. These periods of time include three stages: past, present, and future, which a person will pass through during his life and go to the abode of the hereafter. Paying special attention to these periods and performance in relation to each will have a very decisive effect on a person's destiny.

1- Looking at the past 2- Looking at the individual and society 3- Looking at the future

The first point in this division is that the present tasks include almost 82% of all hadiths. In other words, a person should look for what duties he has in the present to ensure his happiness. Taking into account the social nature of human, contrary to the opinion of many thought schools that introduce man as a secluded being and away from society, it is worth noting that more than 22% of these hadiths refer to the relation and interaction of individuals with

society. These relations are in such a way that benevolence and good influence in the society are more prominent than others. In the era when there was no name of psychology, the Imams mentioned the important issue of not delving into the past of others and not remaining in the bad memories of the past. Today it has been proven that one of the causes of depression and subsequent retardation in people's lives is dwelling on the past and repeatedly revisiting bad memories of the past. Two duties were mentioned in the past of man and they did not address other private issues of people. The first is to be born in a pure land that will be the basis of happiness, and the second is to look at past damages or in other words to compensate for past sins and losses. In the part of paying attention to the future, it is also important to note that no matter how many good deeds a person has during his life, without a final goal and motivation, he will probably reach emptiness. Paying attention to the criteria of happiness in the future is a lever that will put a person on this path, firstly, away from excesses and secondly, crookedness. Remembrance of death, attention to the resurrection or resurrection belief and attention to the appearance of the savior are three issues that should be considered in the future.

Conclusion

Through drawing the network of Ṭūbā hadiths and analyzing them, these hadiths can be placed under the very important topic of "Remembrance" which includes paying attention to the past and mentioning its requirements, paying attention to the present duties and mentioning the requirements, and finally paying attention to the future and mentioning the duties related to it. "Remembrance" is considered as inclusive theme, which includes the organizing themes of the past, present and future. As the peak of the pyramid of indicators of happiness, remembrance is a driving factor to avoid stopping in the past, paying attention to the tasks of the present and remembering the goal and continuing the path.

Keywords: Ṭūbā, Happiness, Remembrance, Content AnalysisI indicator.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، شماره ۳۲

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۴۹-۳۸۰

تحلیل چگونگی تطبیق روایت‌های تأویلی داستان ابراهیم علیه السلام در قرآن بر اهل بیت علیهم السلام*

کاوس روحی برندق**

زهرا اسعدی سامانی***

علی غضنفری****

چکیده

هنگام مواجهه با روایت‌های تفسیری اهل بیت علیهم السلام ذیل آیات مربوط به قصه ابراهیم علیه السلام شاهد تطبیق تأویل آیه به اهل بیت علیهم السلام هستیم. این پژوهش برای دستیابی به ارتباط بین ظاهر الفاظ آیه و معانی پنهان آن با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به روش توصیفی تحلیلی الفاظ آیه را با تطبیق‌های وارد شده در روایت‌های تأویلی مورد بررسی قرار داده و به این نتایج دست یافته است که: ۱. برخی عناصر قصه که مفهوم مفرداتی به آن اشاره دارد - مانند اهل، ثمرات، ابن، طائفین و کلمات - به دلالت مطابقه بر مصادیق متعددی صدق می‌کند که مصداق اکمل آن اهل بیت علیهم السلام هستند و ارتباط بین معنای ظاهری و باطنی بسیار نزدیک است؛ ۲. در مواردی مفهوم ترکیبی - مانند شیء پنهان، قضاء تفت و ذبح عظیم - در لایه‌های عمیق‌تری از معنای باطنی همچنان به دلالت مطابقه بر امام صدق می‌کند؛ ۳. در تأویل نقل شده از بیماری ابراهیم علیه السلام ابتدا به دلالت التزام به وجود علت پی می‌بریم و سپس به دلالت مطابقه آن علت را بر مصیبت امام حسین علیه السلام تطبیق می‌دهیم. همچنین سرد شدن آتش که بر فرد خارجی تطبیق داده نشده بلکه به یک امر کلی تطبیق داده شده است، نیاز به مقدمات و استدلال دارد؛ در نتیجه از موارد دلالت التزامی غیر بین است. این مورد نیز از لایه‌های عمیق‌تری از باطن یک امر کلی خبر می‌دهد که تأمل عقلی بیشتری نیاز دارد تا فهم کلام معصوم علیه السلام در رابطه با آیه روشن گردد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، احادیث تأویلی، داستان ابراهیم علیه السلام، اهل بیت علیهم السلام، جری و تطبیق.

* این مقاله برگرفته از پایان‌نامه دکتری با عنوان اعتبارسنجی روایات تأویلی اهل بیت علیهم السلام درباره قصه‌های قرآن کریم با تأکید بر مطابقت با ظاهر، به راهنمایی دکتر کاوس روحی برندق و مشاوره دکتر علی غضنفری است که در مؤسسه آموزش عالی حوزوی رفیعة المصطفی (ع) دفاع شده است.

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول) / k.roohi@modares.ac.ir

*** دانش آموخته دکتری گروه تفسیر تطبیقی، مؤسسه آموزش عالی حوزوی رفیعة المصطفی، تهران، ایران /

zahrasmamianiasadi@yahoo.com

**** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران / ali@qazanfari.net

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۵

۱. مقدمه

یکی از طولانی‌ترین قصه‌های قرآن که مخاطبان مختلف از عامه مردم، مفسران و عارفان برخی آیات آن را به چالش کشیده‌اند، قصه حضرت ابراهیم علیه السلام است. روایت‌های تفسیری از اهل بیت علیهم السلام به شرح و تبیین ظاهر این آیات پرداخته‌اند. افزون بر آن، روایت‌های تأویلی از قول معصومان ذیل برخی از آیات این قصه به وجود اهل بیت علیهم السلام پیوند خورده است که برخی از آن‌ها به راحتی قابل فهم نیستند. تطبیق دادن آیات با این مصادیق که به نظر می‌رسد تناسبی با مفهوم ظاهری آیه و معنای متبادر ندارد، ذهن را به چالش در پذیرش و اثبات این قبیل روایت‌ها می‌کشد. از طرفی روایت‌های متعدد بر ذوبطون بودن قرآن دلالت دارد و روایت «کتابُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللَّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵: ۲۷۸) که از امامان نقل شده است، وجود انواع لایه‌ها را برای درجات مختلف انسان‌ها ثابت می‌کند. از این رو، شناخت ارتباط معنای باطنی آیه با ظاهر لفظ و چگونگی انطباق آن معانی به وجود اهل بیت علیهم السلام ضروری می‌نماید. هر چند نظریاتی به طور کلی در جهت اعتباربخشی به این قبیل روایت‌های تأویلی از سوی آیت‌الله معرفت و علامه طباطبائی مطرح شده، همچنان بعضی از روایت‌ها در پرده‌ای از ابهام چگونگی تطبیق روایت‌ها بر اهل بیت علیهم السلام وجود دارد؛ به نحوی که برخی از آن‌ها در بوته نقد قرار گرفته و اعتبار آن‌ها زیر سؤال رفته است.

پیش از این تلاش‌هایی از سوی پژوهشگران در عرصه روایت‌های تأویلی صورت گرفته که در لابه‌لای مطالب آن‌ها اشاراتی به برخی از روایت‌ها تطبیقی قصه ابراهیم علیه السلام شده است و آن‌ها را معتبر دانسته‌اند. برای نمونه می‌توان از کتاب پژوهشی تطبیقی پیرامون بطون قرآن اثر حیدر طباطبائی و پژوهش «نسبة الكذب الى الانبياء في القرآن الكريم؛ نقد و حل» نوشته کاووس روحی نام برد. بعضی آثار نیز به صورت موردی به یک روایت پرداخته‌اند؛ مانند مقاله «رهیافت تأویلی به آیه شریفه "وَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ" با عنایت به اصطلاح عظیم در قرآن» از سید حسن و امین قاضی، مقاله «معناشناسی و تأویل باطنی "ثم ليقضوا تفثهم"» تحقیق محمد مرادی و پژوهش محمد اسعدی با عنوان «مطالعه حدیثی تفسیری آیه "فَضَاءٌ تَفَثٌ" با نگاهی به رویکرد انتقادی عقل‌گرایان».

این مقالات بیشتر درصدد اثبات صحت روایت مورد بحث خود بوده‌اند، ولی هیچ‌یک چگونگی تطبیق الفاظ آیات قصه را بر اهل بیت (ع) مورد نظر خود قرار نداده است. بنابراین سزاوار است بدون پیش‌داوری امکان ارتباط الفاظ آیه با معانی پنهان آن با استفاده از ابزار دلالت الفاظ بر معانی و قواعد عقلی ارزیابی گردد.

۲. مفهوم‌شناسی

تأویل: بیشتر اهل لغت تأویل را از ماده «أول» به معنای رجوع و بازگشت، سرانجام و عاقبت کار معنا کرده‌اند (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۳۹۰-۳۹۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۹۹). به بیانی دیگر، تأویل «انتقال از معنای ظاهری و اصلی لفظ به معنایی است که خودبه‌خود قابل انتساب به لفظ نیست و نیازمند دلیل است؛ دلیلی که اگر نباشد نمی‌توان دست از ظاهر لفظ برداشت» (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش: ۸۰). این مفهوم وقتی درباره قرآن به کار می‌رود، با معنای باطنی آیه همسو می‌شود؛ از این رو برخی قرآن‌پژوهان معاصر «تأویل» را آن دسته از معانی باطنی قرآن دانسته‌اند که دلالت آیات بر آن‌ها فراعرفی است (بابایی، ۱۳۹۴: ۲۴۸). روایت‌های فروانی از اهل بیت (ع) بر این معنا دلالت دارد؛ مانند روایت امام باقر (ع) که می‌فرماید: «مَا مَنَ الْقُرْآنَ آيَةً إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَقَالَ ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۹۶). در روایت امام باقر (ع) تأویل مرادف بطن در نظر گرفته شده است.

با توجه به استعمالات قرآنی و روایی چهار وجه معنایی تفسیر (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۶۱)، تأویل متشابهات (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۲۶۶)، بطن (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳: ۱۷۳) و تطبیق (همان، ۲۵: ۳۷۵) برای تأویل متصور است.

تفسیر: در لغت به معنای تبیین و توضیح و پرده‌برداری از معنای معقول است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۵۰۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۶۳۶). دانشمندان علوم قرآنی تعریف‌های اصطلاحی نزدیک به هم و برگرفته از معنای لغوی برای «تفسیر» ذکر کرده‌اند. علامه طباطبائی معتقد است که تفسیر، بیان معانی آیات و کشف مقصودها و مدلول‌های آن‌هاست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۴). در گذشته تأویل را هم‌معنای تفسیر می‌دانستند؛ ولی اندیشمندان معاصر حوزه تفسیر را از تأویل جدا کرده و معتقدند تفسیر بخشی از رسالت رساندن معنا به مخاطب را بر

عهده دارد و تأویل در ادامه آن، به تبیین مقصود نیمه پنهان و نمایاندن لایه درونی معنا می‌پردازد. به بیانی دیگر، تفسیر، ظاهر را می‌نمایاند و تأویل، باطن را (مسعودی، ۱۳۹۵: ۴۴).

تأویل متشابهات: مفسران مراد از تأویل در آیه هفتم سورة آل عمران را این معنا می‌دانند. معنایی مخالف با ظاهر الفاظ استوا و ذهاب که به خدا اسناد داده شده، تأویل آن آیات است. روایت مفصل امام علی علیه السلام که در آن تشابه آیه را برطرف نموده و آن را تأویل می‌فرماید، از این قبیل است. حضرت می‌فرماید: برای خدا رفت و آمدی چونان مخلوق نیست و من به تو آموزش دادم که چه بسا چیزی در کتاب خدا باشد که تأویلش غیر از تنزیل و الفاظش باشد (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۶۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۱: ۲۵۰).

بطن: هر چیزی خلاف ظاهر است. این واژه برای جانب درونی اشیا به کار می‌رود. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷: ۴۴۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱: ۲۵۹). راغب می‌نویسد: به هر پنهان و امر پوشیده و اسرار آمیزی، بطن و به هر آشکاری، ظهر گفته می‌شود و هر چه حواس درک کنند، ظاهر و هر چه از حواس مخفی بماند، باطن گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱: ۱۳۰). دو اصطلاح ظهر و بطن در مورد آیات قرآن نیز به کار می‌رود که تعریف‌های متعددی برای آن‌ها ذکر شده است. علامه طباطبائی معتقد است بطن معنای نهفته و در زیر ظاهر است، چه آن معنا یکی باشد یا بیشتر، نزدیک به معنای ظاهری باشد یا دور از آن (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۳: ۷۴). آیت‌الله معرفت در تعریف بطن می‌نویسد: «مقصود از بطن آیه، مفهوم گسترده و دامنه‌داری است که در پس پرده ظهر نهفته است که تحت شرایطی این مفهوم وسیع بایستی از بطن آیه استخراج شود» (معرفت، ۱۳۷۹: ۹۱).

تطبیق و جری: مصدر باب تفعیل از «طبق» است به معنای قرار دادن چیزی بر چیز دیگر، به گونه‌ای که آن را بپوشاند و مساوی یکدیگر باشند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲: ۷۷). اصطلاح تطبیق وقتی در مورد آیات قرآن به عنوان تأویل قرآن به کار می‌رود، معمولاً با جری همراه است. از نظر اندیشمندان مراد از جری و تطبیق در آیات قرآن، انطباق الفاظ قرآن بر مصادیقی غیر از آنچه آیات درباره آن‌ها نازل شده، است (شاکر، ۱۳۷۶: ۱۴۷).

روایت‌های امامان نیز بر این معنای تأویل اشاره دارند؛ مانند روایت امام صادق علیه السلام که درباره شناخت امام زمان علیه السلام تأویل را در حوزه مصداق‌های جاری در هر عصر بیان کرده، می‌فرماید:

«إِنَّ مَاتَ هَذَا عَلَى ذَلِكَ مَاتَ مِثَّةً جَاهِلِيَّةً ثُمَّ قَالَ لِقُرْآنٍ تَأْوِيلٌ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَ كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ فَإِذَا جَاءَ تَأْوِيلُ شَيْءٍ مِنْهُ وَقَعَ فَمِنْهُ مَا قَدْ جَاءَ وَمِنْهُ مَا لَمْ يَجِئْ» (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۳۴).

حاصل کلام اینکه گرچه تأویل و بطن گاهی به جای هم استعمال می‌شوند، می‌توان گفت تأویل لفظ عامی است که شامل وجه معنایی بطن یا (تأویل خاص) و تطبیق می‌شود. تأویل متشابهات هم اغلب به تفسیر ملحق می‌شود. به بیانی دیگر، آنچه متأخرین از تأویل کلام در مورد قرآن اراده می‌کنند یا تحقق عینی و مصداق خارجی از آیه یا معنای پنهان و باطنی آیه است (مسعودی، ۱۳۹۵، ج: ۱، ۴۳). مراد از تأویل در روایت‌های تأویلی این مقاله، وجه معنایی تطبیق است.

۳. دلالت لفظ بر معنا و انواع آن

منطقیان ارتباط بین لفظ و معنا در ذهن را ناشی از وضع لفظ برای معنا دانسته و سه نوع دلالت وضعیه لفظیه نام می‌برند: الف) دلالت مطابقه: دلالت لفظ بر تمام معنای موضوع له است؛ ب) دلالت تضمینی: دلالت لفظ بر جزء موضوع له است؛ ج) دلالت التزامی: دلالت لفظ بر معنای خارج از موضوع له ولی ملازم با آن به نحوی که بین آن‌ها تلازم بین به معنی الاخص باشد (مظفر، بی تا: ۳۷-۳۸). عالمان اصولی و بلاغی دلالت تضمینی و التزامی را وضعی ندانسته بلکه آن را عقلی می‌شناسند؛ زیرا دلالت لفظ بر آن‌ها به سبب آن است که عقل حصول کل در ذهن را مستلزم جزء می‌داند و حصول ملزوم نیز مستلزم حصول لازم است (تفتازانی، ۱۳۷۴ق: ۲۴۲؛ مشکینی، ۱۴۱۳ق: ۱۳۲-۱۳۳). برخی همچون امام خمینی علیه السلام دلالت لفظ بر معنای خارج موضوع له را عقلی می‌دانند (خمینی، ۱۳۸۲، ج: ۱، ۱۵۵)؛ اما اختلاف در لفظی یا عقلی دانستن دلالت التزامی در اصل حجیت آن تأثیری نخواهد داشت و تنها در نحوه دلالت بر مقصود و شدت و ضعف آن نقش دارد. نکته قابل ذکر در این مجال این است که پیش فرض این مقاله عقلی بودن تلازم در دلالت التزامی است. تلازم سه گونه است: بین بمعنی الاخص، بین بمعنی الاعم و غیر بین. در بین اخص، صرف تصور ملزوم ما را به تصور لازم می‌رساند؛ مانند دلالت آتش بر حرارت. در بین اعم، صرف تصور ملزوم ما را به تصور لازم نمی‌رساند بلکه نیاز به واسطه شرعی

و یا عقلی است؛ مانند تصور زوجیت برای عدد چهار. در غیر بین برای شناخت لازمه بین لازم و ملزوم نیاز به استدلال و برهان داریم (مظفر، بی تا: ۸۵-۸۶).

برخی از عالمان اصولی، دلالت بین را دلالت سیاقی نامیده‌اند. مقصود آن است که سیاق کلام بر معنای مفرد یا مرکب یا لفظ مقدر دلالت دارد. دلالت بین بر سه نوع اقتضا، تنبیه یا ایما و اشاره تقسیم شده است: اقتضا، دلالت لفظ بر معنای خارج از مدلول است که صدق کلام یا صحت شرعی یا عقلی کلام وابسته به آن است؛ مانند: «وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا» (یوسف: ۸۲). بدون تقدیر لفظ «اهل» کلام عقلا صحیح نیست. تنبیه یا ایما آن است که از روی قراین اطمینان حاصل شود که معنایی بیرون از دایره منطوق، مراد متکلم است بی آنکه صحت کلام متوقف بر در نظر گرفتن آن باشد. اشاره، برخلاف دو دلالت پیشین، معنایی که به آن اشاره شده مقصود گوینده به قصد استعمالی نیست، اما لازم غیر بین یا بین به معنای اعم کلام گوینده است، خواه از یک کلام استنباط شود یا دو کلام، مانند دلالت وجوب شیء بر وجوب مقدمه آن (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۲۱؛ شیروانی، ۱۳۸۵: ۹۳).

۴. ارتباط بین لفظ و معنای تأویلی

امام خمینی علیه السلام بر مبنای وضع الفاظ برای روح معنا تأویل قرآن را بطن آیات دانسته و با استناد به حدیث «سبعة ابطن» مراتبی از بطن در طول هم و از سنخ حقایق برای آیات قرآن قائل شده است که هرکس به هر مقدار منزّه تر باشد، تجلی قرآن بر او بیشتر و نصیص از حقایق قرآن فراوان تر است (خمینی، ۱۳۸۲: ۶۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۸۱).

علامه طباطبائی نیز موافق نظریه وضع الفاظ برای روح معناست و با جدا کردن تطبیق از معنای بطنی، به تأویل تطبیقی نگاه وجودشناسانه داشته، آن را از نوع دلالت مطابقه می داند؛ اما نه به این معنا که دلالت لفظ بر معنای ظاهری با معنای باطنی در عرض یکدیگر باشند بلکه این معانی در طول یکدیگر قرار دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۶۳-۶۴ و ۷۴).

آیت الله معرفت تأویل را هم معنای بطن گرفته و با اتخاذ مفهوم عام از طریق تجرید خصوصیات لفظ به روش سبر و تقسیم، دلالت لفظ بر معنای بطنی را از نوع دلالت التزامی غیر بین معرفی کردند (معرفت، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۳۰).

هرچند به قول قرآن‌پژوه معاصر ضوابط معرفی شده از سوی آیت‌الله معرفت مقدمه تأویل است نه خود تأویل (بهجت‌پور، ۱۳۹۱: ۱۴۲)، پس از فرایند این مقدمه، جواز تطبیق معنای خاص را بر مفهوم عام صادر می‌کند و نتیجه یکسانی با نظریه تطبیق علامه طباطبائی خواهد داشت. براینده کلام علامه طباطبائی و آیت‌الله معرفت که از نام‌آوران مبحث بطن هستند، این است که بطن معنای عام و کلی در پس معنای ظاهر است که نسبی و در طول یکدیگر قرار دارند و هریک از مراتب کشف‌شده در نوع خود یک معنای کلی است که می‌تواند مصادیق خارجی متعددی داشته باشد که از آن مصادیق به‌عنوان جری و تطبیق یاد می‌شود (رستمی، ۱۳۸۰، ج: ۱: ۱۵۸-۱۵۹).

برخی اندیشمندان در توضیح تأویل آیات به آرایه‌های بلاغی متوسل شده و دلالت لفظ بر معنای باطنی را حقیقی ندانسته، آن را معنای مجازی یا استعاری و کنایه معرفی کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج: ۱؛ حسین‌پوری، ۱۳۹۱: ۱۶۷). نظر این گروه با برخی اصولیان که معنای باطنی را مدلول لفظ از طریق دلالت اقتضا یا تنبیه دانسته‌اند، همخوانی دارد (حائری، ۱۴۰۴ق: ۵۸؛ رشتی، بی‌تا: ۷۱). با توجه به اینکه دلالت اقتضا و تنبیه از اقسام دلالت التزامی است، با جانب‌داری از نظر اصولیان به تشخیص و تحلیل انواع دلالت‌های تأویلی تطبیقی در آیات قصه ابراهیم علیه السلام در این مقاله پرداخته می‌شود تا از رهگذر این تحلیل، نوع دلالت‌ها برایمان روشن گردد.

۵. بررسی تطبیق‌های عناصر قصه ابراهیم علیه السلام در روایت‌های اهل بیت علیهم السلام

قبل از ذکر عناصر تأویل شده توسط معصومان، ذیل آیات قصه ابراهیم علیه السلام خاطر نشان می‌شود که در روایت‌های تأویلی ما شاهد این هستیم که امام به تأویل بخشی از آیه پرداخته و این روش در روایت‌های تأویلی قصه ابراهیم علیه السلام نیز مشهود است. از میان سیزده دسته روایت تأویلی نقل شده از امامان معصوم علیهم السلام که به تأویل عنصری از قصه پرداخته است، یازده دسته از آن‌ها بر اهل بیت علیهم السلام تطبیق داده شده‌اند. در ادامه، چگونگی تطبیق دلالت مفهوم مفردات آیات بر اهل بیت علیهم السلام بررسی می‌گردد.

۱-۵. تأویل اهل بلد

ابراهیم علیه السلام پس از بنا کردن خانه در اولین دعای خود برای اهل مکه، از خدا طلب امنیت کرد: «رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (بقره: ۱۲۶). در روایتی، امام سجاده علیه السلام مؤمنان اهل بلد را اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و دوستان آن‌ها معرفی کردند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج: ۱، ص: ۵۹).

معنی حقیقی کلمه «اهل» محقق شدن انس به واسطه اختصاص یا تعلق داشتن است که این معنی دارای مراتبی از ضعف و شدت است و دایره آن به حسب اختلاف موارد، اغراض و مقامات گسترش می‌یابد. گاهی با اضافه شدن به کلمه دیگر وسعت و ضیق در آن مشخص می‌گردد؛ مثلاً واژه اهل در مورد زوجه به کار می‌رود که فرزندان و نوه‌ها و اهل خانه را نیز شامل می‌شود و وقتی به بلد اضافه شده، به همه کسانی که در آن سرزمین وطن گزیدند و تعلق به آن مکان دارند، اطلاق می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸: ج: ۱، ۱۸۴).

بر طبق معنای واژه «اهل» و انتساب امامان علیهم السلام به آن سرزمین که سرزمین اجدادشان از ابراهیم علیه السلام تا نبی اکرم است، در روایت امام سجاده علیه السلام، اهل بیت به عنوان مصداق اکمل بر مفهوم «اهل» تطبیق داده شده است. با توسعه در معنای «اهل» هرکس که تعلق از اعتقاد و محبت به اهل بیت علیهم السلام نیز دارد، از آن‌ها محسوب می‌شود. همچنان که در مورد سلمان از قول رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد شده است: «سَلَمَانَ رَجُلٌ مِّنْ أَهْلِ الْبَيْتِ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۱۷) یا بر طبق فرمایش امام صادق علیه السلام آیه «فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي» (ابراهیم: ۳۶) و «وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» (مائده: ۵۱) اشاره به این دارد که دوستان اهل بیت علیهم السلام به منزله آن‌ها هستند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج: ۲، ۲۳۲).

با توجه به آنچه گفته شد، دلالت مصداق معرفی شده در روایت بر مفهوم «اهل» مطابقت است؛ اضافه بر اینکه شواهدی از آیات قرآن آن را تأیید می‌کند.

۲-۵. تأویل ثمرات

در روایت صادقین، ثمرات به دوستی و محبت دوستان اهل بیت علیهم السلام تأویل برده شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «هی ثمرات القلوب.» منظور ابراهیم علیه السلام از ثمرات، ثمرات قلبی [و

روانی] بود؛ یعنی اینکه مردم را دوستدار آنان قرار دهد تا مردم نزد آنان، بسیار رفت‌وآمد کنند و [به مکه] بازگردند» (قمی، ۱۳۶۷: ج ۱: ۶۲).

مفسران با توجه به وسعت معنای ثمرات برای میوه‌ها و به‌طور کلی نعمت‌های مادی و معنوی منظور از ثمرات معنوی را در اینجا جلب‌علاقه و محبت خدا به این سرزمین یا محبت مردم به اهل بیت (ع) دانسته که هرکدام بیان مصداقی برای ثمرات است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۵۲؛ طیب، ۱۳۷۸: ج ۲: ۱۹۲).

با وسعت بخشیدن معنای ثمرات به محبت، دلالت تطبیق محبت مؤمنان به اهل بیت (ع) نیز از نوع دلالت مطابقه است.

شاهد تأویل محبت مردم به اهل بیت (ع) قول خداوند در سوره ابراهیم است که می‌فرماید: «فَجَعَلَ أَفئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ» (ابراهیم: ۳۷) که در روایتی امام علی (ع) مصداق اکمل برای دریافت ثمرات در دعای ابراهیم را اهل بیت (ع) معرفی کرده فرمود: «ما اهل بیتی هستیم که پدرمان ابراهیم (ع) برایمان دعا کرده و فرموده است: فَجَعَلَ أَفئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ مقصود خداوند از این آیه فقط ما هستیم» (هلالی، ۱۴۰۵ق: ۸۸۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۸۸).

۳-۵. تأویل فرزندان یکتاپرست ابراهیم (ع)

براساس برخی روایت‌ها دعای ابراهیم (ع) برای امنیت اهل مکه و دور بودن فرزندان از پرستش بت‌ها در آیه «وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» (ابراهیم: ۳۵) بر محمد و علی (ع) تأویل شده است. چنان‌که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «فَاتَّهَتْ الدَّعْوَةُ إِلَيَّ وَإِلَىٰ أَخِي عَلِيٍّ عَ لَمْ يَسْجُدْ أَحَدٌ مِنَّا لِصَنَمٍ قَطُّ فَاتَّخَذَنِي اللَّهُ نَبِيًّا وَعَلِيًّا عَ وَصِيًّا؛ دعای ابراهیم (ع) منتهی به من و برادرم علی (ع) شد که هیچ‌کدام از ما لحظه‌ای برای بت سجده نکردیم، مرا پیامبر و علی (ع) را وصی قرار داد» (استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۸۳). شبیه این روایت از امام صادق (ع) نیز نقل شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۶: ۱۴۱).

«ابن» اصلش از «بَنُو» است به فرزند. بدین سبب «ابن» گفته می‌شود که پدر فرزندش را ساخته است و خداوند پدر را در حکم بنای او قرار داد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۳۱۵).

این مفهوم همه فرزندان از نسل یک پدر را شامل می‌شود. دلالت «بنی» در دعای ابراهیم در ابتدا بر فرزند بلاواسطه او اسماعیل است که خداوند دعای او را مستجاب گردانیده و او را از پرستش بت‌ها دور داشته است؛ سپس چنان‌که لغت و عرف نیز جایز می‌داند، فرزندان اسماعیل نیز تا نبی شامل فرزندان ابراهیم شده و این دعا در حق ایشان به اجابت رسیده است. این لفظ هم به دلالت مطابقه بر مصادیق متعدد صدق می‌کند که از مصادیق برتر آن اهل بیت علیهم‌السلام هستند.

۴-۵. تأویل طائفین کعبه

براساس فرمایش الهی پس از بنای کعبه خداوند به ابراهیم علیه‌السلام امر فرمود که آن مکان را از آلودگی شرک و بت‌پرستی برای عبادت‌کنندگان پاک گرداند: «وَطَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (حج: ۲۶).

امام کاظم علیه‌السلام در تأویل این آیه می‌فرماید: مراد خداوند از ایشان (طواف‌کنندگان) آل محمد علیهم‌السلام است (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳: ۸۷).

طائفین یک مفهوم عامی است و بر هرکس که گرد کعبه طواف کند، صدق می‌کند و مطابقت دارد. خداوند از ابراهیم علیه‌السلام می‌خواهد که این خانه را برای طائفین از آلودگی مادی و معنوی (شرک و بت‌پرستی) پاکیزه کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ۳۶۷).

این خانه پاک که خدا به خود نسبت داده، در درجه اول شایسته‌ترین اکمل مطهرون یعنی اهل بیت علیهم‌السلام است که مصداق پاکیزه‌ترین اکمل طائفین گرد آن خانه هستند. بنابراین دلالت مفهوم طائفین بر اهل بیت علیهم‌السلام از نوع دلالت مطابقه است.

۵-۵. تأویل کلمات مورد ابتلای ابراهیم علیه‌السلام

در آیه ۱۲۴ سوره بقره خداوند خبر از ابتلای ابراهیم به کلمات، سپس تمام کردن آن کلمات و ادامه امامت از ذریه او می‌دهد «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» در مورد لایه‌هایی از معانی «کلمات» در کلام معصومان با دو دسته روایت روبرو هستیم:

دسته اول، روایتی که کلمات مورد ابتلای ابراهیم علیه‌السلام را همان کلمات دریافتی حضرت آدم علیه‌السلام برای قبول توبه‌اش ذکر کرده است. بر طبق این روایت، کلمات مورد ابتلا توسل به آل

کساء (ع) است و اتمام کلمات به اتمام امامت در نسل امام حسین (ع) تا حضرت قائم (ع) معرفتی شده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۱: ۳۰۵). در روایت دیگری در توضیح «أتمهن» از امام صادق (ع) آمده است: «أَتَمَّهُنَّ بِمُحَمَّدٍ صَ وَ عَلِيٍّ عَ وَ الْأَئِمَّةِ مِنْ وَ لَدِ عَلِيٍّ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۵: ۲۰۱).

دسته دوم، روایتی که این کلمات را اسمای الهی معرفی کرده است (همان، ج ۹۴: ۵۲-۵۳).

برخی مفسران با بیان روایت‌های مختلف ذیل این آیه اختلاف روایت‌ها را از جهت اختلاف مصادیق و یا حمل بر معانی باطنی بیان کردند (طیب، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۸۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۶: ۵۱۲).

«کلم» ریشه «کلمه» و معنای اصلی آن زخم و اثر آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲: ۵۲۲). برخی معنای حجت و برهان را برای کلمه ذکر کرده‌اند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۱۵۷). در اصطلاح اندیشمندان قرآنی، «کلمه» آن است که بر معنایی دلالت کند بدون در نظر گرفتن ویژگی لفظ یا نقش یا وضع از جانب یک واضع بشری (عضیمه، ۱۳۸۰: ۵۲۵).

با توجه به تعریف اصطلاحی واژه کلمه، دلالت بر معنا در کلمه به هر صورتی می‌تواند باشد و لازم نیست که گوینده از طریق الفاظ، معنای مورد نظر خود را بفهماند، بلکه از طریق ایما و اشاره یا هر نوع دیگری که معنا فهمانده شود، عنوان «کلمه» بر آن صدق می‌کند (انصاریان و فلاحی قمی، ۱۳۹۹: ۱۲۳).

با استناد به آیه «بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ» (آل عمران: ۴۴) در قرآن هر جا کلمه به خداوند نسبت داده شده، از سنخ الفاظ ذهنی و مفاهیم نبوده بلکه منظور وجود خارجی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۲۶۹).

لفظ «کلمه» در آیه «وَ جَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ» (زخرف: ۲۸) در کلام امام صادق (ع) نیز به معنای مقام امامت تا روز قیامت آمده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ش، ج ۱: ۳۲۳) یا امامت نسل حسین (ع) معرفی کرده است (همان، ج ۱: ۳۰۵).

روایت تأویلی دسته دوم که کلمات را اسمای الهی معرفی می‌کند، در ظاهر الفاظی متفاوت با اسمای اهل بیت (ع) دارد، ولی وقتی در کنار روایت‌هایی مثل روایت امام صادق (ع) که قسم یاد

۳۶۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۳۴۹-۳۸۰

می‌کند ما اسماء حسنی هستیم (نَحْنُ وَاللَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۱۴۴) قرار می‌گیرد، قابل حل است. در این روایت‌ها و روایت‌های مشابه آن اهل بیت علیهم‌السلام مظهر اسمای الهی هستند.

پژوهشگر معاصر با کنار هم قرار دادن روایت‌هایی که اهل بیت علیهم‌السلام را اسمای الهی معرفی می‌کند، حمل اسمای الهی بر اهل بیت علیهم‌السلام را از باب جواز استعمال در معانی متعدد یا براساس دلالت مستقیم ترکیب اسمای حسنی بر یک معنای جامع و فراگیر اثبات کرده است (روحی، ۱۳۹۴: ۳۲-۳۵).

با اثبات ادعای حاصل از این روایت‌ها، تحت عبارت «اسمای الهی اهل بیت هستند» و ضمیمه کردن آن با ادعای ثابت شده در روایت‌های دسته اول که «کلمات اهل بیت هستند»، ثابت می‌شود کلمات همان اسمای الهی هستند. بنابراین اهل بیت علیهم‌السلام از مصادیق کلمات و اسمای الهی هستند.

در نتیجه می‌توان گفت کلمه برای روح معنا حتی وجود خارجی وضع شده است و اهل بیت علیهم‌السلام از مصادیق آن معنا به شمار می‌آید و دلالت آن‌ها بر مفهوم کلمات از نوع دلالت مطابقه است. این درحالی است که اذعان داریم رسیدن تطبیق آن بر وجود اهل بیت علیهم‌السلام دقت نظر و تعمق بیشتری را می‌طلبد؛ برخلاف عناصر تأویل شده قبلی که دستیابی به تطبیق در آن‌ها راحت‌تر بود.

۵-۶. تأویل شیء پنهان

ابراهیم علیه‌السلام در ادامه دعا در کنار کعبه با خدا مناجات کرده، می‌فرماید: «رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (ابراهیم: ۳۸). امام صادق علیه‌السلام در روایتی با قرائت این آیه می‌فرماید: «رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ شَأْنُ إِسْمَاعِيلَ عَ وَمَا أَخْفَى أَهْلُ الْبَيْتِ؛ آنچه خدا آشکار کرده ماجرای اسماعیل و شأن اوست و آنچه پنهان کرده است ماجرای اهل بیت علیهم‌السلام است و آنچه از شأن ایشان از غیر اهلش کتمان شده است» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج: ۲، ۲۳۴).

همچنان که ظاهر آیه بر آن دلالت دارد، خداوند به هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است، عالم و آگاه است و اسرار هستی در دست خالق آن است. اما سخن امام صادق علیه السلام لایه‌هایی از معنای باطنی را بیان کرده که خود نیاز به تأمل دارد. این روایت می‌تواند تأویل قول ابراهیم علیه السلام باشد که خدا را آگاه به سرّ و عیان خود دانسته است؛ به این معنا که آنچه ابراهیم آشکار کرده، محبت به اسماعیل است و آنچه پنهان کرده، شأن و منزلت دودمان خویش است که بدان آزمایش شده است. همچنین لایه دیگری از معنا را می‌گشاید؛ به این معنا که یکی از چیزهایی که نزد خداوند آشکار است و برای دیگران و غیراهلش پنهان است، سرّی است که اهل بیت علیهم السلام حافظان آن سرّ هستند. در زیارت جامعه کبیره آن‌ها را «حَفَظَةَ سِرِّ اللَّهِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۷۳) خطاب می‌کنیم و یا به فاطمه علیها السلام و سرّی که به او ودیعه داده شده («سِرِّ الْمَسْتُودَعِ فِيهَا») درود می‌فرستیم. برخی از عالمان وقتی در چستی سرّ از آن‌ها سؤال شده، گفتند: «اگر معلوم بود که چیست دیگر سرّ نبود» (مکارم شیرازی، جلسه سخنرانی) و این حقیقتی است که تا زمان ظهور ولی عصر علیه السلام پنهان خواهد بود. چه بسا افرادی شایستگی آگاهی از شأن ایشان داشته باشند ولی بر غیراهلش پنهان است؛ چراکه هرکس توانایی تحمل شناخت این مقامات را ندارد و چه بسا مرتکب غلو شود یا اگر دشمنان از این شئون آگاه شوند، دوستان اهل بیت علیهم السلام را متهم به غلو کنند.

تطبیق اول که از قول حضرت ابراهیم علیه السلام برداشت کردیم، یعنی چیزی که ابراهیم علیه السلام پنهان کرده، شأن دودمان و نسل او از اهل بیت علیهم السلام است. در واقع تأویل مفهوم «شیء» است و شیء بر هر چیزی قابلیت تطبیق دارد. یکی از آن چیزها شأن اهل بیت علیهم السلام است. گرچه تطبیق «شیء» بر «شأن» به دلالت مطابقه است، نسبت آن به اهل بیت و صحت نسبت پنهان بودن به آن به کمک روایت‌های دیگر روشن می‌شود که در آن صورت دلالت التزامی بین معنی بمعنی الاعم است؛ چراکه به راحتی و بدون واسطه جواز اسناد آن از طرف معصوم علیه السلام رسیدن به آن برایمان میسر نبود. لایه دیگر معنا یعنی حافظ سرّ بودن اهل بیت علیهم السلام نیز از معانی باطنی در روایت امام علیه السلام است که از مفهوم «پنهان کردن» به دست می‌آید. به دلالت التزامی بین معنی الاعم از کلام امام و با واسطه روایت‌های دیگر فهمیده می‌شود و به دلالت مطابقه از آن حکایت نمی‌کند بلکه معانی

باطنی در هم فرورفته‌اند که جز به کمک آموزه‌های دینی آشکار نمی‌گردد و بدون اتکا به سخن معصوم علیه السلام حمل چنین معانی بر آیه امکان ندارد.

۵-۷. تأویل قضاء تَفَث و وفای نذر

در آیه ۲۹ سوره حج بعد از فرمان خداوند به ابراهیم علیه السلام برای دعوت مردم به انجام اعمال حج و زیارت خانه خدا و بهره‌مندی از منافع دنیوی و اخروی می‌فرماید: «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» عبدالله بن سنان می‌گوید: که خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم و گفتم: من به فدای شما تفسیر فرمایش الهی ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ چیست؟ فرمودند: کوتاه کردن شارب و ناخن‌ها و امثال آن است. گفت به حضرت عرض کردم من به فدای شما، همانا ذریح محاربی از شما حدیثی گفت مبنی بر اینکه شما گفته‌اید ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ، لقای امام وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ آن مناسک کوتاه کردن شارب و ناخن‌هاست. حضرت فرمودند: راست گفته و راست گفتم، همانا برای قرآن ظاهری و باطنی است و چه کسی تحمل می‌کند آنچه را که ذریح

تحمل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۵۴۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ج ۲: ۴۸۵).

معنای لغوی تَفَث، وسخ و آلودگی و قضای تَفَث به معنای زدودن آن است (ازهری، ۱۴۲۱ق،

ج ۹: ۱۶۹).

از آنجاکه در انتهای مناسک حج، حاجیان با کوتاه کردن ناخن و موبه از بین بردن آلودگی ظاهری اقدام می‌کنند، برخی لغویان قضاء تَفَث را به انجام دادن و پایان بخشیدن مناسک حج معنا کرده‌اند (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱: ۲۷۴؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۴۲۲). اگر همین معنای دوم را نیز برای قضاء تَفَث فرض کنیم، روایت تأویلی مزبور لقای امام را باطن مناسک حج بیان کرده است؛ هرچند بین معنای لغوی اول برای قضاء تَفَث با معنای باطنی در روایت باطنی تناسب آشکاری وجود دارد. این مناسبت بین ظاهر و باطن در کلام فیض کاشانی تبیین شده است: مفهوم «تطهیر» وجه اشتراک تفسیر و تأویل آیه است؛ زیرا یکی بر تطهیر از آلودگی‌های ظاهری و دیگری بر تطهیر از آلودگی جهل و کوردلی دلالت دارد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۳۷۶).

علامه مجلسی پس از ذکر معانی مختلفی که در روایت‌ها برای «ثُمَّ لِيُقْضُوا تَفَثَهُمْ» بیان شده، مقتضای جمع بین اخبار را حمل «قضاء تفت» بر ازاله چرک‌های بدن به وسیله چیدن ناخن‌ها و غیر آن و رفع آلودگی گناهان از دل به وسیله کلام طیب و کفاره و مانند آن و همچنین بر رفع پلیدی جهل از روح به وسیله دیدار با امام دانسته؛ که در هر خبری بر وفق فهم مخاطبان و مناسب با حالات ایشان این آیه به بعضی از معانی اش به مراتب تبیین شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸: ۲۴۸).

این روایت با تجرید خصوصیت از مادی بودن پلیدی‌ها به مصداق معنوی آن یعنی زدودن آرایش‌های روحی التفات کرده و برای آن یک سبب مهم و اساسی یعنی لقای امام که می‌تواند کارایی فوق‌العاده‌ای در از بین بردن پلیدی‌های روحی داشته باشد، اشاره کرده است (طباطبائی، بی تا: ۱۹۶).

افزون بر اثبات امکان دلالت لفظ بر این معنای باطنی، مؤیداتی از روایت‌های دیگر این معنا را تقویت می‌بخشد که انجام مناسک حج با دیدار امام کامل می‌شود؛ مانند روایت امام باقر علیه السلام که می‌فرماید: «تَمَامُ الْحَجِّ لِقَاءُ الْإِمَامِ» (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۱: ۳۹۲؛ ج ۴: ۵۴۹).

علاوه بر این‌ها در متنی متفاوت از ذریح محاربی امام صادق علیه السلام به جای «لِيُقْضُوا تَفَثَهُمْ» جمله «و لِيُوفُوا نَذْرَهُمْ» را به لقای امام تأویل کرده است (استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۳۳۱).

علامه مجلسی تأویل هر دو عبارت «ثُمَّ لِيُقْضُوا تَفَثَهُمْ» و «و لِيُوفُوا نَذْرَهُمْ» به لقای امام در دو روایت ظاهراً مختلف از ذریح را با این بیان شرح می‌دهد: در تفسیر مزبور، «نذوره‌م» به تعهداتی معنا شده که در عالم میثاق نسبت به ولایت پیشوایان دین گرفته شده است و احتمال دارد مراد از تأویل قضاء تفت به لقای امام این باشد که از بین بردن آلودگی‌های ظاهر و آلودگی‌های جهل و اخلاق ناپسند با دیدار امام از بین می‌رود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴: ۳۶۰).

به نظر می‌رسد بر ایند معنای قرآنی قضای تفت با ابهام خاصی مواجه نیست و می‌تواند هماهنگ با نظر مشهور لغوی اذعان کرد که مراد ظاهری از «قضای تفت» همان رفع آلودگی‌ها و زدودن زوائد ظاهری بدن با ادای مناسک پایانی حج است که سبب خروج از حال احرام می‌شود. در روایات اهل بیت علیهم السلام در ذیل آیه با تأکید بر دو وجه ظاهری و باطنی یا تزلیلی و تأویلی در زبان قرآن افزون بر معنای ظاهری گذشته، از معنای باطنی و تأویلی برای مفهوم «قضا» یاد شده و این

مفهوم به «لقاء الامام» تفسیر شده که نوعی پالایش معنوی و طهارت روحی را به همراه دارد. ظرفیت زبان ادبی قرآن برای وجوه باطنی تأویلی افزون بر وجوه ظاهری تنزیلی که در روایات فراوان و قابل اعتماد مکتب اهل بیت علیهم السلام آمده است، ریشه در ژرفای مفاهیم قرآنی و قابلیت آن بر تطبیق نسبت به ابعاد مادی و معنوی حیات انسانی دارد (اسعدی، ۱۳۹۹: ۲۸۲). به بیانی دیگر با توجه به معنای لغوی واژه «قضاء» و «تفت» و ترکیب این دو مفهوم، معنای باطنی آن در لایه اول، انجام مناسک حج است و در لایه بعدی و عمیق تر آن بر دیدار امام تطبیق داده شده است. نوع دلالت لفظ بر معنا در هر لایه به دلالت التزامی بین به معنی اعم است که کشف لایه اول آن نسبت به لایه بعدی، واسطه کمتری نیاز دارد.

۸-۵. تأویل لسان صدق ابراهیم

خداوند در آیه ۸۴ سوره شعرا در انتهای محاجه ابراهیم با پدر و قومش از زبان او دعایی را می فرماید: «وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ». در روایتی امام صادق علیه السلام، لسان صدق را امام علی علیه السلام معرفی کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷: ۳۶).

مفسران و مترجمان لسان صدق را از باب استعاره یا مجاز با علاقه سببیت و یا از باب کنایه به معنای ثنای نیکو و یاد زیبا بیان کرده اند (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۴۷۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۳: ۱۱۳). برخی نیز از باب مجاز کل بر جزء، لسان صدق را به معنای دعوت گرفته اند (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۷: ۴۶۲). مؤید این معنا حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله است که می فرماید: «انا دعوة ابي ابراهيم» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۶۲).

برخی مفسران، لسان را در معنای زبان و اضافه آن به صدق را از نوع اضافه لامی گرفته اند که افاده اختصاص می کند؛ یعنی زبانی که جز به راستی تکلم نمی کند (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۷: ۳۶۶؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۵: ۲۷۵).

از میان معانی مستفاد از قواعد ادبی و لفظی از سوی مفسران، معنای ثنای نیکو و یاد زیبا می تواند به زعم گروهی که تأویل را مجاز یا استعاره می دانستند، ناظر به معنای باطنی آیه باشد؛ ولی با توجه به اینکه یکی از جنبه های اعجاز قرآن فصاحت و بلاغت آن است، می توان گفت خداوند در کلامی بلیغ با استفاده از آرایه های بلاغی این معنا را اراده کرده و این معنایی است که

از ظاهر الفاظ به دست می‌آید؛ ولی معنایی که لسان صدق را از باب مجاز وسیله دعوت معرفی کرده است با ملازمه به دلالت اقتضا از آن به معنایی از لایه‌های پنهان آیه پی می‌بریم؛ یعنی ابراهیم از خدا تقاضا می‌کند نسل او در آینده ادامه‌دهنده دعوت او باشند و خداوند این دعا را به واسطه پیامبر (ص) به اجابت رساند.

براساس معنای چهارم هم ابراهیم (ع) از پروردگارش درخواست کرد تا برای او زبان راستی یعنی فرزندی که با زبانش همیشه راست بگوید قرار دهد و مراد این است که معصومی در بین آیندگان یعنی آخرین امت‌ها که امت پیامبر (ص) است، وجود داشته باشد (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۳۸۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵: ۲۸۶). تفسیر مفسران براساس معنای چهارم در بیان آیت‌الله جوادی آملی ارتقا یافته و ایشان با اشاره به اینکه صدق و کذب برای مقول است نه برای ابزار قول (لسان)، هرکس را که ادامه‌دهنده دعوت توحیدی ابراهیم (ع) و احیاکننده دین او باشد، مشمول دعای مستجاب ابراهیم (ع) دانسته و روایت‌هایی که آیات را به امام علی (ع) تطبیق داده‌اند، به‌عنوان تأویل تطبیقی این آیه می‌شمارد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: درس تفسیر). با تقدیر لفظ «ذو» قبل از «لسان صدق» به دلالت اقتضا، صاحب لسان صدق هرکسی می‌تواند باشد و در مرحله بعد می‌توان صاحب لسان صدق را بر مصداق برتر، یعنی امام علی (ع) به دلالت مطابقه تطبیق داد.

اگرچه امام علی (ع) از مصادیق این آیه تحت قاعده جری و تطبیق مطرح می‌شود، روایت‌هایی از طرق عامه و خاصه در ذیل آیه ۵۰ سوره مریم نقل شده است که مراد از «علیّا» در این آیه، امام علی (ع) است؛ از آن جمله روایتی طولانی از امام صادق (ع) که از قول پیامبر در تفسیر آیه «وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ» مراد از آیه را امام علی (ع) معرفی می‌کند و سپس آیه «وَاجْعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا» را شاهد گفته خویش می‌آورد (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۰۷؛ همو، ۱۴۰۳ق: ۱۲۹). براساس این دسته روایت‌ها ظاهر آیه، لسان صدق را امام علی (ع) معرفی کرده و دلالت «لسان صدق فی الآخِرین» بر امام علی (ع) نیز از معانی پنهان آیه شمرده نمی‌شود و آیه به واسطه آیه دیگر، از باب تفسیر قرآن به قرآن تفسیر می‌شود.

۹-۵. تأویل ذبح عظیم

خداوند برای ابراهیم قوچی فرستاد تا عوض از اسماعیل ذبح کند: «وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ» (صافات: ۱۰۷). در روایتی امام رضا علیه السلام پس از اشاره به امر خداوند بر ذبح قوچ به جای اسماعیل و ناراحتی او به دلیل محروم شدن از ثواب غم کسی که فرزندش را به دست خود سر بریده است، گفت وگویی بین ابراهیم و خداوند را نقل می‌کند که در آن ابراهیم علیه السلام، محمد صلی الله علیه و آله و سلم و فرزندش را محبوب‌ترین خلق و عزیزتر از فرزند خود معرفی کرده است. در این روایت ابراهیم علیه السلام ناراحتی خود از سر بریده شدن حسین علیه السلام، فرزند محمد صلی الله علیه و آله و سلم را خیلی دردناک‌تر از سر بریدن پسرش به دست خود بیان کرده است و با شنیدن ظلمی که امت محمد بر فرزندش حسین روا داشتند، دلش به درد آمد و شروع به گریه کرد. خداوند عزوجل به او وحی فرمود: «ای ابراهیم، خون‌بهای بیتابی‌ات بر پسر اسماعیل را در صورت سر بریدنش به دست خودت با بیتابی‌ات بر حسین و کشته شدنش دادم و والاترین درجات پاداش گیرندگان بر بلایا را بر تو واجب ساختم.» در آخر امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «آیة وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ نیز به همین امر اشاره دارد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۰۹). ترکیب «ذبح عظیم» به معنای ذبیح یا مذبح بزرگ و بزرگوار است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۴۳۶).

ظاهر آیه این است که خداوند می‌فرماید: ما ذبح بزرگواری را به جای ذبح شدن اسماعیل قرار دادیم. با تجرید از خصوصیات سیاق آیه و به صرف معنای ذبح عظیم با واسطه روایت‌هایی که نقل شهادت امام حسین علیه السلام را کرده‌اند، دلالت این لفظ بر معنا بی‌اشکال است؛ همچنان که بیشتر اندیشمندان معتقدند که دلالت روایت امام رضا علیه السلام اقتضا می‌کند که معنای باطنی ذبح عظیم در آیه امام حسین علیه السلام باشد.

اگرچه ظاهر ابتدای این فراز روایت به تعبیر شارح خصال بیانگر عوض قرار دادن پاداش مصیبت حسین علیه السلام بر مصیبت پسرش اسماعیل است که اجر مصیبت حسین پاداشی بس عظیم دارد، در انتهای روایت امام رضا علیه السلام تأکید می‌کنند این است مراد از ذبح عظیم. بنابراین معلوم می‌شود حضرت در مقام بیان مصداق باطنی از ذبح عظیم بوده که در مراتب طولی عمیق‌تری به مطابقت بر آن دلالت دارد. آنچه روشن است از روایت استفاده نمی‌شود که امام حسین علیه السلام فدایی اسماعیل شد؛ بلکه می‌توان گفت خداوند در عوض اسماعیل فرزندی از صلب او را که عظمت

بالاتری دارد ذبح کرد؛ هر چند که پیامبر (ص) برترین مخلوقات است، ولی در حدیثی پیامبر (ص) وجود حسین (ع) را از خود دانسته می‌فرماید: «حَسِينٌ مِنِّي وَ أَنَا مِنْ حُسَيْنٍ؛ حسین از من است و من از حسین هستم» (قمی، ۱۳۵۶ ش: ۵۲).

۵-۱۰. تأویل بیماری ابراهیم

براساس آیه ۸۹ سوره صافات، ابراهیم (ع) در روزی که قوم بنا داشتند طبق رسوم خود به خارج شهر بروند و از او خواستند همراه آن‌ها برود، نگاهی به آسمان کرد و گفت: من بیمارم. امام صادق (ع) می‌فرماید: حضرت ابراهیم محاسبه کرد و مصائب امام حسین (ع) را دریافت و به قوم خود فرمود: «حَسَبَ فَرَأَى مَا يَحُلُّ بِالْحُسَيْنِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ لِمَا يَحُلُّ بِالْحُسَيْنِ؛ من به خاطر آنچه بر سر امام حسین می‌رود، مریض هستم» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج: ۴۶۵).

«سقیم» از «سقم» به معنای بیماری است؛ خواه در جسم باشد یا در نفس، و به کنایه با اشاره به بیماری در گذشته، آینده و یا اندک کسالت در حال اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲: ۲۳۰).

مفسران در ظاهر معنای آیه اختلافاتی دارند. برخی بیمار بودن ابراهیم (ع) را تأیید می‌کنند تا نسبت کذب را از ابراهیم (ع) بزاینند (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷: ۱۴۸). برخی با توجه به «فَنظَرَ نَظْرَةً فِي التُّجُومِ» می‌گویند ابراهیم با علم نجوم که آن زمان رایج بوده است، به همراه قوم با نگاه به آسمان متوجه شده که در آینده بیمار می‌شود؛ پس «سقیم» یعنی «سأسقم» و این‌گونه سخن گفتن در قرآن «إِنكَ مَيِّتٌ» (زمر: ۳۰) رایج است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶: ۳۴۱). برخی نیز کلام ابراهیم (ع) را حمل بر توریه می‌کنند. توریه یعنی انسان کلامی بگوید که ظاهری داشته باشد و مقصود او غیرظاهر باشد (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱: ۱۶۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۲: ۹۸)؛ هر چند برخی فقها توریه را جایز نمی‌دانند و فقط در موارد جواز کذب جایز دانسته‌اند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲: ۷۲).

ولی مفسران در مورد حمل کلام ابراهیم (ع) بر توریه به شواهدی از سیره انبیا و اهل بیت (ع) استناد می‌کنند که ایشان کلام خود را به توریه بیان کردند و بعداً برای اصحاب، طرف دیگر توریه را بیان کردند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱: ۱۷۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۵: ۱۹۲).

اندیشمندان وجوه مختلفی را برای طرف دیگر توریه در کلام ابراهیم علیه السلام ذکر کرده‌اند: ۱. هر انسانی بر او مرض یا مرگ عارض می‌شود و من ابراهیم هم همین طور هستم (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۴۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۱۷)؛ ۲. ابراهیم علیه السلام اراده کرده که من مریضم به خاطر اینکه بر عبادت بت‌های مشرکین خیلی ناراحتم (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۱: ۱۷۱)؛ ۳. با استفاده از روایت امام صادق علیه السلام طرف دیگر توریه این است: ابراهیم علیه السلام با نگاه به آسمان مصیبت‌هایی که بر امام حسین علیه السلام وارد شده در نظر او می‌آید و اراده کرده که من مریضم هستم به خاطر مصیبت‌هایی که بر حسین علیه السلام وارد شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۶۵).

تأویل وارد شده در این روایت، از معانی باطنی است که دریافت آن تتبع و دقت بیشتری را طلب می‌کند. ابتدا با شناخت صنعت بدیع توریه در کلام شبهات ظاهری کلام را برطرف ساخته و سپس بالملازمه به معنای تطبیقی وارد در کلام امام صادق علیه السلام دست می‌یابیم. با جهد علمی در مسیر روشن ساختن آیه، کشف لایه‌ای از معانی باطنی میسر گردید که جز به واسطه سخن دانای به تأویل قرآن، دست یازیدن به آن ممکن نبود.

در این روایت تطبیق مستقیم بر روی مفهوم «سقیم» نیست، بلکه تأویل علت بیماری ابراهیم علیه السلام بیان شده است. برای رسیدن به این تأویل ابتدا به دلالت التزامی بین اخص از بیماری به وجود علت و نقص یا خللی در بدن یا روح پی می‌بریم که موارد مختلفی را در بر می‌گیرد؛ یکی از آن موارد می‌تواند برای ابراهیم علیه السلام تصور مصیبت فرزندی از نسلش باشد که او را متأثر و بیمار کرده است.

۱۱-۵. تأویل سرد شدن آتش برای ابراهیم علیه السلام

خداوند در آیه ۶۹ سوره ابراهیم می‌فرماید: «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلٰى اِبْرٰهٖمَ.» در روایتی امام باقر علیه السلام می‌فرماید: امام حسین علیه السلام قبل از اینکه کشته شود به اصحاب خود فرمود: «پیغمبر خدا به من فرمود: ای پسر عزیزم! تو به زودی به سوی عراق رانده خواهی شد ... تو در آن زمین شهید خواهی شد و گروهی هم با تو شهید می‌شوند که درد نیزه و شمشیر را احساس نمی‌کنند، سپس این آیه را تلاوت کرد: قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلٰى اِبْرٰهٖمَ، جنگ برای تو و یارانت سرد و سلامت خواهد شد.» سپس امام حسین علیه السلام به اصحاب خود فرمود: «مژده باد بر شما، گرچه دشمنان ما را می‌کشند ولی ما بر پیامبر خود وارد خواهیم شد» (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۸۴۸).

پیامبر (ص) در این روایت اشاره به امری خارق‌العاده در حوادث پیش روی امام حسین (ع) و یارانش کرده و حس نکردن تیزی و درد شمشیر را بر سرد شدن آتش بر ابراهیم تطبیق داده‌اند. در نظام طبیعت گرچه سوزاندگی آتش از عوارض لازم آتش است، به اذن خدا می‌تواند قابل انفکاک از آتش باشد و برای صحت این تأویل کافی است این ضابطه را در نظر بگیریم که هر عرضی لازم به اذن خدا قابل انفکاک از معروض خود است. در مورد تیزی و دردی که حاصل زخم شمشیر است، عرضی است که به اذن خدا قابل انفکاک از شمشیر است و خداوند پس از آزمودن یاران امام حسین (ع) در صحنه نبرد، اراده کند می‌تواند این خاصیت درد و تیزی را از شمشیرها بگیرد. علاوه بر اینکه عاشقان کوی دوست، چنان‌که زنان از دیدن جمال یوسف بریدن دستان خود را حس نکردند، به درجه‌ای از اخلاص و ایمان عشق دیدار معبود رسیده بودند که درد شمشیر را حس نمی‌کردند، بلکه مرگ نزد آن‌ها شیرین‌تر از عسل بود (سجادی‌زاده و میرزایی، ۱۳۹۶: ۱۶۷-۱۶۸).

این تطبیق بعد از کنار زدن ویژگی‌های خاص حادثه، از طریق مقدمات عقلی به دست می‌آید؛ به این بیان که گرمای آتش عرضی لازم است. انفکاک عرضی لازم از معروض ممکن است. سرد شدن آتش ممکن است. بریدن شمشیر هم عرضی لازم است پس انفکاک آن از آتش ممکن است؛ یعنی همان‌طور که به اذن الهی آتش سرد می‌شود، امکان دارد شمشیر هم تیزی و درد نداشته باشد. به بیانی دیگر، برای رسیدن به تطبیق حادثه سرد شدن آتش برای ابراهیم (ع) بر تیز نبودن شمشیر برای امام حسین (ع) و یارانش نیاز به استدلال داریم پس نوع دلالت لازم غیر بین است.

۶. نتایج

با توجه به بررسی‌های به‌عمل‌آمده تمام تأویل‌های تطبیقی ذکرشده در روایت‌ها به کمک عقل و قواعد لفظی قابل اثبات است:

۱. به‌واسطه دلالت مطابقی لفظ بر معنا و با توسعه معنای لفظ، تطبیق الفاظ بر مصداق اهل بیت به‌راحتی و در سطوح بالایی از معنای بطنی قابل فهم است.
۲. تطبیق‌هایی که با دلالت مطابقی آشکار می‌گردد شامل شواهدی از ظاهر آیات قرآن

هستند و معنای باطنی آن‌ها به ظاهر خیلی نزدیک است و موجب اعتبار آن‌ها از طریق مطابقت با ظاهر می‌شود.

۳. روایت‌هایی که لفظ یا مفهوم کلی آیه بر معنای آن‌ها به مطابقت دلالت ندارد، نیاز به واسطه‌هایی از قواعد ادبی، عقل و شرع دارد. این قبیل روایت‌ها کشف لایه‌های سطوح پایین‌تری از معنای باطنی را آشکار می‌سازد و حقایقی هستند که بر زبان اهل بیت علیهم‌السلام جاری شده‌اند. روایتی مانند تأویل علت بیماری ابراهیم علیه‌السلام و سرد شدن آتش بر ابراهیم علیه‌السلام از این قبیل است.

۴. اختلاف این تأویل‌ها ناشی از اختلاف سطح فهم مردم در پرسش از آیه از امام معصوم علیه‌السلام است؛ مانند آنچه حضرت در تطبیق «قضای تفت» به لقای امام تصریح کردند. بی‌شک این آیه بطون دیگری نیز دارد که از آن آگاهی نداریم.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ش). النهایة فی غریب الحدیث والأثر. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان قم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). الامالی. تهران: کتابچی.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ش). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). الحصال. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ش). علل الشرایع. قم: کتابفروشی داوری.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ش). عیون اخبار الرضا علیه‌السلام. تهران: نشر جهان.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ش). کمال الدین و تمام النعمه. تهران: اسلامیه.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.

ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

استرآبادی، شرف‌الدین. (۱۴۰۹ق). تأویل الآيات الظاهرة. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

اسعدی، محمد. (۱۳۹۹ش). مطالعه حدیثی تفسیری آیه "قضاء نکت" با نگاهی به رویکرد انتقادی عقل‌گرایان. دوفصلنامه علمی پژوهشی حدیث‌پژوهی، شماره ۲۴، ۲۶۷-۲۸۴.

انصاریان، نسرین، و فلاحی قمی، محمد. (۱۳۹۹ش). موضوع‌له حقیقی الفاظ قرآنی با محوریت دیدگاه علامه طباطبائی. سراج منیر. شماره ۳۸، ۱۴۲-۱۱۹.

1681.58815.22054/ajsm.2021.https://doi.org/10

بابایی، علی‌اکبر. (۱۳۹۴ش). قواعد تفسیر قرآن. تهران: سمت.

بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.

بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بهجت‌پور، عبدالکریم. (۱۳۹۱ش). تفسیر فریقین. قم: آثار نفیس.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

تفتازانی، مسعود. (۱۳۷۴ق). المطول فی شرح تلخیص المفتاح. تهران: مکتبه علمیه اسلامیة.

حائری، محمدحسین. (۱۴۰۴ق). الفصول الغریبه. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.

حسین‌پوری، امین. (۱۳۹۱ش). تأویل قرآن به مقامات اهل بیت؛ مبانی و پیش‌فرض‌ها. پژوهش‌های قرآنی، شماره ۷۰، ۱۴۴-۱۷۳.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ش). تسنیم تفسیر قرآن کریم. قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱ش). درس خارج تفسیر.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ش). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دارالعلم للملایین.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۲ش). تهذیب الاصول. قم: دارالفکر.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۶ش). مصباح الهدایة الخلافة و الولاية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).

راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی الفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.

راوندی، قطب‌الدین. (۱۴۰۹ق). قصص الانبیاء. مشهد: مرکز پژوهش‌های اسلامی.

رستمی، علی‌اکبر. (۱۳۸۰ش). آسیب‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر معصومان. بی‌جا: کتاب مبین.

۳۷۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۳۴۹-۳۸۰

رشتی، میرزا حبیب‌الله. (بی تا). بدائع الافکار. قم: مؤسسة آل البيت.

روحی، کاووس. (۱۳۹۴ش). تحلیل فقه الحدیثی مفهوم احادیث دال بر اسامی حسناى خدا بودن

اهل بیت علیهم‌السلام، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۳، ۲۷-۴۸.

<https://doi.org/10.22051/tqh.2015.2041>

روحی، کاووس. (۱۴۳۷ق). نسبة الكذب الى الانبياء فى القرآن الكريم؛ نقد و حلّ. مجله دراسات

فى العلوم الانسانية، شماره ۲۲، ۱۷-۳۲.

زمخشري، محمد. (۱۴۰۷ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقويل فى وجوه التأويل.

بيروت: دارالكتاب العربى.

سجادی زاده، سید علی، و میرزائی، مصطفی. (۱۳۹۶ش). نقد و بررسی تفسیر آیه سرد شدن آتش بر

ابراهیم علیه‌السلام. آموزه‌های قرآنی، شماره ۲۵، ۱۵۷-۱۷۲.

شاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۶ش). روش‌های تأویل قرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

شیروانی، علی. (۱۳۸۵ش). تحرير اصول فقه. قم: دارالعلم.

صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). المحيط فى اللغة. بيروت: بی نا.

صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد علیهم‌السلام. قم: مكتبة آية الله مرعشى

نجفى.

طباطبائی، حیدر. (بی تا). پژوهشی تطبیقی پیرامون بطون قرآن. انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم

قرآن.

طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فى تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج على اهل اللجاج. مشهد: نشر مرتضوی.

طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.

طیب، عبدالحسین. (۱۳۸۷ش). اطیب البیان فى تفسیر القرآن. تهران: انتشارات اسلام.

عظیمه، صالح. (۱۳۸۰ش). معناشناسی واژگان قرآن. چ ۱. مشهد: آستان قدس رضوی شرکت به نشر.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش). کتاب التفسیر. تهران: چاپخانه علمیه.

فخر الدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. چ ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تهران: انتشارات صدر.

قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۷ش). احسن الحدیث. تهران: بنیاد بعثت.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لاحکام القرآن. تهران: ناصر خسرو.

- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷ش). تفسیر قمی. قم: دارالکتاب.
- قمی، ابن قولویه. (۱۳۵۶ش). کامل الزیارات. نجف: دارالمرتضویه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول ﷺ. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مسعودی، عبدالهادی. (۱۳۹۵ش). تفسیر روایی جامع. قم: دارالحديث.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مظفر، محمدرضا. (بی تا). المنطق. قم: دارالعلم.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰ش). اصول الفقه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- معرفت، هادی. (۱۳۷۹ش). علوم قرآنی. تهران: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامی.
- نیشابوری، نظام‌الدین حسن. (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ش). الغيبة للنعمانی. تهران: نشر صدوق.
- هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس الهلالی. قم: الهادی.

References

The Holy Quran.

- Alousi, M. (1994). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem*. Beirut: Dar al-Kitab al-elmiye. [InArabic]
- Ansarian, N. & Falahi Qomi, M. (2020). The real topic of Quranic words with the focus of Allameh Tabatbai's point of view. *Siraj Munir*. No. 38, 142-119. <https://doi.org/10.22054/ajsm>. [In Persian]
- Asadi, M. (2019). An interpretive hadith study of the verse "Qada Tafath" with a view to the critical point of view of the rationalists. *Hadith Research*, No. 24, 284-267. [In Persian]

- Astrabadi, Sh. (1988). *Taweel Al-Ayat al-Zahir*. Qom: Publications Office of the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic]
- Ayashi, M. (2001). *Ketab Al-Tafsir*. Tehran: Ilamieh printing house. [In Arabic]
- Azhari, M. (2000). *Tahzib al-Loghah*. Beirut: Dar Ahya Al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
- Azimeh, S. (2001). *Semantics of Quranic Words*. st published. Mashhad: Astan Quds Razavi Publishing Company. [In Arabic]
- Babaei, A. (2015). *Rules for interpreting the Qur'an*. Tehran: Samt. [In Persian]
- Baghavi, H. (1999). *Maalam al-Tanzil in Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ehiya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
- Bahrani, S. (1995). *The proof of interpretation of the Qur'an*. Tehran: Besat Foundation. [In Arabic]
- Behjatpour, A. (1940). *Tafsir alfariqein*. Qom: Asar nafis. [In Persian]
- Beizawi, A. (1997). *Anwar al-Tanzil and Asrar al-Tawil*. Beirut: Dar Ehiya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
- Faiz Kashani, M. (1994). *Tafsir Al-Safi*. Tehran: Sadr Publications. [In Arabic]
- Fakhr al-Din Razi, M. (1999). *Mafatih al-Ghaib*. 3rd published. Beirut: Daral ihya al-Tarath al-Arabi. [In Arabic]
- Haeri, M. H. (1983). *Al-Fusul al-Gharwieh*. Qom: Dar Ehiya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
- Helali, S. (1984). *The book of Salim ibn Qais al-Helali*. Qom: Al-Hadi. [In Arabic]
- Hosseinpouri, A. (2014). Interpretation of the Qur'an to the authorities of the Ahl al-Bayt. Basics and constructions. *Qur'anic researches*, No. 70, 144-173. [In Persian]
- Ibn Athir, M. (1988). *Al-Nahiya fi Gharib al-Hadith and Al-Athar*. Qom: Ismailian Press Institute of Qom. [In Arabic]
- Ibn Babeveih, M. (1982). *Ma'ani al-Akhbar*. Qom: Islamic. Publications office affiliated with the Qom Teachers Association. [In Arabic]

- Ibn Babeveih, M. (1983). *Al-Khasal*. Qom: Publications of the Qom Theological Seminary Society. [In Arabic]
- Ibn Babeveih, M. (1988). *Al-Amali*. Tehran: Ketabchi. [In Arabic]
- Ibn Babeveih, M. (1999). *Oyoun Akhbar al-Reza*. Tehran: Nasher Jahan. [In Arabic]
- Ibn Babeveih, M. (2006). *The causes of sharia*. Qom: Davari bookstore. [In Arabic]
- Ibn Babeveih, M. (2016). *Kamal al-Din and Tammam al-Naima*. Tehran: Islamiya. [In Arabic]
- Ibn Babeveih, M. (2019). *Al-Tawheed*. Qom: Society of teachers. [In Arabic]
- Ibn Faris, A. (1983). *Almò jam maqaees alloqah*. Qom: School of Islamic Information. [In Arabic]
- Ibn Manzoor, M. (1993). *Leas al-arab*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (2008). *Tafsir Tasnim of the Holy Qur'an*. Qom: Nasr Asara Center. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2012). *A lesson outside interpretation*. [In Persian]
- Johari, I. (1988). *Al-Sehah Taj al-Logha and Sahah Al-Arabiyyah*. Beirut: Dar al-Alam Ielmollaeen. [In Arabic]
- Khomeini, R. (1997). *Mesbah al-Hedaiya al-Khilafah wa Al-Walaiya*. Tehran: Foundation for organizing and publishing works of Imam Khomeini. [In Arabic]
- Khomeini, R. (2003). *Tahzib al-osul*. Qom: Dar al-Fakr. [In Arabic]
- Koleini, M. (1986). *Al-Kāfī*. Tehran: Darul-e-Kitab al-Islamiya. [In Arabic]
- Majlesi, M. B. (1982.). *Behar al-Anwar*. Beirut: Dar Ahya al-Trath al-Arabi. [In Arabic]
- Majlesi, M. B. (1983). *Merat al- oghool fi sharhe akhbar al-rasul*. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsir Nemune*. Tehran: Dar al-Kitab al-Islami. [In Persian]
- Marafat, H. (2000). *Olum al- quran*. Tehran: al- tamhid cultural institute. [In Persian]

- Masoudi, A. (2015). *Comprehensive traditional interpretation*. Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
- Mustafavi, H. (1989). *Researching the words of the Holy Quran*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Muzaffar, M. (1991). *Osol al-feqh*. Qom: tablighat eslami center. [In Arabic]
- Muzaffar, M. (n.d.). *Al-Manteq*. Qom: Dar al-elm. [In Arabic]
- Neishaburi, N. H. (1995). *Tafsir Ghareeb Al-Qur'an and Raghaeb Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kitab Al-Elmiya. [In Arabic]
- Nomani, M. (1976). *Al-Ghaibah Le nomani*. Tehran: Sadouq Publishing. [In Arabic]
- Qomi, A. (1988). *Tafsir Qomi*. Qom: Daral Kitab. [In Arabic]
- Qomi, I. (1977). *Kamel Al-Ziyarat*. Najaf: Darul-Mortazaviyeh. [In Arabic]
- Qurashi, A. A. (1998). *Ahsan al-Hadith*. Tehran: Be'sat Foundation. [In Persian]
- Qurtabi, M. (1985). *Al-Jami Le Akhbar Al-Qur'an*. Tehran: Nasser Khosrow. [In Arabic]
- Ragheb Esfahani, H. (2033). *Al-Mufradat fi alfaz al- Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Rashti, M. (n.d.). *Badae al-afkar*. Qom, Al al-beit institute. [In Arabic]
- Ravandi, Q. (2030). *Qesas al-Anbiya*. Mashhad: Islamic Research Center. [In Arabic]
- Rostami, A. A. (2001). *Pathology and methodology of the interpretation of innocents*. Bija: Kitab Moibn. [In Persian]
- Ruhi, K. (2015). Attribution of lying to the prophets in the Holy Qur'an; Criticism and solution. *Journal of Studies in Humanities*, No. 22, 17-32. [In Arabic]
- Ruhi, K. (2014). Analysis of hadith jurisprudence on the concept of hadiths that indicate the good names of God being the Ahl al-Bayt. *Researches of Qur'an and Hadith Sciences*, No. 3, 27-48. <https://doi.org/10.22051/tqh.2015.2041>. [In Persian]

- Safar, M. (1983). *Basaer al-Deraj fi fazael ale Muhammad(pbut)*. Qom: School of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
- Sahib, I. (1993). *Al-Muhit fi al-Loghah*. Beirut: No publisher. [In Arabic]
- Sajjadizadeh, A, & Mirzaei, M. (2017). Criticism and analysis of the interpretation of the verse of the cooling of the fire on Ibrahim. *Qur'anic Teachings*, No. 25, 157-172. [In Persian]
- Shakir, M. K. (1997). *Methods of Qur'an interpretation*. Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]
- Shirvani, A. (2006). *Tahrir osul Fiqh*. Qom: Darul elm. [In Persian]
- Tabarsi, A. (2024). *Al-ehtejaj ala ah-allejaj*. Mashhad: Mortazavi Publishing. [In Arabic]
- Tabatabai, H. (n.d.). *A accomodative research on the contents of the Quran*. Publications of researches on the interpretation and sciences of the Quran. [In Persian]
- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Al-Aalami Foundation for Publications. [In Arabic]
- Taftazani, M. (1954). *Al-Mutawal fi sharhe tafsir al-meftah*. Tehran: maktabat al elmie aleslam. [In Arabic]
- Taiieb, A. (1999). *Atiab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Islam Publications. [In Persian]
- Tarihi, F. (1996). *Majma al-Bahrain*. Tehran: Mortazavi. [In Arabic]
- Zamakhshari, M. (1986). *Al-Kashaf on and haghhaegh qavmes Al-Tanzil and oyun al-Aqawil fi vojuh al- taweel*. Beirut: Dar al-Katab Al-Arabi. [In Arabic]

Analysis of how to accommodate the interpretive tradition (Taweel) of Abraham (pbuh) story on Ahl al-Bayt (as) in Qur'an

Kavoos Roohibarandag

Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, (Corresponding Author); k.roohi@modares.ac.ir

Zahra Asaa'di Samani

PhD graduate of the Department of Comparative Interpretation comparative In of Higher Education, RafiehAl-Mustafa, Tehran, Iran; zahrasamaniasadi@yahoo.com

Ali Ghazanfari

Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Quranic Sciences and Education University, Tehran, Iran; ali@qazanfari.net

Received: 20/03/2023

Accepted: 26/06/2023

Introduction

Imams' interpretive traditions about some verses of the story of Ibrahim have matched this story to being of Ahl al-Bait. It seems that this accommodation is not fit by the appearance of the verse and make minds to challenge to accept such traditions. Therefore, it is necessary to know the connection between the inner meaning of the verse and the appearance of the word and how those meanings accommodate to the existence of Ahl al-Bayt, although theories have been proposed by Ayatollah Mafat and Allameh Tabatabai in order to validate such interpretive traditions. But there are still some traditions in a veil of ambiguity about how to apply the traditions to the Ahl al-Bayt (AS) in such a way that some of them have been criticized and their validity has been questioned. Therefore, it is necessary to evaluate the possibility of connecting the words of the verse with its hidden meanings by using the tool of implications of words on meanings and intellectual rules.

Materials and methods

There are four meanings for "Ta'wīl": Interpretation; In the word, it means to explain and reveal the reasonable meaning. Scholars of Qur'anic science have defined the terminological definition and said: Tafseer is responsible for a part of conveying meaning mission to the audience, and in the following, Ta'wīl explains the hidden meaning and reveals the inner layer of meaning. Interpretation of similarities; It is a meaning that is opposite of the

appearance of words like Estawa and Zahab, which are attributed to God. Inner meaning of the verse; it is a great and expended meaning that is hidden behind the pearance that must be extracted under speial condition. Accomodation; It means to put something on top of another thing, so that it covers it and they are equal to each other. It is usually accompanied by Jarry. In the point of view of scientists, Jary and Taṭbīq mean the adaptation of the words of the Qur'an to examples other than what the verses were revealed about.

Logicians consider the connection between word and meaning in the mind as a result of the word's position for the meaning, and they consider three types for meaning of verbal situational significant including, significations of correspondence, implication, and obligation.

Tabatabaei knows inner meaning , a sign corresponding to the appearance meaning, but not in the meaning that the appearance meaning of the word is adjacent to the inner meaning, but these meanings are located along each other, by seperation of meaning of accommodation and ventricular meaning Ma'refat knows the meaning of Ta'wīl as equal as Baṭn and by adopting the general concept through the abstraction of the word's characteristics by the method of patience and division, he introduced the meaning of the word to the inner meaning as a type of unclear obligational significant.

Results and findings

Ibrahim asked God for safety and consequences for people of Mecca in his prayer and for his children to avoid worshipping idols and have accomodated the Ahl to Ahlalbayt and consequences to kindness of muslims and children to Prophet Muhammad (pbuh) and Ali (pbuh). Be signification of corresponding. Ṭā'ifīn "God commanded Abraham to purify the Kaaba from polytheism for Ṭā'ifīn", also applied to Ahlal Bayt by signification of corresponding. The meaning of Abraham's affliction to the words is Ma'sumin (pbuh) and the Allah's names, which are matched according to the position of the word for the spirit of meaning. A tradition that introduces the essence of Hajj to visit the Imam, By abstracting the characteristic from the materiality of the filth, this tradition has paid attention to its spiritual example, that is, the removal of spiritual impurities, and there is a reason for it. In this tradition, it has been pointed out that the important and fundamental thing is the meeting of the Imam, which can be extremely effective in eliminating spiritual impurities.

The interpretation of the tongue of Sedq (true) on Ali (As) mentions from imagery to the invitation, and it is understood the hidden meaning that is Ali (As) by contingency implication that he is the follower of invitation of the Prophet (pbuh).

Imam Reza (As) introduces the inner meaning of (wa fadaynāh bidhibhin 'azīm) "And We ransomed him with a momentous sacrifice " to the calamity of Imam Husayn (As) by contingency implication. Imam Sadiq (As) mentioned the cause of Ibrahim's illness in his own words, the calamity of Imam Hussain (As); The interpretation has entered in this tradition firstly removes the apparent doubts of the word by recognizing the original art of Turiyeh in the word, and then we get the comparative meaning in the words of Imam Sadiq (As) by accompaniment. About (yā nāru kūnī bardan wa salāman) "O Fire! be thou cool, and (a means of) safety for Abraham", Prophet has mentioned an extraordinary thing in the events ahead of Imam Hussain (As) and his companions, and accommodated not feeling the sharpness and pain of the sword to the cooling of the fire on Ibrahim. This accommodation will be obtained through rational premises after setting aside the specific features of the incident, stating that: An accidental crime is necessary. Accidental breakup is necessary or not possible. Cutting the sword is also a necessary condition. So it is possible to break it from fire.

Conclusion

Due to the signification of conformity of the word to the meaning, accommodation of words to the example of Ahl al-Bayt (as) can be understood at high levels of inner meaning. The comparisons which are revealed by the signification of conformity include evidence of the appearance of the verses of the Qur'an and make them valid by accommodation to the appearance. Traditions which words or the general concept of the verse does not imply conformity to their meaning need mediators of literary rules, reason and Shariah. Such traditions reveal the discovery of lower layers of inner meaning and are the facts that have flowed in the words of Ahl al-Bayt (AS). The difference in these interpretations is due to the difference in people's level of understanding when asking about the verse from Imam (as).

Keywords: interpretative hadith, story of Abraham, Ahl al-Bayt (as), Jary wa Taṭbīq.

