



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	

۳۳



دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی

دوره ۱۷، شماره ۱ (پیاپی ۳۳)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

- بررسی و ارزیابی دیدگاه رجالیان درباره عبدالله بن قاسم با تأکید بر روایات وی
محمدابراهیم روشن ضمیر، مصطفی مهدوی ارجمند / ۷
- تحلیل انتقادی مبانی محدث نوری در اعتبارسنجی منابع حدیثی
راضیه مظفری، مجید معارف / ۲۷
- واکاوی روایت منقول از امام حسین (ع) در مذمت حاکمیت زن
حبیب‌الله حلیمی جلودار / ۵۹
- بررسی سندی و متنی روایت «كَانَ جَبْرِيلُ يَنْزِلُ عَلَي النَّبِيِّ (ص) بِالسَّنَةِ»
مهدی حیاتی، محمدحسن رستمی، عباس اسماعیلی زاده / ۸۱
- اعتبارسنجی و تاریخ‌گذاری روایت «المرأة عورة» در منابع روایی
معصومه ریعان / ۱۰۷
- بررسی سندی و دلالتی روایات طواف کشتی نوح (ع)
ابراهیم ابراهیمی، فریدون رضائی / ۱۴۱
- رویکرد کلامی صدوق (ره) با مقتضیات زمان در آینه روایات معانی الاخبار
زهرا معارف / ۱۷۱
- بازبایی منابع الکافی در پرتو تحلیل کارکرد حلقه مشترک با تأکید بر نقش حلقه مشترک حسن بن محبوب
مهدی پیچان، نصرت نیل‌ساز / ۲۰۵
- روش‌شناسی شیخ طوسی در اسباب نزول اهل سنت
محمدتقی دیاری بیدگلی، محمد عصارپور آرنی / ۲۳۷
- واکاوی روایات ضرب قرآن با قرآن و تحلیل انتقادی دیدگاه‌های پیرامون آن
محمدصادق یوسفی مقدم، فریده پیشوایی / ۲۶۱
- بررسی احادیث سحر النبوی (ص) در منابع روایی منسوب به شیعه
احسان سرخ‌های، سید حمزه عبدالله‌زاده / ۲۸۷
- نقد و بررسی حدیث «رؤیت خدا» در قیامت
محمد شعبان‌پور / ۳۱۷
- واکاوی روایات طیف مفضل بن عمر در کتاب کافی
مهدی زره‌ساز، سهیلا پیروزفر / ۳۴۳
- اعتبارسنجی سندی روایت «الاسلام یعلو ویعلی علیه» با تکیه بر منابع شیعی
فاطمه غفاریا، رضا بنی‌اسدی / ۳۷۳
- بررسی دلالتی روایات امام صادق (ع) درباره معاد جسمانی - عنصری
سید محمد مهدی نبویان / ۴۰۳

بررسی و ارزیابی دیدگاه رجالیان درباره عبدالله بن قاسم با تأکید بر روایات وی

محمد ابراهیم روشن ضمیر*

مصطفی مهدوی ارجمند**

چکیده

نام عبدالله بن قاسم حضرمی از راویان نسبتاً پرکار، مشترک بین چهار نفر است: عبدالله بن قاسم مطلق، حضرمی، حارثی و جعفری. او از نظر رجالیان متهم به وقف، غلو، کذب و روایتگری از غالبان است. برخی، مضامین روایات او را نشان حسن و کمال وی دانسته و برخی دیگر به ادعای اشتهار کتابش او را مورد اعتماد دانسته‌اند. این جستار که به شیوه توصیفی تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای سامان یافته، پس از بررسی دیدگاه رجالیان متقدم و متأخر درباره وی، دیدگاه‌های ایشان ذیل پنج عنوان بررسی اتحاد یا افتراق عبدالله بن قاسم مطلق، حضرمی، حارثی و جعفری، واقفی بودن او، دوگانگی غلو، کذب و ادعای حسن و کمال وی، روایتگری از غالبان و اشتهار کتاب وی مورد مطالعه قرار داده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد در اسناد روایات، دو عبدالله بن قاسم حضور دارند که طبقه آن‌ها با یکدیگر مختلف است؛ اتهام غلو و کذب جز براساس برخی از مبانی در باب فضایل اهل بیت (علیهم‌السلام)، ثابت نیست، و شواهد حاکی از واقفی بودن اوست. حسن و کمال او با تکیه بر مضامین روایات وی قابل اثبات نیست. اشتهار کتاب و سپس استناد به آن برای اثبات وثاقت او نیز با توجه تعداد و احوال کسانی که کتاب را روایت کرده‌اند، قابل اثبات نیست. بنابراین، نه تنها وثاقت عبدالله بن قاسم حضرمی ثابت نیست، بلکه حتی قرآینی هرچند ناقص بر ضعف او نیز در دسترس است.

کلیدواژه‌ها: عبدالله بن قاسم، الحضرمی، واقفی، غالی، کذاب.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران / roshanzamir@razavi.ac.ir

** دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران، (نویسنده مسئول)

mahdavi.argmand@gmail.com

۱. مقدمه

داده‌های رجالی درباره‌ی روایان حدیث را از دو زاویه می‌توان بررسیید: اول درک و شناخت احوال روایان و دوم شناخت منهج رجالیان در توثیق و تضعیف روایان حدیث. در این مقاله تلاش شده است با مطالعه‌ی داده‌های رجالی درباره‌ی عبدالله بن قاسم و مقایسه‌ی آن‌ها با روایاتی که محدثان از او نقل کرده‌اند، افزون بر شناخت بهتر وی، شیوه‌ی تعامل رجالیان با روایان و صاحبان کتاب‌های حدیثی نیز روشن گردد. بنابراین، این پژوهش درصدد پاسخ‌گویی به دو سؤال اصلی است:

الف) براساس داده‌های تاریخی و حدیثی عبدالله بن قاسم تا چه میزان قابل اعتماد است؟
ب) دانشیان رجال با استفاده از چه منهجی به اطلاعات مندرج در کتاب‌های خود درباره‌ی عبدالله بن قاسم دست یافته‌اند؟

پیش از این مقاله، مقاله‌ی دیگری نیز درباره‌ی عبدالله بن قاسم نوشته شده است (موسوی کرامتی و نجفی، ۱۳۹۹: ۶۶-۸۴). در آن مقاله تنها به نقد و بررسی دیدگاه نجاشی پرداخته و در نهایت حکم به وثاقت عبدالله شده است؛ اما در مقاله‌ی پیش رو نگاه فراتر از نقد و بررسی آرای نجاشی است. در این مقاله علاوه بر دیدگاه دانشیان رجال، مضامین روایات عبدالله بن قاسم نیز مورد بررسی قرار گرفته است و در ضمن نقد مقاله‌ی پیش‌گفته، نتیجه‌ای متفاوت از آن به دست آمده است.

۲. دیدگاه رجالیان درباره‌ی عبدالله بن القاسم الحضرمی

نجاشی درباره‌ی وی می‌نویسد: «عبدالله بن القاسم الحضرمی، معروف به بطل، کذاب و غالی است، از غالیان روایت می‌کند، خیری در او نیست و به روایتش اعتنا نمی‌شود. کتابی دارد که جماعتی آن را از وی روایت می‌کنند. احمد بن محمد بن عمران از محمد بن همام از عبدالله بن علاء از محمد بن حسن بن شمون از عبدالله بن عبدالرحمن، کتابش را برای ما گزارش کرده‌اند» (نجاشی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۶).

شیخ طوسی در رجال او را واقعی خوانده (طوسی، ۱۴۲۸ق: ۳۴۱) و در فهرست او را دارای کتاب معرفی کرده و سپس طریق خود به کتاب او را بیان کرده است (طوسی، بی‌تا: ۳۰۴). ابن‌غضائری همانند نجاشی به تضعیف او پرداخته و او را علاوه بر کوفی بودن، چنین توصیف کرده است: او ضعیف، غالی و اهل تهافت است و صلاحیت ندارد حلقه‌ی وصل میان روایان حدیث باشد (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲ق: ۷۸).

صاحب مستدرکات او را دارای روایاتی می‌داند که خبر از حسن و کمال او می‌دهند. او می‌گوید شاید دلیل نسبت غلو به او نقل روایتی باشد که صفار و صدوق با سند خویش از او نقل کرده‌اند: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ مُوسَى بْنِ سَعْدَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مَهْرَانَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ وَضِعَ مُنْبِرٌ يَرَاهُ جَمِيعُ الْخَلَائِقِ يَقِفُ عَلَيْهِ رَجُلٌ يَقُومُ مَلَكٌ عَنْ يَمِينِهِ وَ مَلَكٌ عَنْ يَسَارِهِ فَيُنَادِي الَّذِي عَنْ يَمِينِهِ يَقُولُ يَا مَعْشَرَ الْخَلَائِقِ هَذَا عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ صَاحِبُ الْجَنَّةِ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ شَاءَ وَ ينادي الَّذِي عَنْ يَسَارِهِ يَا مَعْشَرَ الْخَلَائِقِ هَذَا عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ صَاحِبُ النَّارِ يَدْخُلُهَا مَنْ شَاءَ» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج: ۱: ۱۶۴).

صاحب مستدرکات علم رجال الحديث نقل موسی بن سعدان (که خود متهم به غلو است) از عبدالله را نیز منشأ این نسبت می‌داند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج: ۵: ۷۳). در حاشیه منهج المقال آمده است نسبت غلو به او صحیح نیست (استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج: ۷: ۱۰۶). دلیلی که برای نادرستی این نسبت ذکر شده، نقل روایت ذیل توسط عبدالله بن القاسم الحضرمی است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ مُوسَى بْنِ سَعْدَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ خَالِدِ بْنِ نَجِيحِ الْجَوَارِ [الْجَوَارِ] قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ عِنْدَهُ خَلْقٌ فَقَعْتُ رَأْسِي فَجَلَسْتُ فِي نَاحِيَةٍ وَ قُلْتُ فِي نَفْسِي وَ يَحْكُمُ مَا أَغْفَلَكُمْ عِنْدَ مَنْ تَكَلَّمُونَ عِنْدَ رَبِّ الْعَالَمِينَ قَالَ فَنَادَانِي وَ يَحْكُ يَا خَالِدُ إِنِّي وَ اللَّهُ عَبْدٌ مَخْلُوقٌ لِي رَبُّ أَعْبُدُهُ إِنْ لَمْ أَعْبُدْهُ وَ اللَّهُ عَذَّبَنِي بِالنَّارِ فَقُلْتُ لَا وَ اللَّهُ لَا أَقُولُ فِيكَ أَبَدًا إِلَّا قَوْلَكَ فِي نَفْسِكَ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج: ۱: ۲۴۱).

سپس صاحب حاشیه منهج المقال می‌نویسد: دیگر روایاتی که از او نقل شده نیز شاهدهی بر عدم غلو اوست. سپس با «شاید» دلیل نسبت او به غلو را نقل وی از غالیان می‌داند و در نقد این انگاره می‌گوید غیرغالیان مضامینی را که صریحاً منافی با غلو است از او نقل کرده‌اند. در پایان نیز این سخن نجاشی که کتاب او را جماعتی روایت می‌کنند دلیل اعتماد به او دانسته است (استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج: ۷: ۱۰۶).

کشی در ترجمه مفضل روایتی بدین شرح نقل کرده است: «حدثني محمد بن مسعود، قال: حدثني اسحاق بن محمد البصري، قال: حدثني عبد الله بن القاسم، عن خالد الجوان، قال:

كنت أنا و المفضل بن عمر و ناس من أصحابنا بالمدينة، و قد تكلمنا فی الربوبية، قال: فقلنا مروا الی باب ابي عبد الله عليه السلام حتى نسأله، قال: فقمنا بالباب، قال: فخرج إلینا و هو يقول: بل عباد مكرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون. او پس از این روایت می گوید: اسحاق، عبدالله و خالد اهل غلو (اهل الارتفاع) هستند» (كشی، بی تا، ج ۲: ۶۱۸).

تفرشی در نقد الرجال پس از نقل سخن كشی می نویسد: احتمال دارد این فرد (عبدالله بن القاسم)، همان عبدالله بن القاسم الحضرمی یا حارثی باشد البته اگر اساساً بتوان گفت این ها دو نفر هستند (تفرشی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۱۳۲). درحقیقت تفرشی احتمال اجتماع سه اسم برای یک مسمی را مطرح کرده است: عبدالله بن القاسم، عبدالله بن القاسم الحضرمی و عبدالله بن القاسم الحارثی. صاحب مستدرکات نیز این احتمال را مطرح کرده است (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۷۳)؛ همان گونه که در قاموس الرجال نیز اتحاد این سه اسم را مطابق تحقیق دانسته است (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۵۵۵).

بنا بر آنچه گذشت، عبدالله بن القاسم، عبدالله بن القاسم الحارثی (عبدالله بن القاسم بن الحارث) و عبدالله بن القاسم الحضرمی بنا بر نظر برخی از دانشیان رجال نشان از یک مسمی دارند. بنابراین، درباره این شخص پنج بحث مطرح است که باید مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد تا از این مسیر به دو سؤال اصلی بحث یعنی میزان اعتبار عبدالله بن قاسم و منهج تعامل دانشیان رجال با روایان شفاهی و صاحبان کتاب پاسخ داده شود.

این پنج مورد عبارت اند از: اتحاد یا افتراق مسمی عبدالله بن قاسم، ارزیابی ادعای واقفی بودن، بررسی دوگانۀ غالی و کذاب بودن وی در برابر ادعای کمال و حسن وی، روایتگری وی از غالیان و اشتها کتاب وی و دلالت آن بر قابل اعتماد بودن او.

۳. بررسی اتحاد یا افتراق عبدالله بن قاسم مطلق، حضرمی، حارثی و جعفری

برای عبدالله بن القاسم الجعفری نیز در کتاب های رجالی مدخل باز شده است. روایات او اگر نگوییم همیشه اما اغلب به طور مستقیم از امام صادق علیه السلام نقل شده است، این درحالی است که سه عبدالله دیگر با یک واسطه به نقل از امام صادق علیه السلام پرداخته اند. بنابراین می توانیم بگوییم جعفری در طبقۀ مشایخ حضرمی و حارثی است و با ایشان متفاوت است. با کنار رفتن جعفری،

بررسی و ارزیابی دیدگاه رجالیان درباره عبدالله بن قاسم با... محمدابراهیم روشن ضمیر و مصطفی مهدوی ارجمند ۱۱
سه عبدالله مطلق، حارثی، حضرمی نیازمند تعیین اتحاد یا افتراق هستند. بدین منظور شواهد اتحاد و افتراق ایشان، به طور جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. شواهد اتحاد

۳-۱-۱. عبدالله بن القاسم الحضرمی و الحارثی هر دو در رجال نجاشی و رجال ابن غضائری به گونه نزدیک به هم توصیف شده‌اند؛ برای مثال هر دو غالی دانسته شده‌اند (ر.ک: ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۷۸؛ نجاشی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۶). همچنین کشی نیز که از شخصی به نام عبدالله بن القاسم نام می‌برد، او را به عنوان شخصیتی غالی معرفی می‌کند (کشی، بی تا، ج ۲: ۶۱۸).

۳-۱-۲. رجال شیخ طوسی که بر پایه استقصای نام راویان بنا شده است به ذکر نام یک عبدالله بن القاسم اکتفا کرده است (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۳۴۱). در مشیخه فقیه نیز تنها به نام بردن از عبدالله بن القاسم بسنده شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۵۲۴). این نشان می‌دهد که عبدالله بن القاسم الحضرمی همان عبدالله بن القاسم الحارثی است (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۵۵۵).

۳-۲-۳. از دیگر شواهد اتحاد می‌توان به کاربست وصف «البطل» برای هر دو اشاره کرد؛ ابن غضائری حارثی را بطل دانسته و نجاشی حضرمی را نیز بطل معرفی کرده است (ر.ک: ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۷۸؛ نجاشی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۶).

۳-۲-۴. در اسناد روایات، نام عبدالله بن القاسم با وصف الحارثی تنها در یک مورد آمده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۱۰). در همان مورد هم حدیث را از عبدالله بن سنان نقل کرده است که حضرمی نیز از او روایت نقل می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۵۱۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۱۲۲). عبدالله بن القاسم مطلق نیز با حارثی و حضرمی در نقل از عبدالله بن سنان متحد بوده و در موارد زیادی به نقل از او پرداخته است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۱۵، ج ۶ و ۷ و ۹؛ همان ۴: ۳ و ۳۶۵ و...).

۳-۲-۵. نام عبدالله بن القاسم بن الحارث در سه مورد آمده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش: ۹۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۱۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۸: ۴۵). مصدر اصلی یکی از این موارد که در بحار الانوار ذکر شده، کتاب بصائر الدرجات است. در بصائر عبدالله بن القاسم بن الحارث

آمده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ج: ۱: ۲۴۷) که به نظر می‌رسد تصحیف همان حارث باشد. در نقل بحار و همچنین بصائر، عبدالله بن القاسم بن الحارث موصوف به وصف «البطل» نیز گردیده است که شاید مؤید اتحاد دو عبدالله باشد. این نشان از آن دارد که حارث نام پدر عبدالله است و نه وصف او؛ در نتیجه می‌توان گفت احتمالاً نام پدر عبدالله بن القاسم، حارث بوده است و حضرمی اشاره به ریشه‌های مکانی خاندان ایشان در حضرموت دارد.

۳-۲-۶. از یک سو در طریق شیخ طوسی به کتاب عبدالله بن القاسم الحضرمی، نام صفار به چشم می‌خورد (طوسی، بی تا: ۳۰۴) و از دیگر سو، صفار هنگام نقل از عبدالله بن القاسم، به صورت مطلق یا با ذکر نام پدر او یعنی حارث از او نام برده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۲۵: ۳۷۰ و ج: ۴۵: ۲۳۸)؛ گاهی هم از وصف «بطل» که به تصریح نجاشی متعلق به حضرمی است استفاده کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۴۵: ۴۸).

۳-۲-۷. اشتراک عبدالله بن القاسم مطلق و عبدالله بن قاسم حضرمی در طبقه شاگردان (برای مثال موسی بن سعدان) و مشایخ (برای مثال عبدالله بن سنان و ابی بصیر) از نشانه‌های اتحاد است. این اشتراک به شکل کم‌رنگ‌تری بین عبدالله بن القاسم مطلق و حضرمی با ابن الحارث نیز وجود دارد، اما به دلیل انگشت‌شمار بودن روایاتی که در آن‌ها از ابن الحارث یاد شده است، نمی‌توان آمار مورد اطمینانی ارائه کرد.

۳-۲. شواهد افتراق

۱. باز شدن دو مدخل برای ایشان توسط عالمان رجالی، برای مثال نجاشی و ابن غضائری، دو مدخل برای عبدالله مورد بحث باز کرده و یکی را با «الحارثی» و دیگری را با «الحضرمی» توصیف کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۶؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۷۸). شیخ طوسی نیز دو مدخل باز کرده و یکی را صاحب معاویة بن عمار و دیگری را حضرمی دانسته است (طوسی، بی تا: ۳۰۳ و ۳۰۴).

۲. وصف کوفی و بصری: از جمله شواهدی که مؤید افتراق دو عبدالله است، توصیف یکی از آن‌ها به کوفی و دیگری به بصری است؛ برای مثال در رجال ابن غضائری حارثی با وصف بصری و حضرمی با وصف کوفی توصیف شده است (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۷۸).

بررسی و ارزیابی دیدگاه رجالیان درباره عبدالله بن قاسم با... محمدابراهیم روشن ضمیر و مصطفی مهدوی ارجمند ۱۳

با توجه به آنچه در شواهد افتراق و اتحاد گفته شد، به نظر می‌رسد اتحاد مطلق، حارثی (ابن الحارث) و حضرمی دارای ترجیح است. به نظر می‌رسد تدوینگران نرم‌افزار درایة‌النور نیز به دلیل چنین قراینی به این نتیجه رسیده باشند که حارثی با حضرمی دو اسم برای یک شخص هستند؛ به همین دلیل عنوان عبدالله بن القاسم را به «عبدالله بن القاسم بن الحارث الحضرمی البطل» تغییر داده‌اند.^۱

۴. ارزیابی واقعی بودن عبدالله بن القاسم الحضرمی

یکی از اتهامات وارد شده به عبدالله بن قاسم، اتهام وقف است. این اتهام توسط شیخ طوسی مطرح شده است (طوسی، ۱۴۲۸ق: ۳۴۱). شوشتری در قاموس الرجال شاهدی بر وقف وی نیافته است (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۵۵۶). در کتاب الضعفاء من رجال الحدیث نیز گفته شده شاهدی بر توقف وی یافت نشده است (ساعدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۲۹۴).

به نظر می‌رسد لاقول یک شاهد قوی بر وقف او در دسترس است که هر دو کتاب فوق نسبت به آن غفلت کرده‌اند. نوبختی در فرق الشیعه واقفان بر موسی بن جعفر را به دو گروه تقسیم کرده است: الف) گروهی که معتقد بوده‌اند موسی بن جعفر فوت نکرده و زنده است؛ ب) گروهی که معتقد بوده‌اند موسی بن جعفر فوت کرده است ولی دوباره زنده خواهد شد و قیام خواهد کرد. طرفه اینکه گروه دوم دلایلی برای خود آورده‌اند؛ از جمله این روایت عبدالله بن قاسم از اَبی سَعِيدِ الْخُرَاسَانِي است. او می‌گوید: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَهْدِي وَ الْقَائِمِ وَاحِدٌ فَقَالَ نَعَمْ قُلْتُ لِأَيِّ شَيْءٍ سَمِّيَ الْمَهْدِي قَالَ لِأَنَّهُ يَهْدِي إِلَى كُلِّ أَمْرٍ خَفِيٍّ وَ سَمِّيَ الْقَائِمَ لِأَنَّهُ يَقُومُ بَعْدَ مَا يَمُوتُ إِنَّهُ يَقُومُ بِأَمْرِ عَظِيمٍ (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۴۷۱؛ نوبختی، بی تا: ۸۰). نقل چنین حدیثی توسط عبدالله بن القاسم می‌تواند شاهدی بر واقفی بودن او و صحت سخن شیخ طوسی درباره واقفی بودن او باشد. عجیب آنکه در کتاب الضعفاء این حدیث در زمره احادیث عبدالله نقل شده است (ساعدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۲۹۶)، اما نویسنده التفاتی به دلالت حدیث بر وقف عبدالله نکرده و آن را جزء شواهد وقف به حساب نیاورده است! آری، ممکن است کسی ادعا کند نقل روایت توسط راوی نشان از اعتقاد او به مضمون روایت ندارد یا این روایت به او بسته شده و یا او واقعاً این نقل را پذیرفته و به همین دلیل واقفی شده و گناهی در این مسئله بر او نیست؛ احتمالات

زیادی از این دست قابل طرح است اما به‌رحال فرضیهٔ راجح با توجه به نظر شیخ طوسی، واقفی بودن عبدالله است؛ البته در صورتی که تنها مستند شیخ طوسی برای طرح اتهام وقف همین روایت نباشد!

۵. ارزیابی دوگانهٔ غلو، کذب و ادعای حسن و کمال عبدالله در ضمن بررسی روایات نقل شده از او

عبدالله بن القاسم از نظر حجم روایاتی که از او نقل شده یک راوی کم‌کار نیست. او صاحب کتاب بوده و نامش ۵۵ بار در اسناد کافی و ۱۱۷ مورد در بحار (به‌استثنای مجندات فقهی) و ۵۹ بار در وسائل الشیعه آمده است. این آمار نشان می‌دهد رویکرد غیرفقهی در روایاتی که از او برای ما نقل شده، پررنگ‌تر است.

عبدالله را می‌توان بدون مبالغه در زمرهٔ یکی از راویان فضائل اهل بیت (علیهم‌السلام) قرار داد؛ روایاتی که از دیدگاه برخی می‌تواند شاهدی بر غالی دانستن وی باشند. وی گاهی در سند روایاتی است که تفسیر باطنی برخی از آیات را برای ما گزارش کرده‌اند.^۲ او در ضمن همین روایات، گاهی فضائلی را نقل می‌کند که می‌تواند دست‌مایهٔ اتهام وی به غلو خوانده شود؛ برای مثال روایتی را نقل کرده که «إِنَّ لَنَا لِلْآخِرَةِ وَالْأُولَى» (لیل: ۱۳) را به «إِن لَعَلَى لِلْآخِرَةِ وَالْأُولَى» تفسیر کرده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲۴، ۳۹۸).^۳ برخی از دیگر مضامین روایات او عبارت‌اند از: زنده شدن مرده‌ای توسط امیرالمؤمنین (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۲۳۰)؛ علی بن ابی طالب هرکس را بخواهد وارد جنت می‌کند و هرکس را بخواهد وارد جهنم می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷: ۳۲۹). امام همان‌طور که پیش رو می‌بیند از پشت سرهم می‌بیند (همان، ج ۲۵: ۱۴۸)؛ دنیا مانند قطعه گردویی در دست امام است و به تمام آن اشراف دارد (همان، ج ۲۵: ۳۶۷)؛ امام اگر امر شود در یک روز به اندازهٔ یک سال و بلکه ۱۲ سال مسیر را می‌پیماید (همان، ج ۲۵: ۳۶۸)؛ قدرت بر طی الارض و اطلاع از آنچه در نزد اصحاب ایشان است دارد (همان، ج ۲۵: ۳۷۰)؛ علم لحظه‌به‌لحظه در نفس امام حادث می‌شود (همان، ج ۲۶: ۱۸۷)؛ شهری در مشرق و شهری در مغرب با اوصافی شگفت‌آور وجود دارد؛ ائمه بر مردمان آن دیار امامت می‌کنند و با ۷۰ هزار زبانی که آن‌ها سخن می‌گویند آشنایند (همان، ج ۴۴: ۷۷)؛ علی معیار کفر و شرک و ایمان است

بررسی و ارزیابی دیدگاه رجالیان درباره عبدالله بن قاسم با... محمد ابراهیم روشن ضمیر و مصطفی مهدوی ارجمند ۱۵

(همان، ج ۳۸: ۱۵۵)؛ رعد توسط امیرالمؤمنین پدیدار می‌شود (همان، ج ۲۷: ۳۳)؛ حتی روایات فقهی او نیز گاهی از ادبیات بیان فضایل بی‌بهره نیستند؛ برای مثال او در باب خمس می‌گوید یک‌پنجم از کسب هر انسانی متعلق به فاطمه علیها السلام و حجت‌های الهی از نسل اوست (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹: ۵۰۳).

با توجه به آنچه گذشت، روشن شد در روایات او مضامینی که می‌تواند دستمایه اتهام به غلو باشد، وجود دارد. با این حال آیا می‌توان او را غالی نامید؟

برای روشن شدن پاسخ این سؤال باید منظور از اتهام غلو در کتاب‌های رجالی روشن گردد. برخی، باور راوی به کفایت شناخت ائمه علیهم السلام از انجام تکالیف شرعی را موجب اتهام به غلو در کتاب‌های رجالی دانسته‌اند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۵۴۵). لااقل دو شاهد برای این مدعا وجود دارد:

شاهد اول: ابن غضائری در رجال ذیل ترجمه محمد بن اورمه آورده است: «و قد حدّثنی الحسن بن محمد بن بندار، القمی رحمه الله قال: سمعت مشایخی یقولون: إنّ محمّد بن أورمه لما طعن علیه بالغلو (اتفقت) الأشاعرة لیقتلوه، فوجدوه یصلّی اللیل من أوله إلى آخره، لیالی عديدة، فتوقّفوا عن اعتقادهم» (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۹۴) ادعا شده این نقل تاریخی نشان‌دهنده ارتکازات مردمان آن دوران است، درحقیقت آن‌ها با دیدن نماز و عبادت محمد بن اورمه فهمیده‌اند که در اتهام وی به غلو اشتباه کرده‌اند و این نشان می‌دهد غلو در ذهن ایشان مساوی با ترک عبادت بوده است.

شاهد دوم: سید بن طاووس هم در فلاح السائل درباره محمد بن سنان روایت کرده است: «و رَوَيْتُ بِإِسْنَادِي إِلَى هَارُونَ بْنِ مُوسَى التَّلَعُكُبَرِيِّ رَه بِإِسْنَادِهِ الَّذِي ذَكَرْتَهُ فِي أَوَاخِرِ الْجُزْءِ السَّادِسِ مِنْ كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ الْأَنْصَارِيِّ مَا هَذَا لَفْظُهُ أَبُو مُحَمَّدٍ هَارُونُ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ الْمَالِكِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَحْمَدَ بْنِ هَلِيلٍ الْكَرْخِيِّ أَخْبَرْنِي عَمَّا يَقَالُ فِي مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ مِنْ أَمْرِ الْعُلُوِّ فَقَالَ مَعَاذَ اللَّهِ هُوَ وَاللَّهِ عَلَّمَنِي الطَّهَوْرَ وَ حَبَسَ الْعِيَالِ وَ كَانَ مُتَّقِشًا مُتَّعِبِدًا» (ابن طاووس، ۱۴۰۶ق: ۱۳).

احمد بن هلیل کرخی در مقابل پرسش از غلو محمد بن سنان، استعاذه بر لب جاری می‌کند. او دلیل تعجب از چنین اتهامی را این چنین بیان می‌کند: «هو علمنی الطهور و حبس

العیال و کان متقشفاً متعبداً) یعنی چگونه می شود کسی که به من مسائل طهارت و حبس عیال را آموزش داده و از شدت عبادت به مسائل ظاهری نظافت بی توجه بوده غالی باشد؟! این یعنی غلات اهل عبادت و شریعت نبوده اند.

به هر حال، این معنا بعید است دربارهٔ عبدالله بن قاسم قابل پذیرش باشد؛ این استبعاد به دلیل روایات فقهی است که از او نقل شده است. او در باب نماز (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج: ۱؛ ۱۹؛ ج: ۶؛ ۱۸۹؛ ج: ۷؛ ۳۱۶)، زکات (همان، ج: ۱؛ ۱۹؛ ج: ۹؛ ۳۳)، حج (همان، ج: ۱؛ ۱۹؛ ج: ۱۲؛ ۵۴۹ و ۵۵۲)، قرائت قرآن (همان، ج: ۱؛ ۲۰۸؛ ج: ۶؛ ۲۱۱)، نماز جعفر طیار (همان، ج: ۸؛ ۵۵)، خمس (همان، ج: ۹؛ ۵۰۳)، ترغیب به اعمال صالح و ورع (همان، ج: ۱۵؛ ۱۸۴)، استبراء اماء (همان، ج: ۱۸؛ ۲۵۹)؛ قسم در معصیت (همان، ج: ۲۳؛ ۲۲۱) و... به نقل روایت پرداخته است.

معنای دیگری که برای غلو بیان شده، غلو در ذات است؛ بدین معنا که ایشان را نبی یا خدا بدانند؛ اما در روایات او نشانه‌ای از غلو در ذات نیز وجود ندارد. ممکن است گفته شود، شاید او معتقد به غلو در ذات بوده؛ با این حال چون روایات پالایش شده آن روایات از مجموعه مرویات وی حذف شده است. این فرضیه با برخی از آنچه او برای ما نقل شده و امروزه در اختیار ماست، هم خوان نیست؛ برای مثال او یکی از راویان روایت لوح است (همان، ج: ۱۴؛ ۲۴۵) که در آن به وصایت ائمه علیهم‌السلام تصریح شده است؛ امری که شاهدی است بر عدم اعتقاد او به نبوت یا الوهیت ائمه علیهم‌السلام؛ همچنین او راوی روایتی است که ائمه علیهم‌السلام را بندگان با کرامتی معرفی می کند که در سخن بر خدای خویش پیشی نمی گیرند و مطیع اوامر او هستند.^۴

معنای سومی که برای غلو وجود دارد، غلو در صفات ائمه علیهم‌السلام است. مفوضه را می توان نمونه‌ای بارز از این معنا دانست. ایشان نه قائل به الوهیت هستند و نه قائل به نبوت، بلکه معتقدند امر خلق به نبی مکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و به امیرالمؤمنین علیه‌السلام واگذار شده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج: ۱؛ ۲۹۰، حاشیه شماره ۲). این معنا با توجه به روایاتی که از عبدالله نقل شده است، معقول به نظر می رسد. بنابراین بین سه معنایی که برای غلو بیان شد، معنای راجح در حق عبدالله غلو در صفات است.

این معنا از غلو به وضوح امری اجتهادی است و ممکن است شخصی مبانی نجاشی و ابن غضائری در باب غلو را نپذیرد و حتی اعتقاد ایشان را، تقصیر در حق اهل بیت علیهم‌السلام نام نهد؛

بررسی و ارزیابی دیدگاه رجالیان درباره عبدالله بن قاسم با... محمدابراهیم روشن ضمیر و مصطفی مهدوی ارجمند ۱۷

بنابراین اتهام ایشان تنها برای کسانی قابل پذیرش است که مضامین روایت شده از عبدالله بن قاسم را در حیطة غلو تعریف کنند.

با اجتهادی شدن مفهوم غلو و ایجاد خدشه در آن، نسبت کذاب هم که به عبد الله داده شده، دچار خدشه می شود؛ زیرا انتساب کذب به شخصی که در نظر رجالی غالی است، بسیار محتمل است. درحقیقت وقتی رجال شناس شخصی را غالی می داند، این عنوان در ذهن او مساوی با کذب است؛ معنا ندارد مضامین روایت شده از شخصی را غلو بداند و در صدور آن روایات از اهل بیت (علیهم السلام) خدشه نکند.

بنابراین اتهام غلو و کذب به عبدالله بن قاسم ثابت نیست، مگر برای کسانی که مضامین روایات وی را در حیطة غلو بداند یا حدیث او درباره حیات مجدد موسی بن جعفر^۵ را روایتی دروغین که توسط او نقل شده، بداند.

روایات او همان گونه که دارای مضامین مشکوک به غلو است، مضامینی نیز دارد که می تواند حاکی از حسن و کمال او باشد. برخی از آن مضامین را می توان در میان همان روایاتی که ذکر آن ها گذشت مشاهده کرد. با این حال نقل این روایات نمی تواند ثابت کننده وثاقت باشد؛ زیرا اولاً نقل مضمون مساوی با پابندی به مضمون نیست؛ ثانیاً معلوم نیست تمام روایات او برای ما نقل شده باشد؛ ثالثاً در همین روایاتی که از او برای ما نقل شده است روایاتی مانند قائم بودن موسی بن جعفر نیز نقل شده است که می تواند حاکی از کذب وی باشد؛ رابعاً مضامین روایات وی در مواردی اختلافی است و مضمونی نیست که دلالتش بر حسن و کمال راوی تضمین شده باشد.

۶. ارزیابی راویگری از غالیان

یکی از اتهاماتی که نجاشی به عبدالله بن قاسم وارد دانسته، روایت او از غالیان است. برخی از محققان با بررسی مشایخ عبدالله بن قاسم به این نتیجه رسیده اند که بسیاری از مشایخ عبدالله در زمره ثقات و اجلا قرار دارند؛ تنها یونس بن ظبیان و صالح بن سهل (صالح تنها در برهه ای از دوران حیات خود غالی بوده است)، در زمره غالیان جای دارند؛ بنابراین سخن نجاشی درباره روایت او از غالیان صحیح نیست (موسوی کرامتی و نجفی، ۱۳۹۹ ش: ۶۶-۸۴). در اینجا به تحقیق انجام شده در مقاله مذکور اکتفا کرده و برای اطلاع از اسامی مشایخ عبدالله به آن ارجاع

داده می شود؛ اما به نظر می رسد نتیجه گیری مقاله مذکور، صحیح نباشد. طبق آنچه در مقاله ایشان آمده، عبدالله در ۱۶ روایت از راویان متهم به غلو، ضعیف و مجهول به نقل روایت پرداخته است. فرض کنیم از نظرگاه نجاشی فقط یونس بن ظبیان و مفضل بن عمر و صالح بن سهل و یا حتی فقط یونس بن ظبیان به تنهایی در زمره غالیان قرار دارند. آیا باین حال این سخن نجاشی که عبدالله بن قاسم از غالیان روایت نقل می کند اشتباه است؟ به نظر می رسد تا زمانی که نقل عبدالله حتی از یک راوی غالی (از نظر نجاشی) ثابت باشد، پرتعداد بودن مشایخ ثقه او باعث نمی شود، از اتهام نقل از غالیان مبرا شود؛ به عبارت دیگر، اثبات نقل از غالیان با موجهه جزئیه منطقی است. نجاشی ادعا نکرده است عبدالله از ثقات روایت نقل نمی کند یا تمام مشایخ او غالی هستند بلکه گفته است: «یروی عن الغلاة» (نجاشی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۶). و پرواضح است برای اثبات این گزاره موجهه جزئیه کفایت می کند و نیازی به موجهه کلیه نیست.

۷. ارزیابی اشتها کتاب عبدالله بن قاسم

همان طور که گذشت، نجاشی او را صاحب کتابی دانسته که گروهی آن را از وی روایت کرده اند. نجاشی نامی از افراد آن گروه به میان نمی آورد و تنها به ذکر طریق خود اکتفا می کند. شیخ طوسی در فهرست محمد بن حسین بن ابی الخطاب را راوی مباشر کتاب او معرفی کرده است (طوسی، بی تا: ۳۰۴). نجاشی عبدالله بن عبدالرحمن را به عنوان راوی مباشر معرفی کرده است (نجاشی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۶). اگر حارثی و حضرمی را یک شخص بدانیم، طریق نجاشی و طوسی به حارثی نیز می تواند یک نفر دیگر را به جمع راویان کتاب بیفزاید؛ زیرا هم در طریق نجاشی به حارثی و هم در طریق طوسی به حارثی، محمد بن خالد برقی راوی مباشر است (ر.ک: طوسی، بی تا: ۳۰۳؛ نجاشی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۶).

بنابراین در صورت اتحاد حارثی و حضرمی، با توجه به هر دو فهرست حداکثر سه راوی مباشر کتاب عبدالله روشن می شود. با مطالعه اسناد حدیثی به اشخاص دیگری نیز می رسیم که ناقل بسیاری از روایات عبدالله هستند؛ یکی از آنها موسی بن سعدان است که خود نیز متهم به غلو است. علاوه بر او، علی بن معبد نیز که شخصی مجهول است، ناقل روایات عبدالله است. به طور کلی می توان گفت اهم اشخاصی که روایات عبدالله بن القاسم را برای ما نقل کرده اند

بررسی و ارزیابی دیدگاه رجالیان درباره عبدالله بن قاسم با...، محمدابراهیم روشن ضمیر و مصطفی مهدوی ارجمند ۱۹

عبارت‌اند از: موسی بن سعدان ۵۸ روایت؛^۶ علی بن معبد ۱۵ روایت؛ عبدالله بن عبد الرحمن ۱۴ روایت؛ محمد بن خالد البرقی ۳۶ روایت.

با توجه به اینکه اغلب روایات عبدالله توسط این ۴ نفر نقل شده است و تمام آن‌ها یا خود دچار ضعف هستند یا مجهول‌اند و یا در نقل از ضعفا ابایی ندارند، می‌توان به این نتیجه رسید که نقل کتاب عبدالله بن القاسم توسط یک گروه که به احتمال زیاد مهم‌ترین افراد آن گروه همین چهار نفرند، نقل شده است. پرواضح است نقل این افراد با این مشخصات نمی‌تواند شاهدی بر اعتماد به عبدالله و کتابش دانسته شود؛ برخلاف آنچه در حاشیه‌ی منهج المقال آمده است (استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۷: ۱۰۶).

و در پایان شایان ذکر است نام عبدالله بن القاسم در میان رجال کامل الزیارات و تفسیر قمی به چشم می‌خورد؛ چنانچه شخصی آن دو توثیق عمومی را پذیرد و معتقد به حجیت تبعدی توثیقات رجالی باشد، می‌تواند روایات عبدالله بن قاسم را اخذ کند؛ اما اگر دو توثیق مذکور را مردود بداند یا دایره آن‌ها را به گونه‌ای محدود کند که تمام راویان واقع در اسناد را شامل نشود و یا مبانی حجیت تبعدی اقوال دانشیان رجال را نپذیرد، روایات عبدالله بن قاسم لااقل به دلیل شک در وثاقت عبدالله (اگر نگوئیم ترجیح قراین تضعیف او) قابلیت اخذ نخواهند داشت.

۸. نتیجه‌گیری

براساس آنچه از نظر گذشت، در میان چهار عبدالله‌ی که از آن‌ها سخن به میان آمد،^۷ ترجیحاً حارثی و حضرمی و عبدالله مطلق نشان از یک مسما دارند. جعفری شخص دیگری است که بدون واسطه از امام صادق علیه السلام روایت نقل می‌کند. ترجیح با واقفی بودن حضرمی است. او گاهی از غالیان روایت می‌کند. غلو به معنای غلو در ذات اهل بیت علیهم السلام نیست. دلیلی بر اباحه‌گری او در دست نیست، بلکه شواهد برخلاف آن است. ترجیحاً غلو در او به معنای غلو در صفات است. همین مقدار از غلو هم تنها برای کسی قابل اثبات است که آن مضامین را در حیطة غلو تعریف کند. با توجه به روایتی که در باب وقف بر امام کاظم علیه السلام نقل می‌کند و با توجه به روایات غلوآمیز (برای کسی که پذیرد مضامین روایات او غلوآمیز است) اتهام او به کذب و غلو موجه خواهد بود، هرچند اثبات این اتهام با مشکلاتی روبه‌روست که گذر از آن‌ها ساده نیست. دانشیان رجال

احتمالاً با چنین تحلیل‌ها و اجتهاداتی به او نسبت غلو و کذب داده‌اند. کتاب او هرچند توسط گروهی روایت شده باشد، بررسی افراد حاضر در آن گروه که تا حد زیادی برای ما شناخته شده هستند، نشان می‌دهد نقل ایشان نمی‌تواند دلیلی بر اعتماد به کتاب او یا به خودش باشد.

بنابراین نه تنها وثاقت عبدالله بن قاسم از نظر نگارندگان این سطور (که علم عادی را مبنای حجیت قول رجالی می‌دانند) ثابت نیست، بلکه حتی نشانه‌هایی هرچند ناقص بر ضعف او در دسترس است. این نشانه‌ها هرچند توانایی اثبات ضعف عبدالله را ندارند، قادرند مسیر اعتماد و اطمینان به وثاقت او را خدشه‌دار کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: نرم‌افزار درایة النور آیگون راوی، عنوان معیار، عبدالله بن القاسم بن الحارث الحضرمی البطل.
۲. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸: ۳۳۶، تفسیر رجال اعراف و ابواب بیوت به اهل بیت؛ ۶۳/۱۲، تفسیر خذ اربعة من الطیر به فاستودعهم علمک ثم ابعثهم فی اطراف الارضین حجباً لک علی الناس و إذا اردت ان یاتوک دعوتهم بالاسم الاکبر یاتوک سعياً یاذن الله عز و جل؛ مجلسی ۱۵۸/۱۲ تفسیر لو ان لی بکم قوة به القوة القايمع و الرکن الشدید ثلاثمائة و ثلاثة عشر؛ ۲۵۵/۲۳ تفسیر اذا المودة سئلت به کشته شده در راه مودت اهل بیت؛ ۳۱۸/۲۳ تفسیر نورهم یسعی بین ایدیهم و بایمانهم به نور ائمة المؤمنین یوم القیامة یسعی بین ایدی المؤمنین و بایمانهم حتی یزولوا بهم منازلهم من الجن؛ ۱۰۲/۲۴ تفسیر قصر مشید به امیرالمؤمنین و البئر المعطلة به فاطمه زهرا (علیها السلام) و فرزندان ایشان؛ ۱۱۶/۲۴ تفسیر سبع المثانی و وجه الله به اهل بیت؛ ۳۹۸/۲۴ تفسیر یا تحریف ان لنا الآخرة و الاولى به و ان لعلی الآخرة و الاولى؛ ۲۹۷/۴۵ تفسیر دو فساد بنی اسرائیل به قتل امیرالمؤمنین و امام حسن (علیهم السلام) و علو کبیر به قتل حسین و عباد اولی باس به اشخاصی که قبل از قیام قائم خروج می‌کنند؛ ۵۷/۵۱ تفسیر نقر در ناقور به اظهار نکته در قلب امام غایب؛ ۳۶۴/۶۶ تفسیر طوبی به آن درختی که هر شاخه‌ای از آن در خانه یک مؤمن است و ریشه آن در منزل نبی مکرم (ص).
۳. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَ النَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى اللَّهُ خَلَقَ الرَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثَى وَ لِعَلَى الْآخِرَةِ وَ الْأُولَى.

۴ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْبَصْرِيِّ، قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْقَاسِمِ، عَنْ خَالِدِ الْجَوَّانِ، قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَ الْمُفَضَّلُ بْنُ عَمْرٍ وَ نَاسٍ مِنْ أَصْحَابِنَا بِالْمَدِينَةِ، وَ قَدْ تَكَلَّمْنَا فِي الرَّبُوبِيَّةِ، قَالَ، فَقُلْنَا مُرُوا إِلَى بَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) حَتَّى نَسْأَلَهُ، قَالَ، فَقُمْنَا بِالْبَابِ، قَالَ، فَخَرَجَ إِلَيْنَا وَ هُوَ يَقُولُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْأَلُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ (كشي، بی تا، ج ۲: ۶۱۸).

بررسی و ارزیابی دیدگاه رجالیان درباره عبدالله بن قاسم با...، محمدابراهیم روشن ضمیر و مصطفی مهدوی ارجمند ۲۱

۵. عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ سَعْدَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُرَّاسَانِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الْمَهْدِيَّ وَالْقَائِمِ وَاجِدُ فَقَالَ نَعَمْ فَقُلْتُ لِأَيِّ شَيْءٍ سُمِّيَ الْمَهْدِيُّ قَالَ لِأَنَّهُ يَهْدِي إِلَى كُلِّ أَمْرٍ خَفِيَ وَ سُمِّيَ الْقَائِمُ لِأَنَّهُ يَقُومُ بَعْدَ مَا يَمُوتُ إِنَّهُ يَقُومُ بِأَمْرِ عَظِيمٍ (نعماني، ۱۳۹۷: ۴۷۱؛ نوبختی، بی تا: ۸۰).

۶. آمار در هر چهار مورد براساس درایة النور گرفته شده و دامنه آن نیز کتب اربعه به علاوه وسائل الشیعه تعیین شده است.

۷. عبدالله بن القاسم - عبدالله بن القاسم الحضرمی - عبدالله بن القاسم الحارثی - عبدالله بن القاسم الجعفری

منابع

قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ش). علل الشرائع. قم: کتاب فروشی داوری.

ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). الرجال (ابن الغضائری، طبع جدید). قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.

ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶ش). کامل الزیارات. نجف: دارالمرتضویه.

استرآبادی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ق). منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

تفرشی، مصطفی بن حسن. (۱۳۷۷ش). نقد الرجال. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

ساعدی، حسین. (۱۴۲۶ق). الضعفاء من رجال الحديث. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.

سید بن طاووس. (۱۴۰۶ق). فلاح السائل و نجاح المسائل. قم: بوستان کتاب.

شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.

صفار محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد عليهم السلام. قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۸ق). رجال الطوسی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). فهرست کتب الشیعه و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحكام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 کشی، محمد بن عمر. (بی تا). اختیار معرفة الرجال. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
 کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام. بیروت: دار
 إحياء التراث العربی.
 مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإختصاص. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
 موسوی کرامتی، سید محمدتقی و نجفی، محمدجواد. (۱۳۹۹ش). نقد و بررسی دیدگاه نجاشی درباره عبدالله
 بن القاسم الحضرمی. مطالعات اعتبارسنجی حدیث، ۲(۳)، ۶۶-۸۴.
 نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۲۷ق). رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.
 نعمانی، ابن ابی زینب. (۱۳۹۷ق). الغیبه. تهران: نشر صدوق.
 نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۴ق). مستدرکات علم رجال الحدیث. تهران: فرزند مؤلف.
 نویختی، حسن بن موسی. (بی تا). فرق الشیعة. ج ۲. بیروت: دارالأضواء.

References

- Astarābādī, M. (2001). *Manhaj al-maqāl fī taḥqīq aḥwāl al-rijāl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('a) li-Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
- Ibn Bābwayh, M. (1992). *Man lā yaḥḍuruḥu al-faqīh*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī-yi wābastah bih Jāmi'ah-yi Mudarrisīn-i Ḥawzah-yi 'Ilmiyyah-yi Qom. [In Arabic]
- Ibn Bābwayh, M. (2001). *Ḥal al-sharā'ī*. Qom: Kitābforūshī-yi Dāwarī. [In Arabic]
- Ibn Ghaḍā'irī, A. (2001). *Al-Rijāl (Ibn al-Ghaḍā'irī, ṭab' jadīd)*. Qom: Mu'assasah-yi 'Ilmī Farhangī Dār al-Ḥadīth/Ibn Qūlawayh, Ja'far b. Muḥammad. (1977). *Kāmil al-ziyārāt*. Najaf: Dār al-Murtaḍawīyah. [In Arabic]
- Kashshī, M. (n.d.). *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('a) li-Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
- Kulaynī, M. (1986). *Al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Majlisī, M. (1982). *Biḥār al-anwār al-jāmi'ah li-durar akhbār al-'immah al-aḥḥār* ('a). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]

- Mufīd, M. (1992). *Al-Ikhtiṣāṣ*. Qom: Al-Mu'tamar al-'Ālamī li-Alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]
- Mūsawī Karāmātī, S & Najafī, M. (2020). Naqd wa barrasī-yi dīdgāh-i Najāshī darbārah-yi 'Abd Allāh b. al-Qāsim al-Ḥaḍramī. *Muṭāli'āt-i I'tibārsanji-yi Ḥadīth*, 2(3), 66-84. [In Arabic]
- Najāshī, A. (2006). *Rijāl al-Najāshī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'ah li-Jamā'at al-Mudarrisīn bi-Qom. [In Arabic]
- Namāzī Shāhrūdī, 'A. (1993). *Mustadrakāt 'ilm rijāl al-ḥadīth*. Tehran: Farzand-i Mu'allif. [In Arabic]
- Nawbakhtī, Ḥ. (n.d). *Firaq al-Shī'ah* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Aḍwā'. [In Arabic]
- Nu'mānī, I. (1976). *Al-Ghaybah*. Tehran: Nashr Ṣadūq. [In Arabic]
- Ṣaffār, MḤasan. (1983). *Baṣā'ir al-darajāt fī faḍā'il Āl Muḥammad (ṣ)*. Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic]
- Sā'idī, Ḥ. (2005). *Al-Ḍu'afā' min rijāl al-ḥadīth*. Qom: Mu'assasah-yi 'Ilmī Farhangī Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
- Sayyid b. Ṭāwūs. (1985). *Falāḥ al-sā'il wa najāḥ al-masā'il*. Qom: Bustān-i Kitāb. [In Arabic]
- Shūshtarī, M. (1989). *Qāmūs al-rijāl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'ah li-Jamā'at al-Mudarrisīn bi-Qom. [In Arabic]
- Tafrashī, M. (1998). *Naqd al-rijāl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('a) li-Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1986). *Tahdhīb al-aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (2007). *Rijāl al-Ṭūsī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'ah li-Jamā'at al-Mudarrisīn bi-Qom. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (n.d.). *Fihrist kutub al-Shī'ah wa uṣūlihim wa asmā' al-muṣannifīn wa aṣḥāb al-uṣūl*. Qom: Maktabat al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabā'ī. [In Arabic]

Examination and Evaluation of the Views of Rijāl Scholars on ‘Abd Allāh b. Qāsim with Emphasis on His Traditions

Mohammadebrahim Roshanzamir

Associate Professor, Department of Qur’anic Sciences and Ḥadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: roshanzamir@razavi.ac.ir

Muṣṭafa Mahdawi Arjmand

PhD Candidate in Qur’anic Sciences and Ḥadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (Corresponding Author). Email: mahdawi.argmand@gmail.com

Received: 30/12/2022

Accepted: 18/03/2023

Introduction

‘Abd Allāh b. Qāsim Ḥaḍramī is one of the transmitters of ḥadith in Shī‘ī sources who has attracted the attention of rijāl scholars due to his relatively extensive activity in narrating ḥadiths and accusations such as exaggeration (ghulūw), falsehood (kadhib), being a Wāqifī, and narrating from exaggerators (ghulāt). His name appears in the chains of transmission of ḥadiths either without a title or with titles such as Ḥaḍramī, Ḥārithī, and Ja‘farī, which has raised questions about whether these refer to a single individual or distinct personalities. The present study aims to examine and evaluate the views of early and later rijāl scholars regarding ‘Abd Allāh b. Qāsim and to analyze the ḥadiths attributed to him, seeking to answer two main questions: first, the level of credibility of ‘Abd Allāh b. Qāsim based on historical and ḥadith-related data; second, the methodology of rijāl scholars in evaluating him. By comparing rijāl data and the content of his traditions, this study endeavors to clarify his position in the chain of ḥadith transmission and to elucidate the approach of rijāl scholars in dealing with transmitters and ḥadith books. The significance of this research lies in critiquing previous views, particularly claims of his reliability (wathāqa), and providing a more comprehensive analysis of his biography and traditions.

Materials and Methods

This research was conducted using a descriptive-analytical method and relied on library sources. Primary data were collected from authoritative rijāl sources such as Rijāl al-Najāshī, Rijāl al-Shaykh al-Ṭūsī, Rijāl Ibn al-Ghaḍā’irī, Mustadrakāt ‘Ilm Rijāl al-Ḥadīth, as well as ḥadith collections such as al-Kāfī, Biḥār al-Anwār, Wasā’il al-Shī‘a, and Baṣā’ir al-Darajāt. Initially, the views of early and later rijāl scholars regarding ‘Abd Allāh b. Qāsim were extracted and categorized. These views were examined under five main themes: 1) the unity

or distinction of ‘Abd Allāh b. Qāsim (without title), Ḥaḍramī, Ḥārithī, and Ja‘farī; 2) the accusation of being a Wāqifi; 3) the duality of exaggeration (ghulūw) and falsehood (kadhib) versus claims of virtue and perfection; 4) narrating from exaggerators (ghulāt); 5) the fame of his book and its implication for reliability. Subsequently, the traditions attributed to him were analyzed in terms of content and chain of transmission to assess the validity of the accusations against him. To analyze the question of unity or distinction, rijāl and Isnadary evidence, such as shared teachers (mashāyikh) and students, and common descriptions (e.g., “al-Baṭal”), were considered. In examining the accusations, the content of his traditions was compared with the criteria for ghulūw in rijāl sources. Additionally, the chains of transmission of his traditions and the number of traditions transmitted by the transmitters of his book were analyzed to evaluate the fame of his book. These methods enabled a more precise evaluation of ‘Abd Allāh b. Qāsim’s credibility and the methodology of rijāl scholars.

Results and Findings

The findings of the study indicate that ‘Abd Allāh b. Qāsim (without title), Ḥaḍramī, and Ḥārithī are likely the same individual, whereas ‘Abd Allāh b. Qāsim Ja‘farī, due to his direct tradition from Imām al-Ṣādiq (‘A. S.) and differences in generation, is a distinct personality. Evidence for unity includes similar descriptions in the works of al-Najāshī and Ibn al-Ghaḍā’irī, shared epithets such as “al-Baṭal,” and overlap in teachers and students (e.g., Mūsā b. Sa‘dān and ‘Abd Allāh b. Sinān). Conversely, evidence for distinction, such as separate entries in some rijāl sources and differences in attributes (Kūfī and Baṣrī), is less compelling. Regarding the accusation of being a Wāqifi, a tradition from Firaq al-Shī‘a by al-Nawbakhtī, which refers to the belief in the continued life of Mūsā b. Ja‘far (‘a), supports al-Shaykh al-Ṭūsī’s view, although some sources, such as Qāmūs al-Rijāl, find insufficient evidence for this accusation. Concerning the accusations of ghulūw and kadhib, analysis of his traditions shows that their content, such as interpreting Qur’anic verses in favor of the virtues of the Ahl al-Bayt or narrating ḥadīths about the supernatural powers of the Imāms, could be considered ghulūw from the perspective of some rijāl scholars. However, this accusation depends on the ijtihādī principles of the rijāl scholars and is not definitively provable for those who do not consider such content as ghulūw. Furthermore, the presence of jurisprudential and devotional traditions from him refutes accusations of permissiveness (ibāḥa) or ghulūw in essence, though ghulūw in the attributes of the Imāms is more plausible. Regarding narrating from exaggerators, although most of his teachers are reliable (thiqa), his tradition from individuals such as Yūnus b. Zabyān confirms al-Najāshī’s accusation. Finally, the fame of his book, due to its transmission by transmitters such as Mūsā b. Sa‘dān and ‘Alī b.

Ma‘bad, who are themselves weak or unknown, cannot serve as evidence of his reliability. These findings indicate a relative weakness in ‘Abd Allāh b. Qāsim’s position in the chain of ḥadīth transmission and highlight the influence of the ijtihādī principles of rijāl scholars in evaluating him.

Conclusion

This study demonstrates that ‘Abd Allāh b. Qāsim Ḥaḍramī is most likely the same as ‘Abd Allāh b. Qāsim (without title) and Ḥārithī, but Ja‘farī is a distinct personality. The accusation of being a Wāqifī is supported by traditional evidence, but the accusations of ghulūw and kadhib depend on the ijtihādī principles of rijāl scholars and cannot be definitively proven. His tradition from exaggerators, though limited, is valid, and the fame of his book, due to the weakness of its transmitters, does not constitute evidence of reliability. Therefore, not only is ‘Abd Allāh b. Qāsim’s reliability unproven, but there are incomplete indications of his weakness. These results underscore the need to reconsider the methodology of rijāl scholars and emphasize the importance of analyzing the content of traditions alongside rijāl data. Future research could focus on a comparative analysis of his traditions and those of his contemporary transmitters to further clarify his credibility and status.

Keywords: ‘Abd Allāh b. Qāsim, Ḥaḍramī, Wāqifī, Ghālī, Kadhdhāb.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۷-۵۸

تحلیل انتقادی مبانی محدث نوری در اعتبارسنجی منابع حدیثی

راضیه مظفری*

مجید معارف**

چکیده

محدث نوری در خاتمه کتاب *مستدرک الوسائل* به طرح مباحثی نظیر علل اعتبار برخی کتب حدیثی، بررسی مشیخه الفقیه و التهنیدیین می پردازد که می توان از میان آن، به مبانی وی در اعتبارسنجی روایات پی برد. با در نظر گرفتن مجموع مباحث مطروحه در این زمینه، مبانی ایشان در سه حوزه مبانی منبعی، سندی و متنی قابل تقسیم است. برای مثال، اعتقاد به اعتبار کتب حدیثی به دلایلی نظیر مقبولیت آن نزد علما، وجود روایات آن در اصول معتمد، منزلت بالای مؤلف، شهرت کتاب، معلوم الانتساب بودن کتاب، اطمینان از اصالت نسخه از جمله مبانی منبعی وی به شمار می رود. این پژوهش به روش تحلیلی استنتاجی انجام شد. یافته های پژوهش نشان می دهد که برخی از موارد مورد استناد وی در کسب اعتبار کتب، مانند شهرت کتاب، توجه به تألیف کتاب در زمان استقامت مؤلف و... واجد اعتبار علمی بوده و در مقابل، برخی دیگر نظیر اعتماد به کتاب به صرف اعتبار مؤلف آن، اعتبار مطلق اصول حدیثی و... از اعتبار علمی کافی برخوردار نبوده و قابل دفاع نیست.

کلیدواژه ها: محدث نوری، اعتبارسنجی، منابع حدیثی، خاتمه مستدرک الوسائل.

* استادیار گروه آموزشی الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران، (نویسنده مسئول) / r.mozaffari@cfu.ac.ir

** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران / Maaref@ut.ac.ir

۱. بیان مسئله

محدث نوری از جمله عالمانی است که در حفظ، احیا و کشف آثار حدیثی شیعه و کسب اعتبار کتب مشکوک حدیثی مجاهدت‌های بسیار نموده است. بررسی آثار حدیثی وی از تبحر در علم رجال، احاطه و تسلط علمی او بر آثار علمای پیشین و نیز مهارت بالا در تشخیص مفهوم روایات از طریق قرینه‌یابی برای روایات از کتب متعدد روایی حکایت دارد. ضمن آنکه ایشان با گردآوری کتب متعدد روایی و استفاده از روایات معتبر آن‌ها به غنای کتب روایی شیعه خدمات شایانی نموده است؛ ولی مبانی و روش‌های ایشان در اعتبارسنجی و گزینش روایات تاکنون مورد شناسایی و نقد و ارزیابی قرار نگرفته است. تحلیل و بررسی مبانی وی در اعتبار منابع حدیثی، از اهمیت بالایی برخوردار است چراکه در صورت اثبات اعتبار و درستی این مبانی، منابع حدیثی بسیاری که محدث نوری آن‌ها را معتبر دانسته، واجد اعتبار شده و بر غنای میراث تراث شیعه افزوده خواهد شد و در مقابل، اگر مبانی مذکور از اعتبار علمی لازم برخوردار نباشند، آن منابع فاقد اعتبار شمرده خواهند شد. مسئله‌ای که این پژوهش، پاسخ آن را عهده‌دار می‌شود، آن است که مبانی محدث نوری در اعتبارسنجی احادیث از حیث منبع، چه بوده و ارزش علمی این مبانی چگونه است؟

۲. مقدمه

برای ارائه تحلیلی صحیح از اعتبارسنجی منابع از نظر محدث نوری، بیان دو مقدمه ضروری می‌نماید:

۲-۱. اهمیت منبع‌شناسی در سنت علمی متقدمان و متأخران

یکی از ارکان اعتبارسنجی حدیث، منبع آن است. منبع‌شناسی از حیث تاریخی اولین رکن در اعتبار احادیث بوده است. نگاشته شدن اصول در مجالس معصومان علیهم‌السلام، وجود نسخه‌ها و طریق به آن‌ها از عواملی بود که این شیوه اعتبارسنجی حدیث را متداول کرد. کتبی که به معصومان علیهم‌السلام عرضه می‌شد و مورد تأیید ایشان قرار می‌گرفت، معیار سنجش سایر کتب بود. این معیار در کنار سایر معیارها موجب اطمینان به منابع اولیه شیعه بوده و به واسطه آن جعلیات و ضعاف حذف می‌شد. مراد از منبع معتبر، منبعی است که دارای ملاک‌های اعتباری باشد که بخشی از آن

ملاک‌ها به متن و سند برمی‌گردد و مجموعه این ملاک‌ها می‌تواند میزان اعتبار منبع را تعیین کند (باقری، ۱۳۹۱ الف: ۴۵). با نگاه دقیق به قراین موجود می‌توان گفت که قدما به منبع مکتوب حدیث (شامل اصل، جزء، کتاب/ کتاب‌ها) توجهی ویژه داشته و در اعتبارسنجی حدیث نیز به چگونگی منبع و مآخذ آن توجه خاص داشته‌اند. نگارش کتاب‌های فهرست با هدف شناسایی و شناساندن منابع حدیثی، بررسی و بیان حجیت آن‌ها و نسخه‌هایشان بوده است. بر این اساس این گونه خاص از نگارش‌ها را می‌توان مکمل کتاب‌های رجالی به شمار آورد. رونق نگارش کتاب‌های «فهرست اصول و مصنفات» از اواخر سده سوم هجری - به شکلی که نجاشی (م ۴۵۰) به کتاب «فهرستات» اشاره می‌کند - در همین راستا قابل تفسیر است. وجود این گونه خاص نگارشی نشان می‌دهد که اعتبارسنجی منابع، نزد متقدمان به عنوان یک ضرورت مطرح بوده است که حتی گاه در تعارض میان احادیث، حدیثی را به خاطر ضعف منبع آن رد کرده‌اند. یا در جمع میان اخبار، حدیثی را برگزیده‌اند که در کتابی معتبر نقل شده است. شیخ صدوق در کتاب من لا یحضر الفقیه پس از ذکر روایتی درباره ارث و وصیت می‌گوید: «این روایت را جز در کتاب محمد بن یعقوب نیافتم و آن را فقط از طریق او روایت می‌کنم.» باینکه این روایت منفرد است و علما در فتوا به روایت منفرد احتیاط می‌کنند، به سبب اینکه در کتاب کافی آمده بدان فتوا می‌دهد. آنچه شیخ بهایی و دیگران درباره قراین اطمینان‌بخش در صدور حدیث نزد قدما یاد می‌کنند، توجه به همین نقد منبع محور حدیث نزد ایشان است (همان: ۴۷).

متأخران نیز از اعتبارسنجی منابع غافل نبوده‌اند؛ مثلاً علامه مجلسی در جلد اول بحار الانوار مقدمه مفصلی نوشته و در آن از همه کتب مورد استفاده خود نام می‌برد و سپس اعتبار هر یک و میزان اعتماد به آن‌ها را معلوم می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۲۷). شیخ حرّ عاملی هم اعتبار مصادر خویش را مورد بررسی قرار داده است. ایشان در پایان کتاب وسائل الشیعه مطالبی درباره محتوای کتابش تحت عنوان فایده آورده که فایده چهارم به معرفی مصادر کتاب و فایده ششم به بررسی اعتبار این مصادر اختصاص دارد.

۲-۲. گزارش مستدرک الوسائل و تقسیمات سه‌گانه آن

شیخ حرّ عاملی در شرح منابع مورد استفاده خود در فایده چهارم خاتمه وسائل الشیعه، پس از

برشمردن نام کتب معتمد در نگارش و سائل الشیعه تصریح می کند که کتب حدیث فراوان دیگری نیز وجود داشته لکن به دلایلی (نسخه صحیح آن‌ها به او نرسیده، ضعف کتاب و مؤلفش برای او ثابت شده، اعتماد به کتاب برای او حاصل نشده است) از مراجعه به آن‌ها خودداری می کند (حرّ عاملی ۱۴۰۹ق، ج ۳۰: ۱۵۲) محدث نوری نیز در مقدمه مستدرک الوسائل، اخبار و احادیثی را که به عنوان مستدرک کتاب و سائل الشیعه آورده است به سه دسته تقسیم می کند: ۱. اخباری که در کتب متقدمان است، اما صاحب و سائل به آن کتب دسترسی نداشته است؛ ۲. احادیث کتبی که صاحب و سائل به علت نشناختن مؤلفان آن‌ها، از آن‌ها اعراض کرده است؛ ۳. احادیثی که در لابه لای کتب مورد اعتماد صاحب و سائل یافت شده که به علت غفلت یا عدم اطلاع، صاحب و سائل آن‌ها را در کتابش نیاورده است (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۶۰).

در مورد مطابقت دسته سوم با شرایط مستدرک نگاری تردیدی نیست. در مورد دسته اول و دوم، محدث نوری در بعضی فواید خاتمه تلاش نموده تا دلیل اعتماد به کتب غیر معتمد نزد حرّ عاملی و اسباب اعتماد و رجوع و اخذ روایت از آن‌ها را بیان نماید. از این رو در جلد اول خاتمه مستدرک، فایده اول و دوم را به بررسی اعتبار مصادر خویش اختصاص داده که در فایده چهارم و پنجم، این بحث را پی می گیرد. مباحث این پژوهش، حاصل کاوش های علمی در خلال فواید مذکور در خاتمه مستدرک الوسائل است که نتیجه آن، دستیابی به مبانی منبعی محدث نوری در اعتبارسنجی روایات خواهد بود.

۳. پیشینه پژوهش

دانشمندان اسلامی پس از محدث نوری در خلال تحقیق و یا ترجمه تألیفات ایشان و یا کتب تراجم، مطالبی را در مورد تألیفات ایشان نگاشته اند، اما آنچه بتوان به عنوان نوشته ای مستقل درباره محدث نوری بدان اشاره نمود، عبارت اند از:

- کتاب علامه محدث نوری (طالعی و صفاخواه، ۱۳۷۸)؛ نویسندگان کتاب، زندگی نامه، اساتید، شاگردان و تألیفات و خدمات علمی فرهنگی ایشان را مورد بررسی قرار داده اند.
- کتاب تالو نور (معارف، ۱۳۹۳)؛ نویسنده علاوه بر موارد فوق، به شرایط سیاسی- اجتماعی و فرهنگی شیعه در عصر محدث نوری، خدمات علمی و جهت گیری محتوایی آثار

ایشان و نیز نگره علم‌الحدیثی این دانشمند به اختصار پرداخته است.

- مقاله «روش حدیثی محدث نوری در مستدرک الوسائل» (فلاح‌زاده ابرقویی، ۱۳۸۷)؛ نویسنده عمدتاً به فعالیت‌های فقه‌الحدیثی این دانشمند اشاراتی نموده است.

بدیهی است پژوهش‌های مذکور به مبانی محدث نوری در اعتبارسنجی منابع حدیثی پرداخته‌اند؛ رسالتی که این پژوهش در پی پرداختن بدان است.

۴. مبانی منبعی محدث نوری در اعتبارسنجی روایات

چنان‌که گفته شد، مراد از مبانی منبعی در اعتبارسنجی روایات، دسته‌ای از پیش‌فرض‌ها و اصول و مستندات است که محدث در مسیر ارزیابی اعتبار یا عدم اعتبار منابع حدیثی، از آن‌ها بهره می‌گیرد. از آنجاکه در میان سه مبنای یادشده در اعتبارسنجی روایات (سند، متن، منبع)، بیشترین تلاش محدث نوری در زمینه اثبات اعتبار منابع حدیثی صورت گرفته است؛ لذا در این پژوهش به بررسی مبانی منبعی وی در اعتبارسنجی روایات پرداخته شده است. مواردی که به اعتقاد وی می‌تواند نشانه و دلیلی بر اعتماد به کتابی باشد عبارت‌اند از:

۴-۱. مقبولیت کتاب نزد علما

بررسی برخی گزارش‌ها نشان از آن دارد که مقبولیت کتاب حدیثی نزد علمای سرشناس شیعه، قرینه‌ای برای اعتبارسنجی منابع مکتوب کهن حدیثی نزد قدما به شمار می‌رفته است. برای مثال، ابان بن تغلب (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۱۴۰)، ابوبصیر اسدی (همان: ۱۴۲)، عبدالعظیم حسنی (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۴۰۶) و... از سوی معصومان علیهم‌السلام به‌عنوان مرجع شیعیان معرفی می‌شدند. بی‌تردید یکی از مصادیق مراجعه جامعۀ شیعه به شماری از ایشان، پرسش درباره درستی انتساب احادیث و محتوای کتاب‌های حدیثی موجود در جامعه به امامان بوده است. در دوره متأخران نیز اقبال یا عدم اقبال علما به کتابی، در اجازات ایشان و روایت یا عدم روایت ایشان از آن کتاب، قابل تشخیص بود.

محدث نوری نیز به مقبولیت کتاب حدیثی نزد علما در احراز اعتبار آن، توجهی ویژه نشان داده است. وی نشانه‌های مقبولیت کتاب را، روایت اجلا از کتاب، بیان طرق علما و

فهرست‌نگاران به‌ویژه نجاشی و شیخ طوسی به کتب مورد نظر و در نتیجه شهرت کتب، می‌دانند که برای روشن شدن بحث، به چند مثال در این مورد اشاره می‌شود:

۴-۱-۱. روایت اجلا از کتاب

اشاره فراوان فهرست‌نگاران امامی بر روایت کتاب به‌وسیلهٔ راویان خاص و شناخته‌شده چنین قابل توجیه است که از منظر ایشان اعتبار طریق کتاب در گرو آخرین راوی آن از مؤلف بوده است. بر این اساس، چنانچه آخرین راوی از بزرگان امامی همچون اصحاب اجماع می‌بود، طریق کتاب نیز معتبر تلقی می‌شد. از رهگذر روایت کتاب به‌وسیلهٔ یکی از راویان بزرگ، اعتبار و ارزش کتاب نیز قابل اثبات بود؛ چراکه بسیاری از این راویان با نگرشی انتقادی به پالایش میراث حدیث امامی به نقل آن می‌پرداختند (باقری، ۱۳۹۱ الف: ۹۰).

گفت‌وگوهای گزارش‌شده از قداما دربارهٔ اصل زید نرسی نمونهٔ آشکاری برای نقش راویان از مؤلف، در اعتباربخشی به کتاب است. به گفتهٔ صدوق، استادش ابن‌ولید هر دو اصل حدیثی زید نرسی و زید زراد را موضوع می‌دانسته است؛ از این رو صدوق و ابن‌ولید این کتاب‌ها را روایت نمی‌کردند (بحرانی، ۱۴۰۵ ق، ج ۵: ۱۴۸؛ نراقی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱۵: ۲۲۰).

با دقت نظر در تمامی مطالبی که محدث نوری در اعتباربخشی به کتب حدیثی مطرح می‌کند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که مهم‌ترین مبنای ایشان در زمینهٔ اعتماد یا عدم اعتماد به کتب، روایت یا عدم روایت اجلا و بزرگان عرصهٔ حدیث، از کتاب مورد نظر است.

محدث نوری در مورد کتاب (اصل) «زید الزراد و زید نرسی»، پس از اشاره به باور ابن‌ولید و شیخ صدوق مبنی بر موضوع دانستن آن دو، به‌سادگی از کنار این سخن نمی‌گذرد و به کلام ابن‌غضائری در این مورد اشاره می‌کند که «ابوجعفر در این مورد، اشتباه کرده؛ من خودم کتاب آن دو را دیدم که نزد محمد بن ابی‌عمیر، سماع شده بود». وی بر این نکته تأکید می‌کند که تأیید ابن‌غضائری شاهد صحت انتساب کتاب است (نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۶۵). شیخ طوسی هم پس از بیان نظر صدوق و ابن‌ولید، به اشارت، این دیدگاه را رد کرده و معتقد است که روایت این اصل از سوی ابن‌ابی‌عمیر دلیل بر درستی آن است^۱ (طوسی، ۱۴۲۰ ق: ۲۰۲، ش ۲۹۹).

محدث نوری همچنین از کتاب معانی الاخبار شیخ صدوق، به روایتی از اصل زید زراد، اشاره می‌کند و می‌گوید: «گویی شیخ صدوق در ابتدا به این اصل، اعتماد داشته اما بعداً به جهت تبعیت از شیخ خود (ابن‌ولید) از آن رویگردان شده است» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج: ۱، ۷۳).

در مورد اصل زید نرسی می‌گوید: «نجاشی به این اصل، دو طریق ذکر می‌کند. یکی از این دو طریق، به ابن‌ابی عمیر می‌رسد و روایت ابن‌ابی عمیر از این اصل، نشانهٔ صحت و اعتبار آن و اطمینان به صاحب اصل است؛ زیرا از تتبع در کتب رجال و حدیث برمی‌آید که ابن‌ابی عمیر در نهایت عدالت و وثاقت و ورع و ضبط است و از ضعف و مجاهیل، نقل روایت نمی‌کرده است؛ طرق دیگر نجاشی به این اصل، به جماعتی از مشایخ می‌رسد که همهٔ آن‌ها در کتب رجال با عنوان ثقه، فقیه، ثبت، بصیر الحدیث و الروایه و... توصیف شده‌اند. به جز این، پدر شیخ صدوق نیز که با لفظ "یا شیخی و یا معتمدی"، مخاطب امام حسن عسکری علیه السلام واقع شده، از این اصل، روایت کرده است. روایت چنین فضایی از این اصل، نشانهٔ اعتبار آن بوده است» (همان: ۷۲).

در بیان اعتبار کتاب القراءات سیاری نیز، اعتماد کلینی، صفار، حمیری، موسی بن حسن اشعری و تعداد دیگری از بزرگان و علما به او و نقل روایت از کتابش را دلیل بر اعتبار کتاب و بی‌اعتنایی ایشان نسبت به آن چیزی که دربارهٔ سیاری گفته شده است، می‌داند (همان، ج: ۱، ۱۱۳).

و در جای دیگری نیز روایت الوشاء، ابن‌سوید و ابن‌مهران از کتاب درست بن ابی‌منصور را دلیل بر اعتبار کتاب نزد آنان دانسته است (همان، ج: ۱، ۳۷).

۴-۱-۲. شهرت کتاب

نگاهی دقیق به آثار برجامانده از قداما نشان از آن دارد که توجه به شهرت کتاب و روایت، از جمله فراین مهم و قطعی در اعتبارسنجی کتب و احادیث بوده است. چنین به نظر می‌رسد که شهرت کتاب به معنای تداول آن در موضوع خود و مورد اعتماد بودن آن بوده است (ر.ک: داوری، ۱۴۲۹ق: ۱۵۴). گزارش نجاشی از تردید در اعتماد به کتاب دلائل خروج القائم علیه السلام و ملاحم حسن بن محمد بن احمد صفار بصری به دلیل عدم شهرت آن به خوبی نقش شهرت کتاب در اعتماد به آن را روشن می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۴۹ به نقل از باقری).

از جمله عالمان متقدم که بر این مبنا تصریح نموده، شیخ صدوق است. وی شهرت منابع کتاب من لایحضره الفقیه خود را یکی از ویژگی‌های مهم اثر خویش بر شمرده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج: ۳ و ۴). آنچه او بر آن تأکید دارد، اخذ احادیث از کتاب‌های مشهور مورد اعتمادی است که شهرت آن‌ها در اعتبارشان دخالت داشته است.

به اعتقاد محدث نوری، شهرت کتاب، یکی از نشانه‌هایی است که در اعتماد به کتاب، تأثیر بسزایی دارد. وی با اطمینان بر اینکه شهرت کتاب در اعتماد به آن حائز اهمیت است، با بیان طرق علما و اجلا،^۲ به‌ویژه طرق مشایخ ثلاثه به کتاب،^۳ و نیز جمع‌آوری و استقصای شروح اعلام شیعه بر کتاب (نوری، ۱۴۰۸ق، ج: ۱: ۳۵۴)، توجه و عنایت بزرگان به کتاب و به عبارت دیگر شهرت کتاب را نتیجه می‌گیرد.

وی پس از بیان طریق ابن‌ابی عمیر به زید نرسی که در الفهرست شیخ طوسی و کتاب نجاشی آمده و نیز طریق مجلسی به زید نرسی بیان می‌کند که «این طرق را آوردیم تا شهرت و اعتبار آن را بین اصحاب نشان دهیم» (همان، ج: ۱: ۶۳).

نمونه دیگر، اشاره به طرق نجاشی، شیخ طوسی و شیخ صدوق و ابن‌ولید، به کتاب عاصم بن حمید برای اثبات شهرت و اعتبار آن است (همو، ج: ۱: ۵۹).

در مورد کتاب مثنی بن الولید الحنطاط نیز به طرق نجاشی، شیخ طوسی، تلعبری، احمد بن سلمان الزراری و... اشاره می‌کند (همان، ج: ۱: ۸۱).

در مورد کتاب نوادر علی بن اسباط می‌گوید: «پس از روشن شدن اعتماد مشایخ بر او و کثرت طرق به کتاب او و کثرت روایت اجلا از او، دیگر نیازی به بحث نیست» (همان، ج: ۱: ۱۰۰).

۴-۲. کثرت نقل مؤلفان اقدم از کتاب

نشانه دیگر قدما برای اعتماد و اطمینان به صدور حدیث، نقل آن در نوشته‌های حدیثی معتبر است. یکی از پایه‌های اساسی و اصلی تصحیح حدیث نزد قدما، وجود حدیث در اصول حدیثی صحیح و معتمد بوده است.^۴ (میرداماد، ۱۴۰۵ق: ۹۹). به اعتقاد محدث نوری وجود روایات کتاب مورد نظر، در کتب معتمد به‌ویژه کتب اربعه نشانه مهمی بر اعتبار کتاب است. برای نمونه،

وجود چند روایت از القراءات سیاری در کتاب کافی و نقل روایت کلینی از آن را، نشانه اعتماد کلینی به این کتاب می‌داند (نوری، ۱۴۰۸ق، ج: ۱، ۱۱۲). در مورد کتاب ابوسعید عباد العصفری بیان می‌کند که ابن‌قولویه در کامل الزیارات، کلینی در روضه کافی و طوسی در امالی از آن نقل روایت کرده‌اند (همان، ج: ۱، ۵۵). همچنین در مورد کتاب عاصم بن حمید می‌گوید: «کلینی در کافی و طوسی در تهذیب، روایاتی را از کتاب وی نقل کرده‌اند» (همان، ج: ۱، ۶۰). نمونه‌های دیگر از اعتماد ایشان به این امر، در دفاع وی از اعتبار برخی کتب نظیر «الاشعثیات» (همان، ج: ۱، ۳۸)، «کتاب الدیات» (همان، ج: ۱، ۱۰۵) و... مشهود است.

۳-۴. معلوم‌الانتساب بودن کتاب

در میان کتب حدیثی، کتاب‌های فراوانی وجود دارد که به‌علت مجهول بودن مؤلفشان، اعتنای چندانی به آن‌ها نمی‌شود و به عبارتی از اعتبار ساقط شده‌اند. محدث نوری نیز در خاتمه مستدرک در موارد بسیاری به این نکته اشاره دارد که محدثان و مؤلفان کتب حدیثی نباید از کتاب‌هایی نقل کنند که مؤلفشان ناشناخته است. در میان منابع مستدرک نیز اگر از کتبی استفاده کرده که مؤلفش نزد دیگران مشخص نیست، در خاتمه، پس از ذکر نام کتاب، در بحث مفصلی به شناساندن مؤلف آن می‌پردازد. برای مثال در مورد کتاب اشعثیات (جعفریات)، پس از تتبع بسیار در طرق کتاب می‌گوید: «عده‌ای گمان می‌کنند که کتاب، متعلق به محمد بن اشعث است اما حق این است که کتاب، متعلق به اسماعیل بن موسی بن جعفر است که توسط فرزندش موسی، به محمد بن محمد بن اشعث رسیده و از طریق او انتشار یافته لذا به اشعثیات معروف شده است» (همان، ج: ۱، ۱۵). همچنین در مورد کتاب مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة که انتساب آن به امام صادق علیه السلام مورد تردید است می‌نویسد: «ابن طاووس، انتساب کتاب به امام صادق علیه السلام را پذیرفته است. شهید ثانی نیز در کتاب‌هایش از جمله کتاب اسرار الصلوة وقتی می‌خواهد به مطلبی در مصباح الشریعة استناد کند، می‌گوید: «قال الصادق»، بدون آنکه از کتاب نامی ببرد. در حالی که داب او در نقل سائر اخبار چنان است که می‌گوید: «روی فلان او زروی عن فلان» و این شدت اعتماد او را در انتساب کتاب به امام صادق علیه السلام را می‌رساند، زیرا وی در شرح درایه‌اش می‌گوید: «اگر از نسخه مورد اعتمادی نقل می‌شود که به آن اطمینان وجود دارد کافی است که گفته شود:

قال فلان (یعنی مصنف آن نسخه) اما اگر به انتساب نسخه به مؤلفش، اطمینانی نیست گفته می‌شود: "بلغنی عن فلان أنه ذکر کذا و کذا" یا "وجدت فی نسخة من الکتاب الفلانی" یا عباراتی از این قبیل» (شهید ثانی، ۱۳۹۴: ۴۴۹؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۱۸۲).

در مورد انتساب کتاب فقه الرضاء^(ع) که صاحب وسائل، آن را از کتب مجهوله دانسته، پس از ذکر احتمالات مطرح شده از جانب علما درباره مؤلفش، با ذکر دلایل و مستندات بیان می‌کند که این کتاب متعلق به یکی از اصحاب امام رضاء^(ع) است که در غالب موارد، کلام امام را حکایت می‌کند و آن را اصل قرار می‌دهد تا جایی که گمان می‌رود متکلم، خود امام است (نک: نوری، ۱۴۰۸ق: ۲۲۳-۳۳۴).

۴-۴. منزلت بالای مؤلف کتاب

با بررسی و دقت نظر در گزارش‌های برجای مانده از متقدمان می‌توان گفت که توجه به مؤلف کتاب و اصل حدیثی و ویژگی‌های مختلف وی از دیگر قرینه‌هایی است که مورد توجه متقدمان بوده و در ارزیابی ایشان از کتاب‌ها مؤثر بوده است.

ویژگی‌ها و اوصاف مؤلف کتاب یا اصل حدیثی و نخستین راوی از او بیش از همه مورد توجه متقدمان در ارزیابی طرق متصل به کتاب‌های حدیثی بوده است. مؤلف کتاب که نقش اصلی در انتساب احادیث به معصوم داشته و نیز نخستین راوی از مؤلف به‌عنوان ناشر آن احادیث، جایگاه بسزایی در احراز صدور محتوای آن احادیث از معصوم در سنت حدیث پژوهی قدما داشته‌اند (باقری، ۱۳۹۱الف: ۷۴).

از جمله مبانی محدث نوری در انتخاب مصادر مستدرک، استقصای تألیفات بزرگانی است که هیچ شبهه‌ای در وثاقت آن‌ها نیست، و صاحب وسائل، به سبب عدم آگاهی از وجود آن‌ها، و یا عدم وصول نسخه صحیح از آن‌ها در وقت تألیف، از آن‌ها استفاده نکرده است. مثلاً شیخ حر، بر ده کتاب از کتب سید بن طاووس اعتماد کرده، اما محدث نوری، بر آن‌ها، با آنچه در دو کتاب فلاح السائل و سعد السعود بوده، استدراک زده است. وی در این باره می‌گوید: «جلالت قدر و تثبت مؤلفش، فراتر از ذکر است و نیازی به توضیح در مورد اعتبار این کتاب، باقی نمی‌ماند» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۳۲۳ و ۳۷۱).

در مورد کتاب تحریم الفقاع، تألیف شیخ طوسی، نیز می‌گوید: «جلالت قدر صاحب آن، ما را از پرداختن به حال آن، بی‌نیاز می‌کند» (همان: ۱۷۸). وی در مورد تألیفات شیخ مفید، سید رضی و... نیز همین منوال را پی می‌گیرد. در سایر مواردی که شناساندن مقام و منزلت مؤلف نیاز به تبیین و اثبات دارد، با استناد به ملاک‌های متعددی به اثبات این مسئله می‌پردازد که شرح آن در این نوشتار نمی‌گنجد.

۴-۵. اطمینان از اصالت نسخه

تلاش تمام محدثان متقدم دستیابی به تحریرها، نسخه‌ها و روایت‌های معتبری از کتاب بوده است. نمونه‌هایی از این تلاش در فهرس برجای مانده از آن دوران قابل مشاهده است که بر وجود اختلاف میان نسخه‌های برخی کتاب‌های حدیثی در همان سده‌های آغازین و توجه متقدمان به آن‌ها دلالت دارد. در این میان دستیابی به نسخه صحیح و گاه صحیح‌ترین نسخه‌ای که بر مشایخ قرائت شده یا از آن‌ها شنیده شده و نیز تمایز میان اختلاف نسخه‌ها از رهگذر مقابله آن‌ها با یکدیگر مورد توجه بوده است (باقری، ۱۳۹۱ الف: ۷۵).

به اعتقاد محدث نوری، شرط استفاده از کتب حدیثی، اطمینان از اصالت و اعتبار نسخه حدیثی مورد نظر است. وی برای دستیابی به نسخ معتبر و کتاب‌های اصول، تلاش و اهتمام ویژه‌ای داشت؛ مجموعه مکاتبات محدث نوری با علامه میر حامد حسین هندی، نشان از تلاش مجدانه وی در جمع‌آوری نسخ خطی و دستیابی به اصول اربع‌مائه است. برخی از نسخ خطی که یافته، تاریخش به قرن ۴ هجری می‌رسد (نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۳۸).

شیخ آقابزرگ تهرانی می‌گوید: «من بر نابودی و پراکندگی این کتابخانه (محدث نوری) بسیار تأسف می‌خورم، زیرا بعضی از اصول اربع‌مائه در آن بود که هیچ‌کس قبل از او بر آن وقوف نیافته بود»^۵ (۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۵۵۵).

۴-۶. اثبات سلامت متن و سند کتاب غیرمعمد نزد صاحب وسائل

گاهی استناد محدث نوری به روایات کتابی بوده است که نزد حرّ عاملی به دلیل عدم سلامت متن و سند آن، فاقد اعتبار بوده است. برای مثال، محدث نوری در مستدرک الوسائل، از کتاب مصباح الشریعه استفاده نموده است که حرّ عاملی در مورد آن به صراحت می‌گوید: «غیرمعمد

بودن آن نزد ما ثابت شده، سندش ثابت نیست و در آن مواردی خلاف متواترات وجود دارد» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق: ۹۱-۹۲).

علامه مجلسی نیز در مورد آن آورده است: «اسلوب آن شبیه سائر کلمات ائمه علیهم السلام نیست، سندش به صوفیه منتهی می شود و لذا مشتمل است بر بسیاری از مصطلحات ایشان» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج: ۱: ۳۲).

محدث نوری پس از اشاره به سخنان فوق می گوید: «مغایرت اسلوب مسئله ای نیست که به اعتبار کتابی آسیب بزند، زیرا کلمات و عبارات ائمه علیهم السلام بیان مطالب و معارف حقه به حسب الفاظ و ادای عبارات متفاوت است؛ اگرچه در معنی و حقیقت یکی است. همان طور که با توجه به کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام در می یابیم که عبارات ایشان با سایر ائمه علیهم السلام متفاوت است. مطلب دیگر آنکه در میان صوفیه کتابی یافت نمی شود که بگوییم مصباح بر اسلوب آن است بلکه برعکس، معاصران و متأخران از امام صادق علیه السلام، کلمات حقه ایشان را با کلمات خویش در آمیختند. ضمن آنکه این کتاب از اصطلاحات خاص صوفیه نظیر عشق، خمر، سکر، محو، فنا، وصل، قطب، طرب، سماع، جذب و... خالی است. و نیز در کتب صوفیه اخبار متداولی است که مصباح الشریعه فاقد آن اخبار است» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج: ۱: ۲۰۶).

وی در پاسخ به این جمله که در این کتاب، مطالب خلاف متواترات است می گوید: «کاش شیخ حرّ عاملی به یکی از این موارد اشاره می کرد، چراکه ما آنچه مخالف مشهور باشد در آن ندیدیم چه رسد به خلاف متواترات! تنها مورد مشکوک آن وجود بایی با عنوان معرفة الصحابه است که از مطالب آن چنین برداشت می شود که اصل در صحابه، فضل و عدالت آنان است؛ مطلبی که در واقع مطابق با عقیده اهل سنت است. اول چیزی که می توان گفت اینکه این قضیه از دسیسه و نیرنگ عده ای پرده برمی دارد، زیرا آنچه از این کتاب و فهرست آن فهمیده می شود آن است که صد باب دارد. در فهرست آن بایی با عنوان معرفة الصحابه یافت نمی شود بلکه باب هفتاد با عنوان حرمة المؤمنین است اما در متن، باب هفتادم را معرفة الصحابه نامیده، هفتادویک، حرمة المؤمن و دو بار باب هفتاد و دو با عناوین بر الوالدین و فی الموعظه تکرار می شود. که این مسئله یا ناشی از اشتباه نساخ است یا تدلیس نیرنگ بازان! حتی اگر بپذیریم که این باب واقعاً جزء ابواب کتاب است به قرینه احادیث دیگری که در مورد اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله

داریم می‌توانیم بپذیریم که مراد از صحابه آن‌هایی هستند که این ویژگی‌های مذکور را دارند مثل آیه "الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ". و کسانی که فاقد این ویژگی‌ها هستند اصلاً صحابی رسول خدا محسوب نمی‌شوند» (ر.ک: همان، ج ۱: ۲۱۱-۲۱۲).

۴-۷. روایت اصحاب اجماع از کتب مذکور

محدث نوری تأکید ویژه‌ای بر اثبات اعتبار کتاب از طریق روایت اصحاب اجماع و شخص ابن‌ابی‌عمیر از آن کتب دارد. برای مثال، کتاب درست بن منصور. محدث نوری پس از ذکر نام بزرگانی که در اسناد کتب اربعه از درست روایت کرده‌اند می‌گوید: در میان این اجلا، نام ابن‌ابی‌عمیر، بن‌زنی، حسن بن محبوب و عبدالله بن بکیر به چشم می‌خورد که بر صحت آنچه روایت کرده‌اند، اجماع شده است (همان، ج ۱: ۴۰)؛ همچنین در مورد مختصر کتاب العلاء که از طریق وجاده بدان دست یافته، با اشاره به سخن شیخ طوسی در ترجمه «علاء بن رزین» مبنی بر روایت حسن بن محبوب و صفوان بن یحیی از کتاب وی می‌گوید: «همین جمله در اعتبار کتاب وی و علو مقام او کفایت می‌کند» (همان، ج ۱: ۱۰۲).

محدث نوری در رد اتهام وضع به دو اصل زید زراد و زید نرسی توسط ابن‌ولید و شیخ صدوق می‌گوید: طریقه ایشان (قمیین)، سرعت در طعن نسبت به رجال و اصول است بدون دلیل واضح و معینی؛ لذا هیچ‌یک از ائمه رجال و حدیث به آنچه ایشان در این مورد گفته‌اند التفاتی نکرده بلکه ایشان را تخطئه نیز کرده‌اند. سپس به کلام ابن‌الغضائری اشاره می‌کند که «شیخ صدوق و استادش ابن‌ولید در اتهام وضع به دو اصل زید زراد و زید نرسی به خطا رفته‌اند زیرا ابن‌ابی‌عمیر این دو اصل را روایت کرده است» (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۶۲، ش ۵۴).

۴-۸. وجود نام کتاب در اجازات مشایخ به شاگردانشان همراه با مدح و

تقریض نسبت به کتاب مذکور

هدف اصلی صدور اجازات حدیثی از گذشته تاکنون، انتقال متون مرتبط، با بهره‌گیری از روش معتبر بوده است؛ اما فایده و کارکرد اجازات، منحصر به این مهم نبوده است (برای آگاهی بیشتر از کارکرد اجازات ر.ک: باقری، ۱۳۹۱: ۱-۲۳).

یکی از مهم‌ترین کارکردهای اجازه در هر دوره‌ای را می‌توان آگاهی از میزان اعتبار کتاب در میان علمای آن عصر دانست. لذا محدث نوری با اذعان به این کارکرد اجازات علمی، با تتبع گسترده در میان اجازات علما، به اهتمام و توجه بسیاری از علما به کتب مورد نظر دست یافته، ضمن اینکه از این طریق، وقتی مشایخ، طریق خود را به این کتب بیان می‌کنند صحت انتساب این کتب به مؤلفشان هم ثابت می‌شود. (این طرق، اضافه بر طرقی است که خود محدث نوری به این کتب داشته است.) از جمله کتبی که محدث نوری از این طریق، اعتبار آن‌ها را نتیجه می‌گیرد عبارت‌اند از: کتاب عوالی اللئالی الحدیثیه علی مذهب الامامیه: نام آن در اجازات بحار الانوار آمده است و اجازه این کتاب را از جانب صاحب کتاب به هفت طریق آورده است (نوری، ۱۴۰۸ق، ج: ۱: ۳۳۱)؛ کتاب الشهاب: علامه حلی در اجازه کبیره به بنی زهره به این کتاب اشاره کرده است (همان، ج: ۱: ۳۶۵) و کتاب جعفریات: علامه حلی در اجازه کبیره به بنی زهره از کتاب جعفریات نام می‌برد (همان، ج: ۱: ۲۰).

۴-۹. اعتبار اصول اربع مائه

اصل، به معنای هریک از مجموعه‌های آغازین احادیث است که راویان سده‌های نخستین، مستقیماً از نگاهستن روایت‌هایی که از معصومین می‌شنیدند، پدید می‌آوردند. این اصطلاح، با اشاره به مفهوم «مصدر نقل» از سابقه‌ای کهن هم‌پای حدیث‌گویی و علم حدیث برخوردار است. اصول حدیثی منبع و مصدر کتاب‌های حدیثی بعدی محسوب می‌شوند (ر.ک: ابن‌دقیق‌العید، ۱۴۰۲ق: ۲۹۰).

به باور محدث نوری، قاعده در اصل این است که قابل اعتماد باشد مگر اینکه خلاف آن آشکار شود. و علمای ما داشتن اصل را موجب مدح صاحب آن و سبب اعتماد بر محتوای آن دانسته‌اند (نوری، ۱۴۰۸ق، ج: ۱: ۶۴-۶۵). ایشان در خاتمه مستدرک الوسائل، تلاش می‌کند که اصل بودن برخی از کتاب‌ها را ثابت کند، تا از این طریق، اعتبار آن محرز شود. برای مثال، در مورد کتاب زید زراد، پس از اشاره به کلام نجاشی، چنین می‌نویسد: «کلام نجاشی (روی عن ابی عبدالله و له کتاب) صراحت دارد در اینکه، زراد صاحب اصل است؛ چنان‌که در شرح احوال

کسانی که صاحب اصل هستند، چنین می‌گویند و سند نجاشی به اصل زید زراد، صحیح علی الاصح است» (همان، ج ۱: ۴۶).

وی چه بسا روایتی را به دلیل یافت نشدن متن آن در هیچ‌یک از اصول، ضعیف و سست بنیاد شمرده، چنان‌که این عمل از مفید و شیخ طوسی و دیگران سر زده است.

۵. تحلیل مبانی منبعی محدث نوری در اعتبارسنجی روایات

تلاش وافر محدث نوری در اثبات اعتبار منابع حدیثی و توجه به آن به‌عنوان مهم‌ترین رکن در اعتبارسنجی احادیث، در راستای روش عالمان متقدم امامی قابل تفسیر است. دقت نظر در دلایل و مستندات به‌کاررفته در عبارات محدث نوری در کسب اعتبار کتب، نشانگر تمایل ایشان به استفاده از نظام قراین و به‌کارگیری سبک قدما در اثبات اعتبار حدیث یا منابع حدیثی است. به عبارت دیگر تلاش گسترده وی در فایده دوم خاتمه مستدرک در اثبات اعتبار منابع حدیثی مورد استفاده اش در مستدرک الوسائل، یادآور تلاش متقدمان امامی، در دستیابی به میراث مکتوب معتبر و قابل اعتماد حدیثی است.

چراکه توجه به منبع مکتوب حدیث و ارزش‌گذاری آن یکی از محورهای قدما در فرایند ارزیابی صدور و نیز اعتبارسنجی آن بوده است. اعتبارسنجی منابع، نزد متقدمان به‌عنوان یک ضرورت مطرح بود تا جایی که گاه در تعارض میان احادیث، حدیثی را به‌خاطر ضعف منبع آن رد کردند، یا در جمع میان اخبار، حدیثی را برگزیده‌اند که در کتابی معتبر نقل شده است (باقری، ۱۳۹۱ الف: ۷۵).

براساس آنچه به‌اختصار بیان شد، روشن شد که منبع/کتاب حدیثی نقش محوری در اعتبارسنجی حدیث نزد قدما داشته است. در میان متأخرین نیز پیش از محدث نوری، عالمانی نظیر علامه مجلسی و حرّ عاملی در کسب اعتبار مصادر حدیثی سخن گفته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۲۶-۴۶؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۱۵۱ و ج ۶: ۱۹۱).

لکن تحلیل و بررسی عناصر و مؤلفه‌هایی که محدث نوری در اعتبار منابع حدیثی دخیل دانسته (نظیر اثبات شهرت و اعتبار اصل، به شمار آمدن کتاب از جمله اصول، روایت اصحاب اجماع از کتب مذکور، وجود نام کتاب در اجازات مشایخ به شاگردانشان و...) امری ضروری

است که می‌توان در دو بخش مؤلفه‌های اعتبارسنجی واجد یا فاقد اعتبار علمی کافی، بدان پرداخت.

۵-۱. مؤلفه‌های اعتبارسنجی واجد اعتبار علمی

برخی از عناصری که محدث نوری در اعتباربخشی به کتب حدیثی بدان‌ها استناد می‌کند، در دیدگاه حدیث پژوهی متقدمین از اتقان و اعتبار علمی محکمی برخوردار بوده و شواهد متعددی از عنایت ویژه‌ی قدما به موارد مذکور در دسترس است. از جمله:

۵-۱-۱. شهرت کتاب

ملاحظه شد که یکی از مهم‌ترین اقدامات محدث نوری در کسب اعتبار برخی کتب، اثبات شهرت آن‌ها بود؛ مانند کتاب نوادر علی بن اسباط (نوری، ۱۴۰۸ق، ج: ۱، ۹۸)؛ کتاب الشهاب (همان، ج: ۱، ۳۵۴) و... . نگاهی دقیق به آثار برجامانده از قدما نیز نشان از آن دارد که توجه به شهرت کتاب و روایت از جمله قراین مهم و قطعی در روش حدیثی ایشان و اعتماد به صدور احادیث بوده است. گزارش نجاشی از تردید در اعتماد به کتاب دلائل خروج القائم و ملاحم حسن بن محمد بن احمد صفار بصری، به دلیل عدم شهرت آن (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۸ به نقل از باقری) به خوبی نقش شهرت کتاب در اعتماد به آن و بررسی صدور احادیث را روشن می‌کند.

شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) نیز بر این مبنا تصریح کرده تا جایی که شهرت منابع کتاب من لا یحضره الفقیه خود را یکی از ویژگی‌های مهم اثر خود برشمرده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج: ۱، ۳-۴). آیت‌الله بروجردی یادآور شده که عدم ذکر سند در مشیخه من لا یحضر، به دلیل فراموشی از سوی شیخ صدوق نبوده بلکه به سبب شهرت کتاب‌ها و بی‌نیازی اثر وی از ذکر طریق بوده است (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۰ق: ۳۸۵).

۵-۱-۲. سلامت متن کتاب از جبر و غلو و... یا نقد محتوایی

روش محدث نوری در نقد محتوایی کتب، برخاسته از سیره عقلاست؛ زیرا عقلا در مواجهه با افراد، بدون توجه به خود فرد، مضمون سخن وی را بررسی می‌کنند و اگر سخن او قابل پذیرش

بود، آن را قبول کرده و در غیر این صورت، با نقد سخن، گوینده را نیز نکوهش می‌کردند. وی درباره کتاب‌هایی که مؤلف آن‌ها به فساد مذهب، غلو و... متهم بودند، مانند کتاب ابی سعید عباد العصفری (نوری، ۱۴۰۸ق، ج: ۱، ۵۳-۵۴) و یا اتهام وجود مطالب نادرست و احیاناً مخالف اصول مذهب و... مانند کتاب درست بن منصور (همان، ج: ۱، ۵۲) باعث عدم اعتبار آن‌ها شده، به تحلیل متنی کتب مذکور می‌پردازد و با اثبات سلامت متن این کتب، اعتبار آن‌ها را نتیجه می‌گیرد.

بر پایه گزارش‌های رسیده، می‌توان گفت که بی‌تردید، نقد متن کتاب حدیثی، تاریخی کهن در شیعه داشته و نخستین گام‌های آن به عصر ائمه علیهم‌السلام بازمی‌گردد (ر.ک: باقری و معارف، ۱۳۹۱ش: ۴۲).

شاهد این سخن، نظر امام حسن عسکری علیه‌السلام درباره کتاب یوم و لیلۃ یونس بن عبدالرحمن است. تعبیر «اعطاه الله بكل حرف نورا یوم القیامه» از سوی امام که اعتبار کتاب را به تأیید می‌رساند، اشاره به اظهار نظر امام ناظر به محتوای کتاب است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۷، ش ۱۲۰۸). شاهد دیگر، سخن امام هادی علیه‌السلام درباره همین کتاب است. به گفته کشی، ابو جعفر جعفری این کتاب را بر امام هادی علیه‌السلام عرضه کرده، امام بر آن نظر افکند و همه آن را ورق زد، پس از آن اعتبار کتاب را تأیید کردند (همان).

همچنین بسیاری از توثیقات و تضعیفات دانشمندان رجالی نیز مبتنی بر نقد محتوایی است. برای نمونه نجاشی با استفاده از ابزار نقد محتوایی، با عموم اندیشمندان قم در تضعیف برخی از روایان مخالفت می‌کند و روایات ایشان را صحیح می‌داند (ر.ک: نجاشی، الرجال، ترجمه روایانی چون حسین بن یزید نوفلی، حسین بن عبیدالله سعدی، محمد بن اورمه و...) حتی ابن غضائری که به سختگیری در توثیق روایان شهره است، با استفاده از همین ابزار، تضعیف برخی از روایان را نمی‌پذیرد (ر.ک: باقری، ۱۳۹۱الف، ترجمه روایانی چون احمد بن حسین بن سعید مهران و محمد بن اورمه).

۵-۱-۳. روایت اصحاب اجماع از کتب مذکور

محدث نوری در اثبات اعتبار کتبی نظیر کتاب درست بن منصور (نوری، ۱۴۰۸ق، ج: ۱، ۴۰)،

مختصر کتاب العلاء (همان، ج: ۱: ۱۰۲) و... به روایت اصحاب اجماع به ویژه ابن ابی عمیر از کتب استناد کرده است.

اهمیت نخستین راوی از مؤلف به عنوان ناشر احادیث یک کتاب، جایگاه بسزایی در احراز صدور محتوای آن کتاب از معصوم در سنت حدیث پژوهی قدما داشته است. اشاره فراوان فهرست نگاران امامی بر روایت کتاب به وسیله راویان خاص و شناخته شده چنین قابل توجیه است که از منظر ایشان اعتبار طریق کتاب در گرو آخرین راوی آن از مؤلف بوده است. بر این اساس، چنانچه آخرین راوی از بزرگان امامی همچون اصحاب اجماع می بود، طریق کتاب نیز معتبر تلقی می شد (برای مثال، ر.ک: طوسی، ۱۴۲۰ق: ۷۱، ش ۲۹۰).

از رهگذر روایت کتاب به وسیله یکی از راویان بزرگ، اعتبار و ارزش کتاب نیز قابل اثبات بود؛ چراکه بسیاری از این راویان با نگرشی انتقادی به پالایش میراث حدیث امامی به نقل آن می پرداختند (در این باره ر.ک: باقری، ۱۳۹۱ الف: ۹۰-۱۰۰).

بنابراین تأکید ویژه محدث نوری بر این مورد نیز در اعتبار کتب حدیثی، ریشه در نگاه علمای حدیثی و رجالی متقدم دارد.

لکن نکته قابل تأمل آن است که چگونه می توان اثبات کرد نقل این بزرگان از مؤلف کتاب، از کتاب وی بوده است تا بشود از این طریق به اثبات اعتبار کتاب اقدام نمود؟ ممکن است در این موارد، آن مؤلف کتاب، راوی کتاب راوی یا راویان پیش از خود بوده است. اما به هر حال نقل اصحاب اجماع از یک راوی، دال بر اعتماد به شخص مذکور خواهد بود. چه روایت از کتاب آن شخص بوده باشد چه از کتاب راویان پیش از او.

۴-۱-۵. توجه به تألیف کتاب در زمان استقامت مؤلف

در پی اتهام برخی مؤلفان کتب به رویگردانی از مذهب اثنی عشری و انحراف به غلو و سایر مذاهب ضاله، مؤلفات این افراد نیز از حوزه اعتبار خارج شدند. اما محدث نوری بر این نکته الزام دارد که با اثبات نگارش کتب این افراد در دوره سلامت مذهبشان، مؤلفات آنها معتبر و قابل استناد خواهد بود. برای مثال، در مورد کتاب الاستغاثة فی بدع الثلاثه که مؤلفش در ابتدا امامی و مستقیم الطریقه بوده و سپس غالی شده، و دارای مؤلفات کثیره بوده می گوید: اگر ثابت

شود که کتاب مذکور در حال استقامت وی تألیف شده باشد، فساد مذهب او باعث وهن و سستی در کتاب نمی‌شود. وی در اثبات تألیف کتاب در زمان سلامت مذهب مؤلف، به شواهدی اشاره می‌کند؛ از جمله آنکه در این کتاب، اثری از غلو و تخلیط و مخالفت با مذهب امامیه وجود ندارد (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۱۷۰-۱۷۲).

این استدلال در میان فهرست‌نگارانی نظیر شیخ طوسی نیز مورد توجه بوده و طبق آن عمل می‌کردند.

برای مثال، نجاشی درباره ابوالقاسم علی بن احمد کوفی می‌نویسد: «غلافی آخر عمره و فسد مذهب و صنف کتبا کثیره اکثرها علی الفساد...» (ص ۲۶۵، ش ۶۹۱)؛ ولی شیخ طوسی ضمن اشاره به دوره استقامت وی، بیشتر کتب وی از جمله کتاب الاوصیاء و کتاب فی الفقه را برخلاف نجاشی، متین و استوار دانسته است (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۷۱-۲۷۲، ش ۳۹۰).

۵-۱-۵. توجه به وجود کتاب در میان اجازات علما

در مبحث مبانی به این نکته اشاره شد که برخلاف برخی علمایی که ذکر سند را برای کتبی مانند کتب اربعه، تنها جنبهٔ تیمنی و تبرکی می‌دانند (شهید ثانی، بی تا: ۲۶۳؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، شیخ بهایی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۲۷؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق: ۳۸۶)، محدث نوری بر این باور است که اتصال اسناد به همهٔ نگاشته‌ها و مجموعه‌های حدیثی لازم و ضروری است. وی که در نقل روایات، طریق و جاده را از کمترین اعتبار، برخوردار می‌داند، به لزوم داشتن اجازهٔ کتب حدیثی تأکید بسیار داشته و چنان‌که در فصل سوم اشاره شد، یکی از راه‌های اثبات اعتبار کتب حدیثی را وجود نام کتاب در اجازات حدیثی به شمار آورده است.

از منظر گروهی از عالمان امامی نیز بی‌شک یکی از کارکردهای مهم اجازات حدیثی، مستندسازی میراث حدیثی و اتصال اسناد احادیث متون روایی از مجیز به امامان معصوم علیهم‌السلام است. برای مثال، آقابزرگ تهرانی کشف تواتر انتساب کتاب به مؤلف را در حال حاضر تنها منوط به اجازه (وجود نام کتاب در اجازات مشایخ) می‌داند (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۱۶۲).

از آنجاکه محدث نوری با تتبع بسیار به متون ناشناخته یا کمتر شناخته‌شدهٔ کهن حدیثی شیعی از طریق و جاده دست یافته بود، دستیابی به نام این کتب در میان اجازات مشایخ در اثبات انتساب

آن‌ها به مؤلفانشان حائز اهمیت بوده است؛ ضمن آنکه از این طریق، شناسایی کتاب‌هایی که تداول بیشتری در محافل حدیثی داشته‌اند و به تبع میزان اعتبار آن‌ها روشن می‌گردد.

۵-۲. مؤلفه‌های اعتبارسنجی فاقد اعتبار علمی کافی

از میان مؤلفه‌هایی که محدث نوری در اثبات اعتبار برخی کتب بدان‌ها استناد کرده، مواردی نیز وجود دارد که ظاهراً از اعتبار علمی کافی برخوردار نیست؛ از آن جمله‌اند:

۵-۲-۱. اعتماد به کتاب به صرف اعتبار مؤلف آن (منزلت بالای مؤلف)

از جمله کتبی که محدث نوری آن‌ها را به سبب جلالت قدر مؤلفشان، بی‌نیاز از اثبات اعتبار می‌داند عبارت‌اند از: فلاح السائل تألیف علی بن طاووس، رساله فی المهر تألیف شیخ مفید، خصائص تألیف سید رضی و... که بیان می‌دارد اتقان و تثبت مؤلفان این کتب، در اثبات اعتبار آن‌ها کافی است (نوری، ۱۴۰۸ق، ج: ۱، ۳۲۳، ۳۲۹ و ۳۶۷).

این درحالی است که ایشان در کتاب لؤلؤ و مرجان، بر علمایی که به صرف اعتبار مؤلف، به کتابی اعتماد کرده‌اند، خرده گرفته و می‌گوید: «ناقل متدین و درستکار نباید به مجرد دیدن خبری و حکایتی در کتابی که به عالمی نسبت می‌دهند قناعت کند؛ چه بسا شود که آن کتاب را در اوایل سن نوشته و هنوز به مقام تمیز دادن صحیح از سقیم و ثقه از غیر ثقه نرسیده، چنان‌که در تنبیه گذشته به آن اشاره شد و از این جهت اخبار موهونه و بی‌اصل و مأخذ و مخالف روایت ثقات، بلکه اخبار کاذبه یقینی در آن یافت می‌شود. مثل کتاب محرق القلوب تألیف عالم جلیل آخوند ملا مهدی نراقی که از اعیان علما دهر و یکی از مهدیین خمسۀ عصر خود بود. علاوه بر آنکه بزرگان دین اعتراف به علو مقام علم و فضل او کرده‌اند، باین حال یافت می‌شود که در این کتاب مطالب منکره که ناظر بصیر متعجب می‌شود از نوشتن چنان عالمی چنین مطالبی را» (همو، ۱۳۷۵: ۱۵۶).

وی همچنین در نقد نظریه سید بن طاووس مبنی بر رجوع اهل بیت (علیهم‌السلام) از شام به کربلا بر این نکته تصریح می‌نماید که «مؤلفات بزرگان دین چه در مطالبی که محتاج به فکر صائب و نظر ثاقب است و چه در اموری که متوقف بر طول باع و تثبت و اطلاع است، در امتداد عمرشان همه بر یک وتیره و نسق نباشد. کتابی که در اوایل تکلیف و سن شباب نویسند، در اتقان و ضبط و

جامعیت غالباً مشابهتی با آنچه در ایام تکمیل و اواخر عمر تألیف نمایند ندارد. لهوف هم در اوان تکلیف سید بن طاووس تألیف شده است» (همان: ۱۴۴).

بنابراین می‌توان گفت که اعتماد به کتابی، به صرف اعتبار علمی مؤلف آن با رویه کلی ایشان در سایر کتب سازگار نبوده ضمن آنکه انتساب برخی از کتب مزبور به صاحبشان نیز قطعی و یقینی نبوده است؛ مانند کتاب الاختصاص که انتسابش به شیخ مفید، قطعی نیست.

۲-۲-۵. اعتبار کتب به علت کثرت نقل مؤلفان اقدم از آنها

محدث نوری در مورد اثبات برخی کتب مانند کتاب القراءات (همو، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۱۱۲)، به اثبات نقل مؤلفان اقدم و به‌ویژه صاحبان کتب اربعه از آنها پرداخته تا از آن طریق اعتبار آنها محرز شود. اما نکته قابل توجه آن است که نقل روایت این بزرگان از کتابی، لزوماً به معنای اعتبار آن کتاب نبوده و تنها می‌تواند دلیلی بر اعتبار همان روایاتی باشد که ایشان نقل کرده‌اند؛ به عبارت دیگر اینکه صاحبان کتب اربعه از میان روایات یک کتاب، تنها مواردی را گزینش و نقل کرده‌اند، که خود دلیل بر آن است که همه روایات کتاب را معتبر نمی‌دانسته‌اند، چه در غیر این صورت باید تمامی آن روایات را در مجامع خود نقل می‌کردند.

۳-۲-۵. اثبات اعتبار کتاب به علت ذکر طریق نجاشی و طوسی به آن کتاب

روش دیگری که محدث نوری در جهت اثبات اعتبار برخی کتب حدیثی از آن بهره گرفته، استناد به ذکر طریق نجاشی و طوسی به کتب مورد نظر بود با این دلیل که ذکر طریق به کتاب دلیل بر اعتبار کتاب نزد ایشان بوده است. لکن ادعای مذکور با ذکر موارد نقض، باطل خواهد شد. برای مثال، نجاشی در ترجمه «سهل بن زیاد الآدمی»، او را غیر معتمد و ضعیف در حدیث معرفی کرده و در عین حال طریق خود به کتاب نوادر او را ذکر کرده است. (همان: ۱۸۶). وی همچنین در ترجمه «سلمة بن الخطاب» او را ضعیف در حدیث می‌داند، لکن طریق خود به کتب او را نیز آورده است. (همان: ۱۸۸). از این موارد نقض، در رجال شیخ طوسی نیز قابل ذکر است. لذا این مؤلفه نیز در اثبات اعتبار کتاب حدیثی نمی‌تواند قابل پذیرش باشد.

۵-۲-۴. اعتبار اصول حدیثی اصحاب ائمه علیهم السلام

محدث نوری در اثبات اعتبار برخی کتاب‌ها نظیر ال‌دیات و اصل زید زراد (همان، ج ۱: ۴۶ و ۱۰۴) در گام اول سعی می‌کند تا اصل بودن آن‌ها و به تبع آن، اعتبار آن‌ها را به اثبات رساند. در محافل شیعه ناقلان حدیث در سده‌های نخستین، با برخوردی ویژه نسبت به اصل، به گردآوری مجموعه‌های حدیثی چهارصدگانه مبادرت می‌ورزیدند. عملاً مناط صحت حدیث نزد محدثان نسل‌های بعد، وجود آن در یکی از اصول بود (ر.ک: میرداماد، ۱۴۰۵ق: ۱۶۱). اظهار نظر شیخ طوسی درباره حدیثی منقول از حذیفه بن منصور را می‌توان از نمونه‌های دیگر توجه قدما به این قرینه یاد کرد. یکی از دلایل وی - که حکم به تضعیف این حدیث داده - آن است که این حدیث در هیچ‌یک از اصول مصنف حدیثی ثبت نشده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۱۶۸-۱۶۹).

وی در کتاب عدة الاصول می‌گوید: «نقل از ضعفا گرچه به کتاب‌های ما راه یافته، اما ضرری به اعتبار اصول وارد نمی‌کند؛ زیرا اصحاب امامیه با جمع‌آوری قراین، در پی اطمینان از صدور حدیث امام بودند و با دست یافتن به چنین اطمینانی، روایت را نقل می‌کردند. به این معنا که روایت دارای قرینه صحت را از راوی ضعیف نقل کرده و روایات فاقد آن قرینه را نقل نمی‌کردند» (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۵۱).

این سخنان نتیجه دیدگاهی است که باور دارد آثار حدیثی معرفی شده تحت عنوان «اصل»، در منابع فهرستی و رجالی متقدم، جایگاهی خاص در فرایند تصحیح و احراز صدور احادیث داشته‌اند (فضلی، ۱۴۱۶ق: ۴۸).

لکن شایان ذکر است که اهمیت ویژه اصول اربع‌مائه لزوماً به معنای اصرار در صحت تمام مندرجات این اصول نیست؛ زیرا در بین اصحاب اصول، رجال بدنام و مطعون نیز وجود داشته است، هرچند که اکثر آنان از افراد موثق و خوش‌نام بوده‌اند. لذا نمی‌توان در مورد صحت محتوای اصول یا وثاقت نویسندگان آنان غلو ورزید، به‌ویژه آنکه نمی‌توان دسیسه‌چینی غلات نسبت به محتوای بعضی از اصول را مورد تردید قرار داد. از انحراف فکری و عقیدتی پاره‌ای از اصحاب اصول که بگذریم، در انحصار ماده کتب اربعه از اصول اربع‌مائه نیز جای تردید وجود

دارد. چنان‌که آیت‌الله خوبی در این باره می‌نویسد: «اصحاب اصول و کتب روایی، همگی موثق و عادل نبوده‌اند که در مورد آنان احتمال جعل و دروغ نرود و اگر تصور کنیم صاحب اصل از جعل و دروغ مبرا بوده، باز هم در مورد او احتمال سهو و نسیان منتفی نیست. وی پس از این سخن به ذکر مثال‌هایی مبادرت می‌ورزد که وقوع پاره‌ای از خطا و اشتباه را در مورد محتوای اصول اولیه نشان می‌دهد» (معارف، ۱۳۷۴ ش: ۱۹۲).

بنابراین ضمن تأیید جایگاه ویژه اصول اربع‌مائه در حدیث شیعه، نمی‌توان بر این مبنا محدث نوری در مورد اعتبار هر کتابی که از اصول شمرده شده صحه گذاشت؛ بلکه روایات اصول نیز از بررسی و پالایش روایاتشان بی‌نیاز نیستند.

۶. نتیجه‌گیری

محدث نوری در خاتمه مستدرک الوسائل در راستای احیای اعتبار بسیاری از کتب حدیثی، به ذکر دلایل و مستندات می‌پردازد که از خلال آن، مبانی وی در اعتبارسنجی منابع حدیثی قابل استخراج است. برخی از این مبانی عبارت‌اند از: اعتبار کتاب به علت شهرت کتاب، روایت اجلا از کتاب، کثرت نقل مؤلفان اقدم از کتاب و اعتبار کتاب به صرف اعتبار علمی مؤلف آن و... . تحلیل و بررسی عناصر و مؤلفه‌هایی که وی در اعتبار منابع حدیثی دخیل دانسته و در این نوشتار به آن‌ها اشاره رفت، نشان می‌دهد که برخی از موارد مورد استناد وی در کسب اعتبار کتب، مانند شهرت کتاب، اثبات سلامت متن کتاب از جبر و غلو (یا نقد محتوایی) واجد اعتبار علمی است؛ زیرا در میان قدامت نجاشی و در میان متأخرین، شیخ صدوق نیز بر مسئله اعتبار کتاب به دلیل شهرت آن تأکید داشته‌اند. نقد محتوایی منبع حدیثی نیز در دوره قدامت و در دوره متأخرین، همواره مورد توجه بوده است. علما متن حدیث را به خاطر ضعف‌هایی که در آن بود تضعیف می‌کردند و به خاطر قوت‌هایش می‌ستودند. عبارات باقی‌مانده از داوری‌های متقدمان در ارزیابی فرایند احراز صدور احادیث، نشان آن است که ایشان به بررسی متن روایات حدیثی توجه داشته و براساس آن حکم به صحت یا ضعف حدیث می‌نمودند. در مقابل برخی دیگر نظیر اعتماد به کتاب به صرف اعتبار مؤلف آن، اعتبار کتب به علت کثرت نقل مؤلفان اقدم از آن‌ها و... از اعتبار علمی کافی برخوردار نبوده و قابل دفاع نیست؛ چراکه این مبانی با برخی از مبانی خود

محدث نوری در تعارض است. برای مثال، با عنایت به تأکیدی که محدث بر توجه به متن منابع حدیثی نموده و به اعتبار آن برخی از آن‌ها را اثبات می‌کند، در مورد برخی کتب حدیثی، از این مبنای خود غفلت ورزیده و کتاب‌هایی را به‌صرف اعتبار مؤلف و نقل مؤلفان اقدم از آن‌ها، بی‌نیاز از نقد محتوایی دانسته و بدان اعتماد می‌نماید؛ حال آنکه محتوای برخی از این کتب، گاهی با مبانی فکری تشیع در تعارض است.

پی‌نوشت‌ها

۱. داوری شیخ طوسی و ابن‌غضائری درباره اصل زید نرسی، ازسوی بسیاری از فقهای امامیه بعدی چون محمدباقر مجلسی و بحرالعلوم نیز مورد تأیید قرار گرفته است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج: ۱: ۴۳؛ پاکتچی، ۱۳۸۸، ج: ۴: ۱۲۰).
۲. برای نمونه ر.ک: ذکر طریق صدوق به کتاب عاصم بن حمید (نوری، ۱۴۰۸ق، ج: ۱: ۵۹)؛ طریق مجلسی به اصل زید النرسی (همان، ج: ۱: ۶۳).
۳. در مورد کتاب الادیات می‌گوید: اعتماد مشایخ ثلاثه و ذکر طریشان به اصلی، از نشانه‌های مورد اعتماد بودن آن اصل است (همان، ج: ۱: ۱۰۴).
۴. «والیعلم انّ الاخذ من الاصول المصححة المعتمدة احد ارکان تصحیح الروایه.»
۵. به گفته آقابزرگ تهرانی، محدث نوری شوق فراوانی در جمع‌آوری اصول حدیثی داشت؛ برای مثال، روزی از بازار گذر می‌کرد که اصلی از اصول اربع‌مائه را در دست زنی می‌بیند که آن را به فروش گذاشته بود و پولی همراه محدث نبود تا آن را خریداری کند، لذا لباس‌های خود را در عوض آن داد تا کتاب را خریداری کند (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۴ق، ج: ۲: ۵۵۵).

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳ق). الذریعة الی تصانیف الشیعه. قم: نشر اسماعیلیان.
- آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۴ق). نقباء البشر فی القرن الرابع عشر. ج ۲. مشهد: دارالمرتضی.
- ابن‌دقیق‌العید، محمد. (۱۴۰۲ق). الاقتراح. به کوشش قحطان عبدالرحمن دوری. بغداد: بی‌نا.

ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۶۴ش). الرجال (لابن الغضائری). محقق/ مصحح: محمدرضا حسینی. قم: دارالحدیث.

باقری، حمید. (۱۳۹۱ش[الف]). نقد و بررسی معیارهای احراز صدور حدیث نزد متقدمان و متأخران شیعه. رساله دکتری. دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

باقری، حمید. (۱۳۹۱ش[ب]). اجازات حدیثی و کارکردهای آن در مطالعات تاریخی دوره صفویه. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، شماره ۲، ۱-۲۳.

باقری، حمید و معارف، مجید. (۱۳۹۱ش). کارکردهای نقد متنی احادیث نزد محدثان متقدم امامی. مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، شماره ۱، ۳۹-۷۰.

بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

پاکتچی، احمد. (۱۳۸۸ش). بازشناسی متن مصباح الشریعه، به ضمیمه مباحثی در علل الحدیث. به کوشش یحیی میرحسینی و صالح زراعی، تهران: بی‌نا.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. مصحح: مؤسسه آل‌البتیة. قم: مؤسسه آل‌البتیة.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه. المحقق: مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث. قم: مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث.

داوری، مسلم. (۱۴۲۹ق). اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق. تألیف محمدعلی صالح المعلم. تصحیح حسن عبودی. قم: مؤسسه فرهنگی صاحب الامر.

سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۱۴ق). کلیات فی علم الرجال. ج ۳. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۰ق). اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرايه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۳۹۴ش). الرعاية لحال البداية فی علم الدرايه. ترجمه محمدحسن ربانی. تهران: دلیل‌ما.

شہید ثانی، زین الدین بن علی. (بی تا). الرعاية فی علم الدراية (حدیث). اخراج و تعلیق و تحقیق: عبدالحسین محمدعلی بقال؛ إشراف محمود المرعشی. بی جا: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (علیہ السلام).

صدوق، محمدبن علی ابن بابویه. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. محقق: علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

طالعی، عبدالحسین و صفاخواه، محمدحسین. (۱۳۷۸ش). علامه محدث نوری. تهران: ابرون. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. محقق/مصحح: خراسان حسن الموسوی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول. قم: نشر ستاره.

طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۷ق). العدة فی اصول الفقه. محقق: محمدرضا انصاری قمی. قم: نشر ستاره.

شیخ بهایی، محمد بن حسین عاملی. (۱۴۲۹ق). مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین. محقق: سید مهدی رجایی. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه.

فضلی، عبدالهادی. (۱۴۱۶ق). اصول الحدیث. بیروت: مؤسسه ام القرى و التحقیق و النشر. فلاحزاده ابرقویی، سید حسین. (۱۳۸۷). روش محدث نوری در مستدرک الوسائل. مجله حدیث اندیشه، شماره ۵.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). الکافی. محقق/مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الوفاء. معارف، مجید. (۱۳۷۴ش). پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه از آغاز تا پایان قرن پنجم. تهران: مؤسسه فرهنگی و هنری ضریح.

معارف، مجید. (۱۳۹۳ش). تالو نور. تهران: امیرکبیر.

میرداماد، میر محمدباقر. (۱۴۰۵ق). الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیه. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). الرجال. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين.

نراقی، احمد. (۱۴۱۸ق). مستند الشيعة في احكام الشريعة. مشهد: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لاحياء التراث.

نوری، میرزاحسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. محقق/ مصحح: مؤسسة آل البيت (عليه السلام). قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام).

نوری، میرزاحسین. (۱۳۷۵ش). لؤلؤ و مرجان. تحقیق و ویرایش حسین استاد ولی. چ۱. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

References

- Bahrānī, Y. (1985). *Al-Ḥadā'iq al-Nāḍirah fī Ahkām al-ʿItrah al-Ṭāhirah*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabik]
- Bāqirī, Ḥ, Ma'ārif, M. (2012). Functions of Textual Criticism of Ḥadith among Early Imami Ḥadith Scholars. *Qur'an and Ḥadith Research Journal*, no. 1 [In pershian]
- Bāqirī, Ḥ. (2012). Ḥadith Permissions and Their Functions in Historical Studies of the Safavid Period. *Islamic Civilization History Research Journal*, no. 2 [In pershian]
- Bāqirī, Ḥ. (2012). *A Critical Study of the Criteria for Authenticating Ḥadith among Early and Later Shi'a Scholars*. PhD Dissertation, Faculty of Theology, University of Tehran, [In pershian]
- Bāqirī, Ḥ. (2013). The Role and Position of Book-Based Components in Ḥadith Evaluations of Early Scholars in Light of List Sources Analysis. *Ḥadith Sciences Quarterly*, no. 2 (Issue 68). [In pershian]
- Dāwarī, M. (2008). *The Principles of ʿIlm al-Rijāl between Theory and Practice*. Authored by Muḥammad ʿAlī Ṣāliḥ al-Mu'allim, edited by Ḥasan ʿAbūdī. Qom: Ṣāḥib al-Amr (a) Cultural Institute. [In Arabik]
- Faḍlī, ʿA. (1995). *Uṣūl al-Ḥadīth*. Beirut: Umm al-Qurā Institute for Research and Publishing. [In Arabik]
- Falahzadeh Abrqouei, S. (2008). The Method of Muḥaddith Noori in Mustadrak al-Wasa'il. *Ḥadith Andisheh Journal*, No. 5, In pershian]

- Hurr al-‘Āmilī, M. (1989). *Wasā’il al-Shī‘ah*. Edited by Āl al-Bayt (a). Qom: Āl al-Bayt (a) Institute. [In Arabik]
- Hurr al-‘Āmilī, M. (1994). *Wasā’il al-Shī‘ah*. Edited by Āl al-Bayt (a) Institute for the Revival of Heritage. Qom: [In Arabik]
- Ibn al-Ghaḍā’irī, A. (1985). *Al-Rijāl (Ibn al-Ghaḍā’irī)*. Edited by Muḥammad Riḍā Husaynī. Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabik]
- Ibn Daqiq al-‘Id, M. (1982). *Al-Iqtirāḥ*. Edited by Qaḥṭān ‘Abd al-Raḥmān Dūrī. Baghdad: [Publisher not specified]. [In Arabik]
- Jilani, R (2008). *al-Din Muḥammad ibn Muḥammad Mu min. Al-Dhari ah ila Hafiz al-Shari ah. Sharh Usul al-Kāfī*. Edited by Muḥammad Husayn Dirayati. Qom: Dar al-Ḥadīth. [In Arabik]
- Kulaynī, M. (1987). *Al-Kāfī*. Edited by ‘Alī Akbar Ghafārī and Muḥammad Ākhūndī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, [In pershian]
- Ma‘ārif, M. (1995). *A Study on the History of Shi‘a Ḥadīth from the Beginning to the End of the Fifth Century*. Tehran: Zārīḥ Cultural and Artistic Institute, [In pershian]
- Ma‘ārif, M. (2014). *Talālu’ Nūr (The Glow of Light)*. Tehran: Amīrkabīr, [In pershian]
- Majlisī, M. (1984). *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Al-Wafā’ Institute. [In Arabik]
- Mīrdāmād, M. (1985). *Al-Rawāshih al-Samāwiyyah fī Sharḥ al-Aḥādīth al-Imāmiyyah*. Qom: Āyatullāh Mar‘ashī Najafī Library. [In Arabik]
- Najāshī, A. (1986). *Al-Rijāl*. Qom: Islamic Publishing Institute affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabik]
- Narāqī, A. (1997). *Mustanad al-Shī‘ah fī Aḥkām al-Sharī‘ah*. Mashhad: Āl al-Bayt (a) Institute for the Revival of Heritage. [In Arabik]
- Nūrī, M (1988). *Mustadrak al-Wasā’il wa Mustanbaṭ al-Masā’il*. Edited by Āl al-Bayt (a) Institute. Qom: Āl al-Bayt (a) Institute. [In Arabik]
- Nūrī, M. (1996). *Pearls and Coral*. Edited by Ḥusayn Ustādwalī. 1st ed. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, [In Arabik]

- Pākatchī, A. (2009). *Reassessment of the Text of Miṣbāḥ al-Sharī‘ah, with Discussions on ‘Ilal al-Ḥadīth*. Edited by Yaḥyā Mīrḥusaynī and Ṣāliḥ Zarā‘ī. Tehran: [In pershian]
- Ṣadūq, M. (1993). *Man Lā Yaḥḍuruḥu al-Faqīh*. Edited by ‘Alī Akbar Ghafārī. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabik]
- Shahīd Thānī, Z. (2015). *Al-Ri‘āyah li-Ḥāl al-Bidāyah fī ‘Ilm al-Dirāyah*. Translated by Muḥammad Ḥasan Rabbānī. Tehran: Dalīl Mā. [In Arabik]
- Shahīd Thānī, Z. (N.d). *Al-Ri‘āyah fī ‘Ilm al-Dirāyah (Ḥadīth)*. Edited and annotated by ‘Abd al-Ḥusayn Muḥammad ‘Alī Baqqāl; supervised by Maḥmūd al-Mar‘ashī. [Place not specified]: Institute for Research and Publication of Ahl al-Bayt (a) Knowledge. [In Arabik]
- Shaykh Bahā‘ī M. (2008). *Mashriq al-Shamsayn wa Iksīr al-Sa‘ādatayn*. Edited by Sayyid Mahdī Rajā‘ī. Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Arabik]
- Ṣubḥānī Tabrīzī, J. (1994). *Kulliyāt fī ‘Ilm al-Rijāl*. 3rd ed. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabik]
- Ṣubḥānī Tabrīzī, J. (2000). *Uṣūl al-Ḥadīth wa Aḥkāmuhu fī ‘Ilm al-Dirāyah*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabik]
- Ṭāle‘ī, ‘A. (1999). *Ṣafākhāh, Muḥammad Ḥusayn*. ‘Allāma Muḥaddith Nūrī. Tehran: Abrūn, [In pershian]
- Ṭihrānī, Ā. (1983). *Al-Dharī‘ah ilā Taṣānīf al-Shī‘ah*. Qom: Isma‘īlīyān Publishing. [In Arabik]
- Ṭihrānī, Ā. (1984). *Nuqabā’ al-Bashar fī al-Qarn al-Rābi‘ ‘Ashar*. 2nd ed. Mashhad: Dār al-Murtaḍā. [In Arabik]
- Ṭūsī, M. (1987). *Tahdhīb al-Aḥkām*. Edited by Ḥasan al-Mūsawī Khurāsānī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabik]
- Ṭūsī, M. (1997). *Al-‘Uddah fī Uṣūl al-Fiqh*. Edited by Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī. Qom: Setārah Publishing. [In Arabik]
- Ṭūsī, M. (2000). *Al-Fihrist*. Qom: Setārah Publishing. [In Arabik]

A Critical Analysis of Muḥaddith Nūrī's Basis in the Authentication of Ḥadīth Sources

Razieh Mozaffari

Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). r.mozaffari@cfu.ac.ir

Majid Ma'aref

Professor, Department of Quranic Sciences and Ḥadīth, University of Tehran, Tehran, Iran.

Email: Maaref@ut.ac.ir

Received: 11/08/2023

Accepted: 09/11/2023

Introduction

In the fourth benefit (fā'ida) of the conclusion to Wasā'il al-Shī'a, Shaykh Ḥurr al-Āmilī, after listing the reliable sources he utilized in the compilation of Wasā'il al-Shī'a, explicitly states that although numerous other ḥadīth collections existed, he refrained from consulting them for certain reasons (Ḥurr al-Āmilī, 1409 AH, vol. 30, p. 152). Likewise, in the introduction to Mustadrak al-Wasā'il, Muḥaddith Nūrī categorizes the traditions he presents as a supplement to Wasā'il al-Shī'a into three groups: Traditions found in early sources that were not accessible to the author of Wasā'il; Traditions from books whose authors were unknown to the compiler of Wasā'il, leading him to disregard them; Traditions embedded within sources deemed reliable by the compiler of Wasā'il, which were omitted due to oversight or lack of awareness (Nūrī, 1408 AH, vol. 1, p. 60). In certain sections of the conclusion to Mustadrak al-Wasā'il, Muḥaddith Nūrī attempts to clarify the reasons for Ḥurr al-Āmilī's disregard of certain sources and to explain the criteria for accepting and narrating from these otherwise unreliable works. The present study is the result of scholarly investigation into the aforementioned sections of Mustadrak al-Wasā'il, aiming to uncover Muḥaddith Nūrī's epistemological foundations in assessing the authentication of ḥadīth sources.

Materials and Methods

This study was conducted using a library-based approach and employed descriptive-analytical methods. To this end, all volumes of the Khātimah (Conclusion) of Mustadrak al-Wasā'il, as well as portions of the main volumes of Mustadrak al-Wasā'il and other works authored by Muḥaddith Nūrī, were examined. The research aimed, as far as possible, to extract and analyze the foundational principles underlying Muḥaddith Nūrī's criteria for validating ḥadīth sources.

Results and Findings

Muḥaddith Nūrī, in evaluating the authenticity of ḥadīth sources, considers various elements and factors (such as proving the popularity and credibility of the original source, the recognition of a book as one of the fundamental sources, the tradition of consensus among the companions from the mentioned books, the inclusion of the book's name in the permits granted by the scholars to their students, etc.). These can be divided into two sections: components of source authentication that either possess or lack sufficient scholarly credibility:

1. Components of Source Authentication with scientific Credibility:

Some of the elements that Muḥaddith Nūrī refers to in granting credibility to ḥadīth books were already considered to have strong scientific authenticity in the views of earlier ḥadīth researchers. There is ample evidence showing the special attention paid by the early scholars to these factors. These include: the popularity of the book, the integrity of the text free from content-related criticism, the tradition of consensus among the companions from the mentioned book, the inclusion of the book's name in the scientific permits (ijazāt) granted by scholars, and the attention given to the time of authorship relative to the author's intellectual integrity and steadfastness.

2. Components of Source Authentication Lacking Sufficient Scientific Credibility:

Among the components that Muḥaddith Nūrī refers to in establishing the credibility of certain books, there are some that seemingly lack sufficient scientific credibility. These include: reliance on the book solely based on the high status of its author, the credibility of books due to their frequent citation by earlier authors, the establishment of a book's credibility based on its mention by al-Najāshī and al-Ṭūsī, and the credibility of the foundational ḥadīth texts of the companions of the Imams.

Conclusion

An analysis of the criteria Muḥaddith Nūrī considered in assessing the credibility of ḥadīth sources reveals that some of the elements he employed—such as the fame of a book and the verification of its textual integrity from interpolation or exaggeration (i.e., content criticism)—hold scientific legitimacy. Among early scholars, al-Najāshī, and among later ones, Shaykh al-Ṣadūq, emphasized the significance of a work's renown in establishing its authenticity. Content-based evaluation of ḥadīth sources has consistently been a subject of scientific attention, both in early and later periods. Scholars would critique the text of a tradition—weakening it due to perceived flaws or praising it for its strengths. Surviving statements from early authorities concerning the authentication of ḥadīth demonstrate that they paid close attention to the textual content and based their judgment of authenticity or weakness accordingly.

In contrast, other criteria—such as accepting a book solely on the basis of the author's credibility or regarding a source as reliable due to frequent citation by earlier scholars—do not possess the same level of academic rigor. These approaches sometimes contradict Muḥaddith Nūrī's own methodological principles. For instance, despite his emphasis on the textual scrutiny of ḥadīth sources, in certain cases he overlooks this criterion and accepts books purely on the basis of the author's reliability or the fact that earlier scholars frequently cited them, without subjecting their contents to critical analysis. However, the contents of some of these sources occasionally conflict with foundational Shi'i theological principles.

Keywords: Muḥaddith Nūrī, ḥadīth sources, bases, authentication.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
 سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳
 مقاله علمی پژوهشی
 صفحات: ۵۹-۸۰

واکاوی روایت منقول از امام حسین علیه السلام در مذمت حاکمیت زن

حبیب‌الله حلیمی جلودار*

چکیده

دیدگاه اسلام نسبت به «ناتوانی زن در مدیریت اجتماعی»، از موضوعات مورد توجه اندیشمندان قرآنی بوده است. پیروان این نظریه، در اثبات دیدگاه خود به برخی روایات استناد می‌نمایند که در آن به مذمت مدیریت و حاکمیت زن پرداخته‌اند. از جمله آن، می‌توان به روایت منقول از امام حسین علیه السلام مربوط به ملکه قوم سبأ اشاره کرد که در آن فرمانروایی وی مورد تقبیح قرار گرفته و تتمه روایت نیز بر این مسئله تأکید می‌کند. مقاله حاضر با تکیه بر روش توصیف و تحلیل، درصدد بررسی سندی و دلالتی روایت فوق و تحلیل داستان ملکه سبأ در قرآن است. در پایان، این نتیجه حاصل گردید که روایت مورد نظر در کتاب *روای القتوح/ابن اعثم* دارای سند معتبری نبوده و تتمه روایت نیز در سایر منابع معتبر، منقول نیست. همچنین متن این روایت در دو منبع متفاوت که در قرن یکسانی صادر شده، دارای اختلاف است. با بررسی آیات مربوط به داستان ملکه سبأ در قرآن می‌توان دریافت که برداشت مذمت حاکمیت زن در این روایت نادرست است؛ لذا می‌توان ادعا نمود که نه تنها تتمه روایت، ملحق به اصل متن نبوده، بلکه از اضطراب نیز برخوردار است و قابل اعتنا نیست.

کلیدواژه‌ها: مذمت حاکمیت زن، ملکه سبأ، ابن بابویه قمی، ابن اعثم کوفی، بررسی سندی و دلالتی.

* دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران/ jloudar@umz.ac.ir

۱. مقدمه

تاریخ بشر درباره زن راه افراط و تفریط پیموده است و امروزه نیز همچنان در شرق و غرب هستی، این فرایند ادامه دارد. علت اصلی روند نابسامان و ناپسند داوری درباره شخصیت زن، با استناد به فرمایش امام علی علیه السلام^۱ به خاطر جهل و حماقت این گونه انسان هاست.

برخی از نویسندگان در دفاع از آزادی زنان و احقاق حقوق آنها به قدری راه افراط می پیمایند که گویا مرد و زن هیچ وجه تمایزی در مراحل تعقل و تفکر، عواطف و احساسات، توان جسمی و... ندارند. دسته دیگر با تقابل کامل، زنان را انسان نمی پندارند بلکه آنان را حیوان یا شیطان و ارواح خبیثه یا اشیایی ابزارگونه برای استفاده مردها می شناسند (ر.ک: فاضل استرآبادی، ۱۳۸۲ش: ۱۱)

متأسفانه زن از حدود سه هزار سال قبل از اسلام، موجودی پست، حقیر و بی اراده بود که برده‌وار در اختیار پدران، شوهران یا فرزندان قرار داشت. در برخی قبایل، زن تا آنجا مظلوم و محروم بود که پس از مرگ شوهر، باید زن را می کشتند و در کنار قبر شوهر دفن می کردند و برخی دیگر، باید زن را زنده در گور شوهر دفن می کردند (دورانت، ۱۳۷۰ش، ج ۱: ۵۶۵؛ مکنون و صانع‌پور، بی تا: ۲۸)

البته زنان در برهه‌ای از تاریخ مصر باستان، پُست‌های درجه اول و مناصب بالای سیاسی، نظامی و اقتصادی را بر عهده داشتند و مردها کاملاً پیرو آنها بودند. جایگاه زن به گونه‌ای بود که یکی از شروطی که در قبالة ازدواج مردم مصر ثبت می شد، اطاعت کامل مرد از زن بود. به طور کلی زن در مصر باستان فرمانروای مرد بود و مردها مجبور بودند دستمزد خود را بدون دخل و تصرف به خدمت بانوی خانه بیاورند و زنان حق داشتند آن را بدون اجازه شوهر خرج کنند (مکنون و صانع‌پور، بی تا: ۲۷).

در نگاه اسلام زن و مرد در خلقت از سوی خالق^۲ و انسانیت و شخصیت^۳ مساوی‌اند، ولی با توجه به توانمندی‌های جسمی و روانی در حقوق و تکلیف متفاوت‌اند. زن و مرد، دورکن سازنده و برپادارنده جامعه‌اند، اما دورکنی که نقش و وظایف غیر هم و درعین حال مکمل هم دارند. مثلاً چشم و گوش که هر دو برای بدن مفیدند لذا در مفید بودن برای بدن، حالت مساوی دارند ولی در ایفای نقش، هریک از آن دو متفاوت‌اند؛ چشم می بیند و گوش می شنود، گوش همیشه باز

است و چشم همیشه این‌گونه نیست، زیرا اگر چشم همیشه باز بماند، دچار آسیب‌های فراوان می‌شود. زن و مرد مثل زبان و دست - که این دو نیز برای بدن مفیدند - برای جامعه مفیدند و لکن زبان نمی‌تواند مثل دست گشاده و بی‌پوشش باشد. لذا باید تأکید کرد که هر دو انسان‌اند و هر دو برای جامعه مفیدند، ولی از این استدلال نمی‌توان نتیجه گرفت که هر دو، وظایف و حقوق مساوی داشته باشند؛ همان طوری که زبان و دست، وظایف و حقوق مساوی ندارند، درحالی‌که هر دو، اعضای یک بدن هستند و هر دو هم برای بدن مفیدند.

نگارنده بر این باور است که فرهنگ‌ها و رسوم حاکم بر جوامع تا حدود زیادی در نقش و کارآمدی زن و مرد تأثیر داشته‌اند؛ لذا جدای از تأثیرات فرهنگ باید تأکید نمود که برخی امور برای هریک از مردها و زن‌ها در اولویت قرار دارند. مثلاً انجام کارهای سخت برای مردها و تربیت فرزند برای زن‌ها با توجه به شاکله آن دو، در اولویت آن‌ها قرار دارد.

آنچه پژوهش حاضر با تأکید بر روش توصیف و تحلیل پی می‌گیرد، این مسئله است که با توجه به نگاه اسلام به زن، آیا روایتی که در آن، امام حسین علیه السلام با تضعیف حاکمیت ملکه قوم سبأ، مدیریت و حاکمیت زن را تقبیح می‌نماید، روایتی قابل اعتناست؟ برای تحقیق و بررسی، ابتدا روایت به صورت کامل نقل می‌شود سپس جوانب آن، از جمله راویان و ناقلان بررسی می‌گردد؛ بعد از آن، نتیجه حاصل، آن چیزی است که از این مقاله مورد انتظار است. فرضیه پژوهش حاضر این است که عبارت مذکور را در تتمه روایت، از امام حسین علیه السلام نمی‌داند.

۱-۱. پیشینه پژوهش

مسئله بررسی و تحلیل روایات، اعتبارسنجی سندی و متنی از روایات، بحثی است که بسیار بدان پرداخته شده است که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد. اما پژوهشی که مستقیماً روایت مورد بحث این مقاله را بررسی و مورد مذاقه قرار داده باشد، به احصای نگارنده درنیامده است.

- کتاب اهلیة المرأة لتولی السلطة از محمدمهدی شمس‌الدین با ترجمه محسن عبادی با عنوان حدود مشارکت سیاسی زنان از دیدگاه اسلام، ۱۳۷۶ش. تهران: بعثت.

- مقاله «تحقیق و بررسی حدیث مشهور لن یُفلیح قوم ولّوا امرهم امرأة» از علی‌اکبر ذاکری،

- مقاله «بررسی روایی مدیریت زنان»، از علی آقاپیروز، نشریه مطالعات راهبردی زنان، ۱۳۹۵ش، ۱۸ (۷۲)، ۵۶-۳۳؛ این مقاله بدون هیچ اشاره‌ای به مقاله آقای ذاکری، همان روایت «لن یُفْلِحَ قوم ولّوا امرهم إمرأة» را محور اصلی بحث قرار داده و آن را نقد و بررسی کرده است.

- مقاله «تاریخ‌گذاری حدیث "لن یُفْلِحَ قوم ولّوا امرهم إمرأة" براساس روش تحلیل متن و اسناد» از معصومه ریعان و محمدکاظم رحمان‌ستایش، نشریه علوم حدیث، ۱۳۹۴ش، ۲۰ (۷۵): ۴۲-۲۰؛ این مقاله همان‌طور که از نامش پیداست با روش تحلیل متن و اسناد، تاریخ پیشنهادی وضع حدیث مذکور را اعلام می‌دارد.

- پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «نقد و بررسی نگاه جاهلی به زن در متون تاریخی روایی (قرن ۲ تا ۷ قمری)»، از حانیه عسکری، به راهنمایی خدیجه عالمی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۹۳ش؛ ایشان نیز در نقد بحث رویکرد منفی به زنان، روایات مربوط به این حوزه را یا جعلی نامیدند یا توجیه نمودند.

- مقاله «بررسی فقهی مدیریت زنان در آئینه وحی با رویکرد فقهی امام خمینی (علیه السلام)» از عباسعلی روحانی و علی آقاپیروز که مستخرج از رساله دکتری آقای آقاپیروز بوده است؛ پژوهشنامه متین، ۱۵ (۵۸)، ۱۳۹۲ش، ۴۲-۶۶؛ که ایشان نگاه امام خمینی (علیه السلام) را درباره مدیریت زن ذیل آیه «الزَّجَالُ فَوَاطُونَ عَلَى التَّسَاء...» بررسی کرده است. ایشان تأکید دارند که این آیه به هیچ وجه ولایت مطلقه را برای مردان بر همسرانشان اثبات نمی‌کند تا از طریق دلالت فحوی، حرمت حکومت و مدیریت زنان احراز شود. همچنین هیچ‌یک از آیات دیگر نیز حرمت مدیریت زنان را اثبات نمی‌کند. در ادامه می‌نویسند که امام خمینی (علیه السلام) قائل به حرمت حکومت و ولایت زنان است اما در سیره حکومتی ایشان، زنان، مدیریت بخش‌هایی از جامعه را بر عهده داشته‌اند.

- مقاله «نقد و بررسی برخی از حقوق سیاسی و اجتماعی زن در اسلام» از جمال فرزندوحی، پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱۳۹۳ش، ۵ (۱۶)، ۱۲۳-۱۵۱؛ که به مسائل حقوقی اجتماعی زنان در اسلامی می‌پردازند؛

- مقاله «نقد و بررسی دیدگاه‌ها در زمینه وجوه برتری مردان بر زنان» از علی نصیری و محمدحسین نصیری، نشریه پژوهش‌های قرآنی، ۱۳۹۲ش، شماره ۶۷، ۱۵۸-۱۸۹؛ ایشان

تأکید دارند که ضمن پذیرش برتری جسمی مردان بر زنان، سایر وجوه برتری را مورد نقد قرار می‌دهند.

- مقاله «بازشناسی ابن‌اعثم و کتاب الفتوح وی» از امیرحسین عرفانی، مجله سخن تاریخ، ۱۳۸۹ش، شماره ۱۱.

۲. بحث

آیت‌الله محمد فاضل استرآبادی^۴ در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه تفاوت‌های زن و مرد در قرآن» (۱۳۸۲ش: ۹-۲۶) با استناد به برخی آیات قرآن کریم مانند آیه ۷۱ سوره توبه^۵ در موضوع ولایت و مسئولیت‌های اجتماعی، هیچ تفاوتی را بین زن و مرد قائل نیستند و بر این اعتقادند که به حکم صریح این آیه، زنان و مردان مؤمن، ولایت و سرپرستی همگان را بر عهده دارند؛ اما با استناد به فرایند تاریخ بشری، بر این امر تأکید دارند که در گفتار یا کردار پیشوایان دینی، مشاهده نشده است که مسئولیت‌های ویژه قضایی، سیاسی و نظامی را به عهده زنان واگذار کرده باشند و حتی در ادیان آسمانی از سوی خداوند نیز پستی به آنان واگذار نشده است. ایشان این امر را به دو علت مربوط می‌دانند: یکی اینکه شرایط و توانمندی جسمی و فکری زنان به نحوی در جهان طبیعی و عالم خلقت طراحی شده است که این قبیل مناصب اجتماعی توان‌فرسا بر عهده آنان قرار نگیرد؛ دوم اینکه به خاطر مناصب اجتماعی زن، تربیت و پرورش روحی و جسمی نسل آینده در محیط خانه، بی‌سرپرست و بی‌مدیر نماند.

آیت‌الله فاضل استرآبادی در دفاع از این دیدگاه خود، به روایتی از امام حسین علیه السلام از منابع موسوعة کلمات الامام الحسین علیه السلام و بحار الانوار مجلسی استناد می‌کنند که امام وقتی از مدینه و از حرم امن الهی خارج شدند، شخصی به نام ابی‌هره اُزدی از امام علیه السلام علت این کار (خروج از حرم امن الهی و حرم نبوی) را سؤال می‌کنند؛ امام علیه السلام در ضمن اشاره به علل مختلف، یکی از علت‌ها را این‌گونه اعلام می‌دارند: «وَ لَيْسَ لَطَنَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَنْ يَدُلُّهُمْ حَتَّى يَكُونُوا أَذَلَّ مِنْ قَوْمِ سَبَا إِذْ مَلَكَتْهُمْ امْرَأَةٌ فَحَكَمَتْ فِي أُمُومِهِمْ وَ دِمَائِهِمْ»^۶ (ابن طاووس، ۱۳۴۸ش: ۷۱). لذا امام علیه السلام در این تنه، هم حاکمیت ملکه قوم سبأ را تقيح نموده است و هم از این طریق، حاکمیت زن را رد کرده‌اند؛ اما پژوهش حاضر جدای از اینکه زن می‌تواند حاکمیت اجتماعی داشته باشد یا خیر، به

این مسئله می‌پردازد که آیا این عبارت از امام حسین علیه السلام هست یا خیر و البته براساس شواهدی، این عبارت را از امام علیه السلام نمی‌داند.

۲-۱. گزارش متن روایت

یکی از راه‌های بررسی حدیث، گزارش متن حدیث است از منابع اصلی که خواننده محترم خود، گزارش‌های مختلف را مطالعه و مقایسه نماید تا به درستی و استحکام استناد و استدلال، له یا علیه آن را دریابد. لذا پژوهش حاضر سه نقل از نقل‌های محوری این روایت را آورده است. حدیث مذکور اگر در منابع متقدم ردیابی شود، در دو کتاب در قرن چهارم و یک کتاب در قرن هفتم نقل شده است:

یکی کتاب امالی از محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق متوفای ۳۸۱ قمری است که ایشان را از شدت صداقتش «صدوق» نامیدند. اشاره به این موضوع خالی از لطف نیست که «کتاب امالی در ۱۳ ماه یعنی از ۱۸ رجب ۳۶۷ هجری قمری تا ۱۸ شعبان ۳۶۸ هجری قمری در ۹۷ مجلس املا و تدوین شده است که مرحوم شیخ صدوق در جلسات روزهای جمعه و سه‌شنبه هر هفته آن را املا می‌کردند» (ر.ک: مردی، ۱۳۸۹).

صاحب کتاب معرفة اختيار الرجال - که معاصر ابن بابویه قمی است - ایشان را عروة الاسلام و از شیوخ حدیثی می‌نامد (کشی، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۲۴۴) و نجاشی صاحب رجال نجاشی از ایشان با عباراتی چون «شیخنا و فقیهنا و وجه الطائفة فی الخراسان» یاد می‌کنند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۸۹) و از پدر ایشان علی بن الحسین بن موسی بن بابویه قمی با عباراتی چون «شیخ القمیین فی عصره و متقدمهم و فقیههم و ثقتهم» یاد کردند (همان: ۲۶۱). ایشان سلسله راویان را تا امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند و در این روایت، وقایعی چون وصیت معاویه به یزید، احضار امام حسین علیه السلام توسط والی مدینه، خروج امام حسین علیه السلام از مدینه و بقیه وقایع آمده است تا اینکه در منزلی به نام «الرَّهِيْمَةَ» شخصی کوفی به نام اَبَا هَرِيْمٍ از امام علیه السلام علت خروج ایشان از مدینه را سؤال می‌کند که امام علیه السلام پاسخ می‌دهند و پاسخ امام ادامه دارد تا عبارت «وَأَلَيْسَ لَطَنٌ عَلَيْهِمْ مَنْ يَذُلُّهُمْ» و بعد از این عبارت، جمله دیگری در پاسخ سؤال‌کننده وجود ندارد.

دیگری در کتاب الفتوح محمد بن علی ابن‌اعثم کوفی که متوفای حدود ۳۱۴ قمری و به نقلی متوفای بعد از ۳۲۰ قمری است؛ چون یاقوت حموی در کتابش می‌گوید که «او کتابی دارد که از زمان مأمون تا آخر زمان مقتدر را در خود دارد و من هر دو کتاب او را دیدم» (یاقوت حموی، ۱۹۹۳م، ج: ۱، ۲۰۲). اگر این‌طور باشد، وفات ابن‌اعثم بعد از ۳۲۰ هجری خواهد بود؛ چون مقتدر در سال ۳۲۰ هجری قمری کشته شد. برخی از محققان نیز این تاریخ را تأیید نمودند (ر.ک: عرفانی، ۱۳۸۹).

ایشان را برخی، احمد بن اعثم کوفی می‌دانند که به محمد تصحیف شده است (امین، ۱۴۰۳ق، ج: ۲، ۴۸۱؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج: ۳، ۲۲۱). برخی نوشته‌اند نام او ابو محمد علی یا احمد بن علی بن اعثم کوفی که درباره زندگی و تألیفات او بحث دقیقی انجام نشده است (سزگین، ۱۴۱۲ق، ج: ۱، قسم: ۲، ۱۶۹).

اولین منبعی که نگارنده عبارتی درباره ابن‌اعثم مشاهده کرد، کتاب معجم الادباء از یاقوت حموی متوفای ۶۲۶ قمری است که ایشان او را، ابو محمد احمد بن اعثم کوفی اخباری و مورخی شیعی مذهب معرفی می‌کند و می‌گوید: اصحاب حدیث، او را ضعیف می‌پنداشتند. کتاب‌های المألوف و کتاب الفتوح را نیز از ایشان نام می‌برد که از نظر تاریخی تا زمان رشید را در خود داشت و می‌نویسد: کتاب دیگری دارد که از زمان مأمون تا آخر زمان مقتدر را در خود دارد. البته تأکید می‌کند که شاید این کتاب، ذیل کتاب اول باشد و می‌گوید: من هر دو کتاب را دیده‌ام^۷ (یاقوت حموی، ۱۹۹۳م، ج: ۱، ۲۰۲). بقیه نویسندگانی که از ابن‌اعثم کوفی نام می‌برند، به کتاب معجم الادباء آدرس می‌دهند؛ مانند:

صاحب کتاب الوافی (صفدی، ۱۴۰۱ق، ج: ۶، ۲۵۶)؛

صاحب کتاب تنقیح المقال فی علم الرجال (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج: ۵، ۳۳۴).

اما مرحوم مامقانی ذیل نقل یاقوت حموی دو سخن و یک نتیجه دارد: اول اینکه می‌گوید صاحب الذریعه کتاب الفتوح ابن‌اعثم را از منابع مرحوم مجلسی شمرده است؛ دوم اینکه مرحوم مجلسی کتاب ایشان را در قسمت کتب تاریخی اهل سنت آورده است؛ نتیجه اینکه از کتاب الفتوح چنین برمی‌آید که مؤلف آن از اهل سنت است ولی از ناصبی‌ها نیست و تضعیف او ممکن است ناشی از ذکر حوادثی باشد که برای اهل سنت ناخوشایند بود. به‌هرحال، ایشان

از جمله کسانی است که با سخنانش علیه آن‌ها اقامه دلیل می‌کند و پیداست که در نقل قول‌هایش اطمینان دارد^۱ (همان: ۳۳۵)؛ البته مرحوم مامقانی ابن اعثم را از قول ابن جوزی در کتاب صفة الصفوة نیز از عامه می‌داند (همان، ج ۲۷: ۱۲۲).

صاحب کتاب الکنی و الألقاب (قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱: ۲۱۵)؛

صاحب کتاب أعیان الشیعه (امین، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۴۸۱).

اما ایشان از قول صاحب مجالس المؤمنین، ابن اعثم را شافعی مذهب و از ثقات متقدم می‌داند (همان).

صاحب کتاب الذریعة الی تصانیف الشیعه (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳: ۲۲۲-۲۲۰ و ج ۱۶: ۱۱۹) - البته ایشان همان‌طور که در استدلال مرحوم مامقانی اشاره شد - کتاب الفتوح ابن اعثم را از منابع مرحوم مجلسی می‌شمارد و اشاره دارد که مرحوم مجلسی، کتاب ایشان را در کنار منابع اهل سنت جای داده است (همان).

صاحب کتاب قاموس الرجال (شوشتری، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۴۰۴)؛

صاحب معجم اعلام الشیعه (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۳۴).

برخی متأخران هم بر این باورند که ابن اعثم نزد اصحاب حدیث، ضعیف است، چون او را قصه سرا و افسانه سرا می‌دانند (ر.ک: عرفانی، ۱۳۸۹).

صاحب مع موسوعات رجال الشیعه (شرف‌الدین، ۱۴۱۱ ق: ۹۶-۹۵)؛ البته ایشان تأکید دارند که ابن اعثم داستان خلفای اول و غزواتشان را تحت تأثیر مذهب شیعی نقل می‌کنند.

آنچه دقت در آن ضروری است اینکه صاحب کتاب روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات سخن دیگری دارند؛ ایشان ذیل توضیح شخصیت «الشیخ ابو عمر یوسف بن عبداللّه بن محمد بن عبدالبر القرطبی الاندلسی المعروف بابن عبدالبر» ایشان را - که صاحب کتاب الاستیعاب است با توجه به محتوای کتاب الاستیعاب و براساس اشارات بزرگان دین - از عجیب‌ترین دشمنان و ناصبین اهل بیت (علیهم السلام) می‌شمارد. جالب اینجاست که صاحب کتاب روضات الجنات در ادامه، ایشان را به ابن اعثم کوفی مورخ تشبیه می‌کنند و تأکید می‌کنند که ابن اعثم نیز از دشمنان و ناصبین اهل بیت (علیهم السلام) است، زیرا ابن اعثم در کتاب الفتوح بعد از نقل احادیث اصحابش می‌گوید: این تمام روایت‌هایی است که اهل سنت و جماعت نقل کرده‌اند.

با این حال، بقیه روایت‌ها را نمی‌نویسم تا مبدا به دست شیعیان بیفتد و از آن به عنوان دلیلی علیه ما استفاده کنند یا توده مردم از محتوای آن آگاهی یابند^۹ (خوانساری، ۱۳۹۰ق، ج ۸: ۲۲۲).

درباره روایات ابن‌اعثم کوفی، برخی بر این باورند که با دقت در الفتوح درخواستیم یافت که این کتاب، در بیشتر موارد، منبع و مرجعی ندارد و نویسنده از مآخذ خود سخنی به میان نیاورده است (رحمان‌ستایش، ۱۳۸۹ش: ۸۸).

اضطراب شخصیت ابن‌اعثم کوفی به گونه‌ای است که:

- در ذکر نام ایشان اختلاف است؛ برخی ایشان را محمد بن علی ابن‌اعثم کوفی می‌نامند و برخی دیگر ایشان را احمد ابن‌اعثم کوفی و گروهی ایشان را ابو محمد علی یا احمد بن علی بن اعثم کوفی می‌دانند.

- در سال وفاتش اختلاف نظر وجود دارد. برخی ۳۱۴ و برخی دیگر ۳۲۰ هجری قمری را ذکر نمودند.

- اولین منبعی که از ایشان یاد کرد، از یاقوت حموی متوفای ۶۲۶ قمری است که تمام منابع بعدی، به ایشان ارجاع می‌دهند.

- در مذهب و اعتماد رجالی ایشان اضطراب، شدیدتر است. یاقوت حموی ایشان را مورخی شیعه می‌داند که در حدیث به ضعف منتسب است؛ برخی دیگر ایشان را از عامه ولی ثقه می‌دانند؛ برخی نیز ایشان را به خاطر ضعف در حدیث، قصه‌سرا و افسانه‌سرا می‌دانند؛ برخی نیز ایشان را از دشمنان و ناصبین اهل بیت علیهم السلام می‌شناسند.

با معرفی کوتاه از ابن‌اعثم کوفی و نیز از کتاب الفتوح، مشخص شد که روایت ایشان از سخنان امام حسین علیه السلام نه ابتدایی دارد و نه انتهایی، صرفاً همان قسمت است که شخصی کوفی به نام «أَبَا هِرَّةَ الْأَزْدِيَّ» از امام علیه السلام علت خروج ایشان از حرم الهی و حرم نبوی را سؤال می‌کند و امام پاسخ می‌دهند و پاسخ امام بعد از عبارت «وَلَيْسَلَطَنَّ عَلَيْهِمْ مَنْ يَدُلُّهُمْ» تتمه‌ای دارد که مسئله اصلی مقاله حاضر است و آن عبارت این است: «حَتَّى يَكُونُوا أَذَلَّ مِنْ قَوْمِ سَيِّئِ إِذْ مَلَكَتْهُمْ امْرَأَةٌ فَحَكَمَتْ فِي أَمْوَالِهِمْ وَدِمَائِهِمْ» (ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۵: ۷۱).

روایت سومی که نقل آن ضرورت دارد، روایت صاحب اللهوف متوفای ۶۶۴ است که متن ایشان جز در انتها، هیچ شباهتی با روایت امالی ندارد. روایت ابن‌طاووس از محمد بن نعمان

(شیخ مفید) متوفای ۴۱۳ هجری قمری است که به اذعان ابن طاووس، شیخ مفید آن را از کتاب مولود النبی و مولد الاوصیاء^۱ با اسنادش به امام صادق^ع نقل می نماید که از یک طرف کتاب شیخ مفید فعلاً در دسترس نیست ولی نامش با عنوان مولد النبی و الائمه در الذریعه آمده است و مرحوم آقابزرگ تأکید دارند که از این کتاب، ابن طاووس با عنوان مَوْلِدِ النَّبِيِّ وَ مَوْلِدِ الْأَوْصِيَاءِ^۲ و بحرانی با عنوان مَوْلِدِ النَّبِيِّ وَ مَوْلِدِ الْأَوْصِيَاءِ^۳ در کتاب هایشان نام بردند^۴ (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳: ۲۷۷، شماره ۸۹۶۷). از طرف دیگر، سلسله روایانش در روایت لهوف نیامده است. از طرف سوم، مضامین روایت شیخ مفید، پیرامون ملاقات فرشتگان و جنیان و مسائلی است که با روایت شیخ صدوق مشابهتی ندارد. اما در انتها به همان قسمت می رسد که شخصی کوفی البته با نامی دیگر به نام «أَبَا هِرَّةَ الْأَزْدِيَّ» از امام حسین^ع علت خروج ایشان از حرم الهی و حرم نبوی را سؤال می کند که امام^ع پاسخ می دهند و پاسخ امام^ع بعد از عبارت «وَلَيْسَ لَطَنٌ عَلَيْهِمْ مَنْ يَذُلُّهُمْ» تمه ای دارد که در امالی شیخ صدوق نیامده و مسئله اصلی پژوهش پیش روست: «حَتَّى يَكُونُوا أَذَلَّ مِنْ قَوْمِ سَبَا إِذْ مَلَكَتْهُمْ امْرَأَةٌ فَحَكَمَتْ فِي أَمْوَالِهِمْ وَ دِمَائِهِمْ» (ابن طاووس، ۱۳۴۸ش: ۶۷-۷۱).

۳. تحلیل مباحث

اول اینکه این روایت اول بار در الفتوح ابن اعثم کوفی متوفای ۳۱۴ قمری (بعد از ۳۲۰ق) و در امالی شیخ صدوق متوفای ۳۸۱ قمری نقل شده است و روایت دیگری که قسمت انتهایی آن با این روایت شباهت داشت، از اللهوف ابن طاووس، منقول از شیخ مفید است؛ توجه مهم این است که تا قبل از قرن چهارم هجری هیچ اثری از این روایت در کتب معتبر یا غیرمعتبر وجود ندارد و همچنین روایت ابن اعثم و ابن بابویه قمی در قرن چهارم هجری قمری و روایت اللهوف متوفای قرن هفتم، چند تفاوت عمده باهم دارند:

- اینکه روایت امالی دارای سند و لکن روایت منقول از الفتوح و اللهوف، بدون سند است.
- اینکه آن کس که در روایت مذکور با امام حسین^ع برخورد کرد و آن سؤال را پرسید در امالی شیخ صدوق، «أَبَا هَرَمِ الْكُوفِيَّ» و در الفتوح و اللهوف «أَبَا هِرَّةَ الْأَزْدِي الْكُوفِيَّ» است.

- اینکه در امالی روایت به «وَلَيْسَ لَطَنَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَنْ يَذْلُهُمْ» خاتمه می‌یابد و بقیه عبارت که به تحقیر ملکه قوم سبأ به‌عنوان حاکم زن اشاره دارد وجود ندارد ولی در منقول ابن‌اعثم کوفی و ابن‌طاووس، عبارت «حَتَّى يَكُونُوا أَذَلَّ مِنْ قَوْمِ سَبَأٍ إِذْ مَلَكَتْهُمْ امْرَأَةٌ فَحَكَمَتْ فِي أَمْوَالِهِمْ وَ دِمَائِهِمْ» وجود دارد.

- اینکه سؤال‌کننده در روایت ابن‌اعثم و ابن‌طاووس از امام علیه السلام علت خروج از حرم الهی و حرم نبوی را می‌پرسد^{۱۱} ولی سؤال‌کننده در روایت شیخ صدوق علت خروج از مدینه را سؤال می‌کند.^{۱۲}

- اینکه شخصیت ابن‌اعثم کوفی هم در نام و هم در سال وفات و هم در مذهب و هم در شخصیت رجالی، دارای ناهمگونی و اضطراب است.

تأکید می‌شود که این روایت بعد از منابع قرن چهارم، بعد از بیش از ۲۰۰ سال در مقتل خوارزمی متوفای ۵۶۸ قمری (خوارزمی، ۱۴۲۳ق، ج: ۱: ۳۲۴-۳۲۳) - که ایشان از ابن‌اعثم کوفی نقل نموده است - و در اللهوف ابن‌طاووس متوفای ۶۶۴ قمری - که ایشان از شیخ مفید متوفای ۴۱۳ قمری نقل می‌نماید - پیدا می‌شود و بقیه ناقلین مثل صاحب‌المثیر الاحزان (ابن‌نما حلی، ۱۴۰۶ق: ۴۶) و... از اللهوف ابن‌طاووس نقل می‌نمایند.

دوم اینکه مرحوم مجلسی این روایت را به دو صورت آورده‌اند: یک بار از امالی شیخ صدوق نقل می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۴۴: ۳۱۴) که تتمه اضافه را ندارد و بار دیگر از اللهوف نقل می‌نمایند (همان: ۳۸۸) که تتمه اضافه را با خود دارد.

سوم اینکه در فرایند نقل این روایت کسانی مثل شیخ حرّ عاملی (حرّ عاملی، ۱۴۲۵ق، ج: ۴: ۳۸) که از امالی شیخ صدوق نقل کرده‌اند اثری از تتمه آن - که به ملکه قوم سبأ اشاره دارد - نیست و کسانی که از اللهوف نقل کرده‌اند، آن تتمه را با خود دارند. لذا در برخی نقل‌ها، اثری از آن قسمتی که در تحقیر حاکمیت زن سخن می‌گوید وجود ندارد.

نتیجه اینکه حدیث مذکور با توجه به توضیحات فوق، می‌تواند به‌عنوان حدیث مضطرب شناخته شود که حدیث مضطرب قابل اعتماد نیست.^{۱۳}

۳-۱. روایت مذکور و پیام قرآن کریم

هر روایت، از نظر دلالتی نیز می‌تواند مورد نقد و بررسی قرار گیرد؛ لذا براساس روایت «عرض»،^{۱۴} هرگاه روایتی از نظر محتوا با پیام قرآن کریم مغایرت داشته باشد قابل اعتنا نیست. وقتی به آیات مربوط به ملکه قوم سبا [بلقیس] در سوره نمل نگرسته می‌شود، ایشان در همه موارد با تدبیر و درایت رفتار کرده است:

هُدُودٌ فِي مَقَامِكُمْ فَذُكِّرْتُمْ ۚ بَلْأَعْيُنُنَا رَأَيْنَاكَ تَارِخًا عَلَيْهَا يَوْمَ فَارِسْوَ كَأَنَّ لَكَ يَدٌ أُخْفِيَتْ بِتَرْدِهَا أَعْيُنُهُمْ أَغْمِيَتْ وَأَعْيُنُهُمْ أَغْمِيَتْ ۚ فَذُكِّرْتُمْ ۚ (نمل: ۲۳).
وقتی نامه حضرت سلیمان را دریافت کرد خطاب به قومش آن نامه را «نامه پرارزشی» می‌شمارد (نمل: ۲۹).

سپس از سران قومش درباره پیشنهاد حضرت سلیمان علیه السلام مشورت می‌طلبید (نمل: ۳۲) که بهترین کار یک حاکم مردم‌مدار، مشورت است و خداوند هم به رسول خاتم صلوات الله علیه، آن را توصیه می‌کند (آل عمران: ۱۵۹).

در ادامه باینکه سران قومش، از قدرت بالای خود سخن گفتند و تصمیم نهایی را به او واگذار کردند (نمل: ۳۳)، ایشان برای بررسی بیشتر، ارسال هدیه برای حضرت سلیمان علیه السلام را آزمایش می‌نماید (نمل: ۳۵).

وقتی حضرت سلیمان علیه السلام هدیه او را پذیرفت، اقدام به ملاقات حضوری می‌کند و وقتی به حضور حضرت سلیمان علیه السلام رسید از ایشان پرسیده می‌شود: «آیا تخت تو این‌گونه است؟» در جواب می‌گوید: «گویا خودش است!» و تأکید دارد که «ما پیش از این هم، آگاه بودیم و اسلام آورده بودیم»^{۱۶} (نمل: ۴۲).

وقتی با معجزات حضرت سلیمان علیه السلام مواجه شد گفت: «پروردگارا من به خود ستم کردم و (اینک) با سلیمان برای خداوندی که پروردگار عالمیان است اسلام آوردم»^{۱۷} (نمل: ۴۴).

با تشریح مباحث فوق (آیات مربوط به ملکه قوم سبا)، پذیرش محتوای تسمه روایت منسوب به امام حسین علیه السلام^{۱۸} - مبنی بر اینکه ملکه قوم سبا از مال و جان مردمش سوءاستفاده کرده است - بعید به نظر می‌آید.

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یکی از روایاتی که برای ناتوانی زن در مدیریت‌های اجتماعی بدان استناد می‌شود، روایتی از امام حسین علیه السلام است. این حدیث در سه منبع - که مرجع دیگر نویسندگان قرار گرفته - آمده است؛ یکی از آن منابع، کتاب الفتوح ابن‌اعثم کوفی متوفای ۳۱۴ یا ۳۲۰ قمری، منبع دیگر کتاب امالی ابن‌بابویه قمی (شیخ صدوق) متوفای ۳۸۱ قمری و منبع سوم کتاب اللهوف ابن طاووس متوفای ۴۶۴ قمری است که صاحب اللهوف آن را از کتاب محمد بن نعمان (شیخ مفید) متوفای ۴۱۳ قمری نقل کرده است.

آنچه در پژوهش حاضر مورد توجه قرار گرفته، تتمه روایت بعد از «وَلَيْسَ لَطَنَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَنْ يَذُلُّهُمْ» است که عبارت «حَتَّىٰ يَكُونُوا أَذَلَّ مِنْ قَوْمِ سَبَا إِذْ مَلَكَتْهُمْ امْرَأَةٌ فَحَكَمَتْ فِي أَمْوَالِهِمْ وَ دِمَائِهِمْ» آمده و در آن، امام علیه السلام با مذمت ملکه سبأ، مدیریت و حاکمیت زن را تقبیح نموده است. روایت منقول در الفتوح ابن‌اعثم کوفی، کوتاه و بدون سند است و تتمه بالا را دارد؛ روایت منقول در امالی شیخ صدوق با روایت منقول در اللهوف ابن طاووس (به نقل از شیخ مفید) جز در قسمت انتهایی روایت - که مورد نظر مقاله حاضر است - هیچ شباهتی باهم ندارند ولی در روایت اللهوف برخلاف روایت امالی، تتمه مذکور وجود دارد.

لذا دغدغه اصلی این است که آیا واقعاً در فرمایش امام حسین علیه السلام - جدای از توانایی یا ناتوانی زن در مدیریت اجتماعی - همچون عبارتی آمده است؟

با بررسی‌های به‌عمل‌آمده، پژوهش حاضر با پذیرش نقل امالی - که تتمه آخر را ندارد - نقل‌های ابن‌اعثم و ابن طاووس را نمی‌پذیرد، زیرا نقل ابن‌اعثم کوفی و ابن طاووس به چند دلیل مورد قبول نیست: اول اینکه شخصیت ابن‌اعثم کوفی در تمام ابعاد رجالی اعم از نام، مذهب و اعتبار، چندگانه و مضطرب است؛ دوم اینکه سلسله سند ندارد؛ سوم اینکه راوی ابن‌اعثم کوفی و ابن طاووس، با راوی امالی متفاوت است؛ چهارم اینکه محتوای حدیث ابن طاووس - که از شیخ مفید نقل کرده است - با محتوای نقل امالی، جز در قسمت آخر، کاملاً باهم متفاوت است؛ پنجم اینکه منبع حدیث ابن طاووس مجهول است؛ ششم اینکه با توجه به تحلیل داستان ملکه سبأ در قرآن کریم، مذمت ملکه سبأ و با استناد به آن، مذمت حاکمیت زن در این روایت نادرست است؛ لذا با توجه به فقدان حتی یک اثر از این روایت در منابع قبل از قرن چهارم، ناهمگونی

شخصیت ابن اعثم کوفی، موجود نبودن و مجهول بودن منبع روایت ابن طاووس، ناهمخوانی تتمه با فضای عمومی قرآن و... می توان ادعا کرد که تتمه روایت در فرمایش امام حسین علیه السلام وجود نداشته و شاید برساخته افرادی است که شخصیت‌هایی خصمانه علیه زنان داشته‌اند؛ لذا روایت مذکور از نوع روایات مضطرب و غیرقابل اعتنا شناخته می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. «لَا تَجِدُ الْجَاهِلَ إِلَّا مُفْرَطًا أَوْ مُفْرَطًا.»
۲. «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى...» (حجرات: ۱۳).
۳. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرَقِّقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ» (غافر: ۴۰).
۴. ایشان مؤسس حوزه علمیه «فیضیه مازندران» در شهر بابل (استان مازندران) بودند که در سال ۱۳۹۵ ش دار فانی را وداع گفتند و در نجف اشرف دفن شدند.
۵. «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»: مردان و زنان باایمان، ولی (ویار و یاور) یکدیگرند؛ امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند؛ نماز را برپا می‌دارند و زکات را می‌پردازند و خدا و رسولش را اطاعت می‌کنند؛ به‌زودی خدا آنان را مورد رحمت خویش قرار می‌دهد؛ خداوند توانا و حکیم است!
۶. «پس از کشتن من، خداوند بر آنان کسی را مسلط کند که آنان را ذلیل‌تر کند از قوم سبأ که زنی بر جان و مال آنان حاکم شد.»
۷. «أحمد بن أعثم الكوفي أبو محمد الأخباري المؤرخ، كان شيعيا وهو عند أصحاب الحديث ضعيف وله كتاب المألوف، وكتاب الفتوح معروف، ذكر فيه إلى أيام الرشيد، وله كتاب التاريخ إلى آخر أيام المقتدر ابتداءً بأيام المأمون و يوشك أن يكون ذبلا على الأول، رأيت الكتابين.»
۸. «يظهر من كتاب الفتوح أنّ المؤلف من العامة البعيد عن النصب، و تضعيفه ربّما هو ناش من ذكره لبعض الحوادث التي لا تروق العامة. و على كلّ حال، فالرجل ممّن يحتجّ بقوله عليهم، و يظهر أنّه متبّت فيما ينقله.»
۹. الشيخ ابو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر القرطبي الاندلسي المعروف بابن عبدالبر؛ صاحب كتاب الاستيعاب في بيان ترجمة الآل و الأصحاب، كان حافظ ديار المغرب، سنيا أشعريا متعصبا ناصبيا؛ بل قيل و يظهر من مطاوي كتابه الاستيعاب و إشارات بعض أعاضم الأصحاب، أنّه كان من جملة غرائب التصاب، و عجائب المعاندين مع آل محمد الأجلة الأطياب، نظير أبي محمد بن أعثم الكوفي المؤرخ المشهور، فقد نقل من شدة نضبه و عداوته أنّه يقول في كتاب الفتوح، بعد إيراده لأحاديث أصحابه: هذه نهاية ما روته أهل السنة و الجماعة، و

لا أكتب سائر الروايات، حذرا من أن يقع بأيدي الشيعة، فيقيمون بها حجة علينا، أو أطلع على مضامينها أحد من العوام.

۱۰. «مولد النبي و الأئمة ص؛ للشيخ المفيد، مر له أنفا الموضح في الوعيد. يروى عنه السيد بن طاوس في اللهوف و الإقبال و غيرهما و كذا الشيخ أحمد بن سليمان البحراني في عقد اللائلي بعنوان مولد النبي و الأصفياء و الأوصياء عليهم السلام»

۱۱. «مَا الَّذِي أَخْرَجَكَ عَنْ حَرَمِ اللَّهِ وَ حَرَمِ جَدِّكَ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله»

۱۲. «فَقَالَ يَا ابْنَ النَّبِيِّ مَا الَّذِي أَخْرَجَكَ مِنَ الْمَدِينَةِ.»

۱۳. زیرا حدیث مضطرب را صاحب نظران اینگونه تعریف کرده‌اند: «روایتی است که سند یا متن یا هر دو، گوناگون و دارای دوگانگی و اختلاف است و به شکلی که از وجوه متعدد، روایت شده که برخی با برخی دیگر، سازگاری ندارد و قابل ترجیح برخی بر دیگری نیست» (مؤدب، ۱۳۹۱ش: ۲۶۳).

«إذا جاء الحديث على أوجه مختلفة، في المتن أو في السند، من راو واحد، أو من أكثر، فإن رجحت إحدى الروايتين أو الروايات بشيء من وجوه الترجيح - كحفظ راويها، أو ضبطه، أو كثرة صحبته لمن روى عنه - كانت الراجحة صحيحة، و المرجوحة شاذة أو منكرة. و إن تساوت الروايات و امتنع الترجيح: كان الحديث مضطربا، و اضطرابه موجب لضعفه» (حسن، ۱۴۲۵ق: ۲۱۲).

۱۴. امام صادق علیه السلام: «كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ» (كلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۶۹).

۱۵. «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ.»

۱۶. «فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَذَا عَرْشُكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَ كُنَّا مُسْلِمِينَ.»

۱۷. «قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.»

۱۸. «حَتَّى يَكُونُوا أَذَلَّ مِنْ قَوْمِ سَبَا إِذْ مَلَكَتْهُمْ امْرَأَةٌ فَحَكَمَتْ فِي أَمْوَالِهِمْ وَ دِمَائِهِمْ.»

منابع

- قرآن کریم. (۱۴۱۵ق). ترجمه محمد مهدی فولادوند. قم: دارالقرآن الکریم.
- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳ق). الذریعة إلى تصانیف الشيعة. ج ۳. بیروت: دار الأضواء.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (صدوق). (۱۳۷۶ش). الأملی. ج ۶. تهران: کتابچی.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۴۸ش). اللهوف علی قتلی الطفوف. ترجمه احمد فهی زنجانی. تهران: جهان.
- ابن اعثم کوفی، محمد بن علی. (۱۴۱۱ق). کتاب الفتوح. تحقیق علی شیری. بیروت: دارالاضواء.
- ابن نما حلّی، جعفر بن محمد. (۱۴۰۶ق). مثير الاحزان. ج ۳. قم: مدرسة امام مهدي.
- امین، محسن. (۱۴۰۳ق). أعيان الشيعة. تحقیق حسن امین. ج ۱. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ق). إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات. ج ۱. بیروت: اعلمی.
- حسن، ایوب. (۱۴۲۵ق). الحديث في علوم القرآن و الحديث. ج ۲. اسکندریه: دارالسلام.

۷۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۵۹-۸۰

- خوارزمی، موفق بن احمد. (۱۴۲۳ق). مقتل الحسین علیه السلام. چ ۲. قم: انوار الهدی.
- خوانساری، محمدباقر بن زین العابدین. (۱۳۹۰ق). روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات. تحقیق اسدالله اسماعیلیان. چ ۱. قم: اسماعیلیان.
- دورانت، ویل. (۱۳۷۰ش). تاریخ تمدن. چ ۳. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- رحمان ستایش، محمدکاظم و رفعت، محسن. (۱۳۸۹). روایات عاشورایی الفتوح ابن اعثم کوفی در میزان نقد و بررسی. مجله حدیث پژوهی، شماره ۳، ۷۹-۱۱۶.
- رحمان ستایش، محمدکاظم و ربیعان، معصومه. (۱۳۹۴ش). تاریخ گذاری حدیث «لن یُفْلِح قوم وُلّوا امرهم إمرأة» براساس روش تحلیل متن و اسناد. نشریه علوم حدیث، ۲۰ (۷۵)، ۲۰-۴۲.
- سزگین، فؤاد. (۱۴۱۲ق). تاریخ التراث العربی. ترجمه محمود فهمی حجازی. چ ۲. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- شرف الدین، عبدالله. (۱۴۱۱ق). مع موسوعات رجال الشيعة. چ ۱. لندن: الارشاد.
- شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. چ ۲. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- صفدی، خلیل بن ایبک. (۱۴۰۱ق). الوافی بالوفیات. تحقیق هلموت ریتز. چ ۲. بیروت: دارالنشر.
- طباطبایی، عبدالعزیز. (۱۴۱۷ق). معجم أعلام الشيعة. چ ۱. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
- فاضل استرآبادی، محمد. (۱۳۸۲ش). فلسفه تفاوت های زن و مرد در حقوق اسلام. مجله رواق اندیشه، شماره ۲۲: ۹-۲۶.
- قمی، عباس. (۱۳۶۸ش). الکنی و الألقاب. چ ۵. تهران: مکتبه الصدر.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. تحقیق مهدی رجایی. چ ۱. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
- عرفانی، امیرحسین. (۱۳۸۹ش). بازشناسی ابن اعثم و کتاب الفتوح وی. مجله سخن تاریخ، شماره ۱۱، ۲۲۹-۲۵۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. چ ۴. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- مامقانی، عبدالله. (۱۴۳۱ق). تنقیح المقال فی علم الرجال. تحقیق محیی الدین مامقانی. چ ۱. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
- مؤدب، سید رضا. (۱۳۹۱ش). علم الدرايه تطبیقی. چ ۲. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. چ ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مردی، عباسعلی. (۱۳۸۹ش). امالی شیخ صدوق (۳۰۶-۳۸۱). مجله افق حوزه، شماره ۲۶۸، ۵-۱۵.
- مکنون، ثریا و صانع پور، مریم. (بی تا). بررسی تاریخ منزلت زن. چ ۲. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی. تحقیق موسی شبیری زنجانی. چ ۶. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله. (۱۹۹۳م). معجم الادباء. چ ۲. بیروت: دار الغرب الاسلامی.

References

- The Holy Quran*. (1994). Translated by Muḥammad Mahdi Foladvand. Qom: Dar al-Quran al-Karim.
- Al-Kharizmi, M. (2002). *Maqṭal al-Hussein*. 2th edition. Qom: Anwar al-Huda. [In Arabic]
- Amin, M. (1982). *A'yan al-Shi'a. Hassan Amin*. 1th edition. Beirut: Dar al-Ta'arif Lilmatbu'aat. [In Arabic]
- Aqabozorg Tehrani, M. (1982). *Al-Dhari'a Ila Tasnif al-Shi'a*. 3th edition. Beirut: Dar al-Adwaa. [In Arabic]
- Durant, W. (1991). *History of Civilization*. 3th edition. Tehran: Islamic Revolution Education Publications. [In Persian]
- Erfani, A. (2010). Recognizing Ibn A'tham and his Book Al-Futūḥ. *Sokhan Tarikh Magazine*, 11. 229-252 [In Persian]
- Fazel Estarabadi, M. (2003). Philosophy of the Differences between Men and Women in Islamic Law. *Ruwaq al-Andisheh Magazine* 22. 9-26 [In Persian]
- Hassan, A. (2004). *Al-Ḥadith fi Ulum al-Quran wa Ḥadith*. 2th edition. Iskandariyya: Dar al-Salam. [In Arabic]
- Hurr amili, M. (2004). *Ithbaat al-Huda Binnusus wa al-Mūjizaat*. Vol.1. Beirut: A'lami. [In Arabic]
- Ibn A'tham Kufi, M. (1990). *Kitab al-Futūḥ*. Ali Shiri. Beirut: Dar al-Adwaa. [In Arabic]
- Ibn Babawiyah Qummi, M (Ṣadūq). (1956). *Al-Amali*. 6th edition. Tehran: Kitabchi. [In Arabic]
- Ibn Nama Hilli, J. (1985). *Muthir al-Ahzan*. 3th edition. Qom: Madrasa Imam Mahdi.
- Ibn Ṭāwūs, A. (1997). *Al-Luhuf Ala Qatli al-Tufuf*. Aḥmad Fahi Zanjani. Tehran: Jahan. [In Arabic]
- Kashshi, M. (1983). *Ikhtiyar Mā rifat al-Rjaal*. Mahdi Rajai. 1th edition. Qom: Mu'assasa Aal al-Bayt liihya al-Turath. [In Arabic]
- Khansari, M. (1970). *Rawzaat al-Jannaat fi Ahwal al-unlama wa al-Sadat*. Asadullah Ismailiyan. 1th edition, Qom: Ismailiyan. [In Arabic]
- Kulaiyini, M. (1986). *Al-Kāfī*. Ali Akbar Ghaffari and Muḥammad Akhundi. Vol. 4. Tehran: Dar al-Kuttab al-Islamiyyah. [In Arabic]

- Maamqani, A. (2009). *Tanqeeh al-Maqaal fi Ulum al-Rijaaal*. Muhyiddin Mamqani. Vol. 1. Qom: Mu'assasa Aal al-Bayt liihya al-Turath. [In Arabic]
- Majlisi, M. (1982). *Bihar al-Anwar*. 2th edition. Beirut: Dar al-Ihya al-Thuam al-Arabi. [In Arabic]
- Maknoun, S. Sanepour, M. (n.d). *Investigating the history of women's dignity*. 2th edition. Tehran: Islamic Propaganda Organization. [In Persian]
- Mardi, A. (2010). *Amali of Sheikh Şadūq (306-381)* Ofoq Hawza Magazine, 286. 5-15. [In Persian]
- Mu'adab, S. (2012 AH). *Ulum al-Dirayah Tatbiqi*. 2th edition. Qom: Al-Mustafa International Center for Translation and Publishing. [In Arabic]
- Najjashi, A. (1986). *Rizal al-Najāshī. Musa Shabiri Zanjani s*. 6th edition. Qom: Mu'assasa Al-Nashar al-Islami . [In Arabic]
- Qomi, A. (1989). *Al-Kunni and Al-Aqab*. 5th edition. Tehran: Maktaba al-Sadr. [In Arabic]
- Rahman Setaysh, M. Ray'an, M. (2015). Dating the ḥadith "Lan Yuflah Qaumun Walau Amrahum Imra'ah" based on the method of text and Isnad analysis. *Ḥadith Sciences Journal*, 20(75).20-42. [In Persian]
- Rahman Setaysh, M. Rifaat, M. (2010). The Ashura Traditions of Al-Futūḥ Ibn Atham Al-Kufi in the Scale of Criticism and Review. *Ḥadith Research Journal*, No. 3, 79-116. [In Persian]
- Safadi, K. (1980). *Al-Wafi Bilwafiyat*. Helmut Ritter. 2th edition. Beirut: Dar al-Nashr. [In Arabic]
- Sharafuddin, A. (1990). *Mà a Musu at Rijāl al-Shia*. 1th edition. London: Al-Irshad. [In Arabic]
- Shushtri, M. (1989). *Qamus al-Rijāl*. 2th edition. Qom: Mu'assasa al-Nashar al-Islami. [In Arabic]
- Sizgin, F. (1992). *Tareekh al-Turaat al-Arabi*. Mahmoud Fahmi Hejazi. 2th edition. Qom: Public Library of Grand Ayatollah Mar'ashi Najafi. [In Arabic]
- Tabatabayi, A. (1996). *Mu'jam' A lam al-Shi a*. 1th edition. Qom: Mu'assasa Aal al-Bayt liihya al-Turath. [In Arabic]
- Yaqt Hamavi, Y. (1993). *Mu'jam al-Addibà* . 2th edition. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]

Analysis of the Tradition Attributed to Imam Hussein (as) Regarding the Disapproval of Female Governance

Habibullah Halimi Jelodar

Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: jloudar@umz.ac.ir

Received: 26/04/2023

Accepted: 30/08/2023

Introduction

Throughout history, humanity has taken a path of extremes and regarding women, and even today, this process continues in both the East and the West. The primary reason for this disorderly and unfavorable judgment regarding the character of women is the ignorance and foolishness of such individuals. However, from the Islamic point of view, both men and women are foundational and essential pillars of society, each playing distinct yet complementary roles. It must be emphasized that both are human beings and both are beneficial to the society, but this does not imply that they share equal rights and duties, just as the hands and the tongue have different roles and duties while both are vital to the body. This point should be emphasized that the cultures and customs that govern societies have greatly influenced the roles and effectiveness of men and women; However, some matters, such as hard labor for men and upbringing of child for women, given their respective physical and psychological makeup, take precedence.

Materials and Methods

The central question of this article is whether the tradition, attributed to Imam Hussein (as), which criticizes the rule of the Queen of Sheba, and disapproves female leadership and management, is a reliable tradition. One of the methods for examining a hadith is to analyze its Hadith text report through primary sources. Therefore, this study examines three key Quotes of the tradition. If this hadith is traced in earlier sources, it appears in two books from the 4th century and one from the 7th century. One source is

"Al-Amali" by Muḥammad ibn Ali ibn al-Husayn ibn Musa ibn Babawayh al-Qummi (Sheikh Ṣadūq), d.381 AH Another is "Al-Futūḥ" by Muḥammad ibn Ali ibn A'tham Kufi (d. 314 or 320 AH). The third is the tradition in "Al-Luhūf" by Ibn Ṭāwūs (d. 664 AH) whose text bears no resemblance to Amali's tradition except at the end. Ibn Ṭāwūs narrated from Muḥammad ibn Nu'man (Shaykh Mufid), d. 413 AH. According to Ibn Ṭāwūs, Sheikh Mufid quoted it from the book "Mawlid al-Nabi wa Mawlid al-Awsiya(PBUH)" with his chain of transmission to Imam Sadiq (as); on the one hand, Sheikh Mufid's book is currently unavailable, but its name is mentioned in the al-Dhari'ah as "Mawlid al-Nabi wa al-A'immah" and the Agha Buzurg emphasizes that Ibn Ṭāwūs has mentioned this book in their books as "Mawlid al-Nabi wa Mawlid al-Awsiya (PBUH)" and Bahrani has mentioned it as "Mawlid al-Nabi wa Mawlid al-Asfiyya wa al-Awsiya ()". On the third side, the contents of Sheikh Mufid's tradition are about the meeting of angels and jinn and some issues that are not similar to Sheikh Ṣadūq's tradition. However, at the end, it reaches the same part where a Kufic person, of course with another name called "Abba Hirra al-Azdi", asks Imam Hussein (as) the reason for his departure from the divine and prophetic shrines, to which the Imam (as) answers.

Results and Findings

One of the traditions cited to argue against women's ability to govern is a tradition attributed to Imam Hussein (as). This ḥadith appears in three sources: "Al-Futūḥ" by Ibn A'tham al-Kufi (d. 314 or 320 AH), "Al-Amali" by Sheikh Ṣadūq (d. 381 AH), and "Al-Luhūf" by Ibn Ṭāwūs (d. 664 AH), where Ibn Ṭāwūs cites it from the book of Sheikh Mufid (d. 314 AH).

What is being considered in the present study is the continuation of the tradition after "And Allah will not give them authority over anyone who would humiliate them" which includes the phrase "Until they were humiliated among the people of Saba, when a woman became their queen and ruled over their wealth and blood." In it, the Imam (as) disapproved the management and rule of women by disapproval the Queen of Saba. The tradition narrated in Al-Futūḥ by Ibn A'tham al-Kufi is short and without a chain of transmission and has the above continuation; the tradition narrated in al-Amali by Sheikh Ṣadūq has no similarity with the tradition narrated in Al-Luhūf by Ibn Ṭāwūs (quoted by Sheikh Mufid) except in the final part of the tradition - which is the subject of this article - but in Al- Luhūf's tradition, unlike the Amali tradition, the aforementioned continuation is present. Based on the studies

conducted, the present study, while accepting the Amali tradition - which does not have the final continuation - does not accept the traditions of Ibn A'tham and Ibn Ṭāwūs for several reasons; first, because the personality of Ibn A'tham al-Kufi is multiple and troubled in all aspects of his lineage, including name, religion, and credibility; second, because there is no chain of transmission; third, because the transmitters of Ibn A'tham al-Kufi and Ibn Ṭāwūs are different from the Amali's transmitter; fourth, because the content of the ḥadith of Ibn Ṭāwūs - who narrated from Sheikh Mufid - is completely different from the content of the Amali tradition, except in the last part; Fifth, the source of Ibn Ṭāwūs' ḥadith is unknown; sixth, considering the analysis of the story of the Queen of Sheba in the Holy Quran, the disapproval of the Queen of Sheba and, based on it, the disapproval of women's rule in this tradition is incorrect; therefore, considering the absence of even a single trace of this tradition in sources before the fourth century, the heterogeneity of Ibn A'tham al-Kufi's personality, the non-existence and being-unknown of the source of Ibn Ṭāwūs' tradition, the inconsistency of the continuation with the general atmosphere of the Quran, etc., it can be claimed that the continuation of the tradition in the statement of Imam Hussein (as) did not exist and was perhaps fabricated by people who had hostile personalities towards women; therefore, the aforementioned tradition is considered to be a disturbed and unimportant type of tradition.

Conclusion

One of the most important points to be emphasized in studying and examining traditions is to pay attention to the various aspects of that tradition so that it does not contradict common sense, definitive history, definitive science, and the Holy Quran. Another important point that should be noted in such cases is that the culture that governs societies may have an effect on the fabrication of superstitions and the distortion of facts and realities. For example, in the present article, what has prompted the author to analyze the tradition narrated from Imam Hussein (as) was the inconsistency of the final words of the tradition with the culture that governs the Holy Quran, which was in the disapproval of the Queen of Sheba, which resulted in the disapproval of women's rule. The reason for the inconsistency is in this part, where the Holy Quran mentions the Queen of Sheba in a good way and praises her approach to the invitation of Prophet Sulayman (as); while at the end of the tradition narrated from Imam

Hussein (as), she is disapproved. This could be due to the culture of the people who consider women to be parasites, so they fabricate everything and add to the traditions of the Imam (as).

Keywords: disapproval of female governance, Queen of Sheba, Ibn Bābwayh Qomi, Ibn A'tham Kufi, Isnad and implication analysis.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۰۶-۸۱

بررسی سندی و متنی روایت «كَانَ جِبْرِيلُ يُنزلُ عَلَيَّ النَّبِيَّ ﷺ بِالسَّنَةِ»

مهدی حیاتی*

محمد حسن رستمی**

عباس اسماعیلی زاده***

چکیده

برخی سخنان رسول اکرم ﷺ را اجتهاد آن حضرت می‌دانند و برخی سخنان ایشان را وحی می‌دانند. یکی از دلایل روایی مورد استناد گروه دوم روایت «كَانَ جِبْرِيلُ يُنزلُ عَلَيَّ النَّبِيَّ ﷺ بِالسَّنَةِ، كَمَا يُنزلُ عَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ» است. این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی و براساس منابع کتابخانه‌ای صورت پذیرفته و به بررسی سندی و دلالی این روایت پرداخته است. هدف از این پژوهش تبیین دلایل قرآنی و روایی وحیانی بودن سنت نبوی در خلال بررسی روایت مذکور است؛ اما با قراین درون‌متنی تقویت می‌شود که روایت سخن تابعی بوده و کلام رسول اکرم ﷺ نیست. نتایج پژوهش عبارت است از اینکه سخنان رسول اکرم ﷺ اجتهاد شخصی ایشان نبوده و همان گونه که قرآن کریم از جنس کلام وحیانی است، جزئیات و تفصیل شریعت در قالب سنت و سیره آن حضرت نیز به صورت وحی به ایشان داده شده است. این دریافت‌های وحیانی با تعابیری همچون «وحی لیس بقرآن»، «وحی السنه»، «وحی غیر قرآنی»، «وحی غیر متلو» در آثار فریقین از آن یاد شده است، ولی تعبیر «وحی بیانی» گویاتر است.

کلیدواژه‌ها: سنت، وحی بیانی، وحی قرآنی، مصحف امام علی (ع).

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران / mehdi.hayati@scu.ac.ir

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

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴

۱. طرح مسئله

روایت «كَانَ جِبْرِيلُ يَنْزِلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِالسَّنَةِ كَمَا يَنْزِلُ عَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ، وَيُعَلِّمُهُ آيَاهَا كَمَا يُعَلِّمُهُ الْقُرْآنَ» یکی از دلایل روایی مبنی بر وحیانی دانستن سنت پیامبر اکرم ﷺ است. بسیاری از دانشمندان علوم قرآن و علوم حدیث، به استناد این روایت، منشأ و مصدر سنت نبوی را وحیانی می‌دانند. این روایت نزد اهل سنت صحیح بوده و در برخی از مجامع حدیثی ایشان نقل شده است. ضرورت طرح این بحث از این روست که قرآن کریم کلیات و اصول دین مبین اسلام را مطرح کرده ولی به جزئیات شریعت، مانند اخلاقیات و احکام نپرداخته است. قرآن جزئیات مسائلی مثل نماز، روزه، حج، جهاد، خمس و زکات از احکام و مسائل دیگری مانند جزئیات قصص انبیای الهی، موضوعات اخلاقی مثل عفو و بخشش، انفاق و اخلاص و... را مطرح نکرده، اما پیامبر اکرم ﷺ خود، آن‌ها را به صورت جزئی، عملی، واضح، با دقت، و در قالب سنت تبیین نموده است. این سؤال در میان دانشمندان اسلامی مطرح است که آیا تنها قرآن بر آن حضرت وحی شده، یا غیر از قرآن نیز از جانب خداوند بر آن حضرت ﷺ وحی شده است؟ به عبارت دیگر، آیا فقط قرآن کریم از جنس کلام وحیانی است، یا سنت پیامبر اکرم ﷺ نیز منشأ و مصدر وحیانی دارد؟ همچنین در میان دانشمندان اهل سنت این مسئله مورد بحث است که آیا سنت پیامبر ﷺ از اجتهادات شخصی ایشان سرچشمه گرفته و منشأ وحیانی ندارد؟ یا سنت پیامبر اکرم ﷺ منشأ وحیانی داشته و اجتهادات شخصی آن حضرت نیست؟ پاسخ به این سؤالات را دانشمندان اسلامی اعم از شیعه و اهل سنت ذیل روایت فوق و مانند آن مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند.

روایت فوق از جمله دلایل روایی است که در منابع شیعه و اهل سنت به عنوان مستندات روایی بحث وحی غیرقرآنی نیز مطرح شده است. در این پژوهش، به بررسی این روایت در چند محور می‌پردازیم: بررسی مصادر و مآخذ روایت و بررسی سندی آن، بررسی آیات و روایات مشابه و هم‌معنا با این روایت، شرح واژگان و دلالت معنایی روایت.

در خصوص بحث وحی غیرقرآنی یا همان وحی بیانی کتاب‌ها و مقالات متعددی با رویکردهای مختلفی نوشته شده است که هر یک جنبه و زاویه‌ای از بحث را مورد توجه قرار داده‌اند؛ برای نمونه مقالات «وحی قرآنی و وحی بیانی» (عابدی، ۱۳۸۷)؛ «گستره وحی

محمدی در آیات سوره نجم از نگاه مفسران» (تمسکی بیدگلی و موسوی، ۱۳۹۶)؛ «تحلیلی بر گستره وحی با تأکید بر آیات ۳ و ۴ سوره نجم» (حسینی کارنامی، ۱۳۹۵)؛ «تأملی بر رابطه بین وحی قرآنی، وحی بیانی، حدیث قدسی و حدیث نبوی» (شریفی و هدایتی، ۱۳۹۶).

اما آنچه به عنوان رویکردی جدید در این مقاله مورد توجه قرار گرفته، پژوهش درباره موضوع وحی غیرقرآنی بر محور و مدار بررسی دلالتی و مفهومی این روایت و نیز براساس آیات و روایات هم مضمون و مشابه آن است که در دیگر آثار یافت نمی شود.

۱. بررسی روایت

۱-۱. بررسی متن و مصادر روایت

دارمی در مسند خود روایت را از پیامبر اکرم ﷺ چنین نقل کرده است: «كَانَ جِبْرِيلُ يُنْزِلُ عَلَيَّ النَّبِيَّ ﷺ بِالسَّنَةِ، كَمَا يُنْزَلُ عَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ» (دارمی، ۱۴۲۱ق، ج: ۱، ۴۷۴، ح: ۶۰۸). این روایت با همین متن در منابع دیگری همچون الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج: ۲، ۱۲۲)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج: ۹، ۱۷۴)، الاتقان فی علوم القرآن (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج: ۱، ۱۶۷)، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری (عسقلانی، بی تا: ج: ۱۳، ۲۹۱)، تحفة الاحوذی (مبارکفوری، ۱۴۱۰ق، ج: ۷، ۳۵۴)، سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد (صالحی دمشقی، بی تا، ج: ۲، ۲۵۶) نیز به نقل از دارمی بازتاب داشته است.

اما همین روایت از پیامبر اکرم ﷺ با عباراتی بیشتر در منابع دیگر چنین نقل شده است: «كَانَ جِبْرِيلُ ﷺ يُنْزِلُ عَلَيَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِالسَّنَةِ كَمَا يُنْزَلُ عَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ، وَيَعْلَمُهُ إِيَّاهَا كَمَا يَعْلَمُهُ الْقُرْآنُ» برخی از منابع و مصادر نقل دوم کتاب‌های المراسیل (سجستانی، ۱۴۰۸ق: ۳۶۱، ح: ۵۳۶)، السنة (مروزی، ۱۴۰۸ق: ۲۲، ح: ۱۰۲)، الانابة الكبرى (ابن بطه، ۱۴۱۵ق، ج: ۱، ۲۵۴، ح: ۹۰ و ۲۱۹ و ۲۲۰)، شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة (اللالکائی، ۱۴۲۳ق، ج: ۱، ۹۳، ح: ۹۹) هستند.

۱-۲. احادیث مشابه و همخوان

در منابع شیعه و اهل سنت، روایات مشابه یا با معنای هم خوان این روایت به چشم می خورد.

۱-۲-۱. منابع شیعه

- پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «اوتیت القرآن و مثلیه» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۶: ۴۱۶).

۲-۲-۱. منابع اهل سنت

- پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «اوتیت الكتاب و مثله معه» (ابن حنبل، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۳۱؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۱۰: ۱۳؛ ابن ماجه، ۱۴۰۳، ج ۱: ۶)؛

- پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «اوتیت القرآن و مثله معه» (دارمی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۴۰؛ سجستانی،

۱۴۱۰، ج ۲: ۳۹۲)؛

- پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «اوتیت الكتاب و ما يعدله» (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۸۲-۲۸۳).

۳-۱. بررسی سندی روایت

سند روایتی که دارمی در مسند خود نقل کرده، عبارت است از: «أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ حَسَّانَ، قَالَ: ...» برخی محققان سند این روایت را ضعیف می‌دانند به خاطر ضعفی که در محمد بن کثیر وجود دارد. علمای جرح و تعدیل اهل سنت راجع به محمد بن کثیر آورده‌اند: اوزاعی از محمد بن کثیر نقل می‌کند که: گفته می‌شود رجال این روایت به غیر از محمد بن کثیر از موثقین هستند. حافظ می‌گوید: وی صدوق کثیر الغلط است. برخی گمان کرده‌اند که وی و محمد بن کثیر العبیدی البصری و از رجال شیخین است. در صورتی که ایشان الصنعانی ضعیف را با البصری ثقه اشتباه گرفته‌اند. در هر صورت گفته می‌شود رجال آن از موثقین هستند (ر.ک: ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۱۸-۱۹).

ولی این روایت به وی منفرد نیست، همان‌گونه که در مصادر دیگر نیز تخریج شده است. سیوطی در الدر المنثور (۱۴۰۴، ج ۶: ۱۲۲) و در الاتقان فی علوم القرآن (۱۴۲۱، ج ۱: ۱۶۷) و همچنین آلوسی در تفسیر روح المعانی (۱۴۱۵، ج ۹: ۱۷۴) و مبارکفوری در تحفة الاحوذی (۱۴۱۰، ج ۷: ۳۵۴) به جای محمد بن کثیر روایت را از یحیی بن کثیر و همچنین یحیی بن ابی کثیر از مسند احمد بن حنبل نقل کرده‌اند که به نظر می‌رسد خطایی در نقل سند روایت از طرف ایشان رخ داده است. اما ابوداود سجستانی در کتاب المراسیل به رقم حدیث ۵۳۶، و

ابن بطة در کتاب الانابة الكبرى به رقم حدیث ۲۱۹ و اللالكائي در شرح اعتقادات اصول السنه به رقم حدیث ۹۹ و المروزی در کتاب السنة خود با رقم حدیث ۱۰۲، این روایت را با افزوده‌هایی که پیش‌تر گزارش شد، از طریق عیسی بن یونس از اوزاعی و وی از حسان بن عطیه نقل کرده‌اند. دارمی این روایت را از محمد بن کثیر نقل کرده است و ملاعلی قاری از بزرگان رجالی اهل سنت در کتاب المرقاة المفاتیح از ایشان یاد می‌کند و می‌نویسد: این روایت دلیلی از دلایل نبوت و علامتی از علامت‌های آن است. همچنین وی می‌نویسد: «مرسل التابعی حجة عند الجمهور» روایات مرسلی که از تابعین نقل شده، نزد اهل سنت حجت است (قاری، ۱۴۲۲ق، ج ۹: ۴۳۴). همچنین ابن حجر عسقلانی در کتاب فتح الباری می‌نویسد: «بیهقی این روایت را به سند صحیح از حسان بن عطیه یکی از تابعان، که از موثقین اهل شام است، نقل کرده است.» و سپس می‌نویسد: «و یجمع ذلك كله في "ما ينطق عن الهوى" (نجم: ۳)» (عسقلانی، بی‌تا، ج ۱۳: ۲۹۱). مفهوم این سخن آن است که به‌رغم هر اشکالی که بر سند روایت وارد باشد، متن این روایت با آیه ۳ سوره نجم هم‌معنا و هم‌مضمون است.

روایت از حسان بن عطیه تابعی نقل شده است؛ پس هرچند روایت مرسله بوده و نزد اهل سنت صحیح است، اشکالی درون‌متنی در این روایت وجود داشته که مورد غفلت قرار گرفته است. اینکه به نظر می‌رسد این روایت از قول پیامبر اکرم ﷺ نیست، چون که اگر گوینده سخن خود رسول اکرم ﷺ بود، متن روایت را به صیغه مفرد مخاطب ادا می‌کرد و چنین می‌شد: «کان جبریل ینزل علی بالسنة كما ینزل علی بالقرآن» یعنی گوینده سخن شخص رسول اکرم ﷺ می‌شد. (جبرئیل بر من برای سنت نازل می‌شد، همان‌گونه که برای قرآن بر من نازل می‌شد.) پس این نظر تقویت می‌شود که این روایت قول تابعی بوده و بنابر عقاید شیعه، اجتهادات و نظرات تابعین به دلیل عدم عصمت، حجیت ندارند؛ بنابراین در این مقاله از آن به روایت یاد شده نه حدیث. اما چون این روایت به شکل گسترده‌ای مورد استناد دانشمندان اهل سنت - به خصوص در موضوع و حیاتی بودن سنت آن حضرت - قرار گرفته، لازم بود به لحاظ سندی و متنی مورد بررسی دقیق قرار گیرد.

۲. معنا و شرح روایت

مهم‌ترین واژه در روایت «كَانَ جِبْرِيلُ يَنْزِلُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ بِالسُّنَّةِ، كَمَا يَنْزِلُ عَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ» واژه «سنت» است.

۲-۱. تعریف سنت

سنت عبارت است از قول و فعل و تقریر رسول خدا ﷺ که بعد از قرآن کریم، مهم‌ترین منبع شناخت احکام و عقاید اسلامی و استنباط دین مبین اسلام است (معارف، ۱۳۸۳: ۵).

در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (نساء: ۵۹) خداوند متعال، پس از اطاعت از فرامین خویش، اطاعت از دستورات رسول اکرم ﷺ را بر مسلمانان واجب کرده است. اوامر رسول خدا ﷺ در سنت ایشان ثبت و ضبط شده است. دلیل شرعی، همان مطلق وحی الهی است، که مشتمل بر وحی متلو و وحی غیر متلو یعنی کتاب و سنت است (ایوب، ۱۴۱۲ق: ۱۱۰).

۲-۲. جایگاه سنت

جایگاه والای سنت در اسلام، از آیه ۴۴ سوره نحل شناخته می‌شود. خداوند حکیم می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.» در این آیه خداوند وظیفه سنگین تبیین «ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» را بر دوش رسول خدا ﷺ قرار داده است. آن حضرت وظیفه خود را به نیکویی انجام داده و در قالب سنت خویش، هر آنچه را بر ایشان نازل شده بود، برای مردم تبیین کرد. در عصر نبی اکرم ﷺ تنها ضابطه برای تفسیر قرآن کریم، همان شخص پیامبر ﷺ و آن چیزی است که از وحی به ایشان داده شده است؛ در نتیجه سنت شریف، همان وحی غیر متلو است و سنت، توضیح‌دهنده و تفسیرکننده معانی قرآن کریم - در تمام آنچه فهمش برای صحابه مشکل می‌نمود - بوده است (زغلول، ۱۴۲۵ق: ۱۰۰).

هرچند بحث از نزول وحی غیر قرآن بر پیامبر اکرم ﷺ را علامه سید مرتضی عسکری در دوره معاصر، تحت عنوان «وحی بیانی»، به خصوص در کتاب القرآن الکریم و روایات المدرستین مورد دقت و توسعه قرار داده است، این موضوع از دیرباز در آثار دانشمندان اسلامی به چشم می‌خورد؛ برای نمونه، شیخ صدوق در کتاب الاعتقادات و شیخ مفید در تصحیح الاعتقادات، مسائل السرویه و نیز اوائل المقالات به آن پرداخته‌اند.

پس سنت هم مانند قرآن بر پیامبر ﷺ وحی شده است و براساس آیه ۱۹ سوره قیامت وحی بیانی نامیده می‌شود. در اینجا لازم است که توضیحاتی در خصوص چیستی وحی بیانی ارائه گردد.

۳. چیستی وحی بیانی

وحی عبارت است از القای معنا به نفس به صورت پنهانی (طوسی، بی‌تا، ج: ۹: ۴۲۱)؛ در حقیقت، کتاب خداوند مشتمل دو نوع وحی است: ۱. وحی قرآنی: که مطابق آن، الفاظ آیات با عنوان قرآن فرود آمده و مطابق آیات مصحف کنونی پیش روی ماست؛ ۲. وحی بیانی: که جبرئیل آن‌ها را بر پیامبر اکرم ﷺ به عنوان تفسیر و تبیین آیات فرود می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۶۸).

وحی بیانی همان چیزی است که شیخ صدوق از آن به «وحی الذی لیس بقرآن» (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۱: ۸۴) یاد کرده است.

شیخ مفید در معنای واژه وحی در کتاب تصحیح الاعتقادات الامامیه می‌نویسد: « اصل وحی کلام مخفی است. پس به هر چیزی که به قصد فهماندن مخاطب به دیگری به صورت پنهانی انتقال یابد وحی گفته می‌شود؛ مانند آیه کریمه «و ما به مادر موسی وحی کردیم که او را شیر ده...» (قصص: ۷) که معنای آیه به اتفاق نظر مسلمین این است که وحی به صورت رؤیا در خواب یا سخنی توسط مادر موسی عليها السلام شنیده شده و ایشان در خواب بوده است و در آیه «و پروردگار تو به زنبور عسل وحی کرد...» (نحل: ۶۸) منظور اراده به صورت الهام پنهانی است. و در آیه «و در حقیقت، شیطان‌ها به دوستان خود وحی می‌کنند» (انعام: ۱۲۱) منظور این است که غیر خودشان را وسوسه می‌کنند. و کلمه اوحی در آیه «فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ» (مریم: ۱۱) ذکر یا به قوم خود اشاره‌ای به جز از طریق کلام فصیح نمود» (العنکبری البغدادی، ۱۴۱۴ق: ۱۲۰).

بنابراین واژه «وحی» در قرآن فقط به معنای وحی کتب آسمانی نیست، بلکه مطابق آیات قرآن کریم هرگونه اشاره پنهانی و نهانی به مخاطب، مثل موارد ذکر شده نیز وحی نامیده می‌شود. حال که معنای وحی روشن شد، منظور از تزیل و تأویل مطرح شده در روایات چیست؟

«منظور از محکم و متشابه، تنزیل و تأویل قرآن و غیره که مورد اشاره روایات است و در مصحف امام علی علیه السلام جمع آوری شده است، یعنی همه مفاهیم و مضامین و مدلول های آیات قرآن دقیق و کامل به همراه الفاظ آیات مصحف کنونی در نزد امام وجود داشته است، یعنی اصول و کلیات و مطلقات شریعت در قرآن کریم آمده است و خداوند متعال به وسیله وحی بیانی پیامبرش را در جریان مسائل جزئی، مخصص ها و تقییدها قرار داده است و رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز آن اسرار را برای امیر مؤمنان علیه السلام تشریح کرد. به چنین اقدامی تأویل و تفسیر قرآن گفته می شود؛ همان گونه که خود حضرت آن را نقل کرده است: "پروردگارم به من قلبی عاقل و زبانی پرسش کننده عنایت فرموده است" (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۳).

در بسیاری از مواقع پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خود شروع به سخن گفتن می کرد و تأویل آیات را به امیر مؤمنان علیه السلام یاد می داد و گاهی هم خود امام پرسش می کرد. به همین خاطر حضرت علی علیه السلام فرمود: من همه اسرار آیات قرآن و شأن نزول و سبب نزول آیات را می دانم (همو، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۲۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۷۰).

بنابراین وحی بیانی عبارت است از همان چیزی که در حاشیه مصحف امام علی علیه السلام به نام تفسیر و تأویل و شأن نزول آیات از آن یاد شده است؛ در نتیجه این افزوده ها که شامل شرح و تفسیر آیات بوده و در حاشیه آن مصحف نوشته شده بود، در روایات تأویل نامیده می شود. آنچه یک مفسر از دلالت ظاهری آیات قرآن - به کمک روش صحیح - استنباط می کند تفسیر قرآن است؛ اما «بیان آیات قرآن» چیزی نیست که از ظاهر الفاظ قرآن به وسیله مفسر فهمیده شود، بلکه بیان آیات قرآن از جنس وحی منزل بوده، در نتیجه تبیین آیات قرآن غیر از تفسیر آیات است. در تعبیر شیخ مفید تأویل آیات قرآن نیز همان وحی بیانی است.

شیخ مفید در این خصوص سخنی نیکو دارد؛ ایشان در کتابش آورده است: «آن چیزی که در مصحف امام علی علیه السلام آمده بود، اعم از تفسیر و تأویل معانی آیات قرآن براساس حقیقت نزول است که در مصحف کنونی حذف گردیده؛ البته این تفسیر و تأویل هایی که در مصحف حضرت موجود بود، به عنوان سخن خداوند به صورت معجزه قرآنی نبوده است، بلکه وحی است غیر قرآنی. به همین علت تأویل قرآن را، قرآن می نامیدند براساس این آیه قرآن "وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ

مِنْ قَبْلِ أَنْ يَقْضَى إِلَيْكَ وَحْيَهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (طه: ۱۱۴)» (العکبری البغدادی، ۱۴۱۳ق: ۹۳).

بنابراین تعریف وحی بیانی عبارت است از: «آنچه از جانب خداوند تنها بر پیامبر ﷺ در زمان نزول قرآن، به منظور تبیین آیات، به معنای تفصیل مجملات، تخصیص عمومات، تقیید مطلقات و تعیین مصادیق وحی شده است» (شریفی و هدایتی، ۱۳۹۶: ۴۶) و آن حضرت به مردم آموخت و امیر مؤمنان علیه السلام در مصحف خویش در کنار وحی قرآنی جمع آوری کرد و طبق روایات موسوم به فساطیط، به عنوان میراث امامت از امامی به امام دیگر تا حضرت ولی عصر علیه السلام به ارث رسید.

شیخ صدوق نیز در این خصوص آورده است: «اعتقاد ما شیعیان بر این است که آن قرآنی که خداوند متعال بر رسولش نازل کرد، همان مصحفی است که بین دو جلد گردآوری شده است و هم اکنون در دسترس همه مردم است... و هرکسی به ما شیعیان نسبت بدهد که قرآن نازل شده بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را بیشتر از این مقدار می دانیم، حتماً بر ما دروغ بسته است. ایشان در ادامه به نکته دقیقی در توضیح روایتی از کتاب اصول کافی پیرامون شمار آیات قرآن پرداخته است. وی چنین می نویسد: آنچه به صورت غیر قرآنی بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وحی شده را اگر به آیات مصحف کنونی اضافه کنیم، تعداد آیات قرآن هفده هزار آیه می شود. ایشان منظور از این کلام خویش را چنین توضیح می دهد: آنچه به صورت غیر قرآنی وحی شده، اگر به قرآن افزوده شود، شمار آیات آن هفده هزار آیه خواهد شد... همان گونه که امام علی علیه السلام مجموع آن را در مصحف خویش جمع آوری نموده و هنگامی که آن را بر مسلمانان عرضه کرد، چنین فرمود: این کتاب آفریدگار شماست مطابق آنچه بر پیامبر شما نازل شده و در آن حرفی اضافه و کم نشده است» (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۱: ۱۰۶-۱۱۰).

علامه عسکری نیز در این خصوص آورده است: «خداوند متعال معانی آیات را بر پیامبرش وحی کرد و رسول اکرم صلی الله علیه و آله آن معانی را در قالب الفاظ در آورده که همان سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله یعنی احادیث آن حضرت است» (عسکری، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۵۹).

بنابر آنچه از علمای متقدم شیعه یعنی شیخ صدوق و شیخ مفید و اندیشمندان معاصر شیعه، همچون علامه عسکری به دست ما رسیده است، این نکته را از زوایای پنهان تاریخ قرآن روشن

می‌نماید که علاوه بر آیات قرآن کریم که بر رسول اکرم ﷺ وحی شده و وحی قرآنی نامیده شده است و در واقع همان محتوای ۱۱۴ سوره قرآن کریم در مصحف شریف کنونی و پیش روی ماست، تبیین و تفسیر و شرح آیات قرآنی نیز بر رسول اکرم ﷺ وحی می‌شد که به «وحی لیس بقرآن» در بیانات شیخ صدوق و «وحی بیانی» در آثار علامه عسکری از آن یاد شده است.

۴. شرح روایت در پرتو آیات قرآن

قرآن کریم اصول و کلیات دین مبین اسلام را مطرح کرده است؛ مسائلی همچون اعتقادی، اخلاقی، احکام عملی و حتی قصص انبیای الهی و سایر موضوعات در آن ذکر شده است، در صورتی که قرار بر این بود که خداوند در قرآن کریم همه کلیات را به همراه جزئیات به صورت مفصل بیان نماید، حجم مطالب و تعداد آیات قرآن کریم چقدر می‌شد؟ آیا در آن صورت حفظ و نگهداری قرآن و به خاطر سپاری آن و انتقال مفاهیم و آیات آن برای نسل‌های بعد ممکن بود؟ بنابراین حکم خداوند بر آن تعلق گرفته که اصول و کلیات و نقشه راه اصلی برای هدایت بشریت را در یک کتاب بر پیامبر خویش نازل کند و تفصیل جزئیات را به عهده آن حضرت واگذارد. اما پیرامون این مسئله که آیا پیامبر اکرم ﷺ جزئیات قوانین دین مبین اسلام را از اجتهاد و نظر شخصی خویش به مسلمانان عرضه کرده یا اینکه همین جزئیات نیز در قالب وحی بر ایشان نازل شده است، گفت‌وگوهای فراوانی صورت پذیرفته است. اکثر این گفت‌وگوها ذیل آیه ۴۴ سوره نحل و همچنین آیه ۳ و ۴ سوره نجم واقع شده است.

۴-۱. آیه ۴۴ سوره نحل

پیامبر ﷺ تنها عهده‌دار ابلاغ قرآن نبود، بلکه وظیفه سنگین تبیین آن را نیز بر دوش داشته‌اند، چنان‌که خدای متعال می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» باید به این نکته نیز توجه داشت که بیانات پیامبر ﷺ در تبیین علوم و معارف قرآن نیز برگرفته از وحی است. خداوند می‌فرماید: «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (قیامت: ۱۹). رسول خدا ﷺ نیز با اشاره به این دو وحی، یعنی «وحی قرآنی» و «وحی بیانی» فرمود: «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ» به‌طور قطع رسول خدا ﷺ به این وظیفه‌ای که حق تعالی بر عهده ایشان گذاشته بود همت گماشتند (شاکر، ۱۳۹۳:

خداوند به صراحت در آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴) و وظیفه تبیین قرآن را به پیامبر ﷺ واگذار کرده است. در دلالت معنای آیه و این که منظور از «الذِّكْرُ» و منظور از «ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» چیست، آیا یک حقیقت هستند یا دو حقیقت، در میان مفسران اختلاف نظراتی وجود دارد که در ادامه به توضیح آن‌ها پرداخته می‌شود.

نظر اول: منظور از «الذِّكْرُ» و «ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» یک حقیقت است و هر دو قرآن هستند. در نقد این نظر، ابن عاشور در تفسیر خویش آورده است: عبارت «ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» مقتضی این معناست که آنچه مای موصوله به آن اشاره دارد غیر از آن چیزی است که در «الذِّكْرُ» آمده است. و اگر چنین بود که هر دوی آن‌ها یکی باشند، خداوند از عبارت «ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» صرف نظر می‌کرد و با ضمیر «ه» به آن اشاره می‌کرد و عبارت را این‌گونه می‌آورد: «لتبينه: للناس» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳: ۱۳۱).

نظر دوم: منظور از «الذِّكْرُ» قرآن کریم است و منظور از «ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» سنت پیامبر ﷺ. غالب مفسران معتقد به همین نظر هستند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۱۳۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۰۸؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۶۳).

اگر «الذِّكْرُ» را قرآن بدانیم و «ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» را وحی بیانی بدانیم، معنای آیه چنین می‌شود که «ای پیامبر، ما بر تو قرآن را نازل کردیم که برای مردم وحی بیانی را تبیین کنی». همان‌گونه که ملاحظه می‌شود معنای صحیحی از آن فهمیده نمی‌شود.

نظر سوم: منظور از «الذِّكْرُ» سنت است و منظور از «ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» قرآن است. میدی «الذِّكْرُ» را سنت نازل شده بر پیامبر ﷺ می‌داند؛ مانند آیه «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴)؛ یعنی قبل از آنکه به وسیله سنت برای تو آن را بیان کند (میدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۳۸۹). پس منظور از این «ذکر» قرآن نیست، بلکه همان وحی تبیینی است که پس از قرآن یعنی همان «ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» نازل می‌شده اما در قرآن نمی‌آمده است. این وحی دوم نکته‌های تکمیلی است برای تکمیل آنچه در قرآن آمده است.

نتیجه آنکه اگر «الذِّكْرُ» را وحی بیانی بدانیم و «ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» را وحی قرآنی، معنای آیه چنین می‌شود: «ای پیامبر، بر تو وحی بیانی را نازل کردیم که برای مردم وحی قرآنی را تبیین کنی».

در هر صورت «الذِّكْرُ» و «مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» دو حقیقت هستند که یکی به وحی قرآنی و دیگری به وحی غیرقرآنی اشاره دارد و هر دو بر پیامبر اکرم ﷺ از طریق وحی داده شده است. از آنجاکه نمود وحی غیرقرآنی در کلام رسول اکرم ﷺ تجلی و ظهور دارد، پس سنت را وحی غیرقرآنی یا وحی بیانی می نامند.

علامه طباطبایی علاوه بر آنکه ظواهر آیات قرآن را گویا می دانست و به نقش عقل در تدبر در ظواهر آیات قرآن برای فهم مراد خداوند اذعان می کرد، به نقش سنت در تبیین آیات قرآن نیز چنین اشاره کرده است: «احکام شرعی و قوانین عملی که قرآن کریم کلیات آن را بیان فرموده، تفصیل و جزئیات آن‌ها را به پیغمبر اکرم ﷺ واگذار نموده است» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۲). ایشان در جای دیگر به صراحت بیشتری می نویسد: «پیغمبر ﷺ و ائمه اهل بیت علیهم السلام عهده دار بیان جزئیات قوانین و تفصیل احکام شریعت - که از ظواهر قرآن به دست نمی آید - بوده اند» (همان: ۴۳). ایشان در ذیل آیه ۲۳۸ سوره بقره به نقش انحصاری سنت در فهم مراد خداوند چنین اشاره می کند: «از کلام خداوند متعال منظور از الصلوة الوسطی روشن نمی شود و فقط تفسیرش در سنت است و آنچه از روایات در تعیین آن وارد شده» (همو، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۴۲). آیت الله جوادی آملی نیز به همین مطلب اشاره دارد: «رسول اکرم ﷺ عهده دار تبیین جزئیات و تفصیل کلیات شریعت و معلم الهی قرآن کریم است: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» به استناد حدیث متواتر نقلین رسول اکرم ﷺ همین سمت‌ها را به امامان معصوم علیهم السلام بعد از خویش واگذارده است. «... أَنِّي تَارَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ ... كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي لَنْ يَفْتَرِقَا»؛ بنابراین تبیین و تشریح حدود قوانین و جزئیات معارف و احکام کلی قرآن کریم بر عهده حضرات معصومین علیهم السلام است و کلام ایشان عموماً قرآنی را تخصیص و مطلقات آن را تقیید می زند. در نتیجه به استناد قرآن برای اعتقاد به اصول اعتقادی و عمل به فروع احکام بدون مراجعه به کلام معصومین علیهم السلام ارزشی ندارد؛ درحقیقت، کلام مجموع ثقلین سخن اسلام است، و نه سخن یکی از آن دو ثقل به تنهایی» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۶۰).

۴-۲. آیه ۴ سوره نجم

از خلال بررسی آیات ۳ و ۴ سوره نجم نظرات مفسران و دانشمندان اسلامی درخصوص وحیانی بودن سنت و سیره رسول اکرم ﷺ استنباط می شود.

۴-۲-۱. بررسی واژه‌ها

«وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳ و ۴)؛ (و از سر هوی سخن نمی‌گوید. این سخن به‌جز وحیی که به وی وحی می‌شود، نیست.) پیش از بررسی دلالتی آیه، نکاتی درخصوص واژگان آن عرضه می‌گردد.

۱. آیه ۴ سوره نجم حصری دارد به‌صورت ترکیب إن نافیة و إلا استثنائیه. «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» که حکایت از منحصر بودن «وَمَا يَنْطِقُ» در وحی دارد.

۲. کلمه «یوحی» صفتی است برای «وحی» و فایده آمدن این وصف، نفی مجاز است؛ یعنی آن وحیی حقیقی بود نه صرف یک نام‌گذاری (سمین، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۰۴) و مفید امر مستمر تجدیدشونده است (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۹: ۵۸-۵۹).

۳. درخصوص مرجع ضمیر «هو» دو قول وجود دارد: برخی بازگشت آن را به قرآن می‌دانند (ر.ک: قمی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۳۴؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۴: ۳۰۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۴۲۱)؛ ولی در آیات قبل ذکری از قرآن نشده است و برخی بازگشت آن را به «وَمَا يَنْطِقُ» می‌دانند (ر.ک: ابن‌شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۷-۳۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰: ۱۱۲) که با ظاهر و سیاق تناسب بیشتری دارد. البته برخی هم مرجع «هو» را هر دو یعنی قرآن و «وَمَا يَنْطِقُ» می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۱/۹؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۱: ۱۳۳).

۴. بدیهی است که پیامبر اکرم ﷺ بشری است که در میان امت و همانند ایشان زندگی می‌کرد و سخن وی علاوه بر ابلاغ قرآن، کلام بشری نیز بوده که به‌جز مواعظ و تفسیر و تبیین آیات چیزهای دیگری نیز شامل آن می‌شود. همه مواعظ و فرامین، ظاهر و باطن سخن نبوی، و همه کلام و کردار و تقریر آن حضرت مشمول «وَمَا يَنْطِقُ» است؛ در واقع همه این‌ها منطبق رسول اکرم ﷺ است چون منطبق فقط سخن گفتن نیست؛ در نتیجه «وَمَا يَنْطِقُ» ایشان چیزی جز وحی نیست.

۵. براساس این آیه اگر سخنان پیامبر اکرم ﷺ اجتهاد شخصی آن حضرت باشد، باید آیه چنین می‌شد: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ - ان هُوَ اِلَّا بُوْحِي يُوْحِي» یعنی «بوحی» می‌آمد نه «وحی».

بین این دو تفاوت وجود دارد. در آن صورت چنین معنا می‌شد آنچه پیامبر می‌گوید از روی هوی

و هوس نیست بلکه سخنان ایشان مستند به وحی است؛ هر چند می تواند اجتهاد شخصی ایشان باشد! پس «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» روشن می نماید که جنس کلام نبوی وحیانی است. در تأیید این نظر محمد عزت دروزه می گوید: «این آیه مشتمل بر تمام آنچه که از پیامبر اکرم ﷺ صادر شده، از سخن یا عمل دینی و دنیوی و قرآنی و غیر قرآنی آن حضرت است» (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۲: ۷۸). در تفسیر تیسیر الکریم الرحمن آمده است: «این آیه (إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) دلالت می کند که سنت رسول الله ﷺ و وحی از خداوند بر ایشان است» (سعدی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۹۸۷). تفسیر نمونه نیز این دیدگاه را تأیید می کند: باید توجه داشت که آنچه در این آیه آمده تنها در مورد آیات قرآن نیست، بلکه به قرینه آیات گذشته سنت پیامبر اکرم ﷺ را نیز شامل می شود، که آن سنت هم بر طبق وحی الهی است؛ چون که خداوند در این آیه با صراحت می گوید: ایشان از روی هوی و هوس سخن نمی گوید، هر چه که می گوید وحی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲: ۴۸۱).

۴-۲-۲. دلالت آیه ۴ سوره نجم

درباره سخنان پیامبر اکرم ﷺ سه دیدگاه وجود دارد که به بررسی آن ها پرداخته می شود:
دیدگاه اول: سخنان پیامبر ﷺ مطلقاً نظر اجتهادی آن حضرت است.

عده ای از دانشمندان اهل سنت، سخنان پیامبر اکرم ﷺ را اجتهاد حضرت می دانند (غزالی، بی تا، ج ۲: ۶۰۶؛ جصاص، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۲۸۱-۲۸۲). برخی از دلایل آن ها عبارت اند از: نزول آیه ۴۳ توبه که معروف به آیه عفو است (عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ) و نیز آیه ۶۸ انفال (لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) که در خصوص سرزنش پیامبر اکرم ﷺ به خاطر اسیران جنگ بدر است (جصاص، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۲۸). همچنین آیه ۱۵۹ سوره آل عمران که به آیه مشورت معروف است (شیخ بهایی، ۱۳۸۳: ۴۱۰).

دیدگاه دوم: سخنان پیامبر ﷺ مطلقاً وحی از جانب خداست.

غالب علمای اسلامی معتقدند سنت رسول اکرم ﷺ نیز بر آن حضرت وحی شده است. شیخ بهایی معتقد به اجماع نظر در این خصوص است (بهایی، ۱۳۸۳: ۴۱۰). از جمله دلایل این دیدگاه این روایت از رسول اکرم ﷺ است: «كَانَ جِبْرِيلُ يَنْزِلُ عَلَيَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِالسَّنَةِ كَمَا يَنْزِلُ

علیه بِالْقُرْآنِ.» همچنین این روایت که رسول خدا ﷺ فرموده‌اند: «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ» (بدانید که قرآن و همانند آن به همراه آن به من داده شده است)، سنت نیز همچون قرآن بر آن حضرت وحی شده است، با این تفاوت که مانند قرآن تلاوت نمی‌شود، و به همین سبب آن را وحی غیر متلو می‌نامند (قرضاوی، ۱۳۸۲: ۳۷۲). علامه عسکری نیز این مطلب را چنین تبیین نموده: «خداوند معنای آیات را بر رسولش وحی کرد و پیامبر ﷺ معنای آن را به صورت لفظ در می‌آورد که همان سنت رسول الله ﷺ یعنی حدیث ایشان است» (عسکری، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۵۹).

پروردگار متعال در سوره نحل و طیفه تفسیر و تبیین قرآن را بر عهده پیامبر اکرم ﷺ می‌گذارد: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» و در سوره نجم به صراحت و قاطعیت می‌فرماید: آنچه پیامبر ﷺ در مورد دین می‌گوید، مبتنی بر وحی بوده و هیچ نوع رأی و نظر شخصی در آن دخالت ندارد: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (قنبری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۴۸).

دیدگاه سوم: عده‌ای قائل به تفصیل شده‌اند؛ یعنی نه مطلقاً سخنان رسول اکرم ﷺ را اجتهادات ایشان می‌دانند، و نه آن را به صورت مطلق وحی قلمداد می‌کنند.

قاسمی در تفسیر خود ضمن پذیرش دیدگاه اجتهادی بودن سخنان رسول اکرم ﷺ می‌نویسد: روشن است که پیامبر ﷺ در مسائل جنگی و ... بسیار اجتهاد می‌کردند و آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» بر منع اجتهاد مذکور دلالت نمی‌کند؛ هر چند ضمیر «هو» به صورت مطلق به «مَا يَنْطِقُ» برگردد؛ زیرا خداوند متعال اجتهاد را برای ایشان توجیه می‌کند. اجتهاد و آنچه مستند به آن است تماماً وحی است (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۹: ۵۸-۵۹).

اما آیت الله جوادی آملی در خصوص مصونیت پیامبر ﷺ در سنت و سیره خود می‌نویسد: آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» اختصاص به لفظ و لسان ندارد، بلکه مصونیت داشتن منطق، رفتار، سنت و سیره پیامبر اکرم ﷺ را نیز می‌رساند. به فرض هم اگر از این آیه نتوانیم این معنای وسیع و فراگیر را استنباط کنیم، از آیه «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِن أَنْتُمْ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ» (انعام: ۵۰) و سایر آیاتی که می‌گوید پیغمبر اکرم ﷺ به جز از وحی پیروی نمی‌کند، می‌توان به خوبی استظهار کرد که سیره رسول اکرم ﷺ، چه در گفتار و رفتار و چه

در املا، که کتاب تسیبی است، هیچ‌گاه بدون اذن وحی نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸: ۳۳).

پس دایره شمول «وَمَا يَنْطِقُ» منطبق رسول الله ﷺ است؛ یعنی تمام آن چیزی است که از پیامبر اکرم ﷺ صادر شده است. روشن است که رسول اکرم ﷺ علاوه بر قرآن، چیزهایی نیز از غیر قرآن بر زبان جاری می‌کرد که این کلام غیر قرآن نیز جز وحیی از جانب خداوند نبود. در نتیجه سخنان پیامبر اکرم ﷺ مطلقاً اجتهادات شخصی آن حضرت نبوده و از سر هوی و هوس نیست و مضمول «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى» است؛ و نیز بدیهی است که از رسول اکرم ﷺ جز انجام واجبات و مستحبات و ترک محرمات چیز دیگری صادر نشده است. اما از طرفی حضرت به دستور الهی با صحابه خود در امور اجتماعی، سیاسی، جنگی و... مشورت می‌کرد (آل عمران: ۱۵۹) و گاهی نیز می‌فرمود من هم بشری مانند شما هستم (فرقان: ۷) و نمی‌دانم با من و شما چه خواهد شد؛ من تنها از آنچه بر من وحی می‌شود پیروی می‌کنم (احقاف: ۹). بنابراین باید دانست که همه این سخنان و رفتارهای حضرت، اموری جزئی است که در ذیل اصول و کلیات وحی می‌گنجد (إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) و خارج از دایره وحی نیست.

روشن شد که همان‌طور کلیات شریعت اسلام مبتنی بر وحی بوده و در آیات قرآن متجلی است، جزئیات و تفصیل شریعت نیز مبتنی بر وحی بوده و در سنت رسول اکرم ﷺ تجلی کرده است. به تعبیری همان «وحی الذی لیس بقرآن» در کتاب الاعتقادات شیخ صدوق (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۱: ۸۴)، یا به عبارتی «وحی بالسنه» در کلمات رشیدالدین میبیدی (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۵۱۲)، یا «وحی بیانی قرآن» به تعبیر علامه عسکری (عسکری، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۲۳۰) که در آثارشان ذکر شده است.

۵. نتایج و دستاوردها

نتایج پژوهش عبارت است از اینکه سخنان رسول اکرم ﷺ اجتهاد شخصی آن حضرت نبود. همچنین از قراین درون متنی روشن شد اینکه روایت مذکور سخن تابعی باشد، بیشتر تقویت می‌شود. اما این نکته مهم از زوایای تاریخ و آیات قرآن به دست می‌آید که علاوه بر وحی آیات الهی بر پیامبر اکرم ﷺ که به وحی قرآنی معروف است و همان چیزی است که در ۱۱۴ سوره قرآن

در مصحف کنونی پیش روی ماست، تبیین و تفسیر آیات قرآنی نیز بر پیامبر ﷺ وحی می شد که به «وحی لیس بقرآن» در کلام شیخ صدوق و با تعبیر بهتر «وحی بیانی» در کلام علامه عسکری دیده می شود. روایت «كَانَ جِبْرِيلُ يُنَزِّلُ عَلَيَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِاللَّسَّانَةِ كَمَا يَنْزِلُ عَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ، وَ يُعَلِّمُهُ إِيَّاهَا كَمَا يُعَلِّمُهُ الْقُرْآنَ» به همان وحی بیانی اشاره دارد و طبق آنچه از شیخ مفید نقل شد، ایشان اضافات مصحف حضرت را که در روایات به تأویل از آن‌ها یاد شده است از جنس وحی می داند؛ یعنی همان وحی بیانی. شواهد قرآنی از جمله آیات ۳ و ۴ سورة نجم و آیه ۴۴ سورة نحل و شواهد روایی مانند روایت مذکور و همچنین روایت «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ» در این رابطه مورد بررسی قرار گرفته اند.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۳۷۱ش). الاعتقادات الامامیه. محقق: سید محمدعلی حسنی. ج ۲. بیروت: دارالمفید.

ابن بطة، عبیدالله بن محمد بن محمد. (۱۴۱۵ق). الانابة الكبرى. ج ۲. ریاض: دار الراجحة للنشر و التوزیع.
ابن حنبل، احمد. (۱۴۱۲ق). مسند احمد بن حنبل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
ابن شهر آشوب مازندرانی، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۳۷۹ش). مناقب آل ابی طالب علیهم السلام. قم: انتشارات علامه.
ابن شهر آشوب مازندرانی، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۳۶۹ش). مشابه القرآن و مختلفه. قم: بیدار.
ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیر التحریر و التئیر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
ابن ماجه، محمد بن یزید. (۱۴۰۳ق). سنن ابن ماجه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد مقدس: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

ایوب، حسن. (۱۴۱۲ق). الحدیث فی علوم القرآن و الحدیث. اسکندریه: دارالسلام.

بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بهائی، محمد بن حسین. (۱۳۸۳ش). زبدة الاصول. قم: شریعت.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ق). سنن الترمذی. بیروت: دارالفکر.

تمسکی بیدگلی، علی و موسوی، سید محسن. (۱۳۹۶ش). گستره وحی محمدی در آیات سوره نجم از نگاه مفسران. پژوهش های تفسیر تطبیقی، شماره ۱، ۲۰۱-۲۲۵.

جصاص الحنفی، احمد بن علی ابوبکر الرازی. (۱۴۱۴ق). الفصول فی الاصول. چ ۲. کویت: وزارت الاوقاف الکویتیة.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ش). نزاهت قرآن از تحریف. محقق: علی نصیری. چ ۲. قم: مرکز نشر اسرا.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). تفسیر موضوعی قرآن کریم (سیره رسول اکرم ﷺ). قم: مرکز نشر اسرا.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ش). تفسیر تسنیم. ج ۵. قم: مرکز نشر اسرا.

حسینی کارنامی، سید حسین. (۱۳۹۵ش). تحلیلی بر گستره وحی با تأکید بر آیات ۳ و ۴ سوره نجم. فصلنامه الهیات قرآنی، شماره ۶، ۳۱-۴۹.

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

دروزه، محمد عزت. (۱۳۸۳ش). التفسیر الحدیث. قاهره: دار احیاء الکتب العربی.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد. (۱۳۸۲ش). میزان الاعتدال فی نقد الرجال. بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر.

راوندی، قطب الدین سعید بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل. چ ۳. بیروت: دارالکتاب.

زغلول، محمد حمد. (۱۴۲۵ق). التفسیر بالرأی. چ ۲. دمشق: مکتبه فارابی.

سجستانی، ابو داود سلیمان بن اشعث. (۱۴۰۸ق). المراسیل. بیروت: مؤسسة الرسالة.

سجستانی، ابو داود سلیمان بن اشعث. (۱۴۱۰ق). سنن ابی داود. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

سعدی، عبدالرحمن. (۱۴۰۸ق). تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان. چ ۲. بیروت: مکتبه النهضة العربیه.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱ق). الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دارالکتب العربی.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.

سمین، احمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون. بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.

شاکر، محمد کاظم. (۱۳۹۳ش). مبانی و روش های تفسیری. چ ۳. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.

شریفی، محمد و هدایتی فاطمه. (۱۳۹۶ش). تأملی بر رابطه بین وحی قرآنی، وحی بیانی، حدیث قدسی و حدیث نبوی. مجله حدیث و اندیشه، شماره ۲۴، ۴۱-۶۴.

صالحی دمشقی، محمد بن یوسف. (بی تا). سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد. بیروت: دارالکتب العلمیه.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ش). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۲. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۸ش). قرآن در اسلام. ج ۳. قم: بوستان کتاب.

طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم. اربد: دارالکتب الثقافی.

طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۱۵ق). المعجم الکبیر. بیروت: دارالکتب العلمیه.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ج ۲. تهران: ناصر خسرو.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء العربی.

عابدی، احمد. (۱۳۸۷ش). وحی قرآنی و وحی بیانی. فصلنامه اندیشه نوین دینی، شماره ۱۳، ۴۹-۶۲.

عسقلانی، علی بن احمد بن حجر. (بی تا). فتح الباری فی شرح صحیح البخاری. عربستان: المکتبه السلفیه.

عسکری، سید مرتضی. (۱۴۱۵ق). القرآن الکریم و روایات المدرستین. بیروت: شركة التوحید للنشر.

العکبری البغدادی. (۱۴۱۴ق). تصحیح الاعتقادات الامامیه. محقق: حسین درگاهی. ج ۲. بیروت: دارالمفید.

العکبری البغدادی. (۱۴۱۳ق). اوائل المقالات. قم: انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید.

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (بی تا). المستصفی من علم الاصول. بیروت: دارالارقم بن ابی الارقم.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. ج ۲. تهران: مکتبه الصدر.

قاری، نورالدین ملا علی بن محمد. (۱۴۲۲ق). مرآة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح. بیروت: دارالفکر.

قاسمی، جمال الدین. (۱۴۱۸ق). محاسن التأویل. بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.

قرضاوی، یوسف. (۱۳۸۲ش). قرآن منشور زندگی. ترجمه عبدالعزیز سلیمی. تهران: نشر احسان.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). تفسیر القمی. ج ۳. قم: دارالکتاب.

قنبری، محمد. (۱۳۸۷ش). شناخت نامه کلینی و الکافی. قم: دارالحديث.

اللکائی، ابوالقاسم هبة الله بن الحسن. (۱۴۲۳ق). شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة. سعودیه: دار طیبه.

مبارکفوری، محمد بن عبدالرحمن. (۱۴۱۰ق). تحفة الاحوذی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار. بیروت: دار احیاء التراث

العربی.

مروزی، ابو عبدالله محمد بن نصر بن الحجاج. (۱۴۰۸ق). السنة. بیروت: مؤسسه الکتب الثقافی.

معارف، مجید. (۱۳۸۳ش). جوامع حدیثی اهل سنت. تهران: انتشارات سمت.

میلدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ش). کشف الاسرار و عدة الابرار. ج ۵. تهران: امیرکبیر.

References

The Holy Quran.

- Alusi, M. (1955). *The Spirit of Interpretations in the Interpretation of the Great Quran.* Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah, Publications of Muḥammad Ali Baydoon. [In Arabic]
- Abu al-Futūh Rāzī, H. (1988). *Rawd al-Jinān wa Ruh al-Jinān fi tafsīr al-Qur'an.* Mashhad al-Muqaddas: Astan Quds Razavi Research Foundation. [In Persian]
- Abedi, A. (2008). Quranic revelation and rhetorical revelation. *Quarterly of modern religious thought*, No. 13, 49–62. [In Persian]
- Asqalani, A. (n.d.b). *Fath al-Bari fi Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Arabia: Al-Muktabah al-Salafiyah. [In Arabic]
- Askari, S. (1995). *The Holy Quran and the Ḥadiths of the Schools.* Beirut: Al-Tawhid Publishing Company. [In Arabic]
- Al-Akbari al-Baghdadi. (1994). *Tashtih al-Iqdat al-Imamiyah.* Researched by: Hussein Dargahi. Vol. 2. Beirut: Dar al-Mufid. [In Arabic]
- Al-Akbari al-Baghdadi. (1993). *The First Articles.* Qom: Sheikh Mufid World Congress Publications. [In Arabic]
- Al-Lalkai, A. (2002). *Explanation of the Principles of the Faith of the Sunnis and the Community.* Saudi Arabia: Dar Tayyiba. [In Arabic]
- Ayyub, H. (1992). *Al-Ḥadith fi` Ulum al-Qur'an wa al-Ḥadith.* Alexandria: Dar al-Salam. [In Arabic]
- Baghwā, H. (2000). *Mā alem al-Tanzil.* Beirut: Dar Ihya'a al-Turahat al-Arabi. [In Arabic]
- Baghwā, H. (2000). *Mā alem al-Tanzil.* Beirut: Dar Ihya'a al-Turahat al-Arabi. [In Arabic]
- Baha'i, M. (2004). *Zubdah al-Usul.* Qom: Sharia. [In Arabic]
- Darimi, A. (2001). *Musnad al-Darimi.* Researcher: Hussein Salim Darani, Riyadh: Dar al-Mughni. [In Arabic]
- Daruzeh, M. (2004). *Al-Tafsir Al-Ḥadith.* Cairo: Dar Ihyaa Al-Kuttab Al-Arabi. [In Arabic]
- Dhahabi, S. (2003). *Mizan al-I dil fi Naqd al-Rijāl.* Beirut: Dar al-Marfa for Printing and Publishing. [In Arabic]

- Fayz Kashani, M. (1995). *Tafsir al-Safi*. Vol. 2. Tehran: Maktaba al-Sadr. [In Arabic]
- Ghazali, A. (n.d.b). *Al-Mustasfi min` Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Arqam ibn Abi al-Arqam, Bitā. [In Arabic]
- Hosseini Karnami, S. (2016). An Analysis of the Scope of Revelation with Emphasis on Verses 3 and 4 of Surah An-Najm. *Quarterly Quranic Theology*, Issue 6, 31-49. [In Persian]
- Ibn Babuyyah Qummi, M. (1992). *The Imami Beliefs*. Researched by Sayyid Muḥammad Ali Hassani. Vol. 2. Beirut: Dar al-Mufid. [In Arabic]
- Ibn Battah, U. (1995). *The Great Anaba*. Vol. 2. Riyadh: Dar al-Rayya for Publication and Distribution. [In Arabic]
- Ibn Hanbal, A. (1992). *Musnad of Aḥmad ibn Hanbal*. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turaht al-Arab. [In Arabic]
- Ibn Shahr-Ashhub Mazandarani, A. (2000). *Manaqib of the Family of Abu Talib (AS)*. Qom: Allama Publications. [In Arabic]
- Ibn Shahr-e-Ashūb Mazandarani, A. (1990). *Mutashāb al-Qur`an wa ṣfih*. Qom: Bidar. [In Arabic]
- Ibn Ashur, M. (2000). *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanvir*. Beirut: Al-Tarikh al-Arabī. [In Arabic]
- Ibn Majah, M. (1983). *Sunan Ibn Majah*. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah. [In Arabic]
- Jassas al-Hanafi, A. (1994). *Al-Fusul fi al-Usul*. Vol. 2, . Kuwait: Kuwaiti Ministry of Awqaf. [In Arabic]
- Jawadi Amoli, A. (2005). *The Purity of the Quran from Distortion*. Research: Ali Nasiri. Vol. 2. Qom: Asra Publishing Center. [In Persian]
- Jawadi Amoli, A. (2009). *Thematic Commentary on the Holy Quran (Sira Rasool Akram)*. Qom: Asra Publishing Center. [In Persian]
- Jawadi Amoli, A. (2005). *Tasnim Commentary*. 5th edition. Qom: Asra Publishing Center. [In Persian]
- Mubarakfourī, M. (1990). *Tuhfat al-Ahudhi*. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah. [In Arabic]
- Majlisi, M. (1984). *Bihar al-Anwar al-Jami`ah for the News of the Pure Imams*. Beirut: Dar Ihyā al-Turat al-Araby. [In Arabic]
- Marozi, A. (1988). *Sunnah*. Beirut: Al-Kutb al-Thaqafiyah Institute. [In Arabic]

- Maarif, M. (2004). *Sunni Hadith Collections*. Tehran: Samat Publications. [In Persian]
- Meybodi, A. (1992). *Kashf Al-Asrar and Adda Al-Ibrar*. 5th edition, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Qari, N. (2001). *Marqà ah al-Mafatih Sharh Mishkah al-Masabih*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Qasimi, J. (1998). *Mahasin at-Ta`wil*. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah, Publications of Muḥammad Ali Baydoon. [In Arabic]
- Qaradawi, Y. (2003). *Quran Manshurat al-Zindi*. Translated by Abdul Aziz Salimi, Tehran: Ehsan Publishing House. [In Arabic]
- Qummi, A. (1984). *Tafsir al-Qummi*. 3rd edition. Qom: Dar al-Kutb. [In Arabic]
- Qanbari, M. (2008). *An Introduction to the Letter of Kulayni and Al-Kāfī*. Qom: Dar Al-Ḥadith. [In Persian]
- Rawandi, Q. (1985). *Jurisprudence of the Qur`an in the Explanation of the Verses of the Decrees*. Qom: Ayatollah Mar`ashi Najafi Library. [In Arabic]
- Sijistani, A. (1988). *Al-Marasil*. Beirut: Al-R`isālah Institute. [In Arabic]
- Sijistani, A. (1990). *Sunan Abi Dawud*. Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution. [In Arabic]
- Sa'di, A. (1988). *Taysir al-Karim al-Rahman fi tafsir kalam al-Manan*. Ch. 2 Beirut: Maktaba al-Nahda al-Arabiya. [In Arabic]
- Suyuti, A. (2001). *Al-Itqan fi` Ulum al-Quran*. Beirut: Dar al-Kutb al-Arabi. [In Arabic]
- Suyuti, A. (1984 AH). *Al-Durr al-Manthur fi tafsir bal-Ma`thur*. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiya, Manshurat Muḥammad Ali Baydoon. [In Arabic]
- Samin, A. (1994). *Al-Dur al-Masun in the sciences of the hidden book*. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah, Muḥammad Ali Baydoon Publications. [In Arabic]
- Shakir, M. (2014). *Principles and methods of interpretation*, 3rd edition. Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center. [In Persian]
- Sharifi, M. (2017). A reflection on the relationship between Quranic revelation, Bayani revelation, Ḥadith Qudsi and Prophetic ḥadith. *Ḥadith and Thought Magazine*, No. 24, 41-64. [In Persian]
- Salehi Damashki, M. (n.d.b). *Sabl al-Huda wa al-Rashad in the biography of the best of servants*. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah. [In Arabic]

بررسی سندی و متنی روایت «كَانَ جِبْرِيلُ يُنَزِّلُ عَلَيَّ النَّبِيَّ ﷺ بِالسَّنَةِ» مهدی حیاتی و همکاران ۱۰۳

- 10.22052/HADITHI.2023.248744.1295
- Tabatabaei, M. (2011). *Al-Mizan in the interpretation of the Quran*. Vol. 2. Beirut: Al-Alamy Publishing House. [In Arabic]
- Tabatabaei, M. (2009). *The Quran in Islam, 3rd edition*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
- Tabarani, S. (2008). *Al-Tafsir al-Kabir. Tafsir al-Quran al-Azim*. Irbid: Dar al-Kutb al-Thaqafi. [In Arabic]
- Tabarani, S. (1995). *Al-Mu jam al-Kabir*. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah. [In Arabic]
- Tabarsi, F. (1993). *Majma` al-Bayan fi tafsir al-Quran*. Vol. 2. Tehran: Nasser Khosrow. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (n.d.b). *Al-Tab`yan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar al-Ihya` al-Arabi, Beta. [In Arabic]
- Tirmidhi, M. (1983). *Sunan al-Tarmidhi*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Tamsaki Bidgoli, A. and Mousavi, S. (2017). The scope of Muḥammad's revelation in the verses of Surah Najm from the perspective of commentators. *Comparative Interpretation Studies*, No. 1, 201-225. [In Persian]
- Zamakhshari, M. (1987). *Al-Kashf an Ghwamad al-Tanzil wa` Ayyun al-Aqawil fi Johjud al-Ta`wil, 3rd edition*. Beirut: Dar al-Kuttab. [In Arabic]
- Zaghloul, M. (2004). *Al-Tafsir al-Ra`i*. Vol. 2. Damascus: Maktaba al-Farabi. [In Arabic]

Isnad and textual analysis of the tradition of "kāna jibrāil yanzilu 'alā al-Nabī (PBUH) bi al-sunnah"

Mahdi Hayati

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: mehdi.hayati@scu.ac.ir

Mohammad hasan Rostami

Associate Professor Ferdowsi university of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding Author) Email: rostami@um.ac.ir

Abbas Esmaelizadeh

Associate Professor Ferdowsi university of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: esmaelizadeh@um.ac.ir

Received: 29/12/2022

Accepted: 05/03/2023

Introduction

The tradition "Jibreel used to send down to the Messenger of Allah (PBUH) the Sunnah as He sends down to him the Quran, and He taught him it as the Quran taught him" (kāna jibrāil yanzilu 'alā al-Nabī (PBUH) bi al-sunnah kamā yanzilu 'alauhi bi al-qurān wa yu'allimuhū īyyāhā kamā yu'allimuhū al-qurān) is one of the traditional reasons for considering the Sunnah of the Holy Prophet (PBUH) as a revelation. Many scholars of the quranic sciences and the sciences of Ḥadīth, based on this tradition, consider the origin and source of the Prophetic Sunnah to be revelation. This tradition is authentic among the Sunnis and has been narrated in some of their ḥadīth collections. The necessity of bringing up this discussion is because the Holy Quran has presented the generalities and principles of the revealed religion of Islam, but has not addressed the details of the Shari'a, such as ethics and rulings. However, the Holy Prophet (PBUH) himself has interpreted and explained them in a detailed, practical, clear, and accurate manner, and in the form of the Sunnah. This question is raised among Islamic scholars as to whether only the Quran was revealed to the Prophet (PBUH), or whether other things besides the Quran were also revealed to the Prophet (PBUH) by God?

Materials and Methods

Some consider the words of the Holy Prophet (PBUH) to be his ijtiḥad, while others consider his words to be revelation. One of the traditional reasons cited by the second group of traditions is the tradition "Jibreel used to send down to the Prophet (PBUH) the Sunnah, just as it is sent down to him in the Quran." This research was conducted using a descriptive-analytical method and based on library sources, and examined the chain of transmission and evidence of this tradition. The aim of this research is to explain the quranic

reasons and the tradition of revelation of the Prophetic tradition through the study of the aforementioned tradition; however, it is reinforced by evidence within the text that the tradition is a subordinate speech and not the words of the Holy Prophet (PBUH).

Results and Findings

The tradition was narrated from Hassan ibn 'Atiyyah Tābi'ī, so although it is a Mursalāt tradition and is considered authentic by Sunnis, there are some errors in the text of this tradition that have been overlooked; that it seems that this tradition is not from the words of the Holy Prophet (PBUH), because if the transmitter were the Holy Prophet (PBUH), he would have recited the text of the tradition in the singular form of the addressee, and it would have been like this (kāna jibrāil yanzilu 'alayya bi al-sunnah kamā yanzilu 'alayya bi al-qurān). This reinforces the view that this tradition is the saying of Tābi'ī Tābi'ī and according to Shia beliefs, the ijthads and opinions of the Tābi'īs do not have authority due to their lack of infallibility; therefore, in this article, it is referred to as a tradition, not a ḥadith. What a commentator deduces from the apparent meaning of the verses of the Quran - with the help of the correct method - is the interpretation of the Quran; However, the "explanation of the verses of the Quran" is not something that can be understood by the interpreter from the appearance of the words of the Quran, but rather the explanation of the verses of the Quran is a type of revelation, and as a result, the explanation of the verses of the Quran is different from the interpretation of the verses.

According to what has come down to us from the early Shiite scholars, namely Sheikh Ṣadūq and Sheikh Mufid, and contemporary Shiite thinkers, such as Allama Askari, this point is made clear from the hidden corners of the history of the Quran that in addition to the verses of the Holy Quran that were revealed to the Holy Prophet (PBUH) and are called Quranic revelation, which is actually the same content as the 114 Surahs of the Holy Quran in the current and before us Muṣḥaf; the explanation, interpretation and explanation of the quranic verses were also revealed to the Holy Prophet (PBUH), which is referred to as "waḥyu allzī laysa bi al-Qurān" in the Bayani of Sheikh Ṣadūq and "wahi bayānī" in the works of Allama Askari.

It became clear that the generalities of Islamic law are based on revelation and are manifested in the verses of the Quran, and the details and details of the law are also based on revelation and are manifested in the sunnah of the Holy Prophet (PBUH). In a sense, the same "revelation that is not in the Quran" in the Book of Beliefs of Sheikh Ṣadūq, or in other words, "Revelation in the Sunnah" in the words of Rashid al-Din Maybadi, or "Revelation of the Quran in the words of Allama Askari, which is mentioned in their works.

Conclusion

The results of the research are that the words of the Holy Prophet (PBUH) were not his personal ijtiḥād. It was also clear from the evidence in the text that the fact that the mentioned tradition is a subordinate speech is further strengthened. However, this important point is obtained from the angles of history and the verses of the Quran that, in addition to the revelation of divine verses to the Holy Prophet (PBUH), which is known as quranic revelation and is what is in the 114 Surahs of the Quran in the current Mushaf before us; the explanation and interpretation of quranic verses were also revealed to the Prophet (PBUH), which is seen as "revelation not in the Quran" in the words of Sheikh Ṣadūq and with the term "declarative revelation" in the words of Allama Askari. The tradition "Gabriel came down to the Messenger of God (PBUH) in the Sunnah, he came down to him in the Qur'an, and he taught him how much he taught the Qur'an" refers to the same revelation and according to what was narrated from Sheikh Mufid, he considers the additions of the Hazrat's Muṣḥaf, which are mentioned in the ḥadīths, to be of the nature of revelation; That is, the declarative revelation.

Keywords: Sunnah, Bayānī revelation, Qur'anic revelation, Muṣḥaf of Imam Ali (as).

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
 سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳
 مقاله علمی پژوهشی
 صفحات: ۱۴۰-۱۰۷

اعتبار سنجی و تاریخ‌گذاری روایت «المرأة عورة» در منابع روایی

معصومه ربیعان*

چکیده

روایت «المرأة عورة» یک نمونه از مستندات روایی در فقه زنان است که زن را مایه شرم و پوشیدنی معرفی کرده و در بحث حدود حجاب، عدم خروج وی از خانه و حرمت صدای او مورد استناد فقها قرار گرفته است. این واژه پیشینه فارسی و عبری داشته و نشان می‌دهد عورت‌انگاری زنان با تداخلات فرهنگی بعد از فتوحات، در جامعه عربی مورد توجه قرار گرفته، تا آنجا که در قرن سوم این اندیشه، در سنن ترمذی به روایت ارتقا یافته است. با تحلیل به عمل آمده در این پژوهش، عبارت المرأة عورة توصیفی از دیدگاه‌های راویان کوفی در قرن دوم راجع به زنان است که تحت تأثیر اندیشه‌های عبدالله بن مسعود در کوفه ظهور یافته و در بصره به خوبی توسعه یافته است. این روایت در اهل سنت جز از طریق ترمذی در کتب شش‌گانه اهل سنت مورد توجه قرار نگرفته و در کتب روایی شیعه نیز از طریق زیدیه وارد شده و تا قرن هفتم مورد توجه هیچ‌یک از فقیهان شیعی نبوده است. این مطالعه با روش توصیفی تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای با تمرکز بر کتب روایی سامان یافته است و در پی آن است که تاریخ ظهور و سیر تکاملی این عبارت را بازنمایی نماید.

کلیدواژه‌ها: عورة، تاریخ‌گذاری، ابن مسعود، کوفه، بصره.

* استادیار دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران/ m.rayaan@baso.ac.ir

۱. مقدمه و بیان مسئله

بعد از هجرت پیامبر ﷺ اسلام به مدینه و پی ریزی جامعه نوین مدنی در دل جامعه قبیله نشین عربی، زمینه های مشارکت اجتماعی زنان نیز پی ریزی گردید. رسول خدا ﷺ با انواع پیمان های فردی با زنان (ممتحنه: ۱۲) و بیعت های اجتماعی در عقبه، شجره و به کارگیری آنان در تمامی جهادها (ابن سعد، بی تا، ج: ۸: ۲۹۰) بر نقش پراهمیت آنان تأکید فرمود و روند تحولات فکری و اجتماعی جامعه را در نگرش مثبت به زنان شتاب بخشید (احزاب: ۳۵؛ نحل: ۹۷؛ کوثر: ۱ و...). اما روایات موجود در کتب روایی نشان می دهد پیش از شکل گیری کامل جامعه مدنی و با مرگ رسول خدا ﷺ، بازگشت به پیشینه خصومت های قبیله ای و جنسیتی آغاز گردید و تقابل جاهلیت با مظاهر انسانی زنان، تنزل آنان را در مرتبه یا مراتبی فرودین امکان پذیر ساخت. این روایات در منابع با عناوینی همچون «ضرب النساء»، «تأدیب النساء»، «النساء هم السفهاء» و... قابل بازیابی است (ر.ک: شافعی، ۱۴۰۳ق، ج: ۵: ۱۲۱، ۲۰۷ و ج: ۶: ۱۵۶؛ عبدالرزاق، بی تا، ج: ۹، ۴۴۲؛ طبری، ۱۴۱۵ق، ج: ۳: ۳۲۸؛ نسائی، ۱۳۸۴ق، ج: ۵: ۳۷۱؛ ابن حبان، ۴۱۴ق، ج: ۹: ۴۹۹؛ طبرانی، بی تا، ج: ۱: ۲۷۰ و ۲۷۱؛ مزنی، بی تا: ۱۸۶؛ ابن عبدالبر، بی تا: ۱۸۵؛ دارمی، ۴۳۹ق، ج: ۲: ۱۴۷؛ ابی داود، ۱۴۱۰ق، ج: ۱: ۴۷۶؛ بیهقی، بی تا، ج: ۷: ۳۰۴ و ۳۰۵ و...).

این روند رو به افول، طی روایات فراوانی به خصوص در عدم مشارکت اجتماعی زنان قابل بررسی و تحلیل است و با دو رویکرد، «توصیف اغراق گونه از ماهیت زنانگی» و در نتیجه «تحدیر از اندیشه و پذیرش اجتماعی» آنان، تئوریزه شده و تجربیات اجتماعی زنان در دوران پیامبر ﷺ را در خانه نشینی و فرزندآوری خلاصه کرده است (برای نمونه ر.ک: بخاری، ۱۴۰۱ق، ج: ۵: ۱۳۶ و ج: ۸: ۹۷؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج: ۳: ۳۶؛ ابن حنبل، بی تا، ج: ۵: ۲۸۸).

روایت «المرأة عورة» یک نمونه از توصیف زنان است که از جهتی به بازتعریف زنان پرداخته و از جهت دیگر، تفات های طبیعی ایشان را به قالب تن و بدن تحریک آمیز تقلیل داده است. این گونه روایات - که در منابع روایی با مضامین مختلف پراکنده است (برای نمونه: ر.ک: ابن عبدالبر، بی تا: ۱۸۰-۱۸۴؛ ثعالبی، بی تا، ج: ۱: ۱۸۰-۱۸۵؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج: ۱۴: ۱۵۹ و...) - شناخت از انسان و به تبع آن، زنانگی و مردانگی را تابع امر ثابت و فقدان اراده انسانی می دانند. در واقع در مضمون این روایات همواره این محرک زنانه است که یک درون داد خاص (شهوت) را

در مردان به وجود می‌آورد و در نتیجه مردان را وادار به برون‌داد (تحریک) می‌کند. بنابراین با پذیرش این توصیف از زن و قوای اثرگذاری زنان و کنش آنان در تحریکات جنسی و در مقابل قوای اثرپذیری مردان که پیوسته در تعامل با زنان هستند، تعادل اخلاقی-روانی مردان متزلزل می‌شود. از این رو، جلوگیری از حضور بیرونی زنان و احتباس زنان در خانه به‌عنوان فروکاست قدرت اثرگذاری آنان، متن بسیاری از روایات با عنوان «إِحْسُوا النِّسَاءَ فِي الْبُيُوتِ» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۶: ۳۷۱؛ ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۷؛ طبرانی، بی‌تا، ج ۲۵: ۱۴۸؛ بیهقی، بی‌تا، ج ۳: ۱۳۳) شده است. لذا بنابر بازتعریف فوق از زن، در طول زمان لازم بود توصیف نوینی از وی به عمل آید که به قانونی (شرعی) منجر گردد که دلیل ماندگاری، بر جداسازی آنان از مردان گردیده و کارکردی همه‌پذیر حتی برای خود زنان داشته باشد. بدین دلیل در صدر فقه زنان، از پوشش تا عدم حضور در جامعه و حتی حرمت شنیدن صدای آنان، عبارتی با عنوان «المرأة عورة» در صدر نشست و تعریف متعارف قرآن از زن در برابری ذاتی او با مردان (حجرات: ۱۳)، به تعریف نامتعارف عورت بودن وی تنزل یافت.

در این مقاله با بررسی ابعاد مختلف اسناد و متن روایت «المرأة عورة» و با روش توصیفی تحلیلی، مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای در پی آنیم تا پیشینه زبانی و شریط ظهور و بروز این روایت را در کتب شیعه و اهل سنت مورد بازخوانی قرار دهیم و آن را بر مبنای تحلیل اسناد با ترسیم بصری آن، تحلیل متن روایات و تحلیل توأمان اسناد و متن روایات، و نیز مراجعه به کتب رجالی محققان مسلمان در شناخت افراد تأثیرگذار در حدیث، آن را تاریخ‌گذاری نموده و با تعیین خاستگاه و زمان ظهور این روایت، برآنیم تا به این سؤالات پاسخ دهیم که خاستگاه متن و اسناد روایت «المرأة عورة» چیست؟ و این روایت توسط چه افرادی و در چه زمانی ظهور، بسط و نشر یافته است؟

۲. پیشینه پژوهش

در تفسیر واژگانی «عورة» جز یک یادداشت از ابوالفضل ارجمند با عنوان «تحول معنی کلمه عورت» که در سایت بوی باران وابسته به پایگاه خبری تحلیلی سازمان عدالت و آزادی قرار گرفته، پژوهشی انجام نیافته است. اما در تبیین روایات براساس تاریخ‌گذاری، پژوهش‌های زیادی وجود

دارد که به عنوان نمونه به سه مورد آن بسنده می‌کنیم: «تاریخ‌گذاری احادیث براساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان» (نیل‌ساز، ۱۳۹۰)؛ «تاریخ‌گذاری حدیث "لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ" براساس تحلیل اسناد و متن» (ریعان و رحمان‌ستایش، ۱۳۹۴)؛ «تاریخ‌گذاری روایات رجعت: پژوهشی تطبیقی میان اقوال رجالیان و اسانید روایات» (شفیعی، ۱۴۰۰). در این مقالات از روش تحلیلی متن و اسناد در تاریخ‌گذاری استفاده شده و تاریخ ظهور متن روایات تعیین گردیده است. برخی از مقالات در حوزه روایات زنان نیز با عنوان اعتبارسنجی نگاشته شده است؛ برای نمونه: «اعتبار و مفهوم‌سنجی روایات کاستی عقل زنان» (کریمیان، ۱۳۹۰)؛ «اعتبارسنجی روایات فتنه زنان» (راد و مجلسی راد، ۱۳۹۳)؛ «اعتبارسنجی روایات سزاواری سجده زن برای شوهر» (رجیبیان، ۱۳۹۵)؛ «اعتبارسنجی سندی و محتوایی روایات منقول درباره همت زنان» (کهن‌ترابی، ۱۴۰۰). در مقالات اخیر، تمرکز همه مباحث نقد سندی و متنی روایات است ولی با عنوان پژوهش حاضر جز در مسئله نقد متن روایات زنان، همگونی ندارد.

۳. تعریف مفاهیم

برای بازیابی مفاهیم اصلی این مقاله در ابتدا، دو واژه «تاریخ‌گذاری» و «عَوْرَة» را مورد بازخوانی قرار می‌دهیم:

۳-۱. تاریخ‌گذاری روایات

خاورشناسان با به‌کارگیری روش‌ها و ابزارهای نوین در مطالعات تاریخی، با نقد منابع، اسناد و متون روایات، زمان و مکان و پدیدآورندگان یک روایت را در بستر تاریخ بررسی نموده، سیر تحول و تطور و شرایط ظهور آن روایت را واکاوی نموده و به اصطلاح آن را تاریخ‌گذاری می‌کنند (موتسکی، ۱۳۸۹: ۲۱).

۳-۲. عَوْرَة

واژه «عَوْرَة» به معنای هر چیزی است که باید پوشیده شود و اصل آن از عار است؛ گویی اگر آن چیز (عیب) ظاهر گردد مورد مذمت واقع می‌شود (زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۲۷۵). همچنین معنای «جای طلوع و غروب خورشید، رخنه‌گاه، شکاف کوه، کمین‌گاه، و بخشی از بدن که

به دلیل شرم پوشانده می‌شود» (بستانی، ۱۳۹۵) برای آن ذکر شده است. بدین لحاظ ابن‌اثیر با اتخاذ معنای اخیر، عبارت «المرأة عورة» را بدین‌گونه شرح می‌دهد که همان‌طور که برخی اعضای بدن را می‌پوشانند تا موجب خجالت نباشد، باید زن را نیز بپوشانند تا مایه خجالت آن‌ها نگردد (ابن‌اثیر، ۱۳۶۴ش، ج ۳: ۳۱۹).

۴. بررسی روایت «المرأة عورة»

پیش از تحلیل روایی عبارت «المرأة عورة»، این واژه کلیدی در سه جایگاه قابل دستیابی است. این عنوان در تورات، در زبان فارسی و سرانجام در قرآن کریم با معنای متعددی کاربرد یافته است.

۴-۱. پیشینه کاربرد واژه عورت در متون غیراسلامی

واژه عورة در تورات با دو معنای متفاوت آمده است. در سفر پیدایش کلمه عبری "عروت" در اولین برخورد یوسف با برادرانش در مصر نقل شده است که به آن‌ها می‌گوید: «شما جاسوس هستید و برای دیدن عورت این سرزمین آمده‌اید» (سفر پیدایش، ۴۲: ۹). در اینجا عورة به معنای رخنه‌گاه و محل نفوذ است. همچنین در دستور دیگری به بنی اسرائیل در مقررات قربانگاه آمده است: «برای قربانگاه پله مگذارید، مبادا وقتی بالا می‌روید عورت شما دیده شود» (سفر خروج ۲۶: ۲۰). این معنا اشاره به پوشاندن اندام شرمگاهی دارد که محافظت از آن در بالا رفتن از پله‌ها لازم بوده است.

عورت‌انگاری زنان در فرهنگ ایران نیز دارای پیشینه‌ای طولانی است و واژه عورت در تحلیل معناشناسی و سابقه طولانی آن در فرهنگ ایران شناخته شده است. طبق برخی تحقیقات، اینکه بر دیوارهای سنگی و عظیم و باشکوه تخت‌جمشید، تصاویری از پادشاه ایران و درباریان و مهمانان او تراشیده شده است، اما تصویر هیچ زن هخامنشی یافت نمی‌شود، نشان از پنهان کردن جسم زنان از منظر عمومی دارد؛ و سه پیکره‌ای که با پوشش بخشی از صورت وجود دارند، احتمالاً از مغان^۱ یا خادمان هستند (ر.ک: کشوری، ۱۳۹۵). این درحالی است که زنان هخامنشی در تاریخ ایران شناخته شده‌اند (برای نمونه ر.ک: زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۱۸۷)، و در برخی ولایات این سرزمین، بعد از مرگ شاه همسران آن‌ها به تخت می‌نشسته‌اند (ر.ک:

ملک‌زاده، ۱۳۴۷ش: ۹۴). اما باستان‌شناسان نتوانسته‌اند این موضوع را حل کنند که پوشش، لباس و تصاویر زنان دوران هخامنشی دقیقاً چگونه بوده است (همان: ۹۶) و اندک نقوشی که در فرش مکشوفه پازیرک و نقش برجسته موجود در موزه استانبول به دست آمده، نشان می‌دهد که زنان دارای لباسی با آستین بلند ساده تا قوزک پا و چادری که بر آن انداخته‌اند، هستند (ر.ک: همان: ۹۶-۱۰۱). به همین دلیل برخی محققان آن را نمونه‌ای از فرهنگ باستانی ایرانیان در عورت‌انگاری زنان دانسته و معتقدند واژه عورت (با معنای زن پوششی و زن‌پنهانی) از فرهنگ ایرانی به فرهنگ اعراب راه یافته است (ارجمند، ۱۳۹۳). از نظر این گروه از آنجاکه فاتحان در ابعاد زیادی تحت تأثیر فرهنگ فتوحات خود قرار می‌گرفتند، فرهنگ پنهان کردن زنان مورد توجه و انتخاب اعراب قرار گرفت؛ زیرا «در ایران باستان زنان را پنهان می‌کردند و این فرهنگ نه تنها پس از تسلط اعراب بر ایران همچنان باقی ماند، بلکه به اعراب هم سرایت کرد» (همان).

محققان در سیر تحول معنای عورت می‌گویند: «ایرانیان در گذشته زن را عورت می‌نامیدند. یکی از مظاهر باقی مانده از این فرهنگ آن است که مرد از ذکر مستقیم نام زن خود نزد مردان دیگر شرم می‌کند و از او با تعابیر غیر مستقیمی همچون "خانواده"، "بچه‌ها" و ... نام می‌برد؛ همان‌گونه که معمولاً برای رعایت ادب از ذکر مستقیم نام اعضای از بدن پرهیز می‌شود و عبارات غیر مستقیمی به کار می‌رود» (همان). جالب اینجاست که کاربرد این واژه تاکنون نیز باقی مانده و امروزه در زبان‌های اردو و هندی «عورت» کلمه‌ای عادی برای اشاره به زن است و بنیاد عورت (Aurat Foundation) هم‌اکنون در پاکستان یکی از نهادهای مدرن مدنی است که به دفاع از حقوق زنان می‌پردازد (سایت خبری وی او ای دیوه نیوز پاکستان).

علاوه بر سیمای زن، «صدای زن نیز در فرهنگ ایرانی عورت بوده است. در شاهنامه که در قرن چهارم هجری سروده شده است و به داستان‌های ایران باستان می‌پردازد، تهمینه که قصد دارد با رستم ازدواج کند، به او می‌گوید: کس از پرده بیرون ندیدی مرا / نه هرگز کس آوا شنیدی مرا. تهمینه این سخنان را با افتخار بیان کرده است، یعنی زن اصیل و نجیب ایرانی زنی است که غریبه او را ندیده باشد و صدای او را نشنیده باشد. در اشعار مثنوی که در قرن هفتم هجری سروده شده است، مردانی که لاف شجاعت می‌زنند اما از حضور در جنگ طفره می‌روند "عورتان خانه" خوانده شده‌اند: در میان همدگر مردانه‌اند/ در غزا چون عورتان خانه‌اند» (ارجمند، ۱۳۹۳).

۲-۴. کاربرد روایت المرأة عورة در متون اسلامی

کاربرد واژه «عورة» در قرآن کریم بدون اشاره به زنان بوده و واژه‌ای عمومی است، اما در متون فقهی و روایی با عبارت «المرأة عورة» وارد شده است.

۱-۲-۴. کاربرد واژه عورت در قرآن

واژه عورت در سه آیه از قرآن کریم آمده است: الف) در خلال جنگ احزاب که گروهی که در قرآن منافقان نامیده شدند، برای فرار از جنگ بهانه می‌کردند و می‌گفتند: «إِنَّ بَيْوتَنَا عَوْرَةٌ»؛ و قرآن ادعای آنان را رد کرده و می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا» (احزاب: ۱۳). عورت در این آیه به معنای بی حفاظ و بی دفاع است.

ب) در آیه حجاب، پس از آنکه به زنان فرمان داده شد که چشمتان را فروپوشند و فروجشان را حفظ کنند و زینت خویش جز آنچه نمایان است آشکار نسازند، استثنائاتی ذکر شده است. یکی از استثنائات این است که زنان می‌توانند زینتشان را بر کودکانی که بر «عورات زنان» تسلط ندارند، آشکار کنند: «...أَوِ الْوَالِدِ الَّذِي لَهُمْ يَضَعُوهُمَا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» (نور: ۳۱). «عورات» در این آیه به معنای امروزی آن نزدیک است.

ج) همچنین در قرآن کریم سه وقت از شبانه‌روز عورت نامیده شده است: پیش از نماز صبح، هنگام ظهر و پس از نماز عشا. در این سه زمان، کودکان و خدمتکاران خانه، برای حضور نزد بزرگ‌ترها که در خلوت خویش هستند، باید اجازه بگیرند. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ...» (نور: ۵۸). عورت در این آیه به معنای زمان برهنگی یا خلوت است.

۲-۲-۴. کاربرد واژه عورت در فقه زنان

کاربرد واژه «عورة» در فقه، در بحث حدود حجاب زنان مطرح است. اولین جایگاه فقهی واژه عورة در قرن دوم، در حدود حجاب و تعداد لباس‌های زنان در نماز است (عینی، بی‌تا: ج ۴: ۹۰)؛ در قرن سوم ابن‌ابی‌شبهه نیز این تعبیر را ذیل عنوان «الْبَسُ الثِّيَابِ فِي الصَّلَاةِ» و ذیل کراهت رفتن زنان به مساجد قرار داد (ابن‌ابی‌شبهه، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۷)؛ دیگر فقیهان نیز آن را در بحث

نماز زنان (ابن خزیمه، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۹۳) و اجازه گرفتن زن از شوهر برای خروج از خانه (ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۴۱۳) طبقه‌بندی نموده‌اند تا معاصران مانند احمد بن عبدالرزاق الدویش که صدای زنان و کِل کشیدن آنان در عروسی‌ها را نیز مشمول عورت دانسته و حرام اعلام نمود (الدویش، بی تا: ج ۱۱: ۱۹۳، ج ۱۷: ۲۰۱ و ج ۲۵: ۵۵).

اما در واقع عبارت «المرأة عورة» با عنوان حدیث از پیامبر ﷺ، از کتاب سنن ترمذی به فقه راه یافته است (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۱۹)، و تمامی شارحان، آن را به نقل از ترمذی شرح نموده‌اند (برای نمونه ر.ک: ابن قدامة، عبدالله، بی تا: ج ۴: ۴۵۴؛ ابن قدامة، عبدالرحمن، بی تا: ج ۷: ۳۴۲؛ بهوتی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۳۱۶؛ دویش، بی تا، ج ۱۷: ۱۶۳...). عبارت «المرأة عورة» در کتب زیدیه و شیعه جعفری نیز با همین مضمون در فقه زنان وارد شده است (ر.ک: یحیی بن الحسین، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۴۳؛ کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۵: ۵۳۵؛ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۳۹۰؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۵۸۵ و ۶۶۲).

در حالی که فقیهان قرن اول با استناد به آیه «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» (نور: ۳۱) پوشش زنان در غیر از نماز را تفسیر کرده و با استناد به این آیه، عایشه و ابن عباس صورت و دست‌ها را از پوشش کامل خارج نموده‌اند، ابن مسعود، فقط دست‌ها را خارج دانسته ولی صورت زنان آزاده بالغ را مشمول حجاب می‌داند (بهوتی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۳۱۶). ولی با طرح روایت «المرأة عورة» از قرن دوم به بعد استناد به میزان پوشش زنان، ذیل این روایت قرار گرفت و به تدریج معنای آن نیز توسعه یافت. بدین روی اولین کسی که تمام بدن زن را عورت دانسته و آن را به‌طور کامل پوشیدنی دانست، ابوبکر بن عبدالرحمن بن حارث بن هشام در قرن دوم بود (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۴۶۷). در کشاکش این فتوا برخی مانند ثوری پاها را از حد پوشش خارج نمود (عینی، بی تا، ج ۴: ۹۰)؛ اما مالک بن انس باز بودن روی پاها را نیز موجب بطلان نماز دانست و به وجوب اعاده نماز در صورت در وقت نماز بودن فتوا داد (همان). ابوحنیفه برخلاف او باز بودن روی پاها را در صحت نماز بی تأثیر دانست (عینی، بی تا، ج ۴: ۹۰). شافعی در کتاب الام (۱۴۰۳ق، ج ۱: ۱۰۹) و همانند او اوزاعی (عظیم‌آبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۲۴۲) بدن زن جز صورت، دستان و پاها (قدمین) را عورت و واجب الستر دانستند. احمد بن حنبل ناخن‌ها را نیز عورة نامید؛ و سرخسی (م. ۴۸۳) در تفسیر این روایت گفت: «مقصود این روایت حدود حجاب

زنان در نماز است که باید با پوشش سر بدون پوشاندن صورت، پوشیدن جوراب و لباس‌های دوخته‌شده همراه باشد» (سرخسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۱۹۷).

به پیروی از این متقدمان، فقیهان متأخر اهل سنت نیز از قرن یازدهم تاکنون با استناد به روایت المرأة عورة، همان‌گونه فتوا داده‌اند (برای نمونه ر.ک: بهوتی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۳۱۶؛ شوکانی، ۱۹۷۳م، ج ۲: ۵۸؛ مبارکفوری، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۳۷۵).

این روایت اما در فقه شیعه بسیار دیر مورد استناد قرار گرفته است. اولین کسی که در حرمت نگاه مردان به زنان از آن استفاده نمود، محقق حلی (م. ۶۷۶) است (محقق الحلی، ۱۳۶۴ش، ج ۱: ۲۲۳). او بسیاری از دیدگاه‌های خویش در مورد عورة بودن زن را از مذاهب سنی مانند شافعیه و حنفیه گرفته است (ر.ک: همان، ج ۲: ۱۰۱). پس از وی علی بن محمد قمی (م. قرن ۷) این روایت را در مبنای مشترکی در بین امامیه و ائمه حجاز و عراق دانسته است (قمی، بی‌تا: ۴۹)، ولی بیشترین استناد فقهی به این روایت را علامه حلی (م. ۷۲۶) در کتب مختلف خود نموده است. وی در کتاب اجوبة المسائل المهنائية (۱۴۰۱ق: ۴۰) و نهاية الاحکام (۱۴۱۰ق، ج ۱: ۴۲۱) این حدیث را مبنایی برای تحریم صدای زن با قصد تلذذ دانسته است و در کتاب تذکرة الفقهاء (۱۴۱۴ق، ج ۴: ۲۳۸) از این روایت در باب آداب تکفین، و در کتاب منتهی الطلب (بی‌تا، ج ۴: ۲۷۱) از قول ترمذی حدیث را حسن دانسته و آن را در لباس زن برای اقامه نماز استفاده نموده است. بنابراین از قرن هفتم این روایت مورد استناد فقهای شیعه بوده و حتی مرحوم شهید مطهری نیز در یادداشت‌های خویش برای حجاب زن این روایت را از تذکرة المتعلمین علامه حلی نسخه‌برداری نموده است (مطهری، ۱۳۸۵ش، ج ۳: ۱۲۸). به تبع از متقدمان بسیاری از فقیهان معاصر شیعه نیز استناد به این عبارت را برای احکام - در کنار دیگر مستندات خود - برگزیده‌اند (ر.ک: خوبی، بی‌تا، ج ۵: ۳۳۹؛ گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۴۶۰؛ صدر، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۳۴۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق: ۲۳۳).

۴-۲-۳. تحلیل روایت المرأة عورة در منابع روایی اهل سنت

این روایت در کتب شش‌گانه اهل سنت فقط در سنن ترمذی آمده است. پیش از ترمذی، ابن‌ابی شیبه (م. ۲۳۵) این روایت را از ابی‌الاحوص از ابن‌مسعود ذکر می‌کنند.

ابن ابی شیبه از عبدالله بن مسعود آن را چنین نقل کرده است: «إِحْسُوا النِّسَاءَ فِي الْبُيُوتِ قَالَ النِّسَاءُ عَوْرَةٌ وَأَنَّ الْمَرَأَةَ إِذَا أَخْرَجَتْ مِنْ بَيْتِهَا إِسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ وَقَالَ لَهَا: إِنَّكَ لَا تَمُرِينَ بِأَحَدٍ إِلَّا أَعْجَبَ بِكِ» (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۴۶۷)؛ یعنی زنان را در خانه‌ها نگاه دارید، عبدالله (بن مسعود) گفت زن مایه شرمساری است؛ وقتی از خانه‌اش خارج می‌شود، شیطان او را به دقت نظاره می‌کند و می‌گوید تو از کنار احدی نمی‌گذری مگر آنکه فریفته‌ی تو می‌گردد.

ترمذی (م. ۲۷۹) اما با جمع هر دو روایت پیشین در متن و با ارتقای سند به پیامبر ﷺ می‌گوید: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ أَخْبَرَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ مُورِقٍ، عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: الْمَرَأَةُ عَوْرَةٌ، فَإِذَا أَخْرَجَتْ إِسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ» (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۱۹)؛ و سند آن را «حسن صحیح غریب» می‌داند (همان). بعد از وی این روایت به گستردگی نشر یافته و دیگر جامعان حدیث نیز آن را آورده‌اند (ابن خزیمه، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۹۳؛ ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۴۱۲؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۱۰۱؛ همو، بی تا، ج ۹: ۲۹۵؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۴۲۳؛ ابن حزم، بی تا، ج ۴: ۲۰۱؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۴۵۲).

ابن کثیر دمشقی (م. ۷۷۴) از آخرین کسانی است این روایت را به شکل مبسوط در تفسیر خود چنین نقل کرده است: «أَبِي الْأَحْوَصِ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: إِنَّ الْمَرَأَةَ عَوْرَةٌ فَإِذَا أَخْرَجَتْ إِسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ وَأَقْرَبَ مَا تَكُونُ بِرُومَةِ رَبِّهَا وَهِيَ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا» (ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۴۹۱)؛ یعنی زن عورت (مایه شرم) است، پس آن‌گاه که از خانه به درآید، همواره شیطان او را وسوسه می‌کند؛ در حالی که نزدیک‌ترین چیزی که به رحمت پروردگارش نزدیکش می‌کند، آن است که در انتهای خانه بماند. شایان ذکر است که عبدالرزاق صنعانی این روایت را اولین بار بدون ذکر عورت بودن زن با متن اندک ولی مشترک با سند ابن ابی شیبه ذکر کرده و آورده است: «أَبِي الْأَحْوَصِ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: صَلَاةُ الْمَرَأَةِ فِي بَيْتِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِيمَا سِوَاهُ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الْمَرَأَةَ إِذَا خَرَجَتْ تَشَوَّفَ لَهَا الشَّيْطَانُ»؛ نماز زن در خانه خود نیکوتر است. سپس [عبدالله ابن مسعود] گفت: آن‌گاه که زن از خانه بیرون رود، شیطان مشتاقانه به او می‌نگرد (عبدالرزاق، بی تا، ج ۳: ۱۵۰). در واقع عبدالرزاق در قرن سوم اولین فردی است که مضمون این روایت را در منابع روایی اهل سنت نقل کرده است بدون آنکه واژه عورت را در متن خود به کار گیرد.

الف) تحلیل شبکه اسناد روایت

تحلیل اسناد روایات در تاریخ‌گذاری احادیث، مبتنی بر تعیین حلقه‌های مشترک اصلی و فرعی روایات است. در این سند حلقه مشترک اصلی^۲ که از وی این روایت نشر یافته ابی‌الاحوص الجشمی است؛ و به ترتیب حمید بن هلال، قتاده، المعتمر، ابو موسی محمد بن مثنی و محمد بن أبان الواسطی حلقه‌های مشترک فرعی^۳ روایت‌اند.

ابن خزیمه خود بعد از نقل سلسله روایت، روایت ابوالمعتمر سلیمان از ابی‌الاحوص را صحیح ندانسته زیرا از نظر او قتاده از ابی‌الاحوص اساساً روایتی ننشیده و در این سند مورق نیز افتاده است. در حالی که همام در طریق ترمذی و سعید بن بشیر در طریق خطیب بغدادی مورق را در اسناد خود آورده‌اند. وی سپس ادامه می‌دهد که به صحت آن نیز شک دارد؛ و بر سماع قتاده از مورق نیز اظهار بی‌اطلاعی کرده است (ابن خزیمه، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۹۳). برخلاف این ارزیابی، طبرانی با استنادات خود روایت قتاده را پذیرفته و می‌گوید سوید، همام و سعید بن بشیر از او روایت کرده‌اند و عمرو بن عاصم نیز راوی همام است (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۱۰۱).

بنابراین تحلیل‌ها به نظر می‌رسد این روایت از دو طریق مورق و حمید بن هلال منتشر شده که محتمل است مورق در این نقل مقدم باشد؛ زیرا او در عراق در زمان ولایت عمر بن هیبیره وفات نموده است (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۹: ۱۶)؛ در حالی که حمید بن هلال در زمان امارت خالد بن عبدالله قسری درگذشته است (همان، ج ۷: ۴۰۳).

از آنجاکه از سال ۱۰۳ عمر بن هیبیره والی یزید بن عبدالملک در عراق گردیده و والی بعدی یعنی هشام بن عبدالملک ولایت عراق را به سال ۱۰۵ هجری به خالد قسری واگذار نموده است (ذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۲۰۷)، به نظر می‌رسد مورق بین سال‌های ۱۰۳ تا ۱۰۵ درگذشته، ولی حمید بن هلال در خلال سال‌های ۱۰۵ تا ۱۲۰ مرده است. اما با پذیرش دیدگاه طبرانی در الاوسط، قتاده که در سال ۱۱۰ درگذشته (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۳: ۵۰۲) عامل نشر این حدیث در قرن دوم بوده است.

ب) تحلیل متن روایت المرأة عورة و معنای استشراف شیطان بر زنان

در این روایت جز متن عبدالرزاق، در بقیه متون چنین آمده است: «المرأة عورة وأقرب ما تكون من ربها إذا كانت في قعر بيتها. فإذا أخرجت إستشرفها الشيطان». متن جوامع، تفاوت قابل

ملاحظه‌ای ندارند، اما در متن عبدالرزاق که متقدم بر همه ایشان است، عبارت «المرأة عورة» دیده نمی‌شود و به جای «استشرفها الشيطان» عبارت «تشوف لها الشيطان» آمده است (عبدالرزاق، بی تا، ج ۳: ۱۵۰). دست بر ابرو نهادن و نگریستن چیزی را استشرف می‌گویند (صفی‌پور، ذیل شرف). گویی وقتی شیطان زنان را می‌بیند، از دور به آن‌ها نظاره کرده و یا خیره آنان را می‌نگرد.

روایت عبدالرزاق مقدمه روایتی است که ابن ابی شیبیه به طور کامل تر از عبدالله بن مسعود نقل کرده است: «إحسوا النساء فی البيوت قال: النساء عورة و أن المرأة إذا أخرجت من بيتها استشرفها الشيطان و قال لها: إنك لا تمرين بأحد إلا أعجب بك» (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۴۶۷).

بنابراین روایت المرأة عورة حامل دو پیام است: در پیام اول حکم فقهی روز را در مورد زنان آورده و در پیام دوم، مسئله خانه‌نشینی زنان را طرح‌ریزی می‌کند. ذهبی در الکبائر، جمع‌بندی این روایت را به خوبی ارائه داده و آنچه را در اندیشه فقهی، فقیهان می‌گذشته، بروز داده است؛ او می‌گوید: «المرأة عورة فاحبسوها فی البيوت فان المرأة اذا خرجت الى الطريق قال لها أهلها این تریدین؟ قالت أعود مریضاً أشیع جنازة. فلا يزال بها الشيطان حتى تخرج من دارها و ما التمسست المرأة رضا الله بمثل أن تقعد فی بيتها و تعبد ربها و تطیع زوجها» (ذهبی، بی تا: ۳۶۰)؛ یعنی زن عورت است، او را در خانه‌ها حبس کنید، چراکه وقتی از خانه خارج می‌شود اگر به او بگویند کجا؟ او می‌گوید به عیادت مریض یا تشییع جنازه می‌روم. اما از وقتی که از خانه بیرون رود پیوسته شیطان با اوست. درحالی‌که او رضایت خدا را کسب نخواهد کرد مگر اینکه در خانه‌اش بنشیند و پروردگارش را بپرستد و از شوهرش اطاعت کند.

بنابراین آغاز روایت المرأة عورة، در روایت اول حکم شرعی نماز و پایان آن در روایات بعدی حکم خانه‌نشینی زنان و اطاعت بی چون و چرا از همسران کاربرد یافته است.

ج) تحلیل متن و اسناد روایت المرأة عورة در منابع اهل سنت

ابی الاحوص جشمی بنابر شبکه اسناد این روایت، به عنوان حلقه مشترک اصلی و عامل نشر سخن «المرأة عورة» در کوفه است. او همان عوف بن مالک کوفی است که به او ابوالاحوص کوفی می‌گفتند (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۲: ۴۴۵). وی راوی مستقیم عبدالله بن مسعود بوده و روایات زیادی از او نقل کرده است. عبدالله بن مسعود بن غافل بن حبیب (م. ۳۲) که در فتح

شام شرکت داشته و بعد از آن ساکن حمص گردیده بود (طبری، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ۲۳۹۲) در سال ۲۱ هجری از طرف عمر بن خطاب به همراه عمار به کوفه فرستاده شد تا بر بیت المال کوفه نظارت کرده و منصب قضا را نیز اداره نماید (همان: ۲۶۳۷).

دیدگاه‌های سخت‌گیرانه ابن مسعود علیه زنان کوفه مشهور است. وی بآنکه خود اهل زهد و عبادت بوده و بیشتر از روزه به نماز دل‌مشغولی داشته است (ابن سعد، بی تا، ج ۳۲: ۱۵۰)، با دیدن زنان در مسجد به سوی آنان سنگ پرتاب کرده (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۷)، آنان را از مسجد کوفه بیرون می‌کرد (الطبرانی، بی تا، ج ۹: ۲۹۴). در خطبه‌های نماز جمعه به آنان می‌گفت: به خانه‌هایتان بچسبید، اینجا مجلس شما نیست (بلاذری، ۱۹۵۹م، ج ۱۱: ۲۲۸). ابراهیم نخعی از وی نقل می‌کند: «آخرین صف نماز بهترین صف جماعت زنان است»؛ وی «پیرزنان را در صفوف پیش‌تر نماز جماعت و زنان جوان را در عقب‌ترین صفوف می‌گذاشت» (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۸). در عین حال می‌گفت «زنی که در تاریک‌ترین نقطه خانه اش نماز بخواند، محبوب‌ترین نماز را خوانده است» (ابن خزیمه، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۹۵ و ۹۶؛ ابن سلامه القضاعی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۲۵۶؛ بیهقی، بی تا، ج ۳: ۱۳۱). از وی روایتی غریب نقل شده که می‌گوید: «مأمُصَلی لِامْرَأَةٍ اَفْضَلُ مِنْ اَشَدِّ بَيْتِهَا ظَلَمَةً اِلَّا امْرَأَةً قَدِیْسَتْ مِنَ البُعُولَةِ فَهِيَ فِي مَنْقَلِيهَا»؛ هیچ مسجدی برای زن بهتر از آن نیست که در تاریک‌ترین نقطه خانه اش باشد جز برای آن زنی که از شوهرداری مأیوس شده و در کفش‌های خود در مانده است» (عبدالرزاق، بی تا: ج ۳: ۱۵۰؛ ابن الجعد، ۱۴۱۷ق: ۳۳۳؛ ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۶ و ۲۷۷؛ طبرانی، بی تا: ج ۹: ۲۹۳ و ۲۹۴؛ بیهقی، بی تا: ج ۳: ۱۳۱). این بدان معناست که زنی بیرون از خانه برود که از پیری و فرتوتی مورد توجه هیچ مردی نیست و برای خروج از خانه و در مسجد نماز خواندن، فقط می‌تواند کفشی پوشیده و بیرون رود. بنابراین ابن مسعود به مثابه فقیه و مرجع عام مردم کوفه بوده و «اساساً او بنیان‌گذار آرای کوفی‌هاست» (موتسکی، ۱۳۸۹ش: ۱۱۵).

روایت نظاره‌گری شیطان بر زنان که عبدالرزاق از ابن مسعود نقل کرده، به تصریح سند روایت دیدگاه خود ابن مسعود است و نه پیامبر خدا ﷺ. در نقل عبدالرزاق، نماز زنان مورد نظر بوده که در صدر آن حکم نماز و ذیل آن نگاه سرسختانه ابن مسعود به نگاه شیطان بر زنان در خارج شدن از خانه است. در عین حال که هیچ عنوانی از عورت بودن ایشان ندارد. اما همین روایت بعد از وی،

در گزارش ابن‌ابی‌شیبیه است که تغییر قابل ملاحظه‌ای کرده و بدون بحث از نماز زنان، به جهت عورت‌انگاری زن، عدم خروج آنان از خانه مورد هدف قرار گرفته است. این دو روایت در سند یکسان‌اند، و گرچه متن‌ها یکی نیست، هر دو، مضمون و پیام یکسانی به زنان مخابره کرده‌اند. با توجه به اسناد روایت، به نظر می‌رسد سلیمان بن مغیره در تغییر این متن دخیل بوده است، چون او کسی است که روایت را در بصره نقل می‌کند و این متن با متن بقیة دوستان بصری خود او هماهنگ شده است. ولی معمر که در یمن بوده و شیخ عبدالرزاق است (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۸: ۳۰۳)، دور از بصره قرار دارد و روایتش از روایت اهل بصره کوتاه‌تر و با الفاظی متفاوت‌تر نقل شده است؛ به‌ویژه که «المرأة عورة» در آن نقل نیست. اما در بقیة منابع، علاوه‌بر تغییر واژگان و مشابهت با متن ابن‌ابی‌شیبیه، رشد سندی وارونه^۴ نیز به وجود آمده است؛ یعنی روایت ابن‌مسعود در دیگر اسناد از پیامبر ﷺ است و ابن‌مسعود در میانه سند ناقل سخن پیامبر ﷺ گردیده است. بنابراین محتمل است در روایت طبرانی (بی‌تا، ج ۹: ۲۹۵)، مسؤل رشد وارونه سند ابوهلال باشد؛ زیرا نقل حمید بن هلال در دو جامع حدیثی ابن‌ابی‌شیبیه و عبدالرزاق فاقد این بسط سند است و او که از همین حلقه مشترک روایت می‌کند، نقل خود را به پیامبر ﷺ می‌رساند. نسائی ابوهلال بصری را که نابینا هم بوده، در نقل روایت قوی نمی‌داند، همان‌طور که یحیی بن معین از وی روایت نمی‌کند و یزید بن زریع هم عمداً نقل از وی را ترک کرده است (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۲۹۲).

بنابراین مسئولیت این زیادت و رشد وارونه سند در بقیة اسناد، بر عهده قتاده یا مورق است؛ گرچه به نظر می‌رسد قتاده نقش مؤثرتری داشته چون او حلقه مشترک فرعی است و متن و سند روایت در بقیة جوامع روایی از طریق او آمده است.

بسط تدریجی متن این روایت نیز قابل تأمل است. طبرانی در المعجم الکبیر (بی‌تا، ج ۹: ۲۹۵) متنی آورده که در المعجم الاوسط (۱۴۱۵ق، ج ۸: ۱۰۱) نیابورده است. نقل وی در الکبیر، از ابوهلال است که به نظر می‌رسد او سند را رشد وارونه داده، ولی روایت الاوسط او از طریق قتاده است. او در الکبیر (بی‌تا، ج ۹: ۲۹۵) خود چنین آورده است: «انَّ المرأةَ عورةٌ و اذا خَرَجْتَ مِنْ بَيْتِهَا اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ، فَتَقُولُ مَا رَأَى أَحَدٌ إِلَّا أَعْجَبْتَهُ وَ اقْرَبُ مَا تَكُونُ إِلَى اللَّهِ إِذَا كَانَتْ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا.» متن طبرانی نسبت به متن ابن‌ابی‌شیبیه که اتفاقاً هر دو از یک حلقه مشترک یعنی حمید

بن هلال است، هم جابه جایی واژگانی و هم بسط متن دارد؛ گرچه طبرانی با این روایت همسوتر است زیرا وی طرق راویان به قتاده را طرق منفرد می داند (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۱۰).

اما متن روایت نقل شده از حلقه مشترک فرعی قتاده به جز نقل ترمذی، تقریباً در همه منابع یکسان است. حدیث ترمذی فقط همین است: «المرأة عورة فاذا خرجت إستشرفها الشيطان» (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۱۹).

اگر متن ترمذی معیار این روایت باشد، در متن طبرانی و جرجانی، راویانی مانند سوید یا محمد بن ابان یا ابوحاتم متن روایت را بسط داده اند و ابوموسی مسئول بسط متن روایت ابن خزیمه و ابن حزم، و سلیمان مسئول تغییرات در متن دیگر ابن خزیمه و متن ابن حبان و خطیب است؛ ولی در توسعه متنی این روایت چنین اجماعی بعید است. از این رو می توان گفت که ترمذی از متن شایع خود اندکی کاسته و فقط متن مورد اعتماد خود را از آن ها نقل کرده اما بقیه راویان، تمام متن را آورده اند؛ گرچه فقیهان همگی از سنن ترمذی بهره برده اند.

بعد از ترمذی (م. ۲۷۹)، ابن خزیمه (م. ۳۱۱) از ناقلان جدی این روایت است. وی به دو طریق این روایت را آورده است که تفاوت معنایی و لفظی قابل توجهی نیز ندارد. در متن اول ابن خزیمه می گوید: «إِنَّ الْمَرْأَةَ عَوْرَةٌ، فَإِذَا خَرَجَتْ إِسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ وَأَقْرَبُ مَا تَكُونُ عِنْدَ رَبِّهَا وَهِيَ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا» (ابن خزیمه، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۹۳). اما متن این روایت مرفوعاً بدون سند در کتاب فخرالدین رازی (م. ۶۰۶) با نام اساس التقدیس فی علم الکلام در عبارت استشف تغییر/تصحیف یافته و چنین شده است: «المرأة عورة فاذا خرجت یستشرف بها الشيطان وأقرب ما تكون من وجه ربها اذا كانت فی قعر بیتها» (رازی، ۱۴۱۵ق: ۹۳).

بنابراین به نظر می رسد طرح اولیه روایت «المرأة عورة» در بوم کوفه و در نیمه دوم قرن اول از طریق ابوالاحوص درگذشته دهه ۹۰ هجری (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۲: ۴۴۵) است؛ ولی همین روایت از طریق راویان بصری ابوالاحوص یعنی مورق بصری (همان، ج ۲۹: ۱۶)، حمید بن هلال بن هبیره بصری (همان، ج ۷: ۴۰۳)، و ابوالمعتز سلیمان بن طرخان بصری (همان، ج ۱۲: ۵)، به بوم بصره رفته و از طریق حلقه مشترک قتاده که درگذشته ۱۱۰ هجری است (همان، ج ۲۳: ۵۰۲)، به قرن دوم رسیده و تا قرن پنجم که آخرین راوی آن خطیب بغدادی است،

دست‌به‌دست شده است. به نظر می‌رسد این روایت اولین روایت در منع حضور زنان در خروج از خانه است که به سبب عورت‌انگاری آنان طرح‌گردیده است.

۳-۴. بستر ظهور روایت «المرأة عورة»

روایت «المرأة عورة» انعکاس موقعیت اجتماعی زنان در انتهای قرن اول است. روایات بسیاری در این زمان به تدریج رشد یافته که جایگاه زنان را تنزل داده است و به نظر می‌رسد این نگاه اجتماعی از انتهای قرن اول در بوم بصره طرح‌ریزی شده است (ر.ک: ریعان، ۱۳۹۵: ۳۱۲-۳۱۶).

خاورشناس هلندی خوتیر ینبل (G.H.A. Juynboll) با تاریخ‌گذاری احادیث بسیاری از جمله روایات فتنه زنان می‌گوید: «با مقایسه کلی‌گویی‌ها درباره زنان و مردان در صدر اسلام درمی‌یابیم که در مورد زنان نقدی اجتماعی و روان‌شناختی در قالب بدیهیات - که ممکن است برای برخی چندان بدیهی نباشد - بیان شده است. اما با تعصب، تصویری از مرد عرضه شده که گویی شایسته و وصف انسان کامل یا نمونه اعلاست. مضامین عرضه‌شده در نخستین آیات نازل‌شده از قرآن درباره گناهکاری انسان، اساساً با تعابیر قرآن درباره لغزش‌های ادعایی زنان متفاوت است. در احادیث این‌گونه تعابیر درباره نقایص نوع بشر نادرند اما کماکان در بسیاری اخبار منسوب به پیامبر ﷺ زنان چونان نمونه پست بنی‌آدم ترسیم شده‌اند» (نقل از موتسکی، ۱۳۸۹ش: ۳۵۱).

گرچه جنگ جمل در بصره نیز در بازتولید نسخه‌های خصمانه علیه زنان نقش تعیین‌کننده‌ای داشته (ر.ک: همان: ۳۵۰) و نقد حضور عایشه در این جنگ قوی‌ترین انگیزه برای رشد چنین احادیثی در بصره و به تبع آن در شهر کوفه است (ر.ک: ریعان، ۱۳۹۵: ۲۳۸-۳۶۱)، به‌رغم آنکه عایشه به‌خاطر توبه از نقش تعیین‌کننده‌اش در این جنگ، نزد بسیاری از مسلمانان مورد تنزیه قرار گرفته و جایگاه از دست‌رفته خویش را بازیافته (همان)، این حرکت اجتماعی، احساسات ضد زنان در بصره و به تبع آن کوفه را برانگیخته است (ر.ک: همان: ۷۱۸ و ۷۶۳)، و نسخه‌های خصمانه احادیثی چون فتنه زنان که ینبل آن‌ها را بررسی و تاریخ‌گذاری کرده است (موتسکی، ۱۳۸۹ش: ۴۱۸-۴۱۹)، در خاستگاه مشترک بصره و کوفه را تأمل‌برانگیز نموده است. شرایط عصری و پراکندگی این دوران را می‌توان از روایات ضد زنان که در این زمان به‌گسترده‌گی نشر یافته

بازخوانی نمود. روایت «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرَهُمْ إِمْرَأَةٌ» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵: ۱۳۶ و ج ۸: ۹۷)، و روایت «إِذَا كَانَتْ ... أُمُورُكُمْ إِلَى نِسَاءِكُمْ فَبَطْنُ الْأَرْضِ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ ظَهْرِهَا» (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۳۶۱؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۱۸۷)، درست بعد از جنگ جمل در بصره ظهور یافته است (ریعان، ۱۳۹۵: ۳۴۶ و ۴۰۵). گرچه جایگاه عملی این روایات، در فقه بوده، مضامین این متون بیانگر گفتمان اجتماعی و تغییرات عصری زمان صحابه و تابعان است که عالمان اخلاق و فقیهان با توصیه‌های اخلاقی و یا آراء فقهی عصری خود نحوه ارتباطات اجتماعی افراد را اصلاح می‌کردند و آن را در قالب حکمی شرعی همگانی می‌نمودند. به نظر می‌رسد روایت «المرأة عورة» که روایتی کوفی- بصری است و با متن فقهی عصری راویان قرن اول و دوم سازگار است، به دنبال بسط تئوری‌های زن‌ستیزانه عصری انتهای قرن اول است که عدم حضور زنان در اجتماع را به نظام فکری و عملی تبدیل کند.

۴-۴. تحلیل روایت المرأة عورة در منابع روایی زیدیه و شیعه

مضمون عبارت «المرأة عورة» در منابع شیعی ابتدا در منابع زیدی نقل شده است. یحیی بن الحسین (م. ۲۹۸) از راویان و فقهای زیدیه مرفوعاً از پیامبر نقل کرده است: «حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ يَرْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: النِّسَاءُ عَى وَعَوْرَاتُ فِاسْتُرُوا عِيَهُنَّ بِالسُّكُوتِ وَعَوْرَاتِهِنَّ بِالْبَيُوتِ» (یحیی بن الحسین، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۴۳)؛ یعنی زنان بیهوده‌گو و عورت هستند. عورت را در خانه و بیهوده‌گویی را با سکوت بیوشانید.

در منابع شیعه نیز همین مضمون آمده است. صاحب اصول کافی اولین جامع این روایت است که از طرق خود چنین آورده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تَبْدُؤُوا النِّسَاءَ بِالسَّلَامِ وَلَا تَدْعُوهُنَّ إِلَى الطَّعَامِ فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: النِّسَاءُ عَى وَعَوْرَةُ فِاسْتُرُوا عِيَهُنَّ بِالسُّكُوتِ وَاسْتُرُوا عَوْرَاتِهِنَّ بِالْبَيُوتِ» (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۵: ۵۳۵). چنان‌که ملاحظه می‌شود، حدیث مرفوعاً از امیرالمؤمنین علیه السلام است و قید عن آبائه عن امیرالمؤمنین در آن وجود ندارد. گویا روایت انعکاس همان روایات زیدیه است. درعین حال «مسعدة بن صدقة» که به «ابو محمد» یا «ابو بشیر» مشهور است؛ و از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام است احوال شناخته‌شده‌ای در کتب

رجالی شیعه ندارد مگر به‌خاطر کتابی به نام خطبه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام که وی تدوین کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۴۱۵). شیخ طوسی نیز ذیل اصحاب امام باقر علیه السلام این شخص را از اهل سنت به شمار آورده (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۱۴۶) همچنان‌که ذیل اصحاب امام صادق علیه السلام نیز فردی به همین نام را از اهالی بصره با کنیه «ابو محمد» اعلام کرده است (همان: ۳۰۶)؛ بدین روی، آیت‌الله خوبی احتمال دو فرد متفاوت در اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام را در مورد این نام داده است (خوبی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۹: ۱۵۲-۱۵۳)؛ درعین حال که در کتب پیشین رجالی شرح احوالی از وی نیست. بنابراین در این سند حتی اگر حکم عامی بودن به مسعده را به‌سبب سخن آیت‌الله خوبی هم ندهیم، اما به تصریح خود آیت‌الله خوبی، اساتید «هارون بن مسلم» و آن‌ها که او کتاب‌هایشان را نقل می‌کند از زیدیه یا اهل سنت هستند (همان، ج ۱۰: ۲۵۴). و همین «هارون بن مسلم» همانند «عباد بن یعقوب» از کسانی است که برخی کتاب‌های زیدیه و اهل سنت را به منابع امامی منتقل کرده است (فرجامی، ۱۳۹۴ش: ۲۵۶).

کلینی همچنین بخش دوم روایت بالا را با سند مستقل دیگری نیز آورده و می‌گوید: «...عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: النساء عى وعورة فاستروا العورات بالبيوت واستروا العى بالسكوت» (همان). اما ظاهر این روایت نیز برگردانی از همان روایت پیش‌گفته از منابع زیدیه در بالاست. چنان‌که شیخ صدوق فقط روایت دوم کلینی را در الفقیه نقل می‌کند (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۳۹۰). اما شیخ طوسی بدون ذکر روایات پیشین با سند بسیار طولانی و متفاوتی در امالی چنین می‌گوید: «أخبرنا جماعة عن أبي المفضل قال... قال: حدثنا موسى بن عبد الله بن موسى الحسنی، عن جدّه موسى بن عبد الله، عن أبيه عبد الله بن الحسن، و عمّيه إبراهيم و الحسن بنی الحسن، عن أمهم فاطمة بنت الحسين، عن أبيها، عن جدّها علی بن أبي طالب عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: النساء عى وعورات، فاستروا عيهنّ بالسكوت، وعورتهنّ بالبيوت» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۵۸۵)؛ و نیز روایت هشام را نیز تکرار می‌کند (همان: ۶۶۲). این درحالی است که این متن متعلق به عامه بوده و همین متن را عقیلی از انس آورده و در سند روایت اسماعیل بن عباد بصری را تضعیف کرده است (عقیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۸۵)؛ چنان‌که ابن حبان اسماعیل بن عباد را در کتاب مجروحین خود (ابن حبان، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۳) نام برده و روایات وی

را ضعیف می‌داند. شوکانی نیز در نیل الاوطار (۱۹۷۳م، ج ۲: ۱۱) حکم بن عبدالله ایلی دیگر راوی آن سند را تضعیف کرده است.

در منابع متأخرین شیعه در بحار الانوار نزدیک به همین مضمون آمده که اساساً دو متن متفاوت را به هم ضمیمه کرده و روایت جدیدی گردیده است. متن اول می‌گوید: «رسول خدا از اصحاب خود پرسید: زن چیست؟ گفتند: عورت. گفت: زن کی به خدا نزدیک‌تر است؟ ندانستند. فاطمه این را شنید و گفت: زن آنگاه به خدا نزدیک‌تر است که در قعر خانه باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳: ۹۲) و در متن دوم آمده است: «رسول خدا گفت: زنان عورت‌اند، آن‌ها را در خانه حبس کنید» (همان، ج ۱۰۰: ۲۵۰). این درحالی است که روایت فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله (ابن سلیمان الکوفی، ۱۴۱۲ق: ۲۸۰)، مورد نقد جدی حدیث پژوهان قرار گرفته است (ر.ک: ریعان، ۱۳۹۵: ۴۶۲-۴۸۵).

متن احادیث شیعه نشان می‌دهد که پیش‌تر در قرون اولیه عورت‌انگاری زنان به‌عنوان گفتمان عصری بوده و سپس مورد توجه جامعان روایات شیعی نیز قرار گرفته است.

۵. نتیجه‌گیری

۱. عبارت «المرأة عورة» که مبنای فقهی عالمان مسلمان علیه حضور زنان در اجتماع است، پیشینه در فرهنگ سرزمین تازه فتح‌شده ایران داشته که با فرهنگ اعراب ممزوج گردیده است.
۲. اولین مروجان این اندیشه در قرن دوم، فقیهان کوفه و بصره بوده‌اند که تحت‌تأثیر اندیشه‌های ابن مسعود قرار داشته‌اند.
۳. این روایت ابتدا از عبدالرزاق صنعانی بدون ذکر عبارت «المرأة عورة» نقل شده و سپس ابن ابی شیبه، با عبارت «المرأة عورة» آن را آورده است و هر دو آنان متن را از ابن مسعود و نه از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند.
۴. این روایت در سنن ترمذی جمع و اختصار دو متن پیشین است که اولین بار آن را به نقل از ابن مسعود از پیامبر صلی الله علیه و آله ذکر کرده و سند خود را بسط داده است.
۵. این روایت در صحیحین و نیز در مستدرک حاکم نیشابوری نبوده و دیگر کتب اصیل متقدم اهل سنت نیز آن را نیاورده‌اند.

۶. مضمون مشابه روایات اهل سنت، ابتدا در منابع زیدیه و سپس به منابع شیعه راه یافته است.
۷. این روایت در شیعه تا قرن هفتم مورد استناد فقهی علمای شیعه نبوده و علامه حلی بیشترین استناد را به آن نموده است.
۸. تاریخ ظهور این روایت در نیمه دوم قرن اول در کوفه و رشد آن در نیمه دوم قرن دوم در بصره است و در منابع روایی قرن چهارم تا هفتم رشد متنی یافته و ثبت نهایی گردیده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. روحانیون زرتشتی برای اینکه «آتش» را آلوده نکنند پارچه‌ای روی صورتشان می‌بستند.
۲. حلقه مشترک، راوی است که حدیثی را که از یک مرجع شنیده و برای تعدادی از شاگردان نقل می‌کند. و بیشتر آنان نیز به نوبه خود برای دو یا چند شاگرد خویش روایت می‌کنند. وجود راویان مشترک ما را قادر می‌سازد تا برای روایات و آرای مندرج در روایت، تاریخی قطعی تعیین کنیم (گلدزیهر و دیگران، ۱۳۹۴ش: ۴۳).
۳. وقتی شاگردان ادعایی حلقه مشترک اصلی، خود بیش از یک شاگرد داشته باشند، «حلقه مشترک فرعی» می‌نامیم (موتسکی، ۱۳۸۹ش: ۳۱۶؛ پارسا، ۱۳۸۸ش: ۱۷۵).
۴. رشد وارونه سند به این معناست که یک راوی برای اسناد پیش از خود افرادی را جعل کرده و به‌عنوان شیخ حدیث خود و راویان قبل از او معرفی نماید.

منابع

القرآن الکریم.

- ترجمه کامل تورات. (بی‌تا). تهران: سایت جامع پژوهش‌های ادیان.
- ابن ابی‌شیبہ، عبدالله بن محمد. (۱۴۰۹ق). المصنّف. محقق: سعید اللحام. بیروت: دارالفکر.
- ابن الاثیر، علی بن محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴ش). النهایة فی غریب الحدیث و الاثر. قم: اسماعیلیان.
- ابن الجعد، علی بن عبید الجوهری. (۱۴۱۷ق). مسند ابن جعد. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد. (۱۴۱۴ق). صحیح ابن حبان. بی‌جا: مؤسسه الرسالہ.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد. (بی‌تا). المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین. مکه المکرمه: دارالباز.

١٢٨ □ دو فصلنامه حديث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی وسوم، بهار و تابستان ١٤٠٤، ص ١٠٧-١٤٠

ابن حزم، علی بن احمد بن سعید. (بی تا). المحلی. بیروت: دارالفکر.

ابن حنبل، احمد بن محمد. (بی تا). مسند. بیروت: دارالصادر.

ابن خزیمة، محمد بن اسحاق. (١٤١٢ق). صحیح ابن خزیمة. محقق: مصطفیٰ اعظمی. بی جا: المکتب الاسلامی.

ابن سعد، محمد. (بی تا). الطبقات الكبرى. بیروت: دارالصادر.

ابن سلامة القضاعی، ابو عبدالله محمد. (١٤٠٥ق). مسند الشهاب. بیروت: مؤسسة الرسالة.

ابن سلیمان الكوفی، محمد. (١٤٠٢ق). مناقب الامام امیر المؤمنین. قم: مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة.

ابن عبدالبر، یوسف بن عبد الله بن محمد. (بی تا). بهجة المجالس وأنس المجالس. بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابن قدامة، عبدالرحمن. (بی تا). الشرح الكبير علی متن المقنع. بیروت: دارالکتب العربی.

ابن قدامة، عبدالله بن احمد. (بی تا). المغنی. بیروت: دارالکتب العربی.

ابن کثیر، اسماعیل. (١٤١٢ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالمعرفة.

ابی داود، سلیمان بن الأشعث السجستانی. (١٤١٠ق). سنن ابی داود. محقق: سعید محمد اللحام. بیروت: دارالفکر.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (١٤١٠ق). صحیح البخاری. بیروت: دارالفکر.

بستانی، فؤاد افرام. (١٣٩٥ش). منجد الطلاب. مترجم: محمد بندریگی. تهران: اسلامی.

بلاذری، احمد بن یحیی. (١٩٩٥م). انساب الاشراف. مصر: دارالمعارف.

بهوتی، منصور بن یونس. (١٤١٨ق). کشف القناع. بیروت: دارالکتب العلمیة.

بیهقی، احمد بن الحسین. (بی تا). السنن الكبرى. بیروت: دارالفکر.

پارسا، فروغ. (١٣٨٨ش). بررسی و تحلیل مطالعات حدیث شناختی هارالد موتسکی. تهران: دانشگاه الزهراء.

ترمذی، محمد بن عیسیٰ بن سورة. (١٤٠٣ق). سنن الترمذی. بیروت: دارالفکر.

الثعالبی، عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف. (١٤١٨ق). الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن (تفسیر الثعالبی). بیروت: دار احیاء التراث.

جرجانی، عبدالله بن عدی. (١٤٠٩ق). الكامل فی ضعفاء الرجال. بیروت: دارالفکر.

خطیب البغدادی، احمد بن علی. (١٤١٧ق). تاریخ بغداد او مدینة السلام. بیروت: دارالکتب الاسلامیة.

خوبی، ابوالقاسم. (بی تا). صراط النجاة. معلق: المیرزا التبریزی. بی جا: بی نا.

خویی، ابوالقاسم. (۱۴۰۹ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال. قم: دفتر آیه‌الله العظمی الخوئی.

حلّی، حسن بن یوسف بن المطهر. (۱۴۰۱ق). اجوبة المسائل المهناينة. قم: انتشارات خیام.

حلّی، حسن بن یوسف بن المطهر. (۱۴۱۴ق). تذكرة الفقهاء. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

حلّی، حسن بن یوسف بن المطهر. (بی‌تا). منتهی الطلب فی تحقیق المذهب (ط. ق). بی‌جا: بی‌نا.

حلّی، حسن بن یوسف بن المطهر. (۱۴۱۰ق). نهاية الاحكام. قم: مؤسسة إسماعيلیان.

دارمی، عبدالله بن الرحمن. (۱۳۴۹ق). سنن الدارمی. دمشق: مطبعة الاعتدال.

دویش، احمد بن عبدالرزاق. (بی‌تا). فتاوی الجنة الدائمة للبحوث العلمیة و الافتاء. بی‌جا، بی‌نا.

ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۹ق). تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام. بیروت: دارالکتاب

العربی.

ذهبی، محمد بن احمد. (بی‌تا). الکبائر. محقق: حسان عبدالمنان. بی‌جا: دارالخیر.

راد، علی و مجلسی راد، زینب. (۱۳۹۳ش). اعتبارسنجی روایات فتنه بودن زنان. علوم حدیث، ۱۹ (۱)،

۱۰۶-۱۳۴.

رازی، فخرالدین ابی عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۱۵ق). اساس التقدیس فی علم الکلام. بیروت: مؤسسة

الکتب الثقافية.

رجیبیان، زهره. (۱۳۹۵ش). اعتبارسنجی روایات سزاواری سجده زن بر شوهر. فصلنامه علمی پژوهشی

مطالعات جنسیت و خانواده، ۴ (۲)، ۸۷-۱۰۹.

ریعان، معصومه. (۱۳۹۵ش). تاریخ‌گذاری روایات مذمت اجتماعی زنان بر اساس تحلیل اسناد و متن

در منابع فریقین. رساله دکتری. دانشگاه قم.

ریعان، معصومه و رحمان ستایش، محمدکاظم. (۱۳۹۴ش). تاریخ‌گذاری حدیث "لن یفلح قوم ولّوا

امرهم امرأة" بر اساس روش تحلیل متن و اسناد. علوم حدیث، ۲۰ (۱)، ۲۰-۴۲.

زیبیدی، محمد مرتضی الحسینی الواسطی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس. بیروت: دارالفکر.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴ش). تاریخ مردم ایران قبل از اسلام. تهران: امیرکبیر.

سرخسی، محمد بن احمد. (۱۴۰۶ق). المبسوط. بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر والتوزیع.

شافعی، محمد بن ادريس. (۱۴۰۳ق). کتاب الأم. بیروت: دارالفکر.

شفیعی، سعید. (۱۴۰۰ش). تاریخ‌گذاری روایات رجعت: پژوهشی تطبیقی میان اقوال رجالیان و اسانید

روایات. علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۰۶، ۱۶۱-۱۸۴.

۱۳۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۱۰۷-۱۴۰

شوکانی، محمد بن علی. (۱۹۷۳م). نیل الأوطار من الاحادیث سیّد الأخبار. بیروت: دارالجليل.
صدر، محمد. (۱۴۲۷ق). ماوراء الفقه. قم: المحبین للطباعة و النشر.
صدوق، محمد بن علی بن الحسین. (۱۴۰۴ق). عیون اخبار الرضا علیه السلام. بیروت: مؤسسة الاعلمی.
صفی پور، عبدالرحیم. (۱۳۸۸ش). منتهی الارب فی لغة العرب. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد. (۱۴۱۵). المعجم الأوسط. محقق: دارالحرمین. قاهره: دارالحرمین.
طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد. (بی تا). المعجم الكبير. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
طبری، محمد بن جریر. (۱۳۶۸ش). تاریخ الرسل و الملوك. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات اساطیر.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۵ق). جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر الطبری). بیروت: دارالفکر.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). الابواب (رجال طوسی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الامالی. قم: دارالثقافة للطباعة و النشر و التوزیع.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). الاختیار فی معرفة الرجال (رجال الکشی). قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.

عبدالرزاق الصنعانی، ابی بکر. (بی تا). المصنّف. بی جا: بی نا.
عظیم آبادی، محمد شمس الحق. (۱۴۱۵ق). عون المعبود شرح سنن ابی داود. بیروت: دارالکتب العلمیة.

عقیلی مکی، محمد بن عمر بن موسی بن حماد. (۱۴۱۸ق). الضعفاء الكبير. بیروت: دارالکتب العلمیة.
عینی، بدرالدین محمود. (بی تا). عمدة القاری. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فرجامی، اعظم. (۱۳۹۴ش). زیدیه و حدیث امامیه. قم: دارالحدیث.
قمی، علی بن محمد. (بی تا). جامع الخلاف و الوفاق بین الامامیة و بین ائمة الحجاز و العراق. قم: انتشارات زمینه سازان ظهور امام عصر علیه السلام.

کریمیان، محمود. (۱۳۹۰). اعتبار و مفهومسنجی روایات کاستی عقل زنان. علوم حدیث، ۱۶ (۴)، ۹۰-۱۱۸.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). الاصول من الکافی. مصحح: علی اکبر الغفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

گلپایگانی، محمدرضا. (۱۴۱۲ق). الدر المنضود فی احکام الحدود. قم: نشر دارالقرآن الکریم.

اعتبارسنجی و تاریخ‌گذاری روایت «المرأة عورة» در منابع روایی، معصومه ریغان ۱۳۱

گلدزیهر، ایگناس و همکاران. (۱۳۹۴ش). تاریخ‌گذاری حدیث روش‌ها و نمونه‌ها. ویراستار: سید علی آقایی. تهران: حکمت.

لنکرانی، فاضل، محمدجواد. (۱۴۲۲ق). تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة. قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار.

مبارکفوری، محمد بن عبدالرحمن. (۱۴۱۰ق). تحفة الاحوذی. بیروت: دارالکتب العلمیة.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الأطهار. بیروت: مؤسسة الوفاء.

محقق حلّی، ابوالقاسم جعفر بن الحسن. (۱۳۶۴ش). المعتمر. قم: مؤسسة سیدالشهداء.

مزنی، اسماعیل بن یحیی. (بی‌تا). مختصر المزنی. بیروت: دارالمعرفة.

مزی، یوسف. (۱۴۰۶ق). تهذیب الكمال فی اسماء الرجال. محقق: عواد معروف. بیروت: مؤسسة الرسالة.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵ش). یادداشت‌های استاد مطهری. تهران: صدرا.

ملکزاده، فرخ. (۱۳۴۷ش). نقوش زن در هنر هخامنشی. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. ۱۶ (۱ و ۲)، ۹۴-۱۳۵.

موتسکی، هارالد. (۱۳۸۹ش). احادیث اسلامی خاستگاه‌ها و سیر تطور. ویراستار: مرتضی کریمی‌نیا. قم: دارالحدیث.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). فهرست أسماء مصنفی الشيعة (رجال نجاشی). ج ۶. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

نسائی، احمد بن شعيب. (۱۳۸۴ق). السنن. بیروت: دارالفکر.

نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل. ج ۲. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

نیل‌ساز، نصرت. (۱۳۹۰ش). تاریخ‌گذاری احادیث براساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان. پژوهش‌های قرآن و حدیث. ۴۴ (۱)، ۱۲۷-۱۴۹.

یحیی بن الحسین. (۱۴۱۰ق). الأحكام في الحلال و الحرام. بی‌جا: بی‌نا.

سایت‌ها

ارجمند، ابوالفضل. (۱۳۹۳). تحول معنی کلمه «عورت» در قرآن. سایت فرهنگی نیلوف،

<https://neelofar.org/24129>. (بازدیدشده در ۱۴۰۱/۴/۲۰).

۱۳۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۱۰۷-۱۴۰

کشوری، زهرا. (۱۳۹۵). (مصاحبه با علی اسدی باستان شناس)، در تصاویر تخت جمشید اصلاً زن نداریم، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، <https://www.cgie.org.ir/fa/news>. (بازدیدشده در ۱۴۰۱/۴/۲۰).

دانشنامه کمانک تحلیل و مشاهده محتوای پارسی، <https://fa.kamanak.com/pedia>.

سایت خبری وی او ای دیوه نیوز پاکستان. (۱۳۹۳). <https://www.voadeewanews.com>. (بازدیدشده در ۱۴۰۱/۴/۱).

References

The Holy Quran.

Complete Translation of the Torah. (n.d). Comprehensive Website for Religious Studies. [InPersian]

Abdul Razzāq al-Ṣanʿānī, A. (n.d). *al-Muṣannaf*. N.p.: N.n. [In Arabic]

Abī Dāwūd, S. (1990). *Sunan Abī Dāwūd*. (al-Lahham, S. Ed). Dar al-Fikr. [In Arabic]

Aghili Makki, M. (1997). *Al-Zuafao al-Kabir*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Aynī, B. (n.d). *Umdat al-Qārī*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Aẓīm Ābādī, M. (1995). *ʿAwn al-Maʿbūd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]

Bahūtī, M. (1998). *Kashshāf al-Qināʿ*. Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]

Balādhurī, A. (1959). *Ansāb al-Ashrāf*. Egypt: Dar al-Maʿarif. [In Arabic]

Bayhaqī, A. (n.d). *al-Sunan al-Kubrā*. Dar al-Fikr. [In Arabic]

Bukhārī, M. (1981). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dar al-Fikr. [In Arabic]

Bustānī, F. (2016). *Munjid al-Ṭullāb*. (Bandar Rigi, M. ED). Islami. [In Arabic]

Dārimī, A. (1929 AD/1349 AH). *Sunan al-Dārimī*. Damascus: Matbaʿat al-ʿItidal. [In Arabic]

Dhahabī, M. (1989). *Tārīkh al-Islām wa Wafāyāt al-Mashāhīr wa al-ʿAlām*. Dar al-Kitab al-ʿArabi. [In Arabic]

Dhahabī, M.. (n.d). *al-Kabāʾir*. (Abdul Mannan, H. Ed). Dar al-Khair. [In Arabic]

- Duwaysh, A. (n.d). *Fatāwā al-Jannah al-Dā'imah lil Buḥūth al-'Ilmīyyah wa al-Iftā'*. n.p. [In Arabic]
- Farjami, A. (2015). *Zaydiyya and Hadith Imamiyeh*. Dar al-Hadith. [InPersian]
- Goldziher, I, et al. (2015). *The Dating of the Hadith: Methods and Examples*. [InPersian]
- Golpayegani, M. (1992). *al-Durr al-Manḍūd fī Aḥkām al-Ḥudūd*. Nashr Dar al-Qur'an al-Karim. [In Arabic]
- Ḥillī, H. (1981). *Ajwabat al-Masā'il al-Muḥannā'īyyah*. Intisharat Khayyam. [In Arabic]
- Ḥillī, H. (1989). *Tabṣirat al-Muta'allimīn fī Aḥkām al-Dīn*. Intisharat Faqih. [In Arabic]
- Ḥillī, H. (1990). *Nihāyat al-Aḥkām*. Mu'assasat Isma'iliyan. [In Arabic]
- Ḥillī, H. (1994). *Tadhkirat al-Fuqahā'*. Mu'assasat Aal al-Bayt (AS) li-Ihya' al-Turath. [In Arabic]
- Ḥillī, H. (n.d). *Muntahā al-Ṭalab fī Taḥqīq al-Madhhab*. (Old Ed). n.p. [In Arabic]
- Ḥimyarī al-Kalā'ī, S. (2000). *al-Iktifā' bimā Taḍammanahū min Maghazī Rasūl Allāh (PBUH) wa al-Thalāthah al-Khulafā'*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Ibn 'Abd al-Barr, Y. (n.d.). *Bahjat al-Majālis wa Uns al-Majālis*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Abī Shaybah, A. (1989). *al-Muṣannaḥ*. (al-Lahham, S. Ed). Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn al-Athīr, A. (1985). *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Ismailiyan. [In Arabic]
- Ibn al-Ja'd, A. (1997). *Musnad Ibn Ja'd*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Ḥanbal, A. (n.d). *Musnad*. Dar al-Sadir. [In Arabic]
- Ibn Ḥazm, A. (n.d). *al-Muḥallā*. Dar al-Fikr.. [In Arabic]
- Ibn Ḥibbān, M. (1994). *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. Mu'assasat al-Risalah.. [In Arabic]

- Ibn Ḥibbān, M. (n.d). al-Majroohin min al-Mohaddethin wa al-zoafae wa al-Matrokin. Dar- al-Baz. [In Arabic]
- Ibn Kathīr, I. (1992). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Ibn Khuzaymah, M. (1992). *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. (A'zami. Ed). al-Maktab al-Islami. [In Arabic]
- Ibn Qudāmah, A. (n.d). *al-Mughnī*. Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Ibn Qudāmah, A. (n.d). *al-Sharḥ al-Kabīr 'alā Matn al-Muqni'*. Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Ibn Sa'd, M. (n.d). *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Dar al-Sadir.. [In Arabic]
- Ibn Salāmah al-Quḍā'i, A. (1985). *Musnad al-Shihāb*. Mu'assasat al-Risal. [In Arabic]
- Ibn Sulaymān al-Kūfī, M. (1992). *Manāqib al-Imām Amīr al-Mu'minīn*. Majma' Ihya' al-Thaqafa al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Jurjānī, A. (1989). *al-Kāmil fī Du'afā' al-Rijāl*. Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Karimian, M. (2011). The validity and conceptualization of narrations about women's intellectual deficiency. *Hadith Studie*. (Vol 16). no 4. 90-118. [In Persian]
- Khatīb al-Baghdādī, A. (1997). *Tārīkh Baghdād aw Madīnat al-Salām*. Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Khū'i, A. (1989). *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Rijāl*. Daftar Ayatollah al-'Udhma al-Khu'i. [In Arabic]
- Khū'i, A. (n.d). *Ṣirāṭ al-Najāṭ*. (al-Tabrizi, M. Ed). N.p.: N.n. [In Arabic]
- Kulayni, M. (1984). al-Kafī. (Ali Akbar Al-Ghaffari, editor). Dar-al- Kutub al-Islamyat. [In Arabic]
- Lankarani, F. (2001). *Tafṣīl al-Sharī'ah fī Sharḥ Taḥrīr al-Wasīlah*. Markaz Fiqh al-A'imma al-Athar (a.s). [In Arabic]
- Majlisī, M. (1983). *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li Durar Akhbār al-A'imma al-Aḥḥār*. Mu'assasat al-Wafa. [In Arabic]

- Malekzadeh, F. (1968). "The Role of Women in Achaemenid Art ." *Journal of the Faculty of Literature and Human Sciences of the University of Tehran* .16th Year, no. 1 and 2, pp. 94-135. [InPersian]
- Mizzī, Y. (1986). *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*. (Ma'ruf, A . Ed). Mu'assasat al-Risalah. [In Arabic]
- Motzki, H. (2010). *Islamic Hadith: Origins and Development*. (Karimi-Nia, M. Ed). Dar al-Hadith. [InPersian]
- Mubarakfurī, M. (1990). *Tuḥfat al-Aḥwadhī*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Muḥaqqiq al-Ḥillī, A. (1985). *al-Mu'tabar*. Mu'assasat al-Sayyid al-Shuhada [In Arabic]
- Mutahhari, M. (2006). *Notes of Professor Mutahhari*, Intisharat-i Sadra. [In Arabic]
- Muzanī, I. (n.d). *Mukhtaṣar al-Muzanī*. Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Najāshī, A. (1986). *Fihrist Asmā' Muṣannif al-Shī'ah (Rijāl al- Najāshī)*. 6th Edition. Islamic publishing house. [In Arabic]
- Nasā'ī, A. (1964). *al-Sunan*. Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Nil Saz, N. (2011). "Dating Hadiths Based on the Combined Method of Analyzing Sources and Text in Islamic Orientalist Studies" . *Quran and Hadith Research*. (Vol 44). no 1 127-149. [InPersian]
- Nūrī, H. (1988). *Mustadrak al-Wasā'il*. 2nd Edition. Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
- Parsa, F. (2009) *A Study and Analysis of Harald Motzki's Hadith Studies*. Al-Zahra University. [InPersian]
- Qummī, A. (n.d). *Jāmi' al-Khilāf wa al-Wifāq bayn al-Imāmīyyah wa bayn A'immat al-Ḥijāz wa al-Ināq*. Publishing Houses of Zahoor Imam Asr. [In Arabic]
- Rad, A, & Majlesi Rad, Z. (2014). Validating the narratives of women being a source of sedition. *Hadith Studies*. 19 th Year, no. 1 and 2, pp. 106-134. [InPersian]

- Rajabian, Z. (2016). Validating the narrations regarding the propriety of a woman prostrating herself before her husband. *Quarterly Scientific Research Journal of Gender and Family Studies*. (Vol 4). no 2. 87-109. [InPersian]
- Rayaan, M. & Rahman Setayesh, M. (2015). Dating the hadith "A people will not prosper if their affairs are ruled by a woman" based on the method of text and document analysis. *Hadith Studies*. 20(1): 20-42. [InPersian]
- Rayaan, M. (2016). *Dating Narratives of Social Condemnation of Women Based on the Analysis of Documents and Text in the Sources of Both Sects*. Doctoral Dissertation. Supervisor: Mohammad Kazem Rahman Setayesh. University of Qom. [InPersian]
- Rāzī, F. (1995). *Asās al-Taqdīs fī 'Ilm al-Kalām*. Mu'assasat al-Kutub al-Thaqafiyya. [In Arabic]
- Sa~Alabi. A. al-Jawahero al-Hesan fī Tafsir al-Quran. Dar- al- Ihya' al-Turath. [In Arabic]
- Şadr, M. (2006). *Beyond of Fiqh*. Al-Muhibbin for Printing and Publishing. [In Arabic]
- Saduq, M. (1983). Ayoun akhbar al-Reza. Al-Alamy Foundation. [In Arabic]
- Safi Pour, A. (2009). *Muntahā al-Arab fī Lughat al-'Arab*. University of Tehran Press. [InPersian]
- Sarakhsī, M. (1986). *al-Mabsūf*. Dar al-Ma'rifah for Printing, Publishing and Distribution. [In Arabic]
- Shāfi'ī, M. (1983). *Kitāb al-Umm*. Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Shafī'i, S. (2021). Dating the narrations of Raja'at: A comparative study between the statements of the narrators and the chains of narration. *Quran and Hadith Sciences Magazine*. 106: 161-184. [InPersian]
- Shawkānī, M. (1973). *Nayl al-Awṭār min Ahādīth Sayyid al-Akhyār*. Dar al-Jabal. [In Arabic]
- Ṭabarānī, A. (1995). *al-Mu'jam al-Awsaṭ*. (Bidar al-Haramain . Ed). Nashr Dar al-Haramain. [In Arabic]

- Ṭabarānī, A. (n.d). *al-Mu'jam al-Kabīr*. Dar Ihya al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Ṭabarī, M. (1989). *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*. (Payandeh, A. Ed). Asatir Publications. [In Arabic]
- Ṭabarī, M. (1996). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān (Tafsīr al-Ṭabarī)*. Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Tirmidhī, M. (1983). *Sunan al-Tirmidhī*. Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1983). *al-Akhtiyar fī Marafah al-Rajal (Rajal al-Kashi)*. Al-al-Bait Lahaya Al-Tratah Foundation. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (2006). *al-Abwāb (Rijāl al- Ṭūsī)*. Third Edition. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1993). *al-Amali*. Darul Al-Taqwa for printing, publishing and distribution. [In Arabic]
- Yahya ibn al-Hussein. (1989). *al-Ahkam fi Halal & Haram*. N.p.: N.n. [In Arabic]
- Zabīdī, M. (1994). *Tāj al-'Arūs*. Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Zarrinkoub, A. (1985). *History of the Iranian People before Islam*. Amirkabir. [In Persian]

Websites

- Arjomand, Abolfazl. The Evolution of the Meaning of the Word "Awrah" in the Quran. Niloufar Cultural Website, <https://neeloofar.org/24129>. (Accessed on 20/4/1401 AH.). [July 11, 2022 CE] 1393 AH. [2014/2015 CE]
- Keshvari, Zahra, (Interview with Ali Asadi, archaeologist), There are Absolutely No Women in the Images of Persepolis. Center for the Great Islamic Encyclopedia, <https://www.cgie.org.ir/fa/news>. (Accessed on 20/4/1401 AH.). [July 11, 2022 CE] 1395 AH. [2016/2017 CE]
- Kamanak Encyclopedia, Analysis and Observation of Persian Content, <https://fa.kamanak.com/pedia>.
- VOA Deewa News Pakistan News Site, <https://www.voadeewanews.com> (Accessed on 1/4/1401 AH.). [May 22, 2022 CE] 1393 AH. [2014/2015 CE]

Validating and Dating the Tradition "al-Mar'atu 'Awrah" in Ḥadith Sources

Masoumeh Rayaan

Assistant professor, Department of Theology, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.
(Corresponding Author). Email: m.raayan@basu.ac.ir

Received: 10/10/2022

Accepted: 24/12/2022

Introduction

Traditions concerning women, particularly those adopt an authoritarian and un-empathetic approach towards them; have always been a subject of dispute in Islamic sources, with varying interpretations of their texts. Despite this, throughout the history of Islamic thought and in formal religious domains such as jurisprudence, these texts have been extensively exploited against women.

It seems that one reason for the lack of serious critical engagement with such texts is the traditional methodology of Muslim scholars, who have approached such themes cautiously and have not subjected them to rigorous criticism. One example of these themes is the tradition "lockup women in their homes, women are 'Awrah, and..." attributed to Ibn Mas'ūd.

The essence of this tradition is the effect of the stimulating female body on men, causing arousal in them. Because religious individuals believe that the ethical and psychological balance of men is disturbed by the presence of women in society, they have concluded that women should be kept perpetually in their homes.

This tradition, which forms a basis for reducing the personality of women and a form of promoting violence against them, is the subject of this article, which validates it using the Isnad-matn dating method.

Materials and Methods

By employing methods in the critique of sources, the critique of Isnads, and the analysis of the texts of Islamic traditions, orientalist examine the time, place, and authors of a tradition within its historical context. They explore the evolution, development, and conditions of emergence of that tradition, and, in technical terms, date it.

This article, using the dating and simultaneous analysis of Isnads and matn, first re-examines the Isnads of the tradition, then examines the content of the text, and finally examines the simultaneous evolution of the Isnads and matn in various sources.

In the dating of the tradition's Isnads, by drawing a spider web network, from the time of the text's appearance in the first ḥadith source (Ibn Abī Shaybah and ‘Abdul Razzāq Ṣan‘ānī) to the last source with an independent chain of transmission (Ibn Kathīr), the main and secondary common links of the tradition are identified, and the biographical data of the main individuals in the chain of transmission and their lifespans are determined.

The analysis of the narrative text begins with an examination of the term "‘Awhrah" in religious and literary texts, followed by its emergence in the earliest official ḥadith sources up to the latest ones. It also considers various textual versions and the evolution of the text across different sources. Furthermore, it analyzes the timing of the use of this term in jurisprudential texts as a religious commandment, and investigates the time and process of its introduction from Sunni to Shia sources.

The combined analysis of Isnads and matn involves identifying the main common link and the disseminator of the ḥadith, determining the time and place of the original speaker, and examining the personalities of the main and secondary common links throughout the entire diagram. The reasons for presenting such a text from the beginning of the chain of transmitters (Isnād) to the last transmitters, and the evolution and gradual expansion of the text from one source to another and from one Isnād to another, are analyzed. The responsibility of individuals for additions to the texts throughout the history of the ḥadith's dissemination is also identified.

Results and Findings

Dating the ḥadith "al-Mar’atu ‘Awhrah..." using the combined method of Isnad – matn analysis reveals that, despite the use of the term "‘Awhrah" in the Holy Quran, it has Persian and Hebrew precedents. The concept of women being considered "‘Awhrah" gained attention in Arab society with cultural interactions following the conquests, to the extent that this idea was elevated to an ḥadith in the Islamic community in the third century AH. The main common link of this text is Abul Aḥwaṣ Jushamī, which was disseminated through two secondary common links, Ḥumayd ibn Hilāl (d. between 105-120 AH) and Qatāda (d. 110 AH), although Ṭabarānī attributes the main responsibility for its dissemination to Qatāda.

The first official sources of this text in Sunni Islam are al-Muṣannaf of ‘Abdul Razzāq and Ibn Abī Shaybah, and the last source with an independent Isnād is Tafsir Ibn Kathīr in the eighth century AH, but the main text was disseminated through Tirmidhī.

The content of this ḥadith gradually made its way into Zaydi sources, and then in the seventh century AH, through Allamah Ḥillī, into Shia sources.

The word ‘Awhrah in pre-Islamic texts, specifically in Genesis, means "Spy," and in Exodus, it refers to "Genitals."

Considering that there are no depictions of women on the walls of Persepolis or other ancient Iranian artifacts, except for a few depictions with complete coverage in the Pazyryk carpet and a bas-relief in the Istanbul Museum,

Some researchers consider this an example of the ancient Iranian culture's view of women as 'Awrah, believing that the term 'Awrah, with the meaning of veiled or hidden women, existed in ancient Iranian culture.

This is also seen in post-Islamic texts like the Shahnameh, Mawlavi's Masnavi, and in colloquial Iranian culture.

The word 'Awrah appears in two verses of the Quran meaning "Protection" and "Time of nakedness," and in one verse with its modern-day meaning. However, in jurisprudential texts, this word is used in discussions of the boundaries of women's hijab.

The evolution of the text of the tradition can be traced from the 3rd to the 8th centuries AH, and in Sunni texts, it is consistently associated with the word "Satan."

These texts indicate that earlier, in the initial centuries, the concept of women as 'Awrah was a contemporary discourse, which became closer to Arabic culture with the conquests. It then gained attention from Muslim scholars and was redefined from text to text.

Since Iraq had greater intellectual proximity to the newly conquered lands, especially Iran, this view was first seen among the Kufians and Basrians and their strict jurists, and then spread to other Islamic regions.

Conclusion

Based on the analysis in this research, the phrase "al-Mar'atu 'Awrah" is a description of the Iraqi perspective on women, and its first proponents in the second century AH, without attributing the text to the Prophet (PBUH), were the jurists of Kufa and Basra, who were influenced by the strict views of Ibn Mas'ūd regarding women.

This tradition is found in the Sunni Hadith collection, Sunan Tirmidhī, ascribed to the Prophet (PBUH), although Tirmidhī himself considered its chain of transmission to be Gharīb (unfamiliar).

The emergence of this tradition dates back to the second half of the first century in Kufa, with its growth occurring in the second half of the second century in Basra. It was definitively recorded in the 4th to 8th centuries AH in the narrative sources, marked by an inverse growth of the chain of tradition (Isnād) and the expansion of the text (Matn), and it became widespread in all Islamic regions.

Keywords: 'Awrah, Dating, Ibn Mas'ūd, Kufa, Basra.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۴۱-۱۷۰

بررسی سندی و دلالتی روایات طواف کشتی نوح علیه السلام

ابراهیم ابراهیمی *

فریدون رضائی **

چکیده

در منابع قدیم و جدید به طوفان نوح علیه السلام و اتفاقات پیرامون آن اشاره شده است. در متون شیعه ضمن توجه به مسئله طوفان، روایاتی درخصوص طواف کشتی نوح بر دور کعبه نقل شده است. نوشتار حاضر به روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است و با تتبعی که در منابع صورت گرفت مشخص شد موضوع فوق تاکنون مورد بررسی سندی قرار نگرفته است. در نوشتار حاضر تعداد ۱۲ روایت احصا شد. اولین و بیشترین نقل‌ها مربوط به اصول کافی است که محدثان بعدی این احادیث را نقل کرده‌اند. تمامی احادیث مذکور از لحاظ سندی و دلالتی مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد احادیث مذکور دچار دو عارضه جدی هستند: الف) به‌رغم حضور افراد ثقه و جلیل‌القدر، افراد ضعیف و مجهول‌الحالی در زنجیره سند روایت وجود دارد که باعث تضعیف آن شده است و از سوی دیگر، اسناد برخی از این روایات علی‌رغم داشتن سند بعضاً معتبر از نوع مرسل و مرفوع هستند؛ ب) در متن روایات، تعارضاتی چون کمیت، محل فرود و طواف کشتی و مسئله منطقه‌ای یا جهانی بودن طوفان به چشم می‌خورد.

کلیدواژه‌ها: بررسی سندی و دلالتی، روایات، طواف کشتی نوح علیه السلام، کعبه.

* استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران، (نویسنده مسئول) / ebrahimi978@atu.ac.ir

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۱

۱. بیان مسئله

از شریف‌ترین دانش‌های دینی، دانش حدیث است که در پرتو آن، شناخت معارف اهل بیت علیهم‌السلام به دست آمده و جهت‌گیری اعتقادی، اخلاقی و عبادی انسان صحیح می‌گردد. در بین دانش‌های حدیث دو علم «فقه الحدیث» و «رجال» از اهمیت بسزایی برخوردار است. علم نخست متکفل روشن ساختن مقاصد روایات بوده و علم دیگر (به همراه درایة الحدیث) امکان شناخت احوال ناقلان احادیث و در نتیجه شرایط نقد سند را فراهم می‌سازد (معارف، ۱۳۸۷: ۱۰).

طوفان نوح علیه‌السلام واقعتی انکارناپذیر است؛ چراکه علاوه بر عقیده پیروان ادیان الهی (یهودیت، مسیحیت و اسلام)، این داستان در افسانه‌ها و اساطیر اقوام و ملل مختلف جهان نیز از جایگاه خاصی برخوردار بوده است (حسینی، ۱۳۷۹: ۱۸۱) باین حال، درباره ماهیت و جزئیات آن بیش از ششصد نوع مختلف افسانه و داستان در میان اقوام و ملل باستانی رواج دارد که در چهار گوشه دنیا نسل به نسل به ارث رسیده است (عبدالرزاق الراوی، ۲۰۱۱: ۱۳۰-۱۴۰).

در آیات ۲۵ تا ۴۹ سوره هود به ماجرای دعوت نوح علیه‌السلام «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (هود: ۲۵) و پذیرفتن این دعوت از سوی اکثریت قوم آن جناب اشاره شده است «... وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ إِلَّا قَلِيلٌ» (هود: ۴۰) و همچنین ماجرای طوفان با ذکر برخی از جزئیات آن آمده است؛ از جمله: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ» (هود: ۴۰).

پیشامد طوفان در منابع روایی فریقین با ذکر جزئیات بیشتری انعکاس یافته است. از مسائل قابل توجه در این احادیث، مسئله طواف کشتی نوح علیه‌السلام بر دور کعبه است؛ از جمله: «عَلِيٌّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ صَالِحِ الثَّوْرِيِّ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام، قَالَ: «كَانَ طُولُ سَفِينَةِ نُوحٍ علیه‌السلام أَلْفَ ذِرَاعٍ وَ مِائَتِي ذِرَاعٍ، وَ عَرْضُهَا ثَمَانُ مِائَةِ ذِرَاعٍ، وَ طُولُهَا فِي السَّمَاءِ ثَمَانِينَ ذِرَاعًا، وَسَعَتْ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، وَ طَافَتْ بِالْبَيْتِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ، ثُمَّ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۲۸۳)؛ علی بن ابراهیم از پدرش (ابراهیم بن هاشم) از حسن بن محبوب از حسن بن صالح ثوری نقل می‌کند که امام صادق علیه‌السلام فرمود: طول کشتی نوح هزار و دویست ذراع، پهنای آن هشتصد ذراع و بلندی آن هشتاد ذراع بود. کشتی میان صفا و مروه سعی کرد و هفت بار دور خانه خدا طواف انجام داد و سپس روی کوه جودی قرار گرفت.

با بررسی رجالی مشخص می‌شود که در روایت فوق با وجود ثقه بودن نفر اول، دوم و سوم روایت، نفر چهارم یعنی حسن بن صالح ثوری ازسوی رجال‌شناسان جرح شده است. ازاین‌رو ضروری است روایات فوق مورد بررسی سندی و متنی قرار گیرند.

۲. پیشینه تحقیق

درخصوص داستان طوفان نوح علیه السلام مقالاتی به شرح ذیل نگاشته شده است؛ از جمله: «تحلیل تطبیقی طوفان نوح در تورات و قرآن» (پروین و همکاران، ۱۳۹۷)؛ «طوفان نوح در اسطوره‌های سومری و بابلی و مقایسه آن با تورات و قرآن» (جلالی شیجانی، ۱۳۹۷)؛ «طوفان نوح از نظر تورات و قرآن مجید» (سحابی، ۱۳۴۹)؛ «بررسی تطبیقی داستان نوح علیه السلام تا شروع طوفان در قرآن و سفر پیدایش» (همامی، ۱۳۸۵).

در این تحقیقات مسئله طوفان نوح علیه السلام به صورت تطبیقی بین ادیان کار شده است، اما نوشتار حاضر به دنبال بررسی سند روایاتی است که درخصوص طواف کشتی نوح علیه السلام وارد شده است. با تتبعی که در منابع مختلف صورت گرفت، مشخص شد تاکنون این مسئله مورد بررسی قرار نگرفته است.

۳. بررسی سندی احادیث

تعداد ۹ روایت درخصوص موضوع طواف کشتی نوح علیه السلام بر دور کعبه به شرح ذیل احصا شد:

۱-۳. روایت اول

«عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام يَحَدِّثُ عَطَاءً قَالَ: كَانَ طُولُ سَفِينَةِ نُوحٍ أَلْفَ ذِرَاعٍ وَ مِائَتِي ذِرَاعٍ وَ عَرْضُهَا ثَمَانِمِائَةَ ذِرَاعٍ وَ طُولُهَا فِي السَّمَاءِ مِائَتَيْنِ ذِرَاعاً وَ طَافَتْ بِالْبَيْتِ وَ سَعَتْ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۱۲)؛ امام صادق علیه السلام فرمود: طول کشتی نوح هزار و دویست ذراع، عرض آن هشتصد ذراع و ارتفاع آن هشتاد ذراع بود، کشتی میان صفا و مروه سعی کرد و هفت بار دور خانه خدا طواف انجام داد و سپس روی کوه جودی قرار گرفت.

علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم و ابن محبوب ثقه هستند (نجاشی، ۱۳۹۰: ۲۶۰؛ خویی،

۱۳۷۱، ج ۱: ۳۳۲؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۳۳۴).

حسن بن صالح بن حی همدانی ثوری کوفی، زیدی‌مذهب (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۳۰) و منتسب به فرقه صالحیه است (همان؛ حلی، ۱۴۰۲ق: ۲۱۵). کشی ذیل «فی البتیه» پس از نقل روایتی^۱ از امام صادق علیه السلام می‌گوید: بتریه^۲ اصحاب کثیر نواء، حسن بن صالح بن حی، سالم بن ابی حفصه، و حکم بن عینة، و سلمة بن کهیل و أبو مقدم ثابت حداد هستند (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۹۹). آیت‌الله خویی می‌گوید: حسن بن صالح بن حی از امام صادق علیه السلام و ابن محبوب از او روایت کرده است. او حسن بن صالح بن حی است کما اینکه در کافی و تهذیب با عنوان حسن بن صالح و حسن بن صالح ثوری ذکر شده است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۵: ۳۰۵). ابن ندیم درباره می‌گوید: حسن بن صالح بن حی از کبار شیعیه زیدیه است و از بزرگان و عالمان آن‌ها محسوب می‌شود (ابن ندیم، بی تا: ۲۵۳).

علامه مجلسی روایت فوق را به علت اشتراک صالح بین جماعتی که در میان آن‌ها ضعیفان، ثقات و مجهولان وجود دارد مجهول می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷: ۵۱).

۳-۲. روایت دوم

«عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ صَالِحِ الثُّورِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: كَانَ طُولُ سَفِينَةِ نُوحٍ عليه السلام أَلْفَ ذِرَاعٍ وَمِائَتِي ذِرَاعٍ وَعَرْضُهَا ثَمَانُ مِائَةِ ذِرَاعٍ وَطُولُهَا فِي السَّمَاءِ ثَمَانِينَ ذِرَاعًا وَسَعَتْ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَطَافَتْ بِالْبَيْتِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۲۸۳)؛ امام صادق علیه السلام فرمود: طول کشتی نوح هزار و دو بیست ذراع، عرض آن هشتصد ذراع و ارتفاع آن هشتاد ذراع بود. کشتی میان صفا و مروه سعی کرد و هفت بار دور خانه خدا طواف انجام داد و سپس روی کوه جودی قرار گرفت.

راویان روایت اول و دوم مشترک‌اند؛ البته با این تفاوت که در روایت نخست، حسن بن صالح و در اینجا حسن بن صالح ثوری ذکر شده است، که در باور رجال‌شناسان، حسن بن صالح، حسن بن صالح حی و حسن بن صالح بن حی همدانی ثوری یک نفرند (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۳۰؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۵: ۳۰۵). با توجه به جرح حسن بن صالح از سوی رجال‌شناسان، روایت فوق در زمره احادیث ضعیف قرار می‌گیرد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷: ۵۱).

۳-۳. روایت سوم

«عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ الْخُرَّاسَانِيِّ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِالْكُوفَةِ أَيَّامَ قَدِمَ عَلَيَّ أَبِي الْعَبَّاسِ، فَلَمَّا انْتَهَيْنَا إِلَى الْكُنَّاسَةِ قَالَ هَاهُنَا صُلْبَ عَمِّي زَيْدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ ثُمَّ مَضَى حَتَّى انْتَهَى إِلَى طَاقِ الزَّيَّاتِينَ وَهُوَ آخِرُ السَّرَّاجِينَ فَنَزَلَ وَقَالَ انزِلْ فَإِنَّ هَذَا الْمَوْضِعَ كَانَ مَسْجِدَ الْكُوفَةِ الْأَوَّلِ الَّذِي حَطَّهُ آدَمُ عليه السلام ... فَقُلْتُ لَهُ كَمْ لَيْتَ نُوحٌ فِي السَّفِينَةِ حَتَّى نَضَبَ الْمَاءَ وَخَرَجُوا مِنْهَا فَقَالَ لَبِثُوا فِيهَا سَبْعَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا وَطَافْتُ بِالْبَيْتِ أُسْبُوعاً ثُمَّ اسْتَوْتُ عَلَى الْجُودَى وَهُوَ فِرَاتُ الْكُوفَةِ ...» (كلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۲۷۹)؛ مفضل بن عمر گوید: هنگامی که امام صادق علیه السلام برای دیدار ابو العباس (سفاح نخستین خلیفه عباسی) به کوفه آمد. من نیز در رکاب آن حضرت بودم. همین که به محله کناسه رسیدیم فرمود: در اینجا بود که عمویم زید رحمة الله را دار زدند، سپس رفت تا چون به طاق زیت فروشان که آخر بازار سراج‌ها بود رسید از مرکب پیاده شد و به من گفت: فرود آی این مکان مسجد کوفه نخستین است که آدم علیه السلام طرح آن را ریخت... به امام صادق علیه السلام عرض کردم: نوح چه مدتی در کشتی ماند تا آب بر زمین نشست و آن‌ها از کشتی خارج شدند؟ فرمود: هفت شبانه‌روز، و کشتی هفت بار دور خانه (کعبه) طواف کرد سپس بر جودی که همان فرات کوفه است قرار گرفت.

علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم و حسن بن محبوب (همگی ثقه) در روایت اول، دوم و سوم مشترک‌اند.

هشام خراسانی مجهول است (بسام، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۵۳۴). آیت‌الله خوبی صرفاً می‌گوید از مفضل بن عمر و ابن محبوب روایت کرده است (خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۰: ۳۳۸).

رجال‌شناسان شیعه آرای متضادی در خصوص جرح و تعدیل مفضل بن عمر بدین شرح نقل کرده‌اند:

الف: معدلین: شیخ مفید و شیخ طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام و مورد اعتماد ایشان می‌دانند (مامقانی، بی تا، ج ۳: ۲۳۸).

ب: جارحین: ابن غضائری، نجاشی و ابن داود او را با اوصافی چون فاسد‌المذهب، مضطرب‌الروایه، مرتفع‌القول و خطابی تضعیف کرده‌اند (همان).

برخی ضمن توجیه اخبار وارده در خصوص جرح مفضل بن عمر، وثاقت او را برگزیده‌اند (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۹: ۳۲۹؛ مامقانی، بی تا، ج ۳: ۲۳۸؛ شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰: ۲۰۶).

نظریه مختار نوشتار حاضر این است که جرح مفضل بن عمر به دلایل ذیل ارجح است:

اولاً توئیقات متأخرین و معاصران به دلیل فاصله زیاد با روایان حدیث در قرن‌های اولیه، مبتنی بر حس نیست بلکه از راه حدس و اجتهاد صورت می‌گیرد (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۴۲).

آیت‌الله خویی توئیقات یکی از اعلام متقدمین همچون برقی، ابن قولویه، کشی، صدوق، مفید، نجاشی و شیخ طوسی را به دلیل اینکه رأی آن مبتنی بر حس است می‌پذیرد و توئیقات متأخرین همچون شیخ منتجب‌الدین و ابن شهر آشوب را فقط در خصوص کسانی که هم‌عصر آنان هستند قابل قبول می‌داند، اما توئیقات افرادی چون ابن طاووس، علامه، ابن داود و علامه مجلسی را به دلیل فاصله زمانی آنان با روایان حدیث در گذشته از باب حدس و اجتهاد دانسته و آن را قابل قبول نمی‌داند؛ باین حال ایشان در مسئله جرح و تعدیل مفضل بن عمر، ضمن توجیه آرای بزرگانی چون ابن غضائری و نجاشی به وثاقت مفضل بن عمر رأی داده است (همان، ج ۱۹: ۳۳۰).

ثانیاً روایتی که محل استناد موافقان (از جمله مامقانی و ...) توئیق مفضل بن عمر قرار گرفته است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادِ بْنِ جَعْفَرِ الْهَمْدَانِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام ... يَا مُحَمَّدُ إِنَّ الْمُفْضِلَ كَانَ أَنْسَى وَ مُسْتَرَا حِي وَ أَنْتَ أَنْسُهُمَا وَ مُسْتَرَا حُهُمَا حَرَامٌ عَلَى النَّارِ أَنْ تَمَسَّكَ أَبَدًا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۳۹).

راوی آخر آن محمد بن سنان است که در خصوص وثاقت محمد بن سنان، اختلافات بسیار جدی وجود دارد؛ به گونه‌ای که آرای اعلام متقدم نقد رجال، بر محور جرح او می‌چرخد. از سوی دیگر محمد بن سنان مورد توئیق «انت انسهما» قرار گرفته است، که رجال‌شناسان توئیق فرد توسط نقل خود فرد را قابل قبول ندانسته و مستلزم دور می‌دانند (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳۷).

ثالثاً بر فرض که مفضل بن عمر را موثق بدانیم، روایت مورد نظر به دلیل حضور راوی مجهولی چون هشام خراسانی، «مجهول علی الأظهر ضعیف علی الشهر» است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶: ۲۹۵).

۳-۴. روایت چهارم

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ قَالَ قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام إِنَّ سَفِينَةَ نُوحٍ كَانَتْ مَأْمُورَةً طَافَتْ بِالْبَيْتِ حَيْثُ غَرِقَتِ الْأَرْضُ ثُمَّ أَتَتْ مِنِّي فِي أَيَّامِهَا ثُمَّ رَجَعَتِ السَّفِينَةُ وَكَانَتْ مَأْمُورَةً وَطَافَتْ بِالْبَيْتِ طَوَافَ النِّسَاءِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۱۳). امام کاظم علیه السلام فرمود: کشتی نوح علیه السلام مأموریت داشت تا هنگامی که زمین را آب گرفت، خانه کعبه را طواف کند. سپس در موسم منا به منا آمد و آنگاه کشتی بازگشت زیرا از جانب خدا فرمان داشت. آنگاه دور خانه کعبه به طواف نساء مشغول گشت.

محمد بن یحیی کثیرالحدیث و ثقة (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۳۹؛ حرّ عاملی، ۱۳۸۵ش: ۲۳۹) است. و شاء از اصحاب امام رضا علیه السلام و از وجوه طائفه محسوب می شود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۹). علی بن ابی حمزه بطاننی که از سران واقفیه محسوب می شود، در ابتدا از وکلای برجسته امام کاظم علیه السلام و اموال بسیاری از شیعیان نزد او و سایر وکیلان امام علیه السلام بود. پس از شهادت امام کاظم علیه السلام، طمع در این اموال باعث شد که امامت امام رضا علیه السلام را انکار و امام کاظم علیه السلام را آخرین امام معرفی کنند و بدین ترتیب فرقه واقفیه پدیدار گردید (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶؛ خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲: ۲۵۱) اما در خصوص علی بن ابی حمزه باید گفت: اولاً کشتی اخبار زیادی در جرح قطعی او نقل کرده است و به نقل از علی بن حسن بن فضال او را دروغ گو و ملعون می داند (کشتی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۷۰۵)؛ ثانیاً نجاشی در ضعف او عبارت «فطعن علیه» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶) آورده است؛ ثالثاً از سوی ابن غضائری به شدت جرح شده است: «علی بن ابی حمزه - لعنة الله - اصل الوقف، و اشد الخلق عداوه للولی من بعد ابی ابراهیم علیه السلام» (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۸۳)؛ رابعاً شیخ طوسی هم او را ذیل «الفهرس المنسوبین الی المذاهب الفاسده» (طوسی، ۱۳۷۳: ۵۹۰) ذکر کرده است؛ خامساً اکابر محدثان شیعه همانند ابن عمیر و بزئطی و ابن محبوب و برخی دیگر از او بسیار روایت کرده اند (خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲: ۲۴۹).

در جمع بندی مطالب فوق می توان «وثاقت او را به دوران قبل از شهادت امام کاظم علیه السلام و ضعف او را به دوره بعد که مذهب وقف است نسبت دهیم و عقیده متأخر او را نشانه عدم عدالت پیشین ندانیم» (کلباسی، ۱۳۸۰ش: ۱۵۱-۱۵۳)؛ از این رو بزرگان شیعه به نقل احادیث او قبل از مسئله وقف رغبت نشان داده اند (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ۱۶۴). اخبار نقل شده در خصوص

واقفیه، حکایت از شدت برخورد امام رضا علیه السلام با آنان دارد؛ از جمله: واقفیه در حیرت زندگی می کنند و نهایت در حال کفر می میرند؛ واقفیه شکاکانه زندگی می کنند؛ زیدیه، واقفه و نصاب به منزله واحد هستند. امام رضا علیه السلام محمد بن عاصم را از مجالست با واقفه منع می کرد (کشی، ۱۳۶۳: ۷۵۵-۷۶۲).

از این رو علامه مجلسی این روایت را «ضعیف علی المشهور» می داند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷: ۵۰).

۳-۵. روایت پنجم

«عنه، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام فِي السَّنَةِ الَّتِي قُبِضَ فِيهَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، مَا لَكَ ذَبِحْتَ كَبْشًا، وَ نَحَرَ فُلَانٌ بَدَنَةً؟ فَقَالَ: «يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، إِنَّ نُوحًا عليه السلام كَانَ فِي السَّفِينَةِ، وَ كَانَ فِيهَا مَا شَاءَ اللَّهُ، وَ كَانَتِ السَّفِينَةُ مَأْمُورَةً، فَطَافَتْ بِالْبَيْتِ وَ هُوَ طَوَافُ النَّسَاءِ، وَ خَلَى سَبِيلَهَا نُوحٌ عليه السلام، فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى الْجِبَالِ: أَنِّي وَاضِعٌ سَفِينَةَ نُوحٍ عَبْدِي عَلَى جَبَلٍ مِنْكُمْ، فَتَطَاوَلْتُ، وَ شَمَخْتُ، وَ تَوَاضَعَ الْجُودَى وَ هُوَ جَبَلٌ عِنْدَكُمْ...» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۳۱۸)؛ ابو بصیر می گوید: در سالی که امام صادق علیه السلام به شهادت رسید، خدمت امام کاظم علیه السلام رسیدم و گفتم قربانت شوم، چرا شما یک گوسفند را کشتید، در حالی که فلانی شتر کشت؟ امام فرمود: ای ابا محمد؟ نوح علیه السلام در کشتی بود و آنچه خدا خواسته بود در آن کشتی وجود داشت. کشتی تحت فرمان خداوند گرد خانه کعبه چرخید و آن طواف نساء بود. نوح علیه السلام کشتی را به حال خود گذاشته بود، خداوند به کوهها امر فرمود: که من کشتی بندهام نوح علیه السلام را روی یکی از شما قرار می دهم، کوهها امتناع کردند، ولی کوه جودی ابراز فروتنی کرد، و آن کوهی است که در کنار شما قرار دارد.

عنه در این روایت ناظر به أحمد بن ابی عبدالله البرقی است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۸: ۱۱۵). نجاشی و شیخ طوسی ضمن توثیق برقی، او را به نقل از ضعفا و اعتماد به مراسیل متهم کرده اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۵۱). علامه حلی ضمن توثیق او می گوید: او از ضعفا روایات زیادی نقل و به مراسیل اعتماد کرده است. قمیون بر او طعن وارد کرده اند و این مربوط به خود او نیست بلکه مربوط به کسانی است که از آنها روایت کرده است؛ به همین دلیل

احمد بن محمد بن عیسی او را از قم تبعید کرد سپس او را را بازگرداند و از او دلجویی کرد و در تشییع جنازه او با سروپای برهنه حاضر شد به جبران خطایی که از او در حق برقی سر زده بود. نزد من روایت او مقبول است (حلی، ۱۴۰۲ق: ۱۴).

در خصوص «علی بن حکم» باید گفت که این نام در کتب رجالی به چهار شکل آمده است:

الف: علی بن الحکم: شیخ طوسی در رجال خود او را از اصحاب امام جواد علیه السلام (طوسی،

۱۳۷۳: ۳۷۶) و علامه حلی او را اهل الانبار می داند و به نقل از کشتی می نویسد: علی بن حکم خواهرزاده داود بن نعمان فرش فروش و منسوب به بنی زبیر صیارفه است، علی بن حکم شاگرد ابی عمیر است و با اصحاب بزرگ امام صادق علیه السلام ملاقات داشته و او مانند ابن فضال و ابن بکیر است. (حلی، ۱۴۰۲ق: ۹۸). قابل ذکر است که علامه حلی در رجال خود به نقل از رجال کشتی پس از اسم امام صادق علیه السلام واژه «کبیر» را آورده، در حالی که این واژه در رجال کشتی نیست و به جای آن واژه «کثیر» آمده است (همان).

ب: علی بن الحکم الانباری: کشتی می گوید: علی بن حکم خواهرزاده داود بن نعمان فرش فروش و منسوب به بنی زبیر صیارفه است، علی بن حکم شاگرد ابی عمیر است و با اصحاب زیادی از امام صادق علیه السلام ملاقات داشته و او مانند ابن فضال و ابن بکیر است (کشتی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۸۴۰).

در انتهای ترجمه «علی بن الاحکم الانباری» در رجال کشتی عبارت «و هو مثل ابن فضال و ابن بکیر» (همان) آمده است. ابن داود ضمن حذف «واو» و «هو» به جای آن‌ها «مثل» گذاشته است (ابن داود، ۱۳۴۲: ۲۴۳). این مسئله که ضمیر «هو» به چه کسی بازمی گردد، بین رجال شناسان اختلاف است. مامقانی می گوید: از کلام ابن داود مستفاد است که او ضمیر «هو» را به «کثیر» بازمی گرداند نه به علی بن حکم؛ زیرا او حرف عطف و ضمیر را حذف کرده و آن را به کشتی نسبت داده است؛ یعنی کشتی برای او مدح یا ذمی نقل نکرده است. مامقانی در ادامه می افزاید: بعضی ضمیر را به علی بن حکم بازمی گردانند و برای او ثنایی عظیم همچون ابن فضال و ابن بکیر لحاظ می کنند. علت حذف حرف عطف و ضمیر در کلام ابن داود از روی سهو قلم یا اجتهاد او بوده و برای دیگران حجت نیست و ما مکلفیم به آنچه از عبارت کشتی می فهمیم، و ظاهر عبارت کشتی این است که اگر غرض او تمثیل «کثیر» به ابن فضال و ابن بکیر است چه

نیازی به آوردن حرف عطف و ضمیر بود و آوردن آن دو قرینه‌ای واضح است به اینکه ضمیر به علی بن حکم بازمی‌گردد (مامقانی، بی تا، ج ۲: ۲۸۵). بنابراین با بازگشت ضمیر «هو» به علی بن حکم او مانند ابن فضال و ابن بکیر خواهد بود.

ج: علی بن الحکم بن الزبیر: نجاشی می‌گوید: نخعی ابوالحسن ضریر مولی، برای او عموزاده‌ای به نام علی بن جعفر بن الزبیر و دارای کتاب است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۷۴). شیخ طوسی او را مولی نخعی و اهل کوفه می‌داند (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۶۱).

د: علی بن الحکم الکوفی: ازسوی عده‌ای از رجال‌شناسان توثیق شده است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۶۳؛ برقی، ۱۳۴۲: ۲۴۳؛ حلی، ۱۳۸۱: ۳۰۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۶۲). در جمع‌بندی مطالب فوق باید گفت:

اولاً عمده اختلاف در اسامی یادشده مربوط به پسوندهای علی بن الحکم است. در خصوص پسوندها؛

(۱) **کوفی و نخعی:** رجالیون متقدم از او به‌عنوان خواهرزاده داود بن نعمان یاد کرده‌اند؛ نجاشی خاندان داود بن نعمان را کوفی و نخعی می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۷۴) و ذیل ترجمه علی بن الحکم بن الزبیر او را نخعی، ابوالحسن ضریر که دارای پسرعمویی به نام علی بن جعفر بن الزبیر است معرفی می‌کند (همان) و ذیل ترجمه علی بن نعمان الأعلم النخعی او و برادرش داود بن نعمان را کوفی می‌داند (همان) که ظاهراً کوفی و نخعی بودنش حکایت از شهر و قبیله او دارد.

(۲) **الانباری:** شیخ طوسی از دایی علی بن الحکم یعنی داود بن نعمان با عنوان داود بن نعمان الانباری یاد می‌کند (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۰۲) از گفته شیخ طوسی مشخص می‌شود که داود بن نعمان از الانبار است که ظاهراً ناظر به محل زندگی وی یعنی شهر انبار در حاشیه فرات در ده‌فرسخی بغداد بوده است، ازاین‌رو لقب الانباری علی بن حکم ناظر به این مسئله است.

(۳) **الزبیری:** نجاشی در ترجمه ابوشعیب המחاملی ضمن توثیق او می‌گوید: او مولی علی بن الحکم الزبیری الانباری است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۵۶) که نشان می‌دهد «الزبیری و الانباری» پسوندهای اسم علی بن الحکم است و هر دو از یک نفر حکایت دارد،

چون در خود رجال نجاشی تنها ترجمه علی بن الحکم وجود دارد و در سایر موارد پسوندی به این اسم اضافه شده و اینکه شیخ طوسی دایی علی بن الحکم یعنی داود بن نعمان را با پسوند الانباری یاد کرده، مؤید این معناست.

ثانیاً بر همین اساس رجال شناسان بر این باورند که علی بن الحکم با پسوندهای «نخعی، کوفی، زبیری، الانباری» شرح حال یک نفر با ترجمه‌های مختلف است (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ۴۴۶؛ مازندرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴: ۴۰۱؛ خواجه‌ی، ۱۴۱۳ق: ۱۹۸؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۵۷۵). آیت‌الله خویی علی بن الحکم را همان علی بن الحکم الزبیری می‌داند که احادیث زیادی از طریق او نقل شده است و از بزرگانی چون ابوبختری، ابی بصیر ابو حمزه ثمالی و ... روایت نقل کرده است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲: ۴۱۱)؛ بنابراین راوی دوم روایت ثقة است.

عنوان ابو بصیر، مشترک بین یحیی بن ابی القاسم اسدی و لیث بن بختری مرادی دو تن از روایان امام باقر و امام صادق علیهما السلام است. بسیاری از روایاتی که نام ابوبصیر در آن آمده هیچ قیدی ندارد و برای شناسایی آن باید از قراین خارجی استمداد گرفت، با این حال در تعداد قلیلی از روایات، هویت ابوبصیر مقید است و گاه برخی از این قیود ذکر شد نیز به خودی خود چندان استوار نیست و احتمال می‌رود ناشی از خلط بوده باشد. از این رو تفکیک این دو شخصیت هم عصر ساکن کوفه در پاره‌ای موارد نمی‌تواند از قطعیت برخوردار باشد (پاکتچی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی / بخش فقه، علوم قرآنی و روایت).^۳ از آنجاکه در این روایت منظور از ابوبصیر، ابوبصیر اسدی است (نرم‌افزار درایة‌النور ذیل روایت) از پرداختن به شرح حال ابوبصیر لیث بن بختری مرادی خودداری می‌کنیم. نام ابوبصیر یحیی بن ابی القاسم اسدی در شمار اصحاب اجماع ذکر شده است که نشان از وثاقت او دارد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۱).

راویان حاضر در سند روایت پنجم ثقة و دارای علو شأن هستند، اما باید گفت که روایت مذکور مرفوع است و در شمار احادیث ضعیف قرار می‌گیرد.

۳-۶. روایت ششم

«وَرَوَى أَنَّهُ كَانَ طُولَ سَفِينَةِ نُوحٍ عليه السلام أَلْفًا وَمِائَتِي ذِرَاعٍ وَعَرْضُهَا مِائَةٌ ذِرَاعٍ وَطُولُهَا فِي السَّمَاءِ ثَمَانِينَ ذِرَاعًا فَكَرَبَ فِيهَا فَطَافَتْ بِالْبَيْتِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ وَسَعَتْ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ سَبْعًا ثُمَّ اسْتَوَتْ

علی الجودی) (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۲۳۰) و روایت شده است که طول کشتی نوح علیه السلام هزار و دو بیست ذراع، عرض آن صد ذراع و ارتفاع آن هشتاد ذراع بوده است، پس نوح علیه السلام بر آن سوار شد و کشتی هفت دور بر گرد کعبه طواف کرد، و هفت بار در میان صفا و مروه سعی نمود، سپس بر فراز کوه جودی استقرار یافت.

این روایت مرسل است. از سوی دیگر، استناد شیخ صدوق به لفظ «روی» ناظر به مسند نبودن روایت است.

۳-۷. روایت هفتم

«أَبُو الْقَاسِمِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عَمْرِو الْجُعْفِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقُلْتُ لَهُ إِنِّي أَشْتَأُقُ إِلَى الْغُرَى فَقَالَ فَمَا شَوْقُكَ إِلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُ إِنِّي أُحِبُّ أَنْ أَرَوْرَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَقَالَ هَلْ تَعْرِفُ فَضْلَ زِيَارَتِهِ فَقُلْتُ لَا يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِلَّا أَنْ تَعْرِفَنِي ذَلِكَ قَالَ إِذَا زُرْتِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَاعْلَمْ أَنَّكَ زَائِرٌ عِظَامِ آدَمَ وَبَدَنِ نُوحٍ وَجِسْمِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام فَقُلْتُ إِنَّ آدَمَ عليه السلام هَبَطَ بِسِرَانْدِيبٍ فِي مَطْلَعِ الشَّمْسِ وَرَعَمُوا أَنَّ عِظَامَهُ فِي بَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ فَكَيْفَ صَارَتْ عِظَامُهُ بِالْكُوفَةِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَوْحَى إِلَى نُوحٍ وَهُوَ فِي السَّفِينَةِ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ أُسْبُوعًا فَطَافَ بِالْبَيْتِ كَمَا أَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ ثُمَّ نَزَلَ فِي الْمَاءِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ فَاسْتَحْرَجَ تَابُوتًا فِيهِ عِظَامُ آدَمَ فَحَمَلَهُ فِي جَوْفِ السَّفِينَةِ حَتَّى طَافَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَطُوفَ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۲۲)؛

مفضل بن عمر می گوید: محضر امام صادق علیه السلام داخل شده عرض کردم: مایل و مشتاقم که به غری بروم. حضرت فرمودند: چه اشتیاقی به آن داری؟ عرض کردم: امیرالمؤمنین علیه السلام را دوست داشته و به زیارتش علاقه مند هستم. حضرت فرمودند: آیا فضیلت زیارت آن حضرت را می دانی؟ عرضه داشتم: خیر ای فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله، من را از آن آگاه و مطلع بفرمایید. حضرت فرمودند: هرگاه اراده زیارت امیرالمؤمنین علیه السلام را نمودی بدان که در واقع استخوان های حضرت آدم علیه السلام و بدن نوح علیه السلام و جسم امیرالمؤمنین علیه السلام را زیارت می کنی. عرض کردم: حضرت آدم در سرندیب محل طلوع آفتاب هبوط نمود و عموم معتقدند استخوان هایش در بیت الله الحرام دفن شده پس چگونه می فرمایید در کوفه می باشد؟! حضرت فرمودند: خداوند متعال به حضرت نوح علیه السلام درحالی که در

کشتی بود و وحی فرمود که هفت بار طواف بیت نماید، آن جناب طبق آنچه به وی وحی شده بود طواف نمود، سپس از کشتی بیرون آمد و تا زانوهایش در آب فرورفت، تابوتی را که در آن استخوان‌های حضرت آدم بود، از آب بیرون آورده و آن را به داخل کشتی حمل فرمود و به دنبال آن مطابق خواسته حق تعالی دور بیت طواف نمود.

ابوالقاسم جعفر بن محمد بن قولویه و محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری ثقه هستند (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۰۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۴؛ حلی، ۱۴۰۲ق: ۱۵۷). نجاشی از عبدالله بن جعفر الحمیری با عنوان «شیخ القمیین و وجههم» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۹) یاد می‌کند و شیخ طوسی او را ثقه می‌داند (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۹۴) از محمد بن حسین بن ابی الخطاب با عناوینی چون بزرگ‌مرتبه، ثقه و عین یاد شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۴).

اما در خصوص محمد بن سنان باید گفت در میان بالغ بر ۷۹۷ روایت با همین نام ذکر شده است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶: ۱۳۸). در خصوص جرح و تعدیل او آرای متضادی بدین شرح ذکر شده است:

الف: جارحین: نجاشی می‌گوید: او مرد جداً ضعیفی است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۸). ابن‌غضائری ضمن معرفی او به‌عنوان ضعیف و غالی وی را به جعل روایت متهم ساخته است (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲ق: ۹۲). شیخ طوسی با استناد به نظر دیگران از او با عنوان «وقد طعن علیه، و ضعف» یاد می‌کند (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۶۰). مجلسی اول تضعیف ابن‌سنان را به خود شیخ البته با تبعیت از دیگران نسبت می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۳: ۱۰) نیز از سوی کشتی، به دروغ‌گویی متهم شده است (کشتی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۷۹۵).

ب: معدلین: علامه مجلسی در *مرآة العقول* ذیل روایتی که در *زنجیره آن* «ابن‌سنان» وجود دارد، ضمن تأمل در وثاقت محمد بن سنان روایات او را می‌پذیرد: «... لکن ضعف محمد محل تأمل، و الأظهر عندی قبول خبره» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳: ۱۶). مجلسی اول او را مبرای از غلو دانسته و او را از اصحاب سر می‌داند (همو، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴: ۲۹). او ادعا می‌کند که ابن‌سنان از سوی صدوقان توثیق شده است (همان). در میان معاصران، شبیری زنجانی او را توثیق کرده است (شبیری زنجانی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۲۹).

ج: جارحین و معدلین: شیخ مفید در جوابات اهل الموصل فی العدد والرویه ذیل روایت ماه رمضان سی روزه است و هرگز نقص نمی‌شود، که از محمد بن سنان نقل شده است می‌گوید: این حدیث شاذ و نادر است و اعتمادی بر آن نیست، طریقۀ محمد بن سنان، اصحاب در خصوص اتهام و ضعف او اختلافی ندارند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۲۰)؛ ولی در الارشاد می‌گوید: محمد بن سنان مورد اعتماد و اهل علم و تقوا و از فقهای شیعیان امام کاظم علیه السلام به شمار می‌رود (مفید، بی تا، ج ۲: ۲۴۰). شیخ طوسی در الفهرست او را به غلو متهم ساخته است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۶). از سوی دیگر در الغیبه می‌گوید: امام جواد علیه السلام از محمد بن سنان به نیکی یاد و از او اعلام رضایت کرده است (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۴۸). علامه حلی در رجال خود درباره جرح و تعدیل او توقف کرده است (تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲: ۲۵۱) اما در مختلف الشیعه می‌گوید: در کتاب رجال، رجحان عمل به روایات محمد بن سنان را تبیین کردیم (حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ۸).

نظریه مختار نوشتار حاضر این است که جرح محمد بن سنان به دلایل ذیل ارجح است: اولاً شهید ثانی در مسالک الافهام در خصوص روایتی که در طریق آن محمد بن سنان وجود دارد می‌گوید: اکابر طائفه در نقد رجال همچون شیخ، نجاشی، ابن غضائری، فضل بن شاذان و کشی او را تضعیف کرده‌اند؛ باین حال عذری برای علامه در رجحان عمل به روایات محمد بن سنان باقی نمی‌ماند. علامه در رجال خود پس از نقل توثیق محمد بن سنان از سوی شیخ مفید، درباره وثاقت او توقف کرده است! دلیل برای توقف وجود ندارد، زیرا در هنگام تساوی جارحین و معدلین، جارحین مقدم هستند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷: ۲۱۸) چه رسد به اینکه تعداد جارحین بیشتر باشد.

ثانیاً جرح ابن غضائری، نجاشی، کشی و فضل بن شاذان واضح است، ولی جرح و تعدیل هم‌زمان شیخ طوسی و شیخ مفید قابل تفکیک نیست و نمی‌توان از آن وثاقت او را استنتاج کرد. بنابراین «تضعیف نجاشی و ابن غضائری واضح است و تضعیف و توثیق او از سوی شیخ طوسی و شیخ مفید صریح در تضعیف نیست از این رو از باب تقدم نص بر ظاهر مقدم است» (ایزدی فرد و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۲۸-۱۵۸).

ثالثاً اگر جایگاه نجاشی در علم رجال و غلبه آرای او بر دیگران در هنگام تعارض ادله جرح و تعدیل را اضافه کنیم، کفه جرح او سنگین تر خواهد بود (مازندرانی، ۱۳۷۴، ج ۴، رقم ۱۶۱۸؛ دیاری بیدگلی، ۱۳۸۴: ۲۱۳). از همین روی ترجیح توثیق مبتنی بر حدس و اجتهاد متأخران و معاصران بر جرح مبتنی بر حس و شهادت اعلام متقدمین میسر نخواهد بود.

۳-۸. روایت هشتم

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ سِنَانَ قَالَ حَدَّثَنِي الْمُفَضَّلُ بْنُ عُمَرَ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۸). متن روایات هشتم و هفتم مشترک است.

سند این روایت در بحار این گونه است: «الْكَلْبِيُّ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ الْحَمِيرِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷: ۲۵۸).

طریق اول: محمد بن یعقوب جلیل القدر (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۳۹) است. نجاشی می گوید: شیخ اصحاب ما و وجه آن‌ها در زمان خود در شهر ری بود، موثق ترین و اثبت مردم در حدیث بود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۷). شیخ طوسی و نجاشی ضمن توثیق ابوعلی اشعری از او به بزرگی و شأن منزلت یاد کرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۱۱؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۹۲)؛ اما طریق ابوعلی اشعری به «عمن ذکره» مشخص نیست. طبق بررسی صورت گرفته در روایت هفتم، جرح محمد بن سنان ارجح است.

طریق دوم: با توجه به بررسی روایت هفتم: حمیری (پسر)، حمیری (پدر) و محمد بن حسین بن ابی الخطاب ثقه هستند، و طبق بررسی صورت گرفته در روایت سوم جرح مفضل بن عمر و طبق روایت هفتم، جرح محمد بن سنان ارجح است.

شایان ذکر است در طریق اول ابن قولویه حدیث را از طریق محمد بن یعقوب از ابوعلی اشعری از ... از محمد بن سنان نقل می کند. با جست و جویی که انجام شد، ردی از این روایت در کتاب کافی یافت نشد.

۳-۹. روایت نهم

«عَنْ ابْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ يَحَدِّثُ عَطَا قَالَ: كَانَ طُولُ سَفِينَةِ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلْفًا وَمِائَتِي ذِرَاعًا وَكَانَ عَرْضُهَا ثَمَانِمِائَةَ ذِرَاعٍ وَعُمُقُهَا ثَمَانِينَ ذِرَاعًا فَطَافَتْ بِالْبَيْتِ وَسَعَتْ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ اسْتَوَتْ عَلَيَّ الْجُودَى» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱: ۳۲۴)؛ امام باقر علیه السلام با عطا سخن می گفت، شنیدم که حضرت فرمود: طول کشتی نوح علیه السلام هزار و دویست ذراع، عرض آن هشتصد ذراع و ارتفاع آن دویست ذراع بود، کشتی بر دور کعبه طواف کرد و هفت بار در میان صفا و مروه سعی نمود، سپس بر فراز کوه جودی استقرار یافت. این روایت در قصص الانبیاء راوندی با این سند نقل شده است: «أَحْمَدُ بْنُ عِيسَى حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (راوندی، ۱۴۰۹ق: ۸۲).

مراد از ابن عیسی در این روایت همان احمد بن عیسی است؛ چون روایت فوق در قصص الانبیاء راوندی با احمد بن عیسی شروع می شود که شاید نشانگر روش علامه مجلسی در ذکر نام اوست (همان). نجاشی از احمد بن عیسی با عنوان «شیخ القمیین، و وجههم، و فقیههم» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۲) یاد کرده است و در بین رجال شناسان در خصوص وثاقت او اتفاق نظر وجود دارد (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۶۰؛ حلی، ۱۴۰۲ق: ۱۳؛ شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۶۳۲). براساس بررسی صورت گرفته در روایت اول، وثاقت حسن بن محبوب و عدم وثاقت حسن بن صالح مشخص شد.

۴. بررسی دلالی روایات

روایات مطرح شده از لحاظ درون متنی دچار تعارضات ذیل هستند:

۴-۱. کمیت کشتی

در خصوص کمیت کشتی نوح در بین روایات مورد نظر اختلافاتی به شرح ذیل وجود دارد:

روایت	منبع	طول	عرض	ارتفاع
اول	کافی	۱۲۰۰ ذراع	۸۰۰ ذراع	۲۰۰ ذراع
دوم	کافی	۱۲۰۰ ذراع	۸۰۰ ذراع	۸۰ ذراع
ششم	الفقیه	۱۲۰۰ ذراع	۱۰۰ ذراع	۸۰ ذراع
نهم	بحار الانوار	۱۲۰۰ ذراع	۸۰۰ ذراع	۸۰ ذراع
دهم	قصص الانبیاء	۱۲۰۰ ذراع	۸۰۰ ذراع	۸۰ ذراع

۲-۴. محل فرود کشتی

در روایت‌های اول، دوم، چهارم، ششم، هفتم، هشتم و نهم محل فرود کشتی، کوه جودی بدون هیچ‌گونه قرینه‌ای آمده، اما در روایت سوم محل فرود کشتی، فَرات کوفه معرفی شده است: «ثُمَّ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى وَ هُوَ فُرَاتُ الْكُوفَةِ.» و در روایت پنجم محل فرود کشتی، کوه جودی با قید «وَهُوَ جَبَلٌ عِنْدَكُمْ» آمده است؛ از آنجاکه ابو بصیر اهل کوفه بوده ناظر به این است که جودی نزدیک کوفه است. در قرآن محل فرود کشتی نوح علیه السلام کوه جودی معرفی شده است. اینکه کوه مد نظر در چه مکانی قرار دارد، بین اندیشمندان اختلاف است؛ اما می‌توان حدود و ثغور آن را در مناطق شمالی عراق که هم‌مرز با شام هستند تعیین کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۱۰۹).

۳-۴. عمق آب

حرکت کشتی‌های بزرگ جز در آب‌های عمیق امکان‌پذیر نیست. با توجه به اعداد و ارقامی که در خصوص کشتی ذکر شده است، قاعدتاً این کشتی برای حرکت نیاز به آبی با عمق بالا دارد. در روایت پنجم، نوح علیه السلام از کشتی خارج شده و تا زانو در آب فرومی‌رود و سپس تابوتی را که در آن استخوان‌های حضرت آدم بود از آب بیرون آورده و به داخل کشتی حمل می‌کند: «...ثُمَّ نَزَلَ فِي الْمَاءِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ فَاسْتَخْرَجَ تَابُوتًا فِيهِ عِظَامُ آدَمَ علیه السلام فَحَمَلَهُ فِي جَوْفِ السَّفِينَةِ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۲۲). این یعنی عمق آبی که نوح علیه السلام وارد آن شده تا زانوی ایشان بوده! چگونه امکان دارد کشتی با آن مقیاس بزرگ در عمقی این‌چنین کم، قابلیت حرکت داشته باشد؟

۴-۴. طواف کشتی

در خصوص مسئله طواف کشتی باید گفت:

اولاً حج و اعمال مخصوص به آن، مختص موجود صاحب اراده و شعور است: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۹۷). در این آیه انجام دادن حج منوط به استطاعت است و در صورت وجود این شرط، استتکاف از آن مستلزم کفر خواهد بود. در روایات ذکر شده گویا کشتی موجودی فرض شده است که برخی از اعمال خاص حج همچون طواف نساء را انجام داده و حتی در موسم منا در منا حضور داشته

است. البته این موضوع با این اوصاف در زمره موضوع تسبیح همه موجودات که در قرآن (اسراء: ۴۴) به آن اشاره شده است قرار نمی‌گیرد.

ثانیاً آرسوی دیگر در برخی از روایات به مسئله بردن کعبه به آسمان در هنگام طوفان اشاره شده که با مسئله طواف ناسازگار است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۶: ۴۷).

ثالثاً اخبار نقل شده در خصوص طواف کشتی نوح و بردن کعبه به آسمان با منابع اهل سنت اشتراکات زیادی دارند؛ به گونه‌ای که در منابع بسیار زیادی اخبار مربوط به طوفان نوح ع از جمله بردن کعبه به آسمان و طواف کشتی نقل شده است (ابن اسحاق، ۱۹۷۸: ۹۶؛ ازرقی، ۱۴۳۱ق، ج ۱: ۶۳؛ طبری، بی تا، ج ۱: ۵۳؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۳۳۴؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۷: ۴۲۱؛ سیوطی، ۱۴۳۱ق، ج ۱: ۳۰۸).

ابوشهبه در کتاب الإسرائیلیات والموضوعات فی کتب التفسیر در بخشی با عنوان «الإسرائیلیات فی بناء الکعبة؛ البیت الحرام والحجر الأسود» برخی از روایات پیرامون این مسئله را ناشی از ورود اسرائیلیات به کتب تفسیر می‌داند (ابوشهبه، ۱۴۳۱ق: ۱۶۸).

۴-۵. منطقه‌ای یا جهانی بودن طوفان

همان‌طور که گفته شد، حادثه طوفان امری قطعی بین ادیان و اقوام است؛ البته آنچه محل اختلاف است نحوه وقوع این پیشامد است؟ از جمله اختلافات مهم در این خصوص، مسئله جهانی یا منطقه‌ای بودن طوفان است. عده‌ای با استناد به ظاهر برخی آیات و آنچه در تورات گفته شده، جهانی بودن طوفان را اختیار کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۳۴۶). برخی دیگر با استناد به موازین عقلی و نقلی و یافته‌های باستان‌شناسی به منطقه‌ای بودن طوفان اذعان دارند (معرفت، ۱۳۹۲: ۵۲) و حتی برخی گفته‌اند: این احتمال که طوفان نوح ع مربوط به منطقه‌ای خاص بوده است و نه همه عالم، قوی‌تر از احتمالات دیگر است و با شواهد حال سازگارتر است (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۱۰۶-۱۰۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۱۰۳).

آثار و شواهد به‌جای مانده از طوفان بزرگ توسط لئونارد وولی در سال ۱۹۲۰ در مکانی به نام «تل العید» کشف شد. وی با یافتن لایه‌ای ضخیم از گل ولای در طبقات پایین محل حفاری نظر داد که این خاک پس از ایجاد گردوغباری به‌صورت طوفان با ابرها آمیخته شده و به‌همراه باران

سیل آسا به زمین بازگشته؛ وی همچنین گفت تردیدی نمی‌توان داشت که این سیل، همان سیلی است که به نام طوفان نوح علیه السلام در سفر پیدایش تورات مضبوط است و در افسانه‌های سومری نیز منعکس شده است (رهبر، ۱۳۸۹: ۲۶۵). در باور هنری هوک طوفان در منطقه دجله و فرات عراق رخ داده است (همان). عبدالرزاق الراوی نیز بر این باور است که علی‌الارجح طوفان در منطقه دجله فرات از عراق قدیم رخ داده است (عبدالرزاق، ۲۰۱۱: ۵۳). همچنین از نظر باستان‌شناسان مساحت طوفان در حدود ۴۰۰ مایل طول (۶۵۰ کیلومتر) و ۱۰۰ مایل عرض (۱۵۰ کیلومتر) بوده است (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۹: ۴۰-۴۱).

با این اوصاف و با توجه به اینکه فاصله مکه تا محل طوفان در عراق بیش از هزار کیلومتر است، امکان اینکه مکه درگیر طوفان شده باشد درخور تأمل است.

۵. نتیجه‌گیری

گزینش روایات در دو ساحت سند و متن از وظایف دانش‌های رجال (به‌همراه درایة‌الحديث) و فقه‌الحديث به شمار می‌آید. از رهاورد این علوم ما می‌توانیم ضمن امکان شناخت احوال ناقلان احادیث، شرایط نقد سند را فراهم و ازسوی دیگر مقاصد روایات را مشخص کنیم. طوفان نوح علیه السلام به‌عنوان یکی از موضوعات مشترک میان منابع قدیم و جدید حقیقتی انکارناپذیر است. این داستان در افسانه‌ها و اساطیر اقوام و ملل مختلف جهان نیز از جایگاه خاصی برخوردار بوده است. با این حال، درباره ماهیت و جزئیات این حادثه اخبار متضادی وجود دارد. در قرآن به داستان بعثت نوح علیه السلام، نپذیرفتن دعوت او از سمت اکثریت قومش و پیشامد طوفان اشاره شده است. در منابع روایی فریقین موضوعات بعثت، دعوت و طوفان نوح علیه السلام به‌شکل گسترده و همراه با ذکر جزئیات بیشتری مطرح شده است. از مسائل قابل توجه در این احادیث، مسئله طواف کشتی نوح علیه السلام بر دور کعبه است. در روایات بررسی شده، به‌رغم حضور افراد ثقه و قابل اعتماد، افراد ضعیف و مجهول‌الحالی در زنجیره سند روایت وجود دارد که باعث تضعیف آن شده است. همچنین اسناد برخی از این روایات با وجود داشتن سند بعضاً معتبر از نوع مرسل و مرفوع هستند. از لحاظ متنی روایات مذکور دچار تعارضات درونی و بیرونی هستند. برای مثال درخصوص کمیت کشتی، محل فرود آن در بین روایات اتفاق نظر وجود ندارد. ازسوی دیگر با

در نظر گرفتن موازین عقلی، نقلی و یافته‌های باستان‌شناسی منطقه‌ای بودن طوفان نمود بیشتری دارد. بنابراین با توجه به اینکه محل طوفان در دجله و فرات و محل فرود کشتی مناطق شمالی عراق ذکر شده است، درگیر شدن مناطقی چون مکه که فاصله زیادی از محل طوفان دارند تأمل برانگیز است.

پی‌نوشت‌ها

۱. اگر بتریه یک صف متحد از مشرق تا مغرب باشند، خداوند دین را به وسیله ایشان عزت ندهد (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۹۹).
۲. بتریه طایفه‌ای از زبیده‌اند که مقدم داشتن مفضول بر فاضل را جایز می‌شمارند، و می‌گویند: ابوبکر و عمر دو امام‌اند، اگرچه امت در بیعت با ایشان در صورت وجود علی علیه السلام خطا کرده‌اند، این خطایی است که به درجه فسق نرسیده است. و این طایفه درباره عثمان توقف کرده و به ولایت علی علیه السلام دعوت نموده‌اند، و این فرقه خروج با فرزندان علی علیه السلام را واجب می‌شمارند، و آن را از باب امر به معروف و نهی از منکر می‌دانند، و امامت را برای هر يك از اولاد علی علیه السلام که با شمشیر خروج کند اثبات می‌کنند. و اینان اصحاب کثیر نواء، و حسن بن صالح بن حی، و سالم بن ابی حفصه، و حکم بن عتیه، و سلمة بن کهیل ابویحیی الحضرمی، و ابومقدم ثابت بن هرمز حدادند (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۴: ۵۴۴).

3. cgie.org.ir

منابع

- قرآن کریم.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. مصحح: علی اکبر غفاری. ج ۲. قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام. مصحح: علی اکبر غفاری. ج ۱. تهران: نشر جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۳ش). من لایحضره الفقیه. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي.
- ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). الرجال. ج ۱. قم: مؤسسه علمی و فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶ق). کامل الزیارات. ج ۱. نجف اشرف: دارالمرتضویه، ۱۳۵۶.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (بی تا). الفهرست. ج ۱. لبنان: دارالمعرفه.

بررسی سندی و دلالتی روایات طواف کشتی نوح علیه السلام ابراهیم ابراهیمی و فریدون رضائی ۱۶۱

ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۸۰ق). معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة و أسماء المصنفین منهم قدیما و حدیثا. ج ۱. نجف اشرف: المطبعة الحیدریة.

ابن عساکر، أبو القاسم علی بن الحسن. (۱۴۱۵ق). تاریخ مدینة دمشق. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

ابوشهبه، محمد بن محمد بن سولیم. (۱۴۳۱ق). الإسرائیلیات والموضوعات فی کتب التفسیر. ج ۴. بی جا: مکتبة السنة.

اردبیلی، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد. ج ۱. لبنان: دارالأضواء. ازرقی، أبو الولید محمد بن عبدالله. (بی تا). أخبار مکة وما جاء فیها من الآثار. بیروت: دار الأندلس للنشر.

اسحاق، محمد. (۱۹۷۸ق). سیرة سهیل زکار. ج ۱. بیروت: دارالفکر.

ایزدی فرد، علی اکبر و همکاران. (۱۳۹۶ش). وثائق محمد بن سنان در ترازوی نقد و بررسی. فصلنامه علوم روایت، ۲۲(۸۴)، ۱۲۸-۱۵۸.

برقی، احمد بن محمد. (۱۳۴۲ش). الرجال. ج ۱. تهران: دانشگاه تهران.

بسام، مرتضی. (۱۴۲۲ق). زبدة المقال من معجم الرجال. ج ۱. بیروت: دارالمحجة البيضاء.

بغوی، أبو محمد الحسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). تفسیر البغوی. ج ۱. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

بی آزار شیرازی، عبدالکریم. (۱۳۸۹ش). کشف کشتی نوح در جودی. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۳، ۱۹-۳۳.

پاکتچی، احمد. (بی تا)، دایرة المعارف قرآن کریم (مدخل ابو بصیر). cgie.org.ir.

پروین، جلیل و همکاران. (۱۳۹۷ش). تحلیل تطبیقی طوفان نوح در تورات و قرآن. پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن. شماره ۱۳، ۵۹-۷۴.

تقی الدین حلی، حسن بن علی. (۱۳۴۲). الرجال. ج ۱. تهران: دانشگاه تهران.

جلالی شیجانی، جمشید. (۱۳۹۷). طوفان نوح در اسطوره‌های سومری و بابلی و مقایسه آن با تورات و قرآن. مجله معرفت. شماره ۲۴۹، ۳۹-۴۷.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. ج ۱. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). الرجال. ج ۱. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

حسینی، سیدحسن. (۱۳۷۹). طوفان نوح در اساطیر بین‌النهرین و تورات. مجله هفت آسمان، شماره ۶، ۱۶۵-۱۸۲.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۹ق). مختلف الشیعة. ج ۱. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۱ش). ترتیب خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال. ج ۱. مشهد: آستان قدس رضوی.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲ق). الرجال. ج ۲. قم: الشریف الرضی.

۱۶۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۱۴۱-۱۷۰

- حلی، حسن بن علی. (۱۳۴۲ش). الرجال (ابن داود و البرقی). تهران: دانشگاه تهران.
- خواجهی، اسماعیل بن محمد حسین. (۱۴۱۳)، الفوائد الرجالية. ج ۱. مشهد: آستانة الرضوية المقدسة.
- خوبی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. ج ۵. بی جا: بی نا.
- دیاری بیدگلی، محمدتقی. (۱۳۸۴ش). داوری در باب تعارض آرای نجاشی و دیگر رجال شناسان متقدم شیعه. فصلنامه علمی - تخصصی علوم روایت. شماره ۳۵-۳۶، ۲۱۱-۲۳۷.
- راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۰۹ق). قصص الأنبياء. ج ۱. مشهد: مرکز پژوهش های اسلامی.
- رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴ق). المنار. ج ۱. بیروت: دارالمعرفة.
- رهبر، حمید. (۱۳۸۹ش). بررسی تطبیقی روایت و حیانی قرآن و روایت اسطوره ای سومری - بابلی از طوفان. پژوهش های فلسفی - کلامی، شماره ۸، ۲۶۱-۲۸۴.
- سحابی، یدالله. (۱۳۴۹). طوفان نوح از نظر تورات و قرآن مجید. درس های از مکتب اسلام، ۲۲-۳۰.
- سیوطی، عبد الرحمن بن أبی بکر. (۱۴۳۱ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. بیروت: دارالفکر.
- شیرازی زنجانی، موسی. (۱۳۸۶ش). کتاب نکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
- شوشتری، محمد تقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. ج ۲. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴ش). المیزان. ج ۵. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، محمد بن جریر. (بی تا). جامع البیان عن تأویل آی القرآن. مکه: دارالتربية و التراث.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). الغيبة. ج ۱. قم: دارالمعارف الإسلامية.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. ج ۴. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۷۳ش). رجال الطوسی. ج ۳. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول. ج ۱. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
- شهیدثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- عبدالرزاق الراوی، عبد الوهاب. (۲۰۱۱م). طوفان نوح بین الاساطير و الآثار و القرآن. دمشق: دارسعدالدين.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. ج ۲. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- کلباسی، محمد بن محمد ابراهیم. (۱۳۸۰). الرسائل الرجالية. قم: مؤسسه علمی فرهنگي دارالحديث.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. ج ۱. تهران: الإسلامیه.
- مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل. (۱۳۷۴ش). منتهی المقال فی أحوال الرجال. ج ۱. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- مافقانی، عبدالله. (۱۴۳۱ق). تنقيح المقال فی علم الرجال. ج ۱. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

بررسی سندی و دلالتی روایات طواف کشتی نوح عليه السلام ابراهیم ابراهیمی و فریدون رضائی ۱۶۳

10.22052/HADITH.2023.248469.1300

- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. ج ۲. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. ج ۲. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه. ج ۲. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- معرف، مجید. (۱۳۸۷ش). شناخت حدیث. ج ۲. تهران: دانشگاه تهران.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۹۲ش). نقد شبهات پیرامون قرآن کریم. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). جوابات اهل الموصل فی العدد والرؤية. ج ۱. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ.
- مفید، محمد بن محمد. (بی تا). الإرشاد. ج ۲. تهران: بی نا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. ج ۱۰. تهران: انتشارات دار الکتب الإسلامية.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). الرجال. ج ۶. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- نرم افزار درایة النور مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.
- همامی، عباس. (۱۳۸۵). بررسی تطبیقی داستان نوح تا شروع طوفان در قرآن و سفر پیدایش. پژوهش دینی، شماره ۱۳، ۵۱-۶۰.

References

The Holy Quran.

- Abd al-Razzaq al-Rawi, A.W. (2011). Tufan Nuh bayn al-Asatir wa al-Athar wa al-Quran. Damascus: Dar Sa'd al-Din. [in Arabic]
- Abu Shihbah, M.M. (2010). *Al-Isra' iliyat wa al-Mawdu'at fi Kutub al-Tafseer*, 4th ed. Undated: Library of the Sunnah. [in Arabic]
- Ardabili, M. A. (1982). *Jami al-Ruwat wa Izahat al-Ishbatat` an al-Turuq wa al-Asnad*. Vol. 1. Lebanon: Dar al-Adhwa. [in Arabic]
- Azraqi, A.W. *Akhbar Makkah wa ma Jaa fiha min al-Athar*. Undated: Dar al-Andalus Publishing. [in Arabic]
- Baghawi, A. M. (1999). *Tafseer al-Baghawi*. Vol. 1. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
- Barqi, A.M. (1963). *Al-Rijāl*. Vol. 1. Tehran: University of Tehran. [in Arabic]
- Bassam, M. (2001). *Zubdat al-Maqal min Mu'jam al-Rijāl*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Mahaja al-Bayda. [in Arabic]

- Bi-Azar Shirazi, A.K. (2010). *Kashf Kashti Nuh fi Joodi. Tahqiqat Uloum Quran wa Hadith*, Issue 13, pp. 19-33. [in Persian]
- Diari Bidgoli, M.T. (2005). *Dawari fi Bab Tà arud Aray-e-Najāshī wa Digar Rijāl-Shināsan Muqaddam Shi ah. Fasnameh Oloum Riwayat*, Vol. 35-36, Spring and Summer, pp. 211-237. [in Persian]
- Harr Amali, M.H. (1988). *Wasā il al-Shi ah*. Vol. 1. Qom: Foundation of Ahl al-Bayt. [in Arabic]
- Harr Amali, M.H. (2006). *Al-Rijāl*. Vol. 1. Qom: Dar al-Hadith Scientific Cultural Foundation. [in Arabic]
- Hemmami, A. (2006). Borsesi-e-Tafbiqi Dastan-e-Nuh (a.s) ta Shoru' Tufan dar Quran va Safar-e-Pidish. Pazhoohesh-e-Dini. Issue 13, pp. 51-60. [in Persian]
- Hilli, H. Y. (2002). *Tartib Khulasat al-Aqwal fi Mā rifat al-Rijāl*. Vol. 1. Mashhad: Astan Quds Razavi. [in Arabic]
- Hilli, H. Y. (1982). *Al-Rijāl*. Vol. 2. Qom: Al-Sharif al-Radi. [in Arabic]
- Hilli, H. Y. (1998). *Mukhatalif al-Shi ah*. Vol. 1. Qom: Institute of Islamic Publishing. [in Arabic]
- Hilli, H. A. (1963). *Al-Rijāl (Ibn Dawood wa al-Burq)*. Tehran: University of Tehran. [in Arabic]
- Hosseini, S.H. (2000). *Tufan Nuh fi Asatir-e-Between al-Nahrayn wa Torah. Majallah Haft Asman*, Issue 6, pp. 165-182. in Persian]
- Ibn Asakir, A. H. (1994). *Tarikh Madinat Dimashq*. Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- Ibn Babawayh, M. A. (1959). *Uyoon Akhbār al-Ridha (as)*. Edited by Ali Akbar Ghafari. Vol. 1. Tehran: World Publishing. [in Arabic]
- Ibn Babawayh, M. A. (1984). *Man La Yahduruhu al-Faqih*. Qom: Group of Teachers in Qom Seminary. Islamic Publishing Foundation. [in Arabic]
- Ibn Babawayh, M. A. (1992). *Man La Yahduruhu al-Faqih*. Edited by Ali Akbar Ghafari. Vol. 2. Qom: Islamic Publications related to the Society of Seminary Teachers of Qom. [in Arabic]
- Ibn Ghazari, A. H. (2001). *Al-Rijāl*. Vol. 1. Qom: Dar al-Hidayah, Scientific and Cultural Foundation. [in Arabic]
- Ibn Nadim, M.I. (Undated). *Al-Fihrist*. Vol. 1. Lebanon: Dar al-Ma'rifah. [in Arabic]

- Ibn Qulawayh, J.M. (1937). *Kamil al-Ziyarat*. Vol. 1. Najaf Ashraf: Dar al-Murtadhawi. [in Arabic]
- Ibn Shahra Ashub, M. A. (1960). *Mā lam al-' Ulama fi Faharist Kutub al-Shi ah wa Asma al-Mu assifin Minhum Qadeemam wa Hadeethan*, Vol. 1. Najaf Ashraf: Al-Haydariyah Press. [in Arabic]
- Ṭisāʿ, M. Sirah, Suhail Zakar. (1978). Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- Izadi Fard, A. (2017). *Wathaqqat Muḥammad ibn Sinan fi Tarazuwi Naqd wa Barrasi. Faslnameh Oloum Riwayat*, Vol. 22, Issue 84, pp. 128–158. [in Persian]
- Jalali Shijani, J. (2018). *Tufan Nuh fi Asatir-e-Sumari wa Babili wa Muqayisih an ba Torah wa Quran. Majallah Mā arifat*, Issue 249, pp. 39–47. [in Persian]
- Kalbasi, M.M. (2001). *Al-Rasa'il al-Rijāliyah*. Qom: Dar al-Ḥadith Scientific Cultural Foundation. [in Arabic]
- Kashi, M.U. (1983). *Ikhtiyar Ma'rifat al-Rijāl*. Vol. 2. Qom: Ahl al-Bayt (as) Institute for Reviving Heritage. [in Arabic]
- Khajavi, I.M. (1992). *Al-Fawaid al-Rijāliyah*. Vol. 1. Mashhad: Astan Quds Razavi. [in Arabic]
- Khui, A.Q. (1992). *Mujam Rijāl al-Ḥadith wa Tafseel Tabaqat al-Ruwat*. Vol. 5. Undated. [in Arabic]
- Kulayni, M.Y. (1986). *Al-Kāfī*. Vol. 1. Tehran: Al-Islamiyah Publishing. [in Arabic]
- Ma'arif, M. (2008). *Shenakht Ḥadith*. Vol. 2. Tehran: University of Tehran. [in Persian]
- Majlisi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar*. Vol. 2. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
- Majlisi, M. B. (1983). *Mir'at al-'Uqul fi Sharh Akhbār Aal al-Rasul*. Vol. 2. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [in Arabic]
- Majlisi, M. T. (1985). *Rawdat al-Muttaqin fi Sharh Man La Yahduruhu al-Faqih*. Vol. 2. Qom: Islamic Cultural Foundation Koushanbour. [in Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafseer al-Namunah*. Vol. 10. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [in Persian]
- Maqnan, A. (2010). *Tanqih al-Maqal fi Ilm al-Rijāl*. Vol. 1. Qom: Ahl al-Bayt (as) Institute for Reviving Heritage. [in Arabic]

- Ma'rifat, M. H. (2013). Naqd Shubahat Piramun Quran al-Karim. Qom: Tamheed Publishing and Cultural Institute. [in Persian]
- Mazandarani Ha'iri, M.I. (1995). Muntaha al-Maqal fi Ahwal al-Rijāl. Vol. 1. Qom: Ahl al-Bayt (as) Institute for Reviving Heritage. [in Arabic]
- Mufid, M.M. (1992). Jawabat Ahl al-Mosul fi al-'Adad wa al-Ru'ya. Vol. 1. Qom: World Conference of the Millenary of Sheikh al-Ṭūsī. [in Arabic]
- Mufid, M.M. (Undated). Al-Irshad. Vol. 2. Tehran: Undated. [in Arabic]
- Najāshī, A.A. (1986). Al-Rijāl. Vol. 6. Qom: Islamic Publishing Foundation. [in Arabic]
- Noor Software, Dirayat al-Noor Center for Islamic Computerized Research.
- Pakatchi, Ahmad. (Undated). *Dà irat al-Mà arif al-Qur'an al-Karim (Madalil Abubasir)*. [Accessed online at cgie.org.ir]. [in Persian]
- Parvin, J. (2018). *Tahlil Tabiqi Tufan Nuh fi Torah wa Quran. Pazhooheshnameh Tafseer wa Zaban Quran*, Issue 13, pp. 59-74. [in Persian]
- Rahbar, H. (2010). Borsesi-e-Tafbiqi Rawayat Wahyani Quran wa Rawayat Asatir-i-Sumari-Babili az Tufan. Pazhoohesh-haye Falsafi-Kalami. Issue 8, Summer, pp. 261-284. [in Persian]
- Rawandi, S.H. (1988). *Qasas al-Anbiya*. Vol. 1. Mashhad: Center for Islamic Research. [in Arabic]
- Reza, M.R. (1993). *Al-Manar*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Ma'arifah. [in Arabic]
- Sahabi, Y. (1970). Tufan Nuh az Nazar-e-Torah wa Quran Majid. Dars-ha-ye az Maktab Islam. pp. 22-30. [in Persian]
- Shabiri Zanjani, M. (2007). Kitab Nikah. Qom: Research Institute Ray Pardaz. [in Persian]
- Shahid Thani, Z.A. (1992). Masalik al-Afham ila Tanqih Sharai' al-Islam. Qom: Ma'aref Islamic Foundation. [in Arabic]
- Shushtari, M. T. (1989). Qamus al-Rijāl. Vol. 2. Qom: Group of Teachers in Qom Seminary. [in Arabic]
- Suyuti, A.R. (2010). Al-Durr al-Manthur fi al-Tafseer bi al-Mathoor. Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- Tabari, M.J. (Undated). Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayat al-Quran. Mecca: Dar al-Tarbiyah wa al-Turath. [in Arabic]

- Tabatabai, M. H. (1995). *Al-Mizan*. Vol. 5. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [in Arabic]
- Taqi al-Din Hilli, H.A. (1963). *Al-Rijāl*. Vol. 1. Tehran: University of Tehran. [in Arabic]
- Ṭūsī, M.H. (1986). *Tahdhib al-Ahkam*. Vol. 4. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [in Arabic]
- Ṭūsī, M.H. (1990). *Al-Ghaybah*. Vol. 1. Qom: Dar al-Ma'arif al-Islamiyah. [in Arabic]
- Ṭūsī, M.H. (1994). *Rijāl al-Ṭūsī*. Vol. 3. Qom: Islamic Publishing Foundation. [in Arabic]
- Ṭūsī, M.H. (1999). *Fihrist Kutub al-Shi'a wa Usulihum wa Asma' al-Mu'assifin wa As'hab al-Usul*. Vol. 1. Qom: Maktabat al-Muhaqqiq al-Tabatabai. [in Arabic]

Examining the Isnad and significance of the circumambulation (ṭawāf) of Noah's ark

Ebrahim Ebrahimi

Professor of Quran and Ḥadith Sciences, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran.
(Corresponding Author). Email: ebrahimi978@atu.ac.ir

Fereiduon Rezaei

PhD student of Quran and Ḥadith, Arak University, Arak, Iran. Email: fereiduon.rezaei@gmail.com

Received: 02/01/2023

Accepted: 01/05/2023

Introduction

One of the ways to distinguish authentic ḥadiths from inauthentic ones is by examining the chain of transmission (isnād), a method that has been prevalent since early times. Many individuals have made significant contributions to purifying the sayings of the Infallibles by identifying weak transmitters in the chains of transmission. The story of Noah's mission and the event of the flood has received attention in the Bible, Islamic texts, and historical sources, with more than six hundred different legends and traditions about its nature and details. The Qur'an refers to the story of Noah's mission and the flood, mentioning some of its details. Consequently, numerous ḥadiths have been transmitted on this subject.

One notable issue in these ḥadiths is the claim that Noah's Ark circumambulated the Kaaba, a narrative found in early Shi'a sources and later transmitted by subsequent sources. This article will examine the ḥadiths related to the circumambulation of Noah's Ark around the Kaaba, both in terms of their content and their chain of transmission.

Materials and Methods

One of the well-established and widely used methods that ḥadith scholars have employed to assess the authenticity of ḥadiths is the simultaneous examination of both the chain of transmission (isnād) and the content (matn) of the traditions. Chain analysis aims to determine the reliability of the transmitters, while content analysis involves scrutinizing and evaluating the texts of the ḥadiths to identify any weaknesses in their substance. In other words, the credibility of the transmitters in the chain is evaluated based on the views of biographical scholars (ʿilm al-rijāl), and subsequently, the content of the tradition is analyzed.

As mentioned in the introduction, the present article investigates the tradition regarding Noah's Ark circumambulating the Kaaba during the time of the flood, as reported in significant Shi'a sources.

Circumambulation (ṭawāf) is one of the rituals of Hajj and is specific to human beings. That such an act could have occurred during the dangerous and catastrophic circumstances of Noah's flood highlights the need for a thorough textual and chain-based examination of the related ḥadīths.

To this end, relevant traditions from both early and later Shi'a sources were reviewed, and the related ḥadīths were identified. The majority of these traditions are found in *al-Kāfī* by al-Kulaynī, although other ḥadīth compilers have also reported similar accounts.

Following this quantitative review, the credibility of the transmitters was assessed based on the evaluations of both classical and later biographical scholars. While some of the transmitters in the chains are trustworthy and reliable, the presence of some unknown or weak transmitters seriously challenges the authenticity of these ḥadīths.

Subsequently, we examined the content of the traditions concerning the circumambulation of Noah's Ark around the Kaaba. This section revealed that the traditions in question exhibit significant textual discrepancies.

Results and Findings

A systematic examination of the subject of Noah's Ark circumambulating the Kaaba reveals that initially, Shaykh al-Kulayni collected the traditions related to the circumambulation of the Ark, and after him, these traditions were discussed by other ḥadīth scholars of the Four Books and other ḥadīth collections. Al-Kulayni narrated five ḥadīths from his teachers. The first and second traditions are from a weak transmitter named Ḥasan ibn Ṣāliḥ from Imam Ja'far al-Ṣādiq, and the third tradition is from an unknown individual named Ḥisham al-Khurasani, also from Imam Ja'far al-Ṣādiq. The weakness of the fourth tradition is attributed to 'Ali ibn Ḥamzah al-Baṭā'ini, one of the leaders of the Waqifah sect. The sixth tradition is narrated by Shaykh al-Ṣaduq using the word "rawa," which makes it considered as mursal (unattributed). The seventh and eighth traditions are transmitted through Muḥammad ibn Sinān and Muḍaffal ibn 'Umar, and biographical scholars have differing opinions about these two individuals, with the evidence leaning toward their being criticized. The ninth tradition is the same as Shaykh al-Kulayni's tradition, transmitted through Ḥasan ibn Ṣāliḥ, whose weakness was noted earlier. Therefore, despite the presence of trustworthy and reliable individuals, weak and unknown transmitters in the chain of transmission have weakened the authenticity of these traditions.

In terms of content, these traditions exhibit internal and external contradictions. There is a conflict regarding the size of the Ark, with some traditions stating the width of the Ark as 800 cubits, while others mention it as 100 cubits. Similarly, some say the height of the Ark was 200 cubits, while others state it was 80 cubits. On the other hand, in traditions one, two, four, six,

seven, eight, and nine, the landing place of the Ark is mentioned as Mount Judi without any supporting evidence, but in tradition three, the landing place of the Ark is identified as the Euphrates in Kufa. In Shaykh al-Ṭusi's tradition, Noah disembarks from the Ark, wading into the water up to his knees, then retrieves a coffin containing the bones of Adam and carries it back into the Ark. This implies that the depth of the water Noah entered was up to his knees! How could such a large Ark have moved in such a shallow depth?

As for the circumambulation of the Ark, it must be noted that this action is exclusive to human beings as part of the rituals of Hajj. The idea that this act occurred under the dangerous and catastrophic circumstances by the Ark is worth reconsidering. Finally, given rational indicators and natural signs, the regional nature of Noah's flood (in the Tigris and Euphrates region) and its distance from Mecca gain strength.

Conclusion

The story of Noah's flood, as one of the common topics between ancient and modern sources, is an undeniable truth. However, there are contradictory reports regarding the nature and details of this event. The Qur'an refers to Noah's mission, the rejection of his invitation by the majority of his people, and the occurrence of the flood. In Islamic traditions, Noah's flood is discussed in greater detail. One of the notable issues in these traditions is the circumambulation of Noah's Ark around the Kaaba. In the present work, the traditions related to the circumambulation of Noah's Ark around the Kaaba were gathered, examined, and analyzed. Despite the presence of trustworthy and reliable individuals, there are weak and unknown figures in the chain of transmission, which weakens the authenticity of these ḥadīths. Additionally, the chains of some of these traditions, despite having somewhat reliable chains, are mursal (unattributed) and mafru (elevated). In terms of content, these traditions also exhibit internal and external contradictions.

Keywords: Sanad and Dalalah Examining, Traditions, Circumambulation of Noah's Ark, Kabah.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۷۱-۲۰۴

رویکرد کلامی صدوق علیه السلام با مقتضیات زمان در آینه روایات معانی الاخبار

زهرا معارف*

چکیده

گرچه صدوق را نقل گرای بی بهره از روش های کلامی دانسته اند، بررسی معانی الاخبار جلوه گر سبک و رویکرد کلامی وی و اندیشه های بدیعی در حوزه مباحث اعتقادی - سیاسی، فرهنگی - اجتماعی در پهنه جغرافیای تفکرات و کشاکش آراء فرق کلامی و وقایع زمان است که در این راستا نگاهی توصیفی - تحلیلی نشان می دهد: الف) آراء اعتقادی جنجالی فرق کلامی در کنار سیاست تساهل گری حکومت آل بویه و روحیه اعتدال گرایی صدوق بی مناسبت به سبک نوشتار وی در تبیین رویکرد کلامی اش نیست؛ ب) تعداد کثیری از روایات معانی الاخبار بر پایه اجتهاد کلامی صدوق است؛ بدین معنا که توجه صدوق به متن و قراین مرتبط به کلام و ساختاردهی به آنان با گزینش روایات و ابواب مکمل در راستای اجتهاد کلامی وی و ممانعت از فهم ناصحیح و رفع شبهات است؛ ج) شاید بتوان چالش محدث یا متکلم بودن صدوق را ناشی از بی توجهی یا کم توجهی به فراست در سبک نوشتار و عملکرد به دور از چالش وی دانست؛ د) معانی الاخبار کوششی هوشمندانه، مستدل با اتقان کلام در دفاع نرم علمی در تقابل با عقل گرایان و آراء مخالفان و درنهایت، مؤثر در مرگ فرقه کلامی معتزله بوده است.

کلیدواژه ها: شیخ صدوق، معانی الاخبار، رویکرد کلامی، فرق کلامی، مقتضیات زمان.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران / z.maaref110@pnu.ac.ir

۱. مقدمه

نظر به صبغه روایی اغلب آثار به جامانده از صدوق علیه السلام و اهتمام و التزام وی به نقل از قرآن و روایات و همچنین فتح باب و نقل روایاتی که جدل در امور دین را حرام و عاقبت متکلمان را هلاکت می داند (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق: ۴۲-۴۳) «موجب گردید تا وی را محدث صرف و نقل گرایی بی بهره از روش های کلامی پندارند» (ر.ک: شریعتی، ۱۳۸۶: ۱۰۴)؛ لکن تکرار روایات کتاب توحید در معانی الاخبار و ارجاع مخاطب به کتاب توحید برای دریافت کامل روایات و اضافات و استدلالات عقلی، ذهن را به این پرسش ها معطوف می نماید: علت تغییر سبک نوشتار صدوق و انتخاب و گزینش روایات اعتقادی معانی الاخبار نسبت به توحید چیست؟ آیا می توان چالش محدث یا متکلم بودن صدوق را مبتنی بر بی توجهی یا کم توجهی اهل علم به این سبک نوشتاری دانست؟ آیا شرایط اعتقادی- سیاسی، فرهنگی- اجتماعی، روحیه تساهل گری آل بویه و تضارب آراء فرق کلامی با این سبک از نوشتار مرتبط است؟ آیا می توان کتاب معانی الاخبار را اجتهاد کلامی صدوق دانست؟ اگر صدوق علاوه بر محدث بودن متکلم است رویکرد کلامی وی در معانی الاخبار کدام است؟ چرا به رغم اینکه برخی صدوق را صرفاً محدثی نص گرا معرفی می کنند، وی (محدثین) موجبات مرگ فرقه کلامی معتزله را رقم می زند؟ (احمد امین، ۲۰۱۲م: ۸۴۲).

از آنجاکه کتاب معانی الاخبار از نمودهای مباحث روایی و چشم اندازی برای پژوهش محققان است، در بررسی پیشینه پژوهش باید گفت:

- کتاب شیخ صدوق و سبک شناسی فقه الحدیثی معانی الاخبار (مبانی و روش ها) (معارف، ۱۴۰۰) به صورت تخصصی با ارائه گونه های مبانی و روش های فقه الحدیثی شیخ صدوق از سبک وی در تبیین روایات پرده برداری می نماید که فارغ از رویکرد کلامی صدوق است.

- مقاله «شیخ صدوق، معانی الاخبار و سبک مؤلف در نگارش آن» (عبداللهی عابد، ۱۳۸۶ش) ناظر به ساختار محتوایی کتاب معانی الاخبار است.

- مقاله «روش شناسی کلامی شیخ صدوق» (سلیمانی بهبهانی و عارفی، ۱۳۹۳) در یک نگاه کلی و در کنار دیگر آثار صدوق اشاره به محتوای روایات معانی الاخبار دارد و استفاده وی از دانش های گوناگون در جهت تبیین و اثبات گزاره کلامی را بیان نموده است.

- مقاله «روش‌شناسی کلامی صدوق» (مسعودی و زارعی، ۱۳۹۵) روش کلامی صدوق در آثارش در مواجهه با گزاره‌های کلامی است که وی را متکلم عقل‌گرا معرفی می‌کند.
- مقاله «تقریب مبانی کلامی شیخ صدوق و شیخ مفید» (شریعتی، ۱۳۸۶) با نگاه تطبیقی و با بررسی اختلافات مابین صدوق و مفید به عواملی غیر از مبانی فکری پرداخته است و اینکه این اختلافات در میزان به‌کارگیری مبانی از سوی این دو است.
- مقاله «شیخ صدوق و تبیین گونه‌های تأویل در فهم متون حدیثی در حوزه مباحث اعتقادی» (ایزدخواستی و دیاری بیگدلی، ۱۴۰۱) ناظر به انواع تأویل در تبیین مباحث اعتقادی است.
- مقاله «عقل‌گرایی شیخ صدوق و متکلم بودن او» (برنجکار، ۱۳۸۹) صدوق را متکلمی عقل‌گرا و متفاوت با دیگر عقل‌گرایان معرفی می‌کند.
- پایان‌نامه‌ها و مقالات دیگر نیز به‌صورت تطبیقی به روش و مبانی کلامی صدوق به‌صورت مطلق با دیگر اندیشمندان صورت پذیرفته است.

آنچه این تحقیق را از سایرین تمایز می‌بخشد، جمع رویکرد کلامی صدوق با سبک خاص روش فقه‌الحدیثی وی با توجه به مقتضیات زمان در اثر فقه‌الحدیثی و بعضاً کلامی معانی الاخبار است که حسب بررسی‌ها، هیچ پیشینه‌ای بدین سبک یافت نشد و بدین منظور پژوهش حاضر درصدد است تا با روش توصیف و تحلیل، با تکیه بر کتاب معانی الاخبار، بررسی اوضاع حاکم بر زمان صدوق و با مطالعه درباره اندیشه عملی وی در روایات به سؤالات پاسخ گوید. که در این مسیر ابتدا با گشایش دریچه‌ای به مقتضیات زمان ایشان نسبت به مذاهب اسلامی و رویکردها و منازعات کلامی فرق، تمایز رویکرد کلامی صدوق بنا بر دیدگاه وی نسبت به نقل و عقل و روحیه اعتدال‌گرایی و تقریبی ایشان طرح بحث و نمونه عملی این رویکرد در کتاب معانی الاخبار بنا بر محدودیت به‌کارگیری واژگان ارائه می‌گردد.

۲. صدوق علیه السلام و مقتضیات زمان

۲-۱. صدوق علیه السلام در گستره مذاهب اسلامی و رویکردهای کلامی

مطالعه حکومت آل‌بویه و پهنه قلمرو آنان بر بخش بزرگی از ایران، عراق و جزیره که تا مرزهای شمالی شام گسترش می‌یافت، همچنین بررسی زمینه‌های دینی، سیاسی و اجتماعی سده چهارم

در منطقه‌ای مانند جبال با ترکیبی از یهودی، مسیحی، مجوس، خارجی، معتزلی، شیعه، کرامی، حنفی، شافعی، جهمی، سپیدجامه و قدریه در خراسان» (مقدسی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۴۷۴) ظاهریه در فارس و... (ر.ک: مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۱۲۱؛ صفا، ۱۳۷۸، ج ۱: ۷۹) فرق کلامی متعدد با اختلاف دیدگاه، تحت عناوین «معتزله، اشاعره، اهل حدیث، ماتریدیه، زیدیه و... که بعضاً دلایل خاص سیاسی و اجتماعی در اسباب پیدایش، تضعیف یا تقویت و رشد آنان مؤثر بوده است (ر.ک: خاتمی، ۱۳۷۰: ۱۷) موجب گردید شیخ صدوق از جغرافیای مذاهب اسلامی بهره جوید (ر.ک: Tilman, 1990: Lv.p. 578-586).

از فرق کلامی، معتزله که در تمسک به عقل و تبیین مسائل کلامی راه افراط در پیش گرفته، عقل را مقدم و در مواردی اساساً جز عقل راه دیگری برای تبیین مسائل کلامی نمی‌شناختند و «هرگاه نتایج استدلال‌های عقلی آنان با ظواهر دینی مخالفت داشت، دست به تأویل ظواهر زده و بدین وسیله میان عقل و دین ایجاد هماهنگی می‌کردند» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ۲۶۳). ایشان اصول معارف اعتقادی را اموری نظری دانسته که می‌بایستی با نظر عقل به دست آید و حجیت و اعتبار کتاب و سنت را نیز از طریق عقل به اثبات رسانید؛ بنابراین باینکه منابع اعتقادی را کتاب و سنت و عقل می‌دانستند، عقل را در رأس ادله قرار می‌دادند (مصباحی، ۱۳۹۱: ۷۳-۱۰۰)؛ چنان‌که احمد امین می‌نویسد: «رأى المعتزله أن العقل البشرى قد منح من السلطة والسعة...» عقل بشری حاکم بلامنازع سرزمین معارف و ادراکات انسانی است و از چنان میدان وسیعی برخوردار است که هیچ حدومرزی جز برهان برای خود قائل نیست و آن‌گاه که با برهان به حقیقت امری دست یافت به هیچ روی حاضر نیست از آن دست بشوید و سر در بالین امر دیگر بگذارد (ر.ک: احمد امین، ۲۰۱۲م: ۷۱۶).

اشاعره نیز که در قرن چهارم نه تنها در بصره و بغداد بلکه تعلیمات ایشان در ری، مشرق، آسیای میانه، خراسان و ماوراءالنهر نیز برپا بود (مشکور، ۱۳۶۸: ۳۰)، در آغاز راه، استفاده از عقل در فهم و تأیید شرع را ضرورت دانسته و استفاده از عقل را مقید به نص می‌دانستند و در صورت تعارض عقل و نقل، جانب نقل را می‌گرفتند، ایشان گرچه با پرهیز از عقل‌گرایی و تأویل آغاز کردند؛ اما مایه‌های عقل‌گرایی و تأثیرات میراث عقل‌گرایی در جامعه اسلامی، زمینه را برای بازگشت آنان به عقل‌گرایی و تأویل فراهم ساخت، عقل‌گرایی را تجدید کردند (ر.ک: ابن‌رشد،

بی تا، ج: ۱، ۴۶) رساله «استحسان الخوض فی علم الکلام» مستندی بر این مطلب است. اهل حدیث بهرغم معتزله و اشاعره نه تنها عقل را به عنوان یک منبع مستقل برای استنباط عقاید قبول نداشتند، بلکه مخالف هرگونه بحث عقلی پیرامون احادیث اعتقادی بودند. این گروه هم منکر کلام عقلی بودند که در آن، عقل منبع مستقل عقاید است و هم مخالف کلام نقلی بودند که در آن عقل لوازم عقلی نقل را استنباط می کند. آن ها حتی نقش دفاع از عقاید دینی را نیز برای عقل نمی پذیرفتند (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج: ۱، ۱۱۸؛ سایت آیت الله مکارم شیرازی، مبحث آشنایی با مکتب اهل حدیث <https://makarem.ir>) آنان اعتقاد داشتند صفات خدا را باید به همان معنای حقیقی بر خداوند اطلاق کرد و توجیه آنان از آیاتی که ظاهر در تجسیم و تشبیه است و همچنین برای رهایی جستن از اتهام به تشبیه و تجسیم با قید جهل بر عدم کیفیت اینان، آیات را تأویل نمی بردند و ظاهر را به معنای خاص می گرفتند (بامری، ۱۳۹۵: ۷۷).

دیگر مکتب کلامی، ماتریدیه که از این نحله کلامی اغلب به عنوان مکتب علمای سمرقند و ماوراءالنهر یاد شده که مبتنی بر عقیده ابوحنیفه بوده است. عقیده کلامی مکاتب حنفی سمرقند در قرن چهارم و پنجم هجری در سرتاسر ماوراءالنهر، خراسان شرقی، بلخ و... تا آسیای مرکزی گسترش یافت (مادلونگ، ۱۳۸۰: ۷۴). آنان رقیب کلامی معتزله و با مکتب اشعری در هدف کلی مشترک بودند. هدف آنان زدودن بعضی اعتقادات ناصحیح اهل حدیث و بازسازی فکر دینی با نگاهی به دریافت های عقلی بود. آنان همچنین تلاش می کردند از عقل گرایی افراطی مکتب اعتزال کاسته، ادله نقلی و عقلی جایگاه مناسبشان را پیدا کند؛ اما با این حال با اغلب اصول کلامی اشعری نیز مخالفت کرده اند. نمونه آنکه از جمله اختلافات ایشان درباره «صفات الله» است که اشاعره صفات خداوند را بر دو قسم می دانند: صفات فعل که حادث و صفات ذات که قدیم است؛ اما ماتریدیه قائل به قدیم بودن هر دو شدند و جمیع صفات افعال را راجع به یک صفت تکوین دانستند؛ این در حالی است که اشاعره بر این باورند که صفات فعل حادث است، زیرا تعلق به حوادث دارد و اگر این صفات قدیم بود متعلقات آن نیز قدیم می بود. در این مسئله، ماتریدی حکم به نفی صفات نمی کند اما صفات را عین ذات خدا می داند و در این مسئله به معتزله نزدیک تر از اشاعره است (حلبی، ۱۳۷۳: ۴۹۹). امامیه و معتزله نیز بر آن رفته اند که هیچ چیز غیر از ذات حق تعالی قدیم نیست و جمیع ماسوی الله تعالی همه حادث است و

صفات حق تعالی نزد امامیه غیرذات است (ر.ک: خواجهگی شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۷۰) یا درباره موضوع «رؤیت خداوند» اشاعره قائل به رؤیت و ماتریدیه منکر آن شدند و... (ر.ک: رضائزاد، ۱۳۸۲).

اتخاذ سیاست تسامح و تساهل مذهبی از سوی حکام آل بویه و ازسویی روحیه علم دوستی و دانش پروری آنان موجب گردید تا زمینه همزیستی بین مذاهب و فرق اعتقادی فراهم گردد (ر.ک: ابن مسکویه، ۱۳۷۶، ج ۶: ۴۸۲؛ ابن اثیر، ۱۳۵۱، ج ۱۵: ۱۲۰) که در نتیجه آن، اختلافات کلامی با وسعت خویش، منجر به اوضاع آشفته مذهبی، فرهنگی - اجتماعی و جامعه‌ای مرکب از عقاید گوناگون در جامعه اسلامی گردید.

۲-۲. گستره علمی کلام و ایجاد منازعات

اختلافات مذهبی و تفاوت در فهم و تفسیر متون دینی از موارد انکارناپذیر در ادیان است. ارتباط فرق گوناگون و آگاهی از عوامل تأثیرگذار در چگونگی این روابط و بررسی مقتضیات فکری - فرهنگی، سیاسی و اجتماعی نقش تعیین کننده‌ای در این زمینه دارد.

حکومت شیعی آل بویه و روحیه شاخص تساهل و تسامح مذهبی ایشان نسبت به مذاهب و فرق گوناگون از طرفی توسعه علمی کلام و فراگیر شدن مناظرات در خصوص مباحث اعتقادی در همه بلاد شرق و غرب جهان اسلام را به همراه داشت و از طرفی دیگر، علاقه مردم به مناظرات و ورود ایشان در این فقره چنان بود که بنابر شواهدی در خوزستان، «دو باربر در حال حمل بارهای گران بر دوش یا سر خود درباره مسائلی از علم کلام با یکدیگر گفت‌وگو و بحث می نمودند یا در شیراز، هر روز بعد از نماز صبح تا ظهر و بعد از نماز عصر تا مغرب علما برای مردم سخن می گفته‌اند و تعدادی از کسبه بازار جزو علما قرار داشته‌اند...» (ر.ک: فقیهی، ۱۳۵۷: ۴۴۱). وجود فرق متعدد کلامی و در نتیجه آن تشتت آراء و بعضاً متضاد و متناقض در موضوعاتی چون صفات و عینیت ذات اقدس الهی، رؤیت خداوند، جسمیت قائل شدن برای ذات اقدس الهی، توبه، ایمان و... مردم را با تردید و ابهامات گسترده در امر دین و مذهب مواجه کرد و دشمنی در میان افراد و طبقات مردم به وجود آمد؛ چنان‌که در ری و قزوین در خصوص مخلوق بودن یا مخلوق نبودن قرآن، دشمنی و مشاجراتی به وقوع پیوست و... و بدین منوال

تعصبات عوام الناس در اختلافات مذهبی راه یافت. و چه خون‌هایی که از این بابت ریخته شد و چه زیان‌ها و خساراتی که وارد گردید (همان: ۴۴۱)!

۳. صدوق مؤثر در رفع و دفع شبهات اعتقادی فرق کلامی

۳-۱. تدوین نظام‌های کلامی

تجمع اهل دانش و تبادل نظر، بحث و نقد عقاید و آراء گوناگون، ضرورت تحمل افکار و آراء مخالف و مدارای دینی و مذهبی از سوی اندیشمندان اسلامی و حکما در رفع مخاصمات و شبهات موجب گردید شیخ صدوق مشتهر به محدث و فقیه اخباری با حضور در مناظرات میان مذاهب (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۹۲) و تقویت اخوت ایمانی (ابن بابویه، ۱۳۸۸ الف، سراسر اثر؛ همو، ۱۳۸۸ ب: سراسر اثر؛ همو، ۱۴۱۸ق: ۱۰) و سفرهای متعدد به مناطق سنی نشین (همو، ۱۴۰۰ق: ۵۲۱-۵۳۶؛ همو، ۱۳۹۵: ۲۹۲) و وفاق اجتماعی بین امامیه و عامه با توجه به مقتضیات زمانی و مکانی و جو حاکم بر شرایط اجتماعی-سیاسی با ارائه الگویی خاص از مبانی کلامی براساس اعتدال‌گرایی و روحیه تسامح و تساهل مذهبی امارت آل‌بویه در مواجهه با مذاهب و فرق کلامی مختلف در عین حفظ فاصله‌های مذهبی، ساختار مبانی کلامی خویش را با ملاط روایات طراحی و عرضه نماید و شیعیان را در بستر اجتماعی و سیاسی مساعدتری نسبت به قبل و آل‌بویه نیز از ثبات حکومت برخوردار گردد.

در نتیجه این عملکرد «قرون چهارم و پنجم را اوج تعامل فرقه‌ها دانسته‌اند، به گونه‌ای که عصر زرین فرهنگ و تمدن اسلامی در این دوره تحقق یافت و دولت آل‌بویه میزبان نامی‌ترین رجال علم و اندیشه شد و عالمان امامیه به واسطه برخورداری از جایگاه مناسب در این دوران با رویکرد تسامح‌گونه و مصلحت‌اندیشی و یا تقیه بر این امر اهتمام ورزیدند» (ر.ک: جعفریان، ۱۳۷۱: ۱۲)؛ لذا انسجام نظام فکری شیعه و تبیین و تدوین مبانی فکری و فقهی جهان اسلام مرهون این دوره است. در این برهه از زمان، فعالیت فرهنگی امامیه به اوج خویش رسیده و مکاتب فکری قم و بغداد به‌رغم اختلافات به تبیین تفکر شیعی پرداخته و برای اندیشمندی چون ابن‌بابویه، زمینه مساعدتری هم برای رشد محافل امامیه و هم تبلیغ مذهب فراهم آورد (ر.ک: پاکتچی، <https://rasekhoon.net>)؛ چنان‌که مجالست شیخ صدوق در قم و بغداد و تألیفات وی نمونه بارز

این فعالیت است (ر.ک: ابن مسکویه، ۱۳۷۶، ج ۶: ۴۸۲؛ ابن اثیر، ۱۳۵۱، ج ۱۵: ۱۲۰).

روحیه تعامل‌گرایانه صدوق در ایجاد سازگاری افکار و روابط شیعه با اهل سنت و دیگر فرق کلامی، فراست وی در بیان و ثبت مطالب نقلی و عقلی حکیمانه و متناسب با مقتضیات زمان در تبلیغ و دفاع از مذهب و رفع خصومت‌های مذهبی و شبهات اعتقادی ایجادشده در جریان هم‌زیستی مذاهب مختلف و... موجب گردید تا بزرگانی لقب «عمادالدین» را برای وی منظور نمایند (طوسی، ۱۳۷۵-۱۳۷۶ق: ۳۲۷ و ۳۳۲؛ معارف، ۱۴۰۰: ۱۰۳).

لزوم تدوین نظام‌های کلامی در قرن سوم و اهمیت آن در رفع شبهات و مخاصمات ایجادشده توسط فرق کلامی و پویایی آن در عصر زرین فرهنگ و تمدن اسلامی (قرون ۴ و ۵) و اهمیت ویژه آن در سایه تلاش‌های فرهنگی دولت شیعی آل بویه (ر.ک: کرمر، ۱۳۷۵، سراسر اثر) و اهتمام اندیشمندانی چون شیخ صدوق بی‌نصیب از فرازونشیب نبوده است؛ چنان‌که اختلافات کلامی امامیه با ظهور و بروز تفکرات فرق کلامی (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۲ش، ج ۶: ۲۷۶-۲۷۸) موجبات ترقیم آثاری چون التنبیه از ابوسهل نوبختی (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۱؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۵ق: ۱۳۳) الانصاف از ابن‌قبة (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۳۰؛ طوسی، ۱۳۷۶: ۲۰۷) و التوحید، کمال‌الدین و تمام‌النعمه، معانی الاخبار و... از شیخ صدوق و... در رفع ابهامات و شبهات فراهم آمد و در این زمینه کلام شیعی در دفاع معقول از اندیشه‌های دینی در برابر دیگر فرق با دلایل متقن نقلی و عقلی به استحکام پایه‌های توحید و عدل پرداخت.

۳-۲. گستره نقل و عقل از منظر صدوق علیه السلام

ضرورت تدوین آثار کلامی و اهمیت آن در رفع شبهات و مخاصمات ایجادشده از سوی صاحب‌اندیشه‌ای همچون صدوق و از جهتی اهتمام وی به نقل از قرآن و اهل بیت علیهم السلام و فتح ابوابی در این راستا (ابن‌بابویه، ۱۴۱۴ق: ۴۲) مضاف بر جایگاه عقل و استدلال در تعریف علم کلام و طرح و تبیین مباحث کلامی موجب پرسش‌هایی از این قبیل است.

جایگاه عقل و استدلال‌ات عقلی نزد شیخ صدوق کدام است؟ شیخ صدوق که از اعظام

رجال حدیث و پایبند به نقل از کتاب و سنت است چگونه می‌توان او را متکلم دانست؟

گفتنی است رویکردهای افراط‌گرایانه دو مکتب نص‌گرا و عقل‌گرا و آثار گسترده‌ی روایی صدوق، این مطلب را به ذهن متبادر می‌نماید که وی برای بهره‌گیری از استدلال و براهین عقلی وقعی قائل نباشد؛ لکن با دستیابی به استدلال عقلی و تأویلات وی ذیل روایاتی درباره‌ی توحید (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۸۴) رؤیت خداوند (همان: ۱۱۹) لا مکان بودن ذات اقدس الهی (همان: ۱۷۸) ... (در سبک تبیینی صدوق)^۱ و رویکرد وی به عملکرد عقل با ذکر روایات (در سبک بیانی صدوق)^۲، ناصواب بودن چنین نگرشی نمایان می‌گردد.

صدوق با براهین و دلایل عقلی و با نقل روایاتی درباره‌ی ابهت عقل (همان: ۲۴۰) و اینکه ستون انسان، عقل اوست، زیرکی و فهم و حفظ و دانش از عقل ناشی می‌شوند و هرگاه عقل انسان با نور تأیید گردد البته وی حافظ، زیرک، تیز و با ادراک می‌شود و با عقل، تمام نقایصش تکمیل شده و همین عقل، راهنما و روشن‌کننده‌ی چشم و کلید همه‌ی امور (همو، ۱۳۸۵ ش، ج: ۱: ۱۰۳) و حجت خدا بر مردم، تمیزدهنده‌ی راستگو و دروغگوی بر خداوند و وسیله‌ی تصدیق و تکذیب افراد است (همو، ۱۳۷۸ ق، ج: ۲: ۸۰) عقل را معیار سنجش (همو، ۱۳۹۸: ۲۹۰) دارای عملکرد و منحصص عموم و گاهی منحصص نقل می‌داند (همو، ۱۳۶۱: ۷۴؛ معارف، ۱۴۰۰: ۱۲۶).

او عقل را یکی از معیارهای شناخت دانسته، در رد عقاید مشببه می‌نویسد: «اللہ نور السماوات و الارض» دلالت می‌کند بر اینکه خداوند رهنمای اهل آسمان‌ها و زمین است و این نام را از روی توسع و مجاز بر خویش جاری فرمود؛ زیرا که عقول بر این دلالت دارند که روا نباشد که خدای عزوجل نور و روشنی باشد و نه از جنس نورها و روشنی؛ زیرا که آن جناب آفریننده‌ی نورها و خالق همه‌ی اجناس چیزهاست. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۱۵۵) یا در باب «نفی المكان و الزمان» (همان: ۱۷۸) از قدیم بودن صانع و حدوث زمان و مکان استفاده کرده و با به‌کارگیری از اصل بی‌نیازی قدیم و عدم احتیاج او به چیزی، مکان داشتن خدا را رد کرده است؛ صدوق چنان با استدلال کلامی خویش به عقل حجیت بخشیده (همان: ۸۴) که مکدر موت او را عقل‌گرا و تأثیر پذیرفته از مکتب معتزله می‌داند (مکدر موت، ۱۳۷۲: ۴۸۷)؛ لکن ذکر روایاتی چون «... إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَحَاسِبُ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ...» (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۲) و «النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ» (همو، ۱۴۱۳ ق، ج: ۴: ۳۸۰؛

همو، ۱۳۹۸ق: (۴۵۵) نشان از مراتب وجودی عقل و عدم کمال تمامی عقول و محدودیت آن نیز نزد شیخ دارد.

صدوق با نقل «إِنَّ الْقِيَاسَ لَا مَجَالَ لَهُ فِي عِلْمِ اللَّهِ...» (همو، ۱۳۸۵ش، ج ۱: ۶۰) و «إِنَّ الْعُقُولَ لَا تَحْكُمُ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ...» (همان: ۶۱) عقل را ناتوان به ادراک برخی امور، ممنوعیت ورود عقل را به برخی جایگاه‌ها متذکر، قلمرو تخصصی وحی را تبیین و انسان‌ها را از عمل به رأی و اندیشه و قیاس نهی می‌کند.

وی با نقل قضیه همراهی موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ (نماد عقل) با خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ (نماد وحی) (صدر، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۵۸) یادآور می‌گردد موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ با آن کمال عقل و فضل و محل و مقام و مرتبت که خداوند به او عنایت فرموده بود، با استنباط خویش نتوانست اسرار اعمال خضر را درک کند، بلکه امر بر او مشتبه گردید و اگر خضر تأویل کارهای خود را برای موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ نگفته بود به‌طور یقین نمی‌توانست درک کند؛ اگرچه تا آخرین لحظات عمر خود فکر می‌کرد. پس در صورتی که بر پیغمبران در استنباط و استخراج احکام و اوامر الهی جایز نباشد به رأی خودشان قیاس کنند، به طریق اولی برای هیچ‌یک از امت‌ها جایز نیست.

وی بدین وسیله با صحیح شمردن استنباط و استخراج عقلی، ورود عقل را به هر حوزه‌ای مردود و برای فهم و شناخت صحیح معارف، به قرآن، سیره و سنت پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ارجاع می‌دهد.

صدوق عقل را توانا و صاحب لشکر معرفی نموده و تجمیع ویژگی‌های لشکر عقل را تنها در وجود مقدس پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا وصی ایشان یا مؤمنی که خداوند قلبش را با ایمان آزموده بیان نموده و شرط رسیدن به این درجه والا، شناخت عقل و لشکر آن و دوری از نادانی و لشکر آن می‌داند. (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲: ۵۸۹) و در رد عقاید زیدیه به نقل از یکی از مشایخ متکلمین امامیه، علم اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ به تأویل و تنزیل کتاب الله را یقینی دانسته و با استناد به آیه شریفه «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (نساء: ۵۹) می‌نویسد: هرگاه که کتاب خدا و سنت پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حجت عقل، گواه ما باشد، سخن ما پسندیده و نیکو خواهد بود. ما می‌گوییم که جمیع طبقات زیدیه و امامیه اتفاق دارند که رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرموده است «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ التَّقْلِينَ...» و همه فرقه‌ها این حدیث را تلقی به قبول کرده‌اند؛ پس لازم است که همواره کتاب خدا همراه یکی

از عترت باشد، همراه کسی که تأویل و تنزیل کتاب الله را به علم یقینی بدانند و از مراد خدای تعالی اخبار کند، همچنان که رسول الله صلی الله علیه و آله از مراد آیات اخبار می فرمود و بایستی که معرفت او به تأویل کتاب از روی استنباط و اجتهاد نباشد، کما آنکه معرفت رسول الله صلی الله علیه و آله از روی استنباط و اجتهاد نبود و صرفاً بر علم لغت و مخاطبات استناد نمی فرمود؛ بلکه مراد الله را از طریق خدای تعالی بیان می کرد تا با بیان حجت الهی بر مردم تمام شود و همچنین بایستی معرفت عترت رسول الله صلی الله علیه و آله بر کتاب الهی از روی یقین و معرفت و بصیرت باشد... (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱: ۶۳-۶۹).

کلام وی درباره سه راه کسب معرفت نسبت به خداوند از طریق عقل، سمع و نفس و پذیرش حجیت هریک به نحو ضمنی (همو، ۱۳۹۸ق: ۲۹۰) گواه بر توانمندی و قابلیت کشف و فهم عقل به همراهی نقل و خط بطلانی به نگاه صرفاً روایی و اخباری دیگران است و اینکه نقل در فهم و اثبات خویش نیازمند به عقل است؛ زیرا تا اصل واجب الوجود، ضرورت رسل و تکلیف اثبات نگردد، کشف حکم نیز صورت نمی پذیرد.

این گونه صدوق علیه السلام به رغم برخی فرق، با نقل روایات و براهین عقلی، راه اعتدال در پیش گرفته، جایگاه والای عقل را ترسیم و اعتقاد خویش را درباره قلمرو نقل و عقل به مخاطب نمایانده است. وی در اثبات مبانی کلامی خویش گاهی به عقل استناد نموده، عقل را به منزله چراغی می داند که با روشن بخشی خویش، قابلیت کشف و درک برخی از گزاره های دینی را دارد و یکی از راه های شناخت خداوند را شناخت از طریق عقل معرفی می کند و چنین ادراکی را برای عقل معتبر می داند. گاهی به دلیل احتمال خطاپذیری آن و عدم صلاحیت ورود عقل به تمامی حوزه های معرفتی، تنها به نقل استناد می دهد و با بیان روایاتی، کتاب الله و عترت پیامبر صلی الله علیه و آله را بهترین منبع شناخت معرفی نموده که مصون از هرگونه خطا و ناراستی است و در برخی موارد نیز به همراهی عقل با نقل به تبیین مبانی و رویکرد کلامی خویش می پردازد.

۳-۳. معانی الاخبار ناظر به اجتهاد کلامی صدوق

صدوق علیه السلام مانند هر مؤلف دیگری، سبک خاصی در آثار خویش دنبال نموده است که نظر به علل و انگیزه وی از تألیف و با توجه به فضای موجود، هر کدام رنگ و بویی خاص، ویژگی هایی

منحصر به فرد دارد و گویی از اوضاع و احوال عصر خویش سخن می گوید. عصری که ملحدین و منحرفین و... چون سایر اعصار، سعی در متزلزل کردن مبانی اعتقادی شیعه دارند. وی مجدانه می کوشد تا در راه استعلای دین و بیان حقانیت اسلام ناب و دفاع از حریم مقام عصمت و طهارت، به روشنگری مردم زمانش پرداخته و حق را به مردم بشناساند. صدوق علاوه بر اینکه نص را منبع معارف دینی دانسته و از نقل استفاده فراوان می کند، کارکردهای اصلی عقل در علم کلام در سه محور منبع بودن، ابزار بودن برای استنباط معارف از نقل و ابزار بودن برای دفاع از معارف دینی را پذیرفته است. او در آثار خود، اعتبار و حجیت عقل را در اعتقادات هم به عنوان منبع معرفتی و هم به عنوان ابزاری برای فهم معارف از نقل و دفاع عقلانی از آن‌ها عملیاتی نموده است (ر.ک: برنجکار و موسوی، ۱۳۸۹: ۳۳-۵۹) و با دقت نظر نسبت به جایگاه نقل و تقدم آن و احتساب جایگاه عقل و اهمیت آن، نظر به سبک بیانی و تبیینی خویش با ملاط روایات نقاب از مقام متکلم بودن (التوحید، معانی الاخبار) و افتاء (من لایحضره الفقیه) خویش برمی دارد.

صدوق بنابر اقتضای شرایط و رفع و دفع شبهات اعتقادی، معانی الأخبار را با سه روایت منقول از امام صادق علیه السلام آغاز می کند که قصد مؤلف از ذکر این روایات می تواند بیان ارزش و اهمیت احادیث موجود در کتاب و ترغیب و تأکید مخاطب به فهم صحیح آن، و نیز پرده برداری صدوق از کتاب فقه الحدیثی خویش باشد که البته برخوردار صدوق از بینشی وسیع، استناد وی به این روایات، ناظر به هر دو قسم است. شیخ صدوق علت تألیف کتاب را شناساندن مفهوم صحیح احادیث و روایات ائمه علیهم السلام بیان نموده است؛ آن‌هم روایاتی که بازگوکننده فضای نیمه نخست قرن دوم هجری با تنوع و گسترش جریانات فقهی - کلامی است (فضایی مشابه زمانه صدوق) که امام صادق علیه السلام را بر آن داشته تا با تکیه بر درایت و فهم حدیث، مردم را از فهم ناصحیح و افکار گروه‌های الحادی و انحرافی بازدارد.

کتاب فقه الحدیثی معانی الأخبار که از ابتکارات شیخ صدوق و مشتمل بر احادیث مورد پذیرش وی است، بنابر ادعای نگارنده ناظر به اجتهاد کلامی شیخ صدوق است؛ زیرا «در فقه الحدیث پیش‌انگاره صحت روایت وجود دارد؛ به این معنا که محدث آن، گاه به بیان مدالیل و پیام‌های روایت می‌پردازد، که پیش‌انگاره او صحت سندی و متنی روایت باشد» (نصیری، ۱۳۹۰: ۶۲). صحت این ادعا روایات آغازین کتاب معانی الأخبار مبنی بر فهم و درک معنای

مقصود حدیث است که تسمیه کتاب به این نام نیز بر این اصل مبتنی است. با این مشابهت کتاب من لایحضره الفقیه صدوق است که بیش از حدیثی بودن، مشتمل بر فتاوی ایشان است؛ یعنی صدوق به جای اینکه از زبان خویش به صدور فتوا پردازد، با نقل روایات، فتاوی مد نظر خویش را بیان نموده است؛ چنان که وی در مقدمه این کتاب می نویسد: «هدف از نگارش این کتاب را بر این مبنا نهادم که آن دسته از روایاتی را نقل نمایم که به صحت آنها و صحت صدور آنها از ائمه معصومین علیهم السلام وثوق و اطمینان دارم و بتوانم به آنها حکم داده و فتوا دهم» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۲)؛ از این رو همان گونه که کتاب من لایحضره الفقیه اجتهاد صدوق در پی حل مسائل فقهی است، کتاب معانی الاخبار نیز اجتهاد وی در پی حل مسائل اعتقادی و شفاف سازی معانی و آموزه های دین است و این در حالی است که بسیاری از این روایات در کتاب التوحید ایشان ذکر شده و مسئله اساسی در این مطلب نهفته است که قصد صدوق از تکرار روایات و بازنویسی آن کدام است؟

توضیح آنکه از یک سو «محدثان جهان اسلام به طور اعم و محدثان شیعه به خصوص، از دیرباز توجهی خاص به معنای متن داشته اند. فقیهان، حدیث شناسان، مفسران و متکلمان شیعه، به زودی دریافته اند که با تفسیرها، توجیه ها و تأویل های خواسته یا ناخواسته ای روبه رو هستند که از یک سو بیشتر، کوشش هایی توسط مخالفان برای تحمیل آراء و نظرات خود و از سوی دیگر، ناشی از فهم ناقص و یا نادرست آنان از متن می تواند باشد. اگرچه عالمان محقق دریافته بودند که حوزه الفاظ و معانی آن گستره ای درخور تأمل و کاوش است و نمی توان به سادگی از کنار آن گذشت؛ اما دانشمندان شیعه با توجه به دریافت های مذهبی خود به لایه های تودرتوی معانی و وجود بطون، افزون بر ظواهر لفظ باور داشتند. آموزه های رسیده از امامان شیعه نه تنها بر وجود این لایه ها انگشت تأکید می نهاد، بلکه دایره آن را بسیار گسترده تر و نیازمند دانش های فزاینده هم قلمداد می کرد. مقوله ای که امروزه به ملاحظات فلسفی درباره زبان، به مثابه یک پدیده انسانی انجامیده است. چنان که توجه به متن و معنا، سقف و کف معنا و تلاش برای تحلیل فلسفی - عرفی آن از مباحث روز و مورد توجه اصحاب اندیشه است» (انصاری، ۱۳۹۱، <http://www.h-ansari.net>).

ازسویی دیگر، از اساسی‌ترین عوامل دینی و مذهبی در دوران آل‌بویه که موجبات ترقیم برخی آثار را فراهم آورد، اختلاف دیدگاه کلامی فرق، درباره مسئله توحید و عدل بود؛ اگرچه فرق کلامی در اصل توحید که رکن بنیادین دین اسلام است و اینکه خداوند دارای صفاتی است وفاق داشته و به ظاهر مورد تأیید کلیه نحله‌ها بود؛ ولیکن آراء گوناگون و بعضاً متضاد و متناقض ارائه شده از این اصل که ریشه در کیفیت اتصاف و چگونگی ارتباط این اتصاف با توحید داشت، در موضوعاتی چون صفات، عینیت ذات اقدس الهی، رؤیت خداوند و.. ظهور یافت. نظر به اینکه در حوزه معرفت‌شناسی، شناخت ذات اقدس الهی از طریق صفات امکان‌پذیر است و صفات منقسم به ذاتیه (صفاتی که مثبت آن عقل است) و خبریه (صفاتی که مثبت آن نقل است) است: «قسّم الباحثون صفاته سبحانه الی: صفات ذاتیه و صفات خبریه، فالعلم و القدرة و الحیاة و السمع و البصر و... اما ما دلّت علیه ظواهر الآیات و الاحادیث، كالعلو و الوجه و الیدین... من صفات الخبریه» (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۳۴۳) برخی قائل به اثبات صفات برای خداوند شده و صفات را زائد بر ذات دانسته، نعوت الهی را به ذات و فعل تقسیم نمودند (اشاعره و اهل حدیث)، برخی نافی صفات و قائل به عینیت صفات با ذات شدند (معتزله و امامیه) و گروهی به تشبیه و تجسیم روی آورده، این صفات را به همان معانی انسانی درباره خداوند به کار گرفتند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۰۵) و درمقابل، قائلین به تعطیل عقول در فهم صفات، که معنای آن را به خدا واگذار می‌کردند (جهمیه، ماتریدیه، برخی کرامیه و ضراریه) (بغدادی، ۱۳۷۹: ۱۵۳) برخی نیز انتساب صفات را به خداوند پذیرفته، معنای صفات خبری را همان معانی ظاهری آن‌ها دانسته لکن فهم معانی آن را به خود خداوند واگذار نموده و با عبارات «بلا تشبه و بلا کیف» از اهل حدیث (مشبه و مجسمیه) تبری جستند (ر.ک: خطیبی کوشکک، ۱۳۸۶: ۷۹؛ سبحانی، ۱۴۳۳ق، ج ۲: ۳۶).

نتیجه اینکه تشتت آراء کلامی برخاسته از افراط و تفریط در رویکرد به عقل، جمود فکری اهل حدیث یا نص‌گرایان افراطی که افکار بشری را از دستیابی به توجیه و تبیین عقلانی بسیاری از تعالیم دینی ناتوان می‌پنداشتند، تأویلات نابخردانه و منافی تعالیم الهی و اتخاذ رأی عقلی چنان‌که معتزله به نقل از محقق لاهیجی «ترتیب رأی عقلی نموده، آیات و احادیثی که مضمونش به حسب ظاهر موافق آراء و عقول ایشان نمی‌نمود، به تأویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت

می نمودند» (راوندی، ۱۹۹۴م، ج ۱۰: ۱۱۹)، جوّ متشنج اجتماع منتجع از این آراء و انتساب شیعه به تشبیه و جبر از سوی مخالفان (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۷) از یکسو تساهل و تسامح مذهبی آل بویه، مرجعیت صدوق و پاسخ‌گویی به مسائل اعتقادی مردم و باورهای تقریبی و روحیه وحدت‌گرایی وی از سویی دیگر وی را بر آن داشت تا با شیوه‌ای کاملاً علمی، بدون همه‌مه به زبان روایات سخن گفته، حکیمانه و با بصیرت و بدون ایجاد حساسیت و با دقت نظر و با در نظر گرفتن مصالح به ردّ شبهات و الزام خصم روی آورد و با جنگ نرم علمی دامن دین را از تحریف بزدايد (همان: ۱۷).

سبک صدوق بر این اساس بنا شده است که آگاهی از معانی الفاظ به‌کاررفته در متون دینی و روایات برای رسیدن به مفهوم اولیه، امری مسلم و پی بردن به مقصود اصلی و مراد جدی متکلم منوط به دستیابی قرینه‌های مقامی و لفظی سخن است؛ لذا راه‌حل صدوق در پیمودن راه صواب و آگاهی‌بخشی به دور از منازعات فرسایشی، پی‌جویی از قراین است. از آنجاکه قراین دلیلی برای فهم مطلبی یا کشف مجهولی یا رسیدن به مقصدی است، صدوق در تسهیل فهم روایات به‌دنبال قراینی است که با کلام ارتباط لفظی یا معنایی داشته و در فهم مفاد متکلم مؤثر باشد. چه این قراین متصل و چه منفصل باشد چه از مقوله الفاظ یا غیرالفاظ باشد. و بنا بر تحدیدات صرفاً عقلی یا نقلی و یا به همراهی عقل و نقل باشد. صدوق با به‌کارگیری قراین و نظم و ساختاردهی به آنان که با گزینش و چینش روایات متمم معنایی و تنظیم ابواب مکمل صورت می‌پذیرد - که شایان ذکر است این سبک از دقت در ساختاردهی و تنظیم روایات در کتاب التوحید استعمال نشده است و محتمل است بازنویسی مجدد روایات در معانی الاخبار بدین منظور باشد - برای راهیابی و دستیابی عقل در فهم قواعد و اصول خفی و جلی روایات اهتمام ورزیده و در مواردی نیز که با عدم تطابق مراد استعمالی و جدی متکلم مواجه می‌گردد، کاربرد تأویل براساس ضوابط و شرایط، به دور از برداشت ناصحیح را ضرورت می‌بیند و در سایهٔ ارائهٔ اجتهادات کلامی خویش موضع خویش را در معانی الاخبار ساختارسازی نموده، مخاطب را به مراد استعمالی و جدی متکلم رهنمون و موجب فهم صحیح مخاطب از روایات می‌گردد؛ چنان‌که مکدر موت در عبارتی بعد از بیان صدوق ذیل مبحث رؤیت خدا و تعبیرات تشبیهی می‌نویسد: «هیچ معتزلی نمی‌تواند روشن‌تر و آشکارتر از این سخن بگوید. به شکل کلی، ابن بابویه کمال دقت را به خرج

می‌دهد تا روایاتی را که در آن‌ها گفته می‌شود خدا بدنی دارد یا می‌تواند ببیند، چنان توجیه کند که رنگ تشبیهی نداشته باشد» (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۴۴۸) و این همان جنگ نرم علمی است که فرقه معتزله را از پا درمی‌آورد و اشاره احمد امین «هل كان في مصلحة المسلمين موت الاعتزال و انتصار المحدثين؟» (احمد امین، ۲۰۱۲م: ۸۴۲) حاکی از این مطلب است.

ممکن است گفته شود افول جریان فکری مکتب معتزله بی‌ربط به محدثین و به واسطه فشار و کم‌توجهی حکام وقت به وقوع پیوست؛ «این درحالی است که بنابر سبک آل‌بویه در برخورد با فرق، گروه کثیری از معتزله در مناطقی چون نیشابور، خوزستان و فارس و... زندگی می‌کردند» (ر.ک: فقیهی، ۱۳۵۷: ۴۳۸-۴۴۰) و «در اواخر قرن سوم هجری، ابوالحسین خیاط که یکی از معتبرترین مراجع شناخت مذهب اعتزال به شمار می‌رفت طلوع کرد و در اوایل قرن چهارم، ابن‌اخشید (م ۳۲۰) مکتبی در بغداد تأسیس کرد که نفوذ آن در همه قرن چهارم هویدا بود» (فاخوری، ۱۳۷۳: ۱۳۶). البته گفتنی است عوامل دیگری چون تعبد توده مردم به کلام معصومین علیهم‌السلام و پذیرش مباحث اعتقادی با استدلالات عقلی توأم با وحی و... ازسوی عامه مردم بی‌تأثیر نبوده است.

۳-۴. تبیین رویکرد کلامی صدوق از منظر روایات معانی الاخبار

کلام اسلامی از این جهت که از عقل و وحی برای اثبات و تبیین اصول اعتقادی و تعالیم الهی بهره می‌جوید، دانشی معرفت‌زا و یقینی است. البته معرفت به حقایق از طریق وحی و نقل به مراتب کامل‌تر و یقینی‌تر از دیگر معارف است؛ چنان‌که بیان شده: «... نقش وحی الهی در مجال معرفت حقایق، کامل‌تر و بیشتر از عقل برهانی است» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۴۴).

صدوق با اصل قرار دادن این مبنا و بنابر شرایط حاکم، با گزینش روایات و ساختاردهی به آن و تنظیم ابواب مکمل در معانی الاخبار درصدد است تا به تبیین رویکرد کلامی و راهکار خویش در مواجهه با انحرافات افراط‌گرایانه دو مکتب نص‌گرا و عقل‌گرا برآید.

۳-۴-۱. صدوق مبین وحدانیت ذات اقدس الهی

صدوق در آغاز معانی الاخبار بعد از ذکر معنادار سه روایت از امام صادق علیه‌السلام با روایاتی مبنی بر تبیین معنای «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» به ساختارسازی توحید الهی می‌پردازد. او در آغاز سخن

اسم را نشانه‌ای از برای مسما و دلیل نام‌گذاری خداوند را شناخت دیگران ذکر نموده و نخستین نام ذات اقدس الهی را به واسطه تعالی و پیراستگی از هر نقصان «العلی العظیم» دانسته (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۲) و با اعتقاد بر دلالت «الله» بر استیلا الهی، هر مربوب و مخلوقی را در حیطه قدرت و قهر و تدبیر و استیلا مقام کبریائی می‌بیند. (همان: ۴) و از آنجاکه خداوند معرفت توحیدی خود را در فطرت انسان‌ها قرار داده و معرفت توحیدی اطلاع بر نُعوت و صفات جلالیه و جمالیه حق تعالی است، ذیل عنوان «معنی الواحد» با محوریت قرار دادن وحدانیت ذات اقدس الهی که بنیادی‌ترین رکن دین اسلام و از مشترکات اعتقادی فرق کلامی است، معرفت توحیدی را از لسان فطرت بیان کرده، آن را مقدم بر سایر صفات و زیربنای یکایک آن می‌داند (همان: ۵).

۳-۴-۲. صدوق مبین صفات الهی

صدوق در تبیین صفات الهی بعد از بیان مبادی تصویری مسئله «وحدت»، مطابق فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام و براساس مبادی تصدیقی، با حمل صفات سلبی و ثبوتی با تقسیم معنای وحدت به چهار قسم، با زبان روایات این‌چنین از مبانی کلامی خویش در ردّ آراء منحرفه پرده‌برداری نموده و خداوند را مبرا از تمثیل و تشبیه می‌داند: «قال امیرالمؤمنین علیه السلام: ... فقول القائل "واحد" یقصد به باب الأعداد...»؛ ذات اقدس الهی از آن جهت که ثانی و قابلیت تکثر ندارد به وحدت عددی واحد نبوده و در باب اعداد داخل نیست؛ چنان‌که ادله نقلی «قَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ» نیز تنزیه خداوند است از این صفت و مبراست از صفت سلبیه نوعی، چه ناظر بر کمیت باشد چه ماهیت؛ زیرا این تشبیه و همانند کردن خدا به بشر است و الله برتر از آن است که شبیه و مثیل داشته باشد (تبیین صفات سلبی وحدت عددی و نوعی).

صدوق در ادامه می‌نویسد: کلام امیرالمؤمنین علیه السلام: «... الوجهان اللذان یشتان فیہ فقول القائل هو واحد... و قول القائل: "انه عزوجل احدی المعنی"...» بی‌شریک و مانند بودن خداوند و بسیط‌الحقیقه و محض بودن ذات اقدس از تمامی جهات است؛ چنان‌که نفی ترکیب اعم از ذهنی و خارجی از ذات اقدس پروردگار دال بر عدم امکان و نیاز است؛ لذا فرمایش امام

رضاء عليه السلام: «خداوند جزء جزء نمی شود و از ذات ترکیب یافته مبراست»؛ بنابراین «آن یکون الله عزوجل متوحدا بأوصافه...» (همو، ۱۳۹۸: ۸۵)؛ قدیم یکتایی است که قدیمی نیست مگر او و موجود یکتایی است که نه در چیزی حلول کرده و نه محل حلول است... نه در وجود نه در وهم قابل قسمت نیست... (تبیین صفات ثبوتی یگانگی و یکتایی).

۳-۴-۳. صدوق مبین صمدیت ذات اقدس الهی (توحید صمدی)

صدوق در ادامه تبیین صفات جمال و جلال الهی با بیان صمدیت ذات اقدس الهی و گشودن ابواب «معنی الصمد» و «معنی قول الأئمة عليهم السلام إن الله تبارک و تعالی شیء» (همو، ۱۳۶۱: ۶-۹) مصادیقی از این صفات، نظر بر کلام معصوم عليه السلام در رد دیدگاه منحرفین ارائه می دهد و ذات واجب الوجود «الصمد» را با عبارات «لَا جَوْفَ لَهُ؛ السَّيِّدُ الْمَصْمُودُ إِلَيْهِ فِي الْقَلِيلِ وَ الْكَثِيرِ؛ الَّذِي بِهِ انْتَهَى سُودُهُ؛ ...» مبری از نواقص و امکان و در منتها درجه بلند مرتبگی، برتر از تغییر و تغیر و... دانسته که به اعتبار واحد بودنش تمام ذرات عالم وجود را پر کرده است و مخلوق را ممکن، محتاج و خالی از حقیقت به واسطه فقر ذاتی و نیازمند و متوجه به غنی الذات و میان تهی می داند و با ذکر پاسخ امام صادق عليه السلام به سؤال زندیق که او حقیقت شیئیت و شیئیت او غیر از شیئیت سایر اشیاست بدون جسم و صورت و با فرمایش امام باقر عليه السلام مبنی بر شایستگی قول بر شیئیت خداوند در مقام تعلیم صفات الهی، این مفاهیم را با قید تنزیه و نفی مشابهت با صفات مخلوقین، تبیین و واجب الوجود را از آنچه موجب ضعف مرتبه وجودی و نقص و محدودیت آن باشد مبرا نموده، اعتقادات اهل منزله را که قائل به تنزیه صرف و نفی صفات کمال از باری تعالی و مجسمه و مشبهه که مخالف نفی صفات سلبی از پروردگارانند، بعضی در طرف افراط و برخی در سمت تفریط قرار می گیرند، رد می نماید.

۳-۴-۴. صدوق مبین نزاهت ذات کبریایی

صدوق بعد از تفهیم صفات سلبی و ایجابی پروردگار و بیان مواردی از مصادیق آن، «سبحان الله» را به «انفة لله» و «تنزیه» (همان: ۹) حمل نموده به تبیین نزاهت ذات کبریایی از هر نقص و عیب ذاتی و نسبی می پردازد؛ زیرا که «سبحان الله» حامل معنای «رفع الله عن مرتبة المخلوقین بالکلیة»، «تنزیه عن صفات الرذائل و الأجسام» است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج: ۱).

۴۷۶؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵: ۲۸). وی در خاتمه با فرمایش حضرت علی علیه السلام، «سبحان الله» را از مصادیق ایمان و یقین و موجب زدودن شرک از قلب بیان نموده (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۱۰) این چنین به مبانی کلامی خویش روی می آورد.

به رغم وضوح و بدیهی بودن وجود خداوند علیّی اعلیّی بر جمیع امور بدیهیه و واضحه در هیچ مسئله و معضله ای همانند این مسئله، اختلاف انظار و آراء وجود نداشته است؛ چنان که برخی در کیفیت و صفات، اسماء و افعال خداوند و در ربط موجودات به او و کیفیت امکان ما و وجوب او اختلاف نموده، برخی هیچ راهی نه اجمالاً نه تفصیلاً، نه مفهوماً و نه مصداقاً به معرفت خداوند قائل نبوده (اهل تنزیه) و برخی خداوند را من جمیع الوجوه به موجودات مشابه و قول بر جسمانیت خداوند دارند (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۳۴-۲۳۶).

۳-۴-۵. صدوق مبین توحید و عدل ذات اقدس الهی

از آنجاکه قدر مسلم خالی بودن از شرک و بنیان دین داری بر عناصر محوری حکمت نظری از جمله توحید و عدل ذات اقدس الهی استوار است و «اول شخصی که در میان اعراب به حقایق حکمت و معارف الهی نائل آمده و متکلمان از اشاعره، معتزله، امامیه، زیدیه و کیسانیه و... به وی انتما و انتساب داشته و تنها وی را به عنوان استاد کلام و رئیس متکلمان پذیرفته اند» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۳۷۰-۳۷۲) علی علیه السلام است و توحید و عدل و مباحث شریف الهی فقط از کلام وی شناخته می گردد؛ لذا صدوق با حسن سلیقه و دقت نظر، اولین روایت این باب را با تعریفی پیرامون توحید با نقل فرمایش ایشان به دو طریق از پیامبر صلی الله علیه و آله چنین آغاز می نماید: «... التَّوْحِيدُ ظَاهِرَةٌ فِي بَاطِنِهِ...» (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶: ۱۰۳) و با ذکر روایتی از امام صادق علیه السلام (متمم معنایی) فهم کلام امیرالمؤمنین علیه السلام را سهل الوصول تر نموده، می نویسد: «أَمَّا التَّوْحِيدُ فَأَنْ لَا تُجَوِّزَ...» (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۱۱؛ همو، ۱۳۹۸: ۹۶) اما توحید آن است که بر خداوند (غنی بالذات و واجب الوجود رواندانی آنچه برای خودت (ممکن الوجود) ممکن و رواست. و اما عدل این است که نسبت ندهی به خالق خود آن چیزی که تو را بر آن ملامت و سرزنش کرده است (ر.ک: وحیدخراسانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۵۰؛ سید رضی، بی تا: ۵۵۸؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق: ۲۹۱).

صدوق این گونه توحید را بنابر کلام معصوم علیه السلام مشتمل بر: ۱. نفی تعدد، ۲. نفی ترکیب، ۳. نفی صفات زائد بر ذات، ۴. توحید افعالی، ۵. تأثیر استقلالی و «عدل را اتصاف ذات واجب الوجود به فعل حسن و جمیل و تنزه او از فعل ظلم و قبیح می داند؛ چنان که توحید، کمال واجب است در ذات و صفات، عدل کمال واجب است در افعال» (لاهیجی قمی، ۱۳۷۲: ۵۷).

۳-۴-۶. صدوق مبین اسمای حسناى الهی

گرچه خداوند دارای اسمای حسنا و صفات علیاست، شایسته است کامل ترین وصف متصور و عالی ترین صفت معقول، همراه با اعتراف به قصور و اذعان به عجز و تصدیق به جهل و اصفان، برای ذات اقدس ربوبی ثابت شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۱۹)، صدوق با بیان روایتی ذیل باب «معنی الله اکبر»^۳ و «معنی الأول و الاخر» و گزارشی از جُمیع بن عَمیر در رابطه با پرسش امام صادق علیه السلام از وی با کلام معصوم علیه السلام «خداوند، بزرگ تر از آن است که به وصف آید» شبهات را از زبان روایات پاسخ می دهد و اینکه مقام کبریائی ذات اقدس الهی نه در ذات و نه در صفات، هم جنس و یا هم نوع ندارد و حدوث و تحول از صفات مادیات و اجسام است.

۳-۴-۷. صدوق مبین صفات خبریه ذات اقدس الهی

از آنجاکه یکی از روش های تبیین روایات روش تأویل است، این مسئله مطرح می گردد آیا تأویل به منزله «معنای خلاف ظاهر» است یا استعمال لفظ در معنای مجازی؟ رویکرد علمی و عملی صدوق در این باره چگونه است؟ اساس رویگردانی منکران تأویل کدام است؟ و...

تأویل کشف معانی باطنی آیات، کشف مصادیقی غیر از مصادیق شأن نزول (ر.ک: مظفری، ۱۳۹۸: ۴) و بازگرداندن آن به وجه معقول از میان احتمالات آن است. تأویل، تطبیق با عقل و استنتاج قانونی برای راهیابی به حقیقت موضوع (ر.ک: شحرور، ۱۹۹۰: ۸۵) و عدول از ظاهر لفظ به باطن با ادله عقلی یا نقلی و به کارگیری گونه های تأویل (تعیین مصداق یا مصادیق، حمل مطلق بر مقید، ارجاع متشابهات به محکمت و تأویل ظاهر الفاظ متشابه و...) از ضروریات تبیین و فهم تعالیم و حیانی است که موافق و مخالفانی دارد. موافقان این روش بر این نظرند که برای فهم مراد خداوند باید گذرگاه باطن را پیمود؛ لکن مخالفان، مراد استعمالی و جدی و حقیقی خداوند را در ظواهر آیات جلوه گر دانسته و مجاز را در حوزه وحی کذب (سیوطی،

۱۹۷۳م، ج ۲: ۳۶) و با قائل شدن به صفات انسانی برای ذات اقدس الهی در ورطه تشبیه و تجسیم گرفتار آمدند.

گفتنی است ضابطه کلی این است که دلالت ظواهر کتاب و سنت قطعی بوده و لازم است که به ظواهرشان استناد شود؛ لکن آنچه مهم و قابل دقت می باشد، تعیین ظواهر است؛ یعنی روشن کردن ظهور تصدیقی از ظهور تصویری؛ همچنین ظهور بدوی از ظهور نهایی؛ لذا در آیات تجسیم و تشبیه که از موارد ظهور بدوی و تصویری است و در ظهور تصدیقی و نهایی که پس از توجه و دقت در آیه روشن می شود، هیچ گونه مشکلی از این نظر وجود نخواهد داشت؛ بنابراین دیگر استعمال واژه هایی که صفات خبری هستند مانند واژه ید، در معنای خاص خودشان مثلاً «قدرت» دیگر از نوع استعمال مجازی نخواهد بود، بلکه استعمال لفظ در معنای حقیقی خودش خواهد بود (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۹: ۱۲۳).

صدوق نیز بر این دیدگاه، تأویل را امری منضبط، دارای ملاک و ضوابط دانسته به نقل از معصوم علیه السلام دادگران را موجب دورسازی تأویل نادانان از علم می داند (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۳۳-۳۵) و پس از ذکر و تفسیر اسمای حسناى الهی ذیل باب «معانی ألفاظ وردت فی الكتاب و السنة فی التوحید» روایاتی را که دال بر موضوع اختلافی صفات خبریه است، به واسطه ممنوعیت ورود عقل با نقل تبیین می نماید؛ چنان که در شرح آیه شریفه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸)، «وجه» را به نقل از امام باقر علیه السلام به معنای دین و دستورات آن و ائمه معصومین علیهم السلام بیان نموده و یا در تبیین آیات «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵)، «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲)، ... به نقل از روایات می پردازد.

گفتنی است صدوق در تبیین این صفات مراقبت ورزیده، روایات مشایخ خویش را به رغم صحتشان ذکر نمی نماید و دلیل آن را عدم درک ناآگاهان، تکذیب و کافر شدن ایشان و رعایت دستور ائمه علیهم السلام در تکلم با مردم به اندازه عقولشان بیان می کند (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۸).

ذکر این چند نمونه در به کارگیری قراین، تنظیم و ساختاردهی آنان و روش هدفمند، غنی از مباحث اعتقادی در طرح اجتهادات کلامی صدوق در تقابل با آراء انحرافی است که به واسطه محدودیت استعمال واژگان ارائه شد.

۴. نتیجه‌گیری

۱. سبک رویکرد کلامی صدوق در معانی الاخبار، نتیجه تساهل و تسامح مذهبی آل‌بویه، اشراف صدوق به زمینه‌های دینی-سیاسی، فرهنگی-اجتماعی و آگاهی از نظریات فرق کلامی و خنثی نمودن شبهات اعتقادی است.

۲. صدوق در تبیین روایات با دو شیوه بیانی و تبیینی قلمرو عقل و نقل را مشخص، با تقدم نقل و احتساب جایگاه عقل، سبک اعتدالی جامع بین عقل و نقل را به خود اختصاص می‌دهد.

۳. تنظیم و ترکیب روایات اعتقادی معانی الاخبار ناظر بر اجتهاد کلامی صدوق است. بدین طریق که وی همچنان که با ملاط روایات از افتای خویش پرده‌برداری می‌نماید (من لایحضره الفقیه) نقاب از مقام متکلم بودن خویش نیز برمی‌دارد (التوحید، معانی الاخبار).

۴. چالش محدث یا متکلم بودن صدوق حاکی از ناآگاهی نسبت به سبک نوشتاری وی است؛ بدین معنا که صدوق بدون همهمه به واسطه سبک نوشتاری خاص خود و با در نظر گرفتن لایه‌های تودرتوی معانی روایات و بطون آن در جست‌وجوی قراین است تا بنا بر تحدیدات عقلی و نقلی و گزینش روایات متمم معنایی و ابواب مکمل و ساختاردهی به آن در تقابل با عقل‌گرایان، مخاطب را در فهم قواعد و اصول خفی و جلی روایات یاری رساند و با دفاع نرم علمی راه مخالفان را سد و شکست رقبا (معتزله) را رقم زند.

پی‌نوشت‌ها

۱. هرگاه صدوق علیه السلام مقصود و مراد خویش را با نقل روایت از معصوم علیه السلام بیان نموده و بیانات و اضافات خویش را به دنبال روایت قید می‌نماید، حکایت از سبک تبیینی وی دارد.
۲. هرگاه صدوق علیه السلام مقصود و مراد خویش را با نقل روایت از معصوم علیه السلام بیان نموده و آن را بدون هیچ توضیح و اضافاتی مسکوت می‌گذارد، حکایت از سبک بیانی ایشان دارد.
۳. «اللَّهُ أَكْبَرُ» به معنای «کبیر» و به جای فعلیل گذارده شده که صفت مشبه است؛ یعنی خداوند ذاتاً بسیار بزرگ است (ر.ک: طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۶۸).

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۷۳ش). ترجمه ناصر مکارم شیرازی. قم: دارالقرآن الکریم.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة. محقق/مصحح: محمد ابوالفضل ابراهیم. قم: مکتبه آية الله المرعشی النجفی.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). اعتقادات الإمامية. قم: کنگره شیخ مفید.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۴۰۰ق). الأمالی. بیروت: مؤسسة الاعلمی.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید. مصحح: سید هاشم حسینی طهرانی. تهران: مکتبه الصدوق.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۴۱۸ق). الهدایة. قم: مؤسسة الامام الهادی(ع).
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۳۸۸ش [الف]). صفات الشيعة. مترجم/محقق: لطیف و سعید راشدی. قم: مسجد مقدس جمکران.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۳۸۸ش [ب]). فضائل الشيعة. مترجم/محقق: لطیف و سعید راشدی. قم: مسجد مقدس جمکران.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدين و تمام النعمة. تهران: انتشارات اسلامیه.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). الخصال. محقق/مصحح: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۳۸۵ش). علل الشرائع. قم: کتابفروشی داوری.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضال(ع). ج ۱. محقق/مصحح: مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۳۶۱ش). معانی الأخبار. محقق/مصحح: علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. محقق/مصحح: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۵ق). شرح العقيدة الإصفهانية. محقق: ابراهیم سعیدی. ریاض: مکتبه الرشد.
- ابن رشد، محمد بن احمد. (بی تا). فصل المقال. محقق: محمد عماره. ج ۲. قاهره: دارالمعارف.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۸۰ق). معالم العلماء. نجف اشرف: مطبعة الحیدریه.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۵۰ش). الفهرست. مصحح: رضا تجدد. تهران: چاپخانه بانک بازرگانی ایران.
- ابن مسکویه، ابوعلی. (۱۳۷۶ش). تجارب الامم. ترجمه علی نقی منزوی. تهران: انتشارات توس.

انصاری، حسین. (۱۳۹۱ش). بررسی نقش و جایگاه شیخ صدوق (ره) در گسترش فرهنگ اسلامی - شیعی». «

تاریخ اسلام و تشیع. بدون شماره. <http://www.h-ansari.net>

ایزدخواستی، زینب و دیاری بیگدلی، محمدتقی. (۱۴۰۱ش). شیخ صدوق و تبیین گونه‌های تأویل در فهم متون حدیثی در حوزه مباحث اعتقادی. مجله نامه الهیات، ۱۵ (۵۹)، ۶۰-۷۷.

بامری، جواد. (۱۳۹۵ش). تجسیم و تشبیه خداوند از دیدگاه وهابیت در ترازوی نقد. قم: دارالتهذیب.

برنجکار، رضا و موسوی، سید محسن. (۱۳۸۹ش). عقل‌گرایی شیخ صدوق و متکلم بودن او. علوم حدیث، شماره ۵۷، ۳۳-۵۹.

بغدادی، عبدالقاهر. (۱۳۷۹ش). الفرق بین الفرق. ترجمه محمدجواد مشکور. چ ۶. تهران: اشراقی.

پاکتچی، احمد. دیدگاه‌های سیاسی ابن‌بابویه (شیخ صدوق). (<https://rasekhoon.net>)

جعفریان، رسول. (۱۳۷۱ش). جغرافیای تاریخی و انسانی شیعه در اسلام. قم: انصاریان.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). ادب فنای مهربان. محقق: محمد صفایی. چ ۵. قم: اسراء.

حسینی طهرانی، سید محمدحسین. (۱۳۸۵ش). الله‌شناسی. مشهد: علامه طباطبائی.

حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۳ش). تاریخ علم کلام در ایران و جهان. تهران: انتشارات اساطیر.

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

خطیبی کوشکک، محمد. (۱۳۸۶ش). فرهنگ شیعه. قم: زمزم هدایت. زیر نظر پژوهشکده تحقیقات اسلامی.

خواجگی شیرازی، محمد بن احمد. (۱۳۷۵ش). النظامیة فی مذهب الإمامیة. تهران: میراث مکتوب.

راوندی، مرتضی. (۱۹۹۴م). تاریخ اجتماعی ایران (جلد دهم تاریخ فلسفه در ایران). تهران: انتشارات آرش. نشر زمانه.

ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۷۷ش). فرق و مذاهب اسلامی. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

رجبی، ابوذر. (۱۳۹۹ش). ارزیابی انتقادی رویکرد تأویلی اشاعره در فهم نصوص دینی از منظر آیه‌الله جعفر سبحانی. نشریه علمی آینه معرفت، ۱۰۹-۱۳۲.

رضائزاد، عزالدین. (۱۳۸۲ش). ماتریدی، رقیب گمنام معتزله و اشعری. کلام اسلامی، شماره ۴۷، ۱۰۵-۱۱۵.

سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۷۲ش). بحوث فی الملل و النحل. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۳۳ق). رسائل و مقالات. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۳ق). الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم و عارفی، محمدمهدی. (۱۳۹۳ش). روش‌شناسی کلامی شیخ صدوق. فصلنامه کلام اسلامی، ۲۳ (۹۲)، ۹۹-۱۲۶.

سید رضی، محمد بن حسین. (بی‌تا). نهج البلاغه. بی‌جا: هجرت.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۹۷۳م). الاتقان فی تفسیر القرآن. بیروت: المكتبة الثقافية.

رویکرد کلامی صدوق علیه السلام با مقتضیات زمان درآینه روایات معانی الاخبار، زهرا معارف ۱۹۵

شحرور، محمد. (۱۹۹۰م). کتاب والقرآن قرائة معاصره. ج ۱. دمشق: الاهالی.
شریعتی، فهیمه. (۱۳۸۶ش). تقریب مبانی کلامی شیخ صدوق (ره) و شیخ مفید (ره). آینه معرفت، شماره ۱۱، ۱۰۳-۱۱۴.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴ش). الملل و النحل. قم: الشریف الرضی.
شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. محقق: ابراهیم انصاری.
قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.

صدر، محمدباقر. (۱۴۲۹ق). دروس فی علم الاصول. قم: دارالصدر.
صفاء، ذبیح الله. (۱۳۷۸ش). تاریخ ادبیات در ایران. ج ۸. تهران: فردوس.
طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۹۰ق). إعلام الوری بأعلام الهدی. تهران: اسلامیه.
طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. محقق/مصحح: احمد حسینی اشکوری. تهران: مرتضوی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۶ق). الاستبصار (مشیخة الاستبصار). به اهتمام حسن موسوی خراسان. نجف.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۶ش). فهرست کتب الشیعة و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول. مشهد:
دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

عبداللهی عابد، صمد. (۱۳۸۶ش). شیخ صدوق، معانی الاخبار و سبک مؤلف در نگارش آن. شیعه‌شناسی،
شماره ۲۰، ۱۵۷-۲۰۲.

عزالدین علی، ابن اثیر. (۱۳۵۱ش). الکامل فی التاریخ. ترجمه عباس خلیلی. تهران: شرکت سهامی چاپ و
انتشارات کتب ایران.

فاخوری، حنا. (۱۳۷۳ش). تاریخ فلسفه در جهان اسلام. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات علمی
فرهنگی.

فقیهی، علی اصغر. (۱۳۵۷ش). آل بویه و اوضاع زمان ایشان با نموداری از زندگی مردم در آن عصر. گیلان:
انتشارات صبا.

فیض کاشانی، ملا محمد محسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
کرمر، جوئل. (۱۳۷۵ش). احیای فرهنگی در عهد آل بویه. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: مرکز نشر
دانشگاهی.

لاهیجی قمی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۷۲ش). سرمایه ایمان. تهران: انتشارات الزهراء.
مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۸۰ش). ماتریدیه در یک نگاه. ترجمه محمدکاظم رحمتی. کتاب ماه و دین، شماره ۵۱ و

مسعودی، جهانگیر و زارعی، مریم. (۱۳۹۵ش). روش شناسی کلامی صدوق. پژوهشنامه کلام، شماره ۵، ۲۳-۴۳.

مسعودی، علی بن الحسین. (۱۴۰۹ق). مروج الذهب. محقق: اسعد داغر. ج ۲. قم: دارالهیجره.

مشکور، محمدجواد. (۱۳۶۸ش). سیر کلام در فرق اسلام. تهران: شرق.

مصباحی، عبدالله. (۱۳۹۱ش). بررسی رویکرد عقلانی معتزله در اعتقادات. فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۸۱، ۷۳-۱۰۰.

مصری، احمد امین. (۲۰۱۲م). ضحی الاسلام. یورک هاوس: مؤسسه هنداوی.

مظفری، حسین. (۱۳۹۸ش). معناشناسی و موارد کاربرد تأویل در روایات. علوم حدیث، ۲۴ (۳)، ۳-۲۲.

معارف، زهرا. (۱۴۰۰ش). شیخ صدوق و سبک شناسی فقه الحدیثی معانی الأخبار (مبانی و روش ها). قم: دانشگاه قم.

مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد. (۱۳۶۱ش). احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم. ترجمه علی نقی منزوی. ج ۱. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

مکارم شیرازی، ناصر. مبحث آشنایی با مکتب اهل حدیث. (<https://makarem.ir>)

مکدرموت، مارتین. (۱۳۷۲ش). اندیشه های کلامی شیخ مفید. ترجمه احمد آرام. ج ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ق). فهرست اسماء مصنفی الشیعة. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

نصیری، علی. (۱۳۹۰ش). روش شناسی نقد احادیث. ج ۱. قم: وحی و خرد.

وحید خراسانی، حسین. (۱۴۲۱ق). توضیح المسائل. قم: مدرسه باقرالعلوم علیه السلام.

Tilman, N. (1990). BUYIDS. *Encyclopaedia Iranica*. Vol. lv. p. 578-586.

References

The Holy Quran. (1994). N., Makarem Shirazi. Qom: Dar al-Quran al-Karim. [In Persian]

Abdullahi Abed, S. (2007). Sheikh Şadūq, Maani Al-akhbar and the author's style in writing it. *Shia Studies*, No. 20, 202 - 157. [In Persian]

Ansari, H. (2012). A Study of the Role and Position of Sheikh Şadūq (RA) in the Development of Islamic-Shiite Culture. *History of Islam and Shiism*. No number. (<http://www.h-ansari.net>). [In Persian]

Baghdadi, A. (2000). *Al-Farq Biyn al-firaq* (M. J. Mashkoor). Vol. 6. Tehran: Ishraqi. [In Arabic]

- Bamri, J. (2016). *The Personification and Similarization of God from the Wahhabi Perspective in the Scale of Criticism*. Qom: Dar al-Tahdhib. [In Persian]
- Barnejkar, R., & Mousavi, M. (2010). Sheikh Ṣadūq's Rationalism and His Theologianism. *Ḥadith Sciences*. Issue 57. [In Persian]
- Fakhuri, H. (1994). *History of Philosophy in the Islamic World* (A. M. Ayati). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Faqihi, A. A. (1978). *Al boyeh and the conditions of their time with a diagram of the lives of the people of that era*. Gilan: Saba Publications. [In Persian]
- Fayz Kashani, M. M. (1986). *Al-Wafi*. Isfahan: Imam Amir al-Mu'minin Ali (AS) Library. [In Arabic]
- Halabi, A. A. (1994). *History of Theology in Iran and the World*. Tehran: Asatir Publications
- Hosseini Tahrani, M. H. (2006). *Theology*. Mashhad: Allameh Tabatabaei. [In Persian]
- Ibn Abi Al-Hadid, A. (1984). *Sharah Nahj al-Balagha* (M. Abolfazl Ibrāhīm). Qom: Maktaba Ayatollah al-Mar'ashi al-Najfi. [In Arabic]
- Ibn Athir. E. (1972). *Al-Kamil fi al-Tarikh* (A. Khalili). Tehran: Iran Books Printing and Publishing Joint Stock Company. [In Persian]
- Ibn Babiwayah Qomi, M. (1959). *Aiyon al-Akhhbār al-Riza* (AS). Vol. 1. Researcher/Editor: Mahdi Lajawardi. Tehran: Jahan Publishing. [In Arabic]
- Ibn Babiwayah Qomi, M. (1975). *Kamal al-Din and Tamam al-Nameh*. Tehran: Islamia Publications. [In Arabic]
- Ibn Babiwayah Qomi, M. (1982). *Mā'ani al-Akhhbār* (A. A. Ghaffari). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Teachers' Association. [In Arabic]
- Ibn Babiwayah Qomi, M. (1983). *Al-Khasal* (A. A. Ghaffari). Qom: Teachers' community. [In Arabic]
- Ibn Babiwayah Qomi, M. (1993). *Man la yadharho aL-faqih* (A. A. Ghaffari). Qom: Seminary Teachers' Association. [In Arabic]
- Ibn Babiwayah Qomi, M. (2006). *Eilal Al-sharaye*. Qom: Dawari Bookstore. [In Arabic]

- Ibn Babiwayah Qomi, M. (2009). *Fazael al- Shia*. (L&S. Rashidi). Qom: Jamkaran Holy Mosque. [In Arabic]
- Ibn Babiwayah Qomi, M. (2009). *Safat al-shia* (L&S. Rashidi). Qom: Jamkaran Holy Mosque. [In Arabic]
- Ibn Babiwayah Qummi, M. (1978). *Al- tohid* (S. H. Hosseini Tehrani). Tehran: Maktaba al-Sadoq. [In Arabic]
- Ibn Babiwayah Qummi, M. (1980). *Al- Amali*. Beirut: Moseseh al-'alami. [In Arabic]
- Ibn Babiwayah Qummi, M. (1994). *Eteghadat Al- Emamiyeh*. Qom: Congress of Sheikh Mufid. [In Arabic]
- Ibn Babiwayah Qummi, M. (1998). *Al- Hidayah*. Qom: Moseseh al-Imam al-Hadi (AS). [In Arabic]
- Ibn Muskiwayh, A. (1997). *Tajarib al-Umm* (A. N. Monzavi), Tehran: Toos Publications. [In Arabic]
- Ibn Nadim, M. (1971). *Al- Fihrist* (R. Tajaddod). Tehran: Iran Commercial Bank Printing House. [In Arabic]
- Ibn Rushd, M. (n.d.). *Fasl al- Maqal*. (M. Amara). Vol. 2. Cairo: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]
- Ibn Shahrashob, M. (1961). *Ma'alem al- Ulama*. Najaf Ashraf: Al-Haidriya Printing Press. [In Arabic]
- Ibn Taymiyyah, A. (1995). *Sharh al- Aqeedah al- Isfahaniyyah* (I. Sa'idai). Riyadh: Maktaba al-Rushd. [In Arabic]
- Izadkhashti, Z. & Diari Bigdali, M.T. (2022). Sheikh Ṣadūq and the Explanation of the Types of Interpretation in Understanding Ḥadith Texts in the Field of Doctrinal Issues. *Journal of Theology*, 15(59). [In Persian]
- Jafarian, R. (1992). *The Historical and Human Geography of Shia in Islam*. Qom: Ansarian. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2009). *Adab Fanaye Muqraban* (M. Safaei). Vol. 5. Qom: Israa. [In Persian]
- Kermer, J. (1996). *Cultural Revival in the Age of Al boyeh* (M. S. Hana'i Kashani). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
- Khatami, A. (1991). *Theology Culture*. Tehran: Saba. [In Persian]

- Khatibi Kushkak, M. (2007). *Shiite Culture*. Qom: Zamzam Hedayat. Under the supervision of the Islamic Research Institute. [In Persian]
- Khawajagi Shirazi, M. (1996). *Al-Nizamiyah in the al-Imamiyyah School*. Tehran: Miras Maktoob. [In Arabic]
- Lahiji Qomi, A. (1993). *The Capital of Faith*. Tehran: Al-Zahra Publications. [In Persian]
- Maaref, Z. (2021). *Sheikh Şadūq and the Stylistics of Ḥadith Jurisprudence, Maani Al-akhabar (Fundamentals and Methods)*. Qom: Qom University. [In Persian]
- Madelong, W. (2001). Matridiyyah at a Glance (M. K. Rahmati). *Book of the Moon and Religion*, No. 51 and 52. [In Persian]
- Makarem Shirazi, N. *The Subject of Familiarity with the School of Ahl al-Ḥadith*. (<https://makarem.ir>)
- Mashkoor, M. J. (1989). *The History of the Theology in the Sect of Islam*. Tehran: Sharq. [In Persian]
- Masoudi, A. (1989). *Murawij al-zahab (A. Dagher)*. Vol. 2. Qom: Dar al-Hijrah. [In Arabic]
- Masoudi, J., & Zarei, M. (2016). Theological Methodology of Şadūq. *Kalam Journal*, No. 5, 43-23. [In Persian]
- Masri, A. (2012). *Zuhā al-Islam*. Yorkhouse: Hindawi Institute. [In Arabic]
- McDermott, M. (1993). *Theological Thoughts of Sheikh Mufid (A. Aram)*. Vol. 1. Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
- Misbahi, A. (2012). A Study of the Mu'tazilih Rational Approach to Beliefs. *Scientific and Research Quarterly Islamic Theology*, No. 81. [In Persian]
- Moqaddasi, A. M. (1982). *Ahsan Al-taqasaym fi marifat Al-aqalym (A. N. Monzavi)*. Vol. 1. Tehran: Company of Authors and Translators of Iran. [In Persian]
- Mozaffari, H. (2019). Semantics and applications of interpretation in traditions. *Ḥadith Sciences*, No. 3. [In Persian]
- Najāshī, A. (1991). *List of Shia Authors*. Qom: Society of Teachers. [In Arabic]
- Nasiri, A. (1991). *Methodology of Ḥadith Criticism*. Vol. 1. Qom: Revelation and Wisdom. [In Persian]
- Paktchi, Aḥmad. *The Political Views of Ibn Babawayh (Sheikh Şadūq)*. <https://rasekhoon.net>

- Rabbani Golpayegani, A. (1998). *Islamic Sects and Schools*. Qom: World Center for Islamic Sciences. [In Persian]
- Rajabi, A. (2020). A Critical Evaluation of the Ash'arite Hermeneutical Approach to Understanding Religious Texts from the Perspective of Ayatollah Ja'far Sobhani. *Ayne marafat*, 109-132 . [In Persian]
- Rawandi, M. (1994). *Social History of Iran* (Volume 10 History of Philosophy in Iran). Tehran: Arash Publications. Zamaneh Publications. [In Persian]
- Rezanajad, E. (2003). Matridi, the Unknown Rival of the Mu'tazilites and Ash'aris. *Islamic Theology Scientific Research Article*, No. 47, 105-115. [In Persian]
- Safa, Z. (1999). *History of literature in Iran*. Vol. 8. Tehran: Ferdows. [In Persian]
- Sayyid Razi, M. (Unpublished). *Nahjul Balagha*. Bi ja: Hijrat. [In Arabic]
- Shahristani, M. (1985). *Al- Millal va al-Nihal*. Qom: Al-Sharif al-Razi. [In Arabic]
- Shahrour, M. (1990). *Al-Kitab va al-Qur'an Gharaet Moasert*. Vol. 1. Damascus: Al-Ahali. [In Arabic]
- Shariati, F. (2007). Approach to the Theological Principles of Sheikh Şadūq (RA) and Sheikh Mufid (RA). *Ayaneh Mâ rifat*, No. 11. [In Persian]
- Sheikh Mufid, M. (1993). *'Awayil al-maqalat fi al- mazhabib va al- mukhtarat (I. Ansari)*. Qom: AL- Mutamar al-Alami la-Alfiyyah al- Sheikh al -Mufid. [In Arabic]
- Sadr, M. B. (2008). *Durus fi Eilm Al-Osol*. Qom: Dar al-Sadr. [In Arabic]
- Soleimani Behbahani, A. & Arefi, Muḥammad Mahdi. (2014). Theological Methodology of Sheikh Şadūq. *Islamic Theology Quarterly*, 23(92), 126-99. [In Persian]
- Subhani Tabrizi, J. (1993). *Bohos fi al-Millal va al-Nahal*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Subhani Tabrizi, J. (2003). *Al-Ansaf fi masayil dama fiha al-khilaf* . Qom: Imam Sadiq (AS) Foundation. [In Arabic]
- Subhani Tabrizi, J. (2012). *Letters and Articles*. Qom: Imam Sadiq (AS). [In Arabic]
- Suyuti, J. (1973). *Al-Itqan in the interpretation of the Qur'an*. Beirut: Al-Maktabah al-Thaqafiya. [In Arabic]
- Tabarsi, F. (1970). *Eielam Al-wara ba' Aalam Al-hudaa*. Tehran: Islamiya. [In Arabic]
- Tabatabayi, M. H. (1997). *Al-Mizan fi tafsir al-Quran*. Qom: Jamia al-Modaresin. [In Arabic]

- Tilman, N. (1990). BUYIDS. *Encyclopaedia Iranic*, Vol. lv, 578-586. [In Persian]
- Turahi, F. (1996). *Majmà' Al-Bahrayn* (A. Hosseini Ashkouri). Tehran: Mortazavi. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1997). *Al-Iastibsar (mashykhah Al-Iastibsar)* (H. Mousavi Khorsan). Najaf. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1997). *List of Shia books and names of the authors and followers of the principles*. Mashhad: Faculty of Theology and Islamic Studies. [In Arabic]
- Vahid Khorasani, H. (1991). *Tozih al- masael*. Qom: Madrasah Baqir al-Uloom (AS)

Şadūq's theological approach to the requirements of the time in the light of the traditions of Ma'ani al-Akhhbār

Zahra Ma'aref

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Payam Noor University, Tehran,
Iran. Email: z.maaref110@pnu.ac.ir

Received: 04/01/2023

Accepted: 26/03/2023

Introduction

Given the narrative nature of most of the works left by Şadūq, his attention and commitment to quoting the Quran and traditions, as well as his consideration to opening the chapters on recitation of those traditions that find controversy in religious matters as forbidden and unlawful subjects and considers perdition for the theologians ultimately so this has led that he is supposed to be considered just as a mere Hadith transmitter who does not benefit from theological methods. However, the repetition of traditions from the Book of Tawhīd in Ma'ani al-Akhhbār and the reference of the audience to the Book of Tawhīd to fully understand the traditions, additions, and rational arguments, directs the mind to these questions: What is the reason for the change in Şadūq's writing style and the selection of the doctrinal traditions in Ma'ani al-Akhhbār regarding Tawhīd? Can the challenge of Şadūq being as a Hadith transmitter or being as a theologian is considered based on the inattention or lack of attention of scholars to this writing style? Are the ideological-political, cultural-social conditions, the spirit of tolerance of the Buyids, and the conflicting opinions of the theological schools related to this style of writing? Can the book Ma'ani al-Akhhbār be considered Şadūq's theological ijtiħad? If Şadūq is a theologian in addition to being a Hadith transmitter, what is his theological approach in Ma'ani al-Akhhbār? Why does he cause the death of the Mu'tazilite theological sect, despite the fact that some introduce Şadūq as a mere text-oriented Hadith transmitter?

Materials and Methods

This research, which is a combination of Şadūq's theological approach with the specific style of his jurisprudential method, considering the requirements of the time in the jurisprudential and partly theological work of Ma'ani al-Akhhbār, seeks to answer the questions by the method of description and analysis, relying on the book Ma'ani al-Akhhbār, examining the prevailing conditions of Şadūq's time, and by studying his practical thought in traditions. In this path, first by opening a window to the requirements of his time in relation to Islamic

schools and the theological approaches and disputes of theological cults, distinguishing Ṣadūq's theological approach based on his view of tradition and reason and his spirit of moderation and approximation, a discussion and a practical example of this approach in the book Ma'ani al-Akhhbār are presented based on the limitation of the use of words.

Results and Findings

Although Ṣadūq has been considered a Hadith transmitter who did not use theological methods, the study of Ma'ani al-Akhhbār reveals Ṣadūq's theological style and approach and his innovative ideas in the field of ideological-political, cultural-social discussions in the geographical scope of thoughts and the conflict of opinions of theological sects and the events of the time. Therefore, just as the book "Man lā Yaḥḍuruhū al-Faḳīh" is Ṣadūq's ijtihad in seeking to solve jurisprudential issues, the book "Ma'ani al-Akhhbār" is also his ijtihad in seeking to solve ideological issues and clarify the meanings and teachings of religion. In this regard, a descriptive-analytical perspective shows: a) The controversial ideological opinions of the theological sect, along with the tolerance policy of the Buyid government and Ṣadūq's spirit of moderation, are not inappropriate for his writing style in explaining his theological approach; In explaining traditions with two expressive and explanatory methods, he defines the realm of reason and tradition, and by prioritizing tradition and considering the position of reason, he appropriates a comprehensive moderation style between reason and tradition. b) A large number of traditions in Ma'ani al-Akhhbār are based on Ṣadūq's theological ijtihad; this means that Ṣadūq's attention to the text and evidence related to the theology and structuring them by selecting complementary traditions and chapters is in line with his theological ijtihad and preventing incorrect understanding and removing doubts; c) Perhaps the challenge of Ṣadūq being a ḥadith transmitter or as a theologian can be considered due to the inattention or lack of attention to the insight in the writing style and performance, far from his challenge; d) Ma'ani al-Akhhbār was an intelligent, reasoned effort with the mastery of theology in a soft scientific defense in confrontation with rationalists and opposing opinions, and ultimately, it was effective in the death of the Mu'tazilite theological sect.

Conclusion

1. The style of Ṣadūq's theological approach in Ma'ani al-Akhhbār is the result of the religious tolerance of the Buyids, Ṣadūq's knowledge of religious-political, cultural-social fields, and awareness of the theories of theological differences, and neutralizing doctrinal doubts.

2. The arrangement and combination of doctrinal traditions in Ma'ani al-Akhhbār reflects Ṣadūq's theological ijtihad. In this way, as he unveils his own

verdicts with the mortar of traditions (I am not in the presence of the jurist), he also removes the veil from his position as a theologian (Al-Tawhid, Ma'ani al-Akhbār).

3. The challenge of Ṣadūq being as a ḥadith transmitter or a theologian indicates ignorance about his writing style; This means that Ṣadūq, through his own writing style and by considering the interwoven layers of meanings of traditions and their depths, is searching for evidence in order to help the audience understand the rules and principles of the traditions, both hidden and explicit, based on rational and narrative limitations, selecting semantically complementary traditions and complementary chapters, and structuring them in contrast to rationalists, and to block the way of opponents and defeat the competitors (Mu'tazilites) with a soft scientific defense.

Keywords: Sheykh Ṣadūq, Ma'ani al-Akhbār, theological approach, theological difference, requirements of the time.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۰۵-۲۳۶

بازیابی منابع الکافی در پرتو تحلیل کارکرد حلقه مشترک با تأکید بر نقش حلقه مشترک حسن بن محبوب

مهدی پیچان*

نصرت نیل ساز**

چکیده

حلقه مشترک،^۱ راوی تکرارشونده در سندهای مجموعه روایات یک اثر روایی (تک‌نگاشت یا جامع روایی) است که دارای مشایخ متعدد بوده و از این رو پس از نام وی در سوی متقدم اسانید پراکندگی و انشعاب وجود دارد. در این نوشتار با الهام از روشی بر پایه تحلیل کارکرد حلقه مشترک و با ارائه نکاتی در راستای تعمیق آن، بازیابی منابع الکافی در پرتو واكوی سلسله سند علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم از حسن بن محبوب از علی بن رناب از زراره، از پرتکرارترین سندهای آن در دستور کار قرار گرفت. رهاورد این تحقیق علاوه بر بازیابی و شناسایی برخی از منابع کلینی در الکافی، نشان‌دهنده ضرورت توجه به انشعابات قسمت متأخر سند و شاگردان و راویان برجسته یک راوی در عین توجه به انشعابات قسمت متقدم سند و مشایخ راوی در راستای بازیابی منابع است؛ امری که به خصوص در سلسله سند یادشده و حلقه مشترک حسن بن محبوب قابل مشاهده است.

کلیدواژه‌ها: بازیابی منابع، حلقه مشترک، الکافی، علی بن ابراهیم قمی، حسن بن محبوب.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران/ mehdi_pichan@modares.ac.ir

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)/ nilsaz@modares.ac.ir

۱. مقدمه

از اواخر قرن دوم، بررسی وثاقت حدیث در میان محدثان شیعه بیشتر مبتنی بر تحلیل کتاب‌شناسی حدیث بود؛ یعنی نقد و بررسی متن حدیث براساس کتابی که از آن اخذ شده و نه بر پایه سلسله روایان حدیث. تحلیل کتاب‌شناسی حدیث بر مسائلی از این دست استوار بود که کدام راوی مؤلف کتاب است، کتاب او در چه پایه‌ای از اعتبار است، از این کتاب چند نسخه و تحریر در دست است، طریق دستیابی به متن هریک کدام است و ... روش نقد محدثان شیعی که بر تحلیل کتاب‌شناسی بنیان نهاده شده بود، در کنار تدوین کتب رجال که به بررسی وثاقت روایان حدیث می‌پرداخت، به شکل‌گیری کتبی با عنوان فهرست انجامید که در آن از اعتبار آثار مکتوب حدیثی سخن می‌رفت. منشأ رواج نگارش کتب فهرست را باید در مبنای کتاب‌محور محدثان قدیم شیعی جست. از جمله مؤلفان و مدونان کتب فهرست می‌توان به سعد بن عبدالله اشعری (م ۳۰۱)، حمید بن زیاد کوفی (م ۳۱۰)، محمد بن حسن بن ولید (م ۳۴۳)، جعفر بن محمد بن قولویه (م ۳۶۰)، محمد بن علی بن بابویه (م ۳۸۱) و احمد بن حسین بن عبیدالله بن غضائری (م ۴۱۱) اشاره داشت (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۰۹ و ۲۱۵؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳، ۲۵۴، ۲۵۷ و ۳۷۳). در قرن پنجم دو شخصیت علمی امامیه یعنی محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰) و احمد بن علی نجاشی (م ۴۵۰) دست به تألیف کتاب فهرست زدند. جامعیت و اعتبار این دو فهرست و مشتمل بودن آن‌ها بر فهارس پیشین، موجب فراموشی فهرست‌های گذشته شد؛ همانند آنچه پس از تألیف کتب اربعه در باب اصول و مصنفات محدثان قدیم شیعه رخ داد.

در گذر ایام و به دلیل وجود عناصر زمینه‌ای و زمانه‌ای، نگرش محدثان شیعی از تحلیل کتاب‌شناسی به تحلیل رجالی تغییر یافت. نقطه عطف این تحول در آرای رجالی ابن طاووس حلی (م ۶۷۳) و محقق حلی (م ۶۷۶) به گونه‌ای آشکار بروز و ظهور یافت. اندیشه رجالی ابن طاووس و محقق حلی که مبتنی بر تقسیم روایان به ثقه و ضعیف و پذیرش حدیث براساس حال روایان بود، به دست دو شاگرد ایشان یعنی ابن داوود حلی (م ۷۰۷) با تألیف کتاب الرجال و علامه حلی (م ۷۲۶) با تألیف خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال پی گرفته شد و نهادینه گشت. با چیرگی مکتب رجالی حله، احوال رجال مبنای قبول و رد حدیث قرار گرفت و فواید کتاب‌شناسانه فراوانی ناخودآگاه از نظرها دور افتاد (برای تفصیل ر.ک: عمادی حائری، ۱۳۹۴:

بازیابی منابع الکافی در پرتو تحلیل کارکرد حلقه مشترک با تأکید بر نقش... مهدی پیچان و نصرت نیل ساز ۲۰۷

۳۳-۵۰؛ مددی، ۱۳۹۴: ۷۸-۱۲۵). با این اوصاف، می‌توان به جایگاه بازیابی و بازسازی متون کهن حدیث در تحلیل کتاب‌شناسی حدیث و تعیین اصالت و وثاقت روایات پی برد. این‌گونه است که می‌توان در نقد حدیث همانند محدثان متقدم شیعی، از منظر کتاب‌شناسی نیز به روایات نگریست و به نقد و ارزیابی وثاقت سلسله راویان محدود نماند.

از میان متون کهن حدیث شیعه، بازیابی منابع کافی، متقدم‌ترین کتاب از مجموعه کتب اربعه حدیث شیعه، اهمیت خاص‌تری دارد؛ چراکه برخلاف شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه و شیخ طوسی در تهذیب و استبصار، شیخ کلینی نه در مقدمه کافی منابعش را معرفی کرده و نه مانند شیخ صدوق و شیخ طوسی بخشی مجزا به نام مشیخه برای کتابش در نظر گرفته است. وجود تعابیری چون «اخبرنی» و «حدّثنی» در سند روایات کافی که در نگاه سطحی و ابتدایی مشعر به نقل شفاهی این روایات است، دلیل دیگری بر ضرورت بازیابی منابع کافی و نشان دادن مبتنی بودن این کتاب بر منابع مکتوب پیش از خود است. از دیگر دلایل ضرورت چنین اقدامی آنکه به عقیده برخی از محققان همچون مددی و مدرسی طباطبایی، تدوین میراث حدیثی شیعه از ابتدا شاهد دو جریان فکری اعتدال (که افرادی مانند ابان بن تغلب، محمد بن مسلم، زرارة بن اعین و بسیاری دیگر از راویان بزرگ در آن جای داشتند) و غلو (شامل افرادی چون جابر بن یزید جعفی، مفصل بن عمر، محمد بن سنان و برخی دیگر که گاه در کتب رجال با عنوان فاسدالمذهب از آن‌ها یادشده) بوده است. این دو خط فکری به‌طور متمایز تا اوایل قرن چهارم ادامه یافت ولی از این پس تمایز این دو خط از میان رفت. به عقیده این محققان عامل اصلی این آمیختگی شیخ کلینی است که نجاشی او را «اوثق الناس فی الحدیث و أثبتهم» معرفی می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۷)؛ چراکه کلینی مقداری از میراث مقبول جریان غلو را که مطابق معیارهای خود صحیح می‌دانست در کافی درج کرد (مددی، ۱۳۹۴: ۹۵ و ۹۶؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۱ و ۱۰۲) که از نمونه‌های آن می‌توان به کتاب اخبار السید اسحاق بن محمد احمر نخعی اشاره کرد (باقری، ۱۳۹۶: ۹-۲۸). این امر بازیابی منابع و عنایت به تحلیل کتاب‌شناسی در کنار تحلیل رجالی در خصوص واریسی صحت روایات کافی را بیش از پیش ضروری می‌نمایاند.

در راستای بازیابی منابع کافی محققان متعددی دست به قلم برده‌اند که از جمله آثار آن‌ها می‌توان به «مسائل محمد بن مسلم در کافی کلینی» (عمادی حائری، ۱۳۸۷: ۴۷-۷۶)، «کتاب حلبی؛ منبعی مکتوب در تألیف کافی» (سرخه‌ای، ۱۳۸۸: ۳۴-۵۸)، «بازشناسی منابع کلینی در تدوین کافی» (حمادی و حسینی، ۱۳۹۳: ۱۸۱-۲۰۶)، «جستاری در باب منابع داده‌های تاریخی کتاب الکافی» (اثباتی و طباطبایی پور، ۱۳۹۳: ۲۹-۵۲)، «اسناد پرتکرار نشانی از منابع مکتوب الکافی» (قربانی، ۱۳۹۴: ۱۱۳-۱۳۶)، «الکافی و روایات اسحاق بن محمد احمر نخعی؛ تلاشی برای شناسایی منبع کلینی در نقل روایات اسحاق» (باقری، ۱۳۹۶: ۹-۲۸)، «تبارشناسی منابع روایات اعتقادی الکافی» (اثباتی و طباطبایی پور، ۱۳۹۶: ۲۶۵-۲۸۸)، «بازیابی و اعتبارسنجی آثار علی بن مهزیار اهوازی با تکیه بر بخش اصول الکافی» (ملکی تراکمه‌ای، ۱۳۹۶: ۴۶-۶۸) و «النوادر اشعری مصدر حدیثی الکافی کلینی» (قاسم‌پور و علی اکبریان، ۱۳۹۶: ۹-۳۳) اشاره کرد.

تحلیل و ارزیابی مقالات یادشده نمایانگر آن است که نویسندگان آن‌ها در موارد معدودی با تصریح و در اکثر موارد بدون تصریح، از روش مدرسی طباطبایی که در مقدمه کتاب میراث مکتوب شیعه تبیین نموده یا از روش شبیری زنجانی در مقاله «الکاتب النعمانی و کتابه الغیبه» (۱۴۱۹ق: ۱۸۷-۲۳۸) بهره برده‌اند. در تحقیقاتی که محققان دامنه تحقیق خود را محدود به روایات شخصی خاص مثل محمد بن مسلم، علی بن مهزیار و اسحاق بن محمد یا محدود به بخش مشخصی از کافی با موضوع واحد مثل روایات اعتقادی یا روایات تاریخی کرده‌اند و یا فقط به تطبیق روایات یک اثر مشخص مثل النوادر اشعری با روایات کافی پرداخته‌اند، نتایج تحقیق از دقت و عمق بهتری نسبت به تحقیقات با دامنه تحقیق کلی و وسیع مانند مقاله حمادی و حسینی و یا قربانی برخوردارند. در نظر داشتن تطبیق موضوعی روایات با موضوع آثار محتمل به عنوان منبع کافی علاوه بر بررسی‌های سندی از جمله محاسن برخی از این تحقیقات است؛ امری که در بعضی از این مقالات لحاظ نگردیده و محققان صرفاً به بررسی‌های سندی اکتفا کرده‌اند. بررسی احتمالات گوناگون درباره منبع بودن، منبع نبودن یا صرفاً راوی بودن یک شخص با استفاده از شواهد و قراین مزیت دیگر برخی از این تحقیقات مانند تحقیق سرخه‌ای

است؛ درحالی‌که برخی تحقیقات با لحنی قطعی و یقینی به منبع بودن آثار یک شخص بدون یادکرد از احتمالات دیگر اشاره کرده‌اند.

از دیگر تحقیقات در راستای بازیابی منابع کافی کلینی، مقاله «تحلیل کارکرد حلقه مشترک در بازیابی منابع آثار روایی؛ مطالعه موردی روایات علی بن ابراهیم در الکافی» (حدادی و همکاران، ۱۴۰۰ ب: ۲۷۱-۲۹۳) است. نویسندگان این مقاله با تبیین و تحلیل نظرات اندیشورانی چون سزگین (برای تفصیل ر.ک: نیل‌ساز، ۱۳۹۳: ۳۲۱-۳۴۶)، شبیری زنجانی (برای تفصیل ر.ک: حدادی و همکاران، ۱۴۰۰ الف: ۱۳۳-۱۵۴) و مدرس طباطبایی، به ارائه الگویی روشمند در راستای بازیابی منابع متون حدیثی در قالب نه گام بر پایه نقش حلقه مشترک در سلسله اسانید روایات مبادرت ورزیده‌اند. این نه گام عبارت‌اند از: ۱. استخراج و دسته‌بندی اسانید؛ ۲. تعیین حلقه‌های مشترک؛ ۳. شناسایی حلقه‌های مشترک صاحب تألیف؛ ۴. بررسی کارکرد حلقه‌های مشترک صاحب تألیف؛ ۵. اطمینان از انتساب و عنوان کتاب؛ ۶. مقابله متون؛ ۷. تطبیق طرق با سند روایات؛ ۸. بررسی موضوعی-آماری؛ ۹. بررسی شواهد فرعی.

مقایسه روش یادشده در بازیابی منابع متون حدیثی با سازوکار تحقیقات پیشین حاکی از آن است که این روش دارای مزایایی از این قبیل است: مرحله‌ای بودن روش و مشخص بودن اولویت‌ها، رعایت کردن اصل یکنواختی در اجرای روش در نمونه‌ها، مواجهه عملی صحیح با سند و شروع ارزیابی از ابتدای سند (متأخرترین بخش سند)، محدود بودن دامنه تحقیق به دسته‌ای از روایات با سلسله سند مشخص، توجه به تطبیق موضوعی روایات با موضوع آثار محتمل به‌عنوان منبع متون حدیثی در کنار بررسی‌های سندی، لحاظ نمودن احتمالات متعدد درباره یک راوی به‌عنوان منبع، منبع منبع و یا راوی اثر متقدم بودن.

در جستار حاضر، با الهام از الگوی مذکور و با ارائه نکاتی در راستای تعمیق آن، حلقه‌های مشترک در دسته‌ای از اسانید پرتکرار الکافی یعنی علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم از حسن بن محبوب از علی بن رناب از زراره، مشخص و کارکرد آن‌ها مورد تحلیل قرار گرفته است. شایسته بیان است که در این مقاله به‌منظور نشان دادن ضرورت توجه به انشعابات قسمت متأخر سند و شاگردان و راویان برجسته یک راوی در عین توجه به انشعابات قسمت متقدم سند و مشایخ راوی در راستای بازیابی منابع، گام‌های سه تا نه ذیل نام هر طبقه از راویان برداشته شده و به‌واسطه این

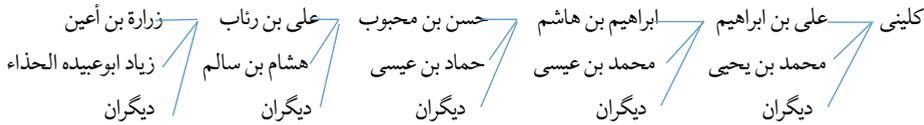
اقدام، برخی از منابع کلینی در الکافی به عنوان یکی از برجسته ترین جوامع حدیثی شیعه شناسایی شده اند.

۲. تعیین حلقه های مشترک از طریق استخراج و دسته بندی اسانید

در ابتدا اولین طبقه مشایخ کلینی به دقت بررسی می شوند. از میان این اشخاص، آنانی که روایات خود را از مشایخ متعدد (بیش از دو نفر) دریافت کرده اند، به عنوان طبقه اول حلقه های مشترک مشخص می شوند. پرتکرارترین حلقه های مشترک این طبقه، علی بن ابراهیم بن هاشم، محمد بن یحیی العطار قمی و عده کلینی هستند. در این تحقیق از میان مشایخ مستقیم کلینی، با معیار بیشترین فراوانی، علی بن ابراهیم انتخاب شده است. به منظور شناسایی طبقه دوم حلقه های مشترک به سراغ مشایخ علی بن ابراهیم رفته و با معیار تعدد مشایخ، حلقه های مشترک را مشخص می کنیم. برجسته ترین حلقه های مشترک طبقه دوم براساس بیشترین میزان فراوانی، ابراهیم بن هاشم و محمد بن عیسی بن عبید هستند. از آنجاکه اکثریت قریب به اتفاق روایات علی بن ابراهیم از پدرش ابراهیم بن هاشم نقل شده است (۴۸۱۹ روایت از ۵۶۳۰)^۲؛ از این رو، تحقیق خود را به ابراهیم بن هاشم محدود کرده ایم.

ابراهیم بن هاشم این روایات را از ۱۴۳ نفر از مشایخ خود نقل کرده است. هرچند ابن ابی عمیر پرتکرارترین حلقه مشترک طبقه سوم است، به دلیل آنکه در تحقیقی دیگر بدان پرداخته شده و نیز به منظور ارائه اقدامی ضروری در راستای بازیابی منابع آثار روایی که به خصوص در حلقه مشترک حسن بن محبوب در این شاخه سندی آشکار می گردد، در این تحقیق وی را که یکی دیگر از مشایخ برجسته ابراهیم بن هاشم است انتخاب نموده ایم. در میان مشایخ حسن بن محبوب، بیشترین روایات از علی بن رئاب کوفی نقل شده است. از ۷۳ روایتی که با سند علی بن ابراهیم از پدرش از حسن بن محبوب به علی بن رئاب می رسد، ابن رئاب ۱۵ روایت را از زراره بن أعین و باقی را از افراد دیگر نقل کرده است. این تعداد افراد از مشایخ، برای قبول نقش حلقه مشترک درباره علی بن رئاب کفایت می کند. علی بن رئاب آخرین حلقه مشترک در سلسله مورد نظر است. از آنجاکه زراره از اولین طبقه روایان محسوب می شود، می تواند بی آنکه حلقه مشترک باشد، منبع باشد. تمامی حلقه های مشترک این دسته از روایات، صاحب

تألیف‌اند. در ادامه و براساس طبقات روایان به چگونگی ارتباط موضوعی آثار ایشان با بخش‌های مختلف کتاب کافی پرداخته و احتمال منبع بودن، منبع منبع بودن و یا راوی بودن آن‌ها برای کلینی مورد بررسی قرار می‌گیرد.



۳. علی بن ابراهیم

نجاشی و شیخ طوسی تألیفات متعددی را برای علی بن ابراهیم نام برده‌اند. تألیفاتی از قبیل کتاب التفسیر، کتاب الناسخ و المنسوخ، قرب الإسناد، الشرائع، کتاب الحیض، کتاب المغازی، کتاب التوحید و الشرك، فضائل امیرالمؤمنین، کتاب الانبیاء، جوابات مسائل سألها عنها محمد بن بلال، کتاب المناقب، اختیار القرائات و روایاته، رساله فی معنی هشام و یونس و کتاب المشذر (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۰؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۶۶). بیان طرق گوناگون شیخ طوسی و نجاشی به تألیفات علی بن ابراهیم قرینه‌ای بر شهرت آثار او و اقتباس محدثان از آن‌هاست (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۰؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۶۶). اگرچه در کتب فهارس طریقی که نمایانگر دسترسی کلینی به آثار علی بن ابراهیم باشد، ذکر نشده است، شیخ طوسی در مشیخة تهذیب الاحکام، سه طریق از چهار طریق خود به آثار علی بن ابراهیم را به واسطه محمد بن یعقوب کلینی بیان داشته است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰: ۲۹). نجاشی با برشمردن صفاتی چون «ثقة فی الحدیث»، «ثبت»، «معمد» و «صحیح المذهب» به وثاقت و جلالت قدر علی بن ابراهیم اشاره داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۰). شواهد و قراین یادشده بیش از پیش احتمال بهره جستن کلینی از آثار استاد خویش علی بن ابراهیم در تألیف کافی را فزون می‌بخشد که در ادامه به تفکیک مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف) سند ۶۳ روایت از ۲۱۵ روایت کتاب التوحید^۳ کافی یعنی حدود ۳۰ درصد از مجموع روایات آن با نام علی بن ابراهیم آغاز می‌شود. با عنایت به آنکه علی بن ابراهیم کتابی با عنوان التوحید و الشرك دارد، احتمال می‌رود که کلینی از این کتاب به‌عنوان منبع بهره برده باشد.

ب) تألیف کتاب‌های مسائل در میان محدثان و اصحاب ائمه علیهم‌السلام رواج بسیار داشته است. این کتاب‌ها به منزله مجموعه استفتائات در زمان ما بوده و غالباً مشتمل بر سؤالات فقهی‌اند (ر.ک: سرخه‌ای، ۱۳۸۴: ۳۲-۴۷). در مورد اخذ کلینی از کتاب جوابات مسائل سألّه عنها محمد بن بلال به مثابه یک منبع، با عنایت به بررسی‌های سندی، این امر منتفی است؛ زیرا در سند هیچ‌یک از روایات کافی اسمی از محمد بن بلال نیامده چه برسد به آنکه نام علی بن ابراهیم و محمد بن بلال هم‌زمان دیده شود؛ حال آنکه ماهیت کتاب‌های مسائل بر پرسش و پاسخ میان دو نفر و ذکر تعابیری مانند «کتبت الی... أسألّه... فکتب/ فأجاب/ فوقع» است.

پ) ۴۲۵۳ روایت از مجموع ۵۶۳۰ روایتی که کلینی از علی بن ابراهیم در کافی نقل کرده در بخش فروع کافی از کتاب الطهاره تا کتاب الأیمان و الذور و الکفارات قرار گرفته و مرتبط با مسائل فقهی است. با عنایت به آنکه علی بن ابراهیم کتابی با عنوان الشرائع دارد و این عنوان می‌تواند مرتبط با تمامی ابواب فقهی باشد و از آنجاکه روایات فروع کافی به نوعی در حیطه شرایع می‌گنجد، احتمال منبع بودن این کتاب برای کلینی مطرح است.

ت) از جمله کتاب‌های بخش فروع کافی کلینی، کتاب الحیض است. در سند ۳۵ روایت از ۹۲ روایت کتاب الحیض نام علی بن ابراهیم دیده می‌شود. البته باید توجه داشت به منظور یافتن روایات مرتبط با مسئله حیض تنها به جست‌وجوی ذیل روایات کتاب الحیض نباید اکتفا کرد چراکه کلینی ضمن روایات کتاب الطلاق نیز بر حسب موضوع و عناوین ابواب مختلف به این مسئله پرداخته است. برای نمونه در روایات ذیل باب تفسیر طلاق السنّة و العدة و ما یوجب الطلاق (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۶۵ و ۶۶)، باب النساء اللّاتی یطلّقن علی کل حال (همان، ج ۶: ۷۹) و باب طلاق اهل الذمّة و عدّتهم فی الطلاق (همان، ج ۶: ۱۷۴)، از عده طلاق و وفات و مدت زمانی که زن نمی‌تواند پس از جدایی از شوهر یا وفات او به عقد شرعی کسی درآید سخن گفته و از شرایط آن براساس دیدن یا ندیدن خون حیض، تعداد دفعات دیدن خون حیض و پاکی از آن صحبت کرده است که در این روایات نیز اسم علی بن ابراهیم در سند برخی روایات دیده می‌شود. با عنایت به آنکه علی بن ابراهیم کتابی با عنوان کتاب الحیض دارد، احتمال منبع بودن آن برای کلینی در این‌گونه روایات می‌رود. کثرت روایات علی بن ابراهیم به نسبت مجموع روایات مرتبط با این مسئله شاهدهی است که این احتمال را تقویت می‌بخشد.

ث) یکی از تألیفات علی بن ابراهیم کتاب الناسخ و المنسوخ است. در کافی کلینی کتاب یا باب مستقل و مجزایی به ناسخ و منسوخ اختصاص داده نشده و روایات مرتبط با این موضوع در بخش‌های سه‌گانه اصول، فروع و روضه پراکنده شده است. در سند بیشتر روایات مرتبط با مسئله ناسخ و منسوخ نام علی بن ابراهیم به چشم می‌آید. روایاتی ذیل ابواب «النهی عن القول بغير علم» (همان، ج ۱: ۴۳)، «اختلاف الحديث» (همان، ج ۱: ۶۲)، «انّ الراسخين هم الائمة» (همان، ج ۱: ۲۱۳)، «دخول الصوفية على ابي عبدالله» (همان، ج ۵: ۶۶)، «النكاح الذميه» (همان، ج ۵: ۳۵۸) و «حديث نوح يوم القيامة» (همان، ج ۸: ۲۷۰). با این اوصاف منبع بودن کتاب الناسخ و المنسوخ علی بن ابراهیم برای کلینی محتمل است.

ج) یکی از آثار علی بن ابراهیم کتاب اختیار القرائات و روایاته است. در میان کتاب‌ها و ابواب مختلف کافی می‌توان حدس زد که کلینی روایات مرتبط با این موضوع را ذیل کتاب فضل القرآن آورده باشد. در سند ۳۷ روایت از مجموع ۱۲۴ روایت کتاب فضل القرآن، نام علی بن ابراهیم دیده می‌شود. به‌رغم آنکه مضمون برخی از این ۳۷ روایت به‌طور مشخص تری با بحث قرائات مرتبط است، امکان وجود روایات هرکدام از ابواب این کتاب در اختیار القرائات و روایاته وجود دارد و نمی‌توان آن را به باب خاصی محدود کرد؛ زیرا اگرچه موضوع اثر وی درباره مبحث قرائات است، ممکن است مثلاً از باب مقدمه به روایات اجر و پاداش قاریان قرآن و یا اجر کسانی که قرآن را به مشقت یاد می‌گیرند نیز اشاره کرده باشد. با این بیان احتمال منبع بودن کتاب علی بن ابراهیم در این روایات وجود دارد. قرینه تقویت‌کننده این احتمال کثرت روایات علی بن ابراهیم در این موضع است.

چ) در میان نگاهشده‌های علی بن ابراهیم به سه کتاب فضائل امیرالمؤمنین، الانبیاء و المناقب اشاره شده است. براساس سنخیت موضوعی بخش‌های مختلف کافی با موضوع کتب یادشده می‌توان گفت که کلینی بیشتر روایات مرتبط با این موضوع را ذیل کتاب الحجج آورده است. دقت در عناوین ابواب این کتاب مانند «باب طبقات الانبياء و الرسل و الائمة»، «باب الفرق بين الرسول و النبي و المحدث»، «باب انّ الائمة هم ارکان الارض»، «باب انّ الائمة ولاة امرالله و خزنة علمه»، «باب انّ الائمة ورثوا علم النبي و جميع الانبياء و الاوصياء» و «باب الاشارة و

النص علی أمير المؤمنين»، این امر را تأیید می‌کند. از ۱۰۱۵ روایت کتاب الحججه، ۱۸۵ روایت به نقل از علی بن ابراهیم است؛ پس می‌توان منع بودن این سه کتاب برای کلینی را پیش‌بینی نمود. (ح) علی بن ابراهیم کتابی با عنوان المغازی دارد. کلینی روایات مربوط به غزوات پیامبر مانند تبوک، احد و ذات الرقاع و مسائل مرتبط با آن نظیر صلاة خوف و چگونگی تعامل با اسیران جنگی را در بخش‌های گوناگون کافی آورده است. در ابتدای سند برخی از این روایات نام علی بن ابراهیم وجود دارد مانند روایتی ذیل «باب حج النبى» (همان، ج ۴: ۲۵۱)، «باب الرفق بالاسیر و طعامه» (همان، ج ۵: ۳۵) و روایاتی در بخش روضه کافی (همان، ج ۸: ۲۷۸ و ۳۲۲). لذا محتمل است که کلینی روایات یادشده را از این منبع اخذ کرده باشد.

(خ) علی بن ابراهیم کتاب التفسیر دارد. از میان آثار حلقه‌های مشترک این دسته از روایات، تنها تفسیر قمی منسوب به علی بن ابراهیم موجود است. نتیجه تحقیقات فتاحی زاده در مقایسه میان روایات تفسیری الکافی و روایات تفسیر قمی نشانگر آن است که از مجموع ۲۷۹ روایت تفسیری علی بن ابراهیم در الکافی، ۵۳ مورد اصلاً در تفسیر قمی دیده نمی‌شود و از ۲۲۶ روایت باقی مانده، در اکثر موارد اساساً ارتباطی میان روایات کافی کلینی و تفسیر قمی به چشم نمی‌آید. تنها در ۲۰ مورد از این روایات حدی از مشابهت و همگونی میان این دو اثر دیده می‌شود. این شباهت به چند صورت است: انطباق کامل از نظر سند، اختلاف سلسله سندها در یک راوی، اختلاف سند در بیش از یک راوی و حذف سلسله سند در تفسیر قمی. براساس تحقیق وی می‌توان ابراز داشت که کتاب التفسیر علی بن ابراهیم که در فهرس بدان اشاره شده، با تفسیر قمی موجود متفاوت است (فتاحی زاده، ۱۳۸۷: ۱۶ و ۱۴۵-۱۴۸). لذا می‌توان گفت مستند کلینی در این روایات تفسیری، تفسیر قمی موجود نبوده؛ هرچند احتمال نقل وی از کتاب التفسیر قمی منتفی نیست. هم‌چنین از آنجاکه روایات تفسیری یادشده به‌نوعی در ارتباط با مسائل حوزه‌های دیگر دانش غیر تفسیر نیز هستند، می‌توان این احتمال را داد که کلینی در این‌گونه موارد از سایر کتب علی بن ابراهیم بهره برده باشد و نه از کتاب التفسیر وی و یا هم از کتاب التفسیر بهره برده باشد و هم سایر کتب علی بن ابراهیم. برای نمونه وی در شرح آیات تبلیغ و ولایت ذیل «باب ما نصّ الله عزّوجلّ ورسوله علی الانمة» روایاتی را با اسنادی آورده که آغازگر آن علی بن ابراهیم است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۸۹). می‌توان این احتمال را داد که این روایات از کتاب فضائل

امیرالمؤمنین و یا المناقب اخذ شده باشد و نه کتاب التفسیر یا اینکه این روایت در هر دوی این کتاب‌ها موجود بوده باشد. یا ذیل «باب الصدق و اداء الامانه» روایتی را از علی بن ابراهیم آورده درباره یکی از انبیای الهی با نام اسماعیل صادق الوعد که در آیات سوره مریم از او یاد شده است (همان، ج ۲: ۱۰۵). می‌توان این احتمال را داد که این روایت اخذ شده از کتاب الانبیاء علی بن ابراهیم باشد و نه کتاب التفسیر یا اینکه اخذ از هر دو کتاب شده باشد.

د) علی بن ابراهیم کتابی با عنوان رساله فی معنی هشام و یونس دارد. هشام بن حکم یکی از مشایخ یونس بن عبدالرحمن است. با عنایت به اینکه در میان آثار سعد بن عبدالله اشعری قمی کتابی با عنوان الردّ علی بن ابراهیم بن هاشم فی معنی هشام و یونس دیده می‌شود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۷) و ردّیه نویسی شیوه‌ای مرسوم در مباحث کلامی و عقیدتی در میان متکلمان است، می‌توان گفت که موضوع این کتاب کلامی است. ۱۳ روایت در کافی وجود دارد که در آن‌ها یونس از هشام به نقل روایت پرداخته که ۴ مورد آن در بخش اصول و ۹ مورد در بخش فروع آمده است. همچنین از مجموع ۱۲۴ روایت کافی که در سند آن‌ها هشام بن حکم حضور داشته، ۹۴ روایت در فروع و ۳۲ روایت در اصول آمده است. این امر نمایانگر آن است که به‌رغم آنکه اغلب آثار هشام در حوزه کلام معرفی شده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۳۳؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۹۳) اما اکثر روایات آورده شده از وی در کافی مرتبط با حوزه فقه و مسائل مرتبط با احکام است. از میان ۱۳ روایت یاد شده که یونس از هشام به نقل روایت پرداخته، سند ۱۰ روایت با نام علی بن ابراهیم آغاز گشته است که در این ۱۰ مورد نیز ۲ روایت در بخش اصول و ۸ روایت در بخش فروع قرار دارد.

درخصوص چرایی این نوع رویکرد کلینی در نقل روایات هشام بن حکم باید گفت که نخستین متکلمان امامیه در برخی مسائل همچون نوع نگرش درباره خداوند موضعی مخالف با یکدیگر داشتند؛ به‌گونه‌ای که افرادی چون هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و علی بن ابراهیم در یک دسته و در سوی مقابل افرادی چون هشام بن سالم و مؤمن الطاق و کلینی قرار می‌گیرند (مادلونگ، ۱۳۹۳: ۱۷۶ و ۱۷۷). با این اوصاف می‌توان دریافت که کلینی به‌رغم بهره‌مندی از آثار متعدد استاد خویش علی بن ابراهیم از این رساله به‌عنوان منبع استفاده نکرده باشد.

ذ) در خصوص منبع بودن یا نبودن کتاب المشذر علی بن ابراهیم نمی‌توان اظهارنظری داشت؛ چراکه با جست‌وجوی در منابع، مطلبی پیرامون موضوع احتمالی آن یافت نشد. ر) یکی از تألیفات علی بن ابراهیم کتاب قرب الإسناد است. در نگارش قرب الإسناد، تلاش مؤلف بر آن است تا احادیثی را گرد آورد که خصیصه مشترک تمام آن‌ها، کم بودن واسطه‌های مؤلف تا معصوم علیه السلام است. از این رو مؤلف به موضوعات مطرح شده در روایات کتابش نظر ندارد و تنها به این می‌اندیشد که راه‌های نزدیک به معصوم علیه السلام را بیابد (ر.ک: ستار و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۵۵-۱۸۶). ترمس عاملی (۱۳۷۵ش) مجموعه‌ای از روایات کافی با سلسله سندهای کوتاه و واسطه‌های اندک را در اثر خویش با نام ثلاثیات الکلینی و قرب الإسناد گرد آورده است. چنان‌که وی تبیین نموده در سند بخش عمده‌ای از این روایات، علی بن ابراهیم حضور دارد مانند روایتی ذیل «باب ما يعرف به البیض» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۲۴۹)، «باب الترد و الشطرنج» (همان، ج ۶: ۴۳۷) و «باب الحمام» (همان، ج ۶: ۵۴۸). با این توضیحات احتمال منبع بودن این اثر برای کلینی وجود دارد.

۴. ابراهیم بن هاشم

صاحبان فهرس برای وی دو کتاب با عناوین النوادر و قضایا امیرالمؤمنین را نام برده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۱). در طرق صاحبان فهرس به آثار ابراهیم بن هاشم نامی از کلینی دیده نمی‌شود اما اسم علی بن ابراهیم به چشم می‌آید (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۱). براساس طبقات الرجال طباطبایی بروجردی، ابراهیم بن هاشم متعلق به طبقه هفتم و کلینی در زمره رجال طبقه نهم است (طباطبایی بروجردی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۴-۲۲). بدین سبب احتمال نسبت مستقیم استاد و شاگردی میان این دو منتفی است. اما با عنایت به اینکه کلینی شاگرد علی بن ابراهیم بوده و او راوی آثار پدرش می‌باشد، احتمال دسترسی کلینی به تألیفات ابراهیم بن هاشم تقویت می‌شود. نجاشی و طوسی او را نخستین کسی دانسته‌اند که حدیث کوفیان را در قم انتشار داده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۱). با توجه به سختگیری قمیان که از مصادیق آن اخراج سهل بن زیاد و احمد بن محمد بن خالد برقی از قم توسط احمد بن محمد بن عیسی اشعری به دلیل اتهام غلو است (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۳۹؛

بازیابی منابع الکافی در پرتو تحلیل کارکرد حلقه مشترک با تأکید بر نقش... مهدی پیچان و نصرت نیل ساز ۲۱۷

نجاشی، (۱۳۶۵: ۱۸۵)، رواج احادیث ابراهیم بن هاشم در قم قرینه‌ای بر وثاقت وی به حساب می‌آید. خویی، ادعای اجماع یکی از بزرگان اقدم درباره وثاقت راوی را یکی از طرق اثبات وثاقت و حسن راویان برشمرده است. از منظر وی ادعای اجماع بر وثاقت یک راوی حتی اگر از جانب متأخران باشد، مقبول است و می‌توان بر آن اعتماد کرد. این حالت در خصوص ابراهیم بن هاشم رخ داده چراکه سید بن طاووس ادعا کرده که درباره وثاقت او اتفاق نظر وجود دارد (خویی، ۱۳۹۶: ۶۳). در موضعی دیگر با بیان اینکه تفاوتی ندارد فرد ثقه به وثاقت شخصی به‌نحو معین یا در ضمن وثاقت گروهی دیگر گواهی دهد، به تبیین برخی از توثیقات همگانی می‌پردازد. تصریح به وثاقت تمامی راویان سلسله اسناد کامل الزیارات ابن قولویه، یکی از این موارد است که در زمره آن‌ها ابراهیم بن هاشم نیز قرار دارد (همان: ۶۸). شواهد و قراین یادشده بیش از پیش احتمال بهره‌جستن کلینی از آثار ابراهیم بن هاشم در تألیف کافی را فزونی می‌بخشد که در ادامه به تفکیک مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

الف) برخی از محققان با بررسی نوادر کتب اربعه به چهارده مصداق برای تبیین این اصطلاح رسیده‌اند. مصادیقی از قبیل زیادات و مستدرک، احادیث متفرق غیرمبوّب، اخبار شاذ و غیرمشهور، احادیث کمیاب و کمتر روایت شده، احادیث غیرموجود در اصول اربعمائه و احادیث منقطع‌السند یا مرسل (حسین گلزار و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۲). یافته‌های این محققان حاکی از آن است که واژه «نوادری» مشترک لفظی بوده و معانی متعددی دارد، لذا نمی‌توان به‌طور قطع ترجیح یک معنای خاص را برای آن مشخص نمود. البته آثار متعددی وجود دارد که اضافه شدن واژه نوادری به واژه دیگری در عنوان آن‌ها، تا حدی از ابهام موضوعی آن‌ها را می‌کاهد. آثاری از قبیل نوادر الفضائل و نوادر الطب شیخ صدوق (طهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۴: ۳۴۷) و نوادر الصلاة سلمة بن خطاب براوستانی (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۷). با دقتی در عناوین باب‌های کافی، می‌توان دریافت که در اکثر کتاب‌های کافی یک یا چند باب تحت عنوان باب النوادر، باب نوادری و باب نادر وجود دارد؛ خواه به همین صورت مطلق خواه با الفاظی که بدان اضافه شده مانند «باب نادر جامع فی فضل الامام و صفاته» ذیل کتاب الحجّه. با عنایت به اینکه عنوان کتاب النوادر ابراهیم بن هاشم مطلق بوده و از آن نمی‌توان به موضوع این کتاب پی برد و نیز عدم آگاهی از ملاک و معیار وی در چگونگی گردآوری روایات در این اثر، نمی‌توان درباره منبع بودن این کتاب

برای کافی کلینی اظهار نظر دقیقی کرد. اما با توجه به اینکه در سند ۱۹۶ روایت از مجموع ۶۹۸ روایتی که در ابواب نوادر و نادر کافی قرار گرفته، نام ابراهیم بن هاشم قرار دارد؛ یعنی حدود ۲۸ درصد از مجموع روایات، می توان احتمال منبع بودن النوادر ابراهیم بن هاشم را برای کافی کلینی داد. بیشتر این روایات بر حسب تعداد ذیل کتاب الجنائز، کتاب الحج، کتاب الحدود و کتاب الديات قرار گرفته اند.

ب) کتاب دیگر ابراهیم بن هاشم قضایا امیر المؤمنین نام داشت. در روایات متعددی از کافی که در سند آن ابراهیم بن هاشم حضور دارد، از قضاوت های امیر المؤمنین سخن به میان آمده است. در این روایات نام امیر المؤمنین، در سند روایت یا در متن روایت و یا هر دو موضع آمده و محتوای روایت در راستای بیان قضاوت های ایشان است. این روایات تنها محدود به کتاب القضاء و الاحکام نبوده بلکه در بخش های دیگر کافی مانند کتاب المعیشه و کتاب الديات نیز به چشم می آید (برای نمونه ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۵، ۲۱۱ و ج: ۷، ۲۶۴، ۲۸۹، ۴۱۲، ۴۲۴، ۴۲۵). با این اوصاف احتمال منبع بودن این کتاب برای کافی کلینی قابل پیش بینی است.

۵. حسن بن محبوب

برای وی آثاری را بر شمرده اند؛ کتاب المشیخه، الحدود، الديات، الفرائض، النکاح، الطلاق، النوادر، التفسیر، العتق و کتاب المراح (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۲۲). در میان طرق صاحبان فهارس به آثار حسن بن محبوب، اسمی از کلینی، علی بن ابراهیم و ابراهیم بن هاشم دیده نمی شود. اما شیخ طوسی در مشیخه تهذیب، طریق خود به آثار حسن بن محبوب را در قالب دو عبارت بیان می دارد. در سه طریق از هشت طریق خود با تعبیر «و من جمله ما ذکرته عن الحسن بن محبوب ما رویته بهذه الاسانید عن [محمد بن یعقوب کلینی] عن علی بن ابراهیم عن ابراهیم بن هاشم عن الحسن بن محبوب» و در پنج طریق از هشت طریق خود با تعبیر «و ما ذکرته عن الحسن بن محبوب ما اخذته من کتبه و مصنفاة فقد اخبرنی بها احمد بن عبدون عن علی بن محمد بن الزبیر القرشی عن احمد بن الحسين بن عبد الملك الازدی عن الحسن بن محبوب و أخبرنی به أيضاً أبو الحسن بن ابی جید عن محمد بن الحسن بن الولید عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد بن عیسی ...»، که در ادامه نامی از علی بن ابراهیم و پدرش نمی آورد (همو،

۱۴۰۷ق، ج ۱۰: ۵۲ و ۵۶). شیخ طوسی او را «ثقه»، «جلیل القدر» و از «ارکان اربعه» در عصر و زمان خود معرفی کرده که دارای کتب و تصانیف فراوان است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۲۲). کشی او را در زمره اصحاب اجماع برشمرده که طایفه شیعه بر صحت روایات، علم و فقاہت ایشان اتفاق نظر دارند (کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۵۶). بیان طرق متعدد نجاشی و طوسی در دسترسی به آثار حسن بن محبوب خود نمایانگر اعتبار و شهرت آثار اوست (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۲۲؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۴۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰: ۵۲ و ۵۶). این شواهد و قراین انگیزه بهره‌مندی کلینی از آثار حسن بن محبوب را فزونی می‌بخشد که در ادامه به تفکیک مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف) یکی از تألیفات حسن بن محبوب کتاب الحدود است. از مجموع ۴۴۸ روایت کتاب الحدود کافی، ۲۴۴ روایت از علی بن ابراهیم، ۱۸۲ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش و ۴۷ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش از حسن بن محبوب است. با توجه به این تعداد روایات احتمال منبع بودن کتاب الحدود حسن بن محبوب برای کافی وجود دارد. از آنجاکه در کتب فهراس و تراجم برای علی بن ابراهیم و ابراهیم بن هاشم کتاب مستقلی درباره حدود نام برده نشده، این احتمال تقویت می‌شود. در این قسمت و در راستای تعمیق گام‌های نه‌گانه ارائه‌شده در مقاله حدادی و دیگران، گامی دیگر ارائه می‌شود که عنایت به آن برای بازیابی منابع یک اثر حدیثی بسیار حائز اهمیت است. اگرچه روش ایشان بر پایه تحلیل کارکرد حلقه مشترک و توجه به مشایخ متعدد راوی بنا نهاده شده، لازم و ضروری است که به هنگام بررسی و تطبیق موضوع روایات هر طبقه از راویان با موضوع باب‌ها و بخش‌های مختلف اثر روایی مورد نظر، به شاگردانی که به نقل تعداد قابل توجهی روایت از وی پرداخته‌اند نیز توجه شود. به بیان دیگر، علاوه بر توجه به انشعابات قسمت متقدم سند و مشایخ راوی، عنایت به انشعابات قسمت متأخر سند و شاگردان و راویان برجسته وی باید در دستور کار قرار گیرد.

در صورتی که شاگردان دیگری غیر از شاگرد ذکرشده برای راوی طبقه منظور در شاخه مورد نظر وجود داشتند که به نقل تعداد قابل توجهی روایت از وی پرداخته باشند، موضوع روایات و آثار و تصنیفات ایشان نیز باید مطمح نظر واقع گردد. بررسی راویان و شاگردان طبقه دوم یعنی ابراهیم بن هاشم حاکی از آن است که هرچند راویانی مانند محمد بن الحسن صفار و محمد بن احمد بن یحیی وجود دارند که به تعداد انگشت‌شماری از وی به نقل روایت پرداخته‌اند، تقریباً

تمامی روایات او توسط علی بن ابراهیم نقل شده و لذا در این طبقه نیاز به بررسی رویان و شاگردان و انشعابات قسمت متأخر سند نیست.

اما در خصوص طبقه سوم یعنی حسن بن محبوب، ضرورت لحاظ کردن این گام جدید خود را به وضوح نشان می‌دهد. علاوه بر ابراهیم بن هاشم که در حدود ۲۱ درصد روایات حسن بن محبوب در کافی راوی نقل کرده است، افرادی چون احمد بن محمد بن عیسی اشعری و سهل بن زیاد آدمی وجود دارند که به ترتیب حدود ۲۲ و ۵۰ درصد از مجموع روایات حسن بن محبوب در کافی را نقل کرده‌اند. اگرچه رویان دیگری نیز وجود دارند که به نقل روایت از حسن بن محبوب پرداخته‌اند، عمده توجه به رویانی است که تعداد کثیری از روایات از طریق ایشان نقل شده و از رویانی که به نقل تعداد انگشت‌شماری از روایات پرداخته‌اند می‌توان چشم‌پوشی کرد. در کتاب الحدود کافی ۵۸ روایت از طریق احمد بن محمد بن عیسی از حسن بن محبوب نقل گشته که تقریباً در تمامی موارد محمد بن یحیی العطار شروع‌کننده سلسله سند است. همچنین ۱۷ روایت از طریق سهل بن زیاد از حسن بن محبوب نقل گشته که تقریباً در تمامی موارد، سلسله رویان سند با عبارت «عده من اصحابنا» آغاز گشته که مراد از آن چهار شخص با نام‌های علی بن محمد بن علان، محمد بن ابی‌عبدالله، محمد بن عقیل الکلبینی و محمد بن الحسن صفار هستند (علامه حلی، ۱۴۱۱ق: ۲۷۲). این تعداد روایت علاوه بر ۴۷ روایتی که از طریق علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم از حسن بن محبوب نقل شده، بیش از پیش احتمال منبع بودن کتاب الحدود حسن بن محبوب برای کلینی را تقویت می‌کند. از آنجاکه در کتب فهارس و تراجم و از میان افراد یادشده تنها برای محمد بن الحسن صفار کتابی با عنوان الحدود ذکر شده و با عنایت به اینکه بیشتر روایات سهل بن زیاد از طریق علی بن محمد بن علان نقل شده و تعداد روایات ابن‌علان در کافی بسیار بیشتر از محمد بن الحسن صفار است و با توجه به اینکه برای علی بن محمد بن علان تنها کتابی با عنوان اخبار القائم ذکر شده، احتمال منبع بودن کتاب الحدود حسن بن محبوب فزونی بیشتری می‌یابد.

ب) حسن بن محبوب کتابی با عنوان کتاب الیدیات دارد. از مجموع ۳۶۹ روایت کتاب الیدیات کافی، ۲۴۹ روایت از علی بن ابراهیم، ۱۹۷ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش و ۶۸ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش از حسن بن محبوب است. با عنایت به تعداد فراوان روایت از

حسن بن محبوب ذیل کتاب الدیات کافی احتمال منبع بودن اثر وی برای کلینی وجود دارد. هم‌چنین در کتاب الدیات کافی ۶۳ روایت از طریق احمد بن محمد بن عیسی از حسن بن محبوب نقل گشته که تقریباً در تمامی موارد محمد بن یحیی شروع‌کننده سلسله سند است. نیز ۱۶ روایت از طریق سهل بن زیاد از حسن بن محبوب نقل گشته که تقریباً در تمامی موارد، سلسله راویان سند با عبارت «عده من اصحابنا» آغاز شده است. این تعداد روایت علاوه بر ۶۸ روایتی که از طریق علی بن ابراهیم از پدرش از حسن بن محبوب نقل شده، بیش از پیش احتمال منبع بودن کتاب الدیات حسن بن محبوب برای کلینی را تقویت می‌کند.

پ) از نگاه‌های حسن بن محبوب دو اثر کتاب النکاح و کتاب الطلاق است. از مجموع ۹۹۰ روایت کتاب النکاح کافی، ۳۴۶ روایت از علی بن ابراهیم، ۳۲۲ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش و ۲۱ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش از حسن بن محبوب است. از مجموع ۴۹۹ روایت کتاب الطلاق کافی، ۲۴۹ روایت از علی بن ابراهیم، ۲۴۹ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش و ۲۵ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش از حسن بن محبوب است. هم‌چنین در کتاب النکاح کافی ۸۸ روایت و در کتاب الطلاق ۴۳ از طریق احمد بن محمد بن عیسی از حسن بن محبوب نقل گشته که تقریباً در تمامی موارد محمد بن یحیی شروع‌کننده سلسله سند است. نیز ۲۶ روایت در کتاب النکاح و ۹ روایت در کتاب الطلاق کافی از طریق سهل بن زیاد از حسن بن محبوب نقل گشته که تقریباً در تمامی موارد، سلسله راویان سند با عبارت «عده من اصحابنا» آغاز شده است. این تعداد روایت علاوه بر تعداد روایاتی که از طریق علی بن ابراهیم از پدرش از حسن بن محبوب نقل شده، بیش از پیش احتمال منبع بودن کتاب النکاح و کتاب الطلاق حسن بن محبوب برای کلینی را تقویت می‌کند. با توجه به تعداد روایات یادشده و با عنایت به اینکه برای افراد دیگر موجود در سلسله سندهای یادشده به جز محمد بن الحسن صفار کتابی مستقل در خصوص موضوع نکاح و طلاق ذکر نشده که البته تعداد روایات سلسله سندی که وی در آن قرار دارد به نسبت دو سلسله سند دیگر ناچیز است، احتمال منبع بودن این دو اثر از حسن بن محبوب برای کلینی وجود دارد.

ت) حسن بن محبوب کتاب العتق دارد. از مجموع ۱۱۴ روایت ذیل کتاب العتق والتدبیر والکتابه کافی، ۶۵ روایت از علی بن ابراهیم، ۶۵ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش و ۱۰ روایت

از علی بن ابراهیم از پدرش از حسن بن محبوب است. همچنین ۱۶ روایت از طریق محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی از حسن بن محبوب نقل شده است. با توجه به این حجم از روایات و با عنایت به اینکه برای هیچ‌یک از افراد حاضر در این دو سلسله سند کتابی مستقل درباره موضوع العتق در کتب فهارس و تراجم دیده نمی‌شود، احتمال منبع بودن کتاب العتق حسن بن محبوب برای کلینی وجود دارد.

ث) از برجسته‌ترین آثار حسن بن محبوب، المشیخه است. طبرسی در إعلام الوری، کتاب المشیخه ابن محبوب را در اصول شیعه مشهورتر از کتاب المزنی و امثال آن پیش از زمان غیبت دانسته است (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۲۵۸). این کتاب که شرح مشایخ حدیثی و روایات آنان بوده است از کهن‌ترین تألیفات در علم فقه و رجال در میان شیعه بوده است (فضلی، ۱۴۱۴ق: ۳۱). شیخ طوسی در تهذیب ذیل باب «حکم الجنابه و صفة الطهاره» و باب «المشرکین یأسرون اولاد المسلمین و ممالیکهم» با تصریح به عنوان کتاب المشیخه حسن بن محبوب به نقل از آن پرداخته است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۲۱ و ج ۶: ۱۶۰). سید بن طاووس ذیل فصل «أخبار النبی الامام علی انه یقاتل الفتنه الباغیه و الناکثه و المارقه»، روایاتی را از جزء اول المشیخه حسن بن محبوب نقل کرده است (ابن طاووس، ۱۳۸۵ش، ج ۱: ۳۵۱). شیخ حرّ عاملی در بیان شرح حال شهید ثانی به کتاب وی که منتخبی بالغ بر هزار حدیث از مشیخه ابن محبوب است، اشاره می‌کند (حر عاملی، ۱۳۸۵ش، ج ۱: ۸۷). ابن ادریس حلی در بخش مستطرفات کتاب السرائر به بیان ۴۴ روایت از مشیخه حسن بن محبوب پرداخته است (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۵۸۹-۶۰۰). تطبیق ۴۴ روایت یادشده با روایات کافی حاکی از آن است که تعداد ۱۸ روایت از مجموع این روایات در کافی آورده شده که تنها در سند ۳ روایت ترتیب اسامی علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم و حسن بن محبوب دیده می‌شود. بخش عمده این روایات با سند محمد بن یحیی، احمد بن محمد بن عیسی و حسن بن محبوب نقل شده است. با این اوصاف می‌توان این احتمال را داد که مشیخه حسن بن محبوب منبع کلینی بوده باشد. با این توضیح که کلینی در اکثر موارد از طریق روایت محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی به نقل از کتاب او پرداخته و در موارد اندکی از طریق روایت علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم به این امر اقدام نموده است. البته این احتمال نیز وجود دارد که منبع کلینی در این روایات آثار علی بن ابراهیم، ابراهیم بن

هاشم، محمد بن یحیی و احمد بن محمد عیسی اشعری باشد و در واقع مشیخه حسن بن محبوب برای او منبع منبع بوده باشد.

ج) حسن بن محبوب کتابی با عنوان الفرائض دارد. کلینی در قالب ۳ روایت از کتاب الموارث، از کتابی با عنوان صحیفه الفرائض سخن می‌گوید که به املاى رسول الله ﷺ و خط علی علیه السلام نوشته شده و در خصوص مسائل و احکام ارث است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۷، ۸۱، ۹۴، ۹۸). در قسمت پایانی سند یکی از این روایات اسامی حسن بن محبوب، علی بن رثاب و زراره دیده می‌شود (همان، ج: ۷، ۹۴). سفیان ثوری (م ۱۶۱) کتابی با عنوان الفرائض دارد که به روایت محمد بن سلیمان بن حارث واسطی از مشایخ خویش از سفیان ثوری است و در آن به بیان شقوق مختلف مسائل مرتبط با ارث و سهم هریک از خویشان و نزدیکان پرداخته است. تنها اثر فقهی خواجه نصیرالدین طوسی با نام جواهر الفرائض (۱۴۳۲ق) قرینه دیگری برای پی بردن به موضوع کتاب الفرائض ابن محبوب است. طوسی در این کتاب به تبیین و تشریح قواعد و اصول لازم برای تعیین سهم الارث پرداخته است. با توجه به قراین و شواهد یادشده می‌توان احتمال داد که موضوع کتاب الفرائض حسن بن محبوب درباره مسائل مرتبط با ارث و میراث است. از ۳۱۰ روایت کتاب الموارث کلینی، سند ۲۲ روایت با طریق علی بن ابراهیم از پدرش از حسن بن محبوب آغاز می‌شود. همچنین ۵۸ روایت از طریق محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی از حسن بن محبوب و ۴۸ روایت از طریق سهل بن زیاد از حسن بن محبوب نقل شده که تقریباً در تمامی موارد، سلسله راویان سند با عبارت «عده من اصحابنا» آغاز شده است. همچنین از ۲۴۰ روایت کتاب الوصایا کلینی، سند ۴ روایت به صورت علی بن ابراهیم از پدرش از حسن بن محبوب شروع می‌گردد. جالب توجه آنکه موضوع تمامی این ۴ روایت درباره وصیت پیرامون ارث و میراث است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۷، ۲۹، ۳۵، ۳۹، ۴۵). با عنایت به توضیحات یادشده احتمال منبع بودن این کتاب برای کلینی وجود دارد.

چ) حسن بن محبوب کتاب النوادر دارد. پیش از این ذیل نام ابراهیم بن هاشم درباره عنوان نوادر و نادر سخن گفته شد. با توجه به مطلق بودن عنوان این کتاب و عدم آگاهی از معیار و ملاک ابن محبوب در چگونگی تدوین و تألیف این کتاب، نمی‌توان اظهار نظر دقیقی درباره منبع بودن آن کرد. اما با عنایت به اینکه تعداد انگشت‌شماری روایت در باب‌های نوادر و نادر کافی

وجود دارد که در سند آن حسن بن محبوب حضور داشته باشد، احتمال منبع بودن النوادر وی کمتر می‌شود؛ چراکه افراد دیگری چون ابراهیم بن هاشم و ابن ابی عمیر وجود دارند که صاحب کتاب النوادر بوده و در سند اکثر روایات این ابواب نام آن‌ها دیده می‌شود. البته در همین موارد انگشت‌شمار نیز کلینی نه از طریق علی بن ابراهیم از پدرش بلکه از طریق محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی اشعری از حسن بن محبوب به نقل روایت اقدام نموده است (برای نمونه ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۵۶۰؛ ج ۷: ۶۲، ۲۶۰، ۲۶۳). به بیان دیگر بر فرض منبع بودن النوادر حسن بن محبوب که احتمالش بسیار اندک است، دسترسی کلینی به این منبع به واسطه روایت علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم نبوده است.

ح) حسن بن محبوب کتاب التفسیر دارد. روایات فراوانی در کافی وجود دارد که از جهاتی همچون تفسیر و استشهاد با آیات قرآن در پیوند هستند. با دقتی در سند این روایات می‌توان دریافت که نام حسن بن محبوب در موارد انگشت‌شماری از آن‌ها وجود دارد (برای نمونه ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۱۱ و ج ۴: ۱۸۸). در همین موارد اندک، سند روایت با نام علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم و حسن بن محبوب شروع می‌شود. با توجه به کثرت روایاتی که کلینی از علی بن ابراهیم از پدرش به طرق گوناگون در این زمینه نقل می‌کند (برای نمونه ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۸۹؛ ج ۲: ۳۸۹؛ ج ۸: ۳۰۴)، احتمال منبع بودن کتاب التفسیر علی بن ابراهیم برای وی بسیار بوده و در مقابل با عنایت به قلت روایات حسن بن محبوب در این زمینه، احتمال منبع بودن کتاب وی بسیار اندک است.

خ) حسن بن محبوب کتابی با عنوان المراح دارد. درباره موضوع احتمالی این کتاب نمی‌توان سخنی بیان داشت؛ زیرا با جست‌وجوی در منابع، مطلبی پیرامون موضوع احتمالی آن یافت نشد. لذا درباره منبع بودن یا نبودن این کتاب برای کلینی نمی‌توان اظهار نظر کرد.

۶. علی بن رئاب کوفی

برای وی تألیفاتی بیان نموده‌اند: کتاب الوصیه، الامامه، الدیات و اصل. در طرقی که صاحبان فهارس به آثار علی بن رئاب کوفی نقل کرده‌اند، اسمی از کلینی، علی بن ابراهیم و ابراهیم بن هاشم دیده نمی‌شود اما نام حسن بن محبوب وجود دارد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۵۰؛ طوسی،

بازیابی منابع کافی در پرتو تحلیل کارکرد حلقه مشترک با تأکید بر نقش... مهدی پیچان و نصرت نیل ساز ۲۲۵

۱۴۲۰ق: ۲۶۳). وی مؤلف یکی از اصول اربع مائه بوده و شیخ طوسی از او با صفات «تقه» و «جلیل القدر» نام می برد (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۶۳). هرچند راویانی مانند درست بن ابی منصور و محمد بن ابی عمیر وجود دارند که روایات انگشت شماری از وی نقل کرده اند، تقریباً تمامی روایات او توسط حسن بن محبوب نقل شده و لذا در این طبقه نیاز به بررسی راویان و شاگردان و انشعابات قسمت متأخر سند نیست.

الف) علی بن رئاب کتاب الوصیه دارد. در سند ۱۰ روایت از کتاب الوصایا کافی، نام وی دیده می شود و تنها در دو روایت ابتدای سند به صورت علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، حسن بن محبوب و علی بن رئاب است. لذا احتمال منبع بودن این کتاب برای کلینی وجود دارد.

ب) یکی از آثار علی بن رئاب کتاب الامامه است. کلینی احادیث مرتبط با مسئله امامت را به طور خاص و مشخص ذیل کتاب الحججه آورده است. در سند ۱۵ روایت از کتاب الحججه، نام علی بن رئاب به چشم می آید و تنها در دو روایت سند با اسامی علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، حسن بن محبوب و علی بن رئاب آغاز می گردد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۳۶۹ و ۵۳۵). با این اوصاف احتمال منبع بودن این کتاب برای کلینی وجود دارد. نکته حائز اهمیت آنکه کلینی در این بخش نیز بیشتر روایات خود از حسن بن محبوب از علی بن رئاب را از طریق روایت محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی اشعری نقل کرده است و نه از طریق علی بن ابراهیم از پدرش (برای نمونه ر. ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۲۴۱، ۲۶۱، ۲۸۱).

پ) علی بن رئاب کتاب الدیات دارد. از مجموع ۳۶۹ روایت کتاب الدیات کافی، در سند ۲۶ روایت علی بن رئاب حضور دارد و در ۹ روایت سلسله سند مورد نظر این نوشتار یعنی علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، حسن بن محبوب و علی بن رئاب تکرار شده است. لذا محتمل است که این کتاب برای کلینی منبع بوده باشد. با توجه به اینکه حسن بن محبوب نیز دارای کتاب الدیات است، احتمال می رود کتاب ابن محبوب منبع کلینی و کتاب علی بن رئاب منبع حسن بن محبوب و منبع منبع برای کلینی بوده باشد. در این بخش نیز سند محمد بن یحیی، احمد بن محمد عیسی، حسن بن محبوب و علی بن رئاب فراوانی بالایی دارد (برای نمونه ر. ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۷، ۳۱۰، ۳۵۱، ۳۵۷).

ت) علی بن رئاب صاحب اصل معرفی شده است. شیخ بهایی در مشرق الشمسین با تقسیم احادیث معتبر به صحیح، حسن و موثق و با اذعان به تفاوت ملاک‌ها و معیارهای صحت حدیث نزد متقدمان و متأخران، یکی از قراین صحت حدیث نزد علمای متقدم شیعه را وجود آن در چند اصل یا تکرار آن در یک اصل دانسته است. نیز از دیگر شواهد صحت حدیث را وجود آن در یک اصل که صاحب اصل از اصحاب اجماع بوده باشد مانند زراره و محمد بن مسلم و یا عمل به روایات وی معروف و رایج بوده باشد مانند عمار ساباطی بر شمرده است (شیخ بهایی، ۱۴۲۹ق: ۲۶۹). در مجموع روایات کافی کلینی، ۳۵۸ روایت وجود دارد که در سند آن نام علی بن رئاب دیده می‌شود. در اکثر قریب به اتفاق این روایات یعنی تعداد ۳۴۲ روایت، حسن بن محبوب راوی روایت علی بن رئاب است. در سلسله سند ۷۳ روایت نیز ترتیب اسامی علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، حسن بن محبوب و علی بن رئاب دیده می‌شود. با عنایت به توضیحات یادشده احتمال منبع بودن اصل علی بن رئاب برای کلینی وجود دارد.

۷. زرارة بن أعین

به‌رغم آنکه شیخ طوسی وی را دارای اصول و تصانیف فراوان معرفی می‌کند، تنها به کتاب الاستطاعة والجبر وی تصریح می‌دارد؛ همان کتابی که نجاشی نیز تنها بدان اشاره می‌کند (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۰۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۵). بنابر طرق نجاشی و شیخ طوسی به آثار زراره، اسمی از کلینی، علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، حسن بن محبوب و علی بن رئاب دیده نمی‌شود. همچنین در مشیخه شیخ صدوق به هنگام معرفی طریق خود به آثار زراره، نامی از افراد یادشده دیده نشد (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۴۲۱-۵۵۲) و در مشیخه شیخ طوسی نیز اساساً نامی از زراره وجود ندارد. کلینی به‌طور خاص و مشخص ذیل کتاب التوحید در ابوابی مانند «باب الاستطاعة» و «باب الجبر و القدر و الأمر بین الأمرین»، روایات مرتبط با موضوع استطاعت و جبر را آورده است. در تمامی روایات این ابواب نه تنها سلسله سند مورد نظر این نوشتار دیده نشد بلکه اساساً نام زراره نیز در سند هیچ روایتی مشاهده نگردید. لذا بررسی راویان دیگر زراره علاوه بر علی بن رئاب کوفی که تعداد قابل توجهی روایت از وی نقل کرده‌اند مانند حریر بن عبدالله سجستانی، عبدالله بن بکیر، عمر بن اذینه، جمیل بن دراج و أبان بن عثمان در اینجا موضوعیت پیدا نمی‌کند و منبع بودن کتاب الاستطاعة و الجبر زراره برای کلینی منتفی است.

۸. نتیجه‌گیری

هرچند بازیابی منابع یک اثر حدیثی بر پایه تحلیل کارکرد حلقه مشترک و توجه به مشایخ متعدد راوی، روشی راهگشاست، ضروری می‌نماید که به هنگام بررسی و تطبیق موضوع روایات هر طبقه از روایان با موضوع بخش‌های مختلف اثر روایی مورد نظر، به شاگردانی که به نقل تعداد قابل توجهی روایت از وی پرداخته‌اند نیز توجه شود. به سخن دیگر، علاوه بر توجه به انشعابات قسمت متقدم سند و مشایخ راوی، عنایت به انشعابات قسمت متأخر سند و شاگردان و روایان برجسته وی لازم و ضروری است. این امر به‌خصوص در سلسله سند مورد تحقیق این نوشتار یعنی علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، حسن بن محبوب، علی بن رئاب، زراره و حلقه مشترک حسن بن محبوب قابل مشاهده است؛ چراکه عمده روایات او در کافی از طریق احمد بن محمد بن عیسی نقل شده و نه ابراهیم بن هاشم. براساس ارزیابی‌های صورت‌گرفته چهار حلقه مشترک علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، حسن بن محبوب و علی بن رئاب در سلسله سند مورد نظر شناسایی شدند. با احتمال بسیار زیاد علی بن ابراهیم و ابراهیم بن هاشم منبع مستقیم کلینی بوده‌اند. روایات علی بن رئاب به احتمال زیاد به واسطه آثار حسن بن محبوب به کلینی رسیده است. در واقع در این موارد آثار ابن رئاب منبع منبع برای کلینی بوده‌اند. براساس تحلیل‌های انجام گرفته می‌توان این احتمال جدی را مطرح کرد که کلینی از آثار حسن بن محبوب بهره برده باشد با این توضیح که در مواردی که طریق علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم را ذکر می‌کند، بیشتر به واسطه آثار علی بن ابراهیم از تألیفات حسن بن محبوب بهره جسته است. اما در مواردی که از طریق محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی از آثار حسن بن محبوب به اخذ روایت اقدام نموده بیشتر از روایات محمد بن یحیی و احمد بن محمد بن محبوب بهره جسته است و نه از تألیفات آنان.

پی‌نوشت‌ها

۱. تعریف یادشده براساس تعریف سزگین از پدیده حلقه مشترک است (سزگین، ۱۳۸۰: ۱۲۱). بنا به تعریف ساخت، مراد از حلقه مشترک فردی است که روایت را از مرجعی دریافت و برای شاگردان خود نقل کرده است. به بیان دیگر، روایان متعددی به نقل روایت از او اقدام نموده‌اند و پس از نام وی در سوی متأخر سند،

پراکندگی و انشعاب دیده می شود (ساخت، ۱۳۹۳: ۱۰۷-۱۲۳). تفاوت دیگر آنکه سزگین از پدیده حلقه مشترک در بررسی مجموعه اسانید روایات یک اثر روایی و به منظور بازیابی منابع آن بهره می برد، در حالی که ساخت از پدیده حلقه مشترک در بررسی تحریرهای مختلف یک دسته روایت و به منظور تاریخ گذاری آن استفاده می کند؛ چنان که آشکار است در این مقاله تعریف سزگین مد نظر است.

۲. آمار و ارقام ذکر شده در سرتاسر مقاله با استفاده از نرم افزار درایة النور مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی بیان شده است.

۳. هر جا نام کتاب به صورت غیر مورب آمده، منظور بخش های الکافی است که عنوان کتاب دارد.

منابع

آقابزرگ طهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۸ق). الذریعة الی تصانیف الشیعه. قم-تهران: انتشارات اسماعیلیان و کتابخانه اسلامیة.

ابن ادريس حلی، احمد بن ادريس. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی لجامعة المدرسين.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۸۵ش). التشریف بالمنن فی تعریف بالفتن. قم: مؤسسه صاحب الامر.

ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۶۴ش). الرجال. تحقیق محمدرضا حسینی. قم: دارالحدیث.

اثباتی، اسماعیل و طباطبایی، سید کاظم. (۱۳۹۳ش). جستاری در باب منابع داده های تاریخی کتاب الکافی. علوم حدیث، شماره ۷۱، ۲۹-۵۲.

باقری، حمید. (۱۳۹۶ش). الکافی و روایات اسحاق بن محمد آخر نَحعی تلاشی برای شناسایی منبع کلینی در نقل روایات اسحاق. علوم قرآن و حدیث، شماره ۹۸، ۹-۲۸.

ترمس عاملی، امین. (۱۳۷۵ش). ثلاثیات الكلینی و قرب الاسناد. قم: دارالحدیث.

ثوری، سفیان بن سعید. (۱۴۱۰ق). الفرائض. ریاض: دارالعاصمه.

حدادی، آمنه، غروی نائینی، نهله و رحمتی، محمد کاظم. (۱۴۰۰ش [الف]). تحلیل انتقادی روش محمد جواد شبیری در بازیابی منابع آثار روایی. مطالعات فهم حدیث، شماره ۱۵، ۱۳۳-۱۵۴.

حدادی، آمنه، غروی نائینی، نهله و رحمتی، محمد کاظم. (۱۴۰۰ش [ب]). تحلیل کارکرد حلقه مشترک در بازیابی منابع آثار روایی؛ مطالعه موردی روایات علی بن ابراهیم در الکافی. علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۰۷،

بازیابی منابع کافی در پرتو تحلیل کارکرد حلقه مشترک با تأکید بر نقش... مهدی پیچان و نصرت نیل ساز ۲۲۹

10.22052/HADITH.2023.248387.1253

حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۵ش). امل الآمل. تحقیق احمد حسینی. بغداد: مکتبه الاندلس.
حسین گلزار، مریم، طباطبایی، سید کاظم و جلالی، محدّی. (۱۳۹۷ش). معنانشناسی تاریخی مفهوم نوادر و
ابهام‌زدایی از آن با بررسی موردی باب النوادر کتب اربعه. مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۲۳، ۱۹۹-۲۲۴.
خوبی، ابوالقاسم. (۱۳۹۶ش). درآمدی بر علم رجال. ترجمه و تحقیق عبدالهادی فقهی‌زاده. تهران: انتشارات
امیرکبیر.

ستار، حسین و منوچهری نائینی، محمدرضا. (۱۴۰۰ش). قرب الاسناد در نگارش‌های امامیه. حدیث‌پژوهی،
شماره ۲۵، ۱۵۵-۱۸۶.

سرخه‌ای، احسان. (۱۳۸۴ش). کتب مسائل در نگارش‌های حدیثی با تأکید بر مسائل علی بن جعفر. علوم
حدیث، شماره ۳۷ و ۳۸، ۳۲-۴۷.

سرخه‌ای، احسان. (۱۳۸۸ش). کتاب حلبی؛ منبعی مکتوب در تألیف کافی. علوم حدیث، شماره ۵۱، ۳۴-۵۸.
سزگین، فواد. (۱۳۸۰ش). تاریخ نگارش‌های عربی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
شاخ، یوزف. (۱۳۹۳ش). سند شاهی برای تاریخ‌گذاری حدیث. ترجمه مهرداد عباسی. تاریخ‌گذاری
حدیث: روش‌ها و نمونه‌ها. تهران: انتشارات حکمت.

شیری، محمدجواد. (۱۴۱۹ق). الکاتب النعمانی و کتابه الغیبه. علوم الحدیث، شماره ۳، ۱۸۷-۲۳۸.
شیخ بهایی، محمد بن حسین. (۱۴۲۹ق). مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین. مشهد: مجمع البحوث
الاسلامیه.

طباطبایی بروجردی، سید حسین. (۱۴۰۹ق). تجرید الأسانید و تنقیحها. تدوین میرزا مهدی صادقی. مشهد:
آستان قدس رضوی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۷ق). إعلام الوری بأعلام الهدی. قم: مؤسسه آل‌البتیت.
طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۳۲ق). جواهر الفرائض. قم: مؤسسه فقه الثقلین الثقافیه.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. تحقیق حسن موسوی خراسان. تهران: دارالکتب
الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعه و اصولهم و اسماء المصنّفین و اصحاب الاصول. قم:
مکتبه المحقق الطباطبایی.

عمادی حائری، سید محمد. (۱۳۸۷ش). مسائل محمد بن مسلم در کافی کلینی. کنگره بین‌المللی ثقة الاسلام
کلینی، ۴۷-۷۶.

عمادی حائری، سید محمد. (۱۳۹۴ش). بازسازی متون کهن حدیث شیعه. قم: دارالحدیث.
فتاحی‌زاده، فتحیه. (۱۳۸۷ش). اعتبارسنجی روایات تفسیری علی بن ابراهیم در تفسیر قمی. مطالعات اسلامی،
شماره ۸۰، ۱۴۳-۱۵۹.

۲۳۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۲۰۵-۲۳۶

- فضلی، عبدالهادی. (۱۴۱۴ق). اصول علم الرجال. بیروت: مؤسسه ام القرى.
- قربانی، محمد. (۱۳۹۴ش). اسناد پرتکرار نشانی از منابع مکتوب الکافی. حدیث حوزه، شماره ۱۰، ۱۱۳-۱۳۶.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۹۳ش). مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانی. ترجمه جواد قاسمی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مددی، سید احمد. (۱۳۹۴ش). گفت‌وگو با آیت‌الله سیداحمد مددی موسوی. بازسازی متون کهن حدیث شیعه. تألیف و تدوین محمد عمادی حائری. قم: دارالحدیث.
- مدرسی طباطبایی، سیدحسین. (۱۳۸۳ش). میراث مکتوب شیعه در سه قرن نخستین هجری. قم: اعتماد.
- ملکی تراکمه‌ای، محمود. (۱۳۹۶ش). بازیابی و اعتبارسنجی آثار علی بن مهزیار اهوازی با تکیه بر بخش اصول الکافی. حدیث حوزه، شماره ۱۴، ۴۵-۶۸.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال. قم: مؤسسه النشر الاسلامی لجامعه المدرسین.
- نیل‌ساز، نصرت. (۱۳۹۳ش). تبیین و ارزیابی نظریه سزگین درباره شناسایی و بازسازی منابع جوامع روایی. پژوهش‌های قرآن و حدیث، شماره ۴۷، ۳۲۱-۳۴۶.

References

- AghBozorg Tehrani, M. (1987). *Al-Dhari ah*. Qom-Tehran: Ismaili Publications and the Islamic Library. [In Arabic]
- Baqeri, H. (2017). al-Kāfī and the traditions of Ishaq ibn Muḥammad Ahmar Nakha'i: An attempt to identify the source of the Kulayni in the traditions of Ishaq. *Sciences of the Quran and Hadith*, No. 98, 9-28. [In Persian]
- Emadi Ha'eri, M. (2015). *Reconstruction of ancient Shi a hadith texts*. Qom: Darul-Hadith. [In Persian]
- Emadi H a'eri, M. (2008). Issues of Muhammad ibn Muslim in Al-Kafi Al-Kulaini. *International Congress of Thiqa al-Islam Al-Kulaini*, 47-76.
- Ethbati, I. & Tabatabaei, S. (2014). A Study on the Sources of Historical Data for the Book of al-Kāfī. *Hadith Sciences*, No. 71, 29-52. [In Persian]
- Fadli, A. (1993). *Principles of the Science of Rijāl*. Beirut: Umm al-Qura Institute. [In Arabic]

- Fatahizadeh, F. (2008). Validation of the interpretive traditions of Ali ibn Ibrāhīm in Qomi's Tafsir. *Islamic Studies*, No. 80, 143-159. [In Persian]
- Haddadi, A, Nilsaz, N., Gharavi Naini, N. & Rahmati, M. (2021 [B]). Analysis of the function of the common throat in retrieving sources of traditions; a case study of the traditions of Ali ibn Ibrāhīm in Al-Kāfī. *Quranic and Hadith Sciences*, No. 107, 271-293. [In Persian]
- Haddadi, A. & Nilsaz, N., Gharavi Naini, N. & Rahmati, M. (2021 [A]). A critical analysis of Muḥammad Javad Shubairi's method in retrieving sources of traditions. *Studies in Understanding Hadith*, No. 15, 133-154. [In Persian]
- Hurr-Aamili, M. (2006). *Amal al-Amel. Research by Aḥmad Hussaini*. Baghdad: Maktaba al-Andalus. [In Arabic]
- Huseyn Golzar, M., Tabatabaei, S. & Jalali, M. (2018). Historical semantics of the concept of rare and its dīṣāmbiguation with a case study of the chapter of rare in the four books. *Quran and Hadith Studies*, No. 23, 199-224. [In Persian]
- Ibn Babawayh, M. (1992). *Man La Yahzoroh al-Faqih*. Research by Ali Akbar Ghaffari. Qom: Islamic Publishing Office affiliated with the Teachers' Association of the Seminary. [In Arabic]
- Ibn Ghazairi, A. (1985). *Al-Rijāl*. Research by Muḥammad Reza Husayni. Qom: Dar al-Ḥadith. [In Arabic]
- Ibn Idris Hilli, A. (1989). *Al-Sarā'ir al-Hawi Le Fatawa*. Qom: Islamic Publishing Foundation of the Teachers' Association. [In Arabic]
- Ibn Ṭāwūs, A. (2006). *Al-Tashrif*. Qom: Sahib al-Amr Institute. [In Arabic]
- Kashi, M. (1988). *Rijāl al-Kashi*. Mashhad: University Publishing Institute. [In Arabic]
- Khoi, A. (2017). *An introduction to the science of Rijāl*. Translated and researched by Abd ol-Hadi Feqhi-zadeh. Tehran: Amir-Kabir Publications. [In Persian]
- Kulayni, M. (1986). *Al-Kāfī*. Research by Ali Akbar Ghaffari and Muḥammad Akhundi. Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Madadi, S. (2015). *Conversation with Ayatollah Seyyed Aḥmad Madadi Mousavi*. Reconstruction of Ancient Shi'a Ḥadith Texts. Compiled and compiled by Muḥammad Emadi Ha'eri. Qom: Dar al-Ḥadith. [In Persian]

- Madelong, W. (2014). *Islamic Schools and Sects in the Middle Ages*. Translated by Javad Ghasemi. Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian]
- Maleki Tarakameh'e, M. (2017). Retrieval and validation of the works of Ali ibn Mahziyar al-Ahwazi based on the section on the principles of al-Kāfī. *Ḥadith Hawza*, No. 14, 45-68. [In Persian]
- Modarresi Tabataba'i, S. (2004). *Shi'a Written Heritage in the First Three Centuries of the Hijri*. Qom: Etemad. [In Arabic]
- Najāshī, A. (1986). *Rijāl*. Qom: Islamic Publishing Institute for the Society of Teachers. [In Arabic]
- Nilsaz, N. (2014). Explanation and evaluation of Sezgin's theory on identifying and reconstructing the sources of traditional communities. *Quran and Ḥadith Research*, No. 47, 321-346. [In Persian]
- Qorbani, M. (2015). Frequent Isnads of Al-Kāfī's Written Sources. *Ḥadith Hawza*, No. 10, 113-136. [In Persian]
- Sattar, H. & Manouchehri Naeini, M. (2021). qorb ol-isnad in Imamiyyah writings. *Ḥadith Studies*, No. 25, 155-186. [In Persian]
- Schacht, J. (2014). *Isnad Evidence for Dating Ḥadith*. Translated by Mehrdad Abbasi. Dating Ḥadith: Methods and Examples. Tehran: Hekmat Publications.
- Sezgin, F. (2001). *History of Arabic Writings*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Sheikh Baha'i, M. (2008). Mashreq ol-shamsain. Mashhad: Majma' al-Bhooth al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Shubairi, M. (1998). Al-Katib al-Nu'mani and the Book of the Al-gheybah. *Ḥadith Sciences*, No. 3, 187-238. [In Arabic]
- Sorkhei, E. (2005). Book of Al-masael in Ḥadith Writings with Emphasis on the Al-masael of Ali ibn Jafar. *Ḥadith Sciences*, No. 37 and 38, 32-47. [In Persian]
- Sorkhei, E. (2009). The Book of Al-Halabi; A Written Source Compiled by Kafi. *Ḥadith Sciences*, No. 51, 34-58.
- Tabarsi, F. (1996). *E lam ol- Wara*. Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic]

- Tabataba'i Borujerdi, S. (1989). *Tajrid ol- asanid*. Compiled by Mirza Mahdi Sadeghi. Mashhad: Astan Quds Raḍavi. [In Arabic]
- Termes Ameli, A. (1996). *The Tholathyat of the Kulayni and the proximity of the chains of transmission*. Qom: Dar ol-Ḥadith. [In Arabic]
- Thawri, S. (1989). *Al-Farā'id*. Riyāḍ: Dar ol-Asma. [In Arabic]
- Ṭūsī, K. (2010). *Jawaher ol-faraeḍ*. Qom: Al-Thaqalayn Institute of Fiqh. Al-Thaqalayn Al-Thaqafiya. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1986). *Tahdhib al-Ahkam*. Researched by Hasan Mousavi Khurasan. Tehran: Darul-Kutb al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1999). *Al-Fehrest*. Qom: Maktaba al-Muhaqq al-Tabatab'iyyah. [In Arabic]

Retrieving al-Kafī's Sources in the Light of the Analysis of the Function of the Common link with Emphasis on the Role of the Common link of Ḥasan ibn Maḥbūb

Mahdi Pichan

PhD Student in Quran and Ḥadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: mehdi_pichan@modares.ac.ir

Nosrat Nilsaz

Associate Professor, Department of Quran and Ḥadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). Email: nilsaz@modares.ac.ir

Received: 02/10/2022

Accepted: 04/03/2023

Introduction

Since the late second century, the study of the reliability of ḥadith among Shi'a traditionists was based more on the bibliographic analysis of ḥadith; that is, the criticism and examination of the ḥadith text based on the book from which it was taken and not on the basis of the chain of transmitters of ḥadith. Over time, and due to the presence of contextual and temporal elements, the approach of Shi'a traditionists changed from bibliographic analysis to Rijāl analysis. The turning point of this change was clearly manifested and emerged in the Rijāl views of Ibn Ṭawūs al-Ḥillī (d. 1274) and Muḥaqqiq al-Ḥillī (d. 1277). With the dominance of the Ḥillah school of Rijāl, the status of the Rijāl became the basis for accepting and rejecting ḥadith, and the bibliographical benefits were neglected unconsciously. Regarding these considerations one can understand the importance of identification the sources of early compilatory works for the bibliographic analysis of ḥadith and determining the authenticity and reliability of traditions. Among the early Shi'a ḥadith sources, the identification of the sources of al-Kafī, the earliest book in the collection of the four books of Shi'a ḥadith, is of particular importance. Unlike Sheikh al-Ṣadūq in *Man lā yaḥḍrah al-Faqīh* and Sheikh al-Ṭūsī in *al-Taḥdhīb* and *al-Istibṣār*, al-Kulayni neither introduced his sources in the introduction to al-Kafī nor, like Sheikh al-Ṣadūq and Sheikh al-Ṭūsī, did he include a separate section called al-Mashikha for al-Kafī.

Materials and Methods

In this article, using a systematic model for retrieving sources of ḥadith texts, which is defined in the form of nine steps based on the role of the common link in the Isnad of traditions, and by providing some points to deepen it, the common links in a group of frequently repeated Isnads of traditions of al-Kāfī, namely Ali ibn Ibrāhīm from Ibrāhīm ibn Hāshim from Ḥasan ibn Maḥbūb

from Ali ibn Ri'ab from Zurarah, have been identified and their function has been analyzed. These nine steps are: 1. Extracting and categorizing isnads; 2. Determining common links; 3. Identifying common author links; 4. Examining the function of common author links; 5. Ensuring the attribution and title of the book; 6. Comparing texts; 7. Matching methods with the isnad of traditions; 8. Thematic-statistical examination; 9. Examining secondary evidence. The common link refers to a transmitter who is repeated in the Isnads of a collection of traditions of a narrative work (monograph or comprehensive tradition) and who has multiple sheikhs, and therefore there is dispersion and branching after his name in the earlier chain of tradition. The aforementioned definition is based on Sezgin's definition of the common link phenomenon and differs from Schacht's definition of this phenomenon. In order to demonstrate the necessity of paying attention to the branches of the later part of the chain of transmission and the prominent disciples of a transmitter, while paying attention to the branches of the earlier part of the chain of transmission and the teachers of a transmitter in order to retrieve sources, in this study, steps three to nine have been taken under the name of each category of transmitters. With this action, the thematic connection of their works with different parts of the book of al-Kafi is examined, and the possibility of their being a source, a source of a source, or a transmitter for al-Kulayni is examined.

Results and Findings

Although the aforementioned method is based on analyzing the function of the common link and paying attention to the transmitter's multiple sheikhs, it is necessary to also pay attention to the students who have quoted a significant number of traditions from him when examining and comparing the subject matter of each category of transmitters with the subject matter of the various chapters and sections of the narrative work. In other words, in addition to paying attention to the branches of the early part of the chain of transmission and the transmitter's sheikhs, attention should be paid to the branches of the later part of the chain of transmission and his students and prominent transmitters. If there were other students other than the student mentioned for the transmitter of the category in question in the branch in question who narrated a significant number of traditions from him, the subject of their traditions and works and compositions should also be considered. A study of the students of the second category, Ibrāhīm ibn Hāshim, indicates that although there are transmitters such as Muḥammad ibn al- Ḥasan Saffar and Muḥammad ibn Aḥmad ibn Yaḥya who have narrated a handful of traditions from him, almost all of his traditions were narrated by Ali ibn Ibrāhīm, and therefore, in this category, there is no need to examine the transmitters, students, and branches of the later part of the chain of transmission. But in the case of the third category, namely Ḥasan ibn Maḥbūb, the necessity of

considering this new step clearly shows itself because the majority of his traditions in al-Kafī are narrated through Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'īsā and not Ibrāhīm ibn Hāshim. In addition to Ibrāhīm ibn Hāshim, who narrated about 21 percent of Ḥasan ibn Maḥbūb's traditions in al-Kafī, there are transmitters like Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'īsā Al-Ash'ari and Sahl ibn Ziyad al-Adami, who narrated about 50 and 22 percent of the total traditions of Ḥasan ibn Maḥbūb in al-Kafī, respectively. Although there are other transmitters who have narrated traditions from Ḥasan ibn Maḥbūb, the main focus is on transmitters that a large number of traditions have been transmitted through them, and transmitters who have narrated a small number of traditions can be ignored.

Conclusion

Based on the evaluations, four common links of Ali ibn Ibrāhīm, Ibrāhīm ibn Hāshim, Ḥasan ibn Maḥbūb, and Ali ibn Riab were identified in the chain of transmission in question. It is very likely that Ali ibn Ibrāhīm and Ibrāhīm ibn Hāshim were the direct sources of al-Kulayni. It is very likely that Ali ibn Ri'ab's traditions reached al-Kulayni through the works of Ḥasan ibn Maḥbūb. In fact, in these cases, the works of Ibn Ri'ab were the source of a source for al-Kulayni. Based on the analyses conducted, it can be seriously suggested that al-Kulayni used the works of Ḥasan ibn Maḥbūb, with the explanation that in cases where he mentions the path of Ali ibn Ibrāhīm from Ibrāhīm ibn Hāshim, he mostly used the works of Ḥasan ibn Maḥbūb through the works of Ali ibn Ibrāhīm. However, in cases where he attempted to obtain traditions from the works of Ḥasan ibn Maḥbūb through Muḥammad ibn Yaḥya from Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'īsā, she mostly used the traditions of Muḥammad ibn Yaḥya and Aḥmad ibn Muḥammad, rather than their writings.

Keywords: Resource retrieval, common link, al-Kafī, Ali ibn Ibrāhīm Qummi, Ḥasan ibn Maḥbūb.

روش‌شناسی شیخ طوسی در اسباب نزول اهل سنت

محمد تقی دیباری بیدگلی*

محمد عصارپور آرانی**

چکیده

قرآن معجزه‌ای الهی است که اندیشمندان تلاش‌های گسترده‌ای برای فهم و تفسیر آن انجام داده‌اند. برای رسیدن به تفسیر صحیح قرآن به علوم متنوعی نیاز است که یکی از آن‌ها شناخت اسباب نزول است. اسباب نزول در فهم صحیح و عمیق آیات قرآنی، سهم بسزایی داشته و باعث آشنایی با فضای نزول و فهم مقصود آیات می‌گردد. اختلاف مبانی اعتقادی و رجالی و حدیثی شیعه با اهل سنت، در انتخاب اسباب نزول تأثیرگذار است. با این حال شیخ طوسی در تفسیر التبیان، از اسباب نزول اهل سنت، مواردی را نقل نموده است. مسلماً نقل اسباب نزول اهل سنت بدون در نظر گرفتن تفاوت‌ها و معیارهای نقل، باعث آسیب به تفاسیر شیعه خواهد شد؛ لذا ضروری است که روش‌های شیخ طوسی را در گزینش اسباب نزول اهل سنت بررسی نمود.

مقاله حاضر با مروری بر منابع و روش‌های تفسیری شیخ طوسی در اسباب نزول تفسیر التبیان، روشن می‌سازد که ایشان از روش‌ها و معیارهای خاصی استفاده نموده و بر همین اساس، روایات و اسباب نزول اهل سنت را با دو رویکرد پذیرشی یا انتقادی نقل نموده است. رویکرد پذیرشی به معنای مطابقت یا عدم مخالفت سبب نزول اهل سنت با قرآن، مذهب، تاریخ، اجماع و... و رویکرد انتقادی به معنای نقد، تعریض، بطلان، پاسخ یا احتجاج به اسباب نزول اهل سنت. بنابراین نیازها، تنگناها و پرسش‌های اساسی در آن زمان، از جمله نکاتی است که در ذکر اسباب نزول اهل سنت در تفسیر التبیان نقش داشته است.

کلیدواژه‌ها: اسباب نزول، شیخ طوسی، اهل سنت، روایات منتقله، روایات تفسیری.

* استاد تمام گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران/ Mt_diari@yahoo.com

** استادیار گروه فقه و اصول جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران، (نویسنده مسئول) / Ma.arani309@gmail.com

۱. مقدمه

شیخ طوسی از بزرگان مفسر و محدث شیعه است و به سبب آنکه نهضت نقل از اهل سنت به صورت گسترده و به تبع آن اسباب نزول اهل سنت به وسیله شیخ طوسی آغاز شده،^۱ در این نوشتار به نظریات شیخ طوسی پرداخته شده است؛ اگرچه قبل از ایشان نیز نقل از اهل سنت در میان روایان متداول بوده و به همین سبب در سند بعضی از احادیث، مشایخ اهل سنت دیده می شود. بعد از شیخ این شیوه توسط سایر مفسران ادامه پیدا کرده است. ایشان عواملی را مورد توجه داشته که براساس آن، اسباب نزول را از اهل سنت نقل نموده اند. شیخ طوسی یکی از عوامل مؤثر در تفسیر را شناخت اسباب نزول می داند ولو اینکه از اهل سنت نقل شده باشد. وی تأکید می کند کسی که می خواهد به تفسیر دست یابد، حتماً باید به اسباب نزول آیات اطلاع داشته باشد (طوسی، بی تا، ج ۹: ۳۲۵).

در این نوشتار به طور ویژه به تفسیر شیخ طوسی توجه شده، نه فقط به خاطر تقدم ایشان که خود تقدم یک نوع امتیاز محسوب می شود، بلکه کثرت نقل اسباب نزول اهل سنت توسط ایشان و اثرگذاری نقل وی به تفاسیر بعدی باعث شد که برای اسباب نزول منقول شیخ، امتیاز خاص در نظر گرفته شود.

شیخ طوسی از منابع اهل سنت بسیار نقل نموده است؛ حتی براساس نظر برخی از محققان، از جناب طبرسی هم بیشتر نقل نموده است (اخوان، ۱۳۸۷: ۳۳).

تفسیر التبیان در دوره آل بویه تألیف شده است. شیوه شیخ طوسی قبل از وی به صورت مفصل نبوده و منحصراً از وی شروع شده است. البته قبل از وی نیز به صورت اجمالی شیوه اجتهادی شیخ طوسی را بزرگانی همچون وزیر مغربی داشته اند و بعد از ایشان، طبرسی این شیوه را دنبال نموده است. شرایط زمانی و مکانی قرن چهارم و پنجم هجری در بغداد و نیاز آن زمان و پرسش های اساسی آن زمان باعث پدید آمدن تفسیر التبیان با این سبک و سیاق شده است. شیخ در مقدمه تفسیر التبیان از تفسیر خود تمجید می کند. شیوه هایی را که شیخ برگزیده، تأثیرپذیر از اساتید خود مانند شیخ مفید و شریف مرتضی است. مکتب تفسیری شیخ برداشتی از مکتب بغداد در دوره آل بویه (۳۲۳-۳۴۸) است. بغداد، محیطی علمی بود که دانشمندان رسمی این دوره شیعه بودند و با اکثریت فراوان از رعایا و عالمان اهل سنت روبه رو بودند. برخوردهای شدید

و نزاع‌های متعدد در این دوره بین اهل سنت و شیعه رخ داد که حاکمان آل بویه را بر آن داشت که فضای متعادلی را به وجود بیاورند. عالمان شیعه نیز برای اولین بار در مجامع سنی توان گفت‌وگو پیدا کردند و همین باعث شد که تألیفات آن‌ها با سایر جوامع علمی مانند قم و ری متفاوت باشد. در واقع نقل روایات و اسباب نزول اهل سنت برای نزدیک نمودن دیدگاه اهل سنت به شیعه و دفاع از آموزه‌های راستین شیعه است (کریمی نیا، ۱۳۸۵). شیخ طوسی روش‌هایی برای نقل اسباب نزول اهل سنت ترسیم نموده است.

۱-۱. مفهوم‌شناسی

اسباب نزول

اسباب نزول از دو کلمه تشکیل شده است: اسباب و نزول. اسباب جمع سبب به معنای «کُلُّ شَيْءٍ يَتَوَسَّلُ بِهِ إِلَى الشَّيْءِ، فَهُوَ سَبَبٌ» (ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ج: ۱، ۴۵۸).

تعریف اصطلاحی

سبب نزول آن است که در ایام واقع شدن آن، آیه یا آیاتی نازل شده است (سیوطی، بی تا: ۱۴). همچنین فرموده‌اند سبب نزول اموری است که یک یا چند آیه یا سوره‌ای که در پی آن‌ها و به‌خاطر آن‌ها نازل شده و این امور در زمان نبوت رسول اکرم ﷺ روی داده است. در واقع در سبب نزول، حادثه‌ای مهم اتفاق افتاده و یا سؤالاتی را از رسول اکرم ﷺ پرسیده‌اند که آیه یا آیاتی نازل شده است (واحدی، ۱۴۱۱ق: ۲۰).

۲-۱. اهمیت اسباب نزول

واحدی در مقدمه کتاب خود می‌نویسد: دانستن شأن نزول مهم‌ترین امری است که آگاهی از آن واجب است.... زیرا راه صحیح معرفت به آیات قرآن بدون اطلاع از اسباب نزول ممتنع است و تا شأن نزول را از کسانی که شاهد نزول بوده‌اند نشنیده باشد، نباید درباره آیات سخنی بگوید (همان: ۱۱). اگرچه ملاک نقل سبب نزول علم و یقین است و لو ناقل آن حاضر نباشد (معرفت، ۱۴۱۰ق).

۳. روش‌های شیخ طوسی در مواجهه با اسباب نزول اهل سنت

الف) عوامل نقل اسباب نزول اهل سنت با رویکرد پذیرش

شیخ طوسی در قبال اسباب نزول، شیوه‌هایی را اختیار نموده است که نشان می‌دهد ایشان

به صورت روشمند از اسباب نزول استفاده نموده است. معمولاً این شیوه‌ها در موردی استفاده می‌شود که اسباب نزول با یکدیگر تعارض داشته باشند. در صورت تعارض اسباب نزول، عواملی برای تقدم یک سبب نزول به بقیه وجود دارد (زرقانی، ۱۳۸۵: ۱۳۸) عواملی در منظر شیخ باعث شده که وی سبب نزول خاصی را نقل نمایند؛ اگرچه از منابع اهل سنت نقل شده باشند. این عوامل را می‌توان در دو دسته رویکرد پذیرشی و رویکرد انتقادی تقسیم نمود. در این بخش، عوامل نقل اسباب نزول اهل سنت با رویکرد پذیرشی ایشان بیان می‌شود.

اول: مطابقت شأن نزول با آیه کریمه

سبب نزولی که با ظاهر آیه موافق است، دلیل نقل روایت اهل سنت شده است. مثلاً در آیه «وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً» (نساء: ۴) ابوصالح گوید این آیه خطاب به ولی دختران است که مهریه را می‌گرفتند... (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۱۶۲؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۸). شیخ طوسی می‌فرماید: خداوند در ابتدای آیه از کسانی که نکاح کرده‌اند نام برده و از آن‌ها خواسته به زنان ظلم نکنند... و به این جهت نمی‌توان از ظاهر آیه دست برداشت و اسباب دیگر با ظاهر آیه مخالف است (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۱۱۰).

آیه «غیر اولی الضرر» وقتی نازل شد که آیه «لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نساء: ۹۵) بدون «غیر اولی الضرر» نازل شد. در این موقع عمرو بن مکتوم نزد رسول اکرم ﷺ آمد و گفت: این آیه در مورد من که نابینا هستم نیز نازل شده است؟ آیه «غیر اولی الضرر» نازل شد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵: ۱۴۴؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۳۳۳). شیخ این سبب نزول را با آیه مطابق می‌داند (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۳۰۰).

در آیه شریفه «لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرُحُونَ...» (آل عمران: ۱۸۸) وی سبب نزول را نقل می‌کند و سپس در مقام ارزیابی می‌فرماید: ابن عباس این آیه را در مورد یهودیان می‌داند که آن‌ها به اجلال مردم خوشحال بودند. و باز از ابن عباس نقل می‌کند که نبی اکرم ﷺ از یهودیان سؤالی پرسیدند ولی آن‌ها کتمان نموده و به این کتمان خود خوشحال بودند. شیخ طوسی این سبب نزول اخیر را ترجیح می‌دهند و می‌فرمایند: خداوند از آن‌ها میثاق گرفت که امر پیامبر را برای مردم بیان کنند و کتمان نکنند و این سبب رجحان دارد؛ زیرا جمله «لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرُحُونَ...» در سیاق خبر از یهودیان است و شبیهه قصه آن‌هاست. البته در جایی آیه را در مورد منافقان می‌داند (طوسی، بی‌تا،

ج ۳: ۷۶ و ۷۷). طبری نیز این سبب نزول را نقل نموده ولی سببی را ترجیح نداده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۱۳۷). سیوطی نیز سبب نزول آیه را اهل کتاب می‌داند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۱۰۸). باآنکه تفسیر قمی سبب نزول آیه را منافقین می‌داند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۲۹)، شیخ سبب نزول آیه را به سبب هماهنگی با سیاق آیه و واقعیت خارجی و اتفاقات مربوط به آن، در مورد یهودیان می‌داند.

دوم: مطابقت شأن نزول با عموم آیه

در ذیل آیه «وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ» (آل عمران: ۱۹۹) شیخ طوسی می‌فرماید: جابر و... فرموده‌اند که آیه در زمانی نازل شد که خبر فوت نجاشی رسید. حضرت رسول اکرم ﷺ و مسلمانان برای نجاشی دعا و طلب مغفرت نموده و به او نماز گذارد. منافقان گفتند: به کافری از اهل نجران نماز بخوانیم؟ عموم آیه در مورد تمام کسانی که از اهل کتاب بوده و مسلمان شده‌اند نازل شده است؛ و اگر در حق نجاشی هم نازل شده باشد منعی ندارد که به عموم حمل شود (طوسی، بی تا، ج ۳: ۹۳). در تفسیر کبیر سبب نزول این آیه را نجاشی می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ۴۷۳).

سوم: موافقت سبب نزول با مذهب اهل بیت (علیهم السلام)

نقل سبب نزول اهل سنت به خاطر این بوده که با مذهب اهل بیت (علیهم السلام) مخالفتی نداشته بلکه موافق هم بوده است؛ مثلاً در آیه «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً» (نساء: ۴) شیخ طوسی از ابوصالح نقل می‌کند که این آیه خطاب به اولیای ایام است. وقتی مردی، یتیمی را به عقد ازدواج خود در می‌آورد؛ سرپرست او مهریه یتیم را تصاحب می‌کرد و این آیه نازل و آن‌ها را نهی نمود. این سبب نزول را ابوجارود نیز نقل می‌کند و حضرمی معتقد است که این آیه در مورد افرادی نازل شده که مردی خواهر خود را به عقد دیگری درآورد و در عوض مهریه او، خواهر طرف مقابل را به عقد خود درآورد. شیخ در این مورد می‌فرماید: قول اول قوی‌تر است زیرا خداوند در ابتدای آیه نام ازدواج‌کنندگان با زنان را ذکر می‌کند و آن‌ها را از ظلم به زنان نهی می‌کند و با این توجیه، اولویت با نظر اول است و نمی‌توان از ظاهر آیه دست برداشت (طوسی، بی تا، ج ۳: ۱۱۰). سبب نزول اول را طبری عیناً نقل می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۱۶۲) در این مورد شیخ فقط به شأن نزول حضرمی اکتفا نمی‌کند و به روایت ابوصالح و ابوجارود نیز اشاره می‌کند. بااینکه در روایت

حضر می نکته فقهی هم هست از این رو که حرمت نکاح شغار^۲ از شأن نزول حضرمی استفاده می شود و این روایت دلیل بر حرمت نکاح شغار است، به خاطر اینکه این سبب نزول با ظاهر آیه مخالف است به آن تمسک ننموده و شأن نزول اول را که با مذهب شیعه موافق و با ظاهر آیه سازگار است، ترجیح می دهد.

همچنین در آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا» (انعام: ۹۳) می فرماید: بیشتر مفسرین معتقدند که در مورد مسیلمه کذاب نازل شده است که ادعای نبوت داشت و «مَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» در مورد عبدالله بن سعد نازل شده است. او مدتی کاتب وحی بوده و می گفت وقتی پیامبر می گفت بنویس «علیما حکیما» من می نوشتم «غفورا رحیما» او هر وقت می فرمود «غفورا رحیما» من می نوشتم «حکیما رحیما»؛ سپس او مرتد شد و به مکه گریخت و می گفت به من همانند پیامبر قرآن نازل می شود. این نظر ابن عباس و... است. عده ای می گویند آیه فقط در مورد ابن ابی سراح نازل شده است و عده ای هم آیه را در مورد مسیلمه می دانند (طوسی، بی تا، ج ۴: ۲۰۲). در آخر ایشان سبب نزول اول را با این جمله تأیید می کند که این سبب نزول، مروی از امام باقر^{علیه السلام} است. طبری بعد از نقل اسباب نزول مختلف می نویسد: تمام این اسباب نزول محتمل است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷: ۱۸۲).

شیخ طوسی در آیه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ» (احزاب: ۳۳) سبب نزول موافق با مذهب اهل بیت^{علیهم السلام} را نقل می کند و در مقابل سبب نزول دیگر که از اهل سنت نقل شده و مخالف است قرار می دهد و در جواب اهل سنت به همان سبب نزول که موافق است تمسک می کند و می فرماید: از ابوسعید خدری و انس ابن مالک و عایشه و ام سلمه و واثله بن اسقع روایت شده که این آیه در مورد نبی اکرم^{صلی الله علیه و آله} و امیرالمؤمنین و فاطمه و حسن و حسین^{علیهم السلام} نازل شده است. سپس از ام سلمه روایت می کنند که رسول اکرم^{صلی الله علیه و آله}، علی و فاطمه و حسن و حسین^{علیهم السلام} را دعوت نمود، آن ها را با عبای خبیره پوشاند و فرمود: «اللهم هؤلاء اهل بیتی فاذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهیرا» سپس این آیه نازل شد. اصحاب امامیه به این آیه تمسک نموده که اهل بیت^{علیهم السلام} از هر اشتباه معصوم بوده و اجماع آن ها به صواب خواهد بود (طوسی، بی تا، ج ۸: ۳۳۹).

در مقابل این سبب نزول، از اهل سنت سبب نزول دیگری نقل شده است که این آیه در مورد همسران رسول اکرم ﷺ و امیرالمؤمنین و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام نازل شده است. شیخ طوسی در مقابل این سبب نزول ایستاده و می‌فرماید: اگر منظور زنان آن حضرت بود باید ضمیر را جمع بیاورد و می‌فرمود: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ...» این سبب نزول با آنچه از ام سلمه نقل نمودیم باطل می‌شود (همان، ج ۸: ۳۳۹).

طبری نیز به عبارت‌های مختلف این آیه را در مورد اهل بیت علیهم السلام دانسته و از انس نقل می‌کند که به مدت شش ماه هر زمان که رسول خدا ﷺ برای نماز خارج می‌شد در کنار خانه فاطمه علیها السلام توقف نموده و می‌فرمود: «الصلاة اهل البيت» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲: ۶).

چهارم: موافقت سبب نزول اهل سنت با گزارش‌های تاریخی

رجوع به تاریخ یکی از راه‌های شناخت اسباب نزول صحیح است. جناب شیخ نیز بر اثرگذاری تاریخ برای شناخت اسباب نزول تأکید دارد. همین عامل هم باعث نقل اسباب نزول اهل سنت شده است. وی در ذیل آیه شریفه «إِلَى قَوْمٍ أُولَى بِأُسِّ شَدِيدٍ تَقَاتُلُونَهُمْ» (فتح: ۱۶) می‌فرماید: ابن عباس گوید: اهل فارس است... زهری گوید آن‌ها بنی حنیفه بودند که در مقابل مسیلمه ایستادند. مخالفین به این آیه استدلال به امامت ابی‌بکر نموده‌اند زیرا او بود که بنی حنیفه را به جنگ دعوت نمود و این آیه در مورد رسول اکرم ﷺ نیست زیرا قتال به همراه آن حضرت بر آن‌ها حرام شده بود به واسطه آیه شریفه «لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا» (توبه: ۸۳)؛ سپس ایشان می‌فرماید: این مطلب صحیح نیست به دو دلیل: اول از جهت تاریخی و... (طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۳۲۴ و ۳۲۷). جناب شیخ در آیه ۲۶ سوره احزاب توجه به تاریخ را عاملی برای نقل سبب نزول اهل سنت قرار داده و می‌فرماید: آنچه اکثر مفسرین نقل نموده‌اند این است که آیه «وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ» (احزاب: ۲۶) در مورد بنی قریظه نازل شده که عهد نبی اکرم را شکستند و ابوسفیان را یاری نمودند و سعد بن معاذ در مورد آن‌ها حکم نمود و... حسن گوید که این آیه در مورد بنی نضیر نازل شده. سپس وی می‌فرماید: صحیح نظر اول است که آیه در مورد بنی قریظه نازل شده نه بنی نضیر؛ زیرا بنی نضیر در جنگ احزاب دخالتی نداشته و قبل از این جنگ همه از منطقه خود کوچ نموده بودند (طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۳۳۲).

یا در آیه «لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ» (فتح: ۱۵)، ایشان تاریخ را ملاک صحت یک سبب نزول دانسته می‌فرماید: مجاهد گوید این آیه در مورد اهل حدیبیه نازل شده که به آن‌ها وعده غنایم خیبر داده شده بود و... ابن‌زید گوید این آیه اشاره به آیه دیگری دارد: «لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا» (توبه: ۸۳)؛ سپس ایشان می‌فرماید: این کلام غلط است زیرا آیه «لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا» در مورد کسانی نازل شده که بعد از خیبر و فتح مکه از جنگ تبوک تأخیر نمودند و خداوند آن‌ها را خطاب کرده که شما هرگز برای قتال خارج نخواهید شد زیرا بعد از تبوک نبی اکرم ﷺ برای هیچ جنگی خارج نشد تا اینکه آن حضرت از دنیا رفت (طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۳۲۲ و ۳۲۳).

پنجم: ترتیب نزول آیات و سوره‌ها

با کمک از اسباب نزول می‌توان به ترتیب نزول آیات و سوره‌ها رسید. جناب شیخ طوسی در مورد آیه «إِذَا أَنْطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَائِمٍ لِّتَأْخُذُواهَا» (فتح: ۱۵) به سبب نزول اهل سنت تمسک می‌کند و تقدم و تأخر نزول سوره توبه و سوره فتح را از سبب نزول استفاده می‌کند. وی می‌فرماید: معلوم شد که آیه‌ای که در سوره توبه است، در تبوک و در سال نهم هجرت نازل شده و آیه مورد بحث در سوره فتح در سال ششم نازل شده است. پس نمی‌شود سوره فتح بعد از توبه نازل شده باشد (طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۳۲۵). طبری نیز از سبب نزول آیه، ترتیب نزول را استفاده می‌نماید (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶: ۵۱).

ششم: شأن نزول اهل سنت موافق با مکی و مدنی بودن

گاهی نقل یک شأن نزول مطابق با مکی بودن یا مدنی بودن سوره است. ولو این مباحث در تعارض اسباب نزول مطرح شده است، از نقل سبب نزول به مکی یا مدنی بودن سوره نیز اشاره می‌شود.

شیخ در مورد سوره مبارکه انسان می‌فرماید: خاصه و عامه روایت نموده‌اند که این آیات در مورد علی ع و فاطمه و حسن و حسین ع نازل شده است که مسکین و یتیم و اسیر را در سه شب مقدم بر افطار خود کردند و افطار نمودند و خداوند این ثنای حسن را در مورد این‌ها نازل فرمود... و این دلالت می‌کند بر اینکه این سوره مدنی است (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰: ۲۱۱). واحدی نیشابوری که هم‌عصر شیخ طوسی بوده،^۳ سبب نزول این آیه را امیرالمؤمنین ع می‌داند

(واحدی، ۱۴۱۱ق: ۴۷۰). سیوطی نیز به این سبب نزول اشاره می‌کند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۲۹۹). علامه امینی در الغدیر به ۳۴ کتاب از اهل سنت اشاره می‌کند که سبب نزول این آیه را امیرالمؤمنین و فاطمه و حسن و حسین علیهم‌السلام معرفی می‌کنند (امینی، بی تا، ج ۳: ۱۰۷-۱۱۱).

هفتم: اسباب نزول اهل سنت باعث آشنایی با فضای نزول

نقل سبب نزول اهل سنت برای دستیابی به بعضی از مسائلی است که در زمان صحابه رواج داشته و آن‌ها نیز از مراد به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دریافت نموده‌اند. در ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ» (نساء: ۴۸) شیخ سبب نزولی را از ابن عمر نقل می‌کند: وقتی آیه «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً» (زمر: ۵۳) نازل شده عده‌ای گمان کردند که خداوند همه گناهان را می‌بخشد حتی شرک را. ابن عمر گوید ما اصحاب پیامبر در زمان آن حضرت شک نداشتیم که قاتل مؤمن و شاهد به ناحق و... قابلیت بخشش را ندارند تا اینکه این آیه نازل شد. سپس جناب شیخ به این کلام ابن عمر تمسک نموده و می‌فرماید: این کلام نظر ما را تأیید می‌کند که عفو و بخشش کسانی که فاسق هستند بدون توبه از جانب خداوند جایز است و این نظر برخلاف معتزله و خوارج است (طوسی، بی تا، ج ۳: ۲۲).

شیخ طوسی از این سبب نزول استفاده جواز عقلی عفو گناهکاران را نموده است نه جواز شرعی را چنان‌که از عبارت ایشان ظاهر می‌شود: «و هذا يدل على ان ما يذهب اليه الاصحاب الوعيد و الخوارج...» و الا چگونه می‌توان فرض گرفت فردی که قاتل عمدی است بدون توبه و پرداخت دیه مورد عفو قرار گیرد (محقق، ۱۳۶۳ش: ۲۰۵-۲۰۷). باین‌همه نقل این سبب نزول یک مسئله مسلمی در خود دارد و آن ردّ خوارج است که با انجام یک گناه، فرد را کافر حساب می‌کنند.

هشتم: اشتراک همه روایات در سبب نزول

در آیه شریفه «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا» (نساء: ۹۴) شیخ تمام اسباب نزول را نقل کرده از واقدی و ابن اسحاق و... که همه در یک نقطه مشترک هستند؛ بعد ایشان می‌فرماید: تمام این اسباب نزول ممکن است صحیح باشد و ما به یکی از آن‌ها یقین پیدا نمی‌کنیم ولی آنچه صحیح است و در بین همه این نقل‌ها مشترک، این است که اگر فردی

شهادتین را اظهار نمود یا براساس دین اسلام تحیت و سلام دهد، کسی حق ندارد بر قتل او اقدام کند (طوسی، بی تا، ج ۳: ۲۹۸). جهت اشتراک این اسباب نزول، باعث نقل آن‌ها بوده است. طبری سبب نزول این آیه را از طریق سدی نقل نموده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵: ۱۴۱) و نیز ثعلبی از طریق کلبی و او از ابوصالح و او از ابن عباس نقل نموده و اسم قاتل مرداس را اسامه بن زید معرفی نموده است (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۲۶۸). علامه طباطبایی نیز به این نکته اشاره می‌کند که اسامی افراد به صورت متفاوت ذکر شده ولی اصل ماجرا به صورت کلی ذکر شده است. اگرچه ایشان بعد از نقل اسباب نزول با حالتی مردد می‌فرماید: و الله العالم (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵: ۴۴).

یا در آیه ۱۵۸ بقره این نکته قابل توجه است. جناب شیخ بعد از نقل تمام اقوال می‌فرماید: تمام این اسباب در این مورد اتفاق دارند که این آیه نظر کسانی که سعی صفا و مروه را مکروه می‌دانستند رد می‌نماید. جهت مشترک در همه اسباب نزول این آیه باعث نقل آن‌ها شده است. در واقع اهل سنت با شیعه در یک نکته اتفاق دارند؛ در نتیجه نقل سبب آن‌ها تأییدی بر شیعه خواهد بود. توجه به این نکته ضروری است که در آیه «لَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ...» به نظر عایشه هم اشاره می‌کند که هم شأن نزول روشن شود که «لا جناح» به معنای جواز ترک نیست و هم این را برساند که ما در این مسئله تنها نیستیم (طوسی، بی تا، ج ۲: ۴۴). البته ایشان به نظر فقهی شیعه اشاره می‌کند که سعی صفا و مروه از واجبات حج و عمره است؛ اگرچه افرادی مثل ابوحنیفه و نوری، مکلف را مختار دانسته‌اند بین سعی و طواف (همان، ج ۲: ۴۴). طبری نیز به تمام این اسباب نزول اشاره می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۲۸).

نهم: اتفاق علمای اهل سنت به سبب نزول

گاهی خود نقل سبب نزول اهل سنت بدون هیچ اعمال نظر مطرح می‌شود، ولی آن قدر شأن نزول روشن است که نیازی به بحث ندارد. برای مثال جناب طوسی در آیه شریفه «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ» (سجده: ۱۸) در اینکه مؤمن به امیرالمؤمنین ع منطبق شده بحثی نیست و در نهایت از قتاده تأییدی نقل می‌کند. ایشان می‌فرماید: ابن ابی لیلی گوید این آیه در مورد علی ع و رجلی از قریش نازل شده است و دیگران گفته‌اند که این آیه در مورد علی بن

ابی طالب علیه السلام و ولید بن عقبه نازل شده است؛ پس مؤمن، آن حضرت است و فاسق، ولید بن عقبه است. روایت شده که روزی ولید امیرالمؤمنین را دید و گفت: لسان من از شما گویاتر و... حضرت فرمود: نه ای فاسق. و این آیه نازل شد (طوسی، بی تا، ج ۸: ۳۰۵).

یا در آیه شریفه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (بقره: ۲۰۷) به صورت واضح این آیه در شأن امیرالمؤمنین نازل شده است (طوسی، بی تا، ج ۲: ۱۸۳) ولی اهل سنت آیه را در مورد صهیب و ابی ذر نقل می‌کنند که به روشنی قابل قبول نیست. اگرچه اهل سنت به سبب نزول آیه در مورد امیرالمؤمنین اشاره نموده‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۱۲۶).

دهم: رجحان سبب نزول اهل سنت به جهت نقل صحابی

اسباب نزول اهل سنت از صحابه و تابعین نقل شده است. شیخ طوسی صحابی بودن را به صورت جزئی باعث رجحان سبب نزول می‌داند. در صورت عدم تعارض نیز همین گزاره‌ها باعث نقل سبب نزول اهل سنت شده یا حداقل باعث تمایل به نقل سبب نزول آن‌ها شده است. شیخ طوسی بعد از نقل اسباب نزول متعدد از اهل سنت ذیل آیه ۴۱ سوره مانده روایت امام باقر علیه السلام را نقل می‌کنند و موافقت طبری را نقل می‌کنند و سبب رجحان این سبب نزول را صحابی بودن راویان آن می‌داند. ابوهریره گوید: این آیه در مورد عبدالله بن صوری نازل شده است و این به خاطر ارتداد او بود بنا بر آنچه از امام ابی جعفر علیه السلام نقل نمودیم. ابن جریر و مجاهد گویند این آیه در مورد منافقین نازل شده است. نظر صحیح آن است آیه در مورد ابن صوری نازل شده و همین اختیار طبری است. طبری این سبب نزول را از ابوهریره و براء بن عازب نقل نموده و این دو صحابی هستند و باعث ترجیح می‌شود (طوسی، بی تا، ج ۳: ۵۲۵-۵۲۷). طبری نیز ارتداد ابن صوری را نقل نموده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶: ۱۵۰). نکته مهم در نقل شیخ طوسی این است که ایشان بعد از نام ابی جعفر علیه السلام می‌فرماید: «و هو اختیار طبری.» پس نشان می‌دهد که ابی جعفر غیر از طبری است پس ادعای کسانی که گفته‌اند منظور شیخ از ابی جعفر طبری است سخن سنجیده‌ای نیست (علیزاده، ۱۳۹۱: ۱۲۸).

یازدهم: عدم نقل سبب نزول معتبر در منابع شیعه

شیخ طوسی به سبب آنکه در منابع تفسیری شیعه، سبب نزول صحیحی یافت نشده به سراغ سبب نزول اهل سنت رفته است. وی در مورد آیه شریفه «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِدُرِّ وَاَنْتُمْ اَذَلَّةٌ» (آل عمران: ۱۲) می فرماید: این آیه در مورد اوصاف مؤمنین نازل شده است که خداوند در پیروزی آن‌ها منت نهاده و به یاری فرشتگان، یاری‌شان رسانده با آنکه مؤمنین کم بودند و... از ابن عباس نقل شده که تعداد مسلمین در روز بدر ۳۱۳ بودند (طوسی، بی تا، ج ۲: ۵۷۸).

در منابع شیعه سبب نزولی که مطرح می شود، با اصل عدم تحریف قرآن منافات دارد. مثلاً علی بن ابراهیم از امام صادق علیه السلام روایتی را نقل می کند که امام می فرماید: در اصل «و انتم ضعفاء» بوده و برای این مسئله، جناب شیخ این سبب نزول را نقل ننموده است. در تفسیر مجمع البیان (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲: ۸۲۸) و تفسیر البرهان (بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۶۷۹) نیز از علی بن ابراهیم روایت «و انتم ضعفاء» را نقل می کنند. در تفسیر شریف عیاشی از ابی بصیر و عبدالله بن سنان، «انتم قلیل» را به جای «انتم اذله» نقل می نمایند (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۱۹۶). در تفاسیر اهل سنت «انتم اذله» به همین نحو ثبت شده است (طبری، ج ۴: ۵۰).

دوازدهم: استفاده اخلاقی و فقهی از اسباب نزول اهل سنت

در آیه شریفه «وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ» (انعام: ۱۰۸) شیخ طوسی در مورد این آیه می فرماید: از حسن نقل شده که سبب نزول آیه این بود که مسلمین به بت و الهه مشرکین ناسزا می گفتند و در مقابل، مشرکین نیز به خدای متعال ناسزا می گفتند و بعد این آیه نازل شد. سپس شیخ می فرماید: این سبب نزول دلیل است بر اینکه کسی که محق است نباید سفیهان را سب و دشنام دهد که آن‌ها نیز مقابله نمایند زیرا این کار به منزله تشویق و ترغیب دیگران به گناه است (طوسی، بی تا، ج ۴: ۲۳۲).

یا در آیه «أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِنَ الْكِتَابِ» (آل عمران: ۲۳) شیخ طوسی می فرماید: در این آیه سه احتمال وجود دارد: اول آنکه در مورد نبوت نبی اکرم صلی الله علیه و آله است؛ دوم آنکه در مورد امر حضرت ابراهیم علیه السلام باشد؛ سوم آنکه در مورد یکی از حدود الهی باشد. در قرآن برای این احتمالات، دلیلی ذکر نشده و هر یک محتمل است (طوسی، بی تا، ج ۲: ۴۲۵).

شیخ تمام احتمالات را نقل می‌کند و متذکر می‌شود که آیه دلیل به این احتمالات نیست و به صرف احتمال از کنار آن‌ها گذشته است؛ ولی مفسرین بعدی به این نکته توجه نکرده‌اند. به احتمال قوی این اسباب نزول از تفسیر طبری گرفته شده است. در عبارت طبری هر سه سبب نزول آمده و در مورد سوم می‌گوید: احتمال دارد این تنازع بین اهل کتاب بر سر حدی از حدود الهی باشد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۱۴۶).

جناب طبرسی همین سه احتمال را ذکر می‌کند و در معنای سوم می‌فرماید: معنای آیه در مورد امر به رجم است. ابن عباس نقل می‌کند که مرد و زنی از اهل خبیر که صاحب نسب بودند، مرتکب زنا شدند. در کتب آن‌ها حکم رجم آمده بود ولی آن دو صاحب نسب بودند و یهودیان کراهت داشتند که حکم رجم را در مورد آن دو اجرا کنند؛ لذا به رسول اکرم ﷺ رجوع نمودند تا شاید مسئله و حکم جدیدی نزد آن حضرت باشد. آن حضرت حکم به رجم دادند و آن دو رجم شدند و یهودیان خشمگین شدند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۷۲۳).

آیا به اینکه در کتاب یهودیان ثابت شد که حد زنا رجم است همین مقدار کافی است که حد رجم را جاری کنند و شاهی برای اثبات زنا نیاورند. آیا ممکن است پیامبر ﷺ بدون شاهد حد جاری کنند. مگر از شرایط شاهد، عدالت نیست؟ چه کسانی شهادت دادند؟ آیا خود یهودیان شهادت دادند؟ آیا می‌توان بدون آیه‌ای در مورد رجم به این مطلب اکتفا نماییم که در مورد آیین یهود، رجم بوده؛ و آیا قرآن در مورد رجم حکمی ندارد؟ این شبهاتی است که به‌واسطه استفاده مفسرین شیعه از اسباب نزول اهل سنت وارد تفاسیر شیعی شده است.

ب) عوامل نقل اسباب نزول اهل سنت با رویکرد انتقادی

شیخ طوسی در قبال اسباب نزول، شیوه‌هایی را اختیار نموده است که نشان می‌دهد ایشان به‌صورت روشمند از اسباب نزول استفاده نموده است. این عوامل باعث شده که شیخ طوسی سبب نزول خاصی را نقل نمایند اگرچه از منابع اهل سنت نقل شده باشند. این عوامل را می‌توان در دو دسته رویکرد پذیرشی و رویکرد انتقادی تقسیم نمود. در این بخش، عوامل نقل اسباب نزول اهل سنت با رویکرد انتقادی شیخ طوسی ذکر و تبیین می‌گردد.

اول: نقل سبب نزول اهل سنت و نقد آن

شیخ طوسی سبب نزول اهل سنت را به سبب نقد آن مطرح نموده است. وی در تفسیر آیه «بَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (نساء: ۱۳۵) می فرماید: سدی گوید این آیه در مورد پیامبر ﷺ نازل شده است که فقیری با فرد غنی منازعه خود را خدمت آن حضرت بردند و آن حضرت گمان بردند که فقیر بر غنی ظلم نمی کنند؛ لذا تمایل به فقیر نمود. وی با نقد این سبب نزول می فرماید: این سبب نزول، بعید است زیرا بر نبی اکرم ﷺ جایز نیست که در حکم به یک طرف میل پیدا کند چه آن طرف فقیر یا غنی باشد و این با عصمت آن حضرت منافات دارد (طوسی، بی تا، ج ۳: ۳۵۵).

طبری نزول این آیه را در مورد رسول اکرم ﷺ می داند که به سبب تأدیب آن حضرت نازل شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵: ۲۰۷). آلوسی از مفسران متأخر نیز همین سبب نزول را بدون کاستی از طبری نقل می نماید و این نقل آلوسی نشانه است که مبانی تفسیری اهل سنت با گذشت زمان تغییری نکرده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۱۶۲).

در آیه اول سوره کهف سبب نزول اهل سنت را نقل می کند و با تعبیر «علی قول بعض» اشاره به تردید در این سبب نزول می کند. البته در ذیل آیه ۲۳ و ۲۴ همین سوره، به مشکل این سبب نزول اشاره می کند. مشرکین مکه از نبی مکرم ﷺ سؤالاتی کردند. آن حضرت وعده داد که بعداً جواب این سؤال را می دهد. براساس نظر بعضی، وحی مدتی قطع شد. مشرکین گفتند که آن حضرت از موعد خود تخلف نموده است. خدای متعال این سوره را در جواب سؤال مشرکین نازل نمود. اشکال این سبب نزول این است که اگر نبی اکرم ﷺ بگوید فردا به شما خبر می دهد و خبر ندهد، این دروغ محسوب می شود و دروغ بر نبی اکرم ﷺ محال است (طوسی، بی تا، ج ۷: ۶). بعضی مفسرین شیعه به این سبب نزول اشاره نموده اند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲: ۳۲۴). علامه مجلسی نیز در مورد این آیه و سبب نزول آن توضیحات کاملی داده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۳: ۳۰۷-۳۱۰). قبل از شیخ، طبری از ابن عباس این سبب نزول را نقل نموده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵: ۱۲۷).

در آیه شریفه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَمَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ» (حج: ۵۲) شیخ طوسی می فرماید: از ابن عباس و... نقل شده که سبب نزول آیه این بود که نبی

اکرم ﷺ آیه «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ...» (نجم: ۲۰) را خواند. این جمله را «تلك الغرائق العلى و ان شفاعتهن لترتجى» شیطان در تلاوت آن حضرت القا نمود و آیه ۵۲ سوره حج در واقع تسلی نبی اکرم ﷺ است که هر نبی و رسولی که تلاوت نماید، شیطان در تلاوت او القا می‌کند و خداوند آنچه را شیطان القا نموده است، از بین می‌برد (طوسی، بی تا، ج ۷: ۳۳۰). شیخ در همین آیه به افسانه غرائق اشاره می‌کند و سپس آن را رد می‌کند. البته تا حد ممکن آن را توجیه می‌کند که شیطان در تلاوت القا می‌کند که باعث تعطیلی قرائت شود؛ یعنی وقتی نبی اکرم ﷺ تلاوت می‌کند، شیطان در میان تلاوت آن مطالبی القا می‌کند و الا اگر در قرآن القا صورت گیرد با محفوظ بودن قرآن و مصون بودن آن از القای شیطان منافات خواهد داشت. ایشان در نهایت این سبب نزول اهل سنت را رد می‌کنند (طوسی، بی تا، ج ۷: ۳۳۰) ولی تذکر این نکته بسیار مهم است که چرا ایشان در مقابل این مسئله که اصل وحی را نشانه گرفته، به صورت صریح موضع نگرفته؛ شاید توجیه ایشان باعث نرمش در مقابل این سبب نزول باشد.

در آیه «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ» (فتح: ۱۸) وی با استدلال و مراعات شأن ابی بکر به سبب نزول آیه پاسخ می‌دهد و این نشان می‌دهد که در زمان شیخ، اختناق شدیدی حاکم بوده است. وی می‌فرماید: ابن عباس گوید سبب نزول آیه، بیعة الرضوان در حدیبیه است که عثمان برای ملاقات مشرکین رفته بود و مقداری دیر کرد. رسول اکرم ﷺ در زیر درختی با اصحاب خود بر قتال بیعت کرد و... به این آیه استدلال به فضل ابی بکر نموده‌اند، زیرا او در جمله بیعت‌کنندگان بود. خداوند از بیعت‌کنندگان راضی شده و سکینه را بر آن‌ها نازل نمود. بعد ایشان می‌فرماید: آیه دلالت بر عموم داشته و اصحاب امامیه اتفاق دارند که مراد از آیه یک نفر نیست و اکثر مخالفان نیز همین نظر را دارند. اضافه بر اینکه تعدادی از منافقان هم در این بیعت حضور دارند. در آیه خصوصیتی آمده که می‌دانیم که برای همه این خصوصیت نیست. پس باید رضایت خداوند در آیه شریفه تخصیص داده شود به افرادی که صفات نام‌برده در آیه را داشته باشند؛ مثل «فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ» و در بین محققان شکی نیست که فتحی که بعد از بیعت رضوان بوده، فتح خبیر است که رسول اکرم ﷺ فرمود: «لَأُعْطِينَ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يَحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ كَرَارًا غَيْرَ فَرَارٍ؛ لَا يَرْجِعُ حَتَّى يَفْتَحَ اللَّهُ عَلَيَّ يَدَهُ»^۴

(کوفی، ۱۴۱۰ق: ۵۹۳؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۹: ۵۰)؛ پس آیه اختصاص به امیرالمؤمنین علیه السلام دارد (طوسی، بی تا، ج ۷: ۲۲۸ و ۲۲۹).

در آیه شریفه «وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ» (انعام: ۲۶) بعضی مفسران اهل سنت معتقدند که در مورد جناب ابی طالب علیه السلام نازل شده است. وی سبب نزول دیگری را ترجیح می دهد و می فرماید: اینکه آیه در مورد کفار نازل شده باشد با سیاق آیه نزدیک تر است. ابن عباس نقل می کند که آیه در مورد حضرت ابی طالب علیه السلام نازل شده است. ولی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل شده که حضرت ابی طالب مسلمان بوده و این مسئله اجماع شیعه را در پی دارد و ادله قطعی بیان می کنند که باعث علم می شود (طوسی، بی تا، ج ۸: ۱۶۴).

دوم: نقل سبب نزول برای تعریض به اهل سنت

شیخ طوسی در مورد آیه شریفه «لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ» (منافقون: ۸) می فرماید: واقدی و زجاج گویند این آیه در مورد اهل عقبه نازل شده که هنگام رجوع پیامبر صلی الله علیه و آله از تبوک قصد داشتند آن حضرت را ترور ناگهانی کنند که خدای متعال آن حضرت را مطلع نمود و این از معجزات رسول اکرم صلی الله علیه و آله است. افرادی که قصد تجاوز و ترور را داشتند دوازده نفر بودند که تک تک آن ها را عمار و حذیفه شناسایی نمود... حضرت باقر علیه السلام فرمود: هشت نفر آن ها از قریش و چهار نفر از اقوام دیگر بودند (طوسی، بی تا، ج ۵: ۲۶۰ و ۲۶۱). نقل این سبب نزول اهل سنت، تعریضی است به آن ها که برای صحابه احترام خاصی قائل اند.

یا در مورد آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (نساء: ۷۷) سبب نزولی را در مورد عبدالرحمن عوف نقل می کند و این خود تعریضی به اهل سنت است که صحابه و به ویژه عبدالرحمن بن عوف، آن چنان که آن ها فکر می کنند نیستند. در واقع انگیزه نقل سبب نزول اهل سنت، دفاع از اعتقاد شیعه است که همه صحابه عادل نیستند. وی می فرماید: سدی ... گویند این آیه در شأن صحابه نازل شده که از حضرت رسول اذن جهاد خواستند و ابن عباس گوید منظور عبدالرحمن بن عوف است. این عده در مکه بودند و اجازه بر قتال خواستند ولی به آن ها اجازه داده نشد؛ ولی وقتی در مدینه جهاد بر آن ها واجب شد، امتناع نمودند و این آیه نازل شد. اگر اشکال شود که در مکه زکات واجب نبوده است و این آیه اشاره به زکات می کند، پس

نمی توان این حکم را قبول نمود، می فرماید که اقوی نزد ما این است که منظور از زکات در آیه شریفه، صدقات مستحب است (طوسی، بی تا، ج ۳: ۲۶۱ و ۲۶۲).

سوم: پاسخ عقلی و کلامی

وی برای اینکه پاسخی عقلی به اهل سنت داده باشد، سبب نزول آن ها را نقل نموده است. وی در مورد آیه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳) به اسباب نزول اهل سنت اشاره نموده و آن را رد می کند و در نتیجه تطهیر اهل بیت علیهم السلام را ثابت می کند. وی می فرماید: اصحاب امامیه به این آیه استدلال نموده اند که اهل بیت علیهم السلام معصوم هستند و بر آن ها خطا جایز نیست، زیرا این آیه از دو تفسیر خالی نیست؛ یا منظور این است که مراد از اذهاب رجس یعنی اراده خدا به این تعلق گرفته که اهل بیت علیهم السلام واجبات را انجام دهند و محرمات را ترک کنند که این کلام صحیح نیست؛ زیرا اراده خداوند در مورد سایر مکلفین نیز به این صورت تعلق گرفته است. یا منظور این است که خداوند در حق اهل بیت علیهم السلام لطفی نموده که در صورت رودررو شدن با قبایح آن را ترک می کنند... عکرمه گوید این آیه در مورد همسران نبی اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده، ولی این اشتباه است؛ زیرا اگر اختصاص به همسران آن حضرت داشت، باید ضمایر را مؤنث بیاورد؛ مانند آیه «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ» (احزاب: ۳۳) (طوسی، بی تا، ج ۸: ۳۳۹).

یا در مورد آیه اول سوره عبس، شأن نزولی را که با اخلاق پیامبر صلی الله علیه و آله منافات دارد، با استدلال به آیاتی رد می کند. وی در مورد آیه «عَبَسَ وَ تَوَلَّى» (عبس: ۱) می فرماید: در مورد این آیه اختلاف شده است. بسیاری از مفسرین و اهل حشو گویند که این آیه در مورد نبی اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است در زمانی که آن حضرت با بزرگان قوم مشغول سخن بودند. در این هنگام ابن ام مکتوم به سوی آن حضرت آمد و آن حضرت روی برگرداند. خداوند آن حضرت را با این آیه مواخذه نمود... وی پاسخ می دهد که این نظر فاسد است، زیرا خداوند آن حضرت را از این خصوصیات مثل عبوس بودن و... مبرا دانسته و آن حضرت را به این صفات ستوده است: «لَعَلَى خُلُقِي عَظِيمٍ» (قلم: ۴) و قومی گفته اند که این آیه در مورد مردی از بنی امیه نازل شده که همراه آن حضرت بود. وقتی ابن ام

مکتوم وارد شد، آن مرد خودش را جمع کرده و عبوس شد و... خداوند آن شخص را با نزول این آیه مؤاخذه نمود (طوسی، بی تا، ج ۱۰: ۲۶۸ و ۲۶۹).

چهارم: نقل اسباب نزول اهل سنت در مقام احتجاج به آن‌ها

شیخ طوسی در مقام احتجاج به اسباب نزول آن‌ها تمسک می‌کند. در آیه شریفه «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ» (نساء: ۷) ایشان تمام اقوال را نقل می‌کند و برای بطلان نظریه تعصیب به یکی از اسباب نزول آن‌ها تمسک می‌کند و می‌فرماید: در نزول این آیه اختلاف شده است. قتاده و... گویند این آیه در مورد اهل جاهلیت نازل شده است که به مردان ارث می‌دادند و به زن‌ها ارث نمی‌دادند (طوسی، بی تا، ج ۳: ۱۲۰).

تمام این اسباب نزول در یک مسئله مشترک هستند که نظریه تعصیب را رد می‌کنند. پس نقل آن‌ها برای رد یک نظریه فقهی است. وی می‌فرماید: در این آیه دلیلی بر بطلان تعصیب است برای اینکه خداوند میراث را برای زنان و مردان قرار داده و اگر در موضعی بگوییم زنان ارث نمی‌برند جایز خواهد بود که در جای دیگر بگوییم مردان هم ارث نمی‌برند. خبری هم که در مورد عصبه وارد شده ضعیف است و با یک روایت ضعیف نمی‌توان از عموم آیه دست برداشت زیرا آیه قرآن معلوم است و روایت مظنون است و در تهذیب ضعف این خبر را بیان نمودیم... (طوسی، بی تا، ج ۳: ۱۲۱). وی در کتاب تهذیب کاملاً به مسئله تعصیب پرداخته است (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۹: ۲۵۹).

در همین آیه شیخ طوسی از اسباب نزول اهل سنت برای رد یک روایت که زیربنای اعتقاد کلامی اهل سنت استفاده نموده است. وی می‌فرماید: آیه می‌فرماید انبیا ارث برده می‌شوند برای اینکه خداوند ارث را برای مرد و زن تعمیم داده و پیامبری را از سایر پیامبران تخصیص نزنده است. همان‌طور که اگر بگوییم پیامبری ارث نمی‌برد، خلاف آیه است همین‌طور اگر بگوییم پیامبر ﷺ ارث نمی‌گذارد. این خبر هم که «نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقه»^۵ خبر واحد است (همو، بی تا، ج ۳: ۱۲۱). ایشان در ذیل آیه ۲۶ اسراء و آیه ۱۷ نمل به این حدیث اشاره می‌کند. اگرچه طبری نیز روایت «نحن معاشر الانبياء» را نقل نموده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۸: ۲۶).

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

شیخ طوسی در تفسیر و نقل روایات اسباب نزول اهل سنت دارای مبنا بوده و توسط مفسرین بعد از ایشان نیز مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به اینکه ایشان در تفسیر التبیان، موارد متعددی از اسباب نزول اهل سنت استفاده نموده و آن‌ها را نقل نموده است، ضروری است که علت آن کشف و بررسی گردد.

با بررسی انجام‌شده به دست آمد که ایشان با دلایل و با توجه به معیارهای خاصی، روایات و اسباب نزول اهل سنت را نقل نموده است. عوامل نقل این اسباب نزول را می‌توان در دو رویکرد دسته‌بندی کرد: ۱. رویکرد پذیرشی: در این رویکرد، دوازده عامل نقل کشف و بررسی گردید؛ از جمله مطابقت یا عدم مخالفت سبب نزول اهل سنت با قرآن، مذهب، تاریخ، اجماع، استفاده اخلاقی و فقهی و...؛ ۲. رویکرد انتقادی: در این رویکرد، چهار عامل نقل اسباب نزول اهل سنت استخراج و بررسی شد؛ از جمله نقد، تعریض، بطلان، پاسخ یا احتجاج به اسباب نزول اهل سنت.

پی‌نوشت‌ها

۱. آقابزرگ تهرانی در مقدمه تفسیر شریف التبیان می‌فرماید: این کتاب اولین تفسیری است که مؤلف آن انواع علوم قرآنی را جمع نموده است. خود شیخ هم در مقدمه کتاب می‌فرماید: «لم یعمل مثله»؛ کسی همانند آن را انجام نداده است (طوسی، بی‌تا، مقدمه: ۱۹).
۲. مردی دختر یا خواهر خود را به ازدواج دیگری درمی‌آورد تا دختر یا خواهر آن مرد را به همسری خود درآورد و پیامبر ﷺ از این عمل نهی فرموده است (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲: ۲۴).
۳. تاریخ فوت شیخ طوسی ۴۶۸ق و فوت واحدی ۴۶۰ق است.
۴. فردا رایت را به کسی خواهم داد که خدا و رسولش را دوست دارد و خدا و رسول هم او را دوست دارند؛ حمله‌وری است که فرار نمی‌کند و باز نمی‌گردد تا آنکه خدا به دست او فتح را قسمت مسلمین کند.
۵. ما پیامبران مالی را به ارث نمی‌گذاریم؛ آنچه از ما باقی می‌ماند، صدقه است.

منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

۲۵۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۲۳۷-۲۶۰

- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۳۰۰ق). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اخوان، محمد. (۱۳۸۷). تاریخ اسلام در قرآن. کاشان: مرسل.
- امینی، عبدالحسین. (۱۳۶۶ش). الغدیر فی الكتاب و السنة والادب. الشعر. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم. (۱۳۸۵ش). مناهل العرفان فی علوم القرآن. ترجمه محسن آرمن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱ق). الإقتان فی علوم القرآن. بیروت: دارالکتب العربی.
- سیوطی، جلال الدین، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (بی تا). لباب النقول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: بی نا.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. ترجمه احمد حسینی اشکوری. تهران: بی نا.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. ترجمه حسن الموسوی خراسان. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. ترجمه احمد حبیب عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- علیزاده، علی. (۱۳۹۱ش). احادیث خیالی یا شواهد خیالی «نقدی بر کتاب حدیث های خیالی در مجمع البیان». مجله علوم قرآن و حدیث؛ پژوهش های قرآنی، شماره ۱۱، ۱۲۵-۱۴۸.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: المطبعة العلمیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). تفسیر القمی. ترجمه طیب موسوی جزایری. قم: دارالکتب.
- کریمی نیا، مرتضی. (۱۳۸۵). شیخ طوسی و منابع تفسیری وی در التبیان. مطالعات اسلامی، شماره ۷۴، ۸۱-۱۱۱.
- کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. ترجمه محمد کاظم. تهران: مؤسسه الطبع و النشر.
- ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). تأویلات أهل السنة (تفسیر ماتریدی). ترجمه مجدی باسلوم. بیروت: دارالکتب العلمیه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
محقق، محمدباقر. (۱۳۶۱ش). نمونه بینات در شأن نزول آیات. تهران: انتشارات اسلامی.
معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۰ق). التمهید فی علوم القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه.
واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۱ق). اسباب نزول القرآن. بیروت: بی‌نا.

References

The Qur'an.

- Akhavan, M. (2008). *History of Islam in the Quran*. Kashan: without publisse. (In Arabic)
- Alizadeh, A. (2012). Imaginary Hadiths or Imaginary Evidence "Criticism of the book of imaginary hadiths in Majma Al-Bayan". *Qur'an and Hadith Sciences Magazine*. Quranic researches, No. 11, 125-148. (In Arabic)
- Aloosi, M. (1994). *Rooh Al-Mà'ani Fi Tafsir Al-Qur'an Al-Azim va Al-saba Al-Masani*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiya(DKi).
- Amini, A. (n.d). *Al-Ghadir Fi l-Ketab va Al-Sena va Al-Sher*. without publisher. (In Arabic)
- Ayashi, M. (2001). *Tafsir Al-Ayashi*. Sayyed Hashem Rasuli Mahallati. Tehran: Al-Motbato-Al-Elmiah. (In Arabic)
- Fakhr Razi, M. (1999). *Al-Tafsir Al-Kabir (Mafatih Al-Ghaib)*. Beirut: Dar Ehya Al-Torath-Al-Arabi. (In Arabic)
- Ibn Atiyya, A. (2001). *Al-Muharrar Al-Wajiz Fi Tafsir Al-Kitab Al-'Aziz*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiya(DKi).
- Ibn Manzoor, M. (2001). *Lisan Al-Arab*. Beirut: Dar Ehiya Al-Torath Al-Arabi. (In Arabic)
- Kariminina, M. (2006). Sheikh Tusi and his interpretative sources in Al-Tabbiyan. *Islamic studies, Hozeh Elmīyeh*, No. 74, 81-111. (In Arabic)
- Kofi, F. (1989). *Tafsir Forat Al-Kofi*. Muhammad Kazem. Tehran: Institute Al-Taba va Al-Nashr institute. (In Arabic)
- Majlesi, M. (1982). *Behar Al-Anvar*. A group of researchers. Beirut: Dar Ehya Al-Torath-Al-Arabi. (In Arabic)
- Marefat, M. H. (1989). *Al-Tamhid Fi Olom Al-Qur'an*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Elmiah. (In Arabic)

- Matridi, M. (2005). *Tavilat Ahl Sonnat (Tafsir Mtridi)*. Majdi Basloum. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Elmiah. (In Arabic)
- Mohaqqeq, M. (1982). *Examples of evidence regarding the revelation of verses*. Tehran: Islamic publications. (In Arabic)
- Qomi, A. (1984). *Tafsir Al-Qomi*. Tayyeb Mousavi Jazayeri. Qom: Dar Al-Ketab. (In Arabic)
- Salabi, A. (2001). *Al_Kashf va Al_Bayan*. Nazir Saedi. Beirut: Dar Ehiya Al-Torath Al-Arabi. (In Arabic)
- Suyuti, A. (n.d). *Labab Al_Naqool*. Beirut: Dar Al_Kotob Al_Ilmiya(DKi). (In Arabic)
- Suyuti, J. (1983). *Ad_Durr Al_Manthur Fi Tafsir Bil_Mà thur*. First edition. Qom: The grand library of Ayatullah al-Uzma Marashi Najafi.
- Suyuti, J. (2000). *Al_Etqan Fi Uloom Al_Qur'an*. Fawaz Ahmad Zamarli. Second edition. Beirut: Dar Al_Kitab Al_Arabi. (In Arabic).
- Tabari, M. (1991). *Jame Al_Bayan Fi Tafsir Al_Qur'an*. Beirut: Dar Al_Marefah (In Arabic)
- Tabatabaei, M. (1970). *Almizan Fi Tafsir Al_Qur'an*. Second edition. Beirut.
- Tarihi, F. (1375). *Majma Al_Bahrain*. Ahmad Hosseini Ashkori. Third edition. Tehran. (In Arabic)
- Tusi, M. (1979). *Tahzib Al_Ahkam*. Hassan Al_Mousavi Khorasan. Tehran: Dar Al_Kotob_Al_Eslamiah. (In Arabic)
- Tusi, M. (n.d). *Al_Tebyan Fi Tafsir Al_Qur'an*. Ahmad Habib Ameli. First edition. Beirut: Dar Ehya Al_Torath Al_Arabi. (In Arabic)
- Vahedi, A. (1990). *Occasions of Revelation of the Qur'an*. First edition. Beirut. (In Arabic)
- Zarqani, M. (1427). *The translation of Manahe Al_Erfan fi Oloomol Al_Qur'an*. Mohsen Armin. First edition Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studie. (In Persian).

Sheikh Ṭūsī's methodology in occasions of revelation of the Sunnis

Mohammad Taqi Diari Bidgoli

Professor of the Department of Quranic Sciences and Ḥadith, Qom University, Iran. Email: Mt_diari@yahoo.com

Muḥammad Assarpoor Arani

Professor of the Department of Jurisprudence and Principles of Al-Mustafa International University, Qom, Iran. (Corresponding Author). Email: Ma.arani309@gmail.com

Received: 15/07/2023

Accepted: 09/11/2023

Introduction

The Qur'an is a divine miracle that thinkers have made extensive efforts to understand and interpret. To get the correct interpretation of the Quran, you need a variety of sciences that one of them knows Occasions of Revelation (Asbāb Al-Nuzūl). It plays a significant role in the correct and deep understanding of the verses of the Qur'an, and it makes it familiar with the space of descent and understanding the purpose of the verses. The difference between the Shi'a beliefs, Rijal and Ḥadiths, and the Sunnis is influential in choosing occasions of revelation. However, Sheikh Ṭūsī quoted some examples of the descent of the Sunnis in Tafsir Al-Tibyan. Definitely, the quotation of the revelation of the Sunnis is rooted in the opinion that the quotation of the Sunnis as a method has been common since the time of the innocents (as), and therefore in the early centuries the quotation of the opponents was common among the traditionists. Especially during the Sheikh's time, when there was a lot of effort to create a peaceful cooperation between the school of the Ahl Al-Bayt (as) and the Ahl al-Sunnah, and to prevent the duality between the two schools. But it should be noted that with all the advantages of the approximate method between schools, it should not be overlooked that quoting the traditions of the Sunnis in general and quoting occasions of revelation of their interpretation, especially, will cause interesting content changes or corruptions in the interpretation of the Shi'a, and without taking into account the differences and criteria of quoting, will cause damage to the interpretations of the Shi'a. So, it is necessary to examine the methods of Sheikh Ṭūsī in selecting occasions of revelation of the Ahl Al-Bayt.

Materials and methods

In this article, which was especially noted for the interpretation of Sheikh Ṭūsī, not only because of his preference, which is considered a kind of privilege, but also the abundance of the transfer of occasions of revelation of the Sunnis by him and the influence of his transfer to the subsequent interpretations continued by other commentators, made it possible to consider a special privilege for

Sheikh's occasions of revelation. So, this was addressed by reviewing the precious interpretations of Tibyatan and some of the quotes of occasions of revelation by Sheikh Ṭūsī. Of course, in his Ḥadith compilations, there are also cases where he quoted the reason for the descent as an ḥadith. Before Ṭūsī, some other interpretations such as Tafsir Furāt Kufī and Tafsir Qummi do not have the characteristics of Tafsir Al Tebyan, but elders such as the Wazīr Maghribī have been the prelude to this method, but the shaking of this method has been done by the Sheikh and has grown over time.

Results and findings

This article makes it clear that Sheikh Ṭūsī's interpretation of occasions of revelation uses certain methods and criteria, which are usually used in cases where occasions of revelation conflict with each other. These factors have led them to choose the motive for quoting this reason for the descent, although it has been quoted from the sources of the Sunnis, and on this basis, it has quoted the traditions and tools of the Sunnis with acceptance or criticism. Acceptance approach means compliance or non-compliance the reason for the descent of the Sunnis or the Quran, religion, history, consensus, and so on. And critical approach means criticism, exposition, annulment, response or protest against occasions of revelation of the Sunnis.

Conclusion

According to the research carried out, it is found that the needs, bottlenecks and basic questions during the time of Sheikh Ṭūsī are among the points that have contributed to the mention of occasions of revelation of the Sunnis in Tasfir Al Tibyan. The following characteristics can be found in the statement of occasions of revelation by the Sheikh: 1. A controlled Policy and a scientific spirit 2. Admirable order 3. Observing abbreviations in quotes 4. Maintaining Shiite authenticity and non-prejudice in quotes

Although it is not a disadvantage to use or use the resources of the Sunnis in abundance, these quotes have sometimes damaged and sometimes strengthened Sheikh Ṭūsī's interpretative theories. Sheikh Ṭūsī quoted a lot from the Sunni sources and even quoted more from Ṭabarsi in Majma' al Bayan assembly, according to some researchers.

Keywords: Occasions of revelation, Sheikh Ṭūsī, Sunnis, transmitted traditions, interpretative traditions.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۶۱-۲۸۶

واکاوی روایات ضرب قرآن با قرآن و تحلیل انتقادی دیدگاه‌های پیرامون آن

محمدصادق یوسفی مقدم*

فریده پیشوایی**

چکیده

روایات نهی از ضرب قرآن با قرآن از جمله روایات موجود در منابع روایی شیعه و سنی است. شدت نهی و در حد کفر دانستن ضرب قرآن به قرآن، سبب شکل‌گیری دیدگاه‌های متفاوت در مراد آن روایات و نیز شمول و عدم شمولشان، نسبت به تفسیر قرآن با قرآن که از روش‌های ممدوح مناہج تفسیر است، شده است. هدف این مقاله واکاوی آن روایات و تحلیل انتقادی دیدگاه‌های مرتبط با آن است. یافته‌های مقاله با اتکا به داده‌های کتابخانه‌ای و رویکرد انتقادی نشان می‌دهد که روایات یادشده، در مقام نهی از تفسیر قرآن با رأی مصطلح به‌تنهایی، نهی از ضرب (زدن) لغوی و نهی از تفسیر قرآن با قرآن و یا تفسیر موضوعی نیستند. در دیدگاه برگزیده، روایات نهی از ضرب قرآن با قرآن، در مقام نهی از امری مرکبی است که عبارت است از نهی از خصومت‌ورزی به‌وسیله آيات قرآن، نهی از نقض و تضییع مفاد آیه مورد استناد طرف مقابل، نهی از تطبیق آیه بر عقیده از پیش برگزیده شده و مخاصمه بر سر آن و نادیده گرفتن ویژگی تصدیق آيات قرآن نسبت به یکدیگر. این روایات به تصریح و یا به‌صورت ضمنی بر اعتبار تفسیر قرآن به قرآن دلالت دارند.

کلیدواژه‌ها: ضرب قرآن، روایات ضرب قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر به رأی، دیدگاه‌ها.

* استاد تمام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران، (نویسنده مسئول) / y_moqaddam@yahoo.com

** سطح چهار حوزه، گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه: مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه، قم، ایران / f.pishvae@dte.ir

۱. مقدمه

روایات ضرب قرآن از جمله روایات مشهور و مرتبط با قرآن و تفسیر آن هستند که به علت پیوند با شیوه تفسیری قرآن به قرآن همواره مورد بحث و نظر بوده است. به علت شدت نهی از ضرب قرآن به قرآن و به منزله کفر دانستن این عمل در این دسته روایات، برخی از این روایات بر نهی از تفسیر به رأی و برخی بر معنای لغوی آن حمل کرده و برخی با اتکا به این روایات، تفسیر قرآن به قرآن را مجاز ندانسته و آن را مشمول روایات ضرب قرآن به قرآن دانسته و در زمره تفسیر به رأی شمرده اند. برخی نیز که قائل به تفسیر قرآن به قرآن اند، به تحلیل و توجیه آن روایات پرداخته اند. با توجه به اهمیت مفاد این روایات و نیز اهمیت شیوه تفسیری قرآن با قرآن و عمل کردن معصومان علیهم السلام به این شیوه در تبیین معارف قرآنی، این مقاله درصدد است ضمن بررسی سندی روایات یادشده، با رویکردی تحلیلی به بیان دلالت محتوایی این روایات پرداخته و مفاد آن روایات را روشن سازد.

۲. پیشینه بررسی روایات ضرب قرآن با قرآن

در مورد پیشینه بررسی روایات ضرب قرآن با قرآن باید گفت که این مبحث از همان صدر اسلام در بین مسلمانان مطرح شد و همان گونه که از احادیث شیعه و سنی برمی آید، اولین کسی که ضرب القرآن بالقرآن را مطرح و آن را رد کرد، شخص پیامبر صلی الله علیه و آله بود و بعد از ایشان این مبحث توسط امامان علیهم السلام رفض شده است. در طول تاریخ نیز این موضوع در مباحث تفسیر و علوم قرآن مطرح گردیده و مورد بررسی مفسران قرار گرفته است، اما کتاب مستقلی در این زمینه نوشته نشده است. در این میان مقالاتی درباره روایات یادشده توسط نویسندگان نوشته شده است که از جمله آن مقاله «منطق تفسیر قرآن به قرآن و بررسی رابطه آن با روایات ضرب قرآن» (حجتی و احسانی، ۱۳۸۵) است. در این مقاله چنان که از عنوانش پیداست، نویسندگان موضوع ضرب القرآن را به صورت مستقل مورد بررسی قرار نداده اند، بلکه موضوع اصلی مقاله، تفسیر قرآن به قرآن است و به دنبال آن به صورت استطرادی به بحث ضرب القرآن هم پرداخته شده است. اثر بعدی «روایات ضرب قرآن به قرآن در ترازوی نقد» (یدالله پور، ۱۳۸۶) است. هر چند عنوان این مقاله نیز به گونه ای است که خواننده تصور می کند در این

مقاله بحث ضرب قرآن به صورت مستقل بررسی شده، با مراجعه به محتوای مقاله معلوم می‌گردد که در این مقاله نیز بحث اصلی درباره تفسیر قرآن به قرآن است و بحث ضرب قرآن به صورت استطرادی در پی بحث اصلی آمده است. موضوع مقاله «معناشناسی تطبیقی حدیث ضرب قرآن بالقرآن و ارتباط آن با تفسیر به رأی» (قدسی و امینی تهرانی، ۱۳۹۴) معناشناسی و بررسی لغوی ضرب قرآن و تفسیر به رأی و مقایسه بین آنهاست، مضاف بر اینکه در این مقاله نیز بحث ضرب قرآن به صورت مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است. تنها مقاله‌ای که در میان مقالات منتشرشده، به صورت مستقل به نقد و بررسی ضرب قرآن پرداخته، مقاله آقای سید محمدعلی ایازی با عنوان «نقد و بررسی ضرب قرآن» است. نویسنده این مقاله هرچند تحقیق نسبتاً جامعی در این زمینه انجام داده، در این مقاله نیز روایات و اقوال علما تقریباً به صورت فهرست‌وار ارائه شده است و روایات به صورت خاص و دقیق مورد نقد و بررسی قرار نگرفته‌اند، و تنها در انتهای مقاله به صورت کلی و گذرا اقوال بررسی شده‌اند. با توجه به موارد فوق هرچند نویسندگان هر یک از مقالات به نوعی موضوع ضرب قرآن بالقرآن را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند، در هرکدام از این مقالات نقایصی به چشم می‌خورد که چه بسا باعث عدم اقتناع خواننده و پژوهشگر شده و نیاز آنان را برطرف نمی‌سازد. مجموع نقایص مذکور در مقالات باعث شد که نویسندگان دست به قلم برده و مقاله حاضر را در موضوع روایات ضرب قرآن با نگاه تحلیلی و انتقادی بنویسند. آنچه این مقاله را از سایر مقالات در این زمینه ممتاز می‌سازد، عبارت است از:

۱. همه روایات مربوط به ضرب قرآن بالقرآن مورد توجه قرار گرفته است.
۲. روایات مربوط به موضوع ضرب قرآن به صورت مستقل و نه استطرادی و به صورت علمی و ایضاحی و نه فهرست‌وار مورد بررسی قرار گرفته است.
۳. واژگان مورد استعمال در روایات نهی از ضرب قرآن به قرآن، نقل و از جهت لغوی و اصطلاحی بررسی و باهم مقایسه شده است.
۴. اقوال علما درباره روایات ضرب قرآن بالقرآن، به دقت نقد و بررسی شده است.
۵. جرح و تعدیل راویان احادیثی که در این باب وارد شده است.

۶. ارائه دیدگاهی جدید درباره روایات ضرب القرآن بالقرآن مجموع امتیازات این مقاله به شمار می‌روند.

در جوامع روایی اهل سنت و تفاسیر آنان و نیز در منابع روایی شیعه، روایات نهی از ضرب قرآن به قرآن، به صورت‌های مختلفی نقل شده است که با نظر داشت محتوای آن‌ها، این مقاله روایات اهل سنت و روایات شیعه به صورت مستقل بررسی کرده است:

۳. روایات اهل سنت درباره نهی از ضرب قرآن با قرآن

روایات دال بر نهی از ضرب قرآن به قرآن در منابع اهل سنت با توجه به دلالتشان عبارت‌اند از:

۳-۱. روایات دال بر خصومت بین مسلمانان و ضرب قرآن به قرآن و نهی از آن

از برخی روایات استفاده می‌شود که گروهی از مسلمانان به صورت مدارئه (خصومت‌آمیز)، با روش ضرب قرآن با قرآن، در برابر یکدیگر ایستاده و به اختلاف و خصومت می‌پرداختند. رسول خدا ﷺ با شنیدن این روش و با بیان اینکه مردمان پیش از شما با ضرب برخی آیات به برخی دیگر به هلاکت رسیدند، و قرآن به گونه‌ای نازل شده است که آیات آن یکدیگر را تصدیق می‌کند، آنان را از این روش که نتیجه‌اش تکذیب آیات است نهی کرده و توصیه فرموده است که آنچه را از قرآن می‌دانید بگویید و آنچه را نمی‌دانید به عالم آن واگذار کنید.

«سمع النبی ﷺ قوما یتدارؤون، فقال: انما هلك من كان قبلکم بهذا، ضربوا کتاب الله بعضه ببعض و انما نزل کتاب الله یصدق بعضه فلا تکذبوا بعضه ببعض فما علمتم منه فقولوا و ما جهلتم فکلوه الی عالمه» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۲۸۴ و ۲۸۵؛ سیوطی، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۴۹).

بررسی روایت

واژه «یتدارؤون» از ماده «درء» به معنای دفع است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۷۱) و خصومت (زمخشری، ۱۳۹۹ق: ۲۶۶) و به قول برخی محققان، «درء» به معنای دفع با شدت و مشعر به اختلاف خصومت‌آمیز است (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۳: ۲۰۸).

با توجه به مفاد یادشده این روایت بیانگر آن است که آن گروه از مسلمانان، دو کار اشتباه مرتکب شده‌اند: یکی آنکه با یکدیگر خصومت می‌کرده‌اند؛ دوم آنکه در خصومت خود از

روش ضرب قرآن با قرآن استفاده می‌کرده‌اند؛ به این معنا یکی برای ادعای خود به آیه‌ای استناد می‌کرد و دیگری با رد آن آیه، به آیه‌ای دیگر استناد می‌کرد. پیامبر ﷺ آنان را از مدارئه و خصومت میان یکدیگر با استفاده از قرآن نهی کرده و ضرب قرآن با قرآن را سبب هلاکت و تکذیب قرآن با قرآن دانسته است؛ حال آنکه آیات قرآن، یکدیگر را تصدیق و تأیید می‌کند.

۲-۳. روایات دال بر نزاع بین مسلمانان و ضرب قرآن به قرآن و نهی از آن

در برخی روایات به جای واژه «یتدرون»، جمله «یتنازعون فی القرآن» به کار رفته است، ولی سیاق روایت مانند روایت پیشین است؛ به این صورت که پیامبر ﷺ با ناراحتی بسیار مسلمانان را از منازعه با یکدیگر نهی کرده و استفاده از قرآن کریم را به روش ضرب قرآن با قرآن بازداشته و آن را تکذیب قرآن با قرآن دانسته است: «ان رسول الله ﷺ خرج علی أصحابه وهم یتنازعون فی القرآن هذا ینزع بآیه وهذا ینزع بآیه فکانما فقی فی وجهه حب الرمان فقال ألهذا خلقتم أو لهذا أمرتم أن تضربوا کتاب الله بعضا ببعض انظروا ما أمرتم به فاتبعوه ما نهیتم عنه فاتتهوا» (سیوطی، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۵۳).

بررسی روایت

«نزع» به معنای قلع و برکندن (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۳۵۷) و منازعه به معنای کشاکش در معانی و یا اعیان است (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵: ۴۱). روایت یادشده بیانگر آن است که اصحاب آن حضرت در کشاکش و نزاع با یکدیگر به آیات قرآن تمسک می‌کرده و هریک آیه مورد استناد دیگری را می‌زده و بی‌اثر می‌کرده است. بر همین اساس پیامبر ﷺ با جمله «ألهذا خلقتم أو لهذا أمرتم أن تضربوا کتاب الله بعضا ببعض» منازعه و روش ضرب قرآن با قرآن را نهی کرده است.

۳-۳. روایات دال بر مجادله بین مسلمانان و ضرب قرآن به قرآن و نهی از آن

براساس مفاد برخی روایات پیامبر ﷺ بر گروهی وارد می‌شود که با استفاده از روش نامطلوب ضرب قرآن با قرآن با یکدیگر مجادله می‌کردند: «یتجادلون فی القرآن»؛ آن حضرت به‌گونه‌ای ناراحت می‌شود که گویی از چهره‌اش خون می‌بارد، آن‌گاه خطاب به آنان فرموده است: ای مردم با قرآن با یکدیگر مجادله نکنید، زیرا پیشینیان شما به سبب مجادله گمراه شدند؛ همانا

قرآن نازل نشده تا برخی از آن، برخی دیگر را تکذیب کند، بلکه نازل شده تا برخی، برخی دیگر را تصدیق کند، از این رو به محکمت قرآن، عمل کنید و به تشابهات آن ایمان بیاورید: «یا قوم لا تجادلوا بالقرآن فانما ضل من کان قبلکم بجدالهم، ان القرآن لم ینزل لیکذب بعضه بعضا و لکن نزل لیصدق بعضه بعضا، فما کان من محکمہ فاعملوا به و ما کان من متشابهه فامنوا به» (سیوطی، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۵۴).

بررسی روایت

جدل به معنای خصومت ورزیدن و مجادله به معنای مخاصمه دو طرف با یکدیگر است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۱۶۵۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱: ۱۰۵). در این روایت پیامبر ﷺ از مجادله با قرآن که همان ضرب قرآن با قرآن است، نهی کرده و آن را نه روش مطلوب تفسیری، که سبب تکذیب قرآن با قرآن دانسته است.

از مساوی قرار دادن ضرب قرآن با قرآن با تکذیب قرآن با قرآن و مقابل دانستن آن دو روش با یکدیگر استفاده می شود که آنچه مورد نهی است، ضرب قرآن با قرآن است و تفسیر قرآن با قرآن، مورد تأیید و تشویق پیامبر ﷺ است. تأملی اندک در تعبیراتی مانند «ان القرآن لم ینزل لیکذب بعضه بعضا و لکن نزل لیصدق بعضه بعضا» به روشنی ادعای یادشده را تأیید می کند.

۳-۴. روایات دال بر تکذیب طرفین ادعای یکدیگر با روش ضرب قرآن به قرآن

براساس برخی روایات، گروهی از مسلمانان آیات قرآن را علیه یکدیگر رد و بدل می کردند و برخی از آیات را به آیه ای دیگر می زدند: «ضرب الكتاب بعضه ببعض.» پیامبر ﷺ عمل آنان را تکذیب قرآن با قرآن دانسته و از آن نهی کرده است: «ان رسول الله خرج علی قوم یتراجعون فی القرآن و هو مغضب، فقال: بهذا ضللت الامم قبلکم باختلافهم علی انبیائهم، و ضرب الكتاب بعضه ببعض. قال: و ان القرآن لم ینزل لیکذب بعضه بعضا و لکن ان ینزل بعضه بعضا، فما عرفتم منه فاعملوا به و ما تشابه علیکم فامنوا به» (سیوطی، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۴۹).

بررسی روایت

«رَجَع» به معنای رد کردن، اعاده و انصراف (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ۱۱۴ و ۱۱۵) آمده و «تراجع» به معنای رد و بدل کردنی است؛ به این معنا که متعلق آن چیزی است که بین دو طرف

ردوبدل می‌شود.

براساس این روایت:

- نهی پیامبر ﷺ در این روایت متوجه آن دسته از صحابه است که علیه یکدیگر آیات قرآن را ردوبدل می‌کردند: «یتراجعون فی القرآن.»

- جمله «ان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا» نیز بیانگر آن است که رجوع آنان به قرآن نه برای فهم قرآن، که برای مقابله و تکذیب طرف مقابل و بی‌اثر کردن آیه مورد استناد وی بوده است. از این رو پیامبر ﷺ عمل آنان را تکذیب قرآن با قرآن دانسته و در برابر آن با تصدیق و تأیید قرآن با قرآن مسلمانان را به آن تشویق کرده است.

- آن حضرت با نهی از روش ضرب قرآن با قرآن را سبب گمراهی دانسته و فرموده است: امت‌های پیش از شما گمراه شدند؛ به سبب آنکه درباره پیامبران خود اختلاف کرده و برخی از کتابشان را به برخی دیگر ارجاع می‌دادند: «بهذا ضللت الامم قبلکم باختلافهم علی انبیائهم، و ضرب الكتاب بعضه ببعض.»

جمع‌بندی

۱. در روایات یادشده روش ضرب قرآن به قرآن در حکم تکذیب قرآن دانسته شده و پیامبر ﷺ با نامطلوب دانستن این روش آن را نهی کرده است.
۲. آن حضرت ضرب قرآن با قرآن را در برابر تصدیق و تفسیر قرآن با قرآن قرار داده که افزون بر تأیید تفسیر قرآن به قرآن، آن را مورد تشویق نیز قرار داده است.
۳. تعبیرات پیامبر ﷺ مانند «فما علمتم منه فقولوا و ما جهلتم فكلوه الی عالمه» و «انظروا ما أمرتم به فاتبعوه ما نهیتم عنه فانتھوا» و «فما كان من محكمه فاعملوا به و ما كان من متشابهه فامنوا به فما عرفتم منه فاعملوا به و ما تشابه علیکم فامنوا به» بیانگر آن است که ریشه ضرب قرآن به قرآن ناآگاهی نسبت به مفاد آیات قرآن است. از این رو پیامبر ﷺ به مسلمانان توصیه می‌کند به مفاد آن دسته از آیات که می‌دانید و از محکّمات است عمل کنید و فهم آیات متشابه و آیاتی که معنای آن‌ها را نمی‌دانید به اهلش واگذارید.

۴. روایات شیعه درباره نهی از ضرب قرآن با قرآن

با بررسی روایات ضرب القرآن بالقرآن می توان آن ها را به سه دسته تقسیم کرد:

۴-۱. نهی از استدلال به آیات قرآن بدون ضابطه

در روایتی امام صادق علیه السلام یکی از ویژگی های مخالفان اهل بیت علیهم السلام را ضرب قرآن با قرآن دانسته و می فرماید: «انهم ضربوا القرآن بعضه ببعض و احتجوا بالمنسوخ و هم یظنون انه الناسخ و احتجوا بالخاص و هم یظنون انه العام و احتجوا بالآیة و ترکوا السنة من تأویلها و لم یظنروا الی ما یفتح به الکلام و الی ما یختمه و لم یعرفوا موارد و مصادره اذ لم یأخذوا عن اهله فضلوا و اضلوا» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۲۰۱، به نقل از تفسیر نعمانی، ج ۹۰: ۳).

آنان برخی از آیات را به برخی دیگر زده و به آیه منسوخ با فرض ناسخ دانستن آن، استدلال می کنند و احتجاج به خاص کرده درحالی که آن را عام می پندارند، تمسک به آیه قرآنی نموده و سنت و حدیثی را که در تأویل آن وارد شده، وامی گذارند، به معنای آیه ای پرداخته، بدون اینکه به افتتاح و اختتامش (سیاق) بنگرند. آنان با موارد و مصادر معانی آیات آشنا نیستند، زیرا آن را از اهل قرآن نگرفته اند؛ از این رو خود و دیگران را گمراه کردند.

بررسی

در این روایت امام صادق علیه السلام ضرب قرآن با قرآن را روش مخالفان خودشان دانسته و از آن نهی کرده است. آن حضرت این روش را در ردیف اقدامات ناروایی مانند احتجاج به منسوخ با گمان ناسخ دانستن آن، احتجاج به خاص با گمان عام دانستن آن، تمسک به آیه قرآنی و واگذاردن سنتی که در تأویل آن وارد شده و... قرار داده است؛ از این رو همچنان که آن حضرت احتجاج به گونه ها و روش های یادشده باطل دانسته است، از ضرب قرآن با قرآن نیز نهی و آن را باطل دانسته است.

۴-۲. محروم از رزق عقلانیت سبب ضرب قرآن با قرآن

از برخی از روایات استفاده می شود که علت نهی از ضرب قرآن با قرآن، محرومیت از رزق عقلانیت شخص مستدل و جهالت او نسبت به آیات محکم و متشابه و اسلوب های تفسیری قرآنی است و امامان معصوم آنان را معرفی کرده اند؛ از جمله در روایتی آمده است: «أَنَّ رَجُلًا

أَتَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي قَدْ شَكَّكْتُ فِي كِتَابِ اللَّهِ الْمُنْزَلِ قَالَ لَهُ عَلِيٌّ عليه السلام نَكَلْتُكَ أُمَّكَ وَكَيْفَ شَكَّكْتُ فِي كِتَابِ اللَّهِ الْمُنْزَلِ قَالَ لِأَنِّي وَجَدْتُ الْكِتَابَ يَكْذِبُ بَعْضُهُ بَعْضًا فَكَيْفَ لَا أَشْكُ فِيهِ فَقَالَ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ لَيَصْدَقُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَلَا يَكْذِبُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَ لَكِنَّكَ لَمْ تُرْزَقْ عَقْلًا تَنْتَفِعُ بِهِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۲۵۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹۰: ۱۲۷).

براساس روایت یادشده شخصی که نزد امام علی عليه السلام آمده، گفته است: من در آیات خدا شک کرده‌ام، زیرا بعضی از آیات بعضی دیگر را تکذیب می‌کنند. امام در پاسخ وی فرموده است: چگونه در این آیات شک کردی، درحالی که آیات قرآن همدیگر را تصدیق می‌کنند. آنگاه امیر مؤمنان خطاب به وی فرموده است: اما اشکال تو این است که از رزق عقلی که بتوانی با آن از آیات قرآن نفع ببری، محروم هستی. بر این اساس بهره‌مندی از قرآن چه به صورت تفسیر ترتیبی و چه به صورت تفسیر موضوعی مستلزم بهره‌مندی از عقل ویژه فهم قرآنی است که البته به صورت اکتسابی حاصل می‌شود.

اگرچه در این روایت به ضرب القرآن بالقرآن تصریح نشده است، به خوبی می‌توان از آن استفاده کرد که یکی از عواملی که سبب ضرب قرآن به قرآن و تکذیب قرآن به قرآن از جانب عده‌ای شده، برخوردار نبودن از روش و منهج عقلانی در تفسیر آیات قرآن بوده است. این روایت افزون بر تأیید تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به عقل را نیز تأیید کرده است. اگر گفته شود که برخی، برخی از روایات این روایت مثل طلحة بن یزید را غیرقابل اعتماد دانسته (خونی، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۲۹۹ و ج ۱۰: ۱۸۴) و برخی آن را تضعیف کرده‌اند (ساعدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۳۲۲)، باید توجه کرد که برخی آن روایت را قابل اعتماد و حدیث شریف توصیف کرده‌اند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۳۳).

۳-۴. روایات دال بر نهی از ضرب قرآن به قرآن به شکل مطلق

برخی از روایات به صورت مطلق ضرب قرآن به قرآن را منع کرده و هشدار داده است که هیچ‌کسی برخی از قرآن را با برخی دیگر نزد مگر آنکه کافر شد. برای مثال، قاسم بن سلیمان از امام صادق عليه السلام و آن حضرت از قول پدر بزرگوارش نقل می‌کند که امام باقر عليه السلام فرموده است: «و

ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض الا کفر» (حر) عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۱۸۳؛ برقی، ۱۳۷۱ق: ۲۱۲، ح ۸۶).

ممکن است گمان رود که اطلاق آن روایت شامل روش تفسیر قرآن با قرآن و اسلوب تفسیر موضوعی نیز می شود؛ از این رو براساس این روایت هرگونه ضرب قرآن با قرآن از جمله تفسیر قرآن با قرآن مورد نهی واقع شده است

اما باید توجه داشت که اولاً تفسیر قرآن با قرآن در مفهوم ضرب قرآن با قرآن قرار نمی گیرد بلکه به معنای تأیید و تبیین قرآن به قرآن است و ثانیاً با در نظر داشت بررسی و تبیین مفاد روایات پیشین، که تصدیق قرآن با قرآن را در برابر ضرب قرآن با قرآن دادند آشکار می شود که این روایت از شمول و اطلاق خارج شده و نمی توان به اطلاق این روایت از تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی نهی کرد.

۵. بررسی سندی روایت نهی از ضرب قرآن

سند روایت نهی از ضرب قرآن در کافی بدین شکل نقل شده است: «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن حسین بن سعید عن النضر بن سُوید عن القاسم بن سلیمان عن اُبی عبد الله علیه السلام قال: قال اُبی علیه السلام:...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۳۲).

همچنین سند این روایت در کتاب معانی الاخبار به صورت زیر به امام صادق علیه السلام منتهی می شود: «حدثنا محمد بن الحسن رضی الله عنه قال: حدثنا الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعید، عن النضر بن سُوید، عن القاسم بن سلیمان، عن اُبی عبد الله علیه السلام قال: قال لی اُبی علیه السلام...» (ابن بابویه، بی تا: ۱۹۰).

روایان این اسناد عبارت اند از: محمد بن یحیی، احمد بن محمد بن عیسی، حسین بن سعید، نضر بن سُوید، محمد بن حسن، قاسم بن سلیمان و حسین بن حسن بن أبان که وضعیت رجالی ایشان به شرح زیر است:

۵-۱. محمد بن یحیی العطار

نجاشی از محمد بن یحیی العطار به عنوان شیخ و بزرگ اصحاب امامیه در زمان خودش یاد می کند که ثقة و مورد اعتماد است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۳۵۳).

۲-۵. احمد بن محمد بن عیسی

احمد بن محمد بن عیسی از کسانی است که با امام رضا علیه السلام ملاقات کرده و از امام جواد و امام هادی علیهما السلام روایت نقل می‌کند. او از عده زیادی از شاگردان مکتب اهل بیت علیهم السلام اخذ روایت کرده است و عده زیادی نیز از او اخذ حدیث داشته‌اند به حدی که روایات او در کتب اربعه، به حدود ۲۳۰۰ مورد می‌رسد؛ بنابراین او از بزرگان محدثین است (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۱۰۰).

۳-۵. حسین بن سعید

نجاشی درباره وی می‌گوید: «حسن و حسین فرزندان مهران از موالی علی بن الحسین علیهما السلام هستند. حسن با برادرش حسین در تصنیف سی کتاب مشارکت داشت، ولی حسین بیشتر مشهور گشت. حسین بن یزید سורائی می‌گفت: حسن با برادرش حسین در جمیع رجال شریک است، به جز در زرعة بن محمد حضرمی و فضالة بن ایوب که در این دو نفر، حسین از طریق برادرش از آنان نقل می‌کند (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۵۸).

۴-۵. نصر بن سوید

وی ثقه و دارای احادیث صحیح است (همان: ۴۲۷).

۵-۵. قاسم بن سلیمان

در مورد قاسم بن سلیمان، باید گفت که توثیق خاصی از مشایخ رجال در مورد او به دست نیامده ولیکن اقوی اعتبار روایات اوست، زیرا قدحی در مورد او نقل نشده است؛ افزون بر آنکه کتاب و روایات زیادی دارد و در اسناد کتاب کامل الزیارات و تفسیر قمی نام او وجود دارد و بزرگان از او نقل کرده‌اند و اگر در مورد او قدح و ذمی وجود داشت، حتماً بیان می‌شد. بنابراین قول قوی‌تر اعتبار سند روایات نهی از ضرب قرآن به قرآن است (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۸ق: ۱۱۸).

بنابراین می‌توان گفت این روایت معتبر است؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، هرچند در مورد قاسم بن سلیمان شرح حالی که نشان از وثاقت یا عدم وثاقت وی باشد، بیان نشده است؛ اما چون روایات وی را نصر بن سوید نقل کرده و با توجه به اینکه در شرح حال نصر بن سوید

تصریح شده که روایاتش از درجه اعتبار (صحیح الحدیث) برخوردار است، می توان قاسم بن سلیمان یا روایاتی را که نضر از او نقل کرده، معتبر دانست.

۵-۶. محمد بن حسن

وی استاد مسلم شیخ صدوق و معروف به ابن ولید، از بزرگان محدثین قم است (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴: ۳۹۰).

۵-۷. حسین بن حسن بن ابان

در شرح حال وی گفته شده است که قبل از سعد بن عبدالله قمی و صفار می زیسته که توانسته از حسین بن سعید مستقیماً روایت نقل کند (طوسی، ۱۳۸۱: ۳۸۹).

با توجه به موارد یادشده و نیز ورود این دسته روایات در منابع روایی اهل سنت، می توان صدور این روایت از پیامبر ﷺ و معصومان علیهم السلام را پذیرفت.

۶. دیدگاه‌ها درباره روایات ضرب قرآن با قرآن

دانشمندان در مقام پاسخ‌گویی به روایات ضرب قرآن با قرآن و بیان مراد این روایات، دیدگاه‌های متفاوتی را بیان کرده‌اند. اکنون آن دیدگاه‌ها را بررسی می‌کنیم:

۶-۱. مراد از ضرب القرآن بالقرآن تفسیر به رأی است

بسیاری از عالمان مراد روایات نهی ضرب قرآن با قرآن را تفسیر به رأی می‌دانند و با تعبیرات گوناگون از آن یاد کرده‌اند:

شهید ثانی از ضرب قرآن با قرآن، به تفسیر غیرعلمی و تفسیر به رأی تعبیر می‌کند (شهید ثانی، ۱۴۰۹ق: ۳۶۹) و مجلسی اول آن را احتمال أظهر دانسته (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۳: ۱۳۵) و مجلسی دوم به صورت قطعی آن را تفسیر به رأی دانسته و آن را اعمال رأی در جمع آیاتی می‌داند که ظهور در تعارض دارند؛ حال آنکه در چنین مواردی، تا وصول دلیل جمع و تفسیر از معصومان علیهم السلام باید توقف کرد. از نظر وی منع تفسیر به رأی تنها در متشابهات است و در محکمات که دلالت واضحی دارند، اعمال رأی جایز است؛ هرچند شایسته است مفسر در محکمات نیز احتیاط کرده و نظرش را به طور قطعی بیان نکند (همان).

مولی محمد صالح مازندرانی می‌نویسد: «ممکن است مراد از نهی ضرب قرآن با قرآن، به‌کارگیری رأی در معضلات قرآن مانند آیات مجمل، مؤول، متشابه و... و جمع بین آن‌ها دانسته که نتیجه‌اش استنباط احکام و فتوا دادن با اعتبارات خیالی و اختراعات وهمی، بدون مستندی صحیح و صریح از جانب امامان معصومان علیهم‌السلام است (صالح مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۱: ۸۳).

برخی مراد از نهی ضرب قرآن با قرآن را تفسیر به رأی آیات متشابه قرآن (غیر مبین) با آیات غیر محکم و غیر مبینی که خودشان محتاج تفسیرند می‌دانند، از نظر ایشان تفسیر به رأی در پوشش آیه قرآن، دو محذور دارد: یکی تفسیر به رأی آیه قرآن و دیگری آیه غیر مبین را، شاهد و قرینه آیه غیر مبینی دیگر قرار دادن (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۸ق: ۱۱۹، ۲۴۱ و ۲۴۰).

آیت‌الله خوئی بر این باور است که نهی از ضرب قرآن با قرآن به معنای خلط آیات قرآن با یکدیگر و عدم تمییز بین محکم و متشابه و عام و خاص از یکدیگر است (خوئی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۴۴۹ و ۴۵۰).

علامه طباطبایی می‌نویسد: «روایات نهی از ضرب قرآن با قرآن در برابر تصدیق قرآن با قرآن قرار دارد و معنای مورد نظر آن‌ها خلط آیات و به هم زدن مقامات و مناسبات مفاهیم آن‌ها با یکدیگر و نیز اخلال در ترتیب بیان مقاصد قرآن است؛ مانند آنکه آیه محکمی به‌جای متشابه و آیه متشابهی به‌جای محکم مورد استفاده قرار گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۸۳). از نظر وی تفسیر به رأی، قول به غیر علم در قرآن و ضرب قرآن با قرآن، معنای واحدی دارند که عبارت است از استمداد در تفسیر قرآن به غیر قرآن (همان).

طریحی ذیل واژه «یتدارؤون» می‌نویسد: «هریک از آنان (کسانی که آیات را علیه یکدیگر به کار می‌بردند) در مقام احتجاج و دفاع به آیه‌ای استناد می‌کرد و آیه مورد استناد خود را نقیض آن آیه‌ای می‌پنداشت که طرف مقابل به آن استناد می‌کرد. از این رو پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آنان را به پیشینیان از اهل کتاب تشبیه کرده و فرموده است: «ضَرَبُوا كِتَابَ اللَّهِ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ فَلَمْ يَمَيِّزُوا الْمُحْكَمَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ وَ النَّاسِخَ مِنَ الْمُنْسُوخِ» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۳۷).

فیض کاشانی نیز ضرب قرآن با قرآن را تفسیر به رأی دانسته و دیدگاهی نزدیک به مجلسی اول دارد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۹: ۱۷۸۳؛ همو، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۳۵ و ۳۶).

بررسی و نقد

به‌رغم دیدگاه بسیاری از اندیشمندان که ضرب قرآن با قرآن را تفسیر به رأی دانسته‌اند، بررسی‌ها نشان می‌دهد که ضرب قرآن با قرآن، ارتباط مستقیمی به تفسیر قرآن با رأی ندارد، زیرا:

۱-۱-۶. دلالت روایات ضرب بر اشتباه برداشت مخالفان از قرآن

دیدگاه حمل روایات ضرب قرآن با قرآن بر تفسیر به رأی، براساس این مبناست که ضرب قرآن با قرآن مانند تفسیر به رأی، در تشابهات است، و یا آنکه مانند تفسیر به رأی، خلط کردن آیه محکم به جای آیه متشابه است، یا آنکه مانند تفسیر به رأی، تفسیر آیه است به آیه‌ای دیگر بدون توجه به ناسخ و منسوخ، مطلق و مقید و شأن نزول آیات؛ حال آنکه در روایت امام صادق علیه السلام که ویژگی‌های مخالفان اهل بیت علیهم السلام را بیان کرده است، ضرب قرآن با قرآن را در عرض غفلت از ناسخ و منسوخ، عام و خاص و تشابهات قرار داده و برای آن‌ها معنایی مستقل از موارد یادشده دانسته است زیرا ابتدا ضرب القرآن با قرآن را بیان کرده و سپس سایر موارد را با حرف عطف که بیانگر مغایرت است، به آن عطف کرده است: «انهم ضربوا القرآن بعضه ببعض واحتجوا بالمنسوخ وهم یظنون انه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم یظنون انه العام واحتجوا بالآیه و ترکوا السنه من تأویلها ولم یظنروا الی ما یفتح به الکلام و الی ما یختمه و لم یعرفوا موارد و مصادره اذ لم یاخذوا عن اهله فضلوا و اضلوا.»

از اینکه همه موارد در روایت با حرف «واو» که برای مغایرت است، به یکدیگر عطف شده، آشکار می‌شود که نمی‌توان ضرب قرآن با قرآن را مانند آن‌ها، تفسیر به رأی دانست. چنان‌که شیخ انصاری بر این باور است که روایت یادشده حاکی از روش اشتباه برداشت مخالفان از قرآن است و دلالتی بر تفسیر قرآن به رأی ندارد.

۱-۱-۶. تفاوت تفسیر به رأی با ضرب قرآن با قرآن در حکم و نتیجه

از آنچه گذشت، روشن شد که ضرب قرآن با قرآن، تکذیب و نقیض قرار دادن آیات با یکدیگر است؛ حال آنکه کسی که معتقد به اعمال رأی در تفسیر قرآن از طریق قیاس و استحسان است، در مقام استخراج مراد خدا از آیه‌ای با آیه‌ای دیگر است. بر این اساس نیز موضوع در تفسیر به

رأی با ضرب قرآن با قرآن متفاوت خواهد بود؛ چنان‌که حکم آن دو با یکدیگر متفاوت است، زیرا ضرب قرآن با قرآن سبب کفر می‌شود، ولی کسی مفسر در تفسیر به رأی را تکفیر نمی‌کند. آری اشکال اصلی بر تفسیر به رأی اشکالی روشی است و آن اینکه تفسیر به رأی روشی صحیح برای استنباط مراد خداوند نیست و وقتی تفسیر به رأی در احکام فرعی اعتبار ندارد، در تفسیر قرآن به طریق اولی معتبر نیست.

۶-۲. مراد تفسیر قرآن با قرآن است

برخی بر این باورند که مراد از ضرب قرآن با قرآن، تفسیر قرآن با قرآن است؛ چنان‌که شیخ صدوق از استادش محمد بن الحسن معنای روایت «و ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض الا کفر» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۱۸۳؛ برقی، ۱۳۷۱ق: ۲۱۲، ح ۸۶) را پرسیده و او در پاسخ وی مراد ضرب قرآن با قرآن را این دانسته است که تو در پاسخ کسی از تفسیر آیه‌ای جواب او را به آیه‌ای دیگر بدهی: «هو أن تجيب الرجل في تفسير آية بتفسير آية أخرى» (صدوق، بی تا: ۱۹۰).

بررسی و نقد

به نظر می‌آید حمل روایات ضرب قرآن با قرآن بر تفسیر قرآن با قرآن به دلایل زیر صحیح نیست:

۶-۲-۱. تفاوت ضرب قرآن با قرآن و تفسیر قرآن با قرآن در حکم و موضوع

مفاد روایات بیانگر آن است که ضرب قرآن با قرآن، نقیض قرار دادن آیات قرآن با یکدیگر است که از طریق منازعه، مجادله، مدارنه و... صورت پذیرفته است و دامنه مفهومی آن روایات، تفسیر قرآن با قرآن را شامل نمی‌شود، و آن دو یعنی ضرب قرآن با قرآن و تفسیر قرآن با قرآن، از نظر حکم و موضوع متفاوت‌اند و نمی‌توان ضرب قرآن با قرآن را تفسیر قرآن با قرآن دانست؛ از این رو علامه طباطبایی می‌نویسد: «به نظر من جواب استاد شیخ صدوق دارای ابهام است، زیرا اگر مراد وی معارض قرار دادن آیه‌ای با آیه دیگر است که در مناظرات رخ می‌دهد، سخن حقی است، و اگر مراد وی از ضرب قرآن با قرآن، تفسیر آیه‌ای به آیه دیگر و استشهاد به برخی

آیات برای تبیین برخی دیگر است، نظری خطا و اشتباه است» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۸۱).

۲-۲-۶. فقدان انگیزه تکذیب قرآن در روش تفسیر قرآن به قرآن

افزون بر آن روایات پیامبر ﷺ ضرب قرآن با قرآن را به معنای تکذیب قرآن با قرآن دانسته و آن را در برابر تصدیق قرآن با قرآن که همان تفسیر قرآن با قرآن است، قرار داده است. به تعبیر دیگر ضرب قرآن با قرآن از نظر موضوع و حکم، با تفسیر قرآن با قرآن و تفسیر موضوعی، متفاوت است، زیرا موضوع ضرب قرآن با قرآن، صورتی است که انسان در قالب جدال، نزاع و... درصدد تضییع و نقض آیه مورد استناد طرف مقابل است؛ حال آنکه مفسر در تفسیر قرآن با قرآن، درصدد تصدیق آیه دیگر و تبیین مراد خداوند است؛ چنان که مفسر در تفسیر موضوعی نیز با گردآوری آیات مربوط به یک مسئله، تلاش می کند دیدگاه قرآن را درباره آن تبیین کند. بدیهی است موضوع تبیین و تصدیق قرآن با قرآن و نیز استخراج نظریه قرآن درباره موضوعی خاص، با موضوع ضرب قرآن با قرآن که براساس روایات، پیامدش تکذیب قرآن با قرآن است، متفاوت خواهد بود، و در نتیجه حکم آن دو نیز متفاوت است؛ یعنی ضرب و تکذیب قرآن با قرآن کفر است، و تفسیر و تصدیق قرآن با قرآن، امری مجاز و مطلوب خواهد بود.

۳-۶. مراد معنای لغوی ضرب (زدن) است

برخی مانند مجلسی اول گفته اند: ممکن است مراد زدن ظاهری باشد که از روی استخفاف در وقت غبارروبی از قرآن رخ می دهد، به گونه ای که با تعظیم قرآن منافات دارد (مجلسی، ۱۴۰۶ق: ۱۳۵). مولی محمد صالح مازندرانی نیز این احتمال را نقل می کند و درباره آن می نویسد: ممکن است مراد از ضرب معنای معروف آن (زدن) باشد (صالح مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۱: ۸۳) و در توجیه اطلاق کفر بر عمل ضرب قرآن با قرآن می گوید: در صورتی که این عمل (زدن قرآن) از روی استخفاف باشد، کفر و جحود است، در غیر این صورت کفر نعمت و ترک ادب به شمار می رود (همان). نام برده در جای دیگر ضمن بیان منازل برای قرآن کریم می نویسد: یکی از منازل قرآن دست انسان است که با آن قرآن کریم حمل و نوشته می شود و نباید برخی از آن را با برخی دیگر زد: «ومنھا الید فیئنها منزل لحملة و کتابته و عدم

ضرب بعضه ببعض كما ورد "ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر" (همان، ج ۲: ۸۴).

بررسی و نقد: عدم ارتباط موضوعی ضرب قرآن با معنای معروف لغوی واژه ضرب

بی تردید استخفاف قرآن به هیچ نحو جایز نیست، اعم از اینکه با ضرب به معنای لغوی آن (زدن) باشد یا به صورتی دیگر باشد، و به قول مولی صالحی مازندرانی، اگر استخفاف قرآن از روی عمد باشد، حکمش کفر است و اگر از روی استخفاف نباشد، کفران نعمت است (همان)؛ اما روایات ضرب قرآن با قرآن از نظر موضوع، ارتباطی به ضرب به معنای معروف و لغوی آن ندارند، زیرا ظاهر آن روایات بیانگر آن هستند که برخی با استناد به آیات قرآن، به منازعه و مجادله با یکدیگر می پرداختند و هریک استناد قرآنی طرف مقابل را تکذیب می کرده است، و پیامبر ﷺ آنان را از این عمل نهی کرده، بدیهی است که این معنا، ارتباطی به معنای لغوی ضرب ندارد.

۴-۶. دیدگاه منتخب

با تبیینی که ذیل هریک از روایات بیان کردیم، روشن گردید که روایات ضرب قرآن با قرآن در مقام نهی از تفسیر قرآن با قرآن، یا تفسیر موضوعی نیست، نیز نمی توان نهی در آن روایات را به صورت مستقیم ناظر به تفسیر به رأی دانست؛ هرچند در ضرب قرآن با قرآن طرفین در مقام جدال با یکدیگر دیدگاهی از پیش انتخاب کرده و با نقض مستندات قرآنی طرف مقابل در پی اثبات دیدگاه منتخب خود است. چنان که آن روایات ارتباطی به ضرب به معنای لغوی آن نیز ندارد.

حق آن است که روایات ضرب قرآن با قرآن ناظر به نهی از امری ترکیبی است که عبارت است از: نهی از خصومت و رزی با طرف مقابل به وسیله قرآن کریم، نهی از نقض آیه مورد استناد طرف مقابل و تضییع مفاد آن، نهی از تطبیق آیه بر عقیده و نظر از پیش برگزیده شده، و نهی از نادیده گرفتن ویژگی تصدیق آیات قرآن نسبت به یکدیگر. از این رو در بررسی روایات یادشده نباید از ویژگی های یادشده غافل شد:

۱. نهی از خصومت و رزی به وسیله قرآن کریم

از روایات ضرب قرآن به قرآن استفاده می شود: کسانی که ضرب القرآن بالقرآن

می‌کرده‌اند، غرضشان خصومت با طرف مقابل با سوءاستفاده از ظرفیت قرآن کریم بوده است. بدیهی است که افزون بر آنکه خصومت مسلمان با مسلمان مورد نهی است، به‌کارگیری قرآن کریم برای خصومت‌ورزی از نهی شدیدتری برخوردار است. روایات یادشده مانند: «ان رسول الله ﷺ خرج علی أصحابه وهم یتنازعون فی القرآن هذا ینزع بآیة وهذا ینزع بآیة» (سیوطی، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۵۳) به‌خوبی بر این مطلب دلالت دارد.

۲. نهی از نقض آیات و تزییع مفاد آنها

نیز از روایات یادشده استفاده می‌شود که هریک از طرفین در مقام نقض آیه مورد استناد طرف مقابل و تزییع مفاد آن آیه بوده است؛ تعبیراتی مانند: «سمع النبی ﷺ قوما یتداروون، فقال: انما هلك من كان قبلکم بهذا، ضربوا کتاب الله بعضه ببعض» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۲۸۴ و ۲۸۵؛ سیوطی، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۴۹)، «وهم یتنازعون فی القرآن هذا ینزع بآیة وهذا ینزع بآیة» (سیوطی، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۵۳)، «یا قوم لا تجادلوا بالقرآن فانما ضل من كان قبلکم بجدالهم» (همان: ۱۵۴)، «ضرب الکتاب بعضه ببعض» (همان: ۱۴۹) و... بر این مطلب به‌خوبی دلالت داشته و از نقض آیات و تزییع مفاد آنها نهی کرده است.

۳. نهی از تطبیق آیه بر نظر از پیش برگزیده‌شده

افزون بر ویژگی یادشده کسی که ضرب القرآن بالقرآن می‌کرده، غرض دیگرش تطبیق آیه بر عقیده و نظری بوده که از پیش آن را برگزیده است که از آن به تفسیر به رأی یاد می‌شود. اما باید توجه کرد از اینکه روایات ضرب قرآن با قرآن را از ویژگی‌های مخالفان اهل بیت علیهم‌السلام دانسته و نیز آن را در عرض مواردی که نتیجه آن‌ها تفسیر به رأی و یا انحراف از مفاهیم قرآن است، (مانند احتجاج به منسوخ با گمان ناسخ، احتجاج به خاص با گمان عام و احتجاج به آیه و غفلت از سنت و...) قرار داده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۲۰۱، به نقل از تفسیر نعمانی، ج ۹۰: ۳) آشکار می‌شود که نباید ضرب قرآن با قرآن را تنها به‌معنای تفسیر به رأی دانست.

۴. نهی از نادیده گرفتن ویژگی تصدیق آیات قرآن نسبت به یکدیگر

همچنین روایات یادشده در پی نهی از نادیده گرفتن این ویژگی قرآن کریم است که آیات قرآن یکدیگر را تصدیق می‌کنند؛ چنان‌که آن حضرت در پی نهی از ضرب قرآن با قرآن، بر این

ویژگی که برخی آیات برخی دیگر را تأیید و تصدیق می‌کند، تأکید کرده است: «ضربوا کتاب الله بعضه ببعض و انما نزل کتاب الله یصدق بعضه فلا تکذبوا بعضه ببعض...» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۲۸۴ و ۲۸۵؛ سیوطی، ۴۳۲ق، ج ۲: ۱۴۹).

بر این اساس بازگشت نادیده گرفتن ویژگی‌های یادشده در تعامل با قرآن کریم در حد کفر است: «و ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض الا کفر» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۱۸۳؛ برقی، ۱۳۷۱ق: ۲۱۲، ح ۸۶) و لازمه آن ایمان آوردن به برخی و نادیده گرفتن برخی دیگر است: «إِنَّ أَذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَ يَرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَ يَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضِ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَ يَرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا...» (نساء: ۱۵۰).

۷. نتیجه‌گیری

با توجه به روایاتی که در منابع شیعه و سنی در باب نهی از ضرب قرآن با قرآن وارد شده است، می‌توان چنین نتیجه گرفت که روایات «ضرب قرآن به قرآن» تنها به معنای «تفسیر به رأی» نیست؛ چنان‌که بعضی از علما از جمله شهید ثانی به آن قائل شدند؛ زیرا لازمه‌اش این است که ضرب قرآن به قرآن مانند تفسیر به رأی در متشابهات باشد، و یا به سبب خلط در محکم و متشابهات باشد، و یا به سبب غفلت از ناسخ و منسوخ و عام و خاص باشد؛ حال آنکه در روایت امام صادق علیه السلام، ضرب قرآن با قرآن در عرض غفلت از ناسخ و منسوخ، عام و خاص و خلط محکم و متشابهات قرار داده شده است. مضاف بر اینکه ضرب قرآن با قرآن در حکم و نتیجه نیز با تفسیر به رأی متفاوت است، زیرا ضرب قرآن با قرآن سبب کفر می‌شود، ولی کسی مفسر در تفسیر به رأی را تکفیر نمی‌کند.

همچنین «ضرب قرآن با قرآن» به معنای «تفسیر قرآن با قرآن» نیز نیست، زیرا اولاً آن‌ها در حکم و موضوع باهم فرق می‌کنند به دلیل اینکه مراد از ضرب قرآن با قرآن، نقیض قرار دادن آیات قرآن با یکدیگر است و حال آنکه در تفسیر قرآن با قرآن، آیات قرآن نه تنها نقیض یکدیگر نیستند، بلکه همدیگر را تصدیق و تفسیر می‌کنند؛ ثانیاً در تفسیر قرآن با قرآن هیچ انگیزه‌ای برای تکذیب آیات قرآن نیست، بلکه برعکس برای تبیین تصدیق آیات قرآن نسبت به یکدیگر است؛ چنان‌که پیامبر صلی الله علیه و آله در روایات متعددی و از جمله در برخی روایات یادشده ضرب قرآن با

قرآن را به معنای تکذیب قرآن با قرآن دانسته و آن را در برابر تصدیق قرآن با قرآن که همان تفسیر قرآن با قرآن است، قرار داده است. چنان که شخص ضارب قرآن با قرآن به منظور غالب شدن بر خصم خود آیاتی از قرآن را به عنوان شاهد مثال ذکر و با سلیقه خود تفسیر می کند و سایر آیاتی را که در آن زمینه وارد شده، نادیده می گیرد.

باید گفت مراد روایات ضرب قرآن با قرآن نهی از امر مرکبی است که عبارت است از: نهی از خصومت ورزی به وسیله قرآن کریم، نقض آیات و تزییع مفاد آنها، تطبیق آیه بر عقیده و نظر از پیش برگزیده شده و نادیده گرفتن ویژگی تصدیق آیات قرآن نسبت به یکدیگر.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی. (بی تا). معانی الأخبار. بیروت: دارالمعرفه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن حنبل، احمد. (۱۴۱۶ق). مسند. محقق: احمد محمد شاکر. قاهره: دارالحدیث.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ش). النهاية فی غریب الحدیث و الاثر. محقق/ مصحح: محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ایازی، سید محمد علی. (۱۳۸۵ش). نقد و بررسی ضرب قرآن. علوم حدیث، شماره ۴۱، ۳-۱۲.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. قم: دارالکتب الإسلامیه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ق). الصحاح. محقق/ مصحح: احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حجتی، سید محمدباقر و احسانی، کیوان. (۱۳۸۵ش). منطق تفسیر قرآن به قرآن و بررسی رابطه آن با روایات ضرب قرآن. پژوهش دینی، شماره ۱۴، ۳۵-۵۲.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۶ق). صراط النجاة (تعلیق المیرزا التبریزی). محقق/ مصحح: موسی مفیدالدین عاصی عاملی. قم: مکتب نشر المنتخب.
- خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. ج ۵. بی جا: بی نا.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۹۹ق). اساس البلاغه. بیروت: دار صادر.
- ساعدی، حسین. (۱۴۲۶ق). الضعفاء من رجال الحدیث. ج ۱. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۸ق). موسوعة طبقات الفقهاء. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۳۲ق). در المنثور. بیروت: دارالفکر.
- سیفی مازندرانی، علی‌اکبر. (۱۴۲۸ق). دروس تمهیدیة فی القواعد التفسیریة. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۰۹ق). منیة المرید. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- صالح المازندرانی، مولی محمد. (۱۳۸۲ق). شرح أصول الکافی. محقق/ مصحح: ابو الحسن شعرانی. تهران: المكتبة الإسلامية.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۱ش). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: اسماعیلیان.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۱ق). رجال طوسی. نجف: انتشارات حیدریه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
- فیض کاشانی، محمدمحسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. محقق/ مصحح: ضیاء‌الدین حسینی اصفهانی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- فیض کاشانی، محمدمحسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر صافی. تهران: انتشارات صدر.
- قدسی، احمد و امینی تهرانی، محمد. (۱۳۹۴ش). معناشناسی تطبیقی حدیث ضرب القرآن بالقرآن و ارتباط آن با تفسیر به رأی. پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی، شماره ۳، ۷-۲۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. محقق و مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- مجلسی، محمدتقی (الأول). (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. محقق/ مصحح: سید حسین موسوی کرمانی، علی‌پناه اشتهاردی و سید فضل‌الله طباطبائی. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
- مجلسی، محمدتقی (الأول). (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز کتاب لترجمة و النشر.
- نجاشی، ابوالحسن. (۱۴۱۶ق). رجال نجاشی. قم: مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام.
- نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۴ق). مستدرکات علم رجال الحدیث. چ ۱. تهران: بی‌نا.
- یدالله‌پور، بهروز. (۱۳۸۶). روایات ضرب قرآن به قرآن در ترازوی نقد. علوم حدیث، شماره ۴۴، ۵۹-۷۸.

References

- Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal. (1995). *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. Aḥmad Muḥammad Shākir (ed.). 1st ed. Dār al-Ḥadīth. Cairo. [In Arabic]
- Barqī, A. (1951). *al-Maḥāsīn*. 1st ed. Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Qom. [In Arabic]
- Farāhīdī, Kh. (1988). *Kitāb al-‘Ayn*. 1st ed. Nashr-e Hijrah. Qom. [In Arabic]
- Fayḍ al-Kāshānī, M. (1985). *al-Wāfi*. Ḍiyā’ al-Dīn Ḥusaynī Iṣfahānī (ed.). 1st ed. Maktabat al-Imām Amīr al-Mu’minīn ‘Alī. Isfahan. [In Arabic]
- Fayḍ al-Kāshānī, M. (1994). *Tafsīr al-Ṣāfi*. 1st ed. Intishārāt-e Ṣadr. Tehran. [In Arabic]
- Ḥurr al-‘Āmilī, M. (1988). *Wasā’il al-Shī‘a*. 1st ed. Mu’assasat Āl al-Bayt. Qom. [In Arabic]
- Ibn Athīr, M. (1947). *al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī & Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī (eds.). 1st ed. Mu’assīsāt Ismā‘īliyyān. Qom. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, M. (1977). *al-Tawḥīd*. 1st ed. Jāmi‘e Mudarrisīn. Qom. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, M. (n.d.). *Ma‘ānī al-Akḥbār*. 1st ed. Dār al-Ma‘rifa. Beirut. [In Arabic]
- Ibn Manzūr, M. (1993). *Lisān al-‘Arab*. 1st ed. Dār Ṣādir. Beirut. [In Arabic]
- Jawharī, I. (1989). *al-Ṣiḥāḥ*. Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār (ed.). 1st ed. Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn. Beirut. [In Arabic]
- Khū‘ī, A. (1992). *Mu‘jam Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt*. 5th ed. [s.n.]. [S.l.]. [In Arabic]
- Kulaynī, M. (1986). *al-Kāfī*. ‘Alī Akbar Ghaffārī & Muḥammad Ākhūndī (eds.). 1st ed. Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Tehran. [In Arabic]
- Majlisī, M. (1983). *Biḥār al-Anwār*. 1st ed. Mu’assasat al-Wafā’. Beirut. [In Arabic]
- Majlisī, M. (1985). *Rawḍat al-Muttaqīn fī Sharḥ Man lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Ḥusayn Mūsawī Kirmānī et al. (eds.). 1st ed. Mu’assese Farhangī Islāmī Kūshānbūr. Qom. [In Arabic]
- Māzandarānī, Ṣ. (1962). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*. Abū al-Ḥasan Sha‘rānī (ed.). 1st ed. al-Maktaba al-Islāmiyya. Tehran. [In Arabic]

- Muṣṭafawī, Ḥ. (1981). *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*. 1st ed. Markaz al-Kitāb lil-Tarjamah wa al-Nashr. Tehran. [In Arabic]
- Najāshī, A. (1995). *Rijāl al-Najāshī*. 1st ed. Mu'assese Āl al-Bayt. Qom. [In Arabic]
- Namāzī, 'A. (1993). *Mustadrakāt 'Ilm Rijāl al-Ḥadīth*. 1st ed. [s.n.]. Tehran. [In Arabic]
- Ṣā'idī, Ḥ. (2005). *Al-Du'afā' min Rijāl al-Ḥadīth*. 1st ed. Mu'assese 'Ilmī Farhangī Dār al-Ḥadīth. Qom. [In Arabic]
- Sayfī Māzandarānī, 'A. (2007). *Durūs Tamhīdiyya fī al-Qawā'id al-Tafsīriyya*. 1st ed. Intishārāt Jāme'e Mudarrisīn. Qom. [In Arabic]
- Shahīd al-Thānī, Z. (1988). *Munyat al-Murīd*. 1st ed. Intishārāt Daftar Tablīghāt Islāmī. Qom. [In Arabic]
- Subḥānī, J. (1997). *Mawsū'at Ṭabaqāt al-Fuqahā'*. 1st ed. Mu'assese Imām Ṣādiq (a). Qom. [In Arabic]
- Suyūfī, J. (2010). *al-Durr al-Manthūr*. 1st ed. Dār al-Fikr. Beirut. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'ī, M. (1951). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. 1st ed. Ismā'īliyān. Qom. [In Arabic]
- Ṭurayḥī, F. (1955). *Majma' al-Baḥrayn*. 1st ed. Maktabat al-Murtaḍawiyya. Tehran. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1961). *Rijāl al-Ṭūsī*. 1st ed. Maṭba'at al-Ḥaydariyya. Najaf. [In Arabic]
- Zamakhsharī, M. (1978). *Asās al-Balāgha*. 1st ed. Dār Ṣādir. Beirut. [In Arabic]

Critical Analysis of the Traditions Prohibiting “*ḍarb al-Qur’ān bi’l-Qur’ān*” and points of view about it

Mohammad Sadegh Yousofi Moqaddam

Full Professor, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran. (Corresponding Author). Email: y_moqaddam@yahoo.com

Farideh Pishvaei

Level 4, Masoumiyyah Seminary Institute of Higher Education, Qom, Iran. Email: f.pishvae@dte.ir

Received: 18/03/2023

Accepted: 18/07/2023

Introduction

The traditions prohibiting *ḍarb al-Qur’ān bi’l-Qur’ān* (striking the Qur’an with the Qur’an) are among the well-known traditions concerning the Qur’an and its exegesis. Due to their connection with the Qur’an-by-Qur’an hermeneutical method (*tafsīr al-Qur’ān bi’l-Qur’ān*), they have long been debated. Given the severity of the prohibition and equating the act with disbelief, scholars have interpreted these traditions variously: as a prohibition against *tafsīr bi’l-ra’y* (interpretation based on personal opinion), as a literal prohibition against "striking," or as evidence invalidating the Qur’an-by-Qur’an exegetical method itself, categorizing it under *tafsīr bi’l-ra’y*. Conversely, proponents of Qur’an-by-Qur’an exegesis have sought to reconcile these traditions. Considering the significance of these traditions, the importance of the Qur’an-by-Qur’an method, and its practical application by the Infallibles (*ma’sūmīn*) in expounding Qur’anic teachings, this article examines the traditions prohibiting *ḍarb al-Qur’ān bi’l-Qur’ān* and related scholarly viewpoints.

Materials and Methods

Data for this article is derived from library resources and Sunni and Shi’a ḥadīth and exegetical compilations. Traditions prohibiting *ḍarb al-Qur’ān bi’l-Qur’ān* appear in diverse forms in Sunni ḥadīth collections, their commentaries, and Shi’a sources; this study analyzes Sunni and Shi’a traditions independently. Referenced ḥadīth works include *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, *Maḥāsīn al-Barqī*, *Wasā’il al-Shī’a* by al-Ḥurr al-‘Āmilī, *al-Wāfi* by Fayḍ al-Kāshānī, and *Bihār al-Anwār*. Exegetical sources include *Durūs Tamhīdiyya fī al-Qawā’id al-Tafsīriyya*, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, and *Tafsīr al-Ṣāfi*. Authoritative Arabic lexicons (e.g., *al-Ayn*, *al-Shīḥah*) were consulted for semantic analysis.

The methodology of this article is critical analysis. The chains of transmission (*isnād*) of these traditions were examined using sources such as *al-Kāfī*, *Ma'ānī al-Akhhbār*, *Mawsū'at Ṭabaqāt al-Fuqahā'*, *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth*, *Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt wa al-Ḍu'afā'*, *Rijāl al-Najāshī*, *Rijāl al-Ṭūsī*, and *Mustadrakāt 'Ilm Rijāl al-Ḥadīth*. Sunni and Shi'a exegetical and ḥadīth works were surveyed to identify and categorize interpretive perspectives regarding this ḥadīth. The analysis proceeded in two stages: First, presenting researchers' and exegetes' interpretations of the traditions. Second, critically evaluating these interpretations through rational argumentation and the practical tradition of the infallible imams, highlighting challenges while adhering to critical standards.

Results and Findings

Findings revealed that traditions prohibiting *ḍarb al-Qur'ān bi'l-Qur'ān* in Sunni sources pertain to: dispute (*khuṣūma*) among Muslims involving "striking"; argumentation (*mujādala*) involving "striking"; mutual falsification (*takdhīb*) using Qur'anic verses. Shi'a traditions fall into three categories: prohibition of unregulated argumentation using verses; linking the act to deprivation of intellectual sustenance (*rizq al-'aqlāniyya*); absolute prohibition. Examination of transmission chains (*isnād*) and transmitters, alongside their presence in Sunni sources, supports attribution to the prophet (ṣ) and infallibles.

The other finding of the research is that scholars' interpretations of the traditions include: prohibition of *tafsīr bi'l-ra'y*; prohibition of *tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān*; literal meaning of *ḍarb*. Critical analysis shows challenges for each view; for instance, the prohibition does not solely target *tafsīr bi'l-ra'y* or the literal act; it does not prohibit *tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān* or thematic exegesis; *tafsīr bi'l-ra'y* and *ḍarb al-Qur'ān bi'l-Qur'ān* differ in ruling (*ḥukm*) and outcome. Distinctions in ruling, outcome and the absence of intent to falsify the Qur'an in Qur'an-by-Qur'an exegetical method are thought-provoking.

Conclusion

Critical examination of the proposed perspectives and their critique led to the acceptance of the selected viewpoint. In this viewpoint, the traditions prohibiting *ḍarb al-Qur'ān bi'l-Qur'ān* (striking the Qur'an with the Qur'an) fundamentally prohibit a composite practice comprising:

- possessing an adversarial motive against one's opponent by invalidating the verse they cite and nullifying its content;
- imposing a verse to conform to a predetermined belief or opinion which is *tafsīr bi'l-ra'y* (interpretation based on personal opinion);

- engaging in contentious dispute (*jidāl*) and hostility (*mukhāṣama*), resulting in disregarding the characteristic of mutual verification (*taṣdīq*) among Qur'anic verses.

Therefore, according to this perspective, the aforementioned traditions - explicitly or implicitly- indicate the validity of *tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān* (Qur'an-by-Qur'an exegesis).

Keywords: Striking the Qur'an (*Ḍarb al-Qur'ān*); Traditions Prohibiting Striking the Qur'an with the Qur'an (*Riwāyāt Ḍarb al-Qur'ān bi'l-Qur'ān*); Qur'an-by-Qur'an Interpretation (*Tafsīr al-Qur'ān bi'l-Qur'ān*); Interpretation by Personal Opinion (*Tafsīr bi'l-Ra'y*); Scholarly Perspectives.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۸۷-۳۱۶

بررسی احادیث سحر النبوی ﷺ در منابع روایی منسوب به شیعه

احسان سرخه‌ای*

سید حمزه عبدالله زاده**

چکیده

پیامبر اسلام ﷺ الگویی جامع و کامل برای مسلمانان بلکه همه انسان‌ها بوده‌اند. این مهم تا جایی است که همه حالات آن حضرت از جهت کلامی، رفتاری و حتی سکوت او الگوی انسان‌هاست. براساس باور شیعیان، شخصیت حقیقی و حقوقی آن حضرت، معصوم از هر خطا و مصون از گزند هر نوع حيله و وسوسه شیطانی است؛ با این حال وجود احادیثی چند در برخی منابع حدیثی منسوب به شیعه مانند *دعائم الاسلام*، *طب الاثمه* و *تفسیر فرات کوفی* درباره سحر شدن پیامبر ﷺ این پرسش را پدید آورده است که آیا شیعیان امامیه با توجه به این منابع حدیثی به امکان و تأثیر سحر ساحران در پیامبر باور دارند؟ این اعتقاد از سویی با عصمت و مصونیت پیامبر از هر خطا و انحراف در تنافی است و از سوی دیگر با آیات نافی سحر از پیامبر ﷺ مخالفت دارد. فارغ از این دو نکته، چند گزاره مهم این اخبار را باورناپذیر می‌نماید: نخست آنکه روایات سحر النبوی ﷺ در منابع مشهور و معتبر شیعه گزارش نشده‌اند؛ دوم آنکه در اعتبار پدیدآورندگان این منابع تردیدهای جدی وجود دارد؛ سوم آنکه احادیث سحر النبوی ﷺ علاوه بر ضعف سندی، مشکل دلالتی نیز دارند؛ چهارم آنکه مشهور عالمان شیعه محتوی این احادیث را نپذیرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: سحر النبوی، پیامبر ﷺ، عصمت، لبید بن اعصم، منابع حدیثی شیعه.

* استادیار گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران، (نویسنده مسئول) / e.sorkhei@gmail.com

** دانش پژوه سطح ۴، مرکز تخصصی شیعه شناسی، حوزه علمیه، قم، ایران / seyedhamzeh61@yahoo.com

۱. مقدمه

شیعیان بر این باورند که عصمت پیامبر اکرم ﷺ همه عرصه‌های زندگی آن حضرت را در بر می‌گیرد؛ بنابراین باید هر رخداد ناسازگار با این عصمت را از ساحت معصوم به دور دانست. در برخی گزارش‌های حدیثی نسبت سحرزدگی به ساحت پیامبر ﷺ داده شده است. براساس این گزارش‌ها سحر بر پیامبر ﷺ را شخصی یهودی به نام لیبید بن اعصم وارد کرده است. این اخبار در منابع معتبر اهل سنت و در دو صحیح آنان دیده می‌شود (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۱۱۹۳، ۳۰۹۵؛ مسلم، بی تا، ج ۷: ۱۴).

ماجرای مسحور شدن پیامبر ﷺ از منابع روایی به سایر حوزه‌ها همچون تفسیر و کلام نیز راه یافته است. به همین سبب مفسران و متکلمان هم از آن بحث کرده‌اند. براساس ادعای فخر رازی، جمهور مفسران اهل سنت، سبب نزول معوذتین را به خاطر رفع تأثیر سحر بر پیامبر ﷺ دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲: ۳۶۸). ابن جوزی نیز انکار متکلمان در صحت این احادیث را نادرست می‌داند (ابن جوزی، ۱۴۱۸ق، ج ۴: ۳۴۲)؛ بنابراین واکاوی علمی درباره درستی این ماجرا ضرورتی افزون یافته است.

دو مقاله پژوهشی «بررسی تأثیر سحر بر پیامبر اکرم ﷺ از دیدگاه مفسران فریقین» (عبدالله‌زاده و سیدموسوی، ۱۳۹۷) و «بررسی آرای متکلمان فریقین درباره سحر شدن پیامبر ﷺ» (عبدالله‌زاده و همکاران، ۱۳۹۸) با این رویکردها نوشته شده‌اند. همچنین مقاله‌ای با عنوان «بررسی سندی جریان سحر النبوی ﷺ در جوامع حدیثی اهل سنت» (حیدرقلباش و جوادی، ۱۳۹۰) نوشته شده است. این مقاله به نقد و بررسی سند حدیث روایت سحر النبوی ﷺ در صحیح مسلم و بخاری می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که با توجه به جرح و تعدیل راویان، از دیدگاه رجالی اهل سنت، نمی‌توان به این اخبار برای تأیید ماجرای سحر النبوی ﷺ استناد کرد. مقاله‌ای دیگر با عنوان «حدیث تأثیر السحر فی سید البشر ﷺ فی میزان النقد!» را (آل‌المجدد، ۱۴۱۵ق) در نقد محتوایی احادیث سحر النبوی ﷺ نوشته که در بردارنده نکات علمی بسیار مفید است.

موضوع بحث در این مقاله، گزارش ماجرای سحر النبوی ﷺ در منابع حدیثی شیعی است. این نوشته به دنبال یافتن پاسخ به این پرسش‌هاست که آیا در آثار حدیثی شیعه امامیه نیز سحر النبوی ﷺ

نقل شده است؟ این آثار کدام‌اند؟ مؤلف و کتاب در چه جایگاه و اعتباری قرار دارند؟ آیا ماجرای جادو شدن پیامبر ﷺ را می‌توان با استناد به احادیث موجود در این منابع حدیثی پذیرفت؟ بنابراین تلاش می‌شود با یافتن پاسخ این پرسش‌ها، میزان اعتماد به این گزارش‌ها سنجیده شود.

۲. مفهوم سحر

«معنای ریشه سحر، برگرداندن حق و واقع برخلاف آن است؛ مانند برگردانیدن چشم از ظاهر و قلب از آنچه درک می‌کند به خلاف آن» (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۵: ۶۷)؛ از این‌رو در تعریف سحر گفته‌اند: «سحر نمایاندن باطل در سیمای حق است، که به آن خدعه و نیرنگ می‌گویند» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۳۸). این باطل‌گرایی می‌تواند از سوی شیاطین (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۳۵) صورت پذیرد. بنابراین سحر در لغت نوعی دگرگونی حقایق است که با اثرگذاری شیطان و یا با کمک او در عالم ماده و معنا انجام می‌شود.

سحر در آثار فقها در موارد زیر به کار رفته است:

۱. شیخ طوسی به نقل از باورمندان به سحر می‌نویسد: سحر، گره زدن و دعا و ورد و افسونی است که سبب قتل و مرض در جسم انسان یا سبب جدایی بین زن و شوهر شود (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۳۲۷).

۲. کلام، گره، یا نوشته‌ای است که گفته یا انجام می‌شود تا بدون تماس در بدن و عقل سحرزده اثر گذارد (علامه حلی، ۱۴۲۲ق، ج ۵: ۳۹۶). شهید ثانی نیز همین تعریف را با مصادیق بیشتر مثل استخدام ملانکه، جن و شیاطین برای کشف امور و شفای بیمار مخفی ذکر کرده است (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۱۴).

۳. آنچه با نوشتن یا سخن گفتن یا دود نمودن یا با تصویر یا دمیدن یا گره زدن و مانند این‌ها انجام می‌شود و در بدن، قلب و عقل سحرزده اثر می‌گذارد (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۶۶).

البته تعاریف ارائه‌شده از سحر، بدون اشکال نیست؛ زیرا مصادیق یادشده در عبارات فقها از آثار سحر است نه خود سحر؛ از این‌رو در تعریف سحر چاره‌ای جز رجوع به عرف عام نیست (کاشف الغطاء، ۱۴۲۰ق: ۶۱). چنان‌که علامه حلی سحری را موجب قتل می‌داند که در نزد

عرف سحر محسوب شود (علامه حلی، ۱۴۲۲ق، ج ۵: ۳۹۶)؛ البته در حقیقی یا خیالی بودن سحر اختلاف نظر وجود دارد (همان).

باید دانست که سحر برخلاف معجزه برخاسته از اراده انسان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۴۳)؛ از این رو در توصیف آن می توان گفت که سحر علمی قابل انتقال به دیگران است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۵: ۶۴۴) که در آن از حالات و اراده انسان و شناخت خواص اشیا و اذکار و اوراد برای تأثیر گذاری در چشم و خیال و روان بحث می کند و نتیجه آن تصرف در اشیا و اشخاص با هدف خاصی توسط فعل و انفعالات و اراده و اوراد و اذکار است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۴۵).

۳. سحر النبوی ﷺ در منابع شیعه

در بعضی از منابع شیعیان، احادیثی نقل شده است که از آن ها سحر شدن پیامبر ﷺ برداشت می شود. این احادیث در کتاب هایی چون دعائم الاسلام اثر قاضی نعمان بن محمد مغربی (م ۳۶۳ق)، طب الائمه اثر فرزندان بسطام و تفسیر فرات کوفی گزارش شده است. البته تذکر این نکته ضروری است که در منابع روایی اهل سنت، نیز احادیثی شبیه همین روایات نقل شده است؛ چنان که بخاری در شش مورد (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۱۱۹۳، حدیث ۳۰۹۵) و مسلم در یک مورد جریان سحر شدن پیامبر ﷺ را نقل کرده است (مسلم، بی تا، ج ۲: ۱۱۷۳). برخی از شارحان این دو کتاب، ماجرای سحر النبوی ﷺ را با نزول سوره فلق و ناس مرتبط دانسته اند (عینی، بی تا، ج ۱۵: ۹۸)؛ بنابراین احتمال انتقال این ماجرا از منابع اهل سنت به منابع یادشده با توجه به ویژگی های آن ها خالی از قوت نیست.

۳-۱. متن حدیث در دعائم الاسلام

حدیث سحر النبوی ﷺ در کتاب دعائم الاسلام این گونه روایت شده است: «از امام صادق علیه السلام از نیاکانش از علی علیه السلام روایت شده است که فرمود: لبید بن اعصم یهودی و ام عبدالله یهودی، پیامبر اکرم ﷺ را جادو کردند. آن ها نخ های سرخ و زرد را یازده گره زدند و آن ها را در غلاف شکوفه خرما قرار دادند و وارد چاهی در مدینه کردند؛ سپس آن را در پله های چاه گذاشتند. این کار آن ها سبب شد وقتی پیامبر اکرم ﷺ برخاست، توان شنیدن، دیدن، درک کردن، سخن گفتن، خوردن و

نوشیدن از وی گرفته شد. پس جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ تعویذاتی بر پیامبر ﷺ فرود آورد و از وی پرسید: ای محمد ﷺ حالت چگونه است؟ پیامبر ﷺ فرمود: نمی‌دانم! من در حالی هستم که می‌بینی! جبرئیل گفت: لیبید بن اعصم و ام عبدالله یهودی تو را افسون کرده‌اند. او پیامبر ﷺ را از چگونگی جادوی آنان باخبر کرد. آن‌گاه جبرئیل برای پیامبر ﷺ خواند: به نام خداوند بخشنده مهربان؛ بگو به پروردگار سپیده‌دم پناه می‌برم. پس پیامبر ﷺ آن را خواند و یک گره گشوده شد. سپس بار دیگر خواند و گره دیگری گشوده شد، تا اینکه یازده بار آن را تلاوت کرد و یازده گره گشوده شد و پیامبر ﷺ نشست. آن‌گاه جبرئیل ماجرا را برای وی بازگو کرد. امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌گوید: پیامبر اکرم ﷺ به من فرمود: برو و جادو را برای من بیاور! من رفتم و آن را نزد پیامبر ﷺ آوردم. سپس لیبید و ام عبدالله را فراخواند و فرمود: چه چیز شمار را این کار واداشت؟ و به لیبید گفت: خداوند تو را سالم از این دنیا بیرون نبرد. لیبید مرد توانگری بود و اموال بسیاری داشت. روزی کودکی که در گوشش گوشواره داشت، از کنار او گذشت. لیبید گوشواره او را گرفت و گوش آن کودک پاره شد. به همین دلیل لیبید را گرفتند و دستش را قطع کردند. برای مداوای دست لیبید آن را داغ نهادند و او بر اثر آن از دنیا رفت» (مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۳۸).

۲-۳. متن حدیث در طب الائمه

در کتاب طب الائمه اثر دو پسر بسطام، حدیث سحر النبی ﷺ به سه گونه گزارش شده است که عبارت‌اند از:

۱. «محمد بن جعفر بررسی از احمد بن یحیی اُرمنی از محمد بن سیار از محمد بن فضل بن عمر از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ روایت می‌کند که فرمود: امیر مؤمنان عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: روزی جبرئیل محضر پیامبر ﷺ رسید و به آن حضرت فرمود: یا محمد! حضرت در جواب او فرمود: لیبیک یا جبرئیل. جبرئیل گفت: فلان شخص یهودی شما را سحر کرده است و آن سحر را در چاه فلان قبیله قرار داده است، پس مهم‌ترین فرد و بزرگ‌ترین شخص و عدیل نفس خود را نزد آن چاه بفرست تا آن سحر را نزد تو بیاورد. پیامبر حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را به سمت آن چاه فرستاد و به او فرمود که به نزد چاه ذروان برو که در آن سحری است که لیبید بن اعصم یهودی مرا با آن سحر کرده و آن را نزد من بیاور. حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌گوید برای حاجت پیامبر ﷺ به سمت آن چاه رفتم و آن به سبب سحر

همانند آب حیاض شده بود و من به دنبال آن سحر بودم ولی به آن دست نیافتم. و کسانی که همراه من بودند گفتند بیا بالا که در این چاه چیزی نیست. ولی من گفتم به خدا قسم به من دروغ گفته نشد و دوباره به جست و جوی سحر پرداختم و آن را خارج کردم. و نزد پیامبر آوردم و حضرت گفت آن را باز کن و داخل آن پایه درخت خرما بود و در درون آن نخ بود که بیست و یک گره داشت. و در همان روز بود که جبرئیل معوذتین را نازل کرد. رسول خدا به من فرمود؛ این دو سوره را روی گره‌ها بخوان تا باز شوند. پس امیرالمؤمنین علیه السلام هرگاه آن را می‌خواند یک گره باز می‌شد تا اینکه تمامی گره‌ها باز شدند و خدا پیامبر صلی الله علیه و آله را با این وسیله شفا داد (ابن بسطام، ۱۴۱۱ق: ۱۱۳).

۲. «روایت شده است که جبرئیل و میکائیل نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند. پس یکی در سمت راست و دیگری سمت چپ حضرت نشستند و جبرئیل به میکائیل گفت: این مرد چه درد و بیماری دارد؟ میکائیل گفت: مطبوع و مسحور است. جبرئیل گفت چه کسی او را سحر کرده است؟ میکائیل گفت، لیبید بن اعصم یهودی و...» (همان).

۳. «از امام صادق علیه السلام درباره دو سوره "قل اعوذ برب الفلق" و "قل اعوذ برب الناس" پرسش شد که آیا از قرآن هستند؟ امام صادق علیه السلام در پاسخ فرمود: «آری هر دو از قرآن است... [تا آنجا که فرمود] و آیا معنای این دو سوره و شأن نزول آن‌ها را می‌دانی؟ لیبید بن اعصم یهودی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را جادو کرد! ابوبصیر به امام علیه السلام گفت: چه نیرنگی در سر داشت و آیا تأثیر گذاشت؟ امام صادق علیه السلام فرمود: آری! پیامبر صلی الله علیه و آله می‌پنداشت نزدیکی می‌کند، درحالی‌که چنین نمی‌کرد. می‌خواست به سوی در برود ولی آن را نمی‌دید و با دست لمس می‌کرد و سحر حق است و سحر جز بر چشم و قوای جنسی چیره نمی‌شود...» (همان: ۱۱۴).

۳-۳. متن حدیث در تفسیر فرات کوفی

همچنین ماجرای سحر النبی صلی الله علیه و آله در تفسیر فرات کوفی با این طریق و با متنی مشابه این‌گونه آمده است: «علی علیه السلام فرمود: لیبید بن اعصم یهودی و ام عبدالله یهودی، رسول خدا صلی الله علیه و آله را در گره‌هایی از پارچه‌های ابریشمی قرمز و سبز و زرد جادو کردند و یازده گره در آن افکندند. سپس آن را در شکوفه خرما پوشانند و در چاهی در یکی از دشت‌های مدینه در تورفتگی‌های چاه زیر سنگی قرار دادند. این شد که پیامبر صلی الله علیه و آله سه روز نمی‌خورد و نمی‌آشامید و نمی‌شنید و نمی‌دید و نزد

همسرانش نمی‌رفت، تا اینکه جبرئیل بر او فرود آمد و با خود معوذتین را آورد و عرض کرد: ای محمد ﷺ! تو را چه شده؟ فرمود: نمی‌دانم، چنانم که می‌بینی. عرض کرد: ام عبدالله و لیبید بن اعصم تو را جادو کرده‌اند و ایشان را از جادو و مکانش باخبر کرد. سپس جبرئیل قرائت کرد: «به نام خداوند بخشنده مهربان. بگو پناه می‌برم به پروردگار سپیده‌صبح.» پیامبر ﷺ نیز این بگفت و گریه‌ها باز شد. سپس با نازل شدن هر آیه و بازخواندن پیامبر ﷺ گره‌ها یکی‌یکی باز شد تا اینکه جبرئیل یازده آیه بر ایشان قرائت کرد و آن یازده گره باز شد. پیامبر ﷺ نشسته بود که امیر مؤمنان علی علیه السلام داخل شد و حضرت ﷺ او را از خبری که جبرئیل آورده بود آگاه کرد و فرمود: راهی شو و آن جادو را برایم بیاور. حضرت علی علیه السلام بیرون رفت و آن را آورد. رسول خدا ﷺ فرمود تا آن را از میان بردند. این ماجرا بر ایشان گران آمد و کسی را نزد لیبید بن اعصم و ام عبدالله فرستاد و فرمود: چرا چنین کردید؟ سپس لیبید را نفرین کرد و فرمود: خدا تو را تندرست از دنیا نبرد! لیبید مردی دارا بود و ثروت و ثروتمند داشت. روزی پسری را دید که می‌دود و در گوشش گوشواره‌ای به ارزش یک دینار داشت. او را به سوی خود کشید. پس گوش کودک را با این کار پاره کرد. به همین خاطر دستش را بریدند که بر اثر این ماجرا مرد (کوفی، ۱۴۱۰ق: ۶۱۹).

حسن بن فضل طبرسی از عالمان قرن ششم هجری نیز در کتاب مکارم الاخلاق در دو گزارش مشابه، ماجرای جادو شدن پیامبر ﷺ را به صورت مُرسل از امام صادق علیه السلام و ابن عباس نقل کرده است (طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۴۱۳).

۴. بررسی منابع نام‌برده

یکی از مشکلات این روایات مجهول بودن شخصیت مذهبی و حقیقی مؤلفان این کتاب‌هاست و شیعه امامی بودن آن‌ها نیز محل تأمل است و همچنین این روایات، در مدارک معتبر شیعی نقل نشده‌اند؛ از این رو برای آشنایی بهتر و بیشتر با این منابع و شناخت صاحبان این دو کتاب، نظر علما و صاحب‌نظران را درباره این‌ها بیان می‌کنیم.

۴-۱. دعائم الاسلام

دعائم الاسلام اثر قاضی نعمان مغربی (م ۳۶۳ق)، از عالمان شیعی قرن چهارم هجری است. از وی بیش از ۴۷ اثر به یادگار مانده است (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰: ۲۲۳). دعائم الاسلام از منابع

فقهی و عقیدتی مهم و قدیمی اسماعیلیه است. با این حال می‌توان آن در شمار آثار حدیثی دانست؛ زیرا بیشتر دیدگاه‌های مؤلف در قالب گزارش احادیث بازتاب یافته است. مجلسی بیشتر اخبار موجود در این کتاب را موافق اخبار موجود در آثار امامیه می‌داند و بر این باور است که قاضی نعمان این اخبار را از روی تقیه و به دلیل ترس از خلفای اسماعیلیه از ائمه پس از امام صادق علیه السلام روایت نکرده است؛ بنابراین اخبار آن برای تأیید و تأکید دیگر اخبار شایستگی دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۳۸).

شماری از بزرگان، همچون محدث نوری برای اثبات اعتبار این کتاب و نویسنده آن تلاش بسیار کرده‌اند (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۱۲۸-۱۶۰)؛ اما بزرگانی چون صاحب جواهر و امام خمینی به چشم اعتبار به آن ننگریسته‌اند. برخی دیگر از صاحب‌نظران مانند آیت‌الله خوئی، با آنکه قاضی نعمان را شخصیتی بزرگ و درخور اعتماد دانسته‌اند، به دلیل ارسال، روایات کتاب را فاقد اعتبار ارزیابی کرده‌اند (کلانتری، ۱۳۷۷).

۴-۱-۱. شخصیت و مذهب مؤلف

ابوحنیفه، نعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حیون تمیمی مغربی، از دانشمندان بزرگ فرقه اسماعیلیه به شمار می‌آید. وی در سال ۲۵۹ هجری در مغرب و در خانواده‌ای اهل علم به دنیا آمد. پدرش از علمای بزرگ اهل سنت و پیرو مذهب مالکی بود و احادیث فراوانی را روایت کرده است. قاضی نعمان در آغاز پیرو مذهب مالکی بود، ولی تغییر مذهب داد و شیعه شد. او در سلک فرقه اسماعیلیه درآمد (جوان آراسته، ۱۳۸۰: ۴۷-۸۲).

درباره مذهب قاضی نعمان و اعتبار کتاب دعائم الاسلام میان عالمان شیعه اختلاف نظر وجود دارد. گروهی همچون ابن شهر آشوب در معالم العلماء (مازندرانی، ۱۳۸۰ق: ۱۲۶) و اردبیلی در جامع الرواة (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۲۹۶) وی را از عالمان غیر امامی می‌دانند، ولی آثارش را نیکو ارزیابی می‌کنند.

برخی دیگر از اندیشمندان، وی را امامی مذهب دانسته‌اند. ابن خلکان (م ۶۸۱ق) می‌گوید قاضی نعمان مالکی مذهب بود، سپس به مذهب امامیه روی آورد (ابن خلکان، بی‌تا، ج ۵: ۴۱۵). شیخ حر عاملی نیز همین گزارش را با دید پذیرش نقل کرده است (حر عاملی، بی‌تا، ج ۲:

۳۳۵). سید بحر العلوم نیز می‌نویسد: «قاضی نعمان پیش‌تر مالکی بود، سپس به مذهب امامیه در آمد و بر طریق شیعه، کتاب‌هایی نگاشت. از جمله آن‌ها کتاب دعائم الاسلام است. او در این اثر و دیگر آثارش ردیه‌های بر فقیهان عامه مثل ابی حنیفه، مالک، شافعی و دیگران نوشت» (بحر العلوم، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۵).

دسته سوم از صاحب نظران، مؤلف و کتاب را شایسته اعتماد نمی‌دانند. صاحب جواهر در این باره می‌نویسد: «مصنف دعائم و اخبارش به خصوص اخبار مرسل، مورد طعن هستند» (نجفی، بی تا، ج ۱۳: ۹۸). وی در جایی دیگر نیز می‌نویسد: «و خبر دعائم الإسلام مع الطعن فی مصنفه...» (همو، بی تا، ج ۴: ۳۴۸). آیت‌الله خوئی درباره این کتاب و مؤلف آن می‌گوید: «کتاب دعائم الاسلام در آن فروعی برخلاف مذهب امامیه است... با این حال شیخ ما محدث نوری درباره اعتبار این مرد مبالغه کرده و او را شیعه امامیه حقه دانسته است؛ اما این مطلب ثابت نیست و این مرد مجهول الحال است و بر فرض ثبوت شیعی بودنش، کتاب دعائم الاسلام غیر معتبر است چون تمامی روایاتش مرسل است» (خویی، بی تا، ج ۲۰: ۱۸۴).

از بررسی دیدگاه صاحب نظران چنین برمی‌آید که اثبات دوازده امامی بودن مؤلف دعائم الاسلام دشوار است؛ زیرا شواهدی بر اسماعیلیه بودن او وجود دارد. یکی از پژوهشگران با بررسی محتوای آثار قاضی نعمان گفته است: «گرچه بعضی شخصیت مورد بحث را اسماعیلی مذهب و برخی نیز او را دوازده امامی دانسته‌اند؛ ولی چنانچه از بررسی چند کتاب او دیدیم، هیچ‌یک از عبارات‌های او به روشنی نشانگر مذهب او نیست. هر چند به نظر می‌رسد قرینه‌های دوازده امامی بودن او از قبیل احساس تقیه در عبارات‌هایش نسبت به امامان، نقل روایت‌هایی از امامان پس از امام صادق علیه السلام به گونه‌ای ناپیدا و... بر شاهد‌های اسماعیلی بودن او برتری دارند» (کلاتری، ۱۳۷۷).

۴-۱-۲. بررسی سند روایت دعائم الاسلام

با توجه به نکات پیش‌گفته، حتی اگر مؤلف و مذهب وی را تأیید و او را امامی و قابل اعتماد ارزیابی کنیم، روایت سحر النبی ﷺ در این اثر به گونه‌ی مرسل گزارش شده است و راویان آن نامعلوم‌اند؛ زیرا در سند این حدیث آمده است: «روینا عن جعفر بن محمد عن أبیه عن أبانه عن

علی ص قال: سحر لیبید بن الأعصم الیهودی... (مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲: ۱۳۸)؛ بنابراین حدیث را باید در شمار احادیث نامعتبر جای داد.

۴-۲. طب الاثمه

طب الاثمه نوشته دو برادر به نام‌های عبدالله و حسین، فرزندان بسطام بن شاپور زیات نیشابوری از محدثان شیعی قرن چهارم هجری است. انتساب کتاب به فرزندان بسطام نیشابوری معروف نیست و در اعتبار اصل کتاب نیز تردید شده است (احمدی، ۱۳۸۹: ۳۵۹). موضوع کتاب، روایاتی از ائمه علیهم‌السلام درباره علم طب، فواید و زیان‌های مواد غذایی و معرفی داروهای گیاهی و ادعیه است (همان: ۳۶۰). «کتاب شامل ۴۰۹ حدیث است که در ۲۴۵ عنوان آمده‌اند و ذیل هر عنوان یک یا دو خبر نقل شده است. مطالب کتاب، در قالب روایت و غالباً با ذکر سلسله اسناد بیان شده است؛ هرچند سندها چنین می‌نمایند که برخی از واسطه‌ها و راویان در آن‌ها به‌طور کامل ذکر نشده‌اند و مؤلفان، سند خود را به راوی اصلی و معصوم نرسانده‌اند» (همان).

۴-۲-۱. شخصیت و مذهب مؤلف

یکی دیگر از منابعی که حدیث سحر النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در آن دیده می‌شود، کتاب طب الاثمه است. از اینکه کتاب طب و این دو برادر در فهرست نجاشی (م ۴۵۰ق) معرفی شده‌اند و اینکه وی با دو واسطه این کتاب را روایت کرده است، به‌خوبی می‌توان دریافت که این دو برادر در قرن چهارم می‌زیسته‌اند.

نجاشی از قول أبو عبدالله بن عیاش درباره حسین بن بسطام می‌گوید: «حسین بن بسطام بن سابور زیات و برادرش ابوعتاب کتابی دارند که در موضوع طب گرد آورده‌اند. این اثر، فواید و منافع فراوانی با رویکرد طبی درباره خوردنی‌ها و آثار آن‌ها و درباره رقی و عوذ و دعا دارد» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۹ و ۲۱۸) این نکته که نجاشی این اثر و مؤلفان آن را در فهرست خود معرفی کرده است، نشان می‌دهد که از دیدگاه نجاشی باید آن دورا در شمار پدیدآورندگان امامی مذهب دانست (ابن حجر، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۲۷۵).

مجلسی، مؤلف طب الاثمه را مجهول می‌داند و می‌گوید: «کتاب طب الاثمه از کتاب‌های مشهور است، اما در رتبه و جایگاه دیگر کتاب‌ها نیست؛ زیرا مؤلف آن مجهول است. البته این

جهالت زبانی نمی‌رساند؛ چون بخش اندکی از آن به احکام فرعی فقهی مرتبط است و ما در آنچه درباره داروها و دعاها باشد به سند قوی نیازمند نیستیم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۳۰). شیخ حر عاملی نیز این کتاب را در شمار منابع معتمد خود در تألیف وسائل الشیعه شناسانده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۰: ۱۵۷). وی در توصیف منابعش می‌گوید: «فی ذکر الکتب المعتمدة التي نقلت منها أحاديث هذا الكتاب، و شهد بصحتها مؤلفوها وغيرهم، وقامت القرائن على ثبوتها، وتواترت عن مؤلفيها، أو علمت صحة نسبتها إليهم، بحيث لم يبق فيها شك ولا ريب كوجودها بخطوط أكابر العلماء» (همان: ۱۵۳).

در کتاب‌های رجال شیعه، توصیف یا توثیقی برای این دو برادر دیده نمی‌شود. ابن داود حلی در کتاب رجالش، ابو عتاب عبدالله بن بسطام را برادر حسین بن بسطام و مهمل معرف کرده است (حلی، ۱۳۸۳: ۱۹۹) براساس گزارش مامقانی نیز، مؤلفان این کتاب، یعنی حسین بن بسطام و برادرش، عبدالله بن بسطام هستند که هر دو بدون توثیق‌اند (مامقانی، بی تا، ج ۱: ۳۲۱ و ج ۲: ۱۷۰).

از گفتار علامه مجلسی چنین برداشت می‌شود که وی محدوده استفاده از چنین آثاری را در موضوعات غیر احکام شرعی می‌داند. نمونه‌های استناد شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه به این کتاب در نقل احادیث نیز مشابه چنین کاربستی را تأیید می‌کنند. عناوین ابوابی که شیخ حر عاملی به اخبار این اثر استناد می‌کند، همگی در بردارنده استحباب و کراهت است. این نشان می‌دهد که وی مراجعه به این قبیل آثار را در محدوده احکام غیرالزامی مجاز دانسته است. به نظر می‌رسد چنین کاربردهایی با تکیه بر اخبار «من بلغ» و تسامح در ادله سنن توجیه‌پذیر باشد؛ بنابراین استناد به این گونه از آثار در مباحث مرتبط با اصول اعتقادی و عصمت پیامبر ﷺ و سحرزدگی آن حضرت توجیه کافی ندارد.

۴-۲-۲. بررسی اسناد روایات طب الائمة

مجهول بودن مؤلفان طب الائمة به تنهایی ظرفیت آن را دارد که مجموعه مندرجات این اثر را بی اعتبار کند یا از اعتبار آن‌ها فروکاهد. علاوه بر آن اسناد روایات یادشده از این کتاب نیز با مشکل مواجه است. هر سه روایت مرتبط با موضوع سحر النبوی ﷺ که در کتاب طب الائمة آمده،

از نظر سند دچار ضعف اند؛ سند نخست در بردارنده روایانی مجهول است. در این سند این حدیث آمده است: «محمد بن جعفر البرسی قال: حدثنا أحمد بن يحيى الأرمني قال: حدثنا محمد بن سيار قال: حدثنا محمد بن الفضل بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام يقول قال أمير المؤمنين عليه السلام».

از دوراوی نخست یعنی محمد بن جعفر برسی و أحمد/محمد بن يحيى اعیسی أرمنی هیچ گزارش، توصیف یا توثیقی در منابع رجالی دیده نمی شود. ضبط صحیح راویان، به گواه منابع دیگری که این حدیث را گزارش کرده اند به ترتیب، «محمد بن جعفر البرسی»، «محمد بن يحيى الأرمني»، «محمد بن سنان» و «المفضل بن عمر» است (برای نمونه، ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰: ۲۳؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۸۱۳)؛ همچنین درباره وثاقت محمد بن سنان و مفضل بن عمر نیز در میان رجالیان اختلاف نظر وجود دارد.

از سوی دیگر روایت دوم و سوم فاقد سند هستند. در ابتدای روایت دوم تعبیر «یُروی» دیده می شود و به صورت آشکار از یکی از ائمه گزارش نشده است. در ابتدای روایت سوم نیز بدون ذکر طریق آمده است: «عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام»؛ بنابراین باید این سه خبر را فاقد اعتبار ارزیابی کرد.

۳-۴. تفسیر فرات کوفی

تفسیر فرات کوفی، تفسیری روایی از ابوالقاسم فرات بن ابراهیم بن فرات کوفی، محدث و مفسر شیعی (زنده در ۳۰۷ق) است. غالب روایات این تفسیر، تأویلی (از نوع تطبیق و جری) است؛ اگرچه شمار اندکی از روایات، حاوی تفسیر باطنی یا ناظر به سبب نزول و یا برخی گزارش های تاریخی غیر مرتبط با آیات اند. به رغم ناشناس بودن و همچنان ناشناس ماندن فرات، به استناد نوع روایات مندرج در کتابش، می توان او را یک شیعه زیدی با گرایش عرفانی به شمار آورد. هرچند تفسیر فرات هم بسان اغلب کتاب های روایی از آسیب وضع و جعل مصون نمانده است، شمار این نوع روایات چندان فراگیر نیست (قبادی، ۱۳۸۹: ۱۲۷).

۱-۳-۴. شخصیت و مذهب مؤلف

ابوالقاسم فرات بن ابراهیم بن فرات کوفی زنده در سال ۳۰۷ق (موحدی محب، ۱۳۷۸: ۳۵) از

رجال نیمه دوم قرن سوم و اوایل قرن چهارم و دوران غیبت صغری (۲۶۰ق-۳۲۹ق) است و تفسیرش در شمار تفاسیر روایی/ اثری جای دارد. در منابع رجال متقدمان شیعه همچون آثار کُشی، نجاشی و شیخ طوسی، همچنین در آثار متأخران از ایشان مثل رجال ابن داوود و علامه حلی گزارشی درباره فرات بن ابراهیم دیده نمی‌شود.

علامه مجلسی درباره او می‌گوید: «اگرچه اصحاب، یادی از مؤلف تفسیر به مدح یا قدح نکرده‌اند، اما اخبار موجود در این تفسیر با اخبار معتبر در دسترس هماهنگ است. همچنین نیکویی ضبط احادیث در نقل آن‌ها، بر اطمینان و خوش‌گمانی به مؤلف می‌افزاید. شیخ صدوق به واسطه حسن بن محمد بن سعید هاشمی اخبار متعددی را از فرات کوفی نقل کرده است. همچنین حاکم حسکانی نیز در شواهد التنزیل روایات فراوانی را از این تفسیر گزارش کرده است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۱، ۳۷).

دو روایت از این تفسیر در تفسیر علی بن ابراهیم قمی به واسطه ابوالقاسم حسینی/ احسنی دیده می‌شود (ر.ک: قمی، ۱۳۶۳، ج: ۲، ۳۲۴، ۴۱۰). گویا وی ابوالقاسم عبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن حسینی است که در اسناد شواهد التنزیل نیز حضور دارد. به استناد شواهد گوناگون روشن می‌شود که گزارش موجود در این تفسیر را نمی‌توان به علی بن ابراهیم قمی منسوب دانست، بلکه احتمالاً از راوی تفسیر گزارش شده است؛ زیرا علی بن ابراهیم به لحاظ طبقه در شمار مشایخ ابوالقاسم حسینی/ احسنی می‌آید.

مروری گذرا بر گزارش‌های شیخ صدوق از فرات کوفی نشان می‌دهد که هیچ‌یک از آن‌ها از این تفسیر نبوده‌اند. به نظر می‌رسد شیخ صدوق به اثری دیگر از فرات کوفی یا از طریق او به منبع/منابع دیگری دست یافته و این روایات را از آن برگرفته است. در مجموع، این باور در ذهن تقویت می‌شود که تفسیر فرات کوفی اثری ناشناخته یا نامعتبر در حوزه حدیثی قم به شمار می‌آمده است و به همین سبب به‌رغم کوفی بودن فرات، مشایخ بغداد نیز شناختی از این اثر نداشته‌اند.

در مقدمه تحقیق کتاب درباره فرات بن ابراهیم آمده است: «او از نظر فکری و عقیدتی باورمند به زیدیه یا متمایل به آن یا معاشر با زیدیان بوده است. کسی که کتاب، مشایخ، اسناد و احادیث او را برسد، به‌روشنی درمی‌یابد که با اثری بسیار مشابه آثار زیدیان مواجه است. در کتاب نصی

بر امامت ائمه دوازده گانه علیهم السلام دیده نمی شود. اگرچه روایت فراوانی از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام آمده است که نص بر امامت و عصمت این دو امام دارد، مؤلف در مقابل روایتی از زید را نیز نقل می کند که عصمت از غیر پنج تن از اهل بیت علیهم السلام را نفی کرده است. چه بسا نیامدن نام فرات بن ابراهیم در منابع رجال به همین خاطر باشد که وی امامی مذهب نبوده است. همچنین از اهل سنی نیز نبوده است تا ایشان به یادکرد او همت کنند؛ بنابراین او را باید شخصیتی زیدی و ساکن کوفه دانست» (کوفی، ۱۴۱۰ق: ۱۱).

در مقدمه تحقیق این احتمال نیز آمده است که فرات پیش تر و در زمان نگارش تفسیر، زیدی مذهب بوده است؛ اما پس از آن به مذهب امامی گرویده و شیخ صدوق در چنین شرایطی به فرات در گزارش اخبار استناد کرده است (همان: ۱۲). یکی از پژوهشگران، به گواه محتوای گزارش های شیخ صدوق و استناد به روایت شده از فرات در کتاب فضل زیارة الحسین علیه السلام اثر علوی شجری (م ۴۴۵ق) زیدی مذهب، این احتمال را نپذیرفته است (موحدی محب، ۱۳۷۸: ۳۹) آیت الله معرفت، تفسیر فرات کوفی را به دلیل حذف اسناد، در شمار تفاسیر مقطوع الاسناد می داند (معرفت، ۱۳۸۶: ۲۰۲).

۴-۳-۲. بررسی سند روایت تفسیر فرات الكوفی

از مهم ترین اشکالات موجود در اسنادی روایات تفسیر فرات کوفی، ناشناخته بودن راویان آن است. نام بسیاری از راویان حاضر در زنجیره اسناد گزارش احادیث این تفسیر در منابع رجال دیده نمی شود. براساس برآورد آقابزرگ تهرانی، فرات کوفی از صد و اندی استاد، احادیث را به طریق مسند از ائمه اطهار علیهم السلام روایات کرده است. اساتیدی که از بیشتر آن ها هیچ شرح حالی در منابع رجال اصلی شیعه در دست نیست. متأسفانه در بسیاری از اسناد، به عمد بخشی از سند با اتکا به عبارت «معنعنا عن...» حذف شده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۲۹۸). به درستی روشن نیست که مؤلف، خود از این شیوه بهره برده یا پس از وی در استتساخ کتاب چنین شیوه ای برای اختصار استفاده شده است.

در سند گزارش سحر النبی صلی الله علیه و آله در تفسیر فرات کوفی این اسامی دیده می شود: «قال أبو الخیر [مقداد بن علی] حدثنا أبو القاسم عبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن العلوی الحسنی قال

حدثنا فرات بن إبراهيم الكوفي قال حدثنا محمد بن عبدالله بن عمرو [عمر] الخراز [الخراز] قال حدثنا إبراهيم يعني ابن محمد بن ميمون عن عيسى يعني ابن محمد عن [أبيه عن] جده عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام قال: «...» (كوفي، ۱۴۱۰ق: ۶۱۹).

شیخ آقابزرگ تهرانی می‌گوید: «در ابتدای برخی نسخه‌های تفسیر، پس از خطبه کتاب سند غریبی به چشم می‌خورد که این چنین آمده است: "أنبأنا أبو الخير مقداد بن علي الحجازي المدني، حدثنا أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن الحسنی العلوی، قال حدثنا الشيخ الفاضل أستاذ المحدثين فرات بن إبراهيم الكوفي." همچنین در ابتدای بسیاری اسناد آمده است: "حدثنا أبو القاسم الحسنی حدثنا فرات." این در حالی است که درباره أبو القاسم حسنی نامی در اصول رجالی نیامده است» (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۲۹۹).

توصیف یا توثیق از ابوالخیر مقداد بن علی و ابوالقاسم عبدالرحمن بن محمد علوی حسنی در دست نیست؛ به عبارت دیگر هیچ‌یک از رجالیان متقدم و متأخر درباره این دو سخنی نگفته‌اند. گویا این دو فقط راوی تفسیر فرات کوفی بوده‌اند و معمولاً شرح حال و اسامی راویان آثار، بدون آنکه خود پدیدآورنده اثری بوده باشند در منابع رجالی نیامده است. متأسفانه مشکل در ناشناس بودن این دو راوی به پایان نمی‌رسد، بلکه دیگر راویان حاضر در سند نیز ناشناس هستند؛ البته اطلاعاتی پراکنده از برخی راویان در دست است که در ایجاد نگاه مثبت به گزارش نقشی ندارند. برای نمونه، نجاشی در معرفی عمرو بن عثمان ثقفی خزاز می‌گوید، او پسری به نام محمد دارد که ابن عقده از او روایت کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۷). همچنین ذهبی، ابراهیم بن محمد بن ميمون را از أجلاء الشیعه معرفی می‌کند (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۳)؛ بنابراین نمی‌توان این خبر را در شمار اخبار قابل اعتماد جای داد.

۵. نقد محتوایی روایات سحر النبی ﷺ

برای اعتبارسنجی اخبار، افزون بر کاوش در راویان و اعتماد به گزارش‌های ایشان، لازم است محتوای آن‌ها را نیز بررسی‌د. روایات سحر النبی ﷺ در منابع شیعی نه تنها از جهت منبع و سند دچار مشکل قابل توجه هست از نظر محتوایی نیز نقدپذیرند. این نقدها عبارت‌اند از:

۱-۵. نقد قرآنی و روایی

۱. در روایات سحر النبی ﷺ با تشریح شأن نزول سوره فلق، این سوره مدنی دانسته شده است. این در حالی است که بسیاری از اندیشمندان علوم قرآنی همچون هود بن محکم حواری (م قرن ۳) (هواری، ۱۴۲۶ق، ج ۴: ۴۹۴) و زمخشری (م ۵۳۸ق) (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۸۲۰) سوره فلق را مکی می‌دانند؛ بنابراین بر فرض درستی اصل ماجرای سحر، این واقعه باید در مدینه و پس از نزول این سوره رخ داده باشد.

۲. تأثیر سحر بر پیامبر اکرم ﷺ در برخی آیات قرآن نفی شده است. قرآن با عباراتی مشابه در دو سوره اسراء آیات ۴۷ و ۴۸ و سوره فرقان آیات ۸ و ۹ مسحور شدن حضرت را از قول کفار نقل و نقد می‌کند. در سوره فرقان آمده است: «وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنَّا تَبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا أَنْظِرْ كَيْفَ صَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا»؛ یعنی «و ستمکاران گفتند: [ای مردم!] شما جز مردی جادوشده را پیروی نمی‌کنید! بنگر که چگونه [و برپایه چه امور نامعقولی] اوصافی برای تو بیان کردند، پس [به سبب لجاجت، تکبر، دشمنی و تعصب] گمراه شدند؛ در نتیجه نمی‌توانند راهی [به سوی حق] بیابند.»

۳. مخالفت با قرآن از جمله اشکالات محتوای این اخبار است. عالمان شیعه یکی از شرایط پذیرش روایت را عدم مخالفت آن با قرآن دانسته‌اند. کلینی در «باب الأخذ بالسنة و شواهد الكتاب» از الکافی دوازده حدیث را گرد آورده است. در همه این احادیث تأکید بر این نکته دیده می‌شود که معیار درستی و نادرستی احادیث، هماهنگی با کتاب الله و سنت پیامبر ﷺ است. برای نمونه در دو حدیث با سند معتبر:

الف) «امام صادق عليه السلام: پیامبر اکرم ﷺ فرمود: برای هر چیزی حقیقتی و برای هر واقعیتی نوری است؛ از این رو هر چه با قرآن موافق است بگیرد و هر آنچه با آن مخالف است ترک کنید.»

ب) «امام صادق عليه السلام: همه چیزها به کتاب و سنت بازمی‌گردد و هر حدیثی که موافق کتاب نبود، زخرف و سخنی بیهوده و یاوه است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۶۹).

علامه مجلسی حدیث دوم را صحیح می‌شمرد و در توضیح آن می‌نویسد: «منظور از هر چیزی، تمامی امور دینی است که به کتاب و سنت برمی‌گردد و با واسطه یا بدون واسطه از کتاب و سنت گرفته می‌شود. و هر حدیثی که موافق کتاب نباشد به این معناست که چه با

واسطه و خواه بدون واسطه موافق کتاب نباشد. و موافق سنت موافق کتاب نیز هست و قرآن دلالت بر حقیقت سنت می‌کند. علاوه بر اینکه تمامی احکام همان طوری که در روایات آمده از قرآن گرفته می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۲۹).

با عرضه گزارش سحرزدگی پیامبر اکرم ﷺ به قرآن معلوم می‌شود تأثیر سحر بر آن حضرت مخالف قرآن و در برخی آیات نفی شده است. قرآن با عباراتی مشابه در دو سوره اسراء آیات ۴۷ و ۴۸ و سوره فرقان آیات ۸ و ۹ مسحور شدن حضرت ﷺ را از قول کفار نقل و نقد می‌کند. در سوره فرقان آمده است: «وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنَّا تَسْبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا أَنْظِرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا»؛ یعنی «و ستمکاران گفتند: [ای مردم!] شما جز مردی جادوشده را پیروی نمی‌کنید! بنگر که چگونه [و بر پایه چه امور نامعقولی] اوصافی برای تو بیان کردند، پس [به سبب لجاجت، تکبر، دشمنی و تعصب] گمراه شدند؛ در نتیجه نمی‌توانند راهی [به سوی حق] بیابند.» خداوند متعال در قرآن کسانی که پیامبر ﷺ را مسحور خوانده‌اند، گمراه می‌داند؛ بنابراین پذیرش محتوای این اخبار درست‌انگاری سخن کفاری است که خدای متعال آن‌ها را گمراه دانسته است.

۴. محتوای برخی از این روایات با روایت دیگری که در کتاب طب الاثمه گزارش شده است، تعارض دارد. در این روایت از قول امام باقر علیه السلام آمده است: «همانا سحر بر چیزی جز چشم چیره نمی‌شود» (ابن بسطام، ۱۴۱۱ق: ۱۱۴). گذشته از ناشناس بودن یکی از روایان این خبر، دیگر افراد حاضر در زنجیره سند افرادی بسیار معتبرند. در خبر سوم طب الاثمه نیز گذشت که «سحر جز بر چشم و قوای جنسی چیره نمی‌شود» (همان)؛ بنابراین تأثیر سحر در روح و روان برای عموم مردم انکار شده است، چه رسد به ذات پاک پیامبر اکرم ﷺ.

۵. از دیگر اشکالات، آنکه در روایات دعائم الاسلام و تفسیر فرات کوفی به عدد یازده اشاره شده است. این شماره مخالف دیدگاهی است که بسم‌الله را هم جزو سوره می‌داند. از طرفی دیگر، وجود اختلاف در محتوی این روایات است. در روایت اول طب النبی ﷺ آمده است که امام علی علیه السلام آیات را قرائت فرمود؛ اما از ظاهر روایت دعائم الاسلام فهمیده

می شود که جبرئیل علیه السلام آن ها را قرائت کرد. در تفسیر فرات کوفی نیز تصریح شده است که جبرئیل علیه السلام قرائت کرد (آل مجد، ۱۴۱۵: ۶۳-۱۱۵).

۲-۵. نقد عقلی

۱. در برخی از این روایات آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سه روز را درحالی سپری کرد که نمی خورد، نمی آشامید، نمی شنید، نمی دید و با زنان آمیزش نداشت. سپس جبرئیل بر وی نازل شد. این گزارش از چند جهت قابل پذیرش نیست.

نخست آنکه کسانی که تأثیر سحر بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را پذیرفته اند، فقط تأثیر آن در جسم آن حضرت را پذیرفته اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰: ۳۹۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۵: ۷۳۰)، ولی نقش آن در روان و قوای ادراکی را قبول ندارند. این درحالی است که آن گزارش ها حکایت از اثربخشی سحر در روح و روان و ناکارگی و اختلال در حواس رسول اکرم صلی الله علیه و آله دارد. چنین شرایطی برای شخص برخوردار از منصب عظیم رسالت، نبوت و تبلیغ دین از جانب پروردگار متعال سزاوار نیست. چه سان می شود پذیرفت که شخصیتی والا چون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا چند روز ناتوان از درک پندار خود باشد و از شدت آشفتگی در وهم و خیال نفهمد چه کاری انجام داده و چه کاری را نکرده است.

دیگر آنکه در منابع اهل سنت غیر از عایشه، از دیگر زنان پیامبر صلی الله علیه و آله که بی واسطه با ایشان در ارتباط بودند چنین رویدادی گزارش نشده است.

۲. طبرسی با پذیرش احتمال تلاش لیبید بن اعصم یا دخترانش - براساس برخی گزارش ها - برای سحر کردن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، آن را به دلیل آگاه شدن حضرت تلاشی ناموفق می داند. وی سپس می گوید: «چگونه ممکن است بیماری پیامبر صلی الله علیه و آله در اثر کار آنان باشد؟ در این صورت اگر ایشان چنین توانی می داشتند از شدت دشمنی، آن حضرت را می کشتند و بسیاری از مؤمنان را به قتل می رساندند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۸۶۵).

۶. دیدگاه عالمان شیعه درباره سحر النبوی صلی الله علیه و آله

بعد از بررسی و نقد منابعی که با گرایش شیعی ماجرای سحر النبوی صلی الله علیه و آله را ذکر کرده اند، این پرسش به ذهن خطور می کند که عالمان شیعه چه موضعی در مورد محتوی این روایات داشته و چگونه با

آن برخورد کرده‌اند؟ با توجه به اهمیت مسئله، در ادامه دیدگاه دانشمندان امامیه درباره سحر النبی ﷺ اشاره‌ای اجمالی خواهیم داشت.

مفسران مشهور شیعه (عبدالله‌زاده و سید موسوی، ۱۳۹۷) و متکلمان شیعی (عبدالله‌زاده و همکاران، ۱۳۹۸) سحرزدگی پیامبر ﷺ را نپذیرفته و آن را مخالف قرآن و شخصیت آن حضرت ﷺ دانسته‌اند. شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) می‌گوید: «جایز نیست که پیامبر ﷺ بنا بر آنچه که داستان‌سرایان جاهل روایت کرده‌اند سحر شود. چون کسی که به مسحور توصیف شود به تحقیق عقلش مخبول و دیوانه است» (طوسی، بی تا، ج ۱۰: ۴۳۴). وی در جای دیگر می‌نویسد: «این اخبار واحد هستند و در چنین اموری به خبر واحد عمل نمی‌شود. همچنین این روایات با روایت عایشه که پیامبر ﷺ سحر شده؛ اما سحر در او عمل نکرده، معارض است» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۳۲۹). طبرسی (م ۵۴۸ق) نیز این روایات را مخالف قرآن می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۸۶۵). ابوالفتوح رازی (زنده در ۵۵۲ق) همانند شیخ طوسی داستان سحر النبی ﷺ را بی اساس و مخالف عقل و قرآن می‌داند. (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰: ۴۷۴).

ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) پس از نقل سخن مفسران درباره جادو شدن حضرت می‌گوید: «این خبر در صورت صحت باید تأویل شود وگرنه دور انداخته می‌شود» (مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۲: ۲۲۶). ابن‌ادریس حلی (م ۵۹۸ق) نیز جادو نشدن پیامبر ﷺ را از نظر شیعه بدون مخالف می‌داند و می‌گوید: «رسول ﷺ نزد ما [امامیه] بدون هیچ مخالفی سحر نشده است به خاطر سخن خدای متعال "وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ" (مانده: ۶۷) خداوند تو را از (خطرات احتمالی) مردم، نگاه می‌دارد؛ ولی نزد عده‌ای از مخالفان، حضرت سحر شده که این مخالف قرآن مجید است» (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۵۳۴).

علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ق) تأثیر سحر بر نبی و امام را نمی‌پذیرد و روایات را عامی، ضعیف و معارض می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰: ۴۱). وی همچنین این احادیث را حمل بر تقیه یا در صورت صحت حمل بر عدم تأثیر سحر کرده است (همان، ج ۲۵: ۱۵۵). مجلسی دیدگاه مشهور امامیه را عدم تأثیرگذاری سحر بر انبیا و امامان ﷺ می‌داند (همان، ج ۱۸: ۷۰).

دیگر اندیشمندان شیعه نیز سحر النبی ﷺ را مردود دانسته‌اند. علامه حلی (م ۷۲۶ق) بعد از نقل اقوال علما درباره حقیقت سحر، حدیث اهل سنت از عایشه در این باره را نقل می‌کند و در نقد

آن می‌گوید: «این سخن نزد من باطل است. و این روایات به خصوص روایت عایشه ضعیف هستند. چون نفوذ سحر در انبیا محال است» (علامه حلّی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵: ۳۸۸).

از متأخران نیز هاشمی خوبی (م ۱۳۲۴ق) سحر النبی ﷺ را خلاف عقل (هاشمی خوبی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۶: ۴۸-۴۹) معرفی می‌کند. آیت الله حسن زاده آملی (م ۱۴۴۳ق) نیز آن را خلاف قاعده لطف و غرض از بعثت انبیا و اتمام حجت خدا بر خلق دانسته است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۲۰). برخی این ماجرا را از داستان‌های برساخته منافقان، صحابه یا یهودیان دانسته و هدف از آن را نیز ایجاد تردید در رسالت پیامبر اسلام ﷺ و حتی قرآن کریم بیان کرده‌اند (حسنی، ۱۹۸۱: ۲۹۰؛ مصطفی، بی تا: ۱۱۷-۱۱۸).

۷. نتیجه‌گیری

با بررسی منابعی که ماجرای سحر النبی ﷺ را گزارش کرده‌اند، مشخص شد که:

۱. این منابع را نمی‌توان به طور جزئی از منابع حدیثی شیعه دوازده امامی دانست؛ زیرا از سویی در مذهب مؤلفان این منابع اشکالاتی بیان شده است و از سوی دیگر نمی‌توان صرف نقل آنان را دلیل بر پذیرش ایشان دانست.

۲. با بررسی این احادیث آشکار شد که علاوه بر ضعف سندی، دارای مشکل محتوایی نیز هستند.

۳. این احادیث در منابع معتبر شیعه نقل و پذیرفته نشده‌اند.

۴. با توجه به دیدگاه عالمان شیعه مشخص شد که آن‌ها نیز محتوای این اخبار را نپذیرفته و آن را مخالف کتاب، عقل و شخصیت والای پیامبر اکرم ﷺ دانسته‌اند.

۵. در علم کلام شیعه نیز اثبات شده است که همه پیامبران به خصوص پیامبر اسلام ﷺ به لطف الهی دارای ملکه عصمت هستند. این ملکه نه تنها آنان را از ارتکاب گناهان بازمی‌دارد؛ بلکه از سهو و نسیان نیز آن‌ها را مصون می‌دارد. این در حالی است که با پذیرش احادیث سحر النبی ﷺ، باید پذیرفت پیامبر اسلام ﷺ در این ماجرا، قوه تشخیص و توان تصمیم‌گیری خود را از دست داده بودند و در آن شرایط در قوه خیال و لامسه دچار خطا بودند؛ بنابراین اعتقاد به درستی

این اخبار ملازم اعتقاد به امکان سحر النبی ﷺ است که بسیاری از متکلمان امامیه آن را مردود دانسته‌اند.

منابع

قرآن کریم.

آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۸ق). الذریعة إلى تصانیف الشيعة. قم: اسماعیلیان.

آل‌المجدد، سید حسن. (۱۴۱۵ق). حدیث تأثیر السحر فی سید البشر ﷺ فی میزان التقدا! تراثنا، شماره ۳۸، ۶۳-۱۱۳.

ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مكتبة الإعلام الإسلامی.

ابن‌بسطام، عبدالله و حسین. (۱۴۱۱ق). طب الأئمة علیهم السلام. قم: دارالشریف الرضی.

ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۴۱۸ق). كشف المشكل من حدیث الصحیحین. الرياض: دارالوطن.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۶ق). لسان المیزان. بیروت: مؤسسة الأعلمی.

ابن‌خلکان، ابوالعباس. (بی‌تا)، وفيات الأعیان. محقق: احسان عباس. بیروت: دارالفکر.

احمدی، مهدی. (۱۳۸۹ش). تاریخ حدیث شیعه در سده‌های چهارم تا هفتم هجری. قم: دارالحدیث.

اردبیلی، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). جامع الرواة. بیروت: دارالأضواء.

امین، سید محسن. (۱۴۰۳ق). أعیان الشيعة. محقق: حسن امین. بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۳ق.

بحر العلوم، سید مهدی. (۱۴۰۵ق). الفوائد الرجالية. تهران: مكتبة الصادق.

بخاری. (۱۴۰۷ق). صحیح البخاری. محقق: د. مصطفی دیب البغا. بیروت: دارابن کثیر.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳ش). تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.

جوان آراسته، امیر. (۱۳۸۰ش). قاضی نعمان و مذهب او. هفت آسمان، شماره ۹ و ۱۰، ۴۷-۸۲.

حر عاملی، محمد بن الحسن. (بی‌تا). أمل الآمل. محقق: سیداحمد حسینی. بغداد: مكتبة الأندلس.

حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. قم: مؤسسة آل

البيت علیهم السلام.

حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱ش). هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب.

حسینی، هاشم معروف. (۱۹۸۱ق). سیرة المصطفی. بیروت: دارالقلم.

حلّی، ابن ادريس. (۱۴۱۰ق). السرائر. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

حلّی، حسن بن علی بن داود. (۱۳۸۳ق). رجال ابن داود. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳۰۸ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۲۸۷-۳۱۶

خمینی، روح الله الموسوی. (۱۳۸۶ش). ترجمه فارسی تحریر الوسیلة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

خوبی، سید ابوالقاسم موسوی. (بی تا). معجم رجال الحدیث. بی جا: بی نا.

ذهبی. (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال. تحقیق علی محمد الجاوی. بیروت: دارالمعرفة.

رازی، ابوالفتوح. (۱۴۰۸ق). روض الجنان. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف. تصحیح احمد مصطفی حسین. بیروت، دارالکتب العربی.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

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

طبرسی، حسن بن فضل. (۱۴۱۲ق). مکارم الأخلاق. قم: شریف رضی.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۰ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: کتابفروشی داوری.

عبدالله زاده، سید حمزه، سید موسوی، سید حسین. (۱۳۹۷ش). بررسی تأثیر سحر بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از دیدگاه مفسران فریقین. مطالعات تفسیری، ۹(۳۳)، ۹۷-۱۱۸.

عبدالله زاده، سید حمزه، سید موسوی، سید حسین و مرتضوی، سید محمد. (۱۳۹۸ش). بررسی آرای متکلمان فریقین درباره سحر شدن پیامبر صلی الله علیه و آله. پژوهشنامه مذاهب اسلامی، شماره ۱۲، ۲۴۰-۲۷۰.

علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.

علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۲ق). تحریر الأحكام. تحقیق ابراهیم البهادری. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.

عینی، بدرالدین. (بی تا). عمدة القاری شرح صحیح البخاری. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: مؤسسه دارالهجرة.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

قبادی، مریم. (۱۳۸۹ش). تفسیر فرات کوفی. حکمت اسراء، شماره ۴، ۱۲۷-۱۵۲.

حیدرقلباش، محمدعارف و جواد، قاسم. (۱۳۹۰ش). بررسی جریان سحرالنبی در جوامع حدیثی اهل سنت. پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، شماره ۳۵، ۱۱۱-۱۳۰.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۲ش). تفسیر القمی. قم: دارالکتب.

کاشف الغطاء، جعفر. (۱۴۲۰ق). شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلامة ابن المطهر. نجف: مؤسسه کاشف الغطاء الذخائر.

بررسی احادیث سحر النبوی ﷺ در منابع روایی منسوب به شیعه، احسان سرخه‌ای و سید حمزه عبدالله‌زاده ۳۰۹

کلانتری، علی اکبر. (۱۳۷۷ش). ارزش و جایگاه کتاب دعائم الاسلام در فقه شیعه. فصلنامه فقه. شماره ۱۵ و ۱۶، ۳۰۶-۳۳۴.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامية.

کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. تهران: مؤسسه الطب و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.

مازندرانی، ابن شهر آشوب. (۱۳۸۰ق). معالم العلماء. نجف: المطبعة الحیدریة.

مازندرانی، ابن شهر آشوب. (۱۳۷۹ق). مناقب آل ائمه اطهار (ع). قم: علامه.

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

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول. تصحیح سید هاشم رسولی. تهران: دارالکتب الإسلامية.

مسلم. (بی تا). صحیح مسلم. بیروت: دارالفکر.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۶ش). صیانة القرآن من التحریف. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مصطفی، حسین. (بی تا). الاسرائیلیات فی التراث الاسلامی. بی جا: بی نا.

مغربی، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

موحدی محب، عبدالله. (۱۳۷۸ش). نگاهي به تفسیر فرات کوفی. آینه پژوهش، ۱۰(۶۰)، ۳۳-۴۵.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). رجال النجاشی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

نجفی، محمد حسن. (بی تا). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. محققان: عباس قوچانی و علی آخوندی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). خاتمة المستدرک. تحقیق: مؤسسه آل البيت (ع). قم: مؤسسه آل البيت (ع).

هاشمی خویی، میرزا حبیب الله. (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة. محقق: حسن حسن زاده آملی، محمدباقر کمره‌ای. تهران: مکتبه الإسلامية.

هوری، هود بن محکم. (۱۴۲۶ق). تفسیر کتاب الله العزیز. الجزایر: دارالبصائر.

References

The Holy Qur'ān.

'Abdallāh-zādeh, S. H., & Mūsawī, S. H. (2018). Barrasī-yi ta'thīr-i sihr bar payāmbār-i akram (S) az dīdgāh-i mufasssīrān-i farīqayn. *Muṭāli'āt-i Tafssīrī*, 9(33), 97-118. [In Persian]

- ‘Abdallāh-zādeh, S. Ḥ., Mūsawī, S. Ḥ., & Murtaḍawī, S. M. (2019). Barrasī-yi ārā-yi mutakallimān-i farīqayn darbāra-yi siḥr shudan-i payāambar (ṣ). *Pizhūhishnāma-yi Madhāhib-i Islāmī*, 12, 240-270. [In Persian]
- Aḥmadī, M. (2010). *Tārīkh al-ḥadīth al-Shī‘a fī al-qurūn al-rābi‘ ilā al-sābi‘ al-hijrī*. Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Persian]
- Āl al-Mujaddid, S. Ḥ. (1994). Ḥadīth ta’thīr al-siḥr fī sayyid al-bashar (ṣ) fī mīzān al-naqd!. *Turāthunā*, 38, 63-113. [In Arabic]
- ‘Allāma Ḥillī, Ḥ. b. Y. (1992). *Muntahā al-maḥlab fī taḥqīq al-madhhab*. Mashhad: Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmīya. [In Arabic]
- ‘Allāma Ḥillī, Ḥ. b. Y. (2001). *Taḥrīr al-aḥkām*. (I. al-Bahādurī). Qom: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq. [In Arabic]
- Amīn, S. M. (1983). *A ‘yān al-Shī‘a*. (Ḥ. Amīn). Beirut: Dār al-Ta‘āruf. [In Arabic]
- Āqā Buzurg al-Tihirānī, M. M. (1987). *Al-Dharī‘a ilā taṣānīf al-Shī‘a*. Qom: Ismā‘īliyyān. [In Arabic]
- Ardabīlī, M. b. ‘A. (1983). *Jāmi‘ al-ruwāt*. Beirut: Dār al-Aḍwā’. [In Arabic]
- ‘Aynī, B. al-D. (n.d.). *‘Umda al-qārī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Baḥr al-‘Ulūm, S. M. (1985). *Al-Fawā’id al-rijālīya*. Tehran: Maktabat al-Ṣādiq. [In Arabic]
- Bukhārī. (1987). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. (M. Dīb al-Baghā). Beirut: Dār Ibn Kathīr. [In Arabic]
- Dhahabī. (1963). *Mīzān al-i‘tidāl*. (A. M. al-Bijāwī). Beirut: Dār al-Ma‘rifa. [In Arabic]
- Fakhr al-Rāzī, M. b. ‘U. (1999). *Al-Tafsīr al-kabīr*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Farāhīdī, Kh. b. A. (1989). *Kitāb al-‘ayn*. Qom: Mu’assasat Dār al-Hijra. [In Arabic]
- Ḥasanī, H. M. (1981). *Sīrat al-Muṣṭafā*. Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Ḥasan-zādeh Āmulī, Ḥ. (2002). *Hazār wa yek kalima*. Qom: Bustān-i Kitāb. [In Persian]

- Hāshimī Kho'ī, M. Ḥ. (1980). *Minhāj al-barā' a fī sharḥ nahj al-balāgha*. (Ḥ. Ḥasan-zādeh Āmulī & M. B. Kamara'ī). Tehran: Maktabat al-Islāmīya. [In Arabic]
- Hawārī, H. b. M. (2005). *Tafsīr kitāb Allāh al-'azīz*. Algeria: Dār al-Baṣā'ir. [In Arabic]
- Ḥaydar Qizilbāsh, M. 'A., & Jawādī, Q. (2011). Barrasī-yi jarayān-i siḥr al-nabī dar jawāmi'-i ḥadīthī-yi ahl-i sunnat. *Pizhūhishnāmāh-yi Ḥikmat wa Falsafa-yi Islāmī*, 35, 111-130. [In Persian]
- Ḥillī, Ḥ. b. 'A. b. D. (1964). *Rijāl Ibn Dāwūd*. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehrān. [In Arabic]
- Ḥillī, Ibn Idrīs. (1990). *Al-Sarā'ir*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Arabic]
- Ḥurr al-'Āmilī, M. b. al-Ḥ. (n.d.). *Amal al-āmil*. (S. A. Ḥusaynī). Baghdad: Maktabat al-Andalus. [In Arabic]
- Ḥurr al-'Āmilī, M. b. al-Ḥ. (1989). *Tafṣīl wasā'il al-Shī'a ilā taḥṣīl masā'il al-sharī'a*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt. [In Arabic]
- Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān. (1997). *Kashf al-mushkil min ḥadīth al-ṣaḥīḥayn*. Riyadh: Dār al-Waṭan. [In Arabic]
- Ibn Fāris, A. (1984). *Mu'jam Maqāyīs al-luḡa*. Qom: Maktabat al-I'lām al-Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, A. b. 'A. (1985). *Lisān al-mīzān*. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī. [In Arabic]
- Ibn Khallikān, A. al-'A. (n.d.). *Wafayāt al-a'yān*. (Ed. I. 'Abbās). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ibnā Baṣṭām, 'A. & Ḥ. (1991). *Tibb al-a'imma*. Qom: Dār al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
- Javān Ārāsteh, A. (2001). Qāḍī Nu'mān wa madhhab uhu. *Haft Āsimān*, 9-10, 47-82. [In Persian]
- Jawādī Āmulī, 'A. (2004). *Tasnīm*. Qom: Markaz Nashr Asrā'. [In Persian]
- Kalāntarī, 'A. A. (1998). Arzish wa jāyghāh-i kitāb-i Da'ā'im al-Islām dar fiqh-i Shī'a. *Faṣlnāmāh-yi Fiqh*, 15-16, 306-334. [In Persian]

- Kāshif al-Ghiṭā', J. (1999). *Sharḥ al-Shaykh Ja'far 'alā qawā'id al-'allāma Ibn al-Muṭahhar*. Najaf: Mu'assasat Kāshif al-Ghiṭā' al-Dhakhā'ir. [In Arabic]
- Kho'ī, S. A. al-M. (n.d.). *Mu'jam rijāl al-ḥadīth*. [No publisher] : [No publisher]. [In Arabic]
- Khomeini, R. A. al-M. (2007). *Persian Translation of Taḥrīr al-Wasīla*. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khomeini. [In Persian]
- Kūfī, F. b. I. (1990). *Tafsīr Furāt al-Kūfī*. Tehran: Mu'assasat al-Ṭibā'a wa al-Nashr fī Wizārat al-Irshād al-Islāmī. [In Arabic]
- Kulaynī, M. b. Y. (1987). *Al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]
- Maghribī, Nu'mān b. M. (1966). *Da'ā'im al-Islām*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt (A.S). [In Arabic]
- Majlisī, M. B. (1983). *Biḥār al-anwār*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Majlisī, M. B. (1984). *Mir'āt al-'uqūl*. (S. H. Rasūlī). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]
- Māmaqānī, 'A. (n.d.). *Tanqīḥ al-maqāl fī 'ilm al-rijāl*. [No publisher]. [In Arabic]
- Ma'rifat, M. H. (2007). *Ṣiyānat al-Qur'ān min al-taḥrīf*. Qom: Mu'assīsā-yi Farhangī-yi Intishārātī-yi al-Tamhīd. [In Arabic]
- Māzandarānī, Ibn Shahr Āshūb. (1961). *Ma'ālim al-'ulamā'*. Najaf: al-Maṭba'a al-Haydarīya. [In Arabic]
- Māzandarānī, Ibn Shahr Āshūb. (1960). *Manāqib Āl Abī Ṭālib* (A.S). Qom: 'Allāma. [In Arabic]
- Muslim. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Muṣṭafā, Ḥ. (n.d.). *Al-Isrā'īlīyāt fī al-turāth al-Islāmī*. [No publisher]. [In Arabic]
- Muṣṭafawī, Ḥ. (1989). *Al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qur'ān al-karīm*. Tehran: Wizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī. [In Arabic]
- Muwahhīd Muḥibb, 'A. (1999). Nigāhī bi tafsīr-i Furāt Kūfī. *Āyīna-yi Pizhūhish*, 10(60), 33-45. [In Persian]
- Najafī, M. Ḥ. (n.d.). *Jawāhir al-kalām fī sharḥ sharā'i' al-Islām*. (A. Qūchānī & A. Ākhūndī). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]

- Najāshī, A. b. 'A. (1987). *Rijāl al-Najāshī*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Arabic]
- Nūrī, Ḥ. b. M (1988). *Khātimat al-mustadrak*. (Mu'assasat Āl al-Bayt (A.S)). Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt (A.S). [In Arabic]
- Qabādī, M. (2010). Tafsīr Furāt al-Kūfī. *Hikmat-i Asrā'*, 4, 127-152. [In Persian]
- Qummī, 'A. b. I. (1983). *Tafsīr al-Qummī*. Qom: Dār al-Kitāb. [In Arabic]
- Rāzī, A. al-F. (1987). *Rawḍ al-jinān*. Mashhad: Bunyād-i Pizhūhish-hā-yi Islāmī-yi Āstān-i Quds-i Raḍawī. [In Persian]
- Shahīd al-Thānī, Z. b. 'A. (1990). *Al-Rawḍa al-bahīya fī sharḥ al-lum'a al-Dimashqīya*. Qom: Kitābforūshī-yi Dāwarī. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1997). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Arabic]
- Ṭabarsī, F. b. Ḥ. (1993). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Intishārāt-i Nāṣir Khusraw. [In Arabic]
- Ṭabrisī, Ḥ. b. F. (1992). *Makārim al-akhlāq*. Qom: Sharīf Raḍī. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (n.d.). *Al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (1987). *Al-Khilāf*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Arabic]
- Zamakhsharī, M. b. 'U. (1987). *Al-Kashshāf*. (A. M. Ḥusayn). Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]

Critical Review of the Ḥadiths Regarding the Magic Against the Prophet (PBUH) in Ḥadith Sources Attributed to the Shia"

Ehsan Sorkhei

Assistant Professor, Department of Qur'anic Studies, Research Institute of Hawzah and University (RIHU), Qom, Iran. (Corresponding Author). e.sorkhei@gmail.com

Seyed Hamzeh Abdollahzadeh

Level 4 Student (Hawzah Ilmiyyah), Specialized Center for Shi'a Studies, Islamic Seminary of Qom, Qom, Iran. Email: Seyedhamzeh61@yahoo.com

Received: 05/03/2023

Accepted: 14/06/2023

Introduction

The Shi'a maintains that the Prophet (PBUH) possesses infallibility (*'iṣmah*) in all aspects of his life; consequently, they reject any tradition incompatible with this doctrine. However, certain reports found in Sunni ḥadith collections, such as *Bukhārī's Ṣaḥīḥ* and *Muslim's Ṣaḥīḥ*, allege that a Jewish individual named Labid ibn A'sam bewitched the Prophet (PBUH). These traditions have permeated the fields of Qur'anic exegesis (tafsir) and theology (*kalam*), becoming subjects of scholarly discussion. For instance, Fakhr al-Din al-Razi links the revelation of the *Mu'awwidhatayn* (*Surahs al-Falaq and al-Nas*) to this purported incident.

Existing research has critiqued these traditions, including through analysis of their chains of transmission (*isnad*), indicating that these ḥadiths are considered weak even by Sunni authorities in biographical evaluation (*'ilm al-rijāl*). This study addresses the following critical questions: Do analogous traditions exist within Shi'i ḥadith sources? What is the provenance and reliability of such potential Shi'i reports? Furthermore, is the claim of the Prophet (PBUH) being subjected to bewitchment theologically tenable from a Shi'i perspective? The objective is to critically assess the credibility of these reports through a dedicated analysis of Shi'i primary sources.

Materials and Methods

To answer these questions, it is necessary to consult early Shi'i sources. Subsequently, by assessing the authors/compiler and the nature of the reports found therein, the degree of their reliability and trustworthiness can be ascertained.

In some Shiite sources, ḥadiths have been narrated from which it is understood that the Prophet (PBUH) was bewitched. These ḥadiths have been reported in books written up to the fourth century, such as *Da'ā'im al-Islām* by al-Qāḍī al-Nu'mān b. Muḥammad al-Maghribī, *Ṭibb al-A'imma* attributed to the sons of Bisṭām, and *Tafsīr Furāt al-Kūfī*. Similar reports are found in Sunni sources of tradition such as *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* and *Ṣaḥīḥ Muslim*;

therefore, there is a possibility that they were transferred from Sunni sources to the aforementioned sources.

Specifically, *Da'ā'im al-Islām* contains one such report, *Ṭibb al-A'imma* includes three, and *Tafsīr Furāt al-Kūfī* contains one report. Furthermore, al-Ḥasan b. Faḏl al-Ṭabarsī, One of the thinkers who lived in the sixth century AH/twelfth century CE, alludes to two similar accounts concerning the claim that the Prophet (PBUH) was bewitched in his *Makārim al-Akhlāq*, albeit without providing any chain of transmission (*isnād*).

Da'ā'im al-Islām stands as a foundational and significant early Isma'ili source for jurisprudence (*fiqh*) and doctrine ('*aqīda*). Nonetheless, it can also be categorized among Shiite ḥadith compilations, as a substantial portion of its content aligns with reports found in Imami Shi'i literature. Scholarly evaluations of this work's reliability are divergent: some authorities regard both the text and its author as credible; others deem both unreliable; a further perspective accepts the author's trustworthiness but considers the book itself unreliable due to the absence of isnāds for its reports.

Regarding 'Abd Allāh and Ḥusayn (sons of Bisṭām), the putative authors of *Ṭibb al-A'imma*, extant biographical information is negligible. Consequently, their reliability as transmitters (*ruwāt*) cannot be affirmed. This authorial anonymity potentially compromises the overall credibility of the work's contents, or at the very least, substantially diminishes their evidentiary value. Moreover, the specific isnāds accompanying the ḥadiths related to the subject of bewitchment against the Prophet (PBUH) within this text are assessed as weak.

Tafsīr Furāt al-Kūfī is a narrative exegesis (*tafsīr riwā'ī*) attributed to an author for whom descriptive biographical data is lacking. Due to its pervasive practice of omitting transmission chains, it is conventionally classified among those Qur'anic commentaries whose constituent reports are presented without isnāds.

Results and Findings

To validate reports (*Akḥbār*), in addition to scrutinizing the transmitters (*ruwat*) and trusting their accounts, it is essential to examine the content (*matn*) of the reports themselves. Traditions concerning the alleged bewitchment (*sīhr*) of the Prophet (PBUH) in Shi'i sources are unacceptable both in terms of their source (*manba'*) and chains of transmission (*sanad*). Furthermore, their content is inconsistent with the Quran and authentic (*mu'tabar*) reports. Shi'i scholars, relying on credible (*mu'tabar*) ḥadiths, consider non-contradiction with the Quran as a condition for accepting a report. Therefore, contradiction with the Quran is a significant flaw in the content of these traditions.

It is important to note that some scholars have associated the traditions concerning the alleged bewitchment (*sīhr*) of the Prophet (PBUH) with the

occasion of revelation (*sha'n nuzūl*) of *Sūrah al-Falaq*. This association implies that the surah should be considered to have been revealed in Medina. However, many scholars of Quranic sciences (*ulum al-Quran*) maintain that *Sūrah al-Falaq* was revealed in Mecca. Furthermore, the notion that magic could exert influence over the Prophet (PBUH) is contradicted by verses 17:47-48 (*Sūrah al-Isrā*) and 25:8-9 (*Sūrah al-Furqān*).

Shia scholars of both intellectual (*uqlī*) and textual (*naqlī*) sciences, considering the flaws in the sources, chains of transmission, and content of these reports, have rejected the notion that the Prophet (PBUH) was bewitched. They deem it contrary to the Quran, the Prophet's divine status, and rational arguments.

Conclusion

An examination of the sources and reports related to the incident of the alleged bewitchment (*sihr al-Nabī*) of the Prophet (PBUH) reveals the following:

1. These sources cannot be definitively categorized as belonging to Twelver Shia ḥadith literature, as some of them are attributed to followers of the Ismaili and Zaydi branches of Shia Islam.
2. Upon analyzing these ḥadiths, it becomes evident that, in addition to weaknesses in their chains of transmission (*sanad*), they also exhibit problems with their content.
3. These ḥadiths have not been transmitted or accepted in authoritative (*mu'tabar*) Shia sources.
4. Shia scholars have rejected the content of these reports, deeming them contrary to the Quran, reason (*aql*), and the exalted status of the Prophet (PBUH).
5. In Shia theology (*ilm al-kalam*), it has been established that all prophets, especially the Prophet of Islam (PBUH), are infallible and protected from error (*ma'sum*). This *ismah* (infallibility) not only prevents them from committing sins but also safeguards them from error and forgetfulness. However, accepting the traditions of the incident of the alleged bewitchment (*sihr al-Nabī*) of the Prophet (PBUH) would necessitate acknowledging that the Prophet (PBUH), in this instance, lost his power of discernment and decision-making ability, and experienced errors in his imagination and perception. Therefore, accepting the veracity of these reports implies belief in the possibility of *sahw al-Nabi* (the Prophet's inadvertent error), which many prominent scholars of Imami theology consider to be untenable.

Keywords: *Sihr al-Nabi*, The Prophet (*Muḥammad*)(PBUH), *Ismah* (Infallibility), Labid ibn A'sam, Shia Ḥadith Sources.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۱۷-۳۴۲

نقد و بررسی حدیث «رؤیت خدا» در قیامت

محمد شعبان پور*

چکیده

مسئله رؤیت خدا در قیامت، از مسائل چالشی میان متکلمان و مفسران است و در این مورد عقاید گوناگونی ابراز شده است. اشاعره به تبعیت از حنابله، رؤیت الهی را در این جهان محال می‌دانند، لکن معتقدند که در سرای آخرت تنها مؤمنان خدا را می‌بینند. منظورشان از رؤیت، رؤیت حسی است اما درباره چگونگی رؤیت حسی اظهار نظر نمی‌کنند و به نظریه «بلاکیف» تمسک می‌جویند. هرچند این عقیده با عقل و نصوص قرآنی مخالف است ولی عمده سند و مدرک آن‌ها در این باره روایات موجود در صحیحین (بخاری و مسلم) است. تحقیق پیش رو با روش توصیفی تحلیلی ابتدا اصل روایات مذکور را نقل می‌کند و آنگاه با معیارهای عقلی و نقلی ثابت مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. براساس یافته‌های این پژوهش، اندیشه رؤیت الهی هرگز ریشه قرآنی نداشته است، بلکه برعکس هرکجا قرآن، این اندیشه را مطرح می‌کند، پای یهود را به میان می‌کشد و آن را به صورت یک اندیشه مردود و منکر مطرح می‌کند. مسلماً ریشه این اندیشه در روایتی است که از احبار یهود نقل شده است. افزون بر این، تجسیم و جسم‌نگاری خداوند از پیامدهای پذیرش مضمون روایت در صحیحین است.

کلیدواژه‌ها: حدیث رؤیت خدا، رؤیت، اسرائیلیات، خبر واحد، جوامع روایی.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران / mohamadshabanpour@gmail.com

۱. مقدمه و طرح مسئله

مسئله رؤیت خدا در روز قیامت، از مسائل پرسروصدایی است که قرن‌ها فکر متکلمان و مفسران را به خود جلب کرده و در این مورد عقاید گوناگونی ابراز شده است که همه را اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین» آورده است (اشعری، ۱۳۸۹: ۳۲۲). در میان قائلان به رؤیت الهی ابوالحسن اشعری مؤسس مکتب اشاعره به تبعیت از اهل حدیث و حنابله، در دنیا رؤیت را جایز نمی‌دانند و می‌گویند: فقط مؤمنان در آخرت خدا را می‌بینند، زیرا اگر در این دنیا، خدا قابل دیدن بود، موسی علیه السلام او را می‌دید و با خطاب «لن ترانی» از این دیدار محروم نمی‌شد (همان). البته گروهی هم (مانند کرامیه) می‌گویند: ممکن است ما خدا را در همین دنیا با چشم‌هایمان ببینیم و با او مصافحه و معانقه داشته باشیم (همان؛ شهرستانی، بی‌تا، ج: ۱، ص: ۱۰۵). برخی از شخصیت‌های معتزله همچون «ضرار بن عمر کوفی» رؤیت خدا در روز قیامت را با حس ششم پیشنهاد می‌کند و معتقد است خداوند نه در دنیا و نه در قیامت با این چشم‌های سر قابل رؤیت نیست، بلکه در روز قیامت حس ششمی در ما وجود می‌یابد که با آن حس ادراک می‌شود (همان). این‌ها یک رشته آرائی است که قائلان به رؤیت مطرح کرده‌اند اما اینکه چگونه این اندیشه به میان مسلمانان راه یافت، تا آنجا که محور ایمان و کفر قرار گرفت و منکر رؤیت، کافر و مثبت آن مؤمن و موحد تلقی شد، سؤالی است که این پژوهش به آن پاسخ می‌دهد. در واقع تحقیق پیش رو با روش توصیفی تحلیلی درصدد پاسخ‌گویی به این سؤالات است که: ۱. با توجه به نكوهش قرآن، خاستگاه این عقیده کجاست و چگونه وارد جامعه اسلامی شده است؟ ۲. آیا روایت این باب در صحیحین سند معتبر دارد و می‌توان آن را بر قرآن مقدم داشت؟ ۳. آیا دلالت احادیث مذکور بر مسئله رؤیت الهی عقلانی و قابل پذیرش است یا خیر؟ ۴. پیامد پذیرش احادیث مذکور در مسئله رؤیت الهی چیست؟

۲. پیشینه تحقیق

درباره روایات مستند بر جواز رؤیت الهی پژوهش‌های متعددی نگاشته شده است که در ادامه برخی از کتب یا مقالات مربوط به این موضوع بیان می‌شود:

- فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی: این اثر ارزشمند توسط آیت‌الله جعفر سبحانی نوشته شده است. در این اثر، بیشتر به دلایل عقلی و نقلی قرآنی پرداخته است و نقد روایی

کمر دیده می‌شود. علاوه بر این، این کتاب بیشتر به بیان اعتقادات مذاهب اسلامی پرداخته است و به روایات و نقد آن‌ها اختصاص ندارد.

■ بزرگ‌ترین نعمت بهشت رؤیت الله (ابن قیم الجوزیه، ۱۳۹۷)؛ این اثر در مقام اثبات رؤیت الله در قیامت از منظر قرآن و روایات است؛ به همین دلیل هیچ‌گونه نقدی در آن انجام نگرفته است.

■ رؤیت خدا از منظر قرآن و روایات فریقین (سجادی پور، ۱۳۹۶)؛ در این اثر نیز همانند آثار دیگر صرفاً به دلایل جواز یا عدم جواز رؤیت الهی پرداخته شد و هیچ نقدی بر روایات اثبات جواز رؤیت صورت نگرفته است.

اما برخی مقالات مرتبط عبارت‌اند از:

■ «رؤیت الله در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله» (ذاکری، ۱۳۸۵)؛

■ «حدیث رؤیت» (وحیدی و خاتمی، ۱۳۹۵).

ولی دو مقاله مذکور و همچنین سایر مقالات یافته‌شده درباره این موضوع، بسیار ناقص و ضعیف است؛ زیرا اولاً فقط از دلایل عقلی و نقلی قرآنی در این مقالات ذکر شده است و ثانیاً برخلاف عناوین مذکور در این مقالات، حدیث مربوط به رؤیت نقد نشده است. بنابراین کاری که در این پژوهش انجام می‌شود، در هیچ اثری انجام نشده است؛ زیرا در این پژوهش با روش تحلیل محتوا، ابتدا حدیث مربوط به جواز رؤیت الهی در قیامت که در جوامع روایی اشاعره همچون صحیحین (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۱۷، حدیث ۱؛ مسلم، ۱۴۱۲ق، ج ۱: باب معرفة طریق الرؤیة، ۱۱۵، حدیث ۴) آمده است تبیین می‌شود و سپس در یک روش کاملاً روایی و به صورت منطقی نقد می‌شود تا فهم صحیح روایت و نقاط ضعف آن راحت‌تر صورت گیرد.

۲. مفهوم‌شناسی

سه واژه «خبر واحد»، «رؤیت» و «اسرائیلیات» که در واژگان کلیدی مقاله ذکر شده است، تبیین می‌شود تا عنوان مقاله واضح‌تر شود.

۲-۱. خبر واحد

خبر واحد در برابر خبر متواتر است. در تعریف خبر متواتر گفته شد که عبارت است از سخنی که برای شنونده، سکون نفس و اطمینان‌آور باشد و این اطمینان بخشی باید از راه گزارش جماعت

بسیاری باشد که برحسب عادت توافق آن‌ها، بر کذب آن محال و ممتنع باشد؛ نظیر علم ما به وجود مکه و کلام الله بودن قرآن (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲: ۸۵). پس خبر واحد یعنی خبری که فی حد نفسه (به خودی خود) مفید علم نباشد و چنان سکون نفسی که در خبر متواتر بوده است نباشد، خواه راوی آن یک نفر باشد یا افراد متعدد که به حد تواتر نرسد (همان). به تعبیر صاحب معالم: «مالم يبلغ حد التواتر سواء قلت رواه ام کثرت» (شهید ثانی، ۱۳۶۳: ۱۸۶). در این پژوهش احادیث آحاد منقول از پیامبر ﷺ درباره جواز رؤیت مورد نقد و بررسی سندی و دلالتی قرار می‌گیرد.

۲-۲. اسرائیلیات

اسرائیلیات، جمع اسرائیلیه و منسوب به اسرائیل، لقب یعقوب پیامبر ﷺ جد اعلای یهودیان است. اسرائیل ترکیبی از دو واژه «اسر» به معنای عبد و «ایل» به معنای الله است. بنابراین اسرائیل در لغت به معنای عبدالله (بنده خدا) است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۰۶).

اما این واژه در اصطلاح، گاهی در معنای ویژه، فقط بر آن دسته از روایاتی اطلاق می‌گردد که صبغه یهودی دارد و از طریق فرهنگ یهودی وارد حوزه اسلامی می‌شود (ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۶۵) و گاهی در معنایی گسترده‌تر هر آنچه را که صبغه یهودی و مسیحی دارد و در منابع اسلامی داخل شده (همان) و گاهی در مفهومی گسترده‌تر از دو مورد پیشین به کار رفته و هر نوع روایت و حکایتی را که از منابع غیراسلامی وارد قلمرو فرهنگ اسلامی می‌گردد شامل می‌شود (همان: ۱۲۱). در روایتی از امام صادق (ع) از این‌گونه روایات به «احادیث یهود و نصارا» یاد شده است (صدوق، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۵۳)؛ چنان‌که «علامه عسکری» در این زمینه می‌نویسد: به دنبال منع کتابت حدیث افرادی مانند «کعب الاحبار» و «تمیم داری» که به ظاهر ادعای اسلام می‌کردند خود را به خلفا نزدیک نموده و راه انتشار روایات مجعول موسوم به «اسرائیلیات» بین مردم باز شد... (عسکری، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۴۸ و ۴۹).

۳-۱. رؤیت

واژه رؤیت در لغت از ماده رای و به معنای دیدن و مشاهده کردن چیزی قابل مشاهده است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۱۷۱). این فعل چنانچه به دو مفعول متعدی شود، به معنای علم است

و اگر با «الی» متعددی شود، به معنای نگاه و نظرکردنی است که همراه با عبرت و پند باشد (همان)؛ اما در اصطلاح اهل علم درباره حقیقت رؤیت چهار قول نقل شده است:

الف) عقیده طبیعیون (فیزیک‌دانان و شیمی‌دانان): این گروه رؤیت و ابصار را به انطباق و چاپ شدن شبح و عکس مرئی در قسمتی از رطوبت جلدیّه چشم می‌دانند؛ آن چنان‌که صورت انسان در آینه منطیع می‌گردد (ملاصدرا، بی تا، ج ۸: ۱۷۸ به بعد).

ب) عقیده ریاضی‌دانان: این‌ها ابصار را به خروج شعاع از چشم بر هیئت مخروطی می‌دانند که رأس آن در چشم و قاعده مخروط در نزد مرئی می‌باشد و این شعاع به سطح جسم مرئی متصل است (همان).

ج) عقیده اشراقیون: ابصار به مقابله جسم مستنیر (نورانی) است با عضو بیننده‌ای که در او رطوبتی صیقلی باشد. وقتی این شرایط و مقابله موجود شد، نفس علم اشراقی و حضوری پیدا می‌کند و مبصر را می‌یابد (همان).

د) عقیده صدرائییون: این‌ها ابصار را به ایجاد صورتی مماثل آن مبصر خارجی در ذهن می‌دانند و می‌گویند این صورت از عالم ملکوت نفسانی و مجرد از ماده است و در نزد نفس حاضر است و قیام صدوری دارد نه حلولی (همان). نحوه قیام اعراض به جواهر خود را قیام حلولی گویند و نحوه قیام معلول به علت را قیام صدوری نامیده‌اند (گرجی، ۱۳۷۵: ۲۰۵).

وجه مشترک میان تعاریف مذکور حسی بودن رؤیت است و این یعنی باید نوعی مقابله میان رانی (بیننده) و مرئی حاکم باشد و همچنین سایر شرایط فیزیکی مثل سالم بودن حس بینایی، دور و نزدیک بودن مرئی و... برای تحقق رؤیت حسی لازم و ضروری است. بدیهی است که چنین رؤیتی برای حق تعالی مستلزم جسم‌انگاری است و از دیدگاه عدلیه محال است؛ اما درعین حال گروهی از روشنفکران اشاعره همچون فخر رازی و دیگران تلاش می‌کنند تا میان رؤیت و تزیه الهی جمع کنند و با این مبانی به سراغ تفسیر آیات متضمن رؤیت الهی بروند. درحالی‌که تلاش برای اثبات چنین رؤیتی پیراسته از جهت و مکان مرئی برای باری تعالی، تلاش بیهوده است. هدف این پژوهش نیز نقد مبانی چنین رؤیت برای خداوند است و گرنه رؤیت به معنای شهود قلبی و یا حس ششم و یا هر تفسیر دیگری غیر از تفسیر حسی، محل نزاع هیچ گروه کلامی نبوده و نیست.

۳. دلایل جواز رؤیت الهی

متکلمان اشعری معتقدند خداوند جسم نیست و در جهتی از جهات قرار نمی‌گیرد؛ اما در عین حال با چشم سر می‌توان او را دید و ما در قیامت با همین چشمان ظاهری او را خواهیم دید. به عبارت دیگر آن‌ها می‌گویند رؤیت حسی حق تعالی در دنیا امکان‌پذیر و تحقق آن در آخرت قطعی است (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج: ۸؛ ۱۱۵؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج: ۸؛ ۲۱۵؛ تفتازانی، ۱۳۷۰، ج: ۴؛ ۱۱۸).

۳-۱. دلیل عقلی

برخی از مشایخ اشعری مانند سیف‌الدین آمدی مسئله رؤیت الهی را از زاویه عقل می‌نگرند و آن را تنها دلیل بر جواز رؤیت می‌شمارند و ادله نقلیه را چندان مفید نمی‌دانند و می‌گویند در چنین مسئله عقلی، دلایل نقلی مفید قطع و یقین نیستند (آمدی، ۱۴۲۴ق: ۱۷۴). افزون بر این، رئیس این مذهب ابوالحسن اشعری نیز بر اساس شیوه کلامی ابتدا دلیل عقلی بر امکان رؤیت اقامه می‌کند. وی در کتاب اللمع دلایل عقلی اقامه کرد (اشعری، ۱۹۵۵: ۶۱) و مرحوم خواجه طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد خود و علامه حلی در شرح آن، اصل برهان و نقد بر آن را به‌طور مفصل بیان کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۹۸). لکن این براهین عقلی اشاعره به قدری ضعیف است که برخی از محققان آنان (مانند فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۳۱۷؛ فاضل قوشچی، بی‌تا: ۴۳۱) نیز به نقد آن پرداخته‌اند. بنابراین از نظر برخی از اشاعره دلیل عقلی رؤیت، با چالش‌های جدی روبه‌روست. از جمله فخر رازی در بسیاری از کتاب‌های خود پس از آنکه دلیل عقلی مختصری را تقریر می‌کند، می‌نویسد: «وَهَذَا الدَّلَالَةُ ضَعِيفَةٌ مِنْ وَجْهِ؛ این راهبرد از چند جهت ضعیف است» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۴۴۳، همو، بی‌تا: ۶۶؛ همو، ۱۹۸۶: ۱۹۸). وی پس از طرح ایرادات، عقل را ناکارآمد می‌داند و می‌نویسد: «وَالْمُعْتَمَدُ فِي الْمَسْأَلَةِ الدَّلَائِلُ السَّمْعِيَّةُ؛ ظاهر آیات و روایات مستند این قول خواهد بود» (همان؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۳۶۹). آیت‌الله سبحانی نیز در این باره می‌نویسد: اشاعره برای اینکه عقل‌گرایان را راضی سازند، به عقیده خود به یک رشته دلایل عقلی دست یافته‌اند که به حق ارزش علمی ندارد. کاش این‌ها نیز مانند مشایخ

خود (حنابله و اهل الحدیث) فقط به دنبال حدیث و روایت می‌رفتند زیرا آنان با دلیل عقلی سروکار نداشتند (سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۶۳).

اینک با یک دلیل عقلی آنان آشنا می‌شویم. اشعری می‌نویسد: تحقق بخش رؤیت «وجود» است و نه «حدوث»؛ زیرا حدوث امر عدمی است و معدوم دیده نمی‌شود و چون این اقتضا یعنی «وجود» در خداوند هم است، پس با وجود ملاک رؤیت خدا هم دیده می‌شود. شکل منطقی قیاس اقترانی چنین است: الف) خدا موجود است (صغری)؛ ب) هر موجودی قابل رؤیت است (کبری). پس خداوند قابل رؤیت است (نتیجه) (اشعری، ۱۹۵۵: ۶۱). همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد علامه حلی در شرح کلام خواجه نصیر طوسی از استدلال اشعری می‌نویسد: این دلیل عقلی، با ضعف‌های جدی روبه‌روست: یکی از آن‌ها این است که علت مشترک در اجسام و اعراض برای صحت رؤیت «امکان» است و نه وجود یا حدوث، برای اینکه باید میان علت و معلول سنخیت وجود داشته باشد و سنخیت میان آن دو این است که هر دو وجود بعدالعدم‌اند در حالی که اگر مجوز رؤیت وجود و یا حدوث باشد، این رابطه و سنخیت برقرار نیست. بنابراین چون امکان در خداوند نیست، پس قابل رؤیت هم نیست. وی آن‌گاه چند اشکال دیگر را نیز مطرح می‌کند که مجال طرح آن‌ها در این مختصر نیست (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۹۹). برخی دیگر در نقد دلیل مزبور می‌نویسند: اگر بپذیریم که «وجود» مجوز رؤیت است باید توجه داشت که وجود شرط لازم است نه شرط کافی؛ یعنی وجود زمینه رؤیت را پدید می‌آورد نه اینکه علت تامه باشد به گواه اینکه امور نفسانی مانند اراده و کراهت باینکه در نفس انسان موجودند، هرگز قابل رؤیت نیستند چون شرایط دیگر مثل ماده و... را ندارند. و از آنجاکه در خدا شرط مادی وجود ندارد، قابل رؤیت هم نیست (سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۶۳).

۲-۳. دلیل قرآنی

افزون بر دلیل عقلی، نزد اشاعره، اجماع و نص دو دلیل عمده بر وقوع رؤیت به شمار می‌آیند. بنا به گفته تفتازانی حدیث رؤیت را ۲۱ نفر از بزرگان صحابه روایت کرده‌اند و در قرآن نیز آیات متعددی از جمله آیه ۲۳ سوره قیامت بر این حقیقت دلالت دارد (تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۴: ۱۹۳). ادعای اتفاق و اجماع علمای گذشته بر رؤیت خداوند از افراد گوناگون دیگری همچون ابن تیمیه

نیز نقل شده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۳۴۱). مفسران اشاعره نیز به ظاهر آیات برای اثبات رؤیت خدا استدلال نموده‌اند و به دلیل روایات فراوانی که در این زمینه وجود دارد، به هیچ وجه کوتاه نمی‌آیند. آنان ضمن تلقی تواتر این روایات (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۴۵۰) رؤیت خدای متعال را نظریه‌ای بلامنازعه برای علمای سلف می‌دانند (همان) و در این میان، ظاهر نقل را بر حکم عقل ترجیح می‌دهند؛ در حالی که چنین ترجیح‌دانی برخلاف تحلیل عقلایی و سیره خردمندان است، زیرا عقلای عالم در چنین آوردگاهی با پذیرش سخنان صریح حکیم (نصوص عقلی یا نقلی) از ظاهر سخن دیگرش دست می‌کشند و ظاهر را بر نص حمل می‌کنند نه اینکه ظاهر آیات جسمانی را بر آیات صریح در نفی جسمانیت مقدم بدانند. همان‌گونه که بر تناقض‌گویی و ناسازگاری حمل نمی‌کنند، همچنین بر مهمل‌گویی در سخن حکیم نیز روا نمی‌دانند؛ پس تنها راه عقلایی اینکه باید از ظاهر آیات رؤیت و جسمانیت گذر کرد و نفی رؤیت را مقدم داشت. اما واقعیت اینکه اشاعره به خاطر عدم پذیرش حسن و قبح عقلی وقتی زیر بار تحلیل عقلی نرود، به راحتی می‌تواند تحلیل عقلایی را هم نپذیرد. پس مهم‌ترین سند جواز رؤیت را ظاهر آیات ۱۴۳ سوره اعراف، ۲۰ تا ۲۳ سوره قیامت، ۱۰۳ سوره انعام و... می‌دانند و ما مجموع این آیات و سبک استدلال به آن‌ها و همچنین نقد بر آن را به کتاب‌های تفسیری ارجاع می‌دهیم و به ذکر یک نمونه بسنده می‌کنیم. فخر رازی در ذیل آیه ۱۰۳ سوره انعام (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؛ چشم‌ها او را درک نمی‌کنند ولی او چشم‌ها را درک می‌کند. او موجودی دقیق و برتر از شناخت ما و از همه چیز آگاه است) چهار استدلال بر جواز رؤیت الهی در قیامت نموده که اولی آن این است که می‌نویسد:

۱. آیه در مقام مدح و ستایش خداست؛ ۲. ستایش در صورتی صدق می‌کند که او بالذات دیدنی باشد؛ ۳. و اگر بالذات دیدنی نباشد و از این رو چشم‌ها او را نبینند، ارج و ارزشی نخواهد داشت و مدح و ستایش صدق نمی‌کند. زیرا در جهان امکان، چیزهایی مثل او هستند که بالذات قابل رؤیت نیستند؛ مثل قدرت بازوان، اراده، بوها و مزه‌ها، اجسام بی‌رنگ مثل هوا و... بنابراین آیه درصدد بیان یک نکته است که: او بالذات مرئی است اما دیدگان از رؤیت او محروم‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳: ۹۷). بر این استدلال هم پاسخ نقضی و هم حلی داده شد؛ مثلاً گفته‌اند: اگر مدح و ستایش در این آیه، نشانه امکان رؤیت است، پس آیات دیگر نیز که او را می‌ستایند که

مثلاً برای خود فرزند اتخاذ نکرده است (اسراء: ۱۱۱) باید گواه بر این باشد که او بالذات می‌تواند دارای فرزند باشد. و یا بالذات مثل (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) و یا ند (وَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اُنْدَادًا) هم داشته باشد. ریشه اشتباه فخر رازی این است که تصور کرده محور ستایش و مدح جمله نخست (لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ) است؛ در حالی که محور ستایش هر دو جمله باهم است (لاتدرکه... و هو پدرک...). در این صورت آن رشته از موجودات ناپیدا و غیر مرئی مثل بوها و... از قلمرو آیه بیرونند، زیرا هر چند آن‌ها دیده نمی‌شوند، قدرت بر دیدن را نیز ندارند (سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۷۵).

۳-۲. دلیل روایی

تاکنون با دلایل عقلی و قرآنی موافقان رؤیت و دیدگاه کلی آنان در این زمینه آشنا شدیم؛ اما مهم‌ترین دلیل باقی مانده که آنان را به چنین اندیشه‌ای واداشته، درحقیقت حدیث است که اهل سنت آن را در صحاح و مسانید خود آورده‌اند، و اگر چنین روایتی در اختیار آنان نبود، آیات قرآنی، محرک آنان بر اتخاذ چنین موضعی نبود. و اگر قائلان به رؤیت به آیات قرآن نیز تمسک می‌نمایند، این بدان معنا نیست که قرآن ریشه چنین عقیده باطلی است بلکه برای توجیه عقیده‌ای که از قبل پذیرفته‌اند به قرآن استدلال می‌کنند. در واقع این گروه، نخست چنین عقیده‌ای را بر طبق همین روایات یا بهتر اینکه بگوییم بر طبق همین اسرائیلیات قبول کرده‌اند، آنگاه برای ساکت نمودن مخالفان، تلاش کرده‌اند تا از عقل و قرآن دلایلی بر آن پیدا کنند. بنابراین خاستگاه جواز رؤیت الهی، حدیث و روایات موجود در صحاح و مسانید است و هدف این پژوهش نقل و نقد این دسته از روایاتی است که مستند اصلی جواز رؤیت قرار گرفته است.

در این قسمت ابتدا اصل روایت و ترجمه آن را از مصادر اصلی اهل سنت نقل می‌کنیم و آنگاه به نقد آن می‌پردازیم.

روایت اول: صحیح بخاری

از آنجا که متن حدیث در صحیح بخاری طولانی است، به ناچار بخش‌هایی از حدیث را که مرتبط با بحث است، نقل می‌کنیم؛ آنگاه ترجمه فارسی آن را به طور کامل می‌نویسیم:

... عن ابی هریره قال:

قال اناس: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟، قالو: لا يا رسول الله، قال: هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟، قالوا: لا يا رسول الله، قال: فانكم ترونه يوم القيامة كذلك... (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۱۱۷، حدیث ۱).

بخاری در صحیح خود، در باب «الصراف جسر جهنم» می گوید: ابوهیره روایت کرده است که گروهی به پیامبر گفتند: آیا خدای مان را روز قیامت می بینیم؟ پیامبر فرمود: آیا برای دیدن آفتاب در یک روز غیر ابری دور هم جمع می شوید که آن را به یکدیگر نشان دهید؟ آن گروه گفتند: نه ای رسول خدا.

پیامبر فرمود: آیا در شب چهاردهم که در آسمان ابری نیست، برای دیدن ماه دور هم جمع می شوید و به یکدیگر نشان می دهید؟ آن گروه گفتند: نه.

پیامبر فرمود: شما خدا را در روز رستاخیز همچون خورشید و ماه شب چهارده رؤیت می کنید و خداوند مردم را جمع می کند و می گوید: هرکس از معبود خود پیروی نماید. در این هنگام هریک از مشرکان به دنبال معبودهای خود از قبیل خورشید و ماه و بت های دیگر می روند.

امت اسلامی با منافقانی که در میان آنان هستند تنها می مانند، در چنین شرایطی خدا به صورتی ناشناخته می آید و می گوید: من خدای شمایم. آنان گویند: ما از تو، به خدا پناه می بریم و همین جا می مانیم تا خدایمان بیاید، هرگاه خدای ما آمد او را می شناسیم، در این موقع، خدا با صورتی که او را می شناختند، می آید و می گوید: منم پروردگار شما. مردم می گویند، به راستی که تو خدای مایی، آن گاه به دنبال او حرکت می کنند و پل جهنم مهیا می گردد (سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۸۲).

روایت دوم: صحیح مسلم

مسلم در صحیح خود، این حدیث را از ابوهیره با اندکی تفاوت نقل کرده و اما از ابوسعید خدری با تفاوت چشمگیری در متن و مضامین آن، روایت کرده است. وی پس از بیان مقدمه حدیث می نویسد: در محشر جز خداپرستان، اعم از نیکوکار و بدکار، کسی نیست. در این هنگام، خدا به نزدیک ترین صورتی نسبت به آنچه دیده شده بود، می آید و می گوید: چرا منتظرید؟ هر امتی دنبال معبود خود راه بیفتد. حاضران پاسخ دهند که در دنیا مردم از ما جدا

شدند درحالی که بیش از همیشه به آنان نیاز داشتیم. خدا هم می فرماید: من پروردگار شمایم. آن‌ها گویند: از تو به خدا پناه می بریم ما هرگز به خدا، مشرک نمی شویم، کار به جایی می رسد که برخی از آنان دچار لغزش خواهند شد. از این رو خدا اعلام می کند: آیا نشانه‌ای از او دارید که خدای واقعی را نشان دهد؟ می گویند: بلی. در این هنگام، خدا ساق خود را نمایش می دهد، از آنان که خدا را سجده می نمودند. کسی در محشر باقی نخواهد ماند مگر اینکه خدا اجازه می دهد که او را سجده کنند ولی کسانی که از روی ریا خدا را سجده می کردند، پشت آنان را تخت می سازد که هرگاه خواستند سجده کنند، به پشت می افتند (مسلم، ۱۴۱۲ق، ج ۱، باب معرفة طریق الرؤیة، ۱۱۵: ح ۴).

۴. بررسی تحلیل روایات

خلاصه عقیده اشاعره درباره رؤیت الهی با استناد به دو حدیث مذکور عبارت‌اند از:

۱. خداوند در قیامت در برابر بندگانش آشکارا ظاهر می گردد و همگان او را رؤیت می کنند و این رؤیت همانند رؤیت ماه در شب چهارده حسی خواهد بود؛
 ۲. ساق‌های پایش را برهنه می کند تا همه مؤمنان او را به خوبی بشناسند.
- این حدیث هرچند روایان و روایات آن زیاد باشد ولی در منطق شرع و عقل از چند جهت قابل استناد نیست و نمی توان به مضمون آن عمل کرد و جزء اسرائیلیات به شمار می آید.

۴-۱. دلالت سندی

با مراجعه به اسناد حدیث می توان اذعان نمود که اولاً به اعتراف جمعی از علمای اهل سنت، بسیاری از احادیث ضعیف و غیر صحیح در صحیحین موجود است. از جمله حافظ دارقطنی، اقدام به نقد آن‌ها نموده و این عقیده را که احادیث آن دو صحیح‌ترین احادیث به شمار می رود، مورد مناقشه قرار داده است (دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۱۱۷؛ ابن حزم المحلی، ۱۳۷۵ق، ج ۷: ۵۴۵، مسئله ۱۵۶۶؛ ابن قیم جوزی، ۱۴۲۸: ۳۸۰). یکی از جهات مناقشه و کم‌اعتباری این احادیث، به‌ویژه کتاب بخاری، عدم نقل متن حدیث و نقل به معنای آن است (همان) و بدیهی است که نقل به معنی، غالباً همه خصوصیات موجود در حدیث را شامل نخواهد بود و بخاری در نگارش صحیح خود بیشتر از این شیوه استفاده می کرد. جهات دیگر ضعف صحیحین این است

که به تصریح برخی از رجال شناسان اهل سنت در سند بعضی از روایات صحیحین افراد فاقد شرط عدالت وجود دارند مانند کعب الاحبار یهودی و راوی عثمانی به نام قیس بن ابی حازم و... که متهم به ناصبی بودن و از دشمنان اهل بیت پیامبر ﷺ به شمار می آیند (همان؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ۳۵۷). با وجود این، چگونه می توان حکم به صحت مجموع روایات صحیحین نمود. ابن حجر عسقلانی در این باره می گوید: «حفاظ (رجال حدیث)، در یکصد و ده حدیث بخاری تشکیک کرده و آن‌ها را فاقد صحت می دانند و هشتاد تن از چهارصد روایانی که منحصراً در صحیح بخاری آمده تضعیف شده اند» (۱۴۰۸ق، ج ۱: ۸۱). البته به نظر محمد رشیدرضا، احادیث قابل انتقاد و ایراد در این کتاب بیشتر از این تعداد است. بخش مهمی از این انتقادات، توسط دارقطنی، متوجه رجال اسنادی است (رشیدرضا، ۱۳۶۷، ج ۱۰: ۶۷۱). و این نشان می دهد که نمی توان همه احادیث مندرج در صحیحین را به طور مطلق و چشم بسته پذیرفت، بلکه باید با اصول و معیارهای حدیثی مورد سنجش قرار داد.

ثانیاً سند حدیث مذکور به «ابوهریره» می رسد و او از شاگردان ممتاز «کعب» احبار یهودی به ظاهر مسلمان است که گاهی احادیث استادش را به پیامبر ﷺ نسبت می دهد و چون کعب پیامبر را ندیده بود، جرئت نمی کرد روایت خود را به رسول خدا نسبت دهد، در حالی که «ابوهریره» به خاطر سه سال و نیم مصاحبت (ابن سعد، بی تا، ج ۴: ۳۲۷؛ حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۳: ۴۲؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۳۷۸) قسمتی از افکار و آرای او را به رسول خدا ﷺ نسبت می داد (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۸۴). از باب نمونه، طبری در تاریخ خود (۱۳۹۴، ج ۱: ۴۴) از کعب درباره خورشید و ماه نقل کرده که این دو جرم نورانی و نشانه های حضرت حق، در روز قیامت به صورت دو اسب پی شده حضور می یابند، ولی این سخن را ابوهریره به خود پیامبر ﷺ نسبت می دهد (ر.ک: ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۴۷۵، تفسیر سوره تکویر).

ثالثاً در سند این روایت «قیس بن ابی حازم» است که به گفته ابن حجر و ذهبی او علی بن ابی طالب را ملامت و عثمان را رهبری می کرد؛ از این رو بسیاری از کوفیان قدیم از نقل روایت از او اجتناب می کردند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۳۴۶؛ ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۳: ۳۹۲) و سیوطی نیز در «تدریب الراوی» می گوید: می خواستم اسامی متهمان بدعت را از کسانی که بخاری و مسلم یا یکی از آن‌ها ذکر کرده اند، فهرست کنم. سپس قیس را ذکر کرد که ابن ابی حازم از جمله متهمان

علی علیه السلام است (سیوطی، ۱۴۱۷ق: ۲۱۷). گذشته از این، در سرانجام عمر دچار نیشان و فراموشی شد و در همان حال نیز نقل حدیث می‌کرد و از او اخذ حدیث می‌شد (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۸۵). شاید این امور سبب جرح و تعدیل صحیحین به خصوص صحیح بخاری توسط بزرگان اهل سنت شده که پیش‌تر بدان اشاره شده است.

۲-۴. دلالت محتوایی

اگر از سند حدیث بگذریم و درباره آن سخن نگوییم، لکن متن حدیث عقلاً و منطقاً بر بی‌پایگی آن گواهی می‌دهد زیرا:

الف) صریح حدیث این است که افراد باایمان، خدا را به صورت واقعی، قبل از حضور در محشر دیده بودند و آنگاه که به غیر صورت واقعی وارد محشر می‌شود، به انکار او بر می‌خیزند و می‌گویند: تو خدای ما نیستی و از تو، به خدا پناه می‌بریم، اکنون سؤال می‌شود که این افراد با ایمان در چه زمان، خدا را به صورت واقعی دیده بودند که در این دیدار دوم به انکار او می‌پردازند و می‌گویند خدایی که دیده بودیم مثل تو نبود؟! (همان، ج ۲: ۱۸۴).

ب) هدف این نمایش چیست؟ چگونه یک بار به غیر صورت واقعی تجلی می‌کند و می‌گوید من خدای شما هستم، ولی مردم گفته او را تکذیب می‌کنند و از شر او به خدا پناه می‌برند، آنگاه به صورت واقعی تجلی می‌کند؟

ج) عجیب‌تر اینکه خدا دارای ساق است و ساق خود را برهنه می‌کند و ایشان از ساق، خدا را می‌شناسند، آنگاه در برابر ساق او به سجده می‌افتند و پشت منافقان آن‌چنان تخت می‌شود که هرگاه بخواهند سجده کنند بر پشت می‌افتند، آیا خدا جسم است که دارای ساق باشد و این ساق در چه زمان توسط مؤمنان دیده شده است؟! (همان).

د) افزون بر این، روایت مذکور مخالف قرآن است و روایت مخالف قرآن فاقد ارزش است (ر.ک: ادامه مقاله).

اما دلیل مخالفت با قرآن این است که با بررسی مجموع آیات قرآن درباره رؤیت الهی، این مطلب روشن می‌شود که هر وقت قرآن از رؤیت سخن به میان می‌آورد، آن را به صورت یک اندیشه مردود و منکر مطرح می‌نماید و هرگز از آن استقبال نمی‌کند و هر کجا رؤیت را مطرح

می‌کند، پای یهود را به میان می‌کشد و بعد آن را نکوهش می‌کند. از باب نمونه در این دو آیه دقت کنید:

(الف) «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (بقره: ۵۵)؛ به یاد آورید آن‌گاه که به موسی گفتند به تو ایمان نمی‌آوریم مگر اینکه خدا را آشکارا ببینیم. در نتیجه صاعقه شما را گرفت درحالی که خود می‌نگریستید. دلالت این آیه بر پیراستگی خدا از رؤیت، بر اهل معرفت مخفی و پنهان نیست، اگر مسئله رؤیت امر ممکن بود، در این موقع به یکی از دو پاسخ اکتفا می‌شد، یا با درخواست آنان موافقت می‌شد و یا درخواست آنان رد می‌شد، دیگر نیازی به نزول صاعقه نبود. از اینکه صاعقه آنان را فراگرفت، می‌توان گفت که آنان بر امر محالی پافشاری می‌کردند. در آیه، نکته دیگری نیز هست و آن اینکه خدا دو مسئله را کنار هم قرار داده و آن پرستیدن گوساله در آیه قبلی (بقره: ۵۴) و درخواست رؤیت در این آیه است و این گواه بر آن است که هر دو جرم از یک مقوله است؛ زیرا گوساله پرستان خدا را در گوساله مجسم می‌یافتند و رؤیت طلبان، او را جسمی می‌پنداشتند که دارای عرض و طول است. در حقیقت هر دو، بر خود و خدای خویش ستم کرده و خدای برتر از تشبیه و تجسیم را در مرحله اجسام و امور مادی درآورده‌اند و از این جهت، مستحق اعدام و نابودی شده‌اند. گروه نخست، به خودکشی محکوم شدند (فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) و گروه دیگر با صاعقه سوزانده شدند (فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ) (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۷۷).

(ب) «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ...» (نساء: ۱۵۳)؛ اهل کتاب از تو می‌خواهند برای آنان کتابی از آسمان فرود آوری [از این درخواست تعجب نکن و غمگین مباش] از موسی بزرگ‌تر (بدتر) از این را درخواست کردند و گفتند: خدا را نشان ما بده و به خاطر این تجاوز از حد صاعقه آنان را گرفت. در این آیه، درخواست رؤیت را ظلم و ستم نامیده است و آن را مایه فرود آمدن صاعقه دانسته و سرانجام در کفار گوساله پرستی قرار گرفته است (ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنَ بَعْدِ... و این می‌رساند که چنین درخواستی نامعقول است. فخر رازی درباره این آیات که همگی نکوهش از درخواست رؤیت است، بیانی دارد که می‌خواهد آن‌ها را به گونه‌ای توجیه کند. گاهی می‌گوید: علت نکوهش این است که آنان چیزی را می‌خواستند که در دنیا امکان نداشت بلکه در سرای

دیگر ممکن می‌باشد و گاهی می‌گوید: آنان با درخواست رؤیت، خواهان آن بودند که تکلیف را از خود ساقط کنند، زیرا رؤیت مایه علم ضروری است و با آن تکلیف سازگار نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۳۶۹). مفسران به این توجیحات پاسخ دادند و ما به دلیل رعایت اختصار از نقل آن اجتناب می‌کنیم (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۷۹). از بررسی این آیات و نظایر آن، استفاده می‌شود که سؤال از رؤیت یک درخواست منکر و یک نوع ظلم و تجاوز از حد تلقی می‌شود و دائماً از طرف یهود مطرح می‌شده و با واکنش‌های مختلفی نیز روبه‌رو بوده است.

بدیهی است که باید روایات مخالف قرآن را کنار گذاشت و نباید به مضمون آن عمل کرد؛ زیرا بسیاری از روایات است که قرآن و سنت را مرجع هرگونه داوری در رفع منازعات می‌داند: مانند حدیث امام ششم که فرمود: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ رُخْرَفٌ» (کلینی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۶۹)؛ [حکم] هر چیزی به کتاب و سنت برمی‌گردد و هر حدیث که موافق کتاب خدا نباشد، بیهوده و باطل است. همچنین روایاتی است که خاستگاه تمام مسائل دینی را در کتاب و سنت، به‌ویژه قرآن بیان نموده است؛ مثل حدیث امام صادق علیه السلام که فرمود: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة» (همان: ۵۹)؛ چیزی نیست مگر آنکه در مورد آن در کتاب یا سنت (حکمی) آمده است. آن حضرت در سخن دیگری می‌فرماید: «ما من امر يختلف فيه اثنان إلا وله اصل في كتاب الله عز وجل ولكن لا تبلغه عقول الرجال» (همان: ۶۰)؛ هیچ مسئله اختلافی وجود ندارد، مگر آنکه اصل آن در کتاب خداست ولی عقول آنان به درک آن نمی‌رسد. علاوه بر این، دسته‌ای دیگر از روایات، قرآن و سنت را جامع حقایق دین برمی‌شمرد و تخلف از این حقیقت را مایه گمراهی و انحراف می‌داند. در حدیثی از سماعه از امام کاظم علیه السلام آمده است: «قلتُ له أكلُ شيءٍ في كتابِ الله و سنةِ نبيهٍ صلى الله عليه وآله أو تقولون فيه قال بل كل شيءٍ في كتابِ الله و سنةِ نبيهٍ صلى الله عليه وآله» (همان) به امام کاظم علیه السلام عرض کردم آیا (ریشه) همه احکام دین، در قرآن و سنت است یا شما با رأی خود حکم آن‌ها را بیان می‌دارید؟ امام فرمودند: آری، ریشه همه این‌ها در قرآن و سنت نبوی موجود است. و امام صادق علیه السلام نیز فرمود: «هرکسی با کتاب خدا و سنتش مخالفت کند، کافر شده است» (همان: ۷۰). این احادیث و ده‌ها نمونه دیگر در مجامع روایی، به‌خوبی روشن می‌کند که منبع اصلی و اساسی دین کتاب و سنت است و مردم نیز وظیفه دارند به مفاد قرآن و سنت مراجعه کنند و با وظایف دینی خود آشنا شوند و آن‌گاه

به آن‌ها عمل نمایند. و همچنین معیار در پذیرش حدیث عدم مخالفت آن با قرآن است و نه موافقت مضمون حدیث با آیات قرآن، زیرا عدم مخالفت کفایت می‌کند.

آخرین نقدی که وارد است اینکه این روایات خبر واحدی بیش نیست. اما آیا این «خبر واحد» می‌تواند منبع اعتقادات ما باشد؟ آن‌هم عقیده‌ای که عقل و خرد و نصوص و قرآن برخلاف آن گواهی می‌دهد؟ کمی نیاز به توضیح دارد.

حقیقت آن است که بیشتر عالمان اهل سنت به‌ویژه پیروان سلفیه معاصر به پیروی از حنابله، تفاوتی بین اخبار آحاد فقهی و غیرفقهی نمی‌گذارند، بلکه همه روایات منقول از افراد ثقه و مورد اطمینان را «صحیح» معتبر دانسته و عمل و اندیشه خود را براساس آن تنظیم می‌کنند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۸۱) اما فقهای شیعه به اخبار آحاد موثق در حوزه احکام فقهی عمل می‌کنند و مشهور آنان نیز از این اخبار با عنوان «ظن خاص» یاد می‌کنند و معتبر دانسته‌اند (شهید ثانی، ۱۳۶۳: ۱۹۷؛ مظفر، ۱۳۷۰، ج ۳: ۸۴). با این حساب عمده فرق شیعه و سنی، حجیت خبر واحد در فقه و اخلاق (حوزه عمل) را پذیرفته‌اند ولی در عین حال شیعه، در حوزه کلام دیدگاه‌های یکسانی نداشته‌اند؛ زیرا همواره برای آنان این پرسش اساسی مطرح است که با توجه به اینکه بسیاری از روایاتی در مسائل اعتقادی مورد استفاده قرار می‌گیرد، روایات آحاد ظنی هستند، آیا می‌توان از این دسته روایات ظنی در مسائل کلامی و اعتقادی بهره برد؟ و بر طبق آن‌ها به اصلی از اصول اعتقادی یا شاخه‌ای از فروع آن معتقد شد؟ به عبارت دیگر، آیا برای اعتبار ظنون حاصل از روایات آحاد در حوزه اعتقادات، دلایل خاصی وجود دارد که آن را از مطلق عدم اعتبار ظنون استثنا کرده باشد تا در نزد شارع نیز معتبر شناخته شود یا خیر؟

بسیاری از متکلمان و مفسران امامیه و معتزله، مطلق ظن از جمله خبر واحد را در مباحث کلامی معتبر نمی‌دانند و بر این باورند که در عرصه اعتقادات فقط می‌توان به علم استناد نمود. قاضی عبدالجبار معتزلی معتقد است از آنجا که باب علم باز است یعنی دلایل عقلی و نصوص قطعی بر ردّ جواز رؤیت الهی دلالت دارد، پس به ظنون و خبر واحد که یقین‌آفرین نیست نمی‌توان اعتماد کرد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۴۸-۲۵۲). وی در فصلی از جزء چهارم کتاب المغنی را با عنوان «ذکر شبهات عقلی و سمعی در اثبات رؤیت» گشود و پس از نقد و بررسی دلالت آیات و روایات، درباره طرق روایات می‌گوید: هر چند اخبار رؤیت بسیارند اما

همه آن‌ها آحادند و هیچ‌کدام موجب علم و یقین نمی‌شود (همو، بی‌تا، ج ۴: ۲۲۵). وی با ابتدای بر دلیل عقلی، روایات رؤیت را به تأویل برده و چنین اظهار می‌کند: «اگر احتمال وجود حدیث صحیح در این باره بدهیم، قطعاً معنای رؤیت در آن، حسی نخواهد بود، بلکه همان معنای «علم» است (همان: ۲۳۱).

علامه طباطبایی نیز به روایاتی که درباره مسئله وحی شدن عمران و وجود میوه غیر موسمی در محراب مریم علیها السلام وارد شده (مسئله اعتقادی) توجهی نمی‌کند و دلیل عدم توجه را ضعف سندی و واحد بودن خبر می‌داند و معتقد است که یک محقق ملزم نیست حتماً به مضامین آن‌ها استدلال نماید، ولی چون این مضامین با آیات قرآن هم‌نواست، می‌توان به مضمون آن‌ها اذعان نمود و احتجاج کرد برای اینکه از آن روایات، آنچه از امامان علیهم السلام نقل شده، مشتمل بر هیچ مطلب خلاف عقلی و قرآنی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۱۸۴-۱۸۵).

علاوه بر آن، ایشان در ذیل آیه ۲۵۹ سوره بقره دو دسته روایت نقل می‌کند؛ آن‌گاه هر دو دسته روایت را باهمان دلیل قبلی (خبر واحد بودن) رد می‌کند. افزون بر اینکه در اینجا هیچ شاهی از ظاهر آیات بر آن‌ها وجود ندارد» (همان، ج ۲: ۳۷۸). در هر صورت وی اصرار دارد که ما بر خبر واحد در غیر احکام فرعی، تکیه نمی‌کنیم (همان، ج ۸: ۱۴۱). همچنین مرحوم میرزای نائینی معتقد است چون بر خبر واحد در حوزه اعتقادات هیچ اثر شرعی مترتب نیست، قهراً مشمول دلیل حجت خبر واحد نمی‌شود و اعتبار کافی ندارد (میرزای نائینی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۰۶). با این بیان به خوبی روشن می‌شود که مضمون حدیث رؤیت الله در صحیحین، اولاً اثر شرعی ندارد چون از مسائل مهم اعتقادی است و ثانیاً موافق با عقل و ظاهر قرآن هم نیست بلکه برعکس چنان‌که اشاره شد، عقیده‌ای است که عقل و خرد و نصوص و قرآن برخلاف آن گواهی می‌دهند.

۵. نتیجه‌گیری

بر اساس یافته‌های پژوهش، نتایج به دست آمده به شرح زیر است:

۱. هرگز عقیده به رؤیت الهی در قرآن ریشه نداشته است و با عقل و خرد تناسب ندارد؛ در عین حال این اندیشه التقاطی وارد جامعه اسلامی شد تا آنجا که محور ایمان و کفر قرار گرفت و منکر رؤیت کافر و مثبت آن موحد و مؤمن تلقی شد.

۲. ریشه این اندیشه در روایاتی از احبار یهود بوده است؛ به طوری که برخی از محققان و متکلمان ریشه آن را از اندیشه «عهدین» تحریف شده می دانند که به میان مسلمانان راه یافته است (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۵۸) و اگر قائلان به رؤیت الهی به آیات و روایات استدلال می کنند همگی برای توجیه عقیده ای است که از قبل پذیرفته اند. در واقع برای خاموش کردن مخالفان به قرآن و روایات تمسک جستند.

۳. روایت دال بر جواز رؤیت الله از دو جهت قابل خدشه بود: یکی از جهت سند که هر دو روایت موجود در صحیحین به ابهریره منتهی می شد و ایشان از شاگردان کعب یهودی بوده و اکثر روایات استادش را به دلیل مصاحبت با پیامبر ﷺ به حضرتش نسبت می داد، و دیگری به لحاظ دلالت بود که مضمون حدیث عقلاً و منطقاً قابل پذیرش نبود؛ مضافاً به اینکه با ظاهر آیات قرآن نیز مخالف بوده است.

۴. از پیامدهای پذیرش مضمون روایت در صحیحین، تجسیم و جسم انگاری خداوند است؛ زیرا این معنا از رؤیت در مضمون حدیث، بدون تقابل امکان پذیر نیست و تا تقابل میان چشم و مرئی انجام نگیرد، دیدن امکان نمی پذیرد و لازمه تحقق تقابل، جسم و یا عرض بودن است و این پیامد را خود اشاعره هم ملتزم نیستند و لذا در پاسخ به چگونگی رؤیت حسی در آخرت به ناچار به نظریه «بلاکیف» تمسک می کنند و یا بعضی چون فخر رازی نظریه ضرار بن عمر یعنی «حس ششم» را پیشنهاد می کنند. همه این توجیها نشان از خردگریزی این نظریه و مخالفت با آیات و نصوص قرآنی است.

منابع

قرآن مجید.

آمدی، علی بن محمد. (۱۴۲۴ق). غایة المرام فی علم الکلام. بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۶ق). مجموع الفتاوی. مدینه: مجمع الملک فهد.
ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم. (۱۹۸۶م - ۱۴۰۶ق). منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة و القدریه. ریاض: نشر جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.

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

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۸ق). فتح الباری بشرح صحیح البخاری. بیروت: بی نا.

- ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد بن سعید. (۱۳۷۵ق). کتاب البیوع. قاهره: دارالحدیث.
ابن سعد، محمد. (بی تا). طبقات الکبری. بیروت: دار صادر.
ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین. (۱۳۶۳ش). معالم الدین و ملاذ المجتهدین. قم: علمیه اسلامیة.
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. (۱۴۲۸ق). زاد المعاد فی خیر العباد. قاهره: دارالآفاق العربیه.
ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. (۱۳۹۷ش). بزرگترین نعمت بهشت رویت الله جل جلاله. تهران: نشر پدram.
اشعری، ابوالحسن عبی بن اسماعیل. (۱۹۵۵م). اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع. قاهره: شركة مساهمة المصریه.
اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۳۸۹ق). مقالات السلامیین و اختلاف المصلین. قاهره: مكتبة النهضة المصریه.
اصفهانى، ابونعیم. (۱۴۰۹ق). حلیة الاولیاء. بیروت: دارالکتب العلمیه.
اصفهانى، راغب. (۱۳۸۸ش). مفردات الفاظ القرآن. تهران: نشر سبحان.
ایچی (عضدالدین)، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۲۵ق - ۱۹۰۷م). المواقف. قم: الشریف الرضی.
بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق - ۱۹۹۰م). الصحيح البخاری. قاهره: لجنة احياء كتب السنة.
تفتازانی، سعدالدین. (۱۳۷۰ق). شرح المقاصد. قم: منشورات الشریف الرضی.
جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف. قم: الشریف الرضی.
حاکم نیشابوری، ابی عبدالله. (بی تا). المستدرک علی الصحیحین. بی جا: دارالکتب العربی.
حلی (علامه)، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۵ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مكتبة المصطفوی.
دارقطنی، علی بن عمر. (۱۴۰۵ق - ۱۹۸۵م). الالزامات والتبع. بیروت: دارالکتب العلمیه.
ذاکری، مصطفی. (۱۳۸۵ش). رؤیت الله در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله. تهران: مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث.
ذهبی، شمس الدین. (۱۳۹۶ق). التفسیر و المفسرون. بیروت: دار احياء التراث العربی.
رشید رضا، محمد. (۱۴۱۴ق). تفسیر المنار. مصر: بی نا.
سبحانی، جعفر. (۱۳۷۳ش - ۱۳۷۱ش). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی. قم: انتشارات توحید.
سجادی پور، حسن. (۱۳۹۶ش). رؤیت خدا از منظر قرآن و روایات فریقین. تهران: نشر میراث انبیاء.
سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن. (۱۴۱۷ق - ۱۹۹۶م). تدرب الراوی فی شرح تقریب النوای. بیروت: دارالکتب العلمیه.
شهرستانی، عبدالکریم. (بی تا). الملل و النحل. بیروت: دارالمعرفه.

۳۳۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۳۱۷-۳۴۲

- شهرستانی، عبدالکریم. (۱۴۲۵ق). نهاية الاقدام فی علم الکلام. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۸۹ش). الخصال. قم: نشر اکرام.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). مجمع البیان. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۹۴ش). تاریخ طبری. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات اساطیر.
- عسکری، سیدمرتضی. (بی تا). معالم المدرسین. بیروت: مؤسسه النعمان.
- فاضل قوشچی، علاءالدین علی بن محمد. (بی تا). شرح قوشچی بر تجرید العقائد. بی جا: بی نا.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۹۸۶م). الاربعین فی اصول الدین. قاهره: مکتبه الکلیات الزهریه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱ق). المحصل. قاهره: مکتبه دارالتراث.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (بی تا). معالم اصول الدین. بیروت: دارالکتب العربی.
- القاضی، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد. (بی تا). المغنی. بی جا: بی نا.
- القاضی، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد. (۱۴۲۲ق). شرح الاصول الخمسه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). اصول کافی. تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گرجی، علی. (۱۳۷۵ش). اصلاحات فلسفی و تفاوت آن ها با یکدیگر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مسلم، بن حجاج نیشابوری. (۱۴۱۲ق - ۱۹۹۱م). الصحیح المسلم. قاهره: دارالحدیث.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰ش). اصول الفقه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (بی تا). الاسفار الاربعه. قم: مکتبه المصطفوی.
- میرزای نائینی، علی بن محمد. (۱۳۷۶ش). فوائد الاصول. تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- وحیدی، شهاب الدین و خاتمی، مریم. (۱۳۹۵ش). حدیث رؤیت. تهران: نشریه پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۵، ۲۱۷-۲۴۲.

References

Qur'ān-e Majīd.

Āmadī, A. (2003). *Ghāyat al-marām fī ilm al-kalām*. Beirut: Dār al-Kutub al-Imiyyah. [In Arabic]

- Ash'arī, A. (1955). *Al-Luma fī al-radd alā ahl al-zaygh wa al-bida*. Qāhirah: Sharikah Musāhamah Misriyyah. [In Arabic]
- Ash'arī, A. (1970). *Maqāilāt al-Islāmiyyīn wa ikhtilāf al-musallīn*. Qāhirah: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah. [In Arabic]
- Askarī, S. (n.d.). *Ma'ālim al-mudarrisīn*. Beirut: Mu'assasat al-Nu'mān.
- Al-Qādī, A. (n.d.). *Al-Mughnī*. N.P. [In Arabic]
- Al-Qādī, A. (2001). *Sharh al-usūl al-khamsah*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-Arabī. [In Arabic]
- Bukhārī, M. (1990). *Al-Sahīh al-Bukhārī*. Qāhirah: Lajnat Ihyā Kutub al-Sunnah. [In Arabic]
- Dārquṭnī, A. (1985). *Al-Ilzāmāt wa al-tatabu'*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Fādīl Qūshchī, A. (n.d.). *Sharh-e Qūshchī bar Tajrīd al-'aqā'id*. N.P. [In Arabic]
- Fakhr al-Rāzī, M. (1986). *Al-Arba'in fī usūl al-dīn*. Qāhirah: Maktab al-Kulliyāt al-Zahriyyah. [In Arabic]
- Fakhr al-Rāzī, M. (2000). *Al-Tafsīr al-kabīr (Ma'āth al-ghayb)*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-Arabī. [In Arabic]
- Fakhr al-Rāzī, M. (1990). *Al-Muhassal*. Qāhirah: Maktabat Dār al-Turāth. [In Arabic]
- Fakhr al-Rāzī, M. (n.d.). *Ma'ālim usūl al-dīn*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī. [In Arabic]
- Gurjī, A. (1996). *Islāhāt-i falsafī wa tafāwut ānhā bā yākhudīgar*. Qum: Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī. [In Persian]
- Hākim Nīshābūrī, A. (n.d.). *Al-Mustadrak alā al-Sahīhayn*. N.P.: Dār al-Kutub al-Arabī. [In Arabic]
- Hillī, A. (1995). *Kashf al-murād fī sharh Tajrīd al-'itiqād*. Qum: Maktabat al-Mustafawī. [In Persian]
- Ibn Taymiyyah, T. (1995). *Majmū al-fatāwā*. Madīnah: Majma al-Malik Fahd. [In Arabic]

- Ibn Taymiyyah, T. (1986). *Minhāj al-sunnah al-nabawiyyah fī naqḍ kalām al-shī'ah wa al-qadariyyah*. Riyād: Nashr Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Hajar Asqalānī, A. (1907). *Tahdhīb al-tahdhīb*. Beirut: Dār Sādir. [In Arabic]
- Ibn Hajar Asqalānī, A. (1987). *Fath al-Bārī bi-sharḥ Sahīh al-Bukhārī*. Beirut: N.P. [In Arabic]
- Ibn Hazm, A. (1956). *Kitāb al-buyū*. Qāhirah: Dār al-Hadīth. [In Arabic]
- Ibn Sa'd, M. (n.d.). *Tabaqāt al-kubrā*. Beirut: Dār Sādir. [In Arabic]
- Ibn Shahīd Thānī, H. (1984). *Mā'ālim al-dīn wa malādh al-mujtahidīn*. Qum: Ilmiyyah Islāmiyyah. [In Persian]
- Ibn Kathīr, I. (1998). *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (2007). *Zād al-ma'ād fī khayr al-ibād*. Qāhirah: Dār al-Āfāq al-Arabiyyah. [In Arabic]
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (2018). *Buzurgtarīn ne 'mat-i bihisht rū'yat Allāh jalla jalāluh*. Tehrān: Pedrām Publications. [In Persian]
- Isfahānī, A. (1989). *Hilyat al-awliyā*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Isfahānī, R. (2009). *Mufradāt alfāz al-Qur'ān*. Tehrān: Subhān Publications. [In Persian]
- Ījī (Azud al-Dīn), A. (1907). *Al-Mawāqif*. Qum: al-Sharīf al-Radī. [In Persian]
- Jurjānī, A. (1907). *Sharḥ al-mawāqif*. Qum: al-Sharīf al-Radī. [In Persian]
- Kulaynī, M. (2008). *Usūl al-Kāfī*. Tehrān: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
- Nayshābūrī, M. (1991). *Al-Sahīh Muslim*. Qāhirah: Dār al-Hadīth. [In Arabic]
- Muzaffar, M. (1991). *Usūl al-fiqh*. Qum: Daftar-e Tablīghāt-i Islāmī Hawzah Ilmiyyah. [In Persian]
- Mullā Sadrā, S. (n.d.). *Al-Asfār al-arba'ah*. Qum: Maktabat al-Mustafawī. [In Persian]
- Mīrzā-yi Nā'inī, 'A. (1997). *Favā'id al-usūl*. Qum: Jāmi'ah-yi Mudarrisīn. [In Persian]

- Rashīd Ridā, M. (1994). *Tafsīr al-Manār*. Mesr: N.P. [In Arabic]
- Subhānī, J. (1994). *Farhang-i 'aqā'id wa mazāhib-i islāmī*. Qum: Tawhīd Publications. [In Persian]
- Sajādīpūr, H. (2017). *Ru'yat-i Khudā az manzar-e Qur'ān wa riwāyāt-i firīqayn*. Tehrān: Nashr-i Mīrāth-i Anbiyā'. [In Persian]
- Suyūṭī, J. (1996). *Tadrīb al-rāwī fī sharh Taqrīb al-Nawawī*. Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Shahrestānī, A. (n.d.). *Al-Melal wa al-nahl*. Beirūt: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Shahrestānī, A. (2004). *Nihāyat al-aqdām fī ilm al-kalām*. Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Sadūq, A. (2010). *Al-Khisāl*. Qum: Ikrām Publications. [In Persian]
- Tabātabā'ī, M. (1970). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*. Qum: Mu'assasah al-A'lmī li al-Matbū'āt. [In Persian]
- Tabrisī, 'A. (1995). *Majma' al-bayān*. Beirūt: Mu'assasah al-A'lmī li al-Matbū'āt. [In Arabic]
- Tabarī, M. (1975). *Tārīkh-i Tabarī*. Tehrān: Asātīr Publications. [In Persian]
- Taftāzānī, S. (1951). *Sharh al-maqāsid*. Qum: Manshūrāt al-Sharīf al-Radī. [In Persian]
- Wahīdī, S. & Khātāmī, M. (2016). *Hadīth-e ru'yat*. Tehrān: Nashriyyah-ye Pazhūhishnāmeḥ-ye Irfān. [In Persian]
- Zākerī, M. (2006). *Ru'yat Allāh dar tafāsīr-i Qur'ān wa hadīth tabaq-i nazar-i Ashā'irah wa Mu'tazilah*. Tehrān: Majalleh Tahqīqāt-e Ulūm-i Qur'ān wa Hadīth. [In Persian]
- Zahabī, Sh. (1976). *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*. Beirūt: Dār Ihyā' al-Turāth al-Arabī. [In Arabic]

Critique and Review of the Ḥadith of "Seeing God" on the Day of Judgment

Mohammad Sha'banpour

Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Ḥadith, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). Email: shabanpour@atu.ac.ir

Received: 11/08/2023

Accepted: 21/11/2023

Introduction

The issue of seeing God in the Hereafter is one of the challenging issues among theologians and exegetes, and various opinions have been expressed regarding it. The Ash'arites, following the Hanbalis, consider seeing God in this world impossible, but they believe that in the afterlife, only believers will see God. However, they do not comment on the sensory nature of this seeing and adhere to the theory of "bila kayf" (without knowing how). Although this belief contradicts reason and Quranic texts, their main evidence and basis for it are the traditions found in the two Ṣaḥīḥs (Bukhārī and Muslim). Therefore, the critique and review of these traditions using new research methods and approaches can provide a correct and systematic reading of the traditions and introduce correct and rational beliefs to the Islamic community.

Materials and Methods

The issue of seeing God on the Day of Judgment is one of the controversial issues that has occupied the minds of theologians and exegetes for centuries, and various opinions have been expressed regarding it, all of which Ash'ari has mentioned in the book *Maqālāt al-Islāmiyyīn* (Ash'ari, 2010: 322). Among those who believe in seeing God, Abu al-Hasan al-Ash'ari, the founder of the Ash'arite school, following the Ahl al-Ḥadith and the Hanbalis, does not consider seeing God permissible in this world and says: only believers will see God in the afterlife, and by seeing they mean sensory seeing, because if God were visible in this world, Prophet Moses (as) would have seen Him and would not have been deprived of that encounter by the divine statement: "*You shall not see Me*" (lan tarānī) (ibid). A group (like the Karrāmiyya) also says: it is possible for us to see God in this very world with our eyes

and to shake hands and embrace Him (ibid.; Shahrestani, n.d., vol. 1: 105). Some Mu'tazilite figures, such as "Dirār ibn 'Amir al-Kufi", propose seeing God on the Day of Judgment with a sixth sense and believe that God is not visible in this world or in the Hereafter with these physical eyes, but on the Day of Judgment, a sixth sense will arise in us through which He will be perceived (ibid.). These are a series of opinions that those who believe in seeing God have put forth. However, the question of how this idea found its way among Muslims, to the extent that it became a criterion for faith and disbelief—whereby one who denies it is considered a disbeliever and one who affirms it a believer and monotheist—is a key question this research aims to address. In fact, the present research, using a descriptive-analytical method, seeks to answer these questions: 1. Given the Quranic condemnation, what is the origin of this belief and how did it enter the Islamic community? 2. Does the tradition of this issue in the two Ṣaḥīḥs have a valid chain of transmission, and can it be given precedence over the Quran? 3. Is the implication of the aforementioned ḥadīths regarding the issue of seeing God rational and acceptable or not? 4. What are the consequences of accepting the aforementioned ḥadīths regarding the issue of seeing God?

Results and Findings

1. The belief in seeing God has never had its roots in the Quran and is also inconsistent with reason and intellect; rather, the origin of this idea lies in traditions from Jewish scholars. Some researchers and theologians consider its origin to be from the distorted "Old and New Testaments" that found their way among Muslims (Subhani, 1994, vol. 2: 158). If those who believe in seeing God cite verses and traditions, it is all to justify a belief they have already accepted. In fact, they resorted to the Quran and traditions to silence opponents.

2. The traditions indicating the permissibility of seeing God are questionable from two aspects: firstly, in terms of the chain of transmission (isnād), both traditions found in the two Ṣaḥīḥs (Bukhārī and Muslim) go back to Abu Huraira, who was a student of Ka'b, a Jewish one and attributed most of his teacher's traditions to the Prophet (PBUH) due to his companionship with him. Furthermore, in the chain of transmission of these traditions is "Qays ibn Abi Hāzim", who continuously harbored animosity towards Imam Ali (as). Additionally,

he suffered from forgetfulness in his later years and still narrated ḥadīths in that state. Secondly, in terms of implication (dalālah), the content of the ḥadīth is not rationally and logically acceptable; moreover, it contradicts the apparent meaning of the Quranic verses. Aside from all this, these traditions are Khabar al-Wāḥid (a tradition of ḥadīths which is not regarded al-mutawatir ḥadīth), and Khabar al-Wāḥid cannot be the basis for belief because the realm of knowledge is open in matters of faith, and one should not rely on conjectures.

3. One of the consequences of accepting the content of the traditions in the two Ṣaḥīḥs is anthropomorphism of God, because this meaning of seeing in the content of the ḥadīth is not possible without confrontation. Seeing is not possible unless confrontation is created between the eye and the seen object, and such confrontation necessitates that the object has physical form or occupies space. This consequence is not even accepted by the Ash'arites themselves, and therefore, in response to the question of how sensory seeing occurs in the afterlife, they inevitably resort to the theory of "bila kayf", or some, like Fakhr al-Razi, propose the theory of Ḍīrār ibn 'Amir, namely the "sixth sense". All these justifications indicate the avoidance of reason in this theory and its contradiction with Quranic verses and texts.

Conclusion

The network of chains of transmission in this category of traditions related to seeing God has a structure stemming from Jewish scholars, which indicates the weakness of these traditions. While these traditions have not been included in Shi'i sources, they form the main root and origin of the belief in seeing God among the Ash'arites. However, these traditions are questionable both in terms of their chains of transmission and their text and implications, and they are not acceptable because they require the anthropomorphism of God, which is rejected both rationally and textually.

Keywords: Ḥadīth, Seeing God, Seeing, Isra'iliyyat, Khabar al-Wāḥid, Ḥadīth Collections.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۴۳-۳۷۲

واکاوی روایات طیف مفضل بن عمر در کتاب کافی

مهدی زره‌ساز*

سهیلا پیروزفر**

چکیده

مفضل بن عمر جعفی یکی از یاران امام صادق و امام کاظم علیهما السلام است که نام او در سلسله اسناد کتاب کافی ۹۵ بار آمده است. او جزو آن دسته از روایانی است که مضامین خاصی با موضوع جایگاه والای امام در عالم خلقت، علم فراگیر امام به کائنات، خلقت نوری ائمه و احادیث مربوط به عالم ذر را روایت کرده است. در این نوشتار طیف مفضل بن عمر به عنوان دسته‌ای از روایان معرفی می‌شوند که ناقل مضامین فوق و دارای روابط استاد و شاگردی بوده و از سوی رجالین متقدم به غلو متهم شده باشند. در این نوشتار مرویات و اسانید روایات طیف مفضل بن عمر در کتاب کافی با هدف شناخت حلقه وصل این طیف به کلینی، به روش توصیفی تحلیلی بررسی شده و این نتیجه حاصل شد که محمد بن یحیی عطار به واسطه احمد بن محمد بن عیسی اشعری بیشترین نقش را در انتقال مرویات طیف مفضل به کتاب کافی داشته‌اند. با توجه به وثاقت و جلالت قدر این دو نفر، تصور غالی انگارانه از روایات طیف مفضل در کتاب کافی مشکل خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: مفضل بن عمر، طیف مفضل، کلینی، کافی.

* دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران، (نویسنده مسئول) / zerehsaz.m74@gmail.com

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

۱. مقدمه

علم رجال برای شناخت راویان احادیث یکی از علوم مورد نیاز در پژوهش‌های دینی است. با توجه به اینکه علوم دینی در طول تاریخ غالباً به دست فقها پرورش یافته، علم رجال نیز بیشتر توسط این گروه با روش خاص فقها مورد استفاده قرار گرفته است. به خصوص در دوره پس از ظهور مکتب حله از شرایط حجیت نزد فقها صحت سند حدیث است. برای پی بردن به صحت سند به کتب رجالیان متقدم رجوع کرده و در صورت اعلام وثاقت راویان یک سلسله حدیث توسط رجال‌شناسان، صحت سند حدیث احراز می‌شود. بر این اساس در روش فقها برای مطالعه علم رجال، تنها شناخت وثاقت یا عدم وثاقت راوی مورد نظر، در دستور کار قرار دارد تا بدین وسیله حجیت لازم برای فتوا به حدیث فراهم آید. اما اطلاعات موجود در آثار رجالی در شناخت تاریخ زندگانی و شناخت گرایش‌ها و جبهه‌گیری‌های راویان اهمیت مضاعفی می‌یابد.

می‌توان با روش‌های مرسوم در مطالعات تاریخ و تحلیل داده‌های موجود از وقایع تاریخی و روایات رسیده درباره راویان، به نتایج مهمی در این زمینه دست یافت. مطالعه احوال راویان از منظر تاریخی می‌تواند ما را با واقعیت‌های دوران اصحاب ائمه و بافت و گفتمان حاکم در عصر حضور ایشان بیشتر آشنا کند و در این صورت فهم روایات آنان، نیز روایاتی که در مدح و ذم برخی اصحاب توسط ائمه وارد شده است، به صورت دقیق‌تری میسر خواهد بود. امروزه پیگیری علم رجال با روش‌های تحلیلی تاریخی و شناخت فضایی که اصحاب ائمه علیهم‌السلام در آن می‌زیسته‌اند، مورد توجه دانشمندان قرار گرفته است. ایشان سعی دارند تا فارغ از مباحث صحت سندی و وثاقت یا عدم وثاقت راویان، گزارش‌های رسیده در این زمینه را مورد مطالعه قرار داده و حقایق را از میان این گزارش‌ها استخراج نمایند که این حقایق در تعامل ما با سلسله سند روایات و نوع مضامین آن‌ها بسیار تأثیرگذار خواهد بود.

۲. طرح مسئله

مفضل بن عمر یکی از راویان دوره امام صادق و امام کاظم علیهم‌السلام است که درباره وثاقت یا عدم وثاقت وی اختلاف بسیاری میان عالمان رجالی صورت گرفته است. وی توسط برخی از رجال‌شناسان متقدم به دلیل انتسابش به غلو تضعیف شده است؛ اما متأخران او را شخصی موثق

و با اعتقادات صحیح می‌دانند و با تحلیل روایاتش، او را از اتهام غلو تبرئه کرده‌اند. در این نوشتار هدف احراز وثاقت یا عدم وثاقت این راوی نیست، بلکه مقصود شناخت این راوی و نحوه انتقال مرویات مفضل بن عمر و دیگر راویان نزدیک به طرز فکر و گرایش‌های اعتقادی او به کتاب کافی است. با توجه به شواهد و قرائن باید گفت اختلاف نظرهای بین اصحاب و گرایش‌های فکری و کلامی موجب شکل‌گیری جریان‌ها و مکاتب شده و گاهی اوقات اختلاف‌ها به تقابل این جریان‌ها با یکدیگر انجامیده است. در این پژوهش داده‌ها از منظر تاریخی مطالعه و تحلیل می‌شوند. توجه به مباحث و روش‌های مطالعه در زمینه تاریخ اندیشه و فرق در این نوع پژوهش‌ها بسیار اهمیت دارد.

با توجه به این مطلب، مفضل بن عمر را نه به‌عنوان یک جریان، بلکه می‌توان وی را سردهسته طیفی انشعابی در جریان اکثریت محدثان قرار داد که در تقابل با جریان هشام بن حکم قرار داشتند. معیاری که برای تمایز این طیف در نظر گرفته شده، شامل محورهای زیر است:

- نقل مضامین مشترک؛

- روابط استاد و شاگردی؛

- اتهام غلو و تفویض.

بنابراین روایاتی از راویان دارای ویژگی‌های یادشده که مضامین خاص در معارف امامت داشته باشند، پیگیری و به‌عنوان مرویات طیف مفضل بن عمر در کتاب کافی معرفی می‌شوند. بعد از گزینش راویان و روایات طیف مفضل در کافی، این مسئله رخ می‌نماید که مرویات این طیف توسط چه گروهی از راویان و با چه گرایش‌های فکری به کلینی منتقل شده است؟ آیا حلقه وصل طیف مفضل به کلینی، راویان و جریان‌های حدیثی متساهل همچون احمد بن محمد خالد برقی هستند؟ یا این مرویات توسط ثقات و عالمان مورد قبول جامعه شیعه به کتاب کافی منتقل شده است؟ این نوشتار با هدف پاسخ به این مسئله، پیگیری مرویات طیف مفضل بن عمر و شناخت حلقه وصل این راویان به کلینی را در دستور کار قرار داده است.

در زمینه شناسایی منابع کلینی و واسطه‌های او تا اصحاب عصر حضور، پژوهش‌های درخور توجهی انجام شده است. برای نمونه، مقاله‌های «بازشناسی منابع کلینی در تدوین کافی» (حسینی شیرازی، ۱۳۹۳)، «منابع تفسیری شیخ کلینی» (اثباتی، ۱۳۹۴) و «تبارشناسی منابع

روایات اعتقادی الکافی» (همو، ۱۳۹۶)، «اعتبارسنجی منابع کتاب الکافی» (فرزندوحی، ۱۳۹۱) در پی شناسایی و اعتبارسنجی منابع مکتوبی هستند که از حوزه‌های حدیثی مختلف در تدوین کتاب کافی نقش ایفا کرده‌اند. از این پژوهش‌ها در شناخت حلقه وصل مرویات طیف مفضل به کلینی می‌توان بهره برد. اما نقطه تمایز این تحقیق پرداختن به گروه ویژه‌ای از روایان و روایات با مضامین خاص با عنوان طیف مفضل بن عمر در کتاب کافی و شناسایی حلقه وصل این طیف به کلینی است که در دیگر پژوهش‌ها بدان پرداخته نشده است.

۳. گرایش‌های فکری اصحاب عصر حضور ائمه علیهم‌السلام

تحلیل گزارش‌های مدح و ذم روایان و مطالعه سلسله اسانید با موضوع و مضامین خاص و اظهارنظرهای رجالیان متقدم درباره روایان احادیث، ما را به این نتیجه می‌رساند که در دوران حضور ائمه بین اصحاب ایشان برخی اختلاف‌نظرهای کلامی و عقیدتی موجب ایجاد گروه‌ها و گرایش‌ها و جریان‌های خاصی شده است؛ لذا این تصور که همه اصحاب با سطح فکر یکسان و گرایش‌های فکری مشابه هر نوع حدیثی از معصوم با موضوعات مختلف نقل می‌کرده‌اند، به دور از واقعیت می‌نمایند؛ بلکه با توجه به شواهد و قراین باید گفت اختلاف‌نظرهای بین اصحاب و گرایش‌های فکری و کلامی بین ایشان موجب شکل‌گیری جریان‌ها و مکاتبی شده است و گاهی اوقات اختلاف‌ها به تقابل این جریان‌ها با یکدیگر انجامیده است. نکته مهم توجه به این مطلب است که بسیاری از جرح و تعدیل‌های موجود در کتب رجالی متقدم، متأثر از همین تقابل‌ها بین اصحاب بوده است؛ لذا شناخت جریان‌ها و مکاتب و گرایش‌های فکری متعدد و مختلف بین اصحاب در مطالعات رجالی بسیار اهمیت دارد. یکی از پژوهشگران معاصر بر همین اساس روایان را در یک تقسیم‌بندی کلی به سه دسته تقسیم می‌کند: روایان متمایل به مدرسه کلامی، روایان متمایل به مدرسه فقهی، روایان متمایل به مدرسه اسرار معارف (سند، ۱۴۳۷ق، ج ۲، ص ۸۰). مدرسه کلامی مشتمل بر روایانی بود که براساس اصول ثابت دینی و با اخذ به لوازم اصول دین، به بحث و جدل با مخالفان برمی‌خاستند. هشام بن حکم و شاگردان با واسطه وی همچون فضل بن شاذان از این دسته به شمار می‌آیند. در مدرسه فقهی، روایان به اخذ احادیث احکام فروع در ابواب مختلف فقهی اشتغال داشتند. روایانی همچون زراره و محمد بن مسلم

جزو این دسته‌اند. مدرسه اسرار معارف نیز حامل روایات با مضامین بلند در زمینه مقام و جایگاه امام در نظام خلقت بودند. افرادی مثل جابر بن یزید جعفی و مفضل بن عمر و محمد بن سنان و ... را می‌توان جزو این دسته به شمار آورد. حدیثی از دستور امام محمد باقر علیه السلام به جابر بن یزید، روشن‌کننده مقصود از عنوان مدرسه اسرار معارف است: «دَفَعَ إِلَيَّ كِتَابًا وَقَالَ لِي: إِنَّ أَنْتَ حَدَّثْتَ بِهِ حَتَّى تَهْلِكَ بَنُو أُمِيهِ فَعَلَيْكَ لَعْنَتِي وَ لَعْنَةُ آبَائِي وَإِذَا أَنْتَ كَتَمْتَ مِنْهُ شَيْئًا بَعْدَ هَلَاكِ بَنِي أُمِيهِ فَعَلَيْكَ لَعْنَتِي وَ لَعْنَةُ آبَائِي، ثُمَّ دَفَعَ إِلَيَّ كِتَابًا آخَرَ، ثُمَّ قَالَ وَهَآكِ هَذَا فَإِنْ حَدَّثْتَ بِشَيْءٍ مِنْهُ أَبَدًا فَعَلَيْكَ لَعْنَتِي وَ لَعْنَةُ آبَائِي» (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۳۸). امام باقر علیه السلام کتابی به من عطا کرد و فرمود اگر تا زمان هلاکت بنی‌امیه چیزی از این کتاب به کسی بگویی، لعنت من و پدران من بر تو باد و اگر بعد از هلاکت بنی‌امیه چیزی از این کتاب را مخفی کنی، لعنت من و پدران من بر تو باد، سپس کتاب دیگری به من عطا کرد و فرمود اگر تا ابد چیزی از این کتاب به کسی بگویی، لعنت من و پدران من بر تو باد.

با توجه به این روایت باید گفت در بین اصحاب اهل بیت علیهم السلام افرادی با قابلیت دریافت مطالبی بودند که دیگران فاقد چنین ظرفیتی بوده‌اند.

به باور محمد سند، بین افراد شاخص این مدارس تقابل و اختلاف‌های جدی صورت گرفته است. برای مثال فضل بن شاذان از بزرگان مدرسه کلامی نسبت به راویان و مرویات مدرسه اسرار معارف بسیار حساسیت داشته و راویان متمایل به این مدرسه را جرح کرده و همین تقابلهای در میان طرفداران متمایل به مدارس مختلف، به کتب جرح و تعدیل راویان را یافته است (سند، ۱۴۳۷ق، ج ۲: ۸۳).

یکی از پژوهشگران معاصر، با مبنا قرار دادن روش مطالعه تاریخ اندیشه، سعی بر شناسایی جریان‌های امامیه در قرون اولیه دارد. از دیدگاه او جریان، گروهی است که به هر دلیلی در دید جامعه عصر خویش متمایز شده است (گرامی، ۱۳۹۱: ۶۴)؛ البته وی متذکر می‌شود که مقصودش از جریان نه فرقه‌ها که فضا سازی و ایجاد هجمه تبلیغی علیه یک فرد یا گروه است (همان: ۶۵). بر این اساس از نظر او، وجود اختلاف مشرب فکری و تفاوت دیدگاه‌ها اگر همراه با نوعی موضع‌گیری و تقابل بین گروه‌ها باشد، می‌توان گروه‌های یادشده را به‌عنوان جریان معرفی کرد. وی جریان هشام بن حکم را به‌عنوان یکی از جریان‌های شاخص بین اصحاب ائمه علیهم السلام

معرفی کرده است. افراد متمایل به این جریان در نسل های بعد، شاگردان بی واسطه و با واسطه وی، همچون یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان هستند (همان: ۷۲). با توجه به گزارش های رجالی در مقابل جریان مذکور، جریان هشام بن سالم قرار دارد که اکثریت محدثان و اصحاب، به این جریان گرایش داشتند (همان: ۸۷). در این بین مفضل بن عمر را نه به عنوان یک جریان، بلکه می توان وی را سردرسته طیفی انشعابی در جریان اکثریت محدثان قرار داد که در تقابل با جریان هشام بن حکم قرار داشتند.

۴. بررسی رجالی مفضل

ابوعبدالله مفضل بن عمر جعفی به گفته نجاشی، فاسدالمذهب و مضطرب الروایه بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۶). نجاشی با تعبیر «قیل أنه خطابی» این احتمال را نیز مطرح می کند که وی از غالیان متمایل به ابوالخطاب بوده است (همان). ابن غضائری به غالی بودن وی تصریح کرده و مفضل را بسیار ضعیف معرفی کرده است (۱۴۲۲ق: ۸۹) و به تبع ایشان ابن داود حلی (۱۳۴۲: ۵۱۸) و علامه حلی (۱۳۸۱: ۴۱۲) مفضل را فاسدالمذهب، مضطرب الروایه، مرتفع القول و خطابی معرفی کرده اند. مستند این تضعیف روایاتی از کتاب کشی است (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۶۱۲-۶۲۱)؛ درحالی که کشی هم روایات مدح و هم روایات ذم را نقل کرده است. کشی در مجموع هجده روایت در معرفی مفضل نقل کرده است (همان). از این تعداد، سه روایت صحیح السند، در ذم این راوی است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۹: ۳۲۹). به عقیده آیت الله خویی این تعداد از روایات ذم، یارای تقابل با روایات متضافر در مدح مفضل را ندارند (همان). برقی درباره او سکوت کرده و به وثاقت یا ضعف او اشاره ای نکرده است (برقی، ۱۳۴۲: ۳۴). شیخ طوسی در الفهرست فقط وصیت و کتاب او را نقل کرده و از جرح و تعدیل این راوی هیچ سخنی به میان نیاورده است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۷۲). او در کتاب رجال، مفضل را یک بار در میان اصحاب امام صادق علیه السلام و بار دیگر در میان اصحاب امام کاظم علیه السلام دانسته و تنها به کوفی بودن وی اشاره کرده است (همو، ۱۳۷۳: ۳۰۷). در مقابل، شیخ مفید در ارشاد (۱۴۱۳ق، ج ۲: ۲۱۶) و همین طور شیخ طوسی در الغیبه (۱۴۱۱ق: ۳۴۶) مفضل را از بزرگان اصحاب امام صادق علیه السلام از خواص و از فقهای صالح دانسته اند. شیخ مفید همچنین او را از شیعیان خاصی

معرفی می‌کند که نص بر امامت امام کاظم علیه السلام را نقل کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۲۱۶). بر همین اساس، آیت‌الله خویی با استناد به کلام شیخ مفید و روایات مدح مفضل بن عمر، قائل به وثاقت مفضل بن عمر می‌شود (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۹: ۳۳۰). دیگر متأخران نیز او را شخصی موثق و با اعتقادات صحیح می‌دانند و با تحلیل روایاتش او را از اتهام غلو و خطابی بودن و اضطراب در روایات تبرئه کرده و به جلالت مقام او اذعان نموده‌اند (ابوعلی حائری، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۳۱۰؛ علیاری تبریزی، ۱۴۱۲ق، ج ۷: ۷۰؛ مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۳: ۲۳۸؛ شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۹۳؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۴۷۷؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۹: ۳۱۵). شیخ اسد حیدر در کتاب الامام الصادق و المذاهب الاربعه قائل به وجود دو مفضل بن عمر است. وی مفضل جعفری را ثقه و مفضل بن عمر صیرفی را فاسدالمذهب و از خطایه دانسته است (حیدر، ۱۳۹۰ق، ج ۲: ۱۰۴).

به نظر می‌رسد منشأ روایات متعارض درباره مفضل بن عمر، تقابل جریان‌های روایان هستند. در گزارش جالب توجهی از کتاب کشی دو نفر به‌عنوان افرادی که دائم به تخریب جایگاه مفضل می‌پرداختند اشاره شده است:

«عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جُعِلْتُ فِدَاكَ، لَوْ كَتَبْتَ إِلَى هَذَا الرَّجُلَيْنِ بِالْكَفِّ عَنْ هَذَا الرَّجُلِ فَإِنَّهُمَا لَهُ مُؤْذِنَانِ» (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۶۲۱). یونس بن ظبیان به امام صادق علیه السلام عرض کرد فدایتان شوم، خوب است که به این دو نفر بنویسی که از این مرد دست بردارند زیرا آن‌ها او را آزار می‌دهند.

توجه به گزارشی دیگر روشن می‌کند که این دو نفر حجر بن زانده و عامر بن جذاعه بوده‌اند: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْوَلِيدِ، قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا تَقُولُ فِي الْمُفْضَلِ؟ قُلْتُ: وَ مَا عَسَيْتُ أَنْ أَقُولَ فِيهِ بَعْدَ مَا سَمِعْتُ مِنْكَ، فَقَالَ: رَحِمَهُ اللَّهُ لَكِنْ عَامِرُ بْنُ جَذَاعَةَ وَ حَجْرُ بْنُ زَائِدَةَ أَتْيَانِي فَعَابَاهُ عِنْدِي، فَسَأَلْتُهُمَا الْكَفَّ عَنْهُ فَلَمْ يَفْعَلَا، ثُمَّ سَأَلْتُهُمَا أَنْ يَكْفَا عَنْهُ وَ أَخْبَرْتُهُمَا بِسُرُورِي بِذَلِكَ فَلَمْ يَفْعَلَا فَلَا غَفَرَ اللَّهُ لَهُمَا» (همان: ۷۰۸). عبدالله بن ولید نقل می‌کند امام صادق علیه السلام از من پرسیدند نظرت درباره مفضل چیست؟ گفتم بعد از آنچه از شما درباره او شنیدم چه می‌توانم بگویم؟ امام فرمود خدا او را رحمت کند اما عامر بن جذاعه و حجر بن زانده نزد من آمدند و از او عیب‌جویی کردند و از آن دو خواستم که دست از این کار بکشند ولی چنین نکردند، سپس

دوباره از آن دو خواستم که دست از این کار بکشند و به ایشان خبر دادم که با این کار من را شادمان می‌کنند اما چنین نکردند پس خدا آن دو را نیامرزد.

همین‌طور برخی دیگر از اصحاب، از مفضل به دلیل رفت‌وآمد با برخی از افراد که آن‌چنان ملتزم به رعایت مناسک عبادی نبودند، نزد امام صادق علیه السلام شکایت می‌کردند و از حضرت خواستار این بودند که امام صادق وی را از رفت‌وآمد با این گروه نهی نماید. امام نامه‌ای به مفضل نوشته و تلویحاً به معترضان می‌فهماند که اعتراض ایشان به‌جا نیست! نام اصحاب بزرگی همچون زراره، محمد بن مسلم و... در بین اسامی اعتراض‌کننده به مفضل مشاهده می‌شود (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۶۱۹).

بر همین اساس محمد سند برخی از طعون وارده در حق مفضل بن عمر را ناشی از انتقادات سردمداران مدرسه فقهی اصحاب دانسته است. این طعون نیز به دلیل برخی رفتارهای خاص و رفت‌وآمد مفضل با گروه‌هایی بوده است که افراد متمایل به مدرسه فقهی آن را بر نمی‌تافتند (سند، ۱۴۳۷ق، ج ۲: ۴۳۷).

گرامی سوءاستفاده غالیان و فرقه خطایه از جایگاه مفضل بن عمر را موجب متهم شدن مفضل به غلو نزد دیگر اصحاب دانسته و احتمال داده است که عده‌ای از خطایه خود را به حلقه یاران مفضل نزدیک کرده و به‌صورت شخصیت‌های نفوذی خطایه، مضامین دلخواه خود را جعل کرده و آن را با واسطه مفضل و برخی دیگر از یاران وی از امام صادق علیه السلام نقل کردند (گرامی، ۱۳۹۱ش: ۲۸۵). بنابراین همه این زمینه‌ها سبب شد تا جریان تبلیغی منفی علیه مفضل و برخی یاران وی شکل بگیرد و برخی سوءتفاهم‌ها ایجاد شود و همین موجب شد تا برخی رجال‌شناسان همچون کشی روایات خطایی بودن مفضل را نقل کنند (همان: ۲۸۸).

با توجه به مطالب یادشده باید گفت مفضل بن عمر و طیفی از همفکران او، دسته‌ای از روایانی هستند که به دلیل اختصاص داشتن به نقل روایاتی خاص در موضوع معارف امامت و جایگاه بلند امام در نظام خلقت و نقل مضامینی در زمینه عالم ذر و شروع آفرینش، می‌توان او را به‌عنوان طیف مفضل بن عمر از دیگر روایان ممتاز دانست. در ادامه، پیگیری روایات مفضل بن عمر و همین‌طور واکاوی مضامین خاص این طیف و شناسایی روایانی که ناقل چنین مضامینی در کتاب کافی هستند، در دستور کار قرار دارد.

۵. روایات مفضل در کافی

نام مفضل بن عمر در سلسله سندهای کتاب کافی ۹۵ بار مشاهده می‌شود. این احادیث در کل کتاب کافی شامل اصول، فروع و روضه پراکنده است. در غالب این روایات مفضل به‌صورت مستقیم از امام صادق علیه السلام حدیث نقل می‌کند. فقط دو روایت از این تعداد از امام کاظم علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۱۰۲ و ۲۶۴) و دو روایت نیز با واسطه جابر بن یزید جعفی از امام باقر علیه السلام نقل شده است (همان، ج: ۱، ۴۴۲ و ج: ۲، ۲۳۵). بنابراین حدود نود حدیث توسط مفضل بن عمر در کتاب کافی بدون واسطه از امام صادق علیه السلام روایت شده است. از میان ۹۵ حدیث مفضل، ۶۵ حدیث در بخش اصول کافی دارای موضوعات اعتقادی، اخلاقی و حقوق مؤمنان بر یکدیگر است و ۲۸ حدیث از روایات مفضل در بخش فروع کافی است که از این تعداد، فقط پنج روایت بیان‌کننده حکم فقهی هستند (باب کراهت تجمیر افغان، ج: ۳، ۱۴۷؛ باب الرجل یغسل المرأة، ج: ۳، ۱۵۹؛ باب فرض الزکاة، ج: ۳، ۵۰۰؛ باب من افطر متعمدا، ج: ۴، ۱۰۳؛ باب الشیخ والعجوز یضعفان عن الصوم، ج: ۴، ۱۱۷). در تعدادی از همین روایات نیز تنها حکم شرعی بیان نشده است و بخش‌هایی از حدیث شامل مسائل اخلاقی، اعتقادی و باطنی نیز هستند. برای مثال در حدیث باب فرض الزکاة، مفضل روایت‌کننده پاسخ امام صادق علیه السلام به پرسش فردی است که از میزان واجب زکات سؤال می‌کند. حضرت در پاسخ به این مسئله بین حکم ظاهری و باطنی در این مسئله تفصیل داده و حکم باطنی را نیز اعلام می‌فرمایند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۳، ۵۰۰). نیک روشن است که حکم باطنی زکات به معنای دریغ نکردن از عطا و بخشش به برادر دینی، به‌عنوان حکم فقهی، مورد استناد قرار نمی‌گیرد. همین‌طور در روایت باب غسل زن میت توسط مرد، پرسش اصلی مفضل از امام صادق علیه السلام درباره چگونگی غسل حضرت زهرا علیها السلام بوده است و حضرت در پاسخ به این سؤال به بیان مسئله‌ای اعتقادی در زمینه غسل میت اوصیاء و ائمه علیهم السلام می‌پردازند. بعد از این مفضل سؤالی در زمینه غسل میت زن توسط مردان مطرح نموده و حضرت حکم فقهی را در این باره بیان می‌نمایند (همان، ج: ۳، ۱۵۹).

بنابراین همان‌طور که ذکر شد، مفضل بن عمر را نمی‌توان همچون روایانی مثل زراره و محمد بن مسلم و... دانست. ایشان بر نقل احادیث فقهی متمرکز بودند و جزو مدرسه فقهی به شمار

می‌روند؛ اما فردی مثل مفضل بن عمر اگر روایت فقهی نیز نقل کرده، در ضمن مسئله‌ای اعتقادی یا اخلاقی است.

در سلسله سند بخش روضه کافی دو مرتبه نام مفضل بن عمر مشاهده می‌شود. یکی از این دو حدیث بیان‌کننده مطالبی در مورد مسجد کوفه از زبان امام صادق علیه السلام در جریان سفری است که حضرت به کوفه داشته‌اند (همان، ج ۸: ۲۷۹). روایت دیگر بسیار قابل توجه بوده و نشانگر گرایش‌های فکری مفضل بن عمر و یاران اوست. در این حدیث نسبتاً مفصل، جریان بحث و مناظره مفضل و سه نفر از نزدیکان وی درباره مقام و منزلت امام است که برخی از ایشان قائل به ربوبیت معصوم شدند! در ادامه یکی از افراد این جمع، این پیشنهاد را مطرح می‌کند که به نزد امام صادق علیه السلام رفته و از خود حضرت در این مسئله پرسش کنیم: «عَنِ الْمُفْضَلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَالْقَاسِمُ شَرِيكِي وَنَجْمُ بْنُ حُطَيْمٍ وَصَالِحُ بْنُ سَهْلٍ بِالْمَدِينَةِ فَتَنَّاظَرْنَا فِي الرُّبُوبِيَّةِ قَالَ فَقَالَ بَعْضُنَا لِبَعْضٍ مَا تَصْنَعُونَ بِهَذَا نَحْنُ بِالْقُرْبِ مِنْهُ وَ لَيْسَ مِنَّا فِي تَقِيَّةِ قَوْمُوا بِنَا إِلَيْهِ قَالَ فَقَمْنَا فَوَ اللَّهُ مَا بَلَّغْنَا الْبَابَ إِلَّا وَ قَدْ خَرَجَ عَلَيْنَا بِلَا حِذَاءٍ وَ لَا رِدَاءٍ قَدْ قَامَ كُلُّ شَعْرَةٍ مِنْ رَأْسِهِ مِنْهُ وَ هُوَ يَقُولُ لَا يَا مُفْضَلُ يَا قَاسِمُ يَا نَجْمُ لَا لَا بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» (همان، ج ۸: ۲۳۱).

چنان‌که مشاهده می‌شود، این افراد جزو دسته‌ای از یاران امام صادق علیه السلام به شمار می‌رفتند که در مسائل دشوار مربوط به معارف امامت، امام از ایشان تقیه نمی‌کرده است و لذا امام صادق علیه السلام به محض ملاقات با این افراد و قبل از طرح مسئله، باور اشتباه این افراد را تصحیح نموده و خود را از بندگان مکرم الهی معرفی می‌نمایند که تابع محض اوامر الهی هستند. این گزارش بیانگر این است که طیف مفضل بن عمر در بحث از جایگاه رفیع ائمه علیهم السلام گاهی افکاری شبیه به باورهای غالبان پیدا می‌کردند اما با مراجعه به امام به جست‌وجوی حقیقت پرداخته و امام معصوم نیز با ملامت اشتباه او را تصحیح می‌کردند. نحوه برخورد امام صادق علیه السلام با افراد نام‌برده در این گزارش، نسبت به طرز برخورد حضرت با غالبان متمایل به ابوالخطاب قابل مقایسه نیست؛ چراکه ائمه علیهم السلام شیعیان خود را از رفت‌وآمد و ملاقات‌های روزمره با غلات نیز نهی فرمودند: «لَا تُقَاعِدُوهُمْ وَ لَا تَوَاكَلُوهُمْ وَ لَا تَشَارِبُوهُمْ وَ لَا تُصَافِحُوهُمْ وَ لَا تُؤَاثِرُوهُمْ» (کشی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۵۸۶).

اما امام صادق علیه السلام با مفضل و یارانش با ملایمت برخورد نموده و در عین حال اشتباه او را گوشزد می‌کند. بنابراین می‌توان گفت طیف مفضل بن عمر ناقل مضامینی از اهل بیت علیهم السلام بودند که دیگر روایانی همچون افراد مدرسه فقه فروع و مدرسه کلام، چنین روایاتی را نقل نمی‌کردند. اما اینکه مرویات او و شاگردانش تا چه حد از دسته موارد اصلاح شده توسط امام است، باید مورد تأمل قرار گیرد. می‌توان روایات حاوی مضامین مربوط به عالم ذر و مسائل مربوط به بدو خلقت (گرامی، ۱۳۹۱ ش: ۲۱۷)، مرویات بیان‌کننده جایگاه بلند ائمه علیهم السلام را که موجب متهم شدن ایشان به تفویض باطل شده (همان: ۱۷۵)، از جمله روایاتی دانست که طیف مفضل بن عمر بیش از بقیه اصحاب به نقل این مطالب پرداخته‌اند. علاوه بر این به نظر می‌رسد به طور کلی روایاتی که دال بر مقامات ویژه ائمه علیهم السلام، بیان خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام و احاطه علمی ایشان به مخلوقات و دارا بودن قدرت تصرف در عالم تکوین را می‌توان از دسته مرویات خاص طیف مفضل به شمار آورد. این دسته از مرویات مفضل بن عمر در بخش اصول کافی قابل ردیابی است. در باب «الائمة هم ارکان الأرض»، کلینی برای حدیثی با مضامینی بلند در شأن امیرالمؤمنین علیه السلام، سه طریق نقل می‌کند که بخش پایانی هر سه طریق، به محمد بن سنان از مفضل بن عمر منتهی می‌شود. بخش‌هایی از این حدیث به شرح زیر است:

«كَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام بَابَ اللَّهِ الَّذِي لَا يُؤْتَى إِلَّا مِنْهُ وَ سَبِيلَهُ الَّذِي مَنْ سَلَكَ بَعِيْرِهِ هَلَكَ وَ كَذَلِكَ يَجْرِي الْأَيْمَةُ الْهُدَى وَ أَحَدًا بَعْدَ وَاحِدٍ جَعَلَهُمُ اللَّهُ أَرْكَانَ الْأَرْضِ أَنْ تَمِيْدَ بِأَهْلِهَا وَ حُجَّتَهُ الْبَالِغَةَ عَلَيَّ مَنْ فَوْقَ الْأَرْضِ وَ مَنْ تَحْتَ الثَّرَى وَ كَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ كَثِيْرًا مَا يَقُوْلُ أَنَا قَسِيْمُ اللَّهِ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ ... وَ لَقَدْ أَقْرَبْتُ لِي جَمِيْعَ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوْحَ وَ الرُّسُلَ بِمِثْلِ مَا أَقْرَبُوا بِهِ لِمُحَمَّدٍ صلی الله علیه وآله ... وَ لَمْ يَعْرُبْ عَنِّي مَا غَابَ عَنِّي أَبْشُرُ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُوْدِي عَنْهُ كُلُّ ذَلِكَ مِنَ اللَّهِ مَكْنِي فِيهِ بِعِلْمِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج: ۱، ۱۹۶).

در حدیثی دیگر مفضل بن عمر ناقل مضمونی است که بیان‌کننده احاطه علمی امام صادق علیه السلام به کتب آسمانی پیشین و نیز احاطه حضرت به زبان سریانی است (همان، ج: ۱، ۲۲۷). در باب «فی أن الأئمة ع يزدادون فی ليلة الجمعة» کلینی دو طریق با مضمونی مشابه در زمینه عروج روحی ائمه علیهم السلام به عرش و ازدیاد علم آن‌ها در اثر این عروج از مفضل نقل کرده است: «عَنِ الْمُفْضَلِ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع ذَاتَ يَوْمٍ وَ كَانَ لَا يَكْنِيْنِي قَبْلَ ذَلِكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ

لَبَّيْكَ قَالَ إِنَّ لَنَا فِي كُلِّ لَيْلَةٍ جُمُعَةٍ سُرُورًا قُلْتُ زَادَكَ اللَّهُ وَ مَا ذَاكَ قَالَ إِذَا كَانَ لَيْلَةُ الْجُمُعَةِ وَأَفَى رَسُولُ اللَّهِ [صلى الله عليه وآله] الْعَرْشَ وَأَفَى الْأَيْمَةَ مَعَهُ وَ وَافَيْنَا مَعَهُمْ فَلَا تُرَدُّ أَرْوَاحُنَا إِلَى أَبْدَانِنَا إِلَّا بِعِلْمٍ مُسْتَفَادٍ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَأَنْفَدْنَا» (همان، ج: ۱: ۲۵۴). این روایت بیان‌کننده یکی از منابع علوم اهل بیت (علیهم السلام) است و ارتباط روحی با آسمان و به تعبیر دیگر در این روایت مرتبط بودن روح امام با وحی آسمانی، یکی از منابع مهم علم امام معرفی شده است. درجه اهمیت این کانال علمی خاص برای امام به قدری است که در حدیث به این نکته اشاره شده است که اگر این اتصال به آسمان نبود، علوم ائمه (علیهم السلام) پایان می‌یافت. در ابواب دیگری از کافی به ثبوت ارتباط امام با وحی آسمانی اشاره شده است. در «باب جهات علوم الأئمة» نکت در قلوب ائمه (علیهم السلام) با عنوان الهام به امام، یکی از منابع علم امام به شمار آمده که به نوعی بیان‌کننده ارتباط امام با وحی آسمانی است (ر.ک: همان، ج: ۱: ۲۶۴).

این درحالی است که روایاتی در کافی حاکی از آن است که برخی از اصحاب ائمه (علیهم السلام) از جمله طیف هشام بن حکم ارتباط وحیانی را برای امام قائل نبودند و علم ائمه (علیهم السلام) را از میراث مکتوب خاصی می‌دانستند که از انبیا و اوصیای پیشین به ارث برده بودند. کلینی روایتی طولانی از هشام بن حکم به نقل از یونس بن عبدالرحمن آورده که نشان می‌دهد علم امام به شکل موروثی بوده و کتب همه انبیا و اولیای سابق دست ائمه بوده است (همان، ج: ۱: ۲۲۷). در ادامه روایات کتاب الحجة کافی، بابی با عنوان «باب أن الأئمة يعلمون علم ما كان و ما يكون» وجود دارد که در آن روایتی از مفضل نقل شده که از علم احاطی امام به اخبار آسمان سخن به میان آمده است. در این حدیث علت این علم امام، لطف الهی به بندگان خویش بیان شده است؛ چراکه امام شخصی است که از جانب خدا به عنوان فرد مفترض الطاعة برای بندگان معرفی شده و خدا مهربان تر است از اینکه چنین فردی را از اخبار آسمان‌ها محجوب نماید (همان، ج: ۱: ۲۶۱).

در روایت دیگر، مفضل از امام صادق (علیه السلام) از چگونگی علم احاطی امام به کائنات پرسش می‌کند. حضرت در پاسخ، این توانایی و علم امام را به سبب وجود روح القدس دانسته است. در این حدیث نبی مکرم (صلی الله علیه و آله) دارای پنج روح معرفی می‌شود و وجه تمایز نبی و امام با دیگران

روح القدس بیان شده است که امام این روح را از نبی به ارث می‌برد و به‌وسیله آن واجد علوم احاطی به کائنات و مقام خلیفه‌اللهی می‌شود:

«عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ [ع] قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ عِلْمِ الْإِمَامِ بِمَا فِي أَقْطَارِ الْأَرْضِ وَهُوَ فِي بَيْتِهِ مُرَخًى عَلَيْهِ سِتْرُهُ فَقَالَ يَا مُفَضَّلُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جَعَلَ فِي النَّبِيِّ [ص] خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ رُوحَ الْحَيَاةِ ... رُوحَ الْقُوَّةِ ... رُوحَ الشَّهْوَةِ ... رُوحَ الْإِيمَانِ فِيهِ آمَنَ وَعَدَلَ وَرُوحَ الْقُدْسِ فِيهِ حَمَلُ النَّبُوَّةِ فَإِذَا قُبِضَ النَّبِيُّ [ص] انْتَقَلَ رُوحُ الْقُدْسِ فَصَارَ إِلَى الْإِمَامِ وَرُوحُ الْقُدْسِ لَا يَنَامُ وَلَا يَغْفُلُ وَلَا يَلْهُو وَلَا يَزْهُو»^۱ (همان، ج: ۱: ۲۷۲). در این حدیث از ویژگی‌ها و امتیازات خاص

امام و خلقت ویژه ایشان سخن رانده شده است. دارا بودن روح القدس به معنای متفاوت بودن ائمه [ع] از نظر روحی با دیگر افراد بشر است. در ابواب دیگر اصول کافی، به این تفاوت خلقت و کیفیت وجود اهل بیت [ع] قبل از عالم دنیا اشاره شده است. در «باب مولد النبى و وفاته» روایاتی از مفضل و دیگر راویان نزدیک به او، با موضوع کیفیت زیست ائمه [ع] در عوالم پیشین نقل شده است:

«عَنِ الْمُفَضَّلِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ كَيْفَ كُنْتُمْ حَيْثُ كُنْتُمْ فِي الْأُظْلَةِ فَقَالَ يَا مُفَضَّلُ كُنَّا عِنْدَ رَبَّنَا لَيْسَ عِنْدَهُ أَحَدٌ غَيْرُنَا فِي ظِلَّةِ خَضْرَاءٍ نُسَبِّحُهُ وَنُقَدِّسُهُ وَنُهَلِّلُهُ وَنُمَجِّدُهُ وَمَا مِنْ مَلَكٍ مُقَرَّبٍ وَلَا ذِي رُوحٍ غَيْرُنَا حَتَّىٰ بَدَأَ لَهُ فِي خَلْقِ الْأَشْيَاءِ فَخَلَقَ مَا شَاءَ كَيْفَ شَاءَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَغَيْرِهِمْ ثُمَّ أَنهَىٰ عِلْمَ ذَلِكَ إِلَيْنَا» (همان، ج: ۱: ۴۴۱). در اینجا مفضل بن عمر از احوال ائمه [ع] در «أظلة» سؤال می‌پرسد و مقصود از أظلة عالمی پیشینی همچون عالم ذر است. در کتاب بصائر الدرجات نیز که در بردارنده مجموعه روایاتی در موضوع فضایل اهل بیت [ع] است، بابی با عنوان «باب فی رسول الله أنه عرف ما رأى فی الأظلة و الذر و غیره» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج: ۱: ۸۳) مشاهده می‌شود. صاحب بصائر برای عنوان‌گذاری بر روایات مربوط به عوالم پیش از این دنیا، از تعبیر «أظلة» در کنار «ذر» استفاده کرده است. بنابراین تلقی مفضل بن عمر چنین بوده که محل استقرار وجود اولیة اهل بیت [ع] «أظلة» بوده است و از کیفیت وجود امام در آن محل پرسش کرده است (توران، ۱۳۹۸ش: ۱۷۰). در این حدیث به این مطلب اشاره می‌شود که اهل بیت [ع] اولین مخلوق بودند و زمانی که هیچ موجود دیگری غیر از ایشان خلق نشده بود، به تسبیح و تقدیس و تهلیل خداوند متعال می‌پرداختند. سپس خدای متعال به خلق آفرینش پرداخت و علم

تمام کائنات را به ائمه علیهم السلام عطا نمود. در روایت دیگری نیز از همین باب، مفضل به واسطه جابر بن یزید از امام باقر علیه السلام مضمونی شبیه به روایت قبل نقل می کند:

«عَنِ الْمُفَضَّلِ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام يَا جَابِرُ إِنَّ اللَّهَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ خَلَقَ مُحَمَّدًا عليه السلام وَعِزَّتُهُ الْهُدَاةَ الْمُهْتَدِينَ فَكَانُوا أَشْبَاحَ نُورٍ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ قُلْتُ وَمَا الْأَشْبَاحُ قَالَ ظِلُّ النُّورِ أَبْدَانٌ نُورَانِيَّةٌ بِلَا أَرْوَاحٍ وَكَانَ مُؤَيِّدًا بِرُوحٍ وَاحِدَةٍ وَهِيَ رُوحُ الْقُدْسِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۴۲).

در این روایت به این نکته تأکید شده است که اولین مخلوق خدای متعال، نبی مکرم و عترت ایشان بودند. در ادامه حدیث، کیفیت خلقت اولیة حضرات به صورت شبیح های نور و ظل نور (سایه های نور) توصیف شده است که مقصود از این تعابیر، بدن های نورانی است. آفرینش اولیة ائمه علیهم السلام به صورت خلقت نوری، از اختصاصات اهل بیت علیهم السلام است و همین نکته، موجب برتری یافتن ایشان نسبت به دیگر مخلوقات شده است. به عبارت دیگر یکی از علل فضیلت و برتری ائمه علیهم السلام بر دیگران و نیز علوم خاص و احاطی ایشان به کائنات، خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام است که مفضل بن عمر و یاران وی، راوی چنین مضامینی هستند.

روایات بیان کننده قدرت تصرف ائمه علیهم السلام در عالم وجود، دسته دیگری از مضامینی اند که طیف مفضل بن عمر راوی آن ها هستند. در روایتی یونس بن ظبیان و مفضل بن عمر و ابوسلمه سراج و ابن ابی فاخته، همگی ناقل ماجرای از امام صادق علیه السلام هستند که حضرت به طرز اعجاز آمیزی، قطعه خاکی را به طلا تبدیل نموده و به این افراد می فرماید که ما خاندان نبی، صاحبان گنجینه های زمین هستیم و کلید گنج های زمین به دست ما اهل بیت است:

«عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ وَ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ وَ أَبِي سَلَمَةَ السَّرَّاجِ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ ثُوَيْرِ بْنِ أَبِي فَاخِتَةَ قَالُوا كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ عِنْدَنَا خَزَائِنُ الْأَرْضِ وَ مَفَاتِيحُهَا وَ لَوْ شِئْتُ أَنْ أَقُولَ بِإِحْدَى رِجْلِي أَخْرَجِي مَا فِيكَ مِنَ الذَّهَبِ لَأَخْرَجْتِ قَالَ ثُمَّ قَالَ بِإِحْدَى رِجْلِيهِ فَخَطَّهَا فِي الْأَرْضِ خَطًّا فَأَنْفَرَجَتِ الْأَرْضُ ثُمَّ قَالَ بِيَدِهِ فَأَخْرَجَ سَبِيكَةَ ذَهَبٍ قَدْرَ شِبْرٍ ثُمَّ قَالَ انظُرُوا حَسَنًا فَنظَرْنَا فَإِذَا سَبَائِكُ كَثِيرَةٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ يَتَلَأَلُ» (همان، ج ۱: ۴۷۴).

در روایت فوق مشاهده می شود که جمعی چهارنفره در محضر امام صادق علیه السلام سخنی از ولایت امام بر زمین شنیده و اثبات این کلام را به صورت عملی از حضرت مشاهده می کنند. این

حدیث بیان‌کننده این مطلب است که ذخایر زمین در اختیار امام است و این اختیار مانند دیگر مالکیت‌های معمولی نیست؛ بلکه این مالکیتی ملکوتی است و استفاده از آن، قدرت و ولایت خاصی لازم دارد. به عبارت دیگر می‌توان از این قدرت به ولایت تکوینی بر عالم خلقت تعبیر نمود. جمع چهارنفره نام‌برده در این حدیث، راوی روایت دیگری نیز در کتاب کافی هستند. حدیثی با موضوع ذکر وقایع غیرعادی بعد از شهادت امام حسین علیه السلام و انشای زیارت‌نامه‌ای برای زیارت آن حضرت، توسط امام صادق علیه السلام نقل شده است. این روایت در باب "زیارة قبر ابي عبد الله الحسين بن علي" ذکر شده است. ابن ابی فاخته گزارش می‌کند به همراه یونس بن ظبیان و ابوسلمة سراج و مفضل بن عمر در محضر امام صادق علیه السلام بودیم و یونس که سنش از بقیه بیشتر بود، با امام تکلم می‌نمود (همان، ج ۴: ۵۷۵). امام صادق علیه السلام در این جمع چهارنفره، یونس بن ظبیان را مورد خطاب قرار داده و مطالبی درباره وقایع غیرعادی که بعد از واقعه عاشورا رخ داده بود فرمودند. گریه همه مخلوقات آسمانی و زمینی بر مصیبت جان‌سوز عاشورا مطلبی است که جز با شناخت مقام و جایگاه خاص ائمه علیهم السلام در عالم خلقت و ولایت الهی حضرات معصومین بر کائنات، قابل درک نیست. اگر امام صرفاً ریاست دینی و دنیوی بشر را عهده‌دار بوده باشد، این مطالب قابل درک نخواهد بود. اما اگر جایگاه امام با توجه به ولایت ایشان بر تمام عالم خلقت شناخته شود، گریه آسمان و زمین و هر آنچه در آسمان و زمین است، بر مصیبت عاشورا امر عجیبی تلقی نخواهد شد. در ادامه این حدیث یونس بن ظبیان از امام صادق علیه السلام درخواست می‌نماید تا حضرت زیارت‌نامه‌ای به وی تعلیم دهد. حضرت در زیارت‌نامه نیز به گریه تمام مخلوقات بر مصیبت عاشورا متذکر شده و مضامین دیگری در بیان علو مقام ائمه علیهم السلام بیان می‌فرماید. اموری همچون «و بکم فتح الله و بکم یختم الله... بکم تثبت الأرض أشجارها و بکم تُخرج الأشجار أثمارها و بکم تُنزل السماء قطرها و رزقها... إرادة الرب في مقادير أموره تهبط إليكم و تصدُر من بيوتكم» که می‌توان گفت صرفاً روایانی خاص که متمایل به مدرسه اسرار معارف هستند، چنین مضامینی را نقل می‌کنند. مضامین بالا در واقع بیان‌کننده مقام واسطه فیض بودن امام در عالم خلقت است؛ بدین معنا که هر آنچه از خیرات و نعمات که در عالم وجود است به واسطه ائمه علیهم السلام موجودیت یافته است. شایان ذکر است این زیارت توسط بسیاری از عالمان و

محدثان شیعی از جمله شیخ صدوق، به عنوان یکی از بهترین و معتبرترین زیارت نامه ها شناخته شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۵۹۸).

واضح است که این جمع چهارنفره از جمله مفضل بن عمر دارای ویژگی خاصی هستند که این مضامین بلند توسط امام صادق علیه السلام به ایشان تعلیم داده شده است؛ چراکه یاران ائمه علیهم السلام همگی از قابلیت یکسانی در زمینه فهم معارف امامت برخوردار نبودند. لذا برخی از روایان بزرگی همچون زراره توان تحمل بعضی از معارف را نداشتند. علامه مجلسی ذیل روایتی از قصد زراره برای آتش زدن برخی روایات، به این نکته متذکر شده و این تصمیم زراره را به دلیل عدم تحمل فضایل اهل بیت علیهم السلام توسط وی اعلام می کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵: ۲۸۳). لذا باید گفت مفضل بن عمر و افراد مذکور در حدیث باب زیارت سیدالشهدا علیهم السلام جزو روایانی هستند که به اخذ و نقل مرویاتی خاص مربوط به معارف امامت مشغول بودند.

۱-۵. روایان طیف مفضل در کافی

در این بخش، روایات افرادی که ناقل مضامینی با موضوع شروع آفرینش و عالم ذر، خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام، امور خارق العاده و قدرت تصرف و ولایت تکوینی ائمه علیهم السلام، علم گسترده و احاطی ائمه علیهم السلام هستند، در کتاب کافی پیگیری می شود. روایانی که با در نظر گرفتن شاخص اتهام به غلو و رابطه استاد و شاگردی جزو روایان طیف مفضل بن عمر به شمار می روند. در این بخش تمام روایات ایشان در کتاب کافی مورد توجه نیست؛ بلکه تنها مضامینی از این دسته از افراد پیگیری می شود که به نحوی با این موضوعات مرتبط باشند. شایان ذکر است که مراد از طیف مفضل بن عمر، تنها استادان و شاگردان وی نیستند؛ بلکه روایانی که شاخص های مذکور را داشته باشند، جزو طیف مفضل به شمار می روند. ابتدا مشایخ مفضل بررسی، سپس افرادی که از مفضل روایت نقل کرده و بعد از آن دیگر روایان منتسب به مفضل بررسی می شود.

۱-۱-۵. جابر بن یزید جعفی

در کتاب کافی، جابر بن یزید جعفی را می توان تنها فردی دانست که مفضل بن عمر از وی روایت نقل کرده است. دو روایت از احادیث مفضل در کافی، توسط جابر جعفی از امام باقر علیه السلام نقل شده است. روایتی با موضوع خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۴۲) و

روایت دیگر بیان‌کننده ویژگی‌هایی از شیعیان است (همان، ج ۲: ۲۳۵). از جمله روایات جابر جعفی با موضوعات خاص طیف مفضل، احادیثی در زمینه مقام امامت حضرت ابراهیم علیه السلام (همان، ج ۱: ۱۷۵)، مشروط بودن معرفت امام برای معرفت الله و عبادت خدا (همان، ج ۱: ۱۸۱)، دارا بودن ۷۲ حرف از ۷۳ حرف اسم اعظم الهی (همان، ج ۱: ۲۳۰)، علم احاطی به مخلوقات به سبب دارا بودن روح القدس (همان، ج ۱: ۲۷۲)، تکلم با رهبر اجنه و خلیفه قرار دادن وی بر دیگر اجنه (همان، ج ۱: ۳۹۶)، صعب و مستصعب بودن حدیث آل محمد علیهم السلام (همان، ج ۱: ۴۰۱)، مالکیت تمام زمین توسط امام (همان، ج ۱: ۴۰۹)، علت اولوالعزم نامیدن برخی پیامبران به سبب عزم راسخانه ایشان بر باور به مقام اهل بیت علیهم السلام (همان، ج ۱: ۴۱۶) و مقام و جایگاه معصومان علیهم السلام و واگذاری حساب بندگان به ایشان (همان، ج ۸: ۱۵۹) است. در سلسله اسناد این روایات نه‌گانه، در هفت طریق محمد بن محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی و ابن ابی‌الخطاب واسطه نقل به کلینی هستند. در این طرق احمد بن محمد بن محمد بن عیسی از حسن بن محبوب (همان، ج ۱: ۱۸۱) و از علی بن حکم (همان، ج ۱: ۲۳۰ و ۴۱۶) و از محمد بن سنان (همان، ج ۱: ۲۷۲) روایت کرده است. این سه نفر صاحب کتاب بوده و اشعری در کتب فهرست به‌عنوان طریق به کتب ایشان معرفی شده است (حسینی شیرازی، ۱۳۹۳ش: ۱۹۰). تکرار نام این افراد در سند کلینی نشان می‌دهد کلینی به کتب آنان دسترسی داشته است.

در دسته شاگردان مفضل بن عمر، با کمترین جست‌وجو در اسانید روایاتی که مفضل بن عمر در آن‌ها واقع است، می‌توان دریافت که مهم‌ترین شاگرد وی محمد بن سنان زاهری است. ۲۸ روایت از احادیث مفضل بن عمر در کتاب کافی توسط محمد بن سنان به‌صورت مستقیم نقل شده است.

۵-۱-۲. محمد بن سنان زاهری

در بخش اصول کافی، روایاتی از این راوی با موضوع بیان صفات خاص امام با تعبیری چون «وجه الله، عین الله، یده المبسوطة بالرحمة علی عباده» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۴۳)، برتری مقام امامت بر مقام رسالت و نبوت و اثبات مقام امامت برای حضرت ابراهیم علیه السلام (همان، ج ۱: ۱۷۵)، روایتی در باب «الأئمة هم ارکان الارض» (همان، ج ۱: ۱۹۶)، نقل حدیثی با موضوع

احاطه امام بر دیگر لغات از جمله سریانی (همان، ج: ۱: ۲۲۷)، علم احاطی امام بر ماکان و ما یکون (همان، ج: ۱: ۲۶۱)، تفویض امر دین به رسول الله ﷺ و عترت ایشان (همان، ج: ۱: ۲۶۷ و ۲۶۸)، دو حدیث درباره واجد بودن روح القدس و واجد بودن علم خاص امامت به تبع آن (همان، ج: ۱: ۲۷۲)، روایتی با مضمون علم غیب امام کاظم علیه السلام در نوزادی و صحبت کردن ایشان به صورت فصیح در این سنن (همان، ج: ۱: ۳۱۰)، صعب و مستصعب بودن حدیث آل محمد علیهم السلام از جابر بن یزید (همان، ج: ۱: ۴۰۱)، حدیثی با موضوع اولین مخلوق بودن ائمه علیهم السلام و شاهد بودن بر خلقت کائنات و احاطه علمی به آفرینش (همان، ج: ۱: ۴۴۱)، خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام از مفضل و جابر جعفی (همان، ج: ۱: ۴۴۲)، حدیثی با موضوع عالم میثاق (همان، ج: ۱: ۴۵۱)، روایتی در زمینه مقام بلند معصومان علیهم السلام و واگذاری حساب بندگان به ایشان (همان، ج: ۸: ۱۵۹) و حدیثی با موضوع آرام شدن زمین لرزه به دستور امیرالمؤمنین علیه السلام (همان، ج: ۸: ۲۵۶) یافت می شود. این موضوعات توسط رجالیان بغداد می تواند از عوامل غالی دانستن وی باشد.

محمد بن سنان دارای کتب متعددی از جمله کتاب نوادر و اظلة بوده است که به گفته شیخ طوسی، همه این کتب به جز موارد دال بر غلو، توسط گروهی از عالمان از جمله محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی و محمد بن یحیی از ابن ابی الخطاب منتقل شده است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۶) در سلسله سند یکی از روایات فوق، تصریح بر اخذ روایت از کتاب نوادر محمد بن سنان مشاهده می شود و واسطه های بین این راوی و کلینی در این روایت و روایات دیگر محمد بن سنان، محمد بن یحیی و محمد بن حسین بن ابی الخطاب هستند (همان، ج: ۱: ۲۶۷). پس این احتمال وجود دارد که کتاب نوادر و اظلة محمد بن سنان در دسترس کلینی بوده (اثباتی، ۱۳۹۶ش: ۲۸۲) و توسط ثقاتی همچون محمد بن یحیی و احمد بن محمد بن عیسی و ابن ابی الخطاب به کلینی منتقل شده است.

خالد الجوان، نشیط بن صالح، سلیمان بن خالد الاقطع، مالک جهنی، نجم بن حطیم، صالح بن سهل (گرامی، ۱۳۹۱ش: ۹۳). طبق گزارشی در کتاب کشی، محمد بن کثیر ثقفی نیز جزو اصحاب مفضل بن عمر به شمار رفته است (کشی، ۱۴۰۴ق، ج: ۲: ۶۱۳). یونس بن ظبیان از دیگر افرادی است که می توان وی را جزو طیف مفضل بن عمر به شمار آورد. گزارشی در کتاب کشی نقل شد که مضمون آن درخواست یونس بن ظبیان از امام صادق علیه السلام برای نهی حجر بن

زائده و عامر بن جذاعة از بدگویی نسبت به مفضل است (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۶۲۱). از دیگر شخصیت‌های این طیف می‌توان به علی بن حسان و عموی وی عبدالرحمن بن کثیر هاشمی اشاره کرد. راویان به نامی چون داود بن کثیر رقی، سدیر صیرفی و پسرش حنان بن سدیر و معروف بن خربوذ را نیز می‌توان جزو این دسته به شمار آورد.

در ادامه مرویاتی که مضمون آن‌ها دربردارنده شاخص‌های طیف مفضل باشد، در کتاب کافی پیگیری می‌شود.

۳-۱-۵. سلیمان بن خالد الاقطع

روایتی در باب «الأئمة هم أركان الارض» با مضمونی شبیه به نقل محمد بن سنان و مفضل بن عمر در همین باب (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۹۷).

۴-۱-۵. صالح بن سهل همدانی

روایاتی با مضمون تأویل آیه نور در باب «الأئمة نورالله» (همان، ج ۱: ۱۹۵)، خلقت ارواح قبل از ابدان (همان، ج ۱: ۴۳۸)، سبقت خاتم الانبیاء ﷺ به اقرار به ربوبیت الهی در عالم ذر (همان، ج ۱: ۴۴۱). شایان ذکر است همین مضمون با طرق دیگر در ابواب دیگری از کتاب کافی ذکر شده است (همان، ج ۲: ۱۰ و ۱۲)، دو روایت با این موضوع که طینت مؤمنان از طینت انبیاست (همان، ج ۲: ۳ و ۵)، روایتی با موضوع اجرای حد ارتداد توسط امیرالمؤمنین ﷺ در حق قوم زط - زطیان - که قائل به الوهیت حضرت شده بودند (همان، ج ۷: ۲۵۹).

۵-۱-۵. یونس بن ظبیان

خلقت بدن دنیوی امام و احاطه علمی امام بر اعمال بندگان (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۸۷)، مالکیت تمام زمین توسط امام (همان، ج ۱: ۴۰۹)، امام صاحب همه گنجینه‌های زمین است همراه با ارائه معجزه‌ای از امام صادق ﷺ (همان، ج ۱: ۴۷۴)؛ گزارشی از درخواست یونس بن ظبیان از امام صادق ﷺ برای نهدی حجر بن زائده و عامر بن جذاعة از فعالیت علیه مفضل بن عمر (همان، ج ۸: ۳۷۳).

۵-۱-۶. عبدالرحمن بن کثیر

اهل بیت علیهم السلام اولین اقرار کنندگان به ربوبیت الهی در عالم ذر بودند و به همین دلیل صاحب علم خاص خلیفه‌اللهمی شدند (همان، ج: ۱: ۱۳۳)، «ولاة امر الله، خزان علم الله، عیبة وحی الله» در معرفی جایگاه عالی ائمه علیهم السلام (همان، ج: ۱: ۱۹۲)، دو روایت در تطبیق عناوین قرآنی «اهل ذکر» و «الراسخون فی العلم» بر ائمه علیهم السلام (همان، ج: ۱: ۲۱۰ و ۲۱۳)، بیان جایگاه عالی امیرالمؤمنین علیه السلام و وراثت علوم تمام انبیا توسط آن حضرت (همان، ج: ۱: ۲۲۴)، واجد بودن تمام علم کتاب (همان، ج: ۱: ۲۲۹).

۵-۱-۷. داود بن کثیر رقی

شروع خلقت انبیا و اوصیا و شعیان ایشان و اخذ میثاق از آن‌ها (همان، ج: ۱: ۴۵۱).

۵-۱-۸. علی بن حسان

جایگاه عالی ائمه علیهم السلام همراه با عناوینی چون «باب الله»، «قسیم الجنة و النار» و دارا بودن علم منایا و بلایا (همان، ج: ۱: ۱۹۸)، خلقت ابدان ائمه علیهم السلام از طینت بهشتی و عرشی (همان، ج: ۱: ۳۸۹)، پرسش اجنه از ائمه علیهم السلام و ولایت امام بر ایشان (همان، ج: ۱: ۳۹۴)، زیارت‌نامه‌ای به تعلیم امام رضا علیه السلام برای زیارت قبر سیدالشهدا علیه السلام حاوی تعابیری چون «من عرفهم فقد عرف الله و من جهلهم فقد جهل الله و من اعتصم بهم فقد اعتصم بالله و من تخلی منهم فقد تخلی من الله» (همان، ج: ۴: ۵۷۹). شایان ذکر است احادیث متعددی توسط علی بن حسان از عبدالرحمن بن کثیر در کتاب کافی نقل شده است اما در اینجا تنها مرویاتی از وی گزارش شد که واسطه نقل فردی غیر از عبدالرحمن بن کثیر است و موارد نقل علی بن حسان به واسطه عبدالرحمن بن کثیر در بخش مرویات عبدالرحمن بن کثیر آمد.

۵-۱-۹. سدیر صیرفی

بیان جایگاه والای ائمه علیهم السلام با تعابیری چون «خزان علم الله» (همان، ج: ۱: ۱۹۲)، دو روایت با مضمون اثبات علم غیب برای ائمه علیهم السلام (همان، ج: ۱: ۲۵۶ و ۲۵۷)، حدیثی در ردّ عقیده غالیان درباره الوهیت ائمه علیهم السلام و بیان جایگاه عالی ایشان در عالم خلقت و معرفی امام به عنوان «خزان علم الله، حجة الله البالغة» (همان، ج: ۱: ۲۶۹)، در خدمت امام بودن اجنه و استفاده از اجنه

توسط امام در امور مورد نیاز ذیل بابی با عنوان «بَابُ أَنَّ الْجِنَّ يَأْتِيهِمْ فَيَسْأَلُونَهُمْ عَنْ مَعَالِمِ دِينِهِمْ وَ يَتَوَجَّهُونَ فِي أُمُورِهِمْ» (همان، ج: ۱: ۳۹۵).

دیگر افراد نام‌برده چون حنان بن سدیر، معروف بن خربوذ، محمد بن کثیر ثقفی، نشیط بن صالح، نجم بن حطیم، مالک جهنی و خالد الجوان در کتاب کافی، مرویات دارای شاخص‌های یادشده برای طیف مفضل نداشتند.

۶. شناسایی حلقه وصل مرویات طیف مفضل به کلینی

در این بخش به واکاوی این مسئله می‌پردازیم که کدام‌یک از شیوخ کلینی نقش انتقال مرویات طیف مفضل را به کتاب کافی ایفا کرده است. برای این کار سلسله اسانید روایات مفضل بن عمر و احادیثی که در بخش قبل ذکر شد، واکاوی می‌شود تا حلقه وصل مرویات طیف مفضل به کلینی مشخص شود. شایان ذکر است در این بخش بررسی تمام سلسله اسانید مرویات مفضل بن عمر و راویان متمایل به طیف او، مقصود نیست؛ بلکه تنها اسانید روایاتی با مضامین مختص به طیف مفضل که شاخص‌های آن در صفحه‌های پیشین ذکر شد، مورد توجه قرار می‌گیرد. با توجه به سلسله اسانیدی که مجموعه طرق مرویات طیف مفضل در کتب کافی را تشکیل می‌دهد، می‌توان گفت در مجموع ۵۶ طریق به‌عنوان طرق انتقال‌دهنده مرویات طیف مفضل به کلینی هستند.

۶-۱. محمد بن یحیی عطار

از میان این ۵۶ سلسله سند، ۳۳ طریق با نام محمد بن یحیی آغاز می‌شود. یعنی بیش از ۵۰ درصد این روایات توسط محمد بن یحیی به دست کلینی رسیده است. در این شمارش سندهایی که با تعبیر «عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد» آغاز می‌گردد نیز لحاظ شده است؛ زیرا نجاشی در تبیین عده‌ای که از احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده‌اند، محمد بن یحیی را جزو این عده معرفی می‌نماید (نجاشی، ۱۳۶۵: ش: ۳۷۸). در ۲۳ طریق از ۳۳ طریق یادشده، محمد بن یحیی خبر را از احمد بن محمد بن عیسی اخذ کرده است. در ۱۰ طریق باقی‌مانده، محمد بن یحیی از افرادی همچون احمد بن ابی‌زاهر، محمد بن حسین، عبدالله بن محمد بن عیسی، سلمة بن خطاب و محمد بن احمد روایت کرده است.

محمد بن یحیی عطار مکنی به ابوجعفر، به گفته نجاشی بزرگ شیعیان در قم و از ثقات بوده است: «شیخ أصحابنا فی زمانه، ثقة، عین، کثیر الحدیث. له کتب، منها: کتاب مقتل الحسین [علیه السلام]، و کتاب النوادر» (همان: ۳۵۳). وی از مهم ترین شیوخ قمی کلینی است. حدود ۴۸۰۰ روایت از احادیث کتاب کافی توسط وی نقل شده است که ۲۵ درصد روایات کافی را تشکیل می دهد. ۷۳ درصد از روایات محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی اشعری گزارش شده است (ر.ک: حسینی شیرازی، ۱۳۹۳ش: ۱۹۰). احمد بن محمد بن عیسی از بزرگان قم و صاحب کتب متعددی همچون النوادر و اظلة بوده و طبق گزارش نجاشی، محمد بن یحیی به عنوان طریق به کتب او ذکر شده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۸۲). با توجه به نزدیکی مضامین مرویات طیف مفضل به عناوین دو کتب احمد بن محمد بن عیسی، این احتمال که این دو کتاب جزو منابعی است که برخی مرویات طیف مفضل توسط آن به کلینی منتقل شده بسیار قوی است. احمد بن محمد بن عیسی اشعری نسبت به راویان متساهل و متمایل به غالیان، متشدد بوده است. باین حال مشاهده می شود اکثر مرویات طیف مفضل توسط وی به محمد بن یحیی که توسط نجاشی توثیق شده، رسیده است.

۲-۶. علی بن محمد بن ابراهیم بن ابان الرازی الكلینی معروف به علان

وی دایی محمد بن یعقوب کلینی بوده است. براساس نرم افزار درایة النور حدود ۵۰۴ روایت از احادیث کافی توسط کلینی از علی بن محمد نقل شده است. وی به کتب نوادر سهل بن زیاد و نوادر و خطب امیرالمؤمنین [علیه السلام] صالح بن ابی حماد نقش طریقی داشته است (حسینی شیرازی، ۱۳۹۳ش: ۱۸۵). به علاوه در بسیاری از روایاتی که درباره اخبار قائم [علیه السلام] است نام وی که صاحب کتاب اخبار القائم بوده دیده می شود و این نکته که کلینی از کتاب او نقل کرده، بسیار قوی است. در اسانید مرویات طیف مفضل بن عمر، ۱۰ روایت توسط علی بن محمد نقل شده که او نیز از سهل بن زیاد و صالح بن ابی حماد گزارش کرده است.

۳-۶. علی بن ابراهیم بن هاشم قمی

۵۶۳۰ روایت که بیشترین حجم روایات از راویان در کافی است، کلینی از علی بن ابراهیم قمی نقل کرده است. باین حال در بین سلسله اسانید مرویات طیف مفضل بن عمر، نام علی بن

ابراهیم تنها در دو طریق مشاهده می‌شود. در یکی از این دو طریق، علی بن ابراهیم از پدرش ابراهیم بن هاشم از حسن بن محبوب و در طریق دیگر نام واسطه مفضل تا ابراهیم بن هاشم نیامده است.

۴-۶. حسین بن محمد بن عامر اشعری

وی از دیگر مشایخ قمی کلینی با ۸۴۳ حدیث است. نام وی ۵ بار در سلسله اسانید مرویات طیف مفضل مشاهده می‌شود. در بیشتر این پنج مورد، حسین بن محمد از معلی بن محمد روایات را نقل کرده است. معلی بن محمد دارای کتبی همچون الامامة و فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام و الدلائل بوده است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۶۰). بنابراین احتمالاً روایات منقول از حسین به محمد از معلی در کتاب الحجة کافی از این سه کتاب اخذ شده است.

۷. نتیجه گیری

با توجه به سلسله اسانید مرویات طیف مفضل بن عمر در کتاب کافی، می‌توان گفت اکثر این روایات به دو طریق به کلینی منتقل شده است. بخشی از این احادیث توسط احمد بن محمد بن عیسی و محمد بن یحیی، بخش دیگر توسط علی بن محمد - علان - و سهل بن زیاد؛ البته باید گفت سهم محمد بن یحیی در این بین از همگی بیشتر است. با توجه به وثاقت و جلالت قدر محمد بن یحیی و احمد بن محمد بن عیسی باید گفت، تصور غالی‌انگارانه از روایات طیف مفضل در کتاب کافی مشکل خواهد بود؛ چراکه مشهور است احمد بن محمد بن عیسی اشعری از بزرگان قم، به‌طور جدی با جریان غالبان و متساهلان در اخذ حدیث مخالفت می‌نمود و برخی از محدثان را به این دلیل از قم اخراج کرد. اما درعین حال تعداد زیادی از مرویات طیف مفضل توسط وی نقل شده است. گرچه دلایل اخراج راویانی چون سهل بن زیاد آدمی و ابوسمینه و برقی و... توسط احمد بن عیسی اشعری نیاز به واکاوی دقیق‌تر دارد، نکته دیگری که از این پژوهش به دست می‌آید، این است که در میان سلسله اسانید مرویات طیف مفضل بن عمر، نام احمد بن محمد خالد برقی در هیچ مورد یافت نشد. لذا این ادعا که کلینی جزو بزرگان جریان مفضل بن عمر بوده و احمد بن محمد بن خالد نقش حلقه واسطه بین کلینی و جریان

۳۶۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۳۴۳-۳۷۲

مفضل را ایفا کرده باشد (گرامی، جریان شناسی علمی کلینی، مصاحبه با سایت شبکه اجتهاد)،
پشتوانه‌ای از شواهد علمی ندارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مفضل بن عمر گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم راجع به دانستن امام آنچه را در اطراف زمین است، باینکه خودش در میان اتاقی است که پرده‌اش انداخته است، فرمود: ای مفضل، خدای تبارک و تعالی در پیغمبر صلی الله علیه و آله پنج روح قرار داد: روح زندگی ... روح قوه ... روح شهوت ... روح ایمان که با آن ایمان آورد و عدالت ورزد روح القدس که با آن بار نبوت کشد. چون پیغمبر صلی الله علیه و آله وفات کند، روح القدس از او بامام (جانشینش) منتقل شود و روح القدس خواب و غفلت و یاوه‌گری و تکبر ندارد.

منابع

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. مصحح: علی اکبر غفاری. ج ۲. قم: نشر دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
ابن داود حلّی. (۱۳۴۲ش). الرجال. ج ۱. تهران: نشر دانشگاه تهران.
ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ق) الرجال. تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی. ج ۱. قم: نشر مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
ابوعلی حانری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۶ق). منتهی المقال. ج ۱. قم: نشر مؤسسه آل‌البت علیهم السلام لإحياء التراث.
اثباتی، اسماعیل. (۱۳۹۶ش). تبارشناسی منابع روایات اعتقادی الکافی. کتاب قیم، شماره ۱۷، ۹۹-۱۲۸.
اثباتی، اسماعیل. (۱۳۹۴ش). منابع تفسیری شیخ کلینی. حدیث پژوهی، شماره ۱۴، ۲۶۵-۲۸۸.
برقی، احمد بن محمد. (۱۳۴۲ش). الرجال. ج ۱. تهران: نشر دانشگاه تهران.
علیاری تبریزی، علی بن عبدالله. (۱۴۱۲ق). بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال. ج ۲. تهران: نشر بنیاد فرهنگی اسلامی کوشانپور.
توران، امداد. (۱۳۹۸ش). خلقت نوری پیامبر و اهل بیت علیهم السلام در اندیشه امامیه نخستین. ج ۱. قم: نشر مؤسسه انتشاراتی دارالحدیث.
حسینی شیرازی، علیرضا. (۱۳۹۳ش). بازشناسی منابع کلینی در تدوین کافی. حدیث پژوهی، شماره ۱۱، ۱۸۱-۲۰۶.

حیدر، اسد. (۱۳۹۰ق). ألامام الصادق والمذاهب الأربعة. بیروت: دارالکتاب العربیة.

خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. ج ۵. بی‌جا: بی‌نا.

- سند، محمد. (۱۴۳۷ق). بحوث فی مبانی علم الرجال. ج ۲. قم: نشر باقیات.
- شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. ج ۲. قم: نشر مؤسسه النشر الاسلامی.
- صفّار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات. ج ۲. قم: نشر مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳ش). الرجال. ج ۳. قم: نشر مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). الغیبة. ج ۱. قم: نشر دارالمعارف الاسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول. ج ۱. قم: نشر مکتبه المحقق الطباطبائی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۱ش). خلاصة الاقوال. ج ۱، مشهد: نشر بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- فرزندوحی، جمال. (۱۳۹۱ش). اعتبارسنجی منابع کتاب کافی. سراج منیر، شماره ۸، ۱۱۴.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. ج ۱. قم: نشر مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). کافی. ج ۴. تهران: نشر دار الکتب الاسلامیة.
- گرامی، سید محمدهادی. (۱۳۹۱ش). نخستین مناسبات فکری تشیع. ج ۱. تهران: نشر دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- گرامی، محمدهادی. جریان‌شناسی علمی کلینی، Ijtihadnet.ir.
- مامقانی، عبدالله. (۱۴۳۱ق). تنقیح المقال فی علم الرجال. ج ۱. قم: نشر مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. ج ۲. بیروت: نشر دار إحياء التراث العربی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. ج ۱. قم: نشر کنگره شیخ مفید.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال. ج ۶. قم: نشر مؤسسه النشر الاسلامی.
- نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۴ق). مستدرکات علم رجال الحديث. ج ۱. قم: بی‌نا.

References

- Abu Ali Haeri, M. b. I. (1997). *Muntahi al-Maqal*. 1st ed. Qom: Ahl al-Bayt (a) Institute for Heritage Revival. [In Arabic]
- Aliyari Tabrizi, A. b. A. (1991). *Bahjat al-Aamal fi Sharh Zubdat al-Maqal*. 2nd ed. Tehran: Koushanpour Cultural Foundation. [In Arabic]
- Allameh Hilli, H. b. Y. (2002). *Khulasat al-Aqwal* (1st ed.). Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi. [In Arabic]
- Barqi, A. b. M. (1963). *Al-Rijāl*. 1st ed. Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic]

- Esbati, I. (2015). Manabe' Tafsiri Sheikh Kulaini. *Hadith Studies*, (14), 99-128. [In Persian]
- Esbati, I. (2017). Tabarshenasiy-e manabe'-e ravayat-e e'teqadi-ye al-Kāfī. *Ketab Qeem*, (17), 265-288. [In Persian]
- Farzandvahi, J. (2012). Atebar-Sanji Manabe' Ketab al-Kāfī. *Siraj-i Munir*, (8), 114. [In Persian]
- Gerami, M. H. (n.d.). Jaryan shenasi elmi Kalini. Ijtihadnet.ir. [In Persian]
- Gerami, S. M. H. (2012). *Nakhstin monasebat fekri Tashai* (1st ed.). Tehran: Imam Sadiq University Press. [In Persian]
- Haidar, A. (2011). *Al-Imam al-Sadiq wal-Madhahib al-Arba'a*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Hosseini Shirazi, A. (2014). Baz shenasi manabe' Kuleyni dar tadvin Kāfī. *Hadith Studies*, (11), 181-206. [In Persian]
- Ibn Babawayh, M. I. A. (1993). *Man la yahduruhu al-faqih* (A. Akbar Ghafari, Ed.; 2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Teachers of Qom Seminary. [In Arabic]
- Ibn Dawood Al-Hilli. (1963). *Al-Rijāl* (Vol. 1). Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic]
- Ibn Ghadha'iri, A. b. H. (2003). *Al-Rijāl* (M. R. Hosseini Jalali, Ed.). 1st ed. Qom: Dar al-Ḥadith Scientific and Cultural Institute. [In Arabic]
- Kashshi, M. b. O. (2005). *Ikhtiyar Mā rifat al-Rijāl* (1st ed.). Qom: Ahl al-Bayt (A) Institute for the Revival of Heritage. [In Arabic]
- Khoei, A. (1993). *Mojam Rijāl al-Ḥadith*. (5th ed.). (Place of publication not identified). [In Arabic]
- Kulayni, M. b. Y. (2006). *Al-Kāfī* (4th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Majlisi, M. B. (2004). *Bihar al-Anwar* (2nd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Mamaqani, A. (2010). *Tanqih al-Maqal fi Ilm al-Rijāl* (1st ed.). Qom: Ahl al-Bayt (A) Institute for the Revival of Heritage. [In Arabic]
- Mufid, M. b. M. (1994). *Al-Irshad fi Mā rifat Hujaj Allah Ala al-Ibad* (1st ed.). Qom: Sheikh Mufid Congress Publishing. [In Arabic]

- Najāshī, A. b. A. (1986). *Al-Rijāl* (6th ed.). Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
- Namazi Shahroodi, A. (1995). *Mustadrakat Ilm Rijāl al-Ḥadith* (1st ed.). (Place of publication not identified). [In Arabic]
- Sanad, M. (2016). *Buhuth fi mabani' ilm al-rijāl*. 2nd ed. Qom: Baqiat Publications. [In Arabic]
- Saffar, M. b. H. (2005). *Basair al-Darajat* (2nd ed.). Qom: Aytollah Marashi Najafi Library Publishing. [In Arabic]
- Shooshtari, M. T. (1991). *Qamus al-Rijāl* (2nd ed.). Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
- Turan, E. (2019). *Khalaghat Noori Payambar va Ahl-e Bayt (a) dar Andishe-ye Imamiyeh Nakhustin*. 1st ed. Qom: Dar al-Ḥadith Publishing Institute. [In Persian]
- Ṭūsī, M. b. H. (1993). *Al-Ghaybah* (1st ed.). Qom: Dar al-Ma'arif al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. b. H. (1994). *Al-Rijāl* (3rd ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic.]
- Ṭūsī, M. b. H. (1999). *Faharist Kutub al-Shi'a wa Usuluhum wa Asma al-Mu'allifin wa As'hab al-Usul* (1st ed.). Qom: Mohaghegh Tabatabai Library Publishing. [In Arabic.]

Analyzing the traditions of Mufaḍḍal ibn Umar's range in Kāfi book

Mahdi Zerehsaz

Phd student, Department of Quran and Ḥadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding Author). Email: zerehsaz.m74@gmail.com

Soheila Pirouzfard

Associate Professor, Department of Quran and Ḥadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: spirouzfard@um.ac.ir

Received: 20/09/2023

Accepted: 30/01/2024

10.22052/HADITHI.2024.252808.1335

Introduction

Mufaḍḍal ibn Umar Jufi is one of the companions of Imam Sadiq and Imam Kazim (as), whose name appeared 95 times in the series of Isnads in the book *Al-Kāfi*. He is one of those transmitters who have transmitted special topics related to the Imam's high position in the world, the knowledge of the Imam's encirclement of the universe, the luminous creation of the Imams, and traditions related to the past worlds. In this article, the range of Mufaḍḍal is introduced as a group of transmitters who are carriers of the above topics and who have master-student relationships and who have been accused of exaggeration (ghuluw) by the leading scholars. Considering the significant position of the book *Al-Kāfi* in the Shi'a ḥadith heritage, understanding Kulayni's intermediaries in accessing the traditions of Mufaḍḍal ibn Umar's spectrum will be an important point.

Materials and Methods

Books on rijāl rijāl are significant resources for understanding the history of the lives of transmitters, as well as their tendencies and biases. Assessing the authenticity or lack thereof of these transmitters is just one of the functions of these texts. Utilizing conventional methods in historical studies and analyzing available data from historical events and reports regarding transmitters enhances our understanding of the realities during the time of the Imams (as) and the prevailing discourse of their era. One notable historical reality within Shi'a ḥadith is the existence of differing opinions among the companions, reflecting various intellectual and theological inclinations that have led to the formation of distinct movements and schools of thought. At times, these differences have resulted in confrontations between these groups. In this article, Mufaḍḍal ibn Umar can be viewed not merely as a movement leader but as the head of a splinter group within the majority of ḥadith transmitters, opposing the faction of Hishām ibn Hakam. The shared themes in traditions, the master-disciple relationships, and the accusations of exaggeration are

considered criteria for distinguishing this group. This paper examines a series of Isnads in *Al-Kāfi* that relate to the traditions of Mufaḍḍal ibn Umar regarding the elevated status of the Imams in creation, their comprehensive knowledge of the universe, the luminous nature of their creation, and the ḥadīths concerning the realm of al-Dharr. The study aims to explore the connection between this series and Kulayni by employing a descriptive-analytical approach.

Results and Findings

Based on the chains of tradition that comprise the collection of traditions of the Mufaḍḍal in the book *Al-Kāfi*, it can be concluded that there are a total of 56 recognized chains through which the traditions of Mufaḍḍal spectrum were transmitted to Al-Kulayni. Among these 56 chains, 33 begin with the name Muḥammad ibn Yaḥyā, indicating that over 50% of these traditions reached Al-Kulayni through Muḥammad ibn Yaḥyā. In 23 of these 33 chains, Muḥammad ibn Yaḥyā obtained the reports from Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿIsā. Muḥammad ibn Yaḥyā al-Attar, also known as Abu Ja'far, was recognized by Najāshī as a prominent Shi'a figure in Qum and regarded as reliable. Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿIsā was one of the notable scholars of Qum and the author of several works, including "*Al-Nawādir*" and "*aẓillah*". Given the thematic similarities between the traditions of Mufaḍḍal spectrum and the titles of Aḥmad ibn Muḥammad's two books, it is highly probable that these works were among the sources through which some traditions of Mufaḍḍal spectrum were transmitted to Al-Kulayni. Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿIsā al-Ash'ari was known for his stringent evaluation of transmitters, particularly in contrast to those who were lenient and inclined towards exaggeration (ghuluw) views. Nevertheless, it is observed that most of the traditions of Mufaḍḍal spectrum reached him via Muḥammad ibn Yaḥyā, who was validated by Najāshī.

Ali ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Aban al-Razi al-Kulayni, known as 'Allān, was the uncle of Muḥammad ibn Ya'qūb al-Kulayni. In the chains of tradition for the reports of Mufaḍḍal spectrum, 10 traditions are attributed to Ali ibn Muḥammad, who also reported from Sahl ibn Ziyad and Salih ibn Abi Hamad. Al-Kulayni transmitted the largest volume of traditions in *Al-Kāfi* from Ali ibn Ibrāhīm al-Qummi. However, in the chains of tradition for the reports of Mufaḍḍal spectrum, the name Ali ibn Ibrāhīm appeared only twice. In one chain, Ali ibn Ibrāhīm narrates from his father Ibrāhīm ibn Hāshim from Hasan ibn Maḥbūb, while in the other; the intermediary of Mufaḍḍal to Ibrāhīm ibn Hāshim is not mentioned. Hussain ibn Muḥammad ibn Amer al-Ash'ari, another scholar from Qum associated with Al-Kulayni, is mentioned five times in the chains of tradition for the reports of Mufaḍḍal spectrum. In most of these instances, Hussain ibn Muḥammad narrates from Ma'ali ibn Muḥammad.

Conclusion

An examination of the chain of transmitters for the traditions of Mufaḍḍal ibn Umar in the book *Al-Kāfi* reveals that these ḥadīths are predominantly transmitted by Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿIsā and Muḥammad ibn Yaḥyā. Given the esteemed status of both Muḥammad ibn Yaḥyā and Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿIsā, an exaggeration (ghuluw) interpretation of Mufaḍḍal's traditions in *Al-Kāfi* seems implausible. Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿIsā, a prominent scholar from Qom, actively opposed both exaggerated (Ghālī) and lax transmitters in ḥadīth transmission. Additionally, the chain of transmitters for Mufazzal's traditions does not include Aḥmad ibn Muḥammad Khalid al-Burqī. Therefore, the claim that Kulayni was a leading figure in the Mufaḍḍal ibn Umar movement and that Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khalid served as a link between Kulayni and the Mufaḍḍal movement lacks a scientific basis.

Keywords: Mufaḍḍal Ibn Omar, Mufaḍḍal spectrum, Kulayni, Kāfi.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۷۳-۴۰۲

اعتبارسنجی سندی روایت «الاسلام یعلو و لایعلی علیه» با تکیه بر منابع شیعی

فاطمه غفارنیا*

رضا بنی‌اسدی**

چکیده

قاعده نفی سبیل بر بسیاری از قواعد فقهی حاکم بوده و بسیاری از روابط فردی و اجتماعی و حتی رابطه دولت اسلامی با دولت‌های غیراسلامی در زمینه‌های مختلف فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... را تحت پوشش قرار می‌دهد. برای اثبات این قاعده، ادله فراوانی اقامه شده است. مهم‌ترین مبنای روایی این قاعده، روایت «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ» است که از مراسیل شیخ صدوق می‌باشد. پذیرش این روایت از نظر سندی، نزد برخی مشروط به پذیرش مراسیل شیخ صدوق به عنوان مسانید و نزد برخی دیگر که قائل به پذیرش مراسیل شیخ صدوق نیستند، متکی بر عمل اصحاب است که آن را جبران‌کننده ضعف سند می‌دانند. بعضی دیگر نیز با ارائه راه‌حل‌هایی سعی در اثبات حجیت سندی این روایت داشته‌اند. به نظر می‌رسد هیچ‌یک از این امور مفید فایده نبوده و نمی‌تواند حجیت سندی روایت را اثبات کند؛ هرچند مفاد روایت را از طریق عقل که از دیگر منابع استنباط است، به راحتی می‌توان اثبات کرد. ضرورت این پژوهش از آن روست که نشان می‌دهد حجیت سندی روایات حتی درباره قواعد بسیار مهم و کاربردی مانند قاعده نفی سبیل تابع اصول شناخته شده است که در صورت فقدان آن‌ها نمی‌توان روایات را حجت دانست. این پژوهش که به روش توصیفی تحلیلی است، درصدد بیان اعتبارسنجی سندی روایت «الاسلام یعلو و لایعلی علیه» است.

کلیدواژه‌ها: قاعده نفی سبیل، روایت نبوی، روایت «الاسلام یعلو»، اعتبار سندی، شیخ صدوق.

* دانش‌آموخته سطح ۴، رشته تفسیر تطبیقی، مؤسسه آموزش عالی حوزوی رفیعه المصطفی، تهران، ایران/

masumi251@gmail.com

** دانشیار، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شهید صدوقی یزد، یزد، ایران، (نویسنده مسئول)/ fatemi251@gmail.com

۱. مقدمه

عزت طلبی و عزت خواهی و تنفر داشتن از «ذلت» امری فطری است و اسلام که دینی مبتنی بر فطرت است، آن را مورد تأیید قرار داده و خواستار عزت و سربلندی مسلمین در میان سایر جوامع است.

یکی از مهم ترین نیازهای جامعه اسلامی ارتباط در ابعاد مختلف با سایر جوامع بشری است. از اصول قطعی اسلام برای ضمانت سلامت این روابط «اصل نفی سلطه پذیری» یا قاعده نفی سبیل یا قاعده «عزت مندی» مسلمانان است. این قاعده از جمله قواعد فقهی مهم و کارآمد است که هرگونه تسلط بیگانگان بر ایشان را در ابعاد مختلف نفی می کند.

نکته قابل توجه درباره این قاعده که درباره علو و برتری دین اسلام بیان شده، این است که اسلام مجموعه ای از احکام و قوانین است که در تمام این مسائل کفار نمی توانند بر مسلمانان علو و سلطه داشته باشند. بنابراین مراد از اسلام، مسلمانان است و پیغمبر اکرم ﷺ در قالب این روایت در مقام قانون گذاری و جعل یک قاعده کلی هستند و از یک امر خارجی خبر نمی دهد پس لازمه دین اسلام آن است که هر مسلمان بر غیر مسلمان دارای علو و برتری خواهد بود و احکام و قوانین اسلامی نباید سبب علو کفار بر مسلمانان و مؤمنان باشد» (بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ۳۵۴-۳۵۶).

برای این قاعده مستنداتی ارائه شده است (همان: ۳۴۹؛ شیرازی، ۱۴۱۳ق: ۶۱؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق: ۲۳۳؛ مصطفوی، ۱۴۲۱ق: ۲۹۳). پس از آیه «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱) که به عنوان اولین دلیل لفظی قاعده ذکر شده است، دومین مستند قاعده، روایت مورد بحث یعنی «الْإِسْلَامُ يُعْلُو وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ» است.

این روایت در موضوعات و مسائل مختلف فقهی، مورد استناد فقها برای استنباط حکم شرعی قرار گرفته است؛ چنان که با استناد به این روایت کافر نمی تواند بر صغار مسلمین ولایت و قیمومیت داشته باشد حتی اگر کافر پدر یا جد پدری کودک نابالغ مسلمان باشد (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۷: ۱۶۶؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹: ۲۰۷). کافر از مسلمان ارث نمی برد (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۲۴۳؛ حلی، ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۶۲۶). جایز نیست ذمی، هر ساختمان را که تجدید یا احداث می کند، از ساختمان همسایه های مسلمانش بالاتر قرار دهد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱: ۲۸۴؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۴۴۴)

با توجه به اهمیت و نقش بی‌بدیل روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) در تبیین آیات قرآن کریم، ضروری به نظر می‌رسد که مهم‌ترین مستند روایی این قاعده به صورت مستقل مورد بررسی قرار گیرد. مهم‌ترین مستند روایی این قاعده، روایت مشهور «الاسلام یعلو و لایعلی علیه» است. استفاده و استناد به این روایت همچون سایر روایات نیاز به بررسی حجیت سندی و دلالتی دارد.

در زمینه مستند روایی قاعده، نگارش مستقلی صورت نگرفته است؛ اما در تمام کتب و منابعی که به بررسی این قاعده پرداخته‌اند، به این روایت به عنوان سند روایی قاعده اشاره‌ای داشته‌اند. صرف نظر از کتاب‌های قواعد فقهی که به مناسبت در این متن به آن‌ها استناد شده، می‌توان گفت قدیمی‌ترین نوشتار در زمینه این روایت کتاب الاسلام یعلو و لایعلی علیه (اسلام برتر از همه چیز و هیچ چیز برتر از اسلام نیست) می‌باشد که در سال ۱۳۳۲ منتشر شده و نام پدیدآور آن «فدائین اسلام» درج شده است. متأسفانه محتوای این کتاب در دسترس نبود؛ از این رو گزارش از محتوای آن مقدور نبود. به جز این کتاب، می‌توان از مقالات زیر نام برد که در زمینه قاعده نفی سبیل نگاشته شده است:

«بررسی قاعده فقهی نفی سبیل» (سلطانی، ۱۳۷۸ش)؛ «قاعده نفی سبیل» (علی دوست، ۱۳۸۳ش)؛ «تأثیر قاعده فقهی نفی سبیل بر روابط بین‌المللی مسلمانان» (حسینی و ناظری، ۱۳۹۵)؛ «قاعده نفی سبیل و کاربرد آن در روابط بین‌الملل» (جعفری هرندی، ۱۳۸۴)؛ «قاعده نفی سبیل اصل حاکم بر سیاست خارجی» (حسینی ترکستانی، ۱۳۸۹)؛ «قاعده نفی سبیل در آرای فقهی و مواضع سیاسی صاحب عروه» (زنگنه شهرکی، ۱۳۹۱ش)؛ «جایگاه قاعده نفی سبیل در سیاست‌های کلان نظام اسلامی» (صرامی، ۱۳۸۲ش)؛ «قاعده نفی سبیل» (ضیاءبخش، ۱۳۸۶ش)؛ «بازخوانی قاعده نفی سبیل با رویکردی به اندیشه‌های امام خمینی (ره)» (رضایی و هاشمی، ۱۳۹۱ش) و «قاعده نفی سبیل از منظر فریقین» (رحمانی، ۱۳۸۲ش).

در تمام منابع فوق به مناسبت سخن از مستندات قاعده، به این روایت به عنوان مستند روایی قاعده اشاره شده است. در برخی منابع به صورت مختصر و در برخی با توضیح بیشتر اما در هیچ‌یک به شکل تفصیلی به بررسی سندی این روایت پرداخته نشده است. در این پژوهش سعی شده تا روایت «الاسلام یعلو» که مهم‌ترین مستند روایی این قاعده است، به تفصیل مورد بررسی قرار گیرد.

این مقاله که به روش توصیفی تحلیلی است به بررسی حجیت سندی این روایت می‌پردازد و به دنبال دستیابی به پاسخ سؤالات زیر است:

الف) سند روایت مذکور چیست؟

ب) در صورت فقدان سند چه راهی برای اعتباربخشی به روایت وجود دارد؟

قبل از ورود به بحث بیان این نکته لازم است که در مفهوم‌شناسی کلمه «یعلو» گفته شده مشتق از «عُلُو» به معنای بالا و نقطه مقابل واژه «سفل» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۸۲). برخی آن را به برتری و رفعت شأن نیز تعبیر کرده‌اند (قرشی بنایی، ۱۳۷۱: ۵؛ ۳۶).

۲. متن نبوی مشهور

اصلی‌ترین مستند فقیهان برای اثبات قاعده نفی سیل، روایت نبوی مشهور است که صورت کلی آن چنین است: «الإِسْلَامُ يعلُو وَلَا يعلَى عَلَيْهِ»، یعنی اسلام دین برتر است و چیزی بر آن برتری نمی‌گیرد؛ اما در نقل کلمات به کاررفته در این روایت اختلافاتی وجود دارد که به آن‌ها اشاره می‌شود.

۲-۱. گونه‌های روایی در منابع فریقین

این روایت در منابع شیعی و سنی به گونه‌های مختلفی نقل شده است که در این جا مهم‌ترین آن‌ها ذکر می‌گردد.

۲-۱-۱. گونه‌های روایی در منابع شیعی

برخی آورده‌اند که پیامبر ﷺ فرمودند: «الإِسْلَامُ يعلُو وَلَا يعلَى» (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ج ۳: ۲۴۱). برخی دیگر آورده‌اند که پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «الإِسْلَامُ يعلُو وَلَا يعلَى عَلَيْهِ نَحْنُ نرْتَهُمْ وَلَا يَرْتُونَا» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۳۳۴)؛ گروهی دیگر از امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند که ایشان فرمودند: «الإِسْلَامُ يعلُو وَلَا يعلَى عَلَيْهِ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ج ۲: ۲۱۳)؛ عده‌ای نیز از امام صادق علیه السلام چنین نقل کرده‌اند که «الإِسْلَامُ يعلُو وَلَا يعلَى عَلَيْهِ وَ الكُفْرُ بِمَنْزِلَةِ الْمَوْتَى لَا يَحْجُبُونَ وَلَا يَرْتُونَ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۶: ۱۲۵). البته شیخ حرّ عاملی خود این حدیث را از کتاب من لا یحضره الفقیه ابن بابویه نقل کرده، با این تفاوت که قسمت آخر حدیث (وَ الكُفْرُ بِمَنْزِلَةِ الْمَوْتَى لَا يَحْجُبُونَ وَلَا يَرْتُونَ) را ابن بابویه ذکر نکرده است. و در برخی نسخ همین روایت با عبارت «یورثون» آمده است.

تمام روایات ذکر شده در عبارت «الإِسْلَامُ یَعْلُو وَ لَا یَعْلَى»، مشابه یکدیگرند و زیاده هریک از روایات نیز به همین معنا برمی‌گردد؛ تنها روایت آخر دقت نظر بیشتری می‌طلبد. این روایت نسبت به روایت مورد استشهداد «الإِسْلَامُ یَعْلُو وَ لَا یَعْلَى عَلَیْهِ» دارای عبارت زیادی «الْكَفَّارُ بِمَنْزِلَةِ الْمَوْتَى لَا یَحْجُبُونَ وَ لَا یرِثُونَ» است. شبیری زنجانی این قسمت را جزء روایت ندانسته و آن را کلام شیخ صدوق تلقی کرده است و در تأیید این تلقی به توجه مرحوم غفاری در تصحیح کتاب من لا یحضره الفقیه اشاره کرده که کلام صدوق را از روایت جدا کرده است. وی علت این تلقی را این می‌داند که با وجود اصل روایت در منابع متعدد عامه و برخی منابع خاصه، عبارت «الْكَفَّارُ بِمَنْزِلَةِ الْمَوْتَى لَا یَحْجُبُونَ وَ لَا یرِثُونَ» در ذیل هیچ‌کدام وارد نشده و تصریح می‌کند محل استشهداد شیخ صدوق به صدر روایت است و برای استدلال نیازی به این ذیل نیست (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲: ۴۳۶۱). در مقابل، برخی مانند سید حسن بجنوردی و سید محمد بجنوردی روایت را با همین عبارت اضافی به‌عنوان یکی از مستندات قاعده ذکر می‌کنند (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۹۰۲؛ بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ۳۵۲). حتی برخی مانند فاضل لنکرانی وجود عبارت اضافی مذکور را لازم دانسته و بدون آن روایت را برای اثبات قاعده تمام نمی‌دانند؛ زیرا بدون عبارت مذکور احتمال دارد که روایت در مقام اخبار از علو اسلام در زمان آینده باشد (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق: ۲۳۸).

شایان ذکر است که این روایت با این عبارت اضافی در جوامع روایی قدیمی، فقط در کتاب من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق نقل شده است. در تحقیقی که نگارنده انجام داده، تمام کتب دیگر که روایت را با این عبارت زیادی نقل کرده‌اند، یا روایت را مستقیم از کتاب من لا یحضره الفقیه نقل کرده‌اند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۶: ۱۲۵؛ بحرانی، بی‌تا، ج ۱۴: ۴۸۳؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۹۰؛ بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ۳۵۲؛ انصاری شیرازی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۲۱۶؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق: ۲۳۷) یا از کتاب وسائل الشیعه (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۴۷۶؛ قمی، ۱۴۲۳الف، ج ۵: ۱۳۰) که خود وسائل الشیعه روایت را از من لا یحضره الفقیه نقل کرده است. بنابراین مصدر همه کتب روایی دیگر در نقل این حدیث با واسطه یا بی‌واسطه کتاب من لا یحضره الفقیه است بدون آنکه متذکر این نکته شده باشند که عبارت اضافی جزء روایت نیست.

۲-۱-۲. گونه‌های روایی در منابع اهل سنت

این روایت علاوه بر منابع روایی شیعه در منابع روایی اهل سنت نیز نقل شده است (ر.ک: دارقطنی، ۱۴۲۴ق، ج ۴: ۳۷۱؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۲: ۹۳). در کتاب‌های روایی اهل سنت نیز روایت بدون عبارت مورد بحث آمده است. در برخی منابع ایشان به صورت «الإِسْلَامُ يُعْلَمُ وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ» آمده است (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۲: ۹۶؛ طحاوی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۲۵۷؛ عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۹: ۴۲۱). در برخی منابع دیگر به صورت «الإِسْلَامُ يُعْلَمُ وَلَا يُعْلَى» آمده است (طحاوی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۲۵۷؛ دارقطنی، ۱۴۲۴ق، ج ۴: ۳۷۱؛ ابن‌ملقن، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰: ۸۴-۸۵؛ عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۳: ۲۲۰؛ عینی، بی تا، ج ۸: ۱۶۹). همان‌طور که مشاهده می‌شود در برخی منابع به دو شکل آمده و در هر صورت عبارت اضافی «الْكُفْرُ بِمَنْزِلَةِ الْمُؤْتَى لَا يَحْجُبُونَ وَلَا يَرْتُونَ» وجود ندارد.

با توجه به اینکه من لایحضره الفقیه اولین منبع شیعی است که این روایت را نقل می‌کند و در منابع متقدم اهل سنت نیز این فزونی ملاحظه نمی‌شود، به نظر می‌رسد این روایت از جمله روایات مُدْرَج است که از آسیب‌های عارض بر احادیث به شمار می‌آید.

در چنین مواردی، درک و تشخیص متن اصلی حدیث به چند صورت متصور است: تصریح خود راوی بر دَرَج؛ ورود آن روایت بدون درج از طریق دیگر؛ استحاله صدور چنین سخنی از معصوم؛ بیان و روشنگری معصوم علیه السلام؛ یا آگاهی بعضی از ماهران فن که بر احادیث احاطه دارند و با کلام معصومین علیهم السلام آشنایند، به شکلی که کلام معصوم علیه السلام را از غیر آن تشخیص می‌دهند (حافظیان بابلی، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۱۰۸) و در صورت شک در ادراج، اصل عدم به کار می‌رود (دلبری، ۱۳۹۱: ۴۲). با توجه به اینکه عبارت اضافه در روایت مورد بحث در هیچ منبع دیگری به جز من لایحضره الفقیه نیامده می‌توان گفت آن عبارت از معصوم نیست و کلام شیخ صدوق است. محققان نیز تصریح می‌کنند که در من لایحضره الفقیه ادراج صورت گرفته است؛ به نحوی که اگر فردی آگاهی لازم را نداشته باشد، امر بر او مشتبه خواهد شد که آیا کلام زائد حدیث است و یا تتمه حدیث (بهبهانی، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ۳۸۳).

با توجه به نظر علما که برخی قسمت زیاد را جزء روایت و برخی جزء کلام شیخ صدوق دانسته‌اند، استدلال به قسمت زیاد از حجیت ساقط می‌شود؛ زیرا اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال؛ اما از آنجاکه صدر روایت مشهورترین تعبیری است که مستند قاعده قرار گرفته، با

وجود بطلان ذیل روایت، خللی در اصل استدلال به صدر آن ایجاد نمی‌شود؛ ازاین‌رو صدر روایت «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَلَا يَعْلَى عَلَيْهِ» از زمان شیخ طوسی تاکنون، مورد استدلال قرار گرفته است که با مراجعه به منابع این امر به خوبی نمایان می‌شود (ر.ک: حلی، ۱۴۰۷ق: ۵۱۵؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷: ۱۴۲؛ حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۴۷۶؛ ابن‌شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۱۲؛ ابن‌طاووس، ۱۴۱۳ق، مقدمه: ۱۲).

برای اثبات حجیت صدر این روایت بر اثبات قاعده نفی سبیل، لازم است روایت در دو جهت سند و دلالت بررسی شود که این پژوهش عهده‌دار جهت سندی آن است.

۳. سند روایت

چنان‌که ذکر شد، این روایت در هیچ منبع روایی شیعه پیش از شیخ صدوق نقل نشده است. در منابع اهل سنت این روایت را أبو عبید القاسم بن سلام (متوفی: ۲۲۴ق) که جزء قدیمی‌ترین منابع اهل تسنن به شمار می‌آید از اوزاعی نقل نموده است (قاسم بن سلام، بی‌تا، ج ۱: ۱۶). این که اوزاعی این روایت را از کجا به دست آورده، چندان روشن نیست؛ چراکه منبع موجود از اوزاعی کتاب جزء من حدیث الأوزاعی از ابن‌حدلم (متوفی ۳۴۷ق) است که این روایت در آن وجود ندارد.

در مسند خلیفه بن خیاط (متوفی ۲۴۰ق) که متأخر از کتاب ابن‌سلام است، روایت به پیامبر ﷺ نسبت داده شده است (شیبانی عصفری، ۱۴۰۵ق: ۴۱). در کتاب صحیح بخاری که از جوامع روایی اهل سنت به شمار می‌آید، راوی روایت مشخص نیست؛ مگر اینکه دنباله کلام ابن‌عباس در نظر گرفته شود. بخاری چنین نقل کرده است: «وَقَالَ الْحَسَنُ، وَشَرِيحٌ وَإِبْرَاهِيمُ، وَقَتَادَةُ: إِذَا أَسْلَمَ أَحَدُهُمَا فَالْوَلَدُ مَعَ الْمُسْلِمِ وَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مَعَ أُمِّهِ مِنْ الْمُسْتَضْعَفِينَ، وَلَمْ يَكُنْ مَعَ أَبِيهِ عَلَى دِينِ قَوْمِهِ، وَقَالَ: الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَلَا يَعْلَى» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۹۳).

عسقلانی ادعا می‌کند جست‌وجوی بسیاری انجام داده و در هیچ منبعی این کلام را از ابن‌عباس نیافته است، بلکه به صورت موصول و مرفوع از سایر راویان آن را مشاهده کرده است (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۳: ۲۲۰)؛ درحالی‌که در منابع دیگر این روایت با تفاوت در ذیل آن از ابن‌عباس نقل شده است؛ چنان‌که ابن‌حزم در المحلی، از طریق حماد بن زید، از ایوب، از عکرمه، از ابن‌عباس چنین نقل می‌کند: «إِذَا أَسْلَمَتِ الْيَهُودِيَّةُ أَوْ النَّصْرَانِيَّةُ يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا، الْإِسْلَامُ

۳۸۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۳۷۳-۴۰۲

یعلو ولا یعلی» (ابن حزم، بی تا، ج ۵: ۳۷۱؛ طحاوی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۲۵؛ قسطلانی، ۱۳۲۳ق، ج ۲: ۴۴۶؛ شنیطی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲: ۸۷).

در منابع دیگر غیر از صحیح بخاری این روایت با سند حسن و به صورت مرفوع از عَائِدِ بْنِ عَمْرٍو الْمُزَنِيِّ^۲ همراه با ذکر شأن صدور از پیامبر ﷺ نقل شده است (دارقطنی، ۱۴۲۴ق، ج ۴: ۳۷۱؛ بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۶: ۳۸۸؛ عینی، بی تا، ج ۸: ۱۶۹؛ ابن ابی تغلب، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۳۲۹؛ صنعانی، بی تا، ج ۲: ۴۹۸؛ شنیطی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲: ۸۷).

همچنین در برخی منابع حدیث از عمر بن خطاب نیز نقل شده است (ابن ملقن، ۱۴۲۹ق، ج ۲۵: ۳۵۶).

چنان که ملاحظه می شود، قدیمی ترین نقل این روایت از اوزاعی است بدون آنکه مشخص باشد کلام خود اوست یا از پیامبر ﷺ نقل نموده و در منابع متأخر است که این روایت به پیامبر ﷺ منسوب شده است.

شیخ صدوق نیز این روایت را به صورت مرسل از پیامبر ﷺ نقل می کند. از ویژگی های صدوق در روایت حدیث، روایت از مشایخ عامه است که این نوع نقل حاکی از وسعت مشرب شیخ است (استادولی، ۱۳۸۰: ۷۰)؛ البته با آنچه شیخ در مقدمه کتاب فرموده که اخبار کتاب را از مصادر مشهور امامیه می گیرد (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳)، منافات دارد.

در منابع شیعی، همان طور که ذکر شد، شیخ صدوق آن را به صورت مرسل ذکر کرده است (همان، ج ۴: ۳۳۴). به همین دلیل یعنی مرسل بودن روایت، برای جواز یا عدم جواز تمسک به آن، دو نظر متفاوت وجود دارد؛ گروهی قائل اند روایت به سبب مشکل سندی از درجه اعتبار ساقط است و جمعی دیگر معتقدند اشکال موجود در سند، مانع از تمسک به روایت نمی شود. هر دو گروه برای ادعای خود ادله ای ارائه کرده اند که در این قسمت به بررسی نظرات ایشان پرداخته می شود.

۳-۱. مخالفان روایت

به عقیده برخی چون روایت «مرسل» است،^۳ پس حجت نیست و تصریح شیخ صدوق نیز در مقدمه کتاب به صحت روایات موجود در کتابش سودی ندارد و صحت ادعایی او قدمایی است؛ زیرا مستند به قرائن و اماراتی است که برای او روشن بوده اما برای معاصران روشن نیست، پس اجتهاد شخصی اوست و برای دیگران معتبر نیست و در واقع «اخبار عن حدس» است نه «اخبار

اعتبارسنجی سندی روایت «الاسلام یعلو و لایعلی علیه» با تکیه بر منابع شیعی، فاطمه غفاریا و رضا بنی‌اسدی ۳۸۱

عن حس» پس مشمول ادله حجیت خبر قرار نمی‌گیرد. بنابراین نه تنها این شهادت صدوق مراسیل او را صحیح قرار نمی‌دهد، بلکه صحت مسانید او را نیز ثابت نمی‌کند (خویی، بی‌تا، مقدمه: ۹۴).

به عقیده برخی دیگر، این روایت خبر واحد است، پس در صورتی حجت است که روایت مسند باشد؛ بدین معنا که تمام سلسله حدیث معتبر بوده و منتهی به امام معصوم علیه السلام و یا پیامبر صلی الله علیه و آله شود؛ اما این حدیث مرسل بوده و سند ندارد و بدین سبب، روایت قابل تمسک نیست (مصطفوی، ۱۴۲۱ق: ۲۹؛ قمی، ۱۴۲۳ق: ۱۴۲).

از این رو بسیاری از فقها روایت را حجت نمی‌دانند. مراغی، سند را اختلافی می‌داند (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۵۳). محقق اردبیلی نیز در استناد به یک مسئله فقهی با فرض تقدیر صحت در مورد روایت سخن می‌گوید (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۷: ۵۲) که حاکی از عدم اطمینان ایشان به صحت روایت است. به عقیده خویی اگر در روایتی طریق صدوق به شخصی ضعیف باشد، حکم به ضعف آن روایت می‌شود (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۷۸) پس اگر طریقی ذکر نشود، ضعف آن به اولویت ثابت می‌شود و از این روست که سند روایت مذکور را ضعیف می‌داند (خویی، بی‌تا، ج ۱: ۴۹۱) و شاهرودی به دلیل ضعیف‌السند بودن، روایت را مورد تمسک قرار نمی‌دهد (شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۵۳). قمی نیز روایت را نمی‌پذیرد (قمی، ۱۴۲۳، ج ۵: ۱۳۱). بنابراین، طبق نظر این گروه، روایت به دلیل مشکل سندی از درجه اعتبار ساقط است و اگر از بین مخالفان حجیت سندی این روایت، فردی به مضمون روایت عمل کرده باشد، حجیت آن نزد او از طریق عقل اثبات شده است.

۲-۳. موافقان روایت

این گروه مرسل بودن روایت را عاملی برای کنار گذاشتن آن نمی‌دانند و معتقدند شواهد و قراینی وجود دارد که به واسطه آن‌ها اعتبار روایت ثابت می‌شود. این شواهد عبارت‌اند از:

۱-۲-۳. وثاقت و شخصیت شیخ صدوق

آنچه باعث پذیرش یک حدیث می‌شود، اثبات وثاقت و صداقت راویان از سوی علمای رجال است. نجاشی، شیخ را چهره معروف شیعیان در خراسان، شیخ قمین در عصر خود و بعد از آن، فقیه و ثقة آن‌ها می‌شمارد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۷۹). شیخ طوسی، صدوق را بزرگوار، حافظ

احادیث، دانا نسبت به علم رجال و ناقد اخبار می‌داند (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۴۳۹؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۳۴). شیخ حر عاملی سخن از توثیق شیخ صدوق را توهین به وی می‌شمارد و می‌نویسد: «عالمان بزرگ رجال‌نویس، آن‌گونه ایشان را مورد ستایش قرار داده‌اند که کمتر از توثیق نیست و آن‌گاه که فردی چنان شهرت داشته باشد که حال او بر هیچ‌کس پوشیده نباشد، نیازی به توثیق ندارد. عالمان دینی چنان اعتمادی بر شیخ داشتند که تعبیر به اینکه - ایشان مورد وثوق و اطمینان است - توهین به اوست» (حرّ عاملی، ۱۴۰۳ق: ۷). شهید ثانی روشنی وثاقت او را مانند وثاقت سلمان و ابوذر می‌داند (عاملی شهید اول، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۲۶۵).

علامه حلی وی را جلیل‌القدر، حافظ احادیث، بصیر به علم رجال، ناقد اخبار که همانند او در قمین از لحاظ حفظ و کثرت علم دیده نشده است، توصیف می‌کند (حلی، ۱۳۸۱: ۱۴۷). نظیر همین توصیف را ابن‌داوود حلی از شیخ دارد (حلی، ۱۳۸۳ق: ۳۲۴ و ۴۳۹). مؤلف تأسیس الشیعة لعلم الاسلام معتقد است همانند او در میان دانشمندان اسلامی وجود ندارد (صدر، بی‌تا: ۲۶۲). به عقیده موافقین روایت، با وجود چنین توصیفات، شیوه معامله با مراسیل صدوق به‌طور قطع متفاوت خواهد بود.

با وجود این، برخی از بزرگان، شیخ صدوق را آن‌چنان‌که موافقان او توصیف کرده‌اند قبول ندارند. برای مثال، مجلسی اول در ذیل روایتی از صدوق، تلویحاً او را متهم به تغییرات عجیب در روایت کرده که موجب سوءظن به او می‌شود و علت این کار صدوق را به‌خاطر موافقت با معتزله دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵: ۱۵۶)؛ هرچند خوبی پاسخ مجلسی را داده است. به عقیده وی عظمت صدوق مانع سوءظن به او می‌شود و شاهدی بر آنچه مجلسی مبنی بر اینکه صدوق روایت را از کافی اخذ کرده است وجود ندارد، بلکه صدوق آن را از دقاق (علی بن احمد بن موسی) از کلینی روایت کرده و چه‌بسا تغییرات به‌خاطر غفلت یا امر دیگری باشد (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷: ۳۴۸). البته علامه مجلسی در جای دیگر احتمال داده نسخه کافی که در دست صدوق بوده، روایت را به همان صورت نقل کرده و در نتیجه تغییری از سوی صدوق صورت نگرفته است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۱۶۷).

محدث نوری نیز صدوق را متهم به تلخیص خبر کرده و گفته آنچه را برخلاف اعتقادش درباره نقص و تغییر در قرآن است، حذف کرده است (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱: ۱۶۹-۱۷۰) که البته در پاسخ به آن گفته شده اولاً از نظر تاریخی صدوق بر طبرسی مقدم است، پس در صورت

اشکال، باید روایت طبرسی به دلیل اضافات نقد شود؛ ثانیاً دلیلی وجود ندارد که روایت صدوق و طبرسی یکسان بوده است، شاید روایتی که صدوق نقل کرده، با همان کیفیت به دستش رسیده باشد؛ ثالثاً نبود بخش‌هایی از روایتی که بر تحریف دلالت دارد، نه تنها نقص بر صدوق نیست بلکه تلاش او در پالایش اضافات روایات است، زیرا چه بسیار روایاتی که مغرضان به اصل آن‌ها عباراتی افزوده‌اند؛ رابعاً اسقاط بخشی از حدیث که محل اشکال و بحث است محدود به صدوق نیست، پیش از او کلینی نیز چنین شیوه‌ای را در پی گرفته است؛^۴ خامساً با فرض کاستی‌های روایت صدوق، می‌توان آن را بنا بر دیدگاه خوبی از باب تقطیع دانست که میان محدثان رایج است (محمدجعفری، ۱۳۹۶: ۱۵۶-۱۵۷).

پرداختن بیشتر به این موضوع مقاله مستقلی می‌طلبد و در اینجا خروج از موضوع مقاله می‌شود. غرض آنکه در کنار توصیفات و توثیقات کم‌نظیر نسبت به شیخ صدوق که یکی از مرجحات قطعی موافقین نقل‌مرسلات اوست، افرادی نسبت به او خدشه‌های وارد کرده‌اند. به عقیده نگارنده جدا از خدشه‌های وارد شده به شیخ صدوق در شیوه نقل حدیث و پاسخ‌های آن‌ها حق آن است که عظمت و جلالت شیخ صدوق نباید مانعی برای رسیدن به حقیقت باشد. در اینکه شیخ صدوق از اکابر علمای امامیه و از پرافتخارترین آن‌ها به شمار می‌رود شکی نیست. در توثیق این عالم بزرگوار هم تردیدی نیست اما آیا اشتباه برای شیخ محال بوده است؟ شخصیتی استثنایی مرحوم شیخ صدوق نباید و نمی‌تواند مانع از اجتهاد دیگران گردد، زیرا اجتهاد شخصی علما برای سایر مجتهدان حجت نیست؛ پس نمی‌توان به روایت اعتماد و در نتیجه عمل کرد.

۳-۲-۲. حجیت روایت از جهت حجیت مطلق مراسیل شیخ صدوق

عده‌ای قائل به حجیت مطلق مراسیل شیخ صدوق هستند، این عده دلیل نظر خود را عبارت شیخ در مقدمه کتاب من لایحضره الفقیه می‌دانند که می‌فرماید: «من در این کتاب مثل بقیه مصنفان قصد گردآوری همه روایات را نداشتم بلکه تصمیم گرفتم فقط روایاتی را ذکر کنم که بر مبنای آن فتوا می‌دهم و آن را بین خویش و خدای خویش حجت می‌دانم» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳). این عبارت گویای آن است که هر آنچه از روایات در کتاب من لایحضره الفقیه آمده، از نظر شیخ صدوق حجت و قابل اخذ بوده و قطعاً اگر روایاتی از نظر سندی مشکل داشته یا راویان ضعیف و مجهول در سند آن‌ها وجود داشته، نمی‌توانسته مورد استناد فتوای شیخ صدوق قرار بگیرد (نورمفیدی، سایت، درس خارج جلسه ۲۳). برخی نیز مرسل بودن روایت مذکور را بی‌اهمیت

دانسته و آن را قابل استناد دانسته‌اند؛ چنان‌که سبزواری نیز در المهدّب می‌گوید: «مرسل بودن قاعدة الإسلام يعلو ولا يعلو عليه عين مرسل بودن مسلمات در موارد مشابه است» (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۱۱۳). بنابراین از نظر این گروه گرچه روایت مرسل است، چون شیخ صدوق آن را نقل کرده قابل استناد است؛ اما همان‌طور که در پاسخ قسمت قبل گذشت انصاف آن است که شأن و منزلت بسیار عالی شیخ صدوق مانع عدم اشتباه ایشان و مانع اجتهاد دیگران نمی‌شود؛ پس این دلیل قابل قبول نیست.

۳-۲-۳. شیوه نقل شیخ صدوق

شیخ صدوق به گونه جزم و قطع روایت را گزارش کرده و عبارت «قوله» را به کار برده است. بسیاری از بزرگان میان منویاتی که شیخ صدوق به‌عنوان «قوله» و یا «روی عنه» آورده است تفاوت قائل شده‌اند (مروج جزئری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ۲۸۸) عده‌ای بر این عقیده‌اند هرگاه شیخ صدوق با تعابیر جزمی، مانند «قال» مرسل را نقل کرده باشد، این تعبیر حاکی از اطمینان وی به صحت روایت بوده و چنین روایت مرسلی معتبر است؛ «زیرا انتساب جزمی به معصوم کاشف از ثبوت صدور روایت، از معصوم در نزد وی بوده است و گرنه کذب محسوب می‌شود» (قمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳: ۷۵)؛ اما اگر با تعابیر دیگری مانند «رُویَ عن...» یا «فی روایة...» ذکر کرده باشد، حاکی از عدم اطمینان کامل ایشان به روایت است و از این رو نمی‌توان به صحت روایت حکم نمود (همان، ج ۲: ۲۰۵، ج ۱۳: ۷۵، ج ۲۱: ۲۰۵). شهید صدر تقریب مسئله را چنین بیان می‌کند: «خبر مرسل اگر به لسان "قال رسول الله" باشد نه به لسان "روی عن رسول الله" و احتمال عقلانی داده شود که این نقل مستند به تواتر است، در آن صورت اصلاً لحس بر خبر حاکم خواهد بود و احتمال اینکه خبر در زمان شیخ صدوق متواتر بوده است احتمال عقلایی است» (صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۵۰۳).

امام خمینی نیز به این قبیل روایات اعتماد کرده است (خمینی، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ۶۲۸). او در پاسخ به این اشکال که فهم ابن بابویه برای دیگران حجت نیست، معتقد است او اهل اجتهاد متعارف نبوده پس قراین نزد او قراین ظاهری بوده که برای ما نیز اطمینان‌آور است. او در اعتماد به مراسلات صدوق تا آنجا پیش می‌رود که ردّ چنین روایاتی را مساوی با جرئت بر مولا و ردّ روایات او می‌داند (همو، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۱۶).

به عقیده نگارنده، همان‌طور که در دو پاسخ سابق گذشت، فهم و اجتهاد دیگران هرچند که شخصیتی بسیار والا داشته باشند، برای سایر مجتهدان حجت نیست. فقط معصوم علیه السلام است که در ارائه دین دچار اشتباه نمی‌شود و تمام کلمات و اشارات ایشان بدون استثنا باید اخذ شود؛ اما بقیه از چنین منزلتی بی‌بهره‌اند. از این رو شیوه نقل شیخ صدوق نیز کارگشا نخواهد بود. دیدگاه امام خمینی نیز در این زمینه قابل‌خنده است. او ردّ چنین روایاتی را مذمت کرده تا جایی که رد آن‌ها را مساوی با جرئت بر مولا و رد روایات او دانسته‌اند (همان)؛ درحالی‌که با بیان سابق معلوم شد که چنین نیست؛ یعنی عدم پذیرش مرسلات شیخ صدوق و روایاتی از این نوع، از طرفی نه اهانت و عدم توثیق آن بزرگوار یا سایر بزرگان را در پی دارد، زیرا ممکن است دچار اشتباه شده باشند و همان‌طور که گذشت، این فقط معصوم علیه السلام است که در ارائه دین امکان اشتباه ندارد و از طرف دیگر جرئت بر مولا و ردّ روایات او نیز محسوب نمی‌شود؛ زیرا فهم هر مجتهد برای خود حجت است و وقتی یقین به صدور روایت حاصل نشده، پس جرئت بر مولا و ردّ روایات او به شمار نمی‌رود. گذشته از این اشکال، خود شیخ صدوق نیز همان‌طور که اشاره شد، ملتزم به نقل انحصاری از طرق شیعه نبوده بلکه از عامه نیز روایت کرده است. بنابراین نمی‌توان آن‌طور که امام خمینی معتقد بود، ردّ روایات صدوق را به‌طور مطلق جرئت بر مولا دانست. برای مثال اگر کسی به وجوب غسل جمعه چنان‌که شیخ بدان فتوا داده (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۱۱) و روایت آورده اشکال کرد و نهایتاً استحباب تأکید آن را طرح کرد آیا جرئت بر مولا کرده؟

این اشکال نیز به امام خمینی وارد است که در صورت قبول دیدگاه ایشان در موارد مشابه، سایر مجتهدان می‌توانند به اجتهاد فردی که اهل اجتهاد متعارف نیست بلکه بسیار بالاتر است اقتدا نمایند؛ درحالی‌که چنین نیست زیرا در این صورت دیگر آن‌ها مجتهد نیستند بلکه مقلدند.

۳-۲-۴. شهرت روایی

موافقان قاعده، برای جبران ضعف سند به شهرت حدیث تمسک نموده‌اند، بر این مبنا شهرت، ضعف سند را جبران می‌کند (نجفی، بی‌تا، ج ۲: ۱۶۵؛ انصاری شیرازی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۲۱۶). مروج جزائری در حاشیه خود بر مکاسب می‌نویسد: «نبوی مرسل منجبر به عمل اصحاب و شهرت بین‌الفریقین است و بزرگان گواه بر این مطلب‌اند. از تعبیر شیخ صدوق نسبت به اسناد روایت به پیامبر صلی الله علیه و آله، جزم ظاهر می‌شود. بنابراین، روایت از مراسیل معتبره‌ای است که استناد به آن صحیح می‌باشد» (مروج جزائری، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۲۸۸).

صاحب عناوین، خبر را مشهور و در زبان فقها تلقی به قبول دانسته، به گونه‌ای که نیازی به بحث سندی نمی‌بیند (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۵۳).

به عقیده شهید صدر: «اگر به این روایات، شهرت عظیم میان تمام مسلمین در قرن‌های متعدد تا زمان ما ضمیمه شود، بعید نیست که از این جهت، ادعای تواتر و اطمینان نسبت به این روایات شود» (صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۵۰۲).

امام خمینی نیز در این باره معتقد است: «شهرت بین علمای فریقین موجب اعتماد بر روایت می‌شود» (خمینی، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ۷۲۶). همین نظر را بزرگان دیگری نیز دارند (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۱۱۳؛ بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ۳۵۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق: ۲۳۶).

در برابر موافقان عده‌ای معتقدند خبر ضعیف فی نفسه حجت نیست و فتوای مشهور نیز حجت ندارد؛ پس، الحاق این دو به یکدیگر، الحاق غیر حجت به غیر حجت است و موجب حجت خبر ضعیف و جبران ضعف آن نمی‌گردد (واعظ حسینی، بی‌تا، ج ۲: ۲۰۲). به نظر می‌رسد این اعتقاد به حقیقت نزدیک‌تر می‌نماید؛ به خصوص آنکه خبر مذکور قبل از شیخ صدوق بین علما شهرت نداشته است؛ پس دست‌کم در بخشی از علما شهرت روایی مذکور وجود نداشته است. از طرف دیگر، شهرت روایی در بین علمای بعد از صدوق هم با داشتن مخالفان محل تردید است؛ هر چند که در صورت اثبات هم مفید فایده نخواهد بود. بنابراین شهرت فتوایی نیز نمی‌تواند ضعف سند را برطرف کند.

۳-۲-۵. شهرت عملی

بسیاری از فقیهان در کتب خود تصریح کرده‌اند که فقیهان به این روایت عمل کرده‌اند (ر.ک: مروج جزائری، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۲۸۸؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۱۱۳؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق: ۲۳۷؛ انصاری شیرازی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۲۱۶) و در موارد بسیاری به آن استدلال نموده و پاسخ مسائل فقهی را داده‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۱۳۰؛ ابن براج، ۱۴۱۱: ۵۱؛ حلی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۷۶؛ حلی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۳۸۱؛ همو، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۳۴۴؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۲۳۱؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۳۲۲؛ همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲: ۵۷۷؛ طبرسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۲ و ۶۰۵؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸: ۲۸۲؛ بحرانی، بی‌تا، ج ۱۴: ۴۸۳؛ گیلانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳۴۸).

برخی از فقیهان معاصر نیز این روایت را مستمسک مسائل فقهی خود قرار داده‌اند (خمینی، بی‌تا، ج: ۱؛ ۱۰؛ خمینی، ۱۳۸۲، ج: ۳؛ ۷۸؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج: ۲؛ ۱۱۳-۱۱۵ و ج: ۳؛ ۴۱۳؛ گلپایگانی، ۱۴۱۲ق؛ ج: ۳؛ ۳۸۵؛ اراکی، ۱۴۱۴ق؛ ۴۴۷) با توجه به استناد بسیار به این روایت، بسیاری از فقیهان با وجود آنکه روایت از نظر سندی دچار مشکل است، عمل اصحاب را جابر ضعف سند دانسته‌اند (خمینی، بی‌تا، ج: ۱؛ ۱۰؛ خمینی، ۱۳۸۲، ج: ۳؛ ۷۸؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج: ۲؛ ۱۱۳-۱۱۵؛ گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج: ۳؛ ۳۸۵؛ اراکی، ۱۴۱۴ق؛ ۴۴۷) و برخی تصریح کرده‌اند که به همین دلیل مفاد آن یک قاعده فقهی را تشکیل داده است (انصاری شیرازی، ۱۴۲۹ق، ج: ۴؛ ۲۰۴).

در برابر این عده، گروه دیگری از علما شهرت عملی را جابر ضعف سند روایت نمی‌دانند (محمدی، ۱۳۸۷ش، ج: ۳؛ ۴۱۷). میزان در حجت بودن شهرت عملی وثوق و اطمینان یافتن است. پس برای هر شخصی چنین اطمینانی حاصل شود، حجت خواهد بود، و در غیر این صورت حجت نخواهد داشت (ولایی، ۱۳۸۷؛ ۲۰۴). حق آن است که شهرت عملی اگرچه نزد مشهور فقها موجب جبران ضعف سند حدیث می‌شود (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج: ۱؛ ۶۶) و به عقیده نگارنده نیز می‌تواند قرینه خوبی برای صدور روایت از معصوم باشد؛ اما اطمینان آور نیست زیرا ممکن است اصحاب در عمل به روایت به خطا رفته باشند؛ به‌ویژه در روایت مذکور که هیچ قرینه‌ای مبنی بر عمل به آن در علمای متقدم بر شیخ صدوق نیز به چشم نمی‌خورد. بنابراین از این طریق هم نمی‌توان سند روایت را اصلاح کرد.

۳-۲-۶. موثوق الصدور بودن روایت نه ثقه بودن راوی

به عقیده برخی اگر مبنا در پذیرش خبر واحد موثوق الصدور بودن آن باشد نه ثقه بودن راوی، در آن صورت هیچ خدشه‌ای به روایت وارد نمی‌شود؛ چنان‌که بجنوردی با توجه به این مبنا در عمل به خبر واحد این حدیث را معتبر دانسته است.

به عقیده وی موضوع حجیت در خبر واحد، خبر ثقه یا خبر صحیح اعلائی بودن نیست بلکه موثوق الصدور بودن روایت است و مدرک آن هم بنای عقلاست بلکه گاهی از وثاقت یا عدالت راوی، به موثوق الصدور بودن خبر پی برده می‌شود؛ چنان‌که ممکن است گاهی از شواهد دیگر این موضوع حاصل شود (بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج: ۱؛ ۳۵۲-۳۵۳). او می‌گوید: «هرچند در روایت مذکور، خبر مسند نبوده و همه سلسله سند امامی نیستند، اما وثوق به صدور مهم است و

چون بزرگان فقهای متقدم مثل صدوقین و پدر آنها، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و دیگران این روایت را نقل کرده‌اند و خبر تلقی به قبول شده و نزد همه مشهور است، دیگر نمی‌توان در حجیت آن خدشه کرد، زیرا از عمل امثال آنها و ثوق به صدور حاصل می‌گردد؛ چنان‌که صدوق در مقدمه من لا یحضره الفقیه فرموده هر چه در اینجا نقل می‌کنم معتبر می‌دانم و برای اختصار اسناد روایات را حذف کردم» (همان: ۳۵۳).

به نظر نگارنده، اگرچه با پذیرش این مبنا به نظر می‌رسد اشکال سندی روایت برطرف می‌شود زیرا هدف از ثقه بودن راوی همین است که به مقطوع‌الصدور بودن روایت از طرف معصوم علیه السلام برسیم، اگر از هر راهی به این مهم برسیم مطلوب ثابت است؛ اما آنچه بجنوردی در پایان کلام خود آورده، بدون آسیب رساندن به مبنا اشکال سندی را احیا می‌کند. ایشان علت مقطوع‌الصدور بودن روایت را اعتبار بخشیدن و نقل کردن فقهای عظام متقدم همچون شیخ صدوق، شیخ مفید و شیخ صدوق بیان کرده‌اند و همان‌طور که مکرر بیان شد، این نمی‌تواند برای مجتهدان دیگر الزام‌آور باشد؛ زیرا غیر از معصوم علیه السلام فهم هیچ مجتهدی هر چند بسیار عالی مقام برای سایر مجتهدان حجت نیست. پس این مبنا هم با فرض مذکور مشکل را حل نمی‌کند.

۴. نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه بیان شد، چنین نتیجه گرفته می‌شود که:

۱. روایت «الإِسْلَامُ یَعْلُو وَ لَا یَعْلَى عَلَیْهِ» که اصلی‌ترین مبنای روایی قاعده نفی سبیل است، از مراسیل شیخ صدوق می‌باشد و دارای سند قابل قبولی نیست.
۲. پذیرش روایت به‌عنوان مستند، منوط به پذیرش مراسیل شیخ صدوق به‌عنوان مسانید یا پذیرش شهرت عملی و شهرت روایی به‌عنوان جابر ضعف سند و یا پذیرش معیار موثوق‌الصدور بودن روایت برای پذیرش روایت و نه ثقه بودن روایت است.
۳. به نظر نگارنده، هیچ‌یک از موارد فوق با دلایلی که در محل خود گذشت، مشکل را حل نمی‌کند. مبنای اول و دوم اختلافی و نزد نگارنده مردود است. مبنای سوم اگرچه قابل توجه است، تعلیلی که در اینجا موجب موثوق‌الصدور بودن روایت شده، به همان دو نوع نخست برمی‌گردد. بنابراین سند این روایت مخدوش باقی می‌ماند.

پی‌نوشت‌ها

۱. هرگاه در حدیث، کلام دیگران برای شرح یا استشهاد یا تبیین واژه‌ای از آن وارد شود، به طوری که با کلام معصوم مشتبه شود، به آن حدیث مُدرَج می‌گویند (مامقانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۱۷۸؛ محقق داماد، ۱۴۲۲: ۲۰۱).
۲. در برخی منابع (ابن‌ملقن، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰: ۸۴-۸۵) نام «ابن عمرو محزنی» ثبت شده است که ظاهراً اشتباه تایپی است؛ زیرا از سنن دارقطنی آدرس داده شده و در سنن نام این فرد «مزنی» ثبت شده است.
۳. قریب به یک‌سوم روایات شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه (۲۰۵۵ روایت) مرسل هستند؛ مراد از مراسیل صدوق، روایاتی است که با مراجعه به مشیخه، نمی‌توان آن‌ها را مسند ساخت یا به این دلیل که همه سند روایت حذف شده - که اکثر مراسیل فقیه این گونه‌اند - و یا به این دلیل که اگر بخشی از سند حذف شده، نام راوی آغاز سند در مشیخه نیامده باشد.
۴. برای مثال کلینی در باب نص بر امامت امام حسن عسکری علیه السلام از ابوهاشم جعفری روایتی نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۲۷) که شیخ مفید نیز آن را از کلینی نقل کرده است (مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۳۱۸-۳۱۹). باین حال روایت شیخ طوسی در کتاب الغیبه عبارتی بیشتر از آنچه کلینی نقل کرده در بر دارد. (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۸۲-۸۳ و ۲۰۰).

منابع

قرآن مجید.

- ابن ابی تغلب، عبدالقادر بن عمر. (۱۴۰۳ق). نیل المآرب بشرح دلیل الطّالِب. کویت: مکتبة الفلاح.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن براج، قاضی عبدالعزیز. (۱۴۱۱ق). جواهر الفقه - العقائد الجعفریة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن حزم الأندلسی. (بی‌تا). المحلی بالآثار. بیروت: دارالفکر.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۶۹ق). متشابه القرآن و مختلفه. قم: دار بیدار للنشر.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۳ق). التحصین لأسرار مازاد من کتاب الیقین. تحقیق اسماعیل انصاری زنجانی. قم: مؤسسه دارالکتاب.

- ۳۹۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۳۷۳-۴۰۲
- ابن الملقن، عمر بن علی. (۱۴۲۹ق). التوضیح لشرح الجامع الصحیح، ج ۲. دمشق: دار النوادر.
- استاد ولی، حسین. (۱۳۸۰ش). سیره روایی شیخ صدوق. کتاب ماه دین، شماره ۴۵-۴۶، ۷۱-۸۸.
- اراکي، محمد علی. (۱۴۱۴ق). الخيارات. قم: مؤسسه در راه حق.
- اردبیلی، احمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- انصاری شیرازی، قدرت الله و پژوهشگران مرکز فقهی ائمه اطهار (ع). (۱۴۲۹ق). موسوعة أحكام الأطفال و أدلته. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
- بجنوردی، سید حسن. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهية. قم: نشر الهادی.
- بجنوردی، سید محمد. (۱۴۰۱ق). قواعد فقهیه. تهران: مؤسسه عروج.
- بحرانی، آل عصفور. (بی تا). الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع. قم: مجمع البحوث العلمیه.
- بخاری، محمد. (۱۴۲۲ق). الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسلم و سننه و أيامه. بی جا: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل. (۱۴۲۲ق). مصابیح الظلام. محقق/مصحح: گروه پژوهش مؤسسه علامه مجدّد و حید بهبهانی. قم: مؤسسه العلامة المجدّد الوحید البهبهانی.
- بیهقی، احمد بن الحسین ابوبکر، البیهقی. (۱۴۲۴ق). السنن الکبری. المحقق: محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جعفری هرندی، محمد. (۱۳۸۴ش). «قاعدة نفی سبیل و کاربرد آن در روابط بین الملل» از محمد پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، پیش شماره ۲، ص ۶۵-۷۶.
- حافظیان بابلی، ابوالفضل. (۱۴۲۴ق). رسائل فی درایة الحدیث. قم: مرکز تحقیقات دار الحدیث.
- حرّ عاملی، محمد. (۱۴۰۳ق). الفوائد الطوسیه. قم: چاپخانه علمیه.
- حرّ عاملی، محمد. (۱۴۰۹ق). تفصیل و سائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- حسینی، علیرضا و ناظری، محمدرضا. (۱۳۹۵ش). تأثیر قاعدة فقهی نفی سبیل بر روابط بین المللی مسلمانان. فقه و حقوق معاصر، ۲ (۳)، ۱۴۱-۱۶۴.
- حسینی ترکستانی، امیرحسین. (۱۳۸۹). قاعدة نفی سبیل اصل حاکم بر سیاست خارجی. کوثر معارف، شماره ۱۳، ۲۱۱-۲۳۱.
- حلی، ابن ادریس. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (و المستطرفات). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

اعتبارسنجی سندی روایت «الاسلام یعلو و لایعلی علیه» با تکیه بر منابع شیعی، فاطمه غفاریا و رضا بنی‌اسدی ۳۹۱

- حلّی، ابن داود. (۱۳۸۳ق). رجال ابن داود. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۱ق). خلاصة الأقوال. نجف اشرف: منشورات المطبعة الحیدریة.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷ق). نهج الحق و كشف الصدق. قم: مؤسسه دارالهجرة.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). مختلف الشيعة في أحكام الشريعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وایسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). تذكرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۰ق). تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- خمینی، سید روح‌الله. (بی‌تا). القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۲ق). تهذیب الاصول (تقریرات درس امام خمینی، مقرر جعفر سبحانی). بی‌جا: اسماعیلیان.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۱۵ق). المكاسب المحرمة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۳۰ق). كتاب البيع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خویی، سید ابو القاسم. (بی‌تا). مصباح الفقاهة (المکاسب). بی‌جا: بی‌نا.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. بی‌جا: بی‌نا.
- دارقطنی، أبو الحسن علی بن عمر. (۱۴۲۴ق). سنن الدارقطنی. بیروت: مؤسسه الرسالة.
- دلبری، سید علی. (۱۳۹۲ش). ادراج در متن حدیث: انواع، عوامل و پیامدهای آن. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۹، ۳۱-۵۶.
- راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیه.
- رحمانی، محمد. (۱۳۸۲ش). قاعدة نفی سبیل از منظر فریقین. پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، شماره ۶، ۲-۲۸.
- رضایی، مجید و هاشمی، سید محمد علی. (۱۳۹۱ش). بازخوانی قاعده نفی سبیل با رویکردی به اندیشه‌های امام خمینی علیه السلام. پژوهشنامه متین، شماره ۵۷، ص ۶۱-۸۶.
- زنگنه شهرکی، جعفر. (۱۳۹۱ش). قاعدة نفی سبیل در آرای فقهی و مواضع سیاسی صاحب عروه. فقه، ۱۹ (۳)، ۱۴۸-۱۹۴.
- سبزواری، سید عبد الأعلى. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام. قم: مؤسسه المنار.
- سلطانی، عباسعلی. (۱۳۷۸ش). بررسی قاعده فقهی نفی سبیل. مطالعات اسلامی، شماره ۴۳-۴۴، ۱۲۹-۱۴۴.

۳۹۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۳۷۳-۴۰۲

شاهرودی، سید محمودهاشمی. (۱۴۲۳ق). قراءات فقهية معاصرة. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).

شبیروی زنجانی، سید موسی. (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.

شنقیطی، محمد الحضر بن سید. (۱۴۱۵ق). کوثر المعانی الدراری فی کشف خبایا صحیح البخاری. بیروت: مؤسسه الرسالة.

شیرازی، سید محمد حسینی. (۱۴۱۳ق). الفقه القواعد الفقهية. بیروت: مؤسسه امام رضا (ع).

شیبانی عصفری، أبو عمرو خلیفة بن خیاط بن خلیفة. (۱۴۰۵ق). مسند خلیفة بن خیاط. بیروت: مؤسسه الرسالة.

صدر، سید حسن. (بی تا). تأسیس الشيعة لعلوم الاسلام، نجف: منشورات اعلمی.

صدر، سید محمد باقر. (۱۴۰۸ق). القواعد الفقهية (مباحث الأصول). مقرر سید کاظم حائری. قم: دفتر جناب مقرر.

صرامی، سیف الله. (۱۳۸۲ش). جایگاه قاعده نفی سبیل در سیاست های کلان نظام اسلامی. حکومت اسلامی، شماره ۳۰، ۹۷-۱۱۲.

صنعانی، محمد بن إسماعیل. (بی تا). سبیل السلام. ریاض: مکتبه دارالسلام.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۰ق). المؤلف من المختلف بین أئمة السلف، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.

ضیاءبخش، علی. (۱۳۸۶ش). قاعده نفی سبیل. معرفت، شماره ۱۱۵، ۳۹-۵۰.

طحاوی، ابوجعفر احمد بن محمد. (۱۴۱۲ق). شرح معانی الآثار. مدینه: عالم الكتب.

طوسی، محمد. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامية. تهران: المکتبه المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

طوسی، محمد. (۱۴۲۷ق). رجال. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

عاملی (شهید اول)، محمد. (۱۴۱۷ق). الدروس الشرعية فی فقه الإمامية. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

عاملی (شهید ثانی)، زین الدین. (۱۴۱۹ق). فوائد القواعد. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

عاملی (شهید ثانی)، زین الدین. (۱۴۱۰ق). الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية (المحشى سید محمد کلاتر). قم: کتاب فروشی داوری.

عاملی (شهید ثانی)، زین الدین. (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.

اعتبارسنجی سندی روایت «الاسلام یعلو و لایعلی علیه» با تکیه بر منابع شیعی، فاطمه غفاریا و رضا بنی اسدی ۳۹۳

- عسقلانی، ابن حجر. (۱۳۷۹ق). فتح الباری بشرح صحیح البخاری. بیروت: دارالمعرفه.
- علی دوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۳ش). قاعدة نفی سبیل. مقالات و بررسیها، شماره ۸۵، ۲۳۱-۲۵۴.
- عینی، محمود بن احمد. (بی تا). عمدة القاری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۱۶ق). القواعد الفقهية. قم: چاپخانه مهر.
- قاسم بن سلام بن عبدالله الهروی البغدادي، أبو عبيد. (بی تا). الأموال. بی جا: بی نا.
- قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- قسطلانی قتیبی، احمد بن محمد. (۱۳۲۳ق). إرشاد الساری لشرح صحیح البخاری. مصر: المطبعة الكبرى الأمیرية.
- قمی (حسینی روحانی)، سید صادق. (۱۴۱۲ق). فقه الصادق عليه السلام (للروحاني). قم: دار الكتاب - مدرسه امام صادق عليه السلام.
- قمی (طباطبایی)، سید تقی. (۱۴۲۳ق [الف]). الأنوار البهية في القواعد الفقهية. قم: انتشارات محلاتی.
- قمی (طباطبایی)، سید تقی. (۱۴۲۳ق [ب]). الدلائل في شرح منتخب المسائل. قم: کتاب فروشی محلاتی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافي. محقق/ مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- گلپایگانی، سید محمدرضا. (۱۴۱۲ق). الدر المنضود في أحكام الحدود. قم: دارالقرآن الکریم.
- گیلانی (میرزای قمی)، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). جامع الشتات في أجوبة السؤالات. تهران: مؤسسه کیهان.
- مامقانی، عبدالله. (۱۴۲۸ق). مقياس الهداية في علم الدراية. محقق: شیخ محمدرضا مامقانی. قم: انتشارات دلیل ما.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الطبع والنشر.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴). مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- محقق داماد، سید محمدباقر استرآبادی. (۱۴۲۲ق). الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامی.
- محقق و گردآورنده: قیصریه ها. محقق: غلام حسین و نعمت الله لیلی. قم: دارالحديث.
- محقق داماد، مصطفی. (۱۴۰۶ق). قواعد فقهی. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- محمدی، علی. (۱۳۸۷ش). شرح اصول فقه. قم: دارالفکر.
- مراغی، سید میر عبدالفتاح. (۱۴۱۷ق). العناوين الفقهية. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- مروج جزائری، سید محمدجعفر. (۱۴۱۶ق). هدی الطالب في شرح المكاسب. قم: مؤسسة دارالكتاب.

- ٣٩٤ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۳۷۳-۴۰۲
- محمدجعفری، رسول. (۱۳۹۶ش). بررسی و نقد شبهات وارده بر وثاقت و مرویات شیخ صدوق. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۳۶، ۱۴۱-۱۶۸.
- مصطفوی، سید محمدکاظم. (۱۴۲۱ق). مائة قاعدة فقهية. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد. محقق/مصحح: مؤسسة آل البيت (ع). قم: کنگره شیخ مفید.
- نجاشی، ابوالحسن. (۱۴۰۷ق). رجال - فهرست أسماء مصنفی الشيعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نجفی، مهدی (کاشف الغطاء). (بی تا). مورد الأنام فی شرح شرائع الإسلام. نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء.
- نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- نوری (محدث). (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).
- واعظ حسینی (البهسودی). (بی تا). مصباح الأصول. تقرير بحث سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ع). قم: منشورات مكتبة الداوری.
- ولایی، عیسی. (۱۳۸۷ش). فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول. تهران: نشر نی.
- سایت نورمفیدی، مجتبی. (۱۳۸۹). «مشیخه کتاب قفیه»، جلسه ۲۳. <http://m-noormofidi.com>; ۱۳۹۹؛ ۰۱؛ ۲۹؛ رجال-و-درایه-سال-۹۰-۸۹.

References

Holy Quran.

- Ibn Abi Taghleb, A. (1983). *Nile al-Maareb Besharthe Dilil Al-Taleb*. Kuwait: Al-Falah Library. [In Arabic]
- Ibn Babavayh, M. (1993). *Man La Yahzarho al-Faqih*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic]
- Ibn Baraj, Q. (1991). *Jawahar al-Fiqh - Al-Aghaed al-Jafariyya*. Qom: Islamic Publications Office attached to the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic]
- Ibn Hazm Al-Andalsi. (N.d.) *Al-Mahala Bel-Athar*. Beirut: Dar al-Fakr. [In Arabic]

- Ibn Shahrashob Mazandarani, M. (1950). *Motashabeh Al-Qur'an and Mokhtalefoh*. Qom: Dar Bidar Le-Alnashr. [In Arabic]
- Ibn Tavus, A. (1993). *AL-Tahasin Lasrar Ma Zada Men Kitab Al-Yaghin*. Qom: Dar Al-Ketab Institute. [In Arabic]
- Ibn al-Mulaghean, U. (2008). *Al-Tozih Lesharhe al-Jame al-Şahīh*, vol. 25, Damascus: Dar al-Nawader. [In Arabic]
- Ostad Vali, H. (2001). The Narrative Biography of Sheikh Sadouq. *Book Mah and Din*, vol. 45-46, pp. 88-71,. [In Persian]
- Araki, M. (1993). *Al-Khiyarat*. Qom: Institute on the Right Path. [In Arabic]
- Ardabili, A. (1983). *Majma al-Faedate wa al-Burhan Fi Shrhe of Ershade al-Azhan*. Qom: Islamic Publications Office attached to the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic]
- Ansari Shirazi, Gh. and the Scholars of the Jurisprudence Center of the Immaculate Imams. (2008). *Encyclopaedia of Children's Rules and Justice*. Qom: The Immaculate Imams Jurisprudence Center. [In Arabic]
- Bojunordi, S. (1998). *Al-Jurisprudential Al-Rules*. Qom: El-Hadi Publishing House. [In Arabic]
- Bojanvardi, S. (1981). *Jurisprudential Rules*. Tehran: Aruj Institute. [In Arabic]
- Bahrani, A. (Nd.). *Al-Anwar al-LaWame fi Sharhe MafatiH al-Sharaeh*. Qom: Scientific Research Forum. [In Arabic]
- Bukhārī , M. (1981). *Al-Jaameh al-Musnad al-Şahīh Al-Mukhtasar Men Omore Rasulullah*. No Place: Dar al-Fakr for printing and publishing and distribution. [In Arabic]
- Behbahani, M. (2003). *Masabih AL-Zelal*. researcher/corrector: Research Group of Allama Mujaddid Wahid Behbahani Institute. Qom: Allame Al-Mujjaded Al-Wahid Al-Behbahani Institute. [In Arabic]
- Bayhaqi, A. (1424). *Al-Sunan al-Kubra*. Al-Muhaqqi: Muḥammad Abdul-Qadir Ata. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah. [In Arabic]
- Jafari Harandi, M. (1384). The Rule of nafi sabīl and Its Application in International Relations by Muḥammad. *Researches on Islamic Jurisprudence and Law*, Pre-Issue 2, pp. 65-76. [In Persian]

- Hafeziyan Baboli, A. (2003). *Rasā il fi Darasat al-Ḥadith*. Qom: Dar al-Ḥadith Research Center. [In Arabic]
- Haor Amoli, M. (1983). *al-Fawaed al-Tawsiyyah*. Qom: Scientific Printing House. [In Arabic]
- Haor Amoli, M. (1989). *Tafsil Al-Vasael AlOShieh ela Tahsil Masael Al-Sharica*. Qom: Aal Al-Bayt institute, peace be upon them. [In Arabic]
- Hosseini, A. & Nazeri, M. (2016). The impact of the jurisprudential rule of negating the mustache on Muslim international relations. *Contemporary Jurisprudence and Law*, 2 (3), 141-164. [In Persian]
- Heli, I. (1990). *al-Sarà er al-Hawi Le Tahrir al-fatawi (and al-mustatrafat)*. Qom: Islamic publishing office affiliated with the Qom seminary teachers' community. [In Arabic]
- Heli, I. (1963). *Rejal Ibn Dawood*. Tehran: Tehran University Press. [In Arabic]
- Heli, H. (1961). *Kholasah Al-Aghval*. Najaf Ashraf: Al-Matba-a Al-Haydriya Publishing House. [In Arabic]
- Heli, H. (1987). *Nahj al-Haq and Kasf al-Sedgh*. Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
- Heli, H. (1983). *Mokhtalaf Al-Shiah Fi Al-Ahkam Al-Sharia*. Qom: Islamic Publications Office attached to the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic]
- Heli, H. (1994). *Tazkerah Al-Foqhaha*. Qom: Aal Al-Bayt Institute, peace be upon them. [In Arabic]
- Heli, H. (2007). *Tahrir al-Ahkam al-Shareeya Ala Mazhab Al-Imamiya*. Qom: Institute of Imam Sadiq, pbuh. [In Arabic]
- Khomeini, S. (Nd.) *Al-Ghavaed al-Fiqhiyah Va Al-Ijtihad Va Al-Taghlid*. Qom: Ismailiyan Press Institute. [In Arabic]
- Khomeini, S. (1962). *Tahdib al-Asul*. No Place: Ismailiyan Press Institute. [In Arabic]
- Khomeini, S. (1995). *Al-Maqaseb al-Muharma*. Qom: Institute for organizing and publishing the works of Imam Khomeini. [In Arabic]
- Khomeini, S. (2009). *Kitab Al-Beie*. Tehran: Institute for organizing and publishing the works of Imam Khomeini. [In Arabic]
- Khomeini, S. (2010). *Kitab al-Tahara*. Tehran: Institute for organizing and publishing the works of Imam Khomeini. [In Arabic]
- Khoi, S. (Nd.). *Misbah al-Fiqahah (Al-Makaseb)*. No Place. [In Arabic]

- Khoi, S. (1993). *Mujam AL-Rejal al-Ḥadith and Tafsil AL-Tabaqat AL-Rowat*. No Place, No Name. [In Arabic]
- Dar Qutni, A. (2002). *Sunan al-Dar Qutni*. Beirut: Institute of Al-Resalah. [In Arabic]
- Delbari, S. (2013). Insertion in Ḥadith Text: Its Types, Factors and Consequences. *Quran and Ḥadith Science Research*. Tehran: No. 19, pp. 56-31, [In Persian]
- Ragheb Esfahani, H. (1993). *Al-Qur'an Vocabulary*. Beirut: Dar al-Shamiya. [In Arabic]
- Rahmani, M. (2003). The Rule of Nafyi sabīl from the Perspective of the Sects. *Research Journal of Islamic Wisdom and Philosophy*, Issue 6, 2-28. [In Persian]
41. Rezaei, M. & Hashemi, S. (2012). Rereading the Rule of Nafyi sabīl with an Approach to the Thoughts of Imam Khomeini (RA). *Research Journal of Matin*, Issue 57, pp. 61-86. [In Persian]
- Zanganeh Shahraki, J. (2012). The Rule of Nafyi sabīl in the Jurisprudential Opinions and Political Positions of Sahib Urwah. *Fiqh*, 19 (3), 148-194. [In Persian]
- Sabzevari, S. (2002). *Mahdzab al-Ahkam*. Qom: Al-Manar Institute. [In Arabic]
- Soltani, A. (1999). A study of the jurisprudential rule of negating the mustache. *Islamic Studies*, No. 43-44, 129-144. . [In Persian]
- Shahroudi, S. (2002). *Contemporary Jurisprudential Readings*. Qom: Institute of Islamic Jurisprudence Encyclopaedia on the Religion of Ahl al-Bayt, peace be upon them. [In Arabic]
- Shobeiri Zanjani, S. (1998). *Book of Marriage*. Qom: Rai Pardaz Research Institute, [In Persian]
- Shenqiiti, M. (1994). *Kosar al-Mā'ani al-Darari fi Kashf Khabaya Ṣaḥīḥ AL-Bukhārī*. Beirut: Al-Resalah Institute. [In Arabic]
- Shirazi, S. (1993). *Al-Fiqh al-Ghavahed al-Fiqhiyah*. Beirut: Imam Reza Institute. [In Arabic]
- Sheibani Asfari, A. (1984). *Musnad Khalifa Ibn Khayat*. Beirut: Al Resala Institute. [In Arabic]
- Sadr, S. (Nd.). *Tasis of Al-Shia Le Uloom al-Islam*. Najaf: Alami Publications. [In Arabic]
- Sadr, S. (1987). *Al-Ghavaed al-Fiqhiya (Discussions of Principles)*, Sayyid Kazem Haeri. Qom: Mogharer's office. [In Arabic]

- Sarami, S. (2003). The position of the rule of negating the mustache in the macro-politics of the Islamic system. *Islamic Government*, No. 30, 97-112. . [In Persian]
- Sanani, M. (Nd.) *Sabol al-Salam*. Riyaz: Dar al-Salam Library. [In Arabic]
- Tabarsi, F. (1989). *Al-Mu'talef Man al-Mokhtalef bain Al-Aemah al-Salaf*. Mashhad: Majma Al-bohoos Ai-Islamiya. [In Arabic]
- Zia Bakhsh, A. (2007). The Rule of nafyi sabl. *Marafet*, No. 115, 39-50. . [In Persian]
- Tahawi, A. (1993). *Sharh Ma-Ani Al-Asar*. Madina: Alam al-Kutub. [In Arabic]
- Tousi, M. (1967). *Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiya*. Tehran: Al-Murtazawi Library for Revival of Al-Jaafari Works. [In Arabic]
- Tousi, M. (2006). *Rigal*. Qom: Islamic Publications Office attached to the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic]
- Ameli, M. (1996). *al-Dross al-Sharieeya fi Fiqh al-Imamiya*. Qom: Islamic Publications Office attached to the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic]
- Ameli, Z. (1998). *Favaed Al-Ghvaed*. Qom: Publications of the Islamic Publications Office of Qom Seminary. [In Arabic]
- Ameli, Z. (1989). *Al-Rozah al-Bahiyyah fi Sharh al-Lomà a al-Dameshqiyyah*. Qom: Davari Bookstore. [In Arabic]
- Ameli, Z. (1993). *Masalak al-Afham ela Tanghih Sharaeh Al-Islam*. Qom: Iran Islamic Ma-aref Institute. [In Arabic]
- Asghalani, I. (1959). *Fath al-Bari be Sharh Şahīh al-Bukhārī*. Beirut: Dar al-Marefa. [In Arabic]
- Alidoust, A. (2004). The Rule of nafyi sabl. *Articles and Reviews*, Issue 85, 231-254. [In Persian]
- Aini, M. (Nd.). *Omdah al-Qari Sareh Şahīh Al-Bukhārī*. Beirut: Dar Al-Ehya Al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
- Fazel Lankarani, M. (1995). *Al-Ghavaed al-Fiqhiyah*. Qom: Mehr Printing House. [In Arabic]
- Qasim Ibn Salam I. (Nd.). *Al-Amval*. No Place, No Name. [In Arabic]
- Qorashi Banabi, A. (1992). *Quran Dictionary*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya, [In Persian]

- Qastaani Qutaibi, A. (1905). *Irshad al-Sari le Sarhe Şahīh al-Bukhārī*. Egypt: Al-Matba-ah al-Kubra Al-Amiriya. [In Arabic]
- Qomi, S. (1991). *Fiqh al-Sadiq, pbuh (Le Rouhani)*. Qom: Dar al-Kitab – School of Imam Sadiq, pbuh. [In Arabic]
- Qomi, S. (2002). *Al-Anwar al-Bahiya fi al-Ghavaed al-Fiqhiya*. Qom: Mahalati Publications. [In Arabic]
- Qomi, S. (2002). *Al-Dalael fi Sharh Muntakhab al-Masel*. Qom: Mahalati Bookstore. [In Arabic]
- Kilini, M. (1984). *Al-Kafi*. Researcher/Editor: Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhundi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. . [In Arabic]
- Golpaygani, S. (1993). *Al-Dur al-Manzoud Fi Ahkam al-Hudood*. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim. [In Arabic]
- Gilani (Mirzaye Qomi), A. (1992). *Jame al-Shatat fi Ajvabeh al-Asoalat*. Tehran: Kayhan Institute. [In Arabic]
- Mamqani, A. (2007). *Meghyas al-Hedaya fi Elm al-Daraya*. scholar Sheikh Mohamadreza Mamqani. Qom: Dalil Ma Publications. [In Arabic]
- Majlesi, M. (1986). *Roza al-Muttaqiin fi Sharh Man la Yahzar al-Faqih*. Qom: Kushanbur Islamic Cultural Institute. [In Arabic]
- Majlisi, M. (1983). *Behar al-Anwar*. Beirut: Printing and Publishing Institute. [In Arabic]
- Majlisi, M. (1984). *Merat al-Oghool fi Sharh Akhbār Aal Al-Ar-Rasoul*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Mohagheq Damad, S. (2001). *al-Ravasheh al-Samawiya fi Sharhe al-Aḥadith al-Imami*. Qom: Nasher Dar al-Ḥadith. [In Arabic]
- Mohammadi, A. (2008). *Description of Principles of Jurisprudence*. Qom: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Maraghi, S. (1996). *Al-Anavael al-Fiqhiya*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Theological Seminary Society. [In Arabic]
- Moravej Jazayari, S. (1995). *Hoda Al-Taleb fi Sharh al-Makaseb*. Qom: Dar al-Ketab Institute. [In Arabic]

- Mohammad Jafari, R. (2016). Examining and Criticizing Doubts Raised on the Reliability and Traditions of Sheikh Ṣadūq. *Quran and Ḥadīth Science Research*, No. 36, pp. 141-168, [In Persian]
- Mustafawi, S. (2000). *Meah Qā'eda al-Feqhiya*. Qom: Islamic Publication Office affiliated to the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic]
- Mufid, M. (1992). *Al-Irshad in the knowledge of the Hajjaj of Allah on the slaves*. Researcher/corrector: Al-Bayt Foundation. Qom: Congress of Sheikh Mofid. . [In Arabic]
- Najāshī, A. (1987). *Rejal- List of names of Al-Shi'a authors*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Theological Seminary Society. [In Arabic]
- Najafi, M. (Nd.) *Mord al-Anam fi Sharh Sharae al-Islam*. Najaf Ashraf: Kashif al-Ghata Institute. [In Arabic]
- Najafi, M. (1984). *Jawaher Al-Kalam fi Sharh Sharae al-Islam*. Beirut: Dar Al-Ehya Al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
- Nouri (Muhadeth), M. (1988). *Mustadraak al-Wasael va Mustanbet al-Masael*. Beirut: Aal Al-Bayt Institute, peace be upon them. [In Arabic]
- Al-Waez al-Hosseini (Al-Behsoodi). (Nd.). *Mesbah al-Osul*. Qom: Al-Douri Library Publications. [In Arabic]
- Velaee, T. (2008). *Annotative Dictionary of Osul*. Tehran: Nei Publishing, [In Persian] Site
- Noor Mofidi, M. (2010). Mashikhe Ketab Faghih. Session 23, <http://m-noormofidi.com/1399/01/29/Rajal-va-Daraiyeh-sal-90-89>.

Examining the validity of the Isnad of the tradition of "al-Islām Ya'lū wa La'ali Alayh" Relying on Shiite sources

Fatemeh Ghafariya

Graduated level 4, field of comparative interpretation, Rafia Al-Mustafi Seminary Institute of Higher Education, Tehran, Iran. Email: masumi251@gmail.com

Reza Baniasadi

Associate Professor, Department of Islamic Knowledge, Faculty of Medicine, Yazd Shahid Sadoughi, University of Medical Sciences, Yazd, Iran. (Corresponding Author). Email: fatemi251@gmail.com

Received: 27/01/2023

Accepted: 19/06/2023

Introduction

The rule of negation of the path governs many jurisprudential rules and covers many individual and social relationships and even the relationship between the Islamic state and non-Islamic states in various cultural, political, economic, etc. fields. A lot of evidence has been presented to prove this rule. The most important traditional basis for this rule is the tradition "Islam is above and nothing is above it," which is from the traditions of Sheikh Ṣadūq. Acceptance of this tradition from the perspective of Isnad of transmission is, for some, conditional on acceptance of Sheikh Ṣadūq's traditions as evidences, and for others who do not believe in accepting Sheikh Ṣadūq's traditions, it is based on the actions of the companions, who consider it to compensate for the weakness of the chain of transmission. Others have also tried to prove the Isnad of this tradition by providing solutions. It seems that none of these things are useful and cannot prove the authenticity of the tradition; however, the contents of the tradition can be easily proven through reason, which is inferred from other sources. The necessity of this research is because it shows that the authenticity of traditions, even regarding very important and practical rules such as the rule of negating the mustache, is subject to well-known principles, in the absence of which the traditions cannot be considered as evidence.

Method

This article, which is descriptive-analytical in method, examines the Isnadary authenticity of this tradition and seeks to find answers to the following questions: a) What is the Isnadary evidence of the aforementioned tradition? b) In the absence of Isnadary evidence, what is the way to validate the tradition?

Results

The results of the research show that The sanad of this tradition, which is scientifically called transmission, there are two different opinions on the permissibility or non-permissibility of relying on it; one group believes that the tradition is invalid due to the problem of the Isnad, and another group believes that the problems in the Isnad do not prevent relying on the tradition

Conclusions

From the above, it can be concluded that:

1. The tradition "Islam is above and nothing is above it," which is the main basis of tradition for the rule of "nafyi sabīl", is from the traditions of Sheikh Ṣadūq and does not have an acceptable chain of transmission.

2. Accepting the tradition as authentic is subject to accepting Sheikh Ṣadūq's traditions as evidences or accepting practical fame and traditional fame as the criterion for accepting the sanad, or accepting the criterion of the reliability of the tradition for accepting the sanad, and not the reliability of the transmitter.

3. In the author's opinion, none of the above cases solves the problem with the reasons given in their places. The first and second bases are controversial and rejected by the author. Although the third base is significant, the explanation that led to the reliability of the tradition here goes back to the first two types. Therefore, the chain of transmission of this tradition remains faulty.

Keywords: Rule of Nafyi Sabīl, Prophetic Tradition, Tradition of "al-Islam ya'lū", Isnad credit, Sheikh Ṣadūq.

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳
مقاله علمی پژوهشی
صفحات: ۴۲۸-۴۰۳

بررسی دلالتی روایات امام صادق علیه السلام درباره معاد جسمانی – عنصری

سید محمد مهدی نبویان*

چکیده

معاد جسمانی یکی از مهم‌ترین اعتقادات دینی در حیات بشری است. در دین اسلام نیز این مسئله به عنوان یکی از مسائل بااهمیت، حجم قابل توجهی از منابع دین را به خود اختصاص داده است. آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام به معاد جسمانی توجه ویژه داشته و در موارد متعدد به تبیین و تحلیل آن پرداخته‌اند. با وجود این، کیفیت معاد جسمانی و اینکه مفاد آیات و روایات، معاد جسمانی یا جسم عنصری است یا جسم مثالی، مورد اختلاف اندیشمندان اسلامی قرار دارد. یکی از منابع روایی مهم در مسئله کیفیت معاد جسمانی، روایات منقول از امام صادق علیه السلام است که در این نوشتار به بررسی دلالتی آن‌ها پرداخته شده است. این نوشتار با بررسی دلالتی این روایات به این نتیجه می‌رسد که روایاتی که از امام صادق علیه السلام درباره کیفیت معاد جسمانی نقل شده، ظهور قوی در معاد جسمانی عنصری دارند و بدن‌های محشور در قیامت را به نحو عنصری تصویر کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: معاد، معاد جسمانی عنصری، معاد جسمانی مثالی، روایات امام صادق علیه السلام.

* استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه قم، قم، ایران / smm.nabavian@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۹

۱. مقدمه

اعتقاد به معاد به عنوان یکی از اصول اعتقادی ادیان توحیدی و از ضروریات آن‌ها به شمار می‌رود. این مسئله در دین اسلام نیز از مهم‌ترین و اساسی‌ترین آموزه‌های دینی شمرده می‌شود. آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام به عنوان دو منبع اصلی دین، به تبیین این مسئله پرداخته و ویژگی‌های آن را بیان کرده‌اند. اندیشمندان اسلامی نیز هرچند به برکت قرآن و سنت، اصل وقوع معاد جسمانی را پذیرفته‌اند، در کیفیت آن اختلاف نظر دارند؛ به این صورت که برخی از آن‌ها معاد جسمانی در قیامت را با جسم عنصری می‌دانند و برخی دیگر آن را با جسم مجرد مثالی تصویر کرده‌اند. برای اظهار نظر در این باره لازم است مجموع آیات و روایات مرتبط با معاد جسمانی مورد بررسی قرار گیرد که چنین کاری از هدف این نوشتار بیرون است. اما در میان روایات، روایاتی که از امام صادق علیه‌السلام درباره کیفیت معاد جسمانی نقل شده است، هم به لحاظ کمی و هم به لحاظ کیفی در مقایسه با سایر روایات، از اهمیت ویژه‌تری برخوردارند. روایات منقول از امام صادق علیه‌السلام در این باره به لحاظ کمی، حجم قابل توجهی از روایات را شامل می‌شود و به لحاظ کیفی نیز در روایات منقول از ایشان، واژه‌ها و تعابیر مختلفی به کار رفته است که در سایر روایات مربوط به این مسئله، به این شکل وجود ندارد. از این رو، بر آن شدیم تا مفاد روایات امام صادق علیه‌السلام درباره کیفیت معاد جسمانی را بررسی کنیم و میزان دلالت آن‌ها را تبیین نماییم.

درباره پیشینه این بحث، لازم است بیان شود که هرچند در برخی آثار، تعدادی از روایات منقول از معصومان علیهم‌السلام درباره کیفیت معاد جسمانی مورد بررسی قرار گرفته است، بررسی روایاتی که به صورت اختصاصی از امام صادق علیه‌السلام درباره کیفیت معاد جسمانی نقل شده، به دلیل ویژگی‌های کمی و کیفی که دارد، نیاز به توجه بیشتر و دقت نظر ویژه دارد. البته در پایان‌نامه بررسی تطبیقی ادله اثبات معاد از دیدگاه امام جعفر صادق علیه‌السلام با دیدگاه متکلمان، به صورت کلی به بررسی ادله معاد از امام صادق علیه‌السلام پرداخته شده است؛ اما تمرکز بر روایات امام صادق علیه‌السلام درباره کیفیت معاد جسمانی به صورت خاص و بررسی دلالتی آن‌ها به نوشتاری دیگر نیازمند است که به این روایات به طور خاص پردازد و مفاد آن‌ها را بیان کند. این نوشتار با در نظر گرفتن روایات منقول از امام صادق علیه‌السلام درباره کیفیت معاد جسمانی، به بررسی دلالت آن‌ها می‌پردازد و تعارضات بدوی میان آن‌ها را برطرف می‌کند.

مقصود نگارنده از روایات امام صادق علیه السلام درباره کیفیت معاد جسمانی، هر روایتی است که به نحو مستقیم یا غیر مستقیم از ایشان نقل شده باشد. به بیان دیگر، هر روایتی که در بحث کیفیت معاد جسمانی از امام صادق علیه السلام نقل شده، مد نظر نگارنده است؛ خواه مفاد روایت، مطلبی باشد که به صورت مستقیم از امام صادق علیه السلام نقل شده باشد، یا مطلبی که ایشان از معصومان پیشین نقل کرده‌اند. هر دو قسم مورد نظر این نوشتار است.

تذکر این نکته لازم است که به نظر می‌رسد در حوزه اعتقادات نیز معتبر و واقع‌نما هستند و اعتبار آن‌ها در حوزه اعتقادات به معنای کاشفیت آن‌ها از واقع است؛ از این رو، اگر در موردی، دلیل نقلی را معتبر دانستیم، به معنای آن است که مفاد آن دلیل نقلی، کاشف از واقع است و واقعیت را نشان می‌دهد. البته این زمانی است که دلیل معتبر قوی‌تری در برابر آن دلیل نقلی نباشد و ظهور آن را خدشه‌دار نکند. در این صورت، مفاد آن دلیل نقلی برای ما معتبر بوده و کاشف از واقعیت است.

پیش از بررسی این روایات، لازم است واژگان اصلی این نوشتار را تبیین نماییم.

۲. معناسازی

برای واکاوی دقیق‌تر موضوع بحث، لازم است واژه‌های معاد، معاد جسمانی، جسم عنصری و جسم مثالی تعریف شوند تا مقصود از آن‌ها واضح شود.

۲-۱. معاد

واژه «معاد» از ریشه «عود» است. این واژه در اصل «مَعُودٌ» بوده که واو آن به الف تبدیل شده است. البته در برخی موارد این واژه در اصل خود یعنی مَعُود استعمال شده است، همان‌طور که امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه، معاد را به صورت اصلی به کار برده است: «الْحَكَمُ لِلَّهِ وَالْمَعُودُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»: خداوند حاکم است و بازگشت انسان‌ها در روز قیامت به سوی اوست (نهج البلاغه: ۲۳۱). این واژه در لغت معانی گوناگونی دارد (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۱۸۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۹۴؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۱۳۴). آنچه مهم است معنای اصطلاحی معاد است و معاد در اصطلاح اندیشمندان به معنای «عود و بازگشت بندگان در روز قیامت» است.

۲-۲. جسمانی

واژه «جسمانی» اسم منسوب به «جسم» است و جسم در لغت به معنای مجموعه بدن و اعضای آن است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶: ۶۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰: ۳۱۶). می‌دانیم برای ساختن صیغه نسبت از حرف «ی» در انتهای کلمه استفاده می‌شود؛ ولی در برخی موارد برای مبالغه در نسبت، پیش از «ی» از «ان» نیز استفاده می‌گردد، نظیر واژه «ربّانی» که منسوب به ربّ است و برای افاده مبالغه در نسبت، از «ان» پیش از «ی» استفاده شده است (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴: ۱۲۲). واژه «جسمانی» در اصطلاح محل بحث به معنای جسم طبیعی یعنی جوهری است که می‌توان در آن، ابعاد سه‌گانه طول، عرض و ارتفاع را که متقاطع بر زاویه‌های قائمه هستند فرض کرد و به بیان دیگر، جوهری است که می‌تواند طویل، عریض و عمیق باشد (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۴ و ۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۵ و ۶).

۲-۳. جسم عنصری و مثالی

واژه «عنصری» در لغت، اسم منسوب به عنصر است و عنصر نیز - که هم بر وزن فُعْلَل (عُنْصُر) و هم بر وزن فُعْلَل (عُنْصَر) استعمال شده - در لغت به معنای اصل است (ر.ک: جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲: ۷۵۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۳۳۷)؛ اما در اصطلاح محل بحث، جسم عنصری یا مادی، جسمی است که قابلیت احساس با حواس ظاهر را داشته باشد، همچون اشیای مادی‌ای که پیرامون خود مشاهده می‌کنیم. مقصود از قابل احساس با حواس ظاهر، هرگونه قابلیت است، به نحوی که یا مستقیماً به وسیله حواس ظاهر ادراک شوند؛ مانند کتابی که روبه‌روی ماست، یا غیر مستقیم و به وسیله ابزار مادی نظیر میکروسکوپ و یا اینکه به همراه موجودی که محسوس به حس ظاهر است، محقق باشد؛ مانند امتداد که هرچند قابل احساس با حواس ظاهر نیست، به همراه جسمی که رنگ دارد، موجود است و از این‌رو، آن نیز محسوس به شمار می‌آید. اما جسم مثالی، جسمی است که قابلیت احساس با حواس ظاهر را ندارد مانند اجسامی که انسان در خواب آن‌ها را مشاهده می‌کند یا اجسامی که انسان آن‌ها را در بیداری تصور می‌کند. این اجسام هرچند مانند اجسام مادی، بسیاری از ویژگی‌های موجودات مادی نظیر شکل و رنگ را دارند، قابل احساس با حواس ظاهر نبوده و مجرد مثالی‌اند (ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۹۳؛ فارابی و حسینی شنب‌غازانی، ۱۳۸۱: ۱۱۹ و ۱۷۸).

بر این اساس، معاد جسمانی عنصری به معنای آن است که اجسام محشور در قیامت از سنخ موجودات عنصری و مادی هستند و قابلیت ادراک با اندام یا ابزار حسی را دارند؛ یعنی بدن اخروی نیز در قیامت دارای دست مادی، پای مادی، چشم مادی و گوش مادی است. در مقابل، معاد جسمانی مثالی به معنای آن است که اجسام محشور در قیامت هر چند همچون اجسام مادی دارای طول، عرض، ارتفاع، شکل، وضع، رنگ و... هستند و دست، پا، چشم و گوش دارند، ولی مجرد بوده و قابلیت ادراک با اندام یا ابزار حسی را ندارند.

تاکنون تعریف واژگان اصلی این نوشتار بیان شد. در ادامه به اصل مسئله یعنی بررسی دلالتی روایات منقول امام صادق علیه السلام درباره کیفیت معاد جسمانی پرداخته می‌شود.

۳. روایت‌های گزارش شده از امام صادق علیه السلام درباره کیفیت معاد جسمانی

همان‌طور که در مقدمه بیان شد، روایاتی که از امام صادق علیه السلام درباره کیفیت معاد جسمانی نقل شده است، در مقایسه با سایر روایات، هم به لحاظ کمی و تعداد و هم به لحاظ کیفی، از اهمیت ویژه‌تری برخوردارند. می‌توان این روایات را در دو دسته قرار داد: دسته اول، روایات ظاهر در معاد جسمانی عنصری و دسته دوم، روایات ظاهر در معاد جسمانی مثالی.

۳-۱-۱. روایات ظاهر در معاد جسمانی عنصری

در منابع روایی شیعیان، روایات مختلفی از امام صادق علیه السلام درباره کیفیت معاد جسمانی نقل شده است که بیشتر آن‌ها ظاهر در معاد جسمانی عنصری هستند و ظهور برخی از این روایات نیز به اندازه‌ای است که می‌توان ادعا کرد آن‌ها نص و صریح در معاد جسمانی عنصری هستند. در ادامه به بررسی دلالتی مهم‌ترین آن‌ها پرداخته می‌شود.

۳-۱-۱-۱. اجتماع اجزای بدن در قیامت

«عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ قَالَ قَالَ الزُّنْدِيقُ لِلصَّادِقِ علیه السلام: أَنِّي لِلرُّوحِ بِالْبَعْثِ وَ الْبَدَنِ قَدْ بَلَيْتُ وَ الْأَعْضَاءُ قَدْ تَفَرَّقَتْ فَعَضُّوْ فِي بَلَدَةٍ تَأْكُلُهَا سِبَاعُهَا وَ عَضُّوْ بِأُخْرَى تَمْرُقُهُ هَوَامُّهَا وَ عَضُّوْ قَدْ صَارَ تُرَاباً بَيْنِي بِهِ مَعَ الطِّينِ حَائِطٌ؟ قَالَ: إِنَّ الَّذِي أَنْشَأَهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ وَ صَوَّرَهُ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ كَانَ سَبَقَ إِلَيْهِ قَادِرٌ أَنْ يُعِيدَهُ كَمَا بَدَأَهُ. قَالَ: أَوْضِحْ لِي ذَلِكَ. قَالَ: إِنَّ الرُّوحَ مُقِيمَةً فِي مَكَانِهَا رُوحَ الْمُحْسِنِينَ فِي ضِيَاءٍ وَ فُسْحَةٍ وَ رُوحَ الْمُسِيءِ فِي ضَيْقٍ وَ ظُلْمَةٍ وَ الْبَدَنُ يَصِيرُ تُرَاباً مِنْهُ خَلِقُ وَ مَا تَقْدِفُ بِهِ السِّبَاعُ وَ الْهَوَامُّ

مِنْ أَجْوِفَهَا فَمَا أَكَلَتْهُ وَ مَزَقَتْهُ كُلُّ ذَلِكَ فِي التُّرَابِ مَحْفُوظٌ عِنْدَ مَنْ لَا يَعْرَبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَيَعْلَمُ عَدَدَ الْأَشْيَاءِ وَ وَزْنَهَا وَ إِنَّ تُرَابَ الرُّوحَانِيِّينَ بِمَنْزِلَةِ الذَّهَبِ فِي التُّرَابِ؛ فَإِذَا كَانَ حِينَ الْبُعْثِ مَطَرَتِ الْأَرْضُ فَتَرْبُو الْأَرْضُ ثُمَّ تَمَخَّضُ مَخْضَ السَّقَاءِ فَيَصِيرُ تُرَابُ الْبَشَرِ كَمَصِيرِ الذَّهَبِ مِنَ التُّرَابِ إِذَا غُسِلَ بِالْمَاءِ وَ الرَّبْدِ مِنَ اللَّيْنِ إِذَا مَخْضَ فَيَجْتَمِعُ تُرَابٌ كُلُّ قَالِبٍ فَيَنْتَقِلُ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى حَيْثُ الرُّوحُ فَتَعُودُ الصُّورُ بِإِذْنِ الْمُصَوِّرِ كَهَيْئَتِهَا وَ تَلِجُ الرُّوحُ فِيهَا فَإِذَا قَدِ اسْتَوَى لَا يُنْكِرُ مِنْ نَفْسِهِ شَيْئًا):

«از هشام نقل شده است که: شخص کافری از امام صادق علیه السلام پرسید: چگونه روح می تواند دوباره مبعوث شود با آنکه بدنش پوسیده و اعضای آن متفرق شده است و یک عضو در یک شهر طعمه درندگان شده و عضو دیگرش در شهری دیگر مورد حمله حشرات قرار گرفته و عضو دیگرش خاک شده و با خاک آن شهر به صورت دیوار درآمده است؟ امام صادق علیه السلام فرمودند: آن خدایی که بار نخست او را از هیچ آفریده و بدون هیچ الگویی او را صورتگری کرد، می تواند دوباره او را به همان وضع اولش اعاده کند. سائل گفت: این معنا را بیشتر برایم توضیح بده. حضرت فرمود: هر روحی در مکان مخصوص به خود قرار دارد؛ روح نیکوکاران در مکانی روشن و فراخ و روح بدکاران در تنگنایی تاریک؛ و اما بدن ها خاک می شوند، همان طور که اول هم از خاک خلق شده بودند؛ و آنچه درندگان و حشرات از بدن ها می خورند و دوباره بیرون می اندازند، در خاک هست و در پیشگاه خداوند محفوظ است؛ خدایی که حتی موجودات ریز و به اندازه ذره در تاریکی های زمین از او غایب نیست و او تعداد تمامی موجودات و وزن آن ها را می داند. و خاک روحانیان به منزله طلا در خاک است؛ پس چون هنگام بعث فرارسد باران نشوز به زمین می بارد، و زمین ورم می کند، سپس زمین همچون مشک آب به شدت تکان می خورد، پس خاک بشر نسبت به خاک های دیگر، همچون خاک طلائی که با آب شسته شود، مشخص می گردد و چون کره ای که از ماست گرفته شود، جدا می شود؛ پس خاک هر قالبی به قالب خود در می آید، و به اذن خداوند قادر، به آنجا که روح او هست منتقل می شود؛ همچنین صورت ها به اذن صورتگر به صورتی شبیه شکل دنیوی خود باز می گردند و روح در آن ها دمیده می شوند. و چون خلقت هر شخص تمام شد، هیچ شخص از خودش چیزی را ناشناخته نمی یابد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷: ۳۷ و ۳۸؛ نیز ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۵۰).

بر اساس این روایت، بدن عنصری انسان پس از مرگ به خاک تبدیل می‌شود و آن قسمت از بدن انسان نیز که حیوانات وحشی از آن می‌خورند و دوباره بیرون می‌ریزند، در خاک محفوظ می‌ماند، و خداوند نیز به همه جزئیات آن آگاه است. از همین رو، در روز قیامت با اذن خداوند متعال، اجزای خاک‌شده همان بدن عنصری انسان مجدداً جمع شده و باهم ترکیب می‌شوند و به همراه روح، انسانی کامل را تشکیل می‌دهند.

به نظر می‌رسد این تعابیر، نه تنها ظاهر، بلکه صریح در معاد جسمانی عنصری هستند؛ زیرا بر اساس این روایت، جسم محشور در قیامت از همان جسم مقبور و خاک شده، تشکیل شده و جسم مقبور و خاک‌شده نیز جسم عنصری است.

۳-۱-۲. سرازیر شدن خاک از سر هنگام بعث

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَجَبْرِئِيلَ: يَا جَبْرِئِيلُ، أَرِنِي كَيْفَ يَبْعَثُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى الْعِبَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَخَرَجَ إِلَى مَقْبَرَةِ بَنِي سَاعِدَةَ، فَاتَى قَبْرًا فَقَالَ لَهُ: اخْرُجْ بِإِذْنِ اللَّهِ. فَخَرَجَ رَجُلٌ يَنْفُضُ رَأْسَهُ مِنَ التُّرَابِ، وَ هُوَ يَقُولُ: وَآ لَهْفَاهُ - وَ اللَّهْفُ هُوَ التُّبُورُ - ثُمَّ قَالَ: ادْخُلْ. فَدَخَلَ. ثُمَّ قَصَدَ بِهِ إِلَى قَبْرِ آخَرَ فَقَالَ: اخْرُجْ بِإِذْنِ اللَّهِ. فَخَرَجَ شَابٌّ يَنْفُضُ رَأْسَهُ مِنَ التُّرَابِ، وَ هُوَ يَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَ أَشْهَدُ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا، وَ أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ. ثُمَّ قَالَ: هَكَذَا يَبْعَثُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، يَا مُحَمَّدُ!» (از امام صادق علیه السلام نقل شده است که روزی پیامبر اکرم ﷺ به جبرئیل فرمود: جبرئیل، به من نشان بده که چگونه خداوند در قیامت بندگان را مبعوث می‌کند؟ جبرئیل گفت: باشد. سپس آن‌ها به قبرستان بنی ساعده رفتند و در آنجا به قبری رسیدند. جبرئیل به صاحب قبر امر کرد که از قبر بیرون بیاید. در آن هنگام، صاحب قبر در حالی که سر او از دل خاک بیرون می‌آمد، از قبر خارج شد و چنین گفت: وای بر من به خاطر خسارت و هلاکت. سپس جبرئیل به او امر کرد که داخل قبر شود و او نیز داخل شد. سپس به سوی قبر دیگری رفت و به صاحب آن قبر امر کرد که از قبر بیرون بیاید؛ که در آن هنگام، یک جوان در حالی که سر او از دل خاک بیرون می‌آمد از قبر خارج شد و چنین گفت: شهادت می‌دهم معبودی جز الله نیست و او شریک ندارد و شهادت می‌دهم محمد بنده و فرستاده خداوند است و شهادت می‌دهم قیامت خواهد آمد و شکی در آن نیست و خداوند نیز صاحبان قبور را مبعوث می‌کند. سپس جبرئیل به پیامبر ﷺ عرضه داشت: ای

محمد، خداوند مردگان را این چنین مبعوث می کند» (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۵۸؛ نیز ر.ک: دیلمی، ۱۴۲۷ق: ۲۰۸ و ۲۰۹؛ حرّ عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۳۴۲).

براساس این روایت، جبرئیل برای نشان دادن کیفیت مبعوث شدن بندگان در قیامت، پیامبر اکرم ﷺ را به قبرستان می برد و در آنجا صحنه هایی به ایشان نشان می دهد که ظهور قوی در معاد جسمانی عنصری دارند؛ زیرا بنابر این روایت، حشر بندگان در قیامت، شبیه خارج شدن آن افرادی است که سرشان از دل خاک بیرون آمده و خاک از سرشان پایین می ریخت. به نظر می رسد این تعابیر را جز با عنصری بودن معاد جسمانی نمی توان توجیه کرد.

۳-۱-۳. این همانی بدن اخروی و دنیوی

«حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثِ الْقَاضِي، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ سَيِّدِ الْجَعْفَرَةِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا أَقْدَمَهُ الْمَنْصُورُ، فَأَتَاهُ ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ، وَكَانَ مُلْحِداً، فَقَالَ لَهُ: مَا تَقُولُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ {كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا}، هَبْ هَذِهِ الْجُلُودَ عَصَتْ فَعُدَّتْ، فَمَا بَالُ الْغَيْرِيَّةِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَيُحَاكُ هِيَ هِيَ، وَهِيَ غَيْرُهَا. قَالَ: أَعْقَلِنِي هَذَا الْقَوْلَ. فَقَالَ لَهُ: أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَمَدَ إِلَى لَبَنَةٍ فَكَسَّرَهَا، ثُمَّ صَبَّ عَلَيْهَا الْمَاءَ وَجَبَلَهَا، ثُمَّ رَدَّهَا إِلَى هَيْئَتِهَا الْأُولَى، أَلَمْ تَكُنْ هِيَ هِيَ، وَ هِيَ غَيْرُهَا فَقَالَ: بَلَى، أَمْتَعَ اللَّهُ بِكَ»:

«از حفص بن غیاث قاضی نقل شده که گفت: من در محضر سید جعفرها، جعفر بن محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ بودم، در آن زمان که منصور آن حضرت را احضار کرده بود. در آن هنگام، ابن ابی العوجاء که مردی ملحد بود به حضور حضرت آمد و عرضه داشت: چه می فرمایی در معنای آیه {كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا} هرگاه پوست های تنشان (در آن) بریان گردد، پوست های دیگری به جای آن قرار می دهیم (نساء: ۵۶) که من در آن اشکالی دارم و آن اشکال این است که به فرض پوست انسان گناه کرده باشد، پوست های بعدی که در دوزخ پس از سوخته شدن پوست اول می رویند چه گناهی دارند که قرار است بسوزند؟ امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ در پاسخ فرمودند: وای بر تو، پوست دوم، هم غیر پوست اول است و هم عین آن. ابن ابی العوجاء گفت: این جواب را برای من تفهیم کن. حضرت فرمود: به نظر تو، آیا اگر شخصی خشتی را با خاک بسازد و سپس آن را بشکند و پس از آن، مجدداً آب بر آن بریزد و خشت را به همان شکل قبلی بسازد، این خشت هم عین خشت اول و هم غیر آن نیست؟ و جز این است که در عین اینکه غیر

آن است، همان خشت نیز هست؟ ابی العوجاء گفت: بله چنین است؛ خداوند انسان‌ها را از وجودت بهره‌مند سازد» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۵۸۱).

این روایت نیز به روشنی بر این دلالت می‌کند که بدن محشور در قیامت، بدنی عنصری است، زیرا امام علیه السلام برای تفهیم این مسئله، به خشت جدیدی مثال می‌زند که از همان خشت قبلی ساخته شده، و این شاهد بر آن است که بدن محشور در قیامت، از همان بدن آرمیده در قبر که عنصری است، ساخته می‌شود.

در روایتی دیگر نیز امام صادق علیه السلام این حقیقت را با تعبیر دیگری بیان کرده که بر معاد جسمانی عنصری دلالت می‌کند: «أَرَأَيْتَ لَوْ أَخَذْتَ لَبِنَةً فَكَسَرْتَهَا وَصَيَّرْتَهَا تَرَابًا ثُمَّ ضَرَبْتَهَا فِي الْقَالِبِ أَهِيَ الَّتِي كَانَتْ؟ إِنَّمَا هِيَ ذَلِكَ وَحَدَّثَ تَغْيِيرٌ آخَرَ وَالْأَصْلُ وَاحِدٌ»: «آیا به نظرت، اگر خشتی را بشکنی و آن را خاک کنی و سپس آن را مجدداً قالب بزنی و به همان شکل درآوری، این خشت همان خشت قبلی نیست؟ به درستی که چنین است و این خشت همان خشت قبلی است و هر چند تغییری در آن به وجود آمده، اصل و ریشه آن‌ها یکی است» (قمی، ۱۳۶۳، ج: ۱، ۱۴۱).

۳-۱-۴. اجتماع استخوان‌های دفن‌شده و رویش دوباره گوشت

«عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَبْعَثَ الْخَلْقَ أَمْطَرَ السَّمَاءَ عَلَى الْأَرْضِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا فَأَجْتَمَعَتِ الْأَوْصَالُ وَنَبَتِ اللَّحُومُ»:

«از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود: هنگامی که خداوند اراده می‌کند مخلوقات را مبعوث کند، چهل روز بر زمین باران می‌فرستد که پس از آن، استخوان‌های انسان‌ها در قبر جمع می‌شود و گوشت‌های آن‌ها می‌رویند» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۱۷۷؛ نیز ر.ک: حرّ عاملی، ۱۳۷۶، ج: ۱، ۳۴۱).

بر اساس این روایت، امام صادق علیه السلام به نحوه اعاده بدن بندگان در قیامت اشاره می‌کند و بدن اخروی را تشکیل شده از استخوان‌ها و گوشت‌های بدن دنیوی می‌داند که این بیان، صریح در معاد جسمانی عنصری است.

۳-۱-۵. اعاده ابدان پوسیده

«قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ... أَمَّا الْجِدَالُ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَهُوَ مَا أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ نَبِيُّهُ أَنْ يُجَادِلَ بِهِ مَنْ جَحَدَ الْبُعْثَ بَعْدَ الْمَوْتِ وَإِحْيَاءَهُ لَهُ، فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى حَاكِيًا عَنْهُ: { وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ

قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ }، فَقَالَ اللَّهُ فِي الرَّدِّ عَلَيْهِ: { قُلْ } يَا مُحَمَّدُ { يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ }، الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ}. فَأَرَادَ اللَّهُ مِنْ نَبِيِّهِ أَنْ يَجَادَلَ الْمُبْطِلَ الَّذِي قَالَ: كَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يَبْعَثَ هَذِهِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: { قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ }، أَفَبِعِجْزٍ مَنِ ابْتَدَأَ بِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ، أَنْ يُعِيدَهُ بَعْدَ أَنْ يَبْلَى بِلِ ابْتِدَائِهِ أَصْعَبَ عِنْدَكُمْ مِنْ إِعَادَتِهِ. ثُمَّ قَالَ: { الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا } أَيْ إِذَا كَانَ قَدْ كَمَنَّ النَّارُ الْحَارَّةُ فِي الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ الرَّطْبِ يَسْتَخْرِجُهَا، فَعَرَفْتُمْ أَنَّهُ عَلَى إِعَادَةِ مَا بَلِيَ أَقْدَرُ. ثُمَّ قَالَ: { أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِنْلَهُمْ بَلَى وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ } أَيْ إِذَا كَانَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَعْظَمَ وَ أَبْعَدَ فِي أَوْهَامِكُمْ وَ قَدْرِكُمْ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِ مِنْ إِعَادَةِ الْبَالِي، فَكَيْفَ جَوَزْتُمْ مِنَ اللَّهِ خَلْقَ هَذَا الْأَعْجَبِ عِنْدَكُمْ وَ الْأَصْعَبِ لَدَيْكُمْ وَ لَمْ تَجُوزُوا مَا هُوَ أَسْهَلُ عِنْدَكُمْ مِنْ إِعَادَةِ الْبَالِي. فَقَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: فَهَذَا الْجِدَالُ بِالْبِئْسِ هِيَ أَحْسَنُ، لِأَنَّ فِيهَا قَطْعَ عُدْرِ الْكَافِرِينَ وَ إِزَالََةَ شُبُهِهِمْ):

«امام صادق عليه السلام فرمود: اما جدال احسن، همان جدالی است که خداوند به پیامبر خود امر کرد که با منکرانِ اعاده بدن پس از مرگ و احیای دوباره آن‌ها جدل کند، که در قرآن در مقام حکایت قول این منکران چنین آمده است: "و او درحالی که آفرینش خود را فراموش کرده، برای ما مثالی زد (و) گفت: چه کسی این استخوان‌ها را زنده می‌کند، درحالی که پوسیده است؟"، که خداوند در مقام پاسخ و ردّ نظر آن‌ها چنین فرمود: یا محمد "بگو: همان کسی آن‌ها را زنده می‌کند که نخستین بار آن‌ها را آفرید، و او به هر مخلوقی داناست؛ همان کسی که برای شما از درخت سبز، آتشی قرار داد و شما به وسیله آن، آتش می‌افروزید". براساس این آیات، خداوند از پیامبر خود خواست که در مقام جدل با منکران بعثت که می‌گفتند چگونه ممکن است استخوان‌های بدن انسان درحالی که پوسیده است دوباره مبعوث شوند، چنین بگوید: "همان کسی آن‌ها را زنده می‌کند که نخستین بار آن‌ها را آفرید؛ آیا کسی که بدن انسان را در ابتدا و بدون مثال قبلی آفرید، عاجز است آن را پس از آنکه پوسیده شده، اعاده کند؟ اگر چنین بود، آفرینش ابتدایی آن، سخت‌تر از اعاده مجدد آن می‌بود. سپس خداوند فرمود: "همان کسی که برای شما از درخت سبز، آتش قرار داد"، که به معنای آن است که وقتی خداوند می‌تواند آتش داغی را که در نهان درخت سبز مرطوب قرار دارد از دل آن خارج کند، پس قدرتش بر اعاده مجدد بدن پوسیده بیشتر خواهد بود. سپس خداوند فرمود: "آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفرید، نمی‌تواند همانند

آنان (یعنی انسان‌های خاک‌شده) را بیافریند؟ آری (می‌تواند)، و او آفریدگار داناست"، که این آیه بدین معناست که وقتی آفرینش آسمان‌ها و زمین در نظر شما، بزرگ‌تر و سخت‌تر از اعاده بدن پوسیده است، پس چگونه است که آفرینش چنین امر عجیب و سختی را برای خداوند ممکن می‌داند، ولی اعاده مجدد بدن پوسیده را که نزد شما آسان‌تر از چنین امری است ممکن نمی‌دانید؟ سپس امام صادق علیه السلام فرمودند: چنین جدالی، جدال احسن است، زیرا عذر کافران را قطع و شبهات آن‌ها را پاسخ داده است» (امام حسن عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ق: ۵۲۷-۵۲۹؛ نیز ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۱، ۲۱ و ۲۲).

در این روایت، امام صادق علیه السلام برای تبیین جدال احسن و تفاوت آن با جدال غیراحسن به آیات ۷۸-۸۰ سوره یس استشهد می‌کنند که براساس آن، خدایی که در آغاز آفرینش، بدن انسان‌ها را ابتدائاً و بدون مثال قبلی آفرید و نیز آتشی داغ را از درون درخت مرطوب خارج نمود و همچنین آسمان‌ها و زمین را با این عظمت آفرید، به راحتی می‌تواند بدن انسان‌ها را پس از پوسیده شدن در قیامت اعاده کند.

به نظر می‌رسد این تعابیر امام صادق علیه السلام یعنی اعاده ابدان پس از پوسیده شدن که با عبارات «يَعِيدُهُ بَعْدَ اَنْبِيَلِي»، «اِعَادَةَ مَا بَلِي» و «اِعَادَةَ اَلْبَالِي» بیان شده، ظهور قوی در معاد جسمانی عنصری دارد.

تاکنون به پنج روایت از امام صادق علیه السلام اشاره شد که بر معاد جسمانی عنصری دلالت می‌کنند. روایات دیگری نیز از این امام معصوم نقل شده که بر این مطلب یعنی معاد جسمانی عنصری دلالت می‌کنند. دقت در این روایات و تعابیر مختلفی که ایشان درباره معاد جسمانی به کار برده، ما را به این نتیجه می‌رساند که این روایات، ظهوری قوی یا صراحت در معاد جسمانی عنصری دارند و ما را ملزم به پذیرش معاد جسمانی عنصری می‌کنند.

در ادامه به دسته دوم روایات منقول از امام صادق علیه السلام که ظهور بدوی در معاد جسمانی مثالی دارند، اشاره می‌شود و مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۳. روایات ظاهر در معاد جسمانی مثالی

در منابع روایی، با تعداد محدودی از روایات منقول از امام صادق علیه السلام روبه‌رو می‌شویم که ظهور بدوی آن‌ها در معاد جسمانی مثالی است. در این بخش دلالت مهم‌ترین آن‌ها بررسی می‌شود.

۳-۲-۱. خروج از قبر به همراه صورت مثالی

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ: إِذَا بَعَثَ اللَّهُ الْمُؤْمِنَ مِنْ قَبْرِهِ، خَرَجَ مَعَهُ مِثَالٌ يَقْدُمُ أَمَامَهُ، كُلَّمَا رَأَى الْمُؤْمِنُ هَوًّا مِنْ أَهْوَالِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، قَالَ لَهُ الْمِثَالُ: لَا تَفْرَعْ وَلَا تَحْزَنْ، وَ أَبْشِرْ بِالسُّرُورِ وَ الْكَرَامَةِ مِنَ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - حَتَّى يَقْفَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ، فَيَحَاسِبُهُ حِسَابًا يَسِيرًا، وَيَأْمُرُ بِهِ إِلَى الْجَنَّةِ، وَ الْمِثَالُ أَمَامَهُ، فَيَقُولُ لَهُ الْمُؤْمِنُ: يَرْحَمُكَ اللَّهُ نِعْمَ الْخَارِجُ خَرَجْتَ مَعِيَ مِنْ قَبْرِي، وَ مَا زِلْتُ تُبَشِّرُنِي بِالسُّرُورِ وَ الْكَرَامَةِ مِنَ اللَّهِ حَتَّى رَأَيْتُ ذَلِكَ، فَيَقُولُ: مَنْ أَنْتَ؟ فَيَقُولُ: أَنَا السُّرُورُ الَّذِي كُنْتُ أَذْخَلْتَهُ عَلَى أَخِيكَ الْمُؤْمِنِ فِي الدُّنْيَا، خَلَقَنِي اللَّهُ - عَزَّ وَ جَلَّ - مِنْهُ لِأُبَشِّرَكَ»:

«امام صادق عليه السلام فرمود: هنگامی که خداوند مؤمن را از قبرش مبعوث می کند، مثالی با او از قبر خارج می شود که در جلوی او گام برمی دارد و هرگاه آن مؤمن هراسی از هراس های روز قیامت را ببیند، آن مثال به او می گوید: اندوه و ترس نداشته باش؛ تو را به سرور و کرامت از جانب خداوند بشارت باد. تا هنگامی که در پیشگاه خداوند حاضر شود، که در آن هنگام، خداوند حسابرسی او را آسان می گیرد و دستور می دهد تا به بهشت رود، درحالی که آن مثال نیز در جلوی او قرار دارد؛ در این هنگام، مؤمن به او گوید: خدا تو را رحمت کند، چه همراه خوبی برای من بودی که با من از قبر خارج شدی و همواره مرا به سرور و کرامت از جانب خداوند بشارت دادی تا آنچه را که بشارت دادی دیدم. در این هنگام به او گوید: تو کیستی؟ آن مثال می گوید: من همان سرور و شادی ای هستم که در دنیا بر قلب برادر مؤمن خود نشانیدی. خداوند مرا از آن سرور آفرید تا به تو بشارت دهم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۹۰؛ نیز ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ۲۰۰ و ۲۰۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۷۸؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۱۹۶).

ممکن است از ظاهر این روایت برداشت شود که بدن محشور در قیامت، بدنی مثالی است نه عنصری، زیرا براساس این روایت، هنگامی که مؤمن از قبر برمی خیزد، به همراه صورتی مثالی است و با همان صورت مثالی - که بدن مثالی اوست - نیز از صحرای محشر عبور می کند و به بهشت می رود. بنابراین، براساس این روایت، انسان ها در روز قیامت با بدنی مثالی محشور می شوند نه عنصری (ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۱۴ و ۱۵).

بررسی روایت

به نظر می رسد این روایت نمی تواند مثالی بودن اجسام اخروی را ثابت کند، زیرا این روایت

صرفاً بر تجسم اعمال در قیامت دلالت می‌کند، نه بر مثالی بودن ابدان اخروی. توضیح آنکه براساس این روایت، سُروری که انسان در دنیا در قلب برادر مؤمن خود ایجاد می‌کند، در قیامت به صورتی مثالی درمی‌آید که همراه انسان است و این مسئله یعنی تجسم سرور به صورتی مثالی که ناظر به تجسم عمل است، با عنصری بودن بدن انسان منافات ندارد تا دالّ بر مثالی بودن ابدان اخروی باشد؛ چراکه تجسم اعمال به صورتی مثالی یک مسئله است و مثالی بودن بدن اخروی، مسئله دیگر. چه مانعی دارد که بدن اخروی انسان در قیامت، عنصری باشد و در عین حال، اعمال او به صورتی مثالی تجسم یابد. بنابراین، واژه «مثال» در این روایت بر مجسم شدن اعتقادات و اعمال انسان دلالت دارد نه مثالی بودن بدن انسان.

البته علامه مجلسی احتمال دیگری درباره این حدیث مطرح می‌کند که براساس آن، مقصود از «مثال» در این روایت، تجسم خود سُرور دنیوی نیست، بلکه چیزی است که از سرور یا به سبب سُروری که انسان در قلب برادر مؤمن خود وارد کرده، به وجود می‌آید که از باب مجاز و به علاقه سببیت و مسببیت، به خود آن چیز (مسبب)، سُرور اطلاق شده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹: ۹۴ و ۹۵؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱: ۲۹۱ و ۲۹۲).

به هر حال، خواه آن صورت مثالی، تجسم همان سرور دنیوی باشد یا به سبب آن به وجود آمده باشد، دلالتی بر معاد جسمانی مثالی ندارد. شاهد بر این مطلب آن است که در این حدیث دو بار به این نکته اشاره شده که آن مثال، جلوتر از انسان حرکت می‌کند («خَرَجَ مَعَهُ مِثَالٌ يَقْدُمُ أَمَامَهُ») و «وَالْمِثَالُ أَمَامَهُ»). این تعبیر می‌تواند شاهد بر این نکته باشد که مقصود از مثال، بدن مثالی نیست، چراکه بدن مثالی همراه انسان یا به تعبیر دقیق‌تر، خود انسان است نه آنکه جلوتر از انسان حرکت کند.

۲-۲-۳. بدن صوری بهشتیان

« عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ أَرْوَاحِ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ: "فِي الْجَنَّةِ عَلَى صُورِ أَبْدَانِهِمْ لَوْ رَأَيْتَهُ لَقُلْتَ فُلَانٌ"»:

«ابو بصیر گوید: از امام صادق علیه السلام درباره ارواح مؤمنان پس از مرگ پرسیدم که حضرت در پاسخ فرمودند: آن‌ها در بهشت و به صورت بدن‌هایشان هستند به نحوی که اگر آن‌ها را ببینی آن‌ها

را خواهی شناخت» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۶۶؛ نیز ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۶۳۵).

ممکن است از این روایت چنین برداشت شود که ارواح انسان‌ها در قیامت با بدن‌های مثالی محشور می‌شوند نه بدن‌های عنصری، زیرا براساس این روایت، ارواح انسان‌ها در بهشت با بدن‌های صوری که فقط صورت بدن‌های عنصری را دارند، محشور می‌شوند نه با بدن‌های دنیوی‌شان که افزون بر صورت، ماده عنصری نیز دارند. روشن است بدن صوری، همان بدن مثالی است و تعبیر «عَلَى صُورِ أْبْدَانِهِمْ» در روایت نیز شاهد بر آن است؛ چراکه تعبیر «عَلَى صُورِ أْبْدَانِهِمْ» با «عَلَى أْبْدَانِهِمْ» تفاوتی بسیار دارد؛ اگر در روایت، «عَلَى أْبْدَانِهِمْ» می‌آمد، بر عنصری بودن بدن اخروی دلالت می‌داشت، ولی «عَلَى صُورِ أْبْدَانِهِمْ» بر صوری و مثالی بودن بدن‌های اخروی دلالت دارد (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۱۴ و ۱۵).

بررسی روایت

دقت در این روایت و روایات مشابه آن، ما را به این نتیجه می‌رساند که این سنخ روایات اصلاً درباره عالم قیامت نیستند تا بر مثالی بودن ابدان اخروی دلالت کنند، بلکه آن‌ها درباره ابدان انسان‌ها در عالم برزخ بوده و تعبیر «فِي أَلْبَتَّةِ» در روایت ناظر به جنت برزخی است نه جنت اخروی، و مثالی بودن ابدان برزخی نیز خارج از محل نزاع است؛ چراکه محل نزاع درباره عنصری یا مثالی بودن اجسام، مربوط به قیامت است نه برزخ. بر همین اساس، فیض کاشانی این روایت را در میان روایات مربوط به عالم پس از موت یعنی عالم برزخ قرار داده است. وی بابتی را در این رابطه ترتیب داده و در آن به یازده روایت درباره مکان ارواح در برزخ اشاره می‌کند که یکی از آن روایات، همین روایت محل بحث است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۶۳۱-۶۳۵). برخی دیگر از اندیشمندان نیز این روایت را مربوط به عالم برزخ دانسته‌اند (ر.ک: حسینی مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۳۳۵-۳۳۸). البته طریحی واژه «الْبَتَّة» در این روایت را جنت دنیوی می‌داند نه جنت برزخی یا اخروی (ر.ک: طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۲۹).

توجه به مضمون این روایات شاهد بر آن است که همه این روایات درباره عالم برزخ هستند و انسان را در عالم برزخ دارای بدن مثالی می‌دانند نه عالم آخرت. با توجه این نکته، می‌توان روایات دیگری را که در این باب از امام صادق علیه السلام ذکر شده و به همین مضمون هستند، نیز به همین

شکل تفسیر کرد و چنین گفت که آن‌ها به عالم برزخ مربوط اند نه عالم آخرت، چنان‌که در آن‌ها عباراتی وجود دارد که بر این مطلب دلالت می‌کنند؛ بنابراین، نباید از این سنخ روایات، مثالی بودنِ ابدان اخروی برداشت شود. مناسب است در این قسمت به برخی از این روایات اشاره شود:

۱. «إِنَّ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ لَفِي شَجَرَةٍ مِنَ الْجَنَّةِ يَأْكُلُونَ مِنْ طَعَامِهَا وَيَشْرَبُونَ مِنْ شَرَابِهَا وَيَقُولُونَ رَبَّنَا أَقِمْ لَنَا السَّاعَةَ وَانْجِزْ لَنَا مَا وَعَدْتَنَا وَالْحَقُّ آخِرُنَا بِأَوْلَانَا»:

«امام صادق علیه السلام فرمودند: ارواح مؤمنان در اطراف درختی از بهشت هستند؛ از غذای آن می‌خورند و از نوشیدنی آن می‌نوشند و به خداوند عرضه می‌دارند که خدایا قیامت را برپا دار و آنچه را که وعده داده بودی محقق کن و پایان ما را به اولمان ملحق ساز» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۶۳۳. نیز ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۴۴).

۲. «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَرْوَاحِ الْمُؤْمِنِينَ؟ فَقَالَ: «فِي حُجْرَاتٍ فِي الْجَنَّةِ، يَأْكُلُونَ مِنْ طَعَامِهَا، وَيَشْرَبُونَ مِنْ شَرَابِهَا، وَيَقُولُونَ: رَبَّنَا أَقِمْ لَنَا السَّاعَةَ، وَانْجِزْ لَنَا مَا وَعَدْتَنَا، وَالْحَقُّ آخِرُنَا بِأَوْلَانَا»:

«ابو بصیر می‌گوید که از امام صادق علیه السلام درباره ارواح مؤمنان پرسیدم که حضرت فرمود: آن‌ها در حجره‌هایی از بهشت هستند، از غذای آن‌ها می‌خورند و از نوشیدنی آن‌ها می‌نوشند و می‌گویند خدایا قیامت را برپا دار و آنچه را که وعده داده بودی محقق کن و پایان ما را به اولمان ملحق کن» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۶۳۴؛ نیز ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۴۴).

در این دو روایت نیز هرچند وجود انسان‌ها از سنخ وجود ارواح مجرد دانسته است، با دقت در آن‌ها می‌توان دریافت که آن‌ها ناظر به وجود ارواح در عالم برزخ هستند نه قیامت، چراکه براساس این دو روایت، هنگامی که ارواح مؤمنان در اطراف درخت یا حجره‌هایی از جنت قرار گرفتند، از خداوند برپا شدن قیامت را درخواست می‌کنند و این یعنی قیامت هنوز برپا نشده است؛ لذا منظور از «شَجَرَةٍ مِنَ الْجَنَّةِ» در روایت اول و «حُجْرَاتٍ فِي الْجَنَّةِ» در روایت دوم، درخت و حجره برزخی است؛ بنابراین، موضوع این دو روایت نیز مکان ارواح در عالم برزخ است نه قیامت و همان‌طور که بیان شد، مثالی بودن ابدان برزخی نیز خارج از محل نزاع است.

۳. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: إِنَّ الْأَرْوَاحَ فِي صِفَةِ الْأَجْسَادِ فِي شَجَرَةٍ فِي الْجَنَّةِ تَعَارَفُ وَ تَسْأَلُ، فَإِذَا قَدِمَتِ الرُّوحُ عَلَى الْأَرْوَاحِ، يَقُولُ: دَعُوهَا؛ فَإِنَّهَا قَدْ أَفَلَّتْ مِنْ هَوْلٍ عَظِيمٍ، ثُمَّ يَسْأَلُونَهَا: مَا فَعَلَ فُلَانٌ؟ وَمَا فَعَلَ فُلَانٌ؟ فَإِنْ قَالَتْ لَهُمْ: تَرَكْتُهُ حَيًّا، أَزْتَجَوْهُ؛ وَإِنْ قَالَتْ لَهُمْ: قَدْ هَلَكَ، قَالُوا: قَدْ هَوَى هَوَى»:

«امام صادق علیه السلام فرمودند: ارواح در صفت اجساد در اطراف درختی بهشتی و در حال صحبت و گفت‌وگو هستند. پس هرگاه روحی می‌میرد و به آن‌ها ملحق می‌شود، آن‌ها می‌گویند: او را رها کنید، چراکه او از ماجرای ترسناکی خلاص شده است. سپس از او دربارهٔ زندگان می‌پرسند که از فلان شخص چه خبر؟ اگر او پاسخ دهد که وقتی من مُردم آن شخص زنده بود، برای او آرزوی می‌کنند دیرتر به آن‌ها ملحق شود و اگر پاسخ دهد که او هلاک شده، می‌گویند: او سقوط کرده است» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۶۳۳. نیز ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۹۳).

این روایت نیز همچون روایات پیشین در دستهٔ روایات مربوط به عالم برزخ است و عبارت «إِنَّ الْأَرْوَاحَ فِي صِفَةِ الْأَجْسَادِ» هرچند بر مثالی بودن ابدان دلالت دارد، دربارهٔ وجود ارواح در عالم برزخ است نه قیامت. عبارت «فَإِذَا قَدِمَتِ الرُّوحُ عَلَى الْأَرْوَاحِ» شاهد بر این ادعاست، زیرا این عبارت، ناظر به روحی است که از بدن جدا شده و نزد ارواح دیگر آمده است؛ روشن است چنین واقعه‌ای در عالم برزخ اتفاق می‌افتد. افزون بر آنکه، پرسش ارواح از وضعیت زندگان «ثُمَّ يَسْأَلُونَهَا: مَا فَعَلَ فُلَانٌ؟» نیز می‌تواند شاهی بر این باشد که این روایت دربارهٔ وضعیت ارواح در عالم برزخ است؛ در نتیجه، مقصود از «جنت» در این روایت، جنت برزخی است نه جنت اخروی. شیخ بهایی نیز در کتاب الأذبعون حدیثاً این روایت را مربوط به عالم برزخ می‌داند (ر.ک: شیخ بهایی، ۱۴۱۵ق: ۵۰۳ و ۵۰۴).

در نتیجه، این سنخ روایات، مربوط به عالم برزخ هستند نه قیامت و دلالتی بر مثالی بودن ابدان اخروی ندارند. افزون بر آنکه اگر هم حتمیت ارتباط این روایات به عالم برزخ انکار شود، احتمال ارتباط آن‌ها به عالم برزخ می‌تواند در برابر کسانی که این روایات را مربوط به قیامت می‌دانند، قرار گیرد و استدلال آن‌ها را مخدوش سازد.

۳-۲-۳. حشر روح با صورت بدن دنیوی

«عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، فَقَالَ عليه السلام: «مَا يَقُولُ النَّاسُ فِي أَرْوَاحِ الْمُؤْمِنِينَ؟». فَقُلْتُ: يَقُولُونَ: تَكُونُ فِي حَوَاصِلِ طُيُورٍ خُضِرٍ فِي فَنَادِيلِ تَحْتَ الْعَرْشِ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: سُبْحَانَ اللَّهِ! الْمُؤْمِنُ أَكْرَمُ عَلَى اللَّهِ مِنْ أَنْ يَجْعَلَ رُوحَهُ فِي حَوْصَلَةِ طَيْرٍ. يَا يُونُسُ، إِذَا كَانَ ذَلِكَ، أَتَاهُ مُحَمَّدٌ عليه السلام وَعَلِيُّ وَفَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ عليهما السلام وَ الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ عليهم السلام، فَإِذَا قَبِضَهُ اللَّهُ - عَزَّ وَ جَلَّ - صَيَّرَ تِلْكَ الرُّوحَ فِي قَالِبٍ كَقَالِبِهِ فِي الدُّنْيَا، فَيَأْكُلُونَ وَ يَشْرَبُونَ، فَإِذَا قَدِمَ عَلَيْهِمُ الْقَادِمُ، عَرَفُوهُ بِتِلْكَ الصُّورَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي الدُّنْيَا»:

«از یونس بن ظبیان روایت شده که گفت: نزد امام صادق علیه السلام بودم، ایشان فرمودند: مردم درباره ارواح مؤمنان پس از مرگ چه می گویند؟ من عرض کردم آن ها می گویند ارواح مؤمنان در سنگدان مرغانی سبزرنگ که در قندیل های زیر عرش هستند قرار دارند. حضرت فرمود: سبحان الله؛ کرامت مؤمن نزد خداوند بالاتر از آن است که در چنین جایی قرار گیرد. ای یونس؛ هنگام مرگ مؤمن، رسول خدا صلی الله علیه و آله و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام و ملائکه نزد او می آیند؛ و وقتی خداوند متعال روح مؤمن را قبض کرد، آن را در قالبی شبیه قالب دنیوی قرار می دهد. مؤمنان در آنجا می خورند و می نوشند، و اگر کسی نزد آن ها بیاید، آن را به همان صورت دنیوی می شناسند» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۶۳۴ و ۶۳۵؛ نیز ر.ک: شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۶۶).

ممکن است از این روایت نیز استفاده شود که این روایت، شاهی بر مثالی بودن ابدان اخروی است، چراکه مقصود از «قالب» در انتهای روایت، صورت است که براساس آن، روح انسان در قیامت، فقط قالب، شکل و صورت بدن خود را به همراه دارد نه ماده اش، و این یعنی روح در قیامت با بدن مثالی محشور می شود نه بدن عنصری (ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۱۴ و ۱۵).

بررسی روایت

در مقام بررسی این روایت می گوئیم: اولاً این احتمال وجود دارد که منظور از «قالب» در روایت، بدن عنصری باشد، منتها از آنجاکه هر بدن عنصری، صورت و شکلی دارد، در انتهای روایت به این مسئله اشاره شده که صورت آن شخص همانند صورت دنیوی اش است؛ از این رو، نمی توان به طور قطع از واژه «قالب» در روایت، مثالی بودن ابدان را نتیجه گرفت؛ ثانیاً بر فرض که

منظور از «قالب»، بدن مثالی باشد، این روایت نیز همچون روایت پیشین، مربوط به عالم برزخ است نه قیامت، زیرا عبارت «فَإِذَا قَبَضَهُ اللَّهُ» به وضوح بر این دلالت دارد که موضوع سخن درباره ارواحی است که قبض شده و از عالم دنیا خارج شده‌اند؛ از این رو، روایت بیان شده درباره ارواح انسان‌ها در برزخ است نه قیامت. علامه مجلسی (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۳۰۹ و ۳۱۰)، شیخ بهایی (ر.ک: شیخ بهایی، ۱۴۱۵ق: ۵۰۳ و ۵۰۴) و سید علی‌خان حسینی مدنی (ر.ک: حسینی مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۳۳۵ و ۳۳۶) نیز این روایت را مربوط به عالم برزخ می‌دانند.

روایات دیگری نیز به همین مضمون از امام صادق علیه السلام نقل شده که به نظر می‌رسد آن‌ها نیز همانند این روایت، ناظر به عالم برزخ هستند و نمی‌توان از آن‌ها مثالی بودن ابدان اخروی را نتیجه گرفت (برای مطالعه بیشتر ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۶۳۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۴۴ و ۲۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۲۶۸ و ج ۵۸: ۵۰).

افزون بر آنکه همان‌طور که در بررسی استدلال پیشین گذشت، اگر هم حتمیت ارتباط این روایات به عالم برزخ انکار شود، احتمال ارتباط آن‌ها به عالم برزخ نیز می‌تواند در برابر کسانی که این روایات را مربوط به قیامت می‌دانند، قرار گیرد و استدلال آن‌ها را مخدوش سازد.

تذکر این نکته لازم است که به عقیده نگارنده، اگر هم بپذیریم که این روایت و روایت پیشین درباره قیامت هستند نه برزخ، هنوز هم نمی‌توان مثالی بودن ابدان اخروی را از آن‌ها نتیجه گرفت، زیرا می‌توان آن‌ها را به نحوی معنا کرد که دلالتی بر مثالی بودن ابدان اخروی نداشته باشند، بدین صورت که بگوییم این دو روایت، ناظر به تمثّل روح‌اند و تمثّل روح نیز با عنصری بودن ابدان اخروی منافات ندارد، زیرا در همین دنیا نیز بآنکه انسان دارای بدن عنصری است، می‌تواند با بدنی مثالی برای شخص یا اشخاصی متمثّل شده و خود را در آن قالب نشان دهد؛ از این رو، تمثّل روح به صورتی جسمانی با عنصری بودن بدن انسان منافات ندارد. در حقیقت، روح انسان در چنین مواردی با دو بدن همراه است: اول، بدنی عنصری که در دنیا همیشه با روح بوده و روح به تدبیرش مشغول است و دوم، بدنی مثالی که روح به آن متمثّل شده و خود را در آن قالب نشان داده است. تمثّل روح به صورتی مثالی که در روایت پیشین با عبارت «عَلَى صُورِ أَيْدَانِهِمْ» و در این روایت با عبارت «فِي قَالِبٍ كَقَالِبِهِ فِي الدُّنْيَا» از آن تعبیر شده است، با بدن عنصری منافات

ندارد. به همین دلیل، اگر هم این روایات، ناظر به احوال ارواح در قیامت باشند، نمی‌توانند مقصود مستدل یعنی مثالی بودن ابدان اخروی را ثابت کنند، چراکه می‌توان آن‌ها را بر معنای دیگری نیز حمل کرد که براساس آن، مقصود مستدل ثابت نمی‌شود.

۴. نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه بیان شد، این نتیجه به دست آمد که هرچند در نگاه بدوی، روایات منقول از امام صادق علیه السلام درباره کیفیت معاد جسمانی در دو دسته قرار دارند و برخی از آن‌ها ظاهر در معاد جسمانی عنصری و برخی دیگر ظاهر در معاد جسمانی مثالی هستند؛ اما دقت در مفاد این روایات ما را به این نتیجه می‌رساند که دلالت روایات دسته اول، قوی‌تر از روایات دسته دوم است و از نظر دلالتی، روایات منقول از امام صادق علیه السلام درباره کیفیت معاد جسمانی، ظهوری قوی در معاد جسمانی عنصری دارند و اجسام محشور در قیامت را به نحو عنصری تصویر کرده‌اند.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه. گردآوری محمد بن حسین شریف رضی. (۱۴۱۴ق). محقق و مصحح: فیض الإسلام. قم: هجرت.

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

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: دارالشریف الرضی للنشر.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. محقق: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. محقق و مصحح: عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

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

بهاء‌الدین عاملی (شیخ بهایی). (۱۴۱۵ق). محمد بن عزالدین حسین. الأربعون حدیثاً. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. محقق و مصحح: احمد عبد الغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.

۴۲۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۴۰۳-۴۲۸

- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ق). إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات. بیروت: اعلمی.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۷۶). الفصول المهمة في أصول الأئمة (تكملة الوسائل). محقق و مصحح: محمد بن محمد الحسين القائینی. قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
- حسن بن علی علیه السلام، امام یازدهم. (۱۴۰۹ ق). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري علیه السلام. محقق و مصحح: مدرسه امام مهدی علیه السلام. قم: مدرسه الإمام المهدي علیه السلام.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسینی مدنی شیرازی، سیدعلی خان. (۱۴۰۹ق). ریاض السالکین في شرح صحيفة سيّد الساجدين. محقق و مصحح: محسن حسینی امینی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد. محقق و مصحح: مؤسسة آل البيت علیهم السلام. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۲۷ق). غرر الأخبار و درر الآثار في مناقب أبي الأئمة الأطهار علیهم السلام. محقق و مصحح: اسماعیل ضیغم. قم: دلیل ما.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
- شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراف. تحقیق حسین ضیایی تربتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج. محقق و مصحح محمد باقر خراسان. مشهد: نشر مرتضی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرين. محقق و مصحح: احمد حسینی اشکوری. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دار الثقافة.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. محقق و مصحح: حسن الموسوی خراسان. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- فارابی، محمد بن محمد و حسینی شنب غزانی، سید اسماعیل. (۱۳۸۱). فصوص الحکمة و شرحه. مقدمه و تحقیق: علی اوجبی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة في علم الالهيات و الطبيعيات. قم: بیدار.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العين. قم: نشر هجرت.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- قرطبی، شمس الدین محمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحکام القرآن. تهران: ناصر خسرو.

- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر القمی. محقق: طیب موسوی جزائری. قم: دارالکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. محقق و مصحح جمعی از محققان. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول. محقق هاشم رسولی محلاتی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۶ق). ملاذ الأخیار في فهم تهذیب الأخبار. محقق و مصحح: مهدی رجائی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. محقق و مصحح: علی شیری. بیروت: دارالفکر.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الأمالی. محقق و مصحح: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری. قم: کنگره شیخ مفید.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة.

References

The Holy Quran.

- Nahjul-Balagha. (1993). *Compiled by Muhammad ibn Husayn Sharif al-Radi.* Researcher and corrector: Fayz al-Islam. Qom: Hijrat.
- Azhari, M. (2000). *Tahazib al-Ighah.* Beirut: Revival of Arab Heritage. [In Arabic].
- Baha' al-Din Amili (Bahá'í Sheikh), M. (1994). *Al-Arbaun hadith.* Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House. [In Arabic].
- Dailami, H. (2006). *Ghorar al-Akhabār va doar al-Asar fi Manaqeb Abi al-Imam al-Athar, pbuh.* Researcher and proofreader: Ismail Zaigham. Qom: Our reason. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1990). *Al-Mabahas Al-Mashreghieh fi Elm al-Elahiat va al-Tabieciat.* Qom: Wake up. [In Arabic].
- Farabi, M, and Hosseini Shanab Ghazani, S. (2002). *al-Fosos al-Hekmah.* Introduction and research: Ali Ojabi. Tehran: Association of Cultural Works and Honors. [In Arabic].
- Farahidi, K. (1988). *Kitab al-Ayn.* Qom: Nash-e-Hijrat. [In Arabic].

- Feyz Kashani, M. (1985). *Al-Vafi*. Isfahan: Library of Imam Amir al-Mu'minin Ali (pbuh), 1406 AH. [In Arabic].
- Hassan ibn Ali (pbuh), the 11th Imam. (1988). *Al-Tafsir al-Mansib ela Imam al-Hasan al-Askari (pbuh)*. Researcher and proofreader of Imam Mahdi school (pbuh). Qom: Al-Imam al-Mahdi School (Aj). [In Arabic].
- Hassanzadeh Amoli, H. (2002). *Hezar o Yek Kalame*. Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]
- Hemyari, A. (1992). *Ghorb al-Esnad Researcher and proofreader. Al-Bayt Foundation, peace be upon them*. Qom: Al-Bayt Foundation, peace be upon them. [In Arabic].
- Horr Aamili, M. (1997). *Al-Fusul al-Muhema fi Asul al-Aemah (Takmal al-Wasail)*. Researcher and proofreader: Muḥammad ibn Muḥammad al-Hussein al-Qaini. Qom: Institute of Islamic Education of Imam Reza, pbuh. [In Arabic].
- Horr Aamili, M. (2004). *Esbat al-Hodat be-Nosos va al-Mojezat*. Beirut: Aalami. [In Arabic].
- Hosseini Madani Shirazi, S. (1988). *Riyaz al-Salekin fe Sharh Sahife Seyyed al-Sajdeen*. Researcher and proofreader: Mohsen Hosseini Amini. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
- Ibn Babawayh, M. (1992). *Man la yahzoroh el-faqih*. Researcher: Ali Akbar Ghaffari. Qom: Qom Seminary Teachers' Association, Islamic Publications Office. [In Arabic].
- Ibn Babawayh, M. (1997). *Al-Amali*. Tehran: Ketabchi. [In Arabic].
- Ibn Babouyeh, M. (1985). *Savab al-aamal ve eghab al-aamal*. Qom: Dar al-Sharif al-Razi Llanshar. [In Arabic].
- Ibn Fares, A. (1983). *Mojam maghayis al-loghah*. Researcher and proofreader: Abdulsalam Mohammad Haroun. Qom: School of Islamic Studies. [In Arabic].
- Johari, I. (1956). *Sahaha: Taj al-Lagha va Sahaha al-Arabiya*. Researcher and proofreader: Aḥmad Abdul Ghafoor Attar. Beirut: Dar al-Alam for the millions. [In Arabic].
- Kuleyni, M. (1986). *Al-Kāfī*. Researcher Ali Akbar Ghaffari, M. Tehran: Daral-e-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic].
- Majlesi, M. (1982). *Behar al-Anvar al-Jamea le Dorar Akhbār al-Aemah al-Athar*. Researcher and proofreader of a group of researchers. Beirut: Revival of Arab Heritage. [In Arabic].

- Majlesi, M. (1983). *Merat al-Oghol fi Sharh al-Akhhbār Aal al-Rasol*. Researcher Hashem Rasouli Mahalati. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Arabic].
- Majlesi, M. (1985). *Malaz al-Akhyar fi Fahm Tahzib al-Akhhbār*. Researcher and proofreader: Mehdi Rajai. Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library. [In Arabic].
- Mofid, M. (1992). *al-Amali*. Researcher and proofreader: Hossein Ostad Wali and Ali Akbar Ghafari. Qom: Sheikh Mofid Congress. [In Arabic].
- Morteza Zubaydi, M. (1993). *Taj al-Arus Men Javaher al-Qamoos*. Researcher and proofreader: Ali Shiri. Beirut, Dar al-Fakr. [In Arabic].
- Nasir al-Din Ṭūsī, M. (1375). *Shar al-Esharat va al-Tanbihat*. Qom: Publication of Eloquence. [In Arabic].
- Qomi, A. (1984). *Tafsir al-Qomi*. Research: Tayyab Mousavi Jazairi. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic].
- Qurtobi, S. (1985). *Al-Jame le Ahkam Qur'an*. Tehran: Nasser Khosrow. [In Arabic].
- Ragheb Esfahani, H. (1991). *Mofradat Alfaz Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic].
- Shahrzouri, M. (1993). *Sharh Hekmat al-Eshragh*. Researched by Hossein Ziaei Torbati. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic].
- Tabarsi, A. (1982). *al-Ehtejaj ala Ahl al-Lejaj*. Researcher and proofreader Mohammad Bagher Khorsan. Mashhad: Morteza Publishing House. [In Arabic].
- Toreihi, F. (1375). *Majma al-Bahrein*. Researcher and proofreader: Ahmad Hosseini Ashkouri. Tehran: Mortazavi. [In Arabic].
- Ṭūsī, M. (1986). *Tahzib al-Ahkam*. Researcher and proofreader: Hassan Al-Mousavi Khorsan. Tehran: Islamic Bookstore. [In Arabic].
- Ṭūsī, M. (1993). *al-Amali*. Qom: Dar al-Tafqarah. [In Arabic].

Examining the significance of Imam Sadiq (as)'s traditions regarding the physical – elemental resurrection

Seyyed Mohammad Mahdi Nabavian

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran. Email: smm.nabavian@yahoo.com

Received: 28/08/2023

Accepted: 09/01/2024

Introduction

Physical resurrection is one of the most important religious beliefs in human life. In the religion of Islam, this issue, as one of the important issues, has allocated a significant amount of religious resources. The verses of the Holy Quran and the traditions (Aḥadith) of Imams (pbuh) have paid special attention to the physical resurrection and have explained and analyzed it in many cases. Nevertheless, the quality of physical resurrection and whether the contents of the verses and traditions (Aḥadith) are physical resurrection with an elemental body or an exemplary body are disputed by Islamic thinkers. One of the important narrative sources in the question of the quality of physical resurrection is the traditions transmitted by Imam Sadiq (as), which were analyzed in this article. This article, by examining the implication of these traditions, comes to the conclusion that the traditions narrated by Imam Sadiq (as) about the quality of physical resurrection, have a strong appearance in the elemental physical resurrection and have depicted the bodies gathered in the resurrection, in an elemental way.

Materials and Methods

This article, using an analytical-descriptive method, examines the significance of the traditions narrated from Imam Sadiq (as) regarding the quality of the physical resurrection. Among the traditions related to the quality of the physical resurrection, the traditions narrated from Imam Sadiq (as) have a greater importance, both quantitatively and qualitatively, compared to other traditions; Because the traditions narrated from Imam Sadiq (as) include a significant volume of traditions in quantitative terms, and in qualitative terms, various words and expressions are used in the traditions narrated from him that do not exist in this form in other traditions related to this issue. Therefore, in this article, the contents of the traditions of Imam Sadiq (as) regarding the quality of the physical resurrection will be examined and their significance will be explained. The author's meaning of the traditions of Imam Sadiq (as) regarding the quality of the physical resurrection is any tradition that has been

directly or indirectly narrated from him. In other words, every tradition that is narrated from Imam Sadiq (as) in discussing the quality of the physical resurrection is considered, whether the content of the tradition is something that is narrated directly from Imam Sadiq (as) or something that he narrated from previous infallibles (Imams). This article examines these traditions, considering their implications, and resolves the primitive conflicts between them. Considering that the materials used in this article are the traditions of Imam Sadiq (as), it is necessary to note that the narrated evidence, including traditions (Ahadith), are also valid and realistic in the field of beliefs, and their validity in the field of beliefs means that they reveal the truth. Therefore, if we considered a tradition is valid, it means that the content of that anecdotal evidence is a revelation of reality and shows reality. Of course, this is when there is no stronger valid evidence against that traditional evidence and it does not undermine its appearance. In that case, the contents of that traditional evidence are valid for us and reveal the truth.

Results and Findings

In this article, the main terms of the research, namely resurrection, physical resurrection, elemental physical resurrection, and exemplary physical resurrection, at first were defined and their purpose in this article was stated. It was concluded that "resurrection" in the term means the return of the human on the Day of Judgment. "Corporeal" in the term also means a natural body, that is, a substance that can be long, wide, and deep. "Elemental physical existence" means that the bodies resurrected on the Day of Judgment are of the type of elemental and material beings and have the ability to perceive with sensory organs or instruments; that is, the afterlife body on the Day of Judgment will also have material hands, feet, eyes, and ears. In contrast, "exemplary physical resurrection" means that the resurrected bodies on the Day of Judgment, although they have length, width, height, shape, position, color, etc., like material bodies, and have hands, feet, eyes, and ears, are abstract and do not have the ability to be perceived with organs or sensory instruments. After defining the basic vocabulary, the reports of Imam Sadiq (as) about the quality of physical resurrection were examined in two categories. The first group includes traditions of the apparent resurrection in the elemental physical resurrection, and the second group includes traditions of the apparent resurrection in the exemplary physical resurrection. In explaining of the first category, the implications of five traditions were examined. Some of them are so evident that it can be claimed they express elemental in the physical resurrection explicitly. In these traditions, Imam Sadiq (as) referred to the gathering of the parts of a person's worldly body on the Day of Resurrection and the falling of dust from the head at the time of the resurrection, and the similarity of the worldly and hereafter bodies. But in the second category, the

significance of three traditions from Imam Sadiq (as) whose initial appearance in the physical resurrection is exemplary, were examined. These Traditions refer to the exit from the grave with a symbolic form, the formal body of the heavenly beings, and the resurrection of the soul with the form of a worldly body. But after examining the second group of traditions, the conclusion was reached that none of these traditions indicate a physical resurrection. Because some of these traditions are related to the world of Barzakh, and some others merely indicate the embodiment of actions on the Day of Judgment, not the symbolic of the Otherworldly bodies. Therefore, this group of traditions cannot contradict the traditions of the apparent resurrection of the elemental body, and the appearance of the traditions of the first group is without obstacle so they are valid for us.

Conclusion

In this article, using an analytical-descriptive method, the significance of the traditions narrated from Imam Sadiq (as) regarding the quality of the physical resurrection was examined. The conclusion was reached that although from a primitive perspective, the traditions narrated from Imam Sadiq (as) regarding the quality of the physical resurrection are into two general categories And some of them are apparent in the elemental physical resurrection, and others are apparent in the symbolic physical resurrection, But careful consideration of the contents of these traditions leads us to the conclusion that the implications of the first group of traditions are stronger than the second group. Because the second group of traditions mainly refers to the world of Barzakh, not the Day of Judgment, and some others are related to the discussion of the embodiment of actions and have no connection to the exemplary physical resurrection. As a result, it can be said that the traditions of Imam Sadiq (as) in discussing of the quality of the physical resurrection indicate an elemental physical resurrection.

Keywords: resurrection, elemental physical resurrection, exemplary physical resurrection, traditions of Imam Sadiq (AS).

In the name of God

- 24 Examination and Evaluation of the Views of Rijāl Scholars on ‘Abd Allāh b. Qāsim with Emphasis on His Traditions
- 56 A Critical Analysis of Muḥaddith Nūr’s Basis in the Authentication of Ḥadīth Sources
- 77 Analysis of the Tradition Attributed to Imam Hussein (as) Regarding the Disapproval of Female Governance
- 104 Isnad and textual analysis of the tradition of "kāna jibrāil yanzilu 'alā al-Nabī (PBUH) bi al-sunnah"
- 138 Validating and Dating the Tradition "al-Mar’atu ‘Awrah" in Ḥadīth Sources
- 168 Examining the Isnad and significance of the circumambulation (ṭawāf) of Noah's ark
- 202 Ṣadūq's theological approach to the requirements of the time in the light of the traditions of Ma'ani al-Akhbār
- 234 Retrieving al-Kaḥf’s Sources in the Light of the Analysis of the Function of the Common link with Emphasis on the Role of the Common link of Ḥasan ibn Maḥbūb
- 259 Sheikh Ṭūsī's methodology in occasions of revelation of the Sunnis
- 284 Critical Analysis of the Traditions Prohibiting “ḍarb al-Qur’ān bi'l-Qur’ān” and points of view about it
- 314 Critical Review of the Ḥadīths Regarding the Magic Against the Prophet (PBUH) in Ḥadīth Sources Attributed to the Shia"
- 340 Critique and Review of the Ḥadīth of "Seeing God" on the Day of Judgment
- 370 Analyzing the traditions of Mufaḍḍal ibn Umar's range in Kāfī book
- 401 Examining the validity of the Isnad of the tradition of "al-Islām Ya'lū wa La'ali Alayh" Relying on Shiite sources
- 426 Examining the significance of Imam Sadiq (as)'s traditions regarding the physical – elemental resurrection

